A LÉTEZŐRŐL ÉS A LÉNYEGRŐL

A korábban megjelent fordításnak a fordító által revideált változata

Fordította: Klima Gyula

Mivel kis tévedés a kezdetben, nagy tévedés az eredményben, miként azt a Filozófus a *De Coelo et Mundo* I. könyvében írja, márpedig a létező és a lényeg azok, amiket elménk elsőként felfog, amint azt Avicenna mondja *Metafizikájának* 1. könyvében, ezért, nehogy kellő ismeretük hiányában tévedésbe essünk, a velük kapcsolatos nehézségek feltárására el kell mondanunk, mit jelöl a "lényeg", illetve a "létező" név, és mi módon van meg a létezés és a lényeg a különböző dolgokban, és mi a viszonyuk a logikai fogalmakhoz, nevezetesen a genushoz, azaz nemhez, a specieshez, azaz a fajhoz, és a differenciához, azaz a fajlagos különbséghez.

Mivel pedig az egyszerűekre vonatkozó ismereteinket az összetettekből kell vennünk, és a természet szerint utóbbiaktól kell a természet szerint előbbiekhez eljutnunk, hogy a könnyebb tárgyakon kezdve pedagógiailag megfelelőbben haladhassunk előre, ezért a "létező" jelentésétől kell a "lényeg" jelentéséhez eljutnunk.

1. fejezet

Tudnunk kell, hogy kétféleképp mondhatunk valamit létezőnek, miként azt a Filozófus a *Metafizika* V. könyvében írja. Egyik mód az, amelynek megfelelően a létezőket a tíz kategóriába soroljuk; a másik módon az, hogy valami létező, egy kijelentés igazságát jelöli. E két mód különbsége pedig abban áll, hogy a második módon létezőnek lehet mondani mindazt, amiről állító kijelentés tehető, még akkor is, ha az valójában semmi, amely szerint akár egy privációt, azaz valami hiányát, vagy egy negációt is létezőnek mondhatunk: azt mondjuk ugyanis, hogy a tagadás ellentétben *van* az állítással, vagy hogy a vakság (tehát a látás hiánya) a szemben *van*.

De az első módon csak valami valóságos dolgot mondhatunk létezőnek. Úgyhogy az első módon a vakság és effélék nem létezők. A "lényeg" nevet tehát nem a második módon vett "létező" -ből származtatjuk - mivel ezen a módon olyan dolgokat is létezőknek mondunk, melyeknek nincs reális lényegük - amint ez nyilvánvaló a privációk esetében -, hanem az első módon vett "létező" -ből. Ezért a Kommentátor ugyanezen a helyen azt mondja, hogy "az első módon vett »létező« az, ami a dolog szubsztanciáját jelöli".

És mivel, mint mondottuk, az ilyen értelemben vett létezők sorolódnak a tíz kategóriába, ezért szükségszerű, hogy a "lényeg" olyasvalamit jelöljön, ami közös az egyes természetek számára, melyek révén a létezők az egyes nemekbe és fajokba sorolódnak, miként az emberség az ember lényege, és így

tovább. De mivel az, ami révén a dolog a megfelelő nembe, illetve fajba sorolódik, nem más, mint az, amit a dolog definíciója megjelöl (amely megmondja, *mi* a dolog), ezért a filozófusok a "lényeg" nevet a "mibenlét" [*quidditas*] névvel cserélték fel, és ez az, amit a Filozófus gyakran úgy nevez, hogy "ami valami volt lenni" [*quod quid erat esse*], azaz, az, ami által valami az, ami. De mondják még formának is, amennyiben a "forma" minden egyes dolog meghatározottságát jelöli, miként azt Avicenna írja *Metafizikája* II. könyvében. És ugyanezt más néven természetnek is nevezik, a "természet" szót az első értelemben véve ama négy értelmezés közül, melyeket Boethius sorol fel a *De Duabus Naturis* című könyvében. Abban az értelemben tehát, amely szerint természetnek lehet nevezni mindazt, ami valamilyen módon értelemmel fölfogható. A dolog ugyanis csak definíciója és lényege révén érthető meg. Ennek megfelelően mondja a Filozófus is a *Metafizika* v. könyvében, hogy minden szubsztancia természet. De úgy tűnik, hogy a "természet" ebben az értelemben elsősorban annyiban jelöli meg a dolog lényegét, amennyiben az a dolog sajátos működésével, illetve tevékenységével van összefüggésben, mivel egyetlen dolog sem fosztható meg sajátos tevékenységétől. A "mibenlét" nevet pedig abból vesszük, hogy ez az, amit a definíció megjelöl. De lényegnek azért nevezzük, mert a létező általa és benne birtokolja létezését.

2. fejezet

De mivel létezőnek abszolúte és elsődlegesen a szubsztanciákat mondjuk, és az akcidenseket csak másodlagosan és csak a szubsztanciára vonatkoztatva, ezért van az, hogy sajátlag és igazán csak a szubsztanciáknak van lényegük, az akcidenseknek csak bizonyos módon és valami vonatkozásában.

A szubsztanciák vagy egyszerűek, vagy összetettek. Az egyszerűeknek és az összetetteknek egyaránt van esszenciájuk, de az egyszerűeknek tökéletesebb és magasabb rendű módon, amennyiben a létezésük is tökéletesebb; és ezek okai is az összetett szubsztanciáknak, legalábbis az első egyszerű szubsztancia, ami Isten.

De mivel az egyszerű szubsztanciák esszenciái, azaz lényegei számunkra jószerével ismeretlenek, az összetett szubsztanciák esszenciáin kell kezdenünk, hogy a könnyebb tárgyakból kiindulva megfelelőbben haladhassunk előre.

Az összetett szubsztanciák tehát, mint ismeretes, formából és matériából, azaz anyagból állnak, miként az ember lélekből és testből. De nem mondhatjuk, hogy ezek közül csak az egyik lenne a dolog esszenciája. Az ugyanis, hogy az anyag önmagában nem az esszencia, abból nyilvánvaló, hogy a dolog esszenciája révén ismerhető meg, és sorolódik a megfelelő fajba, illetőleg nembe. De az anyag nem is a megismerés princípiuma, és nem is anyaga révén sorolódik valami a megfelelő fajba vagy nembe, hanem annak révén, ami által aktuálisan létezik.

Azt sem mondhatjuk, hogy csak a forma az összetett szubsztanciák esszenciája, jóllehet vannak, akik ezt bizonygatják. A mondottakból ugyanis nyilvánvaló, hogy a dolog esszenciája az, amit a dolog definíciója megjelöl. Márpedig a természeti szubsztancia definíciója nemcsak a formát, hanem a matériát is

tartalmazza; egyébként ugyanis nem különböznének a természettudományos és a matematikai definíciók.

Azt sem lehet mondani, hogy a természeti szubsztancia definíciójába oly módon kerül az anyag, mint olyasmi, ami hozzáadódik esszenciájához, vagy mint ami valamiféle, az esszenciáján kívülálló létező, mivel a definíciónak ez a módja az akcidenseknek felel meg, amelyeknek nincs tökéletes esszenciájuk, és ezért szükségszerű, hogy definíciójukba szubjektumuk is belekerüljön, ami pedig genusukon kívül van.

Nyilvánvaló tehát, hogy az esszencia az anyagot és a formát is magában foglalja. De nem mondhatjuk azt sem, hogy az "esszencia" az anyag és a forma közti viszonyt jelöli, vagy valamit, ami ezekhez hozzáadódik, mivel ez szükségszerűen akcidens lenne, vagy legalábbis valami külsődleges a dologhoz képest (amit pedig nem lehet állítani az esszenciáról), és a dolgot sem lehetne általa megismerni, ami pedig feltétlenül megilleti az esszenciát. Ugyanis a forma , mely az anyag aktualitása, teszi az anyagot aktuális létezővé és valami önálló dologgá. Ezért az, ami ezen felül járul hozzá, nem ad az anyagnak aktuális létezést abszolút értelemben, ami egyszerűen létezővé teszi, hanem csak ilyen vagy olyan létezést, ami ilyen vagy olyan létezővé teszi, mint az akcidensek, ahogy például a fehérség aktuálisan fehérré tesz. És ezért, amikor egy szubjektum egy ilyen formát vesz föl, nem mondjuk, hogy a szubjektum létrejön, azaz lesz, abszolút értelemben, hanem, hogy valamilyenné lesz.

Az marad tehát, hogy az "esszencia" név az összetett szubsztanciák körében olyasmit jelöl, ami anyagból és formából van összetéve.

Ezzel az állásponttal összhangban van, amit Boethius mond a *Kategóriák* kommentárjában, nevezetesen, hogy az *ousia* valami összetettet jelöl; az *ousia* ugyanis ugyanaz a görögben, mint az *essentia* a latinban, miként azt ugyancsak Boethius mondja a *De Duabus Naturis* című munkájában.

Avicenna is azt írja, hogy az összetett szubsztanciák mibenléte az nem más, mint a forma és az anyag összetétele.

A Kommentátor is azt mondja a *Metafizika* VII. könyvének kommentárjában, hogy "a keletkező és pusztuló dolgok fajainak természete valamiféle közbülső, azaz az anyagból és a formából összetett".

De ez teljességgel ésszerű is, mivel az összetett szubsztancia létezése nemcsak a formáé és nem is csak az anyagé, hanem magáé az összetett szubsztanciáé. Márpedig az esszencia az, aminek aktuális megléte alapján állítható, hogy a dolog létezik. Ezért szükségszerű, hogy a lényeg, aminek alapján a dolgot létezőnek nevezzük, ne csak a forma és ne is csak az anyag legyen, hanem mindkettő, jóllehet ennek a létezésnek a maga módján kizárólag a forma az oka. Ahogy ugyanezt egyéb, több princípiumból összeálló dolgok esetében is láthatjuk, nevezetesen, hogy a dolgot nemcsak az egyik ilyen princípium alapján nevezzük meg, hanem annak alapján, amelyik mindegyiket magában foglalja, miként az nyilvánvaló az ízek esetében: mivel az édesség okozója a nedvességet szétterjesztő meleg tevékenysége, és jóllehet így a meleg az oka az édességnek, mégsem a melege miatt nevezzük a testet édesnek, hanem az íze miatt, amely a meleget és a nedvességet egyaránt magában foglalja.

De mivel az egyediség alapja [*principium individuationis*] az anyag, úgy tűnhet, ebből az álláspontból az következik, hogy az esszencia, amely az anyagot és a formát egyaránt magában foglalja, csak partikuláris és nem univerzális; amiből pedig az következnék, hogy az univerzáléknak, vagyis az általános fogalmaknak nincs definíciójuk, ha ugyanis az esszencia az, amit a definíció megjelöl.

Ezért tudnunk kell, hogy az anyag nem bármi módon véve az egyediség alapja, hanem csak a megjelölt anyag [*materia signata*]. Megjelölt anyagnak pedig a meghatározott dimenziók alatt szemlélt anyagot nevezem. És ez az anyag nem tartozik az embemek mint embemek a definíciójába, de beletartoznék Szókratészébe, ha Szókratésznek lenne definíciója. Az embernek, mint ilyennek a definíciójába viszont a nem megjelölt anyag tartozik: az ember definíciójába ugyanis nem tartozik bele ez a csont és ez a hús, de beletartozik a csont és a hús abszolút értelemben, ami az ember anyaga abszolút értelemben.

3. fejezet

Így tehát nyilvánvaló, hogy az ember esszenciája és Szókratész esszenciája csak mint megjelölt és nem megjelölt különböznek: s ezért a Kommentátor azt mondja a *Metafizika* VII. könyvének kommentárjában, hogy "Szókratész semmi más, mint állat-ság és eszes-ség, amelyek azonosak mibenlétével".

De ezen a módon, vagyis mint megjelölt és nem megjelölt, különbözik a nem és a faj esszenciája is, jóllehet más és más a megjelölés módja a két esetben: mert az individuum megjelölése a faj vonatkozásában a dimenziók által meghatározott anyag révén történik; viszont a faj vagy species megjelölése a nem, a genusz vonatkozásában a differencia révén, amit a dolog formájából veszünk.

De ez a meghatározás vagy megjelölés a speciesben a genuszra vonatkozólag nem valami olyasmi által történik, ami oly módon van a species lényegében, hogy semmiképpen sincs a genusz lényegében, hanem bármi, ami benne van a speciesben, benne van a genuszban is, de nem meghatározottan.

Ha ugyanis az állat nem lenne az egész ember, akkor az emberről nem lehetne állítani, hogy állat, mivel egyetlen integrális rész sem állítható az egészről. Hogy ez miképpen lehetséges, kiderül, ha megfontoljuk, mi a különbség aközött, amikor a testet mint az állat részét és aközött, amikor mint genuszát tekintjük, nem lehet ugyanis egyazon módon genusz és integrális rész. A "test" név tehát többféleképpen érthető.

A testet ugyanis abban az értelemben, amely szerint a test a szubsztancia genuszába tartozik, azért mondjuk testnek, mert olyan természete van, hogy három dimenziót lehet benne kijelölni. Viszont maga a három megjelölt dimenzió az a test, amely a mennyiség genuszába tartozik.

Megtörténik azonban, hogy egy olyan dolog, amely rendelkezik valamilyen perfekcióval, azaz tökéletességgel, további tökéletességet is elér; miként az nyil-vánvaló az ember esetében, aki nemcsak érzékelni képes, hanem gondolkodni is. És hasonlóképp, ehhez a perfekcióhoz, ami nem más, mint a dolognak olyan formával rendelkezni, hogy benne három dimenzió jelölhető ki, csatlakozhat további perfekció is, mint például az élet vagy más efféle.

A "test" név tehát megjelölhet egy olyan dolgot, amely olyan formával rendelkezik, hogy benne három dimenziót lehet kijelölni, a további perfekciók kizárásával, vagyis úgy, hogy ebből a formából semmi további perfekció ne származzék, hanem ha valami más perfekció mégiscsak hozzáadódnék, az kívül essék az ilyen értelemben vett "test" jelentésén. Ezen a módon a test az állat integrális és materiális része, mert így a lélek kívül esik azon, amit a "test" név megjelöl, és valami pluszként adódik a testhez. Úgyhogy ebből a kettőből, a lélekből és a testből mint részekből áll össze az állat.

De a "test" nevet értelmezhetjük úgy is, hogy olyasvalamit jelöl, ami olyan formával rendelkezik, hogy benne három dimenziót lehet kijelölni, legyen ez bármiféle forma, akár származik belőle valami további perfekció, akár nem. Ekképpen a test az állat genusza, mivel semmi sincs az állatban, ami implicite ne lenne a testben. A lélek ugyanis nem más forma, mint az, melynek révén a dologban három dimenziót lehet kijelölni; ezért, amikor azt mondtam, hogy test az, ami olyan formával rendelkezik, hogy benne három dimenziót lehet kijelölni, ezt úgy értettem, hogy legyen az bármilyen forma, akár állat-ság, akár kő-ség, akár bármiféle más forma. Így az állat formáját implicite tartalmazza a test formája, amennyiben a "test" az "állat" genusza.

Ugyanígy viszonyul az "állat" az "ember"-hez. Ha ugyanis az "állat" név csak valami olyan dolgot jelölne meg, ami rendelkezik azzal a perfekcióval, hogy egy benne lévő princípium révén képes érzékelni és mozogni, az egyéb perfekciókat kizárva, akkor, ha bármi további perfekció hozzáadódnék, az az állathoz mint rész viszonyulna, nem pedig úgy, mint amit az állat fogalma implicite tartalmazott, vagyis az "állat" nem lenne genusz. De az "állat" igenis genusz, amennyiben olyan dolgot jelöl meg, amelynek formájából származhat érzékelés és mozgás, bármilyen legyen is ez a forma, legyen akár csak érzékelő lélek, vagy érzékelő és eszes lélek egyszerre.

Így tehát a genusz meghatározatlanul jelöli mindazt, amit a species tartalmaz: ugyanis nemcsak az anyagot jelöli. Hasonlóképp a differencia is az egészet jelöli, nemcsak a formát; valamint a definíció és a species is az egészet jelöli. Csakhogy különbözőképpen: mert a genusz úgy jelöli meg az egészet, mint egy olyan megnevezés, amely meghatározza a dologban azt, ami benne anyagi, anélkül, hogy meghatározná a megfelelő formát; ezért a genuszt az anyagból vesszük, noha a genusz nem anyag. Nyilvánvaló tehát, hogy valamit azért mondunk testnek, mert rendelkezik azzal a perfekcióval, hogy benne három dimenziót lehet kijelölni, és ez a perfekció mint anyagi viszonyul a további perfekciókhoz.

A differencia pedig épp fordítva, valamiféle olyan meghatározás, melyet a meghatározott formából veszünk, anélkül azonban, hogy fogalmába elsődlegesen beletartoznék a meghatározott anyag; amint ez nyilvánvaló, amikor például azt mondjuk valamiről, hogy "lelkes", vagyis hogy lélekkel rendelkezik: ezzel ugyanis nem határozzuk meg, hogy mi ez a valami, test vagy valami más.

Ezért mondja Avicenna, hogy a differenciát nem úgy értjük bele a genuszba mint esszenciája részét, hanem csak mint valamit ami az esszenciáján kívül van, úgy, ahogy a szubjektumot értjük bele a tulajdonságokba. És ezért a genusz nem állítható maga által [*per se*] a differenciáról, amint azt a Filozófus a *Metafizika* III. és a *Topica* IV. könyvében mondja hanem csak úgy, ahogy a szubjektum állítható a tulajdonságról. De a definíció vagy a species magában foglalja mindkettőt, mind a

meghatározott anyagot, amelyet a genusz neve jelöl meg, mind a meghatározott formát, amelyet a differencia neve jelöl meg.

Ebből nyilvánvaló, miért van az, hogy a genusz, a differencia és a species analóg a matériával, a formával és az összetett szubsztanciával a természetben, jóllehet nem azonosak ezekkel. Mivel sem a genusz nem a matéria, hanem az, amit az anyagból veszünk és az egészet jelöli, sem a differencia nem a forma, hanem az, amit a formából veszünk és az egészet jelöli.

Ezért az emberről azt mondjuk, hogy eszes állat, nem pedig azt, hogy állatból és eszesből van, mint ahogy azt mondjuk, hogy lélekből és testből van. Azt mondjuk ugyanis, hogy az ember lélekből és testből van, mint valami két dologból összeálló harmadik dolog, amely egyikükkel sem azonos. Az ember ugyanis se nem a lélek, se nem a test.

De ha az emberről valami módon mégis azt mondjuk, hogy állatból és eszesből van, akkor itt az "ember" -t nem úgy kell felfognunk, mint valamiféle, két dologból összeálló harmadik dolgot, hanem mint valamiféle, két fogalomból összeálló harmadik fogalmat. Az "állat" fogalma ugyanis, amely a dolog természetét abból fejezi ki, ami a dologban materiális a végső perfekció tekintetében, nem tartalmazza a speciális forma meghatározását. Az "eszes" differencia fogalma viszont a speciális forma meghatározásában áll. Ebből a két fogalomból áll össze a species vagy a definíció fogalma. Ezért, ahogy egy több dologból összeálló dologról nem állíthatók azon dolgok nevei, amelyekből összeáll, úgy egy fogalomról sem áliíthatók azon fogalmak nevei, amelyekből összeállt: nem mondjuk ugyanis, hogy a definíció az genusz vagy differencia.

És habár a genusz a species egész esszenciáját jelöli, mégsem szükségszerű, hogy a különböző specieseknek, melyeknek ugyanaz a genuszuk, egy legyen az esszenciájuk; mert a genusz egysége a meghatározatlanságából vagy differenciálatlanságából származik; de nem úgy, hogy az, amit a genusz megjelöl, szám szerint egy lenne a különböző speciesekben, amelyekhez hozzáadódnék egy másik dolog, a differencia, amely meghatározza, miként a forma határozza meg a matériát, amely szám szerint egy; hanem úgy, hogy a genusz megjelöl valamiféle formát, de nem meghatározottan ezt vagy azt a formát, amelyet viszont meghatározottan a differencia fejez ki, és amely forma nem más, mint az, amit a genusz meghatározatlanul megjelölt.

Ezért mondja a Kommentátor a *Metafizika* XI. könyvének kommentárjában, hogy míg az első anyagot, a materia primát, az összes formától való absztrakció révén mondjuk egynek, addig a genuszt a megjelölt forma közössége alapján. Ebből nyilvánvaló, hogy a differencia hozzáadásával, megszüntetvén a meghatározatlanságot amely a genusz egységét adta, megkapjuk az esszenciájuk szerint különböző specieseket.

És mivel, mint mondottuk, a species természete meghatározatlan az individuum vonatkozásában, ugyanúgy, ahogy a genusz természete a speciesek vonatkozásában, ebből adódik, hogy miként a genusz (amennyiben állítható a speciesről) jelentésében meghatározatlanul tartalmazta mindazt, ami meghatározottan benne foglaltatik a speciesben, azonképp a species (amennyiben állítható az

individuumról) szükségszerűen megjelöli mindazt, bár meghatározatlanul, amit az individuum esszenciálisan tartalmaz. Ekképpen jelöli meg a species esszenciáját az "ember" név, és ezért állítható Szókratészról, hogy ember.

De ha a species természetét a megjelölt matéria, a principium individuationis kizárásával jelöljük, akkor mint részt jelöljük meg, és ezen a módon jelöli meg az "ember-ség" név. Az "ember-ség" ugyanis azt jelöli, ami által az ember ember. A megjelölt matéria pedig nem az, ami által az ember ember, így semmi módon nem tartozik azon dolgok közé, amik által az ember ember. Mivel tehát az ember-ség fogalma csak azokat tartalmazza, amik által az ember ember, nyilvánvaló, hogy jelentéséből ki van zárva a megjelölt matéria. És mivel a rész nem állítható az egészről, ebből adódik, hogy az ember-ség nem állítható sem az emberről, sem Szókratészról.

Ezért mondja Avicenna, hogy az összetett szubsztancia mibenléte nem azonos magával az összetett szubsztanciával, amelynek ez a mibenléte, jóllehet maga a mibenlét is összetett. Mint például az ember-ség, noha összetett, mégsem ember, hanem szükségszerű, hogy valami befogadja, ami nem más, mint a megjelölt matéria.

De mivel, mint mondottuk, a species megjelölése a genusz vonatkozásában formák révén történik, az individuum megjelölése pedig a species vonatkozásában az anyag révén, ezért szükségszerű, hogy az a név, amelyből a genusz természetét vesszük, méghozzá a speciest kiteljesítő meghatározott forma kizárásával, az egész dolog materiális részét jelölje, ahogy a test az ember materiális része; az a név pedig, amely azt jelöli, méghozzá a megjelölt matéria kizárásával, amiből a species természetét vesszük, szükségszerű, hogy a dolog formális részét jelölje. Ezért az ember-séget úgy jelöljük, mint valamiféle formát, és azt mondjuk, hogy az egész formája, de nem olyan értelemben, mintha olyasmi lenne, ami hozzáadódnék a dolog esszenciális részeihez, a formához és a matériához, ahogy a ház formája hozzáadódik integrális részeihez, hanem inkább úgy, hogy egy olyan forma, ami maga is valami módon egész, tudniillik ami a formát és a matériát is magában foglalja, jóllehet azok kizárásával, melyek révén a matéria megjelölhető.

Így tehát nyilvánvaló, hogy az ember esszenciáját mind az "ember", mind az "ember-ség" megjelöli, de különbözőképpen, miként azt mondottuk: mivel az "ember" név úgy jelöli meg, mint egészet, amennyiben nem zárja ki a matéria megjelölését, hanem azt implicite és meghatározatlanul tartalmazza, oly módon, ahogy a genusz tartalmazza a differenciát, amint azt mondottuk. Ezért az "ember" név állítható az egyes emberekről. Ellenben az "ember-ség" név úgy jelöli meg az ember esszenciáját, mint részt, mivel jelentése csak azt tartalmazza, amit az ember mint ember tartalmaz, és kizárja a matéria minden megjelölését, s ezért nem állítható az egyes emberekről.

Így az "esszencia" nevet némelykor állíthatjuk a dologról, beszélhetünk ugyanis Szókratész valaminő esszenciájáról; máskor tagadjuk, amikor azt mondjuk, hogy Szókratész esszenciája nem Szókratész.

4. fejezet

Miután láttuk, mit jelöl az "esszencia" név az összetett szubsztanciák körében, meg kell vizsgálnunk, mi az esszencia viszonya a genusz, a species és a differencia fogalmához.

Mivel pedig az, amit megillet a genusz, a species vagy a differencia fogalma, állítható erről vagy arról a megjelölt individuumról, nem lehetséges, hogy egy univerzálé - a genusz vagy a species fogalma - úgy illesse meg az esszenciát, ahogy azt mint részt jelöljük, például az "ember-ség" vagy az "állat-ság" nevekkel.

Ezért mondja Avicenna, hogy az eszes-ség nem differencia, hanem a differencia princípiuma és ugyanezen az alapon az ember-ség nem species és az állat-ság sem genusz.

Hasonlóképp azt sem lehet mondani, hogy a genusz vagy a species fogalma úgy felel meg az esszenciának, mint valamiféle, az egyes dolgokon kívül létező dolognak, ahogy azt a platonikusok állították; mivel így a genuszt és a speciest nem állíthatnók erről vagy arról az individuumról: nem lehet ugyanis azt mondani, hogy Szókratész az, ami el van tőle különülve; és az az elkülönült dolog nem is használna ennek vagy annak az egyedi dolognak a megismerésében.

Marad tehát az a lehetőség, hogy a genusz vagy a species fogalma úgy illeti meg az esszenciát, ahogy azt mint egészet jelöljük, például az "ember" vagy az "állat" nevekkel, ahogy implicite és meghatározatlanul tartalmazza mindazt, ami az individuumban van.

De az ily módon vett természetet vagy esszenciát kétféleképp szemlélhetjük.

Egyik módon saját fogalma szerint, és ez az abszolút szemlélete; ekképpen csak az igaz róla, ami mint ilyenről igaz, s ezért bármi mást tulajdonítunk neki, azt hamisan tulajdonít uk neki. Például az emberről mint emberről igaz, hogy eszes, hogy állat és más effélék, amik a definíciójába tartoznak. De az, hogy fehér vagy hogy fekete és bármi más efféle, ami nem tartozik az ember-ség fogalmába, nem igaz az emberről, mint emberről.

Tehát ha megkérdeznék, hogy az ilyen módon szemlélt természetet egynek vagy soknak mondjuk-e, akkor nem mondhatjuk sem ezt, sem azt, mivel mindkettő kívül esik az ember-ség fogalmán, és mindkettő csak esetlegesen járul hozzá.

Ha ugyanis a sokaság beletartoznék a fogalmába, akkor sohasem lehetne egy, márpedig amennyiben Szókratészban van, annyiban egy. Hasonlóképp, ha az egység a fogalmába tartoznék, akkor Szókratész és Platón természete egy és ugyanazon természet lenne, és ez a természet nem is sokszorozódhatnék a sok dologban.

Másik módon úgy szemlélhetjük a természetet, amint az ebben vagy abban a dologban létezik; és így esetlegesen [*per accidens*] állíthatók róla bizonyos dolgok annak alapján, amiben van: ahogy azt mondjuk, hogy egy ember fehér, mivel Szókratész fehér, jóllehet nem igaz az, hogy az ember mint ember fehér.

Ez a természet pedig kétféle létezéssel rendelkezik: egyikkel az egyes dolgokban, másikkal a lélekben; és mindkettő szerint járulnak hozzá akcidensek. És az egyes dolgokban is több létezéssel rendelkezik, az egyes dolgok különbözőségének megfelelően. De magához a természethez első, tudniillik abszolút szemléletének megfelelően eme létezések egyike sem tartozik szükségszeruen.

Nem igaz ugyanis, hogy az emberi természet mint ilyen, éppen ebben az egyes emberben létezik. Ha ugyanis az, hogy ebben az egyedben létezik, hozzátartoznék az emberhez mint emberhez, akkor sohasem létezhetnék ezen az egyeden kívül; és hasonlóképp, ha hozzátartoznék az emberhez mint emberhez, hogy ne legyen ebben az egyedben, akkor sohasem létezhetnék benne. De igaz az, hogy az emberhez mint emberhez nem tartozik hozzá, hogy ebben vagy abban az egyedben vagy a lélekben létezzék.

Nyilvánvaló tehát, hogy az ember természete abszolút szemlélete szerint elvonatkoztat mindenféle létezéstől, de eme létezések bármelyikének kizárása nélkül. És az ily módon szemlélt természet az, amely állítható az egyes individuumokról.

Nem lehet azonban azt mondani, hogy az univerzálé fogalma az ilyen módon szemlélt természetet illetné meg; mivel az univerzálé fogalmába beletartozik az egység és a közösség. Az emberi természethez azonban abszolút szemléletének megfelelően ezek egyike sem tartozik hozzá. Ha ugyanis a közösség az ember fogalmába tartoznék, akkor bármiben, amiben megtalálható az ember-ség, megtalálható lenne a közösség is, ez pedig nem igaz, mivel Szókratészban nem található meg valamiféle közösség, hanem bármi, ami benne van, individuális.

Hasonlóképp, azt sem lehet mondani, hogy a genusz vagy a species fogalma annyiban járul az emberi természethez, amennyiben az az individuumokban létezik: mert az emberi természet az individuumokban nem valamilyen, az individuumok számára közös egységként létezik, úgy, mint valamiféle egy, amely minden egyedet megillet, amit pedig az univerzálé fogalma megkövetel.

Az marad tehát, hogy a species fogalma annyiban járul az emberi természethez, amennyiben az az értelemben van.

Maga az emberi természet ugyanis minden individualizáló feltételtől elvontan létezik az értelemben, és ezért egyformán viszonyul az összes, a lelken kívül létező individuumhoz, úgy is mint ami egyenlően mindegyikük hasonmása és mint ami mindegyiknek mint embemek az ismeretéhez vezet. És ebből, hogy ilyen viszonyban van az összes individuummal, az értelem megalkotja a species fogalmát, és neki tulajdonítja.

Ezért mondja a Kommentátor a *De Anima* I. könyvének kommentárjában, hogy az értelem hozza létre az általánosságot a dolgokban; és ezt mondja Avicenna is a *Metafizikájában*.

És jóllehet ez az elgondolt természet [*natura intellecta*] univerzális, amennyiben a lelken kívül létező dolgokhoz viszonyítjuk, mivel mindegyiküknek egyetlen hasonmása; amennyiben viszont ebben vagy abban az értelemben létezik, egy bizonyos partikuláris elgondolt forma [*species intellecta*].

Kitűnik ebből a Kommentátor hibája a *De Anima* III. könyvének kommentárjában, ahol az elgondolt forma univerzalitásából arra akart következtetni, hogy az összes emberben egyetlen intellektus van; mivel ez a forma nem annyiban univerzális, amennyiben az értelemben van, hanem amennyiben a dolgokra vonatkozik mint ezek hasonmása. Csakúgy, ahogy ha lenne egy olyan szobor, amely egyszerre több embert ábrázolna, akkor ennek a szobornak az alakja vagy formája nyilvánvalóan egyedi és saját létezéssel bírna, amennyiben ebben az anyagban lenne; de közös lenne, amennyiben több dolog közös reprezentánsa lenne.

Azonban, mivel abszolút szemlélete szerint az emberi természet állítható Szókratészról, de nem abszolút szemlélete szerint species, hanem annyiban, amennyiben az értelemben van, ezért a "species" név nem állítható Szókratészról, úgy, hogy azt mondhatnók, Szókratész egy species. Márpedig ez szükségszeruen adódnék akkor, ha a species fogalma annyiban illetné meg az emberi természetet, amennyiben az Szókratészban van, vagy pedig abszolút szemlélete szerint, ti. amennyiben ember: ugyanis mindaz, ami az embert mint embert megilleti, állítható Szókratészról.

De az, hogy állítható, a genuszt fogalmából adódóan megilleti, mivel ez a definíciójába tartozik. Az állítás aktusa ugyanis olyasvalami, amit az ítéletformáló értelem [*intellectus componens et dividens*] végez, aminek azonban valóságos alapja is van, mégpedig azon dolgok egysége, amelyek közül egyiket a másikról állítjuk. Így az állíthatóság fogalma, amelyet szintén az értelem alkot meg, belefoglalható a genusz fogalmába. De az, aminek az intellektus az állíthatóság fogalmát tulajdonítja, összekötvén azt valami mással, mégsem maga a genusz fogalma, hanem inkább az, aminek az intellektus agenusz fogalmát tulajdonítja, mint például az, amit az "állat" név megjelöl.

Így tehát most már világos, hogy az esszencia vagy természet hogyan viszonyul a species fogalmához, mivel a species fogalma nem abszolút szemlélete szerint illeti meg, és nem is azon akcidensek közül való, amelyek annyiban járulnak hozzá, amennyiben a lelken kívül van, mint amilyen például a fehérség vagy a feketeség, hanem azon akcidensek közül való, amelyek annyiban illetik meg, amennyiben az értelemben van, és ezen a módon illeti meg a genusz, illetve a differencia fogalma is.

5. fejezet

Hátra van még, hogy megvizsgáljuk, mi módon van esszenciájuk az elkülönült szubsztanciáknak, vagyis a léleknek, az intelligenciáknak és az első oknak.

Jóllehet az első ok egyszerűségét mindenki elfogadja, a lélekről és az intelligenciákról némelyek az állították, hogy anyagból és formából vannak összetéve, mely álláspont, úgy tűnik, Avicebrontól, a *Fons Vitae* [*Az Élet Forrása*] című könyv szerzőjétől ered.

Márpedig ez szemben áll a legtöbb filozófus álláspontjával, akik ezeket a szubsztanciákat az anyagtól elkülönülteknek nevezték, és bizonyították, hogy mindenféle anyagtól elkülönülten léteznek, aminek leghatékonyabb bizonyítása a bennük lévő gondolkodási képességből vehető.

Nyilvánvaló ugyanis, hogy a formák csak annyiban elgondolhatók, amennyiben elkülöníttetnek az anyagtól és annak feltételeitől, és csak a gondolkodó szubsztancia ereje révén tehetők aktuálisan elgondolhatókká, amennyiben az befogadja és feldolgozza őket. Ezért szükségszerű, hogy bármely gondolkodó szubsztancia mindenféleképp ment legyen az anyagtól, úgy, hogy az anyagot ne is tartalmazza részeként, és ne is legyen az anyagba "préselt" forma, miként a materiális formák.

Azt sem lehet mondani, hogy az elgondolhatóságot nem akadályozza meg bármiféle matéria, hanem csak a testi matéria. Ha ugyanis ez csak a testi matéria miatt lenne így, akkor, mivel a matéria csak annyiban testi, amennyiben testi formával rendelkezik, szükségszerű, hogy ezt a tulajdonságát, tudniillik hogy megakadályozza az elgondolhatóságot, a testi formától nyerje. Ez viszont nem lehetséges, mivel maga a testi forma aktuálisan elgondolható, ugyanúgy, mint a többi forma, mégpedig a matériától való absztrakciója révén.

Ezért a gondolkodó lélek és az intelligenciák semmiképp sincsenek anyagból és formából összetéve, oly módon, hogy ugyanabban az értelemben vehetnők bennük a matériát, mint a testi szubsztanciákban, de mégis van bennük valamiféle összetétel, amennyiben formából és létezésből vannak összetéve. És ezért a *Liber de Causis* 9. tézisének kommentárjában az áll, hogy az intelligenciák formával és létezéssel bírnak - és itt a "forma" magára az egyszerű mibenlétre vagy esszenciára vonatkozik.

És hogy ez mi módon lehetséges, könnyen belátható: ugyanis bármely két dolog közül, amelyek úgy viszonyulnak egymáshoz, hogy az egyik oka a másik létezésének, az, amelyik az ok, létezhet a másik nélkül, de ez nem megfordítható, hiszen a másik nem létezhet nélküle. Ugyanígy viszonyul egymáshoz a matéria és a forma, vagyis hogy a forma ad az anyagnak létezést, és ezért lehetetlen, hogy valamiféle matéria forma nélkül létezzék, de nem lehetetlen, hogy valamiféle forma anyag nélkül létezzék. A forma ugyanis, mint forma, nem függ az anyagtól, és ha mégis vannak formák, amelyek csak anyagban létezhetnek, ez azért van, mert távol vannak az első princípiumtól, ami az első és tiszta aktualitás. Ezért azok a formák, amelyek legközelebb vannak az első princípiumhoz, magukban, anyag nélkül fennálló formák. Ugyanis nem minden forma számára szükséges a matéria, amint azt mondottuk, és az effajta formák az intelligenciák. Ezért nem szükséges, hogy eme szubsztanciák esszenciái vagy mibenlétei mások legyenek, mint maga a forma.

Ebben különbözik tehát az összetett szubsztancia és az egyszerű szubsztancia esszenciája: az összetett szubsztancia esszenciája nemcsak a forma, hanem a formát is és az anyagot is magában foglalja, az egyszerű szubsztancia esszenciája viszont csak forma. Ebből származik még két további különbség is.

Az egyik az, hogy az összetett szubsztancia esszenciáját jelölhetjük úgy is mint egészet és úgy is mint részt, ami a megjelölt matéria miatt van így, miként azt mondottuk. Ezért egy összetett dolog esszenciája nem állítható akármi módon az összetett dologról: nem lehet ugyanis azt mondani, hogy az ember a saját mibenléte. De egy egyszerű dolog esszenciáját, ami nem más, mint a saját formája, csak mint egészet lehet megjelölni, mivel nincs benne semmi a formáján kívül, ami ezt a formát befogadná, és ezért, bármi módon jelöljük is az egyszerű szubsztancia eszszenciáját, az állítható róla. Ezért mondja

Avicenna, hogy az egyszerű szubsztancia mibenléte az maga az egyszerű szubsztancia, mivel nincs valami más, ami ezt befogadná.

A másik különbség az, hogy az összetett szubsztanciák esszenciái, abból adódóan, hogy a megjelölt matéria fogadja be őket, ennek felosztásával sokszorozódnak; ezért lehetséges, hogy legyenek köztük olyanok, amelyek species szerint azonosak, de szám szerint különböznek. De mivel az egyszerű szubsztanciák esszenciáját nem fogadja be matéria, ezért ezek esetében nem lehetséges effajta sokszorozódás; így szükségszerű, hogy eme szubsztanciák között ne legyen több individuum egy és ugyanazon speciesben, hanem hogy annyi species legyen, ahány individuum, amint azt Avicenna kifejezetten állítja.

Az effajta szubsztanciák tehát, jóllehet csak formák anyag nélkül, mégsem minden szempontból egyszerűek, úgy, hogy bármelyikük tiszta aktualitás lenne, hanem vegyítve vannak potencialitással, ami a következőkből látható: mindaz, ami nélkül az esszencia vagy mibenlét elgondolható, kívülről járul az esszenciához, összetételbe lépvén vele; mivel egyetlen esszencia sem gondolható el azok nélkül, amik az esszencia részei. De bármely esszencia vagy mibenlét elgondolható anélkül, hogy gondolnánk valamit a létezéséről: el tudom ugyanis gondolni, mi az ember vagy a főnix, anélkül azonban, hogy tudnám, léteznek-e ezek a valóságban.

Nyilvánvaló tehát, hogy a létezés különbözik a mibenléttől, hacsak nincs olyan dolog, melynek mibenléte azonos magával a létezésével. Ez a dolog csakis egy lehet és első, mivel nem lehetséges valaminek a sokszorozódása, csak valami differencia hozzáadásával, ahogy a genusz természete sokszorozódik a speciesben, vagy azáltal, hogy a formát különböző matériák fogadják be, ahogy a species természete sokszorozódik a különböző individuumokban, vagy azáltal, hogy az egyik elkülönült, és a másikat valami befogadja: miként ha lenne valamiféle elkülönült meleg, az más lenne, mint a nem elkülönült meleg, éppen magából az elkülönültségből adódóan. De ha van olyan dolog, amelyik csak létezés, úgy, hogy maga ez a létezés szubzisztens, tudniillik önmagában fönnáll, akkor ehhez a létezéshez nem adódhat differencia, mivel ha adódnék, akkor már nem lenne csak létezés, hanem létezés és ezenfelül még valami forma; és még kevésbé adódhat hozzá matéria, mivel akkor már nem szubzisztens, hanem materiális létezés lenne. Az a lehetőség marad tehát, hogy olyan dolog, ami azonos a létezésével, csak egy lehet. Ezért szükségszerű, hogy rajta kívül bármely más dologban más legyen a dolog létezése és más a mibenléte vagy formája, azaz természete. Így az is szükségszerű, hogy az intelligenciákban a formájukon kívül legyen meg a létezés, és ezért mondottuk, hogy az intelligencia: forma és létezés.

Mármost mindazt, ami egy dologhoz járul, vagy eme dolog természetének princípiumai okozzák - miként azt, hogy nevetni képes, az ember természetének princípiumai okozzák -, vagy valami külső princípium, ahogy a fényt a levegőben a Nap. De az nem lehetséges, hogy a dolog létezését maga a dolog formája vagy mibenléte okozza, úgy értem, mint ható ok, mert akkor így egy dolog önmaga ható oka lenne, és önmagát hozná létre, ami lehetetlen. Tehát szükségszerű, hogy minden olyan dolog, amelynek létezése más, mint a természete, mástól nyerje létezését. És mivel minden, ami más által van, visszavezethető mint első okra, arra, ami maga által van, ezért szükségszerű, hogy legyen egy dolog, amely minden dolog

létoka, mivel ő maga csak létezés; egyébként az okok sorozatában a végtelenbe kellene mennünk, mert minden olyan dolognak, ami nem csak létezés, kell hogy legyen egy létoka, miként azt mondottuk.

Nyilvánvaló tehát, hogy az intelligencia forma és létezés, és hogy létezését az első létezőtől nyeri, amely csak létezés, és ez az első ok, ami az Isten.

Mármost mindaz, ami valami mástól befogad valamit, az ennek vonatkozásában potencialitásban van; és ez, amit befogadott, az ő aktualitása. Szükségszerű tehát, hogy maga az a mibenlét vagy forma, ami nem más, mint az intelligencia, potencialitásban legyen eme létezés vonatkozásában, amit Istentől kapván befogad; és hogy ez a létezés, amit befogad, mint aktualitás legyen meg benne.

így tehát az intelligenciákban van potencialitás és aktualitás, jóllehet nincs bennük anyag és forma, hacsak nem átvitt értelemben. Ezért elszenvedni, befogadni, szubjektumnak lenni, és más effélék, amik pedig úgy tűnik, kizárólag anyaguk révén illethetik meg a dolgokat, egyaránt megilletik a szellemi és a testi szubsztanciákat is, jóllehet eltérő értelemben, amint ezt a Kommentátor a *De Anima* Ill. könyvéhez írott kommentárban mondja.

És mivel, miként azt mondottuk, az intelligencia mibenléte maga az intelligencia, ezért mibenléte vagy esszenciája nem más, mint őmaga, és létezése, melyet Istentől kapván befogad, az, ami által valóságosan szubzisztál; és ezért némelyek azt mondják, hogy az effajta szubsztanciák abból tevődnek össze, ami által valami van [*quo est*] és abból, ami van [*quod est*], vagy abból, ami van [*quod est*] és létezésből [*esse*], miként azt Boethius mondja.

És mivel az intelligenciákban aktualitás és potencialitás is van, nem nehéz felismernünk, hogy több is van belőlük, ami pedig lehetetlen volna, ha nem volna bennük potencialitás. Ezért a Kommentátor azt mondja a *De Anima* III. könyvének kommentárjában, hogy ha nem ismernők a befogadó értelem [*intellectus possibilis*] természetét, nem volnánk képesek felismerni, hogy több elkülönült szubsztancia is van.

Ezek tehát a potencialitás és aktualitás fokának megfelelően különböznek egymástól: úgy, hogy a magasabb rendű intelligenciában, amely közelebb van az elsőhöz, több van az aktualitásból és kevesebb a potencialitásból, és így tovább. Ez a sor az emberi lélekkel végződik, amely az utolsó az értelmes szubsztanciák sorában. Ezért a léleknek az a része, amit befogadó értelemnek nevezünk, úgy viszonyul az elgondolható formákhoz, ahogy a *materia prima*, amely az érzéki létezés legalsó fokán áll, az érzékelhető formákhoz, amint azt a Kommentátor a *De Anima* Ill. könyvének kommentárjában mondja. Ezért a léleknek ezt a részét a Filozófus üres táblához hasonlítja, amire semmi sincs írva.

És mivel az értelmes szubsztanciák közül ez az, amelyben a legtöbb van a potencialitásból, olyannyira közel áll a materiális dolgokhoz, hogy egy materiális dolog is részesedik a létezéséből, úgy, hogy a lélekből és a testből egyetlen létezés származik egy összetett szubsztanciában, jóllehet ez a létezés, amennyiben a léleké, nem függ a testtől. Ezért eme forma (mármint a lélek) után további formákat is találunk, amelyekben még több van a potencialitásból, és amelyek még közelebb állnak a matériához, olyannyira, hogy nem is léteznek anyag nélkül.

Ezek között szintén találunk sorrendet és fokozatokat, egészen az elemek első formáiig, amelyek a legközelebb állnak a matériához. Ezért ezek csak az aktív és passzív minőségeknek megfelelő tevékenységekkel rendelkeznek, melyek az anyagot előkészítik a forma befogadására.

6. fejezet

Ezek után nyilvánvaló, hogy mi módon található meg az esszencia a különböző dolgokban. Mert az esszencia birtoklásának háromféle módjával találkozhatunk a szubsztanciák körében.

Van ugyanis olyan szubsztancia, nevezetesen Isten, melynek lényege nem más, mint maga a létezése; és ezért akadnak filozófusok, akik azt mondják, hogy Istennek nincs mibenléte, vagy lényege, mert esszenciája nem más, mint a létezése.

Ebből következik, hogy nem tartozik semmiféle genuszba, mert annak, ami valamely genuszban van, szükséges, hogy létezése más legyen, mint a mibenléte, mivel a genusz vagy a species mibenléte, illetve természete nem eme természet alapján különbözik a genuszba vagy a speciesbe tartozó dolgokban, viszont a különbözők létezése különböző.

Az sem szükségszerű, hogy amikor azt mondjuk, Isten csak létezés, akkor azok hibájába essünk, akik azt mondják, hogy Isten az az univerzális létezés, amely által bármi formálisan létezik. Az a létezés ugyanis, ami Isten, olyan, hogy semmi sem adható hozzá: ezért pusztán tisztasága révén minden egyéb létezéstől különböző létezés. És ezért a *Liber de Causis* 9. tézisének kommentárjában az áll, hogy az első ok, amely csak létezés, tiszta jósága révén individualizálódik. Az általános létezés azonban, ahogy fogalmában nem tartalmaz semmiféle hozzáadódást, úgy nem tartalmazza valami hozzáadás kizárását sem, mivel ha így lenne, akkor semmi olyasmiről nem lehetne elgondolni, hogy létezik, amelyben a létezéshez valami hozzáadódik.

Hasonlóképp, jóllehet csak létezés, nem szükségszerű, hogy egyéb perfekciók hiányozzanak belőle; sőt inkább minden perfekció megtalálható benne ami az egyes genuszokban van, amiért is abszolút értelemben mondható tökéletesnek, miként azt a Filozófus és a Kommentátor a *Metafizika* v. könyvében mondják. Eme perfekciók minden dolognál tökéletesebb módon vannak meg benne, mivel ezek benne egyként találhatók, míg a többiekben elkülönülten. Ez pedig azért van, mert mindeme perfekció saját egyszerű létezése alapján illeti meg: csakúgy, miként ha valami egyetlen minőség révén lenne képes kifejteni az összes minőség tevékenységét, akkor az abban az egy minőségben az összes minőséggel rendelkeznék, ugyanúgy Isten magában a létezésében az összes perfekcióval rendelkezik.

A második módon az esszencia a teremtett értelmes szubsztanciákban található, melyekben a létezésük más, mint az esszenciájuk, jóllehet esszenciájuk matéria nélkül létezik. Ezért létezésük nem önálló, hanem befogadott, és így a befogadó természet képességeinek megfelelően határolt és véges: de természetük vagy mibenlétük önálló, nem valamiféle anyag által befogadott természet; ezért a *Liber de Causis*-ban az áll, hogy az intelligenciák alulról végtelenek, és fölülről végesek: végesek ugyanis létezésük tekintetében, amit fölülről kapnak, de nem határoltatnak alulról, mivel formáik nem korlátozódnak egy őket befogadó matéria képességeinek megfelelően. Ezért eme szubsztanciák körében nem található

több individuum egy speciesben, amint azt mondottuk, csak az emberi lélek esetében, a test miatt, amellyel egyesül.

És jóllehet ennek individualizációja létrejöttekor a testtől függ, mivel nem nyer egyedi létezést, csak a testben, amelynek az aktualitása; mégsem szükségszerű, hogy a test pusztulásával megszűnjék az egyedisége, ugyanis, mivel létezése független a testtől, ezért, miután egyedi létezést nyert abból adódóan, hogy *ennek* a testnek a formája lett, létezése mindig egyedi marad. Ezért mondja Avicenna, hogy a lélek individualizációja és sokszorozódása a kezdetét tekintve a testtől függ, de a végét tekintve nem.

És mivel eme szubsztanciák mibenléte nem azonos a létezésükkel, ezért kategóriákba sorolhatók, és így nak nemeik, fajaik és differenciáik, jóllehet megfelelő differenciáik számunkra ismeretlenek. Hiszen jórészt még az érzékelhető dolgok esszenciális differenciáit sem ismerjük, és ezért olyan akcidentális differenciákkal jelöljük őket, amelyek az esszenciálisakból erednek, ahogy az okot jelöljük az effektussal, mint amikor azt, hogy kétlábú, az ember differenciájának veszszük. De az anyagtalan szubsztanciáknak még sajátos akcidenseit sem ismerjük, és ezért differenciáikat sem önmagukban, sem akcidentális differenciáik révén nem tudjuk megjelölni.

Tudnunk kell azonban, hogy nem ugyanolyan módon vesszük a genuszt és a differenciát eme szubsztanciák és az érzékelhető szubsztanciák körében. Mert az érzékelhető szubsztanciák esetében a genuszt abból vesszük, ami a dologban materiális, a differenciát pedig abból, ami benne formális, és ezért Avicenna azt mondja a *De Anima* [*A lélekről*] című munkája elején, hogy a forma az anyagból és formából összetett dolgok esetében az egyszerű differenciája annak, ami belőle konstituálódik, de nem úgy, hogy maga a forma a differencia, hanem a differencia princípiuma, amint azt ugyancsak ő mondja a Metafizikájában. És az ilyen differenciát azért mondjuk egyszerű differenciának, mert abból vesszük, ami része a dolog mibenlétének, azaz, a formából. De mivel az anyagtalan szubsztanciák egyszerű mibenlétek, ezért az *ő* esetükben a differenciát nem vehetjük abból, ami része a mibenlétnek, hanem csak az egész mibenlétből; ezért Avicenna azt mondja a *De Anima* elején, hogy csak azok a fajok rendelkeznek egyszerű differenciával, amelyeknek esszenciái anyagból és formából vannak összetéve.

Hasonlóképp a genuszt is egész esszenciájukból vesszük, de más módon: az egyik elkülönült szubsztancia ugyanis megegyezik a másikkal az anyagtalanságban, de különböznek egymástól a tökéletesség fokában, a potencialitástól való távolságnak és a tiszta aktualitáshoz való közelségnek megfelelően. Ezért esetükben abból vehető a genusz, ami annyiban illeti meg őket, amennyiben anyagtalanok, mint amilyen például az értelmesség, vagy valami efféle. A differencia pedig, amit azonban nem ismerünk, abból vehető, ami a tökéletesség fokának felel meg.

Nem szükségszerű azonban, hogy ezek a differenciák akcidentálisak legyenek, annak ellenére, hogy a tökéletesség kisebb vagy nagyobb fokának felelnek meg, jóllehet ez, mármint a tökéletesség fokában meglévő különbség, általában nem különít el specieseket. Ugyanannak a formának a befogadásánál a tökéletesség fokozatai ugyanis valóban nem különítenek el specieseket: ahogy a fehérebb és a kevésbé fehér egyaránt fehér, de maguknak a formáknak a különböző tökéletességi fokozatai már elkülönítik a

specieseket, ahogy a természet fokozatosan tökéletesedik a növényektől az állatokig, olyan élőlényeken keresztül, amelyek közbülső helyet foglalnak el az állatok és a növények között, amint azt a Filozófus a *De Animalibus*-ban mondja.

Az sem szükségszerű továbbá, hogy az értelmes szubsztanciákat mindig két valódi differenciával különítsük el egymástól, mivel ez nem lehetséges minden esetben, ahogy azt a Filozófus a *De Animalibus* XI. könyvében mondja.

A harmadik módon az esszencia az anyagból és formából összetett szubsztanciákban található, amelyekben a létezés befogadott és véges, azért, mert létezésüket is mástól kapják, és természetüket vagy mibenlétüket is a megjelölt matéria fogadja be; ezért felülről is, alulról is végesek, és körükben a megjelölt matéria felosztása miatt már az is lehetséges, hogy egy fajba több individuum is tartozzék. Azt pedig, hogy eme szubsztanciák esetében hogyan viszonyul az esszencia a logikai fogalmakhoz, föntebb már elmondtuk.

7. fejezet

Most már csak az maradt hátra, hogy megvizsgáljuk, mi módon van meg az esszencia az akcidensekben, azt ugyanis, hogy mi módon van meg a szubsztanciákban, már elmondtuk.

És mivel, mint mondottuk, az esszencia az, amit a definíció megjelöl, szükségszerű, hogy oly módon legyen esszenciájuk, amilyen módon definíciójuk van. Definíciójuk pedig nem teljes, mivel csak úgy lehet definiálni őket, ha a definíciójukba szubjektumukat is belevesszük. Ez pedig azért van így, mert nem léteznek önállóan, elkülönülve a szubjektumtól, hanem, ahogy a formából és az anyagból egy szubsztanciális létezés származik, amikor összetevődnek, úgy az akcidensből és a szubjektumból egy akcidentális létezés származik, amikor az akcidens a szubjektumhoz járul. Ezért még a szubsztanciális formának sincs tökéletes esszenciája, sem a matériának, mivel a szubsztanciális forma definíciójába szükséges, hogy belekerüljön az, aminek a formája, és így definíciója olyasvalaminek a hozzáadásával egészül ki, ami genuszán kívül van, pontosan úgy, ahogy az akcidentális formák definíciója; ezért a természettudós, aki a lelket csak mint egy fizikai test formáját vizsgálja, még a lélek definíciójába is beleveszi a testet.

A szubsztanciális és akcidentális formák között az a különbség, hogy miként a szubsztanciális forma nem létezik magában, elkülönülten attól, amihez járul, úgy az sem létezik magában, amihez járul, tudniillik az anyag: és ezért összekapcsolódásukból az a létezés származik, amelynek révén egy dolog magában fönnáll, és belőlük valami maga által egy jön létre, amiért összekapcsolódásukból valamiféle esszencia származik. Ezért a forma, jóllehet magában szemlélve nem teljes esszencia, része a teljes esszenciának.

De az, amihez az akcidens járul, önmagában teljes létező, ami maga által létezik, és létezése természetszerűen megelőzi a hozzáadódó akcidenst, és ezért a hozzáadódó akcidens nem azt a létezést okozza, amelynek révén a dolog önmagában fönnáll, ami által a dolog maga általi létező, hanem valamiféle második létezést okoz, amely nélkül a magában fennálló dolog elgondolható létezőnek, ahogy az elsőt el lehet gondolni a második nélkül. Így az akcidensből és a szubjektumból nem jön létre valami

maga által egy, hanem csak valami esetlegesen egy. Összekapcsolódásukból ugyanis nem származik valamiféle esszencia, ahogy a formának a matériához való kapcsolódásából, és így az akcidens nem is teljes esszencia, és nem is része egy teljes esszenciának, hanem, amiként csak valami (ti. a szubjektuma) vonatkozásában létező, azonképp csak valami vonatkozásában van esszenciája.

De mivel bármely genuszban az, amelyről a leginkább és legigazabb módon állítható a genusz predikátuma, oka azoknak, amelyek utána következnek abban a genuszban, ahogy a tűz, amely a legmelegebb, a meleg oka a meleg dolgokban, amint az a *Metafizika* II. könyvében áll, ezért a szubsztancia, amely az első a létezők genuszában és amelynek a leginkább és a legigazabb módon van esszenciája, szükségszerű, hogy oka legyen az akcidenseknek, amelyek csak másodlagosan és valami vonatkozásában részesednek a létező fogalmában.

Ez azonban többféleképpen történhet: ugyanis, mivel a szubsztancia részei a matéria és a forma, ezért bizonyos akcidensek elsődlegesen a formából, mások a matériából erednek.

Van ugyanis olyan forma, melynek létezése nem függ a matériától, mint amilyen az értelmes lélek, az anyag viszont csak a forma által létezik. Ezért a formából eredő akcidensek között van olyan, amelynek nincs közössége az anyaggal, mint amilyen a gondolkodás, amely nem valamelyik testi szerve révén van meg az emberben, amint azt a Filozófus a *De Anima* III. könyvében bizonyítja. Vannak továbbá olyanok a formából eredő akcidensek között, amelyeknek van közösségük az anyaggal, mint amilyen az érzékelés; de egyetlen akcidens sem ered az anyagból úgy, hogy ne lenne közössége a formával.

Viszont a matériából eredő akcidensek között is van bizonyos különbség. Némely akcidensek ugyanis a speciális formával való kapcsolatuknak megfelelően erednek a matériából, miként a hím- és nőnem az állatok körében, amelyek különbsége az anyagra vezethető vissza, amint az a *Metafizika* x. könyvében áll, s ezért az állat formájának megszűnésével ezek az akcidensek nem maradnak meg ugyanabban az értelemben.

Más akcidensek a generális formával való kapcsolatuknak megfelelően erednek a matériából, és ezért a speciális forma megszűnésével megmaradnak benne, miként a szerecsen bőrének feketesége, mely az elemek vegyüléséből adódik, és nem a lélek miatt van meg benne, és ezért a halál után megmarad.

De mivel minden egyes dolog az anyag által individualizálódik, és formája révén sorolódik a genuszba vagy a speciesbe, ezért az anyagból eredő akcidensek az egyed akcidensei, amelyek szerint ugyanazon faj egyedei egymástól különböznek; a formából eredő akcidensek viszont a genusz vagy a species sajátos tulajdonságai, és ezért minden, a genusz vagy a species természetében részesülő egyedben megtalálhatók, miként az, hogy nevetni képes, az ember formájából ered, mivel a nevetés az emberi lélek valamilyen hirtelen felismeréséből származik.

Tudnunk kell azt is, hogy az esszenciális princípiumok az akcidenseket olykor teljes aktualitásban okozzák, miként a meleget a tűzben, amely mindig aktuálisan meleg; olykor pedig csak egy bizonyos fajta hajlamként, és ezek az akcidensek valami külső ágenstől nyernek kiteljesülést, ahogy az átlátszóságot a levegőben egy külső fényes test teljesíti ki.

Ilyen esetekben ez a hajlam elválaszthatatlan akcidens, de a kiteljesedés - amely valamilyen, a dolog esszenciáján kívül lévő, illetve a dolog felépítésébe nem tartozó princípium hatására járul a dologhoz - elválasztható, mint például a mozgás és effélék.

Tudnunk kell továbbá, hogy az akcidensek körében más módon vesszük a genuszt, a speciest és a differenciát, mint a szubsztanciák esetében. Ugyanis, mivel a szubsztanciák esetében a szubsztanciális formából és a matériából maga által egy dolog jön létre, és összekapcsolódásukból egy természet származik, amely megfelelően sorolható a szubsztancia kategóriájába, ezért a szubsztanciák esetében az összetett szubsztanciákat jelölő konkrét nevekről megfelelő értelemben állítható, hogy a kategóriájukban vannak, mint speciesek vagy genuszok, miként az "ember" vagy az "állat"; a forma vagy a matéria azonban nincs ezen a módon kategóriában, hanem csak redukció révén, ahogy általában a princípiumokról mondjuk, hogy a kategóriában vannak.

De az akcidensből és a szubjektumból nem lesz maga által egy, ezért összekapcsolódásukból nem származik valami olyan természet, amelynek a genusz vagy a species fogalmát tulajdonítani lehetne. Ezért az akcidensek konkrét nevei, például a "fehér" vagy a "művelt", nem sorolódnak kategóriákba mint speciesek vagy genuszok, hacsak nem redukció révén; hanem csak absztrakt neveik, mint a "fehérség" vagy a "műveltség".

És mivel az akcidensek nem tevődnek össze matériából és formából, ezért esetükben a genusz nem vehető a matériából és a differencia a formából, miként az összetett szubsztanciák esetében, hanem szükségszerű, hogy az első genuszt létezésük módjából vegyük, amelynek megfelelően a "létező" predikátumot analogikusan állíthatjuk a tíz kategóriáról: ahogy a mennyiség azért mondható létezőnek, mert a szubsztancia mértéke, a minőség pedig, mert a szubsztancia meghatározója, és így tovább, amint azt a Filozófus a *Metafizika* IV. könyvében mondja.

Differenciáikat pedig az őket okozó princípiumok különbözőségéből vesszük. És mivel a sajátos tulajdonságokat a szubjektum sajátos princípiumai okozzák, ezért definíciójukban a differencia helyére a szubjektum kerül, ha absztrakt megjelölésükben definiáljuk őket, úgy, ahogy megfelelő értelemben vannak a kategóriájukban, mint például amikor azt mondjuk, hogy a piszeség az orr hegyének fölfelé hajlása; de fordítva lenne, ha definíciójukat konkrét megjelölésükben vennők: így ugyanis definíciójukba a szubjektum kerülne mint genusz, mivel akkor az összetett szubsztanciáknak megfelelő módon definiálnók őket, melyek esetében a genuszt a matériából vesszük, ahogy azt mondhatjuk, hogy ami pisze, az fölfelé hajló hegyű orr.

Hasonló a helyzet, ha egy akcidens egy másik akcidens princípiuma, ahogy a reláció princípiuma a cselekvés, szenvedés és a mennyiség; és ezért ezeknek megfelelően osztja föl a Filozófus a relációkat a *Metafizika* V. könyvében.

De mivel az akcidensek sajátos princípiumai nem mindig ismertek, ezért differenciáikat olykor effektusaikból vesszük, ahogy azt mondjuk, hogy az, hogy "szemetnyugtató" és az, hogy "kápráztató" a

szín differenciái, amelyeket a fény bősége vagy csekélysége okoz, ami a szín különböző specieseit hozza létre.

Így tehát világos, mi módon van esszenciájuk a szubsztanciáknak és az akcidenseknek, és mi módon az összetett, illetve az egyszerű szubsztanciáknak, és hogyan alkalmazhatók mindezek körében az általános logikai fogalmak, kivéve közülük az első princípiumot, amelyre egyszerűsége miatt nem alkalmazható a genusz vagy a species fogalma, és következésképp definiálni sem lehet: amellyel tehát záruljon ez az értekezés.