

VII. TÉTEL

A CÉLIRÁNYOSSÁGBÓL VETT ISTENÉRV

A célirányossági (görög eredetű szóval: teleologikus) istenérvet Aquinói Szent Tamás († 1274) elsősorban a Summa theologia című művében ismerteti (I. q. 2 a. 3). Ez az istenbizonyíték az „öt út” ötödik tagja. Vö. Summa contra Gentiles.

1) A célirányossági érv Szent Tamás megfogalmazásában

Az érv logikája:

A) A természet világában egyrészt belső, másrészt hierarchikus célirányosság jut érvényre, amennyiben az értelem híján levő létezők mind egyenként, mind egymással összhangban célirányosan tevékenykednek.

B) A célirányos tevékenységre a véletlen, a dolgok természete és a törvények nem adnak elégséges magyarázatot.

C) Mivel a természeti létezők nem rendelkeznek értelemmel és mégis célirányosan működnek, tevékenységük magyarázatához egy olyan értelmes és akarattal rendelkező lényt kell föltételeznünk, aki a természet dolgait célra irányítja.

Az érv kifejtése:

A) Az ész és az akarat képességével nem rendelkező létezők tevékenységében belső és hierarchikus célirányosságot látunk: e létezők ugyanis azon túlmenően, hogy egyenként saját céljukra irányulnak, egymással együttműködve valamiféle magasabb rendű cél elérésére is törekszenek.

Célirányos tevékenységről általában akkor beszélhetünk: a) ha a tevékenységnek (folyamatnak) határozott iránya és mértéke van; b) ha a tevékenység azonos körülmények között szabályszerűen ismétlődik; c) ha a folyamat végén megvalósuló cél már valamiképpen a folyamat kezdetétől kifejti meghatározó tevékenységét; d) ha a tevékenység vagy eredménye ontológiailag tökéletesebb, mint a kiindulási állapot.

Példa a célirányos tevékenységre: az órás mester az asztalán levő alkatrészekből órát szándékozik összerakni. Tudatában megjelenik az eszmei cél (az óra érthető szerkezete, felépítésének logikája, „formája”), és ez a cél kezdetől fogva meghatározza az óras tevékenységét: a megfelelő alkatrészek kiválasztása, a kéz mozgása, a mozdulatok sorrendje stb. a cél által kap meghatározást. A folyamat célirányos. Az óra létesítő oka az órás mester. Mínt hogy azonban az óra érthető szerkezete, azaz a cél is meghatározza a mester tevékenységét, a célt is az óra okának tekinthetjük.

A célirányos tevékenységnek három fajtája van (vö. De potentia q. 3 a. 16; Summa contra Gentiles III, 64). A *belső célirányosság* (lat. finalitas intrinseca) azt

jelenti, hogy az egyértelműen meghatározott tevékenységek (folyamatok) saját beteljesülésükre – mint céljukra – irányulnak: így irányul például a házépítés folyamata a ház felépülésére, vagy a megtermékenyített petesejt fejlődése az élőlényre. A folyamatok és tevékenységek belső célját természeti célnak (lat. *finis naturalis*) vagy a mű céljának (lat. *finis operis*) nevezzük. *Hierarchikus célirányosság* (lat. *finalitas hierarchica*) jut érvényre azoknak a létezőknek tevékenységében, amelyek saját beteljesedésükön túl valami magasabb rendű célra is irányulnak (például az egyes levélsejtek fotoszintézise az egész növény fennmaradását és fejlődését szolgálja). *Külső célirányosságról* vagy célszerűségről (lat. *finalitas extrinseca*) akkor beszélünk, ha a tevékenység belső céljához a tevékenység irányítója újabb célt kapcsol: például azzal a céllal épít valaki házat, hogy értékesítse. Ezt a célt az alany céljának (lat. *finis operantis*) vagy hasznos hozó célnak nevezzük. Szent Tamás istenérve a létezők tevékenységének belső és hierarchikus célirányosságát veszi figyelembe és nem a célszerűségi vagy hasznossági szempontokat tartja szem előtt.

A belső és a hierarchikus célirányosság nemcsak az emberi tevékenységet jellemzi, hanem analóg módon az értelem híján levő létezők tevékenységében is érvényre jut (I-II q. 1 a. 2; I q. 47 a. 1 ad 1; I q. 80 a. 1). Szent Tamás általános érvényű *alapelvnek* tartja, hogy „minden cselekvő valamiféle cél végett cselekszik” (I q. 44 a. 4). Elismeri, hogy a természetben vannak balsikerek és véletlenek (azaz a célirányos tevékenységek alkalmi találkozásokkor létrejövő pusztá eredmények), Arisztotelészt követve mégis azt állítja, hogy az akadálytalanul működő „természet nem tesz semmit hiábavalóan” (Summa contra Gentiles III, 48). Ezzel azt akarja mondani, hogy ha a természeti létező tevékenységét semmi sem akadályozza, akkor tevékenysége célirányos (vö. Summa contra Gentiles II, 23).

B) A célirányos tevékenységre a véletlen, a dolgok természete és a törvények sosem adnak teljes magyarázatot.

A célirányos tevékenységet nem magyarázza a véletlen. A *véletlen* (lat. *casus*) a célirányos tevékenységek alkalmi találkozásában létrejövő esemény (I q. 22 a. 2 ad 1; I q. 115 a. 6). Példa: a meglazult tetőcserép célirányosan esik a föld felé és ráesik az ugyancsak célirányosan arra haladó ember fejére. Ez az esemény – mint pusztá eredmény – mindkét ok célján kívül esik (vö. I q. 116 a. 1). Ezért mondja Szent Tamás, hogy a véletlennek nincs rendeltetészerű oka, hanem csak véletlenszerű oka (I-II q. 85 a. 5; De malo q. 2 a. 11). A véletlen az, ami ritkán fordul elő, ami nem ismétlődik szabályosan, és ami éppen ezért kiszámíthatatlan (Summa contra Gentiles III, 5). – A véletlen általában rombol, és csak ritkán eredményez valamiféle alacsonyabb szintű rendet (Summa contra Gentiles II, 41).

A célirányosságra a *dolgok természete sem* ad teljes magyarázatot: „az a meghatározódás, amely által a természeti dolog egy valamire határozódik, nem önmagától van számára, hanem mástól” – mondja Szent Tamás (De veritate q. 5 a. 2). A természeti létezők többféle módon viselkedhetnek, s közömbösen viszonyulnak ahhoz, hogy alacsonyabb vagy magasabb szintű rendszer

alkotóelemei legyenek. A víz általában lefelé folyik, de a vákuumszivattyúban fölfelé megy; a különféle elemek rendezetlenül is megférnek egymással, de logikus rendet is alkothatnak. A dolog elvont, azaz tevékenységet megelőző természete közömbösen viszonyul ahhoz, hogy célirányosan vagy a célirányossággal ellentétesen működjenek. Erre utalnak a véletlenek.

A célirányosságra a *természet törvényei sem* adnak teljes magyarázatot. Ha a természet törvényén olyan szabályt értünk, amely azt fejezi ki, hogy a dolgok tevékenységét többnyire szabályosság, ismétlődő állandóság és meghatározott mérték jellemzi, ezzel még nem adtunk magyarázatot a célirányosságra: a célirányosság törvények által történő leírása ugyanis nem egyenlő a célirányosság magyarázatával. A törvények csak a létezők lehetséges kapcsolódási módját szabják meg eleve, de azt, hogy alacsonyabb vagy magasabb szintű rendszert alkossanak, nem a törvények írják elő.

Ezt beláthatjuk a következő példából: a fizika törvényei éppúgy érvényesek az „autón kívül”, mint az „autón belül”. Azért azonban, hogy az autó részei célirányosan kapcsolódnak egybe és célirányosan működnek, nem a törvények felelnek. A fizika törvényei megszabják az autó elemeinek lehetséges kapcsolódási módjait, de az elemek létére, az autó felépítésének logikájára és arra, hogy mikor melyik elem lépjen működésbe, a törvények mégsem adnak teljes magyarázatot. Szükségszerű fizikai összefüggések, azaz törvények nélkül lehetetlen az autó felépítését és működését megérteni, de ezekből mégsem vezethetjük le hiánytalanul az autó szerkezetében érvényre jutó logikát és elemeinek célirányos működését.

C) Mivel a természeti létezők esetében szándékos cselekvésről nem beszélhetünk, célirányos tevékenységüket csak azzal a föltételezéssel magyarázhatjuk, hogy valamiféle végtelenül bölcs lény irányítja őket.

Szent Tamás tudatában van annak, hogy a világmindenség elemeinek célirányos tevékenysége részben az univerzum logikájára vezetendő vissza. Az univerzumot élőlényhez hasonlítja, amelyben a részek egymást segítik, és amelyben az egész logikája visszahat a részek működésére (II Sent. d. 1 q. 1 a. 1; III Sent. d. 6 q. 2 a. 3). Minthogy azonban a világmindenség formája (logikus szerkezete, működési elve) esetleges, azaz másmilyen is lehetne, mint amilyen ténylegesen, ez a forma további magyarázatra szorul.

Az univerzum egészének logikáját nem biztosíthatja a véletlen, mert a véletlen ritkán hoz létre valami alacsonyabb szintű rendet. E logikát az univerzum elemeinek természetéből sem vezethetjük le: ha csupán az elemek elvont természetét vesszük számításba, a világmindenség a jelenlegitől eltérő rendet is mutathatna, vagy éppenséggel rendezetlen is lehetne. A törvények sem magyarázzák a kozmosz tényleges rendjét: a törvények megszabják ugyan az elemek tevékenységi és kombinációs lehetőségeit, de hogy e lehetőségek közül melyek valósuljanak meg, nem a törvények írják elő.

Aquinói Tamás szerint az univerzum logikájának és a természeti létezők célirányos tevékenységének végső lehetőségi feltételét valamiféle *végtelenül bölcs lény* elgondolásában és akaratában kell keresnünk (vö. Summa contra Gentiles II, 24). E bölcs rendezőnek különböznie kell a világtól, mint ahogy a rendező is

különbözik a rendezett dolgoktól (I-II q. 1 a. 2). S minthogy a világ egységes rendet mutat, a bölcs rendezőnek egyetlennek kell lennie (vö. Summa contra Gentiles I, 42).

2) Az érv hatástörténete

A természeti létezők célirányosságából vett istenérv heves vitákat váltott ki a filozófusok táborában. Az érv bírálóinak többsége azonban nem az érv Szent Tamás-i megfogalmazását tartotta szem előtt, hanem a célirányossági istenbizonyíték helytelen megfogalmazásait.

a) A ferences rendi angol bölcselelő, *W. Ockham* († 1349) szerint azt a tényt, hogy meghatározott természetű dolgok meghatározott okozatokat hoznak létre, kizárólag a dolgok természete magyarázza. Nincs értelme arról beszélni, hogy az élettelen dolgok valami cél végett cselekszenek, és így a célirányossági érveléssel nem bizonyíthatjuk Isten létét (vö. Quodlibeta II, 2). – *Válasz*: Ockham nem veszi figyelembe a véletleneket, és nem látja, hogy csupán a dolgok természetéből nem vezethető le a világ rendje. A célirányosságot helytelenül a determinizmussal állítja szembe, és nem ügyel arra, hogy a célirányosság éppen a determinizmusok által valósul meg, jóllehet nem vezethető vissza e determinizmusokra.

b) A granadai származású jezsuita filozófus, *Fr. Suarez* († 1617) pártfogásába veszi a célirányossági érvet és azt állítja, hogy az első oknak, azaz Istennek létét a világ rendjéből igazolni tudjuk (vö. Disputationes metaphysicae 29, 2, 7).

c) A francia bölcselelő, *R. Descartes* († 1650) elveti a célirányosságból vett istenérvet. Nem tagadja, hogy a világot Isten kormányozza, és hogy Istennek céljai vannak, de azt állítja, hogy ezek a célok kifürkészhetetlenek számunkra (vö. Meditationes IV; vö. Principia I, 28). – *Válasz*: Kétségtelen, hogy Isten terveit sosem láthatjuk világosan. Ám az érv szempontjából elegendő annak kimutatása, hogy a létezők tevékenysége többnyire érthető megoldásokra és a rend fenntartására irányul.

d) Az amszterdami születésű zsidó bölcselelő, *B. Spinoza* († 1677) úgy véli, hogy a célirányosság antropomorf kivetítés. Ez a kivetítés azonban helytelen: 1. Nem veszi figyelembe, hogy a természetben minden szükségszerűen megy végbe. 2. Nem tudja magyarázni a jámbort és az istentelent egyaránt sújtó földrengéseket, betegségeket stb. 3. Istent tökéletlen lényként tünteti fel: ha ugyanis Isten cél kedvéért cselekszik, olyasmire törekszik, amit nélkülöz” (vö. Ethica I. Appendix). – *Válaszok*: 1. A természetben nem az abszolút determinizmus uralkodik: erről tanúskodnak az anyag határozatlanságából fakadó véletlenek és balsikerek. 2. A kereszténység nem tanítja, hogy Isten a jókat kiemeli a természet célirányos és látszólag „céltalan” összefüggéseiből. Emellett az is megfontolandó, hogy az üdvösség szempontjából általában más a hasznos, mint amit mi hasznosnak tartunk. 3. A teremtéssel kapcsolatos célkitűzés nem kisebbiti

Isten tökéletességét: Ő elsősorban a végtelen létet, azaz önmagát akarja, és ha ezen belül valami véges célt is akar, ezáltal nem lesz tökéletlenebb.

e) A lipcsei származású *G. W. Leibniz* († 1716) az eleve elrendelt harmónia (lat. *harmonia praestabilita*) tanát hirdeti. A filozófus azt állítja, hogy a valóság végső alapjául szolgáló erőegységek (a monaszok) nem tudnak egymásra hatást gyakorolni. Ennek ellenére úgy működnek, mint a pontosan szinkronizált órák. Ennek magyarázata csak az lehet, hogy a teremtő Isten eleve összehangolta működésüket. – *Megjegyzés*: Leibniz érve előfeltételezi a monasz-tan elfogadását.

f) A felvilágosodás korában a célirányosságból vett istenérvet többnyire helytelen módon fogalmazták meg: a célszerűségből (a természeti létezők hasznosságából) próbáltak Istenre következtetni. Az ilyen érvekkel kapcsolatban jegyezte meg gúnyosan Voltaire († 1778), hogy ezek szerint „az orr avégre keletkezett, hogy pápaszemet hordjunk rajta” (Filozófiai ábécé 68. o.).

g) A német bölcslő *I. Kant* († 1804) két művében is foglalkozik a célirányossági érv bírálatával.

A tiszta ész kritikája című művében (B 648-658) a célirányossági érvet ősi, tiszteletre méltó és világos bizonyításnak nevezi. Ennek ellenére azt állítja, hogy az érv legfeljebb az istenhit megnyugtatóra szolgálhat, de nem tekinthető minden kétséget kizáró bizonyítéknak. Legfőbb ellenvetése az, hogy az általunk belátható rendből csak e renddel arányos okra, azaz csak viszonylagosan bölcs rendezőre következtethetünk. – *Válasz*: Az érv nem csak az általunk belátott rendnek, hanem általában a rendnek alapját keresi. Ez az alap csak olyan lény lehet, akinek célirányos tevékenysége azonos lényegével: a viszonylagosan bölcs lény léte és célirányos tevékenysége ugyanis további magyarázatot igényelne.

Az ítélőerő kritikája című művében elismeri, hogy az élőlények világában *belső* és a *hierarchikus* célirányosság jut érvényre: „A természet szerves alkotása az, amelyben minden cél is, és kölcsönösen eszköz is. Semmi sincs benne, ami hiábavaló, céltalan, vagy ami egy vak természeti mechanizmusnak tulajdonítható” (66. §). Nem remélhető, hogy az emberi ész „akárcsak egyetlen fűszálacska keletkezését is képes legyen megérteni pusztán mechanikus okokból” (77. §). Kant szerint azonban ez még nem elegendő Isten létének bizonyításához: szinte kényszerítve vagyunk, hogy a természetet úgy tekintsük, mintha azt valamiféle céltudatosan cselekvő lény irányítaná, e lény objektív valóságát mégsem igazolhatjuk. Véleménye szerint az okság elvét nem terjeszthetjük ki a jelenségeken túlra, és a feltételezett célkitűző Istenről nem lehet tapasztalatunk. – *Válasz*: A filozófus önkényesen állítja, hogy az okság elve nem alkalmazható Isten létének igazolásában, és arra sem ügyel, hogy az ember nem csupán érzékelő lény, hanem olyasvalaki, aki a transzcendentális vagy háttéri tapasztalatában homályosan mindig „tud” Istenről.

h) A német bölcslő, *N. Hartmann* († 1950) az élőlények esetében elfogadja a *belső* és a *hierarchikus* célirányosságot, a teleologikus istenérvet mégis elveti. A célirányosság mögötti szándék föltételezését antropomorfizmusnak tartja. Azt

állítja, hogy a célirányos folyamat eredménye „elkerülhetetlen következménynek” is tekinthető (vö. Teleológiai gondolkodás 72. o.). – *Válasz*: Hartmann helytelenül állítja szembe a célirányosságot és a természeti szükségszerűséget, hiszen a célirányosság éppen a természeti szükségszerűségek által jut érvényre. Arra sem gondol, hogy éppen az „elkerülhetetlen következmény” szorul magyarázatra: a dolgok természete és a természet törvényei ugyanis nem adnak teljes magyarázatot a gyakoriság és a rendezettség jeleit mutató „elkerülhetetlen következményekre”.

i) A múlt században a francia *P. Teilhard de Chardin* († 1955), a német *K. Rahner* († 1984), az angol *B. J. F. Lonergan* († 1984) és a holland *P. Schoonenberg* († 1999) munkássága nyomán az általános evolúcióból vett istenértv körvonalai is megrajzolódtak. Ez az érv a Szent Tamás-i érv kiegészítése, amennyiben az élővilág fejlődésében érvényre jutó célirányosságból következtet Isten léte.

Az említett gondolkodók elfogadták a természettudományos evolúciós elméletet, és filozófiai szempontból vizsgálták a fejlődés folyamatának lehetőségi feltételeit. Abból a problémából indultak ki, hogy az evolúcióban *léttöbbletek* jelennek meg (az élettelen anyagból létrejön az élő, a növényből az állat, az állatból az ember). A létnövekedés (Rahner) nem az anyag mennyiségi szempontból történő gyarapodását jelenti, hanem a rendnek, a logikának a növekedését, vagyis az egyre magasabb rendű formák megjelenését. E létnövekedések a fejlődés folyamatának kiemelkedő pontjainál (a primitív élőlények, az állatok és az ember megjelenése esetében) egészen nyilvánvalóak. A léttöbbletek megjelenése filozófiai szempontból azért probléma, mert a létnövekedést nem magyarázzák a természet törvényei, de ugyanígy a véletlenek sem.

A létezők szerkezetét és viselkedését leíró statisztikus és dinamikus törvények megszabják az anyagi létezők lehetőségeit, de nem írják elő, hogy e lehetőségek közül melyek valósuljanak meg. A kvantummechanikai szinten szervezett anyag lehetőségeit a kvantummechanika törvényei szabják meg. Minthogy azonban e törvények nem írják elő, hogy milyen lehetőségek valósuljanak meg, a molekulák vagy a galaxisok szerkezete nem vezethető le a kvantummechanika törvényeiből. A kémia törvényei megszabják a vegyületek lehetőségeit, de nem írják elő, hogy ténylegesen milyen vegyületek jöjjenek létre. Fizikai és kémiai folyamatok nélkül nincsenek élőlények, de a fizika és a kémia törvényeiből nem vezethető le az élő formák sokfélesége.

A létnövekedést a véletlen sem magyarázza. Ha az élőlényeket felépítő elemek szigorú logika szerinti sorrendjét és kapcsolódási módját egy könyv értelmes szövegéhez hasonlítjuk, könnyen beláthatjuk, hogy egy ilyen „szöveg” véletlenszerű létrejöttének nincs gyakorlati valószínűsége.

Ha például a Faust-monológ első sorát (Habe nun, ach! Philosophie) az idézetben szereplő 21 betű véletlenszerű összerázásával akarnánk előállítani, 10^{16} próbálkozással sikerülne egyszeri eredményt elérni. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy ha éjjel-nappal dolgoznánk, és minden két másodpercben elvégeznénk a kísérletet, átlagosan 600 millió évenként érhetnénk el

egyszeri eredményeket (vö. W. Heitler: Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis 48. o.).

A nagy számok törvénye sem oldja meg a problémát. A nagy számok törvénye ugyanis olyan véletlenszerű tömegjelenségekre vonatkozik, amelyekben a kívánt esemény bekövetkezése gyakorlati valószínűséggel rendelkezik: az élet pusztán véletlenszerű megjelenésének azonban nincs gyakorlati valószínűsége.

A kozmosz evolúciójának folyamatát az *emelkedő valószínűség* (Lonerger) vagy az *irányított véletlen* (Teilhard) fogalmával írhatjuk le. Emelkedő valószínűség jellemzi azt a folyamatot, amelyben a kedvező eseményeket kiválasztjuk és megőrizzük azzal a céllal, hogy növeljük egy magasabb szintű rendszer véletlenszerű megjelenésének esélyeit.

Ha a Faust-monológgal kapcsolatos kísérletet úgy végezzük, hogy a véletlenszerűen létrejött H-a betűkapcsolatot kiválasztjuk és félretesszük, a következő b-e betűkapcsolat megjelenésének valószínűsége növekedni fog; és minden szerencsésen létrejött és félretett betűkapcsolat növeli a következő betűkapcsolat véletlenszerű megjelenésének esélyeit. Az így előállított szöveg azonban már nem pusztán a véletlen műve, mert a véletlen szabályozás alá került. A kozmosz evolúciójában is ilyesmi történt. A primitív rendszerek megőrződtek, állandósultak, és így növelték a magasabb szintű rendszer véletlenszerű megjelenésének esélyeit.

Az emelkedő valószínűség magyarázatot ad az evolúció folyamatára, de nem magyarázza azoknak a természeti tényezőknek célirányos összjátékát, amelyek az evolúció fölfelé ívelését, azaz a valószínűség emelkedését biztosították. – Mindezek alapján logikusnak látszik a végkövetkeztetés: az emelkedő valószínűségnek (a létnövekedésnek és önfelülmúlásnak), a kozmosz evolúciójában felfedezhető célirányosságnak végső lehetőségi feltétele Isten.

E célirányosság részleteit nagyon nehéz kimutatni, mert nagyon valószínű, hogy a különféle rendszerek kialakulását a *szerencsejáték logikája* irányítja. A szaktudós csak a természeti szükségszerűségeket, a szükségszerűségeket magasabb szintű rend irányába megnyitó véletleneket, azaz csak a rendszerek valószínűségének növekedését látja. A filozófus azonban joggal következtet e „szerencsejáték” alkotójára, aki a kezdetben adott programmal, valamint létfenntartó és együttműködő tevékenységével biztosítja az evolúció sikerét.

j) A *dialektikus materializmus* elutasította a teleologikus szemléletet, de az emelkedő valószínűségre nem tudott elfogadható magyarázatot adni. A dialektikus törvények ugyanis csak leírják, de nem magyarázzák a fejlődést. A kérdés éppen az, hogy az ellentétes természetű evolúciós tényezők (az ellentétes logoszok) miért olyan módon hatottak egymásra (dia-logosz), hogy tevékenységükkel nem a rendetlenséget, hanem a rend növekedését eredményezték.