

## Tóth Zita Veronika

1984-ben születtem Budapesten. A Városmajori Gimnáziumban érettségiztem 2002-ben, ekkor vettem föl az ELTE matematika és filozófia szakára. Tanulmányaimat csak 2003-ban kezdtem itt el, mivel a 2002/2003-as tanévet Dublinban töltöttem. 2006 tavaszán Tübingenben voltam Erasmus-ösztöndíjas, ekkor kezdtem el egy szemináriumi dolgozat formájában írni itt szereplő munkámat, amellyel a 2007-es OTDK filozófiai szekciójában második helyezést értem el. Legtöbbet ókori és középkori filozófiával, valamint ezek egymáshoz, és az utóbbinak az újkori gondolkodáshoz való viszonyával foglalkozom; ennek metafizikai, vallásfilozófiai és ismeretelméleti aspektusai érdekelnek leginkább.

Tóth Zita Veronika

## Ockham és Ultricurìa: a középkori és az újkori szkepszis

### Bevezetés

Azon kérdés megválaszolása, hogy a középkornak milyen szerepet tulajdonítsunk az európai gondolkodás történetében, sosem volt mentes a szélsőségektől, és a mai napig nem vesztette el sem aktualitását, sem pedig nehézségét. Ez utóbbi több forrásból ered. Itt természetesen hivatkozhatunk a ránk hagyományozott – így is hatalmas mennyiségű –, részben még feldolgozatlan anyag töredékességére, a rendkívül szoros formai keretre és szókincsre, ami esetenként ezeket a szövegeket is nehezen megközelíthetővé teszi, valamint, nem utolsósorban, arra az attitűdre, amellyel a kora újkori filozófusok viseltettek – Leibniz kivételével – közvetlen elődeik iránt, és amely a mai napig hajlamos egyfajta előítéletet teremteni e korról szemben. A következőkben e kérdésnek csupán egyetlen, bár annál jelentősebb aspektusát vizsgáljuk, nevezetesen azt, hogy a középkori filozófiában volt-e olyasmi, ami a modern – descartes-i, hume-i – szkepszist vetíti előre;<sup>1</sup> még pontosabban, azt a folyamatot mutatjuk be, amely a késői skolasztikában a „*hogy van a világról tudásom*” problémájától elvezetett a „*lehet-e a világról igaz(olható) tudásom?*” kérdés feltevéséig.

A középkori szkepticizmus – már akik elismerik, hogy létezett ilyen – sarkkövének általában Ockhamet tekintik.<sup>2</sup> Hogy ez mennyiben jogos, illetve, hogy mit értünk pontosan „sarkkö” alatt, az hamarosan kiderül, kétségtelen azonban, hogy mind saját korában, mind a későbbi kommentárokból is a kérdéskör egyik kiemelkedő alakja, ezért a jelen írásban is központi helyet kell elfoglalnia. Előtte azonban – nem kis részben e szerző teljesebb megértése végett – látnunk kell azt a tágabb kontextust, amelyhez munkássága kapcsolódik; ez egyrészt jelenti a középkori filozófia mint olyan és a szkepticizmus lehetséges kapcsolódási pontjait, másrészt pedig, már valamivel konkrétan, azt az Arisztotelésztől és főleg Szent Tamástól származó ismeretelméleti keretet, amelyben mind Ockham, mind a kortárs viták mozogtak.

1 Mivel dolgozatom elsődleges témája a középkori ismeretelmélet néhány problémája, nincs mód arra, hogy az újkori szkepticizmust egy-egy hivatkozásnál részletesebben tárgyaljam. Fontos azonban megjegyezni, hogy Descartes – és általában az újkor – szkepszisének számunkra legfontosabb aspektusa az az előfeltevés, amely szerint, Klima Gyula szavaival élve, „egy gondolkodó szubjektum pontosan ugyanazokkal a fogalmakkal rendelkezhet, függetlenül attól, hogy ezek tényleg azt reprezentálják-e, amit e szubjektum számára reprezentálni látszanak”. (Ld. ehhez: Klima Gyula (1994))

2 Ld. pl. Gilson (1938), Pegis (1944), Adams (1987).

Ezek után néhány olyan, valamivel kevésbé ismert gondolkodóról lesz szó, akik egyrészt az ockhami örökséget vitték tovább és gondolták végig, másrészt pedig nézeteikben már egyértelműen fölismerhetők az újkori szerzőknél oly nagy jelentőségre szert tevő elemek. E gondolkodók legfontosabbika Nicolaus Ultricuria, valamint szóba kerül még John of Mirecourt és Johannes Buridan is. Vizsgálatuk és elődjükkel való összehasonlításuk során világossá válik, hogy náluk ment végbe, jobban mondva teljesedett be az a fordulat, amely az újkori filozófia immár teljességgel reflektált kétségeit vetíti előre.

Végül tartozom némi magyarázattal arra vonatkozóan, hogy miért pont ezeket – és csak ezeket – a szerzőket vizsgálom. Kiválasztásuk részben elkerülhetetlenül önkényes volt; hogy mennyiben relevánsak a kérdést illetően, az a dolgozat végére remélhetőleg világos lesz. Másrészt, hogy számos szerzőről nem fog szó esni, akiket talán ugyanilyen joggal tekinthetnénk az újkori filozófia előfutárainak – gondoljunk csak Genti Henrikre, Hervaeus Natalisra vagy Petrus Aureolira –, ennek egyfelől területi okai vannak, másfelől pedig az a talán nem kellőképpen alátámasztott meggyőződés, hogy a kérdéses folyamat, bár korábbról indult, Ockhamnál illetve Ockham *után* teljesedett ki. Itt pedig éppen e kiteljesedésről lesz szó, annak legfontosabb alakjainak szemügyre vételén keresztül.

### A középkori filozófia és a szkepticizmus

A kései skolasztikában a korábbiakhoz képest jelentős mértékben megnő a szkepticizmus iránti – mind történeti, mind pedig inkább elméleti irányú – érdeklődés. Ennek egyik forrása, amelyet nyilván ugyanilyen joggal tekinthetünk következményének is, hogy a 14. században hozzáférhetővé váltak az erre vonatkozó jelentősebb szövegek (többek között Sextus Empiricus *A pürrhónizmus alapvonalai*<sup>3</sup>), valamint bizonyos iszlám teológiai iratok.<sup>4</sup> Van azonban magának a középkori filozófiának is néhány vonása, amely bizonyos szkepszist involválhat vagy involvált is a későbbiek során; most ezekről kell néhány szót ejtenünk. Azonban a „középkori filozófiára” vonatkozó túlzott általánosítások elkerülése végett már itt le kell szögeznünk, hogy csupán azokról az alapokról

3 Arra vonatkozólag, hogy ennek mikor jelent meg az első fordítása, korántsem uralkodik teljes egyetértés. Úgy tűnik azonban, hogy Ockham korára ez már megtörtént, ld. ehhez Michael Frede (1988).

4 Kiemelkedő fontosságúak Al-Ghazali okságra vonatkozó gondolatai; az iszlám gondolkodó tagadja az ok és okozat közötti szükségszerű kapcsolatot, és az okságot kizárólag Isten közbeavatkozásával, skolasztikus terminológiával élve csupán elsődleges okokkal magyarázza. Joggal tekinthető ezért Ultricuria, sőt Hume elődjének; „a rájuk [t.i. a szükségszerűnek tűnő, de csupán lehetséges dolgokra] vonatkozó szokás folytonossága, időről időre, a rákövetkezés olyan erős érzését kelti az elmében a múltbeli állapotoknak megfelelően, hogy a rákövetkezés nem lesz többé elválasztható a dologtól.” (Al-Ghazali: *Tahafut al falisifah.*)

lesz szó, amelyek minden, esetünkben releváns filozófus gondolkodását meghatározzák: ezek Arisztotelész és a keresztény tanítás, illetve e kettő ötvözete.

Először is jegyezzük meg, hogy mi *nem* képezte ebben a korban a szkeptikus problémakörrel foglalkozó írások kiindulópontját: kevés olyan szkeptikus érvet találunk, amely az érzések tökéletlenségéből, érzékszalódásokból származik (Petrus Aureoli foglalkozik ugyan ez utóbbiakkal, ám ezekből mégis egyteljesen realista ismeretelméletrajzolódik ki), valamint az álom-argumentum sem fogalmazódik meg komolyan, ellentétben az ókori előzményekkel.<sup>5</sup> A korábbiakkal szemben a középkori viták sarkköve a keresztény tanításból származó isteni mindentudás és mindenhatóság problémája. Ami az előbbit illeti, a belőle származó etikai szkepticizmus, illetve az ezzel való szembehelyezkedés jóval korábban kialakult, ezzel azonban most nem foglalkozunk.<sup>6</sup> A jelen szempontból fontosabb ismeretelméleti kérdéskör pedig, mint látni fogjuk, a 14. század közepén bontakozott ki teljesen; fő problémája abból ered, hogy ha Isten mindenható, akkor nem tudhatjuk biztosan, hogy a dolgokról való tudásunknak nem ő-e a közvetlen oka. Amint már ebből is látható, fontos szerephez jutnak bizonyos oksággal kapcsolatos elméletek, legfőképpen az elsődleges és másodlagos okságra vonatkozóan (ezek Isten közvetlen beavatkozását, illetve a világban – az Isten által alkotott törvényeknek megfelelően – zajló oksági folyamatokat jelentik).

Az isteni mindenhatóság egy konkrétabb következménye már közvetlenül az arisztotelészi szubsztancia megismerhetőségére vonatkozik. Az 1277-es elítélő határozatokban ugyanis Stephanus Tempier tévesnek és eretneknek nyilvánítja azt a vélhetően arisztotelészi álláspontot,<sup>7</sup> amely szerint az akcideneciák nem állhatnak fenn szubsztanciájuktól elkülönülten.<sup>8</sup> Ezen határozat hátterében természetesen az oltáriszentségre vonatkozó keresztény dogma áll, vagyis az, hogy az átváltoztatás után a kenyér és a bor *színe alatt* Krisztus *valóságos* teste és vére van jelen. (Azaz egy átlényegülés megy végbe, melynek során a kenyér és bor szubsztanciája megváltozik, akcideneciái azonban nem.) Ez kétségeket ébreszthet a dolgok megismerhetőségével szemben, amennyiben ez elsősorban éppen akcideneciáikon keresztül történik.

Elmondhatjuk tehát, hogy a szkepticizmusnak e formája jellegzetesen keresztény; egyrészt feltételez egy mindenható Istent, másrészt, amint egy rövid idézet erejéig már

5 Természetesen itt is találhatók ellenpéldák: említhetjük Genti Henriket, vagy Buridan Metafizika-kommentárját, azonban mégsem ez állt a probléma középpontjában.

6 A Gottschalk két levele által kirobbantott, isteni mindentudás és emberi szabadság összeegyeztethetőségéről szóló vita a kilencedik század közepén indult, és még Ockham is írt róla egy egész traktátust. (Ld. *Tractatus de praedestinatione et de praesentia Dei respectu futurum contingentium.*)

7 Természetesen Arisztotelésszel kapcsolatban óvatosan kell fogalmaznunk, hiszen álláspontja korántsem egyértelmű. Mindazonáltal azt mondhatjuk, hogy számára a szubsztancia nem csak, és nem elsősorban valami „rejtett alapul szolgáló”, amely egyszerűen „akcideneciákat tud váltani”. Ezért megismerhetőségének kérdése ilyen kontextusban nem merül föl.

8 Leginkább a 197-199. tétel.

látható volt, az iszlám teológiában fel se merül annak kérdése, hogy egy oksági folyamat (legyen szó akár megismerésről, akár másról) nem közvetlenül Isten közbeavatkozásának eredménye.<sup>9</sup> Az ókori szkepticizmustól élesen megkülönbözteti az, hogy például Sextus munkájában az érvek kizárólag a tárgyak *tulajdonságaira* vonatkoztak, míg jelen esetben a legfontosabb probléma ezek *létezéséhez* kapcsolódik.

Mindezek mellett azt is meg kell jegyeznünk, hogy ez a szkepszis az, amely az újkori szerzők szkepszisére a legjobban hasonlít, hivatkozzanak ők explicit módon bármily keveset is a keresztény dogmákra, a középkori szerzőkről nem is beszélve.

### ***A species sensibilis és intelligibilis: Arisztotelész és Szent Tamás***

*A species sensibilis és species intelligibilis* – hamarosan jobban körülhatárolt – fogalmának eredete nehezen megválaszolható kérdés: tulajdonképpen már Parmenidésznel megtalálhatunk bizonyos erre emlékeztető elemeket, és a preszókratikus filozófusoktól, habár nem ez állt a korabeli vizsgálódások középpontjában, több olyan töredék maradt fenn, amely az érzékelés mikéntjével foglalkozik.<sup>10</sup> Platónnál is felvetődik ez a probléma, és a *Theaitétoszban* – Hérakleitosz és Prótagorasz erre vonatkozó nézetének kritikáján keresztül – kaphatunk rá választ. Bármennyire érdekesek is azonban ezen elképzelések, áttekintésük most túlságosan messzire vezetne, és szükség sincs rá, tekintve, hogy a legtöbb középkori vitához hasonlóan a minket foglalkoztató ismeretelméleti kérdéskörnek is Arisztotelész volt a legfőbb kiindulópontja. Az ő álláspontját ezért érdemes lesz összefoglalnunk.<sup>11</sup>

Arisztotelész szerint az érzékelés az érzékelt tárgy (pontosabban az érzetet kiváltó minőség) és az érzék közötti oksági viszonyt jelenti, vagyis a hatásgyakorlás–hatáselszenvedés kategóriájába tartozik.<sup>12</sup> Az érzékelt tárgy ugyanis valamilyen közvetítőn keresztül hatást gyakorol az érzékekre, oly módon, hogy az érzék az érzékelhető formát anyaga nélkül fogadja magába,<sup>13</sup> ennek következtében pedig a lélek, formáját tekintve, azonossá

9 Érdekes módon az iszlám teológiában – sőt, a köznapi életben – ez máig így van: „Hozzá kell tenni, ez az állítás [t.i. Al-Ghazali állítása] nem pusztán egy ősi filozófiai-teológiai irat csökevénye. 1950 táján a teheráni brit nagykövetség is szembe kellett néznie ezzel a tétellel, amely utat talált a népi meggyőződések körébe is. Amikor mozlim sofőrjével egy este vidékre utazott, az autó felmondta a szolgálatot. A vezető kiszállt, majd gyufát gyújtott, hogy megvizsgálja a karburátort. A nagykövet kiugrott az autóból, és ráförmedt a sofőrre: 'Fújja el azt a gyufát, különben felrobban a benzin!' A sofőr válasza – 'Uram, fölrobban? Ha Allah úgy akarja, hogy a benzin felrobbanjon, fel fog robbanni, különben nem' – bizonyára al-Asari és al-Ghazzali kedvére vált volna...” (Jáki Szaniszló (2002), 63.o.)

10 Kiemelkedő fontosságú Empedoklész; a korai előzményekhez ld. Leen Spruit (1994) vol.1., 28-36. o.

11 Az itt következő összefoglalás természetesen meglehetősen elnagyolt, hiszen a bemutatott nézetek és az azok körüli viták újabb dolgozat tárgyául szolgálhatnak.

12 *De Anima* 416b32

13 *Uo.* 424a18

válík az észlelt dologgal. Fontos tehát, hogy ez a hatásgyakorlás mindig valamilyen közvetítőn keresztül megy végbe (még a legközvetlenebbnek tűnő érzék, a tapintás esetében is), vagyis az érzékekben nem magának a dolognak a formája jelenik meg, hanem az a forma, ami ennek a médiumra gyakorolt hatásaként létrejön. Arisztotelész mindazonáltal fenntartja, hogy az érzékek megbízhatóan közvetítik azt, aminek közvetítésére rendeltettek, pontosabban ezt megkérdőjelező gondolat ezekben a munkáiban föl se merül. (Hogy az a közvetítő pontosan mit jelent, és ez ellen milyen szkeptikus ellenvetéseket lehet felhozni – amelyeket a középkorban rendre fel is hoztak –, a későbbiek folyamán látni fogjuk.)

A következő probléma a Filozófus számára ezek után az, hogy hogyan lehetséges gondolkodás – avagy mi szolgáltathatja a gondolkodás anyagát –, ha az érzékelés mindig valami egyedire irányul, míg a gondolkodás az általánosra.<sup>14</sup> Bár a két képesség tárgya alapvetően különbözőnek látszik, Arisztotelész leszögezi, hogy nem lehetséges gondolat képzetek (*phantasmata*) nélkül, amelyek pedig az érzékelés eredményeként jönnek létre.<sup>15</sup> A gondolkodásnak két formája különböztethető meg: egyik az osztatlan tárgyakra vonatkozik, ahol nem lehetséges tévedés, a másik pedig az összetett dolgokra, amely gondolatoknak már értelmes módon tulajdoníthatunk igazságértéket, és amely feltételezi az előzőt. Számunkra az első fajta a fontosabb, ez lesz az ugyanis, amit a középkoriak a *species intelligibilis* megragadásaként fognak körülírni. Most azonban, Arisztotelésznel maradva, elég annyit mondanunk, hogy az értelem a képzetekből kiindulva megragadja a dolgok esszenciáját, és bizonyos műveletek segítségével univerzálékat alkot belőlük; ezek szolgálnak majd a diszkurzív gondolkodás anyagául.

Ami tehát számunkra az eddigiekből fontos, az az, hogy az érzékekbe egy közvetítőn keresztül belepecsételődik az érzékelt tárgy formája, vagyis formáját tekintve azonossá válík ezzel a tárggyal; a következő lépésben pedig az értelem megragadja ezekből a tárgy esszenciáját, a diszkurzív gondolkodás számára szükséges általános természetet.

Az eddigiekben felvázolt elmélet természetesen számos kérdést nyitva hagy, és összességében is meglehetősen homályos. Arisztotelész után mintegy ezerhatszáz évvel Aquinói Szent Tamás<sup>16</sup> válaszolta meg ezeket, és cizellálta a tanítást úgy, hogy az így létrejövő, akár kanonikusnak is nevezhető *species*-elmélet a későbbiekben az összes ezzel

14 *Második analitika* 87b30 skk.

15 *De Anima* 432a4 skk.

16 Thomas Aquinas, kb. 1225-1274; a montecassinói bencés kolostorban kezdi tanulmányait (1231), majd Nápolyban megismerkedik a domonkosokkal, és 1244-től itt tanul. Párizsban Albertus Magnus tanítványa. Párizsban és Itáliában tanít teológiát, itt írja a *Summa theologiae* első részét, amit majd ismét Párizsban fejez be.

foglalkozó vita alapját képezte.<sup>17</sup> Az itt következő rekonstrukció a *Summa Theologiae* Ia. 84-86. *quaestio*ján alapul.

Tamás elmélete, ahogyan elődjéé is, tulajdonképpen reprezentacionalistának tekinthető: az értelmi megismerést az észlelésből származó bizonyos reprezentációk alapozzák meg.<sup>18</sup> Az emberi elme képes arra, hogy az érzékelhető külső világgal kapcsolatba lépjen; ehhez a kapcsolathoz azonban különböző közvetítő elemek szükségesek, mivel „nem lehetséges egyik szélsőből egy másikba való átmenet, csakis közvetítón keresztül. Azonban a képzeletben lévő formák, melyek anyag nélküliek ugyan, de nem anyagi feltételek nélkül valók, középen vannak az anyagban lévő forma és az értelemben lévő forma között, amely elvonatkoztat az anyagtól és az anyagi feltételektől.”<sup>19</sup> A *species* (mind a *sensibilis*, mind pedig az *intelligibilis*) így annak lehetőségét alapozza meg, hogy a külső, anyagi tárgyak a lélekben mint tiszta formák jelenhessenek meg.

Első lépésben az érzékek – illetve a lélek, az érzékek segítségével – megragadják az érzékelt tárgyat, vagyis létrehozzák a *species sensibilist*, ami tulajdonképpen nem más, mint maga a külső tárgy, amennyiben az az adott érzéket afficiálja. A *species* ily módon nem képként képzelendő el, hanem a tárgynak azt a jellemzőjét jelenti, amely lehetővé teszi annak érzékelhetőségét, az adott dolog formájának megfelelően. Már itt érdemes tehát felhívni arra a figyelmet, amit a későbbiek során sokan elfelejtettek<sup>20</sup>, hogy a *species* nem egy önálló, harmadik entitás a dolog és az érzékelő között; ahogy Szent Tamás fogalmaz, nem *id quod*, tehát nem *az, amit* érzékelünk, hanem *id quo*, vagyis *ami által*. Ezért csupán egy olyan eszköznek tekintendő, amely nem különíthető el magától az érzékelt dologtól, hanem egy olyan aspektusból ragadja azt meg, amely segítségünkre lehet az érzékek létrejöttének magyarázatában.

Amikor a *species sensibilist* megragadja a lélek, megalkothatja belőle a tárgy képzetét, amelyből pedig az aktív ész a *species intelligibilist* hozza létre. Ez utóbbi absztrakció útján történik, amely az értelemnek egy konstruktív képessége; ezáltal válik lehetővé a tárgy formájának megragadása. (Itt meg kell jegyeznünk, noha talán kevesebb félreértést okozott, mint az előbbi esetben, hogy az aktív ész is *id quo*, az emberi értelem egy aspektusa.)<sup>21</sup>

17 Ezzel nem szeretnénk azt állítani, hogy Arisztotelész és Szent Tamás között nem foglalkoztak a problémával, az ugyanis számos, a skolasztikában is hozzáférhető szövegben fölmerült (gondolhatunk itt a sztoikusokra, Ágostonra, az arab kommentátorokra és Petrus Hispanusra, hogy csak a legfontosabbakat említsük). Szent Tamás, aki ismerte az itt felsorolt szerzőket, a kérdés első szisztematikus összefoglalását adta.

18 A „reprezentacionista” kifejezést itt tágan kell érteni: Tamás elmélete annyiban az, hogy egy kauzális magyarázatról van szó, amely valami közvetítő létét feltételezi.

19 *Summa Theologiae* Ia q. 55 a. 2 ad2.

20 A legfontosabb, akiről még szó lesz, William of Ockham. (Érdekes megjegyezni, hogy a későbbi Walter Chatton pedig épp az ő mentális terminusaival szemben fog hasonlóan érvelni.)

21 *Summa contra Gentiles* II., c. 78

Összefoglalva tehát, a *species* közvetítő; a dolog és a képzet hasonlóságának és ez utóbbi objektivitásának alapja. A második lépésben pedig, miután az aktív ész mint általános formát ragadta (pontosabban konstruálta) meg, lehetővé teszi az általánosról való tudást, amely minden tudomány feltétele.

Mielőtt továbblépnénk, néhány érdekes és fontos dolgot érdemes megjegyeznünk, amely mind Arisztotelész, mind pedig Szent Tamás elméletét jellemzi. Az első az a már említett álláspont, amely a *species*ek ontológiai státuszára vonatkozik: hogy ezek nem önálló entitásként képzelendők el, hanem csupán közegként, avagy az érzékelés folyamatának leírásának segédeszközeként. Nem az elmét és külvilágot elválasztó valamiféle függőnyről van szó, hanem éppen hogy egy összekötő kapocsról, vagyis a tárgy egy olyan sajátosságáról, amely a megismerés lehetőségét feltételét biztosítja.

Az elme és külvilág közti – a későbbiekben előszeretettel alkalmazott – függöny hasonlat a jelen esetben már csak azért sem lehet adekvát, mivel ebben a korban – hogy pontosan meddig, az nem teljesen világos – az emberi lélek és a külvilág nem két, egymással szembenálló entitást jelentett (ahogy a mai olvasó ezt Descartes nyomán bizonyára megszokta). A *res cogitans* és *res extensa* – már amennyiben beszélhetünk egyáltalán ilyenről – valójában egymást kölcsönösen feltételezik; Arisztotelészt követve egyazon szubsztanciának formája és anyaga, és ez az oka annak is, hogy Szent Tamás egyaránt tulajdonít az értelemnek és a dolognak aktivitást és passzivitást: a folyamat első szakaszában a dolog pécsettélődik a lélekbe, ily módon afficiálva azt, míg a második szakaszban maga az értelem hozza létre a fogalmat. Ez a kiegyensúlyozottság a későbbiekben mindkét irányba eltolódott.<sup>22</sup>

### Duns Scotus: *species*-elmélet, és *notitia intuitiva versus abstractiva*

A *species*-elmélet eddig bemutatott klasszikus formája a későbbiekben számos kritikát kapott. Duns Scotus<sup>23</sup> érdekes szereplője történetünknek, hiszen részben a tamási tanítást képviseli, részben pedig már olyan új megkülönböztetéseket vezet be, amelyek William Ockham ismeretelméletét fogják alapvetően meghatározni.

Scotus elfogadja azokat a *species*-elmélettel szembeni szkeptikus ellenvetéseket, amelyek szerint a *species* mint közvetítő bizonyos értelemben el is választja az érzékeket a külvilágtól, megszüntetve ezzel az érzet és annak elsődleges tárgya közötti direkt

22 Johannes Petrus Olivi, Duns Scotus, és talán elmondhatjuk, hogy a ferencesek jellemzően az értelem aktív szerepét, míg például Hervaeus Natalis annak receptivitását hangsúlyozza.

23 Johannes Duns Scotus, kb. 1265-1308, Oxfordban tanul és tanít, majd Cambridgebe és Párizsba küldik. Haláláig teológiai professzor a Cologne-i ferenceseknél.



kapcsolatot.<sup>24</sup> Ez az ellenvetés azért érdekes, mert a *species*re mint harmadik dologra tekint, ami kifejezetten ellentétes azzal, ahogyan Szent Tamás vezette be a fogalmat, csupán a megismert dolog egy aspektusaként Genti Henrik<sup>25</sup>, az ellenvetés első megfogalmazója, elsősorban inkább Platón és Ágoston, mintsem Arisztotelész követőjének tekinthető. Ismeretelméletében fontos szerepet játszik az isteni illumináció; éppen azért, mert a *species* – mint harmadik dolog – nem képes biztosítani a tárgy és elme közötti kapcsolatot, tudásunk bizonyosságát egyedül az isteni közvetítés garantálhatja.<sup>26</sup>

Duns Scotus – akit kortársai nem véletlenül neveztek *Doctor Subtilis*-nak – elfogadja tehát ezen ellenvetést, másfelől azonban mégis egyetért azzal, hogy a *species* szükséges némely megismerés esetében, ha nem is mindegyikében. Éppen az előbbi indokok miatt – amiatt tehát, hogy pusztán a *species* által közvetített megismeréssel nem juthatunk közvetlen kapcsolatba a dologgal, aminek az esetleges szkepticizmuson kívül fontos teológiai következményei is volnának<sup>27</sup> – kétféle megismerési módot különböztethetünk meg, nevezetesen a *notitia intuitívát*, valamint a *notitia abstractívát*. Az előbbiről van szó minden olyan esetben, amikor egy létező és jelenvaló tárgyat érzékelünk; ekkor e tárgyat közvetlenül ragadjuk meg, minden *species* nélkül. Fontos megjegyezni, hogy ez csak létező és jelenvaló tárgyak esetében fordulhat elő. Másrészt, *notitia abstractíváról* beszélünk akkor, amikor tudásunk nem garantálja a szóban forgó dolog létezését; ez ugyanis az *intuitívából* jön létre oly módon, hogy elvonatkoztatunk a tárgy létezésétől. Itt már szükséges a *species intelligibilis* közvetítése, ugyanis egyrészt a gondolkodás tartalmát szoros értelemben nem alkothatja maga a materiális dolog, hanem csak a dolgot reprezentáló mentális entitás, másrészt pedig minden általánosra vonatkozó tudás csak e közvetítő segítségével jöhet létre, hiszen az érzetek maguk egyediek. A *species intelligibilis* továbbá olyan értelemben is közvetítő, hogy általa képes a külső tárgy az elmével (oksaági) kapcsolatba lépni.<sup>28</sup>

Láthatók tehát azok a hasonlóságok és különbségek, amelyek Szent Tamáséval szemben jellemzik ezen elméletet. Scotus egyrészt – a *species* másfajta értelmezéséből következően – kiküszöböli a *species sensibilist* a megismerés folyamatából, azt állítván, hogy az érzékelés esetében a dolog közvetlen megragadásáról van szó. (Fölmerül természetesen a kérdés, hogy vajon Szent Tamás nem ugyanerről beszélt-e, amikor a *species sensibilist* magának a dolognak az érzékelés számára releváns aspektusaként értette.) Másrészt, szükségesnek tartja a *species intelligibilist*, amennyiben

24 Ilyen ellenvetéseket többen is megfogalmazták; a legfontosabbak talán Genti Henrik és Johannes Petrus Olivi.

25 Henricus Gandavensis, kb. 1217-1293, Tournai-ban és Párizsban tanult, valószínűleg Auvergne-i Vilmos alatt. Párizsban, majd Bruges-ben tanított.

26 Ld. *Quodlibet* 1, q. 12-13.

27 Lehetetlené tenné ugyanis Isten – közvetlen – színelátását.

28 Scotus (1962) 96-132. o.

az az absztraktív és az általánosról szóló tudás alapanyaga. Itt is látható azonban egy jelentős különbség: míg Tamásnál a *species intelligibilis* elsősorban nem valami képet, hanem a tárgy formájának megragadását jelentette, itt már inkább az újkori ismertelméletben majd oly fontos szerepet betöltő *idea* fogalma kezd körvonalazódni, értvén ezen olyan mentális tartalmakat, amelyek valóban *tárgyai* a gondolkodásnak. Emellett pedig kezd megjelenni az az *elme–dolog* közti szembenállás (pontosabban, a kettő közötti kölcsönhatás módjának keresése), amely szintén az újkori filozófiái vitákat vetíti előre.

Ezek voltak tehát azok a lényeges pontok, amelyek ismerete feltétlenül szükséges a következőkben bemutatott, Ockhammal kapcsolatos vita megértéséhez. Láthatuk, hogy Ockham idejére a *species*-elmélet lényeges változásokon ment keresztül, és szem előtt kell tartanunk, hogy ő elsősorban ezen, általa leginkább Scotuson keresztül ismert tanítással helyezkedett szembe. E fejezet lezárásaként érdemes néhány pontban összeszedni, hogy mik ennek az elméletnek azon elemei, amelyekre Ockham első sorban reflektál.

Először is, Arisztotelészt követve nagyjából mindenki egyetértett arra vonatkozóan, hogy az értelem a dolgokból valami általánost ragad meg; kell lennie tehát az egyes dolgokban valamiféle általános természetnek, ami az intellektus tárgyául szolgálhat. Mivel azonban a fizikai érzékek elsődleges tárgyai csupán az egyedi dolgok (*singularia*), a dolgok természetét megjeleníteni nem az érzet-adat, hanem az ezzel általában kauzális kapcsolatban álló *species* képes; ez tehát az intencionális aktusok – értve ezen itt az érzékeléssel, gondolkodással, emlékezéssel kapcsolatos mentális tevékenységeket – elsődleges tárgya. (Ez természetesen inkább scotusi, mintsem tamási álláspont.)

Másodszor, az intellektus – szintén a Filozófus szerint – az ember formája, vagyis aktív princípiuma, és ennek az aktivitásnak az intencionális aktusok terén is meg kell nyilvánulnia. Nehéz azonban megmagyarázni, hogyan teheti aktívvá a definíció szerint anyagtalan értelmet egy materiális tárgy, avagy milyen kölcsönhatás létezhet a kettő között; ezt hivatott a *species* elősegíteni. (Szintén Scotus után.)

Végül, amiről az eddigiekben kevés szó esett, van az intencionális aktusoknak egy fajtája, amikor az nem egy jelenlévő, sőt talán nem is létező tárgyra irányul. Erről van szó például az emlékezés esetében, valamint – ez szolgál többek között a *speciest* védelmező Petrus Aureoli kiindulópontjául – az érzékelés-csalódásoknál; ekkor tehát az észlelt tárgy nem lehet a materiális dolog, hanem valami intencionális.

## Ockham: tudásunk a nemlétezőről

Ockham<sup>29</sup> az egész eddigi vitának talán legérdekesebb alakja. Ismeretelmélete már saját korában is a legkülönbözőbb szkeptikus illetve antiszkeptikus kritikáknak szolgált céltáblául, és annak vitája, hogy bizonyos elveinek elfogadása mennyiben vezet szkeptikus következményekhez, ma is aktívan folyik. Először áttekintjük, hogy milyen indokok miatt foglalt állást a *species*-elmélet teljes elvetése mellett, majd ismeretelméletének néhány különös vonását, főként az azóta is legtöbbet vitatott, nemlétezőről való intuitív tudást vizsgáljuk meg.

A *species*-elméletekkel szemben hangoztatott kritikájának legfőbb megállapítása, hogy azok több létezővel magyarázzák az intencionalitás tényét, mint ez feltétlenül szükséges volna; az Ockham *borotvájaként* is ismertté vált „gazdaságosság elve” pedig azt mondja, hogy két rivális teorema közül azt kell preferálnunk, amelyik kevesebb elv, illetve létező bevezetésével magyarázza az explanandumot. A *Venerabilis Inceptor* szerint az intencionalitás megmagyarázható ezen *speciēs*ek nélkül is, ezek bevezetése tehát fölösleges és ily módon hibás. Lássuk tehát fölöslegességüket.

Ami a dolgokban való univerzális természet megragadását illeti, erre semmi szükség nincsen, azon egyszerű oknál fogva, hogy nem létezik semmiféle ilyen általános természet, amit valaminek meg kéne jeleníteni: a dolgokban nincs más, csupán egyedi. Az értelem az *universalitát* a dolgokban nem megragadja, hanem megkonstruálja, oly módon, hogy kiemeli az egyes egyedi dolgokból a közös vonásokat. Minden *universalia* tehát egyedül az értelem alkotása, pontosabban az értelem által létrehozott fogalom (*conceptus*). (Mint láthattuk, az univerzálék bizonyos értelemben Szent Tamásnál is az értelem alkotásai; Ockham ezt annyiban radikalizálja, hogy az értelem mindezt spontán módon hajtja végre, azaz nincs szükség az őt aktivizáló *speciēs*re.)

Másodszor, minden – nem csak Descartes utáni – dualista filozófia egyik alapvető problémája a materiális és immateriális dolgok közötti kölcsönhatás módja. Azonban, amint erre filozófusunk rámutat, ezen nem segít egy *speciēs* bevezetése, legyen ez akár materiális, akár az ellenkezője: az előbbi esetben ugyanis a *speciēs* és az intellektus, az utóbbiban pedig a *speciēs* és a külvilág kapcsolata lesz ugyanolyan nehezen megválaszolható, mint a kiinduló kérdés. (Ahogyan már említettük, Arisztotelésznél és Szent Tamásnál e kölcsönhatás módja még egyáltalán nem jelentett problémát. Nehéz pontosan meghatározni azt a helyet, ahol e kérdés megjelenik, annyit azonban leszögezhetünk, hogy Duns Scotusnál már határozottan jelen van.)

29 Guillelmus de Ockham, kb. 1285-1347, belép a ferencesekhez és Oxfordban tanul, de nem lett soha magister. 1324-ben Avignonba hívják Cesenai Mihály rendfőnökkel a ferences szegénység ügyében, ott írásait is vizsgálat alá veszik, de nem várja meg az ítéletet, hanem 1328-ban Bajor Lajos udvarába szökik. Ezután már csak politikai témájú műveket ír, részben a pápa ellen.

Végül, ami a különleges eseteket illeti, az emlékezés és az emlék nem valamilyen aktuálisan létező dolog, hanem egy bizonyos diszpozíció (*habitus*), amelyhez így nem kell semmiféle különleges létmóddal rendelkező tárgyat feltételeznünk; az érzéksalódások pedig szintén nem tárgyakban, hanem az értelem által hozott *ítéletben* különböznek a „normális” észleléstől.

Mindezek mellett egy további súlyos vádat is fölvet Ockham ezen elméletekkel szemben, amelyet részben már Scotusnál is láthattunk: mégpedig azt, hogy amennyiben az intellektusnak csupán a *species*hez van hozzáférése, akkor nincs mód arra, hogy e *species* és a külvilág viszonyát ellenőrizni tudjuk, ez pedig elkerülhetetlenül szkepticizmushoz vezet.<sup>30</sup>

Ezért inkább azt kell mondanunk, hogy az értelem közvetlenül képes megragadni a külvilág tárgyait, és semmiféle közvetítőre – sem *species sensibilis*re, sem *species intelligibilis*re – nincs szüksége. Minden intencionális aktus két dologból áll: egyrészt tartalmaz egy ilyen közvetlen megragadást, valamint egy ítéletet, amellyel az intellektus jóváhagyja, illetve esetenként elutasítja az előbbit.<sup>31</sup> Mivel pedig jóváhagyni és elutasítani annyit tesz, mint felismerni egy *propozíció* igaz vagy hamis voltát, léteznie kell egy „mentális nyelvnek”, amelynek terminusai a külvilág általunk észlelt dolgainak természetes jelei, és az ezekből képezett állítások az értelmi belátás tárgyául szolgálnak.<sup>32</sup>

Duns Scotushoz hasonlóan Ockham is két fajtáját különbözteti meg a megismerésnek: az intuitív és absztraktív ismeretet, elődjéhez képest azonban eltérő módon határozza meg ezeket. Mint láttuk, Scotusnál a különbség az aktusok tárgyainak különbözőségéből adódott (vagyis abból, hogy az intuitív ismeret mindig létező és jelenvaló tárgyra irányul, míg az absztraktív ismeret nem ilyenre), a *Venerabilis Inceptor* azonban ezt – főként teológiai indokok alapján – elveti, és a kétféle ismeret különbségét kizárólag a jóváhagyás módjában keresi.<sup>33</sup> Ezért: „a dolog *intuitív ismerete* olyan ismeret, ami révén tudni lehet, hogy a dolog létezik-e vagy nem, úgy hogy ha a dolog létezik, az értelem azonnal úgy ítéli, hogy létezik, és létezését evidens módon ismeri meg. (...) És ugyanígy, ha lenne ilyen tökéletes ismeret nem létező dologról, amelyet az isteni hatóképesség őriz meg, ezen inkomplex ismeret révén evidens módon tudná, hogy az a

30 Mint látható tehát, Ockham a szkepticizmus *ellenében* dolgozta ki ismeretelméletét; némileg ironikus, hogy ennek ellenére sokan – és nem feltétlenül jogtalanul – őt tekintik a modern szkepticizmus legfontosabb előfutárának. Természetesen nem az első és nem is utolsó, akivel ez előfordult (emléstük csak Berkeleyt).

31 *Ordinatio*, Prologus q. 1.

32 Itt nem bocsátkozhatunk a mentális nyelv – valószínűleg Szent Ágostontól eredeztethető (*De Trinitate* XVI) – meglehetősen központi szerepének tárgyalásába. Annyi azonban így is látható, hogy legyen mégoly éles is Ockham borotvája, kérdés marad, hogy csökkent-e ily módon a létezők száma, hiszen a *species* helyett egy egész nyelvet vezetett be. Az persze, hogy e nyelv és ennek terminusai ockhami értelemben léteznek számítanak-e, megint más kérdés.

33 Ez érdekes módon egybevág azzal, ahogyan később John Locke teszi ugyanezt.

dolog nem létezik.”<sup>34</sup> Ugyanígy, „az absztrakatív ismeret az, aminek révén egy kontingens dologról nem lehet evidensen tudni, hogy vajon létezik-e vagy nem. És így az absztrakatív ismeret elvonatkoztatat a létezésről és a nemlétezésről.”<sup>35</sup>

Intuitív ismeretet szerzünk tehát – általában – az éppen jelenlévő (kontingens) dolgokról, amennyiben észleljük őket, oly módon, hogy róluk szerzett apprehenziók oka maga a dolog,<sup>36</sup> a hozzájárulást pedig rögtön kiváltja a mentális propozícióban szereplő terminusok felismerése. Ez a fajta ismeret minden tudás alapja: mint láttuk, definíció szerint mindig igaz, továbbá kiindulópontjával szolgál az absztrakatív ismeretnek is, amely az értelem ezen végzett bizonyos műveleteinek eredményeként jön létre. Ezen a ponton felmerülhet az olvasóban a kérdés – ahogy, mint látni fogjuk, a fiatalabb kortárs gondolkodóban, Nicolaus Ultricuriában is felmerült –, hogy mi módon tudjuk egy adott, saját ismeretünkből eldönteni, hogy az intuitív vagy absztrakatív-e; ez az Ockhamet ért szkeptikus ellenvetések egyik kulcspontja. Jóval több figyelmet kapott azonban a másik (annak ellenére, hogy Ockhamnak az erre adott válasza sokkal inkább egyértelmű), és ez valószínűleg annak köszönhető, hogy az alapjául szolgáló kijelentés a mai olvasó számára valóban meglepő. (Hozzá kell tennünk azonban, hogy akkoriban inkább ennek tagadása volt abszurd és a hit számára veszélyes.) Természetesen a nemlétezőről való intuitív tudás lehetőségességéről van szó.

Amint a bevezetésben már szó volt róla, a középkori szkepticizmus jóformán egyetlen forrása a keresztény istenképből következő isteni mindenhatóság. (Noha az eddigiak során láthatólag több olyan szkeptikus érv is fölmerült, amely inkább a megszokott illúzió-argumentumhoz kapcsolta volna a problémát, mindig szem előtt kell tartanunk, hogy ezen érvek mindegyikének érvényessége – még ha csupán implicit módon is – előfeltételez egy legalábbis potenciálisan mindenható lényt.)<sup>37</sup> Hogy e mindenhatóság pontosan miben áll, több filozófus többféleképpen határozta meg, Ockham idejére azonban már meglehetősen bevetté – mondhatjuk, a *suppositio communis* részévé – vált az a megkülönböztetés, amellyel ő is él, és a következő módon definiálja:

A *Potentia absoluta Dei* révén Isten „megtehet bármit, ami nem foglal magában ellentmondást”,<sup>38</sup> a *potentia ordinata Dei* által pedig „megtehet valamit, ami lehetséges az Istentől származó rendes törvények és elvek szerint.”<sup>39</sup>

A *potentia absoluta* iménti meghatározásából pedig az alábbiak következnek:

34 *Sent.*, Prol., q. 1.

35 Uo.

36 Fontos eltérés a korábbi gondolkodókhoz képest, hogy Ockham az okságot szinte kizárólag mint ható-  
okságot tekinti, ennyiben szokták őt a modern természettudomány előfutárának is tekinteni.

37 Hogy pontosan milyen logikai kapcsolat van a kettő között, további érdekes vizsgálódás tárgya lehetne,  
itt azonban nem foglalkozhatunk vele.

38 *Quodl.* VI. 1.

39 Uo.

„Akármit, amit Isten másodlagos okok közvetítésével idéz elő, képes azok nélkül is közvetlenül előidézni és megőrizni.”<sup>40</sup> Valamint, „minden dolog, ami helyében és szubjektumában különbözik egy másik dologtól, az isteni hatóképesség által akkor is létezhet, ha a másik dolog megsemmisült.”<sup>41</sup>

E két állítás pedig nagyon súlyosan érinti az eddigiek során felvázolt ismeretelméletet. Egyrészt, ha alkalmazzuk az első következményt az intuitív tudásra és a külvilág tárgyaira mint másodlagos okokra, akkor azon meglepő eredményt kapjuk, hogy intuitív tudásunk a tárgyról lehet akkor is, ha ezek nem is léteznek. Ekkor pedig, hacsak valamilyen módon nem tudjuk eldönteni, hogy aktuálisan egy ismeretünk valóságosan létező tárgyról szól-e – amit eldönteni valószínűleg sajnos nem áll módunkban –, s tekintve, hogy az intuitív ismeret minden tudásunk alapja, bármilyen bizonyosságunk felettébb ingatag alapokra épül. Másrészt természetesen azt kell mondanunk, hogy az intuitív ismeret és annak tárgya térben és időben különböző dolog;<sup>42</sup> ennek következtében Isten fenntarthatja egyiket a másik nélkül. A konklúzió az előzőhöz hasonló.

Ezeket a problémákat természetesen Ockham is világosan látta.<sup>43</sup> Rájuk adott válasza röviden a következőképp foglalható össze: Isten még a *potentia absoluta* közreműködésével sem okozhat hamis intuitív ismeretet, azon egyszerű oknál fogva, hogy ez önellentmondást foglalna magában. Az intuitív ismerettel ugyanis az értelem részéről mindig evidencia jár együtt, ami – definíció szerint – azt jelenti, hogy a dolgok *tényleg* úgy vannak, amint azt a hozzájárulást előidéző propozíció állítja; vagyis a hamis intuitív ismeret magának az ilyen ismeret fogalmának mondana ellent. Ebben az esetben viszont a következő lehetőségek maradnak: észlelhetünk egy nemlétező tárgyat intuitíve, ám ekkor – amint ezt az intuitív ismeret fenti meghatározásában is láttuk – ezen tárgy *nemlétezéséről* hozunk ítéletet (így valóban a nemlétezőről való intuitív tudásunk keletkezik, amely azonban ennek ellenére igaz marad); vagy pedig Isten létrehozhat illetve fenntarthat bennünk hamis ítéletet egy tárgy létezésére vonatkozóan, ekkor azonban apprehenzióknak már nem intuitív, hanem absztraktív. Summa summarum, Isten abszolút ereje folytán lehetséges a nemlétezőről való intuitív ismeret, azonban ez még ekkor is igaz ismeret marad. Ehhez kapcsolódóan Ockham még megjegyzi,<sup>44</sup> hogy ez nem lehetséges csupán természeti okok közreműködésével, hiszen az intuitív tudás mint (természetes) okozat megköveteli egy ok – az őt kiváltó észlelt dolog – létét.

40 *Quodl.* VI.6.

41 Uo.

42 Valószínűleg ez az a pont, ahol Berkeley eltér az eddigiektől; nem kétséges, hogy ismerte a középkori szerzőket, ennek következtében talán nem túlzás azt állítani, hogy éppen emiatt. Az azonban kérdéses marad, hogy sikerült-e megmenekülnie a szkepticizmus gyanújától.

43 Ld. főként *Quodl.* V. 5., VI. 6.

44 *Quodl.* VI. 6.

Úgy tűnik tehát, hogy Ockhamnek sikerült megmenekülnie a szkeptikus következményektől. (Megjegyzendő, hogy ezen interpretáció előfeltételezi azt, hogy a két hivatkozott *quodlibet* egyikének olvasásakor mindig erősen szem előtt kell tartanunk a másikban mondottakat, akkor is, ha szerzője nem hivatkozik rá egyértelműen.) Azonban hogy valóban sikeres volt-e ez a menekülés, annak közelebbi vizsgálatához érdemes megnéznünk Nicolaus Ultricuria<sup>45</sup> ellenvetéseit. Ezek az ellenvetések ugyan nem Ockhamhez, hanem egy bizonyos Bernardus de Aretinóhoz íródtak, aki az intuitív tudás egy Ockhamétól némileg eltérő elméletét képviselte (filozófiájáról az itt kifejtettekén kívül sajnos nem sokat tudunk); mindazonáltal nem haszontalan ezeket tekintetbe vennünk, hiszen az ockhami tanítás néhány jelentős pontjára hívhatja fel a figyelmet.

Bernardushoz írt első levelében Ultricuria egy *reductio ad absurdum* típusú érvelés segítségével kísérli meg bemutatni, hogy levelezőpartnerre elveiből még az akadémiai szkeptikusok álláspontjánál is abszurdabb dolgok következnek.<sup>46</sup> Mik tehát ezek az elvek? Szerzőnk hármát mutat be közülük:

- (1) „Tiszta intuitív ismeret az, ami által úgy ítéljük, hogy a dolog létezik, akár létezik, akár nem.”
- (2) „Az, hogy »a tárgy nem létezik, tehát nem látszik« nem egy érvényes következtetés; sem az, hogy »ez látszik, tehát ez létezik.«”
- (3) „Az intuitív ismeret nem szükségképpen követel meg létező dolgot.”

Ezekből további két konklúziót vél elkerülhetetlennek:

- (4) „Minden benyomásunk, amivel a rajtunk kívüli dolgok létezéséről rendelkezünk, hamis lehet.”
- (5) „A természetes világosságnál nem lehetünk biztosak benne, mikor igazak vagy hamisak a rajtunk kívüli dolgok létezésére vonatkozó benyomásaink.”

Az eredmény pedig az, hogy ekkor nem lehet megbízható tudásunk sem az öt érzék tárgyainak létezésére, sem saját tetteinkre, sem bármilyen percepciónkra, sem bármely mondat igaz vagy hamis voltára (sőt létezésére), sem bármilyen rajtunk kívüli dologra, de még saját lelkünk létezésére és a hitcikkelyekben való saját hitünkre vonatkozóan sem. Ez pedig nyilván abszurd. Meg kell tehát néznünk egyrészt, hogy Ockham állás-

45 Nicolaus de Ultricuria, kb. 1299-1369, Párizsban tanul jogot és teológiát, itt valószínűleg találkozik Jean de Jandun-nel, Pádúai Marsilius-szal és Walter Burley-vel. 1340-ben Avignonba hívják, az ítélet következtében le kell mondania magisterségéről. Írásait is elítélik.

46 Hogy a szerző mennyire ismerhette az akadémiai szkepticizmust, eldöntetlen kérdés, valószínű azonban, hogy – Ágoston *Contra Academicosa* mellett – már hozzáférhetett Cicero, illetve Sextus Empiricus alapvető szövegeihez.

pontja mennyiben támaszja alá a főnti premisszákat, másrészt pedig, hogy Ultricuria következtetései helytállóak-e.

A Bernardus és Ockham közti különbség egyik kulcspontja éppen az első premisszában rejlik: mint láttuk, a *Venerabilis Inceptor* definíciója szerint tiszta intuitív tudás esetén csak akkor ítélnék létezőnek egy tárgyat, ha az valóban létezik is. Ezen a ponton tehát rövidre is zárhatnánk a kérdést azzal, hogy Ultricuria teljesen másról beszél, mint Ockham; mégis érdemes lesz a többi pontot is figyelembe venni. Észre kell vennünk ugyanis, hogy míg Ockham (1)-et világosan elveti, (2)-t nem kevésbé világosan mégis elfogadja, ahogy azt korábban láthattuk. Ugyanez vonatkozik természetesen (3)-ra is.

Ultricuria első következtetett állítása valóban következik az előzőekből, hiszen egy intuitív ismeret létezhet az adott tárgy nemlétezése mellett is. Itt azonban újra fel kell hívni egy Ockhamtól való különbségre a figyelmet: Ockham szerint ugyanis egy benyomás (*apparentia*) önmagában sosem lehet hamis, mivel igazságértékkel kizárólag proposíciók – tehát például a benyomásokról hozott ítéleteink – rendelkezhetnek; és amennyiben egy ilyen ítélet tényleg hamisnak bizonyul, akkor már nem intuitív tudásról van szó, ahogy ezt az előzőekben is láthattuk. Lehet ugyan hamis intuitív tudásunk a nemlétezőről való intuitív tudás értelmében (ahogyan ezt Ultricuria is érti), ez viszont mégsem lesz a szó köznapi értelmében hamis vagy téves.

És ez már átvezet (5)-höz, vagyis ahhoz a korábbiakban már említett, nagyon komoly kétséghez, hogy vajon képesek vagyunk-e egy adott tudásunkról megállapítani, hogy intuitív és ily módon bizonyos, vagy pedig nem. Ultricuria szerint e másodiknál kell megelégednünk. Hogy Ockham mit gondolt a kérdéstről, az az ismert művek fényében meglehetősen bizonytalan. Amint azonban erre többen rámutattak,<sup>47</sup> nehezen tudná a körbenforgás veszélye nélkül megkülönböztethetővé tenni e kétféle tudást; *bizonyosan* tudni egy ismeretünkről, hogy intuitív, maga is intuitív ismeret, így ennek a bizonyosságához is intuitív módon tudni kell, hogy intuitív etc. *ad infinitum*. Úgy tűnik tehát, Ockhamnek végső soron el kell fogadnia Ultricuria következtetését, aki szerint – és ezzel mindenképpen egyetérthetünk – ezen az sem segít, ha premisszaként fölteszük, hogy Isten nem téveszt meg. Ez ugyanis egyrészt nem befolyásolja magát a tényállást (vagyis aktuális tudásunkat) és ily módon e tényállásból evidens módon levonható következtetés érvényességét sem –, másrészt pedig keveset segít egy olyan premissza, amelynek igazságában semmiképpen sem lehetünk biztosak, ez pedig éppen ilyen lenne. (Itt eszünkbe juthat Descartes *genius malignus*-a, azonban rögtön föl kell hívni a figyelmet arra, hogy míg az újkori filozófusnál az, hogy Isten folyamatosan megtéveszt, a priori kizárható, addig ez Ockham esetében – az isteni szabadság és azon

47 Ld. például Adams (1946).



etikai elv következtében, ami szerint jó az, amely az isteni akartnak megfelel – nem tehető meg.)<sup>48</sup>

Vajon következik-e mindebből, hogy Ockham tényleg szkeptikus volt? A fentebbiek alapján az olvasó – némileg elhamarkodottan – rögtön igennel válaszolhatna e sokakat foglalkoztató kérdésre, és hozzá kell tennünk, hogy Ockhamet természetesen lehet szkeptikusként olvasni. Észre kell azonban vennünk, hogy szerzőnk hallgatása az Ultricuria által felvetett kérdésre nem figyelmetlenségének következménye: kiindulópontja és érvelésmódja ugyanis éppen fordítottja volt fiatalabb kortársának. Míg ez utóbbi – sok modern gondolkodóhoz hasonlóan – tudásunk *igazolhatóságának* kritériumával azt vizsgálja, hogy rendelkezünk-e egyáltalán – és ha igen, miről – ellenőrizhetően bizonyos tudással, addig előde magától értetődőnek tekintette egy ilyesfajta tudás meglétét, és arra keresett magyarázatot, hogy *mi módon* jön ez létre. A két probléma tehát alapvetően eltérő. És bár Ockham valószínűleg nem tudott minden kétséget kizáróan megfelelni az általa föl sem tett első kérdésre, ez utóbbira adott válasza véleményem szerint kielégítő és önmagában, saját keretein belül minden szkeptikus konzekvenciától mentes. Ettől még természetesen tekinthető a modern szkepticizmus előfutárának, ahogy sokan tekintik,<sup>49</sup> még hozzá annyiban, hogy az ő ismeretelmélete váltotta ki azokat a vitákat, amelyek Ultricuria és Mirecourt joggal szkeptikusnak tekintett nézeteihez vezettek. (Érdekes azért megjegyezni, hogy az általa kavart „vihar” nem csak többé-kevésbé jelentős újításainak volt köszönhető, hanem annak is, hogy az avignoni per következtében műveit valószínűleg többen olvasták, mint bármely kortársát.)

## Ockham után

Nicolaus Ultricuria, akit azóta a „középkori Hume”-nak is neveznek, talán majdnem ennyire ismert gondolkodója volt korának. Mint láttuk, szkepticizmussal vádolta Bernardus de Aretinót, ám ő az, aki kijelenti, hogy „nincs más bizonyosság, csak az első alapelv [vagyis az ellentmondás elvének] bizonyossága.”<sup>50</sup> Ez persze inkább definícióként, mint tételként kezelendő (hiszen bizonyítása nyomban *petitio principii*-t eredményezne), és mint ilyen, új tanítása volt korának. Az elv tehát azt jelenti, hogy csak abban lehetünk biztosak – csak arról lehet *igazol*t tudásunk –, ami közvetve vagy közvetlenül

48 E mellett meg kell jegyeznünk, hogy az isteni mindenhatóság és esetleges megtévesztés korántsem azt jelentette egy középkori gondolkodó számára, hogy ennek következtében a világ dolgainak bármiféle természeti magyarázata teljességgel hiábavaló volna. Modális logikai szemléltető eszközül szolgált, valamint segédeszközkül arra, hogy bizonyos teológiai és filozófiai problémák egymással való kapcsolatát jobban megvilágítsa.

49 Például Gilson, Pegis és néhol Adams is.

50 *Második levél* Bernardushoz

visszavezethető az ellentmondás elvére. Ez nagyon leszűkíti a lehetséges bizonyosság körét: nem tartozik bele ugyanis a szubsztanciák megismerése, sem az okból az okzatra (sem *vice versa*) történő következtetés, sem bármiféle rajtunk kívüli szubsztanciára vonatkozó következtetés, hiszen nem zárhatjuk ki, hogy ennek látszatát éppen Isten okozza.

Ebből nagyon súlyos következmények adódnak. Nincs olyan szubsztancia – esetleg önmagunkon kívül, bár az erre vonatkozó tanítás is bizonytalan –, amelynek létéről teljes bizonyossággal rendelkezhetnénk. (Maga Isten sem ilyen, hiszen az istenérvekben szereplő állítások és következtetések sem vezethetők vissza maradéktalanul az ellentmondás elvére.) Ez természetesen szintén vonatkozik Arisztotelész szavaira, aki Ultricurria szerint „egész természetfilozófiájában és metafizikájában talán ha két biztos konklúzióval rendelkezett, de lehet, hogy eggyel sem”;<sup>51</sup> sőt, nem kivétel ez alól az egyház tanítása sem, az egyházatyák szavait beleértve. (Megjegyzendő, hogy – miután az egyházi hatóságok perbe fogták – visszavonta ez utóbbi állításait.)

Látható tehát, hogy Ultricurria – tulajdonképpen az Ockham által elindított úton haladva – korának az első, valóban szkeptikus álláspontját dolgozza ki, immár explicit módon tudásunk igazolhatóságának kérdését állítva a középpontba.

Ehhez kapcsolódik pozitív tanítása, amely bizonyos tekintetben meglepően újkorinak hat. Ultricurria ugyanis kijelenti, hogy bár nem lehet *bizonyos* tudásunk a külvilágról, rendelkezhetünk valamiféle *valószínű* ismerettel, és a következőkben eme valószínűsége alapozva alkotja meg elméletét. Bár szerzőnk nem definiálja pontosan a valószínűség fogalmát, annyi világos, hogy egyrészt az elme valamilyen műveletének következménye (amely a pusztá hitnél erősebb, ám nem rendelkezik a tudás bizonyosságával), másrészt pedig ez nem befolyásolja azt, hogy a számunkra valószínű dolgok önmagukban véve szükségszerűen igazak, vagy hamisak legyenek. (Tehát csupán a mi korlátozott megismerőképességünk eredménye, hogy nem juthatunk ennél tovább, és nem a világ dolgainak.) Ilyen valószínű kijelentés például az az elv, amit Ultricurria használ is a későbbiekben, hogy ami létezőnek tűnik, az létezik, ami igaznak tűnik, az igaz.<sup>52</sup> Ennek a valószínű elvnek az alkalmazásával aztán egy részletes – ám szintén csak valószínű – leírást és magyarázatot adhatunk a világról, amit szerzőnk meg is tesz. Hogy ezen elv csupán *valószínű*, tulajdonképpen nem újdonság, elég itt a fentebbiekben említett eukharisztia dogmájára gondolnunk, ami éppenséggel „nem az, aminek tűnik”. Mivel pedig nem zárhatjuk ki, hogy Isten máskor is közbeavatkozik ilyen módon, egyik létezőről sem tudhatjuk *biztosan*, hogy micsoda, hanem csupán valószínű. (Meg kell azonban jegyeznünk, hogy erre a valószínű elvre is éppoly jól alkalmazható a „honnán tudjuk, hogy ez létezőnek tűnik?” ellenvetés, mint ahogyan ezt a filozófus Ockham intuitív ismeretére alkalmazza.)

---

51 Uo.

52 *Exigit* 228. o.

A világról adott valószínű leírás részletes tárgyalásába most nem bocsátkozhatunk, csupán két mozzanatát emelnénk ki, amely szintén érdekes újkori párhuzamokat mutat.

Egyik az a tanítás, amely a szubsztanciák megismerésére vonatkozik. „Például, amikor valaki először látja Szókratészt, egy sok képből álló zavaros kép lesz az elméjében. Aztán összehasonlítja Platónnal, és így szert tesz az *ember* képére; aztán összehasonlítja egy számmal, egy újabb fogalmat, nevezetesen az *állat* fogalmát nyeri, és így tovább. Az objektív létezők egy ilyen gyűjteményéből aztán megalkotja a definícióját és magyarázatát annak, ami implicit módon a zavaros tárgyban volt, amivel kezdődött...”<sup>53</sup> Úgy tudunk tehát egy Szókratészhez hasonló összetett szubsztanciát minél biztosabban megismerni, hogy minél több ilyen összehasonlítást végzünk a már ismert dolgokkal. Ebben áll tulajdonképpen minden természettudományos kísérletezés lényege.

A másik állítás, amelyről érdemes néhány szót ejteni, az okságra vonatkozik. Mint már említésre került, Ultricuria tagadja az okság mint olyan megismerését, ami együtt jár az okozatból az okra történő következtetés érvénytelenségével. Minden okság, mivel önmaga nem érzékelhető, hanem csak az ok és okozat többé-kevésbé állandó együttjárása, csupán valószínű, vagyis nem vonatkozhat rá evidens tudás.

Ennyit tehát a *középkori Hume*-ről; mint láhattuk, ő (avagy az általunk ismeretlen Bernardus) tovább radikalizálja Ockham ismeretelméletét, majd el is veti azt, amennyiben annak eredménye biztos tudás volna. Az ismeretelméleti kérdés itt már egyértelműen nem tudásunk eredetére, hanem annak igazolhatóságára vonatkozik, amire pedig azt a – kortársakat messze nem kielégítő – választ kapjuk, hogy a világ dolgairól a szoros értelemben véve bizonyítható tudással nem, hanem csak valószínű ismeretekkel rendelkezhetünk.

Nagyon hasonló nézetekkel találkozhatunk a két kortárs gondolkodónál, John o Mirecourt-nál<sup>54</sup> és Johannes Buridannál<sup>55</sup> is. (Hogy e három szerző olvasta-e egymás műveit, az meglehetősen kérdéses; Buridan hivatkozik ugyan Ultricurira, azonban sokszor úgy tűnik, hogy nézeteit mégsem ismeri pontosan.)<sup>56</sup> Mirecourt – Ultricurival ellentétben – pontosan meghatározza a valószínűség fogalmát, oly módon, hogy „Valószínűnek nevezek bármit, amit nem a katolikus hit révén hiszünk vagy tudunk, ami nem az egyház által meghatározott, sem pedig olyasvalaki állította, akinek a szavaiban senkinek nem szabad kételkednie.”<sup>57</sup> Itt két dolgot érdemes megjegyezni: egyrészt a meg-

53 *Exigit*, 264. o. Bár Ultricuria – itt legalábbis – nem használja az „idea” kifejezést (a fordításban szereplő „kép” és „tárgy” mind a magyarul kissé idegenül hangzó „objektív létező”, *esse obiectiva* megfelelői), eléggé egyértelmű, hogy nem másról van itt szó, mint a zavaros ideák felbontásáról és ezen keresztül történő megismeréséről.

54 Johannes de Mercuria, 14.sz. közepe, ciszterci szerzetes.

55 Johannes Buridanus, kb. 1300-1358, Párizsban tanul Ockham alatt. Nem lépett szerzetesrendbe.

56 Ehhez ld. pl. T. K. Scott (1971).

57 *Apologia*; idézi Weinberg, 120. o.

határozásból hiányzik az Arisztotelésznél megszokott „általános egyetértés”, másrészt pedig – talán Ultricuria példáján okulva – kiveszi a valószínűség köréből az egyházi tanításokat.<sup>58</sup>

## Összegzés

Az eddigiekben azt a folyamatot próbáltam meg áttekinteni, amely az Arisztotelész és Szent Tamás által kidolgozott *species*-elmélettől indult, és valahol az újkor határán, egyes szkeptikus szerzőkkel ért véget. (Pontosabban nem véget ért, hanem átadta helyét a már kellőképpen előkészített újkori filozófiának, Descartes és Hume néhány ponton kísértetiesen az elődökére emlékeztető gondolatainak.)

A *species*-elmélet Szent Tamás által bemutatott formája, amennyiben helyesen értjük, még teljességgel mentes a szkeptikus következményektől. Probléma akkor merül föl, amikor – valahol Tamás és Duns Scotus között, egyes jelek szerint már Genti Henriknél – a *species* többé nem pusztán segédeszköz, *id quo* gyanánt szerepel, hanem ez lesz az érzékelés tulajdonképpeni közvetlen tárgya. Ekkor ugyanis már jogosak azok az ellenvetések, hogy így nem a külvilághoz, hanem csupán valami „függönyhöz” van közvetlen hozzáférésünk, és ennek a közvetítőnek a külvilággal való kapcsolatát definíció szerint nem tudjuk ellenőrizni.

Ezt Scotus oly módon próbálja meg elkerülni, hogy a tudás első szintjén kiiktatja a *speciest*, azaz nézete szerint az érzékelés a jelenlévő tárgyat közvetlenül ragadja meg (*notitia intuitiva*), és a *species* – itt már csupán *intelligibilis* – az értelmi megismeréshez szükséges, a dolgokban lévő általános természetet megjelenítendő.

Ez az elmélet képezi az ockhami ellenpontját, amennyiben Ockham, ontológiájából következően már egyrészt nem tartja szükségesnek egy *species intelligibilis* meglétét sem, másrészt pedig az intuitív és absztraktív tudást nem a tárgy jelenvalósága, hanem az érzetre adott asszenzió alapján különbözteti meg. Ennek súlyos következménye – az isteni mindenhatóságot tekintetbe véve –, hogy a tudásunk bázisát képező intuitív tudás létezhet úgy is, hogy az általa megragadott dolog nem létezik. Ez, legalábbis Ockham műveiben, mégsem vezet szkeptikus következményekhez, mivel még Isten sem képes hamis ítéletet kikényszeríteni a tárgy létezését illetően (illetve, amint ez megtörténik, már nem intuitív, hanem absztraktív ismeretről van szó). Arra az utólag feltett kérdésre pedig, hogy honnét tudjuk, hogy egy ismeretünk a tévedhetetlen intuitív, vagy pedig az esetleg hamis absztraktív ismeretek körébe tartozik, a filozófus azon egyszerű oknál fogva nem válaszol, hogy az egész megközelítésmódja ennek éppenséggel fordítottja:

<sup>58</sup> Az Arisztotelésszel való szembenállást tekintve e valószínűségelmélet nagyban hasonlít Leibnizére, ld. *Újabb értekezések az emberi értelemről*, II. könyv, XXI., 66. §.

abból indul ki ugyanis, hogy *tudjuk*, hogy vannak bizonyos tévedhetetlen ismereteink, és arra keresi a választ, hogy miképpen jöttek ezek létre.

Ezt az ockhami ismeretelméletet radikalizálja Ultricuria, amennyiben a tárgy létezését és az intuitív tudás meglétét annyira függetleníti egymástól, hogy az intuitív tudás akár téves lehet olyan értelemben, hogy hamis ítéletet tartalmaz. Emellett nála jelenik meg talán először az a kérdés, hogy *honnét tudjuk*, hogy egy adott ismeretünk valóban bizonyos; eme kérdésre pedig, ebben az ismeretelméleti keretben legalábbis, csak szkeptikus válasz adható. Minden biztos tudásunkat egyedül az ellentmondás elve és az erre maradéktalanul visszavezethető tételek alkotják, vagyis nem rendelkezhetünk bizonyos (az igazolhatóság értelmében bizonyos) tudással se más szubsztanciákat, sem oksági kapcsolatokat, de még talán önmagunk lelkét illetőleg sem, nem beszélve az egyház tanításáról, beleértve Isten létét is. Ami e helyett a rendelkezésünkre áll, egy valószínűségi leírás és magyarázat, amely a világ jelenségeit jól megközelítheti ugyan, ám igazsága nem dönthető el, hanem csupán az, hogy valószínűbbnek látszik-e, mint a neki ellentmondó nézet. Ehhez nagyon hasonló elveket vall a csak érintőlegesen tárgyalt Mirecourt és Buridan is, akik a valószínűségnek valamivel pontosabb meghatározását adják.

A legizgalmasabb kérdés persze valószínűleg megválaszolhatatlan: hogy mi volt eme folyamat elindítója és fenntartója. Az mindenesetre megfigyelhető, hogy az idők során az arisztotelészi elmélettől való egyre erőteljesebb eltávolodás megy végbe, amely Ultricurianál csúcsonodik ki, amennyiben úgy tűnik, hogy szkeptikus ellenvetéseit és valószínűségi elméletét néhol kifejezetten Arisztotelész ellenében alkotja meg. Ezzel párhuzamosan, legalábbis Ockhamig, a keresztény tanítás következményeinek mind teljesebb megértése tapasztalható. Azonban annak megválaszolása, hogy ez oka, avagy következménye volt-e az itt bemutatott nézetváltozásoknak, már nem ennek a munkának a feladata.

## Felhasznált irodalom:

- Adams, Marilyn McCord: „Intuitive Cognition, Certainty, and Scepticism in William Ockham.” In: *Traditio* vol. 4, 1946
- Adams, Marilyn McCord: „Certainty and Scepticism in Ockham’s Epistemology.” In: Uő.: *William Ockham* (vol.1, 551-629 pp.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1987
- Arisztotelész: *Lélektfilozófiai írások* (ford. Steiger Kornél). Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006
- Aristotle: *The Complete Works*. (Jonathan Barnes ed.) Princeton University Press, Princeton, 1995
- Bello, Iysa Ade: *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy*. E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1989
- Boler, John: „Intuitive and Abstractive Cognition.” In: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003
- Duns Scotus: *Philosophical Writings* (Allan Wolter OFM ed.) Nelson, Edinburgh, London, Melbourne, 1962
- Frede, Michael: „A Medieval Source of Modern Scepticism.” In: R. Claussen und R. Daube-Schackat (Hrsg.): *Gedankenzeichen – Festschrift für Klaus Oehler zum 60. Geburtstag*. Sauffenburg Verlag, Tübingen, 1988
- Gilson, Étienne: *A középkori filozófia szelleme*. (Ford. Turgonyi Zoltán) Paulus Hungarus / Kairosz, Martonvásár, 2000
- Gilson, Étienne: „The Road to Scepticism.” In: Uő.: *The Unity of Philosophical Experience*, London, Sheed & Ward, 1938
- Henricus de Gandavo: *Quodlibet I*. (R. Macken OFM ed.) E.J. Brill, Leiden, 1979
- Jáki Szaniszló: *Jézus, Iszlám, Tudomány*. ValóVilág, Budapest, 2002
- Klima Gyula: „Szent Tamás és a démon.” In: *A filozófiai realizmus védhetősége*, szerk. Altrichter Ferenc és Szécsényi Tibor, Budapest: ELTE BTK Tudományfilozófiai Munkabizottsága, 1994
- Karger, Elizabeth: „Ockham’s Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition.” In: P. V. Spade (ed.): *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999
- Maier, Anneliese: „Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts.” In: *Scholastik* vol. 38., 1963
- Nicholas of Autrecourt: *His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo. A critical edition* by L.M. Rijk. E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1994
- Nicholas of Autrecourt: „Exigit ordo executionis” (ed. J. R. O’Donnel). In: *Mediaeval Studies* vol. 1, 1939
- Perler, Dominik: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Kolstermann Seminar, Frankfurt am Main, 2004
- Redl Károly: *Az 1277-es elítélő határozat*. Dabasi Ny., Budapest, 1987
- Sextus Empiricus: A pürrhonizmus alapvonalai. (Ford. Lautner Péter) In: *Antik szkepticizmus*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998

- Spruit, Leen: *Species Intelligibilis: from Perception to Knowledge*. E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1994
- Stump, Eleonore: „The Mechanisms of Cognition: Ockham on Mediating Species.” In: P.V. Spade (ed.): *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999
- Tamás, Szent, Aquinói: *A létezőről és a lényegről*. (Ford. Klima Gyula) Helikon, Békéscsaba, 1990
- Thomas, Saint, Aquinas: *Summa Theologiae*. [www.newadvent.org/summa](http://www.newadvent.org/summa);  
[www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org)
- Weinberg, Julius Rudolph: *Nicolaus of Autrecourt: A Study in 14th Century Thought*. Greenwood Press, New York, 1969
- William of Ockham: *Philosophical Writings*. (Philoteus Boehner OFM ed.) Nelson, Edinburgh, London, Melbourne, 1957
- William of Ockham: *Quodlibetal questions*. (Alfred J. Freddoso transl.) Yale University Press, New Haven and London, 1991

