

ATEISTA KIÁLTVÁNY

SZALAI MIKLÓS

Richard Dawkins:

Isteni téveszme

Ford. Kepes János

Nyitott Könyvműhely, Budapest, 2007. 428 oldal,
3580 Ft

Richard Dawkins az evolúcióelmélet és a genetika elismert szakértője és népszerűsítője, *Avak órák* és *Az önző gén* világhírű szerzője új bestsellerével a *brigh*nak nevezett új ateista mozgalom programadó manifesztumát kívánta megírni.¹ A mű érdeme, hogy – nemcsak a szerző hírneve, hanem előadasmódjának érthetősége, a könnyed stílus miatt is – becsempészett a köztudatba egy fontos filozófiai témát és álláspontot; erre a nála képzettebb és mélyebben gondolkodó ateisták sem voltak eddig képesek. Nem véletlenül kelt el a könyv másfél millió példányban, és szerepelt harminc hétig a bestsellerlistákon, kiváltva a szellemi élet olyan ismert képviselőinek bírálatát (több tucat recenziót és számos „ellenkönyvet”), mint Terry Eagleton, Alvin Plantinga vagy Alister McGrath. Szerzte a világon (mindenekelőtt az iszlám országokban, de másutt is) napjainkban mind erősebbek az állam és az egyház szétválasztását megkérdőjelező, a vallást újfent a társadalom fő integráló erejévé emelő törekvések. Ez okból valóban szükség van arra, amit Dawkins könyve elsődleges céljaként hangoztat: hogy az ateisták kitörjenek az elszigeteltségből, és felhagyjanak a hallgatással, hogy ugyanolyan szervezett, a maguk identitását vállaló kisebbségként léphessenek fel, mint a hívők. Dawkins könyve tíz fejezetből és két részből áll. Az első rész (1–4. fejezet) azzal foglalkozik, igaza van-e a vallásnak? Az elsőnél jóval terjedelmesebb, második résznek „A vallás és az élet” címet adhatnánk: olyan kérdésekkel foglalkozik, hogy – függetlenül attól, igaz-e vagy sem – mi a vallás szerepe az életünkben. Szó esik tehát a vallás eredetéről, hasznos vagy káros társadalmi következményeiről, az erkölcs megalapozásában játszott szerepéről, valamint arról, van-e szükség vallásra ahhoz, hogy az életünknek legyen „értelme”.

Az *Egy mélységesen vallásos hitetlen* című első fejezetben Dawkins (helyesen) elválasztja egymástól a szó szoros értelmében vett istenhitet, a „teista hipo-

tézist” a kozmosz lenyűgöző méretei, gazdagsága és belső rendje iránt a természettudós (vagy más) által érzett „vallásos” jellegű áhitattól, afféle vallásos *érzés-től*. Szembeszegül az olyan törekvésekkel, amelyek a kettő egybemosására irányulnak, s egyes tudósok (például Einstein) az *utóbbi* kifejező megnyilatkozásait úgy próbálják feltüntetni, mint az *előbbi* melletti állásfoglalást.

Az érdemi érvelés a munka második fejezetében kezdődik, ahol Dawkins kifejti, miért tévednek azok a tudósok és hívők, akik a tudományt egyszerűen illetéktelennek tartják vallási kérdésekben. Valóban van ennek az agnosztikus álláspontnak néhány gyermetegen leegyszerűsítő megfogalmazása (például az, hogy a tudomány a világmindenség működésének a „hogyan”-jával, a vallás pedig a „miért”-jével foglalkozik), melyeket Dawkins teljes joggal cáfol. Joggal ironizál azokon a hívőkön és hitvédőkön, akik addig bizonygatják csupán a tapasztalat és a tudomány vallási illetéktelenségét, amíg a tapasztalat és a tudomány *nem* támasztja alá, netán cáfolja vallásos hitüket; ám azonnal feladják agnoszticizmusukat, amikor a tudomány bizonyítékot látszik nyújtani a hitükre.

A tudomány és a vallás, illetve a metafizika viszonyát Dawkins úgy határozza meg, hogy ha a tudományt illetéktelennek tartjuk vallási/metafizikai kérdésekben, akkor *bármiben* hihetünk, amit a képzeletünk sugall. Ha Istent illetően agnosztikusok vagyunk, akkor szerinte agnosztikusnak kell lennünk az „értelmes tervezettség” elméletének kigúnyolására a mai amerikai szekularisták által kitalált „repülő spagettiszörny”, vagy a Russell által éppily céllal felvetett, a Nap körül keringő teáskanna létezésének a hipotézisével kapcsolatban is. Dawkinsban nem merül fel, hogy a „repülő spagettiszörny” vagy a Nap körül keringő teáskanna, ha létezne, mégiscsak *fizikai valóság* volna, aminek létezését kísérletileg ellenőriz(het)nénk. Ettől pedig azt várnánk, hogy olyan nyomokat hagyjanak tapasztalatainkban, amelyek világosan elkülöníthetők másféle fizikai valóságok nyomaitól; létezésüket tehát azért vetjük el, mert ilyen nyomokat nem találunk. Isten viszont, ha létezik, *nem* fizikai valóság, és a teológusok általános felfogása szerint – a csodáktól eltekintve – *nem* mutatkozik meg a fizikai valóságban oly módon, hogy e megmutatkozás világosan elkülöníthető lenne más fizikai létezők létezésének és működésének következményeitől.

Az, hogy a valóság megismerésének egyetlen legitim objektív módszere a természettudomány, valóban egy lehetséges filozófiai álláspont. Mivel azonban a XX.

1 ■ A *brigh*tnak nincs még általánosan elfogadott magyar fordítása, többnyire „felvilágosodottnak” fordítják.

század számos fontos gondolati irányzata (a lukácsi „praxis-marxizmustól” Rorty posztmodern neopragmatizmusáig, a dialektikus teológiától a posztpozitívista tudományfilozófiáig) e vulgáris pozitivizmus kritikájával „indít”, Dawkinsnak is illenék némi módszerességgel megvédenie, vagy legalábbis szembesítenie ezen álláspontját a szóba jöhető másfajta megközelítésekkel. Olyan típusú metafizikai-ismeretelméleti kérdések felvetésére gondolok, mint: lehetséges-e racionális metafizika, és ha nem, miért nem; lehetséges-e, hogy a valóság bizonyos, a fizikain túli dimenzióiról nem a racionális megismerés, hanem másfajta kognitív képességünk (hit, megérzés, intuíció, egzisztenciális „belátás”) révén szerezhetünk egyedül tudomást?

Ezt követően Dawkins belevág filozófiai fejtegetéseibe, előadva nézeteit az istenérvek cáfolatáról (3. fejezet) és a pozitív, Isten *nem létezése* melletti érvekről (4. fejezet). Az istenkérdéshez mint *filozófiai* kérdéshez meglehetősen vulgárisan, dilettáns módon közelít. A természettudósnak természetesen joga van filozofálni – akár dilettáns módjára is. Megkérdőjelezhető viszont azon igénye, hogy természettudósi tekintélyét, a tudománynak a mai kultúrában élvezett hatalmas presztízst használja fel dilettáns filozófiai nézetei népszerűsítésére. Kritikája az istenérvekkel szemben néhány ponton helytálló ugyan, többnyire azonban hiányos, nemegyszer egyenesen torzító. Lássuk először a Szent Tamás-i istenérvek dawkinsi cáfolatát!

Tamás első három érvéről (a mozgásból, a létesítő okokból és a kontingenciából vett érvekről van szó) Dawkins helyesen állapítja meg, hogy mind a végtelen oksági sor lehetetlenségének (Tamás által meggyőzően megalapozni nem tudott) premisszáján alapul. Szintén igaza van, amikor leszögezi: még ha feltételezzük is, hogy van valami olyasmi, aminek le kell zárnia az okok sorát, Tamás akkor is indokolatlanul azonosítja e „végső okot” a zsidó-keresztény Istennel. Ahhoz azonban, hogy cáfolata meggyőző legyen, szisztematikusan át kellene tekintenie azokat az eddigi filozófiai próbálkozásokat, amelyek válaszolni igyekeztek az ő kérdésére: *miért* alkalmasabb Isten az okok sorának lezárására, mint bármilyen materiális létező? (A tomizmus metafizikai hagyománya és Leibniz szerint azért, mert Isten – minden más létezővel ellentétben – szükségszerű lény, a Kalám és a rá támaszkodó érvek szerint pedig azért, mert Isten örökkévaló, míg a világ véges idővel ezelőtt keletkezett.) Dawkins azonban hallgat a kozmológiai érv ezen változatairól (egyedül Richard Swinburne kozmológiai érvét említi).

A harmadik bizonyíték bemutatásakor Dawkins nem kontingens és szükségszerű dolgokról, hanem fizikai és nem fizikai dolgokról beszél, s ezzel meghamisítja Tamás érvelését. Tamás ugyanis a fizikai okok végtelen sorát – mivel a világ örökkévalóságát filozófiailag megengedhető (és csak teológiai szempontból téves) hipotézisnek tekinti – *lehetségesnek* tartotta. Nem azt ítélte lehetetlennek, hogy minden fizikai dolognak létezzék egy önmagán kívüli fizikai

oka, hanem azt, hogy minden kontingens dolognak legyen egy önmagán kívüli, kontingens oka.

A létfokozatokon alapuló tamási érv dawkinsi cáfolata helytálló: ha a teremtett dolgok egyes véges tökéletességeit (jószág, bölcsesség) valamilyen igazán tökéletes lényvel kell magyaráznunk, akkor a kevésbé „szép” vagy kevésbé lényeges tulajdonságokat – például a bűnösséget – is valamilyen, mindeme tulajdonságokat maximálisan birtokló lényvel kell magyaráznunk. Az ötödik érvet, a létező dolgok célszerű működésén alapuló bizonyítékot Dawkins a tervezési érveléssel azonosítja, ami filozófiatörténeti nézőpontból téves. Tamás érve *nem* az egyetemes tervezettségnek, „a Természet egységes rendjének” inkább csak a newtoni fizikai világgép megjelenése után egyetemesen elterjedt és népszerűvé vált gondolatán alapul. Valójában az *egyes* dolgokban működő arisztotelészi „célokágnak” (*causa finalis*) az újkori világképben már diszkreditált kategóriáján nyugszik, ezért tartják érvénytelennek azok a filozófusok is (például Swinburne), akik a tervezési érvelést egyébként elfogadják. A modern természettudományos világgép értelmében az *egyes dolgoknak* nincs céljuk, csak okuk van a természetben, ami azonban nem zárja ki, hogy a természet mint egész működésének mégis van valamilyen célja.

A tervezési érvelés Dawkins úgy mutatja be, mint amely rendkívül komplex dolgok (mindenekelőtt az élő organizmusok) *véletlenszerű* megjelenésének a valószínűtlenségére épül, és azt állítja, hogy a szóban forgó jelenségek túl komplexek ahhoz, hogy véletlenül előállhassanak a mindenségben. Magyarázatul tehát tudatos Tervezőt kell feltételeznünk. Dawkins erre azzal válaszol, hogy egyrészt már a Tervező feltételezése is rendkívül valószínűtlen (még a természet bonyolultságánál és összetettségénél is valószínűtlenebb, de erről majd később), másrészt nem a „véletlen”, hanem a természetes kiválasztódás hozta létre mindazt, amit az univerzumban felfoghatatlanul bonyolultnak vagy harmonikusnak, célszerűnek látunk. A XIX. század hírneves anglikán hitvédője, Paley, továbbá az „értelmes tervezettség” (*intelligent design*) neokreacionista elméletének mai bajnokai *valóban* így, vagy nagyjából ekként érvelnek. Felmerül azonban a kérdés: miért kell ezzel az érveléssel azonosítani a tervezési érv *minden* formáját?

Richard Swinburne a saját tervezési érvelést például annak hangsúlyozásával fejti ki, hogy az élő organizmusok létezésére és tulajdonságaira (komplexitására és rendkívüli alkalmazkodóképességére) hivatkozó valamennyi tervezési/célszerűségi érv igen gyenge – az élő organizmusoknak a kozmoszban való rendkívüli ritkasága miatt (ez a helyzet legalábbis Darwin óta). A fejlődésemélet fényében semmi meglepő nincs ugyanis abban, hogy az óriási kozmosz ezen piciny

2 ■ Richard Swinburne: *The Existence of God*. (Revised Edition). Oxford University Press, Oxford, 1991. 136–137. old.

3 ■ Quentin Smith: The Anthropic Coincidences. Evil and the Disconfirmation of Theism. *Religious Studies*, 28 (1992), 347–350. old.

pontján az anyagból kifejlődtek ezek az egyre komplexebb életformák.² Swinburne a kozmosz rendezettségéből, a természeti törvények létezéséből indul ki, és azt állítja: sokkal valószínűbb, hogy egy értelmes Tervező teremtette meg az egységes természeti törvények szerint működő világot, mint az, hogy egy ilyen rendezett világ „önmagától” létezzék.

Akár jó, akár rossz ez az érv, érvényessége független a Dawkins által elemzett tervezési érvektől. Már pusztán azért is, mert a természetes szelekció mechanizmusainak működése megköveteli a természettörvények egyöntetű működését univerzumunkban (vagy legalábbis azon szegmensében, ahol az élet kibontakozott). Ha az élővilág bámulatos összetettségének, gazdagságának és a földi életkörülményekhez való alkalmazkodásának a természetes szelekció a magyarázata, akkor is felmerül a kérdés: miért egy természettörvények által rendezett és többek között az élet kialakulását ily módon lehetővé tevő világ létezik, és miért nem egy kaotikus.

Dawkins természetesen tisztában van azzal, hogy az élettelen természet struktúráinak magyarázatára a természetes szelekció elve nem alkalmas. Abban bízunk azonban, hogy az élettelen természet bonyolultsága fokozatos kialakulásának mint „felfelé vezető” folyamatnak a magyarázatára is találni fogunk majd egy ugyanolyan „darut”, amilyen a fejlődélmélet az élővilág vonatkozásában; nem kell tehát a bonyolultság létrejöttét egy „katapult” (hirtelen és irracionális „ugrás”, illetve a „semmiből való” teremtés) mintájára elképzelnünk. Ilyen lehetőség az, hogy a saját világegyetemünk kezdetétől szolgáló ősrobbanás előtt már volt egy korábbi univerzum, amely azzá a „szingularitássá” omlott össze, amelyből a „nagy bumm” és a világegyetem azóta is tartó tágulása kiindult. Egy másik gondolati lehetőség egyfajta „multiverzummal” számol, párhuzamosan létező univerzumok sokféleségével, amelyekből a természetes kiválasztódáshoz hasonló – egyes fizikusok szerint a „fekete lyukakban” lejátszódó – folyamatokban jöttek létre további, úgynevezett „leányuniverzumok” – a mi világegyetemünkkel egyetemben. Az, hogy miért jobb magyarázatok ezek a kalandos és egyelőre bizonyítatlan feltevések az isteni Teremtő fogalmával megoldott feltételezésnél, az immár Dawkins pozitív (Isten nem létezését igazoló) ateista érveléséhez tartozik.

A tervezési érv egyik modern, napjainkban nagy hírnévnek örvendő változata az úgynevezett „antropikus

elvre” hivatkozik, amelynek értelmében az univerzum alapvető fizikai állandói már az univerzum keletkezésekor úgy voltak „finomra hangolva” (*fine-tuning*), hogy később lehetővé váljék az élő szervezetek, valamint a tudatos lények univerzumbeli kifejlődése. Ha akár csak kismértékben is mások lettek volna ezen fizikai állandók, akkor sem az univerzumot alkotó égitestek, sem a hétköznapi, nagyobb fizikai tárgyak, sem mi magunk nem létezhetnénk.

Dawkins úgy véli, a teista gondolkodók „öngólt”

lőnek, amikor az antropikus elvre hivatkoznak. Ha ugyanis a kozmosz struktúrái úgy alakultak ki, hogy lehetővé tegyék az élet kifejlődését, akkor ez a feltevés éppen az isteni tervezéssel/teremtéssel szembeni *alternatív* magyarázat lehetőségét kínálja az élet (és a tudatos élet) keletkezésére.

Dawkins valójában nem érti az antropikus elv mögött rejlő filozófiai kérdésfeltevést. Az élet kialakulását elősegítő univerzumbeli struktúrák felfedezése kétségkívül alternatívát jelent az univerzumban közvetlenül, a természeti törvények és

természetes kauzális mechanizmusok működésével ellentétesen (vagy attól legalábbis függetlenül) közzehatott Isten hipotézisével szemben. Az antropikus elvre hivatkozó filozófusok kérdése azonban nem egyszerűen csak arra vonatkozik, hogy „miért olyanok az univerzum kezdeti feltételei és természeti törvényei, hogy megjelenhetett benne az élet és az ember”, hanem hogy a *logikailag lehetséges* számtalan univerzum közül miért éppen az élet kialakulását és az ember megjelenését lehetővé tevő univerzum jött létre.

Miközben Dawkins igyekszik cáfolni az antropikus elvre alapozott istenérveket, figyelmen kívül hagyja ennek az érvnek az általa hangoztatottnál sokkal jobb, *másféle* ateista cáfolatait. Ezek arra hivatkoznak ugyanis, hogy 1. az érvelés éppúgy bizonyíthatja egy gonosz, mint egy jószágos teremtő létezését; 2. a zsidó-keresztény teológiai hagyomány által feltételezett Istennek, ha élőlényeket vagy embereket akart teremteni, nem volt rá semmi oka, hogy ezt úgy tegye, mint ahogy az univerzum kezdeti feltételeinek a „beállítását” biztosítja a biológiai evolúció megjelenését. Isten egyszerűbben, közvetlenebbül is teremthetett volna életet és embereket, nem úgy, ahogyan az – a kozmoszban jelentéktelen helyet elfoglaló, bonyolult és létében-továbbhaladásában állandóan fenyegetett folyamat révén – bekövetkezett, ahogyan tehát a földi élet ténylegesen kialakult.³



Tovább tallózva az istenérvek dawkinsi cáfolatai között, megállapítható, az ontológiai istenérv „hagyományos” formáját illetően a szerző nagyjából korrekten ismétli meg Kant és mások argumentumait. (Fogalmi spekulációk alapján nem dönthetjük el, hogy mi létezik a valóságban; az ontológiai istenérv azt mutathatja meg csupán, hogy Isten fogalmához hozzátartozik a létezés, azt már nem, hogy a fogalomnak a valóságban megfelel valami. Továbbá: a létezés nem „tökéletesség”, azaz egy létező dolog nem „tökéletesebb” egy nem létezőnél.) Dawkins ugyanakkor nem érinti az érvek modális logikái, jóval nehezebben cáfolható változatát, holott olvasta Norman Malcolmot, az érvelés egyik megfogalmazóját, hiszen idézi az érvek első formájáról adott kritikáját (93. old.).⁴

A vallási tapasztalatból vett érvek Dawkins „elintézhetőnek” véli azzal, hogy a vallási tapasztalatok lélektanilag magyarázhatók (mint hallucinációk vagy más – többé-kevésbé patológikus – jelenségek). Nem vesz tudomást arról, hogy a vallásos tapasztalatból vett érvek kortárs képviselői (Swinburne, Gutting, Alston) ezt pontosan *tudják*, s éppen azt firtatják, hogy így *kell-e* magyaráznunk őket? Semmi sem szól amellett, hogy Istennek a vallásos tapasztalatot mindenképpen csodaként, természetes okokkal magyarázhatatlan tapasztalatként kellett létrehozni – teljesen elképzelhető az, hogy Isten a lélek (illetve az agy) normális működési mechanizmusait felhasználva nyilvánul meg az embereknek...

Joggal veti el Dawkins a pascali fogadás-érvek, a hivatkozást tekintélyes tudósok (más híres emberek) vallásosságára, valamint azt a gondolatot, amely a világ vagy egyes (akár a vallás által ihletett) művészi alkotások szépségéből következett Isten létezésére. Ma már a komolyabb vallásos gondolkodók nem védik ezeket az érveket. Hasonló a helyzet a bibliai csodákból (vagy „általában” a Bibliából) vett istenérvekkel, bár Dawkins itt is az érvelés könnyebb útját választja, midőn a gyermekség-evangéliumok nyilvánvalóan mondaszerű jellegére hivatkozik (melyeknek történetiségét a keresztény exegeták is elismerik ma már). Megkerüli viszont Jézus feltámadásának problémáját, amelynek történetisége a gyermekség-evangéliumoknál lényegesen jobban megalapozott.

A bayesiánus (a valószínűségelmélet egyik alapvető törvényét, a Bayes-tételt alkalmazó) apologetikák közül Dawkins egyedül Peter Unwin *The Probability of God* című könyvét elemzi, holott jól ismeri Richard Swinburne Unwinnél többféle érvek felsorakoztatását, lényegesen szofisztikáltabb bayesiánus kísérletét a teizmus védelmezésére.

A negyedik fejezet, a „legsuperebb Boeing 747-es” parabolájával bemutatott ateista érvelés tartalmazza a könyv „központi gondolatát” (170. old.). A parabola Fred Hoyle csillagász és fizikus híres hasonlatára utal, mely szerint egyetlen, bármilyen egyszerű szerves molekula keletkezése az élettelen anyagból körülbelül annyira valószínű a Földön, mint az, hogy egy sze-

méttelepen végigsöprő hurrikán felépítsen egy Boeing 747-es repülőgépet.

Dawkins szerint Isten a „legsuperebb Boeing 747-es”, mert ha a kozmosz (vagy a kozmosznak az élő szervezetek megjelenése szempontjából kivételesen szerencsés fizikai állandói; az élet, a tudat megjelenése; vagy bármi más a kozmoszban) kivételesen bonyolult, összetett valóság, amelynek „magától” való megjelenése teljesen valószínűtlen, akkor a Tervező hipotézise, aki e bonyolult valóságot képes megtervezni és megalkotni, még ennél is bonyolultabb – következésképp még valószínűtlenebb, hogy létezik. *Tehát* szinte biztos, hogy Isten nem létezik.

Teljes joggal vitatkozik Dawkins azon teista filozófusokkal – mindenekelőtt Swinburne-nel –, akik szerint Isten rendkívül „egyszerű” lény, és sokat nyerünk a világhépünk egyszerűségét és a gondolkodás gazdaságosságát tekintve, ha a végtelenül bonyolult kozmoszt nem „nyers tényként” fogadjuk el, hanem Istennel magyarázzuk. Igen, az isteni elme vagy az isteni terv *legalább* olyan bonyolult kell hogy legyen, mint az általa létrehozott valóság.⁵ Csakhogy Dawkins nem mondja meg, miért volna Isten hipotézise bonyolultabb és statisztikailag valószínűtlenebb, és főleg: miért volna *sokkal* valószínűtlenebb a kozmosz létezésénél. Dawkins akár úgy is érvelhetne – nála színvonalasabb ateista gondolkodókkal, Wesley Salmonnal, Michael Martinnal és J. L. Mackie-vel⁶ együtt –, hogy Isten létezése a priori valószínűtlen, mert tapasztalataink alapján valószínűtlen, hogy egy intelligens lénynek ne legyen teste; az pedig még valószínűtlenebb, hogy egy testetlen intelligencia képes legyen anyagi dolgokat létrehozni.

Dawkins azonban *nem* így érvel. Pedig akként is érvelhetne, hogy a kozmosz létrehozásához Istennek végig kellett gondolnia az összes (vagy legalábbis nagyon sok) logikailag lehetséges világ „tervét”, amihez ezen világoknak jelen kellett lenniük (legalábbis absztrakt, gondolati formában) Isten elméjében; Isten elméje ezért szükségképpen sokkal összetet-

4 ■ A modális logikái istenérv szerint Isten lényegéhez nem egyszerűen a létezés, hanem a szükségszerű létezés tartozik hozzá – tehát létezése vagy szükségszerű, vagy lehetetlen. Így az ateistának azt kellene bebizonyítania, lehetetlen, hogy Isten létezzék – ami ugyancsak nehéz filozófiai vállalkozásnak tűnik.

5 ■ Magam is hasonlóan érveltem Swinburne kozmológiai érve ellen, lásd Szalai Miklós: Swinburne istenérvei. *Magyar Filozófia Szemle*, 1998. 1–2–3. szám.

6 ■ Wesley C. Salmon: *Religion and Science: A New Look at Hume's Dialogues*. *Philosophical Studies*, 33 (1978), 143–176. old.; Michal Martin: *Atheism: A Philosophical Justification*. Temple University Press, Philadelphia, 1990.; J. L. Mackie: *The Miracle of Theism*. Clarendon Press, Oxford, 1982. 100. old.

7 ■ J. L. Schellenberg: *Divine Hiddenness and Human Reason*. Cornell University Press, Ithaca, 1993. A hitelenségből vett érvek abból indul ki, hogy Istennek, ha létezne – szeretetből – arra kellene törekednie, hogy minden – erre jóhiszeműen törekvő – ember tudomást szerezzen létezéséről; ezzel szemben világunkban létezik olyan hitelenség, illetve kétség Isten létezésével kapcsolatban, amely nyilvánvalóan nem az illető nem hívő emberek hibájából keletkezik. A rosszból és a hitelenségből vett érvek ismertemem, erejüket megkísértem értékelni, lásd Szalai Miklós: *Létezik-e Isten? Ateista érvek a mai angolszász filozófiában*. L' Harmattan, Bp., 2005.

tebb, mint a mi aktuális világunk. Dawkins azonban ezt sem mondja, hanem azt állítja csupán, hogy egy olyan lénynek, aki meg tudta tervezni a világunkat, és amellet fenn is tartja (eldönti, mikor avatkozzon be a működésébe és mikor ne, meghallgatja vagy sem sok milliárd teremtmény imáját stb.), szükségképpen sokkal bonyolultabbnak kell lennie világunk struktúráinál, amelyeket az ő szándékaival kívánunk megmagyarázni. Ez plauzibilis intuitív meglátás, de nem több annál. Lehetséges, hogy Isten „elméje” vagy terve csak annyira bonyolult, vagy csak kicsivel bonyolultabb, mint az általa megtervezett világ rendszere.

Még gyengébbnek hat az érv, hogyha nem azon (kétségkívül lehetséges, de az anyagi dolgokról szerzett valamennyi tapasztalatunknak ellentmondó) hipotézissel vetjük össze, hogy a világegyetemnek egyáltalán nincs semmilyen oka, hanem a Dawkins által világmagyarázatként említett többi lehetőséggel: a „pulzáló”, szingularitással összeomló, majd újra tágulni kezdő univerzummal, vagy a magából szapanbuborékokként (Dawkins hasonlata) leányuniverzumokat generáló, a logikailag lehetséges összes univerzumot magába foglaló „multiverzummal”. Nem világos ugyanis, hogy ez utóbbiak miért „egyszerűbb” hipotézisek a teizmusénál.

Végül: két hipotézis valószínűségét sohasem csupán az egyszerűségük alapján mérjük össze, mert azt is figyelembe vesszük, mennyire illeszkednek tudásunk azon rendszerébe, melyben a tényeket általában magyarázzuk. A teizmus és a naturalizmus/materializmus esetében ez nem könnyű, lévén olyan átfogó metafizikai hipotézisek, amelyek – ha igazak – szinte minden másra magyarázatot adnak, ami rajtuk kívül igaz. Nem világos tehát, hogy mi a teisták és ateisták számára közös tudáskorpusz, melynek fényében a két hipotézis előzetes valószínűségét mérlegelnünk kellene. Az is elképzelhető, hogy a teizmus bonyolultabb ugyan, s ezért valószínűtlenebb is más világmagyarázatoknál, valamilyen más szempontból viszont valószínűbb náluk.

Ha mindezen problémákat a szőnyeg alá söpörjük, akkor Dawkins érve is azt bizonyítja csupán, hogy Isten meglehetősen valószínűtlen *magyarázata* a tapasztalati valóságnak. Miért bizonyítaná ez vajon azt, hogy Isten nem létezik? Miért kellene Istennek, amennyiben létezik, a világmindenség valószínű magyarázatának lennie? S ha nem az volna, miért tenné ez „szinte bizonyossá”, hogy Isten nem létezik? Miért ne létezhetne olyan Isten, aki megismerhetetlen, illetve nem tapasztalataink racionális értelmezése révén ismerhető meg?

Miközben Dawkins kifejti a maga – szerintem nem mindig helytálló – ateista érveit, teljesen elha-

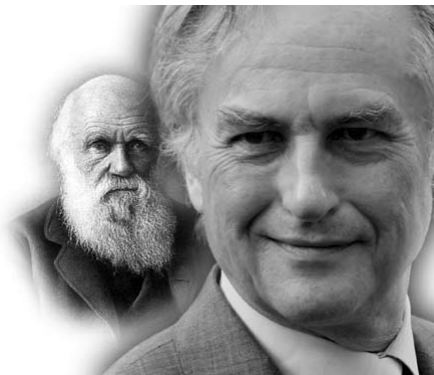
nyagolja az ateizmus többi filozófiai felvetését. Tesz ugyan néhány megjegyzést a rossz problémájáról, de nem derül ki, hogy egyértelműen hatékony (esetleg deduktív értelemben érvényes) ateista érvnek tartja-e a rosszból vett ateista érvet, s az sem, hogy ismerné és cáfolni kívánná a vele szemben felhozott teista ellenérveket (a különféle teodíceákat). A hitetlenségéből, illetve Isten rejtettségéből vett ateista érvet pedig, úgy tűnik, nem ismeri, holott J. L. Schellenberg 1993-as könyvének megjelenése óta éppen ez áll a vallásfilozófiai viták középpontjában (sok szakértő szerint a rossz létezésénél is erősebb érv Isten létezése ellen).⁷

Dawkins számára azonban ezek nem vonzó érvek, mert Isten hipotézisét a lehető legtágabban értelmezve ő nemcsak a „hagyományos” (a rólunk gondoskodó, tőlünk imádatot követelő, bennünket jutalmazó és büntető) Isten, hanem *bármilyen* természetfeletti világkormányzó értelem létezését (azt, amit Dawkins „minimális” teizmusnak nevez) tagadja. A rosszból vett érvek természetesen nem megfelelőek egy olyan Isten létezésének hipotézise ellen, aki az érző lényekkel szemben közömbös (netán rosszakarátú); a hitetlenségéből vett érvek pedig elégtelenek amaz Isten

létezésének a hipotézisével szemben, akit nem érdekel, az emberek vajon tisztelik, szeretik és szolgálják-e, vagy sem. Nem helyes, hogy ateista apologetikája megalkotásakor Dawkins nemcsak a teista, de részben még az *ateista* filozófiai irodalmat és érvelést is figyelmen kívül hagyta. Dawkins nem mindig érvel tehát tájékozott és „színvonalas” gondolkodó módjára az ateizmus mellett, ráadásul olykor *rosszul* is érvel – méghozzá kétféle értelemben. Az ateizmus melletti legfőbb argumentuma, hogy a természettudomány segítségével minden empirikus jelenség megmagyarázható Isten hipotézise nélkül is. *Ez nem igazán jó érv a világot megteremtő felsőbbrendű intelligencia hipotézisével* (mondjuk úgy: „a deizmus Istenével”) szemben; a rólunk gondoskodó, velünk szemben bizonyos elvárásokat támasztó, az embert jutalmazó és büntető Isten hipotézisével szemben viszont *nem ez az igazán jó érv*.

Kevesebb a mondanivalónk és alig van ellenvetésünk a könyv második részével kapcsolatban, amely a vallás társadalmi helyzetét, eredetét és következményeit taglalja. Mivel jelen sorok írója inkább a vallásfilozófiában járatos, és nem a vallásszociológiában, illetve a valláslélektanban, ezért sem találhat sok kivétnivalót Dawkins e kérdéseket illető gondolatmenetében. Dawkins e téren sem szakember ugyan, ám amit erről előad, az olykor egyoldalú vagy triviális lehet, de semmiképp sem nyilvánvalóan téves.

A vallás eredetéről kifejtett elgondolása, nevezetesen, hogy a vallás környezeti-lélektani folyamatokban



terjedő „mém” (a génekhez hasonló, de anyagi hordozó nélküli, az emberek és csoportok között folyamatosan öröklődő, továbbadott személyiségjegyek, illetve viselkedési minta), plauzibilis magyarázat. Akárcsak a gének, a mémek sem kizárólag adaptációs hasznuk törvényszerűségeit követve, hanem véletlenszerű „sodródással” is terjednek. Nyilvánvalóan igaza van tehát Dawkinsnak abban is, hogy nincs mindig egyértelmű magyarázat arra, hol milyen vallás terjedt el. Racionálisan magyarázhatjuk az iszlám kialakulását azzal, hogy az arabok laza törzsközösségből egységes állammá szerveződését, a hódító, városi jellegű, kulturális és luxusjavakat is termelni képes civilizáció megteremtését lényegesen jobban szolgálta Mohamed monoteista és meglehetősen egyszerű, a hívőkbe fanatikus, „harcos” beállítottságot elültető vallása, mint a törzsi animista kultuszok. Dawkinsnak azonban minden bizonnyal igaza van abban, hogy nehéz hasonló magyarázatot találni például az ismailita szekta elterjedésére vagy hívei társadalmi összetételére.

A vallási újjáéledések létrejöttére, az új vallási kultuszok kialakulására azonban Dawkinsnak nincs olyan átfogó és megvilágító erejű magyarázata, mint amilyennel a történelmi vallások esetében szolgált. A modernizálódással szükségképpen együtt járó szekularizáció elmélete a szociológia egyik alapvető, Max Weber és Talcott Parsons munkásságában gyökerező, jól megalapozott elméleti vívmánya, amelyhez a szociológusok általában ma is ragaszkodnak.⁸

A vallásosság újjáéledése minden bizonnyal a korábban is létező (csak felszínebb, lányhább) vallásosság „individualizálódásához” köthető, tehát az egyén irracionális belső erőforrásainak mozgósítása, valamint a vallás eredeti forrásaihoz (a szent könyvekhez) való visszatérés törekvése jellemzi. Korunk neoprotestáns kereszténységében például kéz a kézben jár e kettő, egyrészt a „magára a Bibliára” hivatkozás az intézményes egyházzal és a teológusokkal szemben, másrészt a karizmatikus képességek („isten vezetése”, „nyelveken szólás”, csodatételek) kultusza.⁹

Más esetben a vallási újjáéledés válaszolni kíván a közösség, a kultúra öröklött életformájának válságára, netán egy másik kultúrától elszenvedett vereségének az élményére. A Vadnyugat indiánjainak különös vallási mozgalmát, a „szellemtáncot” maga eszkatologikus reményeivel a fehér hódítás, a bölények kiirtása, a rezervátumba kényszerítés élménye váltotta ki, midőn az indiánok számára is nyilvánvalóvá vált, hogy „e világi” nézőpontból ezek immár visszafordíthatatlan fejlemények.¹⁰ Talán az sem teljesen véletlen, hogy az amerikai indiánok ma is létező „saját” vallását, a „peyotizmust”¹¹ Quanah Parker, az a komancs főnök teremtette, aki korábban a fehérekkel legbátrabban szembeszálló indián vezetők egyike volt. Az iszlám fundamentalizmus hullámai is valószínűleg az arab mohamedán országok modernizációs gondjaival függenek össze, továbbá a laikus modernizációs ideológiák kifulladásával és az Izraeltől szenvedett katonai vereségekkel.¹²

Azokat viszont, akik ma is hajlanak rá, hogy a vallások természetfeletti eredetében higgyenek, Dawkins szórakoztató leírásának el kell gondolkoztatnia a „rakománykultuszok” kialakulásáról. A csendes-óceáni szigeteken élő bennszülöttek nem értették a fehérek által hozott, életüket kényelmesebbé, élvezetesebbé tévő sokféle áru eredetét, miközben rendkívüli eseménynek számított a velük érkező hajók, repülőgépek megjelenése. Emiatt természetfeletti magyarázatokat (egy-egy „megváltó”-figura köré szerveződő hitrendszert) alkottak a rakományok eredetére vonatkozóan, és eszkatologikus várakozásokat fűztek a majdan megérkező „nagy rakományokhoz”. E kultuszok kialakulása hasonlít a nagy világvallások eredetéhez: a legendák ködébe vesző esemény, illetve alak köré közösség és rituálék szerveződnek, s a kultusz résztvevői már alig törődnek azzal, imádatuk tárgya létezett-e egyáltalán.

Szintén plauzibilis Dawkins leírása az erkölcs evolúciós eredetéről. Azért vagyunk erkölcsösek, jók és önzetlenek sokszor a vallástól függetlenül is, mert az emberi önzés „alapegysége” nem az egyén, hanem a gén; a gének fennmaradása pedig nemegyszer az egyén érdekeivel ellentétes magatartásformákat követel (lásd például a gyermekeit saját egészségét veszélyeztetve is világra hozó és szoptató anya esetét). A különféle csoportok (család, nemzetség) fennmaradása persze az egyénnek is érdeke, ami olykor altruista normák kialakítását és betartását/betartatását igényli tőle. A modern társadalmakban – mutat rá Dawkins – az embereknek a vallástól függetlenül is van bizonyos erkölcsi érzékük, e tekintetben kialakult vagy kialakulóban van egy vallás utáni morális konszenzus.

Vallás és erkölcs viszonyát tárgyalva azonban Dawkins világosan különválaszthatta volna *szociológiai-lélektani* (szükséges feltétele-e a vallás az erkölcsnek társadalmi, vagy lélektani értelemben?) és kifejezetten *filozófiai* problémájukat vagy síkjukat (vajon az istenhit biztosítja-e az erkölcsi normák objektivitását és/vagy kötelező erejét?). Ez ugyanis két külön kérdés. Elképzelhető, hogy a vallás racionálisan nem *támasztja alá* az erkölcsöt (a morális istenérveket ma már a keresztény apológéták többsége sem tartja meggyőzőnek), ugyanakkor az emberekben (vagy jelentős részükben) a vallás az erkölcs szükséges lélektani alapja lehet.

Vallásellenes invektívája közben Dawkins még csak nem is említi, hogy a vallás nem egy népnél (az írek és a lengyelek katolicizmusa, a görögök ortodox kereszténysége) hosszú időn át az idegen elnyomással szembeni nemzeti ellenállás éltető eleme volt – a zsidó nép pedig vallása nélkül vélhetően fenn sem maradhatott volna.

A vallás ihlette kulturális teljesítményekről (a Notre-Dame katedrálisról Haydn *Messias*áig) lehet ugyan azt is mondani, hogy más korban, más kultúrában vallás nélkül is létrejöttek volna – ez azonban igaz a vallás nevében elkövetett gaztettekre is: nemcsak az emberi alkotóerő, hanem az emberi bestialitás is ki tud bontakozni vallásos „ürügy” nélkül. Amit Dawkins más esetekben nem is tagad. Ő sem hiszi tehát,

hogya a vallás „minden rossz gyökere”, azt viszont, úgy tűnik, igen, hogy aminek vallás a gyökere, az eleve csak rossz lehet.

Egykor vallásos emberként szerzett saját tapasztalataimra (és mások átélt élményeire) támaszkodva állíthatom: a vallás sok embernek (különösen az egyszerű embereknek, hiszen *magá Dawkins* állítja statisztikákra, szociológiai felmérésekre hivatkozva, hogy a vallásosság fordított arányban áll az iskolázottsággal, valamint az intelligenciával) közvetíti a magasztos, a szép, a nemesen emberi érzéseket.

Idehaza, ahol a vallás újraéledése meglehetősen riasztó formákat is ölthet, és ahol a rendszerváltás óta több száz – egyenetlen színvonalú – teológiai és vallásos mű jelent meg, ateista viszont szinte egyáltalán nem látott napvilágot (!) – nagy szükség volt Dawkins könyvének kiadására. Megkockáztatom azonban, hogy a közvélemény alapos elméleti (filozófiai) tájékozódását talán jobban szolgálta volna, ha Dawkins műve helyett (vagy inkább mellett) a kortárs ateista filozófusok (Mackie, Martin vagy Drange) egy-egy művét is közzétették volna már. □

8 ■ Lakatos László: Előszó. In: Michael Shermer: *Hogyan hiszünk*. Typotex, Bp., 2001. 7–21. old.

9 ■ James Barr: *Fundamentalism*. SCM Pres, Cambridge, 1977. Barr könyvéből az is kiderül, hogy a protestáns evangélikus-fundamentalizmus tradícióellenessége, „magára a Bibliára” való hivatkozása megtévesztő: a neoprotestáns kereszténység is egy meghatározott, pontosan behatárolható XVIII–XIX. századi angol-amerikai teológiai hagyomány fényében értelmezi a Bibliát. A jelenség magyarországi – mikroszintű, ezért jól áttekinthető – változatát Kardos László mutatja be a nazarénus gyülekezetéről írott könyvében. Kardos László: *Boldog emberek közössége*. Magvető, Bp., 1988. Az 1970-es években a budapesti nazarénus fiatalság részben az egyéni karizmatikus megnyilvánulásokat és erőforrásokat (az ún. „sorbanimádkozás”-t, a zenélést) fedezte fel magának, részben bírálni kezdte a nazarénus „egyházi hagyományt”, mondván: amit az idősebbek tanítanak, az nincs megalapozva a Bibliában. A fiatalok „lázugásának” következménye a gyülekezetből való tömeges kizárásuk, és egy új, önálló szekta megalakítása lett, amely később beolvadt a Hit Gyülekezetébe.

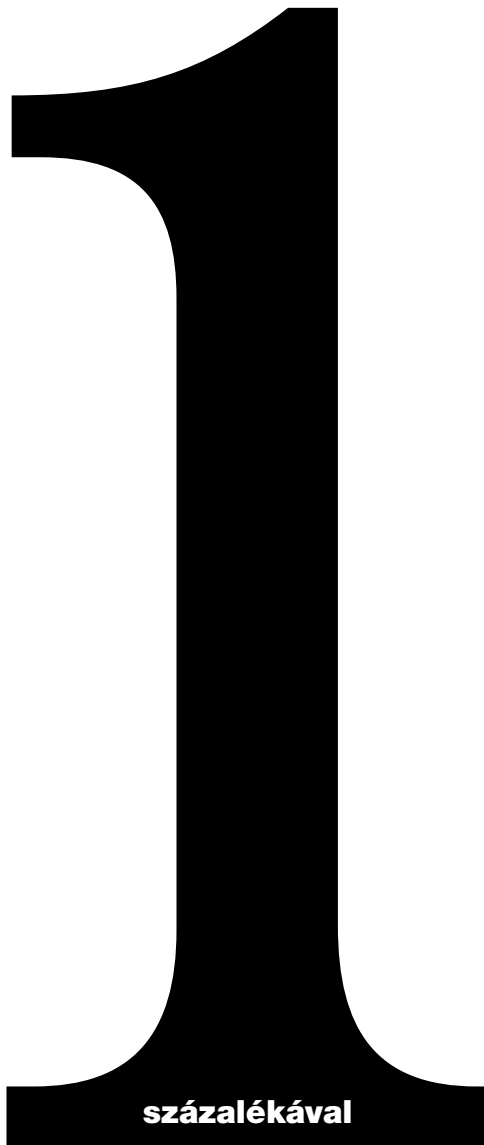
10 ■ Dee Brown: *A Vadnyugat története indián szemmel*. Kosuth, Bp., 1973. 360. sk. old.

11 ■ Az egyház hivatalos neve: Native American Church. A „peyotizmus” elnevezés onnan ered, hogy a kultuszban nagy szerepe van a „peyote” nevű hallucinogén gomba fogyasztásának.

12 ■ Dilip Hiro: *Islamic Fundamentalism*. Harper & Collins, London, 1988. 68. old.

Tisztelt Olvasónk!

*2009-ben ismét
személyi jövedelemadójának*



százalékával

*támogathatja a
Budapesti Könyvszemle
megjelenését.*

*A Budapesti Könyvszemle Alapítvány
adószáma:*

19008044-1-43