

**Οι πηγές μου:** Thomas Aquinas: *De ente et essentia*, Μετάφραση και σχόλια του προηγούμενου έργου από τον Γιάννη Τζαβάρα, Copleston (HMP), Spade (SMP), Kroons (LMP), Λογοθέτης (ΦΠΜΧ), Cambridge Companion to Aquinas, Cambridge Companion to Avicenna

### Ο Αβικέννα και το πρόβλημα των κοινών φύσεων

Το πρόβλημα των κοινών φύσεων είναι το παλιό πρόβλημα των καθόλου όντων που συναντήσαμε στη συζήτησή μας για τον Βοήθιο και τον Αβελάρδο. Η διαπραγμάτευση του θέματος από τον Αβικέννα είναι ιστορικά σημαντική γιατί αποτελεί την αφετηρία των θέσεων που αναπτύσσουν για το ίδιο πρόβλημα τόσο ο Ακινάτης όσο και ο Σκώτος στην σκέψη των οποίων κορυφώνεται η εξέλιξη της σχολαστικής φιλοσοφίας.

Ο Αβικέννα στο έργο του *Logica* συζητά το ερώτημα που αφορά την φύση των καθόλου όντων ως πρόβλημα που έχει να κάνει με την κατηγορήση. Θυμηθείτε από τη συζήτησή μας για τον Αβελάρδο ότι το πρόβλημα των καθόλου όντων μπορεί να τεθεί ως εξής: Τι είναι αυτό που αποδίδεται ως κατηγορούμενο σε μια πλειάδα επί μέρους αντικειμένων; Είναι πράγματα, όπως θα έλεγαν οι ρεαλιστές, ή απλές λέξεις, όπως υποστηρίζουν, οι νομιναλιστές; Ο Αβικέννα θα απαντήσει στο ερώτημα λέγοντας ότι είναι πράγματα. Το θέμα περιπλέκεται ωστόσο από τον ισχυρισμό του ότι τα πράγματα αυτά θεωρούμενα καθ' αυτά δεν είναι ούτε καθόλου ούτε επιμέρους όντα. Το επιχείρημα του έχει την εξής μορφή:

- (1) Εάν η «ζωϊκότητα», για παράδειγμα, ήταν ένα καθόλου ον, τότε δεν θα αποδιδόταν σε επί μέρους όντα. Γιατί εάν αποδιδόταν, κάθε ζώο θα ήταν ένα καθόλου ον και δεν θα υπήρχαν επί μέρους ζώα.
- (2) Εάν από την άλλη μεριά η «ζωϊκότητα» ήταν ένα επί μέρους ον, τότε δεν θα μπορούσε να αποδοθεί σε περισσότερα τους ενός και θα υπήρχε μόνον ένα επί μέρους ζώο.

Τι έχει συμβεί με αυτό το περίεργο επιχείρημα; Ο Αβικέννα ξεκαθαρίζει περισσότερο τις θέσεις αυτές στο έργο του *Metaphysica*. Ας συνεχίσουμε να χρησιμοποιούμε το παράδειγμα της «ζωϊκότητας». Οτιδήποτε χαρακτηρίζει αυτήν την έννοια θα πρέπει, κατά τον Αβικέννα, να περικλείεται (ή να αποτελεί συνέπεια αυτού που περικλείεται) στον ορισμό της. Ο ορισμός τώρα της «ζωϊκότητας» είναι, ας πούμε, «έμβια ουσία που διαθέτει αίσθηση». Στον ορισμό αυτό δεν γίνεται καμιά αναφορά στην καθολικότητα ή στην μερικότητα αυτού του πράγματος που είναι η ζωϊκότητα. Ο αποκλεισμός αυτός της μερικότητας ή της καθολικότητας από τον ορισμό είναι φυσικά ορθός, διατείνεται ο Αβικέννα. Γιατί εάν ένα από τα δύο περικλειόταν στον ορισμό, τότε ο Fido, ο σκύλος, θα έπρεπε να ήταν είτε ένα καθόλου ον που διαθέτει αίσθηση είτε ένα επί μέρους ον που διαθέτει αίσθηση. Το πρώτο φυσικά δεν μπορεί να συμβαίνει. Γιατί, εάν ο Fido ήταν ένα καθόλου ον, θα μπορούσε να αποδοθεί ως κατηγορούμενο σε ένα άλλο επί μέρους, ας πούμε, στον Γιώργο και θα είχε νόημα να πούμε ότι ο Γιώργος είναι Fido (;;;). Αλλά γιατί δεν ισχύει το δεύτερο; Δεν είναι αναντίρρητο ότι ο Fido είναι ένα επί μέρους ον που διαθέτει αίσθηση; Πού είναι το πρόβλημα με το να πούμε λοιπόν ότι η ζωϊκότητα είναι επί μέρους ον; Το πρόβλημα είναι σε αυτήν την περίπτωση προφανές και δεν έχει να κάνει με ό,τι μπορούμε να πούμε για τον Fido, αλλά με ό,τι οφείλουμε να πούμε για την ζωϊκότητα την ίδια. Δεν συμφωνήσαμε ότι η «ζωϊκότητα» μπορεί να κατηγορηθεί σε πολλά επί μέρους όντα; Φυσικά και ναι. Πώς μπορούμε λοιπόν να πούμε τώρα ότι ζωϊκότητα είναι η επί

μέρους έμβια ουσία που διαθέτει αίσθηση; Αν κάτι είναι αναντίρρητο για τα επί μέρους όντα είναι ότι δεν μπορούν να κατηγορηθούν σε πολλά.

Προσπαθώντας να βάλουμε λίγη τάξη στο επιχείρημα, ας ξεκινήσουμε με τον ακόλουθο ορισμό που φαίνεται να προσυπογράφει ο Αβικέννα.

(1) Μια κοινή φύση  $\Phi$  έχει *καθ' αυτή* την ιδιότητα  $\Pi$  εάν, και μόνον εάν, η  $\Pi$  είναι συνέπεια του ορισμού της.

Στο επιχείρημα του Αβικέννα φαίνεται να λειτουργούν υπόρρητα, εκτός από τον προηγούμενο ορισμό και δύο παραδοχές. Η πρώτη είναι η αμφιλεγόμενη αρχή ότι η ζωϊκότητα είναι *αυτοκατηγορητική* ιδιότητα. Αυτό σημαίνει ότι η ίδια η ιδιότητα διαθέτει ό,τι μοιράζονται τα επιμέρους όντα που την έχουν. Έτσι όχι μόνον ένα επιμέρους ζώο είναι έμβιο και έχει την ικανότητα της αίσθησης. Η ζωϊκότητα η ίδια είναι έμβια και έχει την ικανότητα της αίσθησης. Η δεύτερη είναι η λιγότερο αμφιλεγόμενη αρχή ότι οτιδήποτε περικλείεται στον ορισμό της ζωϊκότητας κατηγορείται στα επί μέρους πράγματα στα οποία η ιδιότητα της ζωϊκότητας αποδίδεται. Έχοντας κάνει αυτήν την παραδοχή μπορούμε να δούμε ότι και οι δύο υποθέσεις που ακολουθούν είναι προβληματικές:

Υποθέτουμε πρώτα ότι η ζωϊκότητα είναι καθ' αυτή ένα καθόλου όν: Τότε από τον ορισμό (1) μπορούμε να συμπεράνουμε ότι

(2) Ζωϊκότητα είναι η έμβια καθολική ουσία που διαθέτει αίσθηση.

Και από την (2) μπορούμε τώρα να συμπεράνουμε ότι

(3) Κάθε ζώο είναι ένα καθολικό (;;;) έμβιο όν που διαθέτει αίσθηση.

Το πρόβλημα εδώ είναι ότι η πρόταση 3 είναι ψευδής.

Υποθέτουμε ύστερα ότι η ζωϊκότητα είναι καθ' αυτή ένα επί μέρους όν. Αλλά η υπόθεση ίδια είναι παράλογη. Η ζωϊκότητα κατηγορείται σε πολλά πράγματα. Δεν μπορεί επομένως να είναι ένα επί μέρους όν.

Το επιχείρημα παρόλα αυτά αυτό ηχεί παράδοξα. Δεν έχει συμφωνήσει ο Αβικέννα ότι η ζωϊκότητα κατηγορείται σε πολλά επί μέρους πράγματα; Και δεν αποφασίσαμε να ονομάζουμε αυτό που κατηγορείται σε πολλά επί μέρους καθολικό όν; Πώς είναι δυνατόν έχοντας συμφωνήσει σε αυτά να μπορούμε να αρνηθούμε την καθολικότητά της; Η απάντηση που δίνει ο Αβικέννα είναι η εξής: Φυσικά, και η ζωϊκότητα είναι ένα καθόλου όν. Η καθολικότητά της όμως δεν είναι συνέπεια του ορισμού της. Μολονότι ο ορισμός της ζωϊκότητας μπορεί υπό τις προϋποθέσεις που θα δούμε να περικλείει την καθολικότητα, η ζωϊκότητα καθ' αυτή εξεταζόμενη δεν είναι ένα **εξ ορισμού** καθολικό όν. Το ίδιο ισχύει επίσης αναφορικά με την μοναδικότητα της ζωϊκότητας. Φυσικά και δεν είναι δυνατόν η ιδιότητα της ζωϊκότητας καθ' αυτή θεωρούμενη να περικλείει εξ ορισμού την μοναδικότητα. Μπορεί όμως να την περικλείει υπό προϋποθέσεις. Ποιες είναι αυτές οι προϋποθέσεις; Η κοινή φύση της ζωϊκότητας, όπως και κάθε άλλη κοινή φύση, μπορεί να πραγματώνεται, κατά τον Αβικέννα, με δύο τρόπους.

(α) Στα επί μέρους όντα. Για να καταλάβουμε καλύτερα την θεωρία που συζητάμε ας επιλέξουμε ένα επί μέρους όν, ας πούμε τον Fido τον σκύλο, και ας προσπαθήσουμε να δώσουμε τον ορισμό του. Στο βαθμό που τα επιμέρους όντα έχουν ορισμούς, ο Fido, ο σκύλος, μπορεί να οριστεί δεικτικά ως *αυτό εδώ το έμβιο όν που διαθέτει αίσθηση*. Στον ορισμό αυτό η ζωϊκότητα του Fido ορίζεται με την χρήση της δεικτικής αντωνυμίας ως κάτι επιμέρους και μοναδικό. Έτσι μολονότι ο γενικός ορισμός της ζωϊκότητας δεν κάνει λόγο για μοναδικότητα, ο ορισμός του Fido ρητά αναφέρεται σε αυτήν.

(β) Η κοινή φύση μπορεί επίσης να υπάρχει στον νου ως έννοια. Ακολουθώντας την Αριστοτελική παράδοση ο Αβικέννα θεωρεί ότι ο νους αφαιρεί την μορφή του αντικειμένου που επιχειρεί να γνωρίσει. Ως προϊόν

αφαίρεσης από κάθε τι ατομικό η έννοια της ζωϊκότητας μπορεί τώρα να ορισθεί ως η καθολική μορφή των έμβιων όντων που διαθέτουν αίσθηση.

Η προϋπόθεση λοιπόν για να περικλείει εξ ορισμού μία κοινή φύση την καθολικότητα είναι να πραγματώνεται στο νου ως αποτέλεσμα της αφαιρετικής λειτουργίας του. Και η προϋπόθεση για να περικλείει εξ ορισμού την μοναδικότητα είναι να πραγματώνεται από επί μέρους πράγματα, όπως ο Σωκράτης και ο Fido. Θεωρούμενη όμως καθαυτή, δηλαδή θεωρούμενη εκτός του νου και εκτός των επιμέρους όντων, μία κοινή φύση, συμπεραίνει ο Αβικέννα, δεν περικλείει εξ ορισμού ούτε την καθολικότητα ούτε την μοναδικότητα.

Αρκεί τώρα να προσέξουμε λίγο για να δούμε ότι οι συνέπειες της άποψης του Αβικέννα δημιουργούν αρκετά προβλήματα. Αφού ούτε επί μέρους ούτε καθόλου ον είναι μία κοινή φύση, όπως αυτή της ζωϊκότητας, δεν δικαιούμαστε να μιλήσουμε ούτε για πολλές ζωϊκότητες (την ζωϊκότητα του Σωκράτη, του Πλάτωνα κτλ.) ούτε για μία (την Ζωϊκότητα). Και αφού δεν μπορούμε να μιλήσουμε ούτε για μία ούτε για περισσότερες, οι κοινές φύσεις θεωρούμενες καθαυτές ούτε έχουν ενότητα ούτε όμως και χαρακτηρίζονται από έλλειψη ενότητας. Μία κοινή φύση δεν είναι ούτε ένα πράγμα ούτε πολλά. Οι χαρακτηρισμοί αυτοί απλώς δεν έχουν νόημα αναφορικά με τις κοινές φύσεις θεωρούμενες καθαυτές. (Χρησιμοποιώντας πιο μοντέρνα ορολογία θα ήταν δυνατόν να πούμε ότι οι χαρακτηρισμοί αυτοί εφαρμοζόμενοι στις υπό συζήτηση περιπτώσεις συνιστούν κατηγορικά λάθη).

Κάτω από αυτές τις προϋποθέσεις η οντολογική κατάσταση μιας φύσης παραμένει εξαιρετικά αμφίβολη. Από τη μια μεριά μια κοινή φύση φαίνεται ότι, κατά τον Αβικέννα, μπορεί να αποτελεί συστατικό μέρος άλλων οντολογικών συνθέσεων. Συνδυαζόμενη έτσι με ένα σύνολο χωροχρονικών συμβεβηκότων, μια κοινή φύση αποτελεί ένα από τα συστατικά μέρη μιας ατομικής υπόστασης. Και «συνδυαζόμενη» με την αφαιρετική δύναμη του ανθρώπινου νου αποτελεί ένα από τα συστατικά μέρη της καθολικής έννοιας. Φαίνεται λοιπόν ότι οι φύσεις καθαυτές θεωρούμενες έχουν, σύμφωνα με την θεωρία που συζητάμε, ένα είδος οντολογικής ανεξαρτησίας (διαφορετικά πώς θα μπορούσαν να είναι μέρη ευρύτερων συνθέσεων και πώς θα μπορούσε η ανθρώπινη φύση να είναι διαφορετική από την φύση του μετάλλου). Παρόλα αυτά η ύπαρξη που απολαμβάνουν δεν είναι πλήρης. Οι κοινές φύσεις δεν έχουν, κατά τον Αβικέννα, ενότητα και γι' αυτό είναι όντα χαμηλότερου βαθμού. Υπάρχουν, αλλά υπάρχουν μερικώς.

Τι συμβαίνει τώρα όταν η Αβικεννική αυτή θεωρία εισάγεται μετά το 1200 στην σχολαστική σκέψη που είναι εμποτισμένη με την ιδέα της Αυγουστίνειας εξίσωσης της ύπαρξης με την ενότητα. Ο Owens (*Common Nature: A point of comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics*) θα ανιχνεύσει δύο αντιδράσεις στην θεωρία του Αβικέννα. Στην πρώτη αντίδραση, η οποία συνδέεται με το όνομα του Ακινάτη, η έλλειψη ενότητας των φύσεων εκλαμβάνεται ως η αφετηρία της όλης θεώρησης. Ξεκινώντας με αυτό το δεδομένο ο Ακινάτης οδηγείται στο συμπέρασμα ότι οι φύσεις καθαυτές δεν μπορούν να απολαμβάνουν κανέναν βαθμό ύπαρξης ούτε καν την ατελή ύπαρξη που ο Αβικέννα τους αναγνώριζε (γιατί ό,τι δεν έχει ενότητα δεν υπάρχει). Σύμφωνα με την άλλη αντίδραση, που συνδέεται με το όνομα του Σκώτου, οι φύσεις υπάρχουν ατελώς, όπως δίδασκε ο Αβικέννα. Αυτό δεν αμφισβητείται. Αλλά κάτι που υπάρχει έστω και ατελώς, συμπεραίνει σε πλήρη συμφωνία με τον Αυγουστίνο ο Σκώτος, δεν μπορεί παρά να έχει κάποια ενότητα – ενότητα βέβαια ατελή και μερική αλλά παρόλα αυτά ενότητα. Οι δύο αυτές αντιδράσεις διαφέρουν άρα σχετικά με το ποιο μέρος της διδασκαλίας του Αβικέννα αποδέχονται και ποιο απορρίπτουν. Ο Ακινάτης κρατά την θέση ότι η φύσεις δεν έχουν ενότητα και απορρίπτει τη θέση ότι υπάρχουν (έστω και μερικώς). Ο Σκώτος

κρατά τη θέση ότι υπάρχουν μερικώς και απορρίπτει τη θέση ότι δεν έχουν ενότητα. Ας δούμε πρώτα τις απόψεις του Ακινάτη.

### Η θεωρία του Ακινάτη για τις κοινές φύσεις

Η θεωρία του Ακινάτη αναπτύσσεται στο δεύτερο και κυρίως στο τρίτο κεφάλαιο του *Περί του Όντος και της Ουσίας*. Και τα δύο κεφάλαια είναι δύσκολα και ανοικτά σε διάφορες ερμηνείες. Εδώ ακολουθώ την ερμηνεία του Owens που είναι πλέον κλασσική. Στο κεφ. 2 ο Ακινάτης μιλώντας για τις υλομορφικές υποστάσεις διακρίνει την *μορφή του μέρους* από την *μορφή του όλου*. Μορφή του μέρους δεν είναι για τον Ακινάτη κάτι που μορφοποιεί κάποιο μέρος, όπως ίσως θα τείναμε να σκεφτούμε με το άκουσμα των όρου, αλλά μάλλον μια μορφή που από μόνη της δεν είναι συνδυασμός μορφής και ύλης. Έτσι, η μορφή του μέρους δεν είναι τίποτα παραπάνω από την υποστασιακή μορφή για την οποία μιλήσαμε στην προηγούμενη συνάντησή μας, μορφή δηλαδή καθαρή χωρίς την πρόσμιξη ύλης. Η μορφή του όλου αντίθετα είναι όλη η ουσία ενός πράγματος, και όχι μόνο η υποστασιακή μορφή του. Έτσι η μορφή του όλου ενός υλικού πράγματος συμπεριλαμβάνει και την ύλη, αφού η ουσία ενός όντος αποδίδεται από τον ορισμό τους και ο Ακινάτης δέχεται ότι στον ορισμό ενός φυσικού είδους κανονικά περιλαμβάνεται εκτός από την μορφή και η ύλη. Για να φέρουμε ένα παράδειγμα, εάν θέλουμε να ορίσουμε τον άνθρωπο δεν αρκεί να πούμε ότι είναι το έμβιο ον που έχει λογική ικανότητα, αλλά οφείλουμε να πούμε αν επιθυμούμε να είμαστε ακριβείς ότι είναι το *υλικό έμβιο ον που έχει λογική ικανότητα*. Η παρακάτω σχηματοποίηση μπορεί να βοηθήσει λίγο στην σύλληψη των δύσκολων αυτών εννοιών.

- (1) Υλική υπόσταση = Σημαινόμενη ύλη + Μορφική ολότητα (ή μορφή του όλου)
- (2) Μορφική ολότητα = Πρώτη ύλη + μορφή του μέρους (δηλαδή υποστασιακή μορφή)

Η παραπάνω σχηματοποίηση δείχνει γιατί η χρήση του όρου *μορφή του όλου* είναι δικαιολογημένη. Ο όρος *μορφή* είναι δικαιολογημένος γιατί μία μορφική ολότητα συνδυάζεται με σημαινόμενη ύλη για τον σχηματισμό μιας υπόστασης (ας πούμε του Σωκράτη) και στον συνδυασμό αυτό η ολότητα αυτή παίζει τον ρόλο της μορφής. Ο όρος *όλο* δικαιολογείται επίσης γιατί μία μορφική ολότητα αποτελεί από μόνη της ένα είδος σύνθεσης από πρώτη ύλη και υποστασιακή μορφή.<sup>1</sup>

Στην περίπτωση του ανθρώπου μορφή του μέρους είναι η ορθολογική ψυχή του, ενώ μορφή του όλου είναι η σύνθετη ιδιότητα του να είναι κανείς άνθρωπος, ιδιότητα που ο Ακινάτης αποδίδει άλλοτε με τον όρο *άνθρωπος* και άλλοτε με τον αδέξιο όρο *ανθρωπιά (Humanitas)*. Οι χρησιμοποίηση διαφορετικών όρων προς δήλωση του μορφικού όλου (ή ουσίας ή φύσης – και οι τρεις όροι είναι εδώ συνώνυμοι) είναι πολύ σημαντική γιατί οι διαφορετικοί όροι υποδηλώνουν διαφορετικές, αν και στενά σχετιζόμενες, μορφικές ολότητες. Ο όρος *ανθρωπιά* χρησιμοποιείται για να δηλωθεί εκείνη η ουσία που είναι υλική, έμβια και ορθολογική, αλλά **προσοχή**, η ουσία αυτή **δεν μπορεί να έχει κανένα άλλο χαρακτηριστικό εκτός από αυτά που μόλις αναφέραμε**. Ο ορισμός της *ανθρωπιάς* ρητά αποκλείει οτιδήποτε δεν αποτελεί λογική συνέπεια του ορισμού τους. Αντίθετα, ο Ακινάτης χρησιμοποιεί τον όρο *άνθρωπος*

<sup>1</sup> Είπαμε προηγουμένως ότι κατά τον Ακινάτη η υποστασιακή μορφή είναι η πραγμάτωση μιας ουσίας που όταν συνδυαστεί με ύλη συγκροτεί μια υπόσταση. Από την ανάλυση όμως τώρα φαίνεται ότι αυτό αν και είναι ορθό σε γενικές γραμμές δεν αποδίδει με ακρίβεια την εκλεπτυσμένη Ακινάτικη θεωρία .

προκειμένου να δηλωθεί εκείνη η ουσία που είναι υλική, έμβια και ορθολογική, αλλά **προσοχή**, η ουσία αυτή, σε αντίθεση με την προηγούμενη, **μπορεί να έχει και άλλα χαρακτηριστικά εκτός από αυτά που αναφέρονται (η αποτελούν συνέπεια) του ορισμού της**. Αποκλείονται μόνο τα χαρακτηριστικά εκείνα που είναι ασύμβατα με αυτόν τον ορισμό. Ο Ακινάτης θα συμφωνήσει ότι τόσο ο όρος *ανθρωπιά* όσο και ο όρος *άνθρωπος* εκφράζουν μορφικές ολότητες και άρα αναφέρονται σε ένα μέρος της υλικής υπόστασης (το άλλο μέρος της υπόστασης είναι η σημασιόμηνη ύλη). Η διαφορά τους όμως έγκειται, κατά τον Ακινάτη, στο εξής: Η λέξη *άνθρωπος* εκφράζει (δηλαδή αναφέρεται) (σ)το μέρος, **σημαίνει όμως το όλο που αποτελεί τον συγκεκριμένο άνθρωπο**. Αντίθετα ο όρος *ανθρωπιά*, όχι μόνον εκφράζει, αλλά επιπλέον **σημαίνει** μόνον το μέρος του συγκεκριμένου ανθρώπου. [Λέγοντας ο Ακινάτης ότι ο *άνθρωπος* σημαίνει το όλο εννοεί ότι ο όρος *άνθρωπος* μπορεί να αποδοθεί ως κατηγορούμενο στον Σωκράτη (που είναι βέβαια μια υλομορφική ολότητα). Έχει δηλαδή νόημα να πούμε ότι ο Σωκράτης είναι *άνθρωπος*. Δεν συμβαίνει το ίδιο και για την λέξη *ανθρωπιά*. Λέγοντας ο Ακινάτης ότι η *ανθρωπιά* σημαίνει μόνον το μέρος, εννοεί ότι είναι χωρίς νόημα να πούμε πως ο Σωκράτης είναι *ανθρωπιά*. Μπορούμε απλώς να πούμε πως ο Σωκράτης έχει *ανθρωπιά*].

Η θεωρία δεν ολοκληρώνεται εδώ. Η μορφική ολότητα που δηλώνεται με τον όρο *άνθρωπος* διακρίνεται κατά τον Ακινάτη σε τρεις κατηγορίες. Ο όρος μπορεί να αναφέρεται: (i) στον Άνθρωπο αποκλειστικά και μόνο ως Άνθρωπο (ii) στον Άνθρωπο σύμφωνα με την ύπαρξη που έχει σε έναν συγκεκριμένο άτομο, δηλαδή τον άνθρωπο που πραγματώνεται σε ένα ατομικό ον, όπως ο Σωκράτης (iii) στην έννοια του ανθρώπου, στον άνθρωπο δηλαδή σύμφωνα με την ύπαρξη που έχει στον ανθρώπινο νου.<sup>2</sup>

Μπορούμε, νομίζω, να προσπαθήσουμε να δια φωτίσουμε κάπως τις διακρίσεις αυτές με τον ακόλουθο τρόπο. Αναφορικά με την φύση που επιχειρείται να δηλωθεί με τον όρο *ανθρωπιά* ισχύει ότι

**Κατ' ανάγκην η Ανθρωπιά είναι υλική έμβια λογική ουσία και ό,τι οι ιδιότητες αυτές συνεπάγονται**

και για κάθε άλλο κατηγορήμα *Π* (συμπεριλαμβανομένου του κατηγορήματος της ύπαρξης)

**Κατ' ανάγκην η Ανθρωπιά δεν είναι *Π***

Αναφορικά με τις τρεις διαφορετικές σημασίες του όρου *Άνθρωπος* ισχύουν τα εξής: Για την σημασία (i)

**Κατ' ανάγκην ο Άνθρωπος (εξεταζόμενος αποκλειστικά και μόνον ως άνθρωπος) είναι υλική έμβια λογική ουσία και ό,τι οι ιδιότητες αυτές συνεπάγονται**

και για κάθε άλλο κατηγορήμα *Π* συμβατό με το τι είναι ο άνθρωπος (συμπεριλαμβανομένου του κατηγορήματος της ύπαρξης)

**Είναι δυνατόν ο Άνθρωπος ως Άνθρωπος να είναι *Π* και**

<sup>2</sup> Παρατήρηση 1: Οι τρεις «σημασίες» του όρου *άνθρωπος* στον Ακινάτη έχουν προταθεί από τον Owens που ερμηνεύει με αυτόν τον τρόπο το κεφ. 3 του *Περί του Όντος και της Ουσίας*. Η ερμηνεία του ακολουθείται από πολλούς μεταξύ των οποίων και από τον Spade. Στο κεφάλαιο όμως αυτό ο Ακινάτης δεν διακρίνει με σαφήνεια την σημασία (i) αν και ρητά διακρίνει τη σημασία (ii) και (iii). Η ερμηνεία αυτή ωστόσο μπορεί να υποστηριχθεί από κάποιες παρατηρήσεις που κάνει στο κεφ. 3 ο Ακινάτης.

Παρατήρηση 2: Δεν είναι αμέσως προφανές πώς ο όρος *άνθρωπος* στην τρίτη σημασία του μπορεί να αναφέρεται σε μία μορφική ολότητα. Θα μπορούσαμε όμως να ισχυριστούμε ότι πράγματι και με αυτήν την σημασία αναφέρεται σε μια τέτοια ολότητα εάν η θεωρία λειτουργεί στα πλαίσια της Αριστοτελικής περί νου αντίληψης.

## **Είναι δυνατόν ο Άνθρωπος ως Άνθρωπος να μην είναι II**

Σχετικά με τη σημασία (ii) ισχύει ότι

**Κατ' ανάγκην ο συγκεκριμένος άνθρωπος (ο Άνθρωπος δηλαδή όπως πραγματώνεται, ας πούμε, στον Σωκράτη) αποτελείται εν μέρει από σημαινόμενη ύλη.**

Τέλος αναφορικά με την τρίτη σημασία (iii) ισχύει ότι

**Κατ' ανάγκην η έννοια του ανθρώπου δεν μπορεί να υπάρχει εκτός του νου**

Οι ουσίες που η λογική τους λειτουργία είναι ανάλογη με αυτή που δηλώνεται με τον όρο *ανθρωπιά* αντιστοιχούν στις Αβικενικκές κοινές φύσεις (καθ' αυτές θεωρούμενες). Σύμφωνα τώρα με την ερμηνεία του Owen, οι φύσεις αυτές κατά τον Ακινάτη δεν υπάρχουν, έστω και με την ατελή σημασία του όρου ύπαρξη που τους αναγνώριζε ο Αβικέννα. Αλλά ούτε και οι λιγότερο αφηρημένες ουσίες που λειτουργούν λογικά όπως ο Άνθρωπος ως Άνθρωπος είναι αρκετά προσδιορισμένες για να θεωρηθούν υπαρκτά όντα. Τόσο η ανθρωπιά όσο και ο Άνθρωπος ως Άνθρωπος αποτελούν, για τον Ακινάτη, απλές λογικές κατασκευές, θεωρητικές επινοήσεις της υλομορφικής προσέγγισης και όχι όντα του κόσμου. Εκείνο που υπάρχει, κατά τον Ακινάτη, είναι τα σύνθετα όντα των οποίων οι κατασκευές αυτές είναι μέρη (μη υπαρκτά μέρη;;;), όπως ο άνθρωπος Σωκράτης, καθώς επίσης και η έννοια του ανθρώπου που πραγματώνεται στον νου. Επομένως, οι κοινές φύσεις υπάρχουν μόνον ως επί μέρους όντα στα άτομα και στον νου.

Από την άλλη μεριά η Ακινάτικη θεωρία θα πρέπει να δίνει μια απάντηση στο ερώτημα τι είναι εκείνο που κατηγορείται σε περισσότερα από ένα πράγματα. Σίγουρα αυτό που κατηγορείται σε πολλά δεν μπορεί να περικλείει στον ορισμό του την τάδε ή την δείνα ύπαρξη πραγματωμένη είτε στο νου είτε σε κάποιο επί μέρους άτομο. Μια συγκεκριμένη ύπαρξη, ας πούμε του Σωκράτη, δεν μπορεί να κατηγορηθεί σε κάτι που δεν είναι ο Σωκράτης. Άρα αυτό που κατηγορείται δεν μπορεί να είναι κάτι που λειτουργεί λογικά όπως ο Άνθρωπος στην δεύτερη και τρίτη Ακινάτικη σημασία του όρου. Αλλά επίσης αυτό που κατηγορείται δεν μπορεί ούτε να αποκλείει την ύπαρξη. Γι' αυτό τον λόγο δεν μπορεί να είναι κάτι που η λογική του λειτουργία είναι ανάλογη με την λειτουργία της ουσίας που δηλώνει ο όρος *άνθρωπιά*. Η ερμηνεία αυτή αφήνει ως μόνο κατάλληλο υποψήφιο για τον ρόλο που συζητάμε όρους όπως ο άνθρωπος στην πρώτη σημασία που συζητά ο Ακινάτης.

Με την θεωρία αυτή ο Ακινάτης επιχειρεί να κινηθεί στο ολισθηρό έδαφος μεταξύ ρεαλισμού και νομιναλισμού. Από τη μια η θεωρία προσπαθεί να αποφύγει τον ακραίο νομιναλισμό με το να αναγνωρίζει ότι οι καθολικές λέξεις δηλώνουν «ουσίες» που κατηγορούνται σε μια πλειάδα επί μέρους όντων. Και από την άλλη προσπαθεί να απαλλαγεί από τις οντολογικές δεσμεύσεις του ακραίου ρεαλισμού με το να ισχυρίζεται ότι οι «ουσίες» αυτές δεν είναι πράγματα με αυτόνομη ύπαρξη αλλά απλές περιγραφές λογικών ρόλων.