Cornelius Van Til

Keresztyén-teista bizonyítékok

Szigorúan magánhasználatra szánt kézirat

A bibliai keresztyénség védelme
sorozatának 6. kötete

Presbyterian and Reformed Publishing Company
1976

Tartalomjegyzék

Előszó....4
Általános bevezetés....5
Bevezetés....6
1. fejezet: A bizonyítékok története....9
Butler analógiája....9
A gondolkodás....10
Élet a jövőben....13
Keresztyénség....16
Az ember képessége....19
Orvosság a bűnre....20
2. fejezet: Hume szkepticizmusa....24
Az érzékelésen alapuló tudás....24
Valószínűség....26
Butler következetlenségei....27
A jövőbeni élet....29
A véletlenek törvénye....30
A priorizmus ugyanazzal a nehézséggel néz farkasszemet....31
A csodák ellenzése....32
A keresztyénség általánosságban....32
A tervezésből kiinduló érvelés....33
Az analógiából kiinduló érvelés megbukik....34
3. fejezet: Idealista rekonstrukció....38
Fideizmus....39
Rekonstrukció....40
Idealista rekonstrukció....41
F. H. Bradley és Bernard Bonsaquet....45
Az idealizmus meghajlik a nyers tény előtt....46
James Orr apologetikája....51
4. fejezet: A keresztyénség és tényszerű védelme....54
Teizmus....55
Keresztyénség....56
A tudományos ideál....57
Határozatlanság....59
Puszta lehetségesség....60
Bármely tény nemlétezése....60
Bármely feltevés elméleti fontossága....61
A fontosság próbája....61
A „tudományos módszer” próbára tétele....62
A keresztyén „feltevés” gyakorlati kizárása....64
Semlegesség - tagadás....65
A keresztyén „feltevés” állítólag lényegtelen....66
A nyers tényekre való hivatkozás, mint a feltevések fontosságának próbája....67
5. fejezet: Teológiai bizonyítékok - Isten....70
A Kant előtti tudomány....70
A posteriori tudomány....71
A Kant utáni tudomány....72
Semlegesség....73

Agnoszticizmus a kortárs tudományban....75
Isten nyílt tagadásai....76
A modern tudomány összhangban van a modern filozófiával....79
A modern tudomány összhangban van a modern vallással....80
Isten és a vallás modern meghatározásai....82
6. fejezet: Teremtés és gondviselés....84
A modern filozófia és a teremtésről szóló elképzelés....86
A modern tudomány és a teremtésről szóló elképzelés....89
Gondviselés....93
Határozatlanság a fizikában....95
A „természetfeletti”....97
7. fejezet: Teleológia....98
Nem keresztyén teleológia a filozófiában....98
Nem teista teleológia a tudományban....101
Változások a huszadik századi tudományban....103
Valószínűség....109
8. fejezet: Antropológiai bizonyítékok – általános pszichológia....112
9. fejezet: Antropológiai bizonyítékok – valláspszichológia....118
A vallásos tudat....118
A valláspszichológia módszere....119
A vallás eredete....122
A vallás természete....123
A vallás, mint az örömteli alávettetés az elkerülhetetlennek....125
Függelék: 10. fejezet: Néhány kortárs tudós....128
Francis Bacon....128
1. Bertrand Russell....132
2. G. E. Moore....134
3. Logikai pozitivizmus (a bécsi kör)....134
Kiértékelés....138
Ludwig Wittgenstein....141

Előszó

Jelen tanulmánynak két része van. Az első részt a szerző éveken keresztül a keresztyén bizonyítékok tantárgy tanmeneteként használta. Ennek a tanmenetnek a fő állítása lényegében az volt, hogy a hagyományos Butler-analógia típusú érvelés a keresztyénség tényszerű igazságával kapcsolatosan alapvetően hibás. Fő hibája abban a tényben rejlik, hogy az arminiánus teológiával együtt azzal a feltételezéssel kezdi, hogy Krisztus evangéliumának ellenségei helyesen vallják, hogy az ember önmagát magyarázza, vagy legalábbis képes erre, s környezetének tényei legalábbis részben a véletlen műve és a véletlen által irányítottak.

A keresztyén bizonyítékok igazi módszerének az ember és az ő világegyetemének értelmezésével kell kezdődnie a Szentírásban megszólaló Krisztus abszolút tekintélye alapján, annak érdekében, hogy megmutassuk: amíg ezt meg nem tesszük, az ember Isten haragja alatt marad és beszéde értelmetlen.

A függelék egy három előadásból álló sorozat, mely 1968 októberében a Kálvin Teológiai Szemináriumon hangzott el. Lényegében ugyanazzal a témával foglalkozik, mint az első rész. Azt fejti ki, hogy az újabb keletű nem keresztyén módszertan csődben van, mivel ahhoz ragaszkodik, hogy az ember semmit sem tudhat Istenről, s mégis a végsőkig Istenről beszél. Ennek eredményeképpen napjaink tudósai abszolút elkülönítik egymástól a logika elvont törvényét, mely útelzáró sorompóként áll az égben, s a végtelen számú véletlen tényt, melyek közül egyik sem különböztethető meg a másiktól.

A Butler-féle érvelés ismét tehetetlennek bizonyul. Nem képes Krisztusnak, mint Útnak és Igazságnak az üzenetét alkalmazni erre a helyzetre. Csak az Önmagát hitelesítő Krisztus Szentírásban hozzáférhető szavai igazságának előfeltételezésével képes az ember a tudományos tevékenységével egyetemben üdvözülni.

Általános bevezetés

Az itt közölt tanulmányok Istennek az Ó-és Újszövetségben Önmagáról bizonyságot tevő Krisztuson keresztüli ingyenes kegyelme védelmének nézetével íródtak. Olyasvalaki szempontjából íródtak, aki hiszi, hogy a református nézet a keresztyén hit legigazibb bibliai kifejeződése. Annak a szempontjából íródtak, aki hiszi, hogy a világ sötétségben vesztegel, ezért szüksége van arra, hogy halljon a református hitről.

Sőt, ha a világnak szüksége van arra, hogy halljon a református hitről, eme hit megvallásának hűnek kell maradnia a történelmi református hitvallásokhoz. A református hit tehát, melyről a világnak hallania kell, szembeállítandó a neo-ortodoxiával.

Ezek a tanulmányok pusztán diák-tantervek: nem kezelendők kiadványokként.

Ezek a tanulmányok a Kalifornia állambeli riponi Den Dulk Keresztyén Alapítvány védnökségével jöttek létre.

Bevezetés

A jelen tanfolyam értekezését néhány általános megjegyzéssel vezetjük be a keresztyén bizonyítékok természetéről és céljáról. A bizonyítékok az apologetika egyik alosztálya a szó tágabb értelmében. Az apologetika alatt viszont tágabb értelemben, a keresztyén teizmus védelmét értjük a nem teista és nem keresztyén gondolkodás összes formájával szemben. A keresztyén teizmusnak ez a védelme két összetevőből áll. Először, a keresztyén teizmust meg kell védeni a nem keresztyén tudománnyal szemben. Ez az, mit megpróbálunk megtenni a keresztyén bizonyítékok tanfolyamán. A bizonyítékok tehát, az apologetika alosztálya a szó tágabb értelmében, s egyenrangú az apologetikával a szó korlátozottabb értelmében.

A keresztyén-teista bizonyítékok tehát a keresztyén teizmus védelme bármely támadással szemben, mely a „tudomány" részéről érheti. Mégis a keresztyén teizmust, mint egységet védjük. Nem a teizmust védjük az apologetikában és a keresztyénséget a bizonyítékokkal, hanem a keresztyén teizmust igyekszünk védeni mindkét kurzuson. Azután a védelem módszerének tekintetében nem korlátozódunk a bizonyítékok kurzusán a tényekkel kapcsolatos állításokra, s az apologetika kurzusán sem korlátozódunk a filozófiai állításokra. Valójában meglehetősen lehetetlen éles különbséget tenni a teizmus és a keresztyénség között, ahogyan a védelmük módozatai között is.

Mindazonáltal a bizonyítékok kurzusán a tényszerűség kérdésével foglalkozunk elsődlegesen. A keresztyénség történelmi vallás. Olyan tényeken alapszik, mint Krisztus halála és feltámadása. A csoda kérdése a szívében van. Öld meg a csodát és megölöd a keresztyénséget. De senki sem definiálhat csodát, csak a természeti törvényekkel kapcsolatosan.

Azaz, Isten gondviselésének kérdésével szembesülünk. A gondviselés viszont előfeltételezi a teremtést. Mondhatjuk tehát, hogy a csoda tényét, a gondviselés tényét, a teremtés tényt, következésképpen Isten tényét próbáljuk védeni a modern nem keresztyén tudománnyal szemben.

Ugyanúgy azt is mondhatjuk, hogy a keresztyén teizmust próbáljuk meg védeni, mint tényt. S ez tényleg ugyanaz a dolog, mint azt mondani, hogy a világegyetem tényei a keresztyén teista alapok nélkül megmagyarázhatatlanok. Más szavakkal, a tények és a tények magyarázatai nem különíthetőek el. Még beszélni is lehetetlen valamely konkrét tényről, csakis valamely magyarázó elvhez viszonyítva. Az igazi kérdés a tényekről tehát az, hogy miféle egyetemesség adhatja a legjobb magyarázatukat. Vagyis, a valódi kérdés az, hogy melyik egyetemesség képes a tényeket kijelenteni, illetőleg jelentést adni azoknak.

Van tehát több egyetemesség is, melyek lehetségesen képesek a tényeket jelentéstartalommal megtölteni? Hiszünk abban, hogy nincsen. Azt valljuk, hogy csakis egyetlen ilyen egyetemesség létezik, nevezetesen a keresztyénség hármas Istene. Azt valljuk, hogy a szentháromság Isten előfeltételezése nélkül egyetlen tényt sem vagyunk képesek helyesen értelmezni. A szentírás hármas Istene nélkül a tények nyers tények lennének csupán. Nem lenne értelmes kapcsolatuk egymással. S mint ilyenek, az ember számára nem lennének megismerhetőek.

Tegyük fel tehát, hogy vesszük a keresztyén teizmus „rendszerét" és elgondoljuk a tudomány által ellene indított támadásokat. A kényelem kedvéért vehetjük a rendszeres teológia hat területét, s ennek megfelelően felosztjuk a támadásokat Isten, az ember, Krisztus, az üdvösség, az egyház és a végidők

tantétele elleniekre. Minden támadás ezek bármelyike ellen az általunk vallott igazság egész rendszerét támadja. Emiatt a válasznak minden egyes támadásra alapjában véve ugyanannak kell lennie. Minden egyes esetben meg fogjuk mutatni, hogy a nem keresztyén nézetek által kínált magyarázatok nem magyarázatok, mivelhogy nem képesek a tárgyalt tényeket más olyan tényekhez viszonyítani, melyeket szintén figyelembe kell venni. Sőt mi több, ezek a „magyarázatok" a Jézusban, mint önmagát kijelentő Krisztusban megjelenő igazsággal szembeni erkölcsi ellenállásból fakadnak. Mégis, hogy ékes rendben menjenek a dolgok, először az Isten tantételével szembeni támadásokat vesszük sorra, majd az ember tantételével szembenieket, s így tovább, míg el nem jutunk a végidőkről szóló tanításig. Előttünk van tehát a bejárandó út széles látképe.

Csak a fent említett tudományos támadások jelentőségéről maradt megjegyezni való. Mikor a bizonyítékokról, mint a keresztyén teizmus tudománnyal szembeni védekezéséről, vagy védelméről beszélünk, a tudomány szót általánosan elfogadott értelmében használjuk. Először a tudomány eredményeire gondolunk, mind a valósakra, mind a képzetesekre. Ezek az eredmények előttünk állnak a különböző szakterületeken. A fizikai tudománynak látszólag bizonyos határozott következtetésekre kellett jutnia a lelki élettel kapcsolatban. A szociális tudománynak látszólag bizonyos határozott következtetésekre kellett jutnia az emberi társadalom eredetével és természetével kapcsolatban, míg a történelemtudománynak bizonyos határozott következtetésekre kellett jutnia a történelmi események menetével kapcsolatban. Még ha nagyon sok nézetkülönbség is van az adott területen tevékenykedő modern tudósok között, illetve a különböző területeken munkálkodó tudósok között, létezik egy általános negatív viszonyulás a keresztyénség iránt valamennyiük esetében.

Amellett, hogy gondolunk a tudomány eredményeire, melyeket a különböző szakterületeken kínálnak, gondolnunk kell a tudomány módszertanára is. A tudósok között talán nagyobb az egyetértés a módszertan, mint ez eredmények tekintetében. Mindenesetre azt egészen általánosan vallják, hogy nem fogadhatunk el semmit, ami nincs összhangban a szilárd tudományos módszertannal. Ezzel mi, mint keresztyének, őszintén egyetértünk. Állításunk azonban az, hogy csak a keresztyén előfeltételezésekkel lehetséges szilárd tudományos módszertant kialakítani. S ismét emlékeztetünk rá, hogy fő érvünk a keresztyénség mellett az, hogy csak a keresztyén teista előfeltételezésekkel lehetséges a helyes fogalomalkotás a tényekről. S ebből azonnal látszik, hogy a fő csatát a modern tudománnyal a módszertan területén kell megvívnunk. Állítjuk, hogy az igazi tudományos eljárás mindaddig lehetetlen, míg nem tartjuk magunkat a Szentírás hármas Istenének előfeltételezéséhez. Sőt, mivel a módszertan eme kérdése alapvető a tudomány minden eredményének tekintetében, értekezésünket főleg ennek kell szentelnünk. Azaz, először ezzel kell foglalkoznunk, ami a bizonyítékokkal kapcsolatos rendszeres feldolgozásunkat illeti. Ugyanakkor a rendszerező tárgyalást a bizonyítékok történetének rövid áttekintésével kezdjük. Ebből a rövid áttekintésből sok hasznos dolgot megtanulhatunk, amit később felhasználhatunk a keresztyénség védelmében. Tanulmányozhatjuk a múlt apologétáinak védelmi módszereit is.

Szükségtelen mondani, hogy mindaz, amit megfogalmaztunk ebben az előszóban, az túl hatalmas ahhoz, hogy aprólékossággal megvalósíthassuk. A terület túlságosan szerteágazó. Egyetlen tudós sem próbálja meg a tudomány teljes területét részletesen megismerni. Mennyivel kevésbé teheti ezt meg akkor egy laikus! Az elemzésnek tehát jórészt általánosnak kell lennie. Reményeinek szerint egy általános értekezés nem lehet rossz a tényeknek a vonatkozásában, amiképpen

a szakértők ismerik azokat. A legfőbb csata a keresztyénség és a tudomány között nem a nagy számú egyéni tény vonatkozásában dúl, hanem a tudományt irányító elvek tekintetében. A csata napjainkban jórészt tudományfilozófiai jellegű.

1. fejezet: A bizonyítékok története

Butler analógiája

Ebben a rövid történeti áttekintésben nem érinthetünk mindenkit, aki valaha is írt a témában. Vizsgálatra kiválasztunk néhány fő szerzőt, ezen belül Butler püspököt. A választás oka nyilvánvaló. Ortodox protestáns körökben Butler irányította a bizonyítékok módszerét kétszáz éven keresztül. *A természeti és kijelentett vallás analógiája a természet alkatához és menetéhez viszonyítva* című műve 1736-ban jelent meg a keresztyénség védelme szándékával, különösen a deizmus ellenében. Ezért az *Analógia* rövid áttekintése az első feladatunk.

Bevezetőjében Butler elmondja, hogy mit szándékozik tenni. Azzal kezdi, hogy különbséget tesz a valószínű és szemléltető bizonyíték között. Az előbbi a puszta vélelmezéstől az erkölcsi bizonyosságig terjedő szakaszon belül helyezkedik el valahol, míg az utóbbi azonnali és abszolút meggyőződést eredményez.

A valószínűség foka, hogy egy konkrét esemény bekövetkezik, annak arányában növekszik, hogy hányszor láttunk hasonló eseményeket bekövetkezni a múltban. „Azaz az ember, aki csak ma figyeli meg az árapály jelenségét, megenged bizonyos vélelmet, jóllehet a legkisebb valószínűséggel, hogy a jelenség holnap is bekövetkezhet, ám az, hogy az emberiség annyi napon, hónapon, sőt korokon keresztül figyelte meg a jelenséget, annak bekövetkeztét teljesen bizonyossá teszi”.[1]

Ennek a fajta valószínűségnek az alapján kell megélnünk mindennapi életünket:

> Ezekből a dolgokból következik, hogy a nehézség kérdéseiben, vagy amelyeket annak vélnek, ahol több meggyőző bizonyítékra nem lehet szert tenni, vagy azok vehetők szemügyre, hogy ha a vizsgálódás egészében megjelenő eredménye vagy a legkevésbé vélelmezhető az egyik oldalról, és sehogyan sem az a másikról, illetve egy kicsit jobban vélelmezhető valamelyik oldalról, bár ez a nagyobb éppen, hogy nagyobb, az meghatározza a kérdést még a spekulációt illetően is. A gyakorlat tekintetében pedig egy abszolút és formális kötelezettséget ró ránk az eszesség és érdekeltség szempontjából, hogy az alacsony vélelmezettség alapján cselekedjünk, legyen az bár annyira alacsony, hogy az elme erősen kételkedik abban, mi az igaz. Bizonyos ugyanis, hogy az ember az elővigyázatosságánál fogva kénytelen a szerint cselekedni, aminek az egész kinéz a saját legjobb megítélése alapján: a saját örömére, amiről biztosan tudja, hogy úgy van.[2]

Ám ez még nem elég. Butler annak bemutatásával folytatja, hogy gyakran a véletlenül helyes alapján kell cselekednünk:

> Számtalan esetben megemlíthető az élet általános foglalatosságairól, hogy az ember úgy vélheti, a szó szoros értelmében, hogy megbolondult, aki ne cselekedne nagy szorgalommal, nemcsak egyenlő valószínűség, hanem annál sokkal kevesebb mellett is, még akkor is, ha a valószínűség nagymértékben a sikere ellen szól.[3]

Ezekben az idézetekben látjuk a valószínűség szívét, melyre az *Analógia* alapoz. Nekünk azt kell állítanunk, hogy a keresztyénség legalább a saját maga számára kedvező gyakorlati feltevéssel rendelkezik. Követeléseinkkel nagyon szerényeknek kell lennünk. Még ha csak a puszta véletlensége lenne meg annak, hogy a keresztyénség igaz, akkor is a szabályainak megfelelően kellene eljárnunk. S

---

[1] *Butler püspök munkái*, nt. W. E. Gladstone szerkesztésében. 1. kötet, *Analógia*, 3. oldal
[2] 6. oldal
[3] 7. oldal

ha a keresztyénség igazának merő véletlenségére alapozva cselekszünk, akkor ugyanannak az alapelvnek megfelelően járunk, el, mint amelyiknek a napi életünk során is, a tapasztalat közönséges dolgait illetőleg.

Butler azonban nem úgy érti, hogy nincs semmi több, mint a puszta véletlensége annak, hogy a keresztyénség igaz lehet. Úgy véli, jelentős mértékű valószínűsége van annak, hogy igaz. Látni fogjuk ezt abból, ami következik. Most azonban meg kell jegyeznünk, hogy ez a valószínűség milyen alapokon nyugszik. A valószínűség a napi életben az analógián nyugszik.

> A valószínűség fő alkotóeleme a „hasonlóan" szóban fejeződik ki, melynek jelentése hasonló valamely igazsághoz, vagy valódi eseményhez, hasonló önmagában, a bizonyítékában, több, vagy kevesebb körülményében. Mikor ugyanis úgy határozunk meg egy dolgot, mint ami valószínűleg igaz, feltételezzük, hogy egy eseménynek be kell következnie, vagy be fog következni. Ebben benne van az elme abbéli megállapítása, hogy hasonlít valami más eseményhez, aminek a megfigyeléseink szerint be kell következnie. S ez a megfigyelés napjában számtalanszor kialakítja a feltételezést, véleményt, vagy teljes meggyőződést, hogy ennek az eseménynek be kell következnie, vagy be fog következni, hogy a megfigyelésnek megfelelően hasonló esemény néha, a legáltalánosabban, vagy mindig bekövetkezik hasonló időben, helyen, vagy hasonló körülmények között, ameddig csak a megfigyelés elér.[4]

Ez az idézet mutat valamit abból, amit Butler „analóg gondolkodásnak" nevez. Ez a gondolkodás a nem ismert valószínűségekről „a természet alkatának és menetének" ismeretében. A „természet" eme „alkata és menete" a kiindulópontunk azon tények vonatkozásában, melyekről gondolkodunk. Készpénznek vesszük, hogy Isten alkotta „a természet alkatát és menetét", és Ő irányítja is azt.[5]

Az analóg gondolkodás alkalmazása a keresztyénség igazságának kérdésére talán a legjobban azzal illusztrálható, ha idézzük, mit mond Origenészről:

> Ezzel, nevezetesen az analóg gondolkodással fedezte fel Origenész rendkívüli éleslátással, hogy aki hisz abban, hogy a Szentírás attól származik, Aki a természetet alkotta, nyugodtan várhatja ugyanazokat a nehézségeket, melyekkel a természet alkatában találkozott. S a tükörkép-analógia alapján hozzátehető, hogy aki eme nehézségek alapján tagadja, hogy a Szentírás Istentől származik, az ugyanazon okból azt is tagadhatja, hogy a világot Ő alkotta. Másrészt, ha létezik analógia, vagy hasonlóság eme dolgok rendszere és a Gondviselés szétosztása között, melynek magtapasztalása a gondolkodással egyetemben tájékoztat minket pl. a természet ismert menetéről, ez egy feltételezés, melynek mind a szerzője, mind az oka egy és ugyanaz…[6]

A gondolkodás

Butler eme szavai tényleg kifejezik az egész ügyet. Teljesen azonban akkor tisztázzák a dolgokat, ha tovább idézzük az emberi gondolkodás helyének vonatkozásáról az érvelésben. Butler úgy magyarázza el, hogy milyen szerepet gondol az emberi gondolkodásnak, hogy szembeállítja saját álláspontját Descartesével:

> Ha a világ kormányzásáról és szerkezetéről alkotott fogalmainkat gondolkodással formáljuk meg, alap nélkül, az általunk feltételezett elvekhez illesztve, melyet akár Isten tulajdonságaiból, akár bármi másból származtatunk, akkor a világot feltevésekre építjük, mint Descartes. Ha fogalmainkat gondolkodással formáljuk olyan alapelveken, amelyek bizonyosak, de olyan esetekre alkalmazzuk őket, melyekre nincs alapunk alkalmazni, (pl. azok, akik az emberi test szerkezetét magyarázzák, valamint a betegségek és gyógyszerek természetét pusztán matematikai alapon, elegendő adat nélkül) az előzőhöz nagyon hasonló hiba, mivel amit annak érdekében feltételeznek, hogy a

[4] 4. oldal
[5] 10. oldal
[6] 9-10. oldalak

gondolatmenet alkalmazható legyen, az feltevés. Meg kell azonban engedni, hogy egyesítsük az elvont gondolkodást a tények megfigyelésével, és az ismert tényekből kiindulva fogalmazzunk meg állításokat azokról, melyek hozzájuk hasonlóak. Az értelmes lényeket érintő isteni kormányzásnak a látható részéből következtetünk a nagyobb és általánosabb kormányzásra, mely nem látható, s a jelenből szedjük össze a valószínűt, hihetőt és hihetetlent, ami a jövőben következik be.[7]

Nem mindig könnyű részletesen kipuhatolni, milyen helyet tulajdonít Butler a gondolkodásnak, de általánosságban világos a dolog. Butler John Locke empirikus iskolájának a követője. Locke *Esszé az emberi felfogóképességről* című műve 1690-ben jelent meg, két évvel Butler születése előtt. Fiatal korában Butler komoly figyelmet szentelt Samuel Clarke kísérletének, aki Isten létezésének látható bizonyítékát akarta adni Descartes *a priori* gondolkodásmódjával. Butler nem találta Clarket meggyőzőnek. „Ezután mindig óvatosan bánt Clarke matematikai módszereivel a filozófiában, éles irányváltoztatást végrehajtva az empirizmus és probabilizmus felé, amit Locke tanulmányozása során fedezett fel”.[8]

Alapvető fontosságú megérteni a gondolkodás funkcióját úgy, ahogyan azt Butler felfogja. Többet tanulhatunk a dologról, ha könyvének ötödik fejezetéhez lapozunk. Ebben a fejezetben azt állítja, hogy még ha az elvont gondolkodás által a fatalizmus álláspontjára is jutunk, akkor sem szabad a vallás parancsainak elvetésével igazolnunk magunkat. Ennek oka az, hogy rendelkezünk a szabadság gyakorlati megtapasztalásával. A szükségszerűség fogalma „nem alkalmazható a gyakorlati szubjektumokra”.[9] Ám ha ezt a gondolkodás hatalmára való visszatükröződésnek kell tekinteni, Butler sietve hozzáteszi:

> Nem a gondolkodásra tartalmaz ez valamiféle visszatükröződést, hanem arra, ami ésszerűtlen. Mert ha ragaszkodunk a gondolkodásra támaszkodva történő cselekvéshez a gyakorlati elvekkel szemben, melyeket a természetünk szerzője adott nekünk, hogy azok alapján cselekedjünk, vagy ha a gondolkodásunkat olyan szubjektumokra alkalmazzuk, melyek vonatkozásában korlátozott nézetünk, vagy még akár a tapasztalatunk is azt mutatja, hogy nem függhetnek tőle, vagy legalábbis a szükségszerűség szubjektumainak kell lenniük, az nem más, mint hiábavalóság, önteltség és ésszerűtlenség.[10]

Az empiristákkal együtt Butler általában meg akarja fogalmazni a gondolkodás néhány ésszerű használatát. Butler szemlátomást azért ítéli meg szigorúan a kartéziánus apriorizmust, mert túl mélyre merészkedik az ismert tények mögé, valamint azért, mert olyan következtetéseket von le, melyek szerint ellentétesek a tényekkel. Mikor Clarke megpróbál látványos bizonyítékot szolgáltatni Isten létezésére, Butler szerint messze a tényeken túl gondolkodik. Mikor a fatalisták a szabad akarat ellen érvelnek, Butler szerint a tényekkel ellentétben teszik ezt. Ám ily módon felvezetve a dolgot, nem egészen korrektül vezettük fel azt. Butler valójában nem Clarke tényeken túli gondolkodását kritizálja Isten létezésével kapcsolatosan, hanem Clarke arra vonatkozó állítását, hogy ez a gondolkodásmód szemléltető. Clarke gondolkodásmódjáról azért feltételezték, hogy szemléltető, mert *a priori* volt. Azaz, szemlátomást ellentétes volt a tényekkel, mert a figyelmen kívül hagyott, vagy lehetséges tényekről szólt.

Az akarat szabadságának dolga alapvető az egész ügy számára. A szabadság tapasztalati tény. Minden gondolkodásnak ehhez és más tényekhez kell igazítani magát. A tényekhez való állandó visszatérés szükségessége megkurtítja a

[7] 10-11. oldalak
[8] Ernest Campbell Mossner, *Butler püspök és az okoskodás kora*, New York, Macmillan, 1936. 1. oldal
[9] 146. oldal
[10] 147. oldal

gondolkodás szárnyait. Egyetlen gondolkodás sem lehet abszolút meggyőző, csak ha a tisztán elvonttal foglalkozik. Másrészről „egyesítenünk kell az elvont gondolkodást a tények megfigyelésével": Azaz a természet megfigyelt szerkezete és menete, valamint „a természet Szerzőjének" feltételezése igazol minket abban, hogy az ismertből gondolkodunk az ismeretlenről.

Mikor Butler alkalmazza a gondolkodás eme elveit a keresztyénség kérdésére, kettős módon használja azokat. Először pozitív módon. Ez azon az eszmén alapul, hogy képesek vagyunk legitim módon következtetéseket megfogalmazni az ismeretlenről, feltételezvén, hogy az olyan lesz, mint az ismert. Másodszor negatív módon használja azokat. Az ismeretlen, bár várhatjuk, hogy olyan lesz, mint az ismert, az is lehet, hogy nem hasonlít majd rá. Mikor olyan tünemény, mint a keresztyénség megmutatkozik, akkor Butler szerint abban a helyzetben vagyunk, hogy elhiggyük: olyan, mint a természet alkata és menete. Létezik tényleges folyamatosság a természet és a keresztyénség között. Ám amikor az emberek ellenvetéseket fogalmaznak meg a keresztyénséggel szemben azon az alapon, hogy nem olyan, mint amilyennek a természetet ismerjük, visszaesünk a tudatlanságból megfogalmazott állításokhoz. Várhatjuk, mondja Butler, hogy az ismeretlen jelentős mértékben más lesz, mint az ismert még akkor is, ha hasonlít az ismertre.

Hogy világossá tegyük eme elvek jelentését, s különösen a gondolkodás Butler szerinti funkcióját, idézzük, miképpen vélekedik a gondolkodás helyéről a Szentírás és tartalmának vonatkozásában. Válaszul a keresztyénséggel kapcsolatos különböző ellenvetésekre, Butler ezt mondja:

> Akkor most mi az igazi végkövetkeztetés mindebből? Jegyezzük meg, hogy a gondolkodás nem bírája annak, ami isteni kijelentésként nekünk felkínáltatik. Ebből az következne, hogy képtelenek vagyunk bármit megítélni, mert képtelenek vagyunk mindent megítélni. A gondolkodás képes a kijelentésnek nemcsak a jelentését, de erkölcsiségét és bizonyítékát is megítélni, s meg is kell azt tennie. Először is, a gondolkodás területe a Szentírás erkölcsiségének a megítélése, azaz, nem hogy vajon tartalmaz-e más dolgokat, mint amiket egy bölcs, igazságos és jó Lénytől várhatunk: mert az ellenvetéseket ettől kezdve megelőztük, hanem hogy nem tartalmaz-e a bölcsességnek, igazságosságnak, vagy jóságnak nyíltan ellentmondó dolgokat – amire a természet fénye tanít minket Istenről. S én nem tudok semmiféle ilyen ellenvetésről a Szentírással szemben, kivéve azokat, melyeket feltételezésekre alapozva fogalmaztak meg, s amelyek ugyanúgy arra a következtetésre is eljutnak, hogy a természet alkata ellentétes a bölcsességgel, igazságossággal és jósággal, ami persze nem igaz…[11]
>
> Másodszor, a gondolkodás képes megítélni a kijelentés bizonyítékát, valamint a bizonyítékkal szemben megfogalmazott ellenvetéseket, és köteles is azt megtenni: ez lesz a témája a következő fejezetnek.[12]

Kicsivel később, mikor a Közbenjáró világba való eljövetelének hihetőségéről beszél, hozzáteszi:

> A gondolkodás ehhez tartsa magát: ha a Szentírás Krisztus által történt világmegváltásról szóló beszámolójának bármelyik részéről kimutatható, hogy az ellentétes vele, akkor Isten nevében adjuk fel a Szentírást. Ám olyan szegény teremtmények, mint mi magunk vagyunk, ne ellenkezzenek továbbra is egy végtelen sémával, mely minden részének szükségességét, vagy hasznosságát nem látjuk, s ami még tovább fokozza a jelen helyzet abszurditását, mert nem is vagyunk minden részében érintettek, s ne nevezzük ezt még gondolkodásnak is".[13]

[11] 238-239. oldalak
[12] 240. oldal
[13] 275. oldal

Ezek a gondolkodás alapelvei, amiket Butler alkalmaz. Ezekkel az alapelvekkel bizonyítja mind a természeti, mind a kijelentett vallás ésszerűségét. Nem követhetjük őt az állítás részleteiben. Egy válogatásnak a természeti vallással foglalkozó fejezetből és egy válogatásnak a kijelentett vallással foglakozó fejezetből elégségesnek kell lennie.

Élet a jövőben

A természeti vallással foglakozó fejezetben Butler jó nagy teret szentel a jövőbeni élet kérdésének. Az argumentum nagymértékben a halál tényének fontosságától függ. Vajon a halál mindennek a végét jelenti? Hogy kitalálhassuk, az analógiától a tapasztalathoz és a gondolkodáshoz kell fordulnunk. Bár életünkben sok változáson megyünk keresztül, mindet túléljük. Következésképpen valószínű, hogy a halált is túléljük. Butler mondja:

> Az élet szakaszai, melyekben mi magunk is léteztünk előzőleg az anyaméhben és csecsemőkorunkban, olyannyira különböznek jelen felnőttkori állapotunktól, hogy elgondolható az életnek bármely két eltérő állapota, vagy foka. Azaz, a halál után (feltételezetten) más állapotban létezünk, mint ahogyan jelenleg, amiképpen jelenkori állapotunk is különbözik a múltbelitől a természet analógiájának megfelelően – ugyanazon fajta természeti rend, vagy kijelölés miatt, amit már megtapasztaltunk. Tudjuk, hogy a cselekvés, boldogság és nyomorúság képességeivel vagyunk megáldva, mert tudatában vagyunk cselekvéseinknek, örülünk az örömnek és szenvedünk a fájdalomtól. Most, hogy rendelkezünk ezekkel a képességekkel a halál előtt, feltételezhetjük, hogy ezeket megtartjuk a halál után is. Valóban ennek valószínűsége megdöbbentően elegendő, hogy hasson, hacsak nincs valami pozitív oka annak, hogy azt gondoljuk, a halál ezen életbeli képességek megsemmisülése. Ugyanis minden esetben létezik egy valószínűség, hogy minden dolog minden vonatkozásban úgy folytatódik, ahogyan megtapasztaljuk, kivéve, ha van valami okunk azt gondolni, hogy megváltoznak. Az analógiából származó feltételezés, vagy valószínűség, mely magában a folyamatosság szóban fejeződik ki, látszik az egyetlen természetes oknak arra nézve, hogy higgyük: a világ menete holnap is olyan lesz, mint amennyire csak tapasztalatunk, vagy történelmi ismereteink képesek visszavinni minket. Sőt, az egyetlen oknak látszik arra, hogy higgyük: minden egyes létezés tovább is fennáll az önálló létezést kivéve.[14]

Ez a szakasz kitűnő illusztrációja a hasonlóság, vagy folyamatosság elvének, melyre Butler alapozza a gondolkodását az ismerttől az ismeretlen felé. Pozitív állítása a jövőbeni életről a folyamatosság megfigyelt elvétől függ. A rögtön ezután következő fejezetben a jövőbeni élet eszméjével szemben megfogalmazott fő ellenvetésekkel foglalkozik. A jövőbeni élet eszméjével szemben megfogalmazott ellenvetéseknek, mondja, „vagy a dolog okából, vagy a természet analógiájából” kell származnia. Az előzővel kapcsolatosan hozzáteszi:

> Nem érvelhetünk azonban a dolog okából, hogy a halál az élőerő megsemmisítése, mert egyáltalában nem tudjuk, hogy micsoda is a halál önmagában, csak egyes hatásait ismerjük, mint például a hús, a bőr és a csontok lebomlását.[15]

Ami pedig a természet analógiáját illeti, Butler kijelenti:

> S nem találhatunk semmit a természet egész analógiájában sem, ami megengedné nekünk a legcsekélyebb feltételezést is arról, hogy az állatok valaha is elveszítik életerőiket, még kevésbé, hogy a halál által veszítik el azokat, mert nincs képességünk, amivel követhetnénk amögé, vagy azon keresztül, hogy mi történik velük. Ez az esemény eltakarja őket a tekintetünk elől. Megsemmisíti az érzékelhető bizonyítékot, amellyel haláluk előtt rendelkeztünk a lényük által birtokolt életerőkről, de

[14] 22-23. oldal
[15] 25. oldal

nem látszik megengedni annak legcsekélyebb okát sem, hogy abban higgyünk, hogy ezután az esemény után, vagy ezáltal ezektől megfosztatnak.[16]

Ezen a ponton meg is állhatunk és megkérdezhetjük Butlert, hogy vajon empirizmusát tekintve jogosan tesz-e különbséget „a dolog oka" és a „természet analógiája" között, de most csak állításának természetét nézzük a tudatlanság, vagy összefüggéstelenség vonatkozásában. Butler azt mondja, hogy erős a valószínűsége a folyamatosság egyetemes fogalmának a természet menetében. Speciális okokat keresünk arra, hogy miért ne folytatódna úgy, ahogyan a múltban. Ám nem vagyunk képesek ilyen speciális okokat találni, mert a sötétségben tapogatózunk a jövőt illetően. Ez a fajta gondolkodásmód Butlernél tipikus. Ha pozitív állításaink azon az általános próbatételen alapulnak, amit pozitív állításainkkal szemben fogalmaztak meg, visszatérünk arra, amit ő legitim tudatlanságnak vél.

Ebben az összefüggésben meg kell jegyezni, hogy Butler a tudatlanságát, vagy összefüggéstelenségét nemcsak a jövőbeni eseményekre alkalmazza, hanem a jelen eseményeire is. Ezekkel a szavakkal terjeszti ki ezt az elvet:

> Ezenkívül, mivel ugyancsak a sötétségben vagyunk élőerőnk használata vonatkozásában, így teljes tudatlanságban vagyunk azt illetően is, hogy maguk ezek az erők mitől függenek – maguk az erők, megkülönböztetvén ily módon nemcsak használatuktól, hanem jelenlegi képességünktől is azok használatát illetően, és összehasonlítva megsemmisülésükkel. Az alvás ugyanis, vagy az ájulás nemcsak azt mutatja meg nekünk, hogy ezek az erők akkor is léteznek, mikor nem használjuk azokat, hasonlóképpen a passzív mozgatóerőhöz, mely a mozdulatlan dolgokban rejlik, hanem azt is, hogy akkor is léteznek, mikor nincs képességünk azokat használni, illetve, hogy a jelenlegi képességeink ezek használatára a gyakorlati használathoz hasonlóan felfüggeszthető, de maguk az erők nem semmisülnek meg. Mivel tehát nem tudunk mindent arról, hogy élőerőink létezése mitől függ, ez azt is megmutatja, hogy nem létezik a dolog okából a gondolkodás által gyűjtött valószínűség arra nézve, hogy a halál ezeket megsemmisíti, mert létezésük függhet olyasmitől, amit a halál semmilyen mértékben sem érint, ugyanis a terror eme királyának egészen a hatáskörén kívül van. Így tehát semmi sem biztosabb, mint az, hogy a dolog oka nem mutat összefüggést a halál és az élőerők megsemmisülése között.[17]

Az ilyesféle állításból nyilvánvalóvá válik, hogy a tények nyersesége, vagy némasága alapvető fontosságú Butler számára. Ezzel száll szembe a fatalizmus állításával, ezzel száll szembe az egyetemes erkölcsiséggel és a keresztyénséggel szemben megfogalmazott ellenvetésekkel. A különbözőségről, vagy összefüggéstelenségről alkotott elve a tiszta folyamatosságnak, mint az egész valóságot átjáró valaminek az elképzelésén alapszik.

Előttünk van hát Butler érvelésének fő irányvonala. Egyetlen részletet fogunk futólag példaként felhozni. Ez az embernek és az állatnak a viszonya. Butler maga ad hangot egy ellenvetésnek a saját állításával szemben a tudatlanság eredetéről, mikor azt mondja, hogy ennek megfelelően az állatok, hasonlóan az emberhez, lehetnek halhatatlanok. Erre az ellenvetésre azzal válaszol, hogy a természetes halhatatlanság az állatokban nem foglalja magában a racionalitást. De tegyük fel, hogy mégis így van, ám az még akkor sem lenne érv a jövőbeni életünkkel szemben. Ezzel kapcsolatban egy nagyon modernnek látszó kijelentést fogalmaz meg:

> Hajdan volt, a tapasztalatot megelőzően, mint nagy akadály az emberi teremtmények számára, mint ahogy az állati teremtmények számára is van, akik eljutnak a tudás ama fokára, amivel felnőttkorban rendelkezünk. Mert visszakövethetjük saját létezésünket az övékkel közös kezdetekig. S a természet egyetemes törvényének találjuk, hogy az erény és a vallás képességeivel megáldott teremtmények a létezés állapotába kell helyeztessenek, melyben mindenestül ezek használata nélkül

[16] 26. oldal
[17] 25-26. oldal

vannak életük hosszú szakaszában, azaz a csecsemő- és gyermekkorban. S az emberi nem jókora része anélkül hagyja itt ezt a világot, hogy bármely fokban is elkezdte volna használni ezeket a képességeket.[18]

Ezen a ponton felidézzük, hogy Butler előfeltételezi „a természet Szerzőjét". Ezt az előfeltételezést következetlennek találhatjuk ahhoz a kijelentéséhez viszonyítva, hogy a tudatlanság létezett a tapasztalat előtt, mint nagy akadály az ember számára felnőttkori racionalitásának elérése ellenében, ahogyan az állat esetében is van, de nem szabad elfelejtenünk, hogy Butler maga is hisz Istenben. Nem akar Isten létezésével kapcsolatosan érvelni ebben a kötetben. Isten létezését készpénznek veszi. Ennek ellenére egy-két helyen egészen világos elképzelését adja annak, hogy mit gondol, hogyan kell kinéznie egy, az Isten létezésére vonatkozó érvnek:

… biztosra vehetjük, hogy létezik a természet értelmes Szerzője és a világ természetes Kormányzója. Ennek ugyanis nincs akadálya a bizonyítékát megelőzően, így gyakran bizonyították az analógia és végső okok érvéből, az elvont gondolkodásokból, a legrégebbi hagyományokból és bizonyságtételekből, és az emberiség egyetemes hozzájárulásából felhalmozott bizonyítékokkal. Úgy tűnik, amennyire meg tudom ítélni, hogy azok elsöprő többsége sem tagadja, akik kijelentetten elégedetlenek a vallás bizonyítékaival.[19]

Ehhez az idézethez hozzátehető egy természetében hasonló:

Valóban, szükségszerű Istennek létezést tulajdonítunk, melyet senki sem szüntethet meg. Mert megtaláljuk önmagunkban a végtelenség eszméjét, azaz a végtelenséget és örökkévalóságot még képzeletben is lehetetlen eltávolítani a létezésből. Mintha ösztönösen észrevennénk, hogy lennie kell, s nem is lehet, hogy nincs, valami rajtunk kívülinek, ami megválaszolja ezt az elképzelést, vagy őstípusa annak. S ebből (mert mint minden más elvont, ez is magában foglalja a konkrétumot) arra következtetünk, hogy van, és nem is lehet, hogy nincs, egy végtelen és óriási örökkévaló lény, aki minden létezéséhez társuló teremtménye előtt és azokon kívül már létezett. S a nyelvezet szegénysége miatt egyfajta beszédmódot alakítottak ki, miszerint a szükségszerűség Isten létezésének alapja, oka és jelentősége. Ám azt nem állítják, s egyáltalán nem is akarhatják állítani, hogy minden, ami ahogyan létezik, ennek a szükségszerűségnek a következtében létezik különböző okok miatt, és főleg azért, mert elismert, hogy az emberek tetteinek kivitelezése nagyon sok változatosságot mutat természetében.[20]

Ebben a pillanatban nincs szükség arra, hogy elemezzük ezeket az idézeteket, melyek az Isten létezésével kapcsolatos érvelésről beszélnek. Nem kerülhető el a kérdés, miszerint a Butler által ily módon röviden körvonalazott érv Isten számára ugyanazon az alapon nyugszik-e, mint pl. a jövőbeni élet számára megfogalmazott érve. Tudjuk, hogy Butler azt mondja, hogy „feltételezi", azaz előfeltételezi „a természet Szerzőjét". Most látjuk, hogy azért előfeltételezi, mert azt hiszi, hogy Isten létezése ésszerű érvvel megerősíthető. De akkor pontosan min alapul ez az ésszerű érv? Van valami más alap a tapasztalat és a megfigyelés mellett, melyről kiindulva érvelhetünk az ismertből az ismeretlenről? Ha van, miért nem használhatjuk azt az alapot kiindulópontnak érvelésünkhöz a jövőbeni élettel kapcsolatosan? Ha viszont nincs, akkor vajon Isten létezésével kapcsolatos érvünk nem pontosan olyan nagy, vagy olyan kis értékű, mint a jövőbeni élettel kapcsolatos? Akkor vajon nem hagyjuk Őt figyelmen kívül minden gyakorlati szempontból? Más szóval, ha előfeltételezzük Istent, akkor nem ennek az előfeltételezésnek kell

[18] 37-38. oldal
[19] 12. oldal
[20] 141. oldal

irányítania a gondolkodásunkat? S ebben az esetben érvelési módszerünkben lehetünk empiristák?

Keresztyénség

Most rátérünk Butler keresztyénséggel kapcsolatos értekezésére, s mindjárt az elején megjegyzünk valamit a keresztyénség bizonyítékának kérdését illető megközelítéséről.

Az első kérdés, amit ezzel kapcsolatban meg kell kérdezni, hogy egyáltalán minek kell lennie bármiféle keresztyénségnek. Erre Butler ezt mondja:

> S tényleg bizonyos, hogy semmiféle kijelentés sem adatna, ha a természet világossága elegendő lenne abban az értelemben, hogy valaki ne maradna nélkülöző és haszontalan.[21]

Butler szerint a keresztyénséget úgy kell tekintenünk,

> „… először, mint a természeti, vagy lényegi vallás újbóli közzétételét és külső intézményét, mely az emberiség jelenlegi körülményeihez igazított és a természetes kegyességet és viselkedést hivatott támogatni, másodszor, mint amely tartalmazza a dolgok adományozásának ama közlését, mely gondolkodás által nem fedezhető fel, aminek következtében számos különböző tantétel van előírva nekünk…”[22] „A gondolkodás által jelentetik ki a viszony, melyben Istennel, az Atyával állunk. Innen ered a kötelezettség, mely alatt vagyunk Vele kapcsolatban. A Szentírásban ki vannak jelentve azok a viszonyok, melyekben a Fiú és a Szentlélek áll velünk. Innen ered a kötelezettség, mely alatt vagyunk Velük kapcsolatban”.[23] „A természeti vallás lényege, mondhatni, a Mindenható Atya Isten iránti vallásos tiszteletadást tartalmazza, a kijelentett vallás lényege a természeti vallástól eltérően a Fiú és a Szentlélek iránti vallásos tiszteletadást tartalmazza”.[24]

Tovább beszélve a Krisztussal és a Szentlélekkel való viszonyunkról, hozzáteszi:

> S bár ezek a viszonyok valóságosak (jóllehet a kijelentés előtt nem származtak belőlük kötelezettségeink, csak miután a kijelentés lezajlott), még sincs ok arra gondolni, hogy velük szemben tanúsított szándékos hanyagság hasonló következményekkel jár majd Isten kormányzása alatt, mint bármely más, a gondolkodás által megismert viszonnyal szemben tanúsított szándékos hanyagság.[25]

Ezek az idézetek figyelemre méltó tájékoztatást adnak arról, mit ért Butler a keresztyénség alatt és miért gondolja, hogy a kijelentés szükséges. Ám vissza kell mennünk ahhoz, amit a témáról mond könyvének egy korábbi fejezetében. Az ötödik fejezetben tárgyalja a Butler „Az erkölcsi fegyelmet és fejlődést elősegíteni szándékozó megpróbáltatás állapota” kérdését. Ebben a fejezetben fejti ki nézeteit az ember eredeti helyzetét illetően. Ezt ismernünk kell ahhoz, hogy megérthessük, mit ért ő a kijelentés szükségességén.

Előzetesen bebizonyítva Isten erkölcsi kormányzását, Butler az ötödik fejezet legelején azt mondja, hogy mi azért helyeztettünk a világba, hogy „minősíthessük magunkat az erkölcs gyakorlásával egy következő állapothoz, mely ezt követi”. „Az ismert vég tehát, mely miatt mi az oly sok szenvedéssel, veszéllyel és nehézséggel járó állapotba kerültünk, az erényben és kegyességben való fejlődésünk, mint feltétlenül szükséges minősítés a biztonság és boldogság jövőbeni állapotához”.[26]

[21] 185. oldal
[22] 188. oldal
[23] 197. oldal
[24] 198. oldal
[25] 200. oldal
[26] 106. oldal

Természetesen, ami itt érdekel minket, hogy valóban belekerültünk-e, amint Butler mondja, a szenvedésnek és veszélynek eme állapotába? Tökéletesnek teremtettünk-e, majd bűnbe estünk? Ha tökéletesnek lettünk teremtve és utána estünk bűnbe, volt-e valami a dolgok természetében, ami megnehezítette számunkra, hogy bűnbe essünk? Ezzel kapcsolatban Butler nem hagy minket sötétségben. Ezt mondja:

> Az emberiség, s talán az összes véges teremtmény természetüknek magánál az alkatánál fogva, az erkölcs szokásai előtt, hiányos, s abban a veszélyben van, hogy elhajlik a jótól, következésképpen tehát az erkölcsi szokások szükségében leledzik, hogy biztonságban legyen ettől a veszélytől.[27]

Ez az általános kijelentés tényleg elegendő információt ad nekünk Butler álláspontjáról az ember eredeti állapotának tekintetében. Mivel azonban ez rendkívül fontos dolog, tovább idézzük őt a témában. Azt mondja nekünk, hogy eredetileg voltak az embernek az erkölcsnek alá nem vetett hajlamai:

> Az erkölcsi értelmi képesség általános elvével együtt rendelkezünk a bensőnkben konkrét külső objektumok iránti különféle vonzalmakkal. Ezek a vonzalmak természetesen és jogosan az erkölcsi alapelv kormányzása alatt állnak, mint az esetek is, melyeknek során kielégülhetnek, mint az időpontok, mértékek és módozatok, melyekben a célobjektumaik megszerezhetők, de az erkölcs elve nem képes sem ösztönözni ezeket, sem megakadályozni az ösztönzésüket. Éppen ellenkezőleg, ezeket természetesen érezzük, mikor az objektumaikat bemutatjuk az elmének, s nemcsak minden arra vonatkozó megfontolás előtt, hogy megszerezhetők-e ezek törvényes úton, vagy az után, hogy úgy találtuk, nem. Mert a vágyak természetes objektumai megmaradnak ilyeneknek: az élet szükségletei, meggyőződései, és örömei megmaradnak természetesen kívánatosnak, jóllehet egyáltalán nem vehetők birtokba. S mikor bármely vágy objektumai, melyeket nem lehet törvényes úton megszerezni, de törvénytelen módon igen; ez a vágy noha ösztönző és megmarad egy ideig az elmében, ugyanolyan ártatlan, mint amilyen természetes és szükséges, s nem fogható fel hajlamként, mely arra indítja az embereket, hogy a törvénytelen úton járjanak. Így tehát úgy kell felfognunk, mint ami kiteszi őket ennek a veszélynek.[28]

Ez ellen a veszély ellen, melyben mi, véges teremtmények vagyunk eme külső objektumok iránti vonzalmaink miatt, van orvosságunk az erkölcs szokásának művelésében:

> Így szokássá fejlesztendő az erkölcs elve, mely fejlesztés által tehát képesek leszünk az erejének arányában biztonságban lenni attól a veszélytől, melyben a véges teremtmények vannak a vágyak, vagy konkrét vonzalmak természetéből kifolyólag.

Elolvasván ezt az idézetet, valaki még mindig kételkedhet abban hogy Butler vajon nem „természetes vonzalmainkat" tartja az ember bűnbeesése magyarázatának, jóllehet nehéz meglátni, hogyan tudná ezt elkerülni. Teszi ezt azonban oly bőbeszédűen, hogy az megmagyarázza az ember bukását fenti megfontolásokkal.

> Ezekből a dolgokból észrevehetjük, s tovább is megmutatkozik, hogy természetes és eredeti szükségletünk, a fegyelem által történő fejődés, hogyan ér véget a teremtmények becsületességének elvesztésével, de azok, akik megőrzik becsületességüket, azzal felemelik magukat az erkölcs egy biztosabb fokára.

Úgy látszik tehát, hogy Butler lényegében arminiánus álláspontot képvisel az ember bukásával kapcsolatban. Természetükben a Butler által adotthoz hasonló

[27] 120. oldal
[28] 120-121. oldal

kijelentéseket találhatunk pl. Watson *Teológiai tanulmányok* és Miles, *Rendszeres teológia sub voce* című műveiben.

Butlert illetően a véges tökéletesség konkrét elképzelése magában foglalja a különböző objektumok iránti „vonzalmak" elképzelését, melyek, ha kielégülnek, az bűnt jelent. Elmondja, miért nem tudjuk az ember bukását egyszerűen annak kijelentésével magyarázni, hogy az ember szabadnak teremtetett.

Azt mondani, hogy előbbi [az ember bűnbeesése] a szabadság természetének rovására írható, nem mást jelent, mintha azt mondanánk, hogy egy esemény ténylegesen a bekövetkezésének lehetségessége miatt következik be.[29]

Ezt folytatván, hozzáteszi:

Ám ez látszólag elkülönülve fogható fel a konkrét vonzalmak vagy vágyak természetétől. Mert tegyük fel, hogy a teremtmények olyan életszakaszba érnek, ahol efféle vonzalmak szükségesek, képzeljük el őket ezekkel a vonzalmakkal, de erkölcsi értelemmel is megáldva, mely magában foglalja az erény gyakorlati érzékét, mint annak spekulatív vonzalmát. Ha mindezen különböző elvek, mind a természetes, mind az erkölcsi, melyek az elme belső alkatát alkotják, a legpontosabb arányban lennének, azaz olyan arányban, mely a legpontosabban alkalmazkodott volna a konkrét életszakaszhoz: ezek a teremtmények becsületesek, vagy végesen tökéletesek lennének. A konkrét vonzalmakat azonban, saját természetüknél fogva érezni kell, bennük megjelennek az objektumok, jóllehet ezek megszerzését egyáltalán, vagy az erkölcsi elvek jóváhagyásával nem lehet kielégíteni. Ám ha kielégíthetők az erkölcs jóváhagyása nélkül, vagy annak ellentmondva, akkor úgy kell felfognunk őket, mint amelyek kialakítanak bizonyos hajlamokat, akármilyen alacsony fokú, de hajlamokat, melyek az embereket tiltott kielégülésre indítják. Ez a hajlam egyes konkrét vágyakban felerősödhet, ha az őket természetesen ösztökélő alkalmak gyakoriságának szaporodása nagyobb a mást ösztönző alkalmakénál. A legkisebb önkéntelen belemerülés a tiltott körülményekbe akár csak gondolatban is, erősíteni fogja ezt a hajlamot, s tovább is erősítheti, míg, a körülmények sajátságos összejátszása következtében érvényre jut, s a jótól való elhajlás veszélye a tényleges elhajlásban ér véget. Ez a veszély szükségszerűen a vágyak természetéből ered, s ily módon nem akadályozható meg, bár el lehet előle menekülni, illetve ki lehet belőle ártatlanul kerülni. Az eset ahhoz hasonlít, mint mikor határozott útvonalat jelölünk ki valaki számára, amelyen a figyelem bizonyos fokával nyugodtan tud haladni, ám ha figyelme nem ilyen fokú, akkor objektumok ezrein ragad meg a pillantása, melyek könnyen letéríthetik az útról.[30]

Ebből látjuk, hogy a véges tökéletesség Butler szerint a természeti és erkölcsi elvek közötti arányként képzelendő el. Ennek a gondolkodásmódnak megfelelően a bukás valami olyasmi, ami apránként, fokozatosan következik be.

Lehetetlen megmondani, hogy akár csak a helytelenkedés első nyílt cselekedete mennyire zavarja össze a belső alkatot, ingatja meg a beállítást és változtatja meg az azt formáló arányokat, melyben a becsületesség bennfoglaltatott, de a helytelenkedések ismétlődése szokásokat alakít ki. Így az alkat beszennyeződik, s a becsületesnek teremtett teremtmények korrupttá és romlottá válnak kialakuló jellemüket tekintve, mégpedig arányosan az eseti cselekedetekben megnyilvánuló ismétlődő helytelenkedéseknek.[31]

Butler álláspontja az ember eredeti állapotával kapcsolatosan általánosságban megfelel empirizmusának. A „természet Szerzője" rábukkan bizonyos tényekre és azok jellemzőire a világ teremtésekor. Ő nem képes tökéletes embert alkotni, csak annyira, amennyire képes manipulálni ezeket a tényeket. Ezek a tények kezdet kezdetétől fogva független hatást gyakoroltak a történelem menetére. Saját természetükben veszélyforrásként jelennek meg az emberben levő erkölcsi alapelv

[29] 123. oldal
[30] 123-124. oldal
[31] 124. oldal

számára. Ezen a ponton a Butler által képviselt álláspont hasonló az arminiánusok és a római katolikusok álláspontjához.

Az ember képessége

Aszerint amit református szempontból szűklátókörűségnek kell neveznünk az ember eredeti állapotával kapcsolatban, Butler tanítása is az arról, hogy miképpen képes az ember megtenni azt, amit Isten akar, hogy megtegyen a bukás után. Miután azt mondta nekünk, hogy emberekként nem látszunk olyan szerencsés helyzetben levőknek, mint amilyenben lehetünk, hozzáteszi, hogy nincs okunk a panaszra.

> Mert, mint mondja, ahogyan az emberek képesek megfontoltan kezelni mulandó dolgaikat, s tűrhető könnyedségben és elégedettségben élni napjaikat itt a Földön a gondosság józan mértéke által, úgy van ez a vallással is, semmi több nem követeltetik tőlük, csak amit képesek jól megtenni és amit nagyon akarnak maguknak, ha elmulasztják.[32]

Butler eme kijelentését összevethetjük a Westminsteri Nagykáté 25. kérdésével: „Azon állapot bűnössége, amelybe az ember bukása miatt került, Ádám első bűnének vétkéből, és azon igazságosság hiányából áll, amelyben teremtetett, valamint természetének romlottságából, amelyből kifolyólag elleneszegülő, és teljesen képtelen és alkalmatlan minden lelki jóra, és teljesen hajlamos minden gonoszra szüntelenül. Ezt nevezik eredendő bűnnek és ebből származik minden jelenlegi törvényszegés”. Butler nézete és a Westminsteri Nagykáté meghatározása közötti különbség alapvető.

Butler nem ismeri el „az emberi természet romlottságát”. Szerinte az ember gondolkodása gyakorlatilag most is olyan, mint mikor megteremtetett, s az ember akarata, jóllehet a bűn szokása meggyengítette, még most is öröklötten ugyanolyan hajlamos a jóra, mint mindig is volt. Ennek megfelelően a keresztyénségnek csak „újbóli kiadásának” kell lennie annak, amit Isten eredetileg követelt, plusz amit a Szentháromság második és harmadik Személyei azóta jónak láttak hozzáadni azokhoz az első követelményekhez. Mindenesetre Butler határozottan kimondja, hogy a kijelentés csak a Fiúról és a Lélekről beszél. A gondolkodás, még a bűn belépése után is továbbra is képes azt tudni az Atyáról, amit tudnia kell. Sőt, az újjászületés szükségességét Butler *Analógiája* sehol sem említi. Butler a keresztyénség tartalmát Krisztus megváltó munkájának objektív tényeire korlátozza. Az ember saját erejéből képes ezt elfogadni, de képes elutasítani is. Itt Butler nézetét ismét szembe kell állítanunk a református állásponttal. Utóbbi azt vallja, hogy a keresztyénség ugyanúgy magában foglalja az újjászületés és hit szubjektív tényezőit, mint ahogyan Krisztus megtestesülésének, halálának és feltámadásának objektív tényeit is.

[32] 102. oldal

Orvosság a bűnre

Hogy világosan értsük, mit gondol Butler a keresztyénségről, röviden megnézzük a Közbenjáróval kapcsolatos értekezését. Úgy véli, hogy a Közbenjáró eszméje analógiában van azzal, amit a természet alkatából és menetéből várhatunk. Az ember cselekedeteinek összes rossz következménye nem mindig követi a cselekedeteket. A „természet Szerzője" enyhülést nyújtott a természeti gonosz sok rosszaságára. Azaz, vannak a természetben nemcsak a szigorúságnak, de az „elnézésnek" is példái. Gondolhatunk úgy a természet alkatára és menetére, mint amiben nincs a gonoszságnak jóvátétele. Azonban ténykérdés, hogy a természetben létezik bizonyos fokú könyörület is. Idézzük:

Ám épp ellenkezőleg, a természet gondviselést biztosít, mellyel képesek vagyunk vétkeink rossz természeti hatásait nagy mértékben csökkenteni, amit meg is teszünk. Nevezhetjük ezt a világ eredeti alkatában levő kegyelemnek, vagy könyörületnek. Könyörület, mely különbözik az általánosságban vett jóságtól. S a dolgok egész ismert alkata és menete nyújt nekünk példákat erről a könyörületről. A természet analógiájának megfelelően tehát remélhető, hogy bármilyen romboló természetes következményei lennének is a bűnnek Istennek a világegyetem feletti kormányzása egyetemes törvényeivel szemben, a gondviselés mégis lehetséges marad, s eredetileg talán azért lett ez így, hogy megakadályozza az elkerülhetetlenül bekövetkező romboló következményeket, vagy legalábbis azok minden esetben való, egyetemes bekövetkeztét.[33]

Ebben a szakaszban az van előttünk, amit méltán nevezhetünk az általános kegyelem református tantétele arminiánus megfelelőjének. Butler ezen igyekszik felépíteni a Megváltó szükségességének specifikus tantételét. Mielőtt ezt megteszi, megvizsgálja a kérdést, hogy vajon képesek lennénk-e üdvözíteni önmagunkat. Arra a következtetésre jut, hogy nem valószínű, hogy képesek lennénk. Az emberek a különcködéssel gyakran lerombolják sorsukat. S különcség miatti bármekkora szomorúság és azt követő mindig jó viselkedés sem képesek eltörölni cselekedeteik gonosz következményeit. Azután természetes képességeik, melyekkel tudnának segíteni magukon, gyakran megrongálódnak. Mivel ez a helyzet, Butler megkérdi:

… miért ne feltételezhetnénk, hogy a mi esetünk is ez, fontosabb képességeink tekintetében, az ő tökéletes erkölcsi irányítása alatt és az általánosabb és jövőbeni érdekek vonatkozásában? Ha neveletlenkedtünk ezeket a felsőbb képességeket tekintve, és önmagunkat utálatossá tettük, méltónak a jövőbeni büntetésre, melyet Isten a bűnösöknek rendelt. Nyilván hihető, hogy a jó viselkedés a továbbiakban lehet – nem haszontalan, Isten nem engedi – teljességgel elégtelen egyedül és önmagában a büntetés elkerülésére, vagy arra, hogy olyan állapotba hozzon minket, amelyben lennünk kellene, ha megőriztük volna ártatlanságunkat.[34]

Ezen az alapon folytatja Butler és behozza a Megváltóval kapcsolatos kijelentést:

A kijelentés arra tanít minket, hogy Isten általánosabb irányításának ismeretlen törvényei, nem kevésbé, mint azok, melyekkel a tapasztalatunk szerint irányít minket, könyörületesek és jók a jóság egyetemesebb fogalmának megfelelően, s hogy kegyelmesen biztosított egy közbeavatkozást az emberi nem megsemmisülésének megakadályozására, bármilyen is lenne az a megsemmisülés, ha nem lenne megakadályozva. Isten úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte, hogy bárki, aki hisz, nem spekulatív, hanem gyakorlati értelemben, szóval, aki csak hisz, el ne vesszen. Ugyanolyan jó módon adta a fiát a világ számára, mint ahogyan megengedi az egyes embereknek, hogy baráti segítséget nyújtsanak embertársaiknak, mikor e nélkül mulandó romlásuk vétkeik bizonyos

[33] 256. oldal
[34] 259-260. oldal

következménye lenne. Azt mondom, ugyanolyan jó módon, de transzcendens és végtelenül magasabb értelemben.[35]

Továbblépve Butler hasonlóságot talál a természetben Krisztus helyettesítő szenvedéseivel:

S mikor a természeti Gondviselés napi menete kijelöli, hogy ártatlanok szenvedjenek a bűnös vétkeiért, ezért pontosan ugyanaz az akadály a felelős, mint az általunk most vizsgált esetben. A keresztyénség ama megbízatásának végtelenül nagyobb fontossága, mely ezzel szembe van állítva, nem akadályozza, hanem lehet ugyanaz a fajta megbízatás, s nyilvánvalóan az is, mint amit a világ a napi példákban kínál nekünk.[36]

Végül, ha az akadékoskodó még mindig tesz ellenvetéseket, melyek furcsáknak tűnnek számára a keresztyénség üdvrendje tekintetében, Butler visszatér a tudatlansággal kapcsolatos állításra.

Végül, nemcsak a dolog okának, de a természet egész analógiájának is arra kell minket tanítani, hogy ne várjunk hasonló információkat az isteni vezetés tekintetében, mint saját kötelezettségeink tekintetében.[37]

Az idézett szakaszokból a Butler keresztyénség melletti érvelésének természete világosan felismerhető. Egy kicsit még hozzá kell tenni a csodák kapcsán, amelyek, miután Hume megtámadta azokat, fontos helyet kezdtek elfoglalni a keresztyén bizonyítékok területén. A csodák valódi védelme a keresztyénség egészének védelmén nyugszik. Miután a keresztyénség elképzelésének egészét megvédte, Butler rátér a csodák történelmi bizonyítékainak védelmére, szembeszáll a velük szemben megfogalmazott ellenvetésekkel. Megpróbálja bebizonyítani, hogy a csodák megtörténtét igazoló tanúk, megbízhatók voltak, nem volt okuk a csalásra, stb. Mindez ismerős.

Van azonban egy dolog, melyre különösen szeretnénk a figyelmet felhívni. Miután megtárgyalt néhány érvet a keresztyénség mellett a beteljesedett próféciákból és bekövetkezett csodákból kiindulva, Butler megpróbálja összehozni mindezen érveket egyetlen egységgé. Ezt mondja:

Megpróbálok most, másodjára, bizonyos számvetést adni a keresztyénség igazságának általános érveiről… Mert ez az a fajta bizonyíték, melyen az összes nehéz kérdés az általános gyakorlat szerint eldől: a különböző egybeesésekből előálló bizonyítékok, melyek alátámasztják és megerősítik egymást, s amelyek ily módon több-kevesebb bizonyossággal bizonyítják a vizsgált dolgot. S azért is ezt választom megtenni, mert: először, ez látszik a legfontosabbnak. Arra egyébként mindenki figyel, hogy a kijelentés bizonyítékai nemcsak bizonyos közvetlen és azonnali dolgok, hanem a körülményképpen felmerülő dolgok hatalmas változatossága is. Jóllehet mind a közvetlen, mind a körülményképpen felmerülő dolgok mindegyikét külön-külön kell figyelembe venni, utána azonban ezeket mégis egyesíteni kell, mert a bizonyíték tényleges ereje ezeknek a különböző dolgoknak a figyelembe vételével született eredményekben rejlik, mely dolgokat külön-külön, egymáshoz viszonyítva vettünk figyelembe, majd egy nézetbe egyesítettük valamennyit. Másodszor, számomra úgy tűnik, hogy itt azokat a ténykérdéseket szögezzük le, amit a hitetlenek is elfogadnak, s amelyek együttesen nagyon jelentős bizonyíték lehet számukra, ha lefektetjük előttük ezeket a dolgokat külön-külön, majd a szemük láttára egyesítjük őket ahelyett, hogy futólag említenénk csak azt, amiben jártasak vagyunk.[38]

[35] 261-262. oldal
[36] 272. oldal
[37] 375. oldal
[38] 328-329. oldal

Butler ezután azzal folytatja, hogy a keresztyénség és a természeti vallás összes bizonyítékát egyetlen érve hozza össze. Feltételez valakit, aki teljesen tudatlan a keresztyénséget illetően. Ennek az illetőnek meg kell mutatni, hogy milyen jelentős mértékben megerősíti a Szentírás a természeti vallást, s a kettő miképpen egyesül. Ha ezt megtesszük, úgy nem lép fel jobban annak veszélye, hogy az illető ellentmondást fedez fel a gondolkodás és a kijelentés között „mint ahogyan az euklideszi mértan alapszabályai lerombolták az ember tudását, vagy gondolkodását, hogy soha ne lássa meg a benne foglalt bizonyos állítások igazságtartalmát, illetve hogy eme állítások csak annak a matematikusnak az agyában fogalmazódhassanak meg”.[39]

Miután átnézi ezt az állítást, mint egészet, Butler a következőket jegyzi meg:

A keresztyénség bizonyítékának eme egyetemes nézete, mely egyetlen érv megfogalmazását jelenti, okot szolgáltathat arra is, hogy komoly személyek mindent feljegyezzenek, amiről úgy vélik, hogy bizonyítékként lehet valamiféle valós értéke, különösen a próféciák beteljesedésének vonatkozásában. Úgy találják majd a természetes szabályokkal megítélve, melyekkel a lehetséges bizonyítékokat ítéljük meg a közös ügyekben, hogy ezek egy sokkal magasabb rendű bizonyítékkal egyenértékűek, melyet egységesen vizsgálva, szemben a külön-külön való, különböző időben történő vizsgálatokkal, sokkal erőteljesebbnek látszó bizonyítékot eredményez. A valószínű bizonyítékok ugyanis egymáshoz adva nemcsak növelik a bizonyítékot, de egyenesen megsokszorozzák azt.[40]

Butler állításának természete világos. Butler úgy véli, hogy a kelleténél is többet tett azért, hogy a keresztyénség gyakorlatát ésszerűvé tegye.

S hogy a vallás gyakorlata ésszerű, megmutatható, bár több nem bizonyítható, minthogy a rendszere ésszerű lehet, már amennyire ismerjük az ellenkezőjét, még akár a közvetlen vizsgálatába való belemerülés nélkül is.[41]

Tehát ha csak feltételezés létezne a keresztyénség igazának javára, az embereknek akkor is ennek alapján kellene cselekedniük. Butler azonban megmutatta, gondolja ő, hogy nincsen több, csak feltételezés. S ez minden, amit értelmes embereknek meg kell követelniük. Ha többet követelnek, megfeledkeznek arról, hogy a kielégülés „ebben az értelemben nem illeti meg az olyan teremtményeket, mint amilyen az ember”.[42]

A gyakorlati kérdés mindenesetre ez: a cselekmény menetének bizonyítéka olyan-e, amely minden körülményt figyelembe véve, megteremti-e bennünk a képességet, mely a viselkedés irányítójaként és bírájaként meghatározza, hogy mely cselekedetsorozat az ésszerű. Valóban, a kielégülés a mi érdekünkben, vagy boldogságunkért bőven meghatározza az ésszerű cselekedetet, s az ennél majdnem végtelenül alacsonyabb bizonyíték is meghatároz cselekedeteket a mindennapok viselkedésében.[43]

Könyvének vége felé Butler beszúr egy részt, melyben pontosan elmondja nekünk, mi volt az ő munkamódszere. Néha, mint például a fatalizmus esetében ellenfeleinek elveivel érvelt. Aztán néha figyelmen kívül hagyta „a cselekedetek erkölcsi alkalmasságát és alkalmatlanságát, minden akaratot megelőzően”, valamint magát a szabadság alapelvét is.

[39] 339. oldal
[40] 350-351. oldal
[41] 362. oldal
[42] 364. oldal
[43] 365. oldal

Most a szabadságnak és az erkölcsi alkalmasságának eme két alapelvét figyelmen kívül hagyva a vallás nem tekinthető másnak, mint pusztán ténykérdésnek, s itt ezt a nézetet vesszük figyelembe.[44]

Amiről itt Butler beszél, az nem más, mint az *a priori* érvelés általa történő figyelmen kívül hagyása. Korábban abszolút elutasította az *a priori* érvelés érvényességét. Végkövetkeztetésként látszólag azt mondja, hogy noha elismerte az érvényességét, mégis figyelmen kívül hagyta azt. Ezen a ponton ezekkel a szavakkal magyarázza a kétfajta érvelés közötti különbséget:

Hogy megmagyarázzam: az, hogy a háromszög három szögének összege egyenlő két derékszög összegével, az elvont igazság: ám hogy ily módon jelennek meg az elménkben, csak ténykérdés.[45]

Mindenesetre, hogy a keresztyénség melletti érvelés, ahogyan Butler kialakítja, olyan érvelés, mely elsősorban tényekre hivatkozik. Miután kimutattuk, hogy a csoda és a beteljesedett prófécia tények, hogy ezek a feljegyzett dolgok valóságosan bekövetkezett események, ezután meg kell mutatnunk, hogy ezek a tények hasonlóak azokhoz a tényekhez, melyeket a „természet alkatában és menetében" figyelünk meg. Az eszköz, mellyel az egyik „tényt" a másik, különböző természetű „tényhez" hasonlítjuk, „a gondolkodás képessége, amely az Úrnak bennünk levő gyertyája".[46]

Ezzel lezárhatjuk Butler *Analógiájának* összefoglalását, s megnézzük, hogy mit tettek a későbbi generációk a benne megfogalmazott állításokkal.

[44] 367-368. oldal
[45] 368. oldal
[46] 375. oldal

2. fejezet: Hume szkepticizmusa

Butler *Analógiájának* érvelése a deisták ellen irányult. A „deista Biblia", azaz Matthew Tindal *A keresztyénség olyan öreg, mint maga a teremtés: Vagy az evangélium a természeti vallás újra-kiadása* című könyve 1730-ban jelent meg. A deisták, általánosságban szólva az alábbiakban hittek: (1) létezik egy legfelsőbb Isten, (2) őt kell imádni, (3) az erkölcsi és a kegyesség az isteni dicséret fő részei, (4) bánkódnunk kell bűneinkért és meg kell térnünk azokból, (5) az isteni jóság mind ebben az életben, mint az utána következőben jutalmakat és büntetéseket osztogat.

Figyeljük majd meg, hogy Butlernek nem azzal kapcsolatban kellett szembeszállnia a deistákkal, amit hittek, hanem azért, amiben nem hittek. Azt állította, hogy ha hinnének abban, amit hinniük kellene, akkor a keresztyénségben is hinnének.

Nemsokára azonban mind Butler, mind a deisták érvelését és következtetéseit radikális kritika érte. Időnként így teszik fel a kérdést: Ki nyerte a deista ellentmondást? Butler, vagy a deisták? A válasz gyakran az, hogy a szkeptikusok.

David Hume 1739-40-ben jelentette meg *Értekezés az emberi természetről* című könyvét, névtelenül. Azt mondta, nagyon tiszteli Butlert. Megpróbálta rávenni Butlert, hogy olvassa el megjelenés előtt a kéziratot, amint az kitűnik a Lord Kamesnek írott leveléből:

> Az ön gondolatai azonosak az enyéimmel Dr. Butlert illetően, s örülnék, ha bemutatna neki. Most rövidítem művemet, azaz kiemelem belőle a nemesebb részeket, igyekszem, hogy a lehető legkisebb sérelmet okozza, ami nélkül nem merhetném letenni a doktor kezébe.[47]

Hume nem találkozott Butlerrel de mi megvizsgálhatjuk, mi került később Butler kezébe, mikor az *Értekezés* megjelent.

Hume Butler Iránti nagy tisztelete részben Butler írásai „megfontolt" jellegének volt köszönhető. Hume gyűlölt minden „rajongást". Ezenkívül mindketten közösen ellenezték az *a priori* érvelést, ami szintén Butlerhez vonzotta Humet. Hume és Butler között az egyetlen különbség az volt, hogy Hume nem akarta elfogadni a tudás semmiféle pozitív szerkezetét, még az ésszerű lehetségesség határain belül sem. Az *Analógia* gondosan kialakított érvelése Hume számára érvénytelennek tűnt.

Az érzékelésen alapuló tudás

Hume minden, a keresztyénséggel és a teizmussal szembeni ellenállásának alapja az ő az érzékelésből származtatott tudásról alkotott elképzelése. A csodákkal, valamint a természeti vallással szembeni ellenvetései az ő tudással kapcsolatos elméletén alapulnak. Bemasírozott ellenfeleinek egyenesen a citadellájába, hogy aztán ott támadja meg őket.

> Az emberi elme minden észlelése két külön fajtára oszlik, amiket én Benyomásoknak és Elképzeléseknek nevezek. A különbség közöttük az erő és elevenség mértékében rejlik, mellyel az elmére hatnak, és amellyel utat törnek maguknak gondolkodásunkba, vagy tudatunkba. Azokat az észleléseket, melyek a legnagyobb erővel és erőszakossággal törnek be, nevezhetjük benyomásoknak. Ezzel a névvel jelölöm összes érzékelésünket, szenvedélyünket és érzelmünket, ahogyan először megjelennek a lélekben. Elképzelések alatt értem ezek halvány képmásait a

[47] E. C. Mossner, *idézett mű*

gondolkodásban és az érvelésben, mint például a jelen értekezés által felkavart összes észleletet, kivéve az esetleg bekövetkező közvetlen örömöt, vagy kényelmetlenséget.[48]

Az *Értekezés* eme megnyitó mondatában rejlik a dolog lényege. Minden tudás az érzékelésből származik, ez Hume tudással kapcsolatos elméletének az alapja. Nincsenek elképzeléseink, melyek nem halvány képmásai lennének a megelőző benyomásoknak. Az elképzelések, mint az észlelések másolatai, állítja Hume, diszkrétek. Teljes mértékben egyetért Berkeleyvel abban, hogy „minden általános elképzelés nem más, mint részleges, melyet csatoltak egy adott fogalomhoz". Úgy véli, hogy Berkeley „felfedezése" ebben a dologban „az egyik legértékesebb felfedezés, melyet a betűk köztársaságának utóbbi éveiben tettek".[49]

Hume nézetének messzire ható jelentősége első pillantásra meglátszik. Mivel minden tudás az érzékelésből származik, nincsen *a priori* gondolkodás. Meg kell hagyni, az algebra területén, mikor csak az ábrák manipulálásával van dolgunk, beszélhetünk *a priori* gondolkodásról, de mikor a tényszerű tudásról van szó, az *a priori* gondolkodás tabu.

De mi a helyzet az *a posteriori* gondolkodással, amit például Butler alkalmazott az *Analógiájában*? Ha tegyük fel, hogy elébe akarunk menni annak a bizonyosságnak és egyetemességnek, amit az *a priori* gondolkodásnak kellett volna nyújtania, akkor nem függhetünk legalább a valószínűségtől? Nem várhatjuk-e ésszerűen, hogy „a természet alkata és menete" ugyanúgy folytatódnak majd a jövőben, mint ahogyan a múltban? Jóllehet efféle kérdéseket Hume nem tett fel Butlerre való közvetlen utalással, mégis megkérdezte ezeket a Butler által használt érvelés típusának vonatkozásában.

A válasz az efféle kérdésekre, mondja Hume, a különböző elképzeléseink közötti kapcsolat természetétől függ. Egy konkrét elképzelés egyszerűen az emlékezetbe idéz egy másik konkrét elképzelést. Ezen a módon jutunk el egyetemes elképzeléseinkhez. Nincs szükségszerű kapcsolat az egyes konkrét elképzeléseink között. Nincs közöttük rendszeres viszony, mivel nincs rendszeres viszony az érzékeléseink között sem.

Meglátjuk majd, hogy ezen a módon nincs helye az ok és okozat fogalmának. Nincs „benyomás, mely ilyen bámulatos következményekkel járó elképzelést hoz létre".[50] Mégis, minden elképzelésnek az észlelésekből kell származni. Ebből kiindulva az én elképzeléseim is pusztán szomszédosságok és egymásutániságok.

Ámbár az elme a gondolkodás során az okokról és okozatokról azon objektumokon túlra viszi a nézeteit, melyeket lát, vagy melyekre emlékezik, soha nem tévesztheti ezeket teljesen szem elől, s nem gondolkodhat pusztán a saját elképzelései alapján, a benyomásokkal való bizonyos keveredés nélkül, illetve az olyan emlék-elképzelések nélkül, melyek egyenértékűek a benyomásokkal. Mikor az okokból következtetünk az okozatokra, meg kell erősítenünk eme okok létezését, melyet két módon tehetünk. Vagy memóriánk, vagy érzékelésünk azonnali észlelésével, vagy a más okokból kiinduló következtetéssel, tovább, tovább, míg el nem jutunk bizonyos objektumhoz, melyet vagy látunk, vagy emlékszünk rá. Számunkra lehetetlen következtetéseinket végtelenül folytatni és az egyetlen dolog, mely képes ezeket megállítani, a memóriából, vagy az érzékelésből származó benyomás, melyen túl már nincs hely a kételkedés, vagy kérdezősködés számára.[51]

---

[48] *Értelezés az emberi természetről*, egy kísérlet a tapasztalati módszerek bevezetésére a gondolkodás területén az erkölcsi dolgok vonatkozásában, valamint *A természeti vallással kapcsolatos beszélgetések*, David Hume, T. H. Green és T. H. Grose szerkesztésében, London, 1874. 1. kötet, 311. oldal

[49] Idézett mű, 325. oldal

[50] 377. oldal

[51] 384. oldal

Abszolút minden gondolkodásunk az okról és okozatról visszavezet az érzékelésekhez, s az érzékelések diszkrétek. Erre az alapvető pontra Hume újra és újra visszatér.

Tehát csak a Tapasztalat által vagyunk képesek következtetni az egyik objektum létezésére a másiktól eltérően. Ez a tapasztalat természete. Emlékszünk, hogy gyakorta találkoztunk bizonyos fajta objektumokkal, s arra is emlékszünk, hogy ezeket mindig követték a más fajta objektumok, melyek hozzájuk viszonyítva a szomszédosság és az egymásutániság szabályos rendjében következtek. Azaz például emlékszünk, hogy láttuk a lángoknak nevezett objektumfajtát és éreztük a hőnek nevezett érzésfajtát. Hasonlóképpen emlékszünk ezek állandó együttes megjelenésére a múltban. Minden további ceremónia nélkül az egyiket oknak, a másikat okozatnak hívjuk, s következtetünk az egyik létezésére a másikból.[52]

Bármely benyomásnak a múltbeli puszta ismétlődéséből, folyjék az akár a végtelenségig, soha nem születik új eredeti elképzelés, mint például a szükségszerű összefüggésé, s a benyomások száma eben az esetben nem jár nagyobb hatással, mintha csak egyetlen egyre szorítkoznánk.[53]

Könnyű érzékelni mindennek a Butler érvelésére gyakorolt hatását. Butler úgy véli, hogy ésszerűen várhatjuk, hogy a természet alkata és menete ugyanaz marad a jövőben is, mint amik a múltban voltak. Hume azt mondja, hogy ha ezt várjuk, azt csak megszokásból tesszük. Így egyszerűen nincs logikai összefüggés a múlt és a jövő között.

Hogy világosan lássuk ezt a dolgot, tovább követhetjük Humet a valószínűség tárgyalásában.

Valószínűség

Folytatván a most idézett szakaszból mondottakat, Hume ezt mondja:

Mivel úgy tűnik, hogy az érzékek emlékeiben jelen levő benyomástól az objektum elképzeléséhez való átmenet, amit oknak, vagy okozatnak nevezünk, a múltbeli tapasztalaton alapszik, valamint azon, hogy emlékszünk ezek állandó összekapcsolódására, a következő kérdés ez: Vajon a tapasztalat hozza létre az elképzelést a megértés, vagy a képzelődés eszközeivel, s vajon mi a gondolkodás által vagyunk kénytelenek megvalósítani az átmenetet, vagy pedig az észleletek bizonyos társítása és viszonya által? Ha a gondolkodás kényszerít minket, akkor az azon az elven fog működni, hogy az eseteknek, amelyeket meg kellett tapasztalnunk, hasonlítaniuk kell azokra, amelyeket már megtapasztaltunk, s hogy a természet menete mindig egyformán folytatódik. Hogy tisztázzuk ezt a dolgot, vegyünk figyelembe minden érvet, melyeken ennek az állításnak feltételezhetően alapulnia kell. Mivel ezeket a tudásból, vagy a valószínűségből kell származtatni, vessük tekintetünket ezen bizonyítékok mértékeire, s nézzük meg, hogy megengednek-e ezek bármiféle igazolható, efféle természetű következtetést.

Az előbb említett gondolkodási módszerünk könnyen meg fog győzni minket arról, hogy nincs bizonyítandó szemléltető érv arra vonatkozólag, hogy azok az esetek, amelyeket nem tapasztaltunk meg, hasonlítanak azokra, amelyeket már megtapasztaltunk. Képesek vagyunk legalábbis változást felfogni a természet menetében, amely elégséges módon bizonyítja, hogy ez a változás nem abszolút lehetetlenség. Hogy bármiről tiszta elképzelést alkothassunk, kell lennie egy tagadhatatlan érvnek a valószínűségéről, s ez önmagában megcáfolása minden állítólagos, ellene szóló bizonyításnak.

A valószínűségnek, mivel nem az elképzelések összefüggéseit fedi fel, hanem ebben az értelemben véve csak az objektumokat, bizonyos vonatkozásban memóriánk és érzékelésünk benyomásain kell alapulnia, bizonyos vonatkozásban pedig elképzeléseinken. Ha az elképzelések nem keverednének, az elme viszonymegfigyelő tevékenysége szigorúan véve nem gondolkodás, hanem érzékelés lenne. Ezért tehát szükséges, hogy az összes valószínű gondolkodásban legyen valami az elme számára, amit láttunk, vagy amire emlékezünk, s ebből következtessünk valamire, amit nem láttunk, vagy amire nem emlékezünk.

[52] 388. oldal
[53] 389. oldal

Az objektumok egyetlen viszonya, vagy kapcsolata, ami képes minket túljuttatni memóriánk, vagy érzékeink közvetlen észlelésén, az ok és okozati összefüggés, s ez az egyetlen, mellyel jogosan következtethetünk az egyik objektumról a másikra. Az ok és okozati összefüggés elképzelését abból a tapasztalatból vezették le, mely arról tájékoztat minket, hogy az ilyen és ilyen objektumok minden múltbeli előfordulásuk során együttesen jelentkeztek. S ha az adott objektum hasonló ezek egyikéhez, a vele kapcsolatos benyomás azonnal felmerül, s innen feltételezzük a létezését az ugyancsak hasonló kísérőjének. A dolgok eme állásának megfelelően azt hiszem, egyetlen ponton sem kérdéses, hogy a hasonlóságon ama objektumok között, melyekről már van tapasztalatunk, illetve amelyekről még nincs, alapszik a valószínűség. Következésképpen lehetetlen, hogy ez a feltételezés a valószínűségből származzék. Ugyanaz az elv nem lehet egyszerre egymás oka és az okozata, s talán ez az egyetlen állítás ennek a viszonynak a vonatkozásában, mely vagy ösztönösen, vagy meggyőzően bizonyos.[54]

Butler következetlenségei

Ez a szakasz Butler *Analógiájának* központi elképzelésével foglalkozik, nevezetesen azzal a feltételezéssel, hogy a természet alkata és menete a jövőben is olyan lesz, mint amilyennek a múltban megtapasztaltuk. Hume nem talál máshol igazolást erre a feltételezésre, csak a szokásban. Fontos megjegyezni, hogy ez az állítása, amennyiben helytálló, ugyanolyan megsemmisítő hatású Butler gondolkodásának vonatkozásban, mint amilyen az *a priori* gondolkodásában. Meg kell hagyni, állítása elsősorban az *a priori* fajta viszonyok szükségszerűsége ellen látszik elsősorban megfogalmazódni. Állítása azonban ugyanúgy ellenzi a valószínű fajtájú feltételezett racionális viszony eszméjét is. Hume állításának egész lényege az, hogy semmiféle racionális feltételezés sincs egy valamilyen módon jobban, mint a másikon, a jövőbeni események vonatkozásában. Várhatjuk, hogy ezek az események bekövetkeznek, de ha ezt tesszük, azt nem racionális alapokon tesszük. Gondolkodásunk a múltban összeszedett tapasztalaton alapszik. A múltbeli tapasztalat nem más, mint nyers tények összegyűjtése, melyekről megfigyeltük, hogy bizonyos sorrendben követik egymást. Miért ne lehetnének a jövőbeni események természetükben teljesen mások, mint a múltbeliek?

El tudta kerülni Butler Hume állítását? Úgy tűnik, nem. Butler hivatkozott a nyers tényre. A nyers tényhez Hume kényszerítette, hogy forduljon. Butler a keresztyénséget és a teizmust „empirikus” alapon igyekezett védeni. Hume következetes empirizmussal ellenőrizte le rendszerét. Butler empirizmusa nem volt következetes. Két ponton volt következetlen. Benne volt az *a priori* és az *a posteriori* gondolkodás keveréke. Az előző fejezetben láttuk, hogy Butler néha a „dolog okára” és az „ösztönös megérzésre” hivatkozik. Fő feltételezése, mely szerint a természet alkata és menete a jövőben is várhatóan ugyanaz marad, mint a múltban volt, a priorizmus kritikátlan maradékán alapszik. Az „ok ésszerű használata”, amihez Butler tartotta magát, az ő „csatlakozása a tényekről való elvont gondolkodáshoz”, melyről azt állította, hogy el kell ismerni annak igazságát, teljes mértékben kritikátlan volt. Butler bizonyítékot szolgáltat arra, hogy megállt a két vélemény közötti út felénél. Butlernek igazolnia kellett volna az eljárását. Ha valaki határozott *a priori* gondolkodással akarja megvédeni a keresztyén vallást, az rendjén való. Ha valaki határozott *a posteriori* gondolkodással akarja megvédeni a keresztyén vallást, az is rendjén való. Sőt még az is rendjén való, ha valaki megmondja nekünk az elméjében levő *a priori* és *a posteriori* gondolkodásmódok pontos kombinációját. Butler ezek egyikét sem tette meg.

A második dolog, melyben Butler empirizmusa következetlen, annak viszonya a „természet Szerzőjéhez”. Utaltunk erre a pontra az előző fejezetben. A dolog

[54] 389-391. oldal

megfogalmazható az alábbi módon: Ha a „természet Szerzőjét” ténylegesen előfeltételezzük, akkor Ő irányítani fogja az illető által alkalmazott gondolkodás természetét. Ha előfeltételezhetjük a „természet Szerzőjét”, úgy a tényeket Ő alkotta. Ez azt jelenti, hogy nem lehetünk empiristák abban az értelemben, ahogyan Butler veszi az empirizmust, illetve abban az értelemben, ahogyan Hume veszi az empirizmust. Ha a „természet Szerzőjét” előfeltételezzük, akkor az összes tény „a természet menetében és alkatában” Isten elméje által össze van kötve. Az emberi elméket Isten alkotta. Ez azt jelenti, hogy mi soha nem leszünk képesek *a prioristákká* válni a szó kartéziánus értelmében. Elméink soha nem lesznek képesek törvényeket alkotni a jövőbeni lehetségesség és valószínűség tekintetében, mert ez a jövőbeni lehetségesség és valószínűség Isten ellenőrzése alatt áll. Azt viszont jelenti, hogy az emberi elmék képesek beszélni az elképzelések és dolgok közötti egyetemes összefüggésekről. Létezik egy teljesen ésszerű elvárás azzal kapcsolatban, hogy a természet alkata és menete a jövőben is ugyanaz lesz, mint a múltban a mögötte álló Isten racionalitása miatt. Még ha azonban így is van, nem szabad elfelejteni, hogy Isten bármelyik pillanatban elküldheti az Ő Fiát, hogy megváltoztassa a természet alkatát és menetét. A lényeg csak az, hogy ez a jövőben fog bekövetkezni, s összhangban lesz Isten programjával. Ezt az álláspontot szembeállíthatjuk Hume álláspontjával, azt mondván, hogy Hume számára a gondolkodás alapelve a csupasz lehetségesség, míg annak számára, aki „vallja a „természet Szerzőjét”, a gondolkodás alapelvének Isten teljes racionalitásának kell lennie. Butler nem vette észre ezt az alap-alternatívát. Egyetérthetünk vele, mikor elveti a kartéziánus *a priorizmust*, de nem érthetünk vele egyet, mikor ezt egy kritikátlan fajta empirizmussal helyettesíti.

Hume empirizmusa sokkal kritikusabb és következetesebb volt, mint Butleré. A továbbiakban megnézzük, mi történik a valószínűség elképzelésével Hume empirizmusának alapján. Ha minden tudás a tapasztalatra épül, s a tapasztalatot a „természet Szerzője” előfeltételezése nélkül értelmezzük, amiképpen Hume állítja, hogy így van, akkor nem várhatjuk, hogy az egyik dolog inkább bekövetkezik a jövőben, mint a másik. A logika szemszögéből egy dolog ugyanúgy bekövetkezhet a jövőben, mint a másik. S akkor miért várnánk, hogy a természet menete és alkata ugyanaz marad? „Mi a különbség a hitetlenség és a hit között?” kérdezi Hume.[55] A válasz ismét az, hogy semmi, csak szokás és érzés.

Most hát, hogy minden dolgot Szokásnak nevezünk, amely a múltbeli ismétlődésekből fakad, mindenféle új gondolkodás, vagy következtetés nélkül, megerősíthetjük annak bizonyos igazságát, hogy minden hit, mely bármely jelenkori benyomást követ, pusztán és kizárólag abból ered.[56]

A szokás élénkséget kölcsönöz egy elképzelésnek, s az elképzelés élénksége hitünk forrása az elképzelésben szereplő objektum létezésének tekintetében. „Azaz, minden valószínű gondolkodás nem más, csak az észlelés egyik fajtája. Ez nem pusztán a költészetben, vagy zenében, amit ízlésünknek és véleményünknek követnie kell, de hasonlóképpen a filozófiában is”.[57]

[55] 395. oldal
[56] 403. oldal
[57] 403. oldal

A jövőbeni élet

Ebben a vonatkozásban alkalmazza Hume ezeket az elveket a jövőbeni élet kérdésére:

> Mivel a hit az elme tevékenysége, mely a szokásból nő ki, nem furcsa hát, hogy a hasonlóság hiánya legyőzi, amit a szokás kialakított és oly mértékben gyengíti meg az elképzelés erejét, amennyire az utóbbi elv megerősíti azt. A jövőbeni állapot oly távol áll felfogóképességünktől, s olyannyira torz elképzelésünk van az állapotról, melyben létezni fogunk a test felbomlása után, hogy minden általunk kiagyalt okoskodás, bármilyen erőteljes is önmagában, illetve bármenyire is támogatja az oktatás, soha nem képes a lassú képzelgéssel legyőzni ezt a nehézséget, illetve elegendő tekintélyt és erőt biztosítani az elképzelésnek. Ezt a hitetlenséget inkább annak a halvány elképzelésnek tulajdonítom, amit jövőbeni állapotunkról alakítunk ki, s amely a jelenlegi életünkkel való hasonlóság hiányából, nem pedig a hasonlóság távolságából származik. Megfigyeltem, hogy az embereket mindenhol érdekli, mi történik velük a haláluk után a jelenlegi világ vonatkozásában, s kevesen vannak, akiknek nevük, családjuk, barátaik és országuk életük bármely szakaszában teljesen különböző lenne.
>
> S valóban, a hasonlóság hiánya ebben az esetben annyira teljesen megsemmisíti a hitet, hogy azon kevesek kivételével, akik hűvösen elmélkednek a téma fontosságáról, s gondoskodtak arról, hogy ismételt elmélkedésekkel bevéssék elméikbe a jövőbeni állapottal kapcsolatos elveket, alig van valaki, aki hisz a lélek halhatatlanságában igaz és megalapozott elbírálással, mint amilyen az utazók és történészek bizonyságtételeiből származik. Ez nagyon tisztán látható bárhol, ahol az embereknek össze kell vetniük a jelenlegi élet örömeit és fájdalmait, jutalmait és büntetéseit a jövőbeni élettel, még ha az eset nem is érinti őket és nem lép fel heves szenvedély, mely megzavarná ítéletüket. A római katolikusok természetesen a legbuzgóbbak a keresztyén világ összes szektája közül, s bár kevés embert lehet találni az értelmesebbek között abban a közösségben, akik nem ítélik el a lőporos összeesküvést [1605-ben történt], vagy a Szent Bertalan éjszakai mészárlást, mint durvát és barbárt, s jóllehet pontosan ugyanazok ellen tervezték és hajtották végre, akiket minden aggály nélkül örök és végtelen büntetésre ítélnek. Csak annyit mondhatunk ennek a következetlenségnek a mentségére, hogy ők valójában nem hisznek abban, amit a jövőbeni életről állítanak, s ennek nincsen jobb bizonyítéka, mint maga ez a következetlenség.[58]

Ebben a szakaszban egy tisztán empirista válaszát olvassuk a jövőbeni élettel kapcsolatos, Butler Analógiájában megfogalmazott állításra. Kétségtelen, hogy Hume kritikája szilárd. A tiszta empirizmus nem feltételezhet semmit, ami a jövőben fog megtörténni. A tiszta empirizmus megköveteli tőlünk, hogy teljességgel semlegesek legyünk a jövőt illetően. Hume ebben a közvetlen összefüggésben dolgozza ki ezt a pontot. Jó, ha gondosan megvizsgáljuk, mivelhogy elénk tárja a véletlenek törvényének egész problémáját, mely oly nagy szerepet játszott a bizonyítékokkal kapcsolatos későbbi munkákban.

Hogy a lehető legvilágosabban elénk tárja ezt a kérdést, Hume a gondolkodás három fajtáját különbözteti meg, úgymint „a tudásból, a bizonyítékokból és a valószínűségekből”[59] származókat. Ezt a háromféle gondolkodást magyarázva mondja:

> A tudás alatt én azt a meggyőződést értem, mely az elképzelések összevetéséből nő ki. A bizonyítékok alatt azokat az állításokat, melyek az ok és okozat viszonyából származtatottak, és teljességgel mentesek minden kételkedéstől és bizonytalanságtól. A valószínűség alatt azt bizonyságot, melyhez még mindig társul bizonytalanság. Ez a harmadik fajta gondolkodás az, amelyet a következőkben megvizsgálok.[60]

---

[58] 413-414. oldal
[59] 423. oldal
[60] 423-424. oldal

Ezután felosztja a „találgatásból” származó gondolkodást két részre, nevezetesen a gondolkodásra a véletlenből és a gondolkodásra az okokból. Az első most van előttünk. Teljes terjedelemben idézzük Humet a témáról:

A véletlenek törvénye

Az ok és okozat elképzelése a tapasztalatból származik, mely a különböző, egymással összekapcsolódott objektumok bemutatásával annyira szokássá teszi, hogy abban a viszonyban vizsgáljuk ezeket, hogy érzékelhető erőszak nélkül nem is vagyunk képesek bármely más vonatkozásban vizsgálni őket. Másrészt, mivelhogy a véletlen egyáltalán nem reális önmagában, s tulajdonképpen egy ok puszta tagadása, befolyása az elmére ellentétes az okság befolyásával, s ami lényeges vele kapcsolatban, hogy teljességgel közömbösségben hagyja a képzeletet annak az objektumnak a létezése, illetve nemlétezése vonatkozásában, amit lehetségesnek tartunk. Az ok végigköveti az elménkhez vezető utat és egy bizonyos módon rákényszerít minket, hogy megvizsgáljuk a biztos objektumot annak biztos összefüggéseiben. A véletlen csak megsemmisíteni tudja a gondolkodás eme elhatározottságát, s az elmét a közömbösség születéskori állapotában hagyja, melybe az ok hiányában azonnal visszakerül.

Mivel tehát a teljes közömbösség lényegi a véletlenben, egyetlen véletlen sem lehet magasabb rendű, mint a többi, hacsak nem az egyenlő véletlenségek nagy számából áll össze. Ugyanis ha ragaszkodunk ahhoz, hogy az egyik véletlen lehet bármely más módon felsőbbrendű a többihez viszonyítva, akkor egyidejűleg ahhoz is ragaszkodnunk kell, hogy legyen valami, ami megadja neki ezt a felsőbbrendűséget, s az eseményt inkább az egyik, semmint a másik oldal felé tereli. A tökéletes és teljes közömbösség lényeges a véletlen számára, s az egyik teljes közömbösség önmagában soha nem lehet felsőbb-, vagy alsóbbrendű, mint a másik. Ez az igazság nem az én rendszerem sajátsága, hanem bárki számára felfogható, aki a véletlenekkel kapcsolatosan spekulál.

S itt fontos, hogy bár a véletlen és az okság pont ellenkezők, számunkra mégis lehetetlen felfogni a véletlenek ama kombinációját, mely feltétlenül szükséges ahhoz, hogy az egyik véletlent felsőbbrendűvé tegye a másikkal szemben anélkül, hogy feltételeznénk az okok keverékét a véletlenek között és a kapcsolódás szükségszerűségét az egyes részlegességekben, illetve a teljes közömbösséggel másokban. Mikor semmi sem korlátozza a véletleneket, minden fogalom, ami a leghóbortosabb képzelet tud megformálni, az egyenlőség alapján áll, s nem lehet semmiféle körülmény, mely az egyiket előnyben részesítené a másikkal szemben. Azaz, amíg meg nem engedjük, hogy bizonyos okok elvessék a kockát és megőrizvén formájukat az elvetésükben, valamely oldalára fektessék azt, nem vagyunk képes semmiféle számvetést végezni a véletlenek törvényével. De tegyük fel, hogy ezek az okok működnek és tegyük fel, hogy minden más a közömbösség homályába burkolódzik és a véletlen határozza azokat meg. Így, könnyű eljutni a véletlenek felsőbbrendű kombinációjának fogalmához. A négy oldalú kocka, melynek oldalait bizonyos számú pötty jelöli, de csak kettőt közülük, jó és könnyen megérthető példáját adja számunkra ennek a felsőbbrendűségnek. Az elem itt korlátozva van az események ilyen pontos száma és minősége okaira, egyidejűleg azonban határozatlan a választásában bármely konkrét eseményt illetőleg.

Továbblépvén tehát ezzel a gondolatmenettel, három lépést tettünk előre: (1) hogy a véletlen pusztán az ok tagadása és teljes közömbösséget hoz létre az elmében, (2) hogy egy ok egyik tagadása és egy teljes közömbösség soha nem lehet felsőbbrendű, mint a másik, (3) hogy mindig lennie kell az okok keverékének a véletlenek között, hogy azok bármely gondolkodás alapjául szolgálhassanak. A következőkben azt kell megfontolnunk, hogy milyen hatása lehet a véletlenek felsőbbrendű kombinációjának az elmére, s azután ez a dolog milyen hatással van ítéletünkre és véleményünkre. Itt megismételhetjük minden állításunkat, melyet az okból származó hit vizsgálatánál tettünk, s hasonló módon bizonyíthatjuk, hogy a véletlenek hatalmas száma sem a szemléltetéssel, sem a valószínűséggel nem hozza létre a jóváhagyásunkat. Az valóban nyilvánvaló, hogy az elképzelések puszta összehasonlításával soha nem vagyunk képesek semmiféle felfedezést sem tenni, amely ennek a dolognak a következménye lehetne, s lehetetlen bizonyossággal bizonyítani, hogy az eseménynek arra az oldalra kell esnie, ahol a véletlenek hatalmas száma is van. Bármiféle bizonyosságot feltételezni ebben az esetben azt jelentené, hogy elvetjük mindazt, amit felállítottunk a véletlenek szembenállásáról, valamint tökéletes egyenlőségükről és közömbösségükről.

Meg kell mondani, hogy jóllehet a véletlenekkel szemben lehetetlen biztosan meghatározni, hogy az esemény bekövetkezése melyik oldalra esik majd, azt mégis ki tudjuk bizonyossággal mondani, hogy ez, vagy az valószínűbb és lehetségesebb. Ez inkább azon az oldalon lesz, ahol a véletlenek hatalmas száma is van, semmint azon, ahol a kisebb. Akkor fel kell tenni a kérdést, hogy eben az esetben mit jelent a lehetségesség és valószínűség? A véletlenek eme lehetségessége és

valószínűsége a véletlenek hatalmas száma, következésképpen mikor azt mondjuk, hogy valószínű, hogy az esemény erre az oldalra esik, amelyik felsőbbrendű, semmint arra, amelyik alsóbbrendű, nem teszünk többet, mint ahhoz ragaszkodunk, hogy ahol a véletlenek hatalmas száma van, az valójában a felsőbbrendű, s ahol alacsony számban szerepelnek, ott van az alsóbbrendű oldal: ezek egyenértékű és következmények nélküli kijelentések. A kérdés az, hogy mit értünk az elmére ható egyenlő véletlenek hatalmas száma alatt, ami hitet, vagy jóváhagyást eredményez, mivel úgy tűnik, ez sem a szemléltetésből, sem a valószínűségből nem származik.[61]

Vegyük a lehetőségek végtelenül nagy számát kiindulásul, amit az abszolút tiszta empirizmusnak előfeltételeznie kell, azonnal fellép a valószínűtlenségek végtelen száma, mely eltöröl minden véges számú valószínűséget. Azaz, nincs is semmiféle valószínűség. Ez Hume állítása. Humenak igaza van, mikor újra és újra mondja, hogy „a teljes közömbösség lényegi a véletlen számára". A véletlenek törvénye, szigorúan szólva, fogalmi ellentmondás. A teljes közömbösség a jövő vonatkozásában ezzel az állásponttal társul bárki számára, akit a tiszta empirizmus vezet. Hume állításával Butlernek el kell fogadnia a tiszta empirizmust annak minden előttünk álló következményeivel, vagy pedig el kell fogadnia a „természet Szerzőjét", mint az értelmezés valós és hatékony alapelvét.

A priorizmus ugyanazzal a nehézséggel néz farkasszemet

Ezen a ponton valaki azt az ellenvetést teheti, hogy Butler nem szükségszerűen kényszerül erre az alternatívára, mivelhogy nem következetes empirista. Ezért gondolkodásában visszatérhet a priorizmushoz, hogy elkerülje Hume szkeptikus gondolkodásának következtetéseit. Ám eltekintve attól a ténytől, hogy Butler maga is egész érvelését az empirikus tényre alapozza, megmutathatjuk, hogy bármely féle nem keresztyén priorizmus végül Hume alternatívájával fog szembesülni. Azok, akik megpróbálják nem keresztyén fajta *a priori* érvekkel bizonyítani Isten létezését, túl sokat bizonyítanak. Ha bebizonyítják Isten szükségszerű létezését, azzal együtt bebizonyítják minden más szükségszerű létezését is, ami csak létezik. Isten szükségszerű létezése állítólag benne foglaltatik az ember véges létezésében. Ezt valójában úgy veszik, hogy azt jelenti, hogy a szükségszerű létezés a viszonylagos létezés szinonimája. Ám ez fordítva azt is jelenti, hogy a viszonylagos létezés a szükségszerű létezés szinonimája. Azaz, Isten úgy kezd el létezni, hogy az ember valóságos létet tulajdonít neki (hiposztazálja). Így a mulandó lények a bennük levő gonosszal együtt Isten szinonimáivá válnak. Ez Isten változhatatlanságára nézve romboló hatású. Ezen a módon Isten ugyanúgy ki van téve a változásoknak, mint az ember. Azaz, visszaértünk a véletlenhez, mint a filozófia legalapvetőbb fogalmához. Az *a priori* gondolkodás nem keresztyén feltételezésekkel, hasonlóan a nem keresztyén feltételezésekkel működő *a posteriori* gondolkodáshoz, elvezet a véletlen dicsőítéséhez, ezzel az állítás lerombolásához.

Hume fő kritikája így előttünk áll. Butler gondolkodásának mindkét összetevője vonatkozásában romboló. Empirikus alapon nem lehetséges pozitív feltételezés arról, hogy a jövendő hasonló lesz a múlthoz és az ismeretlen az ismerthez. Másrészt nem használhatjuk a közömbösségből kiinduló érvelést sem a jövő, sem egyetemességben az ismeretlen vonatkozásában. Azt mondani, hogy jogosan várjuk, hogy a jövő bizonyos mértékig más lesz, mint a múlt és Isten a világegyetemmel foglalkozva bizonyos mértékig másként jár el, mint mi magunk, előfeltételezi abbéli képességünket, hogy először meg tudjuk mutatni, hogy a jövő és Isten nagymértékben hasonlóak lesznek a jelenhez és hozzánk. Butler állítása

[61] 424-426. oldal

negatív összetevőjének érvényessége előfeltételezi állítása pozitív összetevőjének érvényességét. S mindkét esetben a véletlen birodalmában működő „ismeretlen okok” biztosra vannak véve.

A csodák ellenzése

Hume csodákkal szembeni ellenvetéseinek valódi jellege most megmutatkozik. Csodákkal szembeni ellenzése a hitről általánosságban szóló szakaszra épül. A csodákkal szembeni ellenvetések egész lényege az, hogy „a számszerűleg gyengébbnek tekintett bizonyíték soha nem képes megdönteni az erősebbet”.[62] Oly sokszor tapasztaltuk a múltban, hogy bizonyos tünemény bizonyos más tüneményt követ, hogy nem vagyunk képesek elfogadni bizonyítékot más események tanúságtételéből, mely nincs összhangban azzal, amit a múltban megtapasztaltunk.

Helyes észrevenni, hogy Hume számára mit jelent a „csoda” fogalma. Néha egyszerűen úgy beszél róluk, mint eseményekről melyek a természet normál menetéről eltérnek. A csoda gondosabb meghatározása Hume szerint az, hogy ez valami, ami az istenség konkrét akaratából történik. Ennek megfelelően Hume csodákkal szembeni szembenállásának a lényege az, hogy nincs okunk azt gondolni, hogy a csodákat tenni képes Isten bizonyíthatóan létezik. Ami a már bekövetkezett csodákat illeti, Hume megpróbálja tompítani a róluk szóló beszámolókat azzal, hogy kiemeli: (a) a barbár népek között van bőséges számú csoda-beszámoló, (b) a meglepetés és csodálkozás indulatai, melyekre a csoda elképzelése hivatkozik, kellemes érzések, (c) az egyik vallás csodái megszüntetik a másik vallás csodáit.[63] Végül is azonban a konkrét eszköz, mellyel Hume a csodák elképzelését igyekszik megsemmisíteni, az Isten létezésével kapcsolatos érvényes állítás megsemmisítése. Ugyanis tegyük fel, hogy ha empirista alapon minden, a keresztyénség megerősítése végett lezajlott csodára vonatkozó bizonyíték igazolja, hogy azok tényleg bekövetkeztek, az csak sokkal több tapasztalatot fog jelenteni a természeti események furcsaságáról. Humenak nem kellene túl sokat aggódnia a csodák bizonyítékai érvényességének megsemmisítése miatt. Tegyük fel, hogy bizonyítható lenne egy cáfolhatatlan történelmi bizonyítékkal Krisztus feltámadása a sírból, ám empirizmusa alapján ez nem jelentene többet, mint azt, hogy az arra vonatkozó szokásunk, hogy mit várhatunk a véletlen anyaméhéből, megváltoztatandó.

A keresztyénség általánosságban

Ami vonatkozik a csodákra, az különösen vonatkozik a keresztyénség igazságára általánosságban. Ha valaki empirikus védelmet próbál alkalmazni a keresztyénségre, mint ahogyan Butler megpróbálja, az igazi és legalapvetőbb kérdés nem ama események történetisége, melyek a keresztyénség hajnalán történtek. Ha ezekről mindről feltételezzük, hogy valóban bekövetkeztek, Hume számára még mindig lehetséges lesz az empirikus alapokra épült egész szerkezet aláaknázása.

Ezzel zárhatjuk Hume a Butler által megfogalmazott állításokra vonatkozó kritikájának dolgát. Mivel a Butler-féle állítás egészen napjainkig elterjedt, egy kicsit részletesebben is megvizsgálhatjuk Hume ama érveit, amelyeket a keresztyénség alapjaival szemben fogalmaz meg. Ezek az érvek a legteljesebben a *Beszélgetések a természeti vallásról* című művében jelennek meg. Három személy vesz részt a

[62] lásd Hume: *Beszélgetések a természeti vallásról*, N. K. Smith, 59. oldal, Oxford, 1935
[63] N. K. Smith, idézett mű, 62. oldal

beszélgetésben: Demea, Cleanthes és Philo. Sok vita volt arról, hogy kit, vagy mit képvisel ez a három személy. Mossner úgy véli, hogy joggal állítja, Demea képviseli Samuel Clarket és priorizmusát, Cleanthes képviseli Butlert és keresztyénség-ellenes *a posteriori* érvelését, míg Philo Butler és keresztyénség melletti *a posteriori* érvelésének képviselője. Megint mások azt tartják, hogy Hume álláspontjának a vita egészének fő kimenetele felel meg.[64] Nem szükséges belemennünk ebbe a beszélgetésbe. Nem számít számunkra, mik voltak Hume személyes hiedelmei. Minket pusztán az ellenvetései érdekelnek, melyeket ilyen, vagy olyan formában fogalmaz meg a keresztyénség ellen. Ezeket az ellenvetéseket a jelen beszélgetést tekintve természetesen Philonak kell megfogalmaznia.

A tervezésből kiinduló érvelés

A vita fő témája ezekben a beszélgetésekben a tervezésből kiinduló érvelés. Cleanthes fogalmazza meg ezt az érvet a beszélgetés különböző pontjain. Idézzük első erre vonatkozó kijelentését:

> Nem vesztegetvén az időt a mellébeszélésre, mondta Cleanthes, Demeanak címezve szavait, még kevésbé arra, hogy megválaszoljam Philo kegyes szónoklatát, röviden elmagyarázom, hogy látom én ezt a dolgot. Nézz körül a világban, szemléld meg annak egészét és részeit, nem fogod másnak találni, mint egyetlen hatalmas gépezetnek, amely végtelenszámú kisebb gépezetre oszlik, amelyek maguk is tovább osztódnak, jobban, mintsem azt az emberi érzékek és képességek követni és magyarázni tudnák. Mindezen különböző gépezetek, sőt még a legeslegkisebb részeik is pontosan egymáshoz vannak illesztve. Ez bámulatra ragadtat minden embert, aki valaha is szemlélte mindezt. Az eszközök részletekbe menő hozzáillesztése a célokhoz az egész természeten keresztül pontosan hasonlít az emberi feltalálásra, jóllehet jóval felülmúlja az emberi tervezést, gondolkodást, bölcsességet és értelmet. Mivel tehát az eredmények emlékeztetnek egymásra, ez arra enged minket következtetni, hogy az analógia minden szabálya szerint az okok is hasonlóak, s hogy a természet Szerzője valamiképp hasonlít az ember elméjére, jóllehet sokkalta hatalmasabb képességekkel rendelkezik, melyek arányban állnak elvégzett munkája nagyságával. Ezzel az érvel *a posteriori* módon – és csakis ezzel az érvvel – végül bebizonyítjuk az Istenség létezését, valamint hasonlóságát az emberi elméhez és értelemhez.[65]

A 4. fejezetben majdnem ugyanezt mondja ezekkel a szavakkal: „A természet egész kórusa egyetlen, a teremtőjét dicsérő himnuszt énekel”.[66]

A fő kérdés itt ez: mi annak a kritikának a természete, amit Philo fogalmaz meg ezzel az érveléssel szemben?

Az első dolog, amit Philo Cleanthes ellenében felvet, hogy Cleanthes *a posteriori* módszerével nem remélheti, hogy bebizonyítja egy abszolút istenség létezését. Ő legfeljebb csak egy véges Isten létezését lesz képes bebizonyítani.

> Elismerem, nem könnyű meglátni, hogy mit nyerünk ezzel a feltételezéssel, miszerint a Gondolkodással, vagy a Tapasztalattal ítélünk. Még mindig feljebb kell jutnunk azonban, hogy megtaláljuk annak az oknak az okát, amelyet te elegendőnek és bizonyító erejűnek vélsz.[67]

Egy kicsit később még hozzáteszi:

> Hogyan tudjuk hát kielégíteni magunkat annak a Létezésnek a vonatkozásában, akiről feltételezed, hogy a természet Szerzője, vagy, a te antropomorfizmusodnak megfelelően, az ideális világé, melybe követed az anyagot? Vajon nincs meg ugyanaz az okunk arra, hogy kövessük az

[64] lásd N. K. Smith, idézett mű, 75. oldal
[65] 2. fejezet: Zöld és grossz, 2. kötet, 392. oldal
[66] 410. oldal
[67] 407. oldal

ideális világot egy másik ideális világba, vagy új értelmes alapelvbe? De mi van, ha megállunk, és nem megyünk tovább: minek olyan messzire menni? Miért ne állnánk meg az anyagi világnál? Hogyan leszünk képesek megelégedni, ha nem megyünk el egészen a végtelenségig? S túl mindenen, miféle megelégedést találunk a vég nélküli előmenetelben? Emlékezzünk az indiai filozófus és elefántja példájára. Soha nem volt jobban alkalmazható, mint pont erre az esetre. Ha az anyagi világ egy hasonló ideális világon alapszik, ennek az ideálisnak egy másikon kell alapulnia, s így tovább, vég nélkül. Jobb lenne akkor, ha soha nem kacsingatnánk túl a jelenlegi anyagi világ határain.[68]

Ebben az érvelésben Hume megkérdőjelezi az analógia arra vonatkozó hatalmát, hogy az vajon képes-e elvinni minket olyan területre, ami bármely módon különbözik az általunk megtapasztaltaktól. Legfeljebb azt az Istent vagyunk képesek felfedezni, Aki hozzánk hasonlóan, korlátozásoknak van alávetve. De még tovább is viszi ezt a fajta kritikát, mikor azt mondja, hogy abban az Istenben, Akinek létezése Cleanthes módszerével bizonyítható, gonosznak is kell lennie a jó mellett. Az ilyen Istennek minden fő összetevőjében hasonlítani kell hozzánk. Nincs jó okunk arra, hogy úgy véljük, ha Isten hasonlít ránk a bennünk levő jó tekintetében, akkor ne hasonlítana ránk a bennünk levő gonosz tekintetében is. A keresztyén apologéták sokat próbálkoztak annak kimutatásával, hogy a világban levő jó túlsúlyban van a világban levő gonosszal szemben. Erre a fajta próbálkozásra Philo így válaszol:

De ha megengedjük is neked, amit soha nem fogunk elhinni, vagy legalábbis valószínűleg soha nem fogsz tudni bebizonyítni, hogy az állati, vagy legalábbis az emberi boldogság eben az életben felülmúlja a nyomorúságot, akkor sem tettél semmit. Mert ez semmilyen vonatkozásban sem az, amit mi egy végtelen hatalomtól, végtelen bölcsességtől, és végtelen jóságtól várunk. Miért van egyáltalán bármi nyomorúság ebben a világban? Nem véletlenségből, az biztos. Akkor van valami oka. Talán az Istenség szándéka? De hát Ő tökéletesen jószándékú. Az Ő szándékával ellentétesen? Hiszen Ő mindenható. Semmi sem képes megingatni ennek az érvelésnek a szilárdságát, olyannyira rövid, olyannyira világos és olyannyira meghatározó, csak ha ragaszkodunk ahhoz, hogy ezek a dolgok meghaladják az ember felfogóképességét, így az igazsággal és a hamisággal kapcsolatos általános mércéink nem vonatkoznak ezekre: ez az, amihez a kezdettől fogva ragaszkodtam, de te a kezdettől fogva lenézéssel és méltatlankodással elvetetted ezt.[69]

Elfogadjuk ezt az érvelést. Xenophanes az ókorban azt mondta, hogy a tehenek a saját képmásukra csinálnának isteneket. Hume hasonló stílusban beszél a pókok világáról, ami pókistent csinálna. Beszélve a pókról, ami a saját lényéből hozza létre a pókhálót, Philo hozzáteszi: „Hogy egy szabályos rendszer miért ne állhatna elő potrohból is, nemcsak az elméből, arra nehéz lesz kielégítő érvet adni neki”.[70]

Az analógiából kiinduló érvelés megbukik

Philo minden ellenvetése természetükben hasonló és ugyanabból a forrásból származik. Az analógia nem képes elvinni minket az ismeretlenbe, ez a lényege Philo minden állításának. Az analógia a tapasztalaton alapul. A tapasztalat nem képes előre megmondani a jövőt és nem képes belelátni a felettünk álló ismeretlenbe se. De tegyük fel, hogy mégis, s akkor mindennek, ami felettünk áll, illetve a jövőhöz tartozik, ránk kell hasonlítania. Nem tudjuk pozitíven bizonyítani Isten létezését, s ha tudnánk, akkor ránk kellene hasonlítania lényének végességében, valamint abban, hogy ugyanúgy gonosz is, mint jó. Platon azt mondaná, hogy valamiképpen léteznek a „sár és szenny” elképzelései az ideális világban.

[68] 408. oldal
[69] 442-443. oldal
[70] 7. fejezet

Izgatottan várjuk, mit tud mondani Cleanthes magának Philonak erre a támadására. Elfogadja Demea javaslatát, és visszatér Isten létezésének *a priori* bizonyítékára? Demea úgy érzi, hogy Philo szigorú bírálatai csak akkor állják meg a helyüket, ha valaki Isten létezését *a posteriori* bizonyítékkal igyekszik igazolni. S ugyanúgy meg van győződve róla, hogy az illető képes szemléltetni Isten létezését *a priori* módszerrel.

Ám ha oly sok probléma merül fel az *a posteriori* érvelés során, mondta Demea, akkor nem volna jobb, ha ahhoz ragaszkodnánk, hogy az egyszerű és nagyszerű *a priori* érvelés, mely megdönthetetlen bizonyítást ad nekünk, egyszer s mindenkorra elvágja minden kétség és nehézség gyökerét? Ezzel az érveléssel bizonyíthatjuk az isteni tulajdonságok végtelenségét, melyek, attól tartok, soha nem deríthetők ki teljes bizonyossággal semmilyen más módon.[71]

Demea, mint láttuk, egyetért azzal, hogy az *a posteriori* érvelés a legjobb esetben sem képes többre, csak egy véges istenség létének bizonyítására. Vajon elfogadja Cleanthes a javaslatát és visszatér az *a priori* bizonyításhoz? A világ minden kincséért sem. A Demea által kínált *a priori* bizonyítékra ezt válaszolja:

Azzal az észrevétellel fogom kezdeni, hogy nyilvánvaló abszurditás van abban az állításban, hogy ténykérdést szemléltessünk, vagy bármilyen *a priori* érveléssel bizonyítsunk. Semmi sem bizonyítható, amíg az ellenkezője nem foglal magában ellentmondást. Semmi, ami félreérthetetlenül felfogható, nem tartalmaz ellentmondást. Bármit, amit létezőnek fogunk fel, fel tudjuk fogni nem létezőnek is. Nincs tehát Lény, Akinek a nemlétezése bizonyítható. Ezt az állítást teljességgel döntőnek tételezem fel és az egész ellentmondást erre alapozom.

Felmerült annak igénye, hogy az Istenség egy szükségszerűen létező Lény, s a létezésének ezt a szükségszerűségét azzal próbálják magyarázni, hogy ragaszkodnak ahhoz, hogy ha ismernénk a természet egész lényegét, akkor fel kellene fognunk, hogy az Ő nemlétezése olyannyira lehetetlen, mint az, hogy kétszer kettő nem négy. Az viszont nyilvánvaló, hogy ez addig soha nem következhet be, míg képességeink megmaradnak olyanoknak, mint amilyenek jelenleg. Mindig lehetséges marad azonban számunkra bármely pillanatban felfogni a nemlétezését annak, amit előzőleg létezőek fogtunk fel, mert az elme sem képes mindig annak szükségessége alatt maradni, hogy egy objektumot mindörökké létezőnek fogjon fel hasonlóan ahhoz, ahogyan mindig el kell ismernünk annak szükségességét, hogy kétszer kettő az négy. A szükségszerű létezés szavaknak tehát nincs értelme, vagy, ami ugyanaz, semmivel sincsenek összhangban.

De továbblépve: miért ne lehetne az anyagi világegyetem egy szükségszerűen létező Lény, a szükségesség eme magyarázatának megfelelően? Nem merjük azt állítani, hogy ismerjük a dolog minden minőségét, s amennyire meg tudjuk határozni, tartalmazhat olyan minőségeket, melyeket ha ismernénk, az nemlétezését olyan hatalmas ellentmondássá tenné, mint hogy kétszer kettő az öt. Csak egyetlen érvet találok, melyet a bizonyításra felhasználok, hogy az anyagi világ egy nem szükségszerűen létező Lény, s ezt az érvet a világ mind anyaga, mind formája esetlegességéből származtatják. „Az anyag minden részecskéje" mondják, „ami felfogható, megsemmisítendő és minden forma, ami felfogható megváltoztatandó. Efféle megsemmisítés, vagy megváltoztatás tehát nem lehetséges". Ám hatalmas részrehajlásnak tűnik nem észrevenni, hogy ugyanez az állítás kiterjed az Istenségre is, amennyiben bármilyen fogalmat alkottunk Róla, s az elme legalábbis képes nem létezőnek feltételezni, vagy olyannak, akinek jellemzőit meg kell változtatni. Kell lenni valamiféle ismeretlen, felfoghatatlan tulajdonságoknak, melyek képesek nemlétezésüket lehetetlennek látszatni, vagy jellemzőit megváltoztathatatlanokká tenni, s nem jelölhető meg ok, mely miatt ezek a tulajdonságok ne tartoznának a témához. S mivel ezek mindenestül ismeretlenek és felfoghatatlanok, soha nem lehet bebizonyítani róluk, hogy összeegyeztethetetlenek vele.[72]

Mikor Cleanthes maga is a fenti ultimátumot fogalmazta meg az Isten létezésével kapcsolatos mindennemű *a priori* gondolkodás ellenében, Philo sem volt képes türtőztetni magát attól, hogy sok hasonló szóval erősítse mindezt meg. Ő is azt állítja, hogy a szükségszerű létezés elképzelésének valami olyasmin kell

[71] 430-431. oldal
[72] N. K. Smith, 232-233. oldalak

nyugodnia ebben a létezésben, mely számunkra teljesen ismeretlen. Ám ha ez a helyzet, ki tudja, hogy az anyagi világegyetem rejteget-e olyan erőket, melyek szükségszerűen létezniük kell? Philo arra kér minket, hogy tekintsünk bele a numerikus viszony tényébe. Egy futó pillantás után lehet, hogy azt gondoljuk, hogy ez a viszony semmi máson, csakis a véletlenen alapszik. Egy képzett matematikus azonban arra a következtetésre jut, hogy ennek a viszonynak az alapja a szükségszerűség. Ezért aztán meg is kérdezi:

> Vajon nem valószínű-e, kérdezem, hogy a világegyetem egész gazdasága hasonló szükségszerűség által irányított, bár semmiféle emberi algebra sem képes biztosítani a problémát megoldó kulcsot? S ahelyett, hogy csodálnánk a természeti lények rendjét, nem történhet-e az meg, hogy ha be tudnánk hatolni a testek intim bensőjébe, világosan meglátnánk, hogy miért lenne abszolút lehetetlen, hogy bármi más módon legyenek elrendezve? Ennyire veszélyes hozzákapcsolni a szükségesség elképzelését a jelenlegi kérdéshez! S ennyire természetesen megenged ez egy, a vallásos feltevéssel ellentétes következtetést![73]

Azaz, feltűnik a látóhatáron egy nagyon furcsa tünemény. Demea, az *a priori* után lelkesedő, egyetért Philoval, a szkeptikussal, hogy az *a posteriori* érvelés a tiszta irracionalizmushoz, vagy sokféleséghez vezet. Másrészről Cleanthes, az *a posteriori* iránt rajongó egyetért Philoval, a szkeptikussal, hogy az *a priori* érvelés az üres egyformasághoz vezet. Ezen a módon irányítanak minket Herclitus és Parmenides az urnáikból. Annyi maradt még számunkra, hogy megjegyezzük, a vita mindhárom résztvevőjének igaza volt abban, amihez ragaszkodtak az ellenfeleikkel szemben. Ám ennek később számunkra következményei lesznek. Most csak arra szorítkozunk, hogy rámutassunk, hogy Cleanthes, akinek érvei nagy vonalakban hasonlítanak Butler érveire, valójában elismeri, hogy nem képes Isten létezését bizonyítani. Nemcsak azt ismeri el azonban, hogy létezik bizonytalanság a bizonyítékok terén, mivel a bizonytalanságot szívesen beismerte, hiszen az benne foglaltatott állításának magában a természetében. Ami ennél több, hogy valójában azt ismeri el, hogy az Isten, Akinek a létezését képes bizonyítani, egy véges Isten, olyan Isten, akinek a létezése az ember elméje számára áthatolható. Válaszképpen Demea állítására, miszerint Isten létezése bizonyítható *a priori* érveléssel, Cleanthes ahhoz ragaszkodik, hogy egy efféle Isten tiszta üresség lenne. Ezek után hozzáteszi:

> Mert bár tegyük fel, hogy az Istenségnek vannak általunk nem ismert jellemzői, nekünk mégsem szabad soha olyan tulajdonságokat tulajdonítani Neki, melyek nem egyeztethetők össze a számára lényegi intelligens természettel. Egy elme, melynek cselekedetei, érzelmei és elképzelései nem különállóak és egymást követők, azaz egészen egyszerű és teljességgel megváltoztathatatlan, olyan elme, melynek nincsenek gondolatai, nincsenek érvei, nincsenek érzelmei, nincsen benne szeretet, nincsen benne gyűlölet, egyszóval, egyáltalában nem is elme. A fogalmak megerőszakolása ezt az elnevezést adni neki, s beszélhetünk akár az alak nélküli korlátozott kiterjesztésről, vagy a kompozíció nélküli számról is.[74]

Aztán, az egész beszélgetés végkövetkeztetésénél, mikor Philo nyomatékosan javasolta saját változatát a gonosz vonatkozásában, nevezetesen hogy vagy egy végtelen Istent vallunk, aki felelős a gonoszért, vagy alább adjuk a mércét és beérjük egy véges Istennel, Cleanthes még egyszer elutasítja Demea szolgálatait, és ezt mondja:

> A jelen témában tehát, ha elvetünk minden emberi analógiát, ami szemlátomást a te szándékod Demea, attól félek, hogy elvetünk minden vallást és nem őrizzük meg imádatunk hatalmas

[73] 9. rész, 434. oldal
[74] 4. fejezet, 407. oldal

tárgyát. Ha megtartjuk az emberi analógiát, örökre lehetetlennek kell találnunk, hogy a végtelen jellemzőkkel megáldott világegyetemben összhangba hozzuk a gonosz bármely keverékét, még kevésé tudjuk majd bizonyítani utóbbit az előbbiből. Ám ha feltételezzük, hogy a természet Szerzője, bár sokszorta felülmúlja az emberiséget, mégis végesen tökéletes, akkor kielégítő állítás fogalmazható meg a természeti és erkölcsi gonoszról, s minden kellemetlen tünemény megmagyarázhatóvá és szabályozottá válik. Akkor a kisebb gonosz választható a kívánatos végkifejlet elérése végett. Egyszóval, a jóindulat, melyet a bölcsesség szabályoz, és a szükségesség korlátoz, képes pontosan olyan világot alkotni, mint ez a mostani.[75]

Az egész vita végeredménye tehát az, hogy a Butler-féle gondolkodás képviselője tulajdonképpen elismeri vereségét. Nem fogja feladni a tényekre való hivatkozása módszerét. Mégis felfogja azonban, hogy a tényekre való hivatkozás eme módszerével nem képes többet bizonyítani egy véges istennél. Valójában, bár nem ismeri el, ténylegesen semmit sem képes bizonyítani. A nyers tények alapján semmiféle előfeltételezés sem lehetséges.

[75] 11. fejezet, 444. oldal

3. fejezet: Idealista rekonstrukció

Butler *Analógiája* a halála után is hatalmas befolyást gyakorolt. Nem nagy csoda, hogy ennek így kellett lennie. Butler a korszellemet fejezte ki. A teológiában egy arminianizmus felé hajló tendencia érvényesült. Wesley és Butler jellemükben eltértek egymástól, de teológiáikban nagymértékben egyetértésre jutottak. Mossner mondja: „A két vezető nem volt teológiailag egymástól elütő, mindketten elvben arminiánusok voltak”.[76] Ha lennie kell bármiféle filozófiai apologetikája az arminianizmusnak, akkor annak olyasminek kell lennie, amit Butler biztosít. Az arminianizmus nem engedi meg, hogy „minden, aminek meg kell lennie”, Isten tanácsvégzésével összhangban legyen meg. Filozófiailag kifejezve ez azt jeleni, hogy az arminianizmus a nyers tényekkel, valamint az emberi elmével, mint a tények végső értelmezőjével kezdi. Isten a kezdetektől ki van zárva. Mivel ez a helyzet, az arminianizmus csak a nem teista gondolkodás valamely formájához fordulhat. A nem teista gondolkodás eme formái közül inkább az *a posteriori*, semmint az *a priori* gondolkodási forma illik az arminianizmus géniuszához. Mikor az arminianizmus virágzik a teológia mezején, biztosak lehetünk benne, hogy Butler módszere fog virágzani az apologetika és a bizonyítékok területén.

Butler módszerének két pontja van, mely első ránézésre beajánlják azt nekünk. Ha használjuk ezt a módszert, közös alapra helyezkedünk ellenfeleinkkel a „tény” kérdésének vonatkozásában. Nem kell felvetnünk a tények filozófiájának nehéz problémáját. A hitetlenek és a hívők egyaránt készen állnak a tényekre hivatkozni a nézeteltéréseik megoldása végett. Másrészt a hívők és a hitetlenek Butler módszerével használhatják a tények megközelítésének ugyanazt a módszerét. A tudományos módszertan nehéz problémáját szintén nem kell felvetni.

Ehhez egy harmadik pontot is hozzá kell tenni. A kiindulópont és módszertan hasonlóságának kérdése mellett nincs nagy különbség a végkövetkeztetésekben sem, melyre hívők és hitetlenek eljutnak. Az arminianizmus nem szólítja fel a hitetleneket arra, hogy fogadják el a szuverén, vagy abszolút Isten tantételét. Valójában csak egy véges Isten az, akinek elfogadását kéri az emberektől. S egy véges Istennel együtt jár az ember ama elképzelése, mint akinek eredendően hasonló a hatalma Istenéhez, valamint a bűnös ama elképzelése, hogy az képes különbséget tenni a jó és a rossz között újjászületés nélkül.

Nem csoda hát, hogy Butler *Analógiája* továbbra is népszerű maradt. Az igazán megdöbbentő az, hogy még ma is népszerű egyes református, valamint arminiánus körökben. Erről azonban majd később lesz szó.

Lehetetlen és szükségtelen Butler befolyását részletesen követni. Azok, akiket érdekelnek a dolog részletei, bővebb elemzést találnak Mossner könyvében. Csak azt jegyezzük meg, hogy jóllehet Butler követői elismerték, hogy az ő állításai bizonyos fokú korrekcióra szorulnak, az *Analógia* fő elképzelésein nem változtattak. William Paley „Természeti teológiája” hasonlóan érvel a teizmus mellett, mint Butler a keresztyénség mellett. Paley állítása, hasonlóan Butleréhez tartalmaz negatív és pozitív összetevőt. Állításának negatív összetevőjében Paley a racionalisták ellen, pozitív összetevőjében pedig a szkeptikusok ellen érvel. A jellemzők, melyeket az emberek Istennek tulajdonítanak, érvel Paley, negatív elképzelések. „Az ’örökkévalóság’ egy pozitív névbe öltöztetett negatív elképzelés… Az önálló lét a másik negatív elképzelés, nevezetesen a megelőző ok tagadása, mint ősapáé,

[76] Idézett mű, 161. oldal

készítőé, szerzőé és teremtőé”.[77] Ez a negatív érvelés Paleyt egyenesen a szkepticizmusba vezette. Ez azt foglalja magában, hogy az ember semmit sem tud a transzcendens Istenről. Ez a tisztán kétértelmű beszéd eszméje az érvelésben. Hogy elkerülje ezt a szkeptikus végkövetkeztetést, Paley azt állítja, hogy valamit ugyan kijelenthetünk Isten jellemzőiről, de csak ha „nem tettetünk nagyobb pontosságot az elképzeléseinkben, mint amennyit a téma megenged”, s korlátozzuk magyarázatunkat arra, „ami minket érint”.[78] Itt a feltételezések szerint egy kis egyértelmű gondolkodásmód orvosolni fogja a tiszta kétértelmű beszédet, amelyhez a negatív állítása miatt jutott. A tisztán kétértelmű beszéd, amely egyenesen a szkepticizmushoz, valamint a tiszta egyértelműség, mely egyenesen az embernek az Istennel való azonosításához vezet, összekombinálva az analogikus gondolkodásnak nevezett valamit eredményezi. Mind Butler, mind Paley módszerei hasonlítanak Aquinói Tamáséra. S ami igaz Paley esetében, az általánosan igaz más, kevésbé ismert szerzők esetében is, akik a bizonyítékokkal és a természeti teológiával foglalkoztak.

Fideizmus

Mindez nem jelenti azt, hogy nem voltak keresztyén hívők, akik ne vették volna észre Butler és Paley állításainak szkeptikus tendenciáit. Éppen ellenkezőleg, nagyon is sokan voltak ilyenek. Talán feloszthatjuk őket két csoportra. Az első csoporthoz tartoztak azok, akik úgy vélték, hogy Hume Butler érvelésével szembeni kritikája nemcsak Butler, hanem a keresztyénség minden ésszerű állításával szemben meggyőző. Azt képzelvén, hogy csak Butler érvelése az egyetlen elképzelhető fajta érvelés, feladtak minden reményt, mikor látták, hogy hősüket Hume legyőzte. Nem találták a módját a keresztyén vallás tényei harmonizálásának „a természet alkatával és menetével”. Teljesen feladták a filozófiai apologetika eszméjét. Ez a fideista viselkedés gyakran a keresztyénség igazságának tapasztalati bizonyítékának kijelentésében jut kifejeződésre. Az emberek azt fogják mondani, hogy tudják, hogy üdvözülnek és a keresztyénség igaz, nem számít, milyen filozófiai, vagy tudományos bizonyítékok szólnak mellette, vagy ellene. S ezt nemcsak azok teszik, akiknek nincs lehetőségük a keresztyénség bizonyítékainak vizsgálatára, hanem azok is, akiknek van.

Ám ily módon megpróbálván elállni minden ésszerű érveléstől ezek a fideisták valójában elismerték a keresztyénség-ellenes érvelés érvényességét. Nekik majd szívből kell hinniük abban, amit valójában ésszerűen védhetetlennek ismertek el.

A fideisták második és kevésbé következetes csoportja, bár tagadták a keresztyénség melletti bármely filozófiai érv érvényességét, az archeológiából, biológiai tudományokból, stb. származó bizonyítékokhoz fordultak, remélvén, hogy ezen a módon az ásó hitelesíti a Bibliát. Ők keresik a keresztyénség tudományos, vagy tényszerű védelmét. Ténylegesen elmondhatjuk, hogy csak mértékbeli különbségek vannak a három említett csoport között: (a) Butler közvetlen követői, (b) a következetesebb fideisták, (c) a következetlenebb fideisták. Mindegyik csoportban kihangsúlyozott a „nyers tényekre” való hivatkozás, legyenek azok külső, vagy belső tények. Csak a „tények” egyesítésével kapcsolatos saját képességükbe vetett viszonylagos hit tekintetében különböznek egymástól, melyben mint olyan racionális egészben hisznek, ami képes lesz kiállni a modern tudomány és filozófia részéről jövő támadást. Butler követői azt hiszik, hogy létezik védelme a keresztyén

[77] American Tract Society kiadás, 289. oldal
[78] Idézett mű, 289. oldal

tapasztalatnak a filozófia sorompója előtt ugyanúgy, mint a tudomány sorompója előtt. A következetlen fideisták pedig úgy vélik, hogy a keresztyénség tudományosan legyőzhető, de filozófiailag nem.

Rekonstrukció

A három említett csoporttól külön vannak olyanok, akik látták, hogy Hume kritikája megsemmisítette Butler érvelésének érvényességét, de úgy gondolták, hogy Hume megválaszolható és a keresztyénség számára jobb érvelés alakítható ki. A megkísérelt újjáépítés rendszerint Immanuel Kant gondolati mintáinak segítségével épült fel. Mikor ezt mondjuk, nem gondolunk a modern teológusok nagy seregére, akik megkísérelték összekombinálni a keresztyénséget a modern gondolkodással, a keresztyénség lecsökkentésével valami ködös és szubjektív dologra. Csak azokra az ortodox teológusokra gondolunk, akik tényleg meg akarják őrizni a történelmi keresztyénség központi elgondolásait. Ezek között két csoport van, akik Kanttól függenek.

Az első csoportba tartoznak azok, akik úgy próbáltak segítséget kapni Kanttól, hogy hozzá hasonlóan felosztották a területet tudományra és vallásra. Kant azt állítja, hogy azzal csinált helyet a vallásnak, hogy az egész nomenális világot neki adta, s a tudománynak csak a fenomenális világot tartotta fenn. Úgy tűnik azonban, hogy az efféle felosztás a nyers tényekre való hivatkozáson alapszik. Szabadok vagyunk a nomenális világban, azonban kötöttek a fenomenális világban. A tudomány szerint nincs racionális kozmológia, mi viszont érezzük, és erkölcsileg biztosak vagyunk benne, hogy a világot Isten teremtette. A tudomány szerint nincs érv Isten létezése mellett, de érezzük, hogy van Isten. Azaz, érezzük a szabadság, halhatatlanság és Isten létezésének igazságát, mert ezek szabályozó fogalmak. Nem teljességgel irracionálisak, de látszólag valamiképpen benne foglaltatnak a világegyetemmel kapcsolatos racionális felfogásunkban. Megint ott van a bizonytalan valószínűség, melynek mintha cselekvésre kellene serkenteni minket. Ez a feltételezés látszólag Isten létezésének előnyére van. Ez az álláspont emlékeztet Butlerére. Az egyetlen különbség az, hogy ez az álláspont biztosította Hume és Kant kritikájának érvényességét Butler pozitív analóg érvelésével szemben. Legjobb esetben is csak egy véges Isten eszméjéhez juthatunk el az analógia folyamatával, mondja Hume és Kant, s szigorúan szólva neutrális viselkedéssel kell végül viszonyulnunk Isten létezésének kérdéséhez. Kant alapjain hihetünk a keresztyénségben, mint „gyakorlatilag igazban” még akkor is, ha ésszerűen még az sem mutatható meg, hogy valószínűleg igaz.

Kant fenomenalizmusa az úgynevezett autonóm ember filozófiájának tipikusan modern kifejeződése. Ez az ember valójában megszabja a valóság mércéjét. Vakmerően azt állítja, hogy csak az a valóságos, amit képes kategorizálni.

Kant fenomenalizmusa nem más, mint az ókori filozófia természeti kinövése. Ha egyszer az ember úgy véli, hogy értelme tulajdonképpen azonos Istenével, akkor rákényszerül, hogy még nagyobb bizonyossággal azt tartsa, hogy minden racionalitás tisztán formális, s ennek megfelelően minden különbségtétel tisztán nem racionális. Arisztotelész valójában ezt vallotta, s Aquinói Tamás követte őt. Kant és követői számára csak az maradt, hogy ragaszkodjanak a tiszta logika és tiszta tény kimerítő kölcsönhatásában, azaz, száműzzék a keresztyénség Istenét a világegyetemmel való minden ésszerűen megállapítható kapcsolatból.

Idealista rekonstrukció

Vannak azonban mások, akik Kantot Hume megcáfolására használják, majd megpróbálják Kantot is megcáfolni, Kant segítségével. Ezek az emberek azt gondolják, s szerintünk helyesen gondolják, hogy minden hivatkozás a csupasz tényekre értelmetlen. Minden ténynek kapcsolatban kell állnia más tényekkel, vagy senki számára nem jelentenek semmit. Hosszasan érvelhetünk, hogy zaj van az erdőben, mikor kidől egy fa, még ha nincs is ott senki, aki hallaná, de nincs ésszerű érv arra, hogy még ha van is ott ilyen zaj, az senkinek semmit nem jelent. Létezik tehát egy szükséges kapcsolat a tények, és a tények megfigyelője, vagy magyarázója között.

Ezen a módon nézett szembe Kant Hume okozati viszonyfogalmának kritikájával. Kant érvelésének felhasználásával próbálja meg pl. James Orr professzor megválaszolni Hume kritikáját általánosságban. *David Hume* című könyvében elmondja nekünk, hogyan reméli megvalósítani ezt a célját. Miután beszél arról a kisebb kritikáról, melyet Kant fogalmazott meg Humeval szemben, Orr így folytatja:

> Kant azonban mélyebbre megy. Hume okozati ítélkezése származtatása elméletének lényege az, hogy az oksági elképzelés birtoklását megelőzően észre kell vennünk a jelenség sorozatát kötött rendben. Ezek szabályos összejátszásának megfigyeléséből szerezhető meg feltételezetten az elképzelés. Itt csap le Kant áthatoló kritikájával. Egy objektív világ és a világban a szabályos sorrendiség létezését feltételezve, mondja, te már hallgatólagosan feltételezted az okozati elv működését, melyről úgy képzeled, hogy a megtapasztalásából szerzed meg. Mert mit is jelent az objektumokról és az objektumok sorrendiségéről beszélni a természeti világban? Egyáltalán beszélni egy dologról, mint objektumról, mint megmutattuk az előző fejezetben, nem jelent mást, mint adni annak a dolognak egy helyet egy szabályban, vagy rendszerben, melynek részei között van létezés, összetartás és kapcsolat, függetlenül a mi róla alkotott elképzelésünk menetétől. Ez feltételez egy rendet, melyben a részek határozottan viszonyulnak egymáshoz, melyben minden résznek megvan a maga helye, amit a többi résszel való kapcsolata jelöl meg. Ám egy efféle rend már magában foglalja – gondolkodásunk számára alkotott és teljességgel megtapasztalt – okozásnak magának az elvét, amit belőle igyekszünk származtatni.

A fenti idézetet megfontolva két dolgot emelhetünk ki. Első az érvelés módszere, második a belőle levont következtetés. Orral együtt mi is valljuk, hogy az érvelés formája önmaga formájában lényegében szilárd. Ezalatt azt értjük, hogy nem lehetséges érvelni a nyers tények alapján. Az igazi kérdés tehát az, hogy kinek a tervszerű elrendezésébe fognak beleilleni a tények. A keresztyénség és ellenzői között a kérdés az, hogy vajon a mi állításunk, mely szerint a keresztyénség az egyetlen tervszerű elrendezés, melybe a tények beleilleszthetők, igaz-e, vagy sem. A keresztyénség azt állítja, hogy amíg nem előfeltételezzük Istennek a létezését, Akiben, mint önálló Valakiben a tervszerű elrendezés és a tény, a tény és az ok a világ létezésétől függetlenül és azt megelőzően egymás szinonimái, addig a végtelenül értelmetlen „nyers tényekkel” van dolgunk. Nem áll szándékunkban ezt a pontot itt kimunkálni. Pusztán azért említjük meg, hogy jelezzük, sokban egyet tudunk érteni Orral, mikor a kanti módszertan eme összetevőjét használja a Hume és Butler nyers tényeivel való szembeszálláshoz.

A második kérdés, amit fel kell tennünk azonban, hogy Kant konkrét tervszerű elrendezése vajon önmagában elkerülte-e, hogy ismét a véletlen, vagy a nyers tény birodalmában kössünk ki. S itt ismét örömmel egyetértünk Orral, aki megpróbál Kant mögé jutni. Nyilvánvaló, hogy a nomenális egész birodalma, ahogyan Kant felfogja, a nyers tények birodalma. S mivel a nomenális birodalom körülveszi a fenomenális

birodalmat, s lehetséges befolyást gyakorol arra, Kant fenomenális világa nem más, mint egy sziget, mégpedig egy úszó sziget a feneketlen és parttalan óceánban. Végső soron az emberi elme maximum egy véges tervszerű elrendezést, vagy *a priorit* képes adni. De nem ismerjük el, hogy az emberi elme bármiféle *a priorit* is képes lenne adni, hacsak nem az Istennel való viszonyban. Ám tegyük fel egy pillanatra, hogy igenis képes, viszont ez a tervszerű elrendezés sem lenne soha mindent felölelő. Még maga Kant is, miközben szembeállítja nomenális világát a fenomenálissal, azt állítja, hogy azok a tények, melyekhez az emberi elme szolgáltatja az *a priorit,* már a kezdetektől, mondja Kant. Ki kellene jelentenie, hogy ez Isten szükségességére mutat, Akiben nincs viszonylagos kapcsolat az érzékelés és a felfogás között, mert az Ő felfogása magában foglalja a teremtményeinek összes észlelését.

Orr érzett ebből valamit. Ez meglátszik abban a könyvben, amelyikről beszélünk és az *Isten és a világ keresztyén nézete* címűben is. Ő felhasználta a késői hegeli, vagy idealista érvelést Kant álláspontja korlátainak legyőzésére. Humeról szóló könyvében gyakran idézi Thomas Hill Green Humeval kapcsolatos kritikáját a híres idealista engedélyével. Green a hegeli nézőpontjáért kritizálta Humet. Kanton túllépve, azt mondja, hogy nem elegendő az emberi elme tervszerű elrendezését kapcsolatba hozni Hume és az empirizmus nyers tényeivel. Az emberi elme mögött szükségünk van egy abszolút elmére is. Egy abszolút elme nélkül az emberi elme és a látszólag összhangba került tények még mindig csak nyers tények maradnak. Ezzel a fajta érveléssel mondja Orr:

> Mikor mindent elmondtunk, meg kell engednünk, hogy egy végső megmagyarázhatatlanság csatlakozzon ehhez az aktushoz, melyben, érzéki feltételek mellett a világ, amelyik nem a miénk, valós tényként belép a tudatunkba. Miképpen lehetséges ez? Csakis, mondhatnánk, azzal a feltevéssel, hogy a különbség közöttünk, akik tudnak, és az általunk ismert világ között végül is nem végső – azaz létezik egy mélyebb alap és végső egység, miszerint a világegyetem, magunkat is beleértve egy egyedüli rendszer, melynek részei fordított arányban állnak azzal a lelki alapelvvel, amelytől végső soron az egész függ. Itt azonban transzcendens területre lépünk, ami messze maga mögött hagyja Humet, s melybe ebben az értelemben nem kell mélyebbre hatolnunk.[79]

Nekünk azonban sokkal messzebb kell menni azon az úton, amelyre Orr állított minket. Orr képviseli az ortodox apologetikában azt a tendenciát, amelyik idealista évelést használ a keresztyénség védelmében. Meg kell látnunk, hogy vajon ez megengedhető-e.

Mindjárt a kezdetben egyetérthetünk azzal, hogy az idealizmusnak igaza van az empirizmussal szemben, mikor azt mondja, hogy a meztelen tények önmagukban értelmetlenek. Örülhetünk annak a ténynek is, hogy a hegeli idealizmus kinőtte a XVIII. századi racionalizmust azzal, hogy felfogta a tényt, hogy az *a priori*, mely nem áll semmiféle kapcsolatban a tényekkel, értelmetlen. Mindez a Kant tanította idealizmus. Ő kereste a „*die Bedingungen die die Erfahrung möglich machen*”-t, azaz az „előfeltevést, mely a tapasztalat útján lehetségessé teszi a tanulást”.[80] Azt tartotta, hogy nem lennénk képesek felismerni, vagy egyedileg kezelni az objektumokat anélkül, hogy ehhez az elme ne adna egy *a priori* eszközt. Ez halálos csapás volt az empirizmusra. Másrészt Leibnizzel szemben azt is vallotta, hogy az egyediesítés nem részletes meghatározás, hanem a tér-idő koordináták segítségével lehetséges. Ezen a ponton Kant egyetértett Hume-mal. S Kant filozófiája ennek következtében pontosan ugyanolyan szeptikus, mint Humeé. Fenntartván a nyers tényt, vagy a tiszta véletlen különbségtétel elképzelését, arra kényszerült, hogy lecsökkentse az

[79] Idézett mű, 164. oldal
[80] lásd *Tapasztalat és reflexió*, Edgar A. Singer, 2. fejezet, 5. oldal, stenciles sokszorosítás

abszolút racionalitás eszméjét a pusztán esetleges racionalitásra számunkra. Az egyetemességet azzal „mentette meg”, hogy szubjektivizálta. „Megmentette” az okozati viszonyt a világban azzal, hogy tagadta Istent, mint a világ Teremtőjét. Más szóval, keresztyén szempontból inkább megsemmisítette, semmint megmentette az egyetemességet.

Azzal kell folytatnunk, hogy röviden szólunk annak az idealista fejlődésnek a természetéről, ami túllépett Kanton. A hegeli idealizmust gyakran objektív idealizmusnak nevezik, mivelhogy ez inkább a „tények” bevonásával, semmint kizárásával igyekszik értelmezni a tapasztalatot. Ez inkább a „konkrét”, semmint az „elvont” egyetemest keresi. Szeretné egyesíteni Kant nomenális és fenomenális világait egyetlen világba, melyet az értelmezés egyetlen elvével magyaráz. Ez az elv a dialekticizmus.

Kant nézete, ha értékes is volt, ha önmaga mércéjével próbára tették volna, megbukik. Idézzük Singer bámulatos kijelentését ezzel kapcsolatban:

> Ám az érvek hathatósságának semmiféle érzékelése sem vezeti Kantot az *a priori* tantételéhez. A tudománynak el kell kápráztatnia bárkit, aki szembesül ennek a filozófiának a nehézségeivel… A következő ellenvetések olyan nyilvánvalóak, mint amilyen komolyak: Azon tudományágak, melyekre az *a priori* tudás szorítkozik, (1) olyan tudományágak, melyek lehetővé teszik számunkra, hogy tapasztalatunkat a tér-idő koordináták között rendezzük – a geometria tudománya, és (2) olyanok, melyek ellátnak minket fogalmakkal, melyek segítségével objektumnak fogjuk fel az objektumot – a logika tudománya. Mivel ezeket a képességeket a tapasztalathoz kapcsoljuk, így bizonyos értelemben a tapasztalatot kell kapcsolnunk a tudományokhoz, melyek nincsenek megáldva, azaz nélkülözik eme képességeket. Mi azonban valamennyien tudjuk – s Kant el is akarta ismerni, sőt egyenesen ragaszkodott hozzá, – hogy ezek a tudományok nem más, mint az érettség birtoka, azaz, a sokat tapasztalt elméé. Még akár tovább is mehetünk és fenntarthatjuk, hogy egyetlen emberi elme sem nyert még teljes bepillantást sem a geometria, sem a logika berkeibe. A műszaki újságok tele vannak szorgalmas kísérletekkel arra, hogy a tudományt eme tudományágak mesteribb birtokosává tegyék. Senki nem kockáztat túl sokat a jóslás területén, ha azt állítja, hogy ha ez a lehűlő bolygó egyszer eljut utolsó napjáig, s azon a napon még mindig lesznek műszaki lapok, tartalomjegyzékeik továbbra is tele lesznek efféle címekkel: „A geometria axiómáiról”, „A logika posztulátumairól”. Hogyan hát és milyen értelemben kerülhet ez a tudomány, mely meghaladja egy Euklidész, vagy egy Arisztotelész felfogóképességét, egy újszülött csecsemő birtokába? Vagy hogy még lehetetlenebbé tegyük a dolgot, vajon nem úgy tűnik, hogy egy Euklidész, vagy egy Arisztotelész egész életét arra a nem nagyon sikeres erőfeszítésre kellett, hogy szánja, hogy elsajátítson egy tudományt, melynek birtoklása volt az erőfeszítéseik kezdetének a feltétele?[81]

A probléma, melyre Singer felhívja a figyelmet a mi régi ismerősünk, a kemény, vagy nyers tény. Kant nem akart a racionalistákkal együtt haladni abban, hogy a konkrét tényeket az *infima species*-szel azonosítsa, azaz egyéniesítsen az aprólékos leírással. Az ő egyéniesítési elve nem racionális volt. A tér-idő koordináták melyek által a tények kapcsolatba kerülnek az elme racionális alapelveivel, önmagukban nem racionálisak, ezek intuíciók. Tehát, az elme racionális alapelve, azaz az *a priori* még mindig elvontan szembe van állítva a nem racionális tényekkel. Ennek eredménye az, hogy a nyers tények még mindig velünk vannak. A *Ding an sich selbst* megment minket. Hume valójában nincs megválaszolva: Butlerrel kapcsolatos kritikája még mindig megáll.

Hogy felülkerekedjenek Kant álláspontjának gyengeségein, az idealista iskola vakmerően kidolgozta az elképzelést, hogy a valóságos a racionális és a racionális a valóságos. Hegel és követői érezték, hogy Kant gondolkodását helyettesíteni kell az abszolút elmére való hivatkozással. A racionalisták alapjában véve helyesen ragaszkodtak ahhoz, hogy amíg a gondolkodás nem képes befogadni az összes tényt, addig valójában nem ért meg egyet sem. Mert ahhoz, hogy egyetlen tényt is

[81] 4. fejezet, 5. oldal

helyesen ismerjen, ismernie kell annak minden viszonyát az összes többi ténnyel. Mivel azonban az ember nem rendelkezhet ennyire átfogó tudással, be kell vezetnünk az Abszolút, vagy Isten fogalmát. Csak egy *a priori* alapelv, mely elég széles ahhoz, hogy végigsöpörjön az egész világegyetemen, győzné le a nyers tény kísértetét.

Másrészről az idealisták azt is érezték, hogy Kantnak igaza volt a racionalistákkal szemben, mikor azt vallotta, hogy az *a priori* nem állhat elvontan a nyers tények felett. A nyers tények ebben az esetben is függetlenek lennének a racionális alapelvtől. Az idealizmus nem akarta feladni a tér-idő koordinátákat, mint az egyéniesítés alapelvét. Az idealizmus megpróbálta Kantnak az érzékeléssel kapcsolatos ösztönös megérzéseit közelebbi kapcsolatba hozni a megértés kategóriáival, mint azt maga Kant tette.

Az idealizmus megpróbálta áthidalni a rést Platon érzéki és eszmei világa, valamint Kant noménája és fenoménája között. Platon számára az érzéki világ valamiképpen részt vett az eszmék világában, vagy utánozta azt. Platon kereste, de nem találta meg a racionális kapcsolatot a két világ között. Arisztotelész kölcsönhatásba akarta hozni a formát és az anyagot, hogy összehozhassa azokat. Kant sokkal tovább jutott ugyanebben az irányban. De még így is, a racionalitás tiszta formája még mindig elvontan szemben állt a tiszta anyaggal. Amit Platon, Arisztotelész és Kant keresett, de nem találták meg, azt Hegel megtalálta. Vagy legalábbis így gondolta.

Ő a dialektika elképzelésének segítségével találta meg a racionális kapcsolatot a tény és az elv, az egy és a sok, az Ideális és a Reális között. Ennek az elképzelésnek a jelentése akkor válik világossá valamelyest, ha szembeállítjuk Platonnak az abszolút állításról alkotott fogalmával. Platon számára az ideális világ, a Realitás világa volt a teljesen ismert világ. Ez az ideális világ az érzéki világra való mindenféle hivatkozás nélkül volt teljesen ismert. Az ideális világ anélkül helyesli önmagát, hogy szembeállítaná magával a nemlétezés világát, mint vele kölcsönhatásban állóét. A helyeslés itt független volt a tagadástól. Ebben a világban az egyéniesítés a puszta leírással valósult meg, ha volt egyáltalában egyéniesítés.

Ezzel az ideális világgal szemben állt a tiszta nemlétezés, és tiszta közömbösség világa. Az érzéki világ valahol a kettő között fekszik. Korai értekezéseiben Platon hajlamos volt a valóságot egyszerűen az eszmék világával azonosítani. Később Platon megoldást keresett erre a problémára, csökkentvén valamelyest az ideális világ függetlenségét. Többé már nem állt szemben a nemlétezés világával önálló szellemben. A nemlétezés világának kellett szolgáltatnia a különbözőség elemét, az ideális világnak pedig az azonosság elemét a tudás terén (lásd *A szofista*). Az ideális világnak el kellett ismernie, hogy tiszta helyeslése önmagában ugyanolyan értelmetlen volt, mint a nemlétezés világának tiszta tagadása. A férjről alkotott elképzelés a feleség elképzelése nélkül eltűnik, de a feleségről alkotott elképzelés is letűnik a férj elképzelése nélkül. Azaz, az ideális világnak és a nemlétezés világának kölcsönösen el kellett ismerniük egymás szükségességét.

Ám tényleg túl sokat nyomtunk Hegelből Platonba. Tényleg nem mondhatunk többet, csak hogy Platon érezte, hogy valahogyan ebben az irányban kell keresni a megoldást. Hegel az azonosság és a különbözőség kölcsönhatásának elképzelését rendszerének alapelvévé tette. A tiszta létezés és a tiszta nemlétezés fogalmai, mondta, egymással felcserélhetők, mert üresek. Csak akkor lesz értelmük, ha egymással kapcsolatba kerülnek. S ezt a kapcsolatot a dialektika alapelvével kell felállítani. Mind a tiszta létezésnek, mind a tiszta nemlétezésnek, illetve mind a tiszta

helyeslésnek, mind a tiszta tagadásnak fel kell adniuk elszigeteltségüket, és keresniük kell az egymásba hatolás lehetőségét. Csak az egymásba hatolással maradhatnak életben. A *Sein* és a *Nicht sein* közös valóságukat és jelentésüket a *Werden*-ban találták meg (*Hegel logikája*).

Hegel ezen a módon próbálta felállítani a racionális kapcsolatot a tény és az elv között. A racionális kapcsolat alatt ő nem pontosan azt értette, amit a racionalisták. Ő az *a priori*-ját nem a tények rovására, hanem a tények segítségével tartotta. A tényszerű által kínált különbözőség nélkül nem lenne értelem a racionálisban.

F. H. Bradley és Bernard Bonsaquet

Mivel a dolog rendkívül fontos, hasznos, ha beiktatunk ide egy rövid áttekintést az elbírálás idealista elképzeléséről. Hegel azt vallotta, hogy az emberi elbírálás, vagy feltételezés lényege az, hogy egyenlő végsőség van az azonosság és a különbözőség elveiben. F. H. Bradley és Bernard Bonsaquet dolgozták ki ezt az elképzelést a logikával foglalkozó hatalmas munkáikban.

Mind Bradley, mind Bonsaquet sokat tettek annak érdekében, hogy szükségünk van egy átfogó *a priorira*, amennyiben bármiféle tudással akarunk rendelkezni. A nyers tény elképzelése, mondják, értelmetlen. Egyszerűen nem tudunk semmit kezdeni a nyers tényekkel és általuk. Még csak össze sem tudjuk azokat számlálni. Ha meg akarjuk azokat számlálni, akkor úgy kell gondolkodnunk egy számrendszerről, mint egy egészről. Bradley mondja: „A fő dolog az, hogy a számlálás előfeltételez egy minőségi egészet, és attól függ, s kollektív elbírálás megkövetel egy általános kapcsolatot a csoporton belül. Ebből következik, hogy puszta részlegességek nem számlálhatók össze”.[82] Bonsaquet hasonlóképpen jegyzi meg: „A teljes számbavétel reménysége a számlálás igazolása”.[83] Vagy ismét, mikor a szemléltető elbírálásról beszél, így szól: „Egy véges cél kivételével a szám nem segít nekünk, nem mond nekünk semmit, nem ad hátteret a részek arányának az egészhez viszonyítva”.[84]

A lényeg a számlálásnak eme dolgával kapcsolatosan az, hogy amíg nincs egy számrendszerünk, mint egész, nem tudunk megmondani egy számot a másikhoz viszonyítva. Ha információt akarunk hozzáadni tudásunk tárházához, szükségünk van egy tudásrendszerre annak érdekében, hogy az új tényt a már ismert tények rendszeréhez viszonyíthassuk. Nem gondolhatunk egy végtelen sorozatra anélkül, hogy egy rendszerre is ne gondolnánk. „A számszerű végtelenség elképzelése az egység folyamatos természetének figyelmen kívül hagyásából származik, azaz ama elem kihagyásából, mely önmagában megakadályozza, hogy az egyik számot inkább kiszámítsuk, mint a másikat”.[85]

Ezen a módon próbálja meg Bonsaquet felvenni a kesztyűt az empirizmus kihívásával szemben. A vád a racionalizmus minden formájával szemben mindig is az volt, hogy racionalista alapon valaki csak absztrakciókat ismerhet, az illető nem ismerheti a részlegességet egyéni jellegében. Erre válaszol Bonsaquet azzal, hogy „minél jobban észrevehető egy egyéniség, annál jobban függ a belső arányoktól”.[86] Természetesen, ha az egyéniség függ a belső arányoktól, akkor az egyéniség nem

[82] *A logika alapelvei*, 1. kötet, 2. könyv, megjegyzés a 369. oldalon
[83] *Logika*, 1. kötet, 176. oldal
[84] Idézett mű, 176. oldal
[85] Idézett mű, 137. oldal
[86] Idézett mű, 262. oldal

vehető észre csak a többi ténnyel való viszonyában, mégpedig minden más tényt beleértve ebbe. Valóban, mint emberi lények, semmiképpen sem vesszük észre egy tény összes kapcsolatát a többi ténnyel, ám elég, ha tudjuk, hogy ezek viszonyulnak egymáshoz. Akkor legalábbis megláthatunk valamit az egyéniség természetéből, e nélkül a tudás nélkül semmit sem láthatnánk meg belőle. Így érvényes az állítás.

A kérdés, amit fel kell itt tennünk, hogy vajon Humet most megválaszoltuk-e. Vajon az idealista ragaszkodás, mely szerint előfeltételeznünk kell egy abszolút rendszert, ha bármely tényről ismeretet akarunk szerezni, válasz Hume kihívására? Első ránézésre úgy tűnik, igen. Kant megmutatta, hogy ahhoz, hogy az egyetemességek, mint például az ok és az okozat bármi jelentőséggel bírjanak, előfeltételeznünk kell azokat, a hegeli idealizmus pedig megmutatta, hogy ennek az előfeltételezésnek mindent magában foglalónak kell lennie. Úgy látszik, egyszerre nagyon közel kerültünk a keresztyén álláspontoz. Vajon nem előfeltételeztük Isten fogalmát, s nem mutattuk ki, hogy e nélkül az előfeltételezés nélkül nem tudhatnánk még egy egyszerű tényről sem?

Úgy tűnik, hogy egyúttal kinőttük Butler *Analógiájának* gyengeségeit is. Az *Analógia* fő gyengesége a puszta tényekre való hivatkozás volt. A pozitív érvelés a keresztyénség valószínű igazsága mellett ugyanúgy a nyers tényre való hivatkozáson alapult, mint a tudatlanságból fakadó negatív érvelés. Ám most úgy tűnik, legyőztük a nyers tényt. Ennek megfelelően kimutathatjuk, hogy a pozitív valószínűség előfeltételezi a tényleges létezést, amit szándékunkban áll bizonyítani. Istennek, mint rendszernek a létezése nélkül nem lenne valószínű kapcsolat a tények semmiféle csoportosulásai között, sőt még két tény között sem. Ám Isten létezésének előfeltételezésével több áll a rendelkezésünkre, mint csak a valószínűség, nevezetesen az abszolút szükségszerűség. Isten létezése előfeltételezésének el nem hanyagolható jellege a legjobb bizonyíték Isten tényleges létezése alátámasztására. Ha Isten nem létezik, nem tudunk semmit. Descartes „gondolkodom, tehát vagyok”, formulájának most megvan a helyettesítője, az „Isten gondolkodik, tehát én vagyok”. Isten létezésének aktualitása előfeltételezése a lehetségesség és valószínűség fogalmai értelmes mivoltának.

Az idealizmus meghajlik a nyers tény előtt

Most azonban rátérünk a történet másik oldalára. Korábban megjegyeztük, hogy Platon az érzéki világnak tulajdonította az eredeti, nem teremtett létezést. Mikor megpróbálta összehozni az ideális világot és a nemlétezés világát egyetlenbe, készpénznek vette hogy mindegyik eredeti hozzájárulást ad az egységhez. Mindegyiket elégtelennek feltételezte a másik nélkül. Hasonló módon vallották a hegeli logikatanárok, hogy a különbözőség elve az eredeti hozzájárulás a tiszta időhöz, úgy, mint ahogyan az egyéniség az eredeti hozzájárulás a tiszta gondolkodás világához. Az idealista logika története megmutatja, hogy a különbözőségek világának hozzájárulása eredetiségéhez és végsőségéhez való ragaszkodás az idő múlásával fokozódott. Nem követhetjük ezt a történetet részletesen, néhány észrevételnek elégnek kell lennie.

A. S. Pringle Pattison *Hegelianizmus és személyiség* című könyvében azt állította, hogy Bradley és Bonsaquet nem bántak tisztességesen a különbözőségek világával. Tartott attól, hogy filozófiájukban Isten lenyelte az embert. Síkra szállt az emberi egyéniség áthatolhatatlansága mellett. Hasonlóképpen James Ward azt állította, hogy az ideális világnak nem engedhető meg hogy mindkét alapelvet, a különbözőségét és az egyéniségét szolgáltassa nekünk. Ebben az esetben az

érzékek világa az ideális világ rabszolgájává alacsonyodik le. „Bármilyen értelemben is mondod, hogy abszolút, nem mondhatod sokban”.[87] Ezért arra ösztökél, hogy nem kezdhetjük Istennel a gondolkodásunkat. „Nem kezdhetjük Istennel a világegyetem felépítését”.[88] Ragaszkodik az Isten és a világ közötti teljes kölcsönhatáshoz. „Ha megpróbáljuk felfogni Istent a világtól külön, semmi sem vezet minket a teremtés elképzeléséhez”.[89]

Ám mégsem a szigorú kölcsönhatás az, ahonnan az idealisták el akarnak indulni. Ward szerint „a világ valósága az ahonnan elindulunk”.[90] Ha Isten létezésének következtetésére jutunk, akkor ennek az Istennek a világegyetem feltételeinek megfelelően kell élnie. „Mint a világban benne rejlőt, Istent szemlátomást [a világegyetem] alapfeltételeinek alávetettjeként kell felfogni”.[91] Azt mondja, hogy az Isten transzcendenciájáról folyó beszélgetések nagy része a tapasztalat kategóriáinak megsértésén alapszik. „Ha a lényeg és az ok kategóriái csak a tapasztalaton belül érvényesek, akkor nem alkalmazhatók a tapasztalat egészére. Bármilyen következtetésekkel is jár a tapasztalat, önmaga felülmúlásával bizonyosan nem járhat. Az ilyen félresiklott transzcendencia, ha van is bármiféle érvényessége, annak alapjában véve immanenciának kell lennie”.[92]

A kritika, amit Pringle Pattison és Ward megfogalmazta Bradley és Bonsaquet abszolút idealizmusával szemben tipikusan olyan, mint ami mások részéről is érte őket. Ennek a kritikának a fő állítása az, hogy magának az idealizmus logikájának megfelelően tényleg nincs jogunk egy valóban transzcendens Istenre. Mikor Bonsaquet sokat beszélt Istenről, mint „Mögöttesről”, a saját logikája alapján nem volt többre jogosult, mint a világegyetem „felsőbb összetevőjére”. Valójában az embernek a saját tapasztalatával kell kezdenie és úgy tekinteni azt, mint filozófiájának végső kiindulópontját.

Ám ez egy dilemmát állít az idealizmus elé. Isten fogalmának maga a bevezetése is abból a célból történt, hogy Isten szempontjából magyarázhatóvá válik a tapasztalatunk. Úgy találták, hogy Kant *a priorija*, mely *a priorit* az emberiség elméje szolgáltatta, nem volt minden tény tekintetében átfogó jellegű. Ezen okból az idealisták az isteni elméhez fordultak, amelynek viszont minden tény vonatkozásában átfogónak kellett lennie. Ám ha a világegyetem egy nem teremtett, végső valóság, akkor az azt jellemző többszörösség és gonoszság is azok. Ez azt jelenti, hogy ismét felmerül a „sár és mocsok” elképzelése az ideális világban. Az ideális világ nem kínálható az érzéki világ magyarázataként, mivel a kezdetektől fogva, a meghatározása szerint nem többnek tekintik, mint az érzéki világgal kölcsönhatásban állónak.

G. Watts Cunningham *A kortárs brit és amerikai filozófia idealista érvelése* című könyvében felállítja előttünk ezt a dilemmát az érvelés menetében. Az idealizmussal szemben megfogalmazott érveinek veleje valójában az, hogy nem a tapasztalatra vonatkozó saját nézeteihez képest él. Idézzük:

> Az egész dolgot talán megfogalmazhatjuk röviden. Ha az Abszolútnak logikailag abból kell kinőnie, ami „a saját tapasztalatunkon belül van”, akkor azt úgy kell felfogni, mint ami helyet hagy az integritásukban álló tapasztalat véges központjainak. Ha nem így fogják fel, akkor önkényesen felfogott, és számunkra érthetetlennek kell maradnia, s nem egyedül abban az értelemben, hogy a

[87] *A Végek birodalma*, 37. oldal
[88] *Naturalizmus és agnoszticizmus*, 2. kötet 120. oldal
[89] *A Végek birodalma*, 309. oldal
[90] *A Végek birodalma*, 245. oldal
[91] Idézett mű, 194. oldal
[92] *Naturalizmus és agnoszticizmus*, 129. oldal

tapasztalat egy (nyilvánvalóan alapvető) jellemzője negatív példaként kívülálló maradt. Ezen a ponton tehát a perszonalista az abszolutista ellenében lényegében szilárd.[93]

Az Abszolútnak „logikailag abból kell kinőnie, ami a saját tapasztalatunkon belül van". Ez volt nagyon határozottan, mondja Cunningham, Bradley és Bonsaquet saját állítása. Ha az Abszolútnak érvényben kell maradnia, „akkor a tapasztalat magyarázata elveként kell szolgálnia – azaz, a tapasztalatból kell kinőnie, annak szükségszerű vonzataként. Ennyit ismer el az abszolutista, legalábbis szóban. Ám eljárása meghazudtolni látszik foglalkozását, mivel nyilvánvalóan meg akarja nyirbálni a tapasztalatot azért, hogy összeilleszthető legyen az Abszolút fogalmával. Itt rejlik ama vád igazolásának alapja, melyet gyakorta megfogalmaznak vele szemben, hogy valójában nem a tapasztalat elemzéséből és értelmezéséből szállítja az Abszolút fogalmát, ahogyan kijelenti, hanem inkább erőszakkal elhajlítja a tapasztalatot azokon a pontokon, ahol nem készséggel illeszti magát hozzá az Abszolút fogalmának finom árnyalataihoz, amiképpen azok többé-kevésbé önhatalmúlag meghatározottak".[94]

Most már könnyen megérthetjük, mondja Cunningham, hogyan estek az abszolutisták a kísértésbe, hogy olyan Abszolútban higgyenek, akire nekünk, emberi lényeknek „valahogyan" át kell változnunk. Az Abszolútnak „valahogyan" meg kell magyaráznia azt, amit mi nem tudunk megmagyarázni. A valóság minden „egyetemes nézetének" meg kell engednie a „negatív példát". Létezik az életnek olyan újszerűsége, mely nem illik bele a mi tervszerű logikai elrendezésünkbe. Ezt a tényt el kell ismernünk. Ám ez a tény bemutat nekünk egy világos alternatívát. Lehetünk következetesek saját alap-kiindulópontunkkal, de lehetünk következetlenek is. Ha következetesek vagyunk, az Istennek, vagy az Abszolútnak, Akiben hiszünk, a tapasztalatunk „szükségszerű velejárójának" kell lennie. Érthetőnek kell neki lennie a számunkra, mint ahogyan nekünk is érthetőeknek kell lennünk az Ő számára. Lennie kell egy teljesen világos racionális, vagy logikai kapcsolatnak közötte és közöttünk. Másrészről viszont, ha következetlenek vagyunk, akkor Abszolútunkat a tapasztalatunktól függetlenül határozzuk meg. Ebben az esetben egy nem racionális kapcsolatban lesz velünk, azaz „valahogyan" viszonyul hozzánk, s mi „valahogyan" viszonyulunk Hozzá. Isten ebben az esetben nem érthető a számunkra, s mi sem vagyunk érthetőek az Ő számára.

Az egész dolgot másként is mondhatjuk úgy, hogy nekünk vagy be kell kereteznünk Istent azzal, ami számunkra irracionális, vagy be kell kereteznünk mind Istent, mind magunkat azzal, ami számunkra szintén irracionális. Isten vagy magában foglalja a „negatív példát", vagy a „negatív példa" foglalja magában Istent. Isten vagy felügyeli a gonoszt, vagy a gonosz felügyeli Istent, legalábbis valamilyen mértékben. A valóság vagy az, hogy létezik újszerűség számunkra, de nem Isten számára, vagy az, hogy az újszerűség mind Isten, mind a mi számunkra létezik.

Az Abszolút idealisták, mondja Cunningham, a következetlen álláspontra helyezkedtek. Ha következetesek lettek volna saját megítélési elméletükhöz, olyan Abszolútot kellett volna választaniuk, aki számunkra megérthető, mivelhogy Ő a meghatározásnál fogva abszolút, mi pedig a meghatározásnál fogva valamelyest kevesebbek vagyunk, mint abszolút, s Aki „átalakít" minket. Ez az Abszolút a helyreigazítással magyarázna minket.

Az, hogy az ily módon megfogalmazott kritika az abszolutizmus ellen szól, itt abból a tényből is kiderül, hogy maga az abszolutista is ugyancsak akarja a saját Abszolútját a logikai folyamat közönséges tesztjeivel ellenőrizni. Az Abszolútot

[93] New York, 1933, 536. oldal
[94] Idézett mű, 534. oldal

nagyon határozottan a tapasztalat logikai megértésének megsegítése végett kínálták. Ezt a pontot ki kell hangsúlyozni, „mivel az abszolutizmus egyes kritikusai időnként úgy írtak, ahogyan elképzelték az abszolutistát, hogy az Abszolútról alkotott fogalmát úgy feltételezi, mint ami valamiképpen logikailag kiváltságos ahelyett, hogy alávetett lenne a logikai eljárás közönséges szabályainak. Világos, hogy az abszolutista semmi ilyesfélét nem képzel, ennek legalábbis bárki számára világosnak kell lennie, aki vette a fáradtságot, hogy megismerkedjen ezzel az állítással. Ő nagyon is alá akarja vetni a fogalmat a megérthetőség közönséges próbáinak, s ami fő, egyetért az előző állítással, hogy mik ezek a próbák konkrétan. Csak azt vitatja, hogy az általa alkotott fogalomban szüksége van a tapasztalat kielégítő elemzésére, s ki is akarja próbálni a fogalmát egy efféle elemzéssel”.[95] A nehézség most azonban az, hogy Bradleynek és Bonsaquetnek fel kell adniuk gondolkodásukat az abszolútról, mint számunkra nem értelmezhetőről.

Ami Bonsaquetet illeti, mondhatjuk, hogy legjobb pillanataiban megfeledkezett kozmikus vágyairól. Gyakran határozta meg úgy az Abszolútot, mint „Egészet”. Részletezvén gondolatait, mondhatjuk, hogy az Abszolút „mindaz, ami”. Ennek megfelelően „az Abszolút alapvető jellemvonása a ’negatívság’”.[96] Mikor először a tapasztalatra nézünk, az ellentmondás látszik azt jellemezni. Ám ez az ellentmondás addig javul, míg súrlódásmentessé nem válik a negatívságban. Idézve Bonsaquettől, észrevesszük, hogy a súrlódás „ugyanaz a jellemvonás, amit akként a tényként írtunk le, hogy a tapasztalat mindig túllép önmagán – tényleg az a jellemvonás, melyet a kezdetektől fogva úgy írtunk le, amivel az egyetemesség, vagy más szavakkal minden adat tendenciája felülmúlja önmagát, mint töredéket és befejezi önmagát az egészben”.[97] Ez az ellentmondás fordul negatívságba és a negatívság „valóban megerősítés – a különbségek megerősítése, mellyel az ellentmondás megszűnik…” „Mikor azt mondjuk, hogy a negatívság az Abszolút jellemzője, azalatt azt értjük, hogy az Abszolútban az ellentmondás teljességgel eltűnt, míg a különbségek szelleme a legmagasabb létezési formáját öltötte. Az Abszolút tagadja a konfliktust és az összezavarodást, megerősíti a rendszert és a jelentős szembenállást, s hogy a dolgot paradox módon vezessük elő, tagadása és ragaszkodása egy és ugyanaz”.[98]

Mindez azt jelzi, hogy mi, mint emberi lények Bonsaquet szerint tulajdonképpen nem teljesen „változunk át” a felfogásunkat meghaladóan. A végességünkben rejlő ellentmondás legalábbis állandó „különbségként” fennmarad az Abszolútban. Ezt nagyon ismerjük, mert megítélési elméletünkből következik. Eddig a mértékig az Abszolút nem érthetetlen a számunkra, bizonyos fokig körbenyestük megérthetőségünk szükségleteinek megfelelően. S eddig a mértékig Istenen túlra és önmagunkon túlra nyomjuk az irracionális maradványait.

Ebben mindannyiunk számára buzdítás rejlik, hogy azt higgyük: emberi lényekként valóságosan hozzájárulunk az Abszolút életéhez. Beszéltünk az Abszolútról, mint „túl valóról”. Ám mikor az Abszolútra mint túl valóra gondoltunk, ezalatt soha nem azt értettük, amit a keresztyén teológia ért alatta, mikor arra gondol, hogy Isten önálló. Éppen ellenkezőleg, „Az Abszolút tökéletességét azonban nem szabad úgy felfognunk, mint ami kizárja azokat a folyamatokat, melyeken keresztül ezek a véges rendszerek befejeződnek. Mert saját maga önbefejeződésének vonatkozásában az Abszolút előfeltételezi a mulandó rendet, a

[95] Idézett mű, 523, oldal
[96] Idézett mű, 141. oldal
[97] Idézett mű, 417. oldal. Idéz Bonsaquet *Az egyéniség és érték alapelve* című művéből, 228. oldal
[98] Idézett mű, 142. oldal

véges személyiség veszélyeit és nehézségeit. S eltekintve attól a rendtől és tartalomtól, amit az szolgáltat, az Abszolút egyáltalán nem lenne semmi. Maga a tökéletessége is függ a mulandó eszközöktől, melyeken át azt a tökéletességet eléri, negatívsága ugyanúgy azoké is, mint a saját magáé".[99] Azaz Bonsaquet úgy beszél az Abszolútról, mint „egyszerűen az ingadozások legmagasabb vízállásának szintje, mellyel általánosságban naponta és normálisan tisztában vagyunk".[100]

Úgy tűnik, hogy Bonsaquet Abszolútja, mikor állítása a legkövetkezetesebb önmagával, először a „túl valóból" az „egésszé", majd az „egészből" az „egyetemessé" fokozódott le az emberi tapasztalatban. A valóság Bonsaquet számára olyan, mint egy rózsafüzér. Isten a szál, az egyetemesség, ami mulandó többszörösség, adja a szemeket. Ha valamelyik hiányzik, máris nincs rózsafüzér.

Találkozás a szélsőségekkel a kortárs filozófiában című könyvében Bonsaquet két részre osztja a filozófiákat. Egyik oldalon ott van a „haladók" osztálya. Ők azt állítják, hogy lesz „a valódiban egy abszolút és végső fejlődés"- Másrészt ott vannak azok, akiket „maximalistáknak" nevezhetünk. Számukra a mulandó sorozatok „csak vázlatai" egy „mélyebb teljességnek, ami az ő tökéletességében nem ismer változást".[101] Az előzők „az Abszolútot akarják behelyezni az időbe", míg az utóbbiak „az időt az Abszolútba". A kérdés azonban az, hogy ezek a „szélsőségek" valóban olyan messze állnak-e egymástól, mint ahogyan Bonsaquet feltünteti őket.

Cunningham úgy véli, nem. Ha az Abszolútnak tartalmilag tényleg időbeli sorozatoktól kell függenie, mint Bonsaquet állítja, akkor ebből kötelezően következik, hogy megjelenhet az Abszolút egy teljesen új tartalma is. Azaz, a „negatív példa" valóban Isten felett, de az ember felett is áll. A valóság úgy válaszol logikai elméletünk követelményeire, hogy a megítélés analitikai és szintetikus összetevőinek egyaránt alapvetőknek kell lenniük.[102] Következetesek vagyunk megítélési elméletünkhöz és feladjuk az elképzelést, hogy Isten önmaga az irracionálisba burkolódzik.

Az „Abszolútot az időbe" és „időt az Abszolútba" kompromisszumaként Cunningham javasolja harmadik lehetőségként az „Abszolútot az időn keresztül"-t, majd hozzáteszi: „Ha az itt javasolt békéltető álláspontot elfogadjuk, akkor az Abszolút nem mulandó jellege természetesen azonnal megadja magát és megkívántatik mindent magába foglaló jellegének korlátozása".[103] Ez, vallja Cunningham, valóban összhangban lenne az idealista megítélési elmélettel, valamint a tudományos módszerrel. Egyrészről egységet kell követelményként támasztanunk a tapasztalatban, vagy nem kérdezhetünk semmit róla. Másrészt egy teljesen újra van szükség, vagy a kérdésünk már azelőtt meg lesz válaszolva, hogy feltettük volna. Bradley joggal mondta, hogy a valóság eme kettős természete a végletekig titokzatos. „A valóságnak eme kettős természete, mely úgy elillan önmagától a mi különbségtételünkben, hogy állítássá válik, miközben egész idő alatt végső alanyként megmarad önmagában, s amelytől minden kettősséget eloldunk, de ezzel hozzuk összefüggésbe, ha akarjuk, megmagyarázhatatlan".[104] Bradley és Bonsaquet azonban nem mindig hozták nyilvánvalóan napvilágra, hogy Isten és ember együttesen alkotják a valóságot, melynek ugyanúgy van újszerűsége, mint állandó összetevője. Néha úgy láttatták, hogy az Abszolút teljes mértékben az időnek van alárendelve, azaz szembesül mindazon nehézségekkel, amelyekkel azok

[99] Idézett mű, 143. oldal
[100] Idézett mű, 140. oldal
[101] Idézett mű, 417. oldal
[102] Bonsaquet, *Phil. Rev.* 5, 32, 1923, 596. oldal
[103] Cunnungham, idézett mű, 422. oldal
[104] F. H. Bradley, *Logika*, 2. kötet, 620. oldal

szembesülnek, akik valamely értelemben az idő korlátozásának alanyai. Most azonban világosan látjuk, hogy Isten, vagy az Abszolút maga is szembesül az újszerűséggel, s így velünk szemben nincsenek előnyei.

Ennek a rövid vizsgálatnak az a lényege, hogy megmutatta: az idealista álláspont nem érte el azt, amit szeretett volna. A puszta tények még mindig farkasszemet néznek velünk. Hume nem kapott választ. A puszta valószínűséget és lehetségességet még mindig a filozófia legvégsőbb fogalmainak képzelik. A jövőnek számunkra a véletlen anyaméhének kell lennie, melyből bármi származhat: a racionalitás nem más, mint az irracionális kölcsönös kiegészítője. S magának a racionalitásnak a megsemmisítésén semmiféle keresztyén apologetika nem alapulhat.

James Orr apologetikája

Ez az utolsó alkalom, hisszük a legalázatosabban, hogy Orr és mások a keresztyén apologetikával kapcsolatos reményeiket nem teljesen felismert idealista állításokba vetették. Orr *Isten és a világ keresztyén nézete* című egész könyve tele van a nyers tényekre való szokásos hivatkozással. Nem vesztegetjük arra az idő, hogy ezt részletesen kimutassuk. Néhány megjegyzés elegendő lesz.

Könyvének második fejezetében Orr a történelem menetéből kiindulva gondolkodik. Követi azt a lefelé haladó, a keresztyénségtől elkülönülő mozgalmat, mely végül a pesszimizmusba, illetve azt a felfelé haladó mozgalmat, mely a teizmusba vezet. Beszél a „történelem logikájáról", mely önmagát bizonyítja. De vajon lehet bármiféle logika a történelemben, hacsak nem áll egy logika a történelem hátterében? Más szavakkal, a történelem logikájával, mint önmagában értelmesnek felfogott entitással nem tudjuk mind a keresztyéneknek, mind a nem keresztyéneknek bizonyítani a történelem hátterében álló logikát, még mielőtt belekezdenének állításukba. A történelem önmagában értelmesnek felfogott logikája hívőnek és hitetlennek egyaránt nem más, mint a nyers tényeken alapuló egyetemesség. Ennek tehát nincsen nagyobb érvényessége, mint a Butler által alkalmazott analógiának, ami nem volt képes kiállni Hume kritikáját.

Orr könyvének harmadik fejezete talán a legfontosabb mostani érdeklődésünk szempontjából. A fejezethez fűzött megjegyzések tanulságosak. Azt mutatják, hogy Orr értékes kritikát fogalmazott meg T. H. Green Isten létezésére vonatkozó állításával szemben. Azaz, tudatában van az idealizmusban meglevő veszélyes tendenciának. Azt mondja, hogy az idealizmus megkísérli vagy egyenlővé tenni a dolgokat Istennel, vagy Istent lecsökkenteni egy pusztán észbeli alapelvre. Ez valójában az idealizmusnak az a kritikája, amit már elmondtunk az előzőekben. Ezután Orr azzal folytatja, hogy egyetért az abszolút idealizmus Pringle Patterson által megfogalmazott kritikájával, amint már volt róla szó. Tehát várhatnánk, hogy a folytatásban Orr gondos különbséget tesz majd a keresztyénség és az idealizmus között gondolkodásmódjaik tekintetében. Orr tudatában van az Isten létezésével kapcsolatos megannyi állítás hiányosságainak. Azt mondja, nem szabad megfeledkeznünk Jacobi szavairól, hogy egy Isten amelyik alkalmas a kipróbálásra, egyáltalán nem is Isten. Egy efféle Isten önmagánál valamiképpen felsőbbrendű lenne. Saját létezését is bizonyítani kéne. Azaz, megérkeztünk a végtelen regresszióhoz. Orr látszólag látja tehát, hogy a teista bizonyítékok általános, vagy népszerű használata, ami egy már ismert világegyetemből indul el Isten felé, érvénytelen. Ám azt mondja, hogy Jacobi kijelentése nem alkalmazható a magasabbrendű gondolkodásra: „Nem alkalmazható arra a magasabbrendű

bizonyítékra, amelyről elmondható, hogy abban az elmében van benne, amelyet a saját végső előfeltételezéseinek világos felismerése irányít. A teizmus bizonyítéka természetesen nincs benne Isten létezésének, mint alacsonyabbrendűnek a kivonásában a magasabbrendűből, hanem inkább annak kimutatásában van benne, hogy Isten létezése önmagában a gondolkodás utolsó posztulátuma – a végső alap, melyen minden más tudás és minden más hit alapszik".[105]

De vajon Orr eszerint a magas mérce szerint él? Hisszük, hogy nem. Különböző pontokon ő végül is a nyers tényekből kiindulva érvel. Ez ebben a fejezetben ugyanúgy megmutatkozik, mint az egész könyvén keresztül. A legszembetűnőbben pedig az arra irányuló állandó erőfeszítésében, hogy megtalálja a közmegegyezés alapját azok között, akik bevallottan a nyers tényekből kiindulva érvelnek, és azok között, akik a keresztyénséget vallják.

Egyik szemléltetése az arra irányuló próbálkozásnak, hogy hasonlóságokat fedezzen fel a keresztyén és nem keresztyén nézetek között, megemlíthetően abban a tényben rejlik, hogy Orr úgy vélte, mi keresztyének egyetérthetünk Herbert Spencerrel a titok kérdésében. Azonosítja az egyháznak Isten kiismerhetetlenségére vonatkozó tantételét Spencernek a megismerhetetlenre vonatkozó tantételével azzal, hogy mindkettő elismeri a titokzatosságot.[106] De hogyan engedhető ez meg keresztyén szemszögből? Mert a keresztyén számára Isten áll a titkok mögött, Spencer titokzatossága pedig Istent ugyanúgy körülveszi, mint az embert. Nagyobb ellentétet elképzelni sem lehet. Spencer számára az a tudás, amellyel mi, emberi lények rendelkezünk, a nyers tények megfigyelésén alapszik. Isten nem kerül bele a képbe, mind az ember tényismerete lehetségességének előfeltételezése. Másrészt Orr úgy érvel, és helyesen érvel, hogy az emberi tudásnak maga a lehetősége is előfeltételezi Istent. Ám semlegesíti ennek a kijelentésnek az erejét, mikor megengedi, hogy az ember, aki megfeledkezik erről az előfeltételezésről, mindazonáltal mégis ugyanazzal a tudással rendelkezzen, mint az, aki fenntartja azt. Így valójában hozzájárul ahhoz, hogy a tények végső soron Isten előfeltételezése nélkül is ismerhetők helyesen.

Ennek megfelelően Orr gyakorta beszél úgy, mintha a gondolkodás és a természetnek a gondolkodás útján értelmezett tényei egy ismert tüneményvilágot mutatnának be nekünk, mely független Istentől. Mielőtt rátérne a teista bizonyítékok elemzésére, Orr ezt mondja: „Isten létezésének tantételét a gondolkodással összhangban, valamint az emberiség vallástörténetének és tudományának tényeivel való harmóniában és azok támogatásával kell megfogalmazni".[107]

Végül, a fejezet lezárásaképpen, Orr hasonló véleményt juttat kifejeződésre, mikor ezt mondja: „Nemcsak a bizonyítékok egyetlen vonala az, amely megerősíti a teista álláspontot, hanem soknak az együttes ereje, melyek nagyon sok különböző és független kiindulópontból indulnak ki. S a gondolkodás hangját megerősítik a lélek közvetlen vallásos tapasztalatai. Legvégül ezek a megfontolások megmutatják – még ha a szemléltetés ereje tagadja is őket, – hogy Isten keresztyén nézete nem értelmetlen, hogy összhangban van a gondolkodás által a létezés tényeire alkalmazott legmagasabb rendű elgondolásokkal, hogy nincs korlát a racionális gondolkodásban, vagy tudományban, mely gátolná teljes elfogadását. S mindössze ennyi az, amit most kérnünk kell".[108]

---

[105] 114. oldal
[106] 103. oldal
[107] 105. oldal
[108] 133 .oldal

Mindez azt jelzi, hogy Orr megállt a két vélemény között. Jó szolgálatot tett annak kimutatásával, hogy a nyers tény értelmetlen, hogy szükségünk van Istenre, mint tényismeretünk előfeltételezésére. Másrészt viszont megpróbálja Isten létezését a tényekből, mint Isten létezése nélküli nyers tényekből bizonyítani. Orr nem tett világos különbséget az idealista és a keresztyén gondolkodás között ebben a dologban. Csak ha komolyan vesszük az állítást, amit Orr maga is javasolt, csak ha komolyan vesszük a „természet Szerzőjét", vagy Isten előfeltételezését, akkor tudunk megszabadulni a nyers tényektől. Csakis akkor beszélhetünk egyáltalában „a tényekről".

4. fejezet: A keresztyénség és tényszerű védelme

Az előző fejezetekben folytatott elemzésekből arra a következtetésre jutottunk, hogy ha megpróbáljuk a keresztyén vallást a „tapasztalat tényeire való hivatkozással" védeni a kortárs tudományos módszerrel összhangban, akkor hihetetlen mértékben meg kell hamisítanunk a keresztyénséget. A Butler püspök által védett keresztyénség nem egy teljesen kifejlődött keresztyénség volt. Olyan keresztyénség volt, amelyet takarosan körülmetéltek ama módszer szükségeinek megfelelően, amely nem keresztyén feltételezéseken alapult. S ami igaz volt Butler esetében, az általánosságban is nagymértékben igaz az angol-amerikai bizonyítékok és apologetika esetében.

Ez a helyzet egy dilemmát állít elénk. Úgy látszik, hogy ha „tudományosak" akarunk lenni módszertanunkban, úgy nem védhetjük a teljes keresztyénséget, illetve ha a teljesen kifejlett keresztyénséget akarjuk védeni, akkor nem lehetünk „tudományosak". Ha ez a dilemma egy valós dilemma, akkor nincs más választásunk, a teljesen kifejlett keresztyénség mellett kell letennünk a voksot.

Ha ezen a ponton ellenfeleink elmosolyodnak és célozgatnak rá, hogy a keresztyénség tehát a mi saját fogalmunknak megfelelően egyszerűen egy irracionális választás dolga, nem kell nagyon aggódnunk. Mert ha a fent említett dilemma valódi dilemma, akkor ebből az következik, hogy ellenfeleink hozzánk hasonlóan kiválasztottak egy álláspontot. Mi azt választottuk, hogy a teljesen kifejlett keresztyénséget követjük mindenáron, míg ők azt, hogy a „tudományos" álláspontot ragaszkodnak tűzön-vízen át.

Ám ha még így is van, akkor is létezik egy alapvető különbség a két álláspont között. A mi választásunk, állításunk szerint, azon a tényen alapszik, hogy először Isten kiválasztott minket, míg ellenfeleink választása, állításuk szerint, kizárólag rajtuk múlott.

Továbblépve, mi csak azután jutottunk annak a ténynek az ismeretére, hogy Isten kiválasztott minket, miután elfogadtuk a keresztyénség igazságát a Bibliából. Azaz, a Biblia a kezdetektől fogva számunkra annak az abszolút tekintélynek tűnik, amely által próbáljuk meg az életet magyarázni.

Ellenfeleink szemszögéből a mi álláspontunk ezidőtájt reménytelen. Hogyan lehetséges bármiféle racionális érv azokkal, akik a tekintély álláspontjával helyettesítették a gondolkodását? Például, Morris Cohen és Ernest Nagel *Bevezetés a logikába és a tudományos módszertanba* című könyvükben az alábbiak szerint sorolják fel az élet értelmezésének különböző módjait: először is létezik az állhatatosság módszere. Ez azt jelenti, hogy egyszerűen tartjuk magunkat azokhoz a hiedelmekhez, melyeket gyermekkorunkban tanítottak meg nekünk, mivel nincs meg a mentális energiánk új feltevések befogadására. Aztán ott van a tekintély módszere. Természetesen, mondják, van legitim hivatkozás a tekintélyre. Mikor tudni akarjuk, hogy milyen diéta, vagy gyakorlat enyhít bizonyos aggasztó fizikai tüneteket, megkérdezzük az orvost. Ám ez a tekintély csak viszonylagosan végső. Mi mindig fenntartjuk a jogot, hogy módosítsuk a szakértő által találtakon. Ám itt, mondják, van egy második és megkérdőjelezhető fajta tekintély. Egy efféle tekintély „felruház bizonyos forrásokat tévedhetetlenséggel és végsőséggel, s bevon bizonyos külső erőt a döntések szentesítésébe".[109] Majd hozzáteszik: „Ennek a módszernek a célja, a hiedelmek nézetazonossága és stabilitása mindaddig nem érhető el, míg a tekintélyek különböznek. A buddhisták nem fogadják el a keresztyének tekintélyét,

[109] 194. oldal

amiképpen az utóbbiak is elvetik Mohamed és a Korán tekintélyét”.[110] Harmadszor, ott van az ösztönös megérzés módszere. Ám amit az emberek egykor az előérzeten hittek, ahogyan elképzelték, arról sok esetben bebizonyosodott, hogy hibás. Marad azután a gondolkodó tudakozódás tudományának módszere. Csak egyedül ez mentes a szeszélyektől és szándékosságtól. A többi módszer, eltekintve attól, hogy bizonyosságot adnak-e, mindenképpen az élet irracionális magyarázatához vezetnek. Másrészről a gondolkodó tudakozódás módszere, „mely a minket körülvevő világ objektív kapcsolatai előnyeit veszi, nem azért tekintendő ésszerűnek, mert néhány kiválasztott egyén hóbortjaira hivatkozik, hanem mert többször is ellenőrizte azt minden ember”.[111]

A tudományos módszertan követelményeinek eme modern megfogalmazása távolról sem fordít minket vissza, hanem csak megerősít abbéli eltökéltségünkben, hogy semmit se rejtsünk el abbéli hitünkből, hogy lesz, ami lesz, a keresztyénség a tekintély vallása. Valójában csakis ez a tekintély vallása. A többi „tekintélyelvű vallás” viszonylagos tekintélyt tanít, olyan tekintélyt, mely az ember végső ítéletének alanya. Nem tudjuk most itt ezt a pontot kidolgozni. Elég csak annyit megjegyezni, hogy nem akarjuk véka alá rejteni, hogy végső soron minden gondolatot foglyul ejtünk, hogy engedelmeskedjék Isten kijelentésének, amint az eljutott hozzánk az Ó- és Újszövetség Szentírásában.

Közbevetőleg meg kell jegyezni, hogy mikor azt mondjuk, hogy nem rejtjük véka alá a tényt, hogy alávetjük magunkat egy abszolút tekintélynek, ez nem jelenti azt, hogy mindig, minden egyes alkalommal bevonjuk a tekintély elemzését minden egyes érvelés kezdetén azokkal, akiket megpróbálunk meggyőzni a keresztyénségről. Ez gyakran elhagyható, ha mi magunk nem esünk bele a kísértésbe, hogy semlegesen talajra álljunk azokkal, akik a nem keresztyén álláspontot vallják.

Hogy mit jelent az, ha azt mondjuk, hogy a keresztyénség a tekintély vallása, megérthető, ha most rátérünk arra, hogy mit tanít a Szentírás a keresztyének és nem keresztyének közötti vita néhány pontjáról.

Teizmus

Alapvető a keresztének és nem keresztyének közötti különbségekben az Isten fogalma, ahogyan a két oldal megfogalmazza. Ha kutatjuk a Szentírást, hogy az miféle Istent tár elénk, nem tart soká észrevenni, hogy a Biblia maga is tekintéllyel lép elénk, így az abból megszólaló Isten szuverén Isten. A Biblia Istene önálló Lényként létezett már a világ kezdete előtt. Azt olvassuk, hogy személyében hármas Istenként létezik. Azaz, három személy van a lételméleti Szentháromságban, Akik egyformán végsők az Istenségben. Istennek önmagán kívül semmire sincs szüksége ahhoz, hogy tudatában legyen önmagának. Önmaga állítása belsőleg volt teljes.

Ennek megfelelően, mikor Isten szabadon teremtett valamit önmagán kívül, ez a valami, a világegyetem, soha nem válhat az Ő szinonimájává. Még kevésbé képes az ember, aki Istennek csak az egyik teremtménye, kifejleszteni olyan értelmezési alapelveket, vagy a gondolkodó tudakozódásnak olyan módszereit, amely Isten előfeltételezése nélkül képesek lennének helyesen magyarázni az életet. Minden tény és minden törvény a teremtett világegyetemben Isten teremtésének következtében állt elő. Minden tény és minden törvény a teremtett világegyetemben Isten gondviselésének következtében marad fenn. Minden tény és minden törvény a

[110] 194. oldal
[111] 195. oldal

teremtett világegyetemben azt végzi el, amit Isten tervének, vagy céljának megfelelően el kell végeznie. Isten mindent eleve elrendel, amiknek meg kell lenniük az Ő Fián, Jézus Krisztuson keresztül.

A dolog teljes jelentősége akkor mutatkozik meg, mikor szembeállítjuk ezt az álláspontot a tudományos módszer kortárs elképzelésével. Ebben a pillanatban azonban csak nagyjából akarjuk felvázolni a keresztyén értelmezés alapelveit. Ha vesszük a bibliai tanításokat Istenről, a teremtésről a gondviselésről és Isten tervéről, észrevesszük, hogy van egy keresztyén tényfilozófiánk és egy keresztyén módszertanunk, melyek homlokegyenest ellenkezők a kortárs tényfilozófiával és a kortárs módszertannal szemben. A Szentírás azt tanítja, hogy a világegyetemben minden tény Isten tervének következtében létezik és működik. Isten számára nincsenek nyers tények. Ami az Ő saját lényét illeti, Számára a tények és azok értelmezése egy és ugyanaz. Nincsenek Istenben rejtett, feltáratlan lehetőségek. S ami a világegyetemet illeti, Isten magyarázata logikailag megelőzi az összes tény jelentését és fogalmi tartalmát, melyeket tartalmaz.

Ezzel szemben a kortárs tényfilozófia és módszer készpénznek veszi a nyers tények végsőségét. Ez a pont benne foglaltatott még a logikai idealista elképzelésében is, mint azt az előző fejezetben végigkövettük. Ha bármilyen Istent felfedeznek a kortárs tudományos módszerrel, az megváltoztathatatlanul olyan Isten lesz, Aki, mint belsőleg teljes öntudatos lény, szemben áll a világegyetemmel, melyben irracionálisak a tények, majd a kettőt egymással kölcsönhatásba hozzák. A kortárs tudományos módszer biztosra veszi, hogy létezik egy, az ember által helyesen értelmezett birodalom még akkor is, ha Isten nem kerül bele a képbe. Vagy ha még el is ismerik, hogy talán szükségünk van Istenre az élet magyarázatához, ez csak azért van, hogy önmagunkat megsegítsük Vele. Ezt a nézőpontot hasonlíthatjuk a tudomány viselkedéséhez, mikor egy új bolygó tűnik fel a látóhatáron. Mikor az új bolygót felfedezik, a tudósok egy kicsit jobban tudják magyaráznia az égitestek mozgását, mint azelőtt. Ez az új bolygó csak egy ama erők közül, melyek hatással vannak az égitestek viselkedésére. S az új bolygó nemcsak hatással van a többire, hanem maga is a többi hatása alatt áll, melyek egyenrangúak önmagukkal létezésük eredetének vonatkozásában.

Keresztyénség

Mielőtt továbblépnénk, észrevehetjük, hogy a bibliai tanítás második összetevője a bűnre és megváltásra vonatkozik. Itt ismét a szuverén Istennel találkozunk. Mikor az ember bűnbeesett, Isten, a hármas Isten, kegyelmesen megváltást biztosított a népének. Szuverén volt abban, hogy senkinek sem kellett megváltást nyújtania, s szuverén abban, hogy egyáltalán nem mindenkinek ad. A megváltásnak ez a munkája Isten részéről ebben a világban természetfeletti formában jelenti ki magát. A csoda a keresztyénség szíve. A Szentháromság második személyének megtestesülése, Jézus halála és feltámadása nem más, mint a belőle következő megváltói munka tágabb köreinek központi köre.

Ami a megváltás célját illeti, az egyszerre volt helyreállító és helyettesítő. A kegyelmesen a történelem közepébe Isten, a történelem Teremtője által vetett megváltás csodája kiterjeszti befolyását, míg el nem éri a világegyetem végső határait. Nincs olyan tény, melyet jól, vagy rosszul ne érintene Krisztus megváltó munkája. S ez magában foglalja a megváltás elfogadását, vagy el nem fogadását is. „Aki nincs velem, ellenem van”.

Ennek az álláspontnak a következménye, hogy itt ugyanazzal az alapvető, a keresztyén és nem keresztyén módszertan közötti alternatívával találkozunk. Keresztyénekként azt valljuk, hogy alapvető meghamisítás nélkül lehetetlen bármely tényt magyarázni, hacsak nem Istenhez, mint Teremtőnek és Krisztushoz, mint Megváltóhoz való viszonyában tesszük azt. Másrészt, a kortárs módszertan készpénznek veszi, hogy a megváltás a legjobb esetben is csak az egyik a néhány független tény között, melyeket mind figyelembe kell vennünk, ha tényeket értelmezünk. Számunkra nem lehet valódi tényértelmezés csoda nélkül, ellenfeleink számára a csoda a legjobb esetben is csak rakoncátlan tény.

Azaz, a keresztyén teizmus egységként áll előttünk. Ez úgy kínálja az embereknek az Istenről, a Teremtőről és Megváltóról szóló elképzelést, mint a világ összes ténye értelmezésének végső kategóriáját. Azt állítja, hogy egyetlen tény sem értelmezhető, amíg nem Istennek, mint Teremtőnek és Megváltónak a központi teremtő-megváltó tevékenysége vonatkozásában látjuk.

Hogy ez megköveteli Butler és mások módszereinek visszavonását, amiről az előző fejezetekben volt szó, az nyilvánvaló. Nem apologetikusan kínáljuk a keresztyénséget az embereknek, elismervén, hogy az általuk adott magyarázat az életre jó, ameddig eljut. Különösen nem fogadjuk el a tényekre való hivatkozást, mint közös találkozási pontot hívők és hitetlenek között. A keresztyénségnek nem szükséges tehát menedéket találnia az „ismert tények" fedele alatt. Inkább ő maga kínálja magát fedélként a tényeknek, ha azokat meg kell ismerni. A keresztyénségnek nem kell menedéket keresnie a tőle független tudományos módszer fedele alatt. Inkább ő maga kínálja magát fedélként a módszereknek, ha azok tudományosak akarnak lenni.

A tudományos ideál

Most rátérünk az általános különbség elemzésére az igazán keresztyén és kortárs tudományos módszer között oly módon, hogy összevetjük azokat néhány határozott ponton. Ez első ilyen pont a tudományos ideál. A tudományos ideál alatt értjük azt a célt, melyet a tudomány maga elé tűzött. A tudománynak ez a célja a teljesen átfogó megismerés. A tudománynak, mint mondtuk, ezzel a kitűzött ideállal kell munkálkodnia. Cohen szavait idézzük ezzel kapcsolatosan: „Egy befejezett racionális rendszer, melyen kívül semmi sincs és nem létezik semmiféle lehetséges alternatívája sem, egyaránt előfeltételezett és túl van bármelyik pillanat konkrét eredményein. Részben egybeesik a bradleyi Abszolúttal, ám ez inkább egy ideális korlát, semmint valós megtapasztalás. A megvalósítatlan lehetőségek pontosan olyan mértékben vannak meg benne, amilyen mértékben végtelen időt tartalmaz".[112]

Cohen fenti kijelentése egészen jól bemutatja a tudományos ideál általános fogalmát. Ha keresztyén szemszögből igyekszünk felmérni ezt az ideált, észrevesszük, hogy kisöpri az alapvető különbséget Teremtő és teremtmény között. Ebben a nem keresztyén filozófiák feltételezésein alapszik. Konkrétabban szólva két ellenvetésünk van ezzel a tudományos ideállal szemben. Mivel nem tesz különbséget Isten és ember között, nem engedi meg azt sem, hogy Isten „már elérte" ezt a tudományos ideált. Vagyis inkább nem engedi meg, hogy minden tény annak következtében létezik, hogy Isten már előzőleg értelmezte valamennyit. A másik dolog az, hogy ez a tudományos ideál nem fogja fel, hogy egy teremtmény számára illegitim dolog maga elé állítani az összes létezés átfogó megismerésének fogalmát. Ha ezt teszi, az azt jelenti, hogy Istent az ember elméje számára átjárhatóan állítja

[112] *A gondolkodás és a természet*, 158. oldal

maga elé, mivelhogy Ő is a „létezés” része. Ez tagadná Isten kiismerhetetlenségét. Mert ha az ember az abszolút tudás ideálját állítja maga elé, az azt jelenti, hogy félreállítja Istent, mint a világegyetem és törvényeinek teremtőjét. Ezzel abszolutizálja az ellent nem mondás törvényét és azt Isten fölé helyezi.

Hasznos lehet bővebben kidolgozni ezt a kritikát a tudomány abszolút ideáljával szemben oly módon, hogy jelezzük, mit értenek a tény alatt, amit manapság korlátozó elképzelésnek neveznek. Az abszolút ideál, mondják, az a határ, amely felé az embernek törekednie kell. A korlátozó elképzelés első modern kifejezésével Immanuel Kant filozófiájában találkozunk. Kant ezt a fogalmat korlátozó, vagy szabályzó elképzelésként használta, ellentétben az alkotó elképzeléssel. Azt mondta, hogy nem vagyunk képesek az értelmezés kategóriáinak alkalmazásával valóban bebizonyítani Isten létezését. Ám mégsem maradhatunk teljesen Isten fogalma nélkül. Szükségünk van Isten fogalmára, mint a fenomenális világgal kölcsönhatásban állóra. Az emberi gondolkodás önmagában alkotó. Ezen okból Isten gondolkodása nem lehet alkotó. Az emberi gondolkodás viszont nem átfogó. Emiatt szüksége van Isten fogalmára, mint ideálra, egy határra, mely felé törekednie kell.

Nehezebb elképzelni nagyobb ellentétet, mint ami eközött a kanti korlátozó elképzelés és Isten fogalma, mint a világ alkotó teremtője és a világegyetem tényeinek magyarázója között van. Előbbi az embert önmeghatározónak és Isten-meghatározónak képzeli. Utóbbi Isten fogalmaival értelmezi a valóságot. Előbbi az ember fogalmaival teszi ugyanezt.

A modern korlátozó értelmezés fogalma tartalmazza a tiszta esetlegesség fogalmát. A nyers tényről alkotott elképzelés aláhúzza ezt az ideált. Mindig merülhetnek fel új tények, melyek megmutathatják, hogy magyarázataink a korábban „ismert” tények vonatkozásában hibásak. Ez a tény, hogy a tudomány nem keresi az objektív bizonyosságot, a másik oldala annak a ténynek, hogy a teljesen átfogó megismerésre törekszik. A fenti idézetben Cohen beszélt a „megvalósítatlan lehetőségekről” magán az Abszolúton belül, amiről azt mondja, hogy ideálként szükségünk van rá. Ezek miatt a „megvalósítatlan lehetőségek” miatt korlátozó elképzelés a tudományos ideál. A hasonlóság eközött az álláspont és az idealista logikatanárok között világosan megjelenik, ha felidézzük, hogy a idealisták kitartóak az abszolút iránti szükségükben, ám ugyanúgy kitartóak az abszolút újszerűsége iránti szükségességükben is.

Cohen maga is kifejezi azt az elképzelést, hogy a tudomány előfeltételezi az esetlegességet. Az esetlegesség alatt nem pusztán a számunkra, emberi lények számára esetlegességet jelentőt érti. Ez az esetlegesség Isten és ember számára egyaránt felmerül. „Ha komolyan a népszerű véleményhez tartjuk magunkat, miszerint minden kapcsolódik minden máshoz, az a határozott kapcsolatok utáni tudományos kutatást értelmetlenné teszi”.[113] Majd hozzáteszi: „Az esetlegességnek ez a kiküszöbölhetetlen jellege nem más, mint az egyéniség metafizikai tényének logikai kifejeződése. Nincs világegyetem az elemeinek, atomjainak, időpillanatainak, stb. többszörössége nélkül. Vak ellenségeskedés a többszörösséggel szemben a lusta monizmus előnyben részesítése, melyben minden megkülönböztetés és különbség elnyelődik, amely a kirívó panlogizmushoz vezet, ahol minden esetlegesség eltöröltetik. Ám utóbbi próbálkozás önmagát győzi le. Végül is, a létezés világegyetemének van egy bizonyos jellege, mellyel rendelkezik, s amely

[113] 151. oldal

nem más, s az esetlegesség nem tűnik el az egész világegyetem fogalmába való bekerüléssel, vagy ha magának az oknak a lényegi jellemzőjévé tesszük”.[114]

Ebből a szakaszból nyilvánvaló, hogy Isten keresztyén elképzelése, mint a tapasztalat végső értelmező kategóriájáé, félre lett állítva. Keresztyénekként azt valljuk, hogy semmiféle ténynek sem lenne semmiféle magyarázata, ha Isten már eleve nem értelmezett volna minden tényt. Cohen ezt vak panlogizmusnak nevezné, mely megtagadta a valóság egyik összetevőjét, nevezetesen az esetlegességet, s ezzel lehetetlenné tette a ténymagyarázatot.

Határozatlanság

Ugyanaz a pont fejezhető ki ismét, ha azt mondjuk, hogy nekünk keresztyéneknek a Szentírás hármas Istene a teljes mértékben önrendelkező tapasztalat, melytől a mi tapasztalatunk határozott jellegét függővé tesszük. Másrészt, Cohen számára az Isten azért határozatlan, hogy az ő tapasztalata lehessen határozott. Keresztyénekként úgy gondolunk Istenre, mint Akinek teljes terve van a világegyetemmel. Minden dolog ehhez a tervhez viszonyítva történik. Számunkra létezik határozatlanság, de Isten számára nem. Ezzel szemben Cohen ezekkel a szavakkal fejezi ki magát:

> A teljes világegyetem a meghatározásánál fogva valójában sohasem befejezett az idő egyetlen pillanatában sem, s az okozati viszony elve azt jelenti, hogy valami, ami elfoglal egy adott helyzetet a térben és időben, csak valami más által határozható meg, ami szintén elfoglal egy adott helyzetet a térben és fennáll egy ideig az időben. Ez nem a határozottság tagadása a fizikai világegyetemben a szó egyes esetekre vonatkozó értelmében, azaz abban az értelemben, hogy minden dolog benne határozott. Ám az abszolút kollektív egész – legalábbis a tudományos módszer szempontjából – határozatlan, bármi rajta kívül álló által, s nem is mondható el az abszolút teljes világegyetemről, hogy bármilyen határozott jellege lenne, olyasmi, amiből következtethetnénk rá, hogy valamely konkrét entitás inkább ezzel, semmint azzal a jellemzővel rendelkezik. A világegyetemnek, mint egésznek, mint egyetlennek (nem többnek), mint folyamatosnak (nem szakaszosnak), tudatosnak és célirányosnak, és az ehhez hasonlónak a jellemzésére irányuló kísérletek mind magukban foglalják a törekvést a szavak közönséges használatára, hogy azokban benne foglaltassék az ellentettjük is, ebből pedig inkább csak keveredés származik, semmint határozottság.
>
> Megfogalmazhatjuk ezt másként is oly módon, hogy a tudományos határozottság inkább a dolgok határozott jellegével, semmint nyers létezésével foglalkozik. A racionális tudományos vizsgálat nem foglalkozik a teremtés titkával, hogy lehetséges-e a létezésnek a semmiből előállnia.[115]

Kicsivel később Cohen hozzáteszi:

> A metafizikai, vagy tudományos módszer tehát a világ természetével foglakozik, melyben a tudományos vizsgálat eredménye mindig tárgya az esetlegességnek és hibának, de ugyanakkor az önmódosítás lehetőségének is egy változhatatlan ideálnak megfelelően.[116]

A tudományos módszer metafizikájának Cohen által adott értelmezéséből világos, hogy mit értenek azalatt, hogy a tudományos ideál egy korlátozó fogalom, valamint azalatt, hogy minden tudás csak valószínű tudás. A keresztyénség számára Isten gondolkodása alkotó. A világegyetem tényei Isten gondolatai által kezdtek létezni. Cohennel szemben mi alaposan foglalkozunk a tények eredetével. Isten számára nem létezik esetlegesség, s így valószínűség sem. Számunkra azonban létezik esetlegesség, tehát valószínűség is. Mi lehetünk bizonytalanok abban, hogy egy adott kijelentés, vagy fizikai törvény helyes-e. Ám ez csak azt jelzi, hogy az

[114] 152. oldal
[115] 153. oldal
[116] 155. oldal

emberi lények tudása sohasem lehet átfogó. Ez soha nem jelent alapvető szkepticizmust. Azután vannak egyes tények, melyekkel kapcsolatosan abszolút bizonyosságunk van, míg ha nincs is róluk átfogó, kimerítő magyarázat. Biztosak vagyunk Isten létezésében. Biztosak vagyunk abban, hogy a világegyetemet Isten teremtette. Biztosak vagyunk abban, hogy az ember bűnbe esett, mikor evett a tiltott fa gyümölcséből. Biztosak vagyunk abban, hogy Krisztus meghalt és feltámadt és most az Atya jobbján ül, s onnan fog eljönni megítélni élőket és holtakat. Bizonytalanságunk ezekben a dolgokban nem a végső irracionalizmuson alapszik. Pontosan ebben különbözünk a modern tudományos módszertan bizonytalanságától. Annak a tudományos módszertannak melyet napjaink irodalmából ismerünk, és amelyik a filozófia és tudomány történetéből nőtt ki úgy, hogy a világegyetem mögött álló végső Véletlent feltételezi. Nem tehet másképpen, mivelhogy azt hiszi, hogy a nyers, vagy magyarázatlan tényekkel foglalkozik. A „tudomány" azt hiszi, hogy egy időfolyammal van dolga, melyből az abszolút újszerű állandóan ömlik kifelé. „Az örökkévalóság így meglátható" mondja Cohen, „mint a kibővülő látképek sorozatának korlátja, vagy rendező elve". Ebből az okból Isten soha nem képzelhető el, mint bárminek a végső oka. Cohen azt mondja, hogy mivel a valóság végső soron a végletekig határozatlan, ezért nincs értelme azt mondani, hogy a valóság, mint egész, vagy bármi a valóságon túl, mint egész, az oka bárminek ebben a világegyetemben. Úgy véli, hogy lehetségesek racionális kapcsolatok a világegyetem különböző tüneményei között, ám értelmetlen beszélni Istenről, mint Aki a teremtője, vagy bárminek is az oka ebben a világban.

Puszta lehetségesség

A kortárs tudományos módszer előfeltételezi a puszta lehetségesség fogalmát. A keresztyénség viszont Isten abszolút aktualitását előfeltételezi. Ez a különbség élet-halál küzdelmet von maga után. A kérdés egyszerűen az, hogy miféle előfeltételezés alapján van az életnek jelentősége, vagy másként megfogalmazva, milyen előfeltételezéssel lehetséges az értelmes állítás? Csak ha így tesszük próbára a modern „tudományos módszert", akkor védhető a keresztyénség. Ennek világosnak kell lennie az éppen említett tényből, miszerint a tudományos módszer számára Isten semmilyen értelemben sem lehet oka a világnak, vagy bármi konkrét dolognak a világban. Végzetes megpróbálni Isten létezését bizonyítani a „tudományos módszerrel", majd „a tényekre való hivatkozással", ha, mint Cohen állítja, a tudományos módszer maga is olyan előfeltételezésen alapszik, amely kizárja Istent. Annak, hogy a „tudományos" módszer" nem semleges, világosnak kellene lenni abból, amit Cohen mond róla. Meg kell hagyni, a tudományos módszer a tényekkel kezdi, ám a nyers tényekkel. Azt állítja, hogy a tények nyers tények és azoknak is kell maradniuk mind Isten, mind az ember számára.

Ha még maradt némi kétely azzal kapcsolatban, hogy a tudományos módszer, ahogyan általánosan értik, kizárja a keresztyénséget, kissé tovább is folytathatjuk az elemzését.

Bármely tény nemlétezése

Amit eddig mondtunk a Cohen által leírt tudományos módszerről, az első pillantásra azt látszik jelezni, hogy neki megfelelően bármiféle tény létezőnek

képzelhető el. Ezt gyakorta fejezik ki annak emlegetésével, hogy értelmesen gondolhatunk bármely tény nemlétezésére. Hume *Beszélgetések a természeti vallásról* című könyvében még Cleanthes, a keresztyénség védelmezője is ezt vette alapul minden szilárd érveléshez. Ha ezt Istenre is alkalmazzuk úgy, ahogyan az emberre, az kihangsúlyozza, hogy Isten nem egy szükséges lény. Az tökéletesen igaz, hogy egy szükséges lény létezése nem bizonyítható, ha valaki Cleanthesszel együtt a nyers tényekkel kezdi. Ám ez pontosan megmutatja a nyers tényekkel való kezdés végzetes jellegét. Isten, mint az abszolút szükséges önmeghatározó lény előfeltételezendő, mint a „véletlen tényekről" való értelmes állítás lehetségessége. A „tudományos módszer" azzal a feltételezéssel kezdi, hogy minden tény, s a többivel együtt Isten is, véletlen tények.

Bármely feltevés elméleti fontossága

A „tudományos módszer" következetes alkalmazásához szükséges azt fenntartani, hogy bármiféle tény létezhet. Kapcsolódik ehhez az állításhoz, miszerint bármiféle tény vélhető létezőnek az elképzelés, hogy elméletileg bármiféle feltevés, mellyel kezdünk, helytálló és jelentős. Nem feltételezik, hogy gyakorlatilag bármilyen feltevés kínálható helytállóként. Nem állítják, hogy a gyakorlatban bármelyik elmélet ugyanolyan jó, mint bármelyik másik. Készpénznek veszik, hogy felfedezhetünk valamilyen tendenciát a természetben. A gyakorlatban korlátoznunk kell magunkat arra, hogy olyan feltevéseket kínáljunk, melyek összhangban vannak azzal a tendenciával. Ettől függetlenül igaz marad, hogy kezdésként bármelyik feltevés gyakorlatilag ugyanolyan fontosnak tulajdoníttatik, mint a többi.

Ezzel az elképzeléssel, miszerint kezdésnek bármilyen feltevés ugyanolyan jelentős, mint a többi, állítjuk szembe a keresztyén álláspontot, mely kimondja, hogy egyetlen feltevés sem lehet jelentős a tények egyetlen csoportjának sem, amely kizárja a Szentírás hármas Istenének szükségszerű létezését. Csak egyetlenegy abszolút igaz magyarázata létezik minden ténynek és minden ténycsoportnak a világegyetemben. Isten rendelkezik a tények eme abszolút igaz magyarázatával. Ennek megfelelően, ahhoz, hogy a különböző feltevések jelentősek legyenek a tünemény magyarázata szempontjából, összhangban kell lenniük ezzel az alapvető előfeltételezéssel. Isten önálló létezése bármely feltevés jelentőségének előfeltételezése. Ha valaki azzal próbálja megmagyarázni Jézus tanítványainak állítását, miszerint hogy Mesterük teste feltámadt a sírból, az szerinte hallucináció, arra mi azt mondjuk, hogy ez a feltevés jelentéktelen. A tényszerű bizonyítékok további vizsgálata az ügyben nem több, mint az ennek a feltevésnek a jelentéktelenségére vonatkozó állításunk megerősítése. Ha valaki a biológiai evolúció feltevését kínálja az embernek a Földön való megjelenése magyarázatául, mi azt válaszoljuk rá, hogy a feltevése jelentéktelen. A tényszerű anyaggal kapcsolatos további tanulmányozásunk az ügyben nem több, mint az ennek a feltevésnek a jelentéktelenségére vonatkozó állításunk megerősítése.

A fontosság próbája

Bármely feltevés fontossága elfogadásának magában kell foglalnia, hogy a kijelentés fontosságát a nyers tényekre való hivatkozás próbájának vessék alá. Az,

hogy Cohen úgy véli, hogy a nyers tényekre való hivatkozás a mód, mellyel a feltevés fontossága meghatározandó, a következő szavakból felismerhető:

> Így kihangsúlyozván a gondolkodás szerepét a tudományos módszerben, nem minimalizáljuk a kísérletezés és megfigyelés jelentőségét, hanem fontosabbá tesszük az utóbbit. A kísérletekre való hivatkozás tehát mindvégig velejáró, először, mint a nyersanyag, melyből a tudakozódás kinő (azaz mint ami sugallja a kérdést), majd mint amivel minden elméletet meg kell vizsgálni. Mindig általános feltételezésekkel és az esetlegességgel, vagy az empirikus adatokkal kezdünk. Semennyi gondolkodással sem vagyunk képesek száműzni minden esetlegességet a világból. Sőt, a puszta spekuláció önmagában nem teszi lehetővé azt, hogy egy határozott képet kapjunk a létező világról. Ki kell küszöbölnünk bizonyos ütköző valószínűségeket, s ez csak a kísérletezés és megfigyelés útján vitelezhető ki. A tény, hogy két, vagy több feltevés logikailag lehetségesek azt jelenti, hogy ezek egyike sem tartalmaz önellentmondást. Ezeket nem lehet kiiktatni a logikával, vagy a puszta matematikával. Döntő esetekben a kísérlet, vagy megfigyelés szükséges ehhez a kiiktatáshoz. Mikor egy feltevés először felmerül, azt próbáljuk meglátni, hogy vajon magyarázza-e az ismert tényeket. Ám általánosságban új helyzetekre van szükségünk annak meglátásához, hogy magyarázó ereje nagyobb-e, mint a többi feltevésé.[117]

Itt fontos meglátni a pontos lényeget. A keresztyén álláspont természetesen nem ellenzi a kísérletezést és a megfigyelést. Keresztyénekként mi is tehetünk különböző feltevéseket egy adott tüneményt megmagyarázandó. Ám ezek a feltevések mindig összhangban lesznek Isten előfeltételezésével, mint minden dolog végső magyarázatával. Feltevéseink mindig Isten, mint az összes tény teljes magyarázója fogalmának alárendeltségében fognak állni, s ha feltevéseinket ennek az Istennek alárendelten fogalmazzuk meg, akkor nincsenek nyers tények, melyekre feltevéseink alátámasztása végett hivatkozhatnánk. Hivatkozunk tényekre, de sohasem nyers tényekre. Isten által magyarázott tényekre hivatkozunk. Ez egyszerűen egy másik módja annak, hogy azt mondjuk, megpróbáljuk kideríteni, hogy feltevésünk valóban összhangban van-e Isten tényértelmezésével. Feltevésünk fontosságának végső próbája tehát az Isten tényértelmezésével való összhang. A valódi emberi magyarázat nem más, mint feltételes következtetés Isten magyarázatára.

Ezzel szemben a közönséges tudományos módszer a nyers tényekre való hivatkozással próbálja meg meghatározni a feltevések fontosságát. A végső véletlent feltételezik a tények nyersanyagának. Azután a tények véletlen összerendezését tekintik a racionális tendenciának ezek között a nyers tények között. S egy feltevés fontosságát ehhez a „racionális tendenciához” való illeszkedés alapján állapítják meg. A kör bezárult. Nyers tényekkel kezdjük, és nyers tényekkel fejezzük be. Előfeltételezzük a véletlent, mint Istent, majd arra a következtetésre jutunk, hogy a keresztyénség Istene nem létezhet.

A „tudományos módszer” próbára tétele

Lehetetlen túlhangsúlyozni a keresztyének számára annak fontosságát, hogy lássák a különbséget a saját álláspontjuk és a kortárs tudományos módszer között azon a három ponton, amelyeket megvizsgáltunk. Egy keresztyén nem engedheti meg a teljes, átfogó megértés ideáljának a jogosságát. Ez az ideál inkább korlátozó, semmint alkotó fogalomként nem fejleszti a dolgokat, hanem ha lehetséges, inkább még ront rajtuk. Nyilvánvalóan magában foglalja, hogy Isten, mind a valóság

[117] 82. oldal

teremtője és alkotója, valamint a valódi emberi értelmezés a kezdetektől fogva ki vannak zárva. Magában foglalja a véletlen felemelését Isten helyére. Másodszor, a keresztyének következetesen nem engedhetik meg mindenféle feltevés elméleti fontosságát. Ez szintén magában foglalja a véletlen felemelését Isten helyére. Harmadszor, a keresztyének nem engedhetik meg a nyers tényekre való hivatkozást, mint a kijelentés fontosságának próbáját. Ez is magában foglalja a véletlen felemelését Isten helyére.

Ennek megfelelően a keresztyének egy dolgot tehetnek. A tudományos módszertan legitimitását a véletlen feltételezett metafizikájának alapján kell próbára tenniük. A keresztyénség hagyományos védekezési módszere ezt nem tette meg. Eljátszott a semlegesség eszméjével. Ennek megfelelően meg akarta engedni és meg is engedte a kortárs tudományos ideál legitimitását, annak az elképzelésnek a legitimitását, hogy elméletileg bármely feltevés fontos a tények bármely csoportjának, valamint azt az elképzelést, hogy a nyers tényekre való hivatkozás a próbája bármely feltevés fontosságának. Ez a viselkedés végzetesnek bizonyult. Nem mást tett lehetővé, mint egy véges Isten bizonyítását, s egy olyan keresztyénségét, amely egy naturalista, vagy fél-naturalista mintára meg van nyírva.

Néha úgy tűnt, hogy az emberek éreznek ebből valamit. Így például a csodákra és lehetségességükre vonatkozó állításokat időnként kivették a fizikai kísérletek birodalmából és kizárólag a történelem birodalmába helyezték bele. Feltételezik, hogy a modern fizika elmélete módszerében korrekt. Ám azt állítják, hogy fizikai kísérlettel nem fedezhető fel olyan ismert törvény, mely hozzájárulna a csoda *a priori* lehetetlenségéhez. Ennek oka az, hogy a tudományos kísérletnek a fizikában mindig egy hibahatáron belül kell véget érnie. Még a legkifinomultabb mérőeszközökkel sem vagyunk képesek kiküszöbölni ezt a hibahatárt. Ennek megfelelően a kísérletezőnek, miután nagy számú kísérletet folytatott le, végeredménynek a kísérletek átlageredményét kell tekintenie. Ez magában foglalja az ő saját választását. A tudós soha nem lehet teljesen passzív a tudományos kísérletezés során. Elkerülhetetlen, hogy a folyamat valamely adott pontján a saját választását gyakorolja. Azaz, a bizonytalanság eleme lép be a képbe. Az átlag, amire bármely tudós rámutat, nem biztos, hogy bármely tény képviselője. Ebből következik, hogy senki nem lehet biztos abban, hogy Jézus feltámadása, vagy Lázár feltámasztása nem következett be. Ezért aztán nyugodtan fordulhatunk a történelemhez, hogy megvizsgáljuk: ésszerűen elegendőek-e az ezekkel a csodákkal kapcsolatos tanúbizonyságok? S ha úgy találjuk, hogy igen, akkor hihetünk a csodák megtörténtében.

Vajon ez a fajta gondolkodás a csodák védelmében érvényes és hasznos? Ezt nem hihetjük. Tegyük fel, hogy a történelemhez fordultunk és úgy találtuk, hogy elegendő bizonyítéka van annak a történetnek, melyben a fejsze úszott a víz felszínén. Nehéz azonban meglátni, hogy a modern elméleti fizika, mely elfogadja a kísérletet, mint bármely feltevés fontosságának próbáját, hogyan engedhetné meg ennek a ténynek a lehetségességét. Ha milliószor próbálnák meg bevetni a fejszét a vízbe, az minden egyes esetben elsüllyedne. Itt nem lenne hibahatár, mely megengedné a szubjektív értelmezés belépését. Minden „ismert tény" kereken ellentmondana az úszó fejsze elképzelésének. Ennek megfelelően a „feltevést" az Ószövetségben, miszerint Isten miatt úszott a fejsze a vízen, el kellene vetni.

Ám ha még el is tudnánk felejteni egy pillanatra a most előadott meggondolást, tegyük fel, valahogy találunk helyet az úszó fejszének, mint valaminek, ami megtörtént. Ebben az esetben az úszó fejsze nem lenne más, mint nyers tény, amelyre egyelőre még nem találtunk magyarázatot. Ez egyszerűen csak

egy furcsa esemény lenne. Nem volna igaz, hogy Isten csodatevő hatalmának következtében úszott a fejsze. Azaz, semmi haszonnal nem járt számunkra, hogy megpróbáltunk elmenekülni a fizika birodalmából a történelmébe. Ha megengedjük a modern tudományos módszer legitimitását bárhol, kénytelenek leszünk ellenfeleink kegyelmére hagyatkozni.

A keresztyén „feltevés" gyakorlati kizárása

Amit a tudományos módszer farkasa meg akar etetni a keresztyénség bárányával, az világosan kiderül ennek a módszernek a csodák elképzelésére való következetes alkalmazásából. Már jeleztük, hogy a „tudományos módszer" követői számára a csodák semmi másnak nem képzelhetőek el, csak furcsa eseményeknek. Ehhez még hozzá kell tennünk, hogy a csodák keresztyén elképzelését időnként határozottan és világosan a tudományos módszer alkalmazásával utasítják el. William Adams Browntól fogunk idézni a témában. A csodák elfogadásában rejlő intellektuális nehézségekről szólva, ezt mondja:

Vegyük először az intellektuális nehézségeket. Hogy megalapozzuk egy csoda megtörténtét, legyen az a tizenharmadik, vagy tizenhatodik, esetleg a tizenhetedik században, szükséges volt megmutatni, hogy a kérdéses esemény nem magyarázható természeti törvénnyel. Ez, bár nehéz, de mégsem lenne lehetetlen, feltéve, hogy valaki pontosan tudta, mit értettek a „természeti" alatt, és milyen események voltak magyarázhatók természeti törvényekkel. Manapság azonban már nem vagyunk többé biztosak abban, hogy tudjuk, hol húzzuk meg a természeti törvények határait. A természeti törvény csak az általunk adott neve egyes szabályos időközönként ismétlődő sorozatoknak a tünemény megtörténtének sorrendjében. A természeti törvény nem valami Istennel szemben álló független erő, mely okként működik az okok között. A természet a dolgok teljességének ama része, mely elfogadja azt az osztályozást, mely azoknak az elveknek az alapján történt, amelyekben a múlt elemzésének eredményei testesülnek meg. Hogy bebizonyítsuk egy eseményről, hogy az csoda abban az értelemben, hogyan Aquinói Tamás, vagy Kálvin hittek a csodákban, nem pusztán azt lesz szükséges megmutatni, hogy még nem volt lehetséges helyet biztosítani neki a megfigyelt sorozatban, hanem azt is, hogy ez a jövőben sem lesz soha lehetséges, ami viszont nyilvánvalóan lehetetlen.

A csodák sok kortárs ellenzője belenyugszik abba, hogy ezen a ponton megpihen. Ők nem tagadják a csodák lehetségességét, hanem csak a bizonyítás lehetőségét, miszerint egy adott esemény csoda. Vegyük a múlt bármely csodáját, a szűztől való születést, Lázár feltámasztását, vagy Jézus Krisztus feltámadását. Tegyük fel, hogy be tudjuk bizonyítani, hogy ezek az események pontosan úgy történtek meg, ahogyan az állítások szerint lezajlottak. Mit értünk el? Megmutattuk, hogy a lehetséges korlátaira vonatkozó korábbi nézeteinket ki kell szélesíteni, hogy az előző generációk túl szűklátókörűek voltak és felül kell vizsgálnunk őket, hogy olyan problémák sűrűsödnek az élet és megújulásának eredetével kapcsolatban, melyeknek ez idáig nem voltunk tudatában. Ám az egyetlen dolog, amit nem mutattunk meg, s amit valójában nem tudunk megmutatni, hogy csoda történt, mert ehhez meg kell vallani, hogy ezek a problémák öröklötten megoldhatatlanok mindaddig, amíg minden lehetséges tesztet el nem végeztünk.

Sőt, mit kell még elmondanunk ezekről a korábban csodának vélt eseményekről technikai értelemben, amelyekről ma sok tudós hiszi, hogy bevonhatók a törvények hatálya alá? Például, a gyógyítás, vagy a démonikus megszállás csodáiról? Hasonló tüneményeket napjainkban is látunk, melyek ugyanahhoz a kategóriához látszanak tartozni, mint például a keresztény tudomány gyógyításai, vagy a keresztény misszionáriusok ördögűzései Kínában. El kell tehát ismernünk, hogy a bibliai történetek vallásos jelentősége meggyengült és a bennük szereplő események bizonyító értéke megcáfoltatott? Egy efféle következtetést óhatatlanul az követne, hogy vajon a bizonyítás korábbi módszerei helyesek voltak-e? Ám a csodák modern védelmezői nem akarják elismerni, hogy ez a helyzet. A bibliai csodák vallásos jelentőségét, mondják nekünk, nem gyengítette meg semmiféle, az előzményeik megértésének irányába haladó folyamat azon egyszerű oknál fogva, hogy a minőség, mely megadja jelentőségüket a vallás számára, azon a területen helyezkedik el, ahová a tudományos módszerek nem képesek behatolni.[118]

[118] *Isten munkában*, 169-171. oldal

Semlegesség - tagadás

Mikor efféle szakaszt olvasunk, jogosan kérdezhetjük, hogy hová lett a tudományos módszer semlegessége, mellyel dicsekedett? Nem vagyunk meglepve, ha úgy találjuk, hogy mindennek, különösen a keresztyénségnek a tagadása természetesen a „tudományos módszer" következetes alkalmazásából nőtt ki. Ha elfogadjuk a „tudományos módszert" akkor meg kell engednünk, hogy nagyon is lehetséges egy jövőbeli időpontban, hogy a Bibliában feljegyzett csodák, nem kizárva Krisztus feltámadását sem, magyarázhatóak lesznek természeti törvényekkel. El kell ismernünk az összes tény átfogó magyarázatának egyetlen értelmezési alapelvét, amely nyitott az ember elméje számára. Akkor viszont nem lehet Isten, akinek elméje lényegileg magasabb szintű, mint az emberi elme. Egy ilyen Istennek lenne egy saját terve, amit kivitelezne. Istennek ez a terve nem állna nyitva az emberi látogatók felülvizsgálata előtt. Ebből az okból a „tudományos módszer" számára elviselhetetlen lenne.

He megkérdeznénk, milyen fajta magyarázatot adna a tudomány a csodáknak, meghallgathatjuk Bernard Bavinckot *A tudomány és Isten* című könyvéből. Bavinck a csodák kérdését az alábbi szavakkal tárgyalja: „Teljesen hibás manapság fenntartani a csodákba vetett hitet a szó közönséges értelmében, pusztán a természeti törvények statisztikus jellegére alapozva".[119]

Mit ért azalatt Bavinck, hogy nem vagyunk képesek védeni a csodákat pusztán a törvények statisztikus jellegére hivatkozva? Ezalatt azt érti, hogy minden tény nyers tény, emiatt bizonyossággal semmit sem mondhatunk előre egyetlen tényről sem. Ezért tehát a mintavétel módszerét kell alkalmaznunk. Mintákat kell vennünk a minket körülvevő tények tömegéből. Ezeknek a mintáknak képviselniük kell az általunk magyarázni próbált tények tömegének természetét. Feltételeznünk kell azonban, hogy a mintáink képviselik azt a természetet. Készpénznek vesszük, hogy a meg nem vizsgált tények hasonlóak lesznek azokhoz a mintákhoz, melyeket megvizsgálhattunk. Soha nem lehetünk azonban biztosak, hogy ez a helyzet az egyes különálló esetekben. Lehetnek bizonyos nagyon furcsa példák. Ezért felfoghatóan létezhet olyasféle fizikai tünemény, mely nem illik bele abba, amit mi a természet törvényének gondolunk. Erről Bavinck ezt mondja:

> Vegyük a Perrin és a cserép történetéből idézett példát. Mikor a cserép leesik a háztetőről, minden 101010 évben megvan a lehetősége, hogy a molekuláris nyomás eloszlásának véletlen egyenletlensége jelentős oldalirányú impulzust ad neki, s így nem esik az arra elhaladó fejére, akit egyébként lecsapna, ha esése a lehulló testek normális (azaz mondhatjuk, hogy az átlagos) törvényének megfelelően zajlana le. Ám ha az állítás a teológia területén bukkan fel, hogy ily módon igazoljon egy csodát, az eredmény csak a teológia saját ügyének rombolása lesz. Mert először is, mint láttuk, a valószínűség olyannyira kicsi, hogy gyakorlatilag a lehetetlenséggel egyenértékűnek tekinthető. Ha az emberiség történetének kezdetétől fogva minden egyes másodpercben leesett volna egy-egy cserép, még nem telt volna el észrevehető időszakasz abból az időtartamból, melynek Perrin szerint el kell telnie ahhoz, hogy az esemény bizonyosan bekövetkezzen. Másodszor, még ha egy ilyen mérhetetlenül picike valószínűség végül mégiscsak valósággá válna, ott lenne a második, majdnem ugyanolyan hatalmas valószínűtlensége annak, hogy pontosan abban a pillanatban következzen be, mikor az arra járó, aki „gondviselésszerűen" védett, éppen ott, az alatt a tető alatt halad el.
>
> Hasonló megfontolásokat tehetünk például Péter vízen járásával kapcsolatosan, amely természetileg szintén elképzelhető, mint az egyenletlen molekuláris nyomás következménye, de még kevésbé valószínű, valamint más csodákkal kapcsolatosan is. Ebből kiindulva a teológia világát nem

[119] 131. oldal

lehet eléggé erőteljesen figyelmeztetni arra, hogy nehogy megpróbáljon tőkét kovácsolni az új felfedezésekből.[120]

Kicsivel később Bavinck hozzáteszi: „Az új fizika átadja ezt az egész kozmoszt a tiszta véletlennek és statisztikai törvényeinek. Ez alapvetően kevésbé egyezőnek látszik a mi mindenható, s mindenek felett örökkévalóan bölcs Istenbe vetett hitünkkel, mint a régi nézőpont."[121] Bavinck eme figyelmeztetését a keresztyénség ortodox védelmezőinek nagyon a szívükre kell venni. Ha a hibahatárra és a természeti törvények statisztikus jellegére hivatkozunk annak érdekében, hogy megmutassuk, a tudomány is megengedheti a csodákat, úgy a biztonságért a determinizmus égő hajójáról az indeterminizmus tengerébe ugrunk. Mindkét esetben a halál vár ránk. Az a tudományos módszer, mely a véletlen metafizikáján alapszik, kénytelen megpróbálni megsemmisíteni a keresztyén álláspontot, mely Istennek, mint önmagát bizonyító, önálló lénynek a metafizikáján alapszik, Akinek átfogó terve van az egész valóságra.

A keresztyén „feltevés" állítólag lényegtelen

Láttuk tehát, hogy a „tudományos ideál" egy erődtűz, mely hiába szűnik meg. Meg kell hagyni, beszélnek a semlegességről, sőt még tapsolnak is neki. Ám nem valósítják meg a gyakorlatban. Ugyanez igaz a feltevések fontosságának kérdésre is. Cohen azt állítja, hogy elméletileg minden feltevés fontos. Ám a gyakorlatban természetesen ki kell zárnunk bizonyos feltevéseket. Milyen feltevésekről gondolja Cohen, hogy ki kell zárni azokat? A válasz világos. Azokat a feltevéseket kell kizárni, melyek a keresztyénség igazságát foglalják magukban. A racionalizmusról, naturalizmusról és szupernaturalizmusról szólva Cohen ezt mondja:

> Gyakran állítják, hogy a tudományos módszer elve nem előre képes kizárni bármely tény lehetségességét, legyen az bármilyen furcsa, vagy csodálatos. Ez oly mértékben igaz, hogy a tudomány, mint a tudásunk kiterjesztésének egyik módszere nem engedheti meg, hogy olyan nézeteket fogadjunk el, melyek meggátolnak minket előző nézeteinkkel ellentétben állani látszó új tények felfedezésében. Valójában azonban különböző típusú magyarázatok nem fogadhatók el a tudományos ismeretek területén belül. Bármely próbálkozás például arra, hogy fizikai tüneményeket testetlen szellemek cselekedeteinek következményeként magyarázzon, nem egyeztethető össze a racionális determinizmus alapelvével. Ezen entitások természete ugyanis nem elegendően meghatározott ahhoz, hogy lehetővé tegye nekünk határozott kísérleti következmények levonását tőlük. A Gondviselés Akarata például mindent megmagyaráz, akár így történik, akár úgy. Innen kiindulva nem lehetséges kísérlettel megdönteni. Egy feltételezést azonban, melyet nem lehetséges megcáfolni, kísérletileg sem lehetséges igazolni.
>
> Ily módon kizárva a kísérteties, mágikus és más természetfeletti befolyást, úgy tűnik, hogy a tudományos módszer elszegényíti világnézetünket. Jó azonban megemlékezni arról, hogy az a világ, ahol egyetlen lehetségességet sem zárunk ki, az a káosz világa. amelyről egyetlen határozott állítás sem fogalmazható meg. Bármely világ, mely tartalmaz valamelyes rendet, szükségszerűen magában foglalja bizonyos elvont, vagy alaptalan feltevések elvetését, melyek például egy őrült elméjében fogannak meg.[122]

Úgy tűnik, a véletlen filozófiája, melyre Cohen felépíti a tudományos módszerről alkotott egész elképzelését, nem engedi meg Istennek, mint egy abszolút racionális lénynek a fogalmát. Nem csodálkozunk ezen. Isten fogalmának megengedése megsemmisítené a „tudományos módszert". Azt állították, hogy elméletileg minden feltevés megengedhető. Isten „feltevése" azonban a kezdet

[120] 131-132. oldal
[121] 134. oldal
[122] 159. oldal

kezdetétől fogva ki van zárva. S mi az alapja az Istenről alkotott elképzelés kizárásának? Nagyon nyomatékosan kifejeződik, mikor Cohen azt mondja, hogy például a gondviselés eszméje „mindent megmagyaráz, akár így történik, akár úgy". Igaz ez? Keresztyénekként azt valljuk, hogy Isten terve, vagy gondviselése tényleg mindent megmagyaráz. De azt is valljuk, hogy pontosan emiatt a gondviselés miatt történnek a dolgok úgy, ahogyan megtörténnek, és nem másképpen. Más szavakkal azt valljuk, hogy a keresztyénséggel szemben itt megfogalmazott vádakat vissza kell küldeni a feladónak. Csak ha a véletlen filozófiájával kezdjük, akkor történhetnek bármiképpen a dolgok. S akkor egyáltalán nincsen semmiféle racionalitás.

A nyers tényekre való hivatkozás, mint a feltevések fontosságának próbája

Okunk van örvendezni, hogy Cohen ennyire nyíltan megfogalmazta ezeket a dolgokat. A keresztyéneknek képeseknek kellene lenniük meglátni ezekből a kijelentésekből, valamint a Brown és Bavinck által elmondottakból, hogy nem védhetik a keresztyénség tanításait a „tudományos módszer" használatával. A végső próba, amit Cohen alkalmaz, mikor a kijelentéseinek fontossági sorrendjét igyekszik megállapítani, a nyers tényekre való hivatkozás, melyeket az ember Isten nélkül is ismerhet. A nyers tényekre való hivatkozás eme módszerével azt találjuk, hogy az Istennel kapcsolatos feltevés, amint az a gondviselés tantételében meg van fogalmazva, még csak jelentősnek sem tekinthető. A tényekre való hivatkozásról, mint a feltevések fontosságának próbájáról szólva, Cohen és Nagel ezt mondják: „A feltevés, miszerint a világegyetem oly módon zsugorodik, hogy minden hosszúság ugyanabban az arányban húzódik össze, empirikusan értelmetlen, ha nincsenek ellenőrizhető következményei. Hasonlóképpen a hit, miszerint a gondviselés nagyobb, az igaz élet hasznára váló nagyobb erő, mint valaki embertársai iránti gondoskodása, nem rendelkezhet ellenőrizhető következményekkel, hacsak nem jelölünk ki egy kísérleti folyamatot, mely 'az érintett erők' viszonylagos erősségét méri".[123]

Nem boncolgatjuk tovább ezt a kérdést. Lesz még lehetőségünk eme módszer alkalmazásának részletesebb vizsgálatára, mikor pl. a vallási iskolák pszichológiai módszerét tárgyaljuk. Ha valaki úgy fogja fel, hogy az olyan tapasztalatok, mint az újjászületés és a hit, valamint a külső csodák, pl. Krisztus feltámadása a tudomány vonatkozásában csak arra várnak, hogy eljöjjön a nap, mikor a természeti törvények, legyenek akár statisztikai törvények, magyarázatot adnak rájuk, annak egyszer s mindenkorra fel kell adnia minden, a keresztyénség igazságának „tudományos módszerrel" való alátámasztása iránti reményt. A modern tudományos módszer eljárását jól szemlélteti az Edwin G. Conklin által a *Felfedezte a tudomány Istent?* Című könyvben szereplő cikkében adott minta, melyet Edward H. Cotton szerkesztett. Conklin először azt mondja el nekünk, hogy nem lehet valódi összeütközés a tudomány és a vallás között. Jó barátoknak kellene lenniük, mivel más-más területen munkálkodnak. „Senki sem tudja, mi áll az evolúció hátterében".[124] Ez a semlegesség eszméje. Nagyon jól hangzik. Úgy tűnik, hogy elméletileg minden feltevés tekinthető fontosnak. Hamarosan megmutatkozik azonban, hogy a keresztyén feltevést nem tekintik fontosnak. Conklin mondja: „Tovább már nem lehetséges azt gondolni, hogy az ember testben, elmében és erkölcsben tökéletesnek, illetve Isten képmására teremtetett. Nem lehetséges

[123] Morris Cohen és Ernest Nagel, *Bevezetés a logikai és tudományos módszerbe*, 207. oldal
[124] 86. oldal

továbbra is azt hinni, hogy Isten 'a Jó Ember', vagy az ördög 'a Rossz Ember'".[125] Azaz, a keresztyén feltevés lényegtelenként ki van zárva. Nem sokkal ezelőtt fogalmazza meg Conklin azt a pozitív állítást, hogy a Véletlen nem keresztyén elképzelését kell elfogadni. „Kétségtelen, hogy a véletlen hatalmas szerepet játszott a világos kés a szervezetek evolúciójában, ám nem hiszem, hogy csak ez játszott volna szerepet".[126] Conklin először azt mondja, hogy ezt senki sem tudja. Másodszor valójában ezt mondja nekünk, keresztyéneknek: „De ti tévedtek". Harmadszor, valójában ezt teszi hozzá: „Én, mint evolucionista és a véletlenben hívő, képviselem a helyes álláspontot". Senki sem tudja, de te vagy az, aki tévedsz, és én vagyok az, aki nem: ez tipikus a kortárs tudományos módszer esetén.

Nem akarjuk azt sugallni, hogy ebben a dologban szándékos csalás van. Ez mindössze a tudományos módszertan válsághelyzetére mutat rá. Másként nem képes működni. S a mi kritikánk azt sem tartalmazza, hogy nem igazán értékeljük azoknak a nagy tudósoknak az eredményeit, akik nem keresztyének. Készek vagyunk elismerni, hogy a nem keresztyén tudomány hatalmas munkát végzett és nagyon sok igazságot hozott napvilágra. Ám a tudomány által felfedezett igazság a véletlen világegyetemről alkotott alapelképzelésük dacára vált világossá, nem pedig annak okából. A nem keresztyén tudomány a keresztyén teizmustól kölcsönzött tőkével tevékenykedett és emiatt volt képes napvilágra hozni oly sok igazságot.

Hogy szemléltessük hozzáállásunkat a modern tudományhoz és módszertanához, idézzük fel Salamon és a föníciaiak esetét. Salamon Isten szövetségének egy templomot akart építtetni. Vajon azokat kérte meg, akik nem voltak Isten szövetségének tagjai és nem tudtak Istenről, hogy készítsék el a terveket? Nem, Istentől vette a tervet. A gerendákat a tervnek megfelelően kellett lefektetni. Talán az egyes építészeknek sok időt vett igénybe megtalálni a gerendák pontos helyét. Talán több feltevéssel is rendelkeztek arról, hogy ez, vagy az a gerenda pontosan hová is való. Ám sohasem kételkedtek magának a tervnek a végsőségében. Nem fogalmaztak meg olyan feltevéseket, melyek nem álltak összhangban a tervvel. Tudták, a tények valahogy bele fognak illeszkedni a tervbe.

Ám Salamon templomépítőinek ez a viselkedése vajon azt sugallja, hogy semmi hasznos nem volt azok számára, akik nem voltak a szövetség tagjai? Egyáltalán nem. A föníciaiakat favágókként alkalmazták. Ezeket a föníciaiakat még sokkal tapasztaltabbaknak is elismerték, mint a szövetség népét, a fa megmunkálásában és az ácsmunkában. Még akár saját templomokat is építhettek volna az általuk kivágott fákból. Ezek a templomok még akár emlékeztethettek volna Salamon templomára. Ám ezek mégsem lettek volna mások, mint bálványoknak felépített templomok. Ezért ezek a templomok előbb-utóbb leomlottak volna. Salamon ezt nagyon jól tudta. Ezért használta a föníciaiakat szolgáiként, és nem építőmestereiként.

Valamelyest hasonlóan kell viselkednünk a tudománnyal. Örömmel elismerjük, hogy sok tudós konkrét munkája nagyon értékes. Örömmel elismerjük, hogy a „tudomány" nagyon sok tényt a napvilágra hozott. Ám nem használhatjuk a modern tudósokat és módszerüket a saját keresztyén magyarázatunk szerkezetének építőmestereiként. Tagadjuk a tudomány ideáljának jogosságát: tagadjuk alapelvét a feltevések fontosságának vonatkozásában, s tagadjuk a nyers tényekre való hivatkozását. Próbára tesszük egész eljárását. Ehelyett Istent és a Biblia Krisztusát kínáljuk, mint konkrét egyetemességet, melynek vonatkozásában minden tény értelmet nyer. Fenntartjuk, hogy csak keresztyén teista tények lehetségesek, semmi

[125] 80. oldal
[126] 88. oldal

másféle. Ezután térünk a tényekre, a tapasztalat tüneményére, s újra meg újra felfedezzük, hogy ha bármely „tényt” nem keresztyén módon értelmezünk, abból nyers tény lesz és a nyers tények értelmetlenek.

5. fejezet: Teológiai bizonyítékok - Isten

Rátérünk a keresztyénség egyes tanításainak rövid elemzésére avégett, hogy meglássuk, mit tesz ezekkel a modern tudomány. Minden keresztyén tanítás alapja az Istenről szóló tantétel. Milyen a modern tudomány viselkedése Istennel szemben?

Erre a kérdésre teljesen határozott választ adhatunk. Nem mintha minden tudós egyetértene a dologban kijelentéseik formáját tekintve. Egyesek visszautasítanak mindenféle Istenbe vetett hitet. Mások agnosztikusak. Megint mások, s talán ők vannak manapság többségben, azt állítják, hogy felfedezték Istent a tudomány útjait járva. Ám ez a háromféle válasz, melyet a modern tudósok adnak, egy pontban megegyezik. A modern tudósok gyakorlatilag kivétel nélkül egyetértenek Isten bibliai fogalmának tagadásában. Ha hisznek is egy istenben, az nem más, mint a világegyetem kiterjesztése, vagy egy alapelv kiterjesztése a világegyetemen belül.

A Kant előtti tudomány

Semmi kétség sem férhet hozzá, hogy a tudomány növekedése hatalmas különbségekről adhat számot az ókori és a modern ember esetében. Az ókori ember egynek gondolta magát a világegyetemmel. Számára a makrokozmosz és a mikrokozmosz úgyszólván egyáltalában nem voltak megkülönböztethetők. A modern ember viszont élesen a természet felett áll. Ez tette számára az ismeretelmélet kérdését mindennél fontosabbá. Ez állította élesen rivaldafénybe a nyers tények kérdését. Vajon léteznek tények, melyek teljes mértékben az ember elméjének hatósugarán kívül vannak? A modern tudomány legkorábbi formái már feltették ezt a kérdést és határozottan tagadó választ adtak rá. A matematika volt az első a modern tudományágak közül, mely messzire kiért a világűr birodalmába. Létezett, mint mondta valaki, „a végtelen világegyetem harmóniájába vetett hit és a matematikába, mint titkainak kulcsába vetett bizalom”. Descartes javasolta, hogy a világegyetem tanulmányozását néhány világos és konkrét elképzeléssel kezdjük. Ő csak el akarta vonni mindazokat a következtetéseket, melyeket ezek az elképzelések tartalmaztak. „Egy látomás által ihletetten, mikor az Igazság Angyala megjelent és bátorítóan szólt hozzá, létrehozta az algebra és matematika új kombinációját, melyet most analitikus geometriának hívunk, ám amit ő ’egyetemes matematikának’ nevezett. Felfegyverkezvén ezzel a félelmetes fegyverrel, kidolgozta a Természet egész rendszerét, melyben minden, a csillagoktól és kövektől az élő állatokig és élő emberi testekig olyan anyagi részekre egyszerűsödik le, melyek a matematika törvényei szerint mozognak egy egyetemes homogén közegben, vagy éterben”.[127]

Descartes tudományos módszerére építette fel Spinoza a teológiáját. Ő Istennel inkább *geometrico* foglalkozott. Spinoza biztos volt abban, hogy képes lesz Isten létezését bizonyítani. Őt az Isten-ittas embernek nevezték. Spinoza számára az ember elméje nem volt más, mint Isten elméjének egyik összetevője. Csak egyetlen valódi egyetemes elme létezik, melynek az ember elméje csak része. Ez az egyetemes elme irányítja a teljes valóságot. Nyers tények nem léteznek. Az egyetemes elme teszi a tényeket pontosan azokká, amik.

Nem kell az időt vesztegetni arra, hogy megmutassuk, Spinoza Istenről alkotott eme elképzelése homlokegyenest ellentéte Isten keresztyén elképzelésének. Spinoza valójában ugyanannak képzeli el az emberi és isteni gondolkodást. A

[127] Walter Marshall Horton, *A teizmus és a tudomány szelleme*, New York, 1933. 9. oldal

keresztyénség Isten gondolkodásának elégségességével és az ember gondolkodásának teremtettségével kezdi. Spinoza filozófiája adja nekünk az első modern szemléltetését annak az istennek, amit a modern tudomány elfogad. Ez egy kizárólagosan immanens isten.

Spinoza azonban túlságosan sommáson végzett a nyers tényekkel. Ha valaki nem a bibliai teremtés elképzelésével kezdi, akkor fellép a nyers tény és a nyers tény nem tűnik el. Az empiristák nem késlekedtek rámutatni a tényre, hogy Spinoza erőszakot tett a nyers tényeken. Leibniz remélte, hogy képes lesz szembeszállni az empiristák eme kritikájával, és ki tudja majd vitelezni a teljes valóság matematikai magyarázatának ideálját. A magasabb matematika eszközeivel remélte áthidalni a szakadékot a tünemények között, melyeket a megfigyelések látszólag végtelenül összefüggéstelennek mutattak. Az egyes tünemények közötti minőségi különbségeket matematikai sorozatok funkcionális különbségeire egyszerűsítette le. Így remélte Leibniz, hogy minden tünemény átjárható lesz az ember elméje számára. A különböző monászok minőségi különbségei pusztán a világosság mértékében rejlettek, mellyel visszatükrözték az egész kozmoszt. Az anyagi monászok „picinyke észlelései", mondta Leibniz, elvezettek az észlelhetetlen, de logikailag követhető lépcsőfokokon át a lelki monászok „tudatos észleléseihez". Közöttük szigorú logikai folyamatosság áll fenn.

Úgy látszott, elérték a tökéletes tudományos módszert. A matematikai módszer alapján állította Laplace, hogy képes megjósolni minden jövőbeni eseményt. Az ember, gondolta, képes volt eljutni a valóság véső határáig a matematika keresőfényével. Mivé válna a keresztyénség ebben a rendszerben? A válasz kézenfekvő. Ahogyan Spinoza tagadja Isten transzcendenciáját, úgy tagadja Leibniz a keresztyénség egyediségét. Tárgyalja a természet és a kegyelem közötti kapcsolatot. A „természet birodalma" nem mást jelent a számára, mint egy birodalmat, mely felette áll a gondolkodásnak, de még mindig a gondolkodás által van irányítva. Isten úgy fér bele a képbe, mint valaki, aki mindent a Gondolkodás által rendel el. Isten csak az egyetemes Gondolkodás egyik összetevője. A Biblia szuverén Istene az egyetemes Gondolkodás fogalmára egyszerűsödött le. A megváltás tantételei naturalista mintába szövettek bele.

A posteriori tudomány

A modern tudomány első kifejeződése módszerében szigorúan *a priori* volt. Most rátérünk a Kant előtti tudomány *a posteriori* formájára. Vajon nem igaz hogy az igazi tudományos módszer természetében mindig rávezető? Talán Leibniz és a korai matematikusok módszere végső soron nem volt igazi. Talán a keresztyén teizmus elsöprő tagadása annak hamis *a priori* jellege miatt történt.

„A tizennyolcadik században, mikor a tudományos tevékenység központja és vezetése átcsúszott az európai kontinensről a brit szigetekre, s az alkalmazott mechanika fő érdeklődési irányként felváltotta a tiszta matematikát, a tudományos szellem rávezetőbbé és empirikusabbá vált".[128] Isaac Newton nagy ambíciója az volt, hogy úgy foglakozzon a tényekkel, amik azok valójában. Galileinek a pisai katedrálisban lógó lámpájával elvégzett kísérleteinek alapján tevékenykedett. A megfigyelés alapján alkotta meg a mozgástörvényeit.

Locke filozófiája nagymértékben Newton tudományos elveinek egyfajta alkalmazása volt. Butler *Analógiája* viszont Locke filozófiai alapelveinek a teológiára való alkalmazása volt. Az első fejezetben megemlítettük Butler módszerének

[128] Horton, idézett mű, 45. oldal

szomorú eredményeit. Semmi más, csak egy véges Isten bizonyítható Butler „rávezető módszerével”. A keresztyénség egyediségét le kellett tompítani a naturalista minta követelményeinek megfelelően. Röviden, az *a posteriori* módszer eredményei nem kevésbé bizonyultak rombolónak a keresztyénség szempontjából, mint a Kant előtti tudomány *a priori* módszerének eredményei. Utóbbiban nagyon világosan megnyilvánul, hogy a modern tudomány ideálja a mindenre kiterjedő, átfogó tudás. Előzőben ez nem nyilvánul meg olyannyira világosan, ám nem kevésbé igaz ott is. Az empirizmus azzal kezdte, amit a tények „ismert birodalmának” vélt. Az „ismeretlent” egyszerűen csak úgy képzelték el, mint ami az „ismert” analógja. Az ismert világot, az ember által ismertnek képzelték. Mert az ember számára nem volt szükséges a világ megismeréséhez az, hogy előbb azt az Isten megteremtse és ismerje. A tényeket nyers tényekként kezelték, ahelyett, hogy Isten által magyarázott tényekként kezelték volna. Azaz, az autonóm emberről úgy gondolkodtak, hogy az mindennel rendelkezik ahhoz, hogy legalább a nyers tények egy adott területét értelmezze. S ha ismeri a nyers tények egy adott területét, akkor már csak ki kell terjesztenie tudásának határait az „ismeretlenbe” ugyanazzal a módszerrel, mint amivel a már ismertet megismerte. Még ha Isten meg is próbálná kijelenteni Magát az embernek, akkor csak olyan dolgokat jelenthetne ki, amelyek folytonosságban állnának azzal, amit az ember már ismer. Isten soha nem jöhetne az emberhez szuverén Istenként. A keresztyénség soha nem jöhetne az emberhez a feltétel nélküli kegyelemmel.

A Kant utáni tudomány

A Kant utáni tudomány vizsgálatával kell folytatnunk. Miben különbözik ez a Kant előtti tudománytól? Alapvető különbség nincsen. A Kant utáni tudomány még nagyobb tiszteletet tanúsított a nyers tények iránt, mint a Kant előtti tudomány tette. Ez elsősorban abban a tényben nyilvánul meg, hogy a tudományos ideált Kant az abszolút ideál szintjéről a korlátozó fogalom szintjére csökkentette le. Kant számára a tér-idő koordináták az egyéniesítés alapelvét formálták meg. Ebben szembeszállt a leibnizi racionalizmussal. Leibniz a teljes körű leírást vélte az egyéniesítés alapelvének. Minden egyént be lehet sorolni a saját logikai szerepébe. Kant számára a logikának nem volt efféle átfogó lendülete. Akadályozták a mulandó tények csillogó-villogó zűrzavara. Ez a ténybirodalom soha nem csökkenthető le pusztán logikai összefüggésekre. Az értelmezés kategóriái, Kant szerint, legfeljebb csak az igazság összetevőit képesek megmutatni. S hogy micsoda a tény önmagában, azt soha nem lehetünk képesek teljeséggel ismerni. Nem tehetünk többet, mint közelítő megoldásokat fogalmazhatunk meg a tények ismeretének vonatkozásában.

Kant eme álláspontjának messze ható jelentősége gondos figyelmet igényel. Ez még mindig azt jelenti, hogy a tények nem teremtettek, hanem valahogyan ott vannak. Az ember elméje a legnagyobb erőfeszítések árán sem képes visszajutni a tényeknek ehhez az éppen–ott–van-ságához. Ha az ember elméje megpróbál visszajutni a nyers tényekhez, állítja Kant, belefullad a reménytelen ellentmondások csomójába. Itt rátapintottunk Kantnak a „teista bizonyítékokkal” szemben megfogalmazott kritikájának a lényegére. Kant eme bizonyítékokkal szembeni kritikájával szemben nem vehetjük fel a kesztyűt, míg le nem leplezzük a nyers tény kísértetét. Ez a szellem csak akkor száműzhető, ha a keresztyénség Istenének, mint az egész tér-idő világegyetemnek a Teremtője elképzelését tekintjük minden tudás előfeltételezésének. Az igazi tudománynak ezen a keresztyén alapon kell felépítenie

önmagát. Amíg valaki nem ezekre az alapokra épít, a teljes szkepticizmussal néz farkasszemet.

A Kant utáni tudomány nem nézett szembe ezzel a ténnyel. Egyszerűen leegyszerűsítette az emberi tudás teljes körű, átfogó megértésének ideálját az abszolútról a korlátozó fogalomra. Kanttal együtt készpénznek vették, hogy csakis az emberi elme dolga, ami maga is egy nyers tény, ezeknek a nyers tényeknek az egyetemességekbe, vagy törvényekbe rendezése a lehető legjobban. Biztosra vették, hogy ebben a folyamatban rejlik az igazsághoz vezető út, elfelejtvén, hogy az „igazság" egész szerkezete nyers tényekre épült. Azaz, a modern tudomány gyakorlatilag azt feltételezte, hogy további nullák hozzáadása egy sorozathoz a nullától eltérő eredménye fog vezetni.

A modern tudomány látványos sikerének nem szabad elvakítania minket annak a ténynek a vonatkozásában, hogy az egész szerkezet homokra épült. Hisszük, hogy modern tudomány sikere valójában annak a ténynek köszönhető, hogy kölcsönzött tőkével munkálkodik. Ha tényleg léteznének nyers tények, úgy nem létezne tudomány. Nem létezhetnek nyers tények. Minden tényt, s ez ténykérdés, Isten teremtett és irányít. Isten teremtésének okából léteznek a világban valódi egyetemességek. Még a bűnös ember elméje is képes ebből valamit meglátni, bűneinek dacára. Emiatt, noha egy alapvetően hibás metafizikára épül is fel, a nem keresztyén tudomány is képes az igazságból sokat feltárni. Mikor a tékozló fiú elhagyta otthonát, akkor nagylelkű volt a „vagyonával". Ám valójában atyja vagyona volt az, amit költeni kezdett.

Ezzel a háttérrel már rátérhetünk a tizenkilencedik század tudományára. Természetesen valaki azonnal Lamarckra, Darwinra és DeVriesre gondol. Ám nem fogunk itt bele az evolúció kérdésének teljes körű vizsgálatába. Pusztán egyetlen fontos dolgot szeretnénk megemlíteni. Ismét csak a tények éppen–ott–van-ságának feltételezése volt az, ami alátámasztotta Lamarck, Darwin és DeVries munkáit. Darwin úgy vélte, hogy a fajok egymásból származnak apró kicsiny lépések sorozatán keresztül. DeVries úgy vélte, hogy a természetben hatalmas ugrások zajlottak le. Lamarck és Darwin között abban a kérdésben volt különbség, hogy az egyik fajból a másikba való átmenet során elsősorban a külvilág hatása érvényesült, vagy valami belső hatás. Számunkra ezek a feltételezések jelentőségükben akkor válnak fontossá, mikor a nem keresztyén feltételezésekről gondolkodva látjuk, hogy mindhárman meg voltak győződve ezek igazságáról.

Semlegesség

Az, hogy a tizenkilencedik századi tudomány készpénznek vette a tények éppen–ott–van-ságát, a legvilágosabban Herbert Spencer filozófiájában mutatkozik meg. Spencer agnoszticizmusa valóban nem több, mint Kant filozófiája, biológiai szakszókinccsel újrafogalmazva.

Ez az agnoszticizmus húzza alá a tudományos semlegesség fogalmát. A tudósok rengeteget beszélnek a tények nyitott elmével való megközelítéséről. Újra és újra elmondják a történetet, hogy Darwin korának emberei miképpen hitték a tekintélyelvűségből kiindulva, hogy Isten létezik és a saját képmására teremtette az embert. Azután jött Darwin, aki tárgyilagosan nézte a tényeket és felfedezte, hogy az ember az alsóbbrendű állatoktól származik.

Valójában ez a történet egy mítoszon alapszik. Darwin biztosra vette a tények éppen–ott–van-ságát. Készpénznek vette, hogy az ember elméje képes nyers tényekkel foglalkozni. Azaz, a kezdet kezdetétől fogva kizárta Isten keresztyén

elképzelését. S ami igaz Darwin esetében, az igaz a tudósokéban is. Általánosan biztosra veszik, hogy a tudós, aki a „tényekkel” kezdi, az semleges. Jóllehet nem tekintheti másnak a tényeket, csak teremtetteknek, vagy nem teremtetteknek. Ha nem teremtetteknek veszi, akkor már a legelején kizárta a tények Isten által adott magyarázatának fogalmát. Röviden, a ténymagyarázatába a tények nem keresztyén filozófiájával fog bele.

Ezen a ponton különbséget kell tennünk a kevert és a tiszta agnoszticizmus között. Romanes teszi meg ezt a különbséget *Gondolatok a vallásról* című könyvében. Azt mondja, hogy Spencer agnoszticizmusa kevert agnoszticizmus volt. Ő maga is egykor ehhez a kevert agnoszticizmushoz tartotta magát. Fiatalemberként, mondja, szerelmes volt a tudomány ideáljába, ahogyan akkor értelmezték. Ez volt az ideál, mely szerint az embernek a valóságot átfogóan kell ismernie. S úgy vélte, hogy ez az ideál ténylegesen megvalósítható. Ennek megfelelően úgy érezte, hogy nincs szüksége Isten fogalmára. Sőt, azt gondolta, hogy Isten fogalma tudományosan illegitim. Ám ahogyan öregedett, felfogta, hogy a tudomány a valóságnak csak az elvont összetevőivel foglalkozik. Azóta a tiszta agnoszticizmust műveli a kevert helyett. Ez a tiszta agnoszticizmus, melyről beszél, „a megindokolt tudatlanság egy viselkedése, mely az érzékelés-észlelés határain túl mindent érint – egy gyakorolt tehetetlenség arra nézve, hogy bármi más alapon találjunk érvényes hitet”.[129] Romanes úgy véli, hogy a tiszta agnoszticizmus azzal különböztethető meg a keverttől, hogy utóbbi elfogad mindenféle bizonyítékot, míg az előbbi nem. Ezt mondja: „A tiszta agnosztikusoknak úgy kellene vizsgálniuk a keresztyének vallásos tudatát, mint tüneményt, ami lehetséges, hogy az, aminek maguk a keresztyének hiszik, azaz isteni eredetű”.[130] Azaz, Romanes szerint a tiszta agnoszticizmus valóban megpróbál semleges lenni. Ez még abban is megnyilvánul Romanes szerint, hogy a tiszta agnoszticizmus nem intellektualista. A kevert agnoszticizmus, mondja, nem figyel semmire, csak az értelem elvont állításaira. A tiszta agnoszticizmus azonban arra a következtetésre jut, hogy „a gondolkodás nemcsak az ember jellemzője, s nemcsak egy képesség, amit szokásszerűen alkalmaz az igazság megállapítására. Az erkölcsi és lelki képességek nem kevésbé fontosak a saját területükön még a mindennapi élet tekintetében sem. A hit, a bizalom, az ízlés, stb. ugyanannyira szükségesek az igazság megállapításához, mint a jellemhez, a szépséghez stb., ahogyan a gondolkodás is. Valóban, vélhetjük, hogy a gondolkodás az igazság megállapításánál csak ott szerepel, ahol az okozás érintett. Az igazság megállapításának megfelelő szervei minden más esetben az erkölcsi és lelki területekhez tartoznak”.[131]

Mit mondhatunk Romanesnek erről a „tiszta agnoszticizmusáról”? Valóban ad alapot a semleges viselkedéshez? Vajon kaphat a keresztyénség tisztességes meghallgatást a tiszta agnosztikus útjába állva? A válaszunk az, hogy nincs olyan dolog, mint tiszta agnoszticizmus. Romanes tiszta agnoszticizmusa, nem kevésbé Spencer kevert agnoszticizmusa azt vallja, hogy az ember rendelkezhet tudással a nyers tények valamely területéről. Erről a területről Isten ki van zárva. Sőt, Romanes maga is hozzáteszi, hogy bárminek, amit hihetünk a tudományos ellenőrzésen túli területekről, analógiában kell lenni azzal, ami a tudomány által ismert. A következő szavakkal fejezi ki ebbéli meggyőződését: „A tapasztalattól minél távolabb eső területeken vizsgálunk, annál kevesebb értéke van a korábbi előfeltételezéseknek. A maximális távolságot a lehetséges tapasztalatoktól annak a dolognak a végső

[129] 113. oldal
[130] Ugyanott, 108. oldal
[131] Ugyanott, 118. oldal

titokzatosságánál érjük el, mellyel a vallásnak kell foglalkoznia, azaz itt minden előfeltételezés eltűnik egy távlatpontba és a tiszta agnoszticizmus válik az egyetlen ésszerű magatartásunkká".[132] Ezen a módon tartják fenn az ismert és az ismeretlen közötti folyamatosság elvét. Ha egyáltalán hinnünk kell Istenben, akkor annak a hitnek a tudatlanság következményének kell lennie. Mikor látjuk, hogy nem vagyunk képesek az átfogó tudás ideálját elérni, megengedhetjük, hogy Isten létezzen. Akkor gondoskodhat azokról a tényekről, amelyeket mi magunk nem tudunk irányítani. Egy efféle Isten nem más, mint egy véges Isten. Azaz, a tiszta agnoszticizmus a kevert agnoszticizmusnál nem kevésbé már kezdetben Isten keresztyén tantétele ellen tette le a voksot.

Agnoszticizmus a kortárs tudományban

Mi a különbség hát aközött a tudós között, aki nyíltan tagadja Istent, és aközött, aki azt mondja, hogy nem tudja, létezik-e Isten? A különbség, mint olyan, csak érzelmi lehet: logikailag a két álláspont ugyanazt jelenti.

Vajon a semlegességre és a tiszta agnoszticizmusra vonatkozó állításokat még ma is hangoztatják? Méghozzá nagyon is gyakorta. Felhívjuk a figyelmet ennek néhány példájára. Az Edward h. Cotton által szerkesztett *Felfedezte a tudomány Istent?* című könyvben egy sor tudós fogalmazta meg Istennel kapcsolatos elképzelését. Majdnem mindegyikük természetesen arról biztosít minket, hogy ők teljességgel semlegesek Isten létezésének vonatkozásában, mikor elkezdik a vizsgálódásaikat. Így például Kitrley F. Marther geológus ezt mondja: „A tudásnak és a titokzatosságnak mindig megvolt az a szokása, hogy kéz a kézben jártak, s manapság elkezdünk gyanakodni, hogy az ember elméje semmilyen tudományos módon sem képes megbirkózni a végső valósággal. Lehet a kozmoszban valami, ami tényleg nevezhető Abszolútnak, de mi csak a viszonylagost ismerjük".[133] Itt, mint Kant, Spencer, Romanes esetében Istennek a nyers tények ama maradékáról kell gondoskodnia, amit mi egyáltalán nem vagyunk képesek befogni a magyarázatunk hálójába. Bizonyos, hogy egy ilyen Istent abszolútnak nevezni a szavak értelem nélküli használatát jelenti.

A nagy amerikai fizikus, Robert A. Millikan egyes megjegyzései ugyanebbe a csoportba tartoznak. Ezt mondja: „A feltételezés, hogy a mi törékeny véges elméink teljességgel megértik a fizikai világegyetem alapjait, olyasféle baklövés, melyet a világtörténelem szakaszainak menetében és a gondolkodás minden területén újra és újra megfogalmaztak. Ez a dogmatizmus lényege – a tudás nélküli magabiztosság. Ez feltételezetten a vallás különleges előjoga: sok vallásos dogmatikus létezett, de sajnos a tudósok között sem kevesen. Mindenki elismeri, hogy például Mr. Bryan tiszta dogmatikus, de nem minden tudós fogja elismerni, hogy Ernst Haeckel még tisztábban az volt".[134] Az egyetlen dolog, amit Millikan hajlandó elismerni, hogy a tudomány nem tud mindent. Azt viszont fenntartja, hogy a tudomány sokat tudhat Isten nélkül.

Heber D. Curtis, egy csillagász, nagyfokú agnoszticizmusáról beszél az alábbi szavakkal: „Amint visszatekintünk a múlt elvetett tudományos elméleteire, melyeket egykor ihletetteknek, de ma csak történelmileg érdekesnek tartanak, egyre erőteljesebben arra a következtetésre kényszerülünk, hogy minden tudományos

[132] Ugyanott, 116. oldal
[133] 7. oldal
[134] 34. oldal

elmélet végső soron csak egy hit”. [135] Ennek megfelelően azt mondja, hogy sok tudós, különösen az idősebbek, „megtanultak keveset mosolyogni”.[136] Einstein mondja: „Furcsa itt a Földön a helyzet. Mindegyikünk egy rövid látogatásra jön, nem tudjuk, miért, mégis néha úgy látszik, hogy isteni célból”.[137] Julian S. Huxley hozzáteszi: „Minden vallás első és bizonyos szempontból a legfontosabb összetevőjének a tudománnyal összhangban álló tisztelettudó agnoszticizmusnak kell lennie a végsőségek tekintetében, s valójában sok más dolog tekintetében is, melyek nem végsőségek”.[138]

Teljesen nyilvánvaló, hogy mit foglal magában a tudományos agnoszticizmus. Nemcsak annak a ténynek az elismerését foglalja magában, hogy a tudomány még nem fedte le a teljes valóságot a magyarázataival. Határozottan magában foglalja az Isten által az embernek adott magyarázata elvetését. Legalábbis teljes szabadságot foglal magában az ember független ítéletének vonatkozásában a Bibliának az emberről, vagy a világegyetemről szóló bármelyik kijelentésével kapcsolatban. Azaz, az úgynevezett semleges viselkedés látható, hogy magában foglalja a Biblia keresztyén fogalmának tagadását. Sir James Jeans többször is kifejezi ezt *A titokzatos világegyetem* című művében. Elmondja nekünk, hogy néhány millió évvel ezelőtt néhány csillag vándorolt vakon a világegyetemen át. A Nap szétszórta egyes darabjait a világűrbe. Aztán hozzáteszi: „Az idő folyamában, nem tudjuk, miképpen, vagy miért, az egyik ezek közül a darabok közül megszülte az életet”.[139] Azaz, ugyanabban a levegővételben benne van az agnoszticizmus, a keresztyénség tagadása és a meggyőződés, hogy a Véletlen irányítja a világegyetemet. Ez tipikus. Most megvizsgáljuk a Szentírás Istene létezésének néhány tagadását.

Isten nyílt tagadásai

Az előzőekben láttunk néhány embert, akik elismerve agnoszticizmusukat azt mondják, hogy természetesen nem képesek hinni Isten hagyományos fogalmában. Ezt pótolják egy olyan istenfogalommal, amelyről úgy vélik, összhangban van a modern tudománnyal.

Ha megkérdezzük Kirtley F. Mathert, hogy felfedezte-e Istent, azt mondja nekünk, hogy igen. „A személyiség kiemelkedése az evolúciós folyamatból páratlan fontosságú esemény, melynek jelentőségét még mindig nem teljesen fogjuk fel. Ennek viszont a világegyetem személyiséget létrehozó erőinek hatására kellett megtörténni. A kozmikus energiának ezekre a részeire alkalmaznám én az Isten kifejezést”.[140] Máshol ezt mondja: „Az emberiség legjobb magyarázatához az evolucionistáknak olyan tulajdonságokat kell tulajdonítaniuk a világegyetemnek, melyeket jól teszünk, ha istenieknek nevezünk”.[141] Vagy ismét másutt: „Így a tudomány korában az Isten keresése a régi kérdésre adott új válaszhoz vezet. A válasz a teizmus. Isten egy immanens erő a világegyetemben. Ő benne van teremtésének véletlenében. Erőteljesen arra törekszik, hogy az érzékelés-észlelés világában saját természetének tökéletes bemutatását alkossa meg”.[142] Ha azzal tiltakoznánk, hogy ez a transzcendencia nélküli teizmus, Mather ezt válaszolná: „A

[135] Ugyanott, 59. oldal
[136] 61. oldal
[137] 93. oldal
[138] 106. oldal
[139] 3. oldal
[140] *Felfedezte a tudomány Istent?* 9. oldal
[141] *A tudomány Isten kutatásában*, 69. oldal
[142] Ugyanott, 69. oldal

világegyetem nem minden erőforrása van ma használatban, s nagyon sok ma használatos nem volt használatban a geológiai korokban. Más szavakkal a teista Isten nemcsak immanens, de transzcendens is".[143] Mather az istenfogalmát a tudományos módszer használatával alkotta meg. „Ebben az Új Világban a tudományos módszer a tapasztalat által érvényesítve, elfogadottként áll, s hacsak nem alkalmazzuk a vallás problémáira, a teológus nem várhat semmi állandó előnyt a modern civilizáció közepette".[144] Ez a tudományos módszer felszámolt minden dualizmust, mondja Mather. Megtanított minket arra, hogy a folyamatosság elvét alkalmazzuk mindenhol. „A dualista filozófia, mely magában foglalta az összeütközést a rivális kormányzók, Isten és Sátán, vagy a lelki ambíciók és a természetes vágyak között, a tudomány kora előtti korok terméke volt".[145] „A világ monoton szabályszerűséggel fedezi fel, hogy a tudomány helyes és a teológia helytelen".[146] A tudomány nem ismerhet el semmiféle tekintélyt az ember felett. Nem engedhet meg egy Istent, Aki transzcendens abban az értelemben, hogy Ő magyarázta a tényeket és képes kijelenteni nekünk a tényekről szóló magyarázatát. „A tudomány célja a világegyetem átfogó leírása, melyben élünk, a vallás megpróbálja megtalálni a leggazdagabb életet, amellyel csak rendelkezhet az ember ebben a világegyetemben".[147] „A teológusnak a tudósnak a fizikai jelenségről szóló leírását kell segédeszköznek használnia az élet magasabbrendű értékeinek felfedezéséhez".[148]

Mather tehát úgy találja, hogy a tudományos módszer segítségével el kell utasítania Isten bibliai fogalmát, és nem mással kell azt helyettesítenie, mint egy, a kozmoszon belül létező alapelvvel.

Ami Millikant illeti, akinek agnoszticizmusát megemlítettük, észrevesszük, hogy egyenesen a természettel azonosítja Istent. „Isten, vagy a Természet elképzelése, vagy a világegyetemé, amelyik név csak tetszik, nem szeszélyes és hóbortos lény, mint ahogyan az ókori világ fő gondolkodási irányzatai esetében volt, hanem…"[149] Millikan számára Isten régi elképzelése valami, amit fokozatosan kinövünk, ha figyelünk a tudomány hangjára. „Ha faji fejlődésünk során eljutván a hétéves kortól a harmincéves korba, s istenképünk már nem annyira gyermekien egyszerű, bizonytalan és határozatlan, ez azért van így, mert elkezdjük felfogni, hogy véges elméink éppen csak megkezdték elérni a tudás és értelem óceánjának határait".[150]

Herbert D. Curtis ellenzi Isten fogalmának elképzelését, ami kiderül az alábbi szavakból: „Ha azt mondod, hogy hited Istenben végleges és kötött, s vallásos krédódat Ő ihlette, s hogy nincs más igazi hit, akkor megsértesz és nem foglak követni, mert tudománytalan vagy".[151]

Ami Einsteint illeti, láttuk, hogy ő is azt mondta, nem tudjuk, minek vagyunk itt ebben a világban. Mégis bizonyos abban, hogy Isten keresztyén elképzelése hibás. Ezt mondja: „Nem tudok elképzelni egy Istent, Aki jutalmazza és bünteti a teremtése objektumait, Akinek céljai a sajátjainkra mintázottak – röviden egy olyan Istent, Aki

[143] Ugyanott, 72. oldal
[144] Ugyanott, 28. oldal
[145] Ugyanott, 19. oldal
[146] Ugyanott, 33. oldal
[147] Ugyanott, 43. oldal
[148] Ugyanott, 45. oldal
[149] *Felfedezte a tudomány Istent?* 28. oldal
[150] Ugyanott, 39. oldal
[151] Ugyanott, 71. oldal

nem más, mint az emberi gyarlóság visszatükröződése”.[152] Az ő Istene a jóság, szépség és igazságosság elvont ideáljaival van azonosítva.[153]

Julian Huxley, egy másik „agnosztikus” bizonyos abban, hogy Isten keresztyén elképzelése rossz. A vallás és tudomány kapcsolatáról beszélve ezt mondja: „Hol van hát a megoldás? Szemlátomást a teológiai építmény lebontásában, mely a továbbiakban nem képes elhordozni a kortárs tudomány által kitágított világegyetem súlyát, valamint új utak keresésében a vallásos lélek számára. Istenről kiderül, hogy bármely csak pusztán filozófiai, vagy akár kísértésbe eshetünk, hogy azt mondjuk, pickwicki értelemben, az emberi elme terméke. Mint független, vagy egységes lény, aki aktív szerepet játszik a világegyetem dolgaiban, nem létezik”.[154]

Sir J. Arthur Thomson a tudomány egységesítésének folyamatáról beszél. Ám nem akarja, hogy az emberek hangoztassák a világegyetem „legkisebb közös nevezőjét”. Inkább különbséget tesz a dolgok birodalma, a szervezetek birodalma és az ember birodalma között. Azután hozzáteszi: Most a gondolkodás eme vonala mentén arra a sugallatra jutunk, hogy Istent úgy képzeljük el, mint a világegyetem erőinek összességét”. Mégsem akarja azonban kimondani, hogy Isten a világegyetem „összes energiájának összege”. „Az energia egy fizikai fogalom és mérhető, Isten egy transzcendens fogalom, a Felsőbbrendű Valóság, és végtelen”.[155] Máshol Thomson úgy beszél Istenről, mint „a világegyetem alkotó alapelvéről”.[156] Ám gondosan észreveszi, hogy ez is csak egy javaslat, mert „egyetlen ember sem képes a tudomány segítségével megtalálni Istent”.[157]

Ezeknek a példáknak elégségesnek kell lenni. Láthatjuk belőlük, hogy mit ért a tudomány ma Isten alatt. A tudomány a nyers tényekkel kezdi. Az ember elméjét tekinti eme nyers tények végső magyarázójának. Az ember elméje viszont úgy találja, hogy nem képes megadni a tények átfogó magyarázatát. Fennmarad a titkok birodalma. Ezért a tudomány által még érintetlenül hagyott terület az, ahol Isten keresendő. De ha még így is van, az emberi elme végül mégis képes oda behatolni. A titkok birodalma, ahogyan a modern tudomány elképzeli, nem több mint a még-nem-felfedezett dolgok birodalma. A teljes, átfogó megismerés ideálját legitimként továbbra is fenntartják.

Általánosságban fogalmazva tehát a Kant utáni tudomány a Kant előtti értelemben véve sem nem következtetéses, sem nem rávezető. Nem állítja, hogy valóban képes átlátni a végtelenen. Nem várja, hogy bármennyi idő elteltével képes lesz belátni az egész valóságot. Nem racionális a szó leibnizi értelmében. Nem is intellektuális. A következtetéses és rávezetéses ideált helyettesítette a korlátozó fogalommal. Ez mérsékeltebbnek látszik. Látszólag megengedi a valóság más, nem intellektuális megközelítését is. Látszólag helyet csinál a lelki birodalomnak, amely valamiképpen felette áll a fizika és a tünemények birodalmának. Egyszóval megengedni látszik bizonyos mértékű transzcendenciát. Kant úgy vélte, csinált helyet a hitnek, a modern tudomány ugyanezt hiszi. Holott egyikük sem tett semmi hasonlót. Azaz, egyikük sem csinált helyet a hitnek, nem beszélve az ortodox keresztyén hit számára hagyott helynek.

---

[152] Ugyanott, 97. oldal
[153] 94. oldal
[154] Ugyanott, 105. oldal
[155] Ugyanott, 174. oldal
[156] *Tudomány és vallás*, 224. oldal
[157] Ugyanott, 100. oldal

A modern tudomány összhangban van a modern filozófiával

Ebben a vonatkozásban röviden rámutathatunk, hogy a modern tudomány Istene összhangban áll a modern filozófia Istenével. Ennek érdekében megnézzük, mint mond A. Seith Pringle Pattison *Isten elképzelése a modern filozófia fényében* című könyvében.

Először is, a modern filozófia egyetért a modern tudománnyal abban, hogy úgy véli, Isten fogalma legfeljebb egy korlátozó fogalom. Ez nagyon nyilvánvalóan kiderül abból, hogy kihangsúlyozzák: minden emberi tudásnak kísérleti alapokon kell állnia. Kant azt állította, hogy nem lehetséges racionális kozmológia, pszichológia, vagy teológia. Minden lehetséges tapasztalatnak, mondta, az érzékek ösztönös megérzésén kell alapulnia.

Pringle Pattison hasonlóképpen érvel, mikor ezt mondja: „Természetesen, függetlenül a konkrét tapasztalatunktól, Isten, vagy az Abszolút egy állításokra váró alany, egy megtöltésre váró üres forma”.[158] Pattison azonban nem akar hirtelen megállni a kanti álláspontnál. Úgy véli, hogy fenntarthatjuk, hogy a fenomenális a nomenális konkrét megnyilvánulása. Ezt mondja: „De nem kell zavarba jönnünk az állításokat illetően az apostol szavai miatt ’Mert a mi Istenben láthatatlan, tudniillik az ő örökké való hatalma és istensége, a világ teremtésétől fogva az ő alkotásaiból megértetvén megláttatik’”.[159] Kicsit később hozzáteszi: „A végső Valóság természetét tehát a kijelentésben kell olvasni, s ott igazán elolvasható. Biztosak lehetünk benne, hogy a kijelentés nem kimerítő, mert minden kijelentésnek *ad modum recipients*-nek kell lennie: azaz arányosnak kell lennie az átvevő elméjével”.[160]

Mindez nagyon ortodox módon hangzik. Látszólag összhangban áll Pálnak a rómabelieknek írott levelében mondottakkal, miszerint a világegyetem Isten kezének munkája. Még akár Isten kiismerhetetlenségét is látszik tanítani. Elméink véges jellegét jelöli meg korlátozott tudásunk okaként. Valójában azonban itt az Istenről alkotott történelmi keresztyén elképzelés teljes tagadásával állunk szemben. S hogy valóban ez a helyzet, az megérthető abból a tényből, hogy Isten az emberhez hasonlóan ténylegesen függőnek mondatik az érzékek benyomásaitól tényismeretének vonatkozásában. Pringle Pattison számára ugyanis Kanthoz hasonlóan minden lehetséges tapasztalat, isteni és emberi egyaránt, korlátok közé szorul. Minden lehetséges tapasztalat, legyen az isteni, vagy emberi, a nyers tényekkel köteles foglalkozni. Idézzük: „A legfennköltebb értelemnek Isten munkáinak halmazában kell olvasnia, ahogyan mi tesszük, hogy megismerhesse természetét. Az Ő tudása a miénkhez hasonlóan kijelentésen keresztüli. Jóllehet lehet igazabb abban az értelemben, hogy bőségesebb és kielégítőbb, s így képes kijavítani olyan hibákat és megoldani olyan nehézségeket, melyek a mi korlátozott látókörünk velejárói, ám ez csak mérték kérdése, nem minőségi különbség az abszolút és a viszonylagos között, mintha az egyik tudás igazi volna, a másik pedig hibáktól tarkított. A mi tudásunk ugyanolyan igazi, mint a felsőbbrendű lény bővebb tudása. Mindegyik igazi az abban a pillanatban hozzáférhető tények magyarázataként. Mikor új adat kerül a látótérbe, az új benyomást eredményez, ám az új benyomás továbbviszi és felöleli a régit – nem pedig eltörli”.[161] Az Abszolútról szólva ezt mondja: „Az Abszolútról helyesen mondták, hogy ’az Ő kijelentései a világok’. Természetéről a világegyetem tényeiből tanulhatunk, különösen, ha

[158] 158. oldal
[159] Ugyanott, 158. oldal
[160] Ugyanott, 175. oldal
[161] Ugyanott, 176. oldal

azokban bármiféle rendszer, vagy értékskála is felfedezhető. Ez a mi tudásunk immanens Istene, Akihez ennek az előadássorozatnak az első része ragaszkodni szándékozott".[162] Az állítás egy korábbi pontján Pringle Pattison ezt mondja: „A minőségek olyan módozatok, melyekben a lényeg létezik és kijelenti önmagát. Ismerni egy dolgot a minőségein, vagy tüneményein – működési módozatain – keresztül azt jelenti, hogy azon az egyetlen módon ismerjük a valódi dolgot, ahogyan az Isten, vagy az ember ismerhet valamit".[163] T. H. Green álláspontját kritizálva hozzáteszi: „Úgy elképzelni a világot, mint állandó bemutatót, mint ami önmagát mutatja be egy örökkévaló megfigyelőnek, nem felel meg a helyzetnek, hacsak nem tulajdonítunk a bemutatónak pontosan ugyanakkora fokú különbözőséget és független létezést, mint ami valós objektummá teszi azt egy örökkévaló megfigyelő számára, s ily módon más elmék megfigyelése számára is".[164]

Mindez megmutatja, hogy a nyers tények elképzelése milyen mélyen beágyazódott a modern filozófiába, valamint a modern tudományba. Az egyetlen Isten, Akit a modern filozófia, vagy tudomány majd elfogad, az a filozófustárs, vagy tudóstárs, aki szintén a nyers tényeket próbálja meg értelmezni. Egy efféle Isten minőségileg nem különbözik az embertől. Ő nem más, mint az ember hiposztazálása. Még Isten egyetemességei, vagy törvényei sem képesek lefedni a nyers tények teljes területét. Őt Magát is körülveszi a csupasz lehetségesség és titokzatosság. Velünk együtt megpróbálhat behatolni a titkokba. Velünk együtt felállíthatja a tudás abszolút átfogó mivoltának ideálját. Ám ez az ideál velünk együtt az ő számára is csak korlátozó fogalom lehet. A nyers tények mindig meg fogják előzni Őt, mint ahogyan mindig meg fognak előzni minket.

A modern tudomány összhangban van a modern vallással

Ahogy a modern filozófia összhangban van a modern tudománnyal, úgy van összhangban a modern vallás mindkettővel. Charles Hartshorne nemrég írt egy könyvet *A humanizmuson túl* címmel, melyben megjelenik ez az egyetértés egyrészt a modern vallás, másrészt a modern filozófia és tudomány részéről. Hartshorne nagyon kritikus a humanistákkal szemben. Ők nem szenteltek figyelmet az élet magasabbrendű dolgai iránt. De mint Pringle Pattison, Hartshorne is megvetéssel utasítja el annak az Istennek az elképzelését, Aki lényegében nem átjárható az emberi elme számára. „Az eszme, hogy Istennek még nagyobbnak kell lennie, mint az ismert változók maximális esete, egyszerűen csak egy szócsoport jelentés nélkül. A 'nagyobbat' ugyanis vagy ezek a változók határozzák meg, vagy az csak pusztán az értelmi szabotázs fátyla".[165] Ennek megfelelően Hartshorne nem sokban különbözik John Deweytől, ami utóbbinak az ortodox keresztyénséggel szemben megfogalmazott ellenvetéseit illeti: „Istennek ama elképzelése, mely szerint Ő annyira tökéletes, hogy örökkévalóan felfog minden lehetséges értéket, végzetes a vallás számára, mert az emberi választást teljesen jelentéktelenné teszi. A végtelen érték mindig létezni fog, akármit teszünk. Egy efféle Istent 'szolgálni' valójában csak annyit jelent, mint szolgálni önmagát az Ő érdekeinek megerősítésével. Ám még ez az ön-szolgálat sem képes bármi különbséget okozni az értékek teljességében, mivel ez a teljesség mindig egy abszolút maximum".

[162] Ugyanott, 175. oldal
[163] Ugyanott, 162. oldal
[164] Ugyanott, 197. oldal
[165] 122. oldal

„Véleményem szerint Dewey itt egy megválaszolhatatlan ellenvetést tesz Ágoston és Aquinói Tamás teizmusával szemben. Én azonban nem tudom úgy tekinteni ezt a teizmust, mint aminek sok köze van a Biblia teizmusához”.[166]

Ágoston és Aquinói Tamás Istenét ugyanis Hartshorne olyasvalakivel helyettesíti, aki majd segíteni fog minket az ideál, mint korlátozó fogalom elérésében.

A dolog summája az, hogy az emberi élet valójában nem pusztán véges, sőt, ha a humanistáknak igazuk van, nem eredeti módon szuper-véges. Nem pusztán véges, mert minden egyes konkrét határ csak időleges, és kifejleszt egy örökkévaló emberi kötelezettséget; mégis, Isten nélkül ez a végtelen ideál, mely csak egyedül képes ösztönözni ezt az örökkévaló fejlődést, elfogadhatatlan, mert megvalósítása egyszerre kívánatos és lehetetlen.[167]

Hartshorne, de Pringle Pattison számára is, Isten Maga is függ a nyers tényektől és lépésről lépésre szedi össze a velük kapcsolatos tudását. Keressük az igazságot tényleges világról, s ennek ideálja a róla szóló teljes igazság. Ám hogyan lehetséges egy efféle teljes igazságot felfogni, hacsak nem tökéletes elmével és mindentudósággal? Ez a mindentudás azonban az aktuális világról való, nem pedig az összes lehetséges világról, mintha azok megvalósultak volna.[168]

Hasonlóképpen, Isten mindenhatóságát is korlátozzák a nyers tények. Hartshorne ismét egyetért Deweyvel a mindenhatóság, mint „teljes felelősség mindazért, ami csak történik” fogalmának elvetésében.

„A mindenható azt jelenti, hogy minden rendelkezésre álló erőt birtokol, azaz nincs erő, mely ne lenne Istené. Ha ez igaz, ha az erők nem oszlanak meg Isten és a többi lény között, akkor a felelősség sem osztható. Ám az erőmegosztás, következésképpen a felelősség, analitikus igazság, mivel gonosz, vagy nem gonosz, az erőnek hatnia kell valamire, s amire hat, annak is rendelkeznie kell valamelyes erővel, mert a teljességgel erőtlen, vagy passzív egyenlő semmi. Tehát a ’mindenható’ csak azt jelentheti, hogy minden lehetséges erővel rendelkezik az összes többi dolog felett, azaz, minden ott lévő erőt, kivéve azokat, melyek öröklötten a többi dologhoz tartoznak azoknak maga a létezése következtében”.

Ha következetesen fenn akarjuk tartani a mindenhatóság eme elképzelését, fel kell adnunk Isten jellegének „tisztán aktív” hagyományos teológiai tanítását: a naturalista teizmust mindenesetre minden fő alapelve gátolja abban, hogy elfogadja ezt a tantételt. Azaz, szabad minden indítéktól, hogy Istent tartsa felelősnek a gonoszért, pusztán csak azon az alapon áll, hogy a gonosz létezik. Mivel Istennek részlegesen passzívnak kell lennie a teremtményei cselekedetei vonatkozásában, akik között az emberek elenyésző arányban vannak csak jelen, nem tarthatjuk fenn a teljes harmóniát, vagy jóságot ezekben a cselekedetekben.[169]

Hartshorne ezekben a szakaszokban, valamint az egész könyvén keresztül kihangsúlyozza abbéli nézetét, hogy bármely igazi filozófiának a nyers tényekkel kell kezdenie és végeznie. Ennek kihangsúlyozásával reméli elérni a tudomány, filozófia és vallás teljes kibékítését. Mindháromnak készpénznek kell venni a nyers tényeket a kezdet kezdetétől fogva, mindháromnak egyesíteni kell a nyers tények teljes megértésére tett erőfeszítéseiket Istennel. Mindháromnak, Istennel egyetemben, fel kell fognia, hogy ez az ideál, a ténynek nyersesége miatt, soha nem lehet több, mint korlátozó fogalom.

[166] Ugyanott, 42. oldal
[167] Ugyanott, 49. oldal
[168] 50. oldal
[169] Ugyanott, 54. oldal

Isten és a vallás modern meghatározásai

Az, hogy Hartshorne nem egyedül munkálkodik ezen a programon, az bizonyítható a vallásnak több kortárs filozófus által megalkotott fogalmából. A vallást általánosságban úgy képzelik el, mint azon ideálok megvalósítását, melyeket az emberiség maga elé tűzött. Fulton J. Sheen *Vallás Isten nélkül* című könyvében összegyűjtött egy sereg meghatározást Istenről és a vallásról a kortárs filozófusoktól. Közreadunk néhányat, ahogyan ebben a könyvben előfordulnak.[170]

Valóban, a felsőbbrendű lény létezését, mint rajtunk és a világon kívül álló személyét, mint valami felnagyított emberi lényét, a vallásos tudat nem hagyja jóvá és ha tudnánk, hogy ez tény, annak semmi hatása sem lenne a vallásra.[171]

A vallás egy érzelem, mely a köztünk és a világegyetem egésze között fennálló harmóniával kapcsolatos meggyőződésen alapszik.[172]

A vallás a tehetség ereje, mely az egyén és a faj jövőjére vonatkozó legmagasabb ideáloknak megfelelően késztet cselekvésre.[173]

A vallásos megtapasztalást a legjobban az ideál megtapasztalásaként lehet leírni, azon érték megvalósulásaként, mely egy emelkedett érzelmi pillanatban érkezik, s eggyé tesz minket önmagunk fajtájával, legalábbis a fajtánk legjavával, ami az egészüket magában foglalhatja.[174]

A vallás egy koncentráció, vagy a fizikai értékek egységesített komplexumának kivetítődése az idő zúgó szövőszékében.[175]

Az, hogy Isten létezik-e, vagy sem, lényegtelen a vallás természete számára.[176]

A vallás az ember és a világegyetem ideális személyes kapcsolatainak kivetítődése és tevékenysége… Mivel kivetítődés és tevékenység, a vallás egy állandóan mozgásban lévő folyamat a teljes személyes beállítás és irányítás irányában az ember totális környezetében.[177]

Isten nem entitás és nem is ideál, hanem mindig egy entitás viszonya egy ideálhoz: a Valóság, előnyössége, vagy hátrányossága szemszögéből nézve az emberi élet vonatkozásában, valamint az illem bizonyos viselkedése előírásának tekintetében az utóbbi számára.[178]

Az Istenbe vetett hit egyenlő azzal a bátor reménységgel, hogy a világegyetem barátságos az ember ideáljaival.[179]

Ennyi elég is lesz. Nem túl nehéz hasonló kijelentéseket összeszedni más gondolkodóktól. Lesz még lehetőség a dolog további tárgyalására, mikor a vallásos irodalom pszichológiáját tárgyaljuk. Itt pusztán annyit jegyzünk meg, hogy a modern tudomány, a modern filozófia és a modern teológia egyetértenek. Alapjában ellenzik a keresztyén álláspontot. Az immanens véges Isten, az ember elméje számára átjárható Isten, aki a kozmosz egyik összetevője, az Isten, aki a titokzatos feltáratlan birodalma, a gyümölcse és beérett eredménye a modern tudományos módszer

---

[170] 44. és azt követő oldalak
[171] B. Bonsaquet, *Az egyed értéke és sorsa*, 254. oldal
[172] McTaggart, *A vallás egyes dogmái*, 3. oldal
[173] G. M. Irvine, *Az egyházak és a fejlődés*, 13. és 18. oldal
[174] Ellsworth Faris, *A vallás folyóirata*, 6. évf. 3. szám, 1926 május, 241. oldal
[175] Jos, Leighton, *Az ember és a kozmosz*, 245. oldal
[176] R. Eucken, *A vllás igazságai*, 129. oldal
[177] Edwin E. Aubrey, „A vallás természete”, *A vallás folyóirata*, 1925, 189-191. oldalak
[178] Ralph B. Perry, *A filozófia megközelítése*, 66. oldal
[179] A. E. Haydon, *A vallás folyóirata*, 1927. március, 128. oldal

alkalmazásának. Ha napjaink „tudományos módszere” a valódi tudományos módszer, akkor ez a végkövetkeztetés elkerülhetetlen. Ám láttuk, hogy ez a tudományos módszer a véletlen filozófiájára alapoz. A véletlennek, vagy a nyers tényeknek eme filozófiája megsemmisíti az emberi állításokat. Ezen az alapon nincs kapcsolat az egyik tény és a másik tény között. Újra és újra vissza kell majd vinnünk a dolgot ehhez az alapvető ponthoz. Egyedül a keresztyén teizmus képes meggyengíteni a nyers tények kísértetét.

6. fejezet: Teremtés és gondviselés

Az előző fejezetben a modern tudománnyal foglalkoztunk, valamint azzal, hogy mit mond Istenről. Most rátérünk a teremtés és gondviselés kérdésére. A következő fejezetben a teleológia kérdésével foglakozunk. Ezen a módon úgy fedjük le a teizmus területét, ahogyan azt rendszerint felosztják. Az előző fejezet a létezés kérdésével foglalkozott. Az a lételméleti állítás problémája. A jelen fejezet az okozati viszony kérdésével foglalkozik. Ez a kozmológia problémája. A következő fejezet a cél kérdését tárgyalja. Az a teleológia kérdése.

Jól ismert tény, hogy Kant lényegében ugyanazt a típusú kritikát fogalmazta meg a teista bizonyítékok mindhárom fajtájával szemben. Valójában mindet a lételméleti bizonyítékra vezette vissza. Kritikája szerint a „bizonyítékok" magukban foglalnak egy illegitim ugrást az ember fenomenális világra vonatkozó ismereteitől a lehetséges megtapasztaláson túli meghúzódó valóságba. Ez tehát nem más, mint absztrakció, mondja Kant. Csak az érzékelt-megtapasztalt benyomásokkal kapcsolatban van értelme. Azaz, nem lehetséges kiterjeszteni a gondolkodást a megtapasztalás birodalmán túlra.

Kant úgy véli, hogy ha megpróbálunk a fenomenális világban megfigyelt okok sorozatából következtetni magának a világnak az okára, akkor ellentmondunk saját magyarázatunk alapelvének. Ez azt jelentené, hogy létezik Isten, aki nem átjárható az ember elméje számára. Ő lehetséges megtapasztalásunk felett állna. Ezen a módon ellentmondásba keverednénk. Akkor olyan Istenre lenne szükségünk, aki feltételezhetően minden dolog okozója, vagy meghatározója. S ez megsemmisítené a szabadságunkat. Megsemmisítené a mulandó események folytonosságát is. Ezzel visszakerülnénk a Leibnizéhez hasonló álláspontoz. S a nyers tényeken is erőszakot tennénk.

Épp most mondtuk, hogy Kant úgy gondolkodik a teremtés elképzeléséről, mint ami visszavisz a Leibnizéhez hasonló álláspontra. A valóságban Kant és Leibniz egymással egyetértve tartják magukat az értelmezés egy kizárólagosan immanens alapelvéhez. Mindkettő helyettesíti a gondolkodást az oksági viszonnyal, mikor a világegyetem egésze kerül szóba. Mindketten követik a folyamatosság elvét, amely elkerül minden valódi transzcendenciát. Kant azonban nem gondolja, hogy a gondolkodás képes lefedni a nyers tények teljes területét. Sőt mi több, azt sem hiszi, hogy a gondolkodás akárcsak egyetlen nyers tényt is képes átfogóan értelmezni. A gondolkodás egyetemességekkel foglalkozik. Egyetemességekkel kell foglalkoznia. Megpróbálja egymással kapcsolatba hozni az egyes nyers tényeket. Ehhez azonban ki kell vonnia az egyének egyediségéből. Mikor egy egyént egy osztály tagjaként kezeljük, és általános kijelentéseket teszünk az osztályról, azzal kivontunk az egyének egyediségéből. Besorolhatom az egyént akárhány osztályba. Aztán hozzátehetem mindazt, amit ezen osztályok mindegyikéről mondtam. Azzal még mindig nem kezdtem meg az egyén jelentőségének kimerítését.

Ennek megfelelően fel kell adnom az abszolút igazság fogalmát. Összes kategóriáimmal mindössze az igazság egyes összetevőit tudom kifejezni. A nyers tények soha nem engedik magukat teljesen befogni a kategóriáim hálójába. Mindig lesznek még további befogandó nyers tények. Mikor az okozati viszony kategóriáját alkalmazom a nyers tényekre, melyekkel szembesülök, akkor a nyers tény viselkedésének valamely összetevőjére világítok rá. Ám soha nem leszek képes alkalmazni az okozati viszony kategóriáját magának a nyers ténynek a létezésére. Az azt jelentené, hogy az egész nyers tényt megmagyaráztam. Mikor azonban azt

állítom, hogy az egész nyers tényt megmagyaráztam, saját magam keverem magam ellentmondásba és tagadom meg következésképpen a saját értelmezési alapelvemet. Ha továbbra is azt állítom, hogy képes vagyok bármit megmagyarázni, akkor fel kell adnom az elképzelést, hogy minden lényegében megmagyarázható az emberi elme számára.

Azaz, a modern gondolkodás, ahogyan Kanton alapszik, semmilyen értelemben sem jelent visszatérést a keresztyén teizmushoz. Inkább kétségbeesett kísérlet a kizárólagosan immanens értelmezés alapelvének megvédésére az összeomlástól. A racionalisták kezében ez az alapelv teljes önellentmondásba keveredett. Hogy elkerülje ezt az ellentmondást, de mégis megmentse az értelmezés immanens jellegét, Kant mindenkinél jobban kihangsúlyozta a tények nyerseségét. Ez látszólag oldotta a feszültséget a két kategória között. Ahelyett, hogy mindkettő azt állította volna, hogy a valóság egész területe felett áll, megoszthatták a területet. Vagy inkább elképzelhetők voltak úgy, hogy mindegyik hozzájárul az értelmi magyarázat programjához. S még a teljes program sem állítja, hogy a nyers tények kizárólagos érdekeit képviseli.

Mindez nem jelenti, hogy Kant és az őt követő modern filozófusok semmiféle türelemmel sem viseltetnek a teremtés bármiféle elképzelése iránt. Éppen ellenkezőleg. Kant korlátozó fogalomként hasznosnak vélte a teremtés elképzelését. Az emberi gondolkodásnak meg kell próbálnia a lehető legmesszebbmenőkig értelmezni a nyers tényeket a saját kategóriáival. A lényeg kategóriáját használva működőként vissza kell tekintenie amennyire csak bír, hogy meglássa, ennek segítségével mennyire tudja magyarázni a valóságot. Az okozati viszony kategóriáját használva működőként, vissza kell gondolnia amennyire csak bír és meg kell néznie, mennyire tudja ezzel a valóságot magyarázni. A cél kategóriáját használva működéként, előre kell néznie amennyire csak bír és meg kell látnia, mennyire tudja ezzel a valóságot magyarázni. S ha így korlátozó fogalomként használja, eme kategóriák minden egyes alkalmazása a nyers tényekre nem sérti az értelmezés alapelvének kizárólagosan immanens jellegét. A teremtés eszméje akkor nem vezet egy valóban transzcendens Istenhez.

Most már nyilvánvaló, hogy a modern gondolkodás és a keresztyénség miért állnak homlokegyenest ellenkező álláspontokon a teremtés elképzelésének vonatkozásában. Ha valahol, hát itt világosnak kell lennie az ellentétnek. A nyers tény a dolog kulcsa. A modern gondolkodás feltételezi. A nyers tény feltételezésével pedig az ember szintjére csökkenti le Istent. Ő legfeljebb a nyers tények magyarázója, együtt az emberrel. Gondolatai tehát nem magasabb szintűek az ember gondolatainál. Az embernek nem kell megvárnia Isten magyarázatát egy tényről, mielőtt megadná annak saját végső magyarázatát.

Ezzel szemben a keresztyénség azt tartja, hogy Isten a teremtője minden ténynek. Nincsenek nyers tények. Így az ember gondolatait alá kell vetni Isten gondolatainak minden egyes tény értelmezése során. Egyetlen egy tény sincsen, amelyet az ember képes lenne helyesen értelmezni az Istenre, mint a tények teremtőjére való utalás nélkül. Az ember nem képes helyesen alkalmazni az okozati viszonyt Isten előfeltételezése nélkül. Isten volt az, Aki azt „okozta”, hogy az egyes tények egymással az adott kapcsolatba kerüljenek. Az embernek ezt a kapcsolatot kell felfedeznie olyan mélységben, amilyenben csak képes rá.

Keresztyénekként ezen a ponton kezdjük életre-halálra szóló harcunkat vívni a modern gondolkodással. Mi azt tartjuk fenn, hogy hacsak nem Isten teremtette a világegyetem létezését, nincs lehetőség a tudományos gondolkodásra. Akkor a tények a végtelenségig kapcsolat nélküliek lennének. Közülük bármelyik kettőt

kivéve, azok egyáltalán semmiféle kapcsolatba sem lennének hozhatóak egymással. Még csak az emberi gondolkodás kategóriáira sem gondolhatnánk, mint a valóságot kijelentő összetevőkre, Isten előfeltételezése nélkül.

Ez magában foglalja, hogy Istent valóban az emberi értelmezés lehetősége előfeltételezésének kell tekinteni. Ha Butlerrel együtt először megengedjük a kizárólagosan immanens értelmezés nem teista alapelvét az emberi élet bármely területén, máris nincs további érvünk a modern gondolkodással szemben. Számunkra annak fenntartása, hogy akár csak egyetlen tényt is képesek vagyunk Isten nélkül értelmezni, egyet jelent a tények nyerseségének fenntartásával. Akkor legfeljebb egy véges Isten létezését tudjuk bizonyítani. Abban az esetben soha nem fogjuk tudni bebizonyítani a menny és föld Teremtőjének létezését. Őt a kezdet kezdetétől fogva kizártuk.

A modern filozófia és a teremtésről szóló elképzelés

Mielőtt elkezdenénk foglalkozni a modern tudománnyal és a teremtés elképzelésével szemben tanúsított viselkedésével, megnézzük, mit mond a Kant utáni filozófia a témában. Volt-e valami változás Kant viselkedéséhez képest? A válasz az, hogy a teremtés bibliai tantételét, ha lehetséges még vehemensebben utasítják el, mint Kant tette. A filozófia oknyomozó ágazatai számára természetesen semmi haszna sincs a teremtésről szóló elképzelésnek. Számukra a valóság a csupasz véletlenből pattant ki. Csak az idealista filozófiai ágazatokban találhatunk némi helyet a teremtés elképzelésének. Ám az idealista ágazatok az oknyomozó ágazatoknál nem kisebb mértékben vetik el a teremtés bibliai fogalmát. Ebben semmi mást nem tesznek, csak követik az ókori idealizmust. Az ókori idealizmushoz hasonlóan a modern idealizmus sem hagy helyet a valódi teremtés elképzelésének, mert fenntartja az értelmezés kizárólagosan immanens alapelvét.

Az abszolút idealisták szélsőségesebbjei, mint például Bradley és Bonsaquet, nagyon őszinték a hagyományos teremtési elképezéssel szemben megfogalmazott ellenvetéseiket illetően. Csak azok között találunk némi hajlandóságot a teremtés eszméje iránt, akik felléptek az abszolút idealizmus ellen. Ám még ők is gondosan megkülönböztetik a saját teremtési elképzelésüket a hagyományostól. Így például Pringle Pattison, aki a perszonalisták lázadását vezette az abszolút idealisták ellen, ezt mondja: „Az első jellemző a teremtés közönséges elképzelésében, melyre szeretném felhívni a figyelmet, hogy eszerint a teremtést egy olyan eseményként kezelik, mely egy határozott múltbeli dátumkor következett be, melyhez visszamehetünk egy időbeni és oksági regresszió által”.[180] Elképedve fedezi fel, hogy „arra képes a teológus”, mint a későbbi Flint professzor, „hogy eseményként gondoljon a teremtésre”. Ezután tárgyalja Flint állítását az időbeni teremtésről. Flint, mondja, megvizsgálja a világegyetemet, hogy ad-e valami bizonyítékot arra nézve, hogy egy esemény. „És”, mondja, „mivel az efféle vizsgálat kimutatja a változékonyságot, mely rá van pecsételve a világegyetem minden egyes tényére – még annak látszólag legstabilabb formációjában is, – így mindegyik tekinthető eseménynek, mely a megelőző eseménytől függ, egy fázistól az átalakulás egyetemes folyamatában – s máris levontuk a rendkívüli következtetést, hogy a világegyetem, mint egész, egy esemény, vagy hatás ugyanabban az értelemben. Ám egy efféle állítás egy *in excelsis* példája a Kompozíció téves következtetésének”. Majd hozzáteszi: „Nehéz megérteni a fontosságát a fizikai világegyetem sok teológus

[180] *Isten elképzelése*, 299. oldal

által hangoztatott időbeni eredetének, ha feladtuk a geocentrikus hipotézist és következményeit.[181]

Erről a következőket jegyezhetjük meg. Pattison kritikája Flintről megáll. A teremtés elképzelésének semmiféle védelme sem képzelhető el, ha feltételezzük, hogy az okozati viszonyról szóló elképzelés bizonyos fokig nélküle is megérthető. A teremtés elképzelése önmagát, mint előfeltételezést kínálja az okozati viszony fogalmának alkalmazhatóságához. Ha az okozati viszonyt alkalmazhatónak képzeljük a valóságon belül a teremtés elképzelésének előfeltételezése nélkül, úgy nem vitatkozhatunk a teremtés elképzeléséről. S jóllehet Pattison kritikája Flinttel szemben megáll, mindazonáltal nem bizonyítja, hogy a teremtés elképzelése csak a teológusok hobbija. Anélkül, hogy a teremtés elképzelését alkalmaznánk az egész világegyetemre, az okozati viszonynak nem lesz eredményes alkalmazása a világegyetemen belül.

Pattison a világnak egy „azt önmagába foglaló Istenség" által való teremtéséről beszél a továbbiakban, és ezt mondja: „Ám a teremtés efféle elképzelése az eszmék ugyanazon köréhez tartozik, mint a mágus varázspálcájának meglengetése. Ennek nincs helye sem a komoly gondolkodásban, sem az igazi vallásban. Az epikureusok csúfolódtak régen, még Cicero napjaiban azzal, hogy megkérdezték, mivel foglalkozott Isten, mielőtt megteremtette a mennyet és a földet, s miképpen jutott arra az elhatározásra pont akkor, amikor, hogy megteremtse azokat, miután oly hosszú korokon keresztül tartózkodott attól, - ez szemtelenség, semmi kétség, ám olyan szemtelenség, melyet a megtámadott tantétel sekélyes antropomorfizmusa váltott ki".[182] Azt mondja, Ágoston valójában nem válaszolta meg ezt a kérdését, mikor kijelentette, hogy magát az időt is Isten teremtette. „A világnak az ő elméletével még mindig volt egy abszolút eredete, s ha még az soha nem is létezett volna, Isten önálló lényét az semmi módon sem érintené. S ez a külső és majdnem véletlen kapcsolat a kettő között elkerülhetetlenül benne foglaltatik azokban a kifejezésekben, melyek az isteni létezésről beszélnek 'a világ keletkezése előtt'. Azonban ez az egyedülálló, a világ teremtése előtti Alak csak a maradványa a gondolkodás primitív és képszerű típusának, egy felnagyított ember, de a puszta elmére csupaszítva Arisztotelész tiszta gondolkodásának analógiája után, s kihagyva abból a világból, melyhez segítségül hívták, hogy magyarázza".[183]

Ez a szakasz érdekes szemléltetését adja annak a valóságos oknak, ami miatt teremtés elképzelését elvetik. A teremtés elképzelése magában foglalja az önálló Isten elképzelését. Egy efféle Isten létezése megsemmisítené az emberi magyarázat elégségességét az életben. Megsemmisítené a magyarázat kizárólagosan immanens alapelvének feltételezett elégségességét. „Az így felfogott Isten", mondja Pattison, „egy Abszolút a régi rossz értelemben, aki önmaga által létezik, s nem áll semmiféle lényegi kapcsolatban semmivel". „Ám ha Isten az elv, melyen keresztül a világ értelmezhetővé válik, akkor a világgal való kapcsolata nem lehet pusztán véletlenszerű a vázoltak szerint. Ha a világegyetemet Istenen keresztül kell megérteni, akkor Isten természetét is nem kevésbé a világegyetemen keresztül kell kifejezni és azon keresztül megérteni".[184]

Isten elképzelése című könyvében C. A. Beckwith ugyanezt a véleményt fejezi ki: „Sőt, még maguk az atomok is felfoghatók úgy, mint amelyek jelenlegi formájának kezdete volt az örökkévalónak feltételezendő energia, melyből kinőttek… Amit mi

[181] Ugyanott, 300. oldal
[182] 303. oldal
[183] 304. oldal
[184] Ugyanott, 304. oldal

oknak nevezünk, annak nincs más jelentése, mint a tünemény egyöntetű és velejáró eltérése".[185] Hasonlóképpen, J. E. McTaggart *A vallás egyes dogmái* című könyvében azt mondja, hogy a megváltozhatatlan ok erőszakot tesz a gondolkodáson.[186] C. F. D'Arcy hasonló stílusban érvel, mikor ezt mondja: „Nagyon is lehetséges olyan Istenséget elképzelni, aki nem teljesen jó aszerint, ahogyan mi gondolkodunk a jóságról, de elképzelni egy lényt, mint a Világegyetem Szuverén Urát, elméink számára elfogadhatatlan".[187] S megjegyezzük ismét M. C. Carroll szavait is, miszerint: „A végső kérdések, mint például ennek a világegyetemnek az értéke nyilvánvalóan értelmetlenek, mivel ez a világegyetem, mint egész a végső érték és az értékek mércéje".[188]

James Wards elmondja nekünk, hogy egyetlen másik pontban sem értenek egyet úgy a filozófusok, mint abban, hogy a világot nem Isten teremtette.[189] Aztán hozzáteszi: „Nem kezdhetjük Istennel a világegyetem felépítését".[190] Vagy máshol: „Ha a lényeg és az okozati viszony kategóriái csak a tapasztalaton belül érvényesek, akkor nem alkalmazhatóak a tapasztalat egészére. Bármilyen következtetéseket enged is meg a tapasztalat, bizonyosan nem engedheti meg önmaga felülmúlását. Efféle félrenevezett transzcendenciának, ha van egyáltalán valamiféle érvényessége, alapjában véve immanenciának kell maradnia".[191] *A végek birodalma* című könyvében Ward hasonlóképpen okoskodik. Ezt mondja: „… a problémánk megoldása… az egyéni létezés valóságán múlik".[192] Itt van a kutya elásva. A teremtés elképzelése nemcsak a nyers tény végsőségét semmisíti meg, hanem az emberi elme végsőségét is. A teremtett elme nem képes következetesen autonóm módon működni. A nem teremtett elme képes.

A modern gondolkodás feltételezi, hogy a végérvényes tapasztalat a semmiből keletkezik. Biztosra veszi, hogy a nyers tények valamiképpen önmaguktól fogva formálták önmagukat olyan rendbe, hogy az ok és lényeg kategóriái alkalmazhatóakká váltak rájuk. Ezzel szemben mi azt valljuk, hogy addig nincs végérvényes tapasztalat, míg Isten nem létezik és nem ő teremtette a világot, mint abszolút végérvényes Tapasztalat.

A teremtés elképzelésének elvetésével együtt jár Isten transzcendenciájának az elvetése is. Ward mondja: „Istent transzcendensnek nevezve megpróbáljuk kifejezni a szubjektum és objektum ama kettősségét, amit alapvetően teljes lelki lénynek tekintünk, s nem akarjuk azt sugallni, hogy az ő kapcsolata ezzel a világgal a külső okozati viszony kategóriájába essék, mint objektum és objektum egymásra hatása".[193]

Ennek elégségesnek kell lenni a kortárs filozófiának a Szentírás teremtési elképzelésével szembeni ellenséges beállítottsága bemutatására. Ezzel a háttérrel most azt kérdezzük majd meg, hogy vajon a modern tudomány összhangban van-e a modern filozófiával ebben a dologban.

---

[185] New York, 1922 119. oldal
[186] 196. és azt követő oldalak
[187] „A korlátozott Istenség elmélete" *Az Arisztotelész Társaság* jegyzőkönyveiben, 1917-1918, 164. oldal. *Filozófiai Szemle*, 1921. 183. oldal, „Az abszolút természete Bernard Bonsaquet metafizikájában" című cikkben
[188] *Filozófiai Szemle*, 1921. 183. oldal, „Az abszolút természete Bernard Bonsaquet metafizikájában" című cikkben
[189] *Naturalizmus és agnoszticizmus*, 2. kötet 120. oldal
[190] 120. oldal
[191] Ugyanott, 129. oldal
[192] 282. oldal
[193] Ugyanott, 447. oldal

A modern tudomány és a teremtésről szóló elképzelés

Az első dolog, amit ismét gondosan meg kell jegyeznünk, hogy a nyers tény puszta feltételezése már a teremtés tantételének elutasítását jelenti. Sőt, ez a teremtés tantételének elutasítása *a priori* alapokon. Láttuk, hogy a Kant utáni tudomány azt állítja magáról, hogy nem *a priori* a módszertanát tekintve. Még a matematikusok is, például Sir James Jeans és Eddington professzor is azt állítják, hogy matematikai spekulációikat a tapasztalattal ellenőrzik. Ám mikor a tudományos folyamat legeslegelső lépésére kerül a sor, akkor minden nem keresztyén tudós egyformán *a priori* a módszereiket illetőleg.

Biztosra véve a nyers tényeket, a tudósoknak biztosra kell venniük az emberi elme végsőségét is. Ha vannak nyers tények, Isten a magyarázatait tekintve nem teljesen átfogó. Ő akkor véges. Akkor az ember egy szinten van vele. Az ember gondolkodása akkor nincs Isten gondolkodásának alárendelve.

Nem csodálkozunk, hogy azok a tudósok, akik ezekre a nem teista alapokra építenek, nem találnak bizonyítékot a teremtés tantételére a világegyetemben. Mondhatják, hogy ők tökéletesen nyitott elmével állnak a kérdéshez. Gyakorolhatják az agnoszticizmust az eredetek vonatkozásában. Még akár ragaszkodhatnak is ahhoz, hogy hisznek a teremtésben. Mindez teljesen egyre megy. Nem hisznek a teremtésben a szó bibliai értelmében.

Manapság már meglehetősen általánosan elismerik, hogy az evolucionisták első generációjának tagjai valójában ugyanannyira filozófusok voltak, mint amennyire tudósok. Ők a biológiai evolúció hátterében álló kozmikus evolúciót tanították. Herbert Spencer és John Fiske sokat tettek a kozmikus evolúció fogalmának népszerűsítéséért. Mára a tudósok már óvatosabbakká váltak. Ők olyan szakemberek, akik nem szívesen lépik túl szakterületük határait. De figyeljünk csak néhányukra!

James Jeans *A titokzatos világegyetem* című könyve előszavában beszámol nekünk néhány új felfedezésről a csillagászat és a fizikai tudományok területén. Ezt mondja: „A szóban forgó kérdés végső soron a filozófiai beszélgetés tárgya, ám mielőtt a filozófusok szót kapnának, a tudományt kell először megkérni, hogy mondjon el mindent, amit csak tud az alátámasztott tények és az időleges hipotézisek vonatkozásában”. Tudósként aztán elmondja nekünk, hogy mit gondol az első négy fejezetben. Az ötödik fejezetről pedig ezeket mondja: „Az utolsó fejezet más szinten áll. Mindenki jogot követelhet magának arra, hogy saját következtetéseket vonjon le a modern tudomány által bemutatott tényekből”. Várhatjuk tehát, hogy az első négy fejezetben Jeans szigorúan a tudományosan ellenőrizhető anyagokra korlátozza magát. Mindazonáltal egy teljes kozmogóniát ad a kezdet kezdetén. Azt mondja, hogy „mintegy kétezer milliárd évvel ezelőtt” egy adott csillag haladt el a Nap mellett. Ennek eredményeképpen a Nap a bolygók anyagát lökte ki a világűrbe. A Föld egyike ezeknek a bolygóknak. Fokozatosan kihűlt. Aztán, az élet eredetéről szólva, ezt mondja: „Az idő folyamában, nem tudjuk hogyan, mikor és miért, az egyike ezeknek a kihűlő daraboknak megszülte az életet. Egyszerű szervezetekben kezdődött, melyeknek életképességeik alig valamivel haladták túl a szaporodás és az elmúlás idejét. De ezekből az alázatos kezdetekből emelkedett ki az életnek az a folyama, amely előrehaladva, nagyobb és nagyobb bonyolultságon át azokban az élőlényekben teljesedett ki, melyek nagy fokban érzelmeikben és ambícióikban, esztétikai megközelítéseikben, valamint vallásaikban

összpontosulnak, amikben az ő legfennköltebb reménységeiket és legnemesebb vágyaikat őrzik”.[194]

Kicsivel később hozzáteszi: „Ilyen világegyetembe pottyantunk bele, ha nem is egészen tévedésből, legalábbis annak eredményeképpen, amit helyesen véletlennek lehet nevezni. E szó használatának nem kell magában foglalnia semmiféle meglepetést, hogy a Földünk létezik, mert véletlenek mindig lesznek, s ha a világegyetem elegendően hosszú ideig fenn fog állni, minden kitalálható életlen idővel majd bekövetkezhet. Azt hiszem Huxley volt az, aki azt mondta, hogy ha leültetünk hat majmot, hogy azok értelmetlenül csépeljenek írógépeket, évmilliók múlva úgy találjuk majd, hogy a British Múzeum összes könyvét legépelték”.[195] Jeans könyvének záró mondata így szól: „Fő állításunk tehát aligha lehet az, hogy napjaink tudománya nyilatkozni kíván, talán jobb, ha a tudomány felhagy a nyilatkozatokkal, mert a tudás folyója túl gyakran fordult szembe önmagával”. Azonban úgy látszik, hogy Jeans egy meglehetősen átfogó nyilatkozatot tett mindjárt a legelején. Ez az a kijelentés, hogy a világegyetemet a Véletlen hozta létre. Azaz, az a kijelentés, hogy a teremtésről szóló elképzelést a kezdet kezdetétől fogva hibásnak kell tekinteni.

Mindazonáltal észrevehetjük, hogy Jeans könyvének utolsó mondata valójában ugyanúgy egy nyilatkozat, mint az első. Ez az agnoszticizmus nyilatkozata. Jeans azt állítja, hogy a tudomány az eset természeténél fogva csak egyetemességekkel foglalkozik. Csak a tények „magyarázatai felé mutató nyilakat” képes nekünk adni. Az efféle agnoszticizmus természetes, ha valaki a nyers tényekkel kezdi. Valójában az agnoszticizmusnak még inkább uralkodónak kellene lenni ezzel a nézettel, mint amennyire ténylegesen uralkodik. A teremtés elképzelése nélkül a tudomány még a „magyarázatok felé mutató nyilakat” sem képes szolgáltatni. Ha mégis megteszi, azt módszere ellenére teszi, nem pedig a módszerének köszönhetően.

A második ember, akit röviden megnézünk, H. Levy. *A tudomány világegyetem* című könyvében ezt mondja: „Nem létezik végső filozófia egy olyan messzemenően gyakorlati vállalkozás számára, mint amilyen a tudomány”.[196] Ez látszólag helyet hagy a teremtés lehetségessége számára. Ám Levy nem hagy helyet a teremtésnek. Azt mondja, hogy a tudomány az elszigetelés módszerével halad előre. Fogja a nyers tényt és megvizsgálja elszigetelt összetevőit. „A tudomány a józan észhez hasonlóan először ama rendszerek keresésére indul, melyek elképzelhetőek elkülönítve a világegyetemben való elhelyezkedésüktől anélkül, hogy ez észrevehetően megzavarná a szerkezetüket és az általuk bemutatott folyamatot. Vegyünk egy gyermeket. Abban a pillanatban, hogy a gyermek fogalmat alkalmaztuk rá, máris érintettük az elszigetelést, mert legalábbis gondolatban, nem foglalkoztunk a történetével, családi kapcsolataival, otthonával és hazájával: elszigeteltük ebben az esetben az osztályozással, mikor próbaképpen összeolvasztottuk a többi, egyetemesen Gyermek megnevezésű objektummal”.[197] Ám hogy ne féljünk attól, hogy ezzel a módszerrel a vizsgált objektum egyénisége elveszhet, Levy ezt mondja: „Az elszigetelésnek ez a részletes osztályozás által történő módszere nem semmisíti meg az egyéniséget, vagy egyediséget. Mindössze megvizsgálja azt az elszigetelt rendszerek azon egyedi kombinációjának feltárásával, amivel az objektum rendelkezik”.[198] Nem kell tovább követnünk Levyt, ahogyan a tudományos módszert elemzi. Fő célunk az, hogy rámutassunk, hogy módszerének hátterében a ténynek,

[194] 3. oldal
[195] 4. oldal
[196] London, 1932. 79. oldal
[197] 43. oldal
[198] 49. oldal

mint nyers ténynek a feltételezése áll. Egész eljárásának hátterében ott áll az is, hogy a kijelentésnek semmi köze sincs a tudományos vizsgálatokhoz. A tudósokról és feltevéseikről beszélve ezt mondja: „Ha elméleteik kidolgozása során afféle annyira szélsőséges állításokat fogalmaznak meg a Világegyetemről, hogy a kísérletező nem képes igazolni azokat, akkor csak az elutasítás lehet az alternatíva. Ugyanis végső soron a kísérletező maga a bíró”.[199] Levy könyvében nem annyira a teremtés közvetlen tagadását találjuk. Neki egyszerűen csak nincs szüksége a teremtés tantételére a tudományos folyamat egészében. De keresztyén szemszögből ez nem jobb, mint a teremtés nyílt tagadása.

Ez a feltételezés, miszerint a tudományos folyamat egészében nincs szükség a teremtés tantételének figyelembe vételére, általános a tudósok között. Így például C. D. Broadnak van egy nagyon alapos munkája a tudományról és eljárásáról, *Tudományos gondolkodás* címmel. Más egyebek mellett kapcsolatba hozza a tudományt a filozófiával. A filozófia maga, mondja, két részből áll. Van kritikai és spekulatív filozófia. A múltban az emberek abba merültek bele, hogy spekulatív rendszereket dolgoztak ki a tudománytól származó tények figyelembe vétele nélkül. Ám „valaki spekulatív filozófiája hajlamos arra, hogy indokolatlan mértékben az illető májának állapota és bankszámlájának egyenlege befolyása alá kerüljön”.[200] Ezért először arra kell figyelnünk, amit a tudománynak kell mondania. Azután fordulhatunk a kritikai filozófiához. Utóbbi veszi a tudomány fogalmait és megvizsgálja azokat. Ezután kialakíthatunk olyan spekulatív filozófiát, amilyet csak akarunk. Broad maga nem megy bele a spekulatív filozófiába ebben a könyvben. Korlátozza magát, állítja a kritikai filozófiára. Valójában kritikai filozófiájának és tudományos módszerének a hátterében ott áll a spekulatív feltételezés, miszerint a tények csak úgy vannak. Feltételezte, hogy a teremtés nem áll a tények hátterében.

S ami igaz Broadra, igaz Sir Arthur Eddigtonra is az *Új utak a tudományban* című könyvének vonatkozásában. Ő kész elismerni, hogy a tudomány nem képes megadni az élet teljes magyarázatát. „A tudomány egy kísérlet a tapasztalat titkosírásának elolvasására: ez teszi rendbe az ember lények érzékszervei által szolgáltatott tényeket. Mindenki egyetért azzal, hogy az ebbéli erőfeszítéseket jelentős sikerek koronázták, de nem jutottak el egészen a Tapasztalat Problémájának kezdetéig. Az első kérdés, amit felteszünk a tudományos tényekkel és elméletekkel kapcsolatosan ebben a könyvben, hogy ’Vajon igazak?’ Kihangsúlyoznám, hogy az még fontosabb, mint maguk a tudományos következtetések, hogy ez a kérdés azonnal felmerül velük kapcsolatban”.[201] Ez nagyon buzdítóan hangzik. Úgy látszik, hogy itt egy tudós valóban a tények eredetével kapcsolatosan kérdez. Végre látunk egy modern tudóst, aki felfogja, hogy a tények természete egyféle, ha azok teremtett tények és másféle, ha nem teremtettek. Ám azonnal kiábrándulunk az idézett után közvetlenül következő mondatot elolvasva. „A kérdés ’Igaz ez?’ megváltoztatja a tapasztalat világának jellegét – de nem azért, mert a világról kérdez, hanem mert a világban kérdez. Mikor egészen a kezdetekig megyünk vissza, az első dolog, amit meg kell értenünk a tapasztalat világában valami, az igazságra irányuló dolog – valami, amivel kapcsolatban rendkívül erősen érződik, hogy a hiedelmeknek igazaknak kell lenniük”.[202] Azaz, még mikor Eddington a végső dolgokról akar is kérdezni, akkor is határozottan megtagadja, hogy a világegyetem eredetét firtassa. Még mikor azt a

[199] 65. oldal
[200] London, 1927. 21. oldal
[201] New York, 1935. 310. oldal
[202] 211. oldal

kérdést teszi is fel, hogy „Mi hát a végső igazság rólunk?”[203], akkor is kihagyja a képből a teremtésről szóló elképzelést. Mikor átadja nekünk a saját spekulatív filozófiáját, az hasonló Jeanséhoz, amint azt a következő idézet is mutatja:

> Látszólag az anyag nagy tömegekben gyűlik össze szélsőségesen magas hőmérsékletek mellett, s a lakható kis hideg gömbök kialakulása ritkán fordul elő. A természet szemlátomást a tüzes világok óriási evolúciójára törekszik, évmilliárdos időszakok alatt. Ami az Embert illeti – nos, igazságtalannak látszik, hogy a Természetet az egyetlen apró tévedése miatt dorgálja. Egy porszem bekerülése miatt a gépezetbe – ami semmiféle komoly következménnyel nem járt a világegyetem fejlődésére nézve – véletlenül néhány helytelen nagyságú anyagdarab formálódott. Ezek nélkülözték az intenzív hő, vagy az űr ugyanannyira hatékony abszolút hidegének tisztító hatását. Az ember egyike az antiszeptikus elővigyázatosság hibájának következtében beálló ijesztő eredményeknek.[204]

Nem vagyunk meglepve, hogy Eddington erre a következtetésre jut az emberről. Ő a véletlen filozófiájának feltételezésével kezdte, természetes hát, hogy a véletlen filozófiájánál végzi.

Nem folytatjuk tovább ezt az értekezést. A modern tudomány legfeljebb a most tárgyalt Eddington féle vonalak mentén haladt tovább. William Cecil Dampier-Whetham *A tudomány története* című könyvében ezt nagyon alaposan megmutatja. Mi csak néhány példáját mutatjuk meg annak, mi mindenről van szó a könyvében. A tizenkilencedik századi geológiáról szólva ezt mondja:

> Mindazonáltal, az arra irányuló erőfeszítések, hogy elmagyarázzák, miképpen jutott a Föld a jelenlegi állapotába még mindig kénytelenek összhangba kerülni a bibliai kozmogóniával, beleértve a víz, vagy a tűz kataklizmája által formált kezdeteket.
>
> Az első, aki szisztematikusan felvette a harcot ezekkel a nézetekkel, James Hutton volt (1726-1797), aki 1785-ben jelentette meg *A Föld elmélete* című művét. Ismét a természetes folyamatokkal tűzdelt gyakorlati tudás kövezte ki az utat a tudományos fejlődés számára.[205]

Dampier-Whetham elgondolása az, hogy a teremtés fogalma spekuláción alapszik, míg az evolúció elmélete józan tudományos vizsgálódáson alapszik.

Amit eddig elmondtunk, abból egyesek arra gondolhatnak, hogy ma a tudósok már egyáltalán azt is tagadják, hogy a világegyetemnek volt kezdete. Egyes tudósok úgy vélik, hogy a Földnek volt kezdete, mások úgy, hogy nem. Dampier-Whetham idézi Sir James Jeanst az alábbiak szerint:

> Elsöprő erővel minden a teremtés bizonyos, de nem végtelenül sok idővel ezelőtt lezajlott, határozott eseményére, vagy eseménysorozatára mutat. A világegyetem nem eredhetett a jelenlegi összetevőit tekintve a véletlenből és nem is maradhat mindig olyan, mint napjainkban. Mert ezen események egyikében sem marad egyetlen atom sem, amely oldódna fel a sugárzásban, nem lesz sem napfény, sem csillagfény, csak a sugárzás hideg ragyogása, mely egyenletesen oszlik el a világűrben mindenfelé. Ténylegesen ez az, amennyire a modern tudomány ma képes látni, ami felé az egész teremtés halad, és amit nagyon hosszú idő múlva muszáj elérnie.[206]

Idéztünk már Jeans *A titokzatos világegyetem* című könyvéből azt megmutatandó, hogy Jeans számára semmi sincs a világegyetem mögött, csak a véletlen. Nem segít rajtunk, ha a modern tudósok a „teremtést” vallják, ha úgy gondolnak a teremtésre, mint ami a semmiből pattant ki a véletlen hatására.

A totális kép, amit a modern filozófiától és a modern tudománytól kapunk, a teremtés bibliai elképzelésének teljes elvetése. Nem számít, hogy ez az elutasítás a

---

[203] 211. oldal
[204] 310. oldal
[205] 289. oldal
[206] James Jeans, *Eosz, vagy a kozmogónia szélesebb aspektusai*, London, 1928, 55. oldal Whetham, 483. oldal

nyílt tagadás formájában érkezik, vagy az agnoszticizmusában, illetve abban a formában, hogy a teremtés szónak valami más jelentést kölcsönöznek. Ortodox keresztyénekként szembe kell néznünk a ténnyel, hogy ezen a ponton, mint egyébként a gondolkodás egész vonalán, ellentétben állunk a modern gondolkodással. S ez a pont az, ahol a Butler által kínált védekezési módszer gyengesége a legvilágosabban megnyilvánul. Az ugyanis a nyers tények feltételezésére alapoz, valamint az ember abbéli képességére, hogy legalábbis néhányat közülük Isten nélkül is képes magyarázni. Ha valaki csak ennyit megenged, nem lesz képes semmiféle érvet szembeállítani a modern tudománnyal a teremtés tantételét illetően. A nyers tény feltételezése önmagában a legalapvetőbb tagadása a teremtés elképzelésének. S annak feltételezése, hogy az ember maga is képes értelmezni a nyers tényeket, önmagában is Istennek, mint Teremtőnek a tagadása. Meg kell kérdőjeleznünk az ember abbéli képességét, hogy bármely tényt is képes-e értelmezni mindaddig, amíg azt a tényt nem Isten teremtette, s az embert magát is nem Isten teremtette.

Gondviselés

Amit Kantról és a modern filozófiáról mondtunk ennek a fejezetnek az első részében, az ugyanúgy vonatkozik a gondviselés elképzelésére, mint amennyire a teremtés elképzelésére vonatkozott. Ezért most rövidek lehetünk a gondviselés tárgyalásával. Aztán azok, akik nem fogadják el a teremtést, nem valószínű, hogy a gondviselést elfogadják.

Keresztyénekként hisszük, hogy Isten alkotta ennek a világnak a tényeit és törvényeit. A tényeket és a törvényeket egymás számára alkotta. Sőt, továbbra is folytatja mind a tények, mind a törvények támogatását. Ezt a tényeknek és törvényeknek nyújtott támogatást és vezetést nevezzük gondviselésnek. Ehhez hozzá kell adnunk pár szót a „speciális Gondviselésről". A keresztyén álláspont azt vallja, hogy Istennek szuverén hatalma van ennek a világegyetemnek a történelme felett. Ő bármely időpillanatban hozzáadhat új tényezőket annak menetéhez. A katasztrofális fogalma öröklötten bennfoglaltatik a keresztyén történelemfilozófiában. Mikor ezt mondjuk, nem gondolunk a megváltásra és annak csodáira. A katasztrofális elképzelése megelőzi a megváltás elképzelését. A katasztrofális speciális kifejezési formában jelenik meg a megváltás csodájában. De ne előzzük meg értekezésünket a teleológiáról. Most csak annyit kívánunk jelezni, hogy a gondviselés elemzésekor valójában a történelemfilozófia egészének egyik aspektusát tárgyaljuk. A másik aspektusát tárgyalja a teleológia.

Jelen pillanatban tehát főleg arra a meggondolásra korlátozódunk, amit általában természeti törvénynek neveznek. Vagy hogy még konkrétabbak legyünk, a fizika törvényéről kívánunk beszélni. Mit gondol a modern tudomány a fizika törvényéről?

Általánosságban megválaszolható ez a kérdés azzal, hogy a tudomány ugyanúgy készpénznek veszi a törvény végsőségét, mint ahogyan a tények végsőségét is. Ez benne foglaltatik abban, hogy elutasítja a teremtésről szóló elképzelést. S ez lehetetlenné teszi a gondviselés bibliai fogalmát. Az alapvető különbséget keresztyén és nem keresztyén álláspont között a gondviselés fogalmával kapcsolatban ezen a ponton találjuk meg. Ez nem pusztán annak a kérdése, hogy valaki hisz-e abban, hogy Isten képes egy hirtelen természetfeletti cselekedettel beavatkozni a természetbe. Ez az, amit a fentiekben mondtunk. Ám még ezelőtt szembetalálkozunk maga a törvény alapjának a kérdésével. S nemcsak

a természetben előforduló speciális események kérdésében különbözünk a modern tudománytól, magának a természeti törvénynek az alapjával kapcsolatos kérdés az, ahol megjelenik a szakadás. A Butler-féle apologetika nem vette észre ezt az alapvető pontot. S mivel nem kérdőjelezte meg a nyers tények feltételezésének jogosságát, így nem kérdőjelezte meg minden ponton az önálló, végső törvények feltételezésének jogosságát sem. Biztosra vette, hogy a tudomány képes valós magyarázatát adni a nyers tényeknek a személytelen törvények segítségével. Csak mikor már a folyamat odáig jutott, hogy elkezdi félremagyarázni a keresztyénség konkrét tantételeit, akkor kezd el a Butler-féle apologetika habozni. Ehelyett nekünk valóban meg kell kérdőjeleznünk a nyers törvény fogalmát ugyanúgy amiképpen a nyers tény fogalmát is.

Itt nagyon hangsúlyozottan találkozunk a kizárólagosan immanens magyarázat kérdésével. A feltételezések szerint a fizikai törvényekkel vagyunk képesek magyarázni a fizikai tüneményt. Egyetlen fizikai tényről sem mondják, hogy meg van magyarázva, míg bele nem illik a fizikai törvények rendszerébe. Már beszéltünk erről a bizonyítékok módszerének tárgyalásakor. Itt csak azt kívánjuk kihangsúlyozni, hogy még ha a tudomány el is akarja ismerni a „speciális gondviselés" létezését bizonyos értelemben, még akkor is a teljesen keresztyén-ellenes magyarázatát fogja adni a fizikai tüneménynek. Még mindig azt fogja feltételezni, hogy a törvények önmagukban is megállnak abban az értelemben, hogy nem Isten teremtette és tartja fenn azokat. Istent kihagyják a képből.

Hogy világossá tegyük, mit értünk ezalatt, utalhatunk néhány tudósra és megvizsgálhatjuk, mit mondanak ők a gondviselésről. J. Arthur Thomson így beszél róla *Tudomány és vallás* című művében:

> A vallásos elképzelés utal egy Lelki Rendre, mely csak lelkileg ismerhető fel. Ez annak az elképzelésnek a halvány pislákolása, hogy minden mögött Isten akarata áll. A Teremtés elképzelése az, ami egy évmilliókkal ezelőtt még véget nem ért esemény, hanem továbbra is fennmaradó isteni gondolat. Isten viszonya az ő világához azonban teljességgel kívül kell maradjon az emberi felfogóképesség határain. Az isteni elképzelés felülmúlja ez emberi elképzelést.
>
> A gondolkodás egyik módját biztosan kizárhatjuk. Nem szabad azt gondolnunk, hogy van valami isteni, ami aládúcolja az anyagi világegyetemet és fizikai összefüggéseit. Elképzelhetetlennek tűnik, hogy a világnak szüksége van valamiféle aládúcolásra, mintha valami nagy tökéletlenség lenne a Természet Rendjének teremtési alkatában. Jobban elképzelhető, hogy a „megmagyarázhatatlanságok", mint például az elektron, vagy az elme, amik az Ő kezének munkái voltak, nagyon is képesek voltak arra a munkára, amit Ő szabott ki nekik, hogy elvégezzék azt.[207]

Később hozzáteszi:

> Az aládúcolás, vagy a természeti folyamatok lelki kincsből származó másodlagos támogatásának elképzelését ellenezve nem hagyunk fel az Istenbe, mint „a Világegyetem alkotó alapelvébe", vagy „az otthon és minden rend forrásába" vetett hitünkkel.[208]

Nehéznek tűnik megérteni, hogy Thomson miért annyira bizonyos abban, hogy a világegyetem „aládúcolásának" elképzelése annyira biztosan kizárható. Talán könnyű azt felfogni, hogy a „megmagyarázhatatlanságok", amelyekről beszél, önállóak? Meg kell hagyni, ő azt állíja, hogy ezeket a „megmagyarázhatatlanságokat" Isten teremtette. Ám maga Isten is, aki „teremtette" ezeket, a meghatározás szerint nem más, mint a világegyetem egyik összetevője. Azaz, a „megmagyarázhatatlanságokat" ténylegesen önállónak tekinti. Mi viszont nem gondoljuk, hogy a világegyetem eme „megmagyarázhatatlanságai" önállóak

[207] New York, 1925. 56. oldal
[208] 124. oldal

lennének. Mindenesetre Thomsonnak magának is el kell ismernie, hogy a spekulatív filozófia birodalmában jár. S neki filozófiai alátámasztást kell adnia az álláspontjához.

A valódi ok, ami miatt Thomson úgy érzi, ki kell zárnia a gondviselés elképzelését, az, hogy ez kedvezőtlen lenne az értelmezés kizárólagosan immanens alapelve számára. Ez azt jelentené, hogy Isten bármelyik pillanatban behozhatná a katasztrofálist. S emögött még az is áll, hogy Isten értelmezését el kellene fogadni minden egyes tény vizsgálatánál. S ezt a modern tudomány képtelen elviselni.

Határozatlanság a fizikában

Ebben a kritikus helyzetben fel kell tenni a kérdést, hogy vajon a tudomány ragaszkodik-e a folyamatosság elvéhez a magyarázata során. Vajon nem változott meg a természeti törvényről alkotott elképzelés napjainkban? Vajon nem végeztek rengeteg munkát azzal a ténnyel kapcsolatosan, hogy a törvényre már nem mint abszolútra gondolnak? A Kant előtti tudomány, mint mondtuk, akár a racionalista, akár rávezető fajta, úgy gondolkodott a fizikai törvényekről, mint abszolútról. Azután jött Kant. Ő megmutatta, hogy a törvény a szubjektív hozzájárulás a megismerés folyamatához. Jelentése a lehetséges tapasztalatra korlátozódott. Létezik egy terület, ahol az elme nem alkothat törvényeket. A törvény birodalma nem egyetemes. Soha nem leszünk képesek rendszerbe foglalni a teljes valóságot, a törvény uralma alatt. A tudomány absztrakciókkal foglakozik, - Thomson beszél erről, mikor ezt mondja a tudományos módszerről: „Ez nemcsak a tudás egyetlen fajtája. Részleges és elvont, mivel szántszándékkal korlátozza magát azokra az ellenőrizhető tényezőkre, melyek mérhetőek, vagy regisztrálhatóak, újra és újra megfigyelhetőek, sőt akár kísérletezni is lehet velük”.[209] Jeans és Eddington sokat foglalkoztak a tudomány elvont jellegével. C. E. M. Joad két nemrég megjelent könyvében beszél erről újra és újra (*Bevezetés a modern gondolkodásba* és *A modern tudomány filozófiai aspektusai*). A lényege ennek a ténynek, hogy a tudomány az elvont dolgokkal foglalkozik, abban rejlik, hogy ennek megfelelően soha nem lesz képes az egyénit teljes mértékben meghatározni. Soha nem képes maradék nélkül magyarázni az egyéni objektumot. Következésképpen lehetetlen megmondani bármilyen egyéni jövőjét teljes pontossággal. Mikor az egyének viselkedésével kapcsolatos feltevésekkel foglalkozunk, csakis lehetségességekről és valószínűségekről beszélhetünk. Amilyen mértékben világosítanak meg bennünket egyetemességeink, például az okozati viszony egy egyéniség valamely aspektusáról, oly mértékben tudják megmondani, hogy milyen lesz a várható viselkedésmódja az egyén viselkedésének.

A tudomány elvont jellegével kapcsolatosan megfogalmazott állításhoz még egyet hozzá kell tennünk. Manapság sok tudós mondja azt nekünk, hogy „szabad akarat” van az atomban. A tudományos elmélet leírásánál mondja Joad:

> Az atom nincs állandó állapotban: képes energiát elnyelni, illetve energiát kisugározni. Mikor az előzőt teszi, egy elektronja átugrik egy belső elektronpályáról egy külsőre, mikor az utóbbit, az elektron a külsőről a belső elektronpályára ugrik át. Ezek elektron-átmenetek sajátságos tulajdonsága az, hogy az ugrások során az elektron nem látszik áthaladni az induló és érkező elektronpályák közötti téren. Egyszerűen megfigyelhető, amint egyszer csak az új pályán mozog, míg az előző megfigyeléskor még egy másik pályán haladt: a bizonyítékok alapján joggal mondhatjuk, hogy megszűnik létezni az egyik helyen és elkezd létezni egy másik helyen. Az ugrások másik sajátságos jellemzője, hogy nem tudjuk, mikor és miért következnek be. Valójában úgy látszik, amennyire a tudásunk ma képes elhatolni, hogy ezek az ugrások ok nélküliek.[210]

[209] Idézett mű, 165. oldal
[210] *Bevezetés a modern gondolkodásba*, New York, 1933. 80. oldal

Ez a két állítás, mármint a tudomány elvontságáról szóló egyik és az atomon belüli „szabad akaratról” szóló másik valójában ugyanazt a dolgot jelentik, ami a törvény kérdését illeti. Mindkét állítás azt mondja nekünk, hogy a tudomány nem képes teljességgel előre megjósolni mindent. Maga az előre megmondás a valóság összetevőire, vagy alkotórészeire korlátozódik. Az egyéni objektum nem magyarázható meg teljességgel. Ez ismét nyers tény, mely nyersebbnek tűnik, mint eddig bármikor. Ennek megfelelően a törvényekre is úgy kell gondolnunk, mint amik mindössze statisztikai átlagok. Statisztikai átlagokként a fizikai törvények azt mondják el nekünk, hogy mi lehet valószínűleg igaz egy adott egyén vonatkozásában. Az egyén kijelenti önmaga egyik összetevőjét annak az osztálynak a tagjaiként, amelyről a törvény beszél. Az egyén kijelentheti különböző összetevőit is, melyek különböző osztályokhoz tartoznak. „A viselkedés törvényei egyetemesített kijelentések arról, hogy mi történt a múltban. Ezek a múlt tapasztalatán alapulnak és nincs garantált értékük a jövő számára. Ebben az értelemben nincs végérvényesség a tudományban, illetve sehol máshol”.[211]

A fizikai törvénynek, mint pusztán statisztikai átlagnak ezt az elképzelését manapság annak érdekében használták, hogy megmutassák, a tudomány kedvező a gondviselés fogalmának. Ám ha gondosan megvizsgáljuk a dolgot, meglátjuk, hogy a statisztikai törvény nem jobban kedvező a gondviselés tantételének, mint az abszolút törvény. Először is, a statisztikai törvény, ahogyan a tudósok elképzelik, nem kevésbé végérvényes, mint az abszolút törvény. Azok a beismerések, hogy a tudomány csak elvont dolgokkal foglalkozik, hogy „szabad akarat” van az atomban, hogy a viselkedés törvényei csak a múlt tapasztalatának egyetemesített kijelentései, nem foglalják magukban, hogy a törvény, amennyire elhat, kevésbé lenne végérvényes, mint annakelőtte volt. Ez csakis annyit foglal magában, hogy a törvények nem képesek addig elhatni, amíg az emberek korábban gondolták. S csak azt foglalja magában, hogy egy adott egyén viselkedése teljességgel nem jósolható meg előre.

Ezen a ponton mondhatjuk, hogy a kortárs tudomány alapvetően határozatlan a filozófiájában. Vajon nem kell szembeállítani a kortárs tudományt Leibniz és a többi racionalista tudományával a végérvényesség dolgát illetően? Vajon nincs alapvető metafizikai irracionalizmus a kortárs tudomány gyökerénél? Ezt biztosra véve, s bár ebben sok igazság van, a folyamatosság elvét a modern tudomány mégsem adja fel. A teljes, átfogó megismerés ideálja ugyanúgy ott lebeg a kortárs tudós szemei előtt, mint Leibnizé előtt. Még ha készpénznek is veszi, hogy soha semennyi véges idő alatt sem lesz képes teljességgel előre jósolni, akkor sem fogja megengedni, hogy az ő egyénre vonatkozó jóslata, az eset természeténél fogva nem áll meg önmagában is. Számára ugyanis az egyedi egyén nem más, mint „még nem felfedezett” valami. Jóslata alapulhat a véletlen filozófiáján, vagy a határozatlanságán. Ebben az esetben a tudós azt fogja feltételezni, hogy a törvények a tények véletlen osztályozásai. Ám mindennek számára semmi köze sem lesz Istennek a tények felett álló teremtésének, vagy gondviselésének.

[211] H. Levy, *A tudomány világegyeteme*, 140. oldal

A „természetfeletti”

Meglátván az alapvető különbséget a fizikai törvény modern elképzelése és a gondviselés tantétele között, most már jobban megértjük, hogy a modern tudomány miért nem engedheti meg a „természetfeletti” eszméjét. A természetfeletti elismerése egyet jelent a szuverén, transzcendens Isten elismerésével. Határozatlan alapon a tudomány képes megengedni a furcsát és földöntúlit, s tényleg meg is engedi. A furcsa, vagy földöntúli a tudomány számára nem többek, mint egyediség, ami nem teljesen magyarázható, illetve egyediség, ami kivételt képez a statisztikai törvény alól. Nem fogunk itt foglalkozni a csoda fogalmával. Az a megváltás kérdésénél jön elő. A természetfeletti öröklötten része a teizmus legbelsőbb lényegének. Elismerése nélkül nem ismertük el a gondviselést. Egy szuverén Isten nem képezheti tárgyát a kísérleteknek. Ő tehet olyasmit, ami nem fog beleférni a mi sémáinkba. Ám a tudomány nem fogadhat el semmit, ami nem nyílik meg az úgynevezett független ember kísérletezése számára.

Mielőtt lezárjuk a fejezetet, felhívjuk a figyelmet arra a tényre, hogy a teremtés és gondviselés fogalmaiban benne foglaltatik a kijelentés fogalma. Ha a világegyetemet Isten teremtette és Ő is tartja fenn, akkor az maga is Isten kijelentése egy véges skálán. Ám ha Isten gondját viseli ennek a világnak, akkor, mint láttuk, bármelyik pillanatban hozhat bele új tényezőket a fejlődésébe. Hasonlóképpen, Isten természetfeletti módon szólhat is az emberhez, amikor csak akarja. Valljuk, hogy ez megtörtént a Szentírásban. Valójában a teremtésről és a gondviselésről szóló tantételünk a Szentírásból származik. Bűnösökként sehonnan máshonnan nem kaphattuk ezeket. Kálvin mondja ezt az Institúcióban, mikor azt állítja, hogy Istennek nemcsak azt kell megmondania a bűnösnek, hogy bűnös, hanem azt is, hogy teremtmény. A bűnös jellemzője, hogy nem tekinti magát Isten teremtményének. Ha ő Isten teremtménye, akkor engedelmeskednie kell Istennek. Úgy érzi, ez számára túl megalázó. A bűn azonban az ember Istentől való függetlenségének kijelentése. A bűnös ember megpróbál független lenni. Azaz, a Biblia elutasítása magában rejti a teremtés és gondviselés elutasítását is. Másrészt, akik elfogadják a teremtést, vagy gondviselést, logikailag nem vethetik el a Bibliát. A bűnös ember ugyanúgy ellenzi az egyiket, mint a másikat, a megváltott ember ugyanúgy elfogadja az egyiket, mint a másikat.

Ez nem jelenti azt, hogy mi azt valljuk, hogy a teremtés, vagy gondviselés csak a kijelentés dolga abban az értelemben, hogy nem védhetők racionálisan. Éppen ellenkezőleg, azt valljuk, hogy bár bűnösökként ezeket a tanításokat a Bibliából kell vennünk, ezek igenis megvédhetők racionálisan. Velük, mint a Biblia többi tanításával is ugyanaz a helyzet: amíg nem igazak, addig semmi sem magyarázható igazán velük. A tények világa a végtelenségig szakaszos lenne. Törvények egyáltalán nem léteznének. Senki sem lenne, aki értelmezné a tényeket és törvényeket. Szükségünk van rájuk, mint ahogyan szükségünk van az önálló Istenre, mint tapasztalatunk előfeltételezésére.

7. fejezet: Teleológia

Most a teleológia kérdésére kell fordítanunk figyelmünket. Benne kimondottan a keresztyén történelemfilozófiával foglalkozunk. A keresztyénség előfeltételezi a Szentírás önálló Istenét. A lételméleti Szentháromság az, amelyben önálló célt találunk. Mikor Isten megteremtette a világegyetemet, azt Önmaga számára és Önmagának teremtette. Gondviselése által Isten azért tartja fenn a világegyetemet, hogy megvalósítsa a vele való végső célját.

Ebből következik, hogy van célja a világegyetemnek, mert a Szentháromság Istenének van célja a világegyetem számára. Minden célnak a világegyetemben végső soron Istenre kell vonatkoznia. Enélkül az Istenre való vonatkozás nélkül a világegyetemben egyetlen célnak sincs értelme.

Az is következik ebből, hogy minden ténynek a világegyetemen belül van betöltendő célja, vagy funkciója. Még amit mi mechanikusnak gondolunk, annak is van célja. A mechanika törvényei a végső nézőpontból teljességgel teleologikusak.

Még az is következik mindebből, hogy a világegyetem szervezetten teleologikus. Ez kettős értelemben igaz. Először is, a „mechanikus" alárendeltje az öntudatosan teleologikusnak. Az ember prófétának, papnak és királynak teremtetett a világegyetem fölé. Ez kapcsolatba hozza az ember és a világegyetem viszontagságait. Másodsorban, a korábbi történelmi események előkészítői a későbbi történelmi eseményeknek. Van egy fokozódó cél a történelmen keresztül. Isten fokozatosan éri el a csúcspontot a történelemben. Minden esemény ehhez a csúcsponthoz vezet, és hozzájárul ahhoz. Ez a fejlődés keresztyén fogalma. A világegyetem sikeres, a keresztyén optimista, ő egyedül lehet optimista. A világegyetem krisztologikusan teleologikus.

Ha konkrétabban gondolunk az emberre ebben a teleológiai rendszerben, az alábbit kapjuk. Az ember gondolatai és cselekedetei szintén bírnak jelentőséggel, és célt valósítanak meg, pontosan Istennek a mindenre kiterjedő célja miatt. Az ember analogikusan gondolkodik, és analogikusan cselekszik. Mindent, amit tesz „Isten dicsőségére" teszi. Mikor a közvetlenül „személytelen" környezetét manipulálja, tudatában van a végső környezetnek, mely személyes. Mindebben Isten gondolatait gondolja Őutána, s Isten munkáját végzi Neki. Azaz, valóságosan szabad. Szabad, mivel határozott. Végesen határozott, mert Isten abszolút határozott.

Külön említést kell tennünk itt arról a tényről, hogy a gonosz és a bűn kérdése végső értelemben nem változtatta meg a progresszív teleológia elképzelését. A bűn nem Isten számára meglepetésként érkezett a világegyetembe. Az is tárgya az Ő tanácsvégzésének. Isten el fogja érni a végcélját a világegyetemmel dacára a bűnnek és a gonosznak, sőt azokkal együtt, mint eszközökkel. A bűn Isten kijelentett akaratának szándékos megszegése, de nem Isten tanácsvégzésének megtörése.

Nem keresztyén teleológia a filozófiában

A teleológia eme keresztyén nézetével homlokegyenest ellenkezik a teleológia nem keresztyén nézete. A nem keresztyén nézet tagadja a teremtés és gondviselés tantételeit. Tagad mindenféle utalást a transzcendens, önálló Istenre. A véletlen filozófiáján alapszik. A puszta lehetségességet tekinti a legalapvetőbb metafizikai kategóriának. Gyakran mindenféle teleológiát tagad. Ám ha mégis jóváhagy valamiféle teleológiát, az a nyers tények véletlenszerű besorolásának teleológiája. Mindig kizárólagosan immanens teleológia.

Ennek a nem keresztyén immanens teleológiának a modern formáját a legszembetűnőbben Kant fogalmazta meg. Mint említettük, ő gyakorlatilag minden teista bizonyítékot a lételméletire silányított le. Kant szerint a spekulatív teológia egy igazolhatatlan ugrást tett a lehetséges tapasztalat birodalmán túlra. Szerinte vette az elvont gondolkodást és ebből következtetett egy Lényre, Aki a kísérleti bizonyítás felett áll. Ezzel szemben ő azt vallotta, amit a gondolkodás transzcendens természetének nevezett. A gondolkodás, mondta Kant, egy absztrakció, hacsak nincs kapcsolatba hozva a térben és időben levő tényekkel. Ennek megfelelően a gondolkodás kategóriái soha nem léphetik át a fenomenális világ határait. Így tehát a cél kategóriája, a lényeg és az okozati viszony kategóriáihoz hasonlóan, a tapasztalatunkon belül a fenomenális világra vonatkoznak. A célról nem beszélhetünk a világegyetem egészének vonatkozásában.

Mint a lényeg és az okozati viszony esetében is, használhatjuk a cél elképzelését korlátozó fogalomként. Megpróbálhatunk a tőlünk telhető legjobb módon életet vinni a „felsőbbrendű" cél fogalmával való egységbe. Az bizonyos, hogy ezt teljességgel soha nem leszünk képesek véghezvinni. A mechanikus soha nem rendelhető alá teljességgel a céljainknak. S ami igaz a mechanikusra, még inkább igaz a gonoszra. Mégis azt abszolút tökéletességet kell magunk elé tűzni célul mind magunkat, mind a világegyetemet illetően.

Az idealista filozófia követte Kantot abbéli elképzelésében, hogy a teleológiára immanensen kell gondolni. Időnként úgy látszik, mintha az idealista filozófia visszatért volna a transzcendens cél fogalmához. Sokat beszél ugyanis Istenről, mint Abszolútról. Sőt, Istent még úgy is emlegeti, mint a Túllevőt. Értelmezni akarja „a alacsonyabbrendűt a magasabbrendű kifejezéseivel". Ám egészében az idealizmus az Abszolútot az Egésszel azonosítja. Isten ezáltal a Valóság magasabbrendű összetevőjévé válik. Azaz, a cél végső soron egy kizárólagosan immanens kategóriává silányul le.

Az, hogy az idealizmus semmi mást nem tanít, csak immanens teleológiát, meglátható az egyéniség általa megfogalmazott elképzeléséből. Bonsaquet beszél erről bőven *Az egyén értéke és sorsa*[212] című könyvében. Úgy érzi, hogy ha hinnie kéne Istenben, mint Túllevőben, akkor az embert Isten melléknevévé kellene lesilányítania. Nem látja az analogikus gondolkodás és cselekvés keresztyén teista elképzelését. Ha Isten cselekszik valamit, vagy gondol valamit az embernek végső soron semmi köze sincs ahhoz. Ez a gondolkodás vagy-vagy elképzelése. A keresztyénség azt tartja, hogy Isten abszolút értelemben gondolkodik és cselekszik, míg az ember a teremtettség síkján gondolkodik és cselekszik Isten után.

Az olyan emberek személyes idealizmusa, mint A. Seth Pringle Pattison, jóllehet fellép az abszolút idealizmus ellen, még mindig kizárólagosan immanens teleológiát vall. Pattison összefüggésbe hozza a téma általa végzett elemzését Bonsaquetével.[213] Pattison nem szereti, hogy a véges egyéniséget az Abszolút melléknevévé kell silányítania. Fenn akarja tartani a véges egyéniség „áthatolhatatlanságát". *Hegelianizmus és személyiség* című könyvében dolgozta ki Bonsaquet és abszolút idealizmusa kritikáját. Hasonló gondolatmenetre tér vissza későbbi, *Isten eszméje* című könyvében. Ám a kérdés eme megközelítése nem kevésbé immanens, mint ahogyan Bonsaquet közelíti azt meg. Ha az ember, szigorúan szólva, átjárhatatlan Isten számára, ez azt jelenti, hogy gondolatait Istentől függetlenül gondolja. Korábban megjegyeztük, hogy Pattison Istene az embernél nem kevésbé a nyers tényektől függ. A jelen vonatkozásban Pattison ezt mondja:

---

[212] London, 1912, 153. és azt követő oldalak

[213] lásd Bonsaquet, *Egyéniség és érték,* 4. előadás: „A véges tudat teleológiája", valamint Pattison,

A modern tudományos nézet tehát hajlik a Kant által *A tiszta gondolkodás kritikája* végén felvázolt ideállal – a „természet rendszeres egységével", amit „teljes teleologikus egységnek" fognak fel – való megegyezésre. Ez az elképzelés, mely „lényegileg és felbonthatatlanul kapcsolódik gondolkodásunk természetéhez és előírja annak működését", arra ösztönöz minket, hogy úgy fogjunk fel minden rendet a világban, mintha azok egy felsőbbrendű ok szándékából származnának. Ám, amint bölcsen hozzáteszi, a Felsőbbrendű Lény személyét nem szabad segítségül hívni az *ignava ratio* valamely fajtája által egy konkrét tünemény megmagyarázására ahelyett, hogy megvizsgálnánk az okait a dolog általános mechanizmusában. Ez azt jelenti, hogy a gondolkodás munkáját befejezettnek kell tekintenünk, mikor csak nélkülözni tudjuk az alkalmazását, amit biztosan és megbízhatóan csak a természet rendje és a világban végbemenő változássorozatok irányítanak. – amelyeket immanens és egyetemes törvények irányítanak.[214]

Ehhez Pattison hozzáteszi a következőket:

Az egész, így felvázolt elképzelésben benne foglaltatik Kant részéről annak nyomatékos elutasítása, amit ő maga a régi érvelésre jellemzőnek jelzett – a cél külső és feltételes nézete, mely hozzáadódik a tényekhez és csak a természet bizonyos mesterkedéseiben jelenik meg.[215]

Vagy máshol:

S mikor valódi jelentésünket elemezzük Kant javaslatának fényében, világosan látjuk, hogy célt tulajdonítva a világegyetemnek, vagy bármely kisebb egészének, akkor amivel foglalkozunk, az nem más, mint a valóság vizsgált jellege, nem pedig egy terv előzetes létezése bárki elméjében. A világegyetem teleologikus nézete azt a hitet jelenti, hogy a valóság egy lényeges egész.[216]

Pattison eme nézete, ahogyan Kantra alapoz, világosan bemutatja a teleológia modern nézetét. Az ellentét a modern filozófia és a keresztyénség között ezen a ponton, mint egyébként máshol is, teljes és kiengesztelhetetlen. A probléma egyik összetevője azonban speciális megfontolást igényel. Mit csinál a modern filozófia a bűnnel és a gonosszal? Vajon még a gonosz ellenére is egy teleologikus világegyetemhez tartja magát?

Az idealista filozófia válasza erre nyilvánvaló. Volt néhány nagyobb lélegzetű munka, melyek ezzel a problémával foglalkoztak. Ezek között voltak Josiah Royce és Hastings Rashdall munkái. Hegel példáját követve ezek az emberek oly módon próbálták meg beleszőni a gonoszt a világegyetem szövetébe, hogy azt mondták, egyensúlynak kell lennie a jó javára. A gonoszra úgy gondoltak, mint ami pusztán egy lépcsőfok a jó felé vezető úton. Az abszolút jó azonban még itt is csak egy korlátozó fogalom. Mivel minden tényt végsőnek tekintenek, így a gonosz ténye is végső. A gonosz csak egy nyers tény. Semmi köze sincs Isten tervéhez. Csak ott van valamiképpen. Isten ugyanúgy szembesül a végső gonosszal, ahogyan mi is szembesülünk vele. Nem tudja bármennyire teljesebben legyőzni, mint amennyire mi le tudjuk győzni. A jó és a gonosz a világegyetem egészének egyenlőképpen végső összetevői.

Az idealizmus Kanttal együtt ellentétben áll a keresztyénséggel abban, hogy a teleológia kizárólagosan immanens elképzelését vallja. A filozófia más típusai nem kevésbé. A filozófia eme más típusai közül némelyek materialisták, vagy mechanisztikusak. Ezek mindenféle teleológiát elvetnek. Ám még az idealizmustól eltérő nem mechanisztikus filozófusok is kizárólag immanens teleológiát vallanak. A pragmatizmus hisz a teleológiában. Úgy véli, az embernek a természetet a vágyai

[214] *Isten elképzelése*, 329. oldal
[215] 329. oldal
[216] 330. oldal

alá kell rendelnie. Ám a világegyetem maga is, amit az ember alá kell rendelni, a véletlen műve. Azaz, egy morzsányi sincs a teista teleológiából a pragmatizmusban.

Nem teista teleológia a tudományban

Ezzel a háttérrel felkészültünk a modern tudomány és a teleológiával szembeni viselkedése vizsgálatára. Gyakorta rámutattak, hogy a tizennyolcadik század nem volt előnyös a teleológia számára. Spinoza rendszerében látszólag volt teleológia, azonban ez egy racionalista teleológia volt. Ez efféle ideológiák nagymértékben deterministák voltak, azaz valójában egyáltalában nem teleológiák. Még azok sem hittek a teista teleológiában, akik a racionalizmust ellenezve a rávezető módszerhez tartották magukat. A newtoni világegyetemet rendszerint gépezetnek képzelték el. Newton maga is, mint mondtuk, ezt gondolta. Ortodox keresztyénként hitt a Biblia Istenében, de mint tudós, úgy gondolkodott a világról, mint egy gépezetről. Isten most és akkor csodálatosan tevékenykedett a világban, ám a világegyetem többi része látszólag haladt a maga útján.[217] Thomas Paine úgy gondolkodott Istenről, mint „Mindenható Előadóról". „Az Istenben való hit", mondta „távol mindenféle benne rejlő titokzatosságtól, a legkönnyebb a hitek között". Isten egyszerűen a világ gépezetének alkotója. Paine úgy véli, hogy ez az álláspont sokkal jobb, mint a materialistáké.[218]

Röviden, a Kant előtti tudomány akár racionalista, akár rávezető módszeres, úgy gondolta, hogy a természet törvényei abszolútok és önmaguktól léteznek. A Locke előtti deisták, általánosságban szólva rávezető módszeresek voltak, ám egyformán ragaszkodtak a világegyetem törvényeinek önállóságához. Ha Istennek volt is bármi célja a világegyetemmel, az a teremtés eredeti aktusában fejeződött ki. A teremtéssel kapcsolatos nézetük azonban még így sem volt biblikus.

A Kant utáni tudományban mindez fokozatosan megváltozott. A tudomány fokozatosan átvette Kantnak a korlátozó fogalomról alkotott elképzelését. Nem mintha a változás gyors lett volna. Valójában a változás lépésről lépésre következett be. Jó sok materialista és mechanikus munka volt a tizenkilencedik században. Mindazonáltal a szervezet fogalma feltűnik a színen. A. Seth Pringle Pattisonnak a már említett könyvben van egy „A biológia felszabadító befolyása" című fejezete.[219] Meg kell hagyni, Darwin maga is azt tartotta, hogy a véletlen váltakozása az új fajok forrása. Ám még így is ott volt az élet megjelenése, mint valami új, amit figyelembe kell venni. Pattison mondja:

> A nagy biológiai fejlődés a köztünk és Kant közötti évszázadnak köszönhető, s ennek megfelelően várnunk kell, hogy napjaink tudományában és filozófiájában az élet jellemvonásainak kielégítőbb magyarázatát találjuk, mint amit a kanti elmélet kínál nekünk. Egészében véve ebbéli várakozásunkban nem csalódunk. A mechanisztikus hagyomány még mindig erős a fiziológusok „öreg őrsége" között, ám az alaposabb biológusok között a fiatalabb generációból folyamatosan növekvő számú hang hallatszik, akik „az élet függetlenségéért" szállnak síkra. A Gilford-előadások utolsó sorozata, melyet Driesch professzor tartott ezen az egyetemen „A szervezet tudománya és filozófiája" témában, elegendő mértékben bizonyítja ennek a kérdésnek az elsődlegességét napjainkban.[220]

Itt két dolgot kell megjegyezni. Először, a biológia tanulmányozása önmagában irányító volt a teleológiai gondolkodás számára. Másodszor, a biológusok között létezik nézetkülönbség. DeVries elmélete, mely szerint az evolúció

[217] lásd Horton, *A teizmus és a tudományos lélek*, 47. és azt követő oldalak
[218] lásd Horton, 56. oldal, idézet Painetől van, *Teológiai munkák*, 49. oldal
[219] *Isten elképzelése*, 66 .oldal
[220] Ugyanott, 69. oldal

nem mechanisztikus, hanem szervezeti, rámutatott az élet egészének lehetséges teleológiai értelmezésére. Figyelemre méltó, hogy M. Bergson filozófiája nagyon a főszerepet játszotta a tizenkilencedik század végén. Bergsonról mondja Pattison:

> Kétségtelen, hogy gondolkodásának legmegdöbbentőbb jellemzője a mérték, amennyire befolyásolja azt a dolgok megfigyelésének biológiai módozata. Az élettapasztalat bizalmas méltánylása alkotja az egész *Weltanschaung* alapját, amit kínál nekünk. Filozófiája tehát közvetlenül hozzáköti magát a biológiai lázadáshoz a valóság fizikai konstansok összjátékára való sorvasztása ellen.[221]

F. Heinemann *Neue Wege der Philosophie* című könyvében hasonló stílusban követi a tizenkilencedik században lezajlott fejlődést. Ő a fejlődés három szakaszáról beszél. Első volt a *Geistphilosophie.* Ezt Hegel monista iskolája képviselte. Ez nagymértékben racionalista volt. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy Hegel Kant után következett és Kanttól tanulta, hogy a tér-idő koordinátákat az egyéniesítés alapelvének tekintse. A *Geistphilosophie* után, mondja Heinemann következett a *Lebensphilosophie*. A pszichológiában Freud kereste a módját az intellektuális elméletektől való megszabadulásnak. Bergson ragaszkodása az ösztönös megérzéshez, mint a tudás forrásához ennek az időszaknak a jellegzetessége. A történelemben Rickert iskolája szerzett irányító befolyást. A történelemnek innentől az egyént kellett tanulmányoznia. Az egyént többé már nem az abszolút törvény puszta szemléltetésének tekintették. Önmagában és önmaga számára tanulmányozták. S harmadjára jött az *Existenzphilosophie*. Ez nem más, mint a *Lebensphilosophie* kiterjesztése a *Geistphilosophie*-re gyakorolt hatásában.

Ezzel a tizenkilencedik századi fejlődéssel kapcsolatban megjegyezzük. Hogy jelzi a kizárólagosan immanens kategóriák önállóságának egyre növekvő hangsúlyát. Tegyük fel, hogy volt is valamiféle teleológia, de biztos, hogy ez legfeljebb csak immanens teleológia volt. Először is hatalmas hangsúlyt helyeztek a tapasztalatból, mint valami végső dologból való kiindulásra. Dilthey egyéne végső egyéniség. Ez a *Das Eimalige* a szó abszolút értelmében. A nyers tény az, amelytől el kíván indulni. Ezek az egyének többé már nem hozhatók be a fix minőségek összefüggő rendszerébe, hanem csak egy dinamikus, vagy funkcionális „*Wirkungszusanmmenhang*”-ba, „*der als solcher zugleich wertgebend zwecksetzend, kurz schaffend ist. Das ist der springende Punkt*”.[222] Azaz, az értelmezés egyetemességét az Istenre való bármiféle utalás nélkül kell keresni. Dilthey álláspontja magában foglalja az abszolút értelmezés ideálját, mint abszolút ideált, valamint annak helyettesítését az abszolút ideállal, mint korlátozó fogalommal. Heinemann mondja Dilthey és egyetemességben a *Lebensphilosophie* gondolatait magyarázva: „*Es gibt im Grunde keine letzten Antworten auf die Fragen des LEbens, sondern nur den Prozess des Fragens und Antwortens selbst*”.[223] Ezekről a dolgokról bővebben szólunk a következő fejezetben.

Összefoglalva a tizenkilencedik század tudományának fejlődését, nem látjuk annak bizonyítékát, hogy közeledett volna a keresztyénséghez. Az olyan emberek, mint Dreisch, Bergson, Dilthey és Freud által képviselt *Lebensphilosophie* reakciója jelzi az idealizmustól való eltávolodás tendenciáját, de nem jelzi a keresztyénséghez való közeledést. Ez a reakció pusztán egy mélyebbre süllyedést jelez a nyers tény önállóságába és a nyers tény ember által történő magyarázatába.

---

[221] Ugyanott, 69. oldal
[222] Heinemann, 201. oldal
[223] Ugyanott, 207. oldal

Változások a huszadik századi tudományban

Most azonban rátérünk a huszadik századra. Sok keresztyén apologéta nagyon fellelkesült a kortárs tudományban végbemenő változásoktól. Látszólag valódi közeledést látnak a keresztyénséghez benne. A tizenkilencedik századi tudomány nagymértékben materialista és mechanisztikus volt, ám a huszadik századi tudomány, mondják nekünk, újra valós módon vezette be a teleológia elképzelését. Röviden meg fogjuk vizsgálni ennek az állításnak az alapjait.

Először is azt mondják, hogy a tudósok most arra hajlanak, hogy a világegyetemet lelkinek képzeljék, korábban viszont arra hajlottak, hogy anyaginak képzeljék azt. S mivel a lelkit a személyessel és az élet magasabb aspektusaival társítjuk, ezt az álláspont-változást a tudomány részéről a keresztyénség számára előnyösnek vélik.

Különösen olyan emberekre hivatkoznak, mint Sir James Jeans és Sir Arthur S. Eddington. Mindkettő kiterjedt, könnyen érthető magyarázatát adta tudományos felfedezéseiknek. Megpróbálták megbecsülni a tudomány kortárs következtetéseinek vallásos jelentőségét. Először Eddington nézetét fogjuk megvizsgálni.

1929-ben adta ki Eddington *A fizikai világ természete* című könyvét. Ebben Eddington azt állítja, hogy valójában nem ismerhetjük a fizikai világegyetemet úgy, ahogyan a józan ész képzeli, hogy igen. Ezt a következőkkel szemlélteti:

> Az elefánt szó kiváltja bizonyos elmebeli benyomások társítását, de világos, hogy az elmebeli benyomások, mint olyanok, nem lehetnek a fizikai problémában kezelt alanyok. Ott van például a testesség benyomása. Ennek feltételezhetően van valami közvetlen párja a külvilágban, ám ennek az ellendarabnak természetében meg kell haladnia a felfogásunkat. S a tudomány semmit sem tehet erről. A testesség az egzakt tudományba egy másik helyettesítéssel lép be: lecseréljük azt a tapintókörző által mutatott értékek sorozatával. Hasonlóképpen, a szürkésfekete megjelenés a mi elmebeli benyomásunkban az egzakt tudományban lecserélődik a fotométer által mért különböző hullámhosszúságú fényekkel. S így tovább, míg az elefánt minden jellemzőjét ki nem merítettük és le nem csökkentettük méréssorozatokra. Tehát mindig háromszoros megfeleltetéssel van dolgunk:
>
> (a) egy elmebeli kép, amely a mi elménkben van, s nem a külvilágban,
>
> (b) bizonyos ellenpár a külvilágban, melynek természete kifürkészhetetlen,
>
> (c) mérőműszerek méréssorozatainak eredményei, melyeket az egzakt tudomány képes tanulmányozni, valamint más műszerek méréssorozatainak eredményeivel összekapcsolni.
>
> S ily módon készen állunk a méréssorozataink eredményeiből levonni a végkövetkeztetést. S ha még mindig azt hiszed, hogy ez a helyettesítés elvette a probléma minden valóságtartalmát, hát nem sajnállak azért, hogy előre meg kell ízlelned a rád váró nehézségeket, melyek mindazokra várnak, akik azt hiszik, hogy az egzakt tudomány teljességgel elegendő a világegyetem leírásához, s hogy nincs semmi, amit ne lehetne bevonni a vizsgálataiba.[224]

A tudás közvetett természete az, amire Eddington hatalmas hangsúlyt fektet. Ebből két fő következtetést von le. Egyik az események előre jelezhetetlenségére vonatkozik, a másik a misztikus magyarázat jogosságára.

Az „Új ismeretelméleti kitekintésben” Eddington a következőket mondja:

> A tudományos vizsgálat nem vezet a dolgok belső, lényegi természetének megismeréséhez. Bármikor, ha a test jellemzőit tanulmányozzuk a fizikai minőségek vonatkozásában, csak a különböző mérőeszközök válaszaiból eredő tudást közöljük, semmi többet. Ám a test nem a szigorú okozati viszonynak megfelelően működik, ha a bizonytalanság egyetlen eleme is fellép, ami a műszerek által mutatott értékeket illeti, s akkor látszólag el kell szakadnunk ennek a fajta tudásnak a talajától. Nincs előre meghatározva, hogy milyen mérési értéket fogunk kapni egy mérlegtől, melyre ráhelyezték a testet, tehát a testnek nincs határozott tömege. S a sebessége sincs előre meghatározva, innentől tehát nincs neki határozott gyorsulása, s az sem ismert, hogy a róla visszaverődő fénysugarak

[224] New York, 1929. 254. oldal

összetartanak-e a mikroszkópban, tehát határozott helyzete sincs, és így tovább. Annak a válasznak semmi haszna sincs, hogy a testnek valóban van határozott tömege, gyorsulása, helyzete, stb. amiről nem tudunk. Ez a kijelentés, ha egyáltalán jelent valamit, csak a dolgok kifürkészhetetlen, a tudomány vizsgálatain kívül álló természetére utal. Ezeket a jellemzőket pontosan nem vagyunk képesek megállapítani semmiről, aminek a tudatában lehetünk, mivel az okozati viszony lehelete megtörte a következtetés láncolatát. Azaz, a műszerek által mutatott értékek ismerete a test jelenlétének vonatkozásában nem létező, ezért semmiféle tudást nem állíthatunk vele kapcsolatban. Akkor mi haszna van, hogy beszélünk róla? A testnek, mely mindezen (mostanáig még bizonytalan) mérési értékek attrakciójává kellett volna válnia, fölöslegessé vált a fizikai világban. Ez az a dilemma, amibe a régi ismeretelmélet azonnal belevezet minket, amint elkezdünk kételkedni a szigorú okozati viszonyban.

A jelenségben nagy vonalakban kikerülhető a probléma. Lehet, hogy a testnek nincs határozott helyzete, azonban szűk határok között mégis van egy rendkívül valószínű helyzete. Mikor a valószínűség nagyon nagy, annak helyettesítése a bizonyossággal csak kis különbséget jelent. Mindössze elhanyagolható ködösítést jelent a világ számára. Ám jóllehet a gyakorlati változás lényegtelen, mégis alapvető elméleti következményekkel jár. Minden valószínűség az *a priori* valószínűség alapján áll, s nem vagyunk képesek megmondani, hogy a valószínűségek nagyok, vagy kicsik eme alap feltételezése nélkül. Egyetértvén azon számított valószínűségeink elfogadásában, melyek nagyon magasak, ami egyenértékű a régi rendszer bizonyosságaival, mintha az *a priori* valószínűség általunk elfogadott alapját tennénk a világ-szerkezet alkotójává – hozzáadván a világhoz egyfajta szimbolikus alkatot, amely nem fejezhető ki a régi rendszerben.

A tünemény atomi szintjén a valószínűségek általában jól kiegyenlítettek, s nincsenek „biztos tippek" a tudományos fogadó számára, melyekre fogadhatna. Ha a testet még mindig a mért értékek halmazaként (vagy a nagy valószínűséggel rendelkező mért értékek halmazaként) határozzuk meg, akkor atomi szinten nincsenek „testek". Ez valójában az a mód, ahogyan Schrödinger megpróbálja lefesteni az atomot – mint valószínűségi entitásának hullámközpontját.[225]

Itt megvan mindkét előbb említett dolog. Jelen van az abszolút törvény helyettesítése a statisztikus törvénnyel, azaz a valódi valószínűség elképzelése a pusztán nem ismerésen alapuló valószínűség helyett. Másodszor, ott van a „szimbolikus alkat, mely nem fejezhető ki a régi rendszerben".

Hogy mit ért ezalatt a „szimbolikus alkat alatt", az talán a leginkább az 1930-ban *A tudomány és a láthatatlan világ* címmel megjelent könyvecskéjéből derül ki. A könyv címe, mely a kvéker hívek gyülekezetének tartott Swarthmore Előadást tartalmazta, jelzi, hogy Eddington úgy véli, képes igazolni az élet „misztikus szemléletmódját". Mivelhogy a tudomány nem képes közvetlen tudást szolgáltatni nekünk a világegyetemről, úgy gondolja, meg kell bíznunk saját tudatunk ösztönös megérzéseiben. Ebben a könyvecskében Eddington ismételten kihangsúlyozza a tudományos ismeret közvetettségét és elvontságát.

S ha ma megkérdezel egy fizikust, mit hozott létre végül arról, hogy micsoda az éter, vagy az elektron, a válasz nem biliárdgolyók, vagy lendítőkerekek, vagy bármi más konkrét dolog fogalmaival alkotott leírás lesz. Ehelyett rámutat majd egy sor jelképre és matematikai egyenletrendszerre, amit kielégítenek. Mit jelentenek a jelképek? A kapott titokzatos válasz szerint a fizikai világ tüneményében szükséges ismerni azokat az egyenleteket, melyeknek a jelképek engedelmeskednek, de nem azt a természetet, melyet jelképeznek.

Mindebben kihívás van a materializmus számára, mondja Eddington. A tudomány többé már nem akarja azt állítani, hogy a végső valóság anyagi. Hogyan tehetné, mikor semmit sem tudhat a végső valóságról?

Oly mélyre hatolván az emberi lénybe, amennyire csak képesek vagyunk a fizikai vizsgálatok eszközeivel, csak jelképes leírásra teszünk szert. Távol az így jelképezett valóság természetének

[225] Ugyanott, 304-305. oldal

dogmatizálásától, a fizika a leghatározottabban ragaszkodik ahhoz, hogy módszerei nem hatolnak a szimbolizmus mögé.[226]

Első ránézésre ez rendkívül biztató. Valahogyan azonban mégis óvatosakká lettünk a kortárs agnoszticizmus megnyilvánulásaival szemben a tudomány részéről. Ezekből néha egész füzérnyit találunk. Megtaláljuk ezt Eddington esetében is? Az előzőekben idézett mondata után így folytatja:

Biztos hát, hogy mentális és lelki természetünk, melyet bensőséges kapcsolat által ismerünk az elménkben, felülmúlja a fizika módszereit, a jelképeknek pontosan azt a magyarázatát szolgáltatja, amit a tudomány elismerten képtelen megadni. Pontosan ezért rendelkezünk valódi, és nemcsak pusztán jelképes ismerettel a saját természetünkről, s ezért tűnik természetünk oly titokzatosnak: elvetjük azt a pusztán jelképes tudást, mely megfelelő az asztalokkal, székekkel és egyéb fizikai tárgyakkal való foglalkozáshoz, melyek csak távoli kapcsolatban állnak velünk.[227]

Akkor tehát mi az, amit közvetlenül tudunk önmagunkról? Negatívan tudjuk, hogy szabadok vagyunk. A természeti törvény nem képes minket körülzárni. „A természeti törvény nem alkalmazható a szimbolizmus mögött álló láthatatlan világra, mivel a jelképeken kívül mindenre alkalmas és tökéletessége a szimbolikus kapcsolat tökéletessége. Nem alkalmazhatunk egy efféle sémát a személyiségünk alkotórészeire, amelyek nem mérhetők jelképekkel jobban, mint amennyire négyzetgyököt vonhatnánk egy szonettből”.[228]

Eddington a láthatatlan világ természetének leírásával folytatja anélkül, hogy az énre korlátozná magát, aminek vonatkozásában, mint mondja, rendelkezhetünk közvetlen tudással. Ezt mondja:

Mikor azt állítjuk, hogy Isten valóságos, nem vagyunk korlátozva az atomok és elektronok valóságával való összevetésre. Ha Isten annyira reális, mint a második világháború árnyéka az első világháborút követő fegyverszünet megkötésének napján, akkor vajon tovább kell keresnünk annak okát, hogy helyet találjunk Istennek a gondolatainkban és életünkben? Bennünket nem érint majd, ha a tudományos felfedező bejelenti, hogy tökéletesen elégedett, mert elért a dolgok mélyére anélkül, hogy bármelyiket kereszteznie kellett volna.[229]

Azaz, Eddington érzi, hogy Istennek valamiképpen léteznie kell. A Láthatatlan Világ vonatkozásában a gondolkodás teljességgel cserbenhagy bennünket, azt vallja. A tudatunkkal, mint olyannal érintjük meg a láthatatlant.

Természetesen nem hihetünk minden szeszélynek és agyszüleménynek, mintha azok vitathatatlan kijelentések lennének. Hihetjük viszont, és kell is hinnünk, hogy rendelkezünk az értékek belső érzékelésével, amely vezet minket abban, hogy minek szükséges lennie, ellenkező esetben még a fizikai világ felfedezését sem kezdhetnénk meg. Egyedül a tudat képes meghatározni a meggyőződései érvényességét.[230]

Eddington eme álláspontját kritizálta C. E. M. Joad nemrég megjelent könyvében, melynek címe *A modern tudomány filozófiai összetevői*. Úgy érzi, Eddington valójában nagyon keveset tett amellett, hogy megmagyarázta a szubjektív idealizmus álláspontját. Azt mondja, hogy Eddingtonnak szüksége van az állítása szerint a tudomány számára elérhetetlen nyers tényekre, mint kritériumra, mely által mérheti az ő tudományos mérőműszere által szolgáltatott mérési adatok

[226] Ugyanott, 36. oldal
[227] Ugyanott, 36. oldal
[228] 56. oldal
[229] Ugyanott, 67. oldal
[230] Ugyanott, 75. oldal

igazságtartalmát. „Azaz, az általános tapasztalat világa az alappont, ahonnan a fizikus elindul, valamint a kritérium, mely által meghatározza az általa felállított szerkezet érvényességét. Ez tehát mindenestül valóságosnak és objektívnek előfeltételezett”.[231] Joad eme kritikájára Eddington az *Új utak a tudományban* című könyvében az alábbi szavakkal válaszol:

Az állítás látszólag az, hogy amíg az alappontot nem előfeltételezzük objektívnek, semmiféle következtetés nem alapozható rá. Ez annyira megdöbbentő javaslat, hogy kételkedem benne, hogy ez Mr. Joad valódi véleménye. Az egyéni tapasztalat által nyújtott adatok világosan szubjektívek, s végső soron ezek azokból az adatokból származnak, melyekből a világegyetem tudományos elképzelése is származik – emiatt amit mi „kollektív tapasztalatnak” nevezünk, az nem más, mint az egyéni tapasztalat szintézise.[232]

Joad hasonló kritikájáról szólva Eddington így folytatja:

Az ő problémája inkább azt sugallja, hogy a tudás ciklikus rendszere, amellyel a tudomány megismertetett minket, még nem elfogadott a filozófiában. Korábban szemléltettem [utal *A fizikai világ természetére*, 262. oldal] a ciklikus séma természetét a „Jack által épített ház” módosított változatával, mely ahelyett, hogy véget érne, vég nélkül ismétli önmagát – ez idegesítette a macskát, ami megölte a patkányt, ami megette a malátát, ami a házban hevert, amit az egészen leborotvált és megnyírt pap épített, aki megnősült – akárhol is kezdjük a ciklust, előfeltételezünk valamit, amit a ciklus következő körében ismét elérünk. A fizika sémája egy efféle ciklust alkot, s ennek megfelelően elképzelhetünk egy kiterjedtebb ciklust is, ami körülveszi azt, ami a fizika határain kívülre esik. Elindulván a ciklus egyik pontjáról, mely megfelel a mi egyéni megfigyeléseinknek, elérünk más entitásokat, melyek a mi megfigyeléseink kitalálmányai.[233]

Itt az idealizmusra és materializmusra vonatkozó állítással van dolgunk, modern köntösben Keresztyén szemszögből mind a realista, mind az idealista téved. Mindketten a nyers tények feltételezésével kezdik. Mindketten az emberi elme önállóságának feltételezésével kezdik. Ezen okból ölti magára az állítás azt a formát, amit. A Szentírás hármas Istene létezésének előfeltételezésével nem lehet állításokat megfogalmazni az idealizmusról és a realizmusról. Ez bizonyítéka a hamis intellektuális ideálnak a tudomány számára, hogy az törekedjen a világegyetem tényeinek átfogó megértésére. Aztán mikor rájön, hogy az egyetemességei nem átfogóak, akkor az agnoszticizmusnál végzi. Készpénznek veszi, hogy ha nem képes a hálójába fogni a tényeket teljes mértékben, akkor Isten is ugyanezzel a korlátozással néz szembe. Ennek eredményeképpen úgy gondolja, hogy a fenomenális világ tényeit egy végső űr veszi körül. Eddington Láthatatlan Világa az a bizonyos űr, amelyik mind Istent, mind az embert körülveszi. Már megjegyeztük, hogy dacára agnoszticizmusának, elfogadja a véletlen filozófiáját. S ami az embert illeti, az Eddington számára csak a világegyetem evolúciós történetének egyik késői állomása. Ennek megfelelően nem lehetséges a kijelentés Istentől az embernek. „A hitvallások hatalmas akadályok minden teljes szimpátia útjában a tudós világnézete és aközött a világnézet között, melyet a vallás oly gyakran feltételezetten megkövetel”. Vagy ismét:

A tudományos ellenvetés nem pusztán a konkrét hitvallásokkal szembeni, melyek elkoptatott kifejezésmóddal követelnek olyan hiedelmeket, melyeket többé már nem vallanak, vagy többé már nem közvetítenek ihletet az élethez. A kutatás szelleme, mely mozgat minket, elveti, hogy saját céljaként tiszteljen bármiféle hitvallást.[234]

---

[231] London, Second Impression, 1934. 46. oldal
[232] New York, 1935. 234. oldal
[233] Ugyanott, 295. oldal
[234] *A tudomány és a láthatatlan világ*, 89. oldal

Az, hogy Eddington általános tudományos nézetében semmiféle valós közeledés nincs a keresztyénség felé, a legnyilvánvalóbban akkor látszik meg, mikor szűkebben megvizsgáljuk az ő teleológia-fogalmát. Ez nem más, mint az okozati viszony elképzelésének negatív ellenpárja a szó nem teista értelmében. Eddington egyszerűen tagadja az okozati viszony fogalmának átfogóságát. S ami nem fogható fel teljesen az immanens oksággal, azt a teleológiához sorolja. A teleológia keresztyén elképzelésének azonban először azt kell megmutatnia, hogy az okozati viszony mögött ott áll a teleológia. Meg kell mutatnia, hogy az okozati viszony és a teleológia minden, ember által alkotott elképzelése, amennyire azok a fenoménához tartoznak, előfeltételezik Isten mindenre kiterjedő célját az egész világegyetemmel. Ha ezt megtesszük, nincs szükség a területi megosztásra az okozati viszony és a teleológia között. Akkor elismerhetjük az okozati viszony, s egyidejűleg a teleológiát is ugyanazon tények vonatkozásában.

Mikor ezt megtesszük, azzal megcáfoltuk mind a realista, mind az idealista álláspontját. Mikor Joad tárgyalja a kapcsolatot az okozati viszony és a teleológia között, olyan következtetésre jut, amely markánsan hasonlít Eddingtonéra. Röviden megemlítjük, mit mond Joad a teleológiáról az okozati viszonnyal való összefüggésében. Ő úgy véli, nem osztható fel az élet területe közöttük. Mégis mindkettőnek megvannak a maga korlátai.

> Mostanáig megelégedtünk a Mechanizmus és a Teleológia elveinek alkalmazásával és szemléltetésével, valamint annak megmutatásával, miképpen ágaznak szét a természetes események és az emberi tevékenység minden szférájában. Vannak azonban bizonyos szembetűnő nehézségek, melyekkel az általunk tárgyalt szétágazások minden elve szembesül.[235]

> A mechanikus okozati viszony, ha végsőként és egyetemesként kezelik, szembesül a kritikával, miszerint nyilvánvalóan képtelen számot adni egyes elmebeli tüneményekről, különösen azokról, amelyek az erkölcsi, esztétikai és vallásos megtapasztalásokhoz tartoznak.[236]

> A teleológiai okozati viszony tantételével szemben felvethető, hogy ez prima facie alkalmazhatatlan a fizika tünemény viselkedésére. Abszurdnak látszik azt mondani, hogy egy tojás, melyet elhelyeztek a forró vizes edénybe, arra törekszik, hogy elérje a keménytojás-állapotot, vagy hogy egy autó szanaszét heverő részeinek összeszerelése a Ford-gyárban, ahogyan azok bekerülnek a kijelölt helyükre, megpróbálják elérni a végső, vagy tökéletes autó állapotát. Még mikor az élő szervezetekre alkalmazzuk, a teleológiai okozati viszony fogalma látszólag együtt jár az elérni kívánt vég előzetes létezésével annak érdekében, hogy kifejthesse hatását, mely, mint mondják, magában foglalja, ha ugyan ki nem kényszeríti azt a fejlődési folyamatot a szervezetben, mely megkísérli megvalósítani a véget.[237]

Erre csak azt kell válaszolnunk, hogy minden teremtett dolog vége már akkor létezik Isten elméjében, mielőtt maga az adott dolog létezne. Isten nem a *Vis a Terge*, vagy a *Terminus ad Quem*, Akinek a véges tények bizonytalanul fel vannak vázolva. Ebben az esetben ugyanis a tojásnak saját magának kellene beleugrania a főzőedénybe, ha teleologikusnak kellene lennie. Ám ha az öntudattal teremtett ember veszi a tünemények világának dolgait, és Isten dicsőségére manipulál azokkal, akkor nagyon is lehetséges azt mondani, hogy a teleológia kategóriája alkalmazható a tojásfőzésre. Az ember úgy megfőzi a tojást, hogy az jól fogyaszthatóvá válik számára, ezáltal lehetővé teszi, hogy teleologikusan, azaz Isten dicsőségére élje az életét. Ha a dolgokat szervezetten teleologikusoknak képzeljük el, minden vita az okozati viszony és a teleológia viszonylagos területeiről eltűnik. Nem lesz szükség

[235] *Bevezetés a filozófiába*, London, 1937, 198. oldal
[236] Ugyanott, 200. oldal
[237] Ugyanott, 210. oldal

semmiféle nehézségre sem a kettő átfedésével kapcsolatban. Isten teremtett mindent. Az Ő gondviselése mindenre kiterjed. Ő vezet mindent a szándékolt végcél felé. Isten egyetemessége tehát megelőz minden tényt és törvényt a világegyetemben. Ezelőtt a háttér előtt az ember képes munkálkodni és minden dolgot teleologikusan végezni Krisztuson keresztül Isten dicsőségére.

Néhány szót kell még szólnunk James Jeans álláspontjáról. Ez sok vonatkozásban hasonlít Eddingtonéra. Mindketten idealista következtetéseket vonnak le abból a tényből, hogy a tudományos ismeret „közvetett", vagy elvont. Mindketten azt állítják, hogy a határozatlanság felváltotta a határozottságot az elméleti fizikában. Van azonban egy említésre méltó különbség közöttük. Jeans módszere a következő: Ő úgy okoskodik, hogy a tudomány műszerei egyre általánosabbakká válnak. S mindegyik közvetlenül az elme tevékenységétől függ. Az emberi elmének a világegyetemet matematikai jelképekkel kell magyaráznia. Valójában a magyarázat dolga főleg, ha ugyan nem kizárólagosan, matematikai jelképek dolga. S ez látszólag falat húz az elme, valamint azon tények közé, melyeket az elmének ismernie kellene. Ennek megfelelően megtaláljuk Jeans esetében is az agnoszticizmushoz való szokásos ragaszkodást:

> Platon jól ismert hasonlatának szellemében szólva még mindig be vagyunk zárva a barlangunkba, háttal a fénynek, úgyhogy csak az árnyékokat látjuk a falon. Az árnyékok, melyeket a valóság rajzol fel a barlangunk falára, *a priori* módon származhatnak sok mindentől. Ezek tudatosan lehetnek számunkra értelmetlenek, mint például egy, a mikroszkopikus szövedékek növekedéséről készült film annak a kutyának, aki véletlenül tévedt be az előadóterembe.[238]

Látjuk, miképpen veszi biztosra Jeans a világegyetem nyers tényeinek létezését. Ám most minket valami más érdekel:

> Igaz, bár kissé más értelemben, mint ahogyan Galilei használta, hogy „a Természet könyvét a matematika nyelvén írták". Ugyanúgy igaz az is, hogy a matematikuson kívül senkinek sem kell remélnie, hogy valaha is teljességgel megérti a tudomány ama ágait, melyek megkísérlik felfedni a világegyetem alapvető természetét, azaz a relativitáselméletet, a kvantok elméletét, vagy a hullámmechanikáét.[239]

Ez egyik példája *in excelsis* a bűnös ember büszkeségének. Minden tisztelet a matematikust illeti meg az elért eredményeiért. Azt kutatni az abszolutizált matematika segítségével, hogy Isten mit képes és mit nem képes megtenni, valóban egy gigantikus nem keresztyén gondolat. A keresztyén gondolkodásban ugyanis Isten gondolatai szabják meg a teremtett világegyetem lehetőségeit. Ebben az esetben az embernek nem kell kutakodnia egy olyan matematika után, amely majd becsomagolja Istent. Ebben az esetben az ember nem fog matematikai összefüggéseket keresni a teremtett világegyetemen belül, mint annak egyik aspektusát, ahogyan Isten a dolgokat teremtette.

A modern matematika megközelítés gyümölcstelenségét, melyet Jeans erősködése is szemléltet, mutatja az a véletlen mód, ahogyan az emberi gondolkodás matematikai alkatát kapcsolatba hozzák a tényekkel. Jeans kifejleszti az eset analógiáját, melyre történik az utalás. Azt szeretné tudni, hogy az általunk a falon látott árnyékok miképpen illeszkednek a valós tényekhez. Látszólag valamiképpen illeszkednek, de hogy miképpen, az végső titok marad. Aztán hozzáteszi: „Hogy ejtsük a metaforánkat, a természet nagyon bizalmas viszonyban látszik lenni a matematikánk szabályaival, ahogyan azt a matematikusaink a

[238] *A titokzatos világegyetem*, New York, 1930, 135-136. oldal
[239] Ugyanott, 136. oldal

tanulmányaikban megfogalmazták, a saját belső tudatukból kiindulva anélkül, hogy bármiféle észrevehető mértékben a külvilágból szerzett tapasztalatokból merítettek volna”.[240] Nem csoda, hogy ez a véletlen kapcsolat áll fenn szerinte a szubjektum és objektum között a véletlen feltételezett metafizikájának alapján.

Valószínűség

Az egész modern nézőpontot jól összefoglalja Hans Reichenbach *Az atom és a kozmosz* című könyvében. Először az okozati viszony természetéről beszél az alábbiak szerint: „Az okozati viszony egy vak láncolat az eseteken keresztül, jelképe a gép, mely a dugattyúját csak a gáz bizonyos nyomása miatt mozgatja, s nem pedig bármiféle értelmes funkció ellátása végett”.[241] Ez világosan megmutatja, hogy az okozati viszony fogalmát Istentől függetlenül működőnek képzeli el. Reichenbach aztán annak kimutatásával folytatja, hogy Galilei ideje óta a tudomány a szerkezetét az okozati viszony fogalmára építette. „A természeti tudomány egész fejlődése a rákövetkező évszázadokban ennek a hatalmas eszmének az egyszerű győzelme”.[242] Majd hozzáteszi:

> Laplace francia matematikus alkotta meg ennek a határozottságnak a klasszikus megfogalmazását: ha lenne tökéletes intelligencia, felsőbbrendű lelke képes lenne belefoglalni egyetlen képletbe a világ összes eseményét, melyből, a konkrét matematikai értékek és az idő behelyettesítésével a világ állapota a jövő bármely kérdéses pontján, de ugyanúgy a múltban is, kiszámítható lenne.[243]

Aztán megmutatja, hogy napjainkban a vitalisztikus eszmék győzedelmeskedtek a mechanisztikus eszmék felett a biológia birodalmában:

> Mindazonáltal ezek az ellenvetések semmit sem használtak az okozati elképzeléssel szemben mindaddig, amíg az okozati viszony nem győzedelmeskedett a fizikában, az összes természettudományok közül a legpontosabban. Az a megfontolás ugyanis nem hanyagolható el, hogy a fiziológiai folyamatok a legvégsőképpen leegyszerűsíthetők az atomok és molekulák mechanikus mozgásaira, s ennek megfelelően az oksági magyarázatok minden tökéletlensége, amit észreveszünk, csak átmeneti lehet, s nem létező a Laplace által elképzelt szellem számára, amely képes úgy előre kiszámítani atomok milliárdjainak mozgását, mint ahogyan mi a bolygókét.[244]

Tehát csak most kell az oksági elképzelés valós válsághelyzetéről beszélnünk, mikor kételyek merülnek fel az összes természetes folyamat tökéletes határozottságával kapcsolatosan még a fizikában is, s mikor, ahogyan megmutattuk, ezek a kételyek, melyek pontosan az atom belsejének mechanikájával függenek össze, az oksági elképzelések tudatos elvetéséhez vezettek.

Reichenbach ezután elkezdi tárgyalni az ily módon az okozati viszony átfogó mivoltának elvetése miatt felmerült problémát a következő stílusban:

> Filozófiai irányú vizsgálatok voltak azok, melyek ezt a kérdést vizsgálták, s legfőképpen a valószínűség elképzelésének elemzéséből indultak ki. Ennek az elképzelésnek a központi jelentőségét a korábbi ismeretelméleti vitákban soha nem ismerték fel. Úgy kezelték, mit ami többé-kevésbé párhuzamos az emberi tökéletlenséggel, azazhogy a természetre vonatkozó próféciák

[240] Ugyanott, 138. oldal
[241] New York, 1933. 168. oldal
[242] 269. oldal
[243] 270. oldal
[244] 270. oldal

valószínű helyességét az emberi tudatlanság eredményének tekintették, amit valaki, aki a tanulás tökéletes erejével van megáldva, képes elkerülni.[245]

Aztán hozzáteszi:

Laplace jelképes elképzelése, melyről már beszéltünk, pontosan ilyen elképzelésekből nőtt ki. Ez a valószínűségelmélettel kapcsolatos filozófiai munkásságán alapszik, s Laplace azt a véleményt akarta vele kifejezni, hogy a szuperemberi intelligenciának nem volna szüksége a valószínűség törvényeire, hanem előre megmondaná a véletlen játékának eredményét úgy, ahogyan a csillagászok megmondják a bolygók járását. Ezt az elképzelést nevezik a valószínűség szubjektív elméletének. Ez a determinizmushoz vezet, ahhoz a tantételhez, hogy bármi, ami a természetben történik, hibátlan elveket követ, s a prófécia összes bizonytalansága kizárólag az emberi gyengeség következménye.

A valószínűség elképzelésének filozófiai kritikája másrészt viszont azt tartotta, hogy a szubjektív elmélet soha nem képes bizonytani a valószínűséggel kapcsolatos feltételezések valóságának objektív érvényességét, mivelhogy ez az érvényesség a statisztika frekvenciatörvényeiben van kifejezve. Ténylegesen az egyáltalán nem világos, hogy például miért kell a dobókocka mindegyik lapjának százszor felülre kerülni hatszáz dobásból, ha az oldalak egyenlő valószínűsége pusztán az emberi tudatlanságnak felel meg: el nem tudjuk képzelni, hogy a természet ekkora figyelmet fordítana az ember tehetetlenségére. A valószínűség szubjektív elméletével szemben megfogalmazott eme ellenvetés perdöntő, ezért megalkották az objektív elméletet, amely a törvények érvényességét megpróbálja a természet jelenségeinek egyik objektív tényeként bemutatni pontosan úgy, ahogyan az oksági törvény érvényessége jelzi ezt a tényt. Az objektív elméletnek megfelelően a statisztikus folyamatok szabályossága, például a molekulák halmazaié egy alapvető trendet jelent a természet eseményeiben, amely törvényeinek megértése ugyanannyira a természettudomány feladata, mint az oksági törvény megértése. Ebből a nézőpontból értelmetlennek tűnik bármi átmenetit látni a statisztikai törvények használatában: még a Laplace szuperembere sem – ahogyan Cournot francia matematikus megjegyezte a múlt század negyvenes éveiben – tagadná meg a statisztikus törvények használatát, hanem összegezvén a dobókocka különböző oldalaira vonatkozó számításokat, felfedezné, hogy átlagosan mindegyik oldal egyenlő gyakorisággal jelenik meg.

A valószínűség elképzelésének ebből a nézőpontjából kiindulva vált lehetségessé a következő lépés megtétele, a valószínűség elképzelésének egyesítése az okéval, mivel mindkét elképzelés, amint azt kimutattuk, objektív valóságokat mutat be. Valójában a kettő szorosan össze van láncolva, s még az is kimutatható, hogy az oksági elv egy üres, haszontalan feltételezéssé válik, ha egyidejűleg nincs jelen a valószínűség elve is. Az viszont egyáltalán nem igaz, hogy mindig szigorú törvényeket találunk a természetben. Mert minden vonatkozásában, amit megfigyelünk, mindenkor, ha egy törvény körülbelül beteljesedik: az eldobott kő, az áramló elektromos áram, a visszavert fénysugár, mikor pontosan megmérjük, soha nem fogja azt az utat járni, amit a matematikai képlet ír elő, hanem mindig lesznek kisebb eltérések, úgynevezett megfigyelési hibák, amelyek jobb kísérleti eszközökkel csökkenthetők, ám soha nem szüntethetők meg teljes mértékben.[246]

Ebben a szakaszban Reichenbach korrekt módon összegzi a határozatlanság dolgát. Nehéz megérteni, hogyan várhat valaki bármiféle közeledést a keresztyénséghez az ő tudományos nézeteitől kiindulva. Mint már jeleztük, az egyetlen féle Isten, amit ez a nézet képes megengedni az, Aki, együtt az emberrel szemben áll a nyers tények világegyetemével. Mikor korábban úgy gondoltunk a világegyetemre, mint ami az abszolút oksági törvény által működik, el tudtuk képzelni Istent, mint Aki mindent előre megszab. Az nem azért történt, mert Ő alkotott, vagy irányított minden dolgot, hanem egyszerűen azért, mert jobb matematikus volt, mint mi. Jeans ebben a stílusban gondolkodik Istenről. Benne van valami a racionalistából. Ám mégis ő is a határozatlanságot vallja. Ettől kezdve neki is úgy kell lefestenie Istent, mint aki keresi, hogyan illeszkednek össze a gondolatai a valósággal. Reichenbachhal együtt neki is úgy kell gondolnia Istenre, mint Aki a valószínűségi módszert használja. Ám ez az Isten, Aki ügyes matematikusként a

[245] Ugyanott, 271. oldal
[246] 274-275. oldalak

véletlen világegyetemét figyeli, hogy kiderítse, mit tehet annak érdekében, hogy előre megjósolja annak viselkedését, aligha a keresztyénség Istene.

Ez annak a végkövetkeztetésnek a levonására késztet minket, hogy a Butler-féle *Bizonyítékok* nem rendelkeznek valódi érvvel ezzel az álláspontal szemben. Butler nézete, mint láttuk a nyers tény fogalmán alapszik. De alapoz a valószínűség nem teista fogalmára is. Azonban a nyers tényre alapozó valószínűségi érv nem képes semmi mást kapni, csak egy Reichenbachéhoz és Jeanséhez hasonló Istent. Hume egykor leegyszerűsítette ezt az Istennel kapcsolatos állítást egy abszurditásra. Ha ma használjuk, akkor ismét az abszurditásra silányul le.

Az egyetlen mód, amivel szembeszállhatunk a modern tudomány álláspontjával, az annak kimutatása, hogy a nem teista valószínűségi foglalom, legyen az szubjektív, vagy objektív fajta, értelmetlenséggé silányítja le a tapasztalatot. Egy efféle fogalom a véletlen filozófiáján alapszik. S a véletlen filozófiája a racionalitás filozófiájának pont az ellenkezője. Nem lehetséges okozati viszony és nem lehet statisztikai átlagokat számolni csak Istennek, mint a világegyetem Teremtőjének és Megváltójának az előfeltételezésével. A keresztyénség Istenének célja van a világegyetemmel, s ezen okból létezik cél a világegyetemen belül. A valódi immanens teleológia megköveteli a transzcendens teleológiát.

8. fejezet: Antropológiai bizonyítékok – általános pszichológia

Az előző fejezetben megjegyeztük, hogy a világ szervezetten teleologikus. Az ember tehát a középpontban áll és a feje Isten egész teremtésének. A világegyetemet képviseli Istennél és Istent képviseli a világegyetemben.

Ami a saját lényét illeti, ő szövetségi személyiségként teremtetett. Neki értelmeznie kellett önmagát, valamint prófétaként intelligensen a világegyetemet. Papként fel kellett ajánlania magát és a világegyetemet Istennek. Isten alatt királyként kellett uralkodnia a világegyetemben. Isten a saját képmására alkotta őt. Az ember öntudatos és erkölcsileg tökéletes lény volt. Teste és lelke nem volt más, mint lényének két összetevője. Az egyik nem lett volna teljes a másik nélkül.

Az Isten által ily módon megteremtett ember fellázadt Isten ellen. Bűnössé vált. „A bűn Isten törvényének a megszegése vagy az ahhoz való igazodás bárminemű hiánya". Bűnösként az ember Isten haragjának van kitéve és erkölcsileg beszennyezett. Csak akik Krisztusban vannak, azok menekülnek meg a bűntől. Ám még ők is csak elvileg menekülnek meg, míg ebben a világban vannak. Még mindig vétkeznek, akaratuk ellenére is. Még mindig ki vannak téve betegségeknek és a halálnak. Haláluk után lelkük és testük újraegyesül majd úgy, hogy az egész ember örökké Istennel lehessen. S mikor az ember megváltása beteljesül, az egész teremtés megváltása is beteljesül. Az elvetettek örökre elveszettek lesznek az öntudatos szenvedésben, de mint ilyenek, nem fogják zavarni Isten új teremtését.

Nem szükséges itt a részletes bibliai antropológiát tárgyalni. Előfeltételezzük annak érdekében, hogy meglássuk, miképpen fogadja a modern tudomány. Ebben és a következő fejezetben főként az ember személyiségének ama összetevőjével foglakozunk, melyről rendszerint mint lélekről beszélünk. Ebben a fejezetben természetesen megütközünk majd a modern pszichológiával, míg a következőben a modern valláspszichológiával. Először szeretnénk valamint meglátni a modern pszichológiára jellemző trendből. Aztán konkrétabban rátérünk majd a valláspszichológiára.

Die moderne Religionspsychologie[247] című cikkében Barth Károly azzal kezdi, hogy aki meg akarja érteni a valláspszichológiát, annak először az általános pszichológiát kell megnéznie, és tanulmányoznia kell kortárs fejlődését. Ennek okát nem kell sokáig keresni. Azok, akik a valláspszichológia területén dolgoznak, el kell kezdeniük tanulmányozni a vallást azzal a kimondott célzattal, hogy a modern pszichológia módszereit és ösztönös megérzéseit alkalmazzák rá. Ezen a módon remélték megszerezni a vallás új és értékesebb értelmezését. S teljesen természetes, hogy ezek az emberek általánosságban megpróbálják alkalmazni a pszichológia legfrissebb és legjobb módszereit, valamint eredményeit a valláspszichológia szóban forgó tárgyára. Így például Ames egy funkcionális pszichológus és a funkcionális pszichológiával magyarázza a vallást. Ezt mondja: „A nézőpont a funkcionális pszichológiáé, mely genetikus és szociális".[248] Ennek megfelelően röviden áttekintjük a dolgok trendjét, ahogyan az megjelenik a kortárs pszichológia néhány iskolájában.

A pszichológia jelenlegi trendjének megértéséhez meg kell jegyeznünk, hogy a tizenkilencedik század elejének pszichológiája általánosan szólva az asszociációs

[247] *Theologische Rundschau*, 1932, 310. oldal
[248] *A vallásos megtapasztalás pszichológiája*

elmélet pszichológiája volt. Ennek a pszichológiának, ami a modern gondolkodást illeti, gyökerei Descartes filozófiájából eredtek. Descartes dualista módon különítette el az elmét a testtől. Ő az elmét elsősorban intellektuális fogalmakkal határozta meg. *L'ame pense toujours* volt a pszichológiájának fő alapelve. „Az elme lényegi természete (Descartes számára) a gondolkodó lényeg, s mint ilyen teljességgel azonosítható". A személyiség érzelmi és akarati összetevőit nagymértékben leértékelték, vagy következetlenül fogták fel.

Descartes eme alapvető elképzelésére építkezett a pszichológus-társadalom, mikor megalkották a törvényeket, melyeknek megfelelően az elme feltételezetten működött. Magukat ezeket a törvényeket a fizikai törvények analógiájának megfelelően fogták fel úgy, ahogyan Descartes felfogta a fizikát, azaz mechanikus módon. Úgy gondolták, hogy egyenes arányosság van az elmében az inger és a válasz között, hasonlóképpen a fizikai momentumnál megfigyelt arányhoz. A fokozatos finomítások a pszichológiában kivétel nélkül abban az irányban folytak, hogy határozottabb és bonyolultabb arányossági viszonyokat találjanak az inger és a válasz között. Kifejlesztették a pszichometriát. Fechner a logaritmust alkalmazta az inger és a válasz közötti viszony bemutatására. A pszichometria eme programjának kivitelezése érdekében szükségessé vált az elme tüneményének leegyszerűsítésére annak legalapvetőbb alkotórészeire. Ezzel az *Elementaranalyse*-sel a lélek leegyszerűsödött valamire, ami nagyon hasonlóan volt kezelhető ahhoz, ahogyan egy blokkház felépíthető az egyes blokkokból. Ugyanazon blokkok különböző kapcsolatokba hozhatók egymással különböző házak felépítése céljából.

A fő jellemzői tehát ennek a pszichológiának, ahogyan a pszichológia történelmében jelölik, (a) intellektualizmusa, (b) atomizmusa.

A kartéziánus alapokra épülő tizenkilencedik századi pszichológia egyáltalában nem volt keresztyén. Az ember elméjét valójában Istentől függetlennek képzelték el. A törvények melyek által az egyik elme gyümölcsöző kapcsolatba lépett a többi elmével, elvont törvények voltak, melyekre valamiképpen rátaláltak a világegyetemben. Azaz, mind a részlegest, mind az egyetemest, valamint kettőjük kapcsolatát Istentől függetlennek képzelték. De legalább annyi hasonlóság volt a valódi keresztyén pszichológia és a kartéziánus pszichológia között, hogy mindkettő az állatok fölé helyezte az embert. Ehhez néha hozzáteszik, hogy mindkettő az értelmet az elme többi összetevője fölé helyezte. Ez azonban nem így van. A keresztyén pszichológia nem helyezi az értelmet az ember személyiségének egyik összetevője fölé sem abban az értelemben, hogy ennek emberibbnek kell lennie, mint a többinek. Az ember egyformán próféta, pap és király. Mikor a református teológia kihangsúlyozta az értelem elsőségét, ezalatt mindössze annyit értett, hogy csak az intellektuális magyarázatokon keresztül vagyunk képesek egymással kommunikálni a valóság jelentéséről.

A huszadik század hajnalán a pszichológia új lépést tett, s ez az új lépés minden eddiginél messzebb vitte a keresztyén teizmustól. Mikor azt mondjuk, hogy ez a századfordulón kezdődött, ezalatt nem azt értjük, hogy a tendencia már nem volt lendületben, s bizonyos fokig nem készült fel erre valamivel korábban. Az a keresztyén teizmustól való további eltávolodás akkor következett be, mikor az ember elseperte a határvonalakat, melyek elválasztották őt az állatoktól, s az állatokat a szervetlen világtól, ezáltal lesilányította az embert a cselekvés és együttműködés fókuszára a végső irracionalizmus tengerében. Hadd említsünk meg néhány lépcsőfokot, melyeken keresztül ez a helyzet előállt.

Először is, észre kell vennünk, hogy fellépett egy általános reakció a *Geistphilosophie*-val szemben a *Lebensphilosophie* részéről a tizenkilencedik század

vége felé, így az új pszichológia fellépett az asszociációs elmélet pszichológiájának intellektualizmusa ellen. Az éles megkülönböztetés, amit még Kant is megtett az érzékelés, az értelem és a gondolkodás között, utat adott annak a nézetnek, melyben az értelem elveszítette nagytekintélyű helyét.[249] Ez történhetett volna a keresztyén típusú gondolkodás érdekében. A keresztyénség mindig kereste a módját az ember személyisége minden összetevője egyenrangúsításának. Azonban az értelem trónfosztása nem a teizmus, hanem az irracionalizmus javára történt. A pszichológia nem tett mást, mint követte Schopenhauert és Von Hartmant a végső metafizikai voluntarizmusukba, mikor kereste a nem racionálist az emberi lélek természetébe való mélyebb bepillantás érdekében.

Másodszor, az új pszichológia síkra szállt a léleknek a testtől való elkülönítése ellen. Ez is történhetett volna a keresztyén teizmus érdekében. Heinemann meglehetősen félreértelmezte a lélek és a test kapcsolatának keresztyén elképzelését, mikor ezt mondta: „*Das christliche Mittelalter kennt die Seele al Hauch, von Gott dem leblosen Körper eingehaucht, so als geschaffenes Wesen höheren Ursprungs, aus einer unkörperlichen Region stammend und als unsterblich in sie zurückkehrend*".[250] A keresztyén álláspont nem az, hogy a lélek létezett egy anyagtalan világban a testtel való egyesülése előtt. A keresztyén álláspont inkább az, hogy mind a lélek, mind a test egyszerre kezdtek el létezni. Azonkívül, mivel együtt kezdtek el létezni, együtt lesznek halhatatlanok is. Igaz, van idő, mikor el lesznek egymástól különítve, a halál pillanatától a feltámadás pillanatáig, ám az elválasztásnak ezt a szakaszát örökkévaló egyesülés követi majd. Így tehát a keresztyén álláspont soha nem volt hibás abban, hogy absztrakt módon elválasztotta a lelket és a testet. Ennek megfelelően, mindaddig, amíg az új pszichológia megpróbálja a lelket és a testet közeli harmóniába hozni, azon csak örvendezhetünk.

Észre kell azonban vennünk, hogy a modern pszichológia azért egyesíti a lelket és a testet, hogy eltörölhesse a közöttük levő különbségeket. Heinemann hangsúlyosan mondja, hogy a modern pszichológia lelke elutasítja a *Vitalseele*-t, az ókoriak egyszerű életelvét.

Az első lépés közvetlenül vezetett a másodikhoz. A leereszkedés az akaratiba és érzelmibe a testibe való további ereszkedés irányába történt. Heinemann mondja: „Erscheint so der Mensch als tief verflochten in das historische Geschehen, so bedeutet die Betonung der Triebschicht nichts anderes als eine Einbettung des Seelischen ins Körperliche, eine Biologisierung der Seele, die zugleich eine Dynamisierung ist. Das seelische Leben ist ein Kraftespiel, das hier freilich recht naturwissenschaftlich als Energieumsatz verstander vird. Damit ist die Seele wieder das geworden, was sie in der Antike war: Vitalseele..."[251]

Látjuk, hogy ez első lépés, azaz az érzelmi és akarati kihangsúlyozása nem az értelem és a személyiség egyéb összetevői közötti jobb egyensúly megtalálása irányában hatott, hanem a lélek és a test megkülönböztetésének eltörlése felé, ami pedig alapvető az ember teista elképzelése számára.

Harmadszor, az új pszichológia abban is fellépett a régivel szemben, hogy nagyobb hangsúlyt fektetett a gyermek-pszichológiára. A régi filozófia majdnem kizárólagosan felnőtt-pszichológia volt. A gyermekeket miniatűr felnőttekként kezelték. Az új pszichológia megkíséreli a réginél jobban érvényre juttatni a gyermekkor egyéniségét. Jastrow mondja: „Azt az elvet elfogadhatjuk, hogy a

[249] *A pszichológia története*, M. Baldwin, 2. kötet 27. oldal
[250] *Neue Wege der Philosophie*, 274. oldal
[251] Ugyanott, 285. oldal

gyermek hiteles megtestesülése a természetes viselkedési pszichológia legkorábbi, fajilag legidősebb, legállhatatosabb, természetében leghűségesebb raktárának".[252]

A harmadik lépés természetes módon követi a másodikat. A régi pszichológia intellektualizmusa csak kevéssé tudta érvényre juttatni az egyént. Minden embert beleszabtak a racionalitásnak ugyanabba az elvont mintájába, amit valamiképpen biztosra vettek a nagyszámú „normális" felnőtt megfigyelésének alapján. Ám az új pszichológia hangsúlya az érzelmin és az akaratin természetes módon azt is jelentette, hogy minden egyes személy egyénisége is hangsúlyossá vált. Az ember érzelmi és akarati élete notórius módon nem akar egy mintára szabottá lenni. S ez a hangsúly ahhoz az elképzeléshez vezetett, hogy a gyermekeket szintén egyéniségekként kell kezelni létezésük minden szakaszában. Más szavakkal, bevezették a pszichológiába a személyiség variálhatóságának fogalmát. A gyermeket a továbbiakban már független típusú lényként kezelték, nem kicsiny felnőttként. A gyermeket, amennyire egyáltalán személyiség, egyedi személyiségnek képzelték el. Ennek a területfelnagyításnak megfelelően abba a viszonyba, melybe a felnőtt személyiség bekerül, az is igaz, ha azt mondjuk, hogy a felnőttet a gyermek fogalmaival kell értelmezni, amint a gyermek is a felnőtt fogalmaival értelmezendő.

Ezzel a harmadik lépéssel kapcsolatban ismét megjegyezzük, hogy ez is történhetett volna a keresztyén teizmus javára. A személyiség egy olyan fogalom, mely be van ágyazva a keresztyén teizmusnak egyenesen az alapjaiba. Mivel a keresztyénség érvényre juttatta az emberi személyiség érzelmi és akarati elemeit, így egyedül ez juttatta érvényre az egyes emberek személyiségét. Az ortodox teológia állandóan fenntartotta azt, hogy Isten képmása az emberiségben nem fejezhető ki mindaddig, amíg minden egyes ember hozzá nem járult ehhez egyéni személyiségével. Az asszociációs elmélet megörökölte a platoni-arisztotelészi filozófia elvont egyetemességét, de figyelmen kívül hagyta Ágostont és Kálvint. Így a keresztyénség állandóan érvényre juttatta a gyermekséget is. Az Ó- és Újszövetség oktatási elveikben gondoskodott a gyermekről, mint érző és akaró, de egyúttal mint intellektuális lényről azáltal, hogy nemcsak az igazság elvont, intellektuális bemutatásához ragaszkodtak, hanem ahhoz is, hogy olyan légkörrel vegyék körül a gyermeket, mely érzelmi központjában fogja őt befolyásolni.

Hozzá kell azonban tenni, hogy ezt a harmadik lépést a modern pszichológiában valójában nem a keresztyén teizmus felé vezető úton tették meg. A variálhatóság elképzelése, aminek alapján a pszichológia igyekszik érvényre juttatni a gyermekkort, a végső aktivizmuson alapszik. A modern pszichológia úgy gondolkodik a személyiségről, mint ami kizárólagosan önmegvalósítás az ember részéről. Ezen a ponton homlokegyenest ellenkezik a keresztyénséggel, ami azt tartja, hogy a személyiséget Isten teremtette. A keresztyén nézetnek megfelelően a variálhatóság csak azt jelentheti, hogy az emberi személyiség nincs teljesen készen a teremtésekor, hanem fokozatosan nő bele az Isten által előírt mintába. A tevékenység, melynek során a személyiség felfogja önmagát, meg kell hagyni, nagyon valóságos és jelentős, de csak azért valóságos és jelentős, mert Isten tervének hátterével szemben folyik. A személyiség integrálása, azaz a részleges és az egyetemes folyamatos újraszabályozása önmagában, és az egész személyiség folyamatos újraszabályozása, mint személyiségé ahhoz az egyetemességhez, melyet önmaga felett állónak talált a világegyetemben, a személyiség bensőségesebb és folyamatos újraszabályozása által történik együtt a környezetével Isten irányában, Aki az abszolút részlegesség és az abszolút egyetemesség egyetlen végső személyben összekombinálva. A személyiség integrálása a

[252] „A pszichológia újjáépítése", a *Pszichológiai Szemlében*, 34. szám, 1927. 169. oldal, Joseph Jastrow

keresztyén nézet szerint integráció a Szentháromság hármas Istene, mint egyetlen végső önálló személyiség irányában és alapján.

Ezzel szemben a személyiség integrálásának modern elképzelése integráció a semmibe. Akkor tudjuk a legjobban megközelíteni ezt, ha megjegyezzük, hogy céljának fogalma maga is teljességgel internalizált. Ugyanabban a vonatkozásban, melyben kiemeli, hogy a freudianizmus szerint a lélek *Vitalseele*-vé vált, Heinemann megemlíti, hogy Freudnak akarva-akaratlanul el kellett ismernie a „*sinnhaftigkeit des psychovitalen Geschehens*”-t. Ezalatt azt érti, hogy a cél elképzelése önmagában valami nem racionális dolog.

Ez elvezet minket az irracionálisba való leereszkedés negyedik lépésének megjelöléséhez a modern pszichológia részéről, nevezetesen az öntudatlan kihangsúlyozásához akár a felnőtt, akár a gyermek részéről. Nemcsak a gyermek fogalmaival értelmezik a felnőttet, hanem mind a gyermeket, mind a felnőttet a tudatalatti hajtóerők fogalmaival. Nem volt elégséges összehangolni az érzelmeket és akaratot az értelemmel, vagy akár ragaszkodni az érzelem és akarat elsődlegességéhez: a modern pszichológia a tudatos élet egészét nagymértékben az ember tudatalatti életének alárendeltjévé tette. A modern pszichológia nagy fokban a tudatalatti területein kereste a tudatos élet magyarázatát.

Jól ismert, hogy Freud, Adler és Jung pszichoanalitikus iskolái sokat tettek az ébrenléti életünknek az álombeli életünkkel való magyarázata érdekében. Mi tudatosan szándékozunk valamit megtenni, mondják, de tudatos célunk oka a tudatalatti hajtóerő. Most nem foglalkozunk azzal a ténnyel, hogy Freud az egész öntudatos életet a szexualitás hajtóerejével, míg Adler nagymértékben az önző hajlammal próbálta magyarázni. A pszichoanalitikus iskolák közötti különbségek minket nem érdekelnek. Elegendő megjegyezni, hogy magyarázatuk mindössze a racionális, vagy tudatos magyarázata az irracionálissal, vagy tudatalattival.

Ezzel kapcsolatban azt is meg kell jegyeznünk, hogy McDougal pszichológiája ebben a vonatkozásban elutasítja Freudnak és követőinek a pszichológiáját. Gyakran tévesen feltételezik, hogy McDougal sok vigasztalást jelent azoknak, akik a keresztyén álláspontban hisznek, mivel legalább a cél fogalmát vallja, míg az olyan iskolák, mint a viselkedés-lélektan (behaviorizmus), az összes mentális tünemény mechanisztikus magyarázatába kapaszkodnak. Meg kell hagyni, a viselkedés-lélektan anti-teleologikus. Ám aligha jobb azt mondani, hogy engedd meg a cél fogalmát, sőt még akár ragaszkodj is eredetiségéhez a pszichológia területén, ha aztán eltemeted ezt a célfogalmat az irracionalizmus legalsóbb mélységeibe, azaz a lehető legmesszebb helyezed el a keresztyén teizmustól. McDougal azt mondja, hogy az ő teleológiáról alkotott elképzelésének semmi köze sincs a teleológiának a teológusok által megfogalmazott elképzeléséhez, mivel utóbbi externalista, míg az övé kizárólagosan immanens. Még odáig is elmegy, hogy kijelenti, a célt elsődlegesen egyáltalán nem szabad az ember semmiféle értelmi tevékenységéhez kapcsolni.

Még a modern pszichológiának eme negyedik lépése is tartalmaz néhány jó elemet. Keresztyénekként hiszünk abban, hogy az embert Isten eredetileg szeretettel a szívében teremtette. Azaz, hiszünk abban, hogy az ember ugyanúgy pap is volt, mint próféta. Sőt, azt is hisszük, hogy az ember részben tudatában volt a cselekedeteinek, de részben nem volt tudatában annak. Azt valljuk, hogy az ember jellemként teremtetett. Tudatalatti, valamint öntudatos tevékenységében az ember Isten felé volt irányítva. A Szentírás tele van a tudatalatti elképzelésével. Dávid azért imádkozik, hogy Isten bocsássa meg neki azon bűneit, melyeknek nincs tudatában. Mi azt mondjuk, hogy bűnben fogantatunk és születünk, ami nemcsak a szülők

intézményére vonatkozik, hanem azt jelenti, hogy bűnösök vagyunk abban a pillanatban, mikor a világba lépünk, még ha nem is vagyunk ennek tudatában. Ádámmal való kapcsolatunk miatt méltók vagyunk az örökkévaló büntetésre. Az egyház soha nem korlátozta a személyes felelősséget az ember öntudatos tevékenységére. Az arminiánus elképzelésben szereplő aktivizmus nem igazi képviselője a keresztyén álláspontnak.

Ez azonban csak még élesebben emeli ki az ellentmondást a valódi keresztyén álláspont és napjaink nem keresztyén pszichológiája között. Néha azt állítják, hogy a modern pszichológia jobban együttműködött a kálvinista álláspontttal, mint az arminiánussal, mivelhogy mind a modern pszichológia, mind a kálvinizmus kihangsúlyozta az egyén viszonyának jelentőségét a tudatalattival és a történelmivel, míg az arminianizmus ezt nem tette meg. Van igazság ebben az állításban. Annyiban, amennyiben a modern pszichológia kimutatta, hogy az egyén öntudatos életét azok a hajtóerők irányítják, melyek a tudatalattiból származnak, egy oldalon állt a kálvinizmussal az arminianizmus ellenében. Másrészt viszont elmondható, hogy a modern pszichológia közelebb áll az arminianizmushoz, mint a kálvinizmushoz amiatt az aktivizmus miatt, amely jellemzi. Az arminianizmus egy lépésnyire távolodott el a keresztyén teizmus álláspontjától, mert nem ismeri el, hogy az ember jellemként teremtetett. A modern pszichológia teljesen elment ebbe az irányba és azt mondta, hogy az ember jelleme mindenestül az ő elért eredménye. Az arminianizmus következetlenül, de boldogan fordít hátat Istennek az emberi függetlenség irányában tett első lépés után amiatt, ahogyan hisz a teremtés tanában, a modern pszichológiának viszont nincsenek ilyen korlátai, és ezért az embert a semmibe helyezi.

Mostanra világossá kellett válnia, hogy csak két belsőleg következetes álláspont lehetséges ebben a dologban. Ha valaki elindul a teljes aktivizmus útján, nem állhat meg mindaddig, amíg el nem ér oda, ahová a modern pszichológia eljutott. Ha Isten nem teremtette az embert, akkor az ember a véletlen birodalmából tűnt fel valamiképpen a színen és valaki jellemének semmi köze sincs Istenhez. Természetesen még mindig állítható, hogy valakinek a jellem nem teljesen a sajátja, hiszen minden egyént mindenféle kozmikus befolyás veszi körül. De mindenesetre Isten mindenképpen ki van zárva a képből. Innentől szükséges, ha a keresztyén álláspontot egyáltalán védeni akarjuk, hogy a modern aktivizmus és annak teljessége elutasításával védjük. Isten az embert értelemmel, érzelemmel és akarattal teremtette. Isten teremtette az ember testét és lelkét. Isten az első embert felnőttként teremtette, de úgy döntött, hogy a további generációk a gyermekkorból a felnőttkorba való felnövekedéssel alakuljanak ki. Isten összekapcsolta az ember öntudatos életét a tudatalattijával, gyermekkorát pedig a felnőttkorával. Az ember személyisége minden összetevőjének minden tevékenysége fejlettségének bármely szakaszában származtatott személyiségként működik Isten abszolút személyiségének a háttere előtt. Az ember analogikus személyiség. Csak ez a következetesen biblikus és keresztyén teista elképzelés védhető egyedül a modern pszichológia aktivizmusával szemben. Az arminianizmus sem itt, sem máshol, nem kínálja a keresztyénség szilárd védelmét a modern emberközpontú gondolkodás ellenében.

9. fejezet: Antropológiai bizonyítékok – valláspszichológia

A valláspszichológiában a modern általános pszichológia egyik konkrét formájával találkozunk. A valláspszichológia mégis különösen érdekes a számunkra. Ez foglalkozik ugyanis a közvetlenül a keresztyénséghez tartozó dolgokkal.

A vallásos tudat

A vallásos irodalom pszichológiája vizsgálatának tárgya „a vallásos tudat". Az emberek a vallásos tudat tanulmányozásával remélnek megtalálni valamit, amit még sohasem találtak meg. Remélik, hogy megtalálják, micsoda is a vallás tulajdonképpen. A múltban az emberek a vallásról, mint Isten tudományáról beszéltek. Készpénznek vették, hogy a vallásnak létezik objektív viszonyítási alapja. Most a vallásnak lehet ugyan objektív viszonyítási alapja, de ám ha van, azt magának a vallásos tudatnak a tanulmányozásával kell felfedeznünk.[253] John Baillie biztosít minket arról, hogy így tanulmányozva a vallásos tudatot a valláspszichológia nem tesz mást, mint követi a filozófia és a tudomány legjobb módszereit. „Akkor nem teszünk többet, mint követjük a dologban a legrégebbi hagyományokat, ha úgy határozzuk meg a teológiai tudomány dolgát, mint a vallásos tudat vallatását annak szem előtt tartásával, hogy kiderítsük, micsoda is a vallás".[254] Baillie helyesen állítja, amit állít. A görögtől a modernig a filozófia és a pszichológia azt feltételezték, hogy az ember tudatának nincs szüksége Isten magyarázatára ahhoz, mielőtt belefogna saját magyarázata megalkotásába.

Azaz, mindjárt a kezdet kezdetén a keresztyén álláspont teljes elvetésével találkozunk. Vagy inkább mindjárt a kezdet kezdetén a nem keresztyén álláspont igazságának elfogadásával találkozunk.

Természetes, hogy a hagyományos álláspont eme elutasítása a semlegesség leple alatt történik. Így például James Bissett Pratt azt mondja, hogy a kezdet kezdetén senkinek sem szabd elfogadni a vallás olyan meghatározását, ami csak tetszik neki. Ez pusztán annak kérdése, hogy kinek az állítása fogja kiállni a tudományos módszer próbáját. A vallás meghatározásáról beszélve ezt mondja: „Hadd jelentsem ismét ki, vagy inkább ragaszkodjak hozzá, hogy ez, mint a vallás összes többi meghatározása is, többé-kevésbé önkényes. Bárkinek, aki csak akarja, megvan a tökéletes logikai joga arra, hogy a fogalom sokkal szűkebb, vagy sokkal szélesebb meghatározását adja, amennyiben hajlandó elfogadni ennek következményeit. Ha akarja még akár korlátozhatja is a vallást a Jehovába vetett hitre azzal a feltétellel, hogy ragaszkodni fog meghatározásához és következetesen minden embert vallástalannak nevez, akik nem ebben hisznek. A konkrét teológiai hiten alapuló szűk meghatározásnak azonban van két nyilvánvaló hátránya. Először is, ez kihagy egy csomó embert és egy csomó tüneményt, akiket és amelyeket az egyetemes egyetértésnek megfelelően vallásosaknak tekintünk. Azaz ha azt valljuk, hogy a személyes Istenbe vetett hit a vallás kritériuma, akkor nemcsak szembehelyezkedünk azzal az általános nézettel, mely a buddhizmust eredeti formájában (ami hatalmas akadály a legtöbb meghatározás előtt) a vallások közé sorolja, de vallástalannak kell neveznünk sok hozzánk közelebbi, mélyen szellemi

[253] John Baillie: *A vallás értelmezése*, Edinburgh, 1929. 134. és azt követő oldalak
[254] Ugyanott, 15. oldal

lelket is, akik természetesen valami többel rendelkeznek önmagukban, mint ami befoglalható a filozófiába, vagy az erkölcsiségbe”.[255]

A valláspszichológia módszere

A Prattól idézett szakaszban ő biztosra veszi, hogy nem kell bevezetnünk az igaz és a hamis fogalmát, mikor a vallásos tudatot tanulmányozzuk. Ez egyszer és mindenkorra kizárja azt az állítást, hogy a keresztyénség az egyetlen igaz vallás. Mégis hamarosan megmutatkozik, hogy a valláspszichológiának szüksége van bizonyos fajta kritériumokra, amelyekkel megítéli a különböző jelenségeket, melyek vallásosnak tüntetik fel magukat. Ha bármiféle egyetemes kijelentést kell tenni a vallásról, a megítélés kritériuma kötelező. A valláspszichológia, mint a modern tudomány általában, szemtől szemben áll a nyers tényekkel. Mit csináljunk a különféle vallásos jelenségekkel? Egyszerűen csak vegyük számba őket? Ha megtesszük, azzal nem nyerünk sokat. Honnan tudjuk, hogy amikor az emberek a vallásukról beszélnek, akkor valóban annak adnak kifejezést, ami a legmélyebb bennük? Hogyan tudhatjuk, hogy a vallás egyáltalán képes kifejeződésre jutni? Talán igaz, hogy mindenben, amit a vallásról mondunk, még mindig nem fogtuk meg a valóságot. Ez fejeződik ki a mondásban: *Spricht die Seele, so spricht, ach, schön die Seele nicht mehr.*

A harc tehát azért folyik, hogy megtaláljuk a vallás legközvetlenebb, következésképpen a legőszintébb kifejezését. A valláspszichológiában az emberek „a vallás veleszületett tanúságát” kívánják megtalálni. Úgy akarják látni a vallást, amint az a teológiai rendszer bevonata nélkül működik. Másrészt az emberek megpróbálnak egyetemesen érvényes következtetéseket megfogalmazni a vallás jelenségéről. Ám látszólag minél közelebb jutnak a vallásos érzés közvetlen kifejezéséhez, annál szűkebbnek látszik érvényességének birodalma. Ha a lélek nem valóságosan fejezi ki önmagát, mikor szavakkal teszi azt meg, a pszichológus nem fordulhat más módszerhez, mint az önvizsgálathoz. Ám ha egyedül az önvizsgálathoz folyamodik, szavai máshoz nem jutnak el. Azaz, akkor nem lesz létező a valláspszichológia tudománya.

Hasonlót ehhez a nehézséghez észreveszünk a tudományban is, általánosságban. Az egyetemességek nem képesek teljesen kifejezni a részlegességeket. Az egyetemességek csak a részlegességek egyes összetevőit képesek megadni. A nyers tény nem kategorizálható. Annak a végsőkig titokzatosnak kell maradnia. Erről a nehézségről nagyon kevés található a valláspszichológia kézikönyveiben. Ezek a valláspszichológiában használatos különféle módszerekről beszélnek. Beszélnek az önvizsgálatról, az önéletrajz-írásról és a kérdőívekről. Kifejezik azt, hogy az egyik módszert előnyben részesítik a másikkal szemben. Keresik, hogyan kombinálhatnák együvé a három módszert. Ám nyilvánvaló, hogy eljárásukban nincsen benne az egyetemes és a részleges viszonyának jól átgondolt megfogalmazása.

Valaki azt hihetné, hogy legalábbis kezdetben a keresztyén vallásnak megengedhetik, hogy a többivel egyenrangú legyen. Mégsem ez a helyzet. A vallás túl szűk meghatározásának veszélyeiről szólva Thouless ezt mondja: „Az efféle szerzők eszünkbe juttatják Mr. Thwackumot[256], aki mikor a vallásról beszél, a keresztyén vallást értette alatta, de nemcsak a keresztyén vallást, hanem a

[255] *A vallásos tudat*, 3. oldal
[256] Szójáték is lehet: thwack = puff neki! (többek között), így jelenheti pl. „Puff neki” urat

protestáns vallást, s nemcsak a protestáns vallást, hanem az Angol Egyházat”.[257] Hasonló stílusban beszél Farmer, mikor ezt mondja: „Furcsa, mennyire ragaszkodik a nép a vallás megközelítéséhez a dolog teológiai vége felől, ami majd’ annyira ostobaság, mint egy rózsa megközelítése a relativitáselmélet szemszögéből”.[258] Azaz, a követett módszerrel a keresztyénséget tényleg a kezdet kezdetétől kizárják.

Mégis, a legtöbb valláspszichológiai író azt vallja, hogy a keresztyénség valahogyan a legjobb a vallások között. Baillie beszél erről, mikor a valláspszichológiát tárgyalja:

> A tudománynak a kezdetektől fogva rendelkezésére állt Max Müller mottója és elgondolása, mikor az azóta elhíresült szavakat kimondta: „*Wer nur eine Religion kennt, kennt keine.*” Ennek a mondásnak a szándéka világosan annak kijelentése, hogy a vallás helyes elméleti értelmezése először vált lehetségessé a más emberek és korok vallásának modern történelmi ismeretével.[259]

Ennek a nézetnek a kritikájaképpen Baillie azt mondja, nem tehet jobbat, mint Harnack szavait idézi, melyek Müller éppen az imént említett nyilatkozatára való agyafúrt utalásként hangzottak el. Harnack ezt mondta: „*Wer diese eligion kennt, kennt alle*”. Harnack azonban nyilvánvalóan nem azt akarta mondani, hogy a keresztyén vallást kell igaznak és az összes többit hamisnak tekinteni. Baillie mondja róla: „S kétségtelenül tudatában volt ama nézet igazságának, amely úgy találja, hogy a vallásos tudat tipikus szerkezete jelen van bármelyik hiteles példájában ám az egész igazságot sehol máshol nem lehet megtalálni, csak annak legjobb, vagy keresztyén formájában”.[260]

Ebben az álláspontban látjuk, hogyan kínlódik Baillie a már említett nehézséggel. Ő meg akarja szerezni az abszolút részlegest. Aztán még meg kell találnia valami mércét is, amellyel megítéli ezeket az abszolút részlegességeket.

Összefoglalván az eddig megismerteket, elmondhatjuk, hogy: (a) a vallásos tudatot egy végső entitásnak képzelik el, (b) ez a vallásos tudat közzétesz egy bizonyságot, s eme bizonyság egyik részének lehet köze Istenhez, (c) a vallásos tudat hiteles kijelentéseit mindenfelé megtaláljuk, s (d) a vallásos tudatnak értelmeznie kell önmagát.

A valláspszichológia ezen a módon reméli megragadni a vallás valódi lényegét. Nyilvánvaló, hogy ez a megközelítés kizárja a keresztyénséget mindjárt az legelejétől fogva. Készpénznek veszi, hogy az ember, még a bűnös ember is, önmagában rendelkezik a magyarázat igaz alapelveivel.

Nem csoda tehát, ha úgy találjuk, hogy mikor a valláspszichológusok a konkrét keresztyén tantételekkel foglalkoznak, akkor ezeket elvetik. A természetfeletti egészét el kell vetni, mivelhogy a tudomány számára ideálnak kell lennie az összes tünemény megmagyarázásának képessége egyetlen alapelv segítségével. Pratt mondja: „Félretéve azokat a feltevéseket, melyek magukban foglalják a természetfelettit, meg kell próbálnia – nagyon hasonlóan a robotoláshoz és a hétköznapi stílushoz – megtalálni, hogy mit lehet kezdeni a természetessel”.[261] Itt ismét az abszolút érthetőséggel találkozunk, mint korlátozó fogalommal. Ami a siker nagyságát illeti, amit a tudósok erőfeszítéseikkel elértek a vallás magyarázatában a természetfeletti kizárásával, arról Pratt ezt mondja: „S a mi konkrét problémánkban a módszerei még nem bizonyultak elégtelennek. A prófétát és a mágust valóban

[257] Robert Thouless: *Bevezetés a valláspszichológiába,* 2. oldal
[258] Herbert. H. Farmer: *Isten megtapasztalása*, 31. oldal
[259] Idézett mű, 120. oldal
[260] Baillie, Ugyanott, 121. oldal
[261] Pratt, *A vallásos tudat*, 63. oldal

hatalmas mértékben befolyásolta a tudatalatti, azonban egyáltalában nem világos, hogy van-e bármi titokzatos ennek a tudatalatti befolyásnak a végső forrását illetően”.[262] Az egyetlen Isten, Aki elviselhető tehát az olyan Isten, Aki áthatolható az emberi elme számára.

Hasonlóképpen a próféták és apostolok csakis azon állításai fogadhatók el, amelyek a tapasztalat útján ellenőrizhetők. Erről Pratt ezt mondja: „Mivelhogy semmi sem kommunikálható a többi ember felé, vagy ellenőrizhető általuk, csak az, ami bemutatásra került a közös emberi tapasztalatnak, a tudomány arra korlátozott, hogy a tapasztalati adatokat írja le az emberi lényekről és a közöttük fennálló kapcsolatokról”.[263] Világos, hogy ezzel a mércével az újjászületés keresztyén elképzelése soha még csak meg sem hallgatható. S nem juthat el hozzánk semmiféle objektív kijelentés sem. A prófétáról beszélve Pratt a következőket mondja: „A próféta hosszan elmereng népének állapotán, Isten akaratán és saját foglalkozásának problémáin. Azután egy napon a keresett megoldás hirtelen berobban az elméjébe – talál egy elmondásra kész üzenetet, s majdnem elkerülhetetlen, hogy azt ezekkel a szavakkal vezesse be: ’Ezt mutatta Jehova!’”[264]

Az egész helyzet jól összefoglalható egy történettel Bouguet *Vallásos megtapasztalás, annak természete, típusa és érvényessége* című könyvéből. Itt összeveti a különböző metafizikai nézeteket, hogy megtudja, melyik előnyös és melyik hátrányos a vallás számára. Úgy véli, a naturalizmus előnytelen a vallás számára. Érzi, hogy szükségünk van valamire a transzcendencia természetében, ami igazolja a vallást. Aztán összehasonlítva a tárgyalt nézeteket, ezt mondja:

> Az ügyet jól hasonlította egy amerikai pszichológus ahhoz a beszámolóhoz, mely egy olyan embertől származik, aki először látta a Napot miután hosszú ideig abnormális körülmények között élt, majd elvitték a vakok egy csoportjához, akik soha nem látták azt. A látó nagyon helyesen írja le a látott fényes, kerek tárgyat, de a vak pszichológus azt mondaná, hogy ez magyarázható a szemen belül fellépő bizonyos feltételekkel nyitott szemhéjakkal, ingerelt retinával, szállító impulzussal a látóidegben, a látóközpontok ingerlésével az agylebenyekben. A pszichológus magyarázata helyes lenne a saját korlátain belül, s nem lenne képes bizonytani a Nap objektív létezését pusztán a szemben zajló mozgások segítségével, mert könnyen mondhatná, hogy ezeket a mozgásokat egy világító labda megjelenése váltotta ki, mely a szemen belüli tükröződés következménye volt. S mégis általánosan elismernék, hogy a kérdéses látó igenis látta a Napot.[265]

Keresztyén szemszögből azt kell mondanunk, hogy gyakorlatilag minden valláspszichológus olyan, mint ez a vak ember. Ragaszkodnak hozzá, hogy a vallást kizárólag „belülről” magyarázzák. A keresztyén hívők viszont ahhoz az emberhez hasonlíthatók, aki vak volt ugyan, de később látta a Napot. Tudja, hogy vak volt, de aztán visszanyerte a látását. Ő tehát képes megérteni vak barátait, míg azok nem képesek megérteni őt. Az újjászületett keresztyének meg tudják érteni azokat, akik nem tapasztalták meg az újjászületést. Ám azok, akik nem születtek újjá, nem adhatnak igazat azok egyedi tapasztalatának, akik viszont igen. Nekik folytatniuk kell a tapasztalataik magyarázását a számukra nyitott kategóriákkal.

Nem értünk egyet azonban Bouguettel, mikor azt mondja, hogy mind a látónak, mind a vakoknak igazuk volt nézőpontjuk tekintetében. A vakoknak egyáltalán nem volt igazuk. Egyáltalán nem értették, mit jelent látni a Napot. A látó szavaival szemben megpróbálták a látás jelenségét belülről magyarázni. Meg kell hagyni, megfigyelték a szemgolyók mozgását, stb. Ám egy teljesen hibás

[262] Ugyanott, 28. oldal
[263] Ugyanott, 26. oldal
[264] Ugyanott, 29. oldal
[265] 10. oldal

magyarázatot adtak ezekre a jelenségekre. A vakok a látóhoz hasonlóan mozgatták a szemgolyóikat. Az egyetlen kérdés azonban az volt, hogy a vakoknak, vagy a látónak volt igaza a Nap látásával kapcsolatban. Természetesen azt válaszoljuk, hogy a látónak volt teljesen igaza és a vakoknak nem volt egyáltalán igazuk.

A vallás eredete

Eddig úgy beszéltünk a vallásos tudatról, mint a magyarázat önálló forrásáról és a valláspszichológiai irodalom által alkalmazott nem teista vizsgálati módszerről. Ehhez hozzá kell tennünk néhány megjegyzést a vallás természetéről, amit így fedeztek fel. Ebből valami máris nyilvánvalóvá vált. Valójában könnyű előre jelezni, hogy minek kell lenni a vallásnak a tett feltételezéseknek megfelelően. Mégis hasznos, ha kissé részletesebben megnézzük, mit mondtak erről az emberek.

Először is szeretnénk jobban megvizsgálni a módot, ahogyan az ortodox keresztyén nézeteket elvetették. Ezt azzal vetették el, hogy a vallást nyers ténynek vették. Újra és újra elhangzott, hogy nem szabad metafizikai feltevéseket tennünk, mikor a vallás jelenségét tanulmányozzuk. Elhangzott, hogy a hagyományos álláspont állandóan ilyen feltevéseket tesz. Elhangzott, hogy a metafizika egész sémájával rendelkezik annak fényében, ahogyan a vallásos tapasztalatot értelmezi. Ezzel szemben nekünk elfogulatlan elmével kell vennünk és tanulmányoznunk a tényeket. Először is a történelemhez kell fordulnunk, hogy megismerjük a vallás eredetét. Úgy találjuk, hogy az ember fokozatosan alakult ki az állatból. A vallás és az erkölcs kipattantak valamiképpen a nem erkölcsiből és nem vallásosból. Az emberek a fizikai szükségleteikre adott válaszképpen fejlesztették ki magukban a vallásos viselkedést. Isteneket csináltak maguknak, hogy esőhöz és napsütéshez jussanak. Azért csináltak maguknak isteneket, mert a természet erőitől való fenyegetettségben éltek.

Nem kell ezt a dolgot tovább ragoznunk. Jobban ismert, semhogy további magyarázatot igényelne. Amit viszont meg kell magyarázni, az a tény, hogy az emberek komolyan kínálják ezt a magyarázatot, s mégsem gondolják, hogy készpénznek vennének egy teljes metafizikai és ismeretelméleti rendszert. Az a tény sem igényel magyarázatot, hogy az emberek előbb a keresztyénséget vádolják intellektualizmussal a vallásról alkotott fogalmai miatt, majd ők maguk feltételezik a valóság intellektuális magyarázatát.

Ha azt mondjuk, hogy pusztán a történelem tanulmányozásával képesek vagyunk megtalálni a vallás eredetét, ezzel egy nem keresztyén álláspontra helyezkedünk. Ez biztosra veszi, hogy a történelem önmagát magyarázza. Tehát, a kezdet kezdetétől kizárja Istent, mint a történelem Teremtőjét. Ebben a valláspszichológia nem tesz mást, csak Kantot követi. Kant, mint említettük korábban, úgy vélte, hogy minden utalás a transzcendens Istenre illegitim. Az azt jelentené, hogy Isten képes gondolkodni a nyers tényektől függetlenül.

Végzetes lenne ellenezni ezt a kanti ismeretelméletet, mivel alapját képezi a kortárs valláspszichológiai irodalomnak Butler és iskolája módszerével együttesen. Akkor viszont meg kell engednünk a nyers tényekkel való kezdést. Akkor viszont el kell ismernünk a bűnös ember elméjének illetékességét eme nyers tények megítélésére. Ezekkel a feltevésekkel a valláspszichológia által szolgáltatott kép még igaznak is tűnhet. Vajon nincs hatalmas mennyiségű bizonyíték arra, hogy a korai ember pontosan azokat a dolgokat tette, amikről beszéltünk, hogy cselekedte? Vajon a bizonyítékok nem azt jelzik, hogy az ember az isteneket a saját képmására alkotta? Mégis van bizonyíték az eredeti monoteizmusra. Ám még így sem tudjuk elérni a

bibliai beszámoló magas szintjét. Az a beszámoló egy eredetileg tökéletes emberről beszél. Hol van annak tényleges történelmi bizonyítéka, hogy ez az ember valaha is létezett?

Nem folyamodhatunk lehetségességekhez és valószínűségekhez. A Biblia abszolút hitet követel a maga hitelességében. Nem folyamodhatunk a hitünk és életünk racionális magyarázata közötti dualizmushoz. A Biblia azt mondja, hogy egységes személyiségekként teremtettünk. Az egyetlen módja a problémával való foglalkozásnak, ha többször beszélünk róla. Meg kell engednünk az embereknek, hogy kidolgozzák az élet teljes körű értelmezését az általuk feltételezett elvek alapján. Aztán majd zsákutcába futnak. Ugyanez a helyzet a jelen témában is. A nyers tényekkel kezdve a valláspszichológiának a nyers tényekkel kell végeznie. Az önállósággal kezdve nem fog találni a történelemben semmiféle kritériumot, mivel különbséget tehetne jobb és rosszabb között. A bűnös ember elméjének normálisságával kezdve az abnormális a normális egyik összetevőjévé válik. Az igazság nem különíthető el a hibákból. A fény nem választható külön a sötétségből.

Mikor a vallás eredete nem keresztyén értelmezésének csődje ily módon nyilvánvalóvá lesz, akkor mutatunk rá, hogy a „tények" összhangban vannak a keresztyén állásponttal. Előfeltételezzük Istent. Ez jelentőséget ad a történelem egészének. Isten minden dolognak az alkotója. Ő teremtette az embert a saját képmására. Az ember tudata tehát akkor működhet gyümölcsözően, ha az élet értelmét az Isten által adott értelmezésnek megfelelően keresi. Ám az ember bűnössé vált. Saját maga tudatán belül kereste azt az alapelvet, amellyel értelmezhetné az életet. Éva egyenlővé tette Isten szavait a gonosz szavaival. Ő egyenrangúvá tette a történelemnek a készítője által adott magyarázatát azzal a történelem-magyarázattal, amit olyasvalaki adott, aki maga is részét képezte ennek a történelemnek. Ez valójában Isten lecsökkentését jelentette egy történelmi lény szintjére. Éva úgy vélte, hogy mind Isten, mind a gonosz olyanok, mint a tudósok, akik a nyers tények átfogó megismerésének ideálját állították maguk elé korlátozó fogalomként. Ennek megfelelően úgy gondolta, hogy egyikőjük magyarázata sem lehet átfogó és természetesen igaz. Ezért be kell vetnie saját elméjét. Készpénznek vette, hogy az embernek kell értelmeznie az egész történelmet kizárólagosan immanens kategóriák segítségével.

Természetes, hogy ezután a gonosz kezdet után az emberiség a saját képmására gyártott isteneket. Isten ezek után úgy lett lefestve, mint egy pusztán felnagyított ember. Aztán az is természetes, hogy lett sok-sok isten. A korai politeizmus bizonyítékait várjuk. Meg kell hagyni, az ember nem egyhamar felejtette el eredeti otthonát. Ezért várunk bizonyítékot a korai monoteizmusra is. Mindennek azonban csak a keresztyén történelemfilozófia alapján van jelentősége.

A vallás természete

Mégis a történelem önállóságának feltevésével tevékenykedik a valláspszichológia. Ezen az alapon várhatjuk, hogy az emberek nem lesznek képesek egy közös meghatározást találni a vallásra. Leuba összeszedte a vallás valami negyvennyolc meghatározását a könyvében. Ezek hasonlítanak némelyekre azok közül amiket Sheen ad a könyvében. Pratt ezekről a meghatározásokról következőket mondja:

Leuba professzor a vallás negyvennyolc meghatározását adja sok nagy emberét összegyűjtve (melyekhez máshol hozzáteszi a maga két sajátját, hogy ki legyen a félszáz). Ám a megdöbbentő

ezekkel a meghatározásokkal kapcsolatban az, hogy bármenyire is meggyőző sok közülük, mindegyik tanult doktor egyikről sincs meggyőződve a sajátján kívül. S mikor a doktorok nem értenek egyet, mi, a többiek mit tegyünk? Igazolható egyáltalán az, ha a vallásról beszélgetünk?

Az igazság feltételezésem szerint az, hogy a „vallás" az egyike azon egyetemes és népszerű fogalmaknak, amelyet évszázadokon keresztül arra használtak, hogy oly bizonytalanul és homályosan elfedjék a tüneménycsokrot, hogy nem alkotható meghatározás, mely minden alkalmazását magában foglalná és egybeesne mindenki vele kapcsolatos értelmezésével. Ettől fogva a vallás összes meghatározása többé-kevésbé önkényes, és inkább kívánalomnak tekintendő, semmint alapigazságnak. Ebben az értelemben fogok én magam is javasolni egy meghatározást a vallásra, ám mivel szándékomban áll egy könyvet írni a vallásról, ezért az tűnik tisztességesnek, ha nem azt mondom el elöljáróban az olvasónak, hogy a szó mit jelent, hanem azt, hogy én mit értek alatta.[266]

Ebből a Pratt-idézetből meglátszik, mi lesz a vallás fogalmával, ha feladjuk a hagyományos álláspontot. Minden emberi tapasztalat akkor a nyers tények ügyévé válik. Ennek egyik magyarázata épp olyan jó, mint a másik. Minden meghatározás egyenrangúnak tekinthető. Csak egyetlen meghatározást kell kizárni. Ez az ortodox keresztyén meghatározás. Ennek oka nyilvánvaló. Ha a vallás keresztyén fogalmát megengednénk, az megtiltaná a többit. Mi úgy dicsérjük az ismeretlen vallást, mint ahogyan Pál dicsérte az ismeretlen Istent. Mi nem helyért könyörgünk a panteonban, hanem síkra szállunk a panteon lerombolásáért.

Ha megnézünk néhány javasolt meghatározást, úgy találjuk majd, hogy a nagy változatosság közepette egy alapvető hasonlóságot is kínálnak. Mindegyikük „belevész a mókuskerekükbe". Leuba az alábbiak szerint osztotta fel a vallás meghatározásait:

Először: „A vallás egy érzés (vagy indulat, vagy magatartás, vagy viselkedés), melyet a titokzatos, vagy a megszentelt vált ki".

Másodszor: „A vallás kutakodás ez élet értelme után, vagy kissé más szemszögből, annak meghatározása, hogy mi a legérdemlegesebb".

Harmadszor: „A vallás a hit valami szuperemberben, melynek megvan a hatalma arra, hogy azzá tegye az életet, ami".

Negyedszer: „A vallás az emberiség boldogulása iránti rajongás".

Ötödször: „A vallás egy tapasztalat, mely magában foglalja a lelki világ létezését".

Ezen meghatározások mindegyik osztálya az értelmezés egy feltételezett kozmoszon belüli alapelvére alapoz. Mi az a „titokzatos", amiről az első osztályba sorolt meghatározások beszélnek? Keresztyén szemszögből ez annak az Istennek a megismerhetetlensége, Aki kijelentette Magát az ember eme kijelentés átvételéhez fűződő képességeinek megfelelően. Leuba kijelentésében ez valami, ami túl van azon, semhogy az ember önmagától megérthetné. Ezen az alapon valójában minden dolog titokzatos. Nem lehet különbséget tenni megszentelt és közönséges között egy feltételezett történelmi relativitás alapján. Mi az „élet értelme", amiről a második osztály beszél? Készpénznek veszik, hogy a válasz a kérdésre magában a történelemben keresendő. S mi teheti az életet olyanná, amilyennek lennie kell? Az embernek saját magának kell ezt felfedeznie a történelem menetében. Mégsem képes soha megtalálni, mert a történelem nyers tényei egymással egyenrangúak. S mi az emberiség boldogulása? Az egyik ezt mondja, a másik az ellenkezőjét. Csakis zavar uralkodik ebben a kérdésben. Végső válasz nem adható. S mi a természete annak a „lelki világnak", amiről az utolsó osztály beszél? Senki sem tudja és nem is tudhatja meg soha. A nyers tények soha nem értelmezhetők teljességgel a tudomány egyetemességeivel.

[266] Pratt, idézett mű, 4. oldal

Mégis gyakorta mondogatják, hogy értelmes ember nem vallhatja manapság a vallás ortodox nézetét. Leuba nem éppen bizonytalan fogalmakban mondja nekünk, hogy maradiak vagyunk, ha az ortodox nézetet valljuk. Követi Isten elképzelésének történetét. Bizonyos isteneket feltaláltak és moralizáltak, mondja. Más isteneket feltaláltak és személytelenítettek. Előbbi a szív érdeke volt. Utóbbi a fejé. Mit tett a keresztyén egyház ezekkel az istenekkel? Idézzük Leuba szavait:

> A keresztyén hitvallások Istene egyesíti a két összeférhetetlen tulajdonságot: rendelkezik az ember személyének szükséges jellemvonásaival, így tehát képes együttérezni az emberrel és szolgálni a boldogulását. Egyidejűleg azonban egy végtelen, személytelen abszolút is, s mint ilyen, nem érintheti az ember viselkedése. Isten szociális, személyes jellemvonásai az ember vágyainak megfelelőek, hogy legyen valaki, aki képes és akarja is védeni, vigasztalni, érvényre juttatni s egyéb módokon biztosítani a szív szükségleteit. Személytelensége annak a vágynak a kimenetele, hogy racionálisan, logikusan lássuk a dolgokat olyanoknak, amilyenek, s ne olyanoknak, amilyeneknek látni szeretnénk. Nincs Isten, aki egyszerre nem személyes és személytelen, aki képes lenne teljes mértékben kielégíteni az emberi természetet, mely ebben a vonatkozásban a szívből és a fejből áll. Eme két egymásnak ellentmondó jellemző megléte Isten elképzelésében a civilizált emberiséget érintő zavarokból és kompromisszumokból származik, melyek olykor tragikusak, olykor nevetségesek.[267]

Kevéssel később hozzáteszi:

> Az intellektuális gimnasztika, mely az egyházatyákat ösztönözte ebben a feszített helyzetben, az ember találékonyságának emlékműve, s különösen abbéli képességéé, hogy hisz a hihetetlenben azért, hogy tartalmas életet élhessen. Az ezen emberek által elért eredmények egyformán valószínűek, mint az emberiség által elért összes többi önbecsapás.[268]

Mondható, hogy Leuba álláspontja szélsőséges. Vajon nincsenek valláspszichológusok, akik kedvezően viselkednek a keresztyénséggel? Válaszunk az, hogy Leuba álláspontja csak kifejezésmódjában szélsőséges. Más valláspszichológusok előzékenyebbek a keresztyénség elutasításában, mint Leuba. Mindössze ennyi a különbség. Mi ugyanúgy szembekerülhetünk ezzel a helyzettel. A valláspszichológiai irodalom valójában azt mondja, hogy a keresztyénség az abszurditásra egyszerűsíti le a tapasztalatot. Ez egyetlen mód, amivel válaszolhatunk erre a vádra, ha megmutatjuk, hogy az ellenkezője igaz. Mikor Leuba a hihetetlenben való hitről beszél, akkor rámutatunk, hogy másokkal egyetemben megtagadta magát az ellent nem mondás törvényét. Ő és kollégái valójában feladtak minden erőfeszítést arra, hogy értelmes magyarázatot szolgáltassanak a tapasztalat tüneményére. Egyszerűen úgy gondolkodnak a vallásról, mint egy funkcióról, melynek segítségével az ember utána szabályozza önmagát egy végsőkig irracionális környezethez. Nézzük meg röviden a valláspszichológus vallását.

A vallás, mint az örömteli alávettetés az elkerülhetetlennek

Pár éve a Chicagói Egyetem kiadott egy vázlatos bibliatanulmányozási kurzust. Ebben Kingsbury professzor, egy pszichológus, elmondja nekünk, mi a jó élet. Azt mondja, a jó élet a „jól integrált élet”.[269] A személyiség valamiképpen megjelenik a világegyetemben. S integrálnia kell magát valahogyan. Keresnie kell indítékainak egységesítését. „Az indítékok egységesítése nem valami, amivel kezdünk, majd elveszítjük, mint Ádám nagyapánk tette az Éden kertjében. Az egység csakis a nehéz világban való élésből fakadó harc és erőfeszítések kimunkált

[267] *Isten, vagy ember,* 53 .oldal
[268] 57. oldal
[269] Forrest Kingsbury, *Mit tesz a vallás a személyiségért*, 70. oldal

eredménye”.[270] Azaz, a személyiség feladata elkezd alakot ölteni. A személyiség valahogyan itt van ebben a világegyetemben, mely szintén itt van valahogy. A személyiség és a világegyetem valamiképpen gonoszok, de jók is egyben. Ebben a véletlen konglomerátumban az emberi személyiségnek valamiképpen el kell érnie az integrációt.

Ha attól félünk, hogy ez az integráció valamiképpen nem jön létre, Wiemanhoz, a filozófushoz fordulunk. Ő biztosít minket arról, hogy valamiképpen lesz valami stabil a véletlen világegyetemben. Legalábbis azt mondja nekünk, hogy ha a világegyetem csak véletlen volna, az integráció nem jönne létre. „A változás valami nélkül, ami megtartja azonosságát a változás során, értelmetlen. Minden cél, minden jelentés, minden fejlődés, minden remény megköveteli, hogy legyen valami változatlan, ami fennáll az átmenetek egész láncolatán keresztül”.[271]

Erre csak azt válaszolhatjuk, hogy ez a valláspszichológia egész erőfeszítésének elítélését jelenti. Az egész erőfeszítés ugyanis az áradat végső filozófiáján alapszik. Ám hinnünk kell a hihetetlenben, s várnunk, mi történik. Ha elcsüggedünk, hogy ezen az alapon az egész élet és vallás pusztán illúzió, Wieman biztosít bennünket róla, hogy nem így van.

> Jusson eszünkbe, hogy a világegyetem Istennek nevezett összetevője egy mindenütt jelenlevő összetevő, mely állandóan és bensőségesen működik az életünkben és a minket körülvevő világban. Amennyiben odaszánjuk magunkat neki, leírhatatlan lehetőségek lebegnek felettünk és nyílnak meg előttünk. Szabályszerű időközönkénti dicsérettel ápoljuk ezt a mennyei jelenlétet, a jóra és rosszra való kísérő lehetőségeivel együtt.
>
> Ám nem szabad megállnunk ennek a mennyei jelenlétnek és kísérő jelenségeinek az érzékelésénél. Mindannyiunknak fel kell fognia és rendszeres meditációkkal világossá kell tennie azt a határozott részt, mely képes a világegyetem mennyei összetevőjét uralomra juttatni minden utána következő jóval és csökkenteni a gonosz összetevőket az őket követő csapásokkal egyetemben.[272]

Végül, hogy igénybe vegyünk energiáinkat a világegyetem mennyei összetevője uralomra juttatásához, Wieman azonosítja azt Isten országának közismert fogalmaival:

> Ez a valódi lehetőség a világegyetemben öröklött maximális jóra nevezhető Krisztus okának, Isten akaratának, Isten országának, az emberiség legnagyobb jólétének, stb. ám specifikus természete és elősegítésének legjobb módja valami olyasmi amivel kapcsolatosan csak a fanatikus biztos a dolgában, s valószínűleg ő téved benne a legnagyobbat is.[273]

Azaz, a vallás valami teljesen szubjektív dologgá vált. Ez egy viselkedés a nyers tényekkel szemben, melyeket nem tudunk metafizikailag, vagy ismeretelméletileg igazolni. Ha a világegyetem nem más, mint nyers tények tömege, akkor nincs jogunk azt feltételezni, hogy képesek vagyunk integrálni a személyiségünket. A vallás ezen az alapon nem más, mint az elkerülhetetlen elfogadása. Wieman valójában maga is elismeri ezt, mikor ezt mondja:

> Bárki azonnal megszabadul a demoralizáló félelemtől, aki készen áll arra, hogy pontosan azoknak fogadja el a tényeket, amik valójában. Van egy történet egy emberről, aki rájött, hogy meg fog vakulni. Amíg gyengülő látásába kapaszkodott, félelemmel teli és depressziós volt. Ám mikor végül megértette, hogy nincs remény, megadta magát az elkerülhetetlen ténynek és elkezdte fejleszteni tapintóérzékét, hogy lisztellenőrző szakértővé válhasson, eltűnt a félelem---

[270] Ugyanott, 77. oldal
[271] Henry N. Wieman: *Mit tesz a vallás a személyiségért*, 77. oldal
[272] *Megtapasztalás a személyes vallásban*, 79. oldal
[273] Ugyanott, 953. oldal

A teljes átadásnak ez az állapota, ez a teljes önmegadás a valóságnak a személyiség összes forrásai feletti ezt követő uralommal akkor lehetséges, ha valaki megtölti elméjét azzal a gondolattal, hogy minden tény mögött ott áll egy alaptény, melytől az összes tény függ. Ezt az alaptényt nevezhetjük a világegyetem szerkezetének, vagy nevezhetjük Istennek. Bármikor, ha szeretetben odaszánjuk magunkat Istennek, elfogadjuk Őt ragaszkodással és minden más dolgot is az Ő kedvéért, megszabadulunk a félelemtől. Az elmének ez az állapota megkívánja, hogy ápoljuk.[274]

Azaz, a vallás az elkerülhetetlennek való örömteli alávettetéssé válik. De talán elmondható, hogy az elkerülhetetlen nem úgy elkerülhetetlen, ahogyan régen volt. Vajon nem mutatta meg nekünk a modern tudományos kutatás, hogy a határozottságot le kell váltani a határozatlansággal? Vajon nem ad ez az ember személyének lehetőséget arra, amire korábban nem volt neki, nevezetesen, hogy integrálja önmagát? Nem gondoljuk, hogy ez így lenne. Mint korábban rámutattunk, az emberi személyiség nem jár jobban a véletlen világegyetemmel, mint a határozott világegyetemmel. A valláspszichológiai irodalom együtt a modern tudománnyal általánosságban, feltételezi a véletlen filozófiáját. Ezen az alapon semmiféle állítás sem lehetséges és maga a vallás is értelmetlenné válik. Egyedül a keresztyénség nem semmisíti meg az okot, és ezért egyedül ez nem semmisíti meg a vallást.

[274] Ugyanott, 138. oldal

Függelék: 10. fejezet: Néhány kortárs tudós

Ebben a függelékben a tudományfilozófia és módszertana néhány napjainkban végbemenő folyamatával foglalkozunk.

A kortárs filozófia és tudomány Kant három *Critiques*-ének megjelenése óta feltűnt különböző iskolái között van három fogalom, mely mindannyiuk számára közös.

1. Első annak feltételezése, hogy az úgynevezett független ember, és nem Isten az összes emberi állítás kiindulópontja és végső viszonyítási pontja. Ha valaki azt állítja, hogy az ember Isten képmásának teremtett hordozója, emiatt köteles környezetének vizsgálata kezdetétől fogva alávetnie magyarázatát a Szentírás hármas Istene kijelentésének, azt azonnal kiebrudalják.

2. A második a tények világa, mint tisztán véletlen fogalma. Ha valaki azt állítja, hogy a tér és idő világa azért az, ami és azt alkotó tények azért azok, amik, mert a Szentírás hármas Istene előzetesen értelmezte valamennyit, azt azonnal kiebrudalják.

3. Harmadik az a feltételezés, hogy az egység bármely felhasználandó elvének tiszta formájának kell lennie. Ha valaki azt állítja, hogy a Istennek a Szentírásban kijelentett terve tekintendő a koherencia alapelvének a tudós számára, azt azonnal kiebrudalják.

A kortárs tudósok folytatják a reneszánsz ember alapeszméjét. A reneszánsz ember úgy vélte, hogy felnőtté vált. Többé már nincs szüksége Isten segítségére, legkevésbé a keresztyénség Istenének segítségére.[275]

A reneszánsz ember azzal a várakozással lép a jövőbe, hogy kihasítja az ember birodalmát Krisztusra való utalás nélkül, aki a menekülést kínálja neki. Olyan emberek, mint Kopernikusz, Kepler és Galilei ragaszkodtak ahhoz, amit szabad elmének neveztek (*animus liber*). A reneszánsz ember nem akarja, hogy a „teológus" értelmezze őt és a világegyetemét a Szentírás beszámolójának fogalmaival. Wilhelm Windelband mondja:

> A természettudomány határozott befolyást gyakorolt a modern filozófia fejlődésére először azáltal, hogy megszerezte saját függetlenségét a tudományos módszer tudatos használatával, majd ebből a helyzetből kiindulva képes volt megszabni a gondolkodás általános menetét annak mind formájának, mind tartalmának tekintetében.[276]

Francis Bacon

A tekintély és kijelentés minden formájának teljes függetlenségével Francis Bacon, a reneszánsz ember elhatározza, hogy „tisztán és állandóan a természet tényei között fog lakozni".[277] Ha bármi hibát vét, állítja, akkor megadta a többieknek az eszközöket arra, hogy kijavítsák. Általános módszertanáról szólva a következőket mondja: „Ezekkel az eszközökkel feltételezésem szerint létrehoztam az igaz és törvényes házasságot az empirikus és a racionális képesség között, melynek rosszindulatú és balvégzetű válása az emberi család összes dolgait a végromlásba taszították".[278]

---

[275] Feitz Heinemann, *Neue Wege der Philosophie,* 1929, 27. oldal
[276] Windelband, *A filozófia története,* Macmillan, 1895, 378. oldal
[277] „Francis Bacon: A nagy helyreállítás" Edwin A. Burtt, *Az angol filozófusok Bacontól Millig* című művében, Random House, 11. oldal
[278] Ugyanott, 12. oldal

Bacon félretette a „a rendszerek kártékony tekintélyét, melyek vagy a közös fogalmakon, vagy a kevés kísérleten, vagy a babonán alapultak”.[279] Megtagadván a bálványok minden osztályát, Bacon megígéri, hogy elvezet minket oda, amit ő maga „az ember királyságának”[280] nevez. Dániel próféciája most beteljesül abban a vonatkozásban, hogy az utolsó napokban „a tudás növekedni fog”.[281] Isten, az Atya, Isten, a Fiú és Isten, a Szentlélek, mondja Bacon, „az én kezeimmel kegyeskedik megáldani az ember családját új kegyelemmel”.[282]

Majd meglátjuk, hogy Bacon stílusa, mellyel összekombinálja a filozófiát és a tudományt a vallással, meglehetősen tipikus a modern időkben, még napjainkban is. A modern tudomány és filozófia a Szentírás teremtő-megváltó Istenétől teljesen függetlenül működnek. Az embert és tér-idő környezetét nem annak feltételezik, aminek a Szentírás állítja azokat. Az emberről azt gondolják, hogy nem Isten teremtménye. Ő nem egy bűnös Isten szemében. Hogyan lenne lehetséges azt mondani, hogy bűnbocsánatra van szüksége azért, amit tudósként és filozófusként tesz? Vajon tudósként és filozófusként nincs hatalmas hasznára az emberiségnek?

Természetesen még a reneszánsz ember is tudja, hogy végső titokzatosság veszi körül. Mi jöhet elő ennek a végső titokzatosságnak a birodalmából, ki tudhatja azt? Az ember királyságának felépítéséhez a jövőnek teljesen nyitottnak kell lennie. A jövő által kínált lehetőségeknek végteleneknek kell lenniük. Nem lehetséges, hogy Isten eleve meghatározza a jövőt, mert jövőre vonatkozó tervei nem, vagy legalábbis nem teljesen esnek egybe az emberével. Biztosan továbbra is dicsőítenünk kell Istent, az Atyát, Istent, a Fiút és Istent, a Szentlelket, de ezt azért tesszük, mert tudjuk, hogy ez a hármas Isten az ő végtelen hatalmával megpróbálja majd megsegíteni a mi munkánkat.

A kortárs tudósok a reneszánsz szellemében folytatják munkájukat, konkrétabban pedig Kant szellemében.

Kant lehetővé tette nekünk, hogy meglássuk, hogy az emberi én igazi bensője elképzelésével legyőzhetjük a tény reménytelen leegyszerűsítését a logikára, vagy a logika reménytelen leegyszerűsítését a tényre. Látjuk, hogy a tiszta folyamatosság fogalma és a tiszta rendszer fogalma egymással kölcsönhatásban állnak, tehát egymás számára szükségesek. Az emberi tapasztalat folyamatos menetében az embernek mindkettőre szüksége van, mind a világegyetem abszolút nyitottságának ideáljára, mind a tapasztalat abszolút kimerítőségére. Ám nem kaphatja meg mindkettőt, csak ha egymással kölcsönhatásban állóknak tekinti őket.

Ezzel készen állunk a Kant utáni gondolkodás jelentőségének méltánylására. Általánosan szólva a tudomány és filozófia különböző iskolái a tizenkilencedik és huszadik században mind Kantra akartak építkezni azon okból, hogy azután túljussanak rajta. S ismét általánosan szólva vannak a gondolkodásnak iskolái, amelyek síkra szállnak a rendszer szükségessége mellett, és vannak a gondolkodásnak más iskolái, amelyek a véletlen tényszerűség szükségessége mellett törnek lándzsát. De, s ez fontos, ez mindig csak hangsúly kérdése. Ez nem a kizárás ügye, mint volt az Kant előtt.

Történelmileg azok, akik a rendszer szükségességéhez ragaszkodtak, túlsúlyban voltak a tizenkilencedik század jó részében, míg azok, akik a véletlen tényszerűség szükségessége mellett kardoskodtak, a huszadik században kerültek inkább jórészt túlsúlyba. Mikor tehát Gilbert Ryle megszerkeszti a *Forradalom a*

[279] Ugyanott, 45. oldal
[280] Ugyanott, 48. oldal
[281] Ugyanott, 66. oldal
[282] Ugyanott, 12. oldal

filozófiában című könyvet, ő a reakció közszellemére utal olyan emberek részéről, mint G. E. Moore, Bertrand Russell, a bécsi kör, Wittgenstein és mások azzal az állásponttal szemben, amit a nagy idealisták, pl. F. H. Bradley és Bernard Bonsaquet vallottak.

Bradleyről írva az említett könyvben R. A. Wollheim azt mondja, hogy Bradley szerint „valamit számításba venni annyi, mint mindent számításba venni".[283] Bradley szerint, mondja Wollheim, „soha nem beszélhetünk elszigetelt eseményekről. Sőt, ami még rosszabb, azt mondta, hogy ilyesmi nincs is".[284] Bradley nézete monista. Számára „a valóság egy láthatatlan egész".[285] Bármennyire is próbálunk megtalálni egy elszigetelt eseményt, soha nem járhatunk sikerrel. Én mondhatom: A madár barna. Aztán megkülönböztethetem ennek a konkrét barna madárnak a konkrét barnaságát más barna madarak barnaságától. Ám akármennyi kiegészítést teszek is hozzá első kijelentésemhez „mindig meg lesz annak lehetősége, hogy további madarakra is vonatkozhat, s így ez a madár soha nem lesz elkülönítve. A nyelv egyetemessége a mi vesztünk".[286] Még mikor azt is mondjuk, hogy a konkrét madár „itt van" és „barna", s ebben különbözik a többi „itt levő" és „barna" madártól, még mindig nem értük el az abszolút egyediséget. „Ha megpróbáljuk kijelölni az időt és a helyet, melyekről ténylegesen beszélünk, visszajutunk a leírás világához".[287] Az erkölcs, amit Bradley ebből von le, hogy számunkra az egyetlen módja az egyediség bebiztosításának, ha megadjuk az objektum viszonyát a világ összes többi objektumával, a múltban, a jelenben és a jövőben, ténylegesekkel és elképzeltekkel, s ahhoz, hogy ezt megtehessük, természetesen 'be kell vezetnünk a Valóság egészét'".[288]

Amit a Ryle könyvébe író emberek megpróbálnak megtenni, az nem más, mint megpróbálják megmenteni a tér-idő tény valóságát attól, hogy Bradley Abszolútja elnyelje. Ezért újra visszatérnek Locke, Berkeley és Hume empirizmusához. De elismerik, hogy tanultak valami hasznosat az idealizmustól. Olyanok, mint Thomas Hill Greene, F. H. Bradley és Bernard Bonsaquet meggyőzően bizonyították, hogy a hagyományos empirista hagyományon hibázott, mikor azt gondolta, hogy képes felépíteni a tapasztalatot az érzékelésekből összeálló független építőkövekből. Az idealistáknak igazuk volt, mikor azt állították, hogy inkább a megítélés, semmint a fogalom az emberi értelmezés egysége. Soha senki nem képes találni egy abszolút egyedi tényt, vagy rendelkezni egy abszolút egyedi fogalommal. Ha a gondolkodás nem áll változhatatlanul a valóság felett, akkor azt kell feltételeznünk, hogy ez a madár és ennek a madárnak a barnasága azonosak. Ezen a ponton a tudomány kortárs fejlődése inkább Kantot, semmint Humet akarja követni. D. F. Pears mondja: „Amit Russell tett nem más, mint ennek az idealista hagyománynak az elnyelése és az empirizmus szolgálatába állítása. Az új filozófia ugyanis valóban olyan empirizmus, mely ítéleteken és tételeken alapszik inkább, s nem elképzeléseken".[289]

Mikor a kortárs filozófusok és tudósok, pl. G. E. Moore, Bertrand Russell, A. N. Whitehead és mások síkra szállnak a tudomány megmentéséért az idealisták abszolutizmusától, ezt alapvetően a kanti megközelítés korlátai között teszik.

Az új tudósok és filozófusok kivétel nélkül elutasítják azt, amit metafizikának neveznek. Nos, az idealisták szintén elvetették a metafizikát. Friedrich Hegelt

[283] *Forradalom a filozófiában*, Gilbert Ryle szerkesztésében, 1960. 20. oldal
[284] Ugyanott, 16. oldal
[285] Ugyanott, 13. oldal
[286] Ugyanott, 16-17. oldal
[287] Ugyanott, 17. oldal
[288] Ugyanott
[289] Ugyanott, 42. oldal

gyakran nevezték racionalistának. Vajon nem azt vallotta, hogy a valóságos racionális és a racionális valóságos? Igaz, hogy miközben ezt hangoztatta, nem akart visszatérni a Kant előtti metafizikához. Valójában irtózott attól, amit „a régi metafizikának" nevezett. Ez volt az a metafizika, mely úgy vélte, hogy egy abszolút Isten tevékenységének jelenléte azonosítható a tér-idő világban. Hegel és brit idealista követői tényleg elszántak voltak az Isten, mint Abszolút elképzelése szükségességének fenntartásában. Ám számukra Istenek, mint abszolútnak eme fogalma nem alkotó, hanem korlátozó fogalom volt. Hogy megkülönböztessék logikájuk fogalmait és funkcióit az emberi tapasztalatban a görögökétől, ennek megfelelően úgy beszéltek a görögök nézetéről, mint elvont egyetemesről, míg a magukéról, mint konkrét egyetemesről. Ha a görögök hajlottak a tér és idő valóságának tagadására, a modern idealisták határozottan belevették a teret és időt az Abszolút életébe. Emiatt a modern idealizmus Abszolútja önmaga is örökkévalóan növekszik a mulandó önmagába való benyelésének útján.

Csak mikor figyelembe vesszük ezeket a pontokat, akkor menekülhetünk meg sok félreértéstől a modern filozófiával és tudománnyal kapcsolatosan. Mikor a kortárs tudósok és filozófusok egymás között vitatkoznak, nézeteltéréseik csak a testvérek közötti nézeteltérések, akik egyetlen család tagjaiként tagadják az Idealizmust.

Újra mondjuk, hogy mikor a kortárs tudósok, vagy filozófusok, például Bradley nem egyeznek meg egymással, jusson eszünkbe, hogy a folyamatosság általuk vallott közös fogalmával szembeszállnak a görögökkel. S mikor a kortárs tudósok, vagy filozófusok, együttesen a modern idealistákkal szembeszállnak a görögökkel, jusson eszünkbe, hogy az emberi autonómia általuk vallott közös fogalmával szembeszállnak a történelmi keresztyén álláspontal.

Ami ezekben az iskolákban közös, hogy valamennyien ragaszkodnak az elvont, időtlen Egyetemestől való megmenekülés szükségességéhez. Valamennyien ellenzik, amiről beszélnek, nevezetesen az emberi tapasztalat értelmezését statikus fogalmakkal, azaz elvont egyetemességekkel. Valamennyien oly mértékben ellenzik a valóság középkori és korai modern nézeteit, milyen mértékben azok a görögök időtlen Abszolútjának befolyása alatt állnak.

Ám aztán, s ez gyakran megtörténik, a görögök istenfogalmát és a világgal való kapcsolatát azonosítják azzal, amit a történelmi keresztyén hitvallások neveznek Istennek. Ez a pont ismét leköt majd minket, ha a teológiával foglalkozunk. Most azonban csak abból a célból jegyezzük meg, hogy tisztázzuk a kortárs tudósokat és filozófusokat foglalkoztató dolgokat.

Ezek a tudósok és filozófusok, általánosságban szólva, szembeszállnak a modern idealizmussal az emberi tér-idő tapasztalat jelentősége érdekében. A modern idealizmus azonban pontosan ezen okból szállt szembe az ókori filozófiával. S az ókori filozófia maga is csak akkor válik értelmessé, ha azok kifejezésre jutásának tekintjük, akik Ádám leszármazottaiként és követőiként ragaszkodnak ahhoz az eszméhez, hogy az ember csak akkor képes megérteni magát és a környezetének tapasztalatait, ha a valóság természete alapján dönt az arra való utalás nélkül, hogy Isten mint mond róla. Mikor tehát Alexander brit filozófus megírja a *Tér, idő és az Istenség* című könyvet, Bergson francia filozófus megírja a *Teremtő evolúció* című könyvet, Heidegger német filozófus megírja a *Létezés és idő* című könyvet, *Nocholas Bergyajev* orosz filozófus megírja *A kezdet és a vég* című könyvet és John Dewey amerikai filozófus megírja a *Kutatás a bizonyosságért* című könyvet, ők valamennyien kifejezik a szembeszegülés modern szellemét a modern idealista abszolutizmussal szemben, illetve az annak hátterében álló görög abszolutizmussal szemben, illetve amannak hátterében álló egyetlen Abszolúttal szemben, Aki nem az

önálló ember virtuális tükrözése, nevezetesen, a történelmi keresztyénség Istene. Mikor ezek a különféle szerzők Kanthoz hasonlóan fellépnek azért, hogy megmentsék a tudományt, ők a történelmi protestáns gondolkodás megsemmisítő elveivel szemben védik azt, melyektől elődeik egyáltalán nem voltak képesek megszabadítani magukat. Ez az Isten, és csakis ez az Isten az, Aki az egész tér-idő folytonosságot előre felügyeli ezzel egycsapásra kiirtja a nyílt tényszerűségnek még az elképzelését is, melyre pedig a tudósnak úgy van szüksége, mint egy falat kenyérre. Ez az Isten, és csakis ez az Isten az, Aki ragaszkodik hozzá, hogy az ember következetességi alapelve, amiképpen az ember elméjének tevékenységén nyugszik, úgy nyugszik annak hátterében az Isten elméjének tevékenységén.

A modern tudósnak és filozófusnak nincsenek más eszközei a tudomány megvédésére, csak az emberi autonómia, a tiszta következetes tényszerűség és az elvont, önálló racionalitás. A görögök ezekkel az elvekkel tevékenykedtek. A reneszánsz ember is ezekkel az elvekkel tevékenykedett. Kant és Bradley ezekkel az elvekkel végezték munkájukat. A tudomány egyik esetben sem lett megvédve és a keresztyén vallást önkényesen kizárták, mint még valószínűleg sem szükségest a tudomány és a filozófia számára, sőt, mint a tudomány számára káros valamit. Minden egyes esetben az volt a probléma, hogy miképpen lehet a tisztán fogalmi és abszolút átfogó viszonyok hálózatát jelentős kapcsolatba hozni a végtelen számú, egymással összefüggésben nem álló ténnyel? Hogyan akarja hát a modern tudomány és filozófia megmenteni a tudományt?

1. Bertrand Russell

Negatívan szólva, a modern tudósok és filozófusok teljesen egyetértenek egymással annak a ténynek a vonatkozásában, hogy bárhol találnak ottfelejtett metafizika-maradványokat, azt azonnal el kell törölni. Mind a tények összegyűjtésének, mind a törvényekbe rendezésének úgy kell megtörténnie, hogy közben a legcsekélyebb pillantást sem vetjük a Biblia teremtő-megváltó Istenére. Ezek az emberek úgy vélik, hogy a Kant előtti iskolák empirikusai nem voltak eléggé világosak ebben a kérdésben. Képtelenek voltak megmutatni az ember teljesen független abbéli képességét, hogy önmaga számára értelmezze a valóságát. Olyanok, mint Locke, nem látták, hogy az ember saját alkatán belül rendelkezik a tapasztalat tényeinek egységesítése hatalmával egyetlen egységbe. Most azonban, Kant óta rendelkezünk „az empirizmus új fajtájával". Russell ezt „logikai atomizmusnak"[290] nevezi.

Russell még úgy is beszél a logikáról, mint „a filozófia lényegéről".[291] Pears idézi Russellt, mikor azt mondja, hogy egy filozófusnak „a tudomány és a mindennapok világáról kell beszámolnia". Pears azt mondja Russellnek: „Ha sikerülne csak annak módját megértenünk, ahogyan beszélünk és gondolkodunk a közönséges világról, nem lennénk arra ösztönözve, hogy elvessük azt a mögötte álló világ érdekében".[292] Nem szabd azt mondanunk, mint Bradley tette, hogy minden elemzés hamis. Az elemzés nem utal semmire, ami a tudomány világa mögött rejtőzik. Ám, mint Pears rámutat Russell logikai atomizmusa, valamint, teszi hozzá, Wittgensteiné is, végső soron „metafizikai elmélet".[293] Russell arra használja logikai elemzését, hogy elérje, amit Bacon is megpróbált a maga idejében elérni,

[290] Gilbert Ryle, idézett mű, 43. oldal
[291] Ugyanott, 45. oldal
[292] Ugyanott
[293] Ugyanott, 46. oldal

nevezetesen „az empirikus elképzelések” leegyszerűsítését „egyszerű logikai elemekre”. Russell a „láthatatlan logikai részecskéket” [294] keresi.

De, kérdezi Pears, „Milyen érzékszerv kapcsolható a ’logikai láthatatlanság’ fogalmához?”[295] Ezen a ponton, teszi hozzá, a logikai atomizmus elmélete „metafizikaivá válik”. Mikor a logikai atomizmus elmélete „konkrét dolgokra lesz kiterjesztve, megszűnik valószínűnek látszóvá lenni”.[296] Tegyük fel, teszem az alábbi kijelentést: „Ez a töltőtoll fekete”. Azt, hogy én mit értek ezalatt a kijelentés alatt, te „a szövegösszefüggésből tudod, melyben a kijelentést teszem”. Bradley megpróbálja megszerezni „az utalás egyediségét”, amire ahhoz van szüksége, hogy efféle kijelentéseket tegyen „egyre több és több általános jellemző hozzáadásával a dologhoz”. Russell úgy vélte, képes elérni az utalás egyediségét az egyre nagyobb és nagyobb egyszerűség irányában mozogva, „míg el nem éri a részlegességeket”.[297]

Russell kijelentése, miszerint a mindennapi élet tapasztalatai csak akkor magyarázhatók, ha feltételezzük, hogy „abszolút egyszerű részlegességek” léteznek bennük valamiképpen. Empiristaként Russell elveti Bradley Abszolútját. Az Abszolút fogalmának bevezetése Russell elméje számára azt jelenti, hogy a napi tapasztalatok ismert világát, egy hamis logikai elmélet segítségével becsúsztatott ismeretlen világgal magyarázzuk. Ám Russell maga is bevezet egy másik világot, a tiszta logikai elmélet segítségével a tapasztalatba becsúsztatott világot. Russell arra irányuló erőfeszítései, hogy megcáfolja Bradley idealizmusát, jelzi a tényt, hogy közös alapokon tevékenykednek. Az „új empirizmus” nem képes magától beszélni, csak a régi idealizmus fogalmaival.

Russell leegyszerűsíti a tapasztalat tényeit láthatatlan logikai atomokra. Ezekre annak érdekében van szüksége, hogy a gondolkodással manipulálhassa a létezést. Aztán miképpen képes ezeket a „láthatatlan logikai atomokat” kapcsolatba hozni egymással másként, mint az egyetlen mindenre kiterjedő logikai gondolatba való elnyeletéssel, mely logikai gondolatot gondolkodó még soha nem gondolta és nem is fogja soha?

Russell természetesen fenn akarja tartani realizmusát. Ám ezt nem képes megtenni, míg nem válik következetlenné. Pears mondja: „Ha egy filozófus azzal az állítással kezdi, hogy logikai szemszögből a dolgok olyanok, mint a Kína-dobozok [egymásba illő dobozok sorozata, mint a Matrjoska-babáké – *a ford.*], akkor valóban fenn kell tartania ezt az elméletet mindvégig, nem szabad elvesztenie a türelmét és azt mondani, hogy az utolsó dobozban van valami, ami ellentétben a dobozokkal szilárd és láthatatlan, valami, ami nem írható le, csak megnevezhető, egy egyedi lényeg”.[298] Azaz, Russell, a realista, mondja Pears, létrehozott egy elméletet, mely „a legmélyebb értelemben platoni”.[299]

Keresztyén szemszögből ehhez hozzátehetjük, hogy nemcsak mindazok, akik azt állítják, hogy nincs metafizika a valóságban, hoznak létre ilyet, de mindenképpen keresztyén-elleneset, legyen az platoni, vagy sem. Azt állítani, hogy valaki képes a tér-idő világ lényegében helyes értelmezését megadni anélkül, hogy utalna a Biblia Teremtő – Megváltó Istene munkájára annyi, mint ha valaki bemegy egy magánházba, és azt állítja, hogy képes megmagyarázni az élő sövényt a tulajdonjog kérdésére való utalás nélkül.

[294] Ugyanott, 50. oldal
[295] Ugyanott
[296] Ugyanott, 51 oldal
[297] Ugyanott, 52-53. oldal
[298] Ugyanott, 53-54. oldal
[299] Ugyanott, 55. oldal

2. G. E. Moore

A következő álláspont, amit röviden megemlítünk, G. E. Moore álláspontja. 1917-ben Moore írt egy cikket „A valóság fogalma”[300] címmel. A cikk ama elképzelsé ellen íródott, miszerint „az idő nem valóságos”. Az efféle állítás hátterében meghúzódó érdek az, mondja G. A. Paul, hogy a mulandó világ mögött álló világ alapot adjon az etikának, azaz „bizonyos garanciákat azokra a szabályokra, melyek alapján egymással viselkednünk kell”.[301] „Moore eggyel sem rendelkezik.”

Moore nem volt pozitivista. „Azonban ’elemző’ volt”.[302] Azaz, azért vet fel egy kérdését, hogy meglássa, mi foglaltatik benne. Az ő kérdése: „Mi a jó?” Ez, mondja Moore „a legfontosabb alapkérdés minden etikában”.[303] Hogyan határozza hát meg a jót? Válasza az, hogy a jó nem határozható meg.[304] Moore „nem rendelkezik programmal”. „Még ha be is bizonyítom álláspontomat”, írja, „akkor sem bizonyítottam be semmit a világegyetemről általánosságban”.[305]

Amit Moore valójában szemléltetett, hogy neki, mint Szókratésznek, nincs szüksége Istenre és Krisztusra a jó természetének vizsgálatához. Azt állítja, hogy semmit sem mond a világegyetemről általánosságban, mégis mindazonáltal egy egyetemes negatív kijelentést tesz róla. Ha Moore filozófiája igaz lenne, a keresztyén történet nem lehetne igaz.

3. Logikai pozitivizmus (a bécsi kör)

A logikai pozitivizmus rövid leírását, amint az úgynevezett bécsi körből kiindult, A. J. Ayertől vesszük:

Figyelemre méltó, mondja Ayer a bécsi körről beszélve, hogy „a legradikálisabb tantételeik közül hányat megtalálunk Humenál”.[306] „Gondolkodásuk pozitivista illata”, folytatja Ayer, „a legerősebben a metafizikával szembeni ellenségeskedésükben érződik”.[307] Bármilyen kísérletet, mely a Valóságnak, mint egésznek a magyarázására, a világegyetem céljának megtalálására, illetve a mindennapok világán túl valami érzékeken túli lelki rend elérésre irányult, metafizikusnak tekintettek.[308] Nem azért ítélték el a metafizikát, „mert jogtalanul spekulatív, vagy akár hamis lett volna, hanem mert szó szerint zagyva volt. Erre a következtetésre a jelentés ama kritériumának alkalmazásával jutottak, amit az ellenőrzés alapelvének neveznek”.[309] Közelítőleg szólva, mondja Ayer, ez az alapelv „azt mondja ki, hogy egy kijelentés értelmét az a mód határozza meg, mellyel ellenőrizhető, ahol ellenőrzöttsége benne foglaltatik az empirikus megfigyeléssel való próbájában”.[310] Az ellenőrzés alapelvével megítélve, a fentiekben vázolt metafizikai kijelentéseket kizárták, mint ténylegesen értelmetleneket. A metafizikai kijelentések tehát azok, amelyek nem képesek tényeket kijelenteni. Wittgenstein fejezte ezt ki tömören *Tractatusának* utolsó mondatában: „Amiről nem vagyunk képesek beszélni,

[300] Ugyanott, 57. oldal
[301] Ugyanott
[302] Ugyanott, 58. oldal
[303] Ugyanott, 59. oldal
[304] Ugyanott, 60. oldal
[305] Ugyanott
[306] Ugyanott, 73. oldal
[307] Ugyanott, 74. oldal
[308] Ugyanott, 74. oldal
[309] Ugyanott, 74. oldal
[310] Ugyanott, 74. oldal

arról hallgatnunk kell”.[311] Newath, egyike a kör tagjainak, ennél tovább is akar menni. Biztosra akarja venni, hogy nemcsak nem beszélhetünk metafizikai entitásokról, de nincsenek is ilyen entitások. „Mikor a metafizikára kerül a sor”, mondja Newath, „tényleg csendben kell maradni, de nem mindenről”. Vagy mint F. P. Ramsey cambridgei filozófus, Wittgenstein egy lelkes, de kritikus követője fogalmazza meg: „Amit nem vagyunk képesek megmondani, azt nem vagyunk képesek megmondani, s nem vagyunk képesek még elsuttogni sem”. Ayer maga is hozzáteszi: „A rossz filozófia nagy része azoktól az emberektől származik, akik képesek valamiképpen elsuttogni azt, amit nem képesek elmondani”.[312]

De micsodán, kérdezheti valaki, nyugszik maga ez az ellenőrzési alapelv? Ellenőrizhetné valaki az ellenőrzési alapelvet? Természetesen nem, mondja Ayer. „Ezt meghatározásként fogalmazták meg, nem pedig tényszerű empirikus kijelentésként. Ám ez nem önkényes meghatározás. Célja azoknak a feltételeknek a meghatározása, melyek valójában irányítják az általunk történő elfogadást, sőt a józan ész általunk történő értelmezését és a tudományos kijelentéseket, tehát azokat a kijelentéseket, melyeket ama világ leírásának tekintünk, ’melyben élünk, mozgunk és létezünk’”.[313]

Ha a metafizikus úgy válaszol, hogy „lehetnek más világok is a tudomány és a józan ész világa mellett, s a maga dolgának tekinti ezek felfedezését”, akkor mi azzal válaszolunk, hogy „övé a felelősség annak megmutatásában, hogy kijelentéseit milyen kritériumok alapján lehet ellenőrizni: s amíg ezt meg nem teszi, nem tudjuk, minek tekintsük azokat”.[314]

Amihez ragaszkodunk, állítja Ayer, hogy a metafizikus által tett kijelentés ne legyen tudományos feltevésként kezelve. Ha ők úgy teszik meg kijelentéseiket, mint a tudományos feltevésektől eltérő valamiket, „akkor szükségünk van némi információra azokról a feltételekről, melyek mellett ezek a másvalamik megállják a helyüket”.[315]

Ezzel be is fejeztük a metafizikát. Most beszéljünk a tudomány és a napi élet értelmezésének feladatáról ténymegfigyelés által, valamint bármely kijelentés ellenőrzéséről az ellenőrzési alapelv segítségével.

Nyilvánvaló, hogy a tények tudományos értelmezésében egyéni megfigyeléseinket össze kell kapcsolnunk a logika és a matematika eszközeivel. Azonban ha a logika és a matematika maguk is empirikus általánosítások, amint azt pl. John Stuart Mill vallotta, akkor mi módon magyarázhatjuk a szükségességüket? Szükségszerűség nélkül viszont nincs szilárd alapja az álláspontunknak. Hogyan tagadhatjuk hát akkor a metafizikát?

Nos, a bécsi kör megengedte hogy a logika és matematika szükségesek, „de csak azért, mert meghatározás szerint igazak voltak. Ezeket tautológiáknak tekintették Wittgenstein valamiképpen speciális szóhasználatával”.[316] „A logika és a matematika ennek az elméletnek megfelelően azzal a fontos feladattal rendelkeznek, hogy világossá tegyék, hogy a szimbólumok mely használatára bízzuk magunkat… az *a priori* kijelentések önmagukban semmit sem írnak le, de használatuk lehetővé teszi, hogy az egyik leíró kijelentéstől a másikig jussunk. Wittgenstein Eddigtonhoz hasonlóan fogalmi rendszerünkre a halász hálójának hasonlatát alkalmazza. A logika

[311] Ugyanott, 75. oldal
[312] Ugyanott, 75. oldal
[313] Ugyanott, 75. oldal
[314] Ugyanott, 75-76. oldalak
[315] Ugyanott, 76. oldal
[316] Ugyanott, 76 oldal

és a matematika csak a háló szerkezetével foglalkoznak, azaz, a halak formájával. Igazságuk bizonyos, mert nem engedjük meg annak lehetőségét, hogy tévednek”.[317]

A bécsi kör ezzel elérte minden metafizika kizárását és megmutatta azt az alapot, melyen áll, mikor eléri ezt a kizárást. Ha a teológus továbbra is kijelentéseket akar tenni a tudomány világa mögött álló világról, ezt azzal a feltétellel teheti meg, hogy kijelentéseit inkább érzelmieknek, semmint tájékoztatóknak tekinti. Ami a filozófust illeti, mivel neki is fel kell hagynia azzal, hogy metafizikai legyen, ezért ráosztjuk a feladatot, hogy „legyen egyfajta intellektuális rendőr, aki ügyel arra, hogy senki se léphessen a metafizika területére”.[318] „A tudomány az, amely tudást ad nekünk a világról: nincsen és nem is lehet filozófiai jellegű tudás, mely versenyezhetne a tudománnyal ezen a területen”.[319] Lényegében ez volt, mondja Ayer, Wittgenstein nézete a *Tractatusban*.

A bécsi kör a filozófusnak egy második, pozitív formájú elfoglaltságot akart adni. A filozófus feladata lenne a tudományos kijelentések finomítása elemzés útján.[320] „A filozofálás eredménye nem a filozófiai állítások megfogalmazása, hanem a többi állítás világossá tétele”.[321]

Ezen a ponton Ayer azt állítja, hogy a bécsi kör nem oldotta meg az alapvető ismeretelméleti problémát. Mire gondolunk konkrétan, mikor azt mondjuk, hogy egy kijelentés ellenőrizhető? Ez pusztán azt jelenti, hogy a tényekről szóló kijelentések belsőleg egymással összefüggőek? Nem jelenti-e ez azt is, hogy a kijelentéseknek ellenőrizhetőknek kell lenniük a tények vonatkozásában? Aztán, ha kijelentéseket teszek a saját ténytapasztalatomról, hogyan tudom az én tapasztalatom jelentését átadni neked? A saját tapasztalatom ugyanis az én magánügyem, a te saját tapasztalatod a te magánügyed, hogyan lesz lehetséges hát az, hogy ha minden egyes ténykijelentést, mint a saját tapasztalatainkra vonatkozót kell értelmeznünk, hogy valaha is sikerre jussunk az egymásnak való tapasztalat-átadásban?

Morris Schlick megoldása erre a problémára az volt, hogy noha a tapasztalatunk tartalma tényleg nem adható át, de a szerkezete igen. Amit én „vörösnek” nevezek, az tűnhet számomra nagyon eltérőnek attól, amit te nevezel „vörösnek”. Soha nem tudjuk megmondani, kétséges még a kérdés is, hogy az, hogy annak, hogy ezek azonosak-e, vagy sem, van-e bármi értelme. De legalábbis felfedezhetjük, hogy a szót ugyanabban a helyzetben használjuk, így bármi is legyen a különbség a saját magán-világaink tartalmát illetően, a szerkezetük ugyanaz.[322] Schlicknek ez a válasza, mondja Ayer, nem állja ki az elemzést. Van egy csomó ember, „bezárkózva a saját tapasztalatuk erődítményeibe… akik azzal foglalkoznak, hogy mit tudnak átadni a többinek”. Nyilvánvaló, hogy ha úgy el vannak zárkózva, ahogyan Schlick állítja, „akkor semmit sem tudnak átadni, még szerkezetet sem”.[323]

Ezzel a problémával kapcsolatban véleménykülönbség alakult ki a bécsi kör tagjai között. Arról vitatkoztak egymással, amit „protokoll kijelentéseknek” neveztek. A protokoll kijelentések „alapvető beszámolók a közvetlen megfigyelésekről, melyekre való utalással kell ellenőrizni az összes többi empirikus kijelentés érvényességét”.[324] Ám nem kell maguknak ezeknek a protokoll kijelentéseknek

[317] Ugyanott, 77. oldal
[318] Ugyanott, 79. oldal
[319] Ugyanott, 78. oldal
[320] Ugyanott, 79. oldal
[321] Ugyanott
[322] Ugyanott, 81. oldal
[323] Ugyanott
[324] Ugyanott

maguknak is „inter-szubjektíven ellenőrizhetőnek lenniük”?[325] S hogy inter-szubjektíven ellenőrizhetők legyenek, „úgy vették, hogy magukban foglalják a fizikai eseményekre való utalást, mert vita nélkül elfogadták, hogy a fizikai események mindenki számára egyformán elérhetők”.[326] A fizika nyelve, állította Newath, „egyetemes nyelv, egyetemes abban az értelemben, hogy velem minden empirikus kijelentés kifejezhető”.[327] Ez, mondja Ayer, „a materializmus régi tantétele új köntösben”.[328] Nevezhető fizikalizmusnak is.

Newathtal ellentétben a kör más tagjai úgy vélték, hogy a protokoll kijelentéseknek nem kell inter-szubjektíven ellenőrizhetőknek lenniük. „Egyedül ezeket ellenőrizték közvetlenül: minden más empirikus kijelentést közvetve ellenőriztek, ezeken keresztül”.[329]

A fizikalisták „elvették a protokoll kijelentésektől azok speciális jellegét, miszerint azok a tapasztalat feljegyzései, s azzal folytatták, hogy tagadták funkciójukat. Nincs értelme, mondták, a ténykijelentések összehasonlításáról beszélni. A kijelentések egymással összehasonlíthatók. Ennek megfelelően kénytelenek voltak elfogadni az igazság következetességi elméletét: azt vallották, hogy a kritérium, melynek alapján eldöntendő, hogy egy kijelentés igaz, nem az, hogy megfelel-e a ténynek, hanem hogy összhangban van-e a többi kijelentéssel”.[330]

S ha valaki ellenezte ezt, azt mondván, hogy „a kijelentések sok össze nem egyeztethető rendszere lehet belsőleg következetes, ám mivel ezek kölcsönösen összeegyeztethetetlenek, nem lehet mindegyik igaz”, akkor Carnap készen áll a válasszal. „Carnap válasza erre az volt, hogy nekünk azt a rendszert kell igaznak tekintenünk, amelyet kultúránk tudósai annak fogadtak el”.[331] Végül, ha néhány egymással versengő rendszer azt állítja, hogy egyedül őt fogadták el a kultúránk tudósai, akkor Carnap ismét készen volt a válasszal. „Carnap úgy értette, hogy az igaz rendszer az, amelyet ténylegesen elfogadtak”.[332] Ayer Carnap eme végső válaszával kapcsolatos megjegyzése ez: „Ám ha ebben az esetben megengedjük a tényre való utalást, akkor a többiben miért nem? A tapasztalat még azt is kimutatja, hogy a kortárs tudósok is követnek el néha hibákat”.[333]

„Bármely filozófiai nézetben”, mondja Ayer a bécsi kör tárgyalásának vége felé, „ez a belső-külső probléma rendkívül nehéz, s én nem próbálok itt megoldást adni rá”.

[325] Ugyanott, 82, oldal
[326] Ugyanott, 82. oldal
[327] Ugyanott
[328] Ugyanott
[329] Ugyanott, 82. oldal
[330] Ugyanott, 83. oldal
[331] Ugyanott, 83. oldal
[332] Ugyanott
[333] Ugyanott

Kiértékelés

Ayer egy sor bizonyítékra mutathat rá annak vonatkozásában, hogy ezt a belső-külső problémát nemcsak nehéz, de egyenesen lehetetlen megoldani azokkal az erőfeszítésekkel, amelyekről szóltunk.

Bacon és követői úgy akarták tanulmányozni a természet tényeit, „ahogyan azok vannak", mindenféle előértelmezés nélkül. A Szentírás hármas Istene teremtő-megváltó tevékenységének általuk történő kizárása elvileg olyannyira abszolút volt, amennyire csak a bécsi kör bármely tagja akarta. Ám kizárván a Szentírás önazonosító Krisztusát a vállalkozásukból, megterhelték magukat egy problematikával, mely öröklötten mesterséges és megoldhatatlan. Elválasztván az embert Istentől, elválasztották az embert az embertől és az embert a „természettől" is. Megalkották maguknak a tudás hamis ideálját. Az embernek vagy kimerítően kell ismernie az egész valóságot, vagy egyáltalán semmit sem tud. S ha az ember mindent tudna, akkor a semmiről tudna mindent. Minden különbözőség ekkor leegyszerűsödne az üres azonosságra.

A modern tudósok a tudásnak ezt a hamis ideálját a görögöktől örökölték. Parmenides a valóságnak, mint egynek a látomását látta, melyhez soha nem adtak semmit és soha nem is lehet hozzáadni semmit. Kant követte modern elődeit, az idealisták követték Kantot, s a „logikai atomisták" és a „logikai pozitivisták" viszont követték az idealistákat. A „forradalom a filozófiában", melyet mostanáig követtünk, a kanti forradalmon belüli forradalom, a reneszánsz forradalmon belüli forradalom, a görög forradalmon belüli forradalom, Ádám forradalmán belüli forradalom.

Hogy elkerüljék a siker nemezisét annak megmutatása következtében, hogy a természetnek annak kell lennie, aminek az emberi autonómián alapuló matematika mondja, a modern tudósoknak és filozófusoknak az őket megelőző Héraklituszhoz hasonlóan azt kell feltételezniük, hogy az egész valóság egy áramlás. Az eszme, mely szerint az egész valóság egy folyam, ugyanannyira szükséges a modern tudomány és filozófia számára, mint az eszme, mely szerint az egész valóság változásmentes. Ez a két elképzelés, hogy az egész valóság egy áradat és az egész valóság változás nélkül szolgálnak alapul a modern tudomány és a modern filozófia iskoláinak, de az ókori filozófia különböző iskoláinak is.

Van tehát egy hamis problematika, mely alapjául szolgál mindezen iskoláknak, s létezik egy alapvető etikai ellenségesség, mely bennük kifejeződésre jut. Az emberek intellektuálisan csapódnak be a Szentírás önazonosító Krisztusával szembeni etikai ellenállásuk miatt.

Ha a keresztyén hívők kiértékelik a modern tudomány és filozófia különböző iskoláit, akkor jól teszik, ha odafigyelnek erre a közöttük lévő alapvető hasonlóságra. Ennek a hasonlóságnak a figyelembe vétele megóvhatja őket attól a hiedelemtől, hogy az emberközpontú tudomány vagy filozófia valamely iskolája kevésbé szimpatikus a keresztyénség számára, mint a másik.

Gyakran gondolják, hogy metafizika-ellenes súlyponteltolódása miatt a modern pozitivizmus ellenségesebb a keresztyénséggel szemben, mint a modern és az ókori múlt idealista, spiritualista és teista filozófiái voltak. Ezt gondolván önmagunkat csapjuk be. A modern metafizika-ellenes spekuláció egyszerűen csak nyíltabban és talán őszintébben, kimondottabban „immanentista" a nézeteiben. A nagy szolgálat, amit ez efféle mozgalmak, mint a logikai atomizmus és a logikai pozitivizmus tehetnek, hogy megmutatják, hogy minél jobban kimunkálja magát az emberi autonómia alapelve, annál világosabbá válik, hogy ha az ember egyszer

elhagyja az atyai házat, nem képes megállni, csak a disznóólaknál. A modern pozitivizmus ellenőrzési alapelve semmit sem képes ellenőrizni. Ez teljességgel elkülönítette egymástól a formális racionalitást, mely sorompóként áll az égben és a tényszerű sár feneketlen mocsarát, melyen a sorompónak valamiképpen meg kell állni. Goethe nyilatkozata, miszerint *spricht die Seele so spricht ach schön die Seele nicht mehr* újra megjelenik, mint eddig bármikor, mint igazi meghatározása az emberi tapasztalat minden olyan magyarázatának, mely nem a Szentírás önazonosító Krisztusán alapszik.

„A bécsi kör", mondja Ayer, „egyáltalán nem érte el azt, amit reméltek elérni. Sok probléma, amit megpróbáltak megoldani, megoldatlan maradt".[334] Ehhez hozzátehetjük, hogy ezek mindaddig megoldatlanok maradnak, amíg az emberek (a) az emberi autonómia, (b) a nyers tényszerű valóság, (c) az önfenntartó és önálló logika fogalmaival próbálják megoldani. Ezen az alapon mindig abszolút kettősség (dichotómia) lesz a folyamatos tényszerűség és a tisztán formális logika között.

Mégis, ezeknek az alapelveknek a fogalmai által értelmezve a mindennapok világának tapasztalatát, jelenti ki vakmerően sok tudós és filozófus, hogy a „metafizika" egy értelmét vesztett frázis. Készen állunk arra, hogy elismerjük ennek a kijelentésnek az igazát, amennyiben a metafizika alatt a görögök és a modern filozófia spekulációit értjük Descartestől Deweyig. Ám az ok, amely miatt a metafizika „értelmetlen" ezeknek az embereknek a számára az, hogy ugyanarra a keresztyén-ellenes feltevésekre építkeznek, mint amelyekre a kortárs „anti-metafizikai" spekulációk. A kortárs filozófia és tudomány anti-metafizikai iskolái éppúgy metafizikusak, mint azok voltak, amiket metafizikusaknak neveztek a múltban. S ami még fontosabb, az anti-metafizikus pozitivizmus különböző formái valójában olyan metafizikát tartalmaznak, mely kizárja a keresztyénséget. Nem pusztán csak figyelmen kívül hagyja a Szentírás Istenét és Krisztusát, de valójában tagadja is Őt. Ez pont olyan, mintha az emberek összeszednék egy kertben a gyümölcsöket és zöldségeket, de figyelmen kívül hagynák a figyelmeztetést, hogy a tulajdonos mindent lát.

A kortárs pozitivizmus valójában még mindig „a metafizikusok nehéz talányaival" foglalkozik. Itt ugyanaz a fajta „rendszer konstrukció" van, ami a tiszta *a priori* logikához vezet, mely a meghatározás természetéből adódóan nem mond semmit, s a meghatározás természetéből adódóan nem is lesz képes soha semmit mondani tényekről. Ugyanazzal a ténnyel állunk szemben, mely azonnal elhalványul, amint valaki megpróbál valamit elmondani róla.

A modern tudományos és filozófiai elmélet szempontjából egyetlen egy tény sem azonosítható soha egyediségében. Abban a pillanatban, hogy azonosították, máris nem egyedi. S ismét csak a modern tudományos és filozófiai elmélet szempontjából egyetlen egy tény sem viszonyítható értelmesen a többihez. Nem létezik az ellenőrzésnek értelmes alapelve, melynek segítségével a tudományos feltevéseket a tapasztalat szempontjából ellenőrizhetjük.

Mikor Ayer, még fiatal emberként megírta *A nyelv, az igazság és a logika* című könyvét, meglehetősen biztos volt abban, hogy felfedezte az ellenőrzés ama alapelvét, melyre a tudományos ismeret szilárd teste felépíthető. Évekkel később már nem volt ennyire biztos önmagában. Többé már nem állítja, hogy az állítás „tudatosan megalapozható a tapasztalatban". Most azt mondja, hogy az állítás állítólag ellenőrizhető „abban a kétes értelemben, ha valahogy lehetséges a tapasztalat számára valószínűvé tenni".[335] Most már tudja, hogy a tudományos

[334] Ugyanott, 86. oldal
[335] Alfred Jules Ayer, *A nyelv, az igazság és a logika*, Dover Kiadó, 10, oldal

feltevés igazsága soha nem erősíthető meg. Ez „soha nem lehetséges, mivel bármennyire erős is a számára előnyös bizonyíték, soha nem lesz olyan pont, amelynél a további tapasztalatoknak már ne lehetne annak ellentmondani”.[336] Hogyan tudná a tudomány felfedezni, hogy mi az új, amíg a világegyetem nem teljesen nyitott minden ponton? Ayer az összes metafizika kizárására irányuló buzgalmában erről egy pillanatra megfeledkezett. De Ayer sietve mondja nekünk, hogy a világegyetem nem ennyire nyitott, azonban van néhány „alapvető állítás”, melyek meggyőzően ellenőrizhetőek. Ezek az alapvető állítások azért „ellenőrizhetőek meggyőzően”, mert „kizárólag csupán az egyszeres tapasztalat tartalmára vonatkoznak”.[337] Ezek az alapvető állítások tehát mondhatók „megrögzötteknek”. Lehetelne velük kapcsolatban tévedni, kivéve „a szó szerinti értelmet”.[338] Röviden, ez a „semmi kockázat, semmi veszteség” esete. Ayer azonban hozzáteszi: „Ez ugyanakkor a ’semmi kockázat, semmi nyereség’ esete is egyben, mivel valaki jelen tapasztalatának puszta feljegyzése nem szolgálja bármi információ átadását senki másnak, vagy akár önmagának, mert az alapvető állítás ismeretében senki nem jut más többlettudáshoz, mint ami már a fontos tapasztalat által amúgy is rendelkezésre áll”.[339]

Nyilvánvaló, hogy Ayer nagyon nehéz helyzetben van. Elegendően nyílt és őszinte ahhoz, hogy ezt bevallja. Szüksége van egy abszolút nyitott világegyetemre, melyben a jövő mindent bebizonyíthat, amit a múltban rossznak mondtak, azt a tényt kivéve, hogy léteznek „alapvető állítások”, melyekről soha nem mutatható ki, hogy hibásak. Azaz, soha nem mutatható ki róluk, hogy rosszak, mert soha nem mutatható ki róluk, hogy bárki számára rendelkeznének bármiféle közölhető jelentéssel. Természetesen, lehet írni egy „lexikont”, mellyel meg lehet mutatni, hogy a kijelentések ellenőrizhetők. De akkor „a lexikont alkotó kijelentéseket analitikusoknak” kell tekinteni.[340] Ezzel a lexikonnal visszatarthatjuk a metafizikusokat a tudomány birodalmába való behatolástól.[341] De akkor maga a lexikon is, Ayer nézete szerint, leginkább végtelen számú „alapvető kijelentésből” álló meghatározásból állítható össze, melyekről, mint Ayer ragaszkodik hozzá, még aki megalkotja, az sem tudja, mit jelentenek.

Azaz, Ayer lexikonja feljegyzi a tudósok és filozófusok egy csoportja által egyezményesen használt szavak használatát, jóllehet ezen tudósok és filozófusok egyike sem volt képes sem magának, sem másnak értelmes magyarázatot adni a szavak általuk történt használatát illetően. A lexikon munkatársai részéről létezik egy közös feltételezés, miszerint igaz, hogy az „alapvető állítások”, melyektől a lexikon minden lehetséges használata függ, végtelenül értelmetlenek azok számára, akik ezeket megfogalmazzák, mégis, együttesen azt bizonyítják, hogy Isten és Krisztus tevékenységének jelenléte a saját tudatukban és a tényekben értelmetlenként elvetendő.

Ayer képzeletbeli lexikonjához a következő képzeletbeli bevezetőt írhatjuk:

(a) A szerzők egyike sem tudja, hogy az általuk megfogalmazott alapvető kijelentések számukra mit jelentenek. Ezeknek önmagukban nincs értelmes jelentésük, mikor megpróbálják azonosítani önmagukat önmaguknak, ezt olyan fogalmakkal kell megtenniük, amelyek egyetemesítik, ezáltal megsemmisítik egyediségüket. Amit viszont a szerzők valamennyien tudnak, hogy minden ember

[336] Ugyanott, 11. oldal
[337] Ugyanott
[338] Ugyanott
[339] Ugyanott
[340] Ugyanott, 13. oldal
[341] Ugyanott, 14. oldal

ugyanabba a helyzetben van: nem képes azonosítani önmagát és nem képes kommunikálni önmagával, vagy másokkal.

(b) Ebből következik, hogy a Jézus Krisztusra, mint önazonosító valakire való történelmi protestáns utalás, aki az örökkévalóságtól fogva öntudatos kommunikációban volt az Atyával és a Fiúval, Aki Megváltóként kínálja Magát mindazoknak, akik mentális és lelki zavarba keveredtek, nem lehet igaz. Ha igaz lenne, akkor az ember nem volna az, aki az „alapvető állításokat" megfogalmazza, s nem rejtené magát abba az álláspontba, ahol elmondhatná, hogy „semmi kockázat, semmi veszteség", vagy „semmi kockázat, semmi nyereség", mert ebben az esetben maga az „alapvető kijelentés" megfogalmazására tett kísérlete tartalmaz egy sértést az önazonosító Krisztussal szemben. Senki sem lophat úgy paradicsomot Isten kertjéből, ha a szíve mélyén tudja, hogy ez Isten kertje (*gnotes thon Theon*), hogy aztán várja, hogy elkerüli Isten haragját azt állítván, hogy nem tudja, mit csinál.

Az önazonosító Krisztus nevét tehát ismét rá kell kényszerítenünk a tudomány és filozófia embereire napjainkban azért, hogy üdvözülhessenek. Ha a római katolikus és arminiánus gondolkodók elmulasztják ezt megtenni, azzal nem kényszerítik rá az evangélium szabadító erejének szélességét és mélységét az emberekre. Krisztus azért jött, hogy az egész embert megmentse. Krisztus azért jött, hogy megmentse a tudományt és a filozófiát. Kant nem volt képes megmenteni azt az ő kopernikuszi forradalmával: a modern tudósok nem voltak képesek megmenteni azt a saját forradalmukkal. Minden egyes új tudományos-filozófiai forradalom, kivéve azt a forradalmat, amit Krisztusnak és az Ő Lelkének munkája következtében robban ki, a nem keresztyén tudóst és filozófust csak még mélyebbre taszítja reménytelen programjába, mellyel megpróbálja magyarázni a valóságot annak az énnek a szemszögéből, mely soha nem képes az önazonosításra.

Létezik bizonyítéka, hogy legalábbis egyes modern tudósok és filozófusok felfogják, hogy a közelébe sem jutottak problémáik megoldásának. A bécsi kör elemzésének lezárásaképpen Ayer ezt mondja: „Látható, hogy a bécsi kör egyáltalán nem érte el azt, amit reméltek elérni. Sok probléma, amit megpróbáltak megoldani, megoldatlan maradt".[342] Jobb lett volna, ha Ayer azt mondja, hogy nem oldottak meg problémát. Egyetlen probléma sem oldható meg, az elképzelés és tény közötti kapcsolat problémáját nem oldottuk meg. Mindaddig, amíg végtelen számú teljesen független „dolgot" kell egymással kapcsolatba hozni végtelen számú teljesen független „elme" segítségével úgy, hogy ezeket elkezdjük leegyszerűsíteni egyetlen egységbe, mely elnyel minden dolgot és elmét, addig semmiféle problémára nem találunk megoldást.

Ludwig Wittgenstein

Ludwig Wittgensteint vesszük ama tény utolsó tanújának, hogy a legkitűnőbb tudósok sem képesek alapot találni az emberi beszédhez mindaddig, míg elvetik a keresztyénséget.

Korai szakaszában, a *Tractatus Logico Symbolicus* szakaszában Wittgenstein Russell tanítványa volt. Russellel együtt Wittgenstein is élénken lázadt Bradley idealizmusa ellen. *A huszadik századi filozófia* című munkájuk 2. kötetének bevezetőjében William Barrett és Hery D. Aiken beszámolnak Wittgenstein filozófiai fejlődéséről. Én köszönettel felhasználom az ő elemzésüket.

[342] „A bécsi kör" a *Forradalom a filozófiában*-ból, 86. oldal

A *Tractatus* adja nekünk „Russell legbefolyásosabb elméleteinek legradikálisabb újra-kijelentéseit”.[343]

Wittgenstein ebben a munkában kidolgozta annak a russelli elképzelésnek a legtisztább megfogalmazását, hogy a világ, amiképpen a tudomány tökéletesen világos és logikailag makulátlan nyelve leírja, elemi „logikai atomokból” áll, melyek leegyszerűsíthetetlen és egyszerű elemeit tartalmazzák annak. „A világ”, mondta a *Tractatus*-t alkotó gnómikus mondatokban, „mindaz, ami a dolog”. A világ azonban „felosztható tényekre”, melyek mindegyike „vagy a dolog, vagy nem a dolog, s minden más ugyanaz marad” (Russell és Moore árnyéka). „Ami a dolog, a tény, az atomi tények létezése”, és „az atomi tény objektumok (entitások, dolgok) kombinációja”, és „az objektumok konfigurációja alkot egy atomi tényt”. Bármely „objektumnak, mely képes konfigurációba lépni, s amely nem önmagában is konfiguráció, elemezhetetlen és egyszerű entitásnak kell lennie”. Bármely igazi és könnyen érthető tudomány alapjául azon kifejezéseknek kell szolgálni, melyek az atomi tényeket írják le, azaz, a dolgok ama konfigurációit, melyek önmaguk is abszolút egyszerűek. Ezek a kijelentések egyúttal maguk is az atomi tények logikai „képmásai”, s lényegi formáik elemzéséből valaki logikai fényképet kaphat a valódi világ elementáris atomi szerkezetéről. Röviden, a helyes tudományos nyelvezet alapvető formáinak elemzése automatikusan biztosít egyfajta tükröt magának a valóságnak az alapvető szerkezetéről. Wittgenstein számára ebben a szakaszban minden egyetemes tudományos igazság nem más, mint az igazi atomi állítások logikai keverékei, azaz, megint csak állítások, melyek az alapvető atomi tényeket festik le.[344]

A tudomány ideáljának eléréséhez Winttgensteinnek szüksége van egy „tökéletesen logikus nyelvezetre”. Csak egy efféle tökéletesen logikus nyelvezet képes eldönteni, hogy a közönséges nyelvi kijelentések közül melyik egy atomi tény kijelentése és melyik nem az. A tökéletesen logikus nyelv:

világos határt szab az értelmes és az értelmetlen között azzal, hogy egyrészt világosan és szabatosan kijelenti mind az egyediség, egyszerűség és az összes vonatkoztatási fogalom vonatkoztatásának feltételeit a nyelvben, továbbá ezek kombinációinak és rekombinációinak logikai feltételeit a mondatokban. Röviden, egy ideális nyelv hasonlít egy számításra, melynek logikája, vagy szintaxisa abszolút explicit, s melynek alapfogalmai egészen világosak, egyszerűek és félreérthetetlenek.[345]

Ha ez a meghatározás egyáltalában helyes, amint azt hiszem, hogy úgy van – de a *Tractatus* olvasói ezt maguk is eldönthetik – akkor Wittgensteinben megvan a korábban tárgyalt kortárs tudományos gondolkodás zsákutcájának majdnem tökéletes kifejeződése. Wittgenstein számára a tudományos ideál a valóság kimerítő logikai elemzése az ember által. Aztán, ha ez a kimerítő logikai elemzés sikeres volt, ha a tökéletesen logikus nyelv rendelkezésre állt, minden újdonság veszendőbe megy. Ha a tökéletes nyelv rendelkezésre állna, képtelenek volnánk viszonyítani azt a közönséges nyelvhez. Az ám, de mi a közönséges nyelv kétértelműsége miatt kezdtük el keresni a tökéletes nyelvet.

Ennek megfelelően Barrett és Aiken levonják a következtetést: „mindenesetre sok probléma maradt, melyek a *Tractatus* kritikus és őszinte olvasója számára megoldatlanok maradtak”.[346]

Ismét hozzátesszük, hogy nem sok, hanem az összes probléma maradt megoldatlan és kijelentjük, hogy mindaddig nincs megoldás, amíg az emberek ahhoz ragaszkodnak, hogy ahhoz, hogy az ember ismerhessen valamit, mindenről átfogó fogalmi tudással kell rendelkeznie.

Nem érzékelvén ezt az alapvető nehézséget, Barrett és Aiken arra következtetnek, hogy „még ha a formális logika maga nem is biztosít többet, mint az

[343] *A huszadik századi filozófia*, 2. kötet 487. oldal
[344] Ugyanott, 487. oldal
[345] Ugyanott, 488. oldal
[346] Ugyanott, 489. oldal

átalakulás szabályait, melyekkel logikailag eljutunk az egyik kijelentéstől a másikig, a nyelv és a logika analitikus filozófiája lehetővé teszi számunkra, hogy a 'létezés' metafizikai jellemvonásai valójában micsodák".[347]

De mit jelent nekünk a „létezés" valódi metafizikai jellemvonásainak megmutatása, mikor elismerten semmit sem lehet mondani ezekről a jellemvonásokról? S vajon nem kell otthagynunk a metafizikai jellemvonásokat és azt a létezést, melyről senki semmit nem mondhat? Jobb lett volna, ha Wittgenstein a tudományt is belefoglalta volna a metafizikai mellett, mikor ezt mondta: „*Wovon man nicht kann sprechen, daruber soll man schweigen*". A modern tudomány csendet kényszerített Istenre, de mikor ezt tette, önmagára is kénytelen volt csendet kényszeríteni. A modern tudomány vakmerően kéri a jelentés kritériumát, mikor valaki Krisztusról beszél neki. Feltételezi, hogy ő maga rendelkezik ezzel a kritériummal, az ellenőrzés és a cáfolat alapelvével, melynek segítségével képes a maga számára felállítani egy önfenntartó szigetet, mely a parttalan óceánban úszik. Ám mikor megkérik, hogy mutassa meg, miképpen működik a kritériuma a gyakorlatban, minden tény határozatlan, elvész a sötétben, senki sem képes azonosítani egyetlen tényt sem és minden logika olyan mint a Nap: mindig a felhők mögött helyezkedik el.

Történetünk tiszta eredménye az, hogy mostanra világosabb, mint eddig bármikor, hogy a hagyományos Thomist-Butler apologetika nem szolgálhat a modern tudósnak, a modern filozófusnak, vagy a modern teológusnak, mert a Szentírás önbizonyító Krisztusával szembeni etikai ellenségességük miatt még belefojtani sem képesek magukat nézeteik kuszaságába, mivelhogy még azonosítani sem képesek önmagukat. A modern tudomány, a modern filozófia és a modern teológia ismét megmutatták Pál szavainak igazát: „Mert minekutána az Isten bölcseségében nem ismerte meg a világ a bölcseség által az Istent, tetszék az Istennek, hogy az igehirdetés bolondsága által tartsa meg a hívőket". Csak a református apologetika akar hűséges maradni Pálhoz mikor azt állítja, hogy csakis annak az igazságnak az alapján alkotható bármiféle értelmes feltevés, amit Isten jelentett ki Krisztusban a Szentíráson keresztül az embernek.

[347] Ugyanott