

A METAFIZIKA TÁRGYA DUNS SCOTUSNÁL*

Simon József

Duns Scotus kiindulópontja a metafizika területén ismeretelméleti jellegű. Hogyan is lehetséges az, hogy isten volna a *metafizika* primér szubjektuma, miközben *értelmünk* primér objektuma a materiális-összetett szubsztancia esszenciája, lényege vagy mivolta? Scotus nem hajlandó elfogadni Aquinói finom érveit¹ ezen felfogás mellett: a *metafizika* szubjektumának egybe kell esni azzal, ami *értelmünk* számára minden megismerésünkben adott. Scotus ezen nézetének hátterében természetesen az az Aquinói ismeretelméletében vállaltnál jóval nagyobb mértékű ontológiai elkötelezettség húzódik meg, ami mentális aktivitásunk intencionális-intelligibilis objektumaira tartozik.²

Vázoljuk fel röviden Scotusnak az értelmi ismeret struktúrájáról vallott tanítását³! A fogalmi ismeret megszerzésének kiindulópontja egy extramentális szubsztancia, amely bizonyos kauzális hatást gyakorol a megismerőképességre. Ezen kauzális hatásgyakorlás Aquinói álláspontjával szemben nem tűnik el az értelmi ismeret *sine qua non*-jaként fellépő absztrakcióval, hanem kifejezetten érvényre jut az intelligibilis species, mint az értelem anyagtalan tárgyának megképződésekor. A létrejött intencionális-formális objektumok létmódját a reálisnál gyengébb formális identitás jellemzi. Amikor Scotus számára felmerül a kérdés, hogy egy és ugyanazon ismereti folyamatban fellépő két intencionális objektumnak mi a viszonya egymáshoz, akkor azt fogja válaszolni, hogy nem redukálódik az ezek között fennálló formális különbség tetszőleges értelmi különbséggé azért, hogy mindketten egy és ugyanazon, megismételhetetlen kognitív folyamat eredményei. Jóllehet a megismerési folyamat ugyanúgy individuális, mint az a kauzális hatásgyakorlás, amelyet a megismerőképességen túl egzisztáló individuális szubsztancia vált ki, az ezen folyamat eredményeképp létre jött két inten-

* Duns Scotus műveire az alábbi kiadások alapján hivatkozom: *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum ed. praes. Carolo Balić. Róma 1950-. (a továbbiakban: Ed. Vat.); *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*. Ed. by G. J. Etzkorn. St. Bonaventure, New York 1997-. (a továbbiakban: Op. Phil.).

¹ *Vö. Sancti Thomae de Aquino Expositio super librum Boethii De Trinitate*, recensuit Bruno Decker. Leiden 1965, 192–195 q. 5 a. 4; *Summa Theologiae*, Ia q. 3, art. 4, (ed. Leonina IV, 54).

² Az elme megismerésének 'passio intentionalis'-ként való tárgyalása Scotusnál: *Ordinatio*, I. d.3, p.3, q.1 n386–387 (Ed. Vat. III, 235). A mentális tartalmak Scotus által vallott intencionális jellegéhez vö. Dominik Perler: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt am Main 2002. 217–230; valamint Peter King: *Duns Scotus On Mental Content*. In: *Duns Scot à Paris, 1302–2002*, eds. O. Boulnois, E. Karger, J-L Solère, G. Sondag, Brepols 2004, 65–88.

³ Vö. Duns Scotus: *Ordinatio*, I, d. 2, p. 2, q. 1–4, n399–401 (Ed. Vat. II, 355) és az *In Metaph.* Lib. VII, q. 19, n34–36 (Op. Phil. II, 367–368).

cionális objektum nem az értelem pusztája fikciója. A kognitív tartalmak formális különbsége már az értelem bármely működése előtt adott az extramentálisan fennálló valóságban, jóllehet különbségük csak csökkentetten önidentikus formalitások közötti különbség: épp ezért nem kell két külön ismeretszerzési folyamatot megkövetelnünk a megismerőképességben ezek megképződéséhez.

A scotusi metafizika tulajdonképpen nem más, mint az ontológiai elkötelezettséget magukon bíró intencionális kognitív tartalmak analízise. A metafizikai témák tárgyalásának ismeretelméleti kiindulópontját azonban pontosítanunk kell:

n68⁴

Mindezek magyarázatához két dolgot bocsátok előre. Először: az egyszerű fogalom, amely egy értelmi megismerés és egy intellektuális aktus által lesz megragadva, kétféle: ti. teljességgel egyszerű fogalom [*conceptus simpliciter simplex*], valamint nem teljességgel egyszerű fogalom [*conceptus non simpliciter simplex*]. A teljességgel egyszerű fogalom ugyanis az, amely már nem oldható fel más, azt megelőző fogalmakra; a nem teljességgel egyszerű fogalom azonban az, amely még feloldható megelőző fogalmakra, ahogy az ember fogalma a nem és a differencia fogalmára oldható fel, – és így hasonló módon a definíció is egy nem teljességgel egyszerű fogalom, még ha egyetlen intellektuális aktussal is lesz megragadva. Ebből következően azt a fogalmat nevezzük nem egyszerűnek, amely több aktus által kerül megragadásra, mint ahogy a járulékos létező, így pl. a „fehér ember”, és más komplex fogalmak.

n69

Másodszor azt kell előre bocsátani, hogy más az, ha valami zavaros megismert [*confusum cognitum*], és megint más az, ha valami zavaros módon került megismerésre [*confuse cognitum*]; és hogy más zavaros dolgot megismerni, és megint más, zavaros módon megismerni. Ugyanis akkor nevezünk valamit zavaros megismertnek, amikor az több dologra osztható (akár a nem fajokra, ahogy az egész általános az alávetett részeire; akár az integráns egész integráns részekre; akár az esszenciális egész az esszenciális részekre, ahogy az összetett dolog anyagra és formára) – pontosan ezen a módon, ahogy felosztható, nevezük zavaros megismerhetőnek. Ez azonban nem a zavarosan megismert, mivel nem minden zavaros megismert kerül zavarosan megismerésre, mert akkor beszélünk arról, hogy valamit zavaros módon ismerünk meg, amikor pusztán név által és megkülönböztetlenül ismerünk meg valamit és nem az azokra való feloldás által, amikre nézve [e valami] felosztható. Ily módon a létező, jóllehet zavaros megismert, azonban mégsem zavarosan ismerjük meg, mivel semmi olyan nem lehetséges benne, ami által több dologra vagy elsőbrendű dolgokra felosztható volna: ennél fogva a létezőt nem lehetséges megkülönböztetlenül és zavaros módon felfogni.

⁴ *Lectura*, I. d. 3, p. 1, q1–2 nn68–69 (Ed. Vat. XVI, 250)

	teljességgel egyszerű fogalom <i>conceptus simpliciter simplex</i>	nem teljességgel egyszerű fogalom <i>conceptus non simpliciter simplex</i>
zavaros megismert <i>cofusum cognitum</i>	létező mint létező ens inquantum ens	fogalmi analízisben adódó fogalmi tartalom (fogalmak <i>leszálló</i> ága, minőség ⇒ ... ⇒ piros)
zavarosan megismert <i>confuse cognitum</i>		érzéki megismerés absztrakciójában adódó fogalmi tartalom (fogalmak <i>felszálló</i> ága, piros ⇒ ... ⇒ minőség)

Az egyetlen kognitív aktussal megragadott fogalmaink egyszerű fogalmak. Ezek tovább oszthatóak teljesen egyszerű valamint nem teljesen egyszerű fogalmakra. Ennek alapja épp az egyetlen ismereti aktusban megragadott különböző kognitív tartalmak közötti különbségtétel. A nem teljesen egyszerű fogalmak ugyanis tovább bonthatóak ilyen fogalmakra, míg a teljesen egyszerű fogalmak esetében ez már nem történhet meg. Az n69 megkülönböztetése más irányból vonatkozik ugyanezen problémára: egy individuálisan elkülönített, nem konfúz-zavaros (=egyszerű) ismereti aktusban egy tárgy még mutatkozhat összetettnék (és annak is mutatkozik), azaz konfúz-zavarosnak, legyen ezen ismereti aktus eredménye akár a teljesen egyszerű fogalom. Egyfelől a nem teljesen egyszerű fogalom faj- és nemfogalmakra oldható fel, mindaddig, amíg teljesen egyszerű fogalmat nem kapunk, amely esetében ez a feloldás már nem folytatódhat tovább *felszálló* irányban – hogy a fogalmak különös topikájának terminológiájával fejezzük ki magunkat. Másfelől azonban az így kapott teljesen egyszerű fogalom a fenti fogalmi analízis egy teljes fogalmi sorát, sőt más, az adott individuális ismeretfolyamatban fel nem lépő fogalmi sorokat is maga alatt bír; ezért lesz a teljesen egyszerű fogalom mintegy visszamenőlegesen felosztható a fogalmak *leszálló* irányában. A konfúz-zavaros, jóllehet *teljesen* egyszerű fogalomként megismert esetében a megismerés zavartsága ki van zárva.

Scotus már itt megelőlegezi, hogy ez a teljesen egyszerű fogalom, amely megismerésünk és gondolkodásunk fogalmi soraiban mutatkozó kategóriális különbségeket kifejtetlenül magába foglalja, nem más, mint a *létező mint létező* fogalma. A létező mint létező teljesen egyszerű fogalmi tartalom, nem rendelhető fölé valamely nem, amiből egy bizonyos specifikus differencia által kikülönösíthetnénk a létező fogalmát; amire felosztható, az a fogalmak „lefelé” szálló rendje. Minden megismerési aktusban szert teszünk a létező mint létező valamely homályos ismeretére, egy asztal vagy egy ember megismerése esetén a megismert kognitív tartalmak felszálló sora a létező mint létezőben ér véget. Az ily módon minden ismeretben bennefoglalt létismeret kibontása a világ szubsztanciáinak teljes kategóriális és transzkategóriális sajátosságviszonylatait felöleli.

E gondolatok a döntő jelentőségű különbségeket fejeznek ki Aquinói metafizika-felfogásával szemben. Aquinói szerint ugyanis a világ szubsztanciáira vonatkozó megismerésünk esetén nem tehetünk szert a létezés ismeretére. Az, amit megismerünk, mindig az összetett szubsztancia esszenciája-lényege, azonban az egzisztenciáról nincs olyan fogalmi ismeretünk, amely az arisztotelianus ismeretelméleti modellel leírt kognitív processzus során foganhatna meg. Istent, mint olyan létezőt, melynek lényege a létezés, metafizikailag *tételezzük*, azaz isten nem valamely tárgyként adódik megismerőképességünk előtt, amelynek lényegét megismerve épp a létezés fogalmára tennénk szert. Nem: isten mivoltára vonatkozó ismeretünk – isten mivolta nem más, mint egzisztenciája, illetve minden sajátosságok vele alkotott transzcendens egysége – metafizikai tételezés és nem kognitív folyamatok eredménye. Más kérdés, hogy épp ezen és más metafizikai elvek alapján vagyunk képesek megmagyarázni azt, hogy mimódon vonatkoznak általános ismereteink egyáltalán az individuális szubsztanciákra, hiszen ismeretelméletünk sokkal alkalmasabbnak mutatkozik az ismeretek általánosságának bemutatására, mint sem az azokkal korrespondáló extramentális fennállások megközelítésére. Kizárólag az olyan metafizikai előfeltevések, mint hogy isten minden sajátosságok szubszisztens aggregátuma, valamint hogy a világ szubsztanciáinak sajátosságai és az istenben fennálló transzcendens sajátosságok *analóg reprezentáció* viszonyban vannak egymással, amely viszony erős értelemben *kauzális* jellegű is, alapítják meg a tárgyakban annak lehetőségét, hogy fogalmaink rájuk vonatkozzanak. Ez másfelől azt is jelenti, hogy az általános, a létező mint létező fogalmi tartalmát tematizáló ontológia előfeltétele a racionális teológia tárgyalása.

Aquinói felfogását Scotus következő soraival kell összevetnünk:

n26⁵

Istent nem csupán a teremtményekről alkotott fogalmunkkal analóg fogalom által gondoljuk el, ti. azon fogalom által, amely teljesen különbözik attól, amit a teremtményekről állítunk, hanem valamely istenre és a teremtményre nézve univok fogalom által.

Scotusnál a metafizika számára már az ismeretelmélet más kiindulópontokat nyújt, amennyiben fogalmi ismereteinkben bennefoglaltatik a létezés ismerete. Ha azt mondtuk, hogy Tamásnál az általános ontológia megköveteli a racionális teológia előzetes tematizálását, azaz a létezés általános sajátosságainak vizsgálatát istenben, akkor Scotusnál logikusan merül fel a kérdés, hogy vajon mi lesz a racionális teológia és egy általános ontológia viszonya akkor, ha rendelkezünk ismeretelméletileg számotadható létfogalommal? A kérdés másképp is megfogalmazható az arisztotelészi terminológiával: hogyan lehetséges az, hogy isten és a teremtmények fölé helyezzük a létezés fogalmát, azaz a létezés istenre és a te-

⁵ *Ordinatio*, I. d. 3, p. 1, q. 1–2 nn26 (Ed. Vat. III, 18)

remtményekre milyen módon lesz *univok* fogalmi tartalom? Hogyan adunk számot azon problémákról, amelyekre a létezés *analóg* általánossága mindaddig plauzibilis megoldást kínált fel? Ha a többféle értelemben állított létezés kizárólag egy, azaz univok értelemre redukálódik, akkor hogyan menthető meg isten transzcendenciája? Egyáltalán, nem botlunk-e teológiai előfeltevéseinktől teljesen független filozófiai paradoxonokba, amennyiben az univok predikáció kifejezetten a világ kategóriális rendjét illetheti csak meg? Annyi mindenesetre bizonyos, hogy az a probléma, miszerint vajon isten vagy a létező mint létező lesz-e a metafizika tárgya, ugyanígy kognitív tartalmaink elemzésének problémája:

n27⁶

Az ily módon felfogott univokáció mellett ötféleképpen érvelek.

Először: minden elme, amely bizonyos egy fogalmat és kétséges más fogalmakat illetően, bizonyos azon fogalmat illetően, amely más, mint azon fogalmak, amelyekkel szemben kételyt támaszt; a szubejktum tartalmazza a predikátumot. Azonban a zárandók elméje képes bizonyos lenni affelől, hogy isten valamely létező, miközben kétséges számára, hogy vajon véges vagy végtelen létező-e, teremtett vagy teremtetlen. Tehát a létező fogalma istennel kapcsolatban más mint ez [véges, teremtett stb.] vagy az [végtelen, teremtetlen stb.] a fogalom, és ezért önmagában nem tartalmazza egyiket sem azon másik kettő közül, és ez [a létező fogalma istennel kapcsolatban] sem foglaltatik benne a másik kettőben.

Minden ismeretünkben bizonyosak vagyunk abban, hogy egy adott tárgy létező, még akkor is, ha a fogalmak leszálló ágát nem látjuk át elkülönítetten egészen azon konkrét ismeretig, amelyet az épp most előttem álló tárgyról alkotok. Ha elgondolom istent, bizonyosan létezőként gondolom el⁷, miközben kétséges maradhat számunkra, hogy vajon véges avagy végtelen létező-e? Különbséget kell tennünk a három fogalmi tartalom között: a létező mint létező, a végtelen és a véges létező fogalmi tartalmai között. „[A] létező fogalma istennel kapcsolatban más mint ez vagy az a fogalom”: a létező kognitív tartalma jól elkülöníthető az istenről alkotott ismerettől.

n28

A felső tétel bizonyítása: egyik fogalom sem bizonyos és kétséges egyszerre, tehát vagy az egyik: ez az amit be kellett látnunk; vagy az egyik sem – ek-

⁶ *Ordinatio*, I. d. 3, p. 1, q. 1–2 nn27–29 (Ed. Vat. III, 18–19)

⁷ Itt egy rövid megjegyzést kell tennünk, hiszen úgy tűnik, mintha Scotus egyetértene az anzelmi istenérvvel. Azonban isten létezőként való elgondolása Scotusnál a létező mint létező transzkategoriális sajátosságának istenről való predikálhatóságát jelenti: az 'ens in quantum ens'-ben foglalt intencionális jellegű ontológiai elkötelezettség azonban sérti az anzelmi érv premiszáit, amit Scotus nyíltan fel is vállal. Vö. ezt az anzelmi istenérv kritikájával Scotusnál, *Ordinatio*, I. d. 2, p. 1, q. 1–2 n137 (Ed. Vat. II, 208–209).

kor azonban nem létezne egyáltalán bizonyosság semmilyen fogalom kapcsolatban.

Azaz döntenünk kell: vagy a létező mint létező és a végtelen létező egyike bizonyos és másika kétséges, vagy mindkettő kétséges, ami szkeptícizmusba torokollana. Scotus érvelése olyan irányt vesz, ami Arisztotelésznek és Hegelnek a filozófia történetére vonatkozó megközelítésmódjait idézi fel bennünk:

n29

Az alsó tétel bizonyítása: bármely filozófus bizonyos volt abban, hogy amit első princípiumnak állított, az létező, – amikor például az egyik a tüzet, a másik a vizet állította [első princípiumnak], bizonyos volt abban, hogy az létező. Azonban abban már nem volt bizonyos, hogy az teremtett vagy teremtetlen létező, első vagy nem első létező volt-e. Nem abban volt ugyanis bizonyos, hogy első volt, mivel akkor bizonyos lett volna a hamisat illetően, a hamis azonban nem tudható; nem is abban [volt bizonyos], hogy nem az első létező volt, mivel akkor nem állította volna az ellenkezőjét. – Ez azáltal is megerősítést nyer továbbá, hogy az, aki látva, hogy a filozófusok eltérő véleményeket képviselnek, képes volt bizonyos lenni arról, hogy bármi, amit már valaki első princípiumnak állított, az létező, ugyanaz mégis képes a véleményeik ellentmondásossága miatt kételkedni abban, hogy vajon ez-e a létező vagy a másik. Az ilyen kételkedő számára, amennyiben valamely alsóbb fogalomra következtető vagy azt leromboló bizonyítást vezet elő, amely bizonyítás megmutatja, hogy a tűz nem az első létező, hanem valamely létező az első létező után, annak számára nem lesz lerombolva azon önmaga számára bizonyos első fogalom, amelyet a létezőről bír, hanem megőrződik a tűzről belátott partikuláris fogalomban.

A gondolatmenet mintegy átmenetet képez Arisztotelész tendenciózusan elfogult és Hegel antitetizáló filozófiatörténet-szemlélete között. Nem arról van szó, hogy az antik természetfilozófusok teljesen tévedtek volna: pontosan az első princípiumra vonatkozó *bizonyosságukra* van Scotusnak is szüksége. A filozófiatörténet egységességének elgondolhatósága erős érv a metafizika kortárs hozzáférhetősége mellett – Duns Scotus szerint, Arisztotelésszel és Hegellel egyetérve. A metafizika primér szubjektumának meghatározására adott válaszok mindig a létező tárgykörében mozognak, és az (onto)teológiai tárgymeghatározás sem kivétel ez alól. Azon destruktív bizonyítás közben, ami által a kételkedő istent a létező mint létező meghatározottsága alá helyezi, „nem lesz lerombolva azon önmaga [scil. a kételkedő] számára bizonyos első fogalom, amelyet a létezőről bír”, hanem a tűzhez hasonlóan „megőrződik a [...] belátott partikuláris fogalomban”. Ezzel bizonyítást nyert a propozíció, amelyet az érvelés utolsó következményében tettünk fel, ami nem más volt, minthogy azon bizonyos fogalom, ami az önmaga által a kétségesek egyike sem, mindkettőben megőrződik.

35⁸

Másodszor alapvetően így érvelek: minden reális fogalmat a zarándok elméjében csakis olyan okok kelthetik fel természetes módon, amelyek természetes módon elménk mozgatóiként léphetnek fel. Azonban az ilyenek a phantasmák vagy a phantasmában visszafénylő objektum és a cselekvő értelem.⁹ Tehát csak olyan egyszerű fogalom képes értelmünkben megfoganni, amely ezek képessége alapján jön létre. Azonban az a fogalom, amely nem volna univok a phantasmában visszafénylő objektumra nézve, hanem teljesen más és előbbi volna, amire [a nem univok fogalomra] tekintve az [a phantasmában visszafénylő objektum] analógiásan viszonyulna, nem volna képes megfoganni a cselekvő értelem és a phantasma képessége által. Tehát az a másik fogalom, amelyet analógia alapján feltételezünk, természetes módon sohasem lesz meg a zarándok értelmében – és így nem is volna képes valamilyen fogalmat alkotni istenről, ami hamis.

Duns Scotus úgy véli, hogy minden metafizikai tételezésről számot kell tudnunk adni az ismeretelmélet területén. Amikor Aquinói arra tart igényt, hogy általános kognitív tartalmaink individuális fennállására kizárólag istenben mutathatunk rá, azaz istenben tételezzük úgy, hogy közben nem irányulnak rájuk megismerési processzusaink, akkor Scotus szerint Tamás nem elég arisztotelianus: „*minden reális fogalmat a zarándok elméjében csakis olyan okok kelthetik fel természetes módon, amelyek természetes módon elménk mozgatóiként léphetnek fel*”. Az analógia elve az absztrakció szintjén jelenik meg Aquinóinál: a phantasmában individuális sajátosságaival megjelenített tárgyból történő absztrakcióval kapjuk meg az általános kognitív tartalmat, amely maga mögött hagyja az ismeretszerzés folyamatában megjelenő tárgyi kauzalitás elvét. Az ily módon létrejött általános fogalmi tartalom és a tárgyon fennálló sajátosság egysége pusztán *analóg* egység: a transzcendensben szignifikált és a megismerési folyamatban megismert analóg egysége. Scotus azonban nem hajlandó megtenni az Aquinói által bevezetett metafizikai elveket. Nem kell – és főképp: nem szabad – elhagynunk az ismeretelmélet területét a transzcendens és kategóriális sajátosságpárok előzetes vizsgálatakor. Scotus szerint az értelem absztrahált intencionális objektumai és a megismerés sorát felkeltő tárgy között az absztrakció szintjén is megőrződik azon viszony egyfajta kauzális jellege: épp ez a kauzalitás a létező mint létező transzkategóriális univocitásának záloga.¹⁰ Scotus az érvet a végsőkig hajtja: ha az absztrahált fogalmi tartalom analóg volna „*a phantasmában visszafénylő*

⁸ *Ordinatio*, I. d. 3, p. 1, q. 1–2 n35 (Ed. Vat. III, 21–24)

⁹ A kognitív képességek és azok tárgyainak jellemzéséről ezúttal lemondunk.

¹⁰ Uo. – Fontos megjegyezni, hogy e kauzalitás a létező univocitásának *ismeretelméleti* záloga, amennyiben a tárgy mindig alárendelt részoka a fogalmi ismeretnek. Nincs szó azonban arról, hogy a létező mint létező formális-intelligibilis objektuma a kategóriális rend okaként lépne fel. A kategóriális rend a létező mint létező önkifejlése, explikációja, amely kifejezetten nem kauzális jellegű.

objektumra nézve”, akkor az egyáltalán nem volna képes megfoganni az értelemben. Egy sajátosságpárnak az episztemológia oldaláról megközelíthetetlen analóg transzcendens tagja „*természetes módon sohasem lesz meg a zarándok értelmében*”.

n35

[...]

A feltétel¹¹ bizonyítása: bármely objektum, akár a phantasmában, akár az intelligibilis speciesben visszafénylő, mivel a cselekvő vagy a possibiliis értelemmel együttműködve saját legvégső képessége szerint tevékeny, ugyanígy vele adekvát hatása, sajátlagos fogalma és minden esszenciálisan vagy virtuálisan benne foglalt fogalom is. Azonban az a másik fogalom, amely analójként van feltételezve, sem esszenciálisan, sem virtuálisan nem foglaltatik sem abban, sem ebben. Tehát az nem valamely ilyen mozgató által keletkezik.

Minden formálisan distinkt objektum, vagyis minden a tárgyon az értelem intencionális objektumaként fellépő realitás kifejti hatását a megismerőképességre és fogalmi ismereteink ily módon nyerik el objektív struktúrájukat. Az ismeretek ilyen genezisében nincs helye analóg fogalmi tartalmaknak: minden fogalmi tartalom univok módon osztható fel a teljesen egyszerű fogalomig és megfordítva: minden fogalmi tartalomra univok módon predikálható a teljesen egyszerű fogalom.

n35

[...]

Ezt az érvet megerősíti az is, hogy a szóban forgó objektum saját vele adekvát fogalma és a fent említett két módusz¹² valamelyikébe foglalt fogalom mellett csakis levezetés által [*per discursum*] lehetséges bármi mást elgondolni az objektumról. Azonban a levezetés feltételezi annak az egyszerűnek a megismerését, amihez a levezetés előrehalad. Adhatunk ilyen formát az érveknek, mivel bármely objektum csak akkor hozza létre saját egyszerű fogalmában egy másik objektum saját egyszerű fogalmát az elmében, ha esszenciálisan vagy virtuálisan tartalmazza azt a másik objektumot. Azonban a teremtett objektum nem tartalmazza a teremtetlen objektumot esszenciálisan vagy virtuálisan, méghozzá azon elv szerint, amely szerint [másvalami] hozzárendelődik, ahogyan a „későbbi esszenciális” rendelődik a „korábbi

¹¹ Vö. fent: Azonban az a fogalom, amely nem volna univok a phantasmában visszafénylő objektumra nézve, hanem teljesen más és hamarabbi volna, amire [a nem univok fogalomra] tekintve az [a phantasmában visszafénylő objektum] analógiásan viszonyulna, nem volna képes megfoganni a cselekvő értelem és a phantasma képessége által.

¹² Értsd: a virtuálisan és esszenciálisan – a fogalmak tárgyalásáról ezúttal lemondunk.

esszenciális”-hoz; – mivel a „későbbi esszenciális” elvével ellentétes hogy [valami] magába foglalja a hozzá képest korábbi, és nyilvánvaló, hogy a teremtett objektum nem tartalmazza a teremtetlen objektumot valamely számára sajátlagos és nem közös [elv] alapján. Tehát nem hozza létre a teremtetlen létező egyszerű és sajátlagos fogalmát.

A megismert értelmi fogalmak segítségével történő levezetés vagy *discursus* csak akkor lehetséges, ha tisztázottak a levezetendő fogalom megfogadásának ismeretelméleti körülményei. Ez azt jelenti, hogy másodlagos, az egyszerű ismereteket már eleve feltételező értelmi operációink visszavezethetőek a konkrét ismeretszerzésben fellépő objektumok viszonyrendszereire. Akkor vezethetünk le egy fogalmat egy másik fogalomból, ha az első fogalom objektuma „*esszenciálisan vagy virtuálisan tartalmazza azt a másik objektumot*”. Függetlenül attól, hogy mit is jelent az esszenciális ill. virtuális bennefoglaltság, annyi mindenestre világos, hogy az értelem másodlagos operációi vissza lesznek vezetve az individuális kognitív aktusban adott különböző intencionális objektumok problémájára.

A probléma az, hogy hogyan fogjuk *levezetni* a teremtett világ szubsztanciáin fennálló sajátosságok alapján az adott sajátosság istennel azonos tökéletes párját az analógia elvének segítségével? Az analógia elve alapján: azaz oly módon, hogy lemondunk a teremtetlen létezőre és a teremtett létezőre univok létmeghatározottság adottságáról. A „korábbi esszenciális” fogalma az analóg sajátosságpár transzcendens, a teremtéstől függetlenül fennálló tagjára vonatkozik, míg „későbbi esszenciális” a teremtett világ kategóriális rendjében fennálló tagjára utal – a terminológia a természettől fogva korábbi-későbbi arisztotelészi megkülönböztetésre utal.¹³ Scotus érvelése itt teológiai felhanggal is rendelkezik: ha a létezés sajátosságának univok jellege veszélybe sodorja isten transzcendens jellegét, akkor a létezés analóg felfogása teljesen megszünteti azt: Ha nem adott az istenre és a teremtményre univok létezés és amennyiben kizárólag a teremtményekből kiindulva ismerjük meg istent, akkor teljesen megszűnik isten transzcendenciája, hisz a sajátosságpárok transzcendens tagjai („korábbi esszenciális”) a létező mint létező előzetes tematizálása nélkül a megismerőkéesség számára épp most adott tárgyi sajátosságok („későbbi esszenciális”) alapján tisztázhatóak. Ez azt jelentené, hogy a teremtett létező fogalmából levezethetnénk a teremtetlen létező fogalmát: ez azonban lehetetlen, mert kizárólag a teremtett és teremtetlen létezőre ugyanazon értelemben jellemző létfogalomból vezethető le a végtelen létező fogalma. Ugyanis van egy olyan intencionális objektum, amely kibontatlanul magában foglalja a véges és végtelen létezés módozatait, és ez nem más, mint a létező mint létező.

¹³ *Anal. Post.* 71b20–72a5

38¹⁴

Hasonlóképpen [...] így lehet érvelni: valamely 'egyszerű tökéletesség' [1] vagy istenre és a teremtményre nézve bír közös elvet, és megvan a feltevésünk; [2] vagy nem, hanem csupán a teremtményre [nézve bír közös elvet], és ez esetben elve nem egyezik meg formálisan istennel, ami helytelen; [3] vagy olyan elvet bír, amely teljesen isten sajátja, és ez esetben az következik, hogy semmit sem szabad istenhez attributálni az alapján, hogy az 'egyszerű tökéletesség', mert ez ugyanaz, mint ha azt állítanánk, hogy csak azért nevezük 'egyszerű tökéletesség'-nek, hogy elve megegyezzen istennel, tehát azt istenben is tételezzük. Ilymódon cáfolatra kerülne Anzelm tanítása a *Monologion*-ban: „Mellőzve a relációkat, minden másban bármit, amivel kapcsolatban az 'az' egyszerűen jobb, mint a 'nem-az', azt istenhez kell attributálni, minthogy bármi olyat el kell tőle távolítanunk, ami nem ilyen.”¹⁵ Tehát először megismerünk valamit önmaga szerint valamilyennek, és csak másodsor attributáljuk istenhez, ennél fogva nem úgy létezik az ilyen, hogy csupán istenben van.¹⁶ – Mindez megerősítést nyer, mivel akkor¹⁷ semmiféle „egyszerű tökéletesség” sem volna a teremtményben; a következmény nyilvánvaló, mivel az ilyen tökéletességeknek kizárólag egyetlen fogalma egyeztethető össze a teremtménnyel, mégpedig az analóg fogalom (ex hypothesi) [...], valamint elve semmivel sem jobb nem-magánál (másnál), minthogy máskülönben azon analógiás elv alapján tételeztük volna istenben.

Scotus három megközelítésben tárgyalja az istenre és a létezőre közös sajátosságok kérdését. Egyfelől „*valamely egyszerű tökéletesség*” [...] *istenre és a teremtményre nézve bír közös elvet, és megvan a feltevés*, azaz a létezés univok módon közös istenre és a teremtményre. Másodsor, amennyiben „*csupán a teremtményre*” nézve bír közös elvet, akkor istenből hiányozni fog valamely tökéletesség, ami Duns Scotus szerint is lehetetlen. A harmadik alternatíva szerint az 'egyszerű tökéletesség' „*olyan elvet bír, amely teljesen isten sajátja*”. Ekkor azonban az 'egyszerű tökéletesség' kifejezés elveszti értelmét, és isten lényegéhez tetszés szerinti, a világ struktúrájához egyáltalán nem kötődő sajátosságok önkényes attribúciójába bocsátkoznánk. Itt egy mellékesnek tűnő, ám nagyon fontos megjegyzést tehetünk: azzal, hogy a középkori filozófia oly sokat fáradozik isten mivoltának kérdésével, egyáltalán nem veszíti el a filozófia világ-centrikusságát. Amint egy árnyalatnyit változtatunk isten filozófiai értelmezésén, a világ struktúrája szorosan követi e változást. A racionális teológia tétje mindig már eleve a világ lényegstruktúrája is. Scotus szerint az a felfogás, miszerint az 'egyszerű tö-

¹⁴ *Ordinatio*, I. d. 3, p. 1, q. 1–2 n38 (Ed. Vat. III, 25–26)

¹⁵ Vö.: Canterbury Szent Anzelm: *Monologion*, 15. fejezet, in: Uő.: *Filozófiai és teológiai művek*, ford. Dér Katalin, Budapest 2001, 71–74. A mai szövegkritikai kiadások fényében Scotus csak laza parafrázisát nyújtja Anzelm több mint kétszáz évvel korábban keletkezett részletének.

¹⁶ vagyis megdől a [3]. pont.

¹⁷ értsd: ha az egyszerű tökéletesség „olyan elvet bír, amely teljesen isten sajátja”.

kéletességek' elve kizárólag istenre nézve közös, kimeríti a filozófiai felelőtlenség fogalmát, ekkor ugyanis egyáltalán nem használhatjuk a tökéletesség fogalmát a világ metafizikai felépítésének magyarázatakor.

Ezt támasztja alá Scotus Anzelm-értelmezése is. Az istenben és a teremtményben felvett sajátosságokat megjelölő fogalmak közötti összevetésnek a [3] pont által implikált mellőzése annyit jelent, hogy isten nem pusztán más dolgokhoz viszonyított 'legfőbb', hiszen ha így volna, akkor „[h]a [...] *soha egyetlen dolog sem volna, amelyhez viszonyítva 'legfőbbnek' [...] mondanánk, akkor nem értelmeznénk [...] legfőbbnek*”.¹⁸ Scotus interpretációjában Anzelm amellel foglalt állást, hogy minden olyan esetben, amikor az 'az' (bölc, jó stb.) egyszerűen jobb, mint a 'nem-az' (nem-bölc, nem-jó stb.), az 'az'-t attribútálhatjuk istenhez. Eszerint még maga Anzelm argumentációja is arra irányul, hogy adottak bizonyos a teremtményekre és istenre nézve univok meghatározottságok. Scotus értelmezésében ez azt jelenti, hogy amennyiben az 'egyszerű tökéletességek' elve csak istenre nézve közös, akkor kizárólag az analógia szerinti közösségről beszélhetnénk. Ekkor viszont már eleve fel kell vennünk az analógia elvét, hogy a fenti kérdést tisztázhassuk: ha azonban már eleve van egy tökéletes fogalmunk istenben, akkor az 'az' és 'nem-az' összevetése ellehetetlenül és feleslegessé válik, amennyiben a tökéletességet már eleve felvettük istenben. A teremtmény 'az'-léte nem lesz jobb, mint 'nem-az' léte. Ily módon elvész az összevetés lehetősége, azaz a teremtményben fennálló analóg sajátosságpár nem az 'egyszerű tökéletesség' 'nem-az' párja; vagy ha fennáll az analóg összevetés lehetősége, akkor viszont nem csak az istenre jellemző 'egyszerű tökéletesség'-ről van szó – ám a [3] pont alatti alternatíva épp ezen előfeltevéssel élt. Ezzel szemben Scotus interpretációja szerint Anzelm épp azt állítja, hogy előbb vizsgáljuk meg azt, hogy vajon ezen sajátosságok 'az' megléte a teremtményekben jobb-e mint 'nem-az' megléte bennük, és csak utána attribútáljuk az 'az'-t istenhez.

Nem árt némi óvatosság Scotus Anzelm-értelmezését illetően. Egyrészt Anzelm – legalább is a szövegkritika mai állása mellett – ahelyett, hogy kifejezetten azt állítaná, hogy „*bármit, amivel kapcsolatban az 'az' egyszerűen jobb, mint a 'nem-az', azt istenhez kell attribútálni, minthogy bármi olyat el kell tőle távolítanunk, ami nem ilyen*”, pusztán csak lehetőségét veti fel ennek. Szövegszerűen nem találjuk meg nála azt, hogy „*azt istenhez kell attribútálni*”, ami még csak a kisebb filológiai probléma. A nagyobb gond az, hogy a Scotus által meglehetősen lazasággal hivatkozott részben Anzelm egész filozófiájára jellemző módon sokkal inkább hangsúlyosabb isten lényegének a gondolkodás egészét meghatározó transzcendencia általi jellemzése, mint a teremtett világ bizonyos sajátosságaiból kiinduló beállítása. Hiszen „*mindezeknél [a testi dolgoknál] van valami jobb, ami nem az, mint ők*”¹⁹: vagyis isten az, ami a teremtmény 'nem-az'. Ezen kívül azt sem árt

¹⁸ Anselm: uo. 72.

¹⁹ Uo. 73.

figyelembe venni, hogy Anzelm számára az 'egyszerű tökéletesség' fogalma a 'perfectio simpliciter' scotusi formájában még ismeretlen. Itt sem a filológiai belátás a fontos, hanem az, hogy a 'perfectio' kifejezés az arisztotelészi metafizika és természetfilozófia terminusa, így a *Metafizika* XII²⁰-ben lesz isten legmagasabb rendű *ἐντελέχεια*, azaz legmagasabb rendű teljesültség. Ez a legmagasabb rendű *ἐντελέχεια* fordul a középkorban latinra a *perfectissimum*, azaz a *legtökéletesebb* kifejezés által. Anzelm korában a latin nyugat még nem ismeri – vagy csak hellenisztikus utalások alapján ismeri – Arisztotelész *Metafizikáját*, isten tökéletességének kérdése a 'legfőbb jó' azaz a 'summum bonum' platonista ízű problematikája. Amikor Scotus Anzelmet értelmezve arról értekezik, hogy „[t]ehát először megismerünk valamit önmaga szerint valamilyennek”, akkor Anzelm filozófiájának egy attól teljesen idegen – és már csak a Stagirita recepciójának szempontjából is igencsak anakronisztikus – arisztoteléanus ismeretelméletet tulajdonít.

Duns Scotust kimagasló hely illeti meg az európai metafizika történetében, melyet annak köszönhet, hogy a metafizika tárgyát ő határozza meg először oly módon az 'ens inquantum ens'-ben, hogy ezt kifejezetten azon évezredes hagyománnyal bíró felfogással szemben teszi meg, mely a metafizikát racionális teológiának állította be, és amely szerint a metafizika primér objektuma isten. A metafizika történetében játszott e kitüntetett szerep kétarcú: a 'létező mint létező' ismeretelméleti-ontológiai analízisének a racionális teológia fölé történő pozicionálása csak egy realista ontológia homlokterében történhetett meg. Paradox módon mégis épp ezen erős késő-középkori realizmus képezi annak történeti előfeltételét, hogy évszázadokkal később Kant a létfogalom analízisében végrehajthassa a modernitás filozófiájának transzcendentális fordulatát.

²⁰ Arisztotelész: *Metaph.* 1071a36.