



Vanaf Ockham na Kusa: Die ensiklopediese aanspraak van 'n 'post-skolastiek' in die Middeleeuse filosofie

Author:Johann Beukes¹**Affiliation:**¹Department of Philosophy, University of Johannesburg, South Africa**Correspondence to:**

Johann Beukes

Email:

jbeukes@vodamail.co.za

Postal address:

PO Box 784849, Sandton 2146, South Africa

Dates:

Received: 08 July 2011

Accepted: 14 Apr. 2012

Published: 09 July 2012

How to cite this article:

Beukes, J., 2012, 'Vanaf Ockham na Kusa: Die ensiklopediese aanspraak van 'n "post-skolastiek" in die Middeleeuse filosofie', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 68(1), Art. #1134, 19 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1134>

From Ockham to Cusa: The encyclopaedic case for 'post-scholasticism' in Medieval philosophy. This article argues for the encyclopaedic recognition of 'post-scholasticism', indicating the very last and complex period (circa 1349–1464) in late Medieval philosophy, where the *via moderna* and *logica modernorum* have clearly departed from the fundamental premises of high scholasticism, the *via antiqua* and the *logica novus*, as manifested in the work of William of Ockham (and, eventually, in the political theory of Marsilius of Padua). The article argues that post-scholasticism should be distinguished from late scholasticism (exiting Ockham) and early Renaissance philosophy (entering Nicholas of Cusa). The article indicates that there is a tendency in many introductions to and secondary texts in Medieval philosophy to proceed straight from Ockham to Cusa (the 'very last Medieval and very first Renaissance philosopher'), understating more than a century of pertinent Medieval scholarship. In the modern encyclopaedia of philosophy, this understatement manifests in either a predating of Renaissance philosophy to close the gap between Ockham and Cusa as far as possible, or in understating this period as philosophically sterile, or in, without argument, simply proceeding straight from Ockham to Cusa. The article covers some of the essential philosophical contributions presented during this fragile philosophical-historical period, indicating that post-scholasticism is indeed a difficult and complex, yet productive period in the history of late Medieval philosophy, which should not be bypassed as a trivial gateway to either Renaissance philosophy or early modernity as such, but valued for its own idiosyncracies, intricacies and overall contribution to the history of ideas in philosophy and theology.

Inleiding

Hierdie artikel vra 'n eenvoudige, tweeledige vraag: Wat het in die geskiedenis van die Middeleeuse filosofie tussen die afsterwe van Willem van Ockham (1349) en Nikolaus van Kusa (1464) gebeur, en waarom is hierdie tydperk van meer as 'n eeu so dwingend onderbepaald in die Westerse ideegeskiedenis? In 'n poging om hierdie vraag te beantwoord, argumenteer hierdie artikel dat 'post-skolastiek', tans 'n nie-ensiklopediese, dog tydperk-aanduubare, diskursief-verantwoordbare term in die Middeleeuse filosofie, pertinente aansprake rig wat die tendensieuse onderbektoneering van die betrokke tydperk in die navorsingsregister weerspreek.

Met die nosie 'post-skolastiek' wil dus in oog gebring word die heel laaste, moeisame en komplekse tydperk in laat-Middeleeuse filosofie, tussen ongeveer 1349 met die afsterwe van Willem van Ockham en ongeveer 1464 met die afsterwe van Nikolaus van Kusa. Dit is die tydperk in die laaste fase van laat-Middeleeuse filosofie, waar die *via moderna* en *logica modernorum* reeds duidelik afstand geneem het van die fundamentele premisses van die hoë skolastiek. Hierdie proses het plaasgevind oor meer as 'n duisend jaar vanaf die *via antiqua et logica vetus* van Augustinus en Boethius na Abelardus, Aquinas en Duns Scotus, na die *via moderna et logica novus*, soos by uitstek gemanifesteer in die kenteorie van die latere Ockham, en betreklik gelyklopend, in die politieke teorie van Marsilius van Padua.

Daar sal aangetoon word dat 'n tendens in 'n veeltal (moderne) inleidingswerke tot en bloemlesings in die Middeleeuse¹ filosofie, naamlik om reguit vanaf Ockham na Kusa te beweeg, terwyl

1. Die outeur het 'n voorstel vir 'n institusiehistoriese perspektief op die ontwikkeling in Middeleeuse filosofie, wat 'n wesenlike saak in die groter metodologiese verantwoording van navorsing in die Middeleeuse filosofie is, elders beredeneer en dit sien ten opsigte van die skolastiese tydperk as volg daaruit (vgl. breedvoeriger Beukes 2005:1109; 2011a:2ev, 2011b:3ev): Die *skolastiese tydperk* (13e tot 14e eeu [1274 {Dood Aquinas} – 1349 {Dood Willem van Ockham}], met Thomas Aquinas, Hendrik van Gent, Johannes Duns Scotus, en Ockham as die beroemdste onder die hoë skolastici); die *laat-skolastiese tydperk* (15e tot 16e eeu [1349] {Dood Ockham} – *vakuum filosofies-ensiklopediese datering* – 1464 [Dood Kusa] of post-Italiaans Renaissance gedateerd, [1517] [Martin Luther en die aanvang van die Wes-Europese Kerkhervorming], vgl. Beukes 2011b:2). 'n Post-skolastiese aanduiding sou dus daardie italiees-aangeduide vakuumtydperk tussen Ockham se afsterwe en Kusa se afsterwe, dus die heel laaste deel van sodanige laat-skolastiek, bestryk en bepleit trouens 'n verselfstandiging van daardie laaste deel van die laat-skolastiek tot die herkenning van 'n tydperk wat inderdaad nie meer skolasties was nie, maar ook nog nie deel kon uitmaak van Renaissance-filosofie in die humanistiese sin van die woord nie. Die begrip 'post-skolastiek' – uiteraard 'n neologisme – word om taktiese redes nie hier met 'n bepaalde lidwoord aangedui nie, maar tot en by die slotopmerkings met 'n onbepaalde lidwoord. Die argument probeer juis 'n bedding daarvoor skep dat daar in die toekoms wel na 'post-skolastiek' met die bepaalde lidwoord verwys kan word, soos wat met by voorbeeld 'die skolastiek' of 'die laat-skolastiek' of 'die Renaissance-filosofie' die geval is.

© 2012. The Authors.

Licensee: AOSIS

OpenJournals. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.



laasgenoemde dikwels as ‘tegelyk die laaste Middeleeuse en eerste Renaissance-filosof’ getipeer word, oorhaastig is in die verbygaan van die meer as ‘n eeu se intellektuele geskiedenis wat deur ‘n post-skolastiek verteenwoordig word. Hierdie verbygaan word enersyds dikwels gestu deur ‘n voordatering van Renaissance-filosofie, in ‘n poging om sowel die gaping tussen Ockham en Kusa sover moontlik te verklein as om die selfstandigheid van hierdie tydperk tussen die laat-skolastiek en voor-Renaissance te minimaliseer. Andersyds word die betrokke tydperk met ‘n skerp verbygaan van die idiosinkratiese momente daarin as intellektueel dor en filosofies steriel, synde die ‘tyd van die leerling’ teenoor die vorige (middel- en laat-skolastiese) twee eeue as die ‘tyd van die leermeester’, gekenmerk.

Hierdie artikel pleit daarom implisiet-rehabiliterend vir die handhawing van ‘n onderskeid tussen laat-skolastiek (met Ockham se parsimoniese nominalisme en Padua se politiek-teoretiese intensivering van die *via moderna* as sentrale verwysings), post-skolastiek (met die meer as ‘n eeu tussen die afsterwe van Ockham in 1349 en die afsterwe van Kusa in 1464 as nie-rigiede dateringsverwysings), Renaissance filosofie (post-Kusa) en vroeg-moderne filosofie (post-Renaissance, dit is Hobbes en Descartes). Natuurlik is die oorgange tussen hierdie tydperke ongeslyp en gradueel – maar dit neem nie weg dat hierdie tydperke selfstandige ideehistoriese aansprake rig en dat sodanige periodiserings vir die rehabilitasie van minstens een onderbepaalde tydperk *vis-à-vis* ander, sterker gedateerde en minder fragiele tydperke profytlik is nie: in hierdie geval, die ensiklopediese aanspraak van ‘n post-skolastiek.

Binne hierdie argumentatiewe buitelyne sal ‘n aantal betreklik ondergepubliseerde, ondergekommentareerde filosofie, wat in hierdie post-skolastiese tydperk produktief werksaam was, aan die woord gebring word om daarmee aan te dui dat dit inderdaad ‘n moeisame en komplekse, hoewel produktiewe tydperk in die geskiedenis van die Middeleeuse filosofie was. Hierdie tydperk is nie ‘n flenterfase in die filosofiegeskiedenis waarby verbygegaan kan word in die kenmerkend haastige sprong ‘vanaf Ockham na Kusa’, of as ‘n triviale voorloper tot die Renaissance en deurgang tot moderniteit nie, maar ‘n tydperk wat eerbiedig behoort te word in terme van haar eie delikaatheid, sonderlingheid en ‘n selfstandig-bydraende uitset tot die geskiedenis van die filosofie².

2. Hierdie artikel is die volgende in ‘n reeks oor onderbektomte tekste, temas, tydperke en denkers in die Middeleeuse filosofie, gebed in ‘n reeds dekadellange navorsingsprojek wat vanuit die ‘Donker Era’ as ‘n verset teen die verliggende pretensie van die moderne gelees kan word. Vertalings vanuit die geselekteerde tekste na Afrikaans is, tensy anders aangedui, die outeur se eie. Vorige artikels in hierdie projek het onder meer gefokus op ‘n gemarginaliseerde teks, *Theologia Scholarium*, in Abelardus se oeuvre (Beukes 2011a) en ondergepubliseerde denkers in die Middeleeuse konstellasie van taalbegrip-logika (Beukes 2011b & 2012). Hierdie betrokke artikel fokus op ‘n onderbepaalde tydperk in die Middeleeuse filosofie. Vir meer oor die modernkritiese aard van hierdie projek, kyk na Beukes (2005:1101–1103, 1124–1128). ‘n Respektabele greep op die Westerse ideeëgeskiedenis hoof sigself nie deur talle inleidings tot die moderne filosofie te laat verlei, soos wat hierdie artikel juis argumenteer, dat ‘n sprong reguit vanaf Ockham na Hobbes en Descartes gemaak moet word nie. Die oorgang vanaf die Middeleeue na die moderne was gradueel, delikaat en subtiel, nie so abrupt en so buitengewoon snykantig soos wat gepretendeer word met die tallose verwysings in moderne inleidingswerke na die publikasiedatums van *Leviathan of Meditations* as ‘epogmakend’ nie: Baie het na Ockham en tot voor Hobbes en Descartes gebeur, insluitende die produksie tydperke van Kusa en Padua, die twee Middeleeuse denkers tematies op die onmiddellike rand voor die moderne. Oorgange in die Westerse ideeëgeskiedenis is risoommatig – eerder ‘n deurmekaar wortelstelsel aan dieselfde stam, as die gelykmatige groei van onder na bo in ‘n uitspruitende boom van kennis van goed en kwaad.

‘Post-skolastiek’: Tussen laat-skolastiek en Renaissance-filosofie

In die Latynse universiteitstradisie was die eerste helfte van die vyftiende eeu ‘n tyd van bestendige intellektuele ontwikkeling, enersyds gedra deur drie eeue se skolastiese erfenis en andersyds uitgebrei deur die toenemende stigting van Wes-Europese universiteite, naas die gevestigde dominansie van Parys en Oxford, soos Leuven wat in 1425 gestig is. Tog word die eerste helfte van die vyftiende eeu dikwels (bv. Hankins 2007:3; Marenbon 2007:8821) as ‘n tyd van ‘intellektuele skaarste’ beskryf, gegewe die intensiteit en omvang van die (postuum-Aquinesie), Gent-, Skotus- en Ockham-debatte in die veertiende eeu. Die vyftiende eeu word dikwels as die ‘eeu van die leerling’ eerder as die ‘eeu van die leermeester’ beskryf, wat die laat-dertiende en vroeg-veertiende eeue inderdaad was (vgl. bv. Kenny 2005:97): In stede daarvan om gevestigde filosofiese probleme nuut, kreatief en onkonvensioneel te benader, was die merkbare tendens onder universiteitsdosente of *doctores* om hulle agter die erfenisse van Aquinas-Gent, Skotus of Ockham te skaar en daardie gevestigde teoretiese posisies te verdedig en daaruit te polemiseer.

Tog is hierdie opvattinge rakende die tweede helfte van die veertiende eeu en eerste helfte van die vyftiende eeu in die besonder – die ‘post-skolastiese’ tydperk soos in hierdie artikel benoem – karikatuuragtig en wesenlik nie korrek nie. In hierdie tydperk was daar inderdaad ook sterk en onafhanklike stemme, wat vorentoe in hierdie artikel aan die woord gestel sal word: veral, naas Ockham en Padua, Bradwardine, Wyclif, Biel, Blasius, Gersonius en uiteindelik Kusa self. Dit is wel waar dat daar vanaf die tweede helfte van die veertiende eeu onder filosofie ‘n tendens ontwikkel het om buite die raamwerk van die universiteitswese te wou werk en dat daadwerklik gepoog is om van die skolastiese tradisie afskeid te neem. Institusiekritiek – veral ten opsigte van die kerk en universiteit, maar ook die monargie en die feodale orde – is egter een van die kenmerke van post-skolastiek, wat nie onderwaardeer behoort te word of vlugtig as ‘n voorbode tot Renaissance-filosofie aangebied behoort te word nie³.

Oorsigte in inleidingwerke tot die Middeleeuse en vroeg-moderne filosofie laat, met betrekking tot die tydperk wat deur ‘n post-skolastiek verteenwoordig word, inderdaad

3. Hierby moet in ag geneem word dat die skolastiek self nog ten minste tot die vroeg sewentiende eeu lewendig gehou sou word, onder meer vanuit die skolastiese herlewingswerk van die Thomis, Thomas Cajetan (1469–1534), asook rondom die Iberiese Peninsula (later vanuit die uiteindelik benaamde Spanje soms die ‘Iberiese beweging’ genoem) via die werke van Francisco de Vitoria (1492–1546), Luis de Molina (1535–1600) en Francisco Suarez (1548–1617). Trouens, die laaste formele eksponent van die Iberiese beweging, Johannes van Thomas, wat ‘n gevierde Aquinas-komentator was, is oorlede in 1644 – slegs ‘n paar jaar voor Descartes. Hierby kom dan ook nog die sogenaamde Gereformeerde skolastiek, die Protestantse weergawe van die skolastiese metode, via die werk van ‘n prominente eksponent soos Gisbertus Voetius (1589–1676; vgl. die bydraes van die gesaghebbende historikus van die Gereformeerde skolastiek, Willem van Asselt: 1995, 1996a–b, 1998, 2001a–b). ‘n Intellektuele tradisie van meer as drie eeue verdwyn nie oornag nie. ‘Post-skolastiek’ vervul juis ‘n belangrike swaeltterfunksie in die sistematiese hoewel stadige en talmende oorbeweeg vanaf die laat-skolastiek na Renaissance- en vroeg-moderne filosofie. Ons het hier dus nie te make met abrupte afskeide van epogge nie, maar oorgange wat gedra is deur oorgangsdiskoerse, soos juis ‘post-skolastiek’. Die moderne weergawe van die Middeleeuse filosofie gaan grootliks by die delikaatheid van hierdie afskeid van die Middeleeue verby in die teologiese poging om die gewaande *kairos* van die moderne gebeurte te verwelkom.

die indruk van 'n onderbektomtoonde fase in die Westerse ideeëgeskiedenis. Die ietwat gedateerde inleidingswerk van Weinberg (1964:266) sluit af met Ockham en 'n paar sydelingse kantaantekeninge oor die tweede helfte van die veertiende eeu, maar niks meer nie. Hierdie soort afsluiting *per* Ockham kan as tiperend van verreweg die meeste moderne inleidingswerke tot die Middeleeuse filosofie beskou word. Weinberg se inleiding is 'n betreklik tipies modern-robuste oorsig wat by Augustinus begin en by Ockham eindig, om daarmee in 300 bladsye 'n duisend jaar se ideeëgeskiedenis te ondervang, met eklektiese aandag aan die (juis modern-geselekteerde) Middeleeuse hoofstroomfilosowe tussen Augustinus en Ockham: soms Boethius, maar altyd Lombardus, Anselmus, Abelardus, Aquinas en Duns Skotus. Wie na 'n grondige inleiding tot byvoorbeeld Alkuin, Skotus Eriugena, Burley, Grosseteste, Bonaventura, Gent, Brabantia, Padua, Kusa en so meer op soek is, moet altyd lief 'n filosofiese monografie, Katolieke handleiding of handboek in die kerkgeskiedenis gaan opspoor – nie 'n tipiese inleidingswerk of bloemlesing in die Middeleeuse filosofie nie.

Enige inleidingswerk in die Middeleeuse filosofie wat aan die periode direk na Ockham aandag gee, is daarom kosbaar en behoort dadelik aandag te trek. Juis daarom het Copleston (1972) se werk, waarvan die eerste uitgawe ook uit die 1960's dateer, soveel eerbied in die navorsing afgedwing. Copleston (1972:292ev) gee in sy inleiding nie net na afloop van sy Ockham-bespreking behoorlik aandag aan Padua, as belangrike tydgenoot van Ockham nie, maar ook aan enkele hoogtepunte na Padua in die laat-skolastiek voordat hy die werk uiteindelik met 'n grondige analise en kommentaar van Kusa afsluit (Copleston 1972:314ev). Ook by Copleston is daar egter nie 'n grondige bespreking van die tydperk tussen Ockham/Padua en Kusa nie – hoewel hy die fase as sodanig dus eerbiedig (vgl. Copleston 1972:318).

Fitzpatrick en Haldane (2003:300–316) beweeg in 'n andersins uitstekende oorgangsverduideliking vanaf die Middeleeue na die moderne vanaf Ockham reguit na die Renaissance-filosofie, en van daar af reguit na die sewentiende-eeuse Descartes. Ons vind hier nie 'n verduideliking van enige ontwikkeling tussen Ockham en Kusa nie. Dieselfde soort sprong vanaf Ockham, maar dan verby Kusa na die Renaissance en vroeg-moderne humanisme, is merkbaar by Overfeld (1984). Die vraag wat outeurs en redakteurs van inleidings in die stal van Fitzpatrick en Haldane en Overfeld uiteraard sou opper, is waar so 'n 'post-skolastiek' dan ensiklopedies gehuisves moet word? Die antwoord is eenvoudig: steeds in die Middeleeuse filosofie, want soos aangedui sal word, is elke enkele stem in post-skolastiek ten diepste van die premisse van skolastiese redevoering afhanklik, hoe krities dit ook al gepoog het om van die laat-skolastiek afskeid te neem. Inderdaad behoort inleidings nie abrupt by Ockham te eindig nie, maar subtiel by Kusa; gevolglik behoort dit grondig aan die tydperk tussen Ockham en Kusa aandag te gee. Om te verseg om hoegenaamd te periodiseer en bloot te tematiseer, soos in Bosley en

Tweedale (2004), of bloot 'n konseptuele inleiding aan te bied soos in Koterski (2008), dien die geargiveerde diskoers, maar nie die ensiklopediese oorsig nie. Ook wanneer 'n werk stylvol buite-om die raamwerk van periodisering probeer beweeg, soos in die statige ou werk van De Wulf (2011) of in 'n filosoofgebaseerde werk soos die uitstekende inleiding van Pieper (2001), dien dit die argief, maar nie die ensiklopediese oorsig nie. Periodisering en ensiklopedisering is onontkombare metodologiese kwessies in die Middeleeuse filosofie wat altyd onder hersiening sal bly en nie met 'n tematiseringsuitweg te bowe gekom sal word nie.

By Hankins (2007:30–48) vind ons 'n nadruk op die prominensie van Renaissance-filosofie as skakeltydperk tussen die Middeleeue en die moderne. Hierdie prominensie is te verstane, gegewe die histories-paradigmatiese parameters wat deur die Italiaanse Renaissance opgestel is. Tog vind ons nie in die onderhawige tydperk 'n verduideliking van die ontwikkeling vanaf laat-skolastiek na post-skolastiek nie, hoewel Hankins (2007:46–48) 'n fyn aanvoeling vir die hardnekkigheid van die skolastiese metode toon – tot lank na die Renaissance. Dit geld veral ten opsigte van die sewentiende-eeuse herlewing van die skolastiek, maar sonder vermelding van die tydperk tussen Ockham en Kusa. Die vraag is weer: Wat het tussen Ockham en Kusa gebeur?

Moran (2007:173ev) beweeg dadelik vanaf Ockham na Kusa, bied laasgenoemde aan as wesenlike skarnierfiguur tussen die Middeleeue en die moderne ('die laaste Middeleeuse en eerste moderne filosoof' [Moran 2007:173]) en kies om die aksent epoggewys eerder op die voor-Renaissance as op 'n post-skolastiek te plaas. Dit bring nogeens mee dat feitlik geen rekenskap van die ontwikkeling vanaf Ockham na Kusa gegee word nie. Verder is Moran se posisie kenmerkend van 'n voordatering van Renaissance-filosofie wat dikwels in inleidingswerke, handleidings en bloemlesings voorkom. In stede daarvan om die tydperk tussen Ockham en Kusa te ontgin, is daar eerder 'n poging om die gaping tussen Ockham en Kusa sover moontlik te verklein, deur eersgenoemde se nawerking so laat as moontlik en laasgenoemde se premisse so vroeg as moontlik te dateer. Dit bring mee dat geen druk ervaar word om die selfstandigheid van hierdie tydperk tussen die laat-skolastiek en die voor-Renaissance te hoef eerbiedig nie.

Colish (1999) beweeg vanaf Ockham reguit na 'n waardering van die erfenis van die skolastiek (1999:302–318), bepleit met so 'n terugskouende waardering 'n implisiete maar duidelike afsluiting van die skolastiek en beweeg dan oor tot 'n waardering van die skolastiek vir die moderne natuurwetenskappe, politieke teorie en ekonomiese studies (Colish 1999:319–351; vir 'n soortgelyke standpunt, maar met die aksent op die betekenis van die skolastiek vir die moderne humanisme, kyk na Levi [1987:103]; presies dieselfde soort standpunt word deur Nauert [1973:4] gehuldig). Colish se boeiende en deurlopende aanspraak is dat moderniteit sterker op die Middeleeuse as die Romeinse erfenis geskoei is. Tog ondervang sy nie hierdie waagmoedige premisse



met groter deeglikheid ten opsigte van dit wat op die laat-skolastiek sou volg en dit wat moderniteit sou voorafgaan nie. Enige moontlike aanspraak van 'n post-skolastiek word met haar pertinente pleidooi vir die afsluiting van die skolastiese tydperk *per* Ockham ondermyn.

Hyman, Walsh en Williams (2010:650–707) sluit hulle magistrale inleidingswerk tot die Middeleeuse filosofie (insluitende die Joodse en Islam-tradisies) gelukkig nie met Ockham af nie, maar met sy tydgenoot Padua en stel dan eksplisiet (2010:252) dat enige afsluitingsdatum van die laat-skolastiek synde in die veertiende eeu arbitrêr is, 'n standpunt wat ook deur Marenbon (2007:8221) gehuldig word. Dit is dus 'n 'redaksionele' en 'ruimtelike' oorweging (Marenbon 2007:8221; in sy laaste afdeling, betekenisvol getiteld '*Not an Epilogue: Medieval Philosophy, 1400–1700*') om die Middeleeuse skolastiek in die middel van die veertiende eeu halt te roep en moet nie as 'n diskursiewe posisie verstaan word nie. Ook Martin (1996) se uitstekende laat-skolastiese analise stem met bogenoemde standpunt ooreen. Hierdie oop-sirkel standpunt laat dus minstens ruimte om die betrokke 'redaksionele' en 'ruimtelike' oorweging weliswaar diskursief te verruim om ook die tydperk vanaf die middel veertiende tot die middel vyftiende eeue in te sluit (vgl. hierby Clark [1965:733] se diskoersinsluitende waardering van wat hy steeds 'laat-Middeleeuse filosofie' wil noem).

Krities belangrik vir die onderhawige argument ten opsigte van die ensiklopediese aanspraak van 'n post-skolastiek is egter die laat datering van die disintegrasie van die Middeleeuse skolastiek deur die Middeleeuse frontnavorser Norman Kretzmann (Kretzmann, Kenny & Pinborg 1988:1–8). Sy datering teen die einde van die vyftiende eeu en ruim na die afsterwe van Kusa, wat dus die volle register vanaf Ockham na Kusa sou moes insluit, word beaam deur twee hoogs gerespekteerde medewerkers in die betrokke redaksionele werk wat in die laat-skolastiek spesialiseer, te wete Trentman (1988:819) en Fitzpatrick (1988:839, vgl. ook Fitzpatrick & Haldane 2003:315). Met ander woorde, afgesien van die latere herontwikkelings van die skolastiek binne die moderne era self, te wete in die Gereformeerde skolastiek en die Neoskolastiek (vgl. Fitzpatrick 1998:838ev), is daar ná Ockham nog heelwat impetus in die Middeleeuse skolastiek as sodanig merkbaar, hoewel toenemend in die vorm van 'n kritiese afskeid van die skolastiek. Daardie impetus vorm die grondslag van die ensiklopediese aanspraak van 'n post-skolastiek. Merkwaardig daarby is die uiteensetting van Price (1992:90), wat die afloop van die skolastiek in 'n 'gesofistikeerde oorgang bestaande uit toenemend nie-religieuse aksente' vind: merkwaardig, presies omdat dit daardie impetus as transformerend⁴ definieer.

Dit is uit bogenoemde bespreking duidelik dat daar 'n tendens in selfs resente inleidingswerke tot die Middeleeuse filosofie bestaan, naamlik om reguit vanaf Ockham na Kusa as die 'tegelyk laaste Middeleeuse en eerste Renaissance-

4. Post-skolastiek is dus nie bloot die laaste asem van die skolastiek nie, maar die transformasie daarvan. Dit is juis, soos aangedui sal word, die 'toenemend nie-religieuse aksente' in die post-skolastiese sekularisme, institusiekritiek en materialisme wat dit van die laat-skolastiek onderskei.

filosoof' te beweeg. In effek beteken dit dat die laaste helfte van die veertiende eeu en die eerste helfte van die vyftiende eeu oorgeslaan of minstens in terme van gevolgykheid geminimaliseer word. Dit is egter ondubbelsinnig 'n oorhaastige verbygaan van die meer as 'n honderd jaar se intellektuele geskiedenis wat deur 'n post-skolastiek verteenwoordig word. In gevalle waar daar nie reguit vanaf Ockham na Kusa beweeg word nie, bestaan daar andersins 'n voordatering van die Renaissance-filosofie in 'n poging om sowel die gaping tussen Ockham en Kusa sover moontlik te verklein as om die selfstandigheid van hierdie tydperk tussen die laat-skolastiek en die voor-Renaissance te minimaliseer.

Vervolgens word 'n aantal filosofe wat produktief in hierdie post-skolastiese tydperk van meer as 'n eeu werksaam was, kripties aan die woord gestel om daarmee te argumenteer dat hierdie 'n komplekse dog produktiewe tydperk in die geskiedenis van die Middeleeuse filosofie was. Dit was nie bloot, om die moderne jargon te gebruik, nog 'n skadukol in die 'altyd donker tyd' waarby in die kenmerkend haastige sprong 'vanaf Ockham na Kusa' verbygegaan moet word nie.

Ockham se parsimoniese nominalisme

Willem van Ockham is *circa* 1285 te Ockham, Surrey, gebore. As jong Franciskaanse bedelmonnik het hy in 1309 met sy studies te Oxford begin, waar hy ook vanaf 1315 kurrikulumgewys – soos alle Middeleeuse dosente na Abelardus – oor Lombardus se *Sententiae* begin doseer het. As gevolg van interne akademiese en kerklike politiek en 'n aangrypende dog onvoltooide proefskrif sou hy egter nooit professor, *magister actu regens*, word nie en vir die res van sy lewe die ironiese bynaam *Venerabilis Incepto* ('Merkwaardige Beginner') dra. Dit was ironies omdat sy nalatenskap die volle veertiende-eeuse register in logika, filosofiese teologie, politieke teorie en fisika gesaghebbend en krities bestryk (vgl. Goddu 1984:11ev). Hy is in sowel die eietydse analitiese filosofie as die Middeleeuse nisnavorsing deeglik gekommentareer, met 'n lys sekondêre literatuur wat in geheel onoorsigtelik geword het (vgl. Beckmann 1992:2; Heynick 1950:164–183; Reilly 1968:197–214)⁵. Ockham sterf in 1349⁶ onder pouslike ekskommunikasie in München as 'n slagoffer van die Swart Dood epidemie (vgl. Kenny 2005:95).

5. Dit moet darem bygevoeg word dat Ockham se studente nooit na hom as *Venerabilis Incepto* of gewoon net 'Incepto' verwys het nie – die katterige bynaam was vir nydige kollegas gereserveer – maar as *Doctor Invincibilis*, om redes heel selfevident. Wat die meer onlangse literatuur betref: 'n Oorsig oor die vermeldingwaardigste monografiese werk en skopusbeperkte analyses wat die afgelope dekades oor Ockham gedoen is, behoort in te sluit Adams (1987 – 'n weergalose, twee-volume inleiding tot Ockham se lewe en filosofie), Ashworth en Spade (1992), Goddu (1984), Hirvonen (2004), Hudson en Wilks (1987), Leff (1958 – laaste drie hoofstukke, 1975 in geheel), Leppin (2003), Maurer (1999), Spade (1980, 1995, 1999, 2006), Tauchau (1988) en die voortrefflike werk van Tweedale (1992). Hoewel betreklik gedateerd, kan ook die standaardkommentaar van Moody (1935) nie oorgesien word nie. sien daarby in besonder die resente bloemlesing van Bosley en Tweedale (2004:301–310, 335–337, 419–436) asook die uitstaande seleksies en kommentare in Copleston (1972:236–256), Kenny (2005:143–150), Luscombe (2004:133–158) en Marenbon (2007:7547–7727).

6. Die presiese datum van Ockham se dood is in dispuut, met talle bronne wat oorwegend na die jaar 1347 verwys, terwyl Sir Anthony Kenny (2005:95ev) die mees oortuigende argument voer vir 'n datering van 1349, deur die dokumenterende naspeur van Ockham se bewegings in Duitsland ten tye van die uitbreek van die Swart Dood in München daardie betrokke jaar, in die stad waar Ockham in ekskommunikasie, juis op grond van die teen-pouslike en kerklik-partikulariserende implikasies van sy nominalisme, oordeel is. Kenny se verantwoorde biodatering word dus hier gevolg; vgl. ook die naspeur van Ockham se bewegings in Duitsland vanaf 1347 tot 1349 in Adams (1987:12ev).

Reeds vroeg in Ockham se loopbaan te Oxford is hy met die afloop van die Thomistiese en Skotiaanse *via antiqua* en die opkoms van 'n hele domein nuwe moontlikhede in die filosofie en teologie, die *via moderna*, geassosieer. Die *via moderna* bring die tradisie van die skolastiese filosofie, soos juis in die *logica novus*⁷ van Aquinas en Skotus gemanifesteer, tot 'n einde in die sin dat Ockham talle van die skolastiek se fundamentele premisses vanuit sy kontra-universalistiese posisie aanval en effektief ondermyn (vgl. Gilbert 1974:86; Gilson 1955:156ev)⁸. Ockham se werk kontinueer enersyds Skotus se nalatenskap in die sin dat hy soos Skotus syn as 'n univokale⁹ begrip beskou wat op dieselfde wyse en in

7.Boethius se nalatenskap as vertaler, kommentator en Aristoteliaanse logikus het ses eeue voor Ockham reeds die dekor verskaf aan die hand waarvan die studie van logika in die Karolingiese en post-Karolingiese eras bestendig kon word, tot en met die ruimer beskikbaarmaking van die Aristoteliëse korpus in die middel-skolastiek van die dertiende eeu. As die ou logika of *logica vetus* het dit die weg berei vir die nuwe logika of *logica novus* wat in die opkomende universiteitswese vanaf die laat twaalfde eeu onderrig en gepraktiseer sou word. Die *logica vetus* kulmineer in besonder in die werk van Petrus Abelardus, die skarnierfiguur tussen die Karolingiese en skolastiese tydperke (vgl. Mews & Jolivet 1990:121ev). In die tweede helfte van die twaalfde eeu is die volledige *Organon* of logiese korpus vanuit Aristoteles se oeuvre na eeue se sistematisering vanuit die *logica vetus* en die Arabiese inwerking, met inbegrip van die wesenlike skarnierfunksie van Abelardus, beskikbaar gestel. Die *Organon*, gesupplementeer deur die *Isagoge*, die Boethiaanse weergawe van die *logica vetus* en die Abelardiese-dialektiese ingrepe, tesame met 'n twaalfde-eeuse anonieme werk, *Liber de Sex Principiis*, sou vir die volgende eeue die kern van die logiese kurrikulum aan die jong Europese universiteite vorm – nou die *logica novus* – en sou uiters prominent word in die middel-skolastiek van die dertiende en vroeg-veertiende eeue (vgl. De Rijk 1962:36ev; Grabmann 1909:95ev; Haren 1992:85ev; McCabe 1972:95ev).

8.Vergelyk in die sekondêre literatuur in besonder Bosley en Tweedale (2004:419–436); Copleston (1972:230–324); Kenny (2005:115–118); Luscombe (2004:145–185) en Marenbon (2007:1001–7088).

9.Die Franciskaan Johannes Duns Skotus (1266/1265–1308), gebore te Duns naby Berwick-Tweed in Skotland en op die jong ouderdom van 42 te Keulen oorlede, is in die filosofiegeskiedenis en eietyds steeds buitengewoon goed gekommentarieerd, veral vanuit die versamelwerke *Opera Omnia* (1950/1968) en *Scotus Opera Philosophica* (1997). Die belangrikste en mees uitstaande monografie-kommentare en teksanalises op Duns Skotus oor die afgelope jare sluit in Bos (1998), Broadie (1995), Cross (1999), Ingham (2004), Sylwanowicz (1996), Vos (2006), Williams (2003) en Wolter (1990). Kyk daarby in besonder na die resente bloemlesing van Bosley en Tweedale (2004:284–300, 329–334, 404–418) en daarby die uitstaande seleksies en kommentare in Copleston (1972:219–226), Kenny (2005:140–143), Luscombe (2004:124–132) en Marenbon (2007:7221–7251). Om Skotus se univokale teorie te verstaan, is dit nodig om eers te vertoef by 'n basiese en wesenlike onderskeid in sy denke, naamlik die onderskeid tussen modale en formele werklikhede. Wanneer ons tussen twee sake onderskei, gestel *a* en *b*, het ons normaalweg wat Middeleeuse denkers gangbaar 'n 'reële onderskeid' genoem het, in gedagte: *a* en *b* is twee numeries verskillende dinge. Ons tref egter ook soms konseptuele onderskeide, wat gangbaar in die Middeleeue 'redelike onderskeide' genoem is, wat 'n onderskeid is wat gebaseer is op hoe 'n saak verstaan word. Ons onderskei tussen die oggendster en die aandster, hoewel dit dieselfde saak of objek is, naamlik die planeet Venus (vgl. Marenbon 2007:7188). Die onderskeid word gemaak op grond van 'n redelike ingrepe op *a*, nie-*b*, maar wat wel *a1* en *a2* tot gevolg het. Skotus voeg egter by hierdie twee soorte onderskeide, reël en redelik, ook twee ander onderskeide, wat wel 'n basis in die werklikheid het, maar nietemin nie reële onderskeide is nie. Veronderstel *a* en *b* is werklik identies (wat vir Skotus beteken dat dit logies onmoontlik is dat *a* en *b* geskei behoort te word), maar *a* en *b* het subtiel-verskillende definisies of moet met uiteenlopende, bykomende begrippe gespesifiseer word. Dan is *a* en *b* vir Skotus 'formeel onderskeibaar', of *formalitates*. Skotus (1950:16.260) regverdig hierdie formele soorte onderskeid, naas dus reële en redelike onderskeide, deur te argumenteer dat indien dit inderdaad nodig is om die identiese *a* en *b* met bykomende of uiteenlopende begrippe te spesifiseer, daar logieserwys iets in die natuur of 'vorm' (in die Aristoteliëse sin van die woord) van *a* en *b* is wat *a* en *b* noodsaaklik onderskeibaar maak. Hoewel Skotus se *formalitates* 'n gevestigde Middeleeuse oortuiging, minstens sedert die dialektiek van Abelardus, rondom 'subtiële onderskeide' bloot eksplisiet maak, vestig die waarde van die onderskeid daarin dat dit as 'n derde, genuanseerde soort onderskeid naas reële en redelike onderskeide in die laat dertiende-eeuse skolastiek gevestig word. Skotus tref egter ook 'n vierde onderskeid, naamlik modale onderskeid. 'n Modale onderskeid tussen 'n eienskap of attribuut van 'n saak en die intrinsieke *modi* daarvan is, soos met formele onderskeide, gebaseer in die werklikheid, maar moet pertinent *intrinsiek* gespesifiseer word. Skotus verwerp juis op grond van die nosie van modale onderskeid die Aquiniese teorie van analogiese ekwivokaleiteit. Daarmee vestig Skotus 'n unieke posisie in die skolastiek, naamlik dat die onderskeid tussen God en God se skepels nie ekwivokaal-analogies is nie, maar op grond van die nosie van modale onderskeid, univokaal is. ('Univokaleiteit' dui op 'n term wat in dieselfde sin op meer as een tipe saak van toepassing gemaak kan word, sonder verlies aan inhoud. 'Ekwivokaleiteit' daarteenoor, dui op 'n term wat nie in dieselfde sin op meer as een tipe saak van toepassing gemaak kan word sonder verlies van wysiging aan inhoud nie). Skotus het hiermee natuurlik in oog dat daar 'n *univocatio* van syn is wat op sowel God as God se skepels van toepassing is. Indien met sekerheid gestel kan word dat *a = b*, maar getwyfel word of *a = c*, dan moet *b* en *c* verskillende konsepte wees. Indien 'n mens met sekerheid kan stel dat God syn is, maar nogtans twyfel of God 'n oneindige of eindige entiteit is, dui dit aan dat die konsep syn modaalmatig verskil in terme van oneindige syn en eindige syn en dat syn dus 'n univokale konsep is, wat ten aansien van sowel die oneindige as eindige in dieselfde sin van die woord betekenis dra (Skotus 1950:3.29). Ook ander konsepte buiten syn, soos 'die goeie', is vir Skotus transendentiaal in die sin dat dit nie net die

dieselfde sin op God en God se skepels van toepassing gemaak sou moes word. Hy verskil egter ook dramaties van Skotus ten aansien van universaliteit en daarin setel juis die laat-skolastiese, *via moderna* karakter van Ockham se werk, wat ineens ook die afloop van die skolastiek aankondig. Ockham se afskeid van die skolastiek setel in sy ongekomplimiteerde ontkenning van die bestaan van metafisiese universeles en sy redusering van die ontologie tot die absolute minimum, of ontologiese parsimonie (Ockham se beroemde 'skeermesbeginsel' ['Ockham's razor', hoewel hy dit self nooit so genoem het nie]: 'moet geen entiteit vermenigvuldig tensy absoluut noodsaaklik nie en ontken kategorieë die algemene bestaan van abstraksies, soos in wiskundige of kwantitatiewe entiteite'; vgl. Tweedale [1992:432]).

Ockham se nominaliserende induksie van die veel ouer dialektiese nominalisme van Abelardus (Beukes 2012:3ev) bring hom tot 'n volstrek terministies-nominalistiese posisie. Ockham (1967:115ev) bied 'n hele reeks metafisiese argumente aan teen die opvatting dat 'n universele 'n algemene en natuurlike werklikheid is wat hoegenaamd in individuele dinge teenwoordig is. Hy argumenteer onder meer dat indien individuele dinge universeles bevat, geen individuele ding *ex nihilo* geskep sou kon word nie, aangesien die universele deel of onderdeel daarvan reeds sou bestaan het voordat die skepping van die individuele ding sou kon plaasvind; of, indien God 'n individuele ding sou vernietig, sou God daarmee saam alle ander individuele dinge van (minstens) dieselfde *species* vernietig omdat iets algemeen en natuurlik aan die *species* se bestaan vernietig sou word. 'n Universele is volgens Ockham (1967:1.12) altyd reeds 'n singuliere en is 'n 'universele' slegs op sterkte van die betekening van daardie singuliere kwaliteit, wat 'n betekening is deur 'n teken (wat baie ander dinge kan beteken). Dit is juis sy verdere bereidwilligheid tot hierdie onderskeid van 'meer soorte' universeles wat Ockham (1967:1.12) se kontra-skolastiese inklinasies benadruk.

Ockham differensieer naamlik verder selfs tussen natuurlike en konvensionele universeles. 'n Natuurlike universele is 'n gedagte in die verstand, inderdaad, om Abelardus se begrip te gebruik, 'n 'mentale beeld', *intentio animae*, terwyl 'n konvensionele universele universeel is omdat dit deur konvensie so aanvaar word: in woorde, dus in geskrewe en (hoewel gesubordineerd aan) gesproke taal. Sowel natuurlike as konvensionele universeles word gevorm wanneer mentale beelde saamgevoeg word om mentale proposisies te vorm, net soos wat gesproke tekens saamgevoeg word om hoorbare, koherente proposisies te vorm. Hierdie mentale beelde, *intentio animae*, vorm 'n kennissistiem wat Ockham uniek en sonderling 'mentale taal' noem en wat 'n radikale partikularisering van die werklikheid in oog het.

(Voetnota 9 vervolg...)

grense van die *praedicamenta* transendeer nie, maar inderdaad ook die verskil of gaping tussen oneindigheid en eindigheid transendeer. Ockham bied 'n alternatief op die Aquiniese (analogies-ekwivokale) en Skotiaanse (modisties-univokale) posisies, naamlik 'n nominalisties-terministiese en dus nie-realistiese posisie. Of S/syn analogies-ekwivokaal of univokaal is, bly na Skotus en ook Ockham egter problematies as gevolg van die vaagheid van die Middeleeuse opvatting van syn.

Die verindividualisering en partikularisering van werklikheid, teenoor die algemene tendens van universalisering in die middel-skolastiek, word vanaf Skotus na Ockham deurgevoer en verhewig. Dit beteken trouens onherroeplik die aankondiging van die einde van die skolastiek en die vestiging van die *via moderna*. Begrippe soos nominalisme, terminisme, partikularisering en individualisering, almal skerp Ockhamiaans, konstateer die kennislerige agtergrond van die afloop van die skolastiek in 'n laat-skolastiek. Simptomaties van die laat-skolastiek is egter nie slegs die induiestorting van die universaliserende teoretiese grondslae van die skolastiek nie, maar ook die teeninstusionele ontwikkelings, kerklike kritiek en voor-Reformatoriese hervormingsafwagting wat daaruit sou voortkom.

Ockham bots naamlik vanaf 1323 tot 1328 konstant met pous Johannes XXII oor die vraagstuk na die Franciskaanse Orde se verstaan van armoede: Die eerste deel van die vraagstuk sou oor Christus en die apostels se posisie ten opsigte van privaat eiendomsbesit handel en die tweede deel oor die Franciskaanse Orde se posisie ten opsigte van dieselfde kwessie (vgl. Brett 2006:xxxvi–xl). Franciskus self het natuurlik 'n ekstreme armoede-ideaal nagestreef: Franciskaanse monnike mag niks persoonlik besit het nie, mag letterlik nie aan geld geraak het nie en moes volledig vir voedsel, kleding en huisvesting van 'aalmoes' (genuanseerd darem 'nie-geldelike ondersteuning') afhanklik wees. Bonaventura, die voormalige hoof van die orde, het wel aan die einde van die dertiende eeu 'n onderskeid tussen *dominium* en *usus* in hierdie verband getref: Franciskane kon wel eiendom gebruik (*usus*), maar dit nie individueel of kollektief as 'n orde besit (*dominium*) nie. In 1279 het pous Nikolaus III, op grond van Bonaventura se posisie, die orde van alle privaat eiendomsbesit onthef en die orde se volledige boedel aan die pouslike patrimonie toevertrou (vgl. Bertelloni 2006:414).

Aan die einde van 1322 het pous Johannes XXII Bonaventura se posisie as 'onwerkbaar' en 'n 'skynheilige dwaling' afgemaak en ook die Franciskaanse interpretasie van Jesus en die apostels se posisie ten opsigte van eiendomsreg – waarmee die orde juis wou ooreenstem – as 'n 'dwaling' verklaar. Die hoof van die orde in 1323, Michael van Sesena, het Ockham versoek om hierdie twee dwalingsdekrete te ondersoek. Ockham het na ondersoek bevind dat die dekrete van Johannes XXII immoreel, absurd en sigself kettters van aard was en sy bevindinge openbaar gemaak. 'n Pouslike bul vir hulle arrestasie is uitgereik en saam met Sesena moes Ockham toe vanuit Avignon in Frankryk vir sy lewe vlug. Hulle het in Duitsland onder keiser Ludwig van Beiere asiel verkry. Laasgenoemde het Johannes XXII as 'n aartsvyand beskou omdat Johannes XXII Ludwig se verkiesing as keiser betwis het en dit probeer ondermyn het deur die troon in 1317 per pouslike dekreet 'vakant' te verklaar (vgl. Garnett 2006:172–178). Ludwig, wat uiteindelik self in 1324 onder ekskommunikasie gekom het, het hom tot 'n algemene Roomse konsilie gewend om Johannes XXII as ketter verklaar

te kry. Toe dit misluk, het Ludwig Rome in 1328 binnegeval, homself as Roomse keiser aangestel en 'n antipous aangewys (vgl. Munz 1960:161). In Rome is Ludwig dadelik deur 'n filosofiese geesgenoot, Marsilius van Padua, 'n voormalige rektor van die Universiteit van Parys (1312–1313), bygestaan.

Padua se politiek-teoretiese intensivering van die *via moderna*

Marsilius van Padua (1280–1343) is gebore uit 'n vooraanstaande familie en het hom, na die afhandeling van sy studies in die geneeskunde en regsgeleerdheid, volledig tot die filosofie gewend. Hy het op 'n jong ouderdom rektor van die Universiteit van Parys geword, juis omdat sy studieloopbaan die volledige interfakulteit-kurrikulum aan Parys ondervang het. Hy was ook buite Rome en Parys, veral in Oxford, 'n diep gerespekteerde akademiese figuur (vgl. Gewirth 1979:26). Padua se politieke filosofie is die perfekte aanvulling vir Ockham se kontra-nominalistiese en parsimonies-partikulariserende kenteoretiese posisies.

Padua speel in op 'n politiek-teoretiese diskoers wat in die 1320's reeds bykans 'n eeu oud is en vanuit sy ontwikkeling daarvan skerp sou meewerk tot die intensivering van die *via moderna*, soos kenteoreties reeds by Ockham gevestig. Keiser Frederik II (oorlede 1250) het probeer om die keiserlike outonomie teen pouslike intervensie te beskerm deur die postulering van die teorie van *duo regimina*, die 'teorie van twee outoriteite', te wete keiserlike en pouslike outoriteit (vgl. Bertelloni 2006:413). Die keiserryk is hiervolgens volledig onafhanklik en ontleen sy outoriteit nie aan die pous nie, maar regstreeks aan God, *a Deo culmen imperii obtinemus*. Sowel keiserlike as pouslike outoriteit geniet toepassing in hulle eie onderskeibare domeine en die een kan nie aan die ander ondergeskik gestel word nie. Elkeen word in die vervulling van 'verskillende wesenlike funksies' (*se ad invicem complectuntur*) deur die ander aangevul (vgl. Gewirth 1979:32). Gelyklopend met hierdie teoretiese posisie van Frederik II ontwikkel daar ook in die eerste helfte van die dertiende eeu, in die middel-skolastiek dus, radikaal nuwe rigtings in die politieke filosofie. Dit is gestu deur die uiteindelijke herwinning van Aristoteles se volledig oorlewende korpus in die filosofiese etiek en die politieke teorie gedurende die middel-skolastiek, die toenemende instusionele konsolidering van die universiteitswese in Wes-Europa vanaf die laat dertiende eeu en, as logiese konsekwensie van beide voorgenoemde, verhoogde uitsette in logika en sistematiese teorie (vgl. Gewirth 1979:28).

Daarom verskyn daar sedert Aquinas se gevierde *De regimine principum* 'n hele aantal politiek-teoretiese werke wat hierdie teorie oor twee outoriteite beredeneer en vanuit verskillende premises probeer bestendig: die indirekte of ontleende subordinasie van die aardse aan die geestelike (Aquinas), die direkte subordinasie van die aardse aan die geestelike en die bedoelde reduksie van die aardse (bv. Gilius van Rome), betreklike wedersydse onafhanklikheid (bv. Johannes van Parys) en absolute wedersydse onafhanklikheid

(bv. Dante Alighieri) (vgl. Bertelloni 2006:413). Uit hierdie onderskeibare teoretiese posisies kristalliseer nietemin 'n enkele teoretiese model van twee mede-aktiewe kragte – eenvoudig gestel, twee soewereiniteite (wat later in die Reformasie as 'n wesenlike posisionering herwin sou word, veral by Luther; vgl. Munz [1960:156]). Dit is die teoretiese model wat Padua van sy politiek-teoretiese voorgangers vanuit die laat-dertiende eeu erf (Munz 1960:170).

Padua se posisie was institusie-krities veel meer ekstreem as die steeds sober posisie van Ockham, in die sin dat hy die pousdom as 'n verskynsel teengestaan het en nie soos Ockham bloot per ondersoek die dwalinge van Johannes XXII wou uitwys nie. Dit is juis die publikasie van Padua se teoretiese posisie in 1324 in sy *Defensor Pacis*, waar die opkoms van die *via moderna* en die afskeid van die laat-skolastiek se steeds sobere vorm van proposisionele kritiekbeoefening, duidelik beklemtoon word. Padua (1932:III.iii) neem naamlik onherroeplik afskeid van die bogenoemde dertiende-eeuse model van twee outoriteite. Hy argumenteer dat soewereiniteit enkel, eenvoudig, onverdeelbaar en onherleibaar is – en vernameelik dat hierdie soewereiniteit nie in die pous nie, maar in die mensheid self vestig (*legislator humanus*) (Padua 1932:I.xix.6; vgl. Bertelloni 2006:414). *Defensor Pacis* is 'n breukteks: Hierna verander alles wat nog pertinent Middeleeus aan die laat-skolastiek is. *Defensor Pacis* word binne minder as tien jaar 'n standaardteks in die politieke filosofie van die laat-skolastiek en kondig trouens die einde van die skolastiek aan. Die pleidooi vir die onherroeplike skeiding van die aardse en die geestelike, dus ook van kerk en staat, met allerbelangrik daarby die 'enkele soewereiniteit' wat op die aarde – naamlik in die staat, die *civitas* – self gevind moet word, verteenwoordig daarom 'n sentrale en wesenlike kenmerk van post-skolastiek: 'n sekularisasie wat as dwingend, dringend en onontkombaar ervaar word (vgl. Garnett 2006:172–178). Die werk sou 'n enorme invloed uitoefen op Nikolaus van Kusa, die laaste post-skolastikus, waarby ons in die laaste deel van die artikel vertoef.

Defensor Pacis begin met die afwysing van pouslike intervensie in die reeds sekulariserende Europa, van die vroeg tot middel veertiende eeu, en lei die onontkombare werklikheid van 'n radikale skeiding tussen kerk en staat in. Die endemiese wanorde, korrupsie en geweld in die Italiaanse sosiale landskap word deur Padua (1932:III.ii) as die gevolg van pouslike arrogansie en triviale politieke ambisies uitgewys (vgl. Munz 1960:159). Padua beweeg uiteindelik van die plaaslike probleme in Rome en die Italiaanse stadstate self na 'n algemene teorievorming. Die staat is volgens Padua 'n 'perfekte' gemeenskap, wat binne die eie sfeer selfstandig, sorgonafhanklik en selfbestendig is (vgl. Gewirth 1979:31). Daar is volgens Padua (1932:I.xix.6) net twee soorte regerings: die eerste, 'n regering deur die toestemming of verkiesing van die heerser se onderdane, en die tweede, 'n regering teen die wil van die onderdane. Slegs eersgenoemde is legitiem – en die tweede is 'n vorm van tirannie. Die wette van die staat ontleen hulle legitimerende werking nie aan die

wil van die heersers of direk van God nie, maar hulle word deur die onderdane self van outoriteit voorsien.

Hier is ideologiese gesproke 'n duidelike verskuiwing vanaf die vertikale na die horisontale. Die taak van wetgewing, in Padua se raamwerk vanselfsprekend horisontaal, mag wel na verskeie liggamme en sub-instellings gedelegeer word, wat redelikerwys van staat tot staat mag verskil (Padua 1932:I.xix.6). Die prins is die uitvoerende hoof van die staat: Die onderdane, wat Padua (1932:I.xix.12), ondenkbaar selfs net twintig jaar vantevore, prontuit 'burgers van die staat' noem, moet die prins verkieslik self verkies, hoewel Padua ook vir ander vorme van burgerlike toestemming voorsiening maak. 'n Onbevoegde of wisselvallige prins moet sonder meer deur wetgewing verwyder kan word (Munz 1960:163).

Defensor Pacis was buitengewoon invloedryk vir 'n werk wat nog so diep in die skolastiek self gebore en geborge is. Dit dui egter ook 'n pertinente verskuiwing na die *seculum* aan in die poging om aan 'n dualistiese oplossing te ontkom en die klassieke opvatting van *civitas* as 'n enkele soewereiniteit wat in die staat self vestig, te herwin. Geen verteenwoordiger vanuit die Vatikaan was in staat om die werk teoreties effektief of langblywend te ondermyn nie. Dit het sowel eertyds-ortodokse Katolieke as kettere en veertiende-eeuse proto-Hervormers van 'n nuwe teoretiese lading voorsien om die pouslike instelling se deurlopende ingrepe in die openbare lewe af te weer.

Ockham het reeds vroeg in die vierde dekade van die veertiende eeu self aan die bekendstelling van *Defensor Pacis* begin meedoen deur 'n verskeidenheid artikels, absoluut instemmend, daarvoor te skryf (vgl. Gewirth 1979:32ev). Hieruit word Ockham se posisie duidelik, hoewel hy dit met die tipiese subtiliteit van 'n monnik wat steeds in die skolastiese tradisie wil staan as 'n 'polemiese resitasie' aanbied. Dit beteken dat Ockham nie persoonlik gebind wil wees of verantwoordelik gehou wil word vir die logiese konklusies van sy argumente nie, maar die teorie as sodanig as 'n regsubjek aanbied.

Die filosofiese kern van Ockham se vertolking van Franciskaanse armoede, na Padua, is wesenlik 'n teorie van natuurlike regte (vgl. Munz 1960:170). Ockham onderskei naamlik tussen twee klasse of soorte regte: Dit wat wetlik vervreembaar is (bv. eiendomsreg in die geval van bankrotskap) en dit wat onvervreembaar is (bv. die reg op lewe). In die tuin van Eden was daar geen *dominium* nie en daarom moes daar na die sondeval volgens die menslike reg vir die organisasie van eiendomsreg voorsiening gemaak word. Ockham dui privaat eiendomsreg nie as verkeerd of immoreel aan nie, maar handhaaf Bonaventura se posisie dat dit van *usus* onderskei moet word: Die Franciskane het inderdaad die reg om lewensmiddele te kan gebruik. Dit betrek egter geen Franciskaan by eiendomsreg nie, omdat dit slegs 'n morele reg is wat deur geen geregshof afdwing of gewysig kan word nie. Die volgende is veral belangrik: Die pous mag op hierdie onderskeid nie inbreuk maak nie.

Waar Padua se sekulariserende perspektiewe sterk aan die toestand van die Italiaanse stadstate van sy tyd ontleen is, is Ockham sterker op die Heilige Romeinse Ryk en Dietstalige werklikheid gerig. Die keiser ontleen sy mag nie aan die pous nie, maar van die onderdane via die kollege van keiserlike kiesbeambptes. Die reg om 'n mens se eie heerser, selfs by implikasie, te kies, word deur Ockham dus as 'n natuurlike reg beredeneer (vgl. Munz 1960:172).

Hierdie reg kan wel in 'n opvolgingsmonargie gehandhaaf word, maar opvolging moet aan die *mores* van die bestaande sowel as die opvolgende heerser getoets word en die moontlikheid om 'n heerser summier te onthef, moet verskans word. Ockham se posisie is duidelik Marsiliaans, hoewel minder ekstreem en inderdaad nog skolasties (vgl. Gewirth 1979:36; Munz 1960:174).

Hierdie episode rakende die konfrontasie met Johannes XXII, asook die tematiese verbintenis tussen Ockham en Padua, dui egter aan in watter mate die laat-skolastiek met die rug teen die muur gekom het: 'n Nuwe wêreld was aan die aanbreek, maar dit was nog nie heeltemal tyd vir hierdie nuwe wêreld nie. Die Italiaanse Renaissance, soos haar ewe epogbrekende voorganger, die Karolingiese Renaissance, sou die geleentheid tot die beslissende bekendstelling van 'n nuwe wêreld gebied word.

Intussen sou daar, in die nagloed van die skolastiek, maar nie langer daadwerklik skolasties nie, filosofies voortgegaan moes word. Dit is juis die werksruimte van post-skolastiek, tussen Ockham en die Renaissance, wat meer as 'n eeu later filosofies en skarniermatig deur die tematiese opvolger van Marsilius van Padua, naamlik Nikolaus van Kusa, tot 'n hoogtepunt gevoer sou word. Baie sou egter voor Kusa se toetredende gebeur¹⁰.

Bradwardine en die verselfstandiging van die natuurwetenskappe

'n Tydgenoot van Ockham, wat in dieselfde jaar as Ockham oorlede is, was Thomas Bradwardine (1295–1349), onder wie se intellektuele leiding 'n filosofiese skool aan Oxford ontstaan het. Hierdie skool sou 'n enorme impak op die skeiding van teologie en filosofie en die meesuwering van die sekulariserende toonaard van Padua se politiek-filosofiese posisie in *Defensor Pacis* uitoefen (vgl. Dolnikowski 1997:13; Kenny 2005:97). Die skool is na aanleiding van die dissertasie van 'n prominente medeganger van Bradwardine, Richard Swineshead, getiteld *Liber Calculationem* (1350), mettergaande gewoon die 'Oxford Rekenaars' genoem. Hulle verteenwoordig 'n volgende kenmerk van 'n post-skolastiek: Naas die toenemende pleidooi vir die skeiding van kerk en staat onder 'n ongekende sekulariseringsdrif by Padua as eerste kenmerk, kom nou ook die pertinente skeiding van

10. Die historiese buitelyste van bogenoemde bespreking rakende die konfrontasie met Johannes XXII is gebaseer op die uitstekende monografiese skets van Brett (2006:xxxvi–xi) en die teoretiese uiteensetting van Garnett (2006:172–178), met die gelysde tekste van Bertolini, Gewirth en Munz ter rugsteuning van die inhoudelike aan Padua se teoretiese posisie as sodanig.

teologie en filosofie op grond van die groeiende sukses en gevolglike verselfstandiging van die natuurwetenskappe aan Oxford self aan die orde (Dolnikowski 1997:14).

Bradwardine was 'n genoot van die Balliol en Merton Kolleges en sou later aartsbiskop van Kantelberg word. Ander Rekenaars soos Swineshead en William Heytesbury was ook genote van Merton Kollege, wat daartoe gelei het dat die skool, steeds eg-skolasties, ook soms die 'Mertonianse Skool' genoem is. Bradwardine publiseer *De Proportionibus Velocitatum in Motibus* ('Oor die verhoudings van spoed in bewegings') in 1328, waarin hy 'n teorie oor fisiese verhouding ontwikkel wat hy gebruik om uitvoerig oor die kragte, weerstand en spoed wat in beweging opgesluit is, te teoretiseer (Courtenay 1987:63ev). Die werk was vanuit die staanspoor 'n sukses en het Aristoteles se bewegingswette, wat vanaf die vroeg-skolastiek (en reeds by Lombardus in die *Sententiae*) tot nog by Ockham self sentraal in onder meer kousaliteitsargumente gestaan het, betreklik abrupt vervang. Die teorie was nie net by Oxford invloedryk nie, maar het ook vinnig by die ander groot Middeleeuse universiteit op daardie stadium, Parys, opgang gemaak.

Swineshead, Heytesbury en die ander Rekenaars het op hierdie sukses ingespeel en werk geproduseer wat nie bloot vir 'n natuurlike filosofie belangrik was nie. Hulle het ook met hulle matematiese diskoers opgang gemaak in die oplossing van logiese en teologiese probleme waarvoor daar vir eeue geen standhoudende oplossing gebied kon word nie. Vraagstukke rondom *maxima, minima*, die differensie *calculus* en die meetbaarheid van nie-kwantitatiewe entiteite (soos 'warm' en 'koud' – lank voor Celsius en Fahrenheit) is in hierdie tydperk suiwer teoreties – dus, met geen empiriese rugsteuning nie – uiters vindingryk heraaangespreek (Courtenay 1987:74; Dolnikowski 1997:28ev). Die gevolg hiervan moet eenvoudig materieel van aard wees: Later in die artikel kom ons met verwysing na Blasius van Parma na die *fisicus-seculum* terug – want daarin lê die hart van die oorgang na die moderne.

Veral die teoretiese fisika ontwikkel vanuit hierdie aanvanklike sukses met rasse skrede as 'n selfstandige dissipline wat geen verantwoordelikheid teenoor die teologie hoof voor te hou nie. William Courtenay (1987) se treffende analise van onderrigstrukture en die intellektuele lewe in Engeland tydens die tweede helfte van die veertiende eeu beskryf hierdie element in die verskuiwing vanaf die laat-skolastiek na wat hier 'post-skolastiek' genoem word, uitvoerig. Hy argumenteer dat die tydperk 1320 tot 1340 die goue era van die Engelse laat-skolastiek, bestryk deur denkers soos Ockham, Bradwardine en die ander Rekenaars, verteenwoordig.

Die werk wat in hierdie twee dekades gedoen is, sou tot aan die einde van die veertiende eeu nawerking geniet en aanduibare verskuiwings in die intellektuele lewe in die tweede helfte van die veertiende eeu bemoontlik. Dit sou onder meer insluit die wegbeweeg vanaf kenmerkend Middeleeuse skooltradisies in die logika, wiskunde en



fisika na privaat akademiese projekte wat eerder aan die persoon van die akademikus as die skolastiese agtergrond van die akademikus gekoppel is. Dit het ook 'n drastiese toename in geletterdheidsvlakke in die samelewing behels en, vir die eerste keer, absoluut ondenkbaar selfs net 50 jaar vantevore, regsgeleerdheid wat vanaf 1360 meer studente aan Oxford trek as teologie. Teologie word in die tweede helfte van die veertiende eeu vir die eerste keer nie langer 'n matriksverwysing vir alle ander dissiplines nie, maar 'n dissipline wat langs ander dissiplines moet begin kompeteer en produseer vir 'n respektable staanplek aan die universiteit (vgl. ook die ietwat gedateerde maar betroubare uiteensetting van Oberman 1957:25ev).

Dit is veral die Rekenaars se hernieude en intense belangstelling in logiese raaisels, *sophismata* of sofismes (so genoem na Aristoteles se *Sophistici Elenchi* en vakterminologies bekend as *insolubilia* – raaiselagtige sinskonstruksies), wat fyn geanaliseer moet word ten einde nie tot absurde konklusies te lei nie, wat hierdie skeiding tussen teologie en filosofie perpetueer en die opwaartse kurwe van die teoretiese fisika fasiliteer. Byvoorbeeld, die stelling 'Ek lig nou' is vals indien dit waar is en waar indien dit vals is – wat maak 'n logiese analise hiervan? Wat impliseer dit oor die raaiselagtigheid van God self? Die studie van *insolubilia* bestryk aanvanklik in die dertiende eeu 'n groot deel van die logika, maar word uiteindelik in die laat veertiende eeu deur die Rekenaars herwaardeer in terme van 'n gevolgrykheid wat die parameters van formele logika oorskry en inderdaad die nosie van 'moderne wetenskap' en die vraag na die verhouding 'geloof-wetenskap' – nou 'n radikaal nuwe vraag – begin induseer (Courtenay 1987:112ev; Dolnikowski 1997:121ev; vir meer oor die progressiewe polemieë tussen godsdiens en wetenskap in die Middeleeue self, kyk na Hannam [2009] en Cohen [2010]).

Bradwardine se bydrae tot 'n post-skolastiek vestig nie net die skeiding van teologie en filosofie en die gepaardgaande verselfstandiging van die natuurwetenskappe nie. Bradwardine was naamlik midde hierdie skeidingsdiskoers in alle opsigte steeds 'n *bona fide* teoloog, wat ook in die tweede helfte van die veertiende eeu aan 'n tweede tendens aan Oxford beslag gegee het, naamlik die herlewing van Augustinianisme – na drie eeue se intense rehabilitasie, kommentaar en redaksie van Aristoteles en die gelatiniseerde resepsie van die Arabiese Aristoteliane soos Avicenna en Averroes in besonder – waarsonder die skolastiek nie moontlik sou gewees het nie.

Uiteraard was Augustinus deur geheel die Middeleeue 'n eminente teenwoordigheid waarmee nie met minder eerbied omgegaan is as met Aristoteles self nie. Neo-Augustiniane soos Bradwardine en die kanselier van Oxford in 1333, die Ier Richard Fitzralph, het Augustinus egter juis midde die veranderinge wat in die post-skolastiese intellektuele lewe na vore getree het, herwaardeer (Courtenay 1987:125; Dolnikowski 1997:138ev). Daar vestig iets behoedends en waaksaam daarin, in die sin dat Bradwardine voorsien het dat teologie anders sou moes funksioneer as wat die selfbestendige geval in die middel- en laat skolastiek

was: dat teologie in 'n sekere sin teen die gevolg van die skeiding tussen teologie en filosofie beskerm sou moes word, dat teologie se patristiese wortels herontdek sou moes word en dat teologie sou moes transformeer of deur die logiese implikasies van die intensivering van die *via moderna* tot irrelevansie uitranger sou word.

Bradwardine verskaf in sy magistrale *De Causa Dei* dan juis so 'n Augustiniaanse herlesing van die ou, *logica vetus* teologiese interesses, wat wissel van die Goddelike voorsienigheid, toekomstige kontingente proposisies en die nosie van vrye wil. Die werk, wat van 'n enorme erudisie in die geestesgeskiedenis getuig, openbaar 'n intense bewustheid van 'n era wat verbygegaan het – die Middeleeuse skolastiek in geheel – en van 'n nuwe era wat sou moes kom. Die toekomstige era sou meer as 'n eeu later wel benoem word as die 'era van herlewing' – *Renaissance* – waarin presies Bradwardine se aanvoeling rondom die herwinning van die klassieke en patristiese gestempel sou word. Vir sy eie era, die era nou duidelik aan die wegbeweeg van die skolastiek, gee Bradwardine egter nie 'n naam nie. 'n Naam wat wel sou kon deug, is inderdaad post-skolastiek. In hierdie post-skolastiese era sou 'n latere Oxfordse Augustiniaan, Johannes Wyclif, talle van Bradwardine se unieke *via moderna* inklinasies intensiveer.

Wyclif se *in res* institusiekritiek

Johannes Wyclif¹¹ is rondom 1328 naby Yorkshire uit 'n goeie familie gebore en het as jong seun aan Oxford begin studeer, waar hy teen 1351 georden is, teen 1356 'n *Magister Artium* was en teen 1372 'n *Magister Theologiae*. Hy het tot enkele jare voor sy dood in 1384 gebly en gedoseer in Oxford, waar hy met die bynaam 'Blom van Oxford' 'n besonder gerekende akademiese figuur was (vgl. Gilbert 1974:103). Teen 1381 het sy volgehoue kritiek teen die Katolieke Kerk se rykdom, eksesse en eksegetiese manipulasies, asook sy verwerping van die leer van die transsubstantiasie, van hom

11. Sir Anthony Kenny het die buitengewone waarde tot die Middeleeuse navorsing toegevoeg met die publikasie van sy Wyclif-monografie (Kenny 1985), sy vertaling van Wyclif se *Tractatus de universalibus* (Wyclif 1985; tot vandag toe die enigste Engelse vertaling en redigering van 'n Latynse teks van Wyclif) en sy redaksionele werk oor Wyclif (Kenny 1986; vgl. ook Hudson & Wilks 1987:160; Courtenay 1987:92). Die rede vir die waardetoewoening is dat Wyclif tendensieus in inleidingswerke tot die Middeleeuse filosofie oorsigtelik en skalks hanteer word, of geheel oorgesien word, terwyl klem eerder kerkhistories op Wyclif se voor-Reformatoriese kritiek van die Roomse Kerk as op sy inderdaad standhouende kenteoretiese posisies geplaas word. Wyclif ontbreek ook tipies in bloemlesings tot die Middeleeuse filosofie en skolastiek. Wyclif ontbreek byvoorbeeld volledig in die andersins awerags-insluitende bloemlesing van Bosley en Tweedale (2004). Feitlik die enigste manier, voor Kenny (1985, 1986) se rehabiliterende werke, om enige iets kenteoreties oor Wyclif te kon lees en filosofies iets daaruit te kon ontgin, was om in 'n gestandaardiseerde handboek in kerkgeskiedenis en dogmengeskiedenis vir 'n 'epistemologie' te gaan soek (vgl. Gilbert 1974:105; Nauert 1973:4–9). Naas Kenny se grondige herbekendstelling van Wyclif as *bona fide* Middeleeuse filosoof is dit net die gedateerde, weer skerper kerkhistoriese hoewel baie volledige werk van Workman (1926) en die kosbare werk van Robson (1961) wat in die skolastiese navorsing gesag dra (vgl. Gilbert 1974:86, 103). Die literatuur is dus alles behalwe onoorsigtelik. Uiteraard is Wyclif teologies en kerkhistories baie grondig kommentarier (vgl. Courtenay 1987:88), maar dus nie in terme van die skolastiese erfenis nie. Vergelyk byvoorbeeld die afwesigheid van 'n grondige Wyclif-bespreking in die andersins gesaghebbende inleiding van Copleston (1972:259, slegs die een verwysing). Vergelyk daarby dan ook die afwesigheid van besprekings van of minstens soliede verwysings na Wyclif in die hiperpresiese Marenbon (2007:8273, wat wel ander ondergepubliseerde Middeleeuse *Oxonians* soos Chatton, Bradwardine en Wodeham baie grondig bespreek). Slegs een verwysing na Wyclif is merkbaar in Luscombe (2004:170) se gesaghebbende werk: en dit is werklik tipies. Daarom sou met verwysings na baie ander inleidingswerke hierdie tendens met redelike gemak uitgewys kon word, naamlik die van Wyclif as buitestaander. As (post-)skolastiese filosoof is Wyclif 'n onderwaardeerde figuur wat in weinig inleidingswerke en bloemlesings in die Middeleeuse filosofie aan die bod gebring word. Dit geld egter ook vir die post-skolastiese tydperk waarbinne Wyclif moes werk as sodanig.

'n institusionele buitestaander gemaak – in die kerk en by Oxford self. Hy was verantwoordelik vir die vertaling van die Vulgaat in die Engelse moedertaal en 'n inspirasie vir die kontra-Roomse Lollardiese beweging in Engeland, asook vir die impetus aan Johannes Hus se pogings tot kerkhervorming en die aktivering van nasionalisme in Bohemië. By die konsilie van Konstans (1414–1418), waar Hus op die brandstapel tereggestel is, is Wyclif se geskifte formeel verwerp en is hy postuum as ketter verklaar. Daar is toe reeds gefokus op Wyclif as kerkrebel, terwyl sy tegniese akademiese werk grootliks geïgnoreer is: onder meer sy gesofistikeerde teorie oor hoe *insolubilia* in die *logica modernorum* aangespreek sou kon word.

Wyclif se interesse was pertinent universaliteit en hy het Ockham se kontra-realistiese nominalisme vir allerlei filosofiese, teologiese en morele dwalinge geblameer (Gilbert 1974:108). Die soort realisme wat Wyclif bepleit, is egter nie oordrewe Platoniesnie (ingevolge waarvan universeles geheel afsonderlik van partikulieres bestaan). Deur aansluiting te vind by 'n onderskeid wat reeds by Abelardus teenwoordig was (Beukes 2011b:6), onderskei Wyclif (1985:3; vgl. Kenny 1986:26ev) verskillende soorte universeles: universeles in die verstand van God (*pre res*, 'voor die ding'), universeles as tekens (*post res*, 'na die ding') en dan die sentrale *in res* universeles, 'in die ding'. *In res* universeles is werklik 'in die ding', maar is nie werklik skeibaar van die ding nie, eerder slegs formeel onderskeibaar (vgl. Marenbon 1987:8280). Dit herinner aan Skotus, en tog is dinge wat vir Wyclif formeel onderskeibaar is, selfs meer identies as wat dit vir Skotus was, soortgenootlik dieselfde identiteitsonderskeid wat in die leer oor die Drie-Eenheid aangetref word (Marenbon 1987:8280).

Wyclif argumenteer vir hierdie benadering op grond van die redelike konsensuspremissie dat proposisies waar *kan* wees, en dat een moontlike proposisie waar *sou* wees, in 'a stem ooreen met *b* op grond van *c*'. Deur so 'n proposisie as waar te aanvaar, verstaan ons inderdaad 'n universele – ons verstaan die eenvoud van die ooreenkoms tussen *a*, *b* en *c* op grond van *c* se *c*-heid wat in *a* en *b* aanwesig is, wat ons in staat stel om dit eweneens in komplekse vorm as 'n proposisie te verstaan. Dit is hierdie *in res* oorweging wat Wyclif ten sterkste van Ockham se nominalisme onderskei (vgl. Gilbert 1974:118). Ockham ontken nie dat daar ooreenkomste tussen partikulieres van dieselfde soort kan wees nie, maar ontken dat hierdie werklikheid 'n universele daarstel. Wyclif presenteer egter presies die antitesis wat deur Ockham ontken word: Jy moet universeles *of* aanvaar (hoewel *in res* nie werklik onderskeibaar van partikulieres nie), *of* jy moet ontken dat daar enige grondslag vir die diep gevestigde onderskeid, minstens sedert Boethius se Aristoteles-resepsie, tussen *genera* en *species* is. Laasgenoemde sou vir enige skolastikus baie waagmoedig wees.

Enige iemand wat tot 'n oordeel van soort- en deelgenootlikheid in staat is, weet volgens Wyclif wat 'n universele is. Neem die onderskeid tussen *genera* en *species*. 'n Realis soos Wyclif kan *genus* eenvoudig definieer as 'dit wat

oor die baie dinge wat verskillend in 'n *species* is, gestel kan word' (Wyclif 1985:3). 'n Nominalis soos Ockham moet op 'n hele swerftog van heromskrywing gaan, soos dat *genus* "n term is wat 'n teorie van *praedicabiles* handhaaf', of die soorte verhoudinge beskryf waarin 'n predikaat tot 'n subjek mag staan, of waarvan die teenhanger 'n andersoortige *praedicabiles* is, of van die baie terme wat dinge beteken wat spesifiek verskillend is. 'n Nominalis kan volgens Wyclif (1985:5) nie beweer dat dit wesenlik tot 'n term is dat gepredikeer *moet* word nie; dalk is daar niemand in die omtrek teenoor wie die term verbaal gepredikeer *kan* word nie. 'n Nominalis kan ook nie beweer dat enige partikuliere term, 'n partikuliere teken of klank of merk, predikeerbaar *moet* wees nie, omdat geen partikuliere noodwendig is nie. Trouens, partikulieres is vlugtig en daarom moet die nominalis dadelik en tipies verwys na 'baie terme wat dinge beteken wat spesifiek verskillend is'. 'n Nominalis kan ook nie beweer dat die term gepredikeer word op grond van 'n term wat 'n verskil in *species* aandui nie. Die *woord* 'hond' en die *woord* 'kat' verskil nie in *species* nie, want beide is Afrikaanse selfstandige naamwoorde op hierdie bladsy (vgl. Kenny 2005:152). Daarom moet die nominalis argumenteer dat die terme 'dinge beteken wat spesifiek verskil' (Beukes 2012:9). Juis dit is die Achilleshiel van die nominalistiese posisie, aldus Wyclif: deur die spesifieke verskil op die rand te plaas van die ding wat beteken word, eerder as om die verskil suiwer in die tekens self te vind. Die nominalis 'skeer nie af nie', maar skep eerder meer werk, sou Wyclif beweer (Beukes 2012:8)¹².

Kenny (1985:106ev, 2005:100–102) bevraagteken op grond van die prominente kwaliteit van die kontra-nominalistiese redevoering by Wyclif die uitsluitlik teologiese waardering en voor-Reformatoriese resepsie van Wyclif ten gunste van 'n juis swaarder klem op Wyclif se laat-skolastiese afhanklikheid. Dit is juis Wyclif se unieke Augustinianisme wat hom aan laat-skolastieke voorgangers (dog post-skolastieke medegangers) soos Bradwardine bind: uniek omdat, anders as sy voorgangers, Wyclif 'n Augustinus-lesing aanbied wat juis institusiekritiese en veral kerklik-ondermynende implikasies gehad het. Hy bied onder meer 'n interpretasie van die Augustiniaanse genadeleer aan wat op die gebrek aan 'n sigbare koppeling tussen die genadeleer en die pouslike instelling fokus. Juis daarom is Wyclif later by Konstans as 'n determinis veroordeel, hoewel hy teoreties nie meer deterministies as enige van sy Aristoteliaanse voorgangers soos Aquinas of Gent was nie (vgl. Kenny 1985:30ev). Ook in ander opsigte manifesteer 'n unieke Augustinianisme by Wyclif. Weer teenoor die nominalistiese posisie van Ockham agiteer Wyclif in skerper Platoniese terme dat God skep deur ewige argetipes in God se intellek

12. Natuurlik werk Wyclif hier met 'n nominalistiese ideaaltipe wat meer ekstrem en ongenuanseerd as Ockham self is: die 'terme' in Ockham se sisteem is byvoorbeeld nie klanke of inkmerke op papier nie, maar terme in sy verbeelde mentale taal. Wyclif konfronteer egter wel Ockham se eiesoortige Achilleshiel: die gebrek aan die eksplisiete verrekening van die verhouding tussen die terme in sy verbeelde mentale taal en die werklike, reële tekens in die werklike, reële werklikheid. Ockham was daarvan oortuig dat hy die funksie en eienskappe van Latynse grammatika effektief kon verduidelik deur 'n mentale teenhanger te postuleer. Wyclif fokus daarop dat die enigste rede waarom die verbeelde mentale taal enige gewaande verduidelikende funksie sou kon voorbehou, juis is omdat dit in die nie-reële spookagtigheid van die gemoed plaasvind – nie in die reële werklikheid van Wyclif, wat die skolastiek terugforseer na klanke, inkmerke op papier, en vlees en bloed nie.

ekstern te laat manifesteer en dat God dit juis so doen dat elke geskepte substansie gekonstitueer word deur 'n universele natuur, wat die skepsel soort- en deelgenootlik maak aan elke ander skepsel wat partikulier of generies dieselfde as die betrokke skepsel is (vgl. Kenny 1985:12ev). Dit bring mee dat Wyclif die unieke standpunt handhaaf dat God geen individu kan vernietig nie, omdat die vernietiging van die individu ineens ook die vernietiging van die universele natuur sou impliseer. Daarom is Wyclif ook in morele sin suiwer Augustiniaans. Hy bepleit 'n selfafwysende vorm van die liefde wat 'n moraliteit daarstel wat gebied dat die menslikheid in elke mens eerbiedig moet word, dat die universele natuur self die objek van die liefde is en dat die gedeelde universele natuur wesentliker as 'n individuele selfgeldendheid is (Kenny 1985:16).

Allermens is Wyclif 'n teoloog wat filosofiese geleentheidsbelangstellings gekoester het. Daardie onderskeid sou deur die post-skolastiese dwang van die skeiding tussen teologie en filosofie verwerklik word, 'n skeiding wat by Padua begin het en deur die Oxford Rekenaars verhewig sou word en eers in die Renaissance met die tipiese Renaissance aandrang op uiteenlopende erudisies en enkelspesialisering 'n formeel-ensiklopediese werklikheid sou word. Wyclif was aan die een kant nog 'n eg-Middeleeuse denker, vanselfsprekend sowel *bona fide* teoloog as *bona fide* filosoof, die een altyd ongesubordineerd aan die ander. Sy tegniese konfrontasie met Ockham dui op 'n erudisie in en kennis van die volle intellektuele voorgeskiedenis, vanaf Boethius tot by Ockham. Aan die ander kant het Wyclif, soos Ockham, Padua en Bradwardine, reeds van die skolastiese tradisie afstand geneem. Hy konformeer stilisties nie aan die voorskrifte vir skolastiese redevoering, nog so duidelik by Ockham, nie, maar bied sy argumente gestroop van skoolafhanklikheid as sy 'eie' aan. Hy kontinueer nie die skolastiese fiksasie op Aristoteles nie. Hy werk ondubbelsinnig institusiekrities, in navolging van Padua. Hy staan inderdaad nie meer vierkantig in die skolastiek nie, hoewel hy epistemologies nog soveel aan die skolastiese bedding verskuldig was. Wyclif was, in kort, post-skolasties.

Biel se transformerende pragmatiek

Die Ockham-tradisie sou in al die laat-skolastiese maar ook reeds post-skolastiese trekke daarvan egter in die nagloed van Wyclif se konfrontasie met nominalisme nie taan nie. Dit is trouens kenmerkend van post-skolastiek dat dit van 'n spanning tussen Ockhamiaanse en kontra-Ockhamiaanse standpunte getuig – 'n spanning wat geheel en al in die Renaissance-filosofie wegval en daarom in 'n post-skolastiek tuishoort. Van hierdie spanning in post-skolastiek getuig die werk van die hoogs onderwaardeerde Gabriel Biel (*circa* 1408–1495), wat chronologies ten opsigte van die laaste twee dekades van sy lewe trouens reeds in die Renaissance staan.

Biel se lewenswerk getuig van 'n integrasie van hierdie twee lewensbeskoulike werklikhede waarmee hy gekonfronteer word: enersyds wel die *via moderna* van Ockham en Padua,

maar andersyds ook dit wat die *via moderna* op die vooraand van die Renaissance sou moes opvolg. Hy is een van die laaste eksponente van die *via moderna*, maar ook 'n kieskeurige-eklektiese transformeerder daarvan.

Sy *Baccalaureus Artium* verwerf Biel¹³ in 1453 te Heidelberg. Sy nagraadse studies sit hy te Erfurt en Keulen voort, waar hy deeglik met die nominalistiese tradisie van Ockham in kontak gebring word en diep daardeur beïnvloed word. Hy word in 1485 rektor van die Universiteit van Tübingen en word rondom die halfmilleniumviering van Tübingen gedenk as die 'eerste groot dogmatikus' wat Tübingen opgelewer het (Feckes 1927:52).

Hoewel baie meer pertinent religieus in die toonaard van sy geskifte as Ockham, handhaaf Biel kenteoreties steeds 'n nominalistiese posisie waarin 'n konkreet-partikulier-pragmatiese eerder as 'n abstrak-universele gerigtheid konstant beklemtoon word. Teologies handhaaf hy 'n unieke soort voluntarisme wat soms, maar verkeerdelik, met 'n voluit Pelagiaanse posisie geassosieer is (Burkard 1974:12). Dit is egter Ockham wat die koherensie aan Biel se werk verleen: Waar Biel ook al ander skolastici konsulteer oor temas en onderwerpe waarvoor Ockham self nie in diepte gehandel het nie, bly Ockham die parameters voorsien waaraan Biel enige alternatiewe toets (Feckes 1925:25ev).

Tog is die post-skolastiese kwaliteit van Biel se werk nie in 'n partisaanse afhanklikheid van Ockham te vinde nie, maar in sy begeerte om kompeterende tradisies vanuit die middel- en laat-skolastiek te sintetiseer. Hy hanteer die *via antiqua* vanaf Aquinas na Duns Skotus na die *via moderna* van Ockham, Padua, Bradwardine en Wyclif met 'n eklektiese, pragmatiese koppeling van oorgangsfigure soos Bonaventura, wat sy werk in geheel ensiklopedies waardevol maak. Biel sintetiseer egter nie net tradisies nie. Hy sintetiseer ook temas wat in 'n post-skolastiek in hoogs problematiese jukstaposisie gebring word, soos 'kennis' en 'geloof', of 'rede' en 'spiritualiteit' – temas wat in die laat-skolastiek nog onproblematies langs mekaar kon staan (Burkard 1974:32ev).

Die pragmatiese kwaliteit van Biel se werk mond uit in 'n nadruk op sosiale etiek, hoogs ongewoon vir 'n Middeleeuse kloostermonnik, en die praktiese implementering van teologiese konklusies in die samelewing self. So ondersoek Biel, in die tradisie van Padua, die vereistes vir legitieme politieke outoriteit, die wedersydse regte en verpligtinge van heersers en onderdane, die moraliteit van die pouslike

13. Biel is in die Middeleeuse navorsing totaal ondergekommentarieerd, juis op grond van dateringskwessies wat hom konstant vorentoe na die Renaissance-korpus toe skuif, asook die moderne geneigdheid tot enkelspesialisering wat Biel se nalatenskap gevolglik aan die teologiese argief toevertrou. Tog het Oberman (1963) 'n volledige bespreking van Biel in 'n *Middeleeuse oorsigwerk* aangebied, met begroonde redes waarom Biel juis nog in 'n Middeleeuse werk hoort, met 'n behoorlike termregister en bibliografie daarin opgeneem – hoewel dit 'n werk is wat 'n teologiese bedding het. Uit Oberman (1963:12ev) se bespreking word dit duidelik dat 'n figuur soos Biel ensiklopediese ongemak veroorsaak: Vir Renaissance-filosofie is hy te vroeg, vir laat-skolastiek te laat. Biel is dus, ensiklopedies-gesproke, 'n ideale post-skolastikus. Daar is weinig in Engels oor Biel beskikbaar – vergelyk byvoorbeeld die slegs twee paragrawe van Friedman (2006) se inskrywing in 'n andersins hoogs-insluitende handleiding (Blackwell). Dalk moet die krities-waarderende Duitse navorsing, veral vanuit die Tübingen-tradisie, eerder geraadpleeg word: Vergelyk byvoorbeeld Burkard (1974) en Feckes (1925, 1927). In Engels, naas die teologiese oorsigwerk van Oberman, is wel die uitstekende artikel van Clark (1965) en die Aquinas-Biel jukstaposisie van Farthing (1988) aan te beveel.

instelling en die rol van geld in 'n regverdige ekonomie. Met ander woorde, die pragmatiese kwaliteit van sy werk, gevoed deur onder meer die sekulariserende aktivisme van Padua, bring Biel daartoe om te fokus op sosiale en morele sake wat gewis nie in die skolastiek wesenlik was nie, maar eers by Ockham en Padua self – in die *via moderna* dus – sentrale oorwegings sou word. Dit is van hulle wat Biel dit sou erf.

Sy pragmatiek word gereflekteer in 'n morele aktivisme¹⁴ wat skakel met Biel se optimisme oor 'n 'morele potensialiteit' wat hy in die menslike natuur vind en wat skerp pragmaties-partikulariserende gevolge vir sy kenteoretiese posisie inhou. Met betrekking tot die ontologiese status van universeles kies Biel via die vergange Duns Skotus-, Ockham- en Wyclif-debat voorspelbaar vir die konkrete bo die abstrakte en handhaaf hy wesenlik die nominalistiese posisie (Clark 1965:751). Hy beskou universeles dus bloot as woorde of name wat *ad hoc* toepassing in die Aristoteliese kategorie skepping van entiteite geniet, terwyl individue die enigste werklik eksistente is (vgl. Clark 1965:752). Die woorde 'God' of 'kerk' beteken vir Biel niks, tensy dit in die pragmatiek van die alledaagse geleef word. Sy eklektiek neem hom egter ook terug na Duns Skotus se voluntarisme in sy nadruk op God se absolute vryheid onafhanklik van enige eksterne noodsaaklikheid. Biel radikaliseer dit egter: God kies ons, maar ons moet vir God terugkies. Daarsonder is God se uitverkiesing konsekwensieloos. Dit is 'n wesenlike ontwikkeling: Nie eers Duns Skotus se voluntarisme ten opsigte van God se onnipotensie sou vir so 'n mensgebaseerde interval – indien nie intervensie nie – voorsiening maak nie (vgl. Farthing 1988:23). So is daar volgens Clark (1965:753) 'n patroon van eklektiese, dog kreatiewe rehabilitasie by Biel sigbaar, wat sowel Clark (1965:754) as Farthing (1988:121) trouens kenmerkend van die era direk na Ockham vind. Hierdie pragmaties-eklektiese werkswyse is dus nie totaal onoorspronklik bloot die arbeid van 'n partisaanse leerling nie. Dit vra baie van Biel om te kies presies wat hy vanuit die middel-skolastiese en laat-skolastiese voorgangers wil ontgin en rehabiliteer.

Die feit dat Biel hierdie erfenis telkens moreel en sosiaal probeer aktualiseer, dui ook op die transformerende effek van sy rehabilitasieprogram. Waar die hoog-skolastiek ultra-teoreties was, tot so 'n mate dat dit buite die skolastiese diskoers volledig irrelevant was, is die laat-skolastiek meer ontvanklik vir die verrekening van die sosiale en morele implikasies van skolastiese teorievorming, terwyl 'n post-skolastiek hierdie implikasies doelgerig en pertinent

14. Juis op grond van hierdie aktivisme waardeer Oberman (1963:31) Biel se soteriologie as wesenlik Pelagiaans. Clark (1965:748) betwis egter hierdie gevolgtrekking en dui aan dat die frekwensie en prominensie van 'n verbondsoopvatting en onverdunde genadeleer by Biel die fokus nie op uitsluitlik menslike verrigting sou kon laat val nie. Tog sou geen leser van Biel tot 'n ander gevolgtrekking kon kom anders as dat daar minstens kwasi-Pelagiaanse momente in sy vertikale teorie aanwesig is nie. Biel bepleit konstant 'n pragmatiese selfverwysing: nie soseer die afhanklikheid van genade nie, maar wat 'n mens vir jouself kan en behoort te doen wanneer 'n mens eers die genade ontvang het – met die opvatting van die infusie van genade juis daarin prominent aanwesig. Biel (vgl. Clark 1965:750ev) argumenteer dat hoewel sondaars nie die eerste versoeningstree na God kan gee nie, op grond van die verbondsoopvatting waarvan die bron die Goddelik-soewereine liefde en genade is, daar 'n ekonomies-sinergistiese werklikheid tot stand kom, waarvan die deurslaggewende moment is wat die sondaar se vrye respons op die infusie van die genade sou wees.

internaliseer. Hierdie transformerende effek is trouens 'n kenmerk van die ontwikkeling vanaf die laat-skolastiek na 'n post-skolastiek. Daarom dien Biel se werk ook steeds ensiklopedies 'n doel.

Die materialisme van Blasius van Parma

Die verselfstandiging van die natuurwetenskappe lei via Bradwardine en die ander Oxford Rekenaars in die tydperk tussen Ockham en Kusa tot 'n dramatiese ontwikkeling in die natuurlike filosofie, veral met betrekking tot die opkoms van 'n lewensbeskoulike materialisme. Dit sou 'n eeue-oue strydvraag rondom bewegingswette wees wat die verselfstandiging van die natuurwetenskappe sou intensiveer en in 'n post-skolastiek formeel tot materialisme, die belangrikste meehanger van sekularisme in die moderne filosofie, tesame met die latere teleologiese historisme en die meegaande transendentalisering van die subjek sou meewerk.

Die strydvraag het vanaf die 1370's gewentel rondom die klaarblyklike onvoldoendheid van die bewegingswet van Aristoteles, soos oorgeneem deur Aquinas, en later krities deur die Oxford Rekenaars gekonfronteer (vgl. Luscombe 2004:167). Aristoteles se beroemde teorie van beweging het geleer dat beweging *of* deur 'n interne beginsel (op grond van die natuur van die bewegende objek) *of* deur 'n eksterne beginsel (op grond van die kontak tussen die bewegende objek en 'n ander objek) veroorsaak word. In laasgenoemde geval verswak beweging progressief namate die kontak tussen die bewegende objek en die ander objek afneem. Reeds in die vyfde eeu het Johannes Filoponus egter Aristoteles se tweeledige bewegingswet verfyn, deur bykomend te argumenteer dat 'n bewegende objek, wanneer dit in beweging is, self 'n bewegingskrag of *vis impressa* het ('n krag in sigself), hoewel dit intrinsiek aan *vis impressa* is dat dit noodsaaklikerwys progressief verswak (Schneider 1991:21ev).

In die laat dertiende eeu word Aristoteles en Filoponus se posisie plofbaar heropgeneem deur 'n aantal Oxoniane wat op grond van hierdie teorie die beweging van hemelliggame probeer verklaar. Daar word twee moontlikhede oorweeg: Die hemelliggame is *of* lewende entiteite met 'n eie siel wat deur God in beweging gehou word (eksterne beginsel) *of* die hemelliggame beweeg natuurlik met *vis impressa* (interne beginsel). In die laat dertiende eeu word laasgenoemde standpunt verrassend deur die meeste skolastici onderskryf, met pertinente inbegrip van die *vis impressa*: Hemelliggame beweeg op grond van hulle eie massa (Schneider 1991:21ev) en is kineties van niks anders afhanklik nie. Hierdie standpunt word gepostuleer teen Aquinas se gesaghebbende opinie, wat die eksterne beginsel wou handhaaf, welwetend dat die standpunt wat die interne beginsel *cum vis impressa* onderskryf, radikale konsekwensies sou inhou vir die verselfstandiging van die dissiplinaamwerk wat later as die natuurwetenskappe bekend sou staan, maar in die

middel-skolastiek en voor die bloeitydperk van die Oxford Rekenaars nog saam met die wiskunde onder formele logika geressorteer het (vgl. Schneider 1991:25ev).

'n Franciskaanse tydgenoot van Ockham, wat nog voor Ockham se ekskommunikasie in Avignon saam met Ockham was en later saam met hom Duitsland toe sou vlug, Frans van Marsia (1290–1344), teoretiseer aan die hand van die interne beginsel *cum vis impressa* dat Aristoteles se bewegingswet onvoldoende is om die beweging van hemelliggame te verklaar aangesien die spoed van hemelliggame duidelik waarneembaar konstant is, of minstens nie afneem nie. Daarom moet die interne beginsel *cum vis impressa* verruim word om voorsiening te maak vir 'n impetus wat nie afneem nie, maar perpetueel is (Schneider 1991:29ev). Natuurlik is Marsia se impetusteorie, soos wat dit bekend sou word, 'n verrassende Middeleeuse antisipering van die twintigste-eeuse insig dat die kosmos hiperdinamies is, dat die heelal uitbol en dat die spoed van hemelliggame nie afneem of selfs konstant is nie, maar toeneem. Die logiese konsekwensie van hierdie posisie is in die laat veertiende eeu egter dat daar uiteindelik geen rede bestaan om die hemelliggame uit te sonder nie, dat die 'dinge van die aarde en die dinge van die hemel' fundamenteel dieselfde is en aan dieselfde kousaliteitsbeginsels onderworpe is (vgl. Luscombe 2004:168).

Hierdie bitter hewige debat, met Aquinas-lojaliste aan die een kant en die ondersteuners van Marsia aan die ander kant, was duidelik geen triviale skolastiese oefening nie. Kenmerkend van 'n post-skolastiek, soos aangedui via Biel, word dit ná Ockham en Marsia in terme van sosiale, etiese en lewensbeskouwlike konsekwensies herinterpreteer. Indien dit so is dat die hemelliggame volgens die interne beginsel *cum vis impressa cum* perpetueel beweeg, en indien sowel hemelliggame as aardse objekte materieel is en aan dieselfde kousaliteitsbeginsels onderworpe is, kan God duidelik buite die teoretiese formulering van aspekte van die fisiese werklikheid gelaat word.

In watter mate sou dit ook vir die sosiale werklikheid kon geld? In watter mate is dit dan duidelik dat die fisiese werklikheid nie met geestelike of transendentale suboorwegings interpreteer hoef te word nie? Dit was dan juis Blasius van Parma (1347–1416), wat biografies vierkantig in die post-skolastiese tydperk staan, wat hierdie konsekwensies lewensbeskouwlik sou intensiveer, tot op die punt dat hy onder studente die bynaam *doctor diabolicus* sou kry.

Blasius se visie vir die natuurlike filosofie was dat dit, op grond van die sukses van die interne beginsel in bogenoemde debat, nie verder sou probeer om hoegenaamd tot 'n 'geestelike werklikheid' toe te tree nie. Die wiskunde was vir Blasius die matriksdisipline, omdat dit die hoogste sekerheid in terme van akkuraatheid en bewyskorrespondensie bied (Luscombe 2004:168). Die astronomie, of astrofisika, word skalks net onder wiskunde geplaas, omdat die hemelliggame (volgens die laat veertiende-eeuse fisikaparadigma) kennelik nie aan

die aardse toetse vir kontingensie onderwerp kan word nie. Die res van die 'materiewetenskappe' volg daarnaas, in die orde van die hoogste tot die laagste potensiaal vir akkurate analise, na gelang van blootstelling aan kontingente faktore.

Uiteraard word die siel in hierdie materialistiese raamwerk as die wesenlike substansie en onsterflike (Platoniese) Vorm van 'n mens verwerp. Die siel is volgens Blasius 'n materievorm wat analities benader, beskryf en ontleed moet word. In hierdie opsig is hy die voorloper van die moderne psigiatrie, wat eers in die laat negentiende eeu sou ontwikkel. Die intellek is organies en organies blootgestel: Dit groei, verstadig entropies en sterf af soos enige ander natuurlike proses. Die siel en intellek kan hoegenaamd nie van die liggaam geskei word nie. Die siel is trouens materieel en daarom sterflik (Schneider 1991:31ev).

Blasius se opvattinge is gedurende die post-skolastiese tydperk betreklik effektief versprei (Luscombe 2004:169). Waar hy vyf dekades vantevore gedurende die laat-skolastiek summier as ketter verwerp sou word, het die formele verklaring van sy leerstellings as kettery deur die biskop van Pavia in 1396 feitlik geen impak op die resepsie en verspreiding van sy materialistiese leer gehad nie. Die laat veertiende eeu was eenvoudig gereed vir materialisme, soos wat dit gereed was vir Padua se sekularisme, die skeiding van teologie en filosofie en die verselfstandiging van die natuurwetenskappe by Oxford via die Rekenaars, die skolasties-ongebonde institusiekritiek van Wyclif en die eklekties-transformerende pragmatiek van Biel.

Enersyds is Blasius se materialisme as 'duiwelswerk' gekenmerk (Luscombe 2004:168). Andersyds was dit duidelik dat hierdie duivel gekom het om te bly. Sedert Blasius kon geen ontwikkeling in die filosofie sonder meer by die aansprake van materialisme verbygaan nie. Hierdie ontwikkeling sou in die dialekties-historiese materialisme van die negentiende eeu selfs teleologiese status verkry. Blasius is ensiklopedies belangrik, want die bedding van materialisme is nie die laat-skolastiek of die vroeg-Renaissance nie, maar 'n post-skolastiek.

Die uitgediende loyalisme van Gersonius

Om 'n baie spesifieke hoewel negatiewe rede is 'n ander denker wat in die post-skolastiese tydperk produktief werksaam was, ensiklopedies belangrik: Johannes Gersonius (1363–1429), wie se lewenswerk getuig van 'n hiperpolemiese konfrontasie met die laat-skolastiese tradisie ten gunste van die herwinning van 'n vertrouwe in die outoriteit van die kerklike tradisie en die herbevoordoring van 'n loyaliteit aan die grondslae van die middel-skolastiek. Gersonius is belangrik omdat sy lewenswerk daarvan getuig hoe futiel dit in die post-skolastiese tydperk geword het om sigself teen die gekombineerde impetus van nominalisme, sekularisme, die isolering van natuurwetenskaplikheid, institusiekritiek, pragmatiek en materialisme te verset. Gersonius is belangrik

omdat sy lewenswerk onbedoeld aandui dat post-skolastiek inderdaad verwys na iets wat onherroeplik verbygegaan het.

Gersonius was vanaf 1395 tot 1418 kanselier van die Universiteit van Parys en het die berugte konsilie van Konstans (1415 tot 1418), waar Wyclif tot ketter verklaar en Hus tereggestel is, bygewoon. Sy kanselierskap van meer as twee dekades bestryk 'n buitengewoon onrustige tydperk in die Franse geskiedenis, wat inderdaad maar deur geheel die Middeleeue 'n onrustige Frankiese geskiedenis was. Die 1400's was 'n tyd van hewige burgerlike opstande in Frankryk, veral op grond van die sosiale en ekonomiese distorsies wat deur die bitter triviale en monargies-eiesinnige Honderdjarige Oorlog tussen Frankryk en Engeland geskep is. Die onrus is deur 'n algemene vertrouensverlies in die pouslike instelling, 'n subtiele bevraagtekening van die outonomie van die monargie en die kerklike institusiekritiek van Wyclif en Hus verhewig. Dit alles het 'n uiters negatiewe impak op die universiteitswese van die vroeg vyftiende eeu in Frankryk gehad, bowenal by die spoguniversiteit vir soveel eeue reeds, Parys (vgl. Pascoe 1973:14ev).

Gersonius, beroemd om sy prolifieke skryf- en oratoriese vermoëns, voer die oorsprong van die skade, onrus en agteruitgang in die samelewing en by die Universiteit van Parys self na die afskeid van die middel-skolastiek en die oorgang na die laat-skolastiek by Duns Skotus en Ockham in die besonder terug. In April 1400 reik Gersonius 'n *Memorandum* (op daardie tydstip 'n interne, krities-polemiese dokument wat slegs vir universiteitspersoneel bedoel was) uit rakende die syns insiens erbarmlose stand van sake aan die teologiese fakulteit. In die *Memorandum* dreig hy om as kanselier te bedank, op grond van wat hy as die 'onderrig van vruglose en inhoudlose doktrines' by die betrokke teologiese fakulteit beskryf (Luscombe 2004:170). Hy verwys in die berugte memorandum na die eksponente van die nominalisties-terministiese tradisie van Ockham (die *nominales*) as *rudes* (onkundiges) en na die eksponente van Skotus as *curiosi et phantastici* (laf en vreemd). Beide groepe word verkwalik dat hulle die onderrig van teologie met hulle 'gekekkel en stryery' gekompromitteer en 'besmeer' het ('n standpunt wat nogal later robuus deur Martin Luther in sy eie dikwels ondelikate en selfs onkundige geveg met die skolastici opgevolg sou word; [vgl. Luscombe 2004:171 en Pascoe 1973:54]).

Vanaf die uitreik van daardie *Memorandum* sou Gersonius tot selfs na sy aftrede as kanselier beide groepe in die openbaar bly konfronteer, nie bloot met interne *Memorandae* nie, maar met polemiese karikature wat die oorwig van sy hoogs openbare – gegewe die prominensie van sy podium – strydgesprekke sou dra. In 1402 publiseer Gersonius byvoorbeeld *Contra curiositatem studentium*, waarin hy die Skotiste vir die invoer van metafisiese vorme, quidditeit¹⁵ en 'n 'duisend

15. Quidditeit, 'n begrip regstreeks ontleen aan Avicenna en strykdeur in veral die latere skolastiek aanwesig, vra na die *in quid* van 'n saak, 'wat dit is om dit te wees'. Die quidditeit van 'n saak moet uitgespel word in 'n standhoudende definisie van die saak, en is soms, ietwat verwarrend, as sinoniem vir 'essensie' gebruik. By Avicenna self is die quidditeit van enige iets anders as God uitsluitend ten opsigte van die bestaan van die saak: Die saak se bestaan en daarom quidditeit (en andersom) word dus regstreeks aan God ontleen.

ander divisies' (Pascoe 1973:89) aanval, teenoor die middel-skolastiese opvatting van die absolute enkelvoudigheid van God. Baie later, in 1426, publiseer Gersonius *De modis significandi*, waarin hy die Skotiste met detailanalises vir die Skotiaanse afwerping van Aristoteliese logika en 'n algemene verwaarlosing van die klassieke erfenis verkwalik. Die Ockhamiste weer word bitter ironiserend getipeer as *rudes et terministae nec reales in metaphysica* ('onkundige terministe, nie-realisties in metafisika') (Luscombe 2004:171).

Dat daar inderdaad in die tweede helfte van die veertiende eeu voortdurende strydgesprekke tussen nominaliste en Skotiste was, is nie te betwyfel nie. Die gesprekke was inderdaad soms ook buitengewoon esoteries: 'n Maandlange simposium oor Skotus se gebruik van leestekens was byvoorbeeld niks vreemd nie (vgl. Pascoe 1973:89). Dit was egter alles behalwe 'kekkel'. Op die spel was die legitimiteit van nadenke oor die attribute van God. Dit het gegaan oor twee soorte verwonderinge aan God, 'n ouer en moderner verwondering (*famosiores et moderniores modi imaginandi*). Die ouer, Skotiese manier was om te argumenteer dat die attribute of 'perfeksies' van God werklik onderskeibaar is (*attributa sive perfectiones distinguuntur intrinsece ex natura rei*), terwyl die moderner, nominalistiese manier was om te argumenteer dat die attribute van God op geen wyse geskei of selfs onderskei kan word nie (*nulle perfectiones sunt in divina essentia ex natura rei ab invicem formaliter vel realiter differentes*).

Wesenlik het die twee groepe, in die laat veertiende eeu inderdaad reeds eerder akademiese groepe as nog skole in die skolastiese sin, twee verskillende metodologiese premisses gehad. Die Skotiste was gerig op metafisiese ondersoek en die nominaliste op terministies-logiese ondersoek (vgl. Luscombe 2004:172). Tot vandag toe is dit in terme van die analitiese en kontinentale onderskeiding in die filosofie nog so.

Gersonius se polemiese karikatuur van die twee groepe het nie die intens-akademiese kwaliteit van die Skotisties-Ockhamistiese divisie eerbiedig nie. Hy is die laaste van die laat-veertiende-eeuse teologiese leermeesters wat nog 'n teruggaan na 'n tyd voor hierdie divisie kontempler.

Tog is Gersonius se angstige interesse juis in 'n respektable teologie (Pascoe 1973:179) en dus nie die neurotiese uitvaart van 'n Middeleeuse universiteitsburokraat nie. Sy nostalgie en verantwoorde konserwatisme blyk byvoorbeeld duidelik uit sy lang brief, getitel *Jucundum*, waarin hy onverbloemd probeer terugryp na die middel-skolastiek, die tyd voor die divisie, deur Bonaventura, Aquinas en Gent te probeer herwaardeer juis deur hulle as teologies-filosofiese ideaaltipes voor te hou (vgl. Pascoe 1973:182). Hy dring daarop aan dat die teologie jeens haar patristiese en skolastiese tradisies, sowel as jeens Aristoteles se logika lojaal moet bly. Hy blameer die Skotiste vir hulle Platoniese inklinasies en neiging tot Augustiniaanse eksemplarisme in die Skotiese gelykstelling van Goddelike idees met universeles deur die toepassing van die 'formele onderskeid' (vgl. voetnota 9). Die Skotiste is na

Gersonius se mening Platoniste wat die ewige quidditeit buite die intellek van God stel, as sodanig ongeskep deur God en inderdaad nie skepbaar of vernietigbaar deur God nie (vgl. Pascoe 1973:125). Daarby verklaar Gersonius oorlog teen die Oxford Rekenaars se volgelinge vir die aanvanklike invoering van logika en metafisika in die teologie, die latere invoering van wiskunde in die teologie, die uiteindelijke skeiding van teologie en filosofie en, laastens, die verselfstandiging van die natuurwetenskappe (vgl. Pascoe 1973:126ev).

In kort: Gersonius kasty die *infertilis varietas* van die post-skole van sy tyd juis op grond van hulle skolastiese voorgeskiedenis. Gersonius se diskoers skep uiteindelik egter die indruk van 'n self-flagellante: Met sy ironisering, polemisering en viktimisering van die laat-skolastiek folter Gersonius wesenlik sy eie post-skolastiese dispoisie in die eerste twee dekades van die vyftiende eeu. Nietemin is Gersonius se posisie *bona fide* geldig: lojaliteit teenoor die tradisie en intrinsieke outoriteit (kerk, eksegeese en pous), die subordinering van filosofie aan die oorhoofse oordeel van die geloof en vertrouwe in die patristiese en skolastiese erfenisse.

Post-skolastiek het, inderdaad getraumatiseer deur die ontwikkelinge vanaf Padua tot Blasius, ook hierdie reaksionalistiese standpunt nodig gehad – nie om post-skolastiek diskursief uit te daag nie, maar juis om aan te kon toon dat die reaksie op daardie fase van die sekulariserende, materialiserende en proto-humaniserende impetus nie gestop sou kon word nie, selfs nie deur die kanselier van die Universiteit van Parys, met al sy oratoriese en beperkte Middeleeus-publiserende begaafdheid nie. Gersonius is daarom ironies juis die laaste stempel van 'n post-skolastiek voor die sentrale figuur op wie dit post-skolasties ten laaste sou aankom, naamlik Nikolaus van Kusa.

Kusa se dialekties-spekulatiewe mistiek

Inderdaad is Nikolaus van Kusa (1401–1464) die 'laaste Middeleeuse en eerste Renaissance filosoof' (Moran 2007:173), of dalk tog die 'poortwag van die moderne' (Dupre & Hudson 2006:466). In beide hierdie lesings word Kusa as die wesenlike en enigmatiese skarnierfiguur tussen die Middeleeue en die vroeg-moderne aangebied. In Kusa¹⁶ se werk kulmineer talle van die temas wat in terme van oorsprong nou reeds as kenmerkend van die post-skolastiese bedding aangedui is: die skeiding tussen kerk en staat, waaruit sekularisme gespruit het (Padua); die skeiding tussen teologie en filosofie, waaruit die verselfstandiging van die natuurwetenskappe gespruit het (Bradwardine); skolasties-afstandelike institusiekritiek (Wyclif); sosiaal-transformerende pragmatiek (Biel) en materialisme (Blasius). Hierby kom nou ook Kusa se sonderlinge dialekties-mistieke uniekheid.

Kusa deel die post-skolastiese kritiek van die universiteitskolastiek en die afstandname van filosofie as

institusionele aktiwiteit. Kusa transendeerskoolgebondenheid volledig: Hy is so min Skotiaans as wat hy Ockhamiaans is. Hy is lank nie meer 'n tipiese skolastikus wat met die gebruik van tegniese jargon *quaestiones* of 'n *quodlibet* skryf en die tradisie daarmee kommentariseer nie. In 'n styl wat herinner aan Anselmus van Kantelberg eeue voor hom, skryf Kusa kort monografiese werke waarin hy 'n dialekties-spekulatiewe mistiek¹⁷ ontwikkel. Dit blyk nie so duidelik uit sy politieke teorie nie, wat hy van Padua erf, maar wel uit sy metafisika. Omdat sy politieke teorie die nosie van konkordansie ontwikkel, wat sentraal staan tot sy metafisika, word beide vervolgens bespreek.

Na 'n kort inleidingstudie aan die Universiteit van Heidelberg in 1416, studeer Kusa vanaf 1417 tot 1423 aan die Universiteit van Padua regte, waar hy ook in 1424 in die regsgeleerdheid promoveer. In 1425 sluit hy by die Universiteit van Keulen aan waar hy publiekreg doseer, maar ook filosofie en teologie begin studeer. In 1432 word hy afgevaardig na die konsilie van Basel, waar twee belangrike sake hanteer is: die reeds verketterde (by die konsilie van Konstans [1414–1418]), leerstellinge van Johannes Hus en die gevolglike pogings tot kerkhervorming en die aktivering van nasionalisme in Bohemië deur Hus-lojaliste, en in die nagloed van Wyclif se institusiekritiek, die vraag na kerklike en in besonder pouslike soewereiniteit. Kusa word in 1448 'n kardinaal van die kerk en sterf in 1464 in Rome (vir die volledigste biografiese oorsig beskikbaar, kyk na Flasch 1966:4ev).

Ten tye van die konsilie van Basel skryf Kusa in 1433 sy Katolieke Konkordansie (*De concordantia catholica*) waarin hy homself ten opsigte van beide sake op die konsilie se agenda posisioneer. Kusa bepleit die opheffing van pouslike soewereiniteit ten gunste van 'n konsiliegebaseerde besluitnemingsproses (Flasch 1966:32ev). Wesenlik kom dit aan op 'n demokratisering van die kerklike besluitnemingsproses. Daar moet in die kerk geleentheid tot debat wees en die beginsel van instemming of *consentia* moet in hierdie proses sentraal staan (Kusa 1991:76ev). Besluitneming in die kerk word nie op die pouslike diskresie gegrond nie, maar op die afgevaardigdes na die konsilie se geleentheid tot instemming of nie-instemming oor enige saak rakende die formulering van belydenis en beleid. Kusa is in die werk duidelik baie aan Padua se *Defensor Pacis* van 1324 verskuldig (vgl. Flasch 1966:28): Padua se pleidooi vir die onherroeplike skeiding van die aardse en die geestelike, dus ook van kerk en staat, met daarby die 'enkele soewereiniteit' wat op die aarde – naamlik in die staat, die *civitas* – self gevind moet word, word in terme van die dinamika van die *civitas* deur Kusa heropgeneem en kerklik toegepas – afgesien daarvan dat Padua self 'n voorstaander van konsiliebesluitneming as sodanig was. Volgens Kusa (1991:90) moet kerk en staat

16.Ten opsigte van die sekondêre literatuur is Jasper Hopkins se inleiding (Hopkins 1978) asook sy vertalings, redigerings en kommentare van die primêre Kusa-tekste gesaghebbend in die navorsing (Kusa 1981, 1983, 1985). Daarby is Copleston (1972:317ev) en David Luscombe (2004:173ev) se analyses en kommentare sterk aan te beveel. Sien daarby Dupre en Hudson (2006) en Sigmund (1963).

17.Naas sy afhanklikheid van Padua ten opsigte van politieke teorie, was Kusa veel dank verskuldig aan Johannes (Meister) Eckhardt (*circa* 1260–1327) ten opsigte van die spekulatiewe-mistiese kwaliteit van sy metafisiese dialektiek. Die enigste rede waarom spekulatiewe mistiek nie in 'n post-skolastiek tuishoort nie, is chronologies: Eckhardt voorsien naamlik 'n spekulatiewe-mistiese alternatief tot die hoog-skolastiek, selfs nie tot die laat-skolastiek nie. Die beste uiteensetting wat myns insiens oor spekulatiewe mistiek in Engels beskikbaar is, met klem op Eckhardt, is die bespreking van Fr Copleston (1972:277–291). Tematies is spekulatiewe mistiek egter onmiskenbaar onskolasties en as sodanig nie verwyderd van die diskursiewe risoom van 'n post-skolastiek nie.

nie bloot van mekaar geskei word nie: In die kerk self moet die enkele soewereiniteit van die *civitas* neerslag vind. Dit dui op 'n konformerings van die kerk aan die dinamika van die *civitas*.

Daarom word *De concordantia catholica* 'n werk met politiek-filosofiese betekenis. Kusa maak eklekties-pragmaties, soos Biel voor hom, gebruik van beginsels van die administratiefreg, verwys hoogs eklekties na die 'beginsels' van instemming en verteenwoordiging by konsilies in die patristiese tydperk en bied op grond van beide talle voorstelle vir die hervorming van die kerk aan. Presies dieselfde beginsels behoort egter volgens Kusa (1991:84) vir keiserlike diskresie en soewereiniteit te geld: Dit is nie net die kerk wat aan die hand van die beginsels van instemming en verteenwoordiging hervorm behoort te word nie, maar die staat self. Instemming is in sowel die kerk as die staat 'n voorwaarde vir die legitimiteit van die wet en die regering. Kusa doen weer eklekties (omdat die Dietse [Romeins-Hollandse] reg op hierdie stadium gevestig is) 'n beroep op die outoriteit van die Romeinse publiekreg en privaatrek as geanker in die rede: Geldige wetgewing is op die natuurlike reg gegrond en alle natuurlike reg is op die rede gegrond (Kusa 1991:98). Daarom is die wet – die objektiewe reg en subjektiewe regte wat daaruit voortvloei – intrinsiek in die menslike rede gewortel; nie in die transendente nie (Flasch 1966:45ev).

Soos Padua in *Defensor Pacis*, onderskryf Kusa (1991:206–211) die beginsel van 'die swaarder deel' of meerderheid, hetsy in kerklike konsilies waar die pous aartsbiskoppe en biskoppe ontmoet of in imperiale konsilies waar die keiser prinse en hertogte ontmoet. Die beginsel van verteenwoordiging is vir Kusa eenvoudig en eksplisiet: By 'n kerklike konsilie word die gelowiges – opvallend, vir Kusa, soos Wyclif en Hus, reeds 'die kerk' – legitiem verteenwoordig deur publieke ampsdraers soos kardinale, aartsbiskoppe en biskoppe, eerder as die pous. Deur provinsiale biskoppe in te sluit, word die kerk in staat gestel om breed te reflekteer oor 'die kerk' met inagnamie dat 'die kerk' dan siklies verteenwoordig word deur 'die kerk', te wete gelowiges in die provinsies. Presies dieselfde behoort vir die staat te geld, wat Kusa uiteraard digby kiesafdelings en die weefsel van die moderne demokrasie bring. Daarom kan Kusa (1991:128) die absoluut merkwaardige (vir 'n voormoderne denker) uitspraak maak: 'Alle mag, hetsy geestelik, tydelik of liggaamlik, is potensieel in mense'. God is hiervan nie uitgesluit nie. Dialekties is dit God self wat die beginsel van verteenwoordiging verteenwoordig (Kusa 1991:194). Kusa (1991:195) beskryf hierdie posisie so sober moontlik as 'intermediërend': Mag kom van bo sowel as van onder.

Daar is eenvoudig geen wyse waarop Kusa hierdie kerklike en politieke demokratiseringsposisie sonder die post-skolastiese bedding van sekularisering, institusiekritiek en 'n eklektiese pragmatiek sou kon handhaaf nie. Daarsonder sou hy gewoon as ketter op die brandstapel tereggestel gewees het. Tye het egter in die 1440's inderdaad verander.

Die tyd van skolastiese rapport is verby. Dit het tyd geword vir sonderlinge on-/post-skolastiese betragting. Kusa, en sy lewe het letterlik daarvan afgehang, is daarom as die laaste post-skolastikus alles aan die ontwikkelinge sedert Ockham se afsterwe verskuldig. Kusa is nie bloot verduur nie, maar verwelkom. Die skolastiek het aanbeweeg. Dit word selfs duideliker uit Kusa se metafisiese posisie.

Kusa bepleit in sy metafisika bogenoemde intermediërende posisie op weg na harmonie of konkordansie, hetsy tussen pous en konsilie, of tussen keiser en konsilie – en ten diepste, tussen God en mens. Kusa se diepe oortuiging van die katolieke konkordansie reflekteer sy vertroue in die rasonale harmonie van die heelal, 'n 'metafisika van een' (vgl. Flasch 1966:2), waarby ons aanstons terugkom. Daarom definieer hy reeds vroeg in *De concordantia catholica* harmonie as 'voortvloeiend vanuit die Vredeskoning 'n oneindige konkordansie, 'n spirituele harmonie vir almal wat ondergeskik en tog gebonde is aan Hom' (Kusa 1991:5). Elke konkordansie bestaan volgens Kusa uit verskille en hoe minder opposisie daar tussen die verskille is, hoe groter die konkordansie. Die hoogste konkordansie is tussen die Persone in die Drie-eenheid: die eenheid in drieheid en die drieheid in eenheid, wat God is (Kusa 1991:7).

Hierdie konkordansie presenteer dus die eerste beginsel, of God. Vanuit die eerste beginsel ontwikkel Kusa 'n metafisiese standpunt met 'n uniek dialekties-spekulatief-mistiese karakter. In *De visione dei* (1453) verken Kusa (1985:153ev) die visie wat God op God se skepsels het en die visie wat God se skepsels op God het. God het die 'een oog wat alles sien', sonder om die blik te verskuif. Mense daarenteen, sien alleen waartoe die menslike oog gedraai is, vanuit 'n begrensde hoek. Die eerste beginsel sien alles soos dit werklik is – dialekties gestel, die 'oorsaak van alle dinge sien alle dinge soos wat dit veroorsaak is' (Kusa 1985:149); God se oog is – onbedinkbaar – een, oneindige sfeer. Kusa (1985:153) verwys na die beroemde Christus-uitbeelding van sy tydgenoot, Rogier van der Weyden (1399–1464), waar Christus se gesig so geskets is dat dit voorkom of sy blik op elke kyker gerig word, ongeag die hoek vanwaar daar na die skildery gekyk word. Dit vergestalt *coincidentia*, (nie toeval nie, maar ko-insidensie) wat alleen in God effektief is, tussen gelyktydig sien en om-gesien-te-word (Copleston 1972:317; Luscombe 2004:176).

In *De li non aliud* (1462) neem Kusa (1983:7–12) hierdie dialektiek verder deur te argumenteer dat God die aardse transendeer en tog terselfdertyd immanent daarin teenwoordig is: immanent, in die sin dat God nie anders is as enige ding nie; transendent, in die sin dat God ongekwalifiseer nie-ander is. Kusa (1983:7) gebruik 'n analogie om te verduidelik: Lig is nie dieselfde ding as kleur nie, tog is die lig in kleur nie anders as die kleur nie. God kan sonder die heelal bestaan, net soos wat lig sonder kleur kan bestaan. Net soos wat kleur 'n modifikasie van lig is, kan die heelal egter as 'n modifikasie van God verstaan word. Kusa se oogmerk is om aan te toon dat God alle onderskeide

wat mense kan maak, transendeer: God is anders as die heelal, maar, dialekties, in die heelal self is God 'nie-anders' as die heelal nie. God transendeer elke kategorie omdat God absoluut 'nie-ander' is (Kusa 1983:15). Toegepas op die triniteitsleer, argumenteer Kusa (1983:14) dat die Gees die *connexio unitatis et aequalitatis*, die unie van eenheid (die Vader) en gelykheid (die Seun) is. Eenheid, gelykheid en unie dui volgens Kusa (1983:15) die on-onderskeid van God self aan, die ongedifferensieerde aard van God se syn en God se 'Nie-Andersheid'.

Kusa se metafisika is wesenlik 'n reeks pogings om 'die gewone konsepuele beperkinge te transendeer' (Kusa 1983:5). Gevolglik presenteer Kusa paradokse wat sowel boeiend vir sommige as afstootlik vir ander tydgenote was. Sy metafisika is egter nie bloot 'n teologiese kantaantekening by 'n groter dialekties-filosofiese projek nie: In die nagloed van Eckhardt (vgl. voetnota 16) is sy metafisika ook ten diepste met die mistieke teologie van die vyftiende eeu verweef. Gersonius het in sy polemieke reeds 'n skerp onderskeid tussen die spekulatiewe teologie en die mistieke teologie getref: Die spekulatiewe teologie is die resultaat van die intellektuele krag van die rasionele siel, terwyl die mistieke teologie die affektiewe krag van die rasionele siel is (vgl. Luscombe 2004:177). Die mistieke teologie vooronderstel die liefde van God, morele deug en die strewe na die perfekte siel en is daarom nie net vir die teologie nie, maar vir alle gelowiges toeganklik (Coleston 1972:319). Die spekulatiewe teologie vooronderstel studie en 'n skerp intellek en is daarom nie vir almal toeganklik nie. Kusa eksponeer hierdie onderskeid tussen die spekulatiewe en mistieke teologie met sy opvattinge van *docta ignorantia* (gestudeerde onkunde) en die *via negativa* (die negerende weg). Trouens, Kusa bring die mistieke en spekulatiewe teologie ineens dialekties bymekaar.

In sy *De docta ignorantia* (circa 1440; kyk na Kusa 1981) word die dialektiese styl baie duidelik na vore gebring. In die werk eksplorieer Kusa aanvanklik die simbiose of minstens interpenetrasie van geloof en rede. Weer met 'n standpunt wat aan Anselmus eeue vantevore herinner, postuleer Kusa (1981:11) dat 'geloof omvou alles verstaanbaar en verstaan is die oopvou van geloof'. Hy bespreek verder in die werk die Goddelike oneindigheid, kosmiese onbepaalbaarheid en, daartussen, menslike begrensdeheid op dialekties-spekulatief-mistiese wyse. Die mens is trouens vir Kusa die skakel tussen die Goddelike oneindigheid en kosmiese onbepaalbaarheid, synde gesitueer op die horison tussen tyd en ewigheid.

Kusa (1981:13) se definisie van ewigheid is uniek (vgl. Copleston 1972:320; Luscombe 2004:178): die 'absolute maksimum en een'. Die absolute maksimum is alles en alles daarin. Dit is egter ook 'een': Niks kan by die ewigheid gevoeg of daaruit weggelaat word nie. Die absolute maksimum betrek alles by implikasie: God impliseer alle dinge in die sin dat alle dinge in God is, maar God ekspliseer ook alle dinge in die sin dat God in alle dinge is. Die absolute maksimum beteken vir Kusa (1981:17) daarom beweging,

wat die eksplisering van die rustende toestand is, en dit impliseer tyd, wat die eksplisering van ewigheid is. Tyd is 'n geordende teenswoordigheid. Die teenswoordige is nou, die verlede was teenswoordig en die toekoms sal teenswoordig wees. Tydelike wesens neem aan die oneindigheid deel, want daarsonder sou geen bestaan moontlik wees nie. Die oneindige transendeer egter die eindige orde, wat uit opposisies, verskille en teenoorstellinge bestaan. Die oneindige daarenteen is die perfekte ko-insidensie van verskil en opposisie (*coincidentia oppositorum*; vgl. Kusa 1981:27). Die heelal is in alles op 'n saamgetrekte wyse en alles trek in sigself die heelal saam. Al hierdie oorwegings dui op 'n skerp dialektiese aanvoeling en die vasberade poging om spekulatiewe en mistieke teologie te verenig.

By al die dialektiese oorspronklikheid daarvan, roep Kusa se metafisika egter talle ernstige vrae en voorbehoude op. Sy standpunt dat God alle dinge is (*Deus est omnia*) neig baie duidelik na panteïsme. Trouens, reeds in die 1440's het Johannes Wenck, professor in teologie aan die Universiteit van Heidelberg, 'n fel kritiek op *De docta ignorantia* gepubliseer (vgl. Luscombe 2004:178). Die akademiese instemming op die kritiek was van so 'n aard dat Kusa geen ander keuse gehad het as om 'n apologie op die werk te skryf nie (*Apologiae doctae ignorantiae*, 1449). In die apologie verdedig Kusa die dialektiese kwaliteit van sy werk, maar herformuleer hy ook talle sentrale stellinge in die werk, wat baie van die kreatiewe impetus van die oorspronklike werk ondermyn het. Verder sou daar uit die kader van die mistieke teologie self hewige reaksie wees: Vincent van Aggsbach, 'n Carthusiaanse ab in die tradisie van Eckhardt, ontken dat die rede hoegenaamd die mistieke teologie kan penetreer. Indien die rede dit sou kon doen, sou mistieke teologie juis nie bestaan nie (Luscombe 2004:179). Aggsbach argumenteer dat Kusa hom aan talle oorsigte skuldig gemaak het. Hy wys veral op die feit dat Kusa die eenvoudige unie tussen God en mens op grond van God se liefde en genade probeer dialektiseer en dat dit nie met die wesenlike eenvoud van die mistieke teologie te versoen is nie.

Tog bly Kusa getrou aan sy konkordansie. Hy argumenteer dat duidelike opposisies soos geloof en rede, of natuur en genade, in konkordansie gebring moet word. Daarsonder is daar 'geen toekoms of verlede nie' (Kusa 1981:42). Aggsbach sien opposisies – Kusa soek konkordansie midde die opposisies. Kusa se projek sou hierdie kritiek oorleef en juis daarom sy nalatenskap in die vroeg-Renaissance intrek. As die laaste post-skolastikus was hy baie aan die ontwikkelinge in post-skolastiek verskuldig, maar die post-skolastiek, indien ons dit teen die agtergrond van hierdie hele uiteensetting vanaf Ockham na Kusa nou met 'n bepaalde lidwoord mag aandui, is ook baie aan Kusa verskuldig. Die skeiding van kerk en staat, na sekularisme; die skeiding van teologie en filosofie, na die verselfstandiging van die natuurwetenskappe; skolasties-afstandelike institusiekritiek; sosiaal-transformerende pragmatiek en aspekte van materialisme word, self weer eklekties, in Kusa se politieke teorie en metafisika saamgetrek.

Slotopmerkings

Hierdie artikel het die tydperk tussen die afsterwe van Ockham (1349) en Kusa (1464) verken en wou daarby aandui waarom hierdie tydperk in die Westerse ideegeskiedenis onderbepaald is. Daar is aangetoon dat die post-skolastiek, soos dit uiteindelik hier benoem is, in terme van die unieke ontwikkelinge in hierdie tydperk pertinente aanspraak rig wat die onderbektoneering van die tydperk in die navorsingsregister weersprek en 'n terugdatering na die laat-skolastiek of 'n voordatering van vroeg-Renaissance filosofie problematiseer.

Deur talle ontwikkelinge in hierdie tydperk aan die hand van geselekteerde¹⁸ post-skolastici uit te wys, is aangedui dat die tydperk om groter ensiklopediese eerbied vra, hoe dit ook al andersins benoem word. Die tydperk is nie 'n terloopse voorloper tot Renaissance-filosofie en 'n deurgang tot filosofiese moderniteit nie, maar 'n unieke tydperk wat in terme van 'n selfstandig-bydraende uitset tot die geskiedenis van die filosofie eerbiedig behoort te word.

Met die uitsondering van Ockham kan nie een van die denkers wat hier aan die orde gebring is as laat-skolasties gekenmerk word nie, hoewel almal diep afhanklik van die skolastiese metode was en ook nie sonder die skolastiese agtergrond verstaan sou kon word nie. Daarom die keuse vir die begrip 'post-skolasties', omdat dit nog die latente, nawerkende skolastiese moment eerbiedig. Met die uitsondering van Kusa kan nie een van die denkers wat hier aan die orde gebring is, vooruitdateer word, synde Renaissance filosofie in die humanistiese sin van die woord te wees nie. Hulle is nog almal denkers tussen Ockham en Kusa en hulle sonderlinge bydraes ondersteun daarom die ensiklopediese aanspraak van die tydperk vanaf Ockham na Kusa as post-skolasties.

Erkennings

Mededingende belange

Die outeur verklaar dat hy geen finansiële of persoonlike verbintenis het met enige party wat hom nadelig kon beïnvloed in die skryf van hierdie artikel.

Literatuurlyk

Adams, M.M., 1987, *William Ockham*, 2 vols., Notre Dame University Press, Notre Dame.

Ashworth, E.J. & Spade, P.V., 1992, 'Logic in Late Medieval Oxford', in J.I. Catto & T.A.R. Evans (reds.), *History of the University of Oxford*, vol. 2, pp. 35–64, *Late Medieval Oxford*, Clarendon Press, Oxford.

Asselt, W.J. Van, 1995, 'Herwaardering van de Gereformeerde Scholastiek', *Kerktyd: Contactblad voor de Vereniging Nederlandse Kerkgeschiedenis* 7/3, 1–12.

Asselt, W.J. Van, 1996a, 'Studie van de Gereformeerde Scholastiek: Verleden en Toekomst', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 50, 290–312.

18. Natuurlik is daar baie meer en ander denkers uit hierdie tydperk wat uitgelig sou kon word om die ensiklopediese aanspraak van die post-skolastiek toe te lig. Tog vind die outeur nie by enige van hulle 'n ontwikkeling wat uniek post-skolasties is nie, maar te skerp terug na die laat-skolastiek of vorentoe na die Renaissance swaelt. Dit sluit in John Buridan (1295–1361), Robert van Halifax (ca. 1300–1350+), Richard Brinkley (w.1350–1373), Gregorius van Rimini (ca. 1300–1358), Richard Fitzralph (ca. 1300–1360), Bertholdus van Moosburg (ca.1300–1361+), Adam van Wodeham (d.1358), Richard Kilvington (1305–1361), John Dumbleton (1310–1349), Ralph Strode (w.1360–1387), Willem van Heytesburg (1313–1373), Albert van Sakse (1316–1390), Nikolas Oresmius (1320–1382), Marsilius van Inghen (ca. 1340–1396), Petrus van Candia (ca. 1340–1410), Hasdai Crescas (1340–1411), Pierre d'Ailly (ca. 1350–1420), Paulus van Venisië (1369–1429), Jeromius van Praag (1370–1416), Johannes Capreolus (1380–1444), Paulus van Pergula (d. 1455), Gaetanus van Thiene (1387–1465), Heymerik van Kamp (1395–1460) en Petrus de Rivo (ca. 1420–1500).

Asselt, W.J. Van, 1996b, 'De Erfenis van de Gereformeerde Scholastiek', *Kerk en Theologie* 47, 126–136.

Asselt, W.J. Van, 1998 (red.), *Inleiding in de Gereformeerde Scholastiek*, Zoetermeer, Boekencentrum. (Bygewerk, opgedateer en in Engels beskikbaar gestel in Asselt, W.J. Van, Pleizier, T.T.J., Rouwendal, P.L. & Wisse, M., 2011, *Introduction to Reformed Scholasticism*, Reformation Heritage Books, Grand Rapids.)

Asselt, W.J. Van, 2001a, 'Protestant Scholasticism: Some Methodological Considerations in the Study of its Development', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History* 81–83, 265–274.

Asselt, W.J. Van, 2001b, 'Gisbertus Voetius (1589–1676): Gereformerd Scholasticus', in A. de Groot & O.J. de Jong (reds.), *Vier Eeuwen Theologie in Utrecht*, Zoetermeer, Meinema, 99–108.

Beckmann, J.P., 1992, *Ockham-Bibliographie 1900-1990*, Hamburg, Felix Meiner.

Bertelloni, F., 2006, 'Marsilius of Padua', *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, J.J.E. Gracia & T.B. Noone (reds.), Oxford, Blackwell, 413–420.

Beukes, J., 2005, 'Terreure, Roes en Ordes: Die monnik as blywende simbool van erns in die filosofie', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 61, 1101–1129.

Beukes, J., 2011a, 'God kan net doen wat God wel doen: Petrus Abelardus se Megariaanse argument in *Theologia Scholarium*, *Opera Theologia III*', A.G. van Aarde *Festschrift*, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(1), Art. #124, 1–15. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i1.124>.

Beukes, J., 2011b, 'Die konstellasië taalbegrip-logika in die Middeleeuse filosofie (1): Augustinus tot Aquinas', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(3), Art. #1072, 15 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i3.1072>.

Beukes, J., 2012, 'Die konstellasië taalbegrip-logika in die Middeleeuse filosofie (2): Duns Scotus tot De Rivo', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 68(1), Art. #1112, 12 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1112>.

Bos, E., 1998, (red.), *John Duns Scotus (1265-1308) Renewal of Philosophy*, Voortspruitend uit die Derde Simposium van die Nederlandse Vereniging vir Middeleeuse Filosofie, Amsterdam, Rodopi. (Medium Aevum Elementa).

Bosley, R.N. & Tweedale, M. (reds.), 2004, *Basic Issues in Medieval Philosophy. Selected Readings Presenting the Interactive Discourses among the Major Figures*, Broadview Press, Ontario.

Brett, A., 2006, (red.), *Marsilius of Padua: The Defender of the Peace*, Cambridge University Press, Cambridge.

Broadie, A., 1995, *The Shadow of Scotus: Philosophy and Faith in Pre-Reformation Scotland*, T & T Clark, Edinburgh.

Burkard, F., 1974, *Philosophische Lehrgehalte in Gabriel Biels Sentenzenkommentar unter besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre*, Hain, Meisenheim.

Clark, F., 1965, 'A New Appraisal of Late-Medieval Theology', *Gregorianum* 46, 733–765.

Cohen, H.F., 2010, *How Modern Science came into the World: Four Civilizations, One 17th-Century Breakthrough*, Amsterdam University Press, Amsterdam.

Colish, M.L., 1999, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition*, Yale University Press, New Haven.

Copleston, F.C., 1972, *A History of Medieval Philosophy*, Methuen, Londen.

Courtenay, W.J., 1987, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton University Press, Princeton.

Cross, R., 1999, *Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford.

Dolnikowski, E.W., 1997, *Thomas Bradwardine: A View of Time and a Vision of Eternity in Fourteenth-Century Thought*, Brill, Leiden.

De Rijk, L., 1962, *Logica Modernorum*, Van Gorcum, Assen.

De Wulf, M., 2011 [1903], *Scholasticism Old and New: An Introduction to Scholastic Philosophy, Medieval and Modern*, viewed n.d., from <http://www.forgottenbooks.org>

Duns Scotus, J., 1950, *Opera Omnia*, Vatikaan Edisie, in C. Balic (red.), Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana.

Dupre, L. & Hudson, N., 2006, 'Nicholas of Cusa', in J.J.E. Gracia & T.B. Noone (reds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell, 466–474, Oxford.

Farthing, J., 1988, *Thomas Aquinas and Gabriel Biel: Interpretations of St Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation*, Duke University Press, Durham.

Fitzpatrick, P.J., 1988, 'Neoscholasticism', in N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg (reds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism*, pp. 1100–1600, Cambridge University Press, Cambridge. <http://dx.doi.org/10.1017/CCOL0521806038.014>

Fitzpatrick, P.J. & Haldane, J., 2003, 'Medieval Philosophy in Later Thought: The Renaissance and Seventeenth Century', in A.S. McGrade (red.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, pp. 300–316, Cambridge University Press, Cambridge.

Feckes, C., 1925, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Aschendorff, Münster.

Feckes, C., 1927, 'Gabriel Biel, der erste grosse Dogmatiker der Universität Tübingen in seiner wissenschaftlichen Bedeutung', *Theologische Quartalschrift* 108, 50–76.

Flasch, K., 1966, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Brill, Leiden.

Friedman, R.L., 2006, 'Gabriel Biel', in J.J.E. Gracia & T.B. Noone (reds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 258–259, Blackwell, Oxford.

Garnett, G., 2006, *Marsilius of Padua and the 'Truth of History'*, Oxford University Press, Oxford.

- Gewirth, A., 1979, 'Republicanism and Absolutism in the Thought of Marsilius of Padua', *Medioevo* 5, 23–48.
- Gilbert, N.W., 1974, 'Ockham, Wyclif and the *via moderna*', in A. Zimmermann (red.), *Antiqui und Moderni: Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, pp. 85–125, Berlin, Miscellanea Mediaevalia.
- Gilson, E., 1955, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York.
- Goddu, A., 1984, *The Physics of William of Ockham*, Brill, Leiden.
- Grabmann, H., 1909, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, vol. I., Herder, Freiburg.
- Hankins, J., 2007, 'Humanism, Scholasticism, and Renaissance philosophy', J. Hankins (red.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, pp. 30–48, Cambridge University Press, Cambridge. <http://dx.doi.org/10.1017/CCOL052184648X.003>
- Hannam, J., 2009, *God's Philosophers: How the Medieval World Laid the Foundations of Modern Science*, Icon Books, London.
- Haren, M., 1992, *Medieval Thought. The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century*, University of Toronto Press, Toronto.
- Heynick, V., 1950, 'Ockham-Literatur: 1919-1949', *Franziskanische Studien* 32, 164–183.
- Hirvonen, V., 2004, *Passions in William Ockham's Philosophical Psychology*, Kluwer, Dordrecht.
- Hopkins, J., 1978, *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Hudson, A. & Wilks, M., 1987, *From Ockham to Wyclif*, Blackwell, Oxford.
- Hyman, A., Walsh, J.J. & Williams, T., 2010, *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, Hackett, Indianapolis.
- Ingham, M.B., 2004, *The Philosophical Vision of Duns Scotus*, Catholic University of America Press, Washington.
- Kenny, A., 1985, *Wyclif*, Oxford University Press, Oxford.
- Kenny, A. (red.), 1986, *Wyclif in his times*, Oxford University Press, Oxford.
- Kenny, A., 2005, *Medieval Philosophy. A New History of Western Philosophy*, vol. II, Clarendon, Oxford.
- Koterski, J.W., 2008, *An Introduction to Medieval Philosophy: Basic Concepts*, Sussex, Wiley-Blackwell.
- Kretzmann, N., Kenny, A. & Pinborg, J. (reds.), 1988, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism*, pp. 1100–1600, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kusa, N.v., 1981, 'De docta ignorantia', in J. Hopkins (vert., red. & komm.), *Nicholas of Cusa, on Learned Ignorance: A Translation and an Appraisal of 'De docta ignorantia'*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Kusa, N.v., 1983, 'De li non aliud', in J. Hopkins (vert., red. & komm.), *Nicholas of Cusa, on God as Not-Other: A translation and an Appraisal of 'De li non aliud'*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Kusa, N.v., 1985, 'De visione dei', in J. Hopkins (vert., red. & komm.), *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism: Text, Translation and Interpretive Study of 'De visione dei'*, Banning Press, Minneapolis.
- Kusa, N.v., 1991, 'De concordantia catholica, II', in P.E. Sigmund (vert.), *Nicholas of Cusa, The Catholic Concordance, Cambridge Texts in the History of Political Thought*, pp. 8–15, Cambridge University Press, Cambridge.
- Leff, G., 1958, *Medieval Thought. St Augustine to Ockham*, Penguin, Harmondsworth.
- Leff, G., 1975, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester University Press, Manchester.
- Leppin, V., 2003, *Wilhelm von Ockham: Gelehrter, Streiter, Bettelmönch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Levi, A.H.T., 1987, 'The Breakdown of Scholasticism and the Significance of Evangelical Humanism', in G.R. Hughes (red.), *The Philosophical Assessment of Theology*, pp. 101–128, Burns & Oates, London.
- Luscombe, D.E., 2004, *Medieval Thought*, Opus–Oxford University Press, London.
- Marenbon, J., 2007, *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*, Routledge, London. (Taylor & Francis e-Library, ISBN 0-203-96876-X Master e-book, Amazon Kindle for iPhone, 13541 bladsye.)
- Martin, C.J.F., 1996, *An Introduction to Medieval Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Maurer, A.A., 1999, *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.
- McCabe, J., 1972 [1901], *Peter Abelard*, Burt Franklin Research and Source Works Series: Philosophy & Religious History Monographs 110, Lenox Hill, New York.
- Mews, C.J. & Jolivet, J., 1990, 'Peter Abelard and his influence', in G. Floistad (red.), *Contemporary Philosophy 6/1: Philosophy and Science in the Middle Ages*, Kluwer, pp. 105–140, Amsterdam.
- Moody, E.A., 1935, *The Logic of William of Ockham*, Sheed & Ward, New York.
- Moran, D., 2007, 'Nicholas of Cusa and Modern Philosophy', in J. Hankins (red.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, pp. 173–192, Cambridge University Press, Cambridge.
- Munz, P., 1960, 'The Thirteenth Century and the Ideas of Marsilius of Padua', *Historical Studies* 9, 156–172.
- Nauert, C.G., 1973, 'The Clash of Humanists and Scholastics: An Approach to pre-Reformation Controversies', *Sixteenth Century Journal* 4, 1–18. <http://dx.doi.org/10.2307/2539764>
- Oberman, H.A., 1957, *Archbishop Thomas Bradwardine: a Fourteenth Century Augustinian*, Keemink & Zoon, Amsterdam.
- Oberman, H.A., 1963, *The Harvest of Medieval Theology*, Harvard University Press, Cambridge.
- Ockham, W., 1967, *Opera Philosophica et Theologica*, vols. 1 & 3, in G. Gal et al. (reds.), Franciskaanse Instituut, Bonaventura, New York.
- Overfeld, J.H., 1984, *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, Princeton University Press, Princeton.
- Padua, M.v., 1932, *Defensor Pacis*, R. Scholz (red.), Hahn, Hanover.
- Pascoe, L.B., 1973, *Jean Gerson: Principles of Church Reform*, Brill, Leiden.
- Pieper, J., 2001, *Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy*, in C. Winston & R. Winston (vert.), St Augustine Press, Chicago.
- Price, B.B., 1992, *Medieval Thought: An Introduction*, Blackwell, Oxford.
- Reilly, J.P., 1968, 'Ockham Bibliography: 1950–1967', *Franciscan Studies* 28, 197–214.
- Robson, J.A., 1961, *Wyclif and the Oxford Schools*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schneider, N., 1991, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 28, Brill, Leiden.
- Sigmund, P.E., 1963, *Nicholas of Cusa and Medieval political thought*, Harvard University Press, Cambridge.
- Spade, P.V., 1980, 'Synonymy and Equivocation in Ockham's Mental Language', *Journal of the History of Philosophy* 18, 9–22.
- Spade, P.V., 1995, *Five Texts on the Medieval Problem of Universals*, Hackett, Indianapolis.
- Spade, P.V., 1999 (red.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Spade, P.V., 2006, 'William of Ockham', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, viewed Januarie 2010 – Junie 2011, from <http://plato.stanford.edu/entries/ockham>
- Sylwanowicz, M., 1996, *Contingent, Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, Brill, Leiden.
- Tauchau, K.H., 1988, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics – Epistemology and the Foundations of Semantics*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Brill, Leiden, 1250–1345.
- Trentman, J.A., 1988, 'Scholasticism in the Seventeenth Century', in N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg (reds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism*, (1100–1600), pp. 818–837, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tweedale, M., 1992, 'Ockham's Supposed Elimination of Connotative Terms and his Ontological Parsimony', *Dialogue* 31, 431–44. <http://dx.doi.org/10.1017/S0012217300012075>
- Vos, A., 2006, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Weinberg, J.R., 1964, *A Short History of Medieval Philosophy*, University Press, Princeton, Princeton.
- Williams, T., (red.), 2003, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wolter, A.B., 1990, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Workman, H.B., 1926, *John Wyclif: A Study of the English Medieval Church*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford.
- Wyclif, J., 1985, *Tractatus de universalibus*, in A. Kenny (vert.), *On Universals*, P.V. Spade (inl. & komm.), Clarendon Press, Oxford.