

Tartu Ülikool
Filosoofia osakond
Filosoofia ajaloo õppetool

Magistriväitekiri

KÜSIMUS OLEMUSE JÄRELE: ARISTOTELES,
AVICENNA JA AQUINO THOMAS

Riin Sirkel

Juhendajad: Andrus Tool, MA
Henrik Lagerlund, PhD

Tartu 2005

SISUKORD

Sisukord	2
Sissejuhatus	4
Väitekirja siht	4
Küsimus olemuse järele	6
Väitekirja ülesehitus	8
Kasutatud kirjandus	9
Esimene peatükk: Küsimus olemuse järele Aristotelese juures	11
§ 1.1. Sissejuhatus olemuse järele küsimisse	11
§ 1.1.1. Olevast kõneldakse mitmeti	12
§ 1.1.2. Olemus kui esmasena olev	16
§ 1.1.3. Esimene filosoofia	20
§ 1.2. Küsimus olemuse järele “Metafüüsika” VII raamatus	24
§ 1.2.1. Ousia VII raamatus ja “Kategoriatas”	25
§ 1.2.2. Olemus kui alus (Z 3)	28
§ 1.2.3. Olemus kui mis-sel-oli-olla (Z 4–6)	30
§ 1.2.4. Olemus ja definitsioon (Z 10–12)	34
§ 1.2.5. Olemus kui üldine (Z 13–16)	37
§ 1.2.6. Olemus kui põhjus (Z 17)	39
§ 1.2.7. Kokkuvõte	41
Teine peatükk: Küsimus olemuse järele Avicenna juures	44
§ 2.1. Olevast ja olemusest	44
§ 2.1.1. Esimene filosoofia	45
§ 2.1.2. Olev kui iseendast ilmne	48
§ 2.1.3. Olemuse ja olemise eristusest “Metafüüsika” I 5 põhjal	50
§ 2.1.4. Olemuse ja olemise eristusest loogikas	53
§ 2.1.5. Olemusest loogikas	55
§ 2.1.6. Võimalik ja paratamatu olev	57
§ 2.2. Küsimus olemuse järele “Metafüüsika” V raamatus	60
§ 2.2.1. Üldisest ja sellest, kuidas ta on (V 1–2)	60
§ 2.2.2. Soost ja liigierisusest (V 3–4)	65

§ 2.2.3. Definiitsioonist ja defineeritavast (V 5).....	67
§ 2.2.4. Kokkuvõte.....	69
Kolmas peatükk: Küsimus olemuse järele Aquino Thomasel	72
§ 3.1. Olevast ja olemusest	72
§ 3.1.1. Olev kui esimesena tuntu	72
§ 3.1.2. Oleva ja olemuse tähendustest	75
§ 3.2. Küsimus olemuse järele	78
§ 3.2.1. Kokkuseatud substantside olemus	79
§ 3.2.2. Kokkuseatud substantside definitsioon.....	82
§ 3.2.3. Kuis on olemus soo, liigi ja liigierisuse mõiste suhtes	87
§ 3.2.3. Lahutatud substantside olemus	90
§ 3.2.6. Kokkuvõte.....	95
Kokkuvõte.....	98
Lühendid	102
Kasutatud kirjandus	103
Resümee	107
Resumé.....	108

SISSEJUHATUS

VÄITEKIRJA SIHT

Väitekiri on sihitud aristootelliku filosoofia ühe põhimõiste, nimelt “olemus” (*ousia*, *essentia*) mõistmisele ning Aristotelese, Avicenna ja Aquino Thomase olemusekäsitlusele. Väitekirja sihiks pole saavutada arusaamine kõigi kolme olemusekäsitlusest kui niisugusest, vaid töö on piiratud käsitlustega Aristotelese “Metafüüsika” VII raamatus (Z), Avicenna “Metafüüsika” I ja V raamatus ning Aquino Thomase traktaadis “Olevast ja olemusest” (“*De ente et essentia*”). Need kolm teost asuvad üksteise mõjuväljas – Avicenna käsitlus on aristootellik, ta käib Aristotelese kannul, kuid ei korda teda. Viimati üteldu kehtib ka Aquino Thomase kohta, kes toetub traktaadis “Olevast ja olemusest” Aristotelese kõrval olulisel määral ka Avicennale.

Kuivõrd ilmne seos nende kolme teose vahel ka poleks, tekib ometi küsimus, miks on töö teemaks valitud just Aristotelese, Avicenna ja Aquino Thomase olemusekäsitlused? Nad on ju kolmekesi väga erinevad, elasid eri ajal ning eri kultuuris. Aristoteles (384–322 e.Kr) on IV sajandil e.Kr elanud kreeklane, Avicenna (Ibn Sīnā, 980–1037), rahvuselt tadžikk, elas araabia¹ kultuuriruumis X sajandil ning Thomas (1225/1224–1274) on pärit Aquino krahvisuguvõsast Lõuna-Itaalias ning elas skolastika õitseajal XIII sajandil. Seejuures on Aristoteles pagan, kelle jaoks maailm on igavene, sedasama arvab ka Avicenna, kes on küll usus, ent Etienne Gilson’i sõnul siiski “neither theologian nor even what west would have called cleric” (Gilson 1955:184) ning viimaks Thomas, kes on eelkõige teoloog, ehkki traktaati “Olevast ja olemusest” peetakse tema kõige filosoofilisemaks teoseks. Kuidas saab nii erinevaid mõtlejaid ühe töö piires võrrelda? Selle kohta tuleb ütelda, et väitekirja sihiks polegi nende kolme vaadete üksikasjaline võrdlus, kuivõrd see eeldaks põhjalikku ajaloolise tausta tutvustust ja läbivaatust, mis oleks teistlaadse töö asi.

¹ Mõiste “araabia” on kokkuleppeline, see on pigem keeleline kui rahvuslik määratlus. Seejuures ei toetu antud töö mitte Avicenna araabia, vaid ladina traditsioonile, kuivõrd Avicenna mõju tuli ilmsiks XII sajandil koos tema teoste ümberpanekuga ladina keelde.

Nende kolme käsitlused on valitud antud väitekirja teemaks ühelt poolt selle põhjal, et nii Avicenna kui ka Aquino Thomase olemuse-käsitlus on aristootellik, nad saab haarata nimetatuse alla “aristootellik filosoofia”. Teiselt poolt on valiku põhjuseks see, et praegugi käibiv ja laialt levinud aristootelliku filosoofia käsitlus on tomistlik, nii et mõned kõnelevadki “aristootellik-tomistlikust” käsitlusest. Viimase valdavust silmas pidades ei paista esmapilgul triviaalne arusaam, et tomistlik-aristootellik käsitlus erineb küsimusest olemuse järele Aristotelese juures sugugi endastmõistetav ning võib ütelda, et antud arusaamani jõudmine ongi selle väitekirja taustaks ning implusiks.

Olles ise olnud pikalt tomistliku käsitluse mõju all, panin ma aristootellike mõjutuste kõrval tähele neid, mille võib siduda Avicenna nimega, ning koos nende erinevuse märkamisega kerkis esile vajadus neid kolme eristava käsitluse järele, mille ma olen ette võtnud oma magistriväitekirjas. Minu sihiks on mõista küsimust olemuse järele Aristotelese, Avicenna ning Aquino Thomase juures ning selle sihi saavutamiseks tuleb need kolm üksteisest eristada, sest juba ette Avicennast ja Thomasest lähtudes on meil raske mõista Aristotelese küsimust olemuse järele. Seesama kehtib ka Avicenna ning Thomase kohta või nagu ütleb Stephen Mann: “Thomas’ doctrine of essence and existence can be understood only by starting with Aristotle and Avicenna” (Mann 2004).

Nõnda algab antud väitekiri peale Aristotelesega, kelle olemuse-käsitlus “Metafüüsika” VII raamatus on väitekirja aluseks, ning võtab seejärel ja sellest lähtudes vaatluse alla küsimuse olemuse järele Avicenna “Metafüüsika” I ja V raamatus ning Thomase traktaadis “Olevast ja olemusest”. Alustades Aristotelesest jõuab väitekiri niisiis välja Aquino Thomaseni, kes oma traktaadis Aristotelese ja Avicenna käsitlused omal moel kokku võtab. Kuivõrd Thomas toetub seejuures olulisel määral Avicennale, olen ma pühendanud ühe peatüki ka tema käsitluse esitamisele, pidades seejuures silmas, et araabia filosoofia ning selle mõju uurimine tomistliku käsitluse kujunemisele on viimastel aastakümnetel sattunud medievistide huvi keskpunkti.

Niisiis on väitekirjal kolm peatükki ning nende erinevusest või iseseisvusest hoolimata hoiab neid koos küsimus olemuse järele, mis on väitekirja põhiküsimus. Käies selle küsimuse kannul läbi kolme käsitluse, on väitekirja sihiks avada küsimuse juures uusi tahke ning saavutada niiviisi põhimõistest “olemus” avaram arusaamine kui ainult Aristotelese käsitlusele toetudes. Nii et ühelt poolt võiks peale väitekirja

läbilugemist selguda Aristotelese küsimuse erinevus Avicenna ja Aquino Thomase omast ning teisalt võiks selle küsimuse erinevate tahkude märkamine viia põhimõiste “olemus” sügavamale ja avaramale mõistmiseni. Olles niiviisi esile toonud väitekirja sihi ja sihile jõudmise viisi, tuleb järgmisena selgitada seda, miks on väitekirja teemaks just küsimus olemuse järele ja kuidas me selle küsimuseni jõuame.

KÜSIMUS OLEMUSE JÄRELE

Nii Aristotelese, Avicenna kui ka Aquino Thomase jaoks on küsimus olemuse järele filosoofia põhiküsimus. Kõigi nende kolme kohta kehtib väide, et olemuse järele küsimine tähendab filosoferimist. Sellega seoses tuleb ütelda, kust on küsimus alguse saanud. Küsimus olemuse järele läheb tagasi küsimuseni oleva järele, mis sellisena seati kreeka filosoofias. Olev (*on*) on kreeklastele sama igapäevane sõna, nagu meile vahest asi. Olev käib kõige selle kohta, millega inimesed kokku puutuvad, mis inimesse puutuvalt on, nii inimese enda kui ka härja, jumala ja *polis*'e kohta. Olevat üteldakse mitme kohta, olevat on väga mitmekesisest ning Tõnu Luige järgi “sellest arusaamast pärinebki võimalik küsimus selle üle, mis on olev, ja see ongi kreeka filosoofia alg- või juhtküsimus” (Luik 2002:16).

Küsimusega “mis on olev?” astub filosoofia välja igapäevasest keelepruugist, kuna ei küsi enam ühe või teise oleva (inimese või härja), vaid oleva enda (*to on*)² järele ehk oleva kui oleva (*to on hēi on*) järele. See küll ei tähenda, et see või too olev hoopis silmist kaoks, *to on* peab silmas nii üht või teist olevat kui ka olevana olevat, üks või teine olev on ju olev üksnes niivõrd, kui ta “on”, kui ta “on olemas”. Need kaks tähendust võtab kokku põhisõna “*ousia*”, sellesama sõna “olev” (*on*, *eimi*) kesksõnaline naissoo vorm, millele on lisatud lõpp *-ia*, mida võib eesti keeles võrrelda lõpuga *-us* (tõenäoliselt *ousia* < *ons-ia* < *ont-ia*).

Ka *ousia* on algselt igapäevasõna, mis tähendab “seda, mis on” või “that which is one's own” (Liddell & Scott 1997:579) või “maist vara, hüüt, mille kaudu inimene maailmas on” (Luik 2002:16). Aristoteles võtab sõna “*ousia*” teadaolevalt üle Platonilt, kes andis sellele igapäevasõnale filosoofilise vermingu, kuivõrd ta hakkab sõnaga “*ousia*” tähistama tõeliselt või päriselt olevat. Ka Aristoteles mõistab “*ousia*” all seda, mis oleva mitmekesisuses on tõeliselt ehk esmaselt, “esmasena olevat” ning

² Kuna eesti keeles puuduvad artiklid, mille abil saaks sõnu substantiveerida, on ka raske edasi enda sõna “olev” substantiivset tähendust.

sellest tähendusest lähtuvad tema kannul Avicenna ja Aquino Thomas. Et sissejuhatavalt tunnusmärgitseda seda, millest edaspidi pikemalt juttu tuleb, võib ütelda, et olemus on esmane kõigepealt seetõttu, et olemusele on omane iseseisev olemisviis, samas kui muud olevad on ainult olemuse kaudu. Olemus on esmane ka tunnetuse poolest, sest me teame ainult siis, mis olev on, kui me teame olemust, s.t kui meil on olemusdefiniitsioon. Esmasena olevale on niisiis iseloomulik iseseisev olemisviis ning defineeritavus.

Kui olemus on esmasena olev, siis saab küsimus olemuse järele filosoofia põhiküsimuseks, millele hakkavad Aristotelese kannul vastust otsima ka Avicenna ja Aquino Thomas, kuigi nende juures tuleb mängu kreeka keelest ladina keelde tõlkimise protsess, mille käigus sõnad omandavad uusi tähendusvarjundeid. Sõna “*ousia*” tõlgiti ladina keelde kahe sõna, “*substantia*” ja “*essentia*” (viimase sünonüümina Avicenna põhjal ka sõna “*quidditas*”, “*missus*”) abil. Levinumaks tõlkevasteks sai “*substantia*” (“substants”), mis otsetõlkes tähendab “all-seisma, püsima” ning mis peab ilmselt silmas seda, et *ousia* on Aristotelese järgi ühes esmases tähenduses aluseks olev, kindlaksjääv ning püsiv alus. Täpsemaks tõlkevasteks tuleb lugeda sõna “*essentia*”, mis võiks tähendada “oleva olemist” (ladina keeles on “olev” *ens*) ning mis tõlgitakse eesti keelde tavaliselt sõnaga olemus.³ Kuivõrd Aristoteles kasutab ainult ühte sõna “*ousia*”, siis on ka antud töö Aristotelese osas lähtunud läbivalt vastest “olemus”, samas kui Avicenna ja Thomase juures on “*substantia*” tõlgitud substantsiks ning “*essentia*” olemuseks.

Niisiis on küsimus olemuse järele nii Aristotelese kui ka Avicenna ja Thomase filosoofia põhiküsimus. Kui me teeme tegemist nende filosoofiaga, ei pääse me sellest küsimusest mööda ja seega on ta seatud antud töö põhiküsimuseks. Samas kehtib ka vastupidine, selle küsimusega tegelemine tähendab kogu nende filosoofia kaasamist ja seletamist. Seda silmas pidades on väitekirja aluseks olemuse-käsitlused teatud teostes, mis asuvad üksteise mõjuväljas, ning ka nende teoste raames on käsitlus piiratud kindlate küsimustega. Kahtlemata on nende käsitluste mõistmiseks

³ Sellegipoolest läheb eestikeelse sõna “olemus” puhul kaotsi oleva üks tähendusest, nimelt see või too olev, mis on olemas näiteks saksakeelses sõnas “*Wesen*”, mis tähendaks nii olevana olemist (*Wesenheit*) kui ka üht või teist olevat (*Lebewesen*). Seetõttu võiks “*ousia*” täpsemaks eestikeelseks tõlkevasteks lugeda Tõnu Luige poolt väljapakutud sõna “olevus”, mis kätkeb “nii üht või teist olevat (nt Sokratest) kui ka olev-olu...Eesti keeles on aga seda sõna kõige üldisemas tähenduses raske tarvitada, sest “olevus” on pigem kesksõnana olend, kes kummitab või kummastab vms., või siis sünonüüm olendile kui “elus”-olendile” (Luik 2002:16).

möödapääsmatu libiseda ka teistes teostes üteldusse, kuid see on õigustatud vaid antud paragrahvi põhiküsimust silmas pidades.

VÄITEKIRJA ÜLESEHITUS

Väitekirja koosneb kolmest peatükist: (I) olemuse-käsitlus Aristoteelse “Metafüüsika” VII raamatus, (II) olemuse-käsitlus Avicenna “Metafüüsika” I ja V raamatus ning (III) olemuse-käsitlus Aquino Thomase traktaadis “Olevast ja olemusest”. Igal peatükil on kaks paragrahvi, millest esimene on sissejuhatavat laadi ning toob esile eeldused, mis on vajalikud teise paragrahvi mõistmiseks. Iga paragrahv on orienteeritud ühele küsimusele, millele ta vastust otsib, ning liigendub seda küsimust silmas pidades omakorda alaparagrahvideks. Peatüki lõpus on kokkuvõte, mis seostab töö erinevaid osasid.

Esimese peatüki esimeses paragrahvis (§ 1.1. “Sissejuhatus olemuse järele küsimisse”) otsin ma vastust küsimusele, kuidas jõuab Aristoteles küsimuselt “mis on olev?” küsimuseni “mis on olemus?”. Teises paragrahvis (§ 1.2. “Küsimus olemuse järele “Metafüüsika” VII raamatus (Z)”) on minu sihiks vaadata küsimust, mida Aristoteles peab asja olemuse all silmas “Metafüüsika” VII raamatus ning kuivõrd Aristoteles kaldub selle poole, et asja olemuseks tuleb pidada vormi, siis pööran ma tähelepanu küsimusele, kas ja kuidas saab vorm olla olemus.

Teise peatüki esimeses paragrahvis (§ 2.1. “Olevast ja olemusest”) vaatan ma küsimust, milles seisneb olemise ja olemuse eristus, mida seostatakse nõnda endastmõistetavalt Avicenna nimega, ning kuidas ta selleni jõuab. Teises paragrahvis (§ 2.2. “Küsimus olemuse järele “Metafüüsika” V raamatus”) tegelen ma küsimusega “kuidas on olemus?”, mis on ühtaegu küsimus asja olemuse ja definitsiooni suhte kohta.

Kolmanda peatüki esimene paragrahv (§ 3.1. “Olevast ja olemusest”) on suunatud küsimusele, mida tähendavad mõisted “olev” ja “olemus” Aquino Thomase jaoks. Teises paragrahvis (§ 3.2. “Küsimus olemuse järele”) otsin ma vastust küsimusele, mida peab Thomas erinevate asjade olemuseks ning kuidas on asjade olemused defineeritavad, s.t kuidas nad on soo, liigi ja liigierisuse suhtes.

KASUTATUD KIRJANDUS

Väitekirja esmased allikad on juba mainimist leidnud, nendeks on Aristotelese “Metafüüsika”, Avicenna “Metafüüsika” ning Aquino Thomase “Olevast ja olemusest”. Nende kõrval leidub viiteid ka antud autorite teistele teostele, esmajoones Aristotelese “Teisele analüütikale”, Avicenna “Märkustele ja manitsustele” ning Aquino Thomase “*Summa*’dele”.

Teiseste allikate valik on ühelt poolt piiratud teoste kättesaadavusega ning teisalt paragrahvide põhiküsimustega. Aristotelese kohta käiv sekundaarkirjandus on otsatu ning selguse huvides võib selle jaotada kolmeks. Kõige valdavam, nagu juba viidatud, on tomistlik traditsioon, kuhu kuulub üks kuulsamaid Aristotelese tõlgendajaid sir David Ross, kelle “*Aristotle’s Metaphysics*” (1924) on oluline allikas ka minu jaoks. Tomistlikule käsitlusele vastandudes on mind mõjutanud Martin Heideggeri teosed, kus ta seab küsitavaks mitmed tomistlikule traditsioonile endastmõistetavad eeldused. Kolmandat traditsiooni võib lihtsustavalt nimetada “arengulooliseks”, see tähendab Aristotelese ajaloolist uurimist, mis sai alguse Werner Jaegeriga, ent sellesse traditsiooni kuulub töös kasutatud autoritest ka Ingemar Düring (“*Aristoteles*”, 1966).

Klassikute nagu Ross ja Düring kõrval toetub väitekiri ka paarile moodsale uurimusele “Metafüüsika” VII raamatu kohta, esmajoones Dae-Ho Cho teosele “*Ousia und Eidos in der Metaphysik und Biologie des Aristoteles*” (2003), kus ta vaatab olemust seoses Aristotelese bioloogiliste kirjutistega, ning Christof Rappi poolt toimetatud artiklite kogumikule “*Aristoteles, Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*” (1996). Nende kõrval leiavad mainimist ka mõned üksikuurimused (nt Lauri Routila, 1969).

Erinevalt Aristotelesest on Avicenna ja eelkõige tema “Metafüüsika” kohta käiv sekundaarkirjandus Läänes äärmiselt piiratud. Avicenna loogika uurimisega on intensiivselt tegeletud mõned aastakümned, ent tema “Metafüüsika” uurimine alles algusjärgus, nii et hetkel puudub isegi “Metafüüsika” inglise või saksa (või muukeelne) kriitiline väljaanne. Nii on selles töös kasutatud peamiselt üldkäsitlusi Avicenna kohta, ennekõike Soheil M. Afnani monograafiat “*Avicenna, His Life and Works*” (1958), aga ka Parviz Morewedge’i kommentaari “*The Metaphysica of Avicenna (ibn Sīnā)*” (1973).

Kõige põhjalikum käsitlus Avicenna “Metafüüsika” kohta peale A. M. Goichon’i 1937. aastal ilmunud monumentaalset teost⁴, ilmus 2003. aastal Robert Wisnovsky sulest (“Avicenna’s Metaphysics in Context”), ent tema lähtub eelkõige Avicenna araabia traditsioonist, mistõttu on selle teose kasutamine antud töös piiratud⁵.

Nagu Aristotelese, nii on ka Aquino Thomase kohta ilmunud sekundaarkirjandus väga mitmekesine. Samas on Thomase peatükis sekundaarkirjanduse osatähtsus kõige väiksem, kuivõrd ma olen toetunud esmajoones Aristotelese ja Avicenna poolt üteldule. Sekundaarautoritest leidub viiteid kolmele traktaadi “Olevast ja olemusest” kommentaarile, nimelt Joseph Bobiku (1965), Horst Seidli (1988) ning Rudolf Allersi (1953) omale. Klassikutest olen ma töö kirjutamisel arvesse võtnud Etienne Gilson’i (“The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas”, 1956) ja Martin Grabmanni (“Thomas von Aquin”, 1949) teoseid, ent samuti F. C. Coplestoni (1991) ning Richard Heinzmanni (1994) monograafiaid.

⁴ Goichon, A. M., *La distinction de l’essence et de l’existence d’après Ibn Sīnā (Avicenne)*. Paris 1937. Antud teose kasutamine jäi ühelt poolt nii selle raskesti kättesaadavuse kui ka minu puuduliku prantsuse keele oskuse taha

⁵ Robert Wisnovsky otsib oma teoses kinnitust ja tõestust hüpoteesile, et Avicenna olemise ja olemuse eristus ei juurdu mitte kreeka filosoofias, nagu tavaliselt arvatakse, vaid varajases islami teoloogias ning eriti moslemitest dogmaatikute aruteludes asja ja oleva vahekorra üle. Ta väidab, et üleminek asjalt olemusele toimus mõiste “asjasus” kaudu, milles me ei leia järgi Avicenna “Metafüüsika” ladinakeelses tõlkes.

ESIMENE PEATÜKK:

KÜSIMUS OLEMUSE JÄRELE ARISTOTELESE JUURES

§ 1.1. SISSEJUHATUS OLEMUSE JÄRELE KÜSIMISSE

Küsimus olemuse järele algab Aristotelesel küsimusega “mis on olev?” ehk “mis on olev kui olev?”. Esmase vastusena antud küsimusele ütleb Aristoteles, et olev on *ousia*, “Aristoteles ütleb, et nii jääb ammust saati ja praegugi ja ikka otsitavaks ja ikka ummikusse viivaks: Mis see olev [on] ja vastab sellele: “Olev on olevus”” (Luik 2002:16). Kuigi sellise vastuse võtsid omaks nii Avicenna kui ka Aquino Thomas, pole see sugugi endastmõistetav. Esimeses paragrahvis on minu sihiks näidata, mida peab Aristoteles silmas selle all, et olev on olemus ehk kuidas ta jõuab küsimuselt “mis on olev?” küsimuseni “mis on olemus?”.

Üleminek esimeselt küsimuselt teise juurde toimub selle kaudu, mida on tavaks nimetada Aristoteelse filosoofia aluslauseks: “olevast kõneldakse mitmeti” (*to on legetai pollachōs*), s.t oleval on mitu tähendust, olevat on mitmekesisist. Seetõttu huvitab mind küsimus, millist rolli mängib oleva järele küsimisel *logos* (kõne, keel) ning millised tähendused avanevad oleva üle kõnelemisel (§ 1.1.1. “Olevast kõneldakse mitmeti”). Kuigi oleval on mitu tähendust, pole tähenduste mitmekesisus suvaline ja nii kerkib küsimus, kuidas me ikkagi saame kõneleda olevast nii mitmel viisil – kas olev on lihtsalt üks sõna erinevate tähendustega või vahest on ta kõrgeim soomõiste? Ma näitan, et olevast saab kõnelda mitmeti, kuna oleva mitmekesisid viisid on suhtes ühe ja esmasega, olemusega. Kuna see, millega on seotud oleva viisid, peab olema esmane, siis tekib küsimus, mil viisil on olemus esmane (§ 1.1.2. “Olemus kui esmasena olev”). Olles näidanud, et olemus on esmasena olev, saame ütelda, et küsimus oleva kui oleva järele on seesama, mis küsimus “mis on olemus?”. Sellega seoses vaatan ma viimasena küsimust, kuidas on esmane teadmine, mida Aristoteles nimetab “esimeseks filosoofiaks”. Kas ta kannab seepärast nime “esimene”, et ta vaatab olevat kui olevat või seepärast, et ta vaatab liikumatut olevat või hoopis seepärast, et ta võtab vaatesse ühtaegu mõlemad (§ 1.1.3. “Esimene filosoofia”).

§ 1.1.1. OLEVAST KÕNELDAKSE MITMETI

Enne olemisküsimuse enda kallale asumist, tuleb ütelda paar sõna Aristotelese käsitlusviisi kohta. Aristoteles alustab oma arutelusid sageli arvamuste esiletoomisega vaatlusaluse küsimuse kohta. Nende arvamuste hulka kuuluvad nii tema eelkäijate seisukohad kui ka laialt levinud tavamõistuslikud arusaamad. See on Aristotelesele iseloomulik käsitlusviis, tema “meetod”, mida ta kasutab küsimuse erinevate tahkude avamiseks, eelduste esiletoomiseks, eri seisukohtade lepitamiseks ning omaenda seisukohani jõudmiseks. Tuleb nõustuda Jaakko Hintikkaga, kelle järgi lähtumine oma eelkäijatest on Aristotelese “method of arriving, or at least trying to arrive, at his own views through the examination of the ‘facts of the case’ which included the opinions of the others” (Hintikka 1973:5).

Aristotelese käsitlusviisi teiseks eripäraks on olemisküsimuse käsitlemine lähtudes *logos*’est. Aristotelese poolt sagedasti korratud lause “olevast kõneldakse mitmeti” (*to on legetai pollachōs*) võiks olla tema filosoofia aluslauseks, mis erineb nii Parmenidese ja ka Platoni omast. Platoni järgi saab olevast kõneleda ainult talle omasel viisil vastandina tekkivale ja muutuvale ning Parmenides, nagu Aristoteles ütleb “Füüsika” I raamatus, eksis, kui ta “võttis omaks, et olevast kõneldakse lihtsalt” (Phys I 3, 186a25). Olevast ei kõnelda mitte lihtsalt ühel viisil, vaid olev on *pollachōs legomenon*, “mitmeti üteldav”, *logos*’es avanevad mitmekesised tähendused. Ka *logos* ise paistab mitmetähenduslikuna (laseb end tõlkida mõistuseks, mõisteks, otsustuseks, definitsiooniks, suhteks, aluseks), ent *logos*’e põhitähendus, mida siin silmas peetakse, on kõne (vt Heidegger 1931:32-34). *Logos* tähendab kõnet ja *legein* tähendab kõnelema, lausuma, ütlema.

Kuna olevast kõneldakse mitmeti, on olevat mitmeti. Aristotelese jaoks pole keel pelk vahend, vaid *logos* tähendab sama palju kui *dēloun*, “ilmsikstegemine”. Kõne toob midagi esile, teeb midagi ilmsiks ja nimelt seda, millest on kõne – viimaks sedagi, kuidas on olev kui olev. Kõnelemise viisi, mis teeb ilmsiks oleva enda, millest on kõne (ja mitte näiteks kõneleja), nimetab Aristoteles teoses “*Peri hermēneias*” (“*De interpretatione*”) *logos apophantikos*, mis tõlgitakse tavaliselt “ütlus”, “otsustus” (vt De int 4, 17a3). Seega on *logos* täpsemalt piiritletud *apophainesthai*, “end näitamise” kaudu. See tähendab kõnet, mille asi on saavutada *apophainesthai*, üteldu endanäitamine. Ütlusega on tegemist seal, kus midagi üteldakse millegi kohta,

kus midagi öeldakse millegina, *legein ti kata tinos*. *Logos* kui kõne on niisiis näitav ilmsikstegemine ütluses, millegi ütlemine millegi kohta.

Mille kohta üteldakse, on ütlusele aluseks olev, *hypokeimenon*, otsetõlkes “all-lebav, alla heidetu”. Kuna ütlus toob ilmsiks oleva, peab ka olevas endas olema midagi aluseks olevat. *Hypokeimenon* on seega miski, millele endale ei ole enam midagi muud aluseks, kuid mis on ise kõigele muule aluseks. Ka asja, kui oma omaduste kandjat, nimetab Aristoteles aluseks. Ladina keelde tõlgiti *hypokeimenon* sõnaga *subiectum*, ent seejuures tuleb meeles hoida, et olla subjektiks pole Aristotelesel sugugi ainult inimesele omane, vaid see peab silmas igat asja kui oma omaduste alust. Rõhutades omaduste muutlikkust, on *hypokeimenon* see, mis on nende muutuste aluspõhjaks, s.t mis omaduste vaheldudes ise ei muutu. Selles tähenduses on *ousia* alus, kõige juhusliku kindlaksjääv ja püsiv aluspõhi (ladina keeles annab selle tähenduse edasi sõna “*substantia*”). Mida aluse kohta üteldakse ehk mida alusele omistatakse, nimetab Aristoteles sageli *kategoroumenon*, mis tõlgitakse tavaliselt sõnaga “predikaat”, ent seejuures tuleb silmas pidada, et “kategoriad” pole Aristoteelse jaoks vaid ütlemise (preditseerimise) viisid, vaid ühtaegu viisid, kuidas olev on.

Kuivõrd igasuguse oleva saab teha ligipäasetavaks ja piiritleda, siis on selge, et *logos*’el on oleva järele küsimisel otsustav roll. Pääsedes ligi igasugusele olevale, pääseme me ligi ka olevale endale – olevale, nagu ta on iseendana. *Logos*’t, mis toob oleva ilmsiks sellena, mis ta on, nimetab Aristoteles *horismos*, “definiitsioon”, “piiritlus” (*horizō*, millest tuleb sõna *horismos*, tähendab “piiritlema”). *Horismos* on kõne, mis avab selle, mis see on (*logos tou ti esti*, Anal Post II 10, 93b30), mis toob oleva ilmsiks iseendana, *kath’ hauto*. Need kaks – *ti esti* ja *kath’ hauto* – viitavad Aristoteelse juures esmaselt olemusele ja nii kutsub ta *horismos*’t mõnikord ka *logos ousias*, “olemuse piiritlus” (vt Met V 8, 1017b22). Olles osutanud *logos*’e rollile, võtan ma vaatluse alla oleva tähendused, mis *logos*’es avanevad.

Olevast kõneldakse küll mitmeti, tal on mitu tähendust, kuid sellegipoolest pole too mitmekesisus suvaline. Mind huvitab eelkõige küsimus, milliseid tähendusi peab *pollachōs* silmas “Metafüüsika” VII raamatu alguslauses? “Oleval on mitu tähendust,” alustab Aristoteles ja täpsustab, “mida on eristatud eelnevalt [arutlustes] tähenduste mitmekesisuse üle (*peri tou posachōs*)” (Met VII 1, 1028a10). Niisiis viitab Aristoteles tagasi ühele teisele arutelule “tähenduste mitmekesisuse üle” ning on väljaspool kahtlust, et ta viitab seeläbi “Metafüüsika” V raamatule, omamoodi

leksikonile, kuhu on koondatud filosoofia põhisõnad ja nende mitmekesised tähendused ning mille V peatükis on kõne all oleva tähendused. Ometi paneme me tähele, et VII raamatus ei pea *pollachōs* silmas sedasama, mis V raamatus⁶ ning seetõttu tuleb vaadata, kuidas kõneleb Aristoteles olevast viimatimainitud raamatus.

“Metafüüsika” V raamatus (1017a7-b9) kõneleb Aristoteles olevast neljal viisil, *pollachōs* = *tetrachōs*. Aristotelese järgi kõneldakse (i) ühelt poolt juhuslikult (*kata symbebēkos*) ning (ii) teiselt poolt iseenesest (*kath’ hautō*) olevast ja see tähendab, olevast vastavalt kategooriate vormidele, (iii) edasi lausutakse olevat nagu tõde (*hōs alēthes*), “on” tähendab, et “on tõsi” ning (iv) veel kõneldakse olevast võimalikult ja tegelikult (*to dynamēi kai entelecheiai*, “teokstehtult”). Miks olevast kõneldakse just nii mitmel viisil, seda Aristoteles ei selgita, need viisid paistavad olevat, nagu Heidegger ütleb, “einfach da” (Heidegger 1981:11). Mina pööran pilgu kahele esimesele viisile – juhuslikult olevale ja olevale iseenesest.⁷ See töö küsib ju oleva enda, olemuse järele ja mida muud võiks pidada silmas olev iseenesest, kui mitte olevat, nagu ta on iseendana, *to on hēi on*.

“Olevast kõneldakse ühelt poolt juhuslikult ja teiselt poolt iseenesest” (Met V 7, 1017a7). Juhuslikult kõneleme me olevast näiteks siis, kui me ütleme “inimene on haritud”, sest on ju juhuslik, et inimene on haritud. Iseenesest oleval on aga nii mitu tähendust, kui mitu on kategooriaid, s.t mitte rohkem kui kümme, kuigi Aristoteles mainib üldjuhul nelja esimest. “Iseenesest on olemisel (*to einai*) nii palju tähendusi, kui palju tähendavad kategooriate vormid (*schēmata tēs katēgorias*)” (Met V 7, 1017a23) – sellega on muuhulgas üteldud, et kategooriad ei ole pelgalt ütlemise viisid, vaid, kuivõrd üteldakse olemist, on need olemise viisid. Eelneva põhjal tuli välja, et *pollachōs* võib Aristotelesel silmas pidada nimetatud nelja tähendust, kuid võib ka silmas pidada ainult ühte nende seast, mil on Aristotelese juures ikka ja jälle teatud eelisjärk, nimelt olevat vastavalt kategooriate vormidele (*to on kata ta schēmata tēs katēgorias*).

⁶ Seda tähele pannes on Martin Heidegger leinud, et too kiil ei saa olla pärit Aristoteleselt eneselt, vaid on hiljem sinna vahele lisatud “von den Leuten, die einzelne Abhandlungen des Aristoteles zu einem sogenannten Werk zusammenzuleimen versuchten” (Heidegger 1981:16). Ometi pole siinkirjutaja meelest alust selliseks järelduseks, vaid seda kiilu võib võtta täpsustuse või täiendusena.

⁷ Lähtudes sellest, et “olevast kõneldakse ühelt poolt juhuslikult ja teiselt poolt iseenesest”, võiks arvata, et selline jaotus on ammendav: kas olev-nagu-tõde, olev-nagu-võimalikkus ja olev-nagu-tegelikkus on iseenesest oleva alljaotused kõrvuti oleva-nagu-olemuse, oleva-nagu-kvaliteediga (jne) või nad kuidagi lõikuvad, olles iseenesest oleva alltähendused (võimalik olemus, tegelik kvaliteet jne) jne? Käibiva arusaama järgi läbivad “olev nagu tõde” ja “olev võimalikult ja teokstehtult” kõiki kategooriaid ja pole seega ise kategooriad (vt ka Ross 1924 (I):308-309).

“Metafüüsika” VII raamatus lähtub Aristoteles nimelt kategoraalsest olevast. “Olevast kõneldakse mitmeti,” ütleb ta VII raamatu algul, “tähendab ju ühelt poolt mis-see-on’i (*ti esti*) ja seda-miskit (*tode ti*), teiselt poolt aga missugust (*poion*, “kvaliteet”), kui-paljut (*poson*, “kvantiteet”) ja igat muudest, mida niimoodi lausutakse” (Met VII 1, 1028a11-12). “Mis-see-on” ja “see-miski” viitavad olemusele ning nende tähendus tuleb pikemalt kõne alla edaspidi, praegu on oluline tähele panna, et olevast kõneldakse “ühelt poolt” (*to men*) ja “teiselt poolt” (*to de*). Seesugust vahetegemist kohtame ka V raamatus, kus selle kaudu on juhuslikult olev tõstetud eraldi iseenesest olevast, mis tähendab kategoraalsest olevast. “Metafüüsika” VII raamatus läheb Aristoteles kategoraalsest olevast lähtudes aga selle peale välja, et tõsta olemus esile teiste kategooriate seast.

Nimelt ütleb Aristoteles, et “kui mitmel viisil olevat ka ei lausuta, neist esmane (*prōton*) on selgelt mis-see-on, mis tähendab olemust” (Met VII 1, 1028a14-15). Me saame selle või tolle (nt Sokratese) kohta ütelda, mis-see-on (“inimene”), missugune (“hea”) või kui-suur (“kaks küünart”) see on jne. Ent kui me ei küsi, missugune, kui-suur või kus see on, vaid küsime selle või tolle enda järele – selle järele, mis see on iseendana – siis me küsime “mis see on?”. Ja olemus on esmane, kuivõrd peab ju olema see, mis on “hea” või “kaks küünart” – “muud lausutakse olevana, kuna on niimoodi oleva kvantiteet, kvaliteet, omadus (*pathos*) või mingi muu seesugune” (Met VII 1, 1028a18-19). Muud olevad oma mitmekesisuses viisides on olevad vaid niivõrd, kui olemus niimoodi, s.t esmasena, on.

Seega saab VII raamatu põhjal ütelda, et iseenesest kõneleme me olevast siis, kui me ütleme, mis-see-on ning kui me ütleme, missugune (nt “haritud”) see on, siis me kõneleme olevast pigem juhuslikult. Nii paistab see, millest kõneldakse ühelt poolt iseenesest ning teiselt poolt juhuslikult olevat kategoraalne olev – olemus on iseenesest olev ning teistesse kategooriatesse kuuluv juhuslikult olev. Mida peab siis Aristoteles silmas, kui ta V raamatus tõstab kategoraalse oleva eraldi juhuslikult olevast ning mida tähendab see, et iseenesest olevast kõneldakse nii mitmes tähenduses, kui on kategooriaid? Seal toodud näidete põhjal ei saa me neile küsimustele anda selget vastust. Eriti segadusttekitav on see, et olles toonud “inimene on haritud” juhuslikult oleva näiteks, toob Aristoteles paralleelselt “inimene on tervislik” iseenesest oleva näiteks, mis on ju mõlemad näited juhuslikult olevast.

Me saame sellele küsimusele – mida tähendab see, et iseenesest oleval on nii mitu tähendust, kui mitu on kategooriate vorme? – anda vastuse VII raamatu IV peatüki

põhjal. Nimelt arutleb Aristoteles seal selle üle, et vahest saab ka “mis-see-on’ist” (*ti esti*) kõnelda mitmel viisil: “ühel viisil tähendab *ti esti* olemust ja just seda (seda-miskit, *tode ti*), teisel viisil aga igat muudest kategooriatest” (Met VII 4, 1030a19). Me kõneleme olevast iseeneses siis, kui me ütleme, mis-see-on ja sedasama, nagu Aristoteles paistab osutavat, saame me ütelda ka teistesse kategooriatesse kuuluva kohta. Näiteks saame me “valge” kohta ütelda, et “valge on värvus”.⁸ See tähendab, me ei saa küsida “mis see on?” mitte ainult selle kohta, mis on valge (nt “valge inimene”), vaid ka valge enda kohta.

Nii tekib küsimus, kuidas see on võimalik? Kuidas me saame kõnelda valgest endast, kui teistel kategooriatel pole Aristotelese järgi iseseisvat olemisviisi (alati peab olema miski, mis on valge), s.t neid ei saa olla ilma olemuseta ja veelgi enam, neist ei saa isegi kõnelda ilma olemusest kõnelemata, “igäühe definitsiooni on juba haaratud *ousia* oma” (Met VII 1, 1028a35). Lahenduseks paistab olevat seesama “ühelt poolt” ja “teiselt poolt”. Iseenesest olevast saab küll kõnelda nii mitmes tähenduses kui on kategooriaid, kuid siiski “ühelt poolt” ja “teiselt poolt”. See tähendab täpsemalt, “esmasel viisil” ja “teise(se)l viisil” – “mis-see-on kuulub esmaselt ja lihtsalt olemusele ning teiseselt ka teistele kategooriatele” (Met VII 4, 1030a30). Seega saame me ka teiste kohta ütelda, mis nood on, kuidas ainult teisesel viisil. Sellega seoses vajab veel täpsustust kaks küsimust, mille ma võtan vaatluse alla alljärgnevalt: esiteks, kuidas me ikkagi saame kõnelda olevast mitmel viisil, kutsuda olevateks nii olemust kui ka teisi kategooriaid, ning teiseks, mil viisil on olemus esmasena olev.

§ 1.1.2. OLEMUS KUI ESMASENA OLEV

Olev on mitmetähenduslik, *pollachōs legomenon* ning me nägime, et *pollachōs* on omakorda *dichōs legomenon*, kahetähenduslik: (i) neljätähenduslik ja (ii) vastavalt kategooriate vormidele kümnetähenduslik. Ent kui me ei küsi selle järele, mitut viisi *pollachōs* silmas peab, vaid mitmetähenduslikkuse enda järele, siis me näeme, et ka

⁸ Levinud vaate järgi, mida pooldab ka sir David Ross, kõneldakse olevast juhuslikult, kui predikaat kuulub alusest erinevasse kategooriasse (“inimene on valge”) ning iseenesest, kui predikaat kuulub samasse kategooriasse, mis alus, olles näiteks aluse sugu (“inimene on elusolend”). Kategooriad on Rossi järgi “the ultimate type of answers to the question ‘what (i.e what kind of thing) is so-and-so’” (Ross 1924 (I):307). Küsides “mis on “valge” on vastuseks “valge on kvaliteet”, see on “ultimate answer”, me ei saa minna kaugemale.

sel sõnal “mitmetähenduslik” on rohkem kui üks tähendus.⁹ Nii tekib küsimus, milline mitmetähenduslikkus on mängus oleva – täpsemalt, kategooriaalse oleva – üle kõnelemisel? Sellele küsimusele vastamiseks pöördun ma “Metafüüsika” IV raamatu poole, mis mängib VII raamatuga seoses olulist rolli, kuna seal sõnastab Aristoteles oma tuntud vormeli, millekohaselt filosoofia on teadmine olevast kui olevast ning näitab, kuidas viib teadmine olevast kui olevast tagasi teadmiseni olemusest.

IV raamatu II peatüki alguslauses ütleb Aristoteles, et “olevast kõneldakse küll mitmeti, kuid suhtes ühe (*pros hen*) ja ühtse loomusega ja mitte homonüümselt (*homonymōs*)” (Met IV 2, 1003a33-34). Igal sõnal on ju mitu tähendust, kuivõrd tähistab erinevaid asju ning neid asju, mida tähistatakse sama sõnaga ja mis kannavad justkui sama nime (*onoma*), kuigi nende tähendused on erinevad, nimetab Aristoteles “homonüümideks” (*homōnyma*, *homonymōs legomena*, vt Cat 1, 1a1). Esmapilgul paistab, et olev on nimelt *homonymōs legomenon*, üks sõna erinevate tähendustega. Ometi ütleb Aristoteles selgelt, et olles küll *pollachōs legomenon*, pole olev lihtsalt “homonüümselt üteldav”, oleva mitmekesised viisid peavad oma erinevusest hoolimata silmas midagi ühtset, jooksevad kuidagi ühes suunas kokku.

Kui need mitmekesised viisid ei seisa seoseta üksteise kõrval ja peavad silmas midagi ühist, siis vahest on oleva ühtsus sooline, nagu me ütleme “loom” (*zōon*, “elusolend”) nii inimese kui ka härja kohta? Selliseid nimetab Aristoteles “sünonüümideks” (*synōnyma*) – nad ei kannu lihtsalt sama nime, vaid nimi tähendab mõlemal juhul üht ja sama, peale sama nime on “sünonüümidel” ka sama definitsioon (*logos tēs ousias*, vt Cat 1, 1a5). Vahest on ka olev kõrgeim soomõiste, *genos*, millest me ei saa enam kõrgema poole tõusta? Kuigi Aristoteles kõneleb mõnikord oleva sugudest, ei ole olev ise ometi soomõiste, vaid ületab soole omase üldisuse: olemise viisid ei kujuta endast soo “olemine” liike.¹⁰ Pealegi on ju selge, et kui olevat üteldakse ühe kohta, pole enam mõtet kõnelda “mitmeti üteldavast”.

Seega pole olev pelgalt nimi erinevate jaoks ega ka soomõiste – veelgi enam, olev ei ole ülepea “mõiste”, mida saaks defineerida –, vaid olev on *pros hen legomenon*. See tähendab Aristoteelse järgi, et olevast ei kõnelda “... mitte homonüümselt, vaid

⁹ Vt selle kohta Jaakko Hintikka raamatu “Time and Necessity” I peatükki “Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity” (Hintikka 1973:1-26).

¹⁰ Vt Met III 3, 998b22 ja XI 1, 1059b31. Olev ei saa olla sugu, kuna sugu ei öelda liigierisuse kohta, samas kui olevat saab öelda kõige kohta (oleval on kõikehaarav tähendus) ja kui olev oleks sugu, saaks teda järelikult öelda liigierisuse kohta. Selle kohta, miks sugu ei saa öelda liigierisuse kohta vt Met III 3, 998b24-26.

niimoodi, nagu “tervislik” on alati suhtes tervisega, kas seda hoides või esile kutsudes, sellest märku andes või seda vastu võttes” (Met IV 2, 1003a35-36). Me võime ju tervislikuks nimetada nii inimest kui ka tema toitu, ent viimane on seda ainult suhtes inimese tervisega, seda kas hoides või esile kutsudes. Samamoodi nimetatakse olevaks mitmekesisist, kuid oleva mitmekesiste viiside seas on üks, millega teised on alati seotud. “Üht nimetatakse olevaks, kuna on olemus, teist seepärast, et on olemuse *pathos* või tee olemuseni või tema hävimine, ilmaolek või missugune...” (Met IV 2, 1003b6-7). Oleva mitmekesised viisid on alati seotud sellega, mis on “esmane” (*prōton*), nad on alati suhtes olemusega.

Olev kui *pros hen legomenon* on niisiis justkui homonüümide ja sünonüümide vahepeal – olevast kõneldakse küll mitmeti ja mitte ühel viisil, kuid need mitmekesised viisid viivad siiski tagasi ühe ja esmaseni. *Pros hen* kõrval kasutab Aristoteles ka väljendit *kath’ analogian* (vt NE I 4, 1096b27) või *analogiai* (vt V 9, 1018a13). Nii võib öelda, et Aristoteles kõneleb olevast “analoogiliselt” (*analogikōs*, nagu Heidegger ütleb), ent seejuures tuleb tähele panna, et analoogia ei pea Aristotelese juures silmas alati sedasama. Kõige sagedamini paistab see viitavat suhete samasusele – “A suhtub B-sse, nagu C suhtub D-sse (NE V 3, 1131a31, vt Met V 6, 1016b34, skolastikud nimetasid seda *analogia proportionalitas*) –, samas kui *pros hen* ei viita samale suhtele, vaid erinevale suhtele ühe ja samaga (*analogia attributionis*), olevad on olemusega seotud erineval viisil. Kuivõrd see, mille suhtes üteldakse “mitmeti üteldavat”, peab olema esmane, “esmasena üteldav” (*on prōtōs legomenon*),¹¹ siis tuleb veel vaadata, mil viisil on olemus esmane.

“Metafüüsika” VII raamatus ütleb Aristoteles, et ka “esmasest” (*to prōton*) kõneldakse mitmeti, kuid olemus on esmane kõigil viisidel: nimelt *logos*’e (*logōi*), teadmise (*gnōsei*) ja aja (*chronōi*) poolest” (Met VII 1, 1028a31-32). Olemus on esmane esiteks seepärast, et “ükski muu kategooriatest pole ju eraldi (iseseisev, *chōriston*), vaid ainult olemus” (Met VII 1, 1028a34). See peaks selgitama seda, mida Aristoteles nimetab siin esmasuseks “aja” ning V raamatus esmasuseks “loomuse ja olemuse poolest” (*kata physin kai ousian*), s.t “üks saab olla teiseta, teine aga ei saa olla esimeseta” (Met V 11, 1019a2). Süüvimata küsimusse, mis on olemuse ajalisel

¹¹ Olemus on esmasena olev, milleni lähevad tagasi oleva teised tähendused. Ent küsimus selle kohta, kas olemuseni lähevad tagasi ka V raamatus nimetatud tähendused – “olev nagu tõde” ja “olev võimalikkuse ja tegelikkuse järgi” – ja mis on nende puhul *prōtōs on*, jääb Aristotelese poolt üteldu põhjal lahtiseks.

esmasusel pistmist sellega, et olemus on *chōriston*,¹² võib piirduda viitamisega Rossile, kelle järgi “that which can exist without other things while they cannot exist without it may naturally be said to exist before other things” (Ross 1924 (II):161). Kui teiste kategooriate puhul on juba varem toodud näidete põhjal selge, et nad ei saa olla iseseisvalt – enne peab ju olema see, mis on “haritud” või “kaks küünart” –, siis mida tähendab see, et olemus on “eraldi”? Olemus on küll *chōriston*, kuid see ei tähenda, et olemus saaks olla ilma ühegi omaduse, “kvaliteedita” – olemuse liigierisus on ju “missugune”, inimene on “mõistuslik” loom –, vaid et olemus seoses oma omadustega on iseenda varal ega vaja lisaks endale midagi muud, samas kui muud kategooriad vajavad alati lisaks olemust.

Peale selle, et olemus on esmane “aja” või “loomu” poolest, on ta esmane ka “*logos*’e” ja “teadmise” poolest. Need kaks on tihedalt seotud ja mujal Aristoteles neid ei eristagi (vt IX 1049b11, V 1018b31). *Logos* tõlgitakse tavaliselt “definiitsiooniks” ja seega eelneb olemus teistele kategooriatele, kuna “igäihe definiitsioonis peab olema (*enhyparchein*) olemuse definiitsioon” (Met VII 1, 1028a35). Samas pole sugugi nii selge, et *logos* peab silmas definiitsiooni ranges mõttes, see võib tähendada ka lihtsalt kõnet, eriti kui panna tähele, et olemus on Aristotelesele ühes esmases tähenduses alus (*hypokeimenon*) – kõnelemisse peab ju olema haaratud see, mis on kõnele aluseks. Sellele, et *logos*’e võiks siiski definiitsiooniks tõlkida, viitab see, definiitsioon toob esile, mis see on (*logos tou ti esti*). Nimelt ütleb Aristoteles, “me usume midagi kõige paremini tundvat siis, kui me teame, mis on inimene või tuli, ja mitte siis, kui me teame missugune, kui-suur või kus see on” (Met VII 1, 1028a39). Me tunneme asja kõige paremini siis, kui me teame, mis see on (*ti estin*) – kui meil on olemusdefiniitsioon, on meil ka teadmine. Sellega on öeldud, mil viisidel eelneb olemus teistele kategooriatele, kuigi selle põhjal ei saa veel anda vastust küsimusele, mis on see, mis on esmane kõigil kolmel viisil, või teisisõnu, mis on iseseisev ja samas defineeritav.

Olles näidanud, et olemus on *prōton*, saab Aristoteles ütelda, et “too ammust saati ja praegugi ja ning ikka otsitav ja ikka ummikusse viiv küsimus “mis on olev?” seesama, mis küsimus “mis on olemus?”... Seepärast peame ka meie kõige enam ja esmaselt ja pea üksnes seda vaatama, mis on olemus” (Met VII 1, 1028b2-7). Küsimus oleva järele viib tagasi küsimuseni esmasena oleva, olemuse järele.

¹² Omanäolist käsitlust selle kohta vt Cho (2003: 30-32).

Enne küsimuse enda kallale asumist tuleb teise nurga alt tuua esile küsimuse “mis on olemus?” eeldused. Nagu üteldud, see algab küsimusest oleva järele, me lähtume olevast. Olev on. Küsimus paistab olevat selles, mis ta on. “Teises analüütikas” rõhutab Aristoteles, et “me küsime, mis on (*ti esti*), kui me teame, et on (*hoti esti*)” (Anal Post II 1, 89b34). Toonitades, et kõigepealt peab olema teada, *hoti esti*, arutleb Aristoteles samas selle üle, et me ei saa otsustada, et olev on olemas, kui me juba ei tea, mis olev on – kui me juba ei tea, mida tähendab “on” ja “olla”. Nõnda satume ummikusse. Ühelt poolt ei saa oleva järele küsida see, kel juba enne küsimise algust on olemas vastus, kes juba teab, mida otsib. Teisalt aga ei saa olevat otsida see, kes ei tea, mida ta otsib. Sellest ummikust pääsemiseks teeb Aristoteles vahet sellel, mida me (juba) teame ning sellel, mida me (veel) ei tea.

Eelteadmine on Aristoteelse järgi kahesugune, “mõnikord on vaja eeldada, et on ning mõnikord mõista, mida sõna tähendab (*ti legomenon esti, ti semainei*)” (Anal Post I 1, 71a 12-14). Need eeldused on mängus ka sõna “olev” puhul ja viimane neist paistab olevat kõige fundamentaalsem. Eeldades, et üks või teine olev on, peame me selle kõige juures juba teadma, mida tähendab “olla”?¹³ Nii on selge, et sõna “olev” (*to on*) on üldisem kui mis tahes igapäeva sõna, mille puhul me võime ilmselt kahelda, kas ja millal on selle tähendus igäühele ilmne. Olev aga on kõigist kõige üldisem, *to on esti katholou malista pantōn* (Met III 4, 1001a21), üleüldiseim mõiste. Selle sõna kõikehaarava tähenduse kõrval peetakse olevat ometi mitmekesisel viisil silmas. Need viisid tulevad ilmsiks oleva üle kõnelemisel, *logos*’es ning lähevad tagasi olemuse juurde. Niisiis ei saa filosoof tõestada olemuse olemasolu, vaid peab seda juba eeldama. Seesama paistab kehtivat kõigi filosoofiliste tõdede kohta, me ei saa neid tõestada, vaid pigem saame käsitleda eelkäijate ja tavamõistuslike arvamuste toetudes.

§ 1.1.3. ESIMENE FILOSOFIA

Olles küsimuse oleva järele tunnusmärgitsenud küsimusena esmase, olemuse järele, tuleb heita pilk küsimusele, mis mõttes on “esmane” teadmine, mida Aristoteles veel “Metafüüsika” esimestes raamatutes nimetab “otsitavaks teadmiseks” (*zētoumenē*

¹³ Kui Avicenna tõmbab selgemasõnalise piiri küsimuse “mis on?” ja “mida tähendab?” vahele, siis Aristoteelse juures me taolist piiritõmbamist ei leia – kuna olevast kõneldakse mitmeti, on olevat mitmeti.

epistēmē), kuid mis VI raamatus (E) nimetatakse “esimeseks filosoofiaks” (*prōtē philosophia*). Ma olen küsimuse olemuse järele juba sõnastanud Aristotelese filosoofia põhiküsimusena, samas pole Aristotelese vastus küsimusele, millest on esimene filosoofia, sugugi nii selge. Kas esimene filosoofia kannab seepärast nime “esimene”, et ta vaatab olevat kui olevat tervenisti, või seepärast, et ta vaatab kõrgeimat, liikumatut olevat, või seepärast, et ta võtab vaatesse ühtaegu mõlemad? Selle küsimuse vaatlus on oluline ka seetõttu, et tegemist on küsimusega, mis sai esmatähtsaks nii Hommiku- kui Õhtumaa skolastikuile.

Kui IV raamatus kõneleb Aristoteles teadmisesest “olevast tervikuna”, siis VI raamatus annab ta esimesele filosoofiale teistsuguse määratluse, nimelt mõistab ta seda teadmisenägemistena, liikumatust ja eraldiolevast, niisiis “mingist olevast”. On selge, et “olev tervenisti” ja “mingi olev” on väljendid, mis *prima facie* omavahel kokku ei klapi, mis on vahest isegi vastuolus.¹⁴ Ometi pole selge, et nad ka Aristotelese juures üksteisele niimoodi vastu räägivad, et ei saaks olla ühe ja sama teadmise teemaks. See töö ei lähtu eeldusest, et Aristotelese filosoofia näol on tegemist ühtse õpetuse, “süsteemiga”, mille osad peavad kokku klappima. Pigem on see vaatlus suunatud sellele, et teksti enda järel käies katsuda mõista üleminekut IV raamatus lausutust VI raamatus lausutu juurde ning selle seost VII raamatuga.

IV raamat algab võiduka lausega: “on üks teadmine (*epistēmē*), mis vaatab (kaeb, *theōrei*) olevat kui olevat ja seda, mis on sellele iseendast omane” (Met IV 1, 1003a20-21). Sellega on üteldud, et on tõepoolest olemas üks teadmine, mis tegeleb tervenisti (*katholou*) oleva kui oleva ja mitte mingi oleva valdkonnaga, nagu seda teevad üksikteadmised. Et iga teadmine teeb tegemist mingi oleva (*ti on*) või sooga (*genos tou ontos*), on Aristotelesele selge. Teada saab ju seda, mis on, ja olevat on mitmekesisest. Kuidas saab mitmekesisest olevast olla üht teadmist? “Teises analüütikas” rõhutab Aristoteles, et “üks teadmine on ühest soost” (Anal Post I 28, 87b39). Niisiis, kuidas saab olla üht teadmist olevast tervenisti, kui teadmine on üks siis, kui on ühest soost?

¹⁴ Keskajal püüti neid ühendada, vastuolust Aristotelese juures ei saanud juttugi olla. Vastuolu “avastajaks” võib lugeda Paul Natorpi, kes oma 1888. aastal ilmunud kirjutises selle esiplaanile tõstis ja sealpeale on püütud vastuolu ühel või teisel moel – mõjukaimaks on Werner Jaegeri arengulooline (*entwicklungsgeschichtliche*) katse – ära seletada. Nii ühendamise kui ka äraseletamise katsed toetuvad eeldusele, et Aristotelese filosoofia kujutab endast “süsteemi” (ka Jaeger kõneleb “süsteemi arenguliinidest” (*Entwicklungslinie eines Systems*)). Moodsad Aristotelese uurijad – toetudes juba Jaegeri poolt esiletõstetud tõdemusele, et “Metafüüsikaks” nimetatud teos kujutab endast loengute käsikirju, visandeid – on süsteemi-eelduse kõrvale heitnud ja näevad selles pigem “teel olemist” (vt Sonderegger 1993:1-2).

Ühtne teadmine mitmekesiselt olevast on võimalik seetõttu, et oleva mitmekesised viisid on suhtes ühega (*pros hen*). Olevast on üks teadmine, kuna “selle vaatamine..., millest kõneldakse suhtes ühega, on ühe teadmise asi” (Met IV 2, 1003b12-14). Seega viib Aristoteles teadmise olevast *pros hen*-seose kaudu tagasi teadmiseni olemusest. Mis ise pole olemus, on ainult seeläbi olev, et on suhtes olemuse kui esmase olevaga. Sellekohaselt saab ka teadmist olevast nimetada “esimeseks”.¹⁵ See tähendab, teadmine olevast kui olevast on “esimene” niivõrd, kui võtab vaatesse esmase – olemuse, täpsemalt – olemused (*ousiai*).

Kuivõrd ka olemusi paistab olevat rohkem kui üks, ütleb Aristoteles järgnevas, raskesti tõlgendatavas tekstikohas, et “on sama palju filosoofia osasid kui olemusi (*ousiai*), nii et paratamatult on üks neist esimene ja teine tolele järgnev” (Met IV 2, 1004a2-3). Siin on mängus seesama “Teises analüütikas” sõnastatud põhimõte, et ühele soole vastab üks teadmine. Kui on olemas erisugused olemused, siis on ka erinevad filosoofia osad, millest igaüks tegeleb ühe olemuse sooga.¹⁶ Nii peab esimene filosoofia oma nimele vastavalt tegelema esmase olemusega (*prōtē ousia*).

Nii tekib küsimus, mida peab Aristoteles silmas *prōtē ousia* all? Kuivõrd ta ise sellele IV raamatus vastust ei anna, siis võime ka meie selle küsimuse esialgu vastuseta jätta. Pealegi võtab Aristoteles küsimusele “mis on olemus esmases tähenduses?” vastamise ette VII raamatus. Seega annab IV raamat kätte suuna, mis VII raamatus selgelt sõnadesse seatakse, ja niimoodi paistab VI raamatus lausutu seda suunda pigem katkestavat. “Metafüüsika” VI raamatus lähtub Aristoteles kolmest teoreetilisest teadmisesest, filosoofiast (*philosophiai theōrētikai*) – füüsikast, matemaatikast ja teoloogiast –, millest igaüks tegeleb ühe olemuse sooga. Niisiis on vaja leida vastus küsimusele, milline neist on esimene?

Esimest filosoofiat mõistab Aristoteles VI raamatus teadmisenä olemusest, mis on igavene, liikumatu ja eraldi. Sellekohaselt nimetab ta esimest filosoofiat “teoloogiaks” (*theologikē*) ning vahetult järgnev lause – “auväärseim teadmine peab olema auväärseimast soost” (Met VI 1, 1026a21) – ei lase sel nimetusel paista sugugi nii juhuslikuna, nagu arvab Ingemar Düring¹⁷. See toob kaasa raskuse – kuidas saab

¹⁵ Nimetust “esimene filosoofia” me IV raamatust ei leia, vaid Aristoteles kõneleb seal pigem “filosoofide teadmisesest”.

¹⁶ Aristoteles küll ei kõnele siin ühest kindlast olemuse soost, kuid vaevalt saab kahelda, et ta peab olemuste all silmas sugusid, mis on omavahel teatud alluvussuhtes.

¹⁷ “Der Name war ein zufälliger Einfall, parenthetisch motiviert, und hat keine Spur in seinen Schriften oder denen seiner direkten Nachfolger hinterlassen” (Düring 1966:117).

esimene filosoofia olla teadmine olevast tervenisti, kui ta on teadmine ühest olemuse soost –, millest paistab teadlik olevat ka Aristoteles ise. Nimelt küsib ta: “kas esimene filosoofia on *katholou* või käsitleb mingit üht sugu?” (Met VI 1, 1026a24-25) ja vastab sellele: “kui on aga olemas liikumatu olemus, siis on seda olemust käsitlev teadmine eelkäiv ja esimene filosoofia, ja üldine on ta seeläbi ja niisugusel viisil, et on esimene (*katholou houtōs hoti prōtē*) ja sellesama asi on vaadata olevat kui olevat” (Met 1026a29-31).

Esimene filosoofia ei tegele seega mitte ainult olevaga tervenisti ega ainult ühe sooga, vaid ühtaegu (*kai*) mõlemaga. Teadmine, mis vaatab liikumatut olemust (*akinētos ousia*), ei erine teadmisesest, mis on üldiselt (tervenisti) olevast kui olevast – ta on üldine, kuna on esimene. Ka olemused ei seisa seoseta üksteise kõrval, vaid on *pros hen*, suhtes ühe ja esmasega, liikumatu olemusega. Teadmine esmasest olemusest viib tagasi teadmiseni liikumatust olemusest. Kas me saame selles kahelda, et *protē ousia* ei pea IV raamatus silmas sedasama, mis *akinētos ousia*? Ingemar Düringu järgi me saame selles kahelda, *prōtē ousia* on tema meelest seesama, mis *to on hēi on*, samas kui liikumatu olemus tähendab “liikumatu esmaliigutajat” (vt Düring 1966:595). “Metafüüsika” XII raamatus – niisiis raamatus, mida on tavaks nimetada Aristoteelse “teoloogiaks” – olemuse liikidest kõneldes seab Aristoteles tõepoolest kõrgeimaks “liikumatu esmaliigutaja”, *protōn kinoūn akinēton*.

Kui me ka Düringule vastu vaieldes mööname, et *prōtē ousia* peab silmas liikumatut olemust, siis leiame end pea möödapääsmatu sunni ees seada *akinētos ousia* samaks “liikumatu esmaliigutajaga”. Küsimus oleva enda järele viib seega tagasi teoloogia, jumalikku olevat käsitleva teadmise juurde, mis sellisena on teadmine olevast tervenisti. Ma ei näe alust kahelda esmase olemuse tagasiviimises liikumatu olemuse juurde, ent pole samas valmis nõnda endastmõistetavalt võtma seda, et liikumatu olemus ei saa silmas pidada muud, kui XII raamatu “liikumatu esmaliigutajat”. Seejuures pole antud töö sihiks seda endastmõistetavat käsitlust kahtluse alla seada, vaid pigem osutada veel ühele võimalusele või pigem aktsendile VI raamatus lausutu mõistmiseks, mida mainib Lauri Ruotila (1969:134), kuid mis senini pole piisavalt käsitlust leidnud.

See aktsent tuleb esile esmajoones töö keskmeks oleva VII raamatuga, mis otsib vastust küsimusele “mis on olemus?”, ja seoses tähelepanekuga, et VI raamatus ei kõnele Aristoteles enamast kui “liikumatu olemusest”. On juba viidatud, et antud töö ei sea kahtluse alla seda, et IV raamatus mainitud esmase olemuse all peab

Aristoteles silmas liikumatut ja eraldiolevat olemust ning samuti on väljaspool kahtlust, et seesugune on jumalik olemus, ent Aristoteles ei ütle, et selline on jumal ainsana. VII raamat näitab, et seesugune on ka üksikasja vorm (*eidōs*), mida nimetatakse samuti “esmaseks olemuseks”. Aristotelese ütleb, et kui ka ainek ja vormist kokkuseatu (*synholon*) on häviv, ei ole tema vorm häviv “kas ülepea mitte või vähemalt mitte sel moel [nagu kokkuseatu]” (Met VII 10, 1035a29). Niisiis on häviv ainek ja vormist kokkuseatu, kuid mitte vorm kui niisugune.

Kui me ka mööname, et Aristoteles võiks “igavese ja liikumatu” olemuse all silmas pidada üksiku vormi, mis on mingil moel hävimatu, siis kuidas on lugu sellega, et esimene filosoofia vaatab “eraldiolevat” olemust? Ühe võimaliku vastusena nimetatud küsimusele võib osutada viisile, kuidas vaatab olemusi matemaatika, mis vaatab neid “abstraktsiooni” (*aphairesis*) kaudu. Nimetatud vaatlusviisi omistab Aristoteles küll esmajoonel matemaatikale, kuid kusagil pole üteldud, et see ei võiks olla omane ka filosoofiale. See tähendab, et vormid pole küll iseseisvad, kuid me saame neid vaadata kui iseseisvaid (vrdl De an I 2, 403b15). Sellist võimalust arvesse võttes saab öelda, et kuivõrd iga olev on suhtes olemusega ja kuivõrd olemus on vorm, siis viib olevat kui olevat käsitlev teadmine tagasi teadmiseni vormi kohta. Nii ei paista VI raamatus lausutu enam IV raamatus sissejuhatatud suunda katkestavat, vaid pigem juhatab sisse sellesse, mis tuleb kõne alla VII raamatus.

Järgmisena võtan ma vaatluse alla “Metafüüsika” VII raamatu, mida koos kahe järgneva raamatuga (H ja Θ) on nimetatud “olemusraamatuteks” (*Substanzbücher*) ning mis sellistena kujutavad iseseisvat uurimust olemuse kohta.

§ 1.2. KÜSIMUS OLEMUSE JÄRELE “METAFÜÜSIKA” VII RAAMATUS

Teises paragrahvis on kõne all küsimus olemuse järele “Metafüüsika” VII raamatus. Selle küsimuse mõistmiseks toon ma sissejuhatavalt esile, mille poolest erineb Aristotelese küsimusasetus varajases teoses “Kategoriad” esitatud olemusekäsitlest (§ 1.2.1. “*Ousia* VII raamatus ja “Kategoriatēs”). Nende teoste peamine erinevus seisneb selles, et VII raamatus otsib Aristoteles “üksikasja olemust”. Olemuse nime taotlevad mis-sel-oli-olla, üldine, sugu ja alus ning alus võib omakorda tähendada ainet, vormi või mõlemast kokkuseatut. Seeläbi on Aristoteles sõnastanud “programmi”, millest ta üldjoontes kinni peab.

Esimesena võtab Aristoteles vaatluse alla aluse ning seega huvitab mind küsimus, kas olemus on alus (§ 1.2.2. “Olemus kui alus” (Z 3))? Seejärel tuleb kõne alla mis-sel-oli-olla ning sellega seoses pööran ma tähelepanu küsimusele, mis asjadel on mis-sel-oli-olla ning kas üksikasi on seesama, mis mis-sel-oli-olla või mitte (§ 1.2.3. “Olemus kui mis-sel-oli-olla” (Z 4–6))? Peale küsimuse, millistel asjadel on mis-sel-oli-olla, vaatan ma küsimust, millest on definitsioon – kas vormist või kokkupandust või mõlemast (§ 1.2.4. “Olemus ja definitsioon” (Z 10–12))? Järgmisena võtab Aristoteles ette üldise ning väidab, et üldine ei ole olemus – mille vastu on tema väide suunatud ning mida ta peab silmas üldise all (§ 1.2.5. “Olemus kui üldine” (Z 13–16))? Viimases peatükis teeb Aristoteles “uue alguse” ning ütleb, et olemus on põhjus – kas see tähendab, et olemus on vorm ja mida peab Aristoteles silmas vormi all (§ 1.2.6. “Olemus kui põhjus” (Z 17))? Lõpetuseks haaran ma kokku need tähendused, mis avanesid olemuse üle kõnelemisel.

§ 1.2.1. *OUSIA VII* RAAMATUS JA “KATEGOORIATES”

“Metafüüsika” VII raamatusse sissejuhatavalt tuleb vaadata, mida Aristoteles selle küsimusega “mis on olemus?” (*tis hē ousia*) õigupoolest silmas peab. Selle pilku saamine on seda tungivam, et oma varajases teoses “Kategoriad” on Aristoteles küsimuse olemuse kohta justnagu juba ära vastanud. Kuivõrd seal antud vastus erineb märkimisväärselt sellest, mille järele Aristoteles küsib “Metafüüsika” VII raamatus, siis on mõned näinud nende kahe teose vahel lausa vastuolu. Teised (nende seas Ross, Düring ja Jaeger) on seal märkanud pigem järjepidevust, millekohaselt VII raamat küsib edasi sealt, kuhu kõne olemuse üle “Kategoriates” välja jõudis.¹⁸ Mind huvitab küsimus nende kahe teose erinevuse-järjepidevuse kohta vaid niivõrd, kuivõrd aitab näha seda, mida Aristoteles VII raamatus olemusena silmas peab.

Viimase nägemiseks tasub tähele panna VII raamatu III peatükis mainitud – “igäihe”, üksiku olemus (*ousia hekastou*). Midagi sellist pole mainitud “Kategoriates”, kus Aristoteles kõneleb esmastest (*prōtai*) ja teisestest (*deuterai*) olemustest. Esmane olemus ei ole *ousia hekastou*, vaid pigem viimne alus (*hypokeimenon eshaton*, vt Met V 8, 1017b24-25), “see, mida ei ütelda millegi muu aluse kohta ja mis ei ole muus aluses, nagu see hobune või see inimene” (Cat 5, 2a11-

¹⁸ Vaidluste kohta “Metafüüsika” VII raamatu ja “Kategoriate” vahekorra üle vt Dae-Ho Cho (2003:19-24) ja Christof Rapp (1996:17-20).

12). Kuigi Aristoteles nimetab olemusteks ka liigi- ja soomõisteid, nagu “inimene” ja “loom”, kuna nemad ainsana “toovad ilmsiks (*dēloi*) esmase olemuse” (Cat 5, 2b31), ei nimetata neid ega midagi muudki “millegi” olemuseks. Aristoteles rõhutab pigem seda, et “mõlemale olemusele on ühine mitte olla aluses” (Cat 5, 2b6-3a20). Ei esmane ega ka teisene olemus pole “aluses”, pole millegi “sees”, vaid esimene on alus ise ja teine toob aluse kohta öelduna ilmsiks selle, mis too on (*ti estin*).

Küsites VII raamatus *ousia hekastou* järele, ei pea Aristoteles enam silmas “Kategooriatega” esmaseid olemusi – üksikuid asju, mida me saame meelte abil tajuda ning mille kohta me saame ütelda “vaat-see” või “see-miski” (*tode ti*) –, vaid pigem nende olemusi, s.t seda, mis on “selles-miskis” kõige olemuslikum. Niisiis on olemus *pollachōs legomenon* ja nagu me näeme, kaldub Aristotelese VII raamatus selle poole, et olemuseks on üksikasja vorm (*eidos*) ning just seda nimetab ta “esmaseks olemuseks” (*prōtē ousia*). Nii võib “Kategooriatega” ja “Metafüüsika” VII raamatu vahel tõepoolest täheldada teatud järjepidevust, või, nagu ütlevad Düring ja Jaeger, “edasiarendust” (*Weiterentwicklung, Weiterführung*). Aristoteles paistab “Kategooriatega” antud vastuse olemuse kohta omaks võtvat ja sealt edasi küsivat, mis on nende meelte abil tajutavate asjade olemuseks, s.t mis on nende mis-sel-oli-olla (*to ti ēn einai*) ja olemise põhjus (*aition tou einai*). Mis on ikkagi see, mille Aristoteles omaks võtab ja millest lähtub ning mis on see, mida ta otsib?

Viimase küsimusega seoses tuleb tähele panna seda, mida Aristoteles ütleb VII raamatu alguses – olemus on “mis-see-on” (*ti esti*) ja “see-miski” (*tode ti*). On juba öeldud, et VII raamat algab aluslausega “olevast kõneldakse mitmeti” ja et “ühelt poolt” kõneldakse olemusest ja “teiselt poolt” teistest kategooriatega, “tähendab ju ühelt poolt mis-see-on’i ja seda-miskit, teiselt poolt aga teisi kategooriaid” (Met VII 1, 1028a11-12). Mida tähendab see, et olemus on mis-see-on ja see-miski? Seda seletatakse juba pea endastmõistetavalt nii, et Aristoteles käsitleb olemust kahetähenduslikuna või et Aristotelese olemuse-käsitlusel on kaks külge. Sellise seisukoha tõi esiplaanile sir David Ross, kelle järgi “the two phrases indicate the two sides there are to Aristotle’s doctrine of substance” (Ross 1924(II):159) ning seejuures käsitleb Ross neid kahte külge paralleelselt “esmaste” ja “teiseste” olemuste eristusega. *Ti esti* on vastus küsimusele “mis see on?”, mis antakse soo- ja liigimõiste kaudu, ning mis vastab seega “Kategooriatega” teisestele olemustele, samas kui *tode ti*

tähendab just nimelt seda või toda, mis on eraldi ja iseseisvalt ning vastab “Kategoriate” esmastele olemustele.¹⁹

Sellise seletuse põhjal paistab, et kui Aristoteles küsib VII raamatus “millegi” olemuse järele – selle järele, mis on selles-miskis kõige olemuslikum –, siis peab ta olemuse all silmas mis-see-on'i. Viimane leiab kinnitust seeläbi, et Aristoteles ütleb ju isegi, et “esmane on mis-see-on, mis tähendab olemust” (Met VII 1, 1028a14-15). Nagu juba mainitud, kaldub Aristoteles VII raamatus selle poole, et “esmaseks olemuseks” on *eidōs* – vahest ei tegelegi Aristoteles millegi muu kui liigi rehabiliteerimisega, nimetades ta “teisese” ümber “esmaseks” olemuseks. Seejuures ütleb Aristoteles ikkagi seda, et olemus on mis-see-on ja (*kai*) see-miski ning näitab, et ei aine ega *katholou* pole olemus, kuna kumbki neist pole see-miski – “olemus on kõige enam eraldi ja see-miski” (*chōriston kai tode ti*, Met VII 3, 1029a28). Nii paistab, et Aristoteles otsib midagi, mis on ühtaegu mis-see-on ja see-miski. See tähendab, küsides millegi olemuse järele, tahab ta leida seda, mis on iseseisev ja defineeritav. *Ti esti* ja *tode ti* pole niivõrd olemuse kaks tähendust või külge, vaid pigem kaks tunnust või tingimust, millele peab vastama see, mis väärib olemuse nime. Seega peab olemus olema *tode ti*, kuid too ei viita VII raamatus ainult üksikasjale – viimast kutsub Aristoteles seal pigem “kokkuseatuks” (*synholon*) –, vaid samuti ja esmajoones sellele, millest on üksikasi, nimelt vormile.

Nii tuleb esile sõna *eidōs* kahetähenduslikkus, see tähendab Aristotelesel nii liigimõistet kui ka vormi. Kahtlemata on need kaks tihedalt seotud, kuivõrd vorm on see, mis teeb mingit liiki asjast just seda liiki asja – mõned kõnelevadki “liigivormist”, *Artform* –, ent esmase olemuse nime väärib Aristotelese järgi ainult vorm. Nimetades liiki küll selleks, mil on olemus, lükkab Aristoteles koos *katholou*'ga kõrvale liigi taotluse olla olemus ise. Kuidas saab vorm olla *tode ti*? Viimane käib VII raamatus paaris sõnaga *chōriston*, “eraldiolev”, mis tavaliselt viitab sellele, mis saab olla teiseta ja on niiviisi “iseseisev”. Kuidas saab vorm olla iseseisev, kui Aristotelese järgi ei saa vorm olla aineta? Või vahest ei viita *chōriston* mitte iseseisvale olemisviisile, vaid sellele, et vorm on *logos*'e poolest iseseisev (vt Met VIII 1, 1042a29)? Mida seejuures tähendab ikkagi see, et vorm on *tode ti*?

¹⁹ Sellesama seisukoha on Düring kokku võtnud järgmiselt: “Das τί ἐστὶ ist immer die οὐσία von etwas, Top I 9, 103b30, De an I 1, 402a13: die Antwort auf die Frage ‘Was ist es?’ ist immer ein Begriff, ein Universale. Das τοῦδε τι ist hingegen nie das τοῦδε τι von etwas; es ist das individuell Existierende.” (Düring 1966:588).

Sellega, et “olemus on kõige enam eraldi ja see-miski”, paistab Aristoteles silmas pidavat, et vorm – erinevalt ainest – on midagi piiritletud. Kas see tähendab seda, et vorm ise on midagi piiritletud või on vorm see, tänu millele üks või teine asi on piiritletud? Kuivõrd Aristoteles kasutab väljendit *tode ti* ilma eristuseta nii üksikute kui vormi kohta, vahest tuleb seda mõista samamoodi nagu “Kategoories”, kus see viitab “üksikule ja arvu poolest ühele” (Cat 5, 3b10)? Kui Aristoteles tahab *tode ti* abil ilmsiks tuua seda, et olemus pole midagi üldist, vaid üksikut, siis kuidas see saab nii olla, kui defineerida saab ainult üldist?²⁰ Nagu me näeme, pole neile küsimustele üht ja otsekohest vastust, pigem pakub Aristoteles erinevaid teid, mis võivad ka ummikusse viia.

§ 1.2.2. OLEMUS KUI ALUS (Z 3)

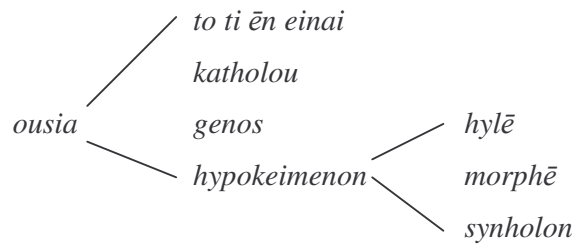
Asudes vaatama Aristoteelse olemuse-käsitlust, tuleb esile talle iseloomulik käsitlusviis. Nimelt ei küsi ta olemuse järele mitte nii, et kas see on olemus või hoopis too, vaid toob esile arvamused olemuse kohta, teeb ilmsiks need, mida on peetud (*dokēi*) igäühe olemuseks.²¹ “Olemusest kõneldakse, kui mitte rohkemal, siis ometi neljal viisil,” ütleb Aristoteles III peatüki algul, “nii mis-sel-oli-olla’t kui ka üldist ja sugu on ju peetud igäühe olemuseks ja neljandaks alustki” (Met 1028b33-35).²² Kui me kõneleme olemusest, siis peame me silmas vähemalt neid nelja: mis-sel-oli-olla (*to ti ēn einai*), üldine (*to katholou*), sugu (*to genos*) ja alus.²³ Ja me näeme, et olemusest kõneldakse pigem rohkemal kui neljal viisil, kuna alus on ühel viisil aine (*hylē*), teisel kuju (*morphē*), kolmandal aga see, mis on mõlemast (*to ek toutōn ... to synholon*).

²⁰ Cho väidab, toetudes VII raamatus mõned korrad esinevale väljendile “*toionde eidos*”, “seesugune vorm”, et “die Tatsache, dass Aristoteles die Form sowohl als *τοτόνδε* als auch *τόδε τι* charakterisiert, lässt also darauf schliessen, dass für ihn die Form zwei Aspekte hat und dass ihr individueller Aspekt mit *τόδε τι* zum Ausdruck gebracht wird (Cho 2003:46).

²¹ *Doxa*, arvamuse rolli kohta olemisküsimuses vaata täpsemalt Erwin Sondereggeri raamatust “Aristoteles, Metaphysik Z 1-12” § 2 “*Doxa*” (Sonderegger 1993:47-111).

²² See lause toob kaasa küsimuse, kas *ousia hekastou* peab silmas kõiki nelja või ainult kolme esimest. Viimast pooldab Dae-Ho Cho, kelle järgi Aristoteles teeb seal selge eristuse, “dass die ersten drei unter der Überschrift “*οὐσία ἐκάστου*” eingeordnet wird, während die vierte Bedeutung der *Ousia*, d.h. das Zugrundeliegende, ihnen entgegengestellt wird” (Cho 2003:39). Siinkirjutaja meelest saab siin vaevalt näha kolme esimese ja aluse “vastandamist”, ainest ja vormist kokkuseatut on küll raske nimetada “millegi” olemuseks, samas loeb Aristoteles aluseks ka aine ja vormi, kui mis on nimelt millegi “sees”.

²³ Peatükid VII-IX tegelevad tekkimisega ega haaku otseselt siin sõnastatud programmiga, nii et nad arvatakse reeglina hilisemaks lisanduseks ega pühendata neile antud seoses tähelepanu. Viimase aja Aristoteelse uurijad on nad uuesti tähelepanu alla võtnud, ent antud töö jätab nad mahtu silmas pidades siiski kõrvale.



Nende nelja seast võtab Aristoteles esimesena vaatluse alla aluse, kuivõrd “see paistab (*dokei*) olevat kõige rohkem olemus” (Met 1029a2). Olemus on “Kategoriates” antud piiritluse kaudu nimelt alus ja samamoodi piiritleb Aristoteles alust ka VII raamatus, “alus on see, mille kohta öeldakse muud, mida ennast aga ei öelda enam muu kohta” (Met 1028b36). Ometi ütleb ta siin, et selline piiritlus pole piisav – “pole ju ise selge ja veelgi enam, aine saab olemuseks” (Met 1029a10). Kui “Kategoriates” sai aluseks olla vaid see või too meelte abil tajutav asi, siis VII raamatus loeb Aristoteles aluseks ka need, millest see või too on. Ja kui olemus on alus, siis jõuame me välja selleni, et olemus on aine. Võttes mõttes ära (abstraheerudes, *aphairoumenou*) kõik need, “mis piiritlevad olevat,” jääb järele paljas aine, mis “iseendas pole ei see (*ti*, “miski”) ega kui-palju ega miski muu” (Met 1029a20-21). Nii saab ainest viimne alus, mille kohta öeldakse kõike muud, kuid mida ennast ei öelda muu kohta.

Kas me saame ainet niiöelda puhtal kujul, mis pole ju muud kui abstraktsioon, arvesse võtta olemusena? Aristotelese vastus on kindel: aine ei saa olla olemus, kuna “olemus on kõige enam eraldi ja see-miski” (Met VII 3, 1029a28). Seepärast paistavad vorm (*eidos*) ja see, mis on mõlemast, olevat Aristotelese sõnul rohkem olemus kui aine. Nii leiame me taas selge viite sellele, et olemus peab olema “eraldi ja see-miski”, et erinevalt ainest – mis iseendas on ilma ühegi piiritluseta ja millest me ei saa midagi teada (vt Met VII 10, 1036a9) – peab olemus olema midagi piiritletut. “Ja kui vorm on ainele eelnev ja rohkem olev (*proteron kai mallon on*), eelneb ta samal põhjusel ka sellele, mis on mõlemast” (Met 1029a5-7). Seda võib mõista nii, et kui vorm eelneb ainele, siis eelneb ta ka sellele, mis ainest ja vormist. Ja nõnda lubab Aristoteles vaatesse võtta vormi kui “kõige enam ummikusse viiva” (*aporōtatē*) ja asub seepeale järgmises peatükis vaatama mis-sel-oli-olla’t (*to ti ēn einai*).

Vorm ja mis-sel-oli-olla on kahtlemata tihedasti seotud, kuid samas pole kahtluseta selge seos vormi kui aluse ja mis-sel-oli-olla vahel. Vormi kui aluse lisamine ainele ja

mõlemast kokkuseatule, mida Aristoteles nimetab all-lebavaks ka mujal²⁴, on kahtlemata ebaharilik²⁵, mitmed peavad seda Aristotelese hooletuseks, teised on selles näinud tee sillutamist vormi kui kõige olemuslikumani jõudmiseks. See võib ju nii olla, kuid tasub tähele panna, et Aristoteles kasutab siin sõna *eidos* kõrval – eriti vormist kui alusest kõneldes – sõna *morphē*, mis tähendab pigem kuju. Nii et vahest jätab Aristoteles kõrvale välise kuju ja võtab vaatluse alla selle, mis on asjale kõige olemuslikum – mis-sel-oli-olla (*to ti ēn einai*).

§ 1.2.3. OLEMUS KUI MIS-SEL-OLI-OLLA (Z 4–6)

Mis-sel-oli-olla²⁶ on Aristotelese sõnul üks nendest, mida on peetud igäihe olemuseks. Sedasama ütleb ta “Metafüüsika” V raamatus – “igäihe olemuseks kutsutakse ka mis-sel-oli-olla’t, mille *logos* on definitsioon, *ho logos horismos*” (Met V 8, 1017b24). Sellega on öeldud, et mis-sel-oli-olla on olemus, mis on piiritletud, mille toob esile definitsioon.²⁷ Me näeme, et “Metafüüsika” VII raamatus ei küsi Aristoteles niivõrd selle järele, kas mis-sel-oli-olla on olemus või mitte – ta paistab seda juba eeldavat –, vaid teda huvitab esmajoones küsimus, millistel asjadel on mis-sel-oli-olla ja definitsioon (Z 4–5) ning teiseks, kas iga asi on seesama, mis mis-sel-oli-olla või mitte (Z 6).

Alustuseks teeb Aristoteles mis-sel-oli-olla kohta mõned *logos*’ega seotud, “loogilised” (*logikōs*) märkused – “igäihe mis-sel-oli-olla on see, mis selle kohta

²⁴ Aristoteles paistab olevat arvamusel, et üksikasi ja aine (nt üksiku kehaosad) suhtuvad üksteisesse samamoodi nagu juhuslikud omadused aluseksolevasse üksikasja, seda isegi sel määral, et ilma kehaosadeta ei saa üksikasi teoks. Selles seoses ütleb Aristoteles VII raamatu XIII peatükis, et “alus lebab all kahel viisil: kas nagu *tode ti* – nii nagu loom on oma tunnete alus – või nagu aine on tegelikkuse alus” (1038b5-6).

²⁵ Rossi järgi peab Aristoteles silmas – kui ta kõneleb vormist kui alusest –, et vorm, mitte mõlemast kokkuseatu, lebab kaasaskäivate omaduste all. “Kategoriate” (2, 1a25ff) ütleb Aristoteles, et kirjaoskus on aluseksolevas hinges ja valge on aluseksolevas kehas. Selles seoses ütleb Cho, et Aristoteles peab vormist kui alusest kõneldes silmas seda, et “sie seelischen Veränderungen und Zuständen “zugrunde liegt” (Cho 2003:42).

²⁶ Eestikeelne “mis-sel-oli-olla” on sõnasõnaline tõlge Aristotelese poolt konstruitust *to ti ēn einai*, mis on tema kõige enam hämmastust ja vaidlusi kaasa toonud sõnamoodustus. See *ēn* (“oli”) ei tähenda möödunud ega ka seda, et Aristoteles oleks justkui meelet läinud, mille järele ta küsib, nii et ta peab üha uuesti küsima “mis sel oli – mis see nüüd oligi – olla?”, vaid, nagu praegu üksmeelselt leitakse, ikka ja alati püsivat, või, nagu mõned leiavad, “tagasipöördumist kord juba lausutu juurde”. Aristoteles viitab sellega asja defineeritavale, ikka ja alati püsivale olemusele. Selle sõnamoodustuse erinevate tõlke- ja tõlgendamisviiside kohta vt Weidemann (1996:75-85) ja Cho (2003:68-74).

²⁷ Definitsioon on seega mis-sel-oli-olla *logos*. Kuivõrd Aristoteles nimetab definitsiooni ka mis-see-on’i *logos*’eks, siis tekib küsimus, mis suhtes on omavahel mis-sel-oli-olla ja mis-see-on? Sageli Aristoteles neid kahte ei erista, ent me võime siiski tähele panna, et küsimusele “mis see on?” võib vastata nii soo- kui liigimõiste kaudu, kuid ainult viimane (“soo liik”, *infima species*) on vastuseks

öeldakse iseenesest, *ho legetai kath' hauto*" (Met 1029b14), s.t mis see öeldakse olevat iseeneses, mis on sellele iseendast omane. Seda silmas pidades on selge, et mis asjaga ainult kaasas juhtub käima ega ole iseendast omane, pole olemus – "olla-sina ei ole olla-haritud", iseendas pole sa ju haritud. Ent mis-sel-oli-olla pole ka see, mis öeldakse olevat niimoodi iseenesest nagu "pind on valge", kuna "olla-pind ei ole olla-valge". Nii paistab, et *kath' hauto* on samuti mitmetähenduslik ning "Teises analüütikas" (I 4, 73a34-b5) eristab Aristoteles kaht tähendust. Seal ütleb ta, et üks on teisele iseendast omane (*kath' hauto hyparchei*), kui üks on teise olemuses ja definitsioonis (nagu joon on iseendast omane kolmnurgale) või kui üks on teises ja teine on esimese definitsioonis (nagu sirge ja kõver on iseendast omased joonele). Mis on teisele iseendast omane teisel viisil – nagu valge pinnale – pole teise olemus.²⁸ Teisisõnu, valget ei saa defineerida mainimata pinda, kuid pinda saab defineerida mainimata valget; pind on valge definitsioonis, kuid mitte *vice versa*. Ja pinna mis-sel-oli-olla pole ka "olla-valge-pind", kuna olemuse definitsioon ei tohi mainida asja ennast. Igäihe mis-sel-oli-olla pole niisiis see, mis on asjale omane *kata symbebēkos*, kuid pole ka see, mis on asjale omane *kath' hauto*, kuid ei kuulu asja definitsiooni. Seeläbi kaldub Aristoteles selle poole, et mis-sel-oli-olla on asjale iseendast omane esimesel "Teises analüütikas" nimetatud viisil, kuuludes asja olemusse ja definitsiooni.

Nende sissejuhatavate märkuste järel tuleb kõne alla küsimus, millistel asjadel on mis-sel-oli-olla ehk millistel asjadel on mis-sel-oli-olla *logos*, definitsioon. Esimesena vaatab Aristoteles neid, mis on "teiste kategooriatega kokkuseatud", s.t mis on kokkuseatud olemusest (aluseksoleva asja mõttes) ja muust kategooriast, nt "valge inimene". Küsimuse – kas "valgel inimesel" on mis-sel-oli-olla või mitte? –, püstitusele võib vastu väita, et see pole ju iseendast üteldav, inimene pole iseenesest valge. Ent Aristoteles ei paista selle küsimusega silmas pidavat mitte inimese ja valge, vaid pigem definitsiooni ja defineeritava suhet. On kaks viisi, kuidas definitsioon ei too defineeritavat iseenesest esile: "ühelt poolt lisamise kaudu (*ek prosthesēōs*) ja teisalt mitte" (Met 1029b30). Ühelt poolt siis, kui "valget" defineerides antakse "valge inimese" *logos* – selles *logos*'es lisatakse ju defineeritavale ("valge") miski

küsimusele "mis sel oli olla?". See küsimus nõuab vastuseks alati täielikku definitsiooni. Nii et kui me teame, mis-sel-oli-olla, siis me teame ka seda, mis-see-on, kuid mitte alati *vice versa*.

²⁸ Seesuguseid nimetab Aristoteles "Toopikas", erinevalt juhuslikest omadustest, endaomasteks (*idia*), vt Top I 5, 102a18-20.

muu (“inimene”) – ning teisalt siis, kui “valget inimest” defineeritakse nagu “valget”. Kui meil ka õnnestub neid eksimusi vältida, “kas siis olla-valge-inimene on ülepea mis-sel-oli-olla või mitte” (Met 1030a2)? Muidugi mitte. Aristotelese järgi “mis-sel-oli-olla on just nimelt see miski” (*hoper ti = hoper tode ti*) ja viimasega pole tegu seal, kus “midagi öeldakse millegi muu kohta” (Met 1030a3-5). Seega paistab *hoper ti* silmas pidavat alust, mille kohta ei öelda midagi temast erinevat. Ja valge inimene pole *hoper ti*, kuna “see-miski on omane ainult olemustele (*ousia*)” (Met 1030a6). Nii pole valgel inimesel mis-sel-oli-olla’t, kuna ta pole *ousia*, vaid olemusest ja muust kategooriast kokkuseatu.

Aristotelese järgi on “mis-sel-oli-olla neil, mille *logos* on definitsioon” (Met 1030a7). Ja definitsiooniga pole tegemist seal, kus nimi (*onoma*) ja *logos* tähistavad sedasama, vaid kus *logos* on millesti esmasest²⁹, nimelt sellest, “mida ei tähistata seeläbi, et üht öeldakse millegi teise kohta” (Met 1030a10). Niisiis on mis-sel-oli-olla vaid soo liikidel (*genous eidē*), kuna ainult “neid ei tähistata ei osavõtmise ega omaduse (*pathos*) kaudu ega juhuslikult” (Met 1030a12).³⁰ Nii et ainult soo liigid toovad esile selle, mis see on. Kuidas sobib see kokku sellega, et Aristotelese järgi on mis-sel-oli-olla esmaselt olemusel – kas ja kuidas on liigid olemused? Kuigi Aristoteles ise seda ei selgita, tasub tähele panna seda, et Aristoteles kõneleb siinkohal mis-sel-oli-olla’t seoses definitsiooniga ning kuivõrd rangelt võttes on defineeritav ainult liik, siis ei paista see enam niivõrd imestusväärseks, et ta omistab mis-sel-oli-olla liigile.

Kas see tähendab seda, et muudel peale olemuse pole ülepea mis-sel-oli-olla’t ja definitsiooni? Aristoteles nii range ei ole ja viitab sellele, et vahest on ka definitsioon *pollachōs legomenon*. “Nii nagu “on” (*to estin*) on omane kõigile, kuid mitte ühtemoodi, vaid ühtedele esmaselt ja teistele kuidagimoodi (*pōs*),” ütleb Aristoteles, “samamoodi on ka mis-sel-oli-olla omane esmaselt ja lihtsalt olemusele, seejärel ka teistele” (Met 1030a21-30) ja lõppeks on olemus ja *logos* ka seesugustel nagu “valge inimene”, ent teisiti kui valgel ja olemusel. Nii et esmaselt ja lihtsalt on mis-sel-oli-

²⁹ Igal nimel (nt “rõivas”) võib olla *logos* (nt “valge inimene”) ja igal *logos*’el võib olla täpsem (*akribesteros*) *logos*. Ent *logos* ei ole definitsioon, kui see pole esmasest.

³⁰ Mida Aristoteles siin silmas peab, seda võib ilmestada näite “kahejalgne loom” abil, mis esmapilgul ei paistagi nii erinev “valgest inimesest”, ent lähemal vaatlusel ilmneb, et “kahejalgne” ja “loom” pole seotud nii, nagu “valge” ja “inimene” – sugu “loom” ei võta osa liigierisuses “kahejalgne”, liigierisus ei juhtu sooga kaasas käima, vaid sugu pole lahus liigierisusest ega liigierisus soost. Seega võib öelda, et definitsioon on Aristotelese jaoks *logos*, mille osad moodustavad ühtsuse, ilma et seejuures “midagi öeldakse millegi muu kohta” (vt Met VII 12).

olla olemustel, seejärel on see ka teistel kategooriatel ja kuidagimoodi on see isegi olemusest ja muust kategooriast kokkupandul.

Kuid on veel üks sort asju, mis pole olemused, muudes kategooriates ega ka olemusest ja muust kategooriast kokkuseatud, nimelt seotud asjad (*syndedyasmena*). Nii küsib Aristoteles VII raamatu V peatükis, kas sellistel nagu “nöbinina” on definitsioon? “Nöbi” pole ju nina omadus (*pathos*) juhuslikult, vaid iseenesest, kuivõrd “temas on selle *logos* ja nimi, mille omaduseks ta on” (Met 1030b24). Mis on valge, et pruugi olla inimene, ent mis on nöbi, peab olema nina. Seega paistab taas kõne all olevat “Teises analüütikas” nimetatud teine viis, mil üks on teisele iseendast omane.³¹ Aristotelese järgi pole seesugustel kas ülepea definitsiooni või see on neil muudmoodi kui olemusel – iga sellise piiritlus on ju “lisamise kaudu”, “nöbi” peab oma definitsiooni võtma “nina”. Kokkuvõtvalt võib öelda, et mis pole ise olemus, vajab lisaks olemust ja seepärast on iga sellise piiritlus lisamise kaudu ega ole definitsioon “kõige enam, esmaselt ja lihtsalt”. Sellega on antud vastus küsimusele, millistel asjadel on mis-sel-oli-olla ning VI peatükis võtab Aristoteles vaatluse alla küsimuse, kas iga asi (“igäüks”) ja mis-sel-oli-olla on samad või erinevad.

Viimasest küsimusest ei pääse me mööda seepärast, et “igat asja (*hekaston*) ei peeta ju erinevaks oma olemusest ja igäihe olemus (*ousia hekastou*) öeldakse olevat mis-sel-oli-olla” (1031a17-19). Seoses küsimusega asja ja mis-sel-oli-olla samasuse üle vaatab Aristoteles ühelt poolt neid, mida öeldakse juhuslikult (*kath' symbebēkos legomena*) ja teisalt neid, mida öeldakse iseenesest (*kath' hauta legomena*). Esmapilgul paistab olevat selge, et “juhuslikult üteldav” (nt “valge inimene”) pole seesama, mis mis-sel-oli-olla ning “iseenesest üteldav” on seesama, mis mis-sel-oli-olla. “On selge, et esmaste ja iseendast üteldavate puhul on igäüks ja olla-igäüks üks ja seesama” (*hoti men oun epi tōn prōtōn kai kath' hauta lehomenōn to hekastōi einai kai hekaston to auto kai hen esti, dēlon*, Met 1032a5-6). Mida tähendab see, et asi ja mis-sel-oli-olla on “üks ja seesama” (*to auto kai hen*).

Aristoteles viitab sellele, et kui asi ja mis-sel-oli-olla on üksteisest lahutatud (*apolelymenai*), siis pole meil teadmist, kuna me tunneme asja siis, kui me teame, mis-sel-oli-olla. Seeläbi paistab “üks ja seesama” tähendavat seda, et asi ja mis-sel-

³¹ *Pathos* on alusele iseenesest omane, kuna seda ei saa piiritleda ilma alust nimetamata. Aristoteles eristab (Met I 9) kolme viisi, kuidas omadused on seotud alusega: (i) nagu jalgne ja tiivuline loomaga – need on soole iseenesest omased, mis on vormis ja teevad liigid erinevaks, (ii) nagu isene ja emane loomaga – need on soole iseenesest omased, mis on aines (kehas) ega tee liike erinevaks ning (iii) nagu valge loomaga – need pole soole iseenesest omased ega tee liike erinevaks.

olla on lahutamatud. Teisalt jällegi arutleb Aristoteles selle üle, et sellised nagu “valge” on ühes tähenduses samad oma mis-sel-oli-olla’ga, teises aga mitte, nimelt kui valge tähendab “missugust”, siis on ta samane, kui aga seda, mis on valge (nt “inimene”, “valge inimene”), siis pole ta sama. See paistab viitavat pigem samasusele *logos*’e poolest.

Samuti tekib küsimus, mida Aristoteles peab silmas “iseendast üteldavate” all? Võttes appi XI peatüki, kus Aristoteles arutab sama teema üle, on paljud seisukohal, et Aristoteles peab VI peatükis silmas vormi, nii et ainult vorm on mis-sel-oli-olla’ga samane.³² Kuigi Aristoteles paistab XI peatükis sellise seisukoha poole tõepoolest kalduvat, on selle ülekandmine VI peatükile siiski kaheldav, kuivõrd siin arvab ta ju “iseendast üteldava” hulka isegi sellise nagu “valge”. Nimetatud küsimused ei saa VI peatüki põhjal selget vastust, ent Aristoteles jätkab juba alustatud arutelu X–XII peatükis, kus kõne all on definitsioon ja selle osad.

§ 1.2.4. OLEMUS JA DEFINITSIOON (Z 10–12)

Definitsiooni, mida on puudutatud juba eelnevates peatükkides, võtab Aristoteles X–XII peatükis põhjaliku vaatluse alla. Kui eelnevalt oli küsimus selles, millistel asjadel on mis-sel-oli-olla ning definitsioon, siis antud peatükkides pöörab Aristoteles sellega seoses pilgu küsimusele, millest – s.t millistest osadest – on definitsioon. Aristoteles lähtub ühelt poolt sellest, et definitsioonil on osad ning teisalt sellest, et definitsiooni osad vastavad asja osadele, “definitsioon on *logos* ja igal *logos*’el on osad (*merē*) ning *logos* on suhtes (*pros*) asjaga samamoodi, nagu *logos*’e osa asja osaga” (Met 1034b20–22). Sellega seoses tekib küsimus, mis osad on terviku *logos*’es ja mis mitte? See on ilmselt Aristoteelse mõtte, kui ta küsib X peatükis: “kas osade *logos* peab olema terviku *logos*’es või mitte?” (Met 1034b23).

Küllap lausutakse ka osa Aristoteelse järgi mitmeti. Ühelt poolt saab osaks, täpsemalt millegi osaks (*tinōs hylē*), nimetada isegi ainet, teiselt aga mitte, “vaid üksnes seda, millest on vormi *logos*”. Seepärast pole ringi *logos*’es lõikude *logos*’t, aga silbi *logos*’es tähtede oma: “tähed on ju vormi *logos*’e osad ja nad pole aine, lõigud on aga osad niimoodi nagu aine” (Met 1035a11–12) ja seejuures on isegi tähed

³² Rossi seisukoht on avaram, tema järgi on *ta kath hauta legomena* “terms denoting a self-subsistent unity, i.e. either a *summum genus* or a species, either in the category of substance or in some other” (Ross 1924 (II):176) ja ta arvab, et Aristoteles tahab meile sellega öelda, et “regarding universals we should agree that they should not be distinguished from essences” (Ross 1924 (II):179).

mingil moel aine, nimelt siis, kui me peame silmas “neid kirjutatud tähti”. Viimaseid nimetab Aristoteles “tajutavaks aineks” (*hyle aisthētēte*) ja selle kõrval kõneleb Aristoteles ka “mõteldavast ainest” (*hyle noētē*), mis on “meelte abil tajutavates mitte kui meelelistes, nagu näiteks matemaatilistes” (Met 1036a11). See ring on pronksist, puust või muust, matemaatik vaatab sedasama ringi mitte kui meelelist. Lisaks kõneleb Aristoteles ringist “lihtsalt”, mis on samane oma olemusega, “olla-ring on sama, mis ring” (Met 1036a3). Nii toob Aristoteles sisse eristuse, mis paistab defineerimisel olulist rolli mängivat, nimelt eristuse vormi ning vormist ja ainest kokkuseatu vahel. Osa võib olla vormi või vormist ja ainest kokkuseatu (*synholon*) või aine enda osa, “kuid iga *logos*’e osad on ainult vormi osad ja *logos* on üldisest” (Met 1035b34). Sellega on üteldud, et definitsioon saab olla ainult vormist ja vormi definitsioonis on ainult vorm. Kuidas jääb ainest ja vormist kokkuseatuga? “Igaühel – kas meelelisest või mõteldavast – pole definitsiooni, vaid neid tuntakse mõtlemise (*noēseōs*, niiõelda intuitsioon) või meeletaju (*aisthēseōs*) abil” (Met 1036a3-6). Üksikutest pole definitsiooni, sest kui nad pole tegelikult, siis pole üldse selge, kas nad on või mitte, “ent neid üteldakse ja tuntakse alati üldise *logos*’e abil” (Met 1036a8). Sellest või tollest inimesest pole seega definitsiooni, ent me tunneme neid üldiste mõistete, nagu “inimene” või “loom” abil. Viimaste kohta ütleb Aristoteles möödamannes, et ““inimene” ja “loom” ja need, mis on niimoodi üksikute kohta, on küll üldised, kuid pole olemused, vaid kokkuseatud sellest *logos*’est ja sellest ainest nagu üldistest” (*synholon ti ek toudi tou logou kai tēsi tēs hylēs ōs katholou*, Met 1035b28-31).

Eelneva põhjal tekib küsimus, kas definitsioon on ainult vormist või vormist ja ainest kokkuseatust või hoopis mõlemast? Väljaspool kahtlust paistab olevat see, et definitsioon on “puhtast” vormist. Samuti on sajandeid kehtinud definitsiooniõpetuse põhjal raske kahelda selles, et definitsioon on kokkuseatust “nagu üldisest”, skolaastikuile omases keelepruugis – *universale concrete*’st. Sokratesest kui sellisest pole definitsiooni, ent me saame teda defineerida kui “inimest” või “looma”. Sellegipoolest pole kokkuseatu, *universale concrete* mõttes, defineeritavus Aristoteles sugugi nii selgelt esile toodud, nagu käibiva õpetuse põhjal võiks arvata ja nii on mõned (nt Sonderegger) jõuliselt kõnelenud selle poolt, et definitsioon on ainult vormist. Viimase kasuks kõneleb see, millele me oleme juba viidanud, et “iga *logos*’e osad on ainult vormi osad” (Met 1035a33) ning XI peatükis ütleb Aristoteles, et kokkuseatust “mingil viisil on *logos* ja mingil viisil mitte: koos ainega pole (aine on ju

piiritlematu), esmasele olemusele järgi (*kata tēn prōtēn ousian*) aga on, nagu inimese [*logos*] on hinge *logos*” (Met 1037a26-29). Nii paistab, et kui kokkuseatu end üldse defineerida laseb, siis ainult vastavalt esmasele olemusele ja see tähendab – vastavalt vormile. Tõepoolest, kui iga *logos*’e osad on ainult vormi osad, siis jääb definitsioonist välja aine, ükstaspuha kas me vaatame teda üldiselt või mitte.

Küsimuse selle kohta, mis osad on vormi ja millised kokkuseatu osad, püstitab Aristoteles XI peatükis, sest “kuni see pole selge ei saa miskit piiritleda, sest definitsioon on vormist” (Met 1036a28). Kui vorm tuleb liigi poolest erineva peale – nagu ring pronksi, kivi, puu peale – ei ole need ilmselgelt vormi osad. Ent inimese vorm on alati lihas ja luus: “kas need on vormi osad või aine, mida ei saa [mõttes] eraldada, kuna vorm ei tule kunagi muu peale?” (Met 1036 a5-7). Viimasele ei anna Aristoteles otsekohest vastust, vaid kritiseerib neid, kes katsusid kõik vormile (arvule) taandada, mis Aristotelese järgi on asjata vaev – mõned asjad on kindlasti “see [vorm] selles [aines]” (*tod’ en tōde*) ning ainet on ka mõnedes, mis pole meelte abil tajutavad: “mingi aine kõiges, mis pole mis-sel-oli-olla ja vorm iseenesest” (Met 1037a2). Eriti eksitavaks peab Aristoteles seda, kui “looma” võrreldakse “hingega”, kuivõrd see laseb mõista, et inimene saab olla ilma oma osadeta, nagu ring saab olla pronksita, ent “loom on ju meeleline (*aisthēton*) ning teda ei saa defineerida lahus liikumisest” (Met 1036b29-30) ja see tähendab, lahus oma osadest.

Seega kaldub Aristoteles selle poole, et vähemalt mõnede definitsiooni kuulub ka aine, millega vorm on lahutamatu seotud ja selline paistab olevat ka hing, mida Aristoteles peab “puhtaks” vormiks. Kuidas mõista seda, et inimest saab defineerida ainult hingele vastavalt? Kas see võiks vahest tähendada seda, et inimese definitsioonist jääb välja küll meeleline ja intelligiibel aine, ent ei jää välja aine “nagu üldine”? Need küsimused jäävad lahtiseks ning kokkuvõttes ei välista Aristotelese poolt üteldu kumbagi, ei seda, et definitsioon on ainult vormist ega seda, et definitsioon on kokkuseatust. Nii paistab, et koos “puhta” vormi ja *universale concrete* eristamisega, saame eristada kahte liiki definitsiooni – vormi definitsioon on ainult vormi osad ning kokkuseatu omas on peale vormi ka aine “kui üldine”.

Niimoodi tekib küsimus, et kui definitsioon on osadest, siis millest johtub definitsiooni ühtsus? Sellele otsib Aristoteles vastust XII peatükis, kus ta vaagib seda seoses jagamise (*diairesis*) kaudu saadud definitsiooniga. Sugu jaotatakse liikideks liigierisuste (*diaphora*) kaudu, seejuures peab iga liigierisus olema eelmise liigierisus: kui “jalgne” on inimese liigierisus, siis järgmine ei saa olla “tiivuline”, vaid

“kahejalgne”. Aristoteles rõhutab, et definitsioon on ühtne esiteks seepärast, et definitsiooni osad – sugu ja liigierisus – on teineteise suhtes nagu aine ja vorm ning on seega ühtsed samal moel, nagu aine ja vorm. Teiseks ei takista definitsiooni ühtsust ka see, et liigierisusi on mitu, kuna me saame nad taandada viimsele liigierisusele (*teleutaia diaphora*), mida ei saa enam edasi eristada (*adiaphora*) ning mis Aristotelese sõnul on “vorm ja olemus” (*to eidos kai hē ousia*, Met 1038a25).

Liigierisuse, täpsemalt viimse liigierisuse, samastamist *eidos*’ega ei kohta me peale XII peatüki kusagil mujal ja esmapilgul paistab see kahtlemata iseäralik. Samas tasub tähele panna, et selles peatükis on Aristoteles eelkõige selle peal väljas, et piiritleda definitsiooni osade – soo ja liigierisuse – suhe ja ta teeb seda nimelt aine ja vormi suhte abil. Viimast tähele pannes võiks öelda, et nimetades viimset liigierisust vormiks, peab Aristoteles ehk silmas liigierisuse rolli definitsioonis, mis vastab vormi rollile vormist ja aineks kokkuseatus. Nagu *eidos* piiritleb aine, nii piiritleb liigierisus soo liigid, “liigierisused tekitavad liigid” (*diaphorai ta eidē...poiouein*, Met 1038a8).

§ 1.2.5. OLEMUS KUI ÜLDINE (Z 13–16)

Peale põhjalikku arutelu definitsiooni üle, pöördub Aristoteles XIII peatükis tagasi nende juurde, mida on peetud “igäühe olemuseks” (*ousia hekastou*) ning võtab vaatluse alla “üldise” (*katholou*, üldmõiste, universaal), kuna “seda peavad mõned kõige enam põhjuseks ja algeks” (Met 1038b6-7). Kas üldine on olemus või mitte? Aristotelese seisukoht on selge – üldine ei ole olemus, “näib olevat võimatu, et ükski üldiselt üteldavatest (*ta katholou legomena*) oleks olemus” (Met 1038b9). Ometi pole seejuures selge, mille vastu on tema seisukoht suunatud. Mida tähendab see, et üldine pole olemus, ja mida peab Aristoteles silmas üldise, “üldiselt üteldava” all?

Aristotelese arutelu all lebava arusaama järgi on *katholou* see, mis on paljudele ühine (*koinon*) ning mida üteldakse aluse kohta. Selle taustal ei saa *katholou* olla olemus, kuna “igäühe olemus on ju talle endaomane (*idia*)” (Met 1038b10) ning “igäühe olemuseks nimetatakse seda, mida ei öelda aluse kohta” (Met 1038b15). Mida pidada siinkohal üldiseks, seda Aristoteles ei ütle, ent eelneva piiritlemise põhjal saab üldiseks lugeda eelkõige liigi- ja soomõisted, mida üteldakse üksiku kohta. Seega pole üldine *ousia hekastou* ega alus, vaid “üldist üteldakse alati aluse kohta” (Met 1038b16). Aristotelese arutlused antud peatükis on suundatud eelkõige selle vastu, et üldine on *ousia hekastou*, ning need võib kokku võtta järgmiselt: kuigi me

saame ütelda üldist üksikasja kohta, see on “ühine predikaat” (*koinon kategoroumenon*) ja kuulub asja *logos*’esse, pole ta ometi asjas endas kui selle olemus. Me saame ütelda “Sokrates on inimene”, ent samuti saame me ütelda “inimene on loom” ning “loom” ei saa kuidagi olla inimesele endaomane, vaid on ühine eri liiki loomadele. “On selge, et üldine pole olemus ning et ühised predikaadid ei tähenda seda-miskit (*tode ti*), vaid seesugust (*toionde*)” (Met 1039a1-2).

Viimast silmas pidades ei saa olemus olla kokkuseatud üldistest, *katholou* tähendab ju “seesugust”, mitte “seda”. Kui ta pole üldistest, vahest on ta teistest olemustest, mis on temas tegelikult? Aristoteles lükkab ka selle kõrvale, “sest mis on tegelikult kaks, ei saa eal olla üks” (Met 1039a6). See toob kaasa raskuse, sest kui olemus pole üldistest ega tegelikult olemasolevatest olemustest, siis on “olemus mitte-kokkuseatu (*asynholon*) ja nii pole temast mingit *logos*’t” (Met 1039a19). Sellega ei saa Aristoteles leppida, sest olemuseks peetakse nimelt seda, millest on definitsioon. Kui definitsiooni pole olemusest, siis pole teda ka muust või “mingil viisil on ja mingil viisil mitte” (Met 1039a22).³³ Nimetatud raskus tuleb kõne alla XV peatükis, kus Aristoteles ütleb sõnaselgelt, et üksikust pole teadmist ega definitsiooni. “Üksikutest meelte abil tajutavatest asjadest pole definitsiooni, kuna nad kätkevad endas ainet, mille loomus on kord selline, et võib olla ja võib ka mitte olla” (Met 1039a28-30). Neist ei saa olla teadmist, kuna tänu ainele on nad hävivad, teadmine on aga sellest, mis ei saa olla teisiti. Mis saab olla teisiti, sellest on Aristotelese järgi ainult arvamus (*doxa*). Üksikutest pole küll definitsiooni, ent me saame nende kohta teada seda – nagu Aristoteles viitas XII peatükis –, mis kehtib üldiselt soo ja liigi kohta, kuhu need kuuluvad.

Kui *katholou* pole olemus, pole järelikult olemus ka *genos*, mida Aristoteles nimetas XIII peatüki algul samuti üheks nende seast, mida on peetud üksiku olemuseks. Ja saab vaevalt kahelda, et Aristoteles lükkab tagasi ka *eidós*’e kui liigi taotluse olla olemus, liik on ju samuti paljudele ühine, “seesugune” ja mitte “seemiski”.³⁴ Kas see tähendab, et ta lükkab vaikimisi tagasi selle, et sugu ja liik on “teised olemused”? Kas Aristotelese seisukoht, et *katholou* pole olemus on vastuolus

³³ Aristoteles lubab selle raskuse vaatluse alla võtta “hiljem” (*hysteron*), mis viitab ilmselt XV peatükile, kust me siiski ei leia sellele lahendust, nii et Ross järgi “Aristotle is not very successful in solving the problem” (Ross 1924 (II):211).

³⁴ Rappi järgi peab Aristoteles *katholou* all silmas soole omast üldisust, mitte *eidós*’e oma, ta on arvamusel, et “dass sich Aristoteles in Z 13 und den folgenden Kapiteln ausdrücklich nur gegen bestimmte Erscheinungsweisen des Allgemeinen, nämlich gegen Gattungen und Ideen aussprechen will” (Rapp 1996:171).

olemuse-käsitlusega “Kategoriaties”? Viimase küsimusega seoses tuleb tähele panna, mida Aristoteles üldise all silmas peab. Aristotelese järgi pole *katholou* olemus *ousia hekastou* ja aluse mõttes ning see ei paista vastu rääkivat “Kategoriaties” üteldule, kus liigi- ja soomõistet nimetati “teisesteks olemusteks” selle põhjal, et nad toovad esmase olemuse kohta öelduna ilmsiks, mis see on. Kas ei viita Aristoteles pigem sellelesamale VII raamatu IV peatükis, kus ta ütleb, et mis-sel-oli-olla on ainult “soo liikidel”, kuivõrd ainult nemad avavad asjade olemuse?

Ent kuidas jääb *eidōs*’e kui vormiga? Vorm kui esmane olemus on ju see, millest on definitsioon. Seda silmas pidades peab vorm olema üldine, kuivõrd defineerida saab ainult üldist, “*logos* on üldisest” (Met 1035b34). Kuis sobib vormi mõistmine esmase olemusena kokku sellega, et üldine ei ole olemus? Sellele küsimusele pole selget vastust, ent vahest tasub ka antud seoses kaaluda, kas vormi üldisus peab silmas sedasama, mida siin *katholou*. Üldise või “üldiselt üteldava” all mõistab Aristoteles seda, mida saab ütelda paljude predikaadiks. Ja niiviisi ei paista vormi üldisus olevat seesama, mis soo- ja liigimõiste üldisus, sest kuigi vormi saab piiritleda üldiste mõistete abil, ei ole ta ise üteldav paljude predikaadiks. Sellega seoses tuleb mõnda, et Aristoteles nimetab ka vormi mõnikord *kategoroumenon*’iks, “predikaadiks”, ent selle all ei pea ta silmas – nagu liigi- ja soomõiste puhul –, et vormi üteldakse paljude kohta, vaid pigem seda, et vormi “üteldakse” aine kohta, s.t vorm muudab aine kokkuseatud tervikuks (vt Met III 1, 995b35 ja IX 7, 1049a34-36).³⁵ Niisiis pole sugugi ilmne, et Aristoteles lükkab koos üldisega tagasi ka vormi, ent paistab olevat selge, et ta lükkab tagasi soo- ja liigimõisted kui need, mida üteldakse paljude kohta.

§ 1.2.6. OLEMUS KUI PÕHJUS (Z 17)

Nende nelja seast, mille Aristoteles on III peatüki algul sisse juhatanud kui need, mida on peetud olemuseks, on ta arutanud aluse üle ja näidanud, et see pole – vähemalt mitte oma kõige ilmsemas tähenduses, nimelt aina – olemus. Samuti on Aristoteles erineva vaatenurga alt arutanud *to ti ēn einai* üle, mille *logos* on definitsioon ning küsinud definitsiooni osade kohta. Ta on vaadatud ka üldist – seeläbi ka sugu – ning

³⁵ Cho juhhib meie tähelepanu sellele, et Aristoteles ei nimetagi vormi otsesõnu üldiseks. “Soweit ich überprüft habe, gibt es keinen Beleg dafür, dass die Form direkt καθόλου genannt wird, sondern wenn von den der Allgemeinheit der Form die Rede ist, dann kommt die Form eher in Verbindung mit dem Ausdruck ὡς καθόλου vor, was dafür spricht, dass es ... um die Form geht, insofern sie in einer allgemeinen Hinsicht betrachtet wird (Cho 2003:136).

lükanud tagasi tolle taotluse olla olemus. VII raamatu viimases peatükis püstitab Aristoteles küsimuse olemuse järele uuesti, teeb “uue alguse”, võttes vaatesse selle, et “olemus on mingi alge (*archē*) ja põhjus (*aitia*)” (Met 1041a10), et olemus on vastus küsimusele “miks?”.

Kui me otsime põhjust, siis otsime me Aristotelese järgi vastust küsimusele “miks see on too?” või “miks see on tolele omane?” (*dia ti allo allōi tini hyparchei*, Met 1041a11). Küsides “miks haritud inimene on haritud inimene?”, otsime me kas vastust küsimusele “miks inimene on haritud” või “midagi muud”. Selle “millegi muu” all peab Aristoteles ilmselt silmas küsimust “miks ta on tema ise?” (*dia ti auto estin auto*, Met 1041a14), nt “miks inimene on inimene?”. Viimane pole Aristotelese järgi õige küsimus, õigupoolest polegi see küsimus, kuivõrd “miks?” järele küsimisel peab meile olema juba ilmne, et on (*hoti esti*), ning tõsiasi, et ta on tema ise, juba vastab küsimusele “miks inimene on inimene?”. Õige on aga küsida “kas inimene on nii-ja-niisugune loom?” või “miks need kivid ja tellised on maja?”. Kui me niimoodi küsime, siis me otsime Aristotelese järgi põhjust ja “see tähendab, abstraktselt kõneldes (*hōs eipein logikōs*), mis-sel-oli-olla’t” (Met 1041a28).

Otsitav jääb Aristotelese järgi kõige enam varjule siis, kui me ei küsi “miks üks on teisele omane?”. Näiteks toob Aristoteles küsimuse “mis on inimene?”³⁶, mis oma lihtsuses ei erista üht teisest – küsimine peab aga toimuma just eristamise teel. Kuis siis küsida inimese järele? Aristoteles vastab: “kuna olemine peab juba olema etteantud, siis me otsime ilmselgelt seda, miks aine on miski (*ti*, miski piiritletu) (Met 1041b5-6). See tähendab, me küsime “miks need materjalid on maja?” või “miks see keha on inimene?”. “Niisiis otsime me põhjust – see tähendab, vormi –, mille tõttu aine on miskit piiritletut ja see on olemus” (Met 1041a8-9). Seega on “miks?” küsimuse abil otsitud põhjus vorm (*eidōs*), s.o olemus.

Mis on olemus? Aristotelese poolt toodud näidete abil võib kokkuvõtvalt öelda, et olemus ei ole üks element asja teiste ainelist elementide kõrval, kuna nii on meil vaja veel midagi, mis seoks seda teiste elementidega. Samuti ei ole olemus neist elementidest kokkuseatu, muidu peaksime olemuse enda kohta küsima seda, mida asja kohta – mis muudab ta selleks, mis ta on? Kohasem on öelda, et olemus polegi

³⁶ Aristoteles eristab definitsioone, mis seostavad tõsiasja nimega, nt “kõu on müra pilvedes”, nendest definitsioonidest, mis toovad esile põhjuse – nt “kõu on müra, mis tekib pilvedes tule kustumisel” –, mille Aristoteles samastab olemusega. “Nende näidete puhul on selge, et mis on asi ja miks on asi, on samased” (Anal Post II 2, 90a14).

“element” (*stocheia*) – element paistab Aristotelesel viitab eelkõige sellele, mis on asja sees ainelist –, vaid asjale seesolev põhjus, mille tõttu miski on see, mis ta. Ja see on “igäihe olemus ja selle olemise esimene põhjus (*aition prōton tou einai*)” (Met 1041b28).

Niisiis ütleb Aristoteles viimases peatükis selgemini välja selle, mille poole ta kaldus juba eelnevates peatükkides – üksikasja olemust ei leia me tema ainelises osas, vaid seda tuleb otsida vormis, mis on asja olemise põhjuseks. Küsimusele, mida pidada silmas vormi all, pole siinkohal antud siduvat vastust. Nii pole põhjust tagasi lükata Rossi arvamust, kelle järgi vorm on hing. “We then ask ‘What is man?’ But if we analyse our question, we find that it means, ‘By reason of what is this combination of bones, sinews, &c., a man? (δία τί τάδε τόδε). And the answer is, ‘Because it is informed by the form of man, the human soul’” (Ross 1924 (II):224). Samas võib siiski kahelda, kas hing on põhjus, mis muudab nt tähed silbiks, nagu vorm seda tegema peaks. Kui me küsimuse selle kohta, kas vorm on hing või mitte, lahtiseks jätame, saame siiski öelda, et vorm on alge ja põhjus, mis muudab ainelised elemendid kokkuseatud tervikuks.

§ 1.2.7. KOKKUVÕTE

Lõpetuseks tasub küsida, kas me oleme Aristotelese kannul käies saanud vastuse küsimusele olemuse kohta, kas me saame ära ütelda, mis on olemus? Vaevalt küll. Pigem oleme me näinud, et olemus on ise “mitmeti üteldav”, *pollachōs legomenon*, et Aristoteles peab olemust mitmekesisel viisil silmas. Nende viiside seas paistavad olevat valdavaimad järgmised: (i) just nimelt see miski, nagu see inimene või see hobune, mis tõlgiti ladina keelde sõnaga “substants” (*substantia*), (ii) soo liigid või “viimased liigid” (ladina keeli *infima species*) ning (iii) asja vorm, mis muudab asja selleks, mis ta on (ladina keeli *forma*).

Esimesele kahele võiks viidata juba see, mida Aristoteles ütleb VII raamatu algul – olemus on “mis-see-on ja see-miski” (*ti esti kai tode ti*). Ühelt poolt osutab nii iseseisev olemisviis kui ka läbiv kriteerium, olla alus kõigele muule ja mitte olla ise muus aluses, üksikule asjale ning “Kategoriate” esmastele olemustele. Teisalt ütleb Aristoteles, et kõigist kategooriatest on esmane mis-see-on, mis tähendab olemust, ja kui me ütleme, mis see on, siis me ütleme, et see on “inimene” või “jumal”. Nende näidete põhjal paistab, et *ti esti* langeb ühte üldiste liigi- ja soomõistetega ning et

Aristoteles võtab olemusena arvesse ka need, mida ta “Kategoriatēs” nimetas “teisesteks olemusteks”. Nii on tõepoolest alust ütelda, et Aristoteles käsitleb olemust kahetähenduslikuna.

Ometi ütleb Aristoteles, et olemus on “mis-see-on ja see-miski” ning võtab kõne alla selle, mida pole mainitud “Kategoriatēs” – *ousia hekastou*, “igäühe, üksiku olemus”. Viimast silmas pidades paistavad “mis-see-on” ja “see-miski” olevat pigem tunnused või tingimused, millele peab vastama too, mis väärib olemuse nime. Olemuse nime taotlevad, kuivõrd neid on peetud olemuseks, esmapilgul järgmised neli ja nimelt mis-sel-oli-olla, üldine, sugu ja alus ning lähemal vaatluse ilmneb, et neile lisanduvad veel kolm, kuivõrd alus võib tähendada ainet, vormi (*morphē, eidos*) või mõlemast kokkuseatut tervikut. Seeläbi on Aristoteles III peatüki algul sõnastanud “progammi”, millest ta järgnevatel peatükkides üldjoontes kinni peab.

Mis on *ousia hekastou*? Järgnevate peatükkide põhjal saab öelda, et Aristoteles peab selle all silmas olemist (*to einai*), mis on kunati kõne all olevale asjale omane iseenesest, ning mille toob esile asja definitsioon. Sellist olemuslikku olemist definitsiooni mõttes tähistab Aristoteles väljendiga “mis-sel-oli-olla”, mis ladina keelde tõlgiti esmajoones sõnaga “*essentia*”. *Ousia hekastou*, mis-sel-oli-olla ja definitsiooni kokkukuuluvus on kõige selgemini sõnadesse toodud V raamatus: “igäühe olemuseks nimetatakse mis-sel-oli-olla’t, mille *logos* on definitsioon” (Met V 8, 1017b21-22).

Aristotelese arutlused jooksevad kokku selles suunas, et mis-sel-oli-olla kui igäühe olemus tuleb esile asja vormis (*eidos*) ning langeb sellega ühte. Nõnda paistavad *ousia hekastou, to ti ēn einai, prōtē ousia* ja *eidos* ühte sulavat. Nagu öeldud, võib *eidos* tähendada Aristotelese juures liigimõistet ja vormi ning neist kahest on VII raamatus eelisjärk viimasel. Liik tundub olevat esmajoones *katholou*, mille taotluse olla olemus Aristoteles XIII peatükis tagasi lükkab, kuigi leidub ka viiteid sellele, et mingis tähenduses väärib ka liik olemuse nime. Seevastu vormi nimetab Aristoteles selgesõnaliselt olemuseks ning vastandina meelte abil tajutavale olemusele (*aisthētē ousia*) “esmaseks olemuseks”. Vorm on üksikasjadele seesolev “alge ja põhjus” - üksikasjad on oma mis-sel-oli-olla ja definitsiooni eest tänu võlgu vormile ning neid ei saa seega vaadata esmase olemusena.

Nii tuleb esmase olemusena kõne all vorm, ent selle endastmõistetavus läheb kaduma siis, kui me peame meeles, et Aristotelese järgi ei saa vormid (nagu platonistide ideed) olla lahus sellest, mille olemuseks nad on. Me võime väita, et need

kaks – olla iseseisev ja olla defineeritav – ei pea ühele ja samale langema ning et kui üksikasi vastab iseseisvuse nõudele, siis *eidōs* vastab defineeritavuse omale, ent Aristoteles paistab neid kahte ikkagi koos käsitlevat. Kui ka jätta lahtiseks küsimus, kuidas on vorm *tode ti*, paistab vähemalt see olevat kindel, et definitsioon on vormist. Ometi jääb ka definitsiooniga seoses püsima küsimus, kas definitsioon on ainult vormist või ka kokkuseatud tervikust kui üldisest? Ja kui definitsioon on vormist, siis peab vorm olema üldine, kuna Aristotelese järgi saab defineerida üldist. Kuidas klappib see kokku sellega, et üldine ei ole olemus? Samuti paistab vormi defineeritavus välistavat tema partikulaarsuse, mis toob kaasa sellesama küsimuse, kuidas saab vorm olla *tode ti*? Teisisõnu, lahtiseks jääb küsimus, kas vorm on üldine või üksik.

Eelnevat silmas pidades on igatahes selge, et Aristotelese olemuse-käsitlus – kui me üldse saame rääkida ühest kindlast käsitlusest – ei ole kindlasti mitte “teooria” või “süsteem”, vaid pigem teel olek ja pidev küsimine. Meil pole üht vastust küsimusele “mis on olemus?” ja paistab, et see küsimus jääb tõepoolest “igavesti ummikusse viivaks”.

TEINE PEATÜKK:

KÜSIMUS OLEMUSE JÄRELE AVICENNA JUURES

§ 2.1. OLEVAST JA OLEMUSEST

Avicenna ei otsi enam niivõrd vastust küsimusele “mis on olemus?”, vaid ta toetub Aristotelese olemuse-käsitlusele “Metafüüsika” VII raamatus. Olemus on vastus küsimusele “mis see on?” või “mis sel oli olla?” ning langeb ühte üksikasja vormiga. Avicenna tähistab olemust sõnaga “missus” (*quidditas*) ning toob küsimuse “kas olev ja olemus tähendavad sedasama?” kaudu mängu olulise eristuse olemise ja olemuse vahel. Esimene paragrahv on suunatud selle vaatamisele, kuidas Avicenna mainitud eristuseni jõuab ning milles too erinevus seisneb.

Et tõsta esiplaanile oleva ja olemuse vaatlus, tuleb selgeks teha, kas sellega tegelemine on ülepea filosoofia asi. Nii võtan ma Avicenna kannul käies vaatluse alla küsimuse, millest on esimene filosoofia – kas olevast kui olevast või Jumalast või neist mõlemast (§ 2.1.1. “Esimene filosoofia”)? Avicenna järgi olev kui olev on filosoofia alus, mille kohta me enam ei küsi, kas ta on ja mis ta on. Niisiis tuleb vaadata, miks meil pole oleva kohta tarvidust neid kahte küsimust küsida (§ 2.1.2. “Olev kui iseendast ilmne”). Kuna Avicenna kõneleb oleva kõrval ka asjast kui iseendast ilmsest, siis tekib küsimus asja ja oleva vahekorra kohta. See küsimus on oluline seetõttu, et aruteludest asja ja oleva erineva tähenduse üle koorub välja erinevus olemise ja olemuse vahel (§ 2.1.3. “Olemuse ja olemise eristusest “Metafüüsika” I 5 põhjal”). Selgemini kui “Metafüüsikas”, on olemise ja olemuse eristus esil Avicenna loogika-alastes teostes ning seetõttu võtan ma vaatluse alla selle, mida ta ütleb tolle eristuse kohta eelkõige oma hilisteoses “Märkused ja manitsused” (§ 2.1.4. “Olemuse ja olemise eristusest loogikas”) ning milline on seal esitatud olemuse-käsitlus (§ 2.1.5. “Olemusest loogikas”). Olemise ja olemuse eristuse kaudu toob Avicenna mängu eristuse võimalikult ja paratamatult oleva vahel ning seega tuleb heita pilk küsimusele, milles see erinevus seisneb (§ 2.1.6. “Võimalik ja paratamatu olev”).

§ 2.1.1. ESIMENE FILOSOOFIA

Avicenna peateoseks on entsüklopeediline “Tervenemise käsiraamat”³⁷, mis jaguneb loogikaks, füüisikaks, matemaatikaks ja metafüüisikaks. Oma peateose kõige “paremaks” (õilsamaks, *nobilius*) osaks peab Avicenna seda, mida on tavaks nimetada “Metafüüisikaks”, kuid mille ladinakeelne pealkiri on “*Liber De Philosophia prima sive Scientia divina*”, niisiis “Raamat esimesest filosoofiast ehk jumalikust teadmisesest”. Selle teadmise “paremusele” on osutanud juba Aristoteles, kelle järgi on tõe poolest olemas teadmine olevast kui olevast ning sel teadmisel on teiste seas esimene koht. Teisalt on jumaliku teadmise “paremus” seotud islami usundi ja teoloogiaga (*kalām*), mille põhiseisukohtade kinnitamist ja tõendamist hakati pidama sellesama teadmise asjaks. Selle taustal on mõistetav, miks Avicenna asub esimese asjana otsima vastust küsimusele, millest on esimene filosoofia (*prima philosophia*) ehk jumalik teadmine (*divina scientia*).

Avicenna ei küsi enam selle järele, kuidas saab olevast olla üht teadmist, vaid ta võtab omaks Aristoteelse “Metafüüsika” IV raamatu algul antud vastuse “on üks teadmine, mis võtab vaatesse oleva kui oleva” ning asub seda vastust pigem kindlustama. “Metafüüsika” I raamat (traktaat, *tractatus*) algab küsimusega selle kohta, mis on esimese filosoofia *intentio*, mis on tema siht, see, millele ta on suunatud. Esimesele filosoofiale antud piiritluste seast tõuseb küll esiplaanile tema mõistmine teadmisenähtusest kui olevast (*ens qua ens*), ent Avicenna järgi pole selline piiritlus veel piisav, “sest pole ju sugugi selge, mis too filosoofia ja teadmine on” (Met I 1, 5, 50). See tähendab, meile pole selge, mis on esimese filosoofia *intentio*³⁸, veel täpsemalt, mis on tema alus, *subiectum*³⁹, sest “selleks, et me näeksime, mis on tolle teadmise *intentio*, peame näitama, mis on ilma kahtluseta tema *subiectum*” (Met I 2, 10, 57-58).

³⁷ Nimetatud tõlge lähtub arabi keelsest pealkirjast “*Kitāb al-Shifā*” (sks “*Buch der Genesung*”, ingl “*Book of Healing*”), mis ladina keelde tõlgiti ebatäpse vastega “*Sufficiencia*”.

³⁸ Sõnale “*intentio*” pole eesti keeles üht sobivat vastet. See peab silmas nii seda, millele miski on suunatud (siht, eesmärk, kavatsus jne) kui ka mõistet ja mõiste tähendust (nt *intentiones logicae* on loogilised mõisted, seosed mõistete vahel). Niisiis sõltub *intentio* tõlge kontekstist ja antud kontekstis paistab sõna silmas pidavat nimelt sihti, millele jumalik teadmine on suunatud, kuigi paistab, et kui me teame sihti, siis me teame ka tähendust, seda, “mis too filosoofia on”.

³⁹ Mida Avicenna nimetab *subiectum*’iks (alus, subjekt), nimetatakse uusajast saati *obiectum*’iks (ese, objekt). Küsimus selle järele, millest on esimene filosoofia, on küsimus esimese filosoofia eseme kohta. Siin on *subiectum* tõlgitud siiski aluseks (mitte esemeks), kuivõrd otsides seda, millest on esimene filosoofia, paistab Avicenna otsivat seda, mis teda alusena kannab ja mille kohta enam ei küsita, kas ta on ja mis ta on.

Küsimus esimese filosoofia aluse kohta läheb tagasi Aristotelese “Metafüüsika” juurde, kes IV raamatus vastandab teadmise “olevast kui olevast” üksikteadmistele, mis ei tegele olevaga tervenisti, vaid ainult mingit liiki olevaga ning kes VI raamatus ütleb, et esimene filosoofia, teoloogia, teeb tegemist eraldioleva ja liikumatuga. Nii tekib küsimus, kas esimene filosoofia on seesama, mis teadmine olevast tervikuna? Aristoteles ütleb vastuseks, et kui on olemas liikumatu olemus, siis on sellega tegelev teadmine esimene ja “üldine on ta seeläbi ja niisugusel viisil, et on esimene” ning sellesama teadmise asi on vaadata olevat kui olevat.

Aristotelese vastus pole ilmselge ning tollal suurendab ebaselgust veelgi Aristotelese nime all ringelnud, kuigi Plotinose “Enneaadide” väljavõtteid sisaldav “Aristotelese teoloogia” (*Theologia Aristotelis*), mis esitas teoloogiat teadmisenä Jumalast, intellektist ja hingest. Avicenna on öelnud, et ta mõistis, mis on Aristotelese “Metafüüsika” *intentio* alles siis, kui ta luges selle kohta al-Fārābī traktaati. Viimane viitab oma traktaadis sellele, et paljud ootavad, et “Metafüüsika” tegeleb Jumala, intellekti ja hingega ning satuvad segadusse, kuna nendega tegeleb ainult üks, nimelt XII raamat (vt Gutas 1988: 238-254). Niisiis tuleb kõigepealt leida vastus küsimusele, kas esimese filosoofia ehk jumaliku teadmise aluseks võiks olla Jumal ise?

Avicenna järgi teeb esimene filosoofia tegemist nende asjadega, mis on ainest eraldi nii olemasolu kui ka definitsiooni poolest, *res separatas a materia secundum existentiam et definitionem* (Met I 1, 4, 28-29). Juba sellega on öeldud, et Jumalaga tegelemine on nimelt esimese filosoofia asi. Seepärast ei saa Jumal olla esimese filosoofia alus, sest aluse olemasolu juba eeldatakse, mitte ei küsita tema olemasolu järele. Kuna mitte ükski muu teadmine peale esimese ei küsi, kas Jumal on, siis on selge, et Jumal ei saa olla esimese filosoofia alus. Teisisõnu, kuna ükski teadmine ei tõesta oma aluse olemasolu, esimene filosoofia aga tõestab Jumala olemasolu, siis ei saa Jumal olla esimese filosoofia alus.

Et jumalikul teadmisel, nagu igal teadmisel, peab olema oma alus ning “kuna me oleme näidanud, et mida peeti tema aluseks, seda siiski ei ole, siis küsigem, kas tema aluseks võiksid olla kõigi asjade viimased põhjused (*ultima causa*)” (Met I 2, 7, 97-99). Avicenna järgi on ka viimsete põhjuste vaatamine esimese filosoofia asi – need pole tema alus, pigem saavutab filosoofia nende, eriti lõpp-põhjuse, vaatamises (Met. VI 5) oma tipu, “täideviimise” (*completio*) – ning kuna ta vaatab neid niivõrd, kui nad on, peab olev, kuivõrd on olev (*ens, in quantum est ens*), olema alus, mis on kõige kohasem, *convenientius*.

Olev kui (*qua, inquantum est*) olev on niisiis alus esimesele filosoofiale ja sellisena on ta *subiectum commune*, ühine kõigile neile, millega tegelevad teised teadmised. “Sedasi peab substantsi kui oleva või kui substantsi või keha kui substantsi ... ja kõigi nende asjade, mis pole aines, või kui on, siis mitte kehalises aines, vaatamine olema omaette (*separatim*)” (Met I 2, 11, 79-83) ja see pole nende teadmiste asi, mis vaatavad meelelisi asju. Avicenna ütleb ikka ja uuesti, et esimene filosoofia vaatab asju, mis on ainest eraldi. Nii paistab ta oleva kui oleva vaatamist täpsemalt piiritlevat mitteaineliste asjade, või veelgi täpsemalt – kuigi Avicenna enda juures me sellist sõnapaari ei leia – oleva kui (*qua*) mitteainelise vaatamisena.

Kui seepeale küsida, mis suhtes on oleva kui oleva vaatamisega jumaliku oleva vaatamine, siis paistab Avicenna olevat seda meelt, et viimane on osa oleva kui oleva vaatamisest, niiöelda üks “küsimus” (*quaestio*) teiste seas. Nimelt jagab Avicenna esimese filosoofia osadeks, millest üks vaatab viimseid põhjuseid, “kuivõrd need on iga põhjustatud oleva kui oleva põhjused” ja esimest põhjust, “millest voolab välja iga põhjustatud olev, kuivõrd on põhjustatud olev”, teine vaatab neid, mis olevaga kaasas käivad ning kolmas vaatab üksikteadmiste printiipe (Met I 1, 14, 68-15, 74). Esimese filosoofia “küsimused” (*quaestiones*) puudutavad niisiis osalt oleva kui põhjustatud oleva põhjuseid, osalt oleva aktsidentse ning osalt üksikteadmiste printsiipe.

Nii tekib seesama küsimus, mis Aristoteelse juures, nimelt, mis mõttes on esimene filosoofia “esimene”: kas seepärast, et ta vaatab olevat kui olevat või seepärast, et ta vaatab jumalikku olevat või seepärast, et ta vaatab mõlemat? Avicenna vastus ei ole selge, ent ta paistab kalduvat viimase poole. Esimene filosoofia on esimene, kuivõrd on teadmine esimesest suhtes olevaga, nimelt esimesest põhjusest, ning esimestest suhtes üldisusega, nimelt olevast ja ühtsusest. “*Haec est philosophia prima, quia ipsa est scientia de prima causa esse, et haec est prima causa, sed prima causa universalitatis et esse et unitas*” (Met I 2, 15, 89-90). Ja kuivõrd see teadmine vaatab viimseid põhjusi ja Jumalat, “piiritletakse jumalikku teadmist nii, et see on teadmine ainest definitsiooni ja olemasolu poolest lahutatud asjadest” (Met I 2, 15, 95-96).

Kuigi Avicenna ütleb selgelt, et esimese filosoofia alus on olev kui olev ning Jumal on üks nendest, millega esimene filosoofia tegeleb, paistavad ta arutlused viivat selleni, et ka Jumal on haaratud oleva kui oleva mõistesse – “olev kui olev” ja “olev

kui mitteaineline” on seotud märksa tihedamalt, kui seda tavaliselt esitatakse.⁴⁰ Esimese raamatu II peatüki lõpus, kus lõpeb arutelu esimese filosoofia aluse üle, näitab Avicenna, et mõned neist, millega tegeleb esimene filosoofia, on ainest täiesti vabad, mõned võivad olla aines ja võivad mitte olla, ning mõned on ainelised, kuid ka viimaseid “ei vaata me mitte sellekohaselt, et nad on aines, vaid olemise kohaselt, mis neil on” (Met I 2, 16, 12-13). See tähendab, me puhastame nad kõigest ainelisest ja vaatame neid kui olevaid. “Ja niiviisi,” lõpetab Avicenna eelneva arutelu, “oleme me näidanud, mis on selle teadmise *intentio*” (Met I 2, 16, 20).

Mis on selle teadmise *intentio*? Kas tõesti võib ütelda, et esimese filosoofia sihiks ei ole Jumala vaatamine? Eelneva taustal tundub mulle, et Jumala vaatamine-tõestamine ei ole niivõrd esimese filosoofia *intentio*, kuivõrd *completio*, “täideviimine”. Sihiks paistab olevat just nimelt vaadata olevat *qua* mitteainelist, olevat kui olevat vaadates on esimene filosoofia suunatud selle vaatamisele, mis on ainest eraldi. Teisisõnu, alustades olevast kui olevast – mis on sellisena nii algus kui alus, mille kohta enam ei küsita, kas ta on ja mis ta on – vaatab esimene filosoofia olevat kui mitteainelist ning jõuab selleni, mis on ainest täiesti vaba, oma tipu ja täideviimiseni.

§ 2.1.2. OLEV KUI ISEENDAST ILMNE

Esimene filosoofia kui teadmine olevast kui olevast on seega Avicenna juures täpsemalt piiritletud teadmisenä, mis vaatab asju lahus ainest ja meelelistest omadustest. Sellisena kuulub esimese filosoofia juurde see, mida Avicenna nimetab *expoliatio a sensibilibus*, kõigest ainelisest ja meelelisest puhastamine, abstraherumine. Nende asjade seas kõige abstraktsem, kõige üldisem on olev (*ens*). Kuna olev on kõige esimene ega ole tuletatud millestki tuntumast (*notius*), siis peab esimene filosoofia võtma seda justnagu antut: “olev kui olev on ühine kõigele muule, nii et ta tuleb seada selle teadmise esmaseks aluseks ja pole mingit vajadust küsida, kas ta on (*an sit*) ja mis ta on (*quid sit*)” (Met I 1, 13, 31-32).

⁴⁰ Tavaliselt piirdatakse sellele osutamise, et Avicenna järgi on esimese filosoofia alus olev kui olev (nt “the central element of Avicennian metaphysics is the study of being as being”, Afnan 1958:108) ja lisatakse, et selle poolest erineb Avicenna Averroesest, kelle järgi esimese filosoofia alus on Jumal. Selline vastandus levis juba Hommiku- ja Õhtumaa skolastikute seas, kes ei kõnelenud vastuolust Aristoteelse juures, vaid vastuolust Avicenna ja Averroese vahel, “*controversia inter Averroes et Avicennam*”.

Oleva enda kohta pole meil vajadust neid kahte küsimust küsida seepärast, et olev on Avicenna järgi iseendast ilmne (*manifestum per se*). Nii ütleb ta I raamatu V peatüki Aquino Thomase poolt sageli viidatud alguslauses, et “asi ja olev ja paratamatu on seesugused, et nad muljutakse hinge otsemaid, esimesel muljel” (*res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione*, Met I 5, 29, 2-3). Me ei jõua olevani millegi temast tuntuma abil, kuna pole midagi temast tuntumat, ega saa teda mingil moel tõestada, kuna, olles esimene, oleks ta haaratud omaenda tõestusesse. Seesama kehtib ka asja (*res*) kohta, “me ei saa miskit nende kohta ilmsiks teha tõestuses (*probatione*), mis poleks ringipärane (*circularis*), või selle kaudu, mis oleks neist tuntum” (Met I 5, 33, 27-28).

Hing haarab esimesena olevat ning siit lähtudes kujundab Aquino Thomas välja õpetuse olevast kui “esimesena tuntust”, kõigesse, mida me üldse haaram, juba kaasahaaratust (vt § 3.1.1.). Pole ju midagi, mida ei saaks tähistada sõnaga “olev” ja kui olev poleks esimesena tuntu, siis ei saaks me Avicenna järgi “tunda ka seda, mida tema kaudu tähistatakse” (Met I 5, 29, 7), “selle tähendus on kahtlemata muljutud ka selle teksti lugeja hinge” (Met I 5, 31, 53). Niimoodi ei saa olevat mingil moel defineerida, vähemalt mitte ranges tähenduses soo- ja liigimõiste kaudu. Samamoodi ei saa me ilma ringi tegemata kirjeldada asja. Avicenna järgi võime me ütelda, et asi on see, mille kohta saab midagi ütelda tõeselt. Muidugi võiks me samahästi ütelda, et asi on asi, mille kohta saab midagi ütelda tõeselt ning Avicenna ei eitagi, et see ja sellelaadne on ekslikud, ent kuigi on *vitiosa*, ütlevad nad ometi midagi asja kohta (*aliqua designatio*), “annavad viipe” (*aliqua innuitio*).⁴¹

Seega kõneleb Avicenna oleva kõrval asjast, mis on samuti “iseendast ilmne”, ja nii tekib küsimus oleva ja asja vahekorra kohta, selle kohta, mille poolest nad erinevad ja mille poolest mitte. Sellele küsimusele on pühendatud “Metafüüsika” I raamatu V peatükk, kus Avicenna näitab, et asjal ja oleval on erinevad tähendused ning kaldub arvamuse poole, et olles küll tähenduselt erinevad, on kõik asjad olevad

⁴¹ Ääremärkusena võib öelda, et kirjeldades asja sellena, mille kohta saab midagi ütelda tõeselt, paistab Avicenna viitavat sellele, et asi on midagi aluselaadset ning sellelesamale viitab Aristoteles sageli mõistetega “*tode ti*” ja “*ti*”. Seda tähele pannes võiks ettevaatlikult vastu vaielda Jean Jolivet’le, kes Robert Wisnovsky sõnul seadis islami teoloogia mõju Avicenna mõtlemisele suuremaks kreeka filosoofia omast sel põhjusel, et kreeklastel puudus vaste *shay’* (“asi”) jaoks (*pragma* on võimalus, mille Jolivet tagasi lükkab), erinevalt mõistest *mawjud* (“olemine”), mis läheb tagasi kreeka mõistele *to on* (vt Wisnovsky 2003:145, 153). Kui ka nõustuda sellega, et *pragma* ei ole vaste *shay’* jaoks, võiks ometi küsida, kas selle vasteks ei võiks olla *to ti* (“miski”) või *tode-ti* (“see-miski”). Seejuures tuleb muidugi mõõnda, et arutelusid asja ja oleva vahekorra üle, mis olid olulised islami teoloogias, on kreeka filosoofiast tõepoolest raske leida.

ja kõik olevad asjad. “Thing and existent,” nagu ütleb Robert Wisnovsky, “are extensionally identical yet intensionally different” (Wisnovsky 2003:159). Kui viimases ei ole alust kahelda, siis see, et asi ja olev on Avicenna järgi “extensionally identical”, pole nii üheselt selge.

Küsimus oleva ja asja vahekorra kohta on oluline eelkõige seetõttu, et aruteludest asja ja oleva erineva tähenduse üle koorub välja erinevus olemise ja olemuse vahel. Täpsemalt öeldes leiame me kogu “Metafüüsikast” vaid ühe lõigu (I 5, 31, 50-32, 78), milles võib näha oleva ja olemuse eristuse tuletust-seletust, ent see lõik on kõike muud kui selge. Järgnevalt võtamegi vaatluse alla tolle lõigu, et seejärel vaadata olemise ja olemuse eristust Avicenna loogika-alastes teostes, kus see on kahtlemata selgemini esil.

§ 2.1.3. OLEMUSE JA OLEMISE ERISTUSEST “METAFÜÜSIKA” I 5 PÕHJAL

Niisiis ei saa me asja ja olevat küll defineerida, siiski saame me nende kohta midagi ütelda, millelegi viibata. Esimese asjana ütleb Avicenna, et “asjal ja oleval on erinevad tähendused” (*intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus duae intentiones*, Met I 5, 31, 51). Mida ta selle all silmas peab, peaks selgitama järgmine lause. “Mis tahes asjal on kindlus⁴² (*certitudo*), mille kaudu asi on see, mis ta on (*quae est id quod est*) nagu kolmnurgal on kindlus, mille kaudu on kolmnurk ja valgusesel (*albedo*, valgel värvil) on kindlus, mille kaudu on valgusus. Ja seda võiksime me kutsuda endaomaseks olemiseks (*esse proprium*) ja me ei pea selle all silmas jaatavat olemist (*esse affirmativa*)” (Met I 5, 31, 55-59). Avicenna ütleb niisiis, et igal asjal on *certitudo*, mille kaudu ta on, mis ta on, ning nimetab seda *esse proprium*. Näidete põhjal paistab, et Avicenna peab “endaomase olemise” all silmas niinimetatud liigiomast olemist, seda, mis on omane üht liiki asjadele (nt kolmnurgad), erinevalt teist liiki asjadest (nt hobused). Ja endaomane olemine erineb Avicenna järgi olemisest, mida ta nimetab “jaatavaks”, *affirmativa*. Mida Avicenna *esse affirmativa* all silmas peab, seda ta ei selgita, ent kui panna tähele, et *esse proprium* viitab sellele,

⁴² “Kindlus” on otsetõlge ladina sõnast *certitudo*, mille araabia vasteks on *haqīqa*, mis on üks nendest sõnadest, mida Avicenna kasutab olemuse tähistamiseks. Parviz Morewedge järgi tähendab *haqīqa* “olemust, tõelisust ja tõe” (*essence, reality, truth*) ning on vasteks kreeka *alētheia*’le ja ladina *veritas*’ele (Morewedge 1973:300). Seda silmas pidades on üsna arusaamatu, miks *haqīqa* vasteks sai just *certitudo*, mis Deferrari ja Barry järgi tähendab esmaselt “certainty, surety in general” (Deferrari, Barry 1948:147).

mis asi on, siis võiks arvata, et *esse affirmativa* viitab sellele, et see on. Selle taustal võiks ütelda, et kui me omistame millelegi “jaatava olemise”, siis me ütleme, et see on, ning kui me omistame millelegi olemise, mis on talle omane, siis me ütleme, mis see on.

Endaomane ja jaatav olemine on seega erinevad ning järgmise sammuna ütleb Avicenna, et “mis tahes asjal on endaomane kindlus (*certitudo propria*), mis on tema missus (*quidditas*)” (Met I 5, 31, 62-63). Kui Avicenna peab liigiomase olemise all silmas missust ja kui liigiomane olemine erineb jaatavast olemisest, siis toob see kaasa järelduse, et missus erineb jaatavast olemisest. See tähendab, küsimus “mis on?” erineb küsimusest “kas on?” – olemus erineb olemisest. Nende kahe erinevuse kohta ütleb Avicenna ise vaid niipalju, et “on teada, et mis tahes asja kindlus, mis on talle omane, on erinev (*praeter*) olemisest,” ja lisab selgituse, “sest kui sa ütled, et selle asja kindlusel on olemine üksikasjades (*in singularibus*) või hinges (*in anima*), siis on see tähendus haaratud ja mõistetud”⁴³ (Met I 5, 31, 64-68). Mida see lause tähendab ja kuidas selgitab ta seda, et olemus on erinev olemisest? Kõigepealt võiks oletada, et selle all, mille tähendus on “haaratud ja mõistetud”, peab Avicenna silmas asja. Nimelt toob Avicenna järgnevalt rea näiteid, nagu “selle kindlus on asi” või “selle kindlus on kindlus”, mida ta nimetab “kasututeks” (*inutilis*). Me võime oletada, et need tautoloogilised ütlused on kasutatud seepärast, et ei ütle midagi asja kohta, samas kui ütluses “asja kindlusel on olemine” tähistab alus midagi muu kui predikaat ja ütleb meile midagi asja kohta, nimelt seda, et asja olemus on erinev olemisest.⁴⁴

Niisiis ei tähenda asi ja olev üht ja sedasama, ent “oleva mõiste käib asjaga alati kaasas (saadab asja, *comitabitur*), kuna asjal on olemine üksikutes või hinges” (Met I 5, 31, 81-82), “olev ja asi on üksteisele saatjaks” (*haec duae sunt comitantia*, Met I 5, 34, 39).⁴⁵ Avicenna teeb vahet olemisel üksikutes (*in singularibus*) ja olemisel hinges (*in anima, in intellectu*), kuid üks neist peab asjal olema – “kui see pole nii, siis pole tegemist asjaga” (Met I 5, 32, 82). Seega paistab Avicenna olevat arvamusel, et kõik

⁴³ “Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid, quoniam, cum dixeris quod certitudo rei talis est in singularibus, vel in anima, vel absolute ita ut communicet utrisque, erit tunc haec intentio apprehensa et intellecta.”

⁴⁴ See toob see kaasa küsimuse oleva (*ens*) ja olemise (*esse*) vahekorra kohta, mida Avicenna ei sõnasta ning millest käsitle ka sekundaarautorid. Avicenna ei paista neid kahte eristavat, ent samas saab öelda, et kuivõrd kõik olevad on asjad ja *vice versa*, siis võiks kahelda, kas *ens* ja *esse* on samaulatuslikud. Pigem tundub see olevat nii, et mille kohta käib *esse*, selle kohta käivad ka *ens* ja *res*, kuid mitte tingimata *vice versa*, kuivõrd saame me mõnede kohta ütelda *ens* ja *res*, ilma et neil oleks *esse*.

⁴⁵ Aquino Thomase järgi “ens et res converuntur” (vt ST I q 48, a 2), mis on olev, on asi ja mis on asi, on olev.

asjad on olevad ja kõik olevad on asjad, mida iganes me nimetame asjaks, nimetame me ka olevaks ja *vice versa*. Sellegipoolest ei tähenda “olev” sama, mis “asi”, midagi asjaks nimetades viitame me sellele, mis see on – erinevuses millestki muust –, sedasama olevaks nimetades viitame me aga sellele, et see on, kuigi kumbki neist pole “more broadly applicable than the other: the domains of objects which each term refers fully overlap” (Wisnovsky 2003:152). Samuti tasub tähele panna, et Avicenna ei kõnele siin enamast kui “saatmisest”, “üksteisega kaasaskäimisest” (*comitare*) ning selle põhjal ei saa seda Avicennale nii omaseks peetavat arvamust, mille järgi olemine on olemuse aktsidents, kinnitada ega ka ümber lükata. Rõhutus, et olemine saadab asja alati (*semper*), võiks omakorda anda viite sellele, millest tuleb juttu järgmises peatükis, et olemusi pole omaette, lahus olemisest üksikutes või mõistuses.

Arusaam, et “res et ens sunt comitantia”, lööb kõikuma teistes raamatutes üteldu põhjal. Pidades kinni sellest, et asjal on alati olemine üksikutes või intellektis, tuleb Avicenna järgi üksikasjade (nt see hobune) kõrval olevaks nimetada ka need, mis on ainult mõistuses (nt hobusus). Samas ütleb ta “Metafüüsika” V raamatu I peatükis, et üldmõiste nagu “hobusus” – kui me vaatame teda iseendas, s.t vaatamata seda, kas ta on üks või mitu, üksikutes või hinges, võimalikult või tegelikult – on asi, ning kaldub seeläbi arvamuse poole, et olevad on alati asjad, kuid asjad pole alati olevad. Selgemini omistab Avicenna asjale (vähemalt loogilise) eelisjärgu oleva ees VII raamatu I peatükis, kus ta ütleb, et “olev” ja “üks” on võrdselt üteldavad asjade kohta (Met VII I, 303, 10).⁴⁶ Nimetatud viidetes ja nendega kaasaskäivatesse raskustesse pikemalt süvenemata võib öelda, et asja ja oleva “ekstentsionaalne” vahekord pole Avicenna juures siiski nii selgelt paigas, nagu seda esitab Robert Wisnovsky (“co-implicated”, “extensionally identical”). Sellegipoolest tuleb tunnistada, et kõige selgesõnalisemalt paistab Avicenna pooldavat I raamatu V peatükis sõnastatud arusaama, et “res et ens sunt comitantia” ja viidatud tekstikohad pole piisavad, et seda kahtluse alla seada.

Kokkuvõtvalt võib ütelda, et olemise ja olemuse eristus, mille esiletõstmist peetakse Avicenna teeneks, pole tema “Metafüüsikas” sugugi nii selgelt esil. Pole ju

⁴⁶ Asjale omistab eelisjärgu ka al-Fārābī, kes Avicenna jaoks oli Aristotelese kõrval “teine õpetaja”. Al-Fārābī järgi peab “asi” silmas olemusi hinges ja väljaspool hinge, samas kui “olev” peab silmas ainult neid, mis on väljaspool hinge. Samas rõhutab ta, et sõna “on” saab kasutada viisil, mil sõna “asi” kasutada ei saa: nimelt alust ja predikaati ühendava koopulana jaatavas otsustuses. Sel viisil on *ens* üldisem mõiste, ent esimesel nimetatud viisil, mis on al-Fārābī jaoks esmasem, on üldisem *res* (vt Wisnovsky 2003:105-107).

selge, mida see ikkagi tähendab, et oleval ja olemusel on erinevad tähendused ega ka see, kas olemine on olemuse lisatu (aktsidents) või mitte. Kõige selgemalt on see eristus esiletoodud Avicenna loogika-alastes teostes ja esmajoones tema hilisteose “Märkused ja manitsused” (*al-Ishārāt wat-Tanbīhāt*) esimeses, loogika osas.

§ 2.1.4. OLEMUSE JA OLEMISE ERISTUSEST LOOGIKAS

“Märkuste ja manitsuste” I tees oleva ja olemuse erinevuse üle arutlemisel on Avicenna lähtepunktiks ütlus (otsustus, *propositio*), millegi ütlemine millegi kohta. See, mille kohta öeldakse, on alus ja see, mida öeldakse, on predikaat ning mis alust ja predikaati ühendab, seda nimetab Avicenna toonitatult koopulaks. I tee 9 peatükis teeb Avicenna vahet ühelt poolt “olemuslikel” predikaatidel ning teisalt juhuslikel, “aktsidentsiaalsetel” predikaatidel⁴⁷. Olemuslik on predikaat, mis on aluse jaoks “konstitutiivne” (*constitutiva*) ning selle all “pean ma silmas predikaati, mida alus vajab oma missuse kindlustamiseks (“tõelistamiseks”, *certificare*) ning mis on missuse osa” (Avicenna 1984:54), nagu “loom” ja “mõistuslik” on konstitutiivsed “inimese” jaoks. Niisiis on olemuslik predikaat see, ilma milleta alus poleks see, mis ta on, ning alus on, mis ta on, hoolimata sellest, kas ta on – olemine pole missuse jaoks olemuslik, ta pole missuse osa, vaid pigem missusele lisatu.

Kuidas Avicenna jõuab selleni, et olemine pole enam, kui missusele lisatu? Missusele lisatu on see, mis pole missuse osa, mis pole missuse jaoks konstitutiivne. Seda püüabki Avicenna olemise kohta näidata, võttes näiteks “inimsuse” (*humanitas*), “mis on iseendast teatud missus ning mille olemine üksikutes ja hinges pole tema jaoks konstitutiivne, vaid lisatud” (Avicenna 1984:54). Kõigepealt näitab Avicenna, et inimsuse jaoks pole konstitutiivne olemine üksikutes, sest kui see nii oleks, “siis ei saaks temast mõtelda ilma selleta, mis on talle konstitutiivne” (Avicenna 1984:55). Avicenna poolt ütelda paistab kätkevat järgmist arutlust: kui olemine üksikutes oleks missuse jaoks konstitutiivne, siis ei saaks temast mõtelda ilma olemiseta üksikutes. Missusest saab mõtelda ilma olemiseta üksikutes (nt saame me mõtelda fööniksist). Seega pole olemine üksikutes missuse jaoks konstitutiivne.

Edasi paistab Avicenna näitavat, kuigi tekst pole selge, et missuse jaoks pole konstitutiivne ka olemine mõtlemises. “Teisalt [kui olemine hinges on missuse jaoks

⁴⁷ Aktsidentsiaalsed predikaadid jagab Avicenna omakorda “kaasaskäivateks” ja “lahutatavateks”. Esimesed käivad olemusega kaasas, olles olemusest lahutamatud, olemata seejuures olemuse osad (nt “naeruvõime”), teised on olemusest lahutatavad (nt “istuv” ja “vana”).

konstitutiivne, siis] tekib kahtlus, kas sel [inimsusel] on olemine üksikutes või mitte. Mis puutub inimesse, siis tema olemise suhtes pole kohane kahtlust avaldada” (Avicenna 1984:55). Avicenna võiks siin silmas pidada seda, et kui olemine mõtlemises on missuse jaoks konstitutiivne, siis võiks kahelda, kas ta on ka tegelikult. Üksikutes olemise suhtes meil aga kahtlust pole ja järelikult pole olemine hinges missuse jaoks konstitutiivne. Mis mõttes on inimese olemine väljaspool kahtlust? Avicenna järgi ei saa me selles kahelda seepärast, et meil on “meeletaju tema osadest” (Avicenna 1984:55). Siin ei ütle Avicenna enam, kuid “Raamatu hingest” põhjal (De an I 1) saab öelda, et hinge olemine on väljaspool kahtlust isegi ilma meeletajuta kehast ja selle osadest. Kui me kujutame ette inimest, kes justkui hõljub õhus (*quasi moveretur in aere*), ilma et ta puutuks kokku kehaosade või välisilmaga, siis on ta teadmatuses kõigest muust peale oma olemise, “ta jaatab (*affirmabit*) kahtluseta oma olemist, ilma midagi muud jaatamata” (De an I 1, 16, 55).⁴⁸ Niisiis saame me kahelda kõiges muus peale omaenda olemasolu, olev on tõepoolest “iseendast ilmne”.

Teisisõnu arutleb Avicenna olemuse ja olemise erinevuse üle “Traktaadis loogikast” (Avicenna 1971:16-17). Seal ütleb ta, et kui me teame selliste sõnade nagu “inimene” ja “loom” tähendusi, siis me teame ka ütluse “inimene on loom” tähendust. Ent kui me lisame “on” või “on valge” sõnale “inimene”, siis me ei tea, mida tähendab “inimene on” või “inimene on valge”. Avicenna viitab sellele, et inimene on iseendas, oma olemuselt loom, ent sellist suhet ei leia me inimese ja valge ega ka inimese ja olemise vahel. Kui toetuda “Märkustes ja manitsustes” öeldule, siis paistab ka siin kehtivat arusaam, et me teame seda, et “inimene on valge” meeletaju põhjal. Nii pole aktsidents nagu “valge” ega ka olemine olemuse osa ja see tähendab, kuivõrd olemust väljendab definitsioon, et olemine ei kuulu olemuse definitsiooni. Seda silmas pidades ütleb Aquino Thomas traktaadis “Olevast ja olemusest”, et olemine ei kuulu olemuse “endaomasesse mõistesse”.

Eelnenud arutlusi võib võrrelda tekstikohaga Aristotelese “Teisest analüütikast” (Anal Post II 7, 92b8-11, vt ka II 3, 93a18-20 ja 27-8), kus ta püstitab samalaadseid küsimusi. Kui definitsioon saab ilmsiks tuua selle, mis on (*ti esti*), kas ta saab ühtaegu ilmsiks tuua ka selle, et on (*ei esti*)? Ja kuidas saab olemust ja olemist ilmsiks teha ühekorraga, kui definitsioon saab ilmsiks tuua ainult ühe korraga ja see, mis inimene

⁴⁸ See on lihtsustav kokkuvõte sellest, mis on saanud tuntuks “hõljuva inimese” (*flying man*) argumendina, millega Avicenna väidetavalt ennetas René Descartes’i (vt Afnan 1958:150-152).

on, erineb sellest, et inimene on? Ainuüksi viidatud tekstikoht võiks kinnitada, et olemise ja olemuse eristus on kätketud juba Aristotelese “analüütikasse”, ent Avicenna toob selle selgesõnaliselt esile. Kas Avicenna toob selle eristuse esile eelkõige Aristotelesele ja al-Fārābīle⁴⁹ toetudes, nagu arvab A. M. Goichon (vt Morewedge 1973:178-186) või on see pärit islami teoloogiast, nagu arvavad Jolivet ja Wisnovsky (vt Wisnovsky 2003:1-18), igatahes seostatakse seda eristus ennekõike tema nimega.

§ 2.1.5. OLEMUSEST LOOGIKAS

Avicenna teeb seega selget vahet küsimustel “kas on?” (*an est*) ja “mis on?” (*quid est*) ning tõmbab piiri ka küsimuste “mis on?” ja “mida tähendab?” vahele (vrld Anal Post II 8, 93b). “Traktaadis loogikast” (vt Avicenna 1971:45-46) jagab Avicenna küsimuse “mis on?” küsimuseks tähenduse kohta (“mida “kolmnurk” tähendab?”) ja küsimuseks olemuse kohta (“mis on kolmnurk oma olemuse poolest?”). Küsimus tähenduse kohta eelneb kõigile teistele küsimustele ja seega ka küsimusele “kas on?”, sest enne, kui me teame, kas miski on olemas või mitte, peame teadma selle tähendust. Küsimus “kas on?” eelneb omakorda küsimusele olemuse kohta, sest enne, kui me teame, mis see on, peame me teadma, kas ta on olemas või mitte. Nii ütleb Avicenna “Märkustes ja manitsustes”, et “küsimus “mis see on?” vastab küsimusele “mis on selle olemus?” või “mis on selle tähendus?”” (Avicenna 1984:60).

Olemus, “missus” on seega vastus küsimusele “mis see on?” ning “Märkuste ja manitsuste” I tee XV peatükis rõhutab Avicenna, et me peame vahet tegema küsimuse “mis see on?” vastusel ja sellel, mis vastusesse kuulub, “vastus ise erineb sellest, mis vastusesse kuulub” (Avicenna 1984:59). Teisisõnu, me peame vahet tegema olemusel ja olemuslikul. Avicenna seisukoht paistab olevat see, et olemulik on ainult olemuse osa, samas kui olemus on olemuslike osade tervik, “totaalsus”. Seda silmas pidades kritiseerib Avicenna mõningaid loogikuid, “kes vaevalt tegid vahet olemuslikul ja sel, mis on vastuseks küsimusele “mis see on?”” (Avicenna 1984:58), kuid nende peamiseks eksimuseks peab Avicenna pigem seda, et nende järgi võib küsimuse “mis see on?” vastuseks olla sugu kui “olemuslike seas üldiseim” (Avicenna 1984:59). Kui olemulik on ainult olemuse osa, siis pole ka sugu midagi enam kui olemuse osa, nagu “loom” on “inimese” osa ja muidugi ei saa osa öelda terviku kohta.

⁴⁹ Jean Jolivet on arvamisel, et Avicenna jõuab selleni sõltumatult al-Fārābīst (vt Jolivet 2003:29).

Olles näidanud, et sugu ei saa olla vastuseks küsimusele “mis see on?”, näitab Avicenna järgmises, XVI peatükis, et küsimusele “mis see on?” saab anda kolme tüüpi vastuse ja üks neist on sugu. Nimelt saab Avicenna järgi anda vastuse (i) “absoluutselt partikulaarsel moel”, mil definitsioon viitab missusele, nagu “mõistuslik loom” viitab inimesele; (ii) “vastavalt absoluutsele ühisusele”, nagu “loom” on vastuseks küsimusele “mis on inimene, hobune ja härg?” ja (iii) sel moel, mis viitab “nii sellele, mis on ühine, kui ka selle, mis on partikulaarne”, nagu “inimene” on vastuseks küsimusele “mis on Zayd, ‘Amr ja Khālid?” (Avicenna 1984:62). Kuivõrd üheks vastuseks küsimusele “mis see on?” saab olla sugu, siis võime oletada, et Avicenna ei võta sugu enam olemuse osana, vaid pigem olemuse endana, nagu “loom” on samasse soosse kuuluvate liikide olemus. Mida Avicenna selle all silmas peab, saab selgemaks “Metafüüsika” V raamatu põhjal, kus ta teeb vahet sool kui osal ning sool kui tervikul.

Nimetatud käsitlus, mille järgi küsimusele “mis see on?” saab anda kolme tüüpi vastuse, paistab eeldavat, et vastuse saab anda kas olemuse kaudu – mida me võiksimme omakorda nimetada kas ühiseks (sugu) või eriomaseks (liik) – või definitsiooni kaudu, kuivõrd “definitsioon on väljend, mis tähistab asja olemust ja pole mingit kahtlust, et see haarab endasse kõik, mis on asja jaoks olemuslik” (Avicenna 1984:70). Soo (*genus*) kõrval on olemuslikud ka liik (*species*) ja liigierisus (*differentia*), kuid erinevas suhtes. Sugu ja liigierisus on olemuslikud liigi suhtes, liik aga sellesse kuuluvate üksikute suhtes. Ja sugu ja liigierisus on olemuslikud omakorda erinevas suhtes – sugu viitab sellele, mis on soosse kuuluvatele liikidele ühine, liigierisus viitab nende erinevusele. Võiks arvata, et sel põhjusel – olles ühine kõigile samasse soosse kuuluvatele liikidele – saabki sugu olla küsimuse “mis see on?” vastuseks. Sugu pole seega “mis on”- küsimuse vastuseks mitte niivõrd, kui ta on liigi osa, vaid ainult niivõrd, kui liik kuulub soosse. Samamoodi pole liik “mis on”- küsimuse vastuseks mitte niivõrd, kui tema predikaadiks öeldakse sugu, vaid niivõrd, kui liiki ennast öeldakse üksikute predikaadiks.

Vastuse küsimusele “mis see on?” saab anda ka definitsiooni kaudu, mis eristab ühe liigi teistest samasse soosse kuuluvatest liikidest ja viitab sedasi “absoluutsele partikulaarsusele”, kuivõrd defineeritu on tõepoolest eriomasem, spetsiifilisem kui sugu. Mis puutub definitsiooni, siis rõhutab Avicenna, et “definitsiooni sihiks pole teha eristust mitte igal moel” (Avicenna 1984:70). Seega teeb definitsioon küll eristuse, kuid mitte igasuguse. Pole raske mõista, mida Avicenna silmas võiks pidada.

On juba viidatud, et definitsioonis ei mainita aktsidentse, mis mingil moel eristavad üht olevat teisest, ning samuti pole täielikuks (*completa*) definitsiooniks piisav, kui mainimist leiab ainult liigierisus, mis eristab üht olevat teisest samasse soosse kuuluvast. Selleks, et definitsioon oleks täielik, tuleb lisaks liigierisusele mainida ka sugu, “on võimatu, et definitsioon poleks kokku pandud soost ja liigierisusest” (Avicenna 1984:70).

Seega kuuluvad täielikku definitsiooni soo- ja liigierisuse mõisted ning kõik, mis tuleb neile lisaks, pole olemuslik. Öelda, et millegi definitsiooni ei kuulu olemine, on seesama, mis öelda, et millegi olemine on võimalik. Kui see miski on olemas, siis on ta olemas tänu põhjusele, mis annab talle olemise. Nii võimaldab olemise ja olemuse eristus tuua Avicennal mängu teine eristus nende asjade vahel, mis vajavad olemiseks põhjust ja selle vahel, mis seda ei vaja. Nagu olemise ja olemuse eristust, nii võime ka võimaliku ja paratamatu eristust leida tema loogikas ning nagu esimese kohta, nii on ka võimaliku ja paratamatu eristuse kohta sageli öeldud, et tegemist ongi algselt loogilise eristusega, mille Avicenna kannab üle metafüüsikasse, “with the logical basis established, there remains its transposition to the plane of metaphysics” (Morewedge 1973:204). Kuivõrd antud töö käib “Metafüüsika” kannul, siis jäävad kõrvale Avicenna loogilised vaatlused ja vaatluse alla tuleb, sedagi ainult põgusalt, võimalikult ja paratamatult oleva eristus “Metafüüsika” I raamatu VI peatükis.

§ 2.1.6. VÕIMALIK JA PARATAMATU OLEV

“Metafüüsika” I raamatu V peatüki algul ütleb Avicenna, et “paratamatu” (*nesesse*) on asja ning oleva kõrval samuti “otsemaid hinge muljutu”. Mis mõttes on koos asja ja olevaga hinge muljutud ka paratamatu? Selle põhjal, mida Avicenna ütleb I raamatu VI peatükis, võiks anda järgmise vastuse. Peale selle, et asi on, mis on talle ühine kõigi teiste olevatega, on asi see, mis ta on – see, mis ta on, on tema olemus, “missus”, “kindlus”. On küll neid, mis võivad olla ja olla olemata, aga kui nad juba on, siis ei saa nad olla teisiti. See tähendab, iga olev on paratamatult see, mis ta on. Teisisõnu, haarates olevat, haarab hing teda paratamatult sellena, mis ta on ja niimoodi on koos oleva ja asjaga hinge muljutud ka paratamatu. Ja nagu asja ja olevat, nii et saa ka paratamatut defineerida ringi tegemata – piiritledes paratamatut sellena, mis pole ei võimatu ega võimalik, oleme me ta juba haaranud piiritlusse kaasa. Kuigi

me ei saa paratamatut defineerida, saame me talle viibata ja paistab, et me saame seda teha eelkõige seeläbi, et me eristame paratamatu sellest, mis on võimalik (*possibile*).

Esimese raamatu VI peatüki alguses ütleb Avicenna, et “kõik need, millele langeb osaks olemine (*quae cadunt sub esse*), võib mõttes (*in intellectu*) jagada kaheks” (Met I VI, 37, 8). Nimelt paneb meie intellekt tähele, et on neid – kui me vaatame neid iseendas (*per se*) –, mille olemine pole paratamatu (mis küll ei tähenda, et see oleks võimatu, muidu ei langeks neile ju osaks olemine) ning on neid, mis iseendas vaadatuna on paratamatult. Nimetades esimesi võimalikeks, jagab Avicenna oleva *prima facie* võimalikuks ja paratamatuks. “Mis on paratamatult iseenda kaudu (*per se*), sel pole põhjust” (Met I 6, 37, 14). Tõepoolest, mis on millegi muu kaudu, ei ole paratamatult iseenesest. Samuti on Avicenna järgi selge, et “üks ja seesama, ei saa olla paratamatult iseenda ja [ühtaegu] millegi muu kaudu” (Met I 6, 38, 33). Nii on Avicenna justkui möödaminnes toonud mängu olulise eristuse selle, “mis on paratamatu iseenda kaudu” (*nesesse per se*) ning selle, “mis on paratamatu millegi muu kaudu” (*nesesse per aliud*, põhjuse) vahel ning järgmise sammuna samastab Avicenna viimase sellega, “mis iseendas vaadatuna on võimalik” (*possibilis in se*). “Mis iseendas vaadatuna on võimalik, sel on nii olemine kui ka mitte-olemine põhjuse kaudu” (Met I VI, 38, 38-39), kuid seesama “peab põhjuse kaudu ja põhjuse suhtes saama paratamatult olevaks” (Met I VI, 39, 59-60).

Avicenna poolt üteldu põhjal paistab, et iseendas vaadatuna on võimalikult olevad “ükskõiksed” nii olemise kui ka mitte-olemise suhtes, ei välista kumbagi. Ent kui nad on omandanud ühe neist – kas olemise või mitte-olemise – siis pole nad seda saanud mitte iseenda, vaid põhjuse kaudu. Ja iseendas võimalik olev peab “põhjuse kaudu ja suhtes põhjusega” saama paratamatuks, vastasel juhul – kui on olemas põhjus ja suhe põhjusega – on ta vaid *ens possibile*, mis on jällegi “ükskõikne” nii olemise kui ka mitte-olemise suhtes. Selline olev vajaks – põhjuse olemasolu korral – “midagi kolmandat”, mille kaudu saada pigem olemist kui mitte-olemist või *vice versa* ja niimoodi *itur in infinitum*. See tähendab, kui põhjus pole piisav, et anda talle olemine või mitte-olemine, siis on vajalik kaugem põhjus. Selline ahel ei saa minna lõpmatusse, kuna sedasi ei saakski *ens possibile* olemist ja veelgi enam, olemist poleks ka põhjusel endal, mille olemasolu me juba eeldasime. Avicenna eeldab, et mis annab olemise, peab ise juba olema (s.t olema igavene), kui põhjus ei anna olemist, siis ei saa ta ka ise olla. “Niisiis on selge, et võimalikult olev on olemas vaid siis, kui ta on suhtes põhjusega paratamatu” (Met I 6, 39, 70-71).

Seega saame me kõik asjad, mida me haaram, arvata paratamatult olevateks. Küsimus on selles, kas nad on paratamatud iseenda kaudu? Avicenna, nagu me nägime, vastab sellele küsimusele eitavalt – “on ju selge, et kõik, mis kõigepealt ei ole olemas ja seejärel on (*post non esse habet esse*), on juba muudetud olevaks millegi muu kui iseenda kaudu” (Met I VI, 38, 45).⁵⁰ See, mis nad on (*id quod ipsum est*) – nende olemus – pole piisav (*sufficiens*) selleks, et anda endale ise olemine või mitte-olemine, nad ei saa end muuta paratamatuteks iseenda kaudu. Kui selleks piisaks nende olemusest, siis oleksid nad paratamatud iseenda kaudu ja see on *impossibile*. Iseendas on nad võimalikud olevad, mis on muudetud paratamatult olevaks põhjuse kaudu – iseendas jäävad nad võimalikeks ka siis, kui nad on põhjuse suhtes paratamatult. Üksnes selle olemine, mis on paratamatu iseenda kaudu, ei ole põhjustatud. Nii viib *nesesse per se* ja *nesesse per aliud* eristamine Jumala olemasolu tõestuseni (vt Met VI 1), mille kohaselt võimalikud olevad vajavad oma olemasoluks paratamatut olevat. Jumal on Avicenna järgi ainus, mis on paratamatult iseenda ja mitte millegi muu kaudu, samas kui kõik muud olevad on paratamatult põhjuse, Jumala kaudu.

Esimese raamatu VII peatükis näitab Avicenna, et erinevalt teistest olevatest on Jumal ainsana ühtne, s.t iseendast paratamatuid ei saa olla rohkem kui üks, ja lihtne, s.t sel pole osasid. Kuivõrd kõik olevad peale selle, mis on paratamatu iseenda kaudu, saavad oma olemise millegi muu ja mitte oma olemuse kaudu, siis on nad kokkuseatud olemisest ja olemusest. Jumala lihtsus aga välistab igasuguse kokkuseadmise, mis ei tähenda muud, et tema puhul olemus ja olemine on samased. Nii toetub paratamatult oleva eristamine muust olevast olemise ja olemuse eristamisele. Sedasi on veel kord kinnitust leidnud, et – peale ühe erandi – olemus ja olemine on erinevad. Sellega seoses tekib küsimus olemuse olemisstaatuses kohta. Olemus on Avicenna järgi *universale*, üldine (üldmõiste, universaal), samas kui olemine on *particulare*, üksik. Selleks et mõista olemise ja olemuse eristust, tuleb järgnevalt vaadata Avicenna üldmõistete käsitlust, nõustudes Parviz Morewedge’iga, kelle sõnul viimane “logically precedes his theory of this [essence-existence] distinction” (Morewedge 1973:179).

⁵⁰ Avicenna mõistab “võimalikkust” väga avaralt: see haarab nii “kontingentse” kui ka “paratamatu”. Kui kontingentne olev viitab pigem sellele, mis võib olla, aga võib ka mitte olla, siis võimalik olev viitab pigem sellele, mida pole olnud, aga mis võib olla – sellele, mis pole alati olnud. Niimoodi vastandab ta võimaliku oleva sellele, mis on alati olnud.

§ 2.2. KÜSIMUS OLEMUSE JÄRELE “METAFÜÜSIKA” V RAAMATUS

Eelnev peatükk tegeles eelkõige küsimusega oleva ja olemuse erinevuse kohta ning see toob kaasa küsimuse olemuse olemisstaatuses kohta, millele otsib vastust antud peatükk. Kui olemus ja olemine on erinevad, kas siis olemused on kuidagi omaette? Kust johtub üldisus, mis omistatakse liigi- ja soomõistetele? Ehk kuidas me saame ütelda üldiseid mõisteid üksikasjade predikaadiks (§ 2.2.1. “Üldisest ja sellest, kuidas ta on” (V 1–2))? Avicenna üldise-käsitlus on aluseks tema definitsiooniõpetusele, milles ta toob mängu mõned olulised eristused, mille omakorda seab esiplaanile Aquino Thomas. Sellega seoses vaatan ma käies küsimust selle kohta, mis on sugu (§ 2.2.2. “Soost ja liigierisusest” (V 3–4)) ning millest on definitsioon (§ 2.2.3. “Definitsioonist ja defineeritavast” (V 5)).

§ 2.2.1. ÜLDISEST JA SELLEST, KUIDAS TA ON (V 1–2)

Olemuse olemisstaatuses tegeleb kõige põhjalikumalt “Metafüüsika” V raamat ning esmajoones selle kaks esimest peatükki. Kui Aristoteles otsis vastust küsimusele “mis on olemus?”, siis Avicennale on vastus selge: olemus on *universale*, täpsemalt üteldes vorm, ning teda huvitab üksiku ja üldise vahekord, mis Aristotelesel endal jäi ebaselgeks. Seega nihkub Avicenna juures esiplaanile küsimus “kuidas on olemus?” ja sellega seoses küsimus “kuidas on olemus definitsiooni suhtes?” ehk “kuidas me saame ütelda üldiseid mõisteid üksiku predikaadiks?”.

Küsimus *universale* ja tema olemisstaatuses kohta saab alguse Platoni õpetusega iseendast, “omaette” olevast, muutumatust ja igavesest, mis on tabatav vaid mõtlemise abil. Aristotelesel on “olemus” mitmetähenduslik, see võib viidata nii üksikasjale kui ka asja seesolevale vormile. Kumb siis on esmane – kas üksikasi või vorm? Samuti ei saanud Aristotelese põhjal selgeks, kas vorm on üksik või üldine. Aristotelese mitmetimõistetav seisukoht oli põhjuseks tekkivaile vaidlusile üldise ja üksiku vahekorra kohta, mis saavutasid oma tipu XII sajandil.⁵¹

⁵¹ Antud töö raamesse ei mahu ülevaate andmine sellest, mis sai tuntuks “universaalidetüli” nime all. Selle kohta soovitan lugeda Stanfordini Filosoofia Entsüklopeediast Gyuala Klima põhjalikku artiklit (vt <http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/universals-medieval>; vt ka Bosley, Tweedale 1999: 339-437). Avicenna arutluste taustaks on Platoni ja Aristoteles kõrval eelkõige Boethiuse kommentaarid Porphyriose “*Isagoge*’le”, mille tõlke (koos sissejuhatusesega) leiab Paul Vincent Spade’i raamatust “*Five Texts on the Mediaeval Problem of Universal*” (Spade 1994:20-26).

Aristoteles nimetab üldiseks (*katholou*) seda, mida saab ütelda paljude kohta või mis sobib asjade mitmekesisusele loomupäraselt. Sellisest piiritlusest lähtub ka Avicenna. Ometi ei paista seesugune piiritlus olevat piisav ning eelkõige tekitab segadust see, et liigimõiste “hobune” kõrval on üldine ka “hobusus”. Me saame nii selle kui tolle hobuse kohta ütelda “hobune”, millega me anname vastuse küsimusele “mis see on?”. Ent me ei ütle, mis see või too on, üteldes “see on hobusus”. Ometi viidati just seesuguse abil – vähemalt Platoni dialoogides – üldisele. Kuigi hobusus ei ole hobune, paistab ta siiski olevat üldine. Nii asub Avicenna arutlema selle üle, mida mõista “üldisuse” all.

Avicenna alustab V raamatut sõnadega “me peame nüüd kõnelema üldisest ja üksikust (*de universali et particulari*), sobib see ju kokku sellega, mille üle me oleme juba mõtteid vahetanud, nimelt oleva endaomaste aktsidentsidega (*accidentia propria*)” (Met 195, 5-6). Juba see alguslause viipab sellele, millest raamatus juttu tuleb, nimelt oleva omadustele. Olles arutluse niimoodi sisse juhatanud, võtab Avicenna kõne alla üldise loogilisest küljest, *universale logicum*’i. Seeläbi saab veel kord kinnitust, et Avicenna juures pole piir loogika ja filosoofia, *universale logicum*’i ja niinimetatud *universale metaphysicum*’i vahel sugugi nii selge ning seetõttu pole tema arutlus kunagi pelgalt “loogiline” või pelgalt “metafüüsiline”.

Üldine on niisiis see, mida saab ütelda paljude predikaadiks. Peale nende, mida üteldakse paljude kohta tegelikult (nt “inimene”, “hobune”), võib Avicenna järgi üldiseks nimetada ka mõistet (*intentio*), mida on võimalik ütelda paljude predikaadiks, isegi kui ükski neist pole tegelikult (nt “seitsmenurkne maja”) või kui neid pole kunagi olnud rohkem kui üks (nt “päike”). Kokkuvõttes võib öelda, et “üldine on see, mida pole mõttes võimatu ütelda paljude kohta” (*universale est id quod in intellectu non est impossibile praedicari de multis*, Met 196, 4-5). See on *universale logicum*, mis pole muud kui mõiste (*intentio*, tähendus, seos, intentsioon)⁵² meie mõistuses (*in intellectu*). Üksik (*individuum*) on aga see, mida ei saa mõista paljude kohta üteldavana, nt “substants” (*substantia*), mille all Avicenna peab kahtlemata silmas “Kategooriatega” esmaseid olemusi, nagu see inimene või see hobune.

⁵² Avicenna, nagu tema kannul Aquino Thomas, teeb vahet esimesel ja teisel *intentio*’l. Nende erinevuse toovad kenasti sõnadesse Bosley ja Tweedale: “A *first intention* is what is meant by a term that is descriptive of things in respects that do not imply that the thing is an object of thought. A *second intention* is what is meant by a term that holds of things only insofar as they are meant or thought of, i.e. it holds only of first intentions” (Bosley, Tweedale 1999:665).

Olles selgitanud, mis on *universale*, toob Avicenna sisse olulise eristuse “hobuse” (*equus*) ja “hobususe” (*equinitas*) vahel, kuigi viis, kuidas ta selle sisse juhatab, on kõike muud kui selge. “Niisiis üldine, kuivõrd on üldine, on miski (*quiddam*) ning kuivõrd on miski, millele juhtub kuuluvat üldisus (*accidit universalitas*), on miski muu” (Met 196, 24-25). Siit võiks leida viite sellele, et üldisele kui niisugusele pole üldisus sugugi iseendast omane, iseendas on ta lihtsalt “miski”.⁵³ Kuidas seda mõista? Avicenna jätkab: “... nii tähistatakse üldist, kuivõrd on muudetud üldiseks, ühe eelpool nimetatud mõistega, kuna – kui ta on “inimene” või “hobune” – *intentio*, mis on inimsus või hobusus, on miski peale üldisuse *intentio*” (Met 196, 26-29).⁵⁴

Avicenna sageli haaramatute arutluste aluseks paistab olevat arusaam, et olemusi iseendas tähistatakse (abstraktsete) mõistetega nagu “inimsus” (*humanitas*, “inimloomus”) ning olemusi üksikutes ja hinges tähistatakse (niinimetatud konkreetsete) mõistetega nagu “inimene” (*homo*). Seda silmas pidades saab mõistetavamaks üldise nagu “hobune” ja “inimene”, mida saab ütelda paljude predikaadiks, eristamine üldisest nagu “inimsus” ja “hobusus”, mida ei saa predikaadiks ütelda – me ei saa ju ütelda, et Hippias on hobusus –, ja mis iseendas on lihtsalt (*tantum*) hobusus.

Avicenna rõhutab, et “hobusus on miski peale üldisuse *intentio*”. Kui näiteks inimloomus oleks üldine, siis ei oleks inimene *individuum* ning kui ta oleks üks, poleks rohkem kui üksainus inimene. See paistab olevat taust, mille najal Avicenna ütleb, et “hobusus iseendas pole ei mitu ega üks, ta pole meelelistes (*in sensibilibus*) ega hinges (*in anima*), ei tegelik ega võimalik, vaid [ta on, mis ta on] kuivõrd on lihtsalt hobusus” (Met 196, 32-36). Küsimuse peale, kas hobusus on üks või mitu, võiksimme me seega vastata, et ta pole ei üks ega mitu, kuna nood on seotud olemisega mõistuses või meelelistes asjades, ent hobusus pole “meelelistes ega hinges”.

Nagu olemine, nii pole ka üldisus ega ühtsus olemuse osa, vaid pigem omadus (*proprietas*), mis juhtub temaga kaasas või tema kannul käima (*accido, sequor*), lisandudes väljastpoolt (*extrinsecus*). Kui me vaatame olemust iseendas, siis “me ei

⁵³ Mida tähendab see, et “üldine, kuivõrd on üldine, on miski”, pole kahtlemata selge. Järgneva põhjal võiks arvata, et Avicenna peab selle all silmas olemust, mis pole ei üks ega mitu, vaid lihtsalt “miski”. Teisalt võiks “miski” viidata “sellele-miskile”, s.t vahest on üldine “miski”, mida tema kaudu defineeritakse.

⁵⁴ “Ergo universale ex hoc quod est universale est quiddam, et ex hoc quod est quiddam cui accidit universalitas est quiddam aliud; ergo de universali, ex hoc quod est universale constitutum, significatur unus praedictorum terminorum, quia, cum ipsum fuerit homo vel equus, erit hic intentio alia praeter intentionem universalitatis, quae est humanitas vel equinitas” (Met V I, 196, 24-29).

pea teda tingimata vaatama koos sellega, mis temaga juhtub kaasas käima” (Met 198, 69). Seega teeb Avicenna teeb vahet kahel olemuse vaatlusviisil: (i) olemuse enda, “kui niisuguse” vaatlus, *una consideratio de ipsa secundum quod est ipsa* ning (ii) selle vaatlemine, mis olemusega koos käivad, *alia consideratio de consequentibus ipsam* (Met 198, 71-73). Paistab, et esimesel viisil vaatame me olemust ilma olemiseta, teisel aga koos *consequentibus*, mille hulka kuulub olemine üksikutes või hinges. Sel viisil vaadatuna ei arva olemus üksikut sisse ega ole ka kõike muud väljaarvavalt ainult ühes üksikus. Kui me küsime olemuse (nt inimsuse) kohta “kas ta pole nii?” – “nii”, *ita*, tähendab ilmselt sedasama, mis “see” ning viitab üksikasjale –, siis ei tule sellele Avicenna järgi vastata viisil, et “kuivõrd on inimsus, pole ta nii”, muidu ei saaks ta ju ülepea olla üksikus, vaid me peame vastama, et inimsus, “mitte kui inimsus (*non ex hoc quod est humanitas*), on nii” (Met 199, 95-99). Seda võiks mõista sel kombel, et esimesel viisil vastates on inimsusele paratamatult omane mitte olla üksikus, teisel aga on ta nii ühtsuse kui ka paljususe suhtes “ükskõikne”.

Nõnda peaks olema selge, et iseendas pole *universale* ei üldine ega üksik. Ometi teeb Avicenna uue alguse ja võtab kokku, “et selgitada seda[sama] teisel moel” (Met 200, 19). Eelnevat kokkuvõttes paistab Avicenna olemuse kaks vaatlusviisi üldistavat kaheks fundamentaalseks viisiks, kuidas me ülepea saame asja vaadata, ja nimelt (ii) koos aine ja aktsidentsidega, s.t nagu üksikut või üldist ning (ii) iseeneses, ilma aine ja omadusteta. “Siin on miskit meelelist (*quiddam sensibile*), mis on loom või inimene koos aine ja aktsidentsidega, see on looduslik inimene (*homo naturalis*). Ja siin on miski, mis on loom või inimene, vaadatuna iseendas, vastavalt sellele, mis ta on” (Met 200, 21-23). Sellise käsitluse aluseks lebab arusaam, et aine ja aktsidentsid on need, mis muudavad asja individuaalseks, aine on justkui “individuaalsuse printsiip”. Kui me vaatame aga asja ilma aine ja aktsidentsideta, *absque consideratione omnium aliorum*, siis me vaatame teda vastavalt sellele, mis ta on, s.t vastavalt tema definitsioonile ja mõistele. Sedasi saame me pilku selle, mis asi on iseenesest, inimese kui niisuguse. Ja sel viisil on olemus “nagu osa” ning asja osana pole ta üteldav asja, “loodusliku inimese” predikaadiks – iseendas vaadatuna pole ta “ei sugu ega liik, üks ega mitu, vaid lihtsalt loom või inimene” (Met 201, 42).

Kuigi me saame vaadata looma iseendas, ei tähenda see, et ta poleks üksikutes, temaga “käib kahtluseta kaasas olla üks või mitu, sest on ju võimatu olla miski ja mitte olla üks neist” (Met 201, 43-44), kuid olla üks või mitu pole talle olemuslik, vaid lisandub väljastpoolt. Nii et loom on küll alati koos “millegi muuga”, ent me

saame teda vaadata iseendas, kuna “olemus on tal iseenda kaudu (*per se*)” (Met 201, 37). Avicenna järgi on asja olemusel olemine samamoodi nagu valgel värvil – kuigi me ei saa teda lahutada ainest, saame me teda vaadata iseeneses ja niiviisi on talle ainult juhuslik, et ta on koos millegi muuga. Kui me siiski kahtleme, kas olemusel iseendas on ikka olemine üksikutes ning kui väljaspool kahtlus on see, et olemusel iseendas on olemine, siis vahest on tal olemine lahus üksikasjadest? Avicenna lükkab sellise vaate tagasi, “selsamal, mis iseendas on ilma kaasaskäivate tingimusteta, on olemine üksikutes” (Met 204, 10-11). Teisisõnu, Avicenna lükkab tagasi vaate asjast lahutatud ja iseendas püsivatest olemustest. Olemine ja olemus on küll erinevad, kuid me ei saa seda erinevust üle kanda tegelikult olevale, “looduslikele asjadele”.

Kui me võtame asja koos aine ja aktsidentsidega, siis on ta looduslik asi (*res naturalis*), kui me aga võtame teda *per se*, siis on ta Avicenna järgi loomus (*natura*), mille olemine eelneb looduslikule olemisele (*esse naturale*) ning “tema olemist on kõige sobivam nimetada jumalikuks” (Met 205, 25). Iseendas eelneb loomus olemise poolest nii loomusele, mis on oma aktsidentside tõttu üksik kui ka üldisele, olgu too meelelistes asjades või mõtlemises. Siin on kõne all olemine Jumala mõistuses, teisisõnu olemine, mida hakati nimetama olemiseks *ante res*, “enne asju”. *Natura*, mis iseendas on “ükskõikne” nii üldisuse kui ka ühtsuse suhtes, muudetakse üksikuks aine ja aktsidentside poolt ning üldiseks muudetakse ta mõistuse poolt. Mida Avicenna nimetab loomuseks, polegi miski muu kui vorm (*forma*), ühenduslülilik paistab seejuures olevat abstraktsioon – “mõistuses on looma vorm abstraheerituna ja seda nimetatakse intelligiiblikuks vormiks (*forma intelligibilis*)” (Met 205, 29). See on vorm, mis saadakse abstraktsiooni tulemusel mingist üksikust ettekujutusest, s.t kõigepealt esitatakse vormi ettekujutuses ja kui mõistus seejärel abstraheerib näiteks mõiste “loom” aktsidentsidest, siis saadaksegi mõistuses looma vorm. “Mõistuses on looma vorm nii, et sobib ühe ja sama definitsiooni poolest paljudele” (Met 205, 31-32). Sel põhjusel on abstraktsiooni tulemusel saadud vorm suhtes paljususega ja on ses suhtes üldine, s.t ta on üldine, “kuna on üks *intentio* mõistuses, mis jääb samaks mistahes [meeleliselt] vastuvõetud looma suhtes” (Met 205, 35-36).

Seega on mõistuses olev vorm üks *intentio* suhtes mõistusega, üldine aga suhtes väljaspoolt mõistust olevaga – “see vorm on üksikute suhtes üldine ja hinge suhtes üksik” (Met 205, 43). Ja iseendas pole ta ei üksik ega üldine, kuna – ja siin tuleb taas mängu eristus olemuse ja olemise vahel – ta on sõltumatu oma olemisest nii väljaspool mõistust kui ka mõistuses. Lihtsustavalt ja kokkuvõtvalt võib ütelda, et

Avicenna järgi on *universale* kolmesugusel moel: (i) kõigepealt jumalikus mõistmises ja seega *ante res*, (ii) ühtlasi asjades endis, *in rebus*, kuivõrd üldine on üksikasja olemus, ning (iii) viimaks tingimata ka *post res*, pärast asja inimese mõistuses, mis abstraherib üldise üksikuist asjadest. Samasugune oli ka Aquino Thomas seisukoht, keda tavatsetakse nimetada “mõõdukaks realistiks”.

Lõpetuseks võiks veel peatuda küsimusel, kas Avicenna oli realist või mitte. Vastus sõltub muidugi sellest, mida realismi all mõista. Kui realistiks pidada igäüht, “who asserts the existence of real universals *in and/or before* particular things” (Klima 2004), siis on Avicenna kahtlemata realist, ent kui mõista realismi kitsamalt, nt “to say that universals are in the mind of God as ideas, is really set aside a realist theory of universals (eternal, outside time and space, and independent of mind) and to take up a conceptualist theory” (Bosley, Tweedale 1999:344), siis leiab Avicenna end kontseptualistide seast. Parviz Morewedge arvab, et Avicenna järgi “it is not only false, but also logically impossible, to hold the theory that a single-individual universal should exist in the world independently of our minds and independently of things” (Morewedge 1973:180). Seega on Avicennat ilmselt kõige sobivam nimetada “mõõdukaks realistiks.” Ta eitab üldise iseseisvat, “lahutatud” olemasolu, ent jääb siiski selle juurde, et üldistel mõistetel on reaalne alus ning ühenduslülilik on abstraktsioon. Seega on olemise ja olemuse eristus mõisteline eristus, kuigi Avicenna on seda meelt, et me saame vaadata olemusi ilma, et me vaataks olemist.

§ 2.2.2. SOOST JA LIIGIERISUSEST (V 3–4)

Üldise kohta üteldu on aluseks soo ja liigierisuse käsitlusele III ja IV peatükis, kus tulevad mängu mõned eristused, mille Thomas toob selgelt esile. Mis on sugu (*genus*)? “Sugu ei tähista midagi muud kui loogilist seost (*intentio logicae*) ja alust (*subiectum*)” (Met 213, 4). Niisiis tähistab *genus* filosoofias sedasama, mis ta tähistab loogikas, nimelt seost mõistete vahel meie mõistuses. Peale selle tähistab sugu ka alust ja selle all paistab Avicenna silmas pidavat ainet. Et tuua esile soo loomus, asub Avicenna mõistete “keha” ja “inimene” näitel selgitama seda, mille poolest erineb sugu aineest. Keha (*corpus*) võib vaadelda nii soo kui ka ainena ja “kui ta on inimese aine, siis on ta kahtlusetu tema osa, osa aga pole võimalik ütelda terviku kohta (*impossibile est autem ipsam partem praedicari de toto*)” (Met 214, 16-17). Nii et

ühelt poolt pole sugu (nt keha) ainult *intentio in intellectu*, samas pole ta ka ainult aine, muidu ei saaks teda ütelda asja kui terviku predikaadiks.

Keha üle arutleb Avicenna põhjalikumalt “Metafüüsika” II raamatus, kus ta mõistab keha all “substantsi, mis on pikk, lai ja sügav” (Met 61, 6-7). Keha kirjeldamine kolmemõõtmelisena paistab viitavat sellele, et kehalisus (*corporeitas*) on vorm, tänu millele teatud substantsid on vastuvõtlikud neile mõõtmetele. Nii kõneleb Avicenna “kehalisest vormist” või “kehalisuse vormist” (*forma corporealis*), mis teeb keha mõõtmete suhtes vastuvõtlikuks. Seda silmas pidades teeb Avicenna V raamatu II peatükis vahet kahel viisil, kuidas me saame “keha” mõista ja nimelt (i) tervikliku substantsina, mis on konstitueeritud kolme dimensiooni poolt, ent mis ei välista seejuures teiste määratluste (“kaugemate vormide”) lisandumist ning (ii) osana ainest ja vormist kokkuseatud substantsist, nimelt selle ainena. Sellisena on keha konstitueeritud ainult kolme mõõtme poolt ja lisanduvad määratlused jäävad kehalisusest väljaspoole. Kuivõrd teises tähenduses on kõne all konkreetne asi, siis on selge, et “keha” on soomõiste ainult esimeses tähenduses ning selles tähenduses saab teda ütelda iga ainest ja vormist kokkupandud asja predikaadiks.

Seesama kehtib ka “looma” kohta. Kui me mõistame looma all mida iganes, mis on keha ja mil on toitumis- ja tajumisvõime koos kõigi teiste tema jaoks olemuslike omadustega, siis me kõneleme loomast kui soost. Kui me aga võtame looma sellena, “mil on ainult kehalisus, toitumine ja meeletaju (*corporeitas et vegetabilitas et sensibilitas*), siis on kõik peale nende temast väljaspool” (Met 215, 51-52). Ja kui kõik muud omadused jäävad tema olemusest välja, siis pole loom sugu, vaid pigem “aine”. Mõistes looma “ainena”, võiks Avicenna viidata sellele, et loom on alus ja aine inimese jaoks, kelle vormiks on mõistuslik hing. Soole lisanduvate omaduste (või määratluste) all peab Avicenna silmas liigierisusi (*differentiae*), nii et kokkuvõtvalt võib öelda, et “mille iganes puhul sa kahtled tema üldisuses ja ainelisuses, kui ta on seesugune, et talle saab lisada mis tahes liigierisuse, siis on ta sugu”. Kui ta on aga juba konstitueeritud mingite liigierisuste poolt ning kõik lisanduv jääb temast väljapoole, siis on ta aine.

Nii tekib küsimus, millised omadused – liigierisused – kuuluvad soo loomusesse? Selle küsimuse käsitlemisel käib Avicenna Aristotelese kannul, kes eristas (Met I 9, vt ka Anal Post I 4, II 13) omadusi (*pathē*), mis pole soole iseendast omased (nt “valge”) nendest, mis on tolele iseendast omased ja viimased võivad olla omakorda sellised, mis teevad liigid erinevaks (nt “tiivuline”) või sellised, mis ei tee liike erinevaks (nt

“emane”). Nii rõhutab ka Avicenna, et me peame tähele panema, millised aluse kohta üteldavatest on alusele omased iseendast (*per se*) ja esmaselt (*primo*) ning millised mitte. Nii ei sobi näiteks “valge” ja “must” loomale iseenesest, vaid ainult niivõrd, kui ta on keha. Samamoodi ei sobi talle iseenesest sellised omadused nagu “isane” ja “emane”, kuivõrd need ei johtu mitte vormist, vaid ainest. “Mõistuslik” ja “mittemõistuslik” sobivad küll loomale iseendast, aga mitte esmaselt, pigem sobib talle eelnevalt omadus “hingestatud” (*animatus*). Niisiis kuuluvad looma loomusesse ja definitsiooni omadused, mis sobivad talle iseenesest ja eelistatavalt ka esmaselt.

§ 2.2.3. DEFINITSIOONIST JA DEFINEERITAVAST (V 5)

Pidades silmas seda, et definitsioon on kokkuseatud soost ja liigierisusest ning teisalt Avicenna poolt sageli mainitud põhimõtet, et “osa ei ütelda terviku predikaadiks”, tekib küsimus, kuidas saab sugu ja liigierisust kui definitsiooni osasid ütelda tervikliku defineeritava asja kohta? Avicenna arutlustest antud küsimuse üle paistab välja kooruvat seisukoht, et definitsioon ei ole kokkuseatud soost ja liigierisusest nagu osadest, vaid pigem esindavad mõlemad – nii sugu kui ka liigierisus – terviklikku asja rohkem ja vähem määratletud viisil. Sugu kui iseendas määratlematu saab liigierisuse kaudu täpsemalt määratletud üheks või teiseks liigiks – liigierisused on soosse haaratud määratlemata (*non determinata*) viisil.

Osade ühendamine tervikuks toimub mitmel viisil ning Avicenna paistab eristavat nelja erinevat viisi. Esiteks võivad osad olla ühendatud nagu aine ja vorm. Ainel iseendast pole olemist, vaid ta on tegelik ainult vormi kaudu. Teisel viisil võivad ühendatud olla osad, millest kumbki ei vaja olemiseks teist ning mis on ses tähenduses “iseseisvad”. Kolmandaks võib olla ühendus osadest, millest üks vajab olemiseks teist, kuid teine ei vaja esimest – “mil ei ole tegelikku olemist, on ainult selle kaudu, mil see on” (Met 238, 28), näiteks kehast ja valgusesest kokkuseatu, mis võiks viidata substantsi ja aktsidentsi kokkuseadmisele.

Neljandal viisil võivad olla tervikuks ühendatud osad, millest ühel on mõiste poolest (*secundum intellectum*) võimalikkus olla mitu – “mõistus haarab mõistet (*intentio*), mil on võimalik olla mitu” (Met 239, 34) – ning teine on määratlemata viisil haaratud esimesse. Niiviisi on näiteks mõõdu mõistesse haaratud määratlemata viisil joone, pinna ja sügavuse omad. Samasugusel viisil tuleb mõista soo ja liigierisuse ühtsust. Sugu pole küll samane ainega ega liigierisus vormiga, ent nad on

omavahel samas suhes nagu aine vormiga. Seejuures on sugu liigierisuse suhtes nagu määratlematu (*non determinatus*) ehk määratletav määratleva suhtes või nagu võimalikkus tegelikkuse suhtes. Definiitsioon on samane defineeritava sel põhjusel, et tema ühtsus on defineeritava ühtsus. Sugu ja liik, millest definiitsioon on kokkuseatud, ei esinda kahte asja, vaid pigem ühte ja sedasama asja kahest aspektist.

Millistel asjadel on ülepea definiitsioon? Kuivõrd “definiitsioon näitab asja missust”, *definitio est demonstrans quidditatem rei* (Met 244, 51), siis on see ühtaegu küsimus selle kohta, millistel asjadel on missus. Niimoodi küsides paistab Avicenna toetuvat Aristotelese poolt VII raamatus üteldule, kelle järgi “definiitsioon”, nagu ka “olev” ja “mis-see-on”, on mitmetähenduslik. Nimelt ütleb Avicenna, et “nagu olev ja üks on ühised predikaadid (*communia praedicamentis*), ent esmaselt ja teiseselt (*per prius et posterius*), samamoodi pole ka missus ja definiitsioon kõigil asjadel samal viisil” (Met 243, 18-20). Seega annab Avicenna sellele küsimusele samasuguse vastuse, mis Aristoteles, “esmaselt ja tõeliselt (*vere*) antakse definiitsioon substantsile ning teistele antakse see ainult niivõrd, kui nende missus sõltub substantsist” (Met 243, 21-23). See tähendab, et nende definiitsiooni võetakse lisamise kaudu veel substants, samas kui substantsi definiitsiooni ei pea aga võtma midagi lisatud (*superadditum*). Seega on ka Avicenna järgi definiitsioon esmaselt ainult substantsidel ning aktsidentsidel on see ainult teisejärguliselt.

Kuigi definiitsioon on substantsil, pole selline vastus ilmselt veel piisav, kuna Avicenna eristab lihtsaid substantse ja kokkuseatuid. Nii ütleb Avicenna, et “lihtsa missus on ise lihtne” (Met 244, 57). See tähendab, et nende olemusse ja definiitsiooni, mis pole kokkuseatud ainest ja vormist ning mis on ses tähenduses “lihtsad”, kuulub ainult vorm. “Seevastu kokkuseatute definiitsioon pole ainult vormist: asja definiitsioon tähistab ju kõike seda, millest on tema olemus” (Met 245, 62-63). Sellega seoses tuleb ka ilmsiks erinevus missuse ja vormi vahel, kokkuseatutes on ju vorm alati missuse osa, samas kui lihtsate vorm on ise lihtne. Öeldes, et kokkuseatud asjade missus haarab vormi ja ainet, on Avicenna toonud mängu selle, millele rajab oma käsitluse Aquino Thomas. Kui Aristotelese puhul polnud nii selge, kas ainest ja vormist kokkuseatu definiitsioon haarab vormi kõrval ka ainet või mitte, siis Avicenna on siinkohal juba selgesõnalisem – “vorm on üks neist, mis kuulub tollesse kokkuseadmisesse, missus aga on kokkuseatu ise, haarates endasse nii vormi kui ka aine” (Met 245, 70-71).

Mis puudutab küsimust definitsiooni osade ja asja osade suhte kohta, siis paistab Avicenna oma näidete põhjal sammuvat Aristotelese kannul (VII 10–12). Ent kui Aristotelese arutlused oli suunatud selle näitamisele, et peale aine on looduslikes asjades ka vorm ning et definitsioon on suunatud just vormile, siis Avicenna proovib näidata pigem seda, et loodusliku asja olemusse kuulub ka aine. Nii tekib muidugi küsimus, kuidas saab olemusse ja definitsiooni, mis on üldisest, kuuluda aine kui “individuatsiooni printsiip”? Avicenna ei anna sellele selgesõnalist vastust, vaid viitab sellele, et ka ainet võib vaadata erineval moel ja me võime teda vaadata üldisena. Selle kitsaskoha lahendajana on kuulus pigem Thomas, kes teeb vahet üldisel ainel ning ainel, mis on individuatsiooni printsiip.

§ 2.2.4. KOKKUVÕTE

Ka Avicenna jaoks algab küsimus olemuse järele küsimusega oleva järele ning selleks, et see küsimus esiplaanile tõsta, tuleb kindlaks teha, kas oleva kui oleva vaatamine on filosoofia asi. Nii asub Avicenna vastust otsima küsimusele, mis Aristotelesel endal jäi selge vastuseta. Kas esimene filosoofia on olevast kui olevast, jumalikust olevast või mõlemast? Avicenna sõnastab selle ümber küsimusena esimese filosoofia aluse kohta ning tema vastus toetub kahele eeldusele: ükski teadmine ei tõesta oma aluse olemasolu ning esimene filosoofia tõestab Jumala olemasolu. Seega pole filosoofia alus mitte Jumal, vaid olev kui olev. Niisiis tõestab Avicenna esiplaanile mõiste “olev kui olev”, samas paistab see mõiste tema juures nõnda avarana, et laseb endasse haarata ka jumaliku oleva.

Filosoofia alus on seega olev kui olev, mille kohta me enam ei küsi, kas ta on ja mis ta on. Meil pole tarvidust neid küsimusi küsida, kuna olev on “iseendast ilmne”, ta on esimene, mida me üldse haarame. Sedasi toob Avicenna selgesõnaliselt esile selle, millele viitas juba Aristoteles – olev on ilmsem ja üldsem ning sellisena defineerimatu ja kirjeldamatu. Seesama kehtib Avicenna järgi ka asja ja paratamatu kohta, mis on samuti iseendast ilmsed. Me ei saa küll asja defineerida, me saa teda ilma ringi tegemata kirjeldada, kuid me saame tema kohta siiski midagi ütelda, millelegi viibata. Kõigepealt saame me ilmselt ütelda, et asi on, et asi on olemas, mis võiks viibata sellele, et ta võib ka mitte olla või et teda pole alati olnud. Olemine, mida niimoodi haaratakse nii inimeses kui ka mis tahes muus olevas, ei ole seal paratamatult. Oleva haaramisega käivad seega kaasas kaks eristust – olemise ja

olemuse ning võimaliku ja paratamatu olemise eristus – ning antud töö keskendub esmajoonel olemise ja olemuse eristusele.

Mis on olemus ja milles seisneb tema erinevus olemisest? Aristoteles vormis olemuse tähistamiseks väljendi “mis-sel-oli-olla” ning juba see väljend viitab olemise ja olemuse seotusele – olemus on asjale olemuslik olemine. See on Aristoteelse jaoks eeldus, millest lähtuvalt ta arutleb selle üle, kas asi on seesama, mis tema mis-sel-oli-olla ning leiab, et see on nii “esmasest” puhul. Aristoteles kaldub selle poole, et “esmasest” all tuleb silmas pidada asja vormi – mis-sel-oli-olla langeb ühte üksikasja vormiga. Kuigi vormi samastamine “esmasest olemusega” pole Aristoteelse juures sugugi ilmne, saab see eelduseks Avicenna jaoks, kes võtab olemuse tähistamiseks tarvitusele mõiste “missus”, mis on vastes “mis-sel-oli-olla” jaoks. Käies olemuse käsitlemisel VII raamatu kannul, seab Avicenna küsitavaks selle, mida Aristoteles paistis eeldavat. Küsimus on selles, kas olemus tähendab sedasama, mis olemine.

Avicenna ei kõnele “Metafüüsikas” niivõrd olemise ja olemuse, kuivõrd oleva ja asja erinevusest ning sedagi vaid ühes lõigus. Ta paistab kalduvat selle poole, et asi ja olev on “samalatuslikud”, kõik asjad on olevad ja kõik olevad on asjad, ent nad ei tähenda ühte ja sedasama. Avicenna järgi on igal asjal endaomane olemine – mis võiks viidata sellele, mis Aristoteelse mis-sel-oli-olla – ja endaomane olemine erineb jaatavast olemisest, mis võiks silmas pidada vastust küsimusele “kas see on?”. Kuivõrd Avicenna samastab endaomase olemise missusega, siis saab ütelda, et küsimus “mis see on? või “mis sel oli olla?” erineb küsimusest “kas see on?” või teisisõnu, olemus erineb olemisest.

Selgemini kui “Metafüüsikas”, on olemise ja olemuse eristus esil Avicenna loogika-alastes teostes ja eelkõige hilisteoses “Märkused ja manitsused”, kus ta arutleb selle üle, et olemine ei kuulu olemuse definitsiooni ja on seega midagi olemusele juurdelisatut. Seal tuleb selgemalt esile ka tema side Aristoteelsega, kes oma “Teises analüütikas” arutleb selle üle, kas me saame otsustada, et miski on olemas, kui me juba ei tea, mis ta on, ning kas definitsioon toob ilmsiks selle, et asi on. Olemise ja olemuse eristuse näol on tegemist justkui loogilise eristusega, mille Avicenna kannab üle filosoofiasse ning me ei saa tõmmata selget piiri loogika ja filosoofia vahele.

Olemise ja olemuse eristuse puhul tuleb Avicenna juures mängu perspektiiv, mille toovad esile tema arutlused võimaliku ja tegeliku oleva üle. Olev, millega me kokku puutume ja mida haaram, juba on. Ses mõttes on ta paratamatult. Küsimus on selles,

kas ta on paratamatu iseenda kaudu. Avicenna järgi on võimatu, et olemus saaks olla talle juurdelisatu põhjuseks, vaid ta on ainult millegi muu, põhjuse kaudu. Üksnes selle olemine, mis on paratamatu iseenda kaudu, ei ole põhjustatud. Mis on paratamatu iseenda kaudu, peab olema lihtne, s.t tema olemus on samane olemisega, samas kui põhjustatud oleval on olemus ja olemine erinevad.

Sellega seoses tuleb teravamalt kui Aristotelese puhul esile küsimus olemuse olemisstaatusel kohta. Kui olemus ja olemine on erinevad, kas siis olemused on kuidagi omaette? Selline küsimus tekkis juba Aristotelese juures, kes küll rõhutades, et olemus ei saa olla lahus selles asjast endast, rõhutas ühtaegu ka seda, et vorm peab olema “see-miski” ja “iseseisev”. Mida Aristoteles selle all silmas pidas, polnud selge, kuid ühe võimalusena tuli arvesse see, et vorm on *logos*’e poolest iseseisev. Selline näib olevat ka Avicenna seisukoht, kes lükkab tagasi vaate, et olemused võiksid olla omaette. Olemise ja olemuse eristamine selles või tolles asjas on “mõisteline” või “mõtteline” – asja olemusel on olemine ainult selles ja tolles asjas või mõtlemises, kuigi iseendas vaadatuna pole ta ei meelelistes asjades ega mõtlemises.

Iseendas pole olemus ei üldine ega üksik, ei üksikasjades ega mõistuses, iseendas on tal vaid “jumalik olemine”. Üksikuks muudab olemuse aine, mis on “individuaatsiooni printsiip”, üldisus on aga miski, mis on lisatud olemusele meie mõistuse poolt, mis abstraherib üldise üksikutest. Abstraktsiooni tulemusel saadud vorm on üks mõiste meie mõistuses, kuid väljaspool mõistust oleva suhtes on ta üldine. Üldiseid mõisteid nagu “inimene” ja “hobune” saamegi me ütelda üksiku predikaadiks seepärast, et iseendas vaadatuna pole nad ei üldised ega üksikud.

Avicenna järgi on definitsioon nii ainst ja vormist kokkuseatud asjadel kui ka lihtsatel asjadel. Kui Aristotelese arutelud olid suunatud selle näitamisele, et ainst ja vormist kokkuseatu olemuseks on vorm, siis Avicenna võtab selle vastuse omaks ning katsub näidata pigem seda, et ainst ja vormist kokkuseatu olemus ja definitsioon haarab vormi kõrval ka ainet. Rõhutades, et ainst ja vormist kokkuseatud asja olemus peab samuti olema kokkuseatud, saab Avicenna eristada kokkuseatuid lihtsatest asjadest, mille olemus on üksnes vorm.

KOLMAS PEATÜKK:

KÜSIMUS OLEMUSE JÄRELE AQUINO THOMASEL

§ 3.1. OLEVAST JA OLEMUSEST

Millest tuleb juttu Aquino Thomase traktaadis “Olevast ja olemusest”, sellele viitab juba traktaadi pealkiri – Thomas võtab vaatesse oleva (*ens*) ja olemuse (*essentia*) ning seda tehes võtab ta omal moel kokku Aristoteelse ja Avicenna olemuse-käsitlused. Esimeses paragrahvis on minu sihiks näidata, mida tähendavad Thomase jaoks olev ja olemus. Sellega seoses tuleb ühelt poolt vaadata, miks on oleva ja olemuse uurimine ülepea oluline (§ 3.1.1. “Olev kui esimesena tuntu”) ning teiselt poolt tuua esile need tähendused, millest Thomas oleva ja olemuse üle kõneldes lähtub (§ 3.1.2. “Oleva ja olemuse tähendustest”).

§ 3.1.1. OLEV KUI ESIMESENA TUNTU

Aquino Thomas alustab oma traktaati Aristoteelse sõnadega: “väike eksitus alguses on suur lõpus”.⁵⁵ Mis on nõnda tähtis, et isegi väike eksitus saab lõpus suureks? Thomase järgi on selleks oleva mõistmine, *conceptio entis*. Avicennale tagasi viidates ütleb ta, et “olev ja olemus on need, mida mõistus (*intellectus*, intellekt) haarab esimesena (*primo*)” (Aq Th 1988:2). On selge, et Thomas ei pea silmas esmasust ajalises, vaid mingis muus mõttes. Me võime ju kahelda, mida mõistus haarab ajalisel kõige esimesena, kuid me ei kahtle, et see juba on.⁵⁶ Me juba mõistame olevat, “oleva mõistmine on kaasa haaratud kõigesse, mis see ka poleks, mida keegi haarab” (ST I-II, q 94 a 2). Olev on esimesena, algusest saati haaratud ja mõistetud, me mõistame midagi ainult sellepärast, et see juba on. See kahtluseta omaksvõetud oleva mõistmine käib igasuguse teadmise eel, on justkui ette teada, tuntuim (*notissimum*) ning Thomas ütlebki, et “olev on see, mida mõistus haarab justkui tuntuimat” (De verit q 1 a 1).

⁵⁵ Vrdl De cael I 5, 217b8-13 ja vt selle kohta Seidl (1988:71–72).

⁵⁶ Joseph Bobik võtab selle kokku järgmisel viisil: “our temporally first knowledge can be described as a knowledge whose explicit content is rooted in some sense experience or other, the implicit content of which is at least what can be expressed as something-there, i.e., being” (Bobik 1970:5).

Olev on seega esimene ja tuntuim, kõigesse, mida me üldse haarame, endastmõistetavana kaasahaaratu. Võib ütelda, et see endastmõistetav saabki nüüd küsimuseks.⁵⁷ Mida tähendab see, et mõistus haarab esimesena olevat ja olemust? Thomas paistab olevat seisukohal, et oleval on küll kõikehaarav tähendus, ent üleüldisena ei saa olev siiski olla lahus sellest, mis on olemas, peale tegelike olevate pole veel olemist üldse. Esimesena haarame me seda, mis on, ja see tähendab, mil on olemus. Olemuse all paistab Thomas silmas pidavat midagi, mil on olemine (*esse habens*) või mis põhineb millelgi tegelikul (*in re aliquid ponat*). Teisisõnu, olemus on tegelikel olevatel – Thomas nimetab neid ka asjadeks (*res*) – ja mõned, mil olemust ei ole (nt pimedus), pole järelikut tegelikud olevad. Niisiis haarab mõistus esimesena olevat, ent üksnes olevat, mil on olemus. Nüüd peaks olema selge, miks on oleva uurimine nõnda tähtis – oleva haaramine, *conceptio entis*, käib igasuguse teadmise eel, kui me ei mõista olevat, ei saa me ülepea midagi mõista.

Kõige enam puudutab küsimus oleva järele seda teadmist, mille aluseks on olev kui olev, kuid seeläbi puudutab ta ka kõiki teisi teadmisi, kuivõrd olevat ja olemust uuriv teadmine käib Thomase järgi teiste teadmiste ees. Nagu Aristoteles, nii on ka Aquino Thomas arvamisel, et kui teised teadmised uurivad mingit olevat, siis metafüüsika uurib olevat kui olevat (*ens qua ens*) ja sedasi uurib ta ühtaegu seda, mis see on. Kuna metafüüsika asi on uurida olevat ja olemust, ei küsi üksikud teadmised, kas nende poolt uuritav on, vaid eeldavad, et on. Samamoodi ei tegele nad küsimusega, mis see on, vaid võtavad olemust etteantuna. Et iga üksikteadus juba eeldab uuritava suhtes nii seda, et see on, kui ka seda, mis see on, siis võib tõepoolest ütelda, et ekslik teadmine oleva ja olemuse kohta puudutab metafüüsika kõiki küsimusi ning seeläbi teisi teadmisi.

Nagu Avicenna, nii on ka Aquino Thomase jaoks metafüüsika alus (*subiectum*) olev kui olev ehk olev üldiselt (*ens commune*), ent kui Avicenna juures lasi mõiste “olev kui olev” oma arvaruses haarata endasse ka Jumala, siis Thomas lükkab selle tagasi. *Ens commune* alla on haaratud iga olev, kuid mitte Jumal. Thomase järgi on metafüüsika asi otsida teadmist oleva kui oleva aluste (*principia*, printsiipide) ja põhjuste (*causae*) kohta ning kuivõrd Jumal on *ens commune* põhjus – täpsemalt, selle põhjus, mis on haaratud *ens commune* alla –, siis on teadmine Jumalast lõppsiht või

⁵⁷ Heinzmanni järgi “das Verstehen von ‘ens’, ‘seiend’, betrifft nicht nur schlechthin alles, es steht auch am Anfang allen Verstehens. Das gemeinhin Unreflektierte, Selbstverständliche wird damit zum Thema und Problem” (Heinzmann 1998:205-206; vt ka 1994:31-32).

piir (*finis*), millele on suunatud metafüüsika. Nii toob Thomas esile selle, mis Avicenna juures ei olnud veel nii selgelt esil, kuigi ka tema järgi leiab jumalik teadmine oma “täideviimise” (*completio*) lõpp-põhjuse ehk Jumala vaatamises.⁵⁸

Lõppeks on oleva kui oleva uurimine oluline sellepärast, et ta on suunatud Jumalale. Etienne Gilsoni järgi on mõiste “olev” Thomase jaoks tähtis just Jumala olemasolu küsimust silmas pidades, mis eeldab teatud arusaamist mõistest “olev”.⁵⁹ Kuigi Thomas läheb kahtlemata kaugemale Aristotelesest, tuleb samas siiski ütelda, et too siht on selgemini esil tema teistes teostes, traktaadis “Olevast ja olemusest” tegeleb ta Aristotelese “Metafüüsika” VII raamatu ja Avicenna “Metafüüsika” VII raamatu kannul käies peamiselt ainet ja vormist kokkuseatud asjade ja nende defineerimise küsimusega.

Thomas lubab oma traktaadis vaatluse alla võtta kolm küsimust. “Et puudulik teadmine ei tooks kaasa eksitust, tuleb selgitada nendega seotud raskusi ja ütelda, mida tähistatakse sõnadega “olev” ja “olemus”, mil viisil leitakse olemust⁶⁰ erinevates asjades ning kuis on see loogiliste seoste, s.t soo, liigi ja liigierisuse suhtes” (Aq Th 1988:2). Esimesena on vaja selgitada, (i) mida tähendavad sõnad “olev” ja “olemus”, oleva tähendus on ju haaratud kõige muu tähendusse, kuigi mitte *vice versa*. Me ei saa olevat uurida, kui me juba ei tea, mida tähendab “on” ja “olla”. Kui me ka teame nende sõnade tähendust, ei pruugi me veel teada seda, (ii) mis on tegelikult olevate olemus ning seetõttu tuleb vaadata, kuidas on olemus erinevates asjades. Asja olemust väljendab definitsioon, mis antakse loogiliste seoste kaudu. Lihtsustavalt võib ütelda, et loogilisteks nimetatakse seoseid, mis on mõistete vahel meie mõistuses. Kuna need pole seosed, mis on asjadele omased väljaspool intellekti, tuleb panna tähele, et me ei omistaks asjadele midagi, mis pole neile omane. Seetõttu on oluline selgitada, (iii) kuidas on asja olemus soo, liigi ja liigierisuse suhtes.

⁵⁸ Seisukoht, et metafüüsika alus on oleva kui olev, eeldab, et Jumala olemasolu tõestamine on metafüüsika asi, mis Thomase juures siiski päris ilmne ei ole. Teisisõnu, pole päris selge küsimus, kas Jumala olemasolu tõestamine kuulub metafüüsikasse, nagu arvas Avicenna või füüsikasse, nagu arvas Averroes. Thomase juures võib leida viiteid mõlema seisukoha kasuks. Selle poolt, et Jumala olemasolu tõestamine on metafüüsika asi, räägivad ka tema arutlused “Olevast ja olemusest”, kuigi nende kohta võib muidugi väita, et need ei ole mõeldud Jumala olemasolu tõestuseks.

⁵⁹ “St. Thomas seems to have been aware of the urgency of this problem [of the existence of God], since one of his early works is the treatise *On Being and Essence*” (Gilson 1956:29).

⁶⁰ Tsiteeritud lause puhul tekib küsimus, kas lause aluseks on läbivalt “olev ja olemus” või ainult “olemus”: “... dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur, et quomodo in diversis inventiatur, et quomodo se habeat ad intentiones logicas”. Enamus tõlkeid lähuvad mitmusest ning seavad lause aluseks “oleva ja olemuse”, samas kui Beeretz võtab tegusõnade *inveniatur* ja *se habeat* aluseks *essentia* (vt Beeretz 1987:80). Kuivõrd selle poolt, et Thomas peab silmas olemust, räägivad järgnevad peatükid (vrdl Th Aq 1988:26, 48), on ka antud tõlkes võetud aluseks vaid *essentia*.

§ 3.1.2. OLEVA JA OLEMUSE TÄHENDUSTEST

Küsimuse oleva ja olemuse tähenduste kohta võtab Thomas vaatluse alla “Olevast ja olemusest” I peatükis. Seejuures ütleb ta sissejuhatuse lõpus, et me peame liikuma oleva tähenduselt olemuse tähendusele. See on tarvilik selleks, et “õppimine oleks kohasem kergematest alustades” ning seepärast, et “me peame lihtsaid tunnetama kokkuseatuist lähtuvalt ning esimesteni jõudma järgnevate põhjal” (Aq Th 1988:2). Mis mõttes on olev “kergem”, “järgnev” ja “kokkuseatu”? Kergem on meie jaoks ilmselt see, mida me tunneme paremini. Aristotelese järgi on sõnadel “eelnev” (*proteron*) ja “tuntum” (*gnōrimōteron*) kaks tähendust (vt Anal Post I 2, 71b33-72a5). Nimelt kulgeb õppimine (tunnetus) “meie jaoks” tuntumalt “loomuse poolest” tuntumale. Meile on tuntumad ja eelnevad need asjad, mis on meeletaju lähedal, loomuse poolest aga nood, mis on meeletajust kaugel. Iseenesest tuntum on meie jaoks kõige vähem tuntud ja *vice versa*.

Kui me peame liikuma oleva tähenduselt olemuse omale, siis paistab Thomas liigitavat oleva meeleliselt antuks, meie jaoks tuntumaks, iseenesest aga järgnevaks. Seda silmas pidades tuleb ütelda, et Thomase jaoks on olev algusest saati midagi intelligiiblit (mõistuse ehk intellekti poolt haaratavat) ning lähtudes tema eristusest (vt ScG, I 11 ja ST I-II, q 94 a 2) lihtsalt iseenesest tuntu (*notum per se simpliciter*, Jumal) ning meie jaoks iseenesest tuntu (*quoad nos per se notum*) vahel, on olevat kui esimesena tuntut veelgi täpsem nimetada “meie jaoks iseenesest tuntuks”. Kui olev pole pelgalt meeleliselt antu, ainst ja vormist kokkuseatu, vaid midagi intelligiiblit, kuidas siis mõista seda, et olev on “kokkuseatu”? Seda võiks mõista nii, et oleva tähendus on suhtes olemuse tähendusega, nagu kokkuseatu on suhtes lihtsaga. See tähendab, oleval on mitu tähendust ning oleva tähendused on suhtes olemusega või teisisõnu, oleva tähenduste seas on üks, millest saadakse sõna “olemus” tähendus. Millised on need tähendused, mida Thomas olevast kõneldes silmas peab?

Esimese peatüki algul ütleb Thomas, et “niisiis tuleb teada, nagu ütleb Filosoof “Metafüüsika” V raamatus, et olevat iseenesest (*ens per se*) nimetatakse kaheti: ühel viisil selleks, mis jaguneb kümneks sooks, ning teisel viisil selleks, mis tähistab ütluste tõesust” (Aq Th 1988:4). Niisiis viitab Thomas tagasi “Metafüüsika” V raamatule, kus Aristoteles tegi vahet ühelt poolt juhuslikult oleval ning teisalt oleval iseenesest. Mis puutub iseenesest olevasse, siis ei ütle Aristoteles enam, kui et sel on nii mitu tähendust kui mitu on kategooriaid. Thomas võtab vaikimisi omaks

juhuslikult oleva ja iseenesest oleva eristuse, kuid läheb Aristotelesest kaugemale üteldes, et iseenesest olev tähendab kategooriate kõrval veel ütluste tõesust.

Thomase järgi on sõnal “on”, kui me ütleme seda iseenesest (*per se*) või lihtsalt (*simpliciter*), kaks tähendust. Esiteks tähendab olev, iseenesest öelduna, tegelikult olevat, mis jaguneb kategooriateks. Teiseks tähendab iseenesest olev ütluste tõesust, “on” tähendab, et “on tõsi”. Need kaks tähendust on erinevad, sest “teisel viisil saab olevaks nimetada kõike seda, mille kohta saab moodustada jaatavat ütlust, isegi kui too ei põhine millelgi tegelikul (*in re nihil ponat*)... Ent esimesel viisil saab olevaks nimetada ainult seda, mis põhineb millelgi tegelikul (*aliquid in re ponit*)” (Aq Th 1988:4). Thomase arutlused on suunatud selle näitamisele, et sõna “olemus” saadakse olevast esimeses tähenduses, mis peab silmas tegelikult olevat.

Aristotelese järgi on “olev nagu tõde” üks oleva tähendusi, mille ta jätab vaatluse alt välja selle põhjal, et tõesuse ja vääruse uurimine pole filosoofia, vaid loogika asi – tõesus ja väärus pole ju asjades, vaid intellektis. See oleks piisav argument, et oleva teine tähendus kõrvale jätta, kuid Thomas argumenteerib mõnevõrra teisiti. Nimelt ütleb ta, et teises tähenduses saab olevaks nimetada kõike, mille kohta saab moodustada jaatavat ütlust. Tõest jaatavat ütlust saab moodustada nii selle kohta, mis on tegelikult, kui ka selle kohta, mis on ainult mõistuses. Nii on olev esimeses tähenduses ka olev teises tähenduses, ent mitte *vice versa*. Kuna teisel viisil nimetatakse olevateks mõningaid, mil olemust ei ole (me saame ütelda, kui Thomase enda näiteid kasutada, et pimedus on silmas), siis on selge, et “olemus saadakse olevast esimeses tähenduses” (Aq Th 1988:4).⁶¹

Mis on olemus? Thomas on näidanud, et olemus on tegelikult oleval ning et selline olev jaguneb kategooriateks. See tähendab, kategooriateks liigituvad ainult need asjad, mil on olemus ning olemus (*essentia*) tähendabki Thomase jaoks seda, mille kaudu saab asju eristada ning seada kategooriasse. Mis seab asja kategooriasse, seda tähistatakse definitsiooniga, “mis näitab, mis asi on (*quid est res*) ja seetõttu muudetakse sõna “olemus” filosoofide poolt sõnaks “missus”” (Aq Th 1988:4). Missuseks (*quidditas*) nimetab Thomas Avicenna järel käies olemust, mida tähistatakse definitsiooniga ning mis annab vastuse küsimusele “mis asi on?”. Aristotelese järel nimetab Thomas viimast ka mis-sel-oli-olla’ks (*quod quid erat esse*

⁶¹ Kolmandas peatükis teeb Thomas vahet olemusel, mis on asjades väljaspool intellekti ning olemusel intellektis. Ent kuivõrd kohane õppimine algab meie jaoks tuntumast, tuleb ka olemuse esmane mõistmine saada tegelikult olevast.

või *quod quid est esse* või *quod quid est* või lihtsalt *quid*), s.o “see, mille kaudu miski on, mis ta on” (*per quod aliquid habet esse quid*). Avicennale viidates nimetab Thomas olemust ka vormiks (*forma*), “kuivõrd vormi kaudu tähistatakse iga asja kindlust (*certitudo*)” (Aq Th 1998:6), ent tasub tähele panna, et *certitudo* ei tähenda asja “kindlust” üksnes selle vormilisest osast (*forma partis*) lähtudes, vaid asja täielikku olemuslikku määratlust – kogu olemust (*forma totius*), s.t kõike seda, mis avaneb definitsioonis.

Boethiusele toetudes nimetab Thomas olemust ka loomuseks (*natura*), “mõistes loomust esimeses tähenduses neist neljast, mille sõnale omistab Boethius raamatus “Kahest loomusest”” (Aq Th 1988:6). Boethiuse järgi nimetatakse loomuseks (i) substantse ja aktsidentse, s.t kõike, mida saab mistahes viisil haarata mõistusega, (ii) üksnes substantse, s.t kõike, mis saab midagi esile kutsuda või taluda, (iii) liikumise printsiipi ning (iv) üldiselt, vormivat põhjust (vt Seidl 1988:75-76). Seega viitab Thomas sõnaga “loomus” olemusele, tänu millele asi on intelligiibel, mõistuse abil haaratav. Tegelik olev on intelligiibel ainult oma olemuse kaudu, mis avaldub definitsioonis.

Thomas viitab Boethiuse kõrval ka “Metafüüsika” V raamatule, “nõnda ütleb ka Filosoof “Metafüüsika” V raamatus, et iga substants on loomus” (Aq Th 1988:6). Aristotelese järgi tähendab loomus (i) ühelt poolt kasvavate asjade teket ja teisalt seda, millest kasv saab alguse, (ii) alget, millelt on liikumine, (iii) ainet, millest on asi, (iv) asja olemust (*ousia*), mis lähemal vaatlusel tähendab vormi, kuna asjadel on loomus üksnes siis, kui neil on vorm. Ülekantud tähenduses nimetatakse iga asja Aristotelese sõnul loomuseks, “kuna loomus on mingi olemus”, kuid esimeses tähenduses on loomus selliste asjade olemus, mil on iseendis kui sellistes liikumise alge (Met V 4, 1015a11-15).

Seega loomus neljandas tähenduses on ka loomus teises tähenduses ning selle põhjal paneb Thomas tähele, et “loomus” viitab pigem asja seesolevale liikumise allikale, millekohaselt asi viib täide endaomast toimimist ja mitte niivõrd tunnetatavusele ja defineeritavusele. “Ometi näib, et sel viisil saadud sõna “loomus” tähistab asja olemust vastavalt suhtele asja endaomasesse toimimisse (*propria operatio*), kuna ükski asi pole ilma endaomase toimiseta” (Aq Th 1988:6), tunnetatavusele ja defineeritavusele viitab pigem sõna “missus”. “Sõna “missus” saadakse aga sellest, mida tähistatakse definitsiooniga ning olemuseks nimetatakse seda seepärast, et oleval on olemine selle kaudu ja selles” (Aq Th 1988:6). Viimane

paistab olevat ühtaegu kõige fundamentaalsem vastus küsimusele “mis on olemus?” – olemus on see, mille kaudu ja milles oleval on olemine (*per eam et in ea ens habet esse*).

Niiviisi on Aquino Thomas toonud esile oleva tähendused või täpsemalt need viisid, kuis tema eelkäijad eesotsas Aristotelese ja Avicennaga on olemust tähistanud. Kokkuvõttes võib ütelda, et olemus tähendab seda, (i) mille kaudu asjad jagunevad kategooriateks (*essentia*), (ii) mida väljendab definitsioon (*quidditas, quod quid erat esse*), (iii) mis tähistab asja täielikku määratlust (*forma*, täpsemalt *forma totius*), (iv) mille kaudu asi on intelligiibel (*natura*), (v) millekohaselt asi viib täide endaomast toimimist (*natura*) ning (vi) kõige fundamentaalsemalt – olemus tähendab seda, mille kaudu ja milles on oleval olemine (*essentia*). Olemus on niisiis see, mille kaudu olev on ning mille kaudu me olevat tunneme või teisisõnu, olemus on nii olemisalus (*principium essendi*) kui ka tunnetusalus (*cognitionis principium*).

§ 3.2. KÜSIMUS OLEMUSE JÄRELE

Antud paragrahv on kantud kahest küsimusest: (i) kuidas on olemus erinevates asjades (substantsides) ning (ii) kuidas on olemus loogiliste seoste, s.t soo (*genus*), liigi (*species*) ja liigierisuse (*differentia*) mõistete suhtes. Need küsimused kannavad kogu Thomase uurimust, kuigi neid ei saa samastada traktaadi üksikute peatükkidega, mille jaotust ei määranud kindlaks enam Thomas ise ning mis eri väljaannetes varieeruvad.

Nagu Aristoteles “Metafüüsika” VII raamatus, nii alustab ka Thomas ainet ja vormist kokkuseatud substantside olemuse uurimisest – mida haarab kokkuseatute olemus (§ 3.2.1. “Kokkuseatud substantside olemus”)? Olles toonud esile, et kokkuseatute olemus on ise kokkuseatud, tekib küsimus, kuidas me saame olemusi defineerida (§ 3.2.2. “Kokkuseatud substantside definitsioon”)? Arutelu kokkuseatute definitsiooni üle toob kaasa küsimuse, kuidas me ülepea saame ütelda üldiseid mõisted – nagu soo, liigi ja liigierisuse mõisted – üksikute asjade predikaadiks (§ 3.2.3. “Kuis on olemus soo, liigi ja liigierisuse mõiste suhtes”)? Kokkuseatud substantside järel tuleb vaadata ka seda, mille poolest erineb nende olemus lahutatud substantside omast ehk kuidas on olemus lahutatud substantsides (§ 3.2.4. “Lahutatud substantside olemus”)?

§ 3.2.1. KOKKUSEATUD SUBSTANTSIDE OLEMUS

Kui me teame sõnade “olev” ja “olemus” tähendust, siis tuleb uurida, kuidas on olemus erinevates asjades. Thomase järgi on olemus tegelikul oleval ning kuivõrd selline olev jaguneb kategooriateks, siis peab ka olemus olema kõigis kategooriates, nii substantssides kui ka aktsidentsides, kuid mitte samal moel. “Kuna olevaks nimetatakse absoluutselt (*absolute*) ja esmaselt substantse ning teiseselt ja otseku teatud suhtes (*quasi secundum quid*) aktsidentse, siis on olemus endaomaselt ja tõeliselt (*proprie et vere*) substantssides, aktsidentsides aga mingil viisil ja teatud suhtes” (Aq Th 1988:6).

Thomas võtab omaks Aristotelese seisukoha, millekohaselt olevast kõneldakse analoogiliselt, olevaks nimetatakse nii substantse kui ka aktsidentse, ent *per prius et posterius*. Substantsidele on omane iseseisev olemisviis – substantss (*substantia*) on see, mis on iseenda (*per se*) ja mitte millegi muu kaudu⁶² –, samas kui aktsidentsid on üksnes millegi muu, nimelt substantssi kaudu. Olemisviisi erinevusele substantssi ja aktsidenti vahel vastab definitsiooni erinevus. Nii substantssi kui ka aktsidenti olemust väljendab definitsioon, ent aktsidentside definitsioonid on ebatäielikud, kuna peavad oma definitsiooni võtma lisamise teel substantssi. Nii ütleb Thomas VI peatükis, et aktsidentsidel on “ebatäielik (*incompleta*) definitsioon, kuna neid saab ainult siis defineerida, kui nende definitsiooni seatakse subjekt ning seda sel põhjusel, et aktsidentsidel ei ole olemist iseenesest, lahus subjektist (*esse per se absolutum a subiecto*)” (Aq Th 1988:58). Niisiis ei saa me vaadata aktsidenti olemust ilma substantssi olemust vaatamata ja ilmselt seda silmas pidades alustab Thomas substantsside olemuse uurimisega.

Niisiis asub Thomas Aristotelese VII raamatu kannul vastust otsima küsimusele, mis on “millegi” olemus, s.t mis on substantssi olemus. Seejuures tuleb muidugi tähele panna, et “mõned substantssidest on lihtsad ja mõned kokkuseatud ja mõlemas on olemus” (Aq Th 1988:6), ent samamoodi *per prius et posterius*, lihtsates on olemus Thomase järgi “tõelisemal ja oivalisemal moel” (*veriori et nobiliori*), kuivõrd neil on oivalisem olemine. Olemuse uurimist alustab Thomas substantssidest, mis on meeletajus antud ja mida ta nimetab “kokkuseatuteks” (*compositae*) ja “looduslikeks” (*naturales*). See haakub kohasema õppimisega, mis algab kergematest ning meie

⁶² Grabmanni järgi “das Nicht-in-einem anderen-sein-Müssen, dieses Selbständigsein ist das Wesentliche und primäre Element im Substanzbegriff” (Grabmann 1949:87).

jaoks on kahtlemata kergem alustada vormist ja ainest kokkuseatud substantssidest, mida me tunneme paremini kui ainest lahutatud substantse. Seejärel võtab Thomas vaatluse alla substantsid, mida ta nimetab “lahutatuteks” (*separatae*) ning nende seast – taas kohasemat õppimist silmas pidades – kõigepealt inimhinge, seejärel intelligentsid (*intelligentiae*, mida ta mujal nimetab ingliteks) ning lõpetuseks Jumala enda olemuse. Tasub märkida, et samamoodi liigub Aristoteles “Metafüüsikas” meeleliste, kokkuseatud olemuste vaatamiselt (Met VII ja VIII) mitteaineliste, rohkem või vähem lihtsate olemuste juurde (Met XII), mis olemishierarhias seisavad “eraldi- ehk lahusolevaina” (*chōrista*) kõrgemal kokkuseatutest.

Niisiis alustab Thomas kokkuseatud substantside uurimisest ning tema uurimus rajaneb eeldusel, et kokkuseatud substantside olemus peab samuti olema kokkuseatud, s.t olemust ei saa samastada üksnes vormi ega üksnes ainega. “Kokkuseatud substantssides tuntakse vormi ja ainet, nagu inimeses hinge ja keha, kuid ei saa ütelda, et olemuseks nimetatakse vaid ühte neist” (Aq Th 1988:8). Seega jääb Thomas kindlaks Aristoteelse poolt sõnastatud põhimõttele (mida on tavaks nimetada “hülemorfismiks”), mille järgi iga meeltele antud asi on vormi ja aine ühtus – nagu aine ei saa olla vormita, nii ei saa ka vorm olla lahus ainest. On küll kaheldav, kas Aristoteles ise jääb sellele eelkõige “Füüsikas” sõnastatud põhimõttele “Metafüüsikas” lõpuni kindlaks, kuivõrd ta kaldub VII raamatus selle poole, et olemuseks tuleb pidada eelkõige asja vormi.⁶³ Avicenna jaoks on väljaspool kahtlust see, et olemus on vorm, ta katsub pigem seda näidata, et vormi kõrval kuulub üksikasja olemusse ka aine. Selle, et kokkuseatute olemus peab ise olema kokkuseatud, võtab Avicenna järel omaks ka Thomas, kuna muidu poleks ju selge, kuidas erineb kokkuseatud substantside olemus lahutatud substantside olemusest, mille nii Avicenna kui ka Thomas samastavad üksnes vormiga.

Kokkuseatud substantsi olemus ei ole ainult aine, “kuna asja tunnetatakse ning seatakse liiki või soosse oma olemuse kaudu; aine pole aga tunnetusprintiip (*cognitionis principium*) ning sugu ja liiki ei määratleta mitte aine, vaid selle järgi, mis on aktuaalne (*secundum id quod aliquid actu est*)” (Aq Th 1988:8). Seega ei saa kokkuseatud substantsi olemuseks olla üksnes aine, kuna substantsi tunnetatavuse ja aktuaalsuse printsiibiks on vorm, millest johtuvad soo ja liigi mõistelised määratlused.

⁶³ Nii võib ütelda, et Aristoteelse “mis-sel-oli-olla” ning Avicenna ja Aquino Thomase “missus” erinevad selle poolest, et esimene viitab eeskätt vormile, teine aga olevale kui tervikule, mateerist ja vormist kokkuseatule.

Seevastu aine on pigem potentsiaalsuse, määratletavuse printsiip, mis iseendas on tunnetamatu. Nagu Aristoteles, nii on ka Thomas seisukohal, et aine pole substants, kuivõrd iseendas pole aine muu kui pelk võimalikkus ning tegelikult olevaks ja “selleks-miskiks” saab aine vormi kaudu, mis on aine aktuaalsus.

Thomas läheb Aristotelesest kaugemale, öeldes selgesõnaliselt, et “kokkuseatud substantsi olemuseks ei saa nimetada ka üksnes vormi, kuigi mõned üritavad seda väita” (Aq Th 1988:8). Pole päris selge, keda Thomas silmas peab, kuid kommentaaris Aristotelese “Metafüüsikale” (VII 9) ütleb ta, et “see paistab olevat Averroese ja mõnede tema järgijate arvamus” ja mitte seega Aristotelese oma (vt Allers 1953:124). Tuleb möönda, et sellise arvamuse poole paistab kalduvat ka Aristoteles ise “Metafüüsika” VII raamatus, kuid samuti on selge, et siinkohal ei toetu Thomas niivõrd Aristotelese metafüüsikale, kuivõrd tema füüsikale, “looduslike substantside definitsioon ei sisalda mitte ainult vormi, vaid ka ainet, muidu ei erineks ju looduslikud definitsioonid matemaatilistest” (Aq Th 1988:8).

Aristotelese ja Thomase järgi uurib füüsik loodusasja, “looduslikku substantsi”, mille oluliseimaks printsiibiks on liikumine. Too eeldab kahe tingimuse olemasolu: peab olema vorm, mis liigutab ja aine, mida liigutatakse. Seega peab loodusasja definitsiooni haarama mõlemat – vormi ja ainet. Seeläbi erineb füüsik nii matemaatikust kui ka metafüüsikust, kes uurivad liikumatuid asju. Kui metafüüsik uurib asju, mis on ilma aineta, siis matemaatik uurib neid, mis ei saa olla ainest lahus, ent ei haara ainet nende asjade definitsiooni (vt Phys II 2 ja ST I-II, q 85 a 1).

Seega ei saa olemust samastada aine või vormiga ega ka ütelda, et “aine seatakse loodusliku substantsi definitsiooni kui selle olemusele lisatu või kui olev väljaspool selle olemust, kuna selline defineerimisviis on omane aktsidentsidele” (Aq Th 1988:8). Nagu Aristoteles, nii leiab ka Aquino Thomas, et definitsioon ei väljenda asja olemust siis, kui defineeritavale (nt “valge”) lisatakse miski muu (nt “valge inimene”). Selline lisamine on omane aktsidentside definitsioonidele, kuna kõik mõisted väljaspool substantsi kategooriat vajavad lisaks substantsi. Seetõttu ei saa ütelda, et aine seatakse kokkuseatud substantsi definitsiooni lisamise teel, kuna nii taanduks substantsi definitsioon taas vormile ning oleks pealegi aktsidentsi definitsiooni moodi. Samuti ei saa kokkuseatu substantsi olemusena mõista suhet (*relatio*) aine ja vormi vahel või neile lisatud, kuna vormi ja aine ühtsusele lisanduv saab olla pelgalt *per accidens* ning “see kõik ei sobi olemusele”.

“Niisiis jääb üle, et sõna “olemus” tähistab kokkuseatud substantsides seda, mis on kokkuseatud ainekse ja vormist” (Aq Th 1988:10). Seda tõendab Thomase järgi ka “mõistlik põhjendus” (*ratio*), mis peab silmas substantsi kui esmase oleva olemist, “kokkuseatud substantsi olemine ei kuulu ja ainult ainele ega üksnes vormile, vaid kokkuseatule endale” (Aq Th 1988:10). Kui olemine kuulub ainekse ja vormist kokkuseatud asjale kui tervikule, siis peab ka olemus, mistõttu asja nimetatakse olevaks, haarama mõlemat – ainet ja vormi –, kuigi “omal moel on sellise olemise põhjuseks üksnes vorm” (Aq Th 1998:10). Kuis seda mõista? Thomase järgi vorm kui aktuaalsuse printsiip “annab ainele olemise” (Th Aq 1988:39) ning on seega omal moel asja olemise põhjuseks (*principium essendi*). Teisalt on ka aine kui potentsiaalsuse printsiip, mis võtab olemise vastu, omal moel asja olemise põhjuseks. Iseseisev olemisviis on aga omane ainult ainekse ja vormist kokkuseatud asjale kui tervikule.

§ 3.2.2. KOKKUSEATUD SUBSTANTSIDE DEFINITSIOON

Olles ütelnud, mida haaratakse sõnaga “olemus” kokkuseatud asjades, tekib küsimus – kuivõrd asja olemus avaldub definitsioonis – kuidas saab kokkuseatud asjade olemust defineerida? Nagu Aristoteles, nii ei sea ka Thomas kahtluse alla seda, et defineerida saab ainult üldist (*universale*). Aristoteles on VII raamatus viidanud sellele, et üksikut kui niisugust (kui Sokratest) ei saa küll defineerida, kuid me tunneme teda “üldise *logos*’e abil”. See tähendab, me saame üksikuid defineerida üksnes kui liigi ja soo esindajaid (Sokratest kui inimest). Üksikut pole definitsiooni sel põhjusel, et üksikasi kätkeb endas ainet. Selle põhjal kujundab Avicenna välja õpetuse ainekse kui individuaatsiooni printsiibist, mille võtab omaks ka Thomas. Kui eeldada, et aine muudab asja individuaalseks ning et kokkuseatud asja olemus haarab vormi ja ainet, siis “... sellest tulenevalt võib olemus paista üksnes partikulaarsena (*particularis*), mitte üldisena (*universalis*). Sellest aga tuleneks – kuivõrd olemust tähistatakse definitsiooniga –, et üldisest pole definitsiooni” (Aq Th 1988:12). Seega lähtub Thomas sellest, et asja olemust saab defineerida, küsimus on selles, kuidas saab olemust defineerida üldiselt? Kuidas saab kokkuseatud asja olemuse definitsioon, olles üldine, haarata ka ainet, mis on individuaatsiooni printsiip?

Õpetus ainekse kui individuaatsiooni printsiibist pakkus skolastikuile palju peavalu, mõõduandvaks jääb Thomase lahendus, mida edaspidi asuti pigem täiendama kui vaidlustama. Thomas lahendab selle raskuse aine eristamise kaudu, millele leidub

viiteid juba Aristotelese “Metafüüsika” VII raamatus. Seal teeb Aristoteles vahet inimesel kui üksikul (nt Sokrates) ja kui üldisel (“inimene”), tema sõnul “inimene” ja “loom” on “kokkuseatud sellest vormist ja sellest ainest nagu üldistest” (Met VII 10, 1035b28-31). Nagu üksikinimene, nii on ka niinimetatud üldine inimene kokkuseatud “sellest ainest”, ent “nagu üldisest”.

Selle põhjal esitab Thomas õpetuse individuaalsest ainest, mida ta traktaadis “Olevast ja olemusest” nimetab “tähistatud aineks” (*materia signata*) ning üldisest ainest, mida ta nimetab “tähistamata aineks” (*materia non signata*). Seejuures paistab kõne all olevat üks ja seesama aine, mis iseendas – “esimene aine” (*materia prima*) – on pelk võimalikkus ja pole mingil moel vormitud. Iga individuaalne asi haarab aga ainet, mil on juba kindel vorm, s.t mis on vormi poolt tähistatud ja mõõtmeliselt määratletud, “mina nimetan tähistatuks mateeriat, mida vaadeldakse mõõtmeliselt määratletuna (*sub determinatis dimensionibus*)” (Aq Th 1988:12). Kuna kolm mõõdet väljendavad kvantiteeti, siis nimetab Thomas seda ainet sageli ka kvantitatiivselt tähistatud mateeriaks (*materia signata quantitate*).

Asja muudab Thomase järgi individuaalseks just tähistatud aine, näiteks see luu ja see liha. Olemuse definitiooni kuulub aga tähistamata aine, “mitte see luu ja see liha, vaid luu ja liha absoluutselt, need on inimese tähistamata mateeria” (Aq Th 1988:12). Seega on üksikasja aine ühelt poolt tähistatud ja määratletud, teisalt aga on seesama aine veel tähistamata ja määratlemata ning sellisena ühine kõigile samasse liiki kuuluvatele asjadele. Individuaalsiooni printsiibiks on mitte “igal moel mõistetud aine, vaid üksnes tähistatud aine” (Aq Th 1988:12).

Kui Thomas on vaadanud seda, kuidas asi on liigi suhtes, võtab ta järgmisena vaatluse alla selle, kuidas liik on soo suhtes. Käsitluse taustaks paistab olevat arusaam, mille Aristoteles esitas oma “Kategoriates” (V 5): üksikasja predikaadiks üteldakse sugu ja liiki, mis asja kohta ütelduna toovad ilmsiks asja olemuse. Ka Thomase järgi kuulub see inimene liiki “inimene” ja too omakorda soosse “loom”. Seejuures suhtuvad liik ja sugu teineteisesse nagu üksikasi ja liik:

üksikasi : liik = liik : sugu

Selline vormel väljendab rohkem määratletu ja tähistatu suhet vähem määratletuga, kuid määratletuse alus pole mõlemal juhul üks ja seesama. “Samamoodi erinevad soo olemus ja liigi olemus selle poolest, et viimane on tähistatud, kuigi tähistamisviis on mõlemal juhul erinev” (Aq Th 1988:14). See tähendab, üksikasi on liigi suhtes

määratletud tähistatud mateeria, liik soo suhtes aga liiki konstitueeriva liigierisuse suhtes, “liigi tähistamine soo suhtes toimub konstitutiivse liigierisuse (*differentia constitutiva*) kaudu, mis võetakse asja vormist” (Aq Th 1988:14).⁶⁴

Konstitutiivne liigierisus, mis on määratletum kui sugu, ei lisandu soole väljastpoolt, vaid on sellesse määratlemata viisil juba haaratud. “Liigi määratlemine (*determinatio*) või tähistamine (*designatio*) soo suhtes ei toimu selle kaudu, mis on liigi olemuses, kuid pole mingil viisil soo olemuses – mis on liigis, on määratlemata viisil ka soos” (Aq Th 1988:14). Seega võime ütelda, et sugu ei väljenda määratletud viisil kõike seda, mida väljendab liik, ent mida sugu määratletult ei väljenda, seda ei jäta ta ometi endast välja, vaid haarab määratlemata viisil sisse. Liigierisus ja sugu ei ole tervikliku asja osad, vaid tähistavad mõlemad tervet asja, ent rohkem ja vähem määratletud viisil. Kui sugu ja liigierisus oleksid asja osad, siis oleks sugu samane ainega (määratletava printsiibiga) ning liigierisus vormiga (määratleva printsiibiga). See ei ole aga võimalik, “kuna integraalset osa ei öelda terviku predikaadiks” (Aq Th 1988:14)⁶⁵, kuid sugu ja liigierisust üteldakse tervikliku asja, nimelt liigi ja üksikasja, predikaadiks. Samamoodi arutas Avicenna oma “Metafüüsikas” (V 5) selle üle, kuidas saab sugu ja liigierisust ütelda terviku predikaadiks ning kaldus selle poole, et nii sugu kui ka liigierisus pole asja osad, vaid esindavad terviklikku asja rohkem ja vähem määratletud viisil.

Niisiis tähistab sugu määratlemata viisil kõike seda, mis on liigis ega välista määratlevat liigierisust. Nagu sugu ei tähista defineeritava asjaga (liigiga) seoses pelgalt üht (ainelist) osa, mis lisandub teisele (vormilisele) osale, vaid asja kui tervikut, nii tähistab ka liigierisus tervikut ja mitte ainult vormi ning tervikut tähistab ka liik, ent erineval viisil. “Sugu tähistab tervikut nagu mingi nimetus (*ut quaedam denominatio*), mis määratleb asja materiat ilma asja endaomase vormi määratluseta – seepärast saadakse sugu aimest, kuigi sugu ei ole aine” (Aq Th 1988:18). Mida sugu tähistab määratletult, suhtub sellesse, mida sugu tähistab määratlemata viisil, nagu aine suhtub vormi. Vast seda peabki Thomas silmas üteldes, et “sugu saadakse

⁶⁴ Liik “mõistuslik loom” saadakse nii, et sugu “loom” piiratakse liigierisusega “mõistuslik”. Et liigierisus toob nii ilmsiks liigi olemuse, nimetab Thomas seda rõhutatult ka konstitutiivseks liigierisuseks (*differentia constitutiva*).

⁶⁵ Thomas kasutab aristootellikku põhimõtet “osa ei ütelda terviku predikaadiks” argumentatsiooni-vahendina nii selles traktaadis (vt ka 1988:20 ja 24) kui ka teistes teostes. Aristoteles ise kasutab seda “Metafüüsika” XIV raamatus arvamuse kummutamiseks, mis vaatleb üldist, mida üteldakse asja predikaadiks, asja põhjusena. Sedasama põhimõtet kasutab Avicenna selle näitamiseks, et definitsiooni osad (sugu ja liigierisust) ei tohi vaadelda ühtaegu defineeritava asja põhjuslike osadena.

mateeriat”, s.t sugu tähistab tervet asja, ent määratletult väljendab ta üksnes seda, mis asjas on ainelist. Samamoodi tähistab liigierisus tervet asja ja mitte ainult asja üht (vormilist) osa, kuid määratletult väljendab ta seda, mis asjas on vormilist. Sedasi on leidnud vastuse küsimus, mille sõnastas juba Avicenna – nimelt, kuidas saab üldiseid mõisteid ütelda üksiku predikaadiks? Thomase järgi saab üldiseid mõisteid ütelda üksikasja (*individuum*) predikaadiks seepärast, et individuaalne pole neis mitte välja, vaid määratlemata viisil sisse haaratud.

“Eelneva põhjal on selge, miks sugu, liik ja liigierisus vastavad looduses (*in natura*) ainele, kokkuseatule ja vormile, kuigi ei ole needsamad” (Th Aq 1988:20). See tähendab, sugu ja liigierisus pole aine ja vormiga samased, vaid on teineteise suhtes nagu aine ja vorm:

sugu : liigierisus = aine : vorm

Arusaam, et definitsiooni osad ei ole samased asja põhjuslike osadega, järgib aristootellikku vastust “Metafüüsika” VII raamatus püstitatud küsimusele, kas definitsiooni osad vastavad defineeritava asja osadele (vt Met VII 10–12). Thomas paistab viitavat sellele, et sugu ja liigierisust ei saa nimetada osadeks nii, nagu me nimetame ainet ja vormi asja osadeks. “Soo kaudu tähistatu ei ole erinevates liikides arvu poolest üks loomus (*natura*), millele lisandub teine asi – liigierisus –, mis määratleb sugu, nagu vorm määratleb arvu poolest üht ainet” (Aq Th 1988:22). Sellega paistab Thomas ütlevat, et soo ja liigierisuse seosed on loogilised, samas kui aine ja vormi seosed on tegelikud, omased iseseisvatele asjadele ja nähtustele.

Seeläbi lükkab Thomas tagasi platonistliku arusaama, mis omistab üldistele mõistetele iseseisva olemisviisi. Kui üldise (näiteks soo) mõisteline ühtsus on tegelik ühtsus, siis peaks sugu olema individuaalne, arvu poolest üks loomus. Ent sugu ei ole individuaalne, vaid individuaalse ja eriomase suhtes määratlemata üldine. “Soo ühtsus (*unitas*) johtub just määratlematusest või eristamatusest” (Aq Th 1988:22), see määratlemata üldisus või ühisus ongi põhjuseks soo ühtsusele, mis sel on liikide ja üksikasjade suhtes.

Niisiis saame me Thomase sõnul vaadata sugu ja liiki viisil, mil sugu väljendab määratlemata viisil kõike seda, mis on määratletult liigis, ning liik väljendab määratlemata viisil kõike seda, mis on määratletult indiviidis. Ent Thomas toob Avicenna järel käies sisse teise vaatlusviisi, mis välistab tähistatud aine – s.o individuatsiooni printsiibi – ja niiviisi vaadatuna on olemus ehk loomus osana. See

tähendab, Thomas toetub Avicenna eristusele üldise nagu “inimene” ning üldise nagu “inimsus” vahel, esimene viitab liigimõistele, teist võiks nimetada liigi olemusmõisteks. “Sel [vaatlus]viisil tähistatakse liigi loomust sõnaga “inimsus”, kuna inimsus tähistab seda, tänu millele inimene on inimene” (Aq Th 1988:22). Sel viisil saadud soo ja liigi olemusmõisted ei tähista enam tervet asja, vaid üksnes asja seda osa, millest nad on saadud. Nii tähendab soo olemusmõiste (nt “loomsus”) ainet, liigierisuse olemusmõiste (nt “mõistuslikkus”) vormi ning liigi olemusmõiste (nt “inimsus”) terviku vormi (*forma totius*), s.t vormi ühes ainega.

Terviku vorm ei tähenda seda, mis justkui lisatakse asja olemuslikele osadele, vaid “pigem on see vorm, mis on tervik, s.t haarab vormi ja ainet ning välistab üksnes need, mis läbi saab ainet tähistada” (Aq Th 1988:24). Nii et ühest küljest on nii tervik ise (nt inimene) kui ka selle olemus (nt inimsus) kokkuseatud aine ja vormist, teisest küljest pole nad aga täiesti samased, kuna olemus on üksnes terviku osa. Seetõttu on ka vorm ühest küljest terviku ja olemuse põhjuslik osa (niinimetatud *forma partis*) ning teisest küljest on seesama vorm tervik (*forma totius*). Tõepoolest, kui vorm oleks üksnes põhjuslik osa, ei saaks sest johtuda soo ja liigi mõisted, kuna need tähistavad tervet asja. Terviku vorm seevastu haarab ka ainet – kuigi välistab tähistatud aine –, ent mitte nagu põhjust, vaid nagu midagi juba põhjustatud, muidu ei erineks terviku vorm olemusest, mis haarab vormi ja ainet nagu põhjuseid.⁶⁶

Nagu Avicenna, nii eristab ka Thomas seega kaht olemuse vaatlusviisi ning neile vaatlusviisidele vastab kaks olemuse tähistust, “nii on selge, et inimese olemust tähistab nii sõna “inimene” kui ka sõna “inimsus”, kuid erineval viisil” (Aq Th 1988:26). Esimesel kõne all olnud viisil tähistatakse olemust liigi mõiste (“inimene”) kaudu, teisel viisil liigi olemusmõiste (“inimsus”) kaudu, mille juurde kuuluvad soo (“loomsus”) ja liigierisuse (“mõistuslikkus”) olemusmõisted. Paistab, et nii “inimene” kui ka “inimsus” tähistavat üht ja sama olemust, ent erineval viisil – esimene tähistab olemust nagu tervikut, mistõttu seda saab ütelda üksikasja predikaadiks (Sokrates on inimene), teine tähistab olemust nagu osa, mistõttu seda ei saa ütelda üksikasja predikaadiks.

⁶⁶ See võiks haakuda ka kohase õppimisega, mis kulgeks aine ja vormist kokkuseatult läbi terviku vormi vormile kui põhjusele.

§ 3.2.3. KUIS ON OLEMUS SOO, LIIGI JA LIIGIERISUSE MÕISTE SUHTES

Eelnevalt on näidatud, kuidas on üksikasi liigi ning liik soo suhtes, järgnevalt tuleb “Olevast ja olemusest” III peatüki põhjal tuua välja eeldused, millele toetub Thomase definitsiooniõpetus. Me peame andma vastuse küsimusele: kuidas on olemus loogiliste seoste, s.t soo, liigi ja liigierisuse suhtes või kuidas me peaksime olemust võtma, et talle sobiksid soo, liigi ja liigierisuse mõisted? Vastus sellele küsimusele toetub ühelt poolt eeldusele, et soo, liigi ja liigierisuse mõisteid üteldakse tervikliku asja (nt Sokratese) predikaadiks ning teiselt poolt kahele juba mainitud olemuse vaatlemis- ja tähistamisviisile. Soo, liigi ja liigierisuse mõisted ei sobi olemusele, kui me vaatame teda “nagu osa”: me ei saa ju ütelda, et Sokrates on inimsus. Thomase järgi ei saa ka ütelda, et “soo või liigi mõiste sobib olemusele kui mingile väljaspool üksikuid olevale asjale, nagu väitsid platoonikud” (Aq Th 1988:28). See tähendab, et platoonikute “inimest iseendas” või “inimest kui niisugust” ei tule mõista liigina, kuna nii ei saa liiki (ja sugu) ütelda üksikasja predikaadiks: “Sokratest ei saa ju nimetada selleks, mis on temast lahutatud” (Aq Th 1988:28). Kokkuvõtvalt saab öelda, et soo, liigi ja liigierisuse mõisteid üteldakse üksnes tervikliku asja predikaadiks ning seetõttu ei sobi need olemusele siis, kui olemust tähistatakse nagu asja osa (nt “inimsus”) või nagu platonistide ideed, vaid üksnes siis, kui olemust tähistatakse nagu tervikut (nt “inimene”).

See skeem läheb keerulisemaks seeläbi, et olemust nagu tervikut saab Thomase järgi vaadelda omakorda kahel viisil. Esimesel viisil vaadeldakse olemust “endaomase mõiste järgi (*secundum rationem propriam*) ja see on absoluutne vaatlus” (Aq Th 1988:28). Siin toetub Aquino Thomas selgelt Avicennale, kes samuti eristas kaht olemuse vaatlusviisi, millest üks on olemuse enda vaatlus. Sel viisil vaatame me Avicenna järgi olemust vastavalt sellele, mis ta on, s.t vastavalt definitsioonile ja mõistele. Thomas nimetab seda “absoluutseks vaatluseks”, mis võiks viidata sellele, et taoline vaatlus on omane definitsioonile, mis abstraherub aktsidentsiaalsest. Veel “absoluutsem” on vaatlusviis, mis aktsidentsiaalsest mitte ainult ei abstraheru, vaid selle koguni välistab ning mis viib olemuse kui asja olemuse juurde. Seega paistab Thomas lisaks Avicenna kahele vaatlusviisile kõnelevat veel kolmandast: peale olemuse kui niisuguse vaatlust, mis jätab välja olemise, ning on suunatud olemusele kui asja osale, toob Thomas sisse vaatlusviisi, mis on suunatud olemusele kui

tervikule, ning mis ei jäta olemist välja, vaid haarab selle määratlemata viisil sisse. Nimelt ütleb Thomas, et kui me küsime, “kas nii vaadeldud loomust saab nimetada üheks või mitmeks, siis ei tule õigeks pidada kumbagi, kuna mõlemad on väljaspool inimsuse tähendust ning mõlemad võivad seda tabada” (Aq Th 1988:28). Niisiis oleks vale küsida, kas olemus on asjades nagu üksik, mis ei ole üldiselt tunnetatav, või nagu üldine (platoonikute idee), mis pole üksikasjas – kumbki ei sobi olemusele absoluutselt, vaid aktsidentsiaalselt.

Olemuse absoluutne vaatlus paistab silmas pidavat olemuse vaatlemist ilma olemiseta. Nii tekib küsimus, kas olemine on miskit aktsidentsiaalset? Thomas ei ütle siin enam, kui et olemine ei kuulu olemuse endaomasse mõistesse ning me teame juba Avicenna põhjal, et mis ei kuulu olemuse definitsiooni, lisandub sellele väljastpoolt. Seda silmas pidades võiks olemist nimetada millekski aktsidentsiaalseks (mitte kategooriate tähenduses, mis jäävad väljaspoole substantsi, vaid pigem mitte-olemusliku tähenduses). Seega paistab Thomas omaks võtvat Avicenna olemise ja olemuse eristuse, mida ei saa üle kanda tegelikule olevale, vaid mis on “mõisteline” või “mõtteline”.⁶⁷

Niisiis vaadeldakse olemust ühel viisil “absoluutselt” ehk ilma olemista. “Teisel viisil vaadatakse olemust olemise järgi (*secundum esse*), mis olemusel on selles või tolles” (Aq Th 1988:30). See tähendab, et teisel viisil vaadeldakse olemust ühes olemisega. Paistab, et sel viisil tuleb aktsidentsiaalset – mis haaratakse määratlemata viisil asja olemusse, kuigi ei sobi olemusele iseenesest – mõista kategooriate tähenduses, mis on substantsi suhtes pelgalt aktsidentsid. “Sel viisil üteldakse olemuse predikaadiks midagi aktsidentsiaalselt selle põhjal, milles olemus on” (Aq Th 1988:30). Sellise vaatlusviisil puhul eristab Aquino Thomas olemist üksikasjades (*in singularibus*) ja olemist mõistuses (*in anima, in intellectu*). Kuigi olemus on ühelt poolt üksikasjades nagu üksik ning teisalt mõistuses nagu üldine, ei välista üks teist ning olemusele sobivad mõlemad olemisviisid. “Ometi ei kuulu loomusele kumbki neist olemistest oma esimese, s.t absoluutse vaatluse järgi” (Aq Th 1988:30).

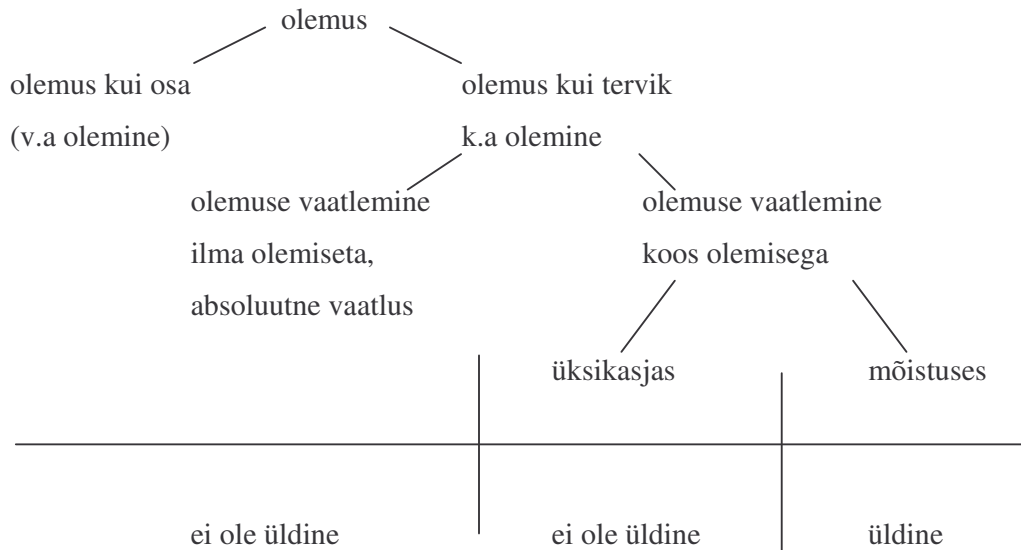
⁶⁷ Thomase puhul on tavaks kõneleda “reaalsest erinevusest” asja olemuse (selle, mis ta on) ning asja olemise (selle, et ta on) vahel – olemine on üks omadus teiste seas, mis asjale lisandub. “Olevast ja olemusest” põhjal ei saa küsimusele – kas erinevus on reaalne või pigem mõisteline – selget vastust ning viimati viidatud tekstikoht kinnitab pigem viimast. Mis puutub väljendisse “reaalne erinevus”, siis ütleb Copleston, et “Aquinas does not, as far as I know, make explicit use of the term ‘real distinction’ ... But he speaks of a ‘real composition’ of essence and existence in finite things (*De veritate*, 27, I, ad 8), and says that the distinction between essence and existence in God is only mental, a statement which clearly implies that in finite things the distinction is not only mental” (Copleston 1991:101).

Absoluutselt vaadeldud olemus abstraherub olemisest selles või tolles üksikus, ent ei jäta seda välja ning sel põhjusel saabki olemust ütelda üksikasja predikaadiks.

Kuna absoluutselt vaadeldud olemus ei välista olemist üksikutes, ei sobi olemusele olla üldine – olla sugu, liik või liigerisus – absoluutselt, vaid aktsidentsiaalselt. “Ei saa ütelda, et nii mõistetud loomusele sobib üldine mõiste, kuna üldine mõiste sisaldab ühtsust ja ühisust, ent oma absoluutse vaatluse järgi ei sobi inimloomusele neist kumbki” (Aq Th 1988:30). Nagu olemine, nii on ka üldisus Avicenna ja Thomase järgi midagi, mis ainult juhtub iseendas vaadeldud olemusega kaasas käima. Samamoodi ei sobi üldisus olemusele, mis on üksikutes – “inimloomust ei leita indiviidides vastavalt ühtsusele, nii et see oleks üks, mis sobib kõigile – üldine mõiste aga just seda nõuab” (Aq Th 1988:32). Seega jääb üle, et üldisus sobib üksnes olemusele, mis on mõistuses. Just mõistus märkab olemuse ühetaolist (*uniformis*) suhet (*relatio*) kõigi üksikutega ning tänu sellele suhtele omistab olemusele üldise mõiste. Nagu Avicenna, nii on ka Thomas seisukohal, et loomuse muudavad individuaalseks aine ja aktsidentsid, ning üldiseks muudab ta mõistus, samas kui iseendas pole olemus ei üldine ega üksik.

Niisiis on selge, et absoluutselt vaadatud olemusele sobib olla üteldud üksikasja predikaadiks, kuid talle ei sobi olla üldine, “oma absoluutse vaatluse kohaselt ei sobi talle liigi mõiste, ... ei saa ju ütelda, et Sokrates on liik” (Aq Th 1988:34). Viimase mõistmiseks tuleb vahet teha sellel, mis tähendab olla üldine (nt olla sugu) ja sellel, mis on üldine (nt sugu). Olla sugu tähendab omada teatud sorti – soolist – seost teiste mõistetega. Näiteks loomal on selline seos inimese ja hobusega ning tänu sellele seosele saab öelda, et loom on sugu. Ometi pole see, mida üteldakse üksikasja predikaadiks, mitte sooline seos ise, vaid see, mis on sugu (nt loom). Kuigi soolise seosele sobib olla öeldud predikaadiks ehk predikabiilsus (*praedicabilitas*), ei saa predikaadiks ütelda mitte soolist seost ennast, vaid seda, millele intellekt omistab soolise seose. See kehtib ka teise loogiliste seoste, liigi ja liigierisuse kohta.

Nõnda on Thomas andnud vastuse küsimusele, kuidas saab olemuse predikaadiks ütelda üldiseid mõisteid. Neid saab ütelda olemuse predikaadiks siis, kui olemust tähistatakse nagu tervikut, vaadeldakse olemise kohaselt, mis sel on mõistuses ning mis on mõistuses olevana üldine üksikasjade suhtes. Eelneva võib kokku võtta järgmise skeemi abil:



§ 3.2.4. LAHUTATUD SUBSTANTSIDE OLEMUS

Olles näidanud, kuis on olemus kokkuseatud substantsides, võtab Thomas IV peatükis vaatluse alla olemuse lahutatud substantsides (*substantiae separatae*), s.t hinges, intelligentsides⁶⁸ ehk inglites ja esimeses põhjuses, Jumalas. Aristoteles, kelle juurde too sõnapaar lõppeks tagasi läheb, iseloomustab “eraldi- ehk lahusolevat olemust” (*ousia chōristē*) kui “igavest” ja “liikumatu”. Et olla liikumatu, peab olemus olema “kehatu”, s.t mittemateriaalne. Thomas toob selgesti esile selle, et taoline olemisvõimalus on vormil üksnes mõtlemise kaudu. Kui teised mittemateriaalsed substantsid on aktuaalsed, siis esimene mittemateriaalne substants on “puhas aktuaalsus”. Seega on Jumalal olemishierarhias kõige täiuslikum olemisviis: oleledes iseenesest, vajamata enese tarvis mingit väljaspoolset põhjust või liikumapanijat, on Jumal puhas aktuaalsus. Kõik, mis sisaldab ainelist ja potentsiaalset, püüdleb selle

⁶⁸ Aristotelese järgi on taevas paljusfääriline: iga planeet on kinnitatud oma sfäärile, mille ringeldes ta liigub ööpäeva jooksul idast läände. Kõige välisema sfääri moodustavad kinnistähed, millest väljaspool on juba kõige kõrgem, s.t liikumatu esmaliigutaja. Iga sfääri või sfääriderühma paneb liikuma vastav taevakeha. Neid hakatakse keskajal nimetama intelligentsideks või ingliteks. Thomas ei postuleeri intelligentside olemasolu peamiselt sfääride liikumise seletamiseks. Inglise olemasolu nõuab ka olemise hierarhia: inimese intellektuaalne hing on lõplik, kehaline ja loodud, Jumal aga lõpmatu, puhas vaim ja loomata. Seega oleks mõistlik eeldada inimhinge ja Jumala vahepeal lõplikke ja loodud vaimseid vorme.

Intelligents (*intelligentia*) on Thomasel sünonüüm intellektile (*intellectus*). Üks võimalik *intelligentia* tõlge oleks seega intellekt või mõistus. Teisalt on *intelligentia* sünonoom sellele, keda kristlikus keelepruugis nimetatakse inglisk (angelus), mistõttu seda võiks tõlkida ka näiteks puhta mõistusolevuseks. Ometi ei tundu mulle kumbki neist võimalustest ammandav ning parema puudumisel lähtun ladina sõna tüvest ning saksa ja inglise tõlgetest (*Intelligenz* ja *intelligence*) ja tõlgin *intelligentia* intelligentsiks.

täiuse poole, mis on puhas aktuaalsus. Avicenna järgi nimetab Thomas esimest põhjust “lihtsaks” (*simplex*) ning kuna Jumal on ainsana lihtne, siis peavad kõik muud substantsid olema kokkuseatud. Thomas lükkab tagasi seisukoha, mille järgi muud – nii kehalised kui ka kehatud – substantsid erinevad Jumalast selle poolest, et nad on kokkuseatud aineksest ja vormist ning kehalised substantsid erinevad kehatutest vahest selle poolest, et nende mateeria on kehaline.

Aine sissetoomiseks intelligentsi ja hinge, millise õpetuse Thomas omistab küll Avicembrolile (vt Allers 1953:138-139), annab ajendi Aristoteelse õpetus “Hingest” III raamatu IV–V peatükis. Erinevalt Jumalast, peab inimese mõistuslik hing ehk mõistus sisaldama endas ka potentsiaalset külge. Neljandas peatükis ütleb Aristoteles, et “mõistus on potentsiaalselt kõik, mis on intelligiibel” – mõistusel on potentsiaalsust vastu võtta intelligiibleid vorme ehk olemusi ning seetõttu on vajalik, et mõistus poleks segatud millegi välise, ainelisega. Sellisena eeldab mõistus midagi, mis potentsiaalsuse teoks teeks. Viiendas peatükis kõneleb Aristoteles mõistuse kahest küljest: mõistusest, “mis kõigele saab” ning mõistusest, “mis kõige teeb”, mida hiljem hakati nimetama tegevaks mõistuseks (*intellectus agens*). Mõistust, “mis kõigele saab” nimetab Aristoteles taluvaks ning võrdleb seda ainega – nagu igat laadi asjades, nii peab ka hinges olema midagi ainelist (mis on potentsiaalselt kõik asjad) ning midagi põhjustavat ja tegevast. Iseenesest on hing “puhas tahvel” ning talu mõistus ongi justkui tahvel, mille peale kirjutatakse, ning tegev mõistus on justkui sellele kirjutatud kiri – hävimatus omistatakse just sellele hinge küljele.

Mõistuse, “mis kõigele saab” samastasid Aristoteelse keskaegsed kommentaatorid mõistusega, “mis on potentsiaalselt intelligiibel” ning nimetasid seda “võimalikuks intellektiks” (*intellectus possibilis*). Ent nii puudutab tolle iseloomustamine “millegi ainelisena” ka võimalikku intellekti ning viib – nagu Avicembroli puhul – intelligentside ja hingede ainelisuseni. Et sellest pääseda, lahutab Thomas võimaliku intellekti selle iseloomustamisest ainelise, taluva ja hävivana. Pigem on võimalik intellekt samane tegeva intellektiga, mis tunnetab intelligiibleid vorme kõigepealt potentsiaalselt ning seejärel aktuaalselt.

Tunnetus kujutabki endast Thomase järgi abstraktsioonimenetlust, mille käigus jõuab hing üksikute olevate olemuseni. Kui võrd lahutatud substantsid tunnetavad vorme ilma ainetä, siis peavad ka lahutatud substantsid ise olema aineksest täielikult vabad. Nii ütleb Thomas, et parim tõendus selle kohta, et lahutatud substantsid on ilma igasuguse ainetä johtub mõistuse toimejõust (*ex virtute intelligendi*), “vormid

muudetakse aktuaalselt intelligiibliteks üksnes intelligentse substantsi toimejõu kaudu, kuivõrd selles substantsis võetakse vorme vastu ..., seepärast peab iga intelligentne substants olema ainest täielikult vaba” (Aq Th 1988:36). Sellise käsitluse vastu võiks väita, et vahest loobutakse abstraktsiooni käigus üksnes kehalisest ainest, mis ainsana takistab intellektuaalset tunnetust, et vahest takistab “intelligiiblust (*intelligibilitas*) üksnes kehaline (*corporalis*), mitte igasugune aine” (Aq Th 1988:36). Thomas paistab sellise vastuväite tagasi lükkavat selle najal, et aine ei takista intellektuaalset tunnetust mitte oma kehalisuse tõttu – ka kehaline vorm on intelligiibel ning seda saab abstraheerida ainest –, vaid ainelisuse tõttu. Nii jõuab Thomas seisukohani, mille järgi intelligentsid ja hinged pole kokkuseatud mitte ainest ja vormist, vaid olemisest ja olemusest/vormist.

“Lihtne on näha, kuis see on,” ütleb Thomas sellise seisukoha põhjenduseks, “mis on nimelt teineteise suhtes nii, et üks on teise olemise põhjus, siis see, mis on põhjuseks, saab olla ilma teiseta, ent mitte vastupidi” (Aq Th 1988:38). Nii paistab Thomas viitavat sellele, et ainelised substantsid on kokkuseatud kahest printsiibist – põhjustavast ja vastuvõtvast. Kuna esimene on teise olemise põhjuseks, on see teisest olemise poolest sõltumatu. Seepärast ei saa aine olla vormita, küll aga saavad teatud vormid olla aineta, “vorm kui selline ei sõltu ainest” (Aq Th 1988:38). Kõige suuremal määral kehtib see puhta vormi, esimese põhjuse kohta. Vorme, mis ei saa olla lahus ainest, leidub Thomase järgi vaid seetõttu, et need on esimesest põhjusest liiga kaugel. Seevastu need vormid, mis on esimesele põhjusele kõige lähemal, on ainest täiesti vabalt. “Ja sel põhjusel ei pea nende substantside olemused ehk missused erinema vormist endast” (Aq Th 1988:40).

Eelneva ilmestamiseks võib esile tuua kolm erinevust aineliste ning mitteaineliste substantside vahel: (i) ainest ja vormist kokkuseatud substantside olemus peab samuti olema kokkuseatud ning haarama seega ainet. Lahutatud substantside olemus on seevastu lihtne ning langeb ühte vormiga. Sellest erinevusest johtub kaks teist erinevust: (ii) kokkuseatud substantsi olemust “saab tähistada tervikuna või osana” (Aq Th 1988:40) – olemus kui tervik haarab määratlemata viisil endasse tähistatud aine, mille olemus kui osa välistab. Seepärast ei saa olemust kui asja osa ütelda terve asja predikaadiks: “ei saa ütelda, et inimene on oma missus” (Aq Th 1988:40). Seevastu lahutatud substantsi olemust saab tähistada üksnes kui tervikut, s.t vormi, kuna sellele ei lisandu mitte mingisugune aine. Ja kolmandaks, (iii) “kokkuseatud asjade olemusi, kuna neid võetakse vastu tähistatud aines, mitmekordistatakse

(*multiplicantur*) vastavalt aine jagamisele” (Aq Th 1988:40). See tähendab, kokkuseatutes on individuatsiooni printsiibiks tähistatud aine ning seepärast on olemus ühte ja samasse liiki kuuluvates asjades “mitmekordselt”, mõned kokkuseatud asjad on liigi poolest samad ja arvu poolest erinevad. Kuna lahutatud substantsides ainet pole, ei saa seal olla taolist mitmekordistamist, s.t peab olema nii palju liike, kui palju on intelligentse.

Kui lahutatud on täielikult vabad aineist ning aine on individuatsiooni printsiip, siis tekib ühelt poolt küsimus, kuidas saab neid olla rohkem kui üks? Peale selle ja enne kõike võiks me aga sellega seoses arvata, et vahest on lahutatud substantsid täielikult lihtsad. Selle vastu ütleb Thomas, et “kuigi seesugune substants on vorm ilma ainet, ei ole ta ometi täielikult lihtne ega puhas aktuaalsus, vaid on segatud potentsiaalsusega” (Aq Th 1988:40). See tähendab, kuigi lahutatud substantsid on täielikult vabad aineist, ei ole nad vabad potentsiaalsusest. Seega pole lahutatud substantsid kokkuseatud aineist ja vormist, vaid pigem potentsiaalsusest ja aktuaalsusest. Sel moel erinevadki nad Jumalast, kes on puhas aktuaalsus. Ja see on Thomase järgi ilmne sel viisil: “mis ei sisaldu olemuse ehk missuse mõistes, see lisandub väljastpoolt ja moodustab olemusega kokkuseatuse, kuna ühtki olemust ei saa mõista ilma selle osadeta, ent iga olemust ehk missust saab mõista ilma selle olemise mõistmiseta” (Aq Th 1988:42). Niisiis näeme me, kuidas Thomas võtab omaks ja kasutab ära Avicenna poolt esile tõestatud olemise ja olemuse eristuse. Teised lihtsad substantsid erinevad Jumalast selle poolest, et neis on olemus/vorm ja olemine erinevad – seda tõendab Thomase järgi viis, kuidas olemust mõistetakse, defineeritakse.

Jumal erineb teistest lahutatud substantsidest selle poolest, et tema olemus on samane olemisega – ta on olemine ise, *ipsum esse* – ning seetõttu saab Jumal olla ainult üks ja ainus. Jumala ainulisus paistab Thomase järgi johtuvat tema olemise täiusest, kuna mitmekordistamine toimub (aine või liigierisuse) lisamise teel. Jumalik olemine on aga nii täiuslik, et ei luba mitte mingisugust lisamist. Seevastu teiste lahutatud substantside olemisele lisanduvad kaugemad määratlused, s.t olemuse/vormi määratlused, mis on olemisest erinevad. Iga substants, mille olemus erineb olemisest, kuulub soosse ning sugu jaguneb liigierisuste kaudu liikideks. Seega on intelligentsid defineeritavad, mis küll ei tähenda, et meie saaksime neid defineerida ega ka seda, et neid võiks defineerida samal moel, mil me defineerime kokkuseatud substantsi.

Et selgitada seda, kuidas kõik teised asjad saavad olemise, pakub Thomas välja midagi, mis paistab meenutavat Jumalatõestust ja nimelt: “asja olemine ei saa olla põhjustatud – ma pean silmas toimivat põhjust (*causa efficiens*) – asja vormi ehk missuse poolt, kuna nii oleks asi iseenda põhjuseks ja tooks iseend olemisse, mis on võimatu. Seega peab iga asi, mille olemine erineb loomusest, saama olemise teiselt” (Aq Th 1988:44). See lühike arutelu kätkeb järgnevat: iga asja olemine on põhjustatud millegi muu (*ab alio*), ent mitte omaenda olemuse poolt, kuna mitte miski ei saa olla iseenda põhjuseks ega tuua end olematusest olemisse. Teisalt ei saa toimivate põhjuste puhul minna lõpmatusse. Seega peab olema esimene toimiv põhjus, milleks on Jumal. Sellise Jumalatõestuse pakkus oma “Metafüüsikas” välja juba Avicenna ning Thomas kannab selle üle teoloogiasse.

Seega on aineliste substantside olemus kokkuseatud ainest ja vormist, lahutatud substantside – intelligentside ja hingede – olemus on üksnes vorm. Ent mõlemad on olemas üksnes olemise kaudu – olemine on olemuse suhtes nagu aktuaalsuse potentsiaalsuse suhtes. Nii on kõik substantsid peale esimese põhjuse kokkuseatud olemisest ja olemusest. Aineliste substantside puhul saab kõnelda justkui kahekordsest aktuaalsuse ja potentsiaalsuse kokkuseadmisest – esiteks, kokkuseadmine substantsis endas ning teiseks, substantsi enda kokkuseadmine olemisega. Niisiis on vormi ja aine ühtsus vaid potentsiaalsus – olemus vajab lisaks olemist.

Seeläbi leiab ka vastuse küsimus, kuidas saab intelligentse olla rohkem kui üks. Kui intelligentsides poleks potentsiaalsust, saaks olla ainult üks neist – õigupoolest poleks ka see üks neist, vaid see oleks Jumal. Intelligentsid erinevad potentsiaalsuse ja aktuaalsuse astme poolest. Kõige madalamal astmel on inimhing, mis on intelligiiblite vormide aktuaalse tunnetamise suhtes pelgalt potentsiaalsus. Oma potentsiaalsuse tõttu on inimhing seotud kehaga, ent inimene on siinilmas ainus, kelle vorm on püsiv seetõttu, et hing saab olla ilma kehata. Hinge seotus kehaga on (individuaalse) olemise esialgne tingimus, ent seejärel ei sõltu hinge olemine enam kehast ning püsib edasi ka siis, kui keha hävib.

Olemise ja olemuse kokkuseadmist nimetab Thomas Boethiuse kannul “selle, mis on” (*quod est*) ja “olemise” (*esse*) või “selle, mille kaudu on” (*quo est*) ja “selle, mis on” (*quod est*) kokkuseadmiseks. Ainst ja vormist kokkuseatu on see, mis ta on ning mis sellisena võib ka mitte olla. Niisiis tekib küsimus, mis muudab asja olevaks? Thomas on seisukohal, mis küll tuleb selgemini ilmsiks tema “*Summa*’des” kui antud

traktaadis, et kõik ülejäänud asjad on olevad ainult olemise kaudu – olemine on olemuse suhtes nagu aktuaalsus potentsiaalsuse suhtes. Kuivõrd iga asi on suhtes olemisega, siis kaotab vorm oma esmase rolli. Asi sõltub küll vormist, mille kaudu ta on, ent vorm sõltub omakorda esimesest põhjusest, mis annab talle olemise, nii et lõppeks on asi esimese põhjuse kaudu. Olemine pole niisiis ei vorm ega aine, ei olemus ega olemuse osa, vaid aktuaalsus, mille kaudu olemus on, või omab olemist.

§ 3.2.6. KOKKUVÕTE

Aquino Thomas asub traktaadis “Olevast ja olemusest” vastust otsima kolmele küsimusele: (i) mida tähistatakse sõnadega “olev” ja “olemus”, (ii) kuidas on olemus erinevates asjades ning (iii) kuidas on erinevate asjade olemus soo, liigi ja liigierisuse mõistete suhtes. Oleva uurimine on oluline seetõttu, et olev on “esmasena tuntu”, kõigesse, mida me haaram, juba kaasahaaratu. Selleks, et olevat uurida, tuleb kõigepealt esile tuua “oleva” tähendused. See lähtekoht on Thomasel ühine Aristotelese ja Avicennaga. Nagu Aristoteles, nii jõuab Thomas olemuse tähenduseni oleva tähenduste kaudu. Olev tähendab esmaselt seda, mis on ehk seda, mil on olemus – olemus on ainult tegelikul oleval, mis jaguneb kategooriateks.

Olemus tähendab Thomasel seda, (i) mille kaudu asjad jagunevad kategooriateks, (ii) mida väljendab definitsioon, (iii) mis tähistab asja täielikku määratlust, (iv) mille kaudu asi on tunnetatav, (v) millekohaselt asi viib täide endaomast toimimist ning (vi) kõige fundamentaalsemalt – olemus tähendab seda, mille kaudu ja milles on oleval olemine. Niiviisi võtab Thomas võtab kokku tähendused, mille sõnale “olemus” on andnud Aristoteles ja Avicenna. Olemus on see, mille kaudu olev on ning mille kaudu me olevat tunneme.

Olemus on niisiis oleval, mis jaguneb kategooriateks, ning nende seas on olemus esmaselt substantsil, kuna ainult substantis on iseenda kaudu. Sellest lähtuvalt hakkab Thomas vastust otsima küsimusele “kuidas on olemus erinevates asjades?”. Erinevate asjade olemuse uurimist alustab Thomas ainest ja vormist kokkuseatud substantssidest. Seega on tema lähtekoht seesama, mis Aristotelesel VII raamatus, kes otsib üksikasja olemust, ent kui Aristoteles kaldus selle poole, et olemuseks on asja vorm, siis Thomase uurimus rajaneb eeldusele, et kokkuseatud substantside olemus on samuti kokkuseatud ainest ja vormist.

Thomas võtab ühelt poolt omaks selle, et olemus avaldub definitsioonis, mis on üldisest ning teiselt poolt Avicenna õpetuse ainstest kui “individuatsiooni printsiibist”. See toob kaasa küsimuse, kuidas saab ainstest ja vormist kokkuseatud olemust defineerida? Thomas lahendab selle raskuse aine eristamise kaudu, toetudes seejuures Aristoteelse poolt möödaminnes mainitud ainele “kui üldisele”, ning tema lahendusele toetub kogu skolastikute definitsiooniõpetus. Thomas teeb vahet “tähistatud ainel” (nt see luu ja see liha) ning tähistamata ainel (luu ja liha üldiselt) – olemuse definitsiooni kuulub viimane.

Vastates küsimusele “kuidas me saame ütelda üldiseid mõisteid üksikasja predikaadiks?”, toetub Thomas Avicenna poolt esiletoodud olemuse vaatlusviisidele. Me saame olemust vaadelda tervikuna ja osana: (i) olemus kui tervik (nt “inimene”) haarab endasse määratlemata viisil ka tähistatud aine, (ii) olemus kui osa (nt “inimsus”) seevastu välistab tähistatud aine. Esimesel vaatlusviisil saab olemust ütelda indiviidi predikaadiks, teisel aga mitte, kuna olemus ei esinda nõnda tervet asja, vaid üksnes selle olemuslikku osa.

Olemuse kui terviku puhul saab omakorda eristada kaht vaatlusviisi: (i) ühel viisil vaadeldakse olemust ilma olemiseta. Thomas nimetab seda “absoluutseks vaatluseks”, kuna see on omane definitsioonile, mis abstraherub aktsidentsiaalsest ja toob pilku asja iseenesest. (ii) Teisel viisil vaadeldakse olemust ühes olemisega, mis sel on üksikasjades või mõistuses. Kuigi asja olemust defineeritakse üldise mõiste kaudu, ei ole olemus ise siiski üldine, vaid on igas üksikasjas. Üldisena saab olemus olla vaid mõtlemises, seepärast sobivad soo, liigi ja liigierisuse mõisted oma abstraktses üldisuses olemusele ainult niivõrd, kui sel on olemine mõistuses.

Niimoodi võtab Thomas Avicenna kannul käies omaks olemise ja olemuse eristuse, kuivõrd olemine ei kuulu olemuse definitsiooni. See eristus on kantud samast sihist, mis Avicennalgi. Selle abil saab teha eristuse Jumala ning muude olevuste vahel. Ainstest ja vormist kokkuseatud ning lahutatud substantsi olemused erinevad selle poolest, et viimaste olemus on üksnes vorm. Ometi ei ole lahutatud substantst täielikult lihtne ega puhas aktuaalsus, kuivõrd ainus puhas vorm on aristootelliku filosoofia kohaselt Jumal. Ka Avicenna järgi on lihtsate olemus vorm, ent sellega ei andnud Avicenna vastust küsimusele, kuidas erinevad teised lahutatud substantsid – hing, intelligentsid ehk inglid – Jumalast kui puhtast vormist. Selle küsimuse lahendusena teeb Thomas ettepaneku kõneleda nende puhul vormi/olemuse ja olemise kokkuseatusest.

Jumal erineb teistest lahutatud substantsidest selle poolest, et tema olemus on omaenda olemine, ta on “olemine ise”. Kõik ülejäänud substantsid on olevad ainult olemise kaudu – olemine on olemuse suhtes nagu aktuaalsus potentsiaalsuse suhtes. Ainelistes substantsides on seega justkui kahekordne aktuaalsuse ja potentsiaalsuse kokkuseadmine: substantsis endas, mis on kokkuseatud aine ja vormist, ning kokkuseatud substantsi kokkuseadmine olemisega. Viimast võib nimetada ka “selle, mis on” ja “olemise” või “selle, mille kaudu” ja “selle, mis on” kokkuseadmiseks.

Nii kaldub Thomasel erinevus vormi ja aine vahel asenduma jaotusega rohkem ja vähem olevateks asjadeks – mida lähemal need on puhtale olemisele, seda rohkem nad on. Kui Aristotelesel on iga asi aine ja vormi ühtsus ega vaja lisaks olemist, siis Thomase järgi on olemus vaid potentsiaalsus, mis vajab lisaks olemist. Aristotelesel sõltus asi vormist kui olemise põhjusest, Thomasel aga sõltub vorm omakorda esimesest põhjusest, mis annab talle olemise.

KOKKUVÕTE

Nii Aristotelese kui ka Avicenna ja Thomase jaoks algab küsimus olemuse järele küsimusega oleva kohta. Me võime välja tuua kolm eeldust, mis küsimust oleva järele kannavad: (i) olev on kõige üldisem mõiste, ta haarab kõike olevat või tal on kõikehaarav tähendus. Oma üldisuses on olev üle isegi liigi- ja soomõistetest, millega me samuti võtame kokku mitmekesist ning seega (ii) olev on defineerimatu, me ei saa teda tuletada kõrgematest või esitada madalamate mõistete kaudu. Avicenna ja Thomas rõhutavad, et (iii) mõiste “olev” on iseenesest ilmne, me juba mõistame olevat, tema mõistmine on kaasahaaratud kõigesse, mida me ülepea haaram. See endastmõistetav, üleüldine ja defineerimatu saabki nende juures nüüd küsimuseks.

Küsimuse oleva järele viib tagasi küsimuseni olemuse järele Aristoteles ning Avicenna ja Thomase jaoks on see juba eelduseks. Üleminek ühelt küsimuselt teisele toimub Aristotelese filosoofia aluslause “olevast kõneldakse mitmeti” kaudu. Olevast kõneldakse küll mitmeti, kuid oleva mitmekesiste viiside seas on üks, millega teised on alati seotud. Nimelt on kõik oleva viisid alati suhtes olemuse kui “esmasena olevaga”. Olemus on esmane ühelt poolt seetõttu, et ta on ainsana iseseisvalt, samas kui kõik teised olevad on olemuse kaudu ning teisalt sellepärast, et me tunnetame ja defineerime teisi olevaid olemuse kaudu. Olles näidanud, et olemus on esmane, saab filosoofia põhiküsimusena sõnastada küsimuse “mis on olemus?”. Olevast saab olla üks teadmine, kuna teadmine olevast kui olevast läheb tagasi teadmiseni esmasest olemusest ning esmane olemus võib esitatud tõlgenduse kohaselt Aristotelesel tähendada jumalikku olemust, aga ka üksikasja vormi.

Küsimusega “mis on olemus?” tegeleb kõige põhjalikumalt Aristotelese “Metafüüsika” VII raamat, kus ta otsib “üksikasja olemust” ning rõhutab, et olemus on “mis-see-on” ja “see-miski”. Minu poolt antud tõlgenduse järgi ei viita need kaks niivõrd olemuse kahele küljele või tähendusele, vaid kahele tunnusele või kriteeriumile, millele peab vastama see, mis väärrib olemuse nime. Olemuse nime taotlevad esmapilgul mis-sel-oli-olla, üldine, sugu ja alus ning lähemal vaatlusel ilmneb, et neile lisanduvad veel kolm, kuivõrd alus võib tähendada kas ainet, vormi või mõlemast kokkuseatud tervikut.

Mis on üksikasja olemus? Me saame ütelda, et Aristoteles peab selle all silmas olemist, mis on kunati kõne all olevale asjale omane iseenesest ning mis avaldub asja definitsioonis. Seda tähistab Aristoteles väljendiga “mis-sel-oli-olla” ning tema arutlused jooksevad kokku selles suunas, et mis-sel-oli-olla tuleb esile asja vormis ning langeb sellega ühte. Vorm on üksikasjadele seesolev alge ja põhjus, millele asjad on tänu võlgu oma mis-sel-oli-olla ja definitsiooni eest. Nii tuleb olemusena kõne alla vorm, kuid selle endastmõistetavus läheb kaduma siis, kui me peame meeles, et olemus peab Aristotelese järgi olema “mis-see-on” ja “see-miski”.

Kuidas saab vorm olla “iseseisev”? Ühe võimaliku vastusena tuleb kõne alla see, et vormi iseseisvus ei viita mitte iseseisvale olemisviisile, vaid sellele, et vorm on definitsiooni poolest iseseisev. Kuidas saab vorm olla “see-miski”? Kui Aristoteles viitab niiviisi sellele, et olemus pole midagi üldist, vaid üksikut, siis ei klapi see kokku sellega, et defineerida saab ainult üldist. Kui aga vorm on üldine, siis ei paista see kokku klappivat sellega, et üldine pole Aristotelese järgi olemus. Niisiis pole vastus küsimusele “mis on olemus?” sugugi selge, pigem pakub Aristoteles eri teid, mis võivad ka ummikusse viia, ning me saame ütelda, et küsimus olemuse järele jääb tõepoolest “ammust saati ja praegugi ja ikka otsitavaks”.

Avicenna jaoks saab Aristotelese kannul käies esmatähtsaks küsimus, millest on filosoofia, ehk mis on filosoofia alus – kas selleks on Jumal või olev kui olev? Kuna ükski teadmine ei saa tõestada oma aluse olemasolu ning filosoofia tõestab Jumala olemasolu, siis ei ole alus Jumal, vaid olev kui olev. Olev, nagu ka asi, on meile iseenesest ilmne, meil pole tarvidust küsida, kas ta on ja mis ta on. Kõik olevad on asjad ja kõik asjad on olevad, ent olev ei tähenda sedasama, mis asi. Asi viitab töös antud tõlgenduse kohaselt missusele, mis on Avicenna vaste Aristotelese väljenditele “mis-see-on” ja “mis-sel-oli-olla”. Missus on vastus küsimusele “mis see on?”, samas kui olev viitab küsimusele “kas see on?”. Kuna asi ja olev ei tähenda sedasama, siis võib ütelda, et olemus ja olemine on erinevad. Nii seab Avicenna küsitavaks selle, mida Aristoteles paistis eeldavat, tema juures viitab väljend “mis-sel-oli-olla” olemise ja olemuse seotusele, samas kui Avicennal hakkab see viitama vaid olemusele.

Oma loogika-alastes teostes arutleb Avicenna selle üle, et olemine ei kuulu olemuse definitsiooni ning on midagi olemusele juurdelisatut. Seal tuleb selgemini esile ka tema seos Aristotelesega, kes arutles “Teises analüütikas” selle üle, kas me saame otsustada, et miski on olemas, kui me juba ei tea, mis ta on, ning kas definitsioon toob ilmsiks selle, et asi on. Olemise ja olemuse eristuse juures tuleb

Avicennal mängu teine perspektiiv, selle abil saab ta sisse tuua eristuse nende asjade vahel, mis vajavad olemiseks põhjust ja selle vahel, mille olemus on samane olemisega.

Sellega seoses tuleb teravamalt kui Aristotelesel esile küsimus olemuse olemisstaatuses kohta. Kui olemus ja olemine on erinevad, siis kuidas on olemus (definiitsiooni suhtes)? Selline küsimus tekkis juba Aristotelese juures, kelle järgi olemus ei saa küll olla lahus asjast, mille olemuseks ta on, kuid samas ei olnud selge, kas vorm on üksik või üldine. Avicenna järgi iseendas pole olemus ei üldine ega üksik, ei üksikasjades ega mõistuses, iseendas on tal vaid “jumalik olemine”. Üksikuks muudab olemuse aine, mis on “individuatsiooni printsiip”, üldisus on aga miski, mis on lisatud olemusele meie mõistuse poolt, mis abstraherib üldise üksikutest. Abstraktsiooni tulemusel saadud vorm on üks mõiste meie mõistuses, kuid väljaspool mõistust oleva suhtes on ta üldine. Olemuse ja olemise eristus on Avicennal seega “mõisteline” või “mõtteline” – asja olemusel pole iseseisvat, asjast eraldiolevat olemist, vaid tal on olemine selles või tolles asjas või mõtlemises, kuigi iseendas vaadatuna pole ta ei üksikasjades ega mõtlemises.

Eelnevale toetub ka Avicenna definiitsiooniõpetus, kuna me saame üldiseid mõisteid nagu “inimene” ja “hobune” ütelda üksiku predikaadiks seepärast, et iseendas vaadatuna pole nad ei üldised ega üksikud. Avicenna järgi on definiitsioon nii ainst ja vormist kokkuseatud asjadel kui ka lihtsatel asjadel. Kui Aristotelese arutelud VII raamatus olid suunatud selle näitamisele, et ainst ja vormist kokkuseatu olemuseks on vorm, siis Avicenna võtab selle vastuse omaks ning katsub näidata pigem seda, et ainst ja vormist kokkuseatu olemus ja definiitsioon haarab vormi kõrval ka ainet. Selle poolest erinevad kokkuseatud asjad lihtsatest, mille olemus on üksnes vorm.

Eelneva põhjal võib tähele panna, et Avicenna juures kaldub rõhuasetus küsimuselt “mis on olemus?” küsimusele “kuidas on olemus (definiitsiooni suhtes)?” ning Aquino Thomas võtab traktaadis “Olevast ja olemusest” need kaks küsimust kokku, kuivõrd ta küsib esiteks selle järele “kuidas on olemus erinevates asjades?” ning teiseks “kuidas on erinevate olemus soo, liigi ja liigierisuse suhtes?”. Samuti koondab ta kokku Aristotelese ja Avicenna juures esiletulnud sõna “olev” ja “olemus” tähendused ning kujundab eelkõige Avicenna poolt mainitu põhjal välja õpetuse olevast kui

esimesena tuntust. Esimesena haarame me olevat ning ja nimelt olevat, mil on olemus.

Avicennale toetudes võtab Thomas omaks olemise ja olemuse eristuse, kuna olemine ei kuulu tema järgi olemuse definitsiooni. See eristus on kantud samast sihist, mis Avicennalgi. Selle abil saab teha eristuse Jumala ning muude olevuste vahel. Nagu Aristoteles, alustab Thomas olemuse uurimist ainekult ja vormist kokkupandud asjadest (substantsidest) ning Avicennale toetudes näitab, et kokkuseatu olemus haarab vormi kõrval ka ainet. Kuna aine on individuaatsiooniprintsiip ning definitsioon on üldisest, siis tekib küsimus, kuidas me saame olemusi defineerida? Thomas lahendab selle raskuse aine eristamise kaudu, toetudes seejuures Aristoteelse poolt möödaminnes mainitud ainele “kui üldisele”, ning tema lahendusele toetub kogu skolastikute definitsiooniõpetus.

Selle poolest, et kokkuseatute olemus on ise kokkuseatud, erinevad need lahutatud asjadest, mille olemus on samane vormiga. Ka Avicenna järgi on lihtsate olemusvorm, ent sellega ei andnud Avicenna vastust küsimusele, kuidas erinevad teised lahutatud substantsid – hing, intelligentsid ehk inglid – Jumalast, kes on puhas vorm. Selle küsimuse lahendusena teeb Thomas ettepaneku kõneleda nende puhul teistlaadi kokkuseatusest, nimelt olemise ja olemuse kokkuseadmisest. Seeläbi erinevad teised lahutatud asjad Jumalast, kelle olemus on samane olemisega, kes on “olemine ise”. Nii kaldub Thomasel erinevus vormi ja aine vahel asendumajaoitusega rohkem ja vähem olevateks asjadeks – mida lähemal need on puhtale olemisele, seda rohkem nad on. Kui Aristotelesel on iga asi aine ja vormi ühtsus ega vaja lisaks olemist, siis Thomase järgi on olemus vaid potentsiaalsus, mis vajab lisaks olemist. Aristotelesel sõltus asi vormist kui olemise põhjusest, Thomasel aga sõltub vorm omakorda esimesest põhjusest, mida annab talle olemine. Olemine on aktuaalsus, mille kaudu olemus on, või omab olemist.

Niisiis on Aristoteelse, Avicenna ja Thomase olemus-käsitluste vahel oluline seos – Avicenna toetub oma “Metafüüsika” raamatutes Aristoteelse poolt lausutule, kuid me ei saa siiski ütelda, et tema olemuse-käsitlus ei erine Aristotelesele omast. Avicenna käsitlus on aristooteellik, ta käib Aristoteelse kannul, kuid ei korda teda. Viimati üteldu kehtib ka Aquino Thomase käsitluse kohta, kes Aristoteelse kõrval toetub traktaadis “Olevast ja olemusest” olulisel määral Avicennale, kuigi me ei saa ütelda, et tema käsitlus oleks vaid “avicennalik”.

LÜHENDID

Anal Post	Teine analüütika
Aq Th	Aquino Thomas
Cat	Kategooriad
De an	Hingest
De int	<i>De interpretatione</i>
De cael	Taevast
De verit	<i>De veritate</i>
Met	Metafüüsika
NE	Nikomachose eetika
Phys	Füüsika
Top	Toopika
ScG	<i>Summa contra gentiles</i>
ST	<i>Summa theologiae</i>

KASUTATUD KIRJANDUS

ALLIKTEKSTID

Aristoteles, *Kategorien, Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck (De interpretatione)*. – Herausgegeben, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl. – Hamburg 1998.

Aristoteles, *Erste Analytik, Zweite Analytik*. – Herausgegeben, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl. – Hamburg 1998.

Aristoteles, *Topik, Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*. – Herausgegeben, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl. – Hamburg 1997.

Aristoteles, *Physik: Vorlesung Über die Natur* – Übersetzt von Hans Günter Zekl. – Hamburg 1995.

Aristoteles, *On the Heavens*. – With an English Translation by W. K. C. Guthrie. – London 1986.

Aristoteles, *Über die Seele*. – Nach der Übersetzung von Willy Theiler bearbeitet von Horst Seidl. – Hamburg 1995.

Aristoteles, *Metaphysik*. – Nach der Übersetzung von Hermann Bonitz bearbeitet von Horst Seidl. – Hamburg 1995.

Aristoteles, *Metaphysics I-IX*. – Translated by H. Tredennick. – London 1975.

Aristoteles, *Nikomachose eetika*. – Tõlkinud ja kommenteerinud Anne Lill. – Tartu 1996.

Avicenna, *Liber De Anima seu Sextus De Naturalibus I-II-III*. – Édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet. – Leiden 1972.

Avicenna, *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina I-IV*. – Édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet. – Leiden 1977.

Avicenna, *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina V-X*. – Édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet. – Leiden 1980.

Avicenna, Liber De Philosophia prima sive Scientia divina I-X. – Lexiques par S. van Riet. – Leiden 1983.

Avicenna, Avicenna's Treatise on Logic: Part One of *Danesh-Name Alai* (A Concise Philosophical Encyclopaedia) and Autobiography. – Edited and translated from the original Persian by Farhang Zabeeh. – The Hague 1971.

Avicenna, Remarks and Admonitions: Part One: Logic. – Translated from the original Arabic with an Introduction and Notes by S. C. Inati. – Toronto 1984.

Aquino Thomas, Über Seiendes und Wesenheit, De Ente et Essentia. – Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. – Hamburg 1988.

Aquino Thomas, De Veritate. – Band I (quaestio 1-13) – In deutscher Übertragung von Dr. Edith Stein. – Louvain; Freiburg 1952.

Aquino Thomas, Summa contra Gentiles. – Book One: God. – Translated with an Introduction and Notes, by Anton C. Pegis. – Notre Dame 1975.

Aquino Thomas, Summa Theologiae – Prima Pars. – Matriti MCMLXI.

Aquino Thomas, Summa Theologiae – Prima Secundae. – Matriti MCMLXII.

SEKUNDAARKIRJANDUS

Afnan, S.M., Avicenna, His Life and Works. London 1958.

Allers, H., Thomas von Aquin, Über das Sein und das Wesen. Tübingen 1953.

Beeretz, L., Thomas von Aquin, De Ente et Essentia, Das Seiende und das Wesen. Stuttgart 1987.

Bobik, J., Aquinas, On Being and Essence. Notre Dame 1965.

Bosley, R.N, Tweedale, M., Basic Issues in Medieval Philosophy: Selected Readings Presenting the Interactive Discourses among the Major Figures. Toronto 1999.

Cho, D-H., Ousia und Eidos in der Metaphysik und Biologie des Aristoteles. Stuttgart 2003.

Copleston, F.C., Aquinas: An Introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker. London 1991.

- Deferrari, R.J., Barry, M.I., A Lexicon of St. Thomas Aquinas. Baltimore 1948.
- Düring, I., Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg 1966.
- Heinzmann, R., Philosophie des Mittelalters. Stuttgart; Berlin; Köln 1998
- Heinzmann, R., Thomas von Aquin: Eine Einführung in sein Denken; Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten. Stuttgart; Berlin; Köln 1994
- Gilson, E., History of Christian Philosophy in the Middle Ages. New York 1955.
- Gilson, E., The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. New York 1956.
- Grabmann, M., Thomas von Aquin: Persönlichkeit und Gedankenwelt: Eine Einführung. München 1949.
- Gutas, D., Avicenna and the Aristotelian tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Leiden 1988.
- Heidegger, M., Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Frankfurt am Main 1981.
- Heidegger, M., Sein und Zeit. Tübingen 1931.
- Hintikka, J., Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality. Oxford 1973.
- Jaeger, W., Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923.
- Jolivet, J., From the Beginnings to Avicenna // Medieval Philosophy. – Edited by John Marenbon. – London 2003.
- Klima, G., The Medieval Problem of Universals // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2004 Edition) – Edited by Edward N. Zalta. – URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/universals-medieval/>.
- Liddell and Scott, An Intermediate Greek-English Lexicon. Oxford 1997.
- Luik, T., Filosoofiast kõnelda. Tartu 2002.
- Mann, S., Fârâbî's Book of Letters and the History of the Many Senses of Being. – Central Division of the American Philosophical Association (ettekanne). – April 2004.

- Morewedge, P., *The Metaphysica of Avicenna (ibn Sīnā): A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dānīsh Nāma-i 'alā'ī (The Book of Scientific Knowledge)*. London 1973.
- Natorp, P., *Thema and Disposition der aristotelischen Metaphysik // Philosophische Monatshefte* –24. – 1888.
- Rapp, C., *Kein Allgemeines ist Substanz (Z 13, 14–16) // Aristoteles, Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. – Herausgegeben von Christof Rapp. – Berlin 1996.
- Ross, Sir W.D., *Aristotle's Metaphysics*. –Volume I. – Oxford 1924
- Ross, Sir W.D., *Aristotle's Metaphysics*. – Volume II. – Oxford 1924
- Routila, L., *Die Aristotelische Idee der Ersten Philosophie: Untersuchungen zur Onto-Theologischen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles – Acta Philosophica Fennica*. – XXIII. – Helsinki 1969.
- Seidl, H., *Thomas von Aquin, Über Seiendes und Wesenheit, De Ente et Essentia*. Hamburg 1988.
- Sonderegger, E., *Aristoteles, Metaphysik Z 1-12: Philosophische und Philologische Erwägungen zum Text*. Bern 1993.
- Spade, P.V., *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. Indianapolis 1994.
- Weidemann, H., *Zum Begriff des *ti ēn einai* und zum Verständnis von *Met. Z 4, 1029b22–1030a6* // Aristoteles, Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. – Herausgegeben von Christof Rapp. – Berlin 1996.
- Wisnovsky, R., *Avicenna and the Avicennian Tradition // The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. – Edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor. – Cambridge 2005.
- Wisnovsky, R., *Avicenna's Metaphysics in Context*. London 2003.

RESÜMEE

Väitekirja siht on saavutada arusaamine aristootelliku filosoofia põhimõistest “olemus” (*ousia, essentia*) ning Aristotelese, Avicenna ja Aquino Thomase olemusekäsitlustest. Väitekirjas keskendutakse käsitlustele, mis on esitatud Aristotelese “Metafüüsika” VII raamatus, Avicenna “Metafüüsika” I ja V raamatus ning Aquino Thomase traktaadis “Olevast ja olemusest”. Need teosed asuvad üksteise mõjuväljas ning nad saab haarata nimetuse alla “aristootellik filosoofia”. Kuivõrd käibiv ja laialt levinud aristootelliku filosoofia käsitlus on tomistlik, kus nende kolme käsitlused on ühtesulatatud, on antud väitekirja eesmärgiks jõuda põhimõiste “olemus” mõistmiseni nende käsitluste eristamise kaudu. Seda silmas pidades on väitekirjal kolm peatükki, millest esimene vaatab Aristotelese, teine Avicenna ning kolmas Thomase olemusekäsitlust.

Nii Aristotelese, Avicenna kui ka Aquino Thomase jaoks on küsimus olemuse järele filosoofia põhiküsimus. Olemuse järele küsimine algab peale küsimusega “mis on olev?”, mis sellisena püstitati kreeka filosoofias. Küsimuse oleva järele viib tagasi küsimuseni olemuse järele Aristoteles, kelle jaoks “olemus” tähendab tõeliselt ehk esmasena olevat ning sellest tähendusest lähtuvad ka Avicenna ja Aquino Thomas. Kui Aristoteles otsib vastust küsimusele “mis on olemus?”, siis Avicenna juures tõuseb koos oleva ja olemuse eristamisega esiplaanile küsimus “kuidas on olemus definitsiooni suhtes?”. Need kaks küsimust võtab oma traktaadis kokku Aquino Thomas, kuivõrd ta küsib esiteks selle järele “kuidas on olemus erinevates asjades?” ning teiseks “kuidas on olemus soo, liigi ja liigierinevuse suhtes?”. Alustades Aristotelesest jõuab väitekirja niisiis välja Thomaseni, kes oma traktaadis Aristotelese ja Avicenna käsitlused justkui kokku võtab.

RESUMÉ

The aim of the thesis is to approach an understanding of the “essence” (*ousia*, *essentia*), the basic concept of the aristotelian philosophy and of the conception of essence by Aristotle, Avicenna and Thomas Aquinas. The thesis concentrates on the conceptions provided Book VII of the “Metaphysics” by Aristotle, “Metaphysics” Book I and V by Avicenna as well as in the treatise “On Being and Essence” by Thomas Aquinas. These works can be positioned in each other’s sphere of influence and can together be regarded as of the “aristotelian philosophy”. Whereas the current and widely spread conception of the aristotelian philosophy is Thomistic, including a universal perception of the above mentioned conceptions, the given thesis sets its goal in understanding the basic concept of the “essence” by separating each of the three conceptions. Considering the latter the thesis consists of three chapters, the first outlining the Aristotle’s conception of the essence, the second Avicenna’s and the third the Thomas’ conception of the essence.

For Aristotle, Avicenna as well as for Thomas Aquinas the main, essential question of philosophy lies within the question of essence. The question of essence is preceded by asking “What is being?”, formed as such in the Greek philosophy. The question of what being traces back to the question of essence Aristotle to whom the “essence” means the real or the primary being and based on this meaning also Avicenna and Thomas Aquinas proceed. Whereas Aristotle is in search of an answer to the question “What is essence?”, Avicenna’s conception, together with the distinction of essence and being, emphasises the question “How is the essence in respect of definition?”. These two questions are embraced in his treatise by Thomas Aquinas, since he firstly asks “How is the essence in different things?” and secondly “How is the essence of different things related to genus, species and differentia?”. Therefore, starting from Aristotle the thesis reaches Thomas who anyway summarises the conceptions of Aristotle and Avicenna in his treatise.