

MENNYIRE FÜGGETLENÍTHETI MAGÁT A HIT AZ ÉSZTŐL? I.

MEGJEGYZÉSEK A MEGALAPOZÁS PROBLÉMÁJÁHOZ

I. EGY HÁROMSZOROS TABU

Klaus Müller – a münsteri egyetem filozófia-professzora

Nem sok jóra számíthat manapság, aki rákérdez a keresztény hit olyan központi tételeinek alapjára, mint Isten létezése és cselekvése, vagy azt a követelményt fogalmazza meg, hogy legyen megalapozott értelme annak, amit a keresztények vallanak. „Nem baj, ha a vallás értelmetlen” – ezzel a címmel közölte egy hetilap a vallástudomány egyik képviselőjének összeállítását arról, hogy egyház-e a szcientológia. Hiszen nem kevésbé összeegyeztethetetlen az ésszel, ha valaki – példának okáért – szcientológiai „clear” (vagyis minden lelki sérüléstől mentes) akar lenni, mint ha a feltámadásban hisz; a szcientológiai tréningek pedig a katolikus szentségeknek feleltethetők meg, amennyiben egyik is, másik is olyan eljárásokat testesít meg, amelyek bizonyos vallási célok elérésére szolgálnak. A vallás általános meghatározásaként a szerző a következőt javasolja: „Nem vallásos a hiteknek az a rendszere, amely nem tartalmaz olyan tételleket, amelyeket a kritikus szellem értelmetlennek talál.”¹ Értelmiségiek (vagy magukat annak tartók) széles köreiben alighanem ez a *common sense*.

Ráadásul a vallásnak ez a megítélése kimondottan népszerű filozófiai fundamentumra támaszkodhat.² Az angolszász nyelvterületen, tehát ott, ahol túlnyomórészt nyelvanalitikus dominancia érvényesül, már régóta

bevett dolog fundamentalistának címkézni mindazokat a koncepciókat, amelyek az ismeretelméletben a megalapozás többé-kevésbé erős fogalmával dolgoznak. A megalapozásra irányuló gondolatmeneteket célkitűzésük miatt ugyanazzal a jelzővel illetik, mint amit a teológiai nyelvhasználatban az észtlől idegen, többnyire militáns fideista irányzatokra alkalmaznak.³ Ez a szóhasználat nem kevesek számára – hogy úgy mondjam – egy az egyben fejezi ki a dolog lényegét: aki magáévá teszi a megalapozás erősebb igényét, ezzel csak azt árulja el, hogy nem biztos a dolgában. Így aztán azoknak a pozíciója, akik alapokat, netán végső alapokat követelnek, *de facto* azokéval esik egybe, akik az alapokról deklaráltan lemondva, dogmatikusan-fideistán nyilvánítják ki egy bizonyos pozícióhoz való ragaszkodásukat.

Német nyelvterületen is hasonlóak figyelhetők meg. A magát kritikainak nevező racionalizmus – amint azt Sir Karl Popper nyomán mindenekelőtt Hans Albert kidolgozta – lényegében a megalapozás minden lehetséges stratégiájának az elutasításában áll. Új megközelítésben tárgyalja a bizonyosság problematikáját, amennyiben elérhetetlennek nyilvánítja a végső bizonyosságot, ebből kiindulva pedig igaznak tart mindent, de csakis azt, ami elvileg cáfolható. A kritikai racionalizmus alberti verziója meghonosodott az értelmiségi diskurzusban. Albert terminusa, a „Münchhausen-trilemma”⁴ egyetlen újabb filozófiai lexikonból sem hiányzik, és már nem csak a bennfentesek állandó fordulata. A „Münchhausen-trilemma” Albert azon meggyőződésének szuggesztív megnevezése, hogy a racionalitásnak semmi köze a tudás valamilyen szilárd fundamentumához. Aki azt állítja, hogy ilyenre támaszkodik, az a hazudós Münchhausen báróhoz hasonlít, aki azt állította, hogy saját hajánál fogva húzta ki magát a mocsárból, amelybe belesüppedt. Albert szerint ugyanis a végső fundamentumra irányuló minden megalapozási kísérletnek menthetetlenül a következő

1. G. Kehrler: *Religion darf Unsinn sein*. In *Die Zeit*. Nr. 7/7. 2. 1997. 11.

2. A továbbiakhoz vö. a következőket: Forum für Philosophie (Hrsg.): *Philosophie und Begründung*. Bad Homburg – Frankfurt am Main, 1987.; T. Bartelborth: *Begründungsstrategien. Ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie*. Berlin, 1996.

3. Vö. például: E. Arens: *Im Fegefeuer der Fundamentaltheologie*. In *Orientierung* 61 (1997) 152–156. 152–154.; Vö. ehhez: K. Müller: *Fegefeuer oder Feuerchen? Eine Kleine Polemik*. In *Orientierung* 61 (1997) 239–241.

4. H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen, 1968. 13.

három alternatíva közül kell választania – bár ezek egyike sem teszi lehetővé a cél elérését (ezért „trilemma”). Aki egy tételt úgy kíván megalapozni, hogy az minden kétségen felül álljon, vagyis immunizálni akarja az ésszerű kritikával szemben, az vagy végtelen regresszusba kerül, mert az alap számára egy másik alapot ad meg, ennek az alapnak megint egy másikat, aztán egy még újabbat az előző kedvéért és így tovább. Vagy belebonyolódik egy körbe, amennyiben a megalapozás során már feltételezi, amit még azután kellene csak bizonyítani. Vagy egy bizonyos ponton félbeszakítja az egész megalapozósdit, ami viszont dogmatikus tételezés volna (teológiai nyelven: fideizmus).

Albert természetesen tudja, hogy a „Münchhausen-trilemma” is falszifikálható hipotézis. Az az ellenvetés, hogy felállítása önellentmondást foglal magában, formailag ugyan korrekt, de nem sokat ér – még egy Martin Heidegger vagy egy Hans-Georg Gadamer sem zavartatják magukat a régi antiszeptikus érvtől, hogy aki kijelenti, hogy nincs igazság, az az igazság igényével szólal meg.⁵ Ám míg Heidegger és Gadamer az igazság forrásainak nem-diszkurzív megközelítését próbálták így előmozdítani, addig Albert a maga állásfoglalásával mindenestül a racionalitás perspektíváján belül marad – és ezáltal annak mint egésznek a jelentőségét mondhatni lefokozza. Az ésszerűség nem hatja át életünket, hanem – kissé drasztikusan kifejezve – olyan, mint egy zsírfort a megélt valóság levesén. Kicsit komolyabban szólva: a racionális gyakorlat tagadhatatlanul döntésektől függ – de hogy ezek a döntések mennyire ésszerűek, az azoknak az adott szituációt is mérlegelő belátásán múlik, akik egy már létező (és viszonylag sikeres) gyakorlat összefüggésrendszerében ítélnék róla.⁶ Így fosztja meg Albert a tudás és a tudomány fogalmát az objektivitás és a bizonyosság nimbuszától. Ilyen háttérrel

5. Vö.: M. Heidegger: *Sein und Zeit* (GA; 2). Frankfurt am Main, 1977. 303; H.-G. Gadamer: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* (1969). (GW 1.) Tübingen, 1990. 350. [Magyarul: M. Heidegger: *Lét és idő.* Budapest, 2001. 266.; H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer.* Budapest, 2003. 383.]
6. Vö. például P. Janich: *Was ist Wahrheit? Eine philosophische Einführung.* München, 1996. 119-120.

azután vehemensen utasít el nemcsak minden végső megalapozást célzó filozófiai programot,⁷ hanem még inkább minden teológiát.⁸

A francia nyelvterület filozófiájában, illetve az attól befolyásolt körökben az alapokra vonatkozó kérdéssel kapcsolatban (amely logikai kényszerrel a végső alaphoz kell hogy elvezessen, mert különben végtelen regresszus állna elő⁹) szívesen hivatkoznak Friedrich Nietzschére, aki 1886-ban a *Túl jón és rosszon* 154. aforizmájában ezt írta: „A kifogás, a félrelépés, a derűs gyanakvás, csúfondárosság az egészség jelei: minden, ami feltétlen, a patológiához tartozik.”¹⁰ A könyv alcíme: *Egy eljövendő filozófia előjátéka.* A benne foglalt prognózis frappánsan beigazolódott. A tanszékeket és a szerkesztőségeket hobbi-nietzscheánusok népesítik be, akik együttérzőn mosolyognak a kihalástól fenyegetett faj, az *Ontosaurus philosophicus* utóvédjein, a végső megalapozás elkötelezettjein, akiket Arisztotelész szóhasználata nyomán néha „első-filozófusoknak” is neveznek.¹¹

A legmegdöbbentőbb persze az, hogy a vallástudomány és a filozófia által a megalapozás gondolatával szemben megfogalmazott fenntartások régóta megerősítést nyernek a teológia oldaláról is. Mégpedig nemcsak az egyik vagy másik teológus részéről, aki úgy véli, legjobb, ha koncepcióját függetleníti a megalapozás feladatától, ahogyan ez Francis Schüssler Fiorenza¹² és David Tracy¹³ vagy – hogy egy evangélikus példát is említsek –

7. Vö.: H. Albert: *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott.* Hamburg, 1975.
8. Vö.: H. Albert: *Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft.* Tübingen, 1973; H. Albert: *Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng.* Hamburg, 1976.
9. Ld. 72. oldalt, és a tanulmány harmadik fejezetét, mely a *Katekhón* következő számában lesz olvasható.
10. F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse.* KSA V, 100. [Magyarul: F. Nietzsche: *Túl jón és rosszon.* h. n., 1995. 62.
11. Vö.: Arisztotelész: *Metafizika* 993a
12. F. Schüssler Fiorenza: *Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren.* Mainz, 1992.
13. D. Tracy: *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik.* Mainz, 1993.; Tracyhez vö.: S. Wendel: *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner*

George A. Lindbeck¹⁴ fundamentális teológiájában példásan meg is valósul. Ami igazán megdöbbentő, hogy jó ideje strukturálisan hasonló fenntartásokat fogalmaznak meg a Kúria környékén is, hogy ne mondjam: félhivatalos szinten. Joseph Ratzinger bíboros már korábban kifejezésre juttatta, hogy határozott szimpátiával viseltetik bizonyos posztmodern meglátásokkal szemben, kiváltképpen azokkal, amelyek elutasítják az újkori filozófia központi gondolatát, az autonóm szubjektumot. Nyilvánvaló számára, hogy autonóm szubjektum egyáltalán nem létezik, inkább sokféle erő járja át az embert, akinek annak érdekében, hogy valóban magára találjon, meg kell szabadulnia önmagától, és – páli fordulattal élve – be kell tagozódnia az Egyház testébe.¹⁵ De miért olyan biztos, hogy ez a folyamat valóban az identitás magtálalásához vezet, nem pedig az érintett személy önmagától való teljes elidegenedéséhez? Ez a tétel teljesen védtelen azzal a már idézett vallástudományi premisszával szemben, miszerint nem baj, ha a vallás értelmetlen. Ratzinger 1996-ban amolyan szisztematikus igazolással is megtámogatta álláspontját – persze olyan igazolással, amelyet több okból is túlzás nélkül figyelemre méltónak kell tartanunk. (1) Maga az igazolás olyan kontextusba, a vallások teológiájának problémakörébe ágyazódik, amely a hivatalos szervek szemében – teljes joggal – sürgető és minden bizonnyal sokáig fennmaradó kihívásnak számít. (2) Ebben a kontextusban Ratzinger az uralkodó filozófiát – ismét teljes joggal – relativizmussal vádolja, csak hogy nem könnyű szabadulni attól a kérdéstől, hogy az imént bemutatott véleményével nem ugyanezt a nézetet képviseli-e ő is. (3) Mindeközben kifejezetten agresszívnek mondható támadást intéz azon teológusok ellen, akik

feltétlenül szükségesnek tartanak egy erős megalapozást a teológia fundamentumául. Ezt pedig alaposabban meg kell vizsgálnunk.

1996-ban több alkalommal megjelent egy előadás írásos változata, amelyet Ratzinger mint a Hittani Kongregáció prefektusa a latin-amerikai püspökkari konferenciák hittani bizottságainak elnökei számára tartott.¹⁶ *A hit és a teológia mai helyzetéről* semmitmondó címet viselő meghökkentő szöveg ki nem mondott alapvető meggyőződése, hogy a marxizmusnak mint a jobb világ tudományos elméletének összeomlása után csakis radikális relativizmus hódíthat tért, amely – filozófiailag megtámogatva (lásd fent) – a teológiában mint a nyugati önkényesség és a keleti (mindenekelőtt indiai) intuíciók robbanékony elegye jelentkezik, és szükségszerűen reduktív krisztológiába torkollik. Így aztán „a vallás pluralista teológiája” tölti majd be azt a szerepet, amit eddig a felszabadítás teológiája. Még ha valaki nem is ért egyet e diagnózis minden részletével, egy dologban igazat fog adni Ratzingernek. Egy lényege szerint relativista, mert minden megalapozástól kifejezetten idegenkedő filozófia talaján a teológiában olyan vallási pluralizmus széleskörű előretörése valósul meg, amely úgy véli, csak akkor maradhat hű önmagához, ha a tolerancia elve melletti elkötelezettségét azzal juttatja kifejezésre, hogy egyenrangúnak nyilvánít minden vallási nézőpontot, vagy legalább a világtörténelmileg jelentőseket. Azok a kritériumok legalábbis, amelyeket a vallás pluralista teológiájának képviselői – mindenekelőtt legnevesebb szószólói, Paul F. Knitter és John Hick¹⁷ – annak meghatározására javasoltak, hogy mi számít vallásilag

Philosophie. In: Klaus Müller (Hrsg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen.* Regensburg 1998. 193-214.

14. Vö.: G. A. Lindbeck: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter.* In *Theologische Bücherei.* 90.: *Systematische Theologie.* Gütersloh, 1994.
15. Vö.: J. Kardinal Ratzinger: *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen.* Freiburg, 1991. 32-33.; Vö. ebben az összefüggésben Ratzinger feltűnő szimpátiáját G. A. Lindbeck koncepciója iránt is: J. Kardinal Ratzinger: *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute.* In Ders (Hrsg.): *Schriftauslegung im Widerstreit.* Freiburg, 1989. 15-44.

16. Vö.: J. Kardinal Ratzinger: *Zur Lage von Glaube und Theologie heute.* In *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 25 (1996) 359-372. Vö. a szöveg prominens helyen megjelent publikációját is, amelynek alcíme: *Vortrag beim Treffen zwischen der Glaubenskongregation und den Präsidenten der Glaubenskommissionen der Bischofskonferenzen Lateinamerikas in Guadalajara/Mexiko im Mai 1996.* In *L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache.* Nr. 22. 22. 11. 1996. 8-10. [Magyarul: Joseph Ratzinger: *A hit és a teológia mai helyzetéről.* In: *Mérleg.* 1997. 2. 150-165. – a hivatkozások a továbbiakban erre a kiadásra vonatkoznak. A ford.]
17. P. F. Knitter: *Ein Gott, viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums.* München, 1988; J. Hick: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod.* München, 1996.

hitelesnek, semmit nem döntenek el. Hick egy olyan gondolatot hív segítségül, amelynek az az erkölcsi intelem a lényege, hogy az önzetlenséget a mindennapi élet egoista beidegződései fölé kell helyezni.¹⁸ Knitter úgy lép túl ezen az alapjában véve polgári elképzelésen, hogy a felszabadítás teológiájának jegyében az ortodoxia – az igaz hit – helyett az ortopraxist – az igaz cselekvést – propagálja.¹⁹

Mindebben az a meglepő, hogy a megkritizáltak és bírálójuk alapjában véve mégiscsak messzemenően egyetértenek – függetlenül az imént bemutatott különbségektől és dacára a megalapozás szükségessége vagy akárcsak lehetősége tekintetében köztük húzóó, első ránézésre áthidalhatatlannak tűnő ellentétnek. Másként aligha volna lehetséges, hogy fejtegetései vége felé Ratzinger feltűnő heveséssel lép fel a megalapozás filozófiai igényű programjaival szemben, amelyek azt a fogalmi eszköztárat dolgozzák ki, amelylyel az imént vázolt pluralizmus alapjaiban kérdőjelezhető meg. Következőképpen tolmácsolja az ítélete alá eső pozíciókat: „A szigorúan autonóm ész, amely a hitről tudni sem akar, persze hiába próbálkozik azzal, hogy saját hajánál fogva húzza ki magát a bizonytalanságok mocsarából, ez aligha fog sikerülni neki. Mert az emberi észnek egyáltalában nincs autonómiája. Mindig történelmi összefüggésekben él. A történelmi összefüggések elzárják előle a látást (ezt látjuk); ezért szüksége van történelmi segítségre is, hogy felülmúlja történelmi korlátait.”²⁰ Ez a néhány sor négy szempontból is meghökkentő. (1) Az ehhez a passzushoz tartozó (fél oldalnál is hosszabb) lábjegyzet tanúsága szerint az észnek ily módon megnyilvánuló kritikája a Ratzinger-tanítvány Hansjürgen Verweyen első filozófia iránt elkötelezett fundamentális teológiai programja ellen irányul (jóllehet Ratzinger kritikája Verweyen álláspontjának recepciója miatt jórészt Karl-Heinz Menkére zúdul).²¹ (2) Az idézett állásfoglalás félreérthetetlenül az

18. J. Hick: *Religion...* 322-339.

19. Vö.: B. Stubenrauch: *Die Theologie und die Religionen*. In Klaus Müller (Hrsg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. Regensburg, 1998. 349-367.

20. J. Ratzinger: *A hit és a teológia mai helyzetéről*. 163-164.

21. Uo. 164.

alberti „Münchhausen-trilemmára” céloz, amikor a saját-hajánál-fogva-húzza-ki-magát fordulattal él, ez pedig nem jelenthet mást, mint hogy Ratzinger kizárja, hogy a megalapozási eljárásoknak valódi jelentősége volna a teológiában. Ezzel világos összhangban van (3): Kétségtelen, hogy az ész mindig történelmileg szituált. Ugyanígy nem kérdéses az sem, hogy megnyilvánulásának ez az alapvető meghatározottsága tévedésnek teszi ki. Ebből azonban még egyáltalán nem következik, hogy az ész minden megnyilvánulási formájának eleve és alapjában súlytalannak kell lennie. Még a történelmileg fellépő gondolatok is (ha egyszer fellépnek) legalábbis abban az értelemben megkerülhetetlenek lehetnek, hogy a gondolkodás az általuk előidézett kihívástól többé nem szabadulhat. Ez éppannyira érvényes az ágostoni *Si enim fallor, sum* (ha tévedek, vagyok)²² és a descartes-i *je pense, donc je suis*²³ tételre, mint az ismeretelmélet kopernikuszi fordulatára Kantnál,²⁴ vagy meglehetősen paradox módon még Friedrich Nietzsche is, aki az érvényességre formált igény minden kifejeződését olyan metaforának nyilvánította, amiről elfelejtettük, hogy metaforával van dolgunk.²⁵ Továbbá (4): ha az ész valóban nem képes saját erejéből megállni a lábán, hanem – ahogy Ratzinger mondja – történelmi segítségre szorul annak érdekében, hogy megszabaduljon látásának történelmileg meghatározott homályosságaitól, akkor a következő kérdés merül fel. Vajon hogyan lesz ellenőrizhető – tehát megalapozott – módon belátható, hogy a keresztény vagy még inkább a katolikus álláspont (amint Ratzinger kétségkívül gondolja) az ész számára biztosítja azt a szabadságot, amely álta az valóban önmagához jut? Állító formába öntve: Az erős megalapozással szembeni fenntartások, amelyeket az észre vonatkozó kritikus beállítottság

22. Augustinus: *De civitate Dei* XI. 26. [Magyarul: *Szent Ágoston Az Isten városáról írt XXII könyve*. II. Budapest, 1860. 128.]

23. R. Descartes: *Discours de la Méthode*. IV, 1. [Magyarul: R. Descartes: *Értekezés a módszerről*. h.n., 1993. 43.]

24. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B XVI. [Magyarul: I. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Budapest, 2004. 32.]

25. Friedrich Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. KSA I, 88. skk.

motivál, a teológiai diskurzusban szubtilis fideisztikus körbenforgáshoz vezetnek.²⁶

E filozófiai és teológiai gyökerű masszív ellenállást látva nem számíthat kedvező fogadtatásra, aki teológusként úgy gondolja, hogy feladatának ki-elégítő ellátása érdekében egészen az alapokig vissza kell mennie. A klaszszikus megalapozást eleve lehetetlenné tenni látszik, hogy a megalapozás eljárásának, amennyiben belekezdünk, logikai szükségszerűséggel a végső alapokig kell vezetnie. Mivel azonban a széles körben elfogadott nézet szerint ilyesmit egyáltalán nem lehet megadni, elkerülhetetlenül a „Münchhausen-trilemmával” találjuk szembe magunkat. Így aztán csak abban az esetben lehet még értelmesen alapokról beszélni, ha elgondolható egy lényegében másfajta megalapozási eljárás. De van-e ilyen?

II. A RACIONALITÁS FOGALMÁNAK INVERZIÓJA

A keresett alternatíva valóban létezik, és egyszerre tölt be filozófiai és teológiai funkciót. A filozófiai az alapokra vonatkozó kérdés tulajdonképeni értelmével kapcsolatban, teológiai annyiban, hogy enyhíti azt a terhet, amit az „istenérvek” témája jelent, amely az ide tartozó bizonyítási eljárások iránt megnyilvánuló szűnni nem akaró filozófiai érdeklődés ellenére a teológiában jórészt tabuvá vált. Az istenbizonyítások célja az Istenben való hit racionalitásának kimutatása. Kivétel nélkül minden ismert istenérvről elmondható, hogy amennyiben kényszerítő érvként fogjuk fel őket, így vagy úgy cáfolhatók, vagy – ha Isten létének valószínűségét kívánják bizonyítani – nagy mértékben kétségessé tehetők. Ebből pedig csak két következtetést

26. Vö. tanulmányom negyedik részét Ratzingernek azzal a félreértésével, hogy Verweyen koncepciója nem volna más, mint egy „a hittől állítólag teljesen független racionális hit-megalapozási kísérlet (amely aztán vegytisztán elvont racionalitásában nem tud meggyőzni) ... [és ezért - K. M.] lényeges filozófiai tévedés” (Ratzinger: *A hit és a teológia mai helyzetéről*. 164.). A legnagyobb jóindulattal sem tudok mit kezdeni az idézetben szereplő „állítólag” kitételrel, hiszen Verweyen törekvése éppen arra irányul, hogy kidolgozza a konstitutív módon a hitre vonatkoztatott autonóm ész fogalmát.

lehet levonni.²⁷ (1) Vagy lemondunk az Istenben való hit racionalitásának igényéről. (2) Vagy elváltatjuk egymástól a racionalitás és a bizonyíthatóság fogalmát. Az (1) alternatíva a teológiai témáknak az intellektuális diskurzusból való teljes kiszorulását eredményezné. Nem kevesen vannak – még magas egyházi körökben is –, akik erre az útra lépnek. Választásuk általában egyben az életvezetés egységes koncepciójáról való lemondást is jelenti. Ha ugyanis kizárjuk az ésszt a vallás területéről, az minden további nélkül hatással lehet a legkifinomultabb gyakorlati vagy elméleti észhasználatra az élet más dimenzióiban is.

A (2) alternatíva (a racionalitás és a bizonyíthatóság egymásra utaltságának lazítása vagy megszüntetése) ártalmatlannak tűnik, mégis következményekkel terhes. Általában – vagyis mindennapi életünkben – kétségkívül akkor tekintünk racionálisnak egy véleményt vagy meggyőződést, ha megalapozható. Ennek megfelelően azok a meggyőzések, amelyekhez nem adható meg elégséges alap, irracionálisnak számítanak. Nincsen ez másképpen Istennel kapcsolatban sem. A benne hívőknek fel kell mutatniuk meggyőződésük elégséges alapját. Amennyiben ez nem sikerülne – mint ezt az „istenérveknek” nevezett gondolatmenetek áttekintése valószínűsíti –, irracionálisnak kell tekinteni az Istenben való hitet, amely így nem lesz már felelősséggel vállalható (hacsak nem támogatjuk a vallásnak a bevezetőben idézett általános meghatározását, miszerint a vallás az ésszel szükségképpen ellentétes tételeket magában foglaló meggyőződésrendszer). Akinek pedig jelent még valamit az ész, annak ezek után természetesen az ateizmust kell intellektuális kötelességének tartania. Éppen ez a körülmény teszi nemcsak vonzóvá, hanem egyenesen elkerülhetlenné a racionalitás és a bizonyíthatóság közötti kapcsolat lazítását vagy megszüntetését mindazok számára, akik ezt a következtetést nem akarják vagy nem tudják levonni.

Csakhogy – és ez az elkerülhetetlen következmény – ez a megoldás olyan, mint a földcsuszamlás. Ha elváltatjuk egymástól a racionalitást és

27. A következőkhöz lásd még: A Kreiner: *Demonstratio religiosa*. In H. Döring – A. Kreiner – P. Schmidt-Leukel: *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*. Freiburg, 1993. 9-48.

a megalapozás révén történő bizonyítást, akkor a vallási tételek plauzibilitássá, eldönthetetlen érvényűekké, valószínűekké stb. válnak. Egy ilyen ismeretelméletileg gyengévé tett kritériumra azután könnyen hivatkozhatnak például az olyan ezoterikus rendszerek, mint amilyeneket manapság a „New Age” név alatt képviselnek, vagy amilyenek az asztrológia, a mágia stb. formájában mindig is léteztek. Szisztematikusan szólva: a racionalitásnak a megalapozás dimenziójából való kiemelése az ész szempontjait olyannyira relatívvá teszi, hogy minden tetszőlegessé válik, a vallási tételek esetében pedig egyenesen fideizmushoz vezet. Ezek szerint az (1) és (2) alternatíva végső soron nem különböznek egymástól.

Ettől az apóriától csak akkor szabadulhatunk, ha elgondolható a racionalitásnak olyan fogalma, amely eleve nem megalapozások által nyeri az erejét. Magát a problémát már az antik szkepticizmusban felismerték, alapvető és legismertebb megoldása pedig – mint már említettük – Popperre megy vissza. Az alapgondolat a következő: a tapasztalati tudományok elméleteinek bizonyítására tett valamennyi kísérlet végtelen regresszushoz vezet, mivel minden bizonyítás premisszákból és konklúzióból áll; a premisszákat viszont csak akkor bizonyítják a konklúziót, ha előbb maguk is bizonyítást nyernek és így tovább a végtelenségig. A megalapozás által történő bizonyítás tehát csak akkor működik, ha van legalább egy pont, ahol olyan tételre lehet támaszkodni, amely már nem bizonyítandó, vagy még csak nem is bizonyítható. Ilyen csak egy empirikusan evidens, egy önmagában evidens vagy egy tévedésnek ki nem tett állítás lehet. Alvin Plantinga az ilyen a tételre nevezi „properly-basic”-nek,²⁸ valódi vagy tulajdonképpeni értelemben vett alapnak. Ám még akkor is marad egy probléma, ha vannak olyan tételek, amelyek megfelelnek a három említett feltétel valamelyikének. Kérdés ugyanis, hogy az az alapelv vajon maga is properly-basic-e, amely szerint a kijelentéseknek csak ez a három típusa properly-basic. Két eset lehetséges. (1) Ha a válasz nem, akkor az alapelvet properly-basic-tételekre való visszavezetés révén meg kell alapozni. Az

28. Vö.: A. Plantinga: *Reason and belief in God*. In A. Plantinga – N. Woltersdorff (ed.): *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame – London, 1983. 16-93. 55.

általános vélemény szerint ez mostanáig nem történt meg. (2) Ha a válasz igenlő, akkor az alapelvnek magának is empirikusan evidensnek, önmagában evidensnek vagy tévedhetetlennek kell lennie. Egészen biztos azonban, hogy nem ilyen. Következésképpen, aki a racionalitást a megalapozásához köti, nem felel meg azoknak a követelményeknek, amelyeket önmaga állít fel. Ebből fakadóan a racionalitás ilyen fogalmát inkonzisztensnek és irracionálisnak kell tekinteni mindaddig, amíg a properly-basic-alapelv maga is megalapozást nem nyer egy properly-basic-tétel révén. Természetesen nem eleve kizárt, hogy ez megvalósítható. Ezért minden olyan program, amely számára a racionalitás valamiképpen a megalapozáshoz kötődik, formálisan a properly-basic-alapelvnek egy properly-basic-tételre való visszavezetésére fut ki. Manapság viszont csak az tekintheti magát a „main stream” képviselőjének, aki e helyett többé-kevésbé nyilvánvaló popper hatására sutba vág minden megalapozási törekvést. Aligha lehet kétségbe vonni, hogy a megalapozástól függővé tett racionalitás mércéje szerint hétköznapi életünk gyakorlati meggyőződéseinek nagy részét bizonyíthatatlanságuk miatt irracionálisnak kellene minősíteni. Feltéve, hogy a racionalitáshoz mint olyanhoz továbbra is ragaszkodunk, mindebből csak egyfajta inverziós program bontakozhat ki. Ennek klasszikus formáját Nicholas Wolterstorff dolgozta ki.²⁹

Wolterstorff alapgondolata majdnem triviálisnak tűnik (valójában azonban éppen ennek az ellentéte). Amellett érvel, hogy egy meggyőződés racionalitását nem azon kell lemérni, hogy milyen alapunk van az elfogadására, hanem azon, hogy támasztható-e vele szemben jogos ellenvetés. Ebből minden további nélkül meglehetősen precíz kritérium nyerhető. Wolterstorff saját szavaival: „If a person has *adequate reason* to cease from some one of his beliefs, then he is rationally unjustified in holding it even if it was produced in him by a reliable process. And if a person *lacks adequate reason* to cease from some one of his beliefs, then he is rationally justified in holding it even if it was produced in him by an unreliable

29. Vö.: N. Wolterstorff: *Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?* In A. Plantinga – N. Wolterstorff (ed.): *Faith and Rationality*. 135-186.

process (...) A person is rationally justified in believing a certain proposition which he does believe unless he has adequate reason to cease from believing it. Our beliefs are rational unless we have reason for refraining; they are not rational unless we have reason for believing. They are innocent until proved guilty, not guilty until proved innocent.”³⁰

Tehát egy nézet feladására még nem elég alap az, hogy nincsen pozitív alapunk az elfogadására; egészen addig igazoltnak tekinthetjük, ameddig megbízható ellenérvek nem merülnek fel vele szemben. Ennek értelmében a racionalitás nem más, mint nézeteinket kritikus vizsgálatnak vetni alá. Kétségkívül sok igazság van ebben. Csakhogy a kritikus vizsgálatnak magának is valamilyen mérték szerint kell végbemennie, máskülönben elkerülhetetlenül egy végtelenbe nyúló szkeptikus eljárásá válik. De honnan származik ez a mérték?

A szóban forgó inverzió pártfogói ilyen mértéket nem neveznek meg. Mindössze a gyakorlati hasznosságra³¹ hivatkoznak, elméleti téren pedig a konzisztenciára, illetve a koherenciára. A hasznosság szempontja a jelen összefüggésben tökéletesen irreleváns, mert a vallási nézeteket az emberi szükségleteknek való megfelelésük éppoly kevésbé cáfolja, mint igazolja. A konzisztencia és a koherencia jelent némi támpontot. Jóllehet egy meggyőződés igazságát nem növeli, ha koherens és konzisztens, ha nem ilyen, az jó ok arra, hogy hamisnak tartsuk. Az inkonzisztencia ugyanis azt jelenti, hogy a nézet fogalmi rendszerében ellentmondások rejlenek. Inkohereciáról

30. [Ha valakinek *megfelelő alapja* van valamelyik meggyőződésének feladására, akkor racionálisan igazolt kitarania mellette, még ha megbízható úton alakította is ki. Ha pedig valakinek *nincsen megfelelő* alapja valamelyik meggyőződésének feladására, akkor racionálisan igazolt kitarania mellette, még ha nem megbízható úton alakította is ki. (...) Racionálisan igazolt dolog hitelt adni azoknak az állításoknak, amelyeket elhiszünk, hacsak nincsen megfelelő alapunk a bennük való hit feladására. Meggyőződéseink racionálisak, hacsak nincsen alapunk arra, hogy elvessük őket; nem pedig akkor racionálisak, ha van alapunk az elfogadásukra. Ártatlanok, amíg csak be nem bizonyosodik a bűnösségük; nem pedig bűnösök, amíg ártatlannak nem bizonyulnak.] Wolterstorff: *Can Belief...* 162-163.

31. Ld. ehhez P. Janich: *Was ist Wahrheit? Eine philosophische Einführung* című munkáját. (Vö. 6. j.)

pedig akkor beszélünk, ha az adott vallási nézet a legjobb akarattal sem egyeztethető össze nem-vallási, tehát hétköznapi, tudományos vagy filozófiai nézetekkel. Tehát a megalapozás minden igényéről lemondó racionalitás koncepciója – óvatosan fogalmazva – kifejezetten gyenge.

Ez a benyomás bizonyossággá válik, ha Wolterstorff koncepciójának központi gondolatát közelebbről is szemügyre vesszük. A racionalitás kritériumául szolgáló alapelv (a már ismert mondatot emlékeztetőül újra felidézve) a következő: „innocent until proved guilty, not guilty until proved innocent” – ártatlan, amíg csak be nem bizonyosodik a bűnössége; nem pedig bűnös, amíg ártatlannak nem bizonyul. Ez azt akarja jelenteni, hogy a meggyőződéseket vagy a kijelentéseket mindaddig racionálisnak kell tekinteni, míg csak be nem bizonyosodik, hogy irracionálisak, nem pedig irracionálisnak mindaddig, amíg bebizonyosodik a racionalitásuk. Ennek az alapelvnek azonban hátránya, hogy két, első pillantásra nem nyilvánvaló nehézséggel terhes. (1) Nem követeli meg, hogy a neki ellentmondó állításokat egyáltalán tudomásul vegyünk. (2) Semmi akadály, hogy a mégis számba vett ellentmondásokat ismeretelméleti fogásokkal újra közömbösítsük. Ennek az eljárásnak klasszikus bemutatását W. V. O. Quine-nál találjuk meg.³² A világról tett kijelentéseink tetszőlegesen módosíthatók, ha ezzel párhuzamosan a velük összefüggő tételeket is – adott esetben akár fundamentális tételeket is – megfelelően átalakítjuk. Amennyiben az (1) és (2) stratégia hatékony, ellehetleníti a megalapozásról való lemondás jegyében fogant racionalitáskoncepciót.

A megalapozásmentes racionalitás koncepciójának képviselői – ha a problémát egyáltalán érzékelik – a következőképpen próbálják a két nehézséget orvosolni. Az (1) stratégiát etikai kérdésnek tekintik, és az ellenérvek figyelembe vételét (tehát a nyitottságot) az igazság iránti episztemológiai elkötelezettség következményének nyilvánítják. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy csak az számít racionálisnak, aki tekintettel a tévedés

32. Vö.: W. V. O. Quine: *Two Dogmas of Empiricism*. In *Quine: From a Logical Point of View*. New York, 1963. 20-46. 43. [Magyarul: W. V. O. Quine: *Az empirizmus két dogmája*. In Forrai G. – Szegedi P. (szerk.): *Tudományfilozófia*. Budapest, 1999. 131-151. 148-149.]

kiküszöbölhetetlen lehetőségére nem tolja félre a kritikus ellenvetéseket, hanem katalizátorként használja őket a progresszív igazságkeresésben. Nem lehet minden meggyőződésünket állandóan felülvizsgálni, a fontosakat azonban igen. Ezek közül is a legfontosabbak a vallásos meggyőzések, amennyiben a vallásos ember szerint rajtuk múlik egzisztenciájának végső sorsa. Ezért ezek a kritikus reflexió elsődleges célpontjai, tehát azoké az eljárásoké is, amelyek a legszilárdabb véleményeket újra meg újra felülvizsgálatnak vetik alá. A kérdés csak az, hogy honnan származik az igazsággal kapcsolatos normatív jellegű episztemológiai kötelesség? És vajon milyen alapon lehetne kifogásolni a megszegését?

Ezzel strukturálisan megegyező kérdés fogalmazható meg a kritikát az állítások szisztematikus összehangolásával hatástalanító (2) stratégiának a megalapozásmentes racionalitás szempontjából nélkülözhetetlen leltítésével kapcsolatban is. Az természetesen magától értődik, hogy az ilyen összehangolások csak bizonyos határokon belül lehetségesek, feltéve, hogy aki ezzel az eszközzel él, nem akar kiszorulni a kommunikáció viszonyrendszeréből, vagyis nem kívánja minden kritika alól kivonni magát, és ezzel elveszíteni a kölcsönös megértés lehetőségét. Egész más dolog viszont a „racionális” és az „irracionalis” többé-kevésbé használható kritériumát is megadni. Tulajdonképpen már Quine holizmusa is elég figyelmeztetés lehet, hogy e téren nem elégedhetünk meg egyszerű szelekciós eljárásokkal, mint például a tapasztalati adatokon való ellenőrizhetőség kritériumával. Hiszen Quine-nál olyan általában eleminek, sőt végső igazságnak tartott tételek sem élveznek alapvető védettséget, mint amilyen az ellentmondásmentesség elve. Ezek látszólagos érinthetlensége csak abból ered, hogy félünk attól az irdatlan munkától, amit az ilyen alaptételek revideálása jelentene. A megalapozásmentes – vagy ahogy mondani szokták kriticista – racionalitás koncepciójának képviselői mégiscsak lehetségesnek tartják a „racionálisnak” és az „irracionalisnak” a logikai kényszer eszközéről vagy a definitív döntési eljárásokról lemondó alapvető megkülönböztetését. Nem szegi kedvüket az sem, hogy a különbség számos konkrét esetben nehezen ragadható meg; hiszen a cselekedeteknek erkölcsileg jókra és rosszakra való felosztása esetén is hasonló a helyzet, a jó és a rossz alapvető megkülönböztetéshez

mégis ragaszkodunk. Kétségtelenül sok minden szól amellett, hogy ennek az analógiának a horizontjában a racionalitás elméletét mint „intellektuális meggyőzések etikáját”³³ határozzuk meg. Ugyanígy nem kétséges az sem, hogy itt normatív etikáról van szó. Csakhogy a kérdés ismét az, ami az (1) stratégia esetében volt: honnan származik ez a normativitás? Másképpen szólva: vajon nem támaszkodik-e logikus módon minden normatív gondolat kimondva vagy kimondatlanul egy végső, meg nem kérdőjelezhető – legalább horizontkén vagy performatív módon jelen levő – megalapozásra? A legkevesebb, amit mondatnunk kell, hogy egy ilyen megalapozás egyrészt az ész valós autonómiájának és szabadságának, másrészt a valós kommunikációnak a lehetőségi feltételei közé tartozik. Hiszen e végső lehetőségi feltétel nélkül az ész minden igénye menthetetlenül viszonylagos lenne abban az értelemben, hogy mindig annak volna kiszolgáltatott, amire irányul, és így referenciapontja, tárgya által teljes mértékig manipulálható lenne. Ami pedig a kommunikáció szempontját illet, mások kritikus ellenvetései mint olyanok csak akkor érnek el engem, ha határozottan tudom, hogy hol állok, és ezt partneremnek is képes vagyok elmondani, hogy így tudja, hol támadhatja meg álláspontomat (később e két szempontról még lesz szó). A megalapozásmentes racionalitás koncepciója viszont az ész autonómiájával és a valódi kommunikációval együtt áll vagy bukik. Ez pedig azt jelenti, hogy rejtett módon valójában mégiscsak feltételezi a megalapozás állítólag meghaladott dimenzióját. Természetesen itt a megalapozás olyan módjáról van szó, amely nem implikál vagy reprezentál visszaesést a racionalitás verifikációra építő koncepciójába. Hogy milyen alternatív lehetőségről van szó, azt már korábban jeleztem, amikor a megalapozást mint lehetőségi feltételt, tehát mint transzcendentális funkciót mutattam be. Vagyis a megalapozásra irányuló gondolat – amely nélkül a jelek szerint egyetlen nem a verifikációra építő racionalitáskoncepció sem boldogulhat, ha bizonyos standardokat be akar tartani, és bizonyos témákat nem akar figyelmen kívül hagyni – tisztán fogalmi síkon mozog,

33. Kreiner: *Demonstratio...* 23.

anélkül, hogy előzetes ontológiai döntéseket hozna. Ugyanebben a formában (határozottan elismerve, amit az inverziós eljárás az Istenre irányuló kérdésben teljesít) emelek kifogást az ellen, hogy e kérdésében lemondunk a megalapozás kereséséről, ahogyan azt a nem-verifikációs racionalitás koncepciója szorgalmazza. Azt állítom ugyanis, hogy elgondolható az, amit a következő fejezet címe állít: [Végső megalapozás – a bizonyítás igénye nélkül]

Hankovszky Tamás fordítása

A dolgozat fordítása Klaus Müller: *Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik*. In Klaus Müller (Hrsg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1998. 77 - 100. alapján készült.

A második, befejező részt következő számunkban olvashatják az érdeklődők. (A szerk.)

RALPH W. HOOD JR.

A VALLÁSI FUNDAMENTALIZMUS PSZICHOLÓGIÁJA

SZÖVEGKÖZI ÉRTELMEZÉS

A vallási jelentéstartalom különös természete nem kizárólag abban áll, hogy az értelmi felfogásban az egyik dolog a másikat látszik képviselni. A jelentés itt nemcsak megjelöl valamit, ahogyan a közlekedési lámpa piros színe a megálláskényszert, vagy amint a lilium képmása a puritán életvitelt szimbolizálja. A vallásra sokkal inkább az jellemző a fentiekkel szemben, hogy a jelentéstartalmak és szimbólumok valamiképpen részeseznek annak a természetéből, amit képviselnek; nem csupán jeleznek tehát, hanem mintegy maguk is beszélnek valamiről, amit megjelenítenek. Ezzel pedig alakítják felfogásunkat, a megszokottól eltérő dolgokra teszik a hangsúlyt a minket körülvevő világból, mindig jelenlévőként hatnak, s bátorítják az embert. A vallási nyelvezet célja nemcsak a világ megjelenítése, hanem annak úgymond „eljátszása” is. Ez általában szavakkal, történetekkel, képekkel és a megszentelt, szentté alakított tér és idő létrehozásával megy végbe.

*Ralph W.
Hood, jr.–
neves
amerikai
pszichológus*

A vallási fundamentalizmus az utóbbi évtizedekben mindinkább elterjedt Amerikában és az egész világon. Ami a múlt század hetvenes éveiben még igazából csak a társadalomtudósokat érdekelte, ám szeptember 11-edike után az egész világ figyelmének került hirtelen középpontjába. Érdekes, hogy míg a történészek, politológusok és szociológusok a fundamentalizmusról könyvtárnyi irodalmat hoztak össze, addig a szociálpszichológusok szinte alig-alig szóltak hozzá a témához. Mindeddig nem tettek mást, mint lelkesen tapsoltak mások megállapításaihoz és diagnózisaihoz, de nem érezték szükségét, hogy maguk is hozzájáruljanak a jelenség minél szélesebb körű feltárásához. Jelen rövid tanulmányban ezt a hiányt próbáljuk