

ΘΩΜΑ ΑΚΙΝΑΘΗ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ

ΘΩΜΑ ΑΚΙΝΑΘΗ

**Περί του όντος
και της ουσίας
(De ente et essentia)**

Εισαγωγή - Μετάφραση - Σχόλια
ΓΙΑΝΝΗ ΤΖΑΒΑΡΑ



ΔΩΔΩΝΗ

ΘΩΜΑ ΑΚΙΝΑΘ

Περί του όντος και της ουσίας
(De ente et essentia)

Εισαγωγή - Μετάφραση - Σχόλια
ΓΙΑΝΝΗ ΤΖΑΒΑΡΑ

Copyright: Εκδόσεις «Δωδώνη»
Ε. Κ. Λάζος
Ασκληπιοῦ 3, 106 79 Αθήνα
Τηλ. 36.37.973

ISBN 960-248-940-5



Εκδόσεις «Δωδώνη»
Αθήνα - Γιάννινα
1998

Κεφάλαιο 4:

Κατά ποιον τρόπο υπάρχει η ουσία μέσα στις χωριστές υποστάσεις	107
--	-----

Κεφάλαιο 5:

Πώς βρίσκεται η ουσία κατά διαφορετικό τρόπο μέσα στα διαφορετικά όντα	131
--	-----

Κεφάλαιο 6:

Πώς υπάρχει η ουσία μέσα στα συμβεβηκότα	147
--	-----

ΠΙΝΑΚΑΣ ΕΝΝΟΙΩΝ	167
-----------------------	-----

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗ

1. Η σχέση μεταξύ του όντος και της ουσίας

Ο Θωμάς Ακινάτης, μια από τις σημαντικότερες πνευματικές φυσιογνωμίες του Μεσαίωνα, γεννήθηκε το 1225 (κατ' άλλους ένα χρόνο νωρίτερα) στο Aquino, ένα μικρό χωριό της νότιας Ιταλίας, περίπου 13 χιλιόμετρα δυτικά του λόφου monte Cassino. Σε ηλικία μόλις 14 ετών στέλνεται για σπουδές στο τότε νεοσύστατο Πανεπιστήμιο της Νεάπολης, και σε ηλικία 19 ετών εισάγεται στο τάγμα των δομηνικανών μοναχών. Τον επόμενο χρόνο ταξιδεύει στο Παρίσι και ξεκινά θεολογικές σπουδές στο πανεπιστημιακό κέντρο του δομηνικανού τάγματος ως μαθητής του αριστοτελιστή στοχαστή Αλβέρτου του Μέγα. Επί κάποια χρόνια σπουδάζει επίσης στην Κολωνία, όπου ο δάσκαλός του Αλβέρτος ιδρύει μια πανεπιστημιακή σχολή, και από το 1252 ετοιμάζει στο Παρίσι το θεολογικό του magisterium, που του απονέμεται ως άδεια διδασκαλίας (licentia docendi) το 1256. Ακριβώς κατά την εποχή της δεύτερης αυτής παραμονής του στο Παρίσι συγγράφει το σχετικά μικρό βιβλίο που φέρει τον τίτλο *De ente et essentia* (= *Περί του όντος και της ουσίας*, συντομογραφικά: *De ente*), ένα από τα πιο αξιοπρόσεκτα και πιο συχνά μελετώμενα φιλοσοφικά του κείμενα.

Αυτό το βιβλίο γράφτηκε ως πανεπιστημιακό βοήθημα για τους

δομηγικανούς μοναχούς που σπούδαζαν στο Παρίσι, και προσφέρει μια συνοπτική παρουσίαση παραδοσιακών οντολογικών διδασμάτων. Αλλά είναι τόση η πυκνότητα και η ωριμότητα του λόγου, ώστε αυτό το μικρό πόνημα δεν έχει να ζηλέψει τίποτα από τα κατοπινά κύρια έργα του Ακινάτη. Αναδειχνει όλη τη βαθύτητα και οξύνοια του τριαντάχρονου συγγραφέα και παρέχει μια εξαιρετική εικόνα των οντολογικών προβλημάτων που απασχολούσαν τους στοχαστές εκείνης της εποχής. Ίσως μάλιστα μπορεί να θεωρηθεί ένας σημαντικός σταθμός στην ανασυγκρότηση τόσο των αρχαιοελληνικών όσο και των αραβικών στοχασμών, έτσι καθώς αυτοί αναβιώθηκαν κατά το κορύφωμα του Μεσαίωνα στα μέσα του 13ου αιώνα μ.Χ.

Το βασικό ερώτημα που θέτει εδώ ο Ακινάτης, αφορά τη σχέση ανάμεσα στο *ον* και στην *ουσία*. Πρόκειται δίχως άλλο για ένα ερώτημα που βασάνισε μια σειρά αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων, χωρίς να πάψει έκτοτε να επανατίθεται με βασανιστική οξύτητα. Ο Ακινάτης είναι γνωστός ως εμβριθέστατος μελετητής και ερμηνευτής του Αριστοτέλη, στον οποίο δεν παραλείπει να ανατρέχει αντιμετωπίζοντας οποιοδήποτε δυσασπάνητο ερώτημα. Αλλά πριν οδηγηθεί σε κάποια απάντηση, ξεκινώντας μια εκτεταμένη μελέτη της *ουσίας* στα βιβλία Ζ-Θ της Μεταφυσικής, ο Αριστοτέλης θεωρεί τον εαυτό του αναγκασμένο να διατυπώσει ταιριαστά το ίδιο το ερώτημα¹. Μέσα σ' αυτό το πνεύμα γράφει στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου Ζ (1028b 2-4):

καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία.

[= «Πράγματι, το από παλιά και σήμερα και πάντοτε ζητούμενο και εξακολουθητικό αντικείμενο απορίας: τι είναι το *ον*, δεν είναι άλλο από το: τι είναι η ουσία.»]

1. Έχει επανειλημμένα διαπιστωθεί ότι το ακινάτειο *De ente* βασίζεται όχι μόνο κατά το περιεχόμενο αλλά και κατά τη δομή στο βιβλίο Ζ της αριστοτελικής *Μεταφυσικής*. Έτσι εκδίδοντας πρόσφατα (1988) αυτό το βιβλίο του Ακινάτη, ο Horst Seidl θεωρεί χρήσιμο να προσφέρει σε παράρτημα (σελ. 113-121) μια εκτεταμένη ανάλυση αυτού του αριστοτελικού κειμένου για χάρη της αντιπαράθεσης.

Μέσω αυτής της διατύπωσης ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται προφανώς να επισημάνει τον πανάρχαιο, επίκαιρο και αδιάκοπο, δηλαδή ανεξάντλητο χαρακτήρα του ερωτήματος, καθώς και το αναπόφευκτο αδιέξοδο, στο οποίο τούτο οδηγείται εξακολουθητικά (*αἰεὶ ἀπορούμενον*). Προπάντων όμως ενδιαφέρεται για την άμεση σχέση που υφίσταται ανάμεσα στο ερώτημα περί του *όντος* και στο ερώτημα περί της ουσίας.

Σημαίνει άραγε τούτο ότι το *ον* και η ουσία ταυτίζονται; Ένα τέτοιο συμπέρασμα θα προκαταλάμβανε μια απάντηση, πριν ακόμα το σχετικό ερώτημα συζητηθεί. Αντίθετα ο Αριστοτέλης διατυπώνει προσεκτικά τη διαπίστωση ότι αυτά που ταυτίζονται² είναι τα δύο ερωτήματα, όχι οπωσδήποτε και τα υπό ερώτηση αντικείμενα. Αυτά τα ερωτήματα αφορούν δηλαδή μια θεμελιώδη οντολογική περιοχή, της οποίας τα περιεχόμενα δεν είναι δυνατό να πολυαπέχουν. Ο Αριστοτέλης υπαινίσσεται προφανώς μεταξύ άλλων και την ετυμολογική συγγένεια των λέξεων *ὄν* - *οὐσία*. Σ' αυτή τη διαπίστωση βασιζόμενος ο Ακινάτης ενοποιεί το ερώτημα θέτοντάς το ήδη στον τίτλο του μικρού του πονήματος ως ερώτημα περί του *όντος* και της ουσίας, και δηλώνει ότι έχει επίσης συνείδηση της ετυμολογικής συγγένειας: «Η οὐσία είναι για τους Έλληνες το ίδιο που είναι για εμάς η *essentia*»³.

Για τον σημερινό μελετητή είναι ασφαλώς πρωταρχικό να δο-

2. Στο αριστοτελικό χωρίο που παρέθεσα παραπάνω, η λέξη *τοῦτο* σημαίνει: *αὐτὸ τοῦτο*, άρα δηλώνει μια σημασιολογική ταυτότητα.

3. *De ente* II 43: *usya enim apud Grecos idem est quod essentia apud nos*. Αυτή η πρόταση δεν διατυπώνει μια απλώς μεταφραστική παρατήρηση. Ορθότερα ειπωμένο: δεν πρόκειται διόλου για μια μεταφραστική παρατήρηση. Διότι ο Ακινάτης (και μαζί με αυτόν οι πλείστοι δυτικοί λόγιοι έως τις μέρες μας) μεταφράζει τον αρχαιοελληνικό όρο *οὐσία* ως *substantia* (αγγλικά και γαλλικά: *substance*, γερμανικά: *Substanz*) και όχι ως *essentia* (αγγλικά και γαλλικά: *essence*, γερμανικά: *Essenz*). Είναι λοιπόν φανερό ότι το κοινό στοιχείο που εντοπίζει εδώ ο Ακινάτης, είναι η κοινή ετυμολογική καταγωγή των δύο λέξεων από το νοηματικά αντίστοιχο ρήμα: η αρχαιοελληνική *οὐσία* από το ρήμα *εἶναι* και ειδικότερα από τη μετοχή *ὄν*, η λατινική *essentia* από το ρήμα *esse* και ειδικότερα από τη μετοχή *ens*. (Για το ότι η μετοχή *ens* προέρχεται από το *α'* ενικό πρόσωπο ενεστώτος: *sum*, αλλά όχι απευθείας, αφού θα έπρεπε να πάρει τη μορφή *sens*,

θεί μια εξήγηση στον σύνδεσμο «και», ο οποίος φιγουράρει ως λέξη-κλειδί στον ακινάτειο τίτλο: Περί του όντος και της ουσίας. Μπορεί ίσως να υποτεθεί ότι ο σύνδεσμος έχει α) το διασαφητικό νόημα «δηλαδή», έτσι ώστε ο τίτλος θα μπορούσε να πάρει τη μορφή: «περί του όντος, δηλαδή περί της ουσίας»· αλλά αυτή η ερμηνεία πρέπει να αποκλεισθεί, διότι υποβάλλει αυθαίρετα μια εννοιολογική ταυτότητα, που ούτε μέσα στο ακινάτειο κείμενο ούτε μέσα στην αρχαιοελληνική παράδοση βρίσκει στήριγμα. β) Ο σύνδεσμος «και» μπορεί να ερμηνευθεί προσθετικά, δηλαδή σαν να συνθέτει δύο έννοιες εντελώς άσχετες μεταξύ τους· αλλά και αυτή η ερμηνεία είναι απαράδεκτη, διότι ο Ακινάτης έχει συνείδηση όχι μόνο της ετυμολογικής συνάφειας των δύο λέξεων αλλά και της νοηματικής τους αλληλεξάρτησης· «η ουσία συνάγεται από το ον», λέει κατηγορηματικά σε ένα από τα πρώτα χωρία⁴. γ) Ο σύνδεσμος «και» μπορεί σε τελική ανάλυση να ερμηνευθεί επιτακτικά (= ως λέξη που ενισχύει την έννοια), αλλά με ένα όσο το δυνατό πιο πλούσιο και πλουσιοπάροχο νόημα. Έτσι ιδωμένος ο τίτλος θα μπορούσε να αναδιατυπωθεί: «Περί του όντος, και ακόμα βαθύτερα, ευρύτερα και αποκαλυπτικότερα: περί της ουσίας». Ένας τέτοιος τίτλος είναι ταιριαστός τόσο στη δομή όσο και στο περιεχόμενο, τόσο στις θέσεις όσο και στις προθέσεις του μεσαιωνικού συγγραφέα. Διότι ευθύς εξαρχής και μέχρι τέλους το μικρό σε μέγεθος πόνημα του Ακινάτη δονείται από την τεταμένη σχέση, από την ένταση που διέπει τις δύο βασικές έννοιες του τίτλου: ens

την οποία διατηρεί σε τύπους όπως ab-sens, prae-sens, con-sentes κλπ., δες το ενδιαφέρον άρθρο του E. Gilson 1946). — Ωστόσο ήδη ο Αυγουστίνος (354-430 μ.Χ.) πολλούς αιώνες πριν από τον Ακινάτη είχε υποδείξει ότι η λέξη *essentia* βρίσκεται πολύ κοντύτερα στην αρχαιοελληνική ουσία· γράφει κατά λέξη (*De trinitate* V, 8, 9): «Ονομάζω *essentia* αυτό που στα ελληνικά λέγεται ουσία, και το οποίο συνθέστερα ονομάζουμε *substantia*» (= *essentiam dico, quae ουσία graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus*). Την ετυμολογική σύνδεση της λέξης *essentia* με το *esse* κάνει ο Αβικέννα στη *Λογική* του: «Ισχυρίζομαστε ότι όλα όσα είναι έχουν ουσία, μέσω της οποίας αυτά είναι αυτό που είναι» (= *Dicemus quod omne quod est essentiam habet, qua est id quod est.*)

4. *De ente* I 17: *sumitur essentia ab ente.*

- *essentia*, χωρίς να υποτιμάται η πρώτη για χάρη της δεύτερης, και χωρίς ποτέ να αποσπάται ολότελα η δεύτερη από την πρώτη για χάρη μιας υποτιθέμενης ιεραρχικής της υπεροχής.

2. Τι είναι το ον;

Ξεκινώντας την προσπάθεια για διαλεύκανση των δύο βασικών του εννοιών ο Ακινάτης εμφορείται από την πεποίθηση ότι η ορθή μέθοδος συνίσταται σε ένα ξεκίνημα από τα εύκολα, ώστε να γίνει βαθμιαία και ανώδυνη η μετάβαση στα δυσκολότερα. Πράγματι αυτό που μας είναι καθημερινά και χωρίς ιδιαίτερο κόπο προσιτό, είναι το ον· διότι είτε το επιδιώκουμε είτε όχι, είτε το συνειδητοποιούμε είτε όχι, καθημερινά συναναστρεφόμαστε με όντα. Δεν χρειάζεται λοιπόν ούτε να πολυψάξουμε ούτε να προβληματιστούμε, αν θέλουμε να τα προσεγγίσουμε. Έδη ανοίγοντας τα μάτια μας βλέπουμε γύρω μας όντα: ανθρώπους, έπιπλα, σπύτια, δέντρα, βουνά. Γενικά οι αισθήσεις μάς βομβαρδίζουν ασταμάτητα με όντα: χρώματα, σχήματα, ήχους, γεύσεις, μυρωδιές, επιφάνειες. Η νόηση μάς κάνει προσιτά τα πιο πιθανά και απίθανα νοητά όντα: αφηρημένες έννοιες, συλλογισμούς, ιδέες, σκέψεις, φαντάσματα. Ο ψυχικός κόσμος παρέχει επίσης όντα: επιθυμίες, προθέσεις, διαισθήσεις, συναισθήματα. Πώς μπορεί να προσδιορισθεί όλη αυτή η απέραντη πληθώρα;

Αντιμέτωπος με ένα τέτοιο ερώτημα ο Ακινάτης ανατρέχει σε κάποιες καθοριστικές αριστοτελικές διακρίσεις:

α) Όλη η πληθώρα των όντων διαχωρίζεται στο ον καθ' έαυτο και στο ον κατά συμβεβηκός. Αυτή η διάκριση μπορεί να εξηγηθεί ως εξής: Κατά συμβεβηκός είναι ένα ον που κατά τεκμήριο συνοδεύει (συν-βέβηκεν) κάποιο άλλο, άρα δεν είναι αυθύπαρκτο· και μάλιστα συνοδεύει μερικά και όχι όλα τα άτομα ενός είδους, έτσι ώστε δεν χαρακτηρίζει ένα ολόκληρο είδος όντων. Όταν π.χ. ένας άνθρωπος είναι μουσικά ή διανοητικά προικισμένος, αυτή είναι μια κατά συμβεβηκός ικανότητα, δηλαδή συνοδεύει ορισμένους και όχι όλους τους ανθρώπους, άρα δεν αφορά τον άνθρωπο γενικά. Πα-

ρόμοια όταν κάποιος αποβεί δίκαιος ή άδικος, ευσεβής ή ασεβής, υποτακτικός ή ανυπότακτος, αυτά τα συμβεβηκότα δεν αφορούν τον άνθρωπο γενικά και μπορούν να παραμερισθούν σε ένα ενδεχόμενο ορισμό του ανθρώπου. Όταν μιλάμε για όντα, κυριολεκτούμε μόνο όταν αναφερόμαστε στα όντα καθ' εαυτά, και μόνο κατ' αναλογίαν προς αυτά μπορούμε να χαρακτηρίζουμε «όντα» τα συμβεβηκότα. Αυτή η αριστοτελική διάκριση δεν είναι λοιπόν μια τομή ανάμεσα σε δύο ισοδύναμες περιοχές, αλλά μάλλον μια περιωριστοποίηση των συμβεβηκότων ενόψει των όντων που υφίστανται καθ' εαυτά. Επηρεασμένος από αυτή την αριστοτελική διάκριση ο Ακινάτης θα ασχοληθεί εδώ κατά το πλείστο με το ον καθ' εαυτό, και μόνο στο 6ο (τελευταίο) κεφάλαιο θα μελετήσει τα συμβεβηκότα.

Ωστόσο αυτή η αριστοτελική διάκριση αναδειχνει μια δυσκολία, την οποία ο Ακινάτης δεν προβάλλει με αρκετή σαφήνεια. Διότι εκθέτοντας τους δέκα τρόπους, κατά τους οποίους λέγεται (= κατηγορείται) το ον, δηλαδή τις δέκα κατηγορίες, ο Αριστοτέλης στοχεύει στο να εντοπίσει όλες τις περιπτώσεις, κατά τις οποίες λέγεται το ον καθ' εαυτό⁵. Αλλά μόνο η πρώτη από αυτές τις κατηγορίες ονομάζεται ουσία. Τι κάνει τώρα ο Ακινάτης; Μεταφράζει τον αριστοτελικό όρο ουσία με τη λατινική λέξη substantia (μεταφράζω: υπόσταση), και επιδίδεται στο να βρει την «ουσία της υπόστασης» (λατινικά: essentiam substantiae), άρα αναζητά κάτι άλλο από την αρχαιοελληνική ουσίαν. Εντούτοις παρακολουθεί με επιμέλεια τις αριστοτελικές αναλύσεις της ουσίας αναζητώντας ίχνη της essentia⁶.

5. Δες Αριστοτέλη *Μεταφυσ.* 1017a 22-24: καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσα περ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὅσα γὰρ λέγεται τοσανταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.

6. Δες π.χ. το χωρίο *De ente* I 44-46, όπου μεταφράζει την αριστοτελική ουσίαν ως substantia σε ένα χωρίο όπου ο Αριστοτέλης ταυτίζει τα νοήματα φύσις - ουσία (δες Αριστοτέλη *Μεταφυσ.* 1015a 12-14)· αλλά αμέσως ο Ακινάτης διαπιστώνει ότι έτσι νοούμενη η φύσις «φαίνεται να σημαίνει την ουσία ενός πράγματος [essentiam rei]». Είναι αφετέρου γνωστό ότι ο Αριστοτέλης δεν αναζητήσε κάτι «επέκεινα της ουσίας», αλλά οι αρχές και τα αίτια των ουσιών είναι κατ' αυτόν επίσης ουσία· δες Αριστοτέλη *Μεταφυσ.* Δ1, 1069a 18-21.

β) Μια δεύτερη αριστοτελική διάκριση, την οποία παραλαμβάνει ο Ακινάτης, είναι η διαφοροποίηση των καθ' εαυτό όντων (δηλαδή των υποστάσεων) σε απλά και σύνθετα. Κατά τον Αριστοτέλη οι υποστάσεις μπορούν να προκύπτουν είτε από μια είτε από περισσότερες συγκροτητικές αιτίες, και στη δεύτερη περίπτωση οι υποστάσεις οφείλουν να θεωρηθούν σύνθετες. Αλλά πρέπει να προσεχθεί ότι δεν πρόκειται για σύνθεση δύο υλικών, όπως θα λέγαμε ότι ένα σφυρί έχει συντεθεί από ξύλο και σίδηρο. Όταν ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για συγκροτητικές αιτίες, έχει υπόψη του τόσο την ύλη (λατινικά: causa materialis) όσο και τη μορφή (causa formalis), κι επιπλέον την κινητήρια ή επαρκή αιτία (causa efficiens) αλλά και την τελική αιτία, δηλαδή τον σκοπό (causa finalis). Έτσι μια σύνθετη υπόσταση, όπως είναι ένα χάλκινο άγαλμα του Πολύκλειτου, προκύπτει όχι μόνο από χαλκό ως ύλη· ο χαλκός έχει υποστεί μια διαμόρφωση, την οποία έχει επιφέρει ο γλύπτης ως κινητήρια αιτία· και ούτε ο χαλκός ούτε ο γλύπτης είναι όντα κατά συμβεβηκός, αλλά αυθύπαρκτες υποστάσεις⁷.

Επηρεασμένος από αυτή την αριστοτελική σύλληψη ο Ακινάτης διαχωρίζει την πραγμάτευση των υποστάσεων σε δύο πρώτα κεφάλαια (Κεφ. 2 και 3) αφιερωμένα στις σύνθετες υποστάσεις και σε δύο περαιτέρω κεφάλαια (Κεφ. 4 και 5) αφιερωμένα στις απλές υποστάσεις. Ωστόσο σ' αυτή τη δόμηση φανερώνονται κάποιες απλοποιήσεις, για τις οποίες ο βιαστικός αναγνώστης παραμένει ανυποψίαστος. Μιλώντας για σύνθετες υποστάσεις ο Ακινάτης εκθέτει και συζητά ως αιτίες τους την ύλη και τη μορφή αποσιωπώντας ολωσδιόλου τις άλλες δύο αιτίες. Αυτό έχει ως επακόλουθο να συμπεραίνεται ως ουσία αυτών των υποστάσεων κάτι σύνθετο από ύλη και μορφή⁸. Έτσι αναδεικνύεται ο εμπειρικός και εγκόσμιος χαρακτήρας αυτής της ουσίας, αλλά αποσιωπώνται τα μη-εμπειρικά και μη-εγκόσμια στοιχεία της. Όταν πάλι ο Ακινάτης μιλά για τις απλές υποστάσεις, ενδιαφέρεται να εντο-

7. Δες Αριστοτέλη *Μεταφυσική* 1013 a 24 - b 9.

8. Δες *De ente* II 2-11, 270-271.

πίσει μόνο την *κινητήρια* αιτία, που είναι η δημιουργική δύναμη του θεού, ώστε να καταδείξει κάθε άλλη απλή υπόσταση (δηλαδή τόσο την ανθρώπινη ψυχή όσο και τα αγγελικά πνεύματα) ως εξαρτημένη από τη θεϊκή «πρώτη αιτία»⁹. Με τούτο είναι φανερό ότι εκμεταλλεύεται την αριστοτελική σύλληψη περί του ακίνητου κινούντος για ν' αποδείξει την ύπαρξη και την ουσία του θεού ως κινητήριας πρώτης αιτίας αφήνοντας ανεξέταστο π.χ. το ενδεχόμενο μιας *υλικής* πρώτης αιτίας.

Από τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι στη βασική δόμηση της πραγματείας του ο Ακινάτης βρίσκεται σε άμεση εξάρτηση από τον Αριστοτέλη, και ειδικότερα από τις αριστοτελικές διακρίσεις του όντος σε α) καθ' εαυτό και κατά συμβεβηκός, β) σύνθετο και απλό. Είναι αφετέρου σαφές ότι ο Ακινάτης παίρνει αρκετές ελευθερίες έναντι του αρχαιοελληνικού προτύπου του, και οδηγείται σε συμπεράσματα που δεν είναι αριστοτελικά. Η γόνιμη εργασία πολλών αιώνων μετα-αριστοτελικής φιλοσοφίας, την οποία ο Ακινάτης έχει λάβει σοβαρά υπόψη του, δεν του επιτρέπει να επιστρέψει ολόψυχα στον Σταγίριτη, αλλά μόνο μέσα από το κριτικό βλέμμα της εποχής του και των θεολογικών του προϋποθέσεων.

3. Τι είναι η ουσία;

Έχοντας στη διάθεσή του τις αριστοτελικές διακρίσεις των όντων ο Ακινάτης προβαίνει στην αναζήτηση της ουσίας καθενός από αυτά. Πριν όμως ξεκινήσει την αναζήτηση, θεωρεί αναγκαίο να δώσει μια διασάφηση του τι είναι η ουσία γενικά, ώστε με βάση αυτή τη γενική έννοια να ειδικευτεί στην καθέκαστη ουσία. Μπορεί λοιπόν να ειπωθεί ότι κατ' αρχήν ο Ακινάτης ενδιαφέρεται να εκθέσει τα *κριτήρια*, χάρη στα οποία από μια περιοχή όντων (όπως είναι τα σύνθετα ή τα συμβεβηκτά) μπορεί να διακριθεί η ουσία τους.

1ο κριτήριο: *Ουσία μπορεί να έχει μόνο ένα πραγματικό και*

9. Για τον θεό ως «πρώτη αιτία» (causa prima) δεξ *De ente* IV 3-4, 139, 146, V 23.

όχι ένα απλώς νοούμενο ον. Αυτό προκύπτει από τη διαπίστωση ότι ορισμένα όντα δεν είναι πραγματικά, μολονότι τα σκεπτόμαστε, τα ονομάζουμε και τα εκφράζουμε. Μπορούμε π.χ. να σκεφθούμε και να εκφράσουμε τον μυθικό κένταυρο ως κάτι που «είναι» κατά το μισό άνθρωπος και κατά το άλλο μισό άλογο· ή μπορούμε να σκεφθούμε μια στέρηση, όπως «είναι» η τυφλότητα και η ανελευθερία· και μπορούμε να φτιάχνουμε *αρνητικές* εκφράσεις, που έστω και αν αληθεύουν, αφορούν κάτι μη πραγματικό, όπως «ο Σωκράτης δεν ήταν νομοθέτης». Αλλά από φανταστικά όντα, από στερήσεις και αρνήσεις δεν οδηγούμαστε αλάθευτα σε κάποια ουσία.

2ο κριτήριο: *Η ουσία δεν μπορεί να είναι ένα ατομικό αλλά μόνο ένα κοινό χαρακτηριστικό πολλών όντων.* Αυτό προκύπτει από τη διαπίστωση ότι ουσία συνάγεται από το ον μόνο στις δέκα εκείνες περιπτώσεις, κατά τις οποίες το ον λέγεται (= *κατηγορείται*), δηλαδή μόνο στις δέκα αριστοτελικές κατηγορίες· οι κατηγορίες όμως δεν αφορούν ατομικά όντα, αλλά είναι γενικές περιοχές (= γένη). Εάν λοιπόν πρόκειται να εντοπισθεί η ουσία ενός όντος, αυτή πρέπει να είναι εκείνο το κοινό χαρακτηριστικό, που συνδέει το άτομο με το είδος του ή το είδος με το γένος του. Ο Ακινάτης φέρνει ως παράδειγμα την ανθρωπιά (humanitas), η οποία είναι ουσία του ανθρώπου, επειδή συνάπτει κάθε ατομική περίπτωση με το είδος «άνθρωπος»¹⁰.

3ο κριτήριο: *Η ουσία πρέπει να μπορεί να ορισθεί μέσω ενός ορισμού.* Αυτό προκύπτει από τη διαπίστωση ότι εκείνα τα κοινά χαρακτηριστικά, που συνδέουν ένα είδος με το γένος του, δηλαδή το πλησιέστατο γένος (genus proximum) και η ειδοποιός διαφορά (differentia specifica), είναι ακριβώς τα στοιχεία που συναπαρτίζουν ένα ορισμό (definitio). Κι επειδή κάθε ορισμός απαντά στο ερώτημα, *τι είναι* το τάδε ον, η ουσία αποδίδεται από τους λατί-νους συγγραφείς με τον δυσμετάφραστο όρο quid(d)itas, λέξη που αποτελείται από την ερωτηματική αντωνυμία quid (= τι;) και την

10. *De ente* I 20-25.

κατάληξη -itas που δίνεται σε αφηρημένα ουσιαστικά (π.χ. *fraternitas* = αδελφосύνη, *liberalitas* = γενναιοδωρία, *serenitas* = ευδιαθεσία).

4ο κριτήριο: Η ουσία πρέπει να αναδεικνύει μέσα της τον αυτοκινούμενο χαρακτήρα των φυσικών όντων. Αυτό προκύπτει από τη διαπίστωση ότι κανένα αυθύπαρκτο ον δεν υστερεί ως προς την ικανότητα των φυσικών όντων να έχουν μια δική τους δραστηριότητα: να αναφύονται, να αυτοσυντηρούνται, να αναπαράγονται. Η έννοια της φύσης δεν αφορά λοιπόν τα φυτά, τα ζώα και τον άνθρωπο, αλλά κάθε αυθύπαρκτο ον ως προς τη δυνατότητά του για αυθυπαρξία και αυτοκίνηση. Έτσι η ίδια η ουσία ονομάστηκε «φύση» (*natura*): ο Ακινάτης έχει βέβαια υπόψη του και το αρχαιοελληνικό νόημα της λέξης φύσις ως ουσίας των όντων¹¹.

Τι προκύπτει από τα τέσσερα αυτά κριτήρια για την ουσία και τη σχέση της με το ον; Είναι κατ' αρχήν φανερό ότι η ουσία είναι μια έννοια στενότερη και πολυπλοκότερη από την έννοια του όντος. Υπάρχουν π.χ. μη πραγματικά όντα (τέτοια είναι τα φανταστικά και οι στερήσεις), όπως υπάρχουν και ατομικά υλικά όντα: από αυτά κατά τον Ακινάτη δεν «συνάγεται» μια ουσία. Κι ενώ έχουμε αδιάκοπα πρόσβαση σε μια τεράστια πληθώρα όντων, μόνο με επίμονο έλεγχο βάσει των ανωτέρω κριτηρίων μπορούμε να οδηγηθούμε στη διαπίστωση κάποιας ουσίας. Σημαίνει άραγε τούτο, ότι απαιτείται μια επαρκής γνώση των όντων για την εξαγωγή της ουσίας τους; Με άλλη έκφραση: είναι η επίτευξη μιας ουσίας ένα γνωσιολογικό γεγονός; Αυτό το ερώτημα δεν μπορεί να απαντηθεί καταφατικά. Η ουσία δεν είναι ένα επίτευγμα γνώ-

11. Η εδώ προτεινόμενη τετραπλή υποδιαίρεση της ακινάτειας *essentia* δεν συμφωνεί με την επίσης τετραπλή διάταξη που παρέχει η Maria Feigl 1942, σελ. 278-9. Αυτή η ερμηνεία προσκολλάται στο γράμμα, αλλά της διαφεύγει η ουσία. Η Feigl υποδιαίρει ως εξής: (a) *quiditas*, (b) *quod quid erat esse*, (c) *natura*, (d) *essentia*. Είναι προφανές ότι τα (a) και (b) ταυτίζονται (δες *De ente* I 30-33: *nomen quiditatis ...; et hoc est etiam quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse*), ενώ η ακινάτεια συσχέτιση των *essentia* - *ens* - *esse* στο χωρίο *De ente* I 51-2 είναι μια ετυμολογική εξήγηση και όχι μια ξέχωρη σημασία.

σης των όντων, ούτε η διερεύνηση της ουσίας μπορεί ανενδοίαστα να υπαχθεί σε γνωσιολογικά πλαίσια. Η μετάβαση από ένα ον στην ουσία του είναι ένα από τα πιο δυσπείλυτα οντολογικά προβλήματα, και δεν μπορεί να επιλυθεί με σταθερούς και καθολικά έγκυρους κανόνες.

Ο Ακινάτης δεν υποτάσσει την ουσία σε νοητικά καθορισμένα κριτήρια, διότι δεν έχει προαποφασίσει και ούτε έως το τέλος αποφασίζει ότι η κατεξοχήν ενδεδειγμένη πρόσβαση στην ουσία είναι νοητική. Αντίθετα ξέρει ότι μόνο με βάση το ον μπορεί να αναχθεί στην ουσία, γι' αυτό παραμένει σταθερά προσηλωμένος στην οντική του βάση: όταν π.χ. τοποθετείται μπροστά στο ερώτημα, μήπως αντί για τη λέξη «ουσία» (*essentia*) θα πρέπει να χρησιμοποιεί τον όρο *quiditas* (μεταφράζω: τι-Είναι) ή τον όρο *patuita* (μεταφράζω: φύση), δείχνει τη σαφή του προτίμηση στη λέξη «ουσία», και αποφασίζει να παραμείνει εφεξής πιστός σ' αυτήν, «επειδή μέσω αυτής και μέσα σ' αυτήν ένα ον έχει Είναι», καθώς λέει με απαράμιλλη βαθύτητα¹².

Εάν σταθούμε για λίγο στα τέσσερα χαρακτηριστικά της ουσίας που ανέφερα ως κριτήρια, φαίνεται να αναδειχεται μάλλον μια προσκόλληση στην κλασική αρχαιοελληνική παράδοση, παρά μια προσπάθεια γνωσιοκεντρικής ή νοησιαρχικής καινοτομίας. Ωστόσο δεν πρέπει να μας διαφύγει και το γεγονός ότι οι αρχαιοελληνικές έννοιες αποκτούν μια κατ' αρχήν μεταφραστική αλλά συνάμα και εννοιολογική ιδιομορφία, έτσι καθώς μπαίνουν μέσα στο λατινικό τους ένδυμα, που θα τους διανοίξει μια ευρεία γκάμα εννοιολογικών αποχρώσεων, παραλλαγών και παρερμηνειών. Έτσι π.χ. όταν ο Ακινάτης ισχυρίζεται σχετικά με το πρώτο κριτήριο ότι λαμβάνοντας υπόψη μας τις δέκα (αριστοτελικές) κατηγορίες μπορούμε να ονομάσουμε ον «μόνο ό,τι θέτει κάτι πραγματικό»¹³, χρησιμοποιεί τη λέξη *res* (= πράγμα), η οποία έχει γίνει κατά τη νεότερη και σύγχρονη εποχή το έδαφος για ποικίλες ερμηνείες της *realitas*, για ατέλειωτες συζητήσεις περί ρεαλισμού

12. *De ente* I 50-52.

13. *De ente* I 12: *nisi quod aliquid in re ponit*.

και ιρρεαλισμού, προκαλώντας ακόμα και τους σύγχρονους άγγλους μεταφραστές του Ακινάτη να χρησιμοποιήσουν εδώ τη λέξη reality προκαλώντας το ενδεχόμενο παρερμηνειών¹⁴. Όταν επίσης ο Ακινάτης αποδίδει τον αριστοτελικό όρο φύσις ως natura, αυτή η λέξη φέρνει στο προσκήνιο κάποιες κατοπινές συζητήσεις περί νατουραλισμού, που προφανώς δεν υπήρχαν στον νου του Αριστοτέλη. Αυτή την αλλαγή ενδυμασίας, την οποία μπορεί κανείς να εκλάβει και ως ενδεχόμενο εμπλουτισμό, έτσι καθώς οι έννοιες δουλεύονται κι επαυξάνονται σε έκταση και σε βάθος ανά τους αιώνες, πρέπει να την λάβει κανείς υπόψη του, εάν θέλει να ερμηνεύσει σύμφωνα με το πνεύμα του Ακινάτη και όχι κάποιας μεταγενέστερης θεωρίας.

Τα τέσσερα ακινάτεια κριτήρια της ουσίας — η πραγματικότητα (realitas), η κοινότητα (communitas), η δυνατότητα ορισμού (quiditas) και η φυσικότητα (naturalitas) — πρέπει να χρησιμοποιηθούν πολύ προσεκτικά, αν είναι να μην παρεξηγηθούν. Δύσκολα μπορεί να διαβλέψει κανείς την χρησιμοποίησή τους μέσα στην κύρια ακινάτεια πραγμάτευση της καθ' έκαστον ουσίας. Αυτό οφείλεται κυρίως στον συνοπτικό τρόπο, με τον οποίο παρέχονται πολυσυζητημένα οντολογικά θέματα. Ίσως όμως οφείλεται και στο ότι ο Ακινάτης διστάζει να παράσχει ακόμα μια πλήρη

14. Δες τη μετάφραση του Joseph Bobik 1970², σελ. 21: «only what posits something in reality», και Armand Maurer 1991², σελ. 30: «unless it is something positive in reality». Από εδώ ίσως προέκυψε η παρερμηνεία ότι μια στέρηση όπως η τυφλότητα είναι κατά τον Ακινάτη κάτι μη πραγματικό (unreal), που δεν υφίσταται παρά μόνο μέσα στην ανθρώπινη νόηση. Αλλά ο Ακινάτης εννοεί μόνο ότι μια στέρηση δεν είναι ένα ον με δική του ύπαρξη (= αυθυπαρξία), και όμως όταν την σκεφτόμαστε, πέφτουμε στην πλάνη να της αποδίδουμε την υφή ενός αυθύπαρκτου όντος. Η στέρηση είναι μια σχετική και όχι απόλυτη άρνηση, διότι προϋποθέτει κάτι στερούμενο, δηλαδή ένα υποκείμενο μέσα στο οποίο υφίσταται στέρηση. Έτσι λέμε: «Εδώ (= μέσα σ' αυτή την πράξη ή την κατάσταση) υπάρχει μια αβλεψία, μια ανεπάρκεια, μια ατιμία κλπ.». Δες A. Maurer 1991², σελ. 30, σημ. 3, που φέρνει ως παράδειγμα την ακινάτεια έννοια της κόλασης, η οποία μολονότι είναι η στέρηση της θεϊκής χάρις και θέασης, έχει ένα σίγουρο μερδικό στην ύπαρξη (των αμαρτωλών ανθρώπων).

επεξεργασία σε κάθε αναφαινόμενη έννοια: μια τέτοια δουλειά απαιτεί τον πολυετή μόχθο αδιάκοπης ερευνητικής και συγγραφικής ενασχόλησης, που ακόμα δεν έχει πραγματώσει ο μεσαιωνικός αυτός συγγραφέας. Γι' αυτό πολλές βασικές έννοιες προσπερνιούνται εδώ με επιπόλαιο θξίμο και όχι με επαρκή εμβάθυνση. Αναφέρω για παράδειγμα ότι από τα δύο πρώτα κριτήρια της ουσίας, την πραγματικότητα και την κοινότητα, είχε προκύψει η περίφημη μεσαιωνική διαμάχη σχετικά με την πρωτύτερη ή μεθύστερη (= απλώς νοητή) πραγματικότητα των καθολικών εννοιών (universalia ante rem / post rem), στην οποία ο ώριμος Ακινάτης παίρνει θέση με τον μετριοπαθή ρεαλισμό του.

4. Τι είναι το Είναι;

Από όσα ειπώθηκαν παραπάνω μπορούν να συνοψισθούν οι εξής θεμελιώδεις οντολογικές πεποιθήσεις του Ακινάτη: Υπάρχει μια σίγουρη διαφορά ανάμεσα στο ον και στην ουσία. Η ουσία συνάγεται από το ον μέσω αφαιρετικής διαδικασίας — όχι όμως από κάθε ον, αλλά μόνο από τα κατεξοχήν («καθ' εαυτά») εκείνα όντα που είναι αυθύπαρκτα, που μέσα στα κοινά τους χαρακτηριστικά συναποτελούν ένα είδος ή ένα γένος όντων, και που «λέγονται» μέσω των δέκα αριστοτελικών κατηγοριών. Αυτά τα όντα ονομάζονται «υποστάσεις» και υποδιαίρονται σε σύνθετες (από ύλη και μορφή) και σε απλές.

Αλλά η λέξη «ον» είναι από γραμματική άποψη μια ουσιαστικοποιημένη μετοχή, άρα δηλώνει μια συμ-μετοχή στο νόημα του απαρέμφατου «είναι» και η λέξη «ουσία» είναι ένα αφηρημένο ουσιαστικό που έχει τις ρίζες του στο ίδιο απαρέμφατο. Εάν λοιπόν κάποιος ενδιαφέρεται να ιδεί σε βάθος την ταυτότητα και την ετερότητα των όρων ον - ουσία, οφείλει να αναχθεί στην κοινή τους ρίζα που είναι το απαρέμφατο «είναι» (εφεξής γραφόμενο με το αρχικό γράμμα κεφαλαίο, για να διαφοροποιείται από το γενικό πρόσωπο ενεστώτος). Τι είναι λοιπόν το Είναι; Αυτό το ερώτημα καθίσταται επιτακτικό από κάποιες εκρηκτικές εκφρά-

σεις του Ακινάτη, όπως εκείνη που αιτιολογεί το γεγονός ότι η ουσία ονομάστηκε έτσι, από το ότι «μέσω αυτής και μέσα σ' αυτήν ένα ον έχει Είναί»¹⁵, ή εκείνη που διαπιστώνει ότι κάποια όντα — η ανθρώπινη ψυχή, τα αγγελικά πνεύματα και ο θεός — έχουν «ευγενέστερο Είναί» (*esse nobilius*) από κάποια άλλα¹⁶.

Ο αναγνώστης που ενδιαφέρεται για το Είναί, έτσι όπως το συλλαμβάνει ο Ακινάτης, θα βοηθιόταν σημαντικά, εάν συγκρατούσε στον νου του ότι με αυτόν τον όρο νοηματοδοτείται η *ενέργεια του υπάρχειν* (*actus essendi*). Θα μπορούσε λοιπόν να ειπωθεί ότι το ακινάτειο Είναί σημαίνει την *υπαρξη* σε αντιπαράθεση προς εκείνο το ουσιώδες Κάτι που είναι η ουσία. Αλλ' αυτή η τόσο ξεκάθαρη εξήγηση είναι συνάμα παραπλανητική, διότι παραλείπει να υποδείξει ότι το ακινάτειο Είναί δεν περιορίζεται στο χονδροειδές δεδομένο της *σκέτης* ύπαρξης, στο ότι-Είναί, αλλά είναι εμπλουτισμένο με μια εξαιρετα γόνιμη αντίληψη περί *υπαρξης*, η οποία αποβαίνει σημαντικότερη και «ευγενέστερη» από τη σύλληψη οποιασδήποτε ουσίας¹⁷.

15. *De ente* I 51-52.

16. *De ente* I 61.

17. Συμμερίζομαι λοιπόν την εμπειρία που καταθέτει ο A. Maurer 1991², σελ. 18, ότι καθώς προχωρεί κανείς στη μελέτη του ακινάτειου *De ente* αρχίζει να διαισθάνεται — χωρίς πουθενά να λέγεται ρητά — ότι «ο πιο σημαντικός του όρος είναι το *esse*». Θα συμφωνήσω επίσης με την παρατήρηση του Fred. Copleston 1976³, σελ. 100, ότι αν και δεν είναι δύσκολο να εξηγηθεί η κοινότητα διάκριση μεταξύ ύπαρξης και ουσίας, είναι δύσκολη η εξήγηση της αντίστοιχης ακινάτειας διάκρισης. Λέει ο Copleston: «Αν ένα παιδί συναντήσει τις λέξεις 'ελέφαντας' και 'δαινόσαυρος' μέσα σ' ένα βιβλίο και δεν ξέρει τι σημαίνουν, οι σημασίες μπορούν να του εξηγηθούν χωρίς να προστεθεί ότι υπάρχουν ελέφαντες αλλά όχι δαινόσαυροι. Σ' αυτή την περίπτωση το παιδί θα αποκτούσε μια αντίληψη του *τι είναι* [*whatness*] ένας ελέφαντας, χωρίς να ξέρει ότι υπάρχουν όντα στα οποία εφαρμόζεται αυτή η διάκριση. Αλλά μόλις μάθει να διακρίνει κατά έναν παρόμοιο τρόπο, οι δυσκολίες παρουσιάζονται αμέσως μόλις προσπαθήσουμε να πάμε πέρα από αυτή την προκαταρκτική σύλληψη (η οποία σαν τέτοια μπορεί να είναι παραπλανητική)». Το παράδειγμα των σημασιών «ελέφαντας - δαινόσαυρος» παραπέμπει στο ακινάτειο παράδειγμα «άνθρωπος - φοίνικας», δες *De ente* IV 99-103, σχετικά με το οποίο δες τα σχόλια του J. Owens 1965.

Θα μπορούσε να υποτεθεί ότι εντοπίζοντας κάποιος την ουσία ως το *τι-Είναί* ενός όντος, ως ορισμό, αναδειχνει το σημαντικότερο και βαθύτερο περιεχόμενο και ότι η απάντηση στο ερώτημα «τι είναι τούτο κατ' ουσίαν;» παρέχει κάτι πολύ περισσότερο από όσα αποδίδει το σκέτο Είναί. Αλλ' αυτό δεν αληθεύει για τον Ακινάτη. Διότι το *τι-Είναί* (*quiditas*) παρέχει μόνο μια περιορισμένη άποψη, και μάλιστα ήδη βλέποντας το Είναί μέσω του ουσιώδους περιεχομένου του, το αποκόβουμε από τις άλλες του πλευρές και το βλέπουμε μονόπλευρα. Το Είναί ιδωμένο χωρίς προσθήκη, δηλαδή χωρίς να στραφεί η προσοχή στο *τι-Είναί*, στο ότι-Είναί, στο πώς-Είναί, στο μέσω-τίνος-Είναί κτλ., είναι κάτι *ευρύτερο* από αυτές τις απόψεις, επειδή είναι απεριόριστο. Εξάλλου ο Ακινάτης έχει διδαχθεί από την αριστοτελική θεωρία των κατηγοριών ότι η ουσία είναι η μόνη πλήρης και πρωταρχική έκφραση του Είναί, ενώ κάθε άλλη κατηγορία — πόσο-Είναί, ποιας-ποιδήτας-Είναί, πού-Είναί, πότε-Είναί κτλ. — λέγεται με αναφορά στην ουσία, με εξάρτηση από αυτήν, και ως πληθώρα μη-ομώνυμων εκφράσεων¹⁸.

Όσον αφορά την ακινάτεια έννοια της ουσίας, θα ήταν πλανερρό να υποθέσει κανείς ότι περιέχει μόνο τα «βαθύτερα» και «ουσιωδέστερα» χαρακτηριστικά ενός όντος. Αντίθετα ο Ακινάτης καθιστά σαφές ότι οι σύνθετες υποστάσεις — δηλαδή τα αισθητά όντα που μας περιβάλλουν — έχουν ως ουσία τους όχι μόνο τη μορφή αλλά και την ύλη¹⁹. Δεν διστάζει μάλιστα να αναφέρει τα οστά και τη σάρκα ενός ανθρώπου ως συστατικά του ορισμού του, δηλαδή της ουσίας του²⁰. Με τούτο δείχνει ότι είναι αρκετά ρεαλιστής, ώστε να θεωρεί ακόμα και το πιο ταπεινό υλικό ως ουσιώδες συστατικό στοιχείο κατά κανέναν τρόπο άξιο

18. Αναφέρομαι στην περιβόητη αριστοτελική διατύπωση (*Μεταφυσ.* 1003a 33-34 και b 5-6 και 17): *Τὸ δὲ ὃν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως... τὸ ὃν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχὴν... τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία.*

19. Δες *De ente* II 25.

20. Δες *De ente* II 82-84.

περιφρόνησης. Κι επειδή αυτά τα υλικά στοιχεία είναι πιο προσιτά στην ανθρώπινη αίσθηση και γνώση από όσο τα άυλα, η έννοια της ουσίας γίνεται εναργέστερη όταν αποδίδεται σ' αυτή τούτη την ύλη, και ολοένα πιο δυσπρόσιτη όταν αφορά τα μορφικά, νοητά και ιδεατά.

Είναι άραγε επουσιώδες ότι οι εμπειρικές υποστάσεις είναι σύνθετες (από ύλη και μορφή), ενώ οι πνευματικές είναι απλές, δηλαδή στερούνται ύλης; Σε ένα τέτοιο ερώτημα ο Ακινάτης θα απαντούσε: Ευτυχώς που είναι έτσι, διότι από τις σύνθετες μπορούμε να συναγάγουμε την ουσία κι έτσι να κάνουμε ένα πρώτο βήμα προς την ουσία των ασύνθετων. Το ότι η ουσία των σύνθετων μάς είναι πιο γνώριμη, δεν σημαίνει ότι είναι τάχα ουσιωδέστερη — συμβαίνει μάλλον το αντίστροφο: οι απλές υποστάσεις είναι ουσιωδέστερες, διότι δεν έχουν αναμειχθεί με ύλη. Και κάτι αντίστοιχο πρέπει να ειπωθεί για το Είναι: κατεξοχήν Είναι (= «ύπαρξη») κατέχουν οι απλές υποστάσεις: οι σύνθετες απλώς συμμετέχουν σ' εκείνο το Είναι και το παραλαμβάνουν από δεύτερο χέρι. Ας δούμε τι θέλει να πει τούτο.

Ένα από τα πιο συχνά χρησιμοποιούμενα παραδείγματα του Ακινάτη είναι ο ορισμός του ανθρώπου ως αποτελούμενου από σώμα (= ύλη) και ψυχή (= μορφή). Όσο το σώμα είναι συνδεδεμένο με την ψυχή, προκύπτει μια σύνθετη υπόσταση και μια σύνθετη ουσία: αλλά η σχέση ανάμεσα στα δύο συνθετικά δεν μπορεί να θεωρηθεί αυτονόητη, ούτε πάντοτε αρμονική. Τίθεται λοιπόν το ερώτημα: τι είδους Είναι συγκροτούν το σώμα και η ψυχή; Η ακινάτεια απάντηση αγγίζει εδώ τα όρια του μύθου. Υποστηρίζει ότι η ψυχή ως απλή υπόσταση «έρχεται στα υλικά πράγματα τόσο κοντά, ώστε ένα υλικό πράγμα [δηλαδή το ανθρώπινο σώμα] παρακινείται να συμμετέχει στο Είναι της. Έτσι από την ψυχή και το σώμα προκύπτει ένα ενιαίο Είναι [unum esse] μέσα σε ένα ενιαίο σύνθετο [in uno composito]»²¹. Αυτή η διατύπωση υποβάλλει

21. *De ente* IV 187-190. (Η υπογράμμιση δική μου.) Μια εκτενή ανάλυση της ακινάτειας αντίληψης περί σώματος και ψυχής παρέχει ο Fr. Copleston 1976²,

λει την ιδέα ότι το ανθρώπινο Είναι έχει κυρίως ψυχικό χαρακτήρα, και μόνο κατά παραχώρηση και με συγκατάβαση προκύπτει η ενότητα με το σώμα. Αυτός που αποφασίζει και προξενεί την ενοποίηση, είναι το ψυχικό Είναι: το σώμα απλώς εξαναγκάζεται να συμμετάσχει σ' αυτό, δηλαδή να λάβει μέρος (*participare*) στο ενεργητικό και διαμορφωτικό ψυχικό γίγνεσθαι. Η συνεργασία ψυχής και σώματος είναι αναγκαστικά φθαρτή και πρόσκαιρη, διότι υπόκειται στην αναγκαιότητα της σωματικής φθοράς. Αλλά αυτό που φθείρεται είναι μόνο το σωματικό μέρος (*pars materialis*)²², ενώ η ψυχή εξακολουθεί να υφίσταται μετά θάνατον ως ανεξάρτητο και εξακολουθητικά εξατομικευμένο Είναι²³.

Προσδιορίζοντας τώρα το Είναι τόσο του ανθρώπου όσο και κάθε άλλης σύνθετης υπόστασης ο Ακινάτης επιχειρηματολογεί αιτιολογικά: Οσαδήποτε ιδιάζουν στη σύνθετη υπόσταση, οι «ιδιότητες», έχουν την αιτία τους είτε στην εσωτερική φύση είτε σε κάποιαν άλλη. Έτσι ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να γελά, επειδή αυτή προέρχεται από την εσωτερική του φύση: αντίθετα η γήι-

κεφ. 4. Η επίδραση από την αντίστοιχη αριστοτελική αντίληψη όπως και οι καινοτομίες σε σχέση προς αυτήν είναι κι εδώ προφανείς. Ο Ακινάτης υπερασπίζεται την ψυχοσωματική ενότητα ενάντια στην πλατωνική υποτίμηση του σώματος. Λέει συγκεκριμένα (*Summa contra gentiles* 2, 57): «Ο Πλάτων θεωρούσε ότι ο άνθρωπος δεν είναι σύνθετος από ψυχή και σώμα, αλλά ότι αυτός είναι η ίδια η ψυχή που χρησιμοποιεί ένα σώμα: όπως ακριβώς ο Πέτρος δεν είναι ένα πράγμα σύνθετο από τον άνθρωπο και τα ρούχα του, αλλά είναι ένας άνθρωπος που χρησιμοποιεί ρούχα. Μπορεί όμως να δείχθει ότι αυτό είναι αδύνατο. Διότι οι ψυχές και οι άνθρωποι είναι αισθητά και φυσικά όντα: και αυτό δεν θα συνέβαινε αν το σώμα και τα μέλη του δεν ανήκαν στην ουσία του ανθρώπου και του ζώου». Για μια εμβριθέστερη μελέτη της ακινάτειας έννοιας της ψυχής δες Anton Charles Pegis 1976² (1934¹).

22. Δες *De ente* II 130 και 279-80.

23. Δες *De ente* V 60-71. Το ότι η ύλη είναι αιτία εξατομικεύσεως (*principium individuationis*), είναι μια πεποιθήση που συναντά πολλές δυσκολίες και ο Ακινάτης φαίνεται να αγωνίζεται γενναία για το ξεπέρασμά τους. Ωστόσο αυτή η πεποιθήση παραμένει ένα από τα πιο αδύναμα σημεία της θωμιστικής σκέψης κι έχει επιχειρηθεί επανειλημμένα η δικαιολόγησή του. Για σχετική βιβλιογραφία δες F.L. Beeretz 1987², σελ. 106-7. Δες και παρακάτω, §5 της παρούσας Εισαγωγής του μεταφραστή.

νη ατμόσφαιρα είναι ενίοτε φωτεινή, επειδή ένα εξωτερικό αίτιο, ο ήλιος, στέλνει σ' αυτήν το φως. Αλλά ούτε η ύλη, ούτε η μορφή, ούτε η απ' αυτές συντιθέμενη ουσία κάποιας σύνθετης υπόστασης είναι επαρκής αιτία για να προκύψει το Είναι (= η ύπαρξη). Εάν συνέβαινε κάτι τέτοιο, τότε η σύνθετη υπόσταση θα ήταν επαρκής αιτία ύπαρξης του εαυτού της· αλλά μια τέτοια είναι καθαρά και μόνο θεϊκή. Με βάση αυτόν τον συλλογισμό²⁴ ο Ακινάτης τεκμηριώνει το ότι ούτε η ανθρώπινη ούτε κάποια άλλη σύνθετη υπόσταση οφείλει το Είναι της στον εαυτό της· αντίθετα όλες το οφείλουν στον θεό ως «πρώτη αιτία» (*causa prima*).

Αυτό που υποβασιάζει τον παραπάνω συλλογισμό, είναι η διαπίστωση ότι σε όλες τις σύνθετες υποστάσεις υπάρχει ένα χάσμα ανάμεσα στο Είναι (= στην ύπαρξη) και στην ουσία. Ούτε το Είναι προκαλεί την ουσία ούτε η ουσία προκαλεί το Είναι αυτών των υποστάσεων. Μαζί με το Είναι τους προκύπτει βέβαια και η ουσία, όπως μαζί με την τελειωτική φθορά του Είναι εκμηδενίζεται και η ουσία τουλάχιστο μέσα στον σύνθετο χαρακτήρα της· άρα κανένα από τα δύο δεν «προηγείται», ώστε να αποτελέσει την αιτία του άλλου. Αντίθετα το Είναι της θεϊκής υπόστασης δεν διαφέρει από την ουσία. Ο Ακινάτης δεν κουράζεται να επαναλαμβάνει ότι ο θεός είναι «μόνο Είναι»²⁵. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο θεός δεν έχει ουσία· κάτι τέτοιο θα οδηγούσε στο κατασκευάσμα ενός ανούσιου ή επουσιώδη θεού. Ο Ακινάτης αρνείται ένα τέτοιο συμπέρασμα²⁶. Αντίθετα υποστηρίζει ότι η θεϊκή ουσία συ-

24. Δες *De ente* IV 127-137. Με το πρόβλημα της δημιουργίας του κόσμου ο Ακινάτης έχει ασχοληθεί εκτεταμένα κι επανειλημμένα. Εκτός από το μικρό του πόνημα *De aeternitate mundi* (= *Περί της αιωνιότητας του κόσμου*), δες τα κεφάλαια 31-38 από το 2ο βιβλίο του έργου *Summa contra gentiles*, το άρθρο 17 του 3ου ζητήματος του έργου *De potentia Dei* (= *Περί της δύναμης του Θεού*), τα άρθρα 1-2 του ζητήματος XLVI του 1ου μέρους του έργου *Summa Theologiae*, και τα κεφάλαια 98-99 του 1ου μέρους του έργου *Compendium Theologiae*. Όλα αυτά τα κείμενα παρουσιάζονται σε αγγλική μετάφραση στο βιβλίο: St. Thomas Aquinas, Siger of Brabant, St. Bonaventure 1984² (1964').

25. Δες *De ente* IV 114, 116, 142, 143, 145. V 15-16, 24: *esse tantum*.

26. Δες *De ente* V 3-7.

μπίπτει με το θεϊκό Είναι, με το νόημα ότι αυτή η ουσία προκύπτει απ' εαυτής ως αιτία του ίδιου του εαυτού της²⁷ και συμπεριλαμβάνει ως αδιαχώριστο συστατικό της την ύπαρξη, έτσι ώστε δεν είναι νοητός ένας θεός, από τον οποίο θα έλειπε η ύπαρξη (= το Είναι). Και είναι φανερό ότι το θεϊκό Είναι, που δεν διαφέρει κατά τίποτα από τη θεϊκή ουσία, είναι ό,τι πιο τέλει και αυθύπαρκτο.

Παρέχοντας αυτό το εξαιρετο νόημα στο Είναι ο Ακινάτης φαίνεται να διαφοροποιείται ριζικά από τους υπόλοιπους οντολόγους του Μεσαίωνα, που αναγνωρίζουν μια υπεροχή στην ουσία, αφού μόνο ετούτος δίνει σαφή υπεροχή στην ύπαρξη. Έτσι ένας από τους σημαντικότερους θωμιστές του 20ού αιώνα, ο Etienne Gilson, διακήρυξε το 1942 ότι ο Ακινάτης δημιούργησε μια Οντολογία της ύπαρξης (*«existentielle»*) σε διάκριση προς ολόκληρη την παραδοσιακή Οντολογία της ουσίας (*«essentielle»*)²⁸. Ήταν λοιπόν αρκετά όριμη η οικείωση του τίτλου «υπαρξιστής» από κάποιους γάλλους λόγιους, που κατέστησαν αυτόν τον όρο μια λέξη μάλλον του συρμού παρά του στοχασμού²⁹.

5. Η ύλη ως αρχή εξατομίκευσης

Θα ήταν εσφαλμένο να υποστηριχθεί ότι ο Ακινάτης ενδιαφέρεται προπάντων για το θεϊκό Είναι και ότι για χάρη τούτου παραβλέπει ή παραμελεί το Είναι των εμπειρικών, αισθητών υποστάσεων. Αντίθετα η ίδια η δομή της παρούσας πραγματείας φα-

27. *De ente* IV 134: *causa sui ipsius*.

28. Δες E. Gilson: *Le Thomisme*, Paris 1972⁶ (1942¹), σελ. 181-3. Δες επίσης λήμμα «Essentialismus» στο: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, Darmstadt 1972.

29. Δες Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*. Nagel, Paris 1970, σελ. 17: «Αυτό που [οι υπαρξιστές] έχουν από κοινού, είναι απλά το γεγονός ότι εκτιμούν πως η ύπαρξη προηγείται της ουσίας». σελ. 21: «Τι σημαίνει εδώ ότι η ύπαρξη προηγείται της ουσίας; Σημαίνει ότι ο άνθρωπος πρώτα υπάρχει, βρίσκεται, αναδύεται μέσα στον κόσμο, και μετά ορίζεται».

νερώνει ένα έντονο ενδιαφέρον για τα αισθητά, αφού αφιερώνει το συντριπτικά μεγαλύτερο κεφάλαιο (το 2ο) στην αναζήτηση της ουσίας των σύνθετων (από μορφή και ύλη) υποστάσεων, και στο τελευταίο κεφάλαιο (στο 6ο) δεν παραλείπει να επανέλθει σ' αυτές αναζητώντας την ουσία των συμβεβηκότων τους.

Αλλά ευθύς εξαρχής φανερώνεται ότι τα αισθητά όντα βαρύνονται από ένα σημαντικό μειονέκτημα: είναι κατακερματισμένα σε μια τεράστια έκταση εντελώς διαφορετικών μεταξύ τους όντων, έτσι ώστε με πολλή βία θα μπορούσε κανείς να τα αναγάγει σε ένα κοινό παρονομαστή. Η αναζήτηση της ουσίας τους σκοντάφτει λοιπόν στο 2ο παραπάνω αναφερόμενο κριτήριο, που υπογορεύει ότι «η ουσία δεν μπορεί να είναι ένα ατομικό αλλά μόνο ένα κοινό χαρακτηριστικό πολλών όντων»³⁰. Βάσει της διαίρεσης όλων των όντων σε σύνθετα και απλά, τα σύνθετα όντα χαρακτηρίζονται από την κοινή ιδιότητα ότι αποτελούνται από μορφή και ύλη. Αλλά ενώ η μορφή κάποιων σύνθετων εύκολα μπορεί να συγκριθεί με κάποια άλλη μορφή, να ιδωθούν τα κοινά τους χαρακτηριστικά και σε τελική ανάλυση η κοινή τους ουσία, η ύλη αναδείχνει σε κάθε ον διαφορετικά χαρακτηριστικά, και μάλιστα αυτή είναι εκείνο το χειροπιαστό δεδομένο που εξατομικεύει τα σύνθετα όντα και δεν τους επιτρέπει να αναχθούν σε κοινούς παρονομαστές. Εξαιτίας αυτής της ικανότητας η ύλη ονομάζεται «αρχή εξατομικεύσης» (*principium individuationis*)³¹.

Ένα αρκετά διαφωτιστικό παράδειγμα τούτου είναι το κάθε ανθρώπινο άτομο ως συναποτελούμενο από σώμα (= ύλη) και ψυχή (= μορφή). Εάν περιοριστούμε στα ψυχικά χαρακτηριστικά των ανθρώπων, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι η ανώτατη ψυχική τους λειτουργία, που είναι η λογική ικανότητα και το λέγειν (αρχαιοελληνικά: λόγος), διαφοροποιεί τον άνθρωπο από κάθε άλλο ζωντανό ον: έτσι αυτός ορίζεται κατ' ουσίαν ως ζῶον λόγον ἔχον (λατινικά: *animal rationale*). Αλλά ένας τέτοιος ορισμός πα-

30. Δες παραπάνω, στην §3 της παρούσας Εισαγωγής του μεταφραστή.

31. Δες *De ente* II 67-8: *individuationis principium materia est*.

ραβλέπει το γεγονός ότι από την άποψη της ύλης οι άνθρωποι διαφέρουν εντελώς μεταξύ τους: άλλοι έχουν λευκό δέρμα και άλλοι μαύρο ή ερυθρό· άλλοι έχουν παχύ τρίχωμα στο κεφάλι και άλλοι είναι φαλακροί· άλλοι φέρουν αρσενικά και άλλοι θηλυκά γεννητικά όργανα· και μάλιστα ο Σωκράτης — προσφιλές παράδειγμα των μεσαιωνικών στοχαστών — είχε καμπούρα μύτη κι εξογκωμένα μάτια. Πώς μπορούν να παραβλέπονται όλα αυτά τα χειροπιαστά σωματικά χαρακτηριστικά; Μήπως αποτελούν ίσα-ίσα ετούτα ό,τι πιο ουσιαστικές; Και μήπως είναι ανέλπιδη η προσπάθεια να ορισθεί κατ' ουσίαν κάθε ανθρώπινο άτομο, εάν ληφθεί υπόψη η εξατομικεύουσα ύλη του;

Η ευφυής απάντηση που προσφέρεται από τον Ακινάτη έχει ως εξής: Η ύλη δεν είναι πάντοτε αρχή εξατομικεύσης, αλλά μόνο κατά το μέτρο που θα την επισημάνουμε και θα την χρησιμοποιήσουμε ως διακριτικό σημείο (*signum*). Εάν δούμε τα αισθητά όντα κάτω από άλλο πρίσμα, μπορούμε να αποκλείσουμε τις σωματικές τους διαφορές ή να τις αφήσουμε μέσα σε κάποια αοριστία. Έτσι ο Ακινάτης καταλήγει να διακρίνει την ύλη σε σημαινόμενη (*materia signata*) και σε μη-σημαινόμενη (*materia non signata*)³². Αυτή η διάκριση δεν επιδιώκει να αναδείξει κάποια ύλη που είναι ουσιαδέστερη και άξια σήμανσης υποτιμώντας και υποβιβάζοντας στην αφάνεια κάποια άλλη υποδεέστερη. Αντίθετα πρόκειται για μία και την αυτή ύλη, προς την οποία συμπεριφερόμαστε εκάστοτε διαφορετικά: άλλες φορές την «σημαίνουμε» και άλλες φορές όχι. Τι πετυχαίνουμε στην πρώτη και τι στη δεύτερη περίπτωση;

α) Αφ' εαυτής η ύλη φέρει έναν αόριστο και χαοτικό χαρακτήρα. Έχει εκείνα τα άμορφα, σκοτεινά και αβυσσαλέα χαρακτηριστικά, που υποτίθεται ότι διέθετε, πριν ο θεός αναλάβει να φωταγωγήσει και διαφοροποιήσει³³. Για να μπορέσει να αποκτήσει προσδιορισμό και σαφήνεια, η ύλη έχει ανάγκη από τη διαμορφωτική επέμβαση της μορφής. Τα ατομικά χαρακτηριστικά, που

32. Δες *De ente* II 73-84.

33. Δες *Γενέσεως* Α' 2: «Η δε γη ήτο άμορφος και έρημος· και σκότος επί του προσώπου της αβύσσου».

μέσα στην άμορφη ύλη κείτονταν σε κατάσταση δυνατότητας, χάρη στην επέμβαση της μορφής ενεργοποιούνται κι εξατομικεύουν κάθε αισθητό ον, π.χ. ως προς το ανοιχτό ή σκούρο χρώμα του, τη μαλακή ή σκληρή επιφάνειά του, την ολιγόχρονη ή μακρόχρονη αντοχή του στις καιρικές συνθήκες. Αλλά είναι φανερό ότι και η μορφή προσλαμβάνομενη από την ύλη εξατομικεύεται, και όσο διατηρείται συνδεδεμένη με το τάδε υλικό, φέρει αναγκαστικά κάποιες ατομικές ιδιότητες³⁴.

Όταν επισημαίνουμε αυτή τη συνύφανση, φέρνουμε στο φως τα ατομικά χαρακτηριστικά του αισθητού όντος. Τα χαρακτηριστικά δεν είναι ούτε μόνο υλικά ούτε μόνο μορφικά, διότι προέρχονται από αλληλεπίδραση της υλικής και της μορφικής αιτίας. Το αποτέλεσμα φέρει έκτυπη την αλληλένδετη υφή των δύο αιτιών. Γι' αυτό και το χρώμα, το μήκος, το βάρος ή η οσμή μιας σύνθετης υπόστασης δεν μπορούν να θεωρηθούν μόνο υλικά χαρακτηριστικά. Επισημαίνοντας τούτα δεν κάνουμε παρά να προσδιορίζουμε τη σύνθετη υπόσταση βάσει ορισμένων διαστάσεων («τόσο μήκος, πλάτος, βάρος κλπ.») και άρα μέσα σε ποσοτικά, ποιοτικά ή χωρο-χρονικά πλαίσια. Μέσω τούτων γίνεται φανερό ένα συγκεκριμένο αισθητό ον, ένα **τόδε τι**, που μπορεί να «σημαίνεται» ή να δείχνεται με το δάχτυλο (γι' αυτό ο Ακινάτης το ονομάζει σε άλλο χωρίο: *materia demonstrata* = δεικνυόμενη ύλη).

β) Είναι όμως επίσης δυνατό να μην προσδιορίσουμε την έτσι εξατομικευμένη ύλη, αλλά να την αφήσουμε μέσα σε κάποια αοριστία. Αυτή δεν είναι διόλου μια τεχνητή και στρεβλή θεώρηση, αλλά καθ' όλα νόμιμη κι εξαιρετικά γόνιμη. Μπορούμε να αρκεστούμε στον εντοπισμό εκείνων των *κοινών* μορφικών στοιχείων που ιδιάζουν σε πολλά αισθητά, κι έτσι να αναχθούμε στο κοινό

34. Είναι ενδιαφέρουσα η άποψη του Ακινάτη (*De ente* V 59-71) ότι η ψυχή αναγκάζεται να εξατομικευτεί όταν συνδέεται με ένα ανθρώπινο σώμα, και διατηρεί το εξατομικευμένο Είναι της (*esse individualium*) ακόμα και όταν με τον θάνατο χωρίζεται απ' αυτό. Η μετά θάνατον ύπαρξη της ψυχής είναι λοιπόν έως ένα βαθμό σφραγισμένη από τα ατομικά χαρακτηριστικά που της προσέδωσε η συμβίωση με την ύλη.

τους είδος. Παρά τις όποιες σωματικές τους διαφορές ο Σωκράτης, ο Πλάτων, ο Πλωτίνος κλπ. ανήκουν στο ανθρώπινο είδος και μάλιστα στην οικογένεια των φιλοσόφων· εδώ εξαιρείται ένα κοινό *μορφικό* τους στοιχείο, που είναι η ανθρωπιά, κι ένα άλλο επίσης *μορφικό* στοιχείο που είναι η φιλοσοφική τους διάνοια και ενασχόληση. Μέσω τέτοιας σύλληψης προκύπτουν όλες οι εμπειρικές μας έννοιες, για τις οποίες δεν θεωρείται διόλου μειονέκτημα το ότι συμπεριλαμβάνουν μια αφαίρεση (*abstraction*) των ατομικών χαρακτηριστικών.

Αυτή η αφαίρεση ανοίγει τον δρόμο στην επίτευξη εκείνων των «λογικών» εννοιών, που είναι το *είδος* (λατινικά: *species*), το *γένος* (λατινικά: *genus*) και η *ειδοποιός διαφορά* (λατινικά: *differentia specifica*), χάρη στις οποίες συγκροτείται ο ορισμός της ουσίας των σύνθετων υποστάσεων. Με αυτό το θέμα θα ασχοληθεί ο Ακινάτης εκτεταμένα τόσο στο 2ο όσο και στο 3ο Κεφάλαιο της παρούσας πραγματείας. Και ήδη το γεγονός ότι αυτές οι έννοιες αφορούν τη *γενική* και την *ειδική* περιοχή των υπό συζήτηση υποστάσεων, καθώς και την περιοχειακή *διαφορά* που υφίσταται ανάμεσά τους, δηλώνει ότι σε μεγάλο βαθμό η αναζήτηση της ουσίας είναι προβληματισμός πάνω στο γενικότερο και το ειδικότερο, άρα πάνω στο κριτήριο των *κοινών* χαρακτηριστικών που συνδέουν τα όντα³⁵.

35. Με αυτό το κεντρικό θέμα ασχολείται ο Joseph Owens 1960. Το κάπως σχοινοτενές κείμενό του ξεκινά επανειλημμένα από τις πιο πρώιμες πραγματείες του Ακινάτη και προχωρά στις ύστερες, παρέχοντας έτσι ένα ευρύ φάσμα της σχετικής διδασκαλίας. Αλλ' αυτή η ευρύτητα έχει και τις αρνητικές της επιπτώσεις ως προς το εννοιολογικό βάθος.

Το ότι ο Ακινάτης ασχολείται εκτεταμένα με τις «λογικές» έννοιες: είδος - γένος - ειδοποιός διαφορά, δεν σημαίνει διόλου ότι απομακρύνεται από τη διερεύνηση της ουσίας και μάλιστα του ανθρώπινου Είναι, τον οποίον το *είδος* ορίζεται ως «ανθρωπιά» (*humanitas*). Αξίζει να υπενθυμίσω τη σχετική νύξη του Martin Heidegger (στον *Humanismusbrief*): «Το να νοήσουμε την αλήθεια του Είναι, σημαίνει ταυτόχρονα να νοήσουμε τη *humanitas* του *homo humanus*». Είναι φανερό ότι αυτή η προτροπή αφορά την ακινάτεια, *προ-ουμανιστική* επεξεργασία της *humanitas* ως καθαρά οντολογική εμβάθυνση. Για τη σχέση του Heidegger προς τον Ακινάτη δες D. Caputo 1982 και V. Guagliardo 1989.