PETRUS AUREOLI,

Kommentár a Szentenciák *első könyvéhez*

27. distinkció, 2. rész

[1] **Vajon a teremtett és a teremtetlen ige úgy keletkezik-e, mint az elgondolás aktusa, vagy miként a megformált létezővé tett tárgy?** Minthogy a Tanító itt az igéről és a képmásról beszél, [2] a következő kérdés merül fel: Vajon a teremtett és a teremtetlen ige úgy keletkezik-e, mint a megértés aktusa (*actualis intellectio*), vagy mint a megformált létezővé tett tárgy?

Az ige az elgondolt dolog mivolta. Úgy tűnik, hogy az ige nem a megértés (*intellectio*), de nem is az objektív vagy megformált létezéssel felruházott dolog, hanem a dolog mivolta (*quidditas*), ami képes mozgatni a potenciális értelmet. Tudniillik az igével kapcsolatos kérdésekben leginkább Ágostonnak kell hitelt adnunk, ő ugyanis alaposan megvizsgálta, miben rejlik az ige természete, márpedig Ágoston a *Szentháromság* IX. könyvének 10. fejezetében azt mondja: „Meghatározom, hogy mi a mértéktelenség: és ez a dolog igéje."[1] A 11. fejezetben pedig hozzáteszi: „Amikor az elme önmagát ismeri, ez az ismeret, amely hozzá minden tekintetben hasonló, vele egyenlő, sőt azonos vele – hiszen a lényege nem alacsonyabb, mint ő –, ez az ő igéje." A *Szentháromság* XV. könyvének 10. fejezetében pedig azt állítja: „A kint hallható ige, a belülről megvilágosító igének a jele." Az azonban nyilvánvaló, hogy egy definíció a dolog mivoltára vonatkozik, s csakis a mivolt egyenlő és azonos azzal a dologgal, aminek a mivolta, és csakis őt jelöli a név. Látható tehát, hogy az ige nem egyéb, mint a dolog mivolta.

Továbbá: Richardus a *Szentháromság* VI. könyvének 12. fejezetében azt állítja, hogy a hang az ige hordozója, az igét pedig, amelyet a szájunkon kiejtünk, előzőleg gondolkodásunkkal a szívünkben hordozzuk, s ugyanaz az ige születik meg a hallgató szívében, amelyik előzőleg a tanító szívében létezett. Mindennek azonban csak akkor van értelme, ha nem másra vonatkozik, mint a dolog *mivoltára*, ami az intellektust mozgatja. Ugyanaz a következtetés adódik tehát, mint az imént.

[1] Az Aureoli-kiadás értelmetlen mondatával szemben (*definitio quid est temporantia et hoc est verbum eius*) az eredeti ágostoni szöveget követem a *De trinitate* 9.10.15. alapján: *definio quid sit intemperantia, et hoc est uerbum eius.*

[3] **Az ige tükörhöz hasonlatos forma, vagy egy olyan valóságos kép, amelyben az elme megpillantja az objektív értelemben vett dolgot, és ezt nevezzük az elme fogalmának.** Úgy tűnik továbbá, hogy az ige egy tükörhöz hasonlatos forma (*forma specularis*), amelyet az elme azért alkotott, hogy abban szemlélje az elmén kívül létező tárgyat. Az intranzitív cselekvés ugyanis úgy viszonyul az elmén belüli tárgyhoz, ahogyan a tranzitív cselekvés viszonyul a külső tárgyhoz. Márpedig valamennyi tranzitív cselekvés létrehoz valamilyen reális terminust a külső tárgy vonatkozásában. Következésképpen az immanens cselekvés is (és a megismerés ilyen) létrehoz valamilyen formális, reális és belső terminust, hogy abban szemlélje a tárgyat.

Úgy tűnik továbbá, hogy minden valóságos látás terminusa valamilyen valóságos dolog, világos például, hogy a vizuális látás terminusa egy tárgy, egy fal, vagy egy szín. Márpedig az értelem aktusa valóságos látás, terminusa azonban nem a külső dolgokban van, hiszen nem tranzitív (*non transit ad extra*). Következésképpen önmagán belül kell, hogy rendelkezzen egy tükörhöz hasonlatos formával, ami az ő terminusa.

Továbbá: Egyetlen cselekvés sem vonatkozhat jelen nem lévő tárgyra, ez esetben ugyanis a semmire vonatkozna, és semmire irányulna. Ám a gondolkodás képessége (*potentia intellectiva*) olyan dolgokat is elgondol, amelyek lényegüket tekintve nincsenek jelen. Következésképpen belsőleg kell, hogy jelen legyenek számára valamilyen tükörhöz hasonlatos forma vagy tükörkép (*idolum*) által, hogy abban legyenek szemlélhetők.

Továbbá: minden cselekvésnek kell, hogy legyen valamilyen határa, ellenkező esetben végtelen lesz és határtalan. Ám az elgondolás (*intellectio*) egy immanens és valóságos cselekvés, következésképpen önmagában rendelkezik valóságos határral. Nyilvánvaló azonban, hogy a tárgy nem létezik valóságosan az elmében. Következésképpen a saját képe vagy tükörszerű formája révén lesz meg benne, amelyben tükröződik.

(…)

[4] **Az ige nem egyéb, mint a tekintetünk tárgyává és megformált létezővé tett, elgondolt dolog.** Ellenkező oldalról azonban úgy tűnik, hogy az ige nem egyéb, mint bármely elgondolt dolog megjelenő, látható és megformált létezővé téve, a tekintetünk (*prospectus*) elé állítva, objektív értelemben. Azt mondja ugyanis Ágoston *Az igaz élet ismerete* 19. feleletében, hogy „amikor az elme önmagára gondol, mintegy másik, önmagához hasonló elmét szül, s ugyanígy, midőn a leghatalmasabb Isten önmagát úgy, ahogyan van, megismerte, kétségtelenül egy önmagához mindenben hasonló képmást szült, s ezért helyesen mondjuk a

Fiúról, hogy *született.*” Továbbá a 22. fejezetben azt állítja: „Midőn egy dolgot elgondolunk, gondolkodásunkban megformáljuk a dolog képmását.” Majd a 23. fejezetben hozzáteszi: „Amikor egy mesterember arra gondol, hogy egy házat készít, a ház, amelyet később felépít a kezével, az illető mesterségbeli tudásában már él.” Világos azonban, hogy mindez csak magáról a dologról mondható el, arról, ami az elmét objektív módon megvilágosítja. Ez tehát valójában az ige.

Azt mondja továbbá Ágoston (*János evangéliumáról,* 18. homília), hogy amikor levelet írunk, ezt először a szívünk alkotja meg, majd ugyanezt a levelet készítik el a kezeink is, ám eltérőképpen, mert a szívünk intelligibilis, a kezeink azonban látható módon cselekszik ezt. Lám hogyan jöhet létre ugyanaz a dolog különbözőképpen. Azt is mondja (*A Szentháromság* XIV, 6. fejezet), hogy amikor az elme önmagára gondol, saját tekintete elé állítja önmagát, és oly módon kettőzi meg magát, hogy ő az – önmagában –, aki önmagára tekint, és ő az – önmaga előtt –, aki a tekintete számára látható, és ezt hívja igének. A XV. Könyv 12. fejezetében úgy fogalmaz, hogy az ige világít a gondolkodásban, a 14. fejezetben pedig azt mondja, hogy az a bennünk lévő ige az isteni Ige titkos hasonmása, amelynek nincsen hangja, s nem is a hangalak, hanem az önmagunkban szemlélve kimondott dolog gondolata. Világos azonban, hogy mindez nem lenne igaz, ha az ige nem a dolog volna, úgy, ahogyan látható és megformált valóságában, valamint intencionálisan a tekintetünk előtt áll. Tehát ugyanaz a következtetés adódik, mint az imént.

Válasz a kérdésre. E kérdésre válaszolva a következő rendben fogunk haladni. Először a tanítók nézeteit fogjuk áttekinteni. Másodszor mindannak alapján, amiről korábban több helyen is beszéltünk, elmondjuk, hogy e kérdésben mi is az igazság, majd különböző problémákat fogalmazunk meg. Harmadszor ama négy kérdésről, amelyekkel kapcsolatban problémákat szoktak megfogalmazni, tudniillik a képmásról, az Igéről és a beszédről megvizsgáljuk, vajon az isteni lényegről vagy a személyekről állítjuk-e őket, az Igével kapcsolatban pedig megnézzük, vajon relációt foglal-e magában a teremtmények viszonylatában.

D. 27, 2. rész, 1. artikulus

[5] Durandus és néhány más szerző véleménye. Ami az elsőt illeti, figyelembe kell vennünk, hogy némelyek szerint az ige meghatározása az isteni személyekben szó szerinti értelemben egyáltalán nem, legfeljebb átvitt értelemben (*appropriate*) illeti meg a Fiú személyét, hiszen nem úgy származik, ahogyan az értelem, ezért sem az aktuális elgondolás mintájára, sem más egyéb, az értelemmel kapcsolatos módon nem születik, hanem mind a Fiú, mind pedig a Lélek a puszta lényeg értelmében származik, így aztán a származásukat nem érintené, ha – *per impossibilie* – megszűnne az értelem és az akarat fogalma (*ratio*). Ily módon az Ige szerintük nem más, mint a fiúi származás sajátosságával együtt tekintett lényeg, s csak azért illethetjük az „Ige" kifejezéssel, mert egyetlen princípiumból ered. A „szeretet" kifejezést viszont azért alkalmazzuk a Szentlélekre, mert kettőtől származik.

Ám a 9. distinkció 1. kérdésében (az 1. artikulus 2. tézisében) megmutattuk, hogy ez az álláspont képtelenség. Lehetetlensége már pusztán abból is belátható, hogy Ágoston – és a szentek valamennyien – olyan hasonlat segítségével igyekeznek becserkészni az Ige jelentését, ami a mi elménkben található, és a megismeréssel kapcsolatos. Ezért mondja a *Szentháromság* XV. Könyvének 14. fejezetében, hogy a bennünk lévő mindkétféle ige hasonlatos az Isten Igéjéhez, a 10. fejezetben pedig azt állítja, hogy aki képes nemcsak már az előtt megérteni, hogy mi is a bennünk lévő ige, hogy elhangzana, hanem már az előtt, hogy a hangok képzetei a gondolkodásunkban felmerülnének, e tükör által máris olyasmit láthat, ami hasonlít arra az Igére, amiről azt olvassuk: „Kezdetben volt az Ige". A könyv végén pedig azt mondja: „mindenki jól tudja, hogy elménkben megvan a születés és a származás egyfajta képe". Ehhez hasonlóan János is azt sugallja, hogy tulajdonképpeni nevével illeti a Fiú személyét, midőn Igének nevezi. Mindez azonban semmivé válik, ha a Fiú az isteni személyekben nem az aktuális elgondolás mintájára, a látás terminusára jellemző létezéssel felruházott tárgy (*obiectum positum in esse prospecto*) mintájára, vagy más, a megismeréssel kapcsolatban álló módon származik. Ilyesmi tehát nem állítható.

(…)

Petrus de Alvernia véleménye. Mások ezért azt mondták, hogy a dolog *mivoltát* nevezzük igének, ám nem úgy, ahogyan a természetben van, hanem azon a módon, ahogyan a cselekvő értelem által aktuálisan intelligibilissé téve a potenciális értelmet mozgatja. Szerintük tehát a dolog mivolta, az univerzálé, az igazság és az ige egy és ugyanazon dolog. Az ige és a dolog mivoltának azonossága pedig a következőkből derül ki: Azt mondjuk, hogy a dolog fajalkotó mivolta, amelyet az cselekvő értelem elvonatkoztat, s ami aktuálisan <intelligibilissé> válik, a

dolognak az individuumokban létező – potenciálisan intelligibilis – mivolta alapján formálódik ki, és ennek következtében világíthatja meg ez utóbbit. Márpedig ez a Kommentátor kijelentése alapján („az értelem hozza létre az univerzalitást a dolgokban") univerzális, „igazságnak" is nevezhető, hiszen ennek köszönhetően jön létre a megfelelés az értelem és az odakint létező, partikuláris dolgok között. E nézet alátámasztható azzal a két okfejtéssel is, amelyet a korábbi érvelésünk során az első helyen fogalmaztunk meg.

Ám mindezek dacára rendelkezik két gyenge ponttal. Először is: nem minden ige mivolta valamely dolognak, hiszen nemcsak arról alkothatunk igét, ami univerzális, hanem arról is, ami szinguláris: nemcsak egy dolog mivoltáról, hanem arról a dologról is, aminek ő a mivolta, hiszen Ágoston szerint a Karthagóról alkotott képzeleti kép Karthagó igéje (*A Szentháromság* VIII. 6), a szentek pedig mennyei hazánkban igét fognak formálni Istenről is, amint azt Ágoston állítja *A Szentháromság* XV. könyvének 16. fejezetében, ahol arról beszél, hogy akkor majd a mi igénk sem lesz hamis, hiszen sem hazudni, sem tévedni nem fogunk. S hasonlóképpen Anselmus szerint az egyedi emberről is formálható ige, ő ugyanis a *Monologion* 33. fejezetében azt mondja, hogy amikor egy távol lévő ismerősömre gondolok, az illető gondolkodásomban meglévő képmása az illető ember igéje, amit gondolkodásommal kimondok; Ágoston pedig egyetemesen azt állítja, hogy mindarról [7] szólunk, és mindazt kimondjuk, amire gondolunk. Következésképpen mindarról alkotunk igét, amit az értelmünkkel elgondolunk. Világos azonban, ezeknek nem mindegyike valaminek a mivolta vagy univerzálé. Következésképpen nem minden ige a mivolta valaminek.

A másik gyengeség abban áll, hogy a mivolt és az ige meghatározását azonosnak nevezi. Világos ugyanis, hogy az ige akcidentális létező, az elméből származik, és az elmében létezik. Ez azonban nem igaz a dolgok mivoltával kapcsolatban, ez ugyanis valóságosan állítható az egyedi létezőkről.

Látnunk kell azonban, hogy ha e nézet hívei „mivolton" a partikuláris dolgot értenék, ami a tekintet és a látás tárgyára jellemző, megformált létezéssel rendelkezik az értelemben, s ami nem más lenne, mint maga az intencionális létezéssel felruházott dolog, nos akkor igaz lenne a véleményük. Annak kijelentésével azonban, hogy az ilyesmi nem egyéb, mint a dolog mivolta, nem egyéb, mint az univerzálé, ami mozgatja az értelmet, eltértek az igazságtól.

Tamás, Hervaeus és Bernát álláspontja. Éppen ezért mások azt mondták, hogy az ige az elme fogalma (*conceptus*), ami az értelemben jön létre, s annak a dolognak a mintájára alakul ki, ami a megértés tárgya. Ezt tükörként felfogott formának vagy tükörképnek (*idolum*) is nevezhetjük, s e nézet egyes képviselői szerint a phantasmában, mások szerint az értelemben

létezik mint hordozó alanyában, s az elme benne szemléli – mintegy tükörben – a tárgyat. E nézet alátámasztható azzal a négy okfejtéssel, amelyet a korábbi érvelésünk során a második helyen fogalmaztunk meg. Mindezek ellenére ez egy tarthatatlan és képtelen álláspont ama hét érv alapján, amelyeket a korábbiakban hoztunk fel velük szemben (d. 9. qu. 1. a. 1., harmadik kijelentés, ahol ezt az elképzelést vitatjuk).

(…)

D. 27, 2. rész, 2. artikulus

[10] A második pontot illetően látnunk kell, hogy a kérdéssel kapcsolatos igazság három kijelentés segítségével világítható meg.

Az első szerint egyetlen elgondolásból sem valami más dolog fakad (*emanare*) és származik (*procedere*), mint maga az elgondolt dolog a létezés ama objektív módján, amellyel az értelem látásának terminusa lehet. Ezt a korábbiakban (a 3. distinkcióban, a képmásról szóló quaestióban, az első és a 3. artikulusban) sokféleképpen, tudniillik nyolc tapasztalatból vett példával, valamint számos *a priori* és *a posteriori* érvvel eredményesen megmutattuk, majd Ágoston, Anzelm, a Filozófus és a Kommentátor tekintélyével is többféleképpen megvilágítottuk (a 9. distinkció, 1. quaestio, első állító tételének első artikulusában). Mindazonáltal ennek számos dolog ellentmondani látszik, azt mondja ugyanis **(1)** a Filozófus a *Metafizika* 9. könyvében, valamint a Kommentátor ugyanezen a helyen a 16. megjegyzésben, hogy az értelem aktusa vagy működése hasonló az élethez. Világos azonban: abból, hogy valami él, semmiféle – sem reális, sem intencionális – dolog nem származik. Következésképpen abból sem származik semmi, hogy valaki lát vagy megért. Megerősíti ezt, hogy abból: valami világlik, vagy fehérlik, ugyancsak nem jön létre semmi, márpedig a megértés és a látás is ilyen.

(2) Továbbá: egy immanens cselekvés révén, amelynek a célja a cselekvés és nem az eredmény, nem származik semmiféle – sem reális, sem intencionális – dolog. Az idézett helyen ugyanis azt mondja a Kommentátor, hogy ha valaminek nincsen létrehozott eredménye, hanem csupán a cselekvés a célja, akkor e dologban úgy léteznek a cselekedetei, ahogyan a látásban az, hogy lát, a lélekben az, hogy él. S erről beszél a Filozófus is az *Etika* első és a *Metafizika* 9. könyvében, valamint Ágoston a *De doctrina christiana* 2. könyvében, továbbá erre gondol a Kommentátor a *De coelo et mundo* 2. könyvében, a 17. megjegyzésben, ahol azt mondja, hogy olykor csak a cselekvések minősülnek célnak [11], máskor a cselekvést

elszenvedő alanyban végbemenő cselekvések. Mindebből az szűrhető le, hogy azok az immanens cselekvések, amelyek nem tranzitívak, ugyanakkor mégis célok, egyáltalán nem hoznak létre semmiféle, sem reális, sem intencionális létezőt, ellenkező esetben ugyanis rendelkeznének olyan a cselekvés által létrehozott tárggyal vagy eredménnyel, amelyek valódi célok lennének, és így nem a cselekvések lennének a célok. Az azonban nyilvánvaló az *Etika* első és 10. könyvéből, hogy az elgondolás immanens tevékenység, némely elgondolás végcélnak minősül, és semmiképpen sem tranzitív, még sokkal kevésbé, mint a látás. Következésképpen lehetetlen, hogy valamilyen reális vagy intencionális eredmény származzék belőle.

(3) Abból a cselekvésből továbbá, ami – jóllehet nyelvileg *(secundum vocem)* cselekvésként van megjelölve – tényleges valójában elszenvedés, nem származhat semmiféle eredmény, ez esetben ugyanis nem pusztán nyelvileg volna cselekvés, hanem létrejönne belőle valami. Ám az, hogy valaki „elgondol", „érzékel", „lát" és az ehhez hasonlók valójában elszenvedések, és csupán nyelvileg cselekvések, miként a Kommentátor állítja a *De anima* II. könyvéhez írott 141. megjegyzésében. Azt mondja ugyanis, hogy a látás, jóllehet a cselekvő szó kategóriájába tartozik, elszenvedés a látóképességben. Lehetetlen tehát, hogy valami reális vagy intencionális létező fakadjon az elgondolás vagy az érzékelés által.

(4) Továbbá arról, ami valami mástól semmi egyebet nem kap, mint puszta leírást, nem mondható, hogy őt ez utóbbi dolog hozta létre, másként Caesart, akit egy kép alapján illetünk leírással, a kép hozta volna létre. Ám a megismert dolog semmi egyebet nem kap az elgondolástól és a látástól, mint hogy elgondolt és látott dologként írjuk le.

(5) Továbbá: a megértés nem kevésbé egyesül a tárgyával, mint a vizuális látás. Ám ha a létező dolog jelen van, a látás közvetlen terminusát jelenti, és nem tapasztaljuk, hogy a látás és a látás tárgya (a kívül létező dolog) között bármi közvetítő elemként adódna. Következésképpen ugyanígy lesz ez legalább azon dolgok esetében, amelyek jelen vannak a megértés számára. Ebből kifolyólag a *phantasmá*ban található *species* a távollévő tárgyat fogja helyettesíteni, a megértés értelemben lévő habitusa és aktusa pedig (s hasonlóképpen Isten a mennyei hazánkban) közvetlenül érthető, anélkül, hogy valami közvetítő elem módjára létrejönne.

(6) Továbbá a szóban forgó létezéssel felruházott dolog vagy az elmén kívül semmi, vagy belül semmi. Ám az első nem lehetséges, mert így a megértés és az érzékelés olyan tevékenységek volnának, amelyek valamilyen reális létezőt hoznának létre, és ebben az esetben ismét a tükörként felfogott formával (*forma specularis*) és a tükörképpel (*idolum*) kapcsolatos, korábban megcáfolt álláspont térne vissza. Ugyanakkor az a nézet sem tartható,

amely szerint semmi sem marad belül, hiszen ami semmi, az nem hozható létre, helyesebben olyasmit hozni létre, ami semmi és semmit nem hozni létre, teljesen ugyanazt jelenti. Nem mondható tehát, hogy a megértés által valami létrejön. Ha pedig erre azt felelik, hogy reális értelemben semmi, ám intencionális értelemben valami lesz, ez sem állja meg a helyét, mert így kétféle semmit kapunk: az egyik reális, a másik intencionális értelemben semmi, ezt azonban egyáltalán nem lehet állítani.

(7) Továbbá: Ha a megértés aktusa által valami intencionális létezésre tesz szert, ez vagy a megértőképesség erejénél fogva vagy – ami akcidentális – a megértés aktuális folyamatának köszönhetően, vagy e kettő által közösen történik. Az első azonban nem lehetséges, mert e képesség, amennyiben önmagában nézzük, egyetlen dologra sem hasonlít, hiszen semmivel sem azonos aktuálisan azon dolgok közül, amelyek megelőzik a megértést, miként a filozófus mondja a *De anima* III. könyvében. Másrészt a potenciális értelem tisztán passzív képesség, következésképpen ennek segítségével semmi sem hozható létre. De nem lehetséges a második sem, hiszen egy ilyen aktus akcidentális, nem pedig valami eleven dolog, következésképpen [12] semmit sem tud megismert létezővé tenni (*producere in esse cognito*). Kiváltképpen azért nem, mert ennek feltételezésből az következne, hogy ha az isteni mindenhatóság által elválasztanánk az elmétől, a tárgyak ugyanúgy a megismert dolgokra jellemző létezésre tennének szert, s így ez az aktus valódi megértéssel rendelkezne, és boldog lehetne. De nem engedhető meg a harmadik sem annak a szabálynak az értelmében, amelyet a *Sex principia* szerzője állapított meg, mondván, ha az összetevők egyike sem oka annak, hogy valami képes fokozatokat vagy valami más minőséget felvenni, akkor ezek összekapcsolása sem oka ennek. S hasonlóképpen: egy egyszerű okozat (mint amilyen a szóban forgó feltételezés szerint a megértésből fakad) nem származhat két hatóokból. Következésképpen nem lehetséges, hogy a megértés aktusában maga a tárgy jöjjön létre intencionális értelemben.

(8) Továbbá: Ha feltesszük, hogy a megértés aktusa objektív értelemben létrehozza a dolgot, ez azt a célt fogja szolgálni, hogy a megértés tekintetének, látásának és tranzitív tevékenységének (*transitus*) a terminusa legyen. Úgy tűnik ugyanis, hogy a megértés terminusa a dolog: a látás és a tekintet magát a dolgot pillantja meg, elhatol hozzá mint jelenlévő tárgyhoz, s úgy tűnik, ez az, amit a szavaink jelentenek, amikor azt mondjuk: „megismerem a rózsát”, vagy „szemlélem” és „látom” a rózsát. Világos azonban: mindezek érdekében nincs szükség annak feltételezésére, hogy intencionális értelemben létrejön maga a dolog. Egyrészt azért, mert sem az ilyesfajta látás, sem az áthatolás, sem pedig a tekintet nem valóságos, hanem csak metaforikus dolog. Másrészt azért sem, mert az elme a megismerés folyamatán keresztül nem „hatol át” a dologhoz, hanem a dolog hatol el az elméhez. S ezért

az elme oldaláról az említett „áthatolás” és látás egytől egyig passzív (s mintegy „terminatív”) értelemben értendő, míg aktív (s mintegy „iniciatív”) értelemben a tárgyról állítható: a látás ugyanis nem az értelem felől indul el, hogy a dologban végződjék, hanem a dolog felől, amely magát az értelembe pecsételi, és megmutatja magát az értelemnek. S így a „megismerem a rózsát” szavakat úgy kell érteni, hogy a rózsa belém pecsételi az ismeretét, s nem úgy, hogy valamilyen tranzitív tevékenység indul ki belőlem, és végződik a rózsában. Nem szükséges tehát, hogy a rózsának tulajdonítsunk valamilyen létezést az értelemben – elegendő csupán a rózsa megértése, ami nem más, mint egyfajta terminus, és a rózsa jelenléte.

(9) Továbbá a filozófus a *Metafizika* V. és VI. könyvében nem tételez másféle létezést a lélekben, mint ami az állításra jellemző (*esse compositionis*) – ezt nevezi igaznak –, és nem tételez másféle nem létezést, mint ami a hamis. Ezért mondja a VI. könyvben, hogy a létező a lélekben az állítással és a tagadással azonos. Ám az egyszerű terminusok megértése során nem fakadhat olyan tárgy, ami az állításra és a tagadásra jellemző léttel rendelkezne, s ezekkel kapcsolatban nem is beszélhetünk igazról és hamisról, miként azt a *Lélekről* III. könyvében mondja. Itt tehát nem is létrejönni semmi, ami intencionális létezéssel rendelkezne (ami nem egyéb, mint létezés a lélekben).

(10) Továbbá ha a megértés aktusából objektív módon fakadna valami (*emanare*), ami a látásunk (*intuitus*) terminusa volna, akkor ebből az következne, hogy az elmén kívül létező valóságos dolgokat nem lehetne megismerni. Lehetetlen ugyanis, hogy a külső dolog és az értelem által alkotott dolog egy és ugyanaz legyen, hiszen amaz reális, emez pedig fiktív létező, amazt továbbá a természet alkotta, emezt az értelem, márpedig egy és ugyanazon dolog nem jöhet létre kétszer. Világos azonban, hogy a megismerés a kívül létező dolgokban végződik, ellenkező esetben nem rendelkeznénk tudással ezekről, és nem róluk szólnának a definíciók, aminek éppen az ellenkezőjét állítja a Kommentátor a *De anima* első könyvéhez írott 8. feljegyzésében, mondván, hogy a definíciók az elmén kívül létező partikuláris tárgyakra vonatkoznak. Ha tehát valaki azt mondaná, hogy a megismerés folyamata (*intellectio*) egy elme által alkotott dologban (*aliquid fabricatum*), nem pedig a külső tárgyakban végződik, akkor ezen az alapon a platóni ideákat is elővehetnénk, hogy ezekre tekintsen az értelem, egy elme által alkotott tárgy ugyanis, úgy tűnik, messzebb van egy valóságos dologtól, mint egy valóságos dolog a másiktól, holott a Filozófus a *Metafizika* VII. könyvében bebizonyítja, hogy ha a megismerés ilyesféle ideákban végződne, akkor nem rendelkeznénk tudással sem a partikuláris dolgokkal, sem az érzéki valóságban létező egyetlen külső tárggyal kapcsolatban sem. Nem lehetséges tehát, hogy a megértés aktusa által valamilyen intencionális létező jöjjön létre, ami a megismerési folyamat terminusa volna.

[13] Mindezek dacára azt kell mondanunk, amit az imént. Saját tapasztalata alapján ugyanis senki sem tagadhatja, hogy képes felfogni önmagában a rózsát, önmagában a virágot, valamint a kettő összetételét, midőn látja, hogy a rózsa virág. Ha pedig így ítélünk, akkor a mi kérdésünk a rózsával és – következésképpen – azzal a virággal kapcsolatban merül fel, amelyről a megértés során ki-ki tapasztalja, hogy jelen van a lelkében: tudniillik hogy mi is az. Mert vagy **(i)** intelligibilis *species*, vagy **(ii)** a phantasmában létező *species,* vagy **(iii)** az értelem aktusa, vagy **(iv)** valamilyen akcidentális dolog, ami szubjektív módon létezik az elmében, s amelyben a megértés folymata végződik, vagy **(v)** egy oly módon fennálló rózsa illetve virág, ahogyan Platón tételezte, vagy **(vi)** az odakint létező partikuláris rózsák, vagy pedig **(vii)** e partikuláris rózsák egy másfajta, tudniillik intencionális és megformált (*formatum*) létezőként, úgy, hogy objektív módon léteznek a lélekben.

Nyilvánvaló azonban, és demonstratív módon levonható következtetés, hogy ezek egyike sem lehetséges, az utolsó kivételével. Nem lehetséges sem az első, sem a második, sem a harmadik, sem a negyedik. Egyrészt azért, mert ha a rózsa és a virág, amelyek tapasztalatunk szerint jelen vannak, intelligibilis *species*ek, phantasmában létező *species*ek*,* az értelem aktusai, vagy az elmében fennálló akcidentális formák lennének, akkor hamis volna az a gondolat *(conceptus)*, amellyel önmagunkban intuitíve megállapítjuk, hogy a rózsa: virág. Ebben az esetben ugyanis az egyik nem volna a másik. Másrészt azért sem, mert ezzel szükségképpen visszatérne a Kommentátor tévedése az értelem egységével kapcsolatban, hiszen az a rózsa és az a virág, amelyet magunkban szemlélünk, abszolút értelemben (*simpliciter*) valamik, méghozzá nem partikuláris létezők (tudniillik a virág abszolút értelemben nem *ez és ez* a virág, a rózsa abszolút értelemben nem *ez és ez* a rózsa), következésképpen az a hordozó alany (*susceptivum*), amelyben reálisan léteznek, maga is abszolút értelemben vett, nem pedig *ez és ez* a partikuláris dolog lesz, s így az a lélek, amelybe ezeket helyezzük, abszolút értelemben vett, nem pedig partikuláris vagy individuális lélek lesz, és egy lesz mindenkiben. Nem lehetséges továbbá azért sem, mert sem tudás, sem definíciók, sem vita nem szólhatna a kívül létező dolgokról, hiszen csak arról a virágról és csak arról a rózsáról vitatkoznánk, amelyet lelkünkben szellemileg (*intellectualiter*) jelenvalókként tapasztalunk. Ha tehát ezek aktusok vagy speciesek lennének, és itt megállunk, akkor sohasem vitatkozhatunk az odakint létező dolgokról, és sohasem rendelkezhetünk róluk tudással, hanem vakok vagyunk velük kapcsolatban. Ha azonban nem állunk meg ezeknél, hanem általuk továbbhaladunk a külső dolgokig, akkor az utolsó tagokkal kapcsolatban tesszük fel a kérdést: vajon tapasztaljuk-e, hogy – emezek közvetítésével – objektív módon

jelen lesznek az elménkben (ekkor az utolsó tagot kapjuk, miszerint aktusokon vagy *species*eken keresztül ugyan, de maguk a dolgok vannak jelen az elmében objektív módon), vagy nem tapasztaljuk a jelenlétüket, és így semmit sem tudunk a külső dolgokról, és nem is róluk vitatkozunk, hanem azokról az intelligibilis *species*ekről és aktusokról, amelyek bennünk vannak. És ezen álláspont értelmében a tudományok nem a dolgokról szólnak, a megértés folyamatai reflexíve visszahajlanak önmagukba, az értelem pedig vaksibb lesz, mint a látás – világos ugyanis, hogy a látás a dolgokról ítél, és nem csupán a látás folyamatáról.

Nem lehetséges az ötödik sem, miszerint a virág vagy a rózsa, amit a lelkünkben jelenvalóként tapasztalunk, odakint létezik valamiféle realitás birtokában.[2] Egyrészt azért, mert az abszolút értelemben vett természetek (*naturae simpliciter*) akkor is fennmaradnának valamilyen realitás birtokában, ha megsemmisítenénk a partikuláris létezőket, és egyetlen értelem sem ragadná meg őket, s így a dolgok absztrakt mivoltának fennállását tételeznénk, és ismét a platóni ideák térnének vissza. Másrészt azért sem mert egy ily módon fennálló dolgról tett állítások nem lennének igazak egy másik fennálló dologgal kapcsolatban. Továbbá azért sem, mert a tudás nem a partikuláris dolgokról szólna, hanem az ily módon fennálló létezőkről, s annak a tudásnak a birtokában, hogy minden háromszögnek három oldala van, még mitsem tudnék egy partikuláris háromszögről. Továbbá a „minden" jelnek, illetve a jel jelentésének (*et eius consignificatum*), nem lenne helye az ily módon [14] fennálló dolgokkal kapcsolatban. Minthogy sem az aktusok, sem a *species*ek – vagyis az ily módon fennálló dolgok – nem oszthatók fel egyes létezőkké, nem partikularizálhatók, és nem választhatók szét, ezért lehetetlen, hogy az a háromszög, amely, amellyel mint a lélekben jelenvaló dologgal kapcsolatban a „minden" szóban foglalt egyetemes jelentést tételezzük, egy *species,* aktus, vagy ősminta (*forma exemplaris*) módján álljon fenn és létezzen az értelemben.[3]

Nem lehetséges a hatodik sem, miszerint az abszolút értelemben vett rózsa vagy virág, amelyet az elménkben tapasztalunk, nem egyebek, mint a partikuláris rózsák vagy virágok, úgy, ahogyan odakint a valóságban partikuláris módon és egymástól megkülönböztetve léteznek. Egyrészt azért nem, mert mialatt fogalmat alkotunk róluk, a partikuláris rózsáról vagy virágról egyáltalán semmiféle tapasztalattal sem rendelkezünk, hanem éppenséggel elvonatkoztatunk tőlük, továbbá azért sem, mert ha a lélekben nem önmagában véve és objektív módon volna valamely rózsa, hanem ez vagy az a rózsa lenne benne, akkor nem volna igaz, hogy minden rózsa virág, partikuláris rózsákhoz ugyanis nem adható hozzá

[2] *„sicut"* helyett a *„sint"* olvasatot követtem.
[3] A problematikus 515-ös sorhoz a kritikai apparátus számos különböző olvasatot rendel, én a Friedman által megadott változat helyett a „*cum nec actus nec species*" variációt követtem.

disztributív jel, mint amilyen a „minden”. Továbbá azért sem, mert a tudományok és a definíciók nem az önmagában vett és az univerzális természetről szólnának, hanem a partikulásris és individuális természetről, amennyiben azok partikulásrisak és individuálisak, ami ellentétben áll a Filozófussal – a *Metafizika* VII. és az *Analitika priora* II. könyvében –, aki azt állítja: minden öszvérről tudhatom, hogy terméketlen, vagy minden háromszögről tudhatom, hogy három szöge van, és mégis lehetséges, hogy erről az egyedi (*particularis*) összvérről nem tudom (vagy azért, mert nem tudom, hogy összvér, vagy azért, mert nem tudom, hogy valamilyen járulékos tulajdonság következtében a fajalkotó természettel ellentétben esetleg nem termékeny-e mégis), s hasonlóképpen lehetséges, hogy a homokba írt háromszögről nem tudom, hogy három szöge van, mivel nem tudom, hogy háromszög, s ezért – minthogy nem ismerünk minden háromszöget a maga egyediségében (hiszen nap mint nap újak jönnek létre, s mintegy változásnak kitett és bizonytalan háromszögek ezek) – az, aki tudja, hogy minden háromszögnek három szöge van, nem szükséges, hogy ugyanezt minden egyes háromszögről tudja a maga egyediségében. Így nyilvánvaló, hogy az az önmagában vett rózsa, virág vagy háromszög, amelynek a jelenlétét elménkben tapasztaljuk, nem azonos a partikuláris rózsákkal, virágokkal vagy háromszögekkel a maguk egyediségében (*singularitas*), úgy, ahogyan odakint léteznek.

Nem marad tehát más hátra, mint a hetedik, tudniillik hogy ezek a valódi partikuláris rózsák és virágok, ám nem úgy, ahogyan odakint léteznek, hanem amennyiben intencionális és objetív módon és megformált létezőként együttesen egy abszolút értelemben vett létezőt alkotnak, ami egy intelligibilis species vagy egy mentális aktus révén jelen van az értelemben. Minthogy pedig világos, hogy egy ilyen létező csak addig van jelen a lélekben, amíg az aktuálisan megért, míg a *species*ek aktus nélkül is intelligibilisek maradnak, az a nyilvánvaló következtetés adódik, hogy egy ilyesfajta létező a létezés e módján csak addig áll elő (*emanat*), amig a megértés és a megismerés aktuális folyamatában aktuálisan megértünk.

Nem állják meg a helyüket az ellenvetések. **(ad 1)** Nem helytálló ugyanis az első: Mert nem teljesen hasonló az élet, a megértés és látás. Az ugyanis hogy valaki él, sem reális sem objektív értelemben nem tranzitív aktus, nem helyes ugyanis azt mondazi „ezt vagy azt élek”. Az azonban, hogy valaki lát, jóllehet reálisan nem tranzitív (s ennyiben hasonlít az élethez), tranzitív objektív értelemben, ami miatt helyesen mondjuk: „látlak téged” vagy **[15]** „látom őt”. A Filozófus és a Kommentátor annyiban beszélnek tehát hasonlóságról az élettel, a megértéssel és a látással kapcsolatban, amennyiben ezek semmiféle valóságos létezőt nem alkotnak és nem hoznak létre, ám ezt nem úgy értik, hogy a látás és a megértés ne adna

intencionális létezést valaminek (*aliquid in esse intentionali producere*). Ellenkezőleg, a Kommentátor a *De anima* II. könyvéhez írt 148. megjegyzésében azt mondja: „Arisztotelész szerint az érzékelés befogadó és – ítéletként – cselekvő is", majd hozzáteszi, hogy valaminek a befogadása nem azonos a róla alkotott ítélettel, s e kettő két különböző módon található meg valakiben. Ezért azt látjuk, hogy e képesség ítéletet alkot azokról az intenciókról, amelyeket – helyes megfogalmazásban – befogad, illetve ezek privációiról, majd [a Kommentátor] arra a következtetésre jut, hogy hasonló a helyzet a racionális képességgel is, azzal a különbséggel, hogy az iménti képesség anyagi intenciókkal kapcsolatos, míg ez utóbbi intenció nem keveredik az anyaggal. Mindebből nyilvánvaló, hogy mind a látás, mind pedig a megértés egyszerre elszenvedés és cselekvés. Elszenvedés reális értelemben, de cselekvés intencionálisan és ítéletként, amennyiben a látás és a megértés folyamata – túl azon, hogy reális létezők – a dolgot intencionális és az ítélet tárgyára jellemző létezéssel ruházzák fel, amit az, hogy valami él, vagy valami fehér, nem tesz.

(ad 2) Nem jelent akadályt a második ellenvetés sem.

Először is azért nem, mert sem a Filozófus, sem a Kommentátor, sem pedig Ágoston nem tagadják, hogy azok a cselekvések, amelyek célnak minősülnek, létrehozhatnak valamit, ami nem marad meg meg a tevékenység után. Senki sem kételkedik ugyanis abban, hogy a lantjáték hangot hoz létre, s mégis az éneklés és a lantjáték a Kommentátor szerint (az *Etika* első könyvében) azon cselekvések közé tartozik, amelyek célnak minősülnek, s amelyekből nem származik egyéb eredmény e cselekvéseken kívül. Így a kommentár szavai szerint Arisztotelész azokat a dolgokat nevezi „alkotásoknak", amelyek a cselekvés megszüntével is fennmaradnak. Ha egy muzsikus tevékenykedik – zenél és énekel, majd abbahagyja, semmiféle alkotás nem marad utána, míg ha egy kézműves hagyja abba a tevékenykedést megmarad valamilyen továbbra is fennálló alkotás. Így tehát a megértés és a látás olyan immanens tevékenységek és célok, amelyek után nem marad fenn a tevékenység által létrehozott dolog, mivel a megformált tárgy (*obiectum formatum*), amelynek jelenlétét mentálisan tapasztaljuk, nem marad meg a megértés megszüntével.

Másodszor pedig azért sem jelent akadályt az ellenvetés, mert egy immanens cselekvés révén semmiféle reális tárgy nem jön létre, csak intencionális. S ismét, egy ilyen intencionális létező nem kívül születik meg, hanem a gondolkodó elméjében, s ezért helyesen nevezzük „immanens cselekvésnek", mivel belül jön létre – intencionálisan –, és nem odakint.

Harmadszor, ugyancsak nem jelent akadályt, mert jóllehet a megértés aktuális folyamatában létrejön egy olyan tárgy, amely a folyamat terminusára jellemző, intencionális léttel rendelkezik (*in esse terminativo et intentionali*), azt azonban mégsem mondjuk, hogy a

megértés folyamata formálisan létrehozza ezt a tárgyat, hiszen amikor a megértés folyamatának teljessé válása ezt az intencionális léttel bíró tárgyat létrehozza, önmagán belül hozza létre. Ez pedig kettős reláció. Az első relációt tekintve – amennyiben létrehoz – azt mondjuk, hogy „kimond" vagy „beszél", míg a második relációt tekintve – amennyiben önmagán belül és önmaga számára teszi ezt – „megismerésnek" nevezzük. Úgyhogy értelmünk „kimond" vagy „beszél", amennyiben a megismerés folyamatának teljessé válása által e tárgyat létrehozza, és „megismer", amennyiben maga számára mondja ki és hozza létre. Ezért ha valaki azt képzelné, hogy más számára és önmagán kívül hozza létre, akkor már nem önmaga számára mondaná ki, és nem ismerné meg.

[16] (ad 3) Nem jelent nehézséget a harmadik sem, tudni kell ugyanis, hogy a létrehozás bizonyos folyamatai reálisak – ezekből reális eredmény származik –, más esetei csupán nyelvtanilag ilyenek, mint a „világítani" és a „hevülni", ezekből semmiféle tárgy nem fakad, megint más esetek pedig reálisan elszenvedések, intencionálisan azonban cselekvések, ilyen például a megértés és a látás, amelyekről azt mondja a Kommentátor, hogy cselekvések, amennyiben ítéletek (*secundum judicium*). Szükségszerű tehát, hogy ezekből fakadjon valami, ami egy ítélet tárgyára jellemző és intencionális léttel rendelkezik.

(ad 4) Nem jelent akadályt a negyedik sem, nem igaz ugyanis, hogy a megismert dolog csupán egy leírást kap a megismerés folyamatától, miként Caesar attól, hogy lefestik, vagy egy ábrázolt dolog valamely ábrázolásától. A fal számára ugyanis a festés eredményeként nem maga Caesar lesz jelen, miként a dolgok vannak jelen az értelemben: nem válik tárggyá számára, és nem hoz ítéletet róla. S ismét, egészen más módon léteznek a dolgok a lélekben, mint Caesar a képen, máskülönben a Filozófus nem mondta volna a *Metafizika* V. könyvében, hogy a dolgok a létezés egy sajátos módján vannak jelen a lélekben. Továbbá, ha a dolog létezése az értelemben, csupán annyi volna, hogy egy leírással illetjük (a *species* által ugyanis az értelem hasonlóvá válik a dolgokhoz, így a dolgokat éppúgy leírhatjuk e *species* alapján, miként Caesart is kap egy leírást a kép alapján, sőt, még sokkal inkább, hiszen sokkal erősebb a hasonlóság), tehát ha a dolog létezése az értelemben, csupán ennyi volna, akkor az következne, hogy e dolog – mialatt aktuális megismerés tárgya – csupán ugyanolyan léttel rendelkezne, mint amilyennel a *species* révén addig is rendelkezik, amíg nem tárgya a megismerésnek – holott mindenki, aki értelemmel rendelkezik, tapasztalja, hogy a dolog – amíg rá gondol – jelen van előtte. Mégsem puszta leírás tehát az ilyesféle létezés.

(ad 5) Nem állja meg a helyét az ötödik sem, a látás ugyanis – akár jelen van a dolog, akár nem – egyesül a reális tárggyal, amelynek megformált létezést ad. Ezzel kapcsolatban

figyelembe kell venni, hogy a dolog, ami megformált létezővé válik, magán a realitáson kívül semmiféle abszolút mozzanatot nem tartalmaz, tartalmaz azonban bizonyos relációt: azt, hogy megjelenik. Nem szabad azonban úgy érteni, hogy ez külsődlegesen épül rá a dologra (*affixum aut superpositum*), mint a többi reláció, hanem teljes mértékben belsőleg és elválaszthatatlanul egy vele. Így tehát amikor valaki látása objektumaként egy falat lát (*parietem sibi obiectum*), e fal nemcsak reális létezéssel rendelkezik, hanem a látás és az ítélet tárgyára jellemző intencionális létezéssel is, amint azt Ágoston a *Szentháromság* XV. könyvének 2. fejezetében bizonyítja annak alapján, hogy az intencionális létezés a reális létezés megszűnése után is megmarad, miként ez világos azok esetében, akik sokáig nézték a Napot vagy egy izzó tárgyat. Mialatt tehát valaki a falat nézi, Isten képes volna megsemmisíteni a falat, és fenntartani a látást a szemben, így intencionális létezőként fennmaradna a fal mint a látás tárgya (*paries obiectus et visus*), ilyen és ilyen tulajdonsággal, meghatározott mérettel, és azon a helyen, ahol előzőleg reálisan létezett, s ennélfogva a dolog – a reális létezése mellett – az ítélet és a látás tárgyaként is létezik, ez azonban nem hoz létre különbséget vagy valami abszolút értelemben vett numerikus különbözőséget a dolog realitásában (*numerum cum realitate illa quantum ad aliquid absolutum*), hanem egy olyan belső és a dologtól megkülönböztethetetlen relációt ad hozzá, amit objektív megjelenésnek nevezünk. A látás tehát nem valami abszolút közvetítésével jut el a vele szemben álló tárgyhoz (*non igitur terminatur visus ad rem obiectam mediante aliquo absoluto*), mintha valamilyen lepel vagy közeg létezne a látás és a látásunk tárgyát képező fal között; és ugyanez a helyzet az elmével, amelyik Istent látja a mennyei hazában. Mindez ugyanakkor nem változtat azon, hogy a fal és minden, amit látunk, Isten és mindaz, amit az értelmünkkel megragadunk, intencionális és megjelenő létezésre tesz szert az elménkben.

(ad 6) Nem érvényes a hatodik sem, hiszen aki ismeri a Filozófus és Kommentátora gondolkodását, az nem kételkedhet abban, hogy bizonyos dolgok abszolút értelemben semmik és nem létezők, a lélekben azonban – relatív értelemben (*secundum quid*), bizonyos kognitív, intencionális és gyengébb létezéssel felruházva – mégiscsak létezők (*cognitiva entitate quadam intentionali et deminuta*). Világosan beszél erről Arisztotelész a *Metafizika* IX. könyvében (a Kommentátor pedig kifejti a 7. kommentárban), ahol kijelenti, hogy azokról a létezőkről, amelyek a lelken kívül nem léteznek, nem azt mondjuk abszolút értelemben, hogy vannak, hanem hogy a megismerő lélekben vannak. Így tehát nincsen semmi különös abban, ha azon a módon, ahogyan vannak, létrejönnek, hiszen csupán megjelenő létezéssel bírnak, ami fennállhat az abszolút értelemben vett nem létezéssel egyszerre, és meghagyja a

gyengébb értelemben vett létezést a lélekben. Azok a dolgok nem léteznek egyik értelemben sem, amelyek sem önmagukban, sem a lélekben nem léteznek, objektív értelemben.

(ad 7) Nem jelent akadályt a hetedik sem, a dolgok ugyanis nem önmagában a lehetőségnek, de nem is annak a reális akcidensnek a jóvoltából tesznek szert e létezésre, amit a megértés folyamata ad a lehetőséghez, hanem – amint azt korábban (9. dist, 1. qu., 1. art., harmadik affirmatív tétel) megvilágítottuk – a kettőből összetett egésznek köszönhetően.

Azzal kapcsolatban pedig, amit a *Sex principia* szerzőjétől idéznek, azt kell mondanunk, hogy amikor az elemek közül mindegyik létrehoz valamit, akkor a kettő együtt hozza létre az egészet. Annak a dolognak azonban, amely a megjelenő létezésre tett szert (*esse apparens*), egyszerre sajátja, hogy dolog és hogy megjelenik: az értelemnek köszönheti, hogy megjelenik, míg azt, hogy dolog – olyan, amihez ez az akcidens a lehető leginkább hasonlatos – a lehetőséghez a megismerés folyamatában hozzátett akcidensnek köszönheti. És ezért e kettőből együtt fakad a megjelenő dolog, s mindez azt is megmutatja, hogy egyetlen egyszerű hatás miként követeli meg mindkettőt.

(ad 8) Nem jelent akadályt a nyolcadik sem, igaz ugyanis, hogy – ha a valóságnak megfelelően fogalmazunk – a megértés a tárgy tevékenységének a végpontja (*terminus*): a behatás (*impressio*) a tárgy felől veszi kezdetét és az értelemben végződik. Ám intencionális és judikatív értelemben nem mondhatjuk, hogy az ítélet ne hatolna el az értelemtől a tárgyhoz, amelyik megjelenik benne (*super rem intra se insistentem*), a tapasztalat ugyanis arra tanít, hogy az önmagában vett rózsa – s világos, hogy mint ilyen nem létezik odakint – jelenvalóként áll az elme tekintete előtt, midőn az kimondja: „a rózsa vörös” vagy „a rózsa virág”.

(ad 9) És nem állja meg a helyét a kilencedik sem, mert jóllehet az igaz és a hamis az állításban és a tagadásban áll, mindazonáltal nem minden létezés az állításra jellemző létezés a lélekben, hanem a dolgok az egyszerű terminusok (*simplicia*) megértésében megformált létezésre tesznek szert. Ami nyilvánvaló egyrészt abból, hogy az egyszerű terminusokat megragadó értelem sem kevésbé ad formát a dolgoknak, mint az állító és a tagadó értelem, másrészt abból, hogy az állításra jellemző lét előfeltételezi, hogy az egyszerű terminusok létezésre tegyenek szert előzetesen, továbbá abból, hogy a filozófus és a kommentátor azt állítja: azok a dolgok, amelyek nem léteznek abszolút értelemben, az értelmes lélekben léteznek. Valamint abból, hogy a *Metafizika* IX. könyvében az áll: az egyszerű dolgokat (*simplicia*), mint például az intelligenciákat vagy teljes mértékben ismerjük, vagy teljes mértékben híján vagyunk az ismeretüknek, s ezért ezekben nincs meg az igaz ellentéteként

felfogott hamisság, hanem csupán a nem tudás és a priváció.[4] Amiből kiderül, hogy az egyszerű elemek szerinte olyan igaz létezésre tesznek szert, amely nem állítható szembe a hamissal, s következésképpen nem minden létező rendelkezik az állításra jellemző létezéssel a lélekben. A filozófus azért mondja a *Metafizika* VI. könyvében, hogy az igaz létezés a lélekben nem más, mint az állítás, mert a létezés prédikátuma nem tulajdonítható azoknak, amik a lélekben vannak, ha nem járul hozzájuk valami, amivel összetételt alkothatnak. Ezért a lélekben létező rózsáról nem állítható igaz módon, hogy a „rózsa van", ha nem teszünk hozzá valamit, ami a rózsa (gyenge vagy intencionális értelemben): például, hogy „virágként", „testként" vagy valami hasonló módon van.

[18] (ad 10) Nem jelent akadályt az utolsó ellenvetés sem, igaz ugyanis, hogy a megértés terminusait az odakint létező dolgok képezik, ám a létezésnek nem ezen a módján, ebben az esetben ugyanis csak a partikuláris létezőket értenénk meg. Arra van tehát szükség, hogy a külső tárgyak az értelem aktusa révén bizonyos létezésre tegyenek szert, s ily módon a dolog – megformált létezővé téve – nem más, mint maga a külső tárgy a létezés egy másfajta módján.

Ami pedig azt a kijelentést illeti, hogy amennyiben a lélekben van, fiktív létező, azt kell válaszolnunk, hogy abszolút értelemben véve nem fiktív, csupán *e* létmód viszonylatában az, hiszen a valódi dolog rendelkezik fiktív- és megjelenő létezéssel. Ettől még nem keletkezik kétszer, hanem ugyanazon dolog tesz szert kettős létezésre: reálisan odakint a valóságban, és intencionálisan az elmében.

A megformált léttel rendelkező dolog az „elménk igéje". A második propozíció az, hogy az így létrehozott, ily módon megformált s az elmén belül, ahol megpillantjuk, ily módon kimondott tárgy – ami a gondolkodó szemléletének (*intuitus*) a terminusa –, azonos elménknek azzal az igéjével, amelyről Ágoston beszél, amikor ezt annak a gondolatnak nevezi, amit gondolunk, és nem annak, amivel gondolunk: nem a gondolat formája ez, hanem az objektív gondolat, nem az, amelyik formát ad, hanem amely formát ölt mint objektív és megformált fogalom (*conceptus objectivus*) nem pedig mint a megértés aktusa, amely azt kialakítja.

(…)

Mindezek dacára azt kell mondanunk, amit az imént. Amire ugyanis gondolunk, ami a gondolkodó szemléletének a formáját adja, ami a gondolkodó lélek tekintetének a tárgya, amit

[4] Metafizika IX. 10, 1051b

[19] a gondolkodás kimond, ami megjelenik a gondolatban, a megformált gondolat, amit valóban megismerünk, ami a gondolkodásban kifejeződő és alakot öltő képmás – mindaz tehát, ami ilyen, nem lehet más, mint maga a dolog, amely objektív módon és intencionálisan ilyesféle létezésre tesz szert a gondolkodó elméjében. Hiszen ez az, amire gondolunk, ez adja a gondolkodó látásának (*intuitus*) a formáját, ez az intuícióval rendelkező lélek tekintetének a tárgya, ez az, amit a gondolkodás állít, ami a gondolatban megjelenik, az a gondolat, amely nem megformáló, hanem megformált, ez a tudás valódi tárgya, erről szól a tudomány, ez fejeződik ki magában a gondolatban. Mindez nem illeti meg az intelligibilis *species*t vagy a megértés aktusát, nem illet meg egy járulékosan inherens, tükörképszerű, reális formát, ezek egyike sem azonos ugyanis azzal, amire gondolunk, amit valóban tudunk, s a többi felsorolt feltétellel. Csupán a valóságos dolog ilyen, ami intencionálisan jelen van a gondolkodó tekintete előtt.

Ezek azok a feltételek, amelyeket Ágoston tulajdonít az általunk vizsgált szónak:

(i) Az első, hogy ez alakítja ki a gondolkodó szemléletének (*intuitus*) a formáját – a *De Trinitate* XIV. 6-ban, ahol azt mondja, hogy amikor az elme nem gondol önmagára, akkor nem úgy van önmaga előtt, hogy ez adja látásának a formáját, és mégis ismeri magát, úgy, mintha az emlékezetében lenne jelen önmaga számára. Hasonlóan ahhoz az emberhez, aki sokféle tudományban jártas: mindazt, amit ismer, az emlékezete tartalmazza, ám csak az van a tekintete előtt, amire gondol. Majd hozzáteszi, hogy az a megformált alak és az a kép, amely akkor képződik, midőn az elme gondolkodásával megpillanatja és újra felismeri önmagát, nem más, mint az elme által szült megértés és gondolat, s azt állítja, hogy ez tartozik ahhoz a fogalomhoz, amelyet „igének” nevezünk, vagyis ahhoz a fogalomhoz, amely a második személyt ábrázolja a Szentháromságban. Itt ugyanis az emlékezetnek, a megértés folyamatának és az akaratnak tulajdonítja a Szentháromság képét.

(ii) A második: hogy az ige van jelen a gondolkodó lélek tekintete előtt, és azt mondja ugyanebben a fejezetben, hogy oly nagy ereje van a gondolkodásnak, hogy csak az van jelen az elme tekintete előtt, amire gondol.

(iii) A harmadik az, hogy az ige, amit kimondunk, nem más, mint amit elgondolunk. E feltételt a *Szentháromságról* XIV. könyvének 7. fejezetében állítja, mondván, az ige nem lehetséges gondolkodás nélkül, mindazt elgondoljuk ugyanis, amit kimondunk e belső igével, amely egyetlen nemzet nyelvéhez sem tartozik.

(iv) A negyedik az, hogy az ige kimondása az elgondolás által történik, elgondolni pedig annyi, mint kimondani egy igét. S e feltételt a *Szentháromságról* XV. könyvének 10. fejezetében állítja, kijelentvén, hogy csak azt tudjuk mondani, amit elgondolunk, mert ha a

szavak nem hangzanak is a szívben, aki gondolkodik, az mindenképpen beszél. És később: „mi mást jelent ugyanis, hogy *azt mondták magukban,* ha nem azt, hogy *gondolkodással?"* S hozzáteszi, hogy a szív beszédei a gondolatok. Végül azzal zárja, hogy „aki képes megérteni egy igét nemcsak annak elhangzása előtt, hanem még azt megelőzően, hogy a hangok képei felmerülnének a gondolatban, az megpillanathatja tükör által az isteni ige valamiféle képmását." Amiből világos, hogy az ige az, amit a gondolkodásban fontolgatunk, s amit a gondolkodással kimondunk, nem pedig a gondolkodás folyamata (*cogitatio*) maga.

(v) Az ötödik az, hogy a gondolkodásban jelenik meg, e feltételt pedig ugyanezen könyv 21. fejezetében állítja, mondván, hogy „a legbelsőbb ige, amely egyetlen nyelvhez sem tartozik, úgy születik az emlékezetből, ahogyan a látás a látásból, s az a megértés, amelyik megjelenik a gondolkodásban, abból a megértésből, amelyik már előbb létezett az emlékezetben, csak el volt rejtve." Amiből kiderül, hogy az ige nem az aktuális látás vagy megértés, ez ugyanis nem jelenik meg a gondolkodásban (hiszen semmi sem jelenik meg saját magában), hanem az objektív értelemben vett látás és megértés.

(vi) A hatodik pedig az, hogy megformált gondolat, e feltételt pedig ugyanezen könyv 10. fejezetében állítja, ahol azt mondja, hogy „az ismert dologgal kapcsolatban megformált gondolat az az ige, amit a szívünkben mondunk". S **[20]** világos, hogy itt az objektív értelemben vett gondolatról, nem pedig a gondolkodás aktusáról beszél, miután korábban azt mondta, hogy aktuális elgondolással mondjuk ki magát az igét.

(vii) A hetedik pedig az, hogy az ige az, amit valóban tudunk, e feltételt pedig ugyanezen könyv 10. fejezetében állítja e szavakkal: „én a szívemben azt mondom, amit tudok, és az igaz ige a tudásból születik. Mindkettő az enyém: a tudás is és az ige is, hiszen én vagyok az, aki tudok, és én mondom ki a szívemben azt, amit tudok." Majd hozzáteszi: „Gondolkodásom azokhoz akar visszatérni, amiket az emlékezetben hagyott. Miután megértette, meg akarja pillantani, és belül ki akarja mondani őket." Amiből kiderül, hogy az ige a megértett, a megpillantott és megismert dolog, nem pedig az aktuális megértés vagy valami, ami az elmében inherens.

(viii) A nyolcadik feltétel továbbá az, hogy az ige olyan képmás, amit a gondolkodás formál meg és alakít ki (*impressa*). Ezt pedig Anzelm állítja a *Monologion* 33-ban, mondván, hogy „semmiféleképpen nem tagadható, hogy az ésszel bíró elme, midőn gondolkodásával megérti önmagát, egy képet szül magáról a gondolkodásában, helyesebben maga az a gondolat önmaga képe, amelyet a saját magáról vett benyomás (*impressio*) alakít ki." Amiből világos, hogy itt a gondolkodásban megszülető gondolatot az objektív értelemben vett gondolatnak nem pedig aktusnak tekinti, úgy, ahogyan azt mondjuk, hogy az objektív

(*objectalis*) fogalom a formális fogalomban születik, ami a megértés aktusa. Ezért hozzáteszi, hogy a gondolatban lévő kép annak a képe, amit a gondolat kimond.

Minthogy tehát e nyolc feltételt semmi más nem elégíti ki, mint maga a dolog, amennyiben megjelenő és látható létezéssel rendelkezik az elmében objektív módon, szükségképpen ennek kell lennie annak az igazi igének, amelyről Ágoston beszél, annál is inkább, hogy – amint az az ellenvetésekre adott válaszokban is kiderül majd – a többi álláspont mellett érvelve korábban felhozott tekintélyek is, ha helyesen értjük őket, valamennyien azt hangoztatják, hogy az ige nem más, mint az intencionális értelemben vett és elgondolt dolog.

De még ha egyetlen tekintély sem támasztaná alá mindezt, akkor is világosan látszik már pusztán a fogalmakból is, hogy az elme semmi mást nem mond ki önmagában, mint az általa szemlélt és elgondolt dolgokat, és ezeket az így felfogott dolgokat fejezi ki azokkal a hangzó szavakkal és külső hangokkal, amelyeket annyiban nevezünk szavaknak, amennyiben jelei annak az igének, amely egyetlen nyelvhez sem tartozik, és közös minden nép számára.

(Schmal Dániel fordítása)