

Az intelligibilitás okságától az okság intelligibilitásáig A kauzalitás Duns Scotus filozófiájában

E konklúzióval és a következők némelyikével kapcsolatban az *aktuális létezésre* vonatkozó kijelentéseket is előadhatnék. [...] Azonban én jobban szeretek konklúziókat és premisszákat előadni a *posszibilis létezésről*.

Duns Scotus: *De primo principio*, cap. III. concl. 1

I. BEVEZETÉS

Általánosan elfogadott az a vélemény, hogy a klasszikus filozófiai tradíció elsősorban magyarázó elvként kezeli a kauzalitás problémakörét, valamint hogy a kauzalitás kérdését először Hume teszi szoros vizsgálat tárgyává (vö. Huoranszki 2001. 85–86). E magyarázatjelleg a klasszikus elméletben a világban előforduló dolgok lételméleti struktúrájának magyarázatát jelenti. Minthogy az individuális dolgok általános sajátosságait a klasszikus tradíció legkülönbözőbb formái sem képesek episztemológiai szempontok figyelembevételével tárgyalni, e sajátosságoknak a megismerhetőségükből és intelligibilitásukból következő fennállása lesz az, ami a kauzális magyarázat tárgyát fogja képezni. Tanulmányom kiindulópontját az a tézis jelenti, hogy az intelligibilitás ontológiai értelemben erős kauzális képességgel rendelkezik, amit paradigmaticusan fogalmaz meg a *Liber de causis* szövege. E máig tisztázatlan szerzőségű mű – amely köztudottan Proklosznak *A teológia elemei* című művéből vett részletek montázszerű újrafeldolgozása – arab filozófiai környezetben keletkezik valamikor a 10. században; ám 12. századi latin fordítása után meghatározó jelentősége lesz a 13. századi skolasztika számára. Ezután nagyon röviden azt kívánom bemutatni, hogy Aquinói Tamás hogyan hangolja át a létezők sajátosságait és a világ kauzális rendje közötti párhuzamosságot gondolkodásának arisztotelianus keretei között, és hogy hogyan tart ki mégis e párhuzamosság mellett. Tanulmányomat Duns Scotus filozófiájának néhány tézisével zárom. Scotus a metafizikai posszibilitás nagy hatású elméletének kidolgozásával az intelligibilis létezés területéről számúzi a kauzális magyarázóelvet (Knuutila 1993. 139–149). Nála az intelligibilis sajátosságok és a világ kauzális rendje olyannyira radikálisan eltér egymástól, hogy

szinte kétségesé válik a kauzalitásról való lételméleti beszédmód lehetősége. Scotus azonban még nem Hume:¹ e redukált kauzalitás egyáltalában vett elgondolhatósága még nála is lételméleti teorémákat fog implikálni. Így érkezünk el az intelligibilitás erős értelemben vett kauzalitásának újplatonikus téziséből a természetes folyamatokban megvalósuló kauzalitás intelligibilitásának kérdéséig.

II. A *LIBER DE CAUSIS* ÉS AZ ELSŐDLEGES OKOK KAUZALITÁSA

Minden elsőrendű oknak nagyobb a hatása okozatára, mint a másodlagos általános oknak.

Amikor a másodlagos általános ok saját hatóképességét tekintve távol marad a dologtól, az elsődleges általános ok nem távolítja el saját hatóképességét tőle.

Ez azért van így, mert az elsődleges univerzális ok már azelőtt hatással van a másodlagos ok okozatára, még mielőtt arra a másodlagos univerzális ok hatást fejtene ki.

Amikor a másodlagos ok – amely [az elsődlegesre] következik – hatást gyakorol az okozatra, hatása nem vonja ki magát a felette álló első ok hatása alól.

Amikor a másodlagos ok elkülönül az okozattól, amely rá következik, akkor a felette álló elsődleges ok nem különül el attól, mivel az annak okaként lép fel.

Ezt a létezés, az élő és az ember példáján keresztül mutatjuk meg.

Ez azért van így, mert a dolognak léteznie kell először, s azután kell élőnek, majd embernek lennie.

Az élő az ember közeli oka, a létező pedig távoli oka.

A létezés tehát erősebb értelemben oka az embernek, mint az élő, mert az az élő oka, ez utóbbi viszont az ember oka.

Hasonlóképpen, amikor azt állítod, hogy az ember oka a racionalitás, akkor is erősebb értelemben oka az embernek a létezés, mint a racionalitás, minthogy az nem más, mint az okának az oka (*Liber de causis* 1966. 90–91).

¹ Ezúttal nem tárgyalom a késő középkori szkepticizmus szerzőinek Hume-ot előlegező gondolatmeneteit. E szkeptikus irányzat legfontosabb képviselője Nicolaus de Ultricuria (1298/99–1369). Vö. Borbély 2008. 301–302.

A *Liber de causis* bevezető tézisei az elsődleges és másodlagos okok megkülönböztetését az okság általános jellemzőinek figyelembevételével írják le. A szöveg értelmezésekor különbséget kell tennünk egyfelől a konkrét elsődleges és másodlagos okok szembeállítására, másfelől az általában vett elsődleges és másodlagos okok szembeállítására között. Konkrétan három elsődleges ok létezik a három újplatonikus hiposztázisnak megfelelően, ám ezek kauzális képessége az egymáshoz rendeződő okok általánosabb koncepciói szerint gyakorol hatást.

Ezen általános koncepció értelmében az individuális dolgok sajátosságainak hierarchikus rendezettsége egyben e sajátosságok kauzális összefüggésrendszerre is. Annak magyarázata, hogy egy individuum bizonyos sajátosságából következik az, hogy egy ennél általánosabb sajátossággal is rendelkezik, kauzális jellegű, amennyiben ezen általános sajátosság az oka a konkrét meglétének az individuumon. Az egyre általánosabb sajátosságok felfelé haladó sorában e kauzális képesség egyre növekvő mértékű, olyannyira, hogy egy általános és egy konkrét sajátosság között közvetítő kauzális sajátosságok akár el is maradhatnak: az általános sajátosság képes ezek nélkül is kiváltani a több lépcsővel alacsonyabb rendű és konkrét sajátosság meglétét; a *Liber de causis* e viszonyt is kauzális hatásgyakorlásként írja le.²

A 13. századi „virágzó” skolasztika számára a világban előforduló dolgok ontológiai felépítésének e kauzális magyarázata válik általánosan elfogadottá. A latin Nyugat filozófusai változó mértékű tudatossággal néztek szembe azokkal a problémákkal, melyekért a téves módon arisztotelészi eredetűnek tartott³ *Liber de causis*-ban szóhoz jutó arisztotelianus és újplatonikus vonások összefonódása volt felelős. A probléma nagyon tömören úgy foglalható össze, hogy az okság pontosan annak az Arisztotelésznek a filozófiájában játszik döntő szerepet, akinek kategóriatanát egyáltalán nem értelmezhetjük úgy, hogy a magasabb rendű kategoriális meghatározottságok *okai* lennének az alacsonyabb rendűeknek. A *Liber de causis* fenti példájánál maradva: az *élőlény* nem oka az *értelmes lénynek*, jóllehet kategoriális szempontból a két sajátosság univok módon rendeződik egymáshoz.

² Ezúttal lemondunk az e tézisekben implicit módon benne rejlő és az arab filozófiában széles körben elfogadott okkacionalizmus-koncepció tárgyalásáról. Lásd ehhez Perler–Rudolph 2000.

³ Aquinói egyike volt azoknak, akik rámutattak arra, hogy a szöveg milyen nagy mértékben újplatonikus, közelebről prokloszi eredetű. Vö. Denis J. Brand előszavával, in *The Book of Causes* 1984. 2.

III. AQUINÓI TAMÁS ÉS A PRINCÍPIUMOK KAUZALITÁSA

Aquinói Tamás filozófiája tipikusnak tekinthető abból a szempontból, ahogy itt – az arisztotelianus skolasztika korában – a dolgok sajátosságainak rendje és a világ kauzális összefüggérendszerre egymásba fonódik. 1258–59 körül Aquinói Tamás Párizsban Boëthius *De trinitate* című művének kommentálásakor a következő gondolatokat fogalmazza meg a metafizika tárgymeghatározásával kapcsolatban:

Tudnunk kell, hogy minthogy bármely tudomány valamely alája vetett genust (*genus subjectum*) ismer meg, ezért meg kell hogy ismerje e genus princípiumait, mivel a tudomány csakis a princípiumok ismerete által éri el tökéletességét, ahogy az a Filozófus által a *Fizika* elején előadottakból világos.⁴ Azonban a princípiumoknak két genusa van. Némelyek ugyanis önmagukban teljes természetek, mindazonáltal mások princípiumai is, ahogy az égi testek az alacsonyabban elhelyezkedő testek princípiumai, és ahogy az egyszerű testek az összetett testekéi. S ezért ezeket nemcsak annyiban veszik szemügyre a tudományokban, amennyiben princípiumok, hanem annyiban is, *amennyiben önmagukban vett létezők*. [...] Más princípiumok azonban nem önmagukban teljes természetek, hanem pusztán a természetek princípiumai, ahogyan az egység a számé, a pont a vonalé, vagy ahogy a forma és az anyag a fizikai testté, amiből kifolyólag az ilyesfajta princípiumokat kizárólag az a tudomány tárgyalja, amely a princípiumok által meghatározottakra vonatkozik (Thomas de Aquino 1965. 192–193; q. 5 a. 4 in corp. Kiemelés tőlem – S. J.).

Aquinói e szakaszban azon princípiumokat vizsgálja, amelyek a metafizika mint a minden dolgok princípiumait vizsgáló tudomány tárgyát képezik. A princípiumokat két részre osztja, aminek megfelelően a metafizika tudománya is két részre oszlik: adottak ugyanis olyan princípiumok, amelyek azon túl, hogy ezeket egy adott tudomány bizonyítatlan előfeltételeiként felvesszük, önálló egzisztenciával is rendelkeznek, illetve adottak olyan princípiumok, amelyek nem rendelkeznek ilyen önálló egzisztenciával. A metafizika feladata nem pusztán abban áll, hogy princípiumokat vegyen fel a tudományok egyáltalában vett előfeltételeiként, hanem ezeket *önmagukban vett létezőkként* is meg kell vizsgálnia. E vizsgálat érdekében a metafizikán belül fel kell vennünk egy olyan külön részt, amely e kérdést tisztázza. A metafizika ilyen felosztását meg kell

⁴ Arisztotelész: *Fizika* 184a12–14. A *Fizikának* a szóban forgó hely kontextusát képező bevezető passzusa (184a10–b13) az egyik legfontosabb tudományódszertani hely a *Corpus Aristotelicum*-ban, különösen a reneszánsz arisztotelianusok páduai tradíciója hivatkozik rá mint a tudományok tapasztalati kiindulópontját igazoló szövegrészletre.

engednünk, hiszen a természettudomány különböző diszciplínái esetében is megfigyelhetjük ezt a felosztást, amennyiben a felsőbb régiókban elhelyezkedő testek kutatása azon kívül, hogy tisztázza a Hold alatti szféra testeire irányuló kutatás princípiumait, e princípiumok létezését is tematizálja. Másképp fogalmazva: a Hold alatti szféra testi szubsztanciáinak princípiumaira irányuló tudomány nemcsak azt tárgyalja, hogy mi az összetett testek princípiuma, hanem azt is, hogy e princípiumok kifejezetten azonosak a Hold feletti szféra égitesteivel. Bár Aquinói itt még nem mondja ki, gondolatmenete mégis abba az irányba halad, hogy a metafizikának egyáltalában nem volna tárgya, ha a létezés általa vizsgált princípiumainak nem volna valamiféle önálló egzisztenciája.

Ahogy bármely egyes meghatározott genusra nézve adottak bizonyos közös princípiumok, amelyek ezen genus összes princípiumaira kiterjednek, úgy az összes létező is – amennyiben részesülnek a létezőben – rendelkezik bizonyos princípiumokkal, amelyek minden létező princípiumai. Avicenna véleménye szerint a *Sufficienciában* ezen princípiumokról kétféleképpen állíthatjuk, hogy közösek [Avicenna 1992. 22–23; I c. 2 f. 14va 6–30]. Egyik módon a *predikáció* szerint, ahogyan a következőt állítom: a forma közös az összes formára nézve, mivel bármelyikről predikálható. Másik módon a *kausalitás* szerint, ily módon állítjuk azt, hogy a szám szerint egy Nap minden keletkezhetőre vonatkoztatva princípium. Az összes létező ugyanis nem csak az első mód szerint rendelkezik közös princípiumokkal, amire a Filozófus a *Metafizika* XI. [Kappa] könyvében felhívja a figyelmet,⁵ tudniillik, hogy minden létező ugyanazon princípiumokkal rendelkezik az *analógia* módján, hanem a második mód szerint is, oly módon, hogy mindennek olyan dolgok legyenek a princípiumai, amelyek szám szerint egyek. Ily módon az akcidensek princípiumai visszavezetnek a szubsztancia princípiumaira, és a pusztulható szubsztanciák princípiumai visszavezetnek a pusztulhatatlan szubsztanciákéra, és így egy bizonyos fokozatosság és rend szerint minden létező visszavezet bizonyos princípiumokra. És mivel annak, ami a létezőség princípiuma minden dologban, a legmagasabb rendű létezőnek kell lennie, ahogy azt a *Metafizika* II. [alfa] könyve állítja [1049b4–1051a33], ennél fogva az ilyesfajta princípiumoknak a legteljesebbeknek kell lenniük, *emiat azután a legmagasabb rendű aktualitásban kell lenniük*, hogy semmiféle vagy csak a legcsekélyebb mértékű potencialitással bírjanak, mivel az aktualitás magasabb rendű a potencialitásnál, ahogy azt a *Metafizika* IX. [Théta] könyve mondja [993b26–31]. Ennél fogva teljes mértékben mentesnek kell lenniük az anyagtól és a mozgástól, amely utóbbi a potencialitásban egzisztáló

⁵ Helyesen: XII. [Lambda] könyvében, vö. Arisztotelész: *Metafizika* 1070a31–33 és 1071a30–35.

aktualitása. És ilyenek az isteni dolgok, *mivel ha az isteni valahol egzisztál, akkor egy ilyen természetben* – azaz immateriális és mozgatatlan természetben és a legmagasabb rendű módon – *egzisztál*, miként azt a *Metafizika* VI. [Epsilon] könyve állítja [1026a20] (Thomas de Aquino 1965. 193–194. Kiemelések tőlem – S. J.).

Világos, hogy ahogy „*bármely egyes genusra nézve adottak bizonyos közös princípiumok*”, úgy adottak olyan princípiumok is, „*amelyek minden létező princípiumai*”. Aquinói ismét megkülönböztetést vezet be a metafizika tárgyát illetően: ezen minden létezőre közös sajátosságok egyfelől a *predikáció*, másfelől a *kauzalitás* szempontjából közösek. Bármennyire is Avicennára támaszkodva vezet be e megkülönböztetést, a distinkció éppen az arab filozófus metafizika-felfogásával ellentétes irányú. Tamás ugyanis a hangsúlyt arra helyezi, hogy azon túl, hogy az arisztotelészi analógia elve alapján a létezés általános princípiumait minden egyes létezőről predikálhatjuk – hiszen a világ dolgai a kategoriális rendben adottak –, fel kell vennünk e princípiumok egzisztens létezését is, „oly módon, hogy mindennek olyan dolgok legyenek a princípiumai, amelyek szám szerint egyként léteznek”. A princípiumok létezése teljes szubsztanciális létezés. A metafizika fő része így épphogy nem a pusztán – azaz *predikatív* „létmóddal” – princípiumokként felvettek tematizálása, hanem azok dologszerű létezésének tisztázása. Aquinói az (onto)teológiaként felfogott metafizika tárgymeghatározásának arisztotelészi kulcshelyeire hivatkozva a metafizikai princípiumok kifejezett egzisztens-szubsztanciális létmódja mellett foglal állást. A metafizika ilyen tárgymeghatározása kifejezetten a létezés általános princípiumainak *kauzalitás* szerinti közösségén alapul: a metafizika primér szubjektuma isten mint legmagasabb rendű *ok*. A predikáció szerinti közösség – mint a létező mint létező transzkategoriális sajátosságainak általánossága – kizárólag az isten általi kauzalitás által léphet fel a világ szubsztanciáiban.

Tehát az ilyesfajta isteni dolgokat, mivel az összes létező princípiumai és nem kevésbé önmagukban teljes természetek, kétféleképpen lehet tárgyalni: az egyik módon annak megfelelően, ahogy az összes létező princípiumai, a másik módon annak megfelelően, ahogy önmagukban bizonyos dolgok. Mivel azonban az ilyen első princípiumok bárhogyan is léteznek, *önmagukban a leginkább ismertek*,⁶ és értelmünk mégis úgy vonatkozik rájuk, mint ahogyan az éjszakai sötétséghez szokott szem a nap fényéhez, miként azt a *Metafizika* II. [alfa] könyve állítja [993b9–11], ennél fogva a természetes ész fénye által kizárólag oly módon jutunk hozzájuk, hogy az okozatokból vezetettünk ismeretükhöz. És ez az a mód, ahogy a filozófusok hozzájuk jutnak, ami világos a Róm. 1-ből: *a mi istenben láthatatlan [...] az ő*

⁶ Vö. *Második Analitika* 71b9–72b4, *Fizika* 184a10–b14.

*alkotásaiból megértetvén megláttatik.*⁷ Ebből következően az ilyen isteni dolgokat a filozófusok kizárólag mint az összes dolgok princípiumát tárgyalják. Ennélfogva ezek abban a tanban kerülnek tárgyalásra, amelyben ezek az összes dolgok princípiumaiként lesznek tételezve, és amelynek szubjektuma a *létező mint létező*: és ezt nevezik ők [a filozófusok] isteni tudománynak. Van ugyanis egy másik módja is az efajta dolgok megismerésének, nem aszerint, ami az okozatokból nyilvánvaló, hanem aszerint, ahogyan ezek önmagukban nyilvánvalóak. Ezen módon állította az apostol az 1Kor 2[, 11–12]-ben: *Azonképpen az isten dolgait sem ismeri senki, hanemha az istennek Lelke. Mi pedig nem e világnak lelkét vettük, hanem az istenből való Lelket; hogy megismerjük azokat, a miket isten ajándékozott nekünk.* Ugyanott: *Nekünk azonban az isten kijelentette az ő Lelke által.* [1Kor 2,10.] Ezen a módon az isteni dolgok aszerint kerülnek tárgyalásra, ahogyan önmagukban szubszisztálnak, és nem pusztán aszerint, ahogyan a dolgok princípiumai (Thomas de Aquino 1965, 194–195. Kiemelések tőlem – S. J.).

Jóllehet e princípiumok „*önmagukban a leginkább ismertek*” (az arisztotelészi *té [...] phüszzei gnórimóteron a Második analitika 71b35–72a1* alapján), ismeretelméleti szempontból mégsem vagyunk képesek számot adni arról, hogy hogyan jutunk e princípiumok önmaguk általi ismeretéhez. Aquinói Arisztotelész Platón-allúziójával megismerőképességünket az éjszakai sötétséghez szokott szemhez hasonlítja, amely a nappali fényben képtelen meglátni a dolgokat. Ismereteinket „a természetes ész fénye által” a princípiumokkal kapcsolatban is az okozatok éjszakai sötétjéből kiindulva „az ő alkotásaiból megértetvén” nyerjük. Csak „istennek Lelke” képes a princípiumoknak nem okozataikon nyugvó, hanem önmaguk általi ismeretére. Az emberi megismerőképesség számára pontosan a kauzalitás elvének messzemenő metafizikai alkalmazása által nyert princípiumok biztosítják azt, hogy a *létező mint létező* a metafizika szubjektuma legyen. Aquinói azonban rögtön hozzáfűzi: „és ezt nevezik ők [a filozófusok] isteni tudománynak”. Amikor azt írja, hogy „az ilyen isteni dolgokat a filozófusok kizárólag mint az összes dolgok princípiumát tárgyalják”, akkor egyfelől ugyan arra utal, hogy a filozófusok itt zárójelbe teszik a teológiai istenfogalmat, másfelől azonban félreérthetetlenül a tudunkra adja, hogy a létező mint létező csakis istennek a világra vonatkozó *kauzális viszonya* által lehet a metafizika szubjektuma. Nem lehetséges általános ontológia a racionális-filozófiai teológia előzetes tematizálása nélkül. Úgy tűnik, hogy az általános ontológia a racionális-filozófiai teológia foglya marad mindaddig, amíg a dolgok létjellemezőiket egy legfőbb ok kauzális hatásgyakorlásának köszönhetik.

⁷ Róm 1,20. A bibliai idézetek a Károlyi-fordítás alapján.

IV. DUNS SCOTUS

1. *Kauzális és metafizikai lehetőség*

E konklúzióval és a következők némelyikével kapcsolatban az *aktuális létezésre* vonatkozó kijelentéseket is előadhatnák a következőképpen: Valamely természet hatóok, mivel valamely természet hatóokság okozata, mivel valamely természet elkezd létezni, mivel valamely természet a mozgás végpontja és kontingens. Azonban én jobban szeretek konklúziókat és premisszákat előadni a *posszibilis létezésről*. Ugyanis feltéve, hogy az aktuálisal kapcsolatos érvek helytállóak, a posszibilisre vonatkozóak is helytállóak lesznek, ám ez megfordítva nem áll fenn. Továbbá, az aktuálisra vonatkozó érvek, bár eléggé nyilvánvalóak, mégis *kontingensek*, míg a posszibilisre vonatkozóak *szükségszerűek*. Azok az egzisztens létezőre vonatkoznak, ezek sajátosan a quidatív értelemben felfogott létezőre tartozhatnak (Duns Scotus 1639. 229. *De primo principio*, cap. III. concl. 1).

Amikor Duns Scotus 1305 körül ezen sorokat papírra veti *De primo principio* című műve harmadik fejezetében, akkor egy olyan preferenciát tár fel, mely nemcsak a művében megfogalmazott érveit, hanem teljes filozófiai stílusát és attitűdjét jellemzi. A személyes hangvételű állásfoglalás arra vonatkozóan, hogy „én jobban szeretek konklúziókat és premisszákat előadni a *posszibilis létezésről*” – értsd: az *aktuális létezésre* vonatkozó érvekkel szemben –, félreérthetetlenül adja az olvasó értésére, hogy a scotusi filozófia fő témája és egyben legfőbb filozófiatörténeti nívója a modalitás problémakörének újragondolása. A modális létezés jellemzőinek explikálása jól láthatóan éppen az aktuális létezés területén és az itt megnyilvánuló kauzális viszonyokat illetően fog nehézségeket „okozni”. E zavart jelzi Scotus fenti megjegyzése is: A *De primo principio* gondolatmenetének – mely a középkori filozófia talán legrészletesebben kifejtett érvelése isten létezése mellett – vezérfonala a hatóoki kauzalitás struktúráján keresztül vezet isten létezésének belátásához. Idézetünk bevezető soraiban azonban Scotus mintha épp egy ilyen érvelés trivialisáról beszélne: a kizárólag az egzisztens-aktuális létszféra figyelembevételével megfogalmazott érv helyett a posszibilis létezéssel kapcsolatos argumentációt javasol.

Scotus – az európai filozófia történetének nagy szerzőivel összhangban – azon nyilvánvaló tény magyarázatát keresi, hogy a világban individuális dolgok generalizálható sajátosságokkal rendelkezve léteznek. E magyarázatnak – abban a formában, ahogyan Arisztotelész a problémát felvetette – egyben az általa első filozófiának nevezett metafizika első tárgyáról kell szólnia. Az antik filozófus két alapvető magyaráztípusat hagyott örökül a metafizika tárgyát illetően, és bölcs hallgatásba burkolózott az ezek között fennálló prioritást illetően. Az egyik megoldás szerint kijelölhető egy meghatározott létező, amely individuális egzisztens-

ciája szerint mint a létezés *maximális mozzanata* magába foglalja minden dolgok létét. Úgy tűnik, hogy Arisztotelész emellett száll síkra, amennyiben a metafizika feladatát úgy állítja be, mint az *okok* nemeinek vizsgálatát, amely végül is ahhoz a belátáshoz vezet, hogy a metafizika tárgya isten, azaz a legmagasabb rendű ok (*Met.* VI [Epsilon] 1, 1025b1–1026a22). A metafizika e meghatározás szerint (racionális) (onto)teológia (vö. *Met.* I [Alfa] 982a1–3, 982b9–10, 983a8–10; *Met.* IV [Gamma] 1003a26–32; *Met.* VI [Epsilon] 1025b3–4, 1026a18–23, 1028a3–4; *Met.* XI [Kappa] 1064b1–6). Ezzel szemben több helyen is azt olvassuk a *Metafizikában*, hogy a metafizika tárgya a létező mint létező, illetve azon sajátosságok, amelyek a létezőhöz mint létezőhöz járulnak hozzá. E meghatározás szerint a létező mint létező minden általánosan vett dologin fellelhető *minimális mozzanata* jelöli ki a metafizika tárgyterületét, a metafizika így mindenekelőtt *ontológia* (*Met.* IV [Gamma] 1003a21–25; *Met.* VI [Epsilon] 1028a21–24; *Met.* XI [Kappa] 1060b31–1061b17).

Arisztotelész első megoldási javaslata, miszerint a metafizika univerzális diszciplínájának tárgya mindenekelőtt egy kitüntetett létezőben jelölhető meg, egészen a 13. század végéig uralkodó felfogás marad. E kitüntetett létező isten, a metafizika tudománya így mindenekelőtt racionális vagy természetes teológia, (onto)teológia. Annak ellenére, hogy isten természetesen az összes kifejtett rendszerben meghaladja a világ kategoriális rendjét (szolgáljon annak alapjául akár egy arisztoteléanus természetfilozófia, akár az ideák és a részesedés platonikus fogalmai által meghatározott kettős ontológiai rend, vagy akár egy radikálisan isten akarától függő augusztiniánus-keresztény létrend), mégis mint individuum bírja a világ létét. E felfogás szerint isten a világ individuális dolgainak létjellemzőit a világra vonatkozó *kauzális* viszonya alapján „osztja le”. E felfogást szemléltettük fent a *Liber de causis*ből és az Aquinói Tamástól származó részletekkel.

A másik javaslatot, amely a metafizika tárgyaként a létezőt mint létezőt állítja be, a hellénisztikus és későbbi tradíció nagy része figyelmen kívül hagyja. E negligálás elméleti motívumait helyhiány miatt most nem ismertetve⁸ arra kell utalnunk, hogy Duns Scotus a hellénizmuskori alexandriai Ammóniosz-iskola és Avicenna kísérletei után először veti fel a metafizika tárgymeghatározásával kapcsolatos „másik” arisztoteléusi megoldást, miszerint a metafizika mindenekelőtt a létezőről mint létezőről szóló tudomány. Szintén figyelmen kívül hagyva a létező mint létező transzkategoriális voltából fakadó klasszikus apóriákra adott választ,⁹ röviden leszögezhetjük, hogy Scotus szerint az *ens inquantum ens* a létezés *univok* sajátossága, amely áthatja a teljes kategoriális rendet.¹⁰ Annak tárgyalásáról is lemondva, hogy milyen episztemológiai szempontok szólnak a léte-

⁸ Lásd részletesen: Zimmermann 1965.

⁹ Duns Scotus Ed. Vat. III. 81–85 (Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 nn129–136).

¹⁰ Duns Scotus Ed. Vat. IV. 205–206 (Ord. I d. 8 p. 1 q. 3).

ző mint létező és az alatta kibomló kategorialitás formális ontológiája mellett,¹¹ rögzíthető, hogy Scotus szemében a kategoriális rend a világra nem egy legfőbb ok kauzalitása folytán jellemző, hanem azért, mert az *ens inquantum ens* mint intencionális objektum explikálódik a világban,¹² méghozzá oly módon, hogy ezen explikáció teljesen indifferens a világ kauzális viszonyaira nézvést.

A létező mint létező esetében episztemológiai és ontológiai szempontok egymásba játszásáról beszélhetünk. *Episztemológiai* szempontból a létező mint létező minden megismerés egyáltalában vett tere – (nem is olyan) halvány előképe ez az ismeretek lehetőségfeltételére apelláló újkori transzcendentálfilozófiai *Bedingung*nak (vö. Honnefelder 1990) –, és ily módon a világ dolgainak leggyengébb *ontológiájú* sajátossága, mely ugyanakkor a legáltalánosabb: minden individuális dolgon fennáll az *ens inquantum ens* minimális mozzanata. A két aspektus abban a filozofémában ér össze, miszerint a létező mint létező egy olyan transzkategoriális esszenciális diszpozíció, mely az ellentmondásmentesség által artikulálódik.¹³ Az episztemológiai szempontból ellentmondásmentes bejelentheti igényét bizonyos ontológiai tételezettségre. Ha ezt a kis engedményt megteesszük, akkor az ontológia nem lesz többé az isten létezését tematizáló racionális teológia függvénye, hanem az általános létjellemezők egy önálló általános ontológia keretein belül tárgyalhatóak; és ezen létjellemezők istenre is érvényesek lesznek.

Közelebb lépve témánkhoz: a létezőnek mint létezőnek az ellentmondás-mentesség által tételezett esszenciális diszpozíciója tulajdonképpen nem más, mint az egyáltalában vett *lehetőség*. Scotus Arisztotelész *Metafizikájának* a potencialitás és aktualitás problémáját tárgyaló IX. [Théta] könyvéhez írt kommentárjában fejti ki sajátos koncepcióját a *metafizikai lehetőség*ről.

A potencia egyfelől a létező bizonyos létmódját jelenti. Másfelől speciálisan a princípium elvét vezeti be. Kétséges, hogy e kettő közül melyik számára lett bevezetve előbb a név, és melyikből vittük át a másikra. Ha mégis előbb a létező bizonyos módjának megjelölésére alkalmazzuk, mivel az kizárólag a létezését lehetővé tevő princípium által járulhat egy ilyen létezőhöz, ennek megfelelően a potencia nevét átvihetjük a princípiumra, mintegy arra, ami által a POSSZIBILIS képes létezni, nem mint „ami által” formálisan, hanem kauzálisan (*non 'quo' formaliter, sed causaliter*). Hasonlóan, ha előbb azon princípiumra alkalmazzuk, amely által a dolog létezhet, akkor át lehet vinni a létezés hozzá hasonló módjának – amelyet az okozat az okban bír – általános megjelölésére (Duns Scotus: Op. Phil. IV. 512. *In Metaph.* IX, q. 1–2 n14).

¹¹ Duns Scotus Ed. Vat. XVI. 250 (Lect. I d. 3 p. 1 q. 1–2 nn68–69).

¹² Az intencionalitás problémájához Duns Scotusnál lásd Perler 2002. 217–230.

¹³ Klasszikus hely: Duns Scotus Ed. Viv. XXV. 113–115 (*Quodl.* q. 3 n2).

A potencia kifejezés jelentésátviteli alternatíváinál fontosabb a két elv pontos megkülönböztetése. A potencia filozófiai terminusa egyrészt „a létező bizonyos módját”, másrészt „speciálisan a princípium elvét” jelenti. A kölesönös jelentésátvitel lehetőségét tárgyalva Scotus pontosítja a két potencia különbségét: A potencia mint „a létező bizonyos módja” egy dolgot úgy jellemez, mint „ami által» [az] formálisan” lehetséges, míg a potencia mint „speciálisan a princípium elve” egy dolgot úgy jellemez, mint *kauzális* lehetőséget, amely a világban lefutó ok-okozati sorokba illeszkedik. A princípium e részletben kifejezetten kauzális princípiumot jelent, azt a lehetőség szerinti létezőt, melyet „az okozat az okban bír”. A lehetőség fogalma nem merül ki a potencia kauzális értelmében. Pontosán a nem kauzális jellegű lehetőség lesz a metafizikai kutatás tárgya:

Itt tehát a közösebb értelemben vett potenciát kell szemügyre vennünk, tudniillik aszerint, ahogy az a létező bizonyos önmagában vett és a princípium elve nélküli modusát jelenti. És mivel a metafizikát művelő kutató a létezőt és annak sajátosságait, ebből következően az ily módon felfogott potencia a metafizikát művelő kutatására tartozik. Ennélfogva az előadás rövidségére tekintettel ezt *metafizikai potenciának* lehet nevezni (Duns Scotus: Op. Phil. IV. 512–513. uo. n16).

A *metafizikai lehetőség* tehát a létező önmagában vett és a princípium elve nélküli modusa, ahogy egy dolog önmaga formális-esszenciális konstitúciója folytán lehetséges. A metafizikai lehetőség többféleképpen artikulálható. Egyfelől a létező mint létező közvetlen sajátossága, ahogy Scotus fogalmaz: „a *possibilis* felcserélhető a teljes létezővel, mivel semmi sem létező, aminek elve ellentmondást foglal magában”, másfelől azt nevezzük „*lehetséges létezőnek*, ami pusztulható entitással rendelkezik”.¹⁴

A kontingencia a téridőbeli világban létező dolgok metafizikai sajátossága. Már itt is megfigyelhető a kauzalitás formális megközelítése, amennyiben Scotus a kauzális lehetőséget a kontingencia formális sajátosságaként is jellemzi. E formális nézőpont szerint nem azért kontingens valamely dolog, mert képes egy kauzális sor valamely láncszemének funkcióját betölteni, hanem azért képes egy kauzális sor valamely láncszemének funkcióját betölteni, mert már eleve formálisan kontingens.¹⁵ A kauzális funkció abból következik, hogy minden olyan időpillanatban, amikor valamely kauzális viszony megvalósul, a világ tényei lehetnének másképp is, mint ahogyan aktuálisan fennállnak.

Itt érkezünk el tulajdonképpeni problémánkhoz. Ha Scotus ily mértékben kifejthetőnek tartja a *potencia* nem kauzális, hanem formális-metafizikai értelmét, akkor hogyan fogja értelmezni a kauzalitás kérdését? Úgy tűnik, az a tény,

¹⁴ Duns Scotus: Op. Phil. IV, 515 (*In Metaph.* IX, q. 1-2, n21).

¹⁵ Vö. *Lectura* I d. 39, kommentált, kétnyelvű kiadása: Duns Scotus 1994.

hogy a világ individuális dolgai bizonyos generalizálható sajátosságokkal rendelkeznek, nagyon jól magyarázható azon formális létezés által, amelyet e sajátosságok elgondolhatósága implikál. Természetesen annak magyarázata, hogy egy fehér asztal miért fehér, és miért nem barna – vagyis miért nem olyan színnel rendelkezik, amelynek fennállása az aktuálisan fennálló fehérrel szinkron módon lehetséges –, nem nélkülözheti azon aktuális kauzális viszony felmutatását, amelynek eredményeképp az asztal fehér színű lett. Ám a tradicionális felfogás szerint csak akkor rendelkezik az aktuálisan fehér asztal a barnává válás lehetőségével, amikor ott állok mellette barna festékesdobozzal és ecsettel. Scotus szerint azonban a fehér asztal akkor is rendelkezik a barnává válás lehetőségével, ha a világ kauzális viszonyai közepette ez az asztal sohasem lesz barna. Ellentmondásmentesen el tudom gondolni ezt a fehér asztalt barnaként, ami azt jelenti, hogy a létező mint létező alatt kibomló kategoriális rend megengedi ezen asztal barnaságának lehetőségét. A kauzalitásra vonatkozó kérdést úgy tehetjük fel, hogy vajon a kauzalitás mit képes ezen formális kontingenciával *szemben* teljesíteni. Mit mondhatunk a kauzalitásról akkor, ha úgy tűnik, hogy Scotus kitart amellett, hogy a legdetermináltabb kauzális viszony okozata is messzemenően kontingens marad, mégpedig amiatt, hogy ellentmondásmentesen elgondolható egy tőle különböző megvalósulatlan lehetőség?

2. A kauzalitás törvényei Duns Scotusnál

A kauzalitás kérdésköre elsősorban az istenérvek négy, egymással nagy mértékben egyező megfogalmazásában játszik fontos szerepet – vizsgáljuk meg akár az *Ordinatio* (I d. 2 p. 1 q. 1–2.), akár a *Reportationes* (I d. 2 q. 1–4), akár a *Lectura*¹⁶ (I d. 2 p. 1 q. 1–2) megfelelő fejezetét, vagy akár a teljes *Tractatus de primo principio* érvelését.¹⁷ Scotus istent előzetesen mint *végtelen létezőt* definiálja (mert istent az *ens inquantum ens* végtelen modális transzcendententáléja alatt gondoljuk el), s e definíció mellett még bizonyításra szorul, hogy valóban létezik-e egy ilyen sajátossággal rendelkező létező.¹⁸ A bizonyítás *a posteriori* jellegű és a

¹⁶ *Lect.* I d. 2 p. 1 q. 1–2.

¹⁷ Duns Scotus 1639. 210–259. A *De primo principiónak* nincs mértékadó modern kritikai kiadása, ami nem utolsósorban annak köszönhető, hogy ma is hitelesnek tűnő kéziratokban maradt ránk – ami egyáltalán nem jellemző Scotus egyéb munkáira –; így az egyébként máshol megbízhatatlan 17. századi Wadding-kiadás ez esetben használható. Vö. Vos 2006. 141–142. A szöveg kiváló német és angol fordításokban is hozzáférhető: Duns Scotus 1974; Duns Scotus 1966 (több kiadás).

¹⁸ Nagyon fontos e ponton megjegyezni, hogy Scotus istendefiníciója (*ens infinitum*) nem *a priori* jellegű, ahogy azt Anzelmnél látjuk. A végtelenség úgynevezett diszjunktív transzcendententáléja a létező mint létező intencionált esszenciális diszpozíciója alatt explikálódik. Scotus az intencionális kategorialitás és transzkategorialitás intelligibilis tartalmait *a posteriori* tartalmaknak tekinti, annak ellenére, hogy isten sohasem közvetlen tárgya az emberi megismerőképességnek. Scotus a következő „színezéssel” (*coloratio*) tartja elfo-

végtelen létezőnek a teremtett dolgokra nézvést relatív sajátosságain alapul, melyek két típusba sorolhatóak. Egyfelől kauzális sajátosságokról (*prorietates causalitatis*), másfelől eminens sajátosságokról (*prorietates eminentiae*) beszélhetünk. A teremtett dolgok között tehát alapvetően két olyan rend van, melyek valamiféleképpen vonatkozásban állnak a mérhetetlenül transzcendens isten bizonyos sajátosságaival: a kauzalitás és az eminencia rendje. Az eminencia, a dolgok sajátosságait jellemző tökéletesség rendje, megegyezik a világ kategoriális rendjével. Az eminencia rendje a sajátosságok intelligibilis lehetőségének rendje, mely – mint fentebb láttuk – indifferens az egzisztens kauzalitás viszonylatában.

Scotus a következő kauzalitástörvényekkel dolgozik:

n49 [A] *per se* rendezett okok között a későbbi ok, amennyiben további okozatot vált ki, függ az őt megelőzőtől. A *per accidens* rendezett ok nem függ ilyentől [amikor okoz], jóllehet létezésében vagy valami mást tekintve függhet.

n50 [A] *per se* rendezett okok kauzalitása más elvből és más rendből származik, mivel magasabb rendű és tökéletesebb; az akcideniálisan rendezettek esetében azonban nem. E különbség az elsőből következik, mivel egy ok sem függ a kauzális hatásgyakorlásban olyan [megelőző] októl, melynek elve megegyezik az övével, mert valami kauzális kiváltásához elegendő egyetlen elv.

n51 [A] *per se* és esszenciálisan rendezett okok mindegyike egyszerre szükségzerű követelmény az okozáshoz, máskülönben valamely esszenciális kauzalitás hiányozna az okozat számára; az akcideniálisan rendezettek esetében ez nem így van, mert a kauzális hatás kiváltása nem követeli meg ezt a szimultaneitást (Duns Scotus: Ed. Vat. II. 154–155. *Ord.* I d. 2 p. 1 q. 1–2 nn49–51).

Az n49 az esszenciális kauzalitás láncolata tagjainak *erős függését* mondja ki, az n50 az egymáshoz rendeződő esszenciális hatóokok *kategoriális eltérését*, míg az n51 azt a tézist hangoztatja, hogy egy esszenciális kauzális viszony elengedhetetlen feltétele az ily módon egymáshoz rendeződő okok *szimultán hatáskifejtése*. E kauzalitástörvények megfogalmazása egy *a posteriori* istenérv keretein belül történik meg: Scotus általuk kívánja kiküszöbölni a hatóokok sorában fellépő végtelen regresszust. Mindhárom tézis megkülönbözteti az okok és okozatok *per se* (esszenciálisan) és akcideniálisan rendezett sorát. Scotus intenciója szerint az okok esszenciális rendjének felszálló ága véges (egy esszenciális okozat

gadhatónak Anzelm érvét: *Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione* (*Ord.* I d. 2 p. 1 q. 1–2 n137, vö. uo. n11; n35–37; n138–139).

kiváltása az esszenciális okok *szimultán* fennállására utalt), míg az akcideniális rendben okok és okozatok végtelen *szukcessziója* valósul meg. Scotus tehát nem tagadja, hogy a kategóriáknak megfelelően rendezett világban adott a végtelen számú individuum lehetősége, ám nem fogja megengedni az „esszenciálisan rendezett okok” végtelen regresszusát. Az „esszenciálisan rendezett okok” sorozatának elkülönítése az „akcideniálisan rendezett okok” sorozatától akár arisztotelészi eredetű is lehetne,¹⁹ Scotus azonban jelzi, hogy az általa bevezetett megkülönböztetés nem esik egybe Arisztotelész okfelfogásával. Valóban, beszélhetünk Arisztotelész szellemében arról, hogy vannak *per se* és akcideniális okok aszerint, hogy egy individuum lényegi vagy járulékos sajátossága szerint oka-e az okozatának.

n47 Más dolog *per se* és *per accidens* okról beszélni, és más dolog *per se* [azaz *essentialiter*] és *akcideniálisan rendezett* okokról beszélni. Az első esetben individuális dolgokról van szó, és arról, hogy egy dolog mint ok saját természetéből fakadóan ok, nem pedig valamely akcidense tekintetében. A második esetben két okot vetünk össze, amennyiben ugyanazon ok kiváltásában szerepet játszik mindkettő (Ed. Vat. II, 153–154. *Ord.* I d. 2 p. 1 q. 1–2 n47).

Az esszenciálisan rendezett ok és okozat n50-ben foglalt kategoriális különbségét többféleképpen értelmezhetjük. Egyfelől az egy nem belüli kategoriális különbségekről lehet szó: az apa azon sajátossága, hogy ember, a nemzés viszonyában oka az ember sajátossággal rendelkező fiú létrejöttének – az apa–fiú viszonyban Scotus szerint kontingens módon rendezett ok és okozat lép fel, ám az apában fennálló *ember* sajátosság esszenciális oka a *fiúnak*. Scotus azonban nyitva hagy más, a tradicionális felfogástól sokkal nagyobb mértékben elütő lehetőségeket is. A szöveg alapján elgondolható ugyanis egy olyan kauzális viszony is, melyben az ok és az okozat radikálisan eltérő kategoriális berendezkedést mutatnak. Az egzisztenciálisan megvalósult dolgok körében lezajló kauzális viszony olyannyira önálló a dolgok kategoriális struktúrájával szemben, hogy ez utóbbi semmiféle elméleti kényszert nem ró az előbbire. Egy okozati hatásban természetesen Scotus szerint is formális sajátosságok (jellemzően fizikai minőségek) tranzíciója következik be, mely az ok és az okozat bizonyos kategoriális egyezését előfeltételezi, Scotus ezen elvében azonban benne rejlik annak lehetősége is, hogy bizonyos kvantitatív relációk megvalósulása kvalitatív változást idézzen elő. Annak érzékeltetésére, hogy Scotus milyen radikálisan tér el itt a létmeghatározottságok hierarchikus rendje és a kauzális viszonyok rendje közötti párhuzam koncepciójától, a *De primo principio* 2. fejezetének 13. és a 14. *conclusióját*

¹⁹ *Fizika* 195a27–b3.

hozhatjuk fel. Ezekben a skót filozófus arról értekezik, hogy egy alacsonyabb rendű kategoriális berendezkedésű dolog okként léphet fel egy magasabb rendű kategoriális struktúrával bíró okozat szempontjából:

Nem minden meghaladott (excessum) függ esszenciálisan a kiemelkedőtől (ab eminente). [...] A nemesebb faj kiemelkedő (est eminens) a kevésbé nemes faj szempontjából (mint például a nagyobb ellentét a kisebb szempontjából), és mégsem lép fel valamiféle okként arra nézvést. Ez induktív módon nyilvánvaló, amennyiben [a nemesebb] nem közelebbi okozata valamely közös oknak, mert a közös ok kauzalitása rájuk mint okozatokra nem az esszenciális rend szerint vonatkozik, mert ha ily módon vonatkozna rájuk, akkor csakis úgy volna képes valamely meghaladót okozni, hogy előbb a kiemelkedőt okozza, ami bármely okra nézve hamis. Ha ugyanis az alsóbb rendű ellentétet oly módon hozza létre ezen ok, hogy a felsőbbrendű ellentétet nem hozza létre semmiféle ok sem, akkor egyetlen ok szempontjából sem rendeződnek egymáshoz esszenciálisan. Végül, ha valamely kiemelkedő nem lép fel okként a meghaladott szempontjából, akkor nem is legközelebbi okozata kettejük [a kiemelkedő és a meghaladott] okának. Tehát a meghaladott nem függ attól esszenciálisan (Duns Scotus 1639. 219. concl. 13).

A *De primo principio* terminológiájában a dependencia szigorúan kauzális függést jelent, míg a meghaladott (*excessum*) és a kiemelkedő (*eminens*) a kategoriális rend hierarchikus pozícióit jelentik. A tétel megengedi, hogy a magasabb rendű kategoriális meghatározottságú dolog okként lépjen fel egy vele univok, ám alacsonyabb rendű kategoriális szerkezettel bíró okozat szempontjából. A tézis negatív megfogalmazása azonban azt mondja ki, hogy a kauzális viszonyokkal szemben egyáltalán nem kell felállítanunk a kategoriális meghatározottságok párhuzamosságának e követelményét. Bármennyire is úgy tűnik, hogy a *Liber de causis* 2. tételéhez hasonló dolgot állít Scotus, a különbség mégis döntő jelentőségű. Egy magasabb kategoriális meghatározottsággal rendelkező dolog közvetítő kauzalitásának kiesése mellett nem azért állhat be mégis az okozat, mert egy annál még magasabb rendű primér ok kauzális hatása kiválthatja azt. Sokkal inkább arról van szó, hogy kategoriálisan egymáshoz képest teljesen rendezetlen ökoszszefüggések is vezethetnek ugyanazon okozat kiváltásához. Az azonos nembeli létmeghatározottságok közötti „fokozatkiesés” ténye kifejezetten amellet szól, hogy kategóriaugrás következhet be egy és ugyanazon okozat két különböző kauzális összefüggés következtében történő fellépésekor, még egyszer: *Ha ugyanis az alsóbb rendű ellentétet oly módon hozza létre ezen ok, hogy a felsőbbrendű ellentétet nem hozza létre semmiféle ok sem, akkor egyetlen ok szempontjából sem rendeződnek egymáshoz esszenciálisan.*

Nem minden kauzálisan függő dolgot (dependens) halad meg (excessum) az, amitől függ (a quo dependet). Nyilvánvaló, hogy az összetett szubsztancia kauzálisan függ az anyagtól, miközben jóval tökéletesebb annál. Hasonlóan: talán a forma is függ az anyagtól [...], azonban a forma tökéletesebb annál [...]. A rendezett változások esetében a keletkezés szerint későbbi függ az előbbtől, mert van egy mindkettőre nézve közös ok, és az utóbbi mégis tökéletesebb (Duns Scotus 1639. 219. concl. 14).

A 14-es konklúzió egyértelműsíti a 13-ban foglaltakat: az alacsonyabb kategoriális meghatározottság okként léphet fel a magasabb szempontjából az egzisztensen megvalósult dolgok szférájában. A rendezett változások arisztotelészi példájában nem annyira az antik filozófusnak a *dünamisz* fogalmában kifejtett természetfilozófiai princípiuma a hangsúlyos, mint inkább az a struktúra, hogy az ok és okozat azért pozicionált előbbi- és utóbbiként időben, mert van egy mindkettőt megelőző közös ok. E sorban a legutolsó lehet tökéletesebb, mint a második láncszem (lásd *Met.* 1050b2 skk.), azonban nem az arisztotelészi aktualitás eleve feltételezett magasabb metafizikai rangja miatt, hanem azért, mert az egzisztens kauzalitás kibújik a kategoriális possibilitás kényszerzubbonya alól.

Scotus a kauzalitás fenti törvényei alapján az esszenciálisan rendezett okok végtelen sorozata ellen érvel.

n52 Ezek alapján mutatjuk meg a feltevést, vagyis hogy

(A) az esszenciálisan rendezett hatóokok sorozatában lehetetlen a végtelen. [...]

(B) az akcideniálisan rendezett hatóokok sorozatában csakis akkor lehetséges a végtelen, ha az esszenciálisan rendezettek esetében nem mehetünk a végtelenbe. Tehát minden módon lehetetlen a végtelen regresszus az esszenciálisan rendezett okok rendjében.

(C) Sőt, még ha tagadnánk is azt, hogy létezne ilyen esszenciális rend, a végtelenség akkor is lehetetlen volna.

(Duns Scotus: Ed. Vat. II, 156–157. *Ord.* I d. 2 p. 1 q. 1–2, n52. A szakasz tagolása tőlem – S. J.)

(A) bizonyításához Scotus öt érvet hoz fel. Elsőként az esszenciálisan rendezett okozatok összességének (*universitas causatorum essentialiter ordinatorum*) eszméjére utal. Az esszenciális okozatok összességének oka nem lehet okozat, hiszen akkor ezen ok is része volna az esszenciális okozatok összességének, vagyis ezen összesség oka önmagán belül volna fellelhető. Az okozatok összessége nem lehet *causa sui*. Az ötödik érvet idézzük hosszabban.

n53 Ötödször: a hatóokság szükségszerűen semmiféle tökéletlenséget nem foglal magába, így képes benne lenni valamiben tökéletlenség nélkül.²⁰ Ha azonban semmiféle olyan ok nem létezne, amely ne függne valami öt megelőzőtől, akkor semmiben sem volna meg tökéletlenség nélkül. Tehát a független hatóokság (*effectibilitas independens*) képes benne lakozni valamely természetben, és ez a *simpliciter* első: tehát lehetséges az első hatóokság (*effectibilitas*). Ez kielégítő, mert majd ez alapján következtetünk,²¹ mivel ha egy ilyen első hatóok (*efficiens*) lehetséges, akkor valóságosan is létezik (uo. 158–159).

Scotus ötödik érve azt mondja ki, hogy az esszenciális kauzalitás minden ok–okozat viszonyban tökéletességet mutat akkor is, ha az ok maga is okozat az esszenciális rendben. E tökéletesség az n50-ben rögzített kategoriális különbségből adódik. Másfelől az ok tökéletessége a kauzális viszonyban az okozat felé nyilvánul meg, ő maga mint valamely megelőző ok esszenciális okozata, bizonyos tökéletlenséggel bír. Scotus arra mutat rá, hogy lehetséges egy olyan ok, mely híján van minden tökéletlenségnek.

Ez az egyik olyan érv, amely jól érzékelteti Scotus azon erőfeszítését, hogy a formális sajátosságok kategoriális rendjét – melyet aprólékos műgonddal tisztított meg a kauzalitás befolyásától – mégiscsak beleágyazza a teremtett világ ok–okozati összefüggésrendszerébe. Erről tanúskodik óvatossága is: a hatóoki viszonylatok evilági diagnózisától nem ugorhatunk mindjárt egy első hatóok tételezéséig, ahogy azt Aquinói Tamás teszi. Scotust sokkal jobban érdekli az az általa közbevetett lépcső, amit az első hatóok intelligibilitásából fakadó lehetőség jelent. A kauzalitás tökéletességének intelligibilis lehetősége a kulcsmomentum az első hatóok egzisztens létezéséhez. A kauzalitás intelligibilitásának kérdése nem más, mint a kategoriális rend – az egyáltalában vett intelligibilitás – peremvidéke elgondolhatóságának kérdése, vagyis: hogyan lehetséges az egzisztens létezés szférája, azaz hogyan lehetséges a nem-pusztán-lehetséges (hanem valóságos) területe? Nem annyira Scotus válasza érdekes, mint inkább a megközelítésmódja: az egzisztens valóság legfőbb jellegzetességét, azaz a kauzalitást is annak lehetősége, intelligibilitása felől közelíti meg. Scotus szerint lehetséges a kauzalitás tökéletessége. *Sed hoc sufficit*: ez már elégséges alapot fog

²⁰ *Potest esse in aliquo sine imperfectione*. Filozófiatörténeti érdekességként megjegyezhetjük, hogy a 16. századi kései skolasztika idején az *omnis perfectio sine aliqua imperfectione* scotusi gondolata kifejezetten ellentmondásba kerül a *primum movens immobile* gondolatával. Egy Christian Francken nevű német gondolkodó 1590 körül Kolozsvárott papírra vetett művében úgy vélte, hogy ha a scotusi legfőbb tökéletességű első hatóokot nem lehet első mozgatlan mozgatóként tételezni, akkor a filozófiai teológia egyetlen konzekvens álláspontja az ateizmus.

²¹ Duns Scotus, Ed. Vat. II, 164–165 (*Ord.* I d. 2 p. 1 q. 1–2. n58, lásd lent).

nyújtani ahhoz is, hogy e lehetőségből később az első hatóok egzisztens létezésére következtesen.

A kauzalitás tehát, mely legsajátabb természeténél fogva a kategoriális renden túl – intelligibilis tartalmát tekintve mintegy a kategoriális rendtől függetlenül – jellemzi a világ dolgait, ugyanúgy bizonyos intelligibilis tartalommal rendelkezik, mint a világ egzisztens dolgainak más kategoriális sajátosságai. E sajátosságok esetében elkülöníthetjük ezek formálonológiai és egzisztens-kauzális szempontú megközelítéseit. Formálonológiai szempontból az egzisztensen inhereáló sajátosság fennállása önnön *formális lehetőségéből* következik: az aktuálisan létező dolog sajátosságalmazával nem áll ellentmondásban (Scotus pozitív terminológiájával: *compossibilis*), hogy a szóban forgó sajátosság megjelenjen a dolgon. E fennállás – függetlenül attól, hogy milyen kauzális relációban valósul meg az adott dolog – a sajátosság possibilitása, az ellentmondásmentesség elve felől artikulálódik, így formálisan *a se* fennállás.²² Egzisztens-kauzális szempontból viszont a szóban forgó sajátosság intelligibilis tartalma önmagában nem elég annak megvalósulásához, ezért e sajátosság megvalósulása nem *a se* létezés. Mit mondhatunk azonban a kauzalitásról akkor, ha elfogadjuk a Scotus által bejelentett igényt arra vonatkozóan, hogy a kauzalitás intelligibilis tartalomra tehető?

n58 Az, aminek elvével ellentmondásban áll az, hogy más által legyen, ha képes létezni, akkor képes önmaga által létezni (Duns Scotus: Ed. Vat. II. 164. *Ord.* I d. 2 p. 1 q.1–2 n58).

A kauzalitás intelligibilis tartalma abban fejeződik ki, hogy általa egy olyan mozzanatot vezetünk be az intelligibilitás területére, ami épp az abból való „kilépést” – vagyis a pusztá lehetőség szférájának elhagyását – hivatott biztosítani. A kauzalitásnak mint *elgondolt* sajátosságnak így pontosan a mástól való tényleges dependencia jellegzetességét kell maga mögött hagynia. A tökéletes kauzalitás intelligibilis tartalma, a „mástól való függőség” lehetősége (az *ab alio* possibilitása) a tényleges fennállástól elválasztva is megőrzi a kauzalitás formális szerkezetét: ez lesz az *aseitas* (az önmagától eredő jelleg) a kauzalitás formális maximumában. Ám nemcsak arról van szó, hogy a kauzalitás fogalmi tartalma formálisan, az egzisztens létezés tekintetében indifferens módon, önmagában megalapozható (formálonológiai *aseitas*) – ez Scotus szerint minden általános sajátosságra jellemző. A kauzalitás abban tér el más sajátosságoktól, hogy elgondolhatóságából következő tartalma maga az *aseitas*. Míg a „fehér” sajátosság esetében ez a tartalom pontosan a *fehér* (minőség, szín stb.) kategoriális jellemzőiben merül ki, addig az okság esetében egy olyan ismerettartalomról van szó, mely a kategoriális

²² A dolog sajátosságának formális lehetősége Scotus szerint képes kiváltani a rá vonatkozó kognitív aktusunkat: így ismerjük meg a *reálisan* önazonos dolgokon a gyenge, azaz *formális* identitású intelligibilis sajátosságokat.

rend bármely más tagjától eltérően nem szorul rá az egzisztens létszféra kauzális összefüggésrendjére ahhoz, hogy megvalósuljon.

Scotus e gondolatmeneteinek célja az első hatóok egzisztens létezésének bizonyítása. E bizonyítás a kauzalitás mint magyarázó elv formális természetének vizsgálatából indul ki, és az így kapott reduktív kauzalitásfogalom pusztán intelligibilitása alapján bizonyítja isten létezését. Az istenérv e formájának talán az a legfontosabb tanulsága, hogy a teremtés tézise, isten világra vonatkozó kauzalitásának koncepciója fenntartható akkor is, ha a teremtett dolgok sajátosságainak lehetősége függetlenedik e kauzális viszonyról. A *fehér* sajátosság intelligibilis tartalma akkor is ugyanaz volna, ha isten nem teremtette volna meg a világot. Ennek ellenére Scotus istent a teremtés kauzális viszonyában kontingens okként állította be, aminek azonban ára volt: az, hogy a világ lehetne másképp is, a possibili, a létező mint létező fogalma alatt ellenmondásmentesen elgondolható világok gondolatát feltételezte; tehát pontosan a kauzalitás mint magyarázó elv hatókörének háttérbe szorítását. Hogy ezen ellentmondásmentességnek az isteni mindenhatóságra vonatkozó kényszerével Scotus hogyan számol el, az természetesen egy másik kérdés.

IRODALOM

- Avicenna 1992. *Avicenna Latinus. Liber primus naturalium de causis et principiis naturalium*. Szerk. Simone Van Riet – Gérard Verbeke. Louvain-La-Neuve – Leiden, Peeters Publishers.
- Borbély Gábor 2008. *Civakodó angyalok. Bevezetés a középkori filozófiába*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Duns Scotus, Ioannes 1639. *De primo principio*. In Luke Wadding (szerk.) *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*. Lyon, Laurentius Durand. Vol. 3.
- Duns Scotus, Johannes 1891–1895. *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. Paris, Louis Vivès (= Ed. Viv.).
- Duns Scotus, Johannes 1950. *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum ed. praes. Carolo Balić. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis (= Ed. Vat.).
- Duns Scotus, John 1966. *A Treatise on God as First Principle*. Ford. Allan B. Wolter. Chicago, Franciscan Herald Press.
- Duns Scotus, Johannes 1974. *Abhandlung über das erste Prinzip – Tractatus de primo principio*. Szerk. Wolfgang Kluxen. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Duns Scotus, John 1994. *Contingency and Freedom. Lectura I d. 39*. Ford. és szerk. Vos Antonie Jaczn et alii. Dordrecht–Boston–London, Kluwer.
- Duns Scotus, Johannes 1997. *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*. Szerk. Girard J. Etzkorn. St. Bonaventure, New York, Franciscan Institute (= Op. Phil.).
- Honnefelder, Ludger 1990. *Scientia transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Pierce)*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Huoranszki Ferenc 2001. *Modern metafizika*. Budapest, Osiris.
- Knuuttila, Simo 1993. *Modalities in Medieval Philosophy*. London, Routledge.
- Liber de causis* 1966. Szerk. A. Pattin. In *Tijdschrift voor Filosofie* 28. 90–203.

- Perler, Dominik 2002. *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Perler, Dominik – Ulrich Rudolph 2000. *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- The Book of Causes [Liber de Causis]* 1984. Ford. és szerk. Denis J. Brand. Milwaukee, Marquette University Press.
- Thomas de Aquino 1965. *Sancti Thomae de Aquino Expositio super librum Boëthii De Trinitate*. Szerk. Bruno Decker. Leiden, Brill.
- Vos Jaczn, Antonie 2006. *The Philosophy of Duns Scotus*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Zimmermann, Albert 1965. *Ontologie oder Metaphysik, die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. u. 14. Jahrhundert*. Köln–Leiden, Brill.