Cornelius Van Til

Keresztyénség és idealizmus

(szigorúan magánhasználatra)

Westminster Theological Seminary
Philadelphia, Pennsylvania
1955

Copyright 1955
By The Presbyterian And Reformed Publishing Company
Philadelphia, Pa.
Library of Congress Catalog Card Number 55-9041

Tartalomjegyzék

Előszó....3
Isten és az abszolút....4
1. Teizmus és pragmatizmus....4
2. Teizmus és idealizmus....8
A kortárs amerikai filozófia....24
A. E. Taylor teizmusa....38
Filozófiai alapok....50
1....50
2....53
3....56
Vallásfilozófiai tanulmányok....60
A szakramentális világegyetem....66
Az ember természete és sorsa....73
A hit logikája....77
Isten tantétele....82
Kant, vagy Krisztus?....88
1. Kant pusztító befolyása....88
2. Isten a végső magyarázó....88
3. Tillich és Niebuhr egyformán kantiánusok....89
4. Niebuhr elveti az oksági teremtést....90
5. Barth is tagadja Isten önállóságát....91
6. Az alapvető kérdés....91

Előszó

Időről időre írtam az idealista filozófia és a keresztyénség viszonyáról. Nyilvánvaló, hogy az afféle filozófiák, mint a materializmus, vagy a pragmatizmus a keresztyénség ellenségei. Kevésbé nyilvánvaló, de nem kevésbé igaz, hogy az idealizmus és a keresztyénség egymást kölcsönösen kizáróak. A keresztyénség azt tanítja az embernek, hogy Istent, a Teremtőt szolgálja és imádja. Az idealizmus a materializmusnál, vagy a pragmatizmusnál nem kevésbé tanítja azt az embernek, hogy a teremtményt imádja és szolgálja. Az idealizmusnak olyan nyelvezete van, mely hasonlít a keresztyénségére, de gondolati tartalma elkerülhetetlenül a pragmatizmus felé vezet. Ez az eszme fejeződik ki az itt újra megjelentetett cikkekben. A viszony az idealizmus és a keresztyénség között mostanra ellentmondásossá vált a református keresztyének között. Ennek köszönhető ezeknek a cikkeknek az újabb kiadása.

Cornelius Van Til
Philadelphia
1955. szeptember

Isten és az abszolút

Sokfelé eluralkodott az a nézet, miszerint az idealizmus és a keresztyénség szövetséget kötöttek a pragmatizmus minden formájával szemben. Mind az idealizmus, mind a keresztyénség, állítják, az abszolút igazság és érték híve, míg a pragmatizmus nyíltan felkarolta az igazság és az érték viszonylagosságát. Helyes ez a tálalás? Úgy vélem, nem. Nekem úgy tűnik, az idealizmus a pragmatizmushoz hasonlóan felkarolta az igazság és az érték viszonylagosságát. Az idealizmus a pragmatizmushoz hasonlóan ellensége a bibliai teizmusnak. Együtt alkotnak titkos szövetséget a teizmussal szemben. Ez lesz ennek az értekezésnek a fő állítása.

A módszer, mellyel alátámasztjuk állításunkat, annak megmutatása lesz, hogy az idealizmus istene nem a teizmus Istene. Ha az idealizmus és a teizmus radikálisan különböznek az istenfogalmuk vonatkozásában, akkor radikálisan különbözniük kell a vallást és az erkölcsöt illetően is.

1. Teizmus és pragmatizmus

Miért kell a teizmusnak[1] ellenségként tekinteni a pragmatizmusra[2]? Azért, mert a pragmatizmus ellenzi a keresztyén erkölcsöt? Igen, de van ennek egy mélyebb oka is. Azért, mert a pragmatizmus a keresztyén vallás ellensége? Igen, de létezik egy még ennél is mélyebb ok. A teizmus azért tekinti a pragmatizmust ellenségének, mert más istent szolgál, nem a teizmus Istenét. A teizmus Istent szolgálja, a pragmatizmus az isteneket.

A pragmatista elismeri, sőt nyíltan megvallja, hogy más isteneket szolgál, mint a teista. Szeret beszélni „az örökkévaló elavulásáról". Azt vallja, hogy az Istenbe vetett hit „a hamis intellektualizmus fertőző kigőzölgésének" következménye.

Mik a pragmatizmus istenei? Ezek a jóság, az igazság és a szépség alapelvei. Az emberiség a fejlődése során először posztulálta ezeket, majd azt követően kanonizálta is. Jézus látta, hogy intelligens teremtő erők léteznek a világegyetem alapjánál. Ezért mondta tehát nekünk, hogy az Atya szeretet.

Világos, hogy mindez a történelmi keresztyénség ellentettje. Eltekintve a történetiség kérdésétől mondhatjuk, hogy a pragmatizmus számára a jóság, az igazság és a szépség „ideáljai" Krisztustól függetlenül léteznek, miközben a keresztyénség azt vallja, hogy ezek az alapelvek Krisztusból származnak. Ezt a megkülönböztetést bárki soha csődöt nem mondó sibbolethnek találhatja. Ugyanez a sibboleth szolgálhat a pragmatizmusnak ateizmustól történő elkülönítésére is azon egyszerű okból, hogy a keresztyénség teizmus a bűn világában. Krisztus Isten. Az érték alapelvei azért származnak Tőle, mert Ő Isten. Isten minden érték, valamint a mércéje forrása. A pragmatizmus számára azonban az érték Istentől, valamint Krisztustól függetlenül létezik. Sőt mi több, „Isten célja az érték elérése a mulandó világban". [3] A mulandó világegyetemet tágabb fogalomnak tartják Istennél. Istent néha „csak a dolgokban az ideális tendenciának"[4] nevezik. Vagy azt állítják, hogy „a szó szoros értelmében nem teremtő, hanem teremtmény".[5] A teizmus azt mondja, hogy a világot Isten teremtette, míg a pragmatizmus szerint a világ teremtette Istent.

---

[1] A teizmus szót a bibliai teizmus megjelölésére használjuk, amelyben az abszolút, önálló személyes Isten fogalmát a központi metafizikai fogalomként kezelik.

[2] A pragmatizmus kifejezés alatt nemcsak a filozófiában ezzel a szóval megjelölt irányzatot értjük, hanem minden más irányzatot is, melyek a evolúció fogalmát nyíltan metafizikai tantételnek tekintik.

[3] Wm. James, *Varieties of Religious Experience*, 31. oldal

[4] Wm. James, *Pluralistic Universe*, 124. oldal

[5] Alexander, *Space Time and Deity*, 2. kötet 399. oldal

Ez az elsődleges fontosságú metafizikai különbség választja el a kettőt. A pragmatista teljesen lehetségesnek véli megkérdezni: „Ki alkotta Istent?” Az Isten mögött a puszta lehetségesség áll. A lehetségesség tágabb fogalom, mint a ténylegesség. Isten és ember egyaránt a Valóságnak nevezett szigeten élnek. Ezt a szigetet körülveszi a lehetségesség parttalan és feneketlen óceánja, s az a racionalitás, amit mind Isten, mind mi magunk élvezünk, a véletlen szüleménye. A teista lehetetlennek tartja megkérdezni: „Ki alkotta Istent?” Isten számára a lehetségesség forrása, s a ténylegesség tágabb fogalom a lehetségességnél. A kis sziget, amelyen élünk, Isten valóságának óceánjában van, s a mi racionalitásunk Isten racionalitásán alapszik. A pragmatizmus teljes körű metafizikai relativizmust vall, míg a teizmus nem köt kompromisszumot az Isten, mint öntudatos, abszolút személy vonatkozásában.

A radikális empirizmus az ismeretelméletben megfelel a pragmatista metafizikai relativizmusának. Semmiféle kezdeti előfeltevéseket nem szabad megengedni. A „tudományos módszert” kell alkalmazni a metafizikára. Nyitott elméjűeknek kell lennünk, és követnünk kell a tényeket, bárhová is vezetnek minket. A fenomenális élet törvényeinek keresése közben soha nem remélhetjük, hogy erőfeszítéseinket siker koronázza, hacsak nem maradunk szigorúan semlegesek. Ki tudja, lehet, hogy Isten a fenomenális élet egyik törvénye? Ha valaki a metafizikai relativizmus híve, az illetőnek „semlegesnek” kell lennie.

Ez a ragaszkodás a „semlegességhez” rendkívüli fontosságú. A „semlegesség” a módszerben nem magától értetődően a közönséges intelligencia fémjele. Ez elő van írva a metafizikai relativistának. Ő nem lehet „előítéletes”, vagy „elfogult”, neki „semlegesnek” kell lennie. Így tehát ő is „előítéletes”, vagy „elfogult” a „semlegesség” javára. A „semlegesség” benne foglaltatik a „nyitott” világegyetem feltételezésében. Ha a világegyetem nyitott, akkor a véletlen méhéből Isten és ember számára egyaránt folyamatosan áradnak az új tények. Ezek az új tények állandóan újra fogják értelmezni a régiek jelentését. A módszerünknek tehát alapvetően szintetikusnak kell lennie, s Isten módszere is szintetikus. Neki is meg kell várni annak meglátását, hogy mi újat hoznak magukkal az új tények. Isten nem képes többet tenni az embernél. Nem képes értelmezni a valóságot az ember számára, mert még önmaga számára sem értelmezte azt. Ezért az embernek kell értelmeznie önmagát, és semlegesnek kell lennie: a gondolkodása teremtően konstruktív.

A teista viszont nem lehet „semleges”. Istenfogalma „elfogulttá” teszi őt. Azt vallja, hogy Isten számára a tények tudottak: Isten kezdettől fogva ismeri a véget. Elismeri, hogy merülhetnek fel tények, melyek újak az embernek, de tudja, hogy ezek nem újak Isten számára. A történelem nem más, mint Isten céljának kifejeződése. Ami a tér-idő világegyetemet illeti, a magyarázat kategóriája megelőzi a létezését. Az ember magyarázatának tehát ahhoz, hogy helyes legyen, meg kell felelnie Isten magyarázatának. Az ember összegezése és elemzése Isten elemzésén alapszik. Szigorúan szólva az ember vizsgálati módszere nem más, mint Isten elemzésének az elemzése. Nekünk Isten gondolatait kell Őutána gondolnunk: a mi gondolkodásunk befogadóan rekonstruktív.

Az ismeretelmélet oldaláról vizsgálva ugyanez a különbség látható a pragmatizmus és a teizmus között.

A módszerbeli „semlegesség” metafizikai relativizmust foglal magában. Ez az egyszerű fordítottja annak a kijelentésnek, hogy a metafizikai viszonylagosság „semlegességet” foglal magában. Addig nem lehetsz „semleges”, amíg a világegyetem nem „nyitott” Isten számára ugyanúgy, mint a te számodra. Ha az összes tény tudott Isten számára, akkor el kell fogadnod Isten magyarázatát. „Semlegesnek” lenni magában foglalja azt, hogy az a rendszer nem létezik. „Semlegesnek” lenni magában foglalja az elemzést megelőző összegezést mind Isten, mind az ember számára. Magában foglalja, hogy Isten a világegyetemen belül van. Jó előre eldől, hogy nem fogadhatod el az abszolút Istent: a metafizikai viszonylagosságot feltételezik.

A teistának viszont az „elfogultsága” következtében szüksége vagy egy abszolút Istenre. Ha Isten nem volna abszolút, ha a Számára nem volna jelentősége az elemzésnek az összegezést megelőzően, és attól külön, az embernek kellene értelmezni a tényeket önmaga számára. A valóság értelmezése nem lehet együttműködésen alapuló vállalkozás Isten és ember között. Az együttműködés egyforma végsőséget előfeltételez. Miután az ember mulandó állapotú, az ő egyenlő végsősége Istennel magában foglalná, hogy az összegezés Isten és ember számára egyaránt ugyanolyan alapvető, mint az elemzés. S ez megint a „nyitott világegyetemet” foglalja magában, s ez a nyitott világegyetem elsőbbséget ad az összegezésnek, márpedig egy Isten, akinek összegeznie kell, nem Isten.

Még ha az ember azt vallja is, hogy rábukkan az igazságra, nem pedig megalkotja azt, akkor is ő a fő értelmező, ha nem Isten az. Az alapelvek a személyiségben rejlenek. Ha a jóság, a szépség és az igazság alapelveit nem Isten személyiségén alapulóknak és abból származóknak tekintjük, akkor lebeghetnek egy darabig, mint például a platoni eszmék, vagy Kant kategorikus imperatívusza esetében, de ezekről nemsokára kiderül, hogy véges személyiségen alapulnak, és abból származnak.

A pragmatizmus és a teizmus közötti különbség látványos példája a pragmatizmusnak a vallásról alkotott elképzelése. Ez, most már várhatjuk, egy vallás Isten nélkül. A vallást úgy határozzák meg, mint „az önmagunk és az egészében vett világegyetem között fennálló harmóniáról való meggyőződésen alapuló érzelem”.[6] De mondják a vallást „az ember érzésének arról, hogy a világegyetem miképpen viszonyul hozzá”.[7] Az ember nem Isten, hanem a világegyetem előtt felelős. Mivel a világegyetem személytelen, a felelősség visszatér az emberhez: a vallás erkölcsiség, és az erkölcsiség független.

Hatalmas szakadékot látunk tehát tátongani a teizmus és a pragmatizmus között. S nem is mindig fogják fel, hogy közöttük nem lehetséges semmiféle köztes alap. A pragmatikus keresztyén és a keresztyén pragmatista egyformán eleve meddőségre kárhoztatott hibridek. A visszafejlődés az eredeti alakhoz folyamatos: a modernizmus teista látszata úgyszólván soha nem rejti el pragmatikus metafizikáját. Mi vagy metafizikai relativisták, vagy teista abszolutisták vagyunk. Ha az előbbiek, akkor „semlegesek”, ha az utóbbiak, akkor „elfogultak”. Válaszd hát ki még ma, kit fogsz szolgálni! Kit fog az idealizmus szolgálni? A teizmus, vagy a pragmatizmus oldalára áll? Azt állítjuk, hogy a pragmatizmus oldalára áll, noha igyekszik köztes álláspontra helyezkedni.

Mielőtt megpróbáljuk igazolni ezt az állítást, tovább kell egyengetnünk az alapokat. Egészen mostanáig úgy vizsgáltuk a teizmust és a pragmatizmust, mintha két alak lett volna, egy harmadik alakkal történő összehasonlításuk végett szemlélve mindkettőt. Most megnézzük a két alakot, a teizmust és a pragmatizmust működés közben, de nemcsak azt vizsgálva, hogy megjelenésében melyikre hasonlít a legjobban az idealizmus, hanem azt is, hogy a viselkedésében melyikre hasonlít a legjobban. Ha a pragmatizmus és a teizmus között konfliktus van – s ezek elismerten kibékíthetetlen ellentétben állnak egymással – és az idealizmus nem marad semleges, hanem mindig a pragmatizmus oldalára áll, akkor ez vajon nem hozza az idealizmust a teizmussal ellenséges helyzetbe? Figyeljünk hát egy kicsit a teizmus és a pragmatizmus harcára.

Isten most nem rendezi el a vitát a teizmus és a pragmatizmus között. A teista azt mondja, hogy ő képes, sőt akarja is. A korokon keresztül egyetlen fokozódó cél húzódik keresztül. Isten célja valósul meg a történelemben, s ehhez az embernek Isten akaró eszközének kell lennie. Ez a keresztyénség: igaz, de a keresztyénség nem más, mint a teizmus a bűn világában. A teista arra szólít fel minden embert, hogy igazodjanak Isten tervéhez. Ezért a pragmatistát is erre szólítja fel. „Várok és meglátom”, ez a pragmatista válasza. „Honnan

[6] McTaggart, J. E., *Some Dogmas of Religion*, 1906. 3. oldal
[7] Perry, R. B., *The Approach to Philosophy*, 1908. 66. oldal

szerzel olyan tudást, mellyel, mint mondod, rendelkezel? Én őszintén agnosztikus, valóban tudományos leszek."

A teista ismét hangoztatja érveit, s a pragmatista ismét válaszol: „'Minden spekuláció egy Abszolútról nem más, mint a hamis intellektualizmus fertőző kigőzölgéséi, melyek félremagyarázták a saját természetüket és képességeiket'.[8] A mostani axiómák egykor posztulátumok voltak. Az emberi gondolkodás csak arra való, hogy hatékonyan megtalálja az utat egy ismert ténytől az ismeretlenhez. Senki sem tudja, mennyit kell még felfedezni. Senki sem mondhatja meg, miképpen ér véget a történelem az ítélet napján. Te, kedves barátom ne merj nyílt elméjű lenni".

„Teljesen igazad van" válaszolja a teista. „Én nem merek nyílt elméjű lenni. Voltál te valaha nyílt elméjű? Arról beszéltél, ami nem lehetséges. De a 'nyílt elméjűeknek' minden dolognak lehetségesnek kell lenni. A 'nyílt elméjűség' megkövetel egy 'nyílt világegyetemet', a 'nyílt világegyetem' viszont 'nyílt elmét' követel, márpedig a te elméd zárt az Abszolút előtt. Vajon tényleg nyílt világegyetemet akarsz? Nyitottat az ítélet, azaz az Abszolút ténye előtt is? Ha igen, akkor a te világegyetemed az igazi. Ahhoz, hogy valódi relativista lehess, bátor abszolutistának kell lenned, s ahhoz, hogy valóban 'nyílt elméjű' lehess, 'zárt elméjűnek' kell lenned. Végül is teljesen logikusan jártál el, mikor egy *a priori* 'nem lehetségest' kerestél arra, hogy kiüsd Istent a világegyetemedből. Csak azt mulasztottad el észrevenni, hogy a 'nyílt elméjű' ember soha nem használhatja fegyverként a 'nem lehetségest'. Egy 'nyílt' elmének 'minden útjában állhatatlannak' kell lennie.

Emellett a 'semlegesség' ésszerűtlen álláspontnak tűnik egy véges, időfüggő ember számára. Ez magában foglal, amint láttuk, egy nyílt világegyetemet, ahol bármelyik pillanatban feltűnhet egy új tény. Tegyük fel, hogy az 'ítéletnek' kell megerősíteni a tényt. Képes vagy 'semlegesen' tekinteni rá? Nem lehetsz képes, mert az ítélet magában foglalja azt, hogy most Isten miatt azok, amik, így tehát 'elfogultnak' kell lenned. Másrészt, ha azt mondjuk: maga a 'nyílt világegyetem' fogalmának jelentése az, hogy az ítélet nem lehet tény, akkor ezt *a priori* érvekkel kell alátámasztani. 'Semlegesnek' lenni magában foglalja a 'nyílt világegyetemet', de egyetlen emberi lény sem képes soha igazolni a világegyetem nyitottságát semleges módszerrel. A metafizikai relativizmus és a 'semlegesség' feltételezése ésszerűtlennek tűnik mindenki számára az abszolút kivételével, te azonban elismerten nem vagy az.

'Semlegesnek' lenni tehát nem más, mint megpróbálni olyasvalaminek lenni, amilyen egyetlen emberi lény sem lehet. Ezt a legvilágosabban akkor látom, mikor észreveszem, milyen készségesen fordulnak el a pragmatizmus szószólói a radikális empirizmustól az *a priori* gondolkodás extrém formájához. Állandóan megmondják nekem, hogy mi a lehetséges, és mi nem az. Azt mondják például nekem, hogy maguk a 'relatív' és 'abszolút' fogalmak is kölcsönhatásban állnak egymással, ezért lehetetlen Istent másként elképzelnünk, mint az emberrel kölcsönhatásban állóként. Ez csak egyetlen példája annak a legmegszokottabb formának, melyben kijelentetik a benne rejlő feltevés, mely szerint a gondolkodás összes kategóriája Isten és ember számára ugyanazok. Az ezt alátámasztó feltevés ismét csak a metafizikai relativizmus. Csak ennek a feltevésnek az alapján tarthatod fenn azt, hogy a gondolkodás minden kategóriája ugyanaz Isten és ember számára, s juthatsz arra a következtetésre, hogy a 'relatív' és az 'abszolút' kölcsönhatása szükségszerűen magában foglalja ezeknek a fogalmaknak a kölcsönhatását Isten számára is. Nos, pontosan a metafizikai relativizmus a vitatott kérdés, a 'semlegességgel' dicsekvő barátaidnak van a legkevésbé joguk arra, hogy maguknak tulajdonítsák. A 'semlegességnek' kell a kérdést bizonyítottnak tekinteni.

Ezek a megfontolások gyakran tettek engem minden addiginál 'elfogultabbá'. Úgy érzem, jobb 'elfogultabbnak' lenni az Abszolút javára, s elismerni az elfogultságomat, mint

[8] Schiller, F. C., "Axioms as Postulates" in *Personal Idealism*, 54. oldal, *Szerkesztette Sturt*.

’elfogultnak’ lenne Vele szemben, és tagadni az elfogultságomat. Nem csukom be a szemem a problémák előtt, melyek Isten és az Általa teremtett világ köré összpontosulnak, de még nem találtam olyan megoldást ezekre a problémákra, mely ne kezdődne a viszonyítandó fogalmak egyikének feloldásával, ami ne kezdődne a metafizikai relativizmus feltételezésével. Nehéz az Istenben hinni? Sokkal nehezebb nem hinni Őbenne!”

A teista mondhatott volna sokkal többet is. A pragmatista azonban már elismerte a fő dolgot, hogy a pragmatikus „hinni akarás”, vagyis az Istenben hinni nem akarás, valamint az afféle szavak és kifejezések vezették, mint a „semlegesség”, a „nyitott elméjűség”, illetve a „követni a tényeket, akárhová is vezessenek”. Ezeket a szavakat és kifejezéseket gyakorta hallotta az egyetemi előadótermekben, s valóban el is vezették arra a hitre, hogy korlátlanul alkalmazhatók a metafizikai, valamint korlátozottan alkalmazhatók a tudomány területén. Most már látja, hogy valakinek vagy Istent, vagy a nyitott világegyetemet kell előfeltételeznie.

2. Teizmus és idealizmus

A teizmus előfeltételezi Istent, míg a pragmatizmus nem. Ez, végső soron, mint láttuk, a különbség közöttük. Ezt a különbséget két szempontból vizsgáltuk. A metafizikában a teizmus abszolút Istennel és teremtéssel rendelkezik, míg a pragmatizmusnak nincs se abszolút Istene, se időbeli teremtése, hanem egy olyan tér-idő világegyeteme, amelyben Isten és ember egymással kölcsönhatásban állnak. Az ismeretelméletben a teizmus elismeri, hogy az ember gondolkodása befogadóan rekonstruktív Isten értelmezésének vonatkozásában, míg a pragmatizmus azt mondja, hogy az ember „semleges”, tehát teremtően produktív az értelmezés vonatkozásában.

Hol áll az idealizmus? Az egyetlen felteendő kérdés ez: Előfeltételezi az idealizmus Istent? Ha igen, akkor teista, ha nem, akkor pragmatikus. A kérdést kényelmesen tanulmányozhatjuk a metafizika és az ismeretelmélet szemszögéből vizsgálva. Megkérdezzük, hogy (a) vajon az idealizmus relativista metafizikát feltételez-e, és (b) akar-e az idealizmus „semleges” lenni az ismeretelméletében. Ha rájövünk, hogy ez a helyzet, akkor arra kell következtetnünk, hogy az idealizmus a pragmatizmus mellé fog állni annak a teizmussal vívott harcában.

Egy egyszerű, kétfelé ágazó megosztás minden, amire szükségünk van. A különbség az idealizmus és a pragmatizmus között még akkor is lehet sokrétű és nagy, ha arra a következtetésre jutunk, hogy az egyik sem teista. Nem vágyunk ezeknek a különbségeknek az eltörlésére.

Az egyszerű alternatíva szükségessége sehol nem nagyobb, mint a kétes esetekben. Ha rendelkezésre áll efféle alternatíva, akkor használnunk is kell azt. Az idealizmus a kétes eset. Lehet, hogy nehéz lesz megmondani, teista-e, vagy sem. A pragmatizmus azonban leegyszerűsítette a dolgot a számunkra. Ha a pragmatizmus nem állna a rendelkezésünkre, akkor ki kellene találnunk.

Ugyanakkor még a rendelkezésre álló egyszerű alternatívával sem könnyű eldönteni a vizsgált kérdést. Ha figyelted az idealista arcát, miközben nézte a teista és a pragmatista között folyó harcot, észrevehettél valami olyasmit, ami vonakodásnak, vagy hirtelen irányváltásnak tűnhet az idealista részéről. Néha úgy tűnik, hogy az idealista kétségtelenül a teista oldalára áll. Aztán, mikor a teista oly könyörtelen következtetéseket vont le a „semlegesség” kérdésében, az idealista látszólag úgy vélte: változtatnia kell a hűségén, hogy legalábbis ütközőállamként fenntartsa a pragmatizmust.

Egészében véve, mikor a bíróságon feltették a kérdést: „Előfeltételezte-e Istent, vagy sem?”, az idealista így válaszol: „Előfeltételeztem”. Ez azonban nem zárja ki a keresztkérdéseket. Az idealista talán így ismeri el a szövetségét a teistával a gondolkodásában

fel nem fedezett kétértelműség miatt. Az idealista talán lehetségesnek tartja a teistával együtt előfeltételezni az Istent, s a pragmatistával együtt megmaradni semlegesnek. Vagy esetleg, noha látható, hogy ez lehetetlen, az idealista így próbál meg önmaga ellenére „semleges" lenni hasonlóan ahhoz, ahogyan a rák is végezheti a dolgát belülről anélkül, hogy tudnánk róla.

Egy szervezet esetében nem szükséges megmutatni, hogy annak minden szervét érinti a végzetes betegség. Különösen a tudás bonyolult, belső lelki szervezete esetében az egyik kóros terület felfedezése biztosítja az egész páciens szanatóriumi kezelését.

Egyébként az Istenről folytatott vitában a teista az igenlő, a pragmatista a tagadó álláspontra helyezkedik. A felülkerekedéshez a vitában a pragmatistának csak egyetlen gyenge pontot kell találnia az alátámasztó érvekben. A teista fő álláspontja akkor támadhatóvá válik bármely ebből származó szükségszerű következményben. Másrészről, ha a teista elképzelés szükségszerű következményeit támadják, azzal Magát Istent is támadják. Ha úgy találjuk tehát, hogy az idealista bármely ponton a pragmatista oldalára áll, akkor a teista többé nem tekintheti őt a szövetségesének.

Az idealista nem előfeltételezte a maga Abszolútját, így az ő Abszolútja vagy a pragmatista Istene lesz vagy hajlamos azzá válni. Ez a fő állításunk. Az idealista elismerte az Abszolút előfeltételezésének szükségességét, de nem volt képes ezt megtenni a logikájában rejlő „semlegesség" miatt. S ahogyan a pragmatista esetében is, a „semlegesség" az idealistát is elvezeti a metafizikai relativizmushoz, s önmagában is annak a bizonyítéka.

Először is tehát azt jegyezzük meg, hogy az idealista határozottan a teista oldalára áll a pragmatistával szemben a saját kijelentései szerint. Az idealista nagyon ragaszkodott a pragmatistával szemben az Abszolút előfeltevésének szükségességéhez. Sok elmélkedő teológus jutott arra a hitre, hogy a keresztyénségnek az idealizmusra kell tekinteni ahhoz, hogy megtalálja álláspontjának megfelelő metafizikai védelmét. Az idealista egy jottányit sem enged a teizmus legfőbb apostola mögött abból az ünnepélyes kijelentéséből, hogy Isten abszolút.

Sőt, az idealista felváltva használja az „Abszolút" és az „Isten" kifejezéseket. Az idealista nemcsak azt mondja, hogy előfeltételezi az Abszolútot, de azt is, hogy az Abszolút maga az Isten. Így az idealista ama állítása, miszerint az ő Abszolútja a teizmus Istene, nagyon hihetőnek tűnik. Hitünk szerint pontosan ez a hihetőség vezetett oda sokakat, hogy az Abszolútot elhamarkodottan Istennel azonosítsák.[9] Erről a hihetőségről számot is kell adnunk. S tesszük ezt az idealista filozófia kortárs képviselői gondolkodásának vizsgálatával.

F. H. Bradley metafizikai mesterművének a címe: „Megjelenés és valóság". A cím jelzi, mit igyekszik alátámasztani a könyv tartalma: nevezetesen hogy a „megjelenés" mindig is ellenmondásokkal van tele, míg a „valóságban" ezek az „ellentmondások" valamiképpen semlegesítődnek, vagy elsimulnak. A valóságot ennek megfelelően a megjelenés „mögöttinek" képzelik el.

Bradley filozófiájának feltevése az, hogy ami valódi, az racionális. A racionalitás hiánya a megjelenésben a minimumra szorítja le annak valódiságát. Az átfogó racionalitás teszi a valóságot valódivá. A racionalitásnak, azaz a teljes, átfogó racionalitásnak kell „valamiképpen" az örök támasztókarnak lenni a megjelenés mögött, vagy a megjelenés meg sem jelenik. A megjelenés nemcsak a minimumra de a nullára csökken, ha nem a teljes racionalitás van mögötte.

Bradley álláspontjának hasonlósága a teizmuséhoz szembeszökő. Mindkettő teljes racionalitást követel meg valahol. Bradley az Abszolútban, a teizmus Istenben keresi. Együttesen vallják, hogy pragmatikus alapokon a tapasztalatunk értelmetlen lesz. Bradley látszólag még a teizmusnál is jobban ragaszkodik a teljes racionalitás közös követelményéhez. Állítása szerint minden valóságnak ahhoz, hogy valódi legyen, teljesen racionálisnak, azaz

[9] „Isten" alatt mindig a teizmus Istenét értjük, ha nincs mellette más megjegyzés.

önmaga számára áttekinthetőnek kell lennie. A teizmus nem követel többet, mint hogy Isten legyen teljesen felfogható Önmaga számára. Bradley pontosan ugyanazt a követelményt támasztja a megjelenéssel, mint a valósággal szemben, a teizmusnak azonban magasabbak a követelményei Istennel, mint az emberrel szemben. Bradley számára a megjelenés azért nem valóságos, mert nem felfogható, a teizmus számára viszont a megjelenés nem azért valóságos, mert felfogható, vagy nem fogható fel, hanem mert Isten megértésének a kifejeződése. A különbség veleje abban rejlik, hogy Bradley *per se* beszél a felfoghatóságról, míg a teizmus különbséget tesz az Isten felfoghatósága és az ember felfoghatósága között. Bradley feltételezte, hogy minden gondolatot egyetlen mércével kell mérni, azazhogy minden gondolat, legyen az emberi vagy isteni, egyetlen típusú.

Az idealizmus és a teizmus közötti különbség *fons et origo*-ja ezzel kiderült. Teista szempontból az összes gondolkodás egyetlen típusának feltételezése a rák, mely végzi a halálos munkáját az idealista szervezetben. Ez Éva bűne: ő gondolta, hogy lehet Istenhez hasonló, ezért „semlegessé" lett Isten és a gonosz között. Idealista szempontból ennek a feltételezésnek a teizmus részéről történő elutasítása elkerülhetetlenül a metafizikai dualizmushoz vezet, illetve annak a kifejeződése. Az idealizmus azt állítja, hogy ezt a feltételezést azért kell elfogadni, hogy a szükséges egység, melyen belül minden különbözőség színre léphet, kéznél legyen. Az efféle egységet előfeltételezni kell, vagy egyáltalában nem található meg.

Félretéve most a kérdést, hogy kinek van igaza felhívjuk a figyelmet az áthatolhatatlan szakadékra a két ismeretelmélet között. Semmiféle harmónia sem lehetséges közöttük. Mindenkinek választania kell közülük az egyiket. Ez majd határozottabban is meglátszik, ahogyan haladunk előre.

A különbség a metafizikában megfelel a különbségnek az ismeretelméletben. Abból az idealista feltevésből, miszerint minden gondolkodás egyféle típusú az következik, hogy a világegyetem tágabb fogalom, mint „Isten". Bradley esetében, de más idealisták esetében is a világegyetem az, ami valóban abszolút. „Isten" és ember egyaránt ebben a világegyetemben tevékenykednek. Ők ennek a világegyetemnek az alkotó elemei, egymással kölcsönhatásban állnak. Ők vagy valóban egyformán végső összetevők, vagy egyáltalán nem is lehetnek az egyetlen valóság összetevői.

Nem feltétlenül tűnik fel azonnal, hogy Bradley eme metafizikája a pragmatizmus relativizmusához vezet. Most azonban két dolgot tartsunk észben. Először is, Bradley metafizikájában az ember alapító tagja a világegyetemnek. Ez nemcsak abban foglaltatik benne, hogy Bradley számára a sokféleség ugyanolyan alapvető, mint az egység – amit ha a Szentháromságra alkalmazunk, azzal a teista egyet fog érteni – hanem abban is, hogy a körülmények, melyeknek az ember alá van vetve, a valóság egészét befolyásolják. A valóság válik az egyetlen alannyá, melyre minden állításnak ugyanúgy kell vonatkoznia. Másodszor, az első pontból levezethető következmény, hogy az időnek ugyanabban az értelemben kell valóságosnak lenni Isten számára, mint ahogyan az ember számára valóságos. Ha az idő nem valódi Isten számára, akkor be kell bizonyítani, hogy az abszolút, vagy a világegyetem egésze nem időbeli, vagy az idő felett álló. Ha viszont nem lesz lehetséges bebizonyítani az idő irrealitását az ember számára, akkor nem lehet majd fenntartani Istennek az idő felett álló természetét sem. Bradley ismeretelméletében alapvető metafizikai sokféleség rejlik, ami hitünk szerint képes szolgáltatni azt az egységet, amit szolgáltatni vél. S ennek az alapvető sokféleségnek, miután az ember alapító tag, az áramlásban kell sokféleségnek lenni.

Tegyük hozzá ehhez azt a megfigyelést, miszerint az az idealista feltevés az ismeretelméletben, hogy az ember gondolkodása egy szinten van Istenével, a pragmatizmus „semlegessége", mivel megpróbálja a valóság értelmezését Isten és ember együttműködése tevékenységévé tenni. Ez pedig magában foglalja azt, hogy az ember végül önmaga számára

értelmezi a valóságot,[10] mi azonban már láttuk, hogy a „viszonylagosságot” kergető „semlegesség” olyan, mint a saját farkát kergető kutya.

Bradley látszólag megérzett valamit az álláspontjában rejlő nehézségekből. Egyik érvet a másik után hozza fel a misztériumra való hivatkozással. „Valamiképpen” a valóság elnyeli majd a megjelenés minden nehézségét. Az ő valósága jórészt a Moloch valóságává válik, mely megköveteli a megjelenés áldozatait. Van valami akozmikus feszülés Bradleyben. A teista azonban fél ettől az akozmikus feszüléstől, számára ez a hamis *a priorizmus* bizonyítéka, mely azt mondja, hogy az ember nem lehet ember, amíg nem Isten. Az emberáldozatot követelő Moloch egy bálvány, erről a jellemzőjéről bárki felismerheti. Sőt, az idealizmusnak nincs joga a misztériumra hivatkozni. Aki azt feltételezi, hogy a valóságos a racionális, de egyidejűleg megteszi az embert „Isten” alapító tagjának a világegyetemben, nem hivatkozhat a misztériumra anélkül, hogy meg ne semmisítené a saját alapelvét. Idealista alapokon létezhet az ember számára ismeretlen szféra, de megismerhetetlen soha nem létezhet. Ez a jellemző és megkülönbözteti az idealizmust a teizmustól. A teizmus azt mondja, hogy nincs semmi ismeretlen, vagy megismerhetetlen Isten számára, azonban az ember számára lehetséges nem ismert, de megismerhető, valamint nem ismert és meg nem ismerhető terület. Ha nem így lenne, akkor az ember egy lenne Istennel. Így ha a teizmus a misztériumra hivatkozik, akkor a végső racionalitásra hivatkozik, amiképpen az Istenben fennáll. A misztériumra való hivatkozással a teizmus az idealizmussal ellentétben nem semlegesíti azt az alapvető követelését, miszerint lennie kell a tapasztalatunk mögött végső racionalitásnak.

Most már képesek vagyunk különbséget tenni az „Istennek” nevezett Abszolút Első, mint „Odaát” és a világegyetemnek nevezett Abszolút Második, mint Egész között. Bradley, és általánosságban az idealisták mindkét fogalmat meglehetősen sok kétértelműséggel használják. Az Abszolút Második hitünk szerint beleillik az idealista logika sémájába, de az Abszolút Első egy akozmikus feszülés terméke, mely természetellenes és felforgató annak a követelésnek a számára, miszerint a valóságnak lényegileg az ember számára is ugyanolyan felfoghatónak kell lenni, mint ahogyan Isten számára az.

Ez világosabban meglátszik Bernard Bosanquet filozófiájában. Először is a teljes racionalitás ugyanazzal a követelésével találjuk magunkat szemben, nehogy egyáltalában ne is legyen racionalitás. S találkozunk ugyanazzal az utalással is az Abszolút Elsőre, amiben ez a racionalitás megtalálható, mert ha a magunk legbelsőbb személyiségében keressük, akkor azt a választ kapjuk: racionalitás, átfogó racionalitás nincs bennem. Ugyanaz a csalódás, most azonban már várt csalódás vár ránk, mikor rájövünk, hogy az Abszolút Második, azaz a világegyetem bírja valójában az ő szívének szeretetét. Ennek oka ugyanaz, mint Bradley esetében, nevezetesen a „semlegesség” annak feltételezésével, hogy Isten gondolkodása ugyanazoknak a korlátoknak van alávetve, mint a miénk.

Bosanquet utálja a pragmatizmus nyílt világegyetemét. Biztos abban, hogy amennyiben a függetlenül létező atomok sokaságával kezdjük, akkor egyáltalában soha nem érjük el az összetartást a tapasztalatunkban. A Megítélésnek maga a tudományos vizsgálódások során alkalmazott természete magában foglalja azt, hogy az egység támaszt alá minden különbözőséget.[11] Vegyük például az empirikus kutatás bármely tárgyát: „Miért változtatnak színt egyes állatok?” Azonnal egy biológust fogsz megkérdezni a lehetséges alternatív megoldásokat illetően. Elismered, hogy létezik egy biológiai világ, melybe ennek a mozzanatnak bele kell illeni. A biológiai világ viszont más világokhoz viszonyul, például a logika, az esztétika és az erkölcs világaihoz. Rájövünk tehát, hogy a kezdetben a tapasztalat adott összességével, aminek a következményeit akarjuk vizsgálni, a valóság egészének jellegét kell figyelembe venni és fenntartani. „Azaz, a következtetés természetéből következik, hogy minden egyes levezetés magában foglal egy, a valóság egészén alapuló

[10] Az előző részben részletesen tárgyaltuk a pragmatizmus és a teizmus közötti különbséget.
[11] *Implication and Linear Inference*, 4. oldal

megítélést, ami jóllehet csak egy rész-rendszerre vonatkozik, aminek még csak ténylegesnek sem kell lennie”.[12] „A megítélés egy lényeges elképzelés vonatkoztatása egy alanyra a valóságban a közöttük fennálló tartalmi azonosság eszközeivel”.[13]

Sőt, a megítélésnek ezt a természetét nem hagyhatjuk figyelmen kívül önmagunk megtagadása nélkül. Te nem vagy semmi, csak annak a világegyetemnek a számára, amelyik az atmoszférádat formálja. A világegyetem nélkül te vákuumban tevékenykedsz, amit egyetlen szervezet sem képes sokáig elviselni. A világegyetem nélkül felfelé és lefelé, előre és hátra, jobbra és balra esnél szét. E nélkül a világegyetem nélkül az ellentét törvényét, nem mint elvont alapelvet, hanem abban az értelemben, hogy a dolgok nem létezhetnek végtelenül sokféleképpen, azonnal fel kellene adni, „és a határozott tapasztalat fogalmát is, noha ez nem vethető el”.[14]

A sokféleség megsemmisíti az ismeret lehetségességét. Ez Bosanquet állítása. S ez a teizmus állítása is. Mindketten vallják, hogy az egységnek kell a különbségek alapjául szolgálni.

Természetes, hogy amennyiben Bosanquet általánosságban ellenzi a pluralista világegyetemet, akkor ellenezni fogja a pluralizmust az áramlásban is. A pragmatizmus azt állítja, hogy az idő a világegyetem alkotóeleme. A tér-idő folytonosság a mátrix, melyből minden emberi és isteni dolog származik. Ez, mint állítottuk a teizmus szöges ellentéte. Vagy a tér-idő folytonosság „teremti” az Istent, vagy Isten teremti a tér-idő folytonosságot. A kettő közül Bosanquet látszólag a teizmus mellé állt.

Bosanquet felismeri a tényt, hogy amennyiben a tér-idő folytonosság minden tapasztalat mátrixa, úgy az egység, melyre az ismeretnek szüksége van, nem érhető el. „Ha a világegyetem alapja változtatható lenne, akkor érvelésünk alapja, legyen az bármi, az egész stabilitásával egyetemben szertefoszlana.”[15]

Itt, mint máshol is, Bosanquet világosan megköveteli, hogy a ténylegesség előzze meg a lehetségességet. Ez az alternatíva a legmélyrehatóbb és teljesen átfogó. Ha az isteneket és embereket tartalmazó világegyetem alapvetően időbeli, akkor a puszta lehetségesség felemelkedik a legmagasabb metafizikai státusra. A gondolkodásunk akkor kénytelen lesz megnyugodni egy végtelen hátrálásban, vagy a teljes ürességben. Racionalitásunk aprócska szigete akkor az irracionalitás óceánjában lesz, ezzel maga is irracionálissá válik. Racionális tapasztalatunk legcsekélyebb morzsája is előfeltételezi „a világegyetem alapjának” racionalitását, s a racionalitás elvész, ha „a világegyetem alapja” változásnak van kitéve. Ebben a dologban Bosanquet és a teizmus egyetértenek.

Említettük, hogy a tapasztalatunk „előfeltételezi” Istent. Az egyetértés Bosanquet és a teizmus között még itt is folytatódni látszik. Mindketten a transzcendentális módszert alkalmazzák. Nagyon könnyű problémákat találni a gondolkodás számára, ha a formális logikai módszerét alkalmazzuk bármelyik álláspontra a metafizikában: emellett tanúskodik Bradley „megjelenése”. Így nagyon könnyű rámutatni, mi látszik botrányosnak a gondolkodásunk számára az időbeli világegyetemet teremtő Isten elképzelésében. De ha rájövünk, hogy ennek bármely alternatívája magának a racionalitásnak a megsemmisüléséhez vezet, akkor még mindig ésszerű lehet előfeltételezni Isten létezését. Ezt vallja a teista. S hasonlóképpen száll síkra Bosanquet egy időtlen Abszolút szükségessége mellett.

„A világegyetem alapjának” időtlennek kell lennie. Ezt az alapot nevezhetjük Abszolútnak, vagy Istennek. Azaz, beszélhetünk a változó világ mögött, vagy felette álló Istenről. Egy, a változó világ mögött álló Istent Bosanquet szükségesnek érez, nehogy a racionalitásunk teljes mértékben eltűnjön. Annak kimondásával kritizálja az olasz idealizmust,

[12] Ugyanott
[13] *Essentials of Logic*, 70. oldal
[14] *Implication and Linear Inference*, 159. oldal
[15] *Meeting of Extremes*, 191. oldal

hogy az „ha nem Isten, akkor én semmi vagyok” kijelentést az „ha Isten, akkor én nem” kijelentéssel helyettesítette. „Hiszem, hogy az értelem”, folytatja, „amint azt máshol magyaráztam, a gondolat és a gondolkodás, azaz a realitással történő gondolkodás kiegyensúlyozásában rejlik, mely utóbbi minden transzcendencia elvetésének másik összetevője”.[16] A mögötte álló Abszolút nélkül a tapasztalatunk értelmetlen lenne. Ezen a ponton a Bosanquet és a teizmus közötti hasonlóság azonossággá látszik felerősödni: s samaritánusok hűséget fogadtak Jeruzsálem Istenének.

Emellett Bosanquet buzgósága az Odaát iránt messze felülmúlja a teizmus Isten iránti buzgóságát. Legalábbis így látszik. Bradleyhez hasonlóan Bosanquet is megköveteli az emberáldozatokat az Abszolút számára. Azt mondja nekünk, hogy időbeli tapasztalatunk egyetlen kategóriájának, például a teleológiának, vagy a célnak sem lehet értelme az abszolút számára. Az Abszolút esetében beszélhetünk értékről, de célról nem.[17] Nyomatékosabban merült fel ugyanez a gondolat azon a szimpóziumon, amit az Arisztotelész Társaság tartott arról a kérdésről, hogy vajon az egyéneknek van-e lényegi, vagy objektív létezésük. Pringle-Pattison azzal vádolta Bosanquetet, hogy az embereket „végső soron tartalmi kapcsolatokká teszi azon a valóságos egyénen belül, amelyhez tartoznak”. Bosanquet elhatározta, mondja Pringle-Pattison, hogy „a formális azonosságot azoktól a különbségektől történő elvonatkoztatással éri el, melyektől a világegyetemnek, mint lelki kozmosznak maga a jellege függ”.[18]

Nem hagytunk ki semmit, ami bárki számára értékes, aki az azonosságot igyekszik felállítani Isten és Bosanquet abszolútja között. Engedtük a védelemnek, hogy kimerítse önmagát. Minden bizonyíték kéznél van. Megkönnyebbültünk, de nem azért, mert azt kell majd vallanunk, hogy az Abszolút nem Isten, hanem mert ha igazságosan járunk el ebben az esetben, akkor igazságosan fogunk eljárni minden más esetben is. Bosanquet kritikáját kezdhetjük annak kimondásával, hogy a védelem túlontúl sokat tett. Lehet, hogy túl nagy a buzgalom az Abszolútért. A teizmus Istene nem követel emberáldozatot, így ha az Abszolút igen, akkor nem Isten.

Nem hagytam ki semmit, ami bárki számára értékes Isten és Bosanquet Abszolútja azonosításának érdekében. Engedtük, hogy a védelem kimerítse önmagát. Minden bizonyíték kéznél van. Nem azért érzünk megkönnyebbülést, mert azt kell majd fenn tartanunk, hogy az Abszolút nem Isten, hanem azért, mert ha ebben az esetben igazságosan járunk el, akkor minden esetben igazságosan fogunk eljárni. Bosanquet kritikáját kezdhetjük annak kimondásával, hogy a védelem túl sokat bizonyított. Lehet, hogy túl nagy a buzgóság az Abszolútért. A teizmus istene nem kíván emberáldozatot, ha az Abszolút megkívánja, akkor nem Isten. Bradley a „megjelenését” feláldozta a „valósága” oltárán, mert az átfogó következetesség ugyanazon próbáját alkalmazta. S a próba eme hasonlóságát egyszerűen feltételezték: minden gondolkodást egyféle típusúnak feltételeztek. S ugyanez a helyzet Bosanquettel is. Az akozmikus hajlam a gondolkodásában, mely megköveteli, hogy az emberi lényeket az Abszolút „tartalmi kapcsolatainak”, vagy „színhelyeinek” tekintsük, nem teista, hanem panteista. S még fontosabb oka Bosanquet akozmikusságának az, hogy az emberi és az isteni gondolkodás természetét azonosnak feltételezi. Az Abszolút nem gondolkodhat a célból kiindulva, mivel a cél egy időhöz kötött kategória. Ez úgy hangzik, mint a teizmus. Mikor azonban hozzáteszi, hogy a mi gondolkodásunknak is, ahhoz, hogy valódi lehessen, olyannak kell lenni, mint Isten gondolkodásának, tehát idő felett állónak, akkor nyilvánvaló a panteizmus. Látszólag nagyon magasra emeljük fel „Istent”, mikor azt mondjuk, hogy a gondolatai nem idő-függőek, mikor azonban hozzátesszük, hogy a mi gondolataink sem azok, akkor „Isten” felmagasztalását semlegesítjük. Sőt mi több, itt ugyanazzal az ellenmondással

[16] *Meeting of Extremes*, 70. oldal
[17] *The Principle of Individuality and Value*, 4. lecke, 122. és azt követő oldalak, London.
[18] *Proceedings Aristotelian Society*, N.S., 1917–1918, 522. és azt követő oldalak

találjuk magunkat szembe, mint amit Bradley gondolkodásában is felfedeztünk. Az Abszolútra történő hivatkozás a „misztériumra” történő hivatkozás, melynek létezését tagadja az a bizonyos idealista követelmény, mely szerint a valóságnak *per se* átjárhatónak kell lennie mind az emberi, mind az isteni gondolkodás számára. Az Abszolút Első, az idealizmus akozmikus feszülésének gyümölcse, természetellenes, és ha komolyan vesszük, felforgató is magának az idealizmus logikájának a számára. A Moloch azért volt bálvány, mert megkövetelte az emberáldozatot, így az Abszolút Első sem a teizmus Istene.

Így mikor Bosanquet a legvilágosabban emlékeztetett a teizmusra, álláspontja akkor is a teizmus pontos ellentéte volt. Ezt állítottuk. Még az Abszolút, mint „odaát” sem a teizmus Istene. Mit mondunk hát majd akkor, mikor azt is észrevesszük, hogy Bosanquet valójában hűségesebben szolgálta az Abszolút Másodikat, mint az Abszolút Elsőt? Azt, hogy ez a helyzet, világosan megláttuk abban a tényben foglaltatni, hogy az Abszolút Első egy természetellenes kinövés az idealizmus szervezetében. S hogy ez a helyzet, azt abból is várjuk, hogy az Abszolút Első ellentmond az idealizmus ama alapkövetelésének, miszerint a valóságnak lényegében átjárhatónak kell lennie az ember számára.

Most azt kell megpróbálnunk bebizonyítani, hogy Bosanquet valójában azt teszi, amit álláspontjának logikája diktál. Bosanquet sokat beszél a konkrét egyetemességről. Az egység, aminek alá kell támasztani a tapasztalatunkat, nem lehet független a sokféleségektől, illetve nem zárhatja ki azokat. A pluralizmussal és a pragmatizmussal szemben Bosanquet azt állította, hogy az egységnek ugyanolyan alapvetőnek kell lenni, mint a sokféleségnek. Ha valaki a sokféleséggel kezdi, és ezután próbál egységet teremteni ebben a sokféleségben, akkor az egység elvont és hatástalan lesz. Másrészről Bosanquet azt állítja, hogy az egység ugyanúgy elvont és hatástalan lesz, ha a sokféleség nem ugyanolyan alapvető, mint maga az egység. Vajon ez *per se* teszi a gondolkodását anti-teistává? Nem szükségszerűen. A teizmus is mondhatja, hogy a sokféleség ugyanolyan alapvető, mint az egység. A teizmus állíthatja, hogy a Szentháromság nem terhes kényelmetlenség az irracionalitásokkal már amúgy is súlyosan megterhelt teológia számára, hanem a racionális gondolkodásnak maga az alapja. Formálisan a teista és Bosanquet egyetértenek, de materiálisan különböznek. Bosanquet nem az Abszolút Elsőn belül keresi a maga különbözőségét, hanem az Abszolút Másodikban, azaz a világegyetemben. Az ember ismét alapító tagja a világegyetemnek, és ő szolgáltatja az eredeti sokféleség részét. A konkrét egyetemességre állandóan úgy utal, mint minden állítás végső alanyára. Amit az emberről mond, azt mondja az „Istent” is magában foglaló világegyetemről.

Emellett Bosanquet folyamatosan azt is állította, hogy a ténylegességnek meg kell előznie a lehetségességet, így az elemzésnek is a szintézist. Emiatt szükségesnek találta az időtlen Abszolút megtalálását. De ugyanúgy ragaszkodik ahhoz is, hogy a szintézis ugyanolyan alapvető, mint az elemzés. Következtetés-elmélete segítségével ugyanúgy elkerülné a racionalizmus hamis *a priori*-ját, mint a pragmatizmus hamis *a posteriori*-ját, s mindkettőt „lineáris hallgatólagos következtetésnek” nevezi. A „következtetés” egy kibontakozó rendszert próbál követni. Ezzel a próbálkozással Bosanquet a lehetetlent próbálta megtenni. Ő egy öngeneráló *a priori*-t keresett, s ez a kutatás ugyanolyan reményt keltőnek látszott, mint a kutatás a Szent Grál után. Lehet, hogy utáljuk a „vagy-vagy” alternatívákat, itt azonban szembesülnünk kell eggyel: a te *a priori*-d vagy az időtlen Isten, vagy az Istent is magában foglaló világegyetemben fejlődik ki azzal a végeredménnyel, hogy a történelem önmagától függ.

Hamarosan meglátjuk, hogy az idealizmusnak ez az összetevője a pluralizmus nyílt bámulatába torkollott McTaggart és Pringle-Pattison esetében. Legyen elég itt arra rámutatni, hogy metafizikai pluralizmus van beágyazódva Bosanquet logikájának szívébe. Látszólag nincs menekvés a következtetés elől, miszerint „Istennek” vagy (a) a pluralista világegyetem egyik tagjának kell lenni, mely esetben véges, vagy (b) az egyetemes természetének a

pluralizmus tagjai között, mely esetben ez a transzcendencia eltűnt, vagy (c) a kettő kombinációjának, mely esetben Istent a világegyetemmel, vagy az Egésszel azonosítjuk, így többé már semmi szükség sincs arra, hogy „Istenről” beszéljünk. Az első út nem áll nyitva Bosanquet előtt, mivel folytonosan ellenezte a véges Isten elképzelését. A második út azért nem áll nyitva Bosanquet előtt, mert abból a célból agyalta ki a konkrét egyetemességet, hogy lemészárolja vele az elvont egyetemességet. A harmadik út az, amit állandóan járt: ez a konkrét egyetemesség útja. Az Abszolút a világegyetem, mely „Istent” és embert egyaránt magában foglal. „Isten” tehát egy összetevő ebben a konkrét egyetemességben, az egység, vagy az egyetemesség eleme. Az embernek is egy összetevőnek kell lenni, ő a sokféleség eleme. A szem nem mondhatja, hogy nincs szüksége a hallásra: „Isten” sem mondhatja, hogy nincs szüksége az emberre, mert ők egyazon szervezet tagjai.

Ez az alapvető pluralizmus hajlamos rá, hogy pluralizmussá váljon az áramlásban. Bosanquet folyamatosan állította, hogy a ténylegességnek meg kell előznie a lehetségességet, így az elemzésnek is a szintézist. Emiatt szükségesnek tartotta az időtlen Abszolútot. Csak egy időtlen Abszolút számára van jelen minden tény. Itt a gondolkodása teljes mértékben teistának tűnik. Mégis láttuk, hogy mikor Bosanquet hajlott rá, hogy komolyan vegye az időtlen Abszolútról alkotott elképzelését, akkor megkövetelte, hogy minden gondolkodás szupratemporális legyen. A világegyetem, amit időtlennek képzelt el, azonban még ezen az alapon is magában foglalta Istent és embert. A világegyetem a végső alanya minden állításnak: vagy teljesen időtlen, vagy teljesen időbeli. Ugyanez a világegyetem inkább arra hajlik, hogy teljesen időbeli legyen, semmint teljesen időtlen. S amennyire ragaszkodott Bosanquet ahhoz, hogy az elemzés ugyanolyan alapvető, mint a szintézis, ugyanúgy ragaszkodott ahhoz is, hogy a szintézis is ugyanolyan alapvető legyen, mint az elemzés. „Közvetve” Bosanquet igyekezett elkerülni mind a következtető, mind a rávezető gondolkodás „lineáris hallgatólagos következtetését”. A hét meg öt egy ’örök’ újdonság. Egyben örök ’újdonság’ is. A „hallgatólagos következtetés” egy fejlődő rendszert fog követni. Bosanquet egy igazi, egy öngeneráló *a priori*-t keresett. A lehetségesnek ugyanolyan alapvetőnek kell lenni, mint a ténylegesnek.

Mivé válik „Isten” egy ilyen önfejlesztő rendszerben? Három dolog egyikévé: (a) fejlődő taggá az Egészen belül, vagy (b) *a priori*-t generálóként az Egészen belül, illetve (c) magává az Egésszé. De „Isten” nem lehet az (a), mert Bosanquet folytonosan ellenezte a véges, fejlődő istenség elképzelését. „Isten” nem lehet a (b), mert akkor megint nem lenne több, mint elvont alapelv a fejlődő Egészben. „Istennek” kell lenni magának az önfejlődő Egésznek. De vajon ez nem vonja kétségbe az idealizmus alapkövetelményét, mely szerint a tényleges megelőzi a lehetségest? Bosanquet nagy vágya a mindenre kiterjedtség iránt oda vezette, hogy kompromittálta az alapelvét. Senki sem birtokolhatja és eheti meg a süteményt egyszerre. Az egység, amit keres, s amiről azt mondja, hogy mindig előfeltételeznünk kell, kiderül, hogy pusztán csak a sokféleség egyik eleme, vagy egy elvont alapelv azon belül, vagy harmadjára az egész sokféleség maga, s mindezek az áramlásban. Mikor megpróbálta a lehetségest ugyanolyan alapvetővé tenni, mint a ténylegeset, valamint a szintézist is ugyanolyan alapvetővé tenni, mint az elemzést „minden lehetséges tapasztalat” számára, Bosanquet azzal a pragmatikus alapelvet karolta fel, s egybekelt a lehetséges istenítésével.

Azaz, az Abszolútot úgy határozza meg, mint „a hullámzás tetőpontját a tapasztalatban, aminek általánosságban napi rendszerességgel és normálisan a tudatában vagyunk”. A valóságot pedig „lényegében szintetikusnak” nevezi.

Végkövetkeztetésünk az, hogy Bosanquet két urat próbált szolgálni. Nagy logikatanárként látta, hogy az időbeli sokféleség, vagy a nyitott világegyetem nem adhat számot a tudásunkról. A „semlegesség”, ami elkerülhetetlen velejárója a metafizikai relativizmusnak, nem más, mint a vákuumban működő tagadás istenítése. Mikor azonban „az összes lehetséges tapasztalat” természete azonosságának megkérdezése nélkül feltételezett,

mikor a szintézist ugyanolyan alapvetővé tette, mint az elemzést, s a lehetségest is ugyanolyan alapvetővé, mint a ténylegest, akkor készpénznek vette a „végsőséget”, az idő származás nélküli jellegét, azzal együtt pedig azt is, hogy a világegyetem Istennél tágabb fogalom. Végső soron „semleges” próbált lenni. A valóság az, aminek elképzelik, tehát kiderül, hogy a gondolkodásunk a tapasztalatunkon alapulva működik. A világegyetemnek, mint minden kijelentés alanyának eme elképzelése után Istent már nem lehet előfeltételezni. Bosanquet kétségbeesetten keres egy Istent a világegyetemben, s ezért nem volt képes előfeltételezni Őt a világegyetemen kívül.

Másként is megfogalmazhatjuk végkövetkeztetésünket, az értelmezés szempontjából kiindulva. Láttuk a pragmatizmussal kapcsolatos elemzésünkben, hogy az értelmezésnek Istentől kell kiindulnia, ha Istent őszintén előfeltételezzük. Az emberi gondolkodás akkor befogadóan rekonstruktív. Ha tagadjuk az emberi gondolkodásnak ezt a befogadóságát, akkor Istent nem előfeltételezhetjük. Bosanquet tagadta az emberi gondolkodásnak ezt a befogadóan konstruktív jellegét, s ezért kelt egybe a metafizikai relativizmussal.

Az, hogy Bosanquet tagadta az emberi gondolkodás befogadóan rekonstruktív jellegét, abban az elképzelésében rejlik, miszerint „minden lehetséges tapasztalat” ugyanazon a módon van alávetve a gondolkodás törvényének. Istennek és embernek akkor együtt kel magyarázniuk a világegyetemet, így Istené nem lehet a kezdeményezés. Továbbá, miután a valóságról azt mondja, hogy az „lényegében szintetikus”, az egész rendszer növekszik. A vég nem ismeretes az Abszolút számára, mivel az Abszolútnak magának is várnia kell bizonyos tények feltűnésére. Ebben az esetben nincsen teljes ténylegesség a puszta lehetségesség alapján.

Bosanquet logikája nevezhető az igazság koherencia-elmélete egyik legfinomabb kifejeződésének. Épp csak érinteni tudjuk ezt a nagyon fontos dolgot. Legyen elegendő csak annyit említeni, hogy az igazság koherencia-elmélete, amiképpen a hegeli hagyomány vallja, magában foglalja a világegyetem lényegi átjárhatóságát mind az ember, mind az Isten elméje számára, s ezért alkalmazzák az „a valóságos a racionális, és a racionális a valóságos kijelentést Isten és ember világegyetemére. Tegyük ehhez hozzá, hogy az igazság koherencia-elmélete a logikai fejleménye Kantnak az emberi gondolkodás lényegi teremtőképességéről, s így az ellentét Bosanquet és a teizmus ismeretelmélete között a lehetséges legnagyobbnak látszik. Kant összes ellenvetése a „teista érvekkel” szemben csak keveset ártott a teizmusnak azzal összehasonlítva, amennyit az emberi gondolkodás teremtőképességének elképzelése ártott neki. A teremtőképesség magában foglalja a függetlenséget. Kant munkálta ki ezt az elképzelést az erkölcs területén, Hegel következetesen alkalmazta pedig az egész valóságra. Az ismeretelméletben a gondolkodás kreativitás-nézete a „semlegesség” és a metafizikai viszonylagosság forrása. Ruggiero[19] gyönyörűen megmutatta, hogy Gentile és Croce szélsőséges immanentizmusa nem volt más, mint Kant kreativitás-elméletének logikai fejleménye. Az olasz idealizmus ezenkívül a pragmatizmus ikerhúga is.

Bosanquetvel kapcsolatos magyarázatunkat ebben a kérdésben, sőt az egész ügyben J. Watson igazolta. Watson állította, hogy miután Bosanquet soha nem tagadta nyíltan, sőt egész idő alatt pozitívan sejtette, hogy a tudásunk abszolút, nem abban az értelemben, hogy átfogó, hanem elvileg, ezért semmiféle értelemben sincs joga egy Abszolúthoz, mint Odaáthoz. Watson nagyon határozottan vallja, hogy a megítélés idealista elmélete magában foglalja a valóság lényegi áttekinthetőségét az ember elméje számára. Így az Abszolút Első egy hamis kinövés lenne az idealista logika alapján. Sőt mi több, az Odaát teljesen megsemmisítő lenne az idealista logika számára, mivel az Odaát határt szab az emberi gondolkodás áttekintésének.[20]

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

[20] *Phil. Rev.*, 4. kötet, 1895, 353. és azt követő oldalak. 486. és azt követő oldalak, továbbá *Phil. Rev.*, 34. kötet, 440. és azt követő oldalak

Hasonló kritikát fogalmaz meg M. C. Carrol. Ő azt mondja, hogy Bosanquet „elmulasztotta tagadni, hogy létezik bármiféle valóságos értelem, melyben beszélhetünk egy abszolút alanyról”.[21] Mr. Carrol azt állítja, hogy miután mi „melléknevek”, „színhelyek” vagy az Egész összetevői vagyunk, az Abszolút sem lehet több. Együtt alkotjuk ugyanannak a korongnak a konvex és konkáv oldalát.

Bosanquet képviseli a kortárs idealista gondolkodás tetőfokát. Ő mindenki másnál teljesebben munkálta ki az idealista logika következményeit. Logikájában világosan kimutatta, hogy a pragmatizmus össze nem függő pluralista világegyeteme, amiképpen megfelel a kutatás úgynevezett „tudományos”, „nyitott elméjű” „semleges” módszerének, és azzal szükségszerű kölcsönhatásban is áll, megsemmisítő magára a tudásra nézve. Isten egy előfeltételezendő tény, vagy nem hozható összhangba más tényekkel. Ennek megfelelően a semlegesség lehetetlen. Ha azonban még mindig ragaszkodunk a „semlegességhez”, akkor tagadjuk Istent, s Vele együtt a valóságot is, amire pedig akkora szükségünk van, mint egy falat kenyérre. A „semlegesség” láttuk, hogy öröklötten benne rejlik Bosanquetnek a gondolkodásról alkotott lényegi kreativitáselméletében, melyből kiindulva állandóan azokról a törvényekről beszél, melyek „minden lehetséges tapasztalatra” vonatkoznak. Ennek eredménye az lett, hogy Bosanquet elhagyta a transzcendentális módszert, visszatért a hamis *a priorizmushoz*, mely benne rejlik minden „tudományos módszerben”, mikor az meghatározza, hogy mi a lehetséges, és mi nem az. Ami lehetetlennek bizonyult az emberi és az isteni eme lényegi egységének feltételezésével, az nem más, mint Isten előfeltételezése.

Most nem konkrétan abban vagyunk érdekeltek, hogy megvédjük a teizmust Bosanquet álláspontjával szemben. Mellesleg úgy tűnik, hogy amennyiben Bosanquet logikája szilárd, akkor mond majd valamit önmaga ellenében a teizmus mellett. Ennek az állításnak az a lényege, hogy a tudásunknak, vagy a tapasztalatunknak általánosságban előfeltételeznie kell rendszert, s ez csak az Abszolútban előfeltételezhető. Most látjuk, hogy Bosanquet Abszolútja nem abszolút, hanem végső soron az önfejlesztő egész egyik összetevője. Fő célunk annak bizonyítása volt, hogy az „Abszolút” nem Isten. Ezt nem tehettük hatékonyabban, mint jelezvén a Bosanquet s a teizmus által a pragmatizmussal szemben használt érvek formális hasonlóságát, de egyidejűleg a radikális különbözőségüket is. Bosanquet és Dewey szövetségesek, az ő mottójuk ez: a teizmust meg kell semmisíteni.

Bosanquetre vonatkozó kritikánkban láttuk, hogy a végeredmény a gondolkodás öröklött kreativitásával kapcsolatos nézetében az Abszolút lett, amit szükségesnek érez, s aminek tiszteletben kell tartania (a) egy végső sokféleséget, (b) egy sokféleséget az áramlásban, azaz egy önfejlesztő világegyetemet, (c) ezzel tehát a tapasztalatnak az ember által adott végső magyarázatát. Vajon a későbbi történelem igazolta a kritikánkat?

A kérdésre adandó válasz keresése során mindössze néhány jellegzetes idealistára szorítkozunk. Azt állítjuk, hogy a kortárs idealisták érezték a Bosanquet álláspontjában rejlő kétértelműséget. Ők nyíltan megtagadták a transzcendenciát, és felkarolták az immanenciát.

Kezdhetjük McTaggart filozófiájával. McTaggart élénken érezte hogy az idealizmusnak két dolog egyikét kell tennie: vagy el kell ismernie az időbeliséget a metafizikában, vagy tagadnia kell az idő valóságosságát. Mert McTaggart – és ez nagyon fontos – egyszerűen feltételezi, hogy az idealizmus Abszolútja az Abszolút Második, azaz az Istent és ember egyaránt magában foglaló világegyetem.

Bosanquet logikájának követelményéhez, miszerint a világegyetem az alanya minden állításnak, McTaggart szigorúan tartotta magát. Ezért többé már nem keresi a világegyetem időtlen alapját. Ez magában foglalna két ellentétes állítást ugyanarról az alanyról. Számára a világegyetem vagy teljesen időbeli, vagy teljesen időn kívüli.

[21] *Phil. Rev.*, 31. kötet, 1921. “Az abszolút természete Bosanquet metafizikájában” c. cikk, 178. oldal

A világegyetem időn kívüli. Az idő csak illúzió. Ez McTaggart álláspontja.[22] Csak az időtlen valóság a teljes és szolgáltatja a gondolkodáshoz szükséges rendszert. Itt azt a kritikát fogalmazhatjuk meg, hogy az idő valótlanságának bizonyítása, legyen az objektív, szubjektív, vagy csak illúzió, erőteljesen mesterkélt. S hozzátehetjük, hogy McTaggart nem bizonyította az idő valótlanságát, így az egyik végső dolgot igyekszik a másik végső dologból kiindulva értelmezni. Ezeket a kritikákat azzal a megjegyzéssel hagyjuk el, hogy még ha McTaggart bizonyította volna is az állítását az Abszolútja akkor sem lett volna semmilyen értelemben sem Odaát. Ennek oka az, hogy McTaggart ragaszkodott a sokféleség metafizikai végsőségéhez. Meg kell hagyni, még mindig vallja, hogy az egység ugyanolyan alapvető, mint a sokféleség, de az egyetlen egység, ami következetesen fenntartható az ugyanolyan alapvető sokféleséggel, a részlegességekben kifejeződő egyetemességé. Miután az emberi természet az egyes emberi egyedekben fejeződik ki, és egyetlen személy vonatkozásában mondható, hogy nagy fokban felette áll, úgy az Abszolút is az egyetemesség, amely a részlegességekben fejeződik ki, szintén nagy fokban felette áll valamely konkrét részlegességnek. Ha valahol, hát ebben a ritkított akozmikus atmoszférában látszik az Abszolút, mint Odaát, teljesen összeegyeztethetetlennek az idealista logikában. Bosanquet alapelve, mely szerint a sokféleségnek ugyanolyan alapvetőnek kell lenni, mint az egységben, miközben ezt a sokféleséget az emberiségben kell kifejezni, McTaggart munkálta ki következetesen. Ennek következtében az Odaát többé már nem látszik.

Pringle-Pattison ugyanezt a történetet mondja el nekünk. A *Hegelianizmus és személyiség* című könyvében megfújta a kürtöt az Abszolút agresszivitása ellenében. Beszélt a véges egyéniség „áthatolhatatlanságáról". S noha később módosította ezt a kifejezést a Bosanquettel folytatott vitájában abban a témában, hogy vajon az egyéneknek lényegi, vagy mellékes létezésük van, továbbra is fenntartja, hogy az egyének látszanak „az isteni erőfeszítés egyetlen elképzelhető céljának": Mikor Bosanquet kritizálja az egyénekről, mint az Abszolúton belüli „tagokról" alkotott nézetét, Pringle-Pattison azzal válaszol, hogy Bosanquetnek viszont el kell ismernie „a számszerű azonosság, mint a konkrét létezés alapvető jellemzőjének jelentőségét".[23] Önmagukban ezek az egyének kétségtelenül elvonatkoztatások, de így maga az Abszolút is egy elvonatkoztatás. Pringle-Pattisonnak teljesen igaza volt, mikor Bosanquet alap-álláspontjára hivatkozott, miszerint a sokféleség a világegyetemben ugyanolyan alapvető, mint az egység, s ellenezte Bosanquet következetlen ragaszkodását az Abszolút elsőségéhez bármilyen értelemben.

A ragyogó *The Idea of God in Modern Philosophy* (*Isten elképzelése a modern filozófiában*) című könyvében Pringle-Pattison azt mondja nekünk, hogy első előadássorozatában megpróbálja megalapozni az úgynevezett „megjelenés" létezését. Ebben az első sorozatban csak csekély, vagy egyáltalán semmi szüksége sincs az Abszolútra. A Rashdallnak a nézetével kapcsolatos kritikájára adott válaszában mondja ezt el nekünk. Ez a megvallás pontosan megfelel a mi kritikánknak. Az abszolút Pringle-Pattison számára késői érkezés. A történelem igazolta a Bosanquetre vonatkozó kritikánkat: a pluralizmus a legjobb idealista logikából lépett elő.

A pluralizmus hamarosan pluralizmussá válik az áramlásban, vagy bevallottan temporalizmussá. Az idő valótlansága mellett felhozott érve nem meggyőző. Sőt mi több, az idealista logika nyomása is szembehelyezkedik vele. Ha a szintézisnek ugyanolyan alapvetőnek kell lenni, mint az elemzésnek, továbbá az *a posteriori*-t mind Isten, mind az ember számára össze kell házasítani az *a priori*-val, akkor az idő valóságos. Ez, bármi más, származás nélküli, öröklött összetevője a világegyetemnek, sőt, magának a pluralitásnak, vagy a sokféleségnek a forrása. A hét meg öt az tizenkettőnek 'örök' újdonságnak, de örök

[22] McTaggart, J. E., *Mind*, N.S. 524, 326. oldal, az "A idő és a hegeli dialektika" c. cikkben.
[23] *Proceedings Aristotelian Society*, 1917, 1918, 512. oldal

’újdonságnak’ is kell lenni. Az egyének, akik tagsága McTaggart és Pringle-Pattison esetében a végső valóságban van összehangolva, időbeli állapotúak.

Pringle-Pattison filozófiájában ez a temporalizmus elkezd megmutatkozni. Gondolkodásában az Abszolút keleten támadt fel, és nyugaton halt el: az Abszolút a lehetséges tapasztalat előfeltételezéséből a sok részlegesség logikai egyetemességévé vált, majd elmerült, mint homályos stabilitás a fejlődő egészben, melyből végül előkerült – noha nem teljesen csinosan a tér-idő folytonosság eltorzító maradványa miatt – az emberiség Ideáljaként. „Az Ideál jelenléte a bennünk levő Isten valósága”.[24]

J. Watson Pringle-Pattisonnál nyíltabban utasítja el Bosanquet nem időbeli Odaátját, mint az idealista logikával összeegyeztethetetlen valamit. Úgy véli, az idealista logika alapelvének természetes kimenetele az, hogy egyáltalában nem is létezik Odaát. Úgy véli: minden gondolat természetének időbelinek kell lennie. A valóságnak, mondja, a maga teljességében elgondolható valóságnak kell lennie, a valóságos a racionális. A valóságnak lényegileg átjárhatónak kell lennie az ember számára. Ezért nem jó olyan élesen elválasztani a „mi”-t az „az”-tól úgy, ahogyan Bradley tette. Nem lehetséges számunkra felfoghatatlan Abszolút, az Abszolútnak a világegyetemen belül kell lennie. S miután mi időbeli állapotú lények vagyunk, a valóság a szó legszélesebb értelmében „számunkra nem mozdulatlan, hanem tartalmában növekvő, ami a valóság különálló elemei egyesítésének a képessége, s ami abban a folyamatban fejlődik, mely által ezek az elemek teljesebben megkülönböztethetők és egyesíthetők”.[25] Az öngeneráló *a priori* öröklötten benne rejlik az idealista logika kreativitás-nézetében, s itt bátran elhagyja a világegyetem időtlen alapját abból a célból, hogy ahhoz soha vissza ne térjen.

A temporalizmus őszinte elfogadása a metafizikában, mondja nekünk Watson, nemcsak az idealista logika végkimenetele, de az egyetlen védelem is egyben az agnoszticizmus ellen. Hegel és egyes követői még mindig feltették a kérdést, hogy miért kell az Abszolútnak feltárnia önmagát, feltételezvén, hogy odaát van. Watson viszont azt mondja nekünk: „Ha megkérdezik, miért kell az Abszolútnak fokozatosan feltárnia önmagát a végesben, arra azt kell válaszolnom, hogy a kérdés abszurd: mi nem léphetünk túl a valóságon azért, hogy megmagyarázzuk: miért van az, vagy mi az. Csak azt szögezhetjük le, hogy a természete, ahogyan számunkra ismert, mit foglal magában”.[26] Amit a teista Istenről mond, konkrétan hogy nem kérdezhető meg, ki alkotta Őt, azt mondja ki Watson az időbeli valóságról. Más szóval, a tér-idő folytonosságot nyíltan elfogadják Isten mátrixának. Metafizikailag nagyon közel jutunk ahhoz az állásponthoz, amelyre S. Alexander helyezkedik a „Tér, Idő és Istenség”-ben. Az egész valóság „egymásutániságot foglal magában, s ezért azt kell mondanunk, hogy nincs olyan felfogható valóság, mely ne mutatná az egymásutániság, vagy a folyamat összetevőjét”.[27]

Az időre és az egymásutániságra, mint a valóság egészének elkülöníthetetlen összetevőjére helyezett hangsúly az, ami elvezeti az idealizmust a teizmustól, és nagyon közel viszi a pragmatizmushoz. Meg kell hagyni, marad valamekkora különbség, amit a legkevésbé sem akarunk elmaszatolni. A fő különbségnek az látszik, hogy dacára a metafizikai relativizmusnak, ami mind az idealizmusban, mind a pragmatizmusban közös, az idealizmus továbbra is azt vallja, hogy a valóságnak, vagy a ténylegességnek kell lennie a lehetségesség forrásának. A. E. Taylor világosan fogalmazza meg az alternatívát: „vagy fogadd el a

[24] *Idea of God*, 246. oldal, valamint *Mind*, 1919, utóbbiban a megjegyzés, melyben a kijelentésével szemben H. Rashdall által megfogalmazott kritikára válaszol. Ezt mondja: “Az Ideál pontosan a legvalóságosabb dolog a világban”, s ettől kezdve úgy véli, „transz-véges valóságot” vall. Ez azonban nem befolyásolja az érvelésének menetét.

[25] *Phil. Rev.*, 4. kötet, 1895, 360. oldal

[26] *Phil. Rev.*, 4. kötet, 1895, 365. oldal

[27] *Phil. Rev.*, 4. kötet, 1895, 497. oldal

tényleges elsőségét a lehetségessel szemben, vagy állj készen annak kijelentésére, hogy felfogd bármiféle valóság lehetséges nemlétezését”.[28]

Watson maga állítja, hogy a tapasztalat legapróbb morzsája teljes racionalitást előfeltételez. Mi, mondja, nem lennénk képesek kérdéseket feltenni az Abszolútról, vagy bármi másról, ha nem az Abszolút lenne a képességeink forrása. Épp ellenkezőleg a pragmatizmus nyíltan elfogadja azt az álláspontot, mely szerint meg lehet kérdezni, honnan származik a Valóság. Az idealizmus továbbra is követel egy Abszolútot. A mi egyetlen állításunk pedig az, hogy az idealizmus nem képes eleget tenni a saját követelményének. Logikája temporalizmust, vagy metafizikai relativizmust foglal magában, s a temporalizmus a puszta lehetségesség istenítése. A pragmatizmus ebben a dologban következetes, és a következetesség diadalmaskodik: az idealizmus összebratyizik a pragmatizmussal. A történelem igazolta a Bosanquetvel szemben megfogalmazott kritikánkat: a pluralizmus átváltozott pluralizmussá az áramlásban.

A pragmatizmus és a teizmus közötti különbségtétel soráén fenntartottuk, hogy a különbség a magyarázat szempontjából vizsgálva az, hogy a teizmus szerint Isten alkotta a tényeket, míg a pragmatizmus szerint a tényeket nem Isten alkotta, ezért nem is Ő magyarázza azokat. Láttuk továbbá, hogy Bosanquetnek a dologgal kapcsolatos nézetét kritizálva, miszerint a pragmatizmussal áll egy oldalra ebben a témában, mert a gondolkodásról alkotott kreativitás-nézete nem is vezethetett máshova.

Vajon igazolta a történelem a kritikánkat? Hisszük, hogy igen. Az idealista szerzők nagyon őszintén döntenek az ember javára az Istennel szemben. Az erkölcsiség kérdésében ez különösen meglátszik. Kinek felelős az ember? „Istennek, aki a jónak a forrása és a mércéje”, mondja a teista. „Az embernek, aki a jónak a forrása és a mércéje”, mondja a pragmatista. Milyen választ ad az idealista?

Az idealista azt válaszolja, hogy az ember a jóság törvényének tartozik felelősséggel. Ha azt az alternatívát állítjuk fel, hogy vajon a jó önmagában jó, s ezért Isten is akarja, vagy a jó azért jó, mert Isten így akarja, azaz a jó az Ő természetének kifejeződése, akkor az idealizmus egyértelműen az előbbi, míg a teizmus egyértelműen az utóbbi mellett dönt. Az idealizmus Platont, míg a teizmus Szent Ágostont követi. A megkülönböztetés alapvető. Az előbbi álláspont magában foglalja, hogy a világegyetem Istennél tágabb fogalom. S ebben a világegyetemben Isten és az ember kölcsönhatásban állnak, s egyenlő magyarázó képességeik vannak. Mindegyiknek magának kell megállapítania, hogy vajon a másik belekezd-e támadó hadműveletekbe.

Ezt a helyzetet látjuk J. Lindsay[29] és H. Rashdall[30] esetében. Ezek az emberek úgy vélik: Bosanquet gondolkodásának alapján lehetetlen bármi másra, mint a panteizmusra jutni. Lindsay Isten szabad és nem szükséges viszonyát akarja a világgal. Rashdall ahhoz ragaszkodik, hogy Isten az akaraterejével teremtette e világot. Ha egyszer beszúrod az akarat fogalmát az Isten és a világ kapcsolatáról alkotott elképzelésedbe, gondolja Rashdall, és megszabadítottad magad a panteista gondolkodástól.

Ha ezeket az elképzeléseket következetesen keresztülviszik, várhatjuk, hogy Istent határozottan felmagasztalják a tapasztalatunk végső magyarázó kategóriájaként. Azonban Lindsay minden ragaszkodása mellett Isten és a világ szabad viszonyához határozottan elmondja nekünk, hogy nem akar olyan Istent, Aki „kozmikusan független”. A világegyetem még mindig tágabb fogalom, mint Isten, és ezáltal az ember megszabadult attól, hogy felelősséggel tartozzon Istennek. Hasonlóképpen Rashdall számára is Isten akarata szigorúan függ egy, az Isten felett álló és abban a kozmoszban működő törvénytől, amely nélkül Isten

[28] Hastings, E. R. E., “Theism,” 278. oldal

[29] V. ö. *Theistic Idealism*, 1, 24, 152, 154. oldalak, London, 1917.

[30] “Religious Philosophy of Pringle Pattison,” *Mind*, N.S., 27. kötet, 1918, 273. oldal, továbbá [illegible], 34. oldal, London 1902.

nem létezhetne. Isten a legjobbat akarja egy független helyzetben: a lehetségesség nagyobb Istennél. Mikor eljön a kritikus fordulat, s Rashdallnak meg kell mondani, hogy szerinte kinek, vagy minek vagyunk felelősek, akkor nem Istenhez, hanem a világegyetem szuverén köztársasága törvényei, és szabályai hivatalához irányít minket.[31]

Ily módon a véges erkölcsi tudat válik a bíróvá minden erkölcsi kérdésben. Nem is lehet másképp. A függetlenség a nagyon határozott következménye a gondolkodás kreativitás-nézetének. Ha az emberi gondolkodás lényegileg kreatív, akkor semmiféle heteronómiát sem engedhet meg. Még ha a törvényt abszolútnak is fogjuk fel, ez az abszolútság nem valódi abszolútság. A törvények ideálok, s mint ilyenek, ki vannak téve az átalakulásnak. A fejlődő erkölcsi tudat alakítja át őket. Az ember ezen az alapon az énnek felelős, nem Istennek. Azt is fontos megjegyezni, hogy mennyire teljesen figyelmen kívül hagyta Istent az idealizmus a vallásfilozófiájában. Sok idealista talán egyetértene abban, hogy a tudásunk érvényességének forrása az Abszolútban van, de mégsem vonakodna Kanttal együtt kijelenteni az erkölcsi tudat teljes függetlenségét.

C. C. J. Webb filozófiájában a szóban forgó esettel van dolgunk. A „Problems in the Relation of God and Man" (Problémák Isten és ember viszonyában) Webb világosan kinyilatkoztatja általános egyetértését a logika idealista elméletével. A szokásos, egy rendszer szükségessége melletti idealista érvet hangoztatja teljes mértékben. S még azt is teljesen lehetségesnek véli, hogy bármiféle metafizikai előfeltevések nélkül tanulmányozzuk a vallásos tudat jelenségét. Webb akar egy Abszolútot, de még mindig „semleges" akar maradni. Bosanquethez hasonlóan ő is két urat próbál szolgálni. Vizsgálatának kezdetén nem akar semmiféle metafizikát sem feltételezni, ami azt jelenti, hogy a viszonylagosság metafizikáját feltételezte. Webb ténykérdésnek tekintette, hogy a vallásnak az egész imádatának kell lennie.

Ha az idealizmus Abszolútja Isten lenne, akkor Ő határozná meg az erkölcsi tudatot ahelyett, hogy az erkölcsi tudat határozza meg az Abszolútot. Mégis az utóbbi álláspontot fogadja el anélkül, hogy a legcsekélyebb mértékben is megpróbálná azt összeegyeztetni azzal az idealista állítással, miszerint az idealizmus előfeltételezi az Abszolútot. Rátekintve a gonosz szörnyű elterjedtségére és jellegére, Webb arra a következtetésre jut, hogy Isten nem lehet mindenható, mert akkor megakadályozta volna a gonoszság megjelenését, vagy legalábbis réges-rég megsemmisítette volna azt. Az erkölcsi tudatot az Abszolút meghatározónak mondja, ezért Webbnek nincs Abszolútja.

Biztos, hogy ebben a dologban az idealizmusnak el kellene döntenie, melyik urat szolgálja. Ha a követelését egy előfeltételezett Abszolútra vonatkozólag komolyan kell venni, akkor a „semleges" módszere a vallásfilozófiában kárhoztatás alá kerül. Másrészt viszont, ha az idealizmus „tudományos", vagy „semleges" akar lenni a vallásos és az erkölcsi tudattal kapcsolatos vizsgálatai során, akkor búcsút kell mondania az Abszolútnak. A megoldást az Abszolút fokozatos elsüllyesztésével keresik. Az idealista vallásfilozófia teljes mértékben a metafizikai relativizmuson alapszik.

Látjuk tehát, hogy az Abszolútot meghatározó erkölcsi tudat természetes eredménye a gondolkodás kanti kreativitás-elméletének, amely öröklötten benne rejlik mind az idealista, mind a pragmatikus logikában. Nem vagyunk meglepődve, amiért az idealizmus ezen a ponton közeledik a pragmatizmushoz. Akkor kellene meglepődünk, ha nem így lenne. Mind az idealizmus, mind a pragmatizmus az ember erkölcsi tudatának tulajdonítja az Abszolút módosításához szükséges erőt, valamint az akaratot a teljes elvetéséhez, s ez nem tehető meg másként, mint annak előfeltételezésével, hogy az Abszolút nem is létezik.

Az utóbbi évek talán a legerőteljesebb próbálkozását Isten megtapasztalásának valóságossá tételére az ember számára találjuk W. E. Hocking *The Meaning of God in Human Experience* (*Isten jelentése az ember tapasztalatában*). Hocking olyan alapvetővé tenné Isten

[31] *□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□*, 38-39. oldal

megtapasztalását, hogy az az élet egészét irányítása. Sőt: „A gonosz csak azért válik problémává, mert jelen van az Abszolút tudata. Ettől a ténytől eltekintve a gonosz színezete pusztán csak a tapasztalat tartalma lenne."[32] Itt Hocking azt az általános idealista állítást tartja fenn speciálisan a gonoszra vonatkoztatva, hogy semmiféle időbeli megtapasztalás nem válhatna problémává a gondolkodás számára, ha nem létezne az istentudat, ami az egész gondolkodásunk alapjául szolgál. Hocking őszintén igyekszik érvényre juttatni ezt az elképzelést. Ha valahol, hát itt várhatjuk, hogy előfeltételezi Istent.

A tapasztalat folyamába került emberi énnek, mondja Hocking, nem jelentene semmit önmaga számára, és a jelenségek áramlata sem kényszerítene ránk semmilyen problémát, ha a kezdetektől fogva nem lenne adott az Abszolút tudata. Az emberi én istentudat nélkül nem más, mint „lényegtelen egyetemesség". Nem önmagunkkal, hanem Istennel kell először találkozni a tapasztalatban. Legalábbis, ha nem Isten az első, Akivel találkoznunk kell, utólag már soha nem találkozunk majd Vele. Egyetlen Istent sem lehet megtalálni az eszmék szintjén, Aki már nem található meg az érzékek szintjén is.[33] „Descartes felfedezésének egész meséje nem azzal az állítással hangzik el, hogy *Ismervén létezek*, hanem inkább azzal, hogy *Az Abszolútot ismervén létezek*, vagy *Istent ismervén létezek*.[34] Látjuk, mennyire alapvetővé igyekszik tenni Hocking az istenfogalmat. Az istentudat eredetiségének megmutatása érdekében Hocking még az ismeretelméleti érvet is igyekszik újrafogalmazni. Először nem rendelkezünk elképzeléssel Istenről azért, hogy Isten eme elképzeléséből következtessünk az Ő létezésére, hanem ez az elképzelés egy alapvetőbb ösztönös megérzés gyümölcse. „Csak akkor van jogunk valóságtartalmat tulajdonítani a valóság elképzelésének, ha a valóság már jelen van az elképzelés felfedezésében."[35] Ez Hocking állítása. De ennek az állításnak a dacára Hocking nem előfeltételezte Istent. Az ő fejlődése végső soron „az abszolutizmus empirikus fejlődése" volt.[36] Ami a formát illeti, egyetlen teista sem kívánhat jobb érvet. De Hocking nem maradt hű az állításához, mely szerint ha egyszer megláttuk Istent, akkor már mindörökre megmarad a tapasztalatunk meghatározójának. Azt mondja nekünk, hogy ez életben már korán szembesülnünk kell a kegyetlen valósággal, mely ugyan létrehozott minket, de mégis, látszólag maga alá gyűri, és felfalja a leszármazottját. Azonnal érezzük a jogainkat, és „az Isten-eszme így az erkölcsi tudatunk posztulátumaként jelenik meg: az elhatározás eredeti objektuma, mely hajlamos jóvá tenni önmagát a tapasztalatban."[37] Fel kell tennünk a kérdést: honnan van ez az eredendő igazságérzet, amiről Hocking beszél? Hocking saját gondolkodásmódjának megfelelően ennek azért kell elkezdenie működni, mert létezik az istentudat, ami az alapját képezi. Csak ekkor tehető hatékonnyá a lételméleti érv általa tett ragyogó kijelentése mind az erkölcsi, mind más eszmék számára. Hocking azonban nem viszi keresztül teljességgel az érvét. Pontosan a kritikus ponton válik hozzá hűtlenné. Hocking számára ugyanis az erkölcsi tudat első működése független Istentől.[38] Az ember először a világegyetemmel találkozik, s majd csak ezután Istennel. Azaz, az ember a végső magyarázó kategória az erkölcs dolgaiban. Isten megint csak egy Eszmévé válik Hocking számára ugyanúgy, mint Webb számára is, olyan Eszmévé, mely felülvizsgálható, és felül is vizsgáltatik az emberi gondolkodás fejlődésének menetében. Hocking nemsokára azt is elmondja nekünk, hogy a vallásos tudat problémája „a valóság attribútumainak problémája".[39]

Úgy tűnik, a fenti elemzés megmagyarázta, miért tekintik a teizmus és az idealizmust szoros szövetségeseknek, miközben a valóságban ellenségek. Az idealizmus folytonosan

[32] *Meaning of God*, 203. oldal
[33] Ugyanott, 201. oldal
[34] Ugyanott
[35] Ugyanott, 313. oldal
[36] D. C. Macintosh, *Phil. Rev.*, 23. kötet, 1914, 270. és azt követő oldalak
[37] *Meaning of God*, 147. oldal
[38] Ugyanott, 146. oldal
[39] Ugyanott, 143. oldal

hangoztatta a barátságát a teizmussal. Az idealizmus vallotta, hogy szükséges előfeltételezni (a) a sokféleség alapjául szolgáló egységet, (b) a sokféleség alapjául szolgáló időtlen egységet, és (c) a magyarázat egyetlen végső alanyát. Ezekben a pontokban az idealizmus csak látszólag áll egy oldalon a teizmussal, mert az idealizmus azt is vallja, hogy rendelkeznünk kell (a) az egység alapjául szolgáló sokféleséggel, (b) az egység alapjául szolgáló időbeli sokféleséggel, és (c) a Valóság magyarázóinak sokaságával. Ez a két ellentétes tendencia nem tehetnek egyebet, mint megsemmisíthetik egymást. A logika megköveteli, hogy az idealizmus válasszon a teista és a pragmatista motívumok között. A logika azt is megköveteli, hogy ha a pragmatikus motívumot egyáltalában komolyan veszik, akkor idővel az győzzön. A történelem bőségesen igazolta a logika követelményeit. Az idealizmus Abszolútja ma nem több, mint egy logikai alapelv, ami még változik is. „Az örökkévaló elavulása” ment végbe. Az idealizmus ugyanúgy ellensége a teizmusnak, mint a pragmatizmus: az „Abszolút” nem Isten.

A kortárs amerikai filozófia

Ha valaki rátekint a mai filozófiai menüre, az illető egyebek mellett az alábbi fogásokat találhatja: abszolutista perszonalizmus, egy rendszer keresése, egy meliorista filozófiája, filozófiai liberalizmus, *In Vestigiis Veritatis*, A vélemény útja, logika és pragmatizmus, filozófiai liberalizmus, kísérleti relativista metafizika, egy animista materialista megvallásai, empirikus idealizmus, személyes realizmus, empiricizmus, és egy meg nem született idealizmus.[40]

A holnapi filozófiai menü kiegészül még néhány dologgal, például: a filozófia humanizálása, a technológia evangéliuma, [haladás] a szociális filozófia felé, az erkölcsiség szocializálása, kísérleti naturalizmus, [haladás] a radikális empiricizmus felé az etikában, a jelentőség amatőr keresése, [haladás] a logikai naturalista elképzelése felé, valamint egy katolikus nézete.[41]

A különféle nézőpontok ebből az egyszerű felsorolásából is látjuk, hogy hatalmas az aktivitás a filozófia területén ebben az országban. Mintegy hatvan filozófus adott nekünk mintát a krédóikból abban a három kötetben, melyekből a fenti megnevezéseket vettük. Ők együttesen egy hatalmas társaságot képviselnek, akik az ország megannyi egyetemén és főiskoláján tanítanak.

Másodsorban hatalmas függetlenség látszik megmutatkozni a gondolkodásban az amerikai filozófusok körében manapság. Volt idő, mikor az amerikai filozófia az általánosságban vett amerikai irodalomhoz hasonlóan nagy fokban annak az újrafeldolgozása volt, amit Európa, és főleg Nagy-Britannia kínált. Többé azonban már nem ez a helyzet. Az egész színpadot vizsgálva 1930-ban George Herbert Palmer, aki akkor már elmúlt 80 éves, ezt mondta: „Manapság túl kevés történelmet tanulmányoznak. Fiatal filozófusaink híján vannak az egyensúlynak. Ötven éve a bátorságnak voltak híján."[42] Egy túl korai sóvárgás a megtiszteltető hely és a pálma után látszólag kiváltotta a lélek bizonyos fokú nyugtalanságát.

Ez arra indít minket, hogy azt higgyük: a menün szereplő fogások listája nem olyan meghökkentő, mint amilyennek első ránézésre látszik. Mikor a „gyermek-étteremben" eszem hosszabb időn keresztül, erőteljesen gyanakodni kezdek, hogy viszonylag kisszámú alapösszetevőből állítják össze az összes felkínált fogást. Sok szendvicset kínálnak, de mindegyikben a kenyeret is ízlelem. Sok saláta csábít engem, de a saláta a legtöbben benne van. Így Amerikában sem fedeztek fel valójában új fogásokat. Elismerjük azokat az embereket, akik új kombinációkat alkotnak, és ezeknek a kombinációknak új neveket adnak, de nem tudjuk elhagyni a saját józan eszünket, ami azt mondja, hogy nincs új a nap alatt.

Ami pedig az összetevőket illeti, melyekből ezek a kombinációs fogások összeállnak, nos ezek száma valóban csekély. Étvágygerjesztőnek ott van a szokásos gyümölcslé, amit most tapasztalatnak neveznek. Platon kétségtelenül élvezte, hogy mindjárt az étkezés legelején beleharaphatott az örök eszmékbe. Ami minket illet, nekünk fokozatosan kell bevezettetnünk ez efféle magasztos és fennkölt birodalmakba. „Kezdetben van, ami adatott".[43] Az előre kritikus *datum* abszolút megmagyarázatlan.

Ezzel az előre kritikus, megmagyarázatlan *datum*-mal kell az emberi intelligenciának a munkáját kezdeni.[44] „A bizonyíték, amivel jelenleg rendelkezünk, kikényszeríti a hitet, hogy az ember élete ezen a bolygón egyedi jelenség a világegyetemben, s hiába faggatja a

---

[40] *Contemporary American Philosophy*, Személyes kijelentések, Szerkesztette George P. Adams és Wm. Repperell Montague. N.Y. 1930. Tartalomjegyzék.
[41] *American Philosophy Today and Tomorrow*. Szerkesztette Horace M. Kallen és Sidney Hook.
[42] *Contemporary American Philosophy*, 1. kötet, 30. oldal
[43] Ugyanott, 1. kötet, 61. oldal
[44] Ugyanott, 1. kötet, 145. oldal

csillagokat, vagy egeket önmaga felett a sorsa feltérképezése végett."[45] Semmiféle kijelentéssel sem tanácskozunk.[46]

Vajon a függetlenségnek ez a kijelentése azt jelenti, hogy mi úgy véljük, képesek vagyunk a menny és a föld egészét felfogni a filozófiánkban? Egyáltalában nem. Feladtuk az abszolútumok és az egyetemes érvényesség keresését.[47] Mill, Spencer, és Darwin azt tanították nekünk, hogy az értelem egy későbbi felemelkedés az evolúció folyamatában.[48] Bergson nem élt hiába.[49] „Nem, a létezés mélységeit nem szabad azzal a néhány pislákoló lámpával feltérképezni, ami az emberi értelem hallótávolságban levő partjait jelzik, s amelyek összes, az emberek által bennünk megtalált fénye csak egy szikra, mely fellobbant, hogy kihunyjon."[50] Még mikor megöregedtünk, akkor is ezt kell mondanunk: „Miután mindegyikünk csak töredékes lény, meg kell elégednünk töredékes bepillantásokkal".[51] „A gondolat mindenhatósága nem annyira lenyűgöző, mint amennyire az volt a tizenkilencedik században."[52] „Véglegesen soha nem tudjuk, mi a valóságos."[53]

Valóban tudjuk, hogy a dolgok kezdete végképp a sötétségben van. „Minden kozmológia csak szókép. Ha szó szerint vesszük ezeket, nonszensszé tesszük valamennyit."[54] „A kozmosz, egészét tekintve, nem elkezd létezni, vagy megszűnik, hanem önfenntartó."[55] „Az egész emberiség számára közös a Felbukkanás valamiféle mítosza… Ha azonban figyelmen kívül hagyjuk a meséket, eljutunk az élethez, akkor egyedüli meggyőződésünk az, hogy Matuta istenasszony először a világosságot teremtette."[56]

Matuta mítoszának ez az egyetemes elfogadása azonban látszólag azt jelzi, hogy magunkkal hozzuk az egyéni ízlésünket is, mikor étkezni kezdünk. S ez teljesen igaz is. F. H. Bradley tanította nekünk, hogy „a metafizika a rossz okok megtalálása arra, amiben ösztönösen hiszünk".[57] John Dewey hozzáteszi: „A jelentés a témáját tekintve tágabb, értékét tekintve pedig drágább, mint az igazság, és a filozófia inkább a jelentéssel, mintsem az igazsággal van elfoglalva".[58] Ennek megfelelően léteznek az életnek nagy területei, ahol az igazság állításainak nincs illetékessége. Az igazság „az események feljegyzéseiben és a létezések leírásaiban" fontos. „A jelentések eme szigetén túl, mely jelentése a maguk természetében igazak, vagy hamisak, terül el a jelentések óceánja, melynek számára az igazság és a hamisság lényegtelenek. Nem kérdezzük meg, hogy a görög civilizáció igaz volt-e, vagy hamis, hanem a végtelenségig azzal vagyunk elfoglalva, hogy felfogjuk a jelentését."[59]

Valamennyien megtanultuk a nagy leckét Kanttól. Ez a lecke nem volt más, mint hogy nekünk nem szabad úgy kutakodnunk a tapasztalat hátterében, ahogyan az ókoriak tették. Kant azt tanította nekünk, hogy vegyük az időt komolyan. Tőle tanultuk meg, hogy „a tudásunk alapjául szolgáló alapelvek szintetikusak". Ezeknek az alapelveknek „nincs belső szükségességük, és nem rendelkezhetnek azzal az abszolút tekintéllyel, amit a racionalisták tulajdonítanak nekik".[60]

---

[45] Ugyanott, 1. kötet, 342. oldal
[46] Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, 21. oldal
[47] John Dewey, *The Quest for Certainty*.
[48] Ugyanott, 1. kötet, 2. oldal
[49] Ugyanott, 1. kötet, 182. oldal
[50] Ugyanott, 1. kötet, 105. oldal
[51] Ugyanott, 1. kötet, 43. oldal
[52] Ugyanott, 1. kötet, 151. oldal
[53] Ugyanott, 1. kötet, 397. oldal
[54] Ugyanott, 1. kötet, 419. oldal
[55] Ugyanott, 1. kötet, 163. oldal
[56] Ugyanott, 1. kötet, 397. oldal
[57] *An Anthology of Recent Philosophy*, Összeállította Daniel Sommer Robinson PhD., 13. oldal
[58] Ugyanott, 49. oldal
[59] Ugyanott
[60] Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Second Edition, 1923. 35. oldal

Jól megtanulva ezt a leckét, a „lágyszívű” közöttünk a monista magyarázatokra, míg a „keményszívű” a pluralista magyarázatokra hajlik.[61] Megállapodásainkban „felforrósodunk” a vitáinkra, és hevesen elvetjük egymás magyarázatait. „‘*Statt der lebendigen Natur*,’” mondjuk, “‘*da Gott die Menschen schuf hinein*,’ – ez a homályos kotyvalék, ez a fából készült, összetákolt valami, ez a mogorva mesterkéltség, ez a dohos iskolatermi termék, egy beteg ember álma! El vele, el mindennel! Lehetetlen! Lehetetlen!”[62] Mikor azonban a látomás elhalványul, tudjuk, hogy álmokat álmodtunk.[63] Tudjuk, hogy közülünk senki sem képes magyarázni a valóság egészét. *De gustibus non est disputatndum*.

Van azonban egy dolog, amit nem tudunk megtanulni szeretni. Közülünk senki sem képes elviselni a keresztyén teizmus nézetét. A modern filozófiák közül egyedül a keresztyén teizmus utasította el, hogy együtt nevessen velünk a „felhevült” vitáink végén. Mikor a keresztyén teista teljes komolysággal fenntartja, hogy a filozófia nem pusztán ízlés dolga, valamennyien meglepődve nézünk rá. Vajon nem olvasta Kantot? Vajon még mindig az abszolút igazság szent Grálját keresi? Soha nem hallott „az örökkévaló elavulásáról”? Valójában azonban nem állhatunk meg vitatkozni vele. Mikor előhozakodik az állításaival egy abszolút Istenről, Aki ennek a világnak a Teremtője, Krisztusról, mint a bűnösök Bírájáról, és a Szentírásról, mint a valódi magyarázat forrásáról, rámosolygunk, és ezt mondjuk: „Ez csodálatos, valóban csodálatos! Danténak és Miltonnak csodás elképzelései voltak!”

A tiszta végeredmény az, hogy jóllehet nem tudunk mit kezdeni Moritz Schlick *Standpunktlosigkeit*-jével és az „új pozitivizmussal”,[64] ezért azt valljuk, hogy az egyik nézőpont az elejétől fogva ugyanolyan jó, mint a másik, egy nézőpont mégiscsak van, amit még csak számításba se vehetünk. Ezért ha a keresztyén teista úgy akarja, állíthatja, hogy már a kiindulópontunkba belefoglalunk egy egyetemes tagadó állítást. Még ahhoz is ragaszkodhat, hogy világossá kell tennünk önmagunk számára az abszolutizmusnak ezt a kritikátlan feltételezését, majd halálosan komolyan kell megpróbálnunk megvédeni. Mi egyszerűen figyelmen kívül hagyjuk az efféle kényelmetlen dolgokat.

Étkezésünk második fogása a tudományos módszer. Valamennyien egységesen egyetértünk abban, hogy a módszerünknek tudományosnak kell lenni, még ha nem is érünk teljes mértékben egyet abban, hogy mit jelent a tudományos módszer. Valójában itt is jócskán vitatkozunk. Valaki azért veti el a másik módszerét, mert úgy véli, az nem eléggé tudományos.

Egy dologban valamennyien nagyon jól egyetértünk, s ez pedig nem más, mint hogy nem akarunk semmiféle *a priorizmust* a módszerünkben. Valamennyien hiszünk a „nyitott világegyetemben”. Még ha idealistáknak is valljuk magunkat, s ragaszkodunk ahhoz, hogy előfeltételeznünk szükséges egy egészet, vagy Abszolútot minden ítéletben, amit kimondunk, azt is fel kell fognunk, hogy a gondolkodási kategóriák nem alkalmazhatók egyetemesen, s az ellent nem mondás törvénye maga is egy történelmi termék. A világegyetem életének programja „nem előformált célokból van levezetve”:[65]

Bradley-vel együtt vitathatjuk, hogy „egyetlen puszta részlegesség sem vehető számba”,[66] továbbá Bosanquetvel azt, hogy „a teljes számbavétel reménysége igazolja a számlálást”,[67] mégis felfogjuk, hogy Kanttal együtt feltételeznünk kell az idő végső mivoltát. A valóságnak ’örökkévaló’ újdonságnak kell lenni, de egyben örökkévaló ’újdonságnak’” is. A természetünk maga is időfüggő. Nem állíthatja magát szembe a tapasztalat folyamával,

[61] *An Anthology of Recent Philosophy*, 9. oldal
[62] Ugyanott, 9. oldal
[63] Ugyanott, 18. oldal
[64] *Philosophical Review*, 44. kötet, 3. szám, 227. és azt követő oldalak
[65] *Contemporary American Philosophy.* 1. kötet 398. oldal
[66] F. H. Bradley, *Principles of Logic*. Második kiadás, 1. kötet, megjegyzés a 369. oldalon
[67] B. Bosanquet, *Logic, or, The Morphology of Knowledge*, 1. kötet, 176. oldal. Oxford 1888.

hanem együtt úszik azzal a folyammal. „A dolog, amiről számot kell adnunk nem más, mint az a bizonyosságunk, hogy a tényeknek mindig igazodniuk kell a logikához és az aritmetikához. Azt mondani, hogy a logikát és az aritmetikát mi segítjük ehhez hozzá, nem ad számot a dologról. A természetünk ugyanúgy a létező világ ténye, mint bármi más, ezért nem lehetünk biztosak abban, hogy változatlan marad."[68] Közülünk egyesek ezért azt vallják, hogy „hiábavalóság bármely filozófia számára úgy tenni, mintha bizonyítaná minden materiális tételét".[69] Valójában „egyetlen egzisztenciális tétel sem bizonyítható, mert nincsenek premisszákként használható vitathatatlan egzisztenciális tételeink".[70] Néha közülünk egyesek úgy érzik, a rávezetés alapelve „nem igazolható a tapasztalat által, mivel rendelkeznünk kell vele, és alkalmaznunk kell a tapasztalatot ahhoz, hogy azzal bármit is bizonyítsunk".[71] Ha a tapasztalat kucséberzacskójából „a felülről kivett első *n* darab golyó mind fekete volt", nincs észlelhető valószínűsége annak, hogy a következő golyó is fekete lesz. „Azt mondani, hogy az esetek számának növekedésével a valószínűség is növekszik, valójában a semminek a kimondását jelenti. Hasonlóképpen azt is haszontalan állítani, hogy az események 'elegendő' számával a valószínűség szorosan megközelíti a bizonyosságot, mert semmi sem jelzi, még a leghomályosabb módon sem, mennyi lehet ez az elegendő számszerűleg".[72]

Természetesen mindebből nem következtetünk arra, hogy a tudomány állapota tűrhetetlen. Csak arra a következtetésre jutunk, hogy az ideálok, melyeket „a grandiózus stílusú filozófusok" állítottak maguk elé, önmagukban az eset természeténél fogva megvalósíthatatlanok voltak. Megpróbálták a tudományt a gondolkodás rendszerébe szervezni, kezdve a határozott adatokkal, vagy a magától értetődő alapelvek, vagy az érzékelés konkrét tartalmának formájában, és lépésről lépésre haladni előre logikai körülményesség nélkül. A rendszer egyik része gyanánt kizárólag egyetemes premisszákat használtak, s az eljárásnak szigorúan levezetőnek és biztosnak kellett lennie. A maradék rész gyanánt az érzékelés részlegességeire volt szükség, s az eljárásnak alapjában véve következtetőnek, és a lehetségességekhez kötöttnek kellett lennie. Az úgynevezett racionalisták és empiristák a rendszer két fő részének arányában különböztek, de a fő cél mindkét csoport számára közös volt.[73] De ez a cél „ami a valódi létezés ismeretét illeti legalábbis, képzeletbeli. A tudomány története nem ad neki támogatást. Az emberi gondolkodás soha nem egyszerűen csak konstruktív, hanem mindig rekonstruktív. A tudomány a józan észhez hasonlóan állandóan egy mozgásban levő vállalkozás".[74]

A racionális igazság rendszerének mindezek a magasztos és nemes ideáljai azon a feltevésen alapultak, hogy az igazságnak megvan a maga saját természete. Most azonban azt valljuk, hogy „nincs semmiféle sajátság, mely közös és konkrét a valódi tételek számára. Az igazság… egy kifejeződés, melynek csak 'használat közben' van jelentősége".[75] Nincs „helye az igazságelméletnek". Mivel azonban abszolút nincs szükségünk olyasmire, mint logikailag következetes igazságrendszerre, nem aggódunk a tudomány, és általánosságban az emberi tudás jövője miatt. Különböző feltevés-sorozatokkal próbáljuk a tőlünk telhető legjobban magyarázni a tapasztalatot. Lehetnek más feltevés-sorozatok is, melyek szintén nagy fokban megmagyarázzák a tapasztalatot. A konkrét dolgokat „nem az elvont kategóriák ünnepélyes násza" generálja. Miquel de Unamunoval együtt hajlamosak vagyunk metafizikai alapelvvé könnyíteni „a valóság, mint paradox fogalmát. S a kimondottan racionális lények egyedül az

[68] B. Russel, *Problems of Philosophy*, 135. oldal
[69] *Contemporary American Philosophy.* 1. kötet 227. oldal
[70] Ugyanott, 1. kötet 284. oldal
[71] Ugyanott, 1. kötet 407. oldal
[72] Ugyanott, 1. kötet 408. oldal
[73] Ugyanott, 1. kötet 405. oldal
[74] Ugyanott
[75] Ugyanott, 1. kötet 412. oldal

írógépek és a belsőégésű motorok”.[76] „A filozófia tehát a lényegét tekintve életmód-program, amelyből kiáradnak a gondolkodás, érzés és akarás specifikus, irányított tendenciái. Pusztán csak azért követeljük meg a filozófiák következetességét és igazságát, mert a következetlenségek és a hamisságok akadályoknak tűnnek annak megvalósításában, ami sajátosan emberi a mi, mint élőlények képességeiben”.[77]

Láthatjuk, hogy a módszertanunk összhangban áll a kiindulópontunkkal. A tudósokkal együtt feltételezzük, hogy pár millió éve a Nap néhány kihűlő darabkája „nem tudjuk, hogyan, mikor, vagy miért” szülte meg az életet. S ha a világegyetem elég hosszú ideig működik, „akkor minden elképzelhető esemény idővel valószínűleg bekövetkezik”.[78] A logikánk a pszichológiánk terméke, a pszichológiánk viszont egy kozmikus baleset terméke. Kiindulópontunk, azzal együtt a módszerünk is tehát nagymértékben ízlés dolga. Az egyik logika ugyanúgy megfelelhet a valóságnak, mint a másik.

Van azonban egy kiindulópont, azzal együtt egy módszer is, amit közülünk senki sem képes elfogadni. Nem fogadhatjuk el a keresztyén-teista kiindulópontot, és nem fogadhatjuk el a keresztyén-teista módszertant. Azaz, nem fogadhatjuk el a következetesen keresztyén módszertant. Nem kell nagyon elleneznünk a neo-skolasztika[79] módszerét. S nem nagyon zavar minket a protestáns filozófiának az a módszere sem, mely az arminiánus teológiára épül, illetve azzal van összhangban. Ezek a módszerek nagy fokban azonosak a mienkkel abban, hogy ugyanúgy feltételezik: a tapasztalat megmagyarázandó tényei, valamint az azokat magyarázó emberi elme a kezdetektől fogva Istentől függetlenül léteznek és működnek. Az ő módszereik legfeljebb egy véges Istenhez vezethetnek, s mi nem ellenezzük komolyan azt az embert, akinek véges Istene van.

A következetes keresztyén módszertant azonban, azt, amelyik összhangban áll a református teológiával, mindannyiunknak el kell vetni. Ez a módszer előfeltételezi, hogy Isten már eleve meghatározott mindent, „amiknek meg kell lennie”. Ez véleményünk szerint megölne minden érdeklődést a kutatásban, mert kizárna minden valódi újdonságot a világegyetemből.

Nem zavar minket az idealista filozófia módszere, ami látszólag szintén azt mondja, hogy az egésznek meg kell előznie a részletet ahhoz, hogy gyümölcsöző módszertanunk lehessen. Ezek az idealisták nem mondják ezt halálosan komolyan. Teljesen jól megértik, hogy lennie kell valódi újdonságnak. Emiatt nem veszik túl komolyan az Abszolútjukat, vagy Istenüket. Az ő örökkévalóságát megteszik az idővel kölcsönhatásban állónak. Ez biztosítja a valódi újdonságot. Ez meggátolja azt is, hogy Isten legyen az egyetlen végső értelmező, minket pedig megtesz legalábbis Isten munkatársainak, Vele egy szinten állóknak.

A református pecséttel ellátott keresztyén teisták azonban komolyan veszik az Istenüket. Az ő Istenük alkotott mindent, és Ő felügyel mindent. Ez azt jelenti, hogy az ember csak újramagyarázója Isten a tényekről adott magyarázatainak. Ez azt jelenti, hogy mivel itt van a tévedés, az ember felelős érte. Az ember bűnös. Az ő elméje abnormális, egyben származék. Jelenleg a Bibliára van szüksége ahhoz, hogy helyesen értelmezze a tényeket.

Mindehhez nekünk semmi közünk. A módszertanunkban feltételezzük az emberi elme, valamint az általa megismerni igyekezett dolgok végsőségét és normális mivoltát. A módszerünk a kiindulópontunkhoz hasonlóan feltételezi, hogy a valóság itt van valamiképpen. Feltételezzük a végső irracionalitást mind a módszerben, mint a kiindulópontban. Ha tehát a keresztyén teista arra ösztökél, hogy kritikusan változtassuk meg a feltevéseinket, és mondjuk meg, miért vagyunk biztosak már a kiindulópontunkban és a módszertanunkban is abban, hogy a keresztyén teizmus Istene nem létezik, mindössze vállat vonunk. Valóban teszünk egy

[76] Ugyanott, 1. kötet 360. oldal
[77] Ugyanott, 1. kötet 193. oldal
[78] James Jeans, *The Mysterious Universe*, 4. oldal
[79] *American Philosophy Today and Tomorrow*, cikk a neo-skolasztokáról

egyetemes tagadó kijelentést mind a módszertanunkban, mind a kiindulópontunkban a világegyetem alapján, ami miután „nyitott”, bármikor megfordíthatja az ítéleteinket. Nekünk azonban a magunk fő útján kell tovább sietnünk, ami a Metafizika.

Ami a filozófiai vacsoránk fő fogását illeti, itt ismét azt kell mondani, hogy jelentősek közöttünk az ízlésbeli különbségek. Maga a menü is megmutatja ezt. Nem kínálna akkora változatosságot, amekkorát kínál, ha az ízléseink nem különböznének. Vannak közöttünk, akik még mindig szeretik az idealista tálakat, de a legtöbben közülünk valamiféle realizmust, vagy pragmatizmust kedvelnek. Nagyon jól meggyőződtünk arról, hogy a valóság egy folyam, s bármiféle istenek is vannak, ússzanak velünk együtt benne. Az összes imádatra méltó istenség véges.

Azonnal észrevehető, hogy ez a fő fogás jól illik a módszertanunkhoz, és a kiindulópontunkhoz. Előre eldöntött ügy, hogy ha valaki feltételezi az irracionalizmust a kezdetben, s az illető módszere az úgynevezett tudományos módszer, akkor a végeredménynek a végleges temporalizmusnak kell lennie.

Mégis, nem túl régen még közülünk sokan látszólag egyáltalán semmi hasznát sem vették a temporalizmusnak. A hegeli típusú idealizmus uralkodott Angliában egészen a huszadik század elejéig, de Josiah Royce, a nagy amerikai idealista, akire magára is hatással volt a brit filozófia nagyhatalommá vált országunkban. Meg kell hagyni voltak más befolyások is, például a német filozófia. Aztán ott volt a skót realizmus.[80] Általánosan szólva azonban mondhatjuk, hogy a brit hegelianizmus gyakorolt ránk hatalmas hatást az olyan embereken keresztül, mint Thomas Hill Green,[81] Francis Herbert Bradley,[82] Bernard Bosanquet,[83] Edward Caird,[84] Andrew Seth Pringle-Pattison,[85] és James Ward.[86]

Már maguk ezek a nevek jeleznek azonban egy eltolódást a kortárs brit filozófiában, hogy ne is beszéljünk Samuel Alexanderről, aki könyvének már maga a *Space-Time and Deity* (A tér-idő és az Istenség) címe is jelzi az idealizmussal szembeni reakciót, vagy Charles Sanders Peirce-ről,[87] akit gyakorta neveznek a pragmatizmus atyjának. Pringle-Pattisonnál és Wardnál megfigyelhetünk egy elhajlást Bradley és Bosanquet merev idealizmusától a nagyobb perszonalizmus és temporalizmus irányába. Mind Bradley, mind Bosanquet számára ugyanis logikai következetesség volt a Valóság ellenőrzése. A „*wetenschaps-ideaal*” elsöpört mindent önmaga előtt. Bosanquet kitartóan állítgatta, hogy „a pszichológiai őseredeti üldözése minden gonoszság forrása”.[88] A logikával kapcsolatos fenséges munkáikban mind Bradley, mind Bosanquet kifejlesztették a megítélés ama elméletét, melyben az ítéletet meghozó emberi egyén nem más, mint az önmagáról beszélő Abszolút szája.[89] Az emberi lények nem voltak mások, mint az Abszolút életének „helyszínei”, vagy „tartalmi kapcsolatai”.

---

[80] S. Volbeda, *De Intuitieve Philosophic van James McCosh*.
[81] I. H. Green, *Works*, 1. kötet, szerk. R. S. Nettleship, London, 1893.
[82] F. H. Bradley, *Appearance and Reality; a metaphysical Essay, London,* 1893. *The Principles of Logic* — második kiadás.
[83] B. Bosanquet, (1) *Logic, or, Morphology of Knowledge*, 2 kötet, (2) *Essentials of Logic; being ten lectures on judgment and inference*, London, 1895. (3) *Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*, London, 1921. (4) *Value and Destiny of the Individual*. (5) *The Principle of Individuality and Value*.
[84] Edward Caird, *Critical Philosophy of Immanuel Kant*, 2. kötet N.Y. 1889.
[85] Andrew Seth Pringle-Pattison, *Hegelianism and Personality*, Edinburgh, 1893.
[86] J. Ward, (1) *Naturalism and Agnosticism*, 2. kötet N.Y. 1899. (2) *Psychological Principles*, Ed. 2. Cambridge, 1920. (3) *Realm of Ends, or Pluralism and Theism*. Cambridge, 1911.
[87] Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Ed. by Chas. Hartshorne and Paul Weiss. Harvard Univ. Press.
[88] B. Bosanquet a *Review of B. Russell's Book on Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*-ban, *Phil. Rev.*, 1915.
[89] F. H. Bradley, *Logic*. B. Bosanquet, *Logic*.

Volt egy szándékos akozmikus feszülés ebben az abszolút idealizmusban. Erkölcsi írásaikban Bradley és Bosanquet bele akarták „tagadni” (*aufgehoben*) az embert az Abszolút életébe. „Az egység nem ragaszkodik véges, vagy elkülöníthető jellegéhez. Mint a vallásban is, önmagától, és nem önmagához tekint, és nem kér semmi jobbat, mint azt, hogy beleveszhessen az egészbe, ami egyidejűleg az ő legjobbja is”.[90] Gyakran beszéltek az Istenről, vagy Abszolútról, mint odaát valóról, s azt mondták, hogy a létezés alacsonyabb rendű formáit a létezés magasabb rendű formáiból kiindulva kell magyarázni. J. E. McTaggart bátran vallotta az idő nem valódi mivoltát.[91] Az abszolút idealizmus eme akozmikus tendenciája ellen fújta meg Andrew Seth Pringle-Pattison a lázadás riadókürtjét. A *Hegelianism and Personality* (*Hegelianizmus és személyiség*) című könyvében ragaszkodott az emberi személyiség „áthatolhatatlanságához”. Az Arisztotelész Társaság egyik szimpóziumán azzal szólalt fel Bosanquet ellen, hogy az egyéneknek inkább lényegi, mintsem mellékes létezésük van.[92] Az *The Idea of God in Modern Philosophy* (*Isten elképzelése a modern filozófiában*) című könyvében teljes mértékben kimunkálta a saját álláspontját. Bosanquet átnézte ezt a könyvet, s azt mondta, hogy álláspontja a pluralizmushoz vezet. Erre Pringle-Pattison azt válaszolta, hogy Bosanquetnek nem szabad lebecsülnie „a numerikus egység, mint a konkrét létezés alapvető jellemzőjének fontosságát”.[93] Meg kell hagyni, Pringle-Pattison nem akar visszaesni semmiféle empirizmusba, mert az elfelejti „az elvonatkoztatást, mely alatt érzékeli a létezés szerkezetét”.[94] Ezért tehát el akarja ismerni, hogy az egyének önmagukban elvonatkoztatások, de hozzáteszi, hogy Bosanquet Abszolútja, vagy Odaátja szintén hajlamos elvonatkoztatássá válni. Bosanquet filozófiája, vallja, hajlik „a formális azonosság elérésére az ama különbségektől történő elvonatkoztatással, mely melyektől a világegyetemnek, mint lelki kozmosznak maga a jellege függ”.[95]

Világosan láthatjuk tehát, hogy a „*persoonlijkheidsideaal*” nyer a „*wetenschapsideaal*”-lal. Az emberi egyén kijelenti a „jogait”. Bosanquet „Odaátja” egyre inkább pusztán csak az emberrel kölcsönhatásban állóként mutatkozik. Meg kell ugyanis jegyezni, hogy Pringle-Pattison a megítélésnek lényegében ugyanazt az elméletét vallja, mint Bosanquet. Megpróbálja megmutatni, hogy az idealista logika maga Bosanquet által oly jól kijelentett alapelveinek megfelelően nem hihetünk egy Istenben, Aki több, mint az emberrel kölcsönhatásban álló valaki.

Némileg más módon lépett fel James Ward Bradley és Bosanquet abszolutizmusával szemben. Pringle-Pattisonhoz hasonlóan ő is kihangsúlyozta az emberi személyiség végsőségét. Tette ezt különösen a pszichológia területén.[96] A pszichológiától azonban továbblépett a metafizikához. A *Naturalism and Agnosticism* (*Naturalizmus és agnoszticizmus*) és a *The Realm of Ends* (*A végek birodalma*) című könyvekben vázolta fel azon idealizmus melletti érveit, melynek a pluralizmussal kell kezdődnie.[97] Ő is félt attól, hogy az Abszolút elnyeli az emberi személyiséget. „Bármilyen értelemben mondod: Abszolútot, abban az értelemben nem mondhatod: sok”.[98] Emiatt ragaszkodott ahhoz, hogy filozófiai érvelésünkben nem kezdhetünk Istennel. „Nem kezdhetjük Istennel, hogy onnan építsük a világegyetemet.”[99] „Ha megpróbáljuk a világtól elkülönülten felfogni Istent, akkor

[90] F. H. Bradley, *Mind*, N.S. 19. kötet 154. oldal
[91] *The Nature of Existenz*, 2. kötet. Esp. *Mind*, N.S., 1893, 490. oldal; *Mind*, N.S., 1894, 190. oldal; *Mind*, N.S., 1908, 457. oldal. Lásd A. E. Taylor kritikáját erről a nézetről a *The Faith of a Moralist* című könyvében, 1. kötet 112. és azt követő oldalak
[92] *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1917–18, 511. oldal
[93] Ugyanott, 1917-18, 512. oldal
[94] Ugyanott, 1917-18, 484. oldal
[95] Ugyanott, 1917-18, 522. oldal
[96] J. Ward, *Psychological Principles*.
[97] Muirhead, “The Last Phase of Professor Ward’s Philosophy,” *Mind*, 1913.
[98] *The Realm of Ends*, 37. oldal
[99] *Naturalism and Agnosticism*, 2. kötet, 120. oldal

semmi sincs, ami elvezetne minket a teremtéshez."[100] Inkább „a világ valósága az, ahonnan kezdjük".[101] Ha Isten létezésére következtetünk, akkor ennek az Istennek a világegyetem feltételeivel összhangban kell élnie. „Kiderül, hogy a világban immanens Istent úgy kell elképzelni, hogy alá van vetve a világ alapvető feltételeinek."[102] Valójában az Isten transzcendenciájáról folytatott értekezés nagy része a tapasztalatunk kategóriáinak megsértésén alapszik. „Ha a szubsztancia és az okság kategóriái csak a tapasztalaton belül érvényesek, akkor nem vonatkoztathatók a tapasztalat egészére. Bármiféle következményekkel is jár a tapasztalat, ebben nem foglalható bele önmaga felülmúlása. Az efféle félreértelmezett transzcendenciának, ha van is bármiféle érvényessége, alapjában véve immanenciának kell lennie."[103]

Az abszolút idealizmus Andrew Seth Pringle-Pattison és James Ward által megfogalmazott eme kritikája sokszor tipikusnak mondható mások esetében is. Ez képviseli azt a tendenciát, mely az idealizmus Istenét igyekszik az Odaátról az emberiségen belüli egyetemes alapelvre leegyszerűsíteni. Ezek a kritikusok azt állították, hogy az idealizmus saját logikájának megfelelően minket nem illet meg egy valóban transzcendens Isten. Az idealizmusnak az Odaátként felfogott Istene nem lehet több hiposztazálásnál. Ez volt a Nagy-Britanniában megfogalmazott kritika. S ez volt az Amerikában megfogalmazott kritika is.

Az első nagy amerikai idealista Josiah Royce volt. Ő a Harvard Egyetemen tanított, ahol sokakra gyakorolt hatást, akik ma a filozófia professzorai az ország különböző egyetemein. Filozófiai rendszerét William James a nagy pragmatista felügyelete alatt alkotta meg, aki vele együtt tanított a Harvardon.

Royce filozófiája idealizmus, mely kétségbeesetten próbálja „érvényre juttatni" az emberi egyéniséget, miközben fenntartja Isten, mint Odaát tantételét. Ő maga is Bradley részletes kritikájába bocsátkozott. Bradley azt állította, hogy ha mereven alkalmazzuk a logikai következetesség próbáját a tapasztalatra – s ez pontosan az, vélekedik, amit tennünk kell, – akkor az én fogalma, legyen az emberi, vagy isteni, önellentmondó. Úgy érezte, hogy az ellentmondások, melyeket a tapasztalatban mindenütt megtalált, „valamiképpen" megoldódnak az Abszolútban. Royce nem szerette ezt a belecsúszást az irracionálisba. Ő azért szállt síkra, hogy bizonyítsa: Isten, egy transzcendens Isten tarthat fenn velünk racionális kapcsolatot úgy, hogy közben sem mi, sem Ő nem veszít semmit az egyéniségéből.

Bradley Abszolútjáról szólva Royce ezt mondja: „Az Abszolút tehát felette áll az énnek, az én mivolt bármely puszta formájának. Tény, hogy az én mivolt felett ekképpen állóként 'nem más, mint tapasztalat', de teljességgel tapasztalat, az Abszolút Tapasztalat maga. Egyszóval az Abszolút Bradley úr nézetében olyan jól ismeri magát – olyan jól megtapasztalja a saját természetét – hogy nem énnek, hanem én-elnyelőnek, 'én-uralkodónak', s meg kell hagyni, 'önmagában létezőnek' látja magát, de végső soron úgy van tudatában önmagának, mint valaminek, aminek alapján nem lehet valóságos énnek a tudatában lenni. Vagy, más szóval, az Abszolút valóban úgy van tudatában önmagának, mint nem Valóságnak, hanem Megjelenésnek, s pontosan annyira, amennyire én".[104]

S Royce azt állítja, hogy nekünk nem kell Bradleyhez hasonlóan megsemmisíteni mind az emberi, mind az isteni ént annak érdekében, hogy rendelkezzünk a valóság logikailag következetes magyarázatával. Számára az Istent és embert magában foglaló valóság egy önmagát képviselő rendszer. „A világegyetem, mint alany-tárgy tartalmazza önmaga teljes és tökéletes képmását, vagy nézetét. Ezért a szerkezetében végül is egy, mint egyszeri rendszer, de egyben egy végtelen *Kette* is. Formája egy Én formája… A létezés logikája központi sarkigazságként elismeri az állítást: 'Bármi létezik, az része az itt tárgyalt típus ön-leképező

[100] *The Realm of Ends*, 309. oldal
[101] Ugyanott, 245. oldal
[102] Ugyanott, 194. oldal
[103] *Naturalism and Agnosticism*, 2. kötet, 129. oldal
[104] Josiah Royce, *The World and the Individual, First Series*, 552. oldal

rendszerének'. Ez az igazság közös tulajdon mindenki számára, legyen realista, vagy idealista, szkeptikus, vagy dogmatikus… Kénytelen vagyok ezt az eredményt a legnagyobb súlyúnak tekinteni bármely metafizikai kezdeményezésben. Egyetlen filozófia sem nevezhető racionálisnak, mely teljesen figyelmen kívül hagyja ezt az alapvető tényt. S itt valóban találtam egy értelmet, melyben Bradley úr 'végtelen osztódása' nemcsak megjelenést, de létezést is kifejez. Itt van nemcsak a gondolkodás, de a valóság törvénye is. Itt van az egy és a sok valódi egysége. Itt van az a sokféleség, mely nem 'nyelődik el', vagy nem 'változik át', hanem fennmarad az Abszolút által. S ez ama egyedi tények sokfélesége melyek még mindig egyet alkotnak az Abszolútban."[105]

Elkezdünk meglátni valamit az amerikai idealizmus elsodródásából Royce eme tipikus kijelentéseitől. Az emberi egyénnek meg kell maradnia a saját jogaiban Isten mellett. Kimunkálja a megítéléssel kapcsolatos saját elméletét, mely összhangban áll a saját feltételezett végsőségével, majd megfelelően hozzáigazítja az Istenről alkotott elképzelését. Ha ezt a folyamatot végigviszik, amiképpen végig is vitték, egyre következetesebben, akkor Isten egyre kisebb lesz. Most azt kell megnéznünk, miképpen merült el fokozatosan az idealizmus Istene a világegyetem időfolyamába.

A *The Philosophical Review* (*Filozófiai Szemle*) egyik szerkesztője, G. Watts Cunningham nagyon érthetően követi végig az eseményeket a *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy* (*Az idealista érv a kortárs brit és amerikai filozófiában*) című könyvében. Az abszolút idealizmussal szembeni érv lényege, mondja Cunningham, valójában az, hogy nem alkalmazkodik a tapasztalatról alkotott saját nézetéhez. Idézzük: „Az egész dolgot meg lehet talán röviden fogalmazni. Ha az Abszolútnak logikailag abból kell kinőnie, ami 'a saját tapasztalatunkon belül van', akkor úgy kell azt felfogni, hogy helyet hagyjunk a tapasztalat véges, a saját teljességükben megjelenő központjainak. Ha nem így fogjuk fel, akkor ennyiben bármely általános nézethez hasonlóan érthetetlennek, részleteiben megmagyarázatlannak kell maradnia, de abban a további, és megkérdőjelezhető értelemben, hogy a tapasztalat egy (látszólag alapvető) jellemzőjének kívül kell maradnia negatív példaként. Ezen a ponton akkor a perszonalista helyzete az abszolutistával szemben lényegében szilárd."[106]

Az Abszolútnak „logikailag abból kell kinőni, ami a saját tapasztalatunkon belül van". Ez volt nagyon határozottan, mondja Cunningham, magának Bradleynek és Bosanquetnek az állítása. Ha az Abszolútnak fenn kell maradnia, „akkor a tapasztalat magyarázata alapelveként kell szolgálnia, azaz a tapasztalatból kell kinőnie úgy, mint annak szükségszerű következménye. Ennyit ismer el az abszolutista, legalábbis szóban. De ez az eljárás látszólag meghazudtolja a saját kijelentését, mert látszólag meg akarja csonkítani a tapasztalatot annak érdekében, hogy összhangban legyen az Abszolút fogalmával. Ebben rejlik mentsége alapja, mert gyakran felhozták ellene azt a vádat, hogy nem meri az Abszolút fogalmát a tapasztalat magyarázatából és elemzéséből származtatni, bár ezt állítja, hanem inkább megpróbálja erőszakkal meghajlítani a tapasztalatot azokon a pontokon, ahol nem alkalmazkodik készségesen a többé-kevésbé önkényesen meghatározott Abszolút fogalmának fenyegetéseihez."[107]

Most már azonnal megérthetjük, mondja Cunningham, miképpen történt meg, hogy az abszolutista beleesett a kísértésbe, hogy egy olyan Abszolútban higgyen, akiben az emberi lények „valamiképpen" átalakulnak. Ennek az Abszolútnak kell „valamiképpen" megmagyarázni azt, amit mi magunk nem tudunk megmagyarázni. A valóság bármely „általános nézetének" meg kell engednie a „negatív példát". Létezik az élet újdonsága, mely nem hajlandó összhangba kerülni a logikai sematizmusunkba. Ezt a tényt mindegyikünknek el

[105] Ugyanott, 553. oldal
[106] G. Watts Cunningham, *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, 536. oldal
[107] Ugyanott, 534. oldal

kell ismerni. De ez a tény egy világos alternatíva elé állít minket. Alapvető kiindulópontunkkal lehetünk következetesek, vagy következetlenek. Ha következetesek vagyunk, akkor az Istennek, vagy az Abszolútnak, akiben hiszünk, a tapasztalatunk „szükségszerű következményének" kell lenni. Léteznie kell egy világos logikai, vagy racionális kapcsolatnak közte és köztünk.

Másrészről, ha következetlenek vagyunk, akkor az Abszolútunkat a tapasztalatunktól függetlenül határozzuk meg. Ebben az esetben nem racionális kapcsolatban fog velünk állni, „valamiképpen" viszonyul majd hozzánk, és mi is „valamiképpen" viszonyulunk majd hozzá. Isten akkor nem megérthető a számunkra, és mi sem vagyunk megérthetők az ő számára.

Az egész dolgot másképp is megfogalmazhatjuk annak kimondásával, hogy vagy a számunkra irracionálissal kell körülvennünk Istent, vagy a számunkra irracionálissal kell körülvennünk mind Istent, mind önmagunkat. Akkor vagy Isten foglalja magában a „negatív példát", vagy a „negatív példa" foglalja magában Istent. Vagy Isten felügyeli a gonoszt, vagy – legalábbis valamilyen mértékben – a gonosz felügyeli Istent. A valóság vagy olyan, hogy újdonság a számunkra, de nem újdonság Isten számára, vagy olyan, hogy mind Isten, mind a mi számunkra újdonság.

Nos, az abszolút idealisták, mondja Cunningham, a következetlen álláspontot választották. Ha következetesek lettek volna a megítélésről alkotott saját elméletükhöz, akkor olyan Abszolútra kellett volna gondolniuk, melyet megismerhetünk. Egy számunkra meg nem ismerhető Abszolútnak, mivel meghatározás szerint abszolút, mi pedig a meghatározás szerint az abszolútnál kevesebbek vagyunk, „tagadnia", vagy „átalakítania" kell minket. Az efféle Abszolút, ha magyaráz minket, akkor félremagyaráz.

Azt, hogy az abszolutizmussal szemben ezen a módon megalkotott kritika megállja a helyét, megláthatjuk abból a tényből, hogy maga az abszolutista akarja nagyon is leellenőrizni az Abszolútról alkotott fogalmát azzal, amit a logikai eljárás közönséges próbáinak vél. Az Abszolútot nagyon határozottan úgy kínálja, mint segítséget a tapasztalat logikai megértésében. Ezt a pontot ki kell hangsúlyozni, „mert az abszolutizmus egyes kritikusai néha úgy írtak, mintha azt feltételezték volna, hogy az abszolutista feltételezi: az Abszolútról alkotott elképzelése valamiképpen logikailag nem alávetett a logikai eljárás szokásos szabályainak, hanem elsőbbséget élvez azokkal szemben. Világos, hogy az abszolutista semmi ilyesmit nem képzel, legalábbis világosnak kell lenni bárki számára, aki felvállalta e kijelentés megismerésének fáradságát. Ő nagyon is alá akarja vetni a fogalmat a megérthetőség közönséges próbáinak, s fő vonalakban egyetért a megelőző kijelentéssel arról, hogy mik ezek a tesztek valójában. Amit állít, az nem más, mint hogy az ő elképzelése szükséges a tapasztalat bármely kielégítő elemzéséhez".[108] Mindkét gondolkodó, Bradley ugyanúgy, mint Bosanquet „kitartanak amellett, hogy az Abszolútról alkotott elképzelésről bizonyos értelmes vonatkozásban mondható: kielégíti az észt".[109]

A probléma azonban az, hogy Bradleynek és Bosanquetnek vagy fel kell adniuk a megítélésről kialakított elméletüket, vagy nem gondolhatnak úgy az Abszolútra, mint számunkra meg nem érthetőre. „Azt bátorkodom kiemelni, hogy ezzel az álláspontal fel kell hagyni, vagy a megítélés elméletét, amivel kezdtük, kell megtagadni. Ez az álláspont ugyanis egyenértékű annak kimondásával, hogy az 'igazi valóság', ami végleg kielégít, nem olyan, ami képes jelentékenyen funkcionálni, mint alany, amelyet a megítélés keres a kielégülése keresése során".[110]

Futólag megjegyezhetjük itt milyen bonyolultan át van szőve a logika és a módszertan a metafizikával az idealista gondolkodók elméiben. A megítélésről alkotott bizonyos nézet, így szól az érvelés, lekerülhetetlenül együtt jár a valóság bizonyos nézetével. Van talán

[108] Ugyanott, 523. oldal
[109] Ugyanott, 553. oldal
[110] Ugyanott

valami igazsága a keresztyén teisták ama állításában, hogy valaki kiindulópontjának és a mi módszertanunknak feltételezett irracionalitása elkerülhetetlenül azok táborába vezet minket, akik nyíltan megvallják a hitüket egy, a végtelenségig összefüggéstelen, vagy nyílt világegyetemben?

De felejtsük most el ezeket a kételkedéseket. Talán még mindig megtarthatunk valamennyit a saját idealizmusunkból, még ha következetesen végigkövetjük is a megítélésről alkotott elméletünk logikáját. Végül is mikért kellene az Abszolútnak annyira „abszolút másnak" lenni, mint amilyennek Bradley és Bosanquet néha látszólag lefestették? Vajon ezek az emberek a legjobb pillanataikban valóban olyan Istenben hittek, Aki logikailag, vagy szükségszerűen nem kapcsolódik hozzánk?

Ami Bosanquetet illeti, mondhatjuk, hogy a legjobb pillanatában elfelejti ezeket az akozmikus vágyakozásait. Gyakran határozza meg az Abszolútot „Egészként". Más szavakkal kifejezve a gondolatait mondhatjuk, hogy az Abszolút „minden, ami van". Ennek megfelelően „az Abszolút alapjellemzője az 'önmegtagadás'".[111] Mikor először nézzük meg a tapasztalatot, azt látszólag az ellentét jellemzi. Ez az ellentét azonban helyreigazíttatik, amíg nem válik súrlódásmentessé az önmegtagadás formájában. Bosanquettől idézve észrevesszük, hogy a súrlódás „ugyanolyan jellemző, mint amit akként a tényként volt leírva, hogy a tapasztalat mindig önmagán túli – valóban az a jellemző, amit a kezdetektől fogva úgy írtunk le, mint amiből az egyetemes, vagy más szóval minden *datum* ama tendenciája származik, hogy töredékként felülmúlja és befejezi önmagát az egészben".[112] Ez az ellentét változik át önmegtagadássá, és az önmegtagadás „valójában helyeslés – a különbségek helyeslése az ellentét eltávolításával…" Mikor azt mondjuk, hogy az önmegtagadás az Abszolút jellemzője, azalatt azt kell érteni, hogy az Abszolútban az ellentét teljesen eltűnt, miközben a különbség lelke a saját legmagasabb formájában marad fenn. Az Abszolút tagadja a konfliktust és a zűrzavart, helyesli a rendszert és a kifejezésteljes szembenállást, s hogy paradox módon fogalmazzuk meg a dolgot, „a tagadása és a helyeslése egy és ugyanaz".[113]

Mindez azt jelenti, hogy emberi lényekként Bosanquet szerint nem szabad teljesen, a felismerhetetlenségig „átalakulnunk". Végességünk ellentéte végül állandó „különbségként" marad fenn az Abszolútban. Ennyit azért tudunk, mert következik a megítélésről alkotott elméletünkből. Eddig a mértékig az Abszolút nem megismerhetetlen a számunkra, bizonyos fokig megnyirbáltuk őt az értelmünk szükségleteinek megfelelően. S eddig a mértékig az irracionális maradékát is elnyomtuk Istenen, valamint önmagunkon túlra.

Mindebben az a bátorítás rejlik a számunkra, hogy úgy gondolhatjuk: emberi lényekként ténylegesen hozzájárulunk az Abszolút életéhez. Beszéltünk az Abszolútról, mint „Odaátról". De az Abszolútról, mint" odaátról" gondolkodva soha nem azt értettük alatta, amit a keresztyén teológia, mikor azt gondolja, hogy Isten önálló. Épp ellenkezőleg, „az Abszolút tökéletességét… nem szabad úgy elképzelni ama folyamatok kizárójaként, melyeken át ezek a véges rendszerek befejeződnek. Mert az Abszolút saját önbeteljesülése is előfeltételezi az időbeli sorrendet, a véges én kockázatait és nehézségeit. Ettől a sorrendtől és az általa adott tartalomtól elkülönítve az Abszolút egyáltalában semmi sem lenne. A saját tökéletessége is azoktól az időbeli eszközöktől függ, melyeken át ezt a tökéletességet eléri. Önmegtagadása ugyanúgy tartozik ezekhez is, mint ahogyan önmagához".[114] Azaz, Bosanquet úgy beszél az Abszolútról, „mint a tapasztalatban fellelhető ingadozások legmagasabb vízállás-szintjétől, melyeknek általánosságban naponta és normálisan a tudatában vagyunk".[115]

Úgy tűnik, hogy Bosanquet Abszolútja, mikor az érvelése a legkövetkezetesebb önmagához, először „Odaátról Egészre", majd „Egészről „Egyetemesre" degradálódik az

[111] Ugyanott, 141. oldal
[112] Ugyanott, 417. oldal – idézet Bosanquettől: *The Principle of Individuality and Value*, 228. oldal
[113] Ugyanott, 142. oldal
[114] Ugyanott, 143. oldal
[115] Ugyanott, 140. oldal

emberi tapasztalaton belül. A valóság Bosanquet számára látszólag olyan, mint a gyöngyfüzér. Isten a szál, az egyetemesség, míg az időbeli sokféleség adja a gyöngyszemeket. Bármelyik is hiányzik, nincs gyöngyfüzér.

A *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy* (*Szembesülés a szélsőségekkel a kortárs filozófiában*) Bosanquet két csoportra osztotta a filozófiákat. Egyrészről ott a „progresszisták" csoportja. Ők megkövetelik, hogy legyen „abszolút és végső fejlődés a valóságban". Másrészről ott a másik csoport, akiket „perfekcionistáknak" nevezhetünk. Számukra az időbeli sorrend „csak vázlata" egy „mélyebb teljességnek, mely a maga tökéletességében nem ismer változást".[116] Nos, a kérdés az, hogy vajon ezek a „szélsőségek" valóban olyan messze vannak-e, ahogyan Bosanquet szeretné őket látni.

Cunningham úgy gondolja, hogy nem. Ha az Abszolútnak tartalmilag valóban az időbeli sorrendtől kell függeni, ahogyan Bosanquet állítja, abból következik, hogy teljességgel új tartalom jelenhet meg az Abszolút számára. Azaz, a „negatív példa" valóban ugyanúgy túl van Istenen, mint ahogyan túl van az emberen. A valóság megfelel a logikai elméletünk ama követelésének, mely szerint a megítélés analitikus és szintetikus összetevőinek egyformán alapvetőknek kell lenni.[117] Következetesek vagyunk a megítélésről alkotott alapelméletünkhöz, és feladjuk az elképzelést, miszerint Istent Magát is körülveszi az irracionális.

Kompromisszumként az „idő az Abszolútban" és az „Abszolút az időben" között Cunningham egy harmadik lehetőséget javasol, nevezetesen az „Abszolútot az időn keresztül", majd hozzáteszi: „Ha az itt javasolt békéltető álláspontot elfogadjuk, akkor attól kezdve az Abszolút nem időbeli jellegét természetesen feladjuk, és megköveteljük a mindent magába foglaló jellegének korlátozását".[118] Ez, vallja Cunningham, valóban összhangban lesz a megítélés idealista elméletével, valamint a tudományos módszerrel. Egyrészről posztulálnunk kell az egységet a tapasztalaton belül, vagy nem tehetünk fel vele kapcsolatos kérdéseket. Másrészről léteznie kell a teljesen újnak is, vagy a kérdéseink már azelőtt meg lesznek válaszolva, hogy feltennénk azokat. Bradleynek igaza volt, mikor úgy beszélt a valóság eme kettős természetéről, mint végleg titokzatosról. „A valóság eme kettős természete, mely a mi megkülönböztetésünkben elillan önmagától úgy, hogy állítmánnyá válik, közben pedig egész idő alatt megmarad önmagában végső alanyként, melytől minden minőséget származtatunk, s melyhez viszonyítjuk azokat, ha úgy tetszik, megfoghatatlan".[119] Bradley és Bosanquet azonban nem mindig emelték ki elég világosan, hogy Isten és ember együtt formálják a valóságot, mely valóságnak ugyanúgy van újdonsága is, mint állandó összetevője. Néha úgy tüntették fel, hogy az Abszolút mindenestől az időn túli, ezáltal túl van minden nehézségen, amikkel azok találkoznak, akik ugyanebben az értelemben alá vannak vetve az idő korlátainak. Most azonban világosan kell látni, hogy Isten, vagy az Abszolút is szembesül az újdonsággal, azaz velünk szemben most már nincs semmi előnye. Kissé tejesebben tárgyaltuk Cunningham nézetét azért, mert a kritikája hasonló másokéhoz. Nagy számú cikk jelent meg a *The Philosophical Review* című újságban, melyek Bradley és Bosanquet filozófiájával foglalkoznak.[120] Ezek a cikkek Cunninghamhoz hasonlóan érvelnek.

Az afféle idealizmus, amit az amerikai színpad manapság bemutat, sokkal lágyabb változata az egy generációval ezelőtti abszolút idealizmusnak. Ernest Hocking és mások idealizmusát, amiképpen felvázolja a *The Meaning of God in Human Experience* (*Isten jelentése az emberi tapasztalatban*) című könyvében, joggal nevezhetjük „az abszolutizmus empirikus fejlődésének".[121] Az emberek még mindig az alacsonyabb rendű a magasabb

[116] Ugyanott, 417. oldal
[117] Bosanquet, *Phil. Rev.*, 32. kötet, 1923, 596. oldal
[118] G. W. Cunningham, idézett mű, 422. oldal
[119] F. H. Bradley, *Logic*, 2, kötet, 320. oldal
[120] Lásd főleg a *Philosophical Review* 1920, 1921, 1922, 1923. évi számait
[121] D. C. Macintosh Hockingról, *Phil. Rev.*, 1914,. 27. és azt követő oldalak

rendűből kiindulva történő értelmezéséről beszélnek, s törekednek egy ideálra, de aligha gondolja bárki is, hogy metafizikai státuszt adjon egy nem időbeli Istennek.

Nem csoda tehát, ha a filozófiai menü manapság keveset kínál a neo-realizmus, a kritikai realizmus és a pragmatizmus különféle formáit leszámítva. Mindezek az iskolák és ezek változatai valamennyien hisznek a „nyílt világegyetemben". Számukra a valóság áramlás. Az emberi elmének meg kell próbálnia a tőle telhető legjobban segíteni az emberi szervezetet abban, hogy megtegye a szükséges módosításokat a környezetében. A tapasztalaton belüli *a priori* elem maga is az evolúció folyamatában keletkezett, és soha nem állíthatja magáról, hogy képes az egyetemes ítéletekhez alapot szolgáltatni.

Látjuk tehát, hogy a metafizika fő árama megint csak nagy változatosságot kínál, mely változatosság azonban leegyszerűsíthető néhány egyszerű összetevőre. Az idealista fogásokat nagyon kevesen rendelik, s mikor felszolgálják azokat, beborítják az empirizmus mázával. A legtöbb ember a temporalizmus világosabb formáit választja.

Természetesen, amennyiben néhány keresztyén teista és besurran a helyiségbe, és megnézi a menüt, semmi, a saját ízlésüknek megfelelőt sem fognak találni. A főpincér és az összes vendég elképedve néz majd rájuk. „Az idealizmus kívánják?", kérdezi majd a főpincér. „Ó igen, még mindig tartunk idealizmust, ez az, amit Hocking rendszerint választ, s rajta kívül sok egyházi ember is látszólag ugyanazt a fogást kedveli." De a keresztyén teista megrázza a fejét. Azt mondja, ő világos keresztyén teizmust szeretne, melyben Isten önálló, s az időbeli világot Ő teremtette és tartja fenn. A főpincér neo-skolasztikát kínál neki, ami valahol a menü egyik sarkában van elrejtve. A keresztyén teista ismét a fejét rázza. Azt mondja, jobban szereti az egyszerű keresztyén teizmust, ami Istent állítja minden mögé, „amiknek meg kell lennie". A vendégek ismét mind ránéznek. Követelhet bárki tényleg keresztyén teizmust? Hihet-e még valaki egy Isten számára zárt rendszerben? Senki sem hihet efféle Istenben, akinek bármekkora intelligenciája van.

Ha erre a keresztyén teista alázatosan, de szilárdan azt válaszolja, hogy ilyen Isten nélkül senkinek sincs joga hinni az intelligenciában, és bármi értelmes mivoltában, ismét csak megmosolyogják. „Nagyon szép! Nagyon szép!", mondják majd, s folytatják a végső temporalizmusuk fogyasztását.

Félelem nélkül szólítják majd a pincért a desszertért. A desszert valami nagyon könnyű dolog. Különféle színű átlátszó zselatin van benne, melynek neve „Kövesd a ragyogást". Hadd mondja el nekünk Hocking, miért adta neki ezt a nevet. Merlin, a varázsló, Arthur király udvarának tanácsadója, hirtelen és titokzatos módon eltűnt. „Sok évvel ezután egy vándor, eltévedvén a hegyek között, kimerülten a földre zuhant. Egy hangot kezdett hallani, mely a föld mélyéből szólt hozzá, régi, és bárdolatlan nyelven. Megértette, hogy a hang Merlin hangja volt, és egy varázsigét mondott neki, melyet, ha fönt elmond, azzal áttöri a börtönt és kiszabadítja Merlint.

Azonban csak néhány szótagot volt képes megkülönböztetni… S minden hetedik évben egy-egy utazó odatévedt, s a varázsige újabb darabját ismeri meg. De Merlin nem szabadulhat meg mindaddig, amíg az utazók nem találkoznak, és össze nem illesztik a darabokat teljes varázsigévé.

Mi, filozófusok, a mítosz utazói, veszünk részt a szabadítás korokon átnyúló munkájában. A jelentések, melyeket találunk, tényleges, a világ szívébe rejtett lehetőségek. Különböző beszámolóink, részben a magunk szerzeményei, melyeket a képzelet alkotott, és a faji költészet gazdagságához adatott. Ezek azonban mindenekelőtt a mi, a világ végtelen, bebörtönzött jelentésével szembeni tartozásunk. A különbségeinket nem lehet pusztán személyes ügyeknek tekinteni, mert ezek miatt a különbségek miatt lehet visszanyerni a teljes varázsigét. Ha megtanuljuk, miképpen tartoznak együvé a gondolataink, Merlin ismét járhat majd a Földön".[122]

[122] E. Hocking, *Anthology of Recent Philosophy*.

Ehhez keresztyén teistaként azzal kell kezdenünk, hogy a modern filozófiai egészében vett feltételezésével „Merlin” soha többé nem fog a Földön járni. Hockingot nem illeti meg az az optimizmus, melyet a példázata szolgáltat. Adott az Istent is magában foglaló valóság, ami a meghatározás szerint fokozatosan emelkedik ki a semmiből, s ami még mindig hoz elő teljesen újat, valamint az ember értelmét is, a parttalan tengeren gazdátlanul hányódva. Az értelem szigete így az érthetetlenben úszik, és az veszi körül, ami érthetetlen Isten és ember számára egyaránt. A modern filozófia kiindulópontja, a módszere, és a végkövetkeztetése összhangban vannak egymással, ezek egyhangúlag, egyetlen szót mondanak: irracionalizmus. Ez az éjszaka az, amelyben minden tehén fekete. A nem keresztyén gondolkodás ismét bemutatta, hogy a keresztyén teizmus Istene nélkül az intelligens állítás mítosszá válik.

A modern filozófia tehát hozzáteszi a hangját a modern tudomány hangjához, azt mondván, hogy „nem nyilatkozik”, mivel „a tudás folyója túl gyakran fordult vissza önmagába”. A keresztyén teista filozófia, mely hűségesen, a református meggyőződéssel összhangban mutatja be és védelmezi Isten „nyilatkozatát”, nagyon szükségesnek látszik.

A. E. Taylor teizmusa

Sok kortárs brit filozófus tett különösen vonzó béke- és együttműködési ajánlatot az ortodox hívőknek. Olyanokra gondolunk itt, mint A. Seth Pringle-Pattison, James Ward, Hastings Rashdall és Clement C. J. Webb. Ezek az emberek felléptek az ellen, amit Hegel F. H. Bradley, Bernard Bosanquet és mások által adott spinozista magyarázatának tekintettek. A teizmus, amit ezek az emberek kínálnak, látszólag olyannyira hasonlít a Szentírás által tanított teizmusra, hogy bárki azonosnak tekintheti a kettőt.

A legátfogóbb bemutatója ennek a teizmusnak talán A. E. Taylortól származik. Ő írt egy cikket „Teizmus" címmel az *Encyclopedia of Religion and Ethics* (*A vallás és az erkölcs enciklopédiája*) számára. Írt egy nagy munkát Platonról, melyben folyamatosan Platon teizmusáról beszél. A teizmusról alkotott nézetei azonban a legteljesebb mértékben az 1926-27, valamint 1927-28-as években tartott *Gifford Lectures* előadássorozatban[123] mutatkoztak meg, amit később *The Faith of a Moralist* (*Egy erkölcstanító hite*) címmel jelentetett meg.

Az, hogy Taylor filozófiájának közvetlen hatása van a modern teológiára, kiderül abból a tényből, hogy ő aktív tagja az anglikán közösségnek. Az Edward Gordon Selwyn által szerkesztett *Essays Catholic and Critical* kötethez a „The Vindication of Religion" (A vallás megvédelmezése) című cikkel járult hozzá. A kötet egészének, de különösen Taylor cikkének az a célja, hogy fenntartsa a tekintély helyét a vallásban anélkül, hogy igazságtalanul bánna az értelemmel.

Taylor filozófiájának befolyása látszólag nagyon nagy. Wilfred L. Knox és Alec R. Vidler kiadtak egy könyvet *The Development of Modern Catholicism* (*A modern katolicizmus fejlődése*) címmel. Ebben tárgyalják a viszony kérdését a hit és az értelem között. Megpróbálják felvázolni a témával kapcsolatos vita történetét a tizenkilencedik század évtizedeiben. Azt állítják: bár lehetett kétséges a tizenkilencedik században, napjainkban biztosak lehetünk benne, hogy a valódi lényeg a filozófia területén rejlik.[124] Úgy érzik, azért van szükségünk a filozófiára, mert így juttathatjuk érvényre a keresztyénséget, mint „az Isten kijelentését a történelem emelvényén megtestesítő dolgot", ami „törvényesen követelheti az emberi gondolkodás szabad hozzájárulását".[125] De hol keressünk ilyen filozófiát? A szerzők így válaszolnak: „A legfontosabb eredmény az angol katolikus teológiában a háború óta ezen a területen kétségtelenül a *The Faith of a Moralist* című könyvben található (*The Gifford Lectures* 1926-28), A. E. Taylor professzortól (Macmillan, 1930)."[126] Egy egész fejezetet szentelnek Taylor filozófiája elemzésének, amiképpen azt az említett könyvben elénk tárja.

Meg kell említeni, hogy a hit és az értelem, vagy konkrétabban az egyedi történelmi kijelentés, mint a hit tárgya, valamint az értelem kijelentéseinek követelt egyetemes érvényesség közötti probléma az a probléma, amivel a dialektikus teológusok, Barth Károly és Emil Brunner újra és újra elfoglalják magukat. Emil Brunner a *The Mediator* (*A közbenjáró*) című könyvében terjedelmes értekezésbe bocsátkozik a kérdésről. A Brunner által javasolt megoldás a kérdésre kedvező fogadtatásra talált egyes református teológusok részéről. A Taylor által javasolt megoldás a problémára is találhat kedvező fogadtatásra más református teológusok részéről.

Ami a modern teológusokat illeti ebben az országban,[127] mondhatjuk, hogy mindkét megoldás kedvező fogadtatásra talált. Szemléltetésképpen megemlítünk két, Walter Marshall Hotton által írt könyvet. A *Contemporary English Theology* (*Kortárs angol teológia*) címűben

[123] Lásd még: http://www.giffordlectures.org/ - *a ford*.
[124] *The Development of Modern Catholicism*, 1933, 269. oldal
[125] Ugyanott, 268. oldal
[126] Ugyanott, 271. oldal
[127] Ti. Amerikában – *a ford*.

úgy érzi, hogy nekünk Amerikában a teológiai problémáink megoldását „a kortárs angol teológia vezéralakjai” által kínált vonalak mentén kell keresnünk főleg azért, mert Angliában az értelemnek szabad mozgása van. A *Contemporary English Theology* című könyvében úgy fejezi ki magát, mint aki nagy szimpátiával viseltetik a teológiában végbemenő bizonyos fejlemények iránt. A kontinentális teológiának éles szeme van véleménye szerint az egyedire, arra, ami a „negyedik dimenzióból” érkezik hozzánk.

A mi dolgunk tehát, mint református teológusoknak, akik a történelmi keresztyénséget vallják, hogy a tőlünk telhető leggondosabban elemezzük egyrészt a dialektikus teológia, másrészt az idealista filozófia állításait, Ebben a cikkben a Taylor által képviselt idealista filozófia állításait vesszük górcső alá.

A materializmussal és a mechanizmussal szemben Taylor, mint az idealisták általában, „az alacsonyabb rendűt a magasabb rendűből kiindulva” akarja értelmezni. Nem szimpatizál a humanizmussal, vagy a naturalizmussal. Taylor könyvének lapjain nem sokat hallunk Russellről, vagy Deweyről, leszámítva a negatív kritikákat. Másrészt ismeretségbe kerülünk olyan emberekkel, mint Pascal és Ágoston. A mi ellenségeink látszólag az ő ellenségei is, a barátaink pedig látszólag az ő barátai is. Taylor határozottan fellép néhány nyilvánvaló, kortárs eretnekség ellen. Teljes mértékben ellenzi az anti-intellektualizmus és az individualizmus minden formáját.

Még továbblépve, energiáit látszólag bőségesen fordítja a történelmi védelmére a vallásban. Egy vallás „a tiszta ész korlátain belül” nem talál kedvező fogadtatásra nála. Taylor nagyon kritikusan viszonyul azokhoz, akik oly mértékben kiterjesztenék a gondolkodás képességeit, ami lehetetlenné teszi az abszolút új megjelenését a történelem menetében. Van némi finom mondanivalója azokról a szolgálókról, akik úgymond állandóan Eddington és Jeans uszályába kapaszkodnak. Azt akarja, hogy a történelmi vallás a maga lábán álljon.[128] A Gifford előadássorozat azt követeli az emberektől, hogy csak a természeti teológiával foglalkozzanak, de Taylor látszólag olyan természeti teológiát talált, mely megengedi a kijelentést. Természeti teológiája még a bűn tényét is megengedi. Megengedi „az örökkévaló kezdeményezését”, a másvilágiságot, a természetfelettit és a csodát. Helyet biztosít a tekintélynek, az intézményeknek, és a sákramentumoknak.

Helyesen tesszük tehát, ha gondosan és szimpátiával vesszük Taylor filozófiáját górcső alá. Sőt mi több, arra vágyik, hogy ugyanabban az intézményben éljen velünk, és ugyanabban a szakramentumi étkezésben vegyen velünk együtt részt. Vajon elutasítsuk, hogy együtt együnk vele? Vajon el kell utasítanunk, hogy egy házban éljünk vele? El kell utasítanunk, hogy a barátunknak nevezzük?

A *The Faith of a Moralist* című könyv második kötetében Taylor védőbeszédet mond a tekintély elismerése mellett a vallásban. Azzal érvel, hogy valahányszor az egyház kizárólagosan, vagy majdnem kizárólagosan csak az észre támaszkodott, mindig gonosz utakra tért. Ez volt a helyzet „az angol egyházzal kétszáz éve”, mondja. De jött „a heves metodista”, „a buzgó evangelikál”, és „a megfontolt angol katolikus”, s ismételten felhívták az emberek figyelmét a tekintély jogaira a vallásban, és új életet vittek az egyházba. Meg kell hagyni, ezek a mozgalmak egyoldalúak voltak, de egészében véve jótékony hatásúak. S miután ekképpen beszélt az angol egyházról ezekkel a szavakkal tér rá Amerikára:

> Ugyanezt a dolgot látjuk nagyon groteszk formában a különös kortárs amerikai mozgalomban, mely fundamentalizmusnak nevezi önmagát. Csak azt várhatjuk, hogy a fundamentalistáknak, akik nagyrészt műveletlenek, hevesen maradiak legyenek a természet- és a történelemtudományok iránt. Bár én kétlem, hogy a *caeca fides*-ük valóban maradibb a szívében, mint az agresszív „racionalista” ugyanannyira vak magabiztossága ama tudományos módszerek alkalmasságát illetően, melyekről rendszerint majdnem semmit sem tud az összes kérdés megválaszolásához „égen-földön”. De ez, azt kell mondanom, csak hiba semmit sem látni a fundamentalista mozgalomban csak a Darwinnal és Huxleyval, valamint a bibliai dokumentumok

[128] A. E. Taylor, *The Faith of a Moralist*, London, 1931, 2. sorozat, 226. oldal

„bibliakritikusaival” szemben. Ami valójában a mozgalom hátterében áll, és a hajtóerejét szolgáltatja, az a meggyőződés, mely szerint bármely próbálkozás a természetfeletti „tekintély” eltávolítására a keresztyénségből, vagy bármely nagy pozitív vallásból, jellegében romboló a vallásra…

A lényeg nem az, hogy vajon a Genezis nyitó fejezetei „fundamentálisak”-e, hanem hogy létezik-e valódi *fundamentum*, „biztos sarokkő”, melyre pozitív vallás építhető.[129]

Itt, amint kitűnik, a tekintély jogos helyének elismerésével van dolgunk a vallásban. Egyidejűleg ama tekintély bármely formájának szilárd elutasításával is, mely kötelezi az embereket annak feltétlen elfogadására, amit a Szentírás tanít a természetről és a történelemről. Taylor határozottan azon a véleményen van, hogy nem lehetséges a hitnek olyan megvallása, amely a Szentírásban foglalt tantételeket tartalmazza. Úgy érzi, egyetlen történelmileg létrehozott dokumentum sem tartalmazhat igazságrendszert.

Nagyon lényeges, hogy gondosan megvizsgáljuk Taylor véleményének okait ebben a dologban. A tér-idő világban, mondja Taylor, egyéni entitásokkal van dolgunk. Ezeket az egyéni entitásokat teljesen soha nem ismerhetjük meg. Eme entitások megismerésére tett erőfeszítéseinkben egyetemességeket, vagy törvényeket kell alkalmaznunk. De az egyéni entitásokat a törvényekhez viszonyítva nem tehetünk többet, mint beszélünk azokról a minőségekről, melyekkel ezek az entitások másokkal egyetemben rendelkeznek. Ennek megfelelően soha, egyetlen adott, véges időszakban sem rendelkezhetünk elégséges tudással egyetlen egyéni entitásról sem. Mindig van valami, ami ezt lehetetlenné teszi a számunkra.

Ennek a nézőpontnak megfelelően mondhatjuk, hogy nincs egyetlen igazságrendszer sem, amely a világ tényeivel teljes összhangban kifejezhető lenne. Ennek a pontnak a megértéséhez gondolhatunk egy fizikusra. Az olyan emberek, mint Eddington, Jeans, és Bavink megismertették velünk a tényt, mondja Taylor, hogy a fizikában elvonatkoztatásokkal foglalkozunk. A tudós asztala nem igazán a mi asztalunk. Lennie kell, mondja Taylor, kapcsolatnak a két asztal között, de ez a kapcsolat valójában a hit dolga. A tudós az eset természeténél fogva csak az elvonatkoztatásokkal képes foglalkozni. Nem foglalkozhat az egyéni asztalokkal. S ami igaz a fizikusra, igaz a teológusra is, amint azt Taylor az alábbi szavakkal mondja el:

Nos az Eddington professzorhoz hasonló fizikus pontosan úgy áll velünk szemben az emberi testekről, az asztalokról, a Napokról, a csillagokról tett kijelentéseivel, mint ahogyan a tudományos teológus áll az egyszerű hívővel, Simonnal, a halásszal, vagy mással szemben. A fizikus a természeti világ dogmatikusa, azaz Platon *Timaeusának Theos endamon*-ja. A *viri Galilaei* és a megélt vallásuk jelenti a keresztyén teológusnak a maga problémáját, ahogyan a szemmel, füllel, orral, nyelvvel és bőrrel rendelkező közönséges ember jelenti a fizikusnak a magáét. Nincs olyan törvényes fizikai spekuláció, melynek a kiindulópontja ne a közös, a tudományt megelőző érzéki megtapasztalásban lenne. Hasonlóképpen szerintem nincs törvényes teológiai probléma sem, melynek kiindulópontja ne az Istennel fennálló kapcsolat életében rejlene. Ebben az értelemben a törvényes teológia egésze magától értetődő, s egyszer, s mindenkorra adatott a vallását gyakorló ember életében úgy, mint ahogyan a fizikai tudomány egésze is magától értetődő és egyszer, s mindenkorra adatott az érzékelhető valódiságában.[130]

A teológus helyzete tehát Taylor szerint még bonyolultabb, mint a fizikusé. A teológus olyan dolgokkal foglalkozik, melyek távolabb állnak tőlünk, mint a fizikai világ dolgai.

Látjuk tehát, hogy itt az ismeretelmélet legalapvetőbb kérdésével foglalkozunk. Taylor azt akarja, hogy az ortodox teológia házát modellezzük át az ismeretelmélettel kapcsolatos saját alapelvének megfelelően. Az ő ismeretelmélete szerint a világegyetem tényeivel foglalkozva a végtelenségig meg nem magyarázott tényekkel van dolgunk. Nekünk, emberi lényeknek kell az Istenre való hivatkozás nélkül értelmezni ezeket a tényeket önmagunk számára. Mivel azonban nem vagyunk képesek átfogó módon magyarázni ezeket a tényeket, bizonyos mértékig meg kell lennünk győződve arról, hogy az egyéni tények nem térhetnek el

[129] Ugyanott, 2. 207. oldal
[130] Ugyanott, 2. 104. és azt követő oldalak

teljes mértékben attól, aminek gondoljuk ezeket. Idézhetünk egy szakaszt, mely teljes mértékben bemutatja Taylor ezzel kapcsolatos nézetét:

Mindig vannak, és mindig is lesznek meg nem erősített végek, „puszta", meg nem értett egybeesések az egész tényleges természetes tapasztalatunkban pontosan azért, mert attól a történelmitől és egyénitől indul, s arra utal, amit az elemzés nem képes kimerítően feltárni. Ugyanezt más szavakkal mondva, soha nem döntő érv a tény valóságával szemben azt mondai, hogy nem egyeztethető össze a „természet ismert törvényével", mert a törvény, ha objektív referenciával bírónak tekintjük, csak ama minta részleges megsejtését testesíti meg a részünkről, amit soha meg nem ragadhatunk a konkrét teljességében. Noha a megszövegezett „törvényeink" soha nem csak szubjektívek, mégis a természettudomány története bőséges bizonyítékot szolgáltat arra, hogy mindig is tartalmaznak szubjektív alkotóelemet, ami nem pontosan meghatározható mértékben befolyásolja ezeket. Ezért az általunk oly makacsul ellenszegülőnek látott tény szolgáltathatja magát a sugallatot, melyre ahhoz van szükségünk, hogy megvilágosító helyesbítést vigyünk bele a „törvényünkbe".[131]

Akkor sehogyan sincs menekvés a bizonytalanság elől a tudásban? Tegyük fel, teljesen elfordulunk a történelem lapjától. Vajon nem találunk a matematikában olyan területet, ahol abszolút a bizonyosság? Nem fordulhatnánk Whitehead és Russell *Principia Mathematica*-jához, s nem mutathatnánk meg, hogy rendelkezünk benne az időtlen igazság alapanyagával? Vajon a szimbolikus logika nyelvezetében nincs benne egy egyetemes nyelvezet, melyet sem az idő, sem a faj különbözőségei sem befolyásolnak? Taylor válasza a következő:

Mert egy dolog, még a *Principia Mathematica*-ban is, nevezetesen a gondolkodás változatlansága nem, és nem is lehetett teljes. Vannak belső, lényegi korlátai az „egyetemes szimbolizmus" képességeinek. Elsődleges „bizonytalanságainak" számtalan szimbólumát kell pontosan felfogni, mielőtt megérthetnék a kombinációikat, s ez előfeltételezi az előzetes magyarázatot egy olyan kifejezésmódban, mely nem halott és személytelen, hanem személyes és élő. A kezdetektől fogva van itt egy hézag, ami miatt komoly félreértések keletkezhetnek. S megint mondjuk, minden egyes szimbolikus rendszerben kell lennie valamiféle legfelsőbb rendű alapelvnek, vagy alapelveknek, melyek irányítják annak összes következtetését, s ezeket nyilvánvalóan nem lehet kifejezni magában a szimbolizmusban. Azaz, minden szimbolikusan kifejezett bemutató a *Principia Mathematica*-ban attól az alapelvtől függ, hogy minden, „amit igazi premisszák fejeznek ki közvetetten", az önmagában igaz, de sem ez az állítás, sem a „közvetetten kifejezni" és az „igazság" fogalmainak jelentése nem fejezhető ki a kezdeményezők (létrehozók), vagy bármi más szimbolizmusával. A magyarázatokat ezeken a pontokon közönséges nyelven kell megadni, s ez lehetővé teszi, hogy ezek a magyarázatok először is zavarosak és kétértelműek legyenek, s megszűnjenek közvetíteni a szándékolt jelentést, mivel a felhasznált szavak jelentése értelmileg csúszik „a használatban". Azaz a szimbolikusan kifejezett matematikai igazságok legpedánsabb rendszere sem kerülné el teljes mértékben a változatlanság határozott tagadójának a kritikáját.[132]

A személyes, történelmi kijelentés bizonytalanságot foglal magában. Látszólag ez a lényege Taylor állításának. Ha ragaszkodnunk kell egy abszolút biztos és abszolút hiteles kijelentéshez, akkor személytelen kijelentéssel kell rendelkeznünk. A személytelen kijelentés azonban nem kijelentés.

Taylor érzi, hogy ennek a dolognak közvetlen kihatása van a keresztyén vallásra. A keresztyénség minden, csak nem személytelen vallás. A kijelentés elképzelése a keresztyénségben minden, csak nem történelmietlen. A keresztyénség minden csak nem egy metafizikai rendszer, ami számára a történelem közömbös. S ennek így is kell lennie.

A metafizikus, aki tényt próbál fabrikálni a kategóriákból, csak megismétli a homokból történő kötélfonás Michael Scot által barátainak kiszabott feladatát. Bármilyen ravaszul is kombinálod a kategóriát a kategóriával, a folyamat mindig hagy neked valamint, ami lehet, lenni kell, vagy lennie kellene, s ahogyan von Hugel báró mondta, „semennyi 'kellene-ség' sem veheti át a 'van-ság' helyét".[133]

---

[131] Ugyanott, 2. 172. oldal
[132] Ugyanott, 2. 73. és azt követő oldalak
[133] Ugyanott, 2. 136. oldal

Abból, ami eddig elhangzott Taylor álláspontjáról, világosan kiderül, hogy Immanuel Kant filozófiája nagy hatást gyakorolt rá. Segítségünkre lesz Taylor álláspontjának teljesebb megértéséhez, ha megjegyezzük, mit tart Kant legértékesebb hozzájárulásának a filozófiához. Taylor így beszél Kantról:

> Bárhogyan is értsünk, vagy ne értsünk egyet Kanttal, azt a leckét mindannyian *A tiszta ész kritikájából* tanultuk meg, hogy a logika, mely *in vacuo* működik, nem képes nekünk semmit sem mondani az események menetéről. Egyetlen, az események tényleges menetére vonatkozó állításról sem mutatható ki, hogy az ésszerűtlen, kivéve a specifikus tapasztalatra hivatkozásokat, amíg elemzéssel nem találjuk azt belsőleg önellentmondónak, s csakis akkor, ha úgy fogadjuk el az ellentmondás törvényét, ahogyan egy valódi irracionalista a metafizikában sose tenné, azaz mint lételméleti igazságot.[134]

Bármely igazság tehát, amit kínálnak nekünk, Taylor szerint csak üres fogalom, amíg ki nem próbáljuk a tényleges tapasztalatban. De a generációk nagy számának a tapasztalata a történelem. S ha úgy kell megítélnünk az igazságot, ahogyan eljut hozzánk a történelemben, akkor kénytelen vagyunk egy szubjektív elemet hozzátenni. Nincs és nem is lehetséges objektív ismeret abban az értelemben, amelyben a racionalisták Kant kora előtt gondoltak rá.

Kant filozófiájának mélyenszántó hatása volt a keresztyénség menetére a modern világban. Az ő befolyása alatt a modern filozófusok tulajdonképpen feladták a világegyetem teljesen racionális magyarázatának megtalálásába vetett reménységüket. Kant azt vallja, hogy az ember maga szolgáltatja az egyetemesítő elemet a gondolkodásában. Ennek megfelelően azt vallja, hogy nem létezik olyasmi, mint egyetemes érvényesség. Csak ami kísérleti úton igazolható, az mondható kötelezőnek minden ember számára. S még ami most minden ember számára kötelező, az is módosítható, mikor új tények tűnnek fel a tudás látóhatárán. Azaz, a tudás a kísérleti igazolás lehetségességén túli világról, a nomenális világról, egy olyan világról szóló tudás, melyben nem rendelkezhetünk intellektuális kapcsolattal a szomszédunkkal. Ez a saját egyéni világunk, amivel kapcsolatosan semmit sem vagyunk képesek bebizonyítani. Ami pedig azt a világot illeti, ami lehetővé teszi a kísérleti úton történő igazolást, azaz a fenomenális világot, jóllehet a benne rejlő érvényesség minden ember számára érvényesség, mindazonáltal mégis csak a mi számunkra érvényesség. Ez tehát olyan érvényesség, melyet mi posztulálunk, vagy feltételezünk annak érdekében, hogy képesek legyünk együtt beszélni azokról a dolgokról, melyeket látszólag közösen birtoklunk. Azaz még a fenomenális világban is, az egyetlen világban ahol látszólag rendelkezünk egyetemes érvényességgel, vagy bizonyossággal, minden ember valójában önmagában áll meg a saját tudásával. Valamennyien ugyanolyan egyedül találjuk magunkat, amilyen egyedül találta magát Mr. Byrd „az előretolt bázison” a sarki puszták csendjében és sötétségében. Kapcsolatunk az ugyanabban a pusztában valahol másutt tartózkodó embertársainkkal a saját, a „dízel-generátoros rádióállomások” fenntartására irányuló erőfeszítéseinktől függ. Abszolút egyedi tapasztalatok jutnak el hozzánk a létezésnek a végtelenségig fel nem térképezett területeiről, de ha megpróbáljuk ezeket a megtapasztalásokat másokkal is közölni, nem tehetünk többet, mint leadhatunk néhány gyenge jelet. Mások nagy nehézségekkel megpróbálhatják ezeket a szakaszos jeleket, de csak ha a „vevőberendezéseik” jó állapotban vannak.

Valahogy így foglalhatjuk össze Kantnak az emberi tudásról alkotott elképzelését. Taylor álláspontja tulajdonképpen hasonlít Kantéhoz. Újra és újra visszatér a saját maga jelentésében ki nem meríthető konkrét történelmi tény fogalmára, valamint arra az elképzelésre, hogy mi nem vagyunk képesek teljes mértékben közvetíteni a jelentést, amit a konkrét történelmi ténynek tulajdonítunk, más embereknek. A történelmet Taylor esetében hasonlíthatjuk Mr. Byrd sarki pusztaságaihoz, s a történelmi ténnyel kapcsolatos tapasztalatunk közlésére tett erőfeszítéseinket az ő gyengécske, a „kis Amerika” népével

[134] Ugyanott, 2. 152. oldal

folytatott beszélgetésre tett erőfeszítéseire. Így tehát, a tudás dolgát illetően a szubjektív elemről beszélünk. S ez a szubjektív elem – Taylor mélyen meg van róla győződve – nem törölhető el.

Taylor szerint nincs menekvés a szubjektív elemtől a történelem egész értékelésében, még a Krisztus személyére történő hivatkozás esetében sem. Vajon nekünk, érvel, nem úgy kell gondolnunk Krisztusra, mint akinek valóságos teste és ésszerű lelke van? Ha Krisztus valóságos emberi lény volt, akkor ugyanazoknak a korlátozásoknak van alávetve, mint mindegyik másik ember lény is. Taylor így fejezi ki a nézeteit ebben a dologban:

> Krisztusnak mind a lelkét, mind a testét a szó legteljesebb értelmében „teremtményeknek" kell tartani, így Krisztus történelmi, ember tapasztalata teremtményi tapasztalat, bár az isteninek teljességgel egyedi teremtményi tapasztalata. Ezért találta magát szembe a legszigorúbb hagyományos ortodoxia a megtestesült Krisztus emberi megtapasztalása korlátozottságának a problémájával, a problémával, ami először egy evangélista egyszerű kijelentésénél bukkant fel, miszerint ahogyan Jézus növekedett, „gyarapodék bölcsességben és testének állapotjában, és az Isten és emberek előtt való kedvességben". Ez feljegyzés egy őszinte beismerésről, mely szerint nem ismerte az isteni cél végső győzelmének napját és óráját. Még látványosabb a beszámoló a teljes elhagyatottság lehengerlő megtapasztalásáról a saját története csúcspontján, a szenvedélyes megalázkodás imájáról a kertben, s az idézésről a zsoltárok közül a legszívszaggatóbból. Csak a teremtményi képes imádkozni, s mikor egy keresztyén az Úrnak a természetfelettivel kapcsolatos emberi megtapasztalása elégségességéről beszél, úgy vélem, nem szabad megfeledkeznie arról, hogy az itt említett elégségesség még mindig a valódi emberi mivolttól elválaszthatatlan teremtménység feltételeihez viszonyul. Még „a világgal személyesen egyesült" emberi mivolt emberi tapasztalata is emberi, s még mindig a szupra-temporális időbeli megtapasztalása, s ezzel kapcsolatban is igaznak kell tartanunk, hogy *quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis*. Ha nem így lenne, a keresztyén teológiának nem lenne makacs krisztológiai problémája, amivel küzdhet.[135]

Látszólag eljutottunk a dolog lényegéhez, ami a történelemben adott abszolút hiteles kijelentés ténylegességét és lehetségességét illeti. Még Krisztus, az Isten Fia sem volt képes ilyen kijelentést adni, mivelhogy valódi ember volt.

Taylor azt javasolná az ortodox hívőknek, hogy szállítsák némiképp lejjebb a kijelentés dolgát. Ha felfognánk, hogy a kijelentés kérdését tárgyalva olyan konkrét történelmi tényekkel foglalkozunk, melyek teljesen soha nem magyarázhatók meg, akkor nem próbálnánk megtenni a lehetetlent, és nem válnánk a nevetség tárgyává a világ számára. Ezt mondja:

> A Szentírás szavai tévedhetetlenek, de a kánont illetően már lehetünk más véleményen, vagy elismerhetünk korlátlan torzulást a átírásokban, illetve az értelmezés furcsa szabadosságait. Az Úr tényleges szavai megkérdőjelezhetetlenek, de tulajdoníthatunk azoknak kettős jelentést, vagy a feljegyzett szavakról esetleg kimutatható, hogy nem tökéletesen fordították le azokat arámi nyelvről görögre, illetve félreértelmezték azokat annak következtében, hogy nem ismerték a galileai hagyományokat, vagy „továbbfejlesztették" a jelentésüket a maguk kénye-kedve szerint. Mindenféle átlátszó kibúvóval tiszteljük névlegesen az abszolút tekintélyünket, miközben valójában megnyirbáljuk a folyományait a változó fantáziánknak megfelelően. Régi történet ez, amiben a világ örömét lelte, míg meg nem szégyenült a saját maga tréfálkozásának következtében.[136]

Ha elfogadjuk az alacsonyabb rangú álláspontot, mondja Taylor, akkor azzal eltávolítjuk a nagy „skandalumot" a kijelentés fogalmából, ezáltal elfogadhatóvá tesszük azt az értelem számára. Az abszolút kijelentés fogalma meg fog felelni az ember elméje számára lényegében felfoghatatlan misztériumnak. Az ember elméje azonban nem engedheti meg, hogy legyenek elvileg titokzatos dolgok a számára. Ismét az ő szavait idézzük:

> Nos, elismerem, hogy pontosan az abszolút tekintély alapelvének eme elismerése egyik, vagy másik formában, ami végső soron az a *skandalum*, amit minden pozitív és történelmi vallás kínál annak a filozófiai elmének, amely őszintén igyekszik megérteni a dolgokat. A titokzatos mindig is problémát jelent az értelemnek,

[135] Ugyanott, 2. 229. és azt követő oldalak
[136] Ugyanott, 2. 210. és azt követő oldalak

s az értelem az áruló szerepét játszaná önmaga számára, ha pusztán csak leülne a probléma jelenlétében mindenféle komoly, a megragadására irányuló erőfeszítése nélkül.[137]

Itt Taylor a „tudományos módszert" használja a kijelentés kérdésére. A „tudományos módszert" valójában egész munkáján belül mindenütt alkalmazza. Taylor minden a titokzatos megengedésének szükségességére helyezett hangsúlyával egyetemben is világosan kimondja, hogy semmi sem megengedhető, amibe az emberi elme nem képes behatolni. A „tudományos módszer" magában foglalja az abszolút megismerést a tudásban. Kant tanácsát követve ehhez az elképzeléshez csak mint korlátozó fogalomhoz ragaszkodik. Elismeri, hogy soha, semmiféle adott véges időszakon belül nem várja az élet tényeinek kimerítő magyarázatát. Ez azonban nem módosítja a tényt, hogy a „tudományos módszer" számára egyetlen tény sem engedhető meg, hogy jelentőséggel bíró tény legyen, amíg lényegileg nem áthatolható az emberi elme számára.

Bármely valóság eme lényegi áthatolhatóságnak az elképzelése az, amit el kell ismernünk meghatározó jelentőségűnek az életünkben, s ez magában foglalja, hogy mi emberi lények vagyunk a magunk végső bírái. Nem mintha minden egyes embernek a maga bírájának kellene lennie annak vonatkozásában, hogy vallásos hittel mit fogad el, és mit vet el. Minden egyes ember odafigyelhet a „szakértőkre" a vallásban, s megkérdezheti tőlük, hogy az ő számára mit gondolnak a legjobbnak. A vallásos dolgok szakértője eme elképzelésének Taylor hatalmas kiválóságot tulajdonít. A kijelentésnek csak a vallásos szakértő által jóváhagyott elképzelése fogadható el.

Taylor szakértőjének nagy a szakértelme vallásos dolgokban. Neki magának is, mondja Taylor, vallásos embernek kell lenni. Nem lehet a vallás szakértője, ha nem több, mint intellektuális érdeklődéssel viseltetik a vallás iránt. Ha csak intellektuális érdeklődéssel viseltetik a vallás iránt, akkor olyan, mint a látó barátainak körleveleket küldő vak ember. Neki tehát az igazi vallásos intuíció emberének kell lennie. Természetes képességekkel kell rendelkeznie a vallásos dolgok felbecsüléséhez, ahogyan egy művésznek is kell rendelkezni képességekkel a művészi dolgok felbecsüléséhez. A valódi szakértő azonban nem függ túlságosan a saját intuíciójától, hanem elmegy a múlt nagy embereinek vallási iskolájába. Így valóban élvezi a lelki beállítottságú emberek nagy tömegei egyetértésének előnyét. A vallási szakértőnek van még egy felelősségteljesebb feladata is a többi terület szakértőjéhez viszonyítva. Más területeken a közönséges ember egészen normálisnak tűnik, de a vallásban a művészethez hasonlóan komoly képzésre van szükségünk azt megelőzően, hogy képesek lennénk felbecsülni, mi a legmagasztosabb és a legnemesebb. Vannak lelkileg vakok, rövidlátók és tisztán látók. A tisztán látóknak kell vezetniük a többieket annak valódi felbecsülésében, ami lelki.

A szakértő azonban végső soron csak a vizsgálódásunk kezdetén szolgál. Nekünk magunknak kell végül eldönteni, hogy elfogadható-e az adott vallás. Miképpen tehetjük ezt meg? A történelemből megtanulhatjuk, hogy egy adott vallás lelkileg előnyös volt-e, vagy sem:

Ugyanígy azt is ésszerű elismerni, hogy ha a nagy vallásos hagyomány megnemesítette és megtisztította az emberi életet a tér, az idő és a körülmények széles területein azáltal, hogy belevonta a természetfelettit, s valójában – amilyen mértékben képesek voltunk magunkba olvasztani annak tartalmát – a mi életünkben is ugyanazt teszi, amit intenzíven észleltek és megéltek azok a kiválasztott lelkek, akik a hagyományt alakították, még ha nem is voltak képesek személyesen magukba olvasztani, és beépíteni a mi életünk szubsztanciájába, akkor az nem pusztán „szubjektív" illúzió, hanem a valódi természetfeletti valóságos felbecsülését testesíti meg.[138]

[137] Ugyanott, 2. 208. és azt követő oldalak
[138] Ugyanott, 2. 223. oldal

Így a szakértőt követve, de végül a saját ítéletünket használva arról, hogy mi a lelkileg hasznos a számunkra, mi vagyunk a különböző vallások igazságainak bírái. Ezek igazsága attól a lelki értéktől függ, amellyel véleményünk szerint a számunkra rendelkeznek.

Ha ezt a mércét használjuk, rájöhetünk, hogy nincs vallás, mely abszolút igaznak nevezhető lenne. Valójában így is kell ennek lennie. Egyetlen történelmi vallás sem követelheti jogosan az abszolút igazságot önmagának, mert ez, amint már korábban megjegyeztük, a történelmi tény felbecsülésén alapszik, ami az eset természeténél fogva nem engedi meg a kimerítő elemzést. Kénytelenek vagyunk tehát a keresztyénség állításait egészében véve valamelyest alacsonyabb, de igazabb szintre leszállítani. Ezeket a nézeteket Taylor így fejezi ki:

> A valódi ellentét nem egy igaz vallás, valamint az egyszerűen hamis többi vallások sokasága között áll fenn, hanem a vallás között – ha van ilyen – mely a teljes igazság, *ad modum recipientis* az ember Istennel fennálló viszonyáról, valamint a többi vallás között, melyek részigazságok, és tévedésekkel tarkítottak, mivel ezek, a költő kifejezésével élve nem tekintenek „egyszerre" az Úrra.[139]

Láttuk tehát, hogy Taylor elképzelése a „konkrét történelmi tényről", ami, mint állítja, soha nem elemezhető teljességgel, így soha nem közvetítheti teljes jelentését, valamint az összes jelentékeny valóságnak a lényegi átjárhatósága elképzelése az ember elméje számára magában foglalja, - amiképpen joggal állítja is – a kijelentés ortodox elképzelésének, sőt magának a keresztyénség egészének a módosítását. Taylor nagyon részletesen vázolja fel azokat a változásokat, melyeket az ortodox teológiában kellene foganatosítani, ha elfogadnák az ő alapelveit. Mindebben nem tudjuk őt követni. Van azonban egy pont, ahol nézetének jelentősége szembetűnő világossággal áll előttünk. Ez pedig nem más, mint az, ahogyan a csodákat tárgyalja. Ezért hát Taylor ezzel kapcsolatos nézetének tárgyalására fogunk szorítkozni.

Taylor első ránézésre nagyon szimpatizál a csoda fogalmával. Azt állítja: nincs *a priori* ellenvetés a csoda lehetségességével szemben. Sőt, még a csoda mellett szóló valószínűség is létezik ugyanúgy, ahogyan létezik a kijelentés mellett szóló valószínűség is. Ez az időbeli világ nem rendelkezik önmagában a magyarázat teljes alapelvével. Látszólag szüksége van egy szupra-temporális világra, mellyel összefüggésben magyarázható. Valószínűtlen tehát, hogy az örökkévaló világ tanúbizonyság nélkül hagyná magát az időbeli világban. Valószínűleg „átjárja az érzékelhetőt a szupra-érzékelhető". S ez az átjárás lehet betörő jellegű, illetve állandó.[140] Wellington állítólag meglepődött azon, hogy Napóleonnak nincsenek „meglepetései" a számára Waterloonál. Ezért nekünk is meg kellene lepődnünk, ha nem léteznének az örökkévalóságnak betörő jellegű befolyásai a mulandóban. „Létezik a 'betörő jellegű' és kiszámíthatatlan eleme az emberi cél és értelem, valamint az események 'rutinja' viszonyában, s hasonlóképpen várhatjuk, hogy a történelem mögötti isteni cél, ha valóban létezik, ugyanezt a jellemvonást mutatja".[141] Valami nyomasztóval, mint csodával, mindenfelé szembesülünk. A kiemelkedő evolucionisták mind elismerik ezt. A jelen semmiféle elemzésével sem vagyunk képesek meghatározni a jövő menetét.[142] S ha nehéz is számunkra a természeti csodák felismerése, az erkölcsi csodákat valamennyien felismerjük. „Mégis, mikor minden elhangzott, s a dolgok megszokott menetét már nem szakítják félbe berobbanó módon a feljegyezett váratlan események például az evangéliumokban, akkor a fiatal Shelleyben hirtelen feltűnik a magasztos költői géniusz a közönséges elődökhöz, és különösen értéktelen ifjúkori versekhez viszonyítva, vagy ott a fiatal Keats…"[143] S

[139] Ugyanott, 2. 95. oldal
[140] Ugyanott, 2. 162. oldal
[141] Ugyanott, 2. 165. oldal
[142] Ugyanott, 2. 166. oldal
[143] Ugyanott, 2. 168. oldal

kénytelenek vagyunk elismerni efféle erkölcsi csodákat, akkor készen kell állnunk a természeti csodák elképzelésének elfogadására is. Nincs a létezésnek két vízhatlan rekesze, egy mentális, és egy fizikális. A fizikálissal kapcsolatos összes tudásunkban a mentálisnak megvan a maga része. Azaz, létezik jó hasonlóság a természeti csodákhoz.[144]

A csodák elképzelésének Taylor által kínált „védelme" valójában a csodák teljes elvetését jelenti a szó bibliai értelmében. Taylor számára a csoda egyszerűen csak egy furcsa esemény, amit az ember elméje mindezidáig még képtelen volt megmagyarázni. Taylornak a csodákról alkotott elképzelése benne foglaltatik a valóságról alkotott elképzelésében, és annak kifejeződése, mely szerint a valóság kizárólagosan nyers tényeket tartalmaz, melyek a végtelenségig megmagyarázatlanok, míg az ember elméje el nem kezd munkálkodni. Taylor kétségtelenül egyetért majd a William Adams Brown nézeteivel a témában. Brown számára a csoda elképzelése a személyiség elképzelésével kölcsönhatásban álló valami. A világegyetem lényegileg perszonalista értelmezésével helyet kell hagynunk a meglepetésnek. A csoda ortodox elképzelése, érvel Brown, magában foglalja, hogy a valóság lényegileg nem átjárható az ember elméje számára. Még ha el is ismerjük, hogy az evangéliumi beszámolókat úgy kell tekintenünk, mint beszámolókat nem többről, mint ami a fenomenális világban valóban végbement, abból nem következik, hogy a csoda, ahogyan Kálvin, vagy Aquinói Tamás gondolkodott a csodáról, szintén végbementek. Brown mondja: „Egy dolgot azonban nem mutattál meg, amit valójában nem is tudsz megmutatni, hogy a csoda bekövetkezett. Ez ugyanis annak megvallása volna, hogy a problémák öröklötten megoldhatatlanok, ezt viszont nem lehet kijelenteni, míg az összes lehetséges kísérletet el nem végeztük".[145]

Egyrészről a csoda elképzelése Taylor számára, ahogyan Brown számára is magában foglalja, hogy mi, emberi lényekként, úgy szembesülünk a valósággal, mint teljességgel meg nem magyarázottal. Szembesülünk konkrét tényekkel, melyeket soha nem lehet teljességgel racionalizálni. S ez azt jelenti, hogy valójában nyers tényekkel szembesülünk. Másrészről mind Taylor, mind Brown számára bármely, az ember elméje számára nem átjárható valóság elképzelése nem engedhető meg. A szakaszhoz, melyben Taylor felvázolja a csoda általa vallott elképzelését, a következőket teszi hozzá:

> Ennek elismerése nem annak kimondását jelenti, hogy a valóság véglegesen irracionális, s nem jelenti annak a ténynek a tudomásul nem vételét sem, hogy bármely elmélettel az állítólagos csodákról szóló történetek nagy többsége megbízhatatlan. Mikor azt mondjuk, hogy a történelmiség világa racionális, s a racionalitása ugyanannak a filozófiának a posztulátuma, akkor ezalatt csak azt van jogunk érteni, hogy ennek a világnak határozott mintája van, ami átfogó egységbe köti az egyes részeit.[146]

Könyve állításának későbbi részében a tény és a racionalitás viszonyának ugyanerről a kérdéséről beszél az alábbi szavakkal:

> A dolog azonban, amihez én személy szerint a legjobban ragaszkodok, más. A következő: a természetfeletti közvetlen felbecsülése során, ugyanúgy, ahogyan a természetes közvetlen felbecsülése során konkrét, egyéni, történelmi tapasztalatokkal foglalkozunk, melyek megkövetelik a teljes intellektuális elemzést, de egyidejűleg ellene is állnak annak.[147]

Ha megpróbáljuk értékelni Taylor filozófiájának egészét a keresztyén teizmussal fennálló kapcsolatában, akkor meg kell kérnünk Taylort, hogy támassza alá tudáselméletét, valamint a valóságelméletét, amiképpen az kifejezésre jutott a nyers tények és a magyarázat alapelve viszonyának kérdésében. A tényről, mint a végtelenségig meg nem magyarázott tényről alkotott elképzelése, valamint az egész valóságnak az ember elméje általi lényegi

[144] Ugyanott, 2. 169. oldal
[145] William Adams Brown, *God at Work*, 1933, 170. oldal
[146] Taylor, *The Faith of a Moralist*, 2, 170. oldal
[147] Ugyanott, 2. 223. és azt követő oldalak

átjárhatóságáról alkotott elképzelése azok, amikkel foglalkoznunk kell, mert ez az alapja annak, hogy elveti a vallás ortodox keresztyén elképzelését. Figyeltük, amint Taylor szakértő építésze a felismerhetetlenségig újramodellezi az ortodox teológia épületét. Egyetlen követ sem hagyott mozdulatlanul. Csak ez volt a természetes. Tegyük fel, hogy Taylornak a nyers tényekről alkotott elképzelése, valamint az emberről, mint önmaga végső magyarázójáról ebben foglalt elképzelése igaz, akkor semmi sem maradhat az ortodox keresztyénség tanításaiból. Az ortodox keresztyénség azzal kezdi a tantételeinek megalkotását, hogy előfeltételezi: a világegyetemben minden tényt az örökkévalóságtól fogva Isten határozott meg. Mikor az ember szembesül a világegyetem tényeivel, akkor nem teljes mértékben nyers tényeket lát. Meg kell hagyni, lehetnek számára ismeretlen tények, és sok tény ilyen. Ennek megfelelően a tudományos vizsgálatai során állíthat fel különféle feltevéseket ezekkel a tényekkel kapcsolatban, sőt, ezt is kell tennie. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a vizsgálódása kezdetén az egyik feltevés pont olyan jó, mint bármelyik másik. Egyetlen feltevés sem engedhető meg, felforgatná azt az alapvető előfeltevést, mely szerint Isten a teljes és eredeti magyarázója a világegyetemnek. S egyetlen feltevés sem engedhető meg, mely előfeltétezi Isten lényeg átjárhatóságát az ember elméje által.

Taylornak a történelem racionalitásáról alkotott elképzelése, mint a csak a gyakorlati gondolkodáson alapuló korlátozó fogalom láthatóan radikálisan ellentétes minden létező abszolút racionalitásának az elképzelésével. Az ortodox keresztyén alkotó fogalomként kezeli a valóságos racionalitásának elképzelését. Számára minden létező abszolút racionalitásának elképzelése az előfeltevése minden magyarázó tevékenységének. Taylornak a racionalitás fogalmát az ember számára hozzá kell igazítania a végső irracionalitás fogalmához. A végső irracionalitás benne foglaltatik a nyers tényről alkotott fogalmában.

Kissé másképpen megfogalmazva a dolgot mondhatjuk, hogy a keresztyén teizmus, a Szentírás teizmusa számára a titokzatosság csak az embert fogja körül, míg Taylor teizmusa számára a titokzatosság Istent és embert egyaránt körbefogja. Taylor istene nyers tényekkel szembesül, melyeket fokozatosan kell értelmezni önmaga számára is. Ebben a vonatkozásban Taylor istenének semmi előnye sincs az emberrel szemben. Taylor szerint mind Isten, mind az ember olyan helyzettel találják magukat szembe, mely tőlük független. Ez nyilvánvalóvá vált az általunk adott idézetekből. Ezekben az abszolút nyers tény elképzelése bukkan fel újra és újra. Ha Taylor valóban különbséget akart volna tenni az Isten tényismerete és az ember tényismerete között, akkor nem beszélhetett volna az ember tényismeretéről úgy, ahogyan tette. Ha a tények, melyekkel az ember szembesül, már Isten által megmagyarázottak, akkor az embernek nem kell, és nem is szabad ezekkel úgy szembesülni, mint nyers tényekkel. Ha a tények, melyekkel az ember szembesül, valóban Isten által megmagyarázott tények, akkor az ember magyarázatának végső soron az Isten által adott magyarázat újra-magyarázásának kell lennie. Látjuk tehát, hogy Taylor istene valójában nincs jobb helyzetben, mint az ember: mindketten a végletekig titokzatossal állnak szemben.

Taylor megmutatta, hogy a megítélés idealista elméletének elkötelezettje. Többször kijelentette, hogy a tudással rendelkező magyarázó tevékenysége van előfeltételezve már bármely tény felismerésénél is, nem beszélve a tények összefüggő csoportjától. Ezen a módon próbált szembeszállni a vallás összes, pragmatista filozófián alapuló naturalista és humanista elméletével. Értékelhetjük az erőfeszítését, de kénytelenek vagyunk rámutatni a hibáira. Taylor istene nem különbözik radikálisan John Dewey istenétől. Mindkét isten nyers tényekkel szembesül. Mindkét isten tehát véges.

A megítélés idealista elmélete, amint megjegyeztük, Istent, és embert egyaránt szemtől szembe állítja a nyers tényekkel. Ennek megfelelően az ember tudása nem képzelhető el hasonlatosnak az Isten tudásához. Meg kell hagyni, Taylor beszél „a kijelentések 'analogikus' használatának nagy arisztotelészi fogalmáról".[148] Figyelmeztet minket, nehogy bevezessük „a

[148] Ugyanott, 1. 52. oldal

megkülönböztetést a lehetséges és a tényleges között abba, amit mind a lehetségesség, mind a ténylegesség alapjának ismerünk el".[149] Ezzel úgy tűnhet, hogy Taylor valóban vallja az önálló Isten tantételét. Ezzel pedig úgy tűnhet, hogy Taylor számára az ember tudása hasonlatos az Isten tudásához. Valójában azonban nem ez a helyzet. Az ember tényismerete Taylor számára alapjában véve nem függ Isten tényismeretétől. Az embert valójában nem Isten teremtményének képzeli. A teremtés elképzelését legfeljebb korlátozó fogalomként kezeli. Végső soron tehát Magát Istent is leegyszerűsíti a racionalitás alapelemére a világegyetemen belül.

Végül azt a fontos kérdést is meg kell válaszolnunk, hogy vajon Taylor szembenállása a történelmi keresztyénséggel, annak az abszolút végsőségére vonatkozó állításával együtt alapvetően érvényes-e. Taylor teizmusa és Taylor keresztyénsége különbözhet az ortodox hit teizmusától és keresztyénségétől, s mégis lehet az egyetlen teizmus és egyetlen keresztyénség, amit az intelligens ember, még konkrétabban a tudomány embere képes elfogadni.

A lényegi kérdés itt végső soron nem bizonyos tényekre, hanem magának a ténynek a filozófiájára vonatkozik. A kérdés az, hogy vajon Taylor előfeltevései alapján van-e értelme az emberi beszédnek, és viselkedésnek. A kérdés az, hogy milyen előfeltevések teszik lehetővé az emberi állítások megfogalmazását. Ezen a ponton kihangsúlyozzuk, hogy Taylor filozófiájának előfeltevéseivel maga az emberi értelem válik értelmetlenné. Ha az emberi elmének végső soron nyers tényekkel kell szembesülnie, s Istennek Magának is végső soron nyers tényekkel kell szembesülnie – s ez a helyzet, ha elfogadjuk Taylor fő állításának a jelentését – akkor nem lehetséges semmiféle ténynek semmiféle ismerete. Ha a racionalitás nem lép be a képbe a megismerés legalacsonyabb szintjén, később már nem is léphet be. Taylor nem gondoskodott a gondolkodásában az „egy" és a „sok" valódi egységéről.

Kissé más módon megfogalmazva a Taylor álláspontjáról szóló kritikánkat, ezt mondhatjuk: ha elfogadjuk a filozófiáját, akkor hasonló helyzetben kell találnunk magunkat, mint amilyenben Mr. Byrd találta magát az „előretolt bázison". Sőt, úgy kell gondolnunk rá, hogy még azok a rádiózási lehetőségek sem állnak a rendelkezésére, melyekkel eredetileg rendelkezett. Vagy inkább még félre is kell állítanunk gondolatban Mr. Byrdöt, s magára a sötét pusztaságra kell gondolnunk. Akkor eljutunk ahhoz az éjszakához, amelyben minden tehén fekete. Így tehát kénytelennek éreztük magunkat kimondani, hogy Taylor nem volt képes elérni az önmaga elé kitűzött célt. Taylor nemes módon próbálta összhangba hozni egymással „a ténylegességet és az értéket". Erre azonban mégsem volt képes. Az, aki megengedi a nyers tényeket a gondolkodásában, egy örökkévaló kettősséget fogad örökbe a tapasztalatunk egyetemességei és részegességei között. Amit Taylor, és az idealisták általában, a legbuzgóbban igyekeznek elérni, nevezetesen „a konkrét egyetemességet", mely valódi egységet fog szolgáltatni a részlegességek és az egyetemességek között, azt, kénytelenek vagyunk kimondani, nem képesek elérni. Az efféle konkrét egyetemesség nem érhető el, az előfeltételezni szükséges.

Azzal, amit Taylor elérni próbált, a következetes ortodox keresztyénség mindig is rendelkezett. A következetes ortodox keresztyénség azt tanítja, hogy Isten önálló Lény. Istenben a ténylegesség és az érték azonosak. Neki nincs szüksége „nemlétezésre" Önmaga felett, melyből kiindulva megismerheti Önmagát. Sem mögötte, sem benne nincs „adott" elem. Ő a tiszta kijelentés, az azzal kölcsönhatásban álló tagadás nélkül. A hármas Isten Önmagához szól, a Szentháromság három Személye örökkévaló módon kimerítők egymással. Ennek megfelelően az ember, mikor szabadon megalkottatott Isten teremtő akaratából, a magyarázatát tekintve azokról a tényekről, melyekkel szembesül, a hármas Isten előzőleg ugyanezekre a tényekre adott magyarázatától függ. Az ember így biztos lehet abban, hogy a tények világában folytatott kutatásai nem lesznek hiábavalók. Isten már előzetesen mindent megmagyarázott, „amiknek meg kell lennie". Isten létezik, s ezért ismerhet és élhet az ember.

[149] Ugyanott, 1. 245. oldal

A Szentírás keresztyén teizmusa így látszólag az egyetlen álláspont, mely nem teszi az értelmet és a cselekvést abszurditássá.

Filozófiai alapok[150]

1

A *Filozófiai alapok* című könyv méltó a gondos tanulmányozásra. Szerzője filozófiai bepillantással és műveltséggel megáldott ember. Határozott filozófiai alapelvei vannak, melyekkel értelmezi a valóságot. Filozófiájának segítségével akarja elvezetni Mr. Thomas az embereket „az evangélium kapuihoz”.

Mr. Thomas egy olyan ember lelkületével ír, aki mélyen meg van győződve álláspontjának igazságáról, valamint annak a filozófiának a kiáltó szükségességéről, amit ő mutat be. Egy, a könyve megjelenését követő előadáson ezt mondta: „Látom, hogy az Abszolút Léleknek ugyanolyan abszolútnak kell lennie, mint az Ő racionális jelenlétének. Tudom, hogy merész lépést kellett tenni, de a további filozófiai vizsgálat meggyőzött engem annak alapvető szükségességéről és igazságáról. Az idealizmust újra a fejlődés útjára állítom annak kijelentésével, az Abszolút Lélek abszolút szabadságának, mint az Új Filozófia második alapkövének kihangsúlyozásával. Tudom, hogy az ennyire fundamentális forradalom a filozófiában, mint amilyen ez is, sokak elméjét megriasztja, s bizonyosan mindenféle kritikával illetik, és fellépnek vele szemben a modern szkepticizmus támogatói. Szerintem azonban olyan bámulatos világosságot árasztott a világegyetem problémáira, hogy meg vagyok győződve: ez, vagy valami hozzá nagyon hasonlító filozófia fogja alakítani a filozófiai jövő mintáját”.[151] A szerző, jóllehet úgy beszél a filozófiájáról, mint új filozófiáról, tökéletesen őszintén elismeri, hogy az idealista hagyományt követi. Nagy megbecsüléssel beszél Platonról és Hegelről, miközben észrevehetően eltávolodik az utóbbi dialektikus módszerétől és „determinista” következtetéseitől. Szemlátomás nagy hasznára volt a kortárs fejlődés a brit idealista filozófiában, amit olyan emberek képviselnek, mint Pringle-Pattison, James Ward, Clement C. J. Webb, Hastings Rashdall és mások, noha nem említi őket. Velük együtt ő is félreállítja Hegel, és az abszolútabb idealisták, például F. H. Bradley és Bernard Bosanquet „blokk-világegyetemét”. Az „Abszolút Lélek abszolút szabadságának” kijelentésével Thomas úgy érzi: lefektette az élet és annak összes megnyilvánulása valódi alapjait.

A vizsgált könyv lelkületének megragadásához először is meg kell említenünk a hatalmas hangsúlyt, amit a gondolkodásra, és az annak kijelölt helyre helyez. Mr. Thomas időről időre gondosan kihangsúlyozza, hogy filozófiai következtetéseire a Szentírástól teljesen függetlenül jutott. A fenti előadás során mondta: „A Szentírás kijelentése *sui generis*, és minden értelmes embernek el kell ismernie, hogy Isten azon a kijelentésen kívül is az igazság tág terét engedte meg és rendezte be az emberi elme vizsgálódásai számára”.[152] Vagy megint: „Az általam elmondottakból levonható következtetés ez: miközben az isteni kijelentésnek megvan a maga speciális hatósugara, az elme vizsgálódásának is megvan a maga kijelölt hatósugara. S ez a vizsgálódás az igaz filozófiában szükségszerű és eleven szövetségben áll az igazi vallással és annak isteni kijelentésével. Akár felfedeztük, akár nem, létezik valódi létfilozófia, melyen az élet összes igazságának a legalacsonyabbtól a legmagasabbig alapulniuk kell, s amellyel összhangban kell állniuk. Az egyetemes

[150] John Thomas, M.A. *Philosophic Foundations*. (Westminster City Publishing Co., Ltd., 94 Clapham Park Road, London, S. W.4.).
[151] *The Spiritual Nature and Constitution of the Universe*. Reprint a *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*-ból, 71. kötet, 67. oldal
[152] Ugyanott, 61. oldal

gondolkodás eme alapjain nyugszik az egész égbolt, és emelkednek fel az igazság tornyai a legmagasabb rendű isteni kijelentésbe".[153]

Ezek az idézetek máris körvonalaznak egy nehézséget, mellyel újra és újra szembetalálkozunk Mr. Thomas filozófiájában. Azt halljuk, hogy mind a filozófiának, mind a kijelentésnek megvan a maguk vizsgálódási területe. Másrészről világos, hogy a filozófiája lefedi a valóság egészét a vizsgálódásai során. „Az élet minden igazságának" ezen a filozófián kell alapulnia, és azzal összhangban kell állnia. Akkor hát világos, hogy ezen az alapon valójában semmiféle hely sem marad a kijelentés számára?

Mindenesetre a bibliai kijelentés, amilyennek azt a keresztyénség vallja, számunkra szemlátomást eltér a gondolkodás Mr. Thomas által kialakított elképzelésétől. A bibliai kijelentés önmagában hozza el azt nekünk, amint egy pillanatig nevezhetünk „létfilozófiának", az élet egésze egy magyarázatának. A Szentírás kínál egy „élet-, és világnézetet". Mond valami nagyon konkrétat és fontosat arról, amiről gyakorta beszélnek úgy, mint a filozófia birodalmáról és a tudomány birodalmáról. A tudós „tényei" a Szentírás szerint Isten által teremtettek. Beleillenek Isten tervébe. Ezek tehát Isten által strukturáltak. Isten munkál minden dolgot az Ő akaratának tanácsvégzése szerint. A Szentírás nagyon specifikus ebben a dologban. Nincsenek „nyers tények", azaz Isten és ember által egyaránt meg nem magyarázott tények. Még azt is mondhatjuk, hogy Isten magyarázata lételméletileg megelőzi bármely tény létezését a világegyetemben.

Ehhez hozzá kell tennünk valamit az ember elméjének vonatkozásában. Erről is mond valami specifikust a Szentírás. Először is azt mondja, hogy az ember elméje teremtett elme. Ez alapvető fontosságú. Az a filozófia, mely elfogadja az emberi elme teremtett jellegét, egyfajta filozófia, míg az a filozófia, mely nem fogadja el, vagy figyelmen kívül hagyja az ember elméjének teremtett jellegét, másfajta filozófia. A kettő nem képes együtt haladni. A teremtett elme felfogja, vagy fel kellene fognia, hogy a Teremtő gondolatai sokkalta a saját gondolatai felett állnak. Ézsaiás beszél erről. Létezik tehát keresztyén irracionalizmus, mely nemcsak összhangban áll a végső racionalitással, azaz Istennel és az Ő tervével, de annak egyenesen a következménye. Az embernek Isten gondolatait kell Őutána gondolnia, amennyire a teremtmény számára ez lehetséges. Az ember azonban csak Isten útjainak kezdetét képes meglátni. Intellektuális erőfeszítéseivel az embernek annyi következetességet kell megpróbálni belevinni a saját tapasztalatába, amennyit csak képes. Ezt cselekedvén előfeltételeznie kell az abszolút következetességet, ami Istenben van. Az ember Isten világosságában látja a világosságot. De az embernek nem szabad azt feltételeznie, hogy Istenhez hasonló. El kell ismernie, hogy vannak új, és számára elérhetetlen dolgok, egyszerűen azért, mert az eset természeténél fogva nem képes Isten gondolkodásának mélyére hatolni. Isten felfoghatatlan az ember számára, és ennek így is kell lennie. Nem mintha Isten korlátozó fogalom lenne az ember számára, olyan fogalom, mely mindig elhomályosul, mint a látóhatár, de amit törvényesen próbálhat meg kimerítően megismerni. Istennek, mint a végső, önálló abszolút racionalitásnak először spontán módon meg kell mutatkoznia mielőtt az ember bármit is tudhatna Róla. Igaz, az ember teremtésében Isten már bizonyos fokig megmutatkozott. De még így is, a Szentírás elmondja nekünk már a legelején, hogy Isten sokkal jobban meg akarta Magát ismertetni az emberrel, mint amennyire az ember természetes módon megismerhette Őt abból a tényből kiindulva, hogy Isten képmására teremtetett. Ha tehát az ember következetességet keres a maga tapasztalatában, akkor mindig fel kell fognia, hogy ez a következetesség noha meg kell hagyni, hasonlít Isten belső következetességéhez, ezért alapvetően igaz de, attól még nem lehet több mint hasonló (analóg) következetesség.

Ez magában foglalja azt, hogy (a) a keresztyén az eset természeténél fogva a végletekig ellenzi az irracionalizmus minden formáját, s (b) a keresztyén az este természeténél

[153] Ugyanott, 62. oldal

fogva a végletekig ellenzi a racionalizmus minden formáját. Az első pont vonatkozásában örvendezhetünk Mr. Thomas a barthianizmussal szembe kifejtett erőfeszítésének. A második pontot illetően azonban kénytelenek vagyunk azt fenntartani, hogy nem volt eléggé kritikus az idealista filozófiával szemben. Eléggé kritikusnak lenni az idealista filozófiával szemben azt jelenti, hogy elvetjük a magyarázati alapelvét. Az idealista filozófia egyszerűen beszél a gondolkodásról, s nem tesz valódi különbséget az isteni gondolkodás és az emberi gondolkodás között. Nem azt mondom, hogy az idealizmus semmiféle különbséget sem tesz az emberi és az isteni gondolkodás között. Meg kell hagyni, de különbséget, de csak mennyiségit. Alapjában véve minden gondolkodás, az isteni ugyanúgy, mint az emberi, a végtelenségig nyers tényekkel szembesül. Platon a „valamiről el nem gondolt gondolatok" miatt aggódott, ami Istennel szemben egyfajta függetlenséget élvezett, s Vele egyfajta kölcsönhatásban állt, amiből kiindulva kellett Istent meghatározni. S még Hegel is, aki noha korlátozó fogalomként tisztelte az Abszolútot, mégis, néha mintegy azzal a formulával beszélve, miszerint a valóságos a racionális, és a racionális a valóságos, s elpusztítván ezzel a nyers tény kísértetét, mindazonáltal egyenlővé tette a létezést és a nemlétezést a filozófiájának elején. Az ő dialektikus módszere ennek megfelelően maga is a tiszta lehetségesség és az ugyanúgy tiszta ténylegesség közötti, Istent meghaladó törvénytelen kölcsönhatásból származott. Azaz, a racionalizmus minden formája, de hozzátehetjük, hogy a történelmi idealizmus minden formája is a lényegüket tekintve valójában irracionálisak. Azaz, a racionalizmus csak egy lépcsőfoka az irracionalizmusnak.

Mr. Thomasnak véleményünk szerint alapvetően igaza van, mikor azt mondja, hogy a keresztyénségben az Abszolút Lélek, tehát az Abszolút Racionalitás filozófiájával van dolgunk. Az önálló, lételméleti Szentháromságról alkotott elképzelésében adva van nekünk a Konkrét Egyetemesség. Benne az egység és a sokféleség egymáshoz viszonyítva kölcsönösen kimerítők. Azaz, ahogyan Mr. Thomas nagyon helyesen mondja, létezik az Istenségben önálló kölcsönös érintkezés. „Isten keresztyén fogalma nem más, mint az, hogy abszolút és végtelen személyiségében Őt úgy kell felfogni, mint a véges teremtéstől teljességgel függetlent. Ha az egész teremtés felolvadna, és eltűnne a semmibe, a végtelen Lélek akkor is a saját maga abszolút mivoltának megtámadhatatlan és elhomályosíthatatlan tökéletességében és dicsőségében lakozna" (28. oldal). Vagy máshol: „Ahhoz, hogy magában a filozófiában teljes őszinteséggel és egyszerűséggel szembesülhessünk az igazsággal, el kell fogadnunk a Végtelen elképzelését, vagy a korlátozó meghatározásokat, mert még a legalaposabb metafizikusnak is alá kell ereszkednie, hogy elfogadjon fogalmakat és kifejezéseket a maguk különleges jelentésében – abban a jelentésben, amit az Ember egyetemes intelligenciája számára közvetítenek" (28. oldal). Ha bátran fenntartotta volna könyvének eme alapvető állítását, akkor Mr. Thomasnak teljességgel el kellett volna vágnia magát a magyarázat idealista alapelvétől. Az idealista filozófia azt feltételezvén, hogy helyesen beszél a gondolkodásról a teremtési elképzelésre való utalás nélkül, valamint azt feltételezvén, hogy „minden lehetséges tapasztalat" lényegében egyetlen szinten van, ezzel Istent megteszi az emberrel kölcsönhatásban állónak. Aki a filozófiáját az emberi és isteni gondolkodás lényegi egyetlenségének kritikátlan feltevésére építi, ha maga is bele nem vész a formális azonosságfilozófiába, végül kénytelen lesz Istent ugyanúgy szembeállítani a nyers tényekkel, mint az embert, s ezzel Magát Istent csökkenteni le az egység elvont alapelvévé, ami valamiképpen egységbe fűzi az egyformán elvont, meg nem érthető részlegességeket. Mr. Thomas a racionális filozófia megvédésére és a valóban Abszolút Isten tantételének megvédésére irányuló legjobb szándékai ellenére is kénytelen volt a magyarázat általa elfogadott alapelvének ereje hatására egyfajta irracionalizmusba süllyedni, és Istenét a világegyetemmel kölcsönös függőségbe hozni.

Kissé vonakodva fogalmazzuk meg ezt az alapvető kritikát. Ám ha valaha is valódi „evangelikál filozófiát" akarunk, olyan filozófiát, ami egységet akar belevinni a keresztyén

diák elméjébe, olyan filozófiát, mely valóban kihívást jelent azok elméje számára, akiket mi, keresztyének, meg akarunk győzni, akkor világosaknak kell lennünk a magyarázat általunk vallott alapelvének vonatkozásában. A magyarázat eme alapelvét pedig, nem is tehetünk mást, egyszerűen és őszintén a Szentírásból kell vennünk. Sehol máshol nem található meg. Ha a bűn nem lépett volna be a világba, másként lenne. Akkor az ember magától is az önálló lételméleti Szentháromságból kiindulva akarná magyarázni a teljes tapasztalatát. Akkor Isten gondolatait akarná Őutána gondolni. De a bűnösök az ellenkezőjét igyekeznek tenni. Bűnben fogantatván és születvén az ember minden intellektuális erőfeszítése a saját maga által feltételezett függetlenségének igazolására irányul. A természeti ember- s erről is elég világosan beszél a Szentírás – lényének velejében gyűlöli Istent. Még ha Isten korlátozó kegyelme által egyelőre messze is áll attól, hogy a személyisége olyan rossznak mutatkozzon meg, mint amilyen valójában majd lesz egy napon, ez nem változtatja meg a tényt, hogy a természeti ember minden erőfeszítése mögött az Isten gyűlölete húzódik meg. Ő a teremtményt „imádta és szolgálta" a Teremtő helyett.

Ennek megfelelően nem túlságosan szigorú bírálat azt mondani a nem keresztyén filozófiarendszerekről, hogy valamennyi mögött a bűnös Istentől való függetlensége kijelentésének önigazolása húzódik meg. A bűnös olyannyira erőtlen a bűn szorításában, hogy önmagától képtelen valóban megpróbálni a tapasztalatát Istenből kiindulva magyarázni. Számára ennek megtétele önmagának, mint bűnösnek a megtagadását jelentené. Egyedül kegyelem által menekülhetnek meg az emberek a soha véget nem érő erőfeszítéseiktől, melyekkel véglegesen független magyarázókként igyekeznek az életet értelmezni, ahelyett, hogy származtatott újraértelmezőkként tennék azt. Így tehát a Biblia valódi elfogadása az Abszolút hangjaként, valamint az ember elméje megújulásának elfogadása teszi bárki számára lehetővé Isten valódi elfogadását, amit Mr. Thomas szerint az igazi filozófia megkövetel. Látszólag teljességgel lehetetlen felosztani az isteni tapasztalatot két birodalomra, melyek közül az egyiket a gondolkodással, a másikat a kijelentés által kell magyarázni. Az ember következtető képességeinek értelmében vett gondolkodást kell mindig és mindenütt használni. Azonban a gondolkodás, mint ismeretelméleti alapelv, csak feltételezés és csapda. Nincs menekvés attól az egyszerű választási lehetőségtől, mellyel minden ember szembesül. Vagy Istenből kiindulva magyarázza a világegyetem egészét, önmagát is beleértve, vagy önmagából kiindulva teszi ugyanezt. Ha az előbbit teszi, azt azért teszi, mert a Szentlélek megvilágosító ereje által elfogadta a Szentírást Isten kijelentésének. Ha az utóbbit teszi, azt azért teszi, mert – akár tudatában van pszichológiailag a tények, akár nincs – kitart két hamis feltevés mellett, nevezetesen: (a) hogy nem bűnös, (b) hogy nem Isten teremtette. Ez a kettő természetes módon foglaltatnak egymásban. A bűnös beszélhet magasztos kifejezésmódban a gondolkodásról, valamint abbéli vágyakozásáról, hogy félelem nélkül követhesse a gondolkodást, de amit valójában ez alatt ért, az nem más, mint hogy lénye alapelvének megfelelően olyan végső magyarázóként próbálja meg értelmezni az életet, aki egy természetében a végtelenségig nem strukturált világegyetemmel szembesül, míg nem jön ő, hogy a kategóriáival rendet tegyen a káoszban.

2

Mielőtt megpróbáljuk alátámasztani a vizsgált könyvre vonatkozó fő kritikánkat, röviden megvizsgálunk egy ellenvetést, melyet állandóan megfogalmaznak a Szentírás és az emberi gondolkodás viszonyáról kialakított álláspontunkkal szemben. Mr. Thomas valójában ennek az ellenvetésnek ad hangot, mikor ezt mondja: „Pál azokon az igazságokon keresztül mutatta be az evangéliumot a görög bálványimádóknak, melyeket Isten helyezett az emberi gondolkodás elérhetőségének határain belülre. Azt mondta nekik: Isten úgy rendezte el a dolgok sémáját, hogy az emberek „keressék az Urat, ha talán kitapogathatnák őt és

megtalálhatnák, jóllehet bizony nincs messze egyikőnktől sem. Mert ő benne élünk, mozgunk és vagyunk; miképen a költőitek közül is mondották némelyek: Mert az ő nemzetsége is vagyunk'. A racionális elme eme világos utaztatásával vezette Pál az athéniakat az evangélium kapuihoz, melyen néhányan közülük be is léptek, és megtalálták az életet." Ehhez hozzátesz néhány közismert igeverset a Róma levél első fejezetéből.

Annak gondos exegézise, amit Pál a Róma levélben és máshol mond, ugyanakkor nem követeli meg, hogy elvessük a Szentírás ama világos tanításait, amelyeket eddig említettünk. Világosan meg kell jegyezni ugyanis, hogy ha Pál azt akarta tanítani a Róma levél első fejezetében, hogy a „természeti ember" képes a magyarázat ama *principium*-ával, amit természeti emberként egyedül elfogad, eljutni „az evangélium kapuihoz", akkor ellent kell mondania annak, amit oly világosan tanít mind a Róma levélben, mind máshol, hogy a természeti ember ellenséges Istennel, és nem képes meglátni az Isten dolgait. Pál számára megkérni az embereket, hogy a saját gondolkodásuk gyakorlásával az általuk elfogadott magyarázó alapelvnek megfelelően keressék meg Istent, nem jelentene mást, mint megkérni őket arra: egy véges Istent keressenek. Történelmi tény, hogy minden úgynevezett „teista bizonyíték", mely a természeti ember „gondolkodásának" használatán alapult, véges Istenhez vezetett. „A racionális elme világos utazása" soha nem lenne képes elvezetni az embereket „az evangélium kapujához". Amit Pál tett, az nem a természeti ember magyarázó alapelvének elismerését és tiszteletét jelentette, hanem annak kihívását. Azt mondta el a rómaiaknak, mit kellene tudniuk, ha helyesen ismernék a természetet. Azt mondta nekik, hogy Isten kijelentése teljesen körülvette őket, és közvetlenül bennük is megvan, ezért menthetetlenek. Azt is mondta nekik, hogy ténykérdés: egyikük sem magyarázza helyesen a tapasztalatot. Mindannyian, ahogyan Kálvin mondja „az isteni Platonról" Pált követve, belevesztek a saját földgömbjükbe. Valamennyien kizárólagosan immanentista magyarázatokat adtak a valóságra. Pál megpróbálja elvinni az embereket az evangélium kapuihoz, és megpróbálja rávenni őket a belépésre, kérvén, hogy csináljanak egy kopernikuszi forradalmat. Azt kéri, a Teremtőt imádják és szolgálják a teremtmény helyett, ahogyan korábban tették. Megmutatja nekik, hogy amíg nem egy radikálisan új és más alapelvvel magyarázzák az életet, addig el vannak veszve. Az ő álláspontjukra helyezkedik, nem ténylegesen, csak a vita kedvéért, s rámutat nekik: amíg nem fogadják el az új alapelvet, addig el vannak veszve. Érvelése a Róma levélben nem összeegyeztethetetlen a kihívásával az első korinthusi levélből: „Hol a bölcs? hol az írástudó? hol e világnak vitázója? Nemde nem bolondsággá tette-é Isten e világnak bölcseségét? Mert minekutána az Isten bölcseségében nem ismerte meg a világ a bölcseség által az Istent, tetszék az Istennek, hogy az igehirdetés bolondsága által tartsa meg a hívőket."

Ha erre azt mondják, hogy közös alapokon kell állnunk azokkal, akiket megpróbálunk meggyőzni Krisztus számára, arra azt mondjuk: ha valóban közös alapokon állnánk velük, akkor együtt kellene elvesznünk. Vak nem vezethet világtalant. S ha erre azt mondják, hogy az érvelés az emberekkel ugyanolyan csekély haszonnal jár, mint a színek használata a vak ember völgyében, arra azt mondjuk: Jézus a vakokat látókká, a süketeket pedig hallókká tette. Szólt Lázárhoz a sírban. Vajon közös alapra helyezkedett Lázárral? Ha viszont nem, akkor céltalanul szólt hozzá? Jézus életet adott Lázárnak, miközben beszélt hozzá. Így ha mi is a minket Elküldő nevében és tekintélyével szólunk, akkor érvelhetünk az emberekkel, prédikálhatunk az embereknek, röviden minden módon fordulhatunk az emberekhez, biztosak lévén abban, hogy a mi értelmünket meghaladó módokon a Szentlélek megvilágosítja majd őket, hogy megláthassák és elfogadhassák a világosságot.

Szerintünk csak így lehet elkerülni a zavaró „összekuszálódásokat" a nem keresztyén filozófia bármely, és valamennyi formájával. Nem mondjuk, hogy a nem keresztyén filozófia abszolút rossz minden értelemben. Pontosan amiképpen az embereket visszatartja Isten általános kegyelme attól, hogy eljussanak a gonoszság csúcsára, melynek alapeleme megvan

bennük, úgy képesek nagyon sok dologgal is előhozakodni, amik messze állnak attól, hogy rosszak legyenek. Még azt is ki merjük mondani, hogy hoznak létre „jót” is. Még a Sátán is tesz nagyon sok „jót” ebben a világban. Az Ő erőfeszítései által Isten kegyelme és az általános erények még ragyogóbb fényben tűnnek fel az emberek szeme előtt. Bármely Isten alkotta elme, mely Isten világegyetemének anyagán munkálkodik, kénytelen elősegíteni az igazság megjelenítését. Ennek megfelelően keresztyénekként tehetjük, amit Salamont tett, mikor felépítette a templomot. Voltak képzett kézművesei, akik nem voltak tagjai a szövetségnek, de készítettek anyagokat az ő számára. Így mi is, amennyiben vállaljuk az építész felelősségét, sokat használhatunk abból, amit az idealista, sőt a pragmatista filozófia mondott.

Mikor először vesszük a kezünkbe Mr. Thomas könyvét, felbátorodhatunk a gondolatra, hogy efféle vonalak mentén tervezi a filozófiájának továbbfejlesztését. Idéztük más a kiváló kijelentését Isten tantételéről. Rendelkeznünk kell abszolút Lélekkel „megszorítások, és korlátozó meghatározások nélkül”. Isten transzcendenciáját „ugyanolyan szükséges metafizikai elképzelésnek” mondja, mint az immanenciáját. Hegel „blokk-világegyetemével” szemben ragaszkodik Isten szabadságához és függetlenségéhez. Ezt mondja: „Mivel ez az elrendelt világegyetem ily módon csak viszonylagos és függő létezéssel bír, haszontalan és filozófiátlan megpróbálni megkeresni az abszolútot a függőségén belül, ahogyan látszólag Hegel tette a metafizikai logika fejlődő rendszerével. Az abszolút ugyanis nem érhető el belülről, hanem azonnal kívülről kell megközelíteni”.

Hamarosan kiderül azonban, hogy Mr. Thomas „belülről” fejleszti az Abszolútját. Az idealista hagyományokat követve nem juttatja érvényre a teremtés és a bukás bibliai igazságait azokban a feltevésekben, melyeket a gondolkodással kapcsolatosan tesz. A könyvében sehol nem beszél a szó bibliai értelmében a teremtett és bűnös gondolkodásról a nem teremtett és tökéletes gondolkodással szemben. Igaz, Mr. Thomas tesz különbséget a véges és a végtelen gondolkodás között, de a megkülönböztetés J. Caird idealizmusára mintázott. A véges elméről szólva ezt mondja: „Tudatában van a Végtelennek, mind a fejlődésének felmérhetetlen lehetőségeit, mind az egyetemes Eszmék mentális eszközeit tekintve, melyeken át ez a fejlődés megvalósul. De tudatában van képességei és eredményei hatalmas korlátainak, valamint a Végtelen őt körülvevő világegyetemének is, amit örökké kutatnia kell, de sohasem képes kimeríteni. Ezen a módon az emberi elme és a végtelem elme a megvalósulásában és azon keresztül alapvetően különböznek egymástól”. Mindez elég specifikusnak tűnik a számunkra ahhoz, hogy úgy érezzük: megvan benne a Teremtő és a teremtény bibliai megkülönböztetése, továbbá hogy az abszolút Isten valóban „előfeltételezett”. Az ember korlátozott mivoltának ténye jelentheti egyszerűen azt, amit nagyon sok filozófusnak és tudósnak valóban jelent, nevezetesen hogy van a létezésnek a végletekig feltérképezetlen birodalma, mint ősrégi erdő, amit az embernek kutatnia kell. A kérdés az, hogy vajon Istent is körülveszi-e a nyers tények még nagyobb és folytonosan táguló világegyeteme? Ha Isten is csak kóborló az ősrégi erdőben, akkor lehet hatalmas vadász, és járhat sokkal az ember előtt, de lényegében nem különbözik az embertől. A nagy tudós elméje járhat sokkal előttem, amint megpróbálom elvégezni a saját néhány kísérletemet, de végül is a megmagyarázatlannal körülvett társak vagyunk. Jól teszem, ha észben tartom: ami elém került, azt Isten sokkal nagyobb képességekkel már kikutatta, de az én magyarázatomnak nem kell az Ő magyarázata újramagyarázásának lenni, és nem is lehet az. Ő nem az én Teremtőm, és nem is azoknak a tényeknek a Teremtője, melyek elém kerülnek.

De vajon nem láttuk, hogy Mr. Thomas milyen erősen ragaszkodik annak szükségességéhez, hogy egy abszolút Istenben higgyünk? Láttuk, de elment a kedvünk, mikor az Istenét valójában Platon Istenével helyettesítette. Mikor azt mondta nekünk, hogy az Abszolútot „közvetlenül kell megközelíteni felülről”, akkor a közvetlen szövegkörnyezetben ezt is hozzáteszi: „Aligha lehet bármilyen kétség afelől, hogy az Abszolútot így fogta fel

Platon hatalmas elméje, mikor megtette minden valóság alapjának 'az Isten Eszméjét', azaz a filozófiailag jót, az Abszolút lehetségességet minden igaznak és szépnek. Ez az 'eszme' transzcendens volt, különbözött a fenomenális világ objektumaira nyomott eszméktől. Ez volt a racionális intuíció Abszolútja, mely a saját örök dicsőségében lakozik". Most nem törődünk azzal az állítással, hogy az Abszolútot inkább intuícióval, mintsem értelemmel kell elérni ahhoz, hogy meglátszhasson „felülről". Pusztán magának az Abszolútnak a természetével foglalkozunk. S ezen az alapon hisszük, hogy nagyon zavaró úgy beszélni, mintha Platon teizmusa és a bibliai teizmus azonosak lennének. Akár a „Jót", akár Platon Istenét vesszük, mindkettő a nyers irracionalitással szembesül. Becsülettel egyik sem mondható abszolútnak úgy, ahogyan a keresztyén hit Istene abszolút.

A végkövetkeztetéseiről szólva, miszerint az Abszolút Istennek transzcendensnek kell lennie, Mr. Thomas ezt mondja: „Semmi csalódást okozó, furcsa, vagy meglepő nincs ebben, mert a Gondolkodás a végső tekintély minden tudásban, s mi soha nem léphetünk mögé, vagy fölé. Mivel aktív ügynökként érvényes a tudásban, érvényesnek kell lennie az Abszolút bemutatásában és felfogásában is a maga képmására". Mr. Thomas tehát eljutott odáig, hogy azonosította Platon Abszolútját a keresztyénség Abszolútjával „felülről" munkálkodva. Ellentmondás a teremtés elképzelésének, mikor ezt mondja: „Az ember tisztán öntudatos gondolkodásában – ugyanazon gondolkodás működése által felemelkedve a Végtelenséghez – kell keresnünk a transzcendens Abszolút természetét". Effajta dolgot próbált Platon és az őt utánzó idealisták megtenni azzal az eredménnyel, hogy számukra az Abszolút az azonosság elvont alapelve, melyet valamiképpen egységbe kell hozni az elvont tényszerűséggel. Az „alulról" elért Abszolút nem Abszolút.

Meg kell hagyni, bizonyos értelemben „alulról" kell kezdenünk. Pszichológiailag a magyarázatunk folyamatát önmagunkkal kell kezdeni. Nem menekülhetünk el magunktól és nem ugorhatunk bele Isten létezésébe. De nem is ez a lényeg. A valódi kérdés ismeretelméleti, nem pszichológiai. S az ismeretelméletben „felülről" kell kezdenünk, azaz előfeltételeznünk kell Istent. Más szóval tehát meg kell tennünk a független, önálló Istent a magyarázó erőfeszítéseink legalapvetőbb fogalmának. Ha nem tesszük Istent ismeretelméletileg önmagunkat megelőzőnek, akkor nincs más lehetőségünk, mint Platonnal és az idealistákkal együtt végül a végső irracionalitásba süllyedni.

3

Most konkrétabban rátérünk arra, miképpen hozza le Mr. Thomas az Abszolútját a független örökkévalóságból a teremtett világegyetemmel fennálló függőségbe. Az egyik pont, ahol Mr. Thomas folyamatosan elidőzik, „az Abszolút Lélek szabadsága". Összefoglalván az említett előadást, utalván a könyvében megírtakra, ezt mondja: „Láttam, hogy az Abszolút Lélek szabadságának ugyanolyan abszolútnak kell lennie, mint az Ő racionális lényegének".[154] Könyve korábbi részében ez a pont már előtérbe kerül: „Az Abszolút Lélek számára a szabad akarat ugyanolyan alapvető, mint a végtelen lényeg, vagy a racionális gondolkodás. A végtelen értelem metafizikája szabad akarat nélkül elkerülhetetlenül a 'blokk világegyetem' bekerített területéhez vezet, melyben az ember nem több, mint impulzus a végtelen gépezet ketyegésében".[155] Nem sokkal később hozzáteszi: „A végtelen Racionális Lélek végtelenül szabad is. Hegel hatalmas és elkerülhetetlen racionális mechanizmusa után egy efféle tézis, mint ez, sokakat megriaszt, de csak egyetlen út vezet ki a racionális 'blokkházból' a világegyetem szabadságába, amit ezért vonakodás nélkül fogadtam el e könyv filozófiájának alapjául".[156]

---

[154] 67. oldal
[155] 30. oldal
[156] 31. oldal

Semmiféle ellenvetésünk nem lehet az Isten szabadságához való ragaszkodással szemben. A kérdés ez: Milyen ennek a szabadságnak a természete, és miképpen érjük el? Azonos ez Isten szükségszerű önlétezésével, valamint abszolút szabadságával minden függőségtől bármitől, ami Őrajta kívül áll? A legőszintébben egyetérthetünk a kijelentéssel, mely szerint „a végtelen Racionális Lélek végtelenül szabad is", de aggódunk, mikor Mr. Thomas úgy beszél „a világegyetem szabadságáról", mintha az valójában ugyanaz lenne, mint Isten szabadsága. Isten szabadságát kijelentve Mr. Thomas így érvel: „A világegyetem folyamata többé már nem tűnik előre meghatározott mechanizmusnak, hanem nagy és ihlető idealizmusnak mind Isten, mind az ember számára".[157] Tökéletesen világos, hogy Mr. Thomas itt nem az önálló függetlenségének kihangsúlyozásával kereste Isten szabadságát, hanem a nyers tények területének megnyitásával a számára. Semmi sem képes hatékonyabban megsemmisíteni mind Isten szabadságát, mind az Ő abszolút racionalitását, mint mikor úgy beszélünk „a világegyetem folyamatáról", mint területről, mely Isten számára is kaland. Isten bibliai tantétele a hitünk szerint ezzel teljesen ellentétes. Isten racionalitása és szabadsága a Szentírás szerint önállóak. Ez az előfeltevése annak a tanításnak, mely azt mondja nekünk, hogy a világegyetem folyamatát Isten teremtette. A minden dolgok eleve elrendelésének tanítása Isten abszolút, önálló szabadságán alapszik. Istent szembeállítani egy szerkezettelen világegyetemmel azt jelenti, hogy attól a világegyetemtől tesszük Őt függővé. Az abszolút szabadság Istenben a Szentírás szerint az Ő abszolút ön-konfrontációjában rejlik a lételméleti Szentháromságban. A megadás az irracionálisnak ebben a korai szakaszban végzetes következményekkel jár. Ezután Istent a sötét erdőben járó hatalmas vadász szabadsága veszi körül. Az Isten önkorlátozásának elképzelését a könyv filozófiájában alapvetőként mutatja be. „Mikor átlépünk az Abszolúttól az elrendelt világhoz", mondja Mr. Thomas, „gyorsan észrevesszük, hogy átléptünk az idő és tér nélküli racionális végtelenségtől ahhoz a világegyetemhez, amellyel kapcsolatosan a megfigyelések idő- és térfüggők, ezért korlátozottak. Következésképpen az Abszolút Lélek ezzel az önkorlátozással a téren és az időn keresztül akar belépni a véges világegyetem sokféleségébe".[158]

A tér és az idő, állítja Mr. Thomas, „a gondolkodás Abszolút Lelkének szándékos önkorlátozása".[159] Azaz, „az Abszolút racionális Lelke" az „időtől és a tértől függ",[160] míg „a folytonos változás metafizikailag szükséges egy, a tértől és időtől függő világegyetemben".[161] Isten önkorlátozása később kiderül, hogy „az önmegtagadás"[162] cselekedete, „így az egész lénye tekinthető az önfeláldozó szeretet cselekedetének, vagy folyamatának":[163] Isten „a tökéletes erkölcsi szabadság meghökkentő alapján kockáztat meg egy világegyetemet".[164] Így eljutottunk ahhoz, amit Mr. Thomas majdnem kész „az Abszolút Lélek románcának"[165] nevezni. „Itt", mondja, „van az összes anyag a történelem számára *in excelsis*. Itt a szabad küzdőtér a világegyetem erkölcsi csatájához. Itt van a teljes lehetségessége a világ-agóniáknak és a világ-extázisoknak. Itt vívatnak ki a létezés dolgai a sok hang lármája és a sok erő összeütközése közepette. Itt az Abszolút Lélek megkockáztat mindent a szabad erkölcsi ideál győztes erejével. S itt Ő Maga, a szabadság erőinek Ura a mindenütt jelenlevő Harcos a konfliktus arénájában. Ez valóban maga a történelem".[166] Ismét hozzáteszi: „Létezik a szabadság eleme a történelemben, ami nem köthető kategóriákhoz, és nem mérhető azokkal,

[157] 35. oldal
[158] 121. oldal
[159] 122. oldal
[160] 138. oldal
[161] 156. oldal
[162] 190. oldal
[163] 197. oldal
[164] 236. oldal
[165] Ugyanott
[166] Ugyanott

s elegendő irracionális gondolkodás és cselekvés is van ahhoz, hogy a racionális kategóriák összességét zűrzavarba taszítsa. A történelem nem egy 'blokk világegyetem' terméke. Az emberiség történelme valódi történelem, s valóban 'a szemünk előtt álló világegyetemhez' tartozik. Ez a szabad elmék, és a kezdeményezés erejével megáldott teremtése, mert racionális lényekként egyben erkölcsi lények is".[167]

Eleget mondtunk annak bizonyításához, hogy Mr. Thomas Isten szabadságát úgy kereste, hogy olyan létezésformákhoz kötötte Őt, melyek nem állnak az ellenőrzése alatt. Ilyen alapon Mr. Thomas nem mondhatja, hogy „az Abszolút Lélek ellenállhatatlan teleológiai ereje" kénytelen megvalósítani „ennek 'a szemünk előtt álló világegyetemnek' a tökéletes végét".[168] Először azt mondani, hogy léteznek irracionális, Isten ellenőrzése felett álló erők, majd azt mondani, hogy Isten teleológiai ereje ellenállhatatlan nem jelent mást mint az egyik kezünkkel visszavenni azt, amit a másikkal adtunk. Ha a racionálist és az irracionálist megtesszük egymással kölcsönhatásban álló, egyformán végső erőknek a valóságban, akkor elértünk egy olyan pontra, amelytől kezdve tartózkodnunk kell az Abszolút Isten további említésétől.

A kritikátlanul elfogadott isteni-emberi gondolkodás diktátumai végigkövetésének szomorú következményei talán a legteljesebben akkor mutatkoznak meg, mikor Mr. Thomas eljut Krisztus személyéhez és munkájához. A megváltás munkáját úgy tálalja, mint ami valójában a teremtés munkájának természetes következménye. A teremtésben Isten az embereknek, mint a történelem csinálóinak „akár irracionális" szabadságot is adott. Istennek ezt az önmegvalósítás érdekében kellett megkockáztatnia.[169] S Isten kénytelen sikeres lenni. Ezért a teremtést a megváltással követi, és így is kell cselekednie. Idézzük: „Az erkölcsi ideálmegvalósítása azonban bele van vésve az Abszolút Lélekbe és a teremtés céljába, és nem mondhat csődöt. Az Abszolút Lélek nem nyugodhat, amíg nem látja a saját maga erkölcsi képmását az általa létrehozott racionális lelkekben. Az ő nagy önmegtagadásának a teremtésben a tökéletes önmegvalósításban kell a csúcsára jutnia, mikor az erkölcsi harmónia örökre teljessé válik. Az emberek szeszélyeit le kell győzni, s az erkölcsi ideálnak kell mindennek lennie mindenben. Akár büntető ítéletekkel, akár erkölcsi vonzással, az Abszolúttal szembenálló erkölcsi gonoszságot meg kell semmisíteni".[170]

A mi ellenvetésünk mindezzel szemben nem az, hogy Istennek egységes terve van, melyben a megváltás ugyanúgy benne foglaltatik, mint a teremtés. Ellenvetésünk az, hogy így egybefogja Istent a világegyetemmel, majd úgy beszél a gondolkodásról, mely mindkettőt felügyeli. A valóban keresztyén filozófiának szerintünk az önálló Isten fogalmával kell kezdenie. Akkor soha nem létezhetnek felette álló irracionális erők. Akkor a teremtés valóban az Ő akaratának parancsára létezik. S akkor a teremtés a kezdettől fogva tökéletes. A teremtés nem Isten kalandja. Ő nem olyan, mint aki mondhatni az aprócska véges teremtők millióival venné a véletlent, akik szabadok a végletekig irracionális létrehozására. Istennek így nem kell egy hatalmas kalandon keresztül megvalósítani önmagát. Ha az ember vétkezik ellene, akkor Neki nem kell önmegvalósítás céljából követnie a teremtést az üdvözítéssel. Mikor Isten embereket üdvözít, azt kegyelemből teszi. Egy „evangelikál filozófiának" nem szabad alapvetően ellenségesnek lennie az evangéliummal. Ahelyett, hogy az embereket „az evangélium kapuihoz" vezetné, az elvont gondolkodás, bármennyire is nem áll szándékában, naturalista következtetésekre vezeti őket. Kénytelen mindaddig nyirbálni az evangélium üzenetét, amíg végül belefér a racionalitás személytelen mintájába. Az efféle gondolkodás posztulátumai kétségtelenül „parancsolóak", de nem „meggyőzőek".[171]

---

[167] 252. oldal
[168] 256. oldal
[169] 207. odlal
[170] 261. oldal
[171] 85. oldal

Az értelmezés fő erőfeszítésével foglalkozunk Mr. Thomas munkájában. Ő megpróbálta újra megtenni az idealista filozófia módosított formáját a keresztyénség teista alapjának. Ragyogó kísérletet tett, de még a legjobbak sem képesek megtenni a lehetetlent. Mr. Thomas kénytelennek találta magát a formális logikából kiindulva folyamodni „az ellentét egységéhez”.[172] Ebben valójában Hegelt követei. Az élet, állítja, „sokkal mélyenszántóbb, és bonyolultabb, mint a formális logika”.[173] Az ellenmondások, mondja, öröklötten benne rejlenek a végtelen és a véges viszonyában.[174] Senkinek sem kell tehát egy pillanatig sem azt képzelnie, hogy Mr. Thomas egy olyan racionalitásfilozófiát akar kínálni, melyben a valóság minden dimenziójának egysége azonnal áthatolható lesz az ember következtető értelme számára. A magasabb rendű racionalitásra hivatkozik. Aligha tenne másként napjaink bármelyik komoly filozófusa. Azt, hogy a titok kinyúlik az ember értelmének legáthatóbb erőfeszítéseiig, manapság aligha tagadja tudós, vagy filozófus. Így ismét szemtől szemben állunk egy egyszerű alternatívával. A keresztyén teizmus valóban előfeltételez egy olyan racionalitást, mely magasabb annál, ahová az ember képes elérni. Álláspontját valóban az önálló, racionális Istenség tantételére alapozza. Nem hisz tehát az ellentmondások egységében. Isten számára nem léteznek el nem gondolt gondolatok, Ő az önálló, végső, ön-kijelentő, akinek nincs szüksége a Vele kölcsönhatásban álló irracionalitásra, mellyel ellentétben meghatározhatja Önmagát. Ez az Isten valóban szabad. S ez az Isten valóban szabadon teremtette a világot egy racionális terv alapján, amit az ember csak részben képes megérteni. S csak ez az Isten képes egyedül a kegyelem által üdvözíteni.

Másrészről minden nem keresztyén filozófia, az idealizmus nem kevésbé, mint a többiek, az emberrel kezdik. Először megpróbálják leszögezni a valóságot a formális logika mintájával. Aztán, a kétségbeesetten beleveszve a végső irracionalitás erdeibe, az ellentétek logikájához folyamodnak. Így a racionalitásfilozófia, mely nem a Szentírás Istenén alapszik, önmagát cáfolja meg az irracionalizmusban való csúcspontra jutás által.

Ha a teológiai diákokat figyelmeztetni kell a barthiánus irracionalizmusra, ha a tudomány és a filozófia diákjainak helyesen kell értékelniük a tudomány” elvonatkoztatásait”, akkor valóban racionális filozófiát kell kínálni nekik, olyat, ami az elejétől a végéig racionális, és a keresztyén Szentírás Istenén alapszik.

[172] 88. oldal
[173] 273. oldal
[174] 273. oldal

Vallásfilozófiai tanulmányok

Archibald Allen Bowman: *Studies in the Philosophy of Religion* (*Vallásfilozófiai tanulmányok*). Norman Kemp Smith megemlékező bevezetőjével szerkesztve. London and New York: Macmillan. 1938. két kötet. 48, 423; 13, 438. $10.50.

Norman Kemp Smith professzor a vizsgált könyvhöz írt megemlékező bevezetőjében idéz barátja, Bowman professzor hozzá írt leveléből, miszerint az előttünk levő könyv a szerző filozófiai krédója kíván lenni. Egy méltó filozófiai krédója egy valóban nagy embernek, akinek korai halála hatalmas veszteség a filozófiai gondolkodás fejlődése számára. Bowman professzor a logika és a metafizika területeinek volt a szakértője, de más területeken is nagyon olvasott ember volt. Az előttünk levő könyvben látjuk átfogó olvasottságának és mélyenszántó gondolkodásának gyümölcseit a vallásfilozófia tág területén.

Az első kötet első két fejezetében Bowman a kiindulópont és módszer kérdéseivel foglalkozik. A mi feladatunk, mondja Bowman megvizsgálni a vallás fogalmát és értékét. Először megkeressük a fogalmát. Miképpen találjuk meg? Megtalálhatjuk pusztán csak beletekintve a történelmi vallásokba, a közöset keresvén bennük? A válasznak tagadónak kell lennie. A vallás nem pusztán „a gyűjtőneve az összes vallásnak, és mindannak, ami ehhez a fogalomhoz sorolható”.[175] A vallásban van egy ideális elem. Erről az ideális elemről nem szerezhetünk ismereteket pusztán a vallásos tünemény megfigyelésével. A vallás tanulmányozása tehát magában foglalja a valóság természetének tanulmányozását. A valóság tanulmányozásában a kiindulópontunknak látszólag bizonyos fokig önkényesnek kell lennie. Ezt nem tudjuk elkerülni. A legkevésbé sem tudjuk elkerülni, ha „a történelem és az antropológia pozitív módszereire”[176] korlátozódunk. „Nem az számít igazán, hogy miképpen, vagy hol kezdjük, hanem az, hogy ha egyszer a vizsgálódásunk véget ér, akkor vajon a vallás eredményképpen kapott fogalma minden dolog figyelembe vételével olyan lesz-e, amit jogunk van elvárni”.[177]

Kiderül tehát, hogy nem túl könnyű megtalálni a vallás fogalmát. A tényeket nemcsak összegyűjtenünk kell, hanem értékelnünk is. Képeseknek kell lennünk azt megítélni, hogy a vallásosnak mutatkozó tények közül melyek a fontosak, és melyek nem azok. Tudnunk kell, hogyan használjuk a bizonyítékokat. Kénytelenek leszünk különbségeket tenni. Ezt a jelentős ellentétek keresésével kell megtennünk.[178] „A döntő kérdés tehát látszólag nem csak az, hogy mik ezek a tények, hanem hogy minek véljük ezeket, ha egyszer ismertté válnak”.[179]

Ez felveti a kritérium kérdését, amivel a vallás dolgait kell megítélnünk. Vajon találhatunk „a primitívben, mint olyanban” megbízható kritériumot, melynek segítségével képesek leszünk meghatározni, mi a ténylegesen vallásos?[180] Egyáltalában mennyire kell előhozakodni a kronológiai megfontolásokkal?[181] Vajon a történelem, mint olyan, ad nekünk mércét, amellyel megítélhetjük az igazat és a hamisat? Az efféle kérdésekre Bowman az alábbi választ adja:

> A kritérium nem lesz sem megfelelés – az a pont-pont közötti viszony, mely itt jobban meg van fosztva a jelentésétől, mint bárhol máshol –, sem pedig megvalósíthatóság, vagy bármiféle szűken logikus következetesség. Bizonyos értelemben azonban mindhárom lesz. Következetesség lesz, ha ezalatt nem valamiféle, a dolgokat rendszeres egészbe foglaló alapelvet értünk, hanem inkább minden dolog erejét, mellyel

[175] 1. kötet, 7. oldal
[176] 1. kötet, 41. oldal
[177] 1. kötet, 42. oldal
[178] 1. kötet, 32. oldal
[179] 1. kötet, 47. oldal
[180] 1. kötet, 44. oldal
[181] 1. kötet, 46. oldal

megvilágosítják egymást, azaz kimutatják egymás valódi jellegét. S megvalósíthatóság lesz, ha a vallásról meg tudjuk mutatni, hogy nemcsak azt mondja el nekünk, hogy miféle dolgok tehetők meg, hanem hogy miféle dolgokat érdemes megpróbálni – konkrétabban, ha képes megmondani nekünk, miféle változásokkal az alapvető feltevésekben válik a lehetetlen lehetségessé. Végül, megfelelés lesz, ha ideális posztulátumainak megvan a megvalósítható ellenpárjuk – nem a képük és a másolataik – a tapasztalat aktualitásaiban.[182]

A „tények" megrostálásának kötelezettségével, valamint a következetesség, a megvalósíthatóság és a megfelelés általános kritériumával Bowman a különböző, a vallás tanulmányozása során alkalmazott módszerek tárgyalásával folytatja. Három módszert említ. Először is ott van a tizennyolcadik század racionalista módszere. Azután ott van a történelmi, vagy összehasonlító módszer. S végül ott van az antropológiai módszer.

Bowman komolyan kritizálja a tizennyolcadik századi módszert. A tizennyolcadik századi módszer, mondja, elmulasztott különbséget tenni „a fogalmak igazsága" és „a tételek igazsága" között.[183] A tizennyolcadik századi módszer számára ugyanis az igazság és a hamisság logikai vagylagosságok formájában jelennek meg: az igazság abszolút igaz, a hamisság abszolút hamis.[184] Kétségtelenül az igazság és a tévelygés közötti ellentét eme tételes formáját tartotta észben Bowman, mikor a szűken logikus következetesség kritériumáról beszélt a fenti idézetben.

A szűken logikus következetesség kritériumával, az igazság és a hamisság viszonyának eme tételes elképzelésével állítja szembe Bowman a tágabb következetesség általa alkotott kritériumát, valamint az igazságról alkotott fogalmát, mint fogalmi megfelelés kérdését. Mikor a fogalmi megfelelés kérdésével foglalkozunk, még mindig megfogalmazhatjuk tételes formában a kérdéseinket, de egész akkor hangsúlyunk az állítás jelentésén nyugszik majd. Többé már nem mondhatjuk, hogy Napóleon erényes, vagy nem erényes. „Azaz, lehetséges, hogy nem mondunk igazat annak kijelentésével, hogy Napóleon erényes, vagy hogy nem az. Az eset sokkal összetettebb. Mindkét állítás lehet azonnal igaz, vagy mindkettő lehet hamis, és bizonyos értelemben az is elképzelhető, hogy mindkét állítás igaz, ám egyik sem az."[185] Ezen a módon reméli Bowman érvényre juttatni a tényt, hogy Napóleonban lehet valamennyi jó, noha nem az erényesség mintaképe. S így a vallás is lehet igaz vallás, még ha hitelvi kinyilatkoztatása nem is elégséges, vagy „nem teljesen igaz".[186] S ugyanígy remél igazat adni azoknak a vallásoknak, melyekben van valamennyi az igazságból, bár jórészt hamisak. Röviden, Bowman így próbál meg adózni annak a vallásnak, mely nyíltan egyedi, de egyidejűleg mégis egyetemes.[187]

A történelmi módszer, mondja Bowman, hasznosabb a tizennyolcadik századi módszernél, mivel lehetővé teszi a növekedést a vallásban. Másrészről a történelmi módszer önmagában kritikátlan. Nem vesz tudomást a tényről, miszerint a történelem, mint olyan, „nem tartalmazza a megítélés alapelveit".[188] A valódi antropológiai módszer valódi történelmi is lesz, de a történelem tanulmányozását filozófiai számvetéssé teszi. Tudni fogja, „miképpen hasznosítható a bizonyíték".[189]

Ez az antropológiai módszer tehát valóban kritikus. A tényleges létezés feltételeit keresi.[190] A fő ezek között a feltételek között, amint arra hamarosan rájövünk, annak létezése, „amit énnek nevezünk, nagyon összetett, ön-azonos egészek, melyeket nem kezdtünk el

[182] 1. kötet, 42. és azt követő oldalak
[183] 1. kötet, 57. oldal
[184] 1. kötet, 69. oldal
[185] 1. kötet, 70. és azt követő oldalak
[186] 1. kötet, 74. oldal
[187] 1. kötet, 82. oldal
[188] 1. kötet, 83. oldal
[189] 1. kötet, 87. oldal
[190] 1. kötet, 89. oldal

magyarázni, mikor számba vettük a fizikai létezésük feltételeit".[191] Ezt az érvet továbbfejlesztve Bowman a személyiséget nemcsak „az erkölcsi különbségtételek érvényessége transzcendentális feltételének" tartja, hanem a vallási különbségtételekének is.[192] „Az antropológiai anyag használatát meghatározó alapelvek közé kell helyeznünk tehát annak a kérdésnek a folytonos vizsgálatát, hogy bármely egyedi vallás, vagy a vallásos szokások, vagy hiedelmek bármely sorozata mennyire alkalmas elméleti és gyakorlati úton erősíteni az élet perszonalista értelmezését."[193]

Bowmannak teljesen igaza van, mikor kimondja, hogy „itt a különbségtétel nagyon fontos alapelvével van dolgunk".[194] Ettől a ponttól kezdve jórészt előre meg tudjuk határozni azokat a végkövetkeztetéseket, amelyekre majd eljut a szerző. Előttünk fekszik az anyag valóban bámulatos gazdagsága. Ezt az anyagot egy mester keze alakítja. Az érvelés hatóköre valóban rendkívül kiterjedt. De minden bámulatunk ellenére igaz marad hogy az általános végkövetkeztetés a vallás természetéről lehangoló. Bowman eljut a perszonalista filozófia rendkívül kifinomult fajtájához, de nem jut el a vallás valóban keresztyén fogalmához.

Bowman hibájának oka, amiért nem jut el a vallás keresztyén fogalmához hitünk szerint abban rejlik, hogy számára Isten az érvelésnek inkább a végén, mintsem az elején lép színre. A valódi keresztyén álláspont bemutatásakor úgy kell gondolnunk Istenre, mint a vizsgálódások lehetségességének előfeltevésére. A tények Isten létezésének következtében azok, amik. Még konkrétabban: a tények Isten akaratának velük kapcsolatos szabad rendelkezése folytán azok, amik. Isten szabad gondviselése tartja fenn valamennyit. Azt a célt szolgálják, amit Isten akar, hogy szolgáljanak. Az önmagában következetes Istennek kell következetességet adni a tényeknek, amelyekkel nekünk, emberi lényeknek dolgunk van.

Bowman úgy beszél a következetességről, mint a valóban vallásos próbájáról. Elveti a következetesség szűken logikus típusát. Ennek csak örülhetünk. Az ember logikai felfogóképességének erői nem lehetnek a valóság és az igazság megfelelő próbái. De mi Bowman saját következetességi alapelve? Ez az alapelv nem kevésbé azon a feltételezésen alapszik, mint a másik, amit most vetett el, hogy Isten csak az egyik tényező a sok között, melyeknek egymást megvilágosítva kell egymás valódi jellegét kimutatniuk. Bowman nagyon konkrét a teremtései elképzelésnek az elvetésével, ahogyan mi beszéltünk róla. Istennek a világegyetemmel fennálló viszonyáról úgy beszél, mint a Teremtővel fennálló viszonyról.[195] Igyekszik elkerülni a tiszta lehetségesség azonosítását a létezéssel. Mégis nagyon ragaszkodik ahhoz, hogy a fizikai világegyetem tényei Isten tervétől függetlenül működnek. Számára a mechanizmus pusztán csak a természet ténye.[196] A modern tudomány a természetet úgy mutatja be, mint ami egy törvényrendszernek megfelelően működik. Ennek logikusan arra a gondolatra kell vezetnie minket, hogy a természetet, mint független valamit képzeljük el.[197] Kiderül tehát, a hogy a függetlenül létező természet az azon tények egyike, melyeknek meg kell világítania Isten természetét. S Bowman szerint kétségtelen, hogy Isten a másik tényező, aminek meg kell világítania a természet jelentését. Így tehát Isten és a világegyetem kölcsönhatásban állnak egymással. A fizikatudós számára tehát, ha képesek vagyunk követni Bowmant, Isten nem lesz több, mint a racionalitás korlátozó ideálja.[198]

Ha elfogadjuk Bowman eme álláspontját a magunkénak, akkor lesz következetesség a tapasztalatunkban? Nem úgy tűnik. Akkor ugyanis a következetesség-fogalmunkat illetően Bowman végső soron a „rossz végtelen" könyörületére bíz minket. A tapasztalat nemcsak

[191] 1. kötet, 91. oldal
[192] 1. kötet, 92. és azt követő oldalak
[193] 1. kötet, 93. oldal
[194] Ugyanott
[195] 2. kötet, 424. és azt követő oldalak
[196] 1. kötet, 52. oldal
[197] 2. kötet, 390. oldal
[198] 2. kötet, 413. oldal

messze túlnyúlni látszik a logikai kategóriáink határain, de az is nyilvánvaló, hogy maguk ezek a logikai kategóriák is alaptalanok. Bowman érvelésének a legelejétől fogva fennáll a tény és a ténymagyarázat indokolatlan szétválasztása.

Ami pedig azt illeti, hogy a következetesség dolga alapvetően fontos Bowman számára, itt csak a kritikánkat ismételhetjük miszerint a szerzőnknek a tizennyolcadik századi módszerre vonatkozó szigorú bírálatai *mutatis mutandi* vonatkoztathatók a saját módszerére is. A tizennyolcadik századi módszer, mondja Bowman, azon a hamis premissza-logikán alapult, amely nem vette figyelembe a dolgok specifikus különbségeit. Ennek a módszernek az esetében csak a premissza mennyisége és minősége számított. S ennél a módszernél az igazság inkább a kapcsolat, mintsem az állítás dolga. Erről a tizennyolcadik századi módszerről szólva Bowman az alábbiakat mondja:

> A módszer logikája szigorúan gyakorlati logika. Semleges viselkedéssel kezdjük. Egyetlen vallás, egyetlen állítás sem igényelhet többet a többinél. Mindegyik, úgyszólván, egyet ér. De mikor a tantételek különböznek, akkor lesznek egymást kölcsönösen kizáróak, de lesznek nyilvánvalóan nem ilyenek. Az előbbiekre korlátozódva látjuk, hogy amennyiben igaznak választjuk ki az egyiket, a többit hamisnak kell tartanunk. De tekintettel a semlegességi alapelvünkre nem szabad semmi efféle kiválasztást tennünk. Az egyetlen gyakorlati módja a lehetetlen választások elkerülésének tehát nem a kérdéses egyéni állítások elvetése, hanem azoké az eseteké, amelyekben ezek az összeegyeztethetetlen állítások felbukkannak.
>
> Rátérvén azokra a tanételekre, melyek különböznek, de nem nyilvánvalóan összeegyeztethetetlenek, itt némileg hasonlóan érvelhetünk. Itt három lehetőségünk van. Vagy (1) valamennyi igaz, vagy (2) valamennyi hamis, vagy (3) néhány hamis és néhány igaz. De amíg szilárdan semlegesek maradunk, nincs rá ok, amiért e három eshetőség javára, vagy ellenére kellene döntenünk.[199]

Bowman a megfogalmazott kritika alapján mondja nekünk, hogy tizennyolcadik század módszere nevezhető „a tagadások pragmatizmusának”.[200] Azt hangsúlyozza ki, hogy valójában lehetetlenség a jobb és rosszabb között különbséget tenni a kritizált módszerrel. Ezt a kritikát akarjuk mi alkalmazni Bowman saját módszerére. Végső soron ő is az abszolút semlegességgel kezdi. Végső hivatkozása a tapasztalatra mindenki számára nyitva áll. Számára minden egyes vallás egyforma értéket képvisel. Így tehát egyrészről lehetetlen a számára egy olyan álláspont elérése, ahonnan minden valóban nevezhető igaznak. Ahelyett, hogy a dolgok egymást világosítanák meg és fednék fel egymás valódi jellegét, minden még mindig a sötétségben van. A legmagasztosabb álláspont, amit valaki a nem keresztyén módszertannal elérhet, még mindig nem több, mint „a tagadások pragmatizmusa”.

A Bowman által a vallás tanulmányozása során alkalmazott mérce második összetevője a megmunkálhatóság. Ezzel nem akarja, hogy olyan szűk pragmatizmusra gondoljunk, mint a következetesség kérdésénél, s azt sem akarja, hogy holmi szűken logikus következetességre gondoljunk. Azt akarja, hogy a természetfeletti segítse a természetest. Azt akarja, hogy az ideális váljon valóságossá, s az értékek váljanak tényekké.

Itt is csak bámulhatjuk a tényt, hogy Bowman a magasztost és a nemest keresi. Alaposan foglalkozik ama jogunkkal, hogy egy személyes Istenben higgyünk. A személyes Istenbe vetett hitünk melletti érvelésének lényege az emberi személyiség általa végzett elemzésében rejlik. Az emberi személyiségnek, érvel, más személyiségekre van szüksége a saját jelentékeny létezéséhez. A többi véges személy azonban mégsem nyújt kielégítő környezetet az emberi személyiség számára. A valóság végleges rejtély volna egy személyes Isten létezése nélkül.[201] Van bármi ebben az érvelésben, amit elleneznünk kellene? Azt azonban – bármennyire kelletlenül is – elleneznünk kell, hogy Bowman Istene legfeljebb a világegyetemmel kölcsönhatásban álló valami. Addig nem lehet érvényes érvet kialakítani Isten létezése mellett az ember személyiségéből kiindulva, amíg nem alakítunk ki érvet, vagy

[199] 1. kötet, 77. oldal
[200] 1. kötet, 78. oldal
[201] 2. kötet, 389. és azt követő oldalak

inkább ugyanazt az Isten létezése melletti érvet az embert körülvevő világegyetemből kiindulva. Ha a mechanizmus, amiképpen Bowman állítja, a természet ténye, akkor az ember személyiséget legalábbis részben ez a tény fogja meghatározni. Isten akkor legfeljebb egyike lehet az ember személyiséget meghatározó tényezőknek.

Nem lepődünk meg tehát azon, hogy Bowmannál az ember ugyanolyan fontos az Isten számára, mint amennyire az Isten fontos az ember számára. Ezt mondja: „A keresztyén álláspont posztulátumának tűnik, hogy a véges emberi ének létezése egyáltalában nem minden gonoszság forrása, hanem isteni szükségszerűség. Az ember, minden korlátozottságával egyetemben, szükséges az Isten számára."[202] S nem kell azokon a szavakon sem lovagolnunk, melyekkel ezt kimondja: mindez benne rejlik az alkalmazott vizsgálati módszerben. Bowman számára ugyanis az ember önmagában elégséges a létezés, valamint a saját erkölcsi viselkedése nagy területeinek magyarázásában. S az Isten, Akit egy efféle ember megtalálhat, nem olyan Isten, Akinek túl sokat kellene tennie érte. Az embernek ebben az esetben legfeljebb egy véges Istenre van szüksége. S ha feltételezzük, hogy talál egy efféle Istent, az nem képes nagy dolgokat tenni az emberért. Nem képes a „lehetetlent" lehetségessé tenni. Az Isten, Akit Bowman szemlátomást akar, de Akiről az elemzésében nem gondoskodik, a keresztyén hit Istene. Ez az Isten a világegyetem Teremtője. Ez az Isten az igazi, mert az egyetlen végső környezet az ember személyisége számára. Bowman szükségesnek találja a személytelen természet modern elképzelését a személyes Isten valódi méltánylásához. Erre azt kell válaszolnunk, hogy az ember környezete a fákat, a sziklákat és az óceánokat illetően természetesen személytelen a szó közvetlen értelmében, de ebben a környezetben és azon keresztül mindig Istennel találjuk magukat szembe. Mindent, amit teszünk, Isten dicsőségére kell cselekednünk. Csak ezen a módon lesz a véges személyiségnek egysége önmaga számára, s csak ezen a módon működik valójában a vallásunk. Azt kell vallanunk, hogy Bowman vallása, legyen bármennyire magasztos is a kijelentésének formáját tekintve a különféle formájú vaskos naturalizmusokkal szemben, mindazonáltal valójában mégsem működik.

A mérce harmadik összetevője, mellyel Bowman a vallás valódi természetét igyekszik megállapítani, a megfelelés. A vallás ideális posztulátumainak rendelkezniük kell megvalósítható ellenpárokkal a tapasztalat ténylegességeiben.

Bowman könyvében állandó hangsúly van azon az állításon, hogy a tapasztalat a mi végső vezetőnk. Megint csak arra vágyik, hogy ne alkossunk szűk nézetet a tapasztalatról. Nem követeli meg, hogy az emberek képesek legyenek teljességgel és értelmesen beszélni a személyes Istennel való kapcsoltuk megtapasztalásáról ahhoz, hogy valóban vallásosaknak nevezhessük őket. Épp ellenkezőleg, azt állítja, vagy feltételezi, hogy amit akkor mondunk, mikor az Istenről beszélünk, annak minden emberi lény felfogóképességén belül kell lennie. Bowman beszél a „befelé forduló világnézetről". Ez a világnézet az, amely nem áll meg a létezés tüneményi összetevőjénél, hanem a tüneményiből kiolvassa azt a lelki jelentést, amit a tüneményi közvetíteni szándékozott.[203] Bowman mondja:

> Bizonyos, hogy a személyiségre vonatkozó állításainkat nem pusztán a természet tüneményi összetevőjére alapozzuk. S ha nem ezt tesszük, azzal hallgatólagosan elismerjük a tapasztalat tüneményeken túli tartományát. Végső soron ez az, amitől a tudásunk – hogy akként létezhessen, ami, valamint hogy én lehessen – függ, s ha egyszer ezt elismertük, akkor a tünemények világa szemlátomást új jelentőséget és új funkciót kap az ember életének ökonómiájában. Amint mondtam, ez válik a tüneményi megfelelővé – a jelek hatalmas rendszerévé, melyek irányítanak minket a világban a többi énnel fenntartott számtalan kapcsolatunkban. Önmagában azonban képtelen megnyitni azt a titkos ajtót, ami bármelyik én belső természetébe és belső tapasztalatába vezet.[204]

[202] 2. kötet, 333. és azt követő oldalak
[203] 2. kötet, 339. és azt követő oldalak
[204] 2. kötet, 308. és azt követő oldalak

A „befelé forduló világnézetet”, ahogyan itt van róla szó, gondosan meg kell különböztetnünk az újjászületés keresztyén fogalmától. Bowman nem képes elfogadni az újjászületés keresztyén fogalmát, ha hű akar maradni a magyarázatról alkotott saját alapelvéhez. Ez az alapelv alulról felfelé működik, miközben az újjászületés Isten tevékenységét foglalja magában az embernek adott kegyelmi ajándék gyanánt. Az újjászületés a szó keresztyén értelmében Bowman számára az alapelvének megszegését fogja jelenteni, amely szerint az egyetemes emberi tapasztalatnak képesnek kell lenni megítélni az érvényességét annak, ami eljut hozzá annak segítségével, amit már ismer.

Mindebben Bowman tökéletesen következetes. Számára a következetesség, a megmunkálhatóság és a megfelelés azon a feltevésen alapulnak, hogy a természeti ember normális. Ő nem tesz különbséget a természeti ember megtapasztalása, valamint az újjászületett ember megtapasztalása között. Meg kell hagyni, beszél az egyszer születettektől, és a kétszer születettekről, amiképpen ezzel a modern vallásfilozófiai irodalomban is találkozhatunk. A kétszer születettek azonban nem különböznek másban az egyszer születettektől, mint abban a tényben, hogy rendelkeznek a fent említett „befelé forduló világnézetettel”.

Nehéz lenne túlbecsülni Bowman könyvének, mint a filozófiai irodalom egyik darabjának az értékét. Nagyon magasra értékeljük a vallásnak azt a magasztos fogalmát, amit megalkot és védelmez. De még a vallásról alkotott legmagasztosabb elképzelés is, amennyiben nem feltételezi Istennek, mint a világegyetem Teremtőjének és Fenntartójának a létezését, Akihez most, hogy az ember vétkezett, nem járulhat senki, csak kegyelem által, elvesz Isten dicsőségéből, és végső soron egy osztályba kell sorolni azokkal a naturalizmusokkal, melyekről oly értékes kritikát fogalmazott meg.

A szakramentális világegyetem

Archibald Allan Bowman: *A Sacramental Universe*. A tapasztalat metafizikájának tanulmánya. Szerk. J. W. Scott. Princeton: Princeton University Press. London: Humphrey Milford, Oxford, University Press. 1939. 28, 428. $5.00.

A néhai Bowman professzor fenti kötetében az utóbbi évek egyik legalaposabb metafizikai értekezése fekszik előttünk. Ennek gondos tanulmányozása bőven megtérülő befektetés azoknak, akik megpróbálják megérteni a modern filozófia vezérelveit. A könyv jelentős része tele van a modern filozófiában olyannyira eluralkodott naturalista monizmus tendenciájának átható kritikájával. Ezzel a tendenciával szemben Bowman talál egy megmagyarázhatatlan kettősséget a tapasztalatban. Már a legelején elmondja nekünk, mit szeretne leszögezni:

> S hogy elébe vágjunk a végkövetkeztetéseknek, az én állításom alapjában véve négy fő pontra egyszerűsíthető le. (1) Van alapja annak, hogy a fizikai világot a funkcionális kapcsolatban álló részlegességek önálló és elévülhetetlenül nem szubjektív rendszerként fogjuk fel. (2) Van alapja annak, hogy higgyünk a szubjektív rendszerek, más néven lelki lények, vagy személyek létezésében, s úgy gondoljunk ezekre, mint jellegükben le nem egyszerűsíthetően nem fizikaiakra. (3) Bármiféle próbálkozás, mely megpróbálja a lelki és a fizikai kettősségét korlátozni, bármiféle monista előítélet, mely hajlamos elhomályosítani a szakadék abszolútságát a két végső létezési mód között, végzetes bármelyik megértésére, és valóban hajlamos nem az igazi monizmusba, hanem egy olyan dualizmusba torkollni, ami még szégyenletesebb, mint azt, amelyiket elkerülni igyekszik. (4) Miközben semmi sem képes elvenni az ellentétes kettősségek lételméleti különbözőségéből, addig a lelki és a fizikai nagy fokban meghatározott jellegű kapcsolatokba lépnek, melyekből a létezés bizonyos új lehetőségei származnak: (a) az életformák, és (b) a különböző értéktípusok. Utóbbiak között vannak a dolgok érzéki és észleleti minőségei, valamint azok a jellemzők, melyeket a báj, vagy kedvesség, hasznosság, szépség, csendes vágyódás, ragyogás, fenségesség, szentség nevekkel illetünk. Én elismerem a létezésnek azt a birodalmát, rendjét, vagy fennhatóságát, melyhez mindezek a dolgok hozzátartoznak. Az egyik ilyen birodalom az, amit közönségesen a természet világának nevezünk. A természet ezzel a nézettel az észleleti tapasztalataink objektív világa, aminek a magyarázatát a fizikai és lelki létezési módok közötti viszony funkcionális függőségében kell megtalálni. Azaz, a természet visszatükrözi a lélek életét azokban jelentésekben, melyeket a lélek ad az élettelennek és a nem lelkinek. A világegyetem, melyben efféle lehetőségek állnak fenn, egy szakramentális világegyetem. Azaz mondhatni nemcsak a személytelen formái és folyamatai szaporodnak vég nélküli, jellegzetes ritmusokban és céltalan ismétlődésekben: a lelki közreműködők tudatával összefüggésbe hoznak (egyeztetnek) olyan jelentéseket, melyek annak az erőnek szolgálnak, ami létrehozza ezeket. S így a lélek, megszentelvén ezeket a maga használatára, megújítja az erőt, amelyből minden megszentelődés ered a felhasználásukon keresztül.[205]

Ezekben a végkövetkeztetésekben, melyeket Bowman megpróbál leszögezni, azonnal felfedezhetjük „az élet perszonalista értelmezését”, amely mellett síkra száll a *Studies in the Philosophy of Religion* (*Vallásfilozófiai tanulmányok*) című művében.[206]

A módszer, mellyel Bowman megpróbálja elérni a végkövetkeztetéseit, legalábbis részben ki van mondva az idézett szakaszban. Bármely nézet, mely minimalizálja, vagy tagadja a létezés eredeti fizikai és lelki módjai funkcionális viszonyának nem egyszerűsíthető jellegét, dualizmushoz vezet. Bowman azt állítja, hogy vallanunk kell a kettősséget a dualizmus elkerülése végett.

Az érvelés, amiképpen tovább viszi, megpróbálja bebizonyítani, hogy magának a saját tapasztalatunknak a megmagyarázásához is szükséges a szisztematikus szubjektív, tehát öntudatos megtapasztalás előfeltételezése az egyik, valamint a „tisztán fizikai”[207] létezésének előfeltételezése a másik oldalról. S e kettő közül a hangsúly az elsőn van. Bowman mondja: „Különösen azt szeretném megmutatni, hogy az általunk ismert világ, a tényleges

[205] 9. és azt követő oldalak
[206] Lásd 1. kötet, 93. oldal
[207] 228. oldal

tapasztalatunk világa csak annyira képzelhető el, amennyire elfogadjuk a szubjektivitás jellegével bíró rendszerek létezését."[208] Röviden elemezzük a szerző állításának mind a pozitív, mind a negatív összetevőjét.

Az érvelés mindkét összetevője Santayana és Whitehead monista és naturalista rendszereinek kutató elemzésében találja meg a maga természetes fejlődését.

Santayana és Whitehead, mondja Bowman, „kiváló képviselői annak a tendenciának, mely úgy lépi át a test és az elme kettősségét, mintha ez a megkülönböztetés híjával volna az alaposságnak és a valóságnak".[209] „Eme egész gondolati mozgalom mögött", teszi hozzá, „a lélek komolyan vételétől való vonakodás áll, valamint azt a nyílt szándék, hogy a természetit a teljes felsőbbrendűség helyzetébe magasztalják fel".[210]

Santayana, mondja Bowman az „esszenciákról" alkotott fogalmával próbál eltávolítani „„minden értelmező gyarapodást a tapasztalat puszta átadásaiból".[211] A szerep. Amit az „esszenciák" játszanak a létezés folytonosan változó világának ökonómiájában Whitehead szerint, ahogyan Bowman idézi, azt, hogy „lehetővé teszik a létezés számára az átlépést az egyik fázisból a másikba, valamint lehetővé teszik az elme számára a változás megfigyelését és leírását".[212] Az „esszenciák az idő folyama mögött álló állandók".[213] Ezek nem pusztán egyetemes fogalmak, melyeket a közös elem kiszűrésével kapunk létezés sokrétű változásaiból. Ezekben semmi általánosítható sincsen. Ezek önállóak.[214] Hasonlóan a platoni Eszméhez, az „esszenciák" a számszerűleg különböző dolgokat határozzák meg, de önmagukban nincsenek az általuk meghatározott dolgok között.[215] A létezés folyamát semmiképpen sem az „esszenciák" okozzák, hanem „a teljességgel saját kényszere folytán" lép át az egyik létezésből a másikba.[216] Az „esszenciák" eme merev különválasztásával a mulandó áramlástól Santayana megpróbálja elkerülni azokat a „kozmológiai, metafizikai, vagy erkölcsi kiváltságokat", melyeket Platon tulajdonított az Eszméinek.[217]

Santayana „esszenciákról" alkotott tantételét kritizálva Bowman ezt mondja: „Semmiféle lehetőség sincs arra, hogy a létezés eme értelmezését, és ezt a jelentés-filozófiát értelmes kapcsolatba hozzuk egymással. A két nézőpont harmonizálására irányuló puszta próbálkozás is megmutatja a helyzet veleszületett ellentmondásosságát. Az esszenciák létezése és a természet világának létezése ellenkezők, és nem helyezhető sem a létezés, sem az anyag birodalmába. Egyidejűleg azonban szét sem választhatók".[218]

Volt egy radikális hiba Santayana gondolkodásának eljárásában. Irányváltásra van szükségünk a módszerben, ha el akarjuk kerülni az elvont elkülönítést az „esszencia" és a létezés között Santayana úgynevezett monista filozófiájában. Erről az irányváltásról a módszerben Bowman az alábbiakat mondja:

> Nos az eljárás, amit én szeretnék javasolni, magában foglalja a nézőpont radikális megváltoztatását. Ha a természet az események elrendelt sorozata, akkor a lényegi kérdést az azonosságokkal kapcsolatosan kell feltenni. Miképpen határozhatók meg az egyes egymás követő fázisok? Milyen feltételekkel jut pontos mennyiségi, vagy minőségi jelleg birtokába, melyet az empirikus megfigyelés által látunk, hogy birtokol? Kiderül, hogy mikor így tesszük fel a kérdést, az esszenciát és a létezést elválaszthatatlanul egyesülteknek

[208] 13. oldal
[209] 59. oldal
[210] 60. oldal
[211] Ugyanott
[212] 61. oldal
[213] Ugyanott
[214] Ugyanott
[215] 62. oldal
[216] 64. oldal
[217] 65. oldal
[218] 65. és azt követő oldalak

tekintjük a létezés posztulátuma alatt. Az előbbi nem más, mint az utóbbi azonossága, míg az utóbbi nem más, mint annak az azonosságnak a valósága.[219]

Helyénvaló itt megmagyarázni, mit szeretne Bowman, hogy értsünk „a létezés posztulátuma" alatt. Ezt a legjobban úgy tehetjük meg, ha elemezzük a tudományos tudás fogalmát, amiképpen Bowman gondol arra. Megköveteljük „a létezés posztulátumát, amennyiben a tudományos tudásnak értelmesnek kell lennie. Bowman mondja: „Végső soron minden tudományos probléma az azonosság problémája. A cél minden esetben a dolgok világossá tétele úgy, hogy elmondják nekünk, mik ezek. A gyakorlatban ez sokszor annak elmagyarázását jelenti, miképpen váltak azzá. Egy térbeli mozgást például úgy határoznak meg, mint kiváltó erők termékét, egy geológiai formációt, egy növényt, vagy egy állatfajt pedig az evolúciós folyamat végső terminusaként. Az összes efféle magyarázat elvont típusa azonban, bármi is legyen a létezésmód, vagy a tünemény természete, melyre utalnak, a matematikai egyenlőség. Itt megpróbáljuk a bal oldalon álló kifejezés azonosságát a jobb oldalon álló kifejezéssel meghatározni. Mikor az utóbbi egy független változó, a kettő közötti viszony funkcionális, s a függő kifejezést a független függvényének nevezzük. Emellett a funkcionálisan kapcsolatban álló mennyiségekről azt mondjuk, hogy azok egy rendszert alkotnak."[220]

Kiderül: azért van szükségünk „a létezés posztulátumára", hogy igazoljuk az intellektuális konstrukcióink alkalmazását a változó valóság világára. Ez a létezés posztulátuma, mivelhogy a tapasztalatot leszámítva nem lehetünk biztosak abban, hogy létezik rendszer a természetben. „Az, hogy a világ a maga teljességében vajon rendszer-e, kérdéses lehet."[221] Pusztán csak szabályozó elvként használjuk az egyetlen világegyetem elképzelését. [222] Mint ilyen azonban nélkülözhetetlen. A létezés posztulátuma, mint korlátozó fogalom nélkül lehet rendszerünk, de nincs világunk.

Itt szólnunk kell néhány szót Bowmannak az időről alkotott elképzeléséről. Mindjárt a legelején elmondja nekünk, hogy ő biztosra veszi az időt, mint a létezés egyetemes formáját. Ezt mondja: „Nekem természetesen feltételeznem kell az időt. Ezt veszem én a létezés egyetemes formájának, s e nélkül minden elbukna. De biztosra véve az időt, és biztosra véve az eseményeket, melyek egyben a tudat állapotai, melyek meghatározhatók a maguk szubjektív részlegességében, tulajdonképpen minden a rendelkezésemre áll ahhoz, hogy a speciális fogalmaim alkalmazását metafizikailag gyümölcsözővé tegyem. Ezek eszközeivel remélem megszerezni a lelki létezésmód ahhoz elegendően pontos fogalmát, ami igazolja az utóbbi viszonyításának megkísérlését a fizikainak a tudományos vizsgálat által továbbfejlesztett fogalmára."[223]

Kiderül, hogy az időt „az egyetemes létezési formának feltételezve" Bowman úgy érzi, legalábbis módszertanilag igazolva van „a létezés posztulátumának" létrehozásában. „Azt is remélem", mondja, „hogy az idő, mint az összes ténylegesen létező rendszer alkatához szervesen hozzátartozó valaminek az elfogadása némi hasznunkra válik annak a lehetséges útnak a megmutatásában, mellel elkerülhetjük azt a zsákutcát, mely olyan öreg, mint Platon, s amelybe (nagyon eltúlzott formában) a modern filozófia belevitt néhányat a legügyesebb magyarázói közül. Alapvetően Whitehead professzor és Santayana professzor rendszereire gondolok, melyben a természet olyan időbeli folyamatként jelenik meg, melynek minden felismerhető jellemzője örökkévaló objektumok időtlen esszenciái".[224] Amit Bowman javasol, az alapvetően a következőknek felel meg: A lelki létezést, s különösen a szubjektív,

[219] 66. és azt követő oldalak
[220] 7. és azt követő oldalak
[221] 8. oldal
[222] Ugyanott
[223] 7. oldal
[224] 25. oldal

személyes létezést időbeli folyamatként kell elképzelni. A személynek, aki ismer egy „objektumot”, az általa ismert „objektumnál” nem kevésbé kell megengednie az időbeli változást. Ha az alany, aki ismer, időben nem létezik, akkor nem létezhet a magyarázat egyesítő központjaként. Összefoglalván az idő problémáját, Bowman az alábbi következtetésre jut: „Bármely nézőpontból arra a következtetésre jutunk, hogy az állandó nem azonosítható a nem időbelivel, sem a tér, sem az időtlenség formájában. Követezésképpen az időbeliben kell keresnünk. Az eset elméleti követelményei nyilvánvalóan ki lesznek elégítve, ha bármely sokrétű tartalmáról, melyben az idő összetevőként lép be, megmutatható, hogy annak részei nemcsak elkülönülnek, de ezáltal egyesülnek is az időbeli jellegük vonatkozásában. Ez a feltétel annyiban teljesül, amennyire az események és az események alkotóelemei funkcionális kapcsolatban állnak és így egy rendszerbe szerveződnek. Az alany részletes magyarázata szükségessé teszi az idő természetének speciális vizsgálatát. Efféle vizsgálat nélkül a fizikai tárgyalása általunk nem tekinthető teljesnek.”[225]

„Az idő természetének speciális vizsgálata”, amint Bowman akart nekünk megadni, a szerkesztő szerint „túl befejezetlennek tűnt a leközléshez”. Egy, a „Lélek-idő” témájú, korábban megjelent cikkből,[226] valamint a most vizsgált könyvből talán megtudhatjuk, mi lenne a teljesebb értekezés fő állítása. Nem tehetünk többet, csak utalhatunk Bowmannak az időről kialakított nézetei főbb jellemzőire.

Bowman azt állítja, hogy az emberi elme a magyarázó tapasztalat összegző központjaként létezik, mert az ember időbeli létezéssel bír. S miután az ember időbeli létezéssel bír, érvel, ezért képes felhalmozni a múltját a jelenében, s megtenni a jelent a jövő magyarázó központjának. A jelen nem pusztán az elválasztás borotvapengéje, melynek nincs tartalma, így pusztán a félbeszakadt múlt elkülönítésére szolgál az ugyancsak félbeszakadt jövőtől. A jelen speciális jelen.[227] Nemcsak határ, de „a múlt és a jövő találkozóhelye, vagy szintézise”.[228] Nem egy „időtartam-mentes pont”, hanem van bizonyos „térbelisége”.[229] „Az így jellemzett idő nevezhető lélek-időnek a fizikai világ tér-idejétől megkülönböztetetten.”[230]

Az időről alkotott eme nézettel a tapasztalat többé már nem „a tudat egymást követő állapotainak befogadóképessége”, hanem a pszicho-fizikai szervezet aktív, rendszeres utánállítása.[231]

Ha nem mulasztottuk el teljességgel felismerni Bowman érvelése főcsapásának az irányát, akkor állítása fő pontjának mostanra kellően világosnak kell lennie. Ha úgy képzeljük el az embert, mint a tapasztalat összegző központját, akkor többé nem szembesülünk azzal a gyűlöletes kettősséggel, amivel a filozófia szembesült a görögországi kezdeteitől fogva. Meg kell hagyni, lesz „a végső és abszolút fizikainak”[232] néhány olyan összetevője, mely nem gyűjthető össze az egyén és a faj jelenkori értelmező tapasztalatával. Mégis, mindennek ellenére a világegyetem egy szakramentális világegyetem, egy jelentéssel teli világegyetem. Nem kell a monista kisebbítésekhez folyamodnunk azért, hogy a gondolkodást és a létezést egységbe hozzuk. A létezés modálisan nem kisebbíthető formái rendszeres egységbe hozhatók. „A létezés posztulátuma” igazolást nyert.

Van egy topábbi dolog, ami napvilágra kell hoznunk Bowmannak az időről alkotott elképzelésével kapcsolatosan. Bowman az időfogalma segítségével kovácsolja össze azt, amiről úgy véli: az élet valóban teista értelmezése. Teljes terjedelmében idézzük a szavait:

---

[225] 328. oldal
[226] Lásd Aristotelian Society, *Proceedings* 1932–33, 295. oldal
[227] 364. oldal
[228] Ugyanott
[229] Ugyanott
[230] Ugyanott
[231] 365. oldal
[232] 228. oldal

A térbeliség eredeti demokritoszi túlhangsúlyozását helyesbíteni kellett, s az időt alkotó tényezőként kellett felfogni a fizikailag valóságosban. Ezzel együtt a fizikai valóság természetébe belépett egy olyan jellemző, amely végső soron csak lelkileg érthető meg. A teremtés meghatározása ugyanis a fizikai világ függősége a maga egészében a lélek energiájától. Nos, nyilvánvalóan nem a mi egyéni lelkeink azok, ahonnan ez az energia származhat. Feltételeznünk kell egy, a feladathoz elégséges lelket. Fel tételeznünk kell Istent. Isten a metafizikai viszonossága annak a teremtő tevékenységnek, amit kénytelenek vagyunk feltételezni annak érdekében, hogy számot adhassunk a fizikai világ létezéséről.

Az Isten elképzelésében a meghatározó fogalomnak az örökkévalóságnak kell lennie. Ő az örökkévaló lélek – nem az időtlenség, hanem az örökkévaló maradandóságnak az értelmében. Isten létezése az időbeli állapotaival viszonyban határozza meg önmagát minden múlt tökéletes utánállításaként minden jövőhöz abban a jelenben, mely minden irányban végtelen.

Isten és a teremtett világegyetem: a lelki létezési módot a fizikaihoz hasonlóan egy rezgő rendszernek kell elképzelni, mely úgy rezeg a lélek nem térbeli idejében, mint ahogyan a másik teszi a tér-időben.

A lélek rezdülései, vagy hullámzó mozgásai nem térbeliek. Mi ennek a kijelentésnek a jelentése?

Azt jelenti ez, hogy a Maga céljából az isteni Lény az Ő természetének kiterjedésén belül teremt egy területet, ahol az Ő lelkének hullámzásai végtelenül kicsiny rezdülésekben halnak el, s megszűnnek a tudat idő-kényszerítő erejeként működni. A tér a Mindentudás tudattalansága, Isten tudattalansága, s a térbeli világegyetem teremtése az egyik módja annak, ahogyan a Teremtő változatossá teszi a saját létezésének végtelen, töretlen görbéjét. A fizika világ rezdülései az isteni hangszerelés halvány felhangjai, vagy, hogy a hasonlatot variáljuk, ezek az utolsó fodrok, melyek megtörik a létezés öbleinek és holtágainak felszínét ott, ahol a létezés elhal a semmibe, mert megszűnik lelkinek lenni.[233]

Nehéz méltányosnak lenni egy olyan gazdag és változatos tartalmú könyvvel szemben, mint amilyen Bowman eme könyve. Ez valóban egy mesteri kísérlet annak a dilemmának a feloldására, amivel a poszt-kantiánus filozófia szembesül. Erről a dilemmáról maga Bowman írja a következőket: „Az idealizmust tehát mindig kísérti a valóság ama elgondolása, mely soha nem magyarázható meg, vagy fejthető ki a rendelkezésére álló fogalmakkal, míg a realizmus, miközben a logikailag hitelesített fogalmakban ismeri el az egyedül érvényes tudást, a valóságot az eszmék felügyeletére bízza”.[234] A poszt-kantiánus filozófia bátran felégette a hidakat maga mögött. Semmit sem tartott meg abból, amit Hegel a „*die alte Metaphysik*”-nak nevezett. Ez az *alte Metaphysik*, az önálló Istenről, valamint az Isten akarata által az abszolút nem létezőben teremtett világról alkotott nézetével voltak a kantiánus és a poszt-kantiánus filozófia számára „magának a dolognak” az összes megkérdőjelezendő jellemzői. S „magának a dolognak” a kanti kritikája jól összefoglalható Bowman saját szavaival: „Utóbbi nem tartható fenn a megismerhető világában anélkül, hogy meg ne semmisítenénk a tudás függetlenségét, melyről úgy találjuk: a saját alapelvein alapszik, és érvényességét az ezekkel az alapelvekkel fennálló összhangjából származtatja”.[235]

Bowman nyilvánvalóan egy lényegében kantiánus ismeretelméletet tesz a magáévá. Ez világosan megmutatkozik minden főbb filozófiai írásában. Ésszerű kétség sem férhet ahhoz, hogy számára az igazság mércéje a független emberi tapasztalat, s az álláspontja határozottan, fenomenologikus.

A kérdés az, hogy miféle teizmus fér össze a fenomenologikus filozófiával. Vannak, akik azt vallják, hogy fenomenologikus alapelvekkel semmiféle metafizika sem lehetséges. Bowman nem tartozik közéjük. Ő azt állítja, hogy a metafizika igenis lehetséges fenomenologikus alapokon, amennyiben a metafizikánk tartalmára úgy tekintünk, mint fenomenologikus tudásunk következményére. Enélkül, érvel, maga a fenomenológiai tudás lenne értelmetlen. Számára az emberi tapasztalatnak nincs következetessége, míg nincs Istenhez viszonyítva.[236]

---

[233] 369. oldal

[234] Egy “Kant’s View of Metaphysics” (Kant metafizikai nézete) című cikk a *Mind*-ben, N.S. 25. kötet, 1916. október, 482. oldal

[235] Ugyanott, 488. oldal

[236] Egy “Kant’s View of Metaphysics” (Kant metafizikai nézete) című cikk a *Mind*-ben, N.S. 25. kötet, 1916. január, 21. oldal

Az Isten azonban, Bowman szerint, Aki amint már említettük, nélkülözhetetlen az ember tapasztalat számára, olyan Isten, Akinek az örökkévalósága az örökké tartó maradandóságban rejlik. Az idő Bowman számára a létezés minden lehetséges módjának formája, korlátozás nélkül. S ahelyett, hogy ebben a dologban kétértelműségbe esne, amint azt oly gyakorta teszik az idealista filozófusok, Bowman végtelenül konkrét és ragaszkodik ahhoz, hogy a kanti álláspontnak ez a logikai végkimenetele. Ebben a dologban teljes mértékben egyetértünk vele. Úgy érezzük, hogy nagymértékben tisztulna napjaink teológiai légköre, ha ezt a dolgot a maga messze ható következményeivel együtt tekintetbe vennék.

E következmények közül a főt abban a tényben találjuk meg, hogy a történelmi keresztyénség Istene, valamint a poszt-kantiánus filozófiai Istene alapvető ellentétben állnak egymással. Ahogyan a *Vallásfilozófiai tanulmányok*, úgy *A szakramentális világegyetem* című könyvében is Bowman Istene olyan világegyetemmel szembesül, melyben benne rejlő erők vannak, erők, melyek nem Isten teremtő tevékenységéből származnak. Említettük Bowmannak a létezés két külön módjának nem kisebbíthető természetére helyezett hangsúlyát. Bowman megpróbálta tanulmányozni a létezés lehetőségeit a leglényegesebb megkülönböztetéseinek fényében".[237] Számára azonban ezek a leglényegesebb megkülönböztetések az önálló lelkiség az egyik oldalon, valamint „a fizikai világ, mint a funkcionális kapcsolatban álló részlegességek önálló, és kifogástalanul nem szubjektív rendszere"[238] a másikon. Mikor tehát a létezés lelki módjáról beszél, mely „mindenestől meghatározó módon"[239] jelenti ki magát, azt nem kell komolyan venni. Bowman egyszerűen csak azt akarja kihangsúlyozni, hogy a lélek nemcsak az agyag másodlagos tünete. A lelki létezési mód valóban önmeghatározó fogalma azt az álláspontot is magában foglalja, hogy a létezésnek semmi más nem kisebbíthető, végső módja sem létezik. A létezés efféle önmeghatározó fogalmának ennek megfelelően meg kell találnia a valóság „leglényegesebb megkülönböztetéseit" magán a lelki létezési módon belül. Ez az, amit mi Isten bibliai tantételében találunk meg. A Szentírás Istenében nem összegező, hanem öröktől fogva teljes, tehát teljes mértékben rendszerezett és teljesen öntudatos tapasztalatot találunk. Bowman számára az Isten valójában nem több, mint egy független változó, mert a történelmi keresztyénség Istene az, Akiben nincs változás, vagy a változásnak árnyéka.

Zárásképen megkérdezzük, hogy vajon a poszt-kantiánus filozófia istenfogalmának Bowman által bemutatott legjobb formája, vagy a történelmi keresztyénség istenfogalma teszi az emberi tapasztalatot értelmessé? Bátran ki merjük jelenteni, hogy Bowman végül mégis beleesett abba a „gyűlöletes kettősségbe", amit oly nemesen próbált meg elkerülni. Nekünk úgy tűnik, hogy erre egyetlen fenomenalista álláspont sem képes. A „lelki" nem képzelhető el önmeghatározó rendszerként, ha szembetalálja magát az események független sorozatával abban a világban, amit ténylegesen nem önmaga hozott létre.

Bowmannak kétségtelenül igaza van, mikor állandóan ragaszkodik ahhoz, hogy egy önálló rendszer az egyetlen előfeltevés, mellyel a tapasztalat értelmessé tehető. A maga feltevéseivel azonban képtelen ilyen rendszert találni. Megjegyeztük, miképpen próbálja az időről alkotott fogalmával érvényre juttatni „a létezés posztulátumát" annak érdekében, hogy ezzel szolgáltasson alapot a „tények" és a „logika" egysége számára. Erőfeszítése ebben a dologban valóban grandiózus, de még a legjobb elmék sem képesek megtenni a lehetetlent. Az időbeli összesítő rendszer mindazok után, ami elhangzott és megtétetett, egy olyan rendszer, mely szemtől szemben áll egymással a végtelenségig kapcsolatban nem álló tényekkel. A „kettéágazódás táveszméje" nem nőhető ki, amíg valaki valóban össze nem szedi a bátorságát a történelmi keresztyén hitvallások Istenének előfeltételezésére, Aki végtelenül egyszerű, és Akinek egyszerűségét teljesen és örökkévaló módon kimeríti a

[237] Lásd ugyanezt az újságot, 1939. november, 55. és azt követő oldalak
[238] 9. oldal
[239] 217. oldal

sokfélesége. Bowman beszélt a független változókról, melyek között Isten az egyik és a világegyetem a másik. Számára az a kettő „a létezés posztulátumának” segítségével képzelhető el egymással funkcionális kapcsolatban állókként, miközben a viszonosság ennek a funkcionális kapcsolatnak a lényege. Bowman számára tehát a probléma „a tapasztalat határozatlan sokrétűségének és az ön-azonos ego visszavonhatatlan egységének az összebékítése”.[240] A történelmi keresztyénség előfeltételezi a hármas Istennek nevezett függetlenül változatlan tapasztalat funkcionális, tehát kölcsönösen kimerítő mivoltát. Egyedül ezzel az előfeltevéssel létezik „visszavonhatatlan és ön-azonos ego”, s ha létezik ilyen visszavonhatatlan Ego, akkor többé nem létezik „a tapasztalat határozatlan sokrétűsége”, mellyel viszonossági kapcsolatban kell állnia. Ha a filozófia problémája az lenne, aminek Bowman feltünteti, akkor megoldhatatlan lenne. Bármely filozófia, melynek az egyik fő feltevése „a tapasztalat határozatlan sokrétűségének” fogalma, örökös szakadékot hozott létre a gondolkodás és a létezés között.

Bowman professzor könyvének, amit itt nagyon elégtelen módon tárgyaltunk, segítenie kell világosság tenni a problémát, amivel a gondolkodó ember szembesül. Belőle megtanulhatják az emberek meglátni, hogy aki összeházasodik egy lényegében kantiánus ismeretelmélettel, ha következetes marad, nem képes érvényre juttatni a történelmi keresztyénséget is. A történelmi keresztyénségnek szüksége van alapként Istenre, Aki „végtelen, örökkévaló és változhatatlan a lényében, a bölcsességében, a hatalmában, a szentségében, a méltányosságában, a jóságában és az igazságában”. Egy kantiánus ismeretelmélet legfeljebb egy olyan Istent képes megengedni, aki „*Grenzbegriff*”, az emberi személyiség felnagyított kiadása. Az efféle Isten nem a Biblia teremtő Istene. Nem ellene vétkezett az ember. Ő nem az, akinek örökkévaló Fia emberi természetet öltött Magára avégett, hogy meghaljon a bűnösökért a kereszten. Az olyan emberke teológiája, mint Barth, Brunner, Piper és Lewis megmutatják, mennyire lehetetlen két mestert szolgálni: az ember nem szolgálhatja egyszerre Kantot és Krisztust.

[240] 189. oldal

Az ember természete és sorsa

Reinhold Niebuhr 1937-ben megjelent *Beyond Tragedy* (*Túl a tragédián*) című könyve „A történelem keresztyén magyarázatával kapcsolatos cikkek” összessége. A *The Nature and Destiny of Man* (*Az ember természete és sorsa*) Gifford-előadások[241] (1941) hasonló feladatot vállalt magára, csak nagyobb léptékben és szisztematikusabb módon. Ennek a munkának az első kötete fekszik most előttünk. Ez az emberi természettel foglalkozik. A hamarosan megjelenő második kötet fog majd az emberi sorssal foglalkozni.

Beleolvasva *Az emberi természet* kötetébe, magasztos várakozásainkban nem csalódunk. Niebuhr munkája látomásának szélessége és mélysége teszi William James, John Dewey, Josiah Royce, és William E. Hocking által a Gifford-alapítvány számára tartott előadások méltó kézikönyvévé. Niebuhr megpróbálja egészében szemlélni az életét, és átnézni azon.

„Az ember mindig magára maradt a legnyugtalanítóbb problémájával. Miképpen fog önmagáról gondolkodni? Minden állítás, amit az alkatáról, erényeiről, illetve a kozmoszban elfoglalt helyéről mond ki, ellenéteket foglal magában, ha teljes vizsgálatnak vetjük alá.”[242] Könyvének ezekben a legelső mondataiban Niebuhr arra figyelmeztet, hogy többé már nem elégedhetünk meg a szűk naturalizmussal, valamint az ugyanolyan szűk racionalizmussal. Deweynek és Whiteheadnek tesz szemrehányást: előbbinek a merev naturalizmusáért, utóbbinak a merev racionalizmusáért. A Dewey naturalizmusában megmutatkozó „az ember jóságába vetett meggyőződéssel” egyenrangú Whitehead „idealista optimizmusa”, vagy egyenesen felül is múlja azt. Whitehead „spekulatív gondolkodása” az a gondolkodás, „amit Platon oszt meg Istennel”. Noha gátolja az a „pragmatikus gondolkodás”, amit Ulysses oszt meg a rókákkal, mindazonáltal „önzetlen kíváncsisággal igyekszik megérteni a világot”.[243]

Niebuhr nem szimpatizál sem a naturalista, sem a racionalista optimizmussal. Azt mondja, ezekre a közös gyengeség a jellemző. Számukra „az emberi lélek nyughatatlansága” olyasvalami, ami nincs beágyazódva magába az emberi természetbe.

Ez az általános vád még általánosabbá válik a következő szavakban:

> Az emberi természet összes nézete az ember elsődlegesen két különálló nézetének, adaptációi, átalakításai és válogatott összetevői: (a) a klasszikus ókor, azaz a görög-római világ nézetéé, valamint a (b) biblikus nézetéé. Fontos megemlékezni arról, hogy jóllehet ezek a nézetek eltérőek és részben összeegyeztethetetlenek, a középkori katolicizmus gondolkodásában valójában összeolvadtak. (Ennek az egységnek a tökéletes kifejeződését látjuk az ágostoni és az arisztotelészi gondolkodások tamási szintézisében.) A modern kultúra története valóban a szintézis megsemmisítésével kezdődik, amit a nominalizmus jelzett előre, s a reneszánsz és a reformáció fejeztek be. A szintézis feloldása során a reneszánsz desztillálta ki a klasszikus elemeket a szintézisből, míg a reformáció a biblikust próbálta meg kiszabadítani a klasszikus elemek közül. A liberális protestantizmus egy (egészében véve félbemaradt) erőfeszítés a két elem újraegyesítésére.[244]

Az ember eme modern, jórészt klasszikus nézetével szemben Niebuhr megpróbálja elvégezni az ember természetének ténylegesen keresztyén elemzését. Nekünk meg kell vizsgálnunk az ember mind klasszikus-modern, mind keresztyén nézetének metafizikai előfeltevéseit:

> Ahogyan a görög metafizikai előfeltevések határozzák meg a klasszikus nézetet, úgy határozzák meg a keresztyén nézetet a keresztyén hit végső előfeltevései.[245]

---

[241] Lásd még: http://www.giffordlectures.org/ - *a ford*.
[242] 1. oldal
[243] 113. oldal
[244] 5. oldal
[245] 12. oldal

Azonban amint elérünk eddig a pontig, problémáink támadnak Niebuhr álláspontjával. Örülünk annak az alapos kritikának, amit a különféle „naturalista” és „racionalista” nézetekkel szemben fogalmaz meg. Mégis kénytelenek vagyunk fenntartani, hogy a keresztyén hit előfeltevéseinek általa elvégzett elemzése az ember klasszikus modern nézete igazságának feltételezésén alapszik. Niebuhr ezt mondja az ember keresztyén nézetéről:

> Az Istenbe, mint a világ Teremtőjébe vetett keresztény hit felülmúlja a hitvallásokat és a racionalitás ellentmondásait, különösen az elme és az anyag, valamint a tudat és a kiterjesztés közötti ellentmondásokat. Isten nem pusztán egy elme, Aki formálja az előzőekben adott, formátlan nyersanyagot. Isten egyszerre az életerő és a forma, valamint minden létezés forrása. Ő teremti a világot. Ez a világ nem Isten, de nem gonosz azért, mert nem Isten. Isten teremtményeként jó.[246]

Folytatván az ember keresztyén nézetének értékelését, Niebuhr ezt írja:

> Az ember keresztyén nézetének második fontos jellemzője az, hogy az ember elsősorban Isten szemszögéből van értelmezve, nem pedig a racionális képességeinek egyediségéből, vagy a természettel fennálló viszonyából kiindulva. Ő „Isten képmására” alkottatott.[247]

Ezekben a szavakban az emberi természet első ránézésre tűnhet a valóban keresztyén kategóriákban értelmezettnek. Isten „mint akarat és személyiség”, s ez az Isten, mint Aki Önmagát jelenti ki Krisztusban, érvel Niebuhr, az ember keresztyén nézetének előfeltevése. Ezt mondja:

> Az Isten önfeltárásába vetett keresztyén hit, mely Krisztus kijelentésében jut tehát a csúcspontjára a személyiség és az egyéniség keresztyén fogalmának az alapja. Ebből a hitből kiindulva képes az ember önmagát az akarat olyan egységeként értelmezni, mely a maga végét Isten akaratában találja meg.[248]

Vajon Niebuhr itt, vagy eme általános kinyilatkoztatások kifejtésénél a könyvében bárhol máshol valóban az ember keresztyén nézetének előfeltevéseit mondta ki? Nem úgy gondoljuk. Niebuhrnak a naturalizmussal és az idealizmussal szemben megfogalmazott kritikái rendkívül tiszták. Szigorú bírálata „a tudományos módszerről”[249] tágabb látókörre utal, mint amilyennek az gyakorta látszik. Annak kimondása, miszerint „keresztyén szempontból az eredendő bűn egész pátosza az idealista gondolkodás állításaiban fejeződik ki”,[250] látszólag megköveteli tőle, hogy vesse el a reneszánsz „független egyéniségének” önállóságát.[251] Annak hozzátétele, miszerint „a naturalizmus és az idealizmus választásai lehetőségei között a modern ember… szembesül vagy az egyéniségének és a lelkének belesüllyedésével a naturális oksági viszonyba, vagy az egyéniségének és a lelke megistenülésének belesüllyedésével a gondolkodás egyetemességébe”[252] látszólag szükségessé teszi, hogy elkötelezze magát az önálló Isten tantétele mellett. De mégsem ez a helyzet. Niebuhr keres, és úgy véli, talál is egy harmadik lehetőséget egyrészről a „naturalizmus” és a „racionalizmus”, másrészről az ortodox keresztyénség között.

A Niebuhr által fellelt harmadik lehetőség hasonlít Kierkegaardéhoz, akiről úgy beszél, mint „a legnagyobb keresztyén pszichológusról”.[253] Kierkegaard, mondja, megtanította nekünk, miképpen hidaljuk át az átjárhatatlan szakadékot az „eszmék” és a „tények” között,

---

[246] 12. oldal
[247] 13. oldal
[248] 15. oldal
[249] 73. oldal
[250] 80. oldal
[251] 61. oldal
[252] 82. oldal
[253] 44. oldal

amit mind a naturalizmus, mind az idealizmus előfeltételeztek. Ezt az énről, az Egyénről alkotott fogalmával tette meg. Ez az egyén, állítja, egyesíti önmagában a valódi egyetemességet és a valódi részlegességet. Az emberi természet igazi nézete, mondja Niebuhr, mélyebbre hatol, mint amennyire akár a naturalizmus, akár az idealizmus képes. A természet igazi nézete számol a bűnnel, sőt az eredendő bűnnel is. De miképpen lehet az ember öröklötten bűnös, ám egyben szabad is? „A végső paradoxon az, hogy a bűn elkerülhetetlenségének felfedezése az ember szabadságának legmagasabb rendű állítása."[254] Ezt a megoldást, véli Niebuhr, nagymértékben Kierkegaardnak köszönhetjük:

> Kierkegaard magyarázata a szabadság és a sors dialektikus viszonyáról a bűnben az egyik legmélyrehatóbb a keresztyén gondolkodásban. Ő írja: „A bűn és a vétek elképzelése nem emelkedik a legmélyrehatóbb értelemben a pogányságban. Ha így lenne, a pogányságot megsemmisítené az ellentét, miszerint az ember sorsszerűen válik vétkessé… A keresztyénség pontosan ebben az ellentétben született".[255]

Ezzel a „minőségi ugrással", állítja Niebuhr, van a legjobban megmagyarázva „az elkerülhetetlenség és a felelősség paradox viszonya".[256] „A bűn önmagát posztulálja".[257] Ebben az álláspontban találja meg Niebuhr „az emberrel kapcsolatos keresztyén bölcsesség ultra-racionális alapjait és előfeltevéseit".[258]

Természetesen azt várjuk, hogy Niebuhr éles különbséget tesz a saját, valamint az ortodox hit álláspontja között. A „szó szerinti hibákkal" foglalkozó fejezetben Niebuhr szembeállítja egymással azt, amiről úgy beszél, mint Ádám bűnének képviseleti, illetve történelmi jellegéről.[259] Ott ezt mondja:

> Nyilvánvalóan szükséges kitörölni a szó szerinti illúziókat az eredendő bűn tantételéből, amennyiben az elkerülhetetlenség és a felelősség paradoxonját teljes mértékben meg kell értenünk. Az öröklött második természet tantétele ugyanis világosan ugyanolyan romboló a bűn miatti felelősség elképzelésére, mint azok a racionalista és dualista elméletek, melyek a természet tehetetlenségének tulajdonítják az emberi gonoszságot.[260]

Nem sokkal később hozzáteszi:

> Az ember lényegi természetének és bűnös állapotának viszonya nem oldható fel a bukás előtti tökéletesség időrendi verzióiból kiindulva. Ez mondhatni inkább függőleges, mintsem vízszintes viszony. Mikor a bukást megtették inkább történelmi eseménynek, mintsem az ember élete minden történelmi pillanata egy összetevője jelképének, abban a pillanatban elhomályosodott a gonosz és a jó viszonya.[261]

Ha azonban a „szó szerinti hibákat" el kell vetnünk, akkor valljuk, hogy fenn kell tartanunk azokat a naturalista és idealista hibákat, amelyek ellen Niebuhr oly hevesen tiltakozott. Itt egy egyszerű, de mélyenszántó választás előtt állunk. A naturalizmussal és az idealizmussal szemben mondja Niebuhr: „Isten nem pusztán egy elme, Aki formálja az előzőekben adott, formátlan nyersanyagot".[262] De a „formátlan nyersanyag" „az elvont egyetemes eszmével" az egyetlen alternatívája a teremtés „szó szerinti hibájának". Azt mondani, hogy „Isten minden létezés forrása",[263] de nem azt érteni ezalatt, hogy okságilag ez kettévágja az embert. Ez azt jelenti, hogy a naturalistával együtt megtesszük őt egyrészről az

[254] 263. oldal
[255] Ugyanott
[256] 254. oldal
[257] 252. oldal
[258] 16. oldal
[259] 261. oldal
[260] 262. oldal
[261] 269. oldal
[262] 12. oldal
[263] Ugyanott

„alogikus tény”[264] világának lakójává, másrészt az idealistával együtt a személytelenül isteni világának lakosává.

A naturalista hibája, állítja Niebuhr, hogy az oksági viszonyt tekinti a jelentés alapelvének.[265] De az önálló jelentésű Isten általi oksági teremtés nélkül az oksági viszony világa az, aminek a naturalista mondja: egy jelentés nélküli világ. A „történelem vitalitásainak” akkor megvan önmagukban a hatalmuk arra, hogy visszautasítsák a „szerkezetet”, amit „Isten” próbál rájuk kényszeríteni. Nagyon igaz, hogy a naturalista magyarázatok „nem értik annak a szabadságnak a teljes formátumát, amelyben az emberi élet áll”, s képtelenek „a történelmi élet transz-historikus normája szükségességének a megbecsülésére”.[266] Ugyanúgy igaz azonban az is, hogy Niebuhr az oksági teremtés elvetésével visszatér a naturalisztikusan értelmezett világhoz, amelyet mesterségesen kell kapcsolatba hozni a „transz-historikus” világával.

Az idealista hibája, állítja Niebuhr, hogy a tiszta forma, az elvont szerkezet Istenével rendelkezik. Az Isten azonban, Aki nem az oksági teremtője a világnak nem lehet több a tiszta Formánál. Megszemélyesíthetjük ezt a formát, de képzeletünk minden bömbölése sem adhat neki életet.

Mi jobbat kínál hát Niebuhr nekünk a naturalizmus „bálványimádásánál” és az idealizmus „bálványimádásánál”? E bálványimádások kombinációit kínálja nekünk. A naturalista és idealista bálványimádásokkal szembeni minden kritikája ellenére ezeket a bálványimádásokat alárendelt alapelvekké teszi, melyek szerinte a maguk helyén igazak. Végső érve az ellen irányul, amiről úgy véli: a magyarázat végső alapelvének egy alárendelttel történő helyettesítésének hibája. Ő mondja:

> Ha megpróbáljuk a világ jelentését egyedül a természeti oksági viszony alapelvén keresztül szemlélni, akkor a világot a mechanikus következetességből kiindulva fogjuk fel, amiben nincs helye az emberi tudatban önmagát kinyilatkoztató szabadságnak. A következetesség racionális alapelvei a jelentés egy másik, kissé magasabb rendű, de mégis elégtelen rendszerét képviselik. Minden, a jelentés és a racionalitás azonosítására irányuló erőfeszítés magában foglalja a gondolkodás megistenítését.[267]

Kiderül tehát, hogy a „naturalizmus” és az „idealizmus” végső soron helyesek addig, ameddig eljutnak. A keresztyén hit „ultra-racionális alapjainak és előfeltevéseinek” összhangban kell lenniük a naturalizmus és az idealizmus előfeltevéseivel. Niebuhr mondja:

> Noha a vallásos hit, amelyen keresztül Istent közelítjük meg, nem állhat ellenmondásban a józan ésszel abban az értelemben, hogy a jelentés végső alapelve nem állhat ellenmondásban a jelentésnek a racionális következetességben fellelhető alárendelt alapelvével, mégis, a vallásos hit nem rendelhető alá egyszerűen a józan észnek, vagy nem vethető alá a józan ész ítéletének.[268]

Niebuhr ezen a módon tartja az „ultra-racionális” alapelveket a megfelelő korlátok között, azaz ama korlátok között, melyeket a „független egyén” készségesen megenged. Az ellentét az ember klasszikus-modern és a biblia nézete között elhomályosult. Niebuhr álláspontja nagyságának minden azt megillető elismerése mellett mégis azt kell mondanunk, hogy a nagysága végső soron csak alig több, mint kísérlet annak megadására, ami a különböző naturalista és idealista perspektíváknak kijár. Az ennek az eljárásnak az olvasztótégelyéből kikerülő szuper-racionalista dimenzionalizmusról mondható, hogy „közelebb áll a keresztyén hithez és annak perverzebb megrontása”, mint akár a naturalizmus, vagy az idealizmus.

---

[264] 120. oldal
[265] 134. oldal
[266] 164. oldal
[267] 165. oldal
[268] Ugyanott

A hit logikája

Ennek a kötetnek a szerzője nem ismeretlen a vallásos gondolkodású közönség előtt. Két korábbi könyvben már foglalkozott a vallásos tudat lehetségességével. Ezek a *The Trustworthiness of Religious Experience* (*A vallásos tapasztalat megbízhatósága*) és a *The Knowledge of God* (*Az istenismeret*). A most tárgyalt kötet átfogóbb, mint a korábbi munkák közül bármelyik. Megpróbál foglalkozni az istenhit melletti bizonyítékok minden vonalával, és a vele szemben megfogalmazott ellenvetések mindegyik fajtájával. Emellett megpróbálja elfogadhatóvá tenni a számunkra a „nagy hagyományt”[269] annak megmutatásával, hogy ugyanolyan ésszerű hinni Istenben, mint hinni bármi másban.

Könyve előszavában Trueblood elmondja nekünk, hogy többet idézett Temple érsek munkáiból, mint bárki máséból. Sok kijelentéséhez ugyanis nemcsak Temple érsekhez, de John Omanhoz, A. E. Taylorhoz, Rufus M. Joneshez és másokhoz is fordul. S nem kétséges, hogy álláspontja egy széles körben elfogadott nézetet képvisel.

Nekünk Isten létezésének kérdésével kell foglalkozni. A szerző viszont azzal készíti elő a talajt ehhez, hogy részletesen beszél a hitről általánosságban. A hit a tényekben mindig is a valószínűség dolga. A ténykérdésekben, így a vallásos hit dolgában is, „mindig megvan annak lehetősége, hogy tévedünk. Ellenkező esetben nem lenne hely a hit számára.”[270] „Isten létezése nem mutatható be a kétség árnyékát kizáró módon azon egyszerű oknál fogva, hogy a vallásos hit valami objektíven valóságos dologra utal.”[271]

A ténykérdésekben tehát a bizonyítékok összetartó vonalait kell keresnünk. Emlékeznünk kell Butler híres aforizmájára, mely szerint a valószínű bizonyítékok „hozzáadva nemcsak növelik a bizonyosságot, de megsokszorozzák azt”.[272]

Trueblood azt állítja, hogy a vallásban is ugyanúgy a tudományos módszert kell alkalmaznunk, mint bárhol máshol. Meg kell tennünk ennek a módszernek a négy lépését: „megfigyelés, hipotézis-alkotás, következtetés és ellenőrzés”.[273] Ezt cselekedve meglátjuk, hogy hasonlóság van az Istenbe vetett hit és bármi másba vetett hit között.

Megmutatván, hogy a hit bármely területen szükséges, most megkérdezzük, miféle hithez kell ragaszkodnunk.[274] Ezt a kérdést megválaszolandó azt kutatjuk, hogy a hitnek mely elemei „vannak a leginkább összhangban a tényekkel, vagy melyek a leghűségesebbek a tapasztalathoz”.[275] Ekkor azonban egy nehézség keletkezik. Nincs egyetértés a tény kérdésében. „Amit egyesek tényeknek neveznek, azt mások feltevéseknek mondanak, s ami egyesek számára valós tapasztalatnak tűnik, az mások számára hallucinációk, vagy illúziók.”[276] Így aztán „kiderül hogy a függőségünk a tényektől némileg szánalmas, mert semmiféle tényt sem ismerünk, csak ha ezek benne foglaltatnak az emberi tapasztalatban”.[277] S „arra a következtetésre kell jutni tekintettel egyéni mentális szegénységünkre, hogy nem vagyunk képesek elkerülni a függést valamiféle szaktekintélytől”.[278] De ez nem szégyen.

---

[269] 293. oldal
[270] 36. oldal
[271] Ugyanott
[272] 41. oldal
[273] 43. oldal
[274] 65. oldal
[275] 66. oldal
[276] Ugyanott
[277] Ugyanott
[278] 67. oldal

Néha valamennyien az orvos szaktekintélyétől függünk.[279] Miért ne lehetne tehát szaktekintély a vallásban? Meg kell hagyni, nincsen tévedhetetlen szaktekintély.[280] Ehelyett egy szakértő szaktekintélyétől függünk. Az efféle szaktekintélytől való függés „önmagában is a józan ész ösvénye”.[281] Ez csak azt jelzi, hogy „fegyelmezett bepillantást”[282] akarunk. Ezt akarjuk más tudományágakban. Akkor miért ne keresnénk a vallásban is? Miért ne arról beszéljenek nekünk a szentek, amiben szakértők? A szenteknek megvan „a lélek ama érzékenysége”,[283] ami feljogosítja őket a speciális hallásra. S mindenesetre ellenőrizhetjük, amit magunknak mondunk, „mert minden ember rendelkezhet közvetlen istenismerettel a saját maga tapasztalatában”.[284] „A vallás szíve”, erre mindig emlékeznünk kell, „nem információ Istenről, hanem Isten megtapasztalása”.[285]

Most már továbbléphetünk a hitek választékához. Először is egyértelmű, hogy „nem térhetünk vissza a naiv spiritualizmushoz, ami oly sok generáción át kielégítette az őseinket. A természettudomány létezése a világ eme általános elképzelését tarthatatlanná teszi”.[286] Másodszor „intellektuális épséggel nem fogadhatunk be egy olyan rendszert, amely annyira elégtelen és önpusztító, mint amilyen a filozófiai naturalizmus”.[287] Nekünk tehát „tovább kell nyomulnunk valamiféle igazi szintézis irányában”.[288] Ezt a szintézis a szerző abban találja meg, amit „teista realizmusnak”[289] nevez. A teista realizmus már „elnyerte az érzékeny elmék egyetértését”.[290] „A felnőttkor vallása”[291] nem nyugodhat meg más Istenben, csak olyanban, „Aki azonnal a valódi hatalom és a tökéletes szeretet egysége”.[292] Istennek legalábbis személyesnek kell lennie, jóllehet lehet több, mint személyes.[293] Igazunk van tehát, ha azt valljuk, hogy az efféle hit az a hipotézis, amely a legjobban magyarázza a tapasztalat tényeit. „A hipotézis az a fajta rend, amit a legjobban ismerünk, a céltudatos elme rendje, a világegyetem rendjének végső magyarázata”.[294]

Ezt a hipotézist négy ponton ellenőrizzük: a természet vonatkozásában, az erkölcsi tapasztalat vonatkozásában, az esztétikai tapasztalat vonatkozásában, és a vallásos tapasztalat vonatkozásában. Pár szót kell mondanunk mindegyikről.

Ha a tudomány megmutatja, hogy a világ, legalábbis jelentős mértékben értelmes, akkor „a tudomány a természetben rejlő értelmes Cél tanújává válik”.[295] Az erkölcsi tapasztalat tüneménye ismét csak megerősíti az Istenbe vetett hitünket. Minden erkölcsi ítéletben öröklötten benne rejlik egy objektív viszonyítás.[296] S semmi kézzelfogható nem képes szolgáltatni ezt az objektív viszonyítást. Ennek Istenre kell utalnia, „Aki az a céltudatos Intelligencia, Aki megjelent a tényleges világban, de nem azonos azzal”.[297] A „valami

[279] 69. oldal
[280] 71. oldal
[281] 72. oldal
[282] 75. oldal
[283] 81. oldal
[284] 82. oldal
[285] Ugyanott
[286] 116. oldal
[287] Ugyanott
[288] Ugyanott
[289] 112. oldal
[290] 116. oldal
[291] 131. oldal
[292] Ugyanott
[293] 137. oldal
[294] 138. oldal
[295] 148. oldal
[296] 164. oldal
[297] 166. oldal

fenségessége” teista alapon kívül megmagyarázhatatlan.[298] S „a szabadság paradoxonja” ugyanebbe az irányba mutat.[299]

Az esztétikai tapasztalat a bizonyítékok további független vonalát szolgáltatja. Létezik „a szépség objektivitása”,[300] amiről valójában nem folytatható komoly vita, s létezik „a kommunikáció érzéke”,[301] ami a vonatkoztatás egysége felé mutat. S azután létezik „a hódolat, amiről oly sokan érzik fennkölten, hogy semmi más alapon nem értelmes, és nem védhető, csakis teista alapokon”.[302]

Végül a vallásos tapasztalathoz fordulunk, mint az Istenbe vetett hitünk ésszerűségének bizonyítékához. Emberek milliói számoltak be arról, hogy közvetve ismerik Istent. Ez önmagában nem abszolút bizonyítéka annak, hogy valóban így is van.[303] Nekünk tehát a tiszta agnoszticizmus viselkedésére van szükségünk, amit a rómaiak oly jól példáztak.[304] Az aranymondásunknak így kell hangzani: „Ülj le a tény előtt kisgyermekként”.[305] Vesszük a tapasztalati beszámolókat, és tudományosan foglalkozunk velük. Figyelembe vesszük a beszámoló személyek számát,[306] és minőségét,[307] valamint a beszámolók egyezőségét,[308] továbbá a köztük fennálló „különbséget”.[309] Végső következtetésünk az, hogy Isten hipotézise oly sok bizonyítékon alapszik, amiért majdnem lehetetlenség nem hinni az Ő létezésében. „Az egybeesés csodája oly hatalmas, hogy ezt lehetetlenné kell tennie az elmélkedő ember számára”.[310]

A bizonyítékok eme négy független vonalával, melyek mindegyike tartalmaz néhány független alkotóelemet, készen állunk fogékony fülekkel hallgatni a történelmi beszámolókat, s különösen Jézus szavait. „Jó okunk van azt feltételezni, hogy Ő minden valaha élőnél teljesebben megszondázta az emberi lélek mélységeit. Amiképpen a negyedik evangélista rejtélyesen mondja: ’Ő tudta, mi lakik az emberben’.”[311] Jól tesszük, hogy odafigyelünk ennek a „Legfőbb Szakértőnek”[312] a bizonyságtételére. Jézus „hallgatólagosan hitt Isten, mint az Ő Atyja létezésében”.[313] Nem kell törődnünk azzal, amit a szerző azokról a nehézségekről mond, melyekkel azok szembesülnek, akik hisznek Istenben. Az itt idézett anyag elegendő az érvelése egészének kielégítő bizonyítéka gyanánt.

„A hitet Istenben”, mondja Trueblood, „racionálisan támogatja az összetartó bizonyítékok különböző vonalai, melyek közül mindegyik nagyjából ugyanolyan fontosságú. Ezeket együttesen véve, a bizonyosság sokkal jobb megközelítését teszik lehetővé, mint mikor külön-külön vesszük ezeket figyelembe, mert ahogyan Butler mondta a már idézett aforizmában, ’a valószínű bizonyítékok egymáshoz adva nemcsak növelik a bizonyosságot, de megsokszorozzák azt’.”[314]

Kellően méltányolhatjuk a Trueblood által kínált álláspont általános elfogadását. Itt van egy álláspont, ami semmilyen értelemben sem szélsőséges. Trueblood a szubjektivisták, a naturalisták és a mechanisztikusok ellen érvel. Olyan Istenben hisz, Aki „a tudat független

[298] 169. oldal
[299] 172. oldal
[300] 179. oldal
[301] 187. oldal
[302] 193. oldal
[303] 197. oldal
[304] 63. oldal
[305] 62. oldal
[306] 206. oldal
[307] 208. oldal
[308] 210. oldal
[309] 211. oldal
[310] 214. oldal
[311] 218. oldal
[312] 219. oldal
[313] Ugyanott
[314] 308. oldal

központja a maga különleges életével és céljaival, s a különféle saját tevékenységeivel".[315] Hisz „az élő Istenben", de egyidejűleg hisz a modern tudomány általánosan elfogadott végkövetkeztetéseiben is. Az álláspont melletti érvek is első ránézésre kiválóan ésszerűeknek tűnnek. Hivatkozik „a 'természeti ember spontán hitvallására'."[316] Utálja az *a priorizmust*. Nem támaszkodik túlságosan egyetlen egyéni érvre sem. Nem kevesebből akar bizonyosságot szerezni, mint a bizonyítékok elsöprő összetartásából. Úgy ül le a tény elé, mint egy kisgyermek, s egyidejűleg illő tisztelettel viseltetik az ellent nem mondás törvényével szemben.

Meg kell azonban mondani, hogy ezt az álláspontot fenntartani csak bizonyos határozatlanság rovására lehet. Ez különösen az Istenről kialakított fogalom esetében mutatkozik meg. Trueblood megpróbálja megvédeni Isten valóságos létezését. Egészében a szubjektivizmussal szemben érvel. Azt állítja, noha elképzeléseink szubjektívek, és azoknak is kell lenniük, mindazonáltal van objektív vonatkozásuk.[317] Ugyanakkor azt is mondja, hogy az efféle kijelentés inkább ismeretelméleti, mintsem lételméleti. „Azaz, semmit sem mond az objektumok alkatáról."[318] Nem lepődünk meg teljesen, mikor azt halljuk – érvek nélkül, – hogy a vallás nem az Istennel kapcsolatos információkban, hanem az Isten megtapasztalásában rejlik,[319] miközben azt is halljuk, hogy vallásos tapasztalat megismerő „abban, hogy olyasfajta észlelésnek állítja magát, mely a megfigyelőnek tényleges istenismeretet ad".[320] S megint halljuk, hogy a keresztyénségben világosan és egyértelműen eljutottunk a személyes Isten fogalmához,[321] miközben azt is halljuk, hogy Isten lehet több, „mint csak személyes".[322] Azt mondja, „az élő Isten", aki legalábbis személyes, de lehet szuper-személyes, más, mint az „Az", amit Arisztotelész nevezett a maga Istenének,[323] de nem összeegyeztethetetlen azzal. Aztán emlékeznünk kell: nem lehetünk biztosak abban, hogy ez az Isten létezik.[324] Ha azonban létezik, „a jóság feltételei" korlátozzák.[325] Ugyanez igaz „az isteni Cél" elképzelésére is. Látszólag személyesen, de mégis személytelenül, s talán szuper-személyesen kell használni. A világrend „az isteni Cél állandóságára való utalás által" adott róla számot. Erről a tényről mondja, hogy eltávolítja a gondviselés tantételével, az ima hatékonyságával és a csoda elképzelésével szemben megfogalmazott szokásos ellenvetéseket.[326] De hogy miképpen lehetséges ez, az nem világos. Vajon a gondviselés Isten tevékenysége, vagy egy alapelem neve, mely feltételezetten aktív az önmagától létező világegyetemben? Vajon Istenhez imádkozunk, vagy egy szuper-személyes alapelvhez imádkozunk? Vagy egyidejűleg imádkozunk egy személyes, és egy szuper-személyes Istenhez? Vajon a csoda egy korlátozott, személyes Isten cselekedete, vagy az események rendkívüli fajtája, ami valamiképpen viszonyul a Cél személytelen eszméjéhez?

Mindez a határozatlanság sem elég ahhoz, hogy elrejtse a szerző valódi szimpátiáit. Valójában maga a határozatlanság jelzi a tényt, hogy Trueblood és azok, akik hozzá hasonlóan gondolkodnak, nem akarják Isten személyiségének bibliai elképzelését. Isten bibliai elképzelése nem engedi meg az Ő létezésének bizonytalanságát. Ezért az Ő tanácsvégzése felügyel mindent, „amiknek meg kell lenniük". Nem létezik az ellent nem mondás elvont törvénye, melynek, mint mintának megfelelően Isten alkotja, vagy nem alkotja

[315] 132. oldal
[316] 54. oldal
[317] 61. oldal
[318] Ugyanott
[319] 82. oldal
[320] 202. oldal
[321] 134, oldal
[322] 137. oldal
[323] 134. oldal
[324] 42. oldal
[325] 296. oldal
[326] 277. oldal

a világegyetemet. Ő Maga a jelentékeny lehetségesség forrása. A véges személyiség és annak választásai nem az Ő tanácsvégzése korlátozásának következtében bírnak jelentőséggel, hanem annak korlátlan jellege következtében. Ennek ellene vethető, hogy Trueblood kellő becsületességgel éri el a végkövetkeztetéseit. Amíg nem tudunk rámutatni a fő hibákra a gondolkodásában, az általa vallott álláspont annak látszik, amire nekünk is logikailag jutnunk kell. A válaszunk tehát az, hogy az érvelés valóban következetes az elfogadott előfeltevések alapján. Mi csak bámulhatjuk a koncepció kiterjedését és az érvelés következetességét. A nehézségeink az elfogadott előfeltevésekkel vannak.

Trueblood a kezdetektől fogva azt feltételezi, hogy a tények világa és a meghatározások világa alapjában véve egymástól függetlenek. Vallja, hogy bizonyosság csak az alapvetően hipotetikus végkövetkeztetésekből fakadhat.[327] Csak akkor lehet bizonyosságunk, mondja, ha elkerüljük a ténykérdéseket. Ezért „Isten létezése nem mutatható be a kétség árnyékát kizáró módon azon egyszerű oknál fogva, hogy a vallásos hit valami objektíven valóságos dologra utal”.[328] Nos a logika világa és a tények világa függetlenségének eme előfeltevése magában foglalja a Szentírás Istenének elvetését. Az egyetlen Isten, akihez ezekkel az előfeltevésekkel eljuthatunk, olyan Isten, Aki olyan helyzettel találja magát szemben, ami felett nincs hatalma. Egyrészről szembesül az ellen nem mondás elvont, személytelen törvényével, másrészt egy sorozat önmaguktól létező ténnyel. Egyik felett sincsen semmi hatalma. Elkezdheti a tények vizsgálatát empirikus módszerrel, s meglepődve tapasztalhatja, hogy valamiképpen a tények bizonyos mértékig összhangban működnek az elvont törvénnyel. Nevezheti ezt gondviselésnek, vagy „isteni Célnak”. Mikor látja, hogy valamilyen különösen furcsa esemény valahogy beleillik az általános mintába, nevezheti azt csodának. Ha azonban látja, amint más öntudatos lények imában leborulnak előtte, felszólítja őket, hogy álljanak fel, mert ő is csak ugyanolyan személy, mint amazok. Velük együtt dicsérheti az elvont alapelvet és az önmagától létező tényt, s csodálhatja egységüket. Trueblood Jézusa elveti, hogy imádják, nincs ok, amiért az ő Istene ne ugyanazokat a gyöngéd érzéseket táplálná. Talán javaslatra, és szavazással elfogadja a „Legfőbb Szakértő” titulust, de ennél tovább nem mehet.

Előre kimondható végkövetkeztetés tehát, hogy csak egy véges Isten származhat a logika és a tény két külön világa premisszáin alapuló gondolkodásból. S hitünk szerint az is előre kimondható végkövetkezetés, hogy aki a két világ abszolút különválasztásával kezdi, annak, ha következetes, a kétségbeesésben kell végeznie. Így a lehetségesség és lehetetlenség, valamint a valószínűség és valószínűtlenség szavak csak elvontságokkal foglalkoznának. Nem vonatkoznának a tények világára. A tények világában a szó szoros értelmében bármi megtörténhet. A tudomány erőfeszítése lesz a hét tenger kiürítésére egy szitával. Nem léteznének a bizonyítékok összetartó vonala, mert semmivel kapcsolatosan sem léteznének bizonyítékok.

Még egyszer mondjuk: nem azt állítjuk, hogy Trueblood álláspontja alábbvaló lenne másokénál. Nagyra becsüljük a mechanizmus és a szubjektivizmus elkerülésére tett erőfeszítéseit. Az ő álláspontja nyíltan kevésbé ellenséges a kereszténységgel szemben, mint Dewey és Whitehead közismert folyamat-filozófiája. Végső soron azonban egy perccel lekésni a vonatot ugyanolyan problémát jelent, mint egy órával késni le azt. Hisszük, hogy csak a keresztyénség abszolút Istenének őszinte elfogadásában, Aki mindent felügyel, amiknek meg kell lenniük, Aki a lehetségesség és a valószínűség forrása, találhatjuk meg a tudomány alapját és az imádat tárgyát.

[327] 34. oldal
[328] 36. oldal

Isten tantétele

Albert C. Knudson, A Boston University School of Theology dékánja és a dogmatika professzora. *The Doctrine of God* (Isten tantétele), 434 oldal. The Abingdon Press, New York, 1930.

Az előttünk levő könyv „az első kötete annak a két független kötetnek, mely együtt lefedi majd a keresztyén teológia területét". Vannak okai, amiért erre a könyvre a szokásosabbnál fontosabbként gondolhatunk. Isten tantétele állandó fontosságú. Mégis, nagyon sok kortárs szerző olyannyira megváltoztatták az Istenről alkotott elképzelést, hogy az általuk használt fogalom egyáltalában nem jelent semmit. Aligha mehet be bárki egy könyvesboltba anélkül, hogy észre ne venné: valami új istenség született. Ezek az istenek rendszerint pragmatikus családba születnek bele. Ahogyan a tér-idő kontinuum halad előre, az istenek gyümölcsöző anyjává válik. Az immanencia-eszmét annyira elcsépelték, hogy identitássá vált. Bármiféle „értéket", vagy „ideált", ami valaki fantáziáját megmozgatja, azonnal személytelenítik és megistenítik. Ha az efféle istenség szerzője egy kiváló tudós, haladéktalanul a bigottság biztos jelévé válik, ha azt mondjuk, hogy az illető nem keresztyén, vagy teista.

Knudson professzor könyvében épp ellenkezőleg, az Isten komolyan vételére irányuló erőfeszítéssel találkozunk. Knudsonnak a transzcendencia több, mint puszta szó. Ő nem szimpatizál napjaink szélsőségesen pragmatikus irányzatával. Emellett nem akarja a teológiáját az emberi tapasztalat csak egyetlen összetevőjére felépíteni. Kihangsúlyozza a személyiség akarati tényezőjének azonos, ha ugyan nem felsőbbrendű értékét az értelmi összetevőjéhez viszonyítva, de semmiképpen sem akarja félreállítani az értelmi kategóriákat annak érdekében, hogy helyet készítsen a hitnek. Az ő teológiájának „az egész személyiség logikáján" kell alapulnia. Ezzel kapcsolatban el kell mondani, hogy a szerző nem fél a metafizikától. Valamennyien vallunk ilyen, vagy amolyan metafizikát. Az egyedüli kérdés az, hogy milyet. Nem alapozhatjuk a vallásunkat a „mintha"-ra. Látjuk tehát, hogy Knudson megpróbálja Isten kerek és metafizikailag megalapozott tantételét kidolgozni. Ez pedig méltó a komoly figyelemre.

Összhangban áll a szerző filozófiai komolyságával az a nagyon vallásos tónus, ami átjárja a könyvet. Mikor valaki például Bruce Barton, vagy Roy Wood Sellars után fordul Knudsonhoz, azonnal kikerül a fojtogató szekularizmusból a vallás hegyi levegőjére. Az efféle dolgokat nagyon nagyra értékeljük.

Emellett a szerző az egyik vezérképviselője és magyarázója annak a mozgalomnak a teológiában és a filozófiában, aminek figyelemre méltó befolyása van az amerikai keresztény egyházra. Egy ki nem adott doktori értekezés a Chicagói Egyetem Hittudományi könyvtárából, amit Bernhardt írt *Bowden Parker Bowne and the Episcopal Church* (*Bowden Parker Bowne és az episzkopális egyház*) címmel bizonyítja, hogy Bowne filozófiája befolyásoló hatással van az említett intézmény szemináriumaira. Ennek a disszertációnak a szerzője hatalmas különbséget lát a tanítás régi módszerei, valamint az új módszer között ezekben a szemináriumokban. A fő különbséget abban a tényben látja, hogy az új módszer az emberi tapasztalatból indul ki, míg a régi módszer a Szentírás feltételezett tekintélyelvűségéhez való ragaszkodásával kezdte. Csak egyetérthetünk Bernhardttal abban, hogy ha ez a különbség áll fenn a régi és az új módszer között, akkor az nem részletkérdés, és nem csupán a hangsúly kérdése. Felmerül a kérdés, hogy melyik módszer helyes, és melyik helytelen a teológia tárgya számára. Sőt mi több, az is kérdés, melyik az igazi és melyik a hamis. Knudson azt vallja, hogy az ő álláspontja a teológiában, mely bevallottan Bowne filozófiáján alapszik, a valódi keresztyén gondolkodás logikai fejlődése. „A perszonalizmus

kiváltképpen napjaink keresztyén filozófiája."[329] Knudson eme állítása az, amit megkérdőjelezünk. Vagy, ha elfogadjuk, hogy a perszonalizmus „napjaink legeluralkodottabb keresztyén filozófiája", akkor az érdekel minket, hogy kimutassuk: ez az eluralkodott filozófia nem azonos sem a bibliai keresztyénség logikai fejlődésével, sem tágabb értelemben a hagyományos teizmussal. Másodszor a kritikánk adhat néhány okot arra, hogy a hagyományos teizmus és az ortodox keresztyénség „uralkodó álláspontja" miért lehet a kettőnek még mindig jobban védhető filozófiája, vagy teológiája.

Állításunk megfogalmazása során, miszerint Knudson álláspontja, ahelyett, hogy a keresztyén teizmus logikai fejlődése volna, inkább radikális eltávolodás attól, nagyon szerencsés helyzetben vagyunk két okból is. Először is maga Knudson kínál számunkra határozott, és számunkra teljességgel elfogadható mércét a valódi teizmus megítéléséhez. Ezzel ahhoz az előnyhöz jutunk, hogy a szerzőt a saját mércéjével tudjuk megítélni. Másodszor, szerencsére hivatkozhatunk a szerző *The Philosophy of Personalism* (*A perszonalizmus filozófiája*) című könyvére, amelyben Knudson valóságelméletének és tudáselméletének sokkal határozottabb megfogalmazásait találjuk, mint a most vizsgált kötetben. Ez különösen azért értékes, mert hisszük, hogy a jelen kötet fő gyengesége annak antiteista tudáselméletében rejlik.

Az első ponttal kezdve rájövünk, hogy abban a fejezetben, amelyet a szerző Isten abszolútságának szentel, nagyon ragaszkodik egy abszolút Isten szükségességéhez. Az egység alapvető szükségessége, ami az emberi gondolkodást jellemzi, semmi kevesebbel nem elégíthető ki. Sőt mi több, az egységnek, amit keresünk, konkrét egységnek kell lennie. Ha Isten nem lehet „a kitapinthatatlan elvonatkoztatások kísértetszerű szövedéke, vagy a vértelen kategóriák túlvilági balettje", akkor személyesnek kell lennie. Egy abszolút, személyes Isten a racionális gondolkodás legfontosabb követelménye. Annyira döntő jelentőséget tulajdonít Knudson annak a dolognak, hogy az efféle Istenbe vetett hit látszólag az egyetlen alternatíva a szkepticizmussal szemben. „Látszólag vagy a teista Abszolút, vagy a teljes filozófiai szkepticizmus a két alternatíva, amivel szembesülünk, s a kettő között az egészséges gondolkodásnak nem okozhat nehézséget a választás."[330]

Teljességgel egyetértünk Knudson választási lehetőségeivel. Ama valóságelméletnek, melyben Isten abszolút személyiségként alkotja az irányító fogalmat, az egyetlen alternatívája a metafizikai relativizmus. Természetesen könnyű nehézségeket találni a hagyományos teizmusban. Meglehetősen szokásos elutasítani a bibliai teizmust, s nem más okból, mint abból, hogy nem vagyunk képesek felfogni, miképpen teremthette meg egy abszolút Isten a világegyetemet, vagy miképpen volt képes megtestesülni. A megkönnyebbülés megvásárlása az értelmi nehézségekből ezen a módon túlságosan drága eljárás. Hol egy rendszer, melyben nincsenek intellektuális problémák? Nem azért ragaszkodunk a keresztyén teizmushoz, mert abban nincsenek intellektuális nehézségek, vagy legalábbis kevesebb van benne, mint más rendszerekben, hanem azért, mert azt valljuk, hogy a metafizikai relativizmus alapján semmiféle ismeret sem lehetséges. Parmenidesznek teljesen igaza volt, mikor azt mondta Heraklitosz áramlásáról, hogy ha az ellentétek átváltoznak egymásba, akkor nem létezik olyan maradandó szubjektum, amiről bármit is mondhatnánk. A keresztyén teista számára Isten minden állítás végső szubjektuma. Nem azt jelenti ez, feláldozhatjuk Istent, és megtarthatjuk önmagunkat. Ha feláldozzuk Istent, azzal feláldozzuk önmagunkat is.

Ennek a valóságelméletnek megfelelő és abban benne foglaltatik az ugyanúgy teista tudáselmélet. Ha Isten abszolút személyiség, akkor teljességgel öntudatos. Isten világosság, és nincsen benne semmi sötétség. Nem léteznek a lehetségesség zavaros mélységei sem Benne, sem Rajta kívül. Ő a kezdettől fogva ismeri a véget. Istennek ez a teljes öntudatossága alkotja a mi tudásunk alapját, vagy bizonyosságát. A lehetségesség számunkra mélyebb, mint a

[329] *Doctrine of God*, 80. oldal
[330] 250. oldal

legmélyebb tenger. Ha Isten számára is így lenne, akkor egész összefüggő tapasztalatunk a parttalan, feneketlen űrön hányódna. A gondolkodásunk vákuumban működne. Ha léteznie kell bármiféle racionalitásnak, vagy összefüggőségnek, akkor valahol lennie kell egy abszolút racionalitásnak. A mi racionalitásunk Isten racionalitásán alapszik.

Ez az, amit a keresztyén teizmus kifejezett a tekintélyről alkotott elképzelésében. A tekintélyről alkotott elképzelése soha nem volt pusztán csak hagyomány. Ha a prófétákról és az apostolokról, ha Krisztusról, vagy a Szentírásról azt mondjuk, hogy abszolút tekintéllyel szólnak, azt azért mondjuk, mert hisszük, hogy az abszolút Isten szólal meg bennük. Ha a Szentírásról azt állítjuk, hogy egyedi módon ihletett, az ihletettség eme tantétele logikailag kapcsolódik az abszolút Isten állításával. Milyen ritkán lehet találkozni a keresztyén teizmus olyan kritikusával, aki akár csak megpróbálja korrekt módon kinyilatkoztatni az abszolút Isten fogalmának különböző következményeit, amiképpen azok megmutatkoznak Krisztusnak és a Szentírásnak a tanításaiban, s vállalja fel bátran mindezek elvetésének ismeretelméleti következményeit! Sokkal könnyebb elszigetelni mondjuk az ihletés elméletét, és úgy bemutatni, mint holmi mechanikus valamit, majd elvetni azt, mint semmiféle vallásos jelentőséggel nem bíró dolgot!

A tudás teista elméletének megfelelően tehát Isten az, aki értelmezi a valóság jelentését az ember számára. Az ember elméjének befogadónak kell lennie erre a magyarázatra, ha bármiféle tudással akar rendelkezni. Az ember nem kezdheti a maga spekulációjával a tényeket illetően, hogy csak ezután kérdezze meg vajon létezik-e Isten? Ha a tények nem léteznek Istentől függetlenül, akkor ezek az Ő tervének termékei. Azaz, Isten magyarázata megelőzi a tényeket. Miképpen választhatná el akkor az ember a tényeket Isten magyarázatától? Ugyanolyan jól, ahogyan egy csepp tintát elkülöníthetünk az óceánból. Hocking professzor fejezte ki ezt a gondolatot annak kimondásával, hogy az istentudatunknak kell képeznie a tapasztalatunk alapját. Ha az istentudat nem lép színre a legalacsonyabb rendű érzékeléseink szintjén, akkor nem fog színre lépni soha.

Ha mindezek a megfontolások igazak, akkor tévedés azt gondolni, hogy a keresztyénség fő hozzájárulása a spekulatív gondolkodás fejlődéséhez a személyiség fogalma, mint olyan. A keresztyénség újra bevezette Istennek, mint abszolút személyiségnek a fogalmát elsődlegesen, így tehát a véges személyiség fogalmát másodlagosan. A keresztyénség helyreállítója és kiegészítője az eredeti teizmusnak: a keresztyénség és a teizmus együtt állnak, vagy buknak.

A keresztyén teizmus valóságelméletének és tudáselméletének eme rövid magyarázatával most már feltehetjük a kérdést: mennyire érhetünk egyet Knudson ama állításával, hogy az ő teológiája a hagyományos teizmus valódi továbbfejlődése. Ehhez nem a részleteket, hanem csak a valóságelméletét és a tudáselméletét fogjuk vizsgálni.

Knudson erőteljesen tisztában van azzal a ténnyel, hogy a perszonalizmusnak nem mindegyik típusa képes a keresztyén teista teológia alapjául szolgálni. S hogy a lehetségesen legvilágosabbá tegye: az ő perszonalizmusa valóban teista, elkülöníti az a perszonalizmus néhány másik fajtájától. Először is létezik a J. M. R. McTaggarthoz hasonlók ateista perszonalizmusa. Azután ott van William Stern panteista perszonalizmusa. Ez a kettő világosan antiteista. Ám még a teista perszonalizmusok között is vannak változatok, melyek ellentétesek az igazi, tipikus teista perszonalizmussal. Ezek között említi a hegeli iskola abszolutista perszonalizmusát, Charles Renovuier relativista perszonalizmusát, valamint George H. Howison tisztán erkölcsi, vagy teleológiai perszonalizmusát. Az abszolutista perszonalizmus igazságtalanul bánik az emberi személyiség valóságával. A relativista perszonalizmust inkább finitizmusnak kellene nevezni, mert semmiféle abszolút sem lesz benne. A tisztán erkölcsi, vagy teleológiai perszonalizmus tagadja az embernek az Isten által történt teremtését.

Ezek a kizárások Knudson részéről látszólag nagyon közel viszik őt a bibliai teizmushoz. Elveti a finitizmust és az abszolutizmust, mert ezek nem tesznek különbséget Isten személyisége és az ember személyisége között. Knudson tehát nagyon világosan a személyiség fogalmával foglalkozik. Emellett elvet minden nézetet, melyek tagadják a teremtés elképzelését. Azaz, Knudson azt akarja, hogy Isten személyisége magasabb rendű legyen az emberénél. De vajon valóban komolyan veszi az abszolút személyiség fogalmát? Meg vagyunk arról győződve, hogy nem.

A szerző bőséges bevezetőt ír a teológiához. Természetes, hogy az efféle értekezésekben a módszer kérdése fontos. Ezt illetően azt mondja, hogy „a ragaszkodás a tekintélyelvhez" az „uralkodó álláspont". A Szentírás tévedhetetlen ihletettsége, véli, könnyen tarthatatlannak mutatható ki a Szentírásban levő nyilvánvaló hibák miatt. Itt azt szeretnénk, ha a kiváló dogmatikus legalábbis nem süllyedne le ehhez a könnyű módszerhez. Amint már utaltunk rá, joggal várjuk el, hogy az efféle tantételeket, mint az ihletettséget, először az abszolút Isten központi tantételével fennálló kapcsolatukban kell bemutatni, mielőtt könnyedén elvetik azokat. De hagyjuk ezt. A fő dolog az, hogy Knudson határozottan az ember vallásos tudata tényének empirikus vizsgálatára adja a fejét annak érdekében, hogy megállapítsa: mi a vallás – de még mielőtt Istenhez fordulna. Ennek a módszernek a feltevése az, hogy a vallásos tudat akkor is létezik és működik, vagy legalábbis képes normálisan működni, ha nem létezik abszolút Isten. S természetes dolognak veszi, hogy ez az egyetlen tudományos módszer. De mi van akkor Hocking ama követelményével, mely szerint az istentudatnak a tapasztalatunk legelején kell színre lépnie, nehogy soha ne lépjen színre? Az igazi teistának Istent kell megtennie a tapasztalat legmagasabb rendű értelmező kategóriájának, s ezt nem képes megtenni mindaddig, amíg nem Isten értelmezi ugyanúgy a tapasztalat kezdetét, mint ahogyan a végét is. Ennek kimondása nem „a szubjektivitás teljes elkerülésének"[331] módja, amiképpen Knudson akarja, hogy higgyük. Ahhoz, hogy valóban empirikus teológiánk lehessen, nem szükséges először a vallásos tapasztalatot tanulmányozni Istentől elkülönítetten. A valódi teista álláspont egyben valódi empirikus álláspont is. Kimondhatjuk: Knudson nem teista módon szigetelte el az emberi tapasztalatot Istentől.

Az úgynevezett kísérleti módszer határozottan „vallásos természetünk független érvényességén"[332] alapszik. Kritizálván a teológiának azt a nézetét, amelyik „*doctrine de deo et rebus divinis*"-ként tanítja, elmondja nekünk, hogy „nem veszi észre: napjainkban a teológiának kiindulási pontját tekintve antropocentrikusnak kell lennie".[333] Így mikor a vallás eredetének kérdését tárgyalja, a szerző teljesen mindegynek véli, hogy mi is lehetett a vallás eredete. „Lehet, hogy valaki, mint a bölcs, akiről Van Hugel beszél nekünk, visszavezeti a vallás eredetét 'a tehénhez, aki megvakar egy viszketést a saját hátán', de ezzel mégsem aknázza alá napjaink vallásos hitét. Másvalaki lehet, hogy a vallás végső forrását a primitív kijelentésben találja meg, de mégis meghagyja ugyanolyan kevés racionális indoklással, mint egykoron volt."[334] Biztos azonban, hogy ezek a legfurcsább szavak. Csak a teljes metafizikai relativizmus feltételezésével tehet valaki következetesen efféle kijelentéseket. Ha a világegyetemet Isten teremtette, akkor az ember vallása is ettől a ténytől függ, sőt ez határozza meg, viszont ha a vallás Istentől független eredetű, akkor még véletlenül sem formálható Istenre való hivatkozással.

Nem szeretnénk, ha úgy értenének minket, mint akik azt mondják, hogy Knudson számára a vallásnak nincsen szüksége objektív ok-okozati összefüggésre. Épp ellenkezőleg, ő maga mondja nekünk, hogy a vallás „magában foglalja a személyes állásfoglalást az értékek objektív birodalmának vonatkozásában".[335] Vagy máshol: „Az alázatos, bizodalmas,

[331] 104. oldal
[332] 225. oldal
[333] 192. oldal
[334] 217. oldal
[335] 48. oldal

békülékeny viszonyulás a világegyetemben levő erőkhöz elsődleges a vallásban".[336] Majd ismét: „A vallás a maga lényegi természetében a világ racionalitásába és célszerűségébe vetett hitet jelenti".[337] A fontos dolog Knudson számára az, hogy „az értékek birodalmának" nem kell feltétlenül személyesnek lenni. A vallás „egyértelmű abban, hogy felsőbbrendű értéket tulajdonít a lelki birodalomnak, de hogy a transzcendens Valóságot személyesnek kell-e felfogni, vagy sem, az meghatározatlan maradt".[338] Az abszolút Isten elképzelése tehát nagyon határozottan nem az igaz vallás *sine qua non*-ja Knudson számára. Kívánatos, de nem elkerülhetetlen.

Most már látjuk, hogy Knudson könyvének antiteista hajlama a véges személyiség általa elfogadott végsőségének kritikátlan feltételezésében rejlik. Mikor „A perszonalizmus filozófiája" című munkájában megpróbálja elmondani nekünk, mik a valóban „tipikus teista perszonalizmus" jellemzői, akkor általánosságban határozza meg a perszonalizmust, majd utána tesz különbséget az emberi és az isteni személyiség között. Ebből következik, hogy ez a módszer eleve kizárja a lehetőséget arra, hogy eljussunk egy abszolút Istenhez. Isten akkor csak egy nemzetség-fajta. Ha vannak korlátok a nemzetségben, akkor lesznek korlátok a fajtában is.

A tény, miszerint Isten személyisége nem lehet több, mint a személyiség egyik nemzetség-fajtája, kerül nagyon határozottan az előtérbe, mikor Istennek az idővel fennálló viszonyát tárgyalja. A szerző erről keveset mond, pedig szeretnénk, ha sokat beszélne. Mégis, mond valamit közvetlenül, s többet közvetve, amikből arra a következtetésre juthatunk, hogy Knudson számára, mint a többi nem teista számára is, a világegyetem tágabb, többet magában foglaló fogalom, mint Isten. Láttuk már, hogy Knudson vallása tartalmaz egy állásfoglalást az ideális birodalom felé, ami a világegyetem egyik összetevője. Megjegyezhetjük, hogy Knudson számára az ember részesedik az örökkévalóság lényegi természetéből, másrészről Isten részesedik az idő lényegi természetéből. Ami az előzőt illeti, ez abban az állításban rejlik, mely szerint a személyiségben, mint olyanban, így tehát mind az emberiben, mind az isteniben benne rejlik az a végső egység, amire a tapasztalatunknak szüksége van.[339] Végső soron a véges személyiségnek nincs szüksége Istenre a tudáshoz, „A lélek, vagy az én, vagy az 'én vagyok' valósága a perszonalizmus alapvető előfeltevése, ez még jellegzetesebb tantétel, mint a személyes Isten létezése".[340]

De ha lehet még fontosabb a második dolog, miszerint Isten részesedik az idő lényegi természetében. Azt, hogy ez a helyzet, a legjobban akkor érthetjük meg, ha tanulmányozzuk Knudsonnak a teremtésről és a megtestesülésről alkotott elképzelését. Ami a teremtést illeti, erről nem tesz nagyon határozott kijelentést. Felfogja, hogy egy örökkévalóan szükséges teremtés végül a panteizmushoz vezetne. Úgy gondolja azonban, hogy talán a vallás összes célja kiszolgálható, ha a teremtést „örökkévalónak, de mégis szabadnak és a szeretet által ösztönzöttnek"[341] tekintjük. De hogy mit jelenthet ez, azt nem vagyok képes felfogni. Azt azonban határozottabban mondja nekünk, hogy amiképpen igaz, hogy az emberben és Istenben egyaránt megtalálható az egység végső alapelve, ugyanúgy az is igaz, hogy Istenben és emberben egyaránt meg kell tudni találni a változás alap-okát. „Ha Istent változhatatlan szubsztanciának képzeljük el, akkor nem lehet számot adni a változó kozmikus mozgásról. A változásoknak a világban az azokat kiváltó okok változása miatt kell bekövetkezniük. Egy változhatatlan ok csakis egy változhatatlan okozatot képes létrehozni."[342] Nehéz különbséget

[336] 40. oldal
[337] 42. oldal
[338] 51. oldal
[339] *Philosophy of Personalism*, 83. oldal
[340] Ugyanott, 67. oldal
[341] *Doctrine of God*, 369. oldal
[342] Ugyanott, 316. oldal

tenni e nézet, valamint a nyílt metafizikai relativizmus között. Az időt megteszi mind Isten, mind az ember egyik alkotóelemévé, s ezzel Isten abszolútsága eltűnt.

A keresztyénséggel közvetlenebb kapcsolatban ugyanaz az öröklött temporalizmus rejlik a szerzőnek a megtestesülésről alkotott nézetében. Azt mondja: a kalcedoni hitvallás, mely megpróbálta megakadályozni az időbeli és az örökkévaló keveredését, semmiféle vallásos célt nem szolgált. Krisztus „személytelen emberi mivolta", mellyel az egyház bebiztosítani próbálta Isten és ember transzfúzióját, Knudson számára semmiféle jelentőséggel sem bír. „Egyszerűbbnek és kielégítőbbnek találjuk, ha úgy gondolunk rá, mint 'emberi személyiségre, akit teljesen és maradandóan átjárt Isten benne lakozása'."[343] Ha most ebben a vonatkozásban meg kell értenünk, hogy Krisztust az „emberi személyisége" következtében nem kevésbé isteninek kell tekinteni, még nehezebbé válik Knudson álláspontját keresztyénnek, vagy teistának nevezni, s elkülöníteni a metafizikai finitizmustól.

Ennek a metafizikai relativizmusnak az alapján tekinti a keresztyénséget nem többnek, mint kulmináló viszonyban állónak a többi vallással.[344] Krisztus többé nem isten megtestesült Fia, Aki a felvett emberi természetében szenvedett az ember bűneiért, hanem Maga Isten Krisztus emberi személyében, Aki „a terhek hordozóinak Feje".[345] Ha ez nem azt jelenti, hogy Isten felelős a gonoszságért, akkor azt jelenti, hogy a gonoszság legalább annyira eredeti, mint Isten, s ebben az esetben egy véges Istennel van dolgunk. S ez megfelel a szerző azon kijelentésének, miszerint a keresztyénség „felülmúlhatatlanságának" többé már nincs vallásos jelentősége a számunkra.[346] Ez igaz, ha mind Isten, mind mi, keresztyén testvérek, vállvetve küzdünk a gonoszság ellen, amely mindkettőnktől függetlenül létezik abban a világegyetemben, mely mindkettőnknél nagyobb. Végül, a Szentháromsággal foglalkozó utolsó fejezetben a szerző még egyszer kinyilatkoztatja nekünk, hogy számára Isten lekerült az időbeli áramlásba. Azt mondja, s hitünk szerint joggal, hogy a keresztyén egyháznak a Szentháromsággal kapcsolatos tanításában nem egy haszontalan *super additum* van, hanem ez alakítja ki a filozófia és a teológia alapját. A Szentháromságban az egység és a sokféleség örök harmóniában élnek egymással. De jegyezzük meg, hogy Knudson szerint a Szentháromság egyik tagja lehet „emberi személyiség", vagy az is. Azaz, a sokféleségi tényező tartalmaz egy időbeli elemet. Az egység nem több, mint egység a világegyetemen belül, melyben benne van mind az idő, mind az örökkévalóság, illetve mind Isten, mind az ember. Knudson úgy vélte, valódi filozófiai szolgálatot tétet a Szentháromsággal azzal, hogy nagyon közel hozza hozzánk, de olyan közel hozta, hogy nem tesz nekünk semmiféle szolgálatot. S ami még ennél is rosszabb: Knudson belevitte a Szentháromságot az áramlásba, aminek eredményeképpen soha semmiféle egység el nem érhető.

A végén hadd jegyezzük meg ismét, hogy a szerző tanításai a megtestesülésről és a Szentháromságról szükségszerű következményei a kísérleti kiindulási pontjának. Ha a vallás vizsgálatát annak feltételezésével kezdjük, hogy a véges személyiség rendelkezik önmagában elegendő egyesítő erővel, ezért nem kell hivatkoznia a kezdetektől fogva az abszolút Istenre, a záró vonatkoztatás nem lesz több, mint udvarias meghajlás egy név előtt. Knudson számára az ember, míg a keresztyén teizmus számára Isten az igazság mércéje.

[343] Ugyanott, 421. oldal
[344] 109. oldal
[345] 413. oldal
[346] 114. oldal

Kant, vagy Krisztus?

A néhai dr. Shailer Matthews keresztyén etikát tanított. Egy ortodox diák megkérdezte tőle, hogy vajon Jézus etikáját tárgyalva szükséges-e megvizsgálni az isteni mivoltára vonatkozó állításait. Dr. Matthews valahogy így válaszolt: „Ha el kell végeztetned bizonyos fogászati kezelést, vagy vízvezeték-szerelési munkát, nem kéred meg a fogorvost, vagy a vízvezeték-szerelőt, hogy magyarázza el a vízvezeték-szerelés, vagy a fogászati kezelés technikáját". „Igaz", mondta az ortodox diák, „de ha én vagyok a fájós fogú ember, akkor tudni akarom, hogy vajon a vízvezeték-szerelő, vagy a fogorvos munkálkodik a fogaimon".

Dr. Matthews álláspontja azt hiszem nagyon tipikusnak mondható általánosságban, a modern teológiában. A modern teológia általánosan szólva ellenzi a metafizikát, mert Immanuel Kant kritikai filozófiájától tanult.

1. Kant pusztító befolyása

Sir Arthur Eddington a fizika tudományának filozófiájáról szólva elmondja nekünk, hogy „a fizikai világegyetem a tudás konkrét törzsének témájaként van meghatározva ugyanúgy, ahogyan Pickwick urat egy konkrét regény hőseként határozhatjuk meg".[347] „Ennek a meghatározásnak a nagy előnye", mondja Eddington, „hogy nem ítéli meg eleve, hogy a fizikai világegyetem – vagy Pickwick úr – létezik-e".[348] Álláspontját egy halbiológussal szemlélteti. Ez a halbiológus az óceáni életet kutatja. „Megvizsgálván a fogását, a tudós a szokásos módszerével tevékenykedik a felfedezés rendszerezése végett. Két általánosításra jut: (1) Egyetlen tengeri teremtmény sem rövidebb két inchnél; (1) Minden tengeri teremtménynek vannak kopoltyúi."[349] Magyarázatképpen hozzáteszi: „Bármi, amit a hálóm nem képes befogni, az *ipso facto* kívül esik a halbiológiai ismeretek körén, s nem része a halak ama birodalmának, amit a halbiológiai ismeretek témájaként határoztunk meg. Röviden, amit a hálóm nem képes befogni, az nem hal".[350] A halbiológust nem érdekli „a halak objektív birodalma". Eddington álláspontja hitünk szerint tipikusan a modern tudomány álláspontja általánosságban. A modern tudomány is Immanuel Kant kritikai filozófiájától tanult.

John Dewey *The Quest for Certainty* (*A bizonyosság keresése*) című műve folyamatos érvelést tartalmaz a „megelőző létezés" fogalmával szemben. „Nincs elképzelhető módja annak, ahogyan a végső, megváltozhatatlan szubsztanciák, melyek anélkül állnak kölcsönhatásban, hogy önmagukban nem változnak, elérhetők lennének a kísérleti műveletek eszközeivel. Ezért nincs empirikus, vagy kísérleti alapjuk: ezek tisztán dialektikus koholmányok."[351] Dewey számára a tudományos objektumok „az egzisztenciális változások statisztikusan szabványosított viszonylagosságai".[352] Dewey álláspontja hitünk szerint általánosságban nagyon tipikusnak mondható a modern filozófiában. A modern filozófia, ahogyan a modern vallás és a modern tudomány is, Immanuel Kant kritikai filozófiájától tanult.

2. Isten a végső magyarázó

[347] *The Philosophy of Physical Science*, 3. oldal
[348] 3. oldal
[349] 16. oldal
[350] Ugyanott
[351] 118. oldal
[352] *The Philosophy of John Dewey*, a *The Library of Living Philosophers*-ben, 1. kötet, 578. oldal

Nem lepődünk meg azon, ha Albert Einstein professzornak nem okoz nehézséget a tudomány és a vallás harmonizálása: a pozitivista tudománynak és a pozitivista vallásnak jó barátoknak kell lenniük. Az sem csoda, hogy el kell vetni a személyes Isten fogalmát, csak az Isten nélküli vallás illik az Istennel nem rendelkező tudományhoz. Valóban, Matthews, Eddington, Dewey és Einstein őszintén pozitivista álláspontjainak egyik nagy erénye az, hogy olyannyira világossá teszi a különbséget a keresztyénség és a modern gondolkodás között, hogy még a vak is megláthatja. A „szelíd lelkű" idealistákat és realistákat megrészegíti ez a különbség. Beszélnek valamiféle megelőző létezésről. S még mindig beszélnek valamiféle szerkezetről a világegyetemben, amit az emberi elme *datum*-ként talál meg. Ez felszínesen nézve szimpatikussá teheti őket a keresztyén álláspont számára. Ez készteti a „keményfejű" szelektív szubjektivistákat „a halak objektív birodalmának" teljes elvetésére, a „keményfejű" pragmatistákat annak bizonygatására, hogy az adatok vétetnek és nem adatnak, valamint a „keményfejű" relativistákat arra, hogy arról tájékoztassanak: az igazán vallásos személy olyan gondolatokkal, érzésekkel és vágyódásokkal foglalja el magát, amelyekhez a „szuper-személyes értékük" miatt ragaszkodik. A történelmi keresztyénség nem várhat könyörületet Immanuel Kant követőitől.

Kant követői több-kevesebb következetességgel – következtetéssel, ha ugyan nem más módon – végső meghatározó hatalmat tulajdonítanak az ember elméjének. A keresztyénség viszont Isten elméjének tulajdonítja ezt a végső meghatározó hatalmat. Amit Eddington az embernek tulajdonít, a lényegi valóság végső dialektifikálásának hatalmát, azt a keresztyénség Istennek tulajdonítja. A keresztyénség Istene kimerítő leírással azonosított és azonosít. Kimerített minden osztályozást, így Számára az *infima species* és az egyén azonosak. A modern tudományban, a modern filozófiában és a modern vallásban az állítólagosan független ember kezeli a 'logikatanító posztulátumát' szuverén módon, tagadván ezzel azt a lényegi valóságot, mely nem illeszkedik az ő prokrusztészi ágyához. Nem létezik a semlegesség „senki földje" a kettő között. Két „teremtő" áll szemtől szembe halálos harcban. Két elme áll szemben egymással, melyek mindegyike magának követeli a tény meghatározását még mielőtt a másik szembesülhetne ugyanazzal a ténnyel. Ha a keresztyénség igaz, a „tényeknek" azoknak kell lenni, amiknek Isten mondja azokat, ha a kantiánus álláspont az igaz, a „tények" azok, amiknek az ember mondja azokat. A modern tudomány, filozófia és vallás által alkalmazott módszer nem próbálja meg felfedezni Isten szerkezetét a világegyetem tényeiben. Az ember szerkesztési tevékenységét tették meg önmagában a lényegi állítások végső forrásává. Az ortodox álláspont Istent, a modern álláspont az embert teszi meg a valóság végső értelmezőjévé.

3. Tillich és Niebuhr egyformán kantiánusok

A dolog világosabbnak tűnik, mint eddig bármikor. Sajnos, vannak mind a modern, mind az ortodox oldalon olyanok, akik ismét elhomályosítják a dolgot. Szemléltetésképpen rámutatnék Tillichre, Niebuhrra és Barthra a modern, valamint a katolicizmusra az ortodox oldalon.

Einstein nemrég a *The Union Review* (*Az egység áttekintése*) című kiadványban megjelent cikkét kritizálva Paul Tillich professzor négy pontot tárgyal. Ezt mondja: „Einstein négy szögből támadja a személyes Isten elképzelését: Az elképzelés nem szükséges a vallás számára. Ez a primitív babona csinálmánya. Önmagában ellentmondó. Ellentmond a tudományos világnézetnek."[353] Válaszában Tillich Kanttal együtt azt feltételezi, hogy a világ önmagában létezik, és önmagában működik. Kantiánus érvelésformát használ annak az Istennek az elképzelésével szemben, „Aki beleavatkozik a természeti eseményekbe, vagy a létezésbe". Röviden, annak a fajta Istennek, akiben Tillich hisz, teljesen kifogástalannak kell

[353] *The Union Review*, 1940. november, 8. oldal

lennie Einstein számára is. Jobb lenne egyszerűen és világosan felvázolni a dolgot úgy, ahogyan Einstein teszi.

Dr. Reinhold Niebuhr írásai első ránézésre inkább letisztázni, semmint elhomályosítani látszanak a dolgot. Niebuhr megpróbálja megkülönböztetni az ember keresztyén nézetét a klasszikus-modern nézettől. Nem vonakodik kimondani, hogy a klasszikus nézetet „a görög metafizikai előfeltevések", míg „a keresztyén nézetet a keresztyén hit végső előfeltevései határozzák meg".[354] Egy nemrég a *The Union Review*-ben megjelent cikkben ezt mondja: „az egyetlen elem a modern kultúrában, ami egységet és összetartást ad neki minden változatosságában és ellentmondásában, az nem más, mint az eredendő bűn keresztyén tantételének az elvetése általa". Mindezért valóban hálásak vagyunk. Ám a kritikus pillanatban Niebuhr maga is inkább az ember klasszikus-modern, semmint a keresztyén nézetét fogadja el. Niebuhrnak a naturalizmusra és az idealizmusra vonatkozó kritikái önmagukban rendkívül kiválóak. Ezek a kritikák felszínesen nézve elkötelezik őt az önálló Isten tantétele, valamint a bűn keresztyén tantétele mellett. Ám kénytelenek vagyunk azt vallani, hogy mégsem ez a helyzet. Niebuhr álláspontja hasonló Kierkegaardéhoz! Kierkegaard, állítja, megtanította nekünk, miképpen hidaljuk át az „eszmék" és a „tények" közötti átjárhatatlan szakadékot, amit mind a naturalizmus, mind az idealizmus előfeltételezett. Ezt az énről, az Egyénről kialakított fogalmával tette meg. Ez az Egyén, állítja, egyesíti önmagában a valódi egyetemességet és a valódi részlegességet.[355] Erre azt válaszoljuk, hogy Kierkegaard Egyéne nem más, mint Kant *homo noumenon*-ja modern öltözékben. Ez annak az ideálnak a megszemélyesítése, amit az autonóm ember állít önmaga elé.

4. Niebuhr elveti az oksági teremtést

Ennek megfelelően nem lepődünk meg, mikor látjuk, hogy Niebuhr elveti azt, amit „szó szerinti hibáknak" nevez az eredet kérdésének vonatkozásában. „Az ember lényegi természetének és bűnös állapotának viszonya nem oldható fel a bukás előtti tökéletesség időrendi verzióiból kiindulva. Ez mondhatni inkább függőleges, mintsem vízszintes viszony. Mikor a bukást megtették inkább történelmi eseménynek, mintsem az ember élete minden történelmi pillanata egy összetevője jelképének, abban a pillanatban elhomályosodott a gonosz és a jó viszonya."[356] Ha azonban a „szó szerinti hibákat" el kell vetnünk, akkor valljuk, hogy fenn kell tartanunk azokat a naturalista és idealista hibákat, amelyek ellen Niebuhr oly hevesen tiltakozott.

A naturalista hibája, állítja Niebuhr, hogy az oksági viszonyt tekinti a jelentés alapelvének.[357] De az önálló jelentésű Isten általi oksági teremtés nélkül az oksági viszony világa az, aminek a naturalista mondja: egy jelentés nélküli világ. A „történelem vitalitásainak"[358] akkor megvan önmagukban a hatalmuk arra, hogy visszautasítsák a „szerkezetet", amit „Isten" próbál rájuk kényszeríteni. Nagyon igaz, hogy a naturalista magyarázatok „nem értik annak a szabadságnak a teljes formátumát, amelyben az emberi élet áll", s képtelenek „a történelmi élet transz-historikus normája szükségességének a megbecsülésére".[359] Ugyanúgy igaz azonban az is, hogy Niebuhr az oksági teremtés elvetésével visszatér a naturalisztikusan értelmezett világhoz, amelyet mesterségesen kell kapcsolatba hozni a „transz-historikus" világával.

---

[354] *The Nature and Destiny of Man: 1. kötet: Human Nature*, 12. oldal
[355] Ugyanott, 263. oldal
[356] 269. oldal
[357] 134. oldal
[358] 142. oldal
[359] 164. oldal

Az idealista hibája, állítja Niebuhr, hogy a tiszta forma, az elvont szerkezet Istenével rendelkezik. Az Isten azonban, Aki nem az oksági teremtője a világnak nem lehet több a tiszta Formánál. Megszemélyesíthetjük ezt a formát, de képzeletünk minden bömbölése sem adhat neki életet. A „formátlan nyersanyag" és az „elvont törvény" az egyetlen alternatívája az oksági teremtésnek.

5. Barth is tagadja Isten önállóságát

Mi jobbat kínál hát Niebuhr nekünk a naturalizmus „bálványimádásánál" és az idealizmus „bálványimádásánál"? E bálványimádások kombinációit kínálja nekünk. A naturalista és idealista bálványimádásokkal szembeni minden kritikája ellenére ezeket a bálványimádásokat alárendelt alapelvekké teszi, melyek szerinte a maguk helyén igazak. A „naturalizmusnak" és az „idealizmusnak" végső soron helyesek addig, ameddig eljutnak. A keresztyén hit „ultra-racionális alapjainak és előfeltevéseinek" Niebuhr szerint összhangban kell lenniük a naturalizmus és az idealizmus előfeltevéseivel.

Niebuhr az „ultra-racionális" alapelveket a megfelelő korlátok között tartja, azok között a korlátok között, melyeket „a független egyén" kész megengedni. Végül is az ember klasszikus-modern és bibliai nézetei közötti különbségről van szó. Az ennek az eljárásnak az olvasztótégelyéből kikerülő szuper-racionalista dimenzionalizmusról mondható, hogy „közelebb áll a keresztyén hithez és annak perverzebb megrontása", mint akár a naturalizmus, vagy az idealizmus.

A tiszta ész kritikáján alapuló teológia nem képes érvényre juttatni sem Isten, sem az ember elképzelését. Egyszerűbb és hűebb lenne e tényekhez, ha Tillich és Niebuhr követnék Eddington, Dewey és Einstein példáját. Ugyanez igaz Barth Károlyra is. Barth kihívása a „modern protestantizmussal" szemben *cum grano* értendő. A modern protestantizmus modern: kantiánus. Barth is az. Barth és a „modern protestantizmus" háttérben meghúzódó ismeretelméleti és metafizikai előfeltevései egyformán megtalálhatók Kant kritikai filozófiájában. A viták közöttük nem egyebek, mint családi civakodások, melyek rögtön megszűnnek, ha valaki az önálló Isten kihívásával lép fel. Barth haragja mindaddig nem éri el a teljes hevességét, amíg nem szembesül a szuverén Isten tantételével. Kant segítségével lerántja ezt az Istent a kölcsönhatásba az önállóan létező, időbeli áramlással. Arra a végkövetkeztetésre jutunk, hogy az olyan emberek, mint Tillich, Niebuhr és Barth elhomályosítják azokat a dolgokat, melyekkel a modern ember szembesül.

6. Az alapvető kérdés

Ortodox oldalról is elhomályosul a dolog. Különösen a skolasztikus teológiához ragaszkodók által. Visszamenni Kanttól Aquinói Tamásig, majd Aquinói Tamástól Arisztotelészig nem jelent segítséget. Etienne Gilson professzor minden ragyogó erőfeszítése ellenére nem képes összhangot találni az autonóm gondolkodáson alapuló filozófia, valamint a kijelentésen alapuló teológia között.

A protestáns apologéták túlontúl készségesen követték a skolasztikus vonalat. Butler püspök *Analógiája*, s nagyon sok más, erre alapozó könyv még mindig az autonóm gondolkodáshoz ragaszkodnak. De a modern és az ortodox teológusok részéről tapasztalható minden elhomályosítás ellenére a dolog alapjában véve egyszerű és világos. A következetes keresztyénségnek, amilyennek a református hitet kell alázattal vallanunk, ki kell alakítania a saját maga magyarázatát a modern tudománnyal, a modern filozófiával és a modern teológiával szemben. A gondolkodását minden ponton ama önálló Isten létezésének előfeltevése irányítja, Akiről a Biblia beszél. A református hit azt vallja, hogy egyedül ennek az előfeltevésnek az alapján van bármiféle kijelentésnek bárhol bármiféle jelentősége és

értelme. Ha nem előfeltételezünk egy efféle „megelőzően” Létezőt, akkor az ember rájön, hogy racionalitásának porszemcséje sárlabdaként úszik a feneketlen és parttalan óceánban.

Az ok, amiért a kantiánus alap a valóság egésze felett merészel törvényeket alkotni nem más, mint hogy esélyre van szüksége a létezéshez. Ha a valóság Isten által strukturált, az emberi elme nem lehetne végső törvényalkotó. A modern módszertan előfeltételezi a nyers irracionalitást. Egyidejűleg ez a nyers irracionalitás az, ami a független ember minden magyarázó erőfeszítését aláaknázza. A modern alapon nincs lehetőség bármely tény azonosítására, még kevésbé arra, hogy megtaláljuk a kapcsolatot egy tény és egy másik tény között. A tudomány és a filozófia, valamint a teológia lehetségessége előfeltételezi az annak az Istennek az elképzelését, Akinek a tanácsvégzése felügyel mindent, „amiknek meg kell lenniük”. Csak így lehet lemészárolni a nyers tény és a végső irracionalitás kísértetét. Merlin soha többé nem jár már a Földön. A modern gondolkodás a tékozló fiúhoz hasonlóan a disznóólaknál van, de vele ellentétben, nem fog visszatérni az atyai házhoz.