

Lautner Péter:

*Suárez és a species intentionalis*¹

Amikor arról beszélünk, hogy Suárez milyen álláspontot foglalt el a *species intentionalis* szerepével kapcsolatban, akkor fontos látni azt a tágabb kontextust is, amelyben az elmélet megfogalmazódik. Maga a kifejezés többféle értelmezést enged meg. A *species* terminus azt a mozzanatot jelöli az elmében, amelynek révén az értelem az anyagi tárgyak egyedi vagy univerzális tulajdonságait tárja fel. Az *intentionalis* melléknevet pedig azért illesztették sokan a névhez, hogy kifejezzék: miközben ez a megismerési forma valóban kifejezi az ismeret tárgyát, természetében nem hasonlít hozzá. Az elme módosulása, amelyre a terminus utal, kizárólag mentális vagy szellemi (*spiritualis*) kifejeződése lehet annak a külső tárgynak, amelyre vonatkozik. *Spiritualis* kifejeződés, mert nem lehet azonosítani sem az érzékszervben létrejövő fizikai változással, sem pedig azokkal az agyi folyamatokkal, amelyeket ezek a változások elindítanak. Mi azonban a státusza ennek a mozzanatnak? Tekinthető-e olyasminek, ami rendelkezik saját ismerettartalommal, amire megismerésünk irányulhat? Vajon szükségünk van-e egy ilyen furcsa létezőre ahhoz, hogy számot adjunk a megismerés folyamatáról? Sem a középkorban, sem a XVI. században nem tekintették ugyanis evidensnek azt, hogy létezne egy olyan, saját tartalommal rendelkező entitás az elmében, ami a megismerő fakultás és a megismert dolog között állna.² Ha

¹ A munka a 123839 számú NKFIH pályázat („Intencionalitás: antik, kora modern és kortárs analitikus”) segítségével készült.

² Erről lásd L. Spruit: *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. II. Renaissance Controversies, Later Scholasticism and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*. Leiden-N.Y.-Köln, Brill, 1995. Suárez szempontjából különösen fontos lehet megemlíteni J. Zabarella művét: *De rebus naturalibus XXIII (De sensu agente)* 845–7 és XXVIII (*De speciebus intelligibilibus*) 8. fejj., ahol a szerző a *species intelligibilis* természetét vizsgálja. Van az elmében egy ilyen tárgy, amelyet megismerés folyamán ragadunk meg; Egy ló aktuális ismerete maga az *equus spiritualis* amennyiben ez ismerhető meg (989). Ebből adódik, hogy ez a *species* nem egyszerűen egy módja annak, ahogyan a külső tárgy ismeretére szert teszünk. Az utóbbi szöveget idézi S. Salatowsky: *De anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*. Amsterdam-

létezne ilyen, akkor felvetődne az ismerős szkeptikus érv, ami az efféle tárgy kognitív hitelességét kérdőjelezi meg.

A dolgozat két célt tűz ki maga elé: egyfelől röviden utalni szeretnék azokra a középkori elképzelésekre, amelyek Suárez elméletének a kiindulópontját képezhették, másfelől a *Quidnam sint species intentionales* című rövid értekezés tartalmát egy olyan tágabb környezetben fogom tárgyalni, ami jól tükrözi Suárez egyéb művekben kifejtett nézeteit is. Ezzel talán születik egy olyan szöveg, amely megfelelő bevezetést nyújt ehhez a meglehetősen technikai jellegű értekezéshez.

A *species intentionalis* fogalmának használatával Suárez nem csupán azt akarja megmutatni, hogy az érzéki ismeret tartalma utal valamire, az ismeret tárgyának tulajdonságaira vagy mivoltára, hanem azt is, hogy ez a *species* alapvető szerepet játszik az érzéki vagy értelmi ismeret létrejöttének magyarázatakor is. Mint azt a témának szentelt rövid értekezésben mondja, az efféle *species* egy eszköz, amely nem rendelkezik különálló tartalommal, miközben ez teszi lehetővé azt, hogy a megismerés tárgya egyesüljön a megismerőképességgel. Mint mondja: „Mivel a *speciess*ek mintegy eszközökként léteznek, melyek révén – általánosságban véve – a megismerés tárgya egyesül a megismerő képességgel, tökéletesen meg kell ismernünk ezeket.”³ Ha pusztán azt állítjuk, hogy a *species* eszköz, ezzel önmagában még nem mondunk sokat arról, hogy vajon ez rendelkezik-e önálló tartalommal és így mintegy a megismerő alany és a megismert tárgy között áll, vagy pedig nem. A fogalom segítségével azt a kognitív tartalmat kell leírni, amelyre megismerésünk során mi, emberek, szert teszünk. Ennélfogva, a középkori hagyománynak megfelelően, a funkciójára tekintettel a *species* úgy határozható meg, mint az, ami által a megismerés folyamata elvezet az egyedi és az általános szubsztanciák megismeréséhez. Amennyiben ez egy kognitív tarta-

Philadephia, B. R. Grüner, 2006, 231. Suárez és Zabarella ebből a szempontból történő összevetését lásd J. B. South: „Aspects Of Intentionality in Two 16th Century Aristotelians”, *Gregorianum* 2017, 98, 725–741.

³ Suárez: *De anima* II 5. 2. 295–297. sor (in 2. köt., 316. old. Castellote): „Quoniam species sunt quasi instrumenta quaedam per quae communiter obiectum cognoscibilie unitur potentiae cognoscitivae, ideo necessarium est perfecte illas cognoscere.” A továbbiakban az összes utalás Suárez *De anima* kommentárjára S. Castellote szövege alapján történik (Madrid: Vol. I. Madrid, Labor, 1978. Vol. II. Madrid, Labor, 1981. Vol. III. Madrid, Fundación Zubiri, 1991). A II 5.2-t (*Quidnam sint species intentionales*) Guba Ágoston és Smrcz Ádám fordítása alapján idézem. A római számmal a Castellote-féle kiadás kötetszámára utalok.

lom elmebeli reprezentációja, szerepe az lesz, hogy általa jussunk el a tárgy ismeretéhez, nem pedig az, hogy maga legyen a megismerés tárgya; vagyis a megismerés eszköze lesz, nem pedig olyasvalami, amire a megismerés irányul. Ennek a nézetnek a mára klasszikussá vált megfogalmazását Aquinói Szent Tamásnál találjuk: „Ezzel szemben [azt mondjuk, hogy], a *species intelligibilis* úgy viszonyul az értelemhez, ahogyan a *species sensibilis* az érzékhez. Viszont a *species sensibilis* nem az, amit érzékelünk, hanem inkább az, amelynek révén az érzék érzékel. A *species intelligibilis* tehát nem azt, amit aktuálisan elgondolunk, hanem az, amelynek révén az értelem elgondol.”⁴ Úgy tűnik, Suárez egyetért ezzel az elképzeléssel. Többször hangsúlyozza ugyanis, hogy a megismerő tevékenység során a külső tárgyakat ismerjük meg, emiatt pedig az intencionalitás nem követel meg függést az elmében létező sajátos tárgyaktól.

Tamás mellett Suárez elméletének másik fontos igazodási pontját Durandus a Sancto Porciano felvetéseiben szokás megtalálni, amelyek a Petrus Lombardus *Szentenciáihoz* írott kommentárjaiban olvashatók.⁵ A dominikánus szerző szerint a *species* terminus egy reprezentációt vagy képet (*imago*) jelöl. A kérdés az, hogy ez miként vezethet el annak az ismeretéhez, amit reprezentál. Ahhoz, hogy elvezessen ide, a képnek valamilyen releváns módon tükröznie kell azt, amit leképez vagy reprezentál. Durandus azonban elutasítja azt az elképzelést, miszerint a reprezentáció elegendő lenne a tárgy ismeretéhez, hiszen – mint mondja – nincs olyan reprezentáció, amely önmagában a tárgy ismeretét vonná magával. Nézete szerint a *species*, ami ugyan rendelkezik valóságos létezéssel (*esse reale*), önmagában nem rendelkezik egy olyan belső tulajdonsággal vagy

⁴ *ST* 1a q. 85 a. 2. „Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus.” Ennek alapján Tamást általában realistának szokás elgondolni, vagyis olyasvalakinek, aki szerint az elme közvetlenül ismeri meg a külső világot. Ez ellen érvel R. Pasnau: „Id quo cognoscimus”, In S. Knuuttila & P. Kärkkäinen (szerk.): *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. Heidelberg-New York, Springer, 2008, 131-149. Nézete szerint az érzéki és intelligibilis *species* egy bizonyos módon valóban tárgya az megismerő folyamatnak. Ennek alapján Tamást inkább egy reprezentációs realistának kellene hívni.

⁵ Ezt hangsúlyozza erőteljesen J. A. Telkamp: „Francisco Suárez on the intentional species”, *Quaestio*. 2012, 12, 3–23.

képességgel, hogy releváns módon reprezentálja a külső tárgyat.⁶ Az intencionális létezés nem azonos a valóságos létezéssel. Ebből adódóan, ha az elmében létezőket tekintenénk a megismerés elsődleges tárgyainak, szembesülnénk mindazokkal a szkeptikus kérdésselvetésekkel, amelyek éppen az efféle létezők és a külső, valóságosan létező tárgyak viszonyára vonatkoznak. Ez a fajta reprezentáció csak akkor jöhet létre, ha a *species* rendelkezik a megfelelő irányultsággal, amelyet ő az intencionális létezéssel azonosít (*esse intentionale*). Az intencionális létezők csak az elme működése során jönnek létre. Ez a *species* ugyanakkor létezik valamilyen értelemben, ha tökéletlen (*esse imperfectum*) vagy „gyenge” (*debilis*) is. Ebben az értelemben valóságos, noha tökéletlen.⁷ A tökéletlen létezést ugyan többféleképpen lehet meghatározni, de Durandus azt tartja a legfontosabbnak, hogy az efféle létező nem csupán a közvetlen természetes okára utal, hanem arra is, ami tökéletesíti. Ennélfogva lehet azt állítani, hogy például a fény és a *species in medio* valamilyen módon rendelkezik intencionális létezéssel: „Nem csupán a közvetlen okával összehasonlítva mondjuk gyenge létezőnek, hanem azért is, mert híjával van a megfelelő *species* tökéletességének. A fény és a közegben lévő *species* is így gyenge, ezért valamilyen módon intencionális létezőnek is lehet őket mondani.”⁸ A *species in medio* kifejezés arra utal, hogy a külső tárgy formája egy közegen keresztül jut el a megismerő alanyhoz, ebből pedig az következik, hogy a közegben is jelen kell lennie valamilyen módon, időlegesen. Nem lehet azonban a megismerés tárgya, hanem legfeljebb csak a közege, hiszen akkor nem a tárgyat ismernénk meg, hanem ezt a képmást. Ennyiben viszont kötődik a megismeréshez, hiszen közreműködik abban, hogy érzékeljük a színeket, amelyek a vizuális érzékelés elsődleges tárgyai. Mivel nincs olyan *species*, amely egy belső tulajdonságának köszönhetően a megfelelő módon utalna valamilyen külső tárgyra, Durandus tagadja, hogy ez a köztes

⁶ Ebből adódik az, hogy Durandus szerint a *species* nem járul hozzá az érzékeléshez, amely így tökéletes mértékben közvetlen lesz, lásd P. J. Hartman: „Durand of St.-Pourçain and John Buridan on Species: Direct Realism with and without Representation”, In Gy. Klima (ed.): *Questions on the Soul by John Buridan and Others. A Companion to John Buridan's Philosophy of Mind*. Cham, Springer, 2017, 107–130.

⁷ Az intencionális létező tehát egyfelől nem rendelkezik valóságos létezéssel, hiszen kizárólag az értelem működése által van, másfelől – egy tágabb értelemben – azonban mégis csak van, ha „gyengén” és tökéletlenül is, vö. *Sent.* II, d. 13, q. 2.

⁸ *Sent.* II, d. 13, q. 2: „Dicitur aliquid habere esse debile non solum per comparisonem ad causam proximam, quia deficit a perfectione propriae speciei. Et sic lumen et species in medio habent esse debile quod etiam potest dici aliquo modo intentionale.”

tényező valóságosan létezne abban az értelemben, hogy önmagában rendelkezne intencionális tartalommal. Ebből pedig az következik, hogy mivel nem létezhet a közegben, a *species intentionalis* létezése nem független a lélektől. A fény és a *species in medio* pedig funkciója felől lesz meghatározva: ezek azok a létezők, amelyek révén (*quo*) a lélek a megismerés tárgya felé irányul. „Intencionálisnak tehát azt, mondjuk, ami más felé hajlik [irányul], a közegben lévő fény pedig, valamint a szín *speciесеi* ilyesfélék. Tökéletlenek lévén nem határozzák meg a lélek aktusát, hanem ők azok, amelyek révén a lélek a tárgy felé hajlik [irányul].”⁹ Ez a funkcionális magyarázat azt is mutatja, hogy ezek a *speciесek* okságilag hatékonyak. Miközben nem határozzák meg a lélek aktusát, működésére hatással vannak. Ez a hatás pedig abban áll, hogy a lélek az ő révükön irányul a megismerés tárgya felé. Ennek bizonyossága az, hogy változást tudnak előidézni a lélekben (a megismerő képességben), hiszen egyúttal valódi természetes létezők (*cum sunt vere res naturales*) is. Ez a megközelítés a középkorban sok szerzőnél azt a veszélyérzetet keltette, hogy a *speciесnek* mégiscsak olyan közvető szerepe lehet, ami bizonytalanná teszi az értelem és a tárgy közvetlen kapcsolatát. Emiatt voltak, akik teljes mértékben meg akartak szabadulni ettől a feltevéstől és azt az álláspontot képviselték, hogy a megismerő folyamat kizárólag a reprezentációs képeknek az isteni *illuminatio* segítségével történő kezelését és értelmezését követeli meg (ahogyan például Petrus Olivinél láthatjuk).¹⁰ Akik meg kívánták tartani a speciест, azoknak két problémára kellett választ találniuk. Meg kellett mutatni, hogy a *species* rendelkezik egy sajátos megismerő funkcióval, amely nem felesleges és nem teszi lehetetlenné azt, hogy értelmünk a külső tárgyakkal közvetlen viszonyban maradjon. Másfelől arra is magyarázatot kellett adni, hogy a *species* a természetes megismerőképességek segítségével (tehát az isteni *illuminatio* figyelmen kívül hagyásával) miként szerezhető meg és alkalmazható.¹¹ Ezek a kísérletek jellemzik azokat a szerzőket is, akik meg

⁹ *Sent.* II, d. 13, q. 2: „Intentionale enim dicitur quo in alterum tenditur, sed lumen in medio, et species coloris sunt huiusmodi, ratione enim imperfecti non terminant actum animae, sed sunt illud quo anima tendit in obiectum.”

¹⁰ Erről részletesen lásd J. Zupko: *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: CUP, 1997, 168-181.

¹¹ Erről lásd D. Perler: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt, Klostermann, 2004, 198-217, és – különösen a Petrus Aureoli által jelzett problémák kapcsán – R. L. Friedmann: „Act, Species, and Appearance. Peter Auriol on intellectual cognition and consciousness”, In Gy. Klima (ed.): *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*. New York, Fordham UP, 2015, 141-165.

akarják tartani az intelligibilis *species* sajátos szerepét, miközben ragaszkodnak ahhoz a tételhez, hogy az intencionális létezők önmagukban semmik (*nihil in se*), vagyis tartalmukban nem akadályozzák a közvetlen kapcsolatot az értelem és a külső tárgy között.

Suárez elmélete érdekes alternatívát kínált a kortárs elméletekkel szemben. Négy tételt fogalmaz meg. Az intencionális *species* egy járulék, vagyis a minőség kategóriájába tartozik, nem tartozik ugyanahhoz a nemhez és fajhoz, mint a tárgy, kizárólag az értelemben szellemi jellegű és oszthatatlan, más megismerő képességben anyagi és osztható, illetve tárgyának formai hasonmása. Suárez számára a *species* fogalma a mentális reprezentációt jellemzi elsősorban.¹² Fontos tudni, hogy ez a reprezentáció különbözik az érzékelt tárgyak által keltett közvetlen benyomásoktól, inkább azt kell mondanunk, hogy az úgynevezett belső érzékek körébe tartozik.¹³ Amennyiben viszont az értelemben van jelen, az intencionális *species* nem társul az érzékben vagy az érzékszervben történő változáshoz sem, és nem is függ tőle. Nincs direkt oksági függés közte és a külső tárgy között. Ebből adódóan a *species* nem vonatkoztatható az anyagi tárgyak minőségi vagy mennyiségi tulajdonságaira sem. A belső érzékben bekövetkező változások legfontosabbika a reprezentációs kép (*phantasma*). Ez a reprezentációs képességben (*phantasia/imaginatio*) – amely egy belső érzék – bekövetkezett változás, amely a külső érzékelések valamelyikéből ered. A lélekben van tehát jelen, de nem azonosítható *speciessel* és nem is járulhat hozzá az értelem működéséhez.

A reprezentációs képek, mivel anyagi jellegűek és egy alantasabb képességben léteznek, nem lehetnek elegendőek egy felsőbbrendű képesség szellemi működéséhez. Továbbá, a reprezentációs kép nem tudja meghatározni az értelmet, sem mint annak inherens formája, minthogy anyagi jellegű, sem mint annak tárgya, mivel az értelem nem ismeri meg a reprezentációs képben lévő dolgot. Egyáltalán nem is működhet együtt az értelemmel, mivel anyagi lévén nem képes együttműködni vagy hozzájárulni a szellemi működéshez.¹⁴

¹² Miközben tud beszélni a szín *species*éről a közegben is, lásd Suárez: *De anima* II 5. 2. 11.

¹³ Suárez: *De anima* II 5. 2. 3, 24. sor. „De [speciebus] autem sensus interioris, quae phantasmata appellantur.”

¹⁴ I. m. II 5. 1. („Utrum ad actum cognoscendi necessaria sit coniunctio obiecti cum potentia”) 169–75. sor (Castellote): „Quia phantasmata, cum sit quid materiale et [in]

Az értelem azért nem ismeri meg a reprezentációs képben rejlő dolgot, mert nem az egyedire irányul, hanem az általánosra, a reprezentációs képben azonban egy elmén kívüli egyedi létező jelenik meg.¹⁵ A *species* elkülönül ettől a reprezentációs képtől, s ez annak ellenére így van, hogy más képességben rendelkezik a külső tárgyak bizonyos vonásaival, amennyiben ebben a helyzetben pusztulható, osztható és anyagi jellegű. „Az intencionális *speciess*ek kizárólag az értelemben szellemi jellegűek és oszthatatlanok, más megismerő képességekben viszont anyagi jellegűek és oszthatók.”¹⁶ Ezzel a gondolattal a jezsuita filozófus azt hangsúlyozza, hogy ugyanaz a tárgyi tartalom vehet fel különböző tulajdonságokat függően attól, hogy éppen mely képességhez tartozik. Ezzel megelőzni kívánja azt, hogy a különböző képességben meglévő kognitív tartalmakat típusában különbözőnek tekintsük. Mindvégig ugyanarról a tartalomról lesz szó, legfeljebb más és más formában lesz ez jelen. Ahhoz, hogy ezt belássuk, a következőkre kell tekintettel lenni.

A *species intentionalis* kifejezés tehát Suáreznál is azt a kognitív tartalmat jelöli, amelyre a megismerés folyamán mi emberek szert teszünk. A létrejöttéről szóló magyarázatban fontos szerepet játszik az a belátás, hogy az ismeret megszerzésének folyamatában az érzékek és az értelem nem lehet passzív befogadója a hozzájuk képest külső tárgyaktól érkező formáknak. Ebből adódóan másféle oksági magyarázatot is kell adnia az ismeretszerzés folyamatára. Véleménye szerint az anyagi tárgy és a megismerési folyamat összekapcsolódását az okozza,

inferiori potentia existens, non potest esse sufficiens ad operationem spiritualem potentiae superioris. Item phantasma non potest determinare intellectum, ut forma inhaerens illi, quia est materiale, neque etiam ut obiectum, quia intellectus non cognoscit rem in phantasmate, neque denique ut cooperans intellectui, quia cum sit materiale non posset cooperari ad actum spiritualem: ergo.”

¹⁵ Ez összefügg azzal az állítással, miszerint működésében az értelem nem szorul rá a reprezentációs képre, hiszen az elme önmagától képes az intelligibilis *species* létrehozására, amely az értelem működésének terepe. Ennek a világosan Arisztotelész-ellenes tézisenek a rövid kifejtését a *Disputationes Metaphysicae* (DM) IX tartalmazza (sect. 2, no. 12, 3), vö. még DM XIV, sect. 3, no. 5, 3. A suárezi tézis rövid elemzéséhez, lásd J. B. South: „Singular and Universal in Suárez's Account of Cognition”, *Review of Metaphysics*. 2002, 55, 785–823.

¹⁶ Suárez: *De anima* II 5. 2. 295–7. sor: „Species intentionales in solo intellectu sunt spirituales et indivisibiles: in aliis autem potentiis sunt materiales et divisibiles.”

hogy a kettő valamilyen összhangban (*sympathia, consensus*) van egymással.¹⁷ Hasonló együttműködés nyilvánul meg az érzék és az értelem működése között is. Ez az együttműködés azonban a két képesség eltérő jellege miatt soha nem lehet tökéletes. Találkozhatunk olyan esetekkel ugyanis, amelyek azt mutatják, hogy az egyik képesség működése akadályozza a másik képesség működését.¹⁸ Ha teljes összhang nem is fedezhető fel közöttük, létezik ugyanakkor egy természetes együttműködés (*naturalis consensio*) a megismerő-képességek működése közt, ami lehetővé teszi azt, hogy az érzékeléssel egy időben az értelem is képes legyen az érzékelt tárgy hasonmását létrehozni a reprezentációs képességben.¹⁹ A megismerés ezek szerint nem passzív befogadás, hanem tevékenység.²⁰ Az összhang a két *species* formális hasonlóságában jelentkezik. Maga az érzékelés is egy összetett folyamat, hiszen az érzékelés nem csupán az adott érzettárgy, például egy szín megragadásában áll. Ezen felül még olyasmit is megragad az érzékelő lény, ami nem érzékileg adott. A farkas látványát a bárány nem csupán mint egy színek kompozíciót fogja fel, hanem úgy is, mint ami veszélyt jelent. Ez a

¹⁷ Ennek az összhangnak az értelmezéséhez, lásd G. Burlando: „Suárez on intrinsic representationalism”, *Revista Portuguesa de Filosofia*. 2004, 60, 1, 231–46.

¹⁸ Lásd Suárez: *De anima* I 2. 5 (Utrum animae sensitiva, vegetativa et rationalis sint semper distinctae realiter) 5, 144–9. sor: „Haec enim consonantia tanta esse non posset, nisi esset unum principium principale et una anima quae per omnes illas [operaretur]. Experimur enim quod operatio unius potentiae impedit operationem alterius potentiae pertinentis etiam ad illum gradum animae; ut si quis nimia attentione incumbat actioni intellectus aliquo tempore, impeditur vis sensitiva et digestiva.”

¹⁹ Lásd *De anima* II 6. 2. (Utrum ad productionem specierum sensibilium necesse sit ponere sensum agentem) 13, 253–7. sor (Castellote): „est ergo haec naturalis consensio inter has potentias, quod eo ipso quod anima aliquid visu percipit, statim format similitudinem illius rei in imaginatione sua, non <mediante> potentia ab imaginatione distincta, sed per virtutem eiusdem imaginationis.” Lásd még II 4. 7. A téma részletes kifejtését lásd J. Ludwig: *Das akausale Zusammenwirken (sympathia) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suárez*. München, Ludwig-Maximilians-Universität, 1929. A reprezentációs képesség (*imaginatio*) így tehát – ókori minták alapján (lásd pl. Proklosz: *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*. 2. bev.) – terepe lesz a két különböző típusú *species* találkozásának, lásd erről J. B. South: „Francisco Suárez on imagination”, *Vivarium*. 2001, 39, 119–58, aki felhívja a figyelmet *phantasia* és *imaginatio* különbségére is.

²⁰ Ez még azt is magával vonja, hogy az érzékelő aktus kiválóbb magánál az érzéki képnél (*species*). Lásd *De anima* II 5.4 (Utrum actus cognoscendi fiat a potentia – in qua recipitur – simul cum specie). 8. 125–7. sor: „actus cognoscendi est perfectior qualitas quam ipsa species; non ergo potest species effective concurrere ad productionem illius.”

tény vezet el az érzékelt (*sensata*) és a nem érzékelt (*insensata*) minőség megkülönböztetéséhez. Ez utóbbi megragadása sokak, mint például Szt. Tamás számára az egyik belső érzék, az úgynevezett értékelő képesség (*vis aestimativa*) feladata.²¹ Suárez szintén tárgyalja a témát és Tamástól eltérően úgy találja, hogy az élőlények ennek a képességnek köszönhetően fogják fel a tárgyat kellemesnek vagy kellemetlennek.²² A veszély megragadása éppen úgy ennek a képességnek köszönhető, mint a tényállások és tárgyak egyéb, nem közvetlenül érzékelhető tulajdonságaié. Ebből pedig az következik, hogy a primér érzékelés hatóköre korlátozott. A voltaképpeni megismerő (*cogitativa*) tevékenység a belső érzékekben zajlik.²³ Az érzékelt tárgyból eredő reprezentációs kép összhangban van azzal a képpel, amelyet az értelem vetít ki a reprezentációs képességbe. Amennyiben a reprezentációs képességben létrejövő kép tehát egy *species*, az intencionális *species* lényegi tulajdonsága az, hogy az érzékelt tárgyat egy formális hasonlóság alapján reprezentálja, mégpedig úgy, hogy a tárgy szerepét tölti be. „Az intencionális *species*ek a tárgyak formai hasonmásai. [...] A tétel az elmondottakból is következik, hiszen a *species* azért kerül az érzékelő képességbe, hogy a tárgy szerepét töltsse be; márpedig nem tudná betölteni, ha nem reprezentálja azt.”²⁴

Korántsem világos az, hogy vajon itt mit is kell érteni az alatt, hogy a *species* a tárgy szerepét tölti be. Ha valóban erre irányul a gondolkodás, vagyis ez képezi a gondolkodás tárgyát, akkor azt kell mondani, hogy Suárez egyfajta reprezentacionalista álláspontot foglal el, annak minden nehézségével együtt. Ha viszont a tárgyként való létezés alatt pusztán annyit kell érteni, hogy ez a *species* létezik ugyan, hiszen rajta keresztül ismerszik meg a külső világ, akkor ebből nem következik az, hogy ez maga a megismerés tárgya lenne. Úgy tűnik, mint ha az idézett szöveg az első lehetőséget támogatná. Ez azonban felvet két prob-

²¹ Lásd *ST I*, q.78, a.4; *In De anima I 3* (Leonina-kiadás 122. old.).

²² Lásd *De anima III* 8.1.9.

²³ Lásd *De anima III* 8.1. (Utrum sit unus tantum sensus interior, an vero plures) 10, 178-183. sor. „Et ideo cogitativa nihil aliud significat quam ipsamet potentiam sensitivam interiorem discernentem inter conveniens et disconveniens, prout speciali modo in homine existit; et in illo habet maiorem aliquam perfectionem, quia non tantum ex instinctu naturae ducitur, sed etiam ex maiori cognitione et experientia, et saepe etiam a ratione dirigitur.”

²⁴ *De anima II* 5. 2. 374–80. sor: „Istae species intentionales sunt similitudines formales obiectorum [...]. Et sequitur ex dictis, nam species ponitur in potentia, ut suppleat vicem obiecti; non potest autem supplere, nisi illud repraesentet.”

lémát. Ha ez a *species* hasonló az anyagi tárgyhoz, akkor tökéletlenebb lesz a tárgynál, hiszen a tárgy tulajdonságainak a másolata lesz csupán. De akkor ez hogyan vezethet el a tökéletes értelmi ismerethez? Ha pedig létezésük módja alapvetően formális, miként lehet az anyagi tárgyak hasonmásainak tekinteni őket? A formális létezés ugyanis nem vonja magával azt, hogy az ilyen módon létező rendelkezne azokkal a tulajdonságokkal, amelyek az anyagi tárgyakat ki-tüntetik. Minden jel szerint Suárez egyfajta tárgyként fogja fel ezt a *speciest*, miközben egy sajátos – nem reális – létezést biztosít neki. Ugyanakkor azt is állítja, hogy ez nem szükséges és nem is elégséges feltétele a természetes megismerésnek, hanem csak feltétele.²⁵ Hogyan lehet ezt az összetett szerepet betöltenie?

A válasz az, hogy a *species* nem dologi természetű, hanem járulék, jobban mondva minőség, és az anyagi tárgyak minőségeit reprezentálja. „Azt válaszoljuk erre, hogy ez így van, mivel ez a *species* egyrészt minőség, másrészt meghatározott minőség, és csak az teszi meghatározott minőséggé, hogy reprezentál.”²⁶ Ebből persze az következik, hogy a tárgy megismerése azonos lehet azzal, ha megadjuk a minőségek teljes listáját. Ha pedig ez így van, akkor az a kérdés is felvetődik, vajon az intencionális *species* hordozhatja-e a tárgy definícionális jellegét, s ha nem, hogy jutunk el mégis a definícióhoz. Mint látni fogjuk, ez a kérdés összefügg egy másik fontos problémával.

A fizikai tárgyak reprezentációján túl, ennek a *speciesnek* magyarázatot kell adnia arra az összekapcsolódásra (*unio*) is, ami az ismeret tárgya és az ennek megfelelő lelki-mentális tartalom közt áll fenn. Ha a megismerés a megismert tárgy és a megismerőképeség összekapcsolódását (*coniunctio*) jelenti feltétlenül, akkor ezt az összekapcsolódást elő kell mozdítania valaminek, és ez lesz az intencionális *species*.²⁷ Maga a megismerőképeség ugyanis indifferens, önmagában semmilyen speciális meghatározottsággal nem rendelkezik. Az értelem ezt a meghatározottságot belső tényezőktől kapja, hiszen rá az érzéki formák nem lehetnek hatással. Ebből adódóan tárgy és képeség összekapcsolódását vagy

²⁵ *Disputationes Metaphysicae* XVIII 5.2. Erről a témáról röviden, lásd Schmal Dániel: „Mi (nem) az idea? Intencionalitás a kora újkorban”, *Többlét*. 2017, 9, 39–69.

²⁶ *De anima* II 5. 2. 408–10. sor: „Respondetur quod sic [est], nam illa species est et qualitas, et talis qualitas, et non est per quid constituatur in esse talis qualitatis, nisi quia repraesentativa est.”

²⁷ Lásd *De anima* II 5.1, 49–50. sor: „Unio obiecti cognoscibilis cum potentia est necessaria in omni cognitione.”

egyesülését úgy kell leírni, mint ami a megismerő képességben zajlik. A leírás-kor a teleológiai magyarázat válik hangsúlyossá.

Amikor a tárgy egyesül a képességgel a *species* közvetítésével, szükségszerű, hogy maga ez a *species* a megismerő képességen belül legyen. [...] Ennek pedig a következő az oka. A *species* a képesség, nem pedig az érzékszerv aktualizálásának céljából van. A forma ugyanis abban van jelen, amelyet aktuálissá tesz. A képességben van jelen tehát, nem pedig az érzékszervben; az érzékszerv inkább a közeg funkcióját tölti be a *speciestek* befogadásakor, és ehhez van igazítva, mint azt a későbbiekben látni fogjuk. A *speciest* tehát magának a képességnek kell befogadnia.²⁸

A *species* célja a megismerőképesség aktualizálása, amely a megismerési aktusban ölt testet. A megismerési aktus pedig nem egyéb, mint a megismert tárgy formájának a befogadása. Ez fogja adni a képesség aktuális formáját. Az érzékszerv a közeg szerepét játssza, vagyis a megismerés nem itt történik. Továbbá, ez az összekapcsolódás Suárez szerint egy tény, az intencionális *species* pedig ennek az összekapcsolódásnak az eszköze. Ha történeti szempontból vizsgáljuk ezt a tézist, akkor fontos rámutatni arra, hogy vannak, akik itt látják Durandus hatását érvényesülni.²⁹ Ha ugyanis az intencionális *species* közvetít a megismert tárgy és megismerőképesség közt, akkor nem létezik a megismerőképességtől függetlenül. Ezt az előbb idézett szövegben Suárez úgy fejezi ki, hogy ez a *species* a megismerőképességen belül van.

Az imént említettem, hogy az intencionális *species* az anyagi tárgyak járuléka-it reprezentálja, szubsztanciájukat azonban nem. Ennek indoka az, hogy a szubsztancia nem reprezentálható az érzékek szintjén. Noha a *species* és az érzékelő képesség összekapcsolódása járulékos, a *species* függ a képességtől, hiszen nem létezne, ha a megfelelő képesség nem létezne. Ha ezt a tézist történeti párhuzamok alapján akarjuk értelmezni, akkor az arisztotelészi elképzelés juthat

²⁸ *De anima* II 5. 1. 136–8. sor: „Quando obiectum unitur potentiae, media specie, necesse est ipsam speciem esse intrinsece in potentia cognoscente. [...] (155–160. sor) Et ratio est. Nam species ponuntur ad actuandam potentiam, non ad [actuandum] organum; forma autem debet esse in eo quod actuat; ergo sunt in potentia, et non in organo, sed potius organum deservit tamquam medium ad [receptionem] specierum, et ad hoc est proportionatum, ut in sequentibus videbimus. ergo species debent recipi in ipsa potentia.”

²⁹ Lásd Telkamp: i. m. 7–9.

eszünkbe, amely szerint a szubsztancia (esetünkben az egyedi létező) az érzékelés járulékos tárgya. Ez annyit jelent, hogy miközben kizárólag színeket látunk, illetve alakot és nagyságot érzékelünk mint közös érzettárgyat, pusztán az érzékeinkre hagyatkozva felismerhetjük azt, hogy például ki az, aki közelít hozzánk. Tételezzük fel, hogy az illető Kleón fia.³⁰ Miközben az egyedi szubsztancia nem képezi az érzékelés voltaképpeni (*per se*) tárgyát – és különböző mentális mutatóványokra van még szükség ahhoz, hogy felismerjük a közeledő alakban Kleón fiát –, azt bizonyossággal mondhatjuk, hogy az egyedi szubsztancia megismerése nem történhet meg anélkül, hogy érzékelőképességünk ne működjön. Suárez számára fontos, hogy ezt az összefüggést hangsúlyozza. Ha ugyanis az intencionális *species* a megismerőképessegen belül van, miközben nem képezi annak lényegét, de függ tőle, akkor ebből az következik, hogy közelebb áll a megismerőképesseghöz, mint maga a megismert tárgy. A függés természetesen a külső tárggyal szemben is fennáll. Azonban ezt úgy kell értelmezni, hogy szükségképpen függ a tárgytól, hiszen nélküle nem létezhet azonban elégséges értelemben ez a függés nem áll fenn, hiszen a tárgy maga nem szabhatja meg a *species* minden vonását. A *species* csak formális értelemben rokon a tárggyal.

A következőkben arról kívánok szólni, hogy Suárez szerint milyen kapcsolat áll fenn a tárgy és a megismerő alany között. Fel kell tenni azt a kérdést is, hogy van-e oksági kapcsolat – és ha van, milyen – a fizikai tárgy és az intencionális *species* között. Arra az oksági szerepre is rá kell kérdezni, amelyet a *species* játszik a megismerési folyamatban. Ezidáig azt láttuk, hogy nincs szigorú oksági viszony a tárgy és a *species* között, mert a *species* a megismerőképesseghöz járulékos, és önmagában egyetlen minőség formai hasonmása sem hozza létre kényszerítő erővel annak a tárgynak az ismeretét, amelynek a minősége. A fizikai tárgy nem hathat közvetlenül az értelemre. Lényegét tekintve az egész fizikai oksági folyamat érdektelen akkor, ha a *species* szerepét akarjuk elemezni az általa előidézett megismerő aktusban. Az érdektelenséget tanúsítja az, hogy angyalok is az intencionális *species* segítségével gondolkodnak, noha nem függenek semmilyen fizikai folyamattól.³¹ A különböző illúziók is azt mutatják, hogy még a tárgy valós létezése sem szükséges a *species* jelenlétéhez.³² Ugyanakkor Suárez megen-

³⁰ Lásd Arisztotelész: *De anima* II 5, 425a25-7.

³¹ Lásd Suárez: *De anima* II 5. 1. 3. 63-67. sor.

³² Ehhez lásd T. Aho: „Suárez on cognitive intentions”, In Paul J. J. M. Bakker – Johannes M. M. H. Thijssen (szerk.): *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*. Aldershot-Burlington, Ashgate, 2007, 179–204.

gedi azt, hogy az érzéki ismeretnek van egy oksági története, ha ezt az ismeretet úgy fogjuk fel, mint egy nem anyagi jellegű változást az érzékelőképességben. Úgy tűnik, hogy a fizikai tárgy valamilyen kapcsolatban áll a megismerőképességgel, miközben a megfelelő minőségek – például színek és hangok – formai átvitele történik a tárgyról a megismerő alanyra. Ennek a kapcsolatnak az összetett jellege a fikcionális létezők vizsgálatakor válik világossá. Ha rendelkezünk, mondjuk a kiméra mentális képével, ennek a képnek valamiképpen korrelálnia kell az elmén kívüli tárggyal. Ebben az esetben azonban a megismerő alany és a megismert tárgy közt nincs valódi viszony (*relatio realis*). „Azt válaszoljuk, hogy egy nem létező dolog a legkielégítőbb módon reprezentálható, és nincs mindig reális viszony a reprezentáló és a reprezentált tárgy között, hanem a reprezentáló dolog mint olyan egy önálló létező, amely alkalmas arra, hogy referáljon, ha a reprezentált dolog létezik.”³³ Ezzel valószínűleg csak annyit akar Suárez mondani, hogy miközben a fikcionális lényeknek nincs megfelelője a fizikai világban, az ilyen lények mentális képét úgy kapjuk meg, hogy a külvilágban létező lények bizonyos tulajdonságait kombináljuk. Ezek a lények önmagukban megismerhetetlenek, hiszen létezésük egy gyenge értelemben – nem logikai szempontból – nem lehetséges. „A reprezentálót ugyanis reális viszonynak kell a reprezentált dologhoz fűznie. Vagy legalábbis a lehetetlen dolog – mint például a kiméra – nem lesz megismerhető, mivel egy lehetetlen dolgot nem lehet reprezentálni.”³⁴ Ugyanakkor azonban szükség van arra is, hogy legyen egy valós viszony bizonyos tárgyak és az alany között. Mit kell ezen érteni? Suárez igazodik az arisztotelészi mintához, amennyiben a viszonyt járuléknak fogja fel. Arisztotelész ezt az elképzelést a *Kategóriák*ban fejt ki, ahol azt írja, hogy a viszony – egyéb járulékokkal (mint például a minőség, mennyiség és hely) együtt – a szubsztancia tulajdonságát képezi, és mint ilyen, nem létezhet a szubsztancia nélkül. A *Metafizikai disputációk*ban ezt a kapcsolatot úgy fejezi ki Suárez, hogy a viszony hozzájárul valamihez (*ad aliquid, existit in habitudine ad aliud*).³⁵ Ez lehet értelmi (*relatio rationis*) vagy valódi (*relatio realis*). A különbség természete abban áll, hogy csak a valós viszony vonatkozik valamilyen tény-

³³ *De anima* II 5. 2. 465–8. sor: „Respondetur quod res non existens optime potest repraesentari, neque semper inter repraesentans et repraesentatum est relatio realis, sed res repraesentans ut sic est res absoluta, apta ut referatur, si res repraesentata existat.”

³⁴ *De anima* II 5. 2. 458–9. sor: „Repraesentantis enim ad repraesentatum debet esse relatio realis. Vel saltem non poterit cognosci res impossibilis, ut chimaera, quia res impossibiles repraesentari non possunt.”

³⁵ Lásd pl. *Disputationes metaphysicae* XLVIII 3.2.

leges létezőre, az értelmi utalhat olyasmire is, ami nincs. Az efféle létezőket nevezik *entia rationis*-nak, és a kiméra is közéjük tartozik.³⁶ Az efféle létezők kizárólag az értelem termékei lehetnek, amely vagy összehasonlítással, vagy pedig reflexív módon, előzetes tudásunkat felhasználva, arra reflektálva hozza őket létre.³⁷

Mivel mind a fizikai tárgyak, mind a megismerő képességek ténylegesen léteznek, a köztük lévő viszony valós. A megismerőképesség természetesen mindaddig meghatározatlan (vagy tökéletlen), ameddig a tárgy formai elemei nem aktualizálják. Hogy újra arisztotelészi terminológiával fejezzük ki ezt a helyzetet: a megismert tárgy aktuálisan rendelkezik azzal, amivé a megismerőképesség formális szempontból válhat – aktualizálódhat – a megismerés folyamán. Ebből pedig az következik, hogy a megismerő képességnek szüksége van a tárgyra ahhoz, hogy meghatározottá vagy teljessé váljon. A köztük lévő viszony valós jellege ellenére azonban Suárez ragaszkodik ahhoz a tézishez, hogy ez a viszony önmagában nem kényszerít ki semmilyen változást a megismerőképességben. Ezt arra a régi, Plótinoszról már explicit módon meglévő alapelve támaszkod-

³⁶ Az *ens rationis* témájának bő elemzését lásd *Disputationes metaphysicae* LIV (*De entibus rationis*). Suárez fő tézise szerint, noha az *ens rationis* nem egyéb úgymond a létezők árnyánál (*umbra entium*, *DM* LIV, *Intr.* 1), de létezik, mégpedig egy „objektív” értelemben, vagyis annyiban, amennyiben az értelem tárgyként gondol rá. Ahhoz ugyanis, hogy az értelem megismerjen valamit vagy gondoljon valamire, annak a valaminek benne kell lennie, de nem valóságosan (fizikailag), hanem objektív módon. Az objektív létezést pedig két értelemben tárgyalhatjuk: lehet a tárgynak valós létezése, miközben az értelemben objektív módon létezik, vagy nem rendelkezik valós létezéssel, csak az objektívval (*DM* LIV, *sect.*1, *no.*5-6). Amikor a kimérra gondolok, vagy viszonyokról gondolkodom, ez az eset áll fenn. Ez a tulajdonképpen értelemben vett *ens rationis*. Ezek a tárgyak jó eséllyel pusztán objektív létezők, vagyis a gondolkodás tárgyai, amelyek a ténylegesen létező értelemnek köszönhetik megjelenésüket és fennmaradásukat, lásd Chr. Shields: „Shadows of being. Francisco Suárez’s *entia rationis*”, In: Benjamin Hill & Henrik Lagerlund (szerk.): *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford UP, 2012, 57–73.

³⁷ *DM* LIV, *sect.*2, *no.*16: „dico secundo: actus intellectus, quo ens rationis consurgit, est aliquo modo comparativus, vel reflexivus, praesertim quando ens rationis fundatur in actu intellectus. Probatum et declaratur, quia ille actus, quo ens rationis suo modo fabricatur et consurgit, natura sua supponit alium conceptum realis entis, ad cuius proportionem seu imitationem concipitur seu formatur ens rationis.” A tézis történeti kontextusban hangzik el, hiszen a következő szakaszban (*no.*17) Suárez amellet érvel, hogy sem az érzékelés, sem a vágy (*appetitus*) – ez utóbbit valószínűleg Szt. Ágostonnak címezve (*Vallomások* III) – nem hozhat létre ilyen létezőt.

va mondja, hogy a tökéletlenebb létező nem idézhet elő változást egy tökéletesebb létezőben – a vertikális oksági folyamatok úgymond mindig fentről lefele zajlanak.³⁸ Ez adja a szükségességét annak, hogy a megismerés folyamatában az értelem is létrehoz *speciest*, amely a reprezentációs képességben jelenik meg. „Erre ez a válaszom. Egy tökéletlen dolog nem képes létrehozni egy tökéletesebbet a természetesség alapján közvetlen teljes alapelveként működve – sem alapvetőként, sem instrumentálisként, viszont részleges kiegészítésként szolgálhat a közvetlen eszközhöz, és olyan hatást hozhat létre, amely nem haladja meg saját tökéletességének mértékét.”³⁹ Tételszerűen megfogalmazva: az ok mindig nagyobb, mint az okozat. A fizikai tárgy tehát nem idézhet elő kognitív folyamatot a megismerőképességben. Ha ez így van, akkor ez nem lehet meghatározó tényező az érzéki ismeret létrejöttében sem. Ebben az esetben azonban hogyan jön létre az intencionális *species*? Hogyan tudjuk leírni az ide vezető oksági folyamatot? Ha azt állítjuk, hogy az intencionális *species* létrejöttében az érzéki és reprezentációs kép nem játszik döntő szerepet, akkor hogyan magyarázzuk meg azt a tartalmi párhuzamot, ami az aktuális reprezentációs kép és az aktuális intencionális *species* közt áll fenn? Hogyan történik az, hogy a külső tárgy aktuális érzéki képmása együtt jelenik meg az ugyanarra a tárgyra vonatkozó intencionális *speciesszel*? A kapcsolat nyilván nem lehet véletlenszerű, de ha ragaszkodunk ahhoz, hogy az intencionális *speciest* az értelem hozza létre – mint ahogyan Suárez ragaszkodik ehhez –, akkor kell valami egyéb rendezőelv, amelynek alapján az érzékekből és az értelemből eredő megismerési folyamatok illeszkednek egymáshoz. Suárez a járulékos okság fogalmát hívja segítségül. A járulékos ok a teljes ok (*causa integra*) fogalmával áll szemben. Mivel tökéletlenebb a megismerőképességnél, az ismeret tárgya nem lehet a kognitív folyamat teljes oka. A *species* sem lehet az, hiszen járulékos, s mint ilyen tökéletlenebb annál, amihez hozzájárul. Ugyanakkor fontos szerepet játszik a folyamatban, amennyiben kötődik a megismerőképességhez. A kettő együtt adja ki a megismerés teljes okát. „A megismerés teljes produktív alapelve a *species* által megformált képesség.”⁴⁰ A tézis kontextusa azt a kérdést tárgyalja, hogy vajon a megismerés

³⁸ Lásd például *Enn.* IV 3.11; 12; V 9.3; VI 6.3; 14.

³⁹ *De anima* II 5. 4. 247–51. sor: „Ideo respondetur, imperfectum non potest attingere productionem perfectioris tamquam totale principium immediatum neque principale neque instrumentale, naturaliter loquendo, tamen potest attingere ut partialiter complens immediatum instrumentum et [attingedo] in effectum aliquid non perfectius [se].”

⁴⁰ *De anima* II 5. 4. 15. 227-8. sor: „Principium integrum productivum cognitionis est potentia informata specie.”

aktusa egyidejű-e a *species* létrejöttével. Vajon a képesség a megismerő aktussal együtt hozza-e létre a megfelelő *speciest*? Suárez nemmel felel a kérdésre. A *species* által megformált képesség eszköz a lélek számára, a *species* azonban nem a képesség eszköze. A *species* és a képesség együttesen alkot egy instrumentumot, amely előidézi a megismerési aktust.⁴¹ A fizikai tárgy minőségei tehát közvetve rendelkeznek csupán valamilyen korlátozott oksági hatékonysággal, miközben nem lehetnek a megismerés teljes okai. Az intencionális *species* pedig az a mozzanat lesz ebben a folyamatban, amely járulékként eszköze lesz a megismerésnek.

Az intencionális *species* efféle szerepe különösen hangsúlyossá válik az ún. mentális szó (*verbum mentis*) értelmezésekor. A megismerő aktus során létrejött mentális szó minőségként sem formájában, sem tényleges valójában nem különbözik magától a megismerő aktustól.⁴² Ez a fajta azonosítás kizárja azt a lehetőséget, hogy ez a minőség legyen az, amelyben mintegy tükörben az elmén kívüli tárgyak szemlélhetők lennének. Sokkal inkább van arról szó, hogy ez lesz az, ami által megismerjük a külső dolgokat.⁴³ Így tekintve, az a direkt realizmus, amelyet Suárez képviselni látszik, azt állítja, hogy a megismerő tevékenység intencionális jellege csak akkor magyarázható meg, ha a reprezentáció, amellyel a tevékenység dolgozik, szellemi jellegű. A megismeréshez nem kell sajátos tárgyakat feltételezni az elmében. Az ilyen sajátos mentális létezők híján a megismerő elme közvetlen kapcsolatba kerül a megismert tárggyal. Tekintettel arra, hogy a megismerés során a megismerő képesség szerepe nem a pusztán befogadásra korlátozódik, hiszen a megismerés a megismerő képesség tevékenysége, a megismerés a tényleges tárgy távollétében is megtörténhet. Ha pedig az

⁴¹ Lásd *De anima* II 5. 4. 16. 257–259. sor: „Sed ex potentia cognoscitiva et specie resultat unum integrum instrumentum quod immediate attingit productionem actus.”

⁴² Lásd *De anima* II 5. 5. (Utrum per actum potentiae cognoscitivae aliquis terminus producat, et de verbo mentis) 4. 70–71. sor: „Per omnem actionem cognoscitivam producitur aliquis terminus illi intrinsecus; 6. 98-100: Praeter terminum hunc non producitur aliquid per actus cognoscendi, neque formaliter, neque realiter ab illo distinctum.” Vö. 9. 163-165. sor. Erről lásd röviden D. Heider: „Abstraction, intentionality & moderate realism: Suárez & Poincaré”, In V. M. Salas (szerk.): *Hircocervi & Other Metaphysical Wonders. Essays in Honor of John. P. Doyle*. Milwaukee, Marquette University Press, 2013, 177–212.

⁴³ Lásd *De anima* II 5. 5. 8. 151–154. sor: „cognoscere nihil aliud est, nisi vitaliter operari formando in se rem ipsam quam cognoscit; ergo illa actio qua ponitur formari idolum, seu verbum, est ipsa cognitio; ergo superfluit alia qualitas, vel alia actio.”

ismeret tárgyának jelenléte nem szükséges az ismeret fennállásához, akkor az intencionális *species* elégséges oka a megismerésnek.

Emiatt a megismerésnek a tárgyban történő végződése nem egyéb, mint az a [megismert] dolog; ez még akkor is megtörténhet, ha az [a dolog] nincs jelen. Az sem szükséges, hogy objektív módon legyen reprezentálva a képben, mint ahogyan a szeretet a szeretett dologban végződik, amennyire önmagában lehetséges, még ha az nem is létezik ténylegesen. Azt is mondják, hogy a rózsa ismerete magában a rózsában végződik objektív módon, még ha maga a rózsa nem is létezik.⁴⁴

Irodalom

Aho, Tuomo: Suárez on cognitive intentions. In: Paul J. J. M. Bakker – Johannes M. M. H. Thijssen (szerk.): *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*. Aldershot-Burlington, Ashgate, 2007. 179–204.

Aquinói Szt. Tamás: *Summa Theologiae*. Róma, Marietti, 1888–1906.

Aquinói Szt. Tamás: *Sententia libri De anima*. Róma – Párizs, Commissio Leonina – J. Vrin, 1984.

Burlando, Giannina: Suárez on intrinsic representationalism. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 2004, 60, 1, 31–46.

Durandus a Sancti Porciano: *In Sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum. Libri Quattuor*. Lyon, ap. Gulielmum Rovillium, 1587.

Friedmann, Russell L.: Act, Species, and Appearance. Peter Auriol on intellectual cognition and consciousness. In: Gy. Klima (szerk.): *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*. New York, Fordham UP, 2015. 141–165.

⁴⁴ *De anima* II 5. 5. 23. 397–402. sor: „Unde cognitionem terminari ad rem non est, nisi rem illam [cognosci]; quod potest fieri etiam si sit absens. Neque est necesse quod in imagine obiective repraesentetur, sicut etiam amor terminatur ad rem amatam, prout in se esse potest, quamvis actu non existat. Scientia etiam rosae ad ipsam rosam terminari dicitur obiective, quamvis rosa ipsa non existat.”

- Hartman, Peter John: Durand of St.-Pourçain and John Buridan on Species: Direct Realism with and without Representation. In: Gy. Klima (szerk.): *Questions on the Soul by John Buridan and Others. A Companion to John Buridan's Philosophy of Mind*. Cham, Springer, 2017. 107–130.
- Heider, Daniel: Abstraction, intentionality & moderate realism: Suárez & Poinset. In: V. M. Salas (szerk.): *Hircocervi & Other Metaphysical Wonders. Essays in Honor of John. P. Doyle*. Milwaukee, Marquette University Press, 2013. 177–212.
- Knuuttila, Simo: Suárez's Psychology. In: V. M. Salas & R. L. Fastiggi (szerk.): *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden-Boston, Brill, 2014. 192–221.
- Ludwig, Josef: *Das akausale Zusammenwirken (sympathia) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suárez*. München, Ludwig-Maximilians-Universität, 1929.
- Pasnau, Robert: Id quo cognoscimus. In: S. Knuuttila, & P. Karkkainen (szerk.): *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. Heidelberg –N.Y., Springer, 2008. 131–149.
- Perler, Dominik: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt/M, Klostermann, 2004.
- Salatowsky, Sacha: *De anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*. Amsterdam-Philadelphia, B. R. Grüner, 2006.
- Plótinosz: *Opera I-III*. Ed. P. Henry & H-R. Schwyzer (editio minor), Oxford, OUP, 1964–82.
- Schmal Dániel: Mi (nem) az idea? Intencionalitás a kora újkorban. *Többlét*. 2017, 9, 2, 39–69.
- Shields, Christopher: Shadows of Being: Francisco Suárez's *Entia Rationis*. In: Benjamin Hill & Henrik Lagerlund (szerk.): *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford, OUP, 2012. 57–74.
- South, James B.: Francisco Suárez on imagination. *Vivarium*. 2001, 39, 1, 119–158.
- South, James B.: Singular and universal in Suárez's account of cognition. *Review of Metaphysics*. 2002, 55, 4, 785–823.

South, James B.: Aspects of intentionality in two 16th century Aristotelians. *Gregorianum*. 2017, 98, 4, 725–741.

Spruit, Leen: *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*. Vol. I: *Classical Roots and Medieval Discussions*. Vol. II: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*. Leiden – Boston: Brill, 1994.

Suárez, Francisco: *De anima. Introducción y edición crítica por Salvador Castellet*. Madrid, Editorial Labor, 1978 (T.1–2), 1992 (T.3)

Telkamp, Jörg Alejandro: Francisco Suárez on the intentional species. *Quaestio*. 2012, 12, 3–23.

Zabarella, Giacomo (Jacopo): *De rebus naturalibus*. Ed. José Manuel Garcia Valverde. Leiden-Boston, Brill, 2016.

Zupko, Jack: *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge, CUP, 1997.