

Isten megismerése a látható világból

IRTA

Dr. Kiss János

Budapest

A Szent-István-Társulat kiadása

1909.

TARTALOM

Előszó

Első rész Előkészítő cikkelyek.

- I. A kérdés mibenléte és fontossága.
- II. Téves fölfogások.
- III. Az Istenhez vezető szokok áttekintése.
- IV. Az elemző érv
- V. Az oksági elvről

Második rész. Érvelés a látható világból.

- VI. Bevezetés
- VII. A világ esetlegességéből.
- VIII. Mire vezet a kozmológiai érv?
- IX. Nehézségek eloszlatása.
- X. A világ tökéletességéből.
- XI. Ellenvetések megcáfolása.

Előszó

Isten megismerésének tárgyalása a Szent-István-Társulat hitvédelmi füzetek sorozatában sokáig nem várathatott magára, mert hitvédelmi szempontból ez a kérdés egyike a legfontosabbaknak.

Hitvallásunknak első cikkelye ez: Hiszek egy Istenben. De e mellett azt is tanítja szent vallásunk, hogy Isten létét és tökéletességeit nemcsak a rendkívüli isteni kinyilatkoztatásból, hanem az ész által is megismerhetjük.

Ámde ezzel szemben sok tévedéssel találkozunk, mint a múltban, úgy a jelenben is. Nem kevesen vannak, kik Istent nem ismerik, létét tagadják vagy kétségbevonják, némelyek éppen a tudományra hivatkozva. Mások Istent hiszik ugyan, de azt tartják, hogy Istent csak a természetfölötti kinyilatkoztatásból ismerhetjük meg, a magára hagyott emberi elme gyenge erre. Olyanok is vannak, kik vallják ugyan Isten természetes megismerését, de a megismerés módjáról helytelen fölfogást ápolnak. Mindezekkel szemben ki kell mutatni azt az igazságot, hogy az emberi ész Istent a világból következtetés útján bizonyossággal megismerheti.

A kérdés egyidejű az emberiséggel s tudományos tárgyalása oly idős, mint maga a tudomány. Minden bölcselkedő elme főkérdése az volt, mi a világnak végső oka s a legnagyobb elmék mindenkor legnagyobb dicsőségüknek Isten minél tökéletesebb megismerését tartották. Azért a kérdésünket tárgyaló műveknek se szeri, se száma. Mint minden emberi ismeretben, úgy ebben is szüntelen a haladás, a legújabb kor is újabb jelentős szempontokat nyújtott; innen van, hogy e tárgyról éppen a legutolsó években a művelt világ minden részében számos munka jelent meg. Azért dolgozatomban semmi újat sem ígérhetek, hanem csak az eddig elért eredmények előadását. Még azt sem mondhatom, hogy a mi irodalmunkban hézagot pótló volna ez az értekezés, mert tárgyának tüzetes kifejtését Bita Dezső,¹ Répászky József,² Prohászka Ottokár,³ Dudek János⁴ és Kovács Sándor⁵ hitvédelmi munkáiban, valamint Werdenich Endre Természetes Istentanában⁶ megtaláljuk.

Módszerem azonos Aristoteles és aquinói szent Tamás módszerével. Az emberi ismeretszerzés az érzékeléssel kezdődik s csak az érzékelték elgondolásával juthat tovább, miértis semmit el nem érhet, aminek a látható világban alapja nincs. Isten megismerése is csak azon alapulhat, amit a tapasztalt világról: az anyagról, a mozgásról és egyéb anyagi jelenségekről, az élőről s a mi belső világunkról tudunk.

Az Istenhez vezető összes utakat egy füzetkében bemutatni nem lehetett. A jelen dolgozat azt tünteti fel, miképp jutunk Isten ismeretére a látható világ elgondolása által. Az emberi értelem és akarat törekvéseiből, valamint az emberek közmeggyőződéséből származó érvek előadása más alkalomra maradt.

Előadásomban világos és a hitvédelmi füzetek tervezetének megfelelően rövid igyekeztem lenni, azért a roppant anyagot nyújtó tárgy részleteiben, a vélemények sokaságában, az érvek

¹ A keresztény vallás isteni eredete, 1876.

² Általános dogmatika, 1878.

³ Isten és a világ, 1890.

⁴ A keresztény vallás apológiája, 1893.

⁵ Hitvédelem és alapvető hittan, 1898.

⁶ 1904.

árnyalataiban s a lényegileg azonos ellenvetések különböző fordulataiban nem bővelkedhettem; mégis a jelentős szempontokat, érveket és nehézségeket teljesen megvilágítani igyekeztem.

Vajha ez a kis dolgozat legalább némileg alkalmas visszhangja volna a világnak, mely Isten dicsőségét hirdeti. Vajha hozzájárulna annak feltüntetéséhez, hogy «az egek beszélnek Isten dicsőségét s az ő kezének művét hirdeti az égboltozat».⁷ Vajha csak valamennyire is érthető tolmácsa volna a nagy szent Ágoston gondolatának: «A teremtmények megkérdezése mély-séges szemléletükben áll, feleletük pedig bizonyosság Istenről, mert mindnyájan hangosan hirdetik: Isten teremtett minket».⁸

Szeged, 1909. augusztus 29. a IX. országos katolikus nagygyűlés megnyitása napján.

A szerző.

⁷ Zsolt. 18, 2.

⁸ Soliloquia, 31.

Első rész

Előkészítő cikkelyek.

I. A kérdés mibenléte és fontossága.

Jeremiás prófétánál ezeket mondja az Úr: «A bölcs ne dicsekedjék bölcsességében és az erős ne dicsekedjék erősségében és a gazdag ne dicsekedjék gazdagságában; hanem aki dicsekszik, abban dicsekedjék, hogy ismer engem és tudja, hogy én vagyok az Úr, ki irgalmasságot gyakorolok s ítéletet és igazságot teszek a földön.»⁹ És én azt hiszem, elég e magasztos ígéket hallani, hogy alázattal meghódolva így szóljunk: úgy van, nem dicsekszünk bölcsességünkben, hiszen az semmiség Isten bölcsességéhez képest, nem dicsekszünk erőnkben, mert az elenyésszik Isten ereje mellett, nem dicsekszünk gazdagságunkban, mely csak csekély részesülés Isten végtelen gazdagságában, nem dicsekszünk semmi tökéletességünkben, mert az csak csekélyke utánzata Isten végtelen tökéletességének, hanem azon vagyunk, hogy Istent, a legtökéletesebbet s minden egyéb tökéletesség forrását minél jobban megismerjük, s ami után lelkünk sóvárog, irgalmat és igazságot tőle reméljük, ki azt egyedül adhatja.

Mindenek fölött Isten megismerésére kell törekednünk, mert az istenség a legnagyobb, amivel ember foglalkozhatik, Isten fogalma a legtökéletesebb, amit az emberi ész alkothat s az Istenről szerzett ismeret fő irányítója az ember erkölcsi cselekvésének.

Mert mi is az Isten? Erre a kérdésre nem lehet szebben felelni, mint az 1870-ben tartott vatikáni egyetemes zsinat atyái feleltek, mikor hitbeli határozatukat így kezdték:¹⁰ «A szent, katolikus, apostoli és római egyház hiszi és vallja, hogy egy igaz és élő Isten van, ki az ég és a föld Teremtője és Ura, mindenható, örök, mérhetetlen, fölfoghatatlan, értelemre, akaratra s minden tökéletességre nézve végtelen; kit, mivel egy, egyetlen, teljesen egyszerű és változhatatlan szellemi valóság, a világtól valóban és lényegileg különbözőnek, önmagában és önmaga által végtelenül boldognak s minden fölött, ami kívül van és elgondolható, mondhatatlanul kimagaslónak kell tartanunk». Ennek tartjuk Istent mindnyájan mi keresztények, ennek tartja őt minden művelt Isten-hívő: minden tökéletesség összefoglalásának, mintaképének és forrásának. Mindaz, ami igazat, jót, szépet, szentet, igazságost, irgalmat, szeretetet és erőt, szóval tökéletest elgondolhatunk, benne van Istenben és pedig oly nagyságban, hogy azt föl nem foghatjuk, csak egy igen gyarló szóval fejezhetjük ki, mondván: végtelen. És minden véges igazság, jóság, szépség, szentség, igazságosság, irgalom, szeretet és erő, szóval minden véges tökéletesség, melyet a külső nagy világban vagy az emberekben föltalálunk, benne bírja előképét, az ő tökéletességének halvány utánzata; ő mindennek ős forrása.

Azért ami szép, nemes, magasztos és szent előttünk emberek előtt ismeretes, ami lelkünket mozgatja, hevíti, tettere buzdítja és fölemeli, ami az emberi életet széppé, kedvessé teszi, mindaz Isten tökéletességeinek utánzata, mindaz Istennek köszönhető s mindaz végtelenül tökéletesebb módon megvan Istenben s mindazt ki akarja fejezni ez a szó: Isten.

De ez a fogalom a mellett, hogy a legtökéletesebb, egyúttal legjelentősebb is az emberre nézve. Mert mi ösztönzi az embert hathatósan arra, hogy emberhez méltóan, nemesen, szentül éljen, ha nem Isten akarata s az ő parancsa? Az emberhez méltó s erkölcsileg kifogástalan életnek nincs más föltétlenül kötelező zsinórmértéke és a legnehezebb pillanatokban is elég

⁹ Jeremiás 9, 23. 24.

¹⁰ III. ülés, 1. fejt.

hathatós ösztönzője, mint Isten szentsége és akarata; de a véghezvitt jó vagy rossz erkölcsi cselekvésnek sincs más elegendő szentesítése, mint Isten mindentudása, igazságossága és hatalma.

Ilykép Isten fogalma, Isten ismerete alapja az emberhez méltó életnek s ezzel alapja az egyén, a család, az állam és a társadalom tisztességének, nemességének és boldogulásának.

És kell-e azt hangoztatnom, hogy Isten megismerése alapja a vallásnak? Hiszen a vallás nem más, mint épen Isten ismerete s ezt követőleg Isten tisztelete s az akaratához való simulás és hozzá való törekvés. Úgy a természetes vallás, melyre az ember természetes erejével, magára hagyott eszével és akaratával eljuthatna, mint a természetfölötti vallás, melyben az embert Isten rendkívüli kinyilatkoztatása és szent malasztja segíti, ezeken a nagy pilléreken épülnek: a végtelenül tökéletes Isten, kitől minden származott s kihez minden tör s az emberi lélek halhatatlansága és cselekvési szabadsága, melyek az embert alkalmassá teszik arra, hogy Isten felé törekedjék s hozzá el is jusson.

Azért tudományos, világnézeti s valláserkölcsei szempontból elsőrendű fontosságú az a kérdés eljuthat-e az ember s mi módon és mennyiben Isten ismeretére.

Az embernek háromféle ismeret kínálkozik Istenről: kettő a földi életben és egy az örökkévalóságban. E földi életben természetes és természetfölötti úton-módon ismerhetjük meg Istent. Természetes az az Isten-ismeret, amelyet az emberi ész, magára hagyatva, a saját erejéből szerez, amennyiben a világ szemlélete útján fölemelkedik annak Alkotójához. Erről a megismerésről mondja a zsoltáros próféta: «Az egek beszélik Isten dicsőségét és az ő kezének munkáját hirdeti az égboltozat».¹¹ És ugyanezt hangoztatja szent Pál: «Ami Istenben láthatatlan, úgymint örökkévaló ereje és istensége, a világ teremtésétől fogva munkáiból megérthető és látható».¹² Ez az ismeret az összes emberi tudományok csúcspontja, miértis a legnagyobb görög bölcsele, Aristoteles, a bölcelettudományt isteni tudománynak nevezi.

Az Isten-ismeret második módja a természetfölötti, melynél az emberi ész nincs már magára hagyatva, hanem Isten rendkívüli kijelentésének, kinyilatkoztatásának hathatós segítségével részesül. Erről szól az Üdvözítő, midőn mondja: «Istent soha senki sem látta; az egyszülött Fiú, ki az Atya kebelében van, ő hirdette».¹³ Ugyanerre utalnak szent Pál apostol következő szavai: «Sok ízben és sokféleképen szólt hajdan Isten atyáinkhoz a próféták által, legutóbb pedig Fia által szólt hozzánk».¹⁴ Az ismeretszerzésnek ez a természetet meghaladó eszköze azt, amit az ész maga is megismerhet Istenről, nagyobb világításba helyezi s e mellett az istenségről és műveiről oly igazságokat is tartalmaz, amelyeket az emberi ész magára hagyatva soha el nem érne.

Isten megismerésének harmadik módja az ő közvetlen, színről-színre való látása, mely az örökkévalóságban az üdvözültek osztályrésze s boldogságuk forrása. Ez minden értelmes lény természetfölötti célja. Ezzel biztat szent János apostol, mondván: «Szeretteim, most Isten fiai vagyunk, de még nem nyilvánvaló, hogy milyenek leszünk. Tudjuk azonban, hogy amikor nyilvánvalóvá lesz, hasonlók leszünk hozzá; mert látni fogjuk őt, amint van.»¹⁵ És szent Pál: «Most tükör által rejtvénytyszerűen látunk, akkor pedig színről-színre; most csak rész szerint ismerek, akkor pedig úgy, amint magam vagyok ismeretes».¹⁶

¹¹ Zsolt. 18, 2.

¹² Róm. 1, 20.

¹³ Ján. 1, 18.

¹⁴ Zsid. 1, 1. 2.

¹⁵ Ján. 1, 3., 2.

¹⁶ Kor. 1, 13., 12.

A három elsorolt Isten-ismeret közül itt az elsőről van szó s az a kérdés, természetes úton, eszének használata által eljuthat-e az ember s mi módon és mennyiben, Isten ismeretére. Céлом a jelen munkácskában kimutatni, hogy az ember a földi életben eszének használata által bizonyossáig megismerheti Isten létét és némileg az ő tökéletességeit s előadni, mi módon jutunk erre az ismeretre. Igaz, hogy mi keresztények már részesültünk a természet-fölötti kinyilatkoztatás segítő világosságában s ez alól, még ha akarnók, sem vonhatnók ki magunkat. Ámde ettől a világosságtól eltekinthetünk s eszünk figyelmes használásával megláthatjuk, mire képes maga az ész, minő műveleteket kell végeznie a világ szemlélése- és értelmezésénél s akkor ki fog derülni, hogy az ember kinyilatkoztatás nélkül is, saját erejével, bizonyosságra juthat Isten létéről s végtelen tökéletességéről.

Kétségtelen, hogy minél tökéletesebb, tisztább fogalommal birunk Istenről, annál könnyebben ismerjük meg az ő létezését, annál könnyebben emelkedünk a magának elégtelen és mégis csodaszép világtól végtelenül tökéletes Alkotójához, mert hiszen épen az az Isten megismerésének útja, hogy a véges és magukban elégtelen dolgok létéből a végtelennek és önmagában elégségesnek létére következtetünk. Azért az a magasztos fogalom, melyet a kinyilatkoztatás s névleg a Szentírás Mózes első mondatától szent János titkos jelenéseinek befejezéséig elénk tár, megkönnyíti az ész munkáját. Továbbá tapasztalati tény, hogy míg az Isten-hívők rendesen magasztos fogalommal birnak Istenről, addig az istentagadók és kételkedők többnyire nagyon tökéletlen és emberiesített Isten-fogalmon ütköznek meg, az ilyen fogalom természetesen nem lehet kielégítő s a világ értelmezését előbbre nem viheti. Ez azonban nem jelent annyit, hogy tehát először okvetetlenül kell az embernek Isten tökéletes fogalmával birnia, mielőtt létét bebizonyíthatná, hanem csak azt okozza, hogy aki ily tiszta fogalommal még nem bir, az nagyobb fáradtsággal és lassabban fog Isten megismerésére eljutni.

Amidőn azt állítom, hogy az ember természetes erejével, eszének használatával eljuthat Isten és tökéletességeinek megismerésére, nem értem az egyes embert az emberi társadalomból kiszakítva, hanem úgy, amint az ember rendes körülmények közt van, társadalomban, szülők, tanítók, társak és elődök hathatós segítségével. Egyéb ismereteket is így szerez meg az ember. A társadalmi közreműködő tényezők segítségével s az elődök által elért eredmények birtokában szerzi meg az ember a természettudományi, mennyiségtani, történeti s egyéb ismereteket; Isten ismeretére is így tesz szert az ember, az ismeretszerzés összes természetes eszközeinek fölhasználásával.

Az ily természetes Isten-ismeret lehetősége igen fontos, mert alapja úgy a természetes, mint a természetfölötti vallásnak. Hogy természetes vallás Isten természetes megismerése nélkül nem volna lehetséges, az közvetlenül szembeszökő, mert hiszen a természetes vallás épen Isten természetes megismerésében és ezen alapuló tiszteletében áll.

Ámde természetfölötti, kinyilatkoztatott vallás sem volna lehetséges Isten természetes megismerése nélkül, mert ha előbb meg nem ismerhetnők a végtelen hatalmú, tudású és igazmondó Istent, akkor föl nem ismerhetnők és el nem fogadhatnók az ő csatlakozhatatlan szavát, amikor magát rendkívüli módon kinyilatkoztatja; ha az emberben nem volna meg a képesség arra, hogy rendes körülmények közt s a természetes ismeretszerzési eszközök használása mellett Istent, mint a világ és az ember alkotóját és urát megismerje, akkor nem lehetne őt kötelezni arra, hogy a hozzá rendkívüli módon szólót készséggel és megadással hallgassa; de meg ha az ember természetes eszével nem látná a világban és magában a származásnak jeleit és az Alkotónak bizonyosságait, akkor tűnődve kérdezhetné: lehetséges-e, hogy ami mástól van, magában elégségesnek lássék s alkotójának kézjegyét magán ne viselje? A természetfölötti vallás a természeti valláson épül föl s ezt mint alapot föltételezi, miértis ennek tételeit, főképp Isten létének és végtelenségének tanát, a hit előzményének (praeambulum fidei) nevezik. «Hogy Isten van, mondja Aquinói szent Tamás, valamint más ily rendű tanok, melyek Istenről

a természetes ész által ismeretesek lehetnek, mint szent Pálnál (Róm. 1, 20.) olvassuk, nem hitcikkelyek, hanem előzmények a hitcikkelyekhez (praeambula fidei). Ugyanis a hit épügy föltételezi a természetes ismeretet, mint a szentmalaszt a természetet s a tökéletesítés a tökéletesíthetőt». ¹⁷ Ilykép a kinyilatkoztatott vallás is Isten természetes megismerésén alapul.

Innen van, hogy maga a kinyilatkoztatott vallás úgy az ó-, mint az újszövetségben nemcsak Isten létezését és tökéletességét, hanem egyúttal Isten természetes megismerhetőségét is alap-tanai közt vallja. Azért a zsoltáros próféta «esztelennek» mondja azt, aki szívében így szól: Nincs Isten, ¹⁸ mert az ész helyes használata Isten ismeretére vezet, hiszen «az egek beszélik Isten dicsőségét és a ő kezének munkáját hirdeti az égboltozat». ¹⁹ Ugyanígy tanít a Bölcsesség Könyvének írója is, mikor azt mondja, hogy «esztelenek mind az emberek, kikben Isten ismerete nincs meg; akik a látható jókból nem tudták megismerni azt, aki van s a műre figyel-vén, nem ismerték meg az Alkotót; hanem vagy a tüzet, vagy a szelet, vagy a levegőt, vagy a csillagokat, vagy a vizet, vagy a napot és a holdat tartották a földkerekséget igazgató istene-kül. S ha szépségükben gyönyörködven, isteneknek tartották ezeket, tudhatták volna, mennyi-vel szebb ezek Ura, mert a szépség teremője alkotta mindezeket. Vagy ha ezek erejét és mű-ködését csodálták, megérthették ezekből, hogy alkotójuk még tökéletesebb. *Mert a teremtmé-nyek szépségéből és nagyságából megismerhető teremőjük tökéletessége*». ²⁰ Nagy nyomaték-kal tanítja ugyanezt sz. Pál, amikor Róma keresztényeihez írt levelében menthetetleneknek mondja a pogányokat, akik az igaz Istentől a kellő tiszteletet megtagadták s bálványimadásba estek, mert ámbár a természetfölötti kinyilatkoztatást nélkülözték, de részük volt Isten természetes kijelentésében, amennyiben Isten természetrendi művei által kijelenti magát az emberi ész előtt. «Ami ismeret az Istentől lehet, nyilván van előttük (a pogányok előtt) is; mivel az Isten kijelentette nekik; mert ami benne láthatatlan, úgymint örökkévaló ereje és istensége, *a világ teremésétől fogva munkáiból megérthető és látható*, úgy hogy ők menthe-tetlenek». ²¹ Így tehát a természetfölötti kinyilatkoztatás követői nyíltan hirdetik, hogy Isten természetes módon, rendkívüli kinyilatkoztatás híján is, létében és végtelen tökéletességében megismerhető.

Ugyanezt nem szünt meg az egyház, nem szüntek meg az egyház tudós és szent atyái folyton hangoztatni és fejtegetni. A többi közt szent Agoston így oktat: «Hogy a pogányok is megis-merték a teremőt a teremtményből, az alkotót az alkotmányból, szent Pál apostol tanítja, kinek a keresztények hinni tartoznak. De kérdezheti valaki, honnan ismerték meg a pogányok az igazságot? Vajjon szólott-e hozzájuk Isten? Vajjon kaptak-e törvényt, mint az izraeliták Mózes által? Épen nem. Hogyan jutottak tehát Isten ismeretére? Halld tehát, amit az apostol tovább mond: Ami Istentben láthatatlan, úgymint örökkévaló ereje és istensége, a világ terem-tésétől fogva munkáiból megérthető és látható. Mert kérdezd meg a világot, az ég ékességét, a csillagok tündöklését és csodás elrendezését, a nappal világító égitestet, az éjt ékesítő holdat, kérdezd meg a füveket és fákat termő, állatoktól hemzsegő és emberekkel ékeskedő földet, kérdezd meg a tengert, mely számtalan csodás lénnel van telve, a levegőt, melyet madarak ezrei szeldelnek, kérdezd meg mindezt, vajjon nem felelnek-e: Isten teremtett minket? Ezt kérdezték a pogány bölcsek is s a remekműből megismerték az alkotó nagy művészt». ²²

¹⁷ Summa Theologica, p. I. quaest. 2. a. 2. ad 1. V. ö. Répászky József Általános dogmatika, I. 103. oldal. Prohászka Ottokár: Isten és a világ, 3. oldal.

¹⁸ Zsolt. 13, 1.

¹⁹ Zsolt. 18, 2.

²⁰ 13, 1-5.

²¹ Róm. 1, 19-20.

²² Sermo 141. 2. 3. sz. Migne, ser. lat. tom. 38. 776.

Amikor pedig ezzel ellenkező tanok kezdtek lábrakapni, a vatikáni szent zsinat jónak látta a helyes tant hitbeli határozatban is kimondani a következő szavakkal: «Az anyaszentegyház hiszi és tanítja, hogy Istent, minden dolog eredetét és célját, az emberi ész természetes világánál a teremtett dolgokból bizonyossággal meg lehet ismerni: mert ami benne láthatatlan, az a világ teremtésétől fogva munkáiból megérthető és látható».²³

Ennek a fölfogásnak bizonyítására szolgálnak azok az érvek, melyek e művecskében Isten léte és tökéletességei mellett alább következnek.

II. Téves fölfogások.

Ámbár nyilvánvaló, hogy Isten léte és tökéletességei az ész világánál bizonyossággal megismerhetők s ámbár ez az igazság valláserkölcsei szempontból rendkívül fontos, mégis sokféle ettől eltérő fölfogással találkozunk és pedig nemcsak olyanoknál, kik Isten létét épen állítólagos bebizonyíthatatlansága miatt tagadják vagy kétségbevonják, hanem Isten-hívőknél is, kik Isten megismerésére az észbeli bebizonyítás helyett más utakat jelölnek, főképp a természetfölötti kinyilatkoztatást. E fölfogásokat jónak látom már itt, az Isten-érvek tüzetesebb kifejtése előtt, elsorolni, hogy az olvasó ezt a kifejtést az eltérő véleményekkel azonnal összehasonlíthassa s az Isten-érvek megismerésénél megítélhesse, mit tartson azokról, akik az emberi ész e legkiválóbb erejét kétségbevonják vagy tagadják.

Az istentagadók (atheisták; ἄ = nélkül, θεός = Isten) részint határozottak (dogmatikusak), részint kételkedők (szkeptikusok). Az előbbieket azt tartják, hogy a világban ennek teljes magyarázatát megtalálják, milyenek az anyanyelvűek (materialisták) és monisták (μόνος = egyetlen); az utóbbiak az istenség létét bizonyító érveket elégteleneknek tartják.

Az érzékelvűek, mint az angol Hume Dávid, az emberi ismeretet a külső és belső érzékekre szorítják, az érzék és az ész közt lényeges különbséget nem látnak, az utóbbit az előbbi magasabb fokának állítják s következésképp mindazt, ami az érzékeket, a tapasztalatot túlhaladja, megismerhetetlennek tartják.

Az érzékelviségnek egyik alakja Comte, Littré, Stuart Mill és Spencer Herbert positivismusa, mely biztos ismeretet csak arról tart lehetségesnek, ami tapasztalat alá esik, ezt nevezi azután pozitívnak, az érzéket meghaladót (metafizikait) és az istenit (theologiait) ellenben megismerhetetlennek állítja. Ezek szerint az agnosticizmus (ἄ = nélkül; γνωστικός = ismerő) volna a helyes álláspont.

A skót Reid Tamás a Hume-féle érzékelvűséggel s az ezt kísérő kételkedéssel szembeállította a közérzékét (common sense), mely az embert ösztönszerűen és közvetlenül azokra az igazságokra vezeti, melyek reá nézve legfontosabbak s ezek elseje és legfőbbje épen Isten léte és tökéletessége. Az Ég e drága ajándéka megelőz minden elméleti okoskodást, ellenáll minden kételkedésnek s szilárd hitet szül az emberben.

A francia Jouffroy sem tudja a kételkedést elméletileg eloszlatni, de az elmélkedő ész mellé állítja azt a szükségszerűséget, hogy az emberi lélek higgye (foi, croyance) a szükséges valláserkölcsei igazságokat.

A königsbergi nagy bíráló, Kant Emánuel, az elméleti észről szólva,²⁴ phaenomenalizmust és ideotheizmust tanít. Phaenomenalizmust (φαινόμενον = ami látszik, νοούμενον = amire

²³ III. ülés, 2. fejezet.

²⁴ «Kritik der reinen Vernunft» című művében.

következtetni lehet), amennyiben szerinte csupán csak a tüneményeket ismerjük meg, ezek fölé és mögé nem juthatunk, metafizikai ismeret reánk nézve lehetetlen; és ideotheismust, amennyiben Isten csupán a természettől bennünk levő eszme (idea) s hogy ennek rajtunk kívül mi felel meg, azt nem tudhatjuk, épen mert érzéket meghaladónak megismerésére nincs képességünk. Amikor pedig a gyakorlati észről szól,²⁵ az erkölcsiség gyakorlati szempontjából bizonyosnak állítja a végtelenül tökéletes Isten létét, mert ez a föltétlenül kötelező erkölcsiség egyetlen lehetséges alapja. Ugyanezt állítja az emberi lélek halhatatlanságáról és szabadakaratáról.

Kantnak azt a példáját, hogy épen a legmagasztosabb és legfontosabb igazságok megismerésénél elsőbbséget ad a gyakorlati jelentőségnek s az okoskodó, bölcselkedő ész erejét nagyon megszorítja, követik a pragmatizmus (πραγμα = cselekvés), másként humanizmus vallói: az angol Peire S. és Schiller M., az amerikai James W., a francia Ravaisson F., Blondel M., Bergson H., Renouvier és le Roy E., valamint az olasz Papini. A pragmatizmus szerint valamely tan igazsága az étellel való megegyezésben áll s az az igaz tan, melyet jól átélhetünk. Isten létének és tökéletességeinek bizonyossága e tan óriási jelentősége az emberi életre nézve, amelyet értékessé tesz, irányít, fölemel és nemesít.

A pragmatizmussal rokon az angol Balfour Artur és a francia Brunetière fölfogása. Az előbbi szerint az anyagelvűség és a kételkedés (agnosticizmus) az egyén és társadalom romlására vezetnek, azért igazak nem lehetnek. Ámde másrészt az elméleti ész által le nem győzhetők. Ellenben legyőzhetők hitmeggyőződés (belief) által, amennyiben hiszünk természetünk legnemesebb vágyainak, hiszünk az erkölcsiség föltétlen érvényében, hiszünk a Gondviselésben s hisszük, «hogy Isten nincs távol tőlünk, sőt emberré lett és közöttünk lakozott».²⁶ Brunetière szerint a tudomány, más szóval a bölcselkedő ész nem képes megismerni az erkölcsiség és a társadalmi együttlét szilárd alapjait, már pedig érezzük, hogy ily alapokra szükségünk van, azért ezt a hiányt hittel kell pótolni, azaz Istent és az erkölcsi törvényt hinnünk kell, vagyis szabadon el kell fogadnunk!²⁷

A német Jakobi Frigyes Henrik (1743-1819.) az emberben hármas ismerőképeséget tanít: az érzéket, az észet és az értelmet. Az érzékiség (Erfahrung) fölfogja a tüneményeket, az ész (Vernunft) az érzékföltötteket, milyenek Isten és a lélek, az értelem (Verstand) pedig a két előbbinek tárgyát tudatossá teszi és fogalmakban földolgozza. Az ember tulajdonképeni lényeges jellegzője, ami őt az állattól megkülönbözteti, az ész. Ennek tárgyát szellemi érzés segítségével ismerjük meg. Valamint az érzék tárgyát testi érzés (Empfindung), úgy az ész tárgyát szellemi érzés (Gefühl) ismerteti meg velünk, amit a tapasztalatot meghaladó érzésének (das Gefühl des Übersinnlichen) nevezhetünk. Elutasíthatatlan és leküzdhetetlen érzése van az embernek a tapasztalatot meghaladóról. Ez az érzés az ész (Vernunft) s az érzésben élénk táruló tárgyak az eszmék. Érezzük, hogy van személyes Isten, van erkölcsi törvény, akaratunk szabad, lelkünk örökcélra van rendelve. Ezekhez az eszmékhez azután tántoríthatatlanul ragaszkodunk, bár az értelem (Vernunft) nehézségeket talál is azok fölfogásában. Az ész eszméihez való ez a szilárd ragaszkodás *a hit* (der Glaube), mely *érzelmi hitnek* (Gefühlsglaube) nevezhető, mert az eszmékkel járó érzelemben bírja forrását és alapját. Ez az érzelmi hit az isteni tudás és akarat utánzata az emberi véges szellemben s az értelem munkájának, a tudásnak (Wissen) fölötte áll!²⁸

²⁵ Kritik der praktischen Vernunft című munkájában.

²⁶ The foundations of belief. L. D. Mercier, Criteriologie, 154. old.

²⁷ Science et Religion, 60. old. jegyzet. L. D. Mercier, i. h.

²⁸ L: Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie, II. k. 82-85. old.

Ez a Jakobi-féle fölfogás nagyon el van terjedve. Hitben közönyösek és hívők részéről is nem egyszer olvassuk vagy halljuk, hogy Istent és az isteniekét csak olyan vak, bár erős hittel, a szív homályos vonzalmával, bizonyos vallásos érzéssel, ösztönnel lehet elérni. Ez pedig nagyon vészes és következtetésében gyászos egy tévedés. Mert ha ez így volna, akkor az Istenbe vetett hit nem volna az eszes emberhez méltó, nem volna világos tudat, hanem valami titokzatos vonzódás s a vallásosság nem volna az emberi józan ész követelménye, hanem vakbuzgóság, fanatizmus szüleménye.

Azért igaza van Kleutgennek, mikor a Jakobi-féle és hozzá hasonló fölfogásokról ily lesújtóan ítélt: «Nincs is korunkban veszedelmesebb tévedés annál, melyet istentelenektől sok hívő is vigyázatlanul elfogad, hogy Istent bizonyos jámbor érzéssel el lehet érni, de ésszel nem lehet bebizonyítani».²⁹

Isten megismerését illetőleg tévedés továbbá a velünk született eszme tana (innatismus), mintha Isten eszméje magától Istentől belénk volna oltva. Descartes René azt állította, hogy a végtelen eszméjét a véges dolgokból véges értelmünk által meg nem ismerhetjük, már pedig bennünk tényleg megvan, tehát közvetlenül magától a végtelentől, Istentől kellett származnia. E tannal olykor keresztény katolikus irányú tudósoknál is találkozunk, így Kleenél és Staudenmaiernál; de kivált Descartes hazájában, az ő hatása alatt szinte egészen elárasztotta egyházi és világi hittudósok, bölcselekők és költők lelkét és műveit. Így találkozunk vele többi közt Fénelon cambrai érsek híres művében: «Isten létéről és tulajdonságairól»,³⁰ Nicolas francia ügyvédnek «A kereszténység bölcséleti tanulmányozása»³¹ című, magyarra is lefordított kitűnő munkájában s Racine vallásos költeményeiben.³²

Sietek e tévedésre megjegyezni, hogy a végtelen fogalmát nagyon szépen elvonhatjuk a végesektől véges elménk által s hogy egyetlen kész fogalom, egyetlen kész eszme sincs eredetileg lelkünkbe oltva, bennünk a természettől csak megismerő képesség van, mellyel először a véges világot, azután ennek útján a végtelen Istent is megismerhetjük.

Igaz, hogy a szentatyák használnak oly kifejezéseket, hogy Isten ismerete az emberbe van oltva (notio insita, ἐμφυτος), de minden egyes esetben megmondják, mikép értik ezt a kifejezést; úgy hogy az emberben megvan a képesség Isten ismeretére a teremtmények szemlélése után könnyen és hamar eljutni s ez a képesség nem egyes kiválók különös ajándéka, hanem az emberek java általában. Rövidesen kifejezi ezt Aquinói szent Tamás következő szövegeiben: «Isten ismeretéről azt mondják, hogy mindenkibe természettől be van oltva, mert mindenkibe természettől be van oltva valami, amiből Isten létének ismeretére juthat».³³ «Isten ismeretét természettől velünk születettnek mondják, amennyiben velünk született elvek által könnyen rájöhethetünk Isten ismeretére.»³⁴ Ez nem is lehet másként, mert «mint a Bölcselő (Aristoteles) mondja, az emberi értelem (eredetileg) mintegy tiszta tábla, melyre semmi sincs írva».³⁵

²⁹ De ipso Deo, Regensburg 1881. 99. old.

³⁰ De l'existence et des attributs de Dieu, 2. fej.

³¹ Études philosophiques du Christianisme.

³² La religion, I. ének.

³³ De Veritate qu. 10. a. 12. ad 1.

³⁴ In Boëth. de Trin. prooem. qu. 1. a. 3. ad 6.

³⁵ Summa theol. I. quaest. 84. a. 3. Sed contra.

Répaszky József sem beszél szabatosan és helyesen, mikor «Általános dogmatikájá»-ban³⁶ így szól: A természettől bennünk levő Isten-eszme «az egész embernek és az egész emberiségnek - még pedig az egész embernek, az ő megismerő, akaró és érző tehetségének - vonzatása azon egy központ (Isten) felé, melytől létet vett. És ez három érzetben vagy tudatban nyilatkozik mibennünk; mindenekfölött nyilatkozik függőségi érzetünkben ama legfőbb lénytől, azután abban, hogy e mulandó életet meghaladó vágyakat hordunk keblünkben, végre a kötelességtudatban. Az emberi természetben rejtő *ezen hármias érzetet* vagy tudatot úgy, amint azok egymással összefüggnek s egymásba olvadnak, *isteneszmének vagy istentudatnak mondjuk.*» Az elsorolt három mozzanat valóban megvan bennünk s valóban fölismerjük a magunk függését közvetlenül a világ lényeitől, vágyaink ezen a földön ki nem elégülhetnek s a föltétlenül kötelező erkölcsi törvényt is megismerjük; ámde mindez még nem isteneszme vagy istentudat, hanem alkalmas arra, hogy Isten ismeretére elvezessen, akitől utoljára is függünk, aki egyedül képes vágyainkat betölteni s aki a föltétlenül érvényes erkölcsi törvény alkotója és szentesítője.

Az ontologisták (ὄν = lény, λόγος = tan), Malebranche Theodor, Gioberti Vince és Rosmini Serbati Antal azt tanítják, hogy Istent már az életben közvetlenül szemléljük. Érvük hasonló az innatistákéhoz, amennyiben lehetetlennek tartják, hogy a végtelent a végesekből megismerjük s ezenfölül Gioberti azt véli, hogy aki a valóság rendjében első, annak az ismeret rendjében is minden mást meg kell előznie. Ámde, mint már hangoztattam, Isten fogalmát a világból csakugyan megnyerhetjük, Isten közvetlen szemléletéről tudatunk nincs s egészen nyilvánvaló, hogy akárhányszor előbb ismerjük meg az okozatot, tehát az utóbbit s csak később vagy épen soha azt, ami a dolgok rendjében - előbbvaló: a létrehozó okot.

Az ontologisták tanától nagyban különbözik azoknak vélekedése, kik Isten léte mellett az úgynevezett ontologiai érvet is alkalmazzák, amelyről alább lesz szó.

A francia De Bonald Ambrus, De Lammennais Róbert, Bonnety Ágoston és Bautain Jenő, valamint a belga Ubaghs Kázmér és az olasz Ventura Joákim atya szerint az ember képtelen a maga erejéből megismerni az istenséget s a világnak Istenhez való viszonyát; de Isten az ember e tehetetlenségén segített azzal, hogy magát és törvényét az első embereknek rendkívüli módon kinyilatkoztatta s ezt a tanítást az első emberek utódaiknak s ezek a következőknek áthagyományozták, miértis a helyes fölfogás a traditionalismus, a hagyományhivőség volna. Ezúttal nem tárgyalom a tény kérdését (quaestio facti), vajjon csakugyan nyertek-e az első emberek természetfölötti kinyilatkoztatást, amit azután áthagyományoztak; a lehetőség kérdésére nézve (quaestio juris) azonban határozottan azt kell állítanom, hogy az ember ily kinyilatkoztatás és azon alapuló hagyományozás nélkül is megismerheti Istent és erkölcsi törvényét.

A három legutóbb elsorolt tévedés: a velünk született Isten-eszme tana (innatismus), az istenség közvetlen szemlélése (ontologismus) és az isteni kijelentést közlő hagyomány szükségé (traditionalismus) nagy rokonságban vannak egymással s némelyeknél egybekapcsolódva jelennek meg. Így Fénelon innatista és ontologista egyúttal, Ubaghs pedig mind a három irányzatot egyesíti magában.

Kérdés már most, ha a világ Istenre mint Teremtőjére utal s ha az emberi ész képességgel bír arra, hogy Istent a világból a maga erejével megismerhesse, honnan mégis az elsorolt sok tévedés Isten megismerése körül?

A tévedések, mint láttuk, nagyban eltérnek egymástól s azért bizonyára okaik is igen különbözők.

³⁶ I. köt. 102. old.

Bizonytalan lelkiállapotot s Isten létéről való kételkedést okozhat a kérdés elhanyagolása. Hogy az ember képességeit s névleg ismerőképességeit bizonyos irányban érvényesítse, foglalkoztatnia kell azokat az illető irányban. Aki sohasem vagy alig foglalkozik mennyiségtannal vagy természeti vagy történeti tudománnyal, az egyikben sem fog valamelyes eredményre jutni. Hasonlóképp, aki Istennel s a hozzá vezető eszközökkel sohasem foglalkozik, nem fog meggyőződni az ő létéről s nem is nyer róla tökéletes fogalmat. Egyéb tudományokkal általában nem köteles az ember foglalkozni, de aki az isteniek megismerését elmulasztja, szent Pál apostol szerint nem menthető.

Némelyiknek oktatása és nevelése olyan, hogy folyton istentagadók és kételkedők kifogásait hallja, ellenben az Isten létét bizonyító érveket s az ellenük emelt kifogások cáfolatát meg nem ismeri; nem csoda, ha az ilyen maga is határozott istentagadóvá vagy kételkedővé lesz.

Mások meg nem fékezett szenvedelmek, bűneik miatt maradnak Isten megismerése s főkép megvallása nélkül. Ugyanis Isten megismerése istenes életre is kötelez; aki erre nem hajlandó, gyakran inkább tagadja vagy kétségbevonja Isten létezését. Egyik-másik nem is elméleti (theoretikus), hanem gyakorlati (praktikus) istentagadó, azaz nem tagadja Isten létét vagy nem is foglalkozik ezzel a kérdéssel, hanem úgy él, mintha Istent nem hinné.

Az elsorolt tévedések keletkezésénél és fönmaradásánál jelentős tényezők azok a nehézségek, melyek Isten megismerésénél s Isten és a világviszonyának megállapításánál fölmerülnek. Az egek hirdetik Isten dicsőségét, harmatcsepp, virágszál szólnak Alkotójuk nagyságáról, mi is érezzük függésünket közvetlenül más teremtményektől, közvetve attól, aki maga senkitől és semmitől nem függ. Ámde a dolog tüzetesebb meghatározása s teljesebb átértése sok nehézséggel jár. Így van ez egyébként más dolgok megismerésénél is. Könnyebb dolog valaminek csupán létét megismerni, mint egyúttal mivoltát és mikéntjét is átlátni. Nyilvánvaló dolog a testi mozgás, de mikéntjének megértése sok és nagy nehézséggel jár, ami miatt túlzó kételkedők, skeptikusok - helytelenül - magának a mozgásnak tényét is tagadták vagy kétségbe vonták. Isten léteire elvezet minket a világot szemlélő és róla gondolkodó értelem, de pl. a változatlan lény teremtői működését, a nemlevőnek létesülését vagy a végtelenül jó ősök mellett a rossznak eredetét megérteni vajmi nehéz! Ezek és egyéb nehézségek azután sokakat - szintén helytelenül - magának a megismert igazságnak tagadására vagy kétségbevonására vezetnek.

Az alkalmazott helytelen ismeretelmélet is oka lehet annak - s tudományművelőknél ez az ok a leggyakoribb - hogy valaki Isten megismerésének lehetőségéről téves nézetet ápol. Így, aki az érzékelést és az értelmi működést azonosítja, az nem engedheti meg, hogy az értelem szellemiek és végtelen ismeretére juthat. Aki minden metafizikainak azaz tapasztalatot meghaladónak természetes megismerését tagadja, az sem tarthatja lehetségesnek Isten természetes megismerését következtetés útján. Vagy aki magát az oksági elvet az érzékeltek körére szorítja, miként Kant, az a végső ok észbeli megismerését lehetetlennek fogja állítani. Ebből az következik, hogy Isten természetes megismerésére nézve nagyfontosságú az, hogy az ember a maga ismerőképességeiről s ismereteinek keletkezéséről és lefolyásáról helyes fölfogást ápoljon; hogy különbséget tegyen érzékelés és értelem közt s hogy az értelem működésének körét se túlzóan meg ne szorítsa, mint a phaenomenalisták és agnostikusok, se kellenén túl ki ne terjessze, miként az ontologisták.

Végül rá kell mutatnom arra a hatásra, amelyet a protestantizmus gyakorolt az Isten megismeréséről ápolat fölfogásra. Noha a kinyilatkoztatás első forrása, az ó- és újszövetségi Szentírás - miként már föntebb feltüntettem - kifejezetten, nyomatékkal és ismételten tanítja azt, hogy az emberi ész Istent a maga erejéből, természetfölötti segítség nélkül is megismerheti s noha a protestantizmus a keresztény tan szinte kizárólagos forrásául jelölték meg a Szentírást, mégis a keresztények közt épen a protestantizmus óta s nagyrészt protestánsoknál

terjedtek el azok a tanok, melyek Isten természetes megismerését kétségbevonták vagy annak az ész következtetése helyett más alakot adtak.

Ennek mélységes oka a hitújítók, kivált pedig Luther Márton tana az ember őseredeti állapotáról és bűnbeesésének következményeiről.

A protestantizmus megalapítói s főképp Luther szerint a természetfölötti szentség és igazság, melybe az első szülők istenileg helyezettek, az ember természetéhez tartoztak s amikor az őseredeti bűn által elvesztek, az emberi lélek lényegében megromlott s értelme az isteniek megismerésére, akarata pedig a jó követésére, az erkölcsi törvény megtartására képtelenné vált; nem is szabad az akarat, hanem Isten és a rossz szellem azt tehetik vele, amit akarnak.³⁷

«A protestantizmus - mondja Paulsen berlini bölcseletkedő - eredetében és lényegében állást foglal az ész használata ellen (ist irrationalistisch): az ész magától semmit sem ismer meg a hit dolgában; az Isten ígéje a hit egyetlen forrása. El tehát a hamis tannal, el a bölcselhet-tudományi iskolás rendszerek emberi okoskodásaival, el az Isten létére, mivoltára s a világhoz való viszonyára vonatkozó okoskodásokkal, el az észvallás és természet erkölcsan pogányságával, ezek csak akadályozzák a Jézus személyében adott isteni kinyilatkoztatás hitét, ez Luther fölfogása.»³⁸

Ellenben az ősi katolikus tan szerint az első szülők eredeti szentsége természetfölötti volt s mikor ez a szentség a bűnbeesés következtében megszűnt, ezzel az emberi lélek lényegében meg nem romlott, hanem csak képességeiben: az értelemben és az akaratban megsebesült, meggyengült, de azért értelme az igaznak megismerésére, tehát az istenség megismerésére is, akarata pedig, szabadságának megtartásával, az erkölcsi törvény alkalmazására képes maradt.

III. Az Istenhez vezető észokok áttekintése.

Mivel Isten léte közvetlenül nem nyilvánvaló előttünk, valamely már előbb ismeretes igazságból kell rá következtetnünk. A következtetésnek két iránya van, előremenő és visszamenő. Előremenő mindenekelőtt az az okoskodás, melynél abból, ami a dolgok rendjében előbbrevaló, valami későbbire haladok, pl. ha a csillagok ismert járásából egy bekövetkezendő napfogyatkozásra, valakinek jelleméből cselekvésére vagy ismert ékesszólásából tartandó beszédének tökéletességére, általában ha az okról az okozatra következtetnek. Ezt az okoskodást latinul *argumentatio a priori* vagy *progressiva*-nak nevezik.

Továbbá akkor is előremenőnek nevezzük az okoskodást, ha ugyanegy dolognak egyik tulajdonságából, egyik mozzanatából vele összefüggő és együttjáró másik tulajdonságára vagy mozzanatára következtetnek, pl. valamely háromszög három alkotórészéből a többire, valamely kör sugarából kerületére vagy az általa befogott területre, vagy viszont, a lélek eszes voltából akaratának szabadságára, majd ebből cselekvéseinek beszámíthatóságára következtetnek. Ezt az okoskodást latinul *argumentatio a simultaneo*-nak (az együttlevőtől) is szokás mondani.

³⁷ Luther In Genesim c. III., az ősszülők eredeti szent és tökéletes állapotát természetesnek mondja. Ugyanő De servo arbitrio adv. Erasm. Roterod. c. művében az emberi akarat szabadságát tagadja. A lutheránusok által 1577-ben hivatalosan elfogadott Solida Declaratio II. de lib. arbitr. 7. §-ában azt mondja, hogy a meg nem igazult ember szíve és akarata szellemi és isteni dolgokban éppen semmire sem képes s benne a szellemi erőknél szikrája sincs meg. L. Möhler Symbolik, Mainz 1862. 9. 11. és 40. old.

³⁸ Philosophia militans. Berlin, 1901. 38. és 39. old.

Ellenben visszamenő az okoskodás akkor, ha abból, ami a világ rendjében utóbbi, előbbire halad, tehát az okozatról okra következtet, pl. ha egy óra tökéletességéből mesterének ügyességére, egy lábnymból ember vagy állat ottjártára, valakinek helyes magatartásából jó neveltetésére következtetünk. Latinul argumentatio a posteriori vagy regressiva.

Isten létére és tökéletességére előremenő okoskodással el nem juthatunk, mert sem Istennél valami előbbrevaló nincs, sem róla meg nem ismerhetünk valamit előbb, mint az ő létezését. A legelső, amit Istenről megismerhetünk, az ő létezése és pedig önmagától való létezése, ebből azután bölcséleti elmélkedéssel levezethetjük az ő tökéletességeit.

Ennélfogva az egyetlen út, amelyen Isten létének megismerésére eljuthatunk, a visszamenő okoskodás, amennyiben elének tárulnak az ő művei, az egész világ s ezekből mint okozatokból következtetünk alkotójukra mint okra, és pedig úgy az ő létezésére, mint tökéletességeire.

Mivel pedig a világ sokféleképpen jelenik meg előttünk s minden mozzanatában és minden megjelenésében alkotójának kezét és jelét viseli magán, azért az Istenhez vezető okoskodás több alakot ölt. Önként és közvetlenül kínálkozik az a megkülönböztetés, hogy érzékelhető nagy világot s bennünk levő lelki világot különböztetünk meg. Az előbbi alatt értjük a testeket, élőket és életteleneket, égitesteket és anyagi kisebb részeket s ebbe a nagy világba (μακρόχρισμος) az embert is beleértjük, amennyiben érzékelhető. Az utóbbi, a kis világ (μικρόχρισμος) az ember belső, lelki világa, öntudatával, értelmével és akaratával s ezek tartalmával: ismeretekkel és vágyakkal.

A nagy világban ismét kettőt különböztetünk meg: tökéletlenségét és tökéletességét. Tökéletlennek látjuk a nagy világot, amennyiben részeiben és egészében véges, minden egyes alkotórésze elégtelen önmagának, másra van utalva, magában meg nem áll, változékony, egyetlen állapota sem szükségképes, minden állapota előbbi állapottól s más lényektől függ, minden állapota mulandó s mert részeiben elégtelen önmagának, a részek összessége is csak ilyen lehet, tehát esetleges (contingens) s nem önmagától, hanem mástól van. Ezt az érvet világtani érvenek (argumentum cosmologicum, χρισμος = világ, λόγος = tan) nevezzük. Ez az érv a világon kívül levő s ettől különböző, önmagától való s magának elégséges lény ismeretére vezet.

De másrészt ugyanez a világ minden egyes részében és egészében nagy tökéletességekkel ékeskedik, amennyiben finomsága és nagysága egyaránt minden emberi gondolatot és megismerhetőséget messze-messze túlhalad, a megszámlálhatatlan részek a legszebb összhangzásban és rendben vannak s ugyanazok a részek, a legkisebbek is, alkalmasak a világ sokszerű külön céljainak s az egész egység létének és fejlődésének elérésére. Ezt az érvet célszerűségi érvenek nevezzük (argumentum teleologicum, τέλος = cél, τελέω = valamit tökéletesen valósítok); más szóval argumentum physico-theologicum, mert a természet (φύσις) szemlélése útján Istenhez (θεός) vezet.

Az ember belső világának elgondolása szintén az istenség ismeretére juttat, és pedig külön-külön következő mozzanataiban:

Az emberi elme berendezettsége a dolgok megismerésére, valamint az általa megismert szükségszerű igazságok Istennek mint az igazság forrásának megismerésére vezetnek: érv az igazságból (argumentum ideologicum, idea = eszme).

A föltétlenül kötelező erkölcsi törvény, amelyet az emberi ész megismer, Istenre mint törvényhozóra, az erkölcsi törvény előzetes és utólagos, az erkölcsi cselekvést megelőző és a követő szentesítésének szükségessége pedig oly szentesítőre vezet, akinek tudása, szentsége és hatalma elégséges az erkölcsi lény vezetésére s az igazságosság kiszolgáltatására. Ezt az érvet erkölcsi érvenek (argumentum morale, ethicum, ἠθικός = erkölcs) hívják.

Az emberben kiolthatatlan és e földön ki nem elégíthető vágy van a boldogság után, melyet csak Isten elégíthet ki a túlvilágon: érv a boldogság vágyából (argumentum eudaemonologicum, εὐδαιμόνων = boldog).

Az eddig elsorolt érvekhez mint azok betetőzése és újabb megerősítése járul az összes népek megegyezése abban, hogy Istent hisznek és vallanak, ez a történeti érv (argumentum historicum, másképp ethnologicum, ἔθνος = nép).

Ezek az érvek a világ minden jelenségére kiterjednek s az Istenhez természetileg elvezető utakat-módokat kimerítik.

Mégis szent Anzelm canterburyi érsek (1033-1109.) óta még egy érv van szóban, az általában úgynevezett ontologiai érv, melyet én elemzőnek nevezek, ez a legtökéletesebb lény fogalmából akarja bizonyítani Isten létét. Ezt az érvet, mely a nevezett főpapot megelőzően, tehát a keresztény időszámítás XI-ik századáig, ismeretlen volt s a keresztény iskolákban elfogadtatásra azóta sem talált, csak röviden említeném, ha annak Kant Emánuel az Isten-érvekről írt bírálatában nagy jelentőséget nem tulajdonítana. Ő nagy történeti tévedéssel azt állítja, hogy ez a keresztény hittudósok elsőrendű érve s nem kisebb tani tévedéssel azt igyekszik kimutatni, hogy a világból vett érvek is erre vezethetők vissza. E miatt kénytelen vagyok ontologiai érvvél, a világból vett érveket megelőzőleg, foglalkozni.

IV. Az elemző érv

Szent Anzelm «Proslogion seu alloquium de Dei existentia» című munkájában így érvel³⁹:

Megvan bennem annak a fogalma, aminél nagyobb nem lehet, ami végtelen tökéletességű valóság; ámde ez a fogalom a létezést is magában foglalja, mert ez is tökéletesség, tehát hozzátartozik a végtelen fogalmához, másként annak a fogalmához, aminél nagyobb nem gondolható. Ennélfogva végtelent gondolni s a létezést bele nem gondolni: ellentmondás. Már pedig a végtelent gondolom s gondolja mindenki, akiben ezt a gondolatot felköltöttük, ebben tehát megnyertük a végtelen valóságát, létezését is.

Ezt a bizonyítást ontológiainak (ὄν = lény, λόγος = fogalom) szokás nevezni, mert a végtelen lény fogalmának elgondolásában áll.

Előremenő, apriorikus okoskodásnak is mondják, mert valakiben meglehet a végtelenül tökéletes fogalma, mielőtt annak létét ismerné vagy legalább eltekinthet létezésétől s így abból, ami értelmében előbbi, a meglevő fogalomból, következtet a reá nézve későbbire, a fogalomnak megfelelő valóságra. Mivel másrészt Istenben a végtelen tökéletesség és a létezés egy s a kettőt csak a gyarló véges értelem választja el, azért némelyek a simultaneo-nak (az együttlevőtől) nevezik. Leghelyesebb elemző (analytikus) Isten-érvnek nevezni, mert a legtökéletesebb lény fogalmának elemzéséből indul ki s azt állítja, hogy ez az ítélet: a legtökéletesebb lény van, elemző, azaz önmagától világos ítélet.

Ezt az elemző Isten-érvet szent Anzelmig nem ismerték s a katolikus igehirdetés és hittudomány azóta sem tette magáévá. Az ó- és újszövetségi Szentírás felsőges kijelentései Isten megismeréséről és az összes szentatyák szárnyalásai Isten felé mind, mind Isten műveiből, a látható nagy világból s az ember belső világából indulnak ki s ezekből mint okozatokból jutnak Isten létének és végtelen tökéletességeinek ismeretére. Tehát elmélkedéseiket a véges

³⁹ Idézett mű, c. 2. 3. Migne Patrologiae cursus completus, series latina prior, tom. CLVIII. 223. s köv. old.

lények szemlélésénél kezdik s a végtelen lény létezésén és némileg kidolgozott fogalmán végzik. Azt az utat ellenben, mely a végtelen fogalmával kezdi az okoskodást s abból közvetlenül átmegy a végtelen létezésének állítására, nem ismerik.

Miután pedig szent Anzelm közzétette új érvét, a katolikus hittudósok el nem fogadták, sőt cáfolták azt s csak szórványosan akadtak pártolói.

Már Anzelm kortársa, Gaunilo szerzetes, «Liber pro insipiente adversus Anselmum in proslogio ratiocinantem» című iratában a következő két kifogással cáfolta a jeles főpap érvét. Először azt mondja, hogy mivel téves fogalmaink is lehetnek, a legtökéletesebb lény fogalmából nem következik a létezése. Másodszor arra figyelmeztet, hogy a létezés nem jegye valamely lénynak, azaz nem tartozik a fogalmához, hanem fogalmának valósulása s ezt külön be kell bizonyítani; így ha egy legszebb szigetről beszélnek, nem elég azt mondani, hogy léteznie is kell, mert különben nem volna a legszebb, hanem más úton kell bebizonyítani, hogy van.⁴⁰

Anzelm elemző érvelésének gyengéjét mesterien mutatta ki a szentsége és értelme miatt angyalinak nevezett Aquinói szent Tamás, midőn Summa Theologicájában, Isten megismeréséről szólván, mindenekelőtt azt kérdi: Önmagában érthető-e ez a tétel: Isten van, utrum Deum esse sit per se notum,⁴¹ ahol kifejezetten tekintettel van szent Anzelm érvelésére s ezzel szemben azt mondja, hogy ez a tétel: Isten van, elemző magában véve, de nem reánk nézve, azaz magában véve a legtökéletesebb lény fogalmában benne van a létezése, hiszen ő szükségképes lény, tehát nála lényeg és létezés azonos, de mi ezt magából a fogalomból nem látjuk be, vagyis mielőttünk nem szembeszökő az, hogy a legtökéletesebb lény létezik.

A skót Duns János (Joannes Scotus), az éles elméjű (doctor subtilis) szent Ferenc-rendi szerzetes, szintén elveti az ontológiai érvet s a maga részéről még kifogásolja benne, hogy nem okolja meg a végtelenül tökéletes lény lehetőségét.

A katolikus tudósok által el nem fogadott elemző érvet fölújította Descartes René, aki a velünk született Isten-eszme tanát az elemző Isten-érvvel egybekapcsolta. Az elemző érvet többi közt így adja elő: «Amiről világosan és tisztán látjuk, hogy valamely dolog igazi és változhatatlan természetéhez vagyis lényegéhez, vagyis tökéletességéhez tartozik, azt arról a dologról igazsággal állíthatjuk. Ámde miután elég tüzetesen meggondoltuk, mi az Isten, világosan és tisztán megértjük, hogy az ő igazi és változhatatlan természetéhez tartozik a létezés. Ennélfogva igazsággal állíthatjuk Istenről, hogy van».⁴²

Leibnitz Vilmos is elfogadta az elemző érv Descartes-féle alakját, hozzátéve, hogy a végtelenül tökéletes lény nyilvánvalóan lehetséges, már pedig a pusztta lehetőség állapotában nem lehet, tehát kell léteznie.⁴³

Kant Emánuel «Kritik der reinen Vernunft» című munkájában foglalkozván Isten létének bölcséleti megismerésével, az ontológiai vagy elemző évről kettőt állított. Először azt, hogy a keresztény hittudósoknál ez a fő érv, másodszor, hogy ez az érv nem kielégítő. Hogy előbbi állítás homlokegyenest ellenkezik a valósággal, az általam imént előadottakból világos. Állításának második része azonban megegyez a katolikus hittudósok és bölcselők nagy többsége által elfogadott állásponttal.

⁴⁰ L. id. mű, Migtne id. kötet 241. s köv. old.

⁴¹ I. qu. 2. art. 1.

⁴² Meditationes de prima philosophia.

⁴³ De la démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu.

A végtelenül tökéletes lény lehetőségét és létét tehát nem annak pusztá fogalmából kell megtudni és bebizonyítani, hanem máshonnan, a végtelenül tökéletes lény műveiből, melyekben az ő tökéletességei érvényesülnek és megnyilvánulnak. Ennek oka pedig nem az istenségben van, hanem mibennünk, a mi ismerő-képességünkben és helyzetünkben, mint Aquinói szent Tamás mondja: «Abból, hogy valaki Isten nem-létezését gondolhatja, nem következik, hogy valami nála nagyobb gondolható. Mert, hogy Isten nem-létezőnek gondolható, az nem az ő lényének tökéletlenségéből vagy bizonytalanságából van, hanem a mi értelmünk gyengeségéből, mely őt nem szemlélheti önmagában, hanem műveiben. Ilykép az értelem okoskodás útján jut el Isten megismerésére.⁴⁴

Ez tehát az az út, melyre rá kell lépünk, hogy Isten ismeretére kötelességszerűen eljussunk.

V. Az oksági elvről

1. A kérdés mibenléte és jelentősége

Ha Isten eszméje nincs természettől belénk oltva, mint Descartes iskolája tartja, sem Istent közvetlenül nem látjuk, mint Malebranche és Gioberti állították, sem a végtelen lény fogalmának elemzése rá nem vezet Isten létének megismerésére, mint szent Anzelm és Descartes gondolták, akkor Isten megismerésére nincs más út, mód, mint a visszamenő okoskodás, amennyiben Istent mint ősokot a világból mint okozatából ismerjük meg. Valamint az okság törvényének alkalmazásával a lábnyomból megismerhetjük az ott járt élőlényt, gyümölcsseiről a fát, cselekedeteiről a jó és istenfélő embert, alkotásáról a nagy tudóst vagy művészt, úgy, szintén az okság törvényének alkalmazásával, a világból szükségszerűen következtetünk mesterére.

Mivel ilykép Isten megismerése az ok elvén alapul, azért tisztán kell látnunk, miben áll az okság, miben az okság elve, hol alkalmazandó ez az elv s mi az értéke.

Különben az oksági elv jelentősége nem szorítkozik a mi tárgyunkra, hanem egészen általános, mert kizárólag ennek alkalmazásával igazodhatunk el úgy a gyakorlati életben, mint az összes tudományokban. Az életben nem is mozdulhatnánk, ha nem tudnók, minő okozati összefüggésben vannak a világ különböző lényei, ha nem tudnók, mitől mit kell várnunk s mit mire kell használnunk. A tudományok is mind, kivétel nélkül az okozati összefüggéseket kívánják megállapítani. A természeti tudományok a természeti törvényeket keresik, ezek pedig épen az ok és okozat közt levő valóságos és állandó kapcsolatot fejezik ki. A történettudomány csak akkor tökéletes és tanulságos, ha oknyomozó. A társadalomtudomány azokat az okokat keresi, melyek emberhez méltó és célszerű társadalmi együttlétet eredményezhetnek. És mi a bölcsellettudomány? Az okok, és pedig lehetőleg a legvégső okok tudománya, legalább is törekvés arra, hogy nemcsak a legközelebbi, hanem a végső okok is ismereteseek legyenek előttünk.

Természetes azért, hogy a bölcselők mindig nagy gondot fordítottak az okság fogalmának meghatározására, az okság különböző valóságainak megállapítására s az okság elvének megalapozására. De kiváltképen nagy figyelmet kell minderre fordítanunk, amióta Hume Dávid és Kant Emánuel az okságról előttük csaknem általában ápolt fölfogás helyessége iránt kétségeket támasztottak s annak helyébe új tanokat állítottak. Egyrészt, hogy az okság elvét bizvást és helyesen alkalmazhassuk, másrészt, hogy a helyes fölfogás ellen támasztott kifogásokat megcáfolhassuk, pontosan meg kell állapítanunk az okság fogalmát, az oksági elv értelmét s ugyanennek körét és érvényét.

⁴⁴ Contra gentiles, I. 1. c. 11. Nec etiam.

2. Az okság fogalma

Az embernek kétrendbeli, egymástól lényegesen különböző ismerőképesége van: az érzékelés és az értelem. Amaz a világot és az embert mintegy felületesen, külső tünetényeiben ismeri meg, amint mindezt az öt külső érzék, továbbá a belső alanyi érzés s az érzéki képzelőerő élénk tárja. Az ész azonban nem elégszik meg az érzékek tanúságával, hanem minden adatról kivétel nélkül azt kérdezi: miért és honnan van ez? Mint Aristoteles mondja, az ember, mint eszes lény, nem elégszik meg annak tudásával, hogy valami így vagy úgy van (ὅτι), hanem azt is akarja tudni, miért (διότι) van ez így vagy úgy. A föld forog a nap körül; miért? A mi földünk hőmérséke csekélyebb, mint a napé; miért? Archimedes törvénye szerint a szilárd test a cseppfolyóban veszt súlyából; miért? A háromszög szögeinek összege félkör ívével egyenlő; miért, mi ennek az alapja? Mi az alapja a földrengésnek, a tenger időszakos áradásának és apadásának, a betegségeknek, az életnek, a halálnak? Mi az alapja, mi az oka annak, hogy valamely ismeretben megnyugszom, más kérdésben pedig kételkedem és tovább kutatok? Szóval mindannak, ami van s minden ismeretnek alapját, miértjét keresem, amiben megnyugodhatok. Kérdeznem kell pl.: Miért erkölcsi lény az ember, míg az állat nem az? Azért, mert az embernek szabad akarata van, az állatnak nincs. És miért van az embernek szabad akarata? Azért, mert esze van, amely a cél elérésére több eszközt ismerhet meg s azokat megfontolhatja. A világ tünetényeivel szemben miért veti föl az ember a kérdést: miért és honnan, míg az állat ugyanezt nem kérdezi? Azért, mert az ember eszes, az állatnak pedig e helyett kész természetes becselő érzéke, ösztöne van, amelynek szavában megnyugszik s meg is kell nyugodnia.

Azt, amivel a miértre felelünk, ami a tünetényeket megfejt, görögül Aristotelesszel ἀρχή-nak (kezdet) és αἰτία-nak (ok), latinul principiumnak és ratió-nak, magyarul alapnak és elvnek nevezzük; amit pedig megfejt, ratió-nak, principiumnak s származéknak és következménynek mondjuk, görög műszók ezekre nem készültek.

Aristoteles az alapnak három fajtát különbözteti meg, midőn mondja: «Tehát minden elvnek közös tulajdonsága, hogy első, amiből valami van, lesz vagy ismertté lesz». Amiből valami van vagy lesz, az a valóság elve, másként lénytani elv (principium reale, ontologicum); amiből valamit megismerünk, az ismeretszerzési, másként gondolkodástani elv (principium ideale, logicum). A valóság elve ismét kétféle: amiből valami van, amiből valami áll, alkotó elv (principium constitutivum, principium essendi); amiből pedig valami lesz, az létesítő elv (principium effectivum, principium fiendi). A gondolkodás első elvei ismeretszerzési elvek. A test és a lélek az embernek alkotó része. Az akarat a testtag parancsolt mozgásának létesítő elve.

Az alapról érvényes az elégséges alap elve vagyis tétele (principium seu thesis rationis sufficientis): semmi sincs elégséges alap nélkül, vagy tevőleges alakban: mindennek megvan az elégséges alapja, legyen az valóságos tünetény vagy emberi ismeret. Vagyis minden tüneténynek megvan az alapja és pedig nem akármilyen, hanem mennyiségre és minőségre a tüneténynek teljesen megfelelő. Ép így minden emberi ismeretnek megvan a maga alapja és pedig ismét elégséges, vagyis olyan, amely mennyiségre és minőségre nézve arányban áll a származott ismerettel.

Ha valaminek az alapját keresem, vagy megtalálom azt az illető dologban, vagy nem, ha megtalálom, akkor megnyugszom abban az egy dologban; önmaga által értelmezem azt, látom, hogy elég önmagának. Ha ellenben az a dolog önmagának nem elég, akkor rajta kívül kell keresnem alapját. Így ha azt keresem, miért erkölcsi lény az ember, miért beszámíthatók cselekvései, hogy miattuk dicséretet vagy gáncsot, jutalmat vagy büntetést kapjon, ennek alapját megtalálom magában az emberben, az ő szabad elhatározási képességében. Ha azután azt keresem, honnan van az embernek szabad elhatározása, ezt is megtalálom magában az emberben, az ő eszes természetében. Ha azután még tovább kérdezgetek, pl. hogy miért eszes

az ember s miért nem az az oktan állat, kutatnom kell, megtalálom-e ennek alapját magában az emberben és az állatban és ha nem, akkor kívül kell azt keresnem. Vagy ha azt kérdezik, miért egyenlő a derékszögű háromszög átfogójának a hatványa két befogója hatványának összegével, ezért nem kell a háromszögből kimennem, benne magában van az alap. Ellenben egy lábnyom vagy egy szép palota vagy egy kitűnő értekezés önmagában nem bírja alapját, azért rajtuk kívül, másban kell alapjukat keresnünk.

És az ily kívül levő alapot nevezzük oknak.

Mindent meg kell értenünk; ha valami önmagát megérteti, abban meg kell nyugodnunk. Érted-e, hogy az egész nagyobb egy-egy részénél? Érted; nyugodjál meg benne, nem is mehetsz tovább, mit keresnél rajta kívül? Semmit. Ennek a tételnek nem kell okát keresned, mert magában bírja alapját. Érted-e, hogy ami nagyobb is meg kisebb is lehet, sohasem lehet végtelen? Érted, nyugodjál meg benne. Érted-e, hogy egy új dolog jelenik meg, amely előbb nem volt? Ezt csak úgy értheted, hogy másban keresed alapját. Ha szükségképes dologról hallasz, pl. a legelső elvekről; amilyen az ellentmondás elve, hogy lehetetlen ugyanannak egy időben lennie és nem lennie, megnyugszol benne, mert ez nem lehet másképp. Ellenben ha esetleges dologgal találkozol, pl. egy boldog vagy egy kétségbeesett emberrel, akkor kérdezni fogod ennek az okát. Ha azt látod, hogy a világ részeiben és egészében esetleges, azaz önmagának nem elég, akkor rajta kívül keresed az alapját vagyis oka után tudakozódsz; ha pedig eljutottál a világ végtelenül tökéletes és szükségszerű okához, ebben megnyugszol, mert hiszen ő szükségszerű, létének alapja maga az ő szükségszerű lényege. Mikor a világról kérdezik: miért van? azt feleled, mert más létrehozta. És ha azt kérdezik, miért van Isten, azt mondod, mert szükségképes.

Az ok tehát az alapnak az a faja, amely egy más valaminek az alapját teszi; ezt a más valamit azután okozatnak vagy eredménynek (causatum, effectus) nevezzük.

Világosabbá lesz ez a fogalom, ha külön-külön tekintjük az oknak öt fajtát: az anyagi és alaki okot, cél-okot, minta-okot és cselekvő okot. Anyagi ok az, amiből valami lesz, pl. ezüst, melyből csésze lesz; alaki ok az anyag meghatározása, ilyen a csésze mesterségesen kapott idoma; cél-ok, amire valamely cselekvés vagy tárgy irányítva van, miként a szem látásra; minta-ok az, amit a cselekvő utánoz; végül cselekvő ok az, ami valamit cselekvés által létesít.

Az ok öt faja közt bizonyos elsőség illeti meg a cselekvő okot, ami már onnan is kitűnik, hogy amikor egyszerűen okot mondunk, rendszeren a cselekvő okot értjük, míg ha más valamelyiket vagy az okot általában akarjuk érteni, ezt külön meg kell mondanunk.

Tévedés volna azt gondolni, hogy a cselekvő ok és okozata csak azt jelentené, hogy az előbbi után az utóbbi következik; épen nem, hanem azt, hogy az előbbi létesíti az utóbbit. Azért ha két dolog egymás után következik, nem mondjuk mindjárt, hogy egyik oka a másiknak, hanem a dolgot közelebbről megvizsgáljuk s csakugyan vannak esetek, amikor két dolog egymás után következik, pedig az előbbi nem okozza a másikat, hanem *esetleg vagyis más ok vagy okok miatt* következnek egymásután. Pl. ha egy vendég érkeztekor mindjárt eltávozik a másik, mert más okból el kell mennie, ha üstökös megjelenése után háború lesz. A cselekvő okság nem egymásutánt vagy együttlétet jelent, hanem létesítést.

3. Az oksági elv mibenléte.

Az oksági elv abban áll, hogy ha az okozatot ismerjük, abból okának létére, sőt némileg minőségére is következtethetünk s kell is következtetnünk.

Az oksági elvet különbözőképp fejezik ki. Mindenekelőtt helytelenítenem kell azt az alakot, mely szerint mindennek, ami van, oka van. Ez az alak összetéveszti az elégséges alap és az

elégletes ok elvét. Az elégletes alap elve, mint már feltüntettem, általános és mindenre alkalmazandó, mert minden valóságnak és minden ismeretnek alapja van. Ez az alap vagy magában abban a lényben van, amelynek alapját keressük, vagy másban s csak az utóbbi esetben beszélünk okról és okozatról: az egyik lény alapja a másiknak, az az ok, ez az okozat. Ha tehát valami szükségképes, az önmagában bírja alapját s oka nincs; ha valami önmagának és önmagában elég, annak alapját nem keressük másban. Így világosan kijelenti ezt Aquinói szent Tamás, midőn azt mondja, hogy az okság nem tartozik általában a lényhez mint ilyenhez, csak az esetlegeshez: «Abból, hogy valami nem magától való, következik, hogy mástól okozott legyen. Ennélfogva ily lény nem lehet a nélkül, hogy okozott ne legyen; valamint ember nem lehet a nélkül, hogy nevetőképessége ne legyen. De mivel okozottnak lenni nem sajátja a lénynek mint ilyennek, azért van olyan lény, amely nem okozott».⁴⁵

Tehát az elégletes alap elve egészen általános s minden lénynek alapját kell keresnünk, az elégletes ok elve pedig részleges s okot ott kell keresnünk, hol a lény önmagának nem elég.

Az oksági elvet igen gyakran így fejezik ki: Nincs okozat ok nélkül. Ezt a meghatározást nem helyeslem, mert az okozat szó már megmondja, hogy okból van, ez pedig elvcsúsztatás. Másik alakja ez: Ami új dolog, ami kezdődik, az más által nyeri kezdetét és létét. Ez a meghatározás, amennyiben az új és kezdődő dolgot okozatnak mondja s októl származtatja, kétségtelenül igaz, de nem érthető kizárólagosan oly értelemben, hogy a mástól származásnak más jele, mint az ujság és a kezdet, nem lehet. A kezdet mindenestre egyik jele annak, hogy valami nem szükségképen van, tehát esetleges (contingens) és mástól származik. Ámde a nem-szükségképes létet, az esetlegességet nem mindig abból ismerjük meg, hogy a dolog kezdődik, hanem egyéb jelekből. A kezdet nem mindig jelenik meg az esetleges lénynél, hanem megjelennek az esetlegesség más jelei, milyenek többi közt a végesség, a változékonyság, az összetettség, a mástól való függés, a másra mint célra törekvés és minden másra utaltság, viszonylagosság. Azért az oksági elvet nemcsak ott kell alkalmaznunk, ahol valamely lény vagy állapot kezdetét megismertük, hanem mindenhol, ahol véges, változékonyság, összetett, mástól függő, másra törekvő, másra utalt és viszonylagos lényt találunk.

Még azt is figyelembe kell vennünk, hogy némelyek szerint lehet valami esetleges és mástól származott s mégis kezdet nélkül létező, kezdet nélkül létrehozott. Én ezt nem fogadom el, de álláspontomat a cselekvő ok fogalmába nem akarom belevenni.⁴⁶

Egyrészt tehát e véleményeltérés miatt, másrészt és főképp, mert az esetlegességnek a kezdeten kívül más jelei is vannak s a kezdet nem mindig jelenik meg előttünk, de megjelennek a lény esetlegességének egyéb jelei, azért az oksági elvet így fejezzük ki helyesebben: *Mindannak, ami nem szükségképen létezik, más szóval esetleges, létesítő oka van.*⁴⁷

De még így sem tökéletes a meghatározás. Az esetleges dolog nem csupán az ok létre, hanem némileg minőségére is rávezet, amennyiben az okozatnak mennyiségileg és minőségileg arányos, elégletes okból kell származnia. Senki sem közölhet mással oly valamit, amit önmaga nem bír, tehát az okozatban meglevő tökéletességnek mennyiségileg és minőségileg

⁴⁵ Summa theol. p. I. squ. 44. art. 1. ad 1.

⁴⁶ Így többi közt Aquinói szent Tamás Summa Theol. I. quaest. 46. a. 2. Hasonlóképp Sertillanges, La preuve l'existence de Dieu et l'éternité du monde, Compte Rendu du Congrès scientifique international des Catholiques tenu à Fribourg, 1907. III. 590. s. köv. old. Ugyanó Les sources de la croyance en Dieu. Paris, 1906. 68. s. köv. old. Nálunk dr. Hajdu Tibor, Teremthette volna-e Isten a világot öröktől fogva? Budapest, 1897.

⁴⁷ L. Mercier, Critériologie générale. Louvain, 1899. 221. és 222. old. Ugyancsak Mercier, Compte Rendu du Congrès scientifique international des Catholiques, tenu à Bruxelles, 1891. 316. és 317. old.

meg kell lennie az okban. Meg lehet pedig háromféleképpen: épen úgy, egyenlőértékűleg vagy kiválóan. Épen úgy (formaliter), hogy minőségre nézve azonos legyen, mint mikor a mozgó test mozgást közöl egy másikkal; egyenlőértékűleg (aequivalenter), vagyis oly tökéletességben, mely legalább is fölé a közlendővel, pl. mikor az akarat a tagokat mozgatja; kiválóan (eminenter), mikor az okban minden tökéletlenség nélkül van az, ami az okozatban tökéletlenül jelenik meg, mint mikor Isten szerves életet alkot. De az elsorolt három mód közül bármelyiken legyen is az okozat az okban, mindig megvan benne erőre nézve (virtualiter), vagyis megvan benne az az erő, hogy az illető okozatot létesítse. Ezek alapján az okozatból következik, hogy tökéletessége az okban az elsorolt módok valamelyikén megvan, amit az oksági elvben így fejezünk ki: *Mindannak, ami nem szükségképpen létezik, más szóval esetleges, elegendő létesítő oka van.*

Ez az ok néha ép oly nyilvánlóan megjelenik előttünk, mint okozata, pl. mikor mi akaratunkkal mint okkal testmozgást végzünk; vagy ha az eső csapdossa arcunkat. Ebben a két esetben bizonyos, hogy mi az ok s mi az okozat, noha a mód, miként okozza az ok az okozatot, rejtve van előtttem. Máskor az okozat nyilvánvaló, oka azonban nem ismeretes, pl. a tenger időszaki áradása- és apadásának, vagy az évszakok változásának oka sokak előtt rejtve van. Sőt vannak okozatok, melyeknek okát egy halandó sem tudja, amilyen a testek általános nehézkedése, azaz a tömegek összetartozandósága. Egy azonban bizonyos, hogy mindezeknek oka, és pedig elegendő, megfelelő oka van.

4. Honnan van az okság fogalma?

Az ok és az okozat fogalma úgy keletkezik, mint egyéb ismereteink, elvonás útján. Ugyanis az okság egyes eseteiből elvonjuk annak általános fogalmát. Így amidőn mi magunk értelmünkkel vagy akaratunkkal okozunk valamit, ebből megnyerjük az ok, okozat és okozás fogalmát. Hasonlóképp, mikor a külső világ hat reánk, kellemes az enyhe szellő, vagy kellemetlen a rekkenő hőség, vagy a nagy hideg betegséget okoz, megismerjük, mi az ok és mi az okozat. Szintúgy amikor a leeső kalapács szétzúzza a téglát, a széthullást az ütésnek mint oknak tulajdonítjuk. Nincs tehát belénk oltva az okság fogalma, valamint nincs belénk oltva a fa, a hegy, az erény és boldogtalanság fogalma, hanem mindezt a valóságból ismerjük meg.

5. Az oksági elv keletkezése.

Kérdés már most: hogyan keletkezik az okság elve, vagyis honnan van az, hogy ahol valamely új dolog van, vagy valamely lényben az esetlegesség bármely jelét látjuk, ott megfelelő létesítő okot tételezünk föl, mely az új esetleges dologtól különböző, sőt általános igazságként kimondjuk: minden esetleges mástól van?

Ez onnan van, mert eszes természetünknel fogva és eszes természetünkkel mindent, ami élénk tárul, világosan meg akarunk érteni. Ezt a megértést célozza az a kérdés: miért van ez, miért van az, honnan van ez, honnan van az? Az elégséges alap elve, hogy mindennek kellő miértje, alapja van, maga a dolog megértésének követelménye. Ha azután a dolog önmagában nem érthető s önmagának nem elég, keressük alapját. Nem keressük magában az illető dologban, mert hiszen épen azt kell értelmeznünk, az nem értelmezi önmagát; tehát másban kell keresnünk. Ilykép az elme az elégséges alap alkalmazásával az esetleges dolognál azonnal áttér az elégséges ok elvére. Pl. megjelenik előtttem egy új dolog. Honnan van? *Ez a kérdés az elégséges alap elve*, mert azonos azzal, hogy mindennek alapjának kell lennie, hogy miért van s mindent meg kell értenem, hogy miért van. Ámde az új nem szükséges, hiszen ha szükségképes volna, mindig lett volna. Ha nem szükségképes, akkor nem lényegénél, mivoltánál

fogva van, hanem mástól. Ami nem lényegénél fogva van, ami nem szükséges, az mástól van és pedig olyantól, ami elég nagy az illető esetleges létesítésére. *Ez az elégséges okság elve.* Ilykép az elégséges okság elve az elégséges alap elvén nyugszik s ennek alkalmazása.

Ezt az ismereti folyamatot minden ember elvégzi, minden ember meg akarja a dolgokat érteni, minden ember kérdezi: honnan és miért van ez vagy az s ha valamit újnak lát, épen azért mert új, másban keresi alapját. Vagyis minden ember mindenre alkalmazza az elégséges alap elvét s ha újat és esetlegest lát, erre alkalmazza az elégséges ok elvét és pedig tiszta értelmi belátással.

Jön azután a tudomány s tüzetes vizsgálat alá vetvén az elégséges alap elvének keletkezését, megállapítja, hogy minden ember igen helyesen és szükségszerűen keresi mindennek alapját s alkalmazza ilykép az elégséges alap elvét, majd pedig ennek alkalmazásával az új és esetleges dolgoknál közvetlenül eljut az elégséges ok elvére. Ugyanis az esetleges dolog értelmezése a következő okoskodásra vezet: Az esetleges vagy magától van, vagy semmitől, vagy a pusztta lehetőségétől vagy mástól. Magától nincs oly értelemben, mintha lényegénél fogva szükségképen volna, hiszen esetleges; magától nincs oly értelemben, hogy magát létrehozta volna, mert, hogy szent Tamással szóljak, «nem lehetséges, hogy valami létesítő oka legyen önmagának, mert akkor önmagánál előbb volna, ami lehetetlen»;⁴⁸ semmitől nem lehet, ez szót sem érdemel, hiszen a semmi a lény tagadása; a pusztta lehetőség nem elég alapja a létnek, mert ami lehetséges, az mindig lehetséges és mégis nem mindig létesül s nem minden lehetséges létesül; nincs tehát más hátra, mint hogy mástól legyen.

Az elégséges ok elvét az ellentmondás elvére is vissza lehet vezetni, amennyiben tagadása ellentmondást tartalmaz. Ugyanis állítani új dolgot, mely magában szükséges volna vagy magától származnék, szintúgy általában állítani esetlegest, ami szükséges volna vagy magától származnék, ellentmondás. Esetleges és szükségképes, nem-levő és létrehozó, ellentmondások.

Mind az elégséges alap elvét, mind az elégséges ok elvét önmagában érthető és pedig minden emberre nézve önmagában érthető és világos ítéletnek kell tartanunk (iudicia per se nota quoad se et quoad nos). És ha elemző ítéletnek nevezzük azt, melynek igazsága az ítélet belső tartalmából világos, akkor úgy elégséges alap, mint az elégséges ok elvét elemzőknek kell mondanunk. Nevezetesen az okság elvénél elég az esetleges vagyis önmagának nem elég dolog elgondolása, hogy a létesítő ok szükségességére vezessen s elég valaminek új voltát ismernem, hogy mástól származásáról meg legyek győződve. E célból az ítéleten kívül eső valamely adatra és mozzanatra nincs szükségem. Ha cseppfolyó test, pl. víz szilárdná lett, talán nem tudom: miért és hogyan, de hogy valami ok hatásának következtében változott, az bizonyos.

Midőn azonban az oksági elvet elemzőnek mondom, ezzel nem állítom, hogy benne, ha alanyát állítmányával összehasonlítom, semmi összetevés nincs. Az alany fogalma kifejezetten (explicite) nem tartalmazza az állítmányt, az új és esetleges dolog fogalma kifejezetten nem tartalmazza a létrehozó más lény fogalmát. De tartalmazza ezt befoglaltan (implicite), amennyiben az új és esetleges dolog követeli a létrehozót, rámutat arra, nem gondolható nélküle, tehát tartalmazza a létesítő okra ráutalást, ilykép a létesítő okra rávezeti az elmét. Nincs benne az új és esetleges fogalmában, hogy mástól van, de sajátja annak, elmaradhatatlan tőle s azért amaz szükségszerűen rávezet emerre. Ezen az alapon az oksági elvet elemzőnek kell mondanunk.

⁴⁸ Summa theol. p. I. qu. 2. art. 3. Secunda via.

6. Az oksági elv érvénye.

Az oksági elv keletkezésével és elemző jellegével szorosan összefügg tárgyi vagy alanyi értéke s érvényességének terjedelme. Mivel az oksági elvet magukból az érzékek előtt nyilvánvaló dolgokból az ész tiszta látásával nyerjük, azért tárgyi értéket kell neki tulajdonítanunk, miként egyéb elveknek, melyek az ész előtt nyilvánvalók. Valamint az egész *valóban* nagyobb egyes részénél, valamint ellentmondó tulajdonságok *valóban* nem lehetnek egy időben ugyanabban az alanyban s öt egység három között maradék nélkül vagy az egységek megosztás nélkül *valóban* el nem osztható, úgy *valóban* semmi változás nem állhat be és semmi esetleges nem lehet létesítő ok nélkül. Valóságban vannak változások, új állapotok, új és esetleges dolgok s az ész világosan belátja, hogy ezek csak mástól lehetnek.

De egyúttal *általános érvényű* az oksági elv oly értelemben, hogy ami új és ami esetleges, az mind mástól van, annak oka van, legyen az az új és esetleges érzékelhető vagy érzéket meghaladó, legyen az kicsiny vagy nagy, anyagi vagy szellemi. És hogyha az egész világot újnak vagy esetlegesnek találjuk, akkor az oksági elv alkalmazandó az egész világra. Ha más világokra gondolunk, ahol új és esetleges dolgok vannak, ott is uralkodik az oksági elv, azok is mástól keletkeztek, mert az újság és a bármikép nyilvánuló esetlegesség együtt jár azzal, hogy az ilyen lény magának elégtelen és mástól van. És csak oly lénynél nem kell másra áttérnünk s csak oly lénynél nem keresünk okot, mely sem nem új, sem az esetlegesség jeleit nem mutatja, ellenkezőleg szükségképes, létének alapját önmagában, lényegében bírja s önmagának és önmagában teljesen elég.

Mikor az érzékelhető tüneményeknek (phaenomena, φαινόμενα) okát keressük, azt nem találjuk meg mindenkor a tünemények közt, sőt nem is okvetetlenül szükséges, hogy a tüneménynek oka is tünemény azaz érzékelhető legyen. Vannak esetek, melyekben nemcsak az okozat, hanem az ok is tünemény, pl. ha látjuk, hogy az egyik mozgó test mozgatja a másikat, az egyik élő nemz másik élő. Ez esetekben úgy az okozat, mint az ok tünemény, vagyis tapasztalható tény, bár a kettő közt levő viszony, a létesítés és a létesülés nem tünemény, hanem tapasztalatot meghaladó s csak ész által elérhető (numenon, νοούμενον). Ámde oly esetek is vannak, amikor nemcsak az ok és az okozat kapcsolata, hanem az ok maga is meghaladja a tapasztalatot, pl. ha a jelenségekből az állagra következtetünk, amelyből származik s a mozgóból a mozgás elrejtett okára. Az állag megismeréséről szent Tamás így tanít: «Az állag mint ilyen testi szemmel nem látható, sem más érzékkel észre nem vehető s a képzelődésnek sem tárgya, hanem csupán az értelemmel érhető el».⁴⁹

A gyakorlati életben minden tüneményről bizonyosnak vesszük, hogy oka van, bár nem látjuk azt mindjárt s talán soha sem jutunk el ismeretére.

Az összes tudományok a tünemények okait keresik s e munkájukban túlmennek a tüneményeken, mert *a)* ha valamely tünemény okát meg is találják a tünemények közt, az ok és az okozat belső kapcsa a kutató érzék által el nem érhető s csak ésszel fogható föl; *b)* sokszor tünemény a keresett ok, de a kutató előtt is rejtve marad; végül *c)* számos esetben olyan okai vannak a tüneménynek, melyek érzékek alá egyáltalában nem esnek; ez utóbbi esetben is igyekszik a tudomány az okot megállapítani.

A természettudomány általában meg akarja ismerni a testi dolgok természetét, vagyis azt, minő hatással vannak egymásra s minő hatásokat hogyan fogadnak be, de hogy mikép történik ez a hatás és ennek befogadása, az az érzékeket túlhaladja, nem phaenomenon, hanem numenon.

⁴⁹ Summa theol. p. I. qu. 76. a. 7.

Ugyancsak a természettudomány minden testi tünetényt értelmezni akar, vagyis okát megjelöli s ha ezt a tünetények közt nem találja, azokon túl keresi az igazi okot. Így nem érzékelhető az általános nehézkedés törvénye (gravitatio) vagy a villamos- és fényáramlások vagy a parányok. A Neptunus bolygót sem érzékelt Arago, de az Uranus bolygón érzékelt jelenségekből következtetett annak létére, mit a Neptunus későbbi fölfedezése igazolt.

A földrengések vagy a szelek, vagy a hajszálcsövésség vagy a rádiumhatások, vagy a fénytörés vagy a betegségek tünetényeivel nem elégszik meg a természeti tudomány, hanem mindezek elégséges okát keresi. A természettudomány egy lépést sem tehet a nélkül, hogy a tünetényeken túl ne menjen, azok okát keresve. A tapasztalati adatok csak anyagát teszik a természeti tudományoknak, épületté úgy lesz, ha az okság elvének alkalmazásával s az igazi ok keresésével túlmegy az adatokon.

Morselli szerint: «Ha közelről és teljes egészében megtekintjük a tudományos tételek rendszerét, azt találjuk, hogy egyetlen, kizárólagos elv uralkodik és hat irányítólag minden eszmén, amelyet magunkról és a világról alkotunk; és ez az okság elve».⁵⁰ «A tudomány nem érné el célját, ha arra szorítkoznék, hogy a tényeket keresse és összeszedje a nélkül, hogy viszonyaik után kutasson... A tények csupán nyersanyagát képezik a tudománynak», mondja ugyanő.⁵¹

Hasonlóképen, sőt még inkább túl kell menni a tünetényeken a bölcelettudománynak, melynek föladata a világ lehető legteljesebb értelmezését adni. Az a természeti szükségesség, mely a történet- és természettudóst készíti, hogy a tünetényeknek - habár elrejtett - okát megismerje, ugyanaz hajtja a bölcselkedőt arra, hogy a tünetényeknek végső okát megadni igyekezzék, vagyis a történet- és természettudós által megjelölt okokban kérdezze, elégségesek-e önmaguknak s ha nem, azoknak az okát is keresse mindaddig, míg a magának teljesen elégséges ok ismeretére el nem jut.

Világos ezekből, hogy az oksági elv alkalmazása a gyakorlati életben, a történeti és természeti tudományokban s a metafizikában egykép jogosult, egykép természetes és az észnek egykép szükséges követelménye s egyaránt tárgyi értékű. Az is nyilvánvaló, hogy az oksági elvet nemcsak a bölcelettudomány, hanem a többi tudományok is kiterjesztik a tünetényen túlra s mikor ezt a bölcelettudomány teszi, ugyanazon az alapon nyugszik, mint a többi tudományok. Azért, ha valaki kétségbevonná a bölcselkedő elmének azt a jogát, hogy a világ értelmezése végett az elégséges okot az érzékelteken túl keresse, ezzel a többi tudományok eljárását is helytelenítené. Az oksági elv megszorítása a tünetényi világra nemcsak önkényes, hanem az emberi ész természetével és föladatával ellentétes s minden tudományra s az eszes ember érdekeire nézve sérelmes.

7. Hume Dávid az okságról.

Az általam előadott és bizonyított fölfogástól nagyban eltérnek a kételkedő és érzékelvű angol Hume Dávid (1711-1776) és a bíráló német Kant Emánuel (1724-1804) tanai.

Hume az emberi ismeretszerzésben túlozza az érzékelés szerepét s minden ismeretet kizárólag érzékelésre vezet vissza, minek következtében azt tartja, hogy a tünetényeken túl semmit sem lehet megismerni.

⁵⁰ Lezioni dell' uomo secondo la teoria dell' evoluzione, 4. old. idézve Ballerini «Il principio di causalità» című művében, 15. old.

⁵¹ A Rivista di Filosofia scientifica Programmojában, közölve Ballerini id. h.

Szerinte a cselekvő ok és okozata nem más, mint két tünet, melyek rendszeren egymás után következnek. Tapasztaljuk, hogy némely tünetek rendszerint követik egymást vagy óvatosabban beszélve azt tapasztaljuk, hogy némely érzékelések rendszerint követik egymást, az elsőt oknak, a másikat okozatnak nevezzük. Tehát az ok és okozat fogalma kizárólag érzékelésből s megszokásból származik.

Az oksági elv őszerint abban áll, hogy minden jelenségnél valamely megelőző jelenséget tételeznek föl az emberek. Ámde ez szerinte semmiképp sem bizonyítható. Tapasztalásból nem, mert a tapasztalat az ok- és okozatnak mint egymást követő jelenségeknek csak egyes eseteit tárja elénk, ebből pedig általános elv nem származhatik. Az értelem sem látja át a mondott elvet, mert elgondolható egy kezdődő dolog a nélkül, hogy egy más előző vagy ép létrehozó dologra gondolnánk, mert ennek fogalma a kezdődő dolog fogalmától teljesen idegen. Ennélfogva általános oksági elvről nem is lehet szó, hanem csak arról, hogy ismételt tapasztalatok következtében, megszokás folytán, bizonyos események vagy inkább bizonyos érzékek egymásutánját, kapcsolódását, associációját mint valószínűt jövőben is várjuk, mint ő kifejezi: hisszük. Ily fölfogás mellett oksági elv nincs is, a tapasztalt okságok alkalmazása a jövőre csupán valószínű és teljesen alanyi értékű s kizárólag az érzékelt világnak már ismételt tapasztalt jelenségeire vonatkozhatik.

Hume ezt az elméletét «Értekezés az emberi természetről» (Treatise on human nature) és «Vizsgálódás az emberi értelemről» (Inquiry concerning human understanding) című munkáiban fejtette ki. Az utóbbiban az ok és okozat viszonyáról így szól: «Hasonló tárgyak mindig hasonlókkal kapcsolatosak. Ezt tapasztaljuk. E tapasztalatnál fogva az okot úgy határozhatjuk meg, hogy az oly tárgy, melyre valamely más következik s az elsőhöz hasonló minden tárgyra mindig a másodikhoz hasonló tárgyak következnek. Vagy más szavakkal: ha az első nem lett volna, a második sohasem létezett volna. Az ok megjelenése a megszokott átmenet folytán az okozat fogalmára irányozza az elmét. Ezt is tapasztaljuk. E tapasztaláshoz képest az ok más meghatározását alkothatjuk; mondhatjuk, hogy oly tárgy, melyre más következik s melynek megjelenése mindig a másik tárgyra fordítja a gondolkodást. S ámbár mind e két meghatározásban oly körülmények foglaltatnak, melyek az ok fogalmától idegenek, azért mégsem segíthetünk e bajon, sem tökéletesebb meghatározást, mely az okban kijelölné azt a körülményt, mely az okozattal egybekapcsolja, el nem érhetünk. E kapcsolatról nincs fogalmunk; sőt nincs is határozott képzetünk arról, hogy mit akarunk tulajdonképpen tudni, midőn ennek fölfogására törekszünk. Mi például azt mondjuk, hogy a húr rezgése e meghatározott hang oka. De mit értünk ezen az állításon? Vagy azt értjük, hogy e rezgést e hang követte és hogy minden hasonló rezgést hasonló hangok követtek; vagy pedig, hogy e rezgést e hang követte s hogy az egyiknek megjelenése alkalmával az elme elébe vág az érzékeknek s azonnal a másiknak fogalmát alkotja. Az ok és az okozat viszonyát e két mód mindegyikén fölfoghatjuk, de ezeken túl nincsen fogalmunk róla».⁵²

Humenak ez a tana minden részében nyilvánvalóan téves. Mindenekelőtt helytelenül fogja föl az ok és okozat viszonyát, mert hiszen az okság nem egyszerűen időbeli egymásutánban áll. Lehetnek és vannak is időben egymást követő események a nélkül, hogy okozati összefüggésben volnának; tanulatlan emberek és tudósok egyaránt különbséget tesznek okozati és máshonnan származó egymásután közt; a tudomány téves okmegjelölésnek (captio non-causae ut causae) nevezi azt a téves okoskodást, melyben valaki a nem-okozati egymásutánt okozatnak veszi; azért az ok fogalma csupán az egymásután észrevevéséből és megszokásból semmiképp sem származhatik, hanem az egymásután érzéki észrevevéséhez hozzájárul az egymásból származás észbeli megismerése. Az éjjel nappal után s a nappal éjjel után követ-

⁵² Az «Inquiry» magyar kiadásából: «Vizsgálódás az emberi értelemről», fordította dr. Alexander Bernát, II. kiad. 1906. 67. old.

kezik, okozati összefüggés nélkül. Az óramutató előbb az egyen van, majd a kettőre megy, a nélkül, hogy az előbbi jelenség oka volna a következőnek. Mozgás után nyugalom, nyugalom után mozgás, betegség után egészség és viszont, élet után halál következik s az elsorolt összes esetekben az ok a két egymást követő jelenségen kívül esik. Ha egy súly támasztékát eltávolítom, a súly leesik s én bizonyosan tudom, hogy a leesés tulajdonképeni oka nem a támaszték eltávolítása volt. A megszokás nem is mindig szükséges az okság fölismerésére, a természetben jártas ember néha egyetlen jelenségből megállapítja az igazi okot.

Nincs igaza Humenak, mikor azt mondja, hogy az okságnál nem lehet másról szó, mint egymásutánról, mert nincs is határozott képzetünk arról, hogy mit akarunk tudni, mikor az egymásutánon túl még valami után tudakozódunk. Ellenkezőleg az egymásutánnal soha sem vagyunk megelégedve, hanem azt akarjuk tudni, miért és honnan van az az egymásután? Onnan-e, hogy az előző okozza az utóbbit s az előbbi oda hat, hogy az utóbbi legyen, vagy talán más valami az oka az egymásutánnak? De arról, hogy oka van, nem kételkedik senki. Igaz, hogy ezt a belső kapcsot az érzékek nem veszik észre, a belső kapocs nem látható, nem hallható, egyéb külső érzékek alá sem esik, de megmondja elménk, mely belátja, hogy ami kezdődik, mástól van s azt a mást mindenekelőtt az érzékileg közvetlenül megelőzőben keresi, de ebből nem következik, hogy ugyanott mindig találja is. Nincs tehát az oksági kapcsolatról érzéki képünk, de van értelmi fogalmunk.

Hume azt tartja, hogy az okság elvének ismeretére ismételt és megegyező tapasztalatok után jutunk. Itt ő összezavarja az oksági elv és az egyes oksági viszonyok megismerését. Az előbbihez elég a kezdődő vagy bármikép esetlegesnek mutatkozó dolog megismerése s ebből létrehozó okra kell következtetnem, sőt elég annak elgondolása, hogy valami kezdődik vagy esetleges s azonnal be kell látnom, hogy az ilyen mástól van. Ellenben, hogy valamely tényleges okozati viszonyt megismerjek, azaz, hogy megállapítsam: ez az okozat, amaz az ok, ahhoz többnyire sok és sokféle tapasztalat és elmélkedés s nemcsak azonos, hanem különböző egymásutánok megfigyelése és elgondolása is szükséges, bár egyes esetekben sokszoros megfigyelés nélkül is sikerül az igazi okot megállapítani.

Végül Hume a Treatise-ben igen helytelenül állítja, hogy az ész elfogadhat kezdődő dolgot létrehozó nélkül. A kezdődő dolog fogalmában ugyan kifejezetten (explicite) nincs benne a létrehozó ok vagy a létrehozottság fogalma, de benne van benfoglaltan (implicite) mint annak elmaradhatatlan sajátága s az emberi ész természeti szükségességgel és tiszta belátással rájut annak fogalmára és elfogadására.

Az angol kételkedő tana az ok és okozat mibenlétéről, e fogalmak eredetéről, az oksági elv érvényéről s a tünemények világára való korlátozásáról egészen téves.

8. Kant Emánuel az okságról.

A königsbergi bíráló Hume kételkedéséből kiindulva elfogadta az angol érzékelvinek azt a tanát, hogy az oksági elv csak a tünemények világára érvényes, de nem fogadta el ugyanannak fölfogását az okság fogalmának és elvének eredetéről.

Kant szerint cselekvő ok az, ami után valami mindig, tehát szabály szerint következik, ez az utóbbi az okozat; az oksági elv pedig abban áll, hogy minden, ami történik (elkezd lenni), föltételez valamit, ami után szabály szerint következik.⁵³

⁵³ Kritik der reinen Vernunft, Kirchmann, Leipzig, 1881. 207. s köv. old. «Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.»

Az oksági elvről Kant Hume-mal együtt vallotta, hogy sem tapasztalatból nem származtatható, mert hiszen a tapasztalat általános elvet nem tartalmazhat, sem az ész belátásának nem lehet eredménye, mert a kezdődő fogalmában nincs meg a más után szabály szerint következés vagy mástól eredés fogalma. E mellett Hume-tól eltérőleg azt tanította, hogy az ok és okozat fogalma s az oksági elv velünk született kész minősültségek, kategóriák, melyek arra valók, hogy általuk az érzékelt világ jelenségeit rendezzük. Szerinte a világ nem tudni minő folyamatokban valósul s hogy e folyamatok rendszeres megismerése lehetséges legyen, arra kész minősültségek szükségesek, tizenkét kategória s első sorban az ok és okozat kategóriája. Ilykép a természet törvényei a megismerő alanytól származnak, mint Kant világosan tanítja: «Az ész (apriorikus) törvényeit nem a természetből meríti, hanem előírja ennek».⁵⁴

Hogy az okság elve az értelemnek veleszületett minősültsége, azt Kant azzal világítja meg, hogy az oksági elvet összetevő s tapasztalatot megelőző ítéletnek tünteti föl.

Ugyanis megkülönböztet elemző (analytikus) és összetevő (synthetikus) ítéleteket. Elemzőknek azokat mondja, melyeknél az állítmány, bár rejtett módon, befoglaltatik az alanyban, miértis visszavezethetők az azonosság elvére; a többiek összetevők. «Minden ítéletben, ezek az ő szavai, melyben egy alanynak az állítmányhoz való viszonyát gondolom (csak az állító ítéleteket veszem; a tagadókra való alkalmazás azután könnyű), e viszony kétféleképp lehetséges. Az állítmány *B* vagy hozzátartozik az alanyhoz *A*-hoz, mint olyas valami, ami az *A* fogalomban (rejtett módon, versteckter Weise) már befoglaltatik, vagy pedig *B* egészen kívül van az *A* fogalmon, habár kapcsolatban áll vele. Az előbbi esetben elemzőnek, az utóbbiban összetevőnek nevezem az ítéletet. Elemző (állító) ítéletek tehát azok, melyekben az állítmánynak az alannal való kapcsolatát az azonosság alapján gondolom, azoknak pedig, melyekben a kapcsolatot nem az azonosság alapján gondolom, összetevő ítéletek legyen a nevük. Amazokat magyarázó, emezeket bővítő ítéleteknek is nevezhetnők, mert amazok az állítmánnyal nem tesznek semmit sem hozzá az alany fogalmához, csak taglalás útján részfogalmaira bontják, melyeket (habár zavarosan) már gondoltunk benne; míg az utóbbiak az alany fogalmához oly állítmányt tesznek, melyet semmiképp sem gondoltunk benne s melyet semmiféle taglalással ki nem vonhattunk volna belőle. Ha pl. azt mondom: minden test kiterjedt, ez elemző ítélet. Mert a «test» szóval összekapcsolt fogalmon nem kell túlmennem, hogy a kiterjedtséget vele egybekapcsolva találjam; csak taglalnom kell azt a fogalmat, azaz tudatára jönnöm annak a különfélének, melyet benne mindig gondolok s megtalálom benne azt az állítmányt; tehát elemző ítélet. Ellenben, ha mondom: minden test nehéz, az állítmány egészen más, mint amit egy test pusztá fogalmában általában gondolok. Ily állítmány hozzátevése tehát összetevő ítéletet ad».⁵⁵

Másrészt megkülönböztet tapasztalatot megelőző és tapasztalatot követő, apriorikus és aposteriorikus ítéleteket. Aposteriorikusok azok, melyek tapasztalatból származnak, melyek pedig a tapasztalatot megelőzik, apriorikusok.

Minden elemző ítélet apriorikus. Az összetevők részint aposteriorikusok, részint apriorikusok; aposteriorikusok, melyek nem szükségképesek és nem általánosak, pl. egy történeti tényről vagy egy esetleges intézményről alkotott ítéletek; apriorikusok pedig, amelyek szükségképesek és általánosak, pl. Kant szerint a mennyiségtani igazságok, mint: $2+5=7$ vagy két pont közt legrövidebb az egyenes vonal. Az oksági elv synthetikus a priori, összetevő és tapasztalatot megelőző. Hogy összetevő, világos abból, hogy az új dolog fogalma nem foglalja

⁵⁴ Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Kehrbach-féle kiadás. 102. old. «Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor».

⁵⁵ Kritik der reinen Vernunft, Alexander Bernát magyar fordítása, 128. old.

magában a más után való szabályszerű következés vagy általában a következés fogalmát; emellett apriorikus, ami kitűnik abból, hogy szükségképes és általános; szükségesség és általánosság nem származhatik a tapasztalatból, azért tehát aposteriorikus nem lehet, ellenkezőleg apriorikus. Ez az apriorizmus pedig nem lehet máshonnan, mint az ítélő értelemnek természeti minősültségétől azaz kategóriájától.

Az oksági elvnek ez a minősítése rendkívül fontos, sőt alapvető jelentőségű, mert ebben, épen Kant szerint, az van kimondva, hogy az oksági elv merőben alanyi értékű, értelmünk minősültségének következménye s összes ismereteink, melyek az oksági elv alkalmazásán alapulnak, tehát úgy gyakorlati, mint természettudományi ismereteink, alanyi értékűek. Alanyi értékű a szükségesség is, melyet az oksági elvről állítunk; szükségszerű, mert értelmünk ily kategóriával bír. Az az általánosság sem igazi, amelyet Kant az oksági elvről állít s megfejtetni akar; ez az általánosság ugyanis határát bírja az érzékletben, mert hiszen az oksági elv Kant szerint csak arra való s csak arra van az értelemben, hogy ennek segítségével a világ nem tudni minő jelenségeit, hatásait rendezze, azontúl semmi értelme nincs. Ennélfogva az okság elvének alkalmazásával, Kant fölfogása szerint, sem a dolgok nem érzékelhető állagát és lényegét, sem szellemi lényeket, sem az istenséget meg nem ismerhetjük, vagyis úgy a természetbölcsélet, mint a metafizikai lélektan, nemkülönben a természeti istentan, tehát az egész metafizika lehetetlen.

Kantnak itt röviden vázolt elmélete az okság fogalmáról, valamint az oksági elv mibenlétéről, eredetéről és érvényéről egészen téves, mint ez kiviláglik azokból, miket fennebb az ok és okozat fogalmáról s ennek keletkezéséről, valamint az oksági elv mibenlétéről, keletkezéséről, szükségképes és önmagában érthető voltáról, tárgyi értékéről és sem kivételt, sem határt nem ismerő voltáról mondtam.

Mindenekelőtt helytelen az oknak Kant által adott fogalma, mintha ok volna mindaz a tünemény, ami után valami mindig, szabály szerint következik s okozat az a tünemény, ami mindig, szabály szerint más tünemény után következik.⁵⁶ A tünemény jegye nem tartozik sem az ok, sem az okozat fogalmához. Az okozat többnyire mint tünemény jelenik meg előttünk, de következtetés útján is megismerhető, az ok néha mindenkorra elrejtve marad az érzékek előtt, az észnek mégis egészen bizonyos lehet. Az pedig, hogy két jelenség szabály szerint egymás után következik, mint már Hume bírálatánál föltüntettem, nem elég arra, hogy köztük oksági viszonyt tartsunk, mert ily viszony nélkül is szabály szerint egymás után következhetik két tünemény. Az események, jelenségek egymásutánja és együttsége csak irányt ad az értelemnek arra, hol keresse az oksági viszonyt. Az ok és az okozat a természet rendjében egymás után valósulnak, azért, ha két dolgot többször és szabály szerint egymás után következni látunk, egész helyesen fordítjuk rájuk figyelmünket és vizsgáljuk, nincsenek-e okozati kapcsolatban. De mivel nem minden megszokott és szabályosnak látszó egymásután jelenti az egymás után következők oksági viszonyát, azért ennek egyéb jeleit is kell vennünk s nevezetesen oly irányban kell kutatnunk, mi a nyilvánvaló jelenségnek elégséges, azaz minőségileg és mennyiségileg teljesen megfelelő oka s a nyilvánvaló ok mit okoz egész bizonyossággal. Ez igen összetett ismeretszerzési működést s a tapasztaláson kívül és túl sok elmélkedést és elmebeli világosságot kíván s azzal, hogy az ok és okozat kész kategóriája az egymás után érzékelt tüneményekhez hozzákapcsolódik, el nem intézhető.

Kant azzal akar a nehézségen segíteni, hogy szabályszerű, tehát oksági egymásutánnak állítja azt, ahol az egymásután tárgyilagosa, minek jele az, hogy meg nem fordítható, pl. ha egy hajót látok, mely a folyón lefelé halad, a jelenségek egymásutánját nem változtathatom meg, mert a

⁵⁶ L. a Kritik der reinen Vernunft című munka Die transcendentale Analytik részének második Analogiáját.

hajó először van fönn, azután lejjebb és ismét lejjebb. Ellenben egy ház különböző részeit tetszés szerinti egymásutánban szemlélhetem. Az előbbi szerinte oksági viszony.⁵⁷ Ez az ismertetőjel helytelen s Kant példája a lefelé haladó hajóról is rossz. A nappal és éjjel egymásutánja sem fordítható meg, mégsem jelent oksági viszonyt. Annak a hajónak előbbi állapota pedig nem oka, legalább nem a főoka utóbbi állapotának, a főok elrejtett valami, a nehézkedés. Joggal ítéli el Hartmann Ede Kant okság-fogalmát következő szavaival: «Minden észrevevés önkényesen meg nem fordítható sorrendben történik (kivéve annak a kevés dolognak az észre vevését, amelyre akaratunk hatalma közvetlenül kiterjed) s mily kevés közvetlenül egymást követő észrevevést mond az ember oknak és okozatnak! Igen sokról bevalljuk, hogy okait nem ismerjük, soknak oka mindenkorra elrejtve marad közvetlen észrevevésünk előtt s csak bonyolult következtetésekkel jutunk rá; ily esetekben az okot egész más időben ismerjük meg, mint okozatát s többnyire csak a legelvonatibb alakban».⁵⁸

Helytelen továbbá Kant tana az elemző és összetevő s ezzel kapcsolatban a tapasztalatot megelőző és követő ítéletekről. Ő elemzőnek kizárólag azt az ítéletet tartja, amelynél az alany kifejezetten magában foglalja az állítmányt, pedig elemző mindaz az ítélet, melynél az alany világos elmebeli látással rávezet az állítmányra, amelyben tehát az állítmány elmaradhatatlan sajátja (proprium) az alannak, például az ember, mert eszes és szerves lény, beszélőképességgel bír s erkölcsi beszámítás alá esik; továbbá elemző mindaz az ítélet, amelyben az állítmány következik az alany lényegéből, pl. az egyenes vonal két pont közt legrövidebb. Az oksági elv is elemző, mert az esetleges dolognak sajátja, hogy mástól legyen s ezt az ész belátja. Összetevő ellenben az az ítélet, melynek bizonyosságához az alany elgondolása s az állítmánnyal történt összehasonlítása nem elég, hanem valami külső adatra van szükség, pl. a római faj gyakorlati irányú. Ily értelemben az elemző ítélet egybeesik azzal, amelyet Kant előtt magában világos vagy érthető s az összetevő azzal, amelyet a régiek magában nem világos ítéletnek neveztek.

Az elemző ítéletet alkalmasan nevezzük apriorikusnak, tapasztalatot megelőzőnek; nem mint-ha minden tapasztalatot megelőzőleg bennünk volna, ily értelemben vett apriorikus ítéletünk nincs, hiszen minden emberi ismeretszerzés tapasztalattal kezdődik s azon alapul, hanem oly értelemben, hogy az illető ítélet igazolásához külön tapasztalati tényre, mely ezt az ítéletet igazolja, szükség nincs, nevezetesen ha valamely tökéletes mesterművet látok, nem kell az alkotót ismernem, bizonyos vagyok, hogy van alkotója és pedig nem akármilyen; ha új dolgot látok, nem kell tapasztalatból ismernem létrehozóját, azt tudom, hogy elégséges létesítő oka van.

Ezekből világos, hogy az apriorikus, tapasztalatot megelőző ítéletek egybeesnek az elemzőkkel, a tapasztalatot követők pedig az összetevőkkel s összetevő és egyúttal tapasztalatot megelőző (synthetikus a priori) ítéletek nincsenek.

Kant tana az oksági elvről minden ízében téves: nem jól fogja föl, mi a cselekvő ok és mi az okozata; honnan keletkeznek ezek a fogalmak; miben áll az oksági elv; minő ennek az értéke és mily terjedelmű alkalmazása. Vele szemben mint bizonyos igazságot kell tartanunk, hogy az oksági elv oly értelemben, hogy minden esetlegesnek elégséges okkal kell birnia, bizonyos és magában véve világos, más szóval elemző ítélet, mely tárgyi értékű s a tüneményeken túl is joggal alkalmazható, sőt szükségszerűen alkalmazandó.⁵⁹

⁵⁷ Id. helyen.

⁵⁸ Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, 81. old.

⁵⁹ L. erről bővebben a szerző dolgozatát: «Az okról és az oksági elvről». Hittudományi Folyóirat, 1908. 705. s köv., továbbá 1909. 146. s köv. és 262. s köv. old.

Második rész. Érvelés a látható világból.

VI. Bevezetés

Az oksági elv alkalmazásával az érzékelhető világból következőkép jutunk végtelen tökéletességű okának, a világtól különböző személyes Istennek ismeretére. A világ úgy tünteti fel magában, mint belső valóságában önmagának nem elég, magában nem érthető esetleges lény, azért mástól és pedig oly lénytől származik, mely önmagának elég, magában érthető, létében szükségképes és cselekvésében szabad. Ez a közönségesen úgynevezett *világtani, kozmologiai érv*. Ugyanez a világ egyúttal rendezett, célszerű, szép és fenséges, azért az ok, melytől származik, értelmes és végtelenül bölcs. Ez az úgynevezett *célszerűségi, teleologiai érv*. Mivel a világ minden egyes lényé s összessége egyaránt minden ízében esetleges és egyúttal célszerű s mert célszerűsége is esetleges, azért akik az Isten megismerését hirdetik, maga a Szentírás is, többnyire együtt utalnak a kettőre, főképp a világ nagyszerűségét hangoztatván s esetlegességét együttértvén. Így a zsoltáros, mikor azt mondja, hogy az egek beszélnek Isten dicsőségét; a Bölcsesség könyvének írója, mikor balgáknak mondja azokat, kik a tökéletes világból a sokkal tökéletesebb alkotóhoz föl nem emelkednek; szent Pál, mikor Isten örök erejét a látható világból megismerhetőnek állítja; Berzsenyi Dániel, mikor a zenitben és a nadirban, a szélvésznek bús harcában, az égi láng villámában, a harmatcsepben és a virágszállban Isten alkotásait látja.

Ámbár az esetlegesség és a célszerűség a világ lényeinél a valóságban egymást átjárja, a kutató és elemző ész a kettőt megkülönbözteti, a kettőnek külön jeleit veszi észre, a kettőt külön tárgyalhatja s a tudomány külön is tárgyalja. Nem kell azonban azt gondolni, hogy az ész a világ esetlegességéből csupán bármilyen alkotó létre jut s csak a világ célszerűségéből juthat Isten végtelenül tökéletes értelmének ismeretére. Mint látni fogjuk, az esetlegesség elgondolása közvetlenül csak szükségképes, de közvetve végtelenül tökéletes, tehát végtelenül bölcs ok ismeretére is elvezet; a célszerűségi szempont pedig közvetlenebbül utal a végtelen értelemre. Azért természetszerű, hogy amidőn a világ két jellegző tulajdonságát el akarjuk gondolni, először esetlegességét, azután tökéletességét vegyük szemügyre, hogy először a szükségképes lény ismeretéig jussunk, kinek végtelen tökéletessége és nagy bölcsessége a célszerűség szemlélésénél még inkább ragyogni fog.

VII. A világ esetlegességéből.

Kozmologiai érv.

A világ minden lényében esetleges, vagyis olyan, ami lényegénél és fogalmánál fogva valósulhat is meg valósulás nélkül is maradhat, amint egy szegény meggazdagodhatik, de szegény is maradhat. Azért ha tényleg van, létének okát nem magában, hanem egy másban mint létrehozóban bírja, mástól van. Ez a más vagy szükségképes s akkor elménk megnyugszik benne, mert megvan az esetleges létének teljes alapja, vagy maga is esetleges s akkor ismét más lényre utal, míg végre föltétlenül szükségképes lényhez jutunk mint az esetlegesek kizárólag elégséges alapjához és okához.

Ezt az érvet hármas következtetés (syllogismus) alakjában következőkép állíthatjuk föl:

Mindaz, ami esetleges, mástól s utoljára szükségestől bírja létét (felső tétel, praemissa maior);

már pedig a világnak összes lényei s egész világ esetlegesek (alsó tétel, praemissa minor);

tehát a világ összes lényei s az egész világ mástól s utolsó sorban szükségképes lénytől kapta létezését (következtetés, conclusio).

E hármas következtetés alakilag teljesen szembeszökő, vagyis ha felső és alsó tétele igaz, következménye is az.

A *felső tétel* szintén világos. Nem egyéb ez, mint az elégséges alap elvének közvetlen alkalmazása. Mindennek, ami van, elégséges alapja van vagy magában az illető lényben, vagy másban. Ami szükségképes vagyis aminek kell lennie, annak elég alapja van önmagában, ami ellenben esetleges vagyis ami magában véve lényegénél fogva lehet is nem is, annak alapja nincs önmagában. Hol van tehát az alapja? A következő lehetőségek vannak. Önmagától nem származhatik, mert hogy önmagától származzék, előbb kellett volna lennie, hogy azután létrehozza önmagát, ez pedig képtelenség; mint Aquinói szent Tamás mondja, «nincs rá eset, de nem is lehetséges, hogy valami önmagának létesítő oka legyen».⁶⁰ Semmiből nem lehet, ez szóba sem jöhet. A pusztá lehetőségtől sem lehet, mert különben a lehetségesek mindig valóságban is volnának s minden mindig valósulna, ami csak lehetséges. Nincs tehát egyéb hátra, minthogy egy más lényben bírja alapját s ettől mint cselekvő októl származzék. Ámde miért mondom a felső tételben, hogy az esetleges «utoljára szükségestől» van? Kétségtelen, hogy esetleges lény bizonyos tekintetben esetlegestől is származhatik, így élő szervezet más élő szervezettől, fiú az atyától, könyv embertől, a test mozgása valamely más testtől származhatik s az esetleges lények oksági láncolata igen-igen hosszú lehet. Ennek dacára mégis nyilvánvaló, hogy az esetleges utoljára szükségképestől van, 1. mert a származások sorozatában végtelenségig menni nem lehet; 2. ha fel is tennők a végtelen sort, ez a dolgon mit sem segítene, mert ez a sor a keresett elégséges alapot nem tartalmazná.

Először azt állítom, hogy végtelenségig menni nem lehet. Ennek oka az, mert végtelen sokaság nem lehetséges.

De ha megengednők a lehetetlent, a végtelen mennyiséget, az esetleges alapjául nem volna elégséges végtelen sok esetleges létrehozó állítása, mert a feltételezett végtelen sok esetlegesnek egyike sem foglalná magában létezésének alapját, tehát az egész sorozat sem volna elégséges alapja a maga létének. Sőt minél nagyobb sorozata van a származás által egybekapcsolt esetlegeseknek, annál nagyobb szükség van egy rajtuk kívül álló nem esetleges, hanem szükségképes okra. Minél több művésziesen kidolgozott láncszemből áll egy lánc, a művészi erő annál nagyobb alkalmazása volt szükséges létesítésére. Ez persze csak hasonlat, mert itt csak a lánc anyagának külső módosításáról van szó, az esetlegességnél pedig magáról a lény mivoltáról kérdezzük, hol van az alapja. Világos tehát, hogy az esetleges lény utoljára is szükségképestől van, csak ez képezheti elégséges alapját.

Sőt az okoskodásnak azt a részét, mely lehetségesnek mondja, hogy esetleges lény legalább közvetlenül, más esetlegestől keletkezzék, miként a fent érintett példákban, nem hagyhatom fontos észrevétel nélkül. Más az a származás, amikor esetleges esetlegestől származik, ez nem mélyreható, ez nem magának az egész valóságnak a keletkezése, hanem csak kisebb-nagyobb módosulás; az esetleges lény a maga belső mivoltában egyáltalában nem származhatik mástól, mint szükségképestől. Mert kérдем, amely lény a maga mivoltának alapját magában nem bírja, hanem mástól kapja létét, vajjon adhat-e létet másnak? Ez lehetetlenség. Azért mikor azt mondjuk: az esetleges származhatik ugyan közvetlenül más esetlegestől, de utoljára mégis

⁶⁰ Summa theologiae, p. I. qu. 2. a. 3. in Corp.

szükségképestől kell származnia, a két származás nem lesz egyenlő értékű és természetű, nem egyenlően mélyreható: amaz, az esetlegestől történt származás felületes, emez pedig magát a mivoltot illeti.

Hármas következtetésünk főtétele tehát szembeszökő.

Egy van még hátra, bebizonyítani *az alsó tételt*, hogy a világ összes lényei s az egész világ teljes valóságukban esetlegesek, nem-szükségképesek, maguknak elégtelenek s magukban létük alapját nem bírják.

És ez a világtani érvnek főmozzanata. Az a kérdés, szükségképes-e a világ vagy esetleges; ha szükségképes, elég magának s magában bírja létének alapját; ha ellenben esetleges, másban van alapja s létrehozó oka van.

E kérdés megoldása végett a világ egyes lényének elénk táruló alaptulajdonságait kell szemügyre vennünk s elgondolnunk, szükségességre vallanak-e ezek vagy esetlegességre. Eközben értelmünk el fogja gondolni, minő tulajdonságokkal kell bírnia egy szükségképes, önmagának elég és önmagától való lénynek.

A világ minden egyes lényé véges, minden ízében változékony, sőt szüntelenül változó, viszonylagos, vagyis más előzőkre, együttlevőkre s következőkre utalt, függő, időben, térben és sokaságban meghatározott, magában nem érthető s fogalmilag nem-szükségképes. Ezek pedig az esetlegesség jelei.

Hogy valamit szükségképesnek tarthassunk, épen az ellenkező tulajdonságokkal kell bírnia. Végtelennek, egészen változatlanak, mindentől függetlennek, tér és idő felett állónak, a maga mivoltában egynek, magában érthetőnek s fogalmilag is szükségesnek kell lennie.

Az emberi ész, mivel minden ismeretét a világból szerzi, először ennek elsorolt tulajdonságait ismeri meg s azután ezekből emelkedik a tökéletesebbek fogalmára. A véges valóságból rájön a végtelen fogalmára, a változásból a változhatatlanságra, a függésből a függetlenségre és így tovább. De nemcsak a fogalmakra jut el, hanem arra is, hogy e fogalmaknak valóság felel meg, hogy valóban van szükségképes, végtelen, változatlan, független, örök és mérhetetlen lény. Erre azonban nem magából a fogalomból következtet, ez az elemző, ontológiai érv volna, hanem abból, hogy a világ magának nem elég, tehát mástól, és pedig végtelenül tökéletes lénytől kell származnia, aki önmagának elég és önmagában érthető.

1. Végeség.

A világ egyes lényei *végesek*. Véges a parány, véges a tömeg, véges minden testtömeg, minden kristály, minden szervezet, véges a mi földünk, véges a naprendszer s ó mily véges a mi értelmünk és akaratunk! Ámde ami véges, az önmagában nem érthető, mert mivoltánál fogva nagyobb is, kisebb is lehetne, tehát nem magától, hanem mástól kell bírnia nagyságát, mértékét és korlátoltságát. Azért a Bölcsesség Könyvének írója a világ összes lényének megszabott mértékét Istennek mint szerzőnek tulajdonítja: «Te mindent mérték, szám és súly szerint rendeztél el».⁶¹

Magában véve csak az lehet érthető és szükségképes, ami valamely tökéletességet nem ilyen vagy olyan korlátolt nagyságban, hanem egyszerűen teljes valóságában bír; aki ha tud, egyszerűen tud, tehát tud mindent és pedig tökéletesen; aki ha valamit tehet, nem csupán ezt vagy azt teheti, hanem mindent, ami magában véve lehetséges, azaz mindent, ami a lény körébe tartozik. A valóság megérthető, de a korlát, mérték nem érthető önmagában s nem lehet szükségképen és önmagától, hanem mástól. Ami lehet ekkora is, akkora is, magától, lényegé-

⁶¹ 11, 21.

nél fogva nem lehet épen ekkora; lényege szerint nagyobb is lehetne meg kisebb is, miért ekkora tehát? Őbenne nincs meg az alap, azért más lényben kell az alapot keresnünk. Hogy valami épen ekkora, az nem szükségszerű, mert kisebb is lehetne, sőt egyáltalában nem szükséges, hanem egészében esetleges. Aki keveset tud, többet is, de kevesebbet is tudhatna s egyáltalában tudatlan is lehetne.

A véges lény okozott lény.

A végesség miatt a világ minden lénye, és pedig teljes mivoltában, esetleges, tehát esetlegesek érzékelhető tünetényei s esetlegek legkisebb és legbenső elemei is, mert mindezek végesek.

Véges a világi lények összessége, az egész világ is. Ugyanis végesekből végtelen nem származhatik, a végtelen mennyiség lehetetlen.⁶²

Ámde ne gondolja senki, hogy ha nem fogadja el a világ egészének végességét vagy legalább is kétséget ápol ez iránt, ezzel meggyengítette az egyes lények végességéből vont érvet. Legkevesbé sem. Mert a dolgok valósága mégis csak az egyes lények mivoltával azonos, az egyes lények mint végesek mástól és pedig végtelentől vannak, maga az összetétel nem alkothatja a részeket, hiszen ezek előbb vannak mint az egész, meg az összetétel nem is változtathat a részek mivoltán. Azért ha valaki - bár helytelenül - a véges lények összességét végtelennek tartaná, ezzel nagyobbá tenné a nem-maguktól valók birodalmát s végtelen sok lény nevében kiáltania kellene létesítő ok után.

2. Változandóság.

További jele az esetlegességnek a *változandóság*, mely szoros összefüggésben van az esetlegességgel is meg a végességgel is, amint hogy a változhatatlanság is csak szükségképes és végtelen lényt illet meg. Ami szükségképes, az épen mert szükségképes, lényegénél, mivoltánál fogva változhatatlan; amint lényege és fogalma meghatározza, hogy legyen, úgy lényege és fogalma azt is meghatározza, hogy ilyen vagy olyan legyen. Ellenben ami esetleges, az lényegénél fogva kisebbet és nagyobbat s különféle módokat enged meg, miértis befogadhat valamit vagy elveszthet. Hasonlóképp ami lényegénél fogva végtelen, az nem veszthet el semmit, mert hiszen szükségszerű; de nem is járulhat hozzá semmi, mert már végtelen, aminél nagyobb nincs és nem is lehet. Ellenben ami véges, az mivel esetleges, kisebbíthető s mivel nagyobb is lehet, nagyobbítható. Azért az ószövetségi szentíró az istenség jellegzőjeképp hirdeti a változhatatlanságot s ezt szembeállítja a teremtmények szüntelen változandóságával: «Kezdetben, Uram, te alapítottad a földet és az egek kezeid alkotmányai. Ezek elmúlnak, te pedig megmaradsz; mind elavulnak, mint a ruha... te pedig ugyanaz vagy és esztendeid nem fogynak el.»⁶³ Hasonlóképp az újszövetségi szentíró is Isten jellegzőjeképp hirdeti a változhatatlanságot: «Minden jó a világosság Atyjától jön, akinél nincs változás, sem árnyéka a változandóságnak.»⁶⁴

De talán azt mondd, hogy tegyük különbséget a tünetények és az anyag állaga közt, a tünetények változnak, de az anyag, sőt anyagi erő is ugyanaz marad, csak alakot változtat; sőt a természettudomány nagy vívmánya az anyag és az erő fenmaradásának törvénye, hogy az anyagi világ folyamatában sem anyag, sem erő el nem vesz, hanem csak alakját változtatja; ami egyszer mint hó, az máskor mint tömegmozgás vagy hang vagy testi összetartás érvénye-

⁶² L. erről bővebben ily című értekezésem: *De quantitate infinita*; felolvasatott a katolikusok nemzetközi tudományos kongresszusán Párisban 1891-ben.

⁶³ Zsolt. 101. 26-28.

⁶⁴ Sz. Jak. lev. 1, 17.

sül. Ámde az anyag erő nélkül értelmetlen valami és semmire sem való s viszont az anyagi erő anyag nélkül fenn sem állhat. Ha a két mondott tényező vagy csak egyikük is változatlan s magának elég volna, egyik a másik nélkül meglenne, pedig épen ellenkezőleg van, együttlétük és soha nem szünetelő változásuk képezi a nagy világfolyamatot.

A változandóság miatt a világot részeiben és egészében esetlegesnek kell tartanunk.

3. Kezdet és elmulás.

Az esetlegességnek további szembeszökő jele *az újság, a kezdet*, mert ha valami kezd lenni, azelőtt nem volt, tehát nyilvánvaló, hogy nem szükségképes. Ami föltétlenül és mivoltánál fogva szükségképes, annak mindig kell lennie. Hogy pedig bizonyos legyen a világ újsága és kezdete, különbséget teszünk a világ oly lényei közt, amelyeknek kezdete *közvetlenül* nyilvánvaló s olyanok közt, melyeknek kezdetére *következtetés által* jutunk.

Hogy én öntudatommal új vagyok, az közvetlenül bizonyos. Minden ember új, azaz kezdődő. Valamikor nem volt ember, nem is lehetett, mert a Föld nem volt alkalmas ember befogadására. Ugyanilyen okból valamikor más élő szervezet sem volt itt a földön, tehát egész élő világunk, maga a földi élet is új. Földünk maga is - a tudomány szava szerint - új alakulása a világnak, valamint az egész naprendszer és a világ mai berendezettsége is. Sőt a világ egész alakulása, fejlődése új, azaz kezdettel bír, két okból. Először az előbbi alakulások ép úgy kezdődtek, mint az utóbbiak, hisz ép oly természetűek és esetlegességüket elmulásuk is mutatja, tehát valamint a későbbiek keletkeztek, úgy az előzőeknek is keletkezniük kellett; kezdet nélkül a világnak semmi alakulása nem lehet, tehát az egész sem lehet. Második oka ennek az, mert ténylegesen végtelen mennyiség, sokaság nincs. Ami sok, még több lehet, igen sok lehet, de sohasem annyi, hogy még több ne lehetne.

Akármennyi a világ eddigi változása és alakulása s akármennyi az eddig létrehozott világi lények mennyisége, még mindig nagyobb lehet. Sőt nagyobb is lesz. Már a következő percben jóval nagyobb lesz, holnap még nagyobb. Ki volna oly balga, hogy a világ eddigi változásainak mennyiségét végtelennek mondja azaz olyannak, melynél nagyobb nem lehet s nem is gondolható, mikor ugyanaz a mennyiség szüntelenül nagyobbodik? Ha pedig az eddigi változások nem végtelenek, a változások folyamatának kezdete volt s az egész ép úgy új, mint a ma született emberfia, tehát ép úgy esetleges.

Ámde a tüneményeken, a változásokon túl s belül van mindezek alapja: az anyag, a parány az ő erőivel. Kérdés: szembeszökő-e ezeknek újsága és kezdete? Az okoskodás ezt is nyilvánvalóvá teszi. Ugyanis először az anyagnak változások és tünemények, másként világfolyamat nélkül semmi értelme sincs. Másodszor, az anyag erővel van ellátva, ez pedig működés nélkül nem lehet. Ha pedig nyugvó anyag nem lehetséges, akkor az anyag és a változások léte teljesen összeesik s amint a változások sorozata kezdődött és új, úgy kezdődött és új maga az anyag is, az anyagi erővel egyetemben.

Hozzájárul ehhez annak elgondolása, hogy ha a világ változásai kezdődtek, az anyag ellenben kezdet nélkül volna, akkor az anyag végtelen nyugvását kellene elfogadnunk, melynek egyszerre a kezdődő változások vetettek véget. De eltekintve attól, hogy a nyugvó anyagban kezdődő változások külső mozgató nélkül nem érthetők, végtelen nyugvással állanánk szemben, amely még sem végtelen, mert vége szakadt. A nyugvó anyag és kezdődő világfolyamat egyesítése ép oly képtelenség, mint a kezdet nélkül való és végtelen világfolyamat.

Nyilvánvaló ezekből, hogy a világ úgy tüneményeiben és változásaiban, mint belső valóságában nem mindig volt, tehát esetleges. Örök világ lehetetlen.

Vannak ugyan, akik, bár az isteni kinyilatkoztatás alapján vallják a világ folyamatának kezdetét és magának az anyagnak is újságát, sőt ugyanerről a természeti tudományok bizonyosságai miatt is meg vannak győződve, mégis azt tartják, hogy a világ változásainak és anyagnak kezdetét a világ esetlegességének bizonyos jelei közé fölvenni nem kell, mert nem nyilvánvaló, hogy a létrehozott és kezdődő ok föltétlenül és szükségszerűen egybeesik. Az ugyan - mondják - legközvetlenebbül szembeszökő, hogy ami kezdődik, az esetleges, és mástól van, mint szent Tamás is tanítja: «Leghatásosabb érv Isten létének bizonyítására a világ újságának föltételezése... Mert ha a világ és a mozgás mint új kezdődött, szembeszökő, hogy kell valami oknak lennie, mely az új világot és mozgást létrehozza; ugyanis mindannak, ami újlag lett, valami újtótól kellett származnia, mivel semmi sem vezetheti ki magát a képességből a ténylegességbe vagy a nem-létből a létbe.»⁶⁵

De nem bizonyos - mondják ugyanők - hogy ami mástól van, az okvetlenül kezdődik, mert egyrészt az örök és változatlan cselekvő ok nincs kötve ahhoz, hogy időbeli kezdettel teremtsen, másrészt a létesített dolog fogalmában sincs, hogy kezdődő legyen. Ehhez járul szerintük, hogy az egymás után valósuló végtelen mennyiség lehetetlensége nem oly szembeszökő, mint az együttesé.

Igy aquinói szent Tamás «Summa theologica»⁶⁶ és «De aeternitate mundi contra murmurantes» című munkáiban azt az álláspontot foglalja el, hogy bár a teremtés *tényleg* időben történt, mint ezt a kinyilatkoztatás is meg a tudomány is bizonyítja, de hogy örök teremtés *magában véve* lehetetlen, az nincs bebizonyítva. A világ kezdetét nem is veszi bele okoskodásába, mikor Isten ismeretéhez fölemelkedik.

Az angyali Mester e fölfogását számos híve magáévá teszi, kivált szent Domonkos rendjében, így Sertillanges, kiről már fönnebb, a cselekvő ok fogalmának tárgyalásánál megemlékeztem. Mindezek azt tartják, hogy az újság, ahol bizonyos, kétségtelen jele az esetlegességnek és mástól való származásnak, de nem szükségszerű jele annak, mert nem mindig fölismerhető, sőt nem is szükségszerű tulajdonsága az esetlegesnek, legalább ez be nem bizonyítható.

E fölfogással szemben én azt tartom, hogy ámbár az esetleges lény kezdetétől és újságától eltekinthetünk, mégis szembeszökően bizonyos, hogy minden esetleges és mástól származott egyúttal kezdődő s a világról is bebizonyítható, hogy minden ízében, változásaiban és anyagában egyaránt új.

Eltekinthetünk az esetleges lény kezdetétől és újságától. Ahol az emberi ész több mozzanatot különböztet meg, mindig eltekinthet bármelyiktől s bármelyik másra fordíthatja tekintetét. Az esetlegességnek és mástól származásnak több jele van, ilyenek a már tárgyalt végeesség és változandóság s még tárgyalandó egyebek. Mi sem gátol tehát abban, hogy a világ esetleges voltáról elmélkedvén, eltekintsek a változások és az anyag kezdetétől, általában eltekintsek a világ újságától s ugyanannak egyéb jeleire, a végeességre, változandóságra s egyebekre fordít-sam figyelmemet. Ugyanígy eltekinthetnék az esetlegesség bármely más jelétől, pl. a végeességtől vagy az összetettségtől a nélkül, hogy az esetlegesség bizonyossága s a rája épülő érv meggyengülne. Nem gyengülne meg, de ékességének teljességéből bizonyára veszítene. A világ méltatásának teljességéhez tartozik minden jellegzetes tulajdonságának értékelése, azért a tudomány nevében egyiket sem szabad mellőzni vagy alaptalanul a kétség homályában hagyni.

Elöttem egészen bizonyos, hogy minden esetleges és mástól származó lény egyúttal kezdődő is, mert létrehozott és nem-kezdődő lény ellentmondás s azért a végtelen létesítő erő tárgyát

⁶⁵ Summa contra gentiles, lib. I. c. 13.

⁶⁶ P. I. qu. 46. art. 2.

sem képezheti. Továbbá minden létrehozott lény időben, a múlt, jelen és jövő egymásutánjában, azaz pillanatonként valósul, hogy a jövőben újból nagyobbodjék, tehát végtelen sohasem lehet, mint ezt alább, az időbeliség tárgyalásánál tüzetesebben kifejtem. Végtelen csak a szükséges lény örökléte lehet, mely nem pillanatonként valósul s melyben múlt és jövő nincs, csak változatlan jelen.

És bizonyos előttem, hogy valamint az egyszerre levő sokaság nem lehet tényleg végtelen, úgy az egymásutánban valósuló sem lehet ilyen, hiszen erről kivétel nélkül mindaz áll, ami amarról. Az együttesen valósuló végtelen mennyiség ellen föntebb fölhozottak magának a mennyiségnek mivoltában és fogalmában vannak, azért bármely tényleges mennyiségre, tehát az egymás után valósulóra is érvényesek. Sőt van egy külön szempont, amely épen az egymás után érvényesülő mennyiségnél, a változások sorozatánál táruel élénk: a folytonos gyarapodás. Látjuk ugyanis, hogy a világ folyton változik, tehát az eddig már meglevő és valósult változásokhoz minden pillanatba újak járulnak s a jövőtől bizvást várhatjuk, hogy ismét újabb változásokat hoz, megszámlálhatatlan mennyiségben. Tehát tanúi vagyunk annak, hogy az eddigi változások nem végtelenek azaz nem minden határt túlhaladók s nem minden lehetőséget kimerítők, mert ime folyton nagyobbodnak.

Hasonlóképp bizonyos előttem, hogy maga az anyag és az anyagi erő nem lehettek végtelen nyugalomban, minek valamikor vége szakadt volna, mert ez ellentmondás, tehát maga az anyag legbelseje sem lehet örök.

Bizonyos tehát, hogy a világnak kezdete van, miértis esetleges s nem magában bírja létének alapját.

A kezdettel szorosán összefügg az *elmulás*; ami kezdődött, tehát valamikor nem volt, el is mulhatik s nemcsak a kezdet, hanem az elmulás is jele az esetlegességnek. Igen sok dolognál úgy a kezdet, mint az elmulás közvetetlen tapasztalatnak tárgya. Az élőlény származik és elmulik, a fölkelő nap lenyugszik, a csecsemő aggá lesz és ami benne por volt, ismét a földbe tér, vigasság, boldogság, aggodás, betegség jönnek-mennek ezen a világon. Néha azonban a keletkezésre csak okoskodás útján jutunk, az elmulás azonban szemünk láttára megy végbe, mint a régen alakult hegyek szétbomlása s régi emberfajta kihalása. Nem szükséges, hogy ott legyünk a keletkezésnél, az sem szükséges, hogy azt be tudjuk bizonyítani, elég maga az elmulás ténye, hogy bizonyosak legyünk a muló lény esetlegességéről.

Aquinói szent Tamás, mikor az esetlegesség érvét röviden egybefoglalja, az esetlegesség legközvetlenebb jelei gyanánt a keletkezést és elmulást hangoztatja.⁶⁷

4. A munkaerő elértéktelenedése.

Entropia.

A világ kezdetét újabban oly természeti törvényekkel is szokás bizonyítani, melyek a legújabb időkig ismeretlenek voltak. Ugyanis a természettudomány a múlt század folyamán oly tételekre jutott, melyek kétségtelenné teszik, hogy egész látható világunk, csillagrendszeinek millióival, bizonyos nyugalmi állapotra tör s ezt az állapotot magában véve meghatározott - bár általunk meg nem határozható - idő alatt el kell érnie, amiből következik, hogy az egész világfolyamatnak kezdete is volt. Miként egy most fölhúzott óra bizonyos meghatározott időig járhat, ameddig a járására adott erő oly állapotban lesz, hogy a mutatókat és az ütőket mozgathatja, úgy a világ is addig fejlődik, míg a benne levő erő oly állapotban lesz, hogy a világban változásokat okozhat.

⁶⁷ Summa theol p. I. a. 2. Tertia via.

Értem az erők állandóságának, az erők egyenlő értékének vagy átváltozásának s az entropiának törvényét.

Az erők állandósága (*constantia virium*) abban áll, hogy anyagi erő a világfolyamatban nem keletkezik, sem el nemenyészik.

Az erők egyenlő értéke (*aequivalentia virium*) az, hogy bármely anyagi erőalak kölcsönösen átváltozhatik bármely más anyagi erőalakká; a tömegmozgás hővé, a hő tömegmozgássá, a villamosság hővé és viszont, a hang hővé, a nehézkedési erő tömegmozgássá, a villamosság vegyi bomlássá és így tovább.

Ez a második törvény nagyban megvilágítja a világfolyamat egyes elemeinek mibenlétét és történeti módját.

A harmadik az entropia törvénye s ez a világfolyamat irányát jelöli meg. Ugyanis ámbár, mint a második tétel mondotta, bármely anyagi erőalak bármely mássá átalakulhat, nem bármely erőalak egyenlő könnyűséggel és gyakorisággal alakul át bármely mássá, hanem *a hő legkönnyebben áll elő a többi összes erőalakokból, míg a többi erőalakok nehezebben s következésképp ritkábban és kisebb mértékben alakulnak át hővé*. Ebből szükségszerűen és kikerülhetetlenül az következik, hogy lassacskán minden egyéb erőalak hővé változik át. És mi lesz a további folyamat? A nagyobb hőfokkal bíró test a kisebb hőfokú testnek, mellyel találkozik, átadja hőtöbbletét, hogy ezzel egyenlő hőfokú legyen s ez így megy tovább, míg csak az egész világon minden hőkülönbözet ki nem egyenlítődtött. És akkor? Minden további változás lehetetlen lesz, a világfolyamatnak vége.

Már a francia Sadi Carnot 1824-ben megállapította, hogy a hő csakis bizonyos körülmények közt végezhet munkát vagyis változhatik tömegmozgássá, minek következtében a hőnek csak egy kisebb része fordítható munkára.

A német Clausius és az angol Thomson (Kelvin lord) a múlt század közepén fölláttatták azt a törvényt, hogy általában könnyebben és nagyobb mértékben keletkezik hő más alakokból, mint viszont s amely erőalak egyszer hővé változott, az teljes egészében előbbi alakjába vissza nem tér, hanem megmarad hőnek s a szomszédos környezetben, amennyiben ez nem bír legalább ugyanoly fokú hővel, szétárad, mit Thomson a munkaerő szétszóródásának (*dissipatio energiae*) nevezett. Ezt a tételt a megfigyelések és kísérletezések bizonyossá tették. Boltzmann pedig a dolog természetében is megjelölte okát, amennyiben a hő a mozgások legelemibb, legegyszerűbb alakja, bármely tömecs legkülönbözőbb kilengésű mozgása, míg a többi alakok meghatározott anyagokhoz vagy meghatározott körülményekhez kötve, miértis a hőmozgás létesülése a legvalószínűbb és leggyakoribb.

Mindaz az erő, mely egyszer hőalakot vett föl, a többi erőalakra nézve elveszett, mert bár a hő egy része ismét visszafordítható más alakra, például tömeg mozgására, de ez csak újabb munkaerő fölhasználásával lehetséges. Visszafelé nem lehet juttatni egy anyagi erőt a nélkül, hogy egyidejűleg egy más erőmennyiséget előbbre nem juttattunk volna.

Ezt a törvényt az entropia törvényének nevezik az $\epsilon\nu\tau\rho\epsilon\pi\omega$, átalakulok szótól, mert az erőalakok hővé alakulnak s az így átalakult erőt entropiának hívják. Ektropiának ($\epsilon\chi\tau\rho\epsilon\pi\omega$ - leszármaztatok), pedig azt az erőmennyiséget mondjuk, amely még nem alakult át hővé. Ugyanezt a törvényt a munkaerő rosszabbodása vagy elértéktelenedése (*degradatio energiae*) törvényének is mondják, mert ennek következtében a munkaerő használhatatlan állapotba megy át. Munkaerőnek (energia) ugyanis azt az anyagi erőt (vis) tekintjük, mely változások létesítésére alkalmas; ehhez erőkülönbözet kívántatik, hogy a nagyobb erő a kisebbet legyőzze; amely erő hő alakját nyerte, mintegy lejtőre jutott, hol az ediginél gyorsabb egymásutánban halad a világfejlődés végső állapota, az egyensúly és nyugalom felé, mert a hő hamarosan szétárad a szomszédos anyagba, hogy itt egyenletes eloszlást nyerjen.

Az entropia törvénye következtében a világnak ektropiája folyton csökken, míg entropiája folyton növekszik s legnagyobb mennyiségre, maximumra tör, a hajdan ifjú világ öregszik és végre elvéhnedik s további folyamatokra képtelen lesz.⁶⁸

Ezt a törvényt a jeles orosz természettudós, Chwolson, a legnagyobb eredménynek tartja, melyre a természettudomány virágzásának fénykorában, a tizenkilencedik században eljutott, mert ez a mellett, hogy a világfolyamat jelenségeihez kulcsot képez, egyúttal az egész világfejlődés irányát megjelöli.

Ennek világánál megértjük, miért keletkezik nagy hőmennyiség az égítetek összehuzódásánál s miként oszlik szét ez a nagy hőmennyiség a világterekben, a súlytalan anyagban is, miként hült ki a Hold, részben a mi Földünk is s mikép fog kihülni Napunk is, ahonnan éltető fényt és meleget kapunk.

Du Prel ugyan azt tartja, hogy az erő szétszóródásából s az entropia törvényéből elhamarkodás nélkül nem következtethetünk arra, hogy a világfolyamat majdan befejezést nyer, mert a most egymástól távol álló égítetek egymásba ütközhetnek, a bolygók napjukba hullhatnak, miből ismét nagy hőmennyiség fejlődik s újból lesz minek szétszóródnia; ámde ez a tanon mit sem változtat. Az entropia tana nem határozza meg azt, hogy ekkor vagy akkor áll be a vég s hogy az egyszer kihült napok nem lángolhatnak föl újból, hanem csak azt mondja, hogy minden erőalak hővé lesz s a különböző hőfokok majdan kiegyenlítődnek. Ha egy kihült nap összeütközés folytán újból nagy hőfokot nyer, nemcsak hogy visszafelé nem megy az entropia felé, hanem nagy lépést tesz előre az entropiában, mert hiszen föllángolása tömegmozgások, összetartó erők és egyéb erők átalakulása folytán állott elő, hogy mindez hő alakjában szétszóródjék. Az egyszer lejárt órát ismét föl lehet húzni, de csak újabb erő alkalmazásával. Egy anyagrendszer ismét nagy ektropia azaz eleven erő birtokába lehet juttatni, de csak kívülről, hozzáadott erő segítségével. Ámde az entropia törvényénél, általános alkalmazásánál az egész anyagi világról van szó, amennyiben zárt rendszer, melynek részei egymással kölcsönhatásban vannak s kívülről megifjító hatásban nem részesülnek.

Ha pedig valaki azzal vigasztalná magát, hogy a világ végtelen s anyaga és a benne levő erő kimeríthetetlen, erre kénytelenek volnánk azt felelni, hogy a világ nem lehet végtelen, mint azt már kimutattam.

Ilykép az entropia törvénye bebizonyítotttnak látszik s ellene alapos kifogás nem tehető.

Azért némelyek ebben a törvényben is jelét látják a világ kezdetének s bizonyítékát annak, hogy a világfolyamat s tehát a világ maga is, Istentől van, ki annak létet és irányt adott. Így Schanz,⁶⁹ Gutberlet,⁷⁰ Hontheim,⁷¹ Reinhold,⁷² Farges,⁷³ Schütz Antal⁷⁴ és mások.

⁶⁸ L. az entropiáról Chwolson, «Hegel, Häckel, Kossuth und das zwölfte Gebot» és Schütz Antal «Kezdet és vég a világfolyamatban», 1907. 46. s köv. old.

⁶⁹ Apologie des Christenthums, Herder, 2. kiad. I. 163. s köv. old.

⁷⁰ Naturphilosophie, Münster, 1894. 68. s köv. old. Lehrbuch der Apologetik. Münster, 1888. I. köt. 153. s köv. old.

⁷¹ Theodicaea, 192. s köv. old.

⁷² Die Welt als Führerin zur Gottheit. Stuttgart und Wien, 1902. 104. s köv. old.

⁷³ L'idée de Dieu d'après le raison et la science. Paris, 1908. 93. s köv. old.

⁷⁴ Ld. mű egészében, kivált 147. s köv. old.

Ellenben Sertillangesnak aggodalmai vannak az entropia törvényének általános érvényére nézve s azért azt tartja, hogy a reá támaszkodó Isten-érv legfőlebb mint az ellenfél lelkületéhez alkalmazott szempont (argumentum ad hominem) érvényesíthető.⁷⁵

Én a magam részéről osztom Sertillanges aggodalmát, mert nem látom bebizonyítottak, hogy az erő elértéktelenedésének törvénye a világ minden részére és minden korszakára egykép érvényes.

Ugyanis a mondott törvényt tényleg uralja az általunk ismert anyagi világ, naprendszerünk s az általunk ismert sok milliónyi állócsillagok rendszerei. Ámde erre a világra, noha méretei közelebbről szemügyre véve és részletezve szinte észbontóan nagyok, még sem lehet azt mondani, hogy ez az egész világ vagy nagy része a világnak. E tekintetben elég okunk van az óvatosságra és szerénykedésre. Régebben sem olyan apróságokról, sem olyan nagyságokról nem beszélt a természettudomány, mint ma kell beszélnie. És ki tudja, vajjon az előttünk ismeretes világ, bármily nagy is hozzánk képest és magában véve, nem csupán elenyészően kicsiny része-e az anyagi világnak? És ha így volna, nem lehetséges-e, hogy az anyag máshol nem ilyen állapotban van, hanem ellenkezőleg arra is képes, hogy hatásával előbb-utóbb módosítsa, megújítsa a mi világunkat? Azzal, hogy a részt ismerjük, még nem ismerjük az egészet. Ha a rész lejárt, következik-e, hogy lejár az egész? Hogy ez az előttünk ismeretes világ zárt rendszer, melyre kívülről nagy hatás nem történhetik, nincs egészen bebizonyítva; valamint az sem bizonyos, hogy az elértéktelenedés törvénye máshol is érvényben van.

Hátha a mostani folyamat, melyben az entropia valósul, csak egy állapota az anyagnak s korszaka fejlődésének, melyet hogy mi előzött meg és mi követ majd, nem tudjuk? Mi oly korszakban vagyunk, mikor az entropia uralkodik, de hogy mindig, minden fejlődési állapotban érvényes-e, ki tudja? Részszerint a súlytalan és a súlyos anyag viszonyáról igen keveset tudunk.

Hozzájárul mindehhez az, hogy az egyensúly és tétlenség mint vég igen különösnek tetszik s nehezen hozható összehangzásba a világ minden ízét, egész valóját és összességét átjáró renddel, célszerűséggel és szépséggel.

Azért, ámbár úgy a nagy világstatisztika, mint a világfolyamatot alkotó erőjelenségek természetének s egymáshoz való viszonyának elgondolása arra mutat, hogy az érzékelhető nagy világ iránya entropikus s az egész egyensúlyra és nyugalomra tör, mégsem egészen bizonyos, hogy ez a törvény a világ minden részére és az anyag fejlődésének minden korszakára érvényes. A nap reggel fölkel, delelő pontra száll, azután lehanyatlak és eltűnik, de másutt ismét fölkel. Talán az összeomlott világokkal is ez történik, mondja Sertillanges.⁷⁶

Arra mindenesetre alkalmas az entropia elgondolása, hogy a természeti jelenségek mulandóságát nagy méreteken föltesse, mert itt világrendszerek keletkezéséről és letűnéséről van szó. Ha egy előttünk kedves lény elmulása, vagy a régi Róma fényének eltűnése vagy a föld rétegeiben eltemetett élők maradványai mint hosszú világek korszakok letűnésének jelei gondolkodóba ejtenek, mennyivel inkább el kell tűnődnünk oly roppant világ elöregedésén, amilyen az érzékeinkkel észrevehető csillagvilág? Valóban, ami ennyire változik, az nem szükségképes és nem magától való lény, hanem esetleges és mástól van s egész berendezettségével másra utal, mint ezt igen szépen kifejezi Schell, midőn az entropia-törvényből így következtet: «Az anyag menthetetlenül meghal és megmerevedik, *amennyiben tőle függ*: ez a Clausius-féle törvény tartalma. *Ha tehát a világ mégis ment marad ettől a sorstól*, ezt csak annak a csodásan művészi berendezettségnek köszönheti, mely őt tervszerűen örök mozgóvá (perpetuum mobile) tette. Ez természetesen Isten bölcsessége nélkül érthetetlen volna.

⁷⁵ L. már idézett fölolvását: La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde.

⁷⁶ Az idézett fribourgi Compte Rendu-ban, III. kötet, 629. old.

Az anyag mozgásában csak úgy tartható fenn maradandóan, ha van végtelen bölcsesség, mely az elmuló mozgás szüntelen megújulását végtelen időre biztosíthatja és pedig az anyag művészies elrendezése és tagolása által». ⁷⁷

Arra azonban kevésbé alkalmas az entropia törvénye, hogy minket az egész világ kezdetéhez elvezessen, mert hátha ezt a korszakot már mások előzték meg!

De a világ kezdetének bebizonyítása végett nincs is szükségünk a munkaerő elértéktelenedésének törvényére, mert nyilvánvalóvá teszik azt oly tények és elvek, melyek bizonyossághoz semmi kétség sem fér: az anyagnak és a világban levő emberi szellemnek változandósága és tényleges változása s a végtelen mennyiség lehetetlensége.

Van azonban az entropia törvényének igen nagy jelentősége a szerves élő természetének és a földi élet eredetének kérdésénél, mert az élőket a szervetlen világfolyamattal ellentétes törekvés jellemzi, mint ezt alább, az élőkből vont Isten-érvénél bővebben kifejtem s itt nem kell kérdezni, érvényes-e az entropia törvénye az egész világra és az anyag bármely fejlődési korszakára, hanem egész bizonyossággal következtethetünk abból, hogy az a mi világunkat a jelen nagy korszakban jellegzi.

5. Összetétel.

Az esetlegesség jele *az összetétel is*. Az összetettség általában tökéletlenséget jelent, mert alapja az, hogy amit egy nem képes elérni, arra többnek kell egyesülnie, tehát minden összetétel a részek elégtelenségét mutatja. Továbbá az összetettben az egész függ a részektől s a részek függnak az egésztől, de más és más értelemben. Az egész függ a részektől a valóság rendjében, azaz előbb vannak a részek s belőlük alakul az egész, tehát az egész létében és minőségében függ a részek lététől és minőségétől. A részek pedig függnak az egésztől az értelmi rendben, vagyis a részeknek olyanoknak kell lenniök, hogy az egészet alkothassák, ez pedig kizárólag csak úgy lehetséges, ha az egésznek tervét értelem alkotja s ugyanaz az értelem alkotja és irányítja a részeket úgy, hogy az egészben egyesülhessenek. Ez az alkalmatosság nem bírja elégséges alapját a részekben, mert azok az egészet nem tartalmazzák magukban; de az egész sem lehet a részek alkalmatosságának és egyesülésének elégséges alapja, mert hiszen az egész a valóság rendjében későbbi a részeknél, tehát ezek egyesülési alkalmatosságánál is. Ebből nyilvánvaló, hogy minden egészet alkotó rész s minden összetett esetleges.

Már pedig a világ telve van összetett lényekkel, milyen egy égitest, egy élő szervezet, egy kristály, egy összetett test, egy tömeg s a parány egyesülése az erővel. Egyesülés és összetétel nélkül nincs is világfolyamat, a világ minden része arra irányul, hogy más részekkel egészet, összetettet alkosson. Sőt minden egyes lényben van összetettség: vagy mennyiségileg különböző részekből, milyenek az egyszerű test részei, vagy minőségileg különbözőkből, milyen a test és a lélek, vagy állag- és járulékokból, vagy legalább ténylegességből és képességből.

A szükségképes és magától való lény nem lehet összetett, mert az összetett részeitől s más valakitől függ, aki a részeket arra alkotta, hogy egésszé legyenek. A szükségképes lényben sem mennyiségi, sem minőségi alkotó részek, sem állag és járulék, sem képesség és ténylegesség összetétele nincs.

Tehát az összetétel is nyilvánvaló jele annak, hogy a világ esetleges.

⁷⁷ Die göttliche Wahrheit des Christentums. II. kötet. 48. 49. old.

6. Függés és viszony.

Ugyanezt kell tartanunk *a függésről és egymásra utaltságról*, mely a világ minden egyes lényét jellegzi és átjárja. Ismertek-e valamit a világon, ami független volna mástól? Minden anyagrész helyzete és állapota más anyagrészek helyzetétől és állapotától függ. Vagy talán az élő független? Legnagyobb mértékben függ az élettelenről, melyben el van helyezve s melyből táplálékát kapja; de élőktől is, melyek nemzik, körülveszik s részben táplálékául szolgálnak. Az állatok érzési világa, az emberi értelem és akarat, az ember boldogulása mind függ mástól, másoktól, sokaktól. Vagy talán csak a tünemények függnek egymástól? Épen nem. Először a tünemény nem más, mint az elrejtett állapot nyilvánulása, azért ha az állapotok függetlenek volnának, a tünemények sem függhetnének egymástól. A világ állapota és folyamata azt mutatja, hogy minden lény társas, minden lény másra van utalva, minden lény viszonylagos, a parány arra van, hogy másra hasson, hogy mással egyesüljön, a tömeg arra van, hogy más tömegekkel egyesüljön, a tömegek, akár élők, akár élettelenek, arra rendelvek, hogy hassanak egymásra s az egyik hatását a másik kénytelen befogadni, e nélkül nincs világfolyamat. A világ lényei minden izükben viszonylagosak, egymástól függnek. Tekintsük azt a szobrocskát, amely asztalomon van. Nem szólok egyes részeiről, a milliárd és milliárd alkotórészeiről, melyek egymástól függve alkotják azt a szobrocskát. Csak mostani helyzetét tekintem. Független-e ebben a tekintetben? Épen nem. Ellenkezőleg rám nézve megszámlálhatatlan októl függ a múltban és a jelenben. A múltban: valaki ide tette, az ide jutott, bizonyos szülőktől származott, azok mástól, ezek ismét mástól, vissza az első ember keletkezéséig, ami szintén függésben mástól ment végbe. Jelenben: függ az asztaltól, amelyen nyugszik, ez a szoba padozatától, ez a falaktól, azok a ház alapjától, ez a földtől, ennek helyzete a naptól s egyéb más testektől, a nap helyzete ismét másoktól, a legkisebb porszem helyzete függ az egész nagy világtól. Minden, mi él vagy nem él széles e világon, másoktól függ.

Már pedig ami szükségképes, az magában érthető és magának elég, azért viszonylagos és függő nem lehet. A szükségképes nem lehet mivoltánál fogva és szükségszerűen társas lény, nem függhet mások hatásától, nem is lehet másra utalva, nem lehet függő, hanem létében, önállóságában és cselekvésében függetlennek kell lennie s másra mint célra nem törekedhetik.

Tehát a függés és egymásra utaltság is bizonyos jele annak, hogy a világ esetleges.

7. Sokaság.

Az esetlegességnek jele a *sokaság* is, valamiből több van vagy legalább lehet, pl. több ember van vagy legalább lehet, több aranytömeg, több bolygó, több állócsillagrendszer s több parány van s mindenből, ami a világot alkotja, több van vagy legalább lehet. Ha valamiből kettő van, abból több is lehet meg kevesebb is. Hogy kettő van belőle, ez egyrészt azt mutatja, hogy egy nem meríti ki az illető lényeg fogalmát és lehetőségét, egy aranytömeg nem meríti ki az aranytömeg fogalmát és lehetőségét, mert az aranytömeg véges valami, továbbit is megenged. Másrészt azt jelenti a többes lét, hogy egyik valóság sem szükségképes; ha nem szükségképes a harmadik, akkor a második sem, sőt az első sem, mert mindegyiknek egyenlő a mivolta, tehát vagy mind szükségképes, vagy egy sem. Már pedig, hogy minden lehetséges valóság nem szükségképes, az nyilvánvaló, mert hiszen minden lehetséges nem valósul. Nincs annyi aranytömeg, ember sincs annyi, amennyi lehetséges, tehát amik tényleg vannak, lényegüket tekintve azok is elmaradhatnak.

A szükségképes lény a maga nemében egyetlen lesz, mert a lehetőséget egymaga kimeríti, hiszen az ő lényegénél lehetségesnek lenni egyenlő a tényleges léttel.

Ilykép a világ egynemű lényének több egyénben való sokszorozódása is jele esetlegességének.

8. Tér- és időviszony.

A függésnek egyik tartozéka s az esetlegességnek is jele továbbá a térbeli lét és időbeli valósulás. Minden anyagi térben valósul, tehát meghatározott térbeli helyzete és viszonya van; lényegénél fogva lehetne ugyan máshol is, de tényleg mindig csak egy bizonyos helyen van. Még az emberi szellem is, mely nem anyagi; térhez van kötve a természeti és állagi kapocs miatt, mely őt a testhez fűzi. Hasonlóképp minden e világon időhöz kötött, időben, egymásutánban valósul, multjáról szólunk, mely már nincs, jelene egyetlen oszthatatlan pillanat s jövője még csak ezután következik, pillanatról pillanatra valósulva úgy, hogy a jelen a jövőt magában nem foglalja, abból, hogy most van, nem következik, hogy a következő pillanatban is fönmarad.

A szükségképes lény nem lehet térhez kötve s bár mindenhol valósul, ahol tér van, hiszen a tér nem kerülheti ki a szükségképes lényt, de a szükségképes túlhalad minden térbeli viszonyt és semmi térbeli korlátoltságot nem ismer. A mult-, jelen- és jövőre megkülönböztethető idő sem köti a szükségképest, mert ő egyszerűen van, benne - épen mert szükségképes - semmi el nem múlik, hozzá semmisen járul, reá nézve nem különböztethető meg mult, ami már nem volna s jövő, ami még nem valósulna, csak kezdet és vég nélkül való jelen. Ezt a változatlan jelent fejezi ki az az egyszerűségében fenséges kijelentés, melyet Isten Mózesnek tett, midőn ez kérdezte, mit mondjon Izrael fiainak, ki küldte őt? «Mondá Isten Mózesnek: Én vagyok, aki vagyok. Így szólj Izrael fiainak: Az, aki van, küldött engem hozzátok».⁷⁸ Ugyanezt tartalmazza az Üdvözítő magáról tett kijelentése: «Bizony, bizony mondom nektek, mielőtt Ábrahám lenne, én vagyok».⁷⁹

A szükségképes lénynak tulajdonsága az örökkévaló lét, melynek sem kezdete, sem vége nincs, nem is lehet, de egymásutánja sincs, mert szükségképes, egyszer s mindenkorra teljes valósulás.

És ha valaki - bár ez lehetetlen - esetleges és mástól származó lényt gondolna el, amely kezdet nélkül származott s mindig fönmaradna, ennek a léte sem volna tulajdonképpen vett örökkévalóság, mert az örökkévalóságnak lényege az, hogy szükségképes lét legyen s ne pillanatonként valósuljon, ne álljon multból, jelenből és jövőből, hanem, mint Boëthius mondja: «határtalan életnek egyszerre teljes és tökéletes birtoklása» legyen.

A világ térbeli léte és időbeli valósulása is jele esetlegességének.

9. Az anyag, erő és lélek esetlegesek.

Az esetlegesség elsorolt számos jele mellett nem csoda, hogy mikor azon tűnődünk, vajjon elgondolhatjuk-e a világ egyes lényeit nemlétezőknek, nem nehéz ezt megtennünk. Elgondolni azt, hogy ez vagy az az ember, ez vagy az a fa, ez vagy az az égitest nem volna, ez vagy az a test más irányt követne, némely parány nem léteznék vagy másokkal volna egyesülve, mint tényleg van, nem lehetetlenség.

Sőt a világon semmit sem találunk, amire gondolatilag szükség van, aminek nem-létét elgondolnunk lehetetlen volna. Ez onnan van, mert a világ esetleges és az esetlegesség bélyegét viseli magán.

Nem úgy kellene a világnak megjelennie, amint tényleg megjelenik, hogy szükségképesnek tartsuk, hogy létét és mindazt, amit élénk tár, magában véve megérthessük.

⁷⁸ Móz. II. 3, 13. 14.

⁷⁹ Ján. 8, 58.

Ha a világ lényeit főbb megjelenéseikben tekintjük, mindegyiknél azt tapasztaljuk, hogy esetlegesek. Különböztessük meg az anyagot, az anyagi erőt és a szellemet. Az anyag épen ellentéte a szükségképesnek és a föltétlennek. Egyik része föltételez egy másikat, ez egy harmadikat s az összesek egymást. Egy anyagrész magában véve, más részek nélkül, semmire sem képes, értelme sincs. Továbbá anyag erő nélkül semmit sem ér, tehát magának és magában nem elég, nem lehet tehát szükségképes és feltétlen lény.

De ugyanezt kell állítanunk az anyagi erőről is. Mi ez? Nem is állag, hanem járulék; nem lehet máskép, mint anyagban, ettől függ léte és működése, tehát nem lehet szükségképes és feltétlen.

Végül az emberi szellem tárul elénk. A szellem, az értő és akaró állag magában véve nem mutat oly tulajdonságokat, melyek a szükségességgel ellenkeznének s okvetetlenül föltételeznének egy más valamit. A szellem mindent tudhat, értheti önmagát és minden érthetőt s létének forrását és befejezését bírhatja önmagában. Ámde amint a világban s névleg az emberben megjelenik, nagyon esetleges és feltételes. Az emberi szellem csekély dolog. Ma van, tegnap nem volt. Nagyon érezzük, hogy szellemünkkel a világ egész folyására, az anyag és erő összetételére és kifejlesztésére nagyon csekély hatással lehetünk. Ha valamit változtatunk a nagy világon, hogy házakat építünk, vasutakkal behálózunk a földet, légi gépekkel némi utakat teszünk s a ránk nézve kártékony természeti jelenségekkel szemben védekezünk, mindez igen kicsiny dolog ahhoz képest, amit a nagy világ alkot s amily hatással a nagy világ van a mi szellemünkre. Amint anyag függ az erőtől s az anyagi erő az anyagi állagtól, úgy függ a mi szellemünk a nagy világtól. És ha szellemünkkel uralkodni akarunk a világ nálunk alsóbb lényein, engedelmeskednünk kell nekik, mint Bacon Ferenc mondja, azaz megtudunk törvényeiket, hogy azokat alkalmazzuk. Anyag, erő és emberi szellem; mindegyik függő, gyenge, föltételezett, magának nem elég s magában nem érthető. De összességük sem érthető, mert az egymástól függők okvetetlenül valamely rajtuk kívül állótól függnék, amint a gúlába tett három fegyver egymást támogatja, de egyúttal mind a három egy negyediktől függ, az alaptól, melyen nyugszanak.

Kérdezd meg a parányokat, mondja Schell Hermann würzburgi tanár,⁸⁰ miért léteznek, és nem tudnak rá felelni, meg sem értik kérdésedet, nem is tudnak arról, hogy léteznek, sem arról, mire jók vagy arról, mi a rendeltetésük. Hogyan bírnák tehát magukban létük alapját, ha nem is tudnak róla? És kérdezd meg az anyaföldet, az égitesteket, miért léteznek? Semmit sem tudnak róla. És kérdezd meg a hangyát, miért igyekszik? Érzi, hogy igyekszik, de nem tud számot adni arról: miért? Mi értjük a kérdést, hogy honnan vagyunk, de nem érezzük, nem tudjuk, hogy szükségképen és magunktól volnánk, hogy magunkban bírnók létezésünk alapját. A világnak egyik, jelentékenyen nagyobb része tehát nem is tud róla, hogy van, annál kevésbbé tudja, hogy honnan és miért? Van azután egy parányi rész, mely érzi, hogy van, de nem veti föl a kérdést: honnan és miért? ezek az állatok. És végül van néhány lény, az ember, aki fölveti a kérdést: honnan és miért van ő, honnan és miért van a világ? de tud-e rá felelni?

⁸⁰ A mély gondolkodású Schell, mint általában az istenség megismerésére vezető érveket, úgy különösen az esetlegességből vett érvet is ragyogó szépséggel és alapossággal adja elő következő műveiben: *Katholische Dogmatik*. Paderborn, 1889. I. kötet. *Die göttliche Wahrheit des Christentums*. Paderborn, 1896. II. kötet. Nagy kár, hogy a kitünő hittudós egy nagy hibába esett, mely Isten létéről és tulajdonságairól adott egész tárgyalásán, sőt csaknem minden hittudományi fejtegetésén végighúzódik. Ő Istent a saját maga okának tartotta, mintha Isten végtelenül tökéletes lényével magamagát öröktől fogva tette és valósította s ilykép a maga teljességét kiérdemelte volna. Ez nyilvánvaló tévedés, mert mint szent Tamás mondja, «nem lehetséges, hogy valami létesítő oka legyen önmagának, mert akkor magánál előbb kellene lennie, ami lehetetlen». (*Summa theol.* p. 1. quaest. 2. a. 3. *Secunda via.*) Isten szükségképes lény s létének alapját, de nem létesítő okát, szükséges és végtelenül tökéletes lényében bírja.

Kutat, elmélkedik, elődeinek könyveit bújja, kortársait kérdezi, kongresszusokra jár, s vajjon rájut-e valamikor ilyen feleletre: szükségszerű vagyok, magamnak elég vagyok, magamban birom létem alapját; hogyan is mondhatna ilyent, mikor tegnap, néhány nap előtt nem élt? Egy szükségképes lénynak, mely magában bírja létének alapját, mely magának elég és magában érthető, nem olyannak kell lennie, milyen az élettelen vagy az állati világ, de nem is olyannak, milyen a korlátolt ember, nem olyannak, amilyen a nagy világ, sem olyannak, amilyen az emberi kis világ, hanem egészen másnak.

A szükségképes és önmagától való, magának elég és önmagában érthető lénynak végtelenül tökéletesnek, változatlanak, kezdet nélkül valónak, minden, de minden összetétel nélkül egyszerűnek, létben és cselekvésben függetlennek, a maga nemében egyetlennek, tér- és időviszonyoktól függetlennek s ezek fölött állónak és értelmesnek kell lennie, aki látja a saját szükségességét és teljes valóságát; röviden, a szükségképes és magától való lénynak tökéletesnek kell lennie. Ha ilyen volna a világ, akkor nem keresnők alapját másban, hanem megnyugodnánk benne.

Ámde a világ lényei épen ellenkezőleg végesek, változandók, újak, összetettek, függők, másra utaltak, magukban nem elégségesek, minden egyes nem és faj sok egyénben jelenik vagy legalább jelenhetik meg, térhez kötöttek és időben valósulnak, miért is nem-létezésük elgondolható.

Ezekből nyilvánvaló, hogy a világ részeiben és egészében esetleges, tehát föllállított hármas következtetésünk alsó tétele is szembeszökő.

Ebből azután következik, hogy a világ minden részében és egészében mástól és pedig végső sorban szükségképestől van. De hiszen itt nem is kell közbülső tagon vagy tagokon átmenünk. Miről van ugyanis szó? Arról, hogy az egész mindenség tüneményeiben és teljes valóságában honnan van? Lehet-e közvetlenül esetleges, tehát ismét gyarló lénytől? Ez teljes lehetetlenség, hiszen egy más esetleges lény, ha nagyobb volna is a mi világunknál, mégis csak velünk együtt gyarló volna, mely világot nem hozhatna létre. Azért a világ esetlegességének elgondolása közvetlenül egy szükségképes és végtelenül tökéletes alkotó, Isten ismeretére vezet.

Elégséges alapot és okot kereső elménk követelményeinek egy világlélek felvétele sem tenne eleget, mely a világgal természeti viszonyban volna s ezzel egységet képezne. Nehéz is volna elgondolni ezt az egységet s ily egység létének alapját. A kettő összetettet alkotna, ez pedig, mint fennebb kimutattam, nyilvánvaló jele az esetlegességnek s azért a világlélek és a természet egysége rajta kívül álló létrehozó okra utalna. Az ily világlélek létében és működésében a világra volna korlátolva, ettől függne s ezzel szükségszerű viszonyban volna. Mindez tökéletlenség és esetlegesség jele. A véges világ lelke is véges volna, ami ismét esetlegességét mutatná. A nagy természet változása nem lehetne hatás nélkül a természet lelkére, miértis a világlélek változandó volna, ami szintén jele az esetlegességnek.

A világ elégséges alapjának és okának keresése a világtól különböző s azt messze túlhaladó Isten ismeretére vezet.

10. Aquinói sz. Tamás és az esetlegességből vett érv.

Aquinói sz. Tamás az Isten megismerésére vezető érveket a Summa theologica-ban⁸¹ a következő öt pontba foglalja össze: Istent megismerjük *a)* a mozgásból, *b)* a cselekvő okok láncolatából, *c)* a lehetségesek léteiből, *d)* a lények fokozatából s *e)* a világ kormányzásából. Ez öt érv közül a négy első az esetlegességből vont érv körébe tartozik.

⁸¹ P. I. qu. 2. art. 3.

A mozgásból vett érvet az idézett helyen így olvassuk: «Bizonyos és az érzékelés tanusítja, hogy némely dolog mozog a világban. Már pedig mindaz, ami mozog, más által mozdíttatik; mert minden csak annyiban mozog, amennyiben képességben van arra, amihez mozog. Mozdít pedig valami, amennyiben ténylegességben van; mert mozdítani annyi, mint valamit képességből ténylegességbe átvinni. Ámde képességből ténylegességbe bármi csak oly lény által vihető át, ami ténylegességben van; pl. ami tényleg meleg, mint a tűz, a képességileg meleg fát tényleg meleggé teszi s ezzel mozdítja és megváltoztatja azt. Az pedig nem lehetséges, hogy ugyanaz ugyanegy tekintetben egyszerre ténylegességben és képességben legyen, ez csak különböző tekintetben lehetséges. Ami pl. tényleg meleg, nem lehet egyszerre képességileg meleg, hanem ugyanakkor képességileg hideg. Tehát lehetetlen, hogy valami ugyanegy tekintetben és ugyanazon a módon mozdító és mozdított legyen, azaz, hogy magamagát mozdítsa. Világos ebből, hogy ami mozog, szükségképen más által mozdíttatik. Ha tehát az, ami által mozdíttatik, szintén mozog, ennek is más által kell mozdíttatnia és emennek ismét mástól. Ámde itt nem lehet a végtelenbe menni, mert ebben az esetben nem volna valami első mozdító s következésképp nem volna más mozgató sem, mert a másodszorban mozgatók csak annyiban mozgatnak, amennyiben mozdíttatnak az első mozgató által, miként a bot csak azért mozdít, mert önmaga is mozdíttatik a kéz által. Szükségképp egy első mozdítóhoz kell tehát jutnunk, ami semmitől sem mozdíttatik, és ezt mindenki Istennek mondja.⁸²

Ezt az érvet Aristoteles és sz. Tamás a testek helyi mozgásáról alkották, de érvénye minden változásra kiterjed, úgy anyagira, mint szellemire, tehát minden, akár felületes, akár mélyreható változásra, mely az anyagot vagy a véges szellemet érheti, az ismeretre és akarásra is. Mert minden változásnál átmegy a lény képességből a ténylegességbe. Ha két rokon testi elem külön áll, vegyületté külső behatás nélkül sohasem lesznek. Hogy valamit megismerjünk, az ismereti tárgynak hatni kell ismerőképeségünkre s hogy valamit megkívánjunk, a tárgynak hatnia kell vágyóképeségünkre.

A mozgásból és általában a változásokból vont érv a mozdulatlan mozgató tökéletes fogalmára s a végtelenül tökéletes teremő Isten ismeretére vezet. Ugyanis az első mozgató oka az összes anyagi és szellemi mozgásoknak és változásoknak, melyek a világon vannak, tehát nagyhatalmú s mert maga változatlan, pusztá ténylegesség (actus purissimus), azaz csupa tökéletesség, minden képesség azaz tökéletesíthetőség nélkül. Anyag nem lehet, mert az anyag lényegileg mozgásra képes, hanem szellem s csak azért mozdíthatja a szellemeket is. Mivel pedig az a szellem, mely nincs minden igazság és minden jó birtokában, előtte újabban jelentkező igazság és jó által mozdítható, az első mozgatónak, mert mozdulatlan, minden igazság és minden jó birtokában s teljesen boldognak kell lennie: maga az igazság, maga a jószág és maga a boldogság.

A mozdulatlan mozgató egyúttal szabad is. Ugyanis az anyag is meg a szellem is mindenféle állapotra képes. Az anyag magában közömbös a nyugvással meg a mozgással szemben s a mozgásnak mérhetetlenül sokféle irányát, alakját és gyorsaságát valósíthatja; hogy ezek közül melyik valósuljon, az a mozgató szabad elhatározásától függ. Ugyanez áll a véges szellemre is, mely különböző irányításokra, célokra képes s ezekre vonatkozólag különbözőképp látható el képességekkel.

Végre az anyag most vázolt közömbössége a nyugalom és a mozgás iránt, valamint a véges szellem közömbössége különböző ismeretek, vágyak és képességek birtoklása szempontjából annak belátására vezet, hogy a mozdulatlan mozgató úgy az anyagnak, mint a véges

⁸² Amit itt röviden összefoglal, azt bővebben kifejti sz. Tamás Summa contra gentiles című művében, lib. I. c. 13. Aristoteles ugyanezt Physicorum lib. III. text. 9. 14. 16. és Phys. 1. VIII., text. 40. tárgyalja.

szellemnek teremtője, létrehozója. Ugyanis sem az anyag, sem a véges szellem nem lehet minden meghatározottság, nyugalom vagy mozgás s a mozgás meghatározott iránya nélkül, már pedig lényegénél fogva bármelyik iránt közömbös. Azért legelső állapotát nem bírhatja magától, hanem attól, akitől létét is nyerte. Meg azután nem is volna érthető, mikép hathat egy lény másakra, mely vele szemben mint egyenlőjogú, egykép szükségképes lény áll. A szükségképes lény nem hajlítható, nem mozgatható. Mindebből világos, hogy az első, mozdulatlan mozgató teremtő is egyúttal.⁸³

Nagy hiba volt azért Aristotelestől, hogy egyrészt fölállította az elvet: ami mozog, más által mozdíttatik s ezzel eljutott a mozdulatlan mozdítóig, mely csupa ténylegesség, minden tökéletlenség nélkül; de e mellett örök anyagot vallott, melyet Isten, a tiszta ténylegesség, mozdít és célhoz irányít. Az anyag nem volna az istenségtől hajlítható és mozdítható, ha maga is szükségképes volna. Azért az aristotelesi tant oda kell kiegészítenünk, hogy ami mozog, más által és pedig utóljára mozdulatlan mozdító s pusztá ténylegesség által mozdíttatik, sőt attól is van. Ami mozog, magától nem lehet.

Sz. Tamás második érvelése az okok és okozatok láncolatára vonatkozik.

«Látjuk, hogy az érzékelt világban a cselekvő okoknak bizonyos rendje van; arra azonban nincs eset, de *nem is lehetséges, hogy valami létesítő oka legyen önmagának*, mert ebben az esetben önmagánál előbb volna, ami lehetetlen. Ámde nem lehetséges, hogy a létesítő okokban végtelenségig menjünk, mert minden rendezett oksorban az első oka a középsőnek s a középső oka az utolsónak; akár több, akár csak egy a középső. Ha pedig nincs ok, nincs okozat. Tehát ha a cselekvő okokban nincs első, utolsó sem lesz meg középső sem. De ha a cselekvő okok sorában végtelenségig megy valaki, nem lesz első létesítő ok; következőleg sem utolsó eredmény nem lesz, sem közbeeső létesítő ok; ez pedig nem felel meg a valóságnak. Ennélfogva első cselekvő okot kell elfogadnunk, melyet mindenki Istennek nevez.»

Más szavakkal: Semmi sem lehet létesítő oka önmagának s valóban úgy is találjuk, hogy minden lény a világon egy mástól van. Ez ismét vagy olyan, hogy mástól származik, vagy magától van. Az oly okok, amelyek maguk is okozatok, nem elégítenek ki, föl kell tehát emelkednünk egy oly okig, amely más természetű, mely maga nem okozat, hanem magának elég.

Midőn itt sz. Tamás a középső okokat és az elsőt szembe állítja, az elsőt nem csupán úgy érti, hogy azt más ok már nem előzi meg, hanem úgy, hogy azt más oknak nem is kell megelőznie, mert más természetű, mint a középső okok voltak; ezek magukban nem elégségesek, az első ok azonban magában elégséges s egyúttal másokat okozhat.

Az okok láncolata két irányban vezet el az első és önmagának elégséges okhoz; először visszamenve a multba a létesítő okokon át, melyek a kérdéses okozatot létrehozták; másodszor tekintve azokat az okokat, melyek a már létesített fönmaradását lehetővé teszik. Vegyünk pl. egy állatot. Első kérdésünk: honnan van, hogyan létesült. Nemzette egy más állat, azt ismét más, a csibe tojásból lett, a tojás tyúkból, a tyúk tojásból és így tovább, míg csak az első és elegendő okhoz nem jutottam. Legyen bár ez a sorozat annyira egyforma, hogy tyúknál és tojásnál egyéb elő ne forduljon benne; legyen bár faji átváltozással egybekötve, a végső eredmény egy és ugyanaz: az egész sorozat oly októl származik, mely a tyúktól, a tojástól és minden más nem magától való októl tökéletességben különbözik, mert ő ok, de nem okozat, míg a tyúk meg a tojás ok is lehet, de még inkább okozat, mert oknak nem kell lennie, ha megesszik a tojást, nem lesz belőle csibe, de mindenesetre okozat, azaz mástól származott. Az első ok azonban nem okozat.

⁸³ A mozgásból vett érv igen szép tárgyalását l. Gutberletnél, Lehrbuch der Apologetik. Münster, 1888. I. köt. 157. s. köv. old.

De ugyanazt az állatot fenmaradásában is tekinthetjük és kérdezhetjük, mi tartja fönn? A táplálék, részszertint a mag, víz és levegő; és mi tartja fönn ezeket? mindegyiket más és más, azokat ismét más, de egyikük sem tartja fönn magát, hanem mindegyiket az első ok tartja, mely fentart másokat, de nem szorul további fentartóra, mert önmagának elég. Vagy tekints egy falba vert szeget. Mi juttatta oda? Egy ember, ezt pedig megbizta ezzel egy másik ember, ezt nemzette egy másik, ezt ismét másik, mindegyik ok, de okozat is, mástól van; végre első okhoz jutsz, amely ok, de nem okozat többé. És mi tartja ott ezt a szeget? A fal. És a falat a ház alapja. És az alapot? A föld. A földet a nap, a napot más csillagok, ezeket ismét mások, mindegyik föntart mást, de őt magát is más tartja fönn. És az egészet? Föntartja az, akit nem kell tovább föntartani. Minden egyes okozat, legyen nagy vagy parányi, ennek megismerésére vezet.

Az okok láncolatából vett ez az érv önmagának elég első ok ismeretére vezet, mely elégséges alapja mindannak, ami a világfolyamatot alkotó okokban és okozatokban megvan s mind-ezeknek elégséges ősforrása.

A harmadik érvet, melyet Aquinói sz. Tamás a világ esetlegességéből elvon, a keletkezés és elmulás tényéből mint az esetlegesség biztos jeléből veszi. «Találunk a dolgok közt olyanokat, amik lehetnek is, nem is, mert hiszen némelyek létrejönnek és elenyésznek s következésképp lenniök és nem-lenniök is lehetséges. Lehetetlen pedig, hogy mindazok, amik ilyenek, mindig legyenek; ugyanis amiről lehetséges, hogy legyen, az néha nincs. Ha tehát minden olyan volna, hogy lehetséges nem lennie, valamikor semmi sem lett volna. De ha ez igaz volna, most sem volna semmi; mert ami nincs, csak oly valami által veszi kezdetét, ami van. Ha tehát semmi sem volt, semmi ok sem kezdődhetett volna s most sem volna semmi, ami nyilvánvalóan hamis. Tehát nem minden lény lehetséges (esetleges), hanem valami szükségképesnek is kell lennie a dolgokban. Továbbá minden szükségképes vagy máshonnan bírja szükségességének okát, vagy nem. Ámde nem lehet végtelenségig menni a szükségességekben, melyek szükségességük okával birnak; amint a cselekvő okoknál sem lehet a végtelenbe menni, mint kimutattam (ugyanebben a cikkelyben). Föl kell tehát vennünk valami olyant, ami önmagában szükségképes, ami szükségességének okát nem mástól bírja, hanem oka mások szükségességének; ezt pedig mindenki Istennek mondja.»

Ez az érvelés az esetleges létéből következtet a szükségképes lény léteire. Az esetlegességnek csak egy jelét veszi ugyan szemügyre, azt, hogy valami keletkezik és megromlik, elmulik, de az érv teljes egészében és szigorában érvényes az esetlegesre, bárhonnan tűnik is ki esetlegesége, tehát mindarra, ami véges, ami változandó, ami összetett, ami függő és viszonylagos, ami többséget enged meg s ami tér- és időbeli, mint az esetlegesség jeleit fönnebb elsoroltam. Tehát ha nem is tudnók valamiről bebizonyítani, hogy kezdetét vette s elmulását sem látnók, de megismerjük végességét s az esetlegesség egyéb jeleit, a szóban levő érv alkalmazást nyer rá.

Sz. Tamás még egy érvet alkot az esetlegesek szemléletéből, mikor a világ lényeiben levő különböző tökéletességi fokokból mindezek végtelenül tökéletes okára, forrására következtet. A harmadik érvben az esetlegességnek azt a jelét veszi szemügyre, hogy valami keletkezik vagy elmulik. Itt pedig esetlegesnek és mástól származottnak látja azt, ami véges. «A negyedik érv azokat a valósági fokokat tekinti, amelyek a dolgokban találhatók. Ugyanis a dolgokban van valami többé és kevésbé jó és igaz és nemes és így tovább. Ámde többnek és kevesebbnek mondunk különböző dolgokat, amennyiben különbözőképp közelítenek valamihez, ami leginkább van; amint melegebb az, ami a legmelegebbhez legközelebb esik. Van tehát valami, ami legigazibb és legjobb és legnemesebb s következésképp leginkább lény. Mert amik leginkább igazak, azok leginkább lények is, mint Aristoteles mondja. (Metaphys. I. 2. text. 4.) Ami pedig valamely nemből leginkább bírja az illető nem mivoltát, az oka mindannak, ami

ahhoz a nemhez tartozik; amint a tűz, mely legmelegebb, mindennek oka, ami meleg, mint ugyanabban a könyvben olvassuk. Van tehát valami, ami minden lényre nézve oka a lénynek, jóságnak és minden tökéletességnek; és ezt Istennek nevezzük.»

A tény, melyre ez az érv támaszkodik, a következő: A lények egyes fajaiban vannak kisebb-nagyobb fokok, pl. van melegebb és kevésbé meleg, fényesebb és kevésbé ilyen, lassúbb és gyorsabb mozgás, kisebb és nagyobb tudás, erény, boldogság, stb., de mind véges, egy sem meríti ki az illető nem, faj teljes lehetőségét. E mellett a különböző fajokat is összehasonlíthatjuk egymással s ezt téve azt találjuk, hogy egyik több a másiknál, így több az élő, mint a nem-élő, több az érző, mint a nem-érző, több az ember, mint az állat, a szellem több az anyagnál, de azért mind véges, egy sem meríti ki a lény teljes lehetőségét. Ez jele annak, hogy egyik sincs önmagától, hanem mindegyik mástól van. Ami jó, de csak korlátozottan, bizonyos mértékben, az jóságának alapját nem birhatja magában. Ugyanez áll az igazról, szépről, nemesről stb. Ami tud, de csak valamit, akármennyit, az nem tudhat magától, tudásának mértéke mástól van. Nem állapodhatunk meg tehát bármely véges tökéletességnél, hanem mindezek forrását olyan lényben kell keresnünk, mely egyszerűen igaz, jó, szép, nemes, élő, hatalmas stb., minden korlát nélkül, más szóval végtelen s amely lény minden korlátozás nélkül teljessége a létnek. Ez magának elég, létének okát magában bírja, egyúttal oka lehet másoknak s tényleg oka mindannak, ami igaz, szép, jó, nemes s mindannak, ami van. Ami pedig véges, az létét és minden tökéletességét a végtelentől bírja s ahhoz viszonyítva mondatik többé vagy kevésbé igaznak, szépnek, jónak és lénynek.

A világ lényének tökéletességeiből vett érv teljes menete im ez: A véges és kisebb-nagyobb tökéletességek lajtorjáján értelmi elvonatkozással fölemelkedünk a végtelen tökéletesség fogalmára; a kisebb és nagyobb értelem fogalmából a végtelen értelem, az élet különböző fokának ismeretéből a végtelenül tökéletes élet s különböző fokú véges lények fogalmából a végtelen tökéletes lény fogalmára. Ez eddig még nem valóság, hanem csak fogalom. Ha most ebből a fogalomból magából a megfelelő lény valóságára következtetnénk, ez az ontológiai érv volna, melynek helytelenségét külön cikkelyben feltüntettem. Ámde itt nem ez történik, hanem mivel látjuk, hogy a véges tökéletességek s véges lények magukban meg nem okoltak s magukban nem birhatják alapjukat, azért azok létéből a végtelen tökéletességek s az ezeket mind magában birtokló legtökéletesebb lény létrehozásához következtetünk, tehát a valóság talaján állunk s a valóságos lényekből az okság elvének alkalmazásával jutunk végső okuk létének és mivoltának ismeretére. Ez tehát a világból vett, kozmológiai érv jellegével bír.

11. A szerves élet eredetéről.

Az esetlegesség eddig elősorolt jelei a látható világ minden lényét illetik, a kisebbeket, mint a nagyobbakat s az életteleneket és az élőket egyaránt. Az élők azonban külön szempontot kínálnak, amennyiben egyrészt kezdetük e földön s általában az anyagi világban bizonyos, másrészt az élettelenből magából nem származhattak, miértis élő alkotóra vezetnek, ki az anyagi világban életet teremtett. Ez a biológiai (βίος = élet) érv.

Hogy élet nem mindig volt a földön, sőt hogy a föld nagy időközön át szerves élet nélkül volt, bizonyos egyrészt abból, hogy a világfolyamatról általában elfogadott fölfogás értelmében földünk valamikor oly ritka és oly magas hőfokú állapotban volt, hogy azzal szerves lények léte meg nem fért. Ugyanily állapotban volt valamikor az egész ismert világ. Másrészt a föld multjáról, legalább az utóbb lefolyt nagy korszakokról, tanuságot tesznek a föld felső rétegei s ezek legalul kihalt élők maradványát nem tartalmazzák, hanem csak az újabb rétegekben találkozunk élők nyomaival.

A régiek azt hitték, hogy az élők, legalább tökéletlenebb növények és állatok, úgynevezett ősnemzés (generatio aequivoca) útján az élettelenből is származhatnak. Ennek a vélekedésnek

az oka az észleletek tökéletlensége volt. Úgy látták, hogy állott vízben, nedves földben s romlott szervi maradványokban élők keletkezhetnek, gombák, penész, férgek s más ilyenek. De az új korban, mikor az észlelés és a kísérletezés eszközei, milyen a görcső, valamint az észlelés jobb módszerei ismeretessé lettek, az olasz Redi, Spallanzani és Balbiani, a német Liebig, a belga Van Beneden, az angol Tyndall s főképp a francia Pasteur kimutatták, hogy az ősnemzés vélt esetei tökéletlen észlelés eredményei, s ha valahol magas hőfok alkalmazásával minden csirát kiölünk, ott élő többé nem keletkezik. Úgy hogy jelenleg csak olyanok ragaszkodnak az ősnemzéshez, akik azt minden áron akarják, s ilyképp nemcsak hogy elvcsúsztatást (petitio principii) követnek el, bizonyíték nélkül tartván valamely tant, hanem a nyilvánvaló bizonyítékokkal szembeszállnak. Nägeli pl. így ír: «A szervesnek képződése a szervetlenből első sorban nem tapasztalat és kísérlet kérdése, hanem az anyag és erő megmaradásának törvényéből folyó tény. Ha az anyagi világban mindenütt oksági kapcsolat van; ha az összes tünetmények lefolyása természeti úton történik; a szervezetek, melyek ugyancsak a szervetlen természetet alkotó anyagokból állnak s végre ismét ugyanazokra bomlanak föl, őseredetükben szintén nem keletkezhetnek máshonnan, mint szervetlen anyagokból. Az ősnemzést tagadni annyi, mint csodát hirdetni.»⁸⁴ Ez a szöveg tele van tévedéssel. Azt mondani, hogy az ősnemződés kérdése első sorban nem a tapasztalat kérdése, lemondás a természeti tudomány módszeréről. Az anyag és az anyagi erő megmaradásának törvénye az élő teremtésének tanával nem ellenkezik. Tényről szólni ott, ahol sem tapasztalatból kiinduló szigorú okoskodás nincs, egészen jogosulatlan és könnyelmű eljárás. Az oksági kapcsolat sem ellenkezik a teremtés tanával, sőt ennek az utóbbinak elfogadására éppen az elégséges ok elve készíttet. Az az okoskodás pedig, hogy hogy mert a szerves élők az élettelenel azonos anyagokból állnak s azokra bomlanak föl, tehát azoknál semmi többnek nem tartandók, Prohászka Ottokár igen helyes bírálata szerint éppen annyi, mintha valaki azt mondaná: «Mivel a könyv papírból és nyomdafestékből áll s végre is piszkos ronggyá foszlik, kell, hogy őseredetében hasonlóképp csak papírt és nyomdafestéket gondoljunk okául.»⁸⁵ Nägeli szövegének végső szavai azt mutatják, hogy ő Isten teremtői működésétől idegenkedik s ezt nevezi csodának.

Hogy az élő pusztán élettelenből nem keletkezhetik, következik az élő jelenségekből, mindennapi keletkezéséből, benmaradó cselekvéséből, nagy és egészen sajátos célszerűségéből, alkalmazkodási képességéből, táplálkozásából, szaporodásából s a világfolyamatban elfoglalt kivételes helyzetéből. Mindez túlhaladja az élettelen képességét. Az élettelen csak átmenő cselekvésre képes, nem táplálkozik, nem igyekszik faját föntartani s nem alkalmazkodik a körülményekhez. Az élő és élettelen anyag e nagy különbségéről, sőt ellentétes voltáról így szól a kiváló kemikus, Liebig: «csak a szervetlen erők hiányos ismerete lehet oka annak, hogy némely ember tagadja a külön cselekvő erőt, mely a szerves lények tünetnyeiben megnyilvánul, innen van, hogy szervetlen erőknek oly eredményeket tulajdonítanak, melyek ezek természetével ellentétesek, mert törvényeiknek ellentmondanak.»⁸⁶ De már Aristoteles, az élő és élettelen különbözésére támaszkodva, azt tanította, hogy az élő több, mint az élettelen s az élőben az életnek külön elve van, a lélek (ψυχή). Az emberi lélek pedig ezenfölül - ugyancsak a stagirai bölcs szerint - életének legtökéletesebb és jellemző mozzanataiban: az észben és akaratban fölülemelkedik az anyagon s ettől sok tekintetben független, miértis az anyagtól önálló létre is képes szellem (πνεῦμα).

És mit értek az élő kivételes helyzete alatt, melyet a világfolyamatban elfoglal? Azt, hogy az élő az élettelen világnak éppen az újabb időben megismert irányával szembeszáll. A fönebb

⁸⁴ Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre, 1884. 83. old.

⁸⁵ Prohászka: Isten és a világ, 1890. 156. old.

⁸⁶ Chemische Briefe, Heidelberg, 1844.

tárgyalt entropia értelmében az anyagi világ egyensúlyra tör, minden élettelen test sietve közli hőtöbbletét a kisebb hőfokú szomszédos testtel. Azért az élettelen testeket hőkibocsátóknak (exothermikusoknak) kell tartanunk. Ezzel szemben az élő hőt befogadó (endothermikus); hogy kiad-e hőt vagy bevételez, az első sorban nem attól függ, nagyobb-e a hőfoka a körülvevő test hőjénél, hanem attól, mennyire van neki szüksége. Rosszul járna az ember s minden állat és növény, ha az alacsonyabb hőfokú környezettel közölnie kellene a maga hőtöbbletét; ellenkezőleg, még csekélyebb hőből is bevételez, ha arra szüksége van. Nyilvánvaló ebből, hogy az élő nem egyszerűen egy mozzanata a nagy világfolyamatnak, hanem kivétel abban s hogy élettelen anyag az ő entropikus törekvésével sohasem hozhatna létre élő lényt. Mivel pedig az entropia egész naprendszerünk, sőt az érzékeink alá eső egész világ törvénye, azért azt kell tartanunk, hogy élettelenből élő nem keletkezhetik. Az élő az élettelen világ közepe, bármely részében legyen, kivétel s az entropikus folyamat föltartóztatása, miértis az élettelenből nem származhatik és nem származhatott.

De Lapparent kiváló francia földtantudós kifejezése szerint a szerves élő az élettelen világban úgy tűnik föl, mint vándorkő, amely más világból jött ide, mert a szerves élő az élettelenből nem származhatott.

Többet kell mondanom. Az élettelen elemek folyton harcban állnak a szerves élővel. Nézd azt a gyöngye fűszálat vagy azt a parányi szárnyas rovarkát, mennyi támadást kell környezetétől kiállnia. Nézd a dalmát parton tenyésző pálmát, a dühöngő szél napokon át üti, veri, szaggatja a gyümölcsét tartó szálat, mintha le akarná tépni. Mindez az ellenséges elemek dacára marad épségben és fejlődik.

Vagy tekintsük azokat az élőket, melyek a világ egy részét érzékeikkel megismerik s utána vágyódnak. Ezek is mint vándorkövek állnak az idegen élettelen világban. Ők maguk be vannak rendezve arra, hogy az élettelen megismerjék vagy megragadják, de ebben semmi különös berendezettség nincs arra, hogy a megismerés tárgyai legyenek, teljesen közömbösek az iránt, rájuk irányul-e vagy nem valamely érzékelő képesség.

A földi élő legtökéletesebb alakja az ember, aki szellemével az anyag fölé emelkedik. Értelmével kutatja az anyag mivoltát, róla általános fogalmakat alkot, megszerzi tőlük a végtelenek, a lény teljességének fogalmát, az időbeli egymásutánból rájön az örökkévalóság fogalmára, ebben a változékony világban megismeri a változatlant. Hasonlóképp fölülemelkedik az anyagon az emberi akarat, mikor a testektől kapott hatásokat nem ismeri el föltétlen irányítóknak, sőt azok ellenében is elhatározhatja magát. Ez az anyagtól független és az anyagon uralkodó szellem nem származhatik az anyagból.

Növény, állat, ember a magára hagyott élettelen anyagból nem származhatnak.

Ezekből az is következik, hogy egészen hiábavaló az élet eredetének áthelyezése más valamely égitestre. Hiába tartaná valaki, hogy az élet csirái más égitestről hulló kövekkel (meteorokkal) jutottak hozzánk, aminthogy valóban találtak meteorokon élő anyag, névleg gyanta maradványait, persze nem csirázható állapotban. Az élő szervezetek, ha más égitestekről hozzánk jutnának, előbb a világűr nagy hidege miatt megfagyva, azután pedig a levegő okozta surlódás folytán kifejlődő hő miatt megégve, tehát élettelenül érkeznének hozzánk. Különben is semmi arány sincs földünk milliányi fajra menő élő lényei s a meteorköveken hozzánk jutó szórványos és csekély szervezeti maradványok közt. A fő azonban az, hogy valamint a mi földünkön több valami az élő, mint az élettelen, úgy több az más világrészeken is, s valamint nálunk ellentétben áll az élő megjelenése az élettelen világ entropikus törekvésével, ez az ellentét mindazonon a világtesteken fönnáll, melyekről részecskék hozzánk eljuthatnak. Azért, valamint nálunk, úgy az egész látható világban sem származhatik élő az élettelen anyagból. Teljesen kárbaveszett tehát Helmholtznak az a gondolata, hogy a földi élők eredetét végső szükség esetén más égitesteken kell sejtünk.

Szórványosan oly esetek is fordultak elő, hogy egyes tudományművelők tényekre hivatkoztak, melyeknél állítólag élettelenből élő származott volna. Így Huxley 1868-ban egy ragadós, iszapszerű anyagról, mely a tenger mélyéről került elő, azt állította, hogy átmeneti alak az élő és élettelen közt, s a monista Häckel tiszteletére Bathybius Häckelii névvel illette. De erről az állítólagos közbülső anyagról nemsokára maga Huxley is kénytelen volt bevallani, hogy egészen szerves és élettelen anyag.

1907-ben Leduc István, a nantesi orvosi kar tanára, azt állította, hogy növekedő sejteket hozott létre, de csakhamar kitűnt, hogy a sejtek nem úgy növekedtek, mint az élő, hanem közönséges beszívódás és duzzadás folytán, nem is voltak tulajdonképpen élő sejtek, nem éltek és nem szaporodtak.

Ha Morselli azt véli, hogy minden él s az élet és az anyagi erő azonos, tehát nem is kell az élet eredetét keresnünk, ezzel az élő és az élettelen nyilvánvaló különbségeivel szembehelyezkedik s figyelmen kívül hagyja, hogy az anyagnak életre alkalmazhatatlan állapotban kellett keresztülmennie, mielőtt szerves élet keletkezhetett.

Ha pedig Elsberg new-yorki egyetemi tanár azt mondja, hogy az élő a természet rejtett műhelyében jön létre, kérdezhetjük: minő alapon állítja ezt? Ezzel szemben mi a tapasztalatok kivételt nem tűrő tanubizonysága alapján azt tartjuk, hogy az élő mindennap hasonló élő kebelén születik, arról pedig, hogy a rejtekben született élő hol jutna napfényre, semmit nem tudunk.

Végül teljesen alaptalannak kell tartanunk Wundtnak azt a fölfogását is, hogy ma ugyan nem keletkezik élő élettelenből s nem is keletkezhetik, de keletkezhetett régen, mikor a földön más volt a légköri nyomás és magasabb a hőmérséklet. Wundt nem tudja megmondani, mily nagy légköri nyomás és mily magas hőfok kell ahhoz, hogy élettelenből élő keletkezzék s nem is tudja megokolni megkülönböztetését. Én pedig egészen érthetetlennek és ellentétesnek tartanám azt, hogy egyrészt ősnemződés lehetséges és történt is, másrészt annak egyetlen esete sem fordul elő akkor, mikor a föld sok százezernyi előfajt és billiónyi élőlényt hordoz s mikor élőnek származása előtől minden pillanatban végbemegy.

Úgy a tapasztalás, mint a dolog természetének elgondolása azt bizonyítja, hogy élő élettelenből sohasem származott s nem is származhatik.

Másrészt az is bizonyos, hogy a szerves élet nem volt mindig, hanem kezdődött.

Ebből nyilvánvalóan következik, hogy a földi élet külső ok közbejöttével keletkezett s ez az ok maga is élő, hogy életet adjon; bölcs, hogy az élők csodás világát megalkossa; szellem, hogy a földi élők koronáját, az értelmes embert létrehozza, s ura az anyagnak, melyben az élőket létesítette, tehát teremő.

Ily meggyőződésnek adott szép és nyomatékos kifejezést az entropia-törvény egyik megalapítója, Kelvin lord, midőn 1903-ban Henslow tanár nyilvános előadást tartva oda nyilatkozott, hogy a tudomány sem nem állíthatja, sem nem tagadhatja az élet isteni származását. Erre az állításra Kelvin lord fölszólalt s a következő észrevételt tette:

«Teljesen egyetértek Henslow tanárral előadásának alaptételeit tekintve, de azt nem fogadhatom el, hogy az élet eredetére vonatkozólag a tudomány sem nem állítja, sem nem tagadja a teremő hatalmat. *A tudomány határozottan állítja a teremő hatalmat.*

Nem holt anyagban élünk, mozgunk és tartjuk fönn létünket, hanem abban az erőben, amely teremt és parancsol s melyet a tudomány köteles elfogadni mint hitágazatot. Ezt a következtetést ki nem kerülhetjük, ha a minket körülvevő élő és élettelen anyag természeti és erőművi lényegét tanulmányozzuk.

Úgy látom, hogy a mostani élettudósok ismét arra a meggyőződésre jutnak, hogy a kémiai és fizikai erőknél s a nehézkedésen túl van valami, és ez az ismeretlen valami *az életelv*. A tudo-

mányban egy ismeretlen tárgyat találunk magunk előtt; erre a tárgyra gondolva mindnyájan agnostikusok vagyunk. Istent csak műveiben ismerjük, de a tudomány által kényszerítve vagyunk teljes bizalommal hinni⁸⁷ egy igazgató hatalomban, egy hatásban, mely a fizikai, akár mozgató, akár villamos erőktől különbözik...

Mintegy negyven évvel ezelőtt történt, hogy a mezőn Liebiggel sétálva kérdeztem őt, lehetségesnek tartja-e, hogy a körülöttünk levő fűvek és virágok pusztán a kémiai erők hatása alatt nőnek. Ő kérdésemre így felelt: Nem; én ezt éppoly kevésbé hihetem, mint azt, hogy egy növényteni könyv, mely azokat leírja, létrejöhetne a mondott erők által.»⁸⁸

Sertillanges nem tud abba belenyugodni, hogy a földi élet kétségtelen kezdetéből s az ősnemződés lehetetlenségéből vont következtetést az Istenhez vezető érvek sorába állítsuk, mert szerinte Isten létét bizonyítani könnyebb, mint azt, hogy az élő élettelenből nem keletkezik, ez tehát mint nehezebb, amarra mint könnyebbre kiinduló pontul nem szolgálhat. Az ősnemződés ellen szóló érveket két részre osztja, mint én is tettem, a tapasztalás bizonyosságára s az élő és élettelen különböző jelenségeinek elgondolására. Az előbbi szerinte döntő, legalább is kifogást lehet ellene tenni, mert Pasteur és mások kísérletei csak azt bizonyítják, hogy az általuk megközelíthető viszonyok közt nincs ősnemződés, de azt nem, hogy soha nem is volt, sőt nem is lehet. Az élő jelenségeiből való következtetés pedig már nagyobb bölcséleti munkálkodást követel.⁸⁹

Ezeket az aggodalmakat nem oszthatom.

Én sem állítom, hogy az élet származásából vett érv szükségszerű, mely nélkül az Istenhez való fölemelkedés hiányos volna. A régiek az élők világát csupán a világ célszerűségénél vették külön szemügyre, mint ez ma is megtörténik, egyébként pedig az esetlegesség jegyeit s az okok és okozatok láncolatát ugyanúgy keresték és találták bennük, mint az élettelenekben.

Ámde újabban a helyzet megváltozott. A világ mai állapotának kifejlődése egy előbbiből, mely az élet kezdetére kiáltóan utal; valamint a világ fejlődésének entropikus iránya, mely az élettelen törekvését és az élő működését ellentétesnek mutatja, a régiek előtt ismeretlenek voltak. Ma már azt is tudjuk, hogy amely esetekben a régiek ősnemződés főforgását gondolták, azok egyikében sincs ősnemződés. Ma tehát sokkal nyilvánvalóbb, hogy a földi élők, és pedig a legtokéletlenebbek is, a világon kívül álló s a fölött uralkodó élő októl keletkeztek, mint volt hajdanta.

Azért a tudomány mai világánál a szerves élők keletkezésének kérdése igen közelfekvő és könnyen átérezhető érvet képez a Teremtő léte mellett.

VIII. Mire vezet a kozmológiai érv?

A világ esetlegességének jeleiből következtethető kozmológiai érv nem csupán Isten létének, hanem az ő tökéletességeinek ismeretére is elvezet minket; nemcsak hogy bizonyítja egy szükségszerű s a világtól különböző alkotó és teremtő létét, hanem arról is meggyőz, hogy ez

⁸⁷ Itt és alább a «hinni» szót Kelvin lord «tudományosan elfogadni» értelemben használja.

⁸⁸ Minerva, 1903. június 28. és Rivista Internazionale, 1903. november, 144. s köv. old. idézve Ballerini József «Il principio di causalità e l'esistenza di Dio di fronte alla scienza moderna» c. művében. Firenze, 1908. 216-218. oldal.

⁸⁹ L. Sertillanges fennebb idézett fölolvását, a Comptes-Rendus 618. 619. old.

a lény végtelenül tökéletes s elvezet Isten oly fogalmára, milyent a jelen munkácska elején a vatikáni zsinat szavaival igyekeztem kifejezni.

Isten végtelen tökéletességének ismeretére két módon jutunk. Egyik az, hogy az önmagától való, szükségképes lény fogalmából levezetjük tökéletességeit; a másik abban áll, hogy a világot alkotó lények mint okozatok tökéletességeiből következtetünk alkotójuk tökéletességeire.

Az első ismeretszerzési folyamatnál abból indulunk ki, amit Istenről legelőbb megismerünk, hogy önmagától való, szükségképes lény; ezt szokták Isten gondolatbeli (metafizikai) lényének mondani, mert ez az, ami által őt a világból legelőször megkülönböztetjük; ezzel jelölte és nevezte meg magát Isten Mózes előtt is, kijelentvén neki: «En vagyok az, aki vagyok».⁹⁰ Ebből azután levezethetők Isten tökéletességei s bővebben megjelölhető az ő valóságos mibenléte, fizikai lényege. Ugyanis ha a világot alkotó részeket azért tartjuk esetlegeseknek, mert végesek, változékonyak, kezdődők, mulékonyak, térhez és időhöz kötöttek, összetettek, függők és fogalmuk szerint bármennyiszer ismételhők, sokszorosíthatók, akkor a szükségképes lénynek végtelennek, változhatatlannak, kezdet és vég nélkül valónak, tér és idő fölött állónak, egyszerűnek, függetlennek és egyetlennek kell lennie. És valóban a szükségességből közvetlenül következik a változhatatlanság és az örökkévalóság, a változhatatlanság ismét csak végtelenség mellett érthető, a szükségképes függő, összetett és viszonylagos nem lehet, ugyanaz kezdetet és véget, valamint időbeli tartamot nem tűr, térhez sem lehet kötve s csak egyetlen lehet, mert ahol több van, ott még több is lehet. Ezekből azután Isten végtelen tudása, szentsége, mindenhatósága, boldogsága és személyisége is levezethető, mert ezek nélkül végtelenség és függetlenség nem gondolható.

Isten megismerésének másik módja az oksági elv alkalmazása oly értelemben, hogy ami az okozatban megvan, annak az okban is vagy épen úgy (formaliter), vagy egyenlő értékben és benrejlőleg (aequivalenter et virtualiter), vagy kitünőbbben (eminenter) meg kell lennie. Azért a világ tökéletességeiből joggal következtetünk Isten tökéletességeire. Ebben az eljárásban három utat-módot követünk: az állítás (via affirmationis), a tagadás (via negationis) és a kiemelés útját (via eminentiae).

Az első abban áll, hogy mindazt, ami a világban tökéletesség van, Istennek mint forrásnak és előképnek (causa exemplaris) tulajdonítjuk. Minden az ő képére és hasonlatosságára vagyis az ő mivoltának utánzására létesült.

Ámde a világon észlelhető tulajdonságokból igazán csak azt kell és szabad Istennek tulajdonítanunk, ami valóban tökéletesség, ami pedig tökéletlenség, azt tagadnunk kell róla. Minden tökéletességnél meg kell különböztetnünk a valóságot és a határt; a valóságot állítanunk, de a végességet tagadnunk kell Istenről. Továbbá a véges dolgok tulajdonságaiban különbséget kell tennünk tiszta és vegyes tökéletességek közt. Tiszta tökéletességnek (perfectio simplex) mondjuk azt, amely meglehet minden tökéletlenség nélkül is, ilyen az élet, az államiság, az ész, a szabadság, a tartam, a személyiség. Ellenben vegyes az a tökéletesség (perfectio mixta), amely szükségképpen valami tökéletlenséggel jár, így a testi kiterjedtség vagy a sokaság nem lehet végtelen, a mozgás okvetlenül mástól van, a test nem gondolkozhatik, stb. Istennek csak a tiszta tökéletességeket tulajdoníthatjuk, a vegyes tulajdonságokat pedig tagadnunk kell róla.

A kiemelés módja pedig abban áll, hogy a tiszta tökéletességeket is másként értjük Istenről, mint a teremtményekről, vagyis öröla határ nélkül értjük mindazt a jót és szépet, amit a teremtményekben véges mértékben és tökéletlenségekkel egyesülve föltalálunk. Mikor fogalmakat alkotok a teremtményről, hogy az lény, létező, állag, maradandó, cselekvő, élő, értelmes, sza-

⁹⁰ Móz. II. 3, 14.

bad stb. s ezekről fölemelkedem az isteni tökéletességek fogalmához s következésképp ugyanazokat a szokat alkalmazom az isteni és a véges tökéletességekre, nem kell azt gondolnom, hogy ugyanazokat a kifejezéseket teljesen azonos értelemben (univoce) használhatom a kettőről; ez a szóhasználat csak hasonlatos (usus analogicus), amennyiben némi megegyezés van a véges és az isteni tökéletességek közt. Innen van, hogy az Isten tökéletességeiről elmélkedő egyházatyák és hittudósok az isteni tulajdonságokról ily kifejezéseket használnak: superens, supersubstantia, superpersona (ὑπερουσίον, ὑπερούσια, ὑπερπρόσωπον), minden gondolhatót túlhaladó lény, állag és személy.⁹¹ Ugyanazért bármily nagyszerű fogalmat alkotunk s bármily szép nevet használunk Isten valamely tulajdonságáról vagy épen lényének teljességéről, mindez csak csekély jelzése lesz az isteni tökéletességnek. Így sz. Tamás, midőn Istent személynek mondja, hangsúlyozza, hogy ez nem tulajdonképeni, hanem csak hasonlatos szóhasználat. «A személy azt jelenti, ami az egész természetben a legtökéletesebb, tudniillik a magában álló értelmes természetet. Mivel tehát Isten lényege minden tökéletességet magában foglal s következésképp minden tökéletességet tulajdonítanak neki, azért a személy elnevezést helyesen használjuk őrá beszélve. Ámde nem olyan módon, mint a teremtményekről, hanem kitűnőbb módon; valamint egyéb neveket is, melyeket miután a teremtményeknek adtunk, Istenre is alkalmazunk».⁹²

Azért int Sirák-fia, hogy annyira magasztaljuk Istent, amennyire csak tudjuk s igyekvésünknek határt sohase szabjunk. «Dicsőítsétek az Urat, amennyire csak telik tőletek, ő mindazt felülhaladja, mert csodálatos az ő nagyvolta. Áldván az Urat, magasztaljátok őt, amennyire csak telik tőletek, mert nagyobb minden dicséretnél. Magasztalván őt szedjétek össze erőtöket, de el ne fáradjatok, mert sohasem éritek el őt».⁹³

A gondolkodónak be kell látnia, hogy bár sokat megismert Istenről, még többet nem tud s amit tud is, nagyon kevésbé tudja, következésképp Isten nagyrészt ismeretlen marad az emberi elme előtt. «Mikor Istent megismertük, mondja sz. Tamás, a megismerési folyamat végén mint ismeretlent ismerjük őt (Deum tamquam ignotum cognoscimus), mert akkor tökéletes az elme Isten megismerésében, mikor belátja, hogy Isten lényege mindent fölülmul, ami a jelen életben fölfogható és azért bár ismeretlen marad, hogy mi, ismeretes mégis az, hogy van».⁹⁴

Ilykép a világ esetlegességéből következtető kozmologiai érv Isten létének biztos és tökéletességeinek némi ismeretére elvezet.

IX. Nehézségek eloszlatása.

A jelen művecske második cikkelyének végén megjegyeztem, hogy ámbár az ész szigorú okoskodással eljuthat Istennek és tökéletességeinek megismerésére, mégis egyesek tagadják vagy kétségbevonják Isten létét vagy az észnek azt az erejét, hogy az istenséget megismerheti. Egyúttal ennek a tökéletlen lelki állapotnak különböző okait is igyekeztem megjelölni. Ugyanazok az okok egyesekben kétséget támasztanak a világ esetlegességéből vont kozmologiai érv föltüntetett érvénye iránt s a dolog fontossága miatt és teljes megvilágítása végett a hangoztatott kétségeket és fölhozott nehézségeket megfontolás tárgyává kell tennünk. E tárgyalásban teljességre töreksem, hogy egyetlen komoly ellenvetés se maradjon elbírálás

⁹¹ Sz. Tamás De Veritate qu. 8. a. 1. corp. és ad 10.

⁹² Summa theol. p. I. qu. 29. a. 3.

⁹³ 43, 32-34.

⁹⁴ In libr. Boëth. de Trinit. qu. 1. a. 2. ad 1.

nélkül. Az egyes kifogásokat nevekkal kapcsolom egybe, ami nem azt jelenti, hogy azokat mások is nem hangoztatják, sőt még azt sem, hogy az érintettek az illető kifogások első szerzői, hanem csak azt, hogy a nevezettek ezt vagy azt az ellenvetést kiváltképpen hangsúlyozzák. A legtöbb nehézség és kifogás már ezredévekkel ezelőtt elhangzott s az istenhívő nagy tudósok és egyszerű emberek meggondolásának és cáfolásának tárgyát képezte.

A) *Kant Emánuel*. Mindenekelőtt Kanttal kell számot vetnem, nem mintha az ő ellenvetései volnának a legsúlyosabbak, hanem azért, mert az ő bírálói tekintélye igen nagy s névleg az Isten léte mellett fölhozott érvekről adott bírálatát sokan alaposnak és döntőnek tartják. Pedig épen nem ilyen.

Kant *Kritik der reinen Vernunft* című munkájában azt tanítja, hogy Istent az okoskodó ésszel (theoretische Vernunft) meg nem ismerhetjük; *Kritik der praktischen Vernunft* című művében azután azt hirdeti, hogy Isten létét a gyakorlati ész által (praktische Vernunft) bizonyossáig elérjük, mert létének elfogadása a föltétlenül megvalósítandó erkölcsiségnek egyetlen szilárd alapja.

Előbbi művében⁹⁵ három Isten-érvt különböztet meg: az elemzőt (ontologiai) a legtökéletesebb lény fogalmából, a kozmologiait a nagyvilág esetlegességéből s a teleologiait a nagyvilág rendjéből és célszerűségéből. Lelkem egész meggyőződésével állítom, hogy a königsbergi nagy bírálónak ez a munkálata épen nem alapos, ellenkezőleg nagy tévedések halmaza. Ehhez járul még az az igen-igen sajnálatos tény, hogy Kant épen ezen a helyen minden századok és ezredék nagy elméinek Istenre vonatkozó okoskodásáról semmiképp meg nem okolt kiméletlen kifejezéseket használ, milyenek: szemfényvesztés (Blendwerk), fortély (List), fogás (Kunststück) és merész önhittség (dreiste Anmassung). Egész előadása arra vall, hogy a nagy elmék ide vonatkozó munkálataiban nem eléggé tájékozott; e mellett felséges tárgyához méltatlan. Azt sem tudom megmagyarázni, gyengéd lelkiismerete miképp engedhette meg ezt a könnyelmű bírálatot és ezt a különös beszédmódot épen a legfontosabb kérdésben.

Ami Kant ide vonatkozó fejtegetéseiből elfogadható, azt az elemző Isten-érv tárgyalásánál elmondottam.

A kozmologiai érv ellen a következő kifogásokat teszi.

1. Azt állítja, hogy a világ esetlegességéből vont érv erőssége tulajdonképpen az elemző, ontologiai érvben van s erre vezethető vissza, miértis az ontologiai bizonyítás megcáfolásával a kozmologiai is megdőlni fog. Kantnak igen különös téves okoskodása ez: A világból vett érv ugyan a tapasztalati világnál kezdi okoskodását, de csak azért, hogy ezzel látszólag szilárd alapot nyerjen egy lépés megtételére: amint azután ez a lépés elvezette az érvelőt a szükséges lény ismeretére, az érvelő elbúcsuzik a tapasztalattól s a szükséges lényt a legtökéletesebb lény (ens realissimum) tulajdonságával ruházza föl. Ez Kant szerint az ontologiai érv becsmérlése a kozmologiai érvbe. Ugyanis, mondja a königsbergi bíráló, a kozmologiai érv szerint a szükséges lény végtelenül tökéletes. Ámde, így folytatja Kant, ezt a mondatot: a szükséges lény végtelenül tökéletes, meg is lehet fordítani, azaz állítmányából alanyt képezhetek és pedig az állító általános ítélet törvénye szerint megszorítással (per accidens) vagyis úgy, hogy az állítmány, mikor alannya válik, részlegessé legyen: némely legtökéletesebb lény szükséges. Ami azonban egy legtökéletesebb lényre érvényes, az a többire is, mert a legtökéletesebbek nem különbözhetnek egymástól; tehát mondhatom: minden legtökéletesebb, vagy egyszerűen: a legtökéletesebb lény szükséges. És ez az ontologiai érv.

⁹⁵ Die transcendente Dialektik, zweites Buch. L. a Kritik Kirchmann-féle kiadását. Lipcse, 1881. 470. s. köv. old. és az Alexander-Bánóczi-féle magyar kiadás 358. s. köv. old.

Ez Kant első kifogása a kozmologiai érv ellen. És ezt Kant komolyan adja elő, tessék elolvasni «Kritik der reinen Vernunft» című munkája idézett helyét. Már pedig ez semmi egyéb könnyelmű szójátéknál, amit tréfából lehet gyakorlatlan embertárs előtt alkalmazni a végből, hogy meglepődésében zavarba jusson, de komoly férfiúhoz nem illik, annál kevésbé nagy bölcselőhöz vagy bírálóhoz.

Ugyanis a dolog nyilvánvalóan úgy áll, hogy az ontologiai érv a legtökéletesebb lény fogalmából akar a legtökéletesebb valóságára következtetni s ez a hibája. Ellenben a kozmologiai érv a valóságból, mely önmagának nem elégséges s következésképp esetleges, következtet szükségképes lényre. Hogy azután milyen ez a szükségképes, honnan tudja meg? Először abból, hogy a szükségképesnek nem oly tulajdonságokkal kell birnia, melyek valamely lény esetlegességét mutatják, hanem épen ellenkezőkkel, tehát nem lehet véges, hanem végtelen, nem lehet változékony, hanem változatlan, nem állhat ténylegességből és képességből, hanem merő ténylegességnek kell lennie. Másodszor a világtani érv a világban levő tökéleteségekből következteti, hogy Istenben minden tökéletesség határ nélkül megvan. Tehát 1. az ontologiai érv a végtelenül tökéletes lény fogalmánál kezdi okoskodását, a világból vett érv pedig itt végződik; 2. az ontologiai érv fogalomból következtet valóságra, míg a világból vett érv valóságból valóságra. Világos ebből, hogy a világból vett érv útramódra nézve épen ellentéte az elemzőnek; ez fogalmat elemez, amaz pedig a valóságos világra alkalmazza az oksági elvet. Az is nyilvánvaló, hogy a kozmologiai érvben legcsekélyebb rész sincs az ontologiaiból, miértis Kant kifogása teljesen alaptalan.

Ugyanott azt is mondja Kant, hogy a föltétlen szükségesség nem egyéb, mint létezés merő fogalmakból. Ámde ez is képtelenség. Hogy valami föltétlenül, azaz szükségszerűen van, az bizonyos, nem lehet minden föltételesen szükséges. Ha valami föltétlenül szükséges nem volna, akkor egyáltalában semmi sem volna. Hogyan lehet tehát azt mondani, hogy a föltétlen szükségesség nem egyéb, mint létezés merő fogalmakból?

2. Kantnak második kifogása a világból vett érv ellen az, hogy az oksági elvet az érzékelt világon túl is alkalmazza. A königsbergi bölcselő szerint az oksági elv csupán alanyi minőség: kategória eredménye, melynek egyetlen célja az érzékelt tünemények rendezése s ezért az érzékelt világon túl nincs értéke. Ezzel szemben külön fejezetben kimutattam, hogy az oksági elv tárgyi és teljesen általános értékű, mely által a tüneményekből azok okára is szabad, sőt kell következtetnünk.

3. Harmadszor kifogásolja Kant a világból vett érvben azt, hogy az okok és okozatok láncolatát egy magában elégséges okkal, Istennel, lezárja, pedig nincs bebizonyítva, hogy végtelen mennyiség nem lehetséges. Erre nézve következő észrevételeim vannak: *a)* Nyilvánvaló, hogy a végtelen mennyiség ellentmondás, miértis okok és okozatok végtelen láncolata már ezen a cimen is lehetetlen. Persze Kant azt tartja, hogy a végtelen sor lehetetlensége be nem bizonyítható, mert öszerinte ismereteink egészen az érzéki világra szorítkoznak, az ő elmélete értelmében tehát csak akkor vallhatnók a világ végét és folyamatának kezdetét, ha mind a kettőt érzékeinkkel észrevennők. *b)* De az első ok megismerése nem is függ a végtelen mennyiség lehetőségének kérdésétől, miként ezt a kozmologiai érv tárgyalásánál kifejtettem. Ha föl is tenné valaki a világ folyásának s okozatai- és okainak végtelenségét s kezdettelen voltát, ez magában és magának nem volna elég, hiszen az ebben levő okok mind okozatok is, azaz nem maguktól valók, maguknak nem elégségesek, miértis rajtuk kívül levő s egészen más természetű, magasabb rendű, magának elégséges októl kell származniok, amely többé nem okozat.

4. Végre Kant azt kifogásolja a világból vett érvben, hogy midőn a világ rejtvényét meg akarja fejteni, újabb rejtvényhez juttat minket, a világtani (kozmoszologiai) rejtvény helyébe istentani (theologiai) rejtvényt ad. Előbb azt kérdeztük: honnan van a világ; most pedig ez új

kérdés előtt állunk: honnan van az Isten? «A föltétlen szükségesség, - Kant szavai - melyre mint valamennyi dolog végső hordozójára oly multhatatlanul rászorultunk, igazi örvény az emberi ész számára. Még az örökkévalóság is, bármily megdöbbentő fenséggel rajzolja is Haller, korántsem tesz oly szédítő hatást az elmére; mert a dolgok tartalmát csak *méri*, nem *hordja*. Nem szabadulhatni a gondolattól, de el sem viselhetni, hogy egy lény, bár valamennyi lehetséges között legfelsőnek képzeljük is, mintegy önmagának azt mondja: Én örökön örökké vagyok, kivülem nincs semmi, kivéve azt, ami az én akaratomnál fogva van; *de hát honnan vagyok én?* Itt minden süllyed alattunk és a legnagyobb tökéletesség, valamint a legkisebb is támaszték nélkül lebeg az elmélkedő ész előtt, amelynek semmijébe sem kerül, az egyiket úgy, mint a másikat a legkisebb akadály nélkül eltüntetni.»

Kantnak ez az előadása egy aggodalmat és egy biztatást tartalmaz: az előbbi alaptalan, az utóbbi pedig az ő túlzó alanyias fölfogásán alapul. Alaptalanul aggódik arról, hogy az egyik rejtvény megoldása után egy másikat kapunk. Elkerülhetetlen kérdés: szükségszerű-e a mi világunk vagy esetleges, s mert esetleges, hogy hát honnan van? Ezt a rejtvényt megoldjuk azzal, hogy szükséges és önmagától való, önmagának elegendő októl van. Ez a felelet szükségszerű. Kérdés már most, keletkezett-e újabb rejtvény? Oly értelemben, hogy Isten alapját tovább kellene keresnünk, nem, mert hiszen szükségképes lényhez jutottunk, mely egyszerűen van, melynek lényege az, hogy legyen. Ha a világot ilyennek találtuk volna, nem mentünk volna tovább; Istent ilyennek találjuk, meg kell tehát benne nyugodnunk. Isten nem kérdezi magától: honnan vagyok én? mert ő végtelen tökéletességében nemcsak hogy van, hanem világosan látja lényének szükségességét, lenni és tudni nála egy. De rejtvény marad reánk nézve oly értelemben, hogy Isten tökéletességét mi nem látjuk át. Azt tudjuk, hogy Isten szükségképes és végtelenül tökéletes, de föl nem fogjuk ezt, azaz teljes mivoltában át nem értjük. Messze túlhalad ez minden teremtetten értelmet, kivált pedig a mienket, amely igen tökéletlen. Sokkal közelebb eső és kisebb dolgokat sem látunk be, pl. mi az anyag, mi az anyagi erő, mikép megy végbe a testi mozgás vagy a gondolat mikép keletkezik: hogyan kívánnók tehát átlátni azt, miképen hordja magában az istenség létének alapját?

Nem való tehát, hogy a legnagyobb és legkisebb tökéletesség is támaszték nélkül lebeg az elmélkedő ész előtt. Támasztékkal bir mind a kettő: az önmagától való lény a maga tökéletességében, a világ pedig az őt teremtő és fentartó Isten tökéletességében.

És mit mondjak a köingsberginek arról a biztatásáról, hogy tehát az elmélkedő ész úgy a legnagyobb, mint a legkisebb tökéletességet tüntesse el, nem kerül neki semmibe? Ez lehetetlenség. Ez annyit jelentene, hogy gondolataim semmi tárgyilagossággal nem bírnak s valamint az istenség, úgy a világ és a gondolkodó alany is csak fogalom volna. Ellenkezőleg: a gondolat, a gondolkodó alany, a világ, az oksági elv, mind el nem tüntethető valóság s valóság az is, amire rávezetnek: a szükséges és végtelenül tökéletes ok.

B) *Schopenhauer Arthur* azt állítja, hogy minden okozat oly okot tételez föl, mely maga is okozat, miértis az okok és okozatok láncolata végtelen s oly ok, mely minden mást okozna, de maga nem mástól lenne, nem lehet.⁹⁶ Ez azonban teljes képtelenség, minden nem lehet mástól, mert akkor kellő alap nélkül lenne. Ezenkívül az ok fogalmához épen nem tartozik, hogy okozat is legyen; az esetleges ok egyúttal okozat, de nem a szükséges ok.

C) *Spencer Herbert* *First Principles* (első elvek) című nagy munkájában három kifogást emel a világból vett érv ellen.

Először azt mondja, semmi sem gondolható kezdettelennek, mert ebben az esetben tartama végtelen sok pillanatot valósítana, ez pedig nem lehet, hiszen a pillanatok mennyisége folyton nagyobbodik. Ennélfogva öröklétű lény, melynek kezdete nem volna, lehetetlen. Ez az észre-

⁹⁶ Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Leipzig, Brockhaus, 1873. 34. old.

vétel először is kétségbevon oly valamit, ami mindenki előtt bizonyos. Az ugyanis bizonyos, hogy valami mindig, tehát kezdet nélkül is volt; mert ha valamikor semmi sem lett volna, most sem volna semmi, mint sz. Tamás is mondja Isten megismerésének harmadik útjában. Csak az a kérdés, hogy mi volt mindig és kezdet nélkül. És itt szépen eligazít minket Spencer aggodalma. Mert nagyon igaz, hogy ami pillanatonként tart, az örök nem lehet, az végtelen nem lehet, hiszen mindig nagyobbodik tartama; az ilyen nyilvánvalóan esetleges, egyik pillanatában sem foglalhatik a következő pillanatot. Ámde a szükségképes lény nem pillanatonként van, hanem egyszer s mindenkorra egészen, kezdet és vég nélkül s változatlanul, hol múlt és jövő nincs s nagyobbodás sem lehet. Ez a tulajdonképeni örökkévalóság. Nem az a fő benne, hogy sem kezdete, sem vége nincs, hanem az, hogy szükségképes és változhatatlan. És ha - mint ezt a fölfogást dolgozatom folyamán már többször érintettem - lehetséges volna is változó lény, melynek kezdete és vége nem volna, ez nem volna örök oly értelemben, mint a szükségképes lény; a szükségesnél nemcsak nincs, de nem is lehet kezdet vagy vég vagy változás, míg az esetlegesnél - ha nem volna is tényleg - de lehetséges volna mind a három, mert egyik pillanata sem zárja magában sem az előzőt, sem a következőt. Csak a szükségképesre érvényes Boëthius meghatározása, melyet az örökkévalóságról adott: Határtalan életnek egyszerre teljes és tökéletes birtoklása. Spencer aggodalma tehát igenis teljes súlyával illeti a változó világot, de nem azt, amire a változó világ elvezet, a változatlan Istent. Mint Kant is mondja első antinómiájában (ellentétes okoskodás), a végtelen nem valósulhat meg összetétel (synthesis) útján, hanem csak egyszerre.

Spencer második kifogása az, hogy a személyes Istent vallók az első okot öntudatosnak tartják, szerintük csak ilyen teremthetett öntudatosakat, már pedig - mondja tovább - az öntudat korlátoltság, ami végtelen lényhez nem illik. Ilykép az istenségről nyert fogalom ellentmondást tartalmaz. Itt Spencer összezavarja az öntudatot általában a tökéletlen öntudattal. Az én öntudatomnak határa van; tudok magamról s tudatom nem azonos a magam egészével; tudok az oksági elvről s nem vagyok vele azonos; öntudatom tanúsítja, hogy én nagyon csekély és korlátolt lény vagyok. Ám a végtelen lénynél az öntudat egy az ő végtelenül tökéletes lényegével, mely a lehetségeseknek is alapja; ezeket is a saját akarata szerint valósítja, tehát nem függ és nincs korlátozva semmitől. Már Aristoteles tanította, hogy Isten maga az igazság, maga a szentség, hatalom és boldogság.

Ha pedig Spencer nem tudja elképzelni, hogy valami teremtmény legyen, vagyis semmiből a valóságba menjen át, azt kell felelnünk, hogy elképzelnünk csakugyan nem lehet a teremtést, mert a képzelet az érzékileg tapasztaltak megújítása és újabb összetétele, a teremtés pedig nem tárgya a tapasztalatnak, de igenis elgondolható, mert megalkothatjuk fogalmát: Isten végtelen hatalmával a maga lényegének utánzására valamit létrehoz. Ha népiesen, a Makka-beusok anyjával⁹⁷ azt mondja valaki, hogy Isten semmiből teremtett, ez annyit tesz, hogy Isten a létrehozáshoz semmi előző anyagra nem szorult.

D) *Mill Stuart János* Three essays on religion (három értekezés a vallásról) című munkájában⁹⁸ több nehézséget támaszt a világból vett Isten-érvvel szemben.

1. Mindenekelőtt különbséget tesz az anyagi világ tüneményei és állagai közt s azt mondja, hogy a tünemények változók és keletkezők, miértis az okság elve rájuk alkalmazható, ellenben az állagok a hozzájuk tartozó belső tulajdonságokkal egyetemben maradandók, mindig ugyanazok, nem változnak, hogy kezdődtek volna, arról semmit sem tudunk. «Amennyire ismeretünk elér, nincs kezdetük, tehát okra sem vezetendők vissza, ellenben ökmaguk okai vagy társ-okai mindannak, ami történik.»

⁹⁷ Makkab. II. 7, 28.

⁹⁸ London, 1874. 142. s köv. old.

Ezzel az ellenvetéssel mindazoknál találkozunk, akik a világmindenséget egy elv által (monistice) magyarázzák, milyen pl. Häckel Ernő az összes anyagelvűekkel. Ugyanezt az immanentia (benmaradás) elméletének is nevezik, mert a világ folyamatának és egész létének utolsó okát magában a világban jelölik meg, minden oly elv nélkül, mely a világot túlhaladná (transcendentia).

Hogy mit kell erről a monismusról és immanentiáról tartanunk s mikép kell Mill észrevételeiről vélekednünk, azt tüzetesen elmondottam dolgozatom VII. fejezetében, hol megjelöltem az esetlegesség jeleit s feltüntettem a szükségképes és magának elég lény tökéletességeit. Kimutattam ott, hogy az esetlegesség jelei nemcsak a tüneményekben, hanem az azokat hordozó anyagban s azokat létesítő anyagi és szellemi erőkből is felfalálhatók. Ami szükségképes, az végtelen, változatlan, nem kezdődhetik, nem összetett, nincs másra utalva, lényege nem valósul több egyénben, nincs térre korlátozva s nem egymást követő pillanatokban azaz nem időben valósul. E követelményeknek sem az anyagi tünemények, sem az anyagi állagok, sem a szerves élő benső alkotó elve, sem az anyaggal egybekötött s annak határai- és tulajdonságaihoz kötött szellem, de még világlélek sem felel meg. Ennélfogva a világ folyamatának és létének oka mindez nem lehet, hanem csak oly valami, ami a világtól lényegesen, összemérhetetlenül különbözik s azt messze túlhaladja. Minden kizárólagosan monistikus felfogás és immanentia tévedés.

2. Amit itt Mill a változatlan anyagról mondott, ugyanazt mondja később az anyagi erőről, mely mennyiségileg állandóan ugyanannyi, tehát ugyanaz, s a világ folyamata úgy jön létre, hogy a mennyiségileg megmaradó erő más-más, kisebb-nagyobb része különböző viszonylatokba jut. Amint tehát - szerinte - meg kell állapodnunk az anyagi állagnál, úgy az anyagi erőnél sem szabad tovább mennünk.

Erre az ellenvetésre ugyanazt kell felelnem, amit a megmaradó anyagi állagról mondottam, hogy éppen nem ékeskedik a szükségesség és függetlenség jeleivel, ellenkezőleg az esetlegesség nyilvánvaló jegyeit viseli.

3. Továbbá nehézséget lát Mill abban, hogy örök és változatlan lény nem lehet változásnak az oka, mert vagy örök a hatása s akkor örök az okozata is, vagy okozata kezdődő s akkor benne, az örök lényben is változásnak kell beállnia. Ugyanezt a nehézségét már Kant is fölhozta negyedik antinomiájában.

Ez az ellenvetés a szükségképes lény örök létének helytelen fölfogásán alapul. Ez az öröklét nem pillanatonként valósuló tartam, hanem egyszer s mindenkorra valósult lét, amelyben előbb és utóbb nincs. Azért amit Isten akar és tesz, azt egyszerűen akarja és teszi, az egész örökkévalóságban egykép, minden kezdet és változás nélkül. A változás csak az esetleges lényt illeti, mely kezdődik és pillanatonként valósul. Isten amint létéről azt mondja: én vagyok, úgy kell cselekvéséről is mondania: én cselekszem.

E) *Mach Ferenc* Das Religions- und Weltproblem című művében⁹⁹ az eddig tárgyaltakon kívül még a következő ellenvetéseket teszi a világból vett érv ellen.

1. Az érv abból, hogy a világot alkotó lények egymástól függenek, azt következteti, hogy tehát oly rajtuk kívül levő lénytől függenek, mely maga semmitől sem függ. Ez azonban öszerinte alaptalan következtetés, abban meg kell nyugodnunk, hogy a világ részei egymást föltételezik s kívülük semmit sem kell keresnünk.

Ez azonban nyilvánvaló tévedés. Ha megnyugodnám abban, hogy *A* feltétele *B*-nek, *B* pedig feltétele *A*-nak, akkor elismerném, hogy *A* feltétele a maga feltételének, ami képtelenség. Ha három puska egymást támasztja, tudjuk, hogy mind a hármat a föld tartja. És ha az indus

⁹⁹ Drezda és Lipcse, 1902. 2 kötet.

szerint a mi földünket egy elefánt tartja, azt meg egy teknősbéka, amely egy tóban úszik s a tó egy lóbuszvirág kelyhét tölti be, tudjuk, hogy ez mind nem elég oka az elsoroltak megállásának. Csak az elég, ami támasztékra nem szorul, pedig ilyen lény a világban nincs.

2. Abból, hogy az anyag és erő a világfolyamatban el nem pusztíthatók, Mach azt következteti, hogy ugyanazok föltétlenül szükséges örök valók.

Ez azonban helytelen következtetés. Az természetes, hogy az anyagot és az erőt semmi teremtett erő el nem pusztíthatja, mert hiszen ehhez épen úgy végtelen erő kellene, mint a teremtéshez. De hogy nem-szükségképesek, azt tulajdonságaik mutatják.

3. Mach kifogást tesz a mozgásból vett érv ellen is, mert szerinte nincs bebizonyítva, hogy ami mozog, más által mozdítatik, hiszen a mozgás eredeti állapot lehet; másrészt meg mozdulatlan lény nem mozdíthat meg mást.

Az ellenvetés első felével szemben bizonyos az, hogy ami mozog, ha eredeti is ez az állapota, mástól nyeri a mozgást, mert semmi sem mehet át magától képességből ténylegességbe, a mozgónál pedig szüntelen ez az átmenet. Az pedig, hogy mozdulatlan nem mozdíthat meg mást, érvényes testi állagra, de nem tartozik a mozgítás fogalmához és lényegéhez. Ha én egy terhet meg akarok mozdítani, magamnak is meg kell mozdulnom, mert tökéletlen vagyok, de már az igazság megmozdít, azaz megismerésre bír a nélkül, hogy önmaga változnék és mozdulna. A végtelen lény tökéletességéhez tartozik, hogy ténylegességével, mely minden határt túlhalad, mindent megmozdít, amit akar.

Ime a világból vett Isten-érv ellen fölhozható összes nehézségek. Elgondolásuk a kozmologiai bizonyítást nemcsak meg nem gyengíti, hanem inkább mindig nagyobb világításba helyezi.

X. A világ tökéletességéből.

Teleologiai érv.

Már a kozmologiai érv elvezet minket a végtelenül tökéletes értelmiség és akarat megismerésére, amennyiben egyrészt az ész belátja, hogy a szükségképes lénynak végtelenül tökéletesnek kell lennie, már pedig az értelem és a szabadon cselekvő akarat tökéletességek, másrészt az emberben levő észből és szabad akaratból következtetnie kell, hogy ezek a tökéletességek az első okban kiválóan, azaz minden tökéletlenség és határ nélkül megvannak.

Azonban a végtelen értelmiség és bölcsen működő isteni akarat megismerésére külön alkalmat nyújt a világot jellemző nagy rend és célszerűség, melyből az elégséges okság szigorú alkalmazásával végtelenül tökéletes rendezőre és alkotóra kell következtetnünk. Ez a célszerűségi Isten-érv, melyet a világ törvényszerűségére való tekintetből argumentum nomologicumnak (νόμος = törvény), a célra törekvésről pedig argumentum teleologicumnak (τέλος = cél, τελέω = valamit tökéletesen valósítok, célhoz juttatok) s mert a természetben az istenség tökéletességének jeleit látja, physico-theologicumnak neveznek (φύσις = természet, θεολογία = Isten ismerete).

Rend alatt azt értjük, hogy oly dolgok, melyeknek közük van egymáshoz, összehangzásban legyenek, bizonyos egységet alkossanak s cselekvésük javára legyen az egésznek. Ilyen a világ, alkotó részei egységet képeznek, azért nevezi a latin universumnak, azaz egyfelé irányultnak, a görög pedig χόσμος-nak, azaz rendesnek; ezenkívül a világ részeinek működése és kölcsönös hatása egységes világfolyamatot eredményeznek. Célszerűségnek pedig azt mondjuk, mikor valami úgy van alkotva, hogy valami mást a jövőben elérjen. Pl. a fog úgy van

alkotva, hogy valamit messen vagy morzsoljon, a láb pedig úgy, hogy a súlyos testet tartsa és helyváltoztatásra segítse. A rend és a célszerűség a világban teljesen átjárják egymást, amennyiben minden lény mivolta és cselekvő, valamint befogadó természete épen azért vannak összehangzásban, hogy bizonyos célok elérését lehetővé tegyék s viszont a közös célok elérését csak kellő összehangzás és rend teszik lehetővé. Így van ez az egyes lényeknél is külön-külön. Egy szem részei egymás közt és a környező léttel szemben legalább bizonyos határig összehangzásban vannak s csak így érhetik el céljukat a szerv egyes részei s az egész szerv és az egész szervezet. S noha a célra irányítást inkább az akaratnak tulajdonítjuk, mert az akarat választ a különböző lehetséges célok közt, a kiválasztott célhoz pedig inkább az értelem szabja a megfelelő eszközöket, mégis bizonyos, hogy mind a két elemnél az értelem is elővilágol meg az akarat is határoz. A rend és célszerűség ilyenén szoros kapcsolata miatt a két kifejezésből hol az egyiket, hol a másikat alkalmazzuk s a nem kifejezett elemet rendesen hozzáértjük.

A rend- és célszerűségből alkotott érvet a következő hármas következtetésben foglalhatjuk egybe:

Ahol rend és célszerűség van, ott mint oknak értelmes és szabad rendezőnek kell lennie. Ez a felső tétel.

A világon nagy rend és célszerűség van, sőt a rend és a célszerűség átjárja az egész világot. Ez az alsó tétel.

Azért a világ berendezettsége nagy tökéletességű s végső okában végtelenül tökéletes értelemről és akarattól keletkezik. Ez a következtetés.

Ez az érv a legnyilvánvalóbb s minden ember értelmiségének leginkább megfelel. Az ember eszes lény s maga is célokat tűz maga elé, miértis ahol az értelem nagyarányú nyilvánulását s az akarat értelmes irányító működését látja, azonnal felismeri az értelmes okot s tisztelettel és csodálattal meghajol előtte. Még aki a világ esetlegességének jeleit nem is venné észre vagy nem tudná értékelni, a nagy világ egységét és fenséges összehangzását, valamint egyes részeinek csodás és a mi értelmünkkel ki nem mérhető célszerűségét belátja. Ha valaki a világot kevésbé és felületesen ismeri is, meglátja a benne uralkodó rendet és célirányosságot. Amint azután az ember a világ ismeretében gyarapszik, mindig jobban és jobban átérti annak rendjét és berendezettségének célszerűségét. Innen van, hogy ezt az érvet minden korok istenhívó prófétái, hithirdetői és tudósai első helyre tették, leggyakrabban használták s a világ első okát keresve, előtérbe annak egységét, rendjét és célirányos folyamatát helyezték. Így Jób fejezeteket szentel¹⁰⁰ a világ célszerűségének, melynek szemlélete elragadja s a Teremtő imádása végett porba sújtja őt. A Zsoltáros egész énekeket zeng a világ fenségéről s ennek alkotójáról.¹⁰¹ A Bölcsesség könyvének írója erre hivatkozva korholja a sokistenhívőket: «Balgák az emberek mind, akikben nincs meg Isten ismerete s kik a látható jókból nem tudták megismerni azt, aki van s a műveket szemlélvén nem ismerték meg azok alkotóját, hanem vagy a tüzet, vagy a szelet, vagy a gyors levegőt, vagy a csillagkört, vagy a tengert, vagy a napot és holdat tartották a földkerekséget igazgató istenekül. Mert ha ezeket gyönyörködtető szépségük miatt isteneknek tartották, tudhatták volna, mennyivel szebb ezeknek Ura; mert a szépség teremtője alkotta mindezeket. Avagy ha a természeti tárgyak erejét és működését csodálták, megérthették volna, hogy aki ezeket alkotta, még nagyobb. Mert a teremtmények szépségének nagy voltából nyilván megismerhető azok teremtője».¹⁰²

¹⁰⁰ L. 38. 39.

¹⁰¹ Igy 18., 73., 118., 148.

¹⁰² 13, 1-5.

A Makkabeusok anyja is a csodás célszerűsége hivatkozva ösztönzi gyermekeit, hogy a nagy Istenhez hűek maradjanak: «Nem tudom, az én méhemből miként lettetek: mert nem én adtam nektek a lehetőséget, lelket és életet és mindenitek tagjait nem én magam foglaltam össze, hanem a világ teremtője, ki az embert alkotta és mindeneknek létét adott». ¹⁰³ Sz. Pál is Isten erejére és fenségére (δύναμις καὶ θεϊότης) hivatkozik, melyek a világban annyira nyilvánulnak, hogy az istentagadó menthetetlen. ¹⁰⁴

Sokrates, Plátó, ¹⁰⁵ Aristoteles, Cicero ¹⁰⁶, Minucius Felix, ¹⁰⁷ Tertullianus, ¹⁰⁸ Alexandriai Dénes, ¹⁰⁹ Nazianzi sz. Gergely, ¹¹⁰ sz. Ágoston, ¹¹¹ Fénélon, ¹¹² minden erejüket és ékesszólásukat érvényre juttatják ez érv hangsúlyozásában és kifejtésében.

A felállított hármas következtetésnek felső tételét, hogy ahol rend és célszerűség van, ott mint oknak értelmes és szabad rendezőnek kell lennie, így bizonyítjuk. Ahol rend van, ott többen állandóan egyre törekszenek és egységet alkotnak. Ez csak két módon lehetséges: vagy úgy, hogy az egység alkotó részei közös belátással és akarattal törekszenek együvé, pl. ha több ember közös belátással és akarattal létesít egy várost, egy iskolát, akadémiát vagy államot; vagy úgy, hogy az alkotó részeket valamely külső ok együvé irányítja. Ez a külső ok csak akkor elegendő oka az egységesítésnek, ha értelmes, mert többen egységesítése értelmi munka. Lehetséges ugyan, hogy többen egységre törnek, bár mindegyik alkotót külön-külön más nem-értelmes indít, de ez csak esetleg s kivételesen fog történni, nem pedig állandóan és törvényszerűen; hogy így történjék, ahhoz értelem kell és akarati irányítás. Ugyanis az egyesülés eredménye egy összehangzó egész, mely a valóságban későbbi az alkotó részeknél, de gondolatban előbbrevalónak kell lennie, mint a részek összealakulása, csak így lesz az egyesülés állandó és rendszeres.

És ha itt fokozásról lehet szó, még nyilvánvalóbb az irányító értelem és akarat szükségessége a célra törekvésnél, ahol valamely berendezettség arra való, hogy általa bizonyos célt elérjenek, pl. a fül által hallást. A fül arra való, hogy általa halljunk s így is van berendezve. Előbb van berendezve s azután következik a cél. Ez a cél mint későbbi kizárólag csak egy módon hathat a berendezés mikéntjére, ha t. i. megvan egy értelemben, mely a berendezést megalkotta. Azért megkülönböztetjük a célt, amennyiben a valóságban megvan s ennyiben követi a berendezettséget; és a célt, amennyiben valamely értelemben van s csak így előzheti meg a berendezettséget. A cél mint valóság eredménye a cselekvésnek, mint értelmi fogalom ellenben elve, okozója annak, sőt utolsó sorban magának a berendezettségnek is. Az óra arra való, hogy az időt mutassa; ez mint eredmény végső tökéletessége az órának. Mint eszme ellenben első, erre gondol a művész, mielőtt megválasztaná az óra anyagát s összeállítaná szerkezetét. Ahol csak jövőre szóló intézkedés van, ott annak a jövőnek már az intézkedés előtt meg kell

¹⁰³ Makk. II. 7, 22. 23.

¹⁰⁴ Róm. 1, 20.

¹⁰⁵ Sokrates és Plátót I. Plátó Philebosában.

¹⁰⁶ Aristotelest és Cicerót I. Cicerónál De natura deorum, II. 37.

¹⁰⁷ Octav. c. 17-18.

¹⁰⁸ Adv. Marcion. I. 1. c. 13. 14.

¹⁰⁹ Eusebiusnál Praeparat. evang. I. 14. c. 24. s köv.

¹¹⁰ Oratio 28.

¹¹¹ Epistola 118. ad Dioscurum.

¹¹² Traité de l'existence et des attributs de Dieu.

lennie, hogy az intézkedés a bekövetkezendő jövőnek megfelelő legyen. Ámde ez nem lehetséges másként, mint hogy az az elérendő jövő valamely értelemben előre meglegyen s akarata-
nak tárgyát képezze.

Világos tehát a felső tétel, hogy ahol rend és célszerűség van, ott mint oknak értelmes és szabad rendelkezőnek kell lennie.

Nyilvánvaló az alsó tétel is, hogy a világon rend és célszerűség van, sőt a rend és a célszerűség a világot egészében és részeiben átjárja. A világ rendje és célszerűsége, szépsége és fensége oly nagy, hogy méreteiben és a részletek tökéletességében minden emberi értelmet, egyszerűt és élelmet, tanulatlant és tanultat teljesen kielégít s egyúttal minden kutató értelmet messze túlhalad. A világ nagyságának számítását s hatalmas rendjének méretei elkápráztatnak. De a legkisebb rész tökéletessége is oly nagy, hogy emberi elmével fölfoghatatlan. Az egyszerű ember is látja, hogy az egek beszélnek Isten dicsőségét s az egyszerű ember előtt is harmatcsepp, virágszál hirdetik a bölcs és hatalmas kéz alkotását. Amint pedig az ember tovább kutat s a világot fedő fátyolt föllebbenteni vagyis a világot mindjobban megérteni igyekszik, úgy a nagyság, mint a belső tökéletesség, úgy a rend, mint a célszerűség is mind nagyobbak és nagyobbak tűnik föl előtte. Csodálad, hogy mily tökéletes egy kristály, vagy egy pálma, vagy egy méhecske? Csak kutass bennük tovább, csodálatod szüntelenül nőni fog, mert csak ezután tudod meg, mi azoknak igazi tökéletessége, sőt csak ezután fogod bevallani, hogy ez a tökéletesség, rend, célszerűség, báj és fenség minden fölfogó és értékelő képességet messze túlhaladja. Ismerd meg a természetet nagyságában s apró részeinek összetételében, azután beszélj erről kevésbé tanult embertársaidnak s hallgatód egyszerre veled együtt sejteni kezdi, hogy bár igen szép, amit lát, de azért az a ragyogás, mely őt körülveszi, még mindig nem a király trónterme, a szemlélő még mindig csak valamely külső előcsarnokban van, ha beljebb tud hatolni, bizonyára még nagyobb fény és pompa fogadja őt s hogy milyen nagy ragyogás vár reá a trónteremben, ha meg fog oda hivatni, azt el sem tudja gondolni vagy képzelni.

Mivel a világ igen nagy s tökéletessége minden részletét átjáró és egyúttal legkisebb részében is minden emberi értékelést túlhaladó, azért a tökéletesség csak valamennyire átfogó leírása igen hosszadalmas volna. Az összes természeti tudományok e tökéletesség, rend és célszerűség fogatékos leírásai. Azért is csak egyes mozzanatokra akarok rámutatni.

A világ mint nagyvilág rendezettségében csodaszép és fenséges. Az az egység és összhangzás, mely a mi naprendszerünkben és a sok millióra menő naprendszerben, valamint az össze-
sek egészében megvan, a világ egyes részeinek együttes, összhangzó működéséből származik. Ezt a fölfogást, mely az egyedül helyes, az okok összhangzásának (harmonia causalis) kell tartanunk és neveznünk. Ezt a szédületes nagyságú rendet és összhangzást szemlélve a nagy természettudós és csillagász Newton Izsák napjában többször leborult a Teremtő nagysága előtt.

A fenséges nagy egésznek szintén fenséges részek alkotják. Hogy mi mindezeknek a célja, arra egy tekintetben megfelelhetünk, más tekintetben nem. Az egész mindenségnek s bármely részének is célja okvetetlenül az Alkotó tökéletességének nyilvánítása és utánzása. «Mindene-
ket önmagáért teremtett az Úr.»¹¹³ Ez a cél szükségképes, ezt a végtelenül tökéletes lénynek ki kell tűznie. Ámde e mellett külön céljai vannak az egyes részeknek, sőt az egésznek is lehet valamely nagy másodrendű célja. Ezeket a célokat embernek megismerni vajmi kevésbé lehet! Hogy hova tör az egész világ, ki tudja megmondani? Hogy minő külön céljai vannak a világ egyes nagy részeinek, szintén rejtve van előttünk.

¹¹³ Prédikátor 16, 4.

De ahol jobban megismerjük a dolgok alkotását és mivoltát, ott a célokat is azonnal észrevesszük s látjuk, miért van a dolognak ilyen tényleges berendezettsége.

Igy Földünk fejlődésében és mai állapotában fölismerjük azt a célt, hogy élő lényeknek s embernek is helyt adjon s erre a célra nagy bölcsességgel van berendezve. Erre szolgál a Nap körül és a saját tengelye körül folytatott mozgása, tengelyének sajátos iránya, elemeinek tényleges összetétele, hőmérséke, a belseje és felső rétegei közt levő viszony, levegője, televényföldje és vize, mindez sajátos tulajdonságaival. Elég legyen a víznek arra a különös tulajdonságára rámutatnom, hogy míg a testek általában minél hidegebbek, annál kisebb térfogatra szorúlnak s annál súlyosabbak, addig a víz még cseppfolyós állapotban, Celsius 4 foknál eléri legkisebb térfogatát s azontúl ismét lazábbá és könnyebbé lesz. És csak ez teszi lehetővé, hogy élőlények legyenek ezen a földön. Ha ugyanis a víz a testek általános magatartását követve C. 4 fok alatt is még mindig sűrűsödnék, akkor a jég a folyók és tengerek fenekére süllyedne s nagy hidegnél minden víz befagyna, minek következtében minden vízi állat, de egyéb állat is elpusztulna; mit mondok? nem elpusztulna, hanem soha nem is lehetett volna.

A földnek virága s gyümölcse is az élő világ, a növények, állatok és emberek s ezek még fokozottabb mértékben tárják elénk a rendet és célszerűséget.

Akár egyetlen élő sejtet, akár egy egész szervet, akár egy teljes élőtestet veszünk szemügyre, mindenütt a rend és célszerűség csodás világa tárul elénk.

Célszerű az élő általános törekvése. Mint fennebb a munkaerő elértéktelenedéséről (entropia) szólva elmondottam, egész élettelen világunk minden része a környezethez képest birt hő-többletét kibocsátja. Az élőlény ellenben az alacsonyabb hőmérsékű környezetből is vesz hőt, ha erre szüksége van.

Tekintsük továbbá az élő egyes részeit, mindenekelőtt a legegyszerűbb élő alkotmányt, az élő sejtet.

Milliónyi paránya és tömege minden izében célirányosan mozog, hogy a sejt kifejlődjék, a környezetből megfelelő táplálékot vegyen, sérüléstől ment maradjon, ha megsérült, meggyógyuljon s hogy megszorodjék és ép utódot hagyjon. Minden sejtnek, minden szervnek és minden élő egyénnek tulajdonságai: a viszonyokhoz való alkalmazkodás, a környezet válogatós kihasználása, a pillanat által kínált jó értékesítése, a nehézségek leküzdése, a rajta ejtett seb meggyógyítása, utódhagyás és arról való előleges gondoskodás. Az élő minden izében célszerűen van berendezve, szervei és azok összessége célszerű s ugyancsak célszerű utódokat alkot.

Egy-egy szerv, pl. az állat vagy az ember füle, szeme, agyveleje, oly csodás és célszerű berendezettséggel ékeskednek, hogy egy-egynek tanulmányozására egy emberi élet nem elegendő, sőt némelyek, kivált az agyvelő tanulmányozására az emberi művelődés által eddig betöltött évezredek is elégtelenek voltak. És ezek a szervek a jövő számára akkor készülnek, amikor még nemcsak hogy nincs rájuk szükség, hanem inkább alkalmatlanok s oly körülmények közt, melyek az illető szerv használatának nem kedveznek, pl. a szem sötétben készül a világosság számára s a csibe egész szervezete akkor, mikor arra semmi szükség sincs, elkészül, hogy a tojásból kibújván, azonnal táplálék után szaladjon. A rovar pedig oda teszi petéjét, ahol utóda, melyet talán soha meg sem fog ismerni, táplálékot találni.

A növény- és állatvilág a legszebb összhangzásban vannak egymással, egyik a másikat föltételezi és segíti, a növény a szénsav szénelemét magába veszi, az élelnt pedig meghagyja az állatnak, mely ismét szénsavat fog a növény részére kilehelni.

De a két nevezett élővilág ezen az általános kölcsönhatáson kívül gyakran különös módon is egymásra van utalva. Különböző növények és állatok együttéléssel (συμβίωσις) egymás javára vannak.¹¹⁴ Egymásra utalt virágok és rovarok bonyolult szerkezetekkel bírnak és csodálatos eljárásokat követnek oly célból, hogy a rovarok a növények megtermékenyítését közvetítsék.¹¹⁵

Kimeríthetetlen továbbá a növényvilág bája s az állatvilág ösztöne; az és emez egyaránt a legnagyobb rendet és célirányosságot mutatja.

A növény alkotásában és fejlődésében szép, kedves és fenséges, miértis szemlélése az értelemnek kellemes és fölemelő. Az állat legfőbb tökéletessége pedig az, hogy sokat és tökéletesen tud, mindazt, ami a maga kifejlesztésére és fajának föntartására szükséges és hasznos. Ezt a képességet ösztönnek (instinctus) nevezik, mert az állatot szükségszerűen ösztönzi, hajtja, irányítja; de becsülő érzéknek is (vis aestimativa) mondják, ami az előbbi elnevezésnél többet mond, azt tudniillik, hogy az állat látja, tudja, mi hasznos és mi ártalmas neki s mit kell tennie és mit kerülnie. Az ösztönök világa milliónyi részletet tartalmaz s mindez a legszebb összehangzásban van.

De nemcsak a maguk tökéletességéről s hasonló alkotású utódokról gondoskodnak az élőlények, hanem arról is, hogy a jövő nemzedékek önük még tökéletesebbek legyenek. Az élőlényeket általában jellegzi az a törekvés, hogy a körülményekhez, életviszonyokhoz mindig jobban és jobban alkalmazkodjanak, minek következtében az újabb nemzedékek nagyban és egészben tökéletesebbekké lesznek az előzőknél. Ez az élő alakok és fajok fejlődése.

Ime néhány vonás a világban általános rend- és célszerűségből. Bárhova tekintünk a nagy világban, mindenütt rendet és célszerűséget találunk. Ez a rend és célszerűség nem felületes és külső valami a világban, hanem ennek minden részét teljesen átjárja. Az élő minden része úgy van alkotva, hogy benne és fájában rend és célszerűség legyen. Sőt az élettelen is egész benső mivoltában olyan, a parányok és erők is olyanok, hogy alkalmasak legyenek a nagy világot megalkotni s az élőlénynek helyet, anyagot és táplálékot nyújtani. Nemcsak hogy a világ nagy épülete szépen van megalkotva, hanem jól, célszerűen készültek a kövek és a téglák is, vagyis az egész anyag, melyből ez a nagy épület áll.

Nyilvánvaló azért az a következtetés, hogy a világ értelmes, bölcs és hatalmas lény műve, ki azt nemcsak rendezte és célokra irányította, hanem erre a rendre és ezekre a célokra teremtette is. Ilykép a világon uralkodó rend és célszerűség végtelenül értelmes, bölcs és hatalmas rendező és teremtő Isten ismeretére vezet.

A világon kevés oly lényt találunk, amely maga értelemmel bírna s amely ennek következtében célokat tűzhetne ki, hogy azokhoz méltó rendet is létesítsen. A látható világban csak az ember ilyen, aki azonban édes-keveset tud a világ folyásán változtatni s a világ meglevő tökéletességét is csak igen kis részben és kevésbé képes megismerni. És mégis mindenütt rend és célszerűség, tehát mindenütt értelem van, Intelligentia ubique, mint Nagy Albert mondja.¹¹⁶ Ez csak értelemről lehet, és pedig nem akármilyentől, hanem olyantól, amely az egész világot minden ízében, teljes valóságában ismeri s mely hatalommal rendelkezik a világ minden lényének egész valója fölött. Plátó és Aristoteles csupán a világ bölcs alakítóját látták

¹¹⁴ E tárgyról igen szép tanulmányokat írt Hudyma Emil főgimnáziumi tanár Nagyszombatban: A virágok és rovarok kölcsönösségének titkai, 1901. A méh ösztöne és a Teremtő, 1904.

¹¹⁵ Ennek igen szép példáit olvassuk többi közt Darwin «A fajok eredete» I. kötete 234. s köv. old., magyar kiadás.

¹¹⁶ De causis et processu universi. I. 4, 7.

Istenben, ki a tökéletlen, alakatlan örök anyagot rendezte és alakította volna. Hogy ez helytelen fölfogás, kitűnik a következőkből: 1. Mint már a kozmologiai érv tárgyalásánál kimutattam, az anyag nem önmagától való és nem örök, hanem teremtmény. 2. A világ alakítója és rendezője ugyanannak teremtője is egyúttal, mert a rendre és célokra törekvés a dolgok mivoltával azonos. 3. Ha az anyag magától volna, akkor magától szükségességénél fogva valamely alakkal is kellene birnia, amin - éppen mert szükségképes - senki sem volna képes változtatni. Szükségképes alakot lerontani, megsemmisíteni s helyébe mást tenni nem lehet. 4. Ha az anyag magától volna, Isten meg sem ismerhetné azt tökéletesen, sőt egyáltalában meg nem ismerhetné mint reá nézve idegent, annál kevésbbé rendezhetné. Hogy mi megismerhetjük a világot és az anyagot, az onnan van, mert a világ és mi közös forrásból származunk azzal a rendeltetéssel és berendezettséggel, hogy a világot megismerjük. Istent is azért ismerhetjük meg, mert tőle származunk s az ő megismerésére tőle képességet nyertünk. A megismerés lehetősége közös eredeten nyugszik. Isten minket teljes valóságában megismer, mert minden tőle van s mi megismerhetjük a világot, mert a világ eredete és a mienk azonos. Nyilvánvaló mindebből, hogy a világ rendje és célszerűsége nemcsak alkotó, hanem végtelen tökéletességű teremtő ismeretére vezet.

Igaz, hogy ha a világ folyamatát részeire bontjuk, azt találjuk, hogy minden egyes rész cselekvő ok vagy annak okozata s a felületes szemlélőnek úgy tűnhetik föl, mintha a cselekvő okok megjelölésével a világfolyamatot kimerítette volna s célszerű irányítást nem kellene fölvennie. Az égitestek keringését és egymáshoz való viszonyát cselekvő okok közrehatása létesíti. Földünk mai állapotát előző állapotokra vezetjük vissza, melyekből a mostani határozott természeti törvények szerint azaz cselekvő okok hatása következtében származott. Az élő szervezetben is minden a természeti törvények, a parányok és tömecsek természete szerint megy végbe. Ámde ez a világfolyamatnak csak egyik eleme, inkább a mennyisége; ezzel együttjár a másik elem, a minőség, amennyiben a világfolyamat azt eredményezi, ami szép és jó, ami rendezett és célszerű. A világban működő okok szükségszerűek (*αἰτίαι ἐξ ἀνάγκης*), de ugyanazok egyúttal a jobb kedvéért (*χάριν τοῦ βελτίονος*) működnek, mint Aristoteles mondja. Ha csak magukat a szükségből működő okokat tekinted, úgy tűnik föl, mintha azok a nagy világ folyamatával nem törődnének, mintha egyik lénynek a tőle távollevőhöz vagy az egészhez vagy a jövő állapothoz semmi köze sem volna; de azért az összes lények összehangzását s a világ szép fejlődését eléri. Az élőlényben is az éleny, a szén, a vas s egyéb elemek és összetettek követik a maguk törvényeit s úgy tetszik, mintha semmit sem törődnének az élőlény kifejlődésével vagy éppen hasznos módosulásával s jövőben keletkező új élő egyénekkel; mégis mindezt eléri. Két eleme van tehát a világfolyamatnak, egy mennyiségi és egy minőségi, az előbbi a cselekvő okok közvetlen érvényesülése, az utóbbi célok valósulása. Ezt az utóbbit is a cselekvő okok valósítják, mert úgy vannak alkotva, hogy célok felé törekedjenek, bár azokról nem tudnak. Ha már most valaki a cselekvő okok láncolatát meghatározta, igen jól tette, a világfolyamat egyik elemét megismertette, de ezzel nem adta ugyanannak teljes magyarázatát, mert van a világban még egy igen jelentékeny elem, a világ törekvése a jobbra, a rendre és a célokra. Csak aki ezt is figyelembe vette és értékelte, az adja a világnak teljes értelmezését.

Ha egy gépet veszesz vizsgálat alá s megállapítod a részek minőségét és erejét egyenkint s ugyanazok egymásra való hatását, igen értékes dolgot tudtál meg arról a gépről, de nem az egészet; tudnod kell még, hogy mi célra készült, ki irányította erre a célra s más ezekkel összefüggő mozzanatok. Vagy ha valaki, amikor én írok, megfigyeli az én kezem járását, valamint tollszáram mozgását, tollam tintáját, a papírt, valamint mindezek kölcsönhatását s mindezt visszavezeti az én akarati elhatározásomig, az cselekvő okságszempontjából értelmezte az én írásomat; ámde ez a valóságnak még csak egyik része, tudni kell a célt is, mely előtttem lebeg, mert e nélkül betűim tényleges elhelyezése nem valósult volna. Tollszáram,

tollam, tintám és papirom semmit sem törődnek az én célommal, szükségszerű okok ezek, mennek a maguk útjain; de mégis eléri az én célomat s tényleg ennek mint valami jobbnak kedvéért működnek. Ha már most az, aki az én írásomat cselekvő okhatás szempontjából elemzi, azt mondaná, hogy mert az írás egész lefolyása cselekvő okok hatásaira bontható, azért tehát kizárólag ezekből értelmezendő, előre kitűzött cél és irányító értelem s akarat nélkül, az tévedne; tekintetbe vette írásom mennyiségi elemeit, de mellőzte egy minőségi elemét, hogy t. i. *értelmes mű*, mely célt kitűző s eszközöket szándékosan alkalmazó értelem-től és akarattól származott s mástól nem is származhatik.

Ugyanígy vagyunk a világgal. Valaki egész figyelmét a világ folyamatában valósuló cselekvő okhatásokra fordíthatja s ezáltal megismertetheti velünk a világ folyamatának egyik elemét; de ez nem lesz teljes értelmezése a világnak, mert a világ folyamata rendet és célokat is valósít s ezek csak az egészet átfogó s irányító értelem és akarat művei lehetnek. Egy-egy tudomány, pl. a fizika, el is tekinthet a céloktól, de az emberi elme működésének teljességében a célok kutatását és értékelését el nem hanyagolhatja. Azért joggal hangoztatta Aristoteles, hogy a természet ismeretét nem érte el az, aki csak a benne működő cselekvő okokat határozta meg, a célokat pedig elhanyagolta.

És Schopenhauer Arthur is elégtelennek tartja a cselekvő okok által adott értelmezést célok nélkül, midőn a világfejlődésre vonatkozó Kant-Laplace-féle elmélet ismertetése, tehát a cselekvő okok hatásának ecsetelése után így ír: «Ezek a világfejlődési elmélek minde-
nekelőtt két metafizikai gondolatra vezetnek. Egyik az, hogy a világon minden lényegileg oly összhangzásban van, hogy a legkezdetlegesebb, vak, nyers, legalsóbbrendű, legridegebb törvényszerűségtől vezetett természeti erők, mikor a közös hatalmukba jutott anyagban összetűznek, ennek következményeként nem csekélyebbet eredményeznek, mint oly világnak épületét, mely élőlények keletkezésére és fentartására csodás célszerűséggel van berendezve s tökéletessége oly nagy, hogy ilyent csak a legáthatóbb értelem és legtüzetesebb számítás vezetése alatt álló legjózanabb megfontolástól várhatni. Meglepő módon látjuk itt, miként találkoznak eredményben a cselekvő ok (causa efficiens) és a cél-ok (causa finalis), Aristoteles αἰτία ἐξ ἀνάγκης-a és χάριν τοῦ βελτίονος-a, bár egymástól függetleneknek látszanak... A másik metafizikai gondolat, melyre világfejlődési elmélekedésünk vezet, az, hogy a világ keletkezését illető bármily messzemenő fizikai (természettudományi) magyarázat sem szüntetheti meg a metafizikai (bölcseleti) magyarázat után való vágyat s az a magyarázat emezt nem pótolhatja.»¹¹⁷

Némelyek megelégszenek a világban működő cselekvő okok megjelölésével s mert oknak többnyire csak a cselekvő okot mondják, egyszerűen az okok megismerésével s e mellett azt tartják, hogy a világnak teljes értelmezését adták s a célok állítását vagy kutatását tárgytalannak mondják, hiszen ők már mindent megmagyaráztak. Ezek a világfolyamatot csak egyik elemében tekintik, a másikat pedig: a nagy tökéletességet, rendet és célszerűséget elhanyagolják. Méltán rójja meg ezeket Aristoteles mint olyanokat, akik épen azt nem veszik észre, ami az egész világfolyamatot igazgatja, a voűc-t, az értelmet s ugyanő Anaxagorasról, ki a természetben fölismerte az értelmet, azt mondja, hogy józannak mutatkozott a sok elkábult közt.

Teljes félreismerése a dolgok valódi állapotának az a felfogás, hogy ha a világfolyamat minden részét le tudjuk egymástól származtatni az okok, vagyis a cselekvő okok hatása útján, akkor semmi sem marad a voűc-nak; mert hiszen a világ rendje és célszerűsége, melyet a cselekvő okok elérnek, azt mutatja, hogy az egésznek terve is, részei is értelemnek műve és alkotása.

¹¹⁷ Parerga, II. kötet, 152-154. old.

Ámbár a rend és célszerűség a világ egyes részeit átjárja, ámbár a világot alkotó lények szükségszerűen érik el az eléjük tűzött célokat, mert így vannak alkotva és irányítva, a világ rendjét és célszerűségét mégis esetlegesnek (contingens) azaz nem-szükségképesnek kell tartanunk. Először lehetséges volna más anyag, más erővel s ebből más világ keletkezne. De a most meglevő anyagból és ennek meglevő erőivel is lehetséges volna más berendezettség; hogy csak egy példát hozzak, lehetséges volna az égitestek más iránya, mely mellett azután a világ rendje és folyamata nagyban különbözhetné a mostanitól. A világ mostani rendje és fejlődése tehát föltételezi először ennek az anyagnak és erőinek szabad teremtését s ennek az anyagnak és erőinek szabadon megadott irányítását. Azért bár a világ rendje és folyamata úgy, amint van, szükségszerű, teljes egészében mégis esetleges és Isten szabad elhatározásának köszönhető.

Ezt az érvet Aquinói sz. Tamás röviden így foglalja össze: «Isten léte mellett az ötödik érvet a dolgok kormányzásából vesszük. Ugyanis azt látjuk, hogy némely oly dolog, aminek nincs megismerő képessége, célszerűen cselekszik; így a természeti testek, ami kitetszik abból, hogy mindig vagy gyakrabban ugyanoly módon cselekszenek s elérik a legjobbat. Világos ebből, hogy nem esetleg, hanem szándék szerint jutnak célhoz. Már pedig azok, amiknek ismeretük nincs, csak úgy törekedhetnek célhoz, hogy valamely megismerő és értelmes októl irányíttatnak, mint a nyíl a nyilastól. Van tehát valami értelmes, ami minden természeti dolgot célra irányít, és ezt Istennek nevezzük.»¹¹⁸

XI. Ellenvetések megcáfolása.

A célszerűségből következtető érvel szemben tett kifogások az okoskodásnak részint felső tételére vonatkoznak, mely szerint ahol rend és célszerűség van, ott értelmes és szabad irányítónak kell lennie, részint alsó tételére, mely a világot rendezettnak és célszerűnek mondja.

A felső tételt illetik a következő kifogások:

1. Ha már a világ esetlegességéből vont következtetés ellenesei sorában első helyre tettem Kant Emánuel, itt is ugyanő álljon az észrevételezők élén. Kant a célszerűségből vett érvel szemben az elismerés és magasztalás válogatott szavait használja: «Ez a bizonyítás megérdemli, hogy mindenkor tisztelettel említsék. Ez a legrégebb, legvilágosabb s a közönséges emberi értelemnek leginkább megfelelő. Élteti a természet tanulmányozását, önmaga létét ennek köszönheti s ettől mindig újabb életerőt kap... Azért nemcsak vigasztalan, hanem egyúttal egészen hiábavaló törekvés volna, e bizonyítás tekintélyének kisebbitésén fáradozni. Az ész, melyet ily hatalmas és keze alatt folyton növekvő, ámbár csak tapasztalati bizonyító okok szüntelen támogatnak, fogas, elvont elmélkedésekből eredő kétségek le nem verhetik annyira, hogy bármely kételkedő tépelődéséből mint álomból a világ csodáira s a világépület fenségére vetett egy pillanat által hirtelen föl ne rezzenjen, hogy nagyságról nagyságra a legnagyobbhoz, a föltételezettől a föltétlenhez, egész a legfőbb és föltétlen Teremtőhöz föl ne emelkedjék.»¹¹⁹

E szép méltatás után mégis kifogásolja Kant, hogy érvünk teremtő okig és végtelen tökéletes értelemig akar jutni, pedig erre egymagában, a kozmologiai érv segítségével nélkül nem elég, mert a rend és a célszerűség csak a világ berendezettségét, tehát alakítását tekint, azért többre, mint igen bölcs alakítóra nem következtethet. Erre már az előző cikkelyben megadtam

¹¹⁸ Summa theol. I. qu. 2. a. 3.

¹¹⁹ Kant: Kritik der reinen Vernunft, Kirchmann, 1881, 497., 498. old.

a feleletet, amidőn föltüntettem, hogy a világ célszerűsége a világ alkotó részeit egész valójukban átjárja s maga az anyag erőivel úgy van alkotva, hogy erre a rendre alkalmas legyen s minden ízében úgy van irányítva, hogy a rendet és célokat szükségképen elérje. Azt is megjegyeztem, hogy az alakító tőle függetlenül és szükségképen létező anyagot nem hajlíthatna, nem rendezhetne, sőt meg sem ismerhetne. Azért a világ alkotója teremője is ugyanannak.

Különben is a kozmologiai és a teleologiai érvek egyet képeznek, a kettő együttvéve meríti ki a nagyvilág értékelését. A világ esetleges és tökéletes; esetlegességéből szükségképes teremőre következtetünk, ez a kozmológiai érv; tökéletességéből pedig, tehát rendjéből és célszerűségéből is, megismerjük teremőjének értelmét és szabad akaratának hatalmát, ez a teleologiai érv. A két mozzanatot együtt nevezhetnők kozmologiai érvek. A kettő együttesen tesz eleget az oksági elv követelményének, hogy a világnak úgy, amint van, egész teljességében elegendő okát adjuk.

Mivel Kant azt mondja, hogy a célszerűségi érv rászorul a kozmologiaira, ezt pedig arról vádolja, hogy az ontologiai érvbe kapaszkodik, azért azt is állítja, hogy tehát a célszerűségi érv két lépés után szintén az ontologiaihoz jutott. Ámde valamint a kozmologiai érvnél, úgy itt sincs nyoma az ontologiai érvnek, mely a legtökéletesebb lény fogalmából következtet. Úgy a kozmologiai, mint a teleologiai érv a valóságos világból s annak valóságos tulajdonságaiból következtetnek a szükségképes és végtelenül tökéletes istenségre.

2. Empedokles és sok régi atomista Aristoteles előtt és korában elismerték a világon levő célszerűséget, de azt vélték, hogy előzetes értelmi meghatározás nélkül is meg lehet azt érteni, úgy hogy a világ alakulásában esetleg előállottak jó, célszerű dolgok, amik épen azért, mert célszerűek, fenmaradtak. Esetleg alakultak a fogak s mert jók a metszésre és őrlésre, azért fenmaradtak. Ép így a többi célszerű dolgok. Erre maga Darwin is hivatkozik «A fajok eredete» című munkájának Történelmi vázlatában s úgy tünteti föl ezt a vélekedést, mint Aristotelesét, pedig Aristoteles «Physicorum» című művének I. könyvében, hol ezt a kérdést nagy gonddal tárgyalja,¹²⁰ mint téves vélekedést hozza fel azt s így ítél róla: «Ez pedig lehetetlenség». Empedokles és elvtársai azzal iparkodtak álláspontjukat bizonyítani, hogy a természetben minden esetleg történik, mert hiszen az eső, amikor megtermékenyíti a földet, egyúttal kellemetlen az utasnak s elveri a földműves összehordott gabonáját. Ha tehát azt mondjuk, hogy az eső azért esik, hogy megtermékenyítse a földet, akkor azt is kell tartanunk, hogy azért esik, hogy az utas megázzék s a gazda gabonája elpusztuljon. Ugyanezt kell mondanunk a többi természeti okokról, melyek jót és rosszat egyaránt okoznak.

Erre a kifogásra megfelel Aristoteles, különbséget téve a közt, amit a természeti okok rendeltetésüknél fogva (per se) és a közt, amit melleleg (per accidens) létesítenek. A természet nagy háztartásában minden az egésznek javára van, tehát az élettelenek az élők javára s az alsóbbak a felsőbbekére. Így a természetnek igen célszerű berendezettsége az, hogy időről-időre esővel meg kell hinteni a földet s ezzel táplálni a növény- és állatvilágot. Ez rendeltetészerűen (per se) történik. Ez az intézkedés melleleg (per accidens) kára lehet az egyesnek; de ez a kár egyrészt sok esetben az ész használata által kikerülhető, másrészt a csapások is beleillenek a világ nagy rendjébe, mert az erők acélozására s általában az erény gyakorlására alkalmat adnak.

A célszerűségnek Empedokles-féle értelmezése, mondja Aristoteles, megjárna, ha itt szórványos esetekről és csekélyiségekről volna szó, de a rend és célszerűség a világot teljesen átjárja, amiből világos, hogy a természet előre meghatározott célokra tör s minden működését, kivétel nélkül, célok irányítják.

¹²⁰ Capita 9, 10.

3. Az élő fajok kifejlődésének Darwin-féle alakját s általában a fajok kifejlődésének elméletét is ellentétbe állítják némelyek az előre megállapított célszerűséggel. Ez azonban tévedés. Maga Darwin sem tagadta nyíltan az előre megállapított célszerűséget. Bármiként kell azonban Darwinról és elméletéről itélnünk, maga a kifejlődési elmélet helyes alakjában nemcsak hogy nem ellenkezik az előre meghatározott célokkal, hanem ezeknek létre újabb világot vet. Darwin ugyan az élők fejlődésénél a fősúlyt az apró elváltozásokra s a célszerűbbek fennmaradására helyezi, de az életviszonyokhoz való alkalmazkodást s a szervek egymásra való kölcsönös hatását sem mellőzi. És a fajok fejlődésének főoka épen az alkalmazkodás, melynél fogva az élő élni, erősödni, növekedni és szaporodni akarván, ha életviszonyai változnak, azonnal alkalmazkodni igyekszik azokhoz. Ez pedig csodás egy célszerűség, épen ebben tűnik ki leginkább az élő célszerű törekvése. Ehhez járul a szervek kölcsönhatása, hogy t. i. ha az egyik szerv elváltozott, a többi célszerűségi szempontból szintén igyekszik megfelelően változni. Ez ismét nagy célszerűség.

Ezenkívül a kifejlődési elmélet egyes oly tényeket, melyek nélküle nem érthetők, megvilágít, kivált a csökevényes azaz használatban nem levő és már nem is teljes szervek létét. Ha látom, hogy egy bogárkának tökéletlen szárnya van, amelyet nem is használ, nem mondom, hogy célszerűtlen, mert átlátom, hogy volt, de már nincs rá szüksége, miértis nyugalomban van s visszafejlődik.

A jól felfogott kifejlődési elmélet nemcsak hogy nem ellenkezik az előre megállapított célszerűséggel, hanem arra újabb világot vet.

4. A rend és célszerűség elégséges alapját látják némelyek abban, hogy a mostani szép világ egy a mindenséget alkotó lények lehetséges csoportosulásaiból, tehát ép úgy valósulhatott, mint akármelyik más rendetlen és céltalan csoportosulás. Hozzáteszik ehhez Empedoklesszel, hogy a világ már sok mindenféle össze-vissza állapotton átment, míg végre a mostani állapotba jutott.

Ezzel szemben Gutberlet mennyiségtanilag kimutatja, hogy a világ elemeinek olyan alakulása, hogy a mostani rendet mutassa, annyira nem valószínű, hogy valószínűsége egyenlő a semmivel, ami annyit tesz, hogy ez a világ esetleges alakulás következtében elő nem állott volna. A megnevezett kitűnő bölcselelő a rendezett világ valószínűségét ezzel a képlettel tünteti föl: $\frac{1}{(x!)^n \infty^4}$, ahol x a meglevő parányok roppant mennyiségét, $x!$ a parányok lehetséges

csoportosulásainak mennyiségét, n pedig a világon uralkodó erők mennyiségét jelenti. Ennek a képletnek eredménye = 0. Én azonban kénytelen vagyok ennél még többet mondani. Először a világ folyamatában próbálgatásokról szó sem lehet; amely irányban a világ alkotó részei egyszer elindultak, abban kell is haladniok, hiszen szükségszerűen működő cselekvő okokból áll, melyeknek egyik mozdulata a többi következt is meghatározza. A világ folyamata vagy mindig célszerű, vagy sohasem. Az Empedokles-féle próbálgatások gondolata képtelenséget tartalmaz. Másodszor azt mondom, hogy bármily nagy legyen is a parányok esetleges összetételének és csoportosulási folyamatának mennyisége, abban a célszerű csoportosulás nincs benne. Esetleges és célszerű csoportosulás nem egynemű dolgok, nem egynemű mennyiségek. A célszerű több és más, mint az esetleges. Azért ha úgy gondolsz a világ esetleges állapotainak valóságát, hogy az összes lehetőségeket, tehát azt a nagy mennyiséget, amely a Gutberlet-féle törtszám nevezőjében van, tegyék be egy vederbe s onnan húzzanak ki egyet, kijöhet-e a berendezett világ? Nem jöhet ki. De nem azért nem jöhet ki, mert az a nevező nagy, tehát az urnában levő tagok mennyisége nagy, hanem azért, mert a berendezett és célszerű világ mint lehetőség nincs is benne abban az urnában. Ott csak az esetleges összetételek vannak, nem pedig az értelem által meghatározottak. A célszerű világ több, mint parányok csoportosulása, *maguk a parányok érznek a művei, úgy alkotva és irányítva, hogy*

célszerű világot alkossanak. Ha egy lakatlan szigetre jutnál s ott egy sziklába vésve csak ennyit olvasnál: «A nagy világon e kívül nincsen számodra hely», megrendülnél és elérzékenyülnél, de nem a parányok csoportosulása, hanem az ész és érzelem miatt, mely abba a felírásba bele van fektetve. És hogy terjedelmesebb példát hozzak föl, a «Zalán futása» hőskölte-ményt magyar nyelven, magyar betűkkel tartalmazó könyv sincs benne abban a vederben, az esetleges csoportosulások halmazában. Annál kevésbbé van benne a világ tényleges állapota, mert ez a «Zalán futás»-ánál sokkal több értelmi elemet tartalmaz.

5. Mach Ferenc túlságosan emberiesítő világmagyarázatnak (anthropomorphismus) tartja a világ célszerűségének olyatén értelmezését, hogy azt értelmes lény művének tartjuk. Ugyanis az ember célokat tűz maga elé s azok megvalósítására irányítja cselekedeteit, azért történik meg vele, hogy a természetben valósuló célokat is értelmes oknak tulajdonítja.¹²¹

Nem emberiesítés ez, hanem az elégséges ok elvének alkalmazása. Ahol ész jelei vannak, ott eszes okot kell tartanunk. A világban oly nagy értelmi elemet találunk, hogy az ember annak csak igen-igen csekély részét ismerheti meg, azt is tökéletlenül. Ez, valamint maga az értelmes ember is csak Értelemről származhatott. Emberiesítés az volna, ha Isten bölcsességét emberi mértékkel mérnők s emberi tökéletlenségekkel kapcsolnók össze, ettől azonban óvakodunk.

Okoskodásunk alsó tétele ellen, hogy a világban csakugyan nagy rend és célszerűség van, a következő ellenvetésekkel találkozunk.

1. Schultze Frigyes azt mondja, hogy a világnak csak csekély részét ismerjük, azt is tökéletlenül; hogyan ítélnénk tehát az egész világról? Továbbá nem tudjuk a világ összes céljait s azért nem is hasonlíthatjuk ezekkel össze az egyes lényeket, hogy célszerűek-e.¹²²

Ámde sem az nem szükséges, hogy az egész világot részleteiben ismerjük, sem az, hogy az összes részleges célok ismereteseek legyenek előttünk; elég, hogy amennyire a világot ismerjük, minden részében és egészében rendezettnak és célszerűnek látjuk s amint ismereteink tökéletesbülnek, a célok is, a célszerűség is mind világosabbakká lesznek előttünk.

2. Lange Albert nem látja a világot célszerűnek, mert nagy pazarlást talál benne, amennyiben nem minden magból lesz teljes élő, hanem sok mag kicsirázása vagy végső kifejlődése előtt elpusztul.¹²³

Ez azonban csak azt mutatja, hogy a természet gazdag s az élők magvait nem csupán új élő egyének kifejlesztésére, hanem mások táplálására s a termőföld jobbítására is fordíthatja.

3. Schultze és Mach többekkel egyes tökéletlenségekre és célszerűtlenségekre is hivatkoznak, melyek a világon volnának. Így célszerűtlenek a korcosszülöttek, a kártékony rovarok, a betegségeket okozó mikrobák s más effélék.

Ezekkel szemben egyrészt be kell vallanunk, hogy a mi ismereteink a természetről még igen fogyatékosak s e miatt sok esetben céltalannak tartjuk azt, ami igenis célszerű, de célját nem ismerjük. Pl. lehet, hogy valaki semmi célját sem látja a földi gilisztának, más sejtheti hasznos voltát, ismét más pedig tudja, hogy ez az egyszerű állatka óriási jelentőségű a termőföld ki-dolgozásában. Másrészt ami a világ egyes részeivel szemben közömbös vagy épen káros, más részekre vagy az egészre nézve hasznos és szükséges lehet, a természetet szemlélőnél azonban az összes szempontok vajmi ritkán vagy sohasem érvényesülnek. A természetet tökéletlenül

¹²¹ Id. mű, I. köt. 131. s köv. old.

¹²² Kosmos folyóirat, II. 301. L. Hontheim, Theodicaea 178. s köv. old.

¹²³ Geschichte des Materialismus. II. kiad. 246. old.

ismerő sok jelenségen megütközhetik, a tökéletesedő természetismeret azonban mindjobban meggyőzi az embert arról, hogy a világban semmi célszerűtlen nincs.

4. Mill Stuart¹²⁴ azt gondolja, hogy a végtelenül hatalmasnak nincs szüksége eszközökre, hogy céljait elérje; a természetben pedig eszközök alkalmazását látjuk célok elérésére.

Ez a fölfogás helytelen. A végtelen hatalomnak nincs szüksége máshonnan vett eszközökre, de a világban levők magának a végtelen hatalomnak művei s hogy eszközök és elért célok kövessék egymást, az is a világ szépségéhez tartozik.

5. Ugyancsak Mill előtt nem látszik bölcs berendezésnek, hogy harc van a természetben s ez vezet a célok elérésére. Ámde a harc is a világ szépségéhez tartozik s nemcsak a harmatcsepp és a virágszál, hanem a szélvészek bús harca, az égi láng villáma s a háborgó tenger morajlása is hirdetik Isten nagy keze alkotását.

6. Végül a fizikai és az erkölcsi rossz: a fájdalom, a bűn és a kárhozat, mondják, ellentétben áll a világ célszerűségével, mert ebben nem látszik törekvés a jobbra, vagy ha van törekvés, nem tud valósulni.

A fájdalmat az emberben és az állatban külön-külön kell tekintenünk. Az emberben a fájdalom, szenvedés, nélkülözés, megvettetés s mindenféle nyomor nagy erkölcsi jelentőséggel bír, amennyiben egyik alkalma az erénynek. Miként az arany a tűzben, úgy az emberi lélek a szenvedésben megtisztulhat, miértis a szenvedést az embernél megpróbáltatásnak is szokás nevezni. Bougaud lavalai püspök ifjúságában azt kérdezte egyszer egy aggastyántól, miért van fájdalom a jó Isten kormányja alatt? A kérdezett meggyőződéssel és hangsúlyozva így felelt: «Fiam, azért, mert ő jó». Akkor a kérdező nem értette meg egészen ezt a feleletet, később azonban megértette, mert átlátta, hogy a fájdalom fölvilágosít, megtisztít, fölemel s erényessé tesz.¹²⁵ De ezenkívül a világ értelmes és szent alkotója mindent kiegyenlít, mert ő végtelenül igazságos is, hatalmas is.

Az állatok fájdalmát nem szabad emberi mértékkel mérni, mert egész más annak az érző lénynek fájdalma, amely értelmi öntudattal is bír s azé, amely csak érez s azt értelemmel nem mérlegeli. Az állat fájdalma sokkal csekélyebb, mint az emberé, csak pillanatnyi, elröppenő érzés az, melyet kárpótolnak az ő gondtalanabb és lelki gyötrelmekről ment életének örömei.

A bűn a teremtmény műve, nem az Istené. Isten műve az értelmes és szabad teremtmény, ki vétkezhetik. Ez együtt jár az erényesség és az érdemszerzés lehetőségével. Hogy a teremtmény bűnt ne kövessen el, Isten mindent elkövet, de ha valaki mégis elkövette, megbünteti a vétkezőt: Parancsolja a jót, tiltja a bűnt, megengedi mégis az akarat bűnös használatát, a tökéletesebbre tanácsot ad s a végrehajtott erkölcsi cselekedettel érdeme szerint bánik el.¹²⁶ Ez ismét a legnagyobb rend és célszerűség, melyet az erkölcsi rendben kívánhatunk: szent törvény megállapítása, eszközök a törvény teljesítésére s tökéletes igazságszolgáltatás.

A gondolkodó elme előtt a világ rendje és célszerűsége ellen felhozható minden nehézség eloszlik s a világból homály és folt nélkül eléje ragyog az isteni bölcsesség, amely egyik végtől a másikig mindent módjával, szám szerint, mértékkel, erővel és kellemmel rendezett el.¹²⁷

¹²⁴ Id. m. 167. s köv. old.

¹²⁵ L. Bougaud Emil, A kereszténység és korunk, I. kötet, magyar kiadás, 411. s köv. old. és ugyanannak külön művét: A fájdalom.

¹²⁶ Mint az erkölcsstanítók röviden összefoglalják: Praecipit et prohibet, permittit, consulit, implet.

¹²⁷ Bölcs. könyve 8, 1. és 11, 21.