

Lamár Erzsébet:

Nincs okunk optimizmusra, avagy Duns Scotus Pangloss doktor ellenében

Simon József: *Létre nyílt lehetőség*¹

„Mi végre teremtették a világot?
Hogy legyen min mérgelednünk.”

Voltaire: *Candide*

A filozófia történetében a kezdetektől fogva kiemelkedő helyet foglal el, a skolasztikában pedig már központi témává válik a két radikálisan különböző megismerési forma, tudniillik a hit és a tudás hierarchiájának, illetve egyáltalában vett létjogosultságuknak problémája. Aquinói Szent Tamás magyarázata szerint ugyanazon dologról nem rendelkezhetünk egyszerre hittel és tudással is, hiszen míg utóbbi belátáson alapuló közvetlen vagy közvetett bizonyossághoz vezet, a hit esetében kiemelt szerepet kap az akarati mozzanat, hogy tudniillik lehetőségem van meggyőződni az Isten által kinyilatkoztatott, így számunkra már külsőleg is adott jelek igazságáról és beleegyezni, vagyis „hitet tenni” azok mellett.

„Az adott világ a lehetséges világok legjobbika” – hangoztatja Pangloss doktor Voltaire *Candide*-jában. A leibnizi optimizmus talán leghíresebb, szatirikus kritikája, mely már megjelenésekor (1759) óriási botrányt kavart, a teremtett világ tökéletességébe vetett vak hitet állítja pellengérré, és a mű végén, tanulságos kalandok sora után, az ellenpólus helyett egyfajta passzív nullpontban konkludál. Főhősünk, Candide az emberi butaság és morális tökéletlenség számtalan példájával szembesülve végül úgy dönt, „létező világunk” menthetetlen, kár lenne tehát a megmentésén fáradoznunk, ehelyett inkább foglalkozunk a magunk dolgával és éljünk tevékenyen; „műveljük meg kertjeinket”.

A kérdés tehát adott: lehetséges-e tökéletes világ vagy pedig be kell érniünk ezzel, tudniillik a „létező világgal”, amely távolról sem az - kissé szigorúbban azt is kérdezhetnénk: igazolható-e ismeretelméletileg a metafizikai tökéletességbe vetett hitünk? Vagy úgy állna a dolog, mint a paradicsomi történetben – ha a tudást választjuk, le kell mondanunk az üdvösségről? Simon József 2012-es könyvében arra vállalkozik, hogy felnyissa és ráélesítse szemünket a késő-skolasztikus és a kora-újkorai gondolkodás között felmutatható folytonosságra – a probléma, nem mellesleg, szerzőnk egyik kiemelt kutatási területe. A téma tehát távolról sem könnyű, viszont, ha szabad ezt a mostanra kissé elerőtlenedett kifejezést használ-

¹ Simon József: *Létre nyílt lehetőség*. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó, 2012.

nom, valóban hiánypótló. Maga a szerző jelzi a bevezetőben, hogy egyéni tudományos ambíciói mellett az is motiválta, hogy egyetemi oktatóként kapaszkodóval szolgáljon a hallgatók számára egy igen nehéz kérdés, nevezetesen a fent említett, évszázadokon átívelő gondolati kontinuitás kapcsán. Simon tézise szerint Descartes a középkori apóriákra reagál a megismerés radikális kritikájával. A könyv tematikája módszeres, követhető; a rövid bevezető után két, rendre 2-2 alfejezetre osztott főfejezet, majd az epilógus következik. Az első, Aquinói Szent Tamással foglalkozó főfejezet elsőként a tamási metafizika, majd pedig az ismeretelmélet kérdéseit tárgyalja; a második, az előzőnél jóval terjedelmesebb főfejezet ugyanezt a felosztást követi Duns Scotus tanait illetően. Az epilógus először a két skolasztikus gondolkodó, valamint René Descartes eredményeit ütközteti az ideák kétféle (formai illetve objektív) realitása kapcsán, majd még tágabb kontextusba helyezve az eddigieket, a kanti kritika gyökereit néhány rövid, de lényegre törő mondattal a skolasztikus filozófia talajába simítja. De lássuk mindezt részletesebben.

A szerző tehát elsőként Aquinói ismeretelméletét veszi górcső alá, ezen belül is az absztrakció elméletét. A középkor Arisztotelész-recepciója hagyományosan feltételezi egyfajta közvetítő médium meglétét a megismerőtől és a megismerés folyamatától egyaránt független tárgy valamint külső érzékeink között, melyeknek kanti értelemben vett „a posteriori szintézisét” az ún. belső érzelki képességek hivatottak megteremteni. Tamásnál a megismerés az arisztotelészi alapoknak megfelelően „proporcionált”, tehát viszonylagos: a megismerő és megismert szubsztanciák autarkijában alapuló potencialitás-aktualitás struktúrájú. A megismerés kétféle lehet: érzelki és értelmi, előbbi tárgya az egyedi, utóbbi pedig az általános; azonban kérdéses, jelzi Simon, mi módon lehetséges a platóni idealizmus paradigmáján kívülről megoldani a megismerés intencionáltságának problémáját. Aquinóinál ez a következőképp fest: az értelmi-fogalmi megismerés az értelem egyoldalú, tárgyhöz való asszimilációja révén megy végbe, melynek eredményeképp tárgy és értelem azonosságaként értett fogalmi ismeret jön létre. De vajon mennyiben tekinthető önazonosnak egy ilyen ismereti tárgy? Simon rámutat: az értelem ezen „kognitív asszimilációjának” feltételeit kell feltárnunk, hogy tisztázhassuk a proporcionalitás és a formális identitás problémáját.

A *Summa Theologiae* alapvetése szerint az érzékelhető minőségek természetéről intellektuális ismereteket szerzünk az érzelki megismerőfakultás spirituális változása révén (a változás kétféle lehet: természetes ill. spirituális); ez esetben a tárgy reprezentációs viszonyban létrejövő „intencionált tárgy”. A spirituális változás tehát kauzális viszony, forma-átadás, melyet az értelem fakultása szenved el a következő módon: a közös érzék szintetizálja a külső ismereteket, majd a képzelőerő *phantasmát* alkot a tárgyról, végül az ítélőerő az intenciók révén visszaigazolja a tárgy számomra való jelenlétét, melyet az emlékezet majd felidézhet. Tamásnál a

phantasma (partikuláris dolog képmása) jelenti a hidat az érzéki ismeretadat és a fogalom között, amennyiben az intencionált megismerés lehetőségfeltétele egyrészt a tárgy (ok) és a *phantasma* (okozat) között fennálló kauzális viszony, másrészt pedig kettejük tisztán formális azonossága.

A fogalmi ismeret ezután absztrakció eredményeként jön létre: az *intelligibilis species*, a dolog értelmi képe úgy adódik, hogy a *phantasmát* szétválasztás révén kvázi megtisztítjuk az individuális, anyagi princípiumoktól. Általános értelemben tehát az intelligibilis forma „magának a dolog lényegének *hasonmása*”, szinguláris értelemben, tehát a létezés szerint, amellyel az értelemben rendelkezik, *maga* a lényeg. (kiemelés L. E.) Simon megállapítja: a forma ontológiai értelemben az értelem individuális akcidenciája, míg tartalmilag a dolog lényege, Aquinói tehát nem két különböző entitásról beszél, hanem ugyanazon species két aspektusától. Az értelem, mely az egyes ember individuális jellemzője, az absztrakció révén mégis alkalmas általános fogalmak előállítására. Amíg a *belső érzékek* aktusainak intencionalitása azt jelentette, hogy azok a tárgyat individuális *sajátosságai*val együtt ragadják meg, addig az *értelem* aktusai már a tárgy *individuális lényege* irányában intencionáltak. Mivel azonban ez a lényeg önmagában nem bír léttel, „ezért Aquinói esetében *indirekt ismereti realizmusról* beszélhetünk”² – összegzi Simon.

A tamási ismeretelmélet ezen a ponton kapcsolódik a metafizikához: hiszen amint a reflexió pillanatában még az értelem egyediségéből eredő individualitástól is elvonatkoztat, egyfajta „mérsékelt realizmus” értelmében, máris az elmén túl tételezi, transzcendálja az értelem intencionált objektumait.³ A kérdés tehát: hogyan írható le az elmefüggetlen (*extramentális*) létezők metafizikai struktúrája? Aquinói három csoportba osztja a létezőket: összetett materiális szubsztanciák (egzisztencia-esszencia összetételek, ahol az esszencia anyagi és formai egysége), összetett anyagtalán létezők (az angyalok, akiket szintén egzisztencia-esszencia összetétel jellemez, de esszenciájuk tisztán formai), és végül a teljesen egyszerű szubsztancia, Isten. Az ő esetében a predikátum azonos magával a szubjektummal, hiszen Isten azonos saját létezésével; ez azonban számunkra, akik csak összetett-teremtett szubsztanciákról rendelkezhetünk ismeretekkel, nem nyilvánvaló, hanem csak bizonyítás révén, az istenérvek segítségével látható be. Minden dolog tökéletessége Isten tökéletességéből részesülve van, valami ugyanis annyiban tökéletes, amennyiben létezése az, Isten pedig maga a szubsztans, önmagában fennálló létezés. A teremtett létezőkön (kategorialis szféra) tehát soha semmilyen sajátosság nem létezhet tökéletesen; minden teremtett szubsztancia lényege saját transzcendens, Istennel (transzkategorialis szféra) identikus párját

2 Simon József: i. m. 37.

3 Simon József: i. m. 40.

reprezentálja. Tehát egyrészt tökéletlen reprezentációról van tehát szó, analógiáról, azaz hasonlóságról a transzkategoriális és a kategoriális szféra között; másrészt pedig Aquinóinál mindebből nem következik egy reprezentacionalista ismeretelmélet, hiszen a reprezentáció maga kifejezetten metafizikai beágyazottságú. „Miközben az újkori felfogás szerint az ismeret tárgya a reprezentáló entitás reprezentálja, addig Tamásnál az ismeret tárgya elsősorban az a dolog, amelynek formájához az értelem asszimilálódik. (...) Isten és a világ egymásra vonatkozó relációja így egyfajta *diszkurzív analóg kauzalitásként* jellemezhető.”⁴

A Duns Scotus-szal foglalkozó második főfejezet egy rövid exkurzussal kezdődik, mely a scotusi és a modern intencionalitás-fogalmakat veti össze. Scotus Aquinóihoz hasonlóan felveszi az *intelligibilis speciés* mint a faji természet sajátosságait általánosságukban megjelenítő lényeket. Az értelmi ismeret nála is absztrakció eredménye, azonban az *absztrakt ismeret* tárgya inegzisztens (jelenem-lévő), szemben az *intuitív ismerettel*, melynek tárgyai az individuális tárgyak, melyekre az közvetlenül vonatkozik. Az értelmi ismeretet létrehozó absztrakció kauzális folyamat, melynek tárgyi oldala okként, intelligibilis oldala pedig okozatként értelmezhető. Egyrészt tehát az értelem az elmefüggetlen tárgytól reális hatást szenved el, ugyanakkor ez a hatás az objektum felől intencionális, hiszen az az értelmi ismeretben tulajdonképpen „visszafénylik”. *Passio intentionalis* – intencionális elszenvedés. Scotusnál tehát maguk a megjelenített tárgyak is rendelkeznek valamiféle létmóddal; az absztrakt ismeret tárgya lehet inegzisztens, de bizonyos érzeki adottsággal rendelkeznie kell. Az intencionalitás létmódja, az előbb említett „visszafénylés” tehát 1. megértett-intelligibilis, 2. intencionális, 3. objektív (az „ellenvetülés” módján), viszont mégis 4. csökkentett létmód (*esse diminutum*), a létteljesség és a semmi között. Ennek alapján adódik a feltételes értelem (*ratio formosa*) elve, mely szerint a fogalmi tartalmak rendje azt a rendet reprezentálja, amely akkor állna fenn, ha ezen intencionális tartalmak reális léttel bírnának – az értelmi distinkció alapja tehát az elmétől függetlenül létező, formális objektumoknak tekintett intencionális tartalmak különbségéből adódik (formális differencia), amely azonban, ne feledjük, nem dolog (*res*), hanem csökkentett létmódú dologiság (*realitas*). Simon megállapítja: ezzel Scotus, amellet, hogy rámutat az ismeretelmélet bizonyos fokú ontológiai megalapozásának szükségességére, létrehozta az európai tradíció realitás-fogalmát.⁵

4 Simon József: i. m. 50., 53.

5 Kiegészítésként jegyezzük meg: Adott sajátosságok mindig bizonyos fokozatosság szerint jelennek meg, hozzá kell azonban tennünk azt is, hogy a fokozatok ezen sajátosságok „belső” módusai. Az azonosság és különbözőség három szintje a reális, a formális illetve a modális: az individuális szubsztanciák között reális különbségek állnak fenn, ezért szük-

Ha tehát megengedjük az említett csökkentett létmódot, felmerül a kérdés, milyen metafizika, elsősorban pedig milyen ontológia marad lehetséges ilyen feltételekkel? Scotus metafizikája megalapozásakor ismeretelméleti kiindulópontot vesz fel: a scotusi metafizika szubjektuma az, ami értelmünk számára minden megismerésben adott. Alapfeltevése, hogy rendelkezünk ismeretelméletileg releváns létfogalommal, egészen pontosan, a létezés univok meghatározásával, mely a teremtetlen létezőről, Istenről, és a teremtett létezőről azonos módon állítható. A „létező mint létező” fogalma „egy olyan intencionális objektum, amely kibontatlanul magában foglalja a véges és végtelen létezés módozatait”.⁶ Míg tehát Aquinóinál Isten és a világ viszonyát a transzkategoriális és a kategoriális szféra között fennálló „diszkurzív analóg kauzalitásként” jellemeztük, Scotusnál a létezés univok módon közös Istenre és a teremtményeire. Scotus felveszi az ún. végső differenciákat, a transzcendentálékat, melyek a létező legközvetlenebb sajátosságai: olyannyira közvetlenek, hogy a létezést már nem bírhatják univok (egyértelmű, azaz minden létező esetében azonos értelmű) módon.

A scotusi rendszer rekonstrukciójának következő lépéseként a véges létező konstitúciójának problémáját veti fel Simon. Scotusnál az individualitás princípiuma a „sajátlagosan individuális vagy szinguláris differencia”, mely individuális formát hoz létre. Ez utóbbi ún. „ez-itt természettel” (*haecitas*) bír, melynek lényege, hogy már semmilyen értelemben sem jellemzi a predikálhatóság: az adott forma individuális, tehát nem állítható másik individuummról, és nem is definiálható. Scotus átveszi Arisztoteléstől a létező meghatározásának háromféle elvét: *legközösebb értelemben* a létezőt a lehetségesség kétféle értelme szerint osztályozzuk: lehetséges mint ellentmondásmentesen elgondolható, vagy pedig lehetséges mint valami elménktől függetlenül fennálló; *közös értelemben* a dolog illetve körülményei megkülönböztetése történik meg; *legszigorúbb értelemben* pedig kizárólag a szubsztancia kategóriája alá eső individuumokról állítható a létezés. Scotus számára az első, a „legközösebb” értelem bír kiemelt jelentőséggel; ezen belül pedig a formális, azaz nem-kauzális, metafizikai, reális potenciát tekintni elsődlegesnek, mely másfelől nem függ a logikai lehetőségtől sem, jóllehet úgy tűnik, hogy a metafizikai és a logikai lehetőség területe fedi egymást. Az ilyen értelmű potencialitás határa az aktualitás, mely vagy az objektív potencia révén adódó „egyszerű” vagy „sajátlagos” létezés, vagy pedig a szubjektív potenciából

séges a formális differenciák révén strukturált kategoriális rend (lásd Arisztotelész), de mivel megismerésünk pontosabb képet tud adni a dolgok mivoltáról, mint amit a pusztán formális különbségek alapján nyerünk, így szükséges a modális differenciák felvétele is. A modális azonosság ontológiai egyszerűséget, míg a formális azonosság episztemológiai egyszerűséget implikál.

⁶ Simon József: i. m. 115.

eredő „valami szerinti”, „nem sajátlagos” létezés. „A lehetőség mint potencia metafizikai jellegű – summázza a szerző –, amennyiben a vonatkozás bizonyos aktualitást, a határra [ti. az aktualitásra, L. E.] való rá-vonatkozást, hozzá-viszonyulást jelent.”⁷ Scotus így a létező előbb említett végső differenciái közé sorolja a potencialitást illetve aktualitást – de vajon beszélhetünk-e a fogalmi tartalmaknak/intelligibilis objektumoknak erről a csökkentett létmódú fennállásáról a teremtetést megelőzően? Vagy Isten „tökéletlenül” teremtetett?

Scotus válasza a következő: a lehetőség szerinti létező létmódja az intencionális tartalmak csökkentett létmódjához hasonló: „»formálisan önmaga által« (objektivitás mozzanata), másfelől »az intellektus által okozottan« (intelligibilitás mozzanata) lehetséges”.⁸ A lehetetlen ezzel szemben nem más, mint egymást kölcsönösen kizáró ellentétes sajátosságok összeférhetetlensége – formálisan önmaguk okán, kauzálisan pedig létrehozójuk által. Isten tehát csak annyiban teremthet valami létezésében tökéletlent, „amennyiben az összeférhetetlen – azonban önmagukban ellentmondásmentes – fogalmi tartalmakat egy intencionális aktusban intelligibilis létre hozza.”⁹

Aquinói és Scotus tehát egyaránt megkülönböztetik az ideák kétféle realitását; Aquinóinál az *intelligibilis species* mint a megismerés eszköze illetve mint a megismert dolog lényege jelenik meg, Scotusnál pedig az intencionális tartalmak szubjektív illetve objektív oldalaként. Descartes azonban már kizárja az olyan elmefüggetlen ideák létét, melyek a megismerési folyamatban okként szerepelnek; ugyanakkor az ideák kétféle, formális illetve objektív realitását tételezi, ahol előbbi a kognitív aktus eredményeként adódik, utóbbi viszont független azok elmebeli modifikációjától. Az objektív realitású ideák létmódja „mégsem semmi”, mert kauzális függésben vannak Istentől, amely viszony kétségtelenül „ellenáll minden racionális megközelítésnek”, mondja Simon: „Descartes-nál a transzcendencia és a kategorialitás viszonya [Isten korlátlan hatalma felől egyirányú, L. E.] *voluntarista kauzalitásként* lép fel”.¹⁰ A szerző az epilógus végén az újkori racionalitás kontextusába helyezve a scotusi gondolkodás eredményeit, megállapítja: Scotus mellett, hogy jelentős fordulatot hajtott végre az Arisztotelész-recepció apropóján, megelőlegezte a metafizika tárgyának mint olyannak újkori, ún. transzcendentálfilozófiai koncepcióját, melyre aztán a kanti kritika központi intenciója szerint irányul. Simon konklúziója: „a végső létalap kritikája az

7 Simon József: i. m. 169.

8 Simon József: i. m. 180.

9 Simon József: i. m. 182.

10 Simon József: i. m. 189.

ellentmondásmentesen elgondolható metafizikai sajátosságok ontológiai relevanciájának kritikája is egyben”.¹¹

Látjuk már, mi is volt a tétje Simon vállalkozásának: a filozófiatörténet egyik legjelentősebb és legnagyobb múltra visszatekintő vitájában, tudniillik a hit és a tudás között zajló sok évszázados pörben állt a tudás oldalára. Ám a racionalitás ilyen erős igényei ellenére is azt állítja, Panglossal és Leibniz-cel szemben: ez a világ *a mi világunk, s ilyenként világ egyáltalán, de pont ezért sosem lesz a lehetséges világok legjobbika*. „Nem létezik olyan világ, amely rendelkezne a világ megjavulásának képességével, hiszen inkomposszibilis a világ intelligibilitásával, hogy jobbá legyen.”¹²

11 Simon József: i. m. 195.

12 Simon József: i.m. 184.