

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

CAPITULUM I

Quid significetur communiter nomine entis et essentiae

Sciendum est igitur quod, sicut in V Metaphysicae Philosophus dicit, ens per se dupliciter dicitur: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia [5] secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur: dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod [10] caecitas est in oculo. Sed primo modo non

5. Εδώ ξεκινά η διερεύνηση του όντος σύμφωνα με την αναλυτική μέθοδο. Το ερώτημα που πρωτοτίθεται, έχει ήδη παραπάνω διατυπωθεί: Τι σημαίνει η λέξη «ον»;

Ο Ακινάτης προσφεύγει αμέσως στον Αριστοτέλη, ο οποίος έχει διακρίνει τις λεκτικές σημασίες του όντος (*Μεταφυσ.* Δ7, 1017 a7-b9) σε δύο κύριες περιοχές: στο *ον κατά συμβεβηκός* και στο *ον καθ' εαυτό*. Ο Αριστοτέλης εξηγεί ως εξής αυτή τη διάκριση: Όταν λέμε ότι ο τάδε άνθρωπος είναι δίκαιος ή μουσικά προικισμένος, αυτή είναι μια «κατά συμβεβηκός» (= κατά περίπτωση, τυχαία) ιδιότητα: δεν είναι λοιπόν ο άνθρωπος καθ' εαυτόν δίκαιος ή μουσικά προικισμένος, αλλά μόνο μερικοί από τους ανθρώπους, κι αυτοί ενίοτε δίκαιοι ενίοτε άδικοι. Πολύ ουσιαστικότερο είναι το *ον καθ' εαυτό*. Αυτό λέγεται κατά τρεις τρόπους (και όχι κατά δύο τρόπους, όπως λέει ο Ακινάτης):

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Τι εννοείται γενικά με τις λέξεις «ουσία» και «ον»

Πρέπει λοιπόν να ξέρουμε ότι, όπως λέει ο Φιλόσοφος στο 5ο βιβλίο της *Μεταφυσικής*, το *ον* σαν τέτοιο λέγεται κατά δύο τρόπους: κατά έναν τρόπο έτσι ώστε διαιρείται σε δέκα κατηγορίες [= γένη], κατά έναν άλλο τρόπο έτσι ώστε σημαίνει την αλήθεια των προτάσεων⁵. Η διαφορά ανάμεσά τους είναι ότι [5] κατά τον δεύτερο τρόπο κάθε τι, για το οποίο μπορεί να σχηματισθεί μια καταφατική πρόταση, μπορεί να ονομασθεί *ον*, ακόμα και αν αυτό δεν θέτει κάτι πραγματικό. Έτσι οι στερητικές και οι αρνητικές εκφράσεις λέγονται όντα: διότι λέμε ότι η κατάφαση «είναι» αντίθετη προς την άρνηση και ότι [10] η τυφλότητα «είναι» μέσα στο

α) σύμφωνα με τις δέκα κατηγορίες: υπόσταση, ποσότητα, ποιότητα, αναφορά, τόπος, χρόνος, στάση, κατοχή, ενέργεια, πάθημα (δες Αριστοτέλη: *Κατηγορίαι* κεφ. 4, 1b 25 - 2a 4· *Τοπικά* I, κεφ. 9, 103b 21-23). Έτσι λέμε π.χ. ότι μια ατομική υπόσταση όπως ο Σωκράτης είναι 1,70 μέτρα ψηλός (ποσότητα), είναι λευκός (ποιότητα), είναι ψηλότερος από τον Αλκιβιάδη (αναφορά), είναι στην αγορά (τόπος), είναι σήμερα και αύριο (χρόνος), είναι καθιστός ή όρθιος (στάση), φορά παπούτσια (κατοχή), συζητάει (ενέργεια), καίγεται (πάθημα).

β) ως προς την αλήθεια και το ψεύδος. Λέμε ότι κάποιος είναι (κατάφαση) ή δεν είναι (άρνηση) κάτι, αποδίδοντάς του μια αληθινή ή ψευδή ιδιότητα. Π.χ. «ο Σωκράτης είναι φιλόσοφος» αληθεύει, ενώ «ο Σωκράτης είναι νομοθέτης» ψεύδεται.

γ) ως προς τη δυνατότητα (= «δυνάμει») και την πραγματικότητα (= «εντελεχεία»). Λέμε π.χ. «ο Σωκράτης είναι ικανός να χρησιμοποιεί τη διαλεκτική τέχνη» και «ο Σωκράτης χρησιμοποιεί τώρα τη διαλεκτική τέχνη».

potest dici ens nihi quod aliquid in re ponit. Unde primo modo cæcitas et huiusmodi non sunt entia.

Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto; aliqua enim hoc modo [15] dicuntur entia quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei.

Et quia, ut [20] dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet ut essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, [25] et sic de aliis.

6. Ο Ακινάτης αναλαμβάνει εδώ να εξηγήσει τη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στο α' (το ον λεγόμενο σύμφωνα με τις δέκα κατηγορίες) και στο β' (το ον λεγόμενο ως προς την αλήθεια και το ψεύδος). Οι δέκα κατηγορίες αποδίδουν στο ον πάντοτε κάτι πραγματικό· αντίθετα μέσα σε μια απόφαση μπορεί να τίθεται και κάτι μη πραγματικό, όπως όταν αρνούμαστε κάτι (π.χ. «ο Σωκράτης δεν είναι νομοθέτης») ή όταν αναφερόμαστε σε μια στέρηση (π.χ. «αυτό το μάτι είναι τυφλό»). Και ενώ σε όλες τις αποφάνσεις μπορούμε να χρησιμοποιούμε το ρήμα «είναι», με τις στερητικές εκφράσεις και τις αρνητικές αποφάνσεις μιλούμε ουσιαστικά για κάτι που δεν είναι. Έτσι ο Ακινάτης συμπεραίνει ότι σύμφωνα με τις δέκα κατηγορίες ονομάζεται κάτι «ον», επειδή «θέτει κάτι πραγματικό» (aliquid in re ponit). Χρειάστηκε να περάσει κάμποσος καιρός, για να μπορέσει τον 18ο αιώνα ο Ιμ. Καντ (δες *Κριτική του καθ. λόγου* A598-9 / B626-7) να αντιδράσει σ' αυτή την άποψη, λέγοντας ότι η ίδια η συνδετική λέξη «είναι» δεν είναι ένα πραγματικό κατηγορημα («Sein ist offenbar kein reales Prädikat»), δηλαδή δεν είναι κάτι που θα μπορούσε να προστεθεί στην έννοια ενός πράγματος· απλώς θέτει ένα πράγμα (π.χ. μια ατομική ουσία: Σωκράτης ή θεός), ή συνδέει δύο έννοιες (γι' αυτό ονομάζεται «συνδετικό ρήμα», *copula*). Έτσι όταν λέω «ο θεός είναι» ή «είναι ένας θεός», δεν προσθέτω κάτι στην έννοια θεός.

7. Λεγόμενο σύμφωνα με τις δέκα κατηγορίες, το ον αναδειχνει λοιπόν μια υπεροχή έναντι του όντος λεγόμενου ως προς την αλήθεια και το ψεύδος. Αυτό έχει αντίκτυπο στη λέξη «ουσία», διότι αυτή συνάγεται μόνο από τον πρώτο και όχι από τον δεύτερο τρόπο. Έτσι προκύπτει ότι η ουσία είναι κάτι που ιδιάζει σε κάθε πραγματικό ον (σε αντίθεση προς το απλώς και μόνο νοούμενο).

Ο Ακινάτης επικυρώνει αυτό το αποτέλεσμα παραπέμποντας σε ένα χωρίο του Αβερρόη, τον οποίο ονομάζει παντού με τον χαρακτηρισμό «ο Σχολιαστής» (ενν. του Αριστοτέλη). Ο Αβερρόης (το πραγματικό του όνομα ήταν: Ibn Ruschd) ήταν άραβας φιλόσοφος του 12ου αιώνα (1126-1198). Σχολίασε σχεδόν όλα τα

μάτι. Αλλά κατά τον πρώτο τρόπο, μόνο ό,τι θέτει κάτι πραγματικό μπορεί να ονομασθεί «ον». Γι' αυτό η τυφλότητα και τα παρόμοια δεν είναι όντα κατά τον πρώτο τρόπο⁶.

Η λέξη «ουσία», τώρα, δεν συνάγεται από το ον, έτσι όπως αυτό λέγεται κατά τον δεύτερο τρόπο· διότι με αυτόν τον τρόπο ονομάζονται «όντα» πολλά, [15] που δεν έχουν καμιά ουσία, όπως είναι φανερό στην περίπτωση των στερητικών εκφράσεων. Αλλά η ουσία συνάγεται από το ον, έτσι όπως αυτό λέγεται κατά τον πρώτο τρόπο. Γι' αυτό ο Σχολιαστής λέει στο ίδιο χωρίο, ότι το ον που λέγεται κατά τον πρώτο τρόπο, είναι εκείνο που σημαίνει την ουσία ενός πράγματος⁷.

Επειδή, τώρα, όπως [20] ειπώθηκε, τα όντα που λέγονται κατά τον πρώτο τρόπο διαιρούνται σε δέκα κατηγορίες [= γένη], η ουσία πρέπει να σημαίνει κάτι κοινό σε όλες τις φύσεις, βάσει των οποίων τα διάφορα όντα υπάγονται σε διάφορα γένη και είδη· όπως π.χ. η ανθρωπιά είναι η ουσία του ανθρώπου, [25] και παρόμοια όσον αφορά τα υπόλοιπα⁸.

Έργα του Αριστοτέλη κι επέδρασε καταλυτικά με αυτό το έργο στην περίοδο ακμής της σχολαστικής φιλοσοφίας (13ος αιώνας). Ο Ακινάτης παραπέμπει εδώ στην εξής πρόταση του Αβερρόη από τα σχόλιά του στην αριστοτελική *Μεταφυσική* (βιβλίο 5, σχόλιο 14): «Αλλά οφείλεις να γνωρίζεις γενικά ότι η λέξη “ον” που σημαίνει την ουσία του πράγματος διαφέρει από το ον που σημαίνει το αληθές» (= Sed debes scire universaliter quod hoc nomen ens quod significat essentiam rei est aliud ab ente quod significat verum).

8. Τι είναι λοιπόν αυτό που κάθε πραγματικό ον κατέχει; Ο Ακινάτης παρέχει σ' αυτό το ερώτημα μια πρώτη απάντηση ως εξής: Είναι εκείνο το κοινό στοιχείο (aliquid commune), δυνάμει του οποίου τα διάφορα πραγματικά όντα εντάσσονται σε μια από τις δέκα κατηγορίες. Υπενθυμίζεται ότι οι κατηγορίες είναι γένη, στα οποία μπορούν να υπαχθούν κάμπολλα είδη. Με ποιο κριτήριο υπάγεται π.χ. ο Σωκράτης όπως και ο Πλάτων και ο Αλκιβιάδης στο ανθρώπινο είδος; Προφανώς επειδή χαρακτηρίζονται από κάτι κοινό· αυτό είναι η ουσία· στο παρόδειγμά μας: η ανθρωπιά (humanitas) ως ουσία κάθε ανθρώπινου όντος.

Είναι όμως η ουσία μόνο κάτι κοινό και ενοποιητικό; Όχι βέβαια, διότι είναι επίσης εκείνο που διαφοροποιεί μεταξύ τους τα όντα και τα εντάσσει σε διαφορετικές κατηγορίες. Αυτό δεν το λέει ο Ακινάτης ρητά, αλλά το υπονοεί τονίζοντας την έννοια της διαίρεσης και της διαφοράς (δες τις λέξεις: dividitur ... diversa entia in diversis generibus).

Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per definitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen [30] quiditatis mutatur; et hoc est etiam quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, [35] ut dicit Avicenna in II Metaphysicae suae.

Hoc etiam alio nomine natura dicitur accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor, quod Boetius in libro De duabus naturis assignat; secundum scilicet quod natura dicitur [40] omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest. Non enim res est intelligibilis, nisi per definitionem et essentiam suam: et sic

9. Εδώ παρέχεται μια δεύτερη εξήγηση της ουσίας (ως εκείνου του ουσιαστικού χαρακτηριστικού, που ενέχεται σε κάθε πραγματικό ον): Ουσία είναι αυτό που απαντά στο ερώτημα «τι είναι;». Πρόκειται ασφαλώς για το γνωστό σωκρατικό ερώτημα (τί είναι;) που ζητά να ορίσει μια έννοια κατά την ουσία της, και που φθάνει έως τον μεσαιωνικό σχολαστικισμό με τον δυσμετάφραστο όρο «quiditas» (αποδίδω: «τι-Είναι», αγγλικά: quiddity, γερμανικά: Washeit).

Εδώ βλέπουμε το παράδοξο να απαντάται το ερώτημα περί της ουσίας μέσω ενός ερωτήματος. Διότι πράγματι οι φιλόσοφοι (από τον Πλάτωνα και εξής) θεώρησαν ότι προσεγγίζουν τα μέγιστα σε μια έννοια, όταν θέτουν το ερώτημα «τι είναι;». Ο Ακινάτης παραπέμπει εδώ και στον αντίστοιχο αριστοτελικό όρο τὸ τί ἦν εἶναι (λατινικά: quod quid erat esse, αποδίδω: «το - τι ήταν; - Εἶναι»). Αυτός ο όρος προσπαθεί να περιλάβει και τη διάσταση του παρελθόντος ως ήδη ανέκαθεν υφιστάμενου Εἶναι: δεξ την αντίστοιχη έκφραση του Πλάτωνα (Φαίδων 102ε 3): οὐκ ἐθέλειν εἶναι ἔτερον ἢ ὅπερ ἦν.

Κι επειδή εκείνα, βάσει των οποίων ένα πράγμα εντάσσεται στο γένος του ή στο είδος του, είναι εκείνα που σημαίνονται μέσω του ορισμού, ο οποίος δηλώνει τι είναι αυτό το πράγμα, η λέξη «ουσία» μεταποιείται από τους φιλοσόφους στη λέξη [30] «τι-Εἶναι». Αυτό είναι εκείνο που συχνά ο Φιλόσοφος ονομάζει το - τι ήταν; - Εἶναι, δηλαδή εκείνο, μέσω του οποίου κάτι έχει τι-Εἶναι⁹. Η ουσία ονομάζεται επίσης μορφή, επειδή μέσω της μορφής σημαίνεται ο πλήρης προσδιορισμός κάθε πράγματος, [35] όπως λέει ο Αβικέννα στο 2ο βιβλίο της Μεταφυσικής του¹⁰.

Η ουσία ονομάζεται και με ένα άλλο όνομα: φύση, όταν η φύση εκλαμβάνεται σύμφωνα με τον πρώτο από εκείνους τους τέσσερις τρόπους, τους οποίους αναφέρει ο Βοήθιος στο βιβλίο *Περί των δύο φύσεων*. Σύμφωνα με αυτόν [τον τρόπο] ονομάζονται φύση [40] όλα εκείνα που μπορούν με κάποιον τρόπο να συλληφθούν από τη νόηση. Ένα πράγμα δεν είναι δα νοητό παρά μέσω του ορισμού του και της ουσίας του. Έτσι και ο Φιλόσο-

Τι πετυχαίνουμε με τούτα; Πετυχαίνουμε τη διαπίστωση ότι η ουσία ενός όντος είναι πάντα αλληλένδετη με τον ορισμό του, δηλαδή με τον εννοιολογικό εντοπισμό του. Και όταν οι σχολαστικοί μιλούν για ορισμό (definitio) ενός είδους, εννοούν τον καθορισμό του εγγύτερου γένους (= της εγγύτερης γενικής περιοχής, λατινικά: genus proximum) και της ειδοποιού διαφοράς (= της διαφοράς που το καθιστά κάτι ειδικό και ξεχωριστό, λατινικά: differentia specifica).

10. Μια τρίτη εξήγηση της ουσίας την προσδιορίζει ως μορφή (forma). Αυτός ο προσδιορισμός είναι βέβαια απόγονος της πλατωνικής Οντολογίας, όπου είχε επιχειρηθεί ένας αποχωρισμός της μορφής από την ύλη και από τα ατομικά αισθητά όντα: η μορφή ήταν ένα κοινό σε πολλά όντα, υπερβατικό είδος (= ιδέα). Από τον Αριστοτέλη κι εδώ η μορφή των αισθητών όντων θεωρείται αλληλένδετη με την ύλη, κι έτσι παραμένει για τον Ακινάτη, όπως θα ιδούμε στο 2ο κεφάλαιο.

Αυτή η εξήγηση της ουσίας επικυρώνεται με παραπομπή στον Αβικέννα (*Μεταφυσική* II 2), όπου λέγεται επιγραμματικά ότι ο προσδιορισμός κάθε πραγματικού όντος είναι μορφή (: haec certitudo ... est forma).

etiam Philosophus dicit in V Metaphysicae, quod omnis substantia est natura.

Tamen nomen naturae hoc [45] modo sumptae videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur. Quiditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur; sed [50] essentia dicitur quod per eam et in ea ens habet esse.

11. Μια τέταρτη εξήγηση της ουσίας την προσδιορίζει ως φύση (natura). Επειδή πρόκειται για μια πολυχρησιμοποιημένη και πολυσήμαντη λέξη, ο Ακινάτης επιχειρεί να εντοπίσει μια συγκεκριμένη σημασία παραπέμποντας στον Βοήθιο και στον Αριστοτέλη.

Ο Βοήθιος γεννήθηκε περί το 480 μ.Χ. και πέθανε το 524. Ήταν ρωμαίος πολιτικός και φιλόσοφος. Φιλοδόξησε να μεταφράσει όλο τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα στα λατινικά, αλλά η φιλοδοξία του πραγματοποιήθηκε μόνο εν μέρει. Κατηγορήθηκε για εσχάτη προδοσία και εκτελέσθηκε μετά από μακρόχρονη παραμονή στη φυλακή, όπου συνέγραψε το πολυδιαβασμένο παρηγορητικό βιβλίο *De consolatione philosophiae*. Στο έργο του «Περί των δύο φύσεων» (ο πλήρης λατινικός τίτλος είναι: *De persona et duabus naturis in Christo, contra Eutychen et Nestorium*), όπου επιχειρεί να συνθέσει τον νεοπλατωνισμό με τον χριστιανισμό, διακρίνει τέσσερις σημασίες της λέξης «φύση»: α) ως υπόσταση και συμβεβηκότα, β) μόνο ως υπόσταση, γ) ως αρχή της κίνησης, δ) ως μορφικό αίτιο. Θεωρεί μάλιστα ότι στην πρώτη σημασία υπάγονται όλα τα όντα «που μπορούν με κάποιο τρόπο να συλληφθούν από τη νόηση» (= natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi sunt).

Ο Ακινάτης παραπέμπει επίσης στον Αριστοτέλη, ο οποίος προσδιορίζει ως εξής τις σημασίες της λέξης φύσις (δες *Μεταφυσικά* Δ4): α) ως γένεση των φυσικών όντων, β) ως αιτία κίνησης των φυσικών όντων, γ) ως υλική αιτία από την οποία προκύπτουν τα φυσικά όντα· εδώ εννοούνται κυρίως τα τέσσερα στοιχεία: φωτιά, γη, αέρας και νερό, δ) ως ουσία (δες ό.π. 1014b 36) που διαμορφώνει τη σύνθεση των φυσικών όντων από μορφή και ύλη. Αυτή την τελευταία θεωρεί ο Ακινάτης — και σ' αυτήν παραπέμπει ο Ακινάτης — ως κατεξοχήν σημασία της φύσης (δες ό.π. 1015a 13-15): «Σύμφωνα λοιπόν με όσα ειπώθηκαν, η πρώτη και κύρια σημασία της λέξης «φύση» είναι η ουσία των όντων που έχουν την αρχή της κίνησης εντός εαυτών, καθόσον είναι αυτά που είναι». Έτσι ο Αριστοτέλης φαίνεται να συμφωνεί με τον Βοήθιο ότι το φύσις ον είναι το *συντιθέμενο* από υπόσταση και συμβεβηκότα ή από μορφή και ύλη.

φος λέει στο 5ο βιβλίο της *Μεταφυσικής* ότι κάθε υπόσταση είναι φύση¹¹.

Όταν όμως η λέξη «φύση» εκλαμβάνεται κατ' αυτό [45] τον τρόπο, φαίνεται να σημαίνει την ουσία ενός πράγματος, επειδή αυτή [δηλαδή η λέξη «φύση»] αναφέρεται στην ιδιαίτερη δραστηριότητα του πράγματος· και κανένα πράγμα δεν στερείται μιας ιδιαίτερης δραστηριότητας. Αντίθετα η λέξη «τι-Είναι» συνάγεται από αυτό που σημαίνεται μέσω του ορισμού. Αλλά [50] ονομάζεται ουσία, επειδή μέσω αυτής και μέσα σ' αυτήν ένα ον έχει Είναι¹².

12. Πώς σχετίζονται μεταξύ τους οι παραπάνω αναφερόμενες σημασίες της λέξης «ουσία»; Κατά τι διαφέρουν και κατά τι μοιάζουν;

Ο Ακινάτης ξεκινά από την τελευταία. Η λέξη «φύση» αποδίδει την ουσία, επειδή αναφέρεται στην ενύπαρκτη ικανότητα των όντων να κινούνται αφ' εαυτών, δηλαδή να έχουν μια *δική τους δραστηριότητα* (propria operatio): μια τέτοια ουσία είναι αναντίρρητη, επειδή δεν υπάρχει κανένα φυσικό ον που να μη δρα αφ' εαυτού: αναφύόμενο, αυτοσυντηρούμενο, αναπαραγόμενο· γενικότερα: δεν υπάρχει κανένα ον που να μην έχει μέσα του μια αιτία μεταβολής. Αντίθετα η λέξη «τι-Είναι» αναφέρεται στη δυνατότητα των όντων να *γνωρίζονται και να ορίζονται* από τον άνθρωπο· αυτή η ουσία είναι επίσης αναντίρρητη, διότι μόνο κατά το μέτρο που τα όντα προσφέρονται σε ένα ορισμό, μπορεί να ειπωθεί (από τον άνθρωπο) ότι έχουν την τάδε ουσία. Η ουσία είναι λοιπόν αφενός η ικανότητα των όντων να αυτοκινούνται, αφετέρου η δυνατότητα να προσφέρονται στην ανθρώπινη γνώση.

Ο Ακινάτης δεν θέτει εδώ το εύλογο ερώτημα: Ποια από τις δύο είναι ανώτερη ουσία, η αυτοκινούμενη ή η γνωριζόμενη; Αντ' αυτού κάνει μια λεκτική παρατήρηση, που είναι περισσότερο ένας υπαινιγμός παρά μια σαφής τοποθέτηση. Εμβαθύνει ετυμολογικά στη λέξη *essentia* (= ουσία), και διαπιστώνει ότι μέσα της υπάρχει τόσο η μετοχή *ens* (= ον) όσο και το απαρέμφατο *esse* (= είναι). Η ουσία είναι λοιπόν εκείνη, «μέσω της οποίας και μέσα στην οποία» το ον αποκατά Είναι. Η ουσία δεν έπεται, αλλά προηγείται ενός οποιουδήποτε εμπειρικού όντος, και χάρις σ' αυτήν το ον «δέχεται» το Είναι. Αλλά σε τελική ανάλυση η απάντηση στο ερώτημα που αφορά τη σχέση μεταξύ των *essentia* - *ens* - *esse* είναι θεολογική: όπως θα δείχτει παρακάτω, «με μεσολάβηση της ουσίας το ον λαμβάνει Είναι, και μάλιστα από τον θεό» (Beeretz 1987², σελ. 82, σημ. 16).

Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis, et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia [55] proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo, et secundum quid. Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia; sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, [60] secundum quod etiam esse nobiliter habent; sunt etiam causa eorum quae compositae sunt, ad minus substantia prima simplex quae Deus est.

Sed quia illarum substantiarum essentiae sunt nobis magis occultae, ideo ab essentiis substantiarum [65] compositarum incipendum est, ut a facilioribus convenientior fiat disciplina.

13. Αυτή και οι δύο επόμενες προτάσεις προετοιμάζουν το έδαφος για όσα θα επακολουθήσουν στο 2ο κεφάλαιο, όπου θα εξετασθεί η ουσία των σύνθετων υποστάσεων. Ο Ακινάτης καταθέτει εδώ τη βασική θέση, ότι η ουσία υπάρχει κυρίως μέσα στις υποστάσεις και μόνο έως ένα βαθμό μέσα στα συμβεβηκότα.

Αλλά πώς αποδεικνύει αυτή τη θέση; Έτσι όπως διατυπώνει τον συλλογισμό του, φαίνεται σαν να προκύπτει από το συμπέρασμα σχετικά με το *Είναι* των υποστάσεων από το τι λέμε γι' αυτές. Αλλά είναι δυνατό να απέχτησαν οι υποστάσεις την υπεροχή έναντι των συμβεβηκότων, επειδή έτσι *λέγονται* από τον άνθρωπο; Όχι βέβαια! Συμβαίνει το ακριβώς αντίστροφο, και ουσιαστικά αυτό θέλει να πει ο Ακινάτης: Επειδή η ουσία υπάρχει κυρίως μέσα στις υποστάσεις κι επειδή οι υποστάσεις είναι κατεξοχήν όντα, το όν λέγεται κατά προτεραιότητα γι' αυτές και όχι για τα συμβεβηκότα (δες J. Bobik 1965, σελ. 51-52).

Αλλά τι θα πουν οι παράξενες εκφράσεις: «κατά προτεραιότητα» (primo) και «κατά δεύτερο λόγο» (per posterius); Αυτή η τάξη πρωτίτερου-υστερου δεν είναι ούτε χρονική ούτε αφορά τη συχνότητα όσων λέμε. Η εδώ προτεραιότητα είναι η *κυριολεξία*: διότι όταν αποδίδουμε τη λέξη «όν» σε μια υπόσταση, ο λόγος μας ακριβολογεί και αληθεύει απόλυτα. Αντίθετα όταν ονομάζουμε «όντα» κάποια συμβεβηκότα, δεν ακριβολογούμε, αλλά μιλάμε *κατ' αναλογία*: τα συμβεβηκότα εν μέρει ταυτίζονται με το όν κι εν μέρει διαφέρουν, από κάποια άποψη ταυτίζονται κι από κάποια άλλη άποψη διαφέρουν. Αυτός που διαπίστωσε και περιέγραψε την αναλογία στη λέξη «όν» είναι βέβαια ο Αριστοτέλης, αλλά ο Θωμάς Ακινάτης έκανε ευρεία και βαθυστόχαστη χρήση της, κυρίως σε σχέση προς το τι μπορούμε να πούμε περί του θεού.

Η βαρυσήμαντη θέση του Ακινάτη: «η ουσία είναι κυρίως και αληθινά μέσα σε υποστάσεις» (essentia proprie et vere est in substantiis) μιλάει για το αληθινό και το κύριο, γι' αυτό δεν μπορεί να μας αφήσει αδιάφορους. Κατά βάση μπορεί να εκληφθεί ως ταυτολογία, αφού αποδίδει την ουσία σ' αυτό που ο Αριστοτέλης ονόμασε ουσία (μεταφράζω: «υπόσταση»). Αλλά η πρόταση του Ακινάτη δεν αφορά τόσο τις καθημερινά συναντώμενες ή τις ανθρώπινες υποστάσεις, όσο τις

Επειδή το όν χωρίς περιορισμό [= «απόλυτα»] και κατά προτεραιότητα λέγεται για υποστάσεις, ενώ κατά δεύτερο λόγο και από κάποια άποψη λέγεται για συμβεβηκότα, γι' αυτό η ουσία [55] είναι κυρίως και αληθινά μέσα σε υποστάσεις, ενώ μέσα σε συμβεβηκότα είναι κατά κάποιον τρόπο και ως προς κάποιον άποψη¹³. Από τις υποστάσεις μερικές είναι απλές και μερικές σύνθετες, μα και στις δύο υπάρχει ουσία· αλλά μέσα στις απλές με αληθινότερο και ανώτερο [= «ευγενέστερο»] τρόπο, [60] διότι αυτές έχουν και ανώτερο Είναι: αυτές είναι δα — ή τουλάχιστον η πρώτη απλή υπόσταση, που είναι ο Θεός — η αιτία των σύνθετων¹⁴.

Αλλά επειδή οι ουσίες εκείνων [των απλών] υποστάσεων είναι πιο κρυφές για εμάς, γι' αυτό πρέπει να ξεκινήσουμε από τις ουσίες των σύνθετων [65] υποστάσεων, ώστε βάσει του ευκολότερου να γίνει η έρευνα ταιριαστότερη¹⁵.

τρεις «απλές» υποστάσεις που πρόκειται να μας απασχολήσουν στο 4ο και 5ο κεφάλαιο: ψυχή, πνεύμα, θεός. Γι' αυτές μπορεί να ειπωθεί ότι είναι η κύρια και αληθινή ουσία (δες την επόμενη πρόταση, όπου διευκρινίζεται ότι στις απλές υποστάσεις η ουσία υπάρχει κατά τρόπο αληθινότερο). Η θέση του Ακινάτη δεν μπορεί λοιπόν να κατανοηθεί πλήρως, διότι προκαταλαμβάνει κάτι που θα εξηγηθεί εκτεταμένα πολύ αργότερα· εδώ διατυπώνεται μόνο ως προανάκρουσμα.

14. Οι υποστάσεις διακρίνονται σε απλές και σύνθετες, και η ουσία υπάρχει με αληθινότερο τρόπο στις πρώτες, διότι οι απλές υποστάσεις είναι η αιτία των σύνθετων. Ούτε σ' αυτό προπομπεί ο Ακινάτης· είναι βαθιά πεποίθηση τόσο του Πλάτωνα όσο και του Αριστοτέλη ότι το απλό είναι οντολογικά υπέρτερο του σύνθετου. Αλλ' αυτή η πεποίθηση είναι δισημάντη: Διότι απλό είναι αφενός το *άτομον*, το φυσικό υλικό στοιχείο, αφετέρου η μη υλική, νοητική υπόσταση που δημιουργεί τα αισθητά. Γι' αυτό και όταν λέγεται, όπως στο εδώ χωρίο, ότι το απλό είναι η αιτία του σύνθετου, αυτή η αιτία μπορεί να εκληφθεί αφενός ως υλική (causa materialis), αφετέρου ως κινητήρια (causa efficiens). Αλλά ο Ακινάτης προλαβαίνει να πει ότι εννοεί τον Θεό και άρα μόνο την κινητήρια αιτία. Δες και τη σχετική σημ. 13 του R. Allers στο: Thomas von Aquin 1936, σελ. 122-3.

15. Εδώ — όπως και έμμεσα στις δύο προηγούμενες προτάσεις — γίνεται λόγος για την πορεία που πρόκειται να διανυθεί. Ένα πρώτο μεγάλο μέρος της πραγματείας (τα κεφάλαια 2-5) θα ασχοληθεί με τις υποστάσεις, αφού σ' αυτές κυρίως έγκειται η ουσία, και μόνο το τελευταίο κεφάλαιο (το 6ο) θα ασχοληθεί με τα συμβεβηκότα. Αλλά οι απλές υποστάσεις είναι πιο δυσπρόσιτες (ο Ακινάτης λέει ωραία: «πιο απόκρυφες», magis occultae, συνδυάζοντας έτσι το αληθινό με το μυστηριώδες), γι' αυτό θα προηγηθεί η μελέτη των σύνθετων υποστάσεων (στα κεφάλαια 2-3) και θ' ακολουθήσει η μελέτη των απλών (στα κεφάλαια 4-5).

CAPITULUM II

Qualiter reperiatur essentia in substantiis compositis et quid nomine essentiae in eis habeatur

In substantiis igitur compositis forma et materia nota est, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia esse dicatur. Quod enim materia sola rei non sit essentia, planum est, quia res per essentiam [5] suam et cognoscibilis est, et in specie ordinatur vel genere; sed materia neque

16. Ο Ακινάτης ξεκινά τη συγκεκριμένη διερεύνηση της ουσίας παίρνοντας ως αφετηρία τις σύνθετες υποστάσεις, με την πεποίθηση ότι αυτές μάς είναι πιο προσυιτές, για να οδηγηθεί ευκολότερα στον απώτερο στόχο του, που είναι οι απλές. Οι σύνθετες είναι αυτές που έχουν συντεθεί από μορφή και ύλη, και τις οποίες συνήθως ονομάζουμε «υλικές». Αλλά ήδη το γεγονός ότι δεν αποτελούνται μόνο από ύλη, φανερώνει ότι ο Ακινάτης έχει δίκιο να τις ονομάζει «σύνθετες», ενώ εμείς τις αδικούμε όταν τις ονομάζουμε «υλικές» παραβλέποντας τη μορφή. Ωστόσο κι εμείς δεν έχουμε εντελώς άδικο, διότι τις ονομάζουμε έτσι σε διάκριση προς τις «μη υλικές», που αποτελούνται μόνο από κάποια άυλη μορφή. Δες επιπούτου J. Bobik 1965, σελ. 61.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Πώς συναντάται η ουσία στις σύνθετες υποστάσεις, και τι περιέχει σ' αυτές η λέξη «ουσία»

Όσον αφορά τις σύνθετες υποστάσεις μάς είναι γνωστές η μορφή και η ύλη, όπως π.χ. όσον αφορά τον άνθρωπο η ψυχή και το σώμα¹⁶. Αλλά δεν μπορεί κανείς να πει ότι μόνο το ένα από αυτά τα δύο είναι ουσία. Ότι μόνο η ύλη ενός πράγματος δεν είναι ουσία, είναι σαφές, διότι ένα πράγμα μέσω της ουσίας του [5] είναι και γνώριμο και εντάσσεται σε ένα είδος ή γένος. Αλλά ούτε είναι η ύλη αρχή [= θεμέλιο] της γνώσης, ούτε εντάσσεται κάτι

Το κλασικό αριστοτελικό παράδειγμα σύνθετων υποστάσεων είναι το άγαλμα, που αποτελείται από χαλκό ή μάρμαρο (ως υλικό) και είναι διαμορφωμένο μέσω της μορφής που συνέλαβε ιδεατά ο καλλιτέχνης· δες π.χ. Αριστοτέλη *Μεταφυσ.* 1029a 3-5. Ο Ακινάτης φέρνει εδώ ένα πιο προβληματικό παράδειγμα: ο άνθρωπος ως σύνθετη υπόσταση αποτελείται από σώμα (= ύλη) και ψυχή (= μορφή). Αλλά ούτε για το σώμα μπορεί να ειπωθεί ότι είναι εκείνη η «πρώτη ύλη» που, αρχικά σε κατάσταση δυνατότητας, μεταποιήθηκε ενεργοποιούμενη σε κάτι διαφορετικό, ούτε για την ψυχή μπορεί να ειπωθεί ανενδοίαστα ότι είναι μια φόρμα που διαμορφώνει. Ωστόσο σ' αυτόν τον ορισμό του ανθρώπου θα επανέλθει ο Ακινάτης παρακάτω, δες II 202 κ.εε.

cognitionis principium est, neque secundum eam aliquid ad genus vel speciem determinatur, sed secundum id quod aliquid actu est.

Neque etiam forma tantum [10] essentia substantiae compositae dici potest, quamvis hoc quidam asserere conentur. Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est id quod per definitionem rei significatur. Definitio autem substantiarum naturalium non tantum formam [15] continet sed etiam materiam; aliter enim definitiones naturales et mathematicae non differrent.

17. Εδώ τίθεται το ερώτημα: Ποιο από τα δύο συνθετικά (ύλη και μορφή) είναι η ουσία των σύνθετων υποστάσεων; Ο Ακινάτης δείχνει αρχικά ότι μόνη της ύλη δεν μπορεί να είναι ουσία, για να δείξει παρακάτω ότι ούτε μόνη της η μορφή είναι ουσία: άρα η ουσία των σύνθετων υποστάσεων πρέπει να είναι επίσης σύνθετη (I 25).

Η ύλη μόνη της δεν μπορεί να είναι ουσία. Αυτό είναι ένα αριστοτελικό δίδαγμα, που έχει θεμελιωθεί επαρκώς στο χωρίο της αριστοτελικής *Μεταφυσικής* Z3, 1029a 2-27. Ο Ακινάτης επιχειρηματολογεί ως εξής: Η ουσία έχει δύο βασικά χαρακτηριστικά: α) είναι αφ' εαυτής προσιτή στην ανθρώπινη γνώση και όχι μέσω κάποιου άλλου όντος, αλλιώς η ουσία είναι ανυπόστατη· β) χάρη στην ουσία του ένα ον διαφοροποιείται από τα άλλα και υπάγεται σε κάποιο είδος, ή ενοποιείται με κάποια άλλα και υπάγεται σε κάποιο γένος, όπως π.χ. ο Σωκράτης χάρη στην ανθρωπιά του εντάσσεται στο ανθρώπινο γένος (δες παραπάνω, σημείωση 8). Η ύλη δεν εκπληρώνει καμιά από αυτές τις απαιτήσεις: α) Η πρώτη ύλη δεν είναι αφ' εαυτής γνώριμη, διότι βρίσκεται σε κατάσταση δυνατότητας και άρα απροσδιοριστίας· μόνο κατά το μέτρο που ενοποιείται με μια μορφή καθίσταται αντικείμενο γνώσης (π.χ. ως τάδε αγαλμα ή ως Σωκράτης), αλλά τότε πια είναι ένα ενεργειακό ον και όχι σκέτη ύλη. Γενικά κάθε τι που βρίσκεται σε κατάσταση δυνατότητας δεν μπορεί ακόμα να γνωσθεί, διότι δεν έχουμε κανένα αισθητηριακό εμπειρικό δείγμα του. β) Η πρώτη ύλη δεν συγκροτεί μια αυθύπαρκτη υπόσταση που θα μπορούσε να αναδείξει κάποια χαρακτηριστικά κοινά με άλλες υποστάσεις. Η ύλη είναι ασφαλώς ένα κοινό υπόστρωμα όλων των σύνθετων υποστάσεων, αλλά σαν τέτοια δεν είναι κάτι πραγματικό. Όντας δύναμις, η ύλη από μόνη της δεν ενοποιείται με κάποιες υποστάσεις, ούτε διαφοροποιείται από κάποιες άλλες· άρα ούτε αποτελεί ξεχωριστή κατηγορία ούτε υπάγεται

βάσει αυτής σε ένα γένος ή είδος, αλλά βάσει εκείνου, μέσω του οποίου κάτι είναι ενεργειακό¹⁷.

Αλλά ούτε μόνο η μορφή [10] μιας σύνθετης υπόστασης μπορεί να ονομασθεί ουσία, μολοντί μερικοί επιχειρούν να ισχυρισθούν κάτι τέτοιο. Από όσα ειπώθηκαν είναι φανερό ότι η ουσία είναι εκείνο, που σημαίνεται μέσω του ορισμού ενός πράγματος. Ο ορισμός των φυσικών υποστάσεων δεν περιλαμβάνει όμως μόνο τη μορφή, [15] αλλά και την ύλη αλλιώς δεν θα διέφεραν μεταξύ τους οι φυσικοί και οι μαθηματικοί ορισμοί¹⁸.

σε κάποια κατηγορία. Αυτό επισημαίνει επιγραμματικά ο Αριστοτέλης ως εξής (*Μεταφυσ.* 1029a 20-21): «Ονομάζω “είη” εκείνο το οποίο καθ' εαυτό δεν λέγεται ως ένα κάτι, ούτε ως ποσόν ή ως κάτι άλλο από αυτά με τα οποία προσδιορίζεται [= κατηγορείται] το ον».

18. *Ούτε η μορφή μόνη της μπορεί να είναι ουσία.* Ο Ακινάτης επιχειρηματολογεί ως εξής: Όπως ειπώθηκε παραπάνω (δες Κεφ. I 27-34 και σημ. 9) η ουσία ενός όντος είναι αλληλένδετη με τον ορισμό του, με το τί-Είναι του. Αλλά οι ορισμοί των φυσικών (= σύνθετων) υποστάσεων δεν περιλαμβάνουν μόνο τη μορφή, μα και την ύλη – αλλιώς δεν θα διέφεραν από τους μαθηματικούς ορισμούς, που περιλαμβάνουν μόνο τη μορφή.

Η αναφορά στους ορισμούς των «φυσικών υποστάσεων» (substantiarum naturalium) και η σύγκριση με τους μαθηματικούς ορισμούς δείχνει σαφή επίδραση από τον Αριστοτέλη, ο οποίος (δες *Μεταφυσ.* Z11, 1036 a34 - b7) θέτει το ερώτημα: Γιατί ο ορισμός των σύνθετων όντων (π.χ. του ανθρώπου) πρέπει να συμπεριλαμβάνει μορφή και ύλη, ενώ ο ορισμός των μαθηματικών όντων (π.χ. ενός κύκλου) περιλαμβάνει μόνο τη μορφή; Στα μαθηματικά είναι φανερό ότι ένας κύκλος μπορεί να ορισθεί χωρίς να ληφθεί υπόψη η πέτρα ή ο χαλκός, πάνω στα οποία ο κύκλος χαράχτηκε· γιατί λοιπόν στον ορισμό του ανθρώπου να συμπεριλαμβάνονται η σάρκα και τα οστά; Αυτό το πρόβλημα τίθεται στον Αριστοτέλη, επειδή οι Πυθαγόρειοι είχαν ισχυρισθεί ότι τα πάντα μπορούν να αναχθούν σε αριθμούς και να ορισθούν αριθμητικά (= μορφικά, ποσοτικά)· αφιερώου οι Πλατωνιστές προσπαθούσαν να αναγάγουν τα πάντα στη μορφή (= ιδέα). Ο Αριστοτέλης αποδεικνύει πόσο είναι μάταιος κόπος (δες ό.π. b23: περιέργον) να αναχθούν όλα στη μορφή και να επιχειρείται η αφαίρεση της ύλης. Δες προπάντων Αριστοτέλη *Φυσικά Β*, 193b23 - 194b13.

Nec potest dici quod materia in definitione substantiae naturalis ponatur sicut additum essentiae eius, vel ens extra essentiam eius, quia hic modus [20] definitionum proprius est accidentibus, quae perfectam essentiam non habent; unde oportet quod in definitione sua subiectum recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit et materiam et formam. [25]

Non autem potest dici quod essentia significet relationem quae est inter materiam et formam, vel aliquid superadditum ipsis, quia hoc de necessitate esset accidens vel extraneum a re, nec per eam res cognosceretur: quae omnia essentiae [30] adveniunt. Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid. Unde illud quod superadvenit non dat esse actu sim-

19. Για ν' αποδείξει την πεποίθησή του, ότι η ουσία των σύνθετων υποστάσεων είναι σύνθετη από ύλη και μορφή, ο Ακινάτης θεωρεί χρήσιμο να δείξει ότι η ύλη αυτών των υποστάσεων δεν είναι δευτερεύον χαρακτηριστικό τους, αλλά εξίσου ουσιαστικό με τη μορφή. Θέτει λοιπόν υπό συζήτηση την άποψη ότι η ύλη των σύνθετων υποστάσεων είναι τάχα κάτι πρόσθετο ή κάτι που κείται εκτός της ουσίας. Τίθεται τότε το ερώτημα: Τι είδους ορισμός θα προέκυπτε για τέτοιου είδους υποστάσεις; Προφανώς θα ήταν ένας ορισμός που θα αφορούσε ατελή και μη-αυθύπαρκτα όντα, τα οποία χρειάζονται κάποια προσθήκη για να τελειοποιηθούν. Αλλά τέτοιος είναι ο ορισμός των συμβεβηκότων, ο οποίος έχει ανάγκη από την πρόσληψη ενός υποστρώματος με αυτού του είδους τον ορισμό θα ασχοληθούμε στο 6ο κεφάλαιο, στις γραμμές 3-49. (Αυτόν τον ορισμό αναφέρει ο Αριστοτέλης στη *Μεταφυσ.* Z4, 1029b 30-33, φέροντας ως παράδειγμα την προσπάθεια να ορισθεί το λευκό με προσθήκη του υποστρώματος «άνθρωπος»: οίον ει τὸ λευκὸν εἶναι ὀριζόμενος λέγει λευκοῦ ἀνθρώπου λόγον). Αντίθετα κάθε υπόσταση έχει μια αυθύπαρκτη και πλήρη ουσία, διότι υφίσταται η ίδια ως υπόστρωμα: άρα και ο ορισμός της δεν έχει ανάγκη από κάτι πρόσθετο, αλλά στην περίπτωση των σύνθετων υποστάσεων αφορά τόσο τη μορφή όσο και την ύλη.

Δεν μπορεί κανείς να πει ότι μέσα στον ορισμό μιας φυσικής υπόστασης η ύλη αναφέρεται σαν κάτι πρόσθετο στην ουσία αυτής της υπόστασης ή σαν κάτι που είναι έξω από την ουσία αυτής της υπόστασης: διότι αυτός ο τρόπος [20] των ορισμών είναι χαρακτηριστικός για τα συμβεβηκότα, τα οποία δεν έχουν μια τέλεια ουσία. Γι' αυτό τα συμβεβηκότα οφείλουν να προσλαμβάνουν μέσα στον ορισμό τους ένα υπόστρωμα [subiectum], το οποίο στέκεται έξω από το γένος τους. Είναι λοιπόν φανερό, ότι η ουσία συμπεριλαμβάνει και την ύλη και τη μορφή¹⁹. [25]

Ούτε μπορεί κανείς να πει ότι η ουσία σημαίνει μια σχέση μεταξύ ύλης και μορφής ή κάτι πρόσθετο σ' αυτές, διότι αυτό θα ήταν κατ' ανάγκην ένα συμβεβηκός ή κάτι εξωτερικό προς ένα πράγμα, και δεν θα μπορούσε το πράγμα να γνωσθεί μέσω αυτής της ουσίας: όλα αυτά επιπροστίθενται²⁰ [30] στην ουσία. Διότι μέσω της μορφής, η οποία είναι η ενεργητικότητα της ύλης, η ύλη μεταβάλλεται σε ένα ενεργειακό ον και στο τάδε Κάτι [= άτομο]. Γι' αυτό εκείνο που επιπροστίθεται, δεν δανείζει στην ύλη κανένα

Παραπέμπω στο ενδιαφέρον άρθρο του A. Maurer 1951, όπου συζητιούνται τα εξής ερωτήματα (σελ. 173): «Είναι δυνατό να συμπεριλαμβάνεται η ύλη στον ορισμό των υλικών υποστάσεων και όμως να μην συμπεριλαμβάνεται στην ουσία τους; ... Μπορεί η ύλη να είναι παρούσα μέσα στον ορισμό ως πρόσθετη στην ουσία ή ως ένα ον έξω από την ουσία του πράγματος;»

20. adveniunt. Εδώ υπάρχει ένα φιλολογικό πρόβλημα. Τα χειρόγραφα διαφοροποιούνται ανάμεσα στις εκφράσεις: *conveniunt* και *non conveniunt* (= αρμόζουν - δεν αρμόζουν). Τίθεται επιπρόσθετα το ζήτημα: σε ποια αναφέρεται αυτό το ρήμα. Έχουν δοθεί κάμποσες εξηγήσεις και επιχειρήματα υπέρ της μιας ή της άλλης άποψης. Ακολουθώ την πρόταση που έκανε ο E. Deronne σε μια βιβλιοκρισία που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Tijdschrift voor filosofie* 45 (1983), σελ. 128-129. Το ρήμα *advenio* μου φαίνεται αρκετά εύλογο ως έκφραση του νοήματος της προσθήκης (αντί του *superaddo*), όπως λίγο παρακάτω λέγεται: *superadvenit*. Το έχει αποδεχθεί στη 2η έκδοσή του ο F.L. Beetz (1987). Η έκφραση *quae omnia* αναφέρεται στα *accidens* και *extraneum a re* — και όχι στο πιο κοντινό *nec per eam res cognosceretur*.

pliciter materiae, sed esse actu tale, sicut etiam accidentia faciunt, ut albedo facit actu album. [35] Unde et quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter, sed secundum quid.

Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma compositum est. Et huic consonat [40] verbum Boetii in commento Praedicamentorum, ubi dicit quod usya significat compositum; usya enim apud Graecos idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet dicit in libro De duabus naturis. Avicenna etiam dicit quod quiditas [45] substantiarum compositarum est ipsa compositio formae et materiae. Commentator etiam dicit super VII Metaphysicae: «Natura, quam habent species in rebus generabilibus, est aliquod medium, id est compositum ex materia et forma».

Huic etiam [50] ratio concordat, quia esse substantiae compositae non est tantum formae neque tantum materiae, sed ipsius com-

21. Εδώ συζητιέται μια ακόμα ενδεχόμενη παρερμηνεία όσον αφορά την ουσία των σύνθετων υποστάσεων: Μήπως αυτή η ουσία δεν έγκειται στη σύνθεση ύλης και μορφής, αλλά είναι τάχα μια μεταγενέστερη προσθήκη σ' αυτές τις δύο ή κάτι σαν μια σχέση ανάμεσά τους; Ο Ακινάτης αντικρούει αυτό το ενδεχόμενο ως εξής: Κάθε τι που επιπροστίθεται στη σύνθεση ύλης και μορφής, είναι αναγκαστικά ένα συμβεβηκός και όχι ουσία. Όταν όμως η ύλη και η μορφή συντίθενται, προκύπτει μια ουσία, και τα συμβεβηκτά όπως και οτιδήποτε άλλο εξωτερικό «επιπροστίθενται στην ουσία». Εξάλλου η ουσία, όπως αναφέρθηκε παραπάνω (δες I 27-34 και σημ. 9), είναι αυτό χάρη στο οποίο γνωρίζουμε και ορίζουμε ένα ον ως προς το τι-Είναι του· αλλά μέσω των συμβεβηκτών και των εξωτερικά προστιθέμενων δεν μπορεί να γνωσθεί ένα ον.

Θα μπορούσε να υποτεθεί, συνεχίζει ο Ακινάτης, ότι η ουσία είναι εκείνη η προσθήκη που μεταβάλλει την ύλη σε ενεργεία ον και σε κάτι ατομικό. Αλλά αυτό το πετυχαίνει ήδη η μορφή. Κάθε άλλη προσθήκη πέραν της μορφής μπορεί βέβαια να ενεργοποιεί, αλλά ενεργοποιεί μόνο ως προς κάποια άποψη, όπως κάνουν τα συμβεβηκτά, και όχι απόλυτα (γρ. 34: simpliciter). Για παράδειγμα η προστιθέμενη λευκότητα μεταβάλλει ένα οποιοδήποτε ον σε ενεργεία λευκό, αλλά όχι σε απόλυτα ενεργεία ον.

απόλυτα ενεργεία Είναι, αλλά ένα κατά τον τάδε σχηματισμένο ενεργεία Είναι, όπως το παρέχουν και τα συμβεβηκτά· π.χ. η λευκότητα καθιστά κάτι ενεργεία λευκό. [35] Γι' αυτό και όταν αποκτάται μια τέτοια [= κατά συμβεβηκός] μορφή, αυτό δεν ονομάζεται απλώς γίγνεσθαι, αλλά γίγνεσθαι ως προς κάποια άποψη²¹.

Απομένει λοιπόν να σημαίνει η λέξη «ουσία» όσον αφορά τις σύνθετες υποστάσεις εκείνο που είναι σύνθετο από ύλη και μορφή. Με αυτό συμφωνεί [40] ο Βοήθιος μέσα στα σχόλιά του στις *Κατηγορίες*, όπου λέει ότι η ουσία σημαίνει το σύνθετο. Η ουσία είναι για τους Έλληνες το ίδιο που είναι για εμάς η essentia, όπως λέει ο ίδιος [δηλ. ο Βοήθιος] στο βιβλίο *Περί των δύο φύσεων*. Και ο Αβικέννα λέει ότι το τι-Είναι [45] των σύνθετων υποστάσεων είναι ακριβώς η σύνθεση μορφής και ύλης. Παρόμοια και ο Σχολιαστής λέει στο 7ο βιβλίο της *Μεταφυσικής*: «Η φύση, την οποία έχουν τα είδη όσον αφορά τα γιννόμενα πράγματα, είναι κάτι ενδιάμεσο, δηλαδή κάτι σύνθετο από ύλη και μορφή»²².

Με αυτό συμφωνεί [50] και το επιχείρημα ότι το Είναι της σύνθετης υπόστασης δεν ανήκει μόνο στη μορφή και ούτε μόνο

22. Σ' αυτή την παράγραφο επαληθεύεται η πεποίθηση περί της ουσίας των σύνθετων υποστάσεων με αναφορά στην αυθεντία του Βοήθιου, του Αβικέννα και του Αβερρόη. Η παραπομπή στο *Περί κατηγοριών* του Βοήθιου είναι εσφαλμένη· εικάζεται ότι πρόκειται για κάποιο χωρίο του Αλβέρτου του Μέγα. Η παρατήρηση του Βοήθιου, ότι η αρχαιοελληνική λέξη ουσία αντιστοιχεί στη λατινική essentia, βρίσκεται στο 3ο κεφάλαιο του βιβλίου του: *De persona et duabus naturis in Christo*. Είναι ωστόσο γνωστό ότι αυτές οι δύο λέξεις δεν αντιστοιχούν παρά μόνο μέσα στην ετυμολογική τους συγγένεια (ουσία - όν - είναι / essentia - ens - esse). Αλλά οι Λατίνοι και έως τις ημέρες μας οι Δυτικοί μεταφράζουν την αρχαιοελληνική ουσία ως substantia (αγγλικά και γαλλικά: substance, γερμανικά: Substanz).

Το χωρίο του Αβικέννα έχει ως εξής (*Μεταφυσ.* V, κεφάλαιο 5): «Το τι-Είναι ... είναι σύνθετο από μορφή και ύλη· πράγματι αυτό είναι το τι-Είναι του σύνθετου, και το τι-Είναι είναι αυτή η σύνθεση» (= Quiditas ... composita est ex forma et materia: haec enim est quiditas compositi, et quiditas est haec compositio). Τέλος το χωρίο του «Σχολιαστή» Αβερρόη βρίσκεται στα σχόλιά του *In Metaph.* VII, comm. 27.

positi; essentia autem est secundum quam res esse dicitur. Unde oportet ut essentia qua res denominatur ens, non tantum sit forma [55] nec tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa.

Sic enim in aliis videmus quae ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominantur ex altero illorum principiorum tantum, [60] sed ab eo quod utrumque complectitur, ut patet in saporibus: quia ex actione calidi digerentis humidum causatur dulcedo: et quamvis hoc modo calor sit causa dulcedinis, non tamen denominatur corpus dulce a calore, sed a sapore, qui calidum et [65] humidum complectitur.

23. Εδώ ο Ακινάτης προσκομίζει ένα ακόμα επιχείρημα σχετικά με την ουσία των σύνθετων υποστάσεων. Προς τούτο ανατρέπει στην παραπάνω αναφερόμενη (δες I 51) έννοια της ουσίας, σύμφωνα με την οποία «ονομάζεται ουσία, επειδή μέσω αυτής και μέσα σ' αυτήν ένα ον έχει Είναί». Ο Ακινάτης θέτει το εξής ερώτημα: Εάν η έτσι νοούμενη ουσία αφορά *ολόκληρο το Είναι* ενός όντος, μπορεί μόνη της η μορφή ή μόνη της η ύλη ν' αποτελεί την ουσία μιας σύνθετης υπόστασης; Το Είναι μιας σύνθετης υπόστασης συναποτελείται από μορφή και ύλη: άρα και στην ουσία της σύνθετης υπόστασης θα συμμετέχουν αυτά τα δύο συνθετικά.

Σ' αυτό το επιχείρημα υπάρχει ένα κομβικό σημείο, που ο Ακινάτης δεν αφήνει απαρατήρητο: Θα μπορούσε κάποιος να αντιτείνει ότι μόνο η μορφή είναι αιτία του σύνθετου Είναι (sola forma sit causa), αφού αυτή επιδρά στην ύλη, την ενεργοποιεί, την διαμορφώνει, κι έτσι διαφοροποιεί το τάδε είδος έναντι άλλων. (Αυτό αναφέρεται λίγο παρακάτω, δες II 94-96). Αλλά ενώ κατά τον Ακινάτη αληθεύει, ότι μόνο η μορφή παίζει έναν τέτοιο ενεργό, διαμορφωτικό και διαφοροποιητικό ρόλο, εντούτοις και η ύλη είναι αιτία ενός σύνθετου όντος, κατά το μέτρο που αυτή προσλαμβάνει την ενεργοποιητική επίδραση της μορφής, συγκροτείται ως υλικό υπόστρωμα, και μόνο έτσι ολοκληρώνεται το Είναι αυτού του όντος.

24. Σύμφωνα με το αμέσως παραπάνω διατυπωμένο επιχείρημα η λέξη «Είναί» (κατά συνέπεια και η λέξη «ουσία») συμπεριλαμβάνει όχι μόνο ένα από τα συνθετικά των σύνθετων υποστάσεων, αλλά τόσο τα μορφικά όσο και τα υλικά τους συνθετικά. Ο Ακινάτης αναφέρει τώρα το παράδειγμα ενός όντος, το οποίο έχει συντεθεί από πολλά συνθετικά, για να δείξει ότι η ονομασία του αφορά το σύνολο των συνθετικών και όχι μόνο ένα από αυτά. Διαλέγει τη λέξη «γλυκύτη-

στην ύλη, αλλά σ' αυτό τούτο το σύνθετο. Αλλά εξαιτίας της ουσίας λέγεται για ένα πράγμα, ότι αυτό είναι. Γι' αυτό η ουσία, βάσει της οποίας ένα πράγμα ονομάζεται ον, δεν μπορεί να είναι μόνο η μορφή [55] και ούτε μόνο η ύλη, αλλά και τα δύο, μολονότι μόνο η μορφή κατά τον τρόπο της είναι αιτία ενός τέτοιου Είναι²³.

Έτσι βλέπουμε και σε άλλα όντα, που έχουν συντεθεί από περισσότερες αρχές [= συνθετικά στοιχεία], ότι αυτά τα όντα δεν παίρνουν το όνομά τους βάσει μόνο μιας από εκείνες τις αρχές, [60] αλλά βάσει εκείνου το οποίο συμπεριλαμβάνει και τις δύο αρχές, όπως αυτό είναι φανερό στην περίπτωση των γεύσεων: Η γλυκύτητα π.χ. προκαλείται από τη δραστηριότητα του θερμού, το οποίο διαλύει το υγρό· και μολονότι κατ' αυτό τον τρόπο η θερμότητα είναι η αιτία της γλυκύτητας, εντούτοις ένα σώμα δεν ονομάζεται γλυκό εξαιτίας της θερμότητας, αλλά εξαιτίας της γεύσης, η οποία συμπεριλαμβάνει το θερμό και [65] το υγρό²⁴.

τα» (dulcedo): Ενώ το γλυκό προκαλείται από την επίδραση της θερμότητας (ως διαμορφωτικής δύναμης) που διαλύει κάτι υγρό (ως υλικό υπόστρωμα), άρα προκύπτει από συνύφανση δύο «αρχών»: της φωτιάς και του νερού, εντούτοις το αποτέλεσμα δεν παίρνει το όνομα της διαμορφωτικής δύναμης ως κατεξοχήν αιτίας, αλλά παίρνει το όνομα «γλυκύτητα» που αφορά κάτι τρίτο: την ανθρωπίνη γεύση, στην οποία εμπεριέχεται τόσο το θερμό στοιχείο όσο και το υγρό.

Σήμερα βέβαια θα μιλούσαμε για «κάποιο είδος χημικής αντίδρασης ανάμεσα σε κάποια διαλελυμένη ουσία και στα τελικά όργανα της γευστικής αίσθησης» (δες J. Bobik 1965, σελ. 71)· ωστόσο το παράδειγμα του Ακινάτη είναι αρκετά εύλογο όσον αφορά τη δεοντολογία της κατονομασίας και αρκετά αποκαλυπτικό του πώς γινόταν αντιληπτό πριν από μερικούς αιώνες το φαινόμενο της γλυκύτης.

Ωστόσο το δίδαγμα, στο οποίο κατατείνει αυτή η ακινάτεια επιχειρηματολογίας, είναι εξαιρετικά σημαντικό: Δηλώνει ότι το Είναι (και η ουσία) των σύνθετων — δηλαδή εμπειρικών — όντων ενέχει τόσο ένα ενεργητικό όσο και ένα παθητικό νόημα, διότι κατονομάζει την επίδραση μιας ενεργητικής δύναμης επάνω σε μια παθητική. Με άλλη έκφραση: Το εμπειρικό Είναι συναποτελείται από ενεργητικότητα και παθητικότητα, από δράση και αδράνεια. Αλλά ως σύνθετο αποτέλεσμα αυτό το Είναι (και η αντίστοιχη ουσία) προφανώς διαφέρει από τις «απλές» ουσίες (ύλη και μορφή) που αποτελούν την αιτία των εμπειρικών όντων.

Sed quia individuationis principium materia est, ex hoc forte videretur sequi quod essentia quae in se materiam complectitur simul et formam, sit tantum particularis et non universalis: ex quo [70] sequeretur quod universalis definitionem non haberent, si essentia est id quod per definitionem significatur.

Et ideo sciendum est, quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico [75] materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in definitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in definitione Socratis, si Socrates definitionem haberet. In definitione [80] autem hominis ponitur materia non signata; non enim in definitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata.

25. Εδώ διατυπώνεται ένα πρόβλημα που σηκώνει πολλή συζήτηση (δες κάποια εισαγωγικά στοιχεία στην Εισαγωγή του μεταφραστή, §5). Εάν πράγματι, όπως φανερώθηκε παραπάνω, η ουσία των σύνθετων όντων συμπεριλαμβάνει μορφή και ύλη, και δεδομένου ότι η ουσία σημαίνεται μέσω του ορισμού (δες παραπάνω I 27-34 και σημ. 9), τότε ο ορισμός των σύνθετων δεν μπορεί να είναι γενικός — όπως είναι θα κάθε ορισμός —, διότι η ύλη ως «αρχή της εξατομίκευσης» (principium individuationis) καθιστά κάθε ον κάτι ατομικό.

Το πρόβλημα έχει διατυπωθεί με κλασικό τρόπο από τον Αριστοτέλη (δες *Μεταφυσ.* Z15, 1039b 27-29): *διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἑαυτὰ οὔτε ὁρισμὸς οὔτε ἀπόδειξις ἐστίν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην*. Ο Αριστοτέλης εντοπίζει το πρόβλημα κυρίως στο ότι τα ατομικά αισθητά όντα είναι φθαρτά, και αυτό που τώρα «είναι», μετά από λίγο παύει να είναι: πώς μπορεί λοιπόν να δοθεί ορισμός για κάτι, του οποίου η γνώση μεταποιείται μετά από λίγο σε άγνοια; Η λύση, την οποία δίνει ο Αριστοτέλης σ' αυτό το πρόβλημα, έχει ως εξής: Έστω και αν δεν μπορούμε να ορίσουμε τα ατομικά αισθητά (π.χ. τον Σωκράτη), μπορούμε ωστόσο να ορίσουμε το είδος στο οποίο αυτά ανήκουν (π.χ. τον Σωκράτη ως άνθρωπο, τον Αϊώρ ως σκύλο): δες Αριστοτέλους *Μεταφυσ.* Z4, 1030a 11-13.

26. Η λύση που προσφέρεται από τον Ακινάτη έχει ως εξής: Πρέπει να διακρίνουμε την ύλη σε *σημαινόμενη* (materia signata: αλλού ονομάζεται: materia designata) και σε *μη-σημαινόμενη* ή πρώτη ύλη (materia non signata ή materia prima). Μόνο η πρώτη από αυτές είναι αρχή της εξατομίκευσης και άρα μη επιδεχόμενη ορισμό: αντίθετα η δεύτερη δεν εξατομικεύει και άρα είναι επιδεκτική ορισμού. Σημαινόμενη είναι η ύλη, όταν προσδιορίζοντας ένα σύνθετο ον δηλώνουμε (= σημαίνουμε, δείχνουμε) ότι περιλαμβάνει τα τάδε υλικά στοιχεία: όταν π.χ. λέμε ότι ο Σωκράτης απαριζείται από «τα τάδε οστά και την τάδε σάρκα»:

Αλλά η ύλη είναι η αρχή [= η αιτία] της εξατομίκευσης. Απ' αυτό θα μπορούσε ίσως, όπως φαίνεται, να συμπερασθεί ότι η ουσία, η οποία συμπεριλαμβάνει μέσα της και ύλη και μορφή, είναι κάτι επιμέρους και όχι κάτι γενικό. Αυτό [70] θα συνεπαγόταν ότι το γενικό δεν έχει τάχα κανέναν ορισμό, εάν η ουσία είναι θα αυτό που σημαίνεται μέσω του ορισμού²⁵.

Γι' αυτό πρέπει να ξέρουμε ότι αρχή της εξατομίκευσης δεν είναι η κατά οποιονδήποτε τρόπο κατανοούμενη ύλη, αλλά μόνο η σημαινόμενη ύλη. Ονομάζω [75] 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 [80] 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 ανθρώπου²⁶.

ένα τέτοιο δείξιμο προφανώς δεν αποτελεί ορισμό του σωκρατικού τι-είναι. Όταν όμως δεν εξατομικεύουμε και αρχοῦμαστε να αναφέρουμε τον Σωκράτη ως άνθρωπο, τα οστά και τη σάρκα γενικά, τότε οδηγούμαστε στη γενικότερη περιοχή όπου ανήκουν τούτα, στο είδος, και από είναι επιδεκτικό ορισμού: Τα τάδε σωματικά και πνευματικά στοιχεία ορίζουν τον άνθρωπο ως άνθρωπο.

Είναι φανερό ότι ο Ακινάτης δεν προχωρεί πολύ πέρα από τη λύση που πρότεινε ήδη ο Αριστοτέλης, όταν έλεγε (*Μεταφυσ.* Z10, 1035b 27-31): «Ο άνθρωπος» και «ο ἵππος» και όλα όσα λέγονται: έτσι για τα ατομικά όντα αλλά με γενικότητα, δεν είναι ουσία, αλλά ένα σύνολο συγκροτούμενο από την τάδε έννοια και την τάδε ύλη ως κάτι γενικό. Αλλά ως ατομικό ον τούτο συνίσταται από την έσχατη ύλη: έτσι έχουν τα πράγματα με τον Σωκράτη και παρόμοια με τα υπόλοιπα». Το παράδειγμα με τα οστά και τη σάρκα είναι επίσης αριστοτελικό.

Αξίζει να προσεχτεί η λεπτή παρατήρηση του Ακινάτη ότι η σημαινόμενη ύλη βλέπεται «κάτω από ορισμένες διαστάσεις» (sub determinatis dimensionibus), που θέλει να πει: η ύλη γίνεται αντιληπτή μέσα στον τρισδιάστατο χώρο, μέσα στον τρισδιάστατο χρόνο, ως προς την ποσότητα του βάρους ή του όγκου, την αναλογία χρωμάτων ή υλικών συστατικών. Η σημαινόμενη ύλη ποσοτικοποιείται και υποδιαιρείται εντασσόμενη σε χωροχρονικές διαστάσεις. Χάνει βέβαια τη δυνατότητα να ενταχθεί σε ένα ουσιαστικό ορισμό, αλλά αντ' αυτού κερδίζει το προσόν της ποσοτικοποίησης.

Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia [85] Socratis non differt nisi secundum signatum et non signatum: unde Commentator dicit super VII Metaphysicae quod «Socrates nihil aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quidditas eius».

Sic etiam essentia generis et essentia speciei secundum [90] signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique: quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam [95] constitutivam, quae ex forma rei suitur.

27. Ορισμένες εκδόσεις ξεκινούν από αυτή την παράγραφο ένα καινούριο κεφάλαιο, ανξάνοντας έτσι τα κεφάλαια του παρόντος βιβλίου σε επτά·δες τις εκδόσεις των L. Baur 1933, F.A.M. Meister 1935, R. Allers 1936, C. Capelle 1947, J. Bobik 1965 και C. Boyer 1970. Αυτή η υποδιαίρεση βασίζεται περισσότερο στο γεγονός ότι το 2ο κεφάλαιο είναι κάπως μεγαλύτερο από τα άλλα, παρά σε κάποια θεματική διαφορά. Η αρίθμηση κεφαλαίων της παρούσας έκδοσης συμφωνεί με τις εκδόσεις των M.-D. Roland-Gosselin 1926, A. Maurer 1949, F.L. Beeretz 1979 και H. Seidl 1988.

Σ' αυτή την παράγραφο επισημαίνεται ότι η ουσία του ανθρώπου και η ουσία του Σωκράτη έχουν κάποια κοινά χαρακτηριστικά, όπως είναι η ύλη και η μορφή, και η μόνη τους διαφορά είναι ότι η ύλη του Σωκράτη (ως ατόμου) είναι σημαίνουσα, ενώ η ύλη του ανθρώπου (ως είδους) είναι μη-σημαίνουσα. Τόσο ο Σωκράτης όσο και ο άνθρωπος αποτελούνται από οστά και σάρκα ως ύλη και από ψυχή ως μορφή· αλλά στην περίπτωση προσδιορισμού του Σωκράτη δείχνουμε (= «σημαίνουμε») ότι πρόκειται για την τάδε ύλη, ενώ στην περίπτωση του ανθρώπου μιλούμε γενικότερα. Και αν ο Σωκράτης ιδωθεί μέσα σ' αυτή τη γενικότητα, τότε ο μεταφορικός ορισμός του (διότι κατά κυριολεξίαν ο Σωκράτης δεν έχει ορισμό) συμπίπτει με τον ορισμό κάθε άλλου ανθρώπου, αριστοτελικά ως ζώου λόγον έχοντος, όπως τον διατύπωσε μεταφορικά ο Αβερρόης σχολιάζοντας τα αριστοτελικά *Μεταφυσικά* (*Metaphys.* VII, comment. 20).

Είναι λοιπόν φανερό ότι η ουσία του ανθρώπου και η ουσία [85] του Σωκράτη διαφέρουν μεταξύ τους μόνο κατά το σημαίνόμενο και το μη σημαίνόμενο. Γι' αυτό ο Σχολιαστής λέει στο 7ο βιβλίο της *Μεταφυσικής*: «Ο Σωκράτης δεν είναι τίποτε άλλο παρά ζωικότητα και λογικότητα, οι οποίες είναι το τι-Είναι του»²⁷.

Έτσι και η ουσία του γένους διαφέρει από την ουσία του είδους κατά [90] 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, [95] η οποία συνάγεται από τη μορφή του πράγματος²⁸.

28. Ποια είναι η σχέση του ατόμου προς το είδος και του είδους προς το γένος; Και τι σημαίνεται στον ορισμό καθενός από αυτά; Πολλά άτομα συγκροτούν ένα είδος (species), πολλά είδη συγκροτούν ένα γένος (genus)· το γένος είναι λοιπόν κάτι γενικότερο, στο οποίο υπάγονται τα είδη και τα άτομα. Ανάμεσά τους υπάρχει μια σχέση αναλογίας: Όπως σχετίζεται το άτομο προς το είδος του, ανάλογα σχετίζεται και το είδος προς το γένος του. Όπως ο Σωκράτης (άτομο) είναι μια ατομική περίπτωση ανθρώπου (είδος), έτσι και ο άνθρωπος (είδος) είναι μια υποπερίπτωση του ζώου (γένος).

Τι σημαίνεται όταν ορίζονται ετοίτα; Για να «ορίσουμε» το άτομο, δεν έχουμε παρά να σημάνουμε την ύλη του, η οποία (όπως ειπώθηκε παραπάνω) εντάσσεται σε κάποιες διαστάσεις και ποσοτικοποιείται. Αντίθετα για να σημειωθεί το είδος, είναι αναγκαίο να αναφερθεί η ειδοποιός διαφορά, δηλαδή εκείνη η διαφορά (μεταξύ γένους και είδους) που «ποιεί είδος», π.χ. καθιστά τον άνθρωπο μια ειδική περίπτωση του γένους των ζώων. Φανερώνεται ότι το άτομο είναι πιο προσδιορισμένο (με μια σειρά ποσοτικών στοιχείων) έναντι του είδους, και το είδος είναι πιο προσδιορισμένο (με το γένος συν την ειδοποιό διαφορά) έναντι του γένους. Κι ενώ για τη σήμανση του ατόμου αρκεί να σημειωθεί η ύλη (π.χ. τα οστά και η σάρκα του Σωκράτη), για τη σήμανση του είδους είναι απαραίτητη η ειδοποιός διαφορά που προκύπτει από τη μορφή (π.χ. η λογική ικανότητα του ανθρώπου έναντι των υπόλοιπων ζώων· ως θυμηθούμε ότι η ψυχή — και ειδικότερα το ανώτερο τμήμα της, η λογική ικανότητα — είναι η μορφή του ανθρώπου).

Haec autem determinatio vel designatio quae est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens quod nullo modo in essentia generis sit; imo quidquid est in specie, [100] est etiam in genere ut non determinatum. Si enim animal non esset totum quod est homo, sed pars eius, non praedicaretur de eo, cum nulla pars integralis praedicetur de suo toto.

Hoc autem quomodo contingat videri poterit, [105] si inspicia- tur qualiter differt corpus secundum quod ponitur pars animalis, et secundum quod ponitur genus; non enim potest esse eo modo genus, quo est pars integralis.

Hoc igitur nomen quod est corpus multipliciter accipi potest. Corpus [110] enim, secundum quod est in genere substantiae, dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo possint designari tres dimensiones; ipsae enim tres dimensiones designatae sunt corpus quod est in genere quantitatis. Contingit autem in rebus [115] ut quod habet unam perfectionem, ad ulteriorem etiam perfectionem pertingat; sicut patet in homine, qui et naturam sensitivam habet et ulterius intellectivam. Similiter etiam et super hanc perfectionem quae est habere talem formam [120] ut in ea possint tres dimen-

29. Εδώ ορίζεται με περισσότερη ακρίβεια η σχέση ανάμεσα στο είδος και στο γένος. Για να σημειωθεί το είδος, είδαμε ότι χρειάζεται να σημειωθεί η ειδοποιός διαφορά· από πού ξεπηδά τούτη; Ο Ακινάτης διαβεβαιώνει ότι αυτή η διαφορά υφίσταται όχι μόνο μέσα στην ουσία του είδους (διαφοροποιώντας το από το γένος), αλλά και μέσα στην ουσία του γένους — κατά τρόπο όμως απροσδιόριστο, ενδιάθετο. Κάθε γένος περιέχει δηλαδή όχι μόνο κάποια είδη, αλλά δύναμι και την ειδοποιό διαφορά. Παραδείγματος χάριν η έννοια «ζώο» δεν περιλαμβάνει μόνο ολόκληρο το ζωικό βασίλειο συμπεριλαμβανομένου του ανθρώπου, αλλά και τη λογική ικανότητα ως κάτι που διαφοροποιεί τον άνθρωπο από τα υπόλοιπα ζώα.

Πώς αποδεικνύεται τούτο; Όταν λέμε ότι «ο άνθρωπος είναι ζώο με λογική ικανότητα», αποδίδουμε στον άνθρωπο μια ολότητα, που είναι το ζώο, συν κάτι που τον διαφοροποιεί από άλλα ζώα. Εάν το ζώο δεν ήταν πράγματι ολότητα αλλά ένα μέρος, δεν θα μπορούσε να αποδοθεί στον άνθρωπο, διότι είναι αδύνατο να πούμε ότι ένα όλον είναι το μέρος του. (Η ειδοποιός διαφορά δεν προσθέτει κάτι στην ολότητα «ζώο», αλλά αφαιρεί τα άλογα ζώα). Έτσι γίνεται κα-

Αυτός ο προσδιορισμός ή η σήμανση, που υπάρχει μέσα στο είδος έναντι του γένους, δεν συμβαίνει μέσω κάτι υπαρκτού μέσα στην ουσία του είδους, το οποίο τάχα δεν υπάρχει κατά κανέναν τρόπο μέσα στην ουσία του γένους. Αντίθετα οτιδήποτε υπάρχει [εκάστοτε] μέσα στο είδος, [100] υπάρχει και μέσα στο γένος, αλλά ως κάτι μη προσδιορισμένο. Διότι εάν [π.χ.] το ζώο δεν ήταν το όλον που είναι ο άνθρωπος, αλλά μόνο ένα μέρος του, δεν θα απεδίδετο σ' αυτόν, μιας και δεν θα μπορούσε να αποδοθεί στο όλον του ένα συστατικό μέρος²⁹.

Αλλά πώς συμβαίνει τούτο, θα μπορέσει κανείς να ιδεί, [105] εάν διερευνήσει το πώς διαφέρουν μεταξύ τους το σώμα, καθόσον εκλαμβάνεται ως μέρος του ζώου, και το σώμα, καθόσον εκλαμβάνεται ως γένος. Διότι το σώμα δεν μπορεί να είναι γένος με τον ίδιο τρόπο που είναι ένα συστατικό μέρος.

Η λέξη «σώμα» μπορεί να κατανοηθεί με πολλούς τρόπους. Σώμα, [110] καθόσον εμπίπτει στο γένος της υπόστασης, ονομάζεται κάτι, επειδή έχει μια τέτοια φύση, ώστε μέσα του μπορούν να σημειωθούν τρεις διαστάσεις· αυτές τούτες οι τρεις σημειώμενες διαστάσεις είναι σώμα, το οποίο εμπίπτει στην κατηγορία της ποσότητας. Αλλά με τα πράγματα συμβαίνει το εξής: [115] κάτι που έχει μια τελειότητα, οδηγείται και σε μιαν άλλη τελειότητα, όπως αυτό είναι φανερό στην περίπτωση του ανθρώπου, ο οποίος έχει μια φύση αισθητηριακή και επιπλέον νοητική. Παρόμοια, και εκτός από την τελειότητα που έχει μια τέτοια μορφή, [120] ώστε

τανοητό αυτό που ειπώθηκε παραπάνω (δες II 90-91), ότι κατ' ουσίαν το γένος διαφέρει από το είδος μόνο κατά το μη-σημαινόμενο και το σημαινόμενο, διότι για να προκύψει το είδος σημαίνεται και η ειδοποιός διαφορά.

Αξίζει να επισημανθεί η διάκριση την οποία κάνει ο Ακινάτης ανάμεσα στις έννοιες «μέρος» (pars) και «συστατικό μέρος» (pars integralis). Συστατικό είναι εκείνο το πραγματικό συγκροτητικό στοιχείο, που εάν εκπέσει από μια ολότητα, τότε αυτή πάύει να είναι ακεραία (integer). Το συστατικό μέρος αντιτίθεται προς τα δευτερεύοντα ή επουσιώδη μέρη. Εάν π.χ. κοπεί το χέρι ενός ανθρώπου, αυτός παραμένει άνθρωπος, διότι το χέρι δεν αφορά την ακεραιότητά του ως ανθρώπου: το χέρι δεν είναι «συστατικό μέρος» του ανθρώπου. Αυτό επεξηγείται και στις επόμενες παραγράφους.

siones designari, potest alia perfectio adiungi, ut vita vel aliquid huiusmodi.

Potest ergo hoc nomen corpus significare rem quandam quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium [125] dimensionum, cum praecisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterior perfectio sequatur, sed si quid aliud superadditur, sit praeter significationem corporis sic dicti; et hoc modo corpus erit integralis et materialis pars animalis; quia sic [130] anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis, et erit superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet anima et corpore, sicut ex partibus constituetur animal.

Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo [135] accipi ut significet rem quandam quae habet talem formam ex qua tres dimensiones possint in ea designari, quaecumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire aliqua ulterior perfectio, sive non: et hoc modo corpus erit genus animalis, [140] quia in animali nihil est accipere quod non in corpore implicite contineatur. Non enim anima est alia forma ab illa per quam in re illa poterant designari tres dimensiones; et ideo cum dicebatur quod «corpus est quod habet talem [145] formam ex qua possunt designari tres dimensiones in eo», intelligebatur quaecumque forma esset, sive anima, sive lapideitas,

30. Για να διασαφηνίσει περισσότερο τη σχέση μεταξύ είδους και γένους, ο Αβινάρις συζητά τις δύο σημασίες που παίρνει η λέξη «σώμα» σε σχέση προς τη λέξη «ζώο». α) Το σώμα μπορεί να σημαίνει μια υπόσταση, η οποία έχει τρεις διαστάσεις. Έτσι νοούμενο το σώμα είναι ένα συστατικό μέρος του ζώου (του οποίου το άλλο μέρος είναι η ψυχή) και δεν προστίθεται σ' αυτό κανένα άλλο χαρακτηριστικό. Αυτή η σημασία του σώματος συμπεκνώνεται στις τρεις σημα-

μέσα της να μπορούν να σημανθούν τρεις διαστάσεις, μπορεί να προστεθεί και μια άλλη τέτοια τελειότητα, π.χ. η ζωή³⁰.

Η λέξη «σώμα» μπορεί λοιπόν να σημαίνει ένα πράγμα που έχει μια τέτοια μορφή, από την οποία προκύπτει μέσα της η δυνατότητα σήμανσης τριών [125] διαστάσεων, και μάλιστα με τέτοιο αποκλειστικό τρόπο, ώστε από εκείνη τη μορφή να μην επακολουθεί καμιά άλλη τελειότητα, αλλά όταν επιπροστίθεται και κάτι άλλο, αυτό να κείται έξω από τη σημασία του έτσι νοούμενου σώματος. Και κατ' αυτό τον τρόπο θα είναι το σώμα ένα συστατικό και υλικό μέρος του ζώου: διότι έτσι [130] η ψυχή θα είναι έξω από αυτό που σιμάνθηκε με τη λέξη «σώμα», και θα επιπροστίθεται στο σώμα, έτσι ώστε από αυτά τα δύο, δηλαδή από την ψυχή και το σώμα ως μέρος του, θα συγκροτείται το ζώο.

Η λέξη «σώμα» μπορεί να κατανοηθεί [όπως είπαμε] και κατά τέτοιο τρόπο, [135] ώστε να σημαίνει ένα πράγμα που έχει μια τέτοια μορφή, βάσει της οποίας μπορούν μέσα σ' αυτό να σημανθούν τρεις διαστάσεις, οποιαδήποτε μορφή και αν είναι εκείνη, είτε μπορεί απ' αυτήν να προκύψει κάποια περαιτέρω τελειότητα είτε όχι. Και κατ' αυτό τον τρόπο το σώμα θα είναι γένος του ζώου, [140] διότι μέσα στο ζώο δεν μπορεί να γίνει αποδεκτό τίποτα, που να μην περιέχεται ενδιάθετα μέσα στο σώμα. Η ψυχή δηλαδή δεν είναι μια άλλη μορφή, παρό εκείνη μέσω της οποίας μπόρεσαν μέσα σ' εκείνο το πράγμα να σημανθούν τρεις διαστάσεις. Γι' αυτό όταν είπαμε ότι «σώμα είναι ό,τι έχει μια τέτοια [145] μορφή, βάσει της οποίας μπορούν να σημανθούν μέσα σ' αυτό τρεις διαστάσεις», τούτο αναφερόταν σε οποιαδήποτε μορφή, είτε αυτή είναι η φύση του ζώου είτε της

νόμενες διαστάσεις· έτσι ποσοτικοποιείται και «εμπίπτει στην κατηγορία της ποσότητας». β) Το σώμα μπορεί να σημαίνει κάτι τρισδιάστατο, που εκτείνεται σε ολόκληρο το γένος των ζώων. Αυτή η σημασία δεν αποκλείει τη δυνατότητα να προστεθούν και άλλες ιδιότητες (π.χ. η ζωή) εκτός από την ιδιότητα «τρισδιάστατο»· αλλά αυτές συμπεριλαμβάνονται κατά τρόπο απροσδιόριστο.

sive quaecumque alia. Et sic forma animalis implicite in forma corporis continetur, prout corpus est genus eius. [150]

Et talis est habitudo animalis ad hominem. Si enim animal nominaret tantum rem quandam, quae habet talem perfectionem, ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens, cum praecisione alterius perfectionis, tunc quaecumque [155] alia perfectio ulterior superveniret, haberet se ad animal per modum compartis, et non sicut implicite contenta in ratione animalis: et sic animal non esset genus. Sed est genus secundum quod significat rem quandam ex cuius forma [160] potest provenire sensus et motus, quaecumque sit illa forma: sive sit anima sensibilis tantum, sive sensibilis et rationalis simul. Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est in specie, non enim significat tantum [165] materiam.

Similiter etiam differentia significat totum et non significat tantum formam; et etiam definitio significat totum, vel etiam species. Sed tamen diversimode: quia genus significat totum ut quaedam denominatio determinans id [170] quod est materiale in re sine determinatione propriae formae; unde genus sumitur ex materia,

31. Εδώ σχολιάζονται κι επεξηγούνται οι δύο παραπάνω αναφερόμενες σημασίες της λέξης «σώμα». Η πρώτη σημασία αποκλείει κάθε άλλη ιδιότητα πέ-
ραν των τριών διαστάσεων, έτσι ώστε κάθε πρόσθετη ιδιότητα κείται έξω από
αυτή τη σημασία: έτσι νοούμενο το σώμα συντίθεται με την ψυχή για να συγκρο-
τηθεί η έννοια «ζώο». Με τη δεύτερη σημασία το σώμα αποτελεί την ολότητα του
ζώου, «είναι γένος του ζώου» (Π 140), διότι σ' αυτή τη σημασία συμπεριλαμβά-
νεται μια ολόκληρη σειρά ιδιοτήτων που μπορούν να αποδοθούν σ' αυτό: και
μάλιστα εδώ ανήκουν ιδιότητες που εκτείνονται και πέρα από τα έμφυχα — ο
Ακινάτης αναφέρει «το πετρώδες» (lapideitas) —, διότι πάμπολλα τριωδιάστατα
σώματα είναι άψυχα.

32. Τα χειρόγραφα παρέχουν εδώ, αντί του compartis, πολλές εναλλακτικές
εκδοχές: compositi, comparantis, partis. Η λέξη comparis έχει οπωσδήποτε το
νόημα: pars integralis (= συστατικό μέρος), όπως καταδείχνει το παράλληλο χωρίο
Π 129-134.

33. Η διττή σημασία που περιγράφηκε παραπάνω όσον αφορά τη λέξη
«σώμα», ανιχνεύεται εδώ στη λέξη «ζώο» σε σχέση προς τη λέξη «άνθρωπος». Ο
Ακινάτης διαπιστώνει ότι το ζώο δεν είναι πάντα το γένος του ανθρώπου (ως

πέτρας είτε οποιαδήποτε άλλη. Έτσι και η μορφή του ζώου πε-
ριέχεται ενδιάθετα μέσα στη μορφή του σώματος, καθόσον το
σώμα είναι γένος του ζώου³¹.

Τέτοιο χαρακτήρα έχει και η σχέση του ζώου προς τον άνθρω-
πο. Εάν δηλαδή με αποκλεισμό κάποιας άλλης τελειότητας η λέξη
«ζώο» κατονόμαζε μόνο ένα πράγμα που έχει μια τέτοια τελειό-
τητα, ώστε βάσει μιας μέσα του υπαρκτής δύναμης μπορεί να αι-
σθάνεται και να κινείται, οποιαδήποτε [155] περαιτέρω τελειότη-
τα και αν προσετίθετο θα σχετιζόταν προς το ζώο όπως ένα [συ-
στατικό] μέρος³² και όχι ως ενδιάθετη μέσα στην έννοια του ζώου·
κατ' αυτό τον τρόπο το ζώο δεν θα ήταν γένος. Αλλά τούτο είναι
γένος, καθόσον σημαίνει ένα πράγμα, από τη μορφή του οποίου
[160] μπορεί να προκύψει αίσθηση και κίνηση, οποιαδήποτε μορ-
φή και αν είναι εκείνη, είτε είναι μόνο η αισθητηριακή ψυχή, είτε
η αισθητηριακή και συνάμα λογική. Έτσι λοιπόν το γένος σημαί-
νει απροσδιόριστα όλα όσα είναι μέσα στο είδος, και δεν σημαί-
νει μόνο [165] την ύλη³³.

Παρόμοια και η ειδοποιός διαφορά σημαίνει το όλον [= ολό-
κληρο το ον] και δεν σημαίνει μόνο τη μορφή: το ίδιο και ο ορι-
σμός σημαίνει το όλον, το ίδιο και το είδος. Αλλά κατά διαφορετι-
κό τρόπο: διότι το γένος σημαίνει το όλον ως μια ονομασία, η
οποία προσδιορίζει αυτό [170] που είναι υλικό μέσα σ' ένα πράγ-
μα χωρίς προσδιορισμό της ιδιαίτερης μορφής. Γι' αυτό και το

είδους). Εάν η λέξη «ζώο» εκληφθεί με το αποκλειστικό νόημα ενός όντος που
μπορεί μόνο να αισθάνεται και να κινείται, τότε πρόκειται για ένα υλικό και
«συστατικό μέρος» και όχι για ένα γένος: αυτή τη σημασία χρησιμοποιούμε όταν
λέμε «Αυτό είναι το ζώο μέσα μου» (δες J. Bobik 1965, σελ. 87), όπου περιορί-
ζουμε τη λέξη «ζώο» σε μερικά κτηνώδη χαρακτηριστικά αποκλείοντας κάποια
ευγενέστερα. Εάν αντίθετα αφήσουμε απροσδιόριστο, ποια είναι τα χαρακτηρι-
στικά ενός ζώου, τότε αυτή η λέξη γίνεται επιδεκτική μιας πληθώρας ιδιοτήτων,
στις οποίες μπορεί να συμπεριλαμβάνεται όχι μόνο η αίσθηση αλλά και η ανώ-
τατη εκείνη ψυχική ικανότητα που ιδιάζει στον άνθρωπο: η λογικότητα (Π 162-3:
anima ... rationalis): έτσι νοούμενο το ζώο είναι το γένος του ανθρώπου, διότι
συμπεριλαμβάνει ενδιάθετα (implicite) και απροσδιόριστα (indeterminate) όλα
όσα ενυπάρχουν στο είδος.

quamvis non sit materia: ut patet quia corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem ut possint in eo designari tres dimensiones; [175] quae quidem perfectio est materialiter se habens ad ulteriorem perfectionem.

Differentia vero e converso est sicut quaedam denominatio a forma determinata sumpta, praeter hoc quod de primo intellectu eius sit materia determinata; ut patet [180] cum dicitur animatum, scilicet illud quod habet animam: non enim determinatur quid sit, utrum corpus vel aliquid aliud. Unde dicit Avicenna quod genus non intelligitur in differentia sicut pars essentiae eius, sed solum sicut ens extra [185] essentiam; sicut etiam subiectum est de intellectu passionum: et ideo etiam genus non praedicatur de differentia per se loquendo, ut dicit Philosophus in III Metaphysicae et in IV Topicorum, nisi forte sicut subiectum praedicatur de passione. Sed [190] definitio vel species comprehendit utrumque, scilicet

34. Αφού ασχολήθηκε εκτεταμένα με τη σχέση ανάμεσα στο είδος και στο γένος, ο Ακινάτης στρέφεται τώρα προς την ειδοποιό διαφορά, τον ορισμό και το είδος. Όχι μόνο το γένος (όπως φανερώθηκε παραπάνω), αλλά και τα τρία ετούτα αφορούν μια ολότητα (II 164-170: totum ... totum ... totum).

Κατ' αρχήν ο Ακινάτης θεωρεί καλό να τονίσει ένα αξιολογικό χαρακτηριστικό του γένους: Όταν μια λέξη (όπως παραπάνω είδαμε τις λέξεις «σώμα» και «ζώο») σημαίνει το γένος ενός είδους, προσδιορίζει ειδικότερα την υλική πλευρά του όντος και αφήνει απροσδιόριστη τη μορφή. Έτσι, εκείνη η δεύτερη σημασία της λέξης «σώμα», που περιλαμβάνει όλα όσα ενυπάρχουν στο ζώο, σημαίνει κατά βάση όσα και η πρώτη σημασία, δηλαδή το «τριδιάστατο», και αφήνει σε απροσδιόριστη όλα όσα αποτελούν τη μορφή: τα ζώα είναι ασφαλώς τρισδιάστατα σώματα, αλλά έχουν επιπλέον αισθητηριακά, νοητικά κ.ά. ψυχικά χαρακτηριστικά που δεν φανερώνονται ρητά με τη λέξη «σώμα».

γένος παραλαμβάνεται από την ύλη — μολονότι αυτό δεν είναι ύλη —, όπως είναι φανερό ότι το σώμα ονομάζεται έτσι, επειδή έχει μια τέτοια τελειότητα, ώστε μέσα του μπορούν να σημαίνονται τρεις διαστάσεις: [175] τελειότητα που ως ύλη σχετίζεται ασφαλώς προς μια περαιτέρω τελειότητα³⁴.

Αντίθετα η ειδοποιός διαφορά είναι μια ονομασία που έχει αντληθεί από μια ορισμένη μορφή, ανεξάρτητα από το ότι στην πρώτη της σημασία ανήκει μια ορισμένη ύλη. Τούτο είναι φανερό, [180] όταν κάποιος λέει «έμψυχο», δηλαδή αυτό που έχει ψυχή: διότι δεν προσδιορίζεται τι είναι αυτό, αν είναι σώμα ή κάτι άλλο³⁵. Γι' αυτό λέει ο Αβικέννα ότι το γένος στην περίπτωση της ειδοποιού διαφοράς δεν νοείται ως ένα μέρος της ουσίας της, αλλά μόνο ως ένα ον έξω [185] από την ουσία, έτσι όπως είναι και το υπόστρωμα [subiectum] σε σχέση προς τις ιδιότητές του. Γι' αυτό και το γένος δεν αποδίδεται στην ειδοποιό διαφορά καθ' εαυτήν, όπως λέει ο Φιλόσοφος στο 3ο βιβλίο της *Μεταφυσικής* και στο 4ο βιβλίο των *Τοπικών*, εκτός ίσως έτσι όπως αποδίδεται το υπόστρωμα [subiectum] στην ιδιότητα. Αλλά [190] ο ορισμός ή το είδος συμπεριλαμβάνουν και τα δύο, δηλαδή την προσδιορισμένη

35. Αντίθετα η ειδοποιός διαφορά προσδιορίζει τη μορφή του όντος. Έτσι π.χ. ο άνθρωπος (ως είδος) ορίζεται ως ζώο που διαφέρει από τα άλλα ζώα κατά το ότι διαθέτει λογική ικανότητα: αυτή η ειδοποιός διαφορά δεν αφορά κάποια σωματική αλλά μια ψυχική ικανότητα ορισμένων ζώων. (Η ψυχή — πόσο μάλλον η λογική της περιοχή — είναι κατά τον Ακινάτη η μορφή του ανθρώπου, δεξ II 1-2). Ο Ακινάτης παρέχει το εξής παράδειγμα: το ζώο (ως είδος) ορίζεται ως τρισδιάστατο σώμα που διαφέρει από τα άλλα τρισδιάστατα σώματα κατά το ότι είναι έμψυχο: αυτή η ειδοποιός διαφορά αφορά και πάλι την ψυχή ως μορφή των ζωντανών όντων. Ωστόσο εδώ τονίζεται ότι η ειδοποιός διαφορά αφήνει απροσδιόριστο αυτό που εκφράζεται μέσα στο γένος, χωρίς να το αποκλείει: ό,τι κάνει το γένος σε σχέση προς το είδος, το ίδιο κάνει η ειδοποιός διαφορά σε σχέση προς το γένος: συμπεριλαμβάνει ενδιάθετα και απροσδιόριστα όλα όσα ενυπάρχουν στο γένος. Έτσι μέσα στην ειδοποιό διαφορά, που εκφράζεται με τη λέξη «έμψυχο», ο Ακινάτης παρατηρεί ότι «δεν προσδιορίζεται τι είναι αυτό, αν είναι σώμα ή κάτι άλλο».

determinatam materiam quam designat nomen generis et determinatam formam quam designat nomen differentiae.

Et ex hoc patet ratio quare genus et species et [195] differentia se habent proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura, quamvis non sint idem quam illa: quia neque genus est materia, sed a materia sumptum ut significans totum; neque differentia forma, sed a forma [200] sumpta ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex anima enim et corpore dicitur esse homo sicut ex duabus rebus quaedam tertia res [205] constituta, quae neutra illarum est. Homo enim neque est anima neque corpus.

36. Η παραπάνω διαπίστωση επικυρώνεται με αναδρομή στον Αβικέννα και στον Αριστοτέλη. Το ενδιαφέρον σημείο είναι ότι η ειδοποιός διαφορά δεν έχει κάτι κοινό με το γένος, διότι αυτό προσδιορίζει την ύλη. Το χωρίο του Αβικέννα (*Μεταφυσ.* 5, κεφάλαιο 6) διαβεβαιώνει ότι ενώ το γένος νοείται ως μέρος του τι-Είναι του είδους, εντούτοις «αποδίδεται στην ειδοποιό διαφορά κατά τέτοιον τρόπο, ώστε ως συννοός της ειδοποιού διαφοράς δεν αποτελεί ένα μέρος του τι-Είναι της» (= Genus ... praedicatur de differentia ita quod est concomitans eam non pars quiditatis eius). Αυτή η διαπίστωση, ότι το γένος δεν είναι μέρος της ειδοποιού διαφοράς, λέγεται από τον Αριστοτέλη ως εξής (*Τοπικά* Δ2, 123a 3-4): «το γένος πρέπει να αναφέρεται σε μεγαλύτερη έκταση πραγμάτων από την ειδοποιό διαφορά και να μη μετέχει σ' αυτήν».

Στα χωρία του Αριστοτέλη, όπου παραπέμπει ο Ακινάτης, παρέχεται η εξής επιχειρηματολογία (δες Αριστοτέλους *Μεταφυσ.* Β3, 998b 24-26): Το Ον και το Ένα δεν μπορεί να είναι γένος, διότι αλλιώς δεν θα ταίριαζε στις ειδοποιούς διαφορές, αφού το γένος δεν αποδίδεται σ' αυτές· στ' αλήθεια όμως όλες οι ειδοποιές διαφορές είναι [= είναι όντα] και κάθε ειδοποιός διαφορά είναι μια ενότητα· άρα επούτα δεν μπορεί να είναι γένος. Ο Ακινάτης παραπέμπει επίσης στα αριστοτελικά *Τοπικά* Δ2, 122b 20 και Ζ6, 144 a32 - b11.

Τέλος διαπιστώνεται ότι ο ορισμός και το είδος συμπεριλαμβάνουν και την ύλη και τη μορφή· συμμετέχουν δηλαδή και στο υλικό στοιχείο που παρέχεται από το γένος και στο μορφικό στοιχείο που παρέχεται από την ειδοποιό διαφορά.

37. Πώς σχετίζονται μεταξύ τους αυτές οι τέσσερις λογικές έννοιες: το γένος, το είδος, η ειδοποιός διαφορά και ο ορισμός; Ο Ακινάτης παρατηρεί αρχικά μια αναλογία: Η σχέση του γένους προς την ύλη αντιστοιχεί στη σχέση της ειδοποιού διαφοράς προς τη μορφή. Ωστόσο ούτε το γένος ταυτίζεται με την ύλη, αλλά απλώς «συνάγεται από» (sumptum est ab) αυτήν, ούτε η ειδοποιός διαφορά ταυτίζεται με τη μορφή, αλλά απλώς «συνάγεται από» αυτήν. Για τον Ακινάτη

ύλη, την οποία σημαίνει η λέξη «γένος», και την προσδιορισμένη μορφή, την οποία σημαίνει η λέξη «διαφορά»³⁶.

Απ' αυτό γίνεται φανερό, γιατί το γένος, το είδος και [195] η ειδοποιός διαφορά αντιστοιχούν προς την ύλη, τη μορφή και το σύνθετο μέσα στη φύση, μολονότι δεν ταυτίζονται με αυτά· διότι ούτε το γένος είναι ύλη, αλλά συνάγεται από την ύλη ως κάτι που σημαίνει το όλον· ούτε η ειδοποιός διαφορά είναι μορφή, αλλά συνάγεται από τη μορφή [200] ως κάτι που σημαίνει το όλον. Γι' αυτό λέμε ότι ο άνθρωπος είναι ένα λογικό ζώον, και όχι ότι είναι από ζώο και λογικό, όπως λέμε ότι είναι από ψυχή και σώμα. Διότι ο άνθρωπος λέγεται ότι είναι από ψυχή και σώμα, ως ένα τρίτο πράγμα συντιθέμενο από δύο πράγματα, [205] το οποίο δεν είναι κανένα από εκείνα τα δύο. Ο άνθρωπος δηλαδή δεν είναι ούτε ψυχή ούτε σώμα³⁷.

είναι σημαντικό ότι καθένα από αυτά σημαίνει το όλον, αλλά κατά διαφορετικό τρόπο· ποιος είναι αυτός ο τρόπος; Το γένος και η διαφορά σημαίνουν το όλον κατά τέτοιον τρόπο, ώστε καθένα τους αφήνει ανέκφραστο (χωρίς όμως να αποκλείει) αυτό που εκφράζει το εκάστοτε άλλο: το γένος αφήνει ανέκφραστη τη μορφή χωρίς να την αποκλείει· η ειδοποιός διαφορά αφήνει ανέκφραστη την ύλη χωρίς να την αποκλείει. Ο ορισμός εκφράζει και την ύλη και τη μορφή. Τέλος το είδος σημαίνει επίσης το όλον, αλλά χωρίς να διαφοροποιεί ανάμεσα στην ύλη και στη μορφή.

Ας το δούμε κάπως πιο αναλυτικά. Όταν λέει ο Ακινάτης ότι καθένα τους (το γένος και η ειδοποιός διαφορά) «συνάγεται από» την ύλη και τη μορφή αντίστοιχα, «αλλά ως κάτι που σημαίνει το όλον», αυτό μπορεί να γίνει σαφές μέσω της λεκτικής διαφοράς ανάμεσα στο «έχειν» και στο «είναι» (δες J. Bobik 1965, σελ. 94-95). Όταν λέω «είμαι άνθρωπος» αναφέρομαι στην ολότητα αυτού που είμαι, ενώ όταν λέω «έχω δυο χέρια» αναφέρομαι σε ένα τμήμα του Είναι μου, και δεν θα μπορούσα να πω «είμαι δυο χέρια»· χρησιμοποιώντας το ρήμα «είναι» αναφέρομαι λοιπόν στην ολότητα του υποκειμένου, ενώ με το ρήμα «έχειν» αναφέρομαι σε ένα μέρος του υποκειμένου ή σε κάτι που ανήκει στο υποκείμενο. Η έκφραση του Ακινάτη «συνάγεται από» αφορά ένα κατηγορούμενο που σημαίνει μια ολότητα, αλλά εκφράζει μόνο κάτι που ανήκει στο όλον και άρα δεν ταυτίζεται με το όλον. Έτσι π.χ. η ειδοποιός διαφορά «λογικό» σημαίνει την ολότητα του ανθρώπου (διότι λέμε «ο άνθρωπος είναι λογικό ον»), αλλά εκφράζει μόνο το νοητικό μέρος της ψυχής του, άρα κάτι που ανήκει στον άνθρωπο χωρίς να ταυτίζεται με αυτόν. Αντίθετα η ύλη («σώμα») και η μορφή («ψυχή») είναι μόνο μέρη του ανθρώπου και γι' αυτό δεν θα ήταν εύλογο να πούμε «ο άνθρωπος είναι σώμα» ή «ο άνθρωπος είναι ψυχή».

Sed si homo aliquo modo ex animali et rationali esse dicatur, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. [210] Intellectus enim animalis est sine determinatione specialis formae, exprimens naturam rei ab eo quod est materiale respectu ultimae perfectionis. Intellectus autem huius differentiae rationalis consistit in determinatione formae specialis; ex quibus [215] duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel definitionis. Et ideo, sicut res constituta ex aliquibus non recipit praedicationem earum rerum ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit praedicationem eorum intellectuum ex quibus [220] constituitur: non enim dicimus quod definitio sit genus aut differentia.

Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum quarum est idem genus, sit una essentia; [225] quia unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit. Non autem ita quod illud quod significatur per genus, sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia quae sit differentia determinans ipsum, sicut forma [230] determinat materiam quae est una numero; sed quia genus significat aliquam formam, non tamen determinat hanc vel

38. Εδώ αντιπαρά τίθεται η σύνθεση ενός πράγματος από δύο επιμέρους στοιχεία (από ύλη - μορφή), προς τη σύνθεση μιας έννοιας από δύο επιμέρους έννοιες (από γένος - ειδοποιό διαφορά). Αντιπαρά τίθενται επίσης δύο είδη ορισμού: οι ορισμοί ύλης - μορφής προς τους ορισμούς γένους - ειδοποιού διαφοράς.

Ανάμεσα σ' αυτές τις δύο συνθέσεις και στους αντίστοιχους ορισμούς ανακαλύπτονται διαφορές αλλά και αντιστοιχίες. Πράγματι είναι άλλη η σύνθεση του ανθρώπου από ύλη (= σώμα) και μορφή (= ψυχή) και άλλη η σύνθεση του ανθρώπου από ένα γένος (= ζώο) και μια ειδοποιό διαφορά (= λογικότητα). Η πρώτη είναι σύνθεση πραγμάτων, ενώ η δεύτερη είναι σύνθεση εννοιών. Αυτό που προκύπτει από την πρώτη σύνθεση (ένας άνθρωπος) είναι πράγμα· ενώ αυτό που προκύπτει από τη δεύτερη σύνθεση (ο άνθρωπος) είναι μια έννοια. Και όπως είδαμε παραπάνω, ένα γένος (= ζώο) σημαίνει ολόκληρο τον άνθρωπο αλλά εκφράζοντας μόνο την ύλη του (ο Ακινάτης προσθέτει: «σε σχέση προς την έσχατη τελειότητα», η οποία βέβαια είναι η μορφή του ανθρώπου), ενώ μια ειδοποιός διαφορά (= λογικότητα) σημαίνει ολόκληρο τον άνθρωπο αλλά εκφράζοντας μόνο τη μορφή του.

Αλλά εάν λέγεται για τον άνθρωπο ότι κατά κάποιον τρόπο συνίσταται από ζώο και λογικό, τότε σίγουρα όχι έτσι όπως ένα τρίτο πράγμα συνίσταται από δύο πράγματα, αλλά έτσι όπως μια τρίτη έννοια συνίσταται από δύο έννοιες. [210] Διότι η έννοια «ζώο» δεν προσδιορίζει τη μορφή του είδους· εκφράζει τη φύση του πράγματος, βάσει αυτού που είναι το υλικό στοιχείο σε σχέση προς την έσχατη τελειότητα. Αλλά η έννοια της ειδοποιού διαφοράς, του λογικού, συνίσταται στον προσδιορισμό της μορφής του είδους. Από αυτές [215] τις δύο έννοιες συγκροτείται η έννοια του είδους ή του ορισμού. Και γι' αυτό, έτσι όπως ένα πράγμα συντίθεται από κάποια άλλα δεν επιδέχεται την κατηγορήση εκείνων των πραγμάτων, από τα οποία αυτό συντίθεται, έτσι και μια έννοια δεν επιδέχεται την κατηγορήση των εννοιών, από τις οποίες [220] αυτό συγκροτείται. Δεν λέμε δηλαδή ότι ο ορισμός [μιας έννοιας] είναι το γένος ή η ειδοποιός διαφορά [αυτής της έννοιας]³⁸.

Μολονότι το γένος σημαίνει ολόκληρη την ουσία του είδους, εντούτοις από τα διαφορετικά είδη που ανήκουν στο ίδιο γένος δεν πρέπει να υπάρχει μόνο μια ουσία. [225] Διότι η ενότητα του γένους προκύπτει από αυτή τούτη την απροσδιοριστία ή τη μη-διαφοροποίηση. Όχι όμως έτσι, ώστε εκείνο που σημαίνεται μέσω του γένους, να είναι αριθμητικά μόνο μια φύση στα διαφορετικά είδη, στην οποία προστίθεται ένα άλλο πράγμα, που είναι η ειδοποιός διαφορά που προσδιορίζει το γένος, έτσι όπως η μορφή [230] προσδιορίζει την ύλη όντας αριθμητικά μόνο μία. Αλλά το γένος σημαίνει μια μορφή — όχι όμως με προσδιορισμένο τρόπο ετούτη

Αλλά τα δύο είδη ορισμού αντιστοιχούν: όπως ένα σύνθετο πράγμα δεν μπορεί να ορισθεί ως μόνο ένα από τα συνθετικά του (π.χ. «ο άνθρωπος είναι σώμα»), έτσι και μια σύνθετη έννοια δεν μπορεί να ορισθεί ως μόνο ένα από τα συνθετικά της (π.χ. «ο άνθρωπος είναι ζώο» ή «ο άνθρωπος είναι λογικό ον»), διότι αυτός είναι ένας ελλιπής ορισμός. Έχει παρατηρηθεί από πρόσφατους σχολιαστές (δες Meister 1935, σμ. 51 και Beeretz 1987², σμ. 45) ότι εδώ ο εννοιολογικός ορισμός φανερώνεται να αντιστοιχεί προς την ουσία των σύνθετων υποστάσεων, η οποία είναι σύνθετη από ύλη και μορφή (δες παραπάνω, II 38-56).

illam quam determinate differentia exprimit, quae non est alia quam illa quae indeterminate significabatur per [235] genus. Et ideo dicit Commentator in XI Metaphysicae quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formae significatae. Unde patet quod, per additionem differentiae, remota illa [240] indeterminazione quae erat causa unitatis generis, remanent species per essentiam diversae.

Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui sicut natura generis respectu speciei: inde est quod, sicut id [245] quod est genus, prout praedicabatur de specie, implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, totum id quod determinate est in specie, ita etiam id quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, oportet quod significet [250] totum id quod essentialiter est in individuo, licet indistincte. Et hoc modo

39. Ο Ακινάτης αντιμετωπίζει εδώ το πρόβλημα που αφορά την ουσία των γενικών εννοιών, πιο συγκεκριμένα: την ουσία του γένους. Συζητά την εξής πλατωνίζουσα ένσταση: Εφόσον ένα γένος συμπεριλαμβάνει ολόκληρη την ουσία των ειδών του, τότε καθένα από τα είδη δεν έχει διαφορετική ουσία, αλλά έχουν όλα την ίδια ενιαία ουσία που έχει το γένος τους. Ο Ακινάτης αντικρούει αυτή την ένσταση ως εξής: Η ενότητα του γένους προκύπτει κατά εντελώς διαφορετικό τρόπο από ό,τι η ενότητα του είδους. Το γένος συμπεριλαμβάνει κατά ενιαίο τρόπο τα είδη, επειδή αφήνει την ξεχωριστή μορφή κάθε είδους απροσδιόριστη ή αδιαφοροποίητη, χωρίς ωστόσο να αποκλείει κάποιες από αυτές. Αντίθετα η ενότητα κάθε είδους έγκειται στην ξεχωριστή του μορφή, η οποία εκφράζεται μέσω της ειδοποιού διαφοράς. Αυτός ο διαφορετικός τρόπος ύπαρξης της ενότητας καθιστά αδύνατο να αντιλήσουμε την ενότητα από ένα γένος και να την αποδώσουμε στα είδη του.

Με νηφαλιότητα διακρίνει λοιπόν ο Ακινάτης την αριθμητική ενότητα (δες II 228: una natura numero, II 231: una numero) κάθε είδους, από την εννοιολογική ενότητα που σημαίνεται μέσα στη γενικότητα (= απροσδιοριστία και μη-διαφοροποίηση) κάθε γένους. Αυτή την κριτική στην εννοιολογική ενότητα των γενικών εννοιών έχει ασκήσει βέβαια ήδη ο Αριστοτέλης (δες *Μεταφυσικά* Ζ 6 και 13 και 14) αντικρούοντας την πλατωνική θεωρία των ιδεών.

40. Η άποψη του Ακινάτη επικυρώνεται με ένα σχόλιο του Αβερρόη, ο οποίος σχολιάζοντας τον Αριστοτέλη γράφει (στο 12ο και όχι στο 11ο βιβλίο της *Μεταφυσικής* του, σχόλιο 14): «Ο Αριστοτέλης στόχευε στο να παράσχει τη διαφορά

ή εκείνη —, την οποία με ορισμένο τρόπο εκφράζει η ειδοποιός διαφορά. Αυτή η μορφή δεν είναι καμιά άλλη από εκείνη που σημάνθηκε με απροσδιόριστο τρόπο μέσω του γένους³⁹. [235] Γι' αυτό ο Σχολιαστής λέει στο 11ο βιβλίο της *Μεταφυσικής*, ότι η πρώτη ύλη ονομάζεται μία, επειδή παραμερίζονται όλες οι μορφές, ενώ το γένος ονομάζεται ένα, επειδή συνενώνονται οι σημανόμενες μορφές. Απ' αυτό είναι φανερό, ότι όταν μέσω της προσθήκης της ειδοποιού διαφοράς έχει παραμερισθεί εκείνη [240] η απροσδιοριστία που ήταν η αιτία της ενότητας του γένους, παραμένουν τα κατ' ουσίαν διαφορετικά είδη⁴⁰.

Όπως ειπώθηκε, η φύση του είδους είναι απροσδιόριστη σε σχέση προς το άτομο, όπως και η φύση του γένους σε σχέση προς το είδος. Εξαιτίας τούτου, όπως αυτό [245] που είναι γένος, καθόσον λέγεται για το είδος, περιλαμβάνει μέσα στη σημασία του, μολονότι αδιάκριτα, όλα όσα υπάρχουν με προσδιορισμένο τρόπο μέσα στο είδος· άρα ακόμα και αυτό που είναι είδος, καθόσον λέγεται για το άτομο, [250] οφείλει να σημαίνει όλα όσα υπάρχουν ουσιασώς μέσα στο άτομο, έστω και αν τα σημαίνει αδιάκρι-

ανάμεσα στη φύση της ύλης μέσα στο Είναι της και στη φύση της καθολικής μορφής, και προπάντων εκείνης που είναι το γένος. ... Αλλά εκείνη η κοινότητα [= *communitas*: δες αντίστοιχα στο εδώ κείμενο του Ακινάτη, II 239: *communitatem*], η οποία νοείται μέσα στην ύλη, είναι καθαρή στέρηση, εφόσον δεν νοείται παρά κατόπιν αφαίρεσης των ατομικών μορφών απ' αυτήν».

Ο Αβερρόης ορίζει την ενότητα της πρώτης ύλης (που υφίσταται σε ένα ον) ως αφαίρεση κάθε ατομικής μορφής, άρα ως παραμερισμό όλων των μορφών (δες στο εδώ κείμενο του Ακινάτη, II 238: *remotionem omnium formarum*): αντίθετα η ενότητα του γένους ορίζεται ως συνένωση όλων των επιμέρους μορφών, όπου αυτές αφήνονται βέβαια απροσδιόριστες και αδιαφοροποίητες. Είναι κι εδώ φανερό ότι ο διαφορετικός τρόπος ύπαρξης της ενότητας δεν επιτρέπει να αποδοθεί η μία ενότητα στην άλλη. Όταν λοιπόν — προσθέτει ο Ακινάτης διατρανώνοντας περισσότερο την άποψή του — επισυνάπτεται σε ένα γένος η ειδοποιός διαφορά, τότε η αδιαφοροποίητη ενότητα των ειδών εξαφανίζεται, επειδή παραμερίζεται η απροσδιοριστία τους· επιπλέον αναδειχνεται τότε η διαφορετικότητα τους — δηλαδή η διαφορετική μορφή κάθε είδους — κι έτσι δεν απομένει παρά μια ουσιασώς *ετερότητα*. Σ' αυτήν συνίσταται το κύριο χαρακτηριστικό του ορισμού ενός είδους.

essentia speciei significatur nomine hominis; unde homo de Socrate praedicatur.

Si autem significetur natura speciei cum praecisione materiae designatae quae est [255] principium individuationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significatur nomine humanitatis; humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem designata non est illud unde homo est homo, et ita nullo modo [260] continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo. Cum ergo humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod est homo, patet quod a significatione eius excluditur vel praeciditur materia designata.

Et quia pars [265] non praedicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate praedicatur. Unde dicit Avicenna quod quiditas compositi non est ipsum compositum cuius est quiditas, quamvis etiam ipsa quiditas sit composita; sicut humanitas, [270]

41. Ο Αβινάτης επανέρχεται τώρα σε μια αναλογική σχέση, την οποία επεσήμανε παραπάνω (δες II 90-96 και σημ. 28): Όπως σχετίζεται το άτομο προς το είδος του, ανάλογα σχετίζεται και το είδος προς το γένος του. Αυτή η σχέση, που συγκεκριμενοποιήθηκε στο μεταξύ όσον αφορά το γένος και το είδος, μεταφέρεται τώρα συγκεκριμένα και όσον αφορά το άτομο και το είδος του. Αφού δηλαδή είδαμε ότι το γένος είναι απροσδιόριστο σε σχέση προς το είδος, πρέπει τώρα να ιδούμε ότι και το είδος (π.χ. άνθρωπος) είναι απροσδιόριστο σε σχέση προς το άτομο (π.χ. Σωκράτης). Και όπως παραπάνω είδαμε ότι το γένος αποδιδόμενο στο είδος σημαίνει — μολονότι απροσδιόριστο και αδιαφοροποίητο — όλα όσα υπάρχουν μέσα στο είδος, πρέπει τώρα να ιδούμε ότι και το είδος (π.χ. άνθρωπος) αποδιδόμενο στο άτομο (π.χ. Σωκράτης) σημαίνει κατά τρόπο αδιάκριτο (indistincte) όλα όσα υπάρχουν μέσα στο άτομο: Λέγοντας «ο Σωκράτης είναι άνθρωπος» αποδίδουμε στον Σωκράτη όλα όσα του ανήκουν, χωρίς να τα αναφέρουμε ρητά και διακεκριμένα.

τα. Και κατ' αυτό τον τρόπο σημαίνεται η ουσία του είδους μέσω της λέξης «άνθρωπος», γι' αυτό ο Σωκράτης λέγεται άνθρωπος⁴¹.

Όταν όμως σημαίνεται η φύση του είδους με αποκλεισμό της σημαινόμενης ύλης, η οποία [255] είναι η αρχή [= η αιτία] της εξατομίκευσης, τότε αυτή θα συμπεριφέρεται κατά τον τρόπο ενός μέρους. Και κατ' αυτό τον τρόπο σημαίνεται η φύση του είδους μέσω της λέξης «ανθρωπιά»: διότι η ανθρωπιά σημαίνει αυτό, εξαιτίας του οποίου ο άνθρωπος είναι άνθρωπος. Αλλά η σημαινόμενη ύλη δεν είναι αυτό, εξαιτίας του οποίου ο άνθρωπος είναι άνθρωπος: γι' αυτό η σημαινόμενη ύλη δεν συμπεριλαμβάνεται κατά κανένα τρόπο [260] ανάμεσα σ' εκείνα, εξαιτίας των οποίων ο άνθρωπος είναι άνθρωπος. Αφού λοιπόν η ανθρωπιά συμπεριλαμβάνει μέσα στην έννοιά της μόνο αυτά, εξαιτίας των οποίων ο άνθρωπος είναι άνθρωπος, είναι φανερό ότι η σημαινόμενη ύλη έχει αποκλεισθεί ή αποκοπεί από τη σημασία «ανθρωπιάς»⁴².

Κι επειδή το μέρος [265] δεν λέγεται για το όλο, προκύπτει ότι η ανθρωπιά δεν λέγεται ούτε για τον άνθρωπο ούτε για τον Σωκράτη. Γι' αυτό λέει ο Αβικέννα ότι το τι-Είναι του σύνθετου δεν είναι το ίδιο το σύνθετο, του οποίου αποτελεί το τι-Είναι μολονότι και το ίδιο το τι-Είναι είναι σύνθετο. Η ανθρωπιά π.χ., [270] έστω

42. Εδώ ο Αβινάτης αναρωτιέται: Κατά τι διαφέρουν οι λέξεις «άνθρωπος» (homo) και «ανθρωπιά» (humanitas), όταν αποδίδονται σε έναν άνθρωπο για να σημαίνουν την ουσία του; Όταν λέμε «ο Σωκράτης είναι άνθρωπος», τότε αναφερόμαστε σε ολόκληρη την ουσία του Σωκράτη, χωρίς να προσδιορίζουμε τα επιμέρους χαρακτηριστικά της: αυτό σημαίνει ότι δεν έχουμε αποκλείσει τη σημαινόμενη ύλη (δες παραπάνω, II 75-79) η οποία εξατομικεύει, κι έτσι μπορούμε να αποδώσουμε το κατηγορημα «άνθρωπος» σ' αυτό το άτομο που είναι ο Σωκράτης. Αλλά τι γίνεται με την ουσία του ανθρώπου, η οποία είναι η ανθρωπιά; Η λέξη «ανθρωπιά» ορίζει επακριβώς εκείνο, εξαιτίας του οποίου ένας άνθρωπος είναι άνθρωπος: έτσι όμως ξεφεύγουμε από τα ατομικά χαρακτηριστικά που αποτελούν την «ύλη» του Σωκράτη, κάνουμε αφαίρεση από αυτά και τα αποκλείουμε, άρα αποκλείουμε και τη σημαινόμενη ύλη. Τότε όμως δεν αναφερόμαστε πια στο σύνολο του Σωκράτη, αλλά σε ένα μέρος του. Γι' αυτό και δεν μπορούμε να πούμε εύλογα ότι «ο Σωκράτης είναι ανθρωπιά», διότι τότε προσπαθούμε να εξισώσουμε το όλο με το μέρος. Μπορούμε μόνο να πούμε «ο Σωκράτης έχει ανθρωπιά», διότι έτσι αποδίδεται στο όλο ένα μέρος που του ανήκει.

licet sit composita, non tamen est homo: imo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia designata.

Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formam, designatio [275] autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet ut nomen significans id unde natura generis sumitur, cum praecisione formae determinatae perficientis speciem, significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis. [280] Nomen autem significans id unde sumitur natura speciei, cum praecisione materiae designatae, significat partem formalem. Et ideo humanitas significatur ut forma quaedam, et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita [285] partibus essentialibus, scilicet formae et materiae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus eius; sed magis est forma quae est totum, scilicet formam complectens et materiam, tamen cum praecisione eorum per quae nata est materia [290] designari.

43. Εδώ γίνεται αναδρομή σε μια παρατήρηση του Αβικέννα (Μεταφυσ. V, κεφάλαιο 5), που αντιδιαστέλλει το τι-Είναι ενός σύνθετου από το ίδιο αυτό σύνθετο ον, μολονότι και το τι-Είναι είναι κάτι σύνθετο από μορφή και ύλη. Αλλά εάν και τα δύο είναι σύνθετα από μορφή και ύλη, τότε κατά τί διαφέρουν; Πράγματι, επιβεβαιώνει ο Ακινάτης, η λέξη «ανθρωπιά» (humanitas) περιλαμβάνει μέσα στη σημασία της ολόκληρη την ανθρώπινη ουσία και όχι μόνο ένα μέρος της· ωστόσο αποκλείει τη σήμανση όσον αφορά την ύλη. Η λέξη «ανθρωπιά» αποδίδει τελικά μόνο τη μορφή του ανθρώπου ως ανθρώπου, επειδή προϋποθέτει ότι αυτή η μορφή έχει ενταχθεί σε μια σημαινόμενη ύλη.

Ας δούμε λίγο πιο συγκεκριμένα τη διαφορά ανάμεσα στις λέξεις «άνθρωπος» και «ανθρωπιά». Ο άνθρωπος ως ολόκληρη οντότητα αποτελείται τόσο από σάρκα και οστά, όσο και από ψυχή. Η ανθρωπιά ενός ανθρώπου δεν έγκειται μόνο στην ψυχή του αλλά και στη σάρκα του και στα οστά του. Η λέξη «ανθρωπιά» δεν αποκλείει λοιπόν γενικά τη σάρκα και τα οστά, αλλά αποκλείει την τάδε σάρκα και τα τάδε οστά, δηλαδή την ύλη του Σωκράτη κατά το μέτρο που είναι σημαινόμενη. Μόνο αυτή η ύλη είναι η «αρχή της εξατομίκευσης», που εξατομικεύει τον άνθρωπο στον τάδε αθηναίο Σωκράτη.

και αν είναι σύνθετη, δεν είναι άνθρωπος· αντίθετα αυτή οφείλει να έχει προσληφθεί μέσα σε κάτι, το οποίο είναι η σημαινόμενη ύλη⁴³.

Όπως ειπώθηκε, η σήμανση του είδους έναντι του γένους γίνεται μέσω της μορφής, ενώ η σήμανση [275] του ατόμου έναντι του είδους γίνεται μέσω της ύλης. Γι' αυτό η λέξη, που — με αποκλεισμό της προσδιορισμένης μορφής, η οποία τελειοποιεί το είδος — σημαίνει αυτό από το οποίο συνάγεται η φύση του γένους, οφείλει να σημαίνει το υλικό μέρος του όλου, όπως π.χ. το σώμα είναι το υλικό μέρος του ανθρώπου. [280] Αλλά η λέξη, που — με αποκλεισμό της σημαινόμενης ύλης — σημαίνει αυτό από το οποίο συνάγεται η φύση του είδους, σημαίνει το μορφικό μέρος. Γι' αυτό η ανθρωπιά σημαίνεται ως μορφή και λέγεται μορφή του όλου· όχι βέβαια σαν να προσετίθετο [285] στα ουσιώδη μέρη, δηλαδή στη μορφή και την ύλη, όπως π.χ. προστίθεται η μορφή του σπιτιού στα συστατικά του μέρη. Αλλά αυτή είναι μια μορφή που είναι το όλον· συμπεριλαμβάνει δηλαδή τη μορφή και την ύλη, αλλά με αποκλεισμό εκείνων των πραγμάτων, βάσει των οποίων η ύλη μπορεί να σημαίνεται κατά φύσιν⁴⁴ [290].

44. Ο Ακινάτης επιμένει να διασαφηνίσει εδώ καλύτερα: Τι ακριβώς σημαίνει η ουσιώδης λέξη «ανθρωπιά» (humanitas); Ας δούμε κατ' αρχήν πού εντάσσεται. Αν πρόκειται να σημαίνει το άτομο (π.χ. Σωκράτης) έναντι του είδους (π.χ. άνθρωπος), μια λέξη αποκλείει τη συγκεκριμένη μορφή και σημαίνει το άτομο μέσω της ύλης· μια τέτοια λέξη σημαίνει το «υλικό μέρος του όλου» (II 279-280: «partem materialem totius»), π.χ. το ανθρώπινο σώμα. Αν αντίθετα μια λέξη πρόκειται να σημαίνει το είδος (π.χ. άνθρωπος) έναντι του γένους (π.χ. ζώο), αυτή η λέξη αποκλείει τη συγκεκριμένη (= «σημαινόμενη») ύλη και σημαίνει το είδος μέσω της μορφής. Είναι φανερό ότι η λέξη «ανθρωπιά» εντάσσεται στη δεύτερη περίπτωση. Αλλά αυτή η λέξη σημαίνει άραγε μόνο το μορφικό μέρος; Παραπάνω διασαφηνίστηκε ότι συμπεριλαμβάνει όλα τα ουσιώδη μέρη ενός ατόμου, όχι μόνο τα μορφικά (π.χ. την ψυχή του) αλλά και τα υλικά (π.χ. τη σάρκα και τα οστά του)· άρα αποτελεί μια ολότητα, γι' αυτό και μπορεί να ονομασθεί «μορφή του όλου» (II 285: «forma totius»). Είναι ασφαλώς φανερό ότι αυτή η μορφή δεν προστίθεται στα υπόλοιπα ουσιώδη μέρη του όλου, δηλαδή στην ύλη και στη μορφή· διότι αντίθετα συμπεριλαμβάνει την ύλη και τη μορφή, μόνο που κατά τη σήμανση αποκλείει τη σημαινόμενη ύλη.

Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est: quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum [295] scilicet non praecidit designationem materiae, sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam, et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, [300] quia non continet in significatione sua nisi id quod est hominis in quantum est homo, et praecidit omnem designationem <materiae>; unde de individuis hominis non praedicatur. Et propter hoc nomen essentiae quandoque invenitur praedicatum de re; [305] dicimus enim Socratem esse essentiam quandam; et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.

45. Εδώ βγαίνουν τα συμπεράσματα σχετικά με το κύριο θέμα, που είναι η ουσία. Οι δύο λέξεις που χρησιμοποιήθηκαν ως παράδειγμα, οι λέξεις «άνθρωπος» και «ανθρωπιά», σημαίνουν την ίδια ουσία: την ανθρωπινή. Ωστόσο ο τρόπος σήμανσης είναι διαφορετικός. Η λέξη «άνθρωπος» την σημαίνει ως ολότητα, γι' αυτό λέγεται για τα ανθρώπινα άτομα· η λέξη «ανθρωπιά» την σημαίνει εν μέρει, γι' αυτό δεν μπορεί να ειπωθεί για τα ανθρώπινα άτομα. Μια ουσία σημαίνεται λοιπόν άλλοτε ως ολότητα και άλλοτε ως μέρος. Αυτό κάνει και η ίδια η λέξη «ουσία»: άλλοτε λειτουργεί ως ολότητα, και τότε λέγεται για τα άτομα (π.χ. «ο Σωκράτης είναι μια ουσία»); άλλοτε όμως λειτουργεί ως μέρος, και τότε την

Είναι λοιπόν φανερό ότι η λέξη «άνθρωπος» και η λέξη «ανθρωπιά» σημαίνουν την ουσία του ανθρώπου, αλλά κατά διαφορετικό τρόπο, όπως ειπώθηκε: Η λέξη «άνθρωπος» την σημαίνει ως ένα όλον, δηλαδή καθόσον [295] η λέξη δεν αποκλείει τη σήμανση της ύλης, αλλά την περιέχει ενδιάθετα και απροσδιόριστα, έτσι όπως ειπώθηκε ότι το γένος περιέχει την ειδοποιό διαφορά· γι' αυτό η λέξη «άνθρωπος» λέγεται για τα άτομα. Αλλά η λέξη «ανθρωπιά» σημαίνει την ουσία του ανθρώπου ως μέρος, [300] διότι μέσα στη σημασία της αυτή η λέξη περιέχει μόνο αυτό που ανήκει στον άνθρωπο, καθόσον αυτός είναι άνθρωπος, και παραβλέπει κάθε σήμανση της ύλης· γι' αυτό η λέξη «ανθρωπιά» δεν λέγεται για τα ανθρώπινα άτομα. Κι εξαιτίας τούτου βρίσκουμε συχνά τη λέξη «ουσία» να λέγεται για ένα πράγμα· [305] λέμε δηλαδή ότι ο Σωκράτης είναι μια ουσία. Συχνά όμως αυτό το αρνούμαστε, όπως όταν λέμε ότι η ουσία του Σωκράτη δεν είναι ο Σωκράτης⁴⁵.

αρνούμαστε ως ενδεχόμενο κατηγορημα των ατομικών πραγμάτων (π.χ. «η ουσία του Σωκράτη δεν είναι ο Σωκράτης»).

Αυτή η δισημία αφορά βέβαια την ουσία των σύνθετων όντων. Παραπάνω διαπιστώθηκε (δες II 270-1) ότι η ουσία των σύνθετων όντων είναι επίσης σύνθετη από ύλη και μορφή. Πράγματι τόσο ο άνθρωπος όσο και η ανθρωπιά του είναι σύνθετα· αλλά η ανθρωπιά αποκλείει τη σημασιόσημη ύλη και σημαίνει μόνο τη μορφή. Η δισημία αυτής της ουσίας οφείλεται λοιπόν στη διττότητά της ως σύνθετης και δεν εκτείνεται στην ουσία σαν τέτοια.

CAPITULUM IV
Per quem modum sit essentia
in substantiis separatis

Nunc restat videre per quem modum sit essentia in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentia et causa prima.

Quamvis autem simplicitatem causae primae omnes concedant, tamen compositionem formae et materiae quidam [5] nuntuntur inducere in intelligentias et animam; cuius positionis auctor videtur fuisse Avicbron, auctor libri Fontis vitae. Hoc autem dictis philosophorum communiter repugnat, qui eas substantias se-

64. Εδώ προσδιορίζεται το θέμα του 4ου κεφαλαίου. Αφού εξετάστηκε η ουσία των σύνθετων υποστάσεων, μένει τώρα η εξέταση της ουσίας μέσα στις απλές υποστάσεις, που είναι η ψυχή, το πνεύμα και ο θεός. Ο Ακινάτης χαρακτηρίζει τις απλές υποστάσεις «χωριστές», αντλώντας έναν αριστοτελικό όρο (δες π.χ. Αριστοτέλους *Μεταφυσική* Ζ2, 1028b 30: *χωριστή οὐσία* Λ7, 1073a 4: *οὐσία... κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν*). Είναι φανερό ότι πρόκειται για υποστάσεις που δεν έχουν αισθητό, υλικό χαρακτήρα, γι' αυτό κείτονται *υπεράνω* του

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4
Κατά ποιον τρόπο υπάρχει η ουσία
μέσα στις χωριστές υποστάσεις

Μένει τώρα να δούμε, κατά ποιον τρόπο υπάρχει η ουσία μέσα στις χωριστές [= ελεύθερες από ύλη] υποστάσεις, δηλαδή μέσα στην ψυχή, στο πνεύμα και στην πρώτη αιτία⁶⁴.

Αλλά μολονότι όλοι παραδέχονται την απλότητα της πρώτης αιτίας, μερικοί προσπαθούν να εισαγάγουν στα πνεύματα και στην ψυχή [5] μια σύνθεση μορφής και ύλης. Ο πρωταίτιος αυτής της υπόθεσης φαίνεται ότι υπήρξε ο Avicbron, συγγραφέας του βιβλίου *Πηγή της ζωής*. Αλλ' αυτό αντιφάσκει γενικά προς τα λεγόμενα των φιλοσόφων· τούτοι' ονομάζουν αυτές τις υποστάσεις

αισθητού κόσμου· έτσι ερμηνεύονται ως υπερβατικές. Μιλώντας για την ψυχή ο Ακινάτης εννοεί την ανθρώπινη· μιλώντας για «πνεύμα» (intelligentia, σε διάκριση προς την ανθρώπινη «νόηση» που είδαμε παραπάνω κάτω από τον όρο intellectus) εννοεί την περιοχή των αγγέλων· τέλος χαρακτηρίζει τον θεό «πρώτη αιτία» (causa prima) αντλώντας και πάλι έναν αριστοτελικό χαρακτηρισμό, δες π.χ. Αριστοτέλους *Μεταφυσική* Λ4, 1070 b27: *πρώτον αίτιον*, που αποδίδεται στον θεό.

paratas a materia nominant et absque [10] omni materia esse probant.

Cuius demonstratio potissima est ex virtute intelligendi quae in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus eius; nec efficiuntur intelligibiles [15] in actu nisi per virtutem substantiae intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam [20] partem sui, neque etiam sit sicut forma impressa in materia, ut est de formis materialibus.

Nec potest aliquis dicere quod intelligibilitatem non impediatur materia quaelibet, sed materia corporalis tantum. Si enim hoc esset ratione materiae [25] corporalis tantum, cum materia non dicitur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporali, tunc

65. Είναι πράγματι η ψυχή και τα αγγελικά πνεύματα χωριστές από οποιαδήποτε ύλη υποστάσεις, ή μήπως είναι και αυτές σύνθετες; Πάνω σ' αυτό το ερώτημα διεξήχθησαν κατά τον Μεσαίωνα έντονες συζητήσεις, και ο απόηχος τους εκδηλώνεται στο παρόν κείμενο και σε άλλα κείμενα του Ακινάτη. Για μια σύντομη ιστορική επισκόπηση αυτών των συζητήσεων δες R. Allers 1936, σελ. 138-140, σμ. 1 του 5ου κεφαλαίου.

Ως εισηγητής της άποψης, ότι η ψυχή και τα αγγελικά πνεύματα εμπεριέχουν ύλη, αναφέρεται εδώ ο Avicenna ή Avencebrol (το κανονικό του όνομα ήταν: Salomon Ibn Gabirol). Πρόκειται για εβραίο ποιητή και φιλόσοφο που γεννήθηκε και πέθανε στην Ισπανία (περίπου 1020-1070 μ.Χ.). Έγγραψε ηθικολογικά και θρησκευτικά ποιήματα που βρήκαν απήχηση στους Εβραίους, αλλά ως κύριο έργο του αναφέρεται ο φιλοσοφικός διάλογος *Πηγή της ζωής* (*Fons vitae*). Ωστόσο είναι εξαιρετικά αμφίβολο, αν πράγματι αυτός πρωτοτύπησε την ανατίρω άποψη, και αν πράγματι «γενικά» οι φιλόσοφοι διαφωνούν μαζί του. Μια ευρεία πεποίθηση των σχολαστικών είναι ότι αυτή η θεωρία ανάγεται στον Αυγουστίνο (354-430 μ.Χ.), και υποστηρίχθηκε επίσης από τον Πέτρο Λομβαρδό (1095-1160 μ.Χ.), τον Αλέξανδρο του Hales (1185-1245 μ.Χ.) και τον Μποναβεντούρα (περίπου 1217-1274 μ.Χ.). Οι ρίζες αυτής της πεποίθησης βρίσκονται πάντως στο αριστοτελικό *Περί ψυχής* Γ 4-5, προπά-ντων στο χωρίο 429b 30 - 430 a4, όπου γίνεται λόγος για ένα δυνάμει νου, ο οποίος «μοιάζει με έναν πίνακα, στον οποίο δεν έχει ακόμα γραφεί τίποτα πράγματι» και ο οποίος αντιπαραβάλλεται με τα άνεν ύλης όντα, τα οποία ε-

χωριστές από την ύλη, και αποδείχνουν ότι αυτές [10] είναι χωρίς οποιαδήποτε ύλη⁶⁵.

Η κυριότερη απόδειξη τούτου προέρχεται από τη δύναμη της κατανόησης, η οποία υπάρχει μέσα σ' αυτές τις υποστάσεις. Διότι βλέπουμε ότι οι μορφές δεν είναι ενεργεία κατανοητές, παρά μόνο καθόσον χωρίζονται από την ύλη και τις ιδιότητές της· και γίνονται ενεργεία κατανοητές [15] μόνο μέσω της δύναμης της κατανοούσας υπόστασης, καθόσον προσλαμβάνονται μέσα της και καθόσον προκύπτουν μέσω αυτής. Γι' αυτό σε κάθε κατανοούσα υπόσταση πρέπει να επικρατεί πλήρης ελευθερία από την ύλη, έτσι ώστε αυτή να μην έχει ούτε ύλη [20] ως μέρος της, ούτε να είναι κάτι σαν μορφή εντυπωμένη μέσα σε ύλη, όπως συμβαίνει στις μορφές που συνδέονται με ύλη⁶⁶.

Αλλά δεν μπορεί κανείς να πει ότι μόνο η σωματική ύλη εμποδίζει την κατανοητότητα και όχι μια οποιαδήποτε ύλη. Διότι εάν αυτό ήταν έτσι μόνο εξαιτίας της σωματικής ύλης [25] — όπου η ύλη ονομάζεται σωματική, μόνο επειδή βρίσκεται κάτω από μια σωματική μορφή —, τότε θα έπρεπε να έχει η ύλη αυτή την ικανό-

ναι πάντοτε ενεργεία και όπου το νοούν ταυτίζεται με το νοούμενο. Δες επι-τόντο τα σχόλια του Horst Seidl 1988, σελ. 93-94.

66. Ο Ακινάτης επιχειρηματολογεί ενάντια στην άποψη, ότι η ανθρώπινη ψυχή και τα αγγελικά πνεύματα είναι σύνθετες υποστάσεις, ως εξής: Εφόσον έχουν έντονη κατανοητική δύναμη (virtus intelligendi), δηλαδή μπορούν να κατανοούν τη μορφή ξεχωριστά από την ύλη, δεν μπορούν παρά να είναι και οι ίδιες ολοκληρωμένα αμέτοχες ύλης. Ο Ακινάτης υπονοεί προφανώς την ανθρώπινη (και γιατί όχι επίσης αγγελική) ικανότητα να κάνουμε νοητική αφαίρεση της ύλης ενός οποιουδήποτε αισθητού όντος κι έτσι να αναγόμεστε στην έννοιά του. Αυτό σημαίνει ότι η μορφή ενός σύνθετου όντος, όπως είναι π.χ. το τριαντάφυλλο, έχει μέσα της τη δυνατότητα να κατανοηθεί, αλλά μόνο χάρι στην ανεξάρτητη από ύλη κατανοητική δύναμη αποβάλλει ενεργεία κατανοητή (IV 15-16: intelligibiles in actu). Η κατανοούσα υπόσταση (δες IV 16 και 19: substantia intelligens) που διαθέτει μια τέτοια αφαιρετική δύναμη δεν μπορεί παρά να είναι η ίδια αμέτοχη ύλης. Μιλώντας για κατανοητικές υποστάσεις που αποτελούνται από μορφή αλληλένδετη με ύλη, ο Ακινάτης έχει προφανώς υπόψη του τις ψυχές των άλογων ζώων ή ίσως και των φυτών. Σ' αυτές αναφέρεται παρακάτω, στο χωρίο IV 192-196.

oportet quod hoc haberet materia, scilicet impedire intelligibilitatem, a forma corporali. Et hoc non potest esse, quia [30] ipsa etiam forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae secundum quod a materia abstrahuntur.

Unde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipitur essentia in eis sicut in [35] substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse. Unde in commento nonae propositionis libri De causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse: et accipitur ibi forma pro ipsa quiditate vel natura simplici. [40]

Et quomodo hoc sit, planum est videre. Quaecumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur.

Talis autem invenitur habitudo [45] materiae et formae, quod forma dat esse materiae; et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma; tamen non est impossibile esse aliquam formam sine

67. Μήπως η κατανοητότητα (intelligibilitas) εμποδίζεται μόνο από τη σωματική ύλη, ενώ η ψυχή και τα αγγελικά πνεύματα κατέχουν μια μη-σωματική ύλη; Αυτό το ερώτημα προκύπτει από την εικασία ότι μπορεί να υπάρχει μια πνευματική ύλη, η οποία δεν στέκεται εμπόδιο στην κατανόηση των όντων. Ο Ακινάτης αντικρούει μια τέτοια ένσταση ως εξής: Η μόνη αιτία, για την οποία ονομάζουμε μια ύλη «σωματική», είναι ότι αυτή συνδέεται με μια μορφή και συναποτελεί μαζί της ενότητα ως «σωματική μορφή» (forma corporalis). Αλλά αυτή η σωματική μορφή όπως και οποιαδήποτε άλλη γίνεται κατανοητή, μόνο εφόσον αποσπάται από την ύλη. (Τούτο είναι το αφαιρετικό έργο της κατανοούσας υπόστασης, όπως επώθηκε παραπάνω). Το εμπόδιο της κατανοητότητας δεν είναι λοιπόν η σωματικότητα της σωματικής ύλης αλλά η ίδια η υλικότητά της. Άρα είτε η ύλη συνδέεται με ένα σώμα είτε όχι, ήδη ως ύλη αποτελεί εμπόδιο της κατανόησης.

68. Από τα ανωτέρω συμπεραίνεται ότι η ψυχή και τα αγγελικά πνεύματα δεν είναι σωματικές υποστάσεις συνθετιμένες από ύλη και μορφή. Το κύριο χαρακτηριστικό τους, η ουσία τους, είναι η μορφή. Ωστόσο ο Ακινάτης ισχυρίζεται ότι αυτή η μορφή είναι συνδεδεμένη με ύπαρξη («Είναι»), και τεκμηριώνει αυτόν τον ισχυρισμό με το εξής χωρίο του βιβλίου *Περί των αιτίων*, σχόλιο στην 9η πρόταση: «Et intelligentia habens ylatim, quoniam est esse et forma».

τητα, δηλαδή να εμποδίζει τη νόηση, από τη σωματική της μορφή. Κι αυτό δεν είναι δυνατό, διότι [30] και η ίδια αυτή η σωματική μορφή, όπως και οι άλλες μορφές, είναι ενεργεία κατανοητή κατά το μέτρο που αποσπάται από την ύλη⁶⁷.

Γι' αυτό μέσα στην ψυχή ή μέσα στο πνεύμα δεν υπάρχει κατά κανένα τρόπο μια σύνθεση από ύλη και μορφή, έτσι ώστε να γίνει αποδεκτή μέσα τους μια ουσία όπως μέσα [35] στις σωματικές υποστάσεις. Εκεί υπάρχει μόνο μια σύνθεση από μορφή και Είναι. Γι' αυτό μέσα στο σχόλιο της 9ης πρότασης του βιβλίου *Περί των αιτίων* λέγεται ότι το πνεύμα είναι κάτι που έχει μορφή και Είναι. Και η μορφή νοείται εκεί ακριβώς όπως το τι-Είναι ή η ίδια η φύση⁶⁸. [40]

Πώς είναι έτσι τούτο, είναι εύκολο να το δούμε. Διότι σιδήποτε σχετίζεται με κάτι άλλο, έτσι ώστε το ένα να είναι η αιτία της ύπαρξης του άλλου, εκείνο που είναι η αιτία, μπορεί να υπάρχει χωρίς το άλλο, όχι όμως αντίστροφα⁶⁹.

Η σχέση μεταξύ ύλης και μορφής αναδειχνεται ως μια σχέση, [45] κατά την οποία η μορφή δίνει ύπαρξη στην ύλη. Γι' αυτό είναι αδύνατο να υπάρχει μια ύλη χωρίς μορφή. Εντούτοις δεν είναι

Το βιβλίο *Περί των αιτίων* (*Liber De causis*) είναι η λατινική μετάφραση ενός αραβικά γραμμένου βιβλίου, το οποίο με τη σειρά του δεν είναι άλλο από ένα μεταφρασμένο συμπλήρωμα, που περιέχει τις πιο βασικές θεωρίες του ελληνικού κειμένου: *Στοιχείωσις θεολογική* του Πρόκλου (νεοπλατωνικού στοχαστή του 5ου αιώνα, 412-485 μ.Χ.). Ούτε ο συγγραφέας του αραβικού κειμένου ούτε ο συγγραφέας της λατινικής μετάφρασης είναι γνωστοί. Αυτό δεν εμπόδισε τον Ακινάτη να συγγράψει, κάπου 15 χρόνια μετά το *De ente et essentia*, εκτενή σχόλια σ' αυτή τη λατινική μετάφραση με τίτλο: *Super librum de causis expositio*.

69. Ο Ακινάτης αναλαμβάνει τώρα να δείξει ότι μπορούν να υπάρχουν υποστάσεις που αποτελούνται μόνο από μορφή, και άρα χωρίς ύλη. Διαπιστώνει αρχικά ότι μέσα στη σχέση ύλης-μορφής υφίσταται μια ανισότητα: Η ύλη είναι ένα παθητικό στοιχείο, ένα αποτέλεσμα, ενώ η μορφή είναι κάτι ενεργητικό και μάλλον η αιτία (causa) της διαμόρφωσης της ύλης. Αλλά ενώ το αποτέλεσμα δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την αιτία, ετούτη έχει μια αυθυπαρξία (ο Ακινάτης λέει κατ' ακρίβειαν: «έχει ένα Είναι») που την καθιστά ικανή να υφίσταται χωριστά από το αποτέλεσμα.

materia. Forma enim, in eo quod est forma, non habet dependentiam ad materiam. [50]

Sed si inveniantur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus.

Unde illae formae quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per [55] se sine materia subsistentes. Non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est; et huiusmodi formae sunt intelligentiae: et ideo non oportet ut essentiae vel quiditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma. [60]

In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis, quod essentia substantiae compositae non est tantum forma, sed complectitur formam et materiam; essentia autem substantiae simplicis est forma tantum.

Et ex hoc causantur [65] duae aliae differentiae. Una est quod essentia substantiae compositae potest significari ut totum vel ut pars, quod accidit propter materiae designationem, ut dictum est. Et ideo non quolibet modo praedicatur essentia rei compositae de

70. Εδώ διατυπώνεται το συμπέρασμα του ανωτέρω συλλογισμού. Εφόσον η μορφή ως αιτία παρέχει ύπαρξη στην ύλη, η δεύτερη δεν μπορεί να υπάρξει μόνη της, ενώ η μορφή ιδωμένη σαν τέτοια (δηλαδή ως διαμορφωτική αιτία) είναι ανεξάρτητη από την ύλη. Αξίζει να προσεχτεί ότι το όλο επιχείρημα περιορίζεται στη σχέση ύλης-μορφής, κι έτσι δεν θίγεται το γεγονός ότι με τη σειρά της και η μορφή έχει την αιτία της ύπαρξής της σε κάποια ανώτερη υπόσταση: η μορφή είναι ανεξάρτητη από την ύλη, όχι όμως εντελώς ανεξάρτητη. Είναι προφανές ότι μόνο η «πρώτη αιτία», δηλαδή ο θεός ως δημιουργός των πάντων, μπορεί να εκληφθεί ως εντελώς αυθύπαρκτος.

71. Εδώ απαντάται το ερώτημα: Εάν πράγματι η μορφή σαν τέτοια είναι ανεξάρτητη από την ύλη, πώς συμβαίνει να υπάρχουν μορφές που έχουν συνδεθεί με κάποια ύλη και συναποτελούν τις σύνθετες υποστάσεις; Απάντηση: Αυτό συμβαίνει επειδή αυτές οι μορφές έχουν αποστασιοποιηθεί (IV 53: sunt distantes) από την πρώτη αιτία, που είναι ο θεός και που είναι η μόνη εντελώς καθαρή (= όχι αναμειγμένη με ύλη) και απόλυτα ενεργός υπόσταση. Με αυτόν τον χαρακτηρισμό ο Ακινάτης υπαινίσσεται ότι όλες οι μη θείες μορφές χαρακτηρίζονται από κάποια παθητικότητα, εφόσον εξαρτώνται από τη δημιουργική δύναμη της πρώτης αιτίας.

αδύνατο, μια μορφή να είναι χωρίς ύλη. Διότι η μορφή καθόσον είναι μορφή δεν εξαρτάται από την ύλη⁷⁰. [50]

Αλλά εάν βρίσκονται κάποιες μορφές, που μπορούν να υφίστανται μόνο μέσα στην ύλη, αυτό τους συμβαίνει όσο είναι απομακρυσμένες από την πρώτη αιτία, η οποία είναι πρώτη και καθαρή ενεργητικότητα⁷¹.

Γι' αυτό εκείνες οι μορφές, που βρίσκονται εγγύτατα στην πρώτη αιτία, είναι μορφές που υφίστανται δι' εαυτές, [55] χωρίς ύλη. Διότι δεν χρειάζεται ύλη κάθε είδος μορφής, όπως ειπώθηκε· και τα πνεύματα είναι τέτοιου είδους μορφές [που δεν χρειάζονται ύλη]. Γι' αυτό οι ουσίες ή τα τι-Είναι αυτών των υποστάσεων δεν μπορούν να είναι τίποτε άλλο παρά μόνο μορφή⁷². [60]

Κατά τούτο λοιπόν διαφέρουν μεταξύ τους η ουσία της σύνθετης υπόστασης και η ουσία της απλής υπόστασης: η ουσία της σύνθετης υπόστασης δεν είναι μόνο μορφή, αλλά συμπεριλαμβάνει μορφή και ύλη. Ενώ η ουσία της απλής υπόστασης είναι μόνο μορφή⁷³.

Κι από αυτό προκύπτουν [65] δύο περαιτέρω διαφορές. Η μία διαφορά είναι ότι η ουσία μιας σύνθετης υπόστασης μπορεί να χαρακτηριστεί ως όλον ή ως μέρος, το οποίο προκύπτει εξαιτίας της σήμανσης της ύλης, όπως ειπώθηκε. Γι' αυτό η ουσία ενός σύνθετου πράγματος δεν λέγεται κατά ένα οποιονδήποτε τρόπο

72. Τι συμβαίνει τώρα με τις μορφές που βρίσκονται εγγύτατα στην πρώτη αιτία; Αυτές είναι όσον αφορά την ύλη αυθύπαρκτες (IV 55-56: per se ... subsistentes), διότι δεν έχουν ανάγκη την ύλη για να υπάρξουν. Η ουσία τέτοιων υποστάσεων αποτελείται μόνο από μορφή. Και διευκρινίζεται ότι οι εγγύτερες στη θείκη πρώτη αιτία και πιο ανεξάρτητες από ύλη υποστάσεις είναι τα αγγελικά πνεύματα.

73. Ξεκινώντας από αυτή την παράγραφο και έως τις επόμενες τρεις παραγράφους ο Ακινάτης θεωρεί καλό να απαριθμήσει τρεις βασικές διαφορές ανάμεσα στις σύνθετες και στις απλές υποστάσεις. Η πρώτη διαφορά έχει ως εξής: Ενώ η ουσία των σύνθετων είναι συντεθειμένη από μορφή και ύλη, η ουσία των απλών υποστάσεων αποτελείται μόνο από μορφή. Η ουσία των τριών απλών υποστάσεων (ψυχή, πνεύμα, θεός) είναι λοιπόν απλή.

ipsa re [70] composita: non enim potest dici quod homo sit quiditas sua.

Sed essentia rei simplicis quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam, quasi formam recipiens: et ideo, quocumque modo sumatur [75] essentia substantiae simplicis, de ea praedicatur. Unde Avicenna dicit quod quiditas simplicis est ipsummet simplex, quia non est aliquid aliud recipiens ipsam.

Secunda differentia est quia essentiae rerum compositarum ex eo quod [80] recipiuntur in materia designata multiplicantur secundum divisionem eius, unde contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed cum essentia simplicis non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio; et ideo [85] oportet ut non inveniantur in illis substantiis plura individua eiusdem spe-

74. Όσον αφορά τη δεύτερη διαφορά διαπιστώνονται τα εξής: Η ουσία μιας σύνθετης υπόστασης σημαίνεται άλλοτε ως ολότητα και άλλοτε ως μέρος· αυτό υπήρξε το κύριο συμπέρασμα του 2ου κεφαλαίου (δες παραπάνω, II 292-308 και σημ. 45), κι εδώ ο Ακινάτης επεξηγεί ότι αυτή η διττότητα οφείλεται στο ότι σημαίνόμενη ως ολότητα η ουσία μιας σύνθετης υπόστασης συμπεριλαμβάνει ενδιάθετα και αδιάκριτα τη σημαίνόμενη ύλη, ενώ σημαίνόμενη ως μέρος αυτή η ουσία αποκλείει τη σημαίνόμενη ύλη και σημαίνει μόνο τη μορφή. Τι επακόλουθο είχε εκείνη η διττότητα της σύνθετης ουσίας; Το επακόλουθο ήταν ότι σημαίνόμενη ως ολότητα αυτή η ουσία μπορεί να αποδοθεί στα ατομικά όντα (π.χ. «ο Σωκράτης είναι άνθρωπος»), ενώ σημαίνόμενη ως μέρος δεν μπορεί· (έτσι π.χ. δεν μπορεί να ειπωθεί «ο Σωκράτης είναι ανθρωπιά» ή «ο Σωκράτης είναι η ουσία του»). Είναι ακόμα φανερό ότι εκείνη η διττότητα οφείλεται στο ότι οι σύνθετες υποστάσεις είναι επίσης διττές, δηλαδή συνυφασίζονται από ύλη και μορφή, και ότι «υπαίτια» για την περίπτωση μη απόδοσης στα ατομικά όντα είναι η τάση να μη σημανθεί (= να αποκλεισθεί) η ύλη — ενώ στο να σημανθεί η μορφή δεν παρουσιάζεται κανένα πρόβλημα.

ως προς το ίδιο το σύνθετο πράγμα: [70] δεν μπορεί δηλαδή να ειπωθεί ότι ένας άνθρωπος είναι το τι-Είναι του⁷⁴.

Αλλά η ουσία ενός απλού πράγματος, η οποία είναι η μορφή του, μπορεί να σημανθεί μόνο ως όλο, μιας και εκεί δεν υπάρχει τίποτε άλλο εκτός από τη μορφή, το οποίο τρόπον τινά θα προσλάβει τη μορφή. Γι' αυτό όπως και αν εννοηθεί η ουσία [75] μιας απλής υπόστασης, λέγεται γι' αυτήν. Νά γιατί λέει ο Αβικέννα ότι «το τι-Είναι μιας απλής υπόστασης είναι και αυτό απλό», διότι δεν υπάρχει τίποτε άλλο που να προσλάβει το τι-Είναι⁷⁵.

Η δεύτερη διαφορά είναι ότι οι ουσίες των σύνθετων πραγμάτων εξαιτίας του γεγονότος ότι [80] προσλαμβάνονται μέσα στη σημαίνόμενη ύλη, πολλαπλασιάζονται σύμφωνα με τον επιμερισμό αυτής της ύλης. Από αυτό προκύπτει ότι μερικά όντα ταυτίζονται κατά το είδος και διαφέρουν κατά τον αριθμό. Αλλ' αφού η ουσία ενός απλού όντος δεν προσλαμβάνεται μέσα σε ύλη, δεν μπορεί εκεί να υπάρξει ένας τέτοιος πολλαπλασιασμός. Γι' αυτό [85] σ' εκείνες τις υποστάσεις δεν βρίσκονται κατ' ανάγκην πολλά

75. Εδώ διατυπώνεται η δεύτερη διαφορά ανάμεσα στις σύνθετες και στις απλές υποστάσεις. Ενώ όπως είδαμε η ουσία μιας σύνθετης υπόστασης σημαίνεται είτε ως ολότητα είτε ως μέρος, η ουσία μιας απλής υπόστασης σημαίνεται μόνο ως όλο. Η αιτία έγκειται στο ότι η απλή υπόσταση δεν περιέχει κάποια ύλη, ώστε να είναι δυνατός ο αποκλεισμός της σημαίνουσής της. Η απλή υπόσταση αποτελείται, όπως είδαμε, μόνο από μορφή· έτσι οτιδήποτε και αν αποδοθεί σ' αυτήν, θα προσληφθεί από την ενιαία και ολόκληρη αυτή υπόσταση. Ενώ π.χ. για ένα ανθρώπινο (= σύνθετο) ον δεν μπορεί να ειπωθεί «ο Σωκράτης είναι ανθρωπιά», για ένα αγγελικό (= απλό) ον μπορεί να ειπωθεί όχι μόνο «ο Γαβριήλ είναι άγγελος» αλλά και «ο Γαβριήλ είναι αγγελικότητα».

Ο Ακινάτης ενισχύει τη διαπίστωσή του με ένα χωρίο του Αβικέννα από τη *Μεταφυσική*, βιβλίο 5, κεφάλαιο 5. Αυτό το χωρίο δίνει έμφαση στο γεγονός ότι εδώ πρόκειται για τον *ορισμό* (= το «τι-Είναι») των απλών υποστάσεων, δηλαδή για το τι κατανοούμε και γνωρίζουμε εμείς σχετικά με αυτές: ό,τι γνωρίζουμε και τους αποδίδουμε είναι αναγκαστικά και αυτό απλό.

ciei, sed quot sunt ibi individua, tot sunt ibi species, ut Avicenna expresse dicit.

Huiusmodi ergo substantiae quamvis sint formae [90] tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas, nec sunt actus purus, sed habent permixtionem potentiae. Et hoc sic patet. Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra, et faciens [95] compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, [100] et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate.

76. Η τρίτη διαφορά ανάμεσα στις σύνθετες και στις απλές υποστάσεις περιγράφεται ως εξής: Μέσα σε ένα και το αυτό είδος (species) εμφανίζονται πολλές ουσίες σύνθετων υποστάσεων, έτσι ώστε υπάρχουν πολλά όντα που ενώ ταυτίζονται κατά το είδος διαφέρουν κατά τον αριθμό. Π.χ. στο ένα και μοναδικό είδος «άνθρωπος» υπάρχουν πάμπολλα άτομα: ο Σωκράτης, ο Πλάτων, ο Αλκιβιάδης κλπ. Αυτό οφείλεται όχι στο είδος αλλά στη σηματινόμενη ύλη, η οποία είναι αρχή της εξατομίκευσης (δες παραπάνω, II 67-84): επειδή αυτή η ύλη υποδιαιρείται, παρουσιάζεται και ένα αντίστοιχο πλήθος ατομικών διαφορών. Αντίθετα στις απλές υποστάσεις κάτι τέτοιο δεν είναι δυνατό, διότι δεν υπάρχει ύλη που θα μπορούσε να σηματθεί, άρα δεν μπορούν να εμφανισθούν και οι ατομικές διαφορές: κάθε άτομο στην περιοχή των απλών υποστάσεων είναι όπως ένα είδος μέσα στον αισθητό κόσμο: αλλιώς ειπωμένο: σε κάθε ατομική απλή υπόσταση αντιστοιχεί κι ένα είδος.

Αυτή η διαπίστωση επικυρώνεται με μια ρήση του Αβικέννα από τη *Μεταφυσική* βιβλίο 5, κεφάλαιο 2 και βιβλίο 9, κεφάλαιο 4. Η λέξη «εκεί» (= ibi), που επαναλαμβάνεται τρεις φορές στις τελευταίες γραμμές του εδώ σχολιαζόμενου κειμένου, είναι μια συνηθισμένη από τα αρχαιοελληνικά φιλοσοφικά κείμενα αναφορά στον υπεραισθητό κόσμο των απλών υποστάσεων.

77. Σ' αυτή τη θεμελιώδη παράγραφο ο Ακινάτης διαπιστώνει ότι οι απλές υποστάσεις δεν είναι εντελώς απλές, αλλά είναι σύνθετες από μορφή (= ουσία) και Είναι: επιπλέον αυτές δεν είναι καθαρή ενεργητικότητα (actus purus = καθαρή ενεργητικότητα και λειτουργικότητα), αλλά η μορφή τους σχετίζεται προς το Είναι όπως η δυνατότητα προς την ενεργητικότητα.

Η επιχειρηματολογία για τη θεμελίωση αυτών των διαπιστώσεων ξεκινά με την κατάδειξη της διαφοράς ανάμεσα στην ουσία και στο Είναι. (Είναι αξιοπρόσεκτο ότι ο Ακινάτης δεν περιορίζεται εδώ στην ουσία των απλών υποστάσεων,

άτομα του ίδιου είδους, αλλά υπάρχουν εκεί τόσα είδη όσα είναι εκεί και τα άτομα, όπως λέει ρητά ο Αβικέννα⁷⁶.

Μολονότι λοιπόν οι τέτοιες υποστάσεις είναι μόνο μορφές [90] χωρίς ύλη, σ' αυτές δεν επικρατεί πλήρης απλότητα, ούτε είναι αυτές καθαρή ενεργητικότητα, αλλά είναι ανάμεικτες με δυνατότητα. Τούτο είναι φανερό από τα εξής: Οτιδήποτε δεν ανήκει στην έννοια της ουσίας ή του τι-Είναι, αυτό είναι κάτι που έρχεται απ' έξω και [95] σχηματίζει μια σύνθεση με την ουσία. Διότι καμιά ουσία δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς αυτό που είναι τα μέρη της. Αλλά κάθε ουσία ή τι-Είναι μπορεί να νοηθεί, χωρίς να ξέρει κανείς κάτι για το Είναι της (του): διότι μπορώ να ξέρω τι είναι ένας άνθρωπος ή ένας φοίνικας, [100] και όμως να μην ξέρω αν αυτοί υπάρχουν στην περιοχή της πραγματικότητας. Είναι λοιπόν φανερό ότι η ύπαρξη [= «το Είναι»] είναι κάτι άλλο από την ουσία ή το τι-Είναι⁷⁷.

αλλά μιλά γενικά για την ουσία και μάλιστα φέρνει ως παραδείγματα τον άνθρωπο και τον φοίνικα — το μυθικό εκείνο πουλι που αναγεννιέται από τις στάχτες του —, που είναι σύνθετες υποστάσεις). Το επιχείρημα έχει ως εξής: Όταν ορξούμε την ουσία μιας υπόστασης, δεν λαμβάνουμε υπόψη το Είναι (= την ύπαρξη) αυτής της υπόστασης και δεν το συμπεριλαμβάνουμε στον ορισμό, αλλά το προϋποθέτουμε. Έτσι μπορώ να γνωρίζω την ουσία του ανθρώπου ή του φοίνικα, χωρίς να γνωρίζω αν αυτοί υπάρχουν πράγματι. Διαφέρει λοιπόν το τι-Είναι (= η ουσία) από το ότι-Είναι (= ύπαρξη) μιας υπόστασης.

Αυτό το επιχείρημα έχει την προέλευσή του στον Αριστοτέλη, ο οποίος μάλιστα στρέφεται ενάντια στις μη-οντολογικές επιστήμες που προσπαθούν να ορίσουν το τι-Είναι των αντικειμένων τους παραλείποντας να αποδείξουν το ότι-Είναι τους, λες και το αγνοούν. Δες Αριστοτέλη *Αναλυτικά ύστερα* B7, 92b 17-18: «Άρα ενώ γνωρίζει κάποιος με τον ορισμό το τι είναι ένα πράγμα, το αν αυτό υπάρχει δεν θα το γνωρίζει: αλλ' αυτό είναι αδύνατο». Έτσι ο Αριστοτέλης τονίζει την αναγκαιότητα να αποδείχεται το ότι-Είναι των όντων, πράγμα που διαφέρει από το τι-Είναι (δες ό.π. 92b 13-14): τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί. Δες και b 10-11: τὸ δὲ τί ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο.

Το ότι το Είναι «είναι κάτι που έρχεται απ' έξω» (IV 95: hoc est adveniens extra) δεν σημαίνει ότι το Είναι επιπροστίθεται στην ουσία ως ένα συμβεβηκός, αλλά ότι προσέρχεται προς την ουσία καθοδηγούμενο από μια δημιουργική αιτία, που είναι ο θεός: ως τέτοιο υπερβατικά ερχόμενο το Είναι ενσωματώνεται στην ουσία και αποτελεί ενδόμυχο της θεμέλιο, όπως παρατηρεί ο Étienne Gilson, *Le thomisme*, 6e ed. revue, σελ. 180, σημ. 61.

Nisi forte sit aliqua res cuius quiditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est ut fiat [105] plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species; vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis; vel per hoc quod unum [110] est absolutum et aliud in aliquo receptum: sicut si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato, ex ipsa sua separatione.

Si autem ponatur aliqua res quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet [115] additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus reciperet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res quae sit suum esse, non [120] potest esse nisi una.

Unde oportet quod, in qualibet alia re praeter eam, aliud sit esse suum et aliud quiditas vel natura seu forma sua. Unde oportet

78. Πώς πρέπει να είναι ένα ον, του οποίου η ουσία (= το τι-Είναι) ταυτίζεται με το Είναι (= ότι-Είναι); Αυτό το ον, που είναι βέβαια ο θεός, δεν μπορεί να συγκαταλέγεται ανάμεσα στις υπόλοιπες απλές υποστάσεις, αλλά είναι μόνο «ένα και πρώτο» (IV 105: [res] una et prima). Για να αποδείξει τη μοναδικότητα αυτού του θεϊκού όντος ο Ακινάτης απαριθμεί τους τρόπους κατά τους οποίους τα υπόλοιπα όντα «πολλαπλασιάζονται», δηλαδή χαρακτηρίζονται από πολλαπλότητα. Τρεις τέτοιοι τρόποι υπάρχουν: α) με την προσθήκη ειδοποιού διαφοράς, οπότε ένα γένος πολλαπλασιάζεται σε είδη· β) με την πρόσληψη μορφής μέσα σε διάφορα μέρη ύλης, οπότε ένα είδος πολλαπλασιάζεται σε άτομα· και γ) σε διάκριση προς κάτι που υπάρχει απόλυτα, κάτι άλλο προσλαμβάνεται σε μια πληθώρα και συγκαταλέγεται σ' αυτήν. Η τρίτη περίπτωση είναι μια νύξη στην πλατωνική θεωρία των ιδεών, σύμφωνα με την οποία υφίστανται ιδέες («είδη», μορφές) ξεχωριστές από τη μορφή των πραγμάτων· ο Ακινάτης αναφέρει το παράδειγμα της θερμότητας καθ' εαυτήν, που σύμφωνα με την πλατωνική θεωρία θα μπορούσε να είναι ξεχωριστά από τη θερμότητα των θερμών πραγμάτων· αλλιώς αυτή η ιδέα της θερμότητας δεν θα ήταν μοναδική, διότι θα αντιπαρετίθετο (κι έτσι θα διαφοροποιούνταν) προς τη μη ξεχωριστή θερμότητα, οπότε δεν θα αποκλειόταν και μια τρίτη ενδιάμεση θερμότητα. Ο πολλαπλασιασμός στην περιοχή των ιδεών είναι μια αριστοτελική πολεμική σκέψη κατά του Πλάτωνα.

Εκτός εάν ίσως υπάρχει ένα πράγμα, του οποίου το τι-Είναι είναι αυτό τούτο το Είναι του. Και αυτό το πράγμα μπορεί να είναι μόνο ένα και πρώτο· διότι είναι αδύνατο να πολλαπλασιάζεται [105] κάτι, παρά είτε μέσω της προσθήκης μιας διαφοράς — έτσι πολλαπλασιάζεται η φύση του γένους σε είδη —, είτε μέσω πρόσληψης της μορφής μέσα σε διαφορετικές ύλες — έτσι πολλαπλασιάζεται η φύση του είδους μέσα σε διαφορετικά άτομα —, ή μέσω του ότι το ένα [110] υπάρχει απόλυτα κι ένα άλλο προσλαμβάνεται μέσα σε κάτι: Όπως εάν π.χ. υπήρχε μια ξεχωριστή θερμότητα· εξαιτίας ακριβώς του διαχωρισμού της αυτή θα ήταν κάτι άλλο από μια μη ξεχωριστή θερμότητα⁷⁸.

Αλλά εάν υποτεθεί ένα πράγμα που είναι μόνο Είναι, και άρα αυτό τούτο το Είναι ως κάτι δι' εαυτό υφιστάμενο, τότε αυτό το Είναι δεν θα [μπορούσε να] προσλάβει [115] την προσθήκη μιας διαφοράς, διότι τότε αυτό δεν θα ήταν πια μόνο Είναι, αλλά Είναι κι επιπλέον μια μορφή. Και ακόμα λιγότερο θα [μπορούσε να] προσλάβει την προσθήκη μιας ύλης, διότι τότε αυτό δεν θα ήταν πια ένα δι' εαυτό υφιστάμενο Είναι, αλλά ένα υλικό Είναι. Απομένει λοιπόν το ότι ένα τέτοιο πράγμα, που είναι το δικό του Είναι, [120] μπορεί να είναι μόνο ένα⁷⁹.

Άρα με εξαίρεση τούτου, σε κάθε άλλο πράγμα πρέπει να είναι κάτι άλλο το Είναι και κάτι άλλο το τι-Είναι ή η φύση ή η

79. Εδώ παρέχονται τα επιχειρήματα για το ότι το θεϊκό Είναι δεν επιδέχεται προσθήκες: ούτε την προσθήκη κάποιας διαφοράς ούτε κάποιας ύλης ούτε κάποιου αξεχώριστου Είναι. Το θεϊκό Είναι πρέπει να χαρακτηρίζεται ως «μόνο Είναι» (esse tantum), «αυτό τούτο το Είναι» (ipsum esse), «αυθυπόστατο» (subsistens) και «το δικό του Είναι» (suum esse). Εάν σύμφωνα με τον πρώτο τρόπο πολλαπλασιασμού προσετίθετο σ' αυτό μια διαφορά από κάθε άλλη ύπαρξη, τότε θα παρείχετο ένα Είναι συν μια διαφοροποιητική μορφή και άρα όχι πια ένα καθαρό Είναι. Εάν σύμφωνα με τον δεύτερο τρόπο πολλαπλασιασμού προσετίθετο σ' αυτό μια ύλη με την πρόσληψη μορφής, τότε θα έχανε την αυθυπαρξία του και θα γινόταν ένα υλικό Είναι. Εάν σύμφωνα με τον τρίτο τρόπο πολλαπλασιασμού αντιπαρετίθετο προς ένα μη ξεχωριστό Είναι, τότε θα δανειζόταν το Είναι των σύνθετων υποστάσεων (π.χ. των θερμών πραγμάτων) και θα έπαυε να είναι «το δικό του Είναι». Αλλά εάν αποκλείονται οι τρεις αυτοί τρόποι πολλαπλασιασμού, τότε το θεϊκό Είναι δεν μπορεί παρά να είναι μόνο ένα (IV 121: esse ... una [res]).

quod in intelligentiis sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est [125] forma et esse.

Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. [130] Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quiditate rei, dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset sui causa ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet [135] quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio.

Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibus rebus eo quod [140] ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intel-

80. Τι συμβαίνει με τις υπόλοιπες απλές υποστάσεις; Σ' αυτές αναγκαστικά υπάρχει όχι μόνο το Είναι αλλά και η ουσία (που μπορεί να χαρακτηριστεί επίσης «φύση» ή «μορφή»). Άρα τα πνεύματα (και τούτο ισχύει βέβαια και για την ανθρώπινη ψυχή) είναι κατά κάποιον τρόπο σύνθετα από μορφή και Είναι, όπως είδαμε παραπάνω (IV 37-40) να επιβεβαιώνεται στο βιβλίο *Περί των αιτίων*.

81. Σ' αυτή την παράγραφο ξεκινά μια προσπάθεια ν' αποδειχθεί η ύπαρξη του θεού. Ο Ακινάτης ξεκινά από όλα τα άλλα όντα, για ν' αποδείξει ότι όλα προέρχονται από μια πρώτη αιτία. Οι ιδιότητες που χαρακτηρίζουν οποιοδήποτε μη-θεϊκό ον μπορούν να προέρχονται είτε από εσωτερικές είτε από εξωτερικές αιτίες. Αλλά η ύπαρξη (= «το Είναι») ενός τέτοιου όντος προέρχεται

μορφή. Γι' αυτό στα πνεύματα πρέπει να υπάρχει το Είναι έξω από τη μορφή, κι εξαιτίας τούτου έχει ειπωθεί ότι το πνεύμα [125] είναι μορφή και Είναι⁸⁰.

Όλα όμως, όσα ανήκουν σε ένα πράγμα, έχουν προέλθει είτε από τις αρχές της δικής του φύσης, όπως «ικανός να γελά» στην περίπτωση του ανθρώπου, είτε από κάποια εξωτερική αιτία, όπως π.χ. το φως μέσα στην ατμόσφαιρα από την επίδραση του ήλιου. [130] Δεν είναι όμως δυνατό, το Είναι ενός πράγματος να έχει προκληθεί από τη μορφή ή από το τι-Είναι αυτού του πράγματος – εννοώ όπως από μια επαρκή αιτία –, διότι τότε ένα πράγμα θα ήταν αιτία του εαυτού του και θα οδηγούσε τον ίδιο τον εαυτό του στο Είναι, κάτι που είναι αδύνατο. Άρα πρέπει [135] κάθε τέτοιο πράγμα, του οποίου το Είναι είναι κάτι άλλο από τη φύση του, να έχει το Είναι από κάποιο άλλο πράγμα⁸¹.

Κι επειδή όλα όσα υπάρχουν μέσω κάτι άλλου, ανάγονται σ' εκείνο που υπάρχει μέσω του εαυτού του, όπως σε μια πρώτη αιτία, είναι ανάγκη να υπάρχει ένα πράγμα που είναι η αιτία του Είναι όλων των πραγμάτων, μέσω του ότι [140] αυτό είναι μόνο Είναι. Αλλιώς όσον αφορά τα αίτια θα υπήρχε μια αναγωγή επ' άπειρο, αφού κάθε πράγμα που δεν είναι μόνο Είναι, έχει μια αιτία του Είναι του, όπως ειπώθηκε. Είναι λοιπόν φανερό ότι το πνεύμα είναι μορφή και Είναι, και ότι έχει το Είναι από ένα πρώ-

κατ' ανάγκη από μια εξωτερική αιτία, διότι αλλιώς αυτό το ον θα ήταν «αιτία του εαυτού του» (IV 134: sui ipsius causa), κάτι που ισχύει μόνο για τον θεό. Για τον Ακινάτη είναι σημαντικό ότι όλα τα μη-θεϊκά όντα είναι διττά, δηλαδή διαθέτουν και ύπαρξη και ουσία, και η ουσία τους δεν είναι ικανή να παραγάγει την ύπαρξή τους, διότι τότε η ουσία τους θα ήταν μια επαρκής αιτία της ύπαρξής (IV 133: causa efficiens). Αν π.χ. η αιτία της ύπαρξής μας ενυπήρχε μέσα στην ουσία μας, τότε θα έπρεπε να οδηγούμε εμείς οι ίδιοι τον εαυτό μας στην ύπαρξη – πράγμα αδύνατο, διότι τότε θα ήμασταν αιτία και αποτέλεσμα του ίδιου πράγματος (= της ύπαρξής μας). Άρα κάθε μη-θεϊκό ον οφείλει την ύπαρξή του σε κάποιο άλλο ον.

ligentia est forma et esse; et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum; et [145] hoc est causa prima quae Deus est.

Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius; et hoc quod receptum est in eo, est actus eius. Ergo oportet quod ipsa quiditas vel forma quae est intelligentia, sit in [150] potentia respectu esse quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi aequivoce.

Unde etiam pati, recipere, subiectum esse et omnia huiusmodi [155] quae videntur rebus ratione materiae convenire, aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et substantiis corporalibus, ut in III De anima Commentator dicit.

82. Εδώ ολοκληρώνεται η απόδειξη της ύπαρξης του θεού ως πρώτης αιτίας. Όλα τα μη-θεϊκά όντα ανάγονται σε κάτι έξω από αυτά, το οποίο αποτελεί την αιτία της ύπαρξής τους. Αυτή η αναγωγή (reductio) οδηγεί σε ένα όν που δεν μπορεί πια να υπάρχει μέσω κάποιου άλλου, αλλά μόνο μέσω του εαυτού του. Εάν υποθεθεί ότι δεν υπάρχει ένα τέτοιο υπαίτιο του εαυτού του όν, τότε η αναγωγή θα προχωρούσε επ' άπειρο (IV 141: *iretur in infinitum*) και δεν θα φτάναμε ποτέ σε μια πρώτη αιτία. Όλα τα μη-θεϊκά όντα έχουν την ύπαρξή τους ως εξωτερική προσθήκη στην ουσία τους· αλλά το θεϊκό όν είναι καθαρή ύπαρξη (ο Ακινάτης δεν κουράζεται να επαναλαμβάνει αυτό το βασικό θεϊκό στοιχείο,δες IV 114 και 116-7 και 141 και 142 και 145: *esse tantum* = «μόνο Είμαι») και δεν περιέχει επιπλέον καμιά ουσία. Ούτε ύλη και μορφή (όπως οι σύνθετες υποστάσεις) ούτε μορφή και ύπαρξη (όπως οι απλές υποστάσεις) μπορούν ν' αποτελούν τον θεό. Ξέρουμε λοιπόν ότι πρέπει να υπάρχει θεός ως αμιγής ύπαρξη, επειδή ξέρουμε ότι υπάρχουν μη-θεϊκά όντα που έχουν ύπαρξη ανάμεικτη με ουσία. Η πορεία προς τον θεό έχει την αφετηρία της και το θεμέλιό της στα μη θεϊκά όντα: «όλα όσα υπάρχουν μέσω κάτι άλλου, ανάγονται σ' εκείνο που υπάρχει μέσω του εαυτού του» (IV 137-139).

Ότι η αναγωγή των αιτιών δεν μπορεί να συνεχίζεται επ' άπειρο, είναι μια αριστοτελική σκέψη, που επιτάσσει τη σταθεροποίηση της αναγωγικής πορείας (δες Αριστοτέλους *Μεταφυσ.* Α3, 1070a 4: *ἀνάγκη δὴ στήναι*) σε ένα πρώτο κινούν. Αλλά υφίστανται και σημαντικές διαφορές ανάμεσα στον Αριστοτέλη και στον Ακινάτη (δες Étienne Gilson: *Le thomisme*, 6e ed. revue, σελ. 76-79): Ο Αριστοτέλης δεν κάνει λόγο για επαρκή αιτία (*causa efficiens*) αλλά για κινητήρια αιτία, και από τον στοχασμό περί αναγωγικής πορείας σε μια πρώτη αιτία δεν ενδιαφέρεται να αναχθεί άμεσα στην ύπαρξη θεού, όπως κάνει όχι μόνο ο Ακινάτης αλλά και άλλοι πριν απ' αυτόν μεσαιωνικοί στοχαστές που εκμεταλλεύτηκαν την αριστοτελική επιχειρηματολογία.

το όν που είναι μόνο Είμαι. Και [145] αυτό είναι η πρώτη αιτία, δηλαδή ο Θεός⁸².

Αλλά κάθε τι, που δέχεται κάτι από κάτι άλλο, είναι μέσα σε δυνατότητα ως προς εκείνο [που δέχεται], και αυτό που γίνεται μέσα του δεκτό, είναι η ενεργητικότητά του. Άρα αυτό τούτο το τι-Είμαι ή η μορφή, η οποία είναι το πνεύμα, [150] πρέπει να είναι μέσα σε δυνατότητα όσον αφορά το Είμαι, που αυτή δέχεται από τον Θεό, κι εκείνο το Είμαι γίνεται δεκτό ως ενεργητικότητα. Έτσι λαμβάνει χώρα δυνατότητα και ενεργητικότητα στα πνεύματα, όχι όμως μορφή και ύλη, εκτός με το νόημα της συνωνυμίας⁸³.

Απ' αυτό προέρχονται και τα: *υφίσταμαι, δέχομαι, υπόκειμαι* [ως υπόστρωμα] και άλλα τέτοια, [155] για τα οποία βλέπει κανείς ότι αρμόζουν στα πράγματα εξαιτίας της ύλης, ενώ αρμόζουν με το νόημα της απλής συνωνυμίας στις νοητικές υποστάσεις και στις σωματικές υποστάσεις, όπως λέει ο Σχολιαστής στο 3ο βιβλίο του *Περί ψυχής*⁸⁴.

83. Σε τι συνίσταται η ουσία της ψυχής και των αγγελικών πνευμάτων; Παράπάνω διαπιστώθηκε ότι αυτά τα όντα αποτελούνται από μορφή (= ουσία) και Είμαι (= ύπαρξη), αλλά δεν διαθέτουν ένα αυθύπαρκτο Είμαι: τούτο γίνεται μέσα τους δεκτό προερχόμενο από τη θεϊκή πρώτη αιτία. Εφόσον λοιπόν η ουσία τους σχετίζεται δεκτικά προς το Είμαι, βρίσκεται σε κατάσταση δυνατότητας ως προς αυτό, και το από Θεού προερχόμενο Είμαι είναι η ενεργοποίηση και πραγματοποίηση αυτής της δυνατότητας.

Αυτή η σχέση δυνατότητας-ενεργητικότητας θα μπορούσε να αντιπαραβληθεί προς τη σχέση ύλης (που από μόνη της είναι επίσης δυνάμει) - μορφής (ως μορφοποιητικής και ενεργοποιητικής δύναμης). Αλλά στην περίπτωση της ψυχής και των αγγελικών πνευμάτων δεν μπορεί να γίνει λόγος για ύλη-μορφή, παρά μόνο με μεταφορικό νόημα (IV 154: *equivoco* = κατά συνωνυμίαν).

84. Όχι μόνο το εννοιολογικό ζεύγος ύλη-μορφή αλλά και τα σχετικά ρήματα («υφίσταμαι» - «δέχομαι» - «υπόκειμαι»), που χρησιμοποιούνται κατά κυριολεξίαν για την ύλη που υφίσταται και δέχεται τη μορφοποίηση, μπορούν μόνο κατά συνωνυμίαν να χρησιμοποιηθούν για τις σωματικές και νοητικές υποστάσεις. Αυτό επικυρώνεται με μια διατύπωση του Αβερρόη κατά τον σχολιασμό του αριστοτελικού *Περί ψυχής* (*In de anima* III, σχόλιο 14).

Et quia, ut dictum est, intelligentiae quiditas est ipsamet intelligentia, ideo [160] quiditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantiae componi ex quo est et quod est, vel ex quod est et [165] esse, ut Boetius dicit.

Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. Unde Commentator dicit [170] in III De anima quod, si natura intellectus possibilis esset ignota, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et

85. Ο Ακινάτης αναλαμβάνει τώρα να συσχετίσει την παραπάνω πραγματωμένη διαπίστωση, ότι η ψυχή και τα αγγελικά πνεύματα αποτελούνται από μορφή (= ουσία) και Είναι (= ύπαρξη) με την παραδοσιακή διάκριση ανάμεσα σε «αυτό που είναι» (quod est) και σε «αυτό μέσω του οποίου είναι» (ex quod est). Έτσι ο Ακινάτης διαβεβαιώνει ότι αυτό που παραπάνω ονομάστηκε «μορφή» (ή «ουσία» ή «τι-Είναι») του πνεύματος αντιστοιχεί ακριβώς με «αυτό που είναι» το πνεύμα — διότι αυτός ο χαρακτηρισμός αναφέρεται όχι στο Είναι αλλά στην ουσία (quod est = quiditas = quod quid erat esse = τὸ τί ἦν εἶναι). Αντίθετα μέσω του ότι το πνεύμα δέχεται το Είναι από τον Θεό, εισδύει στην περιοχή της ενεργητικότητας: το Είναι είναι λοιπόν «αυτό μέσω του οποίου είναι» (ex quod est) το πνεύμα.

Κι επειδή, όπως ειπώθηκε, το τι-Είναι του πνεύματος είναι αυτό τούτο το πνεύμα, γι' αυτό [160] τὸ τι-Είναι του ή η ουσία του είναι ακριβώς αυτό που είναι το πνεύμα. Και το Είναι που το πνεύμα δέχεται από τον Θεό, είναι αυτό μέσω του οποίου το πνεύμα υφίσταται στην περιοχή της ενεργητικότητας. Γι' αυτό μερικοί λένε ότι οι τέτοιες υποστάσεις συντίθενται από «αυτό μέσω του οποίου είναι» καθεμιά και από «αυτό που είναι», ή όπως λέει ο Βοήθιος: «από αυτό που είναι και [165] από Είναι»⁸⁵.

Κι επειδή στα πνεύματα υπάρχει δυνατότητα και ενεργητικότητα, δεν θα είναι δύσκολο να βρεθεί μια πληθώρα πνευμάτων. Αυτό θα ήταν αδύνατο εάν δεν υπήρχε καμιά δυνατότητα στα πνεύματα. Γι' αυτό λέει ο Σχολιαστής [170] στο 3ο βιβλίο του *Περί ψυχής*, ότι εάν η φύση της μορφετής νόησης ήταν άγνωστη, δεν θα μπορούσαμε να βρούμε καμιά πληθώρα μέσα στις χωριστές [= ελεύθερες από ύλη] υποστάσεις. Τα πνεύματα διαφέρουν λοιπόν μεταξύ τους ανάλογα με τον βαθμό δυνατότητας και ενεργητικό-

Αυτή η παραδοσιακή διάκριση φαίνεται πως είχε καθιερωθεί από τον Αλβέρτο τον Μέγα, ο οποίος γράφει στο *Super sentent.* II d. 3 a. 2: «Αντά τα μέρη ονομάζουν οι δάσκαλοί μας «αυτό που είναι» και «αυτό μέσω του οποίου είναι», και ο Βοήθιος φαίνεται να τα ονομάζει «αυτό που είναι και Είναι» (= Quas partes nostri doctores vocant quod est et quo est, et Boetius videtur vocare quod est et esse), ενώ ο ίδιος ο Βοήθιος (στην αρχή του έργου του: *Quomodo substantiae* ή αλλιώς: *De hebdomadibus*) δεν είχε κάνει παρά τη διάκριση ανάμεσα στο Είναι και σε «αυτό που είναι», λέγοντας κατά λέξη: *Diversum est esse et id quod est ... Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est.* Ακριβείς παραπομπές δες στον H. Seidl 1988, σελ. 46. Δες και τη σημ. 91 στη σελ. 91 του F.L. Beetz 1987 (2η έκδ.).

actus, ita quod intelligentia superior [175] quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis.

Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. Unde intellectus possibilis eius se habet ad [180] formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in III De anima dicit. Et ideo Philosophus comparat eam tabulae, in qua nihil est scriptum.

Et propter hoc quod [185] inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum:

86. Υπάρχουν πολλά αγγελικά πνεύματα ή μήπως μόνο ένα; Για ν' απαντήσει σ' αυτό το ερώτημα, ο Ακινάτης ξεκινά από την παραπάνω πραγματωμένη διαπίστωση, ότι αυτά τα πνεύματα αποτελούνται από μορφή (= ουσία) και Είναι (= ύπαρξη), και η μορφή σχετίζεται προς το Είναι ως δυνατότητα προς την ενεργητικότητα. Αλλά το μοναδικό ον που είναι μόνο Είναι και γι' αυτό απόλυτη ενεργητικότητα, είναι ο θεός. Κάθε άλλο ον είναι εκ φύσεως διασπασμένο σε δυνάμει και ενεργεία, και γι' αυτό διασπάσιμο σε μια πληθώρα οντοτήτων ανάλογα με τον περισσότερο ή λιγότερο νοητό βαθμό δυνατότητας και ενεργητικότητας. Δεν είναι λοιπόν δύσκολο να νοηθεί μια πληθώρα αγγελικών πνευμάτων.

Πώς κατορθώνουμε να νοήσουμε κάτι τέτοιο; Προφανώς επειδή υπάρχει μέσα μας κάτι αντίστοιχο με το αγγελικό πνεύμα (intelligentia), που είναι η ανθρώπινη νόηση (intellectus). Ως άνθρωποι μπορούμε όχι μόνο να νοούμε αλλά και να κατανοούμε το νοεόν· αλλά η δική μας νόηση είναι αρχικά ολωσδιόλου σε κατάσταση δυνατότητας, γι' αυτό ο Ακινάτης την ονομάζει «μπορετή» (IV 171-2: intellectus possibilis)· προφανώς υπονοεί ότι αρχικά διαθέτουμε μέσα μας μόνο έναν άγραφο πίνακα (tabula rasa, δεξ IV 184-185), στον οποίο μπορούν να γραφτούν αισθητηριακές αντιλήψεις, εμπειρίες, γνώσεις, λέξεις κλπ., κι έτσι ο πίνακας να ενεργοποιηθεί. Η άποψη, ότι χάρη στην αυτοκατανόησή μας μπορούμε να κατανοήσουμε τα αγγελικά πνεύματα, επικυρώνεται από το εξής χωρίο του Αβερρόη (*In de anima* III, σχόλιο 5): «Και αν δεν υπήρχε αυτό το γένος των όντων που γνωρίζουμε μέσα στην επιστήμη της ψυχής, δεν θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε την πληθώρα μέσα στα ξεχωριστά πράγματα, όπως ακριβώς εάν δεν γνωρίζαμε αυτή τη φύση της νόησης, δεν θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε ποιες πρέπει να είναι οι ξεχωριστές κινητήριες δυνάμεις της νόησης».

Κατά τί μπορούν να διαφέρουν μεταξύ τους οι άγγελοι; Όχι βέβαια ως προς ατομικές διαφορές σημάνσιμης ύλης, διότι τότε θα μπορούσαν να συγκαταλεχθούν σε μια πληθώρα ατόμων του ίδιου είδους, ενώ όπως είδαμε (IV 86-89 και σημ. 76)

τητας, έτσι ώστε ένα ανώτερο πνεύμα, [175] που είναι κοντύτερα στον Πρώτο [= στον Θεό], έχει περισσότερη ενεργητικότητα και λιγότερη δυνατότητα, και παρόμοια ως προς τα υπόλοιπα⁸⁶.

Αυτή η ιεραρχία ολοκληρώνεται με την ανθρώπινη ψυχή, η οποία στέκεται στην κατώτατη βαθμίδα ανάμεσα στις πνευματικές υποστάσεις. Γι' αυτό η μπορετή της νόησης σχετίζεται προς [180] τις νοητές μορφές έτσι όπως η πρώτη ύλη, η οποία στέκεται στην κατώτατη βαθμίδα μέσα στο αισθητό Είναι, σχετίζεται προς τις αισθητές μορφές, όπως λέει ο Σχολιαστής στο 3ο βιβλίο του *Περί ψυχής*. Γι' αυτό ο Φιλόσοφος συγκρίνει την ανθρώπινη ψυχή με ένα πίνακα, επάνω στον οποίο δεν είναι γραμμένο τίποτα⁸⁷.

Εξαιτίας του γεγονότος ότι [185] αυτή η ψυχή ανάμεσα στις υπόλοιπες πνευματικές υποστάσεις έχει περισσότερη δυνατότητα, έρχεται στα υλικά πράγματα τόσο κοντά, ώστε ένα υλικό πράγμα [δηλ. το ανθρώπινο σώμα] παρακινείται να συμμετέχει

σε κάθε ατομικό άγγελο αντιστοιχεί κι ένα ξεχωριστό είδος. Η διαφορά τους εξαρτάται λοιπόν από την εγγύτητα στον θεό, η οποία όσο περισσότερη είναι, συνεπάγεται τόσο περισσότερη ενεργητικότητα και τόσο περισσότερο Είναι.

87. Σε ποια σχέση βρίσκεται η ανθρώπινη ψυχή προς τις υπόλοιπες απλές υποστάσεις; Ο Ακινάτης διαπιστώνει ότι η ψυχή βρίσκεται στην κατώτατη βαθμίδα, και η ουσία της σχετίζεται δυνάμει, δηλαδή ως δυνατότητα, προς τις ενεργειές της (δηλαδή προς τις νοητικές και βουλητικές της δραστηριότητες). Για να καταστήσει σαφέστερη αυτή τη σχέση δυνατότητας-ενεργητικότητας ο Ακινάτης την αντιπαράβλλει (παραπέμποντας σε ένα χωρίο του Αβερρόη κατά τον σχολιασμό του αριστοτελικού *Περί ψυχής*: *in de anima* III, σχόλιο 5) προς την πρώτη ύλη (IV 181: materia prima), αυτή την κατώτατη οντότητα ανάμεσα στις αισθητές υπάρξεις, κατά το μέτρο που σχετίζεται προς τις αισθητές μορφές. Η πρώτη ύλη είναι εκείνη η *δυνατότητα* διαμόρφωσης, που μόνο χάρη στη διαμορφωτική δύναμη της αισθητής μορφής ενεργοποιείται. Αλλά όσον αφορά την ψυχή ο Ακινάτης επικαλείται την αυθεντία του Αριστοτέλη, ο οποίος στο *Περί ψυχής* Γ 4, 430a 1-2 συγκρίνει την ανθρώπινη ψυχή *γραμματοίω* [= με πίνακα] ή *μηδὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον*: Προτού ξεκινήσει τη νοητική του δραστηριότητα, ο νους κατέχει μόνο τη *δυνατότητα* να γραφτούν μέσα του κάποια περιεχόμενα.

Είναι ενδιαφέρον ότι ο Ακινάτης συνδέει με μια μικρή λεκτική απόχρωση τις πνευματικές υποστάσεις (: substantiae intellectuales) με τις νοητές μορφές (: formae intelligibiles), δεξ IV 179-181.

ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, [190] quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore.

Et ideo post istam formam quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae, in tantum quod esse earum sine materia non [195] est; in quibus esse invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quae sunt propinquissimae materiae. Unde nec aliquam operationem habent nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum, et aliarum [200] quibus materia ad formam disponitur.

88. Πώς σχετίζεται η ανθρώπινη ψυχή με το σώμα; Η δικαιολογία συνόψανσης αυτών των δύο ανευρίσκεται στο γεγονός ότι η ανθρώπινη ψυχή, ως κατώτατη οντότητα ανάμεσα στις πνευματικές υποστάσεις, είναι επιφορτισμένη με περισσότερη δυνατότητα (IV 186-187: plus habet de potentia). Έτσι η ψυχή είναι τόσο κοντά στην ύλη (η οποία αφ' εαυτής είναι επίσης δύναμη), ώστε χρειάζεται ένα υλικό σώμα για να στηρίξει την ύπαρξη και τις δραστηριότητές της. Η συνόψανση ψυχής και σώματος έχει ως αποτέλεσμα ένα σύνθετο ον, ή μάλλον ένα ενιαίο Είναι μέσα σε ένα σύνθετο ον (IV 190: unum esse in uno composito), όπου επειδή τελικά πρόκειται για ψυχικό Είναι, τούτο δεν εξαρτάται από το σώμα αλλ' από την ψυχή.

Με αυτή την εξήγηση ο Ακινάτης προσπαθεί να αντιμετωπίσει την ένσταση: Πώς δεν φθείρεται και δεν παρέχεται η ψυχή μαζί με το σώμα; Η εξήγησή του δίνει μια τέτοια αυθυπαρξία στο ψυχικό Είναι, ώστε το σώμα καλείται απλώς να συμμετέχει (IV 188-9: ad participandum) σ' αυτό το Είναι, και ειδικά όσον αφορά την αποπεράτωσή τους η ψυχή έχει ένα Είναι ανεξάρτητο από το σώμα, όπως θα ειπωθεί παρακάτω (δες V 63-71).

στο Είναι της. Έτσι από την ψυχή και το σώμα προκύπτει ένα Είναι μέσα σε κάτι σύνθετο, [190] μολονότι αυτό το Είναι, εφόσον πρόκειται για το Είναι της ψυχής, δεν εξαρτάται από το σώμα⁸⁸.

Γι' αυτό μετά από αυτή τη μορφή που είναι η ψυχή, βρίσκονται άλλες μορφές, που έχουν περισσότερη δυνατότητα και στέκονται ακόμα πιο κοντά στην ύλη, τόσο μάλιστα, ώστε δεν υπάρχουν χωρίς ύλη. [195] Σ' αυτές τις μορφές φανερώνεται μια τάξη και μια διαβάθμιση έως τις πρώτες μορφές των στοιχείων, οι οποίες είναι εγγύτατα στην ύλη. Γι' αυτό δεν ιδιάζει σ' αυτές καμιά δραστηριότητα, παρό μόνο σύμφωνα με τις ενεργητικές και παθητικές ιδιότητες, καθώς και τις υπολοιπές, [200] μέσω των οποίων η ύλη καθίσταται κατάλληλη για να δεχθεί τη μορφή⁸⁹.

89. Κάτω από την ανθρώπινη ψυχή στέκονται ιεραρχικά οι μη αυθυπαρκτες μορφές, επιφορτισμένες με ακόμα περισσότερη δυνατότητα και ακόμα περισσότερη εγγύτητα στην ύλη, γι' αυτό και η ύπαρξή τους (= «το Είναι τους») είναι αλληλένδετη με την ύλη. Πρόκειται για το ζωικό και φυτικό βασίλειο. Ακόμα πιο κάτω στέκονται οι καθαρά υλικές μορφές, ως κατώτερες από τις οποίες θεωρούνται αυτές των τεσσάρων στοιχείων (πυρ, αέρας, γη και νερό), απ' όπου απουσιάζει σχεδόν κάθε δραστηριότητα: εκεί υπάρχει μόνο «εκείνη η δραστηριότητα, που είναι απαραίτητη για να προετοιμάζει την ύλη στο να δέχεται τις αισθητές και σωματικές μορφές» (J. Bobik 1970, σελ. 187). Δες και τις εξηγήσεις του F.L. Beerez 1987, σελ. 92, σημ. 97.

CAPITULUM V

Qualiter essentia sit diversimode in diversis

His igitur visis, patet quomodo essentia in diversis invenitur. Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis. (a) Aliquid enim est sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes [5] quod Deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem prae-ter esse suum, cum quiditas [10] vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis quorum est genus vel species; sed esse est diversum in diversis.

90. Το 5ο κεφάλαιο συνοψίζει τα συμπεράσματα των προηγούμενων κεφαλαίων και παρέχει περαιτέρω διασαφηνίσεις σχετικά με τις απλές υποστάσεις. Ξεκινώντας τώρα μια πορεία από τις ανώτερες προς τις κατώτερες υποστάσεις, ο Ακινάτης διαπιστώνει τρεις διαφορετικούς τρόπους, κατά τους οποίους υπάρχει η ουσία: α) στον θεό, β) στις υπόλοιπες απλές υποστάσεις, και γ) στις σύνθετες υποστάσεις.

α) Στον θεό η ουσία ταυτίζεται με το Είναι του, πράγμα που οδήγησε μερικούς στην παρεξήγηση ότι ο θεός δεν έχει ουσία. Ο Ακινάτης υπαινίσσεται τον Αβικέννα (*Μεταφυσική* VIII, κεφ. 4) και τον Guilelmus Alvernus (γενν. στο Auvergne το 1180, επίσκοπος στο Παρίσι, όπου και πέθανε το 1249· σχετικό έργο του: *De trinitate*, κεφάλαιο 4). Το ορθό κατά τον Ακινάτη είναι ότι ο θεός έχει μια ιδιόμορφη ουσία, η οποία συμπίπτει με το Είναι του χωρίς να εμπίπτει

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

Πώς βρίσκεται η ουσία κατά διαφορετικό τρόπο μέσα στα διαφορετικά όντα

Αφού είδαμε αυτά, είναι φανερό με ποιον τρόπο βρίσκεται η ουσία μέσα στα διαφορετικά όντα. Βρίσκουμε δηλαδή ότι οι υποστάσεις έχουν ουσία κατά τρεις τρόπους: (a) Υπάρχει ένα ον, ο Θεός, του οποίου η ουσία είναι αυτό τούτο το Είναι του. Γι' αυτό εμφανίζονται μερικοί φιλόσοφοι, που ισχυρίζονται [5] ότι ο Θεός δεν έχει κανένα τι-Είναι ή ουσία, διότι η ουσία του δεν είναι τίποτε άλλο από το Είναι του. Και από αυτό έπεται ότι ο Θεός δεν εμπίπτει σε ένα γένος· διότι κάθε τι που εμπίπτει σε ένα γένος, πρέπει να έχει το τι-Είναι έξω από το Είναι του, μιας και το τι-Είναι [10] ή η φύση του γένους ή του είδους δεν διαφέρει σύμφωνα με την έννοια της φύσης μέσα στα πράγματα, στα οποία ανήκει το γένος ή το είδος, αλλά το Είναι είναι διαφορετικό μέσα στα διαφορετικά πράγματα⁹⁰.

σε ένα γένος, δηλαδή χωρίς να της ανήκει κάποια γενικότητα. Σε ένα γένος εμπίπτουν ορισμένα είδη, τα οποία διαφέρουν μεταξύ τους ως προς κάποια ειδοποιό διαφορά· και σε ένα είδος εμπίπτουν ορισμένα ατομικά όντα, τα οποία διαφέρουν μεταξύ τους ως προς κάποια σημεινόμενη ύλη. Αλλά τέτοιες διαφοροποιήσεις δεν μπορούν να γίνουν σε ένα ον, του οποίου η ουσία ταυτίζεται με το Είναι του, διότι τούτο είναι μοναδικό (δες παραπάνω, IV 103-113 και σημ. 78) και δεν περιέχει πολλά άτομα ή πολλά είδη, ώστε αυτά να διαφοροποιηθούν μεταξύ τους.

Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse [15] tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est huiusmodi condicionis est ut nulla sibi additio fieri possit: unde per ipsam suam puritatem [20] est esse distinctum ab omni esse. Propter quod in commento nonae propositionis libri De causis dicitur quod individuatio primae causae quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius. Esse autem commune, sicut in intellectu suo non [25] includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis; quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur.

Similiter etiam quamvis sit esse tantum, non [30] oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones et nobilitates; immo habet omnes perfectiones quae sunt in omnibus generibus propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator in V Metaphysicae dicunt: sed [35] habet eas modo excellentiori omni-

91. Εδώ ο Ακινάτης αντιπαραθέτει την άποψή του περί θεού σε μια πανθεϊστική αίρεση της εποχής του, η οποία είχε υποστηριχθεί από τον Amaury de Bèze (αγνοούμε πότε γεννήθηκε· πέθανε περί το 1206 μ.Χ.), καθηγητή Λογικής και Θεολογίας στο Πανεπιστήμιο του Παρισιού, του οποίου η αίρεση καταδικάστηκε από τη Σύνοδο του Παρισιού το 1210 και από την 4η Σύνοδο του Λατερανού το 1215 μ.Χ. Αυτή η αίρεση ισχυριζόταν ότι το θεϊκό Είναι ταυτίζεται με το Είναι όλων των όντων, εφόσον είναι κοινό σε όλα παρέχοντάς τους μορφή.

Ο Ακινάτης αντικρούει αυτόν τον πανθεϊσμό ως εξής: Πράγματι ο θεός είναι αυτό τούτο το Είναι, αλλά όχι με το νόημα ότι πρόκειται για ένα γενικό χαρακτηριστικό όλων των όντων· ο θεός είναι μόνο η *κοινή σε όλα τα όντα αιτία* της ύπαρξής τους (= του Είναι τους), άρα το θεϊκό Είναι προηγείται και υπερέχει κάθε άλλου. Αλλιώς το Είναι των μη θεϊκών όντων είναι πάντοτε αναμειγμένο με κάτι άλλο, είτε με ύλη και μορφή (στα σύνθετα όντα) είτε μόνο με μορφή (στα απλά όντα)· αλλά στο θεϊκό Είναι δεν μπορεί να υπάρξει καμιά προσθήκη, διότι τούτο είναι κατ' ουσίαν «μόνο Είναι» (V 15-16 και 24: esse tantum). Αυτός ο αμιγής χαρακτήρας του διακρίνει το θεϊκό Είναι από κάθε άλλο. Αυτή η άποψη ενισχύεται από ένα χωρίο του νεοπλατωνικού βιβλίου *Περί των αιτίων*, όπου η πραγματοποιούμενη εξατομίκευση του θεού ως *αιτίας κάθε ατομικού όντος* δικαιολογείται με βάση την αμιγή αγαθότητά του (δες *Liber de causis*, πρόταση 9, σχόλιο: «et individuum suum est bonitas pura» = και η ατομικότητα της πρώτης αιτίας είναι καθαρή αγαθότητα).

Αλλά όταν λέμε ότι ο Θεός είναι μόνο Είναι, [15] δεν πρέπει να πέσουμε στην πλάνη εκείνων, που ισχυρίστηκαν ότι ο Θεός είναι εκείνο το γενικό Είναι, μέσω του οποίου υπάρχει οποιοδήποτε πράγμα κατά τη μορφή. Διότι αυτό το Είναι που είναι ο Θεός, έχει μια τέτοια υφή, ώστε σ' αυτό δεν μπορεί να γίνει καμιά προσθήκη. Γι' αυτό και ακριβώς μέσω της καθαρότητάς του [20] είναι ένα Είναι διακρινόμενο από κάθε Είναι. Εξαιτίας τούτου λέγεται μέσα στον σχολιασμό της 9ης πρότασης του βιβλίου *Περί των αιτίων*, ότι η εξατομίκευση της πρώτης αιτίας, η οποία είναι μόνο Είναι, συμβαίνει μέσω της καθαρής αγαθότητάς της. Αλλά το κοινό Είναι δεν συμπεριλαμβάνει μέσα στην έννοιά του καμιά [25] προσθήκη, κι όμως δεν συμπεριλαμβάνει μέσα στην έννοιά του κανένα αποκλεισμό μιας προσθήκης· διότι εάν συνέβαινε αυτό, δεν θα μπορούσε να βοηθεί τίποτα στο οποίο θα προσετίθετο κάτι πέρα από το Είναι του⁹¹.

Παρόμοια, μολονότι ο Θεός είναι μόνο Είναι, [30] δεν μπορούν να του λείπουν οι υπόλοιπες τελειότητες κι εξαιρετικότητες. Αντίθετα αυτός έχει όλες τις τελειότητες που υπάρχουν μέσα σε όλα τα γένη· εξαιτίας τούτου αυτός ονομάζεται το απόλυτα τέλειο, όπως λένε ο Φιλόσοφος και ο Σχολιαστής στο 5ο βιβλίο της *Μεταφυσικής*. Αλλά [35] έχει αυτές τις τελειότητες με ένα πιο

Τι συμβαίνει τώρα με το «κοινό Είναι» (V 24-5: esse ... commune), δηλαδή με το Είναι όλων των μη-θεϊκών όντων; Ο Ακινάτης διαπιστώνει ότι μολονότι αυτά τα όντα, είτε ως υλικά είτε ως άυλα, δεν περιέχουν ένα αμιγές Είναι, για να νοήσουμε το Είναι τους οφείλουμε να το απομονώσουμε από κάθε προσθήκη. Μέσα στην έννοια του Είναι αυτών των όντων δεν συμπεριλαμβάνονται λοιπόν οι υλικές ή άυλες προσθήκες. Αλλά ούτε και αποκλείονται, διότι μόνο με την επισύναψή τους καθίστανται νοητά τα υλικά και άυλα όντα. Αντίθετα η έννοια του θεϊκού Είναι αποκλείει κάθε περαιτέρω προσθήκη. Αναμοχλεύοντας αυτό το πρόβλημα σε ένα μεταγενέστερο έργο του γράφει με οξυδέρκεια ο Ακινάτης (*Summa contra gentiles* I, κεφ. 26): «Και ακριβώς από το ότι το θεϊκό Είναι δεν επιδέχεται ούτε μπορεί να δεχθεί μια προσθήκη, μπορεί με αυστηρότητα να συμπεραθεί ότι ο Θεός δεν είναι το καθολικό αλλά το επιμέρους Είναι· διότι ακριβώς μέσω τούτου διαφέρει το Είναι του από όλα τα άλλα όντα: επειδή σ' αυτό δεν μπορεί να προστεθεί τίποτα.»

bus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex: sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere [40] operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet.

(b) Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse [45] quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis; sed natura vel quiditas earum est absoluta, non recepta in [50] aliqua materia. Et ideo dicitur in libro De causis quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius: sunt enim finitae quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt; non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad [55] capacitatem alicuius materiae recipientis eas. Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una

92. Μήπως ο θεός είναι λιγότερο τέλειος από τα υπόλοιπα όντα, εφόσον αυτός διαθέτει μόνο ύπαρξη ενώ τα υπόλοιπα όντα διαθέτουν και κάτι πρόσθετο; Ο Ακινάτης όχι μόνο δίνει αρνητική απάντηση σ' αυτό το ερώτημα, αλλά και παραπέμπει στον Αριστοτέλη (*Μεταφυσικά* Δ 16, 1021b 30-33) και στον Αβερρόδη (*In Metaphys.* V, σχόλιο 21), οι οποίοι κάνουν λόγο για ένα καθ' εαυτό τέλειον. Μολονότι ο θεός είναι κατά τον Ακινάτη «μόνο Είναι» (V 30: esse tantum) και «απλό Είναι» (V 39: esse ... simplex), έχει τις τελειότητες κι εξαιρετικότητες όλων των άλλων όντων σε υπέρτερο βαθμό, διότι τις κατέχει ενοποιημένες

εξέχοντα τρόπο από όσο όλα τα πράγματα, διότι αυτές είναι μέσα του ένα, ενώ μέσα στα υπόλοιπα πράγματα διαφοροποιούνται. Και τούτο είναι έτσι, επειδή όλες εκείνες οι τελειότητες του αρμόζουν σύμφωνα με το απλό Είναι του: Όπως εάν κάποιος μέσω μιας μοναδικής ιδιότητας μπορούσε να παραγάγει τις δραστηριότητες όλων των ιδιοτήτων, [40] θα είχε όλες τις ιδιότητες μέσα σ' εκείνη τη μία ιδιότητα, έτσι κι ο Θεός μέσα σ' αυτό τούτο το Είναι του έχει όλες τις τελειότητες⁹².

(b) Κατά ένα δεύτερο τρόπο βρίσκεται η ουσία μέσα στις δημιουργημένες πνευματικές υποστάσεις, μέσα στις οποίες το Είναι διαφέρει [45] από την ουσία τους, μολονότι η ουσία τους είναι χωρίς ύλη. Άρα το Είναι τους δεν είναι απόλυτο αλλά δανεισμένο, και γι' αυτό είναι πεπερασμένο και περιορισμένο στη δεκτική ικανότητα της δεχόμενης φύσης. Αλλά η φύση τους ή το τι-Είναι τους είναι απόλυτα, διότι δεν έχουν γίνει δεκτά μέσα [50] σε μια ύλη. Γι' αυτό λέγεται στο βιβλίο *Περί των αιτίων* ότι τα πνεύματα είναι προς τα κάτω απεριόριστα και προς τα επάνω περιορισμένα· είναι δηλαδή περιορισμένα όσον αφορά το Είναι τους, το οποίο δέχονται από κάτι ανώτερο, αλλά προς τα κάτω δεν περιορίζονται, διότι οι μορφές τους δεν [55] περιορίζονται στη δεκτική ικανότητα μιας ύλης που τις δέχεται. Γι' αυτό σε τέτοιες υποστάσεις δεν λαμβάνει χώρα καμιά πληθώρα ατόμων μέσα σε ένα και το αυτό είδος, όπως ειπώθηκε, εκτός από

σε μια ενότητα, ενώ στα υπόλοιπα όντα αυτές είναι διασκορπισμένες. Στο θεϊκό Είναι ο Ακινάτης βλέπει εκείνη τη «μοναδική ποιότητα» που αποτελεί την αιτία της ύπαρξης όλων των άλλων «ποιότητων» (qualitatum· μεταφράζω: «ιδιοτήτων») και σαν τέτοια υπερέχει τούτων. Ως μεθύτερα και παράγωγα προϊόντα της θεϊκής δημιουργίας όλα τα από θεού δημιουργημένα όντα κατ' ανάγκην μειονεκτούν σε σχέση προς αυτόν. Το ένα και μοναδικό θεϊκό Είναι αποτελεί λοιπόν την ανώτατη τελειότητα.

specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus cui unitur.

Et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter [60] dependeat, quantum ad sui incohesionem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore cuius est actus; non tamen oportet ut subtracto corpore individuatio pereat, quia cum habeat esse absolutum ex quo acquisitum est sibi [65] esse individuatum, ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuatum. Et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore quantum ad sui principium, sed non [70] quantum ad sui finem.

Et quia in istis substantiis quiditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento; et propter hoc invenitur in eis

93. Εδώ γίνεται λόγος για ένα δεύτερο τρόπο, κατά τον οποίο υφίσταται η ουσία: Πρόκειται για την ουσία της ψυχής και των αγγελικών πνευμάτων. Αυτές οι υποστάσεις είναι άυλες όπως και ο θεός, αλλά το Είναι τους δεν ταυτίζεται με την ουσία τους: αυτές αποτελούνται από Είναι (= ύπαρξη) και μορφή (= ουσία), όπως δείχτηκε παραπάνω (IV 121-6 και σημ. 80). Ο Ακινάτης αναφέρει επιπλέον ότι αυτές οι υποστάσεις δεν έχουν το απόλυτο Είναι που ιδιάζει στον θεό, διότι αυτές έχουν παραλάβει και άρα δεχθεί το Είναι τους από τη θείκη δημιουργική δραστηριότητα. Από άλλη άποψη ιδωμένο το Είναι τους μπορεί να χαρακτηριστεί «απόλυτο», εφόσον είναι *λυμένο* από την ύλη, δηλαδή αμιγές και όχι σύνθετο.

Ο Ακινάτης επικυρώνει αυτή τη διπλή θεώρηση με μια διατύπωση του νεοπλατωνικού βιβλίου *Περί των αιτίων*, όπου στο σχόλιο της 16ης θέσης λέγεται: «Και μάλιστα η αρετή τούτου [ενν. του πνεύματος] δεν έχει φτιαχτεί απεριόριστη παρά μόνο προς τα κάτω, όχι προς τα επάνω» (= Et virtus quidem eius <intelligentiae> non est facta infinita nisi inferius, non superius). Αυτή η διατύπωση επεξηγείται από τον Ακινάτη ως εξής: «προς τα επάνω», δηλαδή σε σχέση προς τον θεό, η ψυχή και τα αγγελικά πνεύματα δεν είναι απέραντα, διότι δέχονται το Είναι τους από θεού και άρα δεν είναι αυθύπαρκτα αλλά περιοριζόμενα από τη θείκη δημιουργική ενέργεια. «Προς τα κάτω» όμως, δηλαδή σε σχέση προς τα σύνθετα όντα, η ψυχή και τα αγγελικά πνεύματα είναι απέραντα, διότι ως αμιγείς μορφές δεν υπόκεινται στους υλικούς περιορισμούς.

Ένα επιπλέον χαρακτηριστικό της ουσίας αυτών των υποστάσεων είναι ότι αυτές δεν διαφοροποιούνται σε ένα πλήθος ατόμων, το οποίο θα μπορούσε να υπαχθεί στο ίδιο είδος, αλλά κάθε άτομο αποτελεί ένα ξεχωριστό είδος, όπως ειπώθηκε παραπάνω (IV 84-89), με μόνη εξαίρεση την ανθρώπινη ψυχή, η οποία ενώνεται με το σώμα, που είναι κάτι υλικό, καθίσταται κάτι σύνθετο με τούτο

την περίπτωση της ανθρώπινης ψυχής εξαιτίας του σώματος, με το οποίο αυτή ενώνεται⁹³.

Η εξατομίκευση της ανθρώπινης ψυχής εξαρτάται από το σώμα ευκαιριακά [60], δηλαδή όσον αφορά το ξεκίνημα της εξατομίκευσης, επειδή η ανθρώπινη ψυχή λαμβάνει το εξατομικευμένο Είναι μόνο μέσα στο σώμα, του οποίου αυτή είναι η ενεργητικότητα. Εντούτοις δεν είναι αναγκαίο να χαθεί η εξατομίκευση μετά την απομάκρυνση του σώματος. Διότι αφού η ανθρώπινη ψυχή έχει ένα Είναι ανεξάρτητο [από το σώμα], όταν αποκτήσει το [65] εξατομικευμένο Είναι εξαιτίας του γεγονότος, ότι αυτή καθίσταται η μορφή αυτού του σώματος, εκείνο το Είναι παραμένει εξακολουθητικά εξατομικευμένο. Γι' αυτό λέει ο Αβικέννα ότι η εξατομίκευση των ψυχών και ο πολλαπλασιασμός τους εξαρτάται από το σώμα όσον αφορά το ξεκίνημά τους, όχι όμως [70] όσον αφορά το τέλος τους⁹⁴.

Επειδή σ' εκείνες τις υποστάσεις το τι-Είναι δεν ταυτίζεται με το Είναι, γι' αυτό εκείνες μπορούν να ταξινομηθούν κάτω από ένα γένος. Κι εξαιτίας τούτου σ' αυτές τις υποστάσεις λαμβάνουν

(δες παραπάνω, IV 185-189) και άρα ιδωμένη σαν τέτοια η ανθρώπινη ψυχή εξατομικεύεται.

94. Με ποιον τρόπο εξατομικεύεται η ανθρώπινη ψυχή; Αυτό το συμβάν, που σημαδεύει μια εξάρτηση της ψυχής από το ανθρώπινο σώμα, συμπίπτει με τη γέννηση ενός ανθρώπου. Αυτό όμως σημαίνει ότι η εξατομίκευση δεν αφορά την ουσία της ψυχής, αλλά γίνεται «ευκαιριακά» (V 60: occasionaliter), δηλαδή με την ευκαιρία της γέννησης, οπότε η ψυχή ενεργοποιεί μια δυνατότητα που καιροφυλακτεί μέσα στην άψυχη ύλη. Ιδωμένη κατ' ουσίαν η ανθρώπινη ψυχή «έχει ένα Είναι ανεξάρτητο» από το σώμα, πράγμα που ειπώθηκε ήδη στο 4ο κεφάλαιο (δες IV 189-192). Με την ευκαιρία της γέννησης ενός ανθρώπου, προσδιορισμένου από τους τάδε γονείς και τα τάδε γονίδια, η ψυχή ως μορφή διαμορφώνει το τάδε σώμα και με αυτό το συγκεκριμένο νόημα το Είναι της εξατομικεύεται. Κι ενώ η εξατομίκευση παραμένει, έστω και αν το σώμα φθαρεί και νεκρωθεί, η ψυχή διατηρεί και μετά τη νέκρωση την ανεξαρτησία και άρα την απόλυτη (= ακαλλαγμένη από ύλη) ύπαρξή της. Ο Ακινάτης επικυρώνει την πεποίθησή του ότι η ψυχή δεν εξαρτάται από το σώμα όταν αυτό νεκρώνεται, με ένα χωρίο του Αβικέννα (*De anima* V, κεφ. 3) που διαβεβαιώνει ότι «ώστερα οι ψυχές αναμφίβολα διαχωρίζονται από τα σώματα» και ότι (όπ.π. κεφ. 4) «η ψυχή δεν παύει να υπάρχει».

genus et species et differentia, quamvis earum differentiae [75] propriae nobis occultae sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt; unde significantur per differentias accidentales quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes [80] ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias a nobis significari possunt.

Hoc tamen sciendum est, quod non eodem modo [85] sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis sensibilibus: quia in substantiis sensibilibus genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale in ipsa; unde dicit Avicenna in principio [90] libri sui De anima quod forma, in rebus compositis ex materia et forma, «est differentia simplex eius quod constituitur ex illa»: non autem ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentiae, ut idem dicit in sua Metaphysica; et [95] dicitur talis differentia esse differentia sim-

95. Κατά πόσο μπορούν οι ανθρώπινες ψυχές και τα αγγελικά πνεύματα να ορισθούν μέσω των λογικών εννοιών: είδος - γένος - ειδοποιός διαφορά; Διαπιστώσαμε ότι αυτές οι υποστάσεις έχουν και ουσία (= μορφή) και ύπαρξη (= Είναι)· ως σύνθετες από αυτά τα δύο συνθετικά διασκορπίζονται σε μια πληθώρα ατομικών υπάρξεων και άρα μπορούν να κατανεμηθούν σε είδη και να υπαχθούν σε ένα γένος (κατ' αντιδιαστολή προς τον θεό, δες παραπάνω V 8-14). Άλλο πράγμα είναι όμως το ότι σ' αυτές τις υποστάσεις υπάρχουν είδη, γένη και ειδοποιοί διαφορές, και άλλο το τι γνωρίζουμε *εμείς* γι' αυτές τις λογικές τους έννοιες. Ο Ακινάτης αρνείται ότι γνωρίζουμε τις ουσιώδεις ειδοποιούς διαφορές τους, προφανώς επειδή δεν έχουμε καμιά εμπειρία τους: ούτε εξωτερική (= αισθητηριακή) ούτε εσωτερική, νοητική. (Ας προσεχτεί η κάπως περίπλοκη ορολογία αυτής της παραγράφου: Οι ουσιώδεις διαφορές: differentiae essentiales ή differentiae propriae είναι οι ειδοποιοί διαφορές, ενώ οι επουσιώδεις ή κατά συμβεβηκός διαφορές: differentiae accidentales είναι τα ουσιώδη συμβεβηκότα των ειδών: accidentia propria). Με αυτή την ευκαιρία διαπιστώνει βαθυστόχαστα ότι αγνοούμε τις ουσιώδεις ειδοποιούς διαφορές ακόμα και των αισθητών όντων, και αρκούμαστε να σημάνουμε τις *επουσιώδεις* διαφορές τους. Θέλει να πει το εξής: Ακόμα και στα πιο χειροπιαστά όντα συλλαμβάνουμε τις διαφορές που προκύπτουν ως *αποτελέσματα* της θεικής δημιουργικής αιτίας, άρα η αιτία

χώρα το γένος, το είδος και η ειδοποιός διαφορά, μολονότι οι ουσιώδεις ειδοποιοί διαφορές τους [75] είναι από εμάς κρυμμένες. Διότι στα αισθητά πράγματα οι ουσιώδεις ειδοποιοί διαφορές είναι επίσης άγνωστες. Γι' αυτό τούτα σημαίνονται μέσω κατά συμβεβηκός [= επουσιωδών] διαφορών, οι οποίες προέρχονται από τις ουσιώδεις, έτσι όπως η αιτία σημαίνεται μέσω του αποτελέσματός της. Έτσι π.χ. αναφέρεται το δόποδο [80] ως ειδοποιός διαφορά του ανθρώπου. Αλλά τα ίδια τα συμβεβηκότα των μη υλικών υποστάσεων μάς είναι άγνωστα, γι' αυτό και δεν μπορούμε να σημάνουμε τις ειδοποιούς διαφορές τους ούτε μέσω αυτών των ίδιων ούτε μέσω των κατά συμβεβηκός διαφορών⁹⁵.

Πρέπει όμως να ξέρουμε ότι [85] το γένος και η ειδοποιός διαφορά σ' εκείνες τις υποστάσεις και στις αισθητές υποστάσεις το γένος συνάγεται από το υλικό στοιχείο μέσα σ' ένα πράγμα, ενώ η ειδοποιός διαφορά από το μορφικό στοιχείο μέσα του. Γι' αυτό ο Αβικέννα στην αρχή [90] του βιβλίου του *Περί ψυχής* λέει ότι στα από ύλη και μορφή σύνθετα πράγματα η μορφή «είναι μια απλή ειδοποιός διαφορά εκείνου, το οποίο συνίσταται απ' αυτήν»: όχι όμως με το νόημα ότι η ίδια η μορφή είναι η ειδοποιός διαφορά, αλλά η μορφή είναι η αιτία της ειδοποιού διαφοράς, όπως ο ίδιος [ο Αβικέννα] λέει στη *Μεταφυσική* του. Και [95] μια τέτοια διαφορά λέγεται απλή διαφορά, επειδή συ-

παραμένει άγνωστη. Έτσι π.χ. για το πλησιέστερο αισθητό όν, που είναι ο άνθρωπος, λέμε ότι διαφέρει από τα άλλα ζώα κατά το ότι είναι δόποδο, μολονότι δεν μπορούμε να αναχθούμε στην αιτία αυτού του συμβάντος. Και η αιτία δεν είναι φυσική ή ιστορική – το ότι ο άνθρωπος στάθηκε στα δυο του πόδια ως homo erectus για να χρησιμοποιεί αλλιώς τα χέρια του –, αλλά κατά τον Ακινάτη θεολογική, αφού προέρχεται από τον θεό. Καλύτερο είναι βέβαια, όταν ως τέτοια ειδοποιός διαφορά αναφέρεται η λογική ικανότητα (ratio), η οποία είναι ουσιώδης διαφορά (differentia propria), διότι εξαιτίας της ο άνθρωπος στάθηκε στα δύο του πόδια και φάνηκε να διαφοροποιείται ουσιαστικά από τα υπόλοιπα ζώα.

Εάν στην περίπτωση των αισθητών όντων ψηλαφούμε τα συμβάντα κι έτσι τουλάχιστον διαπιστώνουμε τις κατά συμβεβηκός διαφορές τους, στην περίπτωση των μη υλικών όντων δεν γνωρίζουμε ούτε καν τα συμβεβηκότα, άρα έχουμε πλήρη άγνοια τόσο της ουσιώδους όσο και της επουσιώδους ειδοποιού διαφοράς.

plex, quia sumitur ab eo quod est pars quiditatis rei, scilicet a forma.

Cum autem substantiae immateriales sint simplices quiditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quiditatis, [100] sed a tota quiditate; et ideo in principio De anima dicit Avicenna quod «differentiam simplicem non habent nisi species quarum essentiae sunt compositae ex materia et forma».

Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur [105] genus, modo tamen differenti; una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis, secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod [110] consequitur illas in quantum sunt immateriales, sumitur in eis genus, sicut est intellectualitas vel aliquid huiusmodi; ab eo autem quod consequitur in eis gradum perfectionis, sumitur in eis differentia nobis tamen ignota.

96. Εδώ διαπιστώνεται μια ακόμα δυσκολία ορισμού της ψυχής και των πνευμάτων: Όταν ορίζονται οι αισθητές (= σύνθετες) υποστάσεις, τόσο το γένος όσο και η ειδοποιός διαφορά συνάγονται από κάποια μέρη αυτών των υποστάσεων· το γένος συνάγεται από το υλικό στοιχείο, η ειδοποιός διαφορά από το μορφικό στοιχείο. Αλλά η ψυχή και τα πνεύματα ως απλές υποστάσεις δεν έχουν μέρος. Είναι λοιπόν φανερό ότι ένας ορισμός αυτών των υποστάσεων μέσω του γένους και της ειδοποιού διαφοράς είναι κάτι αδύνατο.

Για να επικυρώσει αυτή τη δυσκολία ο Ακινάτης ανατρέχει στα κείμενα του Αβικέννα, όπου η μορφή χαρακτηρίζεται «απλή ειδοποιός διαφορά» (δες Αβικέννα *Περί ψυχής* I, κεφάλαιο 1) και διευκρινίζεται ότι η ειδοποιός διαφορά δεν ταυτίζεται με τη μορφή αλλά ταυτίζεται με εκείνο το απλό μέρος της σύνθετης υπόστασης που είναι η μορφή (δες Αβικέννα *Μεταφυσική* V, κεφάλαιο 6, όπου η μορφή ορίζεται ως διαμορφωτική αιτία της ειδοποιού διαφοράς).

97. Πώς μπορεί να ξεπεραστεί αυτή η δυσκολία; Αφού η ειδοποιός διαφορά δεν μπορεί να συναχθεί από ένα μέρος της ουσίας της απλής υπόστασης, θα πρέπει να συναχθεί από ολόκληρη την ουσία αυτής της υπόστασης.

Το χωρίο του Αβικέννα (*Περί ψυχής* I, κεφάλαιο 1) που παρατίθεται, επικυρώνει τη διαπίστωση ότι μόνο στις σύνθετες υποστάσεις μπορεί η ειδοποιός διαφορά να εκληφθεί ως «απλή», δηλαδή ως απλό μέρος τους. Αλλά ο Ακινάτης το διερμηνεύει με το νόημα ότι η ειδοποιός διαφορά μπορεί να

νάγεται από ένα μέρος του τι-Είναι ενός πράγματος, δηλαδή από τη μορφή⁹⁶.

Αλλ' αφού οι μη υλικές υποστάσεις είναι απλά τι-Είναι, στην περίπτωση τους δεν μπορεί η ειδοποιός διαφορά να συναχθεί από ένα μέρος του τι-Είναι, [100] αλλά συνάγεται από ολόκληρο το τι-Είναι. Γι' αυτό λέει ο Αβικέννα στην αρχή του *Περί ψυχής* ότι «μια απλή διαφορά έχουν μόνο εκείνα τα είδη, των οποίων οι ουσίες έχουν συντεθεί από ύλη και μορφή»⁹⁷.

Παρόμοια και το γένος στις μη-υλικές υποστάσεις συνάγεται από ολόκληρη την ουσία, [105] αλλά με διαφορετικό τρόπο. Διότι μια χωριστή [= ελεύθερη από ύλη] υπόσταση συμφωνεί με την άλλη ως προς τη μη-υλικότητα, αλλ' αυτές διαφέρουν μεταξύ τους ως προς το βαθμό της τελειότητας βάσει της απόστασης από τη δυνατότητα και βάσει της εγγύτητας στην καθαρή ενεργητικότητα. Γι' αυτό σ' εκείνες τις υποστάσεις το γένος συνάγεται απ' αυτό που [110] συνοδεύει τη μη-υλικότητά τους, όπως είναι η πνευματικότητα ή κάτι παρόμοιο. Ενώ απ' αυτό που σ' εκείνες συνοδεύει τον βαθμό της τελειότητας, συνάγεται η ειδοποιός διαφορά, μολονότι αυτή είναι άγνωστη σ' εμάς⁹⁸.

συναχθεί από κάτι «απλό», έστω και αν αυτό είναι ολόκληρη η ουσία της απλής υπόστασης.

98. Όχι μόνο η ειδοποιός διαφορά (όπως είδαμε παραπάνω), αλλά και το γένος θα πρέπει να συναχθεί από ολόκληρη την ουσία της απλής υπόστασης. Εάν όμως είναι έτσι, τότε πώς είναι δυνατό να συνάγονται δυο διαφορετικές λογικές έννοιες από μία και την αυτή ουσία; Ο Ακινάτης διαβλέπει ότι καθεμία από τις δύο λογικές έννοιες συνάγεται κατά διαφορετικό τρόπο: Το γένος συνάγεται από αυτό που είναι κοινό (= ανήκει γενικά) σε όλες τις απλές υποστάσεις: από τη μη-υλικότητά τους· διότι όλες αυτές οι υποστάσεις είναι μη-υλικές. (Ήδη ο Αριστοτέλης στη *Μεταφυσική* I 10, 1058b 26-29, έχει διαπιστώσει ότι τα φθαρτά όντα ανήκουν σε διαφορετικό γένος από τα άφθαρτα· το γένος των άφθαρτων – δηλαδή μη-υλικών όντων – προσδιορίζεται έτσι μέσα στην αντίθεσή του προς το γένος των υλικών όντων.) Αλλά μερικές είναι πιο τέλειες ή πιο ατελείς, μερικές πιο κοντά στη δυνατότητα ή πιο κοντά στην ενεργητικότητα, μερικές πιο πνευματικές ή λιγότερο πνευματικές· η ειδοποιός διαφορά τους εξαρτάται λοιπόν από τον εκάστοτε βαθμό της τελειότητάς τους και της εγγυτήτάς τους στον θεό. Μόνο που αυτή η διαφορά μάς είναι άγνωστη.

Nec oportet has [115] differentias esse accidentales, quia sunt secundum maiorem et minorem perfectionem quae non diversificant speciem. Gradus enim perfectionis in recipiendo eandem formam non diversificat speciem, sicut albius et minus album in [120] participando eiusdem rationis albedinem; sed diversus gradus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis speciem diversificat, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia, per quaedam quae sunt media inter animalia et plantas, secundum [125] Philosophum in VII libro De animalibus.

Nec iterum est necessarium ut divisio intellectualium substantiarum sit semper per duas differentias veras: quia hoc impossibile est in omnibus rebus accidere, ut Philosophus dicit in XI De animalibus. [130]

(c) Tertio modo invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter hoc quod ab alio esse habent, et iterum natura vel quidditas earum est recepta in materia signata. Et ideo [135] sunt finitae et

99. Εδώ τίθεται το ερώτημα: Μήπως οι άγνωστες σ' εμάς ειδοποιόι διαφορές των απλών υποστάσεων είναι κατά συμβεβηκός (differentiae accidentales), δηλαδή επουσιώδεις; Ο Ακινάτης αρνείται αυτή την εικασία, εξηγώντας ότι τέτοιες επουσιώδεις διαφορές υφίστανται μόνο ανάμεσα στους βαθμούς έντασης, με τους οποίους μία και η αυτή μορφή προσλαμβάνεται μέσα σε μια ύλη· κάτι τέτοιο συμβαίνει ασφαλώς στις σύνθετες υποστάσεις, οπότε δεν λαμβάνει χώρα μια διαφοροποίηση των ειδών. Αλλά στις μη-υλικές υποστάσεις πρόκειται για βαθμούς τελειότητας διαφορετικών μορφών, από τις οποίες κάθε μια είναι και μια απλή υπόσταση — άρα αυτοί οι βαθμοί οδηγούν σε διαφορετικά είδη και οι ειδοποιόι διαφορές είναι ουσιώδεις. Ωστόσο κάποιοι παράλληλοι βαθμοί τελειότητας φανερώνονται και μέσα στη φύση, νοούμενοι ως βαθμοί διαφορετικής συμμετοχής στο τέλειο. Τέτοια είναι η αριστοτελική ιεράρχηση των υλικών όντων, που ξεκινά από τα φυτά, προχωρεί στα ζώα και φθάνει έως τον άνθρωπο: Τα όντα είναι τόσο ανώτερα, όσο περισσότερο συμμετέχουν στη ζωή, στην αίσθηση και στην κίνηση (δες το 8ο και όχι το 7ο βιβλίο του αριστοτελικού κειμένου *Ιστορίαι περί ζώων*, κεφ. 1, 588b 4-12· η λατινική μετάφραση που διέθετε ο Ακινάτης, συμπεριελάμβανε τα αριστοτελικά βιβλία: *Ιστορίαι περί ζώων*, *Περί ζώων μορφών* και *Περί ζώων γενέσεως* κάτω από τον γενικό τίτλο *De animalibus* = *Περί των ζώων*).

Αλλ' αυτές οι διαφορές δεν χρειάζεται [115] να είναι κατά συμβεβηκός, επειδή αφορούν μια μεγαλύτερη ή μικρότερη τελειότητα, η οποία δα δεν οδηγεί σε διαφορετικά είδη. Διότι μόνο ο βαθμός της τελειότητας κατά την πρόσληψη της ίδιας μορφής δεν διαφοροποιεί ένα είδος. Έτσι π.χ. το λευκότερο και το λιγότερο λευκό ως [120] συμμετέχοντα στη λευκότητα του ίδιου νοήματος [δεν διαφοροποιούν ένα είδος]. Αλλά ο διαφορετικός βαθμός τελειότητας στις μορφές ή στις φύσεις, στις οποίες λαμβάνει χώρα μια συμμετοχή, διαφοροποιεί το είδος. Έτσι π.χ. η φύση προχωρεί βαθμιαία από τα φυτά προς τα ζώα, μέσω κάποιων όντων που στέκονται ανάμεσα στα ζώα και στα φυτά, σύμφωνα [125] με τον Φιλόσοφο στο 7ο βιβλίο *Περί των ζώων* ⁹⁹.

Και ούτε είναι αναγκαίο να συμβαίνει η διαίρεση των πνευματικών υποστάσεων πάντα μέσω δύο αληθινών ειδοποιών διαφορών. Διότι είναι αδύνατο να συμβαίνει τούτο σε όλα τα πράγματα, όπως λέει ο Φιλόσοφος στο 11ο βιβλίο *Περί των ζώων*. [130] ¹⁰⁰

(c) Κατά έναν τρίτο τρόπο συναντάται η ουσία στις υποστάσεις που έχουν συντεθεί από ύλη και μορφή, μέσα στις οποίες αφενός το Είναι έχει γίνει δεκτό και είναι πεπερασμένο επειδή αυτές έχουν [δεχθεί] το Είναι από κάτι άλλο, αφετέρου και η φύση τους ή το τι-Είναι τους έχει προσληφθεί μέσα στη σημαινόμενη ύλη. Γι' αυτό [135] οι σύνθετες υποστάσεις είναι πεπερασμένες

100. Ο Ακινάτης υπαινίσσεται εδώ τη διαιρετική μέθοδο των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων, που συνίσταται στην αναζήτηση δύο αλληλοαποκλειόμενων χαρακτηριστικών που διαιρούν πλήρως το εκάστοτε γένος. Η διαιρετική μέθοδος ακολουθείται π.χ. στον πλατωνικό *Σοφιστή* και στην αριστοτελική *Μεταφυσική* Z 12. Ο Ακινάτης κάνει την υπόθεση ότι ίσως οι πνευματικές υποστάσεις δεν διαιρούνται πάντα «μέσω δύο αληθινών ειδοποιών διαφορών», δηλαδή λογικά αλληλοαποκλειόμενων. Αυτή τη δυνατότητα έχει διαβλέψει ο Αριστοτέλης στο *Περί ζώων μορφών* A 2, 642b 5-7. Πρόκειται ασφαλώς για μια κριτική παρατήρηση που αφορά το βεληνεκές της διαίρεσης ως μεθόδου, της οποίας οι αδυναμίες γίνονται εμφανείς όχι μόνο στην περιοχή των πνευματικών αλλά και των υλικών υποστάσεων.

superius et inferius; et in eis iam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuorum in una specie. Et in his qualiter se habeat essentia ad intentiones logicas supra dictum est. [140]

101. Εδώ εκτίθεται σύντομα ο τρίτος τρόπος, κατά τον οποίο υπάρχει η ουσία: Πρόκειται για την ουσία των σύνθετων υποστάσεων. Ο Ακινάτης δίνει έμφαση στον πεπερασμένο (V 133 και 136: finitum - finitae) χαρακτήρα αυτών των υποστάσεων, που οφείλεται αφενός στο ότι η ύπαρξη δεν τους ανήκει, αλλά τους έχει δοθεί από τον θεό, αφετέρου στο ότι η ουσία (= η μορφή τους) έχει προσληφθεί μέσα στη σημαίνόμενη ύλη και συμμερίζεται τη φθαρτότητά της. Αυτό σημαίνει ότι τόσο εξαιτίας της θεϊκής παρέμβασης όσο και εξαιτίας της υλικής

τόσο προς τα επάνω όσο και προς τα κάτω. Κι εξαιτίας του επιμερισμού της σημαίνουσας ύλης είναι σ' αυτές επιπλέον δυνατή μια πολλαπλή εμφάνιση ατόμων μέσα σε ένα είδος. Και πώς σ' αυτές τις υποστάσεις σχετίζεται η ουσία προς τις λογικές έννοιες, εξηγήθηκε παραπάνω. [140]¹⁰¹

φθαρτότητας οι σύνθετες υποστάσεις υπόκεινται σε περιορισμούς. Ένα επιπλέον χαρακτηριστικό της ουσίας τους είναι ο επιμερισμός της σε ατομικές περιπτώσεις, ο οποίος επιτυγχάνεται μέσω της σημαίνουσας ύλης ως αρχής της εξατομικευσης (δες παραπάνω, II 67-84 και σημ. 25-26, IV 79-83 και σημ. 76). Τέλος ο Ακινάτης παραπέμπει στο 3ο κεφάλαιο, όπου εξετάζεται λεπτομερειακά η σχέση της ουσίας (των σύνθετων υποστάσεων) προς τις λογικές έννοιες: γένος - είδος - ειδοποιός διαφορά.