

Francisco Suárez:

*A reprezentáció szerepéről a megismerésben*¹

Kommentár Arisztotelész *A lélek* című művéhez.

III. könyv, Ötödik értekezés (*disputatio*), Második kérdés

Arról, hogy micsodák az intencionális *speci*esek

1. Mivel a *speci*esek mintegy eszközökként léteznek, melyek révén – általánosságban véve – a megismerés tárgya egyesül a megismerő képességgel, meg kell ismernünk ezeket. Először is azt kell föltételeznünk, hogy az ilyesfajta *speci*esek reális létezők. Bebizonyítottuk ugyanis, hogy léteznek, ami annyit tesz, hogy reális létezők, mivel ami nem rendelkezik reális létezéssel, az nem létezik. Ha mindezt előfeltételeztük, azt a kérdést tesszük fel magunknak, hogy ezek vajon szubsztanciák vagy járulékok; vajon szellemi vagy materiális dolgok-e; és hogy milyen létezéssel rendelkeznek.

2. Első tétel: a *speci*esek mind valamilyen járulékok (*accidens*). Ezt indukciós eljárással bizonyítjuk. A külső érzékszervek *speci*eseivel kapcsolatban mindez nyilvánvaló, mivel ezek a külső érzéki járulékokból jönnek létre, és tőlük függenek létrejöttük és a megőrződésük tekintetében. Elgondolni sem tudjuk továbbá, hogy miféle szubsztanciák lennének, és azon feladat elvégzéséhez, melyre rendelve vannak (vagyis hogy mozgásba hozzák az érzékszervet és aktualizálják azt) nem is szükséges, hogy szubsztanciák legyenek, hanem elegendő, ha minőségek. Továbbá nincs semmilyen ágens, ami ezeket (szubsztanciaként) létrehozná, és (ekként) nem is volnának képesek azonnali változással eljutni az érzékszervbe, márpedig azt tapasztaljuk, hogy a *speci*esek így jutnak az érzékszervbe. Ez az intelligibilis *speci*esek kapcsán is teljesen bizonyos. Nem létezhetnek ugyanis olyan szellemi szubsztanciákként, melyek újonnan lennének megteremtve.

3. A belső érzék *speci*esei kapcsán pedig, amiket képzeteknek (*phantasma*) hívunk, egyeseknek az volt a véleménye, hogy ezek nem járulékok, hanem vala-

¹ A fordítás elkészítését a 125012-es, 123839-es, és 104574-es számú OTKA/NKFI kutatási projektek támogatták.

miféle testi részecskék (*corpusculum*), tudniillik az agyban létező animális szellemek, amelyek magukat az érzékelt dolgokat reprezentálják – akár saját szubsztanciájuk, akár a bennük inherens járulékok révén –, mivel, ha a képzetek inherensek volnának a belső érzékben,² akkor folyton működésbe hoznák azt, s ezért az folyton megismerést végezne. Továbbá az agy sérülése során a képzetek gyakran elvesznek, ezért valamilyen testi részecskék, amelyek elpusztulnak.

Bebizonyítjuk azonban, hogy a tétel ezekben az esetekben is igazolható. Először is az alapul szolgáló elv egyenlő alkalmazása értelmében, mivel ha minden más képesség esetében – legyen szó akár tökéletesebb vagy kevésbé tökéletes képességekről – elegendőek a járulékok, akkor a képzetalkotó képesség (*phantasia*) esetében miért ne lennének elegendők? Mindez annál is inkább így van, mert ezzel kapcsolatban is ugyanazok az elvek érvényesek, hogy tudniillik *especiesek* feladatához elegendő, hogy akcidensek legyenek, és nem létezik olyan ágens, amely létrehozná ezeket szubsztanciaként. Ugyancsak felmerül az az érv, miszerint az ilyen szubsztanciáknak anyagi és testi természetűeknek kellene lenniük, aminél fogva térben helyezkednének el, amiből az következne, hogy a felettebb kisméretű agy nem volna képes oly nagy számú képzetet magába foglalni, hiszen az ilyesfajta képzetek csakis egyedi dolgokat reprezentálnak. Azt tapasztaljuk ugyanis, hogy emlékezetünkben az egyes dolgoknak számtalan képzetével rendelkezünk; az agy tehát nem tudna annyit befogadni ezekből, ha azok térben elhelyezkedő testi részecskék volnának. Az említett érvek sem szorítanak minket sarokba, mert ahogy az értelem nem mindig gondolja el a dolgokat aktuálisan, jóllehet úgy rendelkezik minden dolog *speciessé*vel, hogy azok inherensek benne, úgy a képzetalkotó képesség sem stb. Azt is vedd hozzá, hogy még ha valamilyen testi részecskék volnának is, ugyanez a nehézség adódna. Annak tehát, hogy a megismerő képesség nem aktuálisan gondolja el és ismeri meg mindazt, aminek a *speciessé* megvan benne, más oka van: az, hogy a megismerő képesség nem figyel az összes *speciessé* reprezentációjára, és nem is folyton használja ezeket elevenen (*vitaliter*). Az pedig, hogy az agy sérülését követően eltűnnek képzetek, nem amiatt van, hogy ezek a testi részecskék eltávoznak belőle. Hiszen előfordulnak efféle tünetek az agy károsodása és zúzódása nélkül is, ilyenkor tehát e testi részecskék nem tudnának eltávozni. Következésképpen vagy az a jelenség oka, hogy az agy nem elég erős ahhoz, hogy használja a képze-

² Azaz ha járulékként léteznének, hiszen az „inherencia” (a szubsztanciában való létezés) a járulékokra jellemző létmód.

teket, vagy az, hogy e képzetek – lévén járulékok – fennmaradásuk tekintetében az agy megfelelő diszpozíciójától függenek, amely ha megszűnik, elpusztulnak.

Helyes tehát az egyetemes tétel, amelyet megfogalmaztunk, miszerint minden intencionális *species* járulék, mégpedig minőség, mivel a járuléknak nincs más kategóriája, melyhez tartozhatna.

4. Ebből a tételből azt a következtetést vonom le először is, (1) hogy a megismerő képesség és az intencionális *species* közti egység járulékos, olyan, amilyen a járulék és a hordozó alany között szokott lenni, és nem gondolható el semmilyen ennél nagyobb reális egység, bármit mondjon is Caietanus ott,³ ahol a Kommentátor⁴ híres állítását mutatja be, miszerint az intelligibilis *species* és az értelem szorosabb egységet alkot, mint az anyag és a forma, mivel az anyagból és a formából egy harmadik, mindkettőtől különböző egység jön létre, de az anyag nem válik formává; míg ellenben a tárgyból és a megismerő képességből nem egy harmadik egység jön létre, hanem maga a megismerő képesség válik magává az intelligibilis tárggyá. A szó szoros értelmében véve azonban ez az állítás hamis, mivel a forma és az anyag között az egyesülés szubsztanciális, és önmagában vett egység lesz belőlük; a megismerő képesség és a tárgy között viszont csak járulékos egyesülés gondolható el, különösen amikor az egyesülés a *species* közvetítése révén megy végbe. Az, hogy az intellektus magává az intelligibilis tárggyá változik, csak olyan értelemben mondható, hogy valamilyen intelligibilis dolgot reprezentáló *species* révén formára tesz szert; ez azonban nem lépi túl az egyesülés járulékos módját.

Mindemellett, amikor az üdvözült ember értelme az isteni lényeket látja, és bensőségesen eggyé válik vele, hogyan érthetjük azt, hogy az értelem magává a lényeggé válik? Sehogyan, legfeljebb módfelett metaforikusan. És mégis, ebben a lehető legnagyobb egység jön létre az értelem és az intelligibilis tárgy között; tehát stb.⁵

³ Thomas de Vio Caietanus: *Commentaria in Summam theologicam Angelici Doctoris sancti Thomae Aquinatis* 1 p, q 14, a 1. (Vö. *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*. ed. Leonina, Romae ex Typographia Polyglotta. 1888. tom. IV. 167b)

⁴ Averroes: *De anima* III. 5. (*Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem* vol. VI. 1.: *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*. Ed. Stuart Crawford, Cambridge MA: The Mediaeval Academy of America, 1953, 387. skk.)

⁵ A hiányzó konklúzió: a kettő közötti kapcsolat nem szubsztanciális egység, hanem járulékos csupán.

5. Caietanus azonban azt mondja, hogy az értelem intelligibilis, ámde nem reális értelemben válik magává az intelligibilis dologgá. Sehogy nem látom be azonban, hogyan máshogy érthetnők ezt az „intelligibilis módont”, mint úgy, hogy csupán „névlegesen”, mivel a valóságban csak megismerő képességet, *speciest* és köztük végbemenő járulékos egyesülést látok.

Továbbá intelligibilis módon egyesülni vagy reális egyesülést jelent, vagy nem. Ha nem, akkor nincsen egyesülés, és ennek az egyesülésnek az erejéből nem következhet reális tevékenység, tudniillik megismerés. Ha azonban reális egyesülésről van szó, akkor a distinkció lesz semmis; és az előbbi érv következik, mivel különböző dolgok között megy végbe egyesülés; és ez az egyesülés nem szubsztanciális, mivel járulékok között megy végbe; s ennél fogva – amit bizonyítani kívántunk – járulékos. Nem szorosabb tehát ez az egység, mint ami az anyag és a forma között jön létre, és maga a megismerő képesség sem változik át a tárggyá.

Továbbá amikor azt mondja, hogy az értelem magává az intelligibilis tárggyá változik, akkor ezt az értelem kapcsán vagy a *speciestől* elvonatkoztatva érti, vagy pedig úgy, hogy az egységet alkot a *speciesszel*. Az első azonban nem állítható, mivel maga a megismerő képesség, amennyiben a *speciestől* külön tekintjük, semmi olyan reális dologgal nem rendelkezik, amivel korábban ne rendelkezett volna. Ha pedig azt képzelnénk, hogy a *species* elkülönül, akkor semmi sem marad majd az értelemben, ami magává az intelligibilis dologgá vált volna. Ha viszont a másodikat állítanád, akkor semmi mást nem mondanál ezzel, mint hogy a megismerő képesség és a *species* összetétele maga a tárgy, reprezentatív létmódban, ami ugyan igaz, csak hogy járulékos egyesülés révén alkot egységet – és ez az, amit bizonyítani akartunk.

Erre azonban azt felelheti Caietanus, hogy a *species*ben két dolgot kell figyelembe venni, tudniillik azt, hogy kép és azt, hogy minőség; minőségként inherens, és járulékos egységet alkot; képként azonban nem inherens, hanem közvetlenül egyesül a megismerőképességgel, olyannyira, hogy a megismerőképesség magává a reprezentált dologgá változik át. Alább el fogjuk mondani, hogy mit kell erről a distinkcióról gondolnunk. Ami azonban a jelen kérdést illeti, nem tartozik ide, mivel bármelyik értelemben vegyük is, a *species* csak a megismerőképességtől elkülönülő járulék lehet, s ennél fogva csak járulékos egységet alkothat vele.

6. Másodszor, (2) azt a következtetést vonjuk le ebből a tételből, hogy az intencionális *species* magával hozza járulékként való létmódját, és ezt juttatja el a

megismerőképességhez a benne való reális inherencia révén. Ezen a téren ugyan-
csak téved Caietanus,⁶ mikor azt mondja, hogy a *species*, midőn reális inherencia
révén első aktualitásba hozza a megismerő képességet, tökéletlen létmóddal
rendelkezik, amikor azonban második aktualitásba, vagyis a tényleges megisme-
rés állapotába hozza, akkor teljes létmóddal bír, mivel – mint mondja – a *species*
úgy viszonyul az aktualitáshoz, mint a forma a létezéshez, mivel a *species* léte
(amennyiben létezésében megismerhető) a megismerésben áll.⁷

Mindez érthetetlen, mert jóllehet vannak rá szavaink, az elme nem fogja fel
a dolgot. Mert mit is jelent az, hogy a *species* létmódja a megismerés? Hiszen a
*species*nek megvan a saját létezése (*entitas*), amely elkülönül a megismerés aktu-
sától, következésképpen ebben áll az ő sajátos létmódja, amit megőriz, akár
aktuálisan megismer a megismerőképesség, akár nem. Hasonlóképp, hogyan
értsük azt, hogy a megértés nem más, mint a *species* formai hatása? A formai
hatások ugyanis a járulékos formában való inherenciájuk miatt jelentkeznek, a
species azonban nem idéz elő megismerést a pusztán jelenléte révén, mivel akkor
is képes az értelemben jelenlévő *species*ként megmaradni, amikor maga az érte-
lem nem végez megismerést. Ebből következik egy másik érv: mivel a formai
hatás mindaddig elválaszthatatlan a formától, amíg az az alanyban van, a meg-
ismerés aktusa azonban elválk a *speciestől*, a megismerés ennél fogva nem a
species formai hatása. Hasonlóképp, a megismerés aktusa és a *species* két külön-
böző minőség; egy minőség pedig nem lehet formai hatása a másiknak, hiszen
ezeknek két különböző formája van, és mindkettő különböző formai hatással
bír. Továbbá alább bizonyítjuk majd, hogy a *species* hatóokként működik közre
a (megismerési) aktusban,⁸ s ennél fogva nem formai oka annak; a *species*nek
tehát saját, az aktustól különálló létmódja van, amit az alanynak átad. Azt

⁶ Thomas de Vio Caietanus: *Commentaria in Summam theologicam Angelici Doctoris sancti Thomae Aquinatis* 1 p, q 12, a 2–3 (Vö. *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, id. kiad. 4:119b).

⁷ Az utolsó tagmondat nehezen értelmezhető. Alvarez alaposan átfogalmazott változata szerint az *intelligibilis species* létezése a megértésben áll: „mivel a *species* létezése – amennyiben értelemmel megragadható – a megértésben áll.” (Francisco Suárez: *De anima*. Lyon: Jacques Cardon – Pierre Cavellat, 1621. 110aC, Suárez szövegének teljes átdolgozása rendtársa, Baltazar Alvarez munkája. Alvarez nevével az alábbiakban erre a kiadásra utalunk.)

⁸ Lásd d. V. q. 4. c. 2. Itt arról beszél a szerző, hogy a *species* a megismerési aktus egyik hatóoka.

mondod majd: a *species* hatására miért nem kap nevet az alany.⁹ Hiszen az elnevezés a létmódból adódik, ha tehát sajátos létmódot ad, akkor elnevezéssel is fel kell ruházni az alanyt. Erre az a felelet adható, hogy mindez így van, általában azonban mégsem használjuk ezt a megnevezést, mivel ezek a *speciess*ek nem ismertek, és érzékeinkkel nem igazán észleljük őket, illetve mivel e *speciess*ek rendeltetése elsősorban az, hogy tárgyakat reprezentáljanak, és hogy a megismerést szolgálják, ezért velük kapcsolatban elsősorban ezt vesszük figyelembe, anélkül, hogy megneveznénk az alanyt, amely mintegy járulékosan köthető ehhez.

7. (3) Végezetül e tétel tárgyalása során szem előtt kell tartani, hogy nem azt állítjuk, miszerint a megismerő képesség számára szükségszerű, hogy hozzá járulékosan kapcsolódó *species* hozza az aktualitás állapotába, hogy képessé váljon a megismerésre, hanem annyit mondunk csupán, hogy amikor a tárgy nem önmaga révén egyesül a megismerő képességgel, hanem egy közbülső *species* által, akkor ez a *species* járulék; ha azonban olykor előfordul, hogy közvetlenül maga a tárgy egyesül a megismerő képességgel – miként úgy hisszük, hogy ez az üdvözültek esetében történik – akkor nincs szükség olyan *speciess*re, amely járulékosan kapcsolódna a megismerőképességhez.

8. Második tétel: ezek a *speciess*ek nem ugyanahhoz a nemhez (*ordo*) és fajhoz (*species*) tartoznak, mint a tárgyaik. Ez a következtetés alább Arisztotelész 2. könyv 12. fejezetének 125. szövege alapján is levonható,¹⁰ – itt azt mondja, hogy az érzék anyag nélkül fogadja be a *speciess*eket. E megfogalmazásában anyagnak egy minőség reális természetét hívja, mint például az illatét stb., és ez olyan, mintha azt mondaná, hogy a látás nem materiálisan fogadja be a színt magát, hanem egy *speciest* fogad be, amely ezt a színt reprezentálja; tehát világosan értésünkre adja, hogy a szín és a *species* fajtájukat tekintve különböznek egymástól.

Ez a tétel az intelligibilis *speciess*ek kapcsán is érvényes, ezek ugyanis valamiféle szellemi járulékok, míg a megismert dolog gyakran valamilyen materiális szubsztancia. Az érzéki *speciess*ek kapcsán pedig bizonyítható a tétel, nyilvánvaló

⁹ Az ellenvetés lényege a következő: ha a *species* egy az alanyhoz önállóan kapcsolódó járulék (akcidens), akkor ennek segítségével éppúgy meg kellene tudnunk nevezni az alanyt, mint például a hő járuléka alapján, amikor a vizet (amelynek az akcidense) *melegnek* nevezzük.

¹⁰ Arisztotelész: *A lélek* II. 12. (424a12 skk.)

ugyanis, hogy a tárgynak van ellentéte, és nem a *speciēs*nek, ahogyan a fehér és a fekete szín ellentétesek, a *speciē*sik azonban a legkevésbé sem azok; tehát...¹¹ Az érv első fele nyilvánvaló, mivel ez a két *speciēs* jelen lehet ugyanazon szemben vagy közegben.

9. Azt feleli erre Durandus,¹² hogy a fehér és a fekete színnek ezek szerint nem két *speciēs*e van, hanem egyetlen köztes, amely mindkét tárgyat reprezentálja. Ez azonban – vagyis, hogy egyetlen *speciēs* reprezentáljon ennyire különböző és ellentétes dolgokat – lehetetlen. Nem lehet ugyanis egy és ugyanazon *speciēs* egymással ellentétes dolgok hasonmása, lehetséges ugyanis, hogy a fehér és fekete szín *speciē*sei a legerőteljesebben vannak jelen egyszerre egyazon közegben; az azonban felfoghatatlan, hogy egy minőség két legnagyobb mértékben ellentétes dolgot reprezentáljon, főleg hogy maga Durandus a *speciēs*t ugyanazon faj alá sorolta, mint ahová a tárgyat, ahogy arról szó lesz majd. Ugyanígy, ha e minőség fehér és fekete, akkor csak virtuálisan és gyenge formában felel meg ezeknek, következésképpen nem reprezentálhatja őket teljes terjedelmükben. Ám ami ebből következik, az ellentétes a tapasztalattal. Hasonlóképp, aki rendelkezik a fehér szín *speciēs*ével, annak szükségképp rendelkeznie kellene a fekete szín *speciēs*ével is, és fordítva; aki tehát fehér színt lát, annak szükségképp feketét is látnia kellene. Ez a következtetés pedig hamis, mivel, ha egy fehér és egy fekete tárgy van velünk szemben, látni fogjuk egyiket a másik nélkül, holott mindkettő ugyanabban a közegben sokszorozza meg a *speciēs*ét.¹³

10. Ezek az érvek nem csupán azt bizonyítják, hogy ellentétes tárgyak *speciē*sei különállóak, jóllehet egyszerre lehetnek jelen ugyanabban a közegben, hanem azt is, hogy annyi *speciēs* sokszorozódik meg a szemben, ahány látott, vagyis reprezentált dolog van, mivel egyetlen *speciēs* nem lehet a legkülönbözőbb tárgyakra vonatkozó hasonlóság, hacsak nem kiválóbb és magasabb

¹¹ A ki nem mondott konklúzió: a *speciēs*ek és mindazon tárgyak, amiket megjelenítettek, valóban nem ugyanazon genuszba és fajba tartoznak. Suárez itt a kontrárius ellentétekről beszél, amelyek nem lehetnek egyszerre igazak, de lehetnek egyszerre hamisak. Így a tárgy (egy meghatározott része) nem lehet egyszerre fehér és fekete, de lehet, hogy egyik sem (hanem pl. zöld). Ezzel szemben egy fehér és egy fekete tárgy *speciēs*e egyszerre meglehet a megismerőben.

¹² II. *Sent* d. 3. q. 6. nn. 10. (Durand de Saint Pourçain: *In Petri Lombardi Sententias theologicas Commentariorum libri IV*. Lyon: Guillaume Rouillé, 1563. 118vB)

¹³ A *speciēs* megsokszorozódása a közegben a tárgy minőségének az érzékelőhöz való eljuttatása miatt szükséges.

genuszba tartozik, márpedig az érzéki *species* nem ilyen, és nincs is olyasmi, ami ezt ilyenként létrehozhatná. Ebből adódóan kizárólag az angyalok esetében vannak olyan egyetemes *speciess*ek, amelyek több dolgot reprezentálnak, jóllehet ennek az ellenkezőjére céloz Szt. Tamás,¹⁴ mikor azt mondja, hogy ugyanazon *species* révén látjuk a tükröt és a tükörben lévő dolgot. Ez azonban úgy tűnik, nem így van, miként a bemutatott érvek és egyéb tapasztalatok is bizonyítják, mivel lehetséges, hogy a tükröt látjuk, nem pedig a dolgot rajta keresztül, még akkor is, ha az visszaverődik, például ha szemünk olyan távol lenne, hogy elérnének hozzá a tükör *speciess*ei, a belőle visszaverődő *speciess*ek azonban nem; ezek a *speciess*ek tehát különbözőek.

11. E tétel mellett szól továbbá az az érv is, hogy ha egy szín *speciess*e szín volna, akkor látszana a közegben; nem látszik azonban, tehát... Hasonlóképp, ha szín lenne, nem idézne elő érzékelést, mivel Arisztotelész szerint az érzékelhető dolog az érzékszervre ráhelyezve nem idéz elő érzékelést.¹⁵ Hasonlóképp a fehér szín nem hoz létre aktívan egy másik fehér színt, hiszen ha létre tudna hozni egy másik fehér színt – legalább halvány formában –, lassanként képes volna növelni és tökéletessé tenni azt, ami pedig nem történhet meg, miként az a tapasztalatból nyilvánvaló. Hasonlóképp, ha a fehér szín *speciess*e fehér szín lenne, az meggátolná a fekete szín látását, de nem gátolja meg. Végezetül a belső érzéki *speciess*ek a külső érzék *speciess*eivel ugyanazon genuszba tartoznak; a *speciess*ek azonban, mivel belsők, anyagilag nem azonosak a tárgyaikkal, mivel a képzetalkotás nem rendelkezik hanggal önmagán belül, amint az világos. Tehát...¹⁶

12. Elfogadja ezt a tételt Szt. Tamás,¹⁷ a Kommentátor,¹⁸ Albertus¹⁹ és Szt. Ágoston²⁰ is, akik mind kijelentik, hogy az ellentétes dolgokat reprezentáló *speciess*ek egyszerre jelen lehetnek ugyanabban az alanyban, mivel olyan intencionális minőségek, melyek egymás között nem ellentétesek. Arisztotelész pedig, mikor *A lélek* második könyvében azt a kérdést tette fel,²¹ hogy ellentétes dol-

¹⁴ Aquinói Szent Tamás: III. *Sent* d. 3. q. 14. a. 1. *qsn*c. 4. ad 1.

¹⁵ Vö. *A lélek* II. 9. (421b17 skk.)

¹⁶ A hiányzó következtetés: a megismerés egyes tárgyait külön *speciess*ek reprezentálják.

¹⁷ Aquinói Szent Tamás: *Sententia libri Metaphysicae*, *Lectio* VI. n. 8.; *De veritate* q. 8. a. 11.

¹⁸ Averroës: *De anima* III. 121. (id. kiad. 317.)

¹⁹ Albertus Magnus: *De Anima* 2. könyv, 4. értekezés, 11. fejezet.

²⁰ Augustinus: *De Genesi ad litteram* VII. 21. 29. (PL 34:366.)

²¹ Arisztotelész: *A lélek* III. 2. (426b29-427a16.)

gok *specie*sei miként lehetnek egyszerre ugyanabban az alanyban, ezt nem elégségesen oldotta meg, ellenben Az érzékelés és tárgyainak a végén ugyanígy válaszol, s e szöveghelynél Szt. Tamás az utolsó lectióban igen jól fejti ki a kérdést.²²

13. E tétel ellenkezőjét vallja Durandus,²³ kiváltképp ami az érzéki *specie*seket illeti, valamint Vallés a *Viták* II. könyvében,²⁴ ahol sok mindent tanít a *specie*sekről, sok szempontból azonban nem az igazat. Nézetüket azzal igazolják, hogy a tárgy és a *species* úgy viszonyulnak egymáshoz, ahogy a fény (*lux*) és a világosság (*lumen*). Márpedig ezek ugyanabba a fajba tartoznak, tehát...²⁵ Feleletül tagadom az első premisszát, bármi legyen is a helyzet az alsóval, ami ugyancsak kétséges. Másodszor így érvelnek: a *species* a dolog hasonmása; nem áll fenn azonban hasonlóság olyan dolgok között, amelyek fajtájukat tekintve különböznek egymástól. Ezt válaszoljuk: ez az érv azt is bizonyítaná, hogy a szín intelligibilis *specie*sei ugyanazon faj alá tartoznak, mint a szín; ez viszont nyilvánvalóan hamis. Emiatt mondjuk, hogy a létezésben való hasonlóság faj tekintetében vett egységet kíván, míg a reprezentatív hasonlóság a legkevésbé sem követel ilyet. Harmadszor úgy érvelnek, hogy a tárgy tevékenysége azonos értelemben vett tevékenység (*univoca*). Feleletül tagadom az első állítást. Alább mondjuk el, hogy ez a tevékenység miként megy végbe. Negyedszer nehezebben cáfolható érvük e tétel mellett, hogy a szín *specie*se látható, tehát szín. Az első állítás nyilvánvaló a tükörből, melyben az ember látja a *specie*sek által ábrázolt arcát; vagyis *specie*seket lát; a *specie*sek ennél fogva láthatóak. Ugyanígy, ha egy piros edényre fény vetül, a napsugarak pedig visszaverődnek a falra, a falon látszik a piros szín, amit a visszaverődés okozott; ez pedig nem más, mint a piros szín *specie*se; tehát...²⁶

14. A tükörről elmondottak kapcsán sokan úgy gondolják – és ez a közvélekedés is –, hogy a dolog azért látszik a tükörben, mivel úgy tűnik, az érzékszerv

²² Arisztotelész: *Az érzékelés és tárgyai* 7. (448a2–19. skk.); Aquinói Tamás, *Sententia libri De sensu et sensato. Tractatus 1*, lectio 18, notae 2–3.

²³ II. *Sent* d. 3. q. 6. n. 17. (id. kiad. 119rA); IV. d 49. q. 2. n. 13. (id. kiad. 355vB–356rA)

²⁴ Francisco Vallés: *Controversiarum et philosophicarum libri decem*. II. könyv, 31 fejezet. (Frankfurt: Andreas Wechel, 1590. 115–116.)

²⁵ A hiányzó következtetés: a megismerés tárgya és a *species*, mely az előbbit reprezentálja, azonos kategóriákba tartoznak szerintük.

²⁶ Tehát a *specie*sek valóban láthatóak.

a tükörben lévő dolgot oly módon érzékeli, mintha egy képen ábrázolva látná. Ezért ahogy a szem, amikor egy képen lát egy dolgot, közvetlenül a képnél magánál áll meg, úgy tűnik, ugyanúgy áll meg a tükörben ábrázolt képnél is. És ennek alapján azt lehet felelni az érvre, hogy a *species* a saját létezése szerint nem látható, a tükörben ugyanis senki sem a *species* létezését látja, ám reprezentatív létmódja szerint látszódnak, mivel így ugyanazt a szerepet játssza, mint maga a tárgy.

15. Ezt a megoldást azonban nem fogadjuk el. Először is, mert nem érthető, hogy milyen módon lehet látni egy dolgot reprezentáló létmódban (*in esse repraesentativo*), saját létezésben (*in entitate sua*) azonban nem, hiszen ez a reprezentáló létmód a létezés valóságos módozata, és amilyen mértékben reprezentáló, olyan mértékben létező; ha tehát a *species* mint reprezentáló dolog látszik, akkor mint létező is látszik. Másodszor, mert hamis az az elgondolás, hogy a látás végpontját a tükörben lévő kép jelenti, holott a tükör csupán arra szolgál, hogy létrejöjjön benne a *speciess*ek visszaverődése, a látás során pedig nem a tükörben lévő dolog látszik, hanem közvetlenül maga a dolog. Emellett a következőképp fogunk érvelni.

(1) A tapasztalat segítségével: a tükörben látható dolgot ugyanis nem a tükör felszínén látjuk, hanem mondhatni beljebb, és akkora távolságra, amilyen messze az általunk nézett dolog van a tükörtől; a *species* viszont csak a tükör felszínét érinti, és legtöbbször abban a vastagságban csupán, ameddig a tükör átlátszó. Emiatt ha maga a *species* jelenne meg reprezentáltként a tükörben, mintha csak oda lenne festve, akkor a tükör felszínén vagy vastagságában kellene látnunk; viszont – miként ez nyilvánvaló – nem így látjuk, tehát...²⁷

(2) Egy másik megfigyelés a következő: akik szemüvegen vagy más olyan átlátszó kristályokon (*luminaria christalina*) keresztül néznek, amelyek arra valók, hogy egy távollévő tárgyat lássanak vele,²⁸ ha a tárgy a hátuk mögött van nagy távolságra, a tükör meg a szemüveg előtt közel, akkor kiválóan látják a tükörben a hátuk mögött lévő tárgyat. Ez tehát annak a jele, hogy nem a tükör által visszavert *species* látszik, hanem maga a tárgy, ami messze van – mivel az átlátszó kristályok a távoli dolgok látására alkalmasak, és alkalmatlanok arra, hogy

²⁷ Tehát a tükörben nem a *speciest* látjuk, hanem magát a tárgyat.

²⁸ Minthogy e megfogalmazások Suárez munkájának korai rétegéhez tartoznak, valószínűbb, hogy valamilyen szemüvegre utalhatott, s nem távcsövekre vagy teleszkópokra, amelyek – bár kezdetleges formában korábban is léteztek – 1608 után váltak közismertté.

közeli dolgokat lássunk velük. Emiatt ha a tükör által visszavert igen közeli *species* látszana, nem látszana megfelelően.

(3) Végül: ha a *speciest* láthatnánk a tükörben, láthatnánk a közegben is.

16. Azt kell tehát mondanunk, hogy a *speciések* nem látszanak, hanem csak visszaverődnek a tükörben, és így jutnak el egészen a szemig, és általuk maga a dolog látszik közvetlenül. Ami a másik, piros színű vázákkal kapcsolatos érvet illeti, vannak olyanok, akik azt mondanák, hogy ebben az esetben²⁹ valódi szín jön létre, mert bár a szín nem képes önmagához hasonló dolgot létrehozni aktívan, a napsugarak segítségével mégis képes létrehozni azt, ha más nem, halvány formában.³⁰ Mások azt állítják, hogy ebben az esetben³¹ csak a piros szín *speciésével* van dolgunk, és ez az, amit látunk. Azonban egyik megközelítést sem szükséges elfogadnunk, ahogy ez később a 7. disputációban nyilvánvaló lesz. Azt állítjuk tehát, hogy a falon csupán bizonyos csillogás van, ám pirosnak látszik a piros szín *speciési* miatt, amelyek hozzávegyültek, és amelyek a visszaverődés útján eljutnak a szemhez. Ezek a *speciések* – mivel láthatatlanok – nem látszanak, de általuk látszik az a szín, amelytől származnak.

17. A *speciések* szellemi vagy anyagi jellegéről. Harmadik tétel: az intencionális *speciések* kizárólag az értelemben szellemiek és oszthatatlanok, más megismerő képességekben viszont anyagiak és oszthatóak. A tétel első fele bizonyos a korábban kimutatott tétel alapján,³² ti. hogy ezek a *speciések* az értelemben mint alanyukban vannak jelen, mivel egy járulék arányosan viszonyul ahhoz az alanyhoz, amelyben található; az értelem viszont szellemi jellegű, tehát a benne létező *speciések* is. A tétel második fele ellentmond Venetus kommentárjának, amelyet *A lélek* II. könyvéhez írt (tx. 127), valamint annak, amit Pisanus a *Perspektívájában* (p. 2 prop. 5) ír. Ők általános érvennyel állítják, hogy minden *species*, még az érzéki *speciések* is, oszthatatlanok és nem anyagiak. Azonban az előzővel megegyező érvelés miatt a tételnek ez a része is annyira bizonyos, mint az első, mert a járulékos forma arányosan viszonyul az alanyául szolgáló képességhez; viszont minden érzékelő képesség anyagi jellegű és kiterjedt, tehát a bennük mint alanyukban lévő *speciések* is azok. Ezt a tapasztalat is megerősíti: a

²⁹ A tömör kifejezés miatt (*ibi*) ez a fordítás is lehetséges: „a falon”.

³⁰ A kifejezéshez lásd 9. fejezet.

³¹ Vagy: „a falon”.

³² Lásd 3. fejezet. A harmadik tétel megfogalmazása pontatlannak tűnik, különösen az utalás alapján: az „értelem” valószínűleg egyszerre utal minden magasabb rendű képességre (pl. emlékezet), „a más megismerő képességek” pedig csak az érzékekre vonatkoznak.

tükörben ugyanis a *species* kiterjedt formában verődik vissza, ha ugyanis összehozzuk a tükör – amely hiánytalan egészként ábrázolja az arcot –, és csak a tükör fele marad meg, akkor a korábbiaknak megfelelően az arcnak is csupán az egyik fele lesz ábrázolva. Ez azért van így, mert a sértetlen tükör egészében az arc hiánytalan egésze verődik vissza, egy részében viszont csak az arc egy része; tehát...³³ Hasonlóképp a kicsi tükörben egy dolog kisebbnek tűnik, a nagyobb tükörben nagyobb, tehát egy nagyobb tükörben nagyobb *species* jön létre, egy kisebb tükörben kisebb. Ha viszont oszthatatlan volna, egyenlő nagyságúnak mutatkozna akármilyen tükörben. Ugyanígy, mivel lehetséges látni a tárgy egy részét úgy, hogy közben nem látszik az egész,³⁴ tehát más az a *species*, amelyik a részt reprezentálja, és más az, amelyik az egészet – az a *species* tehát, amelyik egy részt reprezentál, része annak a *species*nek, amelyik az egészet reprezentálja hiánytalan egészként.

18. Viszont még ekkor is megmarad egy nehézség a tétel második részét illetően. Ha ugyanis egy *species*, például amelyik a látáshoz tartozik, kiterjedt, és a különböző részei révén reprezentálja a tárgy különböző részeit, miképpen látszódhat és hogyan lehet reprezentálva e *species* révén egy nagy méretű tárgy?³⁵ Nem könnyen lehet erre választ adni. Ezért is mondják egyesek, hogy az egész látható tárgy csupán egyetlen *speciest* hoz létre, és amennyiben erre az őt befogadó alany részei felől tekintünk, kiterjedt és osztható, amennyiben viszont a reprezentáló funkciója szempontjából tekintünk rá, nem osztható, hanem egészként reprezentálja a látható tárgy egészét, és bármely része is az egészet reprezentálja. Ezzel a vélekedéssel szemben azonban nem kevésbé érvényesek az idézett ellenérvek és tapasztalatok, mint a másikkal szemben.³⁶ A tapasztalataink ugyanis azt mutatják, hogy a *species* egy része a tárgy egy részét reprezentálja és nem az egészét. Ebből a vélekedésből továbbá az következik, hogy csupán egy *species* reprezentál két falat, és bármelyik részével mindkét falat reprezentálja, mivel ugyanaz a viszony áll fenn a két falnál és ugyanannak a *species*nek a két részénél. A következtetés viszont – amint ez nyilvánvaló – a második tétel során elmondottak értelmében hamis.

³³ A hiányzó következtetés: az érzéki *species*ek anyagi jellegűek és oszthatóak.

³⁴ Lehetséges, hogy Suárez az előző példákat folytatva a tükörben megjelenő érzettárgyról beszél itt.

³⁵ Alvarez szövegváltozata szerint: „[...] egy nagy tárgy, mint amilyen a hegy.”

³⁶ Feltehetően a 14. fejezet végén bevezetett saját létezés és funkció közötti distinkcióra, és 15. fejezetben az ez ellen irányuló érveire utal.

19. Ezért mondjuk azt, hogy az érzettárgy, például a látás tárgya, körben sokszorozza meg a saját hatását, mivel minden hatást kifejtő természeti dolog közös tulajdonsága, hogy hatása körkörös. Arisztotelész ezt *Az alvás és az ébrenlét* című könyvében kifejezetten a *specie*sokról állítja.³⁷ Ezt erősíti meg a tapasztalat is, mivel aki a folyó partján áll, az minden irányban látható a levegőn és a vízben keresztül; tehát minden irányba megsokszorozza a *specie*sait. Ebből az a következtetés vonható le, hogy a látható tárgy mind önmaga egészét, mind az összes részét tekintve minden irányban létrehozza a maga *specie*sét a közegben, és ekképp nincs a közegnek egyetlen része sem, amelyben ne lenne jelen az egész vizuális *specie*s. Azonban ez a *specie*s nem egyszerű és oszthatatlan, hanem több részből áll össze, és ezek révén reprezentálja a tárgy különböző részeit. Hiszen nyilvánvaló a tapasztalatból, hogy az egyik rész elkülöníthető a másiktól, ennek megfelelően ha eltávolítjuk az érzettárgy egy részét, akkor ezzel ennek a résznek a *specie*sét távolítjuk el, nem pedig valamely más részhez tartozót. Ezek a részei nem szükségképpen vannak az alany különböző részeiben, hanem jelen lehetnek ugyanabban a részében az egész tárgy egyetlen *specie*sét adva ki.

20. Viszont még ekkor is megmarad a nehézség, mert ha a tárgy egészét reprezentáló *specie*s az alannak ugyanabban a részében van, és tetszőleges részben jelen van az a *specie*s is, amely a tárgy tetszőleges részét reprezentálja, akkor a reprezentáció homályos és zavaros lesz. Továbbá amikor egy látható tárgy *specie*s-e a tükörben visszaverődik, ha a tükörnek tetszőleges részében ott van a látható tárgy egészét reprezentáló *specie*s, akkor a tükör bármely része az egész *specie*s-t verné vissza. Azt válaszoljuk erre, hogy a reprezentáció nem lesz sem homályos, sem pedig zavaros, mivel a *specie*sok egyenes vonalban és a lehető legrövidebb úton érkeznek az érzékelő képességhez; és minthogy a *specie*sok abban a rendben és azon a módon haladnak a tárgy felől, ahogyan annak részei egymáshoz képest elrendeződnek; ezért zavarosság nélkül látszanak. Hasonlóképpen a tükörben is zavarosság nélkül történik a visszaverődés, hiszen ugyanabban a vonalban, történik a visszaverődés, amelyben a *specie*sok a tükörhöz értek, és ugyanilyen rendben és módon, és a *specie*snek az a része, amely a rövidebb úton sokszorozódik, mindig erősebben hozza mozgásba az érzékelő képességet, vagy ugyancsak erősebben verődik vissza a tükörben.

³⁷ Alvarez változatában: „*A hangról*”. Vö. Arisztotelész: *Az álmok* 2. (459b13–20); 3. (461a8).

De még mindezek után is maradt egy további nehézség, nevezetesen az, hogy miként tűnhet bizonyos távolságból egy dolog nagyobbnak vagy kisebbnek. Ezt viszont a 7. disputáció 4. kérdésében fogjuk alaposabban megvizsgálni.

21. Negyedik tétel: Az intencionális *speci*esek a tárgyak formai hasonmásai. Ez közös nézete csaknem az összes teológusnak. Szt. Tamás erről 1 p, q 12, a 2 és *A pogányok ellen* 2. könyvének 98. és 3. könyvének 49. fejezetében ír. A tétel az elmondottakból is következik, hiszen a *speci*es azért kerül az érzékelő képességbe, hogy a tárgy szerepét töltsse be; márpedig nem tudja betölteni, ha nem reprezentálja azt. Egyesek viszont azt állítják, hogy azért tölti be ezt a szerepet, mert mintegy a tárgy által elültetett mag. De mit jelent az, hogy „a tárgy által elültetett mag”, ha nem azt, hogy hasonlít rá és vele megegyező fajtába tartozik? Következésképpen egyfajta minőség lesz csupán, amely tökéletlenebb, mint a tárgy, és egyfajta tökéletlen részesedés a tárgyból. Hogyan lesz képes tehát arra, hogy az érzettárgy tökéletes megismerésére vezessen?

Arisztotelész és az összes filozófus azt vallja továbbá, hogy a megismerőképességnek ahhoz, hogy megismerjen, magává a megismerés tárgyává kell válnia annak formája révén; következésképpen vagy reálisan fogadja be magát a formát, vagy valamilyen hasonlóságnak megfelelően. Nem az első, tehát a második. Ezzel egyetért Szt. Dénes, Ágoston és más szentek is, akik ezért feltételezik, hogy az anygálokban jelen van minden dolog hasonmása, és azt állítják, hogy az isteni lényeg azért reprezentál mindent, hogy mindent megismerjen. A tételt megerősíti a tükör *speci*eseivel kapcsolatos tapasztalat is, nem nyilvánvaló ugyanis, hogy miként okozhatná a visszaverődő *speci*es annak az érzettárgynak a világos látását, ami nincs a szemeink előtt, ha nem lenne magát az érzettárgyat reprezentáló valódi hasonmás. Ugyanígy tapasztalatból tudjuk, hogy a képzetalkotás az érzettárgy hiánya esetén is megalkotja annak valamilyen hasonlóságát bennünk, ezt pedig nem tehetné, ha azok a *speci*esek, amelyek benne maradnak, nem lennének az érzettárgyak hasonmásai.

22. Mégis vannak olyanok, akik tagadják ezt a tételt, mivel nem értik, hogy miként lehet egy szellemi jellegű *speci*es egy anyagi jellegű dolog hasonmása. De azért is tagadják, mert nem világos, hogy miként reprezentálható a hang, stb. Ez azonban nem igazán súlyos ellenvetés, mert bár önmagában nehéz felfogni, mégis nyilvánvaló, hogy a dolog nem lehetetlen: hiszen még sokkal inkább szellemi az isteni szubsztancia, és mégis mindent reprezentál, mert nem minden

reprezentáció anyagi jellegű, s nem mindegyik áll vonalakból,³⁸ hanem létrejöhet intencionális módon; és így jön létre a *speciess*ek révén.

23. Azonban kétely merülhet fel azzal kapcsolatban, hogy vajon a hasonlóság a lényegéhez tartozik-e annak a minőségnek, ami az intencionális *species*. Azt válaszoljuk erre, hogy ez így van, mivel ez a *species* egyrészt minőség, másrészt meghatározott minőség, és csak az teszi meghatározott minőséggé, hogy reprezentál. Ugyanígy, mivel az a dolog, ami a *species*, lényegénél fogva minőség; tehát a minőség valamely fajtájába kell tartoznia, és leginkább a diszpozíció fajtájába, mert alkalmassá tesz (*disponit*) a működésre; márpedig csak annyiban tesz erre alkalmassá, amennyiben reprezentál; ez tehát része a meghatározott minőség sajátos természetének. Emiatt a *speciess*nek ezt a fajta hasonlóságát nem úgy kell elképzelni, mint egy kép mesterséges hasonlóságát, amely a rajzolás mestersége révén létrehozott egyéb minőségeken, tudniillik az így megfestett színeken alapul, hanem ez egy természetes hasonlóság, amely belsőleg illik ahhoz a minőséghez, ami a *species* a maga természeténél fogva. Ezért, ha pontosak akarunk lenni, az ilyen hasonlóságot nem tehetjük a minőség negyedik fajtájába, mivel nem alak, amely anyagi módon reprezentál egy dolgot,³⁹ – hacsak nem állítod, hogy bármelyik forma, amennyiben reprezentál, a negyedik fajtájába sorolható, s ezért az intencionális *species* különböző szempontok alapján a minőség különböző fajtába tartozik; de ezzel most nem foglalkozom, mivel ez csaknem terminológiai kérdés.

³⁸ Suárez itt a reprezentációknak arról a csoportjáról beszél, amelyek piktorialis hasonlóságon alapulnak.

³⁹ Suárez itt feltehetően a minőségnek arra a négy fajtára gondol, amelyeket Arisztotelész vezet be a *Kategóriák* 8. fejezetében (8b25-11a40). A negyedik csoportja a minőségeknek „a mértani alak (*szkhéma*) és az egyes dolgok külső formája (*morphé*)” (10a11–26; ford. Rónafalvi Ö.), tehát az, ami Suárez szerint a leginkább leírhatja első ránézésre a *speciess*ek reprezentáló létmódját (ezek Boethius fordításában a *forma* és a *figura*). Érdekes kérdés, hogy Suárez – annak megfelelően, hogy először diszpozíciónak tartotta a *speciess*eket – miért nem a minőségek első kategóriájába sorolja őket: „Nevezzük a minőség egyik fajtáját alkatnak (*hexisz*) illetve állapotnak (*diatheszisz*). Az alkat abban különbözik az állapottól, hogy maradandóbb és tartósabb.” (8b25–26). Ennek talán terminológiai oka lehet: Boethius fordításában ugyanis az első csoportban az állapotot latinul nem a *dispositio*, hanem az *affectio* jelöli. Arisztotelész egyébként nyitva hagyja más csoportok létezésének lehetőségét a minőségnél – ezt használja ki feltehetően Suárez, amikor a *speciess*ek *sui generis* reprezentáló minőségét bevezeti a későbbiekben.

24. Ebből az a következtetés is levonható, hogy nem megfelelő az a széles körben elfogadott felosztás, amellyel az intencionális *species* esetében minőségként és reprezentációként értett létezés szoktak elkülöníteni, bár az az általános vélekedés, hogy ez Arisztoteléstől ered, *Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1. fejezetéből, valamint Szt. Tamástól, *A pogányok ellen* 3. könyvének 51. fejezetéből – ez utóbbiban Szt. Tamás azt mondja, hogy az értelem formája az isteni lényeg, de nem a reális létmódnak, hanem az értelemmel felfogható létmódnak megfelelően. Ez a felosztás, mondom, nem megfelelő, minthogy azt a minőséget, ami a *species*, nem gondolhatjuk el teljes egészében a minőség fogalma alá sorolva, ha nem úgy gondoljuk el, hogy reprezentál, mivel – ahogy erről már szó volt – ez része a *species* sajátos lényegének.

Az a kitétel továbbá, hogy „amennyiben reprezentál” vagy megkettőzi a reális létmódot, vagy nem. Ha nem, akkor semmi sem kettőzi meg.⁴⁰ Ha megkettőzi a reális létmódot, akkor ez [a második létmód] nem lesz szubsztanciális; tehát járulékos lesz, és nem más kategóriához tartozik, mint a minőségéhez; tehát a minőség létmódját kettőzi meg – ebbéli mivoltában tehát minőség, tudniillik amennyiben reprezentál. Következésképpen nincs semmiféle különbség, hacsak esetleg az nem, hogy „minőségként való létezésről” beszélünk, amikor tudniillik a minőség általános meghatározása szerint gondoljuk el, és „reprezentatív létezés” mondunk, amikor a saját fogalmának megfelelően vesszük.

Arisztotelész pedig, akit fenn idéztünk, nem ezt a különbséget sugallja, hanem egy másikat, ti. hogy a *species* egyszer gyakorolja a reprezentáló dolog funkcióját, mint amikor a megismerő képesség neki köszönhetően működik, máskor pedig nem gyakorolja ezt, mint amikor holtan tartózkodik a megismerő képességben.

25. Megmagyarázzuk Szt. Tamás egy szöveghelyét, *A pogányok ellen* 3. könyvének 11. fejezetét. Szt. Tamás csak azt szándékozik bizonyítani, hogy az isteni lényeg nem úgy az értelem formája, hogy azt reális módon aktualizálná, ahogy a melegség aktualizálja a meleget. És ezt jelzi azzal, hogy azt mondja, „nem a reális létmódnak megfelelően forma”. Intelligibilisnek pedig azért mondja, mert úgy egyesül az üdvözült értelmével (*intellectus*), hogy az intelligibilis *species* szerepét tölti be benne.

⁴⁰ Tehát ha az „amennyiben reprezentál” kitétel nem jelent egyben reális létezés, akkor nem létezőnek kell tekinteni azt, amire vonatkozik.

26. Arról, hogy miként lehet megismerni a nem létező dolgokat. Van azonban még néhány nehézség a fenti tételek kapcsán. Az első nehézség az első és a negyedik tételre vonatkozik: ha ugyanis a megismeréshez szükség van egy reprezentáló *speciése*re, akkor nem lesz megismerhető egy nem létező dolog, mivel a *speciése* nem reprezentálhat semmit. A reprezentálót ugyanis reális viszonyoknak kell a reprezentált dologhoz fűznie. Vagy legalábbis a lehetetlen dolog – mint például a kiméra – nem lesz megismerhető, mivel egy lehetetlen dolgot nem lehet reprezentálni.

Hasonlóképp: a gondolati létezőket sem lehet reprezentálni, tehát ezeket se lehet megismerni. A privációnak sem lehet reprezentáló *speciése*, és mégis megismerjük, mert ahogy látom azt, hogy egy hely világos, úgy látom azt is, hogy sötét. Arisztotelész is gyakran azt mondja ezzel kapcsolatban, hogy ugyanaz az érzék vonatkozik a tárgyra és a privációra.⁴¹

Azt válaszoljuk, hogy egy nem létező dolog a legkielégítőbb módon reprezentálható, és nincs mindig reális viszony a reprezentáló és a reprezentált tárgy között, hanem a reprezentáló dolog mint olyan egy önálló létező, amely alkalmas arra, hogy vonatkozzon rá (*referring*), ha a reprezentált dolog létezik. A lehetetlen dolog pedig olyan *speciések* révén ismerhető meg, amelyek lehetséges részeket reprezentálnak, és ekképp lehetséges a dolgot valami módon lefesteni vagy reprezentálni – ahogy lehetséges egy kimérát, vagyis egy olyan állatot ábrázoló kép, amelynek az egyik része ember, másik része oroszlán stb. Ezek a részek viszont – amennyiben kizárólag egy külső alaknak megfelelően vannak reprezentálva – lehetségesek, és összekapcsolt formában is ábrázolhatók, annak ellenére, hogy e részek szubsztanciális értelemben vett kapcsolata lehetetlen.

A gondolati létezőket pedig azoknak a dolgoknak a *speciесеi* révén képzeljük el és ismerjük meg, amelyeken alapulnak, és ezekhez járul hozzá az értelem diszkurzív tevékenysége és reflexiója. A privációt is ehhez hasonlóan, a saját pozitív *speciесе* révén ismerjük meg, miként ezt Arisztotelész tanítja később [*A lélek*] 2. könyvének 7. fejezetében.⁴² Ezért az érvből csupán annyi következik, hogy semmilyen külső érzék nem képes pozitív működés segítségével megismerni a privációt, ahogy a látás nem látja a sötétet pozitív működés segítségével.

⁴¹ Arisztotelész: *A lélek* II. 11. (424a10–15.)

⁴² Alvarez változata szerint: „[*A lélek*] III. könyvének 7. fejezetében”. Valójában egyik szöveghelyet figyelembe véve sem világos, hogy mire utal Suárez Arisztotelésznek itteni szöveghelyeinél.

vel, máskülönben látná – ami lehetetlen, hiszen nincsen tárgya. Hasonlóképp a hallás is hallaná a hang hiányát. Tehát ezekről az érzékelő képességekről azt állítjuk, hogy saját tárgyaik privációját nem pozitív, hanem privatív módon ismerik meg, minthogy tudniillik ezeknek nincsenek működéseik, az érzettárgy privációját ilyenkor valamilyen belső megismerőképesség ismeri meg, amely rendelkezik a következtetés diszkurzív képességével, a pozitív tárgy *speciense* révén. Amikor ugyanis van fény, a szem azonnal megváltozik, hiszen nem akadályozza semmi, ezért amikor nem változik meg, a belső érzékelő képesség a fény *speciensei* révén⁴³ felismeri, hogy az adott helyen nincs világosság.

27. Kifejtetjük Arisztotelész egyik alapelvét. A második nehézség a második tételre vonatkozik, mert úgy tűnik, hogy ez a tétel érvényteleníti Arisztotelésznek azt az alapelvét, amely [*A lélek*] III. könyvének 2. fejezetében szerepel: a megismerőképességnek mentesnek kell lennie saját tárgyának természetétől, nehogy „az benne létezve gátolja idegen elem gyanánt”, valamint „a befogadónak mentesnek kell lennie a befogadott dolog természetétől”⁴⁴ – a második tételt követve ugyanis elegendő, hogy a képesség saját tárgyának az intencionális *specienseit* fogadja be, ahhoz tehát, hogy képes legyen változást elszenvedni az érzettárgytól, elegendő, ha a megismerőképesség a saját természete révén nem rendelkezik *speciensekkel*, következésképpen nem szükséges, hogy mentes legyen magának az érzettárgynak a reális természetétől. Úgyhogy a szem, ha fehér lenne is, képes lenne befogadni az összes szín *specienseit*, mint ahogy a valóságban is, bár fényes, mégis képes befogadni a fénynek és más látható dolgoknak a *specienseit*.

Azt válaszoljuk, hogy az érvből csupán annyi következik, hogy ezek az alapelvek („benne létezve, stb.” és „befogadóként mentesnek kell lennie stb.”) a megismerő képességekre alkalmazva nem alapulhatnak azon, hogy a befogadó megismerőképességnek nem szabad aktuálisan rendelkeznie azzal a tulajdonsággal, amelyik aktualizálja. Ez alapján ugyanis csak arra lehet következtetni, hogy a megismerőképességnek csak magukkal a *speciensekkel* nem szabad rendelkeznie ahhoz, hogy valamit befogadhasson a tárgytól, és nem arra, hogy a megismerő-

⁴³ Nem érthető, hogy – amennyiben ez nem egy elírás – mire gondolhat Suárez a többes szám használatával itt. Alvareznál: „a fény *speciense* révén”.

⁴⁴ Arisztotelész: *A lélek* III. 2. (429a20–21). Annak ellenére, hogy Arisztotelész ezen a helyen ezt csak az értelemmel kapcsolatban állítja, Suárez, ahogy ez majd a későbbiekből kiderül, mindenfajta kognitív képességre általánosan érti, sőt, elsősorban az érzékelő képességre.

képességnek nem szabad rendelkeznie az érzettárgy reális természetével. Ennél fogva ezek az alapelvek nem bizonyulnak szükségképpen igaznak a megismerőképesség mint olyan esetében, hanem ha van bennük igazság, úgy az leginkább az anyagi jellegű dolgokra vonatkozó megismerőképességek esetében van, azok egy speciális állapota miatt, ahogy ezt korábban a 2. disputáció 3. kérdésénél elmondtuk.

28. Ennek megértéséhez meg kell jegyezni, hogy minden anyagi megismerőképesség a test egy meghatározott szervében helyezkedik el, és itt a minőségek egy bizonyos arányára van szüksége ahhoz, hogy ennek köszönhetően megfelelően legyen képes befogadni a hozzá tartozó *specie*seket, mert jóllehet az érzékelhető tárgy okozta változás intencionális, mégis szüksége van az érzékszerv megfelelő diszpozíciójára, hogy a szerv alkalmas módon legyen képes megváltoztatni – ahogy a látószerv sem változhat meg a hangtól, a hallószerv a fénytől, mivel nem fogadhat be tetszőleges *specie*seket akármelyik dolog, hanem minden egyes érzékelhető tárgy olyan meghatározott alanyt követel, amelyet képes megváltoztatni, és amellyel valamiféle összhangban áll és megegyezik, hogy az valamiképpen hasonulni tudjon hozzá. Ebből látni fogjuk a következőkben, hogy minden egyes érzékszerv az érzékelő képességhez tartozó érzettárgyhoz van szabva.

Ezért már ebből a részből is arra a következtetésre juthatunk, hogy ha az érzékelőképesség szerve a tárgy egy részéhez⁴⁵ lenne szabva, vagy annak a természetével rendelkezne, akkor ez a legnagyobb mértékben gátolná más részeinek a megismerését. Ezért sincs semmilyen szín a szem pupillájában, mert ha például fekete volna, nem lenne alkalmas arra, hogy befogadja a fehérség *specie*seit, mert a fehérség nem tud megváltoztatni egy fekete dolgot, sem magához hasonló változást előidézni benne, még intencionális módon sem.

29. Másodszor meg kell jegyeznünk, hogy sokféle módon elképzelhető az, hogy az érzékelő képesség önmagában bírja saját tárgyát, vagy annak egy részét. Az első módon úgy, hogy maga a képesség már eleve a saját tárgyának egy része volna, mint hogyha azt képzelnénk, hogy a látás fehérség vagy feketeség volna. A második módon úgy, hogy a tárgy valamely része már eleve össze volna kap-

⁴⁵ Pontos fordításban szerepel Suárez eredeti megfogalmazása, ezért is fontos megjegyezni, hogy ez eléggé félrevezető: a „dolog része” itt és a továbbiakban az érzettárgynak nem egy darabját, vagy a darabjának egy minőségét jelenti, hanem sokkal inkább egy érzettárgy adott modalitását.

csolva a képességgel, mint hogyha a látásban inherensen volna meg a fehérség. A harmadik módon úgy, hogy [a tárgy valamelyik része] összekapcsolódna az érzékszervvel, mint hogyha a szem pupillája fehér vagy fekete lenne. Mindezen módok esetében szükséges, hogy az anyagi jellegű dolgokra vonatkozó megismerőképesség mentes legyen saját tárgyának a természetétől. Mert ha a megismerő képesség része volna a saját tárgyának, akkor ugyanahhoz a genuszhoz és anyaghoz tartozna, mint amaz – ez azonban ellentétes a megismerőképesség természetével, amely egyfajta anyagtól való elválasztást követel. Emiatt, bár az anyagi megismerőképességek esetében a tárgyak anyagiak, mégis szükségszerű, hogy ezek anyagi jellegétől elvonatkoztasson (*abstrahat*) a megismerőképesség: ezért kell teljesen mentesnek lennie egy meghatározott tárgy természetétől.

Ez a megfontolás nyilvánvalóan nem érvényes a szellemi megismerőképességekre nézve, hiszen ezeknek már önmaguknál fogva szükségszerűen teljesen (anyagtól) elkülönült állapotban kell lenniük ahhoz, hogy megismerjék tárgyukat. Az utóbbi megfontolás Arisztotelész szándékát szolgálhatja, azt tudniillik, hogy bebizonyítsa, hogy az értelem nem testi: mivel minden testet saját tárgyaként ragad meg, ezért az értelemnek inkább kell elkülönültnek lennie az anyagtól, mint a testnek magának; ez pedig csak úgy lehetséges, ha az anyagtan dolgok szintjére emelkedik. Ez az érvelés azt is bizonyítja, hogy az anyagi megismerőképességnek a második módon is kell mentesnek lennie a saját tárgyától, mert ha a tárgy képes volna inherens módon jelen lenni a képességben, akkor az ilyen képesség tökéletlen és túlságosan anyagi jellegű volna, és nem volna alkalmas arra, hogy más egyedi tárgyakat is befogadjon.

30. A fent említett harmadik mód is akadályt jelentene.⁴⁶ Ehhez meg kell jegyeznünk, hogy az anyagi megismerőképesség szerve esetében vizsgálható az az alany, amelyben a megismerőképesség tulajdonképpeni alakban létezik, de ezen felül vizsgálható az adott érzékszervhez tartozó egyéb körülmények összessége is, amelyeknek az a rendeltetése, hogy védjék és őrizzék azt. Ennek megfelelően a látásnál az egész szemet mondhatjuk az érzékszervnek, de a tulajdonképpeni szerv a pupilla – míg a további részeknek az a rendeltetése, hogy ezt tökéletes állapotba hozzák. A korábban említett alapelv⁴⁷ tehát a megismerőképesség tulajdonképpeni szervével kapcsolatban helyénvaló, mert ha ebben volna bármi a tárgyból, akkor az gátolná más tárgyak megismerését, míg ha az ezt körülvevő többi részben van jelen, akkor nem jelent akadályt – ahogy valóban vannak is

⁴⁶ Alvarez kiegészítése.

⁴⁷ A 27. pont elején lévő Arisztotelész-idézetre utal (lásd 45. jegyzet).

bizonyos színek a szemben, és mégsem képeznek akadályt,⁴⁸ mert nem a tulajdonképpeni érzékszervben vannak, hanem csak az ezt körbevevő részekben, oly módon, hogy azt ne gátolhassák.

Annak pedig, hogy az érzékszervben létező tárgy akadályt jelentene, az az oka, hogy a többi tárggyal együtt ez is megváltoztatná az érzékelőképességet, és így gátolná a mások okozta tiszta változást – ahogy a közegben lévő szín⁴⁹ valóban akadályozza is egy tárgy érzékelését, mivel ugyanabban a vonalban és ugyanabban a pillanatban ő is változást okoz a megismerőképességben, és így a *speciess*ek összekeveredve és megsokszorozva érkeznek, ezért a megismerőképesség nem tudja ezeket elkülönítetten megismerni. Más esetben is az a tárgy, amely ekképpen van az érzékszervben, akadályozná a megismerést, hiszen akadályozza a más tárgyak okozta változást, miként valóban ez a helyzet a tapintásnál, ahogy ezt a maga helyén majd elmondjuk.

Végezetül: noha ez a változás intencionális, mégis bizonyos módon⁵⁰ a tárgyhöz hasonlóvá teszi magát az érzékelő képességet és az érzékszervet is, és emiatt szükséges, hogy az érzékszerv csupasz és tiszta legyen, hogy alkalmas befogadója lehessen a *speciess*eknek. És ezt a tapasztalat is megerősíti. Ezzel az említett alapelv az anyagi dolgokra vonatkozó megismerő képességeknél is igazolódik; a szellemi természetnél pedig nincs helye ezeknek a kérdéseknek (ahogy ez önmagában nyilvánvaló), és emiatt a benne létező dolog nem gátolja idegen elem gyanánt. És ezek alapján nyilvánvaló a megoldás a fenn említett ellenérvre.

31. Okoz-e vajon sérülést a megismerés tárgya a megismerő képességben? Ez a harmadik nehézség ugyancsak a második tétel kapcsán merül fel, mert ha a megismerőképesség tárgya csupán intencionálisan változtatja meg a megismerőképességet, akkor a megismerés tárgya bármily nagy erősségű legyen is, soha nem tenné tönkre a megismerőképességet. A következmény ellentétes a tapasztalattal, mivel a túlzottan erős hang tökre teszi a hallást, az túl fényes látvány pedig sérülést okoz a látásban, szétroncsolva azt. Arisztotelész is azt mondja,⁵¹ hogy az érzékelhető dolgok túlzott erőssége tökre teszi az érzéket.

Erre azt feleljük, hogy az értelmi képességek esetében a megismerés tárgya – bármily tökéletes legyen is –, nem okoz kárt az intellektuális képességben, sőt,

⁴⁸ Alvarez kiegészítése.

⁴⁹ Alvarez kiegészítése: „vagy szag”.

⁵⁰ Alvarez változata szerint: „és mégis virtuálisan legalább (*virtualiter saltem*)”.

⁵¹ Arisztotelész: *A lélek* II. 12. (424a28.)

inkább tökéletesíti azt, mivel az ilyesfajta képességek önmaguknál fogva romolhatnak, ahogy azt Arisztotelész is megemlítette,⁵² az érzékelő képességek esetében azonban valóban tönkreteszi azokat. Ennek az a magyarázata, mondja Caietanus,⁵³ hogy az érzéki *species* valamiféle arányban kell, hogy álljon az érzéssel, amit ha túllép, tönkreteszi azt. Ez az érv azonban nem elégséges, mivel az intencionális *speciess*ek nem a természetes létmód szerint változtatják meg a megismerő képességet, ezért a belső érzékek esetében az intencionális *speciess*ek soha nem teszik tönkre azokat. Ennek az az oka, hogy az érzék sérülése leginkább az érzékszervben megy végbe. Maga a megismerőképesség ugyanis önmagánál fogva megváltoztathatatlan, amíg nem teszi tönkre valami, mivel nem erősödik és nem is csökken az ereje. Tehát az érzékszerv az, ami sérülést szenved; sérülése pedig abban áll, hogy megváltozik a benne található állag megfelelő aránya, ami a megfelelő állapotához szükséges – az állag aránya azonban vagy csak valamely elsődleges minőség megváltozása esetén módosul (mivel ezen minőségek arányán múlik az efféle állag megfelelő elegye), vagy pedig az érzékszerv valamiféle erőszakos szétválasztása esetén. Márpedig az intencionális *speciess*ek nem okozhatnak ilyen módosulást vagy szétválasztást, vagyis nem képesek kárt okozni az érzékben.

Ezért is mondják azt, hogy a tárgy mint megismerhető dolog mindig tökéletesíti a képességet, mivel csak intencionálisan változtatja meg, s e tevékenység eredményeképpen az mindig tökéletesebbé válik. Előfordul azonban, hogy e tevékenységhez anyagi és természeti tevékenység is társul, s emiatt a túlzott erejű érzéki tárgy tönkreteszi az érzékelést – ahogy a tapintáshoz az elsődleges minőségek tevékenysége keveredik, és hasonlóképp az ízleléshez is. A szagláshoz a hő tevékenysége is keveredik, mivel a szaggal bíró kipárolgás meleg, miként azt látni fogjuk. A halláshoz a levegő erőteljes mozgása keveredik, ami fájdalmat okoz a hallás során. A szemhez pedig, jóllehet a színek – mivel nem aktívak – nem tesznek kárt benne, olykor mégis hozzákeveredik valamilyen a látott dologról kipárolgó káros pára hatása. Még a fény hatása is ártalmas, ha erőteljes, ennél fogva a fehér dolgok jobban ártanak a látásnak, mint mások, mivel erősebben verik vissza a fényt. Minden érzék közül a látás szenved a legkönnyebben sérülést, mivel ennek a szerve a legkifinomultabb.

⁵² Arisztotelész: *A lélek* III. 4. (429a29–b5.)

⁵³ Thomas de Vio Caietanus: *De anima* 2. könyv, 11. fejezet, n. 268. (in P. I. Coquelle ed.: Thomas de Vio Cardinalis Caietanus, *Scripta Philosophica*, Roma, Institutum „Angelicum”, 1938. II. vol. 255.)

Meg kell azonban említenünk, hogy olykor nem is a tárgy hatása, hanem a hatás folyamatossága miatt szenved sérülést az anyagi megismerőképesség, ahogy a látás kifárad a figyelmes nézéstől, a képzetalkotó képesség pedig a folytonos működéstől – ezek az érzékek könnyebben fáradnak el, mint a többi, talán éppen azért, mert tökéletesebbek, és nagyobb megfeszítést kívánnak.

A látóképesség esetében létezik egy speciális magyarázat is, ahhoz ugyanis, hogy tökéletesen lásson, rögzített állapotban kell maradnia, amennyire csak lehet, ami ellentétes a szem egyfajta természetes hajlamával, mivel azt önmagában valamiféle folyamatos és ideges mozgás jellemzi, ezért amikor figyelmesen rögzítjük, ezt az idegek megfeszítése, valamint fájdalomérzet vagy fáradtság követi. Ezért egy igen kicsiny dolog látásától jobban kifárad, mivel ez a szemek nagyobb mértékű rögzítését követeli.

32. Erre az érvre azt feleljük tehát, hogy a megismerés tárgya – bármily erőteljes is –, ha csak mint megismerhető változtatná meg a megismerőképességet, akkor soha nem tenné azt tönkre; de ha más módon változtatja meg, akkor más a helyzet.

Guba Ágoston és Smrcz Ádám fordítása