

Υπόσταση και ουσία: Η συγκρότηση της «τινότητας» (*quidditas*) από τη σύνθεση ύλης και μορφής στον Θωμά Ακινάτη

Κωνσταντίνος Λαπαρίδης

*Abstract*_ Konstantinos Laparidis | Substance and Essence: The Constitution of *Quidditas* from the Composition of Matter and Form in Thomas Aquinas

The purpose of this article is to reconstruct the ontological structure concerning the substance of being in the thought of Thomas Aquinas. It is about the relation between form and matter from the perspective of essence and existence. The main issue is to define the concept of essence that determines the particular being and the essence of common nature. In both cases this essence is called *quidditas*. In the present article, I present a number of arguments in favour of Aquinas' principle of individuation. The latter is the *designated matter* for each being and the *designated form* for essence itself. Form and matter always depend on each other. The same is also true of essence and existence. In addition, a significant part of the article focuses on the way Aquinas connects the essence of the being with mind and substance. The salient point of the article is the definition of the singularity or multiplicity of essence. Finally, it attempts to show how the substance of prime matter is related to the unity of human mind.

ΕΠΙΔΙΩΞΗ του συγκεκριμένου άρθρου αποτελεί η διερεύνηση της έννοιας της ουσίας και της υπόστασης στον Θωμά Ακινάτη (Thomas Aquinas). Η υπόσταση διασφαλίζει το *είναι* (το πράγμα καθαυτό) της ουσίας, ενώ η τελευταία εκφράζει τον τρόπο που προσδιορίζεται οντολογικά το ον ή το αντικείμενο. Θα διερευνήσω την προέλευση της ουσίας, η οποία χαρακτηρίζει είτε τα συγκεκριμένα όντα, είτε τις καθαυτά έννοιες και ονομάζεται *τινότητα*¹ (*quidditas*). Η συγκρότηση της *τινότητας* πραγματοποιείται από τη σύνθεση της ύλης με τη μορφή και θα αποτελέσει το κυρίως αντικείμενο της ανάλυσης που θα ακολουθήσει. Η ύλη και η μορφή έχουν φυσικά αριστοτελική προέλευση με συνέπεια, τα εννοιολογικά εργαλεία που θα οικοδομήσουν τον μηχανισμό σύνθεσης της *τινότητας*, θα προέρχονται από την έννοια της πρώτης ύλης και του μορφικού αιτίου. Επιπρόσθετα, θα αναδειχθεί η αμοιβαία εξάρτηση ύλης και μορφής, όπως επίσης και

¹ Ο συγκεκριμένος όρος «*τινότητα*» εκφράζει την ουσία ενός πράγματος, η οποία όμως είναι η ίδια για όλα τα πράγματα του ίδιου είδους. Γι' αυτό και αρκετές φορές ταυτίζεται με το είδος καθαυτό. Πιο συγκεκριμένα η *τινότητα* είναι το «*τι είναι*», ή ακόμα καλύτερα το «*τι είναι για να είναι*», ή «για να ήταν», εάν ποτέ δεν γίνει. Αντιστοιχεί και ισοδυναμεί με τον αριστοτελικό όρο του «*τί ήν είναι*», αλλά υπάγεται στην ορολογία της σχολαστικής περιόδου. Η λέξη αυτή ουσιαστικά μεταφράζει το αγγλικό *whatness* = *quiddity*, δηλαδή το «*τι είναι κάτι*» = *τινότητα* = «*το κάτι είναι*», αλλά που σημαίνει/εννοεί αυτό που το κάνει να είναι αυτό που είναι, υπερβαίνοντας την ιδιότητα.

η έννοια της υπόστασης που θα συνδεθεί με την ύπαρξη ως γενεσιουργός δύναμη της ένωσης ύλης και μορφής. Απώτερος σκοπός του άρθρου είναι να αναμετρηθεί με το θεμελιώδες φιλοσοφικό πρόβλημα του προσδιορισμού του οντολογικού καθεστώτος που χαρακτηρίζει τη φύση της έννοιας και θα επιδιώξω να τεκμηριώσω την υπόσταση της έννοιας στον στοχασμό του Ακινάτη, χάρη στην αμοιβαία αλληλεξάρτηση της ύλης με τη μορφή.

Το συγκεκριμένο άρθρο βρίσκεται ανάμεσα σε δύο διαφορετικές ερμηνευτικές που προσιδιάζουν την ακινάτεια θεώρηση για το οντολογικό καθεστώς που διέπει την *τινότητα*. Η μία άποψη χαρακτηρίζεται από νομιναλιστικές προκείμενες και την αναδεικνύω εκφραζόμενη από τον Clark. Από την άλλη πλευρά, της ρεαλιστικής θεώρησης, θα παρουσιάσω την άποψη του Lehrberger, με την οποία θα συνταχθώ περισσότερο. Η νομιναλιστική προσέγγιση διατηρεί την *τινότητα* μόνον εντός της νόησης, στερώντας της τον πληθυντικό της χαρακτηριστικό όταν αναφέρεται στον πραγματικό κόσμο. Η θέση αυτή δεν αποδίδει, δηλαδή, καθαυτή ύπαρξη στην ουσία, επειδή έχουμε δυσλειτουργία στη σύνθεση ενός ενικού υπαρκτού υλικού όντος με μια πολλαπλή ουσία. Η αντίθετη άποψη, του ρεαλισμού, είναι αναγκασμένη να προβεί σε έναν εννοιολογικό δυισμό, αποδίδοντας μία *τινότητα* για την καθαυτή ουσία και μία *τινότητα* για την ουσία του επιμέρους, όπως θα υποστηριχθεί από τον Owens. Το ερώτημα επομένως που θα τεθεί θα είναι εάν η ανθρωπινότητα καθαυτή μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από την ανθρωπινότητα που βρίσκεται μέσα σε ένα συγκεκριμένο ανθρώπινο ον.

Μέσα σε αυτή την αντιπαράθεση η άποψη που θα υποστηρίξω περιλαμβάνει και τις δύο συνιστώσες, καταλήγοντας όμως στην υπεράσπιση της οντολογικής υποστασιοποίησης των εννοιών και κατά συνέπεια της ουσίας. Θα υιοθετήσω την εξάρτηση της έννοιας από τη νόηση, αφού ο Ακινάτης δεν ακολουθεί τον Αριστοτέλη στην τοποθέτηση της ουσίας εντός του όντος. Θα δείξω ότι η *τινότητα* του συγκεκριμένου όντος θεμελιώνεται στη *σημαινόμενη* (*signata – designated*) ύλη, η οποία υποστασιοποιεί την ουσία ως *σημαινόμενη* μορφή. Στη συνέχεια θα υποστηρίξω ότι η καθαυτή ουσία θα αποκτήσει και αυτή οντολογικό περιεχόμενο και εκτός της νόησης, διότι διαθέτει *σημαινόμενη* μορφή· η οποία, αν και έχει συμβληθεί με τη *μη σημαίνόμενη* ύλη, δύναται να υποστασιοποιήσει την *τινότητα*. Με αυτόν τον τρόπο, διατηρείται η πολλαπλότητα στην ουσία, χωρίς πλέον να αποτελεί το μορφικό αίτιο του όντος υπό το πρίσμα της αριστοτελικής παραδοσιακής ουσιοκρατίας. Με άλλα λόγια, η ουσία αποδίδεται στη νόηση και η οποία αξιώνει πραγματικότητα ως πολλαπλή, επειδή ως άυλη προέρχεται από τον Θεό. Αυτή είναι και η καινοτομία/θέση του άρθρου, που αποβλέπει να αξιοποιήσει τις δύο προκείμενες ύλη και μορφή, αφού αυτές ενέχουν το νοητό και το αισθητό, δηλαδή το ενικό και το πληθυντικό.

Παρόλο που η επιλογή των συγκεκριμένων μελετών/σχολιαστών που παρουσιάζονται και επικεντρώνεται το άρθρο δεν είναι σύγχρονη και επαρκώς επικαιροποιημένη, εξυπηρετεί όμως, κατά τη γνώμη μου, την πρόθεση της εργασίας αυτής. Το πρωτεύον μέλημα της έρευνας είναι να αναδείξει μία θεώρηση της ουσίας,

η οποία ξεπερνάει τις πλατωνικές και αριστοτελικές καταβολές. Εντός αυτού του πλαισίου, εξυπηρετεί η επιλογή σχολιαστών που ερμηνεύουν την *τινότητα* μέσα από δύο αντίθετες κατευθύνσεις. Οι προκείμενες της ύλης και της μορφής φέρνουν αντιμέτωπες την ενικότητα και την πληθυντικότητα, τη νόηση και τον εξωτερικό κόσμο. Επομένως, χρειαζόμουν μελέτες που αμφισβητούν την αυτονόμηση της ουσίας, κάτι που συνεπάγεται και τη στέρηση της κοινότητάς της. Η αντίθετη άποψη διέπεται από τον κλασικό ρεαλισμό, ο οποίος αποδίδει πληθυντικότητα² και υπόσταση στις έννοιες. Λαμβάνοντας υπόψη ότι η προσωπική μου θέση ενσωματώνει και τις δύο πλευρές, σε μια συλλογιστική που γεφυρώνει την αντίθεση-αντιλαμβάνεται κανείς γιατί χρειαζόμουν να αξιοποιήσω με εποικοδομητικό τρόπο τα εκατέρωθεν εννοιολογικά σχήματα, ώστε να πετύχω μια σύνθεση των δύο.

Ο Ακινάτης, παρόλο που συγκροτεί την ουσία με αριστοτελικούς όρους και εύκολα θα μπορούσε να συσχετιστεί με το μορφικό αίτιο, προχωρά πολύ περισσότερο, και αυτό είναι που θέλω να δείξω. Η τοποθέτηση της ουσίας μέσα στο *ον* ως *καθόλου* είναι αριστοτελική θέση, η οποία είναι συνυφασμένη με δύο παραδοχές. Την υποστασιοποίηση της ουσίας, λόγω του ότι «βρίσκει» υλικότητα, και τη διατήρηση της πολλαπλότητάς της ως η ίδια σε πολλά επιμέρους. Αποτελεί, δηλαδή, κάτι κοινό που βρίσκεται σε πολλά όντα/αντικείμενα, με συνέπεια να αποκτά καθαυτή οντολογική υπόσταση. Αυτό που θέλω να δείξω, και ξεχωρίζει τον Ακινάτη, είναι ότι αποσπά την ουσία από το *ον* και την αποδίδει στη νόηση. Υπό αυτήν την έννοια, χρειαζόμουν σχολιαστές που υποστηρίζουν την ενικότητα της ουσίας και τη στέρηση της καθαυτής υπόστασής της, λόγω της *μη σημαινόμενης* ύλης του είδους. Αντίθετα, η *τινότητα* του είδους ως προς τη ρεαλιστική ερμηνευτική προσκρούει στην εξάρτηση από τη νόηση και αναγκάζεται να ψάχνει τρόπους να συγκεραστεί η *τινότητα* του είδους με την *τινότητα* του επιμέρους. Μέσα σε αυτήν τη διαμάχη θέλω να υποστηρίξω μια άποψη που ενσωματώνει τις δύο πλευρές και από την οποία τελικά προκύπτει ένα μοντέλο στο οποίο ο Ακινάτης επιδιώκει να αποσπάσει την ουσία όχι από τα πράγματα, αλλά από τη νόηση. Θα δείξω ότι το επιτυγχάνει αξιοποιώντας τη *μη σημαινόμενη* ύλη.

Πριν ξεκινήσω την ανάλυση για την υπόσταση και τη σύνθεση της ύλης με τη μορφή, αξίζει να γίνει μια σύντομη αναφορά στην πορεία του στοχασμού του Ακινάτη. Το έργο στο οποίο επικεντρώνομαι εδώ είναι το *De esse et essentia* και στο οποίο θα δειχθεί ότι ο Ακινάτης είναι υποστηρικτής της απόσπασης της ουσίας από την υπόσταση. Στο πρώιμο αυτό έργο του θα φανεί ότι η ατομική συγκεκριμένη υπόσταση σε ένα σημαντικό βαθμό δεσμεύει τη μορφή, η οποία λειτουργεί ως το νοητό και καθιστώντας την εξαρτώμενη από τον νου. Υπό αυτήν την έν-

² Η έννοια της πληθυντικότητας εκφράζει τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να αποδοθεί υπόσταση σε κάτι το οποίο από τη φύση του είναι πολλαπλό. Αυτά που από τη φύση τους είναι πολλαπλά είναι οι έννοιες, οι οποίες όμως βρίσκουν οντολογικό περιεχόμενο όταν εντοπίζονται εντός του επιμέρους. Η ανθρωπινότητα είναι έννοια, αλλά που ταυτόχρονα υπάρχει μέσα στον κάθε διακριτό άνθρωπο. Υπό αυτήν την έννοια, έχουμε κάτι πολλαπλό μέσα σε κάτι ενικό. Η πληθυντικότητα θα μπορούσε να διατυπωθεί και ως πολλαπλότητα στο κείμενο, αλλά θέλω να δείξω την αντιπαράθεση σε σχέση με το ενικό στοιχείο-*ον* στο οποίο εμπεριέχεται.

νοια, είναι αναλογικά κοντά στον Αριστοτέλη, ο οποίος εστιάζει στο ατομικό ον ενσωματώνοντας το καθόλου στο επιμέρους. Στα ώριμα έργα όμως του Ακινάτη αυτή η αυτονόμηση του γενικού ως ουσία και ακόμα ως γενική αιτία του ατομικού γίνεται πολύ εντονότερη.

Πιο συγκεκριμένα στα σχόλια στα *Μετά τα Φυσικά* στα βιβλία Κ και Λ, υποστηρίζει ότι το αντικείμενο της μεταφυσικής οφείλει να εστιάσει όχι στις ατομικές υποστάσεις, αλλά στις γενικές εννοιολογικές αιτίες που αποτελούν τις αιτίες των ατομικών αισθητών όντων.³ Θεωρεί δηλαδή ότι η ουσία προηγείται τελικά της ύπαρξης και αποδίδει την προέλευση του ατομικού όντος σε μια ανώτερη υπόσταση, που αναγκαστικά για να διατηρήσει τη γενική αρχή της είναι νοητική. Η αρχή αυτή είναι ο Θεός, ο οποίος δεν έχει ανάγκη την ύλη για να προσδιοριστεί, ενώ δευτερεύοντα ρόλο διαδραματίζουν οι άγγελοι, οι οποίοι συγκροτούν το εννοιολογικό πλαίσιο αποσύνδεσης από την ύλη. Στη *Summa Theologica* σε πολλά σημεία αυτό γίνεται εμφανές. Υπό αυτήν την έννοια, η εξέλιξη της σκέψης του Ακινάτη οδηγείται, κατά τη γνώμη μου, σε μια περαιτέρω απομάκρυνση από τον Αριστοτέλη, αφού ο Θωμάς θεωρεί ότι το έργο της μεταφυσικής είναι ο εντοπισμός μιας ουσίας που δεν ενοικεί εντός του ατομικού όντος, διότι το επιμέρους, λόγω της απειρίας των μορφών του, δεν μπορεί να αποκαλύψει τη γενική αρχή. Το σκεπτικό αυτό θα υποστηριχθεί σε αυτό το άρθρο, αφού ζητούμενο είναι η αποσύνδεση της ουσίας από τις κατηγορίες του νου.

Αξίζει να επισημανθεί, επίσης, ότι η ακινάτεια πρόσληψη της ουσίας αλλά και ακόμα πιο κρίσιμα του ενικού όντος, μπορεί να πραγματοποιηθεί από τη νόηση. Η άποψη αυτή αποτελεί προϊόν συλλογισμού από το ώριμο έργο του Ακινάτη, τη *Summa Theologica*. Στο παρακάτω απόσπασμα από το έργο αυτό, θα δείξω το πώς η νόηση αποκτά πρόσβαση όχι μόνο στο εννοιολογικό/ουσιακό σκέλος, αλλά ακόμα σημαντικότερα στο ίδιο το ενικό/αισθητό ον. Επιπλέον, ο Ακινάτης εδώ θα διαφοροποιηθεί επίσης από την αριστοτελική θέση. Το παρακάτω απόσπασμα νομίζω ότι είναι ενδεικτικό.⁴

Απαντώ λοιπόν ότι η νόησή μας δεν μπορεί να γνωρίζει το ενικό στα υλικά πράγματα με άμεσο και πρωταρχικό τρόπο. Ο λόγος γι' αυτό είναι ότι η αρχή της εξατομίκευσης στα υλικά όντα είναι η *σημαινόμενη* ύλη, ενώ η νόησή μας, όπως ελέχθη προηγουμένως (*q. 85, ar. 1*), αντιλαμβάνεται με το να αφαιρεί το νοητό μέρος του είδους από μια τέτοια υλικότητα. Οπότε, τώρα αυτό που είναι το αφαιρούμενο από μια συγκεκριμένη ενική ύλη είναι το καθόλου. Έτσι η νόησή μας γνωρίζει άμεσα το καθολικό μόνο. Αλλά με έναν άλλο έμμεσο τρόπο, ο οποίος είναι ένα είδος αντανάκλασης, μπορεί να γνωρίσει το ενικό, διότι όπως ελέχθη νωρίτερα (*q. 85, ar. 7*), ακόμα και μετά την αφαίρεση του νοητού ως είδος, η νόηση, για να μπορέσει να κατανοήσει χρειάζεται να στραφεί στο *φάντασμα* μέσω του οποίου αντιλαμβάνεται τα είδη, όπως λέχθηκε στο *De Anima iii, 7*. (Περί Ψυχής)

³ Galluzzo 2014, 225–226.

⁴ Aquinas 2006, q. 86, ar. 1.

Στο κείμενο αυτό, φαίνεται ότι ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι η νόηση έχει πρόσβαση όχι μόνο στα πληθυντικά εννοιολογικά σχήματα, αλλά και στα ενικά αισθητά πράγματα/όντα. Υποστηρίζει, εδώ, ότι η ανθρώπινη νόηση δεν μπορεί να γνωρίσει τα ενικά υλικά όντα άμεσα και πρωταρχικά. Ο λόγος γι' αυτό είναι ότι τα ενικά όντα έχουν ως αίτιο και αρχή της ύπαρξής τους τη *σημαινόμενη* ενική ύλη· εν αντιθέσει με τη νόηση, η οποία, όταν αντιλαμβάνεται, αφαιρεί το νοητό/γενικό από το συγκεκριμένο ενικό ον. Το αφαιρούμενο από το συγκεκριμένο είναι το καθολικό και στο οποίο έχει απευθείας πρόσβαση η νόηση. Παρόλα αυτά και με έναν έμμεσο τρόπο, μέσω ενός είδους αντανάκλασης, η νόηση προσεγγίζει έμμεσα ακόμα και το ενικό. Το επιτυγχάνει αυτό επιστρατεύοντας το αριστοτελικό φάντασμα, το οποίο με έμμεσο τρόπο μπορεί και αναπαριστά το ενικό υλικό ον. Αυτή η θέση του Ακινάτη έχει μεγάλη σημασία, διότι δείχνει ότι σε ένα ωριμότερο έργο του όπως η *Summa Theologica*, επιβεβαιώνεται η εξής άποψή του: ότι παρόλο που το ουσιακό είναι μέρος της νόησης, η νόηση δεν σημαίνει ότι βρίσκεται σε αδυναμία προσέγγισης του ατομικού. Βέβαια οφείλω να τονίσω ότι εδώ ο Ακινάτης διατηρεί την αυτοτέλεια του όντος από το οποίο η νόηση αφαιρεί την ουσία και όχι η έννοια να είναι εξαρτώμενη καντιανά από το υποκείμενο. Νομίζω ότι αυτό είναι σαφές στη *Summa Theologica* σε αντίθεση με τη *De esse et essentia*, όπου εκεί η έννοια δείχνει περισσότερο προερχόμενη από τη νόηση. Τέλος, είναι σημαντικό να καταστεί σαφές ότι από αυτό το απόσπασμα ο Ακινάτης έρχεται σε αντίθεση με την αριστοτελική αντίληψη των *καθόλου*. Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται, σύμφωνα με τον Ακινάτη, ότι τα *καθόλου* είναι προσλήψιμα από τον λόγο, ενώ τα ενικά όντα από την αίσθηση. Ο Ακινάτης νομίζω ότι σαφέστατα υποστηρίζει τη δυνατότητα της νόησης να αντιληφθεί τα ενικά όντα, έστω και με έμμεσο τρόπο. Αλλά ας περάσουμε τώρα στη σχέση της ύλης με τη μορφή.

Τα προβλήματα που πρέπει να αντιμετωπιστούν σχετίζονται αρχικά με την προέλευση της ύλης και της μορφής, ακολούθως αφορούν τον προσδιορισμό της ουσίας του επιμέρους και τέλος με την απόδειξη της ουσίας του είδους, η οποία, αν και προϊόν της νόησης, οφείλει να έχει αντικειμενική υπόσταση. Όλα τα παραπάνω θα αντιμετωπιστούν μέσα από τη συσχέτιση της ύλης με τη μορφή. Σε πρώτη φάση απόλυτη πρωταρχική αιτία είναι ο Θεός, από τον οποίο προέρχεται η ύπαρξη. Η καθαυτή ύπαρξη παράγει την οντολογική σχέση της ύλης με τη μορφή. Κανένα μέρος της σχέσης αυτής δεν υφίσταται το ένα ανεξάρτητα από το άλλο. Βρισκόμαστε εξάλλου σε ένα επίπεδο που απροσδιόριστη είναι και η ύλη και η μορφή. Η εμφάνιση όμως των δύο όρων συγκροτεί το υποστασιακό *είναι*, που αποτελεί την προϋπόθεση για να επακολουθήσει η ουσία.⁵ Η υπόσταση αυτή είναι το καντιανό⁶ πράγμα καθαυτό και στο οποίο θα χρειαστεί να ανατρέξουμε όταν επιδιωχθεί η απόδειξη της ουσίας του είδους. Όπως και να έχει, εκφράζει το υπό-

⁵ Wipfel 2000, 78.

⁶ Στο σύστημα του Ακινάτη που αντιλαμβάνομαι προηγείται η «ύπαρξη» της «ουσίας» με την ευρύτερη έννοια. Αυτή η προτεραιότητα είναι όμως κρίσιμη, διότι, όταν θα βρεθούμε αντιμέτωποι με το πρόβλημα της πολλαπλότητας της ουσίας σε σχέση με την ενικότητα της εξωτερικής πραγματικότητας, θα λειτουργήσει ως διασφαλιστικός παράγοντας για την ύπαρξη της έννοιας

στρωμα, ώστε να μπορεί στη συνέχεια η ύλη με τη μορφή να συσχετιστούν για τη δημιουργία των όντων και των εννοιών.

Στο ξεκίνημα του προβληματισμού υπάρχουν ζητήματα που αφορούν την υπόσταση, η οποία προηγείται της ύλης και της μορφής. Αυτή η υπόσταση παραπέμπει σε μεγάλο βαθμό στην έννοια της ύπαρξης σε συνάρτηση βέβαια με την ουσία, των οποίων όμως πρωταρχική αιτία είναι ο Θεός. Επομένως, η συζήτηση κατευθύνεται στη φύση του Θεού ως αιτία της ύπαρξης. Στο σημείο αυτό ο Brian Davies⁷ ισχυρίζεται ότι σύμφωνα με τον Ακινάτη ο Θεός είναι *ipsum esse subsistens*, δηλαδή *υφιστάμενο on* και παράλληλα η αιτία της ουσίας των όντων. Είναι με άλλα λόγια μια καθαυτή ύπαρξη χωρίς μορφή. Η άποψη αυτή αντιτίθεται βέβαια, όσον αφορά την αναλυτική παράδοση, με μελετητές όπως ο Anthony Kenny,⁸ ο οποίος υποστηρίζει ότι ο Θεός ως *ipsum esse subsistens* ερμηνεύεται ως «σοφιστεία και αυταπάτη». Εντωμεταξύ πολύ ενδιαφέρον παρουσιάζει και η άποψη του Terence Penelhum,⁹ ο οποίος ισχυρίζεται ότι η ουσία και η ύπαρξη του Θεού ταυτίζονται. Ο συλλογισμός του προκύπτει από το γεγονός ότι από την ανθρώπινη οπτική η ύπαρξη του Θεού δεν είναι αυταπόδεικτη, αλλά είναι αυταπόδεικτη για τον ίδιο τον Θεό, δηλαδή καθαυτή. Υπό αυτή την έννοια δεν είναι θέμα δικής μας αδυναμίας και άγνοιας να εξηγήσουμε την ύπαρξη του Θεού, αλλά πρόκειται για τον «λογικό χαρακτήρα της έννοιας» της καθαυτής ύπαρξης στον Θεό.

Για να επανέλθω στην ερμηνεία του Davies, ο οποίος κάνει αναφορά στον Καντ, η έννοια της ύπαρξης δεν αποτελεί ουσιαστικό κατηγορούμενο για το υποκείμενο. Η άποψη του Davies¹⁰ είναι ότι το κατηγορούμενο της «ύπαρξης», δηλαδή σαν να λέμε ότι «ο Θεός υπάρχει», δεν προσδιορίζει τίποτα για το υποκείμενο. Υπό αυτήν την έννοια, η ύπαρξη δεν αποτελεί κριτήριο μέσω του οποίου μαθαίνουμε κάτι για το υποκείμενο, πόσο δε μάλλον όταν αυτό είναι ο Θεός. Αντίθετα οποιοδήποτε άλλο κατηγορούμενο θα μπορούσε να δώσει κάποια πληροφορία και άρα να προσδιορίσει το υποκείμενο.

Ας δούμε τώρα την έννοια της *τινότητας* και στη συνέχεια το πώς προκύπτει. Σύμφωνα με τον Ακινάτη, η *τινότητα* αποτελεί την ουσία ενός πράγματος. Το παρακάτω απόσπασμα είναι ενδεικτικό. Πρώτα απ' όλα ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι η ύλη και η μορφή συνθέτουν την ουσία των πραγμάτων.¹¹

που θα είναι η *τινότητα*. Το καντιανό πράγμα καθαυτό αποτρέπει μια ενικοποίηση, στην οποία οι «επικοινωνίες» και η «κοινότητα» έχουν διακοπεί. Η ενικοποίηση είναι όμως απαραίτητη για την αξιόπιστη ύπαρξη και αυτή μόνο με εξωτερικό κριτήριο διασφαλίζεται. Ο άνθρωπος νους είναι περιορισμένος εντός των εννοιών του, με αποτέλεσμα η *τινότητα* να αντλεί τον πολλαπλό της χαρακτήρα από τη νόηση και όχι από την εξωτερική πραγματικότητα. Αντίστοιχα και εδώ η *μη σημααινόμενη* ύλη της *τινότητας* εμποδίζει την υποστασιοποίηση της *τινότητας*. Θα χρειαστούμε δε αυτό το υποστρωματικό στοιχείο, διότι επιδιώκουμε να υποστηρίξουμε την καθαυτή ύπαρξη μιας έννοιας.

⁷ Davies 1997, 501.

⁸ Davies 1982, 113.

⁹ Penelhum 1977, 135.

¹⁰ Davies 1997, 502.

¹¹ Herrera 2011, 7. Aquinas 1929, Bk 1 d. 3 q. 1 a. 1 resp.

Για τα πράγματα τα οποία συντίθενται από ύλη και μορφή, η φύση ενός πράγματος η οποία ονομάζεται *τινότητα* ή ουσία, αυτή είναι αποτέλεσμα της σύζευξης ανάμεσα στη μορφή και την ύλη, όπως για παράδειγμα η ανθρωπινότητα είναι αποτέλεσμα της σύζευξης ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα.

Από το απόσπασμα αυτό συμπεραίνουμε ότι η *τινότητα* υφίσταται εντός της καθαυτῆς έννοιας, όπως επίσης και εντός του συγκεκριμένου, όπως επιβεβαιώνεται και από το επόμενο απόσπασμα. Το σημαντικό όμως εδώ είναι ότι η ανθρωπινότητα καθαυτή είναι ήδη έννοια και ο Ακινάτης της αποδίδει *τινότητα*. Δηλαδή, η έννοια, όπως η ανθρωπινότητα, διαθέτει ουσία, κάτι που θα οδηγήσει στο οντολογικό ζήτημα της υποστασιοποίησης των εννοιών. Προς στιγμήν πάντως έχουμε την *τινότητα* του είδους, η οποία προκύπτει από την ύλη του είδους και τη μορφή του είδους.¹² Αντίστοιχα είναι το σώμα και η ψυχή. Οι δύο όροι είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένοι, αφού η υπόσταση της *τινότητας* δεν επιτρέπει την απομόνωση μιας μορφής ή μιας ύλης. Η έννοια του ανθρώπου θα αποτελείται από σάρκα και οστά γενικά και αυτό θα αντιπροσωπεύει τη συνιστώσα της ύλης και επίσης η ανθρωπινότητα θα αποτελείται από τη μορφή, η οποία θα είναι συγκεκριμένα η δομική οργάνωση που πραγματώνεται στην ύλη. Αυτή θα είναι η λογικότητα, που θα αντιπροσωπεύει τη συγκεκριμένη μορφή που χαρακτηρίζει τη γενική δομή της ανθρώπινης ύλης και η οποία μορφή δεν θα μπορεί να υφίσταται έξω από αυτή τη γενική ύλη. Αυτή είναι η *τινότητα* του είδους. Στο παρακάτω κείμενο θεωρώ ότι επιβεβαιώνεται το σκεπτικό αυτό, ενώ στη συνέχεια θα αναλύσω την *τινότητα* του συγκεκριμένου ανθρώπου. Ο όρος που χαρακτηρίζει τη μορφή και την ύλη, όταν αυτά συγκεκριμενοποιούνται, είναι το σημαινόμενο. Η συγκεκριμένη ύλη του Σωκράτη είναι η *σημαινόμενη/δεικνύουσα* ύλη του (*materia signata*), με αντίστοιχη ορολογία να ισχύει και για τη μορφή.

Γ' αυτό πρέπει να ξέρουμε ότι αρχή της εξατομίκευσης δεν είναι η κατά οποιονδήποτε τρόπο κατανοούμενη ύλη, αλλά μόνο η *σημαινόμενη* ύλη. Ονομάζω *σημαινόμενη* εκείνη την ύλη, η οποία παρατηρείται κάτω από ορισμένες διαστάσεις. Αυτή η ύλη δεν δηλώνεται μέσα στον ορισμό του ανθρώπου, καθόσον αυτός είναι άνθρωπος, εντούτοις θα μπορούσε να δηλωθεί μέσα στον ορισμό του Σωκράτη, εάν υπήρχε ένας ορισμός του Σωκράτη. Αλλά μέσα στον ορισμό του ανθρώπου δηλώνεται η *μη σημαινόμενη* ύλη: διότι μέσα στον ορισμό του ανθρώπου δεν δηλώνονται τα τάδε οστά και η τάδε σάρκα, αλλά τα οστά και η σάρκα γενικά [= «απόλυτα»], τα οποία είναι η *μη σημαινόμενη* ύλη του ανθρώπου.¹³

Σε συνάρτηση με τα προηγούμενα φαίνεται ότι στο επίπεδο της ουσίας του είδους έχουμε τη *μη σημαινόμενη* ύλη (*materia non signata*) του ανθρώπου. Εκείνο όμως που προσδίδει την *τινότητα* είναι η *σημαινόμενη* μορφή, η οποία συντίθεται (έχει συμβληθεί) με τη *μη σημαινόμενη* ύλη. Αυτή η *σημαινόμενη* μορφή είναι εδώ το μορφικό αίτιο. Θα δειχθεί στη συνέχεια ότι προέρχεται από το έλλογο νόημα που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη λογική. Το γεγονός ότι αυτή η προσδι-

¹² Dewan 2006, 104.

¹³ Ακινάτης 1998, 67.

ορισμένη μορφή δεν μπορεί να υφίσταται έξω από τη γενική ύλη, θα αποτελέσει το σημείο διασύνδεσης νόησης και εξωτερικής πραγματικότητας.¹⁴ Χωρίς την ύλη θα εγκλωβιζόταν η *τινότητα* μόνον εντός του ιδεαλισμού της, μόνον εντός του φαινομένου εντός της νόησης· ενώ η παρουσία της ύλης, που ουσιαστικά είναι φορέας της υπόστασης διατηρεί το μέσον, ώστε η *τινότητα*, παρόλο που αποτελεί νοητικό ον, την ίδια στιγμή να μπορεί να αποκτήσει υπόσταση/είναι. Οπότε, οφείλει η *τινότητα* την αιτία της στη *σημαινόμενη* μορφή, αλλά την καθαυτή ύπαρξή της στη *μη σημαίνόμενη* ύλη. Με αυτόν τον τρόπο, έχουμε διαυλο επικοινωνίας ενός νοητικού όντος με τον έξω κόσμο. Θα επανέλθω προς το τέλος του άρθρου σε αυτό το σημείο.

Όσον αφορά την ουσία του συγκεκριμένου ανθρώπου Σωκράτη, το προηγούμενο απόσπασμα είναι πλήρως διαφωτιστικό. Η *τινότητα* του κάθε όντος επιτυγχάνεται μέσα από τη *σημαινόμενη* ύλη του και κατ' επέκταση από τη *σημαινόμενη* μορφή του. Η εξατομίκευση μιας οντότητας όπως ο Σωκράτης προσδιορίζεται από τη *σημαινόμενη* ύλη του. Δηλαδή, η ουσία του Σωκράτη είναι τα συγκεκριμένα οστά και η σάρκα του που έχουν μεταβεί από τη γενικότητα του ανθρώπινου είδους και πραγματώθηκαν στο συγκεκριμένο ον. Επομένως, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η αρχή της εξατομίκευσης στον Ακινάτη (δηλαδή το μορφικό αίτιο στο επιμέρους) είναι η *σημαινόμενη* ύλη. Είναι άλλωστε κάτι που μόνον ο Σωκράτης το διαθέτει, όπως και για τον καθένα η προσωπική του ύλη. Το βασικό όμως εδώ είναι ότι έχουμε μετάβαση από τη γενική ύλη στη συγκεκριμένη και ότι η *τινότητα* είναι μια ουσία που αφορά και την έννοια και το συγκεκριμένο. Αυτά ξεκαθαρίζουν και από το παρακάτω χωρίο.

Είναι λοιπόν φανερό ότι η ουσία του ανθρώπου και η ουσία του Σωκράτη διαφέρουν μεταξύ τους μόνο κατά το σημαίνόμενο και το μη σημαίνόμενο. Γι' αυτό ο Σχολιαστής λέει στο 7^ο βιβλίο της *Μεταφυσικής*: «Ο Σωκράτης δεν είναι τίποτα άλλο παρά ζωικότητα και λογικότητα, οι οποίες είναι το τι – Είναι του». Έτσι και η ουσία του γένους διαφέρει από την ουσία του είδους κατά το σημαίνόμενο και το μη σημαίνόμενο, μολονότι σε κάθε μια από τις δύο είναι άλλος ο τρόπος της σήμανσης: η σήμανση του ατόμου έναντι του είδους γίνεται μέσω της ύλης, η οποία έχει προσδιορισθεί μέσω των διαστάσεων. Αλλά η σήμανση του είδους έναντι του γένους γίνεται μέσω της συγκροτητικής [= ειδοποιού] διαφοράς, η οποία συνάγεται από τη μορφή του πράγματος.¹⁵

Στο κείμενο αυτό έχουμε τη διευκρίνιση ότι η *τινότητα* του είδους προσδιορίζεται μέσα από το γένος και ότι η *τινότητα* του επιμέρους από το είδος. Το κριτήριο είναι η σήμανση στην ύλη. Για τον Σωκράτη, η ζωικότητα αντιπροσωπεύει τη γενική ύλη που έγινε συγκεκριμένη και η λογικότητα, που είναι η *σημαινόμενη* μορφή του είδους και συντέθηκε με τη *σημαινόμενη* ύλη του. Η ύλη αυτή μάλιστα συγκεκριμενοποιείται μέσω των διαστάσεων. Επομένως, έχουμε την ύλη και τη μορφή που

¹⁴ Scarpelli 2014, 142.

¹⁵ Ακινάτης 1998, 69.

χαρακτηρίζει την ουσία του είδους και του επιμέρους, με καθοριστικό κριτήριο τη σήμανση της ύλης για το επιμέρους και τη σήμανση της μορφής για την έννοια. Είναι ιδιαίτερα σημαντικό να επικεντρωθώ στην *τινότητα* του είδους.¹⁶ Η σήμανση της μορφής ουσιαστικά είναι η *τινότητα* του είδους, η οποία στην περίπτωση του ανθρώπου είναι η λογικότητα.¹⁷ Στο κείμενο ονομάζεται ως η ειδοποιός διαφορά και χάρη στο υπόστρωμα της γενικής ύλης (σάρκα και οστά), επιτυγχάνει την υποστασιοποίηση της ουσίας. Προς το τέλος του άρθρου θα παρουσιάσω το φιλοσοφικό διακύβευμα της απόδειξης της *τινότητας* του είδους. Σε αυτό το σημείο θέλω να παραμείνω στα χαρακτηριστικά της έννοιας, αλλά και του τρόπου σύνθεσης αυτής. Το παρακάτω κείμενο μας εισάγει στο σκεπτικό που θα αναλύσω.

Omnis autem forma de se communis est: unde additio formae ad formam non potest esse cause individuationis.¹⁸

Οπότε τώρα κάθε μορφή η ίδια καθ' αυτή είναι κοινή: Έτσι η πρόσθεση μιας μορφής πάνω σε μια άλλη μορφή, δεν μπορεί να αποτελεί την αιτία της εξατομίκευσης.

Είδαμε μέχρι στιγμής ότι η *τινότητα* του είδους έγκειται στη σήμανση της μορφής. Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της ουσίας της κάθε έννοιας, είναι ότι διαθέτει ταυτόχρονα πολλαπλό και ενικό οντολογικό περιεχόμενο. Η «κοινότητα» που χαρακτηρίζει την *τινότητα* του είδους εμποδίζει την υποστασιοποίησή της, γι' αυτό και διέπεται από τη *μη σημαινόμενη* ύλη. Αυτό είναι μια αναγκαιότητα, διότι στο υποστατικό επίπεδο συμπίπτει η πολλαπλότητα όλων των δυνατών προσδιορισμών με το *είναι* της ουσίας. Στη συλλογιστική του Ακινάτη η ύπαρξη προηγείται της ουσίας, αλλά, επειδή ο Ακινάτης υποστασιοποιεί την ουσία, είναι ταυτόχρονα επιβεβλημένο αυτή η *μη σημαινόμενη* ύλη να γίνεται αποδέκτης όλων των δυνατών προσδιορισμών. Οπότε, πρόκειται για μια ύπαρξη που έχει δύναμη δυνατότητας υπό το πρίσμα ότι περικλείει όλες τις δυνατές διαφοροποιήσεις, με την ίδια να παραμένει ως το προσδιορισμένο απροσδιόριστο υποκείμενο της μεταβολής. Ένα πρότυπο μοντέλο μιας δομής¹⁹ που μπορεί να δεχθεί όλους τους προσδιορισμούς με το ίδιο να παραμένει αμετάβλητο. Εάν τώρα λάβει κανείς υπόψη του ότι στη σύνθεση της ύλης με τη μορφή η *τινότητα* που παράγεται προκύπτει από μια *μη σημαινόμενη* ύλη, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι εδώ αντιστοιχεί η πρώτη

¹⁶ Στο «είδος» είναι που υπάρχει και το πρόβλημα, διότι αυτό είναι που μπορεί να ερμηνευθεί είτε ως ενικό είτε ως πολλαπλό. Επιπλέον, η προέλευση του είδους μπορεί να είναι είτε από την εξωτερική καθαυτή πραγματικότητα είτε από τον ανθρώπινο νου. Η έννοια του είδους είναι πάντως σημαντική, διότι η προκύπτουσα ουσία του επιμέρους είναι ο συνδυασμός παράγοντας ανάμεσα στο γενικό και το ατομικό.

¹⁷ Harris 1924–1925, 235.

¹⁸ Owens 1994, 179. *Quodl.* 7, 1, 3c; σ. 136.

¹⁹ Με σύγχρονους όρους, θα τολμούσα να το παρομοιάσω με το DNA. Εάν θεωρήσουμε ότι ο γενετικός κώδικας δηλαδή εμπεριέχει όλους τους δυνατούς συνδυασμούς σε δύναμη κατάσταση, ενώ το ίδιο το DNA είναι αμετάβλητο και γενεσιουργός αιτία όλων των ουσιακών επιμεροποιήσεων. Πρόκειται για μία καθολική ύπαρξη, δηλαδή, της οποίας η ουσία ενώνει και διαχωρίζει ταυτόχρονα τις ατομικότητες.

ύλη. Η αριστοτελική πρώτη ύλη είναι αυτή που μπορεί να είναι απροσδιόριστη και συνάμα μπορεί να δεχθεί όλους τους προσδιορισμούς. Οπότε, και εδώ αυτός ο διττός χαρακτήρας της γενικής ύλης εξυπηρετεί για να διασφαλίσει την προκειμένη της πολλαπλότητας, αλλά και της επικείμενης υποδοχής της ενικότητας. Πόσο δε μάλλον όταν η ενικότητα θα προκύψει από την προκειμένη της μορφής που θα συντεθεί με τον φορέα της πολλαπλότητας της *μη σημαινόμενης* ύλης. Ο παράγοντας της ύλης πάντως δεν εξυπηρετεί μόνο τη μετάβαση από το γενικό στο ενικό, αλλά ακόμα πιο κρίσιμα θα συμβάλλει στη διασύνδεση νόησης και εξωτερικού κόσμου, όπως θα δείξω στη συνέχεια.

Ένα σημαντικό ζήτημα που χρειάζεται να εξεταστεί πολύ προσεκτικά είναι η σχέση της υπόστασης με την ουσία. Το πρόβλημα δηλαδή των προϋποθέσεων του διαχωρισμού μεταξύ τους. Γνωρίζοντας φυσικά ότι και τα δύο συνυπάρχουν εντός μιας συγκεκριμένης οντότητας, το πρόβλημα εντοπίζεται στην εξάρτηση του ενός από το άλλο και στη διαφορετική φύση τους. Η ύπαρξη ενική, η ουσία πληθυντική. Κι όμως συνυπάρχουν το είναι (*esse*) και η ουσία (*essentia*), συγκροτώντας την υπόσταση (*substantia*) του κάθε πεπερασμένου όντος (*ens*). Όπως είναι γνωστό, ο Αριστοτέλης τοποθετεί την ουσία μέσα στα πράγματα. Τον συλλογισμό αυτό τον ακολουθεί και ο Ακινάτης, γι' αυτό και συνυπάρχει η *esse* και η *essentia* εντός του πράγματος. Την άποψη αυτή υιοθετεί και ο Copleston,²⁰ ο οποίος ισχυρίζεται τη μη χωριστή υπόσταση των εννοιών και ότι βρίσκονται εντός των επιμέρους. Η θέση αυτή όμως διατηρεί την «κοινότητα» των εννοιών και κυρίως την πραγματικότητα της υπόστασής τους.²¹ Αφού έχουν υπόσταση, αποδεικνύονται στη συνέχεια και όμοιες οι έννοιες. Ενώ λοιπόν αρχικά ο Ακινάτης είναι «αριστοτελικός», στη συνέχεια με πολύ σαφή τρόπο υποστηρίζει ότι οι έννοιες αποτελούν περιεχόμενο της νόησης. Αυτή η καινούρια προκειμένη²² συνεπάγεται όχι μόνον την αδυναμία υποστασιοποίησης των εννοιών, αλλά πολύ περισσότερο τη στέρηση της «κοινότητας». Αυτή είναι και η μεγάλη διαφορά με τον Αριστοτέλη. Είναι πολύ χαρακτηριστική η εξής φράση του Ακινάτη:²³

Η ενότητα ή η *κοινότητα* της ανθρώπινης φύσης, ωστόσο, δεν καθορίζεται από τα πράγματα, αλλά μόνο σύμφωνα με τις θεωρήσεις μας.

Όλο το παραπάνω πρόβλημα θεωρώ ότι ο Ακινάτης το αντιμετωπίζει μέσα από την πολλαπλότητα του «υπάρχειν». Αυτή η πολλαπλότητα του «υπάρχειν» θα επηρεάσει και την ουσία φυσικά ως άρρηκτα συνδεδεμένη με την υπόσταση, είτε

²⁰ Copleston 1962, 46.

²¹ Clark 1974, 169.

²² Εφόσον οι έννοιες θα έχουν οντολογική προέλευση από τον νου, προκύπτει αποσύνδεση από την εξωτερική πραγματικότητα, διότι δεν είναι δεδομένη η αδιαμεσολάβητη σχέση νόησης και εξωτερικής πραγματικότητας. Επιπλέον, θεωρώντας ότι η προέλευση είναι ο νους, αυτόματα η κάθε έννοια είναι μέρος της ενικότητας του όντος από το οποίο προέρχεται. Τα όντα όμως δεν «επικοινωνούν» μεταξύ τους, διότι το σημείο της επικοινωνίας δεν είναι εξωτερικό ως προς το *ον*, με αποτέλεσμα η καθολικότητα των εννοιών να μην υφίσταται.

²³ *Sum. Theol.*, I, 39, 4, *ad* 3. Clark 1974, 163.

πρόκειται για την *τινότητα* του είδους είτε για την *τινότητα* του συγκεκριμένου όντος. Ο Ακινάτης αρχικά τοποθετεί την *τινότητα* εντός του όντος, κάτι που το κάνει για να συνδεθεί με την υπόσταση, και την ίδια στιγμή διατηρεί την «κοινότητα» του είδους. Στη συνέχεια όμως ξεπερνώντας τον αριστοτελισμό, εισάγει την *τινότητα* του είδους εντός της νόησης, ώστε να διασφαλίσει την επαφή νόησης και εξωτερικής πραγματικότητας, με το μεγάλο αντίτιμο όμως να στερήσει από την *τινότητα* του είδους την «κοινότητα». Αυτό δεν δημιουργεί πρόβλημα στην *τινότητα* του επιμέρους, διότι εκεί έχουμε *σημαινόμενη* ύλη και οι *τινότητες* είναι βολικά συνδυασμένες να είναι εξατομικευμένες. Στην περίπτωση όμως της *τινότητας* του είδους, λόγω της *μη σημαινόμενης* ύλης, η υπόστασή της είναι πλέον αμφιλεγόμενη. Εάν οι *τινότητες* του είδους θεωρηθούν πολλαπλές έχουν αποσυνδεθεί από την ενικότητα της υπάρξεώς τους, ενώ εάν θεωρηθούν ενικές έχουμε το πρόβλημα νόησης και εξωτερικού κόσμου, διότι χάθηκε η «κοινότητα». Ο Ακινάτης λοιπόν επειδή ενδέχεται να έχει το πρόβλημα με τη *μη σημαινόμενη* ύλη του είδους, την ενσωμάτωση της *τινότητας* στον νου και την ανάγκη να αποκαταστήσει τη χαμένη «κοινότητα» του είδους, επιδιώκει να επαναφέρει την ενικότητα μέσω του «υπάρχειν» στο επίπεδο του είδους. Το παρακάτω απόσπασμα είναι ενδεικτικό:

Differunt autem secundum esse; non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis.²⁴

Στον βαθμό εντούτοις που οι τρόποι του «υπάρχειν» διαφέρουν μεταξύ τους, συνεπάγεται ότι ο τρόπος του «υπάρχειν» του αλόγου είναι άλλος από τον τρόπο του «υπάρχειν» του ανθρώπου γενικά, και ο τρόπος του «υπάρχειν» ενός συγκεκριμένου ανθρώπου είναι διαφορετικός από τον τρόπο του «υπάρχειν» ως προς έναν άλλο άνθρωπο.

Εάν η *τινότητα* του είδους θεωρηθεί υπαρκτή μόνο μέσω της *σημαινόμενης* μορφής, έχει χαθεί η σύνδεσή της με την ύλη· η οποία ύλη είναι *μη σημαινόμενη* (δηλαδή αποσυνδέθηκε η *τινότητα* από τη σχέση ύλης και μορφής) και κυρίως χάνεται η «κοινότητά» της, λόγω της αναγκαίας ενσωμάτωσης της *τινότητας* εντός της νόησης. Είναι αναπόφευκτο το πρόβλημα, διότι έχουμε εξατομίκευση της μορφής και πολλαπλότητα ταυτόχρονα. Οπότε, θα χρειαστεί εντός της σφαίρας του είδους να θεμελιωθεί ένα κριτήριο που να νομιμοποιεί την πολλαπλότητα και αυτό να μην προέρχεται από τη νόηση. Το κριτήριο αυτό είναι το «υπάρχειν» που προσδίδει ενικότητα με τους νομιναλιστικούς όρους που χρησιμοποιήθηκαν για το επιμέρους ον. Η λογική του διαφορετικού τρόπου ύπαρξης του αλόγου από τον άνθρωπο θεωρώ ότι εξυπηρετεί την προσπάθεια, η *τινότητα* του είδους να κάνει οντολογική έξοδο από τα όρια του νου διατηρώντας την πολλαπλότητά της. Για να το πετύχει αυτό ο Ακινάτης αξιοποιεί την αντιστροφή της παραδοσιακής οντολογίας, κάνοντας την ύπαρξη να προηγείται της ουσίας σε πρώτη φάση· αλλά στη συνέχεια που θα χρειαστεί έξοδο από τον νου (όπου η ουσία πρέπει να γίνει ύπαρξη), επειδή δεν έχει *σημαινόμενη* ύλη στο επίπεδο του είδους, εφαρμόζει την ίδια

²⁴ Owens 1994, 175. ST I, 3, 5· IV, p. 44.

μεθοδολογία με το επιμέρους ον. Εφαρμόζει δηλαδή τον νομιναλισμό ανάμεσα σε ουσίες των ειδών. Όπως διαφέρει ο Σωκράτης από τον Πλάτωνα, έτσι διαφέρει και το άλογο από τον άνθρωπο στην αναλογία του είδους. Το σύνθετο όμως εδώ είναι να μη χαθεί η πολλαπλότητα του είδους, διότι στην πραγματικότητα, εάν διατηρηθεί και επιτραπεί η αναλογία που αναφέρθηκε, θα έχει αποδειχθεί/λυθεί το πρόβλημα των *καθόλου*.²⁵ Υποστηρίζω ότι ο Ακινάτης επιδιώκει την υποστήριξη για την πολλαπλότητα της ουσίας του είδους. Αντίθετη άποψη εκφέρουν άλλοι σχολιαστές, οι οποίοι θεωρούν ότι η *τινότητα* του είδους δεν μπορεί να αποσυνδεθεί από την εντικότητα της υπόστασης.

Σύμφωνα με τον Clark²⁶ χρειάζεται όχι μόνο να υιοθετήσουμε την άποψη αυτή του Ακινάτη περί περιορισμού της ουσίας μόνο εντός της νόησης, αλλά να εξάγουμε επίσης το συμπέρασμα ότι η *τινότητα* αυτή είναι ενική. Με το τελευταίο επιχείρημα διαφωνεί ο Owens,²⁷ ο οποίος υπερασπίζεται την ενική και πληθυντική φύση της ουσίας. Το παρακάτω απόσπασμα είναι ενδεικτικό.

Η θωμική κοινή φύση, από την άλλη πλευρά, δεν είναι ούτε ενική ούτε πολλαπλή η ίδια καθαυτή, αλλά ικανή να είναι και τα δύο. Είναι ενική όταν προσλαμβάνεται από τη νόηση, είναι ενική όταν βρίσκεται μέσα σε ένα συγκεκριμένο ον, αλλά είναι πολλαπλή όταν αναφέρεται σε πολλά επιμέρους... Η ενότητα και η πολλαπλότητα είναι συνδεδεμένες με τη σφαίρα του συμπτωματικού ή του ενδεχομενικού, όσον αφορά τη θεώρηση της κοινής φύσης.²⁸

Ο Owens είναι σαν να υποστηρίζει ότι έχουμε μια ουσία για τον Σωκράτη και μια ουσία για τον άνθρωπο. Και στις δύο περιπτώσεις η ουσία αυτή είναι η ανθρωπινότητα, αλλά στην περίπτωση του Σωκράτη είναι ενική, ενώ στην άλλη περίπτωση πληθυντική. Η ίδια ουσία, δηλαδή, που ανάλογα με το υπόστρωμα της περίπτωσης προσαρμόζει την εντικότητα ή την πολλαπλότητά της. Αντίθετα ο Clark απορρίπτει αυτό το σκεπτικό, με το επιχείρημα ότι δεν μπορεί να γίνει ο διαχωρισμός ουσίας και ύπαρξης. Σύμφωνα με τον Clark,²⁹ ο Owens αντιλαμβάνεται τη διάκριση ανάμεσα στην ουσία και την ύπαρξη ως διάκριση ανάμεσα στο περιεχόμενο της ουσίας και την πολλαπλότητα των υπάρξεων. Το περιεχόμενο της ουσίας δηλαδή παραμένει το ίδιο, ενώ δεν θα έπρεπε να ισχύει αυτό, αφού οι υπάρξεις είναι πολλές. Επιπλέον, η αποσύνδεση της ουσίας από την ύπαρξη είναι κάτι που σύμφωνα με τον Clark δεν επιτρέπεται να γίνει, αφού η υπόσταση είναι ενική άρα και η ουσία πρέπει να είναι ενική. Η άποψη του Clark, κατά τη γνώμη μου, έχει αποκλειστικά νομιναλιστικό χαρακτήρα. Οφείλω βέβαια να αναγνωρίσω ότι ο Clark³⁰ διευκρινίζει ότι αποδέχεται τα *καθόλου* ως πολλαπλές έννοιες και ότι την εντικότητα την αποδίδει μόνο στη μορφή στη σκέψη του Ακινάτη. Συ-

²⁵ Owens 1988, 294.

²⁶ Clark 1974, 164.

²⁷ Owens 1959, 218.

²⁸ Owens 1959, 220.

²⁹ Clark 1974, 171.

³⁰ Clark 1974, 168.

ντάσσομαι με τον Owens για την πολλαπλότητα της ουσίας, παρόλο που δέχομαι πλήρως το επιχείρημα του Clark για την υποστασιοποίηση της ουσίας χάρη στη *σημαινόμενη* ύλη.

Ο Ακινάτης σύμφωνα με τον Clark³¹ τοποθετεί αριστοτελικά τα καθόλου εντός του όντος. Επιπλέον, η διάκριση ουσίας και ύπαρξης έχει ως συνέπεια η ουσία να γίνεται ενική, αφού αυτή βρίσκεται ως μία μέσα σε πολλά. Υπό αυτήν την έννοια, επειδή πρόκειται για την ίδια ουσία, θα μπορεί να θεωρηθεί πολλαπλή. Αυτή η άποψη όμως έρχεται σε αντίθεση με την εξάρτηση της ουσίας από τη νόηση. Κατά τη δική μου άποψη, ο Ακινάτης δέχεται την καθαυτό ύπαρξη των καθόλου, η οποία είναι ανεξάρτητα υπαρκτή, παρόλο που βρίσκεται μέσα στα επιμέρους όντα. Το πρόβλημα που έχει να αντιμετωπίσει ο Ακινάτης είναι το πώς θα αποσυνδέσει την έννοια-καθόλου από τη νόηση και όχι από τα πράγματα. Αλλιώς η πολλαπλότητά τους (έννοιες) είναι δεδομένη, το πρόβλημα είναι η οντολογική τους θεμελίωση. Χαρακτηριστικό απόσπασμα είναι το παρακάτω.

Όμοια, δεν μπορεί να λεχθεί ότι η έννοια του γένους ή του είδους ανήκει στην ανθρώπινη φύση, η οποία σύμφωνα με τον ορισμό του όντος το σιδήποτε εντός του θα είναι ενικό. Διότι η ανθρώπινη φύση δεν μπορεί να βρεθεί στα επιμέρους όντα εξαιτίας του ότι είναι ένα πράγμα που ανήκει σε πολλά, κάτι που αντικατοπτρίζει την έννοια που το καθολικό εκφράζει.³²

Το συγκεκριμένο σκεπτικό όμως δημιουργεί προβλήματα στην ερμηνεία για την ενικότητα ή την πολλαπλότητα της μορφής. Κατά την προσωπική μου ερμηνεία, η *τινότητα* του είδους συμπίπτει με τη *σημαινόμενη* μορφή, οπότε δεν θα μπορούσε η *τινότητα* να είναι πολλαπλή και η *σημαινόμενη* μορφή ενική. Το παρακάτω απόσπασμα δείχνει την εισαγωγή της ουσίας μέσα στο πράγμα, ενώ το επόμενο την εξάρτηση της ουσίας από τη νόηση.

Ωστόσο, τα καθόλου δεν είναι αυθύπαρκτες υποστάσεις, αλλά διαθέτουν οντότητα/υπόσταση μόνο εντός των ατομικών πραγμάτων, όπως έχει αποδειχθεί στα *Μεταφυσικά* VII [VII, 13, 1038b 15]³³

Οπότε, με τον ίδιο τρόπο όπως η κάθε μορφή η ίδια καθαυτή είναι καθολική, έτσι σε συσχέτιση με τη μορφή μάς κάνει αυτό να γνωρίζουμε την ύλη μόνο μέσω των καθολικών εννοιών.³⁴

Κατά την άποψή μου, ο Ακινάτης δεν υποπίπτει σε αντίφαση. Η τοποθέτηση της *τινότητας* στο πράγμα, από μόνη της δεν στερεί την «κοινότητα», όπως εσφαλμένα συμπεραίνει ο Clark. Εκείνο που στερεί την «κοινότητα» είναι η εξάρτηση της *τινότητας* από τον νου, διότι εκείνος δίνει την πολλαπλότητα σύμφωνα με το προηγούμενο και επόμενο απόσπασμα. Από την οπτική της αριστοτελικής ουσίας η *τινότητα* θα ήταν πολλαπλή, διότι η ίδια θα βρισκόταν σε πολλά πράγματα. Όταν όμως, ακινάτεια μιλώντας, είναι εξαρτώμενη από τον νου, σημαίνει

³¹ Clark 1974, 169.

³² *De Ente et Essentia*, IV, *De Verit.*, II, 6, ad 1, *Sum. Theol.*, I, 39, 4, ad 3. Clark 1974, 169.

³³ *Sum. Cont. Gent.*, I, 65, 2. Clark 1974, 169.

³⁴ *De Verit.*, X, 5, ad Resp. Clark 1974, 169.

οτι δεν είναι καθαυτή πολλαπλή αλλά ενική. Για να αποκτήσει την αριστοτελική πολλαπλότητά της περνάει μέσα από τον νου και πλέον η ίδια η νόηση γίνεται το κριτήριο για να γνωρίζουμε και την ίδια την ύλη. Έχουμε δηλαδή συγκρότηση του αντικείμενου από το υποκείμενο. Ξεκάθαρα στο παραπάνω χωρίο ο Ακινάτης δηλώνει ότι και η γνώση της ύλης που έχουμε πραγματοποιείται μέσω των εννοιών (*καθόλου*). Επομένως, ο Ακινάτης τελικά υποστηρίζει την πολλαπλότητα της καθαυτής *τινότητας*, παρόλο που αυτή βρίσκεται μέσα στα πράγματα, διότι προηγουμένως έχει ήδη δεχθεί και την εξάρτηση των υλικών υποστατικών πραγμάτων από τη νόηση. Με την προϋπόθεση ότι και η υλικότητα υπόκειται στη νόηση, γίνεται οι έννοιες να παραμείνουν πολλαπλές. Το τίμημα βέβαια αυτού του συλλογισμού είναι να μην έχει η νόηση πρόσβαση στο καθαυτό της εξωτερικής πραγματικότητας. Αυτό το αντιμετωπίζει ο Ακινάτης με τους διάφορους τρόπους του «υπάρχειν» που θα αναλύσω στη συνέχεια. Σε συνάρτηση με τα προηγούμενα πάντως το παρακάτω απόσπασμα είναι απολύτως χαρακτηριστικό.

Διότι μέσα στη νόηση η ίδια η ανθρώπινη φύση έχει ένα *Είναι* αποσπασμένο από όλα όσα εξατομικεύουν. Γι' αυτό και έχει μια ομοιόμορφη σχέση προς όλα τα άτομα που είναι έξω από την ψυχή, καθόσον η ανθρώπινη φύση είναι εξίσου όμοια σε όλα τα άτομα και οδηγεί στη γνώση όλων των ατόμων, καθόσον αυτά είναι άνθρωποι. Κι εξαιτίας του γεγονότος ότι η ανθρώπινη φύση έχει μια τέτοια σχέση προς όλα τα άτομα, η νόηση επινοεί την έννοια του είδους και την αποδίδει στην ανθρώπινη φύση. Γι' αυτό ο Σχολιαστής λέει στην αρχή του *Περί Ψυχής* ότι «η νόηση είναι αυτή που επιφέρει στα πράγματα τη γενικότητα»· το ίδιο λέει και ο Αβικέννα στη *Μεταφυσική* του.³⁵

Από το απόσπασμα αυτό ο Ακινάτης θέτει τον προβληματισμό του για την καθαυτό φύση/υπόσταση της ουσίας. Το πρόβλημα με την ουσία στην έννοια είναι ότι αυτή βρίσκεται μόνο μέσα στη νόηση και όχι στην εξωτερική πραγματικότητα. Αυτό είναι ένα μεγάλο πρόβλημα που στην αντίστοιχη εποχή αναλύεται από έναν άλλο σπουδαίο σχολαστικό φιλόσοφο, τον Ockham, πίσω από το επιχείρημα ότι η πολλαπλότητα, δηλαδή η έννοια, δεν υπάρχει καθαυτή στη φύση.³⁶ Στον έξω από τον νου κόσμο υπάρχουν μόνο ατομικότητες. Αντίθετα, η νόηση, επειδή «δουλεύει» με έννοιες, προφανώς αντιλαμβάνεται πολλαπλότητες, όπως η έννοια του ανθρώπου, διότι έτσι πραγματώνεται η κατανόηση.³⁷ Σύμφωνα με το παραπά-

³⁵ Ακινάτης 1998, 101.

³⁶ Inagaki 2018, 184.

³⁷ Αργότερα αυτό θα οριοθετηθεί ως συνειδησιακή ενότητα. Η λειτουργία της νόησης είναι να αφαιρεί το γενικό μέσα από το ατομικό. Υπό αυτή την έννοια δεν συλλαμβάνει ατομικότητες, αλλά τις ενώνει και σχηματίζει παραστάσεις χάρη στην ενωτική της ιδιοσύσταση. Ο ενωτικός της χαρακτήρας οφείλεται στην αναγκαιότητα να διατηρεί η νόηση την ενότητα του εαυτού της, δηλαδή να γνωρίζει ότι είναι πάντα η ίδια. Το αντίτιμο είναι να χάνει την εξωτερική πραγματικότητα, αφού η τελευταία αποτελείται από ατομικότητες, ενώ η νόηση σχηματίζει παραστάσεις που έχουν νόημα γι' αυτήν. Η αυτονόηση [(ανάκλαση), (υποκείμενο – αντικείμενο)] της νόησης είναι η προϋπόθεση της αυτοσυνειδησίας και κατ' επέκταση του «κατανοείν». Παρόλο που ο Ακινάτης δεν συλλαμβάνει την αυτοσυνειδηση ως προκειμένη του «κατανοείν», εν τούτοις συγκροτεί το αντικείμενο μέσα από το υποκείμενο.

νω χωρίο, ο Ακινάτης δείχνει να υιοθετεί τη νομιναλιστική άποψη και πράγματι να αποδέχεται ότι η *τινότητα* του είδους βρίσκεται μόνο εντός της νόησης. Είναι εντυπωσιακό το σημείο που διατυπώνει ότι η νόηση επινοεί την έννοια του είδους. Η αποδοχή αυτής της νομιναλιστικής θέσης συνεπάγεται ταυτόχρονα τις συνέπειες που προκύπτουν από την αδύνατη πλέον ταύτιση ανάμεσα στο νοητό και το αντικείμενο.³⁸ Κάτι που αποτελούσε το κριτήριο της αλήθειας της πραγματικότητας και που ίσχυε μέσω της πλατωνικής ιδέας. Περαιτέρω παρενέργεια της απόρριψης της πλατωνικής ιδέας αναμένεται να αποτελεί και η απόρριψη της καθαυτού πραγματικότητας της ίδιας της ουσίας της έννοιας, αφού αυτή βρίσκεται μόνο μέσα στη νόηση και όχι εκτός αυτής.

Αυτή η σύνδεση των εννοιών ως ουσίες με τη γλωσσική φύση είναι ένα ζήτημα με το οποίο ασχολείται επίσης ο Robert Pasnau. Σε ένα άρθρο του³⁹ εξετάζει τη συλλογιστική των σύνθετων προτάσεων, οι οποίες ανάγονται σε απλές μέσω της διαίρεσης. Με άλλα λόγια διερευνάται η εννοιολογική σκέψη σε τι βαθμό είναι όμοια με τη γλωσσική δομή. Το πρόβλημα αυτό έχει φυσικά τις ρίζες του στη χρήση των συμβόλων, τα οποία κατά πόσον αντιστοιχούν στα πράγματα είναι το ερώτημα. Ο Pasnau αναπτύσσει τον συλλογισμό του μέσα από δύο κεντρικά επιχειρήματα, τα οποία είναι τα εξής: το πρώτο είναι ότι το περιεχόμενο του νου είναι σε ένα βαθμό γλωσσικό. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει μια σύμπτωση/ταύρισμα ανάμεσα σε αυτά που σκεπτόμαστε και σε αυτά που εκφράζουμε μέσω της γλώσσας. Την ομοιότητα αυτή την ονομάζει *σημασιολογική* (semantic likeness). Η δεύτερη άποψη/επιχείρημα του Pasnau⁴⁰ είναι η λεγόμενη *συντακτική ομοιότητα* (syntactic likeness), η οποία αποδίδει έναν πολύ αυστηρό χαρακτήρα στην ομοιότητα ανάμεσα στην καθαυτή σκέψη και την αντιστοιχή της με τη γλωσσική διατύπωση. Σε αυτό το σχήμα συνεπάγεται ότι η κάθε σκέψη ανάγεται σε απλούστερες μορφές εννοιών, οι οποίες τελικά αντιστοιχούν σε συγκεκριμένες λέξεις υπό το πρίσμα μιας οντολογικής ταύτισης. Ο Pasnau θεωρεί ότι στην περίπτωση αυτή το μέσον είναι διακριτό από το περιεχόμενο της σκέψης. Πρόκειται για μια οπτική την οποία ο Pasnau την αποδίδει στον Ακινάτη.

Ο παραπάνω συλλογισμός όμως δημιουργεί προβλήματα όσον αφορά το κατά πόσο μπορεί να θεωρηθεί η έννοια πολλαπλή ή ενική. Σε αυτό το σημείο, ο στοχασμός του Ακινάτη θεωρείται από ορισμένους σχολιαστές αμφιλεγόμενος. Σύμφωνα με τον Clark,⁴¹ ο Ακινάτης είναι συνεπής στην αριστοτελική του θέση που τοποθετεί το *καθόλου* μέσα στα πράγματα. Η συνέπεια του Ακινάτη στη νομιναλιστική του προκείμενη έγκειται στο εξής: σύμφωνα με την πλατωνική θεώρηση θα έπρεπε η *σημαινόμενη* μορφή του είδους να αποτελεί μια καθαυτή υπόσταση και έξω από τον νου, λόγω της ομοιότητας που διέπει τα αντίστοιχα όμοια όντα. Ο Ακινάτης τοποθετεί τη *σημαινόμενη* μορφή μέσα στο ον και σε πρώτη φάση αυτή

³⁸ O'Callaghan 2003, 64.

³⁹ Pasnau 1997, 558.

⁴⁰ Pasnau 1997, 559.

⁴¹ Clark 1974, 170.

η *τινότητα* είναι η ίδια σε όλα τα όντα του ίδιου είδους, αλλά αυτή η ομοιότητα ανήκει μόνο στη σφαίρα της νόησης και όχι της πραγματικότητας. Αυτή η *σημαινόμενη* μορφή παράγεται από τη *σημαινόμενη* υλικότητα με συνέπεια να χάνεται η «κοινότητα» (δεν υπήρξε ποτέ βασικά), διότι είναι προερχόμενη ουσιαστικά από κάτι ατομικό. Αντίθετα, για τη νόηση που κάνει απόσπαση από το ατομικό αυτή η «κοινότητα/ομοιότητα» της *σημαινόμενης* μορφής ισχύει, διότι η νόηση δεν δεσμεύεται από την υλικότητα. Οπότε, τελικά η έννοια με κριτήριο τον πραγματικό κόσμο και όχι τη νόηση είναι ατομική.

Οπότε, το βασικό πρόβλημα που προκύπτει αφορά την αδυναμία θεμελίωσης των καθαυτών εννοιών. Στη συνέχεια του άρθρου, θα αναπτύξω έναν συλλογισμό, στον οποίο η σύνδεση με την υλικότητα θα προσδώσει την υποστασιοποίηση λόγω επαφής με τον εξωτερικό κόσμο. Σε αυτό το σημείο όμως το τρέχον πρόβλημα δεν είναι η υποστασιοποίηση όσο η διατήρηση της «κοινότητας», η οποία με τον συλλογισμό που θα αναπτύξω αργότερα είναι εκτεθειμένη. Οπότε, σε αυτό το σημείο χρειάζεται να δούμε πώς θα διασφαλιστεί η «κοινότητα», ακόμα κι αν βρισκόμαστε μόνο εντός της νόησης. Στον συλλογισμό αυτό, ακολουθώ την άποψη του Lehrberger,⁴² ο οποίος υποστηρίζει το εξής: η *σημαινόμενη* μορφή που αποσπάται από το επιμέρους, παρόλο που δικαιούται να διεκδικεί υπόσταση λόγω της διασύνδεσης με τη *σημαινόμενη* υλικότητα, έχανε στη διασφάλιση της «κοινότητας». Αυτό είναι και το νομιναλιστικό *καθόλου*. Το παράδειγμα είναι η συναγωγή της ανθρωπότητας μέσα από τον συγκεκριμένο Σωκράτη. Για να διασφαλιστεί η «κοινότητα» της ουσίας απαιτείται η απόσπαση της μορφής να μη γίνει από τον συγκεκριμένο Σωκράτη, αλλά από την ίδια την ανθρώπινη φύση. Πιο συγκεκριμένα, θα ήταν η *σημαινόμενη* μορφή που αποσπάται από τη *μη σημαίνόμενη* ύλη και όχι από τη *σημαινόμενη*. Το είδος συσχετίζεται με τη *μη σημαίνόμενη* ύλη, οπότε προερχόμενη από αυτή την ύλη η *σημαινόμενη* μορφή θα έχει χάσει την επαφή της με τον πραγματικό κόσμο (*existentia*), αλλά θα έχει εξασφαλίσει την «κοινότητά» της, επειδή ακριβώς η υλικότητα δεν ήταν *σημαινόμενη*. Υπό αυτή την έννοια αυτή η ουσία είναι πλέον καθολική, αλλά με το τίμημα να περιορίζεται μόνο εντός της νόησης.

Ο Ακινάτης, λοιπόν, ακόμα και με τα παραπάνω δεδομένα και αποδεχόμενος την προέλευση της ουσίας από τον νου, ισχυρίζεται ότι η *τινότητα* αυτή έχει καθαυτή υπόσταση. Το μέσον για να το πετύχει αυτό εδράζεται στο ότι η *τινότητά* του αξιοποιεί τη διπλή σύνθεση από ύλη και μορφή. Το γεγονός ότι η συγκρότηση της *τινότητας* εξαρτάται και από τη γενική ύλη, διατηρεί την προκειμένη εκείνη επαφή με την εξωτερική πραγματικότητα. Η *σημαινόμενη* μορφή φυσικά είναι παράμετρος της νοητικής διάστασης. Η συνιστώσα της έστω γενικής υλικότητας διασφαλίζει την επαφή με το υποστατικό *είναι*, με ευεργετική συνέπεια να αποκαθίσταται η αναγκαία προϋπόθεση της πλατωνικής ιδέας. Αυτή τώρα βέβαια μετουσιώθηκε σε πέραςμα μέσα από το υποκείμενο και μετατρέπεται σε έναν υποκειμενικό ιδεαλισμό, ως προς τον αντικειμενικό ιδεαλισμό επί Πλάτωνα. Με

⁴² Lehrberger 1998, 833.

τελική κατάληξη να επανα-ενεργοποιείται η ταύτιση νοητού και αντικειμένου. Η παράμετρος της γενικής ύλης στη συγκρότηση της *τινότητας* κρατάει τη νόηση σε επαφή με το έλλογο νόημα, το οποίο στην περίπτωση του Ακινάτη αποτελεί και το κριτήριο αξιοπιστίας για τις νοητικές παραστάσεις.⁴³

Ο συλλογισμός αυτός του Ακινάτη προοικονομεί σε έναν βαθμό το μοντέλο του υποκειμενικού ιδεαλισμού, αφού υπονοεί μια διαλεκτική ανάμεσα στην αυτοσυνείδηση της νόησης και την αυτοσυνείδηση της έννοιας που βρίσκεται εντός του νου. Σε μια προσέγγιση γερμανικού ιδεαλισμού, η *τινότητα* είναι η αυτοσυνείδηση της έννοιας που μπορεί να «μιλήσει» για τον εαυτό της και ως εκ τούτου υποστασιοποιείται αποκτώντας *είναι*. Ο Ακινάτης γνωρίζει φυσικά ότι το χαρακτηριστικό της έννοιας είναι η «κοινότητα» που λειτουργεί ως φαινόμενο εντός της παράστασης. Επομένως, αναζητά έναν τρόπο αξιοποιώντας το νόημα και τον σκοπό, ώστε ακόμα και ως κοινή έννοια να μπορεί να διεκδικήσει υπόστρωμα αντικειμενικής ύπαρξης. Το πέρασμα της έννοιας μέσα από τον νου σε πρώτη φάση αποδυναμώνει την αντικειμενικότητα, όμως ο Ακινάτης θεμελιώνει την «κοινότητα» χάρη στο υποκειμενικό πέρασμα. Οπότε, τελικά εναπόκειται στο υποκείμενο να αναμετρηθεί με τα εμπόδια που θέτει το ίδιο, ώστε εφόσον τα ξεπεράσει να μπορέσει να διασφαλίσει τις προϋποθέσεις εκείνες που θα εξασφαλίζουν την αντικειμενική θεμελίωση της *τινότητας* της έννοιας.

Βεβαίως υπάρχουν και κάποιες ενστάσεις στο άνωθεν σκεπτικό, οι οποίες διερευνούν τη σχέση ανάμεσα στο νοητό και το ίδιο το πράγμα. Για παράδειγμα, το ερώτημα για ποιο λόγο το μη αντιφατικό είναι νοητό; Η νοητότητά του, το γεγονός ότι μπορεί να υπάρξει πραγματικά μέσα στο νου, ότι δηλαδή μπορεί να αποτελέσει ένα αντικείμενο της σκέψης, οφείλεται στη δομή της νοητικής μας ικανότητας ή στο ίδιο; Η απάντηση που δίνει ο Σκώτος⁴⁴ είναι ότι η νοητότητα του όντος είναι *formaliter ex se*, οφείλεται στο ίδιο το ον. Το νοητό, με άλλα λόγια, έχει από μόνο του τη δική του δομή, ιδιουσυστασία και σταθερότητα, τη δική του *ratitudo*. Ο Suarez⁴⁵ θα ονομάσει αυτή τη *Ratitudo* του νοητού, *essentialitas* του όντος, και θα την ορίσει ως *aptitudo ad existentiam*, ως επιδεκτικότητα ή επιτηδειότητα προς ύπαρξη. Κατά τον Wolff, ον είναι αυτό που μπορεί να υπάρξει μέσα στον νου, αυτό που μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της σκέψης, αυτό του οποίου μπορεί να υπάρξει έννοια. Ο Καντ θα ολοκληρώσει τη συζήτηση, αντιστρέφοντάς την. Υποστηρίζει ότι η θεωρία του όντος είναι μια αναλυτική της νόησης: η οντολογία δεν είναι παρά μια θεωρία των συνθηκών δυνατότητας των δυνατών για εμάς αντικειμένων, των αντικειμένων μιας δυνατής εμπειρίας, δηλαδή των φαινομένων. Έτσι, σύμφωνα με την «ανώτατη αρχή όλων των συνθετικών κρίσεων» (*Κριτική του Καθαρού Λόγου*, A158/B197): «οι συνθήκες της δυνατότητας της εμπειρίας εν γένει είναι ταυτόχρονα συνθήκες της δυνατότητας των αντικειμένων της εμπειρίας».⁴⁶

⁴³ Στη σύγχρονη φιλοσοφία το πρόβλημα παραμένει, αφού και οι ψευδείς προτάσεις έχουν νόημα.

⁴⁴ Hoffmann 2009, 359–360.

⁴⁵ Doyle 1988, 55.

⁴⁶ Gilson 2009, 83 σημ.54.

Φτάνοντας στην ολοκλήρωση του άρθρου, έγινε μια προσπάθεια να διερευνηθεί το οντολογικό υπόβαθρο της ουσίας. Πρόκειται για μια ουσία που χαρακτηρίζει τα επιμέρους όντα, αλλά αφορά και την ίδια την καθαυτό ουσία. Η *τινότητα* του όντος υποστηρίζεται από τον Ακινάτη μέσω της *σημαινόμενης* ύλης, ενώ η *τινότητα* του είδους μέσω της *σημαινόμενης* μορφής. Το κριτήριο όμως αυτό της μορφής, επειδή η σχέση του είναι με τη *μη σημαίνουσα* ύλη, δημιουργεί προβλήματα για την ενικότητα ή την πολλαπλότητα της *τινότητας* του είδους. Ο Ακινάτης δηλαδή μπορεί να ερμηνευθεί είτε ως ρεαλιστής είτε ως νομιναλιστής. Στο συγκεκριμένο άρθρο, υποστήριξα ότι είναι ένας σύγχρονος ρεαλιστής, αφού, ενόσω ενσωματώνει τον νομιναλισμό στο σύστημά του, θεωρώ ότι επιδιώκει να τον ξεπεράσει μέσα από την υποστασιοποίηση της *τινότητας* του είδους. Για να το πετύχει αυτό, αξιοποιεί την προέλευση της ουσίας από την ύλη και τη μορφή και εφαρμόζει ένα είδος ενικοποίησης της *τινότητας* του είδους, προερχόμενο από την εγκυρότητα του «υπάρχειν». Η διατήρηση της «κοινότητας» του είδους είναι καθοριστική, διότι, ενόσω αποδέχεται τον περιορισμό της αρχικά εντός της σφαίρας της νόησης, θα χρειαστεί να υποστηριχθεί η πολλαπλότητα του είδους, ώστε η έννοια της *quidditas* να εμπεριέχει ένα συνδετικό ιστό σε όλο το φάσμα της ύλης και της μορφής. Όσο χρειαζόμαστε την εξατομίκευση της *τινότητας* του είδους ώστε να διασφαλιστεί η ύπαρξή της, άλλο τόσο χρειαζόμαστε και την πολλαπλότητά της ώστε να μη χαθεί το νόημά της. Ο τρόπος για να το πετύχει αυτό συντελείται μέσα από την άποψή του περί συγκρότησης του αντικειμένου από το υποκείμενο. Υποστηρίζει δηλαδή ο Ακινάτης την εξάρτηση της ύλης από τον νου. Με αυτόν τον τρόπο, διατηρεί την «κοινότητα» της ουσίας με αντίτιμο να αποσυνδέει τον νου από τον έξω κόσμο. Για να επανασυνδεθεί, αξιοποιεί την προκείμενη των πολλών τρόπων του «υπάρχειν», ώστε η πολλαπλότητα του νου να συμπέσει με την πολλαπλότητα των όντων. Με αυτόν τον τρόπο, παρόλο που ο νους δίνει την ενότητα στα πράγματα, ταυτόχρονα δεν εμποδίζεται η πρόσβαση στα ίδια τα πράγματα. Αυτά τα δύο τα συνδύασε επαρκώς ο Ακινάτης, ώστε να διατηρήσει την οργανική ενότητα/ολότητα φύσης και όντος μέσα από μια οντολογία της υπόστασης και της ουσίας/μορφής, κάτι που καθιστά το έργο του ιδιαίτερα εποικοδομητικό και για τον σύγχρονο στοχασμό.

Βιβλιογραφία

- Aertsen, J. 1988. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 21. Leiden/New York/København/Köln: E. J. Brill.
- Ακινάτης, Θωμάς 1998. *Περί του όντος και της ουσίας (De ente et essentia)*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας. Αθήνα/Γιάννενα: Δωδώνη.
- Aquinas 1929 = S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, Tomus I., έκδ. R. P. Mandonnet. Paris: Lethielleux.
- Aquinas, Thomas Saint 2006. *Summa Theologica, Part I (Prima Pars)*, μτφρ. Fathers of the English Dominican Province, επιμ. S. Perry & D. McClamrock. New York: Benziger Brothers (= <<https://www.gutenberg.org/ebooks/17611>>).

- Amerini, F. & G. Galluzzo 2014. *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Brill's companions to the Christian tradition, 43. Leiden/Boston: Brill.
- Bourke, V. J. 1965. *Aquinas Search for Wisdom*. Christian culture and philosophy. Milwaukee: Bruce.
- Chenu, M.-D. 1964. *Toward Understanding Saint Thomas*, μτφρ. A.-M. Landry & D. Hughes. The Library of Living Catholic Thought. Chicago: Henry Regnery.
- Clark, R. W. 1974. Saint Thomas Aquinas's theory of universals. *The Monist* 58.1: 163–172.
- Clarke, W. N. 2009. *The Creative Retrieval of Saint Thomas Aquinas: Essays in Thomistic Philosophy, New and Old*. New York: Fordham University Press.
- Copleston, F. C. 1955. *Aquinas*. London: Penguin Books.
- _____, 1962. *A History of Philosophy*, Vol. 2, Part 2. New York: Garden City.
- Davies, B. 1982. Kenny on God. *Philosophy* 57.219: 105–117.
- _____, 1992. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon Press.
- _____, 1997. Aquinas, God, and Being. *The Monist* 80.4: 500–520.
- Dewan, L. 2006. *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*. Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 45. Washington: Catholic University of America Press.
- Doyle, J. P. 1988. Suarez on Beings of Reason and Truth (2). *Vivarium* 26.1: 51–72.
- Feser, E. 2009. *Aquinas: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld.
- Galluzzo, G. 2014. Aquinas's Commentary on the *Metaphysics*. Στο: Amerini & Galluzzo (επιμ.) 2014, 209–254.
- Gilson, É. 2002. *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas*, μτφρ. L. K. Shook & A. A. Maurer. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 24. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- _____, (Ζιλσόν, Ε.), 2009. *Τὸ Ὄν καὶ ἡ Οὐσία: Τὸ πρόβλημα τῆς ὑπαρξῆς στὴ δυτικὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς τὸν εἰκοστὸ αἰῶνα*, μτφρ. Θ. Σαμαρτζῆς. Φιλοσοφικὴ Βιβλιοθήκη. Ἡράκλειο: Πανεπιστημιακὲς Εκδόσεις Κρήτης.
- Harris, C. R. S. 1924–1925. XIII. Duns Scotus and his relation to Thomas Aquinas. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 25: 219–246.
- Herrera, M. 2011. Understanding Similitudes in Aquinas with the Help of Avicenna and Averroes. Στο: G. Klima & A. W. Hall (επιμ.), *Universal Representation, and the Ontology of Individuation*. Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics, 5. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 5–24 (= Herrera, M. 2005. Understanding Similitudes in Aquinas with the Help of Avicenna and Averroes. *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 5: 4–17).
- Hoffmann, T. 2009. Duns Scotus on the Origin of the Possibles in the Divine Intellect. Στο: S. F. Brown, T. Dewender, & T. Kobusch (επιμ.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 102. Leiden/Boston: Brill, 359–379.
- Inagaki, B. R. 2018. Thomas Aquinas and the Problem of Universals: A Re-examination. Στο: J. K. Ryan (επιμ.), *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 4. Washington: The Catholic University of America Press, 174–190.
- Kerr, F. 2009. *Thomas Aquinas: A Very Short Introduction*. Oxford/New York: Oxford University Press.

- Klima, G. 2000. Aquinas on One and Many. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 11: 195–215.
- Lehrberger, J. 1998. The anthropology of Aquinas's "De Ente et Essentia". *Review of Metaphysics* 51.4: 829–847.
- Marenbon, J. 2007. *Medieval Philosophy: An historical and philosophical introduction*. London/New York: Routledge.
- Maritain, J. 1958. *St. Thomas Aquinas*. New York: Meridian Books.
- Martin, C. F. J. 1997. *Thomas Aquinas: God and Explanations*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- McInerny, R. 2004. *Aquinas*. Cambridge: Polity Press.
- O'Callaghan, J. P. 2003. *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Toward a More Perfect Form of Existence*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Owens, J. 1957. Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics. *Medieval Studies* 19.1: 1–14.
- _____, 1959. Thomistic Common Nature and Platonic Idea. *Medieval Studies* 21.1: 211–223.
- _____, 1988. Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle. *Medieval Studies* 50.1: 279–310.
- _____, 1994. Thomas Aquinas (b. ca. 1225; d. 1274). Στο: J. J. E. Gracia (επιμ.). *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150–1650*. SUNY Series in Philosophy. Albany: State University of New York Press, 173–194.
- Pasnau, R. 1997. Aquinas on Thought's Linguistic Nature. *The Monist* 80.4: 558–575.
- Pegis, A. C. 1934. *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*. Toronto/Ontario: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Penelhum, T. 1977. The Analysis of Faith in St. Thomas Aquinas. *Religious Studies* 13.2: 133–154.
- Scarpelli Cory, T. 2014. *Aquinas on Human Self-Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stump, E. 2003. *Aquinas*. New York/London: Routledge.
- Wippel, J. F. 1984. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 10. Washington: Catholic University of America Press.
- _____, 1990. Truth in Thomas Aquinas, Part II. *Review of Metaphysics* 43.3: 543–567.
- _____, 2000. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, 1. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Zuckert, M. 2007. The Fullness of Being: Thomas Aquinas and the Modern Critique of Natural Law. *The Review of Politics* 69.1: 28–47.

Δρ. Κωνσταντίνος Λαπαρίδης
 Συμβασιούχος Διδάσκων 2021–22
 Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
 Πανεπιστήμιο Κρήτης
 laparidarios14@yahoo.gr