

HIT ÉS RACIONALITÁS

ABSTRACT: (*Glaube und Rationalität*) Diese Studie beleuchtet zuerst die Mehrfaltigkeit des Wortes Glaube. Zunächst versucht sie das Verhältnis zwischen Glaube und Wissen eindeutig zu machen. Sie bringt Argumenten zu dem Lehrsatz, daß das Wissen maximal grundierter Glaube ist. Sie stellt die Haupteigenschaften des natürlichen Glaubens dar: das Vertrauen, Ehrfrucht, Ansehen, Gewissheit. Der natürliche Glaube enthält immer einige transzendente Momente, weil die Realität Offenheit annimmt, eine Offenheit zum anderen. Ein wichtiger Begleiter der Offenheit ist die Hoffnung der Entdeckungs und Aufnehmung des Geheimnisses. Wenn dieses Geheimnis überrational ist, und wir davon uns Kenntnisse durch bloß Offenbarung verschaffen können, zu deren Wahrheit die Unfehlbarkeit und Wahrsagen der Gottheit die Sicherung ist, dann sprechen wir selbstverständlich über Glaube. Die Studie endet sich mit der Untersuchung der Verhältnissen zwischen moralen, philosophischen und rationalen Glauben.

1. A "hit" szó többértelműsége. A hit és a tudás kapcsolata

Ha a "hit" szó jelentéseit egyetlen olyan fogalom alá szeretnénk sorolni, amely úgynevezett nem-fogalomként számításba jöhet, akkor keresve sem találunk megfelelőbbet, mint az "állásfoglalás"-t. Állásfoglalás már a pusztá benyomás is, amely valamiképpen még innen van az egyértelmű igenlésen, méginkább a sejtés, amely a meggyőződés felé tett lépés. Állásfoglalás a babona is, mint az elfogadott hitelvekkel összeférhetetlen, de egyesek által mégis vallott meggyőződés. Vannak emberek, akik hiszékenyek, mert könnyelműen hagyatkoznak mások tekintélyére, mások ellenben kritikai szemléletűek, és a kételyt tartják az ésszerű állásfoglalás első lépésének, sőt gyakran odáig mennek el, hogy csak biztosnak vélt ismereteket (tudást) hajlandók elfogadni.

E távolról sem teljes felsorolásból kitűnik, hogy vannak a hitnek olyan formái, amelyekben a *szubjektív elem* a túlsúlyos, de a hit számos alakzatában kifejeződik az *objektivitás igénye* is, hiszen a hit olyan állásfoglalás, amellyel azt nyilvánítjuk ki, hogy valamit *igaznak* tartunk. Igazságszükségletünk kielégítése azonban valamiféle *megalapozottságot* sürget. Hihetünk másoknak és bízhatunk önmagunkban. A

hit minden formájában benne van a *bizalom*, a ráhagyatkozás, az egyetértés bizonyos foka, de a kétely, a tartózkodás és a kockázat mozzanata is.

Ahhoz, hogy a "hit" fogalom tartalmát tovább pontosítsuk, illetve többértelműségét valamiképpen rendezetté tegyük, feltétlenül említést kell tennünk arról a fogalomhasználatról, amikor a hit *teljes és korlátlan egyetértést jelent*. Ez lehet *fanatizmus* megnyilvánulása, de valamely tény fennállásáról vagy bekövetkezéséről alkotott olyan bizonyosság is, amelynek a hagyomány ereje, tekintélyelvűség, tömegpszichózis, mentális elváltozás stb. a lehetséges oka. Ilyen esetben a hit valójában a *tudás helyére* lép, illetve a tudást alárendeli magának.

Már *Platónál* megtaláljuk a hit (pisztisz) és a tudás (episztéme) megkülönböztetését. A tudás nála olyan ismeret, amely biztosan igaz, a hit nem lehet igaz is és hamis.¹ Másutt a tudás mentes a tévedéstől, a vélekedés tartalmazhat tévedést.² A tudás és hit tartalmi különbsége e szembeállításból kirajzolódik, ugyanígy a tudásé és a vélekedésé is, de homályba marad a vélekedés és a hit tartalmi viszonya.

Kant A tiszta ész kritikájában valamivel tovább megy a vélés, a hívés és a tudás kapcsolatának megvilágításában: "*Véles* tudatosan *mind* szubjektíve, *mind* objektíve elégtelen igaznaktartás. Ha ez utóbbi csak szubjektíve elegendő ekkor *hívés* a neve. Végül a *mind* szubjektíve, *mind* objektíve elegendő igaznaktartás *tudásnak* mondatik."³ E megfontolás ellenére úgy véljük, hogy a hit és a vélekedés, a "hit" szó minden olyan jelentése esetén, amikor a hit nem lép a biztos tudás helyére, majdhogynem szinonim terminusok. A továbbiakban nem teszünk különbséget közöttük.

A modern *analitikus filozófia* is kísérletet tett a hit és a tudás kapcsolatának megvilágítására. Általánosan elfogadott, hogy a tudás logikailag erősebb állásfoglalás, mint a hívés, hiszen mindent, amit tudunk, hiszünk is, de nem megfordítva, és amit tudunk, annak igaznak kell lennie, de nem mindennek, amit hiszünk.⁴

Austin arra a nyelvi sajátosságra mutat rá, hogy nem kérdezzük azt, hogy "Miért tudod ezt vagy azt?", és azt sem, hogy "Honnan hiszed ezt vagy azt?". Szerinte ez azért van, mert a tudás alapját meghatározott *információ-források*, a hitnek alapját pedig *érvek* alkotják. A forrásokra a "honnan"-nal, az érvekre a "miért"-tel kérdezzük.⁵ *Austin* a "tudni" és a "hinni" különbségére még egy másik szempontot is megad. Ha azokat a kérdéseket, hogy "Honnan tudod?", illetve "Miért hiszed?" bizalmatlanul tesszük fel, az első esetben úgy véljük, hogy az illető nem tudja, a második esetben nem vonjuk kétségbe, hogy hiszi.

Stegmüller szerint azért nem érdeklődünk a tudás megismerési alapja iránt, mert az igaz ismeret forrásáról és megszerzése módjáról érdemes beszélni, de a "miért"-kérdés felvetése értelmetlen. Ha csak a hitről van szó, akkor a megismerő

szubjektummal kell foglalkoznunk, ha tudásról, akkor az igazság érdekel bennünket és ez személytelen.⁶

E rövid és műhelytanulmányyszerű dolgozat aligha alkalmas keret arra, hogy ezt a távolról sem jelentéktelen kérdést érdemben megvitassuk. Annyit azonban el kell mondanunk, hogy a "hit" és a "tudás" szavak nyelvi használatából ennyire súlyos elméleti következtetések levonását mindenképpen túlzásnak tartjuk. Érveink röviden a következők: (1) Ha eltekintünk a logikai és matematikai igazságoktól, minden ún. szintetikus igazságnak tapasztalati forrásai vannak, és a megismerő szubjektum feltételezéseinek, értékítéleteinek, konvencióinak stb. jelentős szerep jut megalkotásában. (2) A jelentős tapasztalati igazságok elméleti tételek, amelyek meghatározott ismeretháttérre mint a megismerés adott szintjén igaznak elfogadott ismeretek együttesére épülnek rá, amely megalapozási érvrendszerként funkcionál. (3) Az igazság érték kategória, és legalábbis végső fokon, nem függetleníthető az értékelés aktusától. Gondoljunk arra, hogy az önmagukat túlélt igazságokat gyakran olyan ismeretekké minősítik vissza, amelyek részlegesen hamisak.

Ezért helytelen a hit és a tudás különbségét minőséginek tekinteni. *A tudás a hitnek olyan alakzata, amely a megismerés adott szintjén kizárja az ésszerű kételety; más szóval: a tudás maximálisan megalapozott racionalis hit.* E megállapításunkkal sokban előlegeztük további fejtegetésünket.

2. A természetes hit

Amikor a világra jövünk, az élet mindennapiságába születünk bele. Nem szükséges felsorolni azokat a mindennapi teendőket, amelyekkel szüleinket esetlen és gyámoltalan létünkben terheljük. Ezek a teendők gondként jelentkeznek számukra még akkor is, ha örömmel végzik őket. Már nemcsak önmagukról kell gondoskodniuk, hanem rólunk is, akik rájuk szorulunk legelemibb életszükségleteink kielégítésében. Egyúttal alig tudatosult érzelmekkel kötődünk hozzájuk, és szinte teljesen rájuk hagyatkozunk. Szüleink előbb szoktatással, majd neveléssel és oktatással igyekeznek bennünk azokat a képességeket és készségeket kialakítani, amelyek emberiségünk alaprétégének, *az élet mindennapiságának élésére* alkalmassá tesznek bennünket. Később ezt az emberformáló feladatot megosztják az oktatási intézményekkel, amelyek, sajnálatosan, nevelési tevékenységet egyre alacsonyabb hatásokkal tudnak végezni. Emberformáló hatások érnek azonban bennünket a velünk egykorúak részéről is, sőt az utca is nevel bennünket és gyakran félrenevel. E sokoldalú hatások eredményeként belenövünk a társadalom mindennapjaiba, társadalmiasulunk. Egyre inkább magunkról is gondoskodni tudunk, sőt másokon is segíteni. Elsajátítjuk azoknak az értékeknek csekély, de mindenképpen szükséges töredékét, amelynek birtoklása megváltja számunkra a társadalomba való belépőjegyet.

Ez a *társadalmiasulás* értékjavaknak a befogadása. Ezeknek az értékjavaknak egy része testi fejlődésünkhöz nélkülözhetetlen. De érték számunkra a simogatás, a kedves szó, a velünk folytatott játék, az ismeretek és tapasztalatok akár spontán, akár intézményesült átadása. Az értékbefogadásnak van egy nélkülözhetetlen előfeltétele: a *bizalom*. Aki értékjavakat fogad el másától, és azt nem utasítja vissza, bizalmat táplál azon személy iránt, aki az értékjavakat felkínálja.

A bizalom annak a feltételezése, hogy a felkínált értékjavak számunkra valók, vagyis alkalmasak valamely szükségletünk kielégítésére. Ez a feltételezés azonban nem több pusztán *várakozásnál*, hiszen csak utólag derül majd ki, hogy alkalmassága valóságos volt-e. A bizalom elsődlegesen az értékjavakra irányul. Keressük azokat a *jelzéseket* (ismérveket, indexeket), amelyek lehetővé teszik a valódi értékjavak felismerését. Mindezt hosszú tanulási folyamatban sajátítjuk el, mely sok-sok kudarcjal jár. E kudarcok készítetnek bennünket cselekedeteink korrekciójára. Ritkán mások, gyakrabban saját kárunkon tanulunk.

Szerencsénkre azonban az értékjavakat nem mindig magunknak kell felkutatnunk, gyakran mások kínálják fel számunkra, akik méltónak mutatkoznak bizalmunkra. Szüleink, nevelőink, pajtásaink, barátaink, jó ismerőseink stb. mind-mind olyasvalakik, akikben bízhatunk.

Már az eddigiek alapján is nyilvánvaló, hogy a bizalom lehetséges alapjai közül az első hely a *szeretetet* illeti meg. Ha valakinek a részéről szeretetet érzünk, önkéntelenül bízunk is benne, hiszen a szeretet önzetlen, nem fél az áldozattól, és csak olyasmit akarhat, ami javunkra válik. De ugyanígy elmondhatjuk-e, hogy akit szeretünk, bizalmat is érzünk iránta? Ezt már nem mindig tehetjük meg. Szeretetünk tárgya lehet méltatlan erre az emelkedett érzésre.

Nem lehet azonban bizalmunk olyan emberben, aki iránt nem érzünk *tiszteletet*. Tiszteletre pedig a másik ember embersége készítet bennünket. Az emberség méltóság, amelyet ki kell érdemelni. Az érdemszerzés alapja a közösség javára és saját javunkra végzett eredményes tevékenység. Annak alapján tesszük ezt, hogy ha valaki az eddigiekben emberséges volt, azt várjuk, hogy a jövőben is hasonló magatartást tanúsít. A bizalom feltételezi a kialakított beállítódás folyamatos megmaradását.

Már kiemeltük, hogy a *bizalom feltételes*. Ez a feltételeesség azt jelenti, hogy van alapunk arra, hogy a másik embertől valami -- szélesebb értelemben vett -- jót várjunk, vagy azért, mert szeret bennünket, vagy azért, mert méltó tiszteletünkre. A szeretet és a tisztelet azonban nem meríti ki a bizalmat megalapozó alternatívák körét. Elképzelhető ugyanis, hogy olyan emberben is bízunk, akihez nem kapcsolnak bennünket a szeretet kötelékei és nem is tiszteljük megkülönböztetett módon, de *tekintély* számunkra. A tekintély kijelentéseit igaznak fogadjuk el, vagyis olyan

embernek tartjuk, aki tanúságot tesz az igazság mellett. Feltételezzük róla, hogy ismeri az igazságot, és nem is téveszt meg bennünket.

A szeretet, a tisztelet és a tekintély elfogadása, mint a bizalom lehetséges alapjai, egymástól nem teljesen független pszichikai meghatározottságok, de az sem igazolható, hogy bármelyikükből következne a másik kettő. Bizton állíthatjuk azonban, hogy nélkülük a mindennapi élet, különösen a felnövő nemzedék szocializációja elképzelhetetlen. Ezekből a forrásokból táplálkozik a *bizonyosság*, amelyet *természetes hitnek* nevezünk.

A mindennapiságot sokrétűen átszövő hit természetes, hiszen létünk hajnalán mintegy természeti adottságként készen kapjuk. Egyszerűen nincs más választásunk. A hit az egyetlen alternatíva számunkra, hogy belenőjünk a társadalomba és eisajátítsuk az értékeknek egy kicsiny, de nagyon is szükséges töredékét, amelyet az emberiség korábban felhalmozott.

Ez a biológiailag kondicionált és a szeretet érzelméből táplálkozó hit később tartalommal telítődik. A tiszteletnek és a tekintélynek is vannak biológiai előképei a társas életet élő állatközösségekben. A természetes hit érett formájában azonban maga is társadalmi, pontosabban társadalmivá vált jelenség, amely segít bennünket abban, hogy természeti lényből társadalmivá váljunk.

3. A természetes hit transzcendentális jellege

Az ember az Univerzum egy meglehetősen korlátozott parcelláján éli életét. Ez az *életvilág* a történelem során fokozatosan tágult, és napjainkban már nemcsak a földkerekséget fogja át, hanem a Naprendszer közeli régiót is. Csillagászaink egyre megbízhatóbb adatokkal szolgálnak az Univerzum térben és időben meglehetősen távoli tartományairól. Mikrofizikusaink pedig az emberléptékű dolgokat és folyamatokat felépítő egyre kisebb nagyságrendű objektumok világáról adnak hírt. Az antropológusok és pszichológusok az emberi lét nem ismert mélységeibe nyújtanak bepillantást.

Az életvilágnak külső tartománya cselekvéseink színtere és egyben megismerésünk lehetséges tárgya. De ennek mi magunk is mint cselekvő és megismerő lények, részei vagyunk. Belső világunk tesz bennünket szubjektummá, hiszen ez van "alávetve" a külső világ hatásainak. Ezek a hatások cselekvésre, a külső világ célirányos megváltoztatására serkentenek bennünket. Ahhoz azonban, hogy cselekedeteink eredményesek legyenek, megbízható ismeretekkel kell rendelkezniük, és szilárd akarati döntéseket kell hozniuk.

Az ember világa és annak mindkét tartománya mindenkor véges. Az ember mint cselekvő alany véges sok hatást tud gyakorolni élete folyamán környezetére, és véges sok benyomást tud befogadni és megélni. Ez a végeesség azonban nem állapot-

szerűen jellemzi, hanem mint folyamatszerű létének pillanatnyi és ezért szükségképpen átmeneti meghatározottsága. Létének alaprétégehez tartozik az a képesség, hogy *túllépjen* ténylegesült végességének mindenkori határain és *kitáruljon* a világ korábban hozzáférhetetlen térségei felé, sőt a jövőnek pusztán lehetségszerű horizontjaira függessze tekintetét. Elmondhatjuk, hogy az ember létének jellegéből adódóan *nyitott lény*.

Ennek a nyitottságnak létmeghatározó jellegében aligha túlbecsülhetően jelentős összetevője az ember *problémacentrikus* beállítódása, az a mindennapiság szintjén megnyilvánuló sajátyszerűsége, hogy kérdésessé tud tenni mindent a külvilágban éppúgy, mint önmagában. Problémafelvető lényként szemléli önmagát, miközben olyan létszerű és megélt egyensúlyhiányok tudatosulnak benne, amelyek előbb gondolati, majd tevőleges keresésre, vagyis mindenkori önmagán való túllépésre ösztönzik. Ez a keresés nem öncélú, hanem annak az egyensúlyhiánynak a feloldására irányul, amelyet az ember mint létének *kihívását* éli meg. Válaszok után kutat, amelyek oldják ezt az egyensúlyhiányt. Valójában *válasz-alternatívákat* mint olyan megoldásokat keres vagy alkot meg gondolatilag, amelyek elhárítják a létét fenyegető kihívásokat és nemcsak a túlélés, hanem az emberibb élet ígérését is nyújtják.

Az ember "azzal, hogy lehetségesnek tételezi fel a kérdezés pusztán *véges* horizontját, már túl is ment ezen a lehetőségen, máris *végtelen* horizontú lénynek bizonyult. Saját végességének gyökeres átélése által túlmegy végességén és transzcendens lénynek, szellemnek tapasztalja önmagát. Oly horizontnak tapasztalja az emberi kérdezés végtelen horizontját, amely annál messzebb tolódik, minél több kérdésre talált már választ az ember" -- állapítja meg mélyértelműen *Karl Rahner*.⁷ Az emberi természetnek csakugyan megvan ez az önmagán túllépni akaró jellege, az emberség már meghódított magaslatán való túlhaladás igénye.

Világosan kell azonban látnunk, hogy a válasz-kereső ember horizontjának végtelensége pusztán *lehetségszerű* (potenciális) végtelenség, amely nem ismeri ugyan a túllépés semmiféle elvi korlátját, de sohasem megvalósult (aktuális) végtelen. Életvilágunk mindenkori határain -- legalábbis elvileg -- mind horizontálisan, mind vertikálisan túl lehet lépni, de az aktuális végesség és a potenciális végtelenség meglétéből nem következik az aktuális végtelenség létének szükségképpenisége. E kérdésre a továbbiakban visszatérünk.

Most tegyük kísérletet az emberi lét nyitottságának (transzcendentális irányultságának) és a természetes hit kapcsolatának megvilágítására. Abból indultunk ki, hogy az ember olyan lény, akinek javakat kell elsajátítania ahhoz, hogy létének folyamatosságát biztosítsa. Ezeket a javakat nem mindig találja készen életvilágában. A valóságnak azon területei felé kell fordulnia, amelyet korábban még nem vont tevékenységének körébe, és keresnie kell szükségleteinek mint szükölködő léte ki-

hívásainak kielégítési lehetőségeit. E szélesen értelmezett elsajátító folyamatban szemlélhetjük önmagunkat mint a jövő világához forduló transzcendentális lényt, aki létszerűen bízik a szűkös végesség túllépésének lehetőségében, vagyis hisz abban, hogy a körülmények hatalma eleve nem teszi lehetetlenné boldogulását. Hisz abban, hogy a természeti korlátok visszaszoríthatók és embertársaitól is segítséget várhat problémáinak megoldásához.

Az embernek az a szellemi meghatározottsága, amelyet természetes hitnek nevezünk, feltételezi mint cselekvő, ezen belül problémafelvető és válaszkereső lénynek a nyitottságát. Csak a nyitott ember bízhat másokban, de önmagában is, hiszen csak benne élhet az a várakozás, hogy javítani tud életfeltételein és önmaga megújítására is képes.

A természetes hit transzcendentális jellegének fontos kísérőjelensége a *titokszerűség*. Már *Hérakleitosz* arról beszél, hogy a természet rejtőzködni szeret; *Kepler* az analógiákban látja a természet titkainak őrzőit; *Einstein* pedig képletesen ravasznak nevezi a természetet. Ez a titokszerűség az embernek mint véges megismerő alannak a valósághoz (mint számára kimeríthetetlenül gazdag megismerési tárgyhoz) való feszültséggel teljes viszonya. A titok egy olyan reflexióban tudatosul benne, amely rádöbenteti arra, hogy a lét minden térben és időben megvalósult alakulatán túl következik valami más, még akkor is, ha az egyén létének végessége folytán azt már nem érheti el.

A titok mindenkor nem-tudást takar. Ennek forrása lehet valamely *információ elérhetetlensége*, de eredhet abból is, hogy olyan ismeret birtokába jutunk, ami a természetes, sőt a kiművelt emberi értelem számára is felfoghatatlan, legalábbis a megismerés adott történelmi színvonalán. Titokszerű a jövő, hiszen tartalmaz mindig valami *újat*, ami az eddighez képest mintegy léttöbbletként jelenik meg. Végül a titok eredhet abból, hogy egyes embereknek vagy embercsoportoknak érdekük bizonyos *információk nyilvánosságra hozatalának megakadályozása* vagy késleltetése.

A természetes hitnek mint nyitott megismerési beállítódásának velejárója a *titkok felderítésének reménye*, vagyis az a meggyőződés, hogy az ember képes azokat a nehézségeket legalábbis részlegesen legyőzni, amelyek tudása szélesítésének és mélyítésének útjában állnak. Ez a remény feltételezi, hogy a körülmények kedvező alakulása segíti e feladat megoldásában. Mint *Ernst Bloch* állítja, az a világ, amelyben élünk, "nem kész", vagyis szubjektív értelemben "még-nem-ismert", objektív értelemben pedig "még-nem-kialakult".⁸

A titok tehát sajátos megismerési feszültséghelyzet, amely azonban magának a mindenkori életvilágnak aktuálisan véges, de potenciálisan végtelen jellegéből adódik mint az ember reflexiók önértelmezésének összetevője.

4. A természetfeletti

Láttuk, hogy a természetes hit szükségképpen meghatározottságként magán viseli a sokirányú nyitottságnak, a titkok befogadásának igényét és legalábbis részleges megvilágításuk reményét. Ez a transzcendentális beállítódás nem korlátozódik magára a meglévőre (a ténylegesre), hanem *kérdést tesz fel a lehetségesre vonatkozóan* is mind megismerési, mind létszerű értelemben.

Ugyanúgy láttuk azt is, hogy az ember véges lény is, és a végtelennel való találkozás élményét a már megvalósult végesnek átmenetisége, a megvalósulóban lévő, és még-nem-valóságossal való szembesülése kapcsán éli meg és tudatosítja. Ez a nyitottság szükségképpen együttjár egyfajta plurális szemlélettel, azzal az előfeltevéssel, hogy az ember válaszkeresése *több úton* haladhat, vagyis a problémák többségére nem egy, hanem több alternatív válasz is adható.

Mindez következik a létszerű és megismerési értelemben felfogott újnak mint a meglévőtől minőségi gazdagságában különbözőnek a természetéből. A különbözős mint az új megjelenésének folyamata mindenkor tartalmaz olyan véletlenszerű mozzanatokot, amelyek a réginek pusztá reprodukciója elé gátat emelnek, és minőségileg is új alakulat megjelenését eredményezik.

Az új keresésére serkenti az embert saját létének, önmegvalósításának igénye, de egyben szembe kell néznie azokkal a *kockázatokkal* is, amelyekkel megszokott életútjának elhagyása jár. A kockázat szükségképpen kísérője az olyan életstílusnak, amelyet a nyitottság jellemez. Szeretjük a változatosságot, de él bennünk a *bizonyosságkeresés igénye* is. Úgy érezzük, hogy a nyitottság *divergenssé* teszi életünket, melyből hiányzik az adekvát válasz megtalálása mint az a *torlódási pont*, ahova különböző utakon járva mindannyian szeretnénk eljutni. Olyan helyzetben érezzük magunkat, mint *Pascal* metafizikai szerencsejátékosa, aki a fogadás várható haszna alapján kívánja eldönteni, hogy ésszerű-e Isten létét elfogadni. Pascalt tartják a valószínűségszámítás megalapítójának, és e nagy gondolkodó, aki egyszerre tudott racionalista és misztikus lenni, a földi életet az üdvösség elnyeréséért folytatott szerencsejátéknak tekintette.⁹ Mintha csak *de Meré* lovaggal, a hírhedt szerencsejátékoszal beszélgetne, így érvel: "No de az üdvössége? Mérlegeljük, mit nyerhet vagy veszíthet, ha fejre, vagyis arra fogad, hogy van Isten. Értékeljük ezt a két eshetőséget: ha nyer, mindent megnyer; ha veszít, semmit sem veszít. Fogadjon hát habozás nélkül arra, hogy van."¹⁰ A továbbiakban *Pascal* kifejti, hogy az örök (végtelen) élet elnyerésének esélye áll szemben a véges földi örömekről való lemondással mint lehetséges veszteséggel. Minthogy a nyereség, illetve veszteség bizonyossága (valószínűsége) mindkét esetben véges, ezért a végest mindenképpen kockáztatnunk kell, ha nyerni végtelent nyerhetünk.¹¹

Íme, Pascal a ráció tanúságtételét sorakoztatja fel Isten létének elfogadása mellett, vagyis azt próbálja megmutatni, hogy azon esetben, ha eleve nem kizárt a transzcendencia létezése, akkor mindenképpen el kell fogadnunk valóságát, hiszen nemcsak nagyobb jó számunkra, hanem éppen ez a végtelen jó.

A modern döntésemélettel teljesen összhangban áll ez az érvelés, feltéve, hogy elfogadjuk, hogy a transzcendencia létezésének ún. előzetes (a priori) valószínűsége nem nem minimális (nem 0). Ez komoly metafizikai kérdéseket takar: (1) A tökéletes lény fogalmának tartalma belsőleg koherens-e (önellentmondástól mentes)? (2) Ha a válasz igenlő, akkor egy ilyen lény léte összeegyeztethető-e olyan véges lényekével, amelyek cselekvésvilágunkat alkotják?

Az (1) kérdés stílusában hasonlít az ontológiai Isten-érvhez, hiszen mindkettő tartalmazza a "tökéletes lény" fogalmát. Valójában az anzelmi okoskodásnak is csak akkor lehetne esélye arra, hogy igaz konklúzióhoz vezessen, ha az említett fogalom nem teszi eleve értelmetlenné a segítségével alkotott összes állítást. Valószínűleg megmutatható, hogy a "legtökéletesebb lény" fogalma szemantikailag hibás, még akkor is, ha képesek vagyunk ilyen fogalmat alkotni. Gondoljunk a négyszögű kör, az önmagát elemként tartalmazó végtelen halmaz fogalmára. A mindennapi tudás tanúsága szerint a négyszögű kör képtelen létező, mert a négyszögűség és a kör-jelleg összeférhetetlen. A matematikai alap kutatások pedig az önmagukat elemként tartalmazó végtelen halmazok paradoxális jellegére mutattak rá. Sokan arra hivatkoznak, hogy olyan fogalmak, mint az "igazság", "jószág", "szépség" stb. teljesen világos tartalommal rendelkeznek, ugyanakkor valamiképpen tartalmazzák a tökéletesség, a befejezett végtelenség mozzanatát. Ez így csakugyan elmondható, de azazal a nem elhanyagolható megszorítással, hogy e fogalmak tartalmát *idealizált* (tökéletességükben korlátlanul felfokozott) meghatározottságok (tulajdonságok) alkotják. Ezek a meghatározottságok azonban nem többek ún. töredék-létezőknél, amelyek önálló (egyedi létezőként való felfogása) a hüposztázisként ismert fogalmi konstrukciók eredményei. Súlyosan kétséges tehát, hogy a "tökéletes lény" és vele együtt az "örök élet", egyáltalán a "transzcendencia" fogalma, szemantikai tekintetben hibátlan gondolati konstrukciók.

Ha azonban fel is tételezzük a transzcendencia és a transzcendens lény fogalmának belső koherenciáját, még mindig kétségeink merülhetnek fel e fogalmaknak az immanens létezőkről alkotott fogalmakhoz való illeszkedését (a velük való összeférhetőségét) illetően. A (2) kérdésre sem adhatunk egyértelmű választ.

Mindebből az következik, hogy a pascali metafizikus fogadás egyik tartalmi előfeltevése közel sem annyira nyilvánvaló, legalábbis a ráció fényénél, mint ezt Pascal gondolta. Sem tapasztalati, sem ontológiai megfontolások nem képesek a transzcendencia valóságát megbízhatóan igazolni. Ezért nem fogadható el az

“Intelligo, ut credam” skolasztikus jelmonddal jellemezhető gondolkodási irányzat, amely az észet a természetfölötti hit afféle szálláscsinálójának, a természetes teológiát pedig a filozófia betetőzőjének tekinti.

Az emberi lét transzcendentális jellege nem feltételezi logikailag a transzcendenciát, de nem is zárja azt ki. Más kérdés az, hogy az emberi lét nyitottságában benne van a kockázat, a jövő bizonytalanságának és veszélyeinek a gondja, az élet-cél egyértelműségének a hiánya. Önkéntelenül is olyan gondolatok ötlenek fel bennünk, amelyek *Kant Gyakorlati és kritikáját* idézik.

5. A természetfeletti hit

Értelmünk képes túllépni a megismerés minden elért és elérhető teljesítményén, de minden egyes önmeghaladása pusztán a mindenkör véges életvilág határait tágtítja, és az evilágiság határain belül marad. Noha képes megalkotni a transzcendenciának a fogalmát, arra nézve semmiféle konkluzív bizonyítékkal nem tud szolgálni, hogy ennek a szemantikai szempontból legalábbis gyanús fogalomnak valóságos létező felelne meg. Ugyanakkor évezredek óta az emberiség igen jelentős hányada szilárdan meg van győződve arról, hogy életvilága -- képletesen szólva -- a létnek pusztán innenső partja. Az ilyen gondolkodást nem pusztán természetes hiedelmek formálják, hanem egyfajta természetfölötti hit is alakítja. Ezt a természetfeletti hitet gyakran *teológiai hitnek* nevezik és nem pusztán vallásosnak, noha a hit a vallási meggyőződésnek szükségképpen kísérőjelensége. Ismerünk azonban olyan vallásokat, amelyek istenei nagyon is evilági, noha az embereknél hatalmasabb lények és olyan vallásokat is, amelyekben az istenség azonosul az Univerzummal. A teológiai hit olyan vallásokban ölt legtisztább alakot, amelyekben az istenség transzcendens szellemi lény, mint a judaizmusban, a kereszténységben és az iszlámban.

A természetfeletti hit, miként a természetes hit is, az egész embernek, de elsődlegesen mégis az emberi értelemnek szabad aktusa, amelyeknek révén magát mint személyiséget teljesen Istennek rendeli alá.¹² Ez a hit legalább háromféle értelemben természetfeletti.

(1) Természetfeletti a *tárgya*, hiszen maga Isten mint e hit centruma élesen elkülönül az evilági és egyben esetleges létől. Ez az Isten egyrészt felfoghatatlan titok az emberi értelem számára, de közli önmagát az emberiséggel. E kinyilatkoztatás tételei a hitigazságok, amelyek a természetfeletti lét egyes titkairól tudósítanak. Ezek a hitigazságok a teológia szerint *nem ésszerűtlenségek* (abszurdítások), mint Tertullianus vélte, hanem olyan észfeletti információ-tartalmak, amelyeket éppen természetfeletti jellegük folytán az emberi értelemnek el kell fogadnia.

(2) Ennek az elfogadásnak az alapját nem tapasztalati adatok vagy elméleti megfontolások alkotják, hanem *Isten tekintélye*. A korábbiakban már a természetes hit kapcsán érintettük a tekintély kérdését. Most ezt azzal egészítjük ki, hogy az isteni tekintély a természetes tekintély *abszolutisztikusan felfokozott* változata. Főleg az atyai és az uralkodói tekintély alkalmas az isteni tekintély analógiás megvilágítására. Az eszményi atya és uralkodó tudásban és bölcsességben felülmúlja gyermekeit, illetve alattvalóit, de mindenkor igazságos és könyörületes is irántuk. Ez a könyörületes szeretet a kinyilatkoztatás természetfölötti forrása. Isten mindenttudása a biztosítéka annak, hogy ő sohasem téved, Szentsége pedig kizárja, hogy bennünket, embereket megtévesszen.

(3) A természetfeletti hit *teológiai érény*, amelyre az ember saját erejéből nem tehet szert. Voltak eretnokségek, amelyek eltúlozták az emberi tényező szerepét a teológiai hit létrejöttében. Mások pedig egyértelműen Isten ajándékának tekintették. A katolikus teológia középúton halad, azt tanítja, hogy Isten mindenki számára megadja az elégséges megszentelő kegyelmet, de elengedhetetlen az emberi közreműködés is a megigazuláshoz.

E rövid fejtegetés is meggyőzhet bennünket a természetfeletti hit "észfelettségéről". Mit kell tennie az embernek, ha vallásos hívővé szeretne lenni? -- merül fel a kérdés. A természetes válasz erre a kérdésre: el kell mindenekelőtt Isten létét fogadnia. Tudnia kell vagy pusztán hinnie? -- vethető fel a további kérdés. Ha volna megbízható eljárások Isten létének felismerésére, akkor a természetes ész mintegy önmagán túlmutatva alapozná meg a természetfeletti hitet. Minthogy az ún. természetes teológia Isten-érvei nem bizonyulnak meggyőzőnek, marad az a lehetőség, hogy *Isten létét is hinnünk kell*. Igen ám, de Isten létét Isten tekintélye alapján higgyük? Az ilyen érvelés körbenforgó, de legjobb esetben is előfeltevésszerű hit.

Marad tehát az a lehetőség, hogy e természetfeletti hit éppen észfelettsége folytán kivonja magát az emberi ész illetékességi köréből. Az ilyen *titok* közölhető ugyan, feloldani azonban a racionalitás keretei közt nem lehetséges. Olyan adottság, amelynek elvileg nem lehet evilági magyarázata.

Ila elfogadjuk azt a katolikus felfogást, hogy a teológiai hit az embernek is műve, mégpedig a teljes emberé, akkor óhatatlanul felmerül a kérdés, vannak-e az emberi létnek olyan valóságos mozzanatai, amelyek az egyént a feltételezett megszentelő kegyelem befogadására alkalmassá teszik. Erre a kérdésre igennel kell válaszolnunk. Röviden szólunk a természetfeletti hit néhány természetes motívumáról.

a) A világegyetemet, a földi létet, a történelmet és önmagunkat is *esetleges* (kontingens) lényeknek gondoljuk. Az esetleges mögött pedig valami szükségképpennit, önmaga számára teljesen elégségest keresünk, amelyben szellemünk megnyug-

szik. Ez az okoskodás logikailag nem konkluzív, de pszichológiai értelemben lehet az. A végtelenből magyarázzuk a végest. Megfeledekzünk azonban, hogy a végtelen gondolati konstrukció, amelynek a léte is pusztán gondolati feltételezés.

b) Az ember olyan lény, aki a *teljességre*, a beteljesülésre vágyik. A földi lét azonban csak nagyon korlátozott önmegvalósítást ígér. Ha pedig messianisztikusan tekintünk a jövőbe, és valamiféle földi paradicsom eljövetelét várjuk, biztosan csalódással kell nemcsak nekünk, de unokáinknak is szembenézniük. Vagyis az evilági üdvtanok (a marxizmus is ilyesminek bizonyult) történetileg gyorsan elveszítik azt a motiváló erejüket, hogy az embernek a jobb jövőért érdemes a jelen javairól lemondani. A transzcendens világszemlélet talán illuzórikus, de az ember számára mindenképpen a jövő reményét kínálja és egyben a jelen elviseléséhez, esetleg javításához is erőt ad.

c) Ha olyan világszemléletet fogadunk is el, amely erőteljesen számol azzal, hogy *az ember nyitott lény*, ez a nyitottság még mindig divergens maradhat, és megengedhetőnek, sőt kívánatosnak tarthat olyan életformát, ami a felhalmozott értékeket és az együttélés elemi normáit veszélyezteti. Miért legyen valaki emberséges, ha az embertelenség gyakran és legalábbis rövid távon alkalmasabb cselekvésmódnak bizonyul, figyelembe véve azt a körülményt, hogy az emberi élet egyszeri és rövid, az élethelyzetek megismételhetetlenek? Úgy tűnik, a felvilágosult ész is lehet az emberség alapja, de a mindennapi emberek többségétől aligha lehet elvárni azt, amiről *Károlyi* mint olyan hitről beszélt, ami mentes az illúzióktól. A vallás nem ópium, és ha illúzió is, talán az összes illúziók közül az egyik, amely legkevésbé káros.

6. A morális, a filozófiai és a racionális hit

A 17. és 18. század szekularizációja a hit fogalmát mentesíteni akarta a teológiától. Ez a törekvés kapcsolódott az ún. természetes teológia (teodicea) kidolgozásához, de legalább ilyen fokban az erkölcs profán megalapozásához is. Megjelenik a *morális hit* fogalma Kantnál.¹³ Szerinte az emberi akarat a jó eszméjének az uralma alatt áll. Csak így képes tulajdonképpen hivatását felismerni és alakul ki benne az a szilárd meggyőződés, hogy ennek is meg tud felelni. Ha képességei szerint jól cselekszik, akkor nagy esélye van arra, hogy olyan jót is elnyerjen, ami nincs hatalmában. Az erkölcsi jó eszméjét Isten testesíti meg, és a gyakorlati ész parancsa megköveteli e természetfeletti lény feltételezését.

A modern gondolkodók közül *Karl Jaspers* a filozófiai hitet tartja minden hiteles filozófiai megfontolás forrásának. Ez annak az igazságnak a bizonyossága, amely az embert a lét alapjához köti. Noha a hit tételei nem bizonyíthatók, de

mégis ez minden gondolkodás, sőt az ember személyes létének fundamentuma. E filozófiai hit nem merül ki Isten létének feltételezésében, hanem megfogalmazódnak benne az emberi cselekvés olyan közvetlen követelményei, mint a teremtett világ és az ember végessége, esetlegessége és tökéletlensége, az emberi élet Isten általi vezetettsége.¹⁴ Jaspers azonban nem ad választ arra a kérdésre, mi a biztosítéka e filozófiai hitnek. A kinyilatkoztatás vagy az egyházak tekintélye? Dehát a filozófiai hit mégiscsak profán hit és végső alapját nem alkothatják teológiai megfontolások. Nem véletlen, hogy Jaspers felfogását sokan nem kellően végiggondoltak, sőt paradoxnak tartják.

A filozófiai szempontból végiggondolt hit-fogalmak közül kétségtelen a racionális hit fogalma a leginkább figyelemre méltó. A racionális hit elméletét *John M. Keynes*¹⁵ és *Pólya György*¹⁶ dolgozta ki. *Leibniz* nyomán abból indultak ki, hogy közvetett ismereteinket meg kell alapozni. Ha a megalapozás érvek felsorakoztatásával történik, akkor hitünk racionálissá lesz. Ez a racionális hit pedig nem más, mint *a valószínűség szubjektív vagy személyes formája*. Minthogy a valószínűségnek van matematikai elmélete (az ún. absztrakt valószínűség axiómarendszere), a racionális hit ennek az elméletnek egyfajta interpretációja. Ezért racionalitása nem merül ki abban, hogy intuitíven érvekre támaszkodó megalapozottságként (igazoltsági fokként) definiáljuk, hanem a matematikai felépítésből adódóan a kiszámíthatóság (kalkulálhatóság) mozzanatát is tartalmazza.

Ez a racionális hit (Pólya nyomán gyakran plauzibilitásnak nevezik) ún. *komparatív* fogalom, amely az igazoltság fokát összehasonlítás útján méri. Az összehasonlító jelleg abban áll, hogy a racionális fokozatainak számértékét általában nem ismerjük, hanem csak egyenlőségről, gyenge előnyben-részesítésről (a nagyobb vagy egyenlő-viszonyról) és erős előnyben részesítésről (a nagyobb-viszonyról) beszélhetünk. A racionális hitnek van maximális értéke (a bizonyosság) és minimális értéke (a kizártság). A kiinduló értékeket bizonyos logikai és tudományelméleti megfontolások felhasználásával (alkalmas becslési kritérium megfogalmazása útján) állapítjuk meg.¹⁷

A racionális hit felfogható mint feltételezéseink (hiedelmeink) igazságának más, de velük tartalmi kapcsolatban álló és igaznak elfogadott ismereteken alapuló és szubjektív önkényt minimalizálóan becsült értéke. Nem követünk el nagy hibát, ha kis egyszerűsítéssel *feltételes vagy relatív igazságértéknek* tekintjük. Feltételes jellege egyrészt abban áll, hogy függ a korábbi releváns ismeretek igazságától, másrészt abban, hogy racionális hitünk foka -- kivéve az értékmaximumot és -minimumot -- csupán hozzávetőlegesen meghatározott és ez a körülmény lehetővé teszi, hogy bizonyos határok közt jelentősen eltérő igazoltsági értéket tulajdonítsunk neki.

A racionális hit *axiómái* így formulázhatók:

A1. A racionális hit egy maximális és egy minimális érték között változhat, beleértve az értékhatárokat is.

A2. Ha valamiben racionálisan hiszünk, akkor ugyanennek a tagadásába vett racionális hitünk akkora, hogy a két hit együttes értéke egyenlő az értékmaximummal. Más szóval: Valamely hiedelem és tagadása ellentétesen változnak és összegük egyenlő az értékmaximummal.

A3. Ha a minimálisnál nagyobb fokban hiszük, hogy két hiedelmünk logikailag összefér egymással és az egyik lehetősége megnövekedett, akkor észszerűen annál inkább hihetünk a másikban, minél nagyobb az első lehetőségnek növekménye és minél nagyobb összeférhetőségük hihetősége.

A4. A hiedelmekkel mint feltételes állításokkal végzett logikai műveletekre a klasszikus logika, a racionális hit fokozataival mint mennyiségekkel végzett számításokra pedig az aritmetika törvényei érvényesek.¹⁸

Így felépíthető a racionális hit (plauzibilitás) logikai-matematikai elmélete, amely alkalmas keret hiedelmeink (meggyőződéseink) változásának felülvizsgálására. Olyan elmélet ez, amely egyaránt lehetőséget kínál nemcsak a *deduktív* (bizonyító), hanem a *nem-deduktív* (induktív vagy megerősítő) *okoskodások* (következtetések) tárgyalására is. Az utóbbi különösen jelentős, hiszen tudásunk tartalmi növelésére csak a nem-deduktív érvelések alkalmasak. A racionális hit logikája alkalmas modell a bonyolult érvelési technikák logikai rekonstruálására is.

A vázolt felfogásnak megfelelően sem a természetes, sem a természetfeletti hit nem tekinthető racionálisnak. Egyrészt azért, mert mindkettő tekintélyelvű, másrészt azért, mert nem tartják magukra nézve érvényesnek a logikai-matematikai felépítést mint a formális racionalitás normáját. Ebből természetesen nem következik, hogy a racionalitás egy szélesebb keretei között ne jutna hely számukra.

E dolgozat nem tér ki a hittel kapcsolatos teológiai kérdésekre és mellőzte a racionalitás átfogó vizsgálatát is. Csak azokat a legszükségesebb megfontolásokat sorakoztatta fel, amelyek a hit és racionalitás viszonyának megvilágításához szükségesek. Nem törekedett zárt elméletalkotásra és megelégedett néhány olyan szempont kiemelésével, amelyet -- legalábbis a hazai irodalomban -- figyelmen kívül hagynak vagy nem kellően hangsúlyoznak.

JEGYZETEK

1. Platón: Gorgias. 454 d. Platón Összes művei. I--III. Európa, Bp. 1984.
2. Uo.: Állam. 477 b-e.
3. Kant, I.: A tiszta ész kritikája. Franklin, Bp. 1913. 517.
4. Savigny, E. von: Die Philosophie der normalen Sprache. Frankfurt, 1969. 309.
5. Austin, W. L.: Other Minds. In: Proceedings of the Aristotelian Society 20/1946. 149--153.
6. Stegmüller, W.: Glauben, Wissen und Erkennen. Zeitschrift für philosophische Forschung. 1956. 10. 518.
7. Rahner, K.: A hit alapjai. Szt. István Társ., Bp., 1983. 48.
8. Bloch, E.: Tübinger Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe. Bd. 13. Frankfurt am Main, 1970. 354.
9. Pascal, B.: Gondolatok. Gondolat., Bp., 1978. 95--99.
10. I. m. 97.
11. I. m. 99.
12. Rahner, K. - Vorgrimler, H.: Teológiai kieszótár. Szt. István Társ., Bp., 1980. 266.
13. Kant, I.: A gyakorlati ész kritikája. Franklin. Bp., 1922. 129--136.
14. Jaspers, K.: Der philosophische Glaube. München, 1962. 197.
15. Keynes, J. M.: A treatise on probability. Memillen. London, 1921.
16. Polya, G.: Heuristic reasoning and the theory of probability. American Mathematical Monthly. Vol. 48. 1941. 450--465.
17. Vö. Hársing L.: A tudományos érvelés logikája. Akadémiai, Bp., 1981.
18. Vö. Hársing L.: Tudományos vita és érvelés. Akadémiai, Bp., 1986

IRODALOM

- Austin, W. L.: Other Minds. In: Proceedings of the Aristotelian Society 20/1946. 149--153.
- Beinert, W.: Lexikon der katholischen Dogmatik. Herder. Freiburg-Wien, 1987.
- Bloch, E.: Tübinger Einleitung in die Philosophie. In: Gesamtausgabe. Bd. 13. Frankfurt am Main, 1970.
- Handbuch philosophischer Grundbegriffe. I-IV. B. Kösel Verlag. München, 1973.
- Fehér Márta: Igazság és bizonyosság (a tudományos megismerésben). Ismeretelméleti előadások. Filozófiai Figyelő Kiskönyvtára, 3. Bp., 1989. 170--201.
- Hársing L.: A tudományos érvelés logikája. Akadémiai, Bp., 1981.
- Hársing L.: Tudományos vita és érvelés. Akadémiai, Bp., 1986

- Jaspers, K.: Der philosophische Glaube. München, 1962.
- Jaspers, K.: Schiffren der Transzendenz. München, 1970.
- Kant, I.: A tiszta és kritikája. Franklin. Bp., 1913.
- Kant, I.: A gyakorlati ész kritikája. Franklin. Bp., 1922.
- Keynes, J. M.: A treatise on probability. Mcmillen. London, 1921.
- Lexikon für Theologie und Kirche. Vierter Band. Herder. Freiburg, 1986.
- Moore, G. E.: Bizonyosság. In: A józan ész védelmében. Helikon., Bp., 1981.
- Pascal, B.: Gondolatok. Gondolat., Bp., 1978.
- Platón összes művei. I-III. Európa. Bp. 1984.
- Polya, G.: Heuristic reasoning and the theory of probability. American Mathematical Monthly. Vol. 48. 1941. 450--465.
- Rahner, K.: A hit alapjai. Szt. István Társ., Bp., 1983.
- Rahner, K. - Vorgrimler, H.: Teológiai kyszótár. Szt. István Társ., Bp., 1980.
- Die Religion in der Geschichte und Gegenwart. 3. Auflange. D-G. Mohr. Tübingen, 1986.
- Savigny, E. von: Die Philosophie der normalen Sprache. Frankfurt, 1969.
- Stegmüller, W.: Glauben, Wissen und Erkennen. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. 10/1956.
- Wittgenstein, L.: A bizonyosságról. Európa., Bp., 1989.