

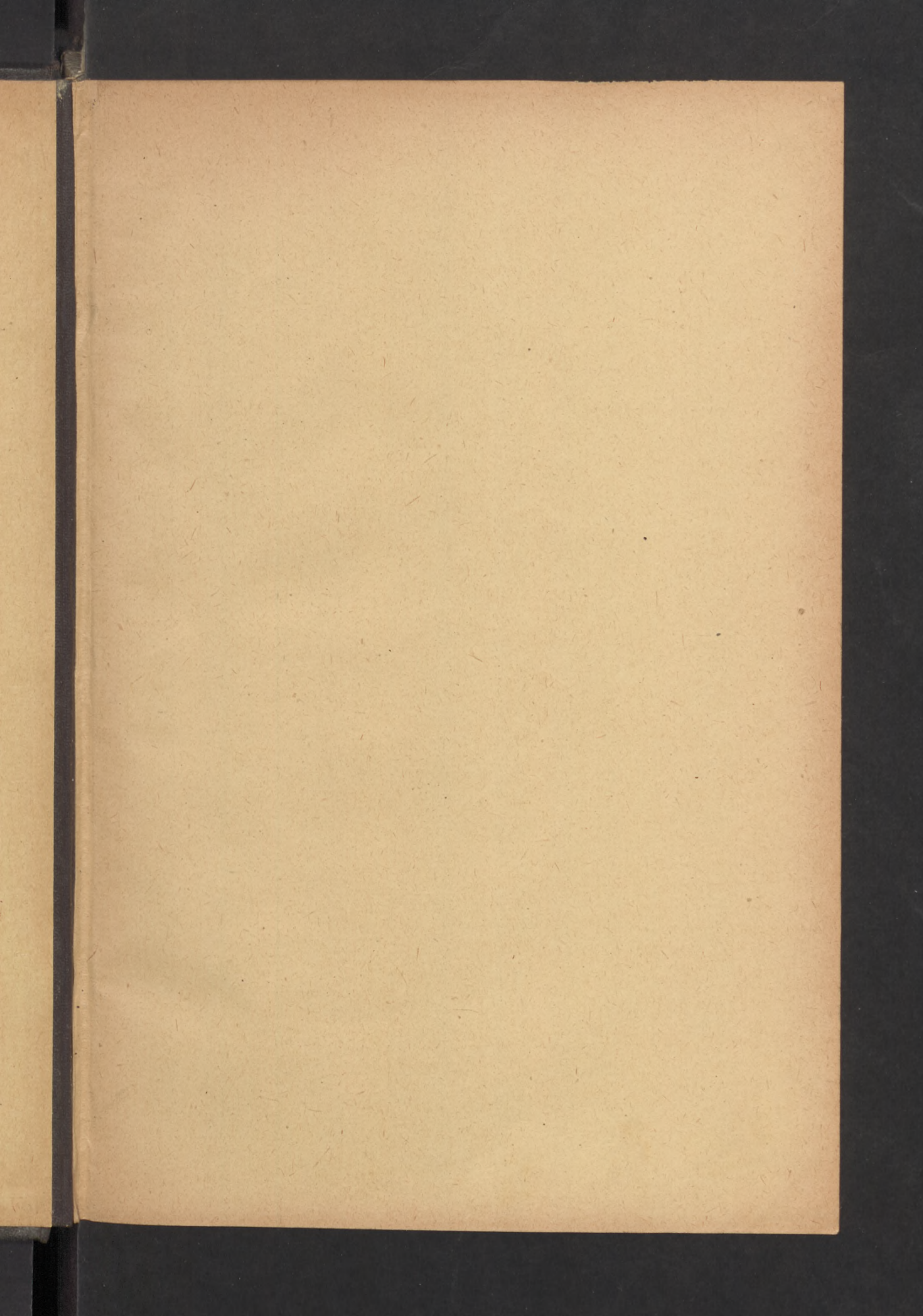
M  
628.473





WEICHNER GEZA  
NYOMANYV-ÉRTÉKESÍTŐ  
BUDAPEST  
IV. ARANYKÉZ-UTCA 9.  
TELEFON: 920-28.











3.

199. / 3. 14.

AZ  
ISTEN-BIZONYÍTÁS  
LOGIKÁJA

IRTA

SCHÜTZ ANTAL dr.

KEGYESRENDI TANÁR

„Non confundantur super me, qui  
quaerunt Te, Domine!“ Ps. 68.

BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA R. T.

1913.







B9.

13.14.

AZ  
ISTEN-BIZONYÍTÁS  
LOGIKÁJA

IRTA

SCHÜTZ ANTAL dr.

KEGYESRENDI TANÁR

„Non confundantur super me, qui  
quaerunt Te, Domine!“ Ps. 68.

Különlenyomat a Hittudományi Folyóirat 1913. évfolyamából.



BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA R. T.

1913.



M 628.477



Nihil obstat.

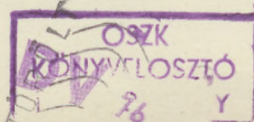
*Dr. Franciscus Csiba,*  
censor dioecesanus.

Nr. 3054.

Imprimatur.

Strigonii, die 29. Apr. 1913.

*Ludovicus Rajner,*  
episcopus, vicarius generalis.





## TARTALOM.

	Oldal
<i>I. Az Isten-bizonyítás problémája</i> ... ..	5
Meghatározások... ..	5
Lehetséges-e az Isten-bizonyítás? .....	7
Kell-e bizonyítani Istent? ... ..	9
Mennyiben érdeke a hittudománynak Isten létének bizonyítása? .....	14
<i>II. Az Isten-bizonyítás történetének vázlatos áttekintése</i> ... ..	16
A görög bölcselek ... ..	18
A szentatyák ... ..	27
A scholastika ... ..	31
A újkor ... ..	45
<i>III. Az Isten-bizonyítás logikai faja</i> ... ..	53
Az Isten-bizonyítás csak szillogisztikus művelet lehet ... ..	53
A létezés-bizonyítás általános föltételei... ..	57
Az Isten-bizonyítás logikai mozzanatai ... ..	59
<i>IV. Az Isten-fogalom</i> ... ..	59
A fogalom-alkotás logikai mozzanatai ... ..	59
Lehetséges-e az Isten-fogalom? .....	64
Isten létének és mibenlétének bizonyítása egymástól elválaszt-	
hatatlanok ... ..	73
<i>V. Az okság mint az Isten-bizonyítás elve</i> ... ..	75
Mit mond? ... ..	75
Milyen föltételek mellett igazolja az okság elve Isten létezését ;	
nevezetesen a létezés, a szellemiséget, személyességet, transz-	
cendenciát és abszolutságot? ... ..	78
<i>VI. Az Isten-bizonyítás középfogalmai</i> ... ..	88
A létezés-bizonyítás ... ..	89
Az abszolutság ... ..	90
A végtelen tökéletesség ... ..	99
A transzcendencia ... ..	101
A szellemiség ... ..	103
A személyesség középfogalmai ... ..	103
Általános következtetések ... ..	104
<i>VII. Az Isten-érvek mérlege</i> ... ..	105
1. Az ontologiai Isten-érv ... ..	105
2. Szent Tamásnak a mozgásból merített érve ... ..	106



	Oldal
3. A létesítő okokból ... ..	110
4. A lehetséges és szükségképes valókból ... ..	112
5. A lények fokozataiból ... ..	115
Kant a kozmologiai érvelés ellen ... ..	116
6. A világhatalmításból ... ..	118
7. Pszichologiai érvek (a konkrét énből; a lelki tevékenységekből; az örök igazságokból) ... ..	123
8. Az erkölcsi rendből ... ..	128
9. A lélek vágyaiból és szükségleteiből ... ..	132
10. A thaumatologiai érv ... ..	135
11. Etnologiai érvelés ... ..	136
VIII. Az Isten-bizonyítás logikai alakja ... ..	139
A <i>divina</i> Isten-bizonyítás ... ..	139
Isten-bizonyítás logikai fokok szerint ... ..	141
Hány Isten-bizonyíték van? ... ..	142
Az Isten-érvek rendszere ... ..	143
IX. Az Isten-bizonyítás logikai eredménye ... ..	148
A közvetett nyilvánvalóság föltételei és természete ... ..	148
Az Isten-bizonyítás evidenciája ... ..	151
Nehézségek az evidenciát nem rontják le ... ..	155
Az Isten-bizonyítás nyilvánvalósága nem állja útját a hitnek ... ..	157
Miért zárkozhatik el előle az elme? ... ..	157



B9  
1314m hsz.

»Vis maior« miatt a jelen értekezés szedésének javítása nem történhetett a kívánatos gonddal. A szerző ezért az olvasó szíves elnézését kéri, és figyelmébe ajánlja a következő **értelemzavaró sajtóhibákat**:

<i>lap</i>	<i>sor</i>	<i>hibás</i>	<i>helyes</i>
9	15	kételyek	kételynek
14	14	tudománynak	hittudománynak
37	9	ó	jó
59	25	melyik	melyik mire
65	22	következtetésül	következtetéssel
69	23	közül	közül,
86	33/34	közvetlenül Kant	a közvetlenül Kant utáni
94	20	Ezt	Ezzel
119	30	vonatkozhatott	vonatkoztatott
148	15	tárgyábani	tárgyában.
149	25	tanuszkodhatnának	tusakodhatnának
151	13	az alapvető	a két alapvető
156	3	A tüzetes nemlétezés	A nemlétezés tüzetes



The following table shows the results of the experiments conducted on the 1st, 2nd, 3rd, 4th, 5th, 6th, 7th, 8th, 9th, 10th, 11th, 12th, 13th, 14th, 15th, 16th, 17th, 18th, 19th, 20th, 21st, 22nd, 23rd, 24th, 25th, 26th, 27th, 28th, 29th, 30th, 31st, 32nd, 33rd, 34th, 35th, 36th, 37th, 38th, 39th, 40th, 41st, 42nd, 43rd, 44th, 45th, 46th, 47th, 48th, 49th, 50th, 51st, 52nd, 53rd, 54th, 55th, 56th, 57th, 58th, 59th, 60th, 61st, 62nd, 63rd, 64th, 65th, 66th, 67th, 68th, 69th, 70th, 71st, 72nd, 73rd, 74th, 75th, 76th, 77th, 78th, 79th, 80th, 81st, 82nd, 83rd, 84th, 85th, 86th, 87th, 88th, 89th, 90th, 91st, 92nd, 93rd, 94th, 95th, 96th, 97th, 98th, 99th, 100th.

Experiment No.	Time (min)	Temperature (°C)	Pressure (mm Hg)	Volume (ml)	Weight (g)	Color	Odor	Taste	Texture	Appearance
1	10	25	760	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
2	20	30	750	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
3	30	35	740	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
4	40	40	730	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
5	50	45	720	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
6	60	50	710	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
7	70	55	700	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
8	80	60	690	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
9	90	65	680	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
10	100	70	670	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
11	110	75	660	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
12	120	80	650	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
13	130	85	640	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
14	140	90	630	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
15	150	95	620	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
16	160	100	610	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
17	170	105	600	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
18	180	110	590	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
19	190	115	580	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
20	200	120	570	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
21	210	125	560	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
22	220	130	550	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
23	230	135	540	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
24	240	140	530	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
25	250	145	520	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
26	260	150	510	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
27	270	155	500	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
28	280	160	490	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
29	290	165	480	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
30	300	170	470	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
31	310	175	460	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
32	320	180	450	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
33	330	185	440	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
34	340	190	430	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
35	350	195	420	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
36	360	200	410	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
37	370	205	400	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
38	380	210	390	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
39	390	215	380	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
40	400	220	370	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
41	410	225	360	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
42	420	230	350	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
43	430	235	340	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
44	440	240	330	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
45	450	245	320	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
46	460	250	310	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
47	470	255	300	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
48	480	260	290	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
49	490	265	280	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
50	500	270	270	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
51	510	275	260	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
52	520	280	250	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
53	530	285	240	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
54	540	290	230	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
55	550	295	220	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
56	560	300	210	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
57	570	305	200	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
58	580	310	190	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
59	590	315	180	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
60	600	320	170	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
61	610	325	160	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
62	620	330	150	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
63	630	335	140	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
64	640	340	130	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
65	650	345	120	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
66	660	350	110	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
67	670	355	100	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
68	680	360	90	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
69	690	365	80	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
70	700	370	70	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
71	710	375	60	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
72	720	380	50	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
73	730	385	40	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
74	740	390	30	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
75	750	395	20	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
76	760	400	10	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
77	770	405	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
78	780	410	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
79	790	415	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
80	800	420	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
81	810	425	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
82	820	430	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
83	830	435	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
84	840	440	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
85	850	445	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
86	860	450	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
87	870	455	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
88	880	460	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
89	890	465	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
90	900	470	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
91	910	475	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
92	920	480	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
93	930	485	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
94	940	490	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
95	950	495	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
96	960	500	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
97	970	505	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
98	980	510	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
99	990	515	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal
100	1000	520	0	100	1.0	White	None	None	Soft	Normal





## I. Az Isten-bizonyítás problémája.

«Non confundantur super me, qui  
quaerunt Te, Domine!» Ps. 68.

**Meghatározások.** — Amit a jelen értekezés *Isten* névén érteni akar, azt a következő mozzanatok határozzák meg:  
*a)* Isten az abszolút való, azaz mivoltát tekintve, minden tökéletességnek legteljesebb birtokosa (végtelen), létezése módját tekintve pedig minden más lénytől független; *b)* egy és egységes; *c)* transcendens, vagyis mind mivoltában, mind pedig létezésében semmiképen nem azonos a világgal; *d)* szellem, vagyis tökéletes gondolat, azaz minden igazságnak teljes tudója és szerzője, s tökéletes akarat, azaz minden értéknek és tetterőnek birtokosa és forrása; *e)* személy: önmagát, a teljes igazságot és szentséget tökéletes öntudattal és magabirással átfogja (= személyiség). Egy szóval a tökéletes értelem és szentség, igazság és érték, gondolat és erő öntudatos és önhatalmú világfölötti konkrét egysége (actus purus). E meghatározás szerint tehát Isten nem akármilyen felsőbb hatalom, amely a fejletlen vallási életnek a középpontja, sem pedig az abszolút magánvalóságra fölfokozott világ, ami minden fajtájú monizmusnak alapgondolata, hanem a kinyilatkoztatás Isten-fogalma, minden fönntartás és gyöngítés nélkül.\*

*Isten-bizonyítás* minden olyan tudományos gondolatművelet, amely a csak észokoknak hódoló elme előtt nyil-

\* V. ö. Vatican. s. III. cp. 1., hozzá c. 1—4. (*Denziger-Bannwart*, Enchir. 1782, 1801—4.



vánvalóvá teszi ezt a tételt: van Isten, még pedig a fönt megállapított értelemben. Tehát Isten-bizonyíték számba nem megy olyan gondolatművelet, mely a lélek Isten-vágyára, valami végtelen-érzésre, vagy másképp az öntudat alatt lap-pangó ösztönös érzelmre hivatkozik a Schleiermacher óta divó fölfogás szerint, vagy pedig Isten létezésének igazságát merő tanításból, ha mindjárt a kinyilatkoztatott igazságból is, származtatja (traditionalismus).

A *logika* nekünk az a tudomány, mely a helyes gondolkodás elveit állapítja meg, s a gondolkodást csak akkor itéli helyesnek, ha az a valósággal egyezik. Ezzel a meghatározással Aristotelesnek és az ő nyomdokain induló XIII. századi nagy scholastikusoknak, nevezetesen szent Tamásnak az álláspontjára helyezkedünk s tudatosan szembe fordulunk azzal a fölfogással, mely szerint a logika teljesítette föladatát, ha az emberi lélek szervezetében gyökerező egyetemes gondolkodástörvényeket állapította meg, tekintet nélkül azok tárgyi tartalmára (formai logika: Kant; psychologismus: Wundt stb.), s az alapgondolatra nézve közös talajon tudjuk magunkat a legújabb logikai mozgalommal, melyet Bolzano hivatkozva, Husserl indított meg.\*

Az *Isten-bizonyítás* logikája ezek szerint föladatául tűzi ki mindenekelőtt megvizsgálni, milyen logikai műveletekkel lehet igazolni, észbeli nyilvánvalóságra emelni e tételt: van Isten. Azután tüzetesebb vizsgálat alá veszi a logikai műveletek elemeit; az itt talált eredmények világánál iparkodik fölláltani a szokásos Isten-érvek mérlegét és megállapítja, milyen logikai összefüggés van az Isten létét bizonyító gondolatműveletek között és reméli, hogy egy lépéssel a megoldás felé tereli azt az újabban keresztény bölcselek között gyakrabban vitatott kérdést: egy vagy több Isten-bizonyítékról kell-e beszélni?\*\*\* Végül törekszik meghatározni, mi az egyes Isten-bizonyító logikai műveleteknek logikai eredménye, vagyis bizonyító ereje és bizonyágteremtő foka.

\* Edm. Husserl, Logische Untersuchungen I., II. 1900., 1901.

\*\* Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise (1889) óta.



**Lehetséges-e az Isten-bizonyítás.** — Kant óta szokás ennek a kérdésnek a tárgyalását minden elfogulatlan bölcséleti vizsgálódás elengedhetetlen előfokának tekinteni.

Mit akar jelenteni ez a kérdés: lehetséges-e Isten-bizonyítás? Lehetségesnek, illetőleg lehetetlennek mondhatni valamit tekintettel arra, hogy jegyei, illetőleg fogalmi mozzanatai összeférnek-e vagy sem (úgynevezett belső, vagy negatív, vagy logikai lehetőség).<sup>\*</sup> A mi esetünkben tehát a lehetségesség kérdése ama föladat elé állít bennünket, hogy megvizsgáljuk, vajjon *nincs-e ellenmondás az Isten eszméje és a bizonyítás eszméje között*. Arról még most természetesen nem szólunk, hogy Isten eszméje lehetséges-e.<sup>\*\*</sup>

Első tekintetre úgy tetszik, hogy az ellenmondás fönnforog, ha arra az álláspontra helyezkedünk, hogy van Isten. Mert Isten az első való, minden létnek és minden ismeretnek, minden gondolatnak és minden tetterőnek, minden eszmének és minden valóságnak a forrása. Tehát az ő létezése az első és alapvető igazság. Ám a bizonyítás egyetemes fölfogás szerint olyan gondolatművelet, mely egy logikai ítélet igazságát egyetemesebb ítéletekből vezeti le közbeeső fogalmak közvetítésével. Ám van-e az elsőnél elsőbb, Istennél egyetemesebb és alapvetőbb? Ezt a nehézséget egész súlyában fölérti *szent Tamás* és fején találja gyöngéjét: «Senki sem tudja annak az ellenkezőjét elgondolni, ami közvetlenül világos (notum per se), amint kitűnik Aristotelesből (Metaph. III. 3, Post. An. I. 10.) Ámde lehet az ellenkezőjét gondolni ennek az igazságnak: «Van Isten.» Hiszen a zsoltáros szerint «Mondá az esztelen szívében: nincs Isten.» (Ps. 13.). Tehát nem közvetlenül világos, hogy van Isten.» S a megoldást helyesen abban találja, hogy lehet valami közvetlenül világos önmagában véve, de nem okvetlenül közvetlenül világos a mi számunkra is.<sup>\*\*\*</sup>

De lehetségesnek vagy lehetetlennek mondhatni vala-

\* S. theol. I, 25, 3c; 1. d. 42. q. 2, 3; C. gent. 2, 37 stb.

\*\* L. IV. fejezet.

\*\*\* Haec propositio Deus est, per se nota secundum se est, licet non quoad nos. S. theol. 1. q. 2. a. 1.



mit tekintettel arra is, hogy megvalósítására megvannak-e az erők (ú. n. reális vagy külső, vagy pozitív lehetőség). Természetesen nem mintha Isten megvalósításáról lehetne beszélni. Hanem igenis lehet szó annak a logikai megismerésnek megvalósításáról: van Isten. Az a kérdés, melyet Kant vetett bele az európai gondolkodásba olyan energiával, hogy azóta folyton kísért, épen ezt a lehetőséget veszi célba. Érdekes, hogy ez a probléma sem maradt rejtve a nagy scholastikusok előtt. Szent Tamás mindjárt a *Summa theologiae* elején (1. q. 2. a. 2.) fölteszi a kérdést: *Utrum Deum esse, sit demonstrabile*. Igaz, annak a kornak mások voltak az aggályai és nehézségei: Isten léte a hit tárgya; hogy lehessen hát bizonyítani? A bizonyítás a bizonyítandó lét mivoltára támaszkodik (*medium demonstrationis est: quod quid est*); Isten mivoltát azonban nem ismerjük. De egészen modernül hangzik egy harmadik: Istent műveiből kell megismerni; ezek pedig végesek s így látszólag nincsenek arányítva Istenhez; a véges világból hogyan lehet következtetni a végtelen Istenre? De már nincs föltéve az a kiválóan modern nagy kérdés: van-e elménkben erő a tapasztalat világából fölemelkedni a tapasztalat fölötti valóhoz, nevezetesen a relativ valóságok világából az abszolút valóhoz?

A metaphysikai vizsgálódásoknak (s minthogy mi a logikát aristotelesi értelemben vesszük, a mienknek is) Kant és követői szerint elengedhetetlen előmunkálata tisztázni épen ezt az ismeretkritikai kérdést: képes-e elménk egyáltalán megoldani a fölvetett kérdést? Ha nem, nyilván kár minden további munkánkért. E követelés jogosultságát elismerjük. Az elmének kiválósága az, hogy képes ráelmélni saját magára s ráelmélő vizsgálódás tárgyává tudja tenni saját vizsgálódásait: *intellectus intellegit se ipsum, et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest*.\* De hogy mire képes elménk, nevezetesen a nagy metaphysikai kérdéseket meg tudja-e oldani, azt csak úgy lehet megállapítani, hogy megpróbálkozunk

\* Thom. in 1. Post. Anal. 1. 1.



eme föladatokkal s lehetetlen a priori megállapítani.\* S ezt igazolja magának Kantnak is az eljárása: ismeretkritikai elmékedéseit nem merőben üres logikai műveletekkel végzi, hanem ama metafizikai gondolatmeneteket veszi rostára, melyeket a bölcsélet történetének előtte ismeretes cikkelye eléje tárt. Tehát Kant kérdésére a felelet önként adódik a következő vizsgálódásokból.

**Kell-e bizonyítani Istent?** — kérdezheti a vallásos lélek. Hisz «léte világít, mint az égő nap.» Sőt ajánlatos-e bizonyítani akarni, száraz syllogismusok csontmezőire utalni azt az igazságot, melyből a léleknek élni kell? Szabad-e kényszeredett logikai gondolatműveletek útvesztőire bízni azt az igazságot, melynek ingadozó elmék vezércsillagának kell lennie? Mikor bizonyítani akarjuk, nem vetjük-e, legalább elvben, a kételyek zsákmányul az emberiség legszentebb meggyőződését, melyhez a kétség árnyának sem szabad soha hozzáférni? Teszünk-e egyáltalán szolgálatot az Isten léte alapvető nagy igazságának, mikor bizonyítani akarjuk? Nem sokkal nagyobb, egyetemesebb, alapvetőbb, áthatóbb-e, semhogya bizonyítani kellene? Ki tartotta valaha szükségesnek bizonyítani a saját létét? Vagy ki akarja a csecsemőnek bizonyítani az anya közelségét s önfeláldozó szeretetét?

Efféle megfontolások nyomán úgy tetszik, mintha érthető volna, hogy sok nemes és nem kevés mély elme az Isten létének kérdését ki akarta vonni, ha nem is a bizonyítható, de legalább a bizonyítandó igazságok köréből.

«Van Isten — ezt hiszük», mondják a traditionalisták; még pedig azért, mert elődeink megtanítottak rá, mondja Lammenais; mert mindenki, a népek közmeggyőződése arra tanít, mondja Reid és iskolája; mert Isten maga megtanít rá kinyilatkoztatása és csatlakozhatatlan Egyháza által, halljuk Bonald-tól és Bautin-től (racionalista, supernaturalista *traditionalismus*). «Van Isten — ezt érezzük, átéljük»; így minden kornak misztikus lelkei; sőt külön érzékkel (Gefühl)

\* L. *Herbart*, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie (1837) 231. *Schütz*, Az anyag mivoltáról (1911) 12.



fogjuk föl, tartja Schleiermacherrel az újabb vallásbölcselek nagy része (köztük a modernisták is). «Tudjuk, illetőleg látjuk, még pedig Istennek belénk oltott eszméje világánál», mondja Descartes iskolája s hivatkozik Platon-i, illetve szent Ágoston-i gondolatokra (*innatismus*). «Együtt gondoljuk, mint legáltalánosabb fogalmat minden egyes fogalmunkkal, gondolatunkkal», tanítják Gioberti, Rosmini (*ontologismus*). «Kell lenni Istennek, különben lehetetlen volna teljesíteni az erkölcsi törvényt; Isten van, ez erkölcsi követelmény», hirdeti Kant. «Isten a gyakorlati élet követelménye», tanítják James és a vele rokon irányzatok (*pragmatismus*). «Van Isten; ez a földi léttel be nem érő elégedetlenségnek, mélyen meggyökerezett teljesületlen vágyaknak, határtalan önzésnek vetülete, vagy pedig bizonyos tapasztalati jelenségekből (álom, halál, élet személyesítése) kiinduló és a rajtuk nyert benyomásokat tovább szövő képzelet terméke» — így minden fajta modern evolucionisták.

Mindez irányzatok közös vonása, hogy Istent úgy állítják eléünk, mint a vallási élet középpontját, kit a lélek vallási tevékenységeinek valamelyikével megragad. S csakugyan, ha egyfelől Isten nincs távol tőlünk, ha benne vagyunk, élünk és mozgunk, másfelől pedig lelkünk úgy van alkotva, hogy bizonyos kiirthatatlan, ösztönös őserővel keresi az eleven kapcsolatot a mindenségnek s saját létének ősforrásával és végső céljával, a teremő, fönttartó, kormányzó Istennel, aki segítő és bíró, jótevő és végcél: nem természetes-e, hogy e körbe eső bármily lelki megnyilvánulás rátalál Istenre? A tudomány tanúsága szerint nem volt nép Isten nélkül, nem volt nemzedék, mely családi és nemzeti nevelésében ezerszeresen az ifjabb nemzedék elé oda ne állította volna Istent; sőt a történet bizonyossága szerint Isten kezdettől maga szólott az embereknek. Csoda-e aztán, ha a traditionalismus arra a gondolatra jött, hogy Isten-ismeretünket egyáltalán e hagyomány-jellegű tanításnak köszönhetjük? — Isten ellenállhatatlan erővel belesugároz lelkünkbe, mint minden nemesebb indulatnak a forrása, minden magasabbra



törő szenvedelem irányítója s tárgya, mint a lelkiismeret őre, mint a boldogulás vágyának tárgya; s ha egyszer belemarokol a lélekbe, hatalmasan fölkaparja annak életét, többé nyugtot nem enged. Érthetetlen-e aztán, ha misztikusok és bölcselek is kijelentik, hogy Istent érezzük, közvetlenül átéljük? — Könnyű volna megmutatni az innatismusnak, sőt a Kant-féle kriticizmusnak s az evolucionista vallásbölcseletnek alaptételéről is, hogy a nem teljesen fölsimert, vagy félreisimert, eltorzított igazságnak egy mozzanata jut kifejezésre az ő rendszerükben — non nisi specie quadam veritatis allecti falsa locuti sunt homines (August.).

Több-kevesebb szabatosághiány mellett az igazi tévedésük ezeknek az irányzatoknak abban van, hogy mindegyik ki akarja zárni az Isten-ismerés egyéb módját. Tehát tévedésük ott kezdődik, mikor fönti tételeikbe belecsúsztatják a «csak», «kizárólag» modalitás-változtató ítéletelemet. Folytatódik pedig ott, hogy megállnak bizonyos kétségtelen jelenségeknél és beérik ezek általánosításával s nem keresik a mélyebb okokat s összefüggéseket. Így például a tradícionizmus nem kérde: elfogadhatná s végig megtarthatná-e egy-egy ifjabb nemzedék Isten létének meggyőződését, ha igazoltnak nem látná tartalmát? S — hogy egy igen modern gondolatot vegyünk — csakugyan praktikusnak, hasznosnak, sőt az emberhez méltó élethez szükségesnek ítélnék-e az emberek Isten létének igazságát, ha elméjük belátást, megértést, észbeli igazolást sürgető követelményeit nem elégítenék ki? Bizonyulhat-e végig hasznosnak, sőt nélkülözhetetlennek egy fikció? Alapulhat-e az élet hazugságon? S kíváncsi lehet-e egy fölfogás, amely talán megfelelő vágyaimnak, képzeletemnek, érzelmeimnek, de éppen elmémnek nem elégíti ki?

S úgy tetszik, itt van az alaptévedése mindazoknak az elméleteknek, melyek Isten létének bizonyítását nem tartják szükségesnek. Abból indulnak ki, hogy a vallási élet a maga eleven közvetlenségével ragadja meg Istent. De következe-

\* L. Jörgensen, Lebenslüge und Lebenswahrheit.



tesen s sokszor érthetetlen makacssággal figyelmen kívül hagyják, hogy a vallási élet nem kapcsolhatja ki az elmét, annak gondolataival és következtetéseivel, épen mert gyökeresen áthatja az egész lelki életet, mert az egész embert, annak összes tehetségeit, tevékenységeit, törekvéseit átjárja. Istent keresi a szívem s megnyugszik, ha megtalálta. Helyes! De keresi az elmém is, nem kevesebb szívóssággal, odaadással és kockázattal; s szintén nem tud megnyugodni, míg meg nem találta Istent; s a lelki életnek épen a legújabb psychologusoktól ismét oly élesen és joggal hangsúlyozott egysége nem enged a léleknek megnyugvást, míg minden tehetsége a maga sajátos módján föl nem karolta Istent, a legfőbb, éltető igazságot. Szeresd az Istent teljes szivedből, teljes lelkedből, teljes elmédből! Ez az első és főparancsolat nemcsak az erkölcsi élet, hanem egyáltalában az emberi élet, tehát a bölcselő gondolkodás számára is. S az elmének sajátos tevékenységei között ott van a logikai kategóriákban mozgó ismerés, tehát többek közt az ismerésnek az a fajtája is, melyet bizonyításnak nevezünk.

Természetesen megint túlzás volna Istent csak syllogismusok útján keresni akarni. Akik hivatásukká tették megmutatni az utat az Isten-keresőknek, azoknak e nagy föladatuk kötelességükké teszi az egész embert teljes szívével, teljes lelkével, teljes elméjével és minden erejével fölszólítani Isten felölelésére; s erőteljesen el kell hárítaniok azt a látszatot, mintha egy-két iskolás syllogismus kimerítené mindazt, ami mondanivalója akad a keresztény gondolkodásnak e nagy kérdésben: van-e Isten?

De e pedagógiai, illetve apostoli föladat további fontolgatása a jelen értekezés keretén kívül esik. Mi nem fogjuk szem elől tévesztetni, hogy a vallási léleknek sokszerű nyilvánulása, törekvése a maga mértéke szerint mind jogosult; s azért őrizkedünk az egyoldalú és igazolatlan kizárólagosságoktól. De annál fáradhatatlanabbul hangsúlyozzuk, hogy épen a vallási lélek érdeke követeli, hogy Istent elméjével is megragadja; még pedig nemcsak azzal a természeti ösztönösséggel, mellyel az egyszerű, iskolázatlan ember is a



világból, mint műből következett annak Alkotójára; hanem azzal a felsőbb elméleti következetességgel, mely tisztán logikai szempontokat is tud érvényesíteni s szigorúan tudományos igényeket is kielégít. A jelen vizsgálódásnak éppen egyik főadata megmutatni, hogy Isten megismerésében semmit sem kell, sőt nem is szabad engedni a legszigorúbb tudományos követelésekből. S ezért nemcsak a tudománynak, hanem egyenesen a vallásnak tett megbecsülhetetlen szolgálatot a Vatic. s utána a modernismust elítélő X. Pius, mikor a vagy négy század óta föl-fölbukkanó ellenkező törekvésekkel szemben a kereszténység kezdetétől vallott meggyőződésnek ünnepélyesen kifejezést adott: *Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci posse.*\* Teljes mértékben méltányoljuk azokat az érveket, melyek a zsinatatyákat rábirták, hogy nem az eredeti tervezetet hagyták meg: *certo cognosci et demonstrari posse.*\*\* Azt tartjuk azonban Scheebennel, hogy Isten természeti megismerhetőségének közvetlen következménye a bizonyíthatósága.\*\*\*

Egyébként éppen keresztény tudósnak soha, bármilyen látszó előnyért sem szabad lemondani arról, hogy a személyes abszolút és transzcendens Isten létezésének igazolását logikai feladatnak tekinti. Bármint torlódnak és örvénylenek ugyanis a szellemi áramlatok a dogmatizmus és szkepticizmus medrei között, egy állandó sodruk van, mely a zűrzavarban is egységet tesz fölismerhetővé: a föltétlen igazság követelménye. A materialista az anyagot hirdeti abszolút valónak, mert szerinte ez a tétel van megegyezésben az ismeret alapelveivel; a kriticista s agnoszticista tartózkodik metafizikai tételes feleletektől, mert ez az állásfoglalás felel meg az elme abszolút logikai követeléseinek; s a szkepticizmus lemond a történetben igazság követeléseivel felépő rendszerek mindegyikéről, mert meghajol a legfelsőbb igazság előtt, mely szerinte így hangzik: nincs igazság.

\* Vatic. s. 3. de revel. c. 1. *Denninger-Bannwart*, *Enchir.* 1806.

\*\* *L. Zubriczky*, Régi és új utak a hitvédelemben (1908) 231/2.

\*\*\* *Scheeben*, *Katholische Dogmatik* I. (1873) 474.



S bár korunk ismeretelméleti ziláltságának sikerült összekúszálnia az elméket, egyben teljes összhang uralkodik: csak az a megismerés lehet igaz, mely teljes összhangban van a legfelsőbb logikai elvekkel. Ha már most a keresztény bölcslő eleve lemond arról, hogy Isten létezését bizonyítsa, kitér az összes tudományos s bölcslő irányzatok alapkövetelése elől s így fogódzópontot nyújt annak a látzatnak, hogy amit ő legfőbb igazságnak tart, híjával van az igazság legértékesebb tulajdonságának: helyt állni az ész ostromlásai között és kibírni a legexaktabb logikai elemzést.

**Mennyiben érdeke a hittudománynak Isten létének bizonyítása?** — Isten az egész hittudománynak a középpontja: theologia Deum docet, a Deo docetur et ad Deum ducit.\* Tehát úgy tetszik, hogy a tudománynak életérdeke Isten létét a tudomány előtt igazolni, vagyis megbizonyítani. Ezzel szemben lehet arra utalni, hogy egyetlen egy tudomány sem igazolja a maga tárgyát, hanem mind elfogadottnak tekinti. Az orvostudománynak eszébe jut-e igazolni, hogy vannak betegségek, a zoológiának, hogy vannak állatok, sőt a matematikának, hogy van mennyiség?

Ezen első tekintetre meglepő szembesítésben úgy tetszik, *aequivocatio lappang*. A tudomány tárgya tekintetében ugyanis különböztetnünk kell. Egy tudománynak tulajdonképeni tárgyát, mely őt más tudománytól megkülönbözteti (*objectum formale*), megadja az a szempont, mely vizsgálódásait irányítja: az orvostudomány azt keresi, mi jellemzi a rendellenes életjelenségeket (betegségeket), mik azok okai, lefolyása, más életjelenségekkel való összefüggései, vagy orvosságai; a fizika keresi, milyen törvények irányítják a szervetlen történéseket, melyek nem másítják meg a testek legbelsőbb alkatát. Ha a tudomány tárgyát ebben az értelemben vesszük, az nincs adva egy tudomány számára sem; hanem minden egyes tudománynak épen egyik feladata, hogy azt a tárgyat megteremtse; illetve

\* *Scheeben*, Dogmatik (1873.) eleje.



megmutassa: mit kell betegségnek nevezni s mi jellemzi azt? mit kell a természet törvényének nevezni és melyek azok. Tehát minden tudomány tartozik igazolni az objectum formale-ját. E tekintetben a hittudomány sem lehet kivétel, ha tudomány akar lenni. Neki is az ész előtt igazolnia kell, hogy mi az, amit Istennek nevezünk s mi jogosít fel a rávonatkozó tételek felállítására? Azért neki, csak úgy, mint bármily más tudománynak, alapvető feladata a tapasztalatnak hozzáférhető jelenségek alapján (természeti és történeti jelenségek) igazolni Istent (theodiké). Azután pedig az így megállapított igazság világánál visszatérni a természet és a történelem nagy tényeihez s megmutatni a természetben csakúgy, mint a kinyilatkoztatásban ennek az alapvető igazságnak tényleges, középponti jelentőségét s egyetemes uralmát.

Honnan eredt tehát az a megvesztegető tétel, hogy egyik tudomány sem igazolja a maga tárgyát? Minden tudomány, mint láttuk, határozott szempont irányítását követi, ezt a szempontot alkalmazza a jelenségekre, melyeket a tapasztalat felkínál s az ily szempontok szerint értelmileg földolgozott jelenségcsoportokat a szubsztancia s okság törvényének készítésére a tudaton kívül is létezőknek állítja. Pl. betegségeket tényleg létező embereknek (objectum materiale) tulajdonít s általában föl sem veti azt a kérdést: tényleg létezik-e a tudaton kívül az a szubsztancia, a való, melynek tulajdonsága, határozománya, vagy határozománykomplexuma az, amit ő megvizsgál. Csak a mélyebben reflektáló bölcselő elme veti föl azt az ismeretelméleti kérdést: tényleg megfelel-e a tudaton kívüli valóság annak, amit valóságnak tartok? E kérdés elintézését a szaktudományok általában ráhagyják a bölcselőre; s ezt megtehetné a hittudomány is. De ha egyszer a bölcselő elme ezt a kérdést fölvetette, tárgyalása elől nem térhet ki; igaz, akkor nem szaktudományos, hanem bölcséleti tevékenységet fejt ki.

Tehát erről az oldalról is kitűnik, hogy a hittudomány a maga tárgya igazolásának feladata tekintetében abban a helyzetben van, mint bármilyen más tudomány; ugyanazok a kötelességei és ha ezeknek megfelel, akkor ugyanazok a jogai is.



Mindezek után nem lehet egészen hiábavaló munka tüzetesebb vizsgálat tárgyává tenni az Istenbizonyítás logikai mozzanatait s ezáltal némi világosságot deríteni arra a kérdésre: mi szükséges ahhoz, hogy Isten léte csakugyan bebizonyítottnak legyen mondható, a történet során felmerült ily irányú munkálatok miben és mily föltételek mellett felelnek meg e követelményeknek?

Igaz, talán kívánatosabb volna magát a bizonyítást adni. Ám úgy tetszik, a jelen értekezésben kitűzött feladat megoldása szükséges előmunkálat a legmagasabb tudományos igényeket is kielégítő Istenbizonyításhoz épen napjainkban, mikor a nem-keresztény bölcselek az ő ellentétes álláspontjukat a logikára való hivatkozással kínálják, sőt a ki nyilatkoztatás vezércsillagát szem előtt tartók is a legkülönfélébb nézeteket táplálják ebben a kérdésben: egy vagy több Istenbizonyító gondolatmenet van-e, továbbá a történet során kifejeződött s az iskolákban kifejlődött úgynevezett Istenérvek mit bizonyítanak és mit nem?\*

Sőt a minduntalan új formákat kereső kísérletek\*\* is arra mutatnak, hogy a nagyobb egyöntetűség itt csak akkor remélhető, ha kiássuk az Istenbizonyítás alapgondolatait s iparkodunk szabatosan megállapítani, milyen vonatkozásban vannak azokkal a logikai és metafizikai alapelvekkel, melyeket egy keresztény bölcsele sem tagad.

## II. Az Istenbizonyítás történetének vázlatos áttekintése.

«A kutatás tárgyává tett tudomány tekintetében az első szükséges lépés: miket kell mindenekelőtt kérdésbe tenni. Ilyenekül kínálkoznak azok a nézetek, amelyeket mások

\* Pl. *Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten* 1910/11. *Isenkrahe* Über Begriffe u. Grundsätze, die beim kosmol. Beweise als bekannt vorausgesetzt werden (1909.) *Revue Néo-Scholastique* 16 (1909) 29 kk.

\*\* Pl. *Gutberlet* Theodicee<sup>3</sup> (1899) I. fejezet.



vallottak e tárgyról.»\* Az első nagy Istenbizonyítónak ez az útmutatása igazolja a következő vázlatot.

Milyen alakokat öltött a történet során az elme állásfoglalása ebben a kérdésben: van-e Isten? Ha más gondolatmeneteknek és rendszereknek is nehéz szabatosan meghatározni születése körülményeit, kétszeresen nehéz ez az Istenbizonyítás kérdésében, hol spontán elmebeli tevékenységek, egyetemesebb jellegű s gyökerű vallási élmények, hagyomány és kinyilatkoztatás alakjában tevékeny tanító tekintély mind szolgáltatott rostokat, sőt egész szöveteket ebbe a kérdésbe: van-e Isten.

A legrégibb, főként vallási s részben költői indítékoktól vezetett rendszerek, nevezetesen az indusoké és kínaiaké nem egy értékes gondolatot tartalmaznak az Istennek észleleges megismerése tekintetében, s ha e rövid, vázlatos áttekintésnél ezeket kikapcsoljuk, nemcsak azért tesszük, mert a mi elsősorban logikai feladatunkra kevés hasznót ígér kiválasztani a vallási és költészeti Istenismerés szövedékéből a merőben logikai, illetőleg metafizikai elemeket, hanem azért is, mert épen a keleti gondolkodás, illetőleg kérdésfeltevés és a kérdések megfogásának módja annyira elüt a mi gondolkodásunktól, melynek útjait a görög szellem egyengette, hogy eme kincseket előbb át kellene veretezni.\*\*

A jelen vázlatos áttekintés nem akar sem kimerítő lenni, sem pedig egy gondolattörténet igényeivel fellépni. S azért általában mellőzi a gondolattörténetekkel szervesen összefüggő irodalomtörténeti kérdéseket, továbbá az egyes szerzők s gondolatok történeti összefüggésének kiderítését ott, ahol az általános bölcsellettörténeti kutatás még kétségben van. Ez egy külön, elsősorban bölcsellettörténeti munka volna, melyre azonban még sok monografiás előkészület szükséges.

Mi itt csak a kérdés szempontjából jelentős logikai, metafizikai s részben ismeretelméleti elemekről akarunk

\* *Aristot.* *Metaphys.* II. 1. (Ed. Bekker, Berlin. II. 995. a.)

\*\* Ez a munka már megindult: Különösen *Deussen*, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I. 1<sup>2</sup> (1906.) 2<sup>2</sup> (1907.) 3 (1908.); s ifjú munkások számára hálás teret kínál.



vázlatos áttekintést nyújtani s gondunkat főként arra fordítjuk, hol milyen alakban jelennek meg az előzőkkel szemben új mozzanatok.

**A görög bölcselők.** — Az Istenbizonyítás kezdete, mint jóformán minden bölcséleti kérdés kezdete, a görög bölcsletben keresendő, mint amely először vállalkozott arra, hogy a nagy létkérdéseket pusztán a bölcselő elme segítségével vegye megmunkálásba. S itt eléggé nem értékelhető jelenség, hogy mindjárt az első bölcselők, az ú. n. régi ión természetbölcselők (Thales, Anaximandros, Anaximenes) sarktételül vallották, hogy van abszolút való abban az értelemben, hogy egy, nem mástól való és minden tőle van. A bölcselkedést egy (magát itt s egyebütt a történet során is fényesen igazoló) lélektani törvényszerűség szerint a külvilág jelenségei indították meg. A feltünőbb jelenségek színe előtt, finom megfigyelésről tanuskodó, de mégis gyér adatok alapján felvetették a kérdést: honnan van mindez: mi az oka? S e kérdésre tudatosabb ráelmélés és igazi indokolás nélkül, mintegy magától értetődően azt felelték: a természetet egy valóból kell magyarázni, mely nem maga a természet, melynél már nem lehet és nem is kell kérdezni, hogy neki mi az oka.

Ezen abszolút való mivoltát a miletosi természetbölcselők érthető naivsággal az anyagban látták, de már *Anaximandros* († 514?) tudatosan ἀρχή-nak, elvnek nevezi, s mineműségéről azt állítja, hogy ἀπειρόν, ami valószínűleg nemcsak határozatlant, hanem végtelent mond.\*

Neki épúgy mint *Anaximenes*-nek az anyag egyúttal erő is: hylozoizmus. Új, jelentős mozzanat e gondolatsorban, hogy *Herakleitos* († 475?) az ő ős-elvét (tűz = világosság) törvényszerűséggel működőnek, a gondolat mozzanatát magában tartalmazónak ismeri föl, σοφόν-nak, γνῶμη-nak nevezi. Ennek a meglátásnak új fordulatot adnak (ma már meg nem állapítható történeti genezissel és keltezéssel) a

\* *Zeller*, Die Philosophie der Griechen I. 1<sup>5</sup> (1892.) 197. kk.



*pythagoreusok*, midőn a világot világosság-árasztónak, rendezettnek, *κόσμος*-nak ismerik föl és a világrendező elvet a számban látják.

*Anaxagoras* († 428?) aztán elsőnek következtet arra, hogy a világmozgató egy rendező, kormányzó értelem, *νοῦς*. «Nem igen valószínű, hogy a tűz, a föld vagy más ilyes okát adná annak, hogy a dolgok részben már jók és szépek, részben pedig ilyenekké lesznek. Az sem járja, hogy ezt a nagy dolgot a véletlennek vagy a szerencsének tulajdonítsuk.»\*

Igaz, a világ és a világrendező *νοῦς* dualizmusa, s különösen az utóbbinak szellemisége *Anaxagoras*-nál ébenséggel nem jelenik meg a kíváncsatos határozottsággal. Érdeméből ez azonban mit sem ront le. Az ő megállapítása mintegy foglalata a görög bölcselő szellem eddigi haladásának.\*\*

Érdekes, hogy e termékeny gondolatot a kortársak s közvetlen utódok nem karolták föl kellő tudatossággal s eréllyel; sőt nemhogy tovább nem képezték, hanem egészen új elemekkel elfojtották. Az eleai bölcselők, különösen *Parmenides* († 448?), egy merész *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*-szal a lét legáltalánosabb fogalmának a szegényes tartalommal összefüggő egyetemességéből és változatlanságából ontologista módon arra következtettek, hogy lét és gondolat fődik egymást s így a tudaton kívül is a lét egy, örök és változatlan; minden véges vagy változó lét látszat. Mindamellett az az egy lét a minden. A lét nem lett: a nem-lét nem hozhatta létre, mert ez nincs, a lét szintén nem, mert ez ő maga; tehát örök, abszolút.\*\*\* Itt tehát a legélesebb és legszabatosabb formában az európai gondolat történetében első ízben jelenik meg a pantheizmus, még pedig mint racionalista pantheizmus, mely típusa minden következőnek.

Ugyancsak típus jelentőségük van az atomistáknak, kiknek főszószólója az irodalmilag eléggé nem képviselt *Leukippos*

\* *Arist. Metaph. I. 3.* (984. b.)

\*\* *Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1907.) 47.

\*\*\* *Ueberweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. d. Philosophie I.*<sup>9</sup> (1903.)



mellett az Abderai *Demokritos* († 280 k.), aki az abszolútum tekintetében továbbépíti elődeinek egy gondolatát: A természeti hatóokok összefüggő láncolatot alkotnak már Empedoklesnél (aki elsőnek vette észre, hogy a világegyetben az erőt nem lehet azonosítani az anyaggal: szeretet és gyűlölet irányítják a történéseket) és Anaxagoraszénál; az utóbbi a világkormányzó *νοῦς*-nak csak ott juttat szerepet, hol a létesítő mechanikai okok láncolatában hézag mutatkozik. Ezt a hézagot az atomisták betöltték s így nem maradt szerep a *νοῦς* számára. Ők t. i. az eleátáknak a lét változatlanságáról s abszolút voltáról felállított nézetét és Herakleitos szélső relativizmus-elvét sajátos egységbe fűzték atomelméletükben, mely szerint a nem-lét épúgy van, mint a lét; a lét az atomoknak, vagyis a térfogatukat kitöltő parányoknak összessége, melyek öröktől vannak s öröktől mozognak, egymásra ható örök tevékenységeik megmagyaráznak minden létet, a *νοῦς* számára nem marad sem szerep, sem hely. Ami a mozgás és az atomok eredetét illeti, «Demokritos azt tartja, hogy ami mindig volt, annak nem kell az okát keresni.» (*Arist.* Phys. VIII. 1.) Tehát Demokritos elsőnek hirdette a legtisztább kiadásban a mechanista materializmust.

A görög bölcséletnek ezen első metafizikai korszaka után, mely naívvul s vakon megbizik az elmében, természet-szerűen következett egy magára térő, az ismerő alanyra visszahuzódó kritikai kor. Ez elsőben is teljesen tagadó megállapításokra jutott. A *szofisták* az érzéklést tartották az egyetlen ismeretforrásnak s a mindenkori ismerő alanyt az igazság egyetlen mértékének. Ebből nyilván következik, hogy tárgyi metafizikai ismeretről nem lehet szó, Isten létének bizonyosságáról sem. «Az istenekről nem lehet tudni, vannak-e vagy sem; sok akadály is van annak: a dolog homályossága és az emberi élet rövidsége» tartja Protagoras (*Diogen. Laërt.* IX. 51.).

A későbbi szofisták tovább mentek s az istenekben való hitet a mai racionalisták módjára okos emberek találmányára (*Kritias*), vagy természeti hatalmak istenítésére akarták visszavezetni (*Prodikos*).



Az első agnoszticizmus e kátyújából a görög bölcséletet kiemelte *Sokrates* (470—399.), kinek az általános meghatározás és az indukció eljárását köszönheti a tudomány. Ezek segítségével megmutatta a szofistákkal szemben, hogy igenis lehetséges megbízható objektív ismeret, amely az igazság és az erény elsajátítására irányul. A megismerhető igazságok körébe tartozik Isten létezése: az ember szervezete oly célszerűen van alkotva az ember hasznára, továbbá az egész természet annyira az ember javát célozza, hogy bölcs s szerető Mester művét kell látnunk bennük. (Memor. I. 4, 4 kk. IV. 3, 3 kk.). Mert hát *πρέπει τὰ ἐπ' ὠφελείᾳ γινόμενα γνῶμης ἔργα εἶναι*. Az istenek láthatatlanok épúgy, mint a lélek, de létezésüket hatásukból kétségtelenül igazolják (Memor IV. 3, 13.) Itt van először teljes határozottsággal kimondva Isten transzcendentitása és az oksági Istenbizonyítás alapgondolata: Isten közvetlenül föl nem ismerhető, hanem műveiből lehet következtetni létezésére.

Az ú. n. szokratikusoknak nincs jelentőségük az Isten létezése kérdésének fejlődésében,\* de annál inkább kiválik **Platon** (427—347.). Az ő rendszerének alapgondolata egy Istenbizonyítás: értelmi megismerésünk sajátos tárgyai az *ἰδέα*-k, a logikai elvonással és a Sokrates-féle indukcióhoz hasonló eljárással az érzéki tárgyak alapján alkotott logikai fogalmak hiposztázált tárgyai; közöttük a legegységesebb, melyben a többi *idea* s közvetve az érzéki tárgyak mind résztvesznek: a legfőbb jó eszméje, minden megismerhetőség és létezés alapja, a világ alkotója, mely Tim. 28. ismert tanítása szerint az *ideákra* függeszti tekintetét (vagyis saját magára s a többi *ideára*) s így minden létesülőt a lehető legjobbnak alkot meg. Ezen aprioris eljárás mellett Isten a posteriori is megismerhető; a világ nem lehet az erőszak, értelmetlenség, véletlen műve: «Aki nézi a világot, a napot, a holdat, a csillagokat és az egész körforgást, annak illik vallania, hogy mindezt értelem kormányozza. (Phil. 28.) Platonnál tehát a Sokratestól megpendített teleologiai Isten-

\* *Geyser*, Das philosoph. Gottesproblem (1899.) 48.



bizonyítás először nyer mélyebb megalapozást. Sokrates teleológiája külsőséges, a naiv anthropocentrizmus és kalmár ízű világszemlélet kifejezése, akár csak a XVIII. századi physikotheologia. Platonnál a jó eszméjében a cél először jelenik meg mint immanens, a dolgok gyökeréig menő és azok lényegét alkotó mozzanat. Találkozunk nála még egy Istenbizonyító gondolatmenettel: az anyagvilág nem mozoghat magától, ellenben a lélek lényege, hogy magamagát mozgatja. E mozgás épen ezért nem szűnik meg s elve minden egyéb mozgásnak. A tapasztalati világ legfőbb mozgatója a világ lelke s ez helyesen neveztetik Istennek. E gondolatmenet természetesen magán viseli mindazt a homályt, mely Platon rendszerében a legfőbb Jó eszméje és a többi eszme kölcsönös viszonyán egyfelől s az ezen eszmék összessége és a világ lelke viszonyán másfelől borong.\*

Az abszolút való szempontjából Plátón rendszeréből még két jelentős mozzanatot kell kiemelni: a rossz forrása nem a legfőbb jó ideája, hanem a vak szükség, az ἀναγκή; a későbbi iratok, nevezetesen a Phil. az ἄπειρον-ban látja a léttel vak, otromba kényszerként szembehelyezkedő nemlétet. Továbbá a világ, mint érzékek alá eső jelenségek halmaza nem örök, hanem, mint már Anaxagoras állította, időben lett. Tim. 28.

Platon nagy tanítványa, **Aristoteles** a *Metaphys.* és a *Phys.* különböző helyein\*\* közöl gondolatokat és gondolatmeneteket, melyek Istenbizonyításra alkalmasak. Legtartalmasabb, legeredetibb és a későbbi gondolattörténet számára is legjelentősebb a *Phys.* VIII-ban található, mely a πρώτως κινούν ἀκίνητον-ra, a *mozdulatlan ősmozdítóra* következtet ilyen módon: Ami mozog, azt valami mozgatja. Ez a mozgató vagy olyan, hogy más mozgatja, vagy ő sajátmagát mozgatja. Ám az lehetetlen, hogy valami teljesen sajátmagát mozgassa, mert akkor ezen mozgás tekintetében egé-

\* Zeller, Die Philosophie der Griechen II. 1<sup>4</sup> (1889.) 699–718.

\*\* Összeállítva ap. Geyser, Das philosophische Gottesproblem 202–240.



szen mozgató s mozgatott volna. Hanem igenis, ha valami sajátmagát mozgatja, ott egy rész mozgat egy másikat. Tehát, ami mozog, azt más mozgatja; ha mozgítás közben ez is mozog, ezt ismét más s így tovább. Ám nem lehet végtelen ama lények sora, melyek úgy mozognak, hogy másoktól nyerik mozgásukat. Ezt a jelentős tételt Aristoteles általánosabban fogalmazza és bizonyítja a *Metaph.* II. 2-ben: sem az anyagi, sem a formai, sem a létesítő, sem a célokok sorozata nem lehet végtelen; illetőleg kell lenni első anyagnak, első formának (lényeknek), első létesítőnek és végső célnak. «Mert a közbenső okok sorában, hol t. i. mindig van előző és következő, az előbbi szükségképen oka a későbbinek. Ám a végtelen sorban az összes elemek közbensők; s így ha első nincs, egyáltalán nincs ok». Ugyanezért lehetetlen, hogy két rész kölcsönösen mozgassa egymást. S így következik, hogy a mozgatott mozgók sorában van egy első, amely mozgat, de nem mozog. — Lényegében ezt a gondolatmenetet, de a határozmány és substantia, továbbá képesség és ténylegesség fogalmára támaszkodva megismétli a *Metaph.* XII. 6.

További megfontolások iparkodnak közelebbről meghatározni a mozdítatlan ősmozgató mivoltát. Erre nézve Aristoteles mindenekelőtt azt állapítja meg, hogy *örök*. Mert, úgymond, örök a mozgás is, tehát öröknek kell lenni a mozgatónak és legalább az első mozgónak (a csillagos égnak.) A mozgás, illetőleg a világ örökkévalóságát Aristoteles állítja Plátónnal szemben s következőkép igazolja ugyancsak a *Phys.* III.-ban: «Nincs mozgás, ha nincs, ami mozogjon. S így mozgó dolgoknak kell létezniök. Ezek vagy mindig voltak, vagy valamikor lettek. Ez az utóbbi azonban lehetetlen, mert ha minden mozgékony való lett, akkor a változás előtt kellett lenni egy más valónak, mely által ez a változás történt». Másik bizonyíték: Az idő örök, idő s változás pedig kölcsönben járnak. Aristotelesnek e bizonyításai egyáltalán nem nyilvánvalók s a második egy *hysteron proteron* tartalmaz. Érdekes azonban s igazi mélységében mutatja Aristoteles spekulatív éleslátását az a



tény, hogy a világ örökkévalósága mellett is következtetett annak rajta kívül levő abszolút okára; igaz ugyan, elsősorban csak mozgatóra. De azt a nevezetes kijelentést is tette, midőn Demokritos atom-tanának örökkévalósági mozzanatát bírálja: «Általában azonban nem helyes az a nézet, hogy elégséges elv az, hogy valami mindig volt, vagy mindig történik.» A mozgás örökkévalóságából következteti még az első mozgatonak végtelen erejét és egységét. «Ami szám szerint sok, abban van anyag. Az első mozgató azonban merő ténylegesség, tehát nincs benne anyag s így nem lehet sok.» Az első mozgató mozgatótevékenységének természetéről azt állapítja meg teljes határozottsággal, hogy cél-okként mozgat, mert «úgy mozgat, hogy maga nem mozog; ám ezen a módon mozgat a megismerésnek és a törekvésnek a tárgya (célja).»

A Sokratesnél és Plátonnál szereplő teleologiai megfontolásokat Aristoteles is fölkarolja, de egy értékes mozzanattal megtoldja: A világ rendet mutat, akár csak egy hadsereg, vagy jól rendezett gazdaság. Ám a rend nem lehet el rendező nélkül és a rendező, mint pl. a hadvezér vagy a gazda kívül áll azon, amit rendez. Ezzel a világkormányzó transcendenciája van kimondva és csirájában megokolva.

Ezekén kívül a Metaph. II. 1. nyújt egy gondolatmenetet, mely nem tartalmaz ugyan kifejezett Istenbizonyítást, de egész könnyedséggel azzá tehető s melyet a későbbiek, különösen a középkor végéig igen gyakran megismételtek: «Minden lény más lények közepett a legnagyobb mértékben azt a mozzanatot tartalmazza, amelynek erejében a többi dolgok synonymek. Pl. a tűz a legmelegebb, mert más dolgokra nézve is ő az oka a melegségnek. Ugyanígy az lesz a legigazabb, ami későbbiek számára ok arra, hogy igazaknak mond hassuk. Ezért a mindig létezők elveinek kell legigazabbnak lenni; mert mindig vannak és mert okai annak, hogy a későbbi dolgok igazak.» Ahhoz nem férhet szó, hogy e gondolatmenet egészen a plátoni ismeretelmélet talaján áll.

A nagy rendszeralkotó görög bölcselek epigonjai egy-



előre a mi kérdésünkben semmi figyelemreméltót nem termeltek. Sőt az új rendszereket is úgy kell jellemezni, hogy «elméleti tekintetben általában ide-oda forgatták azokat a kérdéseket, melyek a régi görögöket foglalkoztatták, és ama fogalmi keretek között mozogtak, melyeket a régiek raktak le.»\* De éppen ezáltal némely régebbi gondolat élesebb megvilágításba kerül.

A *stoikusok* (főként Zenon † 265, Chrysippos † 209) Sokrates követőinek vallották magukat, az igazság kritériumát keresték és azt a *φαντασία καταληπτική*-ben, az ész hozzájárulását kikényszerítő érzéki képzetben találták; az ismeret forrása az érzékek. Erre az ismeretelméletre támaszkodó metafizikájuk alaptétele: minden anyagi, tehát a lélek is, Isten is. A világ szépsége, tökéletessége csak gondolkodó lénytől eredhet, tehát bizonyítja az istenség létezését; az istenség finom tűz, mely mint a lehelet, átjárja az egész világot és magában tartalmazza a dolgok eszmecsirait (*λόγοι σπερματικοί*). Az istenség kifejtőzik világgá; bizonyos idő múlva a világot azonban ismét tűz emészti meg, azaz a világ visszatér az istenségbe. Ez a változás vég nélkül ismétlődik szigorú törvényszerűség szerint, mely mindenben uralkodik (*εἰμαρμένη*). Ez a finomabb kiadású (mert törvényszerűséget valló) pantheismus. — Az *epikureusok* (Epikuros † 270, különösen Lucretius *De rerum natura* c. könyvében † 54) a mi kérdésünkre nézve némi változtatással Demokritos álláspontjára helyezkedtek: a történéseknek természetes (mechanikai) okai vannak; célok vagy nincsenek, vagy merőben mechanikai törvényszerűségből magyarázhatók. Az atomok és a tér örök. Istenek vannak; ami kitűnik abból, hogy igen sokszor megjelentek az embereknek; de a világ folyásába nem avatkoznak bele.

E két eklektikus és reprodukáló irányzattal párhuzamosan haladt egy kritikai: a *skepticizmus* (atyja Pyrrhon † 270.) Az Istenbizonyítás kérdésében tett kijelentései alapján különösen említést érdemel az ú. n. középső akadémiá-

\* Windelband, *Lehrb. d. Geschichte d. Philosophie*<sup>4</sup> (1907) 129.



hoz tartozó *Karneades* († 130), aki kiméletlen kritika tárgyává teszi a stoikusok Istenbizonyítását. A stoikusok a világ szépségéből és tökéletességéből következtették, hogy van Isten. Ezzel szemben ő rámutat a sok bajra, tökéletlenségre, amelyeken az istenség vagy nem tudott, vagy nem akart segíteni; ám mindkét föltevés ellenkezik Isten fogalmával. Általában ő az isteneszmében iparkodott ellenmondásokat kimutatni: Istent élőnek mondják; ám, ami él, meg is hal; Istennek pedig öröknek kell lenni. Istent erényesnek mondják; ám az erény a rossz hajlamok leküzdésében áll, ilyenek meg Istenben nincsenek stb. A későbbi skeptikusok közül *Sextus Empiricus* († 200 K. u.) valószínűleg Aenesidemosz (tanított 70 k. K. e.) nyomán egyenesen az Istenbizonyítás logikai mozzanatait támadja meg: a bizonyítások a kérdésben forgó dolgot egy másiktól, ezt ismét másiktól kénytelenek bizonyítani s így a végtelenségig. Minden syllogismus circulus vitiosus: a syllogismus felsőtételét indukcióval kell igazolni, ám ez föltételezi a zárótétel igazoltát. Az okság fogalma s elve sem megbízható: az ok fogalma egy vonatkozást kifejező fogalom, mert minden ok valaminek oka. Ám a vonatkozásokat (τά προς τι) csak mi gondoljuk hozzá a dolgokhoz. Továbbá: az oknak vagy együtt kell lennie az okozattal, vagy előtte, vagy utána. Együtt nem lehet; mert akkor egyik ép úgy lehetne oka a másiknak, mint fordítva. Előbb sem lehet, mert addig nem ok, míg meg nem jelenik az okozat. Utóbb meg nyilván még úgy sem lehet. Ezzel persze lehetetlenné válik az Istenbizonyítás. A skeptikusok egyébként nem akarják tagadni Isten létezését, sőt azt hasznos meggyőződésnek minősítik; ők csak az Istenbizonyításokat kifogásolják. Ez az állásfoglalásuk és kritikájuk tipusossá vált minden skepsisre nézve, mely lényegesen újat nem tudott mondani annyira, hogy még Hume súlyos támadása az okság ellen is elővételezve van Sextusnak a relatio kategóriájának merőben alanyi eredetéről vallott fölfogásában.

A Stoa és az akadémia későbbi hajtásai, nevezetesen a római talajon fakadtak, újat nem tartalmaznak. Legföljebb



az érdemel említést, hogy gyakorlatias s túlnyomóan etikai irányuknál fogva Istent, mint a valláserkölcsei rend szerzőjét és őrét hangsúlyozzák s helyel-közzel olyan gondolatokat pendítenek meg, melyek a későbbi ú. n. ethnologiai érvre emlékeztetnek (Plutarchos.) Ez áll különösen Ciceroról is, aki a középső akadémia kritikáját magáévá teszi ugyan, de azért az istenekbe vetett hitet szükségesnek jelenti ki az állam és az egyes erkölcsi élete érdekében s nem veti meg a Stoa teleologiai érveléseit; különösen *De natura deorum* II. 37.\* Belőle szívesen merített a kezdő középkor.

A görög bölcselkedés utolsó kilendülései az alexandriai *theosofia* (főként Philo † 50 k. K. u.) és az új-platonikusok, különösen a mély elméjű *Plotinus* (204—269), emelkedett Isteneszméjükben föltünően mutatják a kinyilatkoztatás határait; kevésbé szabatos, sokszor pantheista izű megállapításokkal azonban kifejlesztették a Pláton bölcséletében rejlő monista csirákat. Különösen az új-platonikusok eszméi a középkorban is hatékonyak maradtak Pseudo-Dionysios Areopagita közvetítésével (*De mystica theologia*). Az Istenbizonyítás náluk háttérbe szorul. Isten nekik közvetlen átélés, vagy spekulatív megfogás tárgya; s jóllehet közös elvük, hogy Istenről nem lehet megmondani, mi, csak azt, hogy van, mégis szellemi erejük legjavát mivoltának és a világhoz való viszonyának meghatározására fordítják.

**A szentatyák.** — Még világlott a görög bölcsélet hajdan hatalmas tüzének egy-egy mécsese, mikor föltűnt a kereszténység napja, mely delelőjén aztán a nyugat egén elhomályosított minden egyéb világosságot. Az ifjú kereszténység a skepticizmustól kikezdett, magas szellemi igényeket támasztó pogány rómaiakkal szemben nem kerülhette el a lét nagy kérdésének, az egy igaz Isten létének észlezes vitatását. Isteneszméjüket e vitatásukhoz a keresztények a *Szentírásból*, illetőleg élő hitükből merítették. Igaz, nem maradtak mindig mentek attól az érthető veszélytől, hogy ami nekik világos s magától érthető volt, mert lelküknek

\* L. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III. 1<sup>4</sup> 689 k.



állandó légköre volt, t. i. a tiszta Isteneszmé: azt könnyen föltételezték, vagy bizonyítottanak vették ellenfeleikkel szemben is. A Szentírásból vették azt a meggyőződésüket is, hogy Isten ésszel fölismerhető, amennyiben a világ, mint mű mesterére vall.\* Emellett a legtöbb szentatya a görögök bölcséletében, különösen Pláton vagy a Stoa gondolkörében jártas.

Az első hitvédők Isten-bizonyításaikban csaknem kizárólag ezekre támaszkodtak: így *Theophilus*, aki *Ad Autolycum* (180. k.) című iratában teleologiai gondolatokat pendít meg: «Ha valaki lát egy hajót jönni a tengeren, amint egyenesen a part felé tart, kétségtelenül azt következteti, hogy kormányos van rajta, aki irányítja. Így kell Istenre következtetni, aki irányítja a világot.»\*\* Sőt már ő egy jelentős ismeretelméleti mozzanatot emel ki az Isten-bizonyításnál: sokan azért nem látják meg az Istent, mert bűnös szenvedélyek tartják fogva; mint a rozsdás tükör nem tükrözi az ember hű mását.\*\*\* Ezt a gondolatot szívesen fölveszik és kiszinezik a későbbiek is, így Athanasius Or. c. gentes c. 8. teleologiai és az Isten-tagadás okát erkölcsi eltévelyedésekben találó fejtegetéseket tartalmaz. Így *Minutius Felix* is Octavius-ában, különösen c. 17. — *Tertullianus* főként *De testimonio animae* című egész iratában és aztán *Apologeticus* II. 17-ben ad kifejezést annak a nagy tanuságnak, amelyet a lélek az ő közvetlen, szinte ösztönszerű nyilatkozataival és állásfoglalásaival tesz Istenről. Ebből kiindulhatna egy lélektani érvelés Isten létének bizonyítására, mint helyesen jegyzi meg *Ender*.† *Tertullianus* azonban ezt nem karolja föl, hanem ép úgy, mint utána *Clemens Alexandrinus* az Istenről való meggyőződés egyetemességéből következtet annak tárgyi igaz voltára.

Az Istenről való meggyőződés egyetemessége persze

\* Különösen Bölc 13, kk. Rom. 1<sub>8</sub>–25, 2<sub>14</sub>–16, Ap. cs. 14<sub>14</sub>–16, 17<sub>22</sub>–31.

\*\* *Ad Autol.* II. 22.

\*\*\* U. o. I. 2.

† *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins.* (1869.) 34.



sűrgeti az elmét annak a kutatására: honnan ered ez az egyetemesség? S a következő szentatyák e kérdésre keresnek is feleletet. *Origenes* (De principiis IV. 37.) beéri azzal az általános kijelentéssel, hogy az emberi szellem képes alsóbbtól felsőbbre, láthatóól láthatatlanra emelkedni. *Lactantius* főként Cicero s esetleg Minutius Felix alapján a világ rendezettségéből következtet a legfőbb rendezőre, ennek szellemi és tökéletes voltáról pedig egyetlen voltára. (Institutiones divinae I. 2, 3.) Ugyanígy a nagy görög szentatyák s nagy tanítványuk Ambrosius, egyetemesebb műveltség és természet-ismeret meg természet-szeretet alapján, szárnyaló képzetel, lángelméjű ékesszólással mutatják ki a világ célszerűségéből és szépségéből az alkotót; sőt Nyssai szent Gergely az embernek mint *μυρόκοσμος*-nak gazdagságából következtet Istenre, aki olyanféle vonatkozásban van a világgal, mint a lélek a testtel szemben.\* Mégis különösen kedvelt gondolatuk, melynek kifejtésére legjobb erőiket fordítják, az, hogy a megtisztult lélek önismerete közvetlenül Istenhez vezet. «Ha megtisztult egy lélek, tiszta tükréből az isteni értelem visszfénye fog feléje ragyogni.» (Athanas.) Érthető s egyúttal jellemző egy eljárás nagy lelki harcoknak hősei és a világnézetek tragikus összeütközéseinek nagystilú tanúi és résztvevői részéről.

A tőlük nagy ékesszólással megpendített gondolatokat teljes bölcséleti mélységükben fölfogta és lángelméjének egész gazdagságával, eredetisége jegyével látta el **szent Ágoston** De libero arbitrio II. 3—15, Confess. VII. 17. u. 23.

Mindenfajta kételkedéssel szemben, melynek fullánkjait valaha ő is érezte, megdönthetetlen biztos kiinduló pontul kínálkozott neki az a kétségbevonhatatlan tudat, hogy vagyunk, gondolkodunk, élünk.\*\* Tudatunk tanúsága szerint érzékeknek vagyunk birtokában, melyekkel fölfogjuk az anyagi dolgokat, de az érzékek nem fogják föl sajátmagukat; ellenben közös érzékünk a testeket is, meg a többi érzékeket is érzékli;

\* Athanas. Oratio c. gentes 35. kk., *Basil.* in hexaem. I. *Greg. Naz.* Oratio 28.

\*\* Si fallor, ergo sum. Civ. Dei XI. 26., mellyel Descartes-ot egy ezreddel megelőzte.



elménk pedig mindezeket és sajátmagát is tudatosan fölfogja és földolgozza. Az érzékek különbek, mint a testek, mert hisz valamikép ítélnek fölöttük. Ugyanezért a közös érzék különb, mint a külső érzékek és valamennyinél különb az elme. Van-e már most valami, ami az elménél is kiválóbb? Igen, mert van valami, amit valamennyi elme közös tárgyként fog fel. Ilyenek a számok törvényei, a bölcsesség elemei. Ezek egyetemesek és változatlanok; tehát van változhatatlan igazság. Ám az igazság különb, mint elménk, mert fölötte áll minden ismerésünknek és ítéletünknek. Hogy pl.  $3+7=10$ , azt senki se meri vizsgálat alá venni, hogy esetleg kiigazítsa, hanem örül, ha ezt az igazságot megtalálta és birtokba veheti. Tehát igenis van valami, ami kiválóbb, mint elménk. Ez a legnagyobb jó, amelynek birtokára tör elménk s amelyet semmi tőle el nem rabolhat. Ez a minden lélek fölött trónoló legfőbb Igazság vagy már maga az Isten, vagy van valami, ami fölötte áll, s akkor az az Isten. Tehát van Isten. — Ennek a gondolatnak más fordulatot is ad szent Ágoston említett iratában, ahol vezérgondolattá nem a megismerést, hanem a művészi alakítást teszi. Lényegesen új logikai mozzanatot azonban nem hoz. Hanem igenis magának a szépségnek elmélyedő szemlélete egy új utat nyit meg: a szépség lényege a harmónia, az pedig kimért valami, vagyis határozottságot, korlátoltságot és változatlan-ságot jelent. Ám magamagát formálni semmi sem képes, tehát az anyagi és szellemi formák egy örök változatlan formától nyerték létüket.

Szent Ágoston magából a természetből nem alakít önálló Isten-bizonyítékot. Neki a természet hirdeti ugyan a bölcsesség nyomdokait, azonban ennek a kimutatása csak arra szolgál nála, hogy az elmét magábaszállásra bírja és rávegye, hogy a magában megtalálható örök igazságokkal szembesüljön. Az ő sajátos Isten-bizonyítéka, melyet napjainkig annyi különféle formában megismételtek, részben több, részben kevesebb, mint Isten-bizonyíték. «Úgy tetszik, nem annyira az a célja, hogy az ember szellemi mivoltából következtesse Istenre, mint az igazság megismerésének



reális alapjára; hanem neki inkább királyi út az, amelyen a szellem folytonos bensőségesülés és concentratio által eljut oda, hogy közvetlenül látja és átéli a legfőbb Igazsággal való közvetlen összeköttetést, mely igazság, mint örök, ki-  
meríthetetlen fényár mindent áthat.»\*

A patrisztika kora az Isten-bizonyítás kérdéséhez több adalékot nem szolgáltatott. A rómaiak a kereszténység megszilárdultsága korában nem érezték az Isten-bizonyítás apologetikai szükségét. Az ifjú germán népek térítésében a bölcséleti érdek pedig nem állott annyira előtérben, mint a régi kulturájú, skepticismustól aláaknázott római világban. Akik azokban a hányatott időkben rendszeres tudományos tevékenységet fejtettek ki, beérték az elődök gondolatainak reprodukálásával, sokszor épen csak jelzésével. Akik régi, különösen aristotelesi gondolatoknak a szentatyákéival való összeszövése által a középkor Isten-bizonyításának irányítói voltak, azok között említendő *Boëthius*, *De consolatione philosophiae* és *Joannes Damascenus*, *De orthodoxa fide*, I. 3.

**A scholastika.\*\*** — A kezdődő scholastika beérte azzal, hogy Ciceronak és szent Ágostonnak (rendesen Nagy Gergely közvetítésével) egy-egy gondolatát reprodukálta, mint pl. Sevillai Isidorus (sent. 1, c. 4.), még pedig csaknem kizárólag azt a gondolatmenetet, mely a lények rendjei között fokozatokat állapít meg (a szent-Ágostoni: lét, élet, állat, gondolkodás). Jellemző formát ad ennek Amienne-i Benedictus egy kiadatlan kéziratban:\*\*\* Az élő különb, mint az élettelen kő s az ember többet bír s jobb, mint az állat. De képes-e

\* Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit. 173.

\*\* L. különösen *Grunwald*, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Münster, 1907. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter VI. 3.); *Baeumker* Witeló, Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. Münster, 1908. 296—326. (Beiträge III. 2.); *Daniels*, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des heil. Anselm. Münster, 1909. (VIII. 1—2.)

\*\*\* *Grunwald*, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter. 20.



mindarra, amit akar? Nyilván nem, hisz akkor pl. testét mindig viruló egészségben tartaná. Ebből «megismeri, hogy van külön hatalom, mely fölötte áll» s ez az Isten. Említést érdemel, hogy abban a korban (X. század) Vercelli-i Atto (Expos. in Ep. ad Rom. Migne P. L. 134., 139.) a teremtmények teremtett voltának bizonyosságát abban látja, hogy egyik sem mulja fölül a többi mindenben.

Az Isten-bizonyítás történetében új fejezetet nyit az élelmű, kiváló spekulatív tehetségekkel megáldott **Anselmus**. Monologiumának elején ugyan három érvben alig tesz egyebet, mint absztrakt formában előadja szent Ágostonnak a legfőbb jót, a legteljesebb létet és a legfelső lényt bizonyító gondolatmeneteit, platoni ismeretelméletre támaszkodva. Ellenben Proslog. 2 imádság alakjában előad egy új érvet. Kiindulása maga az Isten-fogalom, melyet az Isten-tagadó is kénytelen gondolni akkor, mikor tagadja Istent Ps 13. S azért a szerző zseniális koncepciója szerint alkalmas arra, hogy az Isten-tagadót saját álláspontja alapján meggyőzze. «Úr Isten, a te adományod a hit értéke: add értenem (amennyire ítéleted szerint javamra válik), hogy *vagy*, amint azt hisszük, és *az* vagy, aminek hiszünk. Hiszünk pedig, hogy te vagy az a jó, amelynél nagyobb jó nem gondolható. Nem létezik-e már most ilyen való (natura) — mert hát az esztelen mondotta szívében: nincs Isten? Ám ugyanez az esztelen, midőn hallja, amit mondok: „jó, aminél nagyobb egyáltalán nem gondolható”, mindenesetre érti, amit hall; és ha érti, az mindenesetre létezik értelmében, ha nem érti is, hogy létezik. Rá van tehát bizonyítva az esztelenre, hogy legalább az értelemben, az elmében van valami jó, aminél nagyobb nem gondolható. Ám aminél nagyobb nem gondolható, ez nem lehet pusztán az értelemben, mert ha pusztán az értelemben volna, akkor lehetne nagyobbat gondolni annál, aminél nagyobbat nem lehet gondolni (t. i. ami egyúttal a valóságban, az értelman kívül van). Tehát kétségtelenül következik, hogy létezik valami, aminél nagyobbat nem lehet gondolni az észben és a valóságban.»

Ez az érv a maga merészségével és eredetiségével mind-



járt hatalmasan vonzotta az elméket, s ez az érdeklődés mindmáig nem lohadt. E tekintetben legjellemzőbb, hogy az azóta lefolyt bölcséleti fejlődés nagy fordulójánál mindannyiszor főhelyen találkozunk vele. A modern subjectivizmus és skepticismus atyja, Descartes annyira bízott hozzá, hogy magában elégségesnek hitte Isten léte ésszerű igazolására. Lényegtelen változtatásokkal fölszedte Leibniz is. Kant pedig beható bírálat tárgyává tette.

Szent Anselmus gondolatát újsága és merészsége nem óvta meg, hogy mindjárt kortársai között ne akadjanak támadói. Nevezetesen *Gaunilo* Mar-Moutier-i szerzetes *Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem* (egy forma szerint is mintaszerű) polemikus iratban nagyjából helyesen érezte ki a szent Anselm-féle érvelés gyengéit.

A szent Anselmus után következő XII. századbéli bölcselőket fogva tartja a Platon s szent Ágoston-féle bölcséletből eredt túlzott realismus s azért főként ontológiai alapon alkotják meg Isten-érveiket. Mindazáltal nem egy jelentős gondolatot visznek bele az Isten-bizonyítás történeti folytonosságába: *Petrus Abaelardus* \* elődeinél gondosabban ráelmél az alkalmazott gondolatmenetek horderejére. Megállapítja, hogy a világon uralkodó rend és célszerűség már a régi bölcselőket is rávitte, hogy okául fölismerjék s elismerjék a legfőbb jót. De úgymond, némelyek a dolgok természetét, mások a világ lelkét, ismét mások az ész jelölték meg, mint legfőbb jót; ezért szükséges külön megmutatni, hogy a legfőbb csak a világon kívül levő valóság, Isten lehet. Fogalmi deductióval megmutatja, hogy a legfőbb jó önmagából s önmagától való: Ami önmagától való, méltóbb a mástól valónál. Ám az ember, az eszes való nyilván nem önmagától való; még kevésbé lehetnek tehát önmagától való az észnélküli lények, melyek kevésbé méltók és értékesek, mint az ember; ami különben kitűnik abból is, hogy az ember szolgálatára készültek. Tehát a világ

\* Főként *Introductio in theologiam* I. 3. és *theol. christ.* I. 5.



minden része mástól való, ami a világon kívül van. Ugyan-  
így meg lehet mutatni, hogy a világ kormányzatát is más,  
a világon kívülálló lény viszi végbe. Ez az Isten.

Abaelardus eszmemenetében jelenik meg először mint-  
egy elrejtve s egész jelentőségében ki nem aknázva egy  
gondolat, mely majd fél századon keresztül vezérszerepet  
visz az Isten-bizonyításban: a részek és egész viszonya,  
illetőleg az összetettség gondolata.

A következő bölcselők Isten-bizonyító munkájára nagy  
hatással volt továbbá a magister sententiarumnak, *Petrus  
Lombardus*-nak; nem épen gondolatainak eredetisége vagy  
akárcsak szabatosága miatt is, hanem először, mert az ő  
által megfogalmazott gondolatmenetek későbbi fejtegetések-  
nek mintegy vázul szolgáltak; továbbá önála jelentkezik  
először az a szükséglet, hogy Isten létét többféle úton  
bizonyítani kellene. Ő maga szorgalmasan gyűjti az előzőknek,  
nevezetesen szent Ambrusnak s Ágostonnak Isten-bizonyító  
gondolatait. A mesternél sokkal mélyebben markol a tanít-  
vány, *Poitiers-i Péter*, aki a rész-egész, illetőleg összetettség  
gondolatát először aknázza ki a maga teljességében Isten-  
bizonyításra: \* a dolgok substantiák vagy járulékok. A járulék  
nem magánvaló (non est per se), következésképp nem is  
magától való (non a se). De a substantia sem magától való,  
mert hisz arra van rendelve, hogy hordozója legyen a járulé-  
koknak (sub-stat). Következésképp kell léteznie egy substan-  
tiának, mely magánvaló és magától való. — Világosabb s  
eredetibb a következő gondolatmenete: a létezők vagy  
részek, vagy egészek, vagy mintegy részek s mintegy egészek  
(quasi pars, quasi totum). E nem egészen világos s nem  
egészen szabatosan keresztül vitt különböztetésből levezethető  
három mozzanat: a tulajdonságok, a részek, az egészek.  
A tulajdonságok (proprietates) nem maguktól valók, épúgy  
nem, mint az előbbi gondolatmenetben ki volt mutatva a  
határozományokról. A részek sem; a rész fogalma ugyanis  
magában foglalja az egészet, ám az egész külömb (dignius)

\* Kiadatlan kézirat l. *Grunwald* i. m. 54—57.



a résznél; tehát előbb is van. De azért az egész sincs magától, mert hisz utóbb van, mint a részek, melyekből áll. Következésképp kell létezni egy önmagától valónak, mely a sajátságoknak, részeknek és egészeknek létesítő oka. E gondolatot még élesebben kidolgozza *Rocheport-i Garnerius*,\* aki figyelemreméltó dialektikával az összetettségből egyenesen arra következtet, hogy van valami, ami nem összetett, hanem teljesen egyszerűen: Si ergo omnia composita sunt ab aliquo; ergo a non composito. — Mindezeket az okoskodásokat, melyek kiinduló pontja az anyag és forma, alany és tulajdonságok, substantia és járulékok, részek s egész összetettsége, Spinozára emlékeztető módon, more geometrico axiómák és theoreémák láncolatával egybefűzi *Alanus ab Insulis*, aki élesen hangsúlyozza s gondolatfűzésében ki is használja, hogy «nihil est causa sui».

Az összetettség mellett fölbukkant egy másik gondolat is, mely *Deutz-i Rupertus*-nak\*\* alkalmasnak látszott Isten létének bizonyítására: a világ állandósága szemben az ember mulandóságával. Azonban ő e gondolat retorikai színezésénél nem megy tovább. Utána itt-ott ugyan újra megcsillan, de senki teljesen ki nem aknáztta. Csak a legújabb kornak adatott meg a tömeg és energia megmaradás elve alakjában e gondolatnak szabatos s használható formát kölcsönözni.

Ismét új fejezetet kezdenek a *viktorinusok* az Isten-érvek történetében: elfordulnak az addig divó dialektikai eljárás-tól, melyek inkább fogalmi abstractiókkal dolgoznak s tudatosan a tapasztalatra építenek. Ezzel egyúttal állást foglalnak szent Anzelmnek, sőt szent Ágostonnak is ontologista jellegű bizonyítása ellen s teljes tudatossággal hangsúlyozzák, hogy Isten természetes megismerése csak tapasztalat alapján, csak a posteriori lehetséges. Ezzel autochthon módon, magán a kezdődő scholastika tulajdon talaján mintegy elővételezték a nagy XIII. századi scholastikusok álláspontját, melyre

\* Isagogae theophaniarum symbolicae I. I. kézirat; u. o. 58—60.

\*\* In Ecclesiasten c. 3.



azokat Aristoteles empirismusa segítette rá; s bizonyosságot tettek, hogy az egészséges misztika nem von el a valóságtól, hanem ellenkezőleg, az elmét megtisztítja minden önhittségtől s ezzel velejáró önámítástól s megélesíti a tekintetet a lélek igaz szükségletei s a való élet igaz követeléseiről.

*Hugo a S. Victore* három Isten-érvet állít föl: 1. Legkevésbé eredeti a teleologiai, melyhez új mozzanatot nem ad. 2. De sacramentis christianae fidei III. 10., kiindul abból, hogy van láthatatlan, értelmes lelkünk. Ezt öntudatunk kétségtelenül tanúsítja. E kiindulás rávall a bensőséget kereső s mindenek fölött értékelő misztikusra, de egyúttal a valóság iránt élesszemű bölcselőre: nem a léleknek boldogságvágyából indul ki vagy a sok tagozatú lét fokozatosságából, melyet az emberi lélek képvisel, hanem az egyedi lélek létéből: Az emberi lélek kezdődött; ezt is öntudatunk bizonyítja; ha mindig létezett volna, állandó öntudatunk lett volna felőle. Ám ami egyszer nem volt, csak úgy kezdődhetett, ha olyasvalami létesítette, ami volt. Ez nem nyerhette ismét mástól e létet, mert különben nem lehet a lelkek első oka. Tehát mindig volt és nem kezdődött. 3. E gondolatmenetnek mintegy általánosítása: állatok, növények, emberek kezdődtek, tehát kellett kezdőnek lenni. Hogy kezdődtek, azt következteti változékonyságukból: ami változékonnyal, az egyszer nem létezett.

*Richardus a S. Victore* szélesebb alapon s még nagyobb bölcséleti szabotossággal építi ki Hugo érveit. (De Trinitate I. 1. c. pp. 2—12.) Fogalmi különböztetésekből indul ugyan ki, de nem ezekre akarja építeni következtetését; ezek csak szempontot nyújtanak a tapasztalati sokféleség könnyebb kezelésére. Első érve abból indul ki, hogy ami létezik, létezhetik 1. öröktől s önmagától vagy 2. sem öröktől, sem önmagától, vagy 3. öröktől, de nem önmagától, vagy pedig végül 4. nem öröktől, de önmagától. Ezt a negyedik lehetőséget mindjárt kizárja az elégséges ok elve: ami időben kezdődött, valamikor nem volt; amíg nem létezett, sem léte, sem képessége nem volt; amije nem volt, azt nem is adhatta se magának, sem másnak (a mindennapi tapasztalás



meggyőző, hogy a tapasztalati világ lényei nem önmaguktól valók). Folyton keletkeznek, tűnedeznek új lények, tehát nincsenek öröktől, következésképp önmaguktól sem. Tehát egy abszolút valótól vannak. Figyelemreméltó, hogy a viktorinus a valóságnak és a ható-okságnak alapvető jelentőségét fölismerő s teljességgel méltányoló álláspontját keresztül tudja vinni a fokozatokból merített érvben is, melyet nem tart befejezettnek azzal, hogy meg van jelölve egy legfőbb ó, mint a lépcső legfelső foka; hanem szükségesnek tartja e gondolatmenetet kiegészíteni az első érvből vett középfogalmakkal. — Az 1200. körül működő bölcselek közös vonása, hogy gondolatvilágukba beengednek aristotelesi szempontokat. Az elsőek főként Aristoteles logikája s etikája alapján haladnak, a közvetlenül szent Tamás előttiék jól ismerik s az Isten-bizonyításnál is kihasználják a Physikát és Metaphysikát is.

A legtöbb jelentékeny új szempontot itt *Auxerre-i Vilmos* nyújtja: Guillelmi Antissiodorensis in quattuor libros Sententiarum explanatio l. 1. c. 1.; az első igazi Summa (per-necessaria!). E bölcselelőnek két gondolata érdemel említést. Első érvét az okozottságra építi: tapasztalat szerint a valók között vannak okok s vannak okozatok. Minden okozatnak másra van szüksége, hogy létesüljön; ennek ismét másra van szüksége s így az okok során visszamenő gondolkodás számára három lehetőség kínálkozik: vagy olyan valóra kell akadnunk, mely már nem okozat, vagy az okozók sorát zárt körnek kell tekinteni, vagy az okozók során a végtelenig lehet haladni. A második lehetőség ki van zárva, mert semmi sem lehet egyszerre, előbb s később (Alanus ab Insulis gondolata az ön-ok lehetetlenségéről). Ami az utolsó lehetőséget illeti: az okozók sora végtelenségét, annak lehetetlenségét nem állítja Vilmos, de iparkodik megmutatni, hogy ebből is következik egy okozatlan való léte, mert — úgymond — az okozatok összessége is okozat.\* Harmadik

\* Nem tudom belátni, hol van ebben a gondolatban a circulus vitiosus, melyet *Grunwald* i. m. 89., 90. lapon ismételtén is megállapítani vél. Az eredeti szöveg nekem — sajnos — nem hozzáférhető; de *Grunwald*



helyen fölemlít egy érvet, mely az ontológiai érvelés egy érdekes válfajának tekintendő. Veleje ez: a legfőbb jó gondolatában benne van a lét gondolata is. A létet ugyanis mindenki jónak állítja; a legfőbb jó gondolatában tehát benne van a legteljesebb létnek gondolata. Tehát van teljes lét.

Mások főként teljességre s rendszerességre törekednek. Így *Halesi Sándor* (S. th. I. q. 3. membr. 1.) tizenkét érvet állít össze az előző scholastikusok s szentatyák alapján.\* *Genti Henrik* pedig, akinek platonismusa csak részben verődik ki az Isten-érvekben, a *Summa quaestionum ordinariarum* tom I. art. 22. q. 4-ben elsőnek iparkodik az Isten-érveket a bizonyosság foka szerint csoportosítani. Így szerinte bizonyosságot eredményező érvek (*rationes demonstrativae*): 1. okságiak, még pedig *a)* a *causa efficiens* szempontjából: a mozgás, a képesség s ténylegesség, az okozottság alapján *Aristoteles* nyomán; *b)* a *causa formalis* szerint: szent *Ágoston* érvelései; *c)* a *causa finalis* szerint *Aristoteles* alapján. 2. A fokozatokból merített érvek *Richardus* a *S. Victore*, *Anselmus* és *Augustinus* nyomán. Valószínűségi érvek (*rationes analogicae et probabiles*): az örökké tartó és ideig való lét különbségéből (*Rich.* a *S. Vict.*), a dolgok fönntartása (*Damascenus*) és kormányzása alapján és az igazság fogalmából szent *Ágostonnak* alapján.

*Albertus Magnus* a teljes *Aristotelest* nyitja meg a scholastikusoknak. Neki azonban meg nem sikerült eszméit szervesen beledolgozni a keresztény gondolatba. Az előző bölcselek túlzott realismusa, *Platon* racionalismusa és *Arisztotelesz* mérsékelt realismusa sokszor bensőbb egység nélkül tanyáznak egymás mellett az ő rendszerében és Isten-érvei-

relációja alapján a gondolat szabatosan így fogalmazható: ha egy egészben (véges-e vagy végtelen, nem jó számításba) minden egyes rész, egy lánc minden egyes szeme okozat, akkor az egész is az. Ha a végtelenek sorozatát actu végtelennek tekintjük, zárt körrel van dolgunk; ha meg nem, akkor eo ipso véges, kezdődő sorral állunk szemben. Tehát van egy, ezen okozat-soron kívül álló lény.

\* *Grunwald* i. m. 96—101.



ben is: Lombardus Sententiáihoz írt kommentárjában (I. Sent. d. 3. és S. th. I. fr. 3. q. 18. a.) annak elég sekély érveibe mélyebb gondolatokat olvas bele és annak ott bizonyítatlan praemissáit arisztoteleszi gondolatokkal alapozza meg. Sőt Arisztotelesznek Phys. VIII. alapján a mozgásból vont érvet külön is előadja (S. th. I. Ar. 3. q. 18. 1.), de korántsem azzal a szabotossággal és körültekintéssel, mely ezt az érvet szent Tamásnál jellemzi.

E kor végén a másik nagy synthetikus építő *Bonaventura*, aki azonban sokkal nagyobb mértékben, mint Albertus az elődeitől átvett különféle elemeket iparkodik egybefűzni arisztoteleszi gondolatokkal s elvekkkel, sőt egy sajátos misztika alapnézeteivel. Nála különben szoros értelemben vett Isten-érvekről nem igen lehet szó; hisz az első középkori gondolkodó, aki teljes határozottsággal és eréllyel vallja, hogy az Isten eszméje velünk született. S e tételét iparkodik szent Ágostonból, sőt Arisztoteleszből igazolni a következő jellemző megfontolásokkal (Quaest. disp. de mysterio Trinitatis q. 1.): A szellemekbe bele van oltva a bölcsesség utáni törekvés; a legméltóbb bölcsesség az örök Bölcsesség, tehát ennek vágya van leginkább beleoltva az emberekbe. Ám törekedni nem lehet valami után, ha valamilyen ismeretünk nincs róla. Tehát belénk van oltva az örök bölcsességnek valamilyen ismerete. Érvel továbbá az öntudatból szent Ágostonhoz hasonló módon, ahol épúgy, mint szent Ágostonnál, valószínű, hogy Istennek lelkünkben való (metaphysikai) jelenlétét lélektanira magyarázza át; hogy Isten mindenütt, így öntudatunkban is jelen van, abból azt következteti, hogy e jelenlét részünkről tudott is. Eszerint szent Bonaventuránál voltaképp csak Isten igazolásáról, nem szoros értelemben vett bizonyításáról lehet szó. Ebből érthető, hogy idézett irata elején az előző bölcselőktől származó Isten-bizonyításokat inkább észgyakorlatoknak tekinti.\* Mindazáltal fölveti a kérdést: vajjon Isten létezése kétségbe-

\* Huiusmodi ratiocinationes potius sunt quaedam exercitationes intellectus, quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsud verum probatum. Trin. q. 1. a. 1.



vonhatatlan igazság-e, s határozott igennel felel. Mert — úgymond — kétségbevonhatatlan igaz az, ami minden lélekbe bele van oltva (mint az Isten-eszme), amit minden teremtmény igaznak kiált ki és ami magában világos. Már pedig szerinte a lények általános tulajdonságaiból Isten léte világos; mert a lét és gondolkodás rendjében egyaránt az ens posteriust szükségkép megelőzi egy ens prius, az ens ab alio-t egy ens a non alio, az ens possibile-t az ens necessarium... stb.\* Itinerarium mentis ad Deum c. 3. n. 3. Ugyanennek a gondolatnak más alapozást ad: a dolgokat meghatározások által fogjuk föl. A meghatározás azonban fölérendelt fogalmakból, ezek ismét legfelsőbbekből alakulnak s így végül kell lenni egy legfelsőbb, legegyetemesebb fogalomnak, melynek ismerete nélkül lehetetlen megérteni, fölfogni az alárendelteket. Egy egyedi substantiát föl nem tudnánk fogni, ha nem ismernők az önmagától valót s annak legáltalánosabb határozmányait: az egységet, jóságot, igazságot. E gondolatmenet, legalább úgy, amint hangzik, nyilván ontologismus csiráit tartalmazza. Az Itinerarium másik két érve: elménk megismeri az állandó, egyetemes igazságot; elménk azonban változó, tehát a változatlan igazságot csak változatlan, önmagából sugárzó világosságban látjuk s ez nem eredhet változékony teremtménytől. Hasonlóképen a következtetések szükségképességének forrása csak az önmagától valónak szükségképessége lehet. Szent Anselmus ontológiai bizonyítékát Bonaventura fönn tartás nélkül elfogadja s Gaunilo ellen védelmébe veszi. (Trin. q. 1. a 1.)

**Aquinói szent Tamás-ra** nézve a részletekbe bocsátkozó mai történeti kutatás igazolja a keresztény hagyományt, melynek XIII. Leo pápa oly ünnepélyes s történeti jelentőségű kifejezést adott, midőn a keresztény bölcsélet vezéréül

\* Bonaventura ezen következtetése forma szerint emlékeztet Auvergnei-i Vilmosnak merőben dialektikai-grammatikai illatioira De trin. c. 6.: esse adunatum — esse unum; secundarium — primum; datum — dativum non receptivum; causatum — non causatum; falsum — verum; pendens — per se ipsum stans; fluens — fontale. L. Grunwald i. m. 92—3.



állította oda. A bölcelettörténet ugyanis már hozzászokott ahhoz, hogy szent Tamás bölcselkedését tekintse a középkori keresztény bölcselkedés középpontjának: az előtte működő bölcselők legérettebb eredményeit szent Tamás egyesíti, rendszerezíti és kimélyíti; az utána következők oly mértékben mutatnak hanyatlást, amely mértékben a tőle megjelölt utakról letértek vagy a tőle áradó szellemtől eltérve, merő repriminációkba vagy historicismusba vesznek.

Szent Tamás az ő ismert öt érvét, melyeket S. theol. I. q. 2. a. 3. és C. gentes I. 13. foglal össze, másoknak tulajdonítja, még pedig az első négyet Arisztotelesznek, a teleologiait Damaskusi szent Jánosnak. Azonban az összevetés után nem nehéz megállapítani, hogy lángelmére valló mélyrelátással kihüvelyezte az arisztoteleszi gondolatmenetek örök elemeit, azokat megtisztította a kortörténeti járulékoktól, nevezetesen Aristoteles *Physikájában* gyökeredző elemektől; a lángelme biztosságával ráhelyezkedett a tapasztalat alapjára, az érvelés éltető idegévé az okságot tette s így minden idők számára nemcsak megmutatta az Istenbizonyítás egyedül járható útját, hanem arra is mintát adott, hogyan kell járni ezen uton. Igaz, iljúkori munkája, a *Summa c. gentiles* még magán hordja annak a nagy szellemi csatának nyomait, melyet fölidézett a teljes Arisztotelesznek a platonista elemekkel átszótt scholastikai gondolatvilágba való behatolása, melyet szított az eredeti Arisztotelesznek arab prizmán való megtörése s melyből győzelmesen került ki a keresztény alapeszmékkel szerves egységbe font igazi Arisztoteles örök értékű mozzanataival együtt. A kiforratlanság e nyomai s keletkezéstörténete miatt talán a C. gent. eszmenete az Isten-érvek történetírója számára jelentősebb, de akik, mint minket, itt logikai szempont vezet, az az Isten-érveket ott ragadja meg, ahol legérettebb formájukban kapja.\* Meg kell azonban jegyeznünk, mert logikai szempontból is fölötte jelentős, a következő mozzanatot: a C. gent. V. 13.\*\* arról van szó, hogyan kell igazolni e felső tételt:

\* L. VII. fej.

\*\* Vives-féle kiadás XII. 15. a.



quidquid movetur, ab alio movetur. Ennek szent Tamás Arisztotelesz nyomán három bizonyosságát akarja adni; az első ebből a gondolatból indul ki: Quod a seipso ponitur moveri, est primo motum; ergo ad quietem unius partis eius (non) sequitur quies totius. Újabban érdekes vita támadt arra nézve, vajjon e gondolatban a non nem törlendő-e a legjobb kodexek szerint\* vagy talán más szövegváltoztatás teendő-e.\*\*

A fokozatokból való érvelésben úgy tetszik, mintha szent Tamás elhagyná Aristotelest s platoni alapra helyezkednék. Ő maga azt állítja, hogy aristotelesi gondolatokból építette föl. A C. gent. I. 13. idézetei Aristoteles tanítványaitól valók, s kétségtelenül plátóni eszméket tartalmaznak. Kleutgen értelmezése\*\*\* nem felel meg a történeti kritika eredményeinek. A. S. theol.-ban szent Tamás ezt az érvet mélyítette s arisztoteleszi alapokra helyezte, midőn ható oksági megfontolásokat vitt bele. Az ontologiai érvet a rendszeres összeállításban nem említi. Ellenben c. gent. I. 10. 11. egész határozottan elutasítja, szerzőjének megnevezése nélkül.

A szent Tamás működését kísérő és követő thomista és antithomista harcok s az eklektikus bölcselek (Godofridus des Fontains, de Gantes-i Henrik) az Istenbizonyítás terén újat nem hoztak, sőt *Duns Scotus* is beéri az okság, céloság és kiválóság útjain való Isten-bizonyítás régi gondolatainak egyszerű reprodukálásával I. dist. 2. q. 2. Szent Anzelm érveléseivel rokonszenvez, szükségesnek tartja azonban azt színezni (colorare): Deus est, quo cogitato sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione.†

\* Idézett kiadás XII. 14. a. 5. jegyz.

\*\* L. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles (1898) 81. kk. S. Weber, Christliche Apologetik (1907) 325. kk.

\*\*\* Philosophie der Vorzeit II.<sup>2</sup> 503.; hasonlóképen Rolfes, I. m. 204. kk.

† L. Seeberg, Theol. d. Joannes Duns Scotus, 1900. 143—152. Daniels Quellen u. Unters. zur. Gesch. d. Gottesbeweise im XIII. Jhdt. mit besonderer Berücksichtigung des Arg. im Proslogion d. h. Anselm. 105.



Duns Scotus társai tovább haladtak azon az uton, melyet a nagy kritikus megkezdett és az ésszel fölismerhető igazságok körét egyre szűkebbre szorították. *Roger Bacon* tradicionálizmusnak, sőt bizonyos ontologizmusnak hódol,\* *Raymundus Lullus* (†1315.) pedig minden igazságot (a titkokat is) bizonyíthatónak, sőt bizonyítandónak tart, azonban minden bizonyítást megelőz a hit mint szükséges előfeltétel. A terministák aztán (különösen *Occam Vilmos* †1347?) kiméltlen következetességgel folytatják Scotus munkáját s *Occam* nem átalja ismeretelméleti álláspontját mindjárt a legjelentősebb igazságra alkalmazni: Isten létezése, egysége, világfölttisége bizonyíthatatlanok; tudásukat a kinyilatkoztatásból kell merítenünk.

A bölcselet tekintetében annyira dekadens XIV. század s a XV. eleje tarka összeviasszaságban elevenít föl régi szkeptikus s racionálista nézeteket, mint d'Autrecourt-i Miklós, aki csak identikus ítéleteket enged meg s az okságot tagadja; ontologisták mint Thomas Bradwardinus; misztikusok, kik Isten bizonyítását nem tartják szükségesnek; és averrhoisták, kik a nagynevű Averrhoes nyomdokain haladva Arisztoteleszt félig vagy egészen pantheista értelemben magyarázzák, a világ örökkévalóságát védelmezik, egyébként azonban inkább azzal törődnek, «hogyan lett az egyből a sok»\*\* semmint azt kutatnák, honnan tudjuk, hogy van az egy. Platoni misztikus és pantheista ízű elemeket tartalmaz *Cues Miklós* Docta ignorantia-ja is, melyet méltán tartanak a reneszánsz-bölcselet első jelentősebb termékének. Maga e bölcselet alapelveinek tisztázatlanságával, céljainak bizonytalanságával, tartalmának eklektikus jellegével számunkra újat nem kínál. Megjegyezzük, hogy *Luther* mint általában ellensége a bölcseletnek, az Isten-bizonyítást sem tartotta szükségesnek, sőt egyenesen károsnak tekintette a hit szempontjából; Melanchthon azonban nem akarta elejteni a protestantizmus terjesztésében azt a fegyverzetet, melyet Arisztoteles kínált.

\* Wulf, Histoire de la phil. médiévale<sup>4</sup> (1912.) 499.

\*\* Wulf i. m. 277.



Új eszmék és irányok e zűrzavarában a skolasztika Spanyolországban másodvirágzást ért különösen **Suarez**-ben (1548–1617), aki mint annyi más metafizikai problémát a jelen kérdést is nagy körültekintéssel és önálló kritikával dolgozza föl. Az Istenbizonyítás kérdését a *Disputationes Metaphysicae* 29. disputatio-jában tárgyalja.

Hogy Isten léte valamikép bizonyítható, kitűnik már onnan is, hogy szükségesnek mutatkozik a valót mástól-valóra s magától-valóra, végesre s végtelenre osztályozni (disp. 28.) Merőben fizikai középfogalmakkal (*per rationes physicas*) nem lehet Istent bizonyítani. Ez a tétel: ami mozog, azt más mozgatja, nem tehető egészen nyilvánvalóvá s ha igen, akkor is csak első mozgatót bizonyít, de nem személyes szellemi Istent. Az idézett arisztoteleszi tétel helyébe ezt kell állítani: *omne, quod fit, ab alio fit*.\*

A létesítők s létesülők sorában lehetetlen a végtelenig menni, ami onnan is kitűnik, hogy: «*non posse esse in rebus multitudinem actu infinitam*». Hogy Isten értelmes való, annak bizonyossága részint a világharmónia, részint pedig, hogy a létesülők között van értelmes lény is.\*\* Lehet-e Istent a priori bizonyítani? Ha a posteriori be van bizonyítva, hogy létezik önmagától való szükségképes lény, meg lehet mutatni, hogy nincs rajta kívül más, tehát valóban Isten. (s. 3. n. 2.). Mikor bebizonyítottuk, hogy van Isten, már némiképen megmondtuk azt is, hogy mi: «*haec duo (quod sit, quid sit) in cognitione Dei non possunt omnino sejungi*»\*\*\*

Látnivaló, hogy Suarez tárgyalása egy új kor jellegét félreismerhetetlenül magán hordja: tudatosan ráelmél a bizonyítás természetére, logikai elemeire és nevezetesen az egyes gondolatmenetek horderejére. Idősebb honfitársa, *Vives* Lajos († 1540.), meglepő nyomatékossággal követeli a tudományos vizsgálatokban a tapasztalatból való kiindulást.

\* Disp. Metaph. disp. 29. s. 1. n. 20. (*Opera omnia*, *Vives*-féle kiadás XXVI. 27. a.)

\*\* U. o. s. 2. n. 21. (XXVI. 41. b.)

\*\*\* Disp. 30. bevezetés (XXVI. 60. b.)



Az ő nézetében előre veti árnyékát egy új tényező a nyugati gondolkodásban: a bölcselettől s theológiától függetlenedő természettudomány, amely azonban maga megőrzött annyi kapcsolatot anyjával, a bölcselettel, hogy a metafizika főkérdésének Isten létét tekinti. Vives szerint ennek megoldására az elme elégtelen. Mások azonban e következtetést nem vonták le: Keppler, Galilei, Newton az elmét képesnek ítélték arra, hogy a világból következtessen annak alkotójára. Sőt a jeles dominikánus, *Campanella* Tamás, magából az Isten eszméjéből (nem szent Anzelm módjára) következtet Istenre: véges elmém nem tudja megalkotni a végtelen eszméjét; ez tehát csak végtelen lénytől eredhet, amely tehát van.

Az újkor bölcseletének hajnalát jellemzi a racionalizmus és empirizmus ismert ellentéte; mindkettőnek részben terméke, részben kísérője a szkepticizmus. A spekuláció tengelye most is az Isten kérdése. Mert hisz az ellentét ép akörül forog: gondolkodásunk, megismerésünk ki tud-e lépni a tapasztalatnak és analógiának, a viszonylagosnak világából az abszolút világába? S e képességnek fő próbája éppen ez: megismerhető-e az abszolút való, Isten? Az empirizmus természeténél fogva e kérdésre tagadó feleletet ad. Az *angol empiristák* (Bacon † 1626., Hobbes † 1679.) a duplex veritas ismert alkusz tételével iparkodnak helyet biztosítani a természetfölötti vallásnak. A *racionalizmus* pedig egyenesen az abszolút megismerését tekinti az ismeret legkiválóbb, sőt legelőbb megoldandó feladatának.

**Descartes** (1596—1650.) *Meditationes de prima philosophia*-jában, med. 3. foglalkozik a mi kérdésünkkel s így oldja meg: Isten eszméje sok más eszmével együtt belénk van oltva. A különféle eszmékben különféle fokban van meg a tárgyi valóság (realitas objectiva). A legmagasabb fokban rendelkezik vele a végtelen, örök, változatlan, mindentudó, mindenható lény eszméje; s mert az okozatban nem lehet több realitas, mint az okban, én mint véges lény, nem lehetek ennek az eszmének létesítője, következésképp csak



Istentől magától jöhet. Ezen Campanellára emlékeztető gondolat mellett Descartes ugyanott két másikat is fejt ki: én nem vagyok magamtól, mert különben megadtam volna magamnak minden tökéletességet; tehát mástól vagyok s végelemzésben egy első októl. Már pillanatról-pillanatra való továbblétezésem is csak Istentől jöhet, mert sem magamban, sem szülőimben nem lehet ennek oka. Sőt magából az Isten fogalmából következik létezése: «a szükségképes létezés benne van az Isten fogalmában, következőképp azt kell mondani, hogy szükségképes létezés van az Istenben, vagyis hogy Isten szükségképpen létezik.» Descartes-nek ontologista ízü gondolatait Malebranche egyenesen odafejleszti: első ismeretünk az Isten, benne mint az eszmék terében szemlélünk minden egyéb ismeretet.

Descartes-i eszmékből építette föl racionalista pantheizmusát *Spinoza* (1632—1677.). Ismert szubstancia-fogalmából és meghatározásából az *Ethica*-ban (prop. XI.) bizonyítja Isten létét. Mindenekelőtt a *piori*: Isten az a szubstancia, aki végtelen sok, örök és végtelen lényeket kifejező attributummal rendelkezik. Lehetetlen nem léteznie, mert lényegében benne van a létezés. Isten *causa sui*, *id cuius essentia involvit existentiam*; sive *id cuius natura non potest concipi nisi existens* (def. I. VI.). A *posteriori* lehetetlen, hogy csak véges lények létezzenek; ezek akkor ugyanis különbek volnának, mint az abszolút, végtelen lény; mert hiszen a *posse non existere* tehetetlenséget árul el (*impotentia*), ellenben a *posse existere* tetterőt (*potentia*). A szubstancia-fogalomból következik, hogy csak egy szubstancia van; a véges dolgok csak az egy Isten attribútumainak állapotai (*modi*). Az egyéni lét szintén az állapotok (*modi*) sorába tartozik s azért Istenről nem szabad állítani; az egyediség egy tagadás, Istenben pedig mint végtelenben nincsenek tagadások.

Az újkori bölcseleti racionalizmus harmadik nagy jeles képviselője *Leibniz* (1646—1716.) hatalmas szellemével az Isten-bizonyító gondolatmenetekre is új — nem mindenestől állandónak bizonyuló — világosságot vetett. Isten léte szükség-



képen következik a fogalmából; ez helyesen következtethető Anselmus-al és Descartes-al — egy föltétel alatt, ha t. i. e fogalom lehetséges. Hogy pedig lehetséges, következik abból, hogy szükségképes. A szükségképeséget meg kozmologiai megfontolások bizonyítják: a létet csak az okság elve magyarázhatja meg; a tapasztalati dolgok nem magyarázzák meg magukat, tehát olyan lényben bírják okukat, mely magamagát indokolja; ez a kozmologiai bizonyíték, melynek egy alakja a következő: vannak örök, változatlan igazságok, ezek csak örök, változatlan elmében lehetnek, tehát van Isten. A világ harmóniája (s nevezetesen a test és lélek kölcsönös harmóniája is) csak örök rendezőben találja meg elégséges okát. Leibniz rendszerével legbensőbbben összefügg egy sajátos indukció: vannak összetett valók, tehát van egyszerű; vannak testek, tehát vannak erők, s így vannak monasok. Létezik a monasoknak birodalma (különféle fokozatokkal), tehát van legfelső monas: Isten.\*

Az Isten léte elleni legérzékenyebb gyakorlati nehézségnek: honnan van a rossz, szánja Leibniz a Théodicee-t, ahol jól ismert módon iparkodik megmutatni, hogy a rossz szükségképen következik a teremtettség fogalmából, hogy annak nincs causa efficiense, hanem csak deficiense. Ily módon akarja lefegyverezni azokat az ellenvetéseket, melyeket Bayle (1706.) Isten léte ellen különösen az ember vétkezésre való képességéből és az örök kárhozatból emelt.\*\* Leibniz gondolatai rendszerezve s iskolás formára hozva Chr. Wolff Theologia naturalis-ában (1736.) óriási befolyásra jutottak a XVIII. században. Kant híres kritikájának alapul szolgáltak, sőt sok jel arra mutat, hogy számos formai és anyagi elemük átment a XIX. század új skolasztikus tankönyveibe.

A racionalizmussal párhuzamosan haladó empirista áramlat a szellemi tehetetlenség erejénél fogva jó sokáig nem vonta le alapelveiből az Isten-bizonyításra nézve a következtetéseket: Locke «teljes evidenciával» következtet a

\* K. Fischer, Leibniz (Geschichte d. neueren Philos. III.<sup>4</sup> 1902. 555—9.)

\*\* Bővebben Hontheim Theodicee (1893.) 239. kk.



világból Istenre. A *deisták* egyik alaptételükké teszik Isten létezését, persze olykor pantheizmussal átszőve (pl. John Toland); a XVIII. század felvilágosodottjai pedig bámulatos naivsággal üzték a sekélyes teleologiai felfogásból táplálkozó physico-theológiát, mint lytho-, phyto-, ichthyo-, insecto-stb. theológiát. Ez azonban nem állta útját, hogy a kor divatbölcselei, sokszor épen az említettek is bőven helyet ne adjanak annak a fölszines kritikának, melyet egy, az az előbbi irányzatokkal párhuzamos s körülbelül Montaigne-ből kiinduló szkepticizmus terjesztett. Ez a szkepticizmus renszeresebb s mélyebben járó képviselőre talált Hume-ben (1711—1776.) aki (különösen *Treatise on human nature* 1739—40.) korábban föllállított ismeretelméleti empirizmusát az okság elvére is alkalmazza, annak metafizikai erejét tagadja s e tanításának következtetését le is vonja az Isten-érvekre, különösen az ú. n. kozmologaiakra vonatkozólag. Mindössze teleologiai megfontolásoknak enged némi helyt: a természet sokban úgy mutatkozik, mintha művészi alkotás volna; a tapasztalat analógiájából lehet tehát arra következtetni, hogy volt művésze.

Az Istenbizonyítás történetében Arisztotelesz és szent Anselmus mellett senkinek akkora jelentőség nem jutott, mint Kant-nak, nem pozitív adalékaival, aminőket dogmatikai korszakában *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes* 1763. című munkájában a Wolff-féle szintézis alapján adott, hanem híressé vált kritikája miatt, mely bámulói szerint «egyszersmindkorra kimutatta a hagyományos bizonyítékok elégtelenségét». A *Kritik d. reinen Vernunft* (2. kiadás 1787.) többek között arra vállalkozik, hogy a *Transzendente Dialektik*-ben fölfedi a transzcendens ítéletekben lappangó csaló látszatot. Azért már a kozmologiai ideákról állít föl antinomiákat, azaz egyformán vagyis sehogyan se bizonyítható ellenmondó tételeket,\* melyek közül kérdésünkbe vág az 1.: a világnak van (nincs) kezdete időben és határa a térben, és a 4.: a

\* *Kritik. d. reinen Vernunft* 2. Aufl. 454. kk. (Berlini akad. kiad. 294. kk.)



világhoz mint annak része vagy oka hozzátartozik (nem tartozik) egy szükségképes lény. A transzcendentális theológiában\* mindenekelőtt az ontológiai érvnek Wolf-féle fogalmazásáról megmutatja, hogy nem bizonyítja az ens necessarium et realissimum létét. Azután pedig ugyancsak a korbölcsélet által nyújtott formában bírálat tárgyává teszi a kozmológiai (a világ esetlegességéből kiinduló) a physiko-theológiai- (teleológiai) érvet, s mindegyikről iparkodik megmutatni, hogy a nervus probandi, az okság, illetve célosság elve nem vezet ki a jelenség-világból az abszolútum-világba, azután pedig, hogy mindkettő az ontológiai bizonyításba torkollik. A Kritik der praktischen Vernunft mégis Isten léteére következtet: az erkölcsnek és boldogságnak szükségkép harmonizálni kell; az ember mint függő lény ezt az összhangot nem tudja létesíteni, a természet sem létesíti, mert ez nem hederít erkölcsi törvényekre, következésképp kell lennie egy lénynak, melyben együtt megvan az erkölcsi elv tisztelete és az annak érvényesítésére szükséges hatalom: Isten. Isten léte azonban, tekintettel a tiszta ész kritikájára, csak föltevés, tekintettel a gyakorlati ész követelésére hit (postulatum).

Kanthoz hasonló gondolatokat hirdet *Jacobi* († 1819); szerinte a bizonyító ész mindig csak föltételesről föltételesre halad, tehát a világból ki nem jut annak alkotójához. Különbösen is Istent bizonyítani annyit jelentene, mint megjelölni okát; ezáltal pedig Istent föltétlen lényből föltételessé tennők.

A Kant nyomában támadt nagy *német idealista rendszerek* Kant ismeretelméleti alapgondolataiból indultak ki, csak a jelenségvilág valóságát fogadták el, de ezt magát abszolutizálták. Ezen abszolútum mivoltát pantheista módon határozzák meg (Schelling egyenesen Spinozára emlékeztető módon), létét pedig ontológista módon bizonyítják azzal az alapgondolattal: az abszolútum szükségképen van s az ismeretnek első s közvetlen tárgya. Hegel szerint lét és gondolat az egy abszolút valónak csak kétoldalú megnyilat-

\* Kritik d. reinen Vernunft<sup>2</sup> 611. kk. Berlini kiad. 392. kk.

Schütz A. dr.: Az Isten-bizonyítás logikája.



kozása. Következésképp az Isten eszméjének valóság felel meg. Ezek a gondolatok folytatódnak, csak némileg más kiadásban, Schopenhauerben és Hartmannban.

A német idealizmus kora után a 19. századi bölcsélet napjainkig az eszméknek, rendszereknek és bölcselőknek rendkívül változatos összevisszaságát mutatja, melyből nehéz kihüvelyezni egy-egy eszme genetikus történetét. S ha ehhez hozzávesszük, hogy nem volt az a rendszer és bölcselő, aki az Isten léte kérdésében is nézetet nem nyilvánított, lemondó aggodalom szállhatna meg az Istenbizonyítás 19. századi történetének még oly hevenyészett vázlatozásánál is, ha épen e kérdés tekintetében is nagyrészen igaz nem volna Windelband megállapítása: «Die Geschichte der philosophischen Prinzipien ist mit der Entwicklung der deutschen Systeme an der Grenzscheide zwischen den beiden vorigen Jahrhunderten abgeschlossen. Eine Übersicht über die darauf und daraus folgende Entwicklung, in der wir noch heute stehen, ist weit mehr literarhistorischen als philosophischen Interesses. Denn wesentlich und wertvoll Neues ist seitdem nicht zu Tage getreten.»\*

Az Istenbizonyítást illetőleg ez teljes szigorúságában azonban csak az általánosabb értelemben vett bölcseletről mondható. Itt csakugyan azt kell tapasztalnunk, hogy a céhbeli bölcselők között akadnak theisták, kik több-kevesebb módosítással megismételik a régi Istenbizonyító gondolatmeneteket, olykor pantheista, illetőleg monista színezettel, mint Herbart, Lotze, Külpe; \*\* természettudósok, mint Baer, Reinke, kik különösen a darvinizmussal szemben a céloknak szereznek újra érvényt. \*\*\* Túlnyomó többségük azonban monista különféle árnyalású agnosticista elemekkel. † A különféle árnyalatú monisták a maguk szempontjá-

\* Windelband, Lebrbuch d. Geschichte d. Philosophie<sup>4</sup> (1907) 522.

\*\* L. Külpe, Einleitung in die Philosophie<sup>5</sup> (1910) 257. kk.

\*\*\* L. Stölzle, Baer u. seine Weltanschauung (1897); Reinke, Die Welt als Tat<sup>5</sup> (1908.)

† A legteljesebb áttekintést nyújtja a mai monizmusról Klimke, Der Monismus u. seine philos. Grundlagen 1911.





ból többször beható kritika tárgyává teszik, hol a hagyományos Isten-érveket, hol pedig a keresztény Isteneszmét. Nagyobb jelentőséget nyertek e téren *Spencer*: *First principles* 1862, aki különösen az abszolút magánvalóság és a teremtettség fogalmának elgondolhatatlanságát hangoztatja; *Mill Stuart*, *Essays on Religion* 1874. c. munkájában a hatóokságról iparkodik megmutatni, hogy nem vezet abszolút létesítőhöz. *Hartmann*, aztán tanítványa *Drews* és *Spicker*\* főként az erkölcsi eszmény, bűn és vallási életeszmeny szempontjából bírálják a theizmust.

A theizmus vallási képviselői közül a protestánsok általában kegyelemre megadták magukat Kantnak «a protestantizmus bölcselőjének» (Paulsen). A bal és szélsőbal irány ma agnoszticista és a vallást Schleiermacher-el egészen külön érzésből eredezteti. Az Istenérvek nem döntő logikai érvek, hanem csak vallási élménylehetőségek a hívő számára, akiknek megmutatják, hogy az elme is nagy valószínűséggel következtet egy szellemi ősválóra, aki a világnak oka.\*\*

A katolikus bölcselők és hittudósok között is különösen a 19. század első felében Kant támadásai után akárhányan vesztettek hitték a hagyományos Istenbizonyítás ügyét és engedményeket tettek, ha nem is a kriticismus pozitív tanításainak, legalább kritikájának. Némelyek közülük a német idealizmus alapeszméi segítségével akarták újra megalapozni a katolikus hittudományt s nevezetesen az alaptételt, Isten létezését. Így Baader, *Günther*, Frohschammer, *Gratry* (*Connaissance de Dieu*); szerintük egy külön közvetlen logikai művelet (*contrapositio*, *transcendentalis inductio*), nem *sylogistikus* eljárás viszi az elmét Isten ismeretére. Mások a hagyományos Istenbizonyítást csak arra ítélték alkalmasnak, hogy vele el lehessen menni a theizmus és pantheizmus válóútjáiig; a személyes Isten létét már a hitből, vagy a lappangó Isteneszméből, vagy pedig erkölcsi

\* *Drews*, *Die deutsche Spekulation seit Kant* 2 k. (1905); *Spicker*, *Versuch eines neuen Gottesbegriffes*.

\*\* J. *Wendland* in: *Die Religion in Geschichte u. Gegenwart* II. (1911) 1559. kk.



élményből kell igazolni, mint azt *Kuhn* és iskolája tanította (Dogmatik I.) — A román népeken is megérzett Kant kritikájának hatása. A franciák a *tradicionalizmusban*, az olaszok *ontologizmusban* kerestek menedéket ama kritika ellen. — Sőt érdekes játéka a gondolat történetének: mikor az újkantizmusban fölújulnak Kant eszméi, keresztény gondolkodóknál is megismétlődik a száz év előtti kishitűség; az actiók apologeták: Ollé-Laprune tanítványai, különösen *Blondel* (L'action 1893, Laberthonnière) az átélést tekintik az érzékfölötti igazságok legmegbízhatóbb ismeretforrásának; a modernisták pedig relativizmusukkal épenséggel meghódolnak Kantnak.\*

A keresztény bölcselek túlnyomó többsége azonban szemébe nézett Kant kritikájának és az újra nekilendülő scholastikától támogatva, a régi Istenbizonyító utakat kimélyítette, a kritika romjait eltakarította. Munkájuk eredménye, hogy ma a régi Istenbizonyítékok megifjodva és erőben meggyarapodva a keresztény bölcseletnek legértékesebb elemévé lettek. A keresztény bölcselek főként négy irányban dolgoztak: A Kant-féle kritikával szemben mindennek előtt meg kellett védeni az Aristoteles- szent Tamás-féle ismeretkritikai realizmust és kimutatni a criticista fenomenalizmus tarthatatlanságát. Ezt különösen a louvaini iskola tette meg. A természettudományos evolucionista monizmus ellen ki kellett mutatni, hogy a mai természettudomány következményeiben nem Istentagadó. Itt különösen Duilhé de Saint-Projet, Schanz, Pesch és Gutberlet szereztek érdemeket. Az idealista monizmus ellen pedig főként az Isten személyességét és a keresztény bölcséleti Isten-eszme etikai fönségét kellett megvédeni és igazolni. E téren figyelemre méltó munkát végzett Schell és iskolája. Végezetül fölmerült

\* Mindezekre nézve l. A Herder-féle Kirchenlexikon<sup>2</sup> megfelelő cikkeit; továbbá *Schmid*, Neue Richtungen auf dem Gebiet des Katholicismus in neuester u. gegenwärtiger Zeit (1862); Erkenntnislehre (1890) II, *Schanz*, Neuere Versuche der Apologetik 1897.) *Pesch*, Theologische Zeitfragen V., *Zubriczky*, Régi és új utak a hitvédelemben (1906); *Dudek*, A modernizmus (1908) stb.



és itt-ott behatóbb tárgyalásban részesült az Isten-érvek rendszerének kérdése. E tekintetben ki kell emelni a dogmatikusok munkáját (különösen Scheeben, Schell, Janssens.) Ők rendesen nem vállalkoztak az Istenbizonyítékok kifejtésére, hanem egész figyelmüket azok összefüggésének kimutatására fordították.\*

### III. Az Istenbizonyítás logikai faja.

**Az Istenbizonyítás csak syllogisztikus művelet lehet.**— Isten létét bizonyítani kell. Melyik már most az a fajtája a logikai műveleteknek, mely bizonyít? Erre nézve Aristoteles azt mondja: «Minden bizonyítás csak olyan syllogismus lehet, mely tudományt teremt».\*\*

Ugyanígy a mélyebben járó újabb logikusok is: «Der Beweis eines Satzes ist die syllogistische Ableitung desselben aus anderen Sätzen, die als gewiss und notwendig erkannt sind»\*\*\*

Hogy miért csak a syllogismus alkalmas igazi bizonyí-

\* A keresztény gondolkodóknak e munkássága külön monografiát érdemelne. A nevezetesebb művek: *Gutberlet* Theodicee (1878, 31897), T. *Pesch*, Die grossen Welträtsel 1883/4, 31907), *Schanz*, Apologie d. Christenthums (1887, 41910), *Braig*, Gottesbeweis oder Gottesbeweise (1888), *Schell*, Katholische Dogmatik I. (1889), *Gutberlet*, Ethik u. Religion (1892), *Gutberlet*, Der mechanische Monismus (1893), *Honthelm*, Theodicea (1893), *Broglie*, Les fondements intellectuels de la foi chrétienne (1892), *Preuves Psychologique de l'existence de Dieu* (új kiad. 1911), *Schell*, Gott und Geist (1895/6), Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit (1902), *Sertillanges*, Les sources de la croyance en Dieu (1906, 61913.) Ismeretelméletiek: *Mercier*, Critériologie générale (1899, 51906), *Sentrout*, Kant u. Aristoteles (1912), *Schmid*, Erkenntnislehre (1890), *Geyser*, Grundlagen der Logik u. Erkenntnislehre (1909), *Klimke*, Der Monismus (1911.) Magyar munkák: *Prohászka*, Isten és a világ (1892), *Dudek*, A keresztény vallás apologiája I. (1893), *Kovács*, Hitvédelem és alapvető hittan I. (1898), *Kiss*, Isten megismerése a látható világból (1909); számos értekezés a Bölcséleti és Hittudományi folyóiratban.

\*\* Anal. post. I, 2; I. *Mercier*, Logique<sup>4</sup> (1905) 287 kk.

\*\*\* Sigwart, Logik<sup>3</sup> (1904), II 276 kk.



tásra, azt nem oly nehéz belátni: Bizonyítani annyi, mint egy ítéletet az elme előtt nyilvánvalóvá tenni. A nyilvánvalóságot, ami az igazság megismerésének végső kritériuma, itt abban az értelemben vesszük, mint Aristoteles s iskolája szent Tamással az élén mindenha vette: nyilvánvaló egy ítélet akkor, mikor tartalmát közvetlenül szemléljük tárgyában.\* Vannak közvetlenül szembeszökő ítéletek (a régiek «nota per se» ítéletei), aminők az alapvető logikai elvek: az azonosság, tagadás, ellenmondás, harmadik kizárásának elve. A legtöbb ítélet azonban magában közvetlenül nem nyilvánvaló; mint pl. a szóban forgó is: van Isten; különben lehetetlen volna akárkinek is tagadni. S itt merül föl a szükséglet, nyilvánvalóvá tenni egy ítéletet, mely magában nem az. Ez másképp nem érthető el, mint ha megmutatjuk, hogy magukban nyilvánvaló ítéletekből nyilván helyes módon következik. Ám e követelésnek Aristoteles s a jelzett újabb logikusok szerint csak az a szillogizmus tesz eleget, «mely tudományt teremt». Mert csak ez támaszkodik végelemzésben magukban véve nyilvánvaló tételekre és következtet egészen nyilván logikailag megtámadhatatlan módon (a principium rationis alapján.)\*\*

De mit szól ehhez a mai szaktudomány, mely az indukciónak tulajdonítja és köszöni büszke tételeit s Mill, sőt már Bacon óta hajlandó lebecsülni a szillogizmust? E valamikor nagy hévvel tárgyalt kérdés, úgy tetszik, ma el van intézve: a levezető és fölvezető eljárás, a szillogizmus és indukció értékelésében béke s fegyverbarátság uralkodik. Az általános logikai megfontolások és a szaktudományok logikája megmutatta, hogy az indukció nélkülözhetetlen eszköze a tudományos kutatásnak, tételek találásának, nevezetesen tapasztalati tételek megállapításának; a szillogizmus

\* *Geyser*, *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre* 250 kk. A nyilvánvalóságnak ezt a tisztán logikai s az ismerésfolyamat tárgyiságát biztosító meghatározását ismét becsületre segítette az a tiszta logikát hirdető s sürgető irányzat, melyet *Bolzano* s *Brentano* nyomán *Husserl* indított meg az újabb bölcselek körében.

\*\* *Geyser*, I. m. 311 kk.



ellenben a bizonyításnak, rendszerezésnek, hasznosításnak, sőt sokszor a lelésnek is megbecsülhetetlen, sőt nélkülözhetetlen szerve. Ha nem is oly termékeny, mint az indukció, logikailag kiválóbb, mert teljes bizonyosságot, igazságot teremt.

Elég tehát arra a kérdésre szorítkoznunk: lemondjon-e az Istenbizonyítás az indukcióról, e ma oly nagyrabecsült, kedvelt logikai eljárásról? *Nem lehetne-e Isten létét induktív módon is bizonyítani?* E kérdésre határozott nemmel kell felelni.

Ezt az állásfoglalást nem azzal kell megindokolni, ami első tekintetre kínálkozik, mintha t. i. az indukció nem volna alkalmas arra, hogy teljes bizonyosságot teremtsen, mert hát «a természettudományban minden indukció csak valószínű».\* Igaz ugyan, hogy nagy logikai probléma van adva ebben a tényben, hogy az igazi induktív következtetés többet tartalmaz, mint az előtételek. De ma már nem volna szabad vita tárgyává tenni azt a megállapítást, hogy az alap (ratio), amely miatt szabad e többletre következtetni, nem az egyes tapasztalati esetekre támaszkodó analogia, mint a pozitivisták (Taine, különösen Mill) hirdették; sem pedig a természetet konkrét valóságából kivetkőztető s mindent matematizáló apriorizmus (M. Riehl, Rickert);\*\* hanem az okság elvének egyetemes uralma és érzékeink megbízhatósága, aminek ismeretelméleti igazolása végelemzésben természetesen szintén az okság elvére támaszkodik. Ha az indukció akárhányszor nem is vezet többre valószínűségnél, maguk az alapelemei biztosak s tárgyilag nyilvánvaló alkalmazás esetén bizonyosságuk a következtetésbe is átmegy. Tehát bizonyosság-termő erejétől az indukció lehetne Istenbizonyítás logikai formája. Hogy még sem alkalmas Isten bizonyítására, annak egyszerűen az az oka, hogy az indukció úgy, amint az eddigi logikában ki van építve és a szaktudományokban alkalmazást nyer, a

\* Jevons, A logika elemei (ford. Kelemen Ignác, Bpest, 1911) 153.

\*\* L. Geyser, Grundlagen d. Logik u. Erk. 367 kk.



határozottan synthetikai ítéletek igazolására szolgál. Oly ítéletek ezek, melyekben az alany és állítmány kapcsolata nem magából az alany s állítmány fogalmából világlik ki, hanem vagy merő észkonstrukción alapszik, mint sokszor a matematikában, vagy pedig a tapasztalatra támaszkodik. Ezért az induktív eljárás a tapasztalat körében mozog, abban a körben is marad és nem alkalmas metafizikai igazságok bizonyítására. Az ú. n. matematikai indukció egészen más valami, mint a közönséges értelemben vett indukció; félreértések elkerülése végett nem is volna szabad vele egy névvel illetni.

De hát nem vállalkozik-e a metafizikai igazságoknak induktív uton való megállapítására az ú. n. mai induktív metafizika, mely megunva a végeszakadatlan kriticismust és agnoszticizmust, de egyúttal semmi kedvét nem találva azokban az önkényes alkotásokban, melyeket metafizika néven oly tarka változatosságban fölkinál a bölcselettörténelem, tartózkodás nélkül elismeri az elme metafizikai sürgetéseinek jogosultságát s nem áttal új metafizikát alkotni, mely azonban nemcsak a tapasztalatra támaszkodik, hanem beéri a szaktudományokban elért tételeknek és fogalmaknak általánosításával s egységesítésével?\*

Azonban a merő tapasztalat általánosítása transzcendens észelvek, különösen az oksági és a szubstancia-elv transzcendens érvényének elismerése nélkül nem visz ki a tapasztalat köréből s mert általánosításaival sem akar többet mondani, mint amit kisebb adagokban a tapasztalati világ tartalmaz, híjával van annak a hídnak, mely a tapasztalat világából a tapasztalatfölötti, transzcendens és abszolút személyes szellemi magánvalóhoz vezet. Wundt, Külpe metafizikája mindenesetre sokkal közelebb áll hozzánk, mint az agnoszticizmus és akár a kriticismus is, mert elvben elismeri a metafizikát; de a szó igazi értelmében vett metafizikához nem vezet el. Nem egyéb ez, mint ügyesen kiépített empi-

\* Így nevezetesen *Wundt*: System der Philosophie, *Külpe*, Einleitung in die Philosophie 5(1910) 25 kk.



rizmus. Jogosult benne a tapasztalati megalapozás, még pedig a szaktudományok által nyújtott tapasztalati megalapozás követelése; figyelemreméltó továbbá az a követelése is, hogy a szemléletet szükség nélkül nem kell elhagyni. Az Istenbizonyítás ezeket tekintetbe veheti, sőt ha nem akar teljesen lemondani az apologetikai feladatról, nem is lehet el nélkülük.

**Mik a létezés bizonyítás általános föltételei?** — Hogy erre a kérdésre feleletet nyerjünk, célszerű végigtekinteni azokat a bizonyításcsoportokat, melyeknek föladatuk valaminek a létét bizonyítani. S itt mindenekelőtt ki kell kapcsolnunk két csoportját a bizonyításoknak.\* Az egyik a matematikai bizonyítás, mely látszat szerint bizonyos tételek «létezését» bizonyítja, sőt az ú. n. existencia-tételekben látszólag egyenesen létezését akar bizonyítani. A másik a metaphysikai bizonyítás, midőn a metaphysikai igazságoknak (pl. a substantia és határozmányok viszonyát meghatározó tételeknek) vagy erkölcsi jellegű tételeknek bizonyításáról van szó (pl. az alázatosság a jellem követelménye; vagy: tantervünkben föltétlenül helyük van a klasszikai nyelveknek). Minde tételekre rá lehet mondani, hogy léteznek, amennyiben a lét annyit jelent, hogy az ismerő alany az ismerés alkalmával magával szemben (ob-jective), készen találja ismerő tevékenysége előtt és annak hozzájárulása nélkül. Ezek a tételek azonban csak «in idea» léteznek — a metaphysikai rendben, mondjuk az új-scholastikusokkal; mint «tisztá intenciók», mondják a többször idézett logista irányú logikusok (Husserl); amiért is voltaképen nem azt kell mondani, hogy léteznek, hanem hogy érvényesek.

\* Ezeket a létfogalom equivocatiója alapján könnyen ide lehetne sorolni, amint meg is teszi pl. *Pfeiffer*, aki Isten létének bizonyítását a természettudományos bizonyítások analógiájával akarja megvilágítani és gondol «minden olyan eljárásra, amely akár tárgynak, akár erőnek, akár törvénynek létezését bizonyítja». A törvény csak nem úgy létezik, mint tárgy vagy erő! *Philosophisches Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft* III. (1890) 390.



Ezzel szemben létezőnek olyan lényt kell mondani, amely nemcsak az ismerő alanyban van, mint annak gondolata, hanem az alanytól függetlenül is, és létezését nyilván kimutatja tevékenységével, amelyről az ismerő alany is tudomást szerezhet ugyan, de ugyanakkor azt is tudomásul veszi, hogy az a tevékenység tőle függetlenül megy végbe s elutasíthatatlanul rákényszeríti magát az ismerő alanyra. Isten létezését itt csak így értjük és ennek a létezésnek bizonyítására keresünk analógiákat. Ilyenek mindenekelőtt kínálnak a természettudományban. A logikai elemzés számára is tanulságos, valósággal klasszikus létezés-bizonyítás volt az az eljárás, amellyel *Leverrier* kimutatta a Neptunus létezését,\* vagy amellyel Kirchhof és Bunsen kimutatták a Caesium és Rubidium vegytani elemek létezését.\*\* Létbizonyító műveleteket végez a történelemtudós, mikor egy-egy kétségbevonat személyiségnek vagy eseménynek megtörténtét mutatja ki. Ilyen műveleteket hajt végre a nyomozó bíró, aki a bűntény tettesét akarja föl kutatni. Ki nem fejtett, csírszerű létbizonyítást viszünk végbe a közönséges életben, valahányszor egy-egy mű szerzője iránt érdeklődünk vagy pl. kellemetlen tapasztalataink okát keressük.

Minde *bizonyító műveleteknek közös vonása*, hogy létezőből veszik kiindulásukat; rendesen feltűnő jelenségekből, melyek kihívják ezt a kérdést: honnan e jelenség, mi az oka; e tapasztalathoz aztán rövidebb vagy hosszabb okláncolatot fűznek, melynek végállomása a bizonyítandó létező. Tehát egy közvetlenül megadott létezőt úgy tekintenek, mint hatást, mint tevékenység-eredményt, melynek elégséges oka egy az értelemtől távolabb eső létező. Könnyű belátni, hogy ez minden létezésbizonyítás szükségképes s egyedül lehetséges módja. Minden létező ránk nézve csak annyiban létezik, amennyiben jelenlétét elárulja, vagyis amennyiben ránk hat, még pedig vagy az érzékek útján vagy esetleg közvet-

\* *Newcomb-Engelmann*, *Populäre Astronomie*<sup>4</sup> (1911) 419. kk. Ez a könyv népszerű volta mellett is a legkiválóbb angol s német csillagászoknak szigorúan tudományos tartalmú műve.

\*\* *Poggendorfs Annalen* 113 337 idézve. *Phil. Jahrbuch* 1891. 392.



lenül lelki uton. Más szóval minden létező azáltal bizonyítja létét, hogy létesít; a lét tevékenységben fejti ki a tartalmát: *omnis substantia est agens; operari sequitur esse.*

Igy apriori tudhatjuk, hogy minden magánvaló tevékenységet fejt ki; és aposteriori, ahol tevékenységet látunk, ennek útmutatása szerint egy mögötte működő tevékeny valóhoz kell jutnunk, még pedig vagy olyanhoz, mely az észlelt tevékenységeknek közvetlenül egységes hordozója (*substantia-törvény*), vagy olyanhoz, mely magánvaló létesítője (*causalitas, okság törvénye*).

Ezzel adva vannak az **Isten-bizonyítás logikai mozzanatai**. 1. Mindenekelőtt tudnunk kell, minek a létét akarjuk bizonyítani. A mi esetünkben a bizonyítandó az Isten. S itt a logika fölveti azt a kérdést: Hogyan juthatunk logikailag kifogásolhatatlan módon ezen eszme birtokába; lehetséges-e s egyes elemeit hogyan lehet bizonyítani? 2. Közelebbről szemügyre kell vennünk *minden létbizonyítás életidegét, az okság elvét* s nevezetesen tisztázni kell azt a kérdést, alkalmas-e arra, hogy vele Istent bizonyítsuk abban az értelemben, mint értekezésünk elején megállapítottuk? 3. Keresnünk kell azokat a fogalmakat, melyek közvetítésével nyilvánvalóvá tehető az Isten létezését kimondó ítélet, vagyis az *Isten-bizonyítás középfogalmait* (*termini medii*). S itt az a kérdés fog különösen érdekelni, vajjon a történet által nyújtott középfogalmak közül melyik alkalmas s nevezetesen a szokásos középfogalmak csak milyen föltételek mellett, milyen új közvetítő középfogalmak betoldása mellett segítenek igazi Isten-bizonyítékhoz. 4. *Milyen logikai alakot kell adni az Isten-bizonyításnak*; s nevezetesen több avagy egy Isten-bizonyítékról lehet-e szó?

#### IV. Az Isten-fogalom.

**A fogalom-alkotás logikai mozzanatai.** — Ha bizonyítani akarok, egészen szabatosan meg kell határoznom, mit akarok bizonyítani. Logikai eljárásnál ugyanis minden elemnek



logikai jellegűnek kell lennie, tehát a szereplő fogalmakba legalább határozottságot kell belevinni; s ez akkor van elérve, ha a szereplő fogalmak megkülönböztethetők másoktól. Sőt világosságra kell törekedni; ez abban áll, hogy jegyeik egymástól is jól megkülönböztethetők s pontosan meg van határozva körük. Ha pedig ezt az utóbbit nem tudjuk elérni, legalább jól látnunk kell a használt fogalmak homályos pontjait és tökéletlenségeit.

Honnan veszi már most az Isten-bizonyító az ő Isten-eszméjét, annak meghatározását, ami a meghatározottsághoz ugyanis elkerülhetetlen? s hogyan tisztázza magát a logikai ugrás és elővételezés vádjá adól, ha bizonyítása elején már fölveszi azt az Isten-eszmét, amelyet csak bizonyítása végén, mint annak eredményét volna szabad fölmutatnia?

A vádat könnyű elhárítani. Minden tudományos vizsgálódás valami előzetes fogalommeghatározásból, vagy föltevésből indul ki, amelyet azután a vizsgálat vagy bizonyítás folyamán kiegészít, tökéletesít, ha kell, helyesbít; s a vizsgálódás eredményét benne összefoglalja. Minden tudományos műveletnek, akár vizsgálódásnak, akár bizonyításnak tehát elején is, végén is egy meghatározás áll: az elején, mint cél homályosan dereng előtte, a végén, mint biztos eredmény jelen meg. Az Isten-bizonyításakor sem kell más eljárást követni. A kérdés csak ez: azt az előzetes fogalmat honnan vesszük s nem forog-e fönn vele szemben is bizonyos logikai kötelességünk? nem kell-e már logikai megmunkálás alá vetnünk, mielőtt a bizonyításhoz fog-nánk?

Egy *előzetes Isten-fogalom* nyerésére két mód kínálkozik: átvehetjük, mint kész fogalmat a jelenleg található, vagy történetileg adott bölcséleti vagy vallási tudatból s amennyiben itt nem támaszkodhatunk általánosan elfogadott meghatározásokra, vagy a Socrates értelmében vett elvonatkoztatással iparkodunk megállapítani bizonyos vonásokat, amelyekben a bölcséleti vagy vallási fölfogások egyeznek, és ennek igazolására szorítunk Isten-bizonyításunkban. Vagy pedig át vesszük azt, amely ítéletünk szerint a leghelyesebb



s azt igazoljuk. Így jártunk el ennek a vizsgálódásnak leg-elején. Így szokás eljárni más tudományokban is, különösen mikor annak a tudománynak története már egy sereg kész fogalmat és problémát nyújt. Ez azonban nyilván nem alapvető eljárás.

Mélyebbre markol, aki azt kérdi: hogyan keletkeztek a történelem folyamán kikristályosodott fogalmak? Az észtevékenységek psychológiája itt arra tanít s ebben a mai gondos nyomozás csak megerősíti és itt-ott kiegészíti a régiek vizsgálódásait, hogy minden fogalom-alkotás kezdete a *tapasztalatra támaszkodó abstractio*, elvonás. Ennek lélektani természetével s logikai eredményeivel itt részletesen nem foglalkozhatunk. Hivatkozhatunk Geyserre, aki a régi Aristoteles-Szent Tamási alapgondolatokat és a mai lélektani álláspontot egyaránt kielégítő módon állapítja meg az abstractio elméletét.\* Az így létrejött fogalmakat (aminők: ákác, gesztenye, fa, növény, szín stb.) jellemzi az elevenség, szemléletesség, határozottság; s ennél fogva szabad ezeket teljes fogalmaknak (*notiones adaequatae*), eredetüket tekintve empirikus, tapasztalati fogalmaknak nevezni.

A tapasztalaton túlmenő fogalmakat alapvetőleg az emberi elmének az a jellegzetes s szellemiségre valló tehetősége alkotja, amely tagadásban nyilvánul.\*\* A *tagadás* állító ítéletekre (általánosabban: gondolatokra) támaszkodik s abban áll, hogy azok érvényességét megszünteti. Fogalmakra vonatkoztatva azt jelenti: az illető tagadott fogalom egy épen célba vett («intendált,» mint a scholastikusok mondják s velük Husserl) tárgyat nem ábrázol («nem-én, nem sokan»). A tagadott fogalom és a tagadás által létrejött új fogalom viszonya: az ellenmondás; a pozitív fogalomnak ellenmondója (*oppositum*, *contradictorium*) a legtöbb fogalmat még nem teszi határozottá, amennyiben csak egy jegyét,

\* Geyser, *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*<sup>2</sup> (1912) 563. kk., 591. kk.

\*\* A tagadás lélektani és logikai természetét mélyreható elemzéssel megállapítja Sígwart, *Logik I.*<sup>3</sup> (1904) 155. kk., v. hozzá Erdmann, *Logische Elementarlehre*<sup>2</sup> (1907) 496. kk.



vagy a tárgyaknak szűk körét zárja ki (nem halandó, nem ember, nem fényes).

Az új fogalmak alkotásának legtermékenyebb művelete az *összetevés*: adott tapasztalati és tagadó fogalmakból, vagy azok jegyeiből összetevés útján újakat hozunk létre. Ha az összetevés merőben önkényes, keletkeznek a fantasztikus fogalmak (aranyhegy, kentaurus); ha azonban az összetevést a tapasztalat és a logikai, illetőleg metaphysikai alapelvek, különösen ha az okság és substantia-elv irányítják, jönnek létre azok a fogalmak, amelyek az emberi nem évezredes szellemi tevékenységének sűrített foglalatai, legértékesebb termékei. Idetartoznak mindenekelőtt az egyszerűen ellentétes, konträr fogalmak, amelyekben egy állítás egy tagadással van összetéve, még pedig vagy úgy, hogy a tagadó mozzanat uralkodik (mint pl. halhatatlan, láthatatlan, végtelen: negatív konträr), vagy a pozitív uralkodik (fehér, fekete, nagy, kicsiny: pozitív konträr). Ide tartoznak továbbá az ú. n. analogiás fogalmak, amelyek a metaphysikai alapkategóriák irányítása mellett a tapasztalati és tagadó mozzanatokból alkotják az ú. n. metaphysikai fogalmakat, minők: substantia, ok, hasonlóság, egység.

*Egy fogalom logikailag* akkor van *igazolva*, ha ki van mutatva, hogy az említett műveletek útján levezethető, még pedig mindegyik művelet sajátos természetének megőrzésével. E logikai igazolásra is két mód kínálkozik: egy történetileg adott, vagy önként fölvetett Isten-eszmének egyes elemeiről kimutatjuk a fogalom-alkotás általános műveletének követelményeit — ez az összetevő eljárás; vagy pedig elemző s fölvezető (inductiv) módon megmutatjuk, hogy akár a történeti gondolkodás során, mondjuk, a közszellem gondolkodása során, akár az egyes spekulatív elmében hogyan támadt, vagy támadhatott e fogalom.

Ez az utóbbi út a fölталálás, *a fogalom szerzés eredeti útja s összeesik a fogalomnak nemcsak logikai, hanem metaphysikai igazolásával*. Mert nemcsak azt mutatja meg, hogy miért lehet bizonyos fogalom-elemeket egységes, új fogalommal összekötni, hanem megmutatja azokat a tárgyakat és



okokat is, amelyek miatt így kell összetenni. Így, ha ki akar-nám mutatni, hogyan támadt a szervetlen tudományok szakadatlan munkájában az atom eszméje, igazolnám az atom létezését vagy nem-létezését is. Ha e módon Isten eszméjét akarnám igazolni, egyúttal már létezését is igazoltam volna. Minden bizonyítás abban áll, hogy kimutatjuk az illető fogalom, vagy ítélet-alkotás jogosultságát; tehát kimutatjuk, mi ad okot ama fogalom vagy ítélet elemeinek fölvetelésére s egységesítésére; e műveletet megengedik-e az észelvek s követelik-e a kétségbevonhatatlan tények? Az Isten-fogalom lélektani eredetének ilyen megmutatása tehát már Isten-bizonyítás és fordítva: az Isten bizonyítása egyúttal eredetének is igazolása. A vallás eredetének kérdése tehát végelemzésben ez: hogyan ered, vagy eredhet az Isten-eszme? Ezt az igazolást, illetőleg ennek logikai jellegét megállapítani épen föladatunk s azért e föladatunk megoldásával szintén megoldást nyer.

Itt tehát az említett szintetikus eljárásra kell szorítkoznunk s azt kérdeznünk: A fejtegetéseink elején fölvetett Isten-fogalom elemei milyen logikai műveleteknek eredményei s összetevésük nem ütközik-e logikai törvénybe?

**Az Isten-fogalom logikai elemei.** — 1. Az Isten fogalmában az alapvető jegy (a genus remotum) *való* (ens). A lény fogalmát a substantia-elv irányítása mellett működő abstractio teremti meg; mint legegységesebb fogalom külön logikai igazolásra nem szorul. Aristoteles szerint az alapvető metaphysikai fogalom, Kant iskolája szerint az alapvető elméleti kategória. A dolog logikai természetén ez nem változtat.

2. Az Isten *absolut való*. Az absolut nevén egyelőre azt fogjuk érteni: nem mástól való és végtelen. A mástól-valóság negatív, pontosabban negatív kontrár fogalom. Hogy e fogalmat logikailag lehet képezni, ahhoz nem férhet szó. Hogy csakugyan felelhet-e meg neki valóság, vagyis csakugyan kérdésbe jöhet-e egy való létezése, amely nem mástól való, ez az Isten-bizonyításnak magának egy mozzanata. —



A végtelen nem akar egyszerűen negatív konträr lenni, hanem a legpositívabb: tagad minden végeességet s felölel minden tökéletességet. E fogalom konkrét kiépítésére a keresztény gondolkodók már régtől három utat mutattak: a végtelen valóról állítani minden tapasztalati tökéletességet, tagadni minden tökéletlenséget s valamennyit határ nélkül fölfokozni: via positionis, negationis, excellentiae. Az első kettő a két alapvető fogalomalkotó műveletre támaszkodó összetevő művelet. A harmadik látszatra új; végelemzésben azonban ez is az állítás-tagadás bizonyos törvényszerű ismétlése, amelynek lelke éppen a tagadás: tökéletesség-halmozás vég s korlát nélkül. Ezen műveletre talán némi világot vethet az újabb logistáktól fölvetett kérdés: milyen logikai művelet s milyen föltételek szerepelnek a matematikai végtelen sorok képzésénél.\*

3. Az Isten *transcendens*. A transcendentia negatív konträr fogalom, mert azt mondja ki, hogy Isten nem azonos a világgal.

4. A *szellemiség* tapasztalati fogalom, amennyiben t. i. a szellemiség alkotó elemeit (gondolat és akarás) közvetlenül lelki életünk átéléséből vonhatjuk el s végül

5. a *személyiség* a szellemi önállás, az öntudatosság és önhatalom jegyeivel: a substantia-elv irányítása mellett összetevéssel képezett fogalom, épúgy, mint a való fogalma.

**Lehetséges-e ez az Istenfogalom,** azaz létezhetik-e a tárgya annak a fogalomnak, amely a fogalomalkotás összes műveleteinek fölhasználásával a tapasztalattól oly messze eső s vele annyira ellentétes tárgyat akar jelölni?

A lehetőség vagy azt akarja mondani, hogy valaminek megvalósítására rendelkezésre állnak a valósító erők, okok (*külső, reális lehetőség*), vagy azt, hogy nem tartalmaz belső, logikai ellenmondást. Isten fogalmánál külső lehetőségről természetesen nem lehet szó abban az értelemben, hogy

\* L. Pauler, a sorképzés principiuma. (A Magyar filozófiai társaság közleményei 1912.)



van-e ok, amely megvalósíthatja tárgyát; hiszen az abszolút-ság épen azt mondja, hogy Isten nem valósítható, hanem «van,» minden létezőtől, valótól függetlenül. De amennyiben itt Isten fogalmának lehetőségéről van szó, igenis fölvet-hetjük a kérdést: vannak-e valósító erők, amelyek létre tud-ják hozni ezt a fogalmat?

Ezt azonban természetszerűen megelőzi a másik kérdés: magában lehetséges-e, *nem tartalmaz-e benső, logikai ellen-mondást* e fogalom? Mert ha igen, akkor meg nem való-sítható, illetőleg nem létező: ex non-posse ad non-esse valet illatio. E kérdésre közönségesen azt szokás felelni: épen az Istenbizonyításnak kell eldönteni, hogy nem tartal-maz-e ellenmondást. Az Isten fogalma annyira ellentétben áll mindazzal, amit közönségesen tudunk, vagy tapasztalunk, hogy lehetőségére is csak létezéséből következtethetünk.\* Hát igaz, ex esse ad posse valet illatio. Az Isten létezésé-nek kérdésében azonban ez egy hysteron-proteron. A lehe-tőség kérdését a létezésre való hivatkozással ugyanis mindig el lehet dönteni, ha közvetlen tapasztalatról van szó: Wenn sie dir die Bewegung leugnen, geh' ihnen vor der Nas herum — mondja drasztikusan, de helyes érzékkel Goethe. De mihelyt a létezést egyszer következtetésül kell megálla-pítani, akkor az egész létezés bizonyossága az okság elvén alapul; nem bizonyosodhatunk meg róla, vajjon létezik-e az, ami az okság elvével meg nem fér; amit az okság hálói-val meg nem tudunk fogni, az számunkra nem létezik. A lehetőség megállapítása az azonosság és tagadás logikai elvén alapul; s ez az elv még inkább alapvető, mint az okság elve. Következésképen még kevésbbé lehet a mi számunkra létező az, ami ezzel az elvvel nem fér össze. Ha tehát egy lénynak létezését következtetéssel kell meg-állapítani, akkor, amily fontos megállapítani, hogy az okság elvével nem ütközik, ép annyira alapvető megállapítani, hogy nem ütközik-e az ellenmondás, illetőleg azonosság elvével. A lehetőség itt belemegy a létezés megállapítá-

\* Pl. Egger, Enchir. theologiae dogmaticae<sup>5</sup> (1899) 10.

Schütz A. dr.: Az Isten-bizonyítás logikája.



sába. Amíg a lehetőség kétségtelenül tisztázva nincs, a létezés is függőben van; épen azért, mert a létezés nem közvetlenül tárgyilag nyilvánvaló, hanem csak közvetve; a közvetítő pedig az okság elvével együtt mellérendelésben az azonosság, illetőleg az ellenmondás logikai elve.

Mi már most a belső lehetőség, illetőleg ami egyre megy: belső ellenmondás kritériuma (lehetséges ugyanis az, amiben nincs ellenmondás; a lehetőség és ellenmondás tehát contradiktórius ellentétek; s így elég az ellenmondás egyik tagját igazolni). Szokás\* azt mondani, hogy belsőleg lehetséges az a fogalom, amelynek jegyei között nincs ellenmondás; ellenmondás meg akkor nincs, ha megférnek. Ez persze végelemzésben tautologia; nem mondja meg, mi az ismertető jegy arra nézve, hogy bizonyos fogalmi jegyek összeférnek-e vagy sem?

Nézzük, mire mikor mondjuk rá, hogy lehetséges? Legtermészetesebb eset: oly fogalmak, vagy fogalom-halmazatok, melyeknek tárgyai a természetben, vagy történelemben már szerepeltek. A történelem nagy pedagógiai s művészeti jelentősége is többek között abban van, hogy számos kész rendszerével, fogalmával, intézményével, lezajlott jelenségével egyrészt kimeríthetetlen bányát nyújt új fogalomösszetevésekre, másrészt sok dolgot valóságnak mutat, ami számunkra már nem közvetlen tapasztalat; s így a szellem látóhatárát kitágítja s az elmét fogékonyabbá teszi az új jelenségek elfogulatlanabb méltatására. Gyakran megismétli azt az érdekes tanulságot is, hogy sokszor az elme a priori lehetetlennek mondott dolgokat, amikre a közvetlen tapasztalat rácáfolt (gőzhajó, új bolygók, új elemek, a mikroszkópia fokozása). Ez a kritérium egyszerűen a tapasztalat megismétlése: ami valamikor volt, most is lehetséges, ex (quondam) esse ad (in futurum) posse valet illatio. Igen értékes fogalom-összetételeink azonban azok, amelyek a jelenlegi, vagy a történeti tapasztalatból kivezetnek. Ezekre nézve mi a kritérium?

\* Pl. *Mercier*, *Ontologie où métaphysique générale*<sup>3</sup> (1902) 32.



Úgy tetszik nekünk, a logikai ellenmondás kritériuma itt elégtelen. Az ellenmondás ugyanis az azonosság tagadása. Így a hegyes ellenmondása: nem-hegyes; pedig nyilvánvaló, hogy a hegyes és például fényes (ami szintén = nem-hegyes) összeférnek. De már hegyes és tompa, vagy fényes és halvány nem fér össze. Miért? Mi az összeférhetőség, a belső lehetőség mélyebb alapja? Egynéhány konkrét eset elemzése rávezet arra, hogy a dolog így áll: Az összetevésben szereplő fogalmak, illetve ama fogalmak jelölte tárgyak a maguk mivoltát kifejtik tevékenységben. A konkrét azonosság elve biztosít, hogy minden való a maga természetéhez hű marad, vagyis kifejti azt a tevékenységet, amire természete képesíti s készíti (hasonlít ez a physikában jól ismert Newton-féle elvhez, mely az erők függetlenségét mondja ki); az okság elvének egyetemes uralma pedig arról biztosít, hogy amint érintkezésbe jutnak a különféle valók, egymással szemben oksági viszonyokba is lépnek. Már most, az azonos tartalmú s ellentétes irányú tevékenységek kioltják egymást vagy részben, vagy egészben, tartalmuk intenzitása szerint, s megalapozzák az összeférhetetlenséget (fából vaskarika, mindentudó és nem mindenható); a nem-azonos tartalmuak és az összes azonos irányuak (ha azonos tartalmuak is) összeférnek s megalapozzák a belső lehetőséget (pl. aranyhegy.) Az egyes valók természetéről s tevékenységének jellegéről elsősorban a tapasztalat világosít ugyan föl, de a metaphysikai azonosság, substantialitás s okság elvének alkalmazása által a tapasztalat egyetemesíthető. Nem nagyobb itt a nehézség, mint általában az egyetemes fogalmak alkotásánál, illetve keletkezésénél.

Ha az itt fölállított általános logikai szempontok világánál tekintjük az Isten-eszmét, főként három nehézség támadhat a belső lehetőség tekintetében; mind a hármat a történet során föl is vetették:

1. A végtelen való fogalma már magában ellenmondás, mert ha végtelen abban a pozitív értelemben, amint fentebb mi is megállapítottuk, minden tulajdonságot s tárgyat föl kell ölelnie, tehát az egymásnak nyilván ellenmondókat is:



szentség és bűn, tűz és víz stb. Ez a nehézség csakugyan fönnáll a pantheismus, illetőleg minden monismus őszvalójára nézve; s azért közülük a következetesebb és mélyebbre látók nem is haboztak a nehézség gyökerére tenni a fejszét: egyszerűen tagadásba vették az azonosság, illetőleg ellenmondás elvének egyetemes érvényességét (Fichte, Hegel). Hisz minden monismus az abszolút valót olyan substantiának tekintti, mely a tapasztalati világot összes határozmányaival együtt tartalmazza. Hogy egy substantiának, vagyis egy konkrét metaphysikai egységnek egymást kioltó tevékenységei, megnyilvánulásai legyenek ugyanabból a szempontból, ugyanabban az időben, ebben nyilván logikai ellenmondás van; ez lehetetlen s következésképen ilyen való — nincs.

Ám az az Isten-fogalom, amelyet mi vettünk vizsgálódásaink kiinduló pontjául, Istenről azt mondja, hogy semmiben sem azonos a világgal, hanem a világ fölött áll, és pedig mint szellem. A szellem alkotó elemei pedig gondolkodó és akaró tevékenység. A gondolkodó tevékenység pozitív végtelenségével az jár, hogy minden valóságnak s minden lehetőségnek az eszméje, vagyis szellemi képe meg legyen benne, még pedig azon módon, amint az abszoltság megkívánja. Már most saját közvetlen tapasztalatunk szerint lehetséges, hogy az elmében, mint fogalmak, in intentione, meglegyenek az egymással össze nem férő valóságok is: oroslán és bárány, tűz és víz, szent és bűnös együtt megférnek elménkben; mert nem konkrét, tetterős, tevékeny valóságuk szerint vannak meg elmében, amint tehát kioltathatnák, akadályozhatnák egymást, hanem gondolatuk szerint, absztrakt, szellemi tartalmuk szerint, amely mint szellemnek határozmányai igazodik lelkem természetéhez: *Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*. Ami pedig a tetterőt, az akaratot illeti, annak végtelen tökéletessége azt követeli, hogy a legkülönbözőbb, tehát egymást a valóságban lerontani igyekező s ezért egy egységes lényben együtt meg nem férő dolgok létrehozására legyen tetterő. Hogy egymással össze nem férő, kon-



krét dolgok létesítéséhez szükséges tetterők megférnek egy alanyban, arról szintén közvetlen tapasztalásom győz meg: tudok hegyes vagy tompa töröket készíteni, vizet vagy más folyadékot ugyanabba az edénybe önteni. Ennek az a metaphysikai oka, hogy a szellem, mint akaró tevékenység s tehetség a maga módja szerint, vagyis a legtökéletesebb egységben s kölcsönös átjárásban tartalmazza nem a való dolgokat, hanem a valósító tetterőket.

Tehát Isten végtelensége nem ellenmondás két föltétel alatt: *a)* ha Isten szellem; s a szellem lehetőségét nem kell igazolni, mert szellem van (emberi lélek); *b)* ha Isten nem azonos e tapasztalati világgal, illetőleg nem a tapasztalati sokféleségnek substantiája.

Ami pedig az abszolút való másik mozzanatát illeti, azt egyelőre csak negative határoztuk meg: nem mástól való; s ez egy a logikai eljárás szerint képezett negatív konträr fogalom. Hogy tárgya lehetséges-e, vagyis hogy lehetséges-e lény, mely nem mástól van, annak eldöntését hagynunk kell az okság elvének s fogalmának az Istenbizonyítás szempontjából megejtendő vizsgálatára.

2. A transcendentia lehetősége ellen is kínálkozik egy gyakran megismételt kifogás: ha Isten más, mint a világ, akkor egy a mindenség lényei közül híjával van annak, ami a világ, tehát nem végtelen; ha pedig végtelen, vagyis minden valóság megvan benne, akkor nem különbözik, legalább nem tartalmának egészében a világtól; mint ezt csakúgyan állították s állítják újabb pantheisták, hogy az Isten részben transcendens, részben azonban azonos a világgal.\*

Felelet: Ha Isten csak egy a világ lényei közül, tehát szellem a szellemek mellett, vagy anyag anyagi valók mellett, vagy akár világ világok mellett, akkor a transcendencia meg végtelenség összeférhetetlenek. Ám mi Istent úgy határoztuk meg, mint abszolút szellemi valót, mely gondolkodó tevékenységével minden ideális, tetterejé-

\* Pl. Paulsen, Einleitung in die Philosophie<sup>15</sup> (1906) 281. kk.



vel minden reális létnek okozója. Az okozat pedig nem függetlenítheti magát teljesen az októl, hanem mint okozat, épen mert okozat, benne gyökerezik az okozóban s az okozó nem szűnik meg okozat-létesítő kiválósággal rendelkezni akkor sem, ha tényleg létrehozta az okot; úgy, hogy megmarad végtelennek akkor is, ha létrehoz egy művet, mely nem az ő lényege, hanem tevékenységének eredménye s ennyiben mégis «ő.» Igaz, ennek a műnek viszonya alkotójához nem olyan, hogy a kettő közé + jelet lehetne tenni; általában mennyiségi kategóriába nem fér. Hogy ez lehetséges, kitűnik a létesítő tevékenység és a létesítmény, az alkotó és a mű fogalmainak elemzéséből, valamint az emberi szellem analógiájából: nem leszek szegényebb azzal, ha egy gondolatot kigondoltam, vagy egy művet létrehoztam, ép azért, mert az én gondolatom, az én művem.

3. A harmadik s legaktuálisabb kifogás: az abszolút lény s a személyesség összeférhetetlen fogalmak: «A személyesség Istent egyedi lét keretébe szorítja; ám az abszolút valót nem lehet egyednek tekinteni egyedek mellett; amint nincs végtelen kör, épúgy nincs végtelen személyiség. A személyiség határolt valami, épúgy mint a kör.»\* Hartmann főként erre alapítja az ő transcendentális pantheizmusát.

Mindenesetre érdekes jelenség, hogy mikor Goethe ismert szavával «Höchstes Glück des Menschen ist nur die Persönlichkeit» ajkán a modern gondolkodó jóformán minden kultur-érték zálogát s minden kultur-törekvés csillagát a személyiségben, annak kiépítésében keresi,\*\* mikor maga Hartmann az atomot, még pedig a szó legszorosabb értelmében vett atomot a szervetlen élet minden kétséget kizáró, szükségképes alapegységének tekinti, ugyanakkor az abszolút valótól elvitatja azt, amit a világban legfőbb értéknek s nélkülözhetetlen alapnak tekintenek: a személyességet, a konkrét egységességet. Nem kutatjuk ennek

\* V. ö. Hartmann, Grundriss der Religionsphilosophie (1909) 44.

\*\* L. Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart<sup>4</sup> (1909) 348. kk.



az érdekes jelenségnek okait.\* Itt elég megmutatnunk, hogy a személyesség s abszoltság nem összeférhetetlenek. Alapul vesszük itt azt a meghatározást, amelyből a személyességre vonatkozó keresztény bölcselkedés, amely épen e fogalom mélyítésére s bölcséleti értékesítésére nem jelentéktelen munkát végzett,\*\* mindig kiindult: *Persona est rationalis naturae individua substantia* (Boëthius). Nem akarjuk ezuttal igazolni ezt a meghatározást, mely szerintünk egyedüli hű értelmezése s kifejezése a tapasztalati tényeknek. Isten-igazolásunkban kiinduló pontul vehetjük s az igazolást hagyhatjuk a végére. A kérdés csak ez: mi van ebben a fogalomban, ami ellentmond az abszoltságnak? Vajjon az, hogy a személyes lény gondolkodó s akaró lény? arról láttuk, hogy nem mond ellent. Az abszolút lény nem lehet egyed? Ám ki mondja azt, hogy csak egyed az egyedek közt? (lásd előző szám!) Az egyediség alapja az önállás, a substantia; s ez miért nem járhatna ki abszolút valónak? Igaz, ezt szokás negative meghatározni: az a lény subszisztál, amely nem szorul másokra, amely másoktól függetlenül áll; de épen ez mond ki egy kiválóan pozitív meghatározást: megáll magában, akkor is, ha semmi-fele más nincs. Hogy van öntudata? nem szükségképpen vele jár-e ez a szellemi való bensőségével és egységével? Lehetséges-e kör középpont nélkül, egységes működésre képes való egységes kiindulópont nélkül? Hartmann és más monisták az abszolút való öntudatosságának lehetetlenségét csak azzal tudják indokolni, hogy «ohne Bewusstsein eines Nichtich ist auch kein Ichbewusstsein möglich»\*\*\*. De a XIX. század eleji német idealizmusnak folytonosan

\* Sok szerepe lesz itt az absztrakt élettől elfordult lelkiületnek, amely a tenger gondolattól, rendszertől s agygyakorlattól már nem tudja meglátni, hogy nem a gondolatok, hanem a gondolkodók (és tetterős akarók) a konkrét, világalkotó valók. Az absztrakt szobatudományak ez egyoldalúságát igen szemléletesen mutatja be Foerster: *Auktorität und Freiheit* (1910) 15. kk., 85. kk.

\*\* *Sawicki*, *Das Problem der Persönlichkeit u. des Übermenschen* (1909).

\*\*\* *Hartmann*, *Grundriss d. Religionsphilosophie* (1909) 43.



hangoztatott elvét mivel igazolják? Vajjon az én-tudatnak alapjegye az, hogy én = nem-más? Avagy ott van az ellentmondás, hogy a személyiség öntudatával s önhatalmával átfogja saját magát s ami végtelen, azt talán nem lehet átölelni? De hisz az abszolút lényt szellemnek mondjuk s annak jellege ép a tartalmi kimeríthetetlenségnek legteljesebb szellemi egysége. Ha az ember is képes arra, hogy ezer meg ezer gondolatát és egyéb lelki élményét összefogja s mintegy gyújtópontba egyesítse a tudatában s abból, mint gócpontból kormányozza önelhatározásával, ha az ember több, mint gondolatainak, érzéseinek, általában lelki állapotaik összessége,\* akkor miért mondana ez ellen az abszolút lény létezésének? Ha az emberi szellemben megvan a képesség «quodam modo omnia fieri» (Thom.), s ez nem bontja meg személyességét, miért volna ez lehetetlen abszolút lénynél csak azért, mert ez nemcsak quodam modo, hanem de facto perfectissime «habet» omnia?

Egy szóval megszűnik a látszó ellentmondás, ha meggondoljuk, hogy a személyesség nem korlátoltság és börtön; nem azt követeli alapvetően, hogy minden mástól független legyen, hanem, hogy magában megálljon; nem azt, hogy mással szemben körülzárt legyen, hanem magában egységes s tárva minden tökéletességnek. A személyesség nem fogható föl atom módjára, mely a térnek mindahárom irányában korlátolt; a személyességnek többfelé vannak a dimenziói: a tudatban s akaratban és ezek a végtelenbe nyílnak. S éppen azért a végtelen tartalom sem fogja szétvetni falait.

A mai monistáknak kedvelt kifejezése: személyfölötti, überpersönlich,\*\* első tekintetre tetszetős, mert hiszen egy tapasztalati mozzanatot fölfokoz a «via eminentiae» szerint. Csakhogy vannak kiválóságok, amiket nem lehet fokozni. Hogy Isten személyfölötti való, több mint személyes, ép annyit jelent, mint hogy valami egyebb, mint egy, köralakúbb, mint köralakú.

\* Schütz, Katholikus Hitvédelem<sup>2</sup> (1913) 45. k.

\*\* L. Paulsen, Einleitung, 279.



De kell-e az Isten-eszme lehetőségét előzetesen logikailag igazolni, mikor az Isten-bizonyításnál voltaképpen nem arról van szó, mi az Isten, hanem arról: van-e Isten? Csak-ugyan úgy láttuk, az Isten-bizonyítók általában nem vesztegetnek sok időt arra, hogy megállapítsák, mi az Isten; a mai «theodikék» is előbb Isten létét bizonyítják, mivoltát utóbb állapítják meg. Sőt mintha bölcseleinknél kijegecesedett volna az az elv: az elme bizonyítja Isten létét, a kinyilatkoztatás megmondja mibenlétét.

E tekintetben fölállítjuk ezt a tételt: Isten létének s mibenlétének bizonyítása között junktim áll fönn; vagyis ugyanazok a gondolat-műveletek egyszerre igazolják Isten létét és lényegét; lehetetlen igazolni Isten létét, mivoltának megállapítása nélkül. Mert

a) Istennek nem nevezhetek akármilyen felsőbb lényt, hanem egyedül azt, amelyet e név egyedül megillet; a keresztény gondolkodók között erre nézve nem is áll fönn semmi vita: abszolút, transcendens, személyes szellem, a mindenség teremtő oka és végső célja. Csak akkor mondhatom, hogy Isten létezését bebizonyítottam, ha igazoltam, hogy létezik az a lény, amelynek megfelel e fogalom tartalma. Ha nem igazoltam, hogy létezik világ fölötti abszolút lény, mondhatom-e, hogy bebizonyítottam Isten létezését? Mindenesetre akadtak keresztény gondolkodók is, akik azt vallották, hogy az Isten-bizonyítás be van fejezve, ha be van bizonyítva egy abszolút lény abban az értelemben, hogy magától való, illetőleg nem mástól való. Hogy ez közelebbről milyen s a világgal szemben milyen viszonyban van, annak eldöntését vagy a hitre és kinyilatkoztatásra, vagy pedig fogalmi elemzésből kiinduló és dialektikai levezetésekkel dolgozó egyéb műveleteknek tartották fönn.\* Tehát szerintük az Isten-bizonyítás csak addig a határ-halomig visz, ahol szétágaznak a theismus és pantheismus útjai. Ez esetben azonban nem lehet Isten-bizonyításról szó.

b) A fentebbi tételnek metaphysikai oka is van: a

\* Így Kuhn, sőt a pantheista *Hartmann*, Religionsphil. 35.



létezés-bizonyítás a létesítésről létesítőre következtet. Így a létesítő ok az ok és okozat adaequatiojának követelése értelmében legalább annyi kiválóságot tartalmaz, amennyit az okozat mutat. Tehát nem akármilyen lényre következtetek, hanem olyanra, amely elégséges oka lehet a tekintetbe vett okozatnak. S a létbizonyítás csakis akkor tekintendő befejezettnek, ha olyan okot mutattam ki, amely csakugyan képes létrehozni a tekintetbe vett okozatot; tehát minősített, bizonyos határozmányokkal rendelkező lényt kell találnom. Minősítetlen lét, létesítő való határozmányok nélkül nincs. Egy szóval, amint lehetetlen szétszakítani a valóságban a létet és léttartalmat, épúgy lehetetlen külön bizonyítani létet és külön léttartalmat.\*

Miért vallották a régiek azt a fölfogást, hogy elég Isten létét bizonyítani, mivoltát pedig utóbb s más módon is meg lehet állapítani? Úgy gondolom, ennek első s történeti oka, hogy nekik az Isten-bizonyításnál egyáltalán nem volt szükségük oly éles beállításra, mint nekünk, akiket a leggondosabban kidolgozott monista rendszerek serege támad. Hogy van abszolút való, vagy olyan lény, amely valamilyen vallási életnek lehet középpontja, azt ma általában elismerik. Nekünk azt kell igazolnunk, hogy van a világ fölött álló, transcendens, személyes Isten. — Biztos továbbá, hogy Isten az ő műveiben önmagának csak árnyékát hagyta s úgy kell belőlük mivoltára következtetnünk, mint a silhoutte-képekből szokás az ábrázoltra. S természetes, hogy Istennek részletezőbb meghatározása a létbizonyítás után következik. — Nem szabad felejtenünk, hogy más valókkal is így vagyunk: Nem tudjuk, vajjon egész mivoltukat kifejtik-e előttünk hatásaikban? De azért áll, hogy ránk nézve csak annyiban léteznek, amennyiben hatásaikat kifejtik, amennyiben hatásaikból, műveikből következtethetünk rájuk. Pl. arany, rádium. — Végezetül tagadhatatlan, hogy csak a kinyilat-

\* Így Suarez Disput. metaphys. disp. 30. eleje; ugyanígy az újak közül Geyser, Das philosophische Gottesproblem (1899) 240. kk. «Es ist genau dasselbe: zu beweisen, dass Gott ist, wie zu beweisen, was er ist» (242).



koztatás adja Isten teljes meghatározását, úgyhogy ezen igazság színe előtt lehetett azt mondani, hogy az elme megmondja, hogy van Isten, a kinyilatkoztatás pedig megtanít, hogy mi az Isten. Ez az elv azonban csak úgy áll, ha «a potiori» tekintjük, vagyis ha azt mondja: a kinyilatkoztatás föltárja Istennek oly vonásait is, amelyeket a teremtésből föl nem ismerhetünk, sem pedig fogalmi elemzésből, illetőleg a bizonyítás útján nyert fogalmi jegyeknek összevetéséből meg nem állapíthatunk; aminő pl. a megváltás titkában kifejezett theologiai igazság.

## V. Az okság mint az Isten-bizonyítás elve.

Az Isten-bizonyításnak s általában a létbizonyításnak a lelke az okság elve.

**Mit mond** ez az elv? Mi az okság; hányféle ok van; mik az okok kölcsönös vonatkozásai; mi az oksági vonatkozás, amelyet kifejez az okság elve; mik a kritériumok, ismerető jegyek arra nézve, hogy a valók világában okról és oksági kapcsolatról szólhassunk?

Hogy ma az Isten-bizonyító e kérdéseket nem tekintheti egyszerűen megoldottaknak s hogy a megoldásban több szabatosságra van szükség, mint akárhányszor lehet találni különösen népszerű munkákban, abban igaza van Isenkrahenak.\* Azonban matematikai exaktságot kívánni, mint ő, nem méltányos dolog. Mert hisz minden tudományos megismerés vezércsillaga az okság; s lehet-e azt mondani, hogy a fönntemlített kérdések teljesen tisztázva vannak minden tudományos vizsgálat kezdetén? A logikai szabatosság sokszor csak a tudományos vizsgálódás folyamán alakul ki. Az Isten-bizonyítás logikája csak azt a kérdést veti föl: milyen föltételek mellett lesz az okság elve biztos híd az abszolút, személyes, világfölötti szellemhez s hogy logikailag igazol-

\* *Isenkrahe*, Über Begriffe und Grundsätze, die beim kosmologischen Beweise als bekannt und selbstverständlich vorausgesetzt werden (1909) 5. kk.



hatók-e e föltételek? Minthogy azonban az okságnak és az oksági elvnek egy előzetes meghatározására szükség van s míg a keresztény bölcselek elég jelentős kérdésekben sem értenek egyet, előzetes meghatározásként álljanak itt a következő gondolatok, melyek iparkodnak a különböző rendszerek közös elemeit egybefoglalni s itt-ott kiegészíteni.

Oksági fogalmunknak s az oksági elvnek eredeti lelő helye saját lelkivilágunk, amelyből elménk elvonatkozó, abstraháló tevékenysége kiemel, kiássa, mint valami rejtett kincset.\* Közvetlen belső tapasztalásunk értesít, hogy élményeink nagy része, sőt legértékesebb része, t. i. alkotó gondolataink és elhatározásaink énkünk tevékenységétől nyeri létét; és nem nehéz fölfedeznünk, hogy tetterős akarataink az, amely létet ád összes tetteinknek, gondolatainknak, eszméinknek, elhatározásainknak, a külvilágba helyezett tevékenységünknek. Eredetileg ennek az analogiájára, ma minden bizonnyal a ráelmélő ész abstraháló tevékenységének tudatában, minden létesülést tetterőnek tulajdonítunk és lehetetlen végiggondolnunk azt a gondolatot, hogy valahol valami létesül, történik valósító, létesítő nélkül. Ez az okság fogalmának, illetve elvének első eredete és első tartalma: minden létesülés létesítő tetterő műve (*causa efficiens*).

Am mindig valami az, ami valósul. Ez a valami, ez a miség úgy jelenik meg, mint meghatározottságok s vonatkozások, illetve minőségek, jegyek s törvényszerűségek összege, azaz, mint gondolat. S saját belső tapasztalásunk ismét arra tanít, hogy a gondolat szülője egy külön, elemibb alakra vissza nem vezethető tevékenység: a gondolkodás; s erre támaszkodva a reflektáló elme előtt előbb-utóbb nyilvánvalóvá lesz, hogy ahol gondolat van, ahol forma, törvényszerűség, szabályszerűség mutatkozik, az gondolkodásnak a műve (forma, *causa formalis* et informans; más szempontból: *causa exemplaris*). A formák, mondhatjuk léttartalmak között kiválnak azok, amelyeket Aristoteles így

\* Így a XIX. század második felében az úgynevezett francia spiritualisták *Main de Biran*-nal, továbbá *Balmes*, *Foussgrive* stb. 1. *Lang*, *Geschichte des Kausalproblems* (1904) 504. kk.



nevezett el: τὸ οὗ ἐνεκα, cél-okok (*causa finalis*): egységes gondolatok, melyek egy cselekvéssorozat végén jelennek meg, de a sorozat elején is elárulják hatásukat, amennyiben ellenkező behatások és tendenciák ellenére is a maguk megvalósítására irányítják a tevékenységek összetett halmazát.

Amíg a merő okság körében maradunk, újabb nagy szempontok nem merülnek föl. Ám az okok is valamik, valószínű valók; s így az okság fogalma belekapcsolódik a substantia fogalmába. S itt aztán előállnak ezek a kérdések: hogy határolódnak el ok és okozat, nevezetesen hogy oszlanak meg az okozó tevékenységek a substantiák között? Hány ok van? Elménk elégséges, vagyis oknyomozó tevékenységünket kielégítő okot sürget; következésképp, ha valószínű jelenik meg előttünk, elkerülhetetlen a kérdés: Mi az a tetterős valóság, amelynek létét köszönheti? S itt azután mindenesetre létadó tetterőre és tartalom-, vagyis forma-adó tevékenységre kell következtetnünk. De e tevékenység egy lényben van-e fölhalmozva, vagy többek között oszlik meg?

Ha megint kiindulunk az okság legmegbízhatóbb lelő helyéből: saját belső tapasztalásunkból s taglalunk egy bonyolult oksági komplexumot (például egy értekezés megírását), nyomban kitűnik, hogy már a forma-adó oksági tevékenység is több tevékenység-hordozó között oszlik meg: az alapvető ok mindenesetre elmém; de az ő okozó tevékenységében is szerepe van nemcsak annak a pozitív tevékenységnek, melyet kigondolás névvel illetünk, hanem a legintenzívebb kigondolás esetén is nagy rész jut az emlékezetből előkerülő képzeteknek és más tudattartalmaknak, melyek egymást vonzzák, fölvidézik, módosítják, új kapcsolatokba lépnek; továbbá akárhányszor külső szemléleteknek, tapasztalatoknak; az emlékezet raktárából fölvidézett és fölhasznált lelki tartalmaknak ismét bonyolódott okaik vannak. S nem volna nehéz kimutatni, hogy egy gondolatsorban, amilyen egy értekezés, valamiképp belefoly az egész tapasztalati világ. Például csak végig kell gondolni, minek köszönhetem azt, hogy meglátok egy épen kinyílt ibolyát (tavaszodás, tehát a geológiai és csillagászati változások, a nap



sütése, az ibolya kifejlődésénél szereplő tényezők, mindazok a tényezők, melyek okok arra, hogy mindez épen most épen itt hozza létre a hatását stb.)

Nem nehéz a létesítő valókat két nagy csoportra osztani: Némelyek tetterejükkel, tevékenységükkel működnek közre a létesítésen; ezeket nevezzük Aristoteles-sel valósító okoknak (*causa efficiens*); mások ismét inkább szenvedőleg viselkednek; arra szolgálnak, hogy a határozmányoknak hordozói, illetve substratumai legyenek: anyagi okok (*causa materialis*). Ezeket természetesen ismét ezerszeresen összefűzik egyenesen haladó s oldallagos vonatkozások.

Igy az oksági tevékenységek összessége egy elménkkel föl nem fejthető szövedéket alkot; benne csomópontok a substantiák, mindegyikben számos oksági szál fut össze. Ilyen, eligazodásra segítő substantiák a szerves világban az atomok, a szerves világban az egyes élők, a lelki jelenségek világában az egyes személyiségek. Van-e már most egyetlen substantia, melyben valamennyi oksági vonatkozás rostja össze fut?

**Milyen logikai föltételek mellett igazolja az okság elve Isten létét? S ezek a föltételek mennyiben igazolhatók?**

1. Az Isten-bizonyításban létezőre kell következtetni. Az oksági elv *három föltétel alatt vezet el a jelenségekből létezőhöz*: a) A létező bizonyítása egy észlelt hatásból indul ki, melynek okát keressük; a hatásból következtetünk a létezőre, mint okra. Az első követelmény tehát, hogy csakugyan fönnálljon a kapcsolat a jelenség, mint okozat és a bizonyítandó létező, mint ok között. Az okság csak akkor alkalmas létező bizonyítására, ha valósággal 'vannak' oksági kapcsolatok. b) A következtetés csak akkor biztos, ha ilyen kapcsolatok szükségképen léteznek, vagyis, ha lehetetlen, hogy akadjon jelenség, mely ok nélkül áll fönn, ha minden jelenségnek szükségképen van létesítő oka. Mert ha némely jelenségek ok nélkül állhatnak, megtörténhetnék, hogy épen e jelenségeket vennők kiinduló pontul s így a levegőbe következtetnénk. c) A következtetés csak akkor vezet tárgyi,



elménk mindenkori állásfoglalásától független eredményre, ha a szükségképes oksági kapcsolatok magukban, elménktől függetlenül is fennállnak. Ellenkező esetben ugyanis nem volna kizárva az a lehetőség, hogy a kikövetkeztetett létező csak a mi számunkra léteznék, illetve mi adnánk neki létet, mint Maeterlink halhatatlanjai is csak akkor élednek, mikor az élők rájuk emlékeznek.

Az okság elve teljesíti-e ezeket a föltételeket?

Tudjuk, az oksági kapcsolatok valóságát Hume kezdte ki. Amit észlelünk — ez az ő nézete — az csak jelenségek egymásutánja; hogy ebben az egymásutánban szerepel-e egy másik elem, melyet tetterős valószínűségnek, oknak kellene nevezni, erről a tapasztalás mit sem tud; megszokás és saját bensőnknek a természetbe való kivetítése készítet a valószínű ok állítására. — Ezzel szemben azonban a mélyebb bölcselők méltán utalnak arra, hogy Hume magyarázata nem méltányolja öntudatunk tárgyilag nyilvánvaló tanuságát, mely az oksági kapcsolatban épen nem egymásutánt, hanem okságot lát. Továbbá egyoldalúan csak a természeti okságra szorítkozik s egy önmagában jogosult, de mégis kizárólagosságában hibás természettudományos módszerből táplálkozik (a Newtoni erő elve, a modern természettudomány funkciófogalma). Végül ellentétben áll a tapasztalással, mely jól enged különbözetnek a valóságban is egymásutánok és oksági kapcsolatok között. A keresztény gondolkodók e tekintetben elvégzettnek tekinthetik munkájukat.\*

Rokon ezzel a harmadik föltétel, hogy t. i. az oksági kapcsolatok elménktől függetlenül létezzenek. Ez végelemzésben az ismeretelmélet alapkérdése, nevezetesen Kanttal és az idealismussal szemben: van-e tudatunktól független valóság és észkategoriank által megismerhetjük-e azt? A XVIII. század vége óta egyre erősödő minden fajta idealista és kriticiista (Kant) áramlatokkal szemben a szent Tamás alapján álló keresztény bölcselők egyértelműen az ismeretelmé-

\* L. Kiss, Isten megismerése a látható világból (1909) 71. kk., Az okról és az oksági elvről, Hittud. Folyóirat 1908., 1909. *Lang*, Aphor. Betrachtungen über das Kausalproblem (1909) 47—69.



leti realismust vallják és ezt az álláspontot az ismeretelméleti módszer követelése szerint igazolni is tudják.\* Az okságot illetőleg szinte önként kínálkoznak jelentős szempontok, melyek igazolják az oksági ismereteknek transcendentitását, vagyis tudat-kívüli valóságát: A lelki élet világában a legbiztosabb kritérium, saját állandó átélésünk tanuskodik ez okság valóságáról. A természet világát illetőleg: a) kénytelenek vagyunk igazodni a természeti valók erőhatásaihoz: védekeznünk kell tűzvész, hideg, elszabadult ló ellen; b) ismeretünket kénytelenek vagyunk a jobban megismert természet követelése szerint kiigazítani; c) a természet igazodik hozzánk stb.

A fontosabb kérdés itt ez: szükségképesek-e az oksági kapcsolatok? Hume-ot és a pozitivistákat leszámítva e kérdésre minden bölcsele a régi nagy bölcselek után igennel felel, még Kant és iskolája is. Azonban az indokolásba épen Kant és iskolája beleviszi ismeretelméleti alapgézetét és azért ezzel együtt vissza kell utasítanunk indokolását: «Az oksági kapcsolatok azért szükségképesek, mert elménk szükséges formái; mert lehetetlen másképp gondolkoznunk».

A keresztény bölcselek egyértelműen vallják, hogy az okság szükségképesége tárgyi nyilvánvalóságon alapszik; vagyis: mi azért követelünk szükségképen okot minden jelenség számára, mert minden jelenségnek tényleg van oka, maga a valóság beleragyogja elménkbe az okság elvét és követelését.

De hogyan kell igazolni az oksági elv szükségképeségét azzal a skepticizmussal szemben, mely Hume óta a legkülönbözőbb formákban újra meg újra megismétli Karneades apóriáit? A keresztény bölcselek itt két csoportba oszlanak; utaik külön haladnak, de nem hiszem, hogy végül ne találkozhatnak. A szellemek oszlásának jelző táblája ez a kérdés: vajjon elemző vagy összetevő ítélet-e az okság ítélete? E kérdést Kant ész-kritikájára való hivat-

\* L. Mercier Schmid, Gutberlet ismeretelmélet munkáit; hozzá Sentroul, Kant und Aristoteles 1911.



kozással szokás fölvetni; és a sok huzakodásnak az az oka, hogy nem egyforma tartalmat adnak e kijelentésnek: «szintetikus a priori.» Ha tekintetbe vesszük, hogy Kant ismeretelméleti tárgyalást akar nyújtani, igazat fogunk adni Langnak, aki így értelmez: «Az okság elve Kant szerint szintetikus, mert nem olyan, hogy az azonosság és az ellenmondás elvéből le volna vezethető».\* Már most nem egy keresztény bölcselelő megkísérlette kimutatni, hogy az okság elvének tagadása logikai ellenmondás. Azonban az ily irányú kísérletek újból meg újból való vizsgálata a feladat keresztülvitelének lehetetlenségéről győződött meg,\*\* és Schmidt-al\*\*\* meg Lang-al† azt tartom, hogy ez először is nem tartalmaz semmiféle engedményt Kanttal szemben, másodszor pedig a régi nagy keresztény bölcselelők gondolatainak következetes továbbépítése. Hogy az okság elve nem vezethető le az ellenmondás, illetve azonosság elvéből, azt különben ma elismeri a legtöbb keresztény bölcselelő, midőn analitikáinak nevezik ugyan, de ezen elnevezést úgy értelmezik: igaz volta kitünik az alany és állítmány «összevetéséből», (tehát nem merő elemzésből). Ha mégsem akarják szintetikus ítéletnek nevezni, annak az az érthető és igen alapos oka, hogy e kifejezésnek Kant-féle mellékizét el akarják kerülni.

Jóllehet azonban az oksági kapcsolat szükségképpensége nem vezethető le az ellenmondás elvéből, mégis a kívánható legteljesebb bizonyossággal igazolható ismeretelméletileg. Még pedig vagy úgy, hogy levezetjük az «elégletes alap» (ratio sufficiens) elvéből,†† amennyiben kimutatjuk, hogy az elmének alapvető tevékenysége az ok-kutatás††† s

\* Lang, Aphor. Gedanken über d. Kausalproblem 14.

\*\* Főbb elméletek az értelmi ismeretek eredetéről (1904) 140 kk. Az ott tett megállapításokat meg kellene ismételni Braig-nak (Gottesbeweiss 156 kk.) és Geyser-nek (Naturerkenntnis u. Kausalgesetz 1908. 94—8.) újabban elém került kísérletéről: az okságot nem tudják levezetni az azonosságból és ellenmondásból.

\*\*\* Erkenntnislehre I. 197 kk. II. 21 kk.

† Aphor. Gedanken über d. Kausalproblem 14 kk.

†† Mint pl. Kiss Isten megismerése 62.

††† A magyarban az «alap» szó sehogyan sem akarja felvenni a német

Schütz A. dr.: Az isten-bizonyítás logikája.



azért az elméleti tevékenység egész létjogosultsága áll vagy dől az «elégészes alap» elvével, melyben benne van az okságnak, mint reális alapnak az elve. Vagy pedig általánosabban az okságnak ismeretelméletileg megállapított szükségképességéből és tárgyi nyilvánvalóságából lehet levezetni tárgyi egyetemes érvényességét, mint teszi *Schmidt* *Erkenntnis* II.

2. Mik a föltételei annak, hogy az okság elve segítségével nem akármilyen létező valóra, hanem Istenre következtethessünk?

1. Isten *szellem*. Hogy adott jelenségekből szellemi okra következtethessünk, ehhez elég sürgetnünk az «elégészes» okot. Ebben a követelésben ugyanis adva van az az eszköz, amely az ok természetének közelebbi meghatározására segít: senki sem adhat azt, amije nincs s viszont ha adott valamit, akkor maga is rendelkezik vele. Tehát szellemi jelenségekből okvetetlenül szellemi okra kell következtetnünk. Például ha kitűnik, hogy az emberi szellem okot követel, ez csak szellem lehet.

De nem lehet-e több mint szellem? Mi biztosít bennünket arról, hogy a lét kimerül az anyag és szellem kategóriáiban? Hátha a végső ok olyan kategóriába tartozik, mely e kettő fölött áll? — Az okság elve alapján a lehetőséget nem lehet kizárni. Mert hisz az okság elve csak azt követeli, hogy az ok képes legyen létrehozni okozatát, tehát legalább abba a tökéletességi rangba tartozzék, mint az okozat; több lehet, csak kevesebb nem! Egy elmosódott nyom a havasok mezőin ott járt élő lényre készlet következtetni; de nem dönti el, vajjon állat volt-e vagy ember. Hogy nincs-e magasabb kategória is, mint a szellem, az végelemzésben azon fordul, vajjon a mi logikailag helyes, tárgyilag nyilvánvaló ismereteink csak ránk nézve, a mi földünkön, a mi szervezetünk mellett érvényesek-e (ismeretelméleti anthropologismus), vagy általában? És itt nem habozunk a hajdan

«Grund» vagy a latin «ratio» értelmét, s úgy tetszik a magyar «ok» elsősorban ezt, s csak másodsorban a causa-t fejezi ki.



bölcseletének szellemében azt felelni: Aristoteles és szent Tamás ismeretelmélete e relativismust kizárja és a keresztény bölcseleőknek ezt igazoló tevékenységét támogatják a mai logisták.\*

2. Isten személyes való. A személyiség voltaképpen a szellemnek létezési módja. Tehát valósága azon fordul, hogy Isten szellem-e s hogy a szellemnek szükségképpen létezés-módja-e a személyesség? Így e kérdés az okságtól függetlenül el is intézhető.

De nem lehet-e a személyességre következtetni egyenesen az okság útján is?

A személyiség jellemvonása: a tudatosságban és magabírársban kifejeződő belső egység. S minthogy az okság elve elégséges okot sürget, elgondolható, hogy bizonyos jelenségek, minők nevezetesen a célirányos jelenségek, az egységesség és bensőség jegyeit oly nyilvánvalóan magukon hordják, hogy elégséges okuk szintén csak egy egységes, még pedig a tudatosság bensőségével egységes való lehet. Továbbá személyiség annyi, mint magánvalóság, önállás. Ez a mozzanat formailag nézve (mint magánvalóság), belekapcsolódik az egység kategóriájába, s tartalmilag tekintve, (mint önállóság, másra-nem-szorulás) a transcendentia körébe vág.

3. Alkalmas-e az okság elve arra, hogy egy való *transcendentit* bizonyítsa?

Transcendentia névvel szokás illetni mindenekelőtt a tudattárgyaknak azt a mozzanatát, hogy a tudattól függetlenül, a tudaton kívül is léteznek. Ez az ismeretelméletnek fent érintett alap kérdése, melyet csak ismeretelméleti megfontolások dönthetnek el. Ezek persze részben szintén az okság elvére támaszkodnak. Itt azonban más transcendenciáról van szó.

Transcendens lehet egy való, amennyiben közvetlenül észlelhető jelenségekkel nem azonos, hanem azok mögött,

\* Husserl, Logische Untersuchungen I., Geysen, Systematische u. historische Darstellung der Prinzipien des Anthropologismus (1909.)



áll, vagy mint azok hordozója (szubstancia), vagy mint azok valósítója (ok).

Midőn már most arról van szó, vajjon az okság elve alkalmas-e az Isten transcendenciájának kimutatására, elénk áll az a tény, hogy sokszor nehéz éles határt vonni a valósító tevékenység és a tevékenység eredménye, azaz okozó és okozott között; s fölmerül a kérdés: mikép lehet a kettő között élesen különböztetni? Továbbá a tapasztalás arra tanít, hogy némely okozat az okozón kívül jelenik meg, attól független helyen és meghatározottsággal, vele nem tart fenn valóságos közösséget, mint például az asztalos a munkájával, vagy akár csak jól értelmezve a gyümölcs a virággal (úgynevezett átmenő okság, *actio v. causa transiens*). Más hatások megint benne maradnak az okban, mint például a gondolatok az elmében (*actio immanens*). De tudjuk, hogy a járulékok (határozmányok) is benne maradnak a substantiában, mint hordozóban és tartóban. Minthogy Istenről azt mondjuk, hogy nem substantiája a jelenségek világának, előáll számunkra az a másik probléma: Lehet-e az okság világánál élesen különböztetni nemcsak tevékenység és eredmény, hanem benmaradó okság, tevékenység és járuléki (határozmányi) immanencia között?

Mikor arról van szó, *hogyan különbözik a tevékenység és annak eredménye*, az átmenő tevékenységnél a különböztetés könnyű: az okozat az októl független létet nyer (például: lábnyom). A bennmaradó tevékenység esetében, melynek legtisztább esete saját benső világunk, a valóság elemzése felkínálja ezt a megoldást: Minden okozat egy forma, vagyis egy egységes gondolat, mely előbb nem volt s most van. Mint ilyen természetesen benne marad az alanyban, amely substancális hordozója addig, míg tart az a tevékenység, melynek tartalmát, meghatározottságát adta. Tehát a különböztető kritérium ez: a tevékenység maga tartalom nélkül való lét, illetve tovább levezethetetlen alapvető kategória; az okozat pedig mindig egy meghatározottság azaz egy egységes gondolat, vagy ilyen gondolatok halmaza, mely vagy csak az elmében, vagy azon kívül is valósul.



S így tevékenység és tevékenységi eredmény között a különböztetésre a *causa formalis* szempontjának alkalmazása segít.

Van-e már most biztos kritériumunk a *határozmány és bennmaradó okozat különböztetésére*? A biztos kiinduló pont itt a *substantia* és a *határozmányok* viszonya: A *határozmányok* összessége kiteszi a *substantia* léttartalmát; egyszerűen megmondja, hogy mi a kérdésben forgó *substantia*. Bizonyos jelenségek halmaza akkor nevezendő egy *substantia* *határozmányi* összegének, ha megjelenésükben összeférhetőséget, fennmaradásukban bizonyos állandóságot és mindenek fölött tevékenységükben egységességet mutatnak, melyek utalnak egy egységes hordozóra, egy metafizikai pontra, mint egységük s relatív állandóságuk forrására. Ha már most egy tetszés szerint tekintetbe vett jelenség-halmaz elemei különböző időben jelennek meg, vagy össze nem férők, vagy vissza nem vezethetők egy egységes alapra, amelynek mintegy kifejtőzései, feltárulásai, akkor nem tekinthetők egy egységes *substantia* *határozmányai*-nak, hanem csakis egy tőlük különböző ok okozatainak. Az okozat lehet másnemű, mint az ok, a *határozmány* a természet rendjében sohasem lehet másnemű, mint a *substantia*. A kritérium tehát ez esetben a *substantia*-és oksági elv együttes alkalmazása.

Isten transcendenciáján azt értjük, hogy nem azonos a világgal, sem mint a világot alkotó egyedek és halmazatok összessége, sem pedig mint azok hordozó *substantiája*. Már most az okság és *substantia* elv segítségével el lehet dönteni, vajjon a jelenség-világ oka ennek *substantiája*-e, vagy pedig rajta kívül áll. Ha ugyanis valamiről sikerült megmutatnom, hogy okozat, az okot tőle különbözőnek, transcendensnek bizonyítottam; az ok ugyanis oly való, mely a maga tevékenységében létesít valamit, de — nem saját magát. Abban ellenmondás van, hogy valami magamagának adja a létet, amikor még nincs: a létesítés ugyanis tevékenység; ami nincs, az nem lehet tevékeny.

4. Isten az *absolut* való. Az *absolut* valót úgy határoztuk meg, hogy tartalmára nézve pozitív végtelen, vagyis



minden igazság és értéknek, minden gondolkodó és létesítő erőnek, minden igaznak és jónak legteljesebb birtokosa, létezésének módjára nézve pedig nem mástól való, vagyis létezésében független. Bizonyos, hogy e két mozzanat között valóságos és szükségképes vonatkozás áll fenn. Egy lény, amely minden tetterőt magában hord, nem lehet mástól való; mert hiszen föltevésünk szerint rajta kívül nincs számba jöhető, tőle független tetterő; s viszont, ha nem mástól való, ez legalább is annyit jelent, hogy nem szorul másra, sem tevékenységben, sem létében, s ez csak úgy lehetséges, ha rendelkezik mindennel, amire létében és tevékenységében szüksége van.

Most azonban az a kérdés, elég erős-e az okság elve, hogy megbirjon akkora lépést, aminő a viszonylagos, föltételes, függő valóktól a függetlenre, a korlátoltaktól a korlátlan, végtelen létre való átmenetel? Voltaképen e kérdésen dől el az Istenbizonyítás. Mert az eddigi mozzanatok mind könnyen adódnak az okság elvéből. Nem így az abszolút-ság. Itt elhagyjuk a tapasztalat és a közvetlen vagy legalább is egyszerűen levezethető közvetett nyilvánvalóság talaját. Ha extrapolációval ki is tágítjuk a tapasztalat körét, vagyis ha a tapasztalatok sorát időben, térben, sőt a minőség és intenzitás kategóriájában is tovább folytatjuk, nem jutunk el az abszolút való fogalmáig. E fogalmunk erősen analog és negatív elemekkel van átszőve. Ismerjük Kantnak azt a súlyos állítását, mely Hume-ra támaszkodik, hogy a jelenségek világából az okság hidján soha ki nem jutunk. Mindenkorra a tapasztalás körében vagyunk bűvölve. Ezzel szemben a keresztény gondolkodók általánosságban arra utalnak, hogy Kant ismeretelméleti álláspontjának eredeti bűne ide is kiterjeszkedik; s alapjával együtt ez a tetőzet is bedől. Kant ismeretelméleti álláspontjának tarthatatlanságát a XIX. század bölcselete, még pedig közvetlenül Kant idealismus bölcselete fényesen megcáfolja, midőn az abszolút létet tette a bölcselet kiinduló pontjává.

Kantnak az okság «horderejét» tagadó álláspontjával szemben bizonyos, hogy:



a) a bölcsellettörténelem általában nem tud megnyugodni abban, hogy az ész oknyomozó tevékenységével a jelenségek világába maradjon varázsolva. Kant pedig nem igazolja az ő tartózkodását. Az eddigi metaphysikai rendszerekről meg akarja ugyan mutatni, hogy nem vezettek kifogásolhatatlan eredményekre és hogy nevezetesen a nagy alapkérdésekben antinomiákra jutunk. De az ő antinomiáiban az egyik bizonyítás egyenesen hibás, sőt akárhányszor mind a kettő; általában abban a hibában szenvednek, hogy az ő ismeretelméleti alaptételét belecsúsztatja a bizonyító elvek közé.\*

b) Az okság elve azt sürgeti tőlünk, hogy mindennek elégséges okot keressünk s nem szabja meg, milyen kereteken túl nem szabad azt megtalálnunk. Sőt a közönséges életben és tudományban is gyakran sürgeti, hogy azt a tapasztalás körén túl keressük. Így a Neptunus fölfedezése esetében adva voltak a tapasztalatban bizonyos rendellenességek az Uranus pályájában: ezeknek az okát az ismert bolygórendszerben nem lehetett megtalálni, tehát kellett keresni egy az addigi tapasztaláson kívül eső valóban. Hogy ez a bolygó legalább *adható* a tapasztalatban, mit sem változtat az elven; a következtetés nervusa ez volt: az elégséges ok a tapasztalaton túl van. Ilyenféle gondolatok szerepelnek az atomnak vagy az éternek igazolásánál. S ezeknek, különösen az utóbbiaknak többé-kevésbé hipotetikus jellege megint nem változtat ezen a tényen, hogy ellenállhatatlan erő sürgeti az elmét elégséges okot kutatni.

c) Ebben az elvben: mindennek szükségképpen meg van a maga oka, benne van mint logikai követelés az abszolút ok követelése. Ha akad jelenség, melyet magyarázni kell, melynek okát kell adni, nem nyugodhatunk meg akármilyen oknál. Az okadatolásra szoruló jelenség csak akkor van megmagyarázva, ha minden irányban meg van okolva; ha nem tehet már olyan kérdést az oknyomozó elme, melyre ne adna teljesen kielégítő feleletet. Tehát ha van egyáltalán lény, mely magyarázatot követel, akkor

\* L. Kezdet és vég a világfolyamatban (1907) 125 kk.



annak van elégséges oka; s az elégséges ok az, amely nem követel újabb okot — mert akkor nem elégséges — hanem amely egészen, maradék nélkül megokolja az okadatolásra szoruló létet. Ám ezt az elégséges okot abszolút oknak kell nevezni. Mert olyan, hogy létében nem szorul már magyarázatra, nem követel újabb okot, mely nem ő volna; s ezzel az van kimondva, hogy létezésében nem függ mástól, nem szorul másra. Tartalma pedig olyan, hogy az szintén nem kiált rajta kívül levő ok után, mert különben nem volna elégséges ok, mely mindent megmagyaráz. Az elégséges okságnak ezt az értelmezését igazolja a történelem: nem volt rendszer, mely ne vallotta volna az abszolút okot, ha egyáltalán jogosultnak ismerte el az okkeresést. Nem tesznek e tekintetben kivételt a relativisták, sőt Kant sem. Csakhogy az ő tételük: «Das Relative ist das einzige Absolute, das wir kennen.»\* E tekintetben voltaképpen nincs eltérés az igazi bölcselek között, akik t. i. hivatásukat nem csupán abban látják, hogy bizonyos tapasztalatokat többé-kevébbé kellemesen regisztráljanak. A szellem osztató kérdés az: mi az abszolút való, hol kell azt keresnünk és mi a tartalma?

## VI. Az Isten-bizonyítás középfogalmai.

Bizonyítandó tételeknél közvetlenül nem világos, hogy az állítmány-fogalom jegyei reprezentálják az alany fogalmában kifejezett tárgyat. A középfogalmaknak az a logikai szerepük, hogy fölmutassák azokat a valósági vonatkozásokat, melyek az alany fogalma által jelölt tárgyhoz szükségképpen hozzárendelik az állítmány-fogalom jegyeit. Abból az a követelés foly a középfogalmak számára, hogy bennük együtt meglegyenek a bizonyítandó tétel állítmányának jegyei és ezek reprezentáljanak olyan tárgyat vagy tárgyakat, melyeket a zárótétel alanya is reprezentál.

\* L. Stein apud Klimke: Der Monismus (1911.) 504.



Minthogy Isten **létezését** kell bizonyítani, használhatatlan minden olyan középfogalom, melynek tárgyáról nem lehet kimutatni, hogy létezik. Mert hiszen *peiorum sequitur semper conclusio partem*; tehát nemlétezőből lehetetlen létezőre következtetni. Vajjon kijár-e az Isten-bizonyításhoz szükséges létezés jegye az úgynevezett lehetőségeknek (*possibilia*), itt még nem jöhet kérdésbe; valamint az sem, vajjon elég-e egyetlen egy valónak létezését állítani az Isten bizonyításához?

Itt szükséges, hogy a létezés egyáltalán evidens legyen. Ez ismeretelméleti igazolással érhető el, amely nem jár nehézséggel. Mindenekelőtt még a legszélső solipsista szerint is biztos, hogy én most létezem s ez már magában erős pillér az okozati következtetés boltozatának kiépítésére. Továbbá biztos, hogy egy jelenség-, illetőleg tudat-világ áll velem szemben; ha nem is tulajdonítok neki tudat kívüli létet, mégis mint merő jelenség-világnak is okát kell keresnem s az okság elvének alkalmazásával eljutok egy jelenség-világi abszolút valóhoz (egy *absolutum phaenomenon*hoz). Igaz, ez nem «tudat kívüli» értelemben transcendens Isten-bizonyítás, de ad hominem elég. Mert ily módon az idealistával szemben igazolható, hogy az Istenről való tudásunk legalább oly fokban biztos s tudományos, mint bármilyen más tudományos ismeretünk; s ezzel a theismus tudományos jogosultsága s jellege biztosítva van, legalább annyira, mint más tudományoké. De, hogy tudatunkon kívül is létezik valami, azt kétségtelenné teszi épen az okság elve. Ami olyan hatóként jelen meg előttem, melynek hatékonyságát sem mennyiség, sem minőség, sem helyzet vagy idő tekintetében nem én határozom meg (valóságos, — gondolt tűz), ezzel bizonytságot tesz tudatomtól független hatékonyságáról és mert *operari sequitur esse*, egyúttal létezéséről. A természetnek tudatkívüli valósága tehát közvetve nyilvánvalóvá tehető az okság segítségével.

Egyébként mindenféle idealismussal s empirio-kriticizmussal szemben épen napjainkban ismét egy realisabb áramlat kezdi fölfrissíteni a nem kimondottan keresztény



bölcsélet légkörét is.\* Ebben természetesen nagy szerepe van annak a jelentős ténynek, hogy a természettudomány voltaképpen minden elméleti idealismus vagy empirio-kriticismus dacára mindig realista volt és az is lesz.

**Az abszolutság középfogalmai.** — Mik már most az egyes létezők vagy csoportok, melyek alkalmas átmeneti állomások a végső állomás, az Isten felé? A középfogalmak logikai természetének biztosabb megállapítására ajánlatos az Isten fogalmában a már többször kiemelt tartalmi mozzanatokat különválasztani. Mindenekelőtt tehát bizonyítani kell, hogy van abszolút való, amely létét tekintve nem mástól való, hanem mindentől független és föltétlen. E tétel logikai evidenciájának közvetítésére három fogalom kínálkozik:

Nem ugyan történetileg, hanem szinte kézzelfogható világosságánál fogva első a *kezdődő lét* fogalma. Ebből az abszolút létre így következtetünk: Vannak kezdődések; minden kezdődésnek van kezdője. A kezdődések sora visszafelé követve véges, vagyis van egy első kezdet. Tehát van egy első kezdő. Ezt a gondolatot megpendítette Platon, az Istenbizonyításban azonban tudatosan csak a viktorinusok vitték bele. Szent Tamás pedig azt mondja róla: «A világ örökkévalóságának föltevése mellett, úgy tetszik, nem annyira nyilvánvaló Isten léte; ellenben ha a világfolyamatnak van kezdete, kézzelfogható, hogy kell léteznie kezdő oknak.»\*\*

*Diakrisis:* Ennek a gondolatmenetnek alapeszméje, hogy a keletkezés, az új lét a legfeltűnőbb kézzelfogható változás, és ez sok bölcselő fölfogása szerint az azonosság elvének nyilvánvalóságával készítet bennünket egy rajta kívül levő ok fölvételére. Ami nem volt és most van, az nyilván nem magától lett, mert előbb semmi sem volt; ami pedig valamikép nincs, nem működhetik, mert operari sequitur esse. Minthogy ok nélkül semmi sincs, szükségkép egy előbb

\* Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie (1889).

\*\* C. gent. 1, c. 13 ad fin. v. h. Schanz, Apologie des Christentums I.<sup>3</sup> (1903) 180. kk.



már meglevő változtató erő létesítette. Az okság ismeretelméleti és lélektani eredetének mai vizsgálatai is megerősítik azt a tényt, hogy az oknyomozást a változások, keletkezések, létkezdődések észlelése indítja meg bennünk.\* Tehát a Platon-Bonaventura-féle gondolat logikai mélyrelátásról tesz tanuságot s egy abszolút értékű mozzanatot tartalmaz s azért az Isten-bizonyításból kár volna kirekeszteni.\*\*

A fönt csonka syllogismusokban adott gondolatmenet ellen a logikai forma szempontjából nem tehető kifogás. További kérdés tehát: lehet-e igazolni az előtételeket?

Hogy minden kezdődő létnek van kezdője, ez az okságnak egy külön alkalmazása, tehát azzal együtt áll vagy dől; ez most nem jön szóba. A jelentős kérdés itt az, hogy lehet kétségbevonhatatlanul kimutatni, hogy csakugyan van kezdődő lét? Hisz' ma csak úgy, mint hajdan — különösen természetvizsgálókban — él az a kiirthatatlan hiedelem, hogy «semmi sem vesz, semmi sem lesz».

Első tekintetre mi sem látszik könnyebbnek, mint a kezdődő létet kimutatni: egy fellobbanó tűz, egy nyíló virág, csírázó növény, új ember... Azonban már némi nehézséget okoz megállapítani, hol végződik egy előző s hol kezdődik egy új létező. Még nehezebb épen a mai természetismeret alapján megmutatni, hogy valahol igazán egészen új, kezdődő lét van. Az észleletünknek hozzáférhető változásoknak minden tagja ugyanis anyagváltozásokkal kapcsolatos, még az ember keletkezése is. Az anyagvilágban pedig a tömeg és az energia megmaradásának törvénye uralkodik.\*\*\* Úgy tetszik tehát, hogy a kezdődő lét nem lehet egyéb, mint új formáknak, még pedig nem is az aristotelesi értelemben vett substantia-alkotó formáknak (formae substantiales) megjelenése; az új lények újsága mintha abban állna, hogy a

\* Sigwart, Logik II.<sup>3</sup> (1904) 141. kk., Wundt, Logik I.<sup>3</sup> (1906) 586.

\*\* L. Schütz, Kezdet és vég a világfolyamatban (1907), kül.: 13. kk., 147. kk.

\*\*\* Hogy a bizonyosság mily fokával, azt megmutatta a szerző két értekezésében: Energetika és bölcelet (1908), Az anyag mivoltáról (1911).



változások közepett állandó tömeg- és energia-mennyiségek új vonatkozásokba lépnek; az újság csak formákra, vagyis törvényszerűségek egységes halmazaira szorítkozik. Már pedig itt egy új kategóriával állunk szemben: a törvényszerűségek, gondolatok kategóriáival. Ezek pedig kigondoló értelemmel állnak okozati összefüggésben, nem úgy, mint a kezdődő lét, amely egyszerűen létesítő tetterőre utal, mint okra.

Ha tehát a keresztény bölcselő kezdődő létből akar abszolút kezdőre következtetni, mindenekelőtt kötelessége igazolni, hogy vannak egyáltalán kezdetek a formae substantiales értelmében. S ez a föladat az emberi lélekre nézve megoldottnak tekinthető;\* az életelv, a növényi, állati lélek tekintetében pedig a bizonyosságot megközelítő valószínűséggel igazolható, hogy csakugyan új, kezdődő valókkal van dolgunk.

A föladat fontosabb s nehezebb része igazolni a második syllogismus középfogalma által megjelölt tárgynak, az *«első» kezdetnek létezését*. Ha ugyanis abszolút, minden előzőtől független kezdőre akarok következtetni, meg kell mutatnom, hogy a kezdődő lények sorában visszafelé menve eljutok egy elsőhöz, melyen túl nincs már abból a fajtából.

Az élőlényre s az emberre vonatkozólag a mai természet-tudomány kétségbevonhatatlan bizonyossággal elvezet azon korig, illetőleg földrétegig, ahol megjelen az első ember, első élet, első növény. Sőt a második thermodynamikai tétel elvezet egyáltalán a szervetlen változások kezdetéig. Azonban csakugyan első kezdet-e ez, amely teljes szembeszökősséggel egy legelső, abszolút kezdőre enged következtetni? Ha nem tekintjük igazoltnak az emberi lélek szellemi substantialitását, aminek értelmében minden egyes emberi lélek egy abszolút kezdet, mely abszolút kezdőre utal, ha ugyanezt nem tettük valószínűvé életre és állatra nézve, akkor előáll a materialista monizmus s rámutat az anyag, illetőleg tömeg állandóságára,

\* A keresztény gondolkodóknak ezirányú eredményeit jól összefoglalja *Cottlarciuc*, *Das Problem der geistigen, immateriellen Seelen-substanz* 1910.



és az első kezdőre való következtetésünket azzal hárítja el, hogy az első állat vagy ember előtt ott volt az anyag, sőt ott volt a világegyetemnek előttünk ismeretlen része; s mi lehetetlen van abban, hogy a mi földünkön kezdődő lény-sorok csak földöntúli sorok folytatásai? E nehézséggel szemben az abszolút kezdő csak akkor van bizonyítva, ha igazolva van az abszolút kezdet. Mikép lehetséges ez?

A kezdődő létből való bizonyítás visszavezethető e két gondolatra: a földön az élő, állati, emberi lények sorozatának van abszolút kezdete; a változásoknak van abszolút kezdete. Tehát a keletkező és változó lények sorában volt egy, amelyet nem előzött más keletkező s nem előzött meg más változó. Milyen középfogalmak közvetítik e tétel evidenciáját?

Mindenekelőtt szinte önként kínálkozik magának a kezdődő létnek fogalma; talán meg lehet állapítani, hogy kezdődő lények végtelen sora ellentmondást tartalmaz. A XIX. században a jezsuita Isten-bizonyítók és a tübingeniek\* gyakran s szívesen tértek erre az útra és igen sok értékes gondolatot termeltek a kezdő valók végtelen sorának kérdéséhez. De nem lehet azt mondani, hogy megdöntötték szent Tamásnak klasszikus tételét: nem egészen nyilvánvaló, hogy egy örökkévaló világ lehetetlen. Előkelő keresztény gondolkodók, mint Gutberlet, Schell, a louvainiek nem látnak ellentmondást a tényleg végtelen mennyiségben. A jelen értekezés szerzője megkísérelte évekkel ezelőtt más metaphysikai úton igazolni legalább azt a tételt: konkrét létező kezdődők végtelen sora lehetetlen.\*\* Ha ezt az igazolást elfogadjuk, következik, hogy a változók sorában van egy első, ennek van tehát kezdet nélküli kezdője; hasonlóképpen a keletkezők, létesülők sorában van egy első, ennek van egy kezdő-ok, amely minden kezdet előtt van. Azonban a tényleg létezők végtelen sokaságának lehetőségét tagadó tételt ma még nem lehet a kíváncsú evidenciára hozni s így ezen felső tétel segítségével legfőbb olyan bizonyos-

\* L. Schanz fönt idézett helye, továbbá *Isenkrahe*, *Der kosmol. Gottes beweis*. Theol. Quartalschrift 1887. (69) 375. kk.

\*\* Kezdet és vég a világfolyamatban 128 k.



sággal lehet abszolút kezdőre következtetni, amely nem zár ki minden kétséget (evidentia moralis).

Amióta Kelvin lord és Clausius kimondották a második thermodinamikai tételt, melynek értelmében az energia-áttételek nyugalmi állapot felé haladnak, sokan ebből arra következtetnek, hogy az energia-áttétel folyamata valaha megkezdődött. A következtetés maga egészen helyes; azonban a közvetítő-tétel, az energia-áttétel egyirányúsága vagy az energia elértéktelenedése legfeljebb fizikai evidenciára emelhető. (VIII. fejezet 1.)

Ha bebizonyítottak fogadjuk el a mozgás kezdetét, az anyag kezdetét úgy igazolhatjuk, hogy anyag és mozgás elválaszthatatlanul kölcsönben járnak (ez fizikai nyilvánvalósággal szembeszökő) s így a mozgással együtt az anyag is kezdődött.

A kezdet nélküli való, amelyre így több gondolatmenettel is a bizonyosság különböző fokával lehet következtetni, abszolút abban az általános értelemben, amelyben vizsgálódásaink kezdetén vettük: nem mástól való, létében független mástól. Ezt az abszolút való bizonyításának föladata be van fejezve — ha a nem-kezdődő lét nem követel okot. S ezt vallják mindazok a bölcselek, kik az okságot elsősorban a természet-magyarázat elvének tekintik. Szerintük a nem-kezdődő lét színe előtt az okkeresésnek nincs is értelme.\*

Azonban e középfogalom nem használható az abszolút-ság bizonyítására olyan gondolatmeneteknél, amelyek nem a változó, kezdődő létből indulnak ki, hanem például a törvényszerűségből. Továbbá tagadhatatlan, hogy sok bölcsele az okság elvében többet lát, mint csupán a kezdődő lét magyarázatának követelését; t. i. látják benne azt a követelést, hogy mindennek kell okát adni, mindent kell igazolni, illetőleg az ész előtt érthetővé tenni. Hittudósok meghódolnak e felfogásnak, mikor Istenről azt mondják,

Igy Wundt, Sigwart; Geyser: *Naturerkenntnis und Kausalgesetz* (1906) 118.



hogy magában van az oka vagy legalább az alapja (ratio). S csakugyan lehet-e elvitatni az észről azt a jogot, hogy amely kérdés eléje áll, arra feleletet keressen? Nincs-e valami lappangó ellenmondás abban, hogy elménk kiindul okot keresni s amikor eljut egy lényhez, amely nem kezdődött, hanem öröktől fogva van, ott már nem szabad okot keresnie? Schopenhauer nem tudja megérteni, miért kellene az okság gebéjét, amelyen elügettünk egy jódarabig, megállítani s kifogni annál a csárdánál, melynek neve: nem-kezdődő lény. Arra a kérdésünkre: miért van valami, kielégítő felelet-e ez: mert mindig volt?

Ezek alapján kíváncsúnak látszik olyan középfogalom után nézni, amely jobban biztosítva van efféle kérdésekkel szemben s lehetőleg nagyobb evidenciát teremtsen az abszolút való létezése tekintetében.

A gondolkodók tekintélyesebb része szent Tamással az élükön, az abszolutság megállapítására más középfogalmat választ. Nem a kezdődő létből indulnak ki, hanem a mástól-valóból, és alapgondolatuknak ez a legszabatosabb formája: Ami lett, mástól lett; azonban nem lehet minden mástól, mert a mindenén kívül nincs más. Tehát ha vannak lett dolgok, van nem-lett is. Más vonatkozásban: a nem teljes tartalmú lét másból meríti tartalmát; nem minden meríthet másból, mert a mindenén kívül nincs más.

Mi a középfogalom ezekben a gondolatmenetekben, amelyeket Aristotelesnek köszönhet az emberi gondolkodás? Mi a lépcső-fok, melyre rátámaszkodik az elme, mikor lett létből nem lett, függőből függetlenre, meghatározatlanból meghatározottra, tökéletlenből tökéletesre következtet?

Úgy tetszik, hogy az efféle következtetéseknek alapgondolata a következő: minden lét *elégséges* okot követel, mely maradék nélkül megmagyarázza azokat a jelenségeket, amelyeket élénk állít a tapasztalat s amelyek magyarázatot, okot sürgetnek. A teljes, «elégséges» ok csak az lehet, amely tartalmazza mindazt, ami egyáltalán valósító ok lehet; amely tartalmára nézve magában foglal minden valósító erőt, létezésében pedig a maga erejéből megáll; amely annyira



teljes, hogy nem szorul sem tartalmában, sem létezésében másra, hanem mindent magában bir. — Nem egyéb ez, mint az okság s a substantia kategóriájának legteljesebb egybeforradása az egység transcendentális fogalmának metaphysikai és logikai alapkövetelése szerint. S így végelemzésben a középfogalom itt a tartalmában teljes, létezésében önálló való; az, amit a keresztény bölcselek régóta így neveznek: ipsum esse subsistens, ens a se, ens realissimum et necessarium.

Meglepő, hogy az agnostikus rendszereket leszámítva minden bölcséleti irány vallotta azt, hogy van abszolút lény, vagyis oly való, amely mindennek elégséges magyarázatát adja s magamagát is megmagyarázza, amely — mondjuk — magamagának oka abban az értelemben, hogy benne az oksági követelés mintegy subsistál s épen ezért kielégülést nyer; úgy, mint a lelki élményeinkről való tudásunkról is tudunk és erről ismét tudunk, s ez a végtelennek látszó sor tényleges és egységes az én-tudat konkrét egységében.

Mivel igazolható ez a gondolat? Az abszolút kezdő és a nem-mástól-llett gondolata mellett csak egy szempontot találok erre nézve az újabb bölcséletben: maga az okság elve azzal az evidenciával, amellyel kívánja mindennek elégséges okát, követeli azt, hogy legyen ok, amely minden okozottságnak oka, amely minden realis és idealis létnek, ami csak egyáltalán van vagy gondolható, elégséges oka.\* S nekem úgy tetszik, hogy e gondolat megdönthetetlen annak az ismeret-elméletnek alapján, amely abszolút, vagyis az egyéni- s köztudattól független, egyetemes érvényű ismeretet fogad el. Mert hisz az okság elve csakugyan elégséges okot követel, amely maradék nélkül megmagyaráz mindent, ami van és ami lehet. És az abszolút ok nem akar egyéb lenni, mint hiánytalan foglalata minden valóság vagy lehetőség okának. Minthogy benne kell keresnünk mindennek

\* Lásd *Sigwart Logik* II.<sup>3</sup> 171. kk., aki ott méltán *Leibniz*-et nevezi meg mint e gondolat atyját.



okát, odajutunk, hogy elégséges okát magában ő benne kell keresnünk; vagyis az abszolút okság subsistál (a szent Tamás-féle: ipsum esse subsistens), a maga lábán áll, vagyis magamagát indokolja. Az a gondolat tehát, amely minden, a metaphysikát elvben nem tagadó bölcseletnek mélyén ott lappang, így fejezhető ki: ha van egyáltalán valami, mint-hogy semmi ok nélkül nem lehet, akkor van valami, ami arra a kérdésre: miért vagy, azt feleli: lehetetlen nem lennem; hisz ami tetterő van, az én vagyok; ami igaz, vagyis amit elutasíthatatlanul követel a logika, és ami szent, vagyis amit elutasíthatatlanul követel az etika, az én vagyok. A létnek értelme vagyok, mert mindaz vagyok s csak az, aminek van értelme, az értelmetlenségnek árnyéka sincs meg bennem; és a létnek értéke én vagyok, mert mindez megvan bennem s csak az, aminek értéke van, értéktelenség nincs bennem.

Ezek után az Isten-bizonyításnak első főadata megmutatni a kezdődő s a mástól való lét középfogalmainak segítségével, hogy van abszolút kezdődő és nem-mástól való. De azután a jelzett gondolatmenettel meg kell mutatni, hogy szükségképen van való, amely magamagát indokolja. Ez az igazolás voltaképen oda megy ki, hogy az abszolút való szükségképen van logikai és etikai szükségképeséggel, lehetetlen nem lennie: ha egyáltalán van valami, akkor szükségképen van abszolút való s benne mind az, amit az ész és akarat, a gondolat és elhatározás, a realis és idealis lét elégséges okaként követelünk.

Ez nem ontologiai bizonyítás, mert hiszen a felső tétele egy föltételes ítélet: ha van egyáltalán valami, akkor van abszolút való; és a következtetés modo ponente foly: van valami, tehát van abszolút való. Eszerint a létezést létezésből következtetjük, nem mint az ontologiai Isten-érvelés: gondolatból, merő idealis létből. Azt készségesen megengedjük, hogy az ontologiai bizonyításban az abszolút lénynek önigazolását sürgető s kimutató gondolat jut kifejezésre; ez az ontologiai érvelésnek amaz igazságtartalma, amiből minden tévedés él. Az igazság e rejtett magvát bajos is volna épen ettől az ontologiai érveléstől elvitatni, amely örök időkre



hirdeti a skolastika atyjának, Anselmusnak lángelméjét, amelyet megsejtett szent Ágoston és amely megigézte az újkor olyan éles elméit, minők Descartes és Leibnitz. Sőt Kant miért állította, hogy minden Isten-érv az ontologaiára megy vissza? Talán benne is élt, amennyire a transzcendentális szemüvege engedte, az a látás, hogy az Istenbizonyítás nincs befejezve, amíg nincs megtéve az a lépés, amely az abszolút lényt olyannak mutatja, amely maga-magát igazolja?

De lehet-e kielégítő értelmet adni ennek a meghatározásnak: lény, amely maga-magát igazolja? Isenkrahe éles kritikában részesítette azt a kijelentést: az abszolút lénynak oka maga-magában van\* s ismeretes, hogy újabb időben Schell theológiájával kapcsolatosan sokan s határozottan állást foglaltak az ő kísérlete ellen, amellyel az abszolút lény önigazolását úgy fejezte ki, hogy Isten maga-magának (létesítő) oka: causa sui, Selbstursache.

Erre nézve a következő tételeket állítjuk föl:

a) Ha okon azt értjük, amit az okságról szóló fejezetben kifejtettünk, vagyis amit általában érteni szokás, minden módosítás nélkül, nem lehet azt mondani, hogy Isten causa sui. Az okozás létesítő tevékenység. A lét előbb van, mint a tevékenység, legalább in idea; és az ok előbb van, mint az okozat.\*\*

b) A magától való lény, ens a se méltatásában magunkévá tesszük Janssensnek, a jeles Szent Tamás-ismerő bencésnek álláspontját: Az ens a se tartalmi meghatározásában több fokozat van. A első merőben tagadó: ens a se = non ab alio. E fokon a magától való = első ok. A második fokozat e valót már magában tekinti, nem úgy, mint az előző, másokhoz való viszonyában, és azt állapítja meg róla, hogy a tökéletességek teljességével rendelkezik. A harmadik fok ehhez hozzáad egy nagyon is pozitív elemet: a szükségképes és tökéletes lényt örök, egyszerű, legteljesebb tevékenység-

\* Isenkrahe, Über Begriffe u. Grundsätze stb. 43 kk.

\*\* Igen körültekintő és leszűrt véleményt nyilvánít a nagy hévvel folytatott vitában Lang, Aphor. Gedanken über das Kausalproblem (1909). 125 kk.



ben kell gondolnom, Deumque agnosco uti actum purum, sive uti *actu aeternum intelligere ac velle*.\*

c) Lehet és kell azt mondani, hogy az abszolút lénynek magában van az oka s ezen azt értjük, hogy magamagát indokolja, vagyis arra a kérdésre: miért van, magában hordja a feleletet. Nem mintha egy jegyét kellene, vagy lehetne megjelölni, melyből foly az ő léte, mint Isenkrahe\*\* fölteszi az ens a se kritikájában. Hanem: az elme oknyomozó munkájában a mástól lett lények során eljut a nem-mástól-valóig (ens non ab alio), és kérdezi: Miért van ez, minek köszönheti ez a létét? S először azt állapítja meg, hogy ami létesítő tetterő s kigondoló erő csak van, az megvan benne; tehát arra nem szorult rá, hogy mástól nyerje, megvan neki magában; s így tárgyaltan az a kérdés: honnan van neki, mely lény tevékenységének köszönheti: ens in se sufficiens, ipsum esse. S miben különb, mint más? Miért érdemli meg (hogy úgy mondjuk) inkább a létet, mint más? S a felelet: Mivolta a legteljesebb tartalmú s legfelsőbb fokú igazság, benne egy homályos, értelmetlen zúg nincs; és a teljes tartalmú legszentebb tetterő, benne egy szemernyi potentialitas nincs: actus purus summe intelligens et volens.

Ezzel azonban elővételeztük az Isteneszme több jegyét: az egységet s egységességet, a szellemiséget, sőt személyeséget, amelyek mindenesetre lehozhatók elemzéssel az abszolutságból, különösen az épen most föltárt módon indokolt abszolutságból; de hogy külön középfogalmak által való közvetítésre is szorulnak, mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy abszolút lényt minden nem agnosticista bölcselet vall, azonban az abszolút lény mivoltának s létezése módjának közelebbi meghatározásában nagy eltérések mutatkoznak.

A végtelen tökéletes, vagyis teljes tartalmú valónak igazolására mindenekeelőtt nem kínálkozik olyan középfo-

\* Janssens, Tractatus de Deo uno I, (pars prior) (1900.) 231 k.

\*\* I. h.



lom, amely csupán az okság elvének alkalmazásával, tehát felvezető úton egyenesen elvezetne a kívánt célhoz. Az oksági elv segítségével ugyanis az ok minőségére, léttartalmára az adaequatio követelése alapján következtetünk: nem lehet kevesebb tartalom az okban, mint amennyi megnyilatkozik az okozatban. Már most a világ, bármely oldaláról tekintjük, akár a milyenség, akár a létezés szempontjából, csak véges; s a végesben a végtelent közvetlenül meg nem láthatni.

Mindazáltal teljes nyilvánvalósággal lehet következtetni tökéletes tartalmú valóra két középfogalom további elemzéséből: 1. van *absolut létesülés* (generatio ex nihilo sui et subjecti); ebből az elégséges ok elve alapján absolut létesítőre kell következtetni, vagyis olyanra, amely a lénynek teljes létét: tartalmát, anyagát, létezését meg tudja adni (producere aliquid ex nihilo sui et subjecti). Ezen első lépés után egy második elvezet a teljes tartalmú valóhoz: amely való más lényeknek teljes létet, tartalmat és létezését tud adni, minden fajta más létesítő (anyagi és formai) októl függetlenül, ez birtokosa nem ilyen, vagy amolyan korlátozott létnek, hanem egyáltalán a létnek: est ipsud esse.\* 2. A fönt kifejtett értelemben magától való lény, mint legteljesebb való, amely minden valóság megokolását magában hordja, eo ipso pozitív értelemben végtelen.

**Az absolut való egysége** vagy egyetlenség, vagy egységesség.

Az *egyetlenség* bizonyítására magában a tapasztalati világban kínálkoznak középfogalmak:

1. a *világharmonia* egységes, szerzője tehát egy való; «a dolgok nem tűrik, hogy rosszul kezeljék, kormányozzák; ám a sok uraság nem jó; tehát egy az uralkodó».\*\* Azonban ennek a következtetésnek föltétele: a világharmonia egysége széles alapon fölépített teleologiai bizonyítást kíván; továbbá igazolni kell, hogy a világharmonia csakugyan

\* S. theol. 1, q. 7, a. 1, c. Gent. 1, c. 43, n. 2 kk.

\*\* Arist. Metaph. XII. c. ult.



absolut valót követel; és ez magából a teleológiából nem bizonyítható teljes kifogástalansággal (lásd VIII. fejezet).

2. A *végtelenül tökéletes* valónak fogalmából következik elemzés útján: a végtelen léttartalom már fogalmánál fogva felölel mindent, ami mint tetterő és gondolat, mint érték és igazság szóba jöhet s így ellentmondás, hogy létezzék más lény is, amely ugyanezekkel a valóságokkal rendelkezik.\* Igaz, e gondolatmenet fennáll akkor is, ha az absolut való csak gyűjtő értelemben végtelen, mint a pantheisták egy-mindene; s azért a mi számunkra csak akkor használható, ha az absolut való transcendenciája és egységessége bizonyítva van.

3. Gondolatmenetek, melyek a *létfokozatokból* következtetnek, közvetlenül elvezetnek egy, a fokozat legtetején levő egyetlen lényre, amint ez legvilágosabban kitűnik Leibniz monadologiai bizonyítékából (47. lap). Azonban ez az egész bizonyítás leginkább hozzáférhető a kritikának (VIII. fejezet 5.) s azért nem ajánlatos az Isten egyetlenségét ráépíteni. A nem-mástól-valóság, vagyis az absolutság első jegye egymagában nem vezet arra, hogy csak egyetlen való van.\*

Ma az Istenbizonyító legsürgetőbb feladata **Isten transcendentitását** bizonyítani. A középfogalmak itt minden nehézség nélkül kínálkoznak:

1. Ha van absolut *kezdés*, vagyis ha jönnek létre lények, melyek mindeddig semmik voltak, legalább ama metaphysikai mozzanat tekintetében, amelyből épen most tekintjük (például változások), akkor van absolut kezdő, mely a kezdők során okvetlenül kívül áll. Minden kezdődő ugyanis egy rajta kívül levő kezdőre utal, mint okra (semmi sem kezdeti maga-magát, mert semmi sem lehet tevékenység, mielőtt léteznék); ezért minden igazi kezdés egy, a kezdődők láncolatán kívül álló kezdőre utal.

\* S. theol. 1, q. 11, a. 3; 1. Dist. 2, q. 1. a. 1; c. Gent. 1, c. 42.

\*\* Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise. 161.



2. A kezdet fogalmának kikapcsolásával magából a *változásból* is ugyanazon eredményre lehet jutni: Ami változik, rajta kívül álló változtató erőre utal; e változók egyenként, tehát összességükben is (akár véges, akár — tegyük fel, hogy lehetséges — végtelen a számuk) rajtuk kívül álló változtatóra utalnak. Az abszolút változtató a változók során kívül áll s ennyiben transcendens. E két szempont együtt adja főként tartalmát annak a fogalmazásnak, amely az Istenbizonyítás történetében mint esetlegesség, *contingentia* szerepel.

3. A *törvényszerűség* és célirányosság szintén biztos következtetést enged a transcendenciára: a törvény, mint gondolat nem lehet mindenben azonos szükséges okával, a törvényhozóval, mint gondolkodóval; hasonlóképen a cél, mint tetterős, értékes gondolat nem lehet azonos azzal az akarrattal, amely a célt valósítja.

Minthogy e tételek maguk ki nem kezdethek s azért a transcendenciát bizonyító syllogismusoknak alkalmas felső tételekül szolgálnak, az Istenbizonyító fődolga lesz az alsó tételeket igazolni: a tapasztalati világban «vannak» kezdetek, «vannak» változások, vagyis a jelenségvilág, akár anyagi, akár szellemi oldalról tekintjük, esetleges; s «van» benne egyetemes törvényszerűség s célirányosság. A teljes transcendencia azonban csak akkor van igazolva, ha a nyers pantheismussal szemben ki van mutatva, hogy a világ esetleges. A pantheismusnak finomabb kiadása a panentheismus, mely szerint a világ mindenestől benne van az istenségben, de az istenség nincs mindenestől benne a világban. Ezzel szemben igazolni kell, hogy a világ sem mint egész, sem mint rész nem lehet magának az istenségnek substancális alkotó eleme. E fölötté súlyos bizonyításban a bizonyítások éltető idege ez a metafizikai elv: a substanciók szükségképen kifejtik mivoltukat határozományaikban s azért nem lehet a substantia lényegesen más, mint a járulékok: ha a világ esetleges, akkor annak substanciója, a pantheista Isten is esetleges. Ezt a bizonyítást a keresztény gondolkodók elvégezték; legnagyobb körültekintéssel Schell: Gott und Geist. II.



Az abszolút való *szellemiségének* igazolására szintén több középfogalom kínálkozik.

1. A legközvetlenebb: a tapasztalati világ tár elénk *szellemi valókat*, melyek mint esetleges lények elégséges okul az abszolút valóra utalnak; ez pedig nem lehet hitványabb, kevesebb, mint az okozat, tehát szellem.

2. Van *törvényszerűség*; a törvény gondolat, tehát létesítője gondolkodó való. Vannak célok, a célirányosság akarati tevékenységben bírja végelemzésben okát, tehát a legfőbb célrairányító akaró lény. Gondolkodó és akaró való — ez a szellem.

3. A szellem *léttartalma* kiválóbb, mint az anyagé; sőt egyedül alkalmas arra, hogy egy olyan lénynek tegye ki lényegét, léttartalmát, amelynek maga-magát kell megmagyarázni. Miért van anyag, erre nem tudok felelni szellem nélkül, mely az anyagba gondolatot, értékeket ad. Azonban a gondolat, mint önfényében világító igazság és az erkölcsi jó, mint magánvaló érték a maga világosságával és értékeségével igazolja és indokolja a jelenlétét. Az oknyomozó elme nem akad föl a szellem létezésén: a szellem van, mert érdemes lennie. Ez az utóbbi gondolatmenet természetesen nem teremt döntő bizonyosságot, azonban az előbbi kettőnek, illetve az abszolútság bizonyításának igen értékes kiegészítése lehet.

A személyesség bizonyítása az előző mozzanatokban adva van:

1. a *célra-irányítás* csak a célkitaláló gondolat, a célértékelő akarat és a célvalósító tetterő konkrét egységessége mellett lehetséges.

2. A *vallás erkölcsi rend* szentsége csak úgy áll fenn, ha van személyes való, amely öntudatával és önelhatározásával értéket ad az erkölcsi törvény szerinti cselekvésnek s azért az erkölcsi rend legfőbb őrzője, a szentségnek és értéknek ősforrása szintén csak személy lehet.

3. A jelenségvilágnak rajtuk kívül első, okokat sürgető valói között *vannak személyek*; létesítő okuk tehát nem



lehet hitványabb létrendben. Qui plantavit aurem, non audiet? aut qui finxit oculum, non considerat?... Dominus *scit* cogitationes hominum Ps. 93.

4. A személyesség a *legtökéletesebb létforma* s különösen a szellemi valónak nélkülözhetetlen létformája s azért adva van az abszolutsággal. — Mind a négy középfogalom teljes evidenciával igazolja minden fajta pantheismussal szemben az abszolút való személyességét, s nem gyengül meg ama merőben spekulatív kifogások következtében, amelyeket a mai pantheisták tesznek.\*

Mindebből már most a középfogalmakra nézve általánosságban az következik, hogy

1. *egy középfogalom* egymagában nem elég az Isten bizonyítására. Minden Istenbizonyítás ugyanis legalább két syllogismus, melyek közül az egyik igazolja egy kiválóságnak létezését (pl. ható ok, törvény, kigondoló) s legalább még egynek kell lenni, amely igazolja ennek abszolutságát.

2. Vannak középfogalmak, amelyek magukban, a maguk tartalmának erejénél fogva az abszolutságot bizonyítják (nem egy, hanem legalább is két lépésben, egy új középfogalom hozzávetésével); ilyenek a változások, kezdődő lét, létesülések, létfokozatok. Mások ismét a maguk tartalmának erejénél fogva csak a szellemiséget igazolják: törvény, célirányosság, erkölcsi rend. Nem lehet találni középfogalmat, amely egymagában a maga tartalmának kifejtésében elvezetne az abszolút, transcendens, személyes szellemhez. S így minden Istenbizonyítás legalább két, nem egynemű gondolatmenetből áll. Ez módot nyújt az Istenérvek számának megállapítására; az imént kifejtett szempontok pedig világot vetnek az Istenérvek logikai méltatására.

\* L. IV. fejezet.



## VII. Az Isten-érvek mérlege.

Az előző fejtegetésekben nyert szempontokat alkalmazzuk azokra a rendszeres iskolás alakba öntött gondolatmenetekre (az ú. n. Isten-érvekre), melyekben a bölcsélet-történelem folyamán kikristályosodott a nagy gondolkodók Istenbizonyító tevékenysége. A mi szempontunkból az Isten-érvek a következő csoportokra oszlanak: külön helyzetet foglal el szent Anzelm ontologiai érve, mert benne a bizonyító középfogalom maga az Isteneszme. Hasonlóképpen külön jelleget mutat az az érv, mely a népek Isten-meggyőződéséből akarja levezetni létezését. A többi részint abban a formában vesszük vizsgálat alá, amelyet Aquinói szent Tamás adott nekik, mert gondos összevetések meggyőztek, hogy e forma ma is a legszabatosabb; részint pedig magunk iparkodunk azt a formát adni, melyet legtöbbször a mai Istenbizonyítók közül aláírnának.

1. Az **ontologiai Istenérv** rendkívül sokat vitatott\* kérdésében körülbelül el lehet mondani, hogy rá nézve az akták le vannak zárva. Ma már nem akad számbavehető keresztény bölcselő, aki magáévá ne tenné Gaunilonak, illetve szent Tamásnak (C. gent. 1. c. 11.) megállapítását:

Ha az Isten eszméjét magában tekintjük mint eszmét, vagyis mint gondolattartalmat kifejező értelmi intenciót, teljesen alkalmatlan Istenbizonyító középfogalomnak. A következtetés ugyanis mindig az előzet gyengébb mozzanatához igazodik (*peiores sequitur semper conclusio partem*); s azért merőben gondolati tartalomból e tartalomnak létre követhetetlen: *saltus in aliud genus*. E tekintetben nem tesz kivételt az Isten eszméje sem; mert ha okvetlenül bele is kell gondolnom a létezés, ez épen csak gondolt létezés s így nem alkalmas valóságos létezés igazolására, mint bármilyen más gondolattartalom.

\* Irodalom ap. *Ueberweg-Heinze*, Grundr. d. Gesch. d. Philosophie III.<sup>9</sup> (1905.) 188/9.



Azonban az Isteneszmét lehet úgy tekinteni, s a történelem folyamán, láttuk, gyakran úgy is tekintették, mint elménk termékét. S így már belekapcsolódik a való világ oklángolatába s szolgálhat kiinduló pontul Isten létének bizonyítására.\*

2. Szent Tamás első érve középfogalmul a **mozgást** veszi (ex parte motus): Van mozgás. Ami mozog, azt más mozgatja; mert ami mozog, képességben van, ami mozgat, ténylegességben van; tehát nem lehet egyszerre ténylegességben és képességben. A mozgatók sorában nem lehet a végtelenbe menni, mert a másodrendű mozgatókat elsőrendűek mozgatják. Tehát van első mozgató, amelyet nem más mozgat, s ezt érti mindenki Isten nevéen.

E következtetés logikai szerkezete áttetsző: két syllogismusból áll. Az első syllogismus zárótétele: vannak mozgatók, melyek nem azonosak a mozgatottakkal. A középfogalom itt a mozgás, a közvetítés a P és S között az okság elve, alkalmazva a mozgás jelenségére. Minthogy magának a mozgásnak létezését általában nem kell igazolni, különösen ha igazoltnak tekinthető az ismeret-kritikai realizmusnak alaptétele, a következtetés nyilvánvalósága a felső tételen fordul *«ami mozog, azt más mozgatja»*. E tétel igazolására szent Tamásnak a S. theol.-ban adott indokolását okvetlenül ki kell egészíteni a C. gent.-ben adottal, amely Aristotelesnek bámulatosan szabatos eljárását adja; vagyis kizárja azt az esetet, hogy valami magamagát mozgatja. Nekünk úgy tetszik, Aristoteles és szent Tamás a föladatot végleg megoldották. Ha elfogadjuk a képesség és ténylegesség valóságos különbözőségét, akkor nyilván következik,

\* Újabban több bölcslettörténeti kutató, különösen dicséretet érdemlő buzgósággal bencések iparkodnak megmutatni, hogy szent Anselm nem akart merőben ontológiai érvet nyújtani. Nevezetesen *Adlhoch* is: *Philosophisches Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft* 1895—97. Ugyanígy fogják föl *Willmann* és *Schell*. Azonban nem kétséges, hogy a többség felfogása felel meg a valóságnak: Anselmus tényleg csak logikai Istenfogalomból akart érvelni.



hogy a szó teljes értelmében vett egyszerű lény nem mozgathatja magamagát, mert különben a merő képesség is lehetne mozgató. Nem kell attól félni, hogy ez a következtetés visszafelé sül, hogy «a mozgásból vont érv kétélű kard», amely egyfelől Istent bizonyítja ugyan, másfelől azonban a szabadakarat tagadására visz.\* Mert az ember akaró képessége egyáltalán nem mondható a szó szoros értelmében egyszerűnek. Az úgynevezett metaphysikai összetételek (potentia et actus, substantia et accidens) elég alapot nyújtanak a szabad elhatározás lehetőségének kimutatására, ha nem is az akarati önelhatározás pozitív megértésére.

Mindazonáltal szent Tamás syllogismusának alkalmazásánál épen ma óvatosságra int a mai természettudománynak Newton első axiomájában kifejezett tétele: Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus illud a viribus impressis cogitur statum suum mutare.

Ezzel tehát lehetségesnek van mondva egy olyan *mozgás*, mely nem okvetlenül utal mozgatóra. Minthogy az Isten-érvek kifejtésében nem ajánlatos belemenni a Newton-féle axiomák szabatos értelmének, érvényességi területének és megbízhatóságának taglalásába, sem pedig a mozgás metaphysikája rendkívüli delikát kérdésének boncolásába, jobb a mai természettudományos felfogás ellenvetését megkerülni azzal a változtatással, amelynek csiráját már Suaresnél találjuk: A testek mechanikai mozgásánál szorítkozzunk csak a sebességváltozásra, egyébként pedig terjeszkedjünk ki minden változásra ilyenformán: ami változik, egy rajta kívül álló változtatóra szorul. E kiigazítással az ismeretelméleti realismus alapján döntően bizonyít szent Tamás «prima et manifestior via»-jának első syllogismusa.

Jelentősebb azonban a második lépés, amelynek ilyen syllogistikus alakot lehet adni: Minden változó egy rajta kívül álló változtatóra utal; a változtatók sorozata nem lehet végtelen, tehát van egy, a változók során kívül álló

\* L. Bölcséleti Folyóirat 1895.



és ennyiben változatlan változtató. A felsőtétel az első lépésnél volt igazolva, az alsótétel bizonyítását kétféle metafizikai úton lehet megkísérelni: A változók sora kezdődött, tehát van rajtuk kívül álló kezdő. E bizonyítás ez idő szerint még nem mondható a kívánatos nyilvánossággal rendelkezőnek,\* és ezért ajánlatosabb a másik, amelyet *Gutberlet* fejez ki legvilágosabban: ami változik, azt más változtatja, de nem mindent változtat más, mert a mindenben kívül nincs más, tehát van legalább egy nem változó változtató.

Újabb megkíséreltek egy harmadik módszert is, mely a második thermodinamikai tétel segítségével a világfolyamatnak bekövetkező végéből annak valaha történt kezdetére következett, és sokszor mint önálló Istenbizonyíték, mint *entropologiai érv* szerepel. Ez a tetszetős és különösen ad hominem igen jól bizonyító érv újabb beható bírálatban részesült Isenkrahe részéről, aki Dressellel, a jeles jezsuita fizikussal folytatott vitában arra a megállapodásra jut, hogy az entropologiai érv csak a következő föltétel mellett bizonyít: 1. A világ entropiája (energia-áttételre többé nem alkalmas energiája) csakugyan növekszik; 2. nincsenek világfolyamatok, melyek az entropiát csökkentik; 3. az anyagvilág véges, vagyis megolvasható számú elemi részből áll; 4. véges anyagmennyiség nem tartalmazhat végtelen energiamennyiséget; 5. az entropia-törvényt ábrázoló görbe a negatív oldalról nem aszimptotice közeledik az összenergiát ábrázoló egyeneshez; 6. a világ-entropia kezdete előtt vagy egyáltalában nem voltak természeti folyamatok, vagy ha igen, csak véges időközök töltöttek be.\*\* E föltételeknek az 5. kivételével a mai természettudományi fizikai evidenciával eleget tud tenni,\*\*\* az 5. pedig egy a természettörvényekről alkotott ismereteink legbenső mivoltával összefüggő elemet tartalmaz. Azért az entropologiai bizonyíték oly nyilvánvalóságot

\* L. VI. fej.

\*\* Isenkrahe Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende 1910.

\*\*\* Ezt megmutatta a szerző Kezdet és vég a világfolyamatban 1907. és Energetika és bölcsélet 1908. c. dolgozataiban. Az 5. feltétel külön vizsgálat tárgya lesz.



teremt, mint aminővel a természetismeret általában rendelkezik. S így *legalább* is értékes argumentum ad hominem.

Szent Tamás érvelése elvezet-e Istenhez abban az értelemben, mint vizsgálódásaink elején meghatároztuk fogalmát? Szent Tamás ezt nem állítja, hanem utal a köztudatra, mely az első mozgatót elfogadja Istennek. Nyilvánvaló azonban, hogy itt *nincsenek* igazolva a következő mozzanatok: 1. hogy csak egy mozgató van; 2. hogy ez létezésében abszolút és léttartalmában végtelen; 3. hogy szellem. Igazolva van azonban a transcendenciája, mert hiszen a mozdulatlan mozgató a mozgók során kívül áll. Ama mozzanatok igazolására tehát további gondolatmenetek szükségesek.

Nevezetesen a szellemiséget dedukcióval lehet következtetni abból, hogy kívülről eredő indítás nélkül csak szellem tud mozgatni. Ennek azonban több tapasztalati nehézsége van, úgy, hogy ajánlatosabbnak kinálkozik Gutberlet útja, aki a mozgató szellemiségére abból következtet, hogy *a)* a változások időpontját meg kellett határozni s mert az más is lehetett volna, szabadon kellett épen a kérdéses időpontot megválasztani. Azonban e gondolat csak akkor nyilvánvaló, ha nyilvánvalóan be van bizonyítva, hogy a mozgások kezdődtek; továbbá nincs minden nehézség híján az a megfontolás, amely időpontokról, előbbiről, utóbbiról beszél, mikor még idő sem volt. Legalább is fölvetődik itt az idő és örökkévalóság viszonyának nehéz kérdése, melyet talán még sem kell egy Istenérv keretében megoldás elé állítani.

*b)* A mozgások formája, intenzitása, iránya olyan mozzanatok, amelyek iránt a mozgók közömbösek; tehát e formákat meg kellett határozni, és a többi lehetségesek közül kiválasztani: erre pedig csak szellem képes. Itt azonban két új középfogalom szerepel, t. i. a forma (*causa formalis*) és az esetlegesség, és így a mozgási érv területét elhagytuk.

Ami az abszolutságot illeti, annak alapeleme: a nem-mástól-valóság itt így igazolható: Az első mozgató változtat, anélkül, hogy kívülről változtatásra szorulna, tehát



változtató tevékenységében független: ám operari sequitur esse, tehát léteben is független. Hogy minden való létnek teljességével rendelkezik, így következik: Változtató tevékenységében nem szorul másra; tehát rendelkezik a változtatáshoz szükséges erővel. Ám a változtatások a dolgok létgyökerére nyulnak: sokszor új létet teremtenek (szerves, talán kémiai változtatások) s mindig törvényszerűségeket fejeznek ki. Tehát a változtató erő a lét gyökeréig menő, vagyis létadó erő. Ez pedig a lét teljessége: Ipsum esse. Látnivaló azonban, hogy itt is elhagytuk a mozgási érv területét. A változtatás tehát egymagában nem elég a teljes Istenbizonyításra.

3. A létesítő okokból (ex causa efficienti) szent Tamás így érvel: Van létesítő okok rendje.\* Semmi sem lehet magának létesítő oka, mert akkor saját magánál előbb kellene lennie. A létesítő okok során lehetetlen a végtelenbe menni, mert a rendezett okok során minden első a közbesőnek és ez ismét a végsőnek oka és így, ha első ok nincs, nincs végső okozat. Ha az okok során végtelenbe lehetne menni, nem volna első ok, de akkor nem volna végső eredmény sem. Tehát van első ok és ezt mindnyájan Istennek hívják.

E következtetés logikai fölépítése teljesen olyan, mint az előző; éltető ereje maga az oksági elv legelső és alapvető tartalmában (I. V. fej.), amelynek érvényességéhez nem férhet szó. Nem nehéz továbbá a VI. fejezetben mondottak után a második syllogismus felső tételét nyilvánvalóvá tenni: Az okok során csakugyan el kell jutni egy végsőig. Az indokolás egész sulya tehát a mai természettudomány színe előtt az első syllogismus alsó tételén van, hogy t. i. van létesítő okok rendje. Ugyanis az anyag megmaradásának elve, az ősatom gondolata az anyagi világra nézve nem csekély tudományos támaszt adott annak a látszatnak,

\* Oly valók, melyek másokat létesítenek és maguk létesültek, amint helyesen értelmezi Kleutgen, Philosophie der Vorzeit II.<sup>2</sup> 681.



hogy semmi sem vesz és semmi sem lesz, hogy keletkezések és mulások, legalább Aristoteles értelmében vett gyökeres létesülések és mulások (*mutationes substantiales, generatio et corruptio*) voltaképpen nincsenek. Ujabban sokan párhuzamot keresnek az anyag és energia állandóságának elve közt és tudjuk, Haeckel az ő monismusának alaptételévé teszi a tőle *substantia-törvénynek* nevezett tételt: anyag és energia mindig volt és mindig lesz, tehát nem kell okát keresni.

Ezzel szemben mindenesetre lehet mindenekelőtt arra hivatkozni, hogy legalább új formák támadnak; s e változás maga és a változásokon uralkodó törvényszerűség követel elégséges okot. Ez a szempont azonban már nyilván más gondolatmenet területére visz. Ha szent Tamás második érvének logikai önállóságát fönn akarjuk tartani, nem kerülhetjük el annak a tételnek a bizonyítását, hogy van létesítő-okok rendje. Itt több fokozat kínálkozik, amelyeket azért is érdemes betartani, mert a mai tudományos köztudat értéklésében is így következnek egymás után: Az első lépés az állat és az ember, amennyiben lelkes valók. Hogy a lelkeség több mint az anyag, azt a mai lélektan általában elismeri. Második lépés: az emberi lélek új létfok az állattal szemben, tehát nem is eredhet belőle. Ezt is elfogadja a mai *psychologusok* tekintélyesebb része. Sőt az emberi lélek szellem; ezt azonban tagadják az aktualitás-elmélet hívei. Ezekkel szemben tehát igazolni kell a lélek önálló magánvaló voltát és akkor az emberi lelkek keletkezéséből egyenesen lehet következtetni teremtőre, aki mint teremő abszolút, mint emberi lélek teremője személyes szellem. Harmadik lépés: az élet többletet jelent az anyaggal szemben, következőleg az élő lények létesítő okok rendjét alkotják, amelyből következtetni kell az első életadóra. És jól lehet szerintem teljes evidenciára lehet hozni ezt a tételt, még sem hivatkozhatik mint az előbbi kettő, a mai tudósok körében általános elismertségre. Sokan helyt adnak annak a gondolatnak, hogy az élet esetleg mechanikailag magyarázható, és tudjuk, keresztény bölcselek, mint Tongiorgi, Pal-



mieri, sőt szent Ágoston sem zárkóztak el e lehetőség elől. Ebben az esetben persze az életjelenségek csak új létformát jelentenek és kiutalnak a jelen gondolatmenetből. Marad azonban az állati és az emberi lélek önállósága és e kettő elég biztos alapot nyújt következtetésre. Sőt evidenssé tehető, hogy legalább a földön ezek sora kezdődött és így bizonyos szemléletességgel kezdőre lehet következtetni, mint *Schanz* teszi Apologie I.

A létesítő okság mélyebbre ható metaphysikai elemzése más szempontokat is kínál: A világ létesítő okok rendje; ezek azonban nem teljes okaik az okozatoknak: *a)* a tapasztalati létesítők föltételezik az anyagot, mint létesítő tevékenységük substratumát; *b)* okai ugyan az okozat keletkezésének, de nem a fennmaradásának; *c)* okai ugyan az okozat létének, de nem tevékenységének; *d)* okai létének, de nem egyediségének. A tapasztalati okozatok elégséges oka tehát csak egy teljes ok, egy mindenható való lehet.\* E következtetés nyilvánvaló, de természetesen metaphysikai jellegénél fogva nem épen népszerű jellegű. E mellett föladják a teremő és teremtmény együttműködésének (*concurus divinus*) nehéz kérdését.

4. A lehetséges és szükségképes valók létezéséből (*ex possibili et necessario*): A C. gent. tartalmazza az élesebb fogalmazást: Léteznek valók, melyek nem létezhetnének; ilyenek azok, amelyek lesznek és amelyek mulnak. Az ilyeneknek van okuk, mert magukban közömbösek a lét iránt. A létesítő okokban nem lehet a végtelenbe menni, tehát van valami, ami szükségkép létezik. Ennek nem lehet másban az oka, mert a szükségképes valókat létesítő okok során lehetetlen a végtelenbe menni. Tehát van egy való, amely magában szükségképes, *per se necessarium*. Ezt mindnyájan Istennek mondják.

Ezt a bizonyítékot a keresztény bölcselek általában alapvetőnek tartják. S csakugyan korunk uralkodó Isten-ellenes

\* *Schell*, Gott und Geist II. (1896.) 164. kk.



áramlatával, a monismussal szemben az érv van hivatva eldönteni a harcot. Annál inkább szükséges latra vetni bizonyító erejét.

Sok félreértésnek és kifogásnak eleve élet vesszük, ha jól megértjük, *mi az a possibile*, amelyen itt az érvelés fordul. Ha tekintetbe vesszük, hogy maga szent Tamás itt lehetségesnek mondja az olyan lényt, mely létezhet is, nem is, igazat kell adnunk Kleutgennek, hogy itt ú. n. possibilitas realisról van szó, vagyis oly valókról, «amelyeknek léte a dolgok adott rendjében, a tényleges valóságban meg van alapozva.»\* De nem tudom egészen aláírni, ha Kleutgen a lehetségest egyszerűen a mulóval, a szükségképest pedig a nem-mulóval azonosítja. Hanem azt állítom, hogy a possibile itt egyszerűen a contingenst akarja jelenteni. «L'être contingent est celui dont l'essence est indifférente à l'existence ou à la non-existence, ou, ce qui revient au même, celui qui n'a pas en son essence la raison suffisante de son existence.»\*\*

Az esetleges és szükségképes különböztetése azon az alapon történik, hogy valami kapcsolat forog fenn egy lénynak lényege és létezése, vagyis léttartalma és létténye között. Hogy korunk dinamista és ismeretkritikai szempontokhoz igazodó elméjéhez közelebb hozzuk e gondolatot, abból kell kiindulnunk, hogy a dolgok lényege nem más, mint az őket ábrázoló fogalmak tartalma: «Unter Wesenheit haben wir nicht den Begriff, wol aber den Inhalt des Begriffes zu verstehen.»\*\*\* A létezés ténye pedig a tartalomnak a létbe való kihelyezése, amelynek erejénél fogva képessé válik arra, hogy magát előttünk tevékenynek bizonyítsa. Már most esetleges az, aminek tartalma nem adja okát létezésének; ha tekintjük az ilyen lénynak tartalmát, akár egyes jegyeit, akár többeket vagy az egészet együtt, nem tudjuk belátni, miért

\* Kleutgen, Phil. der Vorzeit II<sup>2</sup> 684.

\*\* Traité élémentaire de philosophie, édité par des professeurs de de l'Institut supérieur de Phil. de l'Univ. Louvain (1913) I<sup>4</sup> 551.

\*\*\* Kleutgen, Phil. der Vorzeit II<sup>2</sup> 770.



kell léteznie. Ellenkező esetben szükségképesnek mondjuk ama lényt.

Igaz, újabb keresztény bölcselek is előállanak itt egy nehézséggel: ha valójában csak létező dolgok vannak, mi alapon beszélhetünk esetlegesekről és szükségképesekről?\* Továbbá: a dolgok lényege magában nem mond semmit a létezésre vonatkozólag; különben is e tartalom a létezőkből elvonás útján van kiemelve.\*\* De e nehézségek a lényegeket egyoldalúan a maguk tiszta intenció-voltukban tekintik. Ezen szempontból tekintve csakugyan nincs közük a létezéshez. Itt azonban az általuk intendált tárgyakkal együtt kell gondolni és akkor lehetetlen azokkal a realis vonatkozásokkal együtt nem gondolni, melyek a tapasztalati dolgokban adva vannak. És így aztán biztos alapot nyer az oknyomozó elme ennek a kérdésnek föltevésére: magukban igazolják-e létüket a tartalmukban kifejezett tökéletességek, olyanok-e, hogy megokolják saját magukat? Egy, a metafizikát elvben nem tagadó elmének épen nem nehéz belátni, hogy minden oldalú korlátoltság, tér- és időbeli megkötöttség, részekre bontottság, állapotváltozások mind oly mozzanatok, melyek egy lénynél arra utalnak, hogy tartalma semmiképen sem magyarázza meg létezését, hanem hangosan kiutal saját magából.

Igaz, ez csak akkor lehetséges, ha helyt áll e tétel: ha van egyáltalán valami, akkor van szükségképes lény. De ép ebben fejeződik ki, mint láttuk, az okságnak alapkövetelése. A pantheismus, materialismus, sőt a relativismus ezt el is ismerik, sőt alaptételül vallják. A nagy kérdés itt a theismus számára ez: a világ esetleges-e. S ezt annyira magától értetődőnek tekintették a scholastikusok, hogy szent Tamás is egyszerűen kijelenti: «esse quaedam possibilia». Ma meg már nem is elég egyszerűen azt igazolni, hogy akadnak esetleges dolgok.\*\*\* A materialismussal szemben meg kell

\* *Isenkrahe* in: Theologische Quartalschrift 1887. 423.

\*\* *Braig*, Gottesbeweis oder Gottesbeweise 44–52.

\*\*\* Mint azt teszi *Honthelm*, Theodicea (1893) 115. kk.



mutatni, hogy az egész világ esetleges és ezt a keresztény bölcselek kifogástalanul végbevitték.\*

De, minthogy a pantheismus elismeri a tapasztalati világ egyes lényének esetlegességét, ezzel szemben egy külön gondolatmenet is szükséges. T. i. meg kell mutatni, a) hogy az esetlegesség a dolgok legmélyebb lényegéhez tartozik és azért okvetlenül kijár annak a substantiának is, amelynek határozmányai a világ egyes lényei a pantheismus tanítása szerint és így a pantheismus az esetlegességet beleviszi az absolutumba, ami absurdum. b) A határozmányok kinyilatkoztatják, föltárják a dolgok lényegét. Csakis e metaphysikai tétel segítségével lehet hatékonyan visszautasítani a pantheismusnak azt a kibuvóját, hogy a jelenségek határozmányai nem okvetlenül érintik magát az ősválót, e jelenségek substantiáját. A keresztény gondolkodók elvégezték ezt a föladatot is.\*\*

Tehát szent Tamás harmadik érve is evidenciát teremt, még pedig e tételt illetőleg: Van való, mely magamagát magyarázza. Ebből aztán vagy elemzés útján, vagy új közepfogalmak segítségével kell levezetni az absolut való egyetlenségét, végtelen tökéletességét és szellemiségét.

**5. A lények tökéletességi fokozataiból (ex gradibus):** A lények határozményeiben meg lehet állapítani a több és kevesebb fokozatait: tehát van egy lény, mely e fokozatok legtetején van. Ez az absolut való (maxime ens), mert quae sunt maxime vera, sunt maxime entia; s ez minden tökéletességnek oka, mert ami egy fajban a legtökéletesebb, az efajta összes tökéletességeknek oka. Ez az Isten.

Ez a gondolatmenet, mint láttuk a II. fejezetben, kirí

\* A legnagyobb körültekintéssel és teljességgel összeállítva I. Kiss, Isten megismerése a látható világból (1909) 91. kk.

\*\* Az irodalmat I. apud Staab, Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Litteratur von 1850—1900. (1910) 100. kk. Azonban itt még bő tér nyílka keresztény gondolkodó számára; az egész kérdés külön monografiát érdemelne, amely pl. egy Hartmann bölcseleti tehetségével és egyúttal könnyedségével igazolná a theismust a világ esetlegességéből.



szent Tamásnak többi bizonyításából és felületesen tekintve azt a gondolatot kelti, hogy merőben platonai realismus alapján áll. Csakugyan gyakrabban így is értelmezték. Behatóbb vizsgálat megmutatja ugyan, hogy benne is megvan szent Tamás bölcséletének két alapgondolata: a lényeg és létezés között fönnforgó realis vonatkozás és az elégséges ok elvének alkalmazása. E kettő adja itt is a nervus probandi-t. Mikor azonban arról van szó, hogy ezt az érvet megvilágítsuk és egyes tételeinek bizonyító erejét igazoljuk egy a metaphysikai spekulációktól elszokott kor színe előtt, igazat kell adnunk Kleutgennek: «Dieser Beweiss hängt mit den höchsten Gedanken, sowol des platonischen als auch der aristotelischen Philosophie zusammen».\* Kilépnénk jelen értekezésünk kereteiből, ha e természetének követelményei szerint méltatnók.\*\*

Szent Tamás első négy érve együttvéve adja azt a gondolatmenetet, melyet kosmologiai érvek neveznek, különösen Kant óta. Erről a gondolatmenetről Kant\*\*\* logikai tévedéseket akar kimutatni. Kant t. i. az említett helyen helyesen elutasítja, bár nem egészen kifogástalan indokolással az ontologiai érvelést† és azután a kosmologiai érvelésről azt iparkodik kimutatni, hogy beletorkollik az ontologiaiba. T. i. a tapasztalatra támaszkodva arra akar következtetni, hogy van szükségképes lény. Ennek szabatosabb meghatározásánál azonban a tapasztalás talaját teljesen elhagyva, pusztán a szükségképes lény fogalmából állapítja meg a tökéletes lény (ens realissimum) fogalmát és viszont ebből következtet a szükségképes lény szükségképes létezésére; ami pedig az ontologiai bizonyításnak is veleje.††

\* I. m. II<sup>2</sup>. 688.

\*\* Egyelőre utalunk *Werdenich*, A lét teljessége c. mélyen járó értekezésére, *Bölcséleti Folyóirat* 1904. 344. kk.; továbbá *Rolfes*, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles (1898) 205. kk.

\*\*\* Kritik der reinen Vernunft<sup>2</sup> (1787) 631—648.

† U. o. 620—630.

†† 634—6. (Berlini ak. kiadása III. 405<sup>20</sup>—406<sup>22</sup>.)



Erre közönségesen azt szokás felelni: A kozmologiai érv nem ontologizál, mert hisz a tapasztalatból indul ki. De ezt Kant sem tagadja, sőt azt mondja: «Um seinen Grund recht sicher zu legen, fusst sich dieser Beweiss auf Erfahrung, und gibt sich dadurch das Ansehen, als sei er vom ontologischen Beweise unterschieden».\*

Rolfes azt válaszolja Kantnak: A kozmologiai érvelés nem vállalkozott arra, hogy a tökéletes lényt fogja bizonyítani. Megtette a kötelességét, ha a szükségképest igazolta.\*\* Szerinte Kant abban hibázik, hogy ezt szem elől téveszti. Efelelet azonban nem kielégítő, mert nem lehet beszélni Isten-bizonyításról addig, amíg nincs bizonyítva a keresztény theizmus Istene. Ezt meg kell engednünk Kantnak. Tény továbbá, hogy az Istenbizonyításban a legtöbb scholastikus, amennyiben egyáltalán szükségét érzi annak, hogy a szokásos Isten-érveket kiegészítse és az egyetlen, végtelen tartalmú személyes szellemet bizonyítsa, egy az illető gondolatmenet által bizonyított jegyből kiindulva elemző, levezető módon iparkodott a teljes Isten-fogalmat megállapítani. Ez ellen tesz Kant kifogást. De gondolatmenetének figyelmes elemzése arról győz meg, hogy e kifogása abból az ő alaptévedéséből táplálkozik, hogy értelmünknek nincs ereje kiemelkedni a jelenség-világ köréből a transcendens valóság világába. Továbbá (s ez az érvek didaktikája szempontjából tanulságos) ő kozmologiai Isten-érven a Leibniz-féle alakban adott contingentia-érvet érti, mert hiszen ezt az elnevezést is azzal indokolja, hogy «elvonatkozik a világ meghatározott tartalmától és pusztán a lehetséges tapasztalatra támaszkodik»\*\*\* Vádja tehát nem éri a keresztény bölcselek legtöbbje által adott érvelést, amint azt Gutberlet, Schanz, Schell, Braig stb. fölépíti, akik t. i. nem abstract fogalmakból, hanem a concret valókból, azok nyilvánvaló esetlegességi jegyéből (összetettség, kezdődés, változás, véges léttartalom stb.) következtetnek.

Kant a kozmologiai érvelésben még egy egész rakás

\* U. o. 634. (Berl. ak. kiad. 405<sup>26</sup>—32.)

\*\* Rolfes, Die Gottesbeweise stb. 279.

\*\*\* U. o. 633. (405<sup>2</sup>—5.)



dialektikai halálugrást (Ein ganzes Nest von dialektischen Anmassungen)\* vélt találni. Ha azonban jobban mélyére nézünk ezeknek az állítólagos dialektikai agyszöktetéseknek, kitűnik, hogy mind az ő ismeretelméleti alaptévedéséből táplálkoznak: ismeretünk fogva van a jelenségek világában, melyből az ész kategóriáiban adott csapóhidakkal nem tud kijutni.\*\*

6. A világ-kormányzásból (ex gubernatione rerum):

1. Vannak célirányos történések az oktanok világában; mert állandóan vagy legalább igen gyakran úgy cselekszenek, hogy elérik, ami legjobb. Ennek oka csak értelem lehet, amint a célhoz jutó nyilat csak íjász irányíthatta. Tehát van értelmes lény, mely minden lényt célra irányít. 2. A legkülönbözőbb dolgok harmóniát alkotnak, nem ritkán vagy véletlenül, hanem állandóan, vagy legalább rendszeren. E harmónia lehetetlen rendező értelem nélkül, tehát van egy valaki, akinek gondviselése kormányozza a világot.

Szent Tamás itt megismétli a legrégebbi gondolatot, melyet Isten-bizonyításra megfogalmazott az emberi gondolkodás és ma is a legnagyobb sikerrel alkalmazhat, amelytől Kant sem tagadta meg elismerését.\*\*\* Azonban a XVIII. század sekélyes physiko-theológiája merőben emberi hasznossági szempontok szerint állapította meg a természetben a célszerűség jeleit; és úgy lehet, részben ez a magyarázata annak, hogy Kant minden elismerése mellett is hatástalannak jelentette ki ezt az érvet. Mert — úgymond — a célszerűség mint valami idegen elem van a dolgokra reáaggatva és úgy gondolja, hogy ezért lehet ugyan a világ-rendező egyetlenségére következtetni (a jelenségvilág határain belül bizonyossággal, azon túl pedig valószínűséggel), mint építőmesterre, de nem abszolút valóra.

\* U. o. 637. (407<sub>17</sub>.)

\*\* Kant ismeretelméleti alaptanításait méltatta a szerző «Főbb elméletek az értelmi ismeretek eredetéről» c. dolgozatában 141. kk. v. h. Kezdet és vég a világfolyamatban 136. kk.

\*\*\* Kritik der reinen Vernunft<sup>2</sup> 651. (Berl. ak. kiad. 415<sub>23</sub>. kk.)



E kritika szemmeltartása a XIX. századi katolikus bölcseleket a teleologiai bizonyítás szélesebb alapú kiépítésére segítette, úgyhogy ma nagyobb joggal, mint valaha állíthatjuk, hogy ez az érv a legkönnyebb és leghatékonyabb. Mindenekelőtt az anthropomorphismusnak gyökeresen elejét veszik azzal, hogy különböztetnek a törvényszerűség és célirányosság között. A törvény: egy ítélet vagy gondolat, amelynek tartalma az alanyban jelzett tárgyak egész körére érvényes (statikai és dinamikai törvényszerűség).<sup>\*</sup> A cél fogalmát Baer, aki a darvinismussal szemben először alkalmazta a modernnek közül teljes tudatossággal, így határozza meg: «a cél egy mozgás vége, és a célirányosság oly folyamatokat jellemez, melyeknek eredménye előre meg van határozva. A keresztény bölcselek joggal hozzá vesznek ehhez egy új elemet az aristotelesi bölcelethez, t. i. az érték fogalmát és a célt így határozzák meg: A cél egy egységes és értékes gondolat, amelynek jövőre megvalósítására már a jelenben irányulnak bizonyos tevékenységek.

A törvényszerűségnek és a célirányosságnak ez a szétválasztása bölcelethez teljesen jogosult. Mert látni való, hogy a törvény közvetlenül a gondolattal, a cél mint érték pedig közvetlenül az akarattal áll vonatkozásban. Azért érthetetlen előttem Janssens kritikája,<sup>\*\*</sup> amely nem látja eléggé indokoltnak a szétválasztást. Nekünk úgy tetszik, hogy a különböztetés csirája már benne van szent Tamás fönt hiven visszaadott teleologiai érvelésében is.

A szétválasztás mindenekelőtt lehetővé tette az anthropomorphismusnak kizárását, mert a törvényszerűség és harmonia a mai természettudomány álláspontján értékitételek és emberre vonatkozhatott célszerűségi megfontolások nélkül is teljes exaktsággal bizonyítható.<sup>\*\*\*</sup> A cél fogalmának szabatos körülírása, különösen értékességi mozzanatának kiemelése pedig biztos kritériumot szolgáltat célok konstatálására:

<sup>\*</sup> Schütz, Az anyag mivoltáról (1911) 7. k.

<sup>\*\*</sup> Tractatus de Deo uno I. (1900) 525.

<sup>\*\*\*</sup> L. különösen Gutberlet, Naturphilosophie. Pesch, Die grossen Welträtsel<sup>3</sup> (1907).



A hatás egysége a közreműködő hatók sokfélesége mellett, a változott viszonyokhoz való alkalmazkodás, az irány határozott megtartása ellenkező behatások dacára.\*

E két szempont szerint könnyű következtetés kínálkozik: Ha a természetben csak egyetlen törvényszerűséget vagy célirányosságot lehet konstatálni — és ezt ki merné tagadni — áll a következtetés: A gondolat nem lehet gondoló, a cél nem lehet célkitűző nélkül. Ezzel adva van a törvényszerűség és célirányosság okának szellemisége.

Absolutságát kétféle módon lehet kimutatni: Merőben metaphysikai következtetéssel: minden gondolat gondolkodóra, minden cél célkitűzőre utal s ez vagy teljesen a maga erejéből gondol ki mindent és akkor abszolút; vagy ezt nem képes megtenni s ez utóbbi esetben mástól merített, ez ismét mástól és így tovább. De akár véges, akár végtelen a kigondolók sorozata, egyenkint képtelenek, tehát összességükben is képtelenek maguktól kigondolni valamit; tehát kell létezni egy abszolút kigondoló és célraíró valónak. E következtetés biztos ugyan, de mint valami hádeszi árnyék élettelen s különösen ma a legtöbb elme számára nem elég hatékony; eredménye sem teljesen kielégítő, mert következtet ugyan léteben abszolút valóra, de már nem állapítja meg, hogy ez tartalmában végtelen-e. Ezért ajánlatosabb és tényleg jártabb is a másik út.

Itt mindenekelőtt ki kell mutatni, hogy nemcsak itt-ott akadnak törvények és valósulnak meg célok, hanem a törvény és cél uralma a természetben egyetemes, a dolgok mi-voltában gyökerező; következésképp a dolgokat legmélyebb mi-voltukban megragadó kigondoló és célkitűző szellemet követel elégséges okul, amely természetesen nem lehet más, mint a lények létesítője; mert hisz lét és rend egymástól elválaszthatatlanok. A világharmoniából és a célirányosság egységéből következik a világrendező és kormányzó egyetlensége. Transzcendenciája közvetlenül kitűnik onnan, hogy gondolat és gondolkodó, célirányosság és célkitűző úgy viszonylanak, mint alkotó és tett, mint művész és mű.

\* Schell, Gott und Geist. II. 316. k.



Az Istenbizonyítónak feladata tehát kimutatni a törvényszerűség és célirányosság egyetemes uralmát és a dolgok természetében gyökerező mélységét; vagyis a mai természettudomány világánál ki kell mélyítenie Aristoteles alapgondolatát, a *causa formalis* egyetemes uralmát. A törvényszerűségekre nézve ez nem nehéz épen ma, amikor az egész természettudományos üzem abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy mindenben törvényszerűség uralkodik. Ezért a törvényszerűségekre támaszkodó nomológiai bizonyítás ma a leghatékonyabbak egyike.

Mindamellett itt is fölmerülnek *más magvarázási lehetőségek*, amelyeket az Istenbizonyítónak alaptalanoknak kell kimutatni. 1. A darvinista evolucionizmussal és materializmussal szemben meg kell mutatni, hogy a törvényszerűség nem lehet a véletlen munkája. 2. A pantheista monizmussal szemben, hogy az abszolút valónak merőben ideális, ú. n. dialektikai önkifejtőzése nem magyarázza meg a törvényszerűséget, mely mint a valóságot átjáró gondolat csak konkrét kigondolótól nyerheti erejét.\*

A célirányosságra épített következtetéseknél szintén megjelenik a monismus s hivatkozik a «mechanikai okok zárt sorára» (Paulsen). Azonban nem nehéz kimutatni, hogy a cél-ok nem a mechanikai okláncolat hézagait van hivatva kitölteni, mint már Anaxagoras gondolta, hanem a cél a mechanikai okok mellett és fölött uralkodik és azokhoz új elemet ad.

Ma elég gyakran egy ismeretelméleti kifogás hangzik a teleológiai világtérfogás ellen: «A célokat mi olvassuk bele a természetbe, amennyiben visszafelé nézzük az eseményeket és már az elejére oda gondoljuk, ami csak a végén jelenik meg. (Wundt, Paulsen.) Azonban a célnak fönti meghatározása és kritériumai a konkrét természetre és különösen a lelki jelenségekre alkalmazva minden kétsé-

\* L. Engert, *Der naturalistische Monismus Häckels auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit geprüft* (1907); Klimke, *Der Monismus u. seine philosophischen Grundlagen* (1911). Nagyon kellene egy alapos monographia, mely a Hartmann-Paulsen-féle pantheismust méltatná.



get kizárnak az iránt, hogy a természetben van teleologia.\*

Végül a célirányossággal szemben szokás hivatkozni a *dysteleológiára*, nevezetesen az erkölcsi rosszra (pessimismus). Erre a metaphysika története három feleletet tud: 1. A rendből és célirányosságból kell ugyan következtetni arra, hogy van világkormányzó; a tökéletlenségéből azonban az következik, hogy ez a kormányzó nem okvetlenül abszolút, illetve nem végtelenül tökéletes. A Philo-féle λόγος-nak, a Plátón-féle világ-lelkének ez az alapgondolata; és ma is itt-ott még keresztény bölcseleknél is szerepel, mint lehetséges magyarázat, akik ez esetben angyalokra gondolnak. Azonban e gondolatot még mint lehetőséget is ki kell zárni; mert a harmónia és cél benne gyökerezik a dolgokban, tehát csak azok alkotójától eredhet. Azután pedig még a mi töredékes tudásunk mellett is meg lehet mutatni, hogy a lét végcélja az erkölcsi eszmény valósítása, vagyis a legtökéletesebb cél, mely csakis tökéletes lénytől veheti eredetét. 2. Mások a dysteleologia letagadhatatlan tényeit és a gondviselés nehézségeit úgy iparkodnak beállítani, mint alárendelt vonásokat, melyek a világharmónia és a célirányosság egészét nem zavarják, illetve beleilleszkednek egy felsőbb világtervbe. S ez a gondolat a bölcselet színe előtt is evidenssé tehető, legalább erkölcsi nyilvánvalósággal, a kinyilatkoztatás világánál pedig teljes evidenciára emelhetők. 3. A célnélküliségeknek, különösen az erkölcsi rossznak a létezését az elme nem tudja megnyugtatóan megoldani; azonban a rendből kell következtetni rendezőre, épúgy, mint a szoborból alkotóra még akkor is, ha azon repedés mutatkozik. Ez az utóbbi gondolat in concreto sokszor megnyugtató, tárgyilag azonban nem elég. Mert addig nem áll teljes fényben egy tétel evidenciája, amíg az ellenkező esetek positive kizárva nincsenek. Az ú. n. theodiké, mely Istent, mint tökéletes valót igazolja a tapasztalatban fölkinálkozó tökéletlenségeknek, különösen a rossznak színe

\* Straub, Der teleologische Gottesbeweis und seine Gegner (1894/5.)



előtt, ma is az Istenbizonyítás legsúlyosabb és még sok munkást legjobb erőinek megfeszítésére fölhívó mozzanat.

7. Az eddig tárgyalt érvek közös vonása, hogy az érzéki világból indulnak ki s ezért közös néven kosmologiai érvek. De az Istenbizonyítás kiinduló pontjául egész természetesen fölkinálkozik a szellem világa is (**psychologiai érvek**); még pedig a maga egész valóságában, mint a bensőség, vagyis tudatosság és maga-bírást által jellegzett jelenségek halmozata és azok hordozója. És ezeknek színe előtt kérdezni kell: mi az okuk?

Itt mindenekelőtt tekintetbe jöhet, mint kiinduló pont *a konkrét én*, amelyre de Broglie-vel ilyen érvet lehet alapítani: Gondolkodom, kételkedem, szenvedek, szeretek, élek, akarok; tehát vagyok. Gondolkodom, de ki vagyok téve kétkedésnek és tévedésnek; vágyódom, szeretek, de sokszor nem jutok vágyaim tárgyának birtokába; tehát vannak bennem tökéletlenségek. Folyton kénytelen vagyok érezni, hogy föltételes, függő vagyok, tehát esetleges lény vagyok. Elég-séges okom csak egy abszolút való lehet, amelynek az ok és okozat adaequatiojának követelménye szerint személyes szellemnek kell lenni.\*

Ennek a bizonyítéknak csak az első fele új, amennyiben megmutatja, hogy a konkrét én esetleges lény; tehát egy ama számos dülő-utak közül, amelyek az esetlegességre támaszkodva az érvényesség országútjába torkollanak. Nagy kiválósága, hogy a legközvetlenebb tapasztalásból, az éntudatból indul ki és olyan tényekre utal, amelyeket senki le nem tagadhat. Az a két tény, hogy én, legalább mint fenomenális én vagyok és hogy függő vagyok, az egységes lélek-substanciát tagadó fenomenalistákkal szemben is fönnáll. De Broglie szerint csak két tökéletlenség tapad hozzá: saját lelki-életünkre való ráelmélést kíván, ami nem könnyű; és lelkünk tökéletlenségeit emeli ki, ami ellenére jár hiú-

\* *De Broglie*, Preuves psychologiques de l'existence de Dieu. (Nouv. éd. 1911) 6—31.



ságunknak. Ezek azonban merőben lélektani szempontok, amelyek a gondolatmenet logikai jellegét nem változtatják meg. Itt elég megállapítanunk, hogy nem új út, hanem az esetlegességi érvnek egy külön, még pedig az említett két «tökéletlenség» dacára is, igen hatékony esete. Az abszolút valót csak akkor bizonyíthatom vele, ha ki van mutatva, hogy a függő lények sorában kell abszolút valóra következtetni, vagy ha ki van mutatva a lélek szellemisége. Ez utóbbi esetben ugyanis minden egyes lélek közvetlenül teremtő okot követel.

Egy másik érvet de Broglie *a lelki tevékenységekre* alapít: öntudatom elemzése meggyőz arról, hogy olyan lény vagyok, aki minden pillanatban lelki világom tartalmának csak egy részét ölelem föl, sőt bennem a tudatos és tudattalan jelenségek határai nem szilárdak. Az ilyen lény pedig lényegében tökéletlen, tehát mástól való.\* Ugyanígy a lelki tevékenységek fejlődésében meg lehet állapítani a tökéletlenséget és függést; e függés mindamellett különös harmóniára mutat lelkem világa és az anyagvilág között; pl. «az én nem tudja, mely ideget kell érintenie, az agynak mely pontját kell ingerelnie és még sem téved.»\*\* A lelki tevékenységek alakulásának tökéletlenségei tökéletes valót, teleológiája pedig összerendező értelmet követel elégséges okul.

Közvetlenül látnivaló, hogy itt a kozmologiai érvelésnél irányadó szempontok: esetlegesség, a lény létesítő tevékenysége, teleologia vannak alkalmazva, egy külön esetre, a lelki jelenségek érdekes világára; új mozzanatok nem jelennek meg. Megfontolást érdemel, hogy korunk, legalább tudományos és művészvilágunk lélektani elemzésekre hajlik s azért pedagógiai okokból ajánlatos a lelki jelenségekből kiinduló Istenbizonyítást legalább el nem hanyagolni, mint azt tették a bölcseledés kezdő korában, midőn bizonyos naivsággal a szemléleti nyilvánvalósággal

\* I. mű 58/9.

\*\* U. o. 69.



adott, az ismerő alanytól elég szabatosan el nem különített külvilágból indultak ki Istenkeresésükben. Továbbá az is bizonyos, hogy egy kritikai korban nem megvetendő dolog, ha mindjárt a kiindulásban nem kell könnyen kétségbevonható természettudományos megállapodásokra támaszkodni, vagy közkeletű természettudományos nézetekbe ütközni, hanem a legközvetlenebb és soha le nem tagadható tapasztalatra lehet támaszkodni. Mélyen és biztosan látott szent Ágoston, midőn hasonlóképen kiinduló ponttá tette e tételt: *Si fallor, ergo sum*.

És épen szent Ágoston Istenbizonyítása új érvek látszik, mert nem a külvilágból, sem a lelki tevékenységekből érvel, hanem *az örök igazság létezéséből*. Járható-e ez az út?

Ennek az érvek ilyen alakot szokás adni: Vannak örök, változatlan igazságok, minők a matematikai, logikai, metaphysikai alapelvek, a fogalmak. Ezek nem elménk szüleményei, nem merőben észlények. Igaz, hogy valóságos létezésük nincs (*non habent quidem actualitatem realem*. Hontheim). Mindazáltal nem semmik, mert *a)* elménk kénytelen hozzájuk igazodni, ha helyes ismeretre akar szert tenni; tehát irányító hatással vannak elménkre, sőt a valóságra is, amely követeléseik szerint alakul. A semmi pedig nem tud hatást kifejteni. *b)* A megismerés abban áll, hogy értelmünk a valósághoz igazodik (*adaequatio rei et intellectus*). A semmihez pedig nem lehet igazodni. *c)* Az akaratra is hatnak, mert hiszen egy lehetséges szépnek, például műalkotásnak a gondolata is gyönyörködtet. Tehát mivoltukban ez igazságok lényegesen különböznek a semmitől. Ám a semmitől való különbözést csak valaminek, valóságnak lehet mondani (*a nihilo non est differentia, nisi per realitatem*) — következésképen létezésük megfelelő okot, vagyis abszolút értelmet követel.\*

Nem egyéb ez, mint szent Ágoston gondolata iskolás formára hozva és szabatosan körülírva. A történeti áttekintés meggyőzőtt, hogy ez az érvelés végighuzódik az egész keresztény bölcseleten.

\* Igy *Hontheim*, *Theodicea* (1893) 132—139.



Kérdés már most: alkalmas középfogalom-e az Isten-bizonyításra a nem létező, de lehetséges valók rendje, a metaphysikai valóságok, vagy az eszmei világ rendje (ordo idealis), amely nem egyéb, mint az újabb logisták tiszta intencióinak világa.\*

*Felelet:* Semmi esetre sem abban a formában, mint itt-ott megjelen (pl. Bossuet-nél), hogy az örök igazságok: maga az Isten. Mert abból az következnek, hogy értelmünk közvetlenül látja az Istent vagy az igazságokban, vagy a lét legáltalánosabb fogalmában. Az érv mai képviselői hangsúlyozzák s Hontheim előadásából, mely a többinél szabatosabb, kitűnik, hogy az eszmék rendjét nem Istennek, hanem Isten művének tekintik, amiből úgy lehet közvetlenül Istenre következtetni, mint akármilyen más művekből azok szerzőire. Ha tekintetbe vesszük, hogy Isten létre csak létből lehet következtetni, minden azon fordul meg, lehet e az eszmék világát a maga absztraktságában — mert arról van itt szó — létezőnek mondani. Van-e tehát olyan világ, amely a rajtam kívül létező valók és elmém világa között van, amely valóság, de nem létezés, gondolat, de nem merő észlény?

Hogy az elvek, igazságok, a lehető valók fogalmai elménktől függetlenül érvényesek, hogy a fogalmak, melyeket a valókból elvonás útján alkotunk, nem önkényes elmeképződmények, hanem a valóságnak tükrei, azt az Aristoteles és szent Tamás alapján álló bölcselelő sohasem fogja kétségbe vonni. De szabad-e azt mondani, hogy a lehetőségek világa, tiszta intenciók világa «van» elmém és a létező világ között? A logisták azt mondják, hogy nem. «A tiszta intenciók nem léteznek, hanem érvényesek.» A louvaini tomista iskola szintén indokolatlannak tartja egy, a valóság és az elme világa között lebegő metaphysikai világ fölvételét, amelynek más a realitása, mint elménknek és az elmén kívül létező valóságnak. Szerintük az idealis világ alkotói mi vagyunk, akik azt a valóságból a tevékeny elme

\* L. Geyser, Grundlagen der Logik u. Erkenntnislehre 45 kk.



(intellectus agens) segítségével elvonjuk. Az elvek, lehetőségek tehát benne vannak a dolgokban és elménk kiválósága, hogy azokat onnan ki tudjuk emelni — ez a szent Tamásféle mérsékelt ismeret-elméleti realizmus szükségképes következménye. Ami azon túl van, az platonizmus, gondolatok hipostasálása.\* Ebből következik, hogy a főt említett módon az eszmék világából nem lehet Istenre következtetni. Nekem úgy tetszik, hogy ez az ontologiai érvelésnek csak más formája: merő gondolat-tartalmakból akar létre következtetni.

Mindazáltal az eszmék rendje sokkal értékesebb, különösen a spekulatív elme előtt, semhogy lemondana arról a gondolatról, hogy rajta fölépítsen egy Isten-érvet. Lehet is, de csak úgy, ha belekapcsoljuk a létezők ok-szövedékébe; ha tudniillik kiinduló pontul vesszük nem az absztrakt igazságokat, hanem a konkrét gondolkodó ént, amely képes általános eszméket megismerni és így a valóságot az elmében mintegy újjá teremteni. Akkor ugyanis elutasíthatatlan az a következtetés, hogy véges, esetleges lény alkotta meg az eszmék abszolút világát (tehát ennek meg kell lennie tartalom szerint esetleges alkotójában is); az erre való képesség nem eredhet tőle (az okozat nem lehet ugyanis több az oknál), hanem csak abszolút gondolkodó lénytől.\*\* Ez a gondolatmenet magára az Isten-fogalomra is alkalmazható, és így az ontologiai érv is psychologiaivá tehető.

Az eszmék világa, vagy a megismerés világa más kiinduló pontot is kínál: eszméink és a valóság harmoniában vannak. Ennek elégséges magyarázata nem lehet más, mint hogy az eszmék és a valóság egy abszolút lényben abszolút egységben vannak.\*\*\*

E két gondolatmenet adja az úgynevezett *ideologiai*, illetve *noetikai* érvet. Mindkettő döntő bizonyítékot szolgáltat. Kiválóságuk, hogy közvetlenül abszolút, tudatos, szel-

\* Igy *Mercier* biboros in: *Traité élémentaire de philosophie*<sup>4</sup> (1913) II. 33. kk.

\*\* Igy *de Broglie* i. művében.

\*\*\* Igy *Holtum, Schell, Limbourg. L. Staab*, *Die Gottesbeweise in d. kath. deutsch. Litteratur* 143. kk.



lemi valóra vezetnek. Nehézség azonban, hogy előtétélei között ott van ismereteink abszolutsága és tárgyiassága vagyis az ismeret-elmélet alap-problémája. Tehát a bizonyítás csak akkor döntő, ha az ismeret-elméleti alapkérdést kritikai realizmus értelmében igazoltnak tekintjük.

8. Az **erkölcsi rendből** kiinduló Istenbizonyítás. — Ezt deontológiai, gyakrabban és szívesebben erkölcsi Istenbizonyításnak nevezik, épen mert kiinduló pontja és tengelye az ember, mint erkölcsi lény.

Lehet és olykor szokás ennek az érveknek ezt a formát adni: Él bennünk a lelkiismeret szava, amely föltétlenül parancsolja a jót és tiltja a rosszat. Minthogy törvény nem lehet törvényhozó nélkül, van abszolút, szent való, az erkölcsi rend szerzője. Ebben a formában azonban ez a bizonyíték hasonló a lehetséges dolgokból vont érvekhez s azért ugyanazok a szempontok irányadók a méltatásánál: Hogy ebből valóságos, létező törvényhozóra lehessen következtetni, igazolni kell, hogy az erkölcsi törvényt megilleti a létezés; létezőre egyedül csak létezőből lehet következtetni. Ha azonban ez nem sikerül — amint úgy gondolom, az egész metaphysika és ismeretelmélet alapvető kérdéseinek letárgyalása nélkül nem is sikerülhet — akkor a merő absztrakt erkölcsi törvényből épűgy nem szabad Istenre következtetni, amint nem szabad az absztrakt lehetségekből, illetve elvekből a létező Istenre következtetni. Az erkölcsi törvényt magában tekintve épűgy, mint a merő logikai lehetségeket és elveket nem a létezés, hanem az érvényesség állítmánya illeti meg.

Ezzel a fogalmazással szemben tehát teljesen jogosult Mercier kritikája: «Cette preuve, si elle était valable, ne serait pas a posteriori, mais a simultaneo, tel l'argument de saint Anselme.\* Joggal hangsúlyozza azt, hogy a törvény szó kétféle értelemben vehető: lehet úgy tekinteni, mint irányító parancsszót, de lehet úgy is, mint célra irányuló

\* Mercier, in: *Traité élémentaire de philosophie*<sup>4</sup> II. 54/5.



törekvést. Helyesen mondja továbbá, hogy semmi sem jogosít föl azt állítani, hogy az erkölcsi törvény nem fogható föl, mint szellemi önünknek immanens irányítása végső célja felé. Ez az immanens célra irányulás tehető egy Isten-érvelés kiinduló pontjává, de akkor a teleologiai érvelésnek egy módja lesz, nem külön, úgynevezett erkölcsi Istenérv.

Azonban az erkölcsi jelenségekből másképen is lehet érvelni. Mert hisz kiindulhatunk nem az absztrakt erkölcsi rendből, hanem a concret erkölcsi lényekből, az emberből és benne tekintjük a lelkiélet sokféle nyilvánulása közül az erkölcsi jelenségeket. Itt azután megállapíthatók a következő tények és következtetések:

1. A lélek különböztet jó és rossz között, érték és értékelenség között. Ez a különböztetés és értéklés meg nem vesztegethető és ki nem írtható elvek szerint történik, tehát nem lehet nevelés eredménye. Nem merő hasznosság vagy látszat szerint igazodik, tehát nem lehet természetes folyamatok vagy biológiai jelenségek következménye (mindkettőt evolucionisták állítják). Ennek az erkölcsi ténynek elégséges magyarázatát kell találni. Ezt a materialismus nem tudja megadni, mert nem ismeri el az alakulásokban a törvény, a gondolat uralmát; itt pedig nyilván nagy gondolattal állunk szemben. Az idealismus elismeri a gondolatot, de csak a maga elvontságában; és vele szemben az áll, hogy a concret gondolat lehetetlen gondoló alany nélkül. A Kant-féle criticismus szerint ez a gondoló alany az emberi lélek, az autonom erkölcsi törvényhozó akarat, a gyakorlati ész. Ám a tapasztalati lélek korlátolt, változékony, egyszóval esetleges; és elégséges okul teremtet követel, aki nem lehet kevesebb, mint az okozat és azért autonom törvényhozónak és abszolút szentségnek kell lennie. Ez a bizonyítás-menet kifogásolhatatlan; tartozik azonban igazolni az erkölcsi törvény egyetemességét és abszolutságát.\* E következtetés közvetlen

\* L. Gutberlet, Ethik und Religion<sup>2</sup>, Cathrein, Moralphilosophie, Didio, Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien (1896).



eredménye: van abszolút, szent törvényhozó, ez az emberre és a világra nézve transcendens. Ebből azután vagy elemzéssel, vagy más középfogalmak fölhasználásával kell levezetni a tartalombeli létteljességet és a személyességet.

2. Az erkölcsi törvény, mint követelés lép az ember lelke elé s kérlelhetetlenül teljesítetést követel, tekintet nélkül az ember tehetségére. Az egyén pedig a maga részéről kötelezettséget érez vele szemben, és elutasíthatatlanul jelentkezik lelkiismerete előtt a kötelesség és tehetés, a törvény és erő, a kell és lehet különbsége; és az erkölcsi törvény elvárja, hogy ezt az ellentétet szabad elhatározással feloldjuk. Más fogalmazással: a kötelezettség, mint cél jelen meg a lélek előtt, amelyre egész erejét, lényét rá kell tennie. A kötelezettség egyetemessége és abszolutsága, vagyis szentsége egy kötelező szent akaratra utal, mint szerzőre. A lélek nem kötheti meg magamagát, mint Kant autonomismusa akarná; mert hisz nem lehet magasabb, mint maga, eltekintve attól, hogy a tapasztalati lélek esetleges és így végelemzésben nem lehet abszolút valóságok szerzője. Az erkölcs igenis autonom, de nem az emberben, akinek létezése nem abszolút, hanem csakis Istenben, akinek létezése is autonom. Az absztrakt törvény maga nem képes kötelezni, mert élet és valóság nélküli árnyék. Ez a gondolatmenet is kifogásolhatatlan, ugyanazon föltételek mellett, mint az előbbi.

Igaz, újabban többen\* nem tulajdonítanak az erkölcsi kötelezettség tudatára támaszkodó érvelésnek döntő bizonyító erőt, azzal az indokolással, hogy igazi kötelezettség nincs Isten nélkül; a teljes erejű erkölcsi kötelezettség csak akkor jó létre, ha az erkölcsi törvényt Isten parancsának fogjuk föl; s azért előbb meg kell lenni az Isten létéről való meggyőződésnek, mint a kötelezettségtudatnak. A kötelezettségtudat legföljebb az Isten-eszme egyetemes erejét bizonyítja s így az ú. n. reflex Isten-érvek közé tartozik, amilyen az ethnologiai is.\*\*

\* Gutberlet, Ethik und Religion (1892) 56.

\*\* Igy Scheeben, Katholische Dogmatik I. (1873) 475.



Am mi azt tartjuk, hogy az erkölcsi rendnek, nevezetesen a kötelezettségtudatnak léte az egyéni s köz lelkiéletnek elemzéséből kétségtelenül megállapítható tény. E lelki tény elégséges magyarázatot követel s minthogy ez sem az evolucionista materialismus, sem az idealista pantheismus, sem a Kant-féle kriticista autonomismus nem lehet, okvetlenül egy abszolút szentségű személyiségben kell keresnünk. Tehát teljesen ugyanazon módon járunk itt el, mint bármilyen más Isten-bizonyításnál s eredménye ez a tétel: van abszolút kötelező akarát, mely az ember teremője (az erkölcsi kötelezettség ugyanis a természetnek legmélyében gyökerező konstitutív elem) s azért végtelen tartalmú; mert kötelező, azért akaró, még pedig önhatalmúlag, szabad elhatározással akaró. A kötelezés ténye oda szól, hogy felsőbb egységbe, még pedig az erkölcsi szabadság által létesítendő felsőbb egységbe kell foglalni törvényt és lelkierőt, kötelességet s szabadságot; e benső egység őselve csak oly való lehet, amelyben ezek az elemek: kötelezettség és szabadság, törvény és erő a legteljesebb egységben vannak, amely tehát abszolút személyiség. Ha a fönt megnevezett gondolkodók úgy találják, hogy a kötelezettségtudatot csak az Isten-tudatból lehet levezetni, vagy bizonyos tradicionalismusban leledzenek, mely a thomista bölcsélet alapelveivel alig fér össze, vagy pedig — s ez a valószínűbb — nem különböztetnek eléggé a kötelezettségtudat mint erkölcsi alapkövetelés és annak az egyes ember részéről történő tényleges elismerése között. Az előbbi egyetemes jelenség, az utóbbi csakugyan alig lesz meg valakiben élő Isten-tudat nélkül.\*

3. Hasonló következtetések kiindulópontjává lehet tenni az erkölcsi érdem és érdemtelenység jelenségét, melynek elégséges oka végelemzésben csak egy legfelsőbb és megvesztegethetetlen bíró lehet, ki merőben erkölcsi szempontok szerint jutalmaz és büntet. Ez a következtetés is teljesen a fönti föltételek mellett válik döntő erejűvé.

Mindahárom gondolatmenet logikai természetének jobb

\* L. *Didio*, Der sittliche Gottesbeweis (1899) 224. kk.



megvilágítása végett jegyezzük meg, hogy ez az ú. n. erkölcsi érvelés két, egymástól eléggé eltérő módon végezhető: *a)* Kiindulóponttá választhatjuk magukat az erkölcsi jelenségeket: az erkölcsi törvényt, kötelezettséget és érdemet — nem a maguk abstract mivoltában, különben az ontologiai bizonyítás sodrába kerülnénk — hanem mint lelki életünk szabályozó normáit, s ezekből következtetünk az erkölcsi rend abszolút szerzőjére, Istenre — a rendből rendezőre. Ez a szokásosabb eljárás s ez érdemli meg a deontologiai érv elnevezést. *b)* Ki lehet indulni az egyéni lélekből s a fönt tárgyalt lélektani érvek valamelyikével következtetni annak teremtményére s azután közelebbi meghatározása végett sorra venni a lelkiélet jellemző mozzanatait, többek között az ember erkölcsi képességeit és erkölcsi életét, és ezekből az ok és az okozat adaequatioja értelmében a lélek teremtményéről kimutatni, hogy abszolút szentség. Ez az eljárás nyomosabb, egy pillanatra sem vesztí lába alól a valóság talaját, könnyebben áttekinthető. Az előbbi azonban mélyebb, mondjuk, philosophikusabb és önállóbb.

**9. A lélek vágyaiból és szükségleteiből következtető Isten-bizonyítás (eudaemonologiai és misztikai érvek).**

A lelkiélet további elemzése még másjellegű mozzanatokat is nyújt, melyek Isten-bizonyítás tengelyéül kínálkoznak. Az ember világosan látja a kötelezettséget, de még élelénkebben érzi tehetetlenségét. A szigorú, alkút nem tűrő erkölcsi követelés és egyéni gyarlóság közt tátongó örvényt mi hidalja majd át? Milyen föltételek mellett lesz képes az ember nemcsak tudomásul venni az erkölcsi törvény követelését, hanem azt teljesíteni is? Ha *a)* van abszolút szent lény, ki egyúttal mindenható; akinek szentsége kezesség rá, hogy akarja, és mindenhatósága arra, hogy tudja az erkölcsi szempontokat az egyesben és az egész mindenségben diadalra juttatni, vagyis képes helyreállítani a harmóniát az erény és boldogság, a jellem és sors között. Az abstract törvények (idealismus) erre képtelenek, mert erőtlének; a természet szintén, mert az erkölcsi szempontok iránt érzéketlen.



b) Az egyes csak úgy talál elég erőt az erkölcsi követelés teljesítésére, ha meg lehet arról győződve és nyugodva, hogy élete, küzdelmei egy személyes való jelenlétében folynak le, aki tudomásul veszi küzködéseit, érti bajait és meg tudja hallgatni segélykiáltását, különösen ha bűnben van. Személytelen erkölcsi rend vagy mechanikai világrend sűket és érzéketlen az erkölcsi küzdelem drámájával szemben. Tehát van Isten, mert nélküle az erkölcsi rend meg nem valósítható. Ezt a gondolatot Schell misztikai-vallási Isten-bizonyításnak nevezi.\*

Teljesen hasonlók ehhez azok a gondolatok, amelyek abból indulnak ki, hogy az embert kiolthatatlan vágy sarkalja a legfőbb jó és igaz birására és ez a vágy csakis egy ilyen való tényleges birásában nyerhet kielégítést (eudaemonologiai érvelés).\*\*

Lehet-e így módon Istent bizonyítani? Minden ilyenfajta gondolatmenetnek alapja az Isten-szükséglet. De lehet-e az Isten-szükséglet az Isten létezésének bizonyítására közép-fogalom? Lehet-e így érvelnem: Istenre szükségem van, tehát létezik? «Wir bedürfen Gottes, darum ist er.»\*\*\*

Az az egy tény, hogy Istent áhítjuk, még semmi esetre se jogosít föl annak a kimondására, hogy létezik. Nem mindig létezik az, aminek szükségét érezzük; s azért a keresztény bölcselek joggal utasítják vissza a Kant kritikájában megmaradt egyetlen érvet, mely szerint az erkölcsi rend megvalósítása szempontjából szükség van Istenre. Ez a postulatum ugyanis nem vezet ki a vágyak világából s Kant és követői csakugyan nem is bizonyítéknak, hanem hitnek minősítik ezen gondolatmenet eredményét.

Lehet-e talán valami más közép-fogalom segítségével a szükségérzetből, illetőleg vágyból, mint adott lélektani valóságból következni e vágy tárgyának létezésére? Semmi esetre sem a vágy tárgyának kiválóságából vagy értékes-ségéből magából. Ez egy különös fajta ontologiai érvelés

\* Gott und Geist II. (1896) 683. kk.

\*\* L. *Honthelm*, *Theodicea* (1893) 209—216.

\*\*\* *Zimmermann*, *Das Gottesbedürfnis* (1910). Előszó.



lenne, mert hisz épúgy következtetne egy lelki tevékenység tartalmából annak létezésére, mint az ontologiai érv az Isten-fogalom tartalmából következtet Isten létezésére.

Hanem biztosabb utak is kínálkoznak. Az első, amit fönt ismételten is alkalmaztunk: ha igazolva van a lélek létezése, mivoltából közelebbről meghatározhatjuk annak abszolút létesítőjét. Tehát a vágyból is teleologiai úton lehet következtetni e vágy teremtetőjére, aki egyúttal kielégítője. Másodszor, lehet az embernek ama vágyait, illetőleg szükségleteit úgy fölfogni, mint a lélek célirányos határozmányait, amelyek célkitűző okot követelnek s így nemcsak a legfőbb kitűzőt, hanem a legfőbb célt, a legfőbb jót bizonyítják, aki mint ilyen egyúttal teljes tartalmú. Ebben az érvelésben azonban egy kis zökkenő van. A lélekben benne vannak ezek a vágyak, azonban mi biztosít, hogy természetem jól van berendezve?\* Itt csakis általánosabb teleologiai megfontolások vezethetnek célhoz. E szempontból értékes gondolatokat nyújt *Zimmermann*,\*\* aki érvelését két syllogismusba foglalja: 1. Lelki szükségletként áhítjuk Istent, legfőbb boldogságunkat (1—85). Ez az áhítás nem irányulhat a semmibe (86—124). Tehát van Isten. 2. Lelki szükségletként áhítjuk Istent, mint az erkölcsi élet alapját (127—170). Ez a szükséglet nem csal (170—177). Tehát van Isten. — A legfontosabb itt ennek a tételnek igazolása: az Isten áhítása nem irányulhat a semmibe. Ennek a bizonyítására két igen biztató gondolatot találtam *Zimmermann* művében. 1. A vágy szellemi tulajdonság, tehát legalább gyökérszerűen meg kell lennie az abszolút valóban. Ez egy oksági megfontolás. 2. Törvény, hogy a természet semmit sem tesz hiába. Erre ő azt mondja, hogy teljes inductióval kimutatható, és hivatkozik *Gutberlet*, Gott der Einige und Dreifaltige művére. Mindez azonban inkább csak gondolat, utalás és sejdítés. A dolog nagy jelentősége miatt csak helyesléssel tehetjük magunkévá a szerző szavait: «Es wäre des Schweisses der Edlen wert, auch in der

\* *Mercier*, In: *Traité élémentaire de philosophie* II. 54.

\*\* *Das Gottesbedürfnis* (1910).



Zwecklehre der Steigerung: Zweckmässigkeit, Zweckstrebigkeit durch ein neues Glied: Zwecksicherheit Abschluss und Krönung zu geben.\*

Meg lehet kísérlni az Isten-szükségletet összefüggésbe hozni más tényekkel, melyek megteremtik a kívánt átmenetet a vágyból a valóságba. Ilyenül kínálkozik az erkölcsi Isten-szükséglet tekintetében maga az erkölcsi rend a maga konkrétságában, mint a lélek legnemesebb alaptevékenységeinek kerete. Ha ki lehet mutatni, hogy az erkölcsi rend és erkölcsi Isten-szükséglet egymástól elválaszthatatlanok, akkor e szükségletnek is valóság felel meg, mert az erkölcsi rend teremtetője is valóság. Ilyenformán azonban természetesen nem lehet szó külön évről, mint azt Schellnél találjuk. Ami pedig a boldogság vágyát illeti, annak tárgyát úgy lehet valósággként igazolni, ha iparkodunk kimutatni, hogy nem erednek sem a lélekből, sem a külvilágból, tehát csak az abszolút Jótól.\*\* Mindkét esetben az előtételeket minden kétséget kizáró módon lehet igazolni és így igazi Isten-érvet szerkeszteni. Azonban ezek nem más Isten-érvektől független gondolatmenetek. Az Isten-szükségletből kiinduló Isten-bizonyítás csak akkor nyerné érv jellegét, ha sikerülne kétségtelenné tenni Zimmermann tételét.

10. A természetfölötti jelenségekből következtető Isten-bizonyítás (**thaumatologiai érv**). — A kozmologiai érvek Isten létére az Ő műveiből következtetnek. Lehet azonban az Isten-bizonyítás kiinduló pontjául az Ő tetteit is választani, t. i. ama közvetlen megnyilatkozásait, amelyeket a katolikus hittudomány természetfölöttieknek mond. Nevezetesen, Isten az Ő jelenlétét elárulhatja azáltal, hogy szól az emberekhez, mint a történelem tanúsága szerint sokszor és sokféleképpen szólott hajdan az atyákhoz a próféták által, utóljára pedig szent Fia által. A hallott szóból a beszélőre önként kínálkozik a következtetés. Továbbá a csodák, amelyek

\* Das Gottesbedürfnis 87. jegyz.

\*\* Igy Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik<sup>3</sup> I. 198, Weber, Christliche Apologetik (1907) 73. kk.



mint szembetűnő természetfölötti tények a természet rendjét meghaladják, elégséges okul szintén a teremtető Istent követelik. Hasonlóképpen a jövőndölések, különösen az abszolút jövőndölések, aminők szabad lények sok idő múlva bekövetkező magatartásának előre való hirdetései, szintén közvetlenül Istenre utalnak, mint szerzőre. Mindahárom esetben a gondolatművelet teljesen azonos bármilyen más Isten-bizonyítással: a középfogalom egy tapasztalatilag igazolható valóság, a következtetés elve az elégséges ok elve. Azért teljesen indokolt, hogy különösen dogmatikusok (Heinrich, Janssens) ezeket a gondolatmeneteket is érintik az Isten-bizonyítások áttekintése során.

Hogy azonban bölcselek és apológéták ezt az érvet még sem építik ki, annak könnyen megtalálhatók az okai: a) az alsó tétel (Isten szólt, történtek csodák, jövőndölések) nyilvánvalóvá tehető ugyan, de csakis az apologetika teljes apparátusának fölhasználásával. Nem szabad azonkívül szem elől téveszteni, hogy a jövőndölés és csoda meghatározása, lehetőségének kimutatása már föltételezi az Isten helyes és lehetőleg teljes fogalmát; tehát teljesen önálló érv a természetfölötti jelenségek alapján már ez okon sem szerkeszthető. b) A keresztény értelemben vett Istent csak az idevonatkozó tények együttsége bizonyítja. Mert egy-egy jövőndölésből vagy csodából általában csak tapasztalatfölötti lényre lehet következtetni (az abszolút jövőndölésből s teremtető tevékenységet föltételező abszolút csodából abszolút valóra is); a személyes, szent Istenre azonban csak a jövőndölések és csodák egész rendjéből. c) A középfogalom tárgyának létét kijelentő alsó tétel általában csak erkölcsi nyilvánvalóságra emelhető. Hogy Isten szólott, hogy jövőndölések, csodák történtek, azt rendesen történeti úton, tanúságok alapján kell igazolni. Következésképpen a záró-tétel is a nyilvánvalóságnak csak ama fokával rendelkezik.

11. A népek közmeggyőződéséből következő Istenbizonyítás **(etnologiai érvelés)**. — Ennek a Plutarchos s Cicero óta oly sokszor s nagy retorikai erővel kifejtett érvelésnek lehet



ezt a formát adni: az Istenismeret oly egyetemes, mint maga az emberiség. Ami egyetemes, velejár a természettel. A természet nem hazudhatik; tehát van Isten. Ebben a formában azonban az érvelés kissé ontológiai ízű: egy gondolatból, ennek elterjedettségéből következtet a gondolat tárgyának létezésére.

Ha középfogalommá nem az Istengondolat egyetemes-ségét tesszük, hanem az emberi természetet, melynek állandó velejárójaként áll elénk az Istenezsme, fölépíthetünk rajta egy pszichológiai érvet, de csakis teleológiai megfontolások alapján; t. i. igazolnunk kell azt a tételt: a természet utalásai nem irányulhatnak a semmibe; ha bizonyos természeti megnyilvánulások egy végpontra utalnak, e végpont csakugyan létező. Így az etnológiai érv az imént említett eudaeomonológiai megfontolások fajtájába sorakozik, mint jelentős mozzanat.

Ha külön érvként akar érvényesülni, akkor az Istenismeret egyetemességét kell kiinduló pontjává tenni, amint ezt több-kevesebb tudatossággal csakugyan megcselekedték ezen érv előadói. Ez esetben azonban nem lehet önálló érvvé tenni. Mert a szavazatok száma maga nem döntheti el a szavazat alá bocsátott tétel igaz, vagy téves voltát. Ha minden szavazat, vagy legalább elenyésző kivétellel minden szavazat a multban és a jelenben a tétel mellett dönt, az mindenesetre erőteljes praesumptio arra, hogy a kérdéses tételnek vannak olyan bizonyosságai, amelyek elől bajos elzárkózni. Ezért az Istenismeret egyetemessége, az etnológiai érvelés kiindulópontja is nem arra enged közvetlenül következtetést, hogy van Isten, hanem csak arra, hogy vannak okok, amelyek elég könnyen nyilvánvalóvá tudják tenni az emberek előtt e tételt: van Isten. Egész helyesen lehet azt mondani, hogy az úgynevezett történeti érv reflex, indirekt Istenbizonyíték.\*

Még e megszorítással, mint más Istenbizonyítékokat

\* Így *Scheeben*, Kath. Dogmatik I. 475, *Székel*, in: Bölcséleti Folyóirat 1895. 66; a louvaini iskola in: Traité élémentaire de phil. II. 53. v. h. Revue Néo-Scholastique 1906. 394 kk.



tükröző bizonyíték is némi nehézségeket tartalmaz, amelyek úgy tetszik, nincsenek megnyugtatóan megoldva: *a)* az Istenismeret egyetemességével szemben állnak különösen napjainkban az Istentagadók. Nem azt mondom, hogy az ateizmus nem fér össze az Isten bizonyíthatóságával (l. IX. fej.), hanem tény, hogy az ateizmus csorbát ejt éppen azon a mozzanaton, amelytől az érv erejét veszi. *b)* Ha nem egyeseket, hanem népeket tekintünk, áll, hogy «nem volt nép, amely istenséget nem ismert volna.» De az is bizonyos, hogy nem volt nép a kinyilatkoztatás körén kívül — amely az igaz Istent ismerte volna. Minthogy mi csak az olyan gondolatműveleteket akartuk Istenbizonyítékoknak tekinteni, melyek az egy, igaz Isten létezését bizonyítják, már ez okból is az etnológiai bizonyítás elesik. *c)* Ha szabatosan meg akarjuk állapítani, mi az, aminek egyetemességét kijelenti az etnológiai érv, a mai népismeret és vallástörténet alapján azt kell mondanunk: közvetlenül nem az Istenismeret, hanem a vallás egyetemessége ez, amit etnológiailag meg lehet állapítani.\* Ebből elemzésekkel és különösen a vallás mi-voltának elemzésével még külön ki kell emelni az Istentudatot.

Tehát végeredményben az Istentudat egyetemessége nem alkalmas arra, hogy a szó teljes értelmében vett Istenbizonyítéknak legyen középfogalma. Hanem igenis a vallás valóságának s jelentőségének tárgyalásánál van alapvető jelentősége.

A most említett érvet szokás *történeti érv*nek nevezni. De helyesen utaltak már ismételten is\*\* arra, hogy történeti érv az volna, amely az Isten nyomdokait a történelemben, a népeknek gondviselő vezetését hirdető életében mutatja ki. Ez az érv azonban még várja Szent Tamását.

\* L. Schanz, Apologie d. Christenthums I<sup>3</sup>. 94 kk.

\*\* Heinrich, Dogmatische Theologie III<sup>2</sup> (1883) 253, Pesch, Praelections dogm. III<sup>3</sup> (1908) 21.



## VIII. Az Isten-bizonyítás logikai alakja.

A *διότι* Isten-bizonyítás. — Aristoteles óta a bizonyításnak két logikai formáját szokás megkülönböztetni; az egyik egy valót okaiból igazol: a *διότι*-bizonyítás; a másik okozataiból igazolja: *επει*-bizonyítás.

Fönt (III. fej.) megállapítottuk, hogy a szó szoros értelmében az Istenbizonyításnál *διότι* eljárásról nem beszélhetünk. Mindazáltal az Istenbizonyításnál lehet követni ennek a bizonyításnak alapszabályát, azt t. i., hogy okról következtetünk okozatra. Az ilyen bizonyítás kiindul az Isten fogalmából, megállapítja jegyeit és levonja az Isteneszmé tartalmának legszembevetőbb következményeit, amelyeknek már a tapasztalati világban is igazolhatóknak kell lenniök; ezt kijelenti egy föltételes ítélet alakjában, például: ha van Isten, akkor kell lenni rendnek, harmóniának, célra irányuló történésfolyamatnak, létesítő okok rendjének, esetleges világnek stb. S azután *modo ponente* következtet a föltételre: Ezek vannak, tehát van Isten. Ez az eljárás csak logikai forma szerint tér el a kategorikus syllogismus alakjába öntött Istenbizonyítástól. De azért nem elvetendő már azért sem, mert minden kor mistikusai és platoni irányú bölcselei, közöttük nagy szellemű keresztény bölcselek, mint Szent Ágoston, Bonaventura, mérsékelt tradicionalisták és ontologisták ily módon állapították meg Isten létét; s platoni típusú elmékre ma is nagy hatása van, mint kitűnik a mistikai irányú ígéhirdetés hatékonyságából s, mondjuk, keresettségéből. A tudományos Istenbizonyításnál is használhatjuk; mert hisz igen könnyen forma szerint is átváltoztatható kategorikus következtetéssé. Az egész regressiv láncolatos syllogismus formájába önthető, s ez formai logikai szabályok szerint progressivvé tehető.

Az okozatból kiinduló *επει* bizonyításnak is kétféle logikai alakot lehet adni: az egyik az egyszerű kategorikus syllogistikus formában haladó, amelyet eddigi fejtegetéseinkben mi is alapul vettünk, melyet Szent Tamás érvelésénél is



tiszta formában láttunk. Ez a természetes gondolkodás menetéhez leginkább alkalmazkodik és pozitív evidencia teremtésére éppen azért a leghatékonyabb. Mindazonáltal lehet az egész következtetést disjunktív syllogismus alakjába is önteni, amelynek kiindulója ez a szétválasztó ítélet: a világ vagy nem követel magyarázatot, vagy magában hordja magyarázatát, vagy rajta kívül álló valóságban; az utóbbi esetben ez a rajta kívül álló vagy anyag, vagy nem anyag, vagy öntudatos vagy nem, s így tovább; s aztán a theismust tartalmazó tag igaz voltát azzal bizonyítjuk, hogy a szétválasztás többi tagját kizárjuk.

Ennek az eljárásnak kétségtelenül megvan a maga jogosultsága, különösen ma, mikor az Istenigazolás útja mindenféle ellenirányú rendszerek torlaszain visz keresztül. Az ilyen nehézségek az Istenbizonyító gondolatmenetek nyilvánvalóságát legtöbbször nem engedik érvényesülni s azért érthető, hogy különösen apologeták\* szívesen választják ezt az utat. A tisztán bölcséleti kifejtésben azonban nem ajánlatos, sőt általában az apologetikai Istenbizonyításban sem volna tanácsos kizárólag szóhoz juttatni. Mert igaz ugyan, hogy alkalmas a nehézségek megoldására, illetve az Istentagadó álláspontok cáfolására s így nyilvánvalóvá tudja tenni ezt az ítéletet: az Istentagadóknak nincs igazuk. De a disjunktív következtetés természetéből folyik, hogy a kizárás útján fennmaradt tag nyilvánvalósága csak «a harmadik kizárása» logikai elvének szűk nyílásán át szüremkezik az elmébe. S ez igaz világosság ugyan, de általában mégis gyér. Egy pozitív ítélet igaz voltát az elme nem éppen csak az ellenmondók helytelenségében akarja látni, hanem az igaz tartalmát gyökeresen igazoló előzetek és okok világánál is. Tehát e szempontból is a kategorikus syllogikus eljárás kínálkozik föl, mint az Istenbizonyítás legtermészetesebb formája. Azt mondjuk «syllogikus eljárás»; mert hisz a középfogalmakról mondottak után (VI—VIII. fejezet) nem

\* Mint pl. egészen szigorú forma szerint S. Weber, Christliche Apologetik, induktív formában Schanz, Apologie d. Christentums I.<sup>3</sup>, Dudek, A keresztény vallás apológiája.



kell külön nyomatékoznunk, hogy amint egy középfogalom egymagában nem tudja közvetíteni az Isten létét kijelentő ítélet nyilvánvalóságát, ép úgy egy syllogismus magában nem elég Isten bizonyítására.

**Istenbizonyítás logikai fokok szerint.** — Az Istenbizonyítás felépítésében már most kétféle eljárás követhető. Az egyik az, amelynek leszűrt eredményeit az előző fejezetben vizsgálatunk tárgyává tettük: Itt t. i. kiindulunk egy tapasztalati középfogalomból s addig folytatjuk a következtetést, míg Istenhez jutunk. Más tapasztalati középfogalomból kiindulva más úton jutunk el ugyanazon eredményre. Nevezzük ezt iskolás eljárásnak.

A másik emettől nem lényegében, hanem csak formájában különbözik: a noetikai, ismeretkritikai eljárás. Ez logikai fokra bontja szét az Isten fogalmát és ezeket aztán egymás után igazolja, analitikus eljárással. Vagyis kezdve a legáltalánosabbon, folytonos determinálással jut el a teljes keresztény Istenfogalom tárgyának bizonyítására. Ennek az eljárásnak mozzanatai a következők: 1. van abszolút való, vagyis oly való, mely létében nem mástól van, léttartalmában pedig tökéletes. 2. Az abszolút való egyetlen, 3. egységes, 4. transzcendens, 5. szellem, 6. személyes való. Ez az eljárás csak annyiban különbözik az előzőtől, hogy egy-egy fokozatot nem egy, hanem mindjárt az összes kínálkozó középfogalmakkal bizonyít, például az abszolutságot az abszolút kezdettel és az elégséges okság követelésével; tehát egy-egy állomásról csak akkor megy át a következőre, ha előbb végigjárta valamennyi odavezető utat. Az előbbi eljárás pedig megindul egy uton s ha lehet, végigmegy rajta.

Úgy tetszik, hogy a noetikainak nevezett eljárás az ajánlatosabb ott, ahol csak tárgyi szempontok irányadók, tehát a szigorúan tudományos Istenbizonyításban és a tanításban is ott, ahol a tárgyi eszményt meg lehet közelíteni, tehát a legfelső oktatásban. Mert a) jól föltűnteti, hogy milyen előzményekből mi folyik s folyton szem elé tárja, hogy az egyes bizonyítandó fokozatok mik, s minden egyes



fokozaton a bizonyításra mik az alkalmas középfogalmak; tehát útját vágja annak a veszedelemnek, hogy valaki idő előtt befejezettnek tartson egy Istenbizonyítást. *b)* Minthogy az egész Istenbizonyítást természetes ismeretkritikai mozzanatokra szedi szét, rendkívül alkalmas arra, hogy a nagy, külön rendszerek által képviselt nehézségeket mindenütt ott oszlassa el, hol természet szerint kínálkoznak. Főként pedig megmutatja, hogy a különféle rendszerekkel mily pontig haladhatunk együtt, s így eleget tesz annak a nagyjelentőségű apologetikai követelésnek, hogy igazunk bizonyításában helyezkedjünk ellenfelünkkel közös alapra. Így a noetikai bizonyítás első fokát tekintve, közös alapon állunk a monistákkal, akik szintén elismerik, hogy van abszolút való; sőt a relativistákkal és kriticistákkal is, akik legalább elvben elismerik, hogy egyedül az abszolútnak van jogosultsága, vagyis annak, ami magamagát igazoló föltétlen igazság. Úgy hogy e fokon csak az agnosticizmussal kell voltaképpen szembeszállnunk. A második és harmadik fokozatnál elválnak tőlünk a kriticisták és relativisták. A negyediknél (Isten transcendens) az immanentista pantheisták és a materialisták, az ötödiknél (Isten szellem) a materialisták, a hatodiknál a pantheisták. *c)* Ez az eljárás nagyjából a történetnek megismétlése.

Megvan azonban a maga nagy jelentősége és haszna a főt logikainak nevezett bizonyításnak is, főként mert a konkrét valóságból indul, szemléletesebb, könnyebb formákat ad az Istenbizonyításnak s azért a tanítás középső fokain ezután is egyetlen fog maradni.

A logikai bizonyításnak, az Istenérveknek felépítésénél az első tisztázást sürgető kérdés: **Hány Istenbizonyíték van?**

*Feleletünk:* a létezés-bizonyítékokat egymástól megkülönböztetni, nincsen más módunk, mint a középfogalmak. Ugyanaz a tétel akkor van többféleképp is bizonyítva, ha van több egymástól különböző (= nem azonos tartalmú vagy alárendeltségi viszonyban lévő) középfogalom, vagy ha összetett következtetésről van szó, mint az Istenbizonyí-



tásnál is, középfogalom-sorozat, melyekből egymástól független, bizonyító syllogismus-sorozatokat lehet szerkeszteni.

Már most a lehetséges és történetileg adott középfogalmak elemzése arra az eredményre vezetett, hogy az Istenfogalom néhány jegye által kifejezett tárgynak igazolására több középfogalom is kínálkozik; például a transcendenciát igazolják az abszolút kezdetek, a törvényszerűség; a szellemiséget a törvényszerűség, erkölcsi rend, ismeret, a lélek létezése stb. Azonban *az abszolútság igazolására csak egyetlen utat találtunk* — legalább addig, amíg az abszolút kezdet létezését nem sikerül legalább metaphysikai nyilvánvalóságra emelni. Minthogy az abszolútság az Istenfogalom alapvető, mondjuk lényegmeghatározó jegye, ez idő szerint egyetlen Istenérv sem nélkülözheti azt az egyetlen középfogalmat, mely az abszolútság igazolására kínálkozik. Ebből következik, hogy több helyről lehet indulni az Istenbizonyításban, ezek az utak azonban összefutnak, mikor az abszolútságot kell bizonyítani; ismét többfelé ágazhatnak, mikor az abszolút való meghatározásáról van szó. Tehát a szó teljes értelmében vett Istenbizonyíték csak egy van. Mert addig nem lehet Isten létének igazolásáról szó, míg abszolútsága nincs bebizonyítva, az abszolútság igazolására pedig csak egy teljesen megbízható út van.\*

Ha ez egy mozzanattól eltekintünk, lehet több egymástól független gondolatmenetet szerkeszteni, melyek Istenhez vezetnek. Milyen összefüggésben vannak ezek? Milyen rendszerbe hozhatók?

**Az Istenérvek rendszere.** — Ha félreértésekre nem akarunk okot adni, elkerülhetetlen itt az elnevezéseknek kissé izetlen kérdését érintenünk. Minthogy minden bizonyítás jellegét, értékét a középfogalmak adják meg, nekünk egész természetesnek tetszenék, ha minden keresztény gondolkodó

\* Didaktikai, illetve pedagógiai szempontból jó megfontolni, hogy egy tétel bizonyossága nem az érvek számán, hanem azok nyilvánvalóságán, szoliditásán fordul! Itt még az is tekintetbe jön, hogy éppen ezt a mozzanatot az agnosticisták kivételével minden bölcselő rendszer elismeri. Az agnosticismus tarthatatlanságát pedig nem nehéz kimutatni.



követné Szent Tamásnak e tekintetben is példás eljárását s az érveket a középfogalmak szerint nevezné el, még pedig pontosan az objectum formale szerint. Akkor nem szerepelne mint kozmologiai érv az esetlegességre támaszkodó bizonyítás szemben a cél vagy törvény szempontjára támaszkodóval, melyek szintén a természetet, a kosmost veszik kiinduló pontul; és nem lenne kitüntetve a physico-theologiai érv néven a célszerűségi bizonyítás, mikor az esetlegességből vagy változásból kiinduló érvelés szintén a physikából indul ki. Nem találkozánk «metaphysikai és physikai» érvekkel, mikor minden Istenbizonyítás metaphysikai bizonyítás; és sok egyéb fonákságnak vennők elejét.\*

Az Istenbizonyítékok kölcsönös összefüggésének kérdése újabbleletű, csiráit Suareznál találjuk. A XVII. századi Istenbizonyítók rendszerét Kant alapul vette a kritikájában, s azóta sokszor beszélnek kozmologiai (= a világ esetlegességéből), physico-theologiai (= célszerűségéből) és morális (= az erkölcsi rendből való) érvelésről. A XIX. századi keresztény bölcselek vagy beérik azzal, hogy egymásután kifejtik Szent Tamás érveit, és utána egynéhány azóta jobban kiművelt más érvet, mint az eudeomonologiait, erkölcsit stb.\*\* Mások iparkodnak szerves kapcsolatba hozni a történetileg adott bizonyítékokat. Itt röviden ismertetünk hármat, mint megannyi típust, melyekre a többi könnyen visszavezethető.

A legkevésbé szerves *Janssens*-é: 1. Kosmologiai érvek: Szent Tamás öt «útja». 2. Anthropologiai érvek: A) az egyes emberből, még pedig a) a lélek eredetéből, b) a lélek tevékenységeiből (értelem: igaz, akarat: jó, mindkettő: boldogság). B) Az összemberiségből: az Istentudat egyetemesége. 3. Theologiai érvek (Isten szava, jövendölések, csodák).\*\*\* Itt tehát az osztályozás szempontja: a valók három birodalma.

\* L. Székely, Az Isten léte melletti érvekről in: Bölcseleti Folyóirat 1895. 47 kk.

\*\* Így pl. Gutberlet, a louvainiek, Lehmen, Hontheim.

\*\*\* *Janssens*, Tractatus de Deo uno. Pars prior (1900). 174.



Szervesebb és logikailag is értékesebb *Scheeben* rendszere: 1. Indirekt vagy reflex bizonyítékok, melyek az emberi Istentudat mineműségéből következtetik, hogy az csak az ember értelmes természetében gyökerezhet; *a)* e tudat egyetemes és állandó (ethnol. biz.), *b)* mély és hatékony (erkölcsi biz.), *c)* pszichologailag és logikailag olyan, hogy sem a természetből, sem mesterséges kombinációkból nem származhatott. 2. Direkt bizonyítékok kiindulhatnak *A)* a való világból, még pedig *a)* egyetemes jegyekből (a tapasztalati valók létükben függők, mineműségükben korlátozottak, tevékenységükben változók): metaphysikai bizonyítékok. *b)* Külön sajátos jelenségekből (az anyagi, a szellemi valók rendezettsége, teleológiája, az anyagi és szellemi világ kapcsa, az ember): koszmológiai bizonyítékok. *B)* A lehetőségek világából (Szent Ágoston igazságából való bizonyítása).\*

*Braig* szerint egy Istenbizonyíték van, három mozzanattal, minden következő az előzőt tökéletesíti, a teljes Istenbizonyítás csak a hárommal együtt van adva. A világot három szempontból lehet fontolóra venni: 1. ontológiai szempontból; ez az anyagi és szellemi valók függéséből következtet a lét okára. 2. A nomológiai világszemlélet ezt az abszolút valót gondolkodónak, 3. a teleológiai megfontolás pedig személyesnek bizonyítja.\*\*

Előző fejtegetéseink alapján úgy tetszik, hogy szent Tamás szellemének és az Istenbizonyítás problémája logikai természetének leginkább a következő rendszerezés felel meg:

Az Istenbizonyító szemében Isten a jelenségvilág elégséges magyarázó oka. Aristoteles pedig arra tanít, hogy a dolgok akkor vannak kielégítően megmagyarázva, ha meg tudjuk jelölni létesítő, anyagi, formai és célokukat. Az anyagi ok, láttuk (IV. fejezet), visszavezethető a teljes értelemben vett létesítő okra.

Már most a jelenség-világot 1. lehet tekinteni a léte-

\* *Scheeben*, Katholische Dogmatik. I. (1873). 475, 476.

\*\* *Braig*, Gottesbeweis oder Gottesbeweise (1888). 155—225.



sülések szempontjából, még pedig vagy inkább a szenvedőlegesség oldaláról, t. i. a változásokat, keletkezéseket, meghatározottságokat; vagy inkább a cselekvőlegesség oldaláról, t. i. a tapasztalati lények változtató, létesítő, létmeghatározó tevékenységét; mindkettő a természetben és a lelkivilágban egyaránt érvényesül. Ebből következtetünk az abszolút létesítőre: a *létesülésből* következtető Istenérv. Idetartozik szent Tamás első négy érve, továbbá az én pszichológiai elemzésén épült érvelés (VII. fejezet). Ez a gondolatmenet az ok és okozat adaequatio-jának követelménye értelmében a szó teljes értelmében vett Isten létezését igazolja.

2. A világ tekinthető a forma-ok szempontjából; még pedig megint inkább szenvedőleg, mint törvényszerűségeknek engedelmeskedő valók összessége, vagy cselekvőleg, mint törvényszerű történéseket létesítő valók rendje, mely a természetből és a lelkivilágból szól felénk. Ebből következtetünk abszolút törvényhozóra: a törvényszerűségből következtető (*nomológiai*) Istenérv. Ide tartozik szent Tamás ötödik érvének első fele, mely a természet rendjéből és harmoniájából következtet; ide tartoznak továbbá azok a megfontolások, melyek a lélek ismerő tevékenységében és erkölcsi magatartásában megnyilatkozó törvényszerűségekre támaszkodnak.

3. A világ tekinthető a célok szempontjából, mint értékeket hordozó és valósító lények összessége. E célok a természetben épen úgy valósulnak, mint a lelkivilágban. Belőlük következtetünk abszolút célkitűzőre: a célirányosságból következtető (*teleológiai*) Istenérv. Ide tartozik szent Tamás ötödik érvének második része, a közönségesen úgynevezett teleológiai, vagyis természeti célirányosságból bizonyító érv, az erkölcsi rendből, a boldogság vágyából és általában az Istenszükségletből bizonyító érvek.

Látnivaló, hogy e három érv alá természetszerűen oda sorakozik minden eddig megszerkesztett, sőt azután megszerkeszthető igazi Istenbizonyító érv.

Ami a *kölcsönös viszonyukat* illeti: A létesülésből következtető föltétlenül megáll magában és mert a létet



magát veszi középponti fogalmul, a dolgoknak gyökerébe nyúl s azért az alapvető Istenérv. Egymagában elvezet a keresztény Isten fogalmára, mert hisz a létesülő és létesítő esetleges lények között vannak szellemi valók. Tehát nem szorul rá, hogy nomologiai, vagy teleologiai megfontolásokkal kiegészítsük, mint azt Braig állítja. A nomologiai és teleologiai érv kétféleképpen szerkeszthető: vagy betoldjuk azt az alsótételt: a jelenségvilág törvényszerűsége és célirányossága esetleges, tehát abszolút létezőt és kormányzót követel; s akkor e két bizonyíték szintén önálló (természetesen a főntebb kifejtett értelemben). Vagy pedig a törvényszerűséget és célirányosságot mint a lét határozmányait tekintjük, s ez esetben csak az első érveléssel együtt bizonyítanak, mint annak szerves kiegészítései. Ez utóbbi esetben az egész bizonyítás szervesen egy bizonyítékká alakítható, ily fokozatokkal: a legegységesebb jelenség a lét. Ez utal abszolút létre, mint létesítőre (előkészítő fokozat). A lét első alapvető meghatározottsága a létesülések esetlegessége, ez utal az abszolút való transcendenciájára; (létesülésből következő érv); a második meghatározottság a törvényszerűség; ez utal az abszolút való értelmességére (nomologiai érv); a harmadik a célirányosság; ez utal az abszolút való célkitűző jellegére (teleologiai érvelés).

Az első érv Istent mint mindenható tetterőt, a második mint bölcs értelmet, a harmadik mint szent akaratot igazolja; az előkészítő fokozat pedig mint egységes valót. Szinte azt lehet mondani, hogy az előkészítő fokozat, mely Isten abszolutságát igazolja, az Istenbizonyítás essenciája, melynek három subsistenciája van: a létesülés, a törvényszerűség és célirányosság szempontjai szerint haladó Istenérvek.

Ezzel, úgy tetszik, az Istenbizonyításba nagyobb egység és áttekinthetőség kerül bele, mely kisugároz az egész hittudományra: logikai fogódzópontokat kínál föl a Sentháromság titkát fürkésző spekulatív theológiának; logikai szempontokat nyújt az Istentől való eredés kritériumait a kinyilatkoztatásban kutató apologetikának. Hiszen az erő és



szensség = szent erő (melynek megnyilvánulása a csoda is) és a bölcsesség (melynek megnyilvánulása a jövődőlés is) a kinyilatkoztatásnak és Egyháznak ismertető jegyei és Krisztus Istenségének bizonyítékai. E jegyeket nyomozza Isten minden művében és tetteiben a hívő elme, és így a hívő gondolkodónak egész tudományos tevékenysége nem egyéb, mint nagyszabású szerves Istenbizonyítás.

### IX. Az Isten-bizonyítás logikai eredménye.

A szó teljes értelmében vett megbizonyítás (demonstratio) arra vállalkozik, hogy bizonyítandó tételt nyilvánvalóvá teszi az elme előtt. Az Aristoteles-szent Tamás-féle bölcsélet szellemében a nyilvánvalóság az ítéleteknek az a tulajdonsága, melynél fogva az ítéletben kifejezésre jutó gondolat tartalmát közvetlenül szemléljük a maga tárgyában\* Egy ítélet tehát akkor nyilvánvaló, mikor az általa kifejezett gondolat tárgya úgy belevilágít az elmébe, hogy az elme e tárgyban magában közvetlenül látja a róla megalkotott ítélő gondolatot. Ez a fölfogás tárgyi alapot ad a megismerésnek, lehetővé teszi az alanytól független, tárgyi igazság megismerését és egyedül teszi lehetővé a biztos ismeretet. A nyilvánvalóságnak minden más elmélete, nevezetesen azok, amelyek az ítéletek nyilvánvalóságát az ismerő alanyra gyakorolt bizonyos lelki hatásokban (meggyőződés érzése, biztosság érzése, megnyugvás stb.) keresik (phsychologisták), a skepticismust nem kerülhetik el.\*\*

Az Istenbizonyítás föladata eszerint akkor van megoldva, ha az Isten nevével jelzett tárgy (L. I. fejezet eleje), úgy jelenik meg elménk előtt, hogy a létezés jegyét lehetetlen gondolatban elvonni tőle, mert maga az Istenfogalom tárgya mutatja meg, hogy lehetetlen nem léteznie. Ennek a logikai mozzanatnak következménye aztán, hogy az elme

\* L. Geyser, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre. 250. kk.

\*\* U. o. 256. kk.



magáévá teszi, elfogadja ezt az igazságot: van Isten, és nem bántja az a gondolat: hátha nem úgy van. Ez a bizonyosság, a bizonyítás alanyi eredménye.

El lehet-e mondani az eddigi fejtegetések alapján, hogy az úgynevezett Istenérvek, az Istenbizonyítás csakugyan tárgyilag nyilvánvalóvá s azért alanyilag bizonyossá teszik ezt az ítéletet: van Isten? A monisták szerint igen, de nem a személyes Istent értik. Akárhány protestáns tudós szerint igen, de csak a hívő elme számára. Kuhn és iskolája és sok más protestáns számára az Istenérvek magukban nem teremtenek bizonyosságot, hanem csak nagyfokú valószínűséget, melyet azonban a bizonyosság fokára emel Istennek valamikép természetünk nászajándékául adott, belénk oltott eszméje, vagy a kinyilatkoztatás, vagy a közmeggyőződés, vagy pedig a jámbor lelkiület, mely áhítja, hogy legyen Isten. Mindezen irányzatok közös vonása, hogy az Istenérveknek nem tulajdonítanak erőt arra, hogy függetlenül minden erkölcsi vagy lélektani tényezőtől bizonyosságot adjanak annak az ítéletnek: van Isten. Vagyis szerintük az Istenérvek nem tudnak a szó logikai értelmében vett evidenciát teremteni.

S csakugyan nem adnak-e nekik igazat kétségbe vonhatatlan tények: Sok kiváló gondolkodó pantheista vagy skeptikus. Ha az Istenbizonyítás evidenciát teremtené az Isten létét kijelentő tételnek, hogy tanuszkodhatnának ellene azok az éles elméjű gondolkodók?

S lehet-e valakire rábizonyítani Isten létezését? Hány embert tett vajjon hívővé egy Istenbizonyító értekezés elolvasása? Nem kell-e elismernünk, hogy az Istenbizonyító gondolatoknak számos nehézséget kell elhárítani útjukból, míg célhoz érnek? S ezek nem megannyi napfoltok-e, melyek megakadályozzák, hogy az Isten létét kijelentő ítélet teljes fényében ragyogjon az elmébe? S végre is, ha annyira nyilvánvaló az Isten léte, marad-e még akkor hely a hit számára?

Hogy e súlyos kérdésekre megadhassuk a kielégítő



feleletet, mindenekelőtt állapítsuk meg, *mennyiben és miért lehet beszélni az Istenbizonyítás eredménye tekintetében nyilvánvalóságról?*

A logikusok helyesen különböztetnek meg közvetlen és közvetett nyilvánvalóságot. Közvetlenül nyilvánvaló egy gondolat, ha tárgyi igazsága megnyilatkozik, feltárul az elme előtt, mihelyt tudomásul vettük tartalmát; így: én vagyok, gondolkodom, lehetetlen valamit egy alanyról állítani és ugyanazt tagadni; egy egész nem nagyobb, mint részeinek összege. Amely ítélet magában, közvetlenül nem nyilvánvaló, sokszor azzá tehető. Még pedig úgy, hogy nyilvánvaló módon (egy, vagy több közvetlenül nyilvánvaló elv segítségével) megmutatjuk, hogy közvetlenül nyilvánvaló ítéleteknek, ismereteknek nyilvánvaló velejárója, folyománya. A legbiztosabb és legáttetszőbb ilyenmű eljárás az a logikai forma, melyet az Istenbizonyítás is alkalmaz: a syllogismus. A syllogismus zárotételének nyilvánvalósága két forrásból táplálkozik: A következmény akkor nyilvánvaló, ha egészen nyilvánvaló tételekből nyilvánvaló módon ered. A syllogismusnál a következtetés módjának a nyilvánvalóságát az biztosítja, hogy a syllogistikus következtetés az elégséges megokolás (ratio sufficiens) elvén nyugszik, ez pedig közvetlenül nyilvánvaló logikai alapelv. Az egyes előtételek vagy magukban már nyilvánvalók, vagy szintén következtetésre szorulnak s így végelemzésben minden syllogistikusan megállapított következmény közvetlenül nyilvánvaló ismereteknek folyományaként, kisugárzásaként jelenik meg.

Ebből a közvetett bizonyosság természetére nézve két nevezetes következmény foly: *a)* Minthogy a következmény nyilvánvalósága nem a maga erejében áll, hanem kölcsönzött, azért nem rendelkezik a világosság nagyobb fokával, mint a forrása, illetve mint azok a magukban is megálló, magán való, közvetlen nyilvánvalóságok, melyekre támaszkodik; a zárotétel nem lehet szembeszökőbb, mint az előtételek s mint a következtetés elve. *b)* Mert a közvetett bizonyosság minde-  
nestől a közvetlenben gyökerezik, teljességgel osztozik annak természetében s nem más fajtájú, legföljebb hal-



ványabb; mint az égi testek kölcsönfénye is halványabb az önfénynél.

Melyek a *bizonyosság fajtái*?

A különböztetésnek legésszerűbb alapja itt nem a tárgyak, hanem az a szempont, mely megadja a nyilvánvalóságot és annak fokát. Úgy tetszik, az ismeretkritika mai álláspontján legajánlatosabb így különböztetni: van logikai, illetve matematikai nyilvánvalóság, melynek területe részben a logikai alapelvek (azonosság, tagadás, a harmadik kizárása, részben pedig a tiszta matematikai synthesis; ez szüli a bizonyosság legmagasabb fokát, mert ez az azonosság, illetve tagadás elvén fordul. A másik a metaphysikai bizonyosság, melynek forrása az alapvető, szükségképes synthetikai elv, az elégséges alap és az egység elvei, s területe a metaphysika és etika főelvei: okság, substantia-elv, az erkölcs normája stb. Physikai bizonyosság az, mely az előző két csoport elveire és ezek mellett a tapasztalatokra támaszkodik. Történeti bizonyosság, melynek alapja a tanuk hitelre-méltósága, amely végelemzésben más személyek nyilvánvaló ismereteire támaszkodik és arra a belátásra, hogy a tanuknak vannak ilyen nyilvánvaló ismereteik. Mindezek igazi bizonyosságot teremtenek, melybe semmiféle homály nem vegyül. Ezekből lényegesen eltér az, amelyet erkölcsi nyilvánvalóságnak szokás nevezni: a természet és az emberi élet eddig tapasztalt állandó magatartására támaszkodó belátás, melynek így lehet ítélet alakjában kifejezést adni: eddig így volt vagy történt s nincs elfogadható komoly ok, mely miatt a jelen esetben (vagy a jövőben) másképp kellene lennie. Eza fokozat a valószínűségtől aligkülönbözthető meg.\*

**Az Istenbizonyítás evidenciája.** — Ha e szempontokat összevetjük az előző fejezetekben történt megállapításainkkal, nyomban kitűnik, hogy:

\* Az itt előterjesztett fölosztás csak némi kibővítése illetve precizozása akar lenni az iskolában szokásos fölosztásnak (metafizikai, fizikai, erkölcsi nyilvánvalóság és bizonyosság), amelynek tartalmára nézve különben magában az iskolában sincs egyetértés. L. *Schmid*, Erkenntnislehre II. 309. kk.



1. Vannak gondolatmenetek, melyek nagy valószínűséget adnak ennek a tételnek: van Isten. Ilyen a lehetőségekből, az erkölcsi törvényből, lelkiismeretből kiinduló némely gondolatmenet, vagy az úgynevezett etnológiai érv. S ha tekintetbe vesszük, hogy minden tudományban nagy szerepet visznek a valószínű ismeretek, ezeknek tudományos jelentőségét nem tagadhatjuk, nem is szólva gyakorlati értékéről. Newmann biboros a valószínűségeknek akkora értéket tulajdonított, hogy elég erősnek tartotta arra, hogy összességükben bizonyosságot teremtsenek.

2. Vannak gondolatmenetek, melyek az Isten létét ki-jelentő ítéletnek legalább olyan nyilvánvalóságot adnak, aminő kijár általában a tudományos megállapításoknak, leszámítva a matematikát és tiszta logikát.

Matematikai nyilvánvalóságról az Istenbizonyításnál nem lehet szó. Az azonosság elvének és bizonyos aprioris meghatározásoknak segítségével az ideák világából nem lehet kijutni a való lét világába; az ontológiai bizonyítás minden formája a *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* hibájában szenved.

Azonban igenis vannak gondolatmenetek, melyek Isten létének tételét metaphysikai evidenciára emelik. A bizonyítások éltető elve, az elégséges ok elve ugyanis logikai és ismeretkritikai megfontolásokkal a nyilvánvalóság olyan fokára emelhető, hogy hozzá semmi indokolt kétség nem férhet; sőt tagadása a legalapvetőbb elveknek, a logikai alapelveknek tagadására visz. Vagyis az okság elve metaphysikai nyilvánvalósággal rendelkezik. Érvényességi területe, nevezetesen transcendenciája és a tapasztalat körét meghaladó érvénye ugyanígy metaphysikailag igazolható, ha mindjárt több középfogalom által, mint a minden minősítés nélküli általános elv: mindennek van elégséges oka. Így minden Istenbizonyítás következtetési elve, mely minden syllogismusnak felső tételeit adja, legalább metaphysikailag nyilvánvaló. Az Istenbizonyítások nyilvánvalósági fokozati különbségeit csak az alsó tételekben kijelentett ténymegállapítások határozzák meg. E tekintetben már most bizo-



nyos, hogy némely tény metaphysikai bizonyossággal megállapítható: az én létem, gondolkodásom, esetlegességem. Az ezekre támaszkodó bizonyítékok tehát záró tételükben is metaphysikai bizonyosságot teremtenek. Ezek: az úgynevezett ideologiai, noetikai, deontologiai bizonyítékok s azután az énből, a közvetlen lelki alanyból kiinduló ható oki és esetlegességi bizonyítás. Más tények, nevezetesen a külső természet tényei physikai bizonyossággal állapíthatók meg; ezért az úgynevezett kosmologiai és teologiai bizonyítások általában physikai bizonyosságot teremtenek. Más tények ismét nem emelhetők a kívánható legteljesebb evidenciára, amennyiben a szabadakaratú lényeknek jut bennük szerep s ezért a rájuk támaszkodó bizonyítékok is csak úgynevezett erkölcsi bizonyosságot teremtenek; ilyen a szó szoros értelmében vett történeti bizonyíték, amely a történelemben kimutatható teleológiából indul ki, a sociologiai, mely a társadalmi lét föltételeiből következtet Istenre, az eudaemonologiai, legalább a szokásos formában és végül a thaumatologiai, legalább, ha olyan természetfölötti tényekből indul ki, melyeknek nem magunk vagyunk szemtanúi.

E megállapításból *több jelentős következmény foly:*

1. Nemcsak az ösztönszerű készletéssel Urát és legfőbb javát kereső lélek jut el Istenhez, hanem a szigorúan logikai előírások szerint dolgozó tudományos elme is; és így tárgyi alapot nyer a Szentírás követelése, mely szerint Istent többek között teljes elmével is, vagyis az elme természetével adott legmagasabb szempontok és módszerek szerint is lehet és kell keresni és megtalálni.

2. Igazolva van a kinyilatkoztatásnak az a tétele, hogy Isten az ész természetes világánál fölismerhető. Mert hiszen a fölismerésnek legtermészetesebb, alapvető fajtája az, amely észokokra és elvekre támaszkodva logikai nyilvánvalósággal állítja az ember elé a kérdésben forgó tételt. Ezzel egyúttal ki van mutatva, hogy fél igazságokat, sokszor egyenesen tévedést tartalmaznak azok a rendszerek, melyek az Isten-bizonyító gondolatmeneteknek csak annyiban tulajdonítanak jelentőséget, hogy egy bennünk lappangó Istenezsmét vagy



ösztönt jobban kitisztáznak (Kuhn, ontologisták, mai protestánsok, modernisták).

3. A hittudomány a maga tulajdonképeni tárgyát ugyanazon módszerekkel és ugyanazzal a nyilvánvalósággal tudja igazolni, mint bármilyen más tudomány. Mert eljárása ugyanaz: tényeket állapít meg és ezeknek keresi elégséges okát, lépésről-lépésre ügyelve, hogy az oknyomozásban sohase állítson többet, mint amennyit szigorúan igazolni tud. Tehát csak úgy jár el, mint akár az exakt természettudományok, mikor a tapasztalati jelenségek okait a tapasztalon túl kénytelenek keresni, (pl. új elem, új bolygó) stb. Hogy az Istenbizonyítás eredményét nem lehet tapasztalatokkal «verifikálni», legalább nem a szó közönséges értelmében,\* mit sem von le nyilvánvalóságából. Hisz akárhány tudományos tétel sem igazolható utólagos vagy lehetséges tapasztalatok által, mint pl. az összes történeti igazságok, továbbá a természettudományos alaptanítások: az axiómák, anyag mivolta stb.

Igaz, mai logikusok azt állítják, hogy amint az okság, vagy substantia nyomdokain haladva kiegészítjük a tapasztalatot, elhagyjuk a biztos ismeret talaját és hipotéziseket állítunk föl, amelyek ugyan az elménk szerkezetében adott elveknek megfelelnek, de hogy a tényeknek mennyiben felelnek meg, nem tudjuk; annyira, hogy ugyanazon tényeknek lehet kétféle teljesen kielégítő magyarázatuk.\*\* Azonban, ha az ismeretelméleti alapkérdést a realismus értelmében megoldottnak tekintjük s nevezetesen, ha az alapvető elvek tárgyiságát igazoltuk, a tapasztalaton túl is különböztetni fogunk föltevések, elméletek, és igazolt elméletek, vagyis igazságok között. De ettől eltekintve is ad hominem szabad azt mondani, hogy Isten léte mindig legalább is a bizonyosság oly fokára emelhető, mint bármilyen tudományos tétel.

\* Amit *Pfeiffer* (*Philosophisches Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft* 1890, s. kül. 1891. 9—21.) Istennek az imádkozó lélek részéről lehetséges tapasztalati verifikálásáról mond, a logikai eljárások keretén kívül esik.

\*\* A «duplex veritas» dekadens elvét ebben a sajátságos formában *Wundt* is vallja. *Logik* II<sup>3</sup> (1907) 463. kk.



És ez már magában teljes jogalapot nyújt arra, hogy a hittudomány a tudományok egyetemén, mint egyenrangú társ foglaljon egyszer s mindenkorra helyet.

4. Az Istenbizonyítás a maga logikai jellegét rásugározza az egész hittudományra. Rámutattunk, hogy a hittudomány középponti tárgya az Isten nagy igazsága, melynek egg-egy sugara minden hittitok és minden üdvény. Ha Isten logikailag igazolható, nevezetesen, mint az abszolút, magánvaló személyes tetterő, igazság és szentség, logikai eszközt nyertünk az egész hittudomány tudományos tárgyalására.

De nem emelkednek-e minden Istenbizonyító gondolatmenet ellen **nehézségek**, melyek a nyilvánvalóságnak útjában állanak s azt gyöngítik, sőt talán le is rontják?

Felelet: A nehézségek nem képesek lerontani egy tárgyilag nyilvánvaló tételekből tárgyilag nyilvánvaló módon levezetett igazságot, még akkor sem, ha ama nehézségeket nem lehet megoldani.

Egy tétel nyilvánvalósága csak akkor van ugyanis lerontva, ha nyilvánvalóvá lehet tenni az ellentételt. Tehát a jelen esetben, ha bizonyítani lehet, hogy nincs Isten. Ám *lehetetlen bizonyítani, hogy nincs Isten*. Mert nincs nyilvánvaló elv, mellyel nem-létet lehetne bizonyítani, úgy, mint lehet az okság elve segítségével a létet igazolni. Hatásokból ugyanis mindig biztosan következtethetünk ható okra. Ellenben nem-hatásból csak arra következtethetünk, hogy nincs ok, amely az épen tekintetbe vett hatást épen most kifejtené; de nem tudom igazolni, hogy nincs is ok, amely ilyen hatást egyáltalán kifejthet. Negato conditionato non negatur conditio. A nem-lét a léttel szemben egy tagadás és azért indefinitum; igazolása csak kizárással lehetséges. Ha egy szerzőről meg akarom mutatni, hogy egy kérdéses idézet nem eredhet tőle, ki kell mutatnom, hogy összes műveiben nem található. Isten nemlétezése is csak akkor volna bizonyítható, ha ki lehetne mutatni, hogy a tapasztalati világnak egyik jelensége sem követeli elégséges okul. Sőt akkor



is csak annak a megállapítására volnánk följogosítva: lehet, hogy nincs Isten.

A tüzetes nemlétezés bizonyításához szükséges volna ezen felül kimutatni, hogy a tapasztalati világ egyenesen összeférhetetlen a létező Isten gondolatával. Ám az összeférhetetlenségnek mi a kritériuma? Láttuk: a substantia és az okság elvének alkalmazása: egyenlő tartalmú és ellentétes irányú tevékenységek és állapotok összeférhetetlenek, mert lerontják, megkötik egymást. Hogy a világ és az Isten ilyen ellentétes irányú, egyenlő tartalmú valók, azt lehetetlen kimutatni. Sőt az Isten fogalmát és létezését az okság elvének követelése szerint állapítjuk meg. Már most ugyanez az okság vajjon le fogja-e rontani a saját szülöttét? Isten létének bizonyítására késztet az elmének az az elutasíthatatlan követelése, hogy a jelenségeknek, például változásoknak elégséges okot keressek és ezt nevezem Istennek. Lehetséges-e már most az, hogy ezen abszolút változtató okkal összeférhetetlenek legyenek ugyanazok a változások, melyek nem lehetnek el nélküle? Tehát Isten nemlétét lehetetlen bizonyítani s azért a nehézségek az Isten-érvekkel szemben nem tudják lerontani a bizonyítás-szülte nyilvánvalóságot.

Sőt tovább megyek és azt mondom: A nehézségek nem másítják meg a nyilvánvalóság fajtát, még akkor sem, ha lehetetlen megoldani. Mert miben állnak a nehézségek? Szempontok vagy tények azok, melyek a kérdésben forgó ítélet alanyának vagy állítmányának egy jegyével nem látszanak összeférni, mint például az örök kárhozat Isten irgalmasságával, vagy a természet pazarlása a célirányossággal. S azért egy ilyen nehézség mindenesetre alkalmas arra, hogy az elmét magára irányítsa és megkösse, mikor az az ítélet tartalma felé fordul avégből, hogy annak az ítélet tárgyával való egyezését meglássa (ebben áll a tárgyi nyilvánvalóság); s azért elérheti azt, hogy azt a tárgyi egyezést az elme homályosabban látja, amint a nem egészen tiszta, vagy kissé rozsdás fémtükörben nem lehet a képet egész élesen látni. De nem tudja megakadályozni az elmét, hogy mihelyt szemügyre veszi az ítélet tartalmát és tárgyát,



ne lássa meg az egyezést a kettő között; ép úgy, mint a homályos tükör ugyanazt a képet mutatja, mint a tiszta. A tudományok története is tanú rá, hogy nehézségek nem állották útját annak, hogy föltalálók az ő megtalált igazságukat egészen nyilván ne lássák. (Kolumbus, Galilei.)

Mindazáltal a nehézségek megoldása az Istenbizonyítónak jelentős feladata, részint, mert a homály különben sötétséggé is sűrűsödhetnék, részint pedig, mert a meg nem oldott nehézségek alkalmasak arra, hogy az elmét megkössék és megakadályozzák abban, hogy az ítélet nyilvánvalóságára egyáltalán rá tekintsen, úgy mint az utonállók akadályt tudnak vetni az utas célirányos haladásának.

Az Istenbizonyítás nyilvánvalósága **nem állja-e útját a hitnek?** — Hiszek Istenben, ez minden vallási Credónak első ágazata. Nem mond-e ellen a bölcselő, aki bizonyítása végén azt mondja: látom, tudom, hogy van Isten?

Arról, úgy gondolom, ma már nem kellene vitatkozni, hogy ugyanazon ember ugyanazon tételt különböző időkben (még nem nagy időközökben is) vallhatja egyszer érveknek tárgyi belátása alapján, és máskor Isten kinyilatkoztató tekintélye alapján.\* S ez elég arra, hogy megnyugtató feleletet tudjunk adni az imént föltett kérdésre. Hogy egy időben lehet-e valamit hittel és tudással igaznak tartani, mint Lugo és a molinista hittudósok általában megengedik\*\* vagy nem, amint úgy látszik Szent Tamás tanítja,\*\*\* az merőben lélektani kérdés, melynek megoldása feladatunk keretein kívül esik.

Ha Isten léte nyilvánvaló, akkor *miért nem lehet a hitetlenre, az istentagadóra rábizonyítani? S miért zárkózik el előre annyi kiváló bölcselő* a történet folyamán és különösen épen napjainkban is? Ebben az utóbbi kérdésben érintve van a tudományos theismus legérzékenyebb nehézsége.

\* L. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik<sup>3</sup> (1904) II. 532.

\*\* L. Pesch, Praelectiones dogm. I.<sup>3</sup> 186. kk.

\*\*\* Quaest. disp. XIV. 9. de fide, S. theol. <sup>2</sup>/<sub>2</sub>, q. 1, a. 4. 5.



A gyökeres megoldáshoz a kiinduló pontot a modern logistáknak a tiszta intenciókról szóló tana nyújtja, amely lényegében nem egyéb, mint a skolasztikai logika egyik alapgondolatának szabatosabb és kimélyített kiadása. Ennek értelmében ugyanis egy ítéletben vannak időleges mozzanatok, aminő az, hogy én, épen most, ilyen kapcsolatban gondolom. Ezekről élesen különválnak maga a tiszta tartalom, amely sem időhöz, sem egyénhez nincs kötve. Az ítélet-tartalom jellege nem a létezés, hanem az érvényesség, és ez fönnáll tekintet nélkül az ismerő alanyok viselkedésére. Tehát egy ítélet igazsága és ezen igazság megismerése és elismerése két külön dolog.\*

Ebből a mi kérdésünkre nézve következik: az Isten létezését kijelentő ítélet nyilvánvalóságának nem mond ellen az a tény, hogy sokan e nyilvánvalóságot nem ismerik el és föl. Hiszen csak az van vele kimondva, hogy az Istenbizonyítások eleget tesznek a logikai alapelvek követeléseinek. Az elmének kötelessége ugyan gondolkodását a logikához igazítani; de tényleg nem mindenki, nem mindig teszi is meg. A «kell» és a «van» nem fődik egymást. A konkrét valóság az eszmény mögött elmarad.

Mik ennek az okai? A tiszta intenciók, aminő az Isten létét kijelentő ítélet is, miért nem világítanak úgy bele az elmékbe, hogy lehetetlen legyen nem vallaniok Isten létezésének igazságát?

Ennek magyarázata végett épenséggel nem szükség a lelki jelenségeknek, nevezetesen az ismerésnek voluntarista magyarázatához folyamodni. A kielégítő feleletet megadják a következő szempontok:

1. A logikai evidencia nem érzéki szemléletesség vagy épen közvetlen érintés (mint például a tapintás) evidenciája, amely physikai kényszerrel ráerőszakolná magát az emberre; sőt még az elmével sem éreztet kényszert abban az értelemben, hogy az elmét erőszakkal magával ragadná. Az evidencia világosság, mely kiárad az elmére; az elmének pedig

\* Geyser, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre 45. kk.



mindenekelőtt meg kell nyilnia e világosság számára — s elhatározó képességénél fogva el is fordulhat, amint a napvilág elől behunyhatjuk szemünket. Azután pedig öntevékenységgel magába kell szívnia azt a világosságot. Semmiféle nyilvánvalóság nem húzza az elmét, hanem hívja; s az elmének önszántából, bensőséges tevékenységgel el kell sajátítani, magáévá kell tenni azt a nyilvánvalóságot, mely nem erőszakolja magát, hanem csak fölkinálkozik. E tekintetben nincs különbség a matematikai és más fajta evidencia között.\* A szellem természete hozza magával, hogy nem áll physikai kényszer hatása alatt, hanem minden tevékenységében szellemi, vagyis magából kiinduló, belsőséges tevékenységgel tevékeny. A szellemi renyheség első ok a nyilvánvalóság elől való elzárkózásra.

2. A közvetett nyilvánvalóságnál a szellem öntevékenységének még külön szerepe jut. A levezetett igazságok nem önmagukban világítanak, hanem okaikban, előzetekiben. Tehát e világosság csak akkor sugároz ki belőlük, ha az elme folyton szem előtt tartja azokat az okokat és előzeteket, továbbá a módot, ahogyan okaikból, illetve előzetekiből következnek. Itt tehát az elmének nemcsak meg kell nyílni a világosság számára, nemcsak feléje kell haladnia, hanem neki magának folyton kell a megvilágításról gondoskodnia. És mihelyt e gondoskodást fölületesen vagy lanyhán végzi, mihelyt nem gondolja a zárótételt az előtételben és a következtetés elvében, a tárgyi nyilvánvalóság már nem hat egész erejével. Ennek a szempontnak külön súlyt ad az Istenbizonyításnál az a tény, hogy épen az Isten létének a bizonyítására sok előfeltétel szükséges, a lét a maga egész kiterjedésében és mélységében; és azonkívül ki kell emelkedni a megszokottság és szemléletesség kereteiből.

3. Fokozott mértékben áll ez, mikor a következtetés nyilvánvalóságát nehézségek is homályosítják. Sőt akkor még az a lehetőség is fönnforog, hogy valaki szándékosan

\* Mint állítja *Gutberlet*, *Logik* 11. Erkenntnislehre<sup>3</sup> (1898) 284.



csak a nehézségeket engedi hatni magára és ezek hatékonysága szerint választja meg logikai állásfoglalását.

4. Már ebből is látnivaló, hogy jóllehet a logikai nyilvánvalóság teljesen független az akarattól, a nyilvánvalóságnak megfelelő alanyi állásfoglalás nagy mértékben függ az ismerő alanynak mindenkori állapotától. Nemcsak a logikai elvek iránti fogékonyság és képesség dolgozik a lélekben, hanem sok más erő, nevezetesen értékelő tényezők, amilyen a vágy s általában az akaró képesség. S ezek megtehetik, hogy a lélek tényleges állásfoglalását kivonják a logikai szempontok követelése alól. Különösen áll ez a lét legnagyobb kérdésében, Isten létének kérdésében, mely legmélyén felkavarja a lelket és egész életre szóló gyökeres elhatározást kíván eszmei, vagy merőben érzéki irányban. Csak aki éhezi és szomjazza az igazságot és kész vállalni a megismert igazság összes következményeit, az rendelkezik a kellő lelkülettel arra, hogy csakis logikai szempontoknak engedjen az Istenbizonyításokkal szemben. «A logika kezdete az etikában van», mondja helyesen Lotze.\*

E szempontokból önként kínálkozik a felelet a legelső kérdésre: Miért nem lehet az Isten létét akárkire rádísputálni. T. i. a tárgyilag nyilvánvalóvá tett igazság elfogadása nemcsak az éssen, hanem az egész lelkületen, nevezetesen etikai föltételeken múlik. Részben meg van adva a felelet a második kérdésre is: Miért akadt mindig annyi jeles bölcselet, aki legalább nem a keresztény theizmus Istenét vallotta. Látjuk, ennek részben noetikai okai vannak. De hogy épen napjainkban akkora a pantheizmus keletje, annak külön kortörténeti okait is lehet megállapítani, mint e sorok írója megkísérelte «Szempontok a mai pantheizmus etiológiájához» című értekezésében. (Religio 1911.)

«La question de Dieu manque d'actualité» — ezzel az indokolással küldte vissza egy előkelő revue szerkesztője Leroynek egy értekezését. Egy tekintet a bölcselet történetébe és jelenébe azonban meggyőző, hogy az Isten-kérdés

\* Ap. Geyser, i. m. 325.



a bölcselkedés középponti kérdése. Csakhogy Israellé kell válnia az Isten-keresőnek; a bölcselő Isten keresőnek is. A szó teljes értelmében meg kell birkóznia az «Angelus Dei»-vel, Isten minden küldöttjével, akár természet az, akár természetfölöttiség. Csak lelke összes erőinek megfeszítésével fogja elérni, hogy alázatos, de kitartó elmemunkájának színhelye Phanuellé lesz, aminek értelme: «Vidi Deum, et salva facta est anima mea. Gen. 32.





739

Thurlogia: r. k. in Hildesheim:



## Dr. Schütz A. egyéb munkái:

### **Főbb elméletek az értelmi ismeretek eredetéről.**

Bölcselettörténeti-kritikai tanulmány. Budapest, 1904. 322 lap. (Elfogyott.)

### **Kezdet és vég a világfolyamatban.**

Budapest, 1907. 163 lap. Ára ... .. K 2.—

### **Energetika és bölcselet.**

Az energetikai alaptételek tartalma, természettudományos értéke és bölcseleti jelentősége. Bpest, 1908. 57 l. Ára K —.60

### **Krisztus jelenléte az Oltáriszent-ségben.**

Budapest, 1910. 69 lap. Ára ... .. K 1.—

### **Az anyag mivoltáról.**

Természetbölcseleti értekezés. Bpest, 1911. 93 l. Ára K 1.20

### **Fr. W. Foerster. A nemi élet etikája és pedagógiája.**

Második átnézett és az 1909-iki harmadik eredeti szerint bővített magyar kiadás. Budapest, 1912. 208 l. Ára K 2.—

### **Katolikus vallástan**

középfokú iskolák felső osztályai számára és magánhasználatra négy részben:

I. r. **Katolikus hittan.** Bpest, 1911. VIII és 147 l. Ára K 1.40

II. r. **Katolikus erkölcsstan.** Bpest, 1912. VIII és 151 l. Ára K 1.40

III. r. **Katolikus egyháztörténelem.** Budapest, 1911. VIII és 179 l. Ára ... .. K 1.80

IV. r. **Katolikus hitvédelem.** Bpest, 1913. VIII és 150 l. Ára K 1.80

### **Imádságos könyv.**

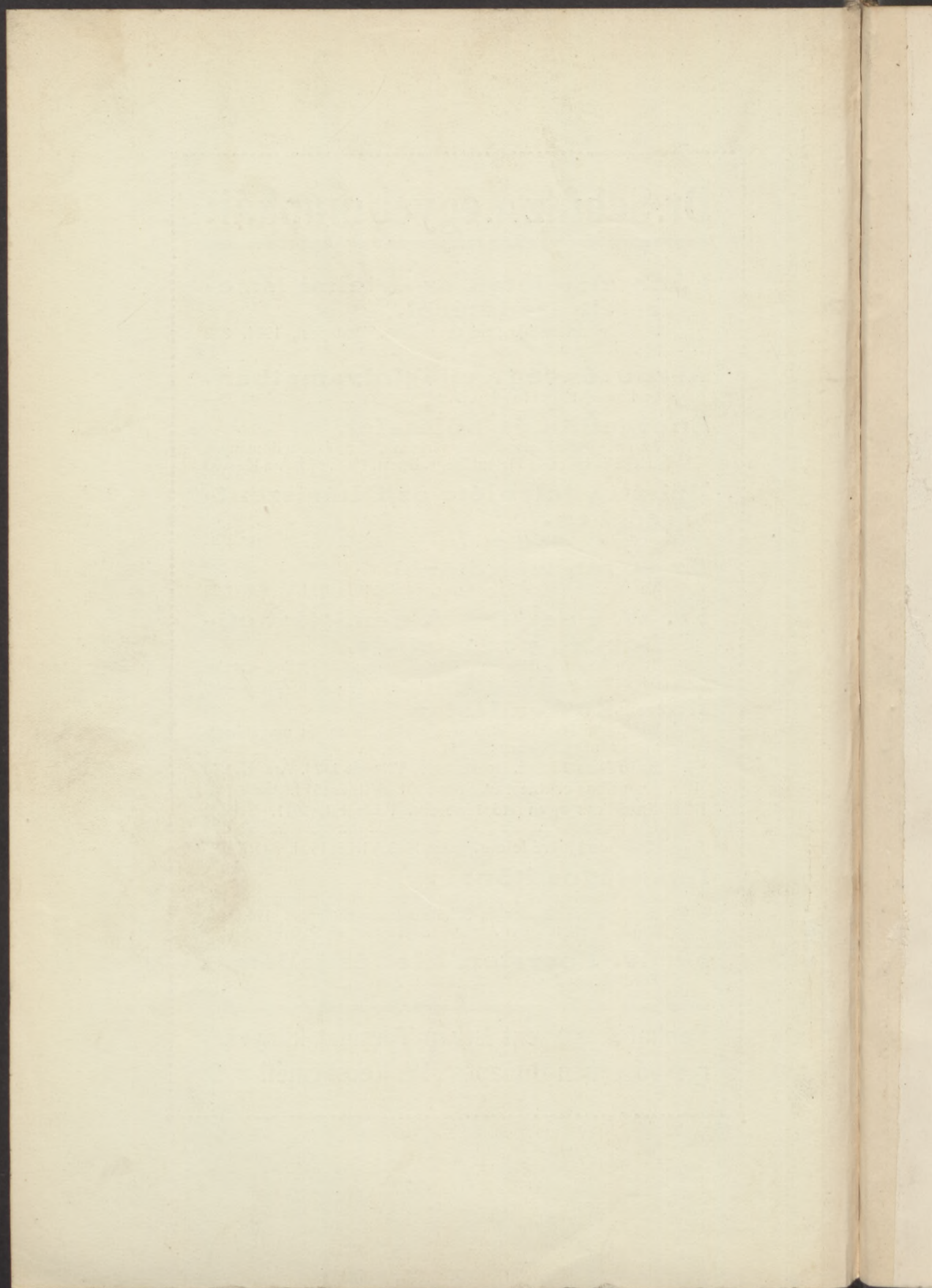
Egyszersmind lelki kalauzul a tanuló ifjúság számára. Készítették Sík Sándor és Schütz Antal. Budapest, 1913. kb. 620 l. Bőrkötésben. Ára... .. K 3.20 és feljebb.

### **Fr. W. Foerster. Élet és jellem.**

Fordítás. Budapest, 1913. 340 l. Ára ... .. K 3.20

**Kaphatók a Szent-István-Társulat könyvkereskedésében Budapest, IV. Kecskeméti-u. 2.**











19  
21663.

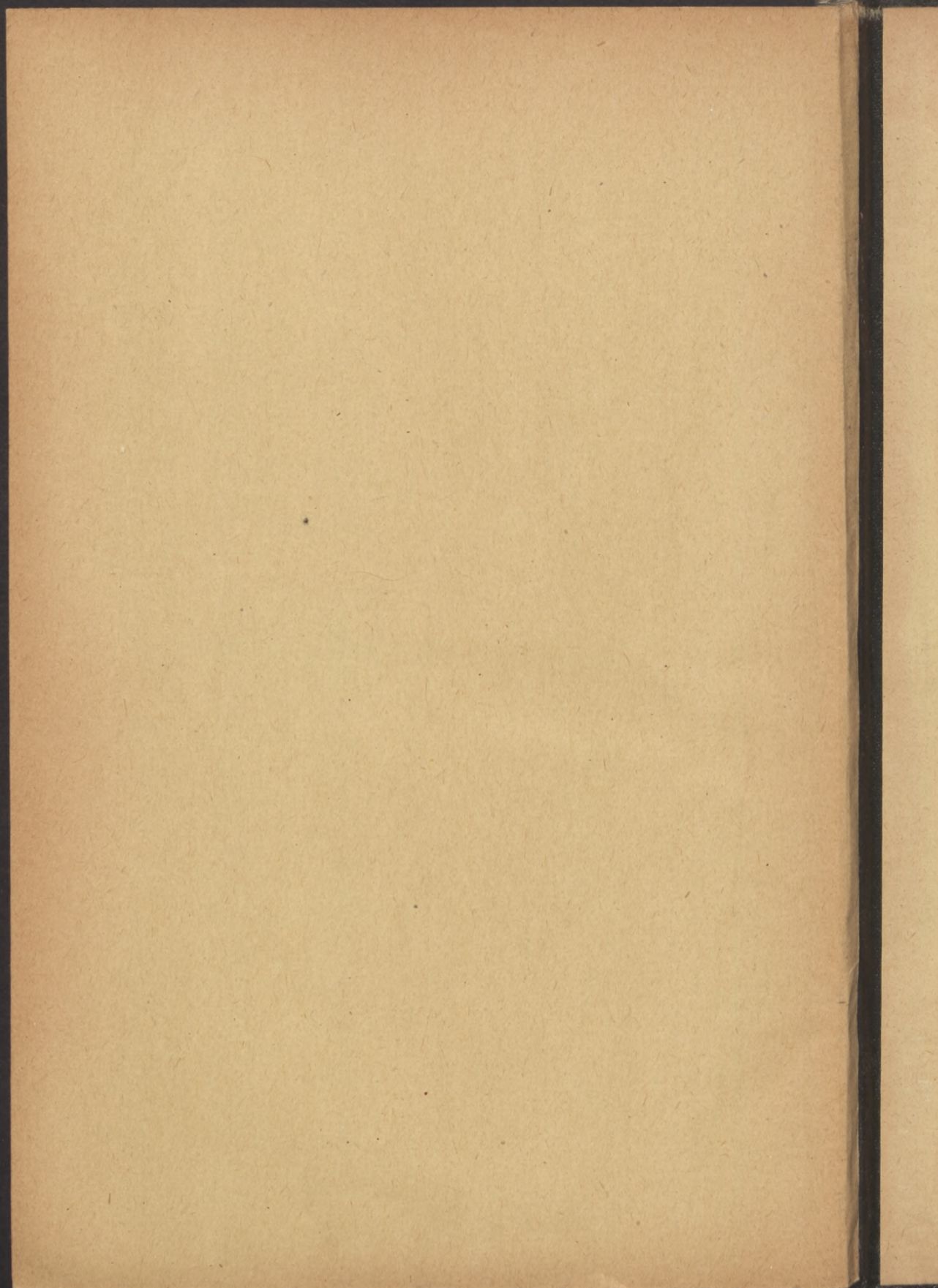
62 ✓

3. —

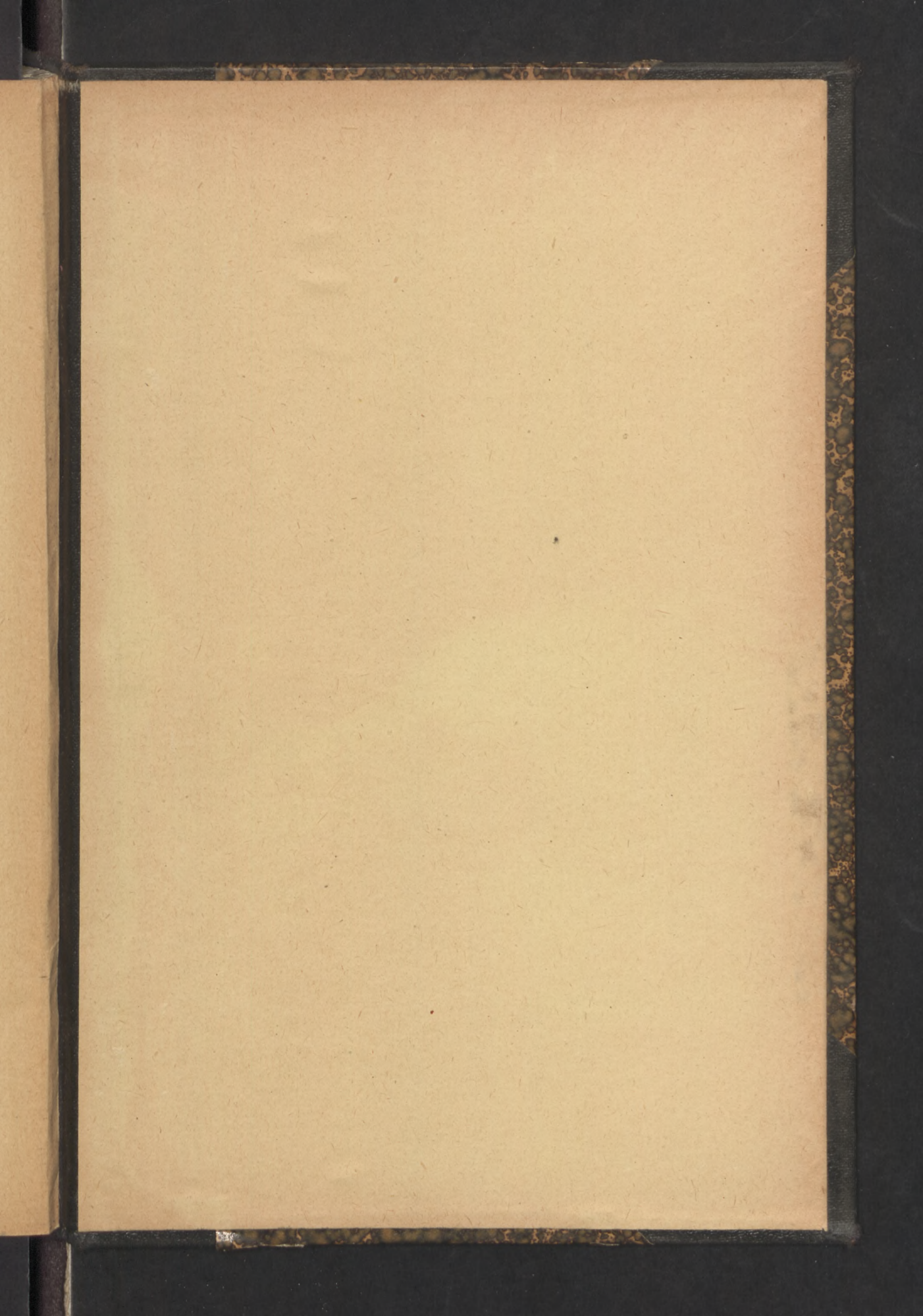


















SCHÜTZ

Isten-  
bizonyítás

1913