

Tóth Zita Veronika

1984-ben születtem Budapesten. A Városmajori Gimnáziumban érettségiztem 2002-ben, ekkor vettem fel az ELTE filozófia és matematika szakára, ahol tanulmányaimat egy évvel később, 2003-ban kezdtem el. 2006 tavaszán Tübingenben voltam Erasmus-ösztöndíjas, ott kezdtem el komolyabban foglalkozni a középkori filozófiával, amely azóta is fő kutatási területem. A 2007-es OTDK filozófia szekciójában második helyezést értem el. Jelen dolgozatom az első szigorlatra készült, Steiger Kornél témavezetésével.

Tóth Zita Veronika

Forma és individualitás Arisztotelész ontológiájában

Bevezetés

Dolgozatom tárgya Arisztotelész filozófiájának az egyik legvitatottabb és legtöbbet tárgyalt problémája: a forma individualitása, valamint az egyedek individuációja (*principium individuationis*). A kérdés fontosságát az adja, hogy úgy tűnik, a nagy ókori gondolkodó ontológiai rendszerén belül súlyos ellentmondás fedezhető fel; és amint ez világossá válik, rögtön fölmerül az olvasóban: valóban létezik-e ez az ellentmondás, és ha igen, miért nem tudta ezt a szerző kikerülni. Ez a pont ugyanis Arisztotelész metafizikájának egyik kulcspontja: egyrészt mint az elméleten belüli központi elem, másrészt pedig mint a Platóntól megkülönböztető jegy. Valószínűleg ez az oka annak, hogy a kérdésről szinte minden, Arisztotelésszel valamelyest is foglalkozó filozófus írt, a középkortól kezdve máig. Ez részben megkönnyíti a dolgozatíró feladatát, részben pedig nagyon meg is nehezíti, hiszen szinte áttekinthetetlenül válik a probléma maga és a rá adható válaszok rendszere. Dolgozatom tehát elsősorban arra irányul, hogy szemügyre vegye egyrészt a kérdést, megvizsgálja, hogy valóban létező problémáról van-e szó; másrészt megvizsgáljon néhányat, a legmeghatározóbbaknak tartottakat az erre adható válaszok közül, a mellettük szóló érvekkel és ellenérvekkel együtt. Továbbá megvizsgálom, mennyiben függ össze e probléma egy másik – szintén sokat kommentált – kérdéssel: az individuáció elvével; s végül, illetve az előbbiektől elválaszthatatlanul, hogy voltaképpen miben is áll a forma fogalma Arisztotelésznél. Ez utóbbi kérdés a legalapvetőbbek ám ezzel együtt legnehezebbek közé tartozik.

Arisztotelész szövegei közül elsősorban a *Metafizikára* támaszkodom, valamint – ahol szükséges – a *Kategóriákra*, a *Fizikára*, a *Lélekre* és a *Keletkezésről és pusztulásról*-ra. A probléma bonyolultságát növeli, hogy az elsődleges szövegek különböző fordításai távolról sem mindig egybehangzóak; ez természetesen a görög szöveg tömörségéből és esetenkénti szövegromlásából következik, ezért valószínűleg – ha egyáltalán – csak az egész életmű filológiai gondossággal történő átvizsgálása után volna lehetőség egy fordítás igazán megindokolt elfogadására. Mivel azonban erre most nincs lehetőség, szükséges leszögezni, hogy a *Metafizikát* illetően legtöbbször W.D. Ross fordítását tekintem mérvadónak, a Z könyvben szükség esetén kiegészítve a Frede és Patzig által készített német fordítással, és összevetve a szintén Ross által kiadott eredeti szöveggel és az ehhez fűzött kommentárral. A többi szöveg esetében a szakirodalom által is legtöbbször használt ún. „Oxford-fordításra” támaszkodom, valamint a magyar szövegek közül Steiger Kornél fordítását veszem figyelembe.

I. Kontextus

„Bármely fontos filozófus, de kiváltképp Arisztotelész tárgyalásakor két dolgot kell feltétlenül figyelembe venni: az elődeihez, illetve a követőihez való viszonyát” – olvashatjuk Russell filozófiatörténeti munkájában;¹ és akár egyetértünk az egyes szerzőkre vonatkozó elemzésével, akár nem, ezzel kapcsolatban valószínűleg nem merülhet föl kérdés. Arisztotelésznél valóban különösen fontos annak a kontextusnak, problémakörnek a megértése, amelyben tanításának válaszul kellett szolgálnia. Ezek egyrészt a preszókratikához, illetve főként annak két legmeghatározóbb alakjához: Hérakleitoszhoz és Parmenidészhez kötődnek,² másrészt természetesen a nagy elődhöz és tanítóhoz: Platónhoz (akinek munkássága nagyrészt szintén tekinthető az elődökre adott válaszként). Elengedhetetlen tehát, hogy – még ha röviden is – szót ejtsünk róluk, hiszen ez Arisztotelész megértésének is feltétele.

Mielőtt a konkrét szerzőkről szó lenne, egy rövid áttekintést szeretnék nyújtani a korai görög világ szemléletmódjáról általában. Ezen belül itt csak néhány pontra van mód kitérni. Mindenekelőtt érdemes megjegyezni azt a komoly különbséget, amely az első filozófusoktól kezdve a görög filozófiát megkülönbözteti az előtte általánosan elfogadott, például homéroszi világképtől. Míg Homérosznál azt láthatjuk, hogy a világ menetét az istenek oly módon befolyásolják, hogy az az ember – vagy legalábbis a racionális emberi ész – számára szinte teljességgel kikutathatatlan, addig már a legkorábbi ión gondolkodók esetében is rögtön szembeüt, hogy az a világra, a világ felépítésére és a világban tapasztalt jelenségek okaira racionális magyarázatot keres. (Ezt természetesen nem befolyásolja az, hogy egyes filozófusok versformában, akár isteni szereplőkkel írták művüket – itt elég csak Parmenidészre gondolnunk, akinél az istennő az, aki beavatja a filozófust, ám közben *érvel* igaza mellett.) Rádásul ez a racionális magyarázat többnyire oly erős, hogy megadásra kényszeríti még az amúgy mindenki által elfogadott, világra vonatkozó érzéki tapasztalatot is. (Ismét idézhetjük Parmenidészt, de tulajdonképpen szinte bármely preszókratikust, az atomistákat is beleértve; a hagyomány Platónnal és Arisztotelésszel folytatódik.)³

1 *A nyugati filozófia története*, 151.o.

2 Természetesen a szerzőnket ért és ezért figyelembeveendő hatások köre szinte a végtelenségig tágítható: hogy csak a legkézenfekvőbbet említsük, szót kellene ejteni az atomistákról, akikre a Filozófus több helyen explicit módon reagál; ugyanez vonatkozik a pythagoreusokra, és még számos iskolára, amelyeknek azonban felsorolása is kívül esne a dolgozat keretein. Így a tárgyalás körét – kissé talán önkényesen – a fentebb említett két filozófusra kellett szűkíteni; a továbbiakhoz ld. Frederik Harold Cherniss méltán monumentálisnak mondható könyvét: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*.

3 Ezt a „fordulatot”, vagyis a mitikusból a racionális gondolkodás felé történő átmenetet Hésziodosz nevéhez, illetve korához szokás kötni. Ez azonban korántsem ennyire egyértelmű, és vannak olyanok is, akik a gondolkodásmód-váltást is tagadják, a mítoszok nem kisebb racionalitása mellett érvelve. Ehhez ld. pl. G.S. Kirk: *A mítosz* c. könyvét.

Ezek után legyen szó néhány, a korban magától értetődőnek számító nézetről. Az első fontos dolgot, amely legalábbis Arisztotelész idejében a görög szemléletet jellemzi⁴, a mai értelemben természetfilozófiával kapcsolatosnak mondhatjuk:⁵ a világ a négy őselem keverékéből származik. (Hogy milyen elv alapján, vagy milyen erő hatására, az természetesen már nem ilyen egységes.) Ez a jelen – metafizikainak mondható – szempontból annyiban fontos, hogy némileg más megvilágításba helyezheti azt, amit Arisztotelész és Platón a keletkezésről mond.

A másik, immár szorosabban metafizikához köthető nézet – amely első látásra meglehetősen mesterkéltnek tűnik, és jegyezzük meg: tulajdonképpen az is – az, hogy a világ *dolgokkal* (τὰ ὄντα) írható le: vagyis nincs különbség például a tárgyak és tulajdonságok között; mindegyik – dolog. Az a ma már végső soron közhelynek számító megkülönböztetés, amelyet legalábbis részben mindenki elfogad, hogy dolognak lenni és egy dolog tulajdonságának lenni (vagy akár cselekedni – hiszen minden cselekvést is dolognak tekintettek)⁶ nem ugyanabban az értelemben értendő, valószínűleg és első sorban Arisztotelésztől származik.⁷

Egy másik, bár ehhez szorosan kötődő, Platón óta alapvető fontosságú distinkció: az egyedi és általános (arisztotelészi terminológiában καθ' ἑκάστων és καθόλου)⁸ közötti különbségtétel is hiányzott. Platón az első, akinél megjelenik, és az idealméletben kitüntetett szerepet kap; nem kevésbé Arisztotelésznél, részben éppen a Platónra történő reflexió következtében.

Ez volt tehát az a három dolog, amit általánosságban mindenképpen meg kellett említeni; ezek mellett – mint már korábban szó volt róla – fontos megnézni azt a két meghatározó gondolkodót, akiknek rendszere és az ez által okozott kihívás részben elindítója volt mind Platón, mind Arisztotelész filozófiájának. A Hérakleitosz és Parmenidész közötti kronológiai, vagy inkább hatástörténeti sorrend nem teljesen tisztázott; az általános vélekedésnek és a publikációk többségének megfelelően Hérakleitosssal kezdem.

4 Talán Anaxagorasszal kezdve.

5 Vigyázni kell azonban arra, hogy a filozófia ágai abban a korban nem váltak szét ennyire élesen, vagy legalábbis nem teljesen így. Voltaképpen minden filozófus a természet leírásával foglalkozott; ezt mutatja az is, hogy a kor szinte valamennyi művének – eredeti vagy utólagos – címe: A természetről.

6 Ez akkor nem tűnhetett ennyire furcsának, mint ma (nekünk), hiszen a görög nyelvben minden cselekvést ki lehet fejezni participiumos, azaz főnév szerint ragozható szerkezettel is.

7 Habár előzményeit már Platónnál is megtaláljuk: ezt jelzi például – még néhány szókratikus dialógus közt – a Menón, amelyben Szókratész kimondja, hogy nem kérdezhetünk rá egy dolog tulajdonságára addig, amíg nem tudjuk magának a dolognak a meghatározását (*Men.* 71b). Arisztotelészi terminológiában ez a – később tárgyalandó – szubsztancia tudás szerint való elsőségét jelenti, természetesen azzal a különbséggel, hogy az előbbi példában szereplő „erény” – arisztotelészi értelemben vett – szubsztancialitása legalábbis vitatott.

8 Ezek görög megfelelőire az Arisztotelésznél és a jelen dolgozat szempontjából is különösen fontos szerepük miatt van szükség.

Hérakleitosz rendszere több ponton is súlyos problémát vet föl. Ezek egy része a fennmaradó töredékek rendezetlenségéből származik, amelyekből ily módon meglehetősen nehéz kirajzolni egy teljes rendszer körvonalait;⁹ egy másik része pedig abból a – mi szempontunkból is fontos – feszültségből, ami a fennmaradt töredékekből mégiscsak kikövetkeztethető elmélet és az ezzel foglalkozó antik kommentátorok – például Platón és Arisztotelész – értelmezése között áll fenn. Mindezekkel azonban itt nincs mód foglalkozni.

Hérakleitosz tanítása a követők számára főként két nagy – ám alapjaiban összefüggő – problémát hagyott örökségül. Az egyik inkább ismeretelméletinek mondható, a másik pedig metafizikai. A mindkettő alapjául szolgáló állítás a neki tulajdonított „minden mozgásban van” elve;¹⁰ ebből ugyanis egyrészt – ezt nevezhetjük az episztemológiai szálnak – az következik, hogy nem lehetséges tudományos ismeret, hiszen semmi nem állandó, amit megismerhetnénk. Ez jelenik meg például Platón *Theaitétosz*-ában, és erre kínál megoldást az ideaelmélet oly módon, hogy tagadja Hérakleitosz tételét, az örök, állandó dolgokat helyezvén a „valóban létezők” ontológiai szintjére, a tapasztalható dolgoknak pedig az előbbiekből való részesedés folytán tulajdonítván egy bizonyos állandóságot.

A másik oldal – a metafizikai – azóta több figyelmet kapott; ez az önazonosság kérdéssel kapcsolatos. Vagyis azzal, hogy hogyan lehetséges az állandó fizikai változás és az ezzel együtt járó különbség ellenére is két időpontban valamiről azt mondani, hogy ugyanaz a dolog. Ez a kérdéskör azóta a „Thészeusz hajója” néven is ismert; és bár ez a paradoxon nem Hérakleitosztól és nem is Platóntól származik,¹¹ leginkább Hérakleitoszhoz – helyesebben Platón Hérakleitosz-interpretációjához – szokás kötni. Az azonban tény, hogy Hérakleitosznak mindössze egyetlen töredékében látszik megjelenni a probléma,¹² és itt sem túl élesen; érdekes, hogy Platón interpretációjában már határozottabban jelen van.¹³ (A paradoxon egyébként szoros összefüggésbe állítható a megaraiaiktól származó úgynevezett *szoritész*-paradoxonnal is; ez is az önazonosság problémaköréhez kapcsolódik, bár egy más kiindulópontból – a rész-egész viszony kérdésével kapcsolatban – közelít.)

Platónnál az önazonosság kérdése természetesen nem jelenhet meg oly módon, mint a későbbi filozófusoknál vagy akár Arisztotelésznél is. Ha ugyanis elfogadjuk – akár az előző problémára adott válaszként, akár más érvek alapján – azt, hogy a való-

9 Ami természetesen nem is biztos, hogy létezett.

10 Valójában ezt – legalábbis ennyire egyértelmű módon – Hérakleitosz nem mondja. Az ehhez hasonló töredékek: 6, 12, 88, 91, 126 DK.

11 A probléma első lejegyzett formája Plutarkhosznál található (*Párhuzamos életrajzok*: Thészeusz, 22–23.)

12 Fr.12 DK.: „Az ugyanazon folyókba lépőkhöz más és más víz árad.”

13 Pl. *Kratülosz* 402a: „Hiszen Hérakleitosz azt mondja, hogy »minden mozog és semmi sem áll«, meg aztán a folyónak áramlásával hasonlítva össze a létezést, azt mondja, hogy »nem léphetsz kétszer ugyanabba a folyóba.«” Platónnál egyébként a Thészeusz név is felbukkan (*Phaidón* 58a), bár ez valószínűsíthetően nem tartalmaz utalást az említett problémára; lehet, hogy az akkor ilyen formában még nem is létezett.

ban, a szó elsődleges értelmében vett létezők az ideák, amelyek definíció szerint változhatatlanok, akkor az ő esetükben az adott kérdés értelemszerűen nem merülhet fel, a tapasztalható világ dolgai pedig szintén az ideákból nyerik létüket, tulajdonságaikat és ezért azonosságukat is.

Arisztotelésznél – amint később látni fogjuk – a probléma inkább releváns, sőt tekinthetjük úgy, mint egyik oldalát annak a háttérnek, amelynek kérdéseire filozófiája választ kíván adni.

A kihívás másik oldalát természetesen Parmenidész jelenti, aki talán legmeghatározóbb gondolkodója volt korának. Tankölteményében ugyanis olyan kihívás elé állította az ember józan esztét, amit hosszú ideig nem tudtak legyőzni, annak ellenére, hogy az őt követő filozófusok elméletei szinte kivétel nélkül tekinthetők egy erre adott válaszreakciónak. Parmenidész bizonyítani látszik, hogy a létező:¹⁴ keletkezetlen és pusztulhatatlan, romolhatatlan, mozdulatlan és változhatatlan, egy és folytonos.¹⁵ Tulajdonképpen – Hérakleitoszhoz hasonlóan – itt is két aspektusát különböztethetjük meg a tételnek.

Az első – nevezzük ismét metafizikainak – az, hogy a Parmenidész által megadott kritériumok teljesülése esetén hogyan lehetséges leírni a világot úgy, hogy az – legalább intuitíve – ne mondjon ellent a róla szerzett tapasztalatainknak. Talán erre vállalkozik Platón, ideaelméletének bevezetésével; az ideák jellemzői és a parmenidészi létező jellemzői között meglepően sok hasonlóság fedezhető föl.¹⁶ (És mint később látni fogjuk, az arisztotelészi forma jegyei is nagymértékben emlékeztetnek azokra.)

Arisztotelésznél emellett egy másik probléma is fölmerül, ezzel nagyon szoros összefüggésben. Azt mondja ugyanis, hogy ha elfogadjuk, amit Parmenidész mond, akkor nem lehetséges tudomány, azon egyszerű oknál fogva, hogy nincs miről tudományt űzni mindössze egy létező esetén, mivel a tudományos kutatás tárgya legalább egy létező és egy princípium.¹⁷ Ezért gondot fordít arra, hogy Parmenidész állítását – t.i. hogy mindegy egy – megcáfolja, miközben azonban az érvek egy részét elfogadja. Bizonyosan elfogadta ugyanis a keletkezésre és pusztulásra vonatkozó érvet – ebből származik a középkorban is oly sok vitát kiváltó *ex nihilo nihil fit* érve –, és az anyag-forma megkülönböztetésének bevezetőjében látszik, hogy az nem más, mint egy erre adott válasz, amely segítségével mégis lehetséges magyarázatot adni a világ változásaira.¹⁸

14 Az, hogy a „létező”-t itt milyen értelemben (tehát egzisztenciálisan, kopulatívan, vagy veridikusan) érti Parmenidész, és ezzel kapcsolatban, hogy mennyiben tekinthető monistának, szintén egy sokat vitatott és kevés egyetértést eredményező kérdés.

15 Vö. fr.8 DK.

16 Itt talán felesleges ismét idézni Parmenidész töredékét; az ottani jegyek mindegyike igaz Platón egyes ideáira is (természetesen – és kikerülhetetlen módon – egy adott Parmenidész-interpretációt feltételezve).

17 Vö. *Fizika* 185a1 skk.

18 Vö. *Fizika* I.

Ez tehát az a kontextus, amelyben Arisztotelész művei értelmezendők. Hozzájuk járul még az a nem kevésbé fontos feladat, hogy olyan választ kellett adnia a főntebb vázolt kérdésekre, amely ellenáll a Platónnal szemben adott kritikának. (Kérdés természetesen, és főképp a jelen dolgozatban fölvetett problémára adott választól függ, hogy sikerült-e ez.) Az idealmélettel szembeni érvek nagy része már Platón *Parmenidészében* felbukkan; Arisztotelész ezek némelyikét veszi komolyabb vizsgálat alá és használja fel többször is kritikájában. Legismertebb közülük a harmadikember-érv, mely nevét – és nevének okát: az érvben megjelenő „ember” tényezőt – is tőle kapta. Az érvnek több változata is van, a *Metafizika A* alapján röviden így foglalható össze: ha előfeltételezzük azt, hogy az idea egy individuális entitás, amelyben ugyanakkor számos dolog részesedik vagy válik hozzá hasonlóvá; továbbá azt, hogy az idea birtokolja az ő révén megnevezett tulajdonságot (tehát például az ember ideája maga is ember), s végül, hogy semmilyen dolog sem bír egy tulajdonságot önmaga révén; akkor azt kapjuk eredményül, hogy ha Szókratész ember, és a feltételeknek megfelelően azért az, mert részesedik az ember ideájában, akkor kell lennie egy „harmadik ember”-nek is, amelynek révén Szókratész és az ember ideája hasonló egymáshoz.¹⁹ Hogy a platóni elméletet mennyire mélyen sebzi meg ez az érv, az nehéz kérdés és nem tartozik e dolgozat tárgyához; azonban ebből már látszik, hogy Arisztotelésznek – értelemszerűen az előfeltételek megváltoztatásával – úgy kellett kidolgoznia tanát, hogy azzal szemben immunis legyen.

II. A probléma

„Az 1950-es évek második felében Peter Geach azt írta, hogy nehezen találunk a *Metafizika Z*-ban olyan mondatot, ami ne lenne inkonzisztens, legalábbis szó szerint, a könyv néhány más mondatával. Az interpretátorok azóta is egy konzisztens álláspont kialakításán fáradoznak, de közösen arra a belátásra jutottak, hogy nincs olyan koherens elmélet, amely magában foglalná mindazt, amit Arisztotelész mond.”²⁰ – A Michael Woods 1991-es cikkében olvasottak természetesen máig érvényesek. A következő feladat annak tisztázása, hogy miben is áll az a központi probléma, amely körül a legtöbb Arisztotelész-vita folyik, illetve amelyre ezek nagy része visszavezethető.²¹

Arisztotelész olvasásakor az embert egy idő múlva kényelmetlen érzés fogja el: annak az érzése, hogy a szöveg tele van többértelműséggel, néha akár nyílt ellentmondásokkal is. Tegyük hozzá, hogy valószínűleg éppen ebből származik az a várakozás

¹⁹ Vö. *Met.* 991a skk., *Plat. Parm.* 132a skk.

²⁰ Michael Woods: *Particular Forms Revisited*, 75.o.

²¹ Ez talán legvilágosabban J.H. Leshner: *Aristotle on Form, Substance and Universals: A Dilemma* című cikkében kerül bemutatásra, amelyet az azóta ezzel foglalkozó filozófusok is előszeretettel idéznek.

és kíváncsiság is, ami miatt az ember hajlandó végigolvasni a stílusában meglehetősen száraz és nehéz szöveget, úgyhogy ez nem tekintendő pusztán negatív jellemzőnek. Azonban a kezdeti kényelmetlenség a szöveg végigolvasása után sem tűnik el teljesen, és néhány kérdés megválaszolatlan – vagy a kelletténél többféleképpen megválaszolt – marad. Ezen problémák nagy része olyan, amely nem érinti mélyen a filozófus rendszerét; van azonban egy, amely alapjaiban ingathatja meg azt.

A kérdés tulajdonképpen abból adódik, hogy Arisztotelésznél három, egymást kizáró állítással – vagy legalábbis olyan állításokkal, amelyekből ezek következnek – találkozhatunk:

- (1) Az univerzálé nem lehet szubsztancia.
- (2) A forma az, ami elsődleges értelemben szubsztancia.
- (3) A forma univerzálé.

A probléma megoldásának feladata voltaképpen egyenértékű az abban szereplő terminusok pontos jelentésének tisztázásával.

Dolgozatomban megpróbálom áttekinteni azokat a lehetőségeket, amelyek rendelkezésünkre állnak, ha azt tűzzük ki célul, hogy Arisztotelész metafizikai rendszerét mégis konzisztensként kezeljük. Ezek bemutatását több dolog is nehezíti. Először is, mivel jórészt egymást kizáró megközelítések, rivális elméletekként értendők, amelyek tehát egymást is igyekeznek cáfolni. Ez pedig azt eredményezi, hogy – az évtizedek folyamán – egy olyan párbeszéd alakult ki közöttük, amely nehezen adható vissza az adott formai keretek között. Másrészt, számos megközelítés esetében nincsenek tisztázva az alapvető fogalmak, amelyekre támaszkodik, ezért ezek némi találgatásra – s ezzel együtt esetleges illetve önkényes magyarázatra – adnak lehetőséget. Dolgozatomban tehát igyekszem, lehetőség szerint minél inkább Arisztotelész szövegeire támaszkodva, megvizsgálni néhány fontos fogalmat; emellett a vita bemutatásában arra kell szorítkoznom, hogy megpróbáljam bemutatni az általam legfontosabbaknak vélteket a megoldási kísérletek közül, anélkül azonban, hogy részleteiben követném ezek egymással folytatott harcát.

A megoldási kísérletek értelemszerűen aszerint rendszerezhetők, hogy a dilemma melyik ágával szállnak vitába.

Mivel dolgozatom témája Arisztotelész, nem fordítok figyelmet arra a triviális esetre, hogy a dilemma minden ága igaz, ezért Arisztotelész ontológiája egy alapvető ponton meggingott, és ennek következtében nem is érdemes vele tovább foglalkozni.

A már kevésbé egyértelmű lehetőségek közül itt szintén nem szeretnék részletesen foglalkozni azzal, amelyik valószínűleg a legkézenfekvőbb: hogy Arisztotelész ezen, együttvéve ellentmondó állításai egy fejlődési folyamat különböző lépcsőfokait jelentik, tehát mindegyikük elfogadható a maga megfelelő helyén. Ez a magyarázat ugyan kétségtelenül nagyon meggyőző, ám egyúttal rövidre is zárja ezt a problémát egy másik,

lényegében eltérőnek nyitván utat, így nem túl kielégítő valaki számára, aki – nem biztos, hogy legitim módon – az arisztotelészi életművet a történeti tényektől való elvonatkoztatás mellett is egészében szeretné szemlélteni. A többi megoldás tehát gondolat kíséret, amely azt tűzi ki kutatása céljául, hogy milyen feltevések mellett, illetve milyen módon értelmezve az egyes szövegrészeket lehet Arisztotelész nem teljesen zárt rendszerét befejezetté tenni oly módon, hogy konzisztens maradjon – vagy azzá váljon – az értelmezés során.

III. Szubsztancia

A „szubsztancia” a filozófiatörténet során a talán legnagyobb karriert befutó szó; ennek következtében különösen ügyelni kell arra, hogy Arisztotelész olvasásakor például ne a Locke-féle „*I-know-not-what*” jusson az eszünkbe, vagyis alapvetően ne az, ami a modern – Descartes vagy Locke utáni – filozófiában forrt össze a szó jelentésével. A következőkben megvizsgálendő, hogy mit is érthetett Arisztotelész szubsztancián, azonban – a körbenforgás elkerülése végett – lehetőleg a forma eddig még tisztázatlan fogalmának felhasználása nélkül.

Mai szavunk a latin *substantiá*ból származik, amit pedig a görög οὐσία fordításának tekinthetünk (noha voltaképpen nem az).²² Általában úgy tartják, hogy a szó etimológiai kapcsolatban áll a görög létige particípiumával; az alaktani hasonlóság is szembeötlő, és valószínűleg ez az oka annak, hogy Plátón a kifejezést az elsődleges létezők – vagyis az ideák – értelmében használta.²³ Ez lehetett Arisztotelész szeme előtt, amikor ő is ezt a szót kezdte használni – nem a Platóni ideák, hanem a saját ontológiájában első helyen állók jelölésére. Arisztotelész vizsgálatakor nehezebbé teszi a modern jelentéstől való elvonatkoztatást az, hogy a latin szó meglehetősen szerencsétlen, hiszen voltaképpen nem az οὐσία, hanem a ὑποκειμενον (latinul *substratum*) arisztotelészi jelentésére utal, amely, bár az előbbinek egyik aspektusa, semmiképpen sem azonosítható azzal. (Néhány fordító és kommentátor, talán pont ezért, és hogy elkerülje a „szubsztancia” terhelte terminust, nem is fordítja le a kifejezést.)²⁴

Az első, szubsztanciára vonatkozó meghatározást a *Kategóriák*ban találjuk:²⁵ „Egy szubsztancia – amit szigorúan, elsősorban és leginkább szubsztanciának mondunk –

22 Valójában a ὑπόστασις újplatonizmusban elterjedt terminus szószерinti fordításáról van szó.

23 Plátón idea-megnevezései érdekes történettel rendelkeznek. Egyikük az ἰδέα: Démokritosz nevezte így időnként atomjait, ld. pl. 141 DK. Az εἶδος-ról később lesz szó.

24 Például a FREDE és PATZIG által készített fordítás; LOUX kommentárja.

25 Külön kérdés, hogy mennyiben egyeztethető össze a *Kategóriák*ban és a *Metafizika* Z-ban kifejtett elmélet a szubsztanciáról. Mínt hogy ez majd egy későbbi ponton szóba fog kerülni, most csak mindenfajta érvelés nélkül jegyzem meg, hogy úgy tűnik, nem egymást kizáró elméletekről van szó, hanem csupán két eltérő megközelítés eredményei, és ilyeneként is kezelem őket.

az, ami nem állítható alanyról és nincs is alanyban, például egy bizonyos ember vagy egy bizonyos ló.”²⁶ Tehát itt a szubsztancia elsődleges értelemben az egyedi tárgyakat, individuumokat jelöli, mint kategória pedig egy dologra mutató „*Mi ez?*” kérdésre adható legáltalánosabb választ.²⁷ Elsődleges létező, hiszen a többi kategóriába tartozó dolgok vagy mint alanyról állíthatók róla, vagy mint alanyban vannak benne, tehát létükben feltételezik.²⁸ Ezen kívül itt még a következő tulajdonságokkal rendelkezik: az elsődleges szubsztancia nincs alanyban és nem is állítható alanyról, nincs ellentéte és nem is fokozható, *ellentétes minőségeket vehet fel önmaga megváltozásával* és minden létezőnek előfeltétele.²⁹ A kiemelt rész mind ebben a műben, mind pedig a *Metafizikában* – bár ott, amint látni fogjuk, egy kissé más értelemben – központi jelentőségű. Logikai művében Arisztotelész még megengedi a másodlagos szubsztanciák (azaz univerzálék) létezését, bár – nevükből is láthatóan – nem a szónak elsődleges értelmében.

A *Metafizikában* ennél bonyolultabb képpel találkozunk. Egyrészt azért, mert Arisztotelész itt a „létező” szót és ennél fogva a „szubsztanciát”-t sem egyértelműen használja, hanem oly módon, mint az „orvosi” kifejezést³⁰ – ezt azóta a „fokális jelentés” terminussal szokták illetni. A szubsztancia vonatkozásában ez azt jelenti, hogy az οὐσία jelentheti a formát, vagyis a voltaképpeni szubsztanciát, a formából és anyagból összetettet, valamint néha az anyagot is,³¹ és ennek megfelelően nem mindig egyértelmű, hogy az egyes esetekben melyikre gondol éppen Arisztotelész. A Δ könyvben kiemelt két jelentésen – vagyis a szubsztrátumon és formán – kívül³² az οὐσία, illetve a létező további jelentésrétegeinek egyike a „létező, amennyiben van” (τὸ ὄν ἢ ὄν),³³ vagyis a tovább nem minősített létező. A középső könyvekben ez tovább módosul; a Z-ban az οὐσία mint a „legteljesebb értelemben vett létező” kerül előtérbe. Érdekes kérdés, hogy miért változott meg a szó használata ennyire radikális módon a *Kategóriák*hoz képest; ugyanis itt már alig van szó az egyedi objektumokról. A Z könyvben felsorolt szubsztancia-jelöltek ugyanis a következők: esszencia, univerzálé, genus és szubsztrátum.³⁴ Ezek közül egyik sem azonosítható a konkrét individuummal: időnként az anyagból és formából állóra szoktak ekképpen tekinteni, azonban ez sem tartalmazhat – az anyag és forma definíciója szerint – egy

26 *Kat.*, 5.fej. 2a11-15

27 Az, hogy voltaképpen mi is egy kategória Arisztotelésznél – tehát elsősorban egy név-e, vagy objektumok egy meghatározott csoportja – máig eldöntetlen kérdés. Ennek tisztázására itt nincs mód, de a tárgy szempontjából nem is lényeges.

28 A sorrend természetesen „pusztán” logikai, illetve ontológiai; nem valószínű ugyanis, hogy *tényleg* létezhetnének szubsztanciák minőségek nélkül.

29 *Kat.*, 5. fej. kiemelés tőlem.

30 Vö. *Met. Z* 1030a35.

31 Vö. *Met. Z* 1037a29-30: „A szubsztancia ugyanis a belső forma; az ebből és az anyagból álló összetett egészet is szubsztanciának mondjuk.” Továbbá *De An.* 412a5-8.

32 1017b22-25

33 Vö. Γ 1003a20 skk.

34 Vö. 1028b35

egyedhez nyilvánvalóan hozzátartozó akcidentális tulajdonságokat. Hogy miért találunk itt ennyire eltérő megközelítést, arra választ adhatnak azok a követelmények, amelyeket Arisztotelész a szubsztanciával szemben támaszt; a két elmélet különbségére illetve eltérő szempontjára a későbbiekben még visszatérek. A szubsztancia tulajdonságainak nagy része megtalálható a *Metafizika* Z könyvében.

Először is, és talán a legfontosabb: a szubsztancia a formula, megismerés és idő szerint is elsődleges értelemben vett létező.³⁵ Formula szerint elsődleges, mivel egyrészt – később kifejtett érvek alapján – egy dolog formulája illetve definíciója a szubsztanciája formuláját jelenti (szubsztancián érve ebben az esetben nem a konkrét tárgyat, hanem annak – előlegezzük meg – formáját), másrészt pedig a többi kategória formulájában szükségszerűen benne foglaltatik a szubsztancia formulája is, legalábbis annyiban, hogy a definícióban meg kell nevezni azt a kategóriát, amelybe beletartozik – ez pedig már nagyon hasonlít a szubsztanciához, sőt lehet, hogy az is. A megismerés szerinti elsőbbség részben ebből következik: megismerni egy dolgot ugyanis annyit tesz, mint megismerni formuláját (illetve definícióját, ha létezik); másrészt pedig abból, hogy egy dolog ismerete nem minőségeinek, hanem *mivoltának* (esszencia, τὸ τί ἦν εἶναι) tudásában áll. Az idő szerinti elsőbbségre nem található ennyire explicit érv; valószínűleg ez a szubsztancia önállóságából (tehát abból, hogy kizárólag ez képes a többi kategória nélkül létezni, vagyis azok *előfeltétele*) következik.

Másodszor, itt is megjelenik a *Kategóriák* kritériuma: a szubsztancia nem állítható semmiről, hanem ő az, amiről mindent állítunk.³⁶ Ebből látszik, hogy Arisztotelész itt sem tagadja meg korábbi, logikai művét, hanem annak egy továbbviteléről van szó, amelyben – címéhez híven?³⁷ Ὀργανον-ként – fel is használja azt.

Harmadszor: a szubsztancia önállóan létezik; tehát egy *est-a-valamit* jelöl.³⁷ Ez az egész *Metafizikában* és más művekben is központi kíváncsi; emellett egyben kérdés is: mi lehet egy *ez-a-valami* (τόδε τί)?

Ezen a ponton érdemes egy kis kitérőt tenni annak érdekében, hogy világosabbá váljék ez a fogalom – vagy inkább azért, hogy elbizonytalanodjunk abban, amit eddig világosnak hittünk ezzel kapcsolatban. (Bár ez „csupán” filológia, úgy tűnik, filozófiai szempontból sem megkerülhető.) A szakirodalomban jelentős vitát váltott ki ennek a terminusnak az értelmezése és fordítása, valamint az, hogy jelentéséből milyen következtetések vonhatók le a szubsztancia – illetve később a forma – tulajdonságaira vonatkozóan. Mivel forrásaink meglehetősen szűkösek, és így nem áll előttünk annak a lehetősége, hogy alaposabban szemügyre vegyük a kifejezés használatának különböző módjait, az ezzel kapcsolatos vitákon belül

35 Vö. 1028a31. Formulán itt természetesen λόγος értendő.

36 Vö. 1029a8

37 Vö. 1029a30, de ez a *Kategóriák* kiindulópontja is: 3b10

egymástól nagyon távoleső álláspontok alakulhattak ki. A „hagyományos” értelmezés és fordítás szerint a terminus egyik szava egy általános osztálynévként, a másik pedig az ebből az osztályból egy individuumot – véletlenszerűen – kijelölőként tekintendő; ezen értelmezésen belül értelemszerűen két alternatíva lehetséges, annak megfelelően, hogy melyik szót tekintjük általánosnak. Vagyis, a legelfogadottabb megoldás szerint, egy *ex-a-valami*, (*hoc aliquid, this somewhat, dies etwas*); esetleg *egy-ex* (*a this*). Ezzel élesen vitába szállva egy „új”³⁸ megközelítést javasol J.A. Smith,³⁹ amikor amellet érvel, hogy a terminusban szereplő mindkét szó általánosoként értendő. Ez egy olyan kifejezést eredményez, amely *egyszerre* egy *ex* és egy *valami*(*lyen*); amely tehát nem zárja ki azt, hogy a dolog természete általános legyen – vagyis *egy-ilyen-valami* (*a designated somewhat*).

Ez és az ehhez hasonló álláspontok körül meglehetősen nagy vita kerekedett; hogy Smith-nek mennyiben van igaza, annak eldöntése sajnos meghaladja a szerző kompetenciáját. Azt mindenesetre szem előtt kell tartani, hogy – amennyiben igaza van – nem biztos, hogy legitim módon levonhatunk a ΤΟΔΕ ΤΙ-ből a forma individualitására vonatkozó következtetéseket. (Emellett megjegyzendő, hogy a cikk utáni fordítások nagy része nem vette át Smith javaslatát.)

További követelmény a szubsztanciával szemben, hogy ez az, ami alapul szolgál a változásoknak (ez hasonlít a *Kategóriák* azon, korábban idézett kritériumára, hogy ellentétes tulajdonságokat vehet föl). Ehhez a ponthoz kapcsolódik talán leginkább a már említett és a későbbiekben még tárgyalandó önazonosság-kérdés: kell lennie valaminek, ami a változások folyamán is megőrzi azonosságát, hiszen biztosak vagyunk benne, hogy a „dolog maga” ugyanaz maradt, annak ellenére, hogy tulajdonságai megváltoztak. (Itt ismerhető fel leginkább a modern értelemben vett *szubsztancia*: a szubsztancia mint alapulszolgáló – eszünkbe juthat Descartes viasza, amely szinte minden érzékelhető tulajdonsága megváltoztával is ugyanaz maradt.)

Végül, a szubsztancia az, ami azzá teszi a dolgot, ami; pontosabban az anyagot teszi azzá és olyanná, ami a dolog formájának megfelel. Ennek két aspektusát különböztethetjük meg: egyrészt jelenti a *différencia specificát*, amely voltaképpen azzá teszi a dolgot ami, megkülönböztetve a *genusba* tartozó más *speciesektől*;⁴⁰ másrészt pedig – az előbbi miatt – ez lesz a *dolognak* az oka. Ez utóbbi szintén föl fog merülni az individuáció kapcsán; most csak annyi jegyzendő meg róla, hogy tulajdonképpen ez lesz az a pont, amelynek segítségével belátható, hogy a szubsztancia: forma.⁴¹

38 Az „új” itt persze nem szó szerint értendő, hiszen a hivatkozott cikk 1921-es.

39 J.A. SMITH: ΤΟΔΕ ΤΙ in *Aristotle*. Ebben a rövid cikkben a szerző néhány fordítástörténeti érdekességre mutat rá, amelyek visszaadása azonban a magyar fordítástörténet rövid múltjára és az ebből következő terminológiai hiányra való tekintettel nagyon nehéz vagy legalábbis meghaladná a szerző tájékozottságát.

40 Vö. *Met.* 1037a19-20

41 Vö. Z. könyv 17. fejezet.

IV. Univerzálé

A forma és az univerzálé viszonyához tehát tisztázandó az univerzálé fogalma is, hiszen ez kulcsfontosságú az egész rendszer megértésének szempontjából. Többen mellett foglalnak állást, hogy a *Metafizika* Z könyv 13-16. fejezetét a mű első olvasásakor nem szabad figyelembe venni, hanem csak akkor, amikor már kialakult egy képünk az egésről, kell megpróbálnunk azt úgy értelmezni, hogy összeférjen a kialakult képpel. Nem látom azonban alapját annak, hogy így tegyünk; annál is kevésbé, mivel ezt akár meg is fordíthatjuk: először ennek segítségével értjük meg az egészet, és utána illesztjük be az ily módon kihagyott részeket. Itt egyik megoldást sem szeretném követni, hanem, amennyire lehetséges, igyekszem mindkét oldal érveit figyelembe venni.

Az univerzálé meghatározása Arisztotelésznél többször és többféleképpen történik. Mindenesetre hasonló meghatározásokat találunk a *Hermeneutikában*, a *Metafizika* több könyvében is és a *Második analitikában*. Ezek közül a *Hermeneutika*-beli a leginkább egyértelmű; itt azt mondja: „Általánosnak azt nevezem, ami természeténél fogva több dologról állítható, egyedinek pedig azt, ami nem; ember például egy általános, Kallias pedig egy egyedi.”⁴²

Az univerzálé két fontos – egy pozitív és egy negatív – szerepben fordul elő többször is. Ezek közül az első az, amelyet a tudományok lehetőségi feltételeként betölt; a másik pedig, amely Arisztotelész Platón-kritikaival függ össze. Először a pozitív oldalt veszem szemügyre; ez azért is kiemelkedő jelentőséggel bír, mert ez lesz az individuális formák ellen szóló legfőbb érv alapja.

Arisztotelész tudomány-felfogása – ha föltételezzük, hogy létezik ilyen – leginkább a *Második analitika* alapján vehető szemügyre.

A tudomány (mint ἐπιστήμη)⁴³ alapja az axióma és a definíció, hiszen a végtelen regresszus lehetetlenségének következtében minden deduktív tudománynak rendelkeznie kell egy olyan végső ponttal, amely már nem vezethető le más, még alapvetőbb állításokból. Ez szépen látszik a legtisztább deduktív tudomány: a matematika esetében, amelyben az axiómákra és definíciókra épül később, bizonyos meghatározott módszerek⁴⁴ szerint levezetve, a tudomány(terület) többi állítása. Tehát ebből világos, hogy definíció nélkül nem létezhet valódi (deduktív) tudomány.

Továbbá, a definíció nem más, mint „az esszencia formulája”.⁴⁵ Vagyis – tekintve, hogy az esszencia azonos a formával⁴⁶ – a definíció fogalmából következik, hogy az a

42 17a39-b1; ehhez nagyon hasonlók még: *Met.* Δ 1023b29-31, Z 1038b11-12; *An. pr.* 43a25-32.

43 Ez így persze meglehetősen elnagyolt. Arisztotelésznél a tudás különböző fajtái és ezek rangsora is egy érdekes és bonyolult kérdés; itt azonban csak azokkal van mód foglalkozni, amelyek valamelyest relevanciával bírnak a jelen tárgy szempontjából.

44 Vagyis szillogizmusok.

45 *Met.* 1031a13

46 Vö. *Met.* Z 1032b1.

formáról tett állítás. Máshonnan viszont azt is tudjuk, hogy definíció nem adható másról, csak általánosról.⁴⁷ Ha tehát a definíció egyrészt a formáról szól, másrészt az általánosról, akkor ebből következni látszik, hogy a forma, vagyis a szubsztancia: általános.

Látható tehát, milyen kiemelkedően fontos szerepet szán Arisztotelész az univerzálénak a tudományos kutatás területén. Ezért különösen meglepő, amikor másrészt kizárja azt, hogy az univerzálé szubsztancia, vagyis elsődleges értelemben vett létező legyen; egyértelműen ezzel találkozhatunk például a Z könyv 13-16. fejezeteit összegző mondatban: „Világos tehát, hogy az úgynevezett univerzálék nem szubsztanciák nevei, s hogy egyetlen szubsztancia sem áll szubsztanciákból.”⁴⁸ Ha azonban szemügyre vesszük a szubsztanciával szemben támasztott követelményeket, már nem lesz okunk ennyire csodálkozni: amint Arisztotelész is rámutat, az univerzálé ezek nagy részének nem képes eleget tenni. Ellenvetéseit jól láthatjuk a több helyen előforduló Platónnal szembeni kritikáján; ezek közül itt csak azok relevánsak, amelyek az ideaelmélettel mint az univerzálét szubsztanciaként felfogó elmélettel szállnak szembe. Nagyrészt erről szól a Z könyv négy, imént említett fejezete; itt néhány bonyolult érvet találunk, amelyeknek rekonstrukciója is meglehetősen problémás.

Az első érvcsoport annak a feltevésnek a következményeit vizsgálja, amely szerint az univerzálé maga: szubsztancia.

Ezek közül az első érv⁴⁹ egy olyan kijelentéssel indít, amely a szubsztancia korábbi, sokszor előfordult jellemzőjéből következik (vagyis, hogy egy τὸδε τι), illetve a későbbiekben az okkal kapcsolatban kerül újra előtérbe és talán bizonyításra: hogy „az *individuum szubsztanciája sajátosan az individuumra jellemző, másra nem vonatkozik*.” Ha megnézzük, mi áll ennek az első ránézésre kissé meglepő jellemzésnek a hátterében, akkor a következőt találjuk: a szubsztancia – amint a Z könyv 17. fejezete mutatja – ok, amely azzá teszi a dolgot, ami; máshonnan pedig azt is tudjuk, hogy az ok minden dolognak a sajátja.⁵⁰ Másfelől, az univerzálé – definíciója szerint – több dologra vonatkozik. Ha tehát föltesszük, hogy az univerzálé szubsztancia, akkor az előbbi meghatározás alapján az adódik, hogy az több individuumra is sajátosan jellemző. Azonban, mivel az individuumoknak éppen a szubsztanciájuk, vagyis sajátos jellegük adja számosságát, ebben az esetben már nem is több, hanem egyetlen individuumról

47 Vö. *Met.* Z 15. fej. Érdekes, hogy ez pont az univerzálé mint szubsztancia ellen szóló érvek mellett illetve azzal összefüggésben található. Ekkor nehezen feltételezhetjük ugyanis, hogy Arisztotelész figyelmét ne keltette volna föl az a probléma, amely a definiálható esszencia és az individuális szubsztancia közötti feszültségből származik. Később látni fogjuk, hogy a probléma megoldására valóban adott is némi útmutatót. További szöveghegy: Z 1036a28-29.

48 1041a3-5. A mondat további lehetséges fordításairól később lesz szó.

49 1038b9-14. Az érv rekonstrukciója és ennek megfelelően konklúziója is meglehetősen vitatott; ennek bemutatása itt nagyon messzire vezetne. A fő álláspontokat képviselők: Cherniss, Frede, Ross, Woods.

50 Vö. *Met.* A 1071a28-30. Ez tekinthető egyébként az individuális formát védelmezők legfőbb érvének, amint később látni fogjuk.

lesz szó – tehát ellentmondásba kerültünk kiinduló feltevésünkkel. Ha ezt elkerülendő inkább azt állítjuk, hogy az univerzálé egyetlen individuumra sem jellemző sajátosan, akkor viszont – ugyancsak a szubsztancia fönti jellemzőjéből – következik, hogy nem is szubsztancia.

A következő érv⁵¹ csupán a szubsztanciának, illetve az univerzálénak már a *Kategóriák*ban is látott meghatározását használja fel: a szubsztancia ugyanis nem állítható alanyról, ellentétben az univerzáléval, amely több dologról állítható.

A második érvcsoport azt vizsgálja, hogy ha az előbbiek következtében feladjuk azt, hogy az univerzálé maga szubsztancia legyen az esszencia értelmében, még mindig kitarthatunk amellett, hogy jelen legyen az esszenciában mint annak része. (Pontosabban alanyi része; ezen értve itt azt, amiről az univerzálé mint alanyról állítható, mint például „ember”-ről az állat. Ez szintén a *Kategóriák*ból indul ki.)

E feltevést cáfolandó öt érvet találhatunk. Az elsőnek⁵² ezek közül tulajdonképpen csak nyomait találhatjuk meg szövegünkben. Az érv szerint, ha az univerzálé szubsztancia, az egy *regressus ad infinitum*ot fog eredményezni: hiszen szubsztanciaként lesz definíciója, amelyben – a definíció sajátosságainak megfelelően – szintén univerzális terminusok fognak szerepelni, amelyek pedig a kiinduló feltevés szerint szintén szubsztanciák és szintén van definíciójuk (amelyben szintén univerzális terminusok szerepelnek stb.).

A következő lépés szerint,⁵³ ha föltesszük, hogy a szubsztanciának nem minden része definiálható – kikerülve ezzel az előző érv problémáját – akkor viszont azt kell állítanunk, hogy oly módon lesz az univerzálé szubsztancia, hogy az univerzálé az esszenciája a benne foglalt partikuláréknak. Ezzel azonban látható módon visszajutottunk a legelső érv kiindulópontjához.

A harmadik érv⁵⁴ kiindulópontja az, hogy miután láttuk, hogy az univerzálé szubsztanciaként a föntebbiek miatt nem lehet jelen az esszenciában, talán jelen lehet mint minőség. Ez azonban szintén ellentmondáshoz vezet, hiszen ebben az esetben a minőség a szubsztanciánál korábbi volna, amely viszont nem egyeztethető össze a szubsztancia – első fejezetben látott – jellemzőivel: hogy mind a négy értelemben elsődleges létező.

Ezt követően szintén egy meglehetősen homályos érvvel találkozhatunk.⁵⁵ Ha Szókratészban jelen van az „állat” mint Szókratész szubsztanciája, akkor ez az „állat” egyszerre két dolognak is szubsztanciája lesz: Szókratésznek illetve az állatnak mint genusnak.

51 1038b15

52 1038b18

53 1038b19-23

54 1038b23-29

55 1038b29

Végül, és összefoglalva az eddigieket: ha az embert szubsztanciának tekintjük, akkor a genus is szubsztancia volna (hiszen a species része, amint ez a definícióból is kiderül – és láttuk, hogy egy szubsztancia nem állhat nem-szubsztanciából).⁵⁶ Mivel azonban ez nem lehetséges az előbb látottak értelmében, csak úgy tekinthetjük az embert szubsztanciának, hogy a genus nem tőle elkülönülteként létezik. Itt újabb kérdéssel szembesülünk, azzal ugyanis, hogy az „ember” itt vajon speciest jelöl-e, vagy pedig egyes, individuális embert. Ross értelmezése és fordítása szerint az előbbit; azonban ez a jelen szövegből nem derül ki ilyen egyértelműen. Ha elfogadjuk, akkor az egész fejezetet úgy tekinthetjük, mint csak a genust kizáró érveket, amely azonban nem vonatkozik a speciesre. Az ebből származó előnyöket a későbbiekben veszem szemügyre.

Az univerzálé elleni következő érv⁵⁷ a szubsztancia már látott alapvető jellemzőjéből: az „ez-a-valami”-ből (τόδε τι) következik: a szubsztanciának ugyanis egy τόδε τι-t kell jelölnie, ezzel szemben az univerzálé mindig csak egy ilyesfélét (τοιοῦδε) jelöl. Ha pedig nem így volna, akkor a Platón ellen oly sokszor felhozott érvhez: a harmadik-emberhez jutnánk.

Továbbá, nem lehetséges, hogy egy szubsztancia szubsztanciákból álljon teljesültsége állapotában.⁵⁸ Hiszen egy szubsztancia mindig aktualitás, és ami két aktualitásból áll (vagyis aktuálisan kettő), az nem lehet aktuálisan egy. Bár ezen következtetés mellett itt nem találunk érvet, ez valószínűleg a logikai művekben tárgyalt ellentmondás törvényének folyománya; vagyis annak, hogy egy alanyról nem állítható egyidőben és ugyanabban a vonatkozásban két ellentétes (kontradiktorkus) tulajdonság. Mivel az aktuálisan egy és aktuálisan kettő ilyen ellentétes tulajdonságok, ebből következően a szubsztanciának nem lehetnek szubsztanciák részei; korábban pedig láttuk, hogy minőségek sem, tehát az univerzálé nem lehet része az esszenciának sem szubsztanciaként, sem pedig minőségként.

Ezek voltak azok az érvek, amelyekkel a Z könyv tizenharmadik fejezetében találkozhatunk. Az érvelés folytatódik egészen a tizenhatodik fejezetig, azonban itt már főként a részesedés és egyéb ideaelméleti fogalmak ellentmondásait láthatjuk, amelyek a jelen szempontból kevésbé relevánsak. Azt a következtetést azonban az eddigiekből is levonhatjuk, hogy Arisztotelész számára az univerzálé és a szubsztancia egymást kizáró fogalmak – vagyis, ami univerzálé, az nem lehet szubsztancia. Ezzel vissza is jutottunk a kiindulásul szolgáló dilemmához, és a kérdés még mindig az: vajon a forma, ami – a következő fejezetek konklúzióját megelőlegezve – az elsődleges értelemben vett szubsztancia, individuális-e vagy általános. Mindkét álláspontnak szükségképpen szembe kell néznie egy problémával: az előbbinek azzal, hogyan lehetséges ebben az

⁵⁶ 1038b30-34

⁵⁷ 1038b34-1039a2

⁵⁸ 1039a3-6

esetben definíció, illetve tudomány vagy megismerés általában; az utóbbinak pedig, hogy hogyan értelmezze akkor a Z könyvben – és ezen felül utalásszerűen máshol is – megjelenő érveket, amelyek szerint a szubsztancia nem lehet univerzálé. Léteznek ilyen megoldáskísérletek, és a későbbiek során ezeket is szemügyre szeretném venni.

V. Forma

1) A forma fogalma

A következőkben meg kell vizsgálni, mit is jelent – első megközelítésben – a forma Arisztotelésznél. Ez azért nehéz feladat, mert szinte minden művében találhatunk rá példákat és meghatározásokat, amelyek azonban nem tűnnek mindig összeegyeztethetőnek. Első lépésben még a szubsztancia fogalmától függetlenül, elsősorban a *Fizika* alapján veszem szemügyre; ez a mű ugyanis az, ahol az anyag-forma megkülönböztetés először megjelenik.

A fogalom vagy fogalom pár bevezetésénél világosan látszik az, amire már korábban is utaltam: hogy ez az elmélet a parmenidészi kihívásra adott reakcióból származik.⁵⁹ Korábban láttuk, hogy Parmenidész érvei szerint a létezőnek nem lehet keletkezése és elmúlása. Arisztotelész arra tesz kísérletet, hogy tulajdonképpen elfogadva Parmenidésznek azt az érvét, hogy a létező nem keletkezhet a semmiből, hogyan volna lehetséges mégis megmagyarázni a világban tapasztalt változást.⁶⁰ Megoldásként a következőt javasolja: osszuk föl az egyes individuális létezőket anyagra és formára, amelyek egyike sem keletkezik (így eleget teszünk Parmenidésznek), és a dolgok keletkezését vagy változását tekintjük úgy, mint az anyag és forma közötti kapcsolat létrejöttét (vagy változását): „minden az alapul szolgáló dologból és a formából jön létre.”⁶¹

Mi is itt a forma? Az előző mondat után nem sokkal találhatunk erre egy meglehetősen homályos választ, amely szerint „a forma egy.”⁶² az elrendezés, a művelt, vagy valami más dolog, amit hasonlóan állítunk.”⁶³ A megfogalmazás kissé homályos, jobban mondvá

59 Egy másik érdekes összefüggésre Owens hívja föl szellemesen a figyelmet: „Az arisztotelészi megközelítés a parmenidészi fordítottja. Parmenidész egynek látja a Létezőt, és azt kérdezi, hogyan lehet mégis sok. Arisztotelész a létezőt soknak látja, és azt kérdezi: hogyan adhat számot egy természet a különbségeikért?” – *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 437. o.

60 Vö. 191a33-b28.

61 *Phys.* 190b20; érdekes, hogy itt az „alapul szolgáló” mint ὑποκείμενον, a forma pedig mint μορφή szerepel; később látni fogjuk, hogy a *Metafizikában* a ὑποκείμενον időnként nem csak anyag értelmében használatos (ld. Z 3), másrészt, hogy a formára sokszor – sőt, mondhatjuk azt, hogy általában – az εἶδος-t használja. (Végül érdemes még megjegyezni, hogy a ὑποκείμενον a *Kategóriákban* az, amit általában „alany”-nak fordítunk; a Hardie-Gaye-féle fordításban is ez szerepel.)

62 A Parmenidészi *Létező*-höz való hasonlóság jegyei már számottevők.

63 190b28-30

zavarba ejtő, ha összevetjük a *Metafizikával*, ahol – mint a következőkben látni fogjuk – a forma nem más, mint az elsődleges értelemben vett szubsztancia. A szubsztanciáról viszont tudjuk, hogy nem állítható alanyról. Itt valószínűleg arról van szó, hogy bár a forma nem állítható *más* létezőről, illetve alanyról, a saját anyagáról mégis állítható (sajáton érte itt a forma és egy bizonyos anyag által meghatározott individuum anyagát). Ezt később a Z könyvben is megerősíti.⁶⁴

Egy későbbi pontból azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a forma: természet, és ez az, ami felelős a dolog számadásáért.⁶⁵ Jogosan hívhatjuk természetnek, hiszen a dolog aktualitásának forrása, és ezért „ez-ségének” oka. Ezt találjuk egy másik műben is, ahol a formát úgy határozza meg, mint „az, aminek a dolog ez-ségét köszönheti.”⁶⁶

Ehhez hasonlóan használja a fogalmat Arisztotelész a *Metafizikában* is. A Z könyv első, formáról szóló mondatában azt találjuk, hogy „formán [értem] az alaknak a megjelenését”⁶⁷. Ez fölvet némi problémát, hiszen később – amint látni fogjuk – a forma a legritkább esetekben fogja a külső alakot jelenteni; azonban most fogadjuk el ezt a meghatározást első közelítésül.

Továbbá, a forma esszencia; „az individuumok esszenciája pedig az, amit önmaguknál fogva állítunk róluk. ... De még az se mind!”⁶⁸ Forma az, ami a mesterség révén keletkező dolgok létrejötte előtt a mesterember lelkében van, és így mint princípium felelős a dolog létrehozásáért (tehát formai, és amint később láthatjuk: cél-ok is); ez egy azóta gyakran idézett példával olyan, mint háznak a tervrajza. A forma ilyen értelemben nem keletkezik; hiszen a keletkezés az adott formának az adott anyagban való megjelenését jelenti.⁶⁹

2) Forma mint Szubsztancia

A forma közelebbi vizsgálatánál föl kell hívni a figyelmet egy terminológiai nehézségre. Az *εἶδος* szó ugyanis, amelyet időnként formának fordítunk, egy másik jelentéssel is bír, nevezetesen a *speciesszel*; és sajnos nem mindig egyértelmű, hogy melyikkel. Kulcsfontosságú kérdés az individuális forma problémájának megválaszolásakor, hogy ez a jelenség pusztán homonim használatra utal-e, vagy mélyebb, tartalmi összefüggést implicál. Mindkét álláspontnak megvan a maga előnye és hátránya; az első esetben

64 1029a23-24: „Amazokat [t.i. a minőséget, mennyiséget stb.] ugyanis a szubsztanciáról állítjuk, a szubsztanciát meg az anyagról.”

65 193a30, 193b3-5, 193b7-8, 193b18.b A „számadás” itt a görög *λόγος* kiválóan semmitmondó – és így a görög szóhoz hasonlóan sokféleképpen érthető – magyar fordítása.

66 *De An.* II. 412a7-9.

67 1029a5

68 1029b13-15.

69 1034a7.

számos, korábban formára vonatkoztatott szöveghely magyarázhatóvá válik azzal, hogy itt valójában nem is formáról, hanem speciesről beszél Arisztotelész;⁷⁰ viszont további kérdés marad, hogy ha így van, és ez ráadásul a rendszer egy sarkpontját érinti, miért nem került ki ezt a félreértésre okot adó szót (illetve szó-párt) a szerző. Hogy erre mennyiben lett volna módja, és mit eredményezett volna, filológiai kérdés, és vizsgálatára itt – hely és a szerző tájékozottságának hiányában – sajnos nincs mód. Mivel úgy tűnik, ennek eldöntését nem lehet kikerülni, amellet foglalkozni állást, hogy csupán homonimitásról van szó – egy olyan föltevésenként kezelvén ezt, amely bár nem eléggé alátámasztott, mégis elfogadható azért, mert lehetővé tesz egy olyan magyarázatot, mely az egész rendszer szempontjából előnyösnek tűnik.

Az az állítás, hogy a szubsztancia forma, első ránézésre tulajdonképpen nagyon meglepő. Hiszen a *Kategóriák*ban láthattuk, hogy az egyedi dolog mint elsődleges szubsztancia kielégíti azokat a feltételeket, amelyek nagyrészt a *Metafiziká*ban támasztott elvárásoknak is az alapját képezik. Fölmerül tehát a kérdés, hogy vajon milyen szempontból, milyen problémára válaszolva mondja azt Arisztotelész, hogy a szubsztancia nem más, mint forma; mivel a válasz is az, a kérdés is radikálisan más lehetett, mint a *Kategóriák* esetében.

Ésszerű azt feltételezni, hogy a *Kategóriák*ban, ahogyan a nyelvi elemzés mint kiindulópont is mutatja, az elsődleges szubsztancia valami olyasmi, amiről a tulajdonságokat állítjuk. Tehát egy olyasféle kérdésre felel, mint például „mi az, ami ilyen és ilyen”, amely mondatban tulajdonképpen a mondat alanyát keressük. Ebben az értelemben a szubsztancia előbbre való tulajdonságainál, hiszen minden tulajdonságról szóló állítás is – legalább implicit módon – valami partikuláris entitásra utal. A *Metafizika* pedig, ahol már nincsen szó nyelvi kiindulópontból (ez természetesen nem zárja ki a több helyen is nyelvi elemekre tett utalást), ezzel szemben arra keresi a választ, hogy mi az, ami az egyedi dolog esetében a tulajdonságokat *hordozza*. Ez voltaképpen nem más, mint a *Kategóriák* nézetének továbbgondolása: hiszen, ha már fölítettük az első kérdést, és ezzel megkülönböztettük a tárgyakat a tulajdonságaiktól, akkor szinte egyértelműen adódik a második: vagyis, hogy milyen viszonyban van az adott objektumon *belül* maga az objektum és tulajdonsága – illetve, hogy mi ez a „maga az objektum”, ami a tulajdonsági állítások *tényleges* alanya.⁷¹ Ezen kérdés megválaszolása egyúttal arra is magyarázatul szolgálna, hogy miért birtokol egy adott tárgy egy adott tulajdonságot – és ezen a ponton már elkerülhetetlen a szembeállítás Platónnal, akinél – mint ahogyan a legtöbb dialógus mutatja – az idealmélet is pontosan erre a kérdésre kívánt választ adni.

70 Ezt a megoldást alkalmazza sokszor Frede és Patzig, fordításában és kommentárjában.

71 Érdekes, hogy – amint M. Frede felhívja rá a figyelmet – a Z3-ban szubsztancia-jelöltként szereplő, általában „szubsztrátum”-nak fordított ὑποκείμενον ugyanaz, mint ami a *Kategóriák*ban mint „alany” szerepel. Frede szerint célszerű volna inkább itt is – a későbbi jellemzés alapján – az előző módon fordítani.

Láttuk korábban, hogy a *Metafizika* elején Arisztotelész háromféle lehetőséget kínál a szubsztancia mibenlétének tisztázására: a szubsztancia lehet az anyag, lehet a forma, valamint a kettőjükből összetett.

A *Kategóriák* alapján könnyű volna amellet érvelnie a Sztageirítának, hogy a szubsztancia ez utóbbi. Első ránézésre úgy tűnik, hogy az anyag mint szubsztancia mellett szóló érveléskor sem ütköznénk nehézségbe, hiszen voltaképpen ez az, ami a tárgyokban lévő végső alapul szolgálónak tekinthető, és amelyről mindent állítunk. Azonban – mivel az anyag más egyéb okok miatt nem lehet a keresett szubsztancia – meglehetősen furcsa, sőt egyenesen meglepő az az állítás, hogy a szubsztancia: forma. Milyen indokok alapján választja tehát Arisztotelész a formát az elsődleges értelemben vett létező posztjára?

Az első ilyen dolog nyilvánvalóan az, ami miatt az anyagot visszautasította: az anyag ugyanis nem önálló; nem egy „*ex-a-valami*”; ellentétben a formával, amelyről már korábban láttuk, hogy az.

Továbbá, igaz a formára az elsődlegesség kritériuma is; a formula esetében ez nyilvánvaló, hiszen egy dolog definíciója az esszenciája formuláját jelenti.

Emellett a *Fizikában* már láttuk, hogy a forma mint aktualitás: a dolog első oka; ez pedig – a Z könyv 17. fejezete alapján – elsősorban a szubsztanciára igaz. Ez legszemléletesebben az H könyvben jelenik meg, ahol az a kérdés merül fel, hogy mitől alkot házat egy rakás kő és gerenda? – A válasz egyértelmű: azért, mert megvan benne a ház formája, vagyis esszenciája. (A forma tehát itt elsősorban struktúrát jelent.) Ugyanígy, egy küszöböt és egy homlokfát nem az anyaguk, hanem formájuk különböztet meg; formán értve ez esetben az elhelyezkedésüket. Ez az, ami definíciójukban is megjelenik, mégpedig differencia-ként.

3) Forma mint Univerzálé?

Az eddig elmondottak alapján úgy tűnhet, hogy az „univerzálé-e a forma?” kérdésre a válasz egyértelműen az, hogy nem. Azonban ha itt ennyiben hagynánk a dolgot, egyrészt számos probléma megoldatlanul maradna, köztük legfontosabb a már vázolt definíció és tudomány problémája; másrészt pedig ellentmondásba látszanánk kerülni bizonyos arisztotelészi szöveghelyekkel. (Ezekre később fogok visszatérni.) Ezért számos interpretátor inkább amellet foglal állást, hogy a forma nem individuális; ebben a részben azt szeretném áttekinteni, milyen lehetőségek adódnak számukra az így keletkező ellentmondás feloldására.

Ezek a megoldások a következők lehetnek: vagy annak bírálása, hogy Arisztotelész a Z könyv 13-16. fejezeteiben valóban annak lehetőségét mutatta volna ki, hogy az

univerzálé nem lehet szubsztancia; vagy pedig egy olyanfajta forma bevezetése, amely bár nem individuális, nem is univerzálé.

Elsőre láthatunk egy érdekes kísérletet Michael Woods cikkében,⁷² amely azt tűzi ki céljául, hogy megmutassa: Arisztotelész a Z könyv ezen fejezeteiben nem az általános-ról (καθόλου), hanem az általánosan mondottól (καθόλου λεγόμενον) látja be, hogy nem lehet szubsztancia. Érvében egyrészt utal arra a már látott ellentmondásra, amely abból következne, hogy nem fogadjuk el az általa bemutatott értelmezést (ez az érv a jelen kontextusban sajnos nem használható föl, mivel a szerző cikkében nem cáfolja meg a többi megoldási lehetőséget, és ennek következtében körbenforgáshoz vezetne); másrészt pedig fölhívja a figyelmet, hogy a kérdéses fejezetekben a καθόλου környezetében mindig található egy λεγόμενον vagy λέγεται (tehát „mondott”) igenév, amely azt fejezi ki, hogy itt csak egy általános terminusok ellen irányuló kritikáról van szó. A fejezetek már idézett konklúziója tehát az ő interpretációjában és fordításában: „*Világos tehát, hogy semmi, ami univerzális terminus, nem egy szubsztancia neve, és a szubsztancia nem áll szubsztanciákból.*”⁷³

Woods értelmezése szerint elsősorban az univerzálé az, amit Arisztotelész szubsztanciának tart; csak egy olyan univerzálét kell keresnünk, amely – bár univerzálé – nem állítható univerzálisan, vagyis egyszerre több dologról. Ez pedig nem más, mint a species (εἶδος), amelyről több helyen is megjegyzi Arisztotelész, hogy nem állítható a genushoz hasonlóan több individuumról.⁷⁴ Woods érvelése azonban semmiképpen nem problémamentes. Először is, a szöveghelyeket, amelyeket nézetének alátámasztásául idéz, oly módon értelmezi, hogy az csak akkor állja meg a helyét, ha már eleve előfeltételezzük az ő értelmezését az εἶδος-szal mint speciesszel kapcsolatban. Például az 1038b9 így szól: „az individuum szubsztanciája másról nem állítható”; ebből ugyan le lehet vonni azt a következtetést, hogy a species több individuumról nem állítható, de csak akkor, ha már eleve feltételezzük, hogy a szubsztancia: species – amit azonban ekkor nem tudunk az előbbi idézettel alátámasztani. Tehát, aki ez utóbbit tagadja, olyan alapon, hogy a species igenis több dologról állítható, ezen szöveghellyel legalábbis nem kerülne ellentmondásba. Nem szeretném itt Woods cikkét részleteiben elemezni; az mindenesetre igaz, hogy egy lehetséges megoldást vázol, amely egyrészt több kérdésre is választ ad, másrészt nem mentes a nehézségektől, ahogy ezt nem sokára részletesebben is látni fogjuk.

Egy másik megoldási lehetőség akkor kínálkozik, ha azt állítjuk, hogy létezik olyan dolog, ami bár nem univerzálé, nem is individuum.⁷⁵ Erre szintén a species lesz a legjobb jelölt, ezért ez a változat nagyon hasonlít Woods értelmezéséhez, azzal a külön-

⁷² *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13*

⁷³ I.m. 215. o.

⁷⁴ Ilyen helyek például: *Met.* 1038b9, b35; 1040b27.

⁷⁵ Ezt képviseli talán Sellars, Owens és néhány középkori kommentátor.

séggel, hogy nem az általános illetve általánosan állítható között tesz különbséget, hanem az általános és a species között; e szerint az univerzálé kizárólag genus lehet.

Egy lehetséges ellenérv volna az ezt védelmezőkkel szemben, hogy a Z könyv elején fölserolt négy szubsztancia-jelölt között az univerzálé és a genus külön szerepel; mi értelme volna ennek akkor, ha a két szó jelentése egymást kölcsönösen lefedné?

E két megoldási lehetőség nagyfokú hasonlósága miatt azonos előnyökkel és nehézségekkel rendelkezik. Az előzőek közé sorolható az a nagyon lényeges probléma, amely a definícióra vonatkozik, és amelyről részben már volt, részben pedig még lesz is szó. Sok helyen ugyanis Arisztotelész szerint leginkább a speciesre vonatkozhat definíció, amely mint tudjuk az esszencia formulája is; ebből – ha tudjuk, hogy az esszencia a szubsztanciával azonos – egyértelműen következik az, hogy a szubsztancia: species. További előnye ezen értelmezésnek, hogy megoldja azt a már szintén vázolt terminológiai nehézséget, amely a forma és a species homonimitásából (vagy szinonimitásából?) fakad; hiszen a két dolog ekkor valójában ugyanazt jelöli.

Azonban akadnak olyan nehézségek, amelyeket szintén figyelembe kell vennünk.

Először is, Arisztotelész több helyen világosan állítja, hogy az ember szubsztanciája: az értelmes lelke. Ha most félretesszük azt a kérdést, hogy vajon itt egyedi vagy valamiféle általános vagy közös lélekről van-e szó,⁷⁶ akkor is felvetődik a kérdés, hogy miért mondjuk Szókratészről mégis, hogy az ember speciesébe tartozik, és semmiképpen nem a lélekébe. Ezt a kérdést kerülendő próbál Woods amellett érvelni, hogy Szókratész, illetve az egyes ember szubsztanciája az ember mint species; ez azonban – az előbbi szöveghelyek fényében – nem nagyon alátámasztható. Egy további nehézség a már említett: legalábbis nehezen védhető az az álláspont, hogy jelentős különbség van az általános és az általánosan állítható között (hiszen láttuk, hogy az előbbit Arisztotelész tulajdonképpen az utóbbi segítségével határozta meg: általános az, ami több dologról – tehát általánosan – állítható); és amennyiben van is ilyen különbség, akkor a species nem tartozik bele az utóbbiba.⁷⁷ Woods amellett érvel, hogy az „ember” mint species *nem* állítható Kalliaszról és Szókratészről; ekkor viszont kérdés, hogy vajon szükséges-e ennyire radikális különbséget feltételeznünk a *Kategóriák* és a *Metafizika* között, hiszen az előbbiben az univerzálé meghatározásakor éppen a Woods által kritizált példa szerepelt. A korai műben a species és genus között csupán fokozatbeli eltérés volt, annak megfelelően, hogy az elsődleges szubsztancia az individuum volt.

A másik megoldás, hogy a species sem nem univerzális, sem nem individuális, egy kissé érthetetlen; hiszen akkor mi? – ez Albritton meglehetősen szemléletes, ugyanakkor éles fogalmazásában: „Kétlem, hogy Arisztotelész bármennyire is jobban értené

76 Ehhez a problémához ld. pl. Aquinói Szent Tamás: *Az értelem egysége*. A kérdés számos skolasztikus vitában fölmerült.

77 Egy mérvadónak tekinthető ókori kommentátor: Porphyriosz sem tekinti ezt a különbséget relevánsnak.

mint én, azt a javaslatot, hogy lehet egy dolog sem nem univerzális, sem nem partikuláris.”⁷⁸ Emellett Arisztotelész univerzáléra fölállított példái is legtöbbször azt sugallják, hogy abba a species is beletartozik. Itt gondolhatunk újra a *Kategóriák* univerzálémeghatározására, ahol példaként az ember szerepelt, de a *Metafizikában* is nyomára akadhatunk néhány zavarba ejtő megjegyzésnek. (Noha meg kell jegyeznünk, hogy a példák használatával a Sztageirita nem mindig bánik következetesen).

Nyilvánvalóan minden megoldási kísérletnek szembe kell néznie ilyen és ehhez hasonló nehézségekkel, amelyekre védelmezőinek meg kell próbálniuk válaszolni. Láttuk az értelmezés előnyeit is, és talán majd ezek összevetésével hozhat valaki egy végső döntést amellet, hogy inkább melyikhez áll közelebb. Lássuk tehát, mi történik akkor, ha a másik oldalról közelítjük meg a kérdést.

4) Individuum és Individuális Forma

Az előzőekből láthattuk tehát, hogy a forma speciesként való értelmezése nem problémamentes (bár meg kell jegyezni, hogy ez a mostani sem lesz az). Ezért néhányan úgy döntöttek, hogy a tradicionálisnak mondható értelmezéssel ellentétben⁷⁹ a forma individuális; a legfontosabb illetve legkitűnőbbben emellett érvelő kortárs filozófusok Michael Frede és Günther Patzig.⁸⁰

Ahhoz, hogy végeredményképpen megvizsgáljuk, mennyiben lehet egy forma individuális és az individuáció elvének kérdését, először is szükséges tisztázni, hogy mit jelent az individuum fogalma Arisztotelésznél. Erre – mint már megszokhattuk – más választ kapunk a *Kategóriákban* és a *Metafizikában*; a jelen kérdésnek megfelelően elsősorban az utóbbit fogom figyelembe venni, de ehhez egy bizonyos fokig szükséges a korábbi mű vizsgálata is.

Itt ugyancsak érdemes rögtön a terminológiával kezdenünk, ez ugyanis számos fontos tulajdonságot megvilágíthat. Az általunk is használt latin „*individuum*” (vagy „*individuus*”) a görög ἀτομον szó szerinti fordítása: mindkettő jelentése: „oszthatatlan”. Először Arisztotelész használta a ma is ismerős jelentésben; addig ugyanis – filozófiai kontextusban – az atomistáknál fordult elő mint oszthatatlan nagyság (vagyis „atom”), és Platónnál, az *infima species* megnevezésére. Érdekes kérdés, hogy Platón vajon miért hívta oszthatatlannak *infima species*-ét; most azonban csak azzal van mód röviden foglalkozni, hogy Arisztotelész miért hívta annak – legalábbis a *Kategóriákban* – az elsődleges szubsztanciát.

78 Albritton: *Forms of Particular Substances in Aristotle's Metaphysics*, 699. o.

79 Hogy pontosan miért nevezik ezt tradicionálisnak, az kissé rejtélyes; hiszen az individuális formák mellett is érveltek már a középkorban is.

80 De ide tartozik bizonyos tekintetben Rogers Albritton is.

A *Kategóriák* elején az individuumra a következő meghatározást találjuk: „Az osztthatatlan (individuális) és szám szerint egy dolgok kivétel nélkül semmi alanyról nem állíthatók, de semmi akadályja annak, hogy némelyikük alanyban legyen.”⁸¹ Ez pedig azt sugallja, hogy a szám szerinti egység és az osztthatatlanság szorosan összefüggő fogalmak. Hogyha fölidézzük, hogy mit jelent a *generikus* illetve *specifikus* egység, akkor világossá válik, hogy míg a *genus* és ennek megfelelően a *species* is – bár bizonyos tekintetben egységet képeznek – továbboszthatók részeik szerint, addig az individuum ebben a tekintetben valóban osztthatatlan marad. (*Genus* illetve *species* részén értvén itt az alanyi részeket: amely része oly módon, hogy a részről állítható, és definíciója is alkalmazható rá; például *erről* a fehérről hogy fehér, és hogy szín. Ez élesen megkülönböztetendő az ún. instrumentális résztől, amelyre – mint például a ház faláról a házé – nem alkalmazható az alany definíciója.) Tehát – Frede gondolatmenetét követve⁸² – levonhatjuk azt a következtetést, hogy a *Kategóriák* szerint individuum az (és csak az), ami valaminek alanyi része (t.i. a megfelelő *species*nek és *genus*oknak), és neki magának nincsenek alanyi részei.⁸³

Adódik a kérdés, hogy mennyiben tér el Arisztotelész individuumokkal kapcsolatos koncepciója a *Metafizikában*. Annnyiban mindenesetre biztos, hogy az előbbi meghatározás itt már nem volna alkalmazható, tekintve, hogy – amint láttuk – ebben a művében tagadja az univerzálék létét, tehát ezek segítségével – legalábbis első ránézésre – nem definiálhatjuk az individuumokat, vagy nem úgy, mint azok részeit. Megjegyzendő, hogy valószínűleg részben éppen emiatt, részben pedig a már látott anyag-forma felosztás következtében későbbi műveiben Arisztotelész nem is használja az *ἄτομον*-t. Ehelyett, amit ma individuumnak, vagy individuálisnak fordítunk, az a bizonyos *τόδε τι*, amelyről már szintén esett szó. Marad tehát a legfőbb kérdés: mennyiben mondható a forma *τόδε τι*-nek, és ez mennyiben jelenti azt, hogy individuális?

A forma individualitása melletti érveket már részben láttuk, hiszen úgy tűnik, ez volna a legkézenfekvőbb megoldás abban az esetben, ha Arisztotelész nem mondott ellent önmagának. (Hiszen az előző pont alapján világos, hogy az univerzáléről bizonyos értelemben állítani, bizonyos értelemben tagadni, hogy szubsztancia, vagyis forma lehetne, meglehetősen mesterkélt és felvet néhány súlyos problémát.) Emellett nagyon sok szöveghely van, amelyben határozottan az található, hogy a forma *τόδε τι*.⁸⁴ A Z könyv 13. fejezetében pedig láthatjuk, hogy a forma nem általános, hanem „*sajátosan az indivi-*

81 1b6-7; ld. a 3b12-t is. A *szám szerinti egység* (ἓν ἀριθμῷ) kritériuma a későbbiekben is fontos lesz.

82 v.ö. *Individuals in Aristotle*

83 Ezzel a meghatározással és az ebből következő individuális tulajdonságokkal kapcsolatban számos kérdés fölmerül; ezek tárgyalására itt sajnos nincs mód.

84 Pl. *Met.* 1017b25, 1042a29, 1049a28-29; *De Gen.* 318b32, és a *Lélek*ben is több helyen.

duumra jellemző, másra nem vonatkozik.”⁸⁵ Több helyen találunk arra vonatkozó utalást, hogy két emberi lélek nem azonos; Szókratész szubsztanciája más, mint Kalliaszé.⁸⁶

Továbbá, Arisztotelész néhol kifejezetten azt állítja, hogy minden – szám szerint különböző, tehát individuális – dolognak saját, tehát egymástól különböző oka van.⁸⁷ Ehhez hasonló állítással találkozhatunk akkor is, amikor azt mondja: „A dolog, amelynek a szubsztanciája egy, maga is egy.”⁸⁸

Van ezeken kívül egy további döntőnek tekinthető érv is, amely ezt igazolja; nevezetesen, hogy Arisztotelész több helyen mondja azt, hogy a forma időben véges és meghatározott.⁸⁹ A *species* pedig – feltéve, hogy egyáltalán létezik ilyen – létezésében nem egyedekhez kötött, tehát nem is lehet véges.

További érv, hogy amennyiben a formát általánosként fogjuk föl, mi történik a szublunáris szféra fölött létező intelligenciákkal, amelyeknek – tiszta formák lévén – nincsen anyaguk, mégsem mondhatók általánosaknak. Erre ugyan született megoldás, nevezetesen az, hogy a forma *species*, és ezek a tiszta értelmek olyan *species*ek, amelyekben csak egyetlen entitás található – vagyis ő maguk. Nem biztos azonban, hogy a *species*, ha csak egyetlen individuumot tartalmaz, akkor azonos is ezzel az individuummal.

Hátra van még azoknak az ellenérveknek és problémáknak megválaszolása, amelyek időközben fölmerültek az individuális forma ellenében.

Ezek legfontosabbika a definíció lehetőségessége vonatkozott: arra, hogy ha a forma individuális, és definíció csak az általánosról adható, akkor a szubsztanciának nem lesz definíciója – ez pedig úgy tűnik, ellentétben áll azzal az arisztotelészi kijelentéssel, hogy elsősorban és leginkább a szubsztanciáról adható definíció. Ez a kérdés a Filozófus számára is felmerült, ennek egyik jelét láthattuk már éppen a Z könyv 13. fejezetének végén, ahol – talán Arisztotelész is kicsit megjévedve az elért konklúziótól – felveti a problémát: „...mindenki úgy gondolja és régóta hangoztatják, hogy egyedül vagy legkivált a szubsztanciának van definíciója. Most meg arra jutottunk, hogy neki sincs. Akkor tehát semminek sincs definíciója.”⁹⁰

Frede és Patzig erre vonatkozó megoldása a szerzők nagy találékonyságáról és emellett kitűnő szövegismeretéről tanúskodik. Azt mondják ugyanis, hogy az, hogy a definíció a szubsztanciáról, vagy pontosabban a formáról szóló állítás, és az, hogy a definíció csak az általánosról szólhat, nem ugyanabban az értelemben értendő, minthogy Arisztotelésznek is más volt az indoka a két esetben; ezért nem is szabad az egyikből a

85 A már idézett 1038b9 – úgy tűnik, ezt a helyet mindkét, lényegileg eltérő álláspont úgy tekinti, mint kizárólag őt erősítő idézetet.

86 1035b14–21, 1071a20–29.

87 Vö. *Met. A*, 1071a28–30.

88 *Met.* 999b23.

89 *Pl. Met.* 1039b24–26.

90 1039a20–22.

másikra vonatkozó következtetést levonni. Az ugyanis, hogy a definíció valami általánosról szól, nem azt jelenti, hogy maga a tárgy általános; inkább azt, hogy a definíció *általános érvényű*, tehát egyetlen species minden egyedére igaz.

Az pedig, hogy a definíció elsősorban vagy kizárólag a szubsztanciára érvényes, azt jelenti, hogy a definíció *tárgya* a szubsztancia. Tehát – ahogy a Z könyv 11. fejezetében látjuk⁹¹ – a formáról beszélhetünk úgy, mint általánosról, ám ez nem implicálja, hogy a forma maga általános lenne. Ezt egyébként megerősíti a már többször hivatkozott Λ 1071a28-30, itt ugyanis azt olvashatjuk: „...a különböző individuumok okai különbözőek, a te anyagod és formád és mozgató okod különböző lévén az enyémtől, míg általános meghatározásukban ezek ugyanazok.” Frede és Patzig magyarázata tehát jól szemléltethető a legtöbb matematikai definíción: például egy adott tulajdonságú számhalmazt definiálni annyit tesz, mint megjelölni azt a jellemzőt, amely ezen halmaz minden elemére szükségképp igaz – anélkül, hogy ez maga után vonna az egyedi számokon túli halmazok létezésére vonatkozó bármilyen ontológiai elkötelezettséget.

Egy további tisztázandó kérdés, hogyan ismerhető meg az individuum abban az esetben, ha a megismerés elsősorban az általánosra vonatkozhat. Ezzel is találkozhatunk már Arisztotelésznél,⁹² és a M könyvben kapunk rá választ. A válasz meglehetősen egyértelmű, és a következőképpen hangzik: „A tudás, mint a „létezni” ige, két dolgot jelent, amik közül az egyik potenciális, a másik pedig aktuális. A potenciális, lévén az anyaghoz hasonlóan általános és meghatározatlan, az általánossal és meghatározatlannal foglalkozik; de az aktualitás, lévén meghatározott, egy meghatározott tárgyra vonatkozik; egy *ez-a-valami* lévén, egy *ez-a-valami*-vel foglalkozik.”⁹³ Ezen kívül a *Fiziká*ban is találhatunk arra vonatkozó megjegyzést, hogy a tudás az általánostól az egyedi felé tart, vagyis attól, ami számunkra tudható, afele, ami természettől fogva tudható; ez utóbbi lévén voltaképpen célja.⁹⁴ Az arisztotelészi tudás-fogalom, illetve annak rendszere meglehetősen bonyolult; azt mindenesetre mondhatjuk, hogy az ἐπιστήμη-t, amely a deduktív tudományokra vonatkozó tudás, és bizonyos értelemben valóban az általánosról szól, megelőzi a φρονήσις, ami – mai terminológiával élve – egyfajta intuitív belátás, vagyis az individuumról szóló közvetlen ismeret.

A többi nehézség általában konkrét szöveghelyekből származik, ahol a formára vonatkozóan Arisztotelész olyan kijelentéseket tesz, mintha az inkább általános volna.⁹⁵ Ezeket a forma individualitása mellett érvelő filozófus elég könnyedén megoldhatja, éppen a már látott terminológiai nehézség miatt; mondhatja ugyanis, hogy ezeken a helyeken az εἶδος nem mint forma, hanem inkább mint species szerepel. (Erre legismertebb példa a

⁹¹ 1037a6-7.

⁹² *Met.* B 16. aporiája, 1003a6 skk.

⁹³ 1087a10-18.

⁹⁴ 184a16-26.

⁹⁵ Ilyenek például (a teljesség igénye nélkül): *Met.* 1035b29-32, 1049a35.

Z könyvben előforduló „Καλλίας καὶ Σωκράτης ... ταὐτὸ δὲ τῷ εἶδει (ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος)”;⁹⁶ ez egyrészt fordítható úgy, hogy „Kalliasz és Szókratész ... formájukra nézve azonosak, hiszen formájuk oszthatatlan”, de az individuális formákat pártoló a következőképpen is fordíthatja: „Kalliasz és Szókratész species szerint azonosak, hiszen speciesük oszthatatlan.”) Itt persze újból fölmerül a kérdés, hogy vajon lett volna-e Arisztotelésznek lehetősége arra, hogy elkerülje ezt a kétértelműséget, és ha esetleg kiderülne, hogy volt, akkor komoly gondba kerülnénk, hiszen ebben az esetben az azonos szóhasználat nyilvánvalóan jelentésbeli összefüggésre is utalna.

5) Összegzés: a Forma

Mi tehát végsősoron a forma? – vetődik fel ismét a kérdés, mely Arisztotelész óta valószínűleg minden őt olvasó filozófus számára felmerült.

Amint már láttuk, a *Metafizikában* a forma jelenti egyrészt a *differencia specificát*, jelenti a dolgot az adott dologgá tévő okot, amely az anyag potenciálját aktuális állapottá teszi, valamint időnként – úgy tűnik – a külső alakot is. Máshol pedig – például a *Lélekben* – a szubsztancia mint funkció és – a formai- mellett – mint cél-ok jelenik meg. A kérdés tehát: hogyan lehet mindezt összeegyeztetni?

Szintén a *Lélekben* találjuk azt a nagyon szemléletes példát, amely segítségével – bár azt igyekszik megmutatni, hogy a forma voltaképpen: funkció – talán válasz adható a kérdésre. Itt azt találjuk ugyanis: „*Ha a szem élőlény volna, a látás volna a lelke: ez ugyanis a szemnek a szabályszerűség értelmében vett szubsztanciája.*”⁹⁷ Ez a „szabályszerűség értelmében vett szubsztancia” pedig tekinthető egyrészt a funkciónak, másrészt pedig annak a „szabályszerű” szerkezetnek is, amely ezt a funkciót lehetővé teszi, valódi szemmé téve a különben csak potenciálisan akként létező szemgolyót mint anyagot; vagyis a formai oknak. Másik értelemben pedig épp a funkció az, amely a szemet szemmé teszi – hiszen a látás miatt hívjuk a szemet szemnek, és ezért a látás a szem differencia specificája is (hiszen ennek segítségével tudjuk definiálni, ahogy azt az H könyv ház példáján már láttuk). Másrészt ez a szem cél-oka is: hiszen a szem a látás végett van.

Ezért úgy tűnik, ez a négy dolog összeillik: a funkció, a formai- és cél-ok mint tiszta aktualitás, valamint a differencia. A formai- és cél-ok tehát bizonyos értelemben a funkció feltétele; a differencia pedig ennek mintegy – modern kifejezéssel élve – szintaktikai aspektusát adja meg.

Ez az a pont, amely méginkább megvilágíthatja azt, amit főntebb az individuális formáról és a definícióról mondtunk. Hiszen – a szem példájánál maradván – nyilván-

96 1034a8

97 412b18-20.

való, hogy minden egyes szemre ugyanaz a definíció érvényes (mint az adott species minden elemére – tehát általános érvényű), miközben ez még nem zárja ki azt, hogy a szem formája a különböző anyagokban nem tökéletesen egyformán valósul meg, és ebben az értelemben individuális formákról beszéljünk, amelyek csupán az adott individuumban jellemzők sajátosan.

VI. Principium Individuationis

Sokat tárgyalt probléma, hogy van-e Arisztotelésznél olyasmi, hogy „individuáció elve (*principium individuationis*)”, és ha van, akkor mi is az.⁹⁸ A kérdés már a középkori Arisztotelész-kommentátoroknál fölmerült, a kor egyik meghatározó vitáját eredményezve. A probléma vizsgálata előtt azonban fel kell ismerni egy nagyon lényeges különbséget, amelynek elmosása jelentős nehézségekhez vezethet. Az „individuáció elve” ugyanis egy olyan kifejezés, amely két, egymástól lényegileg eltérő kérdésre adott választ nevez meg:⁹⁹ az egyik ezek közül, hogy egy adott pillanatban hogyan teszünk különbséget két dolog között (tehát minek alapján mondjuk, hogy *két* dolog és nem *egy*); a másik pedig, hogy egy adott individuumból két időpontban minek alapján mondjuk, hogy egy és ugyanaz. Hogy a két kérdés alapján különböző, az már a kérdésfeltevés módjából is nyilvánvaló.¹⁰⁰ Nevezzük az egyszerűség kedvéért az elsőt az „egyesítés elvé”-nek, a másodikat pedig az „önazonosság elvé”-nek (a szakirodalomban általában használt *szinkronikus individuáció* illetve *diakronikus individuáció* – általam elég önkényesen kitalált – magyar megfelelőjeként). Mivel az utóbbi már előfeltételez egy, az előbbire adott választ – hiszen az önazonosság kérdése csak egy megkülönböztetett, konkrét individuum esetében merülhet föl –, először az első kérdést veszem szemügyre.

1) Egyesítés elve

Az első kérdés tehát, amit meg kell vizsgálni: minek alapján különböztetünk meg két dolgot egy időpontban? Illetve a kérdés megfogalmazható kevésbé episztemológiai és inkább metafizikai jelleggel is: „Mi tesz két dolgot *két* dologgá egy adott időpontban?”

⁹⁸ A válaszlehetőségek értelemszerűen: az anyag; a forma; mindkettő; egyik sem. A vita a középkorban indult, de – mint a legtöbb Arisztotelész-vita – máig sem ért véget.

⁹⁹ További distinkciók, amelyek azonban most nem relevánsak: Charlton: *Aristotle and the Principle of Individuation* c. cikkében találhatók.

¹⁰⁰ Arisztotelészről függetlenül lehetne persze a mellett érvelni, hogy a két kérdés voltaképpen nagyon hasonló, csak éppen dimenzióváltás történik tér és idő között. Ez azonban inkább modern metafizikai kérdés, amellyel itt nincs mód foglalkozni.

Ez a kérdés volt az, amely a középkorban az egyik legfontosabb és legnagyobb hatású vitát eredményezte. Természetesen az univerzálé-vitáról van szó; amelynek különböző irányzatokat képviselő résztvevői a kérdésre adható valószínűleg összes lehetséges választ és a mellettük szóló érveket is bemutatták. A legjelentősebbek ezek közül: Aquinói Szent Tamás és a megjelölt anyag (követői további különböző irányzatokban váltak szét); Duns Scotus és a *forma totius*; Averroes és a forma; és még sokan mások, akik az anyag és a forma egyenlő fontosságát hangsúlyozták.

Ha megpróbálunk válaszolni a kérdésre, akkor első ránézésre azt mondhatjuk, hogy – mivel minden dolognak saját és egyedi, megjelölt anyaga van – a megjelölt anyag alapján alkot két individuum valóban két individuumot, és ennek alapján teszünk különbséget is köztük; annál is inkább, mivel Arisztotelész a szám szerinti egység fogalmát az anyag segítségével definiálja.¹⁰¹ Azonban itt fel kell figyelni egy nehézségre. Óvatosnak kell lenni a „megjelölt anyag” használata során, ha el akarjuk kerülni a logikai körforgást; nem attól lesz-e egy anyag megjelölt, hogy ennek és ennek az individuumnak az anyaga? – Tehát fölmerül a kérdés: az individuum teszi az anyagot megjelöltté, vagy éppen fordítva, a megjelölt anyag a dolgot individuummá?

Ennek eldöntéséhez vissza kell idézni azt, amit korábban az anyagról mondtunk. Az anyag ugyanis teljességgel jellegtelen, nem bír tulajdonságokkal, meghatározatlan és ennél fogva megismerhetetlen; annak ellenére így van ez, hogy az anyag maga egy relációs fogalom, vagyis mindig attól függ, aminek vonatkozásában éppen szemléljük – az adott tárgy vonatkozásában ugyanis mindig az anyag az, ami nem meghatározott. Ha viszont ez így van, akkor nagyon furcsa lenne azt állítani, hogy a meghatározatlan anyag teszi meghatározottá az amúgy is teljesültségében létező formát – úgy tűnik, inkább fordítva volna logikus a helyzet. Másfelől láthattuk, hogy az individuum az, ami szám szerint egy, vagyis aminek anyaga egy.¹⁰² Ekkor pedig ismét úgy tűnik, hogy voltaképpen az anyag individuál, noha itt is fölmerül a kérdés: hogyan? (Frede erre ismét egy nagyon szellemes megoldást ajánl: fogadjuk el a *materia signatát* individuáló tényezőnek, miközben azt mondjuk, hogy ezt a *materiát* úgy tesszük *signatává*, hogy megmondjuk, milyen individuumot alkotott előzőleg, elkerülve ezzel az előbbi körforgás veszélyét.)

Első – illetve most már második – ránézésre logikus volna inkább amellet érvelni, hogy az individuáció elve az individuális forma. Ezt az is alátámasztaná, hogy korábban láttuk: a dolog létezésének oka is a forma; létezni pedig valószínűleg azt jelenti: individuumként létezni. Ekkor azonban föllépne az a probléma, hogy már teljesen kiiktattuk az anyagot az individuális entitásból, amit pedig Arisztotelész határozott felszólítására

101 *Met.* Δ 1034a5-8; azonban a *Top.* 103a-ban már nem csak erről van szó, amikor szám szerinti egységről beszél.

102 Itt természetesen fölmerül a – valószínűleg nem korabeli – kérdés: a számi-ikrek problémája. Kevésbé valószínű, hogy Arisztotelész egy embernek mondott volna egy ilyen ikerpárt. (Hiszen formájuk kettő.)

nem szabadna megtennünk: „Nem szabadna a dolgokról sem az anyaguk nélkül, sem az anyaguk szerint számot adnunk.”¹⁰³ Máshol is azt olvashatjuk, hogy az individuum jellemzően „ez a forma, ebben az anyagban (τόδε ἐν τῷδε)”.¹⁰⁴ Emiatt az az álláspont tűnik a leginkább védhetőnek, amely szerint az anyag és a forma – a partikularitás szempontjából – egyaránt lényeges.¹⁰⁵ Az anyag fontos, hiszen ezáltal válik az individuum – legalábbis a szublunáris szférában létező – individuális létezővé, és ezáltal szerezhethetünk róla mint individuumról tapasztalatot; ám ugyanilyen fontos a forma is, lévén ő a dolog aktualitása és lényege, és általa ismerhetjük meg az individuumot *valamilyenként*.

2) Önazonosság elve

Ennek az – egyébként talán könnyebb – kérdésnek bevezetőjeként érdemes néhány szót ejteni a már emlegetett „Thészeusz hajója” problémáról; hiszen ez egy olyan mintapélda, melynek alapján könnyebben érthetővé válik a probléma mibenléte és fontossága is. Sajnos nehéz olyan megbízható elsődleges szövegre támaszkodni, amely részletesen leírná a történetet; nem kizárt, hogy azért, mert egy legendáról van szó, amely főleg a modern metafizikusok számára jelentett központi problémát. (Ennek azonban ellentmond a korábban hivatkozott, kétségtelenül nagyon tömör leírás Plutarkhosztól.) A jelen tárgy szempontjából azonban nincs is jelentősége, hogy valódi esemény vagy csak egy kiváló és illusztratív példa-e a szóban forgó história; fontosabb az a kérdés, hogy a probléma létezett-e, fölmerült-e a korban. Ennek eldöntése sajnos – a források szűkösségére való tekintettel – meglehetősen nehéz. Mindenesetre megengedhetjük mintegy előfeltevésként kezelve azt, hogy igenis létezett.

A Thészeusz-legenda tehát a következőképpen szól (a több variáció közül itt most értelemszerűen csak egyet mutatok be, de a változatokban nincs a jelen kérdésre nézve releváns, jelentős eltérés): Volt egyszer egy hajós, Thészeusznak hívták, aki hajójával sokat járta a tengert. A hajó neve *Theoris* volt. Minden alkalommal, amikor elkorhadt egy deszka, egy újat tett a helyébe, és így hajóján az idő múltával egyre több deszka kicserélődött, mígnem egyszer csak egyetlen darab sem maradt az eredetiek közül. Itt merül fel az első kérdés: vajon ugyanaz-e még Thészeusz hajója? – Ám a legenda folytatódik: volt egy másik hajós, aki összegyűjtötte és elraktározta a régi fadarabokat, amiket Thészeusz az évek során kicserélt a hajóján. Amikor már az összes régi deszka összegyűlt, Thészeusz hajójának eredeti terve alapján fölépített egy másik hajót, *Theoris II*-őt. A kérdés értelemszerűen: melyik ekkor Thészeusz – eredeti – hajója?

103 *Phys.* 194a15.; ugyanez a *Metafizikában* is, 1036b23.

104 *Pl. Met.* 1034a7.

105 A talán legjelentősebb kortárs képviselője ennek: M.L. Gill.

A probléma – egyszerűbben, de kevésbé szemléletesen – megfogalmazható úgy is, hogy miből származik egy adott individuum önazonossága létezésének ideje folyamán. A példa által felvetett kérdésre – azóta is – különböző filozófusok más-más érvek alapján különbözőképpen válaszolnak.¹⁰⁶ Arisztotelésznél ez voltaképpen nagyon egyszerű és egyértelmű, ha elfogadjuk a főttebbi állítást, mely szerint az arisztotelészi hülo-morfikus elmélet felfogható úgy, mint részben az erre a kérdésre adott megoldás.¹⁰⁷ A lehetséges válaszok ekkor az ő rendszerén belül természetesen az anyag, a forma, mindkettő illetve egyik sem – bár ez utóbbi csak akkor volna lehetséges, ha ez a kérdés nem jelent volna meg számára; ezt a lehetőséget én – bár meglehetősen kevés forrásra támaszkodva – kizártam. A választ rögtön a szubsztancia ismertetőjegyeinél találjuk, ugyanis ott az szerepelt, hogy ez az, ami alapul szolgál a változásnak. Mivel pedig tudjuk, hogy a szubsztancia: forma, ebből azt is tudjuk, hogy a forma az, ami a változás során változatlan marad, vagyis ami biztosítja egy dolog azonosságát egy adott időn keresztül. Megjegyzendő, hogy amennyiben nem fogadjuk el az individuális formák létezését, és azt állítjuk, hogy a forma species (vagy más értelemben vett univerzálé), akkor ezen a ponton fellép egy probléma. Ugyanis – az előbbi példában szereplő – *Theoris* és *Theoris II* formája azonos lenne, tehát ez alapján nem volna lehetséges a forma szerint individuálni őket; tekintve pedig, hogy a másik lehetőség Arisztotelész esetében komolyan merülhet föl (vagy csak nagyon éles interpretáció esetén), az ezt védelmező valószínűleg tagadni fogja a kérdés relevanciáját Arisztotelésszel kapcsolatban.¹⁰⁸

Összegzés

Most már talán rendelkezésünkre áll annyi információ, hogy mérlegre állítsuk a probléma megoldására irányuló kísérleteket. Láttuk egyrészt a forma mint species értelmezésének, másrészt pedig az individuális forma állításának előnyeit és hátrányait. Az előbbinek tulajdonképpen az szolgál előnyére, ami a másinak hátrányára: a terminológia egyértelművé válása, valamint a definícióra és a tudományra vonatkozó kérdés kézenfekvő megválaszolása. Ez természetesen fordítva is így van; az utóbbi előnye az előbbi nehézségeit adják. Ezen nézőpontot vallva Arisztotelészről

106 A lehetséges válaszok értelemszerűen: *Theoris*, *Theoris II*, mindkettő, egyik sem.

107 Ezzel a nézettel vitatkozik G.E.M. Anscombe, *The Principle of Individuation* című cikkében, ahol amellet érvel, hogy ez a kérdés Arisztotelész számára föl sem merült, vagy esetleg pusztán az individuum definiálása szintjén, ami azonban más kérdéskörbe tartozik. Álláspontja mellett azonban nem hoz fel döntő érvet.

108 Ez lehetett Anscombe indítéka is, hiszen az ebben az értelemben vett individuáció elvét úgy fogta föl, mint a legfőbb érvek egyikét az általa támogatott „forma mint species” elmélettel szemben.

úgy alakíthatunk ki egy koherens képet, hogy abban metafizikája nem áll oly éles ellentétben logikai műveivel, és főleg a *Kategóriákkal*. (Noha túlzás volna azt állítani, hogy ekkor minden feszültség megszűnik a két mű között; itt gondolhatunk egyrészt az *első filozófia* mint tudomány lehetőségességére, amely azonban nem tartozik szorosan e tárgyhoz, másrészt pedig, és ez már fontosabb, az univerzálé mint másodlagos szubsztancia és az univerzálé mint egyáltalán nem szubsztancia közötti ellentétre. Ez azonban az egész rendszer szempontjából tekintve kevesebb eltérést eredményez, mint a korábbi mű másodlagos szubsztanciáinak a *szubsztancia* címet adományozó nézet.) Nem kerülünk összeütközésbe azzal a képpel, amely talán az első benyomásunk következménye, vagyis, hogy Arisztotelész Platónnal ellentétben az individuális, egyedi dolgokra helyezte a hangsúlyt.

Az individuális formát védelmezve előfeltételezte egyrészt azt, hogy az *εἶδος* species jelentése független a forma jelentésétől; tehát abból, hogy a species Arisztotelész számára is univerzálé, nem következik az, hogy a forma is az. Másrészt feltételezte, hogy a rendszernek köze van az akár Hérakleitosz, akár más által felvetett önazonosság kérdéséhez, melyet az csak ily módon tud megoldani.

Nem szabad azonban elfelejteni azt, amire az elején is szerettem volna felhívni a figyelmet: az itt bemutatott vita, illetve a probléma maga is csak egy gondolatkísérlet eredménye, amely arra irányul, hogy Arisztotelészt anélkül vizsgálja, hogy figyelembe venné filozófiájának fejlődését vagy változását különböző életszakaszaiban. Hogy mennyire sikerült ez a kísérlet, annak eldöntése az olvasóra van bízva; én amellet próbáltam érvelni, hogy az individuális forma feltételezésével talán kialakítható egy ilyen egységes rendszer képe, vagy legalábbis jobban, mint a másik módon. Ha azonban valaki sikertelennek nyilvánítja ezt a próbálkozást, az egyrészt – magától értetődő módon – nem jelenti azt, hogy nem is létezik sikeres megoldás, hiszen azoknak az itt számbavetteknek kívül hihetetlenül nagy variációja található – és található még ki.¹⁰⁹ Másrészt, még ha valóban nem is létezne, akkor is új feladat vár a görög filozófia iránt érdeklődőre: megvizsgálni a különböző történelmi illetve élettörténeti eseményeket, és azok segítségével kialakítani azt a minél teljesebb és összefüggőbb képet, amely ezen a módon nem sikerülhetett.¹¹⁰

109 Csak hogy néhány példát említsek: forma kétértelműsége: partikuláris versus általános formák (Sellars, Witt); szubsztancia kétértelműsége (Lacey); élőlények és más tárgyak formái közötti különbség (Albritton), forma és univerzálé mint különböző dolgokra irányuló relációs tulajdonság (F.A. Lewis).

110 A fejlődéstörténeti megközelítéssel sokan foglalkoztak; többek között Bonitz, Cherniss, Jaeger és Ross.

Felhasznált irodalom

Elsődleges szövegek felhasznált kiadásai és rövidítései:

- Aristotle: *Categories*, ford. J.L. Ackrill. In. Jonathan Barnes (szerk.) *The Complete Works of Aristotle, the revised Oxford translation. vol. 1.* Bollingen Series LXXI. Princeton University Press, Princeton, New Jersey. (=Kat.)
- Aristotle: *De Interpretatione*, ford. J.L. Ackrill. In. Jonathan Barnes (szerk.) *The Complete Works of Aristotle, the revised Oxford translation. vol. 1.* Bollingen Series LXXI. Princeton University Press, Princeton, New Jersey. (=De Int.)
- Arisztotelész: *A keletkezésről és pusztulásról*, ford. Steiger Kornél. In. Magyar Filozófiai Szemle, 1988.
- Arisztotelész: *A lélek*, ford. Steiger Kornél. In. Lélekfilozófiai írások (=De An.)
- Arisztotelész: *Metafizika VII (Z) könyv*, ford. Steiger Kornél. In. Gond 42. (1992) (=Met.)
- Aristotle: *Metaphysics*, ford. W.D. Ross. In. Barnes (ed.)
- Aristotle: *Physics*, ford. P.H. Wicksteed – F.M. Cornford. Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996. (=Phys.)
- Aristotle: *Topics*, ford. W.A. Pickard. In. Jonathan Barnes (szerk.) *The Complete Works of Aristotle, the revised Oxford translation. vol. 1.* Bollingen Series LXXI. Princeton University Press, Princeton, New Jersey. (=Top.)
- Michael Frede – Günther Patzig: *Aristoteles „Metaphysik Z”. Text, Übersetzung und Kommentar.* Verlag C.H. Beck, München, 1988.
- Plato: *Complete Works*. J.M. Cooper (szerk.). Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1997.
- Sir William David Ross: *Aristotle's Metaphysics. A revised text with Introduction and Commentary.* Clarendon Press, Oxford, New York, 1997.
- Steiger Kornél (szerk.): *Görög gondolkodók 1. köt.: Thálészről Anaxagoraszig.* Kossuth Könyvkiadó, Debrecen, 1993.

Másodlagos irodalom:

- Rogers Albritton: „Forms of Particular Substances in Aristotle's Metaphysics.” *The Journal of Philosophy* 54. (1957)
- Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe: „The Principal of Individuation.” In. J. Barnes – M. Schofield – R. Sorabji (szerk.): *Articles on Aristotle, vol.3.*, Duckworth, London, 1979.
- George Brakas: *Aristotle's Concept of the Universal.* Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 1988.
- William Charlton: „Aristotle and the Principle of Individuation” *Phronesis* 17 (1972)

- H. F. Cherniss: „The philosophical economy of the theory of ideas” In. G. Vlastos (szerk.): *Plato: A Collection of Critical Essays*. Anchor Books Doubleday and Co., Garden City, New York, 1971.
- Roderick M. Chisholm: „Identity Through Time.” In. J. Kim – E. Sosa (szerk.): *Metaphysics – An Antology*. Blackwell Publishers Ltd., Oxford, Massachusetts, 1999.
- Alan Code: „What is to be an Individual?” *The Journal of Philosophy* 75. (1978)
- Michael Frede: „Individuals in Aristotle.” In. *Essays in Ancient Philosophy*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.
- Michael Frede: „Substance in Aristotle’s Metaphysics.” In. *Essays in Ancient Philosophy*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.
- Graeme Forbes: „Is There a Problem About Persistence?” In. *Proceedings of the Aristotelian Society, suppl.* vol. LXI (1987)
- Mary Louise Gill: „Individuals and Individuation in Aristotle.” In. T. Scaltsas – D. Charles – M. L. Gill (szerk.): *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Herbert Granger: „Aristotle on Genus and Differencia” *Journal of the History of Philosophy* 22.
- William Keith Chambers Guthrie: *A History of Greek Philosophy, vol. IV and VI*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Edward Halper: „Aristotle’s Solution to the Problem of Sensible Substance.” *The Journal of Philosophy* 84. (1987)
- Geoffrey Stephen Kirk: *A Mítosz*. Holnap Kiadó, Budapest, 1995.
- Anthony Kenny – Norman Kretzmann – Jan Pinborg (szerk.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1992.
- Alan Robert Lacey: „Ὀὐσία and Form in Aristotle.” *Phronesis* 10. (1965)
- James H. Leshner: „Aristotle on Form, Substance and Universals: A Dilemma.” *Phronesis* 16. (1971)
- Antony Charles Lloyd: „Aristotle’s Principle of Individuation.” *Mind* 69. (1970)
- Michael J. Loux: *Primary Ousia: an Essay on Aristotle’s Metaphysics Z and H*. Cornell University Press, Ithaca, New York, 1991.
- Paul Natorp: *Tema e disposizione della „Metafisica” di Aristotele: con i appendice il saggio sulla inautenticità del libro K della „Metafisica”*. Vita e Pensiero, Milano, 1995.
- Michael Novak: „A Key to Aristotle’s ‘Substance’.” *Philosophy and Phenomenological Research* 24. (1963)
- Gwilym Ellis Lane Owen: „The Platonism of Aristotle.” In. J. Barnes – M. Schofield – R. Sorabji (szerk.): *Articles on Aristotle, vol. 1.*, Duckworth, London, 1975.
- Joseph Owens: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada, 1978.
- Pauler Ákos: *Aristoteles*. Pfeifer Ferdinánd Nemzeti Könyvkereskedés, Budapest, 1922.
- Porphyriosz: „Eiszagógé,” ford. Geréby György és Pesthy Mónika. *Magyar Filozófiai Szemle* 28. (1984)

- Edward Regis, Jr.: „Aristotle’s Principle of Individuation” *Phronesis* 21. (1976)
- Sir William David Ross: „The Development of Aristotle’s Thought.” In. J.Barnes – M.Schofield – R.Sorabji (szerk.): *Articles on Aristotle, vol.1.*, Duckworth, London, 1975.
- Bertand Russell: *A nyugati filozófia története*. Göncöl Kiadó, Győr, 1994.
- Theodore Scaltsas: *Substances and Universals in Aristotle’s Metaphysics*. Cornell University Press, Ithaca, London, 1994.
- Wilfrid Sellars: „Substance and Form in Aristotle.” *The Journal of Philosophy* 54. (1957)
- J.A. Smith: „Τόδε τι in Aristotle” *The Classical Review* 35. (1921)
- Aquinói Szent Tamás: *A létezőről és a lényegről*. Helikon Kiadó, Békéscsaba, 1990.
- Aquinói Szent Tamás: *Sententia libri Metaphysicae, Liber 7*. [<http://www.corpusthomisticum.org/cmp07.html>]
- Jennifer E. Whiting: „Form and Individuation in Aristotle.” *History of Philosophy Quarterly* 3. (1986)
- Michael J. Woods: „Problems in Metaphysics Z, Chapter 13.” In. J.M.E. Moravcsik (szerk.): *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. Macmillan, London, Melbourne, 1968.
- Michael J. Woods: „Universals and Particular Forms in Aristotle’s Metaphysics.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy, suppl. vol.: Aristotle and the Later Tradition* (1991)
- Michael J. Woods: „Particular Forms Revisited.” *Phronesis* 36. (1991)