

Borbély Gábor

A „csaló Isten” hipotézis Descartes-nál és a késő középkorban*

A következőkben Descartes *Elmélkedéseinek* azzal a hipotézisével foglalkozom, amelyet a későbbiekben démonhipotézisnek, vagy „csaló Isten” hipotézisnek neveztek¹, s azt szeretném megmutatni, hogy ez a hipotézis – ellentétben azzal, amit Descartes helyenként sejtetni igyekszik² – nem annyira a francia filozófus leleményén, mint inkább a késő középkori teológia Isten hatóképességével kapcsolatos vitáin alapul. Úgy vélem, hogy az iménti állítás nem pusztán valamilyen történeti érdekességre hívja föl a figyelmünket, hanem – legalábbis az érvelés bizonyos pontjain – hozzásegíthet bennünket Descartes szövegének konzisztens interpretációjához.

Az a kérdés, hogy Isten becsaphat-e bennünket, a késő középkorban közvetlenül összekapcsolódott az isteni hatóképesség korlátairól folyó vitákkal, s két fő kontextusban merült föl.³ Az első a jövőre vonatkozó, kinyilatkoztatott, kontingens állítások problémaköre volt, a második pedig az a kérdés, hogy beavatkozhat-e Isten a megismerési folyamatba. Amint azt az *Elmélkedésekhez* fűzött *Ellenvetések* is bizonyítják, a XVII. század elején még mindkét kontextust meglehetősen jól ismerték.

Az *Ellenvetések* második sorozatának Mersenne köréből származó teológus és filozófus szerzői azoknak a futurum contingenseknek a problémáját vetik föl, amelyet Isten kinyilatkoztatott, ám amelyekről bebizonyosodott, hogy hamisak. A szerzők úgy gondolják, hogy ezeknek az állításoknak a segítségével érvelni lehet amellet, amit Descartes az *Elmélkedésekben* végül is tagad majd, hogy ti. Isten megtéveszthet bennünket (az *Ellenvetések* szerzői utalnak rá, hogy ez utóbbi a problémával kapcsolatos tradicionális álláspontok egyike a teológiában).

*A tanulmány a *Világosság* 1997/7-es számában megjelent írás újraközlése.

¹ Az említett hipotézissel kapcsolatban az irodalomban vita folyt arról, hogy Descartes csalója az omnipotens Istennel azonos-e, vagy pusztán egy igen-igen nagy hatalmú démonnal: vö. Richard Kennington: „The Finitude of Descartes’ Evil Genius” *Journal of the History of Ideas* (1971), 441–446.; Hiram Caton: „Kennington on Descartes’ Evil Genius”, *ibid.*, (1973), 639–641.; R. Kennington: „Reply to Caton”, *ibid.* (1973), 641–643.; H. Caton: „Rejoinder: The Cunning of the Evil Genius”, *ibid.* (1973), 643–644. A magam részéről úgy gondolom, hogy Descartes azért bizonyítja a *Harmadik* ill. *Negyedik elmélkedésben* azt, hogy Isten nem csaphat be bennünket, mert előzőleg (az *Első elmélkedésben*) azzal a föltevessel élt, hogy becsaphat. A *parte post* természetesen (ti. az isteni *veracitas* bizonyítását követően) a hipotézis mindenható csalóját csakis valamiféle nagy hatalmú démonnal azonosíthatjuk, a *parte ante* azonban semmi sem akadályoz meg bennünket abban, hogy föltegyük: a *vetus apinio* mindenható Istene megtéveszthet bennünket.

² Közismert, hogy Descartes Burmannal való beszélgetése során azt mondta, hogy az *Elmélkedésekben* túlmegy a szkeptikusokon a „csaló Isten” hipotézissel. „A szerző itt [...] nemcsak azt az ellenvetést hozza föl, amelyet a szkeptikusok szoktak, hanem ezen fölül még mindazt, ami egyáltalán fölhozható, hogy ezen a módon csakugyan megszüntessen minden kételkedést.” (René Descartes, *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Atlantisz, Budapest, 1994, 30.; vö.: AT V, 147.)

³ Ld. Tullio Gregory: „La tromperie divine” és J.-F. Genest: „Pierre de Ceffons et l’hypothèse du Dieu trompeur” című tanulmányait a következő kötetben: *Preuve et raisans a l’université de Paris. Logique, onthologie et théologie au XIV^e siècle*, szerk. Zénon Kaluza és Paul Vignaux, Paris, Vrin, 1984, 187–214.

„Negyedszer: tagadod, hogy Isten hazudhat vagy becsaphat bennünket, mindazonáltal vannak olyan skolasztikus szerzők, akik éppenséggel ezt állítják, mint például Gabriel, Ariminensis és mások. Ők úgy vélik, hogy Isten – abszolút hatóképességénél fogva – hazudik, azaz valamely – elgondolásával s az általa elrendelttel – ellentétes dolgot jelenít meg az embereknek, mint például akkor, amikor – feltétel nélkül – azt közölte Ninive lakóival Prófétája révén, hogy »még negyven nap, és Ninive elpusztul« (Jónás, 3,4). Még több más olyan dolgot is mondott az Isten, ami mindazonáltal a legkevésbé sem következett be, nem állt szándékában ugyanis, hogy szavai elgondolásának vagy az általa elrendelt dolognak megfeleljenek. Ha Isten [...] behelyezi a prófétákba a hazugság szellemét, hogyan állíthatod, hogy nem csaphat be bennünket?»⁴

A hatodik ellenvetéssorozat szerzői (akik föltehetően ugyanabból a körből kerültek ki, mint a második sorozat auktorai) a korábbi argumentumhoz további érvet fűznek hozzá. Az érv azon a föltevésen alapul, hogy Istennek módjában áll beavatkozni a kognitív folyamatokba. A szöveg utal rá, hogy ez a probléma – legalábbis bizonyos teológus körökben – még Descartes idejében is erősen vitatott volt, s ezt – úgy vélem – más kortárs források is megerősítik.⁵

„Jó néhány teológus azon az állásponton van, hogy Isten az elkárhozottakat (mind az angyalokat, mind pedig az embereket) úgy téveszti meg, hogy beléjük oltja az őket emésztő tűz ideáját, méghozzá oly módon, hogy a lehető legszilárdabban hiszik, a

⁴ „Quarto, Deum negas posse menti ri aut decipere, cum tamen non desint Scholastici qui illud affirmant, ut Gabriel, Ariminensis, et alii, qui putant Deum absoluta potestate mentiri, hoc est contra suam mentem, et contra id, quod decrevit, aliquid hominibus significare: ut cum absque conditione dixit Ninivitis per Propheta, adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur; et cum alia multa dixit, quae tamen minime contigerunt, quod verba illa menti suae aut decreto suo respondere noluerit. Quod si [...] in Prophetas mendacii spiritum immisit, unde habes nos ab eo decipi non posse?”. Obiectiones secundae, vö.: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adamet P. Tannery, (a továbbiakban: AT) VII, 125–126.

„[...] il se trouve des Scolastiques [...] comme Gabriel, Ariminensis, et quelques autres, qui pensent que Dieu ment, absolument parlant, c'est à dire dire qu'il signifie quelque chose aux hommes contre son intention, et contre ce qu'il a decret, et resolu, comme lorsque, sans adjoüster de condition, il dit aux Ninivites par son Prophete: Encore quarante iours, et Ninive sera subvertie, et lorsqu'il a dit plusieurs autres choses qui ne sont point arriüees, parqu'il n'a pas voulu que telles paroles répondissent à son intention ou à son decret”. AT, IX, 99.

⁵ Így például Franciscus Lychetus kortárs Duns Scotus-szuperkommentárjában a következőket írja: „[...] difficultas valde agitata inter philosophos, an de potentia intellectiva possit intellectio a Deo solo produci sine concursu effectivo potentiae intellectivae”, azaz: a filozófusok gyakran tárgyalják azt a problémát, hogy vajon képes-e Isten egymagában, a gondolkodóképesség közreműködése nélkül létrehozni valamely gondolatot. A probléma azért merül fel, mert természetesen még ebben az időben is a teológusok egyik axiómájának tartják azt az állítást, hogy Isten másodlagos okok közvetítése nélkül is megteheti mindazt, ami – naturaliter – a másodlagos okok közvetítésével megy végbe. Vö.: „nihil impedit, quod ex communi axiomate Deus potest supplere omnem causalitatem effectivam causae secundae respectu cuiuscumque effectus, aut cuius productio non argueret” (Joannes Duns Scotus: *Quaestiones in librum I. Sententiarum [...] cum commentariis [...] Francisci Lycheti, Lugduni, Laurentius Durand, 1639*; Nachdruck: Johannes Duns Scotus: *Opera omnia V/1*, Georg Olms, Hildesheim, 1968, 565.). Általában is vitatott lehetett Descartes korában az a kérdés, hogy Isten becsaphat-e bennünket, amit – úgy vélem – megfelelően mutatnak Juan Caramuel Lobkowitznak (aki egyébként a kor egyik legjelentősebb logikusa volt) a Descartes *Elmélkedése*ihez fűzött (az Adam–Tannery féle kiadásban nem szereplő) ellenvetései. Azt a kérdést, írja Descartes-nak, hogy vajon ezek a teorémák (ti. a „csaló Isten” hipotézis különböző megfogalmazásai) igazak-e, a teológusok vizsgálják, s megítélésükről még ma is vita folyik; s habár sokan vannak, akik tagadják, s kevesen (s ezek is csak jó néhány megszorítással) akik elfogadják, te okosan – minden megszorítás nélkül – az ellenkezőjét teszed magadévá (vö.: *Principium IX – Deus potest infundere habitum erroris: imo et non solum permittere, sed et facere, ut quis erret etiam in iis, quae putet mentis oculis quam evidentissime intueri. – An sint haec theorematum vera, Teologi centant, et adhuc sub iudice lis est; et tametsi multi negantem, pauci asserentem, et hanc cum multis limitationibus admitant, tu audacter sine ulla illam limitatione adsumis num. 7 et Med. VI. num. 28. 29. 30 contrarium.* Vö.: Dino Pastine: „Caramuel contro Descartes: obiezioni inedite alle Meditazioni”, *Rivista (critica) di storia della filosofia*, 1972 (27), 192.

lehető legtisztábban látni és észlelni vélik, hogy tűz emésztí őket, noha valójában semmiféle tűz nem létezik. Vajon nem téveszthet-e meg bennünket Isten hasonló ideák segítségével, s nem teheti-e meg, hogy folyamatosan csúfot űz belőlünk oly módon, hogy lelkünkbe hasonló ideákat vagy képmásokat (species) bocsát? Ebben az esetben világosan látnánk s az érzékszerveink segítségével észlelnénk olyan dolgokat, amelyek mindazonáltal nem léteznek rajtunk kívül [...]”⁶

Az *Elmélkedésekben* – úgy tűnik – nem jelenik meg az Istentől származó (kinyilatkoztatott) jövőre vonatkozó, hamis kontingens kijelentések problémája⁷, a megtevésnek az a módja ellenben, amelyre az ellenvetések hatodik sorozatában történik utalás, nyilvánvalóan jelen van az *Első elmélkedésnek* abban a szakaszában, amelyvel Descartes bevezeti a hipotézist. Lássuk a szóban forgó szakaszt!

„Mindamellett mélyen belevésődött elmémbe az a régi nézet, miszerint van valamilyen Isten, aki képes mindent megtenni, és aki engem magamat is teremtett – olyannak, amilyen vagyok. De honnan tudom, hogy nem azt vitte-e végbe Isten, hogy egyáltalán ne legyen föld, ne legyen ég, ne legyenek kiterjedt dolgok, ne legyen alak, ne legyen nagyság, ne legyen hely, és hogy mindez mégis, miként most, úgy tűnjék föl számomra, mintha léteznék?”⁸

Az idézett részben – úgy tűnik – ugyanarra utal Descartes, amire a hatodik ellenvetéssorozat szerzői hivatkoztak ellenvetésük során: Isten megteheti azt, hogy nem létező dolgokat létezőként jelenítsen meg az emberi értelem számára.

Van azonban a szóban forgó résznek egy olyan szakasza⁹, amely tudomásom szerint a Descartes-interpretátoroknak sohasem okozott fejtörést, s amelynek az interpretációja – megítélésem szerint – korántsem olyan triviális, mint amilyennek látszik. Ez a mondat visszavezet bennünket a futurum contingensek problémaköréhez,

⁶ „Hincque nascitur quintus scrupulus, qui radices figit in illa deceptione, quam ipsi Deo penitus denegas. Cum enim plurimi Theologi censeant continuo damnatos, tum angelos, tum homines, per ideam ignis torquentis sibi a Deo inditam decipi, adeo ut firmissime credant, darissimeque videre atque perci pere putent, se revera torqueri ab igne, licet nullus sit ignis, nunquid similibus ideis nos Deus potest decipere, nobisque continuo illudere speciebus vel ideis in animas nostras immisis? Adeo ut existimemus nos clare videre, et singulis sensibus percipere, quae tamen non sint extra nos [...]” (Obiectiones sextae, AT, VII, 415.)

⁷ Az ellenvetések második sorozatára adott válaszokból azonban kitűnik, hogy Descartes-nak van megoldása a problémára. Megkülönbözteti ugyanis a verbális hazugságot (*mendacium, quod verbis exprimitur*) a megtevésnek attól a fajtájától, amelynek végrehajtójában rosszindulat munkál (*interna et formalis malitia, quae in deceptione continetur*), s leszögezi, hogy ő csak ez utóbbit tagadta Istennel kapcsolatban. Megjegyzi ugyanakkor, hogy Jónás esetében még csak verbális hazugságról sincsen szó, pusztán olyan intelmről, amelynek bekövetkezte valamilyen feltételtől függ. (Ockham szerint minden hamisnak tűnő kinyilatkoztatott állítás ilyen, vö. Guillelmus de Ockham: „Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium”, *Opera Philosophica*, II, 513.)

⁸ René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Atlantisz, Budapest, 1994, 28–29. Latinul: „Verumtamen infixata quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus. Unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, et tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere?” (vö.: AT, VII, 21.); a francia változatban: „Toutes fois il y a long-temps que j’ay dans mon esprit une certaine opinion, qu’il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j’ay esté créé et produit tel que ie suis. Or qui me peut avoír assuré que ce Dieu n’ait point fait qu’il n’y ait aucune terre, aucun Ciel [...] et que neantmoins j’aye les sentimens de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que ie le voy” (AT, IX, 16.).

⁹ „De honnan tudom, hogy nem azt vitte-e végbe Isten, hogy egyáltalán ne legyen föld, ne legyen ég, ne legyenek kiterjedt dolgok, ne legyen alak, ne legyen nagyság, ne legyen hely [...]”, vö.: René Descartes, *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Atlantisz, Budapest, 1994, 28–29.

egészen pontosan egy olyan problémához, amit a késő középkori teológia a futurum contingensek problémájával analóg módon kezelt.

A probléma röviden a következő: megváltoztathatják-e igazságértéküket a múlt-ra vonatkozó kontingens állítások? A kérdésre több késő középkori teológus is igenlő választ adott, mégpedig nyilvánvalóan tisztán teológiai megfontolásból. Ezek a szerzők úgy gondolták, hogy Isten – abszolút hatóképességénél fogva – megteheti, hogy múltbeli kontingens eseményeket, illetve tényállásokat meg nem történtté tegyen, azaz, hogy rövidek legyünk, eltörölje a múltat.¹⁰

E sajátos állítás melletti argumentációt egyrészt az tette lehetővé a fenti álláspontot elfogadó késő középkori szerzők számára, amit Robert Holkot *suppositio communis*nek nevez a teológiában¹¹: Isten – abszolút hatóképességénél fogva – mindent megtehet, ami nem foglal magában ellentmondást. Másrészt rendkívül jelentős szerepet játszott az is, hogy jó néhány középkori szerző a múltra vonatkozó kontingens állításokat logikai értelemben analógnak tekintette a jövőre vonatkozó kontingens állításokkal, illetve ezzel együtt úgy gondolta, hogy a múltbeli dolgok, események és tényállások ugyanolyan értelemben kontingensek, mint a jövőbeliek. Ha megengedjük az eljövendő dolgok esetlegességét, írja a vita állását taglalva az 1370-es években Petrus de Alliaco¹², akkor nincs olyan érv, amely meggyőzhetne bennünket a természetes világosság fényében arról, hogy tagadnunk kellene az efféle esetlegességet a múltbeli dolgok vonatkozásában.¹³ A múltbeli kontingens dolgok (események és tényállások) létének (bekövetkeztének ill. főnnállásának) tagadása eszerint éppúgy nem foglal magában ellentmondást, ahogyan egy jövőbeni kontingens dolog létének a tagadása sem, s ennél fogva Isten – már említett abszolút hatóképességénél fogva – megteheti, hogy az, ami volt, ne lett legyen.¹⁴

Voltak azonban olyan teológusok, akik – habár az említett *suppositio communis* elfogadták – tagadták, hogy a múltra és a jövőre vonatkozó kontingens állítások logikailag analógok lennének. A logikai analógia tagadása ebben az esetben azt jelentette, hogy a múltra vonatkozó kontingens állításokat s az általuk kifejezett tényállásokat szükségszerűeknek tekintették, azzal a megkötéssel, hogy ez a szükségszerűség nem lehet abszolút, hanem pusztán akcidentális.¹⁵

¹⁰ Ezek közé tartozott többek között Thomas Bradwardine és Gregorius Ariminensis (legalábbis munkásságának egy bizonyos időszakában). Thomas Bradwardinus: *Summa de causa Dei*, London, 1618 (Minerva, Frankfurt a. M., 1964); L. III., c. 52–53.; Gregorius Ariminensis: *Lectum super Primum et Secundum Sententiarum*, I, dist. 42–45, q. 1., ed. D. Trapp\V. Marcalino, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1979–1984, III.; Cf., William J. Courtenay: „John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXXIX (1972), 224–256.; XL (1973), 147–174.

¹¹ Vö. Robertus Holkot: *In quatuor libros Sententiarum quaestiones*, Lugduni 1518, Liber II, Q. II passim; Minerva, Frankfurt, 1967.

¹² Petrus 1376–77-ben tartotta Szentencia-főolvasásait; vö. P. Glorieux: „Les années d'études de Pierre d'Ailly”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 44 (1977), 130.

¹³ Petrus de Alliaco: *Quaestiones super libros sententiarum cum quibusdam in fine adjunctis*, q. 11, dubitatio tertia, propositio prima; Strassburg, 1490; (Unv. Nachdruck, Minerva, Frankfurt, 1968).

¹⁴ Rendkívül erős, tisztán teológiai argumentumok szóltak ezen állítás mellett. Ha Isten (a múltbeli, jelenlegi és jövőbeli dolgok független oka) nem tehetné meg, hogy – abszolút hatóképességénél fogva – eltörli a múltat, írja például Thomas Bradwardine, akkor lehetséges lenne, hogy megváltozzék, ami abszurd. Annak, hogy valami múltbeli, jelen idejű vagy éppenséggel jövőbeli, egyetlen oka van: az isteni akarat. Vö.: J.-F. Genest: „Le De futuris contingentibus de T. Bradwardine”, *Recherches augustinienes*, XIV, 1979, 330. Az érv megtalálható Petrus de Alliácónál is: *Quaestiones super libros sententiarum cum quibusdam in fine adjunctis*, q.11, dubitatio tertia, propositio prima, secundo et tertio; Straßburg, 1490; (Unv. Nachdruck, Minerva, Frankfurt, 1968).

¹⁵ Például Guillelmus de Ockham, vö. *Ordinatio*, dist. 38, q. 1; *Summa logicae*, Pars III–3, cap. 30; *Tractatus de Praedestinatione et Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus*, q. 1. Hasonló álláspontot képviselt

Térjünk rá ezek után a Descartes-szövegre!

„De honnan tudom, hogy nem azt vitte-e végbe Isten, hogy egyáltalán ne legyen föld, ne legyen ég, ne legyenek kiterjedt dolgok, ne legyen alak, ne legyen nagyság, ne legyen hely [...]”¹⁶

Mint már említettem, e passzusnak létezik egy triviálisnak tűnő olvasata: Istent a világ teremtését megelőzően semmi sem kényszerítette arra, hogy létrehozza a dolgokat. Ahogyan szabadságában állt az, hogy megteremtse a világot, szabadságában állt az is, hogy úgy döntsön: nem teremti meg, s arról, hogy vajon ténylegesen nem döntött-e így, semmit sem tudhatunk. Az „Isten megtehetette, hogy ne legyen föld, ne legyen ég stb.” azt jelentené így, hogy lehetséges, hogy Isten egyáltalán nem hozta létre a dolgokat.

A szöveg alaposabb olvasata azonban több okból is kétségeket ébreszthet bennünk ezzel az interpretációval szemben.

1. Megítélésem szerint a Descartes-szöveg esetében már a *sensus litteralis* is eltér attól, amit a triviálisnak tűnő interpretáció állít. Ha ugyanis azt szeretnénk kifejezésre juttatni, hogy „X nem kíván létrehozni egy adott dolgot”, akkor nem azt állítjuk (amit Descartes mond az idézett helyen), hogy „X azt teszi, hogy az adott dolog ne legyen”, hanem azt, hogy „X nem tesz semmit azért, hogy az adott dolog legyen”, azaz „X nem hozza létre az adott dolgot”. Descartes azonban a kérdéses szakaszban nem azt mondja: lehetséges, hogy Isten egyáltalán nem hozta létre a dolgokat, hanem azt állítja: Isten azt tette (vitte végbe), hogy ne legyenek a dolgok.¹⁷

2. Ezt az értelmezést, úgy vélem, megerősíti a *Harmadik elmélkedés* egy szakasza, ahol Descartes-ból (aki immár metafizikai bizonyossággal bír legalábbis az ego létezését illetően), mint írja, önkéntelenül a következő szavak törnek elő: „Tévesszen csak meg, aki képes rá, mégsem érheti el sohasem, hogy semmi legyek, ameddig azt fogom gondolni, hogy valami vagyok; sem azt, hogy valamikor is igaz legyen, hogy sohasem voltam, mikor egyszer már igaz az, hogy vagyok...”¹⁸

például Bradwardine ellenfele, Thomas Buckingham (vö. M.-D. Chenu: „Les „Quaestiones” de Thomas Buckingham”, *Studia Mediaevalia in honorem [...] R. J. Martin*, Brugge, 1949, 234.), vagy Johannes de Mirecourt, akiről – helytelenül – hosszú ideig úgy vélték, hogy a múlt kontingenciájának álláspontját védelmezi, annak minden teológiai konzekvenciájával együtt, (vö. William J. Courtenay, op. cit. XXXIX [1972], 247.). Ezen az állásponton volt Facinus de Ast is, aki kimerítően tárgyalta a *praeteritum contingensek* problémáját egy kiadatlan, jelenleg megjelenés alatt álló *Fizika-kommentárjában* (vö. Facinus de Ast: *Opera philosophica: Quaestiones super libros Physicorum*, 1.2 q. 2, ed. István M. Bodnár, Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 1998 [megjelenés alatt]): „[...] Deus non potest modo velle quod Adam non fuit, quia per productionem in esse istud est per accidens factum necessarium quod Adam fuit”, azaz: Isten nem akarhatja, hogy Ádám ne lett légyen, mert azzal, hogy létrehozta, akcidentálisan szükségszerűvé vált, hogy legyen. Petrus de Alliaco egyébként azt állítja erről az állásponttól, hogy általánosan elfogadott („communiter tenetur”; vö. Petrus de Alliaco, op. cit., q. II, tertia dubitatio).

¹⁶ Vö.: René Descartes: *Elmétkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Atlantisz, Budapest, 1994, 28–29.

¹⁷ Figyelemre méltó, hogy az idézett passzusban (latinul: „unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus [...] az Isten cselekvését kifejező ige, valamint a cselekvés tárgyát kifejező mellékmondat (mind a latinban, mind pedig a francia változatban) egyidejűségre, s nem előidejűségre utal. A szöveg grammatikai formájából sem következik tehát, hogy az isteni tett megelőzi objektumának létrejöttét.

¹⁸ René Descartes: *Elmétkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Atlantisz, Budapest, 1994, 47.; vö.: „[...] fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quandiu me aliquid esse cogitabo; vel ut aliquando verum sit me nunquam fuisse, cum jam verum sit me esse [...]” (AT, VII, 36.)

„Elérni vagy megtenni azt, hogy valamikor is igaz legyen, hogy sohasem voltam”; ez a fordulat megint csak kétféleképpen értelmezhető. Egyrészt úgy, hogy a csaló Isten megtehetette, hogy nem teremti meg az egót, s ebben az esetben kétségtelenül van olyan idő, amikor igaz az, hogy az ego sohasem létezett (Descartes ezen értelmezés szerint az idézett helyen ezt a lehetőséget tagadná). Ez az értelmezés azonban – úgy gondolom – tarthatatlan. Ha ugyanis a csaló Isten nem teremtette meg az egót, akkor mindig igaz az, hogy az ego sohasem létezett, s ennél fogva értelmetlen egyrészt azt állítani, hogy az ego (most) létezik, másrészt ennek az állításnak a segítségével kísérletet tenni azon föltevés cáfolatára, hogy Isten az egót nem teremtette meg. Ha azonban úgy értelmezzük az idézett szakaszt, hogy Descartes az ego kétségtelen létezésére való hivatkozással azt a hipotézist veti el, hogy a csaló Isten (hasonlóképpen ahhoz, ahogyan a kiterjedt dolgok világának múltbeli létezését megszüntette) eltörölte az ego múltbeli létezését is¹⁹, akkor a hipotézis cáfolatára tett fenti kísérlet nem tűnik eleve értelmetlennek.

A múltra vonatkozó kontingens állítások igazságértékének megváltoztatása azonban – úgy tűnik – Descartes szerint önmagában még nem megtévesztés. A megtévesztés abban áll, hogy – miután Isten megtette, hogy ne lettek légyen és ne is legyenek a dolgok – „mindez mégis, miként most, úgy tűnjék föl számomra, mintha léteznék”.²⁰

Descartes-nak ez a megjegyzése, amint arra a korábbiakban már utaltam, a késő középkori teológiai irodalomnak szintén az egyik rendkívül sokat vitatott problémájára megy vissza: lehetséges-e (per potentiam dei absolutam), hogy evidens intuitív ismeretünk legyen olyan dolgokról, amelyek az őket megismerő számára nincsenek jelen vagy nem is léteznek.

A probléma fogalmi hátterét az intuitív és absztraktív megismerés megkülönböztetése adta. Noha a későbbiekben a különböző szerzők különféleképpen definiálták, az intuitív megismerés eredeti funkciója az említett distinkciót bevezető Johannes Duns Scotusnál az volt, hogy közvetlen ismeretet nyújtson valamely jelenvaló, aktuálisan létező dologról. Az a probléma, hogy vajon az extramentális valóság és ennek reprezentációja tévedhetetlenül megkülönböztethető-e, először Petrus Aureolinál vált jelentőssé.²¹ *Szentencia-kommentárjában* Aureoli mind „per experientias” (tradicionális illúzió-argumentumok segítségével), mind pedig – mint írja – „a priori” bizonyíthatónak tartotta, hogy lehetséges intuitív ismeret nem létező (nem jelenvaló) dolgokról. Ez utóbbi bizonyítás a késő középkori teológia már említett axiómáján alapult: deus potest facere quidquid non implicat contradictionem. Minthogy a notitia intuitiva olyan abszolútum – érvel Aureoli –, ami ellentmondás nélkül létezhet a tárgya, valamint azon reláció fönnállása nélkül is, amelynek ő az egyik terminusa, Isten képes kell hogy legyen

¹⁹ A teorémának ez az abszurd konzekvenciája a középkor számára sem volt ismeretlen. Facinus de Ast *Fizika-kommentárjában* a következőket olvashatjuk: „ha ténylegesen megtörténhetnék az, hogy Ádám nem létezett, és az, hogy az ég nem létezett, akkor te sem lennél biztosabb abban, hogy tegnap léteztél, mint abban, hogy holnap létezni fogsz, s ennél fogva kételkedhetsz benne, hogy léteztél a tegnapi napon” („si posset esse ita realiter quod Adam non fuit et quod celum non fuit, ergo tu non esses magis certus quod tu fuisti heri quam quod eris cras, et sic per consequens tu posses dubitare utrum tu fuisti heri”); Vö. Facinus de Ast, op. cit., szerk. István M. Bodnár, 1.2 q. 2.

²⁰ „Et tamen haec omnia non aliter quam nunc videantur mihi existere” (AT, VII, 21.); „et que neantmoins j'aye les sentimens de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autre ment que ie le voy” (AT, IX, 16.)

²¹ Vö.: Katherine Tachau: „Peter Aureol on Intentions and the Intuitive Cognition of Nonexistents”, *Cahiers de l'Institute du Moyen Âge Grec et Latin*, 1983, 124–125.

az efféle független intuitív ismeret fönntartására akkor is, ha az említett reláció megszűnik, s ha az ismeret tárgya nem létezik.²²

Aureoli mindkét (*per experientias* és *a priori*) érvelése heves reakciókat váltott ki. Az első általában éles elutasításra talált: Walter Chatton például azt írta, hogy Aureoli ezen érvelésének elfogadása esetén „eltűnnék mindaz, amiben bizonyosak lehetünk”.²³ A második argumentummal kapcsolatban különböző álláspontok alakultak ki, minthogy nem volt egyértelmű, hogy milyen következménye van az isteni onnipotenciával kapcsolatos *communis suppositio* elfogadásának az evidens, intuitív ismeretre nézvést.

Megítélésem szerint a XIV. századi teológiai irodalomban három álláspont különíthető el a problémával kapcsolatban:

1. Isten létrehozhatja egy adott dolog intuitív ismeretét akkor is, ha a dolog nincs jelen: ez tévedéshez vezet (ti. evidens assensus járul egy hamis kontingens kijelentéshez).²⁴

2. Isten létrehozhatja egy adott dolog intuitív ismeretét akkor is, ha a dolog nincs jelen, ám ez nem vezet tévedéshez.²⁵

3. Isten nem hozhatja létre egy adott dolog intuitív ismeretét abban az esetben, ha a dolog nincs jelen, mivel ez ellentmondást foglal magában, lévén az intuíció olyan konnotatív terminus, amely szükségképpen konnotálja létező és jelenlévő tárgyát. Amit Isten létrehoz, az *per definitionem* absztraktív ismeret kell hogy legyen.²⁶

Habár az egyszerű, közvetlen intuíció szintjén csak az első két változat engedi meg azt, hogy Isten becsapjon bennünket, az absztraktív ismeretek szintjén mindegyik. A középkorban tehát – úgy vélem – az említett problémára adott egyik megoldási kísérlet sem zárta ki az isteni megtévesztés lehetőségét, amennyiben a kognitív folyamatokba való beavatkozásról volt szó.

A kognitív folyamatokba való isteni beavatkozás lehetőségével kapcsolatos problémától különbözött az a probléma, hogy vajon lehetséges-e, hogy egy kinyilatkoztatott állítás hamis legyen, ez ugyanis nem azzal a kérdéssel függött össze, hogy a kognitív tartalom olyan abszolútum-e, amit Isten *de potentia absoluta* létrehozhat, hanem azzal, hogy konzisztens-e Isten két esszenciális tulajdonsága: jósága és mindenhatósága. Amit tudomásom szerint egyetlen középkori szerző sem fogadott el, az az volt, hogy – föltéve, hogy Isten egyáltalán becsaphat bennünket – rossz szándék munkálhat benne, amikor becsap.

A harmadik álláspontot képviselő Robert Holcot például (Adam de Wodehammal és Richard Fitzralphfal együtt) az egyik legkövetkezetesebb képviselője annak a késő középkorban sokat vitatott álláspontnak, hogy a kinyilatkoztatott állítások között vannak hamis állítások, s következésképpen azt kell mondanunk, hogy Isten – *de potentia absoluta* – becsaphat és ténylegesen be is csapott bennünket. Ez utóbbi állítás azonban csak abban az

²² Petrus Aureoli: *Scriptum super primum Sententiarum*, Proemium, sect. 2., art. 3; szerk. E. Buytaert, St. Bonaventure, N. Y., 1953–1956, 1. köt., 198–202.; vö. K. Tachau, id. mű, 143–144.

²³ „Periret omnis nostra certitudo”; vö. Walter Chatton: *Lectura in I Sententiarum*, Prologus, q. 2; in: J. O’Callaghan: „The Second Question of the Prologue to Walter Chatton’s Commentary on the Sentences. On Intuitive and Abstractive Knowledge”, in: *Nine Mediaeval Thinkers*, szerk. J. Reginald O’Donnell, Toronto, 1955, 242.

²⁴ Ez például Adam de Wodeham álláspontja; vö. Adam de Wodeham: *Lectura secunda in librum Primum Sententiarum*, Prologus, q. 2, § 4, szerk. Rega Wood, St. Bonaventure, N. Y., 1990, 38–40.

²⁵ Vö. például: Guillelmus de Ockham: *Quodlibet V.*, q. 5; Gregorius Ariminensis: *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, dist. 3, q. 1., szerk. D. Trapp/V. Marcolino, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1979–1984, 1., 332–336.

²⁶ „Utrum Theologia Sit Scientia. A Quodlibet Question of Robet Holcot P.”, szerk. J. T. Muckle C.S.B., *Mediaeval Studies*, 130.

esetben igaz, ha a „becsapni” (fallere, decipere) igét tulajdonképpeni jelentésében vesszük: szándékosan tévedést idézni elő valakiben oly módon, hogy az igazat hamisnak tekintse („voluntarie causare in aliquo errore, quo affirmat falsum pro vero”). Ha szigorú értelemben vesszük a „becsapni” igét, és az említett nominális definícióba beleértjük az iniuste, malitiose, vitiose, deordinate vagy bármely ezekkel azonos jelentésű szünkategóriai terminusokat, akkor nem állíthatjuk, hogy Isten becsaphat bennünket.²⁷

A fenti értelmezés szorosan összekapcsolja a descartes-i filozófiát a késő középkori teológiának azzal az ágával, amelyet „nominalistának” szoktak nevezni. Fölmerül a kérdés természetesen, hogy filológiailag igazolható-e ez a kapcsolat. Descartes tudásom szerint nem hivatkozott az általam idézett szerzőkre, ugyanakkor rendkívül nehéz elképzelni, hogy ne ismerte volna legalábbis azoknak a teológusoknak a műveit, akik nyomtatásban is hozzáférhetőek voltak.²⁸ Ha azonban jó okunk van föltételezni, hogy Descartes ismerte őket, akkor az szorol magyarázatra, hogy miért nem hivatkozott rájuk.

Nos, Descartes (aki sohasem habozik hangoztatni, hogy nem érzi magát kompetensnek teológiai kérdésekben²⁹), műveiben és levelezésében a teológusok közül szinte kizárólag azokat említi, akiket egy rendkívül zavaros, a XV. századból származó s még napjainkban is használatos divízió „realista” szerzőknek nevez.³⁰ Bármilyen volt is a realisták és nominalisták közötti ellenségeskedések oka az európai egyetemeken a késő középkorban, s függetlenül a nominalista szerzők rendkívüli súlyától a késő középkori egyetemi tudományosságban³¹ a XVII. századra – úgy tűnik – kialakult az a nominalizmuskép, amely ebben az irányzatban a középkori teológia és filozófia legjelentősebb teljesítményeivel szembenálló áramlatot látott.³² Nem tartom elképzelhetetlennek, hogy az isteni hatóképesség és az ezzel összefüggő kérdések iránt köztudomásúlag rendkívül élénk érdeklődést mutató Descartes tartott attól, hogy a nominalisták követőjének tekintsék, ám mindeközben nem mondott le arról, hogy – mintegy a késő középkori teológia voyeurjeként – fölhasználja azokat az ismereteit, amiket az említett teológusok írásaival való találkozásai során szerzett.

²⁷ Vö.: Robert Holkot: *In I Sent.*, q. 1 ad 5 princ.; in: R. Holkot: *In Quatuor Libros Sententiarum Quaestiones*, Lugduni 1518 (Minerva, Frankfurt a. M., 1967), b I, rb.

²⁸ Gregorius Ariminensis *Szentencia-kommentárja* például csak az 1482 és 1532 közötti ötven esztendőben kilenc különböző kiadást ért meg (vö.: Damasus Trapp: „Einleitung”, in: Gregorius Ariminensis: *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, szerk. D. Trapp, V. Marcalino, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1979–1984, T. 1., XXII.). Hozzáférhetőek voltak nyomtatásban ezen kívül többek között Petrus de Alliaco, Ockham, Robert Holkot, Adam de Wodeham egyes teológiai és filozófiai írásai is. Figyelemre méltó ebből a szempontból Descartes és a ferences Mersenne kapcsolata. Franciscus Lychetus már említett Duns Scotus-szuperkommentárja mutatja, hogy mennyire eleven volt ebben az időben a ferences augusztiniánus teológiai hagyomány: Lychetus a legtöbbször Ockhamre és Gregorius Ariminensire hivatkozik, de gyakran említi Johannes de Rodingtant és Franciscus de Mayronist is.

²⁹ Vö. például: Descartes megjegyzését Picot abbéhoz írott, 1644, május 2-i leveléből: „[...] ie m’abstient, le plus qu’il m’est possible, des questions de Theologie [...]”, (in: *AT*, IV, 1. 9.)

³⁰ Vö.: Neal Ward Gilbert: „Ockham, Wyclif, and the ‘via moderna’”, in: *Antiqui und moderni*, szerk. A. Zimmermann, (Miscellanea Mediaevalia 9), Walter de Gruyter, Berlin–New York, 85–125.; Z. Kaluza: „Les étapes d’une controverse. Les nominalistes et les réalistes de 1339 à 1482”, in: *La controverse religieuse et ses formes*, szerk. Alain Le Boulluec, Cerf, Paris, 1995, 297–317.

³¹ G. Ritter azt írja XI. Lajos 1474-es nominalista-ellenes rendelkezéséről (amely elrendelte a párizsi könyvtárak megtisztítását a „nominalista” szerzők műveitől), hogy az jószerevével a párizsi könyvtárak kiürüléséhez vezetett volna, ha valóban végrehajjták („die Pariser Bibliotheken hätten sehr bedenklich entleert werden müssen, wollte man diese gewaltsame Reinigung wirklich durchführen”; vö.: *Studien zur Spätscholastik II, Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts*, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1922. 7.), Heidelberg, Carl Winter, 1922, 35.

³² Vö.: William J. Courtenay: „In search of nominalism: two centuries of historical debate”, in: *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento*, szerk. R. Imbach e A. Maierù, Roma, 1991, 233–251.