08. Ockham két arca: a szkeptikus és a dogmatikus

Historiográfiai bevezetés

Ha egy filozófust szkeptikusnak nevezünk, akkor figyelembe kell vennünk, hogy valójában kétargumentumú predikátumot használunk, vagy középkoriasabban, állításunkban konnotatív terminus szerepel. Valaki mindig valamiben kételkedik. A szkeptikusokat tehát annak alapján lehet osztályozni, hogy miben is kételkednek.

A következőkben a mellett szeretnék érvelni, hogy a középkori szkepticizmusról beszélve igen nehéz megnevezni a terminus konnotációját: Miben is kételkedtek a szkeptikusnak tekintett középkori teológusok?

Vizsgálódásunk első lépéseként szögezzük le, hogy a "scepticus" vagy "academicus" kifejezés Aquinói Szent Tamásnál nem fordul elő, és hogy az "academicus" terminus szkeptikus jelentésben Scotus és Genti Henrik vitájában merül föl először a 13. század legvégén (de igazi szkepszisről Genti Henrik esetében sem beszélhetünk), hogy aztán néhány eseti felbukkanásán kívül ismét a feledés homályába hulljon hosszú időre.[1] A középkori filozófia esetében tehát hiába keresnők a szkeptikus troposzokat, vagy akár a módszeres karteziánus kételkedést. Ha tehát a szkeptikus filozófia nyomait keressük, a egyszerűsített filológia, azaz bizonyos egyértelműnek tekintett fogalmak vadászata helyett tartalmi vizsgálódást kell folytatnunk.

Ehhez első lépésként finomítsuk a kérdést: ha szkepszisről beszélünk, akkor nyilván nem fogjuk szigorú értelemben szkeptikusnak tekinteni azokat, akik egyszerűen kollégáik egyes érveinek helyességében kételkedtek. Ha már kétely, akkor elvárhatjuk, hogy legyen módszeres, és valamiképpen a lehetséges tudás egészét érintse, illetve minden tudás általános alapzatát. Mivel szemben gyakoroltak tehát módszeres kételyt a skolasztikusok?

Mint azt a kézikönyvekben általában mondani szokták, a középkori szkepticizmus Ockham hatása nyomán a 14. században alakul ki, és a nominalista logikán öncélúan köszörült elmeélét elsősorban a hit és tudás, a természetes teológia és kinyilatkoztatás tamási szintézisére alkalmazza.

A középkori filozófia késői fázisának ezt a szkepticizmusként való felfogását általában Michalski 1924 és 1926 között publikált 3 tanulmányára szokás.

Érdemes itt egy pillantást vetni arra, hogy Michalski egyébként mérhetetlenül tudós cikkei mi minden tekintetében találják is szkeptikusnak a 14. századi skolasztákat.

Néhány példa: Michalski adati között szerepel Richard Fitzralph (1295-1360), aki nem fogadta el azt, hogy isten léte bizonyítható volna. Henry of Harclay csak egy volt a sok közül, akik nem fogadták el azt a tételt, hogy a lélek a test formája. Duns Scotus és Johannes Rodington szerint nem bizonyítható, hogy isten végtelen lenne, Rodington szerint még az sem bizonyítható, hogy isten egy, sem pedig az, hogy semmiből teremtett. A ciszter Jacobus de Alta Villa szerint sem

bizonyítható isten létezése, vagy hogy egyetlen. Az esszenciális okok rendje nem bizonyítható. Andreas de Novo Castro az isteni mindtudás, gondviselés, mindenhatóság és még sok más tekintetében volt szkeptikus. Szintén Scotus volt az, aki a lélek halhatatlanságának bizonyíthatóságát kérdőjelezte me.

Megjegyzendő, hogy ehhez a szkeptikus doxográfiához nyugodtan hozzáfűzhatnénk, hogy Aquinói Szent Tamás maga is szkeptikus lehetett, hiszen többek között kételyei voltak a világ időbeli végességének bizonyíthatóságát illetően. A STh q.46.art.2.-ben arról beszél, hogy a világ végessége hihető, de nem bizonyítható vagy tudható.

Michalski nem határozza meg közelebbről, hogy mit is ért szkepszisen, de többször utal arra, hogy a 14. század skolasztáiban az értelem erejében vetett hit inog meg.[2]

Gilson[3] - Michalskira erősen támaszkodva - a XIII. század általános jellemzőjének azt tartja - ami szintén bevonult a kézikönyvekbe - hogy ekkor sikerült létrehozni egy szintézist a természetes teológia (*théologie naturelle*) és a kinyilatkoztatott teológia (*théologie révélée*). A 14. század ezt az eredményt vonja kétségbe.

Gilson felfogását Philotheus Boehner 1943-ban[4], a nem létező dolgokról nyerhető intuitív fogalom ockhami értelmezéséről írott tanulmányában alaptalannak minősített. Boehner felvetését aztán többen vitatták, mint Pegis (1944) [5].

Copleston 1953-ban már óvatosabb. Copleston szerint a középkori szkepszis a tradicionális metafizika bizonyításait támadta, mindenek előtt azért, hogy a görög filozófiai gondolkodás jellemzőjének tartott necesszitarianizmus befolyását gyengítsék a teológiai gondolkodásban.

Például az Isten egyetlenségéről szóló érv valójában nem bizonyítás, hanem dialektikus argumentum, ami annyit tesz, hogy az ellenkezője is lehetséges, illetve, hogy nem vezethető vissza az első principiumra, az ellentmondás elvére. Copleston hozzáteszi, hogy persze az adott tételek bizonyításainak bírálata nem jelentette azt, hogy a teológusok kételkedtek volna a tétel igazságában, mindössze annyit jelentett, hogy nem gondolták, hogy a tétel bizonyítható. A metafizikai érvekkel szemben efféle szkepszis persze többnyire a hit hangsúlyozásával párosult - állítja.[6] A skolaszta, mint logikus, elvethetett egy argumentumot pusztán annak nem konklúzív volta miatt, és mint teológus, fontosnak érezhette az emberi értelem gyengeségének hangsúlyozását, a hit magasabbrendűségét, illetve a teológiai igazsgágok transzcencdens voltát.

A hagyományosan az okkamista irányzathoz sorolt dominikánus Robert Holkot illetve a ferences Johannes Rodington - és mások - példáján Copleston bemutatja, hogy a középkori szkepticizmus elsődleges célja nem annyira a metafizikai bizonyítások önmagában vett nominalista, illetve logikai és nyelvfilozófiai bírálta volt, hanem annak bírálata, hogy a teológiai állításokat tényállításoknak tekintsük, illetve, hogy a dogmatikus teológiát tudatosan a valószínűsíthető állítások közé utalják. Ez utóbbi taktika a hit teológiai erényének fennmaradását volt hivatva biztosítani.

1987-ben Marilyn McCord Adams nagy Ockham-monográfiájában[7] felveti, hogy Ockham nem tekinthető szkeptikusnak, mert

A Cambridge History of Later Medieval

Összefoglalva tehát a historiográfiai bevezetőt, azt mondhatjuk, hogy a középkori szkepticizmusra nem jellemző - talán az egy Ultricuria kivételével - nem kételkedett a teremtett világ megismerhetőségében, / hogy kételkedett volna a külvilág megismerhetőségében. Továbbmegyek, nem kételkedett a teológiai állítások igazságában sem. (Teológiai állításokon az istenre, a Szentháromságra, Krisztusra vonatkozó állításokat értem.) Amiben eltértek egymástól, amiről a vita folyt az az, hogy mennyiben bizonyíthatóak a teológiai állítások A. a kegyelem által nem segített természetes értelem számára, B. vagy a földi zarándok értelme számára. Hol húzódik a határ, ameddig természetes észhasználat segítségével el lehet jutni, és hol kezdődik az a terület, ahol már nem alkalmazhatóak a természetes, azaz a földi észhasználat szerinti bizonyítások. Meggyőződésem tehát, és következőkben e mellett kívánok érvelni, hogy a középkori szkepticizmusról kialakult képet még tovább lehet finomítani, egy általában figyelmen kívül hagyott, habár elég szembetünő szempont alapján. Ez pedig a következő:

A "szkeptikus" jelző valójában kétargumentumú predikátum, vagy, középkoriasan, konnotatív terminus. Valaki valamivel szemben, valaminek tekintetében szkeptikus. szerint szkeptikus az, aki a tudás lehetőségvel szemben pesszimista.[8]

A következőkben a mellett szeretnék érvelni, hogy a középkori "szkepticizmus" Gilson szerinti értelmezése félrevezető: ő szkeptikusnak azt tartja, újkori értelemben, aki a külvilág megismerhetőségében kételkedik. Descartes *malin génie*-jének, a módszeres kétely biztosítékát keresi vissza.

Értelmezésemben azonban a vita ennél sokkal határozottabb körvonalak között folyik: mely teológiai állítások bizonyíthatóak és hogyan, illetve a radikálisabb szerzőknél: lehetséges-e egyáltalán a teológiai állítások igazolása. Ha a radikálisabb tételt is fogalmazzuk meg, mindig hozzá kell tenni azt, amit a historiográfia rendszerint elfelejt hozzátenni: itt, a földi életben.

Ockham filozófiai teológiájának arról az elhanyagolt aspektusáról van szó tehát, hogy van, ahol a teológiai állítások evidens módon igazak: jelesül az égi hazában (*in patria*).

Az elmélethez, amely jelen van a Szentencia-kommentár méltán híres prológusában, tekintsünk most egy hasonló tárgyú, kissé későbbi, de jóval rövidebben kifejtett változatot.

Az 1324 előtt, tehát a Szentencia-kommentár *reportatio* változata után jóval, de a Szentencia-kommentár első könyvének revideálása, azaz az *ordinatio* után nem sokkal született Quodlibeta problémagyűjteményben a II.3. kérdés a következő: Bizonyíthatóak-e a hittételek?

Létezik egy érv a mellett, hogy igen, bizonyíthatóak. A következő hittétel: Isten háromság és egy" szükségszerű állítás (tudniillik nem lehetséges, hogy hamis legyen). Következésképpen vagy magától értetődően igaz, amit azért mégsem állíthatunk, vagy pedig más magától értetődő állításokból levezethető. Tehát bizonyítható.

Az ellenérve annyi, hogy a Filozófus nem juthatott el erre az igazságra, ergo.

Ockham tulajdon válaszát két konklúzióban fogalmazza meg. Az első az, hogy a hittételek nem bizonyíthatóak a zarándok számára, sem *quia* sem *propter quid* típusú bizonyítások segítségével. (Egy *propter quid* típusú bizonyítás Ockham szerint az, ha szükségszerű premisszákból olyan konklúzió következik, mely nem kíván további magyarázatot. A *quia* típusú bizonyítás nem igényel szükségszerű premisszákat, és a konklúzió maga sem kimerítő. A mai olvasó számára talán helyesebb úgy fogalmazni - mint erre egyébként Ockham maga is utal a két bizonyítás különbségeit tárgyalva - hogy a *propter quid* bizonyítás *modus ponens*, első alakzatbeli szillogizmus, míg a *quia* típusú bizonyítás általában *modus tollens*, második alakzatbeli szillogizmus. A lényeg az, hogy Ockham szerint a hittételek az általában elfogadott tudományos igényű bizonyítások egyikével sem bizonyítható.)[9]

A második konklúzió szerint azokat a hittételeket kifejező állításokat, amelyeket itt, ebben az életben ténylegesen kimondunk, az üdvözült képes bebizonyítani tulajdon egyszerű, istenről alkotott fogalmainak közvetítésével. És most következik egy, az általam ismert irodalomban figyelmen kívül hagyott mondat: "És az az állítás, melyet az üdvözült a Szentháromságot látva fogalmaz meg, alsótetelként szolgálhat a mi földi állításunk *a priori* bizonyításához az istenről alkotott tulajdonképpeni fogalom és megismerés közvetítésével."[10] (*A priori* bizonyításnak Ockham azt tekinti, amikor a premisszák általánosabb illetve elemibbek a konklúziónál, *a posteriori*-nak pedig azt, amikor a premisszák elemibbek, de ismertebbek, illetve tudottabbak a konklúziónál.)

E konklúzió értelmezéséhez vissza kell nyúlnunk ahhoz a problémához, melyet Ockham Szentencia-kommentárja Ordinatiójának első kérdésében fogalmaz meg. A kérdés az, hogy szert tehet-e a zarándok intellektusa a teológiai igazságok evidens fogalmára. Persze ez a kérdés is további magyarázatot kíván. Már tudjuk, hogy a zarándok intellektusa az üdvözültével van szembeállítva, aki színről színre láthatja Istent. A "teológiai igazságok evidens fogalma" már egy kicsit rázósabb. Arról van szó, hogy először is, semmi sem tudható, csak az igaz. Az igazság viszont - itt a földi életben - csakis propozicionális természetű lehet. Egy propozíció igazsága viszont a benne szereplő terminusok kapcsolatának függvénye. Ockham definíciója tehát úgy szól, hogy evidens az, ami egy igaz komplexum felismerése, mely az eme igaz komplexumot alkotó terminusok inkomplex fogalmából jön létre, közvetve, vagy közvetlenül.

A bonyolult gondolat alapja az, hogy a kvázi-fizikai entitásoknak felfogott propozíciók terminusaihoz tartozó fogalmak alkotják meg az e propozícióhoz tartozó mentális állításokat. A propozíció mentális és a fizikai komponensei feltételezik egymást, és a két kompononens aktuális megléte nélkül egyszerűen nem beszélhetünk egy mondat igazságáról. (Ezért különböztetheti meg Ockham ugyanazon fizikai propozícióra vonatkoztatva az apprehenzív és judikatív aktusokat, illetve ezért mondják azt a standard középkori szemantikában, hogy a becsukott könyv állításai sem nem igazak, sem nem hamisak, továbbá ezért nem vetődik fel számukra a modern értelemben vett propozíciók lehetősége.) Az intellektuális komponens viszont bizonyos tekintetetben mégis elsődleges, hiszen a megértés mentális aktusa az intellektusban játszódik le.

Feltéve tehát, hogy a propozíció terminusainak fogalmával mentálisan rendelkezünk, ha ezen fogalmak összekapcsolódása felfogásukkal egyidejű, vagy inkább: logikailag együtt jár, akkor beszélhetünk evidens fogalomról. Evidens tehát az az állítás, melynek terminus-fogalmai mintegy önmaguktól kapcsolódnak össze. Kétféle lehetőség van erre az összekapcsolódásra: a terminus-fogalmak összekapcsolódását vagy a fogalmi rendjük biztosítja, ekkor beszélhetünk absztrakt

fogalmakról, szükségszerűen igaz állításokról, illetve tudományról. A másik esetben, amikor kontingens állításokról van szó, ezen állítások terminus-fogalmai az intuitív fogalomak, amelyek az egyedi - tehát kontingens - reális tárgyakkal való pillanatnyi és közvetlen intellektuális kapcsolatot jelentik, mind létezésük mind nem-létezésük tekintetében. Kicsit történetietlenül úgy is mondhatnók, hogy az intuitív fogalom nem más, mint mint az a jelentés-posztulátum, ami a dolgok létezését vagy nem-létezését kifejező evidens kontingens állítások szemantikájához szükséges.

A magyarázatok birtokában már van esélyünk arra, hogy megértsük az Ockham által felvetett érvet a teológiai igazságoknak a zarándok számára lehetséges evidens fogalma ellen. Az érv szerint, ha feltesszük, hogy a zarándok intellektusa rendelkezik a teológiai igazságok evidens fogalmával, akkor ezek az igazságok vagy maguktól értetődőek, vagy pedig valamely átalánosabb és ismertebb igazságokra vezethetőek vissza. De nem lehetnek maguktól értetődőek, mert akkor a terminusok felfogása az állítások felfogását eredményezné, viszont az ilyen maguktól értetődő állítások bárki számára felfoghatóak, és ebbe beleértendő, hogy tehát igazságuk is bárki számára felfogható lenne, ami nyilvánvalóan hamis. De nem lehetnek visszavezethetőek sem, mert nincsenek az "isten háromság és egyetlen" állításnál elemibb igazságok, azaz nincs olyan középső terminus, ami az isten egyetlenségét és hármasságát a két premisszában összeköthetné. De nincsenek *a posteriori* típusú premisszák sem, amelyek az "isten háromság és egyetlen" ismeretére vezethetnének.

Visszatérve a Quodlibet-ben szereplő teorémához, Ockham üdvözült teológusa előtt valami ilyesféle következtetés lebeghet:

Isten - X

X - háromság és egyetlen

Tehát "isten háromság és egyetlen".

ahol X az a bizonyos középső terminus, a *medium*, amelynek segítségével a konklúzió levonható, de amely fogalom csak az üdvözült számára jelenhet meg.

Ockham a II. Quodlibet 3. kérdésében a továbbiakban hét ellenérvet válaszol meg, amelyek kortársának, és riválisának, Walter Chattonnak Szentencia-kommentárjában maradtak fenn. (Ockham kéziratiban csak a válaszok állnak rendelkezésünkre.)[11]

Ezek közül az elsőt és a hatodikat szeretném részletesebben bemutatni. A Chatton által megőrzött első érv szerint a zarándok természetes értelmével nem kevésbé képes minden bizonyítható dolgot bebizonyítani istennel kapcsolatban, mint más fogalmi igazságokat.

Az első érv a következő:

Az "isten háromság és egyetlen" állítás levezethető magától értetődő premisszákból, ezek a premisszák viszont evidens és természetes módon felfoghatóak. Tehát a konklúzió is. Bizonyítás: az állítás "isten háromság és egyetlen" nem magától értetődő szükségszerű állítás. Tehát

szükségszerű premisszákból levezethető állítás. Tekintsük a két premisszát! Ezek vagy maguktól értetődőek, vagy nem. Ha igen, akkor végeztünk. Ha nem, akkor vagy egyik, vagy másik nem magától értetődő szükségszerű állítás. Ekkor ezek tovább levezethetőek kell, hogy legyenek. És így tovább, de nem lehet végtelenül továbbmenni.

Most lássuk azt a feltételt, hogy a premisszák természetes módon felfoghatóak. A maguktól értetődő premisszák terminusai a létező - nemlétező felosztásban nyilván a létező alá esnek. A zarándok viszont természettől fogva rendelkezik a létező legszélesebben vett fogalmával. A létezőnek ebből a fogalmából viszont a felosztás és összekapcsolás (a *compositio* és *divisio*) módszerével eljuthat azokhoz a fogalmakhoz, amelyekből a bizonyítás alapjául szolgáló magától értetődő kijelentések állnak. Ez a módszer a nem-érzékelhető létezők esetében is működik. Ha pedig a bizonyítások alapjául szolgáló magától értetődő premisszák elvileg ezen a módon felfoghatóak, akkor a konklúzió is evidens módon bizonyítható.

Az érvet Chatton azzal fejezi be, hogy mivel ez a módszer általában minden tudományos vizsgálatra igaz, ha elvetjük, a tudás általában vett lehetőségét vetjük el.

Ockham válasza az, hogy az "isten háromság és egyetlen" állítás a zarándok számára nem magától értetődő és nem is levezethető, hanem egyszerűen semleges állítás. Ezzel szemben az üdvözült, aki látja istent, képes az általunk, zarándokok által megfogalmazott állítást egy számára magától értetődő másik állításból levezetni, mivel ez az állítás bármely üdvözült intellektusból evidens asszenzust kiváltó inkomplex terminusokból jön létre.

Ockham elismeri azt a premisszát, hogy az üdvözült propozíciójának terminusai a létezőkhöz tartoznak, csakhogy ezekhez a terminusokhoz a zarándok természetes úton nem nem juthat el. (Azért fontos leszögezni, hogy "természetes" úton nem juthat el, mivel az üdvözült teológia, a *visio beatifica* és a zarándok teológia, a *theologia sub lege communi* mellett létezik egy harmadik eset is, a *theologia evidens non beatifica*, mely a zarándok számára is lehetséges kegyelmi teológiát jelenti, melyre istennek az független isteni mindenhatóság alapján lehetősége van. Ezt az esetet azonban nem szokás konsziderálni.) Ezért a természetes állapotban levő zarándok értelem, habár rendelkezik a létező általában vett fogalmával, és a felosztás és összekapcsolás módszerével eljuthat a legalapvetőbb magától értetődő állításokhoz is, egy megszorítás érvényben marad: csak azokhoz az állításokhoz juthat el, melyeknek fogalmaival rendelkezhet. Mivel pedig az üdvözültek megismerése során keletkező fogalmakkal nem rendelkezhet, ezért a felosztás és összekapcsolás során sem juthat el az ezekből létrejövő, nevezzük így, üdvözült állításokig. Éppen ezért megismerése ezen dolgok esetében csak a nevek értelméig, a *quid nominis*-ig terjedhet az érzéki megismerés alá nem tartozó dolgok esetében. Magától értetődő evidens állításaink csak tapasztalatunk határáig terjednek.

A hatodik érv a zarándok teológiai megismerőképessége mellett abból indul ki, hogy egy hittétel vagy közvetlenül egymásra vonatkoztatható terminusokból áll, vagy csak közvetve vonatkoztathatókból. Mindkét esetben azonban lehetséges eljutni vagy a közvetlen terminusokból, a közvetlen terminusokra visszavezethető közvetett terminusok alapján képzett állításhoz. Tehát a hittételeket le lehet vezetni természetes úton. Három lemma szól amellett, hogy a hittételek terminusaihoz természetes úton eljuthatunk.

Az első az, hogy a hittétel terminusainak mindegyike, akár közvetlen, akár közvetett terminusról van szó, a létezők körébe tartozik. Mindegyikről mondhatjuk ugyanis, hogy létezik. Következésképpen a felosztás és összekapcsolás módszerével el lehet jutni hozzájuk.

Másodszor, mindegyik terminusról tudható, hogy ez a terminus nem kőszikla, vagy kecske, stb. Ennyit sem tudhatnánk azonban, ha nem rendelkeznénk e terminusok fogalmával, amely inkább tartozik hozzájuk, mint a kőszikla vagy a kecske fogalma.

Harmadszor, aki hitetlen, nem követne el bálványimádást akkor, ha - igaz, helytelenül - de felfogva a terminusokat, nem rendelne - helytelen - fogalmakat hozzájuk.

Ockham válasza az, hogy a földi élet során kimondott hittételek közvetett állítások, mivel az üdvözült által megfogalmazott hittétel segítségével bizonyítható csak. Az üdvözült hittételéhez viszont nem juthatunk el természetes úton, még akkor sem, ha egyébként az üdvözült hittétel terminusai természetesen a létezők körébe tartoznak, és a "létező" terminus disztribuálható rájuk is. Például az angyal is a létezők közé tartozik és a "létező" terminus disztribuálható az angyalokra, természetes úton mégsem ismerhetjük meg őket.

Az első lemmákval kapcsolatban pedig azt mondja, hogy a hittétel terminusairól nem mondhatjuk azt, hogy nem kőszikla vagy kecske, mivel nem vagyunk képesek a földi élet során olyan állítást alkotni, amelyben valamely tulajdonképpeni értelemben istenről szóló terminus szubjektum vagy predikátum lehet.

A hitetlen pedig szintén nem képes felfogni a hittétel terminusait, ám mégis elköveti a bálványimádást, mert bár nem istent fogja fel a fogalomban tulajdonképpeni értelemben, de istent érti egy olyan összetett fogalomban, amely csak szignifikálja istent és istent szupponálja. Magyarul, a hitetlen istenre gondol, isten az állítás jelölete, de hibás jelentés alatt. Ez az az eset, amikor a szoros értelmében az üdvösségünk múlik azon, hogy valamit Esti csillagnak, vagy Hajnalcsillagnak nevezünk.

Ockham most vázolt elmélete nem egyedül ebben a Quodlibet-kérdésben jelenik meg, és nem hajánál fogva előrángatott, esetleges megoldás. Hogy mennyire fontos szerepet játszik az üdvözültek tudása a zarándok teológiájának megalapozásában, arra talán a legjobb példa az V. Quodlibet 3. kérdése, ahol Ockham azt vizsgálja, hogy vajon a zarándok által hitt és az üdvözült által tudott valamely teológiai igazság lehet-e faj vagy szám szerint ugyanaz. A kérdés tétje, mint az már látható, a földi hittétel igazsága, mely csak az üdvözült által tudott hittétel segítségével bizonyítva, mint származtatott, illetve levezetett állítás, lehet igaz. Ha az üdvözült teológiai igazsága nem tartoznék ugyanabba a fajba, illetve nem lehetne szám szerint ugyanaz a zarándok hittételével, az egész elmélet összeomlana, hiszen a bizonyítás nem jöhetne létre.

Röviden, Ockham válasza az, hogy a két állításnak egyfajúnak kell lennie, mivel különben az üdvözült nem tudhatná evidensebben a hittételeket, mint a zarándok, és így - itt *expressis verbis* kimondja a tétel jelentőségét - az üdvözült nem biztosíthatná a zarándokot a hittétel igazságáról. Másrészt Szent Pál elragadtatása után nem tudhatott volna számos olyan dolgot evidens módon, melyet korábban nem tudott evidensen.

Harmadszor, logikailag lehetséges, hogy ugyanazt a konklúziót valaki vagy valakik előbb higgyék, majd tudják.

Negyedszer, ha Szent Pál elragadtatása után találkozván egy pogánnyal vitatkozni kezdenek arról az állításról, hogy "isten háromság és egyetlen", nem tudnának ellentmondani egymásnak, ha nem ugyanarról az állításról lenne szó.

Ötödször, ugyanazt a konklúziót tudni bizonyítás és tekintély alapján is.

Ezeknek a megfontolásoknak az alapján Ockham leszögezi, hogy nemcsak faj, de szám szerint is ugyanazt az állítást hiheti a zarándok és tudhatja az üdvözült.

Hasonló okból fontos, amit Ockham majd más helyeken vizsgál, hogy tudniillik okozhat-e isten evidens fogalmat a zarándokban a hit állításairól, de közvetlen istenlátás nélkül. Ami számunkra most fontos, az az, hogy amennyiben ez a hitállítás olyan, hogy istenről alkotott intuitív fogalmat kívánna meg, akkor ez nem lehetséges: hiszen isten logikai ellentmondást idézne elő.

Másutt, az *Ordinatio* prológusának 7. kérdésben pedig kijelenti, hogy a *cognitio supernaturalis* (OT I.198.), a természetfölötti megismerés, mely a pusztán természetes eszközökkel nem elérhető igazságokról nyújt természetfölötti módon, de evidens megismerést, szükséges feltétel számunkra a hit mellett. Azaz a természetfölötti megismerésre a hiten túl is szükség van. Más kérdés, hogy erre a megismerésre nem juthatunk el természetes módon, tehát egy bizonyos értelemben, mint elérhetetlen, felesleges - a zarándok számára. Szükséges viszont a teológia számára. Magyarul, Ockham ismeretelmélete nem vezet-e fideizmusra.

Mármost bármilyen fontos és izgalmas is lenne, nem bocsátkozhatom a *visio beatifica* episztemológiájának beható vizsgálatába. Ez meghaladná előadásom kereteit. 0Ockham ismeretelméletének egy fontos következményére azonban felhívnám még a figyelmet. Ha kellő türelemmel és egyéb erények állhatatos gyakorlása közben várakozunk, talán nem is olyan sok idő multán mi magunk is empirikusan, akarom mondani, intuitive fogunk meggyőződhetni a legfenségesebb teológiai állítások igazságáról. És, hogy el ne felejtsem vigasztalni a vigasztalandókat, további reményként abban is bízakodhatunk, hogy Ockham szerint ez a tudás, *per potentiam absolutam dei* még a kárhozottak számára is elvileg elérhető.

Amit azonban meg kell vizsgálnunk még, ha röviden is, az az, hogy miben is tér el tehát Ockham ismeretelmélete mondjuk Aquinói Tamásétól? Nos, alapvető dolgokban, mint ezt saját maga is éppen az Aquinóival szemben mondja az Ordinatiójában[12], ahol Tamást idézi a Summa első kérdésének második artikulusából. Tamás azt vizsgálja,hogy vajon tudomány-e a szent tanítás?

Válasz: a szent tanítás tudomány. "Tudnunk kell azonban, hogy a tudományok két nembe sorolhatóak. Vannak ugyanis olyanok, amelyek az értelem természetes fényében nyilvánvaló alapelvekből indulnak ki, mint például az aritmetika vagy a geometria. Vannak viszont olyanok is, amelyek egy magasabb rendű tudomány fényében nyilvánvaló alapelvekből, miként az optika a geometria által megvilágított princípiumokból, vagy a zenetudomány az aritmetika által nyilvánvalóvá tett alapelvekből indul ki. És ezen a módon tudomány a szent tanítás is: mivel egy magasabb rendű tudomány által nevezetesen Isten és az üdvözültek tudománya által megvilágított princípiumokból indul ki. S így, miként a zenetudomány hisz az aritmetikus által nyújtott

princípiumokban, úgy a szent tanítás hisz a számára isten által kinyilatkoztatott princípiumokban." (Klíma Gyula ford, saját korrekciókkal.)

Ez az úgynevezett "tamási szintézis" Ockham szerint alapvető nehézségeket rejt magában. "Azt állítom, hogy az érv helyes a szubalternáns tudományok esetében. Senki soha nem nevez azonban konlúziókat igazi tudásnak, csak ha tapasztalat vagy evidens premisszák alapján tudja azokat. Következésképpen üres beszéd azt mondani, hogy én azért tudok bizonyos konklúziókat, mert te tudsz bizonyos principiumokat, amelyekről én elhiszem, hogy te tudod azokat. Hasonlóképp gyerekes dolog azt mondani, hogy tudok bizonyos teológiai konklúziókat, mivel isten tudja azokat a principiumokat, amelyeket én elhiszek, mivel ő kinyilvánítja azokat számomra." (OT I. 199.)

Ez tehát az oka annak, hogy Ockham szerint a teológia nem tudomány a földi tudomány értelmében. De valljuk be, ez az állítás nem is olyan meglepő. Arról pedig szó sincs, hogy ne lehetne tudás illetve tudomány általában a földi értelemben, illetve ne lehetne teológiai tudás, csakhogy egy nagyon speciális értelemben.

Hogy Ockham erre a megállapításra jut, egész korára jellemző episztemológiai keretelméletnek sajátosságaiból következik.

Befejezésül

Komolyra fordítva, végül egyetlen dologgal maradtam adós. Ha Ockham valóban nem tekinthető szkeptikusnak a szó sem antik, sem modern értelmében, akkor mégis, miért tartották és tartják még mindig sokan annak?

Adams megpróbál választ adni a kérdésre. Szerinte három tényező idézte elő, hogy Ockhamot a középkor nagy szkeptikusaként tartja számon a filozófiatörténészek egy része.

Az első ok az, hogy Ockham megengedi az ún. "csaló isten" érv logikai lehetőségét. A *deus fallax* rokonsága Descartes *Meditáció*nak *malin génie*-jével nyilvánvaló. Mivel pedig Descartes számít a módszeres újkori szkepszis megalapítójának, egyfajta tranzitivitás révén az alapítás (!) Ockhamra is átháramlott. Megjegyzendő azonban, hogy amíg Descartes kételyből kivezető útja az, hogy feltételezi, egy tökéletesen jó isten nem téveszthet meg minket folyamatosan, Ockhamnak - ha szkeptikus lett volna - efféle kiút nem állt volna rendelkezésére. Descartes érve ugyanis feltételezi, hogy ha istent tökéletesen jónak tartjuk, akkor szándékairól és tetteiről joggal feltételezhetjük, hogy megfelelnek a jósággal szemben általában támasztott követelményeknek. (Isten tulajdonságainak a jóságból kiinduló bizonyítása a nyugati teológiában Ágostonra megy vissza.) Ockham ezzel szemben a szuverén isteni akaratot, ha tetszik, isten szabadságát teszi meg teológiájának principiumává, és ennek megfelelően az etikát az *obligatio*-ra, az istennek való engedelemességre, az isteni parancs követésére alapozza (amit Wittgenstein igen helyesnek tartana). Ennek következtében sem a szuverén akarat nem lehet - definíció szerint - bűnös, sem pedig az az értelmes lény, mely obligáció alatt cselekszik. Ockham számára tehát Descartes *a priori* bizonyítása arról, hogy isten nem lehet csaló, nem áll.

Mint arra fentebb utaltam, a *deus fallax* érv lehetősége következik a standard Porphyrioszszemantikából is. Ha egy dolog, és a az ő objektív fogalma két különböző, független létező, akkor a független dolgok isten általi független megteremthetésének elve alkalmazásával isten éppúgy teremthet dolgokat azok fogalmai, mint fogalmakat a hozzájuk tartozó dolgok nélkül. Vegyük észre, hogy ez a logikai lehetőség csak akkor áll, ha a mindenható isten létezik. Következésképpen a *deus fallax* érv NEM az emberi tudás bizonyosságának, hanem az isteni mindenhatóságnak és szabadságnak a tesztproblémája.

Továbbá, ha isten létezik, és kinyilatkoztatása alapján tudjuk, hogy - mint Szent Pál, vagy a többi szentek - vannak, akik színről színre látják, akkor, a standard modell egy szingularitásában, de mindenképpen van fogódzónk a biztos tudás *a priori* feltételezéséhez. Ezt pedig aligha lehet szkeptikus stratégiának tartani.

A második ok, amiért Ockhamot szkeptikusnak lehet tartani, az az, hogy miközben Ockham - ellentétben Genti Henrikkel - soha nem vonja kétségbe az általában vett emberi tudás lehetőségét, akár a szükségszerű igazságok, akár a kontingens igazságok, akár a mentális aktusok megismeréséről van szó, amit kétségbevon, az a zarándok számára ebben az életben megszerezhető *teológiai* tudás bizonyossága. Ebben, mint láttuk, Ockham valóban jóval több korlátot lát, mint mondjuk, Aquinói Szent Tamás. Azok a filozófiatörténészek, akik bármely oknál fogva, de a zarándok teológiának Tamáshoz hasonlóan nagy teret biztosítanak, a földi teológia hatókörének korlátozását, a teológiai igazságokat megismerő képességünkkel szembeni pesszimizmust egyoldalúan értelmezve, a legveszélyesebb szkepticimust vélték az ockhami irányban felfedezni.

Végül, de nem utolsósorban, a történészek korrelációt véltek felfedezni a teológiai megismerőképesség korlátozása, és a 14. századra jellemző egyházpolitikai konciliarizmus illetve a pápai hatalommal szembeni lázadások között. Ockham esetében ez az összefüggés egészen nyilvánvalónak látszott, hiszen az evangéliumi szegénység körül folyó vita során kiközösítették az egyházból a XXII. János pápa elleni támadásai miatt.

Szkepticimus és rebellióra való hajlam azonosítása pedig különösen jól jött a késő 19. és korai 20. század egyházpolitikai vitái során.

Ezeknek az időknek elmúltával talán lassan Ockham is mentesül a skolasztikus tudás gótikus katedrálisait pusztán démoni elmeélével ledöntő szabadgondolkodó vádja alól, és felismerjük benne a korrekt és ortodox analitikus teológust.

Jegyzetek

1 V.ö. C. Schmitt, Cicero scepticus: A study of the influence of the 'Academica' in the Renaissance. The Hague, 1972., és The rediscovery of ancient skepticism in modern times. in: *The skeptical tradition*. ed. M.F. Burnyeat, Berkelely-Los Angeles-London, pp. 225-51.

2 Michalski, Le criticisme...8.o.

3 La philosophie au moyen age. Paris, 1944[2]

4 The notitia intuitiva of non-existents according to William Ockham. Traditio I (1943), 465-480

5 Concerning William of Ockham, Traditio II (1944), 465-480.

6 Copleston, vol. III.1. 135.o.

7 William of Ockham. Notre Dame, Ind., 1987. 551-629.

8 Popper, Objective knowledge, 99.o.

9 OP I. 536-538. SL III-2.19 és 20.

10 OT IX. 118. Quodl. II.3.

11 ed. Cova, 110.o.

12 OT 1.