Cornelius Van Til

Isten és az abszolút

A Princetoni Egyetem fakultásához benyújtott disszertáció a filozófiai doktori kandidatúrához

(Ki nem adott kézirat)

Bevezetés

Nagyon sok helyen látszólag eluralkodott az elképzelés, mely szerint a keresztyénség Istene és a modern idealista filozófia Abszolútja azonosak. Az idealizmus és a keresztyénség látszólag szövetségre léptek a realizmus és a pragmatizmus minden formájával szemben. Elismerik, hogy van némi különbség az idealizmus és a keresztyénség között a hitvallásaik kijelentéseinek vonatkozásában, de az előbbi emeli ki a logikai következményeit az utóbbinak, és juttatja rendszeresebb és következetesebb kifejeződésre a keresztyénség alapját képező alapelvet. Ezt a jobb és teljesebb kifejeződést Isten immanenciájának idealista kihangsúlyozásának keresztül érte el. Nem mintha a keresztyén egyház nem vallotta volna ezt a tanítást, de soha nem vette komolyan, mert a transzcendencia deista tantételét is fenntartotta. Az immanenciára helyezett idealista hangsúlyban a keresztyénség lényegét állítólag fenntartják, de a formája megszabadul néhány nem szimmetrikus éltől.

Az így kialakított szövetséget úgy üdvözlik a filozófusok és a teológusok, mint a béke és a fejlődés dicsőséges hajnalának próféciáját. Kezet adván egymásnak, abbahagytuk a civakodást, és legalábbis az emberi faj fejlődésében találtuk meg az energiáink levezetését. Mégis hallatszik némi morgolódás itt-ott, miszerint nem mind arany, ami fénylik. Mivel én azon elégedetlenkedők csoportjában találom magam, akik nem erősítették a hangjukkal a békesség, békesség tapsát, miután nincs békesség, engem itt felszólítottak, hogy adjak számot a bennem levő hitről. Én még mindig a keresztyénség Istenében és nem az idealizmus Abszolútjában hiszek. S mivel hiszem, hogy a hitem „ésszerű hit”, ebben az iratban megpróbálom bebizonyítani, hogy az idealizmus és a keresztyénség közötti látszólagos hasonlóság alapvető eltérést takar, ezért választanunk kell közöttük, s a keresztyénség melletti döntés filozófiailag jobban tartható.

Ennek megtételéhez elegendő lesz venni Isten sarkalatos elképzelését, mely minden keresztyén teizmus alapjánál nyugszik, és azt állítani, hogy ez az egyetlen olyan elképzelés, mely képes az emberi tapasztalat lehetséges egységét kínálni. Az egyetlen alternatíva az ebbe az Istenbe vetett hittel szemben a szkepticizmus. Az érvelésünk menete az lesz, hogy az azzal a derűlátó várakozással kezdődő idealizmus, hogy majd talál teljes racionalitást a tapasztalatban, kénytelen lassan feladni magasztos ideálját, és körbejárni a gondolkodás pragmatikus táborát, mely minden erőfeszítést metafizikai szinten haszontalannak tekint. A fenti állítás alátámasztása elegendő lenne a vitánkhoz, ha egyes kortárs idealisták látszólag nem adták volna fel a teljes racionalitás reménységét, s ennyiben nem engedtek volna a pragmatikus álláspontnak. Ezért az idealizmussal folytatott vitánkhoz az előszót a gondolkodás pragmatikus elképzelésének rövid áttekintésével kezdjük azért, hogy érvényre juttassuk a teljes egység utáni kutatást a tapasztalatban.

Isten és az Abszolút

Minden filozófia a tapasztalattal kezdi, és keresi annak jelentőségét. A tapasztalat alatt értjük mindazt, ami azokkal az emberi lényekkel és rajtuk keresztül történik, akik a tér-idő környezetben találják magukat. Nem foglaljuk bele ebbe a kifejezésbe azokat a következtetéseket, vagy előfeltevéseket, melyek szükségesek lehetnek az értelmessé tételéhez. Emberi lényekként valahogyan itt vagyunk, bármik is vagyunk, bárhonnan is jöttünk, és bárhová is megyünk.

Az adatok közül a legegyszerűbbel kezdve a keresztyén teizmus azt állítja, hogy ezek magukban foglalják egy abszolút Isten létezését. A fenomenális világ eredetének, fennmaradásának és sorsának csak Istenben van magyarázata. Az önálló Isten elképzelése nélkül az emberi tapasztalatunk értelmetlenné válik. Helyes lesz azonnal megemlíteni az okoskodás természetét: transzcendentális, és nem formálisan logikus. Egy, a formális logikán alapuló érvelés Isten létezése mellett magában foglalná Isten meghatározásának a képességét, és eljutna az összes tapasztalatunk átfogó racionalitásához. Egy transzcendentális érvelés viszont annyiban tagadó, hogy a lehetetlenségtől kiindulva gondolkodik az ellentettje felé. Ha azt kell mondani, hogy valami ellenkezőjének a lehetetlensége végső soron a formális logika szabálya, a válasz az, hogy mindenkinek kell használnia formális érveket, de a fontos meghatároznunk a hordozó erejüket. Ami pedig azt illeti, ésszerűnek látszik arra az álláspontra helyezkedni, melyben láthatjuk, hogy az ellentmondás tarthatatlan. Sőt, egy álláspont, ami a tapasztalatunkat a káoszra redukálja le, nem követelheti a racionális teremtmények ragaszkodását. Azaz, az alapunk egyes nézetek elvetéséhez mindig az, hogy irracionálisnak fogjuk fel őket. Másrészt nem azért fogadunk el bizonyos álláspontot a filozófia világában, mert képesek vagyunk a teljes tapasztalatot annak alapján racionalizálni. A metafizikánk nem lehet jobban *geometrici demonstrata*: nem bizonyíthatod az álláspontodat senkinek sem, amíg nem teljesen rendelkezel átfogó ismeretekkel, vagy legalábbis nem vagy úton azok felé. Ennek megfelelően nem igyekszünk bizonyítani a keresztyén teizmust, hanem csak megpróbáljuk megmutatni, hogy nem találunk értelmet az emberi tapasztalatunkban, amíg nem létezik egy önálló Isten, Aki megadja annak az értelmet.

Most azonban a pragmatista megkérdőjelezi, amit az épp most tett racionális feltevésnek nevez, miszerint a racionalitás értelmében kell jelentést találnunk a tapasztalatunkban. Csak annak van értelme, mondja a pragmatista, ami értékes a környezetünk biológiai szabályozásában. Ahhoz tehát, hogy igazoljuk a jelentésről kialakított „racionális" fogalmunkat, először megvizsgáljuk ugyanannak a kifejeznek a pragmatista fogalmát. A pragmatista állítása szerint a jelentésről alkotott fogalmunk spekulációhoz vezet az Abszolútról, és annak útjairól, melynek semmiféle tudományos, vagy gyakorlati jelentése sincsen. F. C. S. Schiller azt mondja: még ha igaz is lenne, hogy a tapasztalat – mint egyes idealisták vallják – az Abszolút megtapasztalása, annak még akkor sincsen semmi értéke.[1] Ha egy békeszerető nemzet egy kis szigeten tudja: igaz az, hogy a szomszédos szigeten élő kalózbanda állig fel van fegyverezve, akkor vajon ennek az ismeretnek nincs semmi jelentősége a számukra? De félretéve az efféle szélsőséges kijelentéseket, az hangzik el, hogy minden spekuláció egy Abszolútról „csak a hamis intellektualizmus ártalmas kigőzölgése, ami félremagyarázta a saját természetét és erőit".[2] Ha ez igaz, akkor a fejtegetésünket jobb lenne azonnal befejezni. Megkérdezhetjük azonban, miképpen igaz, hogy az emberi faj a legfejlettebb csoportjaiban biológiai szükségletnek tekintette a spekulációkba bocsátkozást Istenről: sok mártír számára az elképzelés látszólag igenis bírt jelentéssel. Ám inkább

[1] "Axioms as Postulates," 54. oldal. A *Personal Idealism*-ból, szerk. H. Stur.
[2] Ugyanott, 129. oldal

kövessük végig röviden a felhozott érvet. Egy Abszolút elképzelése értelmetlen, mert egy *a priori* állításból származik, tekintet nélkül a tényekre. Egyforma szinoptikus képzelőerővel megáldott emberek a logikai gondolkodás különféle hálózatait fundálhatják ki, melyek ugyanolyan jól, vagy ugyanolyan rosszul fognak illeszkedni a tényleges tapasztalathoz. Ez a kritika, azzal a feltétellel, hogy az idealizmusra vonatkozik, megalapozottnak látszik. Sokat idézhetünk B. Bosanquet logikájából, melyek megerősítik azt az állítást, miszerint a logikai szerkezetet megalkotják, a tapasztalatnak pedig a tőle telhető legjobban kell illeszkednie hozzá. Beszélni „az összes lehetséges tapasztalat feltételeiről", vagy azt mondani, hogy „egyetlen létezés sem állapítható meg, amely nem illik pontosan valamilyen lényeghez"[3] jogosan tekinthető úgy, mint ami meghaladja az ember kompetenciáját, aki időben és fizikailag függő és származtatott. Az efféle kijelentések álokoskodást foglalnak magukban, a gondolkodásunk kategóriáinak kiterjesztését a tapasztalaton túlra, de kellő biztosíték nélkül. Miképpen lehetünk abban biztosak, hogy nem léteznek felsőbbrendű intelligenciák, melyek törvényeinek megszabását mi nem vállalhatjuk fel? Amint majd később látjuk, ez egy aforizma, mely szerint a hernyónak tekintjük magunkat az idealista logika fő gyökerén. Most azonban elegendő azt kimondani, hogy ezen az alapon erőszakot teszünk az idővel és a változással kapcsolatos megtapasztalásunkon. Még a legalaposabb, az idő intellektualizálására irányuló erőfeszítések sem látszanak kellően meggyőzőnek: legalábbis mindig megmarad annak az időnek és a változásnak az ábrándképe, amelyről nem adtunk számot.

Egyetértvén a pragmatizmus tagadó végkövetkeztetésével, még nem teljesen azonosak az érdekeink. Mindketten azt az érvet használják, hogy az idealizmus erőszakot tesz a tapasztalaton. De miközben vállvetve harcolunk, most elkezdünk civakodni a zsákmányon. A teizmus azt vallja, hogy a nagy akadályt eltávolítottuk az *a priorizmus* megsemmisítésével, mely akadályozta a legfelsőbb rendű Intelligencia létezése igazolása felé vezető útján. Az említett *a priorizmust* nem távolították volna el, akkor lehetetlenség lenne síkra szállni egy olyan lény létezése mellett, melynek előzőleg nem tudtuk meghatározni a lényegét. Azaz, csak egy mennyiségileg nagyobb, de nem minőségileg különböző Isten létezését vallhatjuk, s minden tapasztalat egyféle lesz. De abban a pillanatban, hogy a pozitív érveléssel próbáljuk a pragmatistát a hitünk felé vonni, rögtön azzal vádol meg, hogy „ártalmas kigőzölgésekbe" bonyolódunk. Az oka, amiért így szembeszegül az idealizmussal az volt, hogy az Abszolút melletti minden érvet az intellektualizmus és az *a priorizmus* miatt érvénytelennek tekint. Rámutat a tényre, miszerint a viszonylagos és abszolút fogalmaink jelentései értelmetlenek, amíg nem tekintjük ezeket egymással kapcsolatban állóknak. Ezt a tényt nem tagadhatjuk, de az ebből a tényből levont végkövetkeztetés az, ami kérdésesnek látszik. Először is, az Abszolút elvetése efféle érvek alapján magában foglalja, hogy értelmetlen dolog egy olyan Abszolútról gondolkodni, mely nem áll kapcsolatban a világgal: anélkül ugyanis a jelentése értelmetlen. De miért kell értelmetlennek lennie? Teljesen értelmes dolognak látszik egy abszolút Isten létezéséről gondolkodni a világ létezését megelőzően, Aki számára a világ csak gondolatban létezett, hacsak nem tesszük fel a kérdést az elvont logika alapján, amit a pragmatista képtelen megtenni. A pragmatista számára ugyanis nem lehet nehezebb elképzelni egy Abszolútot létezőnek, mint lehetséges lakosokat a Marson. A pragmatizmussal szembeni kritikánk ezen az alapon tehát az, hogy az *a priori* hadviselés fegyvereit használja az álláspontja megtartása végett. Úgy érezzük, ki kell hangsúlyoznunk ezt a dolgot. A pragmatizmus azt mondja, hogy az Abszolút elképzelése értelmetlen, mivel a fogalmak viszonylagosak. Korábban láttuk, hogy nem mondhatunk egy dolgot értelmetlennek, ha az igaz, s ami a pragmatizmust illeti, Isten létezése lehet tény. S az, hogy az értelmetlen, végső soron azt jelenti, hogy nem lehet igaz, s ahhoz, hogy kimondhassuk: nem igaz, *a priori* érvre

[3] B. Bosanquet, *Meeting of Extremes*, 80. oldal

van szükségünk. Megszabni minden lehetséges létezés törvényét, s azt mondani, hogy nincs Abszolút, magában foglal egy ugyanannyira bizonytalan *a priori* procedúrát.

Nos, ha nem hibáztunk az előző bekezdésben, akkor újabb akadályt távolítottunk el a teizmus mellett folytatott érvelés útjából. Láttuk: értelmetlen azt mondani, hogy egy Abszolút létezése értelmetlen, mivel ez a kijelentés a pragmatista szájáéból származik. A pragmatista szánmára ugyanis minden lehetséges, s bármi lehet tényleges, azaz jelentéssel bíró. Miután azonban a mi célunk az, hogy az idealizmussal foglalkozzunk, meg kell jegyeznünk: még ha nem pragmatista, hanem intellektuális alapon merítjük is az érvet a fogalmak viszonylagosságából, akkor sincs abban semlegesítő erő. Arra a következtetésre jutni, hogy nem lehetséges önálló Abszolút, mert tényszerűen kapcsolódik a világhoz, s mivel nem tudjuk másként elgondolni, csak a világhoz kapcsolódóként, nem más, mint tágabb következtetést levonni annál, amit a premisszáink megengednek. Lemondván az *ad hominem*-ről a pragmatizmussal szemben lemondást jelent arról is, hogy ez egy *a priori* érv, mely felvállalja, hogy helyeslő, vagy tagadó módon határozza meg, hogy micsoda lehet, vagy nem lehet a valóság. Azonban azonnal ott a másik ellenvetés, mely szerint az Abszolút lehetetlenségére vonatkozó következtetés még *a priori* alapon sem biztos, mivel feltételezi, hogy viszonyulni annyi, mint viszonylagosnak lenni. Ez nem bizonyítható. Nem ismerhetjük jobban Istent, csak amennyire hozzánk viszonyul, de miért kellene az ismeret eme szükségességének felemelkednie a létezés szükségességére? Ha a pragmatizmussal együtt azt állítjuk az idealizmussal szemben, hogy időben függő teremtményekként nincs jogunk az *a priori* érveléshez, majd más okok miatt, immár a pragmatizmussal szemben szükségesnek tartjuk posztulálni egy Abszolút létezését, akkor a fogalmak viszonylagosságából származtatott érvnek nem kell elrettentetni minket az álláspontunk tartásától. Azt kell ugyanis várnunk, hogy a teremtmények csak akkor lesznek képesek egy Abszolútról gondolkodni, ha kapcsolatban áll velük, mivel ténylegesen létezik, és teremtmények soha nem is léteztek másképp, mint az Abszolúthoz viszonyulva. Az sem várhatjuk, hogy erről az oldalról bármi más módon képesek leszünk felfogni az Abszolútot, mint a világról gondolkodót – gondolatban, ha nem is ténylegesen. Mindez azonban nem igazolhat minket annak kimondásában, hogy nem lehetséges egy, a tapasztalatunk világával kapcsolatban nem álló Abszolút. Ennek kimondása magában foglalja a vég nélküli létezést visszafelé a tér és az idő világában, amit nincs jogunk feltételezni. Sőt, tisztán logikai alapon ez magában foglalja a végtelen hátrálás problémáját, amit legalább akkora problémának tekinthetünk, mint az Abszolút felfogását. Aztán a keresztyén teizmus sem egy olyan Abszolútot mutat fel, Aki nem az örökkévalóságban szemlélte az időbeli világ teremtését, ezért, elfogadván a logikai érvet, mindig ott az engedmény, hogy Isten a világot gondolatban szemlélte.

Mielőtt folytatnánk, meg kell jegyeznünk, hogy ez a támadás a teizmus ellen az *a priori* fegyverrel azt a pozitív gyümölcsöt is megteremte, hogy alapot szolgáltat a számunkra az idealizmus későbbi kritikájához. Ez pedig az lesz, hogy az idealizmusnak az *a priori* érvre helyezett hangsúlyával erőszakot kell tennie a tapasztalatunk egyik elemén, nevezetesen az idő és a változás elemén, másodszor pedig, hogy ugyanebből az okból ragaszkodnia kell Isten és ember viszonylagosságához: a nyelv és a logika teljes viszonylagossága, ha *a priori* alapon viszik végig, elvezet a létezés viszonylagosságához.

Közben azonban még nem győztük meg a pragmatistát. Ha el is ismeri nekünk, hogy az Abszolút és a relatív fogalmak viszonylagosságából származtatott érve nem bizonyítja a nézőpontját, azt fogja mondani, hogy az álláspontja végső soron nem függ az intellektuális érvtől. Pontosan az intellektualizmusra vonatkozó kritikája az, hogy „a szervezet aktív, és a szervezet egy”.[4] Nos, ezt azonnal elismerjük. Mikor azonban azt is állítja, hogy akkor következésképpen az értelemnek az akarat és a vágy szolgájává kell válnia, akkor így

[4] F. C. S. Schiller, idézett mű, 84. oldal

válaszolunk: „a szervezet egy”. A voluntarizmus nem az egyetlen alternatívája az *a priorizmusnak*. Az *a priorizmussal* szemben megfogalmazott kritika érvényes a voluntarizmus alapja nélkül is, mert azon a tényen alapszik, hogy az *a priorizmus* erőszakot tesz az idővel kapcsolatos megtapasztalásunkon. Ha komolyan vesszük a szervezet egységét, akkor az intellektuális érvnek ugyanannyi létezési jogot adunk, mint az akaratnak, s nem tesszük egyiket a másik szolgájává. Egyáltalán nem jelent ugyanis gyalázatot az intellektuális érvre nézve, ha történelmileg a szervezet szükségére adott válaszként keletkezett. Ha elismerjük, hogy az akaratunk és a vágyaink közreműködtek a kiderítésében, már csak azt kell megmutatnunk, hogy ez nem egyeztethető össze egy legfelsőbb rendű Intelligencia létezésével, ami először megadta a szervezetnek azt a képességet, hogy posztuláljon, kísérletezzen és elérje a célját a dologban. Ha a pragmatizmus még mindig fenntartja, hogy egy Abszolút értelmetlen, akkor végül kénytelen lesz metafizikai alapokon szembenézni velünk. A voluntarizmusa nem képes sokáig fennmaradni efféle alap nélkül. Mindig megkérdezhetjük a voluntaristát, miért utasítja el, hogy tovább is lépjen egy végtelen sorozatnál, amiből jogot formál annak kimondására, hogy ha létezik is Isten, végesnek kell lennie, mivel a gonosz is létezik a világban, és emiatt a gyengécske elméink „nem egyeznek bele másba, mint a megtapasztalásának tökéletes harmóniájába”.[5] Korábban már megjegyeztük, hogy *a priori* érvekkel próbálta igazolni az álláspontját az ellentétes típusú metafizikákkal szemben, ami máris előfeltételez egy metafizikát a kiinduláshoz. Itt látjuk, hogy az egyetlen válasz, amit a voluntarista adhat megannyi kérdésünkre, hogy ez már csak így van, vagy hogy Ő elég hatalmas ahhoz, hogy megszabja a történéseket. Már maga az a tény, hogy a pragmatizmus nem lehet meg metafizika nélkül elegendőnek látszik a voluntarizmusa semlegesítéséhez, mivel akkor tehát vannak bizonyos jellemzői a világegyetemnek, melyeknek igazolniuk kell a posztulátumunkat, s mi ismét szabadon vitatkozhatunk a közönséges gondolkodás fegyvereivel ennek az alapnak a stabilitásán keresztül.

A nekünk vonakodva visszaadott fegyverzettel most elő kell rángatnunk a pragmatizmust a végső menedékéből. Látjuk, hogy a teljes törvénytelenség a legfőbb uralkodó a táborában. Mi, mondja Schiller, minden határozottság nélkül kezdjük. „Valóban meghátrálhatunk egy abszolút determinizmus megkövetelésétől, de biztos, hogy nem mondhatjuk meg, mi alkotta, vagy határozta meg az első reakció jellegét, s az is, hogy a reakció habitusának első létrehozása rettentően nehéz dolog.”[6] Most azonban nem riaszt meg minket ez a nehézség. Amint Alice-szel is majdnem mindig, ha ugyan nem mindig az akaratunk szerint történnek a dolgok Csodaországban. Emellett ahogyan fejlődik a szervezet, s a „tapasztalat teljes harmóniája” iránti szüksége fokozódik, meg kell tanítania önmagának azt a leckét, hogy a dolgok csak úgy történnek. Azért posztulálja, hogy kettő meg kettő az négy, mert szüksége van aritmetikára. Posztulálja a természet egyformaságát, a teleológiát, Istent, és mindezek ott vannak. Röviden, a pragmatizmus az akarat elsőségével, a meghatározatlansághoz való ragaszkodásával, kénytelen azt vallani, hogy az összes rend és racionalitás, amit látunk, vagy elgondolunk, látunk vagy megtapasztalunk, a véletlen folytán jött létre. Az intellektuális kozmoszunk, valamint a fizikai világegyetemünk „az ismeretlen tengerén”[7] úsznak szabadon, gazdátlanul sodródva a parttalan tengeren.

Nem látszik semmiféle jó ok arra, amiért el kellene fogadnunk a világegyetem efféle nézetét, miközben a természetünk részét képező racionalitás ésszerűbbé teszi, hogy azt higgyük: a rend, amit megfigyelünk, vagy megtapasztalunk, nem a véletlen folytán jött létre. A természeteink egysége, amit Schiller és mások bizonygatnak, a véletlen metafizikája ellen érvel. Schiller elismeri ezt, amikor ezt mondja: „Mert ha feltételezzük, hogy sikerrel

[5] F. G. S. Schiller, idézett mű, 91. oldal
[6] Ugyanott, 56. oldal
[7] Ugyanott, 57. oldal

kapcsoltam össze a kapcsoltam össze az észlelő gépezetünket a tudat korábbi funkcióival a posztulálás alapelvének segítségével, akkor bárki nyíltan felteheti a kérdést, hogy miért vagyunk képesek érezni és akarni, s ezzel fokozatosan visszavezet abba a formátlan, értelem nélküli, közömbös semmibe, mely a felfogás szerint megelőzött minden evolúciót. Az, hogy ennek a problémának meg kell jelennie minden elméletben, nem válasz, és szegényes vigasztalás."[8] Miközben a pragmatizmus tagadta annak a metafizikának az érvényességét, mely a tapasztalatunkkal együtt kezdődik, s kereste ennek előfeltevéseit, kénytelennek érezte magát arra, hogy a puszta lehetségességet az elképzelhető legmagasabb metafizikai státuszra emelje. Ezt nem szabad várnunk attól a nézőponttól, amelyik oly buzgón támogatja a ragaszkodást az álláspontjának tényleges, ám mégis természetesnek látszó végkimeneteléhez. Schiller és James némi optimizmust csepegtetnek a lelkünkbe annak kimondásával, hogy figyelmen kívül hagyhatjuk azokat az ellentéteket, melyek a hozzá nem értő elmét gyötörték, mert ezek értelmetlenek a számunkra. Kiderül azonban, hogy a pesszimizmus az eredmény, ha nincs ésszerű reménység rá, hogy a világegyetem alapjánál létezik egy végső racionalitás, mely majd igazol olyan szervezeteket, melyek nem képesek kevesebbel beérni, mint a tapasztalat teljes egységével. Nagy gyakorlati jelentőséget tulajdonítunk tehát az Abszolút keresése folytatásának, ami az emberi szervezet számára biológiai szükségszerűségnek tűnik.

A pozitív érvünkkel most már fogalmazhatunk röviden. Sok tégla áll készen arra, hogy felvegyünk és beépítsük a szerkezetünk falába. Mind a pragmatizmus, mind az idealizmus kihangsúlyozták az igazság összetevőjét. Az előbbi azt tanította, hogy ne áldozzuk fel az időbeli megtapasztalásunkat az *a priori* logika követelményeinek, míg az utóbbitól azt tanultuk meg, hogy a másik szélsőséggel, az akarat felemelésével a legnagyobb hatalomra a bánat lesz a jutalmunk, amiért nem vagyunk képesek kielégíteni az akaratot az értelem nélkül. Mind a pragmatizmus, mind az idealizmus a hitünk szerint azért gyengék, mert a tapasztalatunk egyik összetevőjét túlhangsúlyozzák. Pringle-Pattison professzorral együtt mi is, mint említettük a kiindulópontunknak kezdettől fogva „a történések valóságát" tekintjük. Azaz, a világegyetem majd azért válaszol a természetünk sokoldalú követelményeire, mert követeljük, hanem azért, mert követelhetjük. Másként kifejezve mondhatjuk, hogy az emberi tudás érvényességével kezdjük. A korábbi vita megtanította, mit kell érteni e kifejezés alatt. Nem *a priorizmust* foglal magában, hanem a gondolkodási képességünk használatát a tapasztalatainkra annak meglátása végett, hogy miféle előfeltevéseket von maga után.

Ennek megfelelően előfeltevések nélkül kezdjük. Itt van az időbeli valóságunk morzsája, amit világegyetemnek, vagy világnak neveznek. Mindaz, amit láthatunk, vagy megtapasztalhatunk, mozog és változik. Mégis van a természetünkben kényszer a racionalitás és a rendszer iránt. Azaz, nekünk magunknak nincsen szükségünk átfogó tudásra, de a tudás természete látszólag megköveteli, hogy legyen egy rendszer valahol. Mi, ahogyan Schiller mondja, a valóságunk és ténylegességünk kicsiny szigetével kezdjük. Mi veszi körül ezt a kicsinyke szigetet, talán a puszta esetlegesség? Láttuk, hogy Schiller a lehetségesség tengerét a pesszimizmus forrásának tekinti. Az összes filozófia pragmatizmusa úgy hangsúlyozza ki a ténylegest, mint az egyetlen dolgot, amiben sok az érdekeltségünk. Most azonban kénytelen úgy gondolni a puszta esetlegességre, mint aminek független jelentése van. Ugyanazzal a ténylegességgel kezdve, amivel a pragmatizmus is kezdi, ésszerűbbnek véljük előfeltételezni a teljes valóságot és ténylegességet, amiből mindaz, amit tudunk, származtatott. Akkor egyet fogunk érteni Whitehead professzorral abban, hogy a tevékenység ezerarcú jellege, amiképpen megjelenik a világegyetemben, a racionalitás előfeltételezésére késztet minket, hogy számot adhassunk a világban megfigyelhető határozottságról és rendről.[9] Ő úgy véli: szükség van egy tényleges, de nem időbeli entitásra, amelynek tulajdoníthatjuk ennek a rendnek a forrását. Azaz, a tapasztalat időbeli sorozatai önmagában nem önmagyarázó. A

[8] Ugyanott, 25. oldal
[9] *Religion in the Making*, 92. oldal, Lowell Lectures for 1926, N.Y. 1926.

teljes határozatlanság, amivel Schiller kezdi, önmagától csakis a véletlen folytán vezethet minket a határozottság és az irányzat felé. Whitehead érezte ezt, de nem úgy tűnik, hogy következetesen kimunkálta volna az érvelését. Érzi a szükségességet és törekszik egy transzcendens Istenre, mert az időbeli sorozatok nem lehetnek meg nélküle, nehogy a káoszból és a véletlenből származzanak, de hamarosan úgy határozza meg Istent, mint az emberi tapasztalat „funkcióját" és egyik „elemét". Az ő Istene végső soron egy egyetemes alapelv a tapasztalatban, így az időbeli sorozatokkal a véletlen folytán kerül kapcsolatba.

Ez Watson kijelentésének igazságát tanítja nekünk, mely szerint a koherens tapasztalat legkisebb morzsája is előfeltételezi a teljes racionalitást. Semmi ennél kevesebb nem felel meg, mert önmaga is az időbeli sorozatoktól függ, s a véletlen folytán áll elő. Vagy, ha azt kell mondanunk, hogy a sorozatok a végtelenségig nyúlhatnak határozott kezdet nélkül akkor ezen a ponton elegendő annyit megjegyezni, hogy ami a tapasztalatunkat illeti, a véletlen alapvetőbb, mint a racionalitás. A. E: Taylor világosan fogalmazza meg a másik lehetőséget: vagy elfogadjuk a tényleges elsőségét a lehetségessel szemben, vagy legyünk készek azt kijelenteni, hogy képesek vagyunk elképzelni bármely valóság lehetséges nemlétezését.[10]

Elkezdvén az emberi tudás érvényességének feltételezésével, amint azt tettük is, rájöttünk, hogy ez a feltevés magában foglalja a teljesen tényleges megtapasztalás létezését. Ezért mondhatjuk most, hogy az emberi tudás előfeltételei az Abszolútot. Ha az érvelésünk helyes volt, akkor egész idő alatt képesek voltunk kutatni az Abszolút után, mivel a valóságban a tapasztalatunk racionalitása, amivel kezdtük, Őbenne leli meg a forrását. Nem lennénk képesek a kettőt összehozni, ha alapjában véve nem állnának kapcsolatban: a racionalitás, mellyel rendelkezünk, Isten nélkül értelmetlen volna. Nem lennénk képesek kérdéseket feltenni az Abszolútról, vagy bármi másról anélkül, hogy ne az Abszolút lenne a képességeink forrása. Ezért mostantól fogva azt mondjuk, hogy szükséges előfeltételeznünk a teizmus Abszolútját, ha a tapasztalatunknak jelentőséggel kell bírnia, de nem feledkezünk meg arról, hogy erre az előfeltételezésre az a transzcendentális indok késztetett, ami semmi többel nem kezdte, mint amit a pragmatizmus is biztosra vesz: nevezetesen az emberi szervezetekkel a tér-idő környezetben.

Ennek a gondolatmenetnek az egyik nagyon fontos eredménye az, hogy soha nem várhatjuk az összes nehézség megmagyarázását, melyek Isten és a világ viszonyában rejlenek. Ez sok és nehéz problémát jelent, de ezek nincsenek abban a helyzetben, hogy árthatnának nekünk. Mikor azt mondtuk, hogy a koherencia legcsekélyebb megtapasztalása előfeltételezi a teljes racionalitást, akkor nem arra utaltunk, hogy az emberi értelem számára lehetséges valaha is eljutni ennek a racionalitásnak a teljes felfogására. Inkább az ellenkezője: mindaz, amit elértünk, azt a jogot vívja ki a számunkra, hogy hihessünk a teljesen tényleges tapasztalatban, melyben a tudásrendszer is benne van. Az idealizmussal szemben megfogalmazott kritikánk az lesz, hogy a teljes racionalitás ugyanazon követelményével az *a priorizmusa* követeztében kénytelen azt vallani, hogy az emberiség remélheti: előbb, vagy utóbb, de eljut a teljes tudásra. Ez szolgálhat különbségtétel gyanánt a keresztyén teizmus és az idealizmus között. A versengés közöttük nem annyira a abban rejlik, hogy melyiket gyötrik kevésbé a nehézségek, mert ebben a vonatkozásban mindkettő szembesül elég problémával, többel, mint amennyit kezelni képes. A kérdés azonban az, hogy melyik képes bármiféle magyarázatot kínálni. A keresztyén teizmus azt a bátor kijelentést teszi, hogy egyetlen más filozófia sem képes magyarázni a valóságot semmilyen értelemben, mivel azoknak a filozófiáknak az alapján Isten és ember ugyanannak a valóságnak az összetevői lehetnek. Bizonyos értelemben nevezhetjük ugyanazon valóság egyik összetevőjét végsőbbnek, vagy alapvetőbbnek a másiknál, de nem látszik lehetségesnek az efféle megkülönböztetést elegendően messzire vinni ahhoz, hogy igazoljuk az egyik összetevőnek teljes mértékben a

[10] Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Article on "Theism," 273. oldal

másik összetevővel történő megmagyarázását. Mégis ezt kell tenni, ha az idealista gondolkodás *a priorizmusát* végigvisszük, mert akkor az időt rendre kell leegyszerűsíteni, Viszont, ha nem teszünk kísérletet arra, hogy az egyik összetevőt a másikból kiindulva magyarázzuk, hanem csak az összetevők kölcsönös implikációira vágyunk, akkor végül rákényszerülünk, hogy a természetünkön tegyünk erőszakot, mert vissza kell mennünk a véletlenhez és a puszta esetlegességhez, mint azt a korábbi elemzésünk megmutatta. De értsük meg világosan: noha nem vonakodunk azt kimondani, hogy az idealizmus nem remélhet eljutni a teljes racionalitásról alkotott ideáljához, nem állítjuk azt sem, hogy a keresztyén teizmus képes bármennyivel többet megmagyarázni, ha a megmagyarázás alatt a logikai nehézségek feloldását értjük. Nagyon egyszerűen fogalmazva, amiképpen egy gyermek fordul az atyjához, mint az információ forrásához és magyarázatához, úgy kéri a jogot a teizmus is arra, hogy egy, a miénknél magasabb rendű logikához fordulhasson. Az idealizmus nem folyamodhat ehhez a menedékhez, mivel az összes lehetséges tapasztalat mintáját az emberi elmébe fektette le. Ez a természetes végkimenetele az *a priori* érvelésének, miszerint nem lehetséges a miénktől eltérő tapasztalat, csak mennyiségileg. Ezért a teljes racionalizálásról alkotott ideálja megmarad az összes probléma formális logikai megoldásának. Azt, hogy milyen messze áll az idealizmus az ideáljának megvalósításától, megmutatja nekünk az állandó hivatkozása a titokzatosságra, miközben amilyen mértékben feladja ezt az ideálját, olyan mértékben kell szembenéznie az általunk a pragmatizmusban lappangani látott veszéllyel.

Ha tehát a teizmus Abszolútja a legésszerűbb feltevés a tapasztalatunkban megjelenő koherencia tüneményének magyarázatához, abból az következik, hogy minden emberi tudás kijelentésből származik. Isten az ember képességeinek megfelelően kijelenti Önmagát a természetben és az emberben. Isten teljes mértékben ismeri a saját lényegét, de az soha nem lesz ebben a mértékben ismert az ember számára, vagy ha igen, akkor az embernek egyenlőnek kellene lennie Istennel. Azaz, a transzcendens Isten elképzelése alapvető az immanens Isten elképzeléséhez. A transzcendencia fogalma a mi oldalunkról természetesen viszonylagos az immanencia fogalmához, ez azonban nem változtatja meg a tényt, hogy ezek egyike sem bírhat a számunkra értelmes jelentéssel másként, mint az önálló Abszolút előfeltételezésével. Ugyanez igaz az abszolút és viszonylagos, idő és örökkévalóság fogalmakra is. Ha nem vagyunk képesek úgy felfogni az előbbit minden egyes esetben, mint aminek független és pozitív jelentése van az későbbi, egymással kölcsönhatásban állókhoz viszonyítva, melyeken keresztül megközelíthetjük őket, akkor semmiféle értelem sem lehetséges az efféle ellenmondásokban. Mi ezt ismételten nem a prioritás, vagy a pozitív jelentés logikai szükségességén alapulva igyekezzük ezt bebizonyítani, hanem ez egy abszolút Isten feltételezéséből származó következtetés, melyre a fenti okok miatt vagyunk kénytelenek.

Az önálló Isten elképzelése így válik meghatározó tényezővé minden gondolkodásunkban. Magához a fogalomhoz transzcendentális érveléssel jutottunk, de amint elértük, nem módosíthatjuk, amíg nem jövünk rá, hogy a gondolkodásunk, mellyel eljutottunk a fogalomig, a kezdettől fogva rossz volt. W E. Hocking professzor annak kimondásával fejezi ki ezt az igazságot, hogy ha egyszer megtapasztaltuk Istent, azt megszínesíti majd minden jövőbeli gondolkodásunkat.[11] Azaz, Isten válik a számunkra az összes emberi tapasztalat legfelsőbb és véglegesen magyarázó kategóriájává. S hogy csak egyetlen szemléltető példáját adjuk ennek az elképzelésnek, F. C. S. Schiller azt mondja, hogy amikor azokkal a nehézségekkel kerülünk szembe, melyek benne foglaltatnak bármely, a gonosz jelenlétének és a mindenható Isten létezésének összeegyeztetésére irányuló próbálkozásban, akkor egyszerűen elhagyjuk az utóbbit. Ez az eljárás azonban, ha a korábbi érvelés helyes volt, leszámol az emberi tapasztalattal is, ezért ragaszkodunk a feltevésünkhöz, és helyettesítő

[11] *The Meaning of God in Human Experience*, 473. oldal, New Haven, 1912.

feltevés segítségével keressük a gonosz jelentését. Ha pedig nem vagyunk képesek mindent megmagyarázni, akkor amint azt korábban magyaráztuk, nem adjuk fel a teljes racionalitás reménységét, hanem egyedül Istenben találjuk meg azt. A keresztyén teizmus fenti általános felvázolásával, mint a mércénkkel, most már belekezdhetünk az idealizmus kritizálásába. Már említettük, hogy sok a hasonlóság a teizmus[12] és az idealizmus között: mindketten a tényleges elsőségét vallják a lehetségessel szemben. De említésre méltó, hogy ezt az elsőséget a két rendszer különböző okokból vallja. Az idealizmus a megítélés természetének elemzése miatt ragaszkodik ehhez a szabályhoz. Mi hisszük, hogy az idealizmus tulajdonképpen nem azért helyes az elemzésében, mert mi biztosak vagyunk magában az elemzésben, hanem mert számunkra az idő folyása az Isten előfeltételezése nélkül megmagyarázhatatlan tapasztalat. Ebből az irányból kezdve az állításunkat a megítélés természetének elemzése erősíti meg, mely pontosan azt jelenti ki, amit elvárunk, hogy kijelentsen: nevezetesen azt, hogy az egység alapvető, ha ugyan nem megelőző a sokféleséggel szemben. Az érvelés különböző menete közötti, említett különbség fontos, mert rámutat a teizmus és az idealizmus mögött meghúzódó különbségre. Utóbbi nem függ egy *a priori* érveléstől az álláspontja vonatkozásában, sőt veszélyesnek, és érvénytelennek tartja az *a priori* érvelést. Amint az idealista logika alkalmazza, a megítélés elemzéséből származó érvelés magában foglalja, hogy egyedül csak rá támaszkodhatunk, amikor a valóság természetét igyekszünk megismerni. Emellett azt is magában foglalja, hogy – amint már említettük – minden megtapasztalás egyféle. Ezt rendkívül veszélyes elismerni bármely teista filozófia számára. Ez azonnal lesújt az Isten és az ember közötti különbség gyökerére: kisvártatva arról a valóságról kezdünk majd el beszélni, melynek Isten és ember egyaránt csak az összetevői. Utóbb pedig, mivel nehéznek találjuk majd megszabadulnunk az idő-tapasztalatunktól, hamarosan elkezdjük majd azt vallani, hogy a valóság lényegében szintetikus, s akkor máris úton vagyunk a pragmatizmus felé, mert akkor az idő annak egyik összetevőjévé válik.

Kövessük ezt a gondolatmenetet egy kicsit részletesebben is. A megítélésnek maga a természete, mondja Bosanquet, az, hogy az egység képezi minden különbözőségnek az alapját.[13] Az egység alatt nem holmi elvont egységet, vagy azonosságot ért, hanem épp ellenkezőleg, egy konkrét egységet, mely magában foglalja a különbözőséget. A 7 meg 5 egyelő 12 minden megítélés típusa annyiban, hogy ez egy örök újdonság. Bosanquet ezzel az elemzéssel igyekszik elkerülni azt az atomizmust a logikában és a metafizikában, ami megpróbálja összhangba hozni a független dolgokat. Ez az atomizmus főleg az indeterminizmusban mutatkozik meg, de Bosanquet szabálya úgy van kialakítva, hogy ebben a formában is szembeszegüljön vele, mivel semmilyen újdonság sem lehetséges, amíg el nem távolodott egy bizonyos alaptól a gondolkodásban, vagy a valóságban. Ugyanannak az idealizmusnak az ellensége tehát annak a jövőnek a keresése, mely nem áll kapcsolatban a múlttal. El kell ismernünk, hogy szélsőséges álláspontnak tűnik, azt fenntartani, hogy a megítélés eme elmélete – amennyiben következetesen kimunkálják – szükségszerűen elvezet a pragmatizmushoz. De mégis ez látszik az elkerülhetetlen menetének.

Azt valljuk, hogy a modern idealizmus az ókori idealizmushoz nagyon hasonló történelmet mutat: egy csodálatos logikai szerkezet lassan enged ama tapasztalat nyomásának, mely nem illeszthető bele. Platon a teljes racionalizmussal kezdte a logika erejével, de a gonoszság, valamint az idő és a tér túl erőseknek bizonyultak a számára. Ennél a kritikus gondolati egybeesésnél folyamodott Platon a mitológiához és a teológiához, mint a második legjobbhoz, és kidolgozta istenét, hogy számot adhasson arról, amit az „Ideák” nem tudtak

[12] A „keresztyén” jelzőt elhagyjuk.

[13] *The Essentials of Logic*, 79. oldal, London 1920. V. ö. ezt a *Logic* című művével, 2. kötet, Oxford, 1888 és *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy* című művének a 7+5=12-vel foglalkozó fejezetét, London 1921.

megmagyarázni.[14] Ezért számunkra úgy tűnik, hogy az idealizmus, mely tudatában van mindenekelőtt a logika követelményeivel, megalkotja a maga rendszerét. Utána, szembesülve mindazokkal a követelményekkel, melyek kínpadra vonták Platon gondolkodását, az idealizmus összekuporodik az Abszolút kifejezésben rejlő kétértelműség alatt. A legalapvetőbb jelentése alapján az Abszolút az idealizmus számára azonos a valóság egészével. A logikáján és a metafizikáján keresztül állandóan keresi a koherenciát az egy általános valóság összetevői között, amit biztosra vesz, hogy végső. S bár az Abszolút, mint egész az idealizmus legalapvetőbb fogalma, az Abszolút, mint Túlvilági volt az elképzelés, mely a leginkább használatra késznek látszott. A metafizika F. H. Bradley által megalkotott mesterműve[15] csak, vagy főleg a Túlvilágiban volt képes valóságra lelni. A tér, az idő, az én, stb. elképzeléseiben rejlő nehézségek elegendő okot adtak Bradleynek, hogy a túlvilági Valóság „megjelenéseivé" kárhoztassa ezeket, melyben a „megjelenésben" öröklötten benne rejlő nehézségek valamiképpen majd megoldódnak. Bradley azonban vádolható azzal, hogy a skolasztika *via negationis*-át használja, de rájövünk, hogy még Bosanquet is – aki nyíltan kimondja, hogy nekünk a természetünk következtetéseiből pozitív módon kell okoskodnunk az Abszolút természetéről – ugyanazt a nézetet vallja, mint Bradley. Emberi lényekként nem szabad a személyiségünk áthatolhatatlanságára koncentrálnunk: nekünk fókuszpontoknak kell lennünk, melyeken keresztül az Abszolút kijelenti Magát – nekünk a Túlvilági „mellékneveinek" kell lennünk. Semmi sem mutatja ki oly meggyőzően az akozmizmus Bosanquet gondolkodásán átívelő feszültségét, mint az a fordított arányosság, ami szerinte fennáll az egyén saját érdekei, valamint az Abszolút iránti szeretet között.[16] Amíg az egyén nem veszíti el a saját érdekeit, addig nem érzi meg „az egész iránti vonzódást". „Az egység nem ragaszkodik a véges, vagy elkülöníthető jellegéhez. A valláshoz hasonlóan önmagától, és nem önmagára néz, és nem kér jobbat, mint hogy beleveszhessen az egészbe, mely egyidejűleg a saját legjobbja is."[17] Az egyén legjava beleveszni az egészbe. Meg kell hagyni, van egyén, aki megvalósult az egészben, de ez az utóbbi egyén teljesen megtagadta az előbbit, mely a saját érdekei felé hajlott. Most már kimondható, hogy az emberi egyén Bosanquet szerint az egész egyik összetevőjét alkotja inkább, mintsem a Túlvilági pillanatnyi megjelenését, vagy mulandó fókuszpontját. De ebben az esetben az Abszolút szintén az egész egyik összetevőjévé válik, mivel az összetevőnek szüksége van ellentétes összetevőre, s nem látszik jó ok arra, hogy úgy utaljunk rá, mint Túlvilágira, amelyből kiindulva kell értelmezni a véges személyiséget, s miért kellene az egyik összetevőt a másik összetevőből kiindulva értelmezni? S továbbá, mivelhogy az Abszolútról gyakran beszélnek úgy, mint Önmagát kijelentőről – személyesnek, vagy személytelennek tekintvén, – s miután erről a kijelentésről megmagyarázhatatlanként[18] beszélnek, az Abszolútra nagyon világosan úgy tekintenek, mint Túlvilágira. Még amikor az Abszolútról teljesen következetesen mint egészről beszélnek is, akkor is maga ez az egész válik Túlvilágivá, mert az emberi énnek, az időnek és a térnek át kell alakulniuk, hogy befogadtassanak abba.

Látjuk, hogy mind Bradley, mind Bosanquet Hegel lábnyomait követték, és alig-alig juttatták érvényre az időbeli valóságot. Szabad méltósággal felruháztatni a valóság összetevője megjelöléssel, de miképpen lehet megalázni egy összetevőt? Röviden, akozmikus erőfeszítésében az idealizmus megpróbálta intellektualizálni a hatalom és az erő összes kategóriáját. Csak arra gondolhatunk, hogy ha az idealizmus komolyan mondta, hogy az idő az egész egyik összetevője, akkor ez nem nézhetne el egy efféle intellektualizáló folyamatot. Az Abszolút, mint Túlvilági annak az *a priorizmusnak* a gyümölcse, mely ellen a

[14] P. E. More, *The Religion of Plato*, 40, és azt követő oldalak, Princeton, 1921.
[15] *Appearance and Reality*
[16] *The Value and Destiny of the Individual*, 153, oldal, London 1913.
[17] F. H. Bradley a *Mind*-ben, N.S.V. 19, 154. oldal
[18] Az eredeti szöveg itt egy lábjegyzet helyét jelzi, de az nem szerepel sehol. – *a szerk*.

pragmatizmus síkra szállt. Ez egy olyan logika terméke, amelynek, ha kimunkálják, meg kell semmisítenie a térnek és az időnek magát a megjelenését is. Emiatt a teizmus és a pragmatizmus egyformán ellenezték az idealizmus Túlvilágiját. Természetesen az idealizmus nem fogja elfogadni azt a kritikát, mely méltánytalan a tapasztalat bármely összetevőjével szemben. A kritikánk alapja, mondják nekünk, az, hogy a teret és az időt független valóságként állítjuk be, miközben ezek csak az egész alárendelt összetevői. Az idealizmus még felülmúlni is látszik a pragmatizmust a valóság iránti tiszteletével, mivel azt mondja, hogy nincs jogunk megkérdezni bármely összetevője eredetét, hanem adottnak és végsőnek kell tekintenünk azt. Ez cselekedni azonban az idő-tapasztalattal meglehetősen nehéz. Ezért látjuk, hogy az idealizmus annak érdekében, hogy az igényeinek megfelelően éljen, megpróbálja az idő-tapasztalatot átalakítani időtlen valósággá. Először is, mondja, az okság olyan kategória, ami csak a tünemények között áll fenn, és nem vonatkoztatható a valóságra, mint egészre.[19] Ez igaz, de teljesen lényegtelen. Aligha található bárki, aki az okság kategóriáját a valóság egészére próbálja vonatkoztatni. A teizmus úgy véli, hogy a valóság egészére vonatkoztatja, de tisztán bebizonyítja, hogy az időbeli valóság nem a valóság egésze. A gondolkodás más formáinak, melyek kihangsúlyozzák az idő valóságát és egy abszolút lény lehetségességét, s egyidejűleg azt vallják, hogy az időbeli valóság a valóság egésze, azt is kell vallaniuk, hogy a valóság a véletlen folytán állt elő, mely esetben ismét csak kérdés sem merülhet fel az okságról. Mivel elmulasztottak világos különbséget tenni a végső valóság között, melyben benne foglaltatik az idő, valamint a végső valóság között, melyből az idő ki van zárva, ezért a vád, hogy az okságot a valóság egészére vonatkoztatták.

Ami magát az idealizmust illeti, úgy látszik, itt szembesül a legsúlyosabb nehézségeivel. A valóságnak, mondja McTaggart, időtlennek kell lennie, ez a logika követelménye.[20] De akkor annak, amit idő-tapasztalanak nevezünk, szintén az időtlen valóság egyik összetevőjének kell lennie. A probléma olyan súlyos, mondja McTaggart, hogy majdnem a kétségbeesésbe űzi őt. Az időtlen valóság önmagában teljes. Akkor meg minek az idő megjelenése? Akkor az nem valóságos. Vagy, az idő megjelenésének van valamiféle értelme, de akkor az időtlen valóság nem teljes, s a tényleges többé nem előzi meg a lehetségest. Ezért tettek kísérletet arra, hogy az időt teljes mértékben az időtlenből kiindulva értelmezzék. Ez olybá tűnik, mintha az egyik végsőt a másik végsőből kiindulva magyaráznánk.

Az akozmizmus feszültségének másik példáját Bosanquet professzor elemzésében találjuk az értékről és a célról.[21] Minden kategória, melyeket az időbeli tapasztalatunkból vezetünk le, például a teleológia, vagy a cél, nem rendelkezhetnek jelentéssel az abszolút tapasztalatban, mivel az Abszolút nincs alávetve a mi nehézségeinknek. Az abszolútnak nem kell például eszközöket használnia a célja eléréséhez. Ez azonban biztosan nagyon hasonlít a „követelmények és ellenkövetelmények" filozófiára a ragaszkodásunk elnyerése végett. Jól látjuk, miképpen válik a probléma megoldhatatlanná, idealista alapon. Mint korábban említettük, a gondolkodásának *a priori* jellege lehetetlenné teszi egy olyan Lény felfogását, aki nincs alávetve a mi tapasztalataink kategóriáinak, de aki számára ezek a kategóriák még mindig bírnak valamiféle jelentéssel. Itt kétségtelenül egy logikai problémával van dolgunk, de ennek nem szabad minket az efféle Lény tagadására indítani. Annak kimondása, hogy minden tapasztalatnak egyféle típusúnak kell lennie, ebben az esetben a „vagy-vagy" választásokhoz vezet, amit nem tűrhetünk meg a gondolkodásunkban.

A cél, amiért lelepleztük ezt az akozmikus feszültséget az idealizmusban az, hogy megmutassuk: még itt is, ahol a legjobban hasonlít a teizmusra, az alapjait tekintve egyáltalában nem egyezik meg vele. Az összes rendszer kritikusai válogatás nélkül szórták a

[19] J. E. McTaggart, *Mind*, N.S.V. 24, 326. oldal
[20] . E. McTaggart, *Mind*, N.S. 2. article, "Time and the Hegelian Dialectic."
[21] *The Principle of Individuality and Value*, 4. előadás

szidalmaikat a teizmus Istenére, és az idealizmus Abszolútjára. Számukra ugyanis Isten és az Abszolút egyformán transzcendensek, és funkcionálisan értéktelenek, így megsemmisítendők.

Viszont mi már jeleztük, hogy az idealizmus Túlvilágija nagyon eltérő a teizmus Túlvilágijától. Utóbbi nem egy *a priori* gondolkodás terméke, s emiatt nem kéri a tér-idő valóság megsemmisítését, sőt semmiféle átváltozást sem. Épp ellenkezőleg, ezt a fogalmat transzcendentális okoskodással szereztük meg, ezért szükséges az idő-tapasztalathoz. S emiatt létezhet is, és funkcionálisan fontos, ezért még mindig túl korai beszélni „az Örökkévaló idejétmúltságáról".[22] Másrészről az idealizmus Túlvilágijára vonatkozó kritika csak elősegítette a gyorsabb lesüllyedését egy immanens alapelvbe az időbeli tapasztalaton belül.[23] Az idealizmus Abszolútjával szembeni reakciónak be kellett következnie, és igazoltnak látszik. Többé már nem találunk akkora hangsúlyt a túlvilágin, mint korábban. Egyes idealisták azt vallották, hogy Isten részben rejtve maradt Önmaga előtt is, ha nem mutatkozott meg a tér-idő valóságban. Ezt látszik Hegel gondolkodása logikai végkimenetelének, amikor az Abszolút dialektikus fejlődéséről beszélt. Az örök törvénynek megfelelően úgy találjuk, hogy az Abszolút benned és bennem akkor mutatkozik meg gyújtópontként, amikor a megfelelő konfigurációk megérkeztek. Így látjuk, hogy az Abszolút kijelentése önmagunkban egy szükségszerű ösztönzéstől függ az Ő lényén belül, vagy akár azon túl.

Nagyon biztosaknak kell lennünk ezen a ponton abban, hogy ne legyünk méltánytalanok az idealizmussal. Ezért örömmel látjuk, hogy egy olyan szaktekintély, mint J. Watson igazolja azt a végkövetkeztetésünket, hogy az idealizmus Abszolútja nem képes sokáig fennmaradni.[24] Pontosan ebben a kérdésben kritizálja Bosanquetet. Ő azt állítja, hogy amennyire Bosanquet soha nem tagadta nyíltan, sőt közben helyeslően sejtette, hogy a tudásunk abszolút, nem átfogó értelemben, hanem elvileg, annyira nincs joga egy Abszolúthoz, mint Túlvilágihoz semmiféle értelemben.[25] Watson világosan azt vallja, hogy a megítélés idealista elmélete magában foglalja azt, hogy ésszerűen reménykedhetünk abban, hogy képesek vagyunk meghatározni minden valóság természetét. Azt, hogy a valódi racionális, és a racionális valódi, ő nagyon szó szerint veszi a saját maga számára, és ügyesen mutatja meg, hogy ebben a dologban ő az idealista logika képviselője általánosságban. Mr. Carrol lényegében ugyanezt a kritikát fogalmazza meg, és hozzáteszi, hogy Bosanquet még „azt is elmulasztotta tagadni, hogy van bármiféle értelem, melyben beszélhetünk egy végső alanyról".[26] Ez a kritika helyesnek látszik, ha visszaemlékszünk arra, hogy Bosanquet maga teszi inkább az egészet, mintsem a Túlvilágit minden állítás tárgyának. Ha mi az egész „melléknevei" vagyunk, akkor a Túlvilági sem lehet több. Úgy beszélni az Abszolútról, mint az egész egyik önmagát kijelentő összetevőjéről ugyanaz, mintha megkérdeznénk, hogy az egész egyik része miért jelenti ki magát az egésznek egy másik részében. Mi tehát azt fogjuk vallani, hogy az idealista logika gyengesége az *a priorizmusában*, s abban rejlik, hogy figyelmen kívül hagyja a tényt, miszerint mi, mint időleges és fizikailag függő lények nem lehetünk abban biztosak, hogy megtaláltuk a gondolkodás ama törvényeit, melyeknek meg kell állniuk minden lehetséges tapasztalat esetében. Az objektív idealizmus számára teljesen lehetséges annak kimondása, hogy megtalálja, de nem alkotja meg ezeket a törvényeket, így nem segíthet azon, hogy ezek örökkévalók. Ez azonban nem veszi elejét az ellenkezésünknek, mert az emberi alany még mindig jelen van abban az értelemben, hogy feltételezi: van

---

[22] Lovejoy, *Phil. Rev.* 18. kötet, 1909, 479. oldal

[23] Cf. S. F. Davenport, *Immanence and Incarnation*, Cambridge, 1925, valamint J. Caird, *Fundamental Ideas of Christianity*, Glasgow, 1899, és W. H. Moberly, "God and the Absolute," a *Foundations*-ban, szerk. B. H. Streeter, London, 1915. – A pontos helye ennek a lábjegyzetnek nem világos az eredeti szövegben. – *a szerk.*

[24] J. Watson, *Phil. Rev.* 4. kötet 1895, 353; és azt követő oldalak, 486. és azt követő oldalak, valamint *Phil. Rev.* 34. kötet, 440. oldal

[25] M. C. Carrol, *Phil. Rev.* 31. kötet, 1921,"The Nature of the Absolute in the Metaphysics of B. Bosanquet," 178. old.

[26] Az eredeti szöveg itt egy lábjegyzetet jelez, de az hiányzott. – *a szerk.*

hatalma kihirdetni ezeket a törvényeket olyanoknak, melyek Isten és ember számára ugyanolyan módon állnak meg. Mikor szabad uralmat engednek az *a priori* logikának, akkor Isten és ember hajlamosak kölcsönhatásba kerülni. Isten és ember a valóság egészének szükségszerű összetevőivé válnak. A kölcsönhatás fogalmának használatával nem azt akarjuk mondani, hogy az idealizmus egyenlővé akarja tenni Istent és embert. Istent mindig is végtelenül nagyobbnak fogják fel az embernél, s ezt teljesen lehetséges fenntartani abban az értelemben, hogy egy, a sok részlegességben található egyetemesség nagyobb, mint a részlegességek bármelyike. Most mindössze az érdekel minket, hogy rámutassunk: idealista alapon nem juthatunk el olyan Isten fogalmához, aki Abszolút. Az Isten és ember közötti kölcsönhatás alatt ugyanazt értjük, mint Pringle-Pattison is, amikor ezt mondja: „Ha elfogadjuk, hogy az isteni tapasztalat állítólag számunkra ismeretlen objektumokkal egyezik meg, az magában foglalja bármely úgynevezett objektum esetében az isteni és emberi megtapasztalás módjának azonosságát, vagy legalábbis teljes hasonlóságát”.[27] Úgy látszik, McTaggart a logikai végkövetkeztetést a megítélés idealista elméletéből vonta le. Ő a Túlvilágit a logikai egyetemességre egyszerűsíti le az egyének sokféleségén belül. Az egység az ő társadalmában ugyanolyan alapvető, mint a sokféleség, de a sokféleség is annyira alapvető, mint az egység. Innen származik az emberi egyén pre-egzisztenciája, valamint a valóság időtlensége.

A teizmus állandó kritikája, ami egy olyan transzcendens Isten létezését szögezi le, Akinek a világ tényleges létezésétől függetlenül is van jelentése Önmaga számára, úgy szól, hogy ez az elképzelés nemcsak önkényes, de teljességgel lehetetlen is, mivel az abszolút és az időbeli viszonylagos kifejezések. Ez a formális érv a pontos tagadása annak az állításnak, amit az idealista rendszer felépítésénél használnak. Ezért nem leszünk méltánytalanok az idealizmussal szemben, ha azt mondjuk, hogy a formális logika alapján létrehozza a kölcsönhatást Isten és az ember között.

S az idealizmust átjáró akozmikus feszültségben ezt a kölcsönhatást nem hagyták el. McTaggart valamennyiünket felemel az időn túli szintre, ahol az Abszolút is van, hogy egyenlő polgárjogokat élvezzünk Vele. Valójában, amikor felemelt az akozmizmus eme vékony atmoszférájába, az idealista gondolkodásban öröklötten benne rejlő kölcsönhatás nehezebbnek találja az elrejtőzést, mint az időbeli valóság sűrűbb levegőjében alant. McTaggart számára ugyanis az Isten logikai egyetemesség, mely immanens minden részlegességben, vagy Ő Maga is az egyik részlegességgé válik. No, ezen az alapon nem lehet fenntartani, hogy az Abszolútnak van bármiféle más jelentése, mint az, ami a részlegességekben lel megvalósulásra. Megint teljesen igaz, hogy az idealizmus nem akar ilyen messzire menni az immanenciára helyezett hangsúlyával. Továbbra is úgy beszél az Abszolútról, mint „öntudatosról”, és „személyesről”.[28] De jogosult az idealizmus egy efféle Abszolútra? Látszólag nem: egy logikai egyetemességnek csak ama részlegességek miatt és azok számára van értelme, melyekben megmutatkozik.

Az idealizmussal szemben megfogalmazott kritikánkat összefoglalandó elmondhatjuk, hogy az idealizmus az *a priori* logikája által kizárta annak lehetségességét, hogy érvényre jutassa az időbeli megtapasztalást, s emiatt nem volt képes transzcendentális érveléssel kifejleszteni egy Abszolút szükségességét. De nagyon erősen érezvén egy Abszolút szükségességét megpróbált találni egyet pusztán csak az *a priori* és formális logika alapján. Azaz, az idealizmus ezen az alapon próbálta meg elemezni a megítélés természetét és felépíteni a valóságot. Ebben a folyamatban nem tehetett mást, mint azt, hogy ugyanolyan alapvetővé tette a különbséget, mint az egységet. Ezt önmagában mi is elfogadjuk, de feltételezték, hogy a különbség az időben is alapvető. A valóság lényegileg szintetikus,

[27] *Mind*, N.S.V. 28. kötet, 5. oldal

[28] Pringle-Pattison az *Idea of God* című művében szintén azt akarja, hogy Istennek legyen jelentése afelett és azon túl is, ami bennünk jelentetett ki.

mondja Bosanquet. E logikai elemzés metafizikai megfelelője az, hogy az ember, mint időben függő lény, szükséges az Isten létezéséhez. Ez a logikai folyamat tette lehetetlenné az idealizmus számára, hogy az egységet a különbözőség felett állóvá és ahhoz képest alapvetővé tegye, s így Abszolútra nem találhattak. Másképpen szólva, az idealizmus nem volt képes ragaszkodni a saját, a ténylegesnek a lehetségessel szembeni elsőségéről alkotott ideáljához. A logikailag szintetikusról – ha lehet bármiféle jelentése egy efféle fogalomnak – kiderül, hogy időben szintetikus az emberek kezében, s ha egyszer erre a lejtőre tévedtünk, hamarosan a puszta lehetségesség tengerében fogjuk végezni.

S az idealizmusnak ez az *ad hominem* kritikája, ha helyes és lényegi, akkor nagy támogatást nyúlt a teizmus abszolút Istenének, mint annak az egységnek, mely valójában összeköt, és annak a ténylegességnek, ami valóban megelőző. Megint nem azt mondjuk, hogy nincsenek nehézségek ebben az elképzelésben, de látszólag legalábbis megválaszolja a tudásunk valóságos követelményét, és nem tesz erőszakot a természetünk egyik részén sem. A egység elképzelését a sokféleségben nem vagyunk képesek felfogni, de az világosnak látszik, hogy egy, nem a teljes ténylegességen alapuló egység nem köthet össze, mert egyesítenie kell azokat, amik részlegességekként különállóak. Ez pedig abból a tényből következik, hogy akkor létezik a bizonytalan lehetségesség, amiből a teljesen váratlan is előállhat. Az új entitások a régiekhez egyáltalában nem kapcsolódó részlegességek lesznek. Ezért az empirizmussal szemben megfogalmazott általános idealista érvvel ez lehetetlen. Fontos ezt világosan látnunk annak érdekében, hogy kimutassuk: csak a teizmus teljes, időtlen ténylegességén alapuló egysége remélheti, hogy bármiféle koherenciát képes kínálni a tapasztalatban. A Szentháromság keresztyén tantételében egyformán alapvetőnek találjuk az egységet és a különbözőséget, így az egység konkrét és nem elvont. A különbözőségben rejlő eme konkrét egység hasonlóságán felépülőként érthetjük meg az emberi tapasztalat egészét, s azt, hogy ezen az alapon van jelentősége.

Láttuk tehát, hogy mind a teizmus, mind az idealizmus elemezték a konkrét tapasztalatunkat, és azt találták, hogy mind az egység, mind a különbözőség alapvető. A teizmus azonban ezt azért találja igaznak és lehetségesnek az emberi tapasztalatról, mert igaz a prototípusában, az isteni tapasztalatban, ami időtlen és abszolút. Most ha azt mondjuk, hogy az idealizmus is megteszi az Abszolútot a véges prototípusává, az is teljesen igaz, de a válasz az, hogy az idealizmus Abszolútja nem lehet valódi Abszolút. Számára, mint láttuk, szükséges az időbeli megmutatkozás az emberben. A különbséget ebben a dologban talán azzal lehet a legvilágosabban kifejezni, hogy a teizmus Istenét is a világhoz viszonyulóként képzeljük, de szabadon viszonyulóként. Egyetlen idealista sem fog ezzel egyetérteni, számára ez a külső kapcsolatok összes realista következményével bír. Az idealizmus azonnal azzal fog válaszolni, hogy egyetlen kapcsolat sem lehet szabad. De ennek kimondása annyi, mint csak a formális logikától függeni. Ez egészen a tapasztalatunk haláláig viszi végig az *a priorizmust*. Nem vagyunk képesek érvényre juttatni az időt, amíg nem fogadjuk el a fenomenális létezés abszolút kezdetének lehetségességét, aminek a hátterében vagy az űr, vagy egy teljesen tényleges Isten áll. Ez volt a transzcendentális érvünk. Ennek megdöntése végett azt mondani, hogy minden viszonynak belsőnek és szükségesnek kell lennie ugyanaz, mint azt kimondani, hogy az elvont logika képes diktálni minden tapasztalat számára, isteni és emberi számára egyaránt. Az elvont logika nem képes bizonyítani egy abszolút létezését, mert az abszolútjának kapcsolatban kell állnia, de az elvont logika nem lépes bizonyítani az Abszolút nemlétezését sem.

Annak az állításunknak az igazságát, miszerint az idealista logika alapján nem lehetséges eljutni az Abszolút fogalmához, még inkább alátámaszthatjuk olyan emberek próbálkozásainak idézésével, mint Lindsay és H. Rashdall. Ők az ellen léptek fel, ami számukra Bosanquet intellektualizmusának látszott: nekik lehetetlennek tűnt bármi más elérése, mint a panteizmusé Bosanquet gondolkodásának alapján. Lindsay Isten és a világ

szabad, és nem szükségszerű kapcsolatát akarja,[29] Rashdall pedig ahhoz ragaszkodik, hogy Isten a világot az akaratának erejével teremtette. Ha egyszer beszúrtuk az akarat fogalmát az Istennek és a világnak a viszonyáról alkotott elképzelésünkbe, gondolja Rashdall, akkor megszabadultunk minden panteista gondolkodástól.[30] De ezek az emberek megálltak a két vélemény között: érzik, hogy az idealista logika a panteizmus felé vezeti őket, ezért megpróbálják összekombinálni a teizmus formulájával. Nagyon tanulságos megfigyelni az eredményt. Lindsay nem akar egy olyan Istent, Aki „kozmikusan független", így nem képes jól fenntartani a másik elképzelését Isten és a világ szabad viszonyáról. Hasonlóképpen Rashdall esetében, Isten akaratát minden részében egyrészt az Isten felett álló törvény, másrészt az a világegyetem szabályozza, amely nélkül Ő nem is létezhet. A teremtés cselekedetében Isten nem a lehetségesség forrása, hanem csak a legjobbat akarja egy független helyzetben: a lehetségesség nagyobb Istennél. Mikor eljön a kritikus pillanat, és Rashdallnak meg kell mondania nekünk, hol találja meg az erkölcs forrását, akkor azt mondja, hogy az egyén a legfőbb felelősséggel nem Istennek, mint az erkölcs forrásának tartozik, hanem magának az erkölcsi törvénynek, vagy az erkölcsi törvénynek, amiképpen az valahogyan megtestesült a valóság egészében.[31]

Látjuk tehát, hogy még a legőszintébb erőfeszítés, a kész tollal összeházasítva sem képes megmintázni egy olyan Istent, Akinek van jelentősége a világ létezésétől függetlenül is, ha az idealista logika kiindulópontja, a lényegi rokonság a gondolkodásban és a létezésben Isten és ember között feltételezhető. Ha egyszer elfogadtuk a kölcsönhatást, mint ami, ahogyan az előzőekben magyaráztuk, veleszületetten benne rejlik a belső viszonyok fogalmában, akkor az Isten, mint Abszolút elképzelésének beszúrása lehetetlenség. Ennek következményeképpen azt mondani, hogy a világ Istentől függ, nem bír túl sok jelentőséggel, mert Isten is függ a világtól: Isten akaratának működése számára nincs hely. Nehéz meglátni, miért kellene még mindig előnyben részesíteniük az embereknek a „teremtés" kifejezést a „kisugárzás", vagy „kijelentés" kifejezésekkel szemben, hacsak ez nem egy vonakodó megvallása annak, hogy az idealizmus egy kissé nehéz a tapasztalatunkban.[32]

Az idealizmusra vonatkozó kritikánk mostanáig tehát az volt, hogy leszámol a hatalom összes kategóriájával, és megpróbálja intellektualizálni az oksági viszonyt. S teszi ezt azért, mert úgy fogja fel a valóságot, mint ami minőségileg egy darab. Akkor próbál meg minőségi megkülönböztetéseket bevezetni, amikor már túl késő: az Istene legfeljebb a mi tapasztalatunk ellenpárja lehet. Nevezhetjük Őt udvariasságból Túlviláginak, mivel Ő a nagy láthatatlan valamennyiünkben, akár még úgy is beszélhetünk Róla, mint a tudatról, és isteníthetjük Őt akképpen, mint ahogyan a háborús időben istenítjük a zászlót, de Ő, amikor higgadtan gondolunk rá, nem több, mint az emberi lélek kilövellése. Nem lehet a valóság legfőbb magyarázó kategóriája. Valójában nem is próbáljuk meg azzá tenni. Meg kell hagyni, beszélünk a Tőle függő világról, mivel azt Ő teremtette, de a tapasztalatunk fejlődésével megváltoztatjuk és újraértelmezzük Istent. Azt mondjuk, hogy egy Abszolút, mely nem változtatható meg a tapasztalatunk fejlődésével, nem kívánatos. Ez lehet igaz, de akkor egyáltalában nem akarunk semmiféle Abszolútot.

A teista érv feltételes következtetése tehát az, hogy az Abszolút, ahhoz hogy abszolút lehessen, valamint az a kategória, melyet komolyan használunk a valóság értelmezéséhez, nem módosítható tetszés szerint. Ha módosítjuk Őt, akkor nem Abszolút, s elveszítette a magyarázó értékét. Mint oly sok esetben, az idealizmus azt tanította, hogy ragaszkodjunk ehhez az igazsághoz. Mi csak azt állítjuk, hogy a teizmus hűségesebb volt ehhez az

---

[29] *Throughout Theistic Idealism*, 1, 24, 152, 154. oldalak, London 1917.
[30] A. Rashdall, "Religious Philosophy of Pringle-Pattison," *Mind*, N.S.V. 28, 1918, 273. oldal, *Contentio Veritatis* 34. oldal, London 1902.
[31] *Contentio Veritatis*, 38-39. oldal
[32] Pringle-Pattison, *Idea of God*, A teremtésről szóló fejezet.

igazsághoz, mint amennyire az idealizmus képes volt erre: az idealizmus logikája nem hagy helyet egy Abszolút számára.

A teizmusra vonatkozó magasztos állításunk bebizonyítása végett azokhoz kell fordulnunk, akik kimunkálták annak az igazságnak a legnagyobb részét, miszerint egy Abszolútot szükséges előfeltételezni, de véleményünk szerint mégsem boldogultak. B. Bosanquet azzal kritizálja a neo-idealizmust, hogy helyettesítette a „ha Isten nem létezik, semmi vagyok" valódi bepillantást a „ha Isten van, akkor én nem" kijelentéssel. „Az értelem", folytatja, „mint azt már máshol magyaráztam, hiszem, hogy a gondolat egyensúlyba hozásában rejlik a gondolkodással, mégpedig a valósággal történő gondolkodással, ami az összes transzcendencia elvetésének újabb összetevője."[33] Az efféle, a nagy logikatanár tollából származó idézetek megerősít bennünket az állításunk formális helyességében. Egész idő alatt fenntartottuk, hogy formálisan az idealizmus és a teizmus őszinte egyetértésben állnak. „Ha Isten nem létezik, akkor semmi vagyok" – ezt mindketten készségesen elismerik. Bosanquet mindvégig ragaszkodott ahhoz az állásponthoz, hogy „a lehetséges van a valóságoson belül, nem pedig a valóság a lehetségesen belül".[34] Hasonlóképpen mondja E. Hocking is, hogy az Abszolútot ismerve létezünk, majd hozzáteszi az alábbi jelentős és meghatározó kijelentést: „Ha Isten egyszer ismert volt, akkor a világot és az ént utána már ennek a tapasztalatnak az áttekintése alatt kell látni".[35]

Ennek megfelelően most azt kell megvizsgálnunk, hogy vajon Bosanquet és Hocking megtették-e az általuk nélkülözhetetlennek hitt dolgot: megtették-e Istent az Abszolútnak a gondolkodásuk előfeltevéseként. Nos azt valljuk, hogy egyikük sem előfeltételezte az Abszolútot, hacsak ez az Abszolút nem tekintendő önállónak. Egy abszolút, mely kozmikusan függő, nem Abszolút. McTaggart ezt nagyon élesen érezte, mert számára az Abszolútnak időtlennek kell lennie.[36] Mivel azonban kötötte az álláspontja, hogy amit legalábbis idő-megtapasztalásnak nevezünk, azt tekintse az Abszolút elválaszthatatlan részének, azzal folytatta, hogy az időt igyekezet nem valóságossá tenni. Mivel az idealizmus kozmikusan függőnek fogja fel Istent, megtette Istent ellenpárnak, de nem a fenomenális valóság forrásának. Isten és a világ mindketten a Valóság összetevői, mely egyszerűen csak van. De valójában még mindig túl sok azt mondani erről az egész valóságról, hogy a „van" kérdést illetően soha nem juthatott volna eszünkbe, mivel semmi módon sem lehetne elképzelni az ellenkezőjét. Ezért csak dadoghatjuk: Valóság! De végül még ez a kiváltság is elvétetik majd tőlünk, mert még ez a dadogás is magában foglalja a nemlétezés lehetségességét, mely így nem lehet kérdéses.

Mivel azonban nem tehetünk mást, mint elképzeljük a nemlétezést a fenomenális világban a benne látott változás miatt, s mivel az idealizmussal együtt valljuk, hogy lehetetlen a valóság egészének puszta lehetségességét, vagy nemlétezését elképzelni, ezért kénytelenek vagyunk előfeltételezni az Abszolútot, mind szabadon viszonyulót a világhoz. Vagy, általánosabban, és ezért az idealizmus kritikája számára kevésbé nyíltan megfogalmazva – mivel az semmit sem mond az időbeli világ szükséges eredetéről – mondhatjuk, hogy a nemlétezés egyáltalában intelligens elképzelésének lehetségessége ugyanerre a végkövetkeztetésre vezet minket. Nem tudjuk elképzelni az egész Valóság nemlétezését, amíg – ahogyan A. E. Taylor rámutat – készen nem állunk tagadni a tapasztalat koherenciáját bármely értelemben, s nem posztuláljuk a puszta esetlegesség és lehetségesség elsőségét a valósággal és a ténylegességgel szemben.[37] S az értelem paritása által hozzátehetjük, hogy

[33] B. Bosanquet, *Meeting of Extremes*, 70. oldal
[34] Ugyanott, 180. oldal.
[35] *Meaning of God in Human Experience*, 473. oldal
[36] . E. McTaggart, "Time and the Hegelian Dialectic," *Mind*, N.S.V. 2, 1893, 490. oldal *Mind*, N.S.V. 1894, 190. oldal, *Mind*, N.S. 17, 1908, 457. oldal
[37] Hastings, *E. R. E.*, 278. oldal

miután számunkra a lehetségesség érvényes elgondolás, a nemlétezés tökéletesen természetes elképzelés, így ezek a kategóriák a világra, s nem Istenre vonatkoznak. Mint *ad hominem* érvet az idealizmussal szemben mondhatjuk, hogy látszólag még a formális logika követelményei is jobban teljesülnek, ha úgy fogjuk fel Istent, mint időtlenül teljes ténylegességet és valóságot. Mindenesetre megmutatkozik, hogy az idealizmus, mivel kozmikusan függőként fogja fel Istent, nem volt képes Őt az Abszolútnak tekinteni, de ezt cselekedve nem került el semmiféle logikai nehézséget, csak azzal, ha újakat hozott létre. Ha el is fogadjuk, hogy az idealizmus előfeltételezett egy Abszolútot, akkor sem előfeltételezett olyat, mely valóban nevezhető abszolútnak.

Most továbbléphetünk és felvázolhatjuk annak újabb következményét, hogy az idealizmus elmulaszt feltételezni egy valódi Abszolútot, ami valójában megfelel annak, hogy minden értelemben Abszolút nélkül tevékenykedik, azaz az emberi tapasztalatot és az időbeli valóságot ön-értelmezővé teszi. Ha azt mondjuk, hogy a tapasztalatunk értelmetlen az Abszolút előfeltételezése nélkül, akkor nem fordíthatunk hátat, és nem mondhatjuk, hogy az Abszolútnak nincs értelme, csak a tőlünk való függőségben. Ha megteszed, akkor nem egy Abszolútot, hanem egy kölcsönhatásban állót, vagy egy ellenpárt előfeltételeztél, s ezek egy végtelen regresszióban vannak, ide-oda ingázva két semi-abszolút között.[38] Ez nem elegendő, és ha elveted az Abszolútot, mint a jelentés egyetlen forrását, nem adván annak értelmező tekintélyt, akkor mindenestől Abszolút nélkül próbálsz meglenni.

Kant korától kezdve az idealizmus készen állt ezen az alapon eljárni. Nyíltan elismeri az ellenségességét a transzcendens Istennel szemben, Aki lehet teljes a világ létezése nélkül is: ez a tapasztalat számára önmaga felülmúlása lenne, ami értelmetlen. Az idealizmus beszél a valóság különféle összetevőinek kölcsönös jelentőségéről, de elveti az ember értelmezését egyedül Istenből kiindulva. Mindenütt elismerik, hogy Kant a legnagyobb szolgálatot az erkölcsnek azzal tette, hogy megszabadította a metafizikától. Minden heteronómiát, minden Isten, vagy ember általi tekintélyt a sorsára hagytak. A belső fenséges terv független mind Istentől, mind az embertől. Kantnak azonban még mindig szüksége van egy istenre, nehogy a független erkölcs hiába működjön. Mikor azonban azt mondják, hogy Kant mély meghajlással elköszönt Istentől a bejárati ajtónál, hátrahagyván Őt, akkor igazság szerint meg kell mondani, hogy ő nem volt vétkes efféle következetlenségben, kivéve a nevet. Az Isten, akit a hátsó ajtónál hagyott, teljesen különbözik attól, akitől a bejárati ajtónál köszönt el, vagy, ha akarod, kiküldetett Önmaga átrendezése végett, hogy ismét bebocsátást nyerjen. Röviden, ez – ahogyan Pringle-Pattison már említi az „Előadások a teizmusról" című művében, amit Kant megragadott, főleg az erkölcsről alkotott fogalmában – az immanencia alapelve, aminek a hegelianizmusban kell majd oly hatalmasat fejlődnie. Ennek megfelelően Isten és ember elemek a valóság egészében, és alá vannak vetve az abban működő törvényeknek.

Kant felbecsülhetetlen szolgálatot tett a spekuláció eme vonala számára azzal, hogy kifejlesztette a gondolkodás kizárólagosan aktivista jellegét. Nem éppen jelentéktelen, hogy az olasz idealizmus őrülten belekapaszkodott Kant gondolkodásának ebbe az összetevőjébe, hogy ragaszkodjon a kizárólagos immanencia nézetekhez.[39] Nem annyira a teista érvek eme kritikájával ártott Kant a legtöbbet a teizmusnak, mint inkább a gondolkodás természetéről alkotott elképzelésével. Ha a gondolkodást teljes mértékben nem befogadónak, hanem csak aktívnak feltételezzük, akkor az *a priorizmus*, melyről korábban szóltunk, elkerülhetetlenül bekövetkezik, és az emberek elkezdenek olyan törvényekről beszélni, melyeknek érvényeseknek kell lenni mindenféle tapasztalat számára, istenire és emberire egyaránt. Ez lehetetlenné teszi, hogy minőségi különbség álljon fenn Isten és ember között, továbbá nem lehet előfeltételezni önálló Abszolútot.

---

[38] Hastings, *E. R. E.*, 278. oldal

[39] G. de Ruggiero, *Modern Philosophy*, fordították A. H. Hannay és R. C. Collingwood, London 1921.

Jegyezzük meg ugyanis, hogy az Abszolút, mely nem pusztán névleg egy, magában foglalja, hogy az embernek, akit Belőle kiindulva kell értelmezni, egyformán befogadó és aktív elmével kell rendelkeznie. Egy önálló Isten semmi más módon nem ismerhető meg, csak az Önmagáról adott kijelentésből, amit az embernek be kell fogadnia. Nem azt mondom, hogy az emberi elmének passzívnak kell lenni a mozdulatlanság értelmében, hanem hogy befogadónak kell lennie abban az értelemben, hogy képes befogadni a kijelentést az Abszolúttól, s meg is teszi ezt. Az Abszolút metafizikai önállósága magában foglalja, hogy a racionális teremtményeinek a tudatukban aktívan befogadóknak kell lenni az Abszolútnak a természetben és az emberben adott kijelentése iránt. Továbbá azt is magában foglalja, hogy az embernek más értelemben tekintetbe kell venni az erkölcsnek és a gondolkodásnak az emberiségre vonatkozó törvényeit, mint Istennek. Az idő is más módon valóságos az ember számára, mint Isten számára. Ha ez nem így lenne, akkor Isten nem lehetne Abszolút, vagy nekünk is abszolútoknak kell lennünk Istennel együtt. Ezek a megkülönböztetések megfelelnek ama tény kimondásának, hogy az ember számára mindig lesz különbség az ismeretlen és a megismerhetetlen között: Isten lénye nem jelenthető ki teljes mértékben az emberben.

A tudat kizárólagos aktivitásának nézete nem tűrheti ezeket a megkülönböztetéseket. Azt vallja, hogy képesek vagyunk beszélni, és kell is beszélnünk a gondolkodás ama általános természetéről, mely szükségszerűen leírja a tudat minden felfogható típusát. Ez eltörli a megkülönböztetést az ismeretlen és a megismerhetetlen között mind az ember, mind az Isten számára. Viszont világos, hogy Isten esetében nem beszélhetünk sem az ismeretlenről, sem a megismerhetetlenről, ha azt valljuk, hogy Ő abszolút, és kielégíti a logika ama követelményét, mely szerint a ténylegességnek elsőbbséggel kell rendelkeznie a lehetségesség előtt. Ugyanakkor teljesen tartható a különbségtétel az ismeretlen és a megismerhetetlen között az ember esetében, s ha egyáltalán elfogadunk bármiféle Abszolútot, akkor a világegyetemmel fennálló kapcsolatát is szabadnak kell felfognunk. Csak akkor adhat kijelentést Önmagáról az embernek, mégpedig az utóbbi képességeihez igazodva. Mindez azonban teljességgel lehetetlen a Kant által bevezetett immanencia alapelv alapján. Ezen az alapon a teizmus istene egy elvonatkoztatás. Egy készségesebben működő istenséget kerestek, s ennek az eredménye csak az lehetett, hogy az istenség egyáltalában nem működött, mert ez az istenség nem volt többé abszolút.

Mikor a filozófia így átlépte a Rubicont és elhatározza, hogy abszolút nélkül tevékenykedik, akkor nehéz feladat vár rá. Nem a nagy kiterjedtsége miatt fogadtuk el az emberi tudás érvényességét, hanem a szilárd alapja miatt, mivel az Abszolút, Aki nélkül semmiféle tudással sem rendelkezhetnénk, a garanciája annak a tudásnak, amellyel rendelkeznünk. Nem valljuk a modern realistához hasonlóan, hogy összetákolhatjuk a másolatát a valóság valamely szeletének és mondhatjuk, hogy rendelkezünk az igazsággal. A megfelelés alapjának a következetességnek kell lennie. De maga a következetesség is a hit kérdése, azaz a teljes következetesség egyedül az Abszolútban létezhet. Ha már elvette, mint említettük korábban, a lényegi különbséget Isten és ember között, akkor az idealizmus nem kerülheti el a ragaszkodást „a reálishoz, mint racionálishoz” az ember által leérhető ideálként, vagy a racionalitás mögött meghúzódó titokzatosságra kell hivatkoznia. Mikor a teista azt mondja, hogy nem tudja, vagy – ahogyan mi mondjuk – a titokzatosságra hivatkozik, akkor amögött a titokzatosság mögött Isten öntudatos racionalitását jeleníti meg. Mikor az idealista hivatkozik arra a titokzatosságra, akkor a puszta lehetségesség mélységébe tekint, mert az a titokzatosság mind az Isten mind az ember számára fennáll. Vagy, másképpen kifejezve, az idealistának nincs joga a titokzatosságra hivatkozni, csak a még nem ismertek értelmében, ha ragaszkodik a mottójához, mely szerint a valóságos racionális.

Az idealizmus megpróbálja racionalizálni a tapasztalatot, s hébe-hóba a titokzatosságra hivatkozik. Bradley a problémák „valamiféle” megoldásáról a Túlvilágon. Így

Pringle-Pattison is, amikor az emberi szabadság problémájával szembesült, azt mondta: közvetlen ösztönös megérzéssel tudjuk, hogy szabadok vagyunk.[40] Látszólag azonban egyetlen idealistának sincs joga így hivatkozni a közvetlenségre a racionalitás helyett. Az idealizmus beszélhet a ismeretlenről, mint még nem ismertről, de az alapelvének megfelelően azt kell vallania, hogy az ember önmagában rendelkezik a saját hibáinak kijavításához szükséges eszközökkel, s végül eljut a befejezett rendszer ismeretére. Más szóval, az idealizmus a versengő rendszerek közötti küzdelmet egyedül a formális logika alapján fogadta el, azaz annak a rendszernek kell győznie, melyet a legkevésbé gyötörnek a nehézségek. Innen származik a könyörtelen *a priori*-ja, de az akozmizmusa, valamint a tapasztalatunk általa történő intellektualizálása is.

A teizmus ennek megfelelően nem fogadja el a kihívást ezen az alapon. Azt vallja, hogy bárki próbálja meg segítség nélkül átúszni az egész csatornát, vagy elpusztulni, több mint valószínű, hogy elpusztul. A teizmus egyetlen alternatívája a szkepticizmus. A teizmus túl kételkedő azt illetően, hogy vajon képes-e az ember megismerni az igazság egészét, de transzcendentális érvvel megpróbálta kimutatni az időtlen valóság létezésének filozófiai fenntarthatóságát, mely valóság egy befejezett öntudatos aktualitás, amelyben rejlik a tudásunk érvényessége, ameddig csak terjed. Mint már említettük, Isten a titok és a lehetségesség mögött rejtőzik. A teizmus kételkedő azt illetően is, hogy az Abszolút valaha is megismerhető-e, mert az embernek, ahhoz hogy az Abszolútot ismerje, neki magának is abszolútnak kell lennie. De az idealizmusnak is kételkednie kellene abban az értelemben, hogy embert és Istent együtt lát növekedni a tudásban, egymás kölcsönös függőségében, és egymást kölcsönösen magyarázva – de azt, hogy mindez honnan van, és hová megy, nem tudja. A titokzatosság végleges: a lehetségesség nagyobb, mint a ténylegesség.

Hitünk szerint ennek kell lennie a kanti gondolkodásmód végkimenetelének. De talán vannak, akik nem látják ezt a lépést az összes transzcendencia tagadásához vezetőnek. Ők rámutatnak a vallás hatalmas megújulására és az Abszolút imádására, ami Kantnak pontosan ebből a gondolatából nőtt ki az immanenciára helyezett hegeli hangsúlyon keresztül. Nekünk tehát teljesebben kell bizonyítanunk, hogy még a legfejlettebb és legkifinomultabb idealista gondolkodók sem előfeltételezik Istent, mint Abszolútot, így az erőfeszítéseik, melyekkel Istent valamiféle magyarázó kategóriának igyekeznek megtenni, sikertelenek maradnak. Már mondtuk, hogy Kant elköszönt az egy Istentől, és elfogadott egy másikat. Előbbi Kantot akarta a Maga képmására formálni, utóbbi Kant képmására lett megalkotva. Ez aztán a „kopernikuszi forradalom”! Ez volt az egyetlen dolog, amit Kant logikusan megtehetett a saját kiindulópontjából, mely szerint minden tapasztalatnak egyfélének kell lenni. Isten és ember ugyanazoknak a törvényeknek voltak alávetve, vagy legalábbis a törvényt értelmezhetőnek tekintették Istentől függetlenül is. A jog is jog önmagában, Istentől függetlenül. A későbbi idealizmus még egyszer egyesítette az erkölcsöt és a metafizikát, sőt, még alapot is igyekezett találni az erkölcs számára Isten természetében. Ennek azonban nem szabad minket vakokká tenni arra a tényre, hogy csak fejlődés, de nem radikális elszakadás a kanti gondolatmenettől található a metafizika és az erkölcs eme új szövetségében. Néha az ellentétes véleményt vallják. Hegelt úgy mutatják be, mint aki felépítette azt, amit Kant rombolt le, még a teista érveket is megújítván: a racionális azonosítása a valóságossal volt a legjobb lételméleti bizonyíték, amit valaha is kitaláltak.

Annak megvizsgálása érdekében, hogy a hegelianizmus tett-e bármiféle valódi előrelépést Kanttal szemben ebben a vonatkozásban, helyes megkérdezni, hogy miféle Istent adott vissza Hegel az embereknek. Talán maga Kant is örömmel üdvözölné Hegel Istenét. Hegel Istene egyáltalán nem az, akit Kant a teljesen transzcendens Istennel azonosított, s aki nem tartott fenn ismert kapcsolatot a világgal. Hegel valódi Istene a dialektikus folyamat

[40] Pringle-Pattison, *Hegelianism and Personality*, fenntartva és magyarázva az *Idea of God*, című műben, 369. oldal

szülötte, akit ideiglenesen, vagy logikailag fogadtak el, a természeten és az emberen keresztül jelentetett ki és valósult meg, s ezekkel folytatólagos. Röviden, Hegel Istenét csak udvariasságból nevezik Abszolútnak. Ezen az alapon nem nehéz felállítani a lételméleti bizonyítékot, de az a kérdés, hogy van-e ennek valamilyen célja?

Tovább kell folytatnunk azonban a keresést olyan idealista után, aki valóban komolyan vette az Abszolútját, mégpedig a gondolkodásának előfeltevéseként. Mikor kritizáltuk a megítélés idealista elméletét, már foglalkoztunk Bosanquettel, aki a fő az idealista logikatanárok között. Ennek megfelelően most másokhoz fordulunk, akik finomították az Abszolút fogalmát, és a leggondosabban határozták meg a tapasztalattal fennálló funkcionális viszonyát. Bradleyt lehet futólag megemlíteni. Az összes „megjelenés" feláldozásának leple alatt az Abszolútnak ő legalább megőrizte a jogot az Abszolút tagadó meghatározására, s az emberi tapasztalat alapján igazolva látta magát annak kimondásában, hogy Abszolút nem létezhet. Az efféle tagadó meghatározás meglehetősen szokásos az Abszolút nyílt ellenségei között. Itt újra és újra azt mondják nekünk, hogy egy nem időbeli Abszolútnak nem lehet jelentése. De a tagadó meghatározás nem szokatlan az idealisták között sem. Ez csak a gondolkodás aktivista természetének feltevésén alapulhat annak következményével, az egyféle típusú tudattal. Mértékletesebbnek tűnik azt mondani, mi nem lehet az abszolút, mint helyeslően azt kimondani, minek kell lennie, de mindkét esetben feltételezzük a meghatározás képességét, s azzal együtt az *a priori* gondolkodás uralkodását. Ugyanaz az intellektualizmus, ami az egyik irányban megsemmisíti a teret és az időt, határozza meg az Abszolútot helyeslően, vagy tagadólag a másik irányban. Csak az Abszolút határozhatja meg az Abszolútot.

Az újabb keletű, a funkcionális kapcsolat megtalálására irányuló erőfeszítések az Abszolút számára az emberi tapasztalatban kevésbé dialektikusak, mint inkább empirikusak voltak. Ezekről az erőfeszítésekről talán C. C. J. Webb és W. E. Hocking beszéltek a legmélyenszántóbban. Webb filozófiájában örömteli bizonyságát látjuk világosan kirajzolódni a gondolkodásának egész fejlőségében annak, hogy aki a filozófiáját az idealista logikára alapozza, annak előbb, vagy utóbb meg kell próbálnia teljesen Abszolút nélkül meglenni, vagy a végtelenségig fenn kell tartania az átalakulás jogát. A *Problems in Relation of God and Man* című munkájában Webb világosan kihirdeti az egyetértését a megítélés idealista elméletével. Mégis teljesen lehetségesnek véli a tünemény tanulmányozását, amennyiben a vallásos tudat mentes minden metafizikai előfeltevéstől. De a valláspszichológia legfejlettebb módszerei önmagukban soha nem képesek semmiféle gyümölcsöt teremni. Valamennyi filozófiát a kezdetektől fogva feltételeznek. Webb azt feltételezte, hogy a vallásnak az egész imádatának kell lennie. Furcsa, hogy egy idealistának készpénznek kell venni az erkölcsi tudat végességét, mikor a vallás dolgaiban hirdet ítéletet. A pragmatizmus ellen az volt az érvünk, hogy meg kell mondani, kik vagyunk, milyen helyet foglalunk el a világegyetemben, mielőtt jogunk lenne azt mondani, hogy az Abszolút értelmetlen. Ugyanúgy itt is, ha azt valljuk, hogy az erkölcsi tudatunknak joga van meghatározni Isten természetét, Akit szolgálni fogunk, akkor várhatjuk ennek az eljárásnak az igazolását. Ez nem jelent harcot az arra irányuló erőfeszítés ellen, hogy olyan pártatlanul tanulmányozzuk az erkölcsöt és a vallásos életet, amennyire csak lehetséges. Az egyetlen kérdéses dolog a méltányossága Isten fogalmának elvetése egyedül csak az erkölcsi, vagy vallásos tudat alapján. Ránézve a gonosz borzasztó kiterjedtségére és jellegére, valamint annak az Istennek a feltételezésére, aki előre tudja, hogy ha megteremt minket, akkor gonoszt fogunk cselekedni. Webb kizárja, hogy Isten képes lenne ítéletet mondani a dologban,[41] mivel legfeljebb véges, és alá van vetve ama világegyetem feltételeinek, mely nem áll az ellenőrzése alatt. Sőt, az erkölcsi tudatunk döntésétől függ, hogy eldöntjük: Isten véges-e, vagy sem. Látván a világban a sok

[41] *Problems in the Relations of God and Man*, London 1911, 105. oldal

gonoszságot, úgy döntünk, hogy nem lehet mindenható, mivel vagy szüksége van erre a gonoszra a céljainak megvalósításához, vagy egyáltalában nem képes elkerülni azt.

Nos, a teizmus azt vallja, hogy ez nem helyes eljárás. Az erkölcsi tudatunk, amint az megtalálható a tér-idő állapotú lényekben, nem vállalhatja fel ezt a bírói szerepet, hacsak nincs erre valami nagyon jó oka. De épp ellenkezőleg, arra találtunk okot, hogy higgyük: az egész emberi létezésünk értelmetlen és a semmiből fakad, ha nem az Abszolút ad neki értelmet. Ha ez a metafizika helyes, akkor más viselkedést foglal magában az erkölcsi tudat *dicta*-jával szemben. Ahogyan az értelmünk ugyan nem képes megoldani minden problémát a logikában, de ezért ne adjuk fel az Abszolút elképzelését, úgy ha az erkölcsi tudatunk nem képes teljes, problémamentes teodiceát találni, azért nem adjuk fel a jó és mindenható Isten fogalmát. Ha megtaláltuk Istennek, mint a létezésünkhöz szükséges Abszolútnak a fogalmát, akkor annak a fogalomnak meghatározó ereje van az erkölcsi tudatunk felett. Ez alatt pontosan az ellenkezőjét értjük, mint Webb: ő megadja az erkölcsi tudatnak a felhatalmazást arra, hogy tetszés szerint megváltoztassa Isten elképzelését, mi viszont azt valljuk, hogy Isten fogalma szilárdan megáll, és nekünk kell ahhoz hozzáigazítanunk az erkölcsi tudatunkat, amennyire csak képesek vagyunk rá. Az erkölcsi tudatunk egy abszolút Isten elképzelésén alapszik, és csak annyiban függhet ettől, amennyiben Isten eme elképzelése változatlan marad. Ha így még maradnak megoldatlan problémák, akkor itt mi is megszereztük az Abszolút titokzatosságára való hivatkozás jogát. S itt is, mint a közvetlenül intellektuális problémák esetében, az önálló Abszolút áll a titokzatosságunk hátterében: ami számunkra céltalannak tűnik, annak lehet célja az ő számára.

Most pedig fontos megemlíteni, mennyire teljes mértékben próbál meglenni az idealizmus Abszolút nélkül. Az erkölcs és a vallás kérdéseiben ez a tény sokkal világosabban megmutatkozik, mint a kizárólagosan csak intellektuális problémákban. Sok idealista talán egyetértene azzal, hogy az Abszolút adja meg a jelentését az értelmünknek, s hogy a tudásunk érvényessége, ami az Abszolútban találja meg a forrását, nem vonakodik Kanttal együtt hirdetni az erkölcsi tudat teljes függetlenségét. Az, hogy az erkölcs Kant kora óta össze volt kötve a metafizikával, megint csak nem számít. Ha az érvünk helyes volt, akkor ez ugyanaz a irányzat volt a függetlenség felé, mint ami az alapját képezi Kant mind az intellektuális, mind az erkölcsi törekvésének. Mindkét esetben az emberi elméből származnak a szigorú *a priori* eljárással a gondolkodás és az erkölcs ama törvényei, melyek érvényesek minden tapasztalat, mind az isteni, mind az emberi számára. Az idealizmus ezt a láncolatot követte. Ha elfogadjuk, mikor azt mondja, hogy a gondolkodás és az erkölcs törvényeit találták, és nem alkották, akkor addig, amíg fenntartja a jogot annak kimondására, hogy ezeknek egyformán érvényeseknek kell lenniük Isten és ember számára, addig azt teszi, amit Kant tett.

Látjuk tehát, hogy az erkölcsi tudat Webb, Rashdall és mások által vallott nézete a természetes végkimenetele a kanti gondolkodásmódnak, és összhangban van a későbbi idealizmusnak az Isten immanenciájára helyezett hangsúlyával. Így látjuk, hogy az idealizmus nagyon közel kerül a pragmatizmushoz: mindkettő az ember önállósága mellett száll síkra, és hatalmat adnak neki annak kimondására, hogy minek van, és minek lehet jelentősége a számára, s mindkettő megadja neki a hatalmat az Abszolút kénye-kedve szerinti módosítására, vagy akár a teljes elvetésére.

Talán a mostani évek egyik legerőteljesebb, Isten megtapasztalásának valóságossá tételére irányuló kísérletét találjuk W. E. Hocking *The Meaning of God in Human Experience* (*Isten jelentése az emberi tapasztalatban*) című munkájában. Hocking mély vallásos ihlettel megtenné Isten megtapasztalását alapvetővé, hogy ez felügyelje az élet egészét. Sőt, még tovább: „A gonosz csak azért válik problémává, mert ott van az Abszolút tudata: ettől a ténytől eltekintve a gonosz látszata csak a tapasztalat tartalma lesz.”[42] Hocking itt a gonoszra

[42] *Meaning of God*, 203. oldal

történő tudományos hivatkozással említi azt, amit mi korábban általános igazságnak tartottunk – miszerint semmiféle időbeli létezés nem válhatna egyáltalában kérdésessé, ha nem létezne az alapvetőbb istentudat. Hocking itt megpróbálja Istent létezésre hozni a legkorábbi és a lehetségesen legalacsonyabb szinten. Az emberi én istentudat nélkül nem más, mint egy „lényegtelen egyetemesség": önmaga létezéséhez előfeltételezi az istentapasztalatot. A tudat lényegében szociális, és nem az ember, hanem Isten az, akivel a tapasztalatban először találkozni kell. Az életben valakinek már korán szembesülnie kell a zordon valósággal, ami létrehozott minket, ám mégis legyőzni és felfalni látszik a leszármazottait. Azonnal érezzük a jogainkat, valamint azt, hogy „az Isten-elképzelés ily módon az erkölcsi tudatunk posztulátumává válik, az elhatározás eredeti objektumává, mely igyekszik önmagát jóvá tenni a tapasztalatban".[43] Látjuk, mennyire alapvetővé tette Hocking az Isten-elképzelést. Ezért a lételméleti érvelés korábbi formáit felül kell vizsgálni. Nem először rendelkezünk Isten-elképzeléssel, majd abból logikailag vezetjük le az Ő létezését, hanem maga az elképzelés is a gyümölcse egy alapvetőbb ihletnek. „Csak akkor van jogunk, hogy valóságot a valóság egyik elképzelésének tulajdonítani, ha a valóság már jelen van az elképzelés felfedezésében."[44] Semmiféle Istent sem lehet megtalálni az elképzelések szintjén, akit már ne lehetett volna megtalálni az érzékelés szintjén.[45] „Descartes felfedezésének egész meséje nem azzal az állítással hangzik el, miszerint vagyok, tehát tudok. Az én önmagában véve, vagy a tapasztalat tartalmának jelenlétében, amint az jön, egy meglehetősen lényegtelen egyetemesség. De állítsunk az elé az én elé a tapasztalattal való foglalkozásában egy Abszolút objektumot, s a saját létezése is különbözőségeket terem."[46] D. C. Macintosh ezt a Hocking által követett gondolkodásmódot „az abszolutizmus empirikus fejlődésének nevezi", Hocking módszerét pedig mint „empirikus intoicionizmust" írja le. Így foglalja össze Hocking álláspontját: „A vallásos objektum, azaz az abszolút valóság, a valóság egészének elképzeléséből kiindulva valaki kijelentheti annak létezését – mivel maga ez az elképzelés is csak a valóság egésze jelenlétének megtapasztalásán keresztül lehetséges."[47] Nos, azonnal megjegyezzük, hogy a teizmus melletti érvünk formálisan majdnem teljesen ugyanaz volt, mint Hockingé. A tapasztalat sodrába helyezett emberi énnek önmagában semmi jelentősége sincs, és egy „jelentéktelen egyetemességgé" válik. S a fenoména áramlata sem vetne fel a számunkra semmiféle kérdést sem, ah az Abszolút tudata a kezdetektől fogva nem lenne alapvető. Ami pedig magát az érvet illeti, ily módon hivatkozhatunk Hockingra, mint tekintélyre. De van egy dolog, úgy tűnik, amelyben nem munkálta ki teljesen a saját érvét. Azt mondja, hogy abban a pillanatban, amikor szembekerülünk a zord valósággal, az igazságérzetünk felébred, és megkövetelünk egy Istent. Ám honnan származik ez az igazságérzet? Ha kimunkáljuk Hocking érvét, akkor vajon nem amiatt az istentudat miatt munkálkodik benne, ami alapvető a számára? Az erkölcsi tudat elsődleges működése azonban Hocking számára mégis teljesen független a jogainak megérzésében a zord világegyetemmel szemben. Pontosan ez vezeti őt abba az irányba, amelyben láttuk Webbet is haladni: Isten elképzelését folyamatosan felülvizsgálják. A döntő kérdés végső soron ez: miféle Isten létezik és előfeltételezett? Hocking Istene nem lehet az Abszolút. S ha nem Abszolút, akkor a fejlődő egész egyik összetevőjévé válik, és együtt változik azzal az egésszel. Ez nemcsak a mi elképzelésünk a változó Istenről, hanem Magáé Istené is, hacsak nem úgy tekintjük Ő, mint az időbeli folyamatoktól független Abszolútot. Az érvet, amint Hocking alkalmazza, használhatják a nála kevésbé szenvedélyes erkölcsi meggyőződéssel megáldott emberek, és találhatnak vele ettől különböző Isteneket. Hisz miért kell olyan Isten előfeltételezéséről beszélnünk, aki

[43] Ugyanott, 147. oldal
[44] Ugyanott, 313. oldal
[45] Ugyanott
[46] Ugyanott, 201. oldal
[47] *Phil. Rev.* V. évfolyam 23. szám, 1914, 27. és azt követő oldalak

valójában az erkölcsi tudat mindig növekvő és mindig változó Ideálja? Ha Isten nem abszolút, akkor a Valóság egészének összetevőjévé válik, melynek mi magunk is az összetevői vagyunk, s feltehetünk kérdéseket ezeknek az összetevőknek a jellemzőiről, de nehéz meglátni, miért kellene az egész egyik összetevőjét az Isten névvel felmagasztalni. Hocking maga mondja, hogy a vallásos tudás problémája „a valóság attribútumainak problémája”,[48] azé a valóságé, mely Istent és embert egyaránt magában foglalja.

Még egy további dolgot kell megtanulnunk Hocking érveléséből. Ha ő helyesen vallotta azt, hogy a tapasztalatunk tisztán tényszerű és nem tesz fel kérdéseket, amíg nem rendelkezünk az Abszolút tudatával, akkor abból az következik, hogy az emberiség által előrevetett erkölcsi ideáloknak nincsen kényszerítő erejük, amíg ez a vonzóerő nem az Abszolúttól származik. Maguk az erkölcsi ideáljaink is előfeltételezik az Abszolútot, de Hocking úgy tekintette ezeket, mint függetlenül működőket. Ezért ezek a levegőben lógtak, vagy a legjobb esetben is csak a vallásos jellem, illetve a világegyetem természetének valamiféle utánzatát adhatják meg nekünk. Az erkölcsi törvények azonban nem találják meg a kényszerítő erejüket azonnal Istenben, s ettől kezdve Hocking álláspontja megkülönböztethető a teizmusétól. Mert miképpen tudhatja azt valaki, hogy a vallásos tapasztalata kellően empirikussá és tudományossá vált-e? Mégis „csak akkor tudhatjuk, hogy az Isten, Akiről elképzelésünk van, valóban létezik”. Vagy, az erkölcsi tudat eme alapvető függetlenségének alapján miképpen találhatunk Istent, Akinek az ismerete megszínesítené az összes jövőbeli tapasztalatunkat, amint azt Hocking szerint meg kell tennie?

Látjuk tehát, hogy az idealizmus a legelmésebb és legbuzgóbb erőfeszítéseiben is követte azt a mintát, amit a végsőnek feltételezett erkölcsi tudat fektetett le. Az eredmény az, hogy valójában nem értek el semmiféle Abszolútot. Még ha tovább is megyünk, mint Webb, és beszélünk Isten személyiségéről, valamint a személyiségről Istenben – amiről elismeri,. Hogy ez minden, amit idealista alapon mondhatunk, – s még ha Lindsay-vel együtt beszélünk is Isten szabad, a világgal fennálló viszonyáról, akkor ez az Isten legfeljebb olyan Isten, akinek Platon Istenéhez hasonlóan ki kell formálnia egy független helyzetet, amennyire csak képes erre. Az idealizmus a legtöbb szószólója szerint nem akar véges Istent, de mégis csak mindössze egy véges Isten az, amiről gondoskodni képes. Ez egy nálunk minőségileg kétségtelenül nagyobb is Isten lesz, s ha megfelelően kimunkáljuk az elképzelést, akkor talán nevezhető végtelennek, de nem lehet minőségileg különböző tőlünk semmi más értelemben, mint ahogyan az egyik véges személyiség különbözik a másiktól, mivel a gondolkodás és az erkölcsi összes törvénye egyformán vonatkozik Istenre és emberre.

Eddig azt próbáltuk megmutatni, hogy az idealista logikában előfeltételezett lényegi rokonság Isten és ember között, illetve annak természetes végkimenetele végül ahhoz vezet, hogy teljes mértékben az abszolút nélkül próbálnak meg eljárni. Ez még akkor is igaz volt, amikor megpróbálták a gondolkodás természetét az időben rejlő változás fölé emelni. Ám mégis a nem időbeli alapon érezte magát az idealizmus biztonságban, az *a priori* logika páratlan uralmával. Az akozmikus irányzat, amit lekövettünk, arról a tényről tesz tanúbizonyságot, hogy az idealizmus maga is érezte: ha elismerjük az időt végsőnek, azzal valójában az idealista logika alapját támadtuk, mely szerint az egység alapvetőbb, mint a sokféleség, s a ténylegesség megelőzi a lehetségességet. Bosanquet mondja: „Ha a világegyetem alapja az érvünk alapján változó volna, akkor bármi is legyen, az egész stabilitásával együtt szertefoszlana”.[49]

Most meg kell próbálnunk azt megmutatni, hogy a világegyetem alapja változik, ha az idealizmusnak igaza van, s ezt maguk az idealisták is elismerik. Nehéz meglátni, hogy Bosanquet miképpen gondolhatja komolyan, hogy rendelkezik a világegyetem változhatatlan alapjával, amíg nem rendelkezik a változhatatlan egésszel. Nem azért, mert ez az elképzelés

[48] Ugyanott, 143. oldal
[49] *Meeting of Extremes*, 191. oldal

önmagában tarthatatlan, de a teizmus nagyon erőteljesen vallja ennek a szükségességét. De amint láttuk, Bosanquet azt vallja, hogy Isten és az ember lényegileg rokonságban állnak. Együtt alkotják a valóság egyetlen egészét. A valóság eme egésze vagy változatlan, vagy változó. Ha az idealizmus nem érezte volna az álláspontja gyengeségét, amikor a valóság egyik összetevőjéről, mint változóról, a másik összetevőjéről pedig, mint változatlanról beszélt, akkor nem jutott volna olyan messzire, mint amennyire eljutott annak akozmikus irányzatában. McTaggart azt mondja nekünk, hogy ha bármekkora valóságot tulajdonítunk az időnek, az befejezetlenséget jelent a valóság egészében. Amit változásnak nevezünk, legyen bármely csekély összetevője az egésznek, valamilyen csekély mértékben az egészet meg kell változtatnia. A virág a repedezett falban ugyanezt a történetet mondja el nekünk, ezt az igazság koherencia-elmélete követeli meg. Az Abszolút oldaláról is a pragmatizmussal együtt valljuk, hogy egy változatlan Abszolút funkciómentes: küszöbön áll „az örökkévaló idejétmúltsága". Ha az Abszolútot a Túlviláginak nevezzük, és tudatot tulajdonítunk neki, akkor a változás ugyanazzal a jelentéssel fog bírni a számára is, mint a mi számunkra, mivel minden lehetséges tapasztalatra a gondolkodásnak ugyanazon törvényeinek kell vonatkozni. Világosan McTaggart dilemmája elé kerültünk: vagy teljesen irreálissá, vagy teljesen reálissá tesszük az időt. A Bosanquet által tett különbséget, miszerint az idő lehet „valóságos", de nem „végső", elfogadjuk tőle a teizmus számára, amit nem kötelez a logika arra, hogy minden „valóságost" egyben „végsőnek" is megtegyen. Az idealizmus nem állíthatja, hogy képes értelmes jelentést adni ennek a megkülönböztetésnek, mivel természetesen állandóan azt hangsúlyozta, hogy a valóságot úgy kell fogadnunk, amint van, és nem szabad kutatnunk, hogy annak egésze, vagy valamely összetevője honnan származik. Igaz, Mackenzie, a Kant gondolkodásában rejlő javaslatokat követve nem tekint egy abszolút eredetet abszurditásnak, mint sokan mások.[50] De akkor hozzá kell tennünk, hogy lehetségesnek véli úgy gondolkodni a valóságról, mint ami a semmiből lépett elő. Ha ekkor a „valóság" alatt úgy érti az egészet, ahogyan az idealisták általában felfogják, akkor bevallottan feladott minden erőfeszítést annál a magyarázatnál, mely a lehetségest teszi a tényleges elé. Másrészről, ha még mindig fenn akar tartani egy állandó alapot, mely nem hirtelen lép elő, akkor nehéz lesz a számára a valóságnak ezt a részét ahhoz viszonyítani, mely hirtelen jelent meg. Ha ezeket másvalami részeinek tekintette, akkor nem lehetett semmi efféle hirtelen előlépés, melyről beszél, míg ha egy Abszolútról beszél, és azt vallja, hogy ez az Abszolút tényleges viszonyban áll a világgal, akkor az időbeli teremtés teista tantételéhez jut, amit nem képes elfogadni.

Arra az álláspontra helyezkedünk tehát, hogy igazságos dolog azt mondani az idealizmusról, hogy a Valóság egyformán nem származtatott összetevőit egyformán végsőkké teszi, hacsak nem lehet kimutatni, hogy ezek között az összetevők között az egyiknek törvényesebb jogcíme van a méltóságra a többinél. Az idealizmus csak vonakodva használta ezt a kibúvót. Bradley végül akkor kényszerült erre, amikor egy, a semmivel egyenlőnek tekintett „megjelenés" aligha mondhatta azt, hogy egyáltalában megjelenés. Ennek megfelelően a „megjelenést" alsóbbrendű valóságfajtának tekintette, mint magát a Valóságot. De a Valóságnak szükségszerűen meg kell jelennie, aztán a „megjelenés" a Valódi egyik összetevőjévé válik, így látszólag csekély ok van rá, amiért a „megjelenést" kevésbé valóságosnak kellene nevezni, mint a „Valódit", vagy amiért a „Valódit" valóságosabbnak kellene nevezni a „megjelenéseinél". Hasonlóságot láthatunk egy szervezetben, melyben az egyik tagnak lehet nagyobb a becsülete, mint a másiknak, de amelyben a tagok elválaszthatatlanok. Ahhoz ugyanis, ismeri el Bosanquet, hogy a valóság fokozatainak értelme lehessen, az egyiket a másikból, azaz az alacsonyabb rendűeket a magasabb rendűekből kiindulva kell értelmezni. Ezt nem látszik lehetségesnek megtenni, ha az egymással kapcsolatba hozandó „alacsony" és a „magas" az időbeli tapasztalat, illetőleg az időtlen

[50] Cikk a *Mind* N.S.V.-ben 21. szám, 1912, 329. oldal

törvény, s ezeket összetevőkként akarjuk megtartani. Az emberi lények összes időbeli tapasztalatától elválaszthatatlan a változás és a romlás. Az elménk össze vannak kötve a testünkkel, s a testünk a földtől függ, és semmi sem nyilvánvalóbb a fizikai világegyetemben, mint a változás. Ha lehetséges lenne leegyszerűsíteni az oksági viszonyt, ahogyan mi ismerjük, még a tudatos lények és az élettelen természet között is, egy puszta eseménysorra, akkor is lehetetlen marad – ha megmagyaráztad az oksági viszonyt – nem magyarázni meg magát ezt az eseménysort, és valamilyen módon viszonyítani a változatlan valósághoz, amit ekkor „nagyobb" fontosságúnak mondanak. Miképpen értelmezzük a mozgást, vagy a mozgást tüneményét a stabilitásból kiindulva, ha a stabilitásnak a mozgástól elkülönítve semmi értelme sincs? Az egyiknek mindig kölcsönhatásban kell állni a másikkal, és egyik sem lehet felsőbbrendű a másikhoz viszonyítva. Ha a mozgás véges abban az értelemben, hogy volt egy abszolút kezdete, s a magasabbrendű és változatlan valóságból kiindulva akarjuk értelmezni, akkor a teremtésnek az Abszolút teista fogalmában rejlő tantétele látszik a legésszerűbbnek. Ha ugyanis azt mondjuk, hogy egyszerűen előlépett, akkor nem kapcsoljuk össze semmiféle időtlen valósággal. Ha viszont azt mondjuk, hogy szükségszerűen teremtett mozgás volt, akkor egyáltalában nem véges, amíg az, aki által, vagy akitől teremtetett, szintén véges, és akkor megint minden mögött a légüres tér áll. Ha a mozgás végtelen, azaz nincs kezdete, és még mindig a „magasabbrendű" valóságból kiindulva akarjuk értelmezni, akkor a feladat még nehezebb, mivel az első dolog, amit meg kell majd mutatni az, hogy miért kellene érzelmileg előnyben részesíteni az időtlent a változóval szemben. Azaz, a fő ok, amiért arról beszélünk, hogy az alacsonyabb rendűt a magasabbrendűből kiindulva kell értelmeznünk, abban a tényben rejlik, hogy az alacsonyabbrendűt nem tarjuk képesnek arra, hogy önmagában is rendelkezzen jelentéssel. Ha azonban megtesszük az alacsonyabbrendűt a magasabb rendű szükségszerű elemévé, akkor azonnal felemeli majd a fejét, és követeli hogy őt is „magasabbrendűnek" nevezzék. Vagy megint, ha úgy véljük, hogy a mozgásnak és a változásnak azért van szüksége magyarázatra, mert önmagában értelmetlen, de megtesszük a mozgást örökkévalónak, vagy végtelennek, akkor nem marad okunk rá, amiért kellene értelmezni a mozdulatlanból kiindulva.

Azzal zárjuk tehát, hogy amikor fenomenális világ legkétségtelenebb jellemzőit nem hanyagoljuk el, és lennie kell valódi jelentésnek az idealizmus teljesen ésszerű állításában, miszerint az alacsonyabbrendűt a magasabbrendűből kiindulva kell magyarázni, akkor a teizmus teremtés tantétele kínálja a legésszerűbb hipotézist. Ennek a tantételnek is megvannak a maga problémái, melyek közül a legnagyobb az, hogy egyáltalában miért kell teremtenie az teljes időtlen tapasztalatnak, és a teremtett végeredmény miképpen rendelkezhet bármiféle jelentéssel a Számára. Ő ugyanis nem üldögél arisztotelészi stílusban, közömbösen az időbeli küzdelmet szemlélve, hanem benne rejlik a teremtésében, s az Ő hatalmával tartja és irányítja azt a Maga céljainak megfelelően. Mikor ezekkel a nehézségekkel szembesül, a teista készségesen megvallja, hogy ez a számára felfoghatatlan, de fenntartja a dialektikus jogát arra, hogy hivatkozhasson a végtelen bölcsesség titokzatosságára.

Végül az idealizmusnak is a titokzatosságra kell hivatkoznia, de a különbség e két hivatkozás között az, hogy az idealista az *a priorizmusával* lehetetlenné tette az Abszolút Racionalitás elhelyezését e titokzatosság mögé. Ő nem hivatkozhat az övénél magasabb logikára, mivel a logikát tette meg a lehető legmagasabb rendű dologgá. Egyáltalán nem meglepő, hogy azóta idealista alapon az egész az állítás végső alanya, így szöges ellentétben álló melléknevekkel kell módosítani ugyanazt a főnevet. Minden, az időbeli létezésünkre, változásunkra, romlásunkra, eredetünkre, a gonoszra vonatkozó állítás „valamiképpen" vonatkozik a valóság végső alapjára, melynek szintén valamiképpen ott kell állnia mindezen dolgok mögött: lenni kell időnek az Abszolútban, de az Abszolút mégsem gonosz. Ha tehát a kijelentést, mely szerint a tényleges elsőbbséget élvez a lehetségessel szemben, komolyan vesszük, akkor az összes időbeli megtapasztalást irreálissá kell tenni, ha viszont elfogadjuk,

hogy az időbeli megtapasztalásnak legyen jelentése az egész számra, akkor a puszta lehetségességnek független jelentéssel kell bírnia. Hegel nagyon élesen érezte, hogy az ő *Gott*-jának elsődlegesnek kell lennie a dialektikájában ahhoz, hogy az időbelijének, vagy a logikaijának lehessen bármiféle jelentése, de a befejezett igazságot mégis csak a *Begriff*-ben találta meg, ami a folyamat tényleges befejezése volt. Nem egy befejezett folyamat volt, amiért erőlködött az egész gondolkodásában. Egy dolgot minden filozófia Platontól tanult meg: az elképzeléseknek kapcsolódniuk kell a tapasztalatunkhoz, ha ezeknek kell lenni a magyarázatának. De talán elfelejtjük a másik, Platon által tanított leckét, miszerint az elképzeléseknek önmagukban valóságosaknak kell lenniük, vagy haszontalanabbakká válhatnak az időbeli létezés megmagyarázásához.

Az ókori gondolkodás számára könnyebb volt intellektualizálni a tapasztalatot, mint manapság. Mindazonáltal kísérletet tettek rá az idealista filozófia akozmikus feszültségében. De jött a reakció.

Bosanquet maga adott alkalmat a szembeszállásra az akozmikus gondolkodásával: egy természetellenes ideált állított maga elé. Ideálként Bosanquet azt tartja, hogy a valóságot ellentmondás nélkül nem lehet felfogni változónak.[51] Másrészt a valóság az, aminek a tapasztalaton való munkálkodással találja. Más szóval, ő a véges tapasztalat ténylegességéből és érvényességéből indulna ki. Mivel azonban a gondolkodás, ahogyan mi ismerjük, a mozgó emberé, s mivel *ex hipothesi* minden gondolkodás egyféle típusú, Bosanquet nem ugorhat át a la Bradley az időtlen Abszolúthoz. Az elkerülhetetlen következmény az, hogy az Abszolútot lealacsonyítja, mert nem tagadhatjuk a valóságát annak, ami mozog. Felfogván ennek a tendenciának az erőit, Bosanquet időnként úgy határozza meg az Abszolútot, mint „a fluktuáció tetőzési szintjét abban a tapasztalatban, amelynek általánosságban szólva naponta és normálisan a tudatában vagyunk”.[52] Cunningham szerint Bosanquet elmulaszt világos különbséget tenni „a dolgok totalitásának” két elképzelése között, azt néha valójában teljességgel nem időbelinek tartja, máskor pedig, az önmegvalósítás folyamatában, szükségszerű összetevőnek teszi meg az időt, „attól a problémától kényszerítve, amit a transzcendenciáról a tisztán nem időbeli dolgokból kiindulva alkotott elképzelésében tapasztal meg”.[53]

A realista és pragmatista kritika nyomására Bosanquet látszólag elkezdett többet beszélni a valóságról, mint „öröklötten összetettről”, így magától semmiféle változásra sincs szükség „a számadáshoz az új és teremtő különbségekről, tökéletes folytonossággal”.[54] Az Abszolút időtlen jellegét, legyen bár Túlvilági, vagy egész, lassan engedték elcsúszni, s ugyanebben a mértékben azt az állítást is, mely szerint a tényleges megelőzi a lehetségest. H. Haldar mondja: „Azt mondani azonban, hogy az Abszolút egy mindent felölelő egész, ami önmagában nem változik, nem jelenti annak tagadását, hogy a múló idő egymást követő eseményeiben és azokon keresztül valósult meg.”[55] Ennek a tendenciának a lekövetéséhez, amit nevezhetünk temporalizmusnak, mivel az időt és a változást a valóság végső jellemzőinek tekinti, kezdhetjük Pringle-Pattisonnal. A *Hegelianism and Personality* (*Hegelianizmus és személyiség*) című könyvében megszólaltatta a kürtöt az idealisták között az Abszolút erőszakosságával szemben. Azt állította, hogy az élet nem áldozható fel az *a priori* logika szükségletei oltárán. Ezért beszélt a véges egyéniség „áthatolhatatlanságáról”. Később megértette, hogy az efféle kifejezés kitette őt az empirizmus és a realizmus vádjának, „mely elfelejti azt az elvonatkoztatást, mely alatt a tapasztalat szerkezetét szemléli”.[56] S hogy

[51] G. W. Cunningham, *Phil. Rev.* V. 31, 1922, 500. oldal
[52] *Phil. Rev.* V. 32, 1923, 587. oldal
[53] *Phil. Rev.* V. 31, 1922, 562. oldal
[54] *Phil. Rev.* V. 32, 1923, 596. oldal
[55] *Phil. Rev.* V. 27, 1918, 389. oldal
[56] Bosanquet, *Proceedings*, Aristotelian Society N.S.V. 18, 1917–18, 484. oldal

bebiztosítsa magát ez ellen, későbbi írásaiban azt mondta, hogy mindig is hitt az Abszolút és az ember közötti „lényegi rokonságban". Úgy tűnik, két irányzat létezik Pringle-Pattison gondolkodásában. Egyrészről nyíltan beismeri a hűségét Bosanquet álláspontjához, miszerint az egyénnek nem lehet jelentése az Abszolúttól függetlenül. A pluralizmus nem lehet jobban a kiindulópontja, mint az övék. De az ellentétes irányzat a gondolkodásában az, ami fontos a mi számunkra.

Pringle-Pattison nem akarja, hogy az emberi egyén „végső soron tartalmi kapcsolatokból álljon azon a valós személyen belül, melyhez tartoznak". Látszólag elismeri, hogy az idealista logika, ha következetesen kimunkálják, érvényre juttatja az emberi személyiséget. Ezért fordul a közvetlenséghez a logikával szemben. De egy későbbi szakaszban az érvek nem hiányoznak. Értékes, *The Idea of God* (*Isten elképzelése*) című könyvében az első előadássorozatban megpróbálja bebizonyítani az ún. „megjelenések" létezését. Ebben az első előadássorozatban kevés szüksége van az Abszolút kategóriájára. Ezt ő maga mondja nekünk válaszképpen Rashdallnak a nézeteire vonatkozó kritikájára. Az efféle megvallás egy idealista szájából sokat jelent: magában foglalja, hogy az Abszolútnak csak nagyon alárendelt jelentése van a számára. Az Arisztotelész Társaságnál tartott szimpóziumon arról a témáról, hogy az egyéneknek vajon lényegi, vagy mellékes létezésük van-e, Pringle-Pattison ugyanezt a gondolatmenetet hangsúlyozza ki és fejleszti. Az egyén látszólag „az isteni törekvés egyetlen felfogható célja".[57] Alapvetőnek teszi meg a helyes istenismerethez, hogy rendelkezzünk helyes emberismerettel.[58] Ez kétségtelenül igaz, de alapvetőbb és idealisztikusabb lenne azt mondani: ahhoz, hogy az emberről helyes elképzelést alkothassunk, helyes elképzeléssel kell rendelkeznünk Istenről. Mikor Bosanquet azzal kritizálja az egyén eme nézetét, mint „tagokét" az Abszolútban – amiképpen Pringle-Pattison kimunkálta ezt a *The Idea of God* című könyvében – hogy a pluralizmushoz vezet, Pringle-Pattison azt válaszolja a szimpóziumon, hogy Bosanquetnek viszont fel kell ismernie „a numerikus azonosság, mint a konkrét létezés alapvető jellemzőjének fontosságát".[59] Önmagukban ezek az egyének kétségtelenül elvonatkoztatások, de így önmagában az Abszolút is elvonatkoztatás. Bosanquet, céloz rá, a tudatos észlelés kanti egységével, mint elvont logikai egyetemességgel helyettesíti a valódi egységet a különbségben. Hasonló elhatározást látunk Bosanquetnél, mint a materializmusban „a formális azonosság tanítására, elvonatkoztatással azoktól a különbségektől, melyektől a világegyetemnek, mint lelki kozmosznak maga a jellemzője függ".[60]

Nos, az idealizmus nem tehetett mást, mint csak ebben az irányban haladhatott. De vajon az Abszolút, amikor ily módon hozzák szorosabb kapcsolatba az egyénekkel, nem csak egy logikai egyetemesség a különböző egyénekben, vagy egy az ő fajtájukból? Pringle-Pattison azt mondja, hogy fenn kell tartanunk a különbséget Isten és ember között, mert maga a valóság függ ettől.[61] Ez ideálként rendben is van. De miképpen lesz az Abszolútnak független jelentése, amikor a egyének numerikus azonosságát tesszük meg a valóság „alapvető jellemzőjévé", azt nehéz meglátni.

Ha ezt az érvet nem időbeli alapon munkálnánk ki, akkor ez a McTaggartéhoz hasonló álláspontoz vezetne, egy, egyformán alapvető egyénekből álló társadalomhoz, akik között az Abszolút csak logikai egyetemesség formájában maradhat fenn. A fontos dolog azonban itt az, hogy az egyének, akiknek megadatik a tagság a Végső Valóságban, időtől és anyagtól függenek. A pluralizmus pluralizmussá válik az áramlatban. Az Abszolút jelentését ebbe a folyó valóságba veszik fel. „Miféle jelentéssel, vagy értékkel bírhat a folyamat az Abszolút

[57] Proceedings, 1917–18, 511. oldal
[58] *Idea of God*, 254. oldal
[59] Proceedings, 1917–18, 512. oldal
[60] Proceedings, 1917–18, 522. oldal
[61] Ugyanott

oldaláról nézve azon kívül, hogy közvetíti a lelki lények létezését, akik az isteni gondoskodás és szeretet objektumai, s maguk is képesek a felelős szeretetre és közösségre?"[62] Az idealizmus Abszolútja lassan az útja végére ér. A lehetséges tapasztalat előfeltevéséből annak logikai egyetemességévé, vagy ellenpárjává vált, majd végül elmerült bizonytalan állandóságként a fejlődő egészben, míg végül kibukkant az emberi gondolkodás csúcsán, hogy újra megjelenjen az emberiség ideáljaként, mely bennünk valósítja meg önmagát. „Az ideál jelenléte Isten valósága bennünk."[63] Vagy megint: „Az ideál jelenléte és ereje a megoldás a szóban forgó kérdésre az örökké megújuló vitában az immanencia és a transzcendencia között. Az ideál elfogadása nélkül az immanencia tantételének degenerálódnia kell a tényleges elfogadására és igazolására pont úgy, amiképpen megtaláljuk azt."[64] De az Abszolút, mint pusztán csak ideál elismerésével úgy tekintünk a valóságra, mint önmagától fejlődő egészre. Ezzel az állásponttal az idealizmus ismét befogadja az egész egészséges idealizmus ellenségét, amiképpen azt Bosanquet fogta fel – nevezetesen azt, hogy a reménység egyedül a jövőben rejlik.

Miután az idealizmus elmulasztott odafigyelni Platon figyelmeztetésére, miszerint az egységet, ahhoz hogy valódi egység lehessen, az időbeli különbözőséget megelőzően kell megtalálni, ezért arra kényszerült, hogy az időbeli tapasztalatban keressen rendszert. Annak kimondása, mint Bosanquet tette, hogy valójában nem beszélhetünk a célról, csak az értékről, bizonyítottnak tekinti a kérdést, mert azon az akozmikus feltevésen alapszik, hogy az időbeli tapasztalatnak nincs valósága. Később Bosanquet megpróbálja rehabilitálni a cél elvetett kategóriáját azzal, hogy az érték kategóriáját arra alapozza. De ha az akozmikus ösztönzésre először mindenestől tagadjuk az időbeli kategóriák érvényességét, majd még mindig keresünk valamiféle jelentőséget ezekben akkor teljes mértékben vallanunk kell „az örökkévaló idejétmúltságát". Ha a teizmus melletti érvünk helyes, akkor a célnak az értéktől elkülönítve nincs semmiféle jelentése. Épp ellenkezőleg, csak a célon keresztül van bármiféle elképzelésünk az értékről. Ezért ragaszkodunk a céltól független érték lehetségességéhez és ténylegességéhez annak érdekében, hogy a alapot adjon a tényleges célhoz, ami létezik. Az idealizmus, miután ezt nem tudja megtenni, veszi az egyiket, vagy másikat és lehetetlen kombinációs módszereket próbál alkalmazni a kettő között. Lehetetlennek találván a cél tagadását és csak az érték alkalmazását, most Pringle-Pattison személyében független jelentést keres a célban. De mégis, Pringle-Pattison talán ellenezné a próbálkozásának ennyire sivár kijelentését. Össze akarja hozni a célt és az értéket. A cél időbeli összetevője az, ami utálatos az idealistáknak. De Pringle-Pattison úgy véli, hogy ha az időt alárendeljük a célnak, akkor a kategória teljesen kifogástalan és önmagától érthető lesz. Idézzük: „A célt elítélték, mint lényegében időbeli kategóriát. Ez igaz, de a két fogalom viszonya most megfordult, mert a célzatos tevékenység látszik a konkrét valóságnak, melynek az ideje pusztán csak elvont forma."[65] Majd megint: „Az idő az el nem ért cél, vagy a megvalósuló-félben levő cél elvonatkoztatása." „Az idő örökkévaló nézete nem az idő összes állapotának egyidejű nézete, hanem egy befejezett cél elemeinek, vagy tagjainak nézete."[66] De ez a fordulat az idő és a cél fogalmainál nem jár a kívánt eredménnyel. Az idő a cél kategóriájának elválaszthatatlan összetevője marad, amiképpen mi ismerjük ezt a kategóriát. Akár az idő az elvonatkoztatás a célból kiindulva, akár fordítva, mindkettő elvonatkoztatás, amíg nem kapcsolódnak az értékhez. De pont a célnak az értékkel fennálló eme szükséges kapcsolatát látszik

[62] Proceedings, 1917–18, 524. oldal
[63] *Idea of God*, 243. oldal. V. ö. Még *Mind,* 1919, megjegyzés a 11. oldalon, ahol Pringle-Pattison H. Rashdall az ő kijelentésére vonatkozó, a *Mind* 1918. júliusi számában megjelent kritikájára válaszol. Ezt mondja: „Az ideál pontosan a legvalóságosabb dolog a világban", ezért úgy véli, hogy az ő nézete fenntartja a „transzvéges valóságot". Ez azonban nem befolyásolja az érvelés menetét.
[64] *Idea of God*, 253. oldal
[65] *Idea of God*, 358. oldal
[66] Ugyanott

megkérdőjelezni Pringle-Pattison. Értelmes valóságot talál az időbeli folyamatban az Abszolúttól külön is. „A mozgás, a tevékenység, a folyamat számunkra pontosan a konkrét valóság a tudomány, vagy a logikai elvonatkoztatásaitól megkülönböztető jegye. Ezért, miután ez magában foglalja az időt, az időnek meg kell maradni bármely fogalomban, melyet az Abszolút Tapasztalatról alkothatunk."[67] Az apologetikus öltözéket, melybe Pringle-Pattison az Abszolútot mostanig öltözteti, jól bepiszkítja a belemerülése az idő iszapos tengerébe, J. Watson teljes mértékben elveti. Ha Pringle-Pattison néha azt mondja, hogy a véges egyén függetlensége valóban titokzatos dolog, amikor az idealista logika alapján tartják fenn, J. Watson leplezetlenül kihirdeti, hogy Bosanquet minden problémája az Abszolút és a viszonylagos összeegyeztetésére irányuló erőfeszítéseiben mű-problémák voltak, mert valamiképpen emelt egy nem időbeli Túlvilágot. Ő inkább ama alapelv természetes végkimenetelének tartja, mely szerint a valóságos a racionális, hogy egyáltalában nincs Túlvilág, azaz nincs Túlvilág, mely ne lenne alávetve az időbeli kategóriáknak. Ez egy nagyon vakmerő álláspont, és alapvetően szilárdnak is hisszük az idealista logika alapján, mely szerint minden lehetséges tapasztalat egyféle. Így látszólag lehetetlenség fenntartani egy időn kívüli tapasztalatot. J. Watson bátran elfogadja az idealista logika következményeit. Úgy véli, hogy minden gondolkodás természetének időbelinek kell lenni. Maga a megítélés természete mondja ezt nekünk. A valóságnak a maga teljességében elképzelhető valóságnak kell lennie. Ezért nem segít, ha túl élesen elválasztjuk a „mit" az „attól", ahogyan azt Bradley tette. S ez a valóság a legtágabb értelemben „számunkra nem mozdulatlan, hanem tartalmilag növekszik, mint gondolkodás, mely a valóság megkülönböztethető elemei egyesítésének képessége, és fejlődik a folyamatban, mely által ezek az elemek jobban megkülönböztethetők és egyesíthetők".[68] A fejődő és növekvő egésznek ezt az elképzelését Watson helyesen tartja a megítélés idealista elmélete logikai végkimenetelének. Watson ebben látja az egyetlen biztosítékot az agnoszticizmus ellen. Az ok látszólag az, hogy Isten teles mértékben immanenssé vált, és semmi agnosztikus sincs Vele kapcsolatban. Ám még Watson is beszél egy Abszolútról, sőt öntudatos Abszolútról. Időnként úgy beszél az időben megmutatkozó Abszolútról, mintha az idő folyamata mögött állna. „A létezés egyre fejlettebb formáinak eredete felfogható, amennyiben eme létezések teljességét úgy tekintjük, mint ami magában foglal egy Lényt, akitől erednek".[69] Az Abszolút nem fejlődik. De az Abszolút mégsem választható el az időbeli folyamattól. Watson a Bosanquetre vonatkozó kritikája specifikus pontjává tette, hogy utóbbi nem látta meg: a megítélésnek maga a természete nem enged meg semmiféle időtlen Abszolútot. Ő nem fogja meghallani a kérdést, hogy az Abszolútnak miért kell kijelenteni önmagát? „Ha megkérdezik, miért jelenti ki magát fokozatosan az abszolút a végesben, erre azt kell válaszolnom, hogy a kérdés abszurd. Mi nem mehetünk a valóság mögé annak megmagyarázására, miért van, vagy mi az: csak azt mondhatjuk ki, hogy mit foglal magában a természete, amiképpen mi ismerjük."[70] Miért kell akkor Watsonnak még mindig az Abszolút önkijelentéséről beszélnie? Látszólag azért menekült ehhez az elképzeléshez, mert felfogja, hogy ha rendelkeznünk kell magyarázattal, akkor kell lennie egy önmeghatározó alapelemnek, s ezt képtelen megtalálni, ha az egész valóság az időn belül van. Az idő azonban Watson számára mégis az Abszolút elválaszthatatlan összetevője. Minden valóság „egymásutániságot foglal magában, s ezért azt kell mondanunk, hogy nincs felfogható valóság, mely ne mutatná az egymásutániság, vagy a folyamat összetevőjét".[71]

Nos, ez az időre és egymásutániságra, mint az egész valóság elválaszthatatlan összetevőjére helyezett hangsúly az, ami az idealizmust nagyon közel viszi a

[67] *Idea of God*, 361. oldal
[68] *Phil. Rev.* 4. kötet, 1895, 360. oldal
[69] *Phil. Rev.* 4. kötet, 1895, 367. oldal
[70] Ugyanott, 368. oldal
[71] Ugyanott, 497. oldal

pragmatizmushoz. A teizmus által az Abszolút és az időtlen, a világegyetemet megteremtő valóság között tett különbséget az idealizmus képtelen elfogadni a kettőjük között fennálló viszony felfoghatatlansága miatt. A zsákutca azonban, melybe belekerülünk, ha figyelmen kívül hagyjuk az időbeli teremtés fogalmát, rávehet minket, hogy újra fontolóra vegyük azt. Azt mondják nekünk, hogy ez magában foglalja az abszolút eredet elképzelését, ami abszurd. Ezzel a teista egyetért. Az apologéták azért hivatkoznak Renouvierre, hogy filozófiai igazolást nyerjenek az időbeli teremtéssel kapcsolatos elképzelésükhöz, mivel ő úgy fogja fel az abszolút eredetet, mint ama hiba elkövetésének lehetőségét, hogy egyidejűleg aláaknázzuk az Istenbe vetett hit lehetségességét. Miután képtelen Renouvier mellett mindvégig kitartani, mivel ez ismét a véletlent állítani minden valóság mögé, és nem adna magyarázatot a tapasztalatunkban fellelhető koherenciára, továbbá mivel képtelen tagadni az időnek, mint az emberi tapasztalat elválaszthatatlan összetevőjének a valóságát, a teizmus ragaszkodik az időbeli teremtéshez. azaz az abszolút oksághoz, vagy változásmentes okhoz.

McTaggart azt mondja nekünk, hogy a változásmentes ok erőszakot tesz az értelmen, Ward pedig azt mondja: mindenki egyetért, hogy Isten nem okozta a világot. De ezeknek a kijelentéseknek látszólag az az oka, hogy a valóság egészét értették bele, de a teizmus egyáltalában nem vonatkoztatja ezt az elképzelést Istenre. Ha még mindig abszurdnak tekintik, hogy az időbeli világnak, amiképpen mi ismerjük, abszolút kezdetének kellett lennie, akkor csak az alternatívákat említjük meg. Mondhatjuk, hogy változásmentes nem létezik és minden csupán Változás, mely álláspontot a pragmatizmus nyíltan felkarolta, s amely felé az idealizmus is hajlani látszik: ez visszavezet minket vagy az abszolút eredethez és a lehetségesség-mentességhez, vagy egy végtelen hátráláshoz, mely a legjobb esetben is felad minden rendszerkeresést. Vagy, mondhatjuk, hogy nem létezik változás, és minden változatlan, mely esetben a változás illúziójáról nem tudunk számot adni. Harmadjára mondhatjuk, hogy létezik a változatlan és a változás, de közöttük nincsen oksági viszony: ez magában foglalja, hogy ezek semmiféle kapcsolatban nem állnak egymással. Lehetetlenség ugyanis kivonni az ok fogalmát – bármiképpen is értelmezzük – a változás fogalmából: ha megtesszük, akkor azzal a változást is megtesszük a megváltozhatatlan szükséges összetevőjévé, ami *ex hipothesi* lehetetlenség. Ezen okok miatt úgy tűnik, hogy ha Watsonhoz hasonlóan ragaszkodunk (a) az Abszolút létezéséhez, mely változásmentes, (b) a változás valóságához valahol, és (c) a kettő közötti viszonyhoz valamiképpen, és elvetjük az egész abszolút eredetének elképzelését, akkor az időbeli teremtés tiszteletreméltó módon említhető.

De megint azt mondták, hogy az időbeli teremtés összeegyeztethetetlen Isten immanenciájával.[72] Ez igaz, ha az immanencia csak a „lényegi rokonság" alapján lehetséges. Ha azonban inkább az igaz, hogy a „lényegi rokonság" az azonossághoz vezet, akkor az időbeli teremtés a hatalom immanenciája feltételeinek egyikévé válhat. Pringle-Pattison maga is nagyon szépen bemutatta, miképpen képzelhető el Isten, mint Aki a hatalmával különféleképpen van jelen a teremtésének különböző összetevőiben anélkül, hogy ezekkel azonosulna. Azt valljuk tehát, hogy a teizmusnak filozófiailag igaza van, mikor ragaszkodik az időbeli teremtés elképzeléséhez, mivel az ezzel szemben megfogalmazott ellenvetések, legyenek bármilyen nagyok, nem kényszeríthetnek minket annak tagadására cserébe egy rendszerért, ami soha nem válhat rendszerré. Az időbeli teremtés egyetlen teljes alternatívája – mivel valamennyien egyetértenek abban, hogy az idő, legyen bármennyire elvont, vagy alacsonyrendű, vagy szubjektív összetevő, mégis elválaszthatatlan összetevője egyes tapasztalat-típusoknak – a folyamat egészének, vagy örökkévalóságának abszolút eredete. Az idealizmus számára lehetetlennek látszik, ezek bármelyikének elfogadása, amennyiben még mindig különböző akar maradni a pragmatizmustól.

[72] Pringle-Pattison, *Idea of God*.

Hitem szerint a csőd csendes elismerése az idealizmus részéről, hogy matematikai vonalak mentén keres tényleges megoldásokat a Végtelen és a véges között. Kísérletet tett annak bebizonyítására, hogy mi valójában a végtelenséget tapasztaljuk meg.[73] De a végtelenséget, amit megtapasztalunk, ismét csak viszonyítani kell az időtlen Abszolút végtelenségéhez. Royce önbemutató rendszerének végül a végtelen hátráláshoz kell vezetni.[74] J. S. Mackenzie bámulatos kísérletet tesz az idő és az örökkévalóság elképzeléseinek összeegyeztetésére.[75] Ő úgy véli, hogy az idő formája lehet végtelen, de az eseményei nem. Ezen az alapon próbálta Mackenzie érvényre juttatni a változás összetevőjét a tapasztalatban, egyúttal megadni az Abszolútnak a neki kijárót. A világot megelőző idő végtelenségének problémája nem fontos, mivel „a kérdés nem arról szól, hogy mi fogható fel elvontan, hanem hogy mi zajlott le. Ahogyan az egy nem a nullához adatik, hanem egyszerűen előáll, úgy a legelső esemény is egyszerűen csak előállhatott". Erről csak azt kell megjegyeznünk, hogy ha az abszolút kezdet, melyről Mackenzie beszél, „az időbeli események világára vonatkozik, ahogyan azokat mi, emberi lények felfogjuk", azzal nem hozta értelmes kapcsolatba ezt a világot az Abszolúttal, mert akkor az nem léphetett egyszerűen csak elő. Ha viszont az előlépése a valóság egészére vonatkozik, akkor ismét csak a végtelen hátrálás problémái, vagy az üresség merev tekintete néznek velünk farkasszemet.

Látjuk tehát, hogy az idealista gondolkodás folyamatában az Abszolút fokozatos kudarcot vall. Már nem időbeli és tisztán logikai szinten Őt először kölcsönhatásban állónak, majd alávetettnek tették meg. Megtárgyalván a hangsúlyt, amit az időre helyeztek mostanában az idealisták, az Abszolút lealacsonyításának ezt a folyamatát még szembeszökőbben láttuk meg. Az erkölcsi tudat, mint történelmileg fejlődő, a bizonyítványait illetően kérdés nélkül képes tetszés szerint megváltoztatni az Abszolút fogalmát, mert az Abszolút vált az ideáljává. Mi pedig azt állítjuk, hogy ha mindezt szándékosan teszik meg, az rendben van, de akkor egyre nehezebbé válik az idealizmus megkülönböztetése a pragmatizmustól. A valóság akkor egy mozgó egész, melynek abszolút az eredete, vagy ami végtelenül fejlődött, s a lehetségességet, mint olyat a ténylegest megelőzőnek tekintik. Mégsem látszik azonban, hogy az idealizmus ebbe az irányba akar haladni. Bosanquet továbbra is azt mondja nekünk, s ezzel nincs is egyedül, hogy ha bárminek a racionalitással, vagy a folyamattal, vagy a céllal kapcsolatos megtapasztalásunkból értelmes jelentéssel kell rendelkezni, akkor léteznie kell a valóság rendszerének.[76] De a rendszert most látszólag a fejlődő egészben kell keresni. Ennek értelmes elképzeléssé tételével kell szembenéznie az idealizmusnak, és a folyamatos ellenszegülése a végtelen hátrálással szemben nem teljes mértékben vetette el az eredmény tekintetében egyébként nem nagyon ígéretes feladatot.

Ha tehát az emberi tapasztalat racionalitásának és koherenciájának szüksége van egy Abszolútra, amint azt az idealisták mindig is vallották a pragmatizmussal szemben, mivel a valóság egészének abszolút eredete és a végtelen hátrálás elfogadhatatlan, akkor a keresztyén teizmus Abszolútja tűnik filozófiailag a legtarthatóbbnak, mivel elképzelésként nem foglal magában nagyobb nehézségeket, mint az idealizmus Abszolútja, miközben nem tesz erőszakot az időbeli tapasztalatunkon. Az idealizmus kihangsúlyozta a tényt, miszerint a racionalitás valódi eleme a tapasztalatunknak, de a pragmatizmus túlságosan elhanyagolja azt. Utóbbi viszont kihangsúlyozta a változás és az idő valóságát: a teizmus megpróbálta mindkét elemet érvényre juttatni az Istenről, mint Abszolútról és az Őt kísérő időbeli teremtésről alkotott elképzelésében.

---

[73] B. Russell, J. Royce stb. alapozzák a munkáikat Cantor, Dedekind, stb. műveire
[74] World and Individual 1 Supplementary Essay.
[75] Hastings, *E. R. E.*, Cikk az "Eternity."
[76] V. ö. *Meeting of Extremes*.