

*Szalai Miklós*

## Fideizmus és posztkarteziánus filozófia: A „református episztemológia” koncepciója

### BEVEZETŐ

A vallásfilozófia területén Kant legfontosabb – ha nem is egyetlen – öröksége a természeti teológia kritikája. Kant nyomán a múlt század liberális protestáns teológiája (Schleiermacher-től kezdve) a hitet kizárólag a vallási tapasztalat és a morál oldaláról kívánta megalapozni. A XX. században a protestáns teológia barthi fordulata nyomán megjelent dialektikus teológia ugyan a leghatározottabban szakított ezzel az attitűddel, ámde nem a természeti teológiához nyúlt vissza, hanem egy sajátos irracionalizmushoz fordult, amelyben a keresztény hit egy számunkra sem a racionalitás, sem az etika, sem a szubjektív élmény oldaláról el nem érhető, tőlünk teljesen idegen valóság (Anderssein) betörése világunkba. A római katolikus teológia sokáig eklektikus rendszerekkel, válaszkísérletekkel reagált a klasszikus német filozófia kihívásaira (hermesianizmus, tradicionalizmus, ontologizmus), azonban az I. vatikáni zsinat és az Aeterni patris enciklika megjelenése (1878) után olyan tomista jellegű hitvédelmet épített ki, amely tudatosan és expliciten Kantot tekintette legfőbb ellenfelének. Ám a XX. század közepére, s különösen a II. vatikáni zsinat után a római katolikus egyház is elejtette – igaz, nem teljesen nyíltan – a tisztán racionális hitvédelem eszményét, s helyette érveit a kanti filozófiai kiindulópontot elfogadó transzcendentális neotomizmus, az egzisztencializmus, a fenomenológia és a perszonalizmus szellemi eszköztárából merítve igyekszik a kereszténységet a nem hívő ember világnézeti keresése számára is plauzibilis válaszokat kínáló világképként bemutatni.

A posztmodern szellemi légkörében a kereszténységen kívüli filozófia is túlnyomórészt feladta az emberi megismerés egységes racionális rekonstrukciójának eszményét, ami új kihívások elé állította a keresztény teológiát és apologetikát is. Az angolszász analitikus filozófiában a logikai pozitivizmus felbomlása után ismét megjelent vallásfilozófia, illetve vallásos filozófia többféle módon válaszol erre a szellemi szituációra.<sup>1</sup> Vannak kísérletek a régi természeti teológia újraélesztésére is,<sup>2</sup> de a jelen tanulmányban egy gyökeresen más irányban utat kereső eszmeáramlatot szeretnék bemutatni s röviden kritizálni: a református episztemológiát (reformed epistemology).

A református episztemológia koncepcióját keresztény filozófusok egy csoportja: Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, Michael Sudduth és mások dolgozták ki, de a legmeghatározóbb személyiség közülük Alvin Plantinga, ezért elsősorban az ő nézeteire fogok koncentrálni.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Az irányzatokról átfogó áttekintést nyújt DOUGLAS–SWEETMAN 1992.

<sup>2</sup> Mindenekelőtt Richard Swinburne – a hetvenes–nyolcvanas években kidolgozott, hatalmas terjedelmű, racionális, de nem tomista, hanem az angolszász empirizmus hagyományának keretein belül maradó – apologetikája tartozik ebbe a kategóriába.

<sup>3</sup> Az egész irányzatról áttekintést nyújt PLANTINGA–WOLTERSTORFF 1983.

Habár a református episztemológia a klasszikus fundacionalizmusnak nevezett episztemológiai álláspont válságából indul ki, nem árt azért a születésekor uralkodó szellemi atmoszféra néhány átfogóbb vonatkozását is szem előtt tartanunk. A református episztemológia akkor alakult ki, amikor – Quin-nek az analitikus-szintetikus, illetve konvencionális-empirikus distinkciók elleni támadása, a késői Wittgensteinnek a jelentés „rámutató” elméletét érintő kritikája és más szellemi fejlemények nyomán – az angolszász analitikus filozófia pozitívista-empirista elkötelezettsége meggyengült. Ez vezetett el egy olyan szellemi légkörhöz, amelyben a racionalitásnak nincsenek többé egyértelműen kijelölt határai, s ez tette lehetővé, hogy a református episztemológusok kidolgozzák a maguk apologetikáját, amely lényegében a fideizmus egy korszerűsített változata.

E bevezető megjegyzések után most már térjünk a tárgyra. Mit mond a református episztemológia a vallási kijelentéseknek (mindenekelőtt Isten létezésének) a racionális megalapozhatóságáról? Bár nem tagadja az ilyen racionális megalapozhatóság, például az istenérvek elvi lehetőségét, mi több, Plantinga maga is kidolgozta az ontológiai istenérv egy modern változatát, alapvetően azt állítja, hogy – idézem Plantinga első híres cikkét a kérdésről – „teljesen helyes, jogos és racionális” Istenben bármiféle, a nem hívő emberek számára is hozzáférhető bizonyíték vagy érv nélkül hinni. Mi több, az irányzat egyes képviselői – követve a református kereszténység ilyen jellegű tradícióit – teológiai alapokon kifejezetten gyanakvással és ellenszenvvel szemlélnek bármilyen, a hitet észérvekkel megalapozni kívánó kísérletet (WOLTERSTORFF 1992). A református episztemológia szerint teljesen racionális, ha a hívő ember a maga meggyőződéseit (pl. azt, hogy „Isten létezik”) olyan végső hitként kezeli, amely nem szorul további megalapozásra.

Az az álláspont, amely szerint a vallásos hit (pl. a hit abban a kijelentésben, hogy „Isten létezik”) önmagán kívül más kijelentések alátámasztására szorul, az irányzat képviselőinek szóhasználatában az „evidentialism” (nehéz lenne pontos magyar fordítását adni, így hát jobb híján maradunk az „evidencializmus”-nál). Az evidencializmus a református episztemológia támadásainak legfőbb céltáblája.

Az evidencialista természetesen lehet teista, ha azt állítja, hogy a vallásos hit nemcsak bizonyítékokra szorul, hanem ténylegesen rendelkezik is velük, az ilyen, teista evidencializmus tipikus képviselője Aquinói Szt. Tamás. De lehet ateista is, ha azt állítja, hogy a vallásos hit, mivel nincsenek a kezünkben mellette szóló megfelelő érvek, bizonyítékok, irracionális és nem tartható fenn.

## PLANTINGA ÉS A KLASSZIKUS FUNDACIONALIZMUS

Plantinga az evidencializmus elleni támadását a hagyományos, klasszikus fundacionalizmus episztemológiai álláspontjának bírálatával támasztja alá. A klasszikus fundacionalizmus azt állította, hogy hiteinknek végső soron bizonyos bázishiteken kell alapulniuk. A klasszikus fundacionalista rendszerint az olyan meggyőződéseinket tekinti bázishitnek, amelyekről nem derülhet ki, hogy revízióra szorulnak („incorrigible belief”), vagy önevidensek, vagy pedig evidensek az érzékeny számára, s úgy véli, hogy minden más hitünk ezeken a bázishiteken alapszik, ezekből nyeri igazolását. Mivel a fundacionalizmus képviselői általában empiristák, ezért rendszerint a fundacionalisták azt állítják, hogy a bázishitek bizonyos elemi érzéki tapasztalataink, s ezekből nyer-

nek alátámasztást a hétköznapi emberi megismerés és a természettudomány kijelentései (DANCY 1985).

Ha a klasszikus fundacionalizmusnak az ismereteink rendszeréről adott képe helytálló, akkor a hívőknek vagy azt kell állítaniuk, hogy a vallási kijelentések (mindenekelőtt az, hogy Isten létezik) a fundacionalizmus kritériumai értelmében bázishitek, vagy pedig azt, hogy ilyenekre épülnek. Az első lehetőséget, azt, hogy Isten létezése önevidens igazság, tévedhetetlen bizonyossággal jelen van tudatunkban, vagy pedig evidens az érzékelés számára, csak kevés teista merete vállalni a filozófia története során, ezért Plantinga eltekint a diszkutálásától. A második lehetőség az, hogy Isten létezésére bizonyos empirikus bázishitekből különböző érvekkel következtetünk – ez a hagyományos természeti teológia megközelítésmódja.

A klasszikus fundacionalizmus (noha újabban ismét többen kísérleteznek feltámasztásával)<sup>4</sup> az elmúlt évtizedekben számos kritikának volt kitéve, sőt – legalábbis internalista formájának – az elvetése szinte konszenzussá vált.

Plantinga konkrétan a következő kritikát fogalmazta meg vele szemben: az a kijelentés, hogy csak az számíthat ismereteink rendszerében bázishitnek, ami vagy önevidens, vagy evidens az értekek számára, vagy esetleg revidálhatatlan, immúnis bármiféle későbbi tapasztalat vagy érv számoló erejével szemben, maga sem tartozik sem az önevidens, sem az értekeinkkel nyilvánvalóan igazolható, sem pedig a revidálhatatlan kijelentések csoportjába. Vagyis a klasszikus fundacionalizmusnak a bázishitek mibenlétére adott kritériuma szerint maga a klasszikus fundacionalizmus alaptétele sem tekinthető bázishitnek, hanem megalapozásra szorul, illetve önkényes. (Vegyük észre: mennyire hasonlít Plantinga ellenvetése a logikai pozitivizmus kritikáinak néhány évtizeddel korábban a verifikáció elvén gyakorolt szokásos kritikájához, miszerint az a kijelentés, hogy csak az empirikusan verifikálható vagy analitikusan igazolható kijelentések tekinthetők értelmesnek, sem nem verifikálható, sem nem analitikus igazság.)

Plantinga azonban ezért nem megy el sem koherentistának, s nem is keresi – mint a fundacionalizmus bizonyos korszerűsített formái – valamilyen más kritériumát a bázishiteknek. Plantinga szerint egyszerűen *nincs* adekvát kritérium arra, melyek a megfelelő bázishitek („properly basic”) ismereteink rendszerében.

## AZ ISTENHIT MINT BÁZISHIT

Plantinga szerint éppen ezért a keresztény hívő éppúgy tekintheti a maga – alátámasztatlan – istenhítét (vagy, mint látni fogjuk, valamilyen más vallási hitét) az egyik, további igazolásra nem szoruló bázishitnek, mint ahogy egy természettudós egy-egy konkrét megfigyelést, vagy a hétköznapi józan ész az olyan kijelentéseket, mint hogy „nekem van testem”.

Természetesen egy evidencialista nem kell, hogy klasszikus fundacionalista legyen. Nemcsak azt állíthatja, hogy vannak bizonyos további igazolásra nem szoruló hiteink, hanem kiindulhat abból is, hogy *minden* hitünket más hitek támasztják alá, semmit sem indokolt vagy racionális hinnünk akkor, hogyha nem szólnak mellette érvek vagy

<sup>4</sup> Például Laurence Bonjour, aki korábban a fundacionalizmus vehemens kritikusa és a koherentizmus zászlóvivője volt (lásd BONJOUR 1999).

bizonyítékok. Ez az álláspont azonban Plantinga szerint nyilvánvalóan téves, hiszen számtalan dolgot hiszünk érvek vagy bizonyítékok nélkül, és ha el akarjuk kerülni a teljes székspszist, akkor nem gondolhatjuk, hogy ezek a hiteink irracionálisak. Ha például valakinek fáj a lába, és megkérdezzük: honnan tudja, hogy fáj a lába, nyugodtan válaszolhatja azt, onnan, hogy fáj. Vagy, ha valaki lát egy gesztenyefát, és megkérdezzük: miért hiszi azt, hogy egy gesztenyefát lát, nyugodtan válaszolhatja azt, azért, mert látok egy gesztenyefát. Ugyanez vonatkozik a vallásos hitre is.

Ugyanakkor azonban az „Isten létezik” kijelentés Plantinga szerint általánosságban mégsem tartozik a voltaképpeni bázishitek közé. A voltaképpeni teológiai bázishitek inkább olyan jellegűek, mint pl.: „Most Isten szól hozzám.” „Isten teremtette ezt a szépséges világot körülöttem.” „Isten nem helyesli, amit tettem.” „Isten megbocsátotta a bűneimet.” Ez azért van így, mert a vallásos emberek számára közvetlen tapasztalati alapja inkább ezeknek a kijelentéseknek van, s ezekből következik, hogy Isten létezik.<sup>5</sup>

Plantinga kedvenc példája, amellyel a maga koncepcióját a vallásos hitről illusztrálja, egy Ted nevű 14 éves kisfiú, aki egy olyan közösségben él, ahol mindenki istenhívő. Ted is természetesen hisz Istenben, azért, mert erre tanították, de *nem* azért, mert végiggondol egy olyan következtetést, hogy „Mindenki azt mondja körülöttem, Isten létezik; amit mindenki mond, az általában igaz; tehát Isten létezik.” Ted egyszerűen csak hisz Istenben, egyfajta reflektálatlan, végiggondolatlan módon. Nagyon szigorú és restriktív álláspont lenne (még ateista szemszögből is) azt mondani, hogy Ted hite irracionális vagy nem felel meg a tőle elvárható racionalitás kritériumainak.

Ugyanakkor Plantinga hangsúlyozza, hogy a – nem-hívő emberek számára is legalább valamelyes meggyőző erővel bíró – érvek hiánya mégsem teszi a vallásos ember hitét a szó szoros értelmében *alapok* nélkülivé. A klasszikus empirista fundacionalizmust nem azért veti el, hogy egy tiszta ismeretelméleti voluntarizmus mellett foglaljon állást. Szerinte egyszerűen arról van szó, hogy világképünk különböző részterületein más-más alapokat fogadunk el, s ezek az alapok más-más kognitív képességeink működésének eredményei.

„Legérettebb természetének” tekinthető, nemrégiben megjelent könyvében, a *Warranted Christian Belief*-ben Plantinga úgy érvel, hogy *ha* a teizmus igaz, Isten létezik, akkor valószínűleg mi emberek úgy vagyunk megalkotva, hogy egy sor különböző, a tapasztalásra alkalmas körülmény mellett – amikor például felnézünk a csillagos égre, meghallgatunk egy Bach-koncertet, súlyos bűnök elkövetése után érezzük, hogy Isten megbocsát nekünk stb. – megtapasztaljuk Istent, és kialakuljon bennünk a vallásos hit. Plantinga szerint ezek a jól definiálható körülmények különböző fajta vallásos hiteket válthatnak ki belőlünk: például azt érezzük, hogy Isten jelen van, Isten hatalmas, Isten megbocsát nekünk. Ez azt jelenti, hogy bizonyos körülmények között bárkiben, akinek az ilyen jellegű kognitív képességei megfelelően működnek, ki fog alakulni egy szilárd és tapasztalatiilag megalapozott teista hit, továbbá specifikálni is tudjuk e képességek megfelelő és nem megfelelő működésének eseteit, ugyanúgy, mint ahogy a hétköznapi megismerés esetében is le tudjuk írni, miért működnek, hogyan működnek és milyen esetekben működnek megfelelően kognitív képességeink. Ezek a tapasztalati alapok azonban nem *premisszák*, amelyekből következtetések révén eljuthatnánk a teizmushoz.

<sup>5</sup> R. PLANTINGA 1992.

Igaz, hogy ezt a hitet nem tudjuk igazolni olyasvalakivel szemben, aki kételkedik vallási kognitív képességeink megbízhatóságában – de a *többi* kognitív képességeink, például az érzékszervi működések vagy az emlékezet megbízhatóságát sem tudjuk igazolni a karteziánus szkeptikussal szemben, aki kételkedik abban, hogy létezik-e a külvilág vagy léteznek-e az emberi érzékszervek. Számon kérni a teistától, miért nem tudja nem teista világnézeti premisszákat segítségével igazolni a vallási kognitív képességek megbízhatóságát, egyfajta „kognitív sovinizmus” lenne: ugyanolyan, mint az induktív következtetésekben hívő hétköznapi embertől vagy természettudóstól számon kérni: miért nem tudja deduktív módon igazolni az indukció eredményeit. Ezért a filozófiatörténet nagy gondolkodói közül a megismerés forrásainak egymásra redukálhatatlan pluralitását hirdető Thomas Reid a református episztemológusok kedvenc „hőse”.

## KRITIKÁK A REFORMÁTUS EPISZTEMOLOGIÁVAL SZEMBEN

Mit kezdjünk mindezzel? A következőkben szeretném áttekinteni a református episztemológia néhány standard kritikáját a szakirodalomban.

A református episztemológia legegyszerűbb kritikáját Quinn fogalmazta meg, és Plantinga válaszolt rá. Quinn szerint, miközben *lehetnek* olyan, Tedhez hasonló emberek, akiknek a szituációját Plantinga helyesen írja le, akik számára a teizmus egy megfelelő bázishit, egy tipikus mai – bizonyos mértékig reflektált és képzett – felnőtt ember nincs ebben a helyzetben. Egyszerűen azért nem, mert az ilyen emberek számára adottak olyan, megcáfoló jellegű hitek (ún. defeaterek) vagy legalábbis jó indokok ilyen hitek elfogadására, amelyek, ha igazak, megcáfolják teista bázishiteiket. Ugyanolyan helyzetben vannak, mint az az ember, aki amikor reggel meglát egy gesztenyefát az udvaron, akkor elvileg rábízhatná ugyan magát arra a vizuális tapasztalatra, hogy „most előttem áll egy gesztenyefa”, azonban bizonyos olyan megfontolásokkal rendelkezik, amelyek alapján tudja vagy valószínűnek tartja, hogy *nem* állhat előtte egy gesztenyefa. A legtöbb művelt, reflektált felnőtt ember a mai nyugati kultúrában ugyanis tud legalábbis a vallás természetes eredetéről szóló freudista, marxista stb. elméletekről és a rossz problémájáról, amelyek mind a teizmus ellen szólnak. Ezért, ha kipillant az ablakon és a természet szépségében és harmóniájában Isten gondviselését látja, akkor jó indokai vannak arra, hogy ennek az elementáris erejű tapasztalatnak *ne* higgyen (QUINN 1985).

Plantinga válasza erre a kritikára lényegében két megfontolásból áll. Egyrészt egy eredeti bázishit nyugodhat olyan intenzív és számomra egyértelmű tapasztalatokon, amelyek miatt akkor is elfogadom ezt a hitet, ha szólnak ellene bizonyos érvek, amelyeket nem tudok megcáfolni. Egy egyszerű hétköznapi példa erre a következő: tegyük fel, hogy (1) nagyon fontos érdelem, hogy az egyetemen, ahol dolgozom, egy bizonyos, engem kompromittáló levél eltűnjék a dékán asztaláról; (2) ez a levél csakugyan eltűnt a dékán asztaláról; (3) láttak a dékán szobája környékén azon a délutánon, amikor a levél eltűnt. Ez a három állítás nagyon erős evidenciákat ad mindenki kezébe arra vonatkozóan, hogy én loptam el ezt a levelet, és lehet, hogy ezeket az érveket nem tudom megcáfolni. Ámde természetesen *én* ettől még teljesen bizonyosan tudhatom, hogy ezen a délutánon, miután hiábavalóan kerestem a dékánt a szobájában, az asztalon hagytam a levelet, és kimentem sétálni az erdőbe. Másrészt pedig úgy a rossz problémája, mint a vallás természetes eredetére vonatkozó teóriák Plantinga szerint

csak akkor adnak erős ateista érveket a kezünkbe, ha *nem* hiszünk Istenben. Akinek szilárd teista meggyőződése van, az a teizmust alapnak tekintő világgképébe be tudja illeszteni a rossz létezését, s egyáltalán nem kell, hogy elfogadjon a vallás természetes eredetére vonatkozó teóriákat sem.<sup>6</sup> Mi több, nem csak az ateistáknak vannak plauzibilis elméletei a teizmus keletkezésére nézve (amelyek, ha igazak, alááshatnák a teisták hitét), hanem fordítva is: a teizmus a maga világgképén belül plauzibilis módon a bűnnel és annak általános elterjedtségével magyarázza az ateista meggyőződés és az ateista elméletek keletkezését s nagy vonzóerejét. Plantinga itt nagymértékben támaszkodik Kálvinra, aki szerint az embernek spontán, magától értetődő tudata van Isten létezéséről, amelyet csak a bűn homályosít el benne (PLANTINGA 1986).

A magam részéről azt gondolom, hogy a marxista, freudista vagy bármilyen naturalisztikus magyarázatok a vallásos érzés és élmények keletkezésére valóban csak azok számára jelentenek megfelelő ellenérvet azzal szemben, hogy bízzanak az e fajta tapasztalatokban, akik eleve valószínűtlenné tartják, hogy Isten létezik és megnyilvánulhat számunkra a vallási tapasztalatban. A rossz problémájával más a helyzet.

Plantinga egyfelől kidolgozta a rossz problémájával kapcsolatban a rosszat az akarat szabadságával magyarázó *teodicea* (az ún. „szabad akarat védelem”, free will defence) egy meglehetősen komplex és nagy logikai apparátussal felépített változatát. Eszerint logikailag lehetséges a szabad személyeknek egy olyan esszenciális diszpozicionális tulajdonsága, amelyet Plantinga „transworld depravity”-nek nevez, hogy a kérdéses személy minden lehetséges világban legalább egyetlen helyzetben hoz egy szabad rossz döntést. Továbbá logikailag lehetséges az is, hogy minden lehetséges szabad személy rendelkezik ezzel a tulajdonsággal. Ha pedig ez így van, akkor Istennek nem áll módjában létrehozni (illetve „aktualizálni”) egy olyan lehetséges világot, amelyben vannak szabad személyek, azonban egyetlen rossz szabad döntés sincs. A látszólag nem szabad személyek erkölcsi döntéseiből eredő rosszat pedig (pl. betegségek, természeti csapások) általunk nem ismert szabad személyek (ti. a bukott angyalok, illetve démonok) szabad rossz döntései magyarázzák. E védekezésről a szakirodalomban igen sokféle értékelés született. A leggyakoribb kritikák: 1. Az esszenciális lényegük-nél fogva a „transworld depravity”-vel rendelkező személyek természete egy logikailag kontingens tényállás, a hagyományos teista mindenhatóság-fogalom alapján azonban Isten mindenhatóságát csak logikailag szükségszerű tényállások korlátozhatják 2. Még ha Isten nem is aktualizálhatott volna egy olyan lehetséges világot, amelyben egyetlen rossz döntés sincs, akkor is aktualizálhatott volna valószínűleg egy olyat, amelyben lényegesen kevesebb van. 3. A természeti rossznak a démonokkal való magyarázata önkényes és tapasztalataink alapján nehezen védhető hipotézis.

Másfelől Plantinga szerint nincs olyan értelmezése a valószínűségnek, amely alapján egyértelműen kijelenthetnénk, hogy a világban található rossz Isten létezésének hipotézise alapján valószínűtlen. Ugyanis (hacsak nem eleve egy ateista világgkép alapján állunk) nem dönthetjük el, mennyire valószínűtlen az a lehetőség, hogy Isten nem teremthetett olyan világot, amelyben kevesebb rossz és ugyanakkor (a jó és a rossz közötti logikai kapcsolatok miatt) ugyanennyi jó van. Plantinga érvelésének kritikusai (például Michael Martin) arra mutattak rá, hogy – hasonlóan a református episztemológia egész koncepciójához – az ebben a kérdésben vallott álláspontja is teljes rela-

<sup>6</sup> Lásd Plantinga átfogó koncepcióját arról, hogy a rossz miért nem teszi valószínűtlenné Isten létezését (PLANTINGA 1980).



tivizmushoz vezet. Ugyanis vannak olyan tapasztalati érveink (pl. „nincsenek tündérek, mert még senkinek sem sikerült megbízható módon megfigyelni őket”), amelyeket megfelelően cáfolhatunk úgy, hogy felállítjuk az eredeti hipotézis egy olyan specifikált változatát (pl. „a tündérek léteznek, de csak olyanoknak jelennek meg, éjfélkor és holdfényben, akik tiszta szívvel hisznek bennük”), amelynek alapján a kérdéses érv kiinduló pontját képező tapasztalati tények összeegyeztethetővé válnak az érv által cáfolni kívánt hipotézissel. Ennek ellenére az ilyen típusú érveket általában megbízhatónak tekintjük. Más filozófusok arra mutattak rá, hogy Plantinga a valószínűségek elemzésénél egy egyszerű kijelentésnek tekinti a „van Isten és nem teremthetett egy olyan világot, amelyben ugyanennyi jó de lényegesen kevesebb rossz van” kijelentést, holott valójában ez két különböző kijelentés konjunkciója.

Norman Kretzmann, a természeti teológia kortárs védelmezőinek egyike szerint Plantinga eltorzítja az evidencializmus fogalmát. Plantinga bírálata *legfeljebb* a klasszikus fundacionalizmus elvetését támasztja alá, de nem az evidencializmus elvetését. Amíg a klasszikus fundacionalizmus az evidencializmus egy meghatározott, történetileg kialakult megfogalmazása, addig maga az evidencializmus – az az alapelv, hogy semmit sem szabad elhinnünk megfelelő alátámasztás nélkül – az emberi racionalitás egy sok ezer éves alapvető szabálya. Plantinga azért véli oly sebezhetőnek ezt az alapelvet, mert egy kijelentés, illetve hit mellett szóló evidenciáknak, tehát az „alátámasztásnak” a fogalmát megengedhetetlen módon leszűkíti a kérdéses kijelentéshez képest *külsődleges, propozicionális és a tudatban megjelenő* alátámasztás fogalmára. Természetesen vannak olyan hiteink, amelyeket nem külső alátámasztás alapján fogadunk el, hanem olyan megfontolások miatt, amelyek a kérdéses kijelentés természetéhez tartoznak. Ilyenek azok a kijelentések, amelyeket azért fogadunk el, mert önevidensek, vagy mert valamely általánosságban hitelre méltó megismerésbeli mechanizmus által jöttek létre. Vannak olyan indokai is a tipikus emberi hiteknek (pl. a gesztenyefát látó ember „gesztenyefa-tapasztalata”), amelyek nem mindig fogalmazhatók meg kijelentéseként. Végül vannak esetek, amikor hiteinket más hitek támasztják alá, de ezek a hitek nem tudatosak. Hogyha mindezeket a lehetőségeket figyelembe vesszük, akkor már egyáltalán nem tűnik tarthatatlannak az evidencialista álláspontja, amely szerint minden hitünket alá kell hogy támassza valamilyen evidencia. Aki például lát egy gesztenyefát, annak rendszerint vannak bizonyos (általában persze nem tudatos) hitei arról, hogy mikor, milyen feltételek mellett megbízható a látása, és támasztja alá a látási tapasztalata azt a hitét, hogy „most egy gesztenyefát látok”.

Hasonló a helyzet Teddel, a vallásos közösségben élő tinédzserrel. Igaz, hogy Ted nem tud kifejteni észérveket a teizmus mellett. De valószínűleg Tednek *vannak* olyan hitei (például a környezetében élő felnőttek megbízhatóságáról, a saját vallási tapasztalatairól, olyan esetekről, amikor Isten meghallgatta az imádságát), amelyek a – ha nem is a szakfilozófustól vagy a művelt felnőtt embertől, de a 14 éves gyermektől elvárható mértékű – racionalitás fényében racionálissá teszik azt a hitét, hogy Isten létezik. Mint Kretzmann rámutatott: ha Ted ténylegesen *semmi ilyesmit* sem tudna felhozni arra a kérdésre válaszul, hogy „Miért hiszel Istenben?”, akkor csalódást okozna a környezetének, megszegyenülne (KRETZMANN 1992).

Úgy gondolom, Kretzmann ellenvetéseire megfelelő választ jelent a református episztemológia Michael Sudduth által kidolgozott változata, amely egyfajta kompromisszumot jelent az evidencializmussal. Sudduth William Alston – nem teljesen klasszikus

– fundacionalizmusára támaszkodik. Alston fundacionalizmusában a „bázishiteket” tapasztalatok igazolják, viszont a bázishitek *bázishit-státusára vonatkozó* hiteket (s általában a hiteink episztemológiai státusára – tudás, igazoltság stb. – vonatkozó hiteket) a közvetetten igazolt (nem bázisjellegű) hitek támasztják alá. Ha tehát emlékszem rá, hogy ma reggeliztem, akkor ez egy közvetlenül a rövid távú memóriám által igazolt hit, és így egy bázishit, azonban az a hitem, hogy ez egy ilyen hit, és mint ilyen megbízható (mert tudom, hogy a rövid távú memóriám jól szokott működni), nem bázishit, hanem egy más bázishitekkel közvetve igazolt hit.

A vallásos hit esetében is, ha valaki körülnéz a természetben egy gyönyörű tájon, és érzi Isten gondoskodó jóságát a természetben, s ezért megerősödik az istenhite, akkor ez a hit nem szorul alátámasztásra. Az illetőnek azonban ilyenkor van legalább két (persze általában nem reflektált) metaszintű hite arra vonatkozóan, hogy ez az intenzív vallási tapasztalatoknak egy megfelelő esete, s az intenzív vallási tapasztalat általában megfelelő bizonyosságot ad nekünk Isten létezéséről. Sudduth szerint az ilyen hitek meglete igenis megkövetelhető a teistától, amennyiben eljutott a reflektált racionalitás szintjére. Ámde ha *nem* jutott el, ha *nem* tud megfogalmazni ilyen metaszintű hiteket a racionalitásról, az nem jelenti azt, hogy ne bízhatna a saját teisztikus bázishiteiben. Ahogyan a hétköznapi tapasztalatokban és a rájuk épülő hitekben is bízunk – és abszurd lenne azt állítani, hogy indokolatlanul bízunk – az episztemológiai reflexiókra nem képes átlagemberek. (CZAPKAY-SUDDUTH 1995).

A legalapvetőbb és legáltalánosabban elterjedt ellenvetés azonban a református episztemológiával szemben az, hogy utat nyit egyfajta parttalan relativizmusnak. Hogyha nincs semmiféle egyetemes kritériumunk arra, hogy egy meghatározott személy milyen hiteket tekinthet a saját ismeretrendszerében bázishiteknek, akkor bárki bármilyen bázishitét posztulálhat. A keresztény episztemológusok az „Isten létezik” vagy az „Isten szólt hozzám” kijelentéseket fogják felvenni a bázishitek közé, míg például a vudu vallás hívei a kakas vérének mágikus tulajdonságait, a mormon vallás hívei pedig a Mormon könyve hitelességét... (MARTIN 1990). Ilyen módon bármely világnézet vagy hiedelemrendszer egyaránt racionálisnak tekintheti önmagát.

Ha azonban visszagondolunk arra, hogy Plantinga mit mond a bázishitek lehetséges (nem-propozicionális) alapjairól, Sudduth pedig a bázishitek episztemikus státusára vonatkozó (metaszintű) hitek alátámaszthatóságáról, akkor mindjárt látni fogjuk, hogy a teljes relativizmus vádja a református episztemológiával szemben igazságtalan. A református episztemológus szerint nem *bármilyen* hit lehet bázishit, hanem csak az olyan (ez Plantinga álláspontja), amelynek bizonyos, a valóság által a szubjektumban létrehozott tapasztalati alapjai vannak (mint amilyen a gesztenyefa által bennem kiváltott „gesztenyefa-tapasztalat”, és az Isten által kiváltott „gondviselés-érzés” tapasztalata a természet szépségét szemlélő hívő emberben), illetve az olyan (ha Sudduth kidolgozottabb koncepcióját követjük), amelyről kellő reflexió után igazolni lehet, hogy egy közvetlen tapasztalatokra épülő bázishit vagy valamilyen erre épülő hit (pl. a megfelelő módon és megfelelő helyzetben keletkezett vallási tapasztalat, amelyről jó indokaink vannak azt gondolni, hogy hiteles, vagy egy ebből a tapasztalatból levont teológiai jellegű következtetés). Amellett a református episztemológus a teista világnép alapján (mint már láttuk fentebb) magyarázatot tud adni nem csak arra, hogyan és miért lehet bizonyos emberek számára az Isten létezésébe vetett hit egy bázishit, hanem arra is, hogyan és miért *nem* az mások számára. Illusztrációként képzeljük el a következőt. Van egy Smith nevű ismerősöm, aki



azt állítja, hogy a Föld – minden, az ellenkezőjére mutató és Smith által is elfogadott tapasztalati megfontolás és tudományos bizonyíték ellenére – egy lapos korong. Smith azzal támasztja alá ezt, hogy annak a vallási szektának a vezetője, amelyhez Smith tartozik, ezt kijelentette, márpedig a szektavezér tévedhetetlen. Ezt a fajta fanatizmust a református episztemológia nem igazolja. Ugyanis még ha a Föld *tényleg* egy lapos korong volna, ebből sem következik semmilyen módon, hogy a szektavezér valamilyen privilegizált módon hozzá tud férni ehhez az igazsághoz, míg a többi ember nem. Mint láttuk azonban, a református episztemológia nem egyszerűen azt állítja, hogy vannak bizonyos specifikus kognitív képességeink, amelyekkel Istent megismerhetjük, hanem azt is, hogy *ha* Isten létezik, akkor valószínűleg úgy vagyunk megalkotva, hogy rendelkezünk ezekkel a képességekkel, mi több – érzékszerveink működéséhez hasonlóan –, le tudjuk írni azt is, hogy ezek mikor, milyen feltételek között működnek megfelelően.

Sajnálatos módon azonban a református episztemológiát ez az – egyébként helytálló – ellenvetés *nem* oldja fel a relativizmus vádjá alól. Ugyanis a teizmusnak nem csak olyan alternatívái léteznek, amelyek a teizmuson kívüli vagy éppen vele ellentétes feltevéseket vesznek fel axiómaként, hanem olyanok is, amelyek meg tudják magyarázni, hogy *ha* ezek az axiómaként kezelt feltevések igazak, akkor bizonyos személyek bizonyos episztemikus szituációkban miért jutnak el ezeknek az axiómáknak a belátásához, mások más szituációkban pedig miért *nem*. Vegyük például a marxizmust. A marxista nemcsak hogy rendelkezik a nem marxistával szemben egy sor sajátos bázishittel (a proletariátus és a burzsoázia közötti osztályellentét antagonisztikus; az áruk piaci értékét az előállításukhoz szükséges élőmunka mennyisége határozza meg stb.), hanem ezen hitek alapján le tud írni olyan mechanizmusokat, amelyek világossá teszik, mi az oka annak, hogy a nem marxista társadalomtudósok ezeket a tételeket nem fogadják el. A marxisták általában azt állítják, hogy a proletár osztálytudat hiánya a nem marxistát képtelenné teszi a marxizmus igazának belátására – s nem nehéz megértenünk, hogy ha a marxi tételek igazak, akkor ez csakugyan könnyen lehetséges. Ugyanez a helyzet a pszichoanalitikusokkal, akik sokszor szintén azt állítják, hogy a pszichoanalízis tudományos igazolhatóságát, s így a pszichoanalitikus tételek (például az „elfojtott nemi vágyak” létezése) igazságtartalmát megkérdőjelező álláspontok lélektani gyökere a pszichoanalízissel szembeni ellenállás, amely maga is pszichoanalitikus módon magyarázható. Végső soron tehát a református episztemológia menlevelet ad minden olyan világgépnek – köztük a kereszténységgel összeegyeztethetetleneknek is –, amelyek *saját kereteiken belül* konzisztens, kidolgozott magyarázatot tudnak adni arra, hogy alaptételeiket mikor, milyen emberek milyen episztemikus szituációban fogadják el (PENELHUM 1994, 7). Igazolni kellene, hogy erre igazán és konzisztens módon csak a kereszténység képes, a rivális világnézetek pedig nem.

Ezzel a kérdéssel függ össze az utolsó ellenvetés a református episztemológiával szemben, amelyet a jelen írásban szeretnék megtárgyalni, ez pedig a hitetlenségből, illetve Isten rejtettségéből vett ateista érv. Ezt az érvet ez idáig a legalaposabban J. L. Schellenberg kanadai filozófus dolgozta ki. Az érvelés lényege az, hogy amennyiben Isten létezik, és személyes szeretetkapcsolatra törekszik az emberekkel (ahogyan ezt a kereszténység állítja), akkor mindenkinek módot kellene adnia arra, hogy létezéséről – amennyiben ettől önhibájából nem zárkózik el – tudomást szerezzen. Vagyis evidenciákat adjon önmagáról. Világunkban azonban bizonyosan sűrűn előfordul a „vét-

len hitetlenség” („nonculpable unbelief”) is, olyan hitetlenség, amely bizonyosan nem a kérdéses személy döntésének: az igazságkeresés elhanyagolásának, felületességnek, az Istentől való elzárkózásnak tulajdonítható. Az, amit Plantinga állít, hogy az ateizmus, illetve a hitetlenség minden esetben a büntudatunkat, valóságlátásunkat eltorzító hatásának tulajdonítható, logikailag lehetséges ugyan, de valószínűtlen. Az ilyen véttelen hitetlenség létezése tehát egyértelműen Isten létezése ellen szól.

Más szavakkal, a hitetlenségből vett érv azt kívánja igazolni, hogy amennyiben Isten létezne, akkor a Plantinga által elképzelt szituáció, az, hogy az ateizmus is és a teizmus is egymás kritikájával szemben immúnis, bázisítéletek más-más sorára épülő zárt világnezet, amelyek között racionális érvekkel nem tudunk választani, nem állhatna fenn. Amennyiben a természeti teológia nem igazolható, amennyiben nincsenek olyan evidenciák, amelyek egyértelműen Isten létezésére mutatnának, ez önmagában amellet szól, hogy a teizmus nem igaz (SCHELLENBERG 1996). Vagyis a református episztemológia ellen nem csak az szól, hogy világnézeti relativizmusra vezet, hanem a keresztény világnézet belső nézőpontjából sem plauzibilis.

## KONKLÚZIÓ

A református episztemológia a fideizmus egy korszerűsített s az analitikus filozófia zsargonjában megfogalmazott változata. A vallásos hit fideista igazolási kísérletei mindig a rációba vetett bizalom megingását használják ki: így volt ez akkor, amikor Kirkegaard szembeszállt Hegel hiperracionalista kereszténységértelmezésével, vagy amikor Barth és a dialektikus teológia harcba indult a múlt századi ember racionalista haladáshite és az ezt kritikátlanul kiszolgáló liberális protestáns teológia ellen.

Egészen természetes az, hogy amikor a kartezianus paradigma felbomlik, amikor a filozófia feladja azt a korábbi törekvését, hogy az emberi megismerés egységes rendszerét megingathatatlan alapokra építse, akkor megjelennek olyan törekvések, amelyek ezt a szellemi szituációt arra kívánják felhasználni, hogy az egyetemes racionalitás fogalmát a maga egészében lerombolják, s ez elvezethet a vallásos hitnek mint zárt, kívülről sem nem igazolható, sem nem cáfolható rendszernek a legitimálásához. Ámde ez a kísérlet – a fideizmus korábbi formáihoz hasonlóan – a keresztény világnézet és a filozófia szempontjából egyaránt súlyos nehézségekkel jár.

Végső soron azért van ez így, mert *gyakorlati* alapjaink vannak arra (a hétköznapi empirikus megismerésnek és a természettudományos megismerésre épülő technikának az életünkben betöltött döntő szerepe), hogy miközben elismerjük: a tapasztalati megismerés sem épülhet kétségbevonhatatlan alapokra, a tapasztalati megismerést mégis preferáljuk minden más megismerési móddal szemben, s a valóság megismerésének többi módszerét csak akkor fogadjuk el, ha a tapasztalati megismerésre ráépülnek, vagy legalábbis nem mondanak neki ellent. Hogyha a hétköznapi empirikus megismerést és a természettudományos megismerést, illetve az ezek által alkalmazott és elfogadott módszereket nem tekintenénk többé – ha nem is tévedhetetlen és egyedüli, de mindenesetre – megbízható és paradigmaticus eszköznek a valóság megismeréséhez, az kiszolgáltatna bennünket egyfajta parttalan – és végső soron önmagát is cáfoló – relativizmusnak. Éppen ezért a vallásos hit egy, a tapasztalat és a racionalitás szokásos érvelésmódjait alkalmazó természeti teológia híján *pozitív irracionális*, s kultiválása mellett legfeljebb olyan gyakorlati érvek szólhatnak (pl. az egyén és a közös-

ség életében betöltött pozitív szerepe), amelyek a *többi* ilyen irracionális hit (például a valóságosnál kedvezőbb képet nyújtó orvosi diagnózis) elfogadása mellett is szólnak. Annak a belátása, hogy semmi sem bizonyos, nem vezethet bennünket el odáig, hogy minden *egyformán* bizonytalan.

## IRODALOM

- BONJOUR, Laurence 1999. The Dialectic of Foundationalism and Coherentism. In Greco, John – Sosa, Ernest (eds.): *The Blackwell Guide to Epistemology*. Oxford: Blackwell. 117–142.
- CZAPKAY-SUDDUTH, Michael 1995. Alstonian Foundationalism and Higher-Level Theistic Evidentialism. *The International Journal for Philosophy of Religion*, February.
- DOUGLAS, R. – SWEETMAN, B. (eds.) 1992. *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- DANCY, Jonathan 1985. *Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell. 53–75.
- KREZTMANN, Norman 1992. Evidence Against Anti-evidentialism. In Clark, Kelly James (ed.): *Our Knowledge of God: Essays on Natural and Philosophical Theology*. Dordrecht–Boston–London: Kluwer. 17–38.
- MARTIN, Michael 1990. *A Philosophical Justification*. Temple University Press.
- PENELHUM, Terence 1994. *Reflections on Reformed Epistemology*. <http://www.acs.ucalgary.ca/~nurelweb/papers/other/penel.html>
- PLANTINGA, Alvin 1980. The Probabilistic Argument from Evil. *Philosophical Studies*, 1. 1–53.
- PLANTINGA, Alvin 1986. Intellectual Sophistication and Basic Belief in God. *Faith and Philosophy*, 3. 306–312.
- PLANTINGA, Alvin 1992. Is Belief in God Properly Basic? In Douglas, R. – Sweetman, B. (eds.): *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. New York – Oxford: Oxford University Press. 133–141.
- PLANTINGA, Alvin – WOLTERSTORFF, Nicholas (eds.) 1983. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. University of Notre Dame Press.
- QUINN, Philip 1985. In Search of the Foundations of Theism. *Faith and Philosophy*, 2. 469–486.
- SHELLENBERG, J. L. 1996. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca: Cornell University Press.
- WOLTERSTORFF, L. Nicholas 1992. Is Reason Enough? In Douglas, R. – Sweetman, B. (eds.): *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. New York – Oxford: Oxford University Press. 142–149.



Tóth Tamás

## Ricoeur – Kantról

Tekintettel arra, hogy Paul Ricoeur mint életműalkotó filozófus kétségkívül a XX. század jelentős gondolkodói közé tartozik (HAHN 1995; MATTERN 1996; DOSSE 1997; TÓTH 2003a), elvben minden egyes intellektuális megnyilvánulása számot tarthat eszmetörténeti érdeklődésünkre. Több évtizedes gondolkodói pályafutása során mármost Ricoeur egy tőről fakadó, ám rendszerint változatos filozófiai formákat öltő, s olykor eltérő gondolati hangsúlyokat kitevő Kant-értelmezések egész sorát fogalmazta meg. A Kant-évforduló kapcsán pedig bizonyára külön említést érdemel, hogy Ricoeur nemcsak autonóm gondolkodóként, így kultúr- és morálfilozófusként tekintette világéletében az elméleti inspiráció egyik fontos forrásának Immanuel Kant életművét, hanem filozófiatörténészként<sup>1</sup> is mindenkor az alapvető tájékozódási pontok közé sorolta azt.

Ez egyébként a vele 1991-ben és 1996-ban Châtenay-Malabryban, Párizs környéki otthonában folytatott hosszabb filozófiai beszélgetéseim (TÓTH 2003b; RICOEUR 2002; RICOEUR 1997a)<sup>2</sup> szövegéből is kitűnik, melyek során rendszerint általánosabb eszmetörténeti összefüggéseket firtató kérdéseimre az idős gondolkodó olykor konkrét kanti példákkal válaszolt. Sőt úgy érzekelem, hogy az 1913-as születésű, a múlt század utolsó nagy tanúi közé tartozó Paul Ricoeurt még a közelmúltban is élénken foglalkoztatták például a kanti morálfelfogás és az arisztotelészi etika kölcsönviszonyának kérdései. Erre a fontos momentumra a vele 2003-ban folytatott harmadik filozófiai beszélgetésem alapján befejezésül majd még visszatérek.

Vessünk először egy pillantást azon megjegyzések némelyikére, amelyeket Paul Ricoeur első két találkozásunk során Kanttal kapcsolatban tett. Ezek részben a filozófia történetének ricoeuri víziójával és Kantnak abban elfoglalt helyével; részben az univerzalizitás fogalmának kanti és ricoeuri felfogásával kapcsolatosak; egy figyelemre méltó esetben pedig Ricoeur éppenséggel a saját maga által kidolgozott politikafilozófiai utópiafogalom segítségével árnyalja azokat a kritikai fenntartásokat, amelyekkel egyébként a kanti univerzalizmus iránt él.

Ami az első kérdéskört illeti, úgy tűnik, hogy az idős gondolkodó a kilencvenes években hajlott arra, hogy legalább implicit módon párhuzamot vonjon azon filozófiatörténeti, illetve történetfilozófiai elemzések között, amelyeket a modern, s különösen a posztmodern szerzők némelyikénél olvashatunk (RICOEUR 1997a, 881–883, 897–898). Ezen elemzések közös gyenge pontja ugyanis szerinte az, hogy nem képesek elfogadható módon megoldani a történeti, illetve eszmetörténeti „periodizáció” és „klasszifikáció” szerfölkött bonyolult problémáját (RICOEUR 1997a, 902–903). Ehhez járul az a nem kevésbé fontos körülmény, hogy Ricoeur szerint a filozófia történései (illetve a törté-

<sup>1</sup> Ricoeur filozófiatörténeti felfogásáról vö. TÓTH 1997, 958–966; TÓTH 2003a, 620–625; THOMPSON 1981; RICOEUR 1955.

<sup>2</sup> Paul Ricoeurrel francia nyelven folytatott első és második párizsi beszélgetésem szövegét az alábbiakban a *Magyar Filozófiai Szemlében* megjelent magyar fordítás alapján idézem.