Világosság

MELLÉKLET
AZ 1981. DECEMBERI SZÁMHOZ

Klima Gyula:

# AZ ÖT ÚT

## Aquinói Tamás istenbizonyítékai

1981. DECEMBER • XXII. ÉVFOLYAM 12. SZÁM

*Szeptember 25-26-án valláselméleti szümpoziont rendezett a Debreceni Akadémiai Bizottság, a Filozófia Oktatók Továbbképző és Információs Központjának debreceni munkabizottsága és a TIT Hajdú-Bihar megyei szervezete. Az ülésszak első napján — referátumok, koreferátumok hangzottak el a marxizmus és kereszténység viszonyának jelenkori problémáiról, a hit és tudás kapcsolatáról, a mai keresztény emberfelfogás és társadalompolitikai tanítás kérdéseiről. A második napon protestáns teológusok és marxista protestantizmus-kutatók dialógusára került sor. Az ülésszak anyagából az alábbiakban Dr. Poór József egyetemi tanár és D. Dr. Prőhle Károly teológiai professzor előadásait közöljük.*

# *A mai kereszténység ember- és személyiségfelfogásáról*

Arra igyekszem kísérletet tenni, hogy a kereszténység ember- és személyiségfelfgásának századunkban létrejött progresszív társadalompolitikai jellegű átformálódását, ennek főbb csomópontjait kövessem nyomon, vázolva annak a lehetőségét, hogy az ember mai problémáinak és megoldásuknak a reális felismerése megvalósulhat a keresztény tanítás keretein belül is. Így a problémák progresszív megoldásához az ember, a személyiség oldaláról is messzemenően hozzájárulhat a keresztény tanítás és egyházi praxis, felkeltve az ember felelősségtudatát, felelősségérzetét konkrét társadalmi-történeti helyzetében.

Ennek az áttekintésnek a folyamán több szempontot kísérlek meg figyelembe venni. Egyrészt, hogy itt *a vallás*, vagy akceptálva az egyre általánosabb egyházi terminológiát, *a keresztény hit keretein belül* mozgó, az ember és a személyiség értelmezését illető, sokszor nagyon jelentős változástendenciákról van szó. Ennek megfelelően először azokat a koordinátákat kísérelem meg felvázolni, melyeken belül a keresztény ember- és személyiségértelmezés megjelenik és vizsgálható. Másrészt figyelembe kell vennem, hogy a kereszténység felekezeti szempontból, s ebből következően szervezetileg is rendkívül heterogén, ami a tan és praxis gyakran nagyon jelentős heterogenitását is előidézi, illetve hozzájárul ahhoz. Ennek megfelelően a továbbiakban a protestáns, végül a római katolikus ember- és személyiségfelfogás századunkban megtett legfontosabb szakaszaival, új momentumaival igyekszem foglalkozni. Úgy gondolom, a kereszténység, a keresztény tanítás és egyházi praxis politikai, ideológiai és világnézeti megosztottsága, belső vitái és küzdelmei elsősorban a társadalmi progresszió keresztény recepciójának realisztikus vonulatai kialakulása és fejlődése oldaláról érdemelnek figyelmet mind hazai egyházaink, mind a mi számunkra.

Milyen általános keretek között mozog tehát a kereszténység ember- és személyiségfelfogása?

A keresztény tanítás átfogó jegyei közül — egybevetve a többi világvallással — talán leginkább szembetűnő, hogy (a szakirodalom alternatíváit jelezve) valóságos vagy vélt *megalapítójáról, Jézus Krisztusról* kialakult és általánossá vált az a vélemény a keresztény tanításban, hogy *lényege szerint isten*. Így nem csupán metafizikai és etikai tanok szerzője, mint Buddha vagy Konfuciusz, nem csupán az istenség emberi prófétája, mint ahogyan Mohamed Allahé, s nem is csupán a világ ura megtestesüléseinek egyike, mint Krisna. Másrészt azonban megszilárdult az a hagyomány is Jézus Krisztusról a keresztény tanításban, amely szerint egyszersmind *valóságos ember is*, a „második Ádám". Azonban Ádámtól eltérően mentes az eredeti vagy eredendő bűntől. S míg Jézus isten-voltában a kereszténység istenképének absztrakt-spirituális jellege manifesztálódik, vagyis az ember és az isten közötti távolság, különbség, ellentét, ember-voltában dinamikus, eleven, történeti-társadalmi jellege jut kifejezésre. A keresztény ember- és személyiségértelmezés is e két momentum szerves egységét fogja át, hiszen Jézus Krisztus egyúttal a keresztény ember- és személyiségértelmezés példaképe is. Azt, hogy mi és milyen az ember, lényege szerint csak a krisztusi kijelentés alapján lehet megtudni. A kereszténységen belül a Krisztus-kép két említett mozzanata közül valamelyik előtérbe kerülhet, s így a krisztocentrizmus többféle, sokszor ellentétes interpretációk lehetőségét rejti magában. Nemcsak a kereszténység felekezeti eltéréseire gondolok, a római katolikus, görögkeleti és a sokszínű protestáns felekezeti differenciákra, amelyek mögött történetileg eltérő konkrét társadalmi szituációk és érdekek álltak, hanem arra is, hogy a felekezeten belüli irányzatok, iskolák interpretációi e kérdés megoldása alapján is nagyon sokszínűek. Természetesen ezek

*Dicendum, quod Deum esse quinque viis probari potest.*[1] Ezekkel a szavakkal vezeti be Aquinói Tamás a *Summa Theologiae* híres öt „istenérvét", vagy „istenbizonyítékát", amelyeket e bevezető mondat révén összefoglalóan *Quinque Viae* vagyis az Öt Út néven is emlegetnek. Ebben a tanulmányban azt a kérdést szeretném megválaszolni, hogy vajon valóban el lehet-e jutni ezen az Öt Úton Istenhez. Vagy kevésbé képszerűen, de talán pontosabban fogalmazva: vajon alkotják-e ezek az érvek Isten létének racionális bizonyításait,[2] azaz, igaz premisszákból kiindulva, logikailag szükségszerű lépéseken keresztül jutnak-e el ehhez a kijelentéshez: Isten létezik.

Nem szabad ezt a kérdést összekeverni azzal a manapság sokat vitatott problémával, hogy vajon maga Aquinói Tamás egyáltalán Isten létének bizonyítására *szánta-e* ezeket az érveket, sem azzal, hogy mindenki számára *meggyőzők* lehetnek-e ezek az érvek, illetve hogy *kik számára* lehetnek egyáltalán meggyőzők.[3] Az érvek helyes, ill. hibás voltának kérdése ugyanis független ezektől a problémáktól.

Egy matematikai tétel levezetése akkor is a tétel bizonyítása lesz, amely lehet helyes vagy helytelen, ha pl. a matematika tanár nem azzal a *szándékkal* adja elő diákjainak, hogy bizonyítsa számukra a tétel igazságát, hanem mondjuk csak azért, hogy megismertesse őket ezzel a bizonyítással, vagy esetleg hogy lássák, hogy az a tétel, amelyet már régóta ismernek és elfogadnak, bizonyítható is. Továbbá egy ilyen levezetés lehet helyes akkor is, ha valakit nem *győz meg*, mondjuk pusztán azért mert nem érti; ezzel szemben egy helytelen bizonyítás is *meggyőzhet* valakit, aki egyszerűen nem veszi észre a hibát. Az érvek helyességének kérdése tehát megválaszolható anélkül, hogy előzetesen állást kéne foglalni a fent említett problémákban.

Mindenesetre, ezáltal élesen elválasztva az érvek helyességének kérdését attól, hogy *számunkra meggyőzők-e* az érvek, nyilvánvalóan fokozott figyelmet kell fordítanunk arra, hogy mindenekelőtt alaposan megértsük, miről is van bennük szó, nehogy az *ignoratio elenchi* nevű logikai hiba csapdájába essünk, azaz nehogy pusztán azért ítéljünk esetleg hibásnak egy érvet, mert nem értjük, illetve hibásan értelmezzük, amire pedig — tekintettel arra, hogy az érvek keletkezése óta több mint hétszáz év telt el — igen jó esélyeink vannak. Az érvek helyességének megállapításához tehát nem csekély interpretációs, filológiai munka is szükséges, amely ráadásul nem megvetendő filozófiatörténeti, kategóriatörténeti tanulságokkal is szolgálhat.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy mindaddig, amíg az interpretáció feladatát nem végeztük el tökéletesen és kimerítően, addig az érvek helyességéről nem lehet megalapozottan és helyesen dönteni. Hogy egy együgyű kis példával illusztráljam a helyzetet: abból, hogy „Béla agglegény", valaki arra következtet, hogy „Béla nőtlen". Ha valaki ezt a következtetést arra a tényre hivatkozva próbálná meg cáfolni, hogy Bélának van egy barátnője, és hogy így, jóllehet agglegény, nem nőtlen, annak rögtön felróható, hogy nincs egészen tisztában az „agglegény" ill. a „nőtlen" szavak jelentésével, és ezért ellenvetése egyszerűen irreleváns. Ezzel szemben ha valaki tudja, hogy csak olyasvalakire mondhatjuk, hogy agglegény, aki nőtlen, az helyesen és megalapozottan mondhatja ki ítéletét, miszerint a fenti kis következtetés helyes. De ehhez nem kell okvetlenül azt is tudnia, hogy pl. akinek nincs felesége, az nem feltétlenül agglegény,

[1] „Azt kell mondanunk, hogy Isten létét öt úton lehet bizonyítani." Q II. III. (A rövidítések feloldását ld. az irodalomjegyzékben a tanulmány végén.)

[2] Anthony Kenny szinte szóról szóra ezt a kérdést fogalmazza meg, mint amit könyvében megválaszolni szándékozik. (Ld. Kenny, I. o. Ennek megfelelően Kenny könyve kiváló útmutatóul szolgált munkámhoz, mindazonáltal álláspontom nem egy kérdésben lényegesen különbözik az övétől.

[3] Ld. ehhez pl. Velecky; Owens; Copleston

*mozgatja őket az első mozgató, ahogy a bot sem mozgat, csak azáltal, hogy mozgatja a kéz. Tehát szükségszerű eljutnunk valami első mozgatóhoz, amit semmi sem mozgat, és ezt mindenki Istennek gondolja.*"

Az érv első premisszája világosnak tűnik, és olyannak, mint ami egy egészen hétköznapi igazságot állapít meg, ti. hogy vannak olyan dolgok, amelyek mozognak. Szt. Tamás példája azonban elsőre mégiscsak meghökkentő: nem vagyunk hozzászokva, hogy amikor a kandallóban tüzet fog egy fadarab, azt mondjuk, hogy az mozog; sőt annak, aki ezt mondaná, azt is válaszolhatnánk, hogy ez nem igaz, a fadarab nem mozog, hiszen egy helyben van. A mindennapi nyelvhasználatban mozgáson általában csak valamilyen helyváltoztatást értünk. Az, hogy ez a latin „*motus*" szóval is így volt, és nem „a latin szónak van egy szélesebb jelentése",[12] egyértelműen kiderül a *Fizika*-kommentár egyik helyén: „...a Filozófus ugyanazt (ti. hogy a helyváltoztatás »az első« mindenféle mozgás közül) mutatja ki azáltal, amit azok mondanak, akik (csak úgy) általában és közönségesen *(communiter et vulgariter)* beszélnek. Csakis arról mondjuk ugyanis hogy mozog, ami helyváltoztatás szerint mozog. Ha pedig valami egy helyben nyugszik, de mozog növekedés, vagy fogyás, vagy alteráció szerint, akkor azt mondjuk, hogy mozog valami módon, de nem egyszerűen *(simpliciter)*".[13] A *motus* tehát Aquinói Tamás számára *terminus technicus*, ami szélebb fogalom a puszta helyváltoztatásnál. Az arisztotelészi kategóriák közül háromban találhatunk mozgást, s ezért „szükségszerű, hogy a mozgásnak három faja legyen, ti. mozgás, amely a mennyiség genusában van (növekedés, fogyás) és mozgás, amely a minőség genusában van (ez az alteráció), és mozgás, amely a hely genusában van, és ezt mondjuk helyváltoztatásnak."[14] De Szt. Tamás — ebben is Arisztotelészt követve — helyenként tágabb értelemben használja a *motus* szót, úgy is mint a *mutatio*, ill. *transmutatio* megfelelőjét, aminek értelmébe még a szubsztancia szerinti változás is beletartozik, azaz a keletkezés és pusztulás. Ám ahol kiemeli, hogy a *motust* szigorúbb értelemben veszi, ott élesen elkülöníti mind a keletkezéstől, mind a pusztulástól.[15] Meg kell azonban említenem, hogy Szt. Tamás megkülönböztet *simplex* és *secundum quid* keletkezést; utóbbira a példája az, hogy valami nem fehérből fehér lesz, ami pedig másutt mint az alteráció paradigmája szerepel. A *simplex* keletkezés viszont megfelel a szubsztancia létrejövésének.[16] Nos, miután legalább ennyire tisztába jöttünk a *motus* fogalmával, hogy tudjuk, milyen típusú jelenségekre vonatkozik, az első premisszát nyugodt lelkiismerettel elfogadhatjuk, mint ami tényleg egy egészen hétköznapi igazságot fejez ki.

Mielőtt azonban továbbhaladnánk az érv elemzésében, és megvizsgálnánk a második, mint látni fogjuk, sokkal problematikusabb premisszát, érdemes elővenni az érv *Summa contra Gentiles*-beli megfelelőjét. Egyrészt azért, mert ebben a megfogalmazásban sokkal világosabb az érv alapvető szerkezete, másrészt mivel itt, két önmagában is bizonyításra szoruló premissza igazolására, az Első Út szövegében szereplő bizonyításokon kívül Szt. Tamás másokat is fölvonultat.

„Mindazt, ami mozog, valami más mozgatja. Az érzékek tanúsága szerint nyilvánvaló azonban, hogy van valami, ami mozog, mint pl. a Nap; tehát valami más mozgatja. Az a mozgató pedig vagy mozog, vagy nem. Ha nem mozog, akkor megvan a bizonyítandó kijelentés, hogy szükségszerű föltennünk valami mozdulatlan mozgatót, és ezt mondjuk Istennek. Ha pedig mozog, akkor más mozgató mozgatja. Tehát vagy a végtelenbe kell mennünk, vagy el kell érkeznünk valami mozdulatlan mozgatóhoz; de nem lehet a végtelenbe menni; tehát szükségszerű föltennünk valami első, mozdulatlan mozgatót. Ebben a bizonyításban pedig két bizonyítandó kijelentés van, ti. hogy mindazt, ami mozog, más mozgatja, és hogy a mozgatók sorozatában nem lehet a végtelenbe menni."[17]

Ha átmenetileg elfogadjuk a két bizonyítandó premisszát, a bizonyítás elsőre valóban teljesen korrektnek tűnik:

1. van valami, ami mozog;
2. mindazt, ami mozog, valami más mozgatja;
3. a mozgatók és mozgatottak sorozata vagy végtelen vagy nem;
4. de ez a sorozat nem lehet végtelen;

tehát: van egy első mozgató, azaz van valami, ami mozgat, és amit semmi sem mozgat.

Az érv azonban ebben a formájában nem korrekt. Lehetséges ugyanis, hogy a premisszák igazsága mellett a konkluzió hamis legyen. Ha pl. vesszük *a*-t és *b*-t, úgy, hogy *a* mozogva mozgatja *b*-t és *b* is mozogva mozgatja *a*-t, akkor 1. nyilván igaz, 2. is teljesül, minden mozgót valami tőle különböző mozgató mozgat, 3. logikai igazság, tehát triviálisan igaz, 4. is teljesül, hiszen csak két mozgató és mozgatott van, a konkluzió ebben az esetben mégis hamis, hiszen *a*-t is, *b*-t is mozgatja valami, tehát nincs „első mozgató".

A megoldás talán az, hogy ki kell kötni

[12] Ld Kenny, 7. o. Persze, ha Kennynek ez a megjegyzése csak arra vonatkozik, hogy a *motus* szónak abban az értelemben van szélesebb jelentése, amelyben Szt. Tamás használja, akkor triviálisan igaz.
[13] in Phys VIII. XX. 129. 2. C.
[14] in Phys V. III. 66. 3. K.
[15] in Phys V. II. 65. K. et seqq.
[16] in Phys V. II. 66. 1. B—E.
[17] SeG. I. XIII.





mert lehet esetleg özvegy is, noha ennek az ismerete is hozzátartozik az „agglegény" szó jelentésének ismeretéhez. Az érvek elemzésénél tehát igyekszem minél alaposabban és a szövegekkel jól alátámasztott értelmezéseket adni, de ezeknek az értelmezéseknek, mint láttuk, nem kell feltétlenül kimerítőeknek lenniük, és nem is lesznek azok, amennyiben ez túl messzire vezetne.

A *Summa Theologiae* öt érvén kívül különböző helyeken Szt. Tamás egyéb érveket is felhasznál Isten létének bizonyítására, és ez az öt érv is, kisebb-nagyobb módosításokkal vagy kiegészítésekkel előfordul más munkáiban is. Az Öt Út tehát tulajdonképpen egy egész érvcsaládnak az öt tagja, amelyen belül bizonyos logikai rokonsági viszonyok vannak. Ez az érvcsalád ráadásul az érveknek egy sokkal szélesebb körét öleli fel, mint amely Szt. Tamás munkáiban található, olyan érvekét, amelyek között nem csak logikai, hanem történeti rokonság is van. A *Summa Theologiae* öt érvének ugyanis már Aquinói Tamás előtt is hosszú története van. Az Öt Út mindegyike, régebbi filozófusoknak — elsősorban persze Arisztotelésznek — a logikailag nagyon hasonló szerkezetű érveiből származik, vagy legalábbis ilyen régebbi, hasonló típusú érvek szolgáltatták hozzájuk az inspirációt.

Az első két érv egyértelműen Arisztotelésztől ered, s a *Summa contra Gentiles* parallel érveit Szt. Tamás így is vezeti be: „Először is azokat az érveket veszszük, amelyeket Aristoteles vonultat föl Isten létének bizonyítására."[4] Ezek az érvek a *Fizika* VII. és VIII. valamint a *Metafizika* II. könyvében találhatók.[5] A harmadik érv Avicennától származik, és már Moses Maimonides is felhasználta.[6]

A negyedik érvet a szakirodalomban általában platonikus eredetűnek könyvelik el, vagy legalábbis olyannak, mint amelyben Szt. Tamás a legtöbb engedményt teszi, vagy kell hogy tegye az ideatannak, amelyet pedig Arisztotelész nyomán egyértelműen elvet.[7] Az érv első pillantásra valóban roppant platonikus külsejű, de azért elemzésekor majd fel szeretném hívni a figyelmet néhány dologra, amely esetleg megingathatja ezt a hagyományos álláspontot. Az ötödik érv *Summa contra Gentiles*-beli paralleljét Szt. Tamás Damaszkuszi Szt. Jánosnak tulajdonítja *(De fide orthodoxa* lib. I. c. 3.), de megjegyzi, hogy a Kommentátor (Averroes) is utal az érvre a *Fizika* második könyvében[8]. Sőt amikor Szt. Tamás maga kommentálja ezt a könyvet, az idevonatkozó érvek kommentárját azzal vezeti be, hogy Arisztotelész itt a *providentia*, az isteni gondviselés kérdésére utal, és ennek kimutatására előadja a *Summa Theologiae*-beli érv egy tömör, kicsit módosított változatát.[9] A *Summa Theologiae* öt érve tehát egy történeti összehasonlító elemzés keretein belül egy sor, eredetét és filozófiai hátterét tekintve meglehetősen különböző érvet rántana magával. Az Öt Út elemzésénél ezért kizárólag Szt. Tamás szövegeire fogok támaszkodni, mivel az érvek korábbi változataival való összehasonlító elemzés messze túlnőne egy ilyen tanulmány keretein, és ez az eredeti kérdés megválaszolásához nem is szükséges.[10]

Az öt érv különböző, Szt. Tamásnál megtalálható variánsait is elsősorban az értelmezés szempontjából veszem figyelembe, de bizonyos kiegészítő érveket — amelyek szorosan kapcsolódnak a *Summa Theologiae*-beli érvekhez, és amelyek esetleg alátámaszthatják, ill. „megmenthetik" azokat — meg fogok vizsgálni érvényességükre vonatkozóan is.

## I

„*Az első és legvilágosabb út az, amelyet a mozgásból veszünk. Bizonyos ugyanis, és az érzékek is tanúsítják, hogy van valami, ami mozog ebben a világban. Márpedig mindazt, ami mozog, valami más mozgatja. Semmi sem mozog ugyanis, hacsak nincs potencialitásban ahhoz képest, ami felé mozog. Valami pedig annyiban mozgat, amennyiben aktualitásban van; mozgatni ugyanis semmi más, mint valamit potencialitásból aktualitásba*[11] *vezetni, azonban nem lehet valamit potencialitásból aktualitásba vezetni, csak egy aktuálisan létező által: ahogy az aktuálisan meleg, mint a tűz, a fát, amely potenciálisan meleg, aktuálisan meleggé teszi, és ezáltal mozgatja és változtatja azt. Nem lehet azonban, hogy ugyanaz egyszerre legyen aktualitásban és potencialitásban ugyanazon vonatkozásban, hanem csak különböző vonatkozásokban: ami ugyanis aktuálisan meleg, az nem lehet ugyanakkor potenciálisan meleg, hanem az ugyanakkor potenciálisan hideg. Lehetetlen tehát, hogy valami ugyanazon vonatkozásban és ugyanazon módon mozgató és mozgatott legyen, vagy önmagát mozgassa. Szükségszerű tehát, hogy mindazt, ami mozog, valami más mozgassa. Ha tehát az, ami mozgatja, maga is mozog; szükséges, hogy azt is valami más mozgassa, és hogy amazt megint más. Itt azonban nem lehet végtelenbe menni, mivel így nem lenne valami első mozgató és következésképp semmiféle más mozgató sem, mivel a második mozgatók nem mozgatnak, csak azáltal, hogy*

[4] SeG. I. XIII.
[5] Az, hogy ezekkel az érvekkel maga Arisztotelész valójában mit szándékozott bizonyítani, természetesen egészen más kérdés. Ld. ehhez pl. Owens cikkét.
[6] Ld. Copleston: Owens
[7] Pl. Kenny, Copleston, Geach 1.
[8] SeG. I. XIII.
[9] Ld. in Phys II. XII. 25. 2. E.
[10] Mivel e tanulmány szempontjából Arisztotelész is csak Szt. Tamás interpretációjában érdekes, sehol sem fogom feszegetni azt a kérdést, hogy vajon Szt. Tamás helyesen interpretálja-e Arisztotelészt. Magára Arisztotelészre is csak Szt. Tamás kommentárjain keresztül, ill. a kommentárok mellett megtalálható latin fordítások alapján fogok hivatkozni.
[11] Kenny példáját követve, és az övéihez hasonló megfontolások alapján magam is inkább ezeket a „csúnya terminusokat" választottam az „*actus*" és „*potentia*" szavak fordítására (ld. Kenny, 20. o.)

esetre Szt. Tamás, amikor Arisztotelész egy ilyen természetű megjegyzését kommentálja, *expressis verbis* ezt írja: „»semmi sem mozog véletlenül« (ezt Arisztotelész szövegéből idézi), azaz egy bizonyos ok nélkül. Hanem mindig szükségszerű valaminek létezniе, ami a mozgás oka"[20]. Ezen kívül is, számos más helyen, mikor a mozgás szükséges feltételeit sorolja fel, ezek között első helyen a mozgató áll.[21]

Ennél is jellemzőbb azonban az, amikor ez a kijelentés kimondatlan előfeltevésként, mint ami magától értetődik, be van építve egy okoskodásba. Pontosan úgy, ahogy a bevezetésben előadott kis következtetésben sem kellett külön hivatkozni, a modern logikai irodalomban egyébként roppant sűrűn citált mélyenszántó igazságra, miszerint minden agglegény nőtlen. Így van beépítve a most vizsgált premisszába is. De még érdekesebb ez a *Fizika* VIII. könyvének az első mozgatóra vonatkozó bizonyításaiban. Szt. Tamás kommentárja ezt a részt így vezeti be: „. . . szükségszerű elérkeznünk valami elsőhöz, (ti. a mozgatók és mozgatottak sorozatában), ami vagy mozdulatlan, vagy önmagát mozgatja."[22] Ezek után ha bebizonyítjuk, hogy az, hogy önmagát mozgassa, lehetetlen, akkor levonhatjuk a következtetést, hogy van valami első, mozdulatlan mozgató. Ez a következtetés azonban csak akkor lehet érvényes, ha abból, hogy az elsőt nem mozgatja semmi (önmaga sem), tényleg következik, hogy mozdulatlan; azaz, ha nem áll fönn annak a lehetősége, hogy nem mozgatja semmi, és mégis mozog. Az előbb idézett mondatból viszont láthatjuk, hogy a másik két lehetőség mellett ez a harmadik föl sem merül. Úgy tűnik, épp azért, mert az arisztotelészi fizikában ilyen lehetőség nincs is.

Ezért ha az *Omne quod movetur ab aliquo movetur* elv ellenpéldáiként olyan *mozgó* testekre hivatkozunk, amelyeket nem mozgat semmi, úgy tűnik, hasonló hibát követünk el, mint az, aki egy agglegény barátnőjére hivatkozva próbálná meg cáfolni, hogy minden agglegény nőtlen. Az elhajított labda, a leeső kő etc. persze ezzel együtt is problémát jelentenek. Lehet, hogy *mozgattatnak*, de akkor sem látunk semmit, ami mozgatná őket. Így konstituálja ez a kijelentés az arisztotelészi fizika híres problémáit: *mi mozgatja* az elhajított követ, a kilőtt nyílvesszőt, vagy a természetes mozgással mozgó testeket? E kérdések nyilván csak akkor értelmesek, ha előzetesen elfogadjuk, hogy *van valami*, ami mozgatja ezeket.

És így konstituálja az elmélet a tapasztalatot: a megfigyelések az adott elméleti keretben nem az elvet cáfoló példákat szolgáltatnak, hanem megoldandó problémákat, a tudományos elmélet fényében leleplezendő látszatot. Pontosan úgy, ahogy a newtoni fizikában azt a jelenséget, hogy a sima felületen elgurított golyó előbb-utóbb megáll, noha nem megy neki semminek, nem úgy értékeljük, mint a tehetetlenség törvényét cáfoló ellenpéldát, hanem — mivel a törvény azt diktálja, hogy ha megáll, akkor *van valami* ami megállítja — a súrlódási erőre, közegellenállásra, szemmel nem látható felületi egyenetlenségekre, adhézióra stb. hivatkozva megmagyarázzuk, hogy hogyan van ez a jelenség a legtökéletesebb összhangban a tehetetlenség törvényével, és megmondjuk, hogy *mi az*, ami megállítja a golyót. Hasonló módon az arisztotelészi fizikában is — szinte a Duhem—Quine-tézis illusztrációiként[23] — megszülettek a megoldások a fenti problémákra. (Amelyekre egyébként az egyik érv vizsgálata kapcsán még visszatérek.)

Mindezek pedig azért jelentettek egyáltalán problémát, mert az, amit ma úgy hívunk, hogy a tehetetlenség törvénye, az ebben a fizikában egyszerűen abszurdumnak számított. Olyannyira, hogy amikor Arisztotelész a *Fizika* IV. könyvében annak kimutatására, hogy a vákuum létezése lehetetlen, egy *reductio ad absurdum* típusú érvet használ, az abszurditás, amire jut, az éppen a tehetetlenség törvényének egy megfogalmazása: „(vákuumban egy test) vagy nyugodni fog, vagy szükségszerűen a végtelenségig mozog, hacsak valami nagyobb (test) nem akadályozza".[24] A tehetetlenség törvénye pedig épp azért abszurdum az arisztotelészi fizikában, mert inkompatibilis az *Omne quod movetur ab aliquo movetur* elvvel.[25] Ez természetesen nem mond ellent annak, hogy egyik is, másik is *két különböző elméletben* szükségszerűen igaz kijelentésként funkcionáljon. Így

[20] in Meta XII. VI. 158. 1. B.
[21] pl. in Phys V. I. 64. 1.
[22] in Phys VIII. IX. 114. 3. H.
[23] Teoretikus kijelentések tesztelésekor sohasem egyetlen kijelentésből, hanem kijelentések egy halmazából vezetünk le további, empirikusan ellenőrizhető kijelentéseket. Pierre Duhem szerint ennek az a következménye, hogy egy p teoretikus kijelentés cáfolatához sohasem elegendő, ha azt tapasztaljuk, hogy a p-ből egyéb hipotézisek felhasználásával levezetett q, empirikusan ellenőrizhető kijelentés hamis, ugyanis sohasem tudhatjuk, hogy nincsenek-e olyan egyéb hipotézisek, amelyek segítségével p állítása és q tagadása összeegyeztethető lenne. Quine megfogalmazása ennél erősebb: szerinte mindig vannak ilyen hipotézisek. A Duhem—Quine tézissel kapcsolatos vitákat ld. S. G. Harding kitűnő válogatásában.
[24] in Phys IV. XI. 51. 3. F—K. f
[25] Ti. abban az értelemben, hogy segítségükkel ugyanazon premisszák felhasználásával egymással ellentétes kijelentések vezethetők le. Ha a földön vákuumban vízszintes irányban v sebességgel elhajítanánk egy követ, akkor a tehetetlenség törvénye értelmében a kő további mozgása során megőrizné sebességének vízszintes irányú v komponensét, és szabályos parabola pályán érkezne a földre. Az *Omne quod movetur ab aliquo movetur* elv szerint azonban a kő ilyen körülmények között, mihelyt nem mozgatja semmi vízszintes irányban, rögtön elvesztené vízszintes irányú sebességét (hogy úgy mondjam „vízszintes irányban megállna") és függőlegesen zuhanna a földre. Ezt a konklúziót Szt. Tamás le is vonja a Fizika-kommentárban, közvetlenül az előtt az érv előtt, amelyre az előző lábjegyzetben utaltam: „ha lenne vákuum, (. . .) az elhajított test semmiképp nem haladna előre (ferretur), csak addig, míg valami hordozná, pl. a hajtó keze, hanem amint elhagyná a kezet, rögtön leesne: aminek az ellenkezőjét látjuk, tehát nincsen vákuum." in Phys IV. IX. 51. 3. F—K.
Ez azt is megmutatja, hogy az *Omne quod movetur ab aliquo movetur* elvben nagyon is komolyan kell vennünk a jelenidőt: valami csak addig mozog, amíg valami mozgatja, mihelyt a mozgató megszűnik mozgatni, a mozgatott rögtön megáll, tehát minden mozgó dolgot, egész mozgása során szimultán kell mozgatnia valami mozgatónak.



az „x mozgatja y-t" reláció aszimmetriáját, azaz, hogy bármely x, y párra teljesüljön, hogy ha x mozgatja y-t, akkor nem igaz, hogy y mozgatja x-et. Azonban még ez sem elegendő. Vegyük *a*-t, *b*-t és *c*-t, úgy, hogy *a* mozgassa *b*-t, *b* mozgassa *c*-t, és *c* mozgassa *a*-t. A helyzet ugyanaz, mint az előbb: minden mozgót valami tőle különböző mozgató mozgat, véges számú mozgó és mozgató van, és mégsincs első mozgató, hiszen minden mozgatót mozgat valami más mozgató. Ki kell tehát kötni az „x mozgatja y-t" reláció tranzitivitását, azaz hogy bármely x, y, z-re, ha x mozgatja y-t és y mozgatja z-t, akkor az is igaz legyen, hogy x mozgatja z-t. Így az előző eset nyilván nem állhat fönn. Ugyanis ha igaz, hogy *a* mozgatja *b*-t és *b* mozgatja *c*-t, akkor a tranzitivitás miatt az is igaz, hogy *a* mozgatja *c*-t. Az eredeti föltevés szerint azonban *c* is mozgatja *a*-t. E két utóbbiból azonban megintcsak a tranzitivitás miatt következik, hogy *a* mozgatja *a*-t, s ez ellentmond a 2.-nak, amely kiköti e reláció irreflexivitását, azt, hogy semmi sem mozgatja önmagát. Ez utóbbi lépésből az is látható, hogy az irreflexivitás mellett elegendő kikötni e reláció tranzitivitását, mert az így már nem lehet szimmetrikus, tehát ilymódon egyszerre mindkét ellenvetés elesik.

Aquinói Tamás ezt a kikötést ugyan nem tette meg az érv szövegében, de feltehetően egyszerűen azért, mert magától értetődőnek vette. Pár sorral lejjebb ugyanis egy másik bizonyításban egyértelműen kihasználja e reláció tranzitivitását.[18] Ennek a pótkikötésnek a felvételével az érv most már valóban korrekt; ha a mozgatók és mozgatottak sorozatában nem lehet a végtelenbe menni, és ez a sorozat, hogy úgy mondjam nem „kanyarodhat vissza", ill. nem „vethet hurkokat", akkor valóban kell lennie első tagjának. De tudnunk kell, hogy az érv ebben a formájában mindössze azt bizonyíthatja, hogy van *legalább egy* első mozgató, azaz, hogy van legalább egy olyan valami, ami mozgat és amit semmi sem mozgat, ez azonban természetesen nem jelenti azt, hogy *pontosan egy* ilyen dolog van. Majd amikor összefoglalóan mind az öt érv utolsó lépésével fogok foglalkozni, erre a problémára még visszatérek.

Egyelőre vizsgáljuk meg, hogy az érv elégséges-e annak bizonyítására, hogy egyáltalán van valami első mozgató; nézzük meg, hogy valóban el kell-e fogadnunk a bizonyítandó premisszákat.

Ezek közül az első: *Omne quod movetur ab alio movetur*, tulajdonképpen két, egymástól logikailag független kijelentést tartalmaz. Az egyik szerint mindazt, ami mozog, mozgatja valami, vagy talán úgy is lehetne fogalmazni, hogy csak az mozog, amit mozgat valami; a másik szerint semmi sem mozgatja önmagát. A modern olvasó kicsit meghökkenve tapasztalhatja, hogy a premissza bizonyítására felhozott érvek csak a második kijelentés mellett, az „x mozgatja y-t" reláció irreflexivitása mellett érvelnek; a premisszában bennefoglalt első kijelentésről ezekben a bizonyításokban szó sem esik, noha úgy tűnik, egyáltalán nem evidens. Egy elhajított labdát, egy leeső követ, vagy egy futó nyulat, úgy tűnik, az égvilágon semmi sem mozgat. Ez a kijelentés ráadásul szöges ellentétben van a newtoni dinamika egyik alaptörvényével, a tehetetlenség törvényével, amely viszont, ahogy mondani szokás, „egy tudományosan igazolt törvényszerűség".

A továbbiakban amellett szeretnék érvelni, hogy mindezek ellenére jó okunk van elfogadni ezt a kijelentést, hacsak nem akarunk *ignoratio elenchi*-t elkövetni.

Vannak ugyanis érveim amellett, hogy ez a kijelentés Szt. Tamásnál és általában az arisztotelészi fizikában — ha elfogadjuk, és itt alkalmazhatónak tartjuk a kijelentések analitikusokra ill. szintetikusokra való felosztását — analitikus kijelentésként, vagy mindenesetre, egy szükségszerűen igaz, az adott elméleten belül cáfolhatatlan alaptételként funkcionált.

Először is, a latin „*movetur*" ige, amit magyarra a „mozog" igével fordítottam, a „movet" ige szenvedő alakja, amit Szt. Tamás egyértelműen és következetesen a „mozgat" értelemben használ. Tehát azt, hogy valami mozog, amit magyarul egy tárgyatlan cselekvő igével fejezünk ki, azt Szt. Tamás a megfelelő tárgyas ige szenvedő alakjával fejezi ki. (*Mutatis mutandis* hasonló a helyzet Arisztotelésznél is a görögben.)

A „movetur" igét ezért helyesebb és következetesebb lenne mindenütt a „mozgattatik" igével fordítani.[19] Így ez a latin mondat: „*Omne quod movetur ab aliquo movetur*" így hangzana: „Minden, ami mozgattatik, valami által mozgattatik". Ha ennek a tagadását vesszük: „van olyan dolog, amely mozgattatik, noha semmi sem mozgatja", azt hiszem, nem tudjuk egykönnyen elhessegetni azt az érzést, hogy ebben valami ellentmondás van, szemben ezzel: „van olyan dolog, amely mozog, noha semmi sem mozgatja" — ahol ez az érzés bizonyára fel sem merül.

A latinban (ill. a görögben) tehát e kijelentésnek pusztán a grammatikai formája mintegy kínálja, hogy analitikusként, szükségszerűen igazként kezeljék. Ez persze nem jelenti azt, hogy *nem is lehet* másként kezelni. Arisztotelész a *Metafizikában* több helyen is épp azt rója föl a régebbi filozófusoknak, hogy nem adták meg a mozgás okát. De ez azt is mutatja, hogy ő viszont szükségszerűnek tartotta megadni. Minden-

[18] SeG. I. XIII. „Si autem secundum. . ."
[19] Stilisztikai okokból ezt persze a következőkben sem fogom megtenni.

ja, AB, ezt a 3. feltétel alapján feloszthatjuk A, ill. B részre. A 2. feltételből viszont következik, hogy A nyugalma implikálja az egész AB nyugalmát. Ha ugyanis A nyugszik, és az egész AB-ről azt mondhatjuk, hogy mozog, akkor ezt csak azon az alapon tehetjük, hogy B mozog. B azonban csak egy része AB-nek, így ha A nyugszik és B mozog, AB-ről csak *secundum partem* állíthatjuk, hogy mozog, és így nem *primo motum*, amit pedig a 2. feltétel kiköt.

De ha A nyugalmából következik AB nyugalma, ez azt jelenti, hogy AB azért szűnik meg mozogni, mert valami más, nevezetesen A megszűnik mozogni. Ebből következően az 1. feltétel alapján az egész AB-t valami más, ti. A mozgatja, tehát „amiről feltettük, hogy önmagát mozgatja, nem mozgatja önmagát; szükségszerű tehát, hogy mindazt ami mozog, valami más mozgassa".

Az érvelés hibás. Igyekeztem úgy előadni, hogy a hiba ne ugorjon ki rögtön, de talán mégsem sikerült. Ugyanis abból, hogy valami *primo motum* következik, hogy az egyik rész nyugalma implikálja az egész nyugalmát, de a továbbiakban ebből csak az következik, hogy az egész mozgása logikailag implikálja a részek mozgását is, és ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy az egészet valamelyik része *mozgatná*. Amint az, hogy a Föld mozog, implikálja hogy mozog a Vezúv is, de ez nem jelenti azt, hogy a Földet a Vezúv mozgatja.[32] A második érv, ami voltaképp egy a *Fizika* VIII. könyvében[33] található hosszabb fejtegetés kivonata, így szól: „Amik *per accidens* mozognak, nem mozgatják magukat, ugyanis valami más mozgása szerint mozognak. Hasonlóképp azok sem, amik *per violentiam* mozognak, amint az nyilvánvaló; azok sem, amik *per naturam* mozognak, mint az *ex se* mozgatottak, úgymint az állatok, amelyekről tudjuk, hogy a lélek mozgatja őket; azok sem továbbá, amik *per naturam* mozognak, mint a nehéz és könnyű testek, mivel ezeket a *generans* és a *removens prohibens* mozgatja. Ha *per se*, akkor vagy *per violentiam* vagy *per naturam;* és ez vagy *ex se* mozgatott, mint az állat, vagy nem *ex se* mozgatott, mint a nehéz és a könnyű test. Tehát mindazt, ami mozog, más mozgatja."

Ahogy azt Szt. Tamás is megjegyzi, ez egy indukcióval történő bizonyítás: felosztva az összes lehetséges mozgásokat, a felosztás minden tagjában kimutatja a bizonyítandó tétel igazságát.

Az első felosztás szerint minden vagy *per se*, vagy *per accidens* mozog. Mint azt a *Fizika*-kommentár szövegéből megtudjuk,[34] az idevonatkozó fejtegetésekben Arisztotelész a *per accidens* mozgást tágabb értelemben veszi a szokottnál. Ennek egyik módjaként ugyanis a fentebb említett *secundum partem* mozgást is ide érti. Azonban ebben az értelmezésben egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy azt, ami *per accidens* mozog, szükségszerűen valami más mozgatja. Ha pl. egy helyben állva fölemelem a kezem, akkor *secundum partem* mozgok, de én vagyok az is, aki mozgat. Tehát semmi lehetetlen nincs abban, hogy valami *secundum partem* önmagát mozgassa.

Másik módon akkor mondunk valamit *per accidens* mozogni, ha benne van *(inest)* valamiben, ami mozog. Vagy úgy, hogy helye szerint van benne, mint pl. egy ember aki egy hajón utazik, vagy úgy, ahogy az *accidens*, a járulékos tulajdonság „van benne" a szubjektumban, ahogy Szt. Tamás példája szerint azt mondhatjuk, hogy „a fehér mozog, mivel mozog a test".

*Per se* mozog valami, ha nem *per accidens* mozog.

A *per se* mozgó dolgok között *per violentiam*, azaz erőszakos mozgással azok a testek mozognak, amelyeket valami külső erő kényszerít mozgásra (szemben a *per naturam*, azaz természetes mozgással mozgó testekkel).

Ilyen pl. az, amikor fölemelünk, odébbgurítunk vagy elhajítunk egy követ. Ezekben az esetekben valóban nyilvánvalónak tűnik, hogy a követ valami más mozgatja, nem az mozgatja önmagát. Azonban Arisztotelész a *Fizika* VII. könyvében bizonyítja, és Szt. Tamás is több bizonyításban felhasználja, hogy a mozgató és mozgatott „együtt" vannak, *Movens et motum sunt simul*, ti. érintkezés vagy folytonosság által.[35]

Az elhajított kő azonban, miután elhagyja a kezet, úgy tűnik nem érintkezik semmiféle mozgatóval, ami szimultán mozgatná, és mégis mozog. Az viszont — ahogy erről már szó volt — lehetetlen, hogy „magától" mozogjon, azaz úgy, hogy nem mozgatja semmi.

*Mi* mozgatja hát az elhajított követ?

A probléma egy korábbi — Arisztotelész előtti[36] megoldása szerint a kéz, amikor elhajítja a követ, akkor ezzel együtt a levegőt is mozgásba hozza, és ez a mozviszont ha Kuhnnak igaza van abban, amit a paradigmák összemérhetetlenségéről mond, akkor a tehetetlenség törvényére nem lehet mint cáfoló bizonyítékra hivatkozni, mivel akkor a tehetetlenség törvénye ebből a szempontból egyszerűen irreleváns.[26]

Az eddig elmondottakkal természetesen nem akartam amellett érvelni, hogy az *Omne quod movetur ab aliquo movetur* elv abszolút értelemben cáfolhatatlan, vagy akáresak hogy igaz lenne, csak azt szerettem volna kimutatni, hogy az adott elméleten, *az arisztotelészi fizikán belül*, a szükségszerűen igaz, cáfolhatatlan alaptételek közé tartozott. Az elejtett tudományelméleti utalásokkal pedig mindössze arra akartam felhívni a figyelmet, hogy milyen súlyos kérdésekben kell állást foglalnia annak, aki ezen elv cáfolatával akarja érvényteleníteni Aquinói Tamás érvét. A magam részéről ennek ellenére nem tartom kivihetetlennek az Első Út egy ilyenfajta kritikáját, de (szerencsére) ezt nekem nem kell elvégeznem. Az ebben az írásban megválaszolandó kérdés ugyanis, mint azt már a bevezetőben is hangsúlyoztam, az, hogy ezek az érvek helyesek-e, nem pedig az, hogy számunkra meggyőzőek-e. Jelen esetben ez azt jelenti, hogy itt nem abban kell dönteni, hogy a kérdéses elv számunkra — más, „jobb" fizikai elméletek birtokában — elfogadható-e. Egy tudományos elmélet keretei között megkonstruált bizonyítás helyességének a kérdése mindig csak az adott teórián belül értelmes kérdés. Ha az euklidészi geometriában a párhuzamossági axióma fölhasználásával bizonyítjuk azt a tételt, hogy a háromszög szögeinek összege 180°, ezt a bizonyítást nem érvényteleníti az, hogy bizonyos más geometriákban „a párhuzamossági axióma" nem axióma, sőt még csak nem is fejez ki igaz kijelentést. Tehát, mivel egy bizonyítás helyessége felől az adott teórián belül kell dönteni, ha azt találjuk, hogy egy felhasznált tétel az adott teórián belül szükségszerűen igaz, cáfolhatatlan kijelentésként funkcionál, akkor azt a bizonyítás vizsgálatakor igaznak kell elfogadnunk.[27] Én mindenesetre, saját érveimtől meggyőzetve az „*Omne quod movetur ab aliquo movetur*" elvet, mint az arisztotelészi fizikában szükségszerűen igaz kijelentést fogadom el, és ebből az irányból többé nem bolygatom Aquinói Tamás érvét. Ez azonban távolról sem elég ahhoz, hogy az ebben az érvben felhasznált premisszát elfogadjuk, hiszen még ha mindazt, ami mozog, mozgatja is valami, miért ne lehetne ez a valami önmaga? Hogy ez lehetetlen, annak bizonyítására Szt. Tamás három érvet is felsorakoztat a *Summa contra Gentiles*ben,[28] melyek közül az utolsó megegyezik azzal, ami az Első Út szövegében szerepel. E három közül az első a *Fizika* VII. könyvének elejéről származik,[29] és a kommentár szövegében jóval részletesebben ki van fejtve, mint a *Summa contra Gentiles*ben. Mivel a kérdéses szövegrészek túl hosszúak, idézésük helyett inkább röviden rekonstruálom az érvet. Ez lényegében egy *reductio ad absurdum:* megadjuk, hogy milyen feltételeket kellene kielégítenie egy olyan dolognak, amely önmagát mozgatja, aztán ezek felhasználásával bebizonyítjuk, hogy nem mozgatja önmagát. A *Summa contra Gentiles* szövege három ilyen feltételt ad meg.

Az, ami önmagát mozgatja, szükségszerű, hogy
1. magában bírja mozgása princípiumát
2. *primo motum* legyen
3. osztható legyen, legyenek részei.

Az 1. feltétel szükségességét a *Fizika*-kommentár szövege teheti világossá, ahol erről van szó, hogy ami önmagát mozgatja, szükségszerű, hogy ne azért szűnjön meg mozogni, mert valami más megszűnik mozogni. Ebből következik, hogy ami azért szűnik meg mozogni, mert más megszűnik mozogni, azt más mozgatja.

A 2. feltételben szereplő „*primo motum*" kifejezés jelentéséről magából az érv menetéből is fogalmat alkothatunk, de a *Fizika* V. könyvéhez írott kommentár[30] ezt mintegy definíciószerűen megadja: valami akkor „*primo motum*", ha *nem* azért mondjuk mozogni, mert egy része mozog. Arisztotelész egyik példája a rész szerinti, *secundum partem* mozgásra az, ha valakiről azt mondjuk, hogy meggyógyul, mivel meggyógyul a szeme. A 2. feltétel szerint tehát az, ami önmagát mozgatja, az nem *secundum partem* mozog.

A 3. feltétel pedig a *Fizika* VI. könyvének egy bizonyítására hivatkozik, ahol Arisztotelész bizonyítja, hogy minden, ami mozog, osztható.[31]

Legyen az, amiről föltesszük, hogy önmagát mozgat-

[32] „az egész mozgása logikailag implikálja a rész mozgását, de nem szükségképpen kauzálisan függ tőle" (W. D. Ross: Aristotle's Physics, Oxford, Clarendon Press, 1936. 669. o. id. Kenny, 19. o.)
[33] in Phys VIII. VII. 112. 2. F—VIII. 114. 2. F.
[34] „És itt a *per accidenst* tágabban értelmezi, amennyiben ez magában foglalja azt is, ami *secundum partem* van." in Phys VIII. VII. 112. 2. G.
[35] in Phys VII. III—IV. 96. 4. F.—98. 3. I.
[36] „Kizár (t.i. Arisztotelész) egy bizonyos megoldást, amelyet Platónnak tulajdonítanak, aki azt mondta, hogy a hajító, aki először megmozgatta a követ, a kővel együtt megmozgat még valamit, t.i. a levegőt, és ez a megmozgatott levegő mozgatja a követ, miután nem érintkezik a hajítóval. De ezt a megoldást kizárja, mivel hasonlóképp lehetetlennek tűnik, hogy a levegő mozogjon, mikor az első, t.i. a hajító nem érinti, se nem mozgatja, ahogy lehetetlen volt a kő esetében; hanem szükségszerűnek tűnik, hogy míg az első mozgató mozgat, mind egyszerre mozogjon, és mikor az első mozgató megnyugszik, azaz megszűnik mozgatni, mindegyik megnyugodjék." in Phys VIII. XXII. 132. 1. Platón Timaios-ában (79—80; 596—597. o.) valóban található egy fejtegetés, ami az *antiperistasis*-teóriát előlegezheti. Szt. Tamás a *Fizika*-kommentár egy másik helyén kitér erre a teóriára, noha nem tulajdonítja kifejezetten Platónnak: „...némelyek azt mondják ugyanis, hogy az elhajított testek, miután már nem érintkeznek a hajítóval, antiperistasis, azaz visszaütődés (repercussio) (...) által mozognak: a megmozgatott levegő ugyanis visszaütődik a másik levegőhöz, és az megint másikhoz, és így tovább egymás után, és a levegőnek levegőhöz való ilyen visszaütődése révén mozog a kő." in Phys IV. XI. 51. 3. A VIII. könyvhöz írott kommentárban ezt a következő módon utasítja el: „...ha az elhajtott testek további mozgásának okául az antiperis-

[26] Kuhn ugyanis amellett érvel, hogy a különböző tudományos elméleteket képviselő, más paradigmákban dolgozó tudósok, egy bizonyos közelebbről meghatározható (és meghatározandó) értelemben „különböző világokban" dolgoznak, illetve a világot egymástól radikálisan eltérően látják. Ennek következtében, amikor inkompatibilis elméletek képviselői az egyes teóriák helyességéről vitatkoznak, szükségszerűen inkommenzurábilis nézőpontok alapján vitatkoznak, a kommunikáció és a megértés köztük csak részleges lehet, aminek az a következménye, hogy elvileg lehetetlen konkluzív érvekkel dönteni az egyes teóriák helyességét illetően. A lehetséges racionális eljárás az ilyen vitákban legföljebb a meggyőzés (persuasion) módszere lehet, de semmi esetre sem a szigorú logikai argumentum (ld. pl. Kuhn, 144—159. o. és 198—200. o.)
Ezen álláspont szerint a tehetetlenség törvényére csak azon az alapon lehetne az *Omne quod movetur ab aliquo movetur* elv cáfolataként hivatkozni, hogy elfogadása egyszerűbbé és hatékonyabbá teszi a tudományos praxist, ill. „elegánsabbá" a fizikai elméletet, de azon az alapon semmi esetre sem, hogy mivel ez az, ami *megfelel a valóságnak*, ezért a vele ellentétes másik tétel szükségszerűen hamis, *nem felel meg a valóságnak*. A fentiekkel összhangban Kuhn szerint ezek a kifejezések az egyes teóriáktól függetlenül nem is rekonstruálhatók. (Vö. 205—207. o.) A tehetetlenség törvénye tehát, ha elfogadjuk Kuhn álláspontját, az *Omne quod movetur ab aliquo movetur* elv konkluzív cáfolata szempontjából irreleváns.
[27] Így a felsorolt indokok alapján nem érthetek egyet Kenny ítéletével, miszerint: „van okunk azt hinni, hogy érvének egy sarkalatos pontján Szt. Tamást *félrevezette* a latin «movetur» kettős jelentése." (8. o.; v.ö. még 18—19. o.)
[28] SeG. I. XIII.
[29] in Phys VII. I. 95. 1. A—E.
[30] in Phys V. I. 64. 2. K—3. K.
[31] in Phys VI. V. 81. 3. K—82. 3. G.

mint „a potenciálisan létezőnek mint ilyennek aktualitása".[43] Aquinói Tamás a kommentárban magyarázatként hozzáfűzi, hogy „azáltal, hogy azt mondjuk: »aktualitása«, a korábbi potencialitáshoz való viszonyát jelöljük, és azzal, hogy azt mondjuk: »a potenciálisan létezőnek«, a további aktualitáshoz való viszonyát jelöljük."[44] Pl. ha valami melegszik, akkor az, ami most aktuálisan langyos, korábban aktuálisan hideg és potenciálisan langyos volt, most viszont potenciálisan meleg (persze potenciálisan hideg is, mert vissza is hűlhet!), és később aktuálisan meleg lesz. Szt. Tamás szerint „azért nem világos, hogy mi mozgatja a nehéz és a könnyű testeket (. . .), mert többféleképpen beszélünk potenciálisan létezőről".[45] A továbbiakban — Arisztotelészt követve — kétféle *potentiát* különböztet meg. Először az intellektusban, másodszor a *qualitások*ban, és végül a könnyű és a nehéz testek esetében.

Potenciálisan, vagy lehetőség szerint, tud az is, aki tudatlan, de az is, aki tud valamit, csak épp nem arra gondol. Az első módon vett potencialitásból csak úgy „mehet át" valaki a másodikba, ha van valaki más, aki aktuálisan tud (aki tehát a második módon van már potencialitásban), és aki így képes „átvezetni", mint a tanár a tanulót. Ezzel szemben, aki a második módon van potencialitásban a tudás vonatkozásában, az rögtön gyakorolja képességét hacsak valami, pl. más irányú elfoglaltság, nem akadályozza

Hasonlóképp, ami aktuálisan hideg, mint pl. a fa, az az első módon potenciálisan meleg. Kell valami aktuálisan meleg, mint például a tűz, hogy aktuálisan meleggé tegye. Mikor a fa meggyullad, aktuálisan meleg lesz, és így kerül a második fajta potencialitásba, azaz képes rögtön égetni, mindenféle külső ágens segítsége nélkül, hacsak valami nem akadályozza, pl. úgy, hogy elvonja tőle az éghető anyagot.

Ugyanígy van a nehéz és a könnyű testek esetében. A nehéz test, mint pl. a víz, az első módon potenciálisan könnyű. Ez, valami külső, aktuálisan könnyű ágens, a tűz hatására gőzzé (mint Szt. Tamás, ill. Arisztotelész mondja: levegővé), aktuálisan könnyűvé változtatható. „De a már könnyű (víz) úgy viszonyul a helyhez, mint a potencialitás az aktualitáshoz. Aktuálisan könnyűnek, mint ilyennek lenni nem más, mint valami meghatározott helyen lenni, ti. fent." Így az aktuálisan könnyűvé, levegővé tett víz, a második értelemben vett potencialitásba kerül, és magától fölfelé törekszik, hacsak valami nem akadályozza. Ugyanígy van a nehéz testekkel. „Tehát azt kérdezni, hogy miért mozog a nehéz test lefelé, semmi más, mint azt kérdezni, hogy miért nehéz." Ezért ami a nehéz, ill. könnyű testeket *per se* mozgatja, az a *generans*, az, ami nehézzé, ill. könnyűvé tette őket. *Per accidens* pedig a *removens prohibens* mozgatja őket, ami eltávolítja természetes mozgásuk akadályát, mint pl. az, aki leemeli a fazék tetejét, és így szabad utat enged a gőznek.

A megoldás nagyon szellemes, de szintén kényelmetlenségekhez vezet. Ugyanis éppen nem azt bizonyítja, hogy a könnyű, ill. nehéz testeket fel-, ill. lefelé történő mozgásuk során, szimultán valami más mozgatja, hanem azt, hogy ez olyanfajta mozgás, amihez nincs szükség semmiféle szimultán ható mozgatóra.[46] Ez pedig egyenesen ellentmond az *Omne quod movetur ab aliquo movetur* és a *Movens et motum sunt simul* elveknek. A kérdéses premissza indukcióval történő bizonyítása tehát sikertelen.

A *Summa contra Gentiles* harmadik idevonatkozó bizonyítása lényegében megegyezik az Első Út megfelelő bizonyításával, de ugyanez az érv sokkal részletesebben megtalálható a *Fizika*-kommentárban is.[47] Az érv alapjában véve így néz ki: Ami önmagát mozgatja, az önmagát vezeti potencialitásból aktualitásba. Csak az tehet valami potenciálisan F-et aktuálisan F-fé, ami maga is aktuálisan F. Így az önmagát mozgatónak aktuálisan és potenciálisan is F-nek kéne lennie. Ez azonban lehetetlen. Ami ugyanis pl. potenciálisan meleg, arról nem igaz, hogy meleg; ami pedig aktuálisan meleg, arról igaz az, hogy meleg. Így ha valami aktuálisan és potenciálisan is meleg lenne, arról egyszerre kéne igaznak lennie annak is, hogy meleg, és annak is, hogy nem meleg. Ez viszont tényleg lehetetlen.

Az érv logikai szerkezetét tekintve teljesen korrekt, de kérdés, hogy igaz-e az, hogy csak az tehet valamit aktuálisan F-fé, ami maga is aktuálisan F. Eszerint ugyanis pl. csak az a ló húzhatna el egy kocsit Pestről Szegedre, amelyik már Szegeden van, és csak egy zöld ember festhetné zöldre a kerítést; vagy a *motus*t tá-

[43] „. . . . potentia existentis actus, secundum quod huiusmodi est, motus est." ill. másik fordításban: „. . . actus eius, quod est potentia, ut est tale, motus nimirum est." in Phys III. II. 29. 3. 4.

[44] in Phys III. II. 29. 3. K.

[45] in Phys VIII. VIII. 113. 3. G. et seqq.

[46] Clagett szerint azonban azt lehet mondani, hogy a könnyű, ill. nehéz testek formája az a *motor intrinsecus*, ami ezeket természetes mozgásuk során szimultán mozgatja. (ld. Clagett, 425. o.) Ráadásul egy általa idézett, ismeretlen szerzőtől származó írás *(Sumulus de motu incerti auctoris)* kifejezetten azonosítja a könnyű, ill. nehéz testek formáját ezzel a bizonyos *motorral*:

„. . . . ezáltal nyilvánvaló, hogy ugyanaz természetesen mozogni a forma mint a belső *motor* által, mert a belső *motor* és a belső forma, ami a mozgót mozgatja, ugyanaz." (Clagett, 454. o.)

A *De Coelo*-kommentárban azonban Szt. Tamás ezt az álláspontot — amit itt Averroesnak tulajdonít — egyértelműen elveti.

Averroes álláspontját így rekonstruálja:

„A természetes mozgás szükséges, hogy közvetlenül származzék a *motor*jától, jóllehet a természetes mozgás nem közvetlenül származik a *generans*tól, hanem a forma a sajátos *motor* a természetes mozgásban."

Ezt a következőképpen utasítja vissza: „Úgy gondolta ugyanis (t.i. Averroes), hogy a nehéz, ill. könnyű test formája aktív principium, úgyis mint mozgató (. . . ) és hogy a mozgás nem származik közvetlenül a *generans*tól, ami teljességgel hamis. Mert a nehéz és a könnyű test formája nem úgy principiuma a mozgásnak, mint valami mozgatott ágens, hanem, mint *ami által* mozgat a mozgató, ahogy a szín oly módon a látás principiuma, mint *ami által* látunk valamit."

De Coelo III. VII. 66. 3. K—4. K. V. ö. in Meta V. XIV.

[47] in Phys VIII. X. 116. 4. I—K.







gó levegő mozgatja további pályáján a követ. Ezt a megoldást azonban Arisztotelész, és nyomán Szt. Tamás — bölcsen — elveti. Ez ugyanis ahelyett, hogy megoldaná, hogy úgy mondjam, „eggyel odébb" reprodukálja a problémát: mert mi mozgatja a levegőt, hogy mozgatni tudja a követ, azután, hogy a kéz már nem mozog, és így nem is mozgatja?

Arisztotelész saját megoldása — amit Szt. Tamás is magáévá tesz — az így reprodukálódó nehézség elkerülésére az, hogy a levegő ugyanakkor szűnik meg *mozogni*, mint amikor a kéz abbahagyja a mozgatást, de ezzel együtt nem szűnik meg *mozgatni* a követ.

A levegő ugyanis kap a kéztől egy bizonyos mozgató erőt, ill. képességet *(virtus movendi* ill. *potentia movendi*), amely a kő pályája mentén csökkenő mértékben továbbadódva képessé teszi a kő mozgatására. Amikor ez a *virtus movendi* elfogy, akkor a levegő is megszűnik mozgatni, és így a kő sem mozog tovább.[37]

A megoldás az adott probléma szempontjából így már jó lenne, de annál súlyosabb kényelmetlenségeket okoz az Első Út számára. Egyrészt ebben a megoldásban a levegő egy kiváló minőségű mozdulatlan mozgató, a levegőt azonban senki sem tartja Istennek. Másrészt az, hogy a levegő mozdulatlanul mozgatja a követ, ellentmond egy olyan kijelentésnek, amelyet Szt. Tamásnak több szempontból sem tanácsos feladnia. E szerint: *Nullum corpus movet non motum*, azaz, egyetlen test sem mozgat anélkül, hogy mozogna (helyesebben: mozgattatna). A *Summa contra Gentiles*ben egy helyen ezt a *Movens et motum sunt simul* elv következményének tekinti.[38] Így az előzőt elvetve ennek is buknia kéne. Ezt viszont egyrészt Arisztotelész bizonyította, másrészt maga Szt. Tamás is — mint arra még látunk példát — több bizonyítást is épít rá. Továbbá a *Nullum corpus movet non motum* elv is fontos szerepet játszik Isten nem-testi voltának egyik bizonyításában.[39] A *per violentiam* mozgó testek esetében tehát azt találtuk, hogy a bizonyítandó kijelentés igazságának fenntartása érdekében Szt. Tamás egy olyan magyarázatot fogad el, amely ellentmondásossá teszi fizikai (ill. metafizikai) elméletét. Ez pedig bőven elegendő ahhoz, hogy a bizonyítást érvénytelenné tegye.

*Per naturam* és *ex se* mozognak az állatok, őket a lelkük mozgatja. A lélekről viszont Szt. Tamás bizonyítja, hogy nem test.[40] De minden, ami mozog, osztható és test.[41] A lélek tehát mozdulatlanul mozgat. Így megintcsak előáll az iménti kényelmetlenség, hogy találunk egy mozdulatlan mozgatót, ott, ahol nem várjuk. Persze a lelket *per accidens* mozgatja a test (hiszen a lélek a testben van) de *per se* semmi sem mozgatja.[42] Az Első Útban viszont kizárólag a *per se* mozgatók sorozatáról lehet szó, amint az majd a Második Út elemzése során ki fog derülni.

*Per naturam* mozognak még a könnyű és nehéz testek, amelyekről Arisztotelész úgy tartotta, hogy a legproblematikusabb esetet jelentik a bizonyítandó kijelentés szempontjából. Természetes mozgással a könnyű testek fölfelé, a nehezek lefelé mozognak.

A mozgás Arisztotelész definíciója szerint nem más.

tasist tesszük, következik, hogy mind egyszerre mozgat, azaz, hogy az egész levegő egyszerre mozgat, és mozog, és következésképpen, hogy mind egyszerre nyugszik meg, ami nyilvánvalóan hamis." in Phys VIII. XXII. 132. 3.

A teória további részleteit és történetét illetően ld. Clagett, Part III. ch. 8. *passim*.

[37] in Phys VIII. XXII. 132. 1. A—2. E.

Ebben a megoldásban tehát a levegő szintén szükséges a kő további mozgásához: miután a kéz megszűnik mozgatni a követ és a levegőt, a levegő rögtön megáll, de még mozgatja a követ és a levegő egy további részét, így továbbadva a *virtus movendit*. Miután ez a levegőrész megszűnik mozgatni, a következő levegőrész rögtön megáll, de már — jóllehet csökkent mértékben — rendelkezve a *virtus movendi*vel, képes tovább mozgatni a követ, és a következő levegőrészt, és így tovább, míg az eredetileg a kéztől kapott egész *virtus movendi* felemésztődik. A mozgás így csak látszólag folytonos, mivel mindig újabb és újabb mozgatók mozgatják tovább pályáján a követ.

Ezt a megoldást azonban már a VI. sz-ban élesen kritizálta Ioannész Philoponosz, mondván hogy ha a levegő kapja azt a *virtus*t, ami a követ tovább mozgatja, akkor miért egyáltalán megfogni a követ, amikor elhajítjuk? Hiszen eszerint elég lenne mozgásba hozni mögötte a levegőt ahhoz hogy elrepüljön. Ez viszont nyilván nem fog bekövetkezni. Philoponosz saját megoldása szerint a mozgatóerőt maga az elhajított kő kapja a kéztől, és így szerinte a levegő szerepe a kő mozgatásában semmi, vagy elenyészően csekély. (ld. Clagett, 509. o.)

A későbbiekben Avicenna is hasonló megoldást javasol: a kéztől maga az elhajított kő, és nem a közeg, kap egy bizonyos *impressiot* (ld. Clagett, 510—514. o.)

Ezt a megoldási lehetőséget Aquinói Tamás is megvizsgálja a *De Coelo*-kommentárban, és határozottan elveti:

„Nem szabad azonban úgy értenünk, hogy a mozgató ereje, átadna (imprimat) valamiféle erőt az erőszakos mozgással mozgó kőnek, amely által az tovább mozogna (. . . ). Mert így az erőszakos mozgás egy belső principiumtól származna, ami ellentétben áll az erőszakos mozgás fogalmával. És ebből még az is következne, hogy a kő pusztán azáltal, hogy erőszakos mozgással helyét változtatja, megváltozna (alteraretur), amit az érzékek cáfolnak (quod est contra sensum). De Coelo III. VII. 66. 3. H—I. V. Ö. még in Phys. VII. V.—VI.

De néhány évtizeddel később Jean Buridan — Arisztotelész megoldásának kimerítő bírálata után — mégis ezt a megoldási lehetőséget dolgozza ki *impetus*-elméletében. Ez az elmélet a mi szempontunkból azért különösen érdekes, mert ez az, ami végül is a tapasztalattal tökéletes összhangban képes megőrizni az *Omne quod movetur ab aliquo movetur* elv érvényességét (ld. Clagett, 532—540. o.). Volt egyébként egészen más irányban tapogatódzó megoldási javaslat is: elsőként William Ockham vetette fel, hogy az elhajított kő további mozgásához nincs szükség semmiféle külön mozgatóra. (ld. Clagett, 521. o.)

[38] „Egyetlen test sem mozgat hely szerint, hacsak nem mozog, azért, mert szükségszerű, hogy a mozgató és a mozgatott együtt legyen. És így a mozgató testnek szükséges mozognia, hogy együtt legyen a mozgatott testtel." SeG I. XX.

[39] „. . . . egyetlen test sem mozgat anélkül, hogy mozogna, amint az indukció révén nyilvánvaló. De fentebb (O II. III.) kimutattuk, hogy Isten az első, mozdulatlan mozgató: amiből nyilvánvaló, hogy Isten nem test." Q III. I.

[40] Q LXXV. I. ill. SeG II. XLIX.

[41] „. . . . mindaz ami mozog, osztható és test, ahogy azt Arisztotelész bizonyítja a Fizika VI. könyvében." SeG I. XIII.

[42] „És van még egy másik mozgató, amely nem mozog *per se*, de mozog *per accidens*, és ezért nem mozgat mindig egyformán, és ilyen mozgató a lélek." O LXXV. I. ad 1-um.

gabb értelemben véve, csak házak építhetnének házakat, és csak a halottak gyilkolhatnának.

Úgy tűnhet azonban, hogy e cáfoló példák jórésze visszautasítható azzal, hogy Aquinói Tamás szerint mindaz, ami mesterség *(ars)* révén keletkezik, annak a formája már előzőleg megvan a mesterember elméjében, ill. lelkében, így az ágens már aktuálisan rendelkezik avval a formával, ami potenciálisan van meg az anyagban.[48] Ez így rendben is lenne, de lehetetlenné teszi, hogy az iménti érvben eljuthassunk a fenti ellentmondáshoz. Ha pl. valaki pirosra akar festeni valamit, lehet hogy elméjében aktuálisan megvan a már piros dolog formája, de attól még *nem igaz róla*, hogy ő maga piros. Így semmi ellentmondást nem foglal magában az, hogy valaki egyszerre legyen a piros szín vonatkozásában aktualitásban — annak révén, hogy elméjében aktuálisan megvan a piros dolog formája — és potencialitásban — mivelhogy ő maga nem piros, de lehet piros. És így abban sincs semmi ellentmondás, hogy valaki önmagát pirosra fesse, s ezt — ha más nem látja — bárki kísérletileg is ellenőrizheti.

Szt. Tamás egyébként maga is tisztában volt azzal, hogy ez a premissza, miszerint csak valami aktuálisan F tehet valamit F-fé, és amit általánosságban úgy is meg szokott fogalmazni, hogy egy ágens magához hasonlót hoz létre — *Agens agit sibi simile* —, sok esetben nem tűnik igaznak. Különösen sok helyen foglalkozik ezzel az égitestek tevékenységével kapcsolatban.[49] Amikor pl. a *Summa Theologiae* CXV. kérdésében annak bizonyítására sorol fel érveket, hogy az égitestek okai a földi dolgok keletkezésének, az egyik megválaszolandó ellenvetés éppen az, hogy az égitestek tevékenységében, úgy tűnik, nem érvényesül az *Agens agit sibi simile* elv.[50]

Szt. Tamás szerint ugyanis „szükségszerű föltennünk valami aktív, mozgó princípiumot, amely jelenlétével és kisugárzásával[51] okozza a földi testek keletkezésének és pusztulásának váltakozását. És ilyesfélék az égitestek. És ezért ami csak itt a Földön (in istis inferioribus) létrehoz valamit, úgy mozgat a species szerint, mint egy égitest szerszáma: s eszerint mondja Arisztotelész a *Fizika* II. könyvében, hogy az embert az ember hozza létre és a Nap."[22]

A Nap azonban nem tartozik egy speciesbe az emberrel, nem igaz róla, hogy ember. Eszerint tesz különbséget Szt. Tamás azon ágensek között, amelyekhez species szerint hasonlítanak az effektusaik — ezek az *agentia univoca* —, és azok között, amelyek nem ilyenek.

„Találkozunk ugyanis bizonyos *agentia univoca*-val, amelyek névben és definícióban megegyeznek effektusaikkal, mint ahogy az embert ember hozza létre; továbbá bizonyos *agentia aequivoca*-val, ahogy a Nap okozza a meleget, jóllehet ő maga nem meleg, hacsak nem *aequivoce*." (. . . ) „Az *agens non univocum* ugyanis az egész species univerzális oka, ahogy a Nap oka minden ember létrehozásának. Az *agens univocum* pedig nem univerzális oka az egész speciesnek (másként önmaga oka lenne, mivel a species alá tartozik), hanem partikuláris ok *ennek* az individuumnak a vonatkozásában (. . . ) Az egész species univerzális oka tehát nem egy *agens univocum* (. . .) Ez az univerzális ágens pedig, jóllehet nem *univocum*, azonban nem teljesen *aequivocum*; mivel így nem csinálna magához hasonlót; hanem *agens analogicum*-nak lehet mondani."[53]

[48] Ld. pl. in Meta VII. VI. 92. 4. H—K.: SeG III. II. „Adhuc: omne agens..." in Meta XII. III. 154. 3. K. v.ö. még SeG I. XXXII. „Amplius: si aliquis..." valamint az érv cáfolatát és az 53. lj-t.
[49] Pl. in Meta II. II. 23. 3. K.; XII. III. 154. 3. K—4. M; in Phys III. X. 116. 4. I—K; SeG III. XLIX.
[50] Q CXV. III. 3.
[51] „...per suam praesentiam & abundantiam..." A Kenny által megadott szövegváltozat szerint: „...per suam praesentiam & absentiam..." (Kenny, 43. o.) Az első változat arra utalhat, hogy az a *qualitas activa* ami révén az égitestek, elsősorban a Nap, kifejtik hatásukat, a fény: „...a fény ereje minden testre kiterjed, amennyiben az első változtató test, t.i. az ég aktív kvalitása." Q V. V. ad 5-um; v.ö. még pl. Q LXVII. III.
A második változat arra, hogy a keletkezés és pusztulás *váltakozását* a Nap járásának éves változása okozza: „De az, ami mindig ugyanúgy működik, csak olyat okoz, ami mindig ugyanúgy van; a keletkező és pusztuló dolgok pedig nem mindig ugyanúgy vannak, mivel egyszer keletkeznek, máskor pusztulnak. Ha tehát kell lennie keletkezésnek és pusztulásnak a földön (in istis inferioribus), szükséges lennie valami ágensnek, ami másként és másként működik: és azt mondja (t.i. Arisztotelész), hogy ez olyan test, amely a ferde kör szerint mozog, amelyet zodiákusnak (állatövnek) neveznek. Ugyanis amikor ez a kör lehajlik egyik vagy másik oldalra a napéjegyenlőségi körtől, az, ami a zodiákus körében mozog, szükségszerű, hogy egyszer közelebb, máskor távolabb legyen (t. i. a zenithez; v. ö. De Coelo II. X.); és eszerint, közeledése, illetve távolodása által okozza az ellentétes folyamatokat (t.i. a keletkezést és pusztulást).
Azt látjuk ugyanis, hogy azok a dolgok, amelyek a Nap közeledtekor keletkeznek, távolodásakor elpusztulnak. Miként a fűvek, amelyek tavasszal születnek, és összekiszáradnak. Mert a Nap és a bolygók a zodiákus körében mozognak. De még az állócsillagokról is azt mondják, hogy a zodiákus pólusai körül mozognak. (...) És ezek mozgása okozza minden keletkező és pusztuló dolog keletkezését és pusztulását, de legnyilvánvalóbban a Nap mozgása." in Meta XII. VI.
[52] Q CXV. III. ad 2-um
[53] Q XIII; V. Az elnevezéseket a következők indokolják. Egy predikátumot használhatunk *univoce*, azaz egyértelműen, pl. amikor Socratesről és Calliasról is állítjuk, hogy „ember"; *aequivoce*, azaz teljesen eltérő jelentéssel, amikor pl. a magyarban a villanykörtére és a gyümölcsre is azt mondjuk, hogy „körte"; és *analogice*, amikor ugyanazt a predikátumot nem ugyanazon értelemben, de egymástól nem is teljesen független jelentésekben állítjuk különböző dolgokról: pl. az emberről, az életmódról és az arcszínről is állíthatjuk, hogy „egészséges", de nem ugyanazon jelentésben, noha ezek a jelentések nem is függetlenek egymástól: az egészséges arcszín a jele, az egészséges életmód pedig az oka annak, hogy az ember egészséges. Egy magasabbrendű ágens valami alacsonyabb rendű effektus létrehozásában csakis mint *agens non univocum* szerepelhet, mivel az alacsonyabb rendű effektus csak tökéletlenül és a maga módja szerint képes befogadni azt a formát, ami által az ágens hat, így az ezt a formát jelölő predikátum nem állítható *univoce* az okról és az effektusokról. A magasabb rendű ágens ha mint *agens univocum* működne, akkor magával egy speciesbe tartozó effektust hozna létre, de így ennek az effektusnak a vonatkozásában természetesen nem lenne sem univerzális, sem magasabb rendű ágens. De a magasabb rendű ágens egy alacsonyabb rendű effektus létrehozásában nem lehet teljesen *agens aequivocum* sem, mert akkor semmi hasonlóság nem lenne közte és effektusa között, és így: „a teremtményekből kiindulva semmit sem ismerhetnénk meg, és nem is bizonyíthatnánk Istenről, hanem mindig az aequivocatio hibájába esnénk. És ez ellene szól mind a Filozófusnak, aki sokmindent bizonyít demonstrative Istenről, mind pedig az Apostolnak, aki azt mondja, Rom I. 20.: «ami az Istenben láthatatlan (...) az ő alkotásaiból megértetvén megláttatik».." (Q XIII. V.) Azt pedig, hogy egy magasabb rendű ok, és alacsonyabb rendű effektusa között is van valami hasonlóság, a Szentírás is alátámasztja: „Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra." (Gen. I. 26.) V.ö. még SeG. I. XXIX—XXXV.



Azt hiszem nem árt itt megemlíteni, hogy ez a megkülönböztetés érdekes összefüggésben van az ősnemzés, a *generatio aequivoca* még Arisztotelésztől származó elméletével, amely szerint bizonyos alacsonyabb rendű élőlények különböző rothadó anyagokból spontán *sine semine*, azaz mag nélkül is keletkezhetnek. Szt. Tamás szerint ugyanis bizonyos tökéletlenebb formák létrehozásához önmagában is elegendő az égitestek ereje, és ezért az égitestek egy *agens univocum* felhasználása nélkül is képesek ezeket az alacsonyabbrendű élőlényeket a rothadó anyagokból létrehozni. Ezzel szemben a tökéletesebb formával bíró magasabbrendű élőlények létrehozásához már szükség van bizonyos *agentia univoca* közreműködésére is. Ezért mondja a Filozófus, hogy *homo generat hominem et Sol*[54].

Az égitestek a földi dolgok létrehozásában tehát mint *agentia non univoca* szerepelnek, amelyekhez species szerint nem hasonlítanak az effektusaik. Szt. Tamás ugyan állítja, hogy valamiféle hasonlóságnak mégis kell lennie, de ez nem változtat azon, hogy amikor egy égitest, mint *agens non univocum* létrehoz valami F-et, róla nem igaz az, hogy F.[55] Így az érvben megintcsak nem vezethető le a fenti ellentmondás.

Az Első Út másik igazolandó premisszája az, hogy a mozgatók és mozgatottak sorozata nem lehet végtelen. Az igazolására a *Summa contra Gentiles*ben[56] felhozott három érv közül az első azt igyekszik kimutatni, hogy abból a feltevésből, hogy ez a sorozat végtelen, más, bizonyítottan igaz kijelentések segítségével egy bizonyítottan lehetetlen kijelentés vezethető le, tehát hogy ennek a sorozatnak a végtelen volta *simpliciter*, önmagában véve lehetetlen. A másik kettő — amelyek közül az első megfelel az Első Útban felhozott érvnek — azt igyekszik bizonyítani, hogy az, hogy ez a sorozat végtelen, ellentmond annak, hogy a világban van mozgás, tehát hogy a sorozat végtelen volta *ex suppositione motus*, a mozgás feltevése mellett lehetetlen.[57]

Az első érv így szól: „Ha a mozgatók és mozgatottak sorozatában a végtelenbe megyünk, szükségszerű, hogy mindez az ilyesfajta végtelen számú dolog test legyen, mivel minden ami mozog, az osztható és test, amint az a *Fizika* VI. könyvében bizonyítja (Arisztotelész). Márpedig minden test, amely mozogva mozgat, egyidejűleg míg mozgat, mozog; tehát mindez a végtelen számú dolog egyidejűleg mozog, míg egyikük mozog; de egyikük, lévén véges, véges ideig mozog; tehát mindez a végtelen számú dolog véges ideig mozog. Ez pedig lehetetlen, tehát lehetetlen, hogy a mozgatók és mozgatottak sorozatában végtelenbe menjünk.

Azt pedig, hogy lehetetlen, hogy a fent említett végtelen számú dolog véges ideig mozogjon, így bizonyítja Arisztotelész: szükségszerű, hogy a mozgató és mozgatott együtt legyen, amint azt indukcióval bizonyítja a mozgás egyes specieseiben. De testek nem lehetnek együtt, hacsak nem folytonosság vagy érintkezés által. Mivel tehát minden fent említett mozgató és mozgatott — mint az bizonyítva van — test; szükségszerű, hogy mintegy egy mozgó testet alkossanak folytonosság vagy érintkezés által. És így egy végtelen test fog mozogni véges ideig; ami lehetetlen, amint azt a *Fizika* VI. könyvében bizonyítja."[58]

A bizonyítást követve rögtön fölmerül a kérdés: ugyan miért lenne lehetetlen, hogy egy véges test végtelen ideig, vagy hogy egy végtelen test véges ideig mozogjon?

A választ a *Fizika* VIII. könyvéhez írott kommentár szövegében találhatjuk meg: Szt. Tamás szerint ugyanis „kétféleképp vehetjük a mozgás idejét, kiváltképp a helyváltoztató mozgásban. Első módon a mozgó részei szerint *(secundum partes mobilis)*, második módon a magnitudó részei szerint *(secundum partes magnitudinis)*, amely fölött a mozgás folyik: nyilvánvaló ugyanis, hogy a mozgó test egy része korábban halad el a magnitudó egy jele fölött, mint az egész."[59] Ha tehát a mozgás ideje *secundum partes mobilis* az, ami alatt egy test — az *egész* test — elhalad egy jel fölött, akkor világos, hogy a véges test véges ideig, a végtelen test végtelen ideig kell hogy mozogjon. Így már úgy tűnik, hogy az érv helyes. A mozgatók és mozgatottak sorozatából előálló végtelen testnek *secundum partes mobilis* végtelen ideig kell mozognia. De ugyanannyi ideig kell mozognia, mint egy véges részének, ami *szintén secundum partes mobilis* véges ideig kell hogy mozogjon. Tehát a végtelen testnek *secundum partes mobilis* véges ideig kéne mozognia, ami lehetetlen.

Ez a következtetés azonban hibás. Vegyünk egy *A* testet, és annak egy *B* részét. A *B* rész hossza legyen *b*. Ha az *A* test *B* része elhalad egy jel fölött, a *B* rész mozgási ideje *secundum partes mobilis* valami *t* idő lesz. Természetesen ugyanennyi ideig mozog az egész *A* test is. Ez a mozgás azonban az egész *A* test vonatkozásában azt jelenti, hogy az *A* test befutotta a magnitudó *b* hosszúságú részét *t* idő alatt. Az *A* test mozgási ideje tehát természetesen ugyanez a *t* idő, de *secundum partes magnitudinis*, az az idő, ami ahhoz volt szükséges, hogy az *A* test megtegye a magnitudón mért *b* távolságot.

[54] v.ö. SeG. III. XLIX. és in Meta VII. VI. 92. 3, H—4. H.
[55] Legalábbis nem *univoce*. vö. 53. lj.
[56] SeG. I, XIII.
[57] Maga Szt. Tamás nem tette meg ezt a megkülönböztetést. A *simpliciter* és *ex suppositione* modalitások megkülönböztetésében azonban őt követem. ld. pl. Q XIX. III ; vagy Periherm I. XV. 27. 1. D.
[58] SeG. I. XIII. „Quarum prima..."; megtalálható még: in Phys VII. II. 95. 4. F—96. 4. F.
[59] in Phys VIII. XXI. 129. 4. I.; vö. még in Phys VI. XII. 93. 4. I.

*lenbe menjünk. A hatóokok minden sorozatában ugyanis az első oka a középsőnek és a középső oka a végsőnek, legyen akár több, akár csak egy középső, az ok megszűnésével pedig megszűnik az okozat. Tehát ha nincs első a hatóokok között, akkor nem lesz sem végső, sem középső. De ha a hatóokok sorozatában a végtelenbe megyünk, akkor nem lesz első hatóok, és így nem lesz végső effektus sem, sem középső hatóokok, ami nyilvánvalóan hamis. Tehát szükséges feltennünk valami első hatóokot, amit mindenki Istennek nevez.*"

A *Metafizika* V. könyvében Arisztotelész felsorolja, hogy hányféle értelemben adhatjuk meg valaminek az okát. Szándékosan fogalmaztam így, és nem úgy, hogy felsorolja „az okok fajait", vagy azt, „hogy hányféle ok van". A magyarban az „okát adja" fordulat ugyanis, amelyben véleményem szerint a mi „ok" szavunk értelme talán leginkább megközelíti azt, ami szerint Arisztotelész, ill. Aquinói Tamás beszél az okokról. Az ok ebben az értelemben azokat a dolgokat jelenti, amelyekre akkor hivatkozunk, amikor valamire magyarázatot adunk, amikor egy „miért"-tel kezdődő kérdést megválaszolunk. „Márpedig nyilvánvaló, hogy »miért« az okról és a princípiumról kérdez"[62] — írja Szt. Tamás. Ez olyannyira így van, hogy Arisztotelészt, mikor a célt is fölveszi az okok közé, ezt azzal indokolja, hogy egy „miért?" kérdésre megfelelően válaszolhatunk azzal, ha a célt adjuk meg. Például amikor megkérdezzük, hogy miért sétál ez az ember, akkor megfelelőnek tartjuk a választ, ha valaki azt feleli, hogy azért, hogy meggyógyuljon, és úgy véljük, az illető okát adta, hogy miért sétál a másik.[63] Az okok Arisztotelész által felsorolt fajai pedig, úgy tűnik, az így megadható magyarázatok típusainak felelnek meg valami módon.

Így pl. arra a kérdésre, hogy „Miért fekete ez az ember?", úgy néz ki, legalább (és talán legföljebb?) négyféle választ adhatunk. Megadva a materiális okot: mert sok pigment van a bőrében; megadva a formai okot: mert néger; megadva a hatóokot: mert az apjától ezt örökölte; megadva a célt: azért, hogy ne ártson neki a forró afrikai nap.

Nem szeretnék azonban általánosságban belegabalyodni az ok fogalmával kapcsolatos bonyodalmakba, számunkra úgyis csak a *causa efficiens*, a hatóok fogalma érdekes. Erről — Arisztotelészt kommentálva — Szt. Tamás összefoglalóan ezt írja: „És általánosságban minden létrehozó ezen a módon oka a létrehozottnak, és a változás kiváltója a megváltozottnak."[64] És egy kevésssel lejjebb, miután fölsorolta, hogy Avicenna milyen megkülönböztetéseket tesz a hatóokok között: „Az oknak erre a nemére vezetünk vissza mindent, ami csak valamit valami módon létrehoz, nem csak szubsztancia szerint, hanem accidens szerint is, ahogy az mindenféle mozgásban történik. És ezért nem csak azt mondja (ti. Arisztotelész), hogy a létrehozó oka a létrehozottnak, hanem hogy a változás kiváltója a megváltozottnak."[65]

Tehát mindaz, ami az Első Út értelmében „mozgató"-nak számított, az egyúttal a hatóok fogalma alá is besorolódik. Talán épp ezért van, hogy az arisztotelészi négy ok közül ezt érezzük legközelebb állónak mai ok-fogalmunkhoz. Lényeges különbség azonban, hogy amikor mi oksági viszonyról, vagy oksági kapcsolatról beszélünk, azt elsősorban és leggyakrabban események közötti viszonynak tartjuk. Például egészen természetesen hangzik, ha azt mondjuk, hogy a gázrobbanás oka egy szikrakisülés volt, vagy hogy a karambolt az okozta, hogy a kocsi megcsúszott a jeges úton. A *causa efficiens—effectus* viszony azonban sokkal inkább dolgok, vagy talán helyesebb úgy mondani, szubsztanciák közötti viszony. Számunkra jóllehet furcsán hangzik az, hogy a fiú oka az apa, vagy a szobor oka a szobrász, de Arisztotelész és Aquinói Tamás számára az apa, ill. a szobrász jelenti a hatóok paradigmáját. Mindenesetre ebben az érvben, a Második Útban bizonyos, hogy erre kell gondolnunk, hiszen itt arról van szó, hogy egy szubsztanciának mint oknak a létezését kell bizonyítani az effektusain keresztül.[66] Ha tehát az érv első premisszája azt állítja, hogy vannak olyan dolgok, amelyekről igaz, hogy egyik hatóoka a másiknak, akkor ez egy nyilvánvalóan igaz állítás. Igaz, hogy a szobrot a szobrász, a házat az építőmester hozza létre, tehát igaz az, hogy a szobor hatóoka a szobrász, a házé pedig az építőmester.

Azonban mit kell értenünk a hatóokok sorozatán? Talán olyasmit, hogy pl. a szobor oka a szobrász, a szobrászé — lévén ember — az apja, azé meg annak az apja, és így tovább?

Ha másban nem, abban biztosak lehetünk, hogy a Második Útban a hatóokoknak nem egy ilyenfajta sorozatáról van szó. A *Summa Theologiae* XLVI. kérdésének II. articulusában ugyanis Szt. Tamás amellett foglal állást, hogy abban, hogy ez a sorozat végtelen legyen, nincs semmi lehetetlen.

Ebben az articulusban az eldöntendő kérdés az, hogy vajon hittétel-e vagy pedig bizonyítható konklúzió az, hogy a világ nem öröktől fogva létezik. Szt. Tamás szerint ez nem bizonyítható és sorra megcáfolja azokat az érveket, amelyekkel látszólag bizonyítani lehet. Ezen érvek egyike így szól:

„Ha a világ öröktől fogva létezik, akkor a keletkezés is öröktől fogva van. Tehát egyik embert nemzi a másik, s amazt megint egy másik, és így tovább a végtelenségig. De az apa oka a fiúnak, amint azt a *Fizika*

[62] in Meta I. IV. 6. 1. D.
[63] vö. in Meta V. II. 57. 2. E—3. F.
[64] in Meta V. II. 57. 2. B—C.
[65] in Meta V. II. 57. 2. E.
[66] vö. SeG. I. XII.





Általában, ha egy test mozgási idejét egy részének vonatkozásában *secundum partes mobilis* vesszük, ebből csak az következik, hogy az egész ugyanennyi ideig mozog *secundum partes magnitudinis*. Tehát az, hogy a mozgatók és mozgatottak sorozatából előálló végtelen test ugyanannyi ideig mozog, mint valamely véges része *secundum partes mobilis*, csupán azt jelenti, hogy a végtelen testnek véges ideig kell mozognia *secundum partes magnitudinis*. Ebben azonban semmi lehetetlen nincs.[60]

Következésképp, mivel nem vezet semmiféle ellentmondásra, nem igaz az, hogy az a feltevés, hogy a mozgatók és mozgatottak sorozata végtelen, *simpliciter* lehetetlen.

A *Summa contra Gentiles* második bizonyítása megfelel az Első Útban található bizonyításnak. Érdemes azonban idézni, mert sokkal világosabban kiugrik, hogy miről is van szó: „A mozgatók és mozgatottak sorozatában, ti. melyben az egyik mozgatja sorrend szerint a másikat, szükségszerű fölfedeznünk, hogy ha eltávolítjuk az elsőt, vagy az megszűnik mozgatni, akkor semelyik másik sem fog mozgatni, sem mozogni; mivel az első a mozgás oka az összes többi számára. De ha a mozgatók és mozgatottak sorozata végtelen, nem lesz valami első mozgató, hanem mindegyik mintegy középső mozgató lesz. Tehát semelyik másik nem mozoghat, és így semmi sem fog mozogni a világban."

Az érvelés lényege tehát itt is és az Első Útban is az, hogy ha föltesszük, hogy a mozgatók és mozgatottak sorozata végtelen, s ezzel azt, hogy nincs első mozgató, abból az következik, hogy nincs mozgás, ami ellentmond az Első Út nyilvánvalóan igaz első premisszájának. Az érv azonban hibás. Abból, hogy a mozgatók és mozgatottak *véges* sorozata elejéről eltávolítjuk az első mozgatót, az egyetlen olyat, amely mozgattatás nélkül mozgat, ill. abból, hogy ez megszűnik mozgatni — az *Omne quod movetur ab aliquo movetur* elv elfogadásával, vagyis annak elfogadásával, hogy a mozgás szükséges feltétele az, hogy valami mozgasson —, valóban következik, hogy az egész sorozatban megszűnik a mozgás. Hiszen így az első mozgató eltávolításával épp a mozgás egy szükséges feltételét szüntetjük meg. Az is igaz, hogy ha a sorozat végtelen, akkor nincs első mozgató.

De ez éppenséggel azt jelenti, hogy a végtelen sorozat elejéről nem távolíthatunk el semmiféle első mozgatót, és ez nem szűnhet meg mozgatni, mivel a végtelen sorozatnak nincs „eleje" és az „elején" nincs semmiféle első mozgató. A végtelen sorozat *minden* egyes tagjára nézve teljesül mozgásának az a szükséges feltétele, hogy legyen valami, ami mozgatja. Így erről a részről az égvilágon semmi nem fenyegeti a sorozat egyes tagjainak mozgását. Következésképp semmi lehetetlen nincs abban, hogy a mozgatók és mozgatottak sorozata végtelen legyen és egyúttal minden tagja mozogjon.[61]

A *Summa contra Gentiles* harmadik és egyben utolsó érve ugyanerre így szól:

„Az, ami *instrumentaliter* mozgat, nem képes mozgatni, hacsak nincs valami, ami *principaliter* mozgat. De ha a mozgatók és mozgatottak sorozatában végtelenbe megyünk, mindegyik mintegy *instrumentaliter* mozgató lesz, mivel mint mozgatott mozgatókat kéne vennünk őket; és semmi sem fog *principaliter* mozgatni: tehát semmi sem fog mozogni." Ez szintén hibás. Egy *véges* sorozatban, ahol tehát van első, *principaliter* mozgató, az, hogy ez mozgasson, valóban szükséges feltétele annak, hogy az *instrumentaliter* mozgatók mozoghassanak, és így mozgathassanak.

Így a *véges* sorozat éléről eltávolítva a *principaliter* mozgatót, a sorozatban valóban megszűnik a mozgás. De a *végtelen* sorozatban, ahol eleve nincs *principaliter* mozgató, a sorozat minden tagja számára teljesül mozgásának az a szükséges feltétele, hogy legyen valami, ami mozgatja. És így e tekintetben megintcsak semmi akadálya, hogy a sorozat minden tagja mozogjon. Tehát abból, hogy a sorozat végtelen, megintcsak nem következik, hogy a sorozatban, vagyis „a világban" nincs mozgás.

E két utóbbi bizonyítás kudarca azt is megmutatja, hogy nincs semmi ellentmondás aközött, hogy azt tapasztalhatjuk, hogy „van valami, ami mozog ebben a világban", és aközött, hogy a mozgatók és mozgatottak sorozata végtelen; tehát ez a sorozat *ex suppositione motus* is *lehet* végtelen. Így az Első Útnak ez a premisszája biztosan hamis.

Az Első Út tehát elégtelen annak a bizonyítására, hogy van egy *primum movens immobile*, egy első, mozdulatlan mozgató.

## II

*„A Második Út a hatóokokra alapozódik. Az érzékelhető világban ugyanis a hatóokok rendjével találkozunk; nem találkozunk azonban olyasmivel, és az nem is lehetséges, hogy valami önmaga hatóoka legyen, mivel így elsődleges lenne önmagához képest, ami lehetetlen. De az sem lehetséges, hogy a hatóokok sorozatában a végte-*

[60] Annak bizonyítását, hogy a végtelen test nem mozoghat végtelen ideig, ld. in Phys VI. IX. 89. 2. B—C. A bizonyítás menetéből egyébként nyilvánvaló, hogy a végtelen test csak *secundum partes mobilis* nem mozoghat véges ideig, és hogy semmi lehetetlen nincs abban, hogy *secundum partes magnitudinis* véges ideig mozogjon. Vö. még: in Phys VIII. XXI. 129. 4. H—K. Az érvnek ezzel az értelmezésével mindenesetre nem kell Szt. Tamásnak tulajdonítanunk (és talán Arisztotelésznek sem) azt az abszurd nézetet, hogy „ha egy testnek vannak részei, amelyek mindegyike megtesz egy bizonyos távolságot, akkor a test mint egész, ezen távolságok összegét teszi meg". (Kenny, 25. o.)
[61] Az érvvel kapcsolatban joggal vetődik föl az a kérdés, hogy miért volt egyáltalán valaha is plauzibilis. Ld. ehhez C. J. F. Williams, ill. P. Edwards cikkét.

eseményekre vonatkozik. Ez még nem zárná ki, hogy az ok elsődlegességét az effektushoz képest temporális értelemben fogjuk fel, sőt ez is, legalábbis egy *simpliciter* keletkezés hatóokának esetében egészen kézenfekvővé tenné a hatóok-effektus viszony szükségszerű irreflexivitásának indoklását. Ha ugyanis annak, ami létrehoz valamit, már előzőleg léteznie kell — amint ez nyilvánvalóan így is van —, akkor ez azt jelenti, hogy annak, ami önmagát hozná létre, már léteznie kéne, mielőtt létrejönne.

De mivel kiderült, hogy a Második Útban csak aktuális hatóokokról lehet szó, amelyek, úgy néz ki, hogy abszolút szimultán léteznek effektusaikkal, ezért ki kell zárnunk, hogy az ok temporális értelemben legyen szükségszerűen elsődleges az okozathoz képest. Arisztotelész mind a *Metafizikában*, mind a *Kategóriákban* egy teljes fejezetben tárgyalja, hogy hányféle értelemben mondhatunk valamit „előbbi"-nek.[75]

Ezek közül a legértelmesebben az alkalmazható az ok és az okozat viszonyára, amit Szt. Tamás egyébként is a legalapvetőbbnek tart, és amelyről a *Metafizika*-kommentárban így ír: „....az »előbbi« és a »későbbi« összes módjai ezen utóbbi módokhoz vezethetők vissza, és kiváltképp az elsőhöz, ahogyan azt mondjuk előbbinek, ami létezhet mások nélkül, de fordítva nem ez a helyzet. (...) az előbbiek nem függenek a későbbiektől, mint ahogy fordítva ez a helyzet. Tehát minden előbbi valami módon képes létezni a későbbiek nélkül, és fordítva nem ez a helyzet."[76]

Ha tehát *A* az ok, és *B* az effektus, azt mondhatjuk hogy *A* elsődleges *B*-hez képest, mert *A* létezhet anélkül, hogy létezne *B*, de *B* nem létezhet anélkül, hogy ne létezne *A*. Ez mindenesetre igazolja a második premisszát. *A* nem lehet elsődleges önmagához képest, mivel így igaznak kéne lennie annak, hogy *A* létezhet anélkül, hogy létezne *A*.

Az érv szerkezete és menete a továbbiakban nagyon hasonló az Első Útéhoz.

Miután az első premisszában megállapította, hogy az „x oka y-nak" reláció nem üres, a másodikban pedig hogy ez a reláció irreflexív, Szt. Tamás a reláció tranzitivitásának hallgatólagos föltevésével[77] halad tovább annak kimutatására, hogy az e reláció által rendezett sorozat nem lehet végtelen, tehát kell lennie első tagjának. Megint fel szeretném hívni a figyelmet, hogy az érv ebben a formájában legfeljebb annyit bizonyíthatna, hogy van *legalább* egy olyan hatóok, amelynek nincs oka. A végtelen sorozat lehetetlensége mellett fölhozott érv, (ami egyébként a *Metafizikában* is megtalálható)[78] lényegében ugyanolyan, mint az Első Út megfelelő érvelése, és ugyanúgy hibás.

Ez az érvelés a végtelen sorozat *ex suppositione effectuum* lehetetlenségét igyekszik kimutatni.

Az elsődlegesség fenti értelmezése szerint egy effektus létezésének szükséges (de nem elégséges) feltétele hatóokának a létezése. De ugyanezt fejezi ki ez, a bizonyításban felhasznált kijelentés is: *Remota autem causa, removetur effectus.*

Így az, hogy egy *véges* sorozat éléről eltávolítjuk az első okot, az egyetlen olyat, amely létezhet anélkül, hogy neki lenne létoka, valóban implikálja, hogy a sorozat többi tagja is megszűnik létezni, hiszen ezzel létezésük egy szükséges feltétele szűnik meg. Viszont ha a sorozat végtelen, akkor azzal együtt, hogy nincs első tagja — hiszen az, hogy e sorozat végtelen, épp azt jelenti, hogy *minden* tagja előtt van egy másik —, nincs egyetlen olyan tagja sem, amely létezésének ez a szükséges feltétele ne teljesülne. Így erről a részről semmi akadálya annak, hogy a hatóokok egy végtelenbe nyúló sorozatának „innenső végén" legyenek végső effektusok. Semmi ellentmondás nincs tehát abban, hogy találkozhatunk hatóokok bizonyos effektusaival, amelyek viszont az okoknak egy esetleg végtelen sorozatához tartoznak, tehát az, hogy a hatóokok sorozata végtelen legyen, *ex suppositione effectuum lehetséges.*

Ezért a Második Út nem elégséges egy *primum efficiens*, egy első hatóok létezésének a bizonyítására.

## III

*„A Harmadik Utat a lehetségesből és szükségszerűből vesszük, és így szól. Vannak olyan dolgok, amelyek képesek lenni és nem lenni, bizonyos dolgokat ui. keletkezni és pusztulni találunk, következésképpen ezek képesek lenni és nem lenni. Lehetetlen azonban, hogy minden, ami van, ilyen legyen,*[79] *mivel ami képes nem lenni, az valamikor nincs. Ha tehát minden képes nem lenni, akkor valamikor semmi sem volt. De ha ez igaz, akkor most sem lenne semmi, mivel ami nincs, az nem jön létre, csak valami által, ami van. Ha tehát semmi sem volt, lehetetlen volt, hogy valami létrejöjjön, és így semmi sem lenne, ami nyilvánvalóan hamis. Tehát nem minden létező csupán lehetséges, hanem kell lennie valami szükségszerű dolognak is. De minden szükségszerű létező szükségszerűségének vagy máshonnan van oka, vagy nem. Nem lehetséges azonban, hogy a végtelenbe menjünk a szükségszerű létezők sorozatában, amelyek szükségszerűségének oka van, ahogy a hatóokok sorozatában sem, amint az bizonyítva van. Tehát szükségszerű föltennünk valamit, ami maga által* (per se) *szükség-*

[75] in Meta V. XIII. 67. 2. D—68. 2. E.; Kategóriák L. 12. 14a 26. 14b 23.

[76] in Meta V. XIII. 68. 2. D—E: vö. még De Ente V. 33. 4.

[77] „Ha bármely két dolog úgy viszonyul egymáshoz, hogy az egyik a másik létoka, az ok létezhet a másik nélkül, de ez nem megfordítható." Vö.: in Meta II. III. 24. 1. D.

[78] in Meta II. III. 24. 1. D—2. B.

[79] „Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse." Ezt a mondatot a Kenny által megadott szövegből vettem át. A másik szövegváltozattal kapcsolatban ld. Kenny, 55. o.





II. könyvében mondja Arisztotelész. Tehát a hatóokok sorozatában lehet a végtelenbe menni, amit viszont cáfol a *Metafizika* II. könyvében."

Ennek cáfolataként Szt. Tamás a következőket írja: „... a hatóokok sorozatában lehetetlen a végtelenbe menni *per se*, úgy pl., hogy azok az okok, amelyek *per se* szükségesek valamilyen effektushoz, a végtelenségig sokszorozódnának. Mint például ha a követ mozgatná a bot, és a botot a kéz, és így a végtelenségig (...) A hatóokok sorozatában *per accidens* a végtelenbe menni nem lehetetlen (...), mint pl. amikor a mesterember sok kalapácsal dolgozik *per accidens*, mivel egyik a másik után eltörik. Járulékos tulajdonsága tehát ennek a kalapácsnak, hogy a másik után hat. És hasonlóképp járulékos tulajdonsága ennek az embernek, amennyiben létrehoz, hogy őt más hozta létre: annyiban hoz létre ugyanis, amennyiben ember, nem amennyiben fia egy másik embernek. (...) Tehát nem lehetetlen, hogy az embert megint más ember hozza létre, és így tovább a végtelenségig. Lehetetlen lenne azonban, ha ennek az embernek a létrehozása függne emettől az embertől, és egy elemtől, és a Naptól, és így a végtelenségig."

Tehát Aquinói Tamás szerint csak a *per se* hatóokok sorozatában nem lehet a végtelenbe menni, ami az embereket létrehozó okok esetében nem a fiú, apa, nagyapa etc. sorozatot, hanem a fiú, apa, elem, Nap etc. sorozatot jelenti.

Ha a Második Út első premisszája erre a sorozatra hivatkozik — márpedig bizonyos hogy erre, hiszen Szt. Tamás elképzelése szerint ennek a sorozatnak az elején található Isten —, akkor rögtön jóval kevésbé tűnhet plauzibilisnek. Mindenesetre, amikor a *Metafizika* V. könyvét kommentálva a *per se*, ill. *per accidens* okok megkülönböztetésével foglalkozik, a szobor *per se* okaként a szobrászt jelöli meg.[67] Ha tehát az első premissza csak azt állítja, hogy vannak olyan dolgok, amelyekről igaz, hogy az egyik *per se* hatóoka a másiknak, akkor igaz.

Még egy megszorítást kell azonban tennünk. Vannak ugyanis effektusok, amelyek létrehozó okaiknál jóval tovább fennmaradhatnak: „a ház és az építőmester nem egyszerre pusztulnak el" — írja Szt. Tamás a *Metafizika*-kommentárban, ahol a potenciális és aktuális okok megkülönböztetésével foglalkozik.[68] Az ilyesfajta okok, amelyek korábban elpusztulhatnak, mint effektusaik, a potenciális okok közé tartoznak. A Második Útban azonban bizonyosan nem lehet szó ilyen potenciális okok sorozatáról, mivel valamely effektus létezéséből nem következtethetünk egy ilyesféle potenciális ok *jelenlegi* létezésére.[69] Csak az ezekkel szembeállított aktuális okokra érvényes az, hogy ha eltávolítjuk az okot, rögtön megszűnik az effektus is. Ilyenek az *éppen* keletkezőben levő dolgok *éppen* ható okai: „nem képes valami aktuálisan épülni, hacsak nincs egy aktuálisan építő".[70]

A *Fizika*-kommentár egy parallel szövegében Szt. Tamás így ír erről: „az aktuális okok és a potenciális okok között az különbség, hogy az aktuálisan működő okok egyszerre vannak és egyszerre nincsenek azokkal, amiknek aktuális okaik (...) ha vesszük az *ezt* az épületet építő építőt, és *ezt* az épületet, aszerint, hogy éppen épül, szükségszerű hogy meglévén az egyik, meglegyen a másik is, és hogy megszűnvén az egyik, megszűnjön a másik. Ez pedig nincs mindig így a potenciális okokkal. Nem egyszerre pusztul el ugyanis a ház, és aki építette".[71]

Szt. Tamás szerint Isten ugyanilyen értelemben aktuális létoka mindennek: „miként az alsóbbrendű ágenseknek, melyek a dolgok okai keletkezésüket illetően, szükségszerű egyszerre lenniük azokkal, amelyek addig vannak, míg keletkeznek,[72] úgy az isteni ágens, ami a dolgok aktuális létoka, egyszerre van a dolgok aktuális létezésével. Tehát megvonva az isteni tevékenységet *(actio)* a dolgoktól, a dolgok a semmibe hullanának, miként eltávolítva a Napot, eltűnne a fény a levegőből".[73]

A Második Útban tehát csak a *per se, aktuális* hatóokok sorozatáról lehet szó. Az első premissza így már, úgy tűnhet, egy jóval „mesterkéltebb" kijelentést fogalmaz meg, mint ahogy az esetleg elsőre látszott, azonban ezzel együtt is egy igaz kijelentést. Ugyanis a fenti értelmezés alapján igaz azt mondani, hogy *ez* az éppen dolgozó szobrász *per se*, aktuális hatóoka *ennek* az éppen most készülő szobornak, tehát vannak olyan dolgok, amelyekről igaz, hogy az egyik *per se* aktuális hatóoka a másiknak.

Ezek a megfontolások azonban kétségessé tehetik a második premisszát, miszerint semmi sem lehet hatóoka önmagának. Ezt ugyanis Szt. Tamás azzal indokolja, hogy ami önmaga hatóoka lenne, az elsődleges lenne önmagához képest, ami lehetetlen. A modern, események közötti viszonyként felfogott ok-fogalomban gondolkodva természetesnek tűnhet, hogy itt időbeli elsőbbségről van szó.[74] Ráadásul így ez az indoklás is nagyon jól működne, hiszen valóban, egyetlen esemény sem következhet be előbb, mint ahogy bekövetkezik.

De mint mondottam, a hatóok és az effektus itt szereplő fogalma bizonyos, hogy szubsztanciákra és nem

[67] in Meta V. III. 58. 3. I.

[68] in Meta V. III. 59. 1. B—D.

[69] vö. Edwards, pp. 106—107.

[70] in Meta V. III. 59. 1. C.

[71] in Phys II. VI. 20. 3. H—K.

[72] „... quae sunt quandiu fiunt", ti. ahogy *az éppen épülő ház* addig van, míg a ház éppen keletkezik.

[73] in Phys II. VI. 20. 3. H—4. F.

[74] Hume például kifejezetten szükségszerűnek tartotta hogy az ok időben megelőzze az okozatot, vö. Hume I., 601. o.

Ez a passzus azt is világosabbá teszi, hogy milyenfajta kauzális viszony van a szükségszerű létezők között; az ok az okozat létének fenntartásához szükséges *causa essendi*. Ez egészen nyilvánvalóan kitűnik a *Summa Theologiae* egy másik kérdésében: „Ahhoz, hogy valami létezzen, egy hatóokra van szüksége. Tehát ami nem képes nem létezni, annak nincs szüksége hatóokra. De egyetlen szükségszerű létező sem képes nem lenni, mivel ami szükségszerű, hogy legyen, az nem képes nem lenni. Mivel tehát sok szükségszerű dolog van, úgy tűnik, hogy nem minden létező van Istentől."[87]

Ennek az érvnek a cáfolatában ezt írja: „. . . vannak szükségszerű létezők, amelyek szükségszerűségének van oka. Tehát nemcsak azért szükséges a hatóok, mert az effektus képes nem lenni, hanem mivel az effektus nem lenne, ha az ok nem lenne. Ez a kondicionális pedig igaz, lett légyen az *antecedens* és a *consequens* akár lehetséges, akár lehetetlen."[88]

Egy szükségszerű létező szükségszerűségének oka tehát a létének fenntartásához szükséges *causa essendi*, ami pedig — mint az a szövegből kiderül — egy *causa efficiens* vagy *agens*, azaz hatóok, méghozzá aktuális hatóok. Tehát a Harmadik Út, hasonlóan az előző két érvhez, megint csak a hatóok fogalmával operál.[89]

Ezért teheti meg Szt. Tamás, hogy az érv második részében egyszerűen visszautal az előző érvre.

Azonban, miután tisztába jöttünk azzal, hogy mit kell értenünk szükségszerű létezőn — olyan létezőt, amely „nem képes nem lenni", mivel nem képes elpusztulni —, vizsgáljuk meg előbb az érv első részét, amely azt igyekszik kimutatni, hogy ha föltesszük, hogy csak kontingens létezők vannak, abból következik, hogy most semmi sincs a világban, tehát mivel *van* valami a világban, kell lennie valami szükségszerű létezőnek is. A szükségszerű létezőkkel szemben a kontinges létezők azok, amelyek „képesek nem lenni". A fentiek szerint azonban rögtön az érv első lépésével baj van. Ez ugyanis felhasználja az *ab esse ad posse valet consequentia* elvet, azaz abból a tényből, hogy néhány dolog elpusztul, tehát megszűnik létezni, következtet arra, hogy megvan bennük a képesség a nemlétezésre. Viszont épp az imént láttuk, hogy abból, hogy valami megszűnik létezni, nem következik feltétlenül az, hogy megvolt benne a képesség a nemlétezésre, hiszen lehetséges, hogy csak azért szűnik meg létezni, mert *causa essendije* nem tartja fönn tovább. Tehát vagy el kell vetnünk ebben az esetben az *ab esse ad posse valet consequentia* elvet, és vele együtt az érv első lépését is, vagy megőrizzük mind a kettőt, és aszerint módosítjuk az érvben szereplő modális fogalmak értelmezését. Ez utóbbi elfogadása mellett azonban nemcsak hibás, hanem értelmetlen is lesz az érvelés. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy abból, hogy valami elpusztul, tehát megszűnik létezni, következik, hogy képes nem lenni, akkor ez azt jelenti, hogy ha valami nem képes nem lenni, akkor az nem szűnik meg létezni. Így viszont a szükségszerű létezőknek nincs szükségük semmiféle *causa essendire* ahhoz, hogy örökké fennmaradjanak. És mivel így esetükben érvényét vesztené a *remota causa removetur effectus* elv, lehetetlen lenne hivatkozni az előző érvre, ami teljesen hiábavalóvá tenné az érv második felét. Az első lépés ezért minden bizonnyal hibás. De ettől függetlenül is elfogadhatjuk azt, hogy vannak olyan dolgok, amelyek képesek elpusztulni, azaz képesek nem lenni, mivel van bennük más formák recipiálására képes matéria: ha pl. elég egy darab fa, hamu és füst lesz belőle, azaz anyaga más formát vesz föl.

Az érv így halad tovább:

(1) Ha valami képes nem lenni, akkor az valamikor nincs.

(2) Tehát ha minden képes nem lenni, akkor valamikor semmi sem volt.

(3) Ha valamikor semmi sem volt, akkor most sem lenne semmi, mivel ahhoz, hogy valami létrejöjjön, már előzőleg kell lennie valaminek, ami létrehozza.

(4) De mivel nyilván hamis hogy most nincs semmi, hamis az is, hogy minden képes nem lenni, tehát van valami, ami nem képes nem lenni.

Elfogadható-e az (1) premissza? Szt. Tamás szerint minden pusztulás a forma elválása az anyagtól.[90] Úgy tűnik azonban, hogy semmi lehetetlen nincs abban, hogy valami — annak ellenére, hogy képes elpusztulni, azaz, hogy anyaga képes az eredetitől megválva más formát recipiálni — sohase pusztuljon el, pusztán azért, mert úgy hozza a vakvéletlen, hogy sohasem kell eredeti formájától megválnia, létezzen akár a teremtéstől, akár az örökkévalóságtól fogva. Ha azonban be kell látnunk, hogy az, ami mindig létezik, az szükségszerűen létezik, vagyis hogy nem létezhet pusztán esetlegesen örökké, akkor ebből következik, hogy ami nem szükségszerűen létezik, azaz képes nem létezni, az valamikor nem létezik.

Szt. Tamás a *De Coelo*-hoz írott kommentárjában éppen azt igyekszik kimutatni, hogy lehetetlen, hogy valami pusztán esetlegesen létezzék végtelen hosszú

[87] Q XLIV. I. 2.
[88] Q XLIV. I. ad 2-um
[89] Ez nincs ellentétben azzal, amit Kenny mond (36. o.), hogy van bizonyos megfelelés az Út és az okok négy faja között, legalábbis ami az egyes érvek kiindulópontjait illeti. Az első két érv a hatóok fogalmának kétféle aspektusából (mozgató, ill. létrehozó és fenntartó ok) indít, a most tárgyalt érvben a kontingens létezők korruptibilitásáért az anyaguk a felelős, a negyedik érv, mint látni fogjuk szintén *kiindulásában* a formai ok, az ötödik érv pedig a cél fogalmára támaszkodik.
[90] SeG II. LV.





*szerű, amely szükségszerűségének nem máshonnan van az oka, hanem ami mások szükségszerűségének az oka, amit mindenki Istennek mond.*"

Aquinói Tamás érvei közül — az Ötödik Út mellett, amit Kant óta fiziko-teleológiai istenérvként is emlegetnek — ez az, amely — szintén Kant elnevezése nyomán — kozmológiai argumentum néven, az eredetitől gyakran radikálisan eltérő változatokban, a filozófiai-teológiai vitákban mind a mai napig a leggyakrabban szerepel. Éppen ezért eléggé megtévesztő, ha „*a* kozmológiai argumentumra" vonatkozóan teszünk kijelentéseket, ami pedig ezekben a vitákban (talán szintén Kant nyomán) igen gyakran megesik. Anélkül, hogy bele akarnék bonyolódni „a kozmológiai argumentum" különböző változatainak elválasztásába, szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy Aquinói Tamás érve lényegesen eltér az újkori filozófiai vitákban szereplő kozmológiai argumentumoktól. Ez utóbbiakban ugyanis — talán elsősorban a Leibniz-féle *a contingentia mundi* érv és az erre vonatkozó kanti kritika nyomán[80] — „szükségszerű létezőn" valami olyasmit kell értenünk, aminek a nemléte ellentmondásos, azaz a létezése logikailag szükségszerű.

A Harmadik Útban azonban egymástól kauzálisan függő szükségszerű létezők *sorozatáról* van szó, míg Aquinói Tamás szerint az *egyetlen* olyan szükségszerű létező, amelynek nemléte ellentmondást foglal magában, az Isten.[81]

A szükségszerűség itt szereplő értelmezésében nagyon sok és sokféle létező szükségszerű — *multa sunt necessaria in rebus*. A *Summa contra Gentiles*ben Szt. Tamás így ír erről: „Vannak ugyanis olyan teremtett dolgok, amelyek *simpliciter* és *absolute* szükségszerűen léteznek. Azok a dolgok léteznek ugyanis *simpliciter* és *absolute* szükségszerűen, amelyek nem képesek nem lenni: bizonyos dolgokat viszont Isten olyannak teremtett, hogy természetük szerint képesek nem lenni, ami pedig abból adódik, hogy anyaguk potencialitásban van más forma iránt. Azok a dolgok tehát, amelyeknek vagy nincs anyaguk, vagy ha van, az nem képes más formát befogadni, nem képesek nem lenni, ezek tehát *absolute* és *simpliciter* szükségszerűen léteznek."[82]

Ebben az értelemben szükségszerű létezők az égitestek, az angyalok és az emberi lelkek, legalábbis az *anima intellectiva*. Ezek a szükségszerű létezők olyanok, hogy nem képesek elpusztulni, de ez természetesen nem jelenti azt, hogy nemlétük ellentmondásos lenne, sőt még csak azt sem, hogy örökkévalók. Ugyanis Szt. Tamás szerint nem igaz az, hogy mindig voltak.

Mivel Szt. Tamás úgy véli, hogy a világ *ex nihilo*, a teremtéssel kezdődött — noha ezt nem tartja bizonyíthatónak —, véleménye szerint az égitestek nem öröktől fogva léteznek. Az emberi lelkekről szintén úgy tartja, hogy nem öröktől fogva vannak, ugyanis szerinte ezeket minden ember születésekor Isten *de novo* teremti, és ezt több érvvel bizonyítja is.[83]

A *Summa Theologiae* egy helyén pedig, ahol az az eldöntendő kérdés, hogy vajon az angyalok öröktől fogva léteznek-e, kifejezetten azt mondja, hogy „angyalok valamikor nem voltak", és hogy mivel a katolikus hit szerint kizárólag a három isteni személy, az Atya, a Fiú, és a Szentlélek létezik az örökkévalóságtól, ezért minden ennek ellentmondót mint eretnekséget cáfolni kell.[84]

A szükségszerű létezők specifikuma tehát a kontingens létezőkkel szemben mindössze az, hogy nincs meg bennük a képesség a pusztulásra. Ezért az, hogy a kontingens létezők, szembeállítva a szükségszerű létezőkkel „képesek nem létezni", abból adódik, hogy képesek elpusztulni.

A szükségszerű létező itt szereplő fogalmának ráadásul nemcsak az nem mond ellent, hogy *ex nihilo* keletkezzék, hanem az sem, hogy *vertibile in nihil* legyen: „úgy, mint amikor valamiről azt mondjuk, hogy képes teremtődni, ezt nem egy passzív képesség alapján mondjuk, hanem kizárólag a teremtő aktív képessége alapján; ugyanúgy, amikor valamiről azt mondjuk, hogy semmivé lehet (*vertibile in nihil*), ezzel a teremtményről nem állítjuk azt, hogy benne van valami képesség a nemlétezésre, hanem a teremtőről, hogy megvan benne a képesség, hogy a teremtmény létét ne tartsa fenn. Viszont azért mondunk valamit *korruptibilis*nek, mert megvan benne a képesség a nemlétezésre" — írja Szt. Tamás a lélekkel kapcsolatban.[85] Az angyalokra vonatkozóan ugyanerről így ír: „Van olyan szükségszerű létező, amely szükségszerűségének van oka. Annak tehát, hogy valami szükségszerű, továbbá annak, hogy inkorruptibilis legyen, nem mond ellent az, hogy mástól függjön mint októl. Ezáltal tehát, hogy azt mondjuk, hogy minden a semmibe hullana, ha Isten nem tartaná fönn, még az angyalok is, nem gondolhatjuk azt, hogy az angyalokban lenne meg a pusztulásnak valamiféle principiuma, hanem hogy az angyalok léte Istentől mint októl függ. De nem azért mondunk valamit korruptibilisnek, mert Isten visszatéríthetné a nemlétbe azáltal, hogy megszűnik fönntartani a létezését, hanem azért, mert önmagában megvan a pusztulás valamely principiuma."[86]

[80] De ugyanez a helyzet Hume-nál is, ld. Hume 2., 84—86. o.
[81] vö. SeG X—XII. és XXII. Hogy ez mégsem kötelezi el az ontológiai argumentum mellett, ahhoz ld. Geach 2., 59—60. o.
[82] SeG. II. XXX.
[83] SeG. II. LXXXVII.
[84] Q LXI. II.
[85] Q LXXV. VI. ad 2-um
[86] Q L. V. ad 3-um

tani, hogy ami képes végtelen ideig lenni, az végtelen ideig van. Ez viszont a szövegben szintén megtalálható 1. premisszával csak azt implikálja, hogy ami végtelen ideig létezik, az végtelen ideig létezik, ami ugyan mélységesen igaz, de nem támasztja alá, hogy ami végtelen ideig létezik, az szükségszerűen létezik. Akárhogy is van azonban a dolog a 3. és 4. premisszával, annyi bizonyos, hogy az 1. és 2. premisszák felhasználásával nem bizonyítható az, hogy szükségszerű, hogy ami végtelen ideig létezik, az nem képes nem létezni, vagyis, hogy ami képes nem lenni, az valamikor nincs. Az 1. premissza ugyanis csak akkor lehet szükségszerűen igaz, ha a benne szereplő „képesség a végtelen ideig való létezésre" olyanfajta képesség, amelyre érvényes az *ab esse ad posse valet consequentia* elv. Így viszont a 2. premissza nem lehet szükségszerűen igaz, mivel lehetséges, hogy valami képes legyen végtelen ideig létezni, és képes legyen nem létezni is. Ha ugyanis valami, ami képes nem létezni, végtelen ideig létezik, az képes végtelen ideig létezni, az *ab esse ad posse valet consequentia* elv alapján. Azt pedig, hogy valami, ami képes nem létezni, végtelen ideig létezzen, nem lehet eleve kizárni *petitio principii* nélkül, hiszen az érv épp azt szándékozik bizonyítani, hogy ez lehetetlen. Úgy tűnik tehát, hogy semmi sem igazolja a Harmadik Út azon premisszáját, hogy ami képes nem lenni, az valamikor nincs. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a premissza hamis. Sőt, Szt. Tamás éppenséggel deklarálhatná, hogy a kontingens létezők, azaz amik képesek elpusztulni, márpedig olyanok, hogy előbb vagy utóbb elpusztulnak.[94]

Az érvelés következő lépése azonban menthetetlenül hibás. Annak föltevéséből ugyanis, hogy csak kontingens létezők vannak, tehát hogy

a) mindenre igaz az, hogy valamikor nincs,

egyszerűen nem következik, hogy

b) valamikor semmi sincs.

Ez az a logikai típushiba, amit a modern logikusok kvantorcsúsztatási hibának[95] neveznek. Ha pl. egy társaságban beszélgetnek, igaz lehet az, hogy mindenki beszél valamikor, anélkül, hogy igaz lenne az, hogy van olyan időpont, amikor mindenki beszél. Ugyanígy lehetséges, hogy mindenre igaz legyen, hogy valamikor nincs, anélkül, hogy igaz lenne, hogy valamikor semmi sincs.

Lehetséges azonban ennek a lépésnek egy „kegyesebb", és talán megfelelőbb értelmezése is: ti. hogy Szt. Tamás abból, hogy csak kontingens létezők vannak, tehát hogy

a) minden elpusztul valamikor

abban az értelemben következtet arra, hogy

b) valamikor minden elpusztul,

hogy van olyan időpont, amikor az *utolsó* kontingens létező is elpusztul, noha e kontingens létezőknek nem kell egyszerre elpusztulniuk. Annak feltevésével, hogy a kontingens létezők száma véges, és hogy nem keletkezhetnek újak, vagy ha keletkezhetnek is, akkor is csak véges számban, tehát hogy az új kontingens létezők keletkezésének valamikor meg kell állnia, ez a konklúzió valóban levonható. Ahogy pl. abból, hogy minden 1980-ban született ember meghal valamikor, *következik*, hogy valamikor minden 1980-ban született ember meghal. Tudniillik abban az értelemben, hogy lesz olyan időpont, amikor meghal az utolsó olyan ember is, aki 1980-ban született. Az 1980-ban született emberek száma ugyanis bizonyosan véges, és 1980 után már senki sem születhet 1980-ban.

Az a feltevés azonban, hogy a kontingens létezők száma véges, egyáltalán nem plauzibilis, noha esetleg elfogadható, viszont a másik föltevés teljesen *ad hoc*, hiszen Szt. Tamás szerint a pusztulás nem valamiféle abszolút megsemmisülés, hanem mindig megmarad a más formák befogadására képes matéria, és így semmi lehetetlen nincs abban, hogy mindig új és új kontingens létezők keletkezzenek a végtelenségig, és hogy így egy csupa kontingens létezőből álló univerzum örökké fennmaradjon.[96] De mégha valami módon be is kéne látnunk, hogy egy ilyen, csak kontingens létezőkből álló univerzumnak előbb vagy utóbb szükségszerű

[94] Vö. in Meta XII. II. 153. 3. F.:
„Mert bizonyos érzékelhető szubsztanciák örökkévalók, ti. az égitestek, mások pedig korruptibilisek. Az érzékelhető és korruptibilis szubsztanciák pedig mindenki számára ismertek, miként a növények és az állatok."
Ebből, és hasonló megjegyzésekből (pl. De Coelo II. XVI. 48. 3. H.) úgy tűnik, hogy a „kontingens létezők" alatt az élőlényeket kell értenünk. Így mindenesetre elég kézenfekvő azt mondani, hogy egy kontingens létező, ti. egy élőlény nem létezhet örökké.
[95] „quantifier-shift fallacy"
[96] Geach szerint ez az ellenvetés irreleváns, mivel előfeltételezi egy inkorruptibilis létező, ti. az anyag létezésének elfogadását. (És így semmi módon nem árthat annak az érvnek, ami azt akarja bizonyítani, hogy van valami szükségszerű, azaz inkorruptibilis létező.) Geach l., 66—67. o.) Ez a kifogás azonban véleményem szerint egy kategóriahibát tartalmaz. A szükségszerű létezők azok, amelyek nem képesek elpusztulni, mivel vagy nincs anyaguk, vagy ha van, az nem képes más formát befogadni. Ennek megfelelően ugyan beszélhetünk olyan *létezőkről*, amelyeknek nincs anyaguk, ill. olyan *testekről*, amelyeknek olyan anyaguk van ami nem képes más formát befogadni, de *az anyagról* (ti. a *materia primar*ól) egyáltalán nem állíthatjuk, hogy nincs anyaga, vagy hogy bármiféle anyaga van. Valahogy úgy, ahogy beszélhetünk arról, hogy egy könyv lapjai hiányzanak, vagy hogy pl. vízhatlanok, de semmi értelmeset nem mondhatunk arról, hogy a könyv lapjainak lapjai milyenek. (vö. ezzel SeG II. LV.; in Meta XII. III. 154. 3. G—K.: Q XLIV. II. ad 3-um) Ezért az anyagról nem állíthatjuk a fenti értelemben, hogy szükségszerű létező, még akkor sem, ha előfeltételezzük, hogy egy bizonyos értelemben inkorruptibilis. Ráadásul ez az ellenvetés nem is előfeltételezi ezt. Annak elfogadása, hogy l. minden dolog pusztulásakor megmarad valami, nem implikálja, és nem előfeltételezi annak elfogadását, hogy 2. van valami, ami minden dolog pusztulásakor megmarad. (Id. még Kenny, 65. o.) Jóllehet maga Szt. Tamás a *materia primat* valóban inkorruptibilissnek tartotta: „. . . etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis." SeG. II. LV.





ideig: „tegyük föl, hogy valami örökké létezik, de úgy, hogy ez az örökléte kontingens legyen és ne szükségszerű. Képes lesz tehát nem lenni, a végtelen idő bármely részének vonatkozásában, amelyben feltevésünk szerint örökké létezik. (. . .) Úgy tűnik, hogy ugyanaz a helyzet az egész végtelen időben, és valami egész véges időben. Ha azt tesszük is fel ugyanis, hogy valaki otthon van egész nap, ennek ellenére nem lehetetlen számára, hogy ne legyen otthon a nap bármely részében, mivel nem szükségszerűen van otthon egész nap, hanem esetlegesen. De azt kell mondanunk, hogy a két eset nem ugyanaz. Mert az, ami mindig van, ti. végtelen ideig, az képes arra, hogy végtelen ideig legyen: a létezésre való képesség pedig nem indifferens az idő vonatkozásában, amelyben valami képes létezni; ugyanis minden törekszik létezni, és minden egyes dolog annyira van, amennyire csak képes létezni (. . .) és így ami csak örökké van, az nem esetlegesen van örökké, hanem szükségszerűen."[91]

Kenny ezen passzus alapján úgy gondolja, hogy ha az itt szereplő „képesség a létezésre" ugyanaz, mint a Harmadik Útban, és a képesség a nem létezésre ugyanolyan, mint a létezésre való képesség: azaz — mivel minden annyira létezik, amennyire képes létezni — ha valami képes létezni, az létezik, és ugyanúgy, ami képes nem létezni, az nem létezik, akkor arra az abszurd konklúzióra jutunk, hogy nincs semmi, ami képes nem létezni. Hogy ezt elkerülje, és a Harmadik Út szövegét a *De Coelo*-passzussal összeegyeztesse, arra jut, hogy azt, hogy valami képes nem létezni, úgy kell értelmeznünk, hogy „egy korruptibilis létező csak akkor képes megszűnni létezni, amikor megszűnik létezni: képessége a nem létezésre egy olyan képesség, amely csak akkor realizálható, amikor éppen realizálódik".[92] Ez az értelmezés viszont — Arisztotelésznek egy Szt. Tamás által is elfogadott érvét felhasználva — lehetővé teszi pontosan ugyanannak az abszurditásnak a levezetését, amit Kenny elkerülni igyekezett, ti. hogy nincs semmi, ami képes nem lenni. Ez a tétel ugyanis, hogy valami csak akkor lehetséges, amikor valóságos, pontosan megegyezik azzal a bizonyos megarai logikusok által fenntartott tétellel, amelynek a cáfolatára Arisztotelész egy egész csokorra való ellenérvet szolgáltat a *Metafizika* IX. könyvében. Ezek egyikét Szt. Tamás így foglalja össze a kommentárban: „Lehetetlen, hogy cselekedjen, ami nem képes cselekedni. Ha tehát valaki nem képes cselekedni, csak amikor cselekszik, következik, hogy amikor valaki nem cselekszik, lehetetlen, hogy cselekedjen. De aki azt mondja, hogy valami van, vagy lesz, ami lehetetlen, hogy létrejöjjön, az hazudik. És ez nyilvánvaló magának ennek a szónak: »lehetetlen« a jelentéséből is. Mert azt a hamisat mondjuk lehetetlennek, ami nem lehet hogy megtörténjen. Következik tehát, hogy az, ami nincs, semmi módon nem jöhet létre. És így a lehetőség e fogalma megszünteti a mozgást és keletkezést, mivel így az, aki áll, mindig állni fog, és az, aki ül, mindig ülni fog. Ha ugyanis valaki ül, az utána sohasem fog állni, mivel míg nem áll, nem képes állni. És így nem lehetséges, hogy álljon, és következésképp lehetetlen, hogy fölegyenesedjen. És hasonlóképp, ami nem fehér, az lehetetlen, hogy fehér legyen. És így nem képes kifehéredni. És hasonlóan minden más esetben."[93]

Ha tehát igaza van Kennynek (és a megaraiaknak), és valami csak akkor képes elpusztulni, amikor elpusztul, akkor minden, ami van, mivel amikor *van*, akkor éppen nem pusztul el, képtelen elpusztulni. Következésképp semmi sem képes elpusztulni, tehát — Arisztotelész és Aquinói Tamás érvelését követve — semmi sem pusztul el. Hasonlóképp áll a dolog a keletkezéssel. Így tehát semmi sem pusztul el, és semmi sem keletkezik, és nincs semmi, ami képes nem lenni. Ez pedig éppenséggel ellentmond a Harmadik Út első premisszájának. Ezért *pace* Kenny, nem tehetjük fel, hogy az érvben úgy kéne értenünk a nemlétezésre való képességet, mint amit csak időnként szereznek meg bizonyos dolgok, nevezetesen akkor, amikor éppen elpusztulnak. Egyébként is, arról volt szó, hogy az képes elpusztulni, aminek van más forma recipiálására képes anyaga; ez viszont akkor is így van, amikor éppen nem pusztul el.

Még mindig nyitva van azonban a kérdés, hogy az ilyen dolgoknak szükségszerű-e valamikor elpusztulniuk. Az imént idézett *De Coelo*-passzus szerint az, ami végtelen ideig létezik, az szükségszerűen létezik, azaz nem képes nem létezni, mivel:

1. ami végtelen ideig létezik, az képes végtelen ideig létezni, és

2. ami képes végtelen ideig létezni, az nem képes nem létezni,

mert:

3. minden törekszik létezni, és

4. minden annyira van, amennyire képes lenni.

Látható, hogy az 1. és 2. premisszákból következik a kívánt konklúzió. A baj azonban egyrészt az, hogy a szövegben tulajdonképpen nem szerepel a 2. premissza, legfeljebb föltehetjük, hogy ez köti össze az 1. premisszát a konklúzióval, másrészt, hogy a szövegben megtalálható 3. és 4. premisszák — amellett hogy egyébként is alapos értelmezésre szorulnának, különösen a 3. — mindössze annyit látszanak alátámasz-

[91] De Coelo I. XXVI. 27. 4. K—28. 1. A.
[92] Kenny, 61. o.
[93] in Meta IX. III. 117. 4. F—H.

sát, amit már maga Platón is megtett Parmenidész című dialógusában, a Nagy ideájával.[101]
Ha több dologról igaz, hogy nagy, ez azért van (1) szerint, mert mindegyik részesedik a Nagy ideájában. Viszont (4) szerint ez maga is nagy, tehát ez is besorolódik a nagy dolgok közé. Így megint csak (1) szerint, kell lennie a Nagy valamilyen ideájának, amiben az összes nagy dolog, köztük a Nagy ideája is részesül. Ez viszont (3) miatt nem lehet azonos azzal, amit az első lépésben fölvettünk, tehát föl kell tételeznünk a Nagynak egy újabb, az előzőtől különböző ideáját. De ez ismét (4) szerint megintcsak nagy. És így tovább *ad infinitum*. (1), (3) és (4) szerint tehát a Nagynak végtelen sok ideája van, ami ellentmond (2)-nek, ami szerint csak egy ilyen idea van. Szt. Tamás forma-teóriája ezzel szemben úgy tűnik egyrészt konzisztens, másrészt egészen más, sőt némely esetben az ideatan téziseinek ellentmondó téziseket tartalmaz:

(1)' Egy, az F speciesbe tartozó dolog azért F tulajdonságú, mert rendelkezik az individualizált F formával.

(2)' Egy F forma azáltal individualizálódik, hogy recipiálódik az anyagban mint szubjektumban.

(3)' Annyi individualizált F forma van, ahány F tulajdonságú individuum.

(4)' Az F tulajdonságú individuumokban meglévő individualizált F formákon kívül nem létezik valami individualizálatlan F forma.

(5)' Az individualizált formák *per accidens* mozognak, keletkeznek és pusztulnak.[102]

Ezeken kívül sok más tézist is fel lehetne sorolni, sőt, a teóriát tovább bonyolítja, hogy ezek a tézisek csak abban az esetben igazak, ha az F predikátum egy nem szubzisztens, az anyagban recipiálódó formát jelöl. Szt. Tamás szerint ugyanis vannak szubzisztens formák is, amelyek magukban individualizálódnak, anélkül, hogy az anyagban recipiálódnának. Ezek önálló szubsztanciák, amelyek mindegyike önmaga tartozik egy-egy speciesbe, amelyek tehát nem tartoznak az érzékelhető dolgokkal közös speciesekbe, amelyek — szemben a platóni ideákkal — nem az érzékelhető dolgok *species exemplaris*ai. Ezek ráadásul intellektuális létezők; ilyen szubzisztens formák az angyalok.[103]

Természetesen e helyen képtelenség lenne kifejteni ezt a bonyolult, és Aquinói Tamás egész filozófiáját és teológiáját átszövő elméletet. Ennek a pár tézisnek a felsorolásával csak azt a különbséget szerettem volna érzékeltetni Platón ideatana és Szt. Tamás teóriája között, amely az adott kérdés szempontjából releváns lehet. A Negyedik Útban Szt. Tamás „lappangó platonizmusa" nyilván abban rejlene, hogy az érv előfeltételezné, miszerint a különböző mértékben F tulajdonságú dolgok azért ilyenek, mert különböző mértékben részesednek a szubzisztens F formában, a magábanvaló F-ben, ami a leginkább és legtökéletesebben F, és ez lenne Isten. Azonban mint láttuk, Szt. Tamás szerint a nem szubzisztens, az anyagban recipiálódott, individualizált F formákon kívül nem létezik sem valami individualizálatlan F forma, ami szubzisztálna, vagyis önállóan létezne, mint azt Platón hitte, sem egy individualizált szubzisztens F forma, mivel a szubzisztens formák önállóan, egyenként alkotnak egy-egy speciest, és így egyetlen szubzisztens forma sem tartozhat az érzékelhető dolgokkal közös F speciesbe.[104]

Az érvben továbbá nem az szerepel, hogy valamit az F formához viszonyítva mondunk többé vagy kevésbé F-nek, hanem hogy ahhoz képest, ami a leginkább F. Ami a leginkább F, az Platón szerint valóban az F forma, de Aquinói Tamás szerint nem az. A Negyedik Út példája szerint, ami a legmelegebb az nem „a melegség", vagy „maga a Meleg" — ilyesmi Szt. Tamás szerint nem is létezik —, hanem a tűz. A meleg viszont a tűz *esszenciális* tulajdonsága, és ezért van az, hogy a tűz a legmelegebb, és oka minden melegnek: „ami valamihez saját természetéből, és nem valami más okból járul, az abban nem lehet csökkent mértékben. Ha ugyanis a természet valamely esszenciális tulajdonságát elvonjuk vagy hozzáadjuk, akkor már más természet lesz, ahogy az a számoknál történik, melyekhez ha hozzáadjuk, vagy belőlük levonjuk az egységet, a species változik. Ha pedig a dologban valami tulajdonság csökkenését találjuk, úgy hogy közben a dolog természete vagy mibenléte *(natura vel quidditas)* érintetlen marad, akkor máris nyilvánvaló, hogy ez a tulajdonság nem egyszerűen ettől a természettől függ, hanem valami más októl, amelynek az eltávolítása miatt csökken. Ami tehát valamihez kevésbé járul mint másokhoz, az nemcsak saját természetéből járul hozzá, hanem egy más okból Az lesz tehát mindennek az oka valamely genusban, amelyhez leginkább járul annak a genusnak a predi-

[101] Platón, Parmenides (131. 389. o.)
[102] Szt. Tamás szerint tehát pl. minden fehér dologra igaz az, hogy van valami, ami által fehér, ti. a saját fehérsége, de ez nem implikálja, és nem előfeltételezi annak elfogadását, hogy van valami Fehérség, ami által minden fehér dolog fehér. Hasonlóképp igaz lehet az, hogy van valami, ami által Szókratész bölcs, ti. a bölcsessége, és hogy van valami, ami által Platón is bölcs, ti. Platón bölcsessége, anélkül, hogy lenne valamiféle Bölcsesség, ami sem Szókratészé, sem Platóné, de ami által mindkettő bölcs. Ld. ehhez Geach 2., valamint pl. Q III. II. ad 3-um; Q III. III.; Q XLV. IV.; Q LXV. IV.; Q XIII. I. ad 2-um; Q XIII. IX.; Q XIII. XII.; Q III. IV.; SeG I. XXI.; II. XLIX.; I. XXVI.; II. LV.; De Ente IV. a-h.; in Meta VII. VI.; in Phys VI. XII. 93. 1. A. Ld. még a köv. lj-t is.
[103] Ld. pl. SeG II. L—LV.; II. XCI—XCIII.; Q L. III—IV. Q LXV. IV.; De Ente V. e-k.; VII. b.
[104] Az F predikátum ezekről legfeljebb *analogice* lehet együttesen igaz. (v. ö. 53. lj.)





elpusztulnia,[97] ebből még mindig nem következne, hogy ennek már valamikor a múltban be kellett volna következnie, legyen ez a múlt akár véges, akár végtelen. Így az a feltevés, hogy univerzumunk esetleg csupa kontingens létezőből áll, még mindig nem mond ellent annak, hogy jelenleg van valami a világban, még akkor sem, ha elfogadjuk, hogy ha nem volt semmi, akkor most sem lenne semmi,[98] mivel így még mindig nem következtethetnénk arra, hogy valamikor semmi sem volt. Az érv első része tehát bizonyosan nem elegendő annak bizonyítására, hogy van valami szükségszerű létező.

Mivel pedig az érv második részében Szt. Tamás egyszerűen visszautal az előző érvre, amely szerint a hatóokok sorozatában nem lehet a végtelenbe menni, nekem sincs más dolgom, mint visszautalni ezen érv cáfolatára. A Harmadik Út tehát semmiképp nem bizonyítja, hogy van valami *necessarium non ex alio*, valami *per se* szükségszerű létező.

## IV

*„A Negyedik Utat a dolgokban található fokozatokból vesszük. Azt találjuk ugyanis, hogy vannak inkább és kevésbé jó, igaz, nemes stb. dolgok. De azt, hogy inkább és hogy kevésbé ilyen, aszerint mondjuk a különböző dolgokról, hogy eltérően közelítik meg azt, ami a leginkább ilyen; ahogy inkább meleg az, ami inkább megközelíti azt, ami a leginkább meleg. Van tehát valami, ami a legigazabb és legjobb és legnemesebb, és következésképp ami a leginkább létező; mert amik a legigazabbak, azok a leginkább létezők, ahogy azt a* Metafizika *II. könyvében mondja Arisztotelész. Ami pedig valamely (F) genusban a leginkább (F), az oka minden (F)-nek, amely abba a genusba tartozik, ahogy a tűz, ami a legmelegebb, oka minden melegnek, amint azt ugyanabban a könyvben mondja. Van tehát valami, ami az oka a létnek és jóságnak, és mindenféle tökéletességnek minden dologban, és ezt mondjuk Istennek."*

Mint a bevezetőben említettem, Aquinói Tamásnak ezt az érvét általában platonikus eredetűnek tartják, vagy legalábbis olyannak, mint amely logikailag erősen támaszkodik Aquinói Tamás bizonyos „lappangó platonizmusára".

A *Summa contra Gentiles* parallel érvét azonban Szt. Tamás ezekkel a szavakkal vezeti be: „Még egy másik érvet is össze lehet állítani Arisztotelész szavaiból, a *Metafizika* II. könyvéből."[99]

Az érv tehát bizonyosan nem lehet abban az értelemben platonikus eredetű, hogy Szt. Tamás Platóntól vette volna át, vagy egyáltalán bárki mástól, aki nem Arisztotelész.

Így az érvben lappangó platonizmusról, úgy tűnik, csak abban az értelemben lehet beszélni, hogy az érv valami módon előfeltételezi az ideatan legalább részleges elfogadását. Ebben az értelemben az érv állítólag Szt. Tamás saját formateóriájában tételez föl valamiféle burkolt platonizmust.

Nekem azonban az a gyanúm, hogy Aquinói Tamás forma-teóriája logikailag független az ideatantól, és hogy a Negyedik Út nem tételezi fel semmivel sem inkább, vagy más módon ezt a teóriát, mint akármelyik előző érv. Itt persze csak vázolni tudom, hogy milyen megfontolásokra alapozható ez a gyanú, mivel az idevágó kérdések alaposabb tárgyalása igen meszszire vezetne.

Annak, aki elfogadja Platón ideatanát, el kell fogadnia a következő téziseket:

(1) Az F speciesbe tartozó dolgok azért F tulajdonságúak, mert részesednek az F ideában („magában az F-ségben", „a magában való F-ben", „az F formában").

(2) Egyetlen olyan magában való F van, amelyben részesedve az F tulajdonságú dolgok F tulajdonságúak.

(3) Egyetlen idea sem részesedik önmagában.

(4) Az F ideáról igaz, hogy F.

(5) Az F idea az, ami igazán és tökéletesen F.

(6) Az ideák mozdulatlanok, nem keletkeznek és nem pusztulnak, stb.[100]

Az (1)—(4) tézisek ellentmondásosak, (1) (3) és (4) láthatóan implikálja a (2) tagadását. Ez teszi lehetővé a híres Harmadik Ember-argumentum megkonstruálá-

[97] Mindenesetre, ha „behelyettesítjük" ezeket az elvont kifejezéseket, és a „kontingens létezők" alatt az élőlényeket, „szükségszerű létező" alatt pedig a Napot értjük, az érvnek ez a lépése legalább plauzibilis lesz. (Persze *bizonyítani* így sem fogja az érv a kívánt konkluziót, hiszen ezzel a „behelyettesítéssel" *elve elfogadjuk*, hogy *van* valami szükségszerű létező.) Ha nem lenne a Nap az égen, valóban igen hamar elpusztulna minden élőlény, és megszakadna az új generációk keletkezése, mivel a keletkezés és pusztulás örökös váltakozását és folytonosságát valóban a Nap tartja fönn a Földön. Vö. 51. és 94. lj.; valamint in Meta XII. VI. 157. 4. F—158. 4. G.
[98] Eléggé meglepő módon, az érv megfelelő lépését szokták úgy is értelmezni, mint amelyben Szt. Tamás a közismert *ex nihilo nihil fit* elvre támaszkodik. Azonban egyrészt nyilvánvaló, hogy szemben a görögökkel, Szt. Tamás már nem tarthatta univerzális érvénnyel szükségszerűen igaznak ezt az elvet, hiszen szerinte Isten a semmiből teremtette a világot, és így amikor pl. a *Metafizika*-kommentárban említi ezt az elvet, azt a következő megszorítással teszi: *ex nihilo nihil fit secundum naturam* (in Meta XII. II. 154. 2. C.); másrészt az érv szövegéből is kitűnik, hogy itt nem erről az elvről van szó. A szövegben ugyanis nem az szerepel, hogy „ami nincs, az nem jöhet létre, csak valamiből, ami van", hanem az, hogy „csak valami *által (per aliquid)*, ami van", azaz itt inkább a *sine causa nihil fit* elvről van szó, amit Szt. Tamás még nyugodtan tarthatott univerzális érvénnyel szükségszerűen igaznak. Azért mondom hogy „*még*", mert a későbbiek során ez az elv is „vesztett hiteléből"; Hume már ezen elv szükségszerű volta ellen érvelt. (Hume I., 120. o.)
[99] SeG I. XIII. „Potest etiam..."
[100] E tézisek összeállításánál, akárcsak Kenny, magam is Wedberg kitűnő munkájára támaszkodtam. A releváns szövegrészekre való hivatkozások ebben megtalálhatók.

minden dolog úgy viszonyul az igazságához, ahogy a létéhez. A kommentárban ehhez a következő magyarázatot fűzi: „Mivel pedig úgy van, hogy azok, amik mások létokai, a legigazabbak, következik, hogy minden dolog, ahogy a létéhez viszonyul, úgy viszonyul az igazságához. Azoknak ugyanis, amik nem mindig ugyanúgy vannak, az igazságuk sem marad mindig. És amiknek okuk van, azok igazságának is oka van. És ez azért van, mert a dolog léte oka az elme igaz véleményének a dologról. Az igaz ugyanis és a hamis nem a dolgokban van, hanem az elmében, ahogy azt majd ugyanennek a VI. könyvében mondja Arisztotelész."[111]

Tegyük fel, hogy ezt úgy-ahogy értjük, de hogy jön ez a különböző mértékű hazugságokhoz?

Továbbá: a konklúzió része az, hogy Isten mindennek a létoka. De erre Szt. Tamás abból következtet, hogy ami egy F genusban a leginkább F, az oka annak, hogy a többi F, az többé ill. kevésbé F. Más helyeken viszont bizonyítja, hogy a létezés nem genus,[112] és hogy Isten nincs semmilyen genusban.[113] Feloldható-e ez az ellentmondás? E tanulmány keretei között a felsorolt kérdések egyikére sem tudok válaszolni, de ez nem is szükséges. Az érvről ugyanis e kérdések megválaszolása nélkül is megállapítható, hogy hibás. Ha el is fogadjuk ugyanis, hogy az inkább ill. kevésbé F tulajdonságú dolgokról aszerint állíthatjuk, hogy inkább ill. kevésbé F-ek, hogy mennyire közelítik meg azt, ami a leginkább F, sőt ha azt is elfogadjuk, hogy ez minden F genusra így van, tehát ha el is fogadjuk, hogy

(1) minden F genusban van valami leginkább F (amihez viszonyítva inkább vagy kevésbé F-ek az F tulajdonságú dolgok)

ebből akkor sem fog következni, hogy

(2) van valami, ami minden F genusban a leginkább F.

Továbbá abból, hogy

(1)' minden F genusban van valami leginkább F, ami az oka minden F-nek

nem következik, hogy

(2)' van valami, ami minden F genusban a legi inkább F, és oka minden F-nek.

Ez megint csak egy kvantorcsúsztatás, aminek megvan az az érdekessége is, hogy az univerzális kvantor egy predikátumváltozót kvantifikál. Ettől azonban a következtetés még ugyanúgy hibás. Abból például, hogy egy iskolai osztályban van olyan gyerek, aki a legmagasabb, van, aki a legkövérebb és van, aki a legkisebb, nem következik, hogy van olyan gyerek, aki a legmagasabb, legkövérebb és legkisebb. A Negyedik Út szövegében, annak minden homályossága és talánya ellenére ez a típushiba egyértelműen fölfedezhető: az inkább, ill. kevésbé jó, igaz, nemes dolgokat aszerint mondjuk ilyeneknek, hogy mennyire közelítik meg azt, ami a legjobb, illetve azt, ami a legigazabb, és azt, ami a legnemesebb, tehát van valami legjobb, és van valami legigazabb, és van valami legnemesebb, amiből viszont nem következik, hogy van valami, ami egyszerre a legjobb, legigazabb és legnemesebb.

Úgy tűnik, hogy az érvet ettől a kritikától legfeljebb úgy lehetne „megmenteni", ha az első két premisszában foglaltakat eleve úgy értenénk, hogy valamit aszerint mondunk inkább vagy kevésbé jónak, igaznak, ill. nemesnek, hogy mennyire közelíti meg *azt*, ami a legjobb, legigazabb és legnemesebb. Ez az értelmezés viszont csak akkor fogadható el, ha eleve elfogadjuk a bizonyítandó tételt, nevezetesen hogy *van* valami, ami egyszerre a legjobb, legigazabb és legnemesebb. Egy ilyen mentési akció tehát csupán átvarázsolná az egyik logikai hibát egy másikká: a *non sequitur* egy *petitio principiivé*. A Negyedik Út tehát nem elégséges egy *primum ens* létezésének a bizonyításához.

## V

*„Az Ötödik Utat a dolgok kormányzásából vesszük. Azt látjuk ugyanis, hogy bizonyos tudattal nem rendelkező dolgok, tudniillik a természetes testek, valami cél szerint működnek, ami nyilvánvaló abból, hogy mindig vagy többnyire ugyanazon a módon működnek, és azt követik, ami a legjobb. Amiből nyilvánvaló, hogy nem véletlenül, hanem valami szándékból adódóan érkeznek a célhoz. De azok, amik nem rendelkeznek tudattal, nem tendálnak a cél felé, hacsak nem irányítja őket valami tudatos és intelligens lény, miként az íjász a nyílvesszőt. Tehát van valami intelligens lény, amely minden természeti dolgot a célra irányít, és ezt mondjuk Istennek."*

Az érv első premisszája, eltérően az eddigi érvektől, nem egy triviális, egyértelműen mindenki számára elfogadható igazságot fejez ki. Maga Szt. Tamás is tisztában volt avval, hogy bizonyításra szorul. A *Summa contra Gentiles*ben például egy egész fejezetet szentel annak, hogy bebizonyítsa, hogy minden ágens valami cél szerint tevékenykedik.[114] Sőt, a következő fejezet érvei is ezt a kijelentést támogatják, ahol azt igyekszik bizonyítani, hogy minden ágens valami jó szerint tevékenykedik.[115] Az e két fejezetben felvonultatott érvek részben reprodukálják Arisztotelész *Fizikájának* bizonyos érveit,[116] amelyekkel a

[111] In Meta II. II. 23. 4. H—I.
[112] Pl. in Meta V. IX. 64. 3. I—K.; SeG I. XXV.
[113] SeG I. XXV.
[114] SeG III. II.
[115] SeG III. III.
[116] vö. in Phys II. XII—XV.





kátuma; tehát azt, ami a legmelegebb, tekintjük a meleg okának minden meleg testben."[105]

Milyen típusú oksági viszonyról van itt szó? A Negyedik Út konklúziójának része az, hogy Isten minden dolog létezésének oka. A Harmadik Út tárgyalásánál viszont már láttuk, hogy Isten mint *causa efficiens* tartja fönn a teremtmények létét. Ezt az is megerősíti, hogy amikor Szt. Tamás azt a tételt bizonyítja, miszerint Isten léte *(esse)* azonos a lényegével *(essentia)*, arra hivatkozik, hogy „aminek a léte más, mint a lényege, annak valami más okozza a létét: ezt azonban nem lehet mondani Istenről, mivel Istent az első hatóoknak mondjuk".[106]

A Negyedik Út szövegében szereplő példa is, a tűz, mint a meleg oka a meleg testekben, a hatóokok közé tartozik.

A dolgokban különböző mértékben megtalálható, nem esszenciális tulajdonságaikat tehát, azok a dolgok, amelyeknek ezek a tulajdonságok esszenciális tulajdonságai, mint *hatóokok* okozzák.

A Negyedik Út tehát, csakúgy mint az előző három érv, szintén a hatóok fogalmával operál, és csak annyiban és oly módon tételezi fel Szt. Tamás forma-elméletét, amennyiben a hatóok fogalma feltételezi azt, ti. amennyiben a hatóok az, ami aktuálisan rendelkezik valami formával, és ezért képes ezt létrehozni valami másban, aminek az anyaga képes ezt a formát recipiálni, azaz ami az adott forma szempontjából potencialitásban van.[107]

Így hát van okunk azt hinni, hogy a Negyedik Út semmivel sem tételez fel inkább valamilyen „lappangó platonizmust" vagy hasonló kórságot Aquinói Tamásban, mint akármelyik másik érve, és legalábbis úgy tűnik, hogy igen kemény fába vágja a fejszéjét, aki ezt az érvet az ideatanra való redukciójával próbálja meg kritizálni. Jómagam mindenesetre semmiféle hasonlóval nem próbálkozom, különös tekintettel arra, hogy az argumentum érvényességének kérdése — noha mint látni fogjuk, az érv még jó pár nyitott kérdést tartogat — sokkal egyszerűbben megválaszolható.

Az érv első premisszája mindenesetre igaz. Valóban vannak inkább és kevésbé jó, ill. nemes dolgok.

De ezután kezdetét veszi a kérdések sorozata. Először is, rögtön adódik egy kis zűrzavar abból, ha a dolgokat minden további specifikáció nélkül próbáljuk meg rangsorolni aszerint, hogy jobbak ill. kevésbé jók. Hogy Kenny kérdését idézzem: „egy jó víziló jobb vagy rosszabb, mint egy jó naplemente?"[108] Ha azonban az ilyen abszurd kérdéseket elkerülendő megadjuk, hogy mi szerint rangsoroljuk a dolgokat, de több ilyen rangsorolási szempontot is megengedünk, akkor nagyon sokféle dologról derülhet ki, hogy az „a legjobb". A legjobb balerina pl. minden valószínűség szerint nem a legjobb nehézsúlyú ökölvívó. Fel kell tehát tételeznünk, hogy van valami abszolút szempont, amelynek révén megállapítható a jobb és kevésbé jó dolgok egy univerzális skálája. De vajon végigvihető-e ez különösebb abszurditásoktól mentesen úgy, hogy bármely tetszőleges dolog elhelyezhető legyen egy ilyen univerzális skálán?

A második premissza, miszerint azért mondunk valamit F-ebbnek, mint mást, mert inkább megközelíti azt, ami a leginkább F, bizonyos hogy nem igaz minden esetben. (Az ötöt biztosan nem azért mondjuk nagyobbnak a négynél, mert az öt jobban megközelíti a legnagyobb számot, mint a négy.) Bizonyos esetekben azonban számunkra sem tűnik helytelennek, vagy képtelenségnek ilyesmit mondani. Például felfoghatjuk úgy, hogy valamit azért mondunk hidegebbnek mint mást, mert hőmérséklete jobban megközelíti az abszolút nulla fokot. Az arisztotelészi fizikában pedig úgy tűnik egyenesen trivialitás, hogy valami annál melegebb, minél inkább megközelíti a legmelegebbet, a tüzet.

Ha azonban a második premissza csak bizonyos esetekben igaz, hogyan dönthetjük el, hogy legalább a szövegben felsorolt predikátumok esetében igaz-e?

Ezek között ráadásul ott vannak az egyébként is sok filozófiai és logikai zűrzavart okozó predikátumok, ha ugyan predikátumok egyáltalán, az „igaz" és a „létezik".

Egyáltalán hogyan kell értenünk azt, hogy valami inkább vagy kevésbé igaz mint mások, ill. hogy inkább vagy kevésbé létezik? A *Summa contra Gentiles* parallel érve[109] hivatkozik a *Metafizika* IV. könyvében található egyik fejtegetésre, ahol Arisztotelész aszerint különböztet meg fokozatokat az igazságban, hogy mivel kisebbet hazudik az, aki a négyet ötnek, mint az, aki ezernek mondja, tehát az egyik kevésbé hamis, mint a másik, ezért a kevésbé hamis igazabbnak mondható, mint a másik, méghozzá azért, mert közelebb van az igazsághoz.[110]

A Negyedik Út szövegében Szt. Tamás arra, a *Metafizika* II. könyvében található tételre utal, miszerint

[105] SeG II. XV; „Amplius..."
[106] Q III. IV.
[107] Ez tulajdonképpen csak azzal egészül ki, hogy ami egy dologban a dolog *essentiá*ján kívül van, azt vagy a dolog *essentiá*jának principiumai okozzák, ti. a formája (ill. az anyaga, ha van anyaga), vagy valami külső ágens, mint *causa efficiens:*
„...bármit, ami egy dologban annak esszenciáján kívül van, azt szükségszerű, hogy vagy a dolog esszenciájának principiumai okozzák, miként a sajátos accidenseket (accidentia propria), amelyek a speciest követik, ahogy az, hogy (valami) nevetni képes, abból következik, hogy (ez a valami) ember, vagy valami külső dolog, miként a meleget a vízben a tűz okozza." Q III. IV. (vö. 89. lj.) Ez utóbbi tulajdonságok azok, amik különböző fokozatokban találhatók meg a dolgokban. (vö. 105. lj.)
[108] Kenny, 80. o.
[109] SeG I. XIII. „Potest etiam..."
[110] In Meta IV. IX. 49. 2. D.

hanem szükségszerűen, de mégse valami cél szerint történjen.

Szt. Tamás a *Fizika*-kommentárban — természetesen itt is Arisztotelész fejtegetéseit követve — egy teljes *lectiot*[121] szentel egy hosszabb érvelés előadásának, amellyel, úgy tűnik, cáfolni lehet, és amellyel, ill. amelyhez hasonlóval, állítása szerint bizonyos filozófusok cáfolni próbálták, hogy a természet valami cél szerint működik.

Az érvelés szerint azok a jelenségek, amelyekre hivatkozni szoktak, akik azt állítják, hogy a természet valami cél szerint működik (pl. hogy míg az elülső fogak élesek, és ezért alkalmasak a harapásra, addig a hátsók szélesek és így kiválóan alkalmasak a rágásra, úgy, mintha épp e célból lennének ilyen formájúak), nem bizonyítják a természet célszerűségét.

„Némelykor azt találjuk ugyanis, hogy a természet bizonyos működéséből származik valami haszon *(utilitas)*, ami azonban nem célja annak a természeti működésnek." Amikor pl. esik az eső, nem igaz az, hogy avégett esik, hogy nőjön a gabona, hanem ez az anyag szükségszerűsége miatt *(propter necessitatem materiae)* történik. Szükségszerű ugyanis, hogy a Nap által felmelegített vizekből fölszálljon a pára, amely fölérkezve — távol lévén attól a helytől, ahol visszaverődnek a Nap sugarai — hőt veszít, és így szükségszerű, hogy kicsapódjon *(congeletur)* és ismét vízzé alakuljon. Amikor pedig ez megtörtént, szükségszerű, hogy a víz lehulljon a súlya miatt *(propter gravitatem)*. „...S míg ez történik, ehhez járul *(accidit)* hogy nő a gabona, de nem avégett esett, hogy nőjön." Az is megtörténik ugyanis, hogy az eső miatt elpusztul a gabona, pl. amikor összegyűlik a víz egy helyen. De ekkor sem igaz az, „hogy avégett esik, hogy a gabona elpusztuljon, hanem ez véletlenül esik meg *(casu accidit)* amikor esik az eső, és ugyanezen a módon, úgy tűnik, véletlenül esik meg, hogy a gabona gyarapodik, mikor esik az eső. Ebből úgy tűnik, semmi sem akadályozza meg, hogy ez így legyen az állatok részeiben is, amelyekről úgy látszik, hogy valami cél szerint vannak így elrendezve *(quae videntur esse sic dispositae propter aliquem finem)*." Így pl. azt lehet mondani, hogy az anyag szükségszerűségéből *(ex necessitate materiae)* adódik, hogy az elülső fogak élesek, és alkalmasak a harapásra, míg a hátulsók szélesek, és így alkalmasak a rágásra. De nem avégett ilyenek, hogy alkalmasak legyenek ezekre a célokra. Arra az ellenvetésre pedig, hogy az ilyesfajta alkalmasság, mivel gyakran tapasztalható, a természet műve kell hogy legyen *(conveniens est esse a natura)*, az ily módon érvelők ezt válaszolják: a világ létrejöttekor a négy elem összevegyülve a legkülönfélébb elrendezéssel *(dispositio)* bíró dolgokat hozott létre. Ezek közül némelyekben minden olyan megfelelőre sikerült bizonyos hasznos funkciók ellátására, mintha éppen e célból lettek volna csinálva. A későbbiekben pedig csak ezek maradtak fenn, mert a fennmaradásra alkalmas *dispositio*val rendelkeztek. Ezt a *dispositiot* azonban nem valamilyen cél szerint tervező ágenstől *(ab aliquo agente intendente finem)* nyerték, hanem véletlenül.[122] Amelyek pedig nem rendelkeztek ilyen *dispositio*val, azok elpusztultak, „amint Empedoklész mondotta, hogy kezdetben keletkeztek olyan lények, amelyek egyik részből marhák, másik részből emberek voltak".

Ez lenne tehát röviden a Szt. Tamás által előadott érv a természet célszerűsége ellen.

Ő maga ezt így válaszolja meg: „De megfontolandó ebben az érvben, hogy nem jó példát *(exemplum inconveniens)* választ. Mert jóllehet az esőnek szükségszerű oka van az anyag részéről, mégis valami célra irányul, ti. a keletkező és a pusztuló dolgok megőrzésére, avégett van ugyanis keletkezés és pusztulás itt a földi dolgokban, hogy létük szakadatlan megőrződjön *(ut conservetur perpetuum esse in eis)*. A gabona növekedését tehát helytelenül veszik a példában, mivel általános okot partikuláris effektushoz hasonlítanak. De az is megfontolandó, hogy az esőből többnyire a földi dolgok növekedése és megőrzése származik, míg a pusztulásuk ritkábban. Tehát jóllehet az eső nem a pusztulások végett van, nem következik azonban, hogy nem a megőrzésük és növekedésük végett van."

Az érvelés szerint tehát vannak olyan dolgok, amelyek nem véletlenül, hanem szükségszerűen, de mégse valami cél szerint történnek, mint pl. az, hogy esik az eső. Ehhez ugyan esetlegesen járulhat valami *utilitas*, pl. a gabona növekedése, ez azonban nem jelenti azt, hogy az eső *avégett* esik, hogy nőjön a gabona.

Szt. Tamás ellenvetései mindössze annyit implikálnak, hogy az érv elégtelen annak bizonyítására, hogy a természet nem működik valami cél szerint, mivel attól, hogy valami szükségszerűen történik, még lehetséges, hogy valami célra irányuljon. Azonban annak kimutatása, hogy mindaz, ami nem véletlenül történik, az ténylegesen valami cél szerint történik, már Szt. Tamás feladata. Amíg ezt nem bizonyítja, addig nem zárhatja ki eleve annak a lehetőségét, hogy valami ne véletlenül, hanem szükségszerűen, és mégse valami cél szerint történjen. Márpedig Szt. Tamás előbb idézett érvének — amellyel azt igyekszik bizonyítani, hogy minden, ami a természet által történik, az valami cél szerint történik — az 1. premisszája csakis e lehetőség előzetes kizárásával fogadható el. Az, amivel Szt. Tamás megpróbálja alátámasztani az

[121] In Phys II. XII.
[122] Ti. amennyiben véletlenszerű az, hogy ez a *dispositio* megfelel a célnak.





Filozófus — vitatkozva régebbi természetbölcselőkkel, pl. Empedoklésszel — azt igyekezett bizonyítani, hogy a természet valami cél szerint működik. A kommentár szövegében Szt. Tamás részint rekonstruálja ezeket az érveket, részint maga is vitatkozik az ellentmondó álláspont képviselőivel. A természet célszerű működése, ill. a természeti jelenségek teleologikus magyarázatának problémája körüli viták azóta is zavartalanul burjánzanak.

Mivel nem szeretnék beleveszni e viták dzsungelébe, sőt e dolgozat keretei még csak az Aquinói Tamás szövegeiben fellelhető érvek és ellenérvek szisztematikus tárgyalását sem engedélyezik, ezért ezek közül mindössze azokkal fogok foglalkozni, amelyek megítélésem szerint a legszorosabb és legegyértelműbb összefüggésben vannak az Ötödik Út szövegével.

Előbb azonban tisztázni kell egy, az érv szövegével kapcsolatos problémát. Az érv második mondatának ugyanis két, nyelvtanilag és logikailag igencsak különböző variánsa is van. Kenny, aki az 1952-es Marietti-féle kiadást használja, a számunkra érdekes helyen a következő szöveget adja meg: „...eodem modo operantur, *et* consequ*untur* id, quod est optimum".[117] Ezt használtam fel a fordításban: „... ugyanazon a módon működnek, *és* azt köve*tik*, ami a legjobb." Az általam használt 1612-es kiadás szövegében azonban ezen a helyen ez áll: „... eodem modo operantur, *ut* consequ*antur* id, quod est optimum", ami magyarul így hangzik: „...ugyanazon a módon működnek, *hogy* azt köve*ssék*, ami a legjobb." A dolgot az teszi igazán pikánssá, hogy Kenny — számomra megmagyarázhatatlan módon — erre a szövegrészre ezt a fordítást adja: „...act in the same manner to achieve what is best", azaz „...ugyanazon a módon működnek, *hogy* elér*jék*, ami a legjobb".

Nem kísérlem meg eldönteni, hogy melyik változat „az igazi", de annyi bizonyos, hogy az 1612-es kiadás szövege (és Kenny *fordítása*) szerint az érv első premisszájának indoklása mindössze a *petitio principii* egy klasszikus esete lenne. Csakis akkor fogadhatjuk el ugyanis igaznak azt, hogy „a természetes testek... mindig ... ugyanazon a módon működnek, *hogy* azt köve*ssék*, ami a legjobb", azaz, hogy *avégett* működnek mindig ugyanazon a módon, *hogy* azt köve*ssék*, ami a legjobb, ha eleve elfogadjuk, hogy *valami végett*, tehát „*valami cél szerint* működnek", vagyis ha eleve elfogadjuk igaznak az első premisszát.

A magam részéről azért választottam a Kenny által megadott szövegváltozatot, mert abban nem merül fel ez a probléma.

Ebben a változatban ugyanis az első premisszát két egymástól logikailag független kijelentés követi, amelyek egyikének elfogadása sem tételezi fel szükségszerűen az első premissza igazságának előzetes elfogadását. Az egyik kijelentés az, hogy minden természetes test mindig, vagy többnyire ugyanazon a módon működik, a másik pedig, hogy minden természetes test azt követi, ami a legjobb. A második kijelentés első pillantásra egyáltalán nem tűnik plauzibilisnek, sőt talán nem is egészen világos, hogy mit kell rajta értenünk. Mivel az ezzel kapcsolatos fejtegetések[118] tárgyalása meghaladná e tanulmány kereteit, ezért a továbbiakban nem foglalkozom ezzel a kijelentéssel.

Az első kijelentés azonban világos, és nyilvánvalóan igaz is: ha elengedünk egy felemelt követ, az mindig leesik, nyáron rendszerint hőség, télen rendszerint hideg van, stb.[119]

Ez a kijelentés ráadásul, amely lényegében azt állítja, hogy „minden, ami természet szerint történik, az vagy mindig, vagy gyakran történik", ebben a formában a *Fizika*-kommentárban megtalálható egyik érv[120] egy premisszája, amellyel Szt. Tamás — Arisztotelészt követve — azt igyekszik bizonyítani, hogy „minden, ami természet által történik, az valami cél szerint történik", és amely így szól: „Minden ami történik, az vagy véletlenül, vagy cél szerint *(propter finem)* történik. Amik ugyanis (a cselekvő) szándékán kívül esnek meg *(accidunt praeter intentionem finis)*, azokról azt mondjuk, hogy véletlenül esnek meg; de lehetetlen, hogy amik mindig, vagy gyakran történnek meg, azok véletlenül essenek meg. Tehát amik mindig, vagy gyakran történnek meg, azok valami cél szerint *(propter aliquid)* történnek. De minden, ami természet szerint történik, az vagy mindig, vagy gyakran történik (...). Tehát minden, ami természet által történik, az valami cél szerint történik."

Az érv menete tehát a következő:

1. Minden, ami történik, vagy véletlenül, vagy valami cél szerint történik.
2. Ami mindig, vagy gyakran történik, az nem véletlenül történik.
3. Ami mindig, vagy gyakran történik, az valami cél szerint történik. (1-ből és 2-ből)
4. Ami természet által történik, az mindig, vagy gyakran történik.
5. Ami természet által történik, az valami cél szerint történik. (3-ból és 4-ből)

Az érv logikai szerkezetét tekintve korrekt, a konklúzió valóban következik a megadott premisszákból. Az 1. premissza azonban, úgy tűnik, nem igaz. Lehetséges ugyanis, hogy valami ne pusztán véletlenül,

[117] Kenny, 96. o.
[118] Pl. SeG II. III.; Q V.; Q VI.
[119] Vö. in Phys II. XIII. 26. 1. A.
[120] In Phys II. XIII. 26. 1. A—D.

hogy létező, kétféleképpen mondjuk *(ens dupliciter dicitur)*. Ez az egyik módon a dolog létező voltát *(entitatem rei)* jelöli, amint az a tíz predikamentum szerint megoszlik. És így fölcserélhető *(convertitur)* a dologgal. És ezen a módon semmiféle *privatio* nem létező. Tehát a rossz sem.

A másik módon aszerint mondunk valamit létezőnek, hogy az a kijelentés igazságát jelöli, mely igazság a kompozícióban áll, és amelynek a jele ez az ige: van (ti. mint kopula, ahogy pl. ebben a mondatban: Socrates *est* homo). És ez az a *van*, amely arra a kérdésre felel, hogy *van-e*. És így mondjuk a vakságról is, hogy van a szemben, és bármi más *privatio*ról. És ezen a módon mondjuk létezni a rosszat is. E megkülönböztetés ignorálása révén pedig, némelyek, arra gondolva hogy bizonyos dolgokat rossznak mondunk, vagy hogy azt mondjuk, hogy van rossz a dolgokban, azt hitték, hogy a rossz valamiféle dolog."[126] A rossz tehát csak abban az értelemben mondható létezőnek, hogy bizonyos dolgokról igaz, hogy rosszak. Hasonló a helyzet mindenféle egyéb *privatio*, azaz megfosztottság, vagy hiány esetében. Ezt erősíti meg a *Metafizika*-kommentár szövege is; Szt. Tamás, miután itt is megkülönbözteti ezt a két módot, amely szerint valamit létezőnek mondunk, és ezt részletesebben is kifejti, ezt írja: „Azt mondjuk ugyanis, hogy a vakság *van* a második módon, azért mert igaz a kijelentés, amely által valamit vaknak mondunk."[127]

Mivel azonban Isten létezéséről csak ezen a módon tudhatunk (ami persze nem jelenti azt, hogy Szt. Tamás szerint Isten csak ezen a módon létezik!), ez azt jelenti, hogy az Isten létezésének bizonyítására felhozott érvek csak ebben az értelemben bizonyíthatják, hogy van Isten. Következésképpen az érveknek azt kell bizonyítaniuk, hogy van valami, amiről az „Isten" *predikátum* igaz.[128] Ha tehát pl. az Első Út bizonyítja, hogy van valami, ami mozdulatlanul mozgat, akkor az érv utolsó lépése ezek szerint az, hogy erről pedig igaz az, hogy Isten, tehát van Isten. Így az előbb felsorolt értelmezési lehetőségek közül, úgy tűnik, az első a helytálló. Azonban, hogy ezt az utolsó lépést logikailag korrekt módon egyáltalán meg lehessen fogalmazni, ahhoz az kell, hogy az érvek „automatikusan" azt bizonyítsák: *egyetlen* olyan dolog van, amelyről aztán az utolsó lépésben azt állíthatjuk, hogy Isten. Egyébként ugyanis meg sem lehet konstruálni helyesen ezeket a referáló kifejezéseket, hogy „*az* első mozgató", „*az* első hatóok" stb., amelyek viszont szükségesek ahhoz, hogy az utolsó lépésben értelmesen és egyértelműen állíthassuk pl. azt, hogy „az első mozgatóról igaz az, hogy Isten". Pontosan úgy, ahogy ahhoz, hogy értelmesen és egyértelműen állíthassam azt, hogy „El fogom adni a kocsimat", szükséges, hogy egyáltalán legyen kocsim, és hogy pontosan egy legyen.

Az érvek azonban adott formájukban legfeljebb annyit bizonyíthattak volna, hogy van *legalább* egy olyan F, amelyről igaz, hogy Isten. További premisszákat kell tehát fölvenni, hogy az érvek azt bizonyítsák, hogy *egyetlen* ilyen F van. Az első három érvben ez, úgy tűnik, símán meg is oldható. Az „x hatóoka y-nak" relációra vonatkozó kikötések közé a tranzitivitáson és irreflexivitáson kívül fel kell venni, hogy „minden effektusnak egyetlen közvetlen hatóoka van", és hogy „az olyan hatóok, amelynek nem hatóoka semmi, az mindennek hatóoka". Ezekután, ha bizonyítjuk azt, hogy van valami hatóok, amelynek nincs hatóoka, akkor e kikötések teljesülése automatikusan biztosítja, hogy csak egy ilyen legyen, és így erre már hivatkozhatunk, mint „*az* első hatóok"-ra. E kikötések közül az elsőt *expressis verbis* megtalálhatjuk a *Metafizika*-kommentárban,[129] a másodikról pedig joggal feltételezhetjük, hogy Szt. Tamás magától értetődőnek vette.[130]
Az utolsó két érvben, úgy tűnik, nem tudunk hasonló kikötéseket tenni a *petitio principii* veszélye nélkül.[131]

Azonban, ha sikerülne is minden egyes érvet úgy módosítani, hogy *egyetlen* olyan F létezését bizonyítsa, amelyről aztán az utolsó lépés szerint igaz az, hogy Isten, ezzel a lépéssel akkor is lenne még némi gond.

Egyrészt: ha mind az öt érv külön-külön bizonyítaná is valaminek a létezését, amiről igaz, hogy Isten, ez még nem jelentené azt, hogy van valami, amiről igaz, hogy Isten, *és* létezését mind az öt érv bizonyítja. (A kedves olvasó gondolom már nagy rutinnal itt is felismerte a kvantorcsúsztatási hibát.) Ehhez bizonyítani kéne, hogy mind az öt érv *ugyanannak* a létezését bizonyítja, tehát hogy az első mozgató azonos az első hatóokkal és a *per se* szükségszerű létezővel és így tovább. Azt is érdemes megjegyezni, hogy önmagában még ez sem garantálná, hogy egy Isten van. Mert jóllehet az öt érv így mind egyetlen Istennek, sőt ugyanannak az egy Istennek a létezését bizonyítaná, ez azonban még nem zárná ki, hogy esetleg több Isten is legyen, hogy legyenek ezen kívül más Istenek is. Másrészt: ha az öt érv mind-

[126] Q XLVIII. 2. ad 2-um
[127] in Meta V. IX. 65. 1. C.
[128] „Az «Isten létezik»-ben nem Istenről állítunk valamit, hanem magát a terminust állítjuk, «Isten létezik» azt jelenti: «ez vagy az Isten»". Geach 2., p. 57. Ezen elemzés szerint tehát az „Isten" szó nem tulajdonnév: „...hoc nomen Deus, est nomen apellativum, & non proprium, quia significat naturam divinam..." Q XIII. IX. ad 2-um. Ennek megfelelően a „Deus est" kijelentés logikailag nem ugyanolyan típusú, mint a „Socrates est" kijelentés. Véleményem szerint Kenny egyebek közt ezen a ponton téved saját álláspontjának kifejtésekor. Kenny, 82—95, o. különösen 89—90. o.
[129] In Meta V. II. 57. 3. K.
[130] Vö. SeG II. XV. „Quia vero..."
[131] Id. a Negyedik Út cáfolatát (66. o.). Az itt található megfontolások alkalmazását az Ötödik Útra, gondolom a kedves olvasóra bízhatom.





1. premisszát — ti. hogy ami (a cselekvő) szándékán kívül történik, arról azt mondjuk, hogy véletlenül történik — tulajdonképpen csak az 1. premissza egy újrafogalmazása. Ugyanis az, hogy ami a cselekvő szándékán kívül, azaz nem valami cél szerint történik, az véletlenül történik, logikailag ekvivalens azzal, hogy minden vagy valami cél szerint, vagy véletlenül történik.

Ebben a megfogalmazásban azonban ez a kijelentés mégis sokkal kézenfekvőbbnek tűnik. Ha pl. valaki azzal a szándékkal megy ki a kertjébe, hogy felássa a földet, és kincset talál, tehát nem azzal a szándékkal ásott, hogy kincset találjon, arról azt mondjuk, hogy véletlenül találta a kincset.[123]

Ha tehát eleve olyan dolgokról van szó, amelyek egy valamilyen szándékkal, valami cél szerint cselekvő ágens tevékenysége révén történnek, akkor az 1. premissza valóban kézenfekvően igaznak tűnik. A baj azonban ott van, hogy ez a premissza csakis ilyen esetekben tűnik ilyen kézenfekvően igaznak. Amíg ugyanis nincs bebizonyítva, hogy minden, ami természet által történik, valami cél szerint történik, addig nem lehet kizárni annak a lehetőségét, hogy valami ne véletlenül, hanem a természet által szükségszerűen történjen, és mégse valami cél szerint.[124] Azt viszont éppen ennek az érvnek kéne bizonyítania, hogy minden, ami a természet által történik, valami cél szerint történik, ezért ez az, amit nem lehet előre feltenni a bizonyításban.

Aquinói Tamásnak ez az érve tehát nem elégséges az Ötödik Út első premissziájának igazolására. Ebből persze nem következik, hogy ez a premissza hamis. Könnyen belátható azonban, hogy az érv az első premissza igaz ill. hamis voltától függetlenül hibás. Az első premissza szerint vannak bizonyos tudattal nem rendelkező dolgok, ti. a természetes testek, amelyek valami cél szerint működnek. A második premissza szerint tudattal nem rendelkező dolgok nem tendálnak valami cél felé, hacsak nem irányítja őket valami tudatos lény, tehát

1. minden tudattal nem rendelkező, valamilyen cél szerint működő dolgot valami tudatos lény irányít a célra.

Ebből azonban (mégha *vannak* is ilyen természeti dolgok) nem következik, hogy

2. van valami tudatos lény, amely minden tudattal nem rendelkező, valamilyen cél szerint működő dolgot a célra irányít.

Pontosan úgy, ahogy pl. abból, hogy egy autóversenyen *vannak* bizonyos tudattal nem rendelkező dolgok, amelyek valami cél szerint működnek, ti. az autók, amelyeknek a célba kell szállítani a versenyzőket; valamint abból, hogy az autók nem mennek a cél felé, hacsak nem irányítja őket egy vezető, tehát hogy

1. minden autónak van egy vezetője, aki a cél felé kormányozza, nem következik, hogy
2. van egy vezető, aki minden autót a cél felé kormányoz.

Ez megint csak a már ismerős kvantorcsúsztatási hiba. Az Ötödik Út tehát nem elégséges annak bizonyítására, hogy van valami *primum gubernans*, aki mindent valami cél felé kormányoz.

Végezetül foglalkozni kell az érvek — szemmel láthatóan logikailag azonos típusú — utolsó lépésével.

Az öt érv mindegyike eddig mindössze annyit bizonyíthatott volna, hogy van valami, aminek egy ilyen és ilyen F predikátum megfelel; tehát hogy van valami *movens immobile*, azaz valami, ami mozgat és nem mozgattatik, valami *primum efficiens*, azaz valami hatóok, amelynek semmi sem hatóoka, és így tovább. Az érvek utolsó mondata mondja ki azt, hogy aminek ez az F megfelel, az Isten; tehát mivel van valami, aminek ez az F megfelel, van Isten. Ezzel bizonyítást nyerne a bizonyítani kívánt kijelentés.

De ennek az utolsó lépésnek nem egészen egyértelmű a logikai szerkezete. Nem egészen világos, hogy az érvek végén található „*et hoc dicimus Deum*" fordulatot, és megfelelő változatait hogyan kell értelmezése is lehetséges:

1. erről, amiről igaz az, hogy F, igaz, hogy Isten
2. ez, amiről igaz, hogy F, azonos Istennel
3. ez, amiről igaz, hogy F, azonos azzal, amiről igaz, hogy Isten.

Megkönnyíti a választást, hogy a *Summa Theologiae* egyik helyéről megtudhatjuk, hogy Szt. Tamás szerint nem akármi módon tudhatunk Isten létezéséről: „azt, hogy valami van, kétféleképp mondjuk *(esse dupliciter dicitur)*. Ez az egyik módon a létezés aktualitását *(actum essendi)*, másik módon a kijelentés kompozícióját jelöli, amit a lélek végez, összekötve a predikátumot a szubjektummal. Első módon véve tehát a létezést *(esse)*, nem vagyunk képesek ismerni Isten létezését *(esse Dei)*, ahogy a lényegét sem, hanem csak a második módon."[125]

Erről a megkülönböztetésről bővebbet is megtudhatunk egy másik helyen, ahol arról van szó, milyen értelemben mondhatjuk, hogy létezik a rossz: „... azt,

[123] Vö. in Meta V. III. 58. IV. G—H.
[124] vö. Kenny, 103. o.
[125] Q III. 4. ad 2-um

egyike olyan lenne is, hogy a megadott premisszákból következne, hogy van egy olyan F, és hogy pontosan egy olyan F van, amelyről aztán az utolsó lépés szerint igaz lenne, hogy Isten, az érvet nyilván tönkretehetné, ha az érvtől függetlenül kiderülne, hogy van valami, amiről igaz hogy F, de nem igaz, hogy Isten, vagy hogy több olyan dolog is van, amelyről igaz, hogy F. Ahogy pl. kiderült, hogy Szt. Tamás szerint a levegőről, vagy a lelkekről is igaz az, hogy mozgatnak, anélkül hogy mozgattatnának. Az ilyesfajta lehetőségek kizárása végett nyilván tovább kellene specifikálni F-t. Az Első Út premisszái közé pl. olyan kijelentéseket is fel kellene venni, amelyek biztosítják, hogy a levonható konklúzió ne csak az legyen, hogy van valami, ami mozgat, noha semmi sem mozgatja, hanem hogy van valami immateriális, *per se* és *per accidens* egyaránt mozdulatlan, folytonos mozgást létrehozó mozgató. Minden ilyenfajta lehetséges kellemetlenséget azonban csak úgy lehetne *a priori* kizárni, ha az érvek egy olyan F létezését bizonyítanák, amelyről bizonyos, hogy csak Isten lehet. Az érvek ilyesfajta módosításához azonban előzetesen ismerni kellene Isten mibenlétét, *quidditas*át, hogy tudjuk, *mi* az, ami csak Isten lehet. De ezt mi, emberek Szt. Tamás szerint nem vagyunk, és nem is lehetünk képesek ismerni: „*Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quid non est.*"[132]

[132] „Mert az isteni szubsztancia mérhetetlenségénél fogva meghalad minden formát, amelyet értelmünk felér, és így nem vagyunk képesek őt felfogni, megismerve hogy *mi*, de valamiféle ismeretével rendelkezünk, megismerve, hogy *mi nem*." ScG I. XIV.

## IRODALOM


(Ebben a felsorolásban csak azok a művek szerepelnek, amelyekre a szövegben hivatkozom.)

Divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Antverpiae: Apud Ioannem Keerbergium, Anno MDCXII'

In Libros Perihermeneias Aristotelis Expositio (Periherm)

In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio (in Phys)

In Libros Quatuor De Coelo et Mundo Aristotelis Expositio (De Coelo)

In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio (in Meta)

De Ente et Essentia (De Ente)

Summa Catholicae Fidei contra Gentiles (ScG)

Prima Pars Summae Theologiae

A hivatkozás a következő módon történik: (1) a kommentároknál: rövidítés, könyv, lectio, lap, oszlop, betűjel, pl. in Phys VIII. XX. 66. 3. K.; (2) De Ente et Essentia: rövidítés, fejezet, betűjel, pl. De Ente V. c.;

(3) Summa contra Gentiles: rövidítés, könyv, fejezet, pl. ScG I. XIII.; (4) Summa Theologiae: külön jelzés nélkül, kérdés (Q), articulus, pl. Q II. 3.

Aristotelés, *Organon*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979.

Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages* Madison: 1959.

Frederick Copleston: *A History of Philosophy*. vol. 2. *Medieval Philosophy*. London, Burns, Oates & Washbourne, 1954.

Paul Edwards: „The Cosmological Argument." in: *The Cosmological Arguments*. (ed. Donald R. Burrill) Anchor Books, Doubleday & Company, Inc. Garden City New York; 1967.

Peter T. Geach: 1. „Commentary on Aquinas "in: *Burill* (ed.) im.
2. Form and Existence in: *God and the Soul* London, Routledge Kegan Paul, 1969.

Sandra G. Harding: *Can theories be refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis*. D. Reidel Publishing Company Dordrecht-Holland/Boston 1976

David Hume: 1. *Értekezés az emberi természetről* Budapest: Gondolat, 1976.
2. Critique of the Cosmological Argument in: Burrill, (Részlet a „Dialogues Concerning Natural Religion" c. művéből)

Anthony Kenny: *The Five Ways* London: Routledge & Kegan Paul 1969.

Thomas Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*. Second edition, enlarged, The University of Chicago, 1970.

Joseph Owens: „Aquinas and the Five Ways", *The Monist*, January, 1974. vol. 58. N.o 1.

Platón *Összes Művei* Bp.: Magyar Fil. Társ. 1943.

Lubor Velecky: „The 'Five Ways'-Proofs of God' s Existence?" *The Monist*, January, 1974. vol. 58. No. 1.

C. J. F. Williams: „Hic autem non est procedere in infinitum" *Mind*, July, 1960. vol. LXIX. No. 275.

Anders Wedberg: *Plato's Philosophy of Mathematics* Stockholm: Almqvist & Wiksell 1955.