

PROBLEM UNIVERZALIJ PRI TOMAŽU AKVINSKEM

Matjaž Vesel

»Potem ko smo videli, kaj je označeno z imenom 'bistvo/bitnost (*essentia*)' v sestavljenih substancah, je treba videti, na kakšen način je <bistvo/bitnost> v razmerju do pojma rodu, vrste in razlike.«¹ Tomaž Akvinski začenja 3. poglavje svojega mladostnega dela *O bivajočem in bistvu/bitnosti*² z znamenitim »sholastičnim« problemom oz. vprašanjem univerzalij. O čem natančno se sprašuje v tem vprašanju?

Devet stoletij pred Akvinskim je Porfirij, goreč, vendar kritičen Plotinov učenec ter biograf, napisal kratko razpravo z naslovom *Uvod (Eisagoge)*, v katerem je skušal pokazati nestrinjanje z učiteljevim obravnavanjem Aristotelovih kategorij. V njej razpravlja o predikabilijah (*to kategoroumenon, praedicabilia*), natančneje o tistih predikabilijah, ki se ne izrekajo »le o eni stvari, kot denimo o posameznostih ('Sokrat', 'tale človek', 'tole')«, temveč »se izrekajo o mnogih stvareh.«³ Take predikabilije so rodovi ('živo bitje'), vrste ('človek'), razlike ('razumno'), zasebne ('biti zmožen smejati se') in naključne lastnosti ('bel', 'črn', 'sedeč'), se pravi tista določila, »ki so skupna stvarim in ne <le> posebna za katero posamezno«, kar pomeni, da so obča, splošna, univerzalna. Vendar pa se želi Porfirij pri obravnavi teh univerzalnih predikabilij nekemu problemu izogniti. Naslovniku razprave Hriazorju piše, da se ne namerava

¹ Tomaž Akvinski, *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, III (21). Vsi navedki iz Tomaževega dela *O bivajočem in bistvu/bitnosti* so navedeni po mojem, včasih rahlo popravljenem, prevodu »De ente et essentia/O bivajočem in bistvu«, *Problemi* 34 (1996/5–6), str. 114–156. Predvsem sem se odločil, da *essentia* prevajam kot bistvo/bitnost. *Essentia* je seveda na eni strani tisto, kar se običajno razume z bistvom: kajstvo, oblika, narava stvari. Vendar pa je *essentia* na drugi strani tudi tisto, kot pravi Akvinski, »po čemer in v čemer ima bivajoče bit«. Cf. *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, I (5): »Toda 'bistvo/bitnost' (*essentia*) se imenuje glede na to, da ima bivajoče (*ens*) po njem in v njem bit (*esse*).«

² Delce je Tomaž Akvinski napisal med svojim prvim bivanjem v mestu filozofov, Parizu, v letih 1252–1256, ko je bil *sententiarius*, tj., ko je komentiral *Sentence* Petra Lombardskega.

³ Porfirij, *Uvod*, I, 6.

poglabljati v vprašanja ali rodovi in vrste (isto pa velja tudi za ostale univerzalne predikabilije), »subsistirajo ali pač zgolj v preprostih mislih, ali, če predpostavimo, da subsistirajo, so potem telesni ali netelesni, in, v tem zadnjem primeru, ali so potemtakem ločeni ali subsistirajo v zaznavnih stvareh in v odnosu do njih.«⁴

Problematika, ki se ji je Porfirij izognil, je v rokah njegovih grških in latinskih intepretov kmalu postala eno osrednjih vprašanj filozofije, vendar pa se je horizont razprave s številnimi »prestavitvami« (*translatio*) filozofije v druge jezike in prostore, prek različnih posredovanj, spreminjal. Tomaža Akvinskega sredi 13. stoletja seveda še vedno zanima, »na kakšen način obstajajo univerzalije«, vendar pa tako natančnejša formulacija vprašanja samega kot odgovor nanj implicirata filozofski horizont, ki se v mnogočem razlikuje od Porfirijevega horizonta in horizonta njegovih sodobnikov.⁵ Akvinčev pojmovni univerzum razkriva shematizacija različnih možnih obravnav bistva/bitnosti iz nadaljevanja 3. poglavja *O bivajočem in bistvu/bitnosti*. Po Akvinskem lahko »bistvo/bitnost« obravnavamo: kot del oz. na način dela (*per modum partis*); kot ločeno oz. kot nekaj, kar obstaja zunaj posameznih stvari (*res existens extra singularia*); kot celoto oz. na način celote/vsega (*per modum totius*). Bistvo/bitnost *per modum totius* pa lahko obravnavamo ali v njem samem oz. glede na njega samega, samo z ozirom na njegov lasten pojem (*secundum rationem propriam*) ali glede na bit oz. eksistenco, ki jo ima v tem ali onem (*secundum esse quod habet in hoc vel illo*), to je, ali glede na bit, ki jo ima v posameznostih (*secundum esse in singularibus*), ali glede na bit, ki jo ima v duši (*secundum esse in anima*).

Iz te sheme je mogoče razbrati, da Akvinski privzema Avicennovo razdelitev na tri vrste obstoja univerzalij; da tako kot Avicenna razlikuje med različnimi možnimi obravnavami bistva/bitnosti oz. narave neke stvari; in da se v osnovi strinja z njegovo radikalno reinterpretacijo Aristotelove ontologije, ki jo je vzpostavil z znamenitim razlikovanjem med bistvom/bitnostjo (*essentia*) in bitjo (*esse*). V razliki med bistvom/bitnostjo kot celoto in bistvom/bitnostjo kot delom pa lahko zaznamo, kot je opozoril Alain de Libera,⁶ tudi odblesk neke druge distinkcije, ki jo je Akvinski najverjetneje povzel po Albertu Velikem.

⁴ *Ibid.*, 2.

⁵ Filozofski horizont Tomaža Akvinskega se razlikuje seveda tudi od Boetijevega, ki je s prevodom *Uvoda* v latinščino in s svojimi komentarji, med njimi tudi z dvema komentarjema *Uvoda*, vzpostavil konceptualni okvir, v katerem je mislil velik del avtorjev zgodnje in manj zgodnje sholastike.

⁶ Cf. A. de Libera, *La querelle des universaux*, str. 278–279.

I. PRELIMINARIJE

1. Avicennova delitev univerzalij na univerzalije treh vrst oz. treh stanj, ki jo je latinski zahod spoznal prek prevoda Avicennove *Logike*,⁷ populariziral pa Akvinčev učitelj Albert Veliki, je formulirana kot razlika med univerzalijami pred množtvom (*ante pluralitate*), univerzalijami v množtvu (*in multiplicitate*) ter univerzalijami po množtvu (*post multiplicitem*).⁸ Vendar pa avtor te delitve ni Avicenna. V svoji *Logiki* namreč povzema odgovor, ki so ga na Porfirijeva vprašanja dali njegovi novoplatonistični komentatorji, avtorji tega razlikovanja: Amonij, David in Elij. Po njih je mogoče tri stanja univerzalij primerjati s portretom nekega junaka (denimo Ahila), ki je vgraviran na prstanu, kasneje reproduciran na več kosih voska, in ki ga nazadnje z umom dojame, zapopade človek, ki opazuje te čutnozaznavne reprodukcije, ter odkrije njihovo podobnost in skupno izpeljavo iz edinstvenega modela. Tako univerzalijam pred množtvom (*pro ton pollon*) ustreza portret junaka, vgraviran na prstanu, univerzalijam v množtvu (*en tois pollois*) različni odtisi tega portreta v različnih kosih voska, univerzalijam po množtvu (*epi tois pollois*) pa predstava junaka v duši opazovalca, ki opazuje različne odtise, prepozna njihovo podobnost ter v duhu zasnuje enkratni lik, ki ga reproducirajo – to so mentalne reprezentacije abstrahirane iz množstva čutnozaznavnih podob in so »kasnejše« od tega množstva. Z Avicennovimi besedami je ta delitev opisana takole:

»Običaj je bil, da se je – potem ko je bilo razločenih teh pet <univerzalij: rod, vrsta, razlika, zasebna lastnost, naključna lastnost> – glede tega reklo, da so v enem oziru naravne 'stvari' (*naturalia*), v drugem oziru logične 'stvari' (*logicalia*) in spet v drugem umske 'stvari' (*intellectualia*). Včasih pa se je tudi reklo, da so v enem oziru brez množstva (*absque multiplicitate*) in v drugem z množtvom (*cum multiplicitate*). In navada je bila, da se je o teh stvareh razpravljalo v nadaljevanju skupaj z razpravo o rodu in vrsti, četudi je to skupno <vsem> petim univerzalijam.«⁹

V tej delitvi univerzalij na *naturalia*, *logicalia* in *intellectuallia* oz. delitvi »brez množstva« in »z množtvom«, zlahka prepoznamo novoplatonistično ozadje. Ker so univerzalije »brez množstva« lahko dveh vrst: ločene (božanske) in abstraktne (mentalne), pomeni, da je mogoče vse univerzalije razdeliti na

⁷ Pod naslovom *Logica* se skriva latinski prevod tistega dela logike iz Avicennovega dela *Shifa*, ki je posvečen parafrazi *Isagoge*.

⁸ V 13. stol. so univerzalije delili tudi na univerzalije *ante rem*, *in re* ter *post rem*, pri čemer pomeni *res* neko partikularno stvar.

⁹ Avicenna, *Logica*. Nav. po: A. de Libera, »Introduction«, v: Porphyre, *Isagoge*, str. VIII.

univerzalije »pred množtvom« (*ante multitudinem*), to so *intellectualia*, ker bivajo v božjem umu ali v umu angelov (inteligenc), univerzalije v množtvu (*in multiplicitate*), to so *naturalia*, ker so v naravi, in univerzalije po množtvu (*postquam fuerint in multiplicitate*), to so *logicalia*, ker so v človeškem umu.¹⁰

Tomaž Akvinski povzema to delitev v komentarju *Sentenc.*¹¹

»K prvemu je treba torej reči, da je univerzalno (*universale*) trojno. Univerzalno je, kar je v stvari (*in re*), namreč sama narava, ki je v partikularnih stvareh (*in particularibus*), četudi v njih ni z ozirom na pojem aktualne univerzalnosti (*secundum rationem universalitatis in actu*). Univerzalno je tudi, kar je skozi abstrakcijo (*per abstractionem*) sprejeto od stvari (*a re*), in to je kasnejše od stvari; in na ta način oblike angelov niso univerzalne. Univerzalno pa je tudi glede na stvar (*ad rem*), kar je pred samo stvarjo, kot na primer oblika hiše v duhu graditelja; in na ta način so univerzalne oblike stvari, ki eksistirajo v duhu angela, ne tako, da so operativne, temveč ker so podobne operativnim, tako kot ima kdo na teoretičen način operativno vednost (*speculative scientiam operativam habet*).«

2. Na razlikovanje treh vrst univerzalij se navezuje (in delno z njim prepleta) neka druga Avicennova¹² distinkcija, ki tudi določa Tomažev horizont premisleka: distinkcija med tremi načini obravnavanja narave oz. bistva/bitnosti,¹³ ki jo Akvinski izrecno pripiše Avicenni, in jo povzema na sledeč način:

»Treba je reči, da je po Avicenni v njegovi Metafiziki, obravnava narave (*consideratio naturae*) trojna. Ena je, kolikor se <narava oz. bistvo/bitnost> obravnava glede na bit, ki jo ima v singularnih stvareh (*secundum esse quod habet in singularibus*), kot je narava kamna v tem kamnu in v tistem kamnu. Druga obravnava neke narave pa je glede na njeno inteligibilno bit (*secundum esse suum intelligibile*), kot se obravnava narava kamna, kolikor je v umu. Tretja pa je absolutna obravnava narave (*consideratio naturae absoluta*), kolikor abstrahira od obeh biti; z ozirom na to obravnavo

¹⁰ O tem – in še čem – cf. izjemno informativno študijo A. de Liberaja, »Introduction«, v: Porphyre, *Isagoge*, str. VII–CXLII.

¹¹ *In II Sent.*, dist. III, quaest. 3. art. 2, ad 1.

¹² Cf. »Glossaire de sources«, v: Tomaž Akvinski, Dietrich iz Freiberga, *L'Être et l'essence*, str. 25–26.

¹³ »Narava« in »bistvo/bitnost« sta za Akvinskega sinonima. Cf. *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, I (5): »To <sc. bistvo/bitnost> se z drugim imenom imenuje tudi 'narava', pri čemer je narava razumljena na prvega izmed tistih štirih načinov, ki jih navaja Boetij v knjigi *O dveh naravah*; glede na to namreč, da se imenuje narava vse tisto, kar se lahko na kakršenkoli način dojame z razumom, kajti stvar je razumljiva samo po svoji definiciji in bistvu/bitnosti.«

je obravnavana narava kamna ali česarkoli drugega samo glede na tisto, kar po njej sami pripada takšni naravi.«¹⁴

3. Ta dispozitiv treh možnih načinov obravnave bistva/bitnosti – obravnava glede na bit, ki jo ima v posameznih stvareh, se pravi obravnava narave kamna v vsakem posameznem kamnu; obravnava glede na njeno inteligibilno bit, se pravi, tako kot je obravnavana narava kamna, kolikor je v umu, intelektu; absolutna obravnava, se pravi, kolikor je narava abstrahirana od obeh biti, ali drugače, glede na to, kar ji pripada sami po sebi – pa implicira radikalnejšo in temeljnejšo distinkcijo med bistvom/bitnostjo in bitjo, distinkcijo, ki je ravno tako zasluga (ali – za nekatere – zločin) Avicennovega premisleka, ki ga vodi do tega, da pripiše biti zgolj akcidentalno razmerje do bistva/bitnosti. Gre za znamenito in epohalno ločitev med bistvom/bitnostjo in bitjo, katere zadnji oz. prvi razlog je za Avicenna v razlikovanju med enostavnostjo Prvega Vzroka in sestavo stvarstva.¹⁵ Prvi Vzrok, ki je stvarnik vsega stvarstva, se mora po svoji enostavnosti razlikovati od vsega ustvarjenega. Medtem ko je Bog nujna bit (*nesesse esse*), je vse stvarstvo zgolj možna oz. mogoča bit (*possibile esse*). In medtem ko *nesesse esse* nima nobenega vzroka svoje biti, je vsa *possibile esse* glede biti odvisna od nekega vzroka, torej je vse sestavljeno iz možnosti in biti oz. eksistence. Resen premislek kreativne narave Boga, ki je vse ustvaril *ex nihilo*, implicira, da je vsaka kreatura sama po sebi kontingentna, da razloga svoje biti nima v sami sebi, temveč v nujni biti. To pa pomeni, da se bistvo/bitnost v vsem, razen v Bogu, v samem sebi razlikuje od bistva/bitnosti, ki je realizirano, ki *je*. Rečeno drugače, bistvo/bitnost, ki je realizirano, se razlikuje od biti, prek katere se realizira.¹⁶

Eden od nasledkov tega premisleka, ki nas vrača k problematiki absolutne obravnave bistva/bitnosti, je tudi, da je treba razlikovati med bistvom/bitnostjo v samem sebi in realiziranim bistvom/bitnostjo. Razlika med bistvom/bitnostjo in bitjo, po kateri je realizirano, je predpostavka razlikovanja med bistvom/bitnostjo v samem sebi in realiziranim bistvom/bitnostjo, kateremu se lahko »primeri« katerikoli predikat: univerzalnost, partikularnost itd. Z drugimi besedami – razlika med bitjo in bistvom/bitnostjo pomeni tudi, da je bistvo/bitnost v samem sebi indiferentno do svojih lastnih realizacij.

4. Če Akvinski razume prej omenjene momente dispozitiva kot samo-umevne in jih v razpravo vpelje brez vnaprejšnje razdelave, pa je razlika med bistvom/bitnostjo na način dela (*per modum partis*) in bistvom/bitnostjo na

¹⁴ *Quaestiones quodlibetales*, VIII, quaest. 1, art. 1.

¹⁵ Akvinski tematizira razliko med *essentia* in *esse* v 4. poglavju *O bivajočem in bistvu/bitnosti*. O tem cf. M. Vesel, »Komentar k 'De ente et essentia' Tomaža Akvinskega«, str. 192–207.

¹⁶ O tem cf. tudi L. E. Goodman, *Avicenna*, str. 61–83.

način celote (*per modum totius*), ki ravno tako odigra svojo vlogo v Tomaževi obravnavi vprašanja univerzalij,¹⁷ razvita v dokaj dolgem in pretanjenem argumentu 2. poglavja *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, ki pa ga tu ne moremo obnoviti v celoti. Rezultat tega premisleka, ki je povzet v zadnjih odstavkih omenjenega poglavja, je sledeč.

Logični pojem rod implicitno vsebuje v svojem pomenu vse, celoto tega, kar je vrsta. In tako kot označuje celoto rod, jo označujeta tudi razlika in definicija oziroma vrsta, ki je izražena z definicijo; toda vsaka od teh predikabilij na specifičen način. Rod označuje neko obliko, vendar ne določno »to ali ono«. Določno jo namreč izraža razlika, ki jo nedoločno označuje rod. Isto velja tudi za vrsto. Narava vrste je glede na individua te vrste nedoločena, narava rodu pa je nedoločena glede na vrsto. Ker se rod predicira vrsti, implicira v svojem pomenu vse, kar je določno v vrsti, čeprav to označuje nerazločno. Ravno tako pa tudi vrsta, ker se predicira individuu, vsebuje oz. označuje vse, kar je bistveno/bitnostno v individuu, četudi nerazločno. Vendar pa je lahko tudi vrsta (vrsta pomeni toliko kot bistvo/bitnost določene vrste substanc) – tako kot rod (isto pa velja tudi za razliko) – označena na dva načina, kar pomeni, da lahko bistvo/bitnost obravnavamo na dva načina: kot celoto in kot del. V primeru človeka bistvo/bitnost človeka označuje na način celote, kadar je izraženo s konkretnim imenom »človek« (*homo*), in na način dela, kadar je izraženo z abstraktnim imenom »človeškost« (*humanitas*).

Vrsta označuje vse, kar je bistveno/bitnostno v individuu te vrste tedaj, kadar označuje na način celote, to pa je tedaj, ko je bistvo/bitnost (narava, vrsta) označena s konkretnim imenom, npr. človek. V tem primeru bistvo/bitnost označuje kot celoto in vključuje v svoj pomen tudi »označeno materijo« hylemorfične substance. Če pa je bistvo/bitnost izražena z abstraktnim imenom, kot npr. »človeškost«, potem označuje na način dela, kar pomeni, da iz svojega pomena izključuje označeno materijo hylemorfične substance Sokrat:

»'Človeškost' namreč označuje tisto, zaradi česar je človek človek. Označena materija pa ni tisto, zaradi česar je človek človek, in tako nikakor ni vsebovana v tistem, po čemer ima človek to, da je človek. Ker torej človeškost vključuje v svoj koncept samo to, po čemer ima človek to, da je človek, je očitno, da je iz njenega pomena izpuščena oziroma izključena označena materija.«¹⁸

¹⁷ O vzporednicah med *essentia per modum partis* in *essentia per modum totius* ter *forma partis* in *forma totius* pri Albertu Velikem, cf. A. de Libera, *La querelle des universaux*, str. 278–279.

¹⁸ *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, II (18).

Abstraktno ime »človeškost« seveda označuje vrsto kot oblika, vendar pa to ni oblika celote hylemorfične sestave, temveč oblika te sestave, ne brez materije nasploh, temveč zgolj brez individualizirajočega materialnega aspekta, tj. določene materije, materije, ki se lahko pokaže: tega mesa in teh kosti:

»Toda zato, ker nastane, kot je bilo rečeno, označitev vrste nasproti rodu po obliki, označitev individua nasproti vrsti pa po materiji, je nujno, da ime, ki označuje tisto, iz česar je vzeta narava rodu, z izključitvijo določene oblike, ki naredi vrsto, označuje materialni del celote, tako kot je telo materialni del človeka. Ime pa, ki označuje tisto, iz česar je vzeta narava vrste, z izključitvijo označene materije označuje oblikovni del. In zato je »človeškost« označena kot neka oblika in pravimo, da je oblika celote (*forma totius*); ne kot nekaj pridodanega bistvenim delom, namreč obliki in materiji, tako kot se oblika hiše pridoda njenim integralnim delom, temveč je bolj oblika, ki je celota, zaobsegajoča namreč obliko in materijo, vendar z izključitvijo tistih stvari, po katerih je materija narejena <tako>, da se lahko označi.«¹⁹

Tako lahko ponovimo: bistvo/bitnost človeka označujeta ime »človek« in ime »človeškost«:

»'Človek' človeka označuje kot celota (*ut totum*), kolikor namreč ne izvzema označitve materije, temveč jo vsebuje implicitno in nerazločno (*non precipit designationem materie sed implicite continet eam et indistincte*), podobno kot je bilo rečeno, da rod vsebuje razliko; in zato se ime 'človek' izreka o individuih. Toda ime 'človeškost' ga označuje kot del (*ut partem*), kajti v svojem pomenu vsebuje samo to, kar je človek, kolikor je človek, in izvzema vso označenost, zato se ne izreka o individualnih ljudeh.²⁰

Ali kot pravi Akvinski v komentarju prve knjige *Sentenc* Petra Lombardskega:

»In zato narava oz. bistvo/bitnost označuje na dva načina. Kot del – in glede na to se občā/skupna narava razume z izključitvijo česarkoli, kar ne sodi k občā naravi (*natura communis sumitur cum precisione cujuslibet ad naturam communem non pertinentis*): tako namreč pride določena <oz. označena> materija naknadno v sestavo posamezne določene stvari (*sic*

¹⁹ *Ibid.*, II (19).

²⁰ *Ibid.*, II (20).

enim materia demonstrata supervenit in compositionem singularis demonstrati), kot na primer z imenom »človeškost; in na ta način se ne predicira, niti ni rod niti vrsta, temveč je z njo človek poimenovan (*denominatur*) na formalen način (*formaliter*). Ali pa označuje kot celota glede na to so tiste stvari, ki sodijo k občī/skupni naravi, razumljene brez izključitve (*ea quae ad naturam communem pertinent, sine precisione intelliguntur*); in tako je v občō/skupno naravo potencialno vključena tudi določena <oz. označena> materija (*includitur in potentia etiam materia demonstrata in natura communi*); in tako je označena z imenom »človek« in označuje/pomeni tako, kar je. In na oba načina obstaja to ime bistvo/bitnost. Zato včasih pravimo, da je Sokrat bistvo/bitnost, kdaj pa bomo rekli, da bistvo/bitnost Sokrata ni Sokrat.«²¹

Konkretno ime »človek« je torej abstrahirano brez izključitve in tako ne izključuje ničesar, kar je v vsakem posameznem človeku. Označuje človeško bistvo/bitnost *per modum totius*, se pravi, z vidika njegove celotne definicijske formule, kar ontološko pomeni telo, ki ima razumno dušo. Bistvo/bitnost »človek« ne izključuje označitve materije, se pravi označene materije. Zaradi te popolne identitete je lahko predikat vsakega individua človeške vrste, kot npr.: »Sokrat je človek.« V tem primeru pomeni celoto, ki je konkreten Sokrat, z določenimi dimenzijami (označena materija). Abstraktno ime »človeškost« pa je abstrahirano z izključitvijo vsake individualne označitve, ki je pri Akvinskem označena materija. Tako označuje človeško bistvo/bitnost samo *per modum partis*, se pravi, da je bistvo/bitnost razumljeno samo kot »tisto, po čemer je človek človek«, z vidika definicijske formule, ki vsebuje tisto, kar pripada človeku kot človeku. V tem primeru ne more biti predikat posameznega človeka, saj ne moremo reči: »Sokrat je človeškost.«

V povzetku je razlika med bistvom/bitnostjo na način dela in bistvom/bitnostjo na način celote naslednja. Obstajata dve imeni, ki izražata bistvo/bitnost človeka. Konkretno ime »človek«, ki izraža bistvo/bitnost človeka na način celote, in abstraktno ime »človeškost«, ki izraža bistvo/bitnost človeka na način dela. Razlika med tema dvema imenoma je v tem, da ime »človek« v svoj pomen vključuje »označeno materijo človeka«, ime »človeškost« pa jo izključuje. Toda ta ne-izključitev, se pravi vključitev označene materije, je v imenu bistva/bitnosti človeka »človek« prisotna implicitno in nerazločno. Označena materija je za Akvinskega materija, določena z tremi dimenzijami, kar pomeni, da gre tu za posameznega človeka, npr. Sokrata, ki ima tri določene dimenzije, ki so njegova označena materija. Sokrat, ki tako kot Platon sodi v

²¹ *In I Sent.*, dist. 23, quaest. 1, art. 1, resp.

vrsto »človek« (*homo*), katere rod je »živo bitje« (*animal*) in razlika »razumno« (*rationale*), se od Platona razlikuje po tem, da ima določeno oz. označeno materijo, se pravi tri določene dimenzije, ki so drugačne od Platonovih.²²

Medtem ko ime »človeškost« izključuje »označenost« posameznega človeka, in pomeni zgolj in samo bistvo/bitnost človeka, kolikor je človek, ne pa kolikor je človek z določenimi dimenzijami oz. človek, ki ima označeno materijo, ter zato označuje bistvo/bitnost človeka na način dela, konkretno ime »človek« za bistvo/bitnost človeka implicitno in nerazločno vsebuje tudi to s tremi dimenzijami določeno oz. označeno materijo in je ne izključuje. Vendar pa je treba biti pozoren na besedici »implicitno in nerazločno«. Ime »človek« v svoj pojem ne vključuje eksplicitno in razločno te ali one določene oz. označene materije. Ime »človek« v svoj pomen sicer vključuje celovitost posameznega človeka, tudi njegovo določeno oz. označeno materialnost, vendar na nedoločni in implicitni način. To pomeni, da označuje bistvo/bitnost človeka na način celote, se pravi, da v svoj pomen vključuje tudi (nedoločeno) označeno materijo bistva/bitnosti človeka, npr. Sokrata.

II. UNIVERZALIJE

1. Različne obravnave bistva/bitnosti

Akvinski obravnava vprašanje razmerja med »bistvom/bitnostjo« in Porfirijevimi predikabilijami v perspektivi »ustreznosti« (*convenientia*): »kdaj univerzalnost ustreza bistvu/bitnosti« oz. »na kakšen način je <bistvo/bitnost> v razmerju do pojma rodu, vrste in razlike.« Ali rečeno drugače, kateri od različnih možnih načinov obravnavanja bistva/bitnosti je subjekt predikacije rodovnih ali vrstnih izrazov. Ali še drugače, v kateri obravnavi bistva/bitnosti lahko rečemo, da je bistvo/bitnost splošno, obče, univerzalno. Bistvo/bitnost je namreč mogoče obravnavati, kot smo že rekli, na več načinov: kot del oz. na način dela; kot ločeno oz. kot nekaj, kar obstaja zunaj posameznih stvari; kot celoto oz. na način celote. Bistvo/bitnost *per modum totius* pa lahko obravnavamo: po njem samem oz. zgolj glede na njega samega ali glede na bit, ki jo ima v tem (tj. v posameznih stvareh) ali onem (tj. v duši).

Kar zadeva prvo možnost, namreč bistvo/bitnost, kolikor je označeno *per modum partis*, je Akvinski kratek. Predikabilije oz. univerzalije rod, vrsta in

²² Seveda ne gre za to, da bi bile določene oz. označene dimenzije Sokrata ali Platona določene enkrat za vedno, saj se dimenzije človeka v teku življenja spreminjajo. Več o tem M. Vesel, »O počelu individuacije pri Tomažu Akvinskem«.

razlika ne ustrezajo bistvu/bitnost, mišljenemu *per modum partis*, ker se tisto, čemur pripadajo pojmi rodu, vrste in razlike, predicira »temu označenemu posameznemu«, bistvo/bitnost, označeno na način dela, pa se ne predicira posameznim, individualnim substancam. Bistvo/bitnost, ki je izraženo z abstraktnimi imeni, kot sta npr. »človeškost« (*humanitas*) ali »živalskost« oz. »življenjskost« (*animalitas*), se ne predicira posameznim substancam, ker ne označuje celote. Sokrat tako ni niti »človeškost« niti »živalskost«. Abstraktna imena, ki označujejo na način dela, niso identična z bistvom/bitnostjo, niso bistvo/bitnost, temveč so počela, principi bistva/bitnosti: »razumnost« (*rationalitas*) ni razlika, temveč počelo razlike, »človeškost« ni vrsta, temveč počelo vrste in »živalskost« ni rod, temveč počelo rodu.

Druga možnost, ki jo obravnava Akvinski, je bistvo/bitnost, kot naj bi ga zagovarjali »platoniki«: bistvo/bitnost je nekaj, kar eksistira ločeno od posemeznosti oz. neka »stvar, ki eksistira izven posameznih stvari«. Z bistvom/bitnostjo, ki biva »zunaj posameznih stvari«, je seveda mišljena platonistična Oblika oz. Ideja, pri čemer je takšno Tomaževo branje Platona posredovano predvsem z Avicennovo interpretacijo, ki Platonu pripiše tezo, po kateri so oblike (*formae*) ločene od individuov.²³ Ločeno in idealizirano bistvo/bitnost bi bilo načeloma seveda lahko subjekt predikacije univerzalij (rodu, vrste in razlike), vendar pa v Tomževi perspektivi ni mogoče zagovarjati njegovega obstoja. Akvinski iz takšnega branja Platona in platonizma – oblike posameznih stvari so ločene od njih in obstajajo kot Oblike – namreč potegne sklep, da »ločenih oblik« (rodovi, vrste, razlike) ni mogoče predicirati individualnim substancam in da preko takšnih Oblik ni mogoče spoznati posameznih substanc.

Če je bistvo/bitnost Sokrata namreč ločeno od Sokrata in biva zunaj njega, potem se Sokratu njegova bistvena/bitnostna določila (rod, vrsta, razlika) ne morejo predicirati, prediciramo jih lahko samo bistvu/bitnosti, ki pa je od njega ločeno. Skratka, če bi predikabilije rodu, vrste in razlike »ustrezale« ločenemu bistvu/bitnosti, se pravi, če bi jih lahko predicirali ločenemu bistvu/bitnosti, bistvu/bitnosti *ante multiplicitate*, bi sledilo, da se npr. rodovno določilo »živo bitje« ali vrstno določilo »človek« ne more predicirati posameznemu individuu, npr. Sokratu, ampak zgolj njegovemu, od njega ločenemu, bistvu/bitnosti. Na drugi strani pa bi tudi spoznanje ločenega bistva/bitnosti ne prispevalo k spoznanju posameznih stvari, saj pridemo do spoznanja, do razumevanja posamezne stvari ravno prek njenega bistva/bitnosti. Če je »stvar umljiva samo po svoji definiciji in bistvu/bitnosti«, kot pravi Akvinski

²³ Cf. *Liber de philosophia prima* ..., VII, 2: »Plato vero inclinabat se ad hoc ut formae sint separatae.«

v 3. odstavku 1. poglavja *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, potem od posamezne stvari (npr. Sokrata) ločeno bistvo/bitnost, ne pripomore k spoznanju tega, da je Sokrat po svojem bistvu/bitnosti človek.

Preostaja torej še tretja možnost: bistvo/bitnost na način celote. Bistvu/bitnosti ustrazata pojma rodu in vrste torej samo, kolikor bistvo/bitnost označuje *per modum totius*, s konkretnimi imeni kot sta denimo »človek« (*homo*) ali »živo bitje« (*animal*), ker tako implicitno in nedoločno vsebuje tisto, kar je v individuih. Tomažev prvi, preliminarni odgovor glede problema univerzalij je torej, da je bistvo/bitnost univerzalno (kar pomeni, da se mu predicirata univerzalni predikabiliji rodu in vrste), kadar označuje oz. pomeni na način celote. Vendar pa s tem seveda odgovor še ni popoln. Bistvo/bitnost, razumljeno *per modum totius*, lahko namreč obravnavamo na dva načina. Najprej po njegovem svojstvenem *ratii*, tako, kot je v samem sebi, in, drugič, glede na bit, ki jo ima »v tem ali onem«, kar pa zopet pomeni ali kolikor je v tej ali oni individualni substanci ali kolikor je v duši. Četudi vemo, da je bistvo/bitnost lahko univerzalno le *per modum totius*, je še vedno odprto, v katerem od možnih načinov njegove obravnave je tako.

Obravnava bistva/bitnosti *secundum rationem propriam* je absolutni premislek o bistvu/bitnosti (*absoluta consideratio*). In kot tako bistvo/bitnost izključuje vse določitve, ki ne sodijo k njemu, kolikor je bistvo/bitnost: »Na ta način je o njem resnično samo to, kar mu pripada kot takemu; zato bo vse, karkoli drugega se mu bo pripisalo, napačno pripisovanje (*attributio*).«²⁴ Bistvu/bitnosti »človek« pripadata tako samo specifična, vrstna razlika »razumno« in rodovno določilo »živo bitje«, torej samo tisto, kar sodi v definicijo človeka. Vse ostale določitve pa so, ko obravnavamo bistvo/bitnost na ta način, napačne določitve, napačna pripisovanja. Tako je to, da je človek bel ali črn, glede na človeka kot človeka, glede na *ratio* človek, zunaj pojma tako razumljenega bistva/bitnosti: »Na primer človeku, kolikor je človek, pripada 'razumno' in 'živo bitje' ter druge stvari, ki sodijo v njegovo definicijo; 'belo' ali 'črno' ali karkoli podobnega, kar ni v pojmu človeškost, pa ne pripada človeku, kolikor je človek (*quod non est de ratione humanitatis, non conuenit homini in eo quod homo*).«²⁵ Ker je bistvo/bitnost lahko v različnih subjektih (nosilcih, podlagah), se pravi v posameznih stvareh ali v duši, v posameznih stvareh pa je lahko v tej ali oni stvari, je treba kot bistvo/bitnost v njem samem upoštevati samo tisto, kar se lahko kot bistvo/bitnosti pripiše vsem subjektom, ki imajo to bistvo/bitnost, odmisлити pa vse individualne razlike, ki nastopajo v teh subjektih. Nič, kar nastopa v teh različnih subjektih in kar ne more biti pripisano

²⁴ *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, III (22).

²⁵ *Ibid.*

vsem subjektom, ne more biti bistvo/bitnost razumljeno *secundum rationem propriam*. Vse, kar nastopa v posameznih subjektih z določenim bistvom/bitnostjo in se lahko predicira vsem subjektom, ki imajo to bistvo/bitnost, je bistvo/bitnost *secundum rationem propriam*. Bistvo/bitnost *secundum rationem propriam*, bistvo/bitnost »obravnavano absolutno«, je bistvo/bitnost, ki se predicira vsem individuom.

Isto pravilo glede atribucije, ki velja za atributa »bel« ali »črn« v primeru bistva/bitnosti »človek«, velja na splošno za vse attribute bistva/bitnosti, ki ne sodijo v njegov svojstven, lasten pojem, med njimi tudi za atributa »eden« in »mnog«. Niti prvi niti drugi ne ustreza bistvu/bitnosti glede na njegovo »absolutno obravnavo«. Narava (oz. bistvo/bitnost) razumljena na ta način, obravnavana sama po sebi, ne more biti niti »ena« niti jih ne more biti »več«. Ti dve določitvi sta zunaj pojma človeškosti, lahko pa se temu pojmu »primerita«, sta lahko njegovi akcidentalni lastnosti: »Če bi se vprašalo, ali se lahko narava, obravnavana na ta način, imenuje ena ali več kot ena, se ne bi smelo dopustiti nobeno od tega, kajti oboje je zunaj koncepta človeškosti, poleg tega pa se ji lahko primeri oboje (*extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere*).«²⁶

Zakaj bistvo/bitnost, obravnavano absolutno, ne more biti eno ali mnogo? Če bi k pojmu bistva/bitnosti *secundum rationem propriam* oz. v njegovi »absolutni obravnavi«, npr. k pojmu bistva/bitnosti »človek« sodilo določilo množstva, potem bistvo/bitnost »človek« ne bi moglo nikoli biti samo eno, že vsakdanje izkustvo pa nam dokazuje nasprotno, saj je bistvo/bitnost »človek« »poedinjeno«, eno v Sokratu. Drugače velja za »enost« (*unitas*). Če bi k pojmu bistva/bitnosti »človek« sodila enost, potem bi imela Platon in Sokrat eno in isto bistvo/bitnost, eno naravo, kar pomeni, da se bistvo/bitnost ne bi moglo pomnožiti v več posameznih ljudeh. Ali, rečeno drugače, če bi enost in množstvo sodila k bistvu/bitnosti sami po sebi, potem bi prišlo do protislovja, saj bi v primeru, da bi bistvu/bitnosti samem po sebi pripisali »enost«, da je eno, bistvu/bitnosti ne mogli pripisati množstva in obratno. Vidimo pa, da je bistvo/bitnost »človek« eno v Sokratu, in da jih je več, saj je to bistvo/bitnost tudi v Platonu.

Vse te in druge lastnosti, se torej bistvu/bitnosti primerijo »glede na bit, ki jo ima v tem ali onem«, se pravi, glede na njegov obstoj v posameznih, singularnih oz. individualnih stvareh ali glede na njegov obstoj, ki ga ima v človeški duši. Bistvo/bitnost, mišljeno na ta način, sprejema akcidentalne določitve, ki jih v prvem primeru izključuje, zaradi tistega, v čemer je: »In tako se o njej sami <namreč naravi oz. bistvu/bitnosti> nekaj izreka akcidentalno,

²⁶ *Ibid.*

zaradi tistega, v čemer je; tako kot pravimo, da je človek bel, ker je Sokrat bel, čeprav to, <da je bel>, ne pripada človeku, kolikor je človek.«²⁷ Tako človek ni bel po svojem bistvu/bitnosti, ne kolikor je človek, temveč zaradi tega, ker je bel Sokrat, v katerem je bistvo/bitnost človeka. Akcidence spremljajo bistvo/bitnost (naravo), ki ima bit v tej ali oni stvari, v obeh primerih obstoja tega bistva/bitnosti, toda noben od teh dveh načinov biti bistva/bitnosti »v tem ali onem« ne pripada bistvu/bitnosti, kolikor je razumljeno absolutno.

Bistvo/bitnost v posameznih, singularnih stvareh ima torej »mnogotero bit« (*multiplex esse*), glede na različnost posameznih stvari. Vendar pa to »mnoštvo biti«, kot smo že rekli, ne sodi k bistvu/bitnosti razumljenem absolutno. Če bi namreč bistvo/bitnost (narava) človeka, kolikor je človek, imelo bit v tej posamezni, singularni stvari, v tem in ne onem posameznem človeku, potem ne bi bilo nikoli izven te posamezne stvari, izven tega posameznega človeka. Če bi bilo bistvo/bitnost »človek« omejeno na Sokrata, potem ga ne bi bilo moč najti nikjer drugje. Na drugi strani pa ne bi, če bi k bistvu/bitnosti (naravi) človeka, kolikor je človek, sodilo, da ni v tem posameznem človeku, nikoli moglo biti v tem posameznem človeku. Če pa bistvo/bitnost ne bi bilo v posamezniku, npr. v Sokratu, potem Sokrat ne bi imel bistva/bitnosti, kar je seveda nesmiselno.

Bistvo/bitnost, razumljeno absolutno, mora torej biti abstrahirano od sleherne biti, ki jo lahko ima, vendar na neizključujoč način, se pravi tako, da *ne* izključuje nobene od teh možnih biti. Bit v »tem ali onem« oz. eksistenca bistva/bitnosti v tej ali oni posamezni stvari ali v duši, je implicirana v pojmu absolutnega bistva/bitnosti, vendar nerazločno. Bistvo/bitnost *per modum totius* je lahko v tej ali oni posamezni stvari, v tem ali onem posamezniku, ali v duši, toda ne, kolikor je mišljeno absolutno, ne *secundum rationem propriam*.

2. Univerzalnost je akcidenca bistva/bitnosti v razumu

Kaj vse to pomeni za problematiko univerzalij? Kdaj lahko, na podlagi do sedaj rečenega, torej rečemo, da univerzalnost (*ratio universalis*) ustreza bistvu/bitnosti *per modum totius*?

Očitno univerzalnosti ne moremo pripisati bistvu/bitnosti *secundum rationem propriam*, saj sodi k njemu samo tisto, kar sodi v njegovo definicijo, vse drugo pa »se mu primeri« glede na bit, ki jo ima »v tem ali onem«, se pravi glede na to ali je v posameznih, singularnih stvareh (mnoštvo, enost, črno, belo, itd.) ali v duši. Univerzalnost je namreč definirana z enostjo (*unitas*) in

²⁷ *Ibid.*

občostjo/skupnostjo (*communitas*), nobeden od teh dveh pojmov pa ne sodi k človeškemu bistvu/bitnosti, kolikor je razumljeno absolutno. Če bi bilo bistvo/bitnost eno, bi ne moglo biti multiplicirano v mnogih posameznih stvareh, kar pa je očitno, saj je bistvo/bitnost »človek« distribuirano v mnogih posameznih ljudeh (Sokrat, Platon, Aristotel itd.). Na drugi strani pa bistvo/bitnost *secundum rationem propriam* ne more biti niti obče/skupno. Če bi v pojem »človek« sodila občost, potem bi bila v vsem, v čemer bi se nahajala »človeškost«, tudi občost. To pa seveda ne drži, kajti v individualnem človeku Sokratu, kljub temu, da je njegovo bistvo/bitnost »človek« (ali »človeškost«), ne obstaja nobena občost/skupnost, temveč je v njem vse individualizirano.

Tako je tudi glede univerzalnosti edini možen sklep, da se bistvu/bitnosti *per modum totius* »primeri«, kolikor je v »tem ali onem«. V posameznih stvareh ali v duši?

Kar zadeva individualne stvari, velja obraten sklep od sklepa glede bistva/bitnosti v absolutni obravnavi. V individualnih substancah pomnoženo bistvo/bitnost (oz. narava) je v njih sicer eno (Sokrat ima eno bistvo/bitnost), vendar ne kot tako eno, ki bi ustrezalo vsem individuom iste vrste: »Ravno tako tudi ne moremo reči, da pojem rodu ali vrste ustreza človeški naravi po njeni biti, ki jo ima v individuih, kajti v individuih človeška narava ni z ozirom na enost, tako da bi bila kaj enega, ustrežajočega vsem, kar zahteva univerzalni pojem (*secundum unitatem, ut sit unum quid omnibus conveniens, quod ratio universalis exigit*).«²⁸ Če naj rečemo, da je pojem »človek« univerzalen, potem mora obstajati kot nekaj enega, kot neko eno, ki ustreza vsem individuom vrste človek, tj. vsem ljudem. Teh kriterijev pa bistvo/bitnost, ki je v posameznih, individualnih stvareh, ne izpolnjuje.

Univerzalnost ustreza lahko torej samo bistvu/bitnosti, kolikor je to v duši ali, bolje, v umu. Samo v umu je bistvo/bitnost *unum quid omnibus conveniens*, se pravi nekaj enega, kar ustreza vsem posameznim, individualnim stvarim, ki imajo to bistvo/bitnost. Akvinčeva teza glede univerzalij je torej, rečeno zelo na kratko, naslednja: univerzalije (rodovi, vrste, razlike) obstajajo samo v umu:

»Ta človeška narava ima bit v umu abstrahirano od vseh individualizirajočih dejavnikov (*esse abstractum ab omnibus individuantibus*) in ima zato enolično razmerje do vseh individuov, ki so zunaj duše, kolikor je na enak način podobnost (*similitudo*) vseh in vodi do spoznanja vseh, kolikor so ljudje. In zato um, ker ima <človeška narava> takšno razmerje do vseh individuov, iznajde pojem vrste (*adinvenit rationem speciei*) in ji

²⁸ *Ibid.*, III (24).

ga pripiše; zato pravi Komentator na začetku knjige *O duši*, da je 'um tisti, ki naredi univerzalnost v stvareh'; to pravi tudi Avicenna v svoji *Metafiziki*.²⁹

Podobno oz., kot bomo videli v nadaljevanju, identično stališče glede univerzalnosti bistva/bitnosti v razumu, zagovarja Akvinski tudi v svojem komentarju *Sentenc* Petra Lombardskega, ki je nastal v istem obdobju kot *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, le da je tu formulacija nekoliko drugačna. Akvinski pravi, da obstajajo med stvarmi, ki jih označujemo z imeni, take, ki imajo celotno bit zunaj duše, kot sta npr. človek in kamen, druge, ki nimajo ničesar zunaj duše, kot so npr. sanje in zamišljanje (*imaginatio*) himere, in tretje, ki imajo temelj v stvareh zunaj duše, »dopolnilo njihovega pojma (*complementum rationis eorum*)«, ki zadeva formalni, oblikovni vidik (*quantum ad id quod est formale*), pa se zgodi z dejavnostjo duše (*per operationem animae*). Tak je primer univerzalnosti (*ut patet in universalibus*):

»Človeškost (*humanitas*) je namreč nekaj v stvari (*in re*), vendar pa tam nima univerzalnega pojma (*rationem universalis*), kajti zunaj duše ni kake človeškosti, ki bi bila skupna mnogim <posameznikom>. Vendar pa ji je, kolikor je sprejeta v um, z dejavnostjo uma pridodana intenca (*intentio*), z ozirom na katero se imenuje vrsta (*species*).«³⁰

V primerjavi z odlomkom iz *O bivajočem in bistvu/bitnosti* je v odlomku iz komentarja *Sentenc* izrecno omenjeno, da človeška narava (oz. bistvo/bitnost) biva tudi v posameznih stvareh, vendar ne kot univerzalna, da ji dejavnost uma doda intenco (*intentio*), in da se lahko človeška narava šele kot intenca imenuje vrsta.

Ta dva, dokaj špartansko formulirana odgovora na »vprašanje univerzalij« sicer izražata bistvene točke Akvinčeve teorije univerzalij, vendar pa sta obenem, zaradi novih konceptov, s katerimi operirata, dokaj nejasna. Iz dosedanjšega besedila *O bivajočem in bistvu/bitnosti* in iz odlomka komentarja *Sentenc* namreč ni jasno, kako pride do tega, da ima »človeška narava bit v razumu, abstrahirano od vseh individualizirajočih stanj« oz. kako poteka proces abstrakcije od bistva/bitnosti, ki je v posameznem človeku, do bistva/bitnosti v spoznavajočem razumu; zakaj in kdaj um »iznajde« (*adinvenit*) pojem vrste in ga pripiše človeški naravi (bistvu/bitnosti); kaj je intenca in kako pride do tega, da je človeškemu bistvu/bitnosti v umu »pridodana intenca (*intentio*)«, ki iz nje šele naredi vrsto itd.

²⁹ *Ibid.*, III (25).

³⁰ *In I Sent.*, dist. 19, quaest. 5, art. 1, resp.

Na ta vprašanja je mogoče natančneje odgovoriti, če se ozremo po drugih besedilih, v katerih Akvinski obravnava isto problematiko, predvsem po tistih vprašanih prve knjige *Summae theologiae*, v katerih natančneje pojasnjuje človeški spoznavni postopek pri spoznavanju hylemorfičnih substanc. Začetni korak v spoznavnem postopku je po Akvinskem čutno zaznavanje, vendar pa se bomo tu osredotočili na postopke in procese, do katerih pride na ravni uma, kjer so skriti odgovori na gornja vprašanja.

Po Akvinskem um iz »fantazem«³¹ (*phantasmata*, ki jih človek pridobi prek čutil) abstrahira tisto, kar je za določeno stvar bistveno/bitnostno. To pomeni, da mora iz individualne materije, ki je še vedno prisotna v *phantasmata*, abstrahirati obliko posamezne stvari. Tako pride prek abstrakcije do oblike posamezne substance, ki je bistvo/bitnost posamezne stvari, in jo v tem procesu naredi za *species intelligibilis*:

»Tiste <lastnosti>, ki sodijo k pojmu vrste (*species*) katerekoli materialne stvari, denimo kamna ali človeka ali konja, lahko obravnavamo brez individualizirajočih počel, ki ne sodijo k pojmu vrste. In to pomeni abstrahirati univerzalno od partikularnega (*abstrahere universale a particulari*) oziroma inteligibilno vrsto od fantazem (*vel speciem intelligibilem a phantasmatibus*); obravnavati namreč naravo vrste (*naturam speciei*) brez obravnave individuizirajočih počel, ki so predstavljena prek fantazem.«³²

Materija, ki je v tem procesu odmišljena, pa ni materija nasploh (ta materija sodi v bistvo/bitnost), temveč individualna materija: to meso in te kosti. Razum misli vrsto naravne stvari brez individualne čutne materije, ne pa brez obče čutne materije.³³

Postopek abstrakcije je tu opisan nekoliko podrobneje, zopet pa so vpeljani novi koncepti. Um od materialne stvari odmisli vse, kar ne sodi k pojmu *species* te materialne stvari, torej vsa individualizirajoča počela. Ta postopek je abstrakcija univerzalnega iz partikularnega oziroma abstrakcija inteligibilne *species* iz *phantasmata* oziroma obravnava narave (bistva/bitnosti) *species* brez individualizirajočih počel, ki so prisotna še v fantazmah. Imamo torej tri izraze, ki opisujejo isti postopek na različne načine: abstrahirati univerzalno iz partikularnega je enako abstrahirati inteligibilno *species* iz fantazem, kar je zopet enako obravnavati naravo vrste brez individualizirajočih počel.

³¹ *Phantasmata* niso čutno zaznavne slikovne reprezentacije (podobe), kot se večkrat prevaja, teveč zgolj formalne podobnosti oz. reprezentacije.

³² *Summa theologiae*, I, quaest. 85, art. 1, ad 1.

³³ Cf. *ibid.*, ad 2: »Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi.«

Ključen koncept v tem postopku je torej *species*. Toda kaj je ta *species*?

Species lahko pomeni najmanj štiri stvari: Obliko v platonističnem smislu (Idejo) ali specifično obliko stvari ali logični pojem oz. predikabilijo »vrsta« ali inteligibilno obliko (*forma*). Za spoznavni postopek, kolikor nas tu zanima, je odločilna *species intelligibilis*, ki pa je v človeški um pridobljena na temelju dveh predhodnih *species*: *species in medio* (*species* v zraku ali drugem mediju med predmetom spoznavanja in spoznavajočim) ter *species sensibilis* (*species* v čutnozaznavnih organih).³⁴ *Species intelligibilis*, ki je pridobljena z abstrakcijo od individualnih materialnih lastnosti, Akvinski definira kot podobnost (*similitudo*) bistva/bitnosti: »Zato je inteligibilna *species* podobnost bistva/bitnosti stvari, in je na neki način kajstvo in narava stvari po inteligibilni biti (*secundum esse intelligibile*), ne pa po naravni biti (*secundum esse naturale*), kolikor je v stvareh.«³⁵ *Species intelligibilis* je torej »na neki način« oz. zgolj podobnost bistva/bitnosti stvari, saj bistvo/bitnost ni na enak način v razumu, kot je v stvari sami. V stvari sami je bistvo/bitnost na naraven način, z določeno materijo, ki jo strukturira, v razumu pa je na inteligibilen način, se pravi brez materije, in obstaja zgolj kot kognitivna vsebina, ne da bi strukturiralo razum.

Rečeno nekoliko drugače:

»Ko rečemo 'abstraktno univerzalno' (*universale abstractum*) mislimo dve stvari: namreč samo naravo stvari (*natura rei*) in abstrakcijo oziroma univerzalnost (*abstractio seu universalitas*). Ta narava, kateri se primeri, da je mišljena ali abstrahirana oz. intenca univerzalnosti (*intentio universalitatis*), obstaja samo v posameznih stvareh; da je mišljena in abstrahirana oz. intenca univerzalnosti, pa je v umu. <...>³⁶ Podobno je človeškost, ki je mišljena, samo v tem ali onem človeku; toda to, da je človeškost dojeta brez individualirajočih stanj (*sine individualibus conditionibus*), kar pomeni, da je abstrahirana, iz česar sledi intenca univerzalnosti, se primeri človeškosti, glede na to, da je zaznana od uma, v tistem aspektu, v katerem je podobnost narave vrste in ne individualirajočih počel.«³⁷

»Inteligibilna *species*«, ki je sredstvo, s katerim um misli,³⁸ je torej formal-

³⁴ Tako kot večina sodobnih zgodovinarjev srednjeveške filozofije puščam *species*, kadar je govora o *species* v četrtem pomenu, neprevedeno. Več o tej izjemno pomembni problematiki cf. npr. K. H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*; R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*; D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*.

³⁵ *Quaestiones quodlibetales*, VIII, quaest. 2. art. 2, resp.

³⁶ *ST.*, I, quaest. 85, art. 2, ad. 2.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Cf. *Ibid.*, resp.: »Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus.«

na podobnost mišljene stvari. K tej *species intelligibilis* pa se um lahko obrne na dva načina.

V spoznavnem postopku um najprej misli stvar, katere podobnost je inteligibilna *species*, in na ta način seže z njeno pomočjo – ki je podobnost (*similitudo*) mišljene stvari (*rei intellectae*) in kot podobnost »na neki način kajstvo in narava« – , do posamezne stvari, denimo do posameznega človeka. V tem primeru se um do *species*, ki jo ima pri sebi, torej obrne z oziroma na to, »da je podobnost stvari (*similitudo rei*).« »In tako se obravnava uma ne ustavi v *species*, temveč prek *species* pride v stvar, katere podobnost je; tako kot oko prek *species*, ki je v zenici, vidi kamen; in podobno velja za podobo kamna, ki jo je mogoče obravnavati glede na to, da je neka podobnost stvari.«³⁹

Ker pa um reflektira tudi samega sebe, postane predmet mišljenja tudi sam postopek mišljenja, pa tudi inteligibilna *species*, s katero misli.⁴⁰ V tem primeru um obravnava *species* kot »neko bivajoče v umu (*ens quoddam in intellectu*), in tako spozna o njej, kar je inteligibilno ali univerzalno (*intelligibile vel universale*) ali kaj takšnega.«⁴¹ To pa pomeni, da je, kljub temu, da je že sama inteligibilna *species* zaradi abstrakcije od materialnih dejavnikov, ki so prisotni še na stopnji *phantasmata*, univerzalna, intenca univerzalnosti pripisana *species* šele na podlagi avtorefleksije uma in primerjave te abstraktne *species* z predmeti zunaj uma. *Intentio universalitatis* je posledica tega, da um uvidi, da je eno abstraktno naravo, *species intelligibilis*, mogoče aplicirati na mnogo individuov. In s tem, ko spozna to, pripiše inteligibilni *species* logično intenco univerzalnosti.

Intenca univerzalnosti je torej logična intenca, se pravi intenca, ki ima svoj temelj v stvarnosti zgolj posredno, preko prve intence.⁴² Njen neposredni temelj je neposredna intenca, to je mišljena narava (*species intelligibilis, natura intellecta, forma intellecta* ipd.), njen posredni temelj pa je ista narava, vendar ne kot mišljena, temveč kot obstoječa v posameznih stvareh. Ločiti je torej treba med inteligibilno *species* in vrsto kot logičnim pojmom oz. logično intenco. To je mogoče ilustrirati s primerom logične intence rod:

»Včasih pa to, kar označuje ime, ni podobnost stvari, ki eksistira zunaj duše, temveč je nekaj, kar sledi iz načina mišljenja stvari, ki je zunaj duše:

³⁹ *In II Sent.*, dist. 12, quaest. 1, art. 3, ad 5.

⁴⁰ *Cf. ST*, I, quaest. 85, art. 2, resp.: »Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo est res cuius species intelligibilis est similitudo.«

⁴¹ *In II Sent.*, dist. 12, quaest. 1, art. 3, ad 5.

⁴² O intencah in o razliki med prvimi ter drugimi intencami *cf.* M. Vesel, »Komentar k 'De ente et essentia' Tomaža Akvinskega«, str. 163–168.

in takšne so intence, ki jih iznajde naš um (*intentiones quas intellectus noster adinvenit*); tako kot tisto, kar je označeno s tem imenom 'rod', ni podobnost kake stvari, ki eksistira zunaj duše; temveč um pripiše (*attribuit*) <živemu bitju>, zato ker misli živo bitje kot v več vrstah (*ut in pluribus speciebus*), intenco rodu; in takšna intenca ima, kljub temu da njen neposredni temelj ni v stvari, ampak v umu, oddaljen temelj v sami stvari.«⁴³

Intenca rodu sledi »načinu mišljenja«, vendar pa sama ni ustvarjena z neposrednim aktom s katerim je razumljena, saj se drugače ne bi razlikovala od prve intence. Prva intenca nastane z abstraktnim dojetjem oz. z abstrakcijo. Za drugo intenco, intenco univerzalnosti, pa je potrebno še nekaj več: zanjo ne zadošča zgolj abstraktnost. Mišljena narava (*natura intellecta*) je v umu brez materialnih stanj, vendar pa to še ne razkrije, da je *ut in pluribus*. Za to je potrebna primerjava abstraktne narave z mnogimi stvarmi, v katerih jo je mogoče najti. Univerzalnost nastopi šele tedaj, ko je abstraktna narava primerjana z mnogimi stvarmi in ko je ugotovljeno, da se formalno ujema z mnogimi stvarmi, da je oblika mnogih stvari. Oblika, ki je sprejeta v umu, je univerzalna zaradi primerjave s stvarmi, katerih podobnost je.⁴⁴

V prej navedenem odstavku iz 3. poglavja *O bivajočem in bistvu/bitnosti* so implicitno prisotni vsi ti momemti. Bistvo/bitnost (narava, oblika, inteligibilna *species*) je dojeto z razumom in zato *de facto* pod pogoji, ki so mu naloženi s tem, da je v razumu. Razum, ki dojema samu univerzalno, s tem ko abstrahira obliko od materije, to osvobodi vsake individualnosti. Človeško bistvo/bitnost (oz. človeška narava), ki se nahaja v človeškem razumu, je abstrahirano od vseh individualizirajočih stanj, ki ga spremljajo, kolikor se nahaja v vsakem posameznem individuu človeške vrste. To pomeni, da za Akvinskega narava posameznih stvari obstaja v njih, vendar združena z individualizirajočo materijo. Ker je človeška narava v umu abstraktna, je brez materialnih lastnosti, ki se je držijo tudi še na ravni *phantasmata*. In ker je podobnost vseh individualnih ljudi na enak način (*equaliter*), ima uniformno razmerje do njih, kolikor so ljudje, se pravi z ozirom na njihovo formalno naravo. Zato jih je mogoče na podlagi te skupne narave tudi vse spoznati.

Ker ima mišljena narava (*natura intellecta*) uniformno razmerje »do vseh individuov, razum iznajde pojem vrste (*adinvenit ratio speciei*) in ji ga pripiše«.

⁴³ *In I Sent.*, dist.2, quaest. 1, art. 3, resp.

⁴⁴ *Cf. In II Sent.*, dist. 3, quaest. 1, art. 2, ad 3. »Forma quae est recepta in intellectu potest dupliciter considerari: vel per comparisonem ad rem cuius est similitudo et sic habet universalitatem; non enim est similitudo hominis secundum condiciones individuantes, sed secundum naturam communem: vel per comparisonem ad intellectum in quo habet esse, et sic est quid individuatum quemadmodum intellectus.«

Univerzalnost oblike torej ni posledica tega, da »ima bit« v razumu, da je v razumu, temveč posledica tega, da se nanaša na stvari kot podobnost (*similitudo*) stvari, na isti način kot en telesni kip predstavlja mnogo ljudi. Univerzalnost »mišljene oblike« (*forma intellecta*) je posledica dejstva, da je ena podobnost stvari, da reprezentira mnogo individualnih primerkov, tako kot je en kip človeka obči reprezentant mnogih ljudi. »Mišljena oblika« je obča oz. ima pojem občosti/skupnosti (*ratio communitatis*) glede na to, da je obči reprezentant mnogih ljudi:

»Kajti tista oblika <tj. mišljena oblika> nima univerzalnosti z ozirom na to bit, ki jo ima v razumu, temveč z ozirom na to, da se nanaša na stvari kot podobnost stvari (*non est uniuersalitas illius forme secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum*); tako kot tudi drži, da če bi en telesni kip predstavljal mnogo ljudi, bi ta podoba ali vrsta kipa imela posamezno in svojstveno bit glede na to, da bi bila v tej materiji, vendar pa bi imela pojem občosti (*rationem communitatis*) z ozirom na to, da bi bila obči reprezentant mnogih (*commune representantium plurium*).«⁴⁵

To pa pomeni, da je intenca univerzalnosti (kar je enako logična intenca »vrsta« ali logična intenca »rod« itd.) dosežena šele na podlagi refleksije dejstva, da ima mišljena narava (*natura intellecta*) (ali inteligibilna *species* ali oblika ipd.) človeka, ki je intenca prve stopnje, razmerje z individualnimi ljudmi zunaj duše, in da je to razmerje do vseh ljudi uniformno, da je do vseh v enakem razmerju.

Sklepa o univerzalnosti bistva/bitnosti v razumu ne more ovreči niti na videz paradokсно dejstvo, da je to bistvo/bitnost v razumu na neki način partikularno. *Ratio speciei*, kolikor ima bit v razumu, lahko namreč mislimo, kot je bilo mimogrede že omenjeno, v dveh perspektivah: kolikor se nanaša na spoznano stvar ali glede na bit, ki jo ima v razumu. Če bistvo/bitnost obravnavamo v prvi perspektivi, v perspektivi njegove eksistence v določenem, posameznem umu, ki ga misli, je to bistvo/bitnost seveda partikularno, je neka *species intellecta particularis*, saj je determinacija, akt nekega partikularnega uma, ki misli in spoznava: »In čeprav ima ta mišljena narava (*natura intellecta*) univerzalni pojem (*rationem uniuersalis*), ker je ena podobnost vseh (*una similitudo omnium*), če jo primerjamo s stvarmi, ki so zunaj duše, pa je kljub temu, kolikor ima bit v tem ali onem umu, partikularna mišljena *species* (*quedam species intellecta particularis*).«⁴⁶

⁴⁵ *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, III (25).

⁴⁶ *Ibid.*

Species intelligibilis je torej mogoče obravnavati z dveh vidikov. Kolikor je podobnost mišljene stvari, kolikor vodi do njenega spoznanja, ji je mogoče pripisati univerzalnost, kolikor pa je v umu, kolikor biva v tem posameznem umu, je partikularna oz. singularna – ena.⁴⁷ Univerzalno bistvo/bitnost (bistvo/bitnost, ki mu je pripisana intenca univerzalnosti) je univerzalno torej samo z ozirom na njegov način mišljenja (*modus intelligendi*), ne pa tudi z ozirom na njegov način eksistiranja (*modus existendi*).⁴⁸ Tako je videz paradoksnosti trditve, da je bistvo/bitnost hkrati univerzalno in partikularno, razblinjen, če upoštevamo, da je pojem bistva/bitnosti univerzalen, kolikor to pomeni, da se predicira več individualnim substancam, in da je pojem bistva/bitnosti partikularen, kolikor je en pojem.

»Tako je torej očitno, v kakšnem razmerju je bistvo/bitnost oziroma narava do pojma vrste. Kajti pojem vrste ne sodi k tistemu, kar <bistvu/bitnosti> ustreza po njegovi absolutni obravnavi, niti k akcidenkam, ki ga spremljajo glede na bit, ki jo ima zunaj duše, kot, denimo, belina ali črnina, temveč sodi k akcidenkam, ki ga spremljajo glede na bit, ki jo ima v razumu. In na ta način mu pripada tudi pojem rodu ali razlike.«⁴⁹

Literatura

- Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ur. S. van Riet, Brill, Louvain 1980.
- Ebbesen, S., »Ancient Scholastic Logic as the Source of Medieval Scholastic Logic«, v: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, (ur.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, str. 101–127.
- Ebbesen, S., »Porphyry's Legacy of Logic: a Reconstruction«, v: R. Sorabji (ur.), *Aristotle Transformed*, Routledge, London 1990, str. 141–171.
- Evangelidou, Ch., *Aristotle's Categories and Porphyry*, E. J. Brill, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1996.
- Goodman, L. E., *Avicenna*, Routledge, London/New York 1992.
- Gosselin-Roland, M. D., *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1947.

⁴⁷ Cf. *In II Sent.*, dist. 17, quaest. 2, art. 1, ad 3: »Species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem ejus, et ex hac parte habet universalitatem: quia non est similitudo hujus rei secundum quod haec res est, sed secundum naturam in qua cum aliis suae speciei convenit.

⁴⁸ Cf. *De spiritualibus creaturis*, quaest. 9, ad 16: »Ratio universalitatis, quae consistit in communitate et abstractione sequitur solum modum intelligendi <non existendi>.«

⁴⁹ *O bivajočem in bistvu/bitnosti*, III (28).

- Henry, P., »Predicables and Categories«, v: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, (ur.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, str. 128–142.
- Kenny, A., *Aquinas on Mind*, Routledge, London/New York 1993.
- Kretzmann N., Stump, E., (ur.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J. (ur.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Libera, A. de, »Introduction«, v: Porfirij, *Isagoge*, prev. A. de Libera in A.-Ph. Segonds, Vrin, Pariz 1998.
- Libera, A. de, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Seuil, Pariz 1996.
- Libera, A. de, *L'art des généralités*, Aubier, Pariz 1999.
- Maurer, A., »Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas«, *Medieval Studies* 13 (1951), str. 165–176.
- Pasnau, R., *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Perler, D., *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt/Main 2004.
- Porfirij, *Isagoge*, prev. A. de Libera in A.-Ph. Segonds, Vrin, Pariz 1998.
- Porfirij, *Uvod*, prev. B. Vezjak, *Filozofski vestnik* 25 (1/2004), str. 7–29.
- Schmidt, R. W., *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*, Nijhoff, 1966.
- Spade, P. V., *Five Texts on the Medieval Problem of Universals*, Hackett, Indianapolis/Cambridge 1994.
- Tachau, K. H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, E. J. Brill, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1988.
- Tomaž Akvinski, »De ente et essentia/O bivajočem in bistvu«, prev. M. Vesel, *Problemi* 34 (1996/5–6), str. 114–156.
- Tomaž Akvinski, Dietrich iz Freiberga, *L'Être et l'essence*, prev. in ur. A. de Libera in C. Michon, Seuil, Pariz 1996.
- Tomaž Akvinski, *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin*, ur. Gosselin-Roland, M. D., Vrin, Pariz 1926.
- Tomaž Akvinski, *Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales*, Marietti, Torino/Rim 1931.
- Tomaž Akvinski, *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Parma, 1856.
- Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, McGraw-Hill/Eyre in Spottiswoode, New York/London 1963.
- Vesel, M. »Komentar k 'De ente et essentia' Tomaža Akvinskega«, *Problemi* 34 (1996/5–6), str. 157–224.
- Vesel, M., »O počelu individuacije pri Tomažu Akvinskem«, *Problemi* 35, (1997/3–4), str. 109–125.