

A *phantasztia* Arisztotelésznél a *Parva Naturalia* értekezéseiben*

Tanulmányomban a *phantasztia* fogalmát vizsgálom Arisztotelésznél a *Parva Naturalia* két értekezése alapján. Értelmezésemben elfogadom, hogy a *phantasztia* az érzékeléshez tartozik, és amellet érvelek, hogy bár a *phantasztmák* fenomenálisan lehetnek képszerűek, de természetük szerint nem azok, hanem a testben lévő valamiféle fiziológiai mozgások, melyek arra hivatottak, hogy a dolgokat a magasabb kognitív képességek, de nem az érzékelés számára reprezentálják. Az sem tartozik a *phantasztmák*hoz, hogy csak bizonytalan kontextusban léphetnek föl, hiszen olyan fizikai mozgások, melyek minden magasabb kognitív aktusban, így az általában helyes emlékezetben és a gyakorta, vagy mindig igaz diszkurzív, bizonyító gondolkodásban is szerepet játszanak.

I. A PHANTASZIA HELYE ARISZTOTELÉSZ LÉLEKFILOZÓFIÁJÁBAN

Arisztotelész lélekfiziológiájának általános meglátásait a *De Anima* tartalmazza. Miután az első könyvben elődei nézeteit megtárgyalta, a másodikban rátér saját elméletének kifejtésére. Az élőlény lelke a potenciálisan élő, szervekkel rendelkező természeti test formája vagy első teljesültsége (*DA* II. 1, 412a19–21; 27–28; b5–6). A lélek néhány képessége önálló fakultásként azonosítható, a többi ezekhez tartozó működési mód. A tulajdonképpeni fakultásoknak kiemelt szerepe van, mert az élőlények egyes nemei ezek birtoklása alapján különböztethetők

* Mivel a *phantasztia* fogalmát vizsgálom, szerencsésebbnek találom a kapcsolódó kifejezésekkel (*phantasztma*, *phantasztikon*) együtt fordítás nélkül, átírásban használni. Szokásos fordítása (képzület) ugyanis egy aktív kognitív tevékenységre utal, míg a *phantasztia*t ez nem fedi le teljesen. Sokkal inkább valami passzív megjelenés, ahogyan a dolgok számunkra megjelennek – hiszen a *phainetai* (tűnni, látszódni, megjelenni) igével áll kapcsolatban. Arisztotelész előtt Platón is hasonlóképp értette a kifejezést, lásd például *Theaitétosz* 152a–c, *A szofista* 264a–b; vö. Lycos 1964. 496–497; Schofield 1978. 249–252, 265–266; Frede 1992. 279–280; Caston 1996. 20–21. A kapcsolódó igét (*phainetai*) azonban az olvashatóság miatt le kell fordítani, erre a „megjelenik” alakjait fogom használni.

meg. A növények csak tápláló, az állatok tápláló és érzékelő lélekrésszel rendelkeznek, az ember pedig az előbbieken felül értelemmel is bír (DA II. 1–2. és DA III. 12). Az érzékelésről a *De Anima* II. 5 – III. 2. fejezeteiben olvashatunk, az értelemről a III. 4–7-ben.¹

Első megközelítésre nem világos, hogy az emberben lévő két kognitív fakultás közti kapcsolat hogyan magyarázható. Emiatt vezeti be Arisztotelész a *phantasiát*; áthidaló szerepét az értekezésben elfoglalt helye is mutatja (DA III. 3). Az érzékelés a külső tárgyak oksági hatása nyomán jön létre az érzékelő szubjektumban. Ezzel szemben a *phantasztia* termékei (a *phantaszma*k) csak közvetett oksági kapcsolatban állnak a külvilággal, minthogy korábbi érzékelések nyomán keletkeznek, így külső tárgy jelenléte nélkül is meglehetnek. Másfelől a racionális lélekrésznek tevékenységéhez, a gondolkodáshoz szüksége van *phantaszma*kra (DA III. 8, 432a3–14; 431b2; DM 1, 449b31–450a2).

Áthidaló szerepén túl a *phantasztia* a lélek számos, az érzékelésnél összetettebb, de gondolkodást nem igénylő (így állatok számára is meglévő) tevékenységét teszi lehetővé. Ezek közé tartozik az emlékezés, az álom, a képzelet, a vágy általi mozgás, sőt az állatok még némi tapasztalatot is képesek szerezni általa.² Úgy tűnik tehát, hogy a *phantasztia* az érzékelő lélekrész egyik funkciója, általános reprezentációs képessége.³

A *phantasztia* pontos értelmezéséről megoszlanak a vélemények. A kommentátorok általában a *De Anima* III. 3. fejezetéből indulnak ki, és, bár van néhány kísérlet rá, hogy a fejezetet koherens módon értelmezzék,⁴ mégis a többség szerint az itt található elmélet ellentmondásos, vagy legalábbis eléggé homályos, a *phantasztia* meghatározása nehezen bontható ki belőle.⁵ Ez betudható annak, hogy a fejezet első része meglehetősen aporetikus, és Arisztotelész többször, különbözőképpen fogalmazza meg ugyanazokat a kérdéseket.⁶

A *De Anima* III. 3-ban kiindulásként megkülönbözteti Arisztotelész az érzékelést a gondolkodástól (427a17–b14).⁷ Ezután a *phantasiát* különbözteti meg a

¹ A *De Anima* további fejezetei (DA III. 9–11) a mozgatóképességgel foglalkoznak, amit Arisztotelész a törekvéshez rendel. Bár a törekvés magyarázatában is szükség van a *phantasiára*, a mostani vizsgálódásban illetően szerepét csak érintőlegesen veszem figyelembe. Erről bővebben lásd Nussbaum 1978; Modrak 1987; Frede 1992.

² *An. Post.* II. 19. Vö. Frede 1992. 292; Modrak 1987. 157–180.

³ Wedin 1988. 23–62.

⁴ Watson 1982; Wedin 1988; Caston 1996; Osborne 2000.

⁵ Lásd Hamlyn 1968. 129–134; Nussbaum 1978. 222, 251–252; Frede 1992. Schofield (1978. 262–277) szerint Arisztotelész elmélete a *phantasiáról* nem kidolgozott – néhol ezt, néhol azt a tulajdonságát emeli ki. Vö. Osborne 2000. 264–265.

⁶ Például először megkülönbözteti a *phantasiát* az ítéletalkotástól (*doxazein*) (427b17–26), majd valamivel később a vélekedéstől (*doxa*) (428a18–24), de nem teljesen világos, hogy nem kétszer fut-e neki ugyanannak. Vö. Osborne 2000. 272–274.

⁷ Osborne (2000) szerint ez az egész fejezet célja, a *phantasztia* csak közvetítő szerepet játszik.

különböző képességektől. Először (1) az ítéletalkotástól (*doxazein*) (427b17–26). Azután (2) az érzékeléstől (*aiszthészisz*) – hiszen álom közben is megjelenik valami, amikor az érzékelés inaktív (428a6–8); és az érzékelés többféle élőlényben van meg, mint a *phantasztia* (428a8–11);⁸ továbbá az érzékletek mindig igazak,⁹ de a *phantasztmák* általában tévesek (428a11–12); valamint akkor mondjuk, hogy „valami számunkra valamiként jelenik meg”, amikor nem érzékelünk valamit világosan (428a12–15). Majd (3) a vélekedéstől határolja el (*doxa*) (428a19–24). És végül (4) az érzékelés és a vélekedés keverékétől;¹⁰ ugyanis a kettő ekkor ugyanarra kellene hogy vonatkozzék, de előfordul, hogy valami tévesen jelenik meg nekünk, miközben helyes a róla alkotott ítéletünk (például amikor a Nap egy láb átmérőjűként jelenik meg, de meggyőződésünk, hogy nagyobb a lakott földnél) (428b2–9).¹¹

Miután meghatározta, hogy a *phantasztia* mivel nem azonos, Arisztotelész röviden összefoglalja, hogy mi a *phantasztia*. Az a képességünk, aminek révén *phantasztmáink* lesznek, egyfajta ítéletalkotó képesség (*hüpolépszisz*) (428a1–4). Egyfajta mozgás, ami az érzékelés tevékenysége nyomán jön létre: arra vonatkozik, amire az érzékelés, és hasonlít az eredeteként szolgáló érzékletre (428b11–14). A *phantasztia*t birtokló élőlény sok mindent cselekszik és szenved el, tapasztal a *phantasztia* nyomán (428b15–17; 429a4–8). A *phantasztia* lehet helyes és téves (428b17). A helyesség–tévesesség aszerint van meg benne, ahogyan a különböző típusú érzettárgyakban: a sajátos érzettárgyakhoz tartozó *phantasztma*, ha jelen van érzékelés is, akkor biztosan igaz, míg a járulékos és a közös érzettárgyakhoz tartozó, akár jelen van az érzékelés, akár nincs, lehet igaz és téves is, kiváltképp, ha az érzettárgy nagy távolságra van (428b17–30).¹²

⁸ Máshol kijelenti Arisztotelész, hogy minden állatnak van *phantasztia*ja, bár egyeseknek csak határozatlanul (*DA* III. 11, 433b31–434a5). A kérdéstről lásd Ross 1961. 286–287 ad loc; Nussbaum 1978. 234–237; Schofield 1978. 260, 272; Watson 1982. 101–103; Caston 1996. 23. Wedin (1988. 41–43) a valódi médiumon keresztüli érzékeléssel (azaz nemesak tapintással) rendelkező állatokhoz rendeli a *phantasztia*t.

⁹ Az egyes érzékek sajátos érzettárgyaira vonatkozó érzékletekről van szó: például a fehér látása. Valamint az igazról nem mint propozíciók tulajdonságáról, hanem az érzékletnek az érzékelt tárggyal való megfeleléséről. Osborne (2000. 275–277) szerint arról, hogy van-e egyáltalán külső tárgy.

¹⁰ Ez az érv Platón *phantasztia*-elmélete ellen szól, erről lásd Lycos 1964. Watson (1982) az egész fejezetet Platón-kritikaként értelmezi.

¹¹ Ez a példa még vissza fog térni a *De Insomniis* kapcsán (III.). Itt a kritizált elmélet Platón elmélete, és a két különböző képesség explicite meg van nevezve. A *DI*-ban más kontextussal van dolgunk, nem nyilvánvaló, hogy ugyanaz a két képesség van jelen, és ugyanolyan értelemben ítélt. Értelmezésük ezért eltérhet egymástól.

¹² A sajátos érzettárgy minden érzék esetében olyan, amit csak azzal az érzékkel lehetséges érzékelni: a látással színt, a hallással hangot érzékelünk stb. A közös érzettárgyak a mozgás, a nyugalom, a szám, az alak, a nagyság – ezeket több érzékkel, végső soron a közös érzékkel érzékelhetjük. A járulékos érzettárgyak a sajátos tárgyaknak egyedi dolgokként való érzékelési, például a fehér dolog Szókratészként való érzékelése. Lásd *DA* II. 6, 418a8–25.

A *De Anima* III. 3. fejezetéből ennyit tudhatunk meg a *phantasziáról*, ami önmagában nehezen értelmezhető. Éppen ezért a továbbiakban a *Parva Naturalia* két értekezése, a *De Insomniis* (Az álmok) és a *De Memoria et Reminiscentia* (Az emlékezet és a visszaemlékezés, a továbbiakban *De Memoria*) alapján vizsgálom meg a *phantasziát*,¹³ a kontextust is szem előtt tartva, a szövegek alapos elemzésével. Ezen írások a *De Animával* szemben nem a lélekről általában szólnak, hanem egyes működéseit, ezek fiziológiai alapjait, és bennük a *phantasztia* szerepét vizsgálják. Ezen funkciók (az álom és az emlékezés) magyarázatában Arisztotelész az előbbi, általános elméletet használja fel. Látni fogjuk, hogy a *phantasztia* szűkszavú meghatározását kiegészíti és megvilágítja működésének elemzése.

Meg kell említeni, hogy egyes értelmezők szerint a *De Anima* és a *Parva Naturalia* (legalábbis ezen darabjai) Arisztotelész különböző alkotói korszakaihoz tartoznak.¹⁴ Emellett gyakran azt hozzák fel, hogy ellentmondanak egymásnak. Ha azonban össze tudjuk egyeztetni a két értekezést, ezt előnyben kell részesítenünk, így felhasználhatjuk egyiket a másik értelmezéséhez.¹⁵

Először (II) áttekintem a *phantasziára* vonatkozó értelmezéseket, majd a *phantasztia* szempontjából megvizsgálom (III) a *De Insomniist* és (IV) a *De Memoriát*, a *Parva Naturalia* két említett értekezését.

II. A PHANTASZIA ÉRTELMEZÉSEI

A klasszikus értelmezés szerint a *phantasztia* az a képesség, mely a járulékos és a közös érzettárgyak esetében a passzívan szerzett érzetek interpretációjával hozzájárul azok apprehenziójához.¹⁶ Schofield meggyőzően érvelt ez ellen,¹⁷ a legtöbb értelmező mégis több-kevesebb módosítással elfogadja.¹⁸ Előfordul olyan

¹³ Schofield (1978. 254) szerint veszélyes ez az út: az általános elméletből, a *DA* III. 3-ból kell kiindulni, különben túl nagy hangsúlyt kaphatnak a különös esetek jellemzői. Az általános elmélet azonban jelen esetben nem teljes, nem elég világos, ezért úgy vélem, hogy működésében kell megvizsgálni a *phantasziát*. Valamint Nussbaum (1978. 221–222) szerint a *phantasztia* törekvésben, vágyakozásban betöltött szerepe az elsődleges, ezért az ezt tárgyaló szövegekből kell kiindulni.

¹⁴ Lásd például Ross 1955. 1–18; Slakey 1961. 481–482. Utóbbi talán amiatt állítja ezt, mivel értelmezésének ellentmond a *Parva Naturalia*.

¹⁵ Az egységes lélekfilozófia melletti érveléshez, a feltevés előnyeire és a fejlődéstörténeti olvasat ellen lásd Modrak 1987. 9–15; Kahn 1966. 64–70; vö. Bloch 2007. 57.

¹⁶ Ross 1996. 186. Bár rögtön kifejtése után kétségbe vonja, hogy valóban ez-e Arisztotelész nézete, vö. Ross 1961. 39.

¹⁷ Schofield 1978. 258–263.

¹⁸ Nussbaum 1978; Frede 1992; Caston 1996; 1998; Osborne 2000. Nussbaum (1978) szerint a *phantasztia* az a képesség, amivel valamiként tekintjük a dolgokat – kiváltképp elrendődnek és elkerülendődnek, a vágyakozás, mozgás kontextusa miatt. Azonban Todd (1980) felhossa ellene, hogy az érzékelés magában is lehet értelmezett, és a *phantasztia* is lehet értelmezés nélküli. Osborne (2000) a *phantasztia* négy funkcióját különbözteti meg: két prezentáló (aktív) funkciót – (1) a tárgyak valamiként való prezentálását és (2) korábban tapasztaltak újra

interpretáció, mely szerint minden érzékeléshez – még a sajátos érzettárgyakéhoz is – szükség van *phantasziára*,¹⁹ de az ellenkező véglet is, mely szerint a járulékos érzékeléshez sincsen.²⁰ Az előbbi ellen szól, hogy vannak olyan állatok, melyek *phantasztia* híján is képesek érzékelni. Az utóbbi álláspont megvédése, vagy a kérdés részletes tárgyalása azonban túlmutat a tanulmány keretein.

Többen érveltek továbbá az ellen, hogy a *phantasztmák* mentális képek lennének.²¹ Mégis úgy tűnik, hogy *érzéki* megjelenések lévén képieknek kell lenniük (a képnek általános, minden érzéki modalításra, nemcsak a vizuálisra, kiterjedő értelmében).²² Azonban, ha a reprezentációs tartalmat nem a képekhez, hanem valami fizikai entitáshoz rendeljük,²³ és ez utóbbival azonosítjuk a *phantasztmát*, akkor azt mondhatjuk, hogy vannak olyan *phantasztmák*, amelyek éppen nem jelennek meg – így nem is képiek –, de amikor megjelennek, akkor képek-ként tudatosulnak.²⁴ A kép-mivolt tehát bizonyos feltételekhez kötött időszakos tulajdonságuk. Amikor megjelennek, tartalmukat eredetüktől, az érzékletektől (*aiszthémáktól*) kölcsönzik, melyeknek mintegy echói – azaz fenomenális karakterük hasonlít az eredetiére. Látni fogjuk, kiváltképp az álom példáján, hogy a *phantasztia* képi volta megkérdőjelezhetetlen. A tudatosulás körülményeinek vizsgálatokor egyben amellet érvelek, hogy Arisztotelész leírása előfeltételezi a *phantasztmák* nem-tudatos létezését is.

Bár Arisztotelész a *phantasztia*t explicite az érzékeléshez rendeli,²⁵ mégis akad olyan értelmezés, amely elválasztja a kettőt. Eszerint²⁶ a *phantasztia* nem külön fakultás, hanem a lélek képességei (köztük az érzékelés) számára alapul szolgáló általános reprezentációs rendszer. De elválasztva a kettőt, problémát jelent, hogy az érzékelés általában *phantasztia* nélkül dolgozik, vagyis az érzékelés *phantasztia* nélkül is meglehet az élőlényben. A (IV) részben látni fogjuk, hogy e nézettel szemben a *phantasztia*t Arisztotelész az érzékelő lélekrészhez rendeli.

előhívását – valamint két receptív (passzív) funkciót – (3) új formák befogadását és (4) azok tárolását. Az első (1) megegyezik az érzéklet interpretációjával, bár megengedi, hogy némely világos esetben nincs rá szükség. A második (2) valamiféle képzelet vagy visszaemlékezés – a gondolkodással tűnik rokonnak. Az utóbbi kettőről (3–4) pedig a *Parva Naturaliában* valóban azt állítja Arisztotelész, hogy a *phantasztia*val kapcsolatosak.

¹⁹ Wedin 1988. 44, 94–95.

²⁰ Cashdollar 1973; King 2009. 53–55.

²¹ Nussbaum 1978. 223–230; 241–255; Schofield 1978. 256–266; King 2009. 57–60. Nussbaum érveit és felhozott evidenciáit Biondo (2001) nem tartja meggyőzőnek: amellet érvel, hogy a *phantasztmák* mentális képek, de a problémás esetekben – illúziókor – bár működik a *phantasztia*, de *phantasztmák*, így mentális képek jelenléte nélkül.

²² Modrak 1986; 1987; Frede 1992.

²³ Caston (1998) szerint két *phantasztma/aiszthéma* tartalma akkor azonos, ha azonos (fenomenális) hatások létrehozására képesek.

²⁴ Lásd Caston 1998. 280–284. Caston érvevel egyetértek.

²⁵ Ennek következményeit legrészletesebben Modrak (1986; 1987) tárgyalja.

²⁶ Wedin 1988. 45–63; Osborne 2000.

Többen hangsúlyozzák, hogy a *phantasztia* a tévedésben, a problémás érzékelési helyzetekben játszik szerepet, ezek magyarázatára szolgál.²⁷ Ezzel a nézettel kapcsolatban az a fő nehézség, hogy nem tud magyarázatot adni a *phantasztianak* a cselekvésben, gondolkodásban betöltött szerepére.²⁸ Caston szerint a *phantasztia* a tévedés, a reprezentáció problémájának megoldására szolgál.²⁹ A *De Anima* III. 3. ritkán elemzett elejének kontextusából kiindulva a tévedés kérdésének koherens elemzését adja.³⁰ Amellett, hogy a tévedés szerepét túlhangsúlyozza, *phantasztia*-értelmezése sajátos problémákkal is terhes. A közös és járulékos érzékelésben való tévedés magyarázatához is a *phantasztia*ra támaszkodik. Értelmezése szerint ezen érzékletek létrejöttében a *phantasztia* is szerepet játszik.³¹ Nem világos azonban, hogyan lehetséges ez az ő *phantasztia*-értelmezése alapján. Egy fehér-érezket csak egy fehér-*phantasztma*t tud létrehozni, ugyanis a *phantasztma* tartalma hasonlít az őt létrehozó érzékletére. Hogy ebből hogyan jön létre, hogy a fehér dolog 20 cm hosszú (közös érzéktárgy), vagy hogy egy könyv (járulékos érzéktárgy), azt Caston nem elemzi. Az alábbiakban az emlékezet példáján keresztül igazolom, hogy a *phantasztia* gyakran éppen a helyes reprezentáció lehetőségét teremti meg – szemben azzal az elképzeléssel, hogy téves vagy problémás érzékelési helyzetekben lenne szerepe.

Néhányan hangsúlyozzák a *phantasztia* fiziológiai alapjait. Nussbaum szerint mindig szükség van valami fizikaira, amely példányazonosságban áll az egyes mentális állapotokkal.³² A legrészletesebben azonban Caston jellemzi a fiziológiai alapokat, egy koherens elméletet rekonstruálva. Magam is amellett fogok érvelni, hogy a *phantasztma* fizikai entitás, melynek azonban lehet mentális tulajdonsága, fenomenológiai leírása is. Caston értelmezése részben elfogadható, azonban a fentebb jelzettekén kívül is néhány esetben módosításra, kiegészítésre szorul, vagy éppen spekuláción alapul.

²⁷ Schofield (1978) álláspontja szerint a *phantasztmák* a nem paradigmikus érzékelési körülmények között megjelenő tapasztalatok. Modrak (1986; 1987) annyiban módosítja Schofield elképzelését, hogy a *phantasztia*t olyan körülményekhez rendeli, melyek nem vezetnek veridikus percepcióhoz: ha nincsen jelen külső tárgy (álom, képzelet, emlékezet), vagy ha a külső (messzi tárgy, rossz fényviszonyok) vagy belső (láz, részegség) körülmények problémásak. A *phantasztmák* ekkor intencionálisak, komplex tényállásokat reprezentálnak, melyek vélekedésekként artikulálhatók. Ezzel lehetővé válik a *phantasztia* cselekvésben, és egyéb kognitív folyamatokban betöltött szerepének magyarázata. De ez az értelmezés problémás. Mivel a *phantasztmák* az *aisztémák*ból jönnek létre, nem választható szét az érzékelés kétféle helyzetre: a veridikusra, amelyben csak *aisztémák* jönnek létre, és a nem veridikusra, amelyben csak *phantasztmák*.

²⁸ Lásd például Wedin 1988. 66–67; King 2009. 52–53. A *phantasztia* gyakorlati és teoretikus szerepéről lásd például Frede 1992.

²⁹ Caston 1996; 1998.

³⁰ A tévedés úgy áll elő, hogy miután létrejött egy *phantasztma*, melynek tartalma megegyezik az eredeti *aisztéma* tartalmával – mégpedig azért, mert azonos hatások létrehozására képesek, azaz a tartalom nem azonos a létrehozó okkal –, azután a *phantasztma* megváltozik, ezáltal tartalma is, így olyasmit reprezentálhat, ami nem valós.

³¹ Caston 1996. 42; 1998. 271–272.

³² Nussbaum 1978. 262.

III. DE INSOMNIIS

A *De Insomniis* különösen fontos a *phantasztia* értelmezése szempontjából. Innen tudjuk meg, hogy a *phantasztikon* („*phantasztiai*ként működő lélekrész”) azonos az érzékelő lélekrésszel, de létezésüket (mivoltukat, definíciójukat) tekintve különböznek (*DI* 1, 459a15–17), tehát ugyanarról a dolgról van szó két különböző aspektusból.³³ Minthogy az álom az érzékelő lélekrészhez mint *phantasztikon*hoz tartozik (*DI* 1, 459a21–22),³⁴ leírásában és értelmezésében említést kell tenni a *phantasztimákról*, a *phantasztia* termékeiről. Arisztotelész álom-elméletét megvizsgálva képet kapunk róla, hogyan működik a *phantasztia*, miféle dolgok a *phantasztimák*, hogyan jönnek létre, és milyen viszonyban állhatnak a különböző típusú kognitív állapotokkal.

Arisztotelész először megvizsgálja, hogy az álom jelensége melyik lélekrészhez tartozik, melyiknek az állapota (*pathosz*). Az érzékelő lélekrészt zárja ki elsőként. Ugyanis az álommal kapcsolatban az a legnyilvánvalóbb, hogy alvás közben történik, és mivel az alvást az érzékelés inaktivitásával, az érzékelésre való képtelenséggel definiálja (*DS* 1, 454b25–26; *DS* 2, 455b2–15), az álom nem tartozhat az érzékelő lélekrészhez (*DI* 1, 458a33–b9). Ezután kizárja azt is, hogy a vélekedéshez, ítéletalkotáshoz (*doxa*) tartozzék. Az álom ugyanis nyilvánvaló módon hasonlít az érzéki tapasztalatra: az álmot *látjuk* (458b10–15).³⁵ Ehhez nem kell hivatkozni a görög nyelv sajátosságára vagy a görög álomfelfogásra³⁶ – mindennapi tapasztalatunk az olyan álom, melyben *mintha* fehér embereket *látnánk* szép lovakon közeledni. Az álom mellett további gondolatok is elgondolhatók alvás közben, de ezek nem képezik az álom részét (ahogyan az érzékelésnek sem az éber gondolkodás esetében), hanem valamiképpen adott *phantasztimák* manipulációjából állnak (458b15–18).³⁷ Tulajdonképpen még csak nem is minden alvás közben megjelenő *phantasztima* az álom része (458b24–25).³⁸

³³ Nussbaum 1978. 234–236. Wedin (1988. 51–55) szerint funkcionálisan különböznek, okági szerepük tekintetében.

³⁴ A *phantasztikon* ezeken a helyeken kívül egyszer fordul elő Arisztotelésznél, a *DA* III. 9 432a31, ahol erről a kérdéstről azt mondja, hogy nehéz eldönteni, tudniillik, hogy a *phantasztikon* a lélek mely elkülöníthető részéhez tartozik – az ugyanis nyilvánvaló, hogy mivoltát tekintve különbözik az összes lélekrésztől (431a31–b3).

³⁵ Modrak (1986. 57) szerint ez azt támasztja alá, hogy a *phantasztimák* valóban érzéki jellegűek.

³⁶ Ezekről lásd Gallop 1990. 7–10.

³⁷ Arisztotelész a *dianumetha* szót használja, ami a diszkurzív gondolkodás igéje. Vö. Modrak 1986. 56–57; 1987. 101.

³⁸ Ezt egy obskúrus példával igyekszik Arisztotelész alátámasztani, az emlékezetfejlesztők álmával (*DI* 1, 458b20–24). Értelmezéséhez lásd Ross 1955. 268 ad loc; és Gallop 1990. 138–140 ad loc. A pontos értelmezés most nem érdekes számunkra, csak a konklúzió, amit Arisztotelész levon belőle. Máshol számos jelenséget említ, melyek alvás közben megjelenő *phantasztimák*, de mégsem az álom részei: alvás közben a lámpa halvány fénye, a kutya ugatása stb. (*DI* 3, 426b18–31).

Tehát az álom nem az ítélő és gondolkodó lélekrész állapota, de nem is az érzékelésé *simpliciter* (DI 1, 459a8–10). Mivel azonban az alvás az érzékelő lélekrész állapota (DS 1, 453b24–2, 455b13), továbbá az alvás és az álom ugyanahhoz a lélekrészhez tartozik, az álom is az érzékeléshez kell, hogy tartozzék (DI 459a11–14). Ez csak úgy lehetséges, ha az érzékelő lélekrésznek van egy olyan funkciója, képessége vagy tevékenysége, ami a külvilág érzékelésétől, a *simpliciter* érzékeléstől különbözik, de ahhoz eléggé hasonlít is rá, hogy azonosnak tekinthessük vele – ez lesz a *phantasztia*.

*A phantasztia az aktuális érzékelés által keltett mozgás, az álom pedig valamiféle phantaszmának tetszik: az alvás közben megjelenő phantaszmat ugyanis álomnak nevezük, akár egyszerűen, akár egy bizonyos módon keletkezik*³⁹ (DI 1, 459a17–20).

Az eddigiekből azt kell megjegyezni, hogy az álom az érzékelő lélekrész mint *phantasztia* állapota, *phantasztma*, ami csak bizonyos körülmények között (alvás-kor) jelenik meg. Úgy véljük, úgy tűnik nekünk, hogy valamilyen képeket látunk, hallunk, szaglunk – olyan, mintha az álomban érzékelnénk.

Az álommal kapcsolatban nyilvánvaló továbbá, hogy általában nem a valóságot mutatja, valamiféle hamis tapasztalat – amennyiben a jövőben mégis igaznak bizonyul, az csak a véletlen műve (DD 1, 463a31–b11). Minthogy éber állapotban is vannak téves tapasztalataink, téves észleléseink – kiváltképp betegségben, de ahogy a Nap érzékelése mutatja, még egészségesen is –, Arisztotelész szerint a két esetet hasonlóképpen lehet értelmezni (DI 1, 458b25–29).

Az illúzió és a szenvedélyek viszonyának leírását a DI 2, 460b3–27-ben találjuk. A szenvedély állapotában könnyebben fordul elő érzéki csalódás, már kis hasonlóság elég az érzékelt dolog téves azonosításához, és minél erősebb a szenvedély, annál nagyobb a hiba valószínűsége. A kérdéses szenvedély lehet bármiféle: például félelem, szerelem, harag (460b3–11); de egyéb testi bajok is hasonló hatással vannak: láz, részegség (460b11–16). Hogy az illúzió áldozata a téves megjelenés szerint cselekszik, abból ered, hogy a lélek nem képes a megjelenő *phantaszma*val szembeállítani valamit, ami felülvizsgálhatná, hogy tényleg megvan-e a világban az, amit neki a *phantasztma* reprezentál (460b16–20).

Ennek az az oka, hogy az elsődleges érzékszerv és az a rész, amely által a *phantaszma*ik adódnak, nem egyazon képesség szerint íté. Ennek jele, hogy a Nap egylábnyi átmérőjűként jelenik meg (*phainetai*) ugyan, de gyakran valami egyéb ellene szól a *phantasztia*nak (DI 2, 460b16–20).⁴⁰

³⁹ Steiger Kornél fordítása. Ahol másképp nem jelzem, a továbbiakban is ezt a fordítást idézem – a ‘képzelt’ és ‘képzet’ szavakat az eredeti görög szavakkal jeleztem: ‘*phantasztia*’, ‘*phantasztma*’.

⁴⁰ Steiger Kornél fordítását módosítottam, „az a lélekrész, amely számára a képzetek adódnak” helyett az „amely által adódnak” értelmezést javaslom, valamint törlöm a fordí-

Ez a magyarázat több kérdést is felvet. (1) Mi az elsődleges érzékszerv? (2) Hogyan értelmezhetjük a Nap példáját? (3) Miben áll az, hogy a két fakultás különböző képességek szerint ítélt?

(1) Az elsődleges érzékszervet a szövegben a „*to kūrion*” szó jelöli, ami szó szerint „vezérlőt” jelent.⁴¹ A kifejezés hasonló értelemben előfordul még a *De Somnō*-ban (*DS* 2, 455a21; 455a33), a *De Insomniis*-ban (*DI* 3, 461b25), a *De Juventute*-ban (*DJ* 3, 469a8; 469a10). A kérdéses *De Somno* helyeken az foglalkoztatja Arisztotelészt, hogy mely fakultáshoz tartozik az alvás és az ébrenlét. Értelése szerint az elsődleges érzékeléshez, érzékszervhez (*to kūrion aiszthétērion*), amellyel azt érzékeljük, hogy látunk, hallunk stb., illetve azt, hogy az egyes érzékeléstípusok tárgyai különböznek egymástól (például fehér és édes) (*DS* 2, 455a12–22). Ez egy közös érzéknek tűnik,⁴² de nem világos, hogy milyen értelemben közös – ugyanis leginkább a tapintáshoz kapcsolódik (455a22–27). Ekkor azáltal lehet közös, a tapintáshoz kapcsolódó, hogy a tapintás megléte szükséges feltétele az összes többi érzék meglétének, illetve működésének. A *De Juventute* 3. fejezetéből megtudjuk továbbá, hogy Arisztotelész szerint az elsődleges vagy közös érzék, az érzékelés kezdete a szívben található (*DJ* 3, 469a5–23). Az emellett fölhozott egyik érve különösen érdekes: a szív az egyetlen olyan szerv, amellyel az összes érzékszerv kapcsolatban áll (469a12–16). A szívbe a test minden részéről, így az érzékszervektől is eljut az ereken keresztül a vér, ezért Arisztotelész tarthatja úgy, hogy a vér szállítja az információt az érzékszervektől a központi érzékszervbe, a szívbe. Ahogy látni fogjuk, így is vélekedik. Az elsődleges érzékelés tehát a szívben van, és alvás közben nem működik. Az alvó tehát az érzékszervek által közvetített információnak nem képes tudatában lenni, nem képes érzékelni, hogy érzékel-e (*DS* 2, 455a12–20), és különbséget tenni a különböző típusú érzettárgyak között (*DA* III. 2, 426b12–427a14; 7, 431a20–b1; *DS* 2, 455a17–18).

(2) A Nap példája a következőképpen értelmezhető. Normális esetben, amikor azt állapítjuk meg, hogy a Nap egy nagy tárgy, bár kicsinek tűnik, két képesség két ellentmondó ítéletével van dolgunk. Az első ítélet, a *Nap egy lábnyiként jelenik meg*, a *phantasztia* ítélete, ami által a *phantaszma*k adódnak. Pontosabban az ítélet az, hogy a *Nap egy lábnyi átmérőjű*. Ennek olyanok mondhatnak ellent, hogy

tásból az „ennek” szót, és helyette csak „a *phantasztia*nak” szerepel, vö. Gallop 1990. 95, 147–148 ad loc.

⁴¹ Ross (1955, 271) így is fordítja.

⁴² Vö. *DA* III. 1, 425a27; *DM* 1, 450a10–13; *DJ* 1, 467b28–29; *De Part An.* 686a31–32. A közös érzék funkciói ezeken a helyeken: a közös érzettárgyak érzékelése (méret, alak, mozgás, nyugalom, egység, szám), az idő érzékelése (amit több értelmező közös érzettárgynak tekint, de lásd ez ellen Kahn 1966. 52–53); a járulékos érzettárgyak érzékelése (a fehér dolog Diarész fia). Azonban nem nyilvánvaló, hogy ez a közös érzék azonos-e az itteni elsődleges érzékszervvel. Úgy tűnik, hogy itt egyfajta öntudatról van szó: a közös érzékkel érzékeli az élőlény, hogy érzékel. A közös érzékről lásd: Ross 1961. 33–36; Kahn 1966. Sorabji 1972. 75–76; Modrak 1987. 62–76; Gallop 1990. 124–126 ad loc.

a Nap átmérője nagyobb a lakott Földnél. A Nap példájának másik előfordulása-kor, Platón elméletét kritizálva, Arisztotelész ezt az ítéletet a *doxa*hoz rendeli.⁴³ A fenti idézet szöveggörnyezetében azonban nem szerepel utalás a *doxa*ra, sőt az egész *De Insomniis*ban nem esik szó a gondolkodóképesség bármilyen szerepéről a vizsgált jelenségekben. A szöveg azonban megemlíti az elsődleges érzékszervet, amiről láttuk, hogy a szívben található közös érzék. Ha viszont ehhez rendeljük a *phantasziának* való ellentmondást, akkor számára másfajta ítéletet kell találnunk. Ekkor a Nap példája a két értekezésben más képességeket állít egymással szembe. Ez azonban nem megoldhatatlan probléma, hiszen a példa is más-más szerepet tölt be a két helyen.

(3) A két lélek rész vagy képesség különböző képességek, működések szerint ítélik. A *phantasztia* úgy ítélik, hogy elfogadja a megjelenő *phantasztma* tartalmát, azt, hogy *a Nap egy lábnyi átmérőjű.* A közös érzék illúzió esetén azonban valamilyen akadály miatt nem képes megfelelően működni, így elmarad az az ítélete, hogy a *phantasztma* nem a látás szerint van.⁴⁴

A jelenség minden esetben megjelenik, de nem minden esetben tűnik igaznak, csak akkor, ha az ítélelőérzék gátolja valami, vagy nem saját mozgása szerint mozog (*DI* 3, 461b5–7).

Ha itt az ítélelőérzék azonosítjuk a közös, vezérlő érzékkel, érthetővé válik a megoldás. Ezt pedig megtehetjük, ha a *to kúrión* hátralévő előfordulását figyelembe vesszük. A *DI* 3, 461b22–30-ban a téves azonosítás álombeli jelenségét vizsgálja Arisztotelész.

Amikor ezt érzékeli az ember, az uralkodó rész (*to kúrión*), azaz az ítélelőérzék (*to epikri-non*) nem ezt [tudniillik egy *phantasztmát*] nevezi Koriszkosznak, hanem ennek révén nevezi meg a valóságos Koriszkoszt. Ez a képesség pedig [tudniillik az uralkodó rész], miközben érzékeli, megnevezi ezt – ha a vér nem gátolja teljesen –, és ezt [az uralkodó részt] az érzékszervekben lévő mozgások úgy mozgatják, mint az érzékelés során, s a hasonmás az igazinak tűnik (461b24–29).⁴⁵

⁴³ *DA* III. 3, 428b2–9. Modrak (1987. 101) szerint a kérdéses ítélet itt, a *DI*-ban is a *doxa* ítélete, tehát egy magasabb fakultásé, valamiképp a gondolkodásé. Ugyanígy Wedin (1988. 55) és King (2009. 56–57).

⁴⁴ „[H]a nem nagyon gyötörte meg őket a betegség, akkor nem tévesztik szem elől, hogy ez hamis, de már ha nagyobb a szenvedély, akkor e csalódásoktól vezetettve mozdulnak el” (*DI* 2, 460b13–16).

⁴⁵ Steiger Kornél fordítását több ponton módosítottam. A 25. sorban lévő ‘*kaí*’ (‘és’) értelmezésem szerint explikatív (=azaz). Erre a jelölt képességre utal vissza a 26. sorban a ‘*ho*’ (‘amely’, ‘ez’).

Ha elfogadjuk, hogy itt egyetlen szerv képességeiről beszél Arisztotelész, azonosíthatjuk a vezérlő érzéket az ítéőérzéssel. Ez az ítéőérzék azonban nem azonos a vélekedéssel, *doxával*, ugyanis a járulékos érzettárgyak (ez a dolog Koriszkosz) érzékelése a közös érzék feladata. Továbbá egyik lehetséges módja, hogy nem megfelelően működik, ha a vér gátolja ebben. A vér nyilván az alvás során áramló vér, hiszen a következő sor az alvás erejét említi (461b29–30).⁴⁶ Az indulatos állapotban is lehet szó a vér mozgásáról, hiszen tudjuk, hogy a harag a szív körüli vér forrongása (*DA* I.1, 403b1). A szenvedély, láz és a többi illúzióknak kitett állapotban a közös tehát a vér heves mozgása. Ez a mozgás megakadályozza a közös érzék ítéletét: „a *phantaszma* nem egyezik a valósággal”. Ez az ítélet akadályozza meg normális esetben az illúzió létrejöttét.

Téves érzékelés (illúzió) csak akkor történik, ha valaki egy valóságos dolgot lát ugyan, de nem annak véli, ami valójában – tévesen azonosítja (*DI* 1, 458b31–33). Ezért ahhoz, hogy egy (téves vagy helyes) *phantaszma* létrejöjjön, a *phantaszma* tárgyát (amit reprezentál) észlelni kell (458b29–31). Ha az álmod is eszerint akarjuk értelmezni, nehézségbe ütközünk, ugyanis az alvás alatt nem érzékelünk semmit, ezért nem is érzékelhetjük tévesen a dolgokat. Azonban az érzékszervet, és ezáltal az érzékelő képességet alvás közben is képes valami ahhoz hasonlóan mozgatni, ahogyan az érzékelés tárgyai mozgatják (458b33–459a5). A probléma általános megoldása a következő:

A tévedésnek az az oka, hogy némely jelenségek nemcsak akkor jelennek meg (*phantaszmatái*), ha az érzékelés tárgya megmozgatja az érzéket, hanem akkor is, ha maga az érzék megmozdul, és úgy mozog, mintha az érzettárgy mozgatná (*DI* 2, 460b22–25).

Az előbbi fejtegetésből azt kell megjegyezni, hogy úgy látszik, az álom az illúzióhoz hasonlít – amennyiben nem úgy jelennek meg benne a dolgok, amilyenek a valóságban –, tévedéshez van kötve, és nehezen képzelhető el, hogy az álom-*phantaszma*k valamit is reprezentálnak.⁴⁷ Az utóbbi idézet jelzi a megoldást – a mozgásokat.

A második fejezet elején Arisztotelész bevezeti az érzékelésből származó, és rá hasonlító affekciókat (*pathosz*, amelyeket a *phantaszma*kkal azonosíthatunk),⁴⁸ és őket az ismert fizikai mozgásokhoz hasonlítja. Mivel ezek – mind a helyváltoztató mozgás, mind a minőségváltozás – mozgásukat akkor is folytathatják, ha a ható ok már nincsen jelen (*DI* 2, 459a24–b1), és mivel az érzékelés egyfajta minőségváltozás, az érzékelésből létrejövő mozgások is megmaradhatnak

⁴⁶ Ross 1955. 278 ad loc; vö. Gallop 1990. 152 ad loc.

⁴⁷ Gallop (1990. 19–21, 154) megoldatlan problémának látja az értekezésben, hogy alvás közben hogyan képes bárminak is a tudatában lenni az élőlény.

⁴⁸ Wedin (1988. 37) ezt az érzékletekre, *aisztémákra* érti, de nem világos, hogy ha az *aisztémák* megmaradnának, akkor mi lenne a *phantaszma*k szerepe.

az érzettárgy távoztával, a nem-tevékeny érzékszervben (459b1–7). A mozgás továbbélését alátámasztó jelenségek – például fénybe nézés után csukott szemmel fényt látunk (459b7–23) – csupán a tapasztalat továbbélését képesek bizonyítani, amire a tapasztalatnak alapul szolgáló mozgások, a *phantaszma*k továbbélésének feltételezése lesz a magyarázat (DI 3, 462a8–12).

Hogy az érzékelés mennyiben minőségváltozás, és ha az, akkor milyen fiziológiai alapja, feltétele van, nagy vitát váltott ki a szakirodalomban. Mivel értelmezésem alapul veszi, hogy az érzékelés során fiziológiai mozgások jönnek létre az érzékszervben (és ezek a vér útján jutnak a szívbe, ahol tudatossá válnak), röviden kitérek erre a kérdésre. A szó szerinti értelmezés szerint az érzékszerv (egy meghatározott része) az érzékelés során *szó szerint* felveszi az érzékelt tárgy érzékelhető formáját –,⁴⁹ ha pirosat látunk, a szem egy része (mondjuk a szemkocsnya) valóban pirossá válik, tehát a forma befogadása az anyag nélkül szokásos minőségváltozás.⁵⁰ Ezzel szemben úgy érveltek,⁵¹ hogy bár a percepciónak van materiális alapja – egy megfelelő felépítésű érzékszerv –, de érzékeléskor nem történik a testben fiziológiai változás, az érzékelés pusztán az érzéklet *tudatosulása*.⁵² Utóbbi álláspont elfogadhatatlan,⁵³ de nem kell elfogadni a szó szerinti értelmezést sem.⁵⁴ Gondolatmenetem szempontjából elég annyit állítani, hogy van valamilyen fiziológiai változás az érzékelés során – és emellett jó érvek szólnak –,⁵⁵ de hogy pontosan milyen, az másodlagos kérdés.

Térjünk vissza az álmokhoz. Megállapította tehát Arisztotelész, hogy az érzékszervekben nemcsak éber állapotban vannak meg a külső és belső eredetű mozgások, hanem alvás idején, az álomban is (DI 3, 460b28–31). Minthogy ezek alvás közben még inkább *megjelennek* (*kai mallon tote phainontai*) (460b31–32), világos, hogy *phantaszma*k, jelen esetben pedig az álmot alkotják.

Napközben ugyanis, amikor az érzékek és az elemző gondolkodás működnek, el vannak nyomva ezek az érzetek, és eltűnnek, mint a kicsiny tűz a nagy mellett, vagy a kicsiny fájdalmak és gyönyörök a nagyok mellett. De amikor a nagyobbak szünetelnek, felszínre kerülnek a kicsinyek is. Éjszaka azonban az egyedi érzékek tétlensége és

⁴⁹ Például Sorabji 1974; 1992; 2001.

⁵⁰ DA II. 12, 424a17–19.

⁵¹ Például Burnyeat 1992; 1995.

⁵² A szó szerinti álláspont híveinek többsége szerint a tudatosulás a fiziológiai változáson felül történik. További álláspontok is lehetségesek: például az érzékelés pusztán fiziológiai változás, azonos vele (Slakey 1961). Azonban ez bevallottan összeegyeztethetetlen a *Parva Naturaliá*val, valamint vö. Sorabji 1974. 75–77.

⁵³ Meggyőző ellenérveket és ellene szóló szöveghelyeket hoz Sorabji (1992; 2001) és Caston (2005).

⁵⁴ A szó szerinti értelmezésnek a *phantasziára* való kiterjesztése ellen lásd Caston 1998. 267–268.

⁵⁵ Caston (2005) végére jár ennek a harmadik útnak, a másik két lehetséges nézet érveinek gyengeségét is kimutatva. Lásd még Sisko 1996.

tevékenységre való képtelenségük miatt, ami annak a következménye, hogy a meleg kívülről vissza, befelé áramlik, a mozgások eljutnak az érzékelés kezdőpontjához, és amikor a nyugtalanság elül, megnyilvánulnak (460b32–461a8).

Az álmoként tudatosuló *phantaszma*k nemcsak alvásakor vannak meg az emberben, hanem egész nap, de az ébrenlét erősebb mozgásai – az érzéki ingerek és a gondolkodás – elnyomják, nem engedik tudatossá válni őket (460b32–461a3). De ha létezhetnek tudatosulás nélkül, akkor nem lehetnek természetük szerint képszerűek – hiszen ez csupán fenomenális tulajdonságuk.⁵⁶ Meg kell vizsgálnunk a tudatosulás feltételeit: (1) miben áll, hogy nem engedik tudatossá válni a nagyobb mozgások a kisebbeket, és (2) mi a szerepe a nyugtalanság megszűnésének.

(1) A kis mozgás tudatosulásának szükséges feltétele, hogy ne legyen jelen mellette nagyobb mozgás – az álom esetén ez úgy valósul meg, hogy az alvásból következően az érzékszervek egyszerűen nem szolgáltatnak ilyet. Ebből nyilvánvaló, hogy az érzékelés során létrejönnek valamiféle mozgások – hogy ezek minőségváltozások, vagy másfélék, innen nem derül ki –, és ezek a mozgások (az *aiszthémák*) azonos természetűek a nyomukban létrejövő *phantaszma*kkal. A felhozott példák ezt világosan mutatják: kis tűz nem látszik a nagy tűz mellett – kis (intenzitású) *phantaszma* nem látszik a nagy (intenzitású) *aiszthéma* mellett.⁵⁷ Ez megmagyarázza, miért tapasztaljuk az álmokat – és általában a *phantaszma*kat – képszerűként: mert az érzéki tapasztalatok (amelyekből származnak, amelyekre hasonlítanak, amelyekkel azonos természetűek) is ilyenek. Hogy az érzéki tapasztalat miért képszerű, az egyszerűen az érzékelés természetéből adódik, ha úgy tetszik, pusztán tény.

De a nagyobb mozgás távolléte azért szükséges a tudatosuláshoz, mert ha jelen lenne, valamiképpen elnyomná, „kiütné” (*ekkruei*) a kisebbet. Ahhoz, hogy megjelenjen a kis mozgás, az kell, hogy *eljusson az érzékelés kezdőpontjáig*. Az érzékelés kezdőpontjának a szívet tekinthetjük, amiről láttuk, hogy a közös érzék székhelye, és a vér ide fut be a test minden részéről, így az érzékszervekből is. Ha szó szerint értjük az igét (*katapherontai*), azt kapjuk, hogy (a) a mozgásnak le kell mennie az érzékelés kezdőpontjába, vagy (b) le kell, hogy szállítsa őt valami (a vér).⁵⁸ Utóbbi megoldás a valószínűbb, amit az alábbi leírás is megerősít:

⁵⁶ Vö. Caston 1998. 262; Sorabji 1974. 71; Bloch 2007. 66.

⁵⁷ A fizikai változást az érzékelés során kizáró álláspont ellen felhozható a következő érv. Ha az érzékelés pusztán az érzettárgy tudatosulása lenne (mint mondják), és mint látjuk, a *phantaszma* azonos természetű az érzéklettel, akkor minden *phantaszma* is pusztán valaminek a tudatosulása lenne. Ekkor azonban értelmetlen azt mondani, hogy az *aiszthéma* elnyomja a *phantaszma*t, azaz a *phantaszma* nem tudatosul.

⁵⁸ Az (a) értelmezés esetén az ige medialis jelentésével van dolgunk, (b) esetén passivummal.

Amikor ugyanis alszik az ember, a vér nagyobb része lefelé, az érzék princípiuma felé áramolván, a benne lévő mozgások is vele együtt áramolnak – némelyikük potenciálisan, másokuk aktuálisan (*DI* 3, 461b11–13).

Ez helyváltoztató mozgásra utal. Tehát nappal azért nem tudatosul a kis mozgás, mert a nagyobb valamilyen módon megakadályozza, hogy leérkezzék a szívbe, ahol megjelenhetne, tudatossá válhatna. Hogy milyen módon akadályozza ezt meg, nem világos.

(2) Az is szükséges a tudatosuláshoz, hogy nyugtalanság (*tarakhé*) ne legyen jelen. Az álom esetén ez a meleg erős beáramlása, ami az elalvást okozza (*DS* 3). Ilyen nagy mozgás jelenlétében – amelyhez hasonlók a gyermekekben és az idősekben lévő mozgások is (*DI* 3, 461a11–14; 462a31–b11) – nem jön létre álom. A nyugtalanság elülése és ehhez kapcsolódóan a kép megjelenése, zavarossága vagy tisztasága a folyóban megjelenő képekhez hasonlóan függ a mozgás intenzitásától, sebességétől (461a14–30). A nyugtalan mozgások – a testben lévő gyors áramlások – tehát gyakran elnyomják a *phantaszma*kat, azaz az érzékelésből származó visszamaradó mozgásokat, és ekkor nem jön létre álom (461a18–21).⁵⁹ Ha kevésbé intenzív a mozgás, de még eléggé zavarkeltő (például a melankólikus, a lázas és a részeg esetében), akkor létrejön álom (ahogy kép is), de zavaros lesz (461a21–25). Ha pedig a vér nyugodt, a megjelenő képek összefüggőek, mivel megőrződik a mozgások (*phantaszma*k) jellege, az eredeti érzékeléshez hasonló marad, és az álmodó az egyes érzékszervek felől érkező mozgások következtében azt hiszi, hogy valóban érzékel a megfelelő érzék szerint (például a szem felől érkező mozgások miatt azt hiszi, hogy lát) (461a25–30).

A kicsiny mozgások folyamatosan keletkeznek, gyakran megmaradva eredeti formájukban, gyakran viszont az ellennyomás hatására más formákká oldódva (461a8–11). Azért képesek folyamatosan keletkezni, mert egyesek közülük csak potenciálisan vannak jelen a vérben (461b11–13).

Ezek úgy viselkednek, hogy ebben és ebben a folyamatban egy bizonyos mozgás jelenik meg közülük a felszínen, s ha ez lecseng, akkor egy másik (461b13–15).

Így vannak ezek jelen potenciálisan a vérben, amikor pedig az akadály elhárul, tévékennyé lesznek, és föloldódnak az érzékszervekben visszamaradt kevéske vérben mozogni kezdenek. Rendelkeznek egy bizonyos hasonlósággal, mint a felhőkben látható alakok, melyeket az ember gyorsan változó ember- és kentaurfigurákhoz hasonlít (461b16–21).

⁵⁹ A 461a18 sorban lévő *kaí*-t ('és') explikatívként értem.

A kis mozgások tehát sorra követik egymást a felszínre kerülésben (ami az ő tudatosulásuk), ahogyan az álomképek. A képek hasonlítanak bizonyos dolgokra, így azokként észleli őket az álmodó. Azonban ez teljesen fiziológiai leírás. Ezek a fiziológiai változások alkotják az álmodás jelenségét. Mivel oksági kapcsolatban állnak az érzékekkel (461b21–22), képesek reprezentálni bizonyos dolgokat – de mivel azok már nincsenek jelen (vagy ha jelen vannak is, az a véletlen műve), tévesen reprezentálnak (461b22–24). De ezt nem veszi észre az illető, mert az álom ereje (a vér mozgása) elég nagy ahhoz, hogy a vezérlő érzékszervet meggátolja ebben, tehát úgy fogja vélni, hogy valóban lát (461b24–30).⁶⁰ Azonban egyes esetekben, csakúgy, mint az érzéki illúzió esetében, tudatában lehetünk annak, hogy álmodunk, így tévesnek ítéelhetjük a tapasztalatot (461b30–462a8).

Láthatjuk, hogy a *phantaszma*k testi mozgások, melyek az érzékelésből származnak, és az érzékekkel azonos típusúak. De valamiképpen potenciálisak maradnak a testben, mígnem az erős érzékek gátló hatása megszűnik, és aktivizálódva eljutnak a szívbe, ahol tudatosulnak az élőlény számára. Mivel az érzékekkel azonos típusú entitások, érthető, hogy rendszerint miért képszerűek, de mivel létezhetnek tudatosulás nélkül, egyetlen fenomenális tulajdonosságuk – így a képszerűség – sem tartozik a természetükhöz. Mivel az érzékek-ből származnak, képesek a dolgokat reprezentálni, bár az álom esetén az alvás maga kétséges kontextust teremt a heves mozgások által, így a tévedés ekkor gyakoribb. De például az emlékezet esete azt mutatja, hogy ez nem mindenkor jellemzi a *phantaszma*kat.

IV. DE MEMORIA ET REMINISCENTIA

A *phantasztia* vizsgálatához a másik jelentős forrás a *De Memoria*. Az emlékezet (*mnémé*) ugyanis a léleknek ugyanahhoz a részéhez tartozik, mint a *phantasztia*, tárgyai ugyanazok, mint amikre a *phantasztia* is vonatkozik (*DM* 1, 450a22–24). Az emlékezet tulajdonképpen egy *phantaszma*n keresztül vonatkozik a korábban érzékelt dologra (451a14–16). Minthogy az emlékezés az esetek nagyobbik részében sikeres, azaz a valóban megtörténtre emlékszik az élőlény – a téves emlékezés esetei pedig patológiásak (451a8–12) –, példáján keresztül megmutatható, hogy a *phantasztia* gyakran a helyes reprezentációt teszi lehetővé, így nem kötődik a tévedéshez. Továbbá az álom kapcsán látott fiziológiai magyarázatok ezen a másikon is hasonló módon megjelenvén megerősítik, és további mozzanatokkal egészítik ki a *phantasztia* fiziológiai értelmezését. Az em-

⁶⁰ Vö. Gallop 1990. 151–152 ad loc.

lékezés után, az értekezés második felében megvizsgálja Arisztotelész a visszaemlékezést (*anamnézist*),⁶¹ amely inkább valamiféle gondolkodás, aktív képesség, ezért a *phantasziával* csak járulékos kapcsolatban áll. De említést érdemel, hogy ennek működése is testi mozgásokat feltételez.

Az érzékeléshez hasonlóan Arisztotelész először az emlékezés tárgyát határozza meg, majd az álmhoz hasonlóan a léleknek azt a képességét, amelyhez az emlékezés tartozik. Az emlékezés a múltra vonatkozik (*DM* 1, 449b9–23; *DM* 2, 451a30–31).⁶² Ez megkülönbözteti egyfelől a jövőre vonatkozó kogníciótól (vélekedés, remény), másfelől a jelenlévőre vonatkozó érzékeléstől (449b15–18). Ahogyan az álm és a *phantasztia* nem azonos ezekkel, úgy az emlékezés sem.

A múltra vonatkozáshoz, ezért az emlékezéshez szükséges érzékelni az időt (*DM* 1, 449b24–30). Az időt (a mozgással és a nagysággal együtt) – ahogy korábban is láttuk – az elsődleges érzékelőképességgel érzékeljük (450a9–12).⁶³ Így az emlékezet *per se* az elsődleges érzékelőképességhez tartozik (450a13–15), amelyről láttuk, hogy a szívben található közös érzék. Továbbá az emlékezet tárgya ugyanaz, ami a *phantasziáé* (450a22–24), ami pedig végső soron megegyezik az érzékelés tárgyával, az érzékelhető dolgokkal (*aiszthéton*) (*DA* III.3, 428b12–13).⁶⁴

Az emlékezet-példányokat szemléljük, szemünk elé helyezzük (*DM* 1, 450a5). Úgy tűnik tehát, hogy az emlékezet valami képszerű,⁶⁵ és az adott képből absztrakcióval származtathatók a gondolatszerű emlékek. Ez az absztrakció azonban nem jelent következtetést az emlékező részéről. Az emlékezésben tehát az érzékelésen mint *phantaszián* kívül nem játszik szerepet az értelem, az

⁶¹ A visszaemlékezés és az emlékezés vizsgálatának kapcsolatáról lásd Bloch 2007. 76–77; King 2009. 92–95.

⁶² Érdekes összevetni Platón álláspontjával – szerinte ugyanis az emlékezet az érzéklet megőrzése az értelem működése révén. Az különbözteti meg a visszaemlékezéstől, hogy az emlékezés az érzékelésben a testtel keveredik, míg a visszaemlékezés test nélküli tevékenység. Így az emlékezet vonatkozik mind a múltra, mind a jelenre és a jövőre (Platón: *Philéboosz* 34a–35d; 39c–e). Platón álláspontjáról a *Philéboosz*-ban, illetve ennek Arisztotelészi kritikájáról a *De Memoria*-ban lásd Lang 1980.

⁶³ Vö. Kahn 1966. 52–53; King 2009. 62–69.

⁶⁴ Az emlékezet tárgyáról lásd bővebben King 2009. 25–40.

⁶⁵ Nussbaum (1978. 251) felhívja a figyelmet a *De Motu Animalium* 702a5-re, ahol az emlékezet nem kapcsolódik képekhez, hanem a dolgokhoz mint élvezet vagy fájdalom tárgyaihoz – emiatt ezt a *De Memoria* elméletének kiigazításának tartja. A két hely azonban összeegyeztethető, ha figyelembe vesszük, hogy a *De Motu* az állati mozgást, és a vágnak ebben való szerepét vizsgálja. King (2009) hosszan érvel az ellen, hogy az emlékezet képszerű lenne.

ítéletalkotás,⁶⁶ vagy valami más magasabb kognitív képesség. Az emlékezés a gondolkodáshoz csak járulékosan tartozik (450a1–9).⁶⁷

Ezután leírja Arisztotelész az emlékezet reprezentáló képességét,⁶⁸ arra az aporiára válaszolva, mely szerint amikor az állapot (*pathosz*) – azaz egy *phantaszma* – jelen van, de a dolog maga, amelyből a *phantaszma* létrejött, nincsen, az élőlény mégis a dologra emlékezik (450a25–27; 450b11–20). A probléma bővebb megfogalmazása a következő:

Nos, ha az emlékezet működése ilyesféle, fölvetődik a kérdés: vajon az affekcióra emlékszik az ember, vagy arra, amiből az affekció támad? Mert ha az előbbire, akkor semmire, ami nincs jelen, nem emlékeznénk. Ha pedig az utóbbira, akkor, miközben érzékeljük azt, hogyan emlékezünk arra, amit nem érzékelünk: a távollévőre? Ha az affekció egy bennünk lévő lenyomatra vagy rajzolatra hasonlít, akkor ennek érzékelése miért valami másra, nem pedig magára erre az affekcióra irányuló emlékezet? Hiszen aki aktuálisan emlékezik, az ezt az affekciót szemléli és érzékeli (450b11–18).⁶⁹

Látható, hogy az aporia kifejtésekor az emlékezetre úgy tekint, mint egy affekció (*pathosz*) szemlélésére (*theórei*), érzékelésére (*aiszthanetai*). Minthogy az affekció egy *phantaszma*, ez meglehetősen furcsán hangzik. A *phantaszma*knak itt mintha valamiféle képek lennének, amiket az élőlény érzékel, de nem az érzékszervével. A megfelelő szó a „megjelenik” (*phainetai*) lehetne. A szóhasználat azonban érthető, ha figyelembe vesszük a kontextus aporetikusságát.

A magyarázathoz Arisztotelész a festmény (*zográphéma*) (450a27–30), valamint a pecsétnyomat (*tüposz*) (450a30–32) hasonlatát hívja segítségül.⁷⁰ A létrejövő *phantaszma* ugyanis hasonlít az érzékletre, amelyből származik. A hasonlóság mi-kéntje azonban kérdéses. Mindkét hasonlat, de kiváltképp a festmény-metaphora a megjelenés szintjén, fenomenális szinten jellemzi a hasonlóságot. A megjelenő *phantaszma* fenomenálisan hasonlít a dologra mint érzékelhetőre. Ha ez len-

⁶⁶ Sorabji (1972. 68–78) szerint csak a következtetésen alapuló ítéletalkotás (*doxa*) nem része az emlékezésnek. Ezt azonban arra alapozza, hogy az élőlény arra is emlékezik, amikor megtanulta, vagy látta a dolgot (*DM* 1, 449b18–23). Ezt tekinti Annas (1986) a személyes emlékezetnek, szemben a nem-személyessel, a visszaemlékezéssel. De ezt a helyet (449b18–23) lehet úgy is érteni, hogy nem *erre* emlékezik az élőlény, hanem *ennek alapján*, okán emlékezik emlékezetének tárgyára. Ekkor nincs szükség *doxára* az emlékezéshez. Vö. Bloch 2007. 83–84, 95–97, valamint Annas értelmezésével kapcsolatban 116–118.

⁶⁷ Eppen a járulékoság teszi magyarázhatóvá, hogy az értelemmel nem rendelkező állatok közül azok, amelyek érzékelik az időt, képesek emlékezni (450a15–22), vö. Sorabji 1972. 71–73. A *phantaszma*knak a gondolkodás általi felhasználását, így a járulékos emlékezést itt nem vizsgálom, erről lásd Sorabji 1972. 71–80; Modrak 1987. 90–91, 113–132; Wedin 1988. 100–159; Frede 1992; Bloch 2007. 61–63, 68–69; King 2009.

⁶⁸ Caston (1998. 258) felhívja rá a figyelmet, hogy nem általában a reprezentációról van itt szó.

⁶⁹ Steiger Kornél fordítását módosítottam.

⁷⁰ A pecsétnyomat-hasonlat előzménye megtalálható Platón *Theaitétosz*ában, 191c8–e1.

ne az egész történet, akkor úgy tűnik, Arisztotelész a reprezentációt, legalábbis az emlékezet esetében, valamiféle belső képek segítségével magyarázná.⁷¹ A pecsétnyomat-hasonlat kifejtése azonban azt mutatja, hogy a hasonlóság nem lehet pusztán fenomenális. Ez a hasonlóság csak másodlagos – egy alapvetőbb reprezentáló funkció következménye: a *phantaszma* fizikai eredetére, okára vonatkozik.⁷²

A pecsét benyomódását ugyanis fiziológiai magyarázattal látja el – hasonlóképpen, mint az álmok esetében láttuk –; a test gyors, valamint túl lassú mozgásai nem kedveznek a lenyomatoknak (450a32–b11).⁷³ Az egyik esetben túl nedves a közeg, ezért nem marad meg a lenyomat, a másikban pedig túl száraz vagy kemény, ezért be sem nyomódik. Úgy tűnik a példákban (fiatalok, öregek, gyors vagy lassú belső mozgásokkal), hogy az illető élőlény általános természetéről beszélvén itt Arisztotelész nem az egyes emlékezet-példányok megmaradásának feltételeit vizsgálja, hanem az emlékezéshez szükséges, hosszabb távon megmaradó belső állapotokat. Az álom esetében, természetéből adódóan, főképp a példányokra vonatkozó kérdés érdekelte, de ott is szóba került az általános. Az emlékezés esetében azonban – a helyes reprezentáció miatt – sokkal fontosabb, hogy a mozgások milyen feltételek mellett képesek eredeti formájukban megmaradni.

Az értekezés második részében a visszaemlékezésről megállapítja Arisztotelész,⁷⁴ hogy a gondolkodáshoz hasonló aktív képesség, így csak gondolkodó lényekben van meg (DM 2, 453a5–14). Visszaemlékezéskor az egyik mozgás, vagyis *phantaszma* természetéről fogva,⁷⁵ vagy ismétlés és emlékezési technikák segítségével kialakított szokás alapján követi a másikat (451b10–16; 452a26–b6). Az egyes visszaemlékezésekkor – hiszen itt a hosszabb távú állapot kérdésével szemben az egyes példányok megjelenéséé merül fel – az illető kutat, következtet, gondolkodik (453a10–14; vö. 451b16–452b6), míg a megfelelő *phantaszma* meg nem jelenik. Tehát még az intellektuális természetű visszaemlékezés is

⁷¹ Lásd Sorabji 1972; Bloch 2007. 67. Ezzel szemben King 2009.

⁷² Caston (2005. 303–308) kiemeli, hogy a pecsétnyomat csak a pecsét körvonalait veszi át, de azt a tulajdonságát nem, hogy azonosítani képes a pecsét tulajdonosát.

⁷³ Vö. Platón: *Theaitétosz* 194c–195a. Chapell (2004. 178–183) hangsúlyozza, hogy Platón nem fiziológiai magyarázatként adja elő a lélekben lévő viasztábla különböző típusainak az emlékezőképesség fokozataival való megfelelést; valamint feltehetően nem is saját nézeteként, ráadásul némileg ironikusan beszél róla. Vö. Sorabji 1972. 4–5; Lang 1980. 380–382, 390–391. Arisztotelésznél azonban a benyomódást gyengítő – a szenvedélyből és az életkorból fakadó – mozgások fiziológiáiak. Ezt hangsúlyozza Sisko (1996. 149–150) is. King (2009. 72–78) szerint azonban egyáltalán nincsen itt fiziológiai leírás, és a *phantaszma* nem fizikai mozgás.

⁷⁴ A Platónnál nagy jelentőségű *anamnészis* arisztotelészi kritikájáról röviden lásd Sorabji 1972. 35–42. Arisztotelész saját elméletéről lásd még Annas 1986; vele szemben Bloch 2007; valamint King 2009. 90–103.

⁷⁵ A mozgás nyilvánvalóan *phantaszma*, és bár a szokás kialakítása a megjelenések, a képek asszociációjával érhető el (hiszen a szubjektum ilyen módon fér hozzá), maguk a *phantaszma* még lehetnek a vérben lévő mozgások. Vö. Sorabji 1972. 93 ad loc.

testben jelen lévő *phantasza* utáni kutatás (453a14–16). Emellett szól, hogy a visszaemlékezés nem teljesen függ tőlünk, néha sikerül, ha nem is akarjuk, néha sikertelen, bármennyire próbáljuk is (453a16–20); hogy egyesekben ha megindult, nem állítható meg a tovahaladása (453a23–31); hogy bizonyos testalkatok kedvezőtlenek hozzá (453a31–b7). Ugyanis „a visszaemlékező és a fürkésző is valami testi dolgot hoz mozgásba, amelyben az affekció (*pathosz*) van” (453a21–23). Tehát a keresés során a *phantasza* megjelenítése a visszaemlékezésben megindít egy testi mozgást (a megjelenés testi aspektusa a *phantasza* szívbe vándorlása),⁷⁶ amely az asszociáció mechanizmusa szerint újabb és újabb megjelenéseket hoz létre, melyek újabb és újabb testi mozgások (szívbe vándorló *phantaszma*k). Tehát még a visszaemlékezés gondolkodás-szerű folyamata is a testben zajló folyamatokat használ fel.⁷⁷

Az aporia megoldása szerint a fiziológiai mozgások önmagukban valamik – fiziológiai mozgások –, de emellett valami másnak a képmásai (*eikonesz*) is.

Hiszen ahogy a táblára rajzolt kép (*zóon*) kép is meg képmás (*eikón*) is,⁷⁸ és mindkettő egy és ugyanaz, ám kettejük létezése nem ugyanaz: ahogy ez képként és képmásként is szemlélhető, úgy a bennünk lévő *phantaszma*ról is feltételeznünk kell, hogy az önmagában is valami, és másra vonatkozó is. Mint önmagában létező: szemlélet tárgya vagy *phantasza*; mint másra vonatkozó: képmás és emlékezet (*DM* 1, 450b20–27).⁷⁹

Egy kép esetében az a nyilvánvalóbb, hogy valamit ábrázol, hogy valamire vonatkozik, valamit reprezentál – hogy képmás. Azonban önmagában tekintve azt is elmondhatjuk róla, hogy kép. Erre mondhatjuk talán, hogy nem minden kép ábrázol valamit (például egy fekete négyzet), de nem biztos, hogy ezzel Arisztotelész is egyetértene. Vagy mondhatjuk, hogy a kép képnek tekintve pusztán egy általános dolgot ábrázol, például kutyát (és ekkor jelentősége lehet annak, hogy *zóon* van a szövegben).⁸⁰ A kép esetére ez meglehetősen világosnak tűnik. De talán arról van szó, hogy a kép fizikailag megvalósul a táblára rajzolva, vonalakként, foltokként, alakként stb.⁸¹ – és önmagában ezzel a megvalósulással azonos. Az önmagában (*kath’hauto*) értelmezése ez utóbbi esetben nem a szokásos, hiszen a kifejezés általában a dolog mivoltára utal, nem az azt megvalósító fizikai dolgokra. De Arisztotelész a kép mint kép értelmezésre elfogadhatja ezt, mert

⁷⁶ Sorabji (1972. 111 ad loc) szerint csupán annyiban testi, hogy (a) a lélekben van a *phantasza*, és a lélek a testben, és (b) minden mentális állapot bizonyos értelemben fiziológiai folyamat a testben. Ez azonban nem magyarázza, hogy mit jelent, hogy testi dolgot hoz mozgásba a visszaemlékező (453a21–23).

⁷⁷ Vö. Sisko 1996. 151.

⁷⁸ A *zóon* jelenthet képet vagy állatot. A hasonlat jobban értelmezhető, ha képnek értjük, vö. Sorabji 1972. 84 ad loc.

⁷⁹ Steiger Kornél fordítását módosítottam.

⁸⁰ Wedin 1988. 140.

⁸¹ Lásd Sorabji 1972. 84 ad loc; King 2009. 58.

tulajdonképpen csak a *phantaszma* esetében beszél az önmagában vett aspektusról, a kép csak az analógia magyarázó oldalát adja.

A *phantaszma* önmagában véve *phantaszma* vagy a szemlélet tárgya (*theóréma*). Tudjuk már, hogy magában tekintve az érzékelés nyomán létrejövő fizikai mozgás a vérben. Avagy az emlékezés esetében azt is mondhatjuk, hogy egy kép, amit az emlékező szemlél – ennyiben a szemlélet tárgya –, azzal a kitéttel, hogy ekkor csupán a tudatosult *phantaszma*ról van szó. Azaz a képként megjelenő *phantaszma* leírható úgy, mint a szemlélet tárgya (*theóréma*). Ez még nem mondja meg, hogy a *phantaszma* mire vonatkozik, mit reprezentál, pusztán azt írja le, hogy egy fizikai mozgás, ami megjelenve a szemlélet tárgyává válik.

A *phantaszma* mint másra vonatkozó: képmás és emlékezet. Hogy képmás, az nyilvánvaló a hasonlatból. Hogy az emlékezet csak valami másra vonatkozóként írható le, azt mutatja, hogy egy emlékezet-példányt a tárgy alapján azonosítunk.⁸² Amikor azt kell megmondanunk, hogy az adott emlékezet micsoda, akkor olyasmit mondunk, hogy egy olyan *phantaszma*, ami *erre és erre* a múltbeli dologra vagy eseményre vonatkozik. Egy *phantaszma* esetében azonban azt mondjuk, hogy egy ilyen és ilyen mozgás a vérben, ami megjelenve ilyen és ilyen érzéklethez hasonló tudatosulás. Az utóbbi esetben nem mondtuk meg, hogy tulajdonképpen mire vonatkozik a *phantaszma*.

Így aztán amikor az affekció mozgása aktualizálódik,⁸³ és a lélek ezt úgy érzékeli, ahogyan önmagában van, úgy tűnik, ilyenkor mint valamiféle gondolattal vagy *phantaszma*-val találkozik vele. De amikor úgy szemléli, mint ami másra vonatkozik, mint a képmást a rajzon – például Koriszkosz képmását, amikor magát Koriszkoszt nem látja –, más az ilyen szemlélésnek az affekciója és az, amikor úgy szemléli, mint rajzolt képet; a lélekben az utóbbi esetben csupán mintegy gondolat támad, a másik esetben pedig – ha ugyanezt mint képmást szemléli – emlékezet (*DM* 1, 450b27–451a2).⁸⁴

Amikor az affekció mozgása aktualizálódik, azaz, ahogy az álom kapcsán láttuk, amikor a *phantaszma*, a mozgás elér a szívbe és tudatossá válik, akkor kétféleképpen lehet tekinteni ezt a megjelenést. Egyfelől magában, *phantaszma*ként

⁸² Vö. Lang 1980. 391. King (2009. 78–80) szerint az emlékezetet az különbözteti meg a *phantaszma*tól, hogy a lélek egy aktusa (valamit valamiként tekinteni) járul hozzá.

⁸³ „Az affekció mozgása”, azaz az adott emlékezet-állapothoz (*pathosz*) tartozó mozgás, vö. Bloch 2007. 33. A görögben egy semleges- vagy hímnemű névmás szerepel genitívusban (*autu*), ami vonatkozhat az emlékezetre (*mnémoneuma*), vagy az állapotra, affekcióra (*pathosz*). Az értelmezés szempontjából ez nem jelent különbséget, ugyanis végig az emlékezetről van szó, ami a léleknek egy állapota. A *pathosz* mellett az szólhat, hogy ekkor általánosabb érvet kapunk. Azonban az kizárható, hogy az emlékezet tárgyára vonatkozzék (Steiger fordításával szemben), ugyanis éppen azt tudjuk meg az érvből, hogy az emlékezet tárgya maga a dolog, ami nincs is jelen, sőt lehet, hogy már nem is létezik, ezért mozgása irreleváns az emlékezés tekintetében.

⁸⁴ Steiger Kornél fordítását módosítottam. Vö. Bloch 2007. 33.

vagy gondolatként. Az előbbiek alapján mondhatjuk, hogy itt a *phantaszamá*ról mint megjelenő *phantaszamá*ról van szó, mint a szemlélet tárgyáról, *theóréma*ról (vö. 450b26). Gondolatként ekkor úgy jelenhet meg, mint ami járulékosan tárgya az emlékezetnek. Másfelől valamire vonatkozóként tekinthetjük – képmásnak. A gondolatra történő emlékezés esetében azonban nincsen szó képmásról.⁸⁵ A gondolatra ugyanis mint a *phantaszamá*ból valamiképpen absztrahált dologra emlékezünk. Amennyiben ez képmás lenne, az absztrakt dolgok *per se* létezését is föl kellene tenni. Az emlékezet tehát képmásként értelmezhető, a tárgya mindig valami múltbeli létező, és általában helyesen reprezentálja a valóságot.

Ez a modell alkalmas a téves emlékezet magyarázatára is: az emlékként hátramaradt mozgás módosul, de ezt az illető továbbra is képmásnak tekinti, és emlékként számol be róla (451a8–12). Arisztotelész úgy írja ezt le, mintha maga az élőlény lenne felelős emlékeinek helyességéért vagy helytelenségéért. Legalábbis ismétlésekkel elősegíthetőnek tartja a helyes emlékezetet (451a12–14), és egy homályos próbát is ajánl a helyesség ellenőrzésére (451a2–8).⁸⁶

Az emlékezet vizsgálata megmutatja, hogy a *phantasztia* mint reprezentáló képesség nem kötődik mindig tévedéshez, homályos kontextushoz, ugyanis az emlékezés általában sikeres. Továbbá az álom mellett a *phantaszamá*kat használó emlékezet is az érzékelő fakultás állapota. Egy aporiára válaszolva Arisztotelész leírja, hogy az emlékezés esetében miképpen valósul meg a reprezentáció: a *phantaszamá*knak képmásként szemlélésével. Ez azonban nem jelenti, hogy képiek lennének, ugyanis ezeken a helyeken a megjelenő *phantaszamá*k fenomenális tulajdonságai játsszák a kép szerepét. Ugyancsak nem gyengíti ez a *phantaszamá*k fiziológiai értelmezését. Ellenkezőleg, az emlékezés fizikai feltételei mellett még a visszaemlékezés gondolkodás jellegű tevékenysége is a testben játszódik le.

IRODALOM

Rövidítések:

<i>An. Post.</i>	<i>Analitica Posteriora</i>	<i>Második analitika</i>
<i>DA</i>	<i>De Anima</i>	<i>A lélek</i>
<i>DM</i>	<i>De Memoria et Reminiscentia</i>	<i>Az emlékezet és a visszaemlékezés</i>
<i>DS</i>	<i>De Somno et Vigilia</i>	<i>Az alvás és az ébrenlét</i>
<i>DI</i>	<i>De Insomniis</i>	<i>Az álmok</i>
<i>DD</i>	<i>De Divinatione per Somnum</i>	<i>Az álmójóslat</i>
<i>DJ</i>	<i>De Juventute et Senectute</i>	<i>A fiatalság és az öregség</i>
<i>De Part. An.</i>	<i>De Partibus Animalium</i>	<i>Az állatok részei</i>

⁸⁵ Vö. Lang 1980. 392; Bloch 2007. 70–71.

⁸⁶ Vö. Sorabji 1972. 85–87 ad loc; Lang 1980. 392; valamint King 2009. 87–88.

Szövegkiadások, fordítások, kommentárok:

- Aristotle 1961. *De Anima*. Szövegkiadás Sir David Ross bevezetésével és kommentárjával. Oxford, Clarendon Press.
- Aristotle 1993. *De Anima, Books II and III (with passages from Book I)*. Ford., a bevezetést és jegyzeteket írta D. W. Hamlyn. Oxford, Clarendon Press (Első kiadás: 1968).
- Arisztotelész 2006. *Lélekképzőfilozófiai írások*. Ford. Steiger Kornél, átdolgozta Brunner Ákos és Bodnár István (*A lélek*). Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Aristotle 1955. *Parva Naturalia*. Szövegkiadás Sir David Ross bevezetésével és kommentárjával. Oxford, Clarendon Press.
- Aristotle 2007. *On Memory and Recollection*. Szövegkiadás David Bloch fordításával és kommentárjával. Leiden, Brill. (*Philosophia Antiqua*).
- Aristotle 1972. *On Memory*. Ford., a bevezetést és kommentárt írta Richard Sorabji. London, Duckworth.
- Aristotle 1990. *On Sleep and Dreams*. Szövegkiadás David Gallop fordításával, bevezetésével és jegyzeteivel. Peterborough, Broadview Press Ltd.
- Aristotle 1978. *De Motu Animalium*. Szövegkiadás Martha C. Nussbaum fordításával, kommentárjával és értelmező tanulmányaival. Princeton, Princeton University Press.
- Aristotle 1984. *The Complete Works*. Szerk. Jonathan Barnes. Oxford, Princeton University Press.
- Platón 2001. *Philébosz*. Fordította, jegyzetekkel és kommentárral ellátta Horváth Judit. Budapest, Atlantisz.
- Platón 2006. *A szofista*. Kövendi Dénes fordítását átdolgozta, jegyzetekkel és kommentárral ellátta Bene László. Budapest, Atlantisz.
- Platón 2001. *Theaitétosz*. Fordította, jegyzetekkel és kommentárral ellátta Bárány István. Budapest, Atlantisz.

Tanulmányok:

- Annas, Julia 1986. Aristotle on Memory and the Self. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4. 99–117. Reprinted in Nussbaum – Rorty 1995. 297–311. (Utóbbi kiadást használtam.)
- Birondo, Noell 2001. Aristotle on Illusory Perception. *Ancient Philosophy*, 21/1. 57–71.
- Bloch, David 2007. In Aristotle 2007. *On Memory and Recollection*.
- Burnyeat, Myles 1992. Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A draft). In Nussbaum – Rorty 1995. 15–26.
- Burnyeat, Myles 1995. How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle C? Remarks on *De Anima*, 2. 7–8. In Nussbaum – Rorty 1995. 421–434.
- Cashdollar, Stanford 1973. Aristotle's Account of Incidental Perception. *Phronesis*, 18. évf. 156–175.
- Caston, Victor 1996. Why Aristotle Needs Imagination. *Phronesis*, 41. évf. 20–55.
- Caston, Victor 1998. Aristotle and the Problem of Intentionality. *Philosophy and Phenomenological Research*, 58/2. 249–298.
- Caston, Victor 2005. The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception. In Ricardo Salles (szerk.) *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the Work of Richard Sorabji*. Oxford, Clarendon. 245–320.
- Chapell, Timothy 2004. *Reading Plato's Theaetetus*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Frede, Dorothea 1992. The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle. In Nussbaum – Rorty 1995. 279–295.
- Gallop, David 1990. In Aristotle 1990. *On Sleep and Dreams*.

- Hamlyn, D. W. 1968. In Aristotle 1993. *De Anima*.
- Kahn, Charles H. 1966. Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48/1–3. 43–81.
- King, Richard A. H. 2009. *Aristotle and Plotinus on Memory*. Berlin, De Gruyter.
- Lang, Helen S. 1980. On Memory: Aristotle's Corrections of Plato. *Journal of the History of Philosophy*, 18/4. 379–393.
- Lycos, K. 1964. Aristotle and Plato on „Appearing”. *Mind*, 73. évf. 292. sz. 496–514.
- Modrak, Deborah 1986. Phantasia Reconsidered. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68/1. 47–69.
- Modrak, Deborah 1987. *Aristotle: The Power of Perception*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Nussbaum, Martha Craven 1978. The Role of *Phantasia* in Aristotle's Explanation of Motion. In *Aristotle 1978. De Motu Animalium*. 221–269.
- Nussbaum, Martha Craven – Amélie Oksenberg Rorty 1995. *Essays on Aristotle's De Anima*. First paperback edition, with an additional essay by Myles F. Burnyeat. Oxford, Clarendon Press. (Első kiadás: 1992).
- Osborne, Catherine 2000. Aristotle on the Fantastic Abilities of Animals in *De Anima* 3.3. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19/Winter. 253–287.
- Ross, David 1955. In Aristotle 1955. *Parva Naturalia*.
- Ross, David 1961. In Aristotle 1961. *De Anima*.
- Ross, David 1996. *Arisztotelész*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Osiris. (Eredeti megjelenés: Ross, David 1923. *Aristotle's Man*. London, Methuen.)
- Schofield, Malcolm 1978. Aristotle on the Imagination. Reprinted in Nussbaum – Rorty 1995. 249–277.
- Sisko, John 1996. Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's *De Anima*. *Phronesis*, 41/2. 138–157.
- Slakey, Thomas J. 1961. Aristotle on Sense Perception. *The Philosophical Review*, 70/4. 470–484.
- Sorabji, Richard 1972. In Aristotle 1972. *On Memory*.
- Sorabji, Richard 1974. Body and Soul in Aristotle. *Philosophy*, 49. évf. 63–89.
- Sorabji, Richard 1992. Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense – Perception. In Nussbaum – Rorty 1995. 195–225.
- Sorabji, Richard 2001. Aristotle on Sensory Processes and Intentionality: A Reply to Burnyeat. In Dominik Perler (szerk.) *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden Brill. 49–61.
- Todd, Robert B. 1980. Review. (*Aristotle, De Motu Animalium* 1978). *Phoenix*, 34. évf. 352–355.
- Watson, Gerard 1982. Phantasia in Aristotle, *De Anima* 3.3. *Classical Quarterly*, 32/1. 100–113.
- Wedin, Michael V. 1988. *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven, Yale University Press.