

Οι πηγές μου: Κυρίως Spade και λιγότερο Koons και Λογοθέτης Ο Βοήθιος για τα Καθόλου

Στην καθημερινή μας εμπειρία ερχόμαστε σε επαφή μέσω των αισθήσεων με έναν τεράστιο αριθμό όντων – έμβιων, οργανικών, ανόργανων και τεχνητών – τα οποία διακρίνονται και κατατάσσονται σε επιμέρους κατηγορίες, τάξεις, είδη και γένη ανάλογα με τα χαρακτηριστικά που διαθέτουν. Σε γενικές γραμμές το φιλοσοφικό πρόβλημα των καθόλου μπορεί να συνοψισθεί στο εξής ερώτημα. Είναι οι γενικές αυτές κατηγορίες όντων (ή τουλάχιστον κάποιες από αυτές) ξεχωριστά όντα οι ίδιες ή απλώς αποτελούν επινοήσεις του νου; Φιλόσοφοι που δέχονται ότι εκτός από τα επιμέρους όντα, όπως είναι ο Πλάτωνας, ο David Bowie και το κομμάτι κιμωλίας που κρατώ, η πραγματικότητα περιλαμβάνει καθολικά όντα επίσης, όπως η ανθρωπότητα και η λευκότητα, ονομάζονται ρεαλιστές. Σύμφωνα με αυτήν τη μεταφυσική εικόνα τα επί μέρους (όντα) – πράγματα δηλαδή που δεν συναντώνται σε περισσότερα από ένα μέρος την ίδια στιγμή – αποτελούν “πραγματώσεις” πολλών διαφορετικών καθόλου (όντων). Η γενική ιδέα για την σχέση πραγμάτωσης των καθόλου και των επιμέρους εκφράζεται συχνά από μια πλειάδα μεταφορικών (και όχι πάντοτε εντελώς ισοδύναμων) τρόπων. Λέγεται ότι πολλά επιμέρους μοιράζονται το ίδιο καθόλου ή ότι το καθόλου είναι το κοινό χαρακτηριστικό διαφορετικών επιμέρους. Η λευκότητα έτσι είναι το κοινό χαρακτηριστικό όλων των λευκών πραγμάτων που την μοιράζονται. Σε αντίθεση με τα επιμέρους, τα καθόλου όντα φαίνεται – εάν η ρεαλιστική προσέγγιση υιοθετηθεί – ότι μπορούν να βρεθούν σε διαφορετικούς τόπους την ίδια χρονική στιγμή, στους τόπους δηλαδή που βρίσκονται τα επιμέρους που τα πραγματώνουν.

Εάν η μεταφυσική αυτή θεώρηση κριθεί φιλοσοφικά αδύναμη και μη συνεκτική ανοίγει ο δρόμος για την απόρριψη του ρεαλισμού και την αποδοχή της ιδέας ότι η πραγματικότητα περιλαμβάνει μόνο επιμέρους όντα. Κατά την εναλλακτική αυτή θεώρηση, που έχει ονομαστεί *Νομιναλισμός* οι καθολικές έννοιες είναι κενές περιεχομένου (δεν αντιστοιχούν σε πράγματα στον κόσμο) και αποτελούν απλές επινοήσεις του νου που ταξινομεί τα όντα.

Βοήθιου Σχόλιο στην Εισαγωγή του Πορφύριου

Στην εισαγωγή του ο Πορφύριος θέτει τρία ερωτήματα.

1. Υπάρχουν τα είδη και τα γένη ή απλώς αποτελούν προϊόντα της νοητικής μας δραστηριότητας
2. Εάν υπάρχουν είναι σωματικές ή ασώματες οντότητες;
3. Εάν υπάρχουν χωριστά από τα αισθητά ή εντός των αισθητών;

Η συζήτηση του Βοήθιου στα *Σχόλια* του ακολουθεί την μορφή που θα καθιερωθεί αργότερα στη σχολαστική σκέψη κατά την έκθεση διαφόρων θεμάτων. Εκτίθενται επιχειρήματα υπέρ και κατά μιας άποψης, και στη συνέχεια ο συγγραφέας διευθετεί το ζήτημα παρουσιάζοντας τη δική του άποψη.

Ο Βοήθιος ξεκινά τη συζήτησή του ορίζοντας ως ένα καθόλου ον αυτό που είναι “κοινό σε πολλά πράγματα” και στη συνέχεια αναπτύσσει ένα επιχείρημα εναντίον της ύπαρξης τέτοιων όντων. Το επιχείρημα έχει ως εξής:

(α) Αναγκαία προϋπόθεση για να υπάρχει κάτι είναι να διαθέτει ενότητα (θυμηθείτε την

Αυγουστίνεια αρχή)

(β) Αλλά αφού τα είδη και τα γένη είναι κοινά σε πολλά πράγματα, είναι διασπασμένα και άρα δεν διαθέτουν ενότητα.

Δεν μπορούν επομένως να υπάρχουν.

Ο Βοήθιος συμπληρώνει το επιχείρημά του εξηγώντας γιατί είναι προβληματικό να δεχτούμε ότι ένα καθόλου μπορεί να το μοιραζονται διαφορετικά επιμέρους. Ένα πράγμα χ , διατείνεται, μπορεί από κοινού να το μοιράζονται περισσότερα του ενός όντα $\psi...Z$ με έναν από τους ακόλουθους τρόπους:

(α) Με το να έχει το χ πολλά μέρη το κάθε ένα από τα οποία ανήκει σε ένα από τα $\psi...Z$ που συνολικά μοιράζονται το χ . Αλλά αυτός δεν μπορεί να είναι ο τρόπος με τον οποίο δύο κομμάτια κιμωλίας μοιράζονται τη λευκότητα. Τα κομμάτια κατέχουν την ιδιότητα της λευκότητας καθ' ολοκληρίαν και όχι εν μέρει.

(β) Με το να ανήκει το χ καθ' ολοκληρίαν αλλά διαδοχικά (σε διαφορετικούς χρόνους) στα $\chi...Z$. Προφανώς και αυτός ο τρόπος να διαφωτίσουμε το ζήτημα είναι εξίσου άστοχος.

(γ) Με το να έχει το χ κάποια εξωτερική σχέση με πολλά όντα ταυτοχρόνως όπως για παράδειγμα την ίδια θεατρική παράσταση μπορεί ταυτόχρονα να την παρακολουθούν πολλοί θεατές. Αλλά ούτε αυτός είναι ο τρόπος με το οποίο διαφορετικά όντα ανήκουν στο ίδιο είδος ή γένος. Τα καθόλου προσδιορίζουν σίγουρα τη μεταφυσική σύσταση των όντων που τα πραγματώνουν, μια θεατρική παράσταση με κανέναν τρόπο δεν υπεισέρχεται στη μεταφυσική περιγραφή των ανθρώπινων όντων που την παρακολουθούν.

Η συζήτηση δείχνει καθαρά ότι ο Βοήθιος πιστεύει ότι μια ικανοποιητική ρεαλιστική θεωρία για τα καθόλου για να περιγράψει τη σχέση πραγμάτωσης με διαισθητικά εύλογο τρόπο οφείλει να δείχνει πώς περισσότερα του ενός επί μέρους μπορούν να μοιράζονται ένα καθόλου (α) καθ' ολοκληρίαν (β) την ίδια στιγμή και (γ) με τρόπο ώστε το καθόλου να υπεισέρχεται στη μεταφυσική σύσταση του επί μέρους. Η δυσκολία να δοθεί μια τέτοια θεωρητική περιγραφή συνιστά από πρώτη άποψη ένα επιχείρημα κατά του ρεαλισμού.

Αντεπιχείρημα: Εάν τα είδη και τα γένη δεν υπάρχουν τότε οι έννοιες που αντιστοιχούν σε αυτές είναι κενές (λέει ο Βοήθιος) ή προϊόν σύμβασης (θα μπορούσαμε να προσθέσουμε εμείς). Αλλά τότε δεν είναι δυνατόν να εξασφαλιστεί η αντικειμενικότητα της γνώσης η οποία φαίνεται να προϋποθέτει την ύπαρξη ειδών και γενών (Φαίνεται για παράδειγμα ότι γνωρίζουμε ότι οι θαλάσσιοι ελέφαντες είναι θηλαστικά. Πώς όμως αυτό θα ήταν δυνατόν εάν ο όρος *θηλαστικό* είναι κενός; Η πρόταση θα ήταν τότε αυστηρά μιλώντας ψευδής και άρα δεν θα μπορούσε να γίνει αντικείμενο γνώσης.

Σημαντική παρατήρηση που επισημαίνεται από τον Spade και επιβεβαιώνεται από την παρούσα συζήτηση: Οι ρεαλιστές έχουν να αντιμετωπίσουν μεταφυσικές δυσκολίες ενώ τα προβλήματα που έχουν οι αντιρρεαλιστικές θεωρήσεις είναι γνωσιολογικού τύπου.

Η άποψη του Βοήθιου στο σχόλια του στον Πορφύριο

Η άποψη του ίδιου του Βοήθιου πρέπει να ήταν κάπως ασταθής. Στο έργο του μπορούμε να διακρίνουμε τρεις γραμμές επιχειρηματολογίας που θα επανεμφανισθούν και σε μεταγενέστερους στοχαστές. Από αυτές η περισσότερο επεξεργασμένη βρίσκεται στα σχόλια του για τον Πορφύριο. Επιγραμματικά η θέση που ο Βοήθιος αναπτύσσει στα σχόλια μπορεί να συνοψισθεί ως εξής: **Τα είδη και τα γένη βρίσκονται μόνο στα άτομα, ο ανθρώπινος νους όμως τα συλλαμβάνει ως καθόλου όντα.**

Σύμφωνα με αυτή την νομιναλιστικής εμπνεύσεως θέση τα γένη και τα είδη υπάρχουν όχι όμως ως καθόλου. Με δεδομένη την αντίληψη που ο Βοήθιος είχε για τα καθόλου αυτό σημαίνει ότι, για παράδειγμα, ο Πλάτωνας και ο Σωκράτης, αν και ορθολογικοί και η δύο, δεν μοιράζονται την ορθολογικότητα τους. Αντιθέτως ο Σωκράτης διαθέτει την ιδιωτική του ορθολογικότητα και ο Σωκράτης την δική του. Τα βιολογικά είδη ερμηνεύονται κάτω από την ίδιο θεωρητικό σχήμα. Στα θηλαστικά αν και παρουσιάζονται πολλές ομοιότητες μεταξύ τους, οι ομοιότητες αυτές δεν οφείλονται στο υποθετικό γεγονός ότι οι φορείς τους μοιράζονται κάτι (άρα ο Βοήθιος θα έλεγε ότι μόνο καταχρηστικά μπορούμε να μιλάμε για κοινά χαρακτηριστικά).

Από την άλλη μεριά στα σχόλια συχνά οι όροι γένους και είδους (ορθολογικότητα, “θηλαστικότητα” κ.ά) χρησιμοποιούνται με ένα διαφορετικό νόημα (επαναλαμβάνω: το βασικό τους νόημα είναι αυτό σύμφωνα με το οποίο τα γένη και τα είδη είναι ατομικές οντότητες που αν και είναι αριθμητικά διακριτές μοιάζουν πολύ μεταξύ τους – η ατομική ορθολογικότητα του Πλάτωνα και αυτή του Αριστοτέλη). Με τη δεύτερη αυτή χρήση των όρων ο Βοήθιος φαίνεται να εννοεί τις γενικές έννοιες γένους (ή είδους) γιατί θεωρεί ότι οι όροι αυτοί δηλώνουν απλώς τη “σκέψη που συγκροτείται από την ουσιώδη ομοιότητα πραγμάτων που δεν είναι ίδια στον αριθμό” [δηλαδή από την ομοιότητα των ατομικών ορθολογικότητων σχηματίζουμε την γενική έννοια της ορθολογικότητας]. Οι έννοιες αυτές, αν και είναι έννοιες που σχηματίζονται για να συμπεριλάβουν στο εύρος τους καθόλου όντα, δεν αντιστοιχούν σε τίποτε στη πραγματικότητα (αφού δεν υπάρχουν καθόλου όντα). Είναι απλά δημιουργήματα του ανθρώπινου νου. **Επομένως, οι καθολικοί όροι γένους και είδους φαίνεται να έχουν αμφίσημη χρήση στα σχόλια του Βοήθιου: Χρησιμοποιούνται έτσι για να δηλώσουν (α) ατομικές οντότητες γένους και είδους που ο νους συλλαμβάνει ως καθόλου όντα (β) Προϊόντα σκέψης, γενικές έννοιες δηλαδή που σχηματίζονται στη βάση της ομοιότητας των πραγμάτων.**

Ο Βοήθιος διακρίνει δύο τρόπους με τους οποίους μια έννοια που δεν αντιστοιχεί σε τίποτα μπορεί να σχηματιστεί: με σύνθεση και με διαίρεση. Η έννοια του Κενταύρου σχηματίζεται με τον πρώτο τρόπο συνδυάζοντας ιδέες σε μια σύνθεση που δεν διαθέτει πραγματικό αντίστοιχο. Τέτοιες έννοιες, κατά τον Βοήθιο αξίζουν να ονομάζονται “ψευδείς”. Έννοιες ωστόσο όπως αυτές της ανθρωπότητας, της θηλαστικότητας και της γεωμετρικής ευθείας, σχηματίζονται με *νοητική αφαίρεση*. Ο νους δηλαδή “εξάγει” ή αφαιρεί από ένα σύνολο επιμέρους όντων τις ομοιότητες τους και, αγνοώντας τις διαφορές τους, συγκροτεί τις έννοιες γένους. Οι έννοιες αυτές, αν και κενές, παρέχουν κατά τον Βοήθιο κάποια κριτήρια ορθότητας στο βαθμό που έχουν σχηματιστεί με τον σωστό τρόπο (χωρίς, για παράδειγμα, κατά τη διαδικασία αφαίρεσης να προστίθενται ιδέες που προέρχονται από άλλα αντικείμενα).

Ξεχάστε προς το παρόν πρόβλημα της ύπαρξης των καθόλου όντων και το πρόβλημα του τρόπου της ύπαρξης (αν βέβαια πράγματι υπάρχουν) των γενών και των ειδών (υπάρχουν ως καθόλου ή ως ατομικές οντότητες;) στον Βοήθιο. Ας δούμε τώρα τι ο Βοήθιος έχει να πει για την διαφορά των ειδών και των επιμέρους όντων που ανήκουν σε αυτά. Σύμφωνα με αυτόν (*Contra Eutychen*) η βασική διαφορά είναι η ακόλουθη. Τα επιμέρους όντα κάνουν δυνατή την ύπαρξη *συμβεβηκότων* (ιδιοτήτων δηλαδή που δεν είναι αναγκαίες για να είναι ένα όν αυτό που είναι – σκεφτείτε έναν άνθρωπο με ξανθά μαλλιά. Σίγουρα θα μπορούσε να είναι ο ίδιος άνθρωπος χωρίς να έχει ξανθά μαλλιά, δεν θα μπορούσε όμως να μην είναι θηλαστικό και να είναι ο ίδιος άνθρωπος, αφού τότε δεν θα ήταν καν άνθρωπος). Είναι με άλλα λόγια οι φορείς μέσω των οποίων τα συμβεβηκότα εκδηλώνονται. Αυτό στην ορολογία του Βοήθιου σημαίνει ότι τα επιμέρους είναι *ουσίες-υποστάσεις* (*substantiae*). Σε αντίθεση με τις υποστάσεις όμως, τα γένη και τα είδη δεν μπορούν να υποστηρίξουν συμβεβηκότα αφού θα ήταν παράλογο να πούμε ότι το είδος Άνθρωπος διαθέτει την ιδιότητα της “ξανθότητας” (στην ορολογία του Βοήθιου τα γένη και τα είδη ως καθόλου όντα, εξαιτίας αυτής ακριβώς της αδυναμίας τους, δεν είναι υποστάσεις αλλά απλές *ουσιώσεις-subsistentiae*).

Σε άλλα σημεία (στο *Περί της τριάδος* έργο του) Βοήθιος λέει ρητά ότι τα συμβεβηκότα εδράζονται στην ύλη και όχι στα γένη και στα είδη. Επομένως η άποψή του πρέπει να είναι ότι μόνο ένα ον που συντίθεται από ύλη μπορεί να διαθέτει ιδιότητες που δεν είναι αναγκαίες για να είναι το ον αυτό το ον (ή το είδος του όντος) που είναι (συμβεβηκότα δηλαδή). Ακολουθώντας τις ιδέες αυτές μπορούμε εύκολα να δούμε ότι κατά τον Βοήθιο αυτό που διακρίνει τα γένη και τα είδη από τη μια μεριά και τα επιμέρους αντικείμενα από την άλλη είναι η παρουσία της ύλης και των συμβεβηκότων στα επιμέρους όντα, αλλά όχι στα καθόλου.

Στο σημείο όμως του *Περί της τριάδος* που ο Βοήθιος μιλά για την ύλη ως φορέα συμβεβηκότων επιχειρεί να διακρίνει και μεταξύ εικόνων και μορφών. Στην ύλη βρίσκουμε αποτυπωμένες πολλές εικόνες ξεχωριστών μορφών. Οι μορφές αυτές είναι θεϊκές ιδέες που αποτυπώνονται ως εικόνες σε υλικά μέσα, σφραγίδες που αφήνουν τα ίχνη τους θεωρητικά άπειρες φορές. Σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση τα πραγματικά είδη και γένη είναι οι σφραγίδες. Έτσι από τις μορφές της σωματικότητας, της “ζωϊκότητας” και της ορθολογικότητας με την προσθήκη της ύλης και άλλων μορφών που λειτουργούν ως συμβεβηκότα δημιουργείται ένας άνθρωπος στον οποίο οι μορφές εμφανίζονται ως εικόνες. Η θεώρηση αυτή είναι πολύ πλατωνική και αντιτίθεται στον αριστοτελικό εμπνεύσεως νομιναλισμό των Σχολίων στον Πορφύριο. Πώς μπορεί η αλλαγή αυτή θεωρητικής στάσης να εξηγηθεί; Ο Spade επιχειρεί να την εξηγήσει με την υπόθεση ότι η άποψη των σχολίων δοκιμαστικά μόνο υιοθετείται προκειμένου η τελική θέση να είναι πιο πιστή στο αριστοτελικό πνεύμα (θυμηθείτε: η *Εισαγωγή* του Πορφύριου είναι εισαγωγή στις *Κατηγορίες* του Αριστοτέλη). Κατά την ερμηνεία αυτή ο Βοήθιος θα θεωρούσε την θέση των Σχολίων του στην καλύτερη περίπτωση ελλιπή εκλαμβάνοντας την ατομική ορθολογικότητα του Σωκράτη και αυτήν του Πλάτωνα ως τις εικόνες στις οποίες αποτυπώνεται η μορφή της ορθολογικότητας εν γένει. Η προσέγγιση αυτή είναι βέβαια πολύ πιο ρεαλιστική στο βαθμό που τα καθόλου θα μπορούσαν να ταυτιστούν με τα γένη/είδη-μορφές που υπάρχουν χωριστά από την ύλη. (Ωστόσο και πάλι υπάρχει το πρόβλημα του πώς οι μορφές αυτές είναι κοινές στις

πραγματώσεις τους με έναν μεταφυσικά ουσιαστικό τρόπο. Είναι λοιπόν αμφίβολο, δεδομένου του ορισμού που ο Βοήθιος δίνει στα καθόλου, εάν θα ήταν συνεπές προς τις θέσεις του να ταυτίσει τις πλατωνικές μορφές με τα καθόλου όντα). Γενικά θα ήταν συμβατό με όσα λέει Βοήθιος να περιγράψουμε τις διαφορές και τις ομοιότητες των απόψεών του στα Σχόλια και στις Θεολογικές πραγματείες επιγραμματικά ως εξής: (1) Σύμφωνα και με τις δύο απόψεις τα καθόλου δεν υπάρχουν (2) Σύμφωνα και με τις δύο απόψεις τα είδη και τα γένη υπάρχουν, αλλά ωστόσο (3) Σύμφωνα με τα σχόλια υπάρχουν μόνο ως ατομικές οντότητες στα επιμέρους όντα ενώ σύμφωνα με την άποψη του στις *Θεολογικές Πραγματείες* που μόλις εξετάσαμε υπάρχουν ως πλατωνικές μορφές χωριστά από τα όντα που τις εξεικονίζουν.

Στις *Θεολογικές Πραγματείες* μπορούμε όμως να βρούμε μία άλλη ιδέα που κατάλληλα αναπτυγμένη θα οδηγήσει αργότερα σε μια ρεαλιστική θεωρία η οποία πληροί τα κριτήρια που ο ίδιος ο Βοήθιος στα σχόλια του έθεσε ως αναγκαίους όρους για να χαρακτηριστεί κάποιο ον ως καθόλου. Για να περιγράψουμε την ιδέα αυτή ας προσέξουμε ότι σύμφωνα με την θέση του Βοήθιου στο *Περί τριάδος* που αναπτύξαμε λίγο πριν η διαφορά γενών/ειδών από τη μια μεριά και ατομικών όντων από την άλλη έγκειται στην παρουσία της ύλης στα δεύτερα. **Είναι λοιπόν η ύλη ο παράγοντας εκείνος που επιτρέπει την μετάβαση από το είδος στο άτομο και καθιστά το άτομο φορέα συμβεβηκότων.** Σύμφωνα με την καινούργια ιδέα που ο Βοήθιος με συντομία αναπτύσσει πάλι στο *Περί της τριάδος* έργο του είναι **τα συμβεβηκότα και όχι η ύλη που λειτουργούν ως εξατομικευτικοί παράγοντες.** Η ύλη πλέον δεν έχει κανένα θεωρητικό ρόλο να παίζει. Για να χρησιμοποιήσουμε ένα παράδειγμα, η μετάβαση από το είδος Άνθρωπος στο άτομο Σωκράτης μπορεί να περιγραφεί ως μια διαδικασία κατά την οποία στο είδος άνθρωπος προστίθενται σταδιακά όλο και ειδικότερα συμβεβηκότα (π.χ η φαλακρότητα και η γαμπρότητα της μύτης, η εντιμότητα και το ενδιαφέρον για τις θεωρητικές συζητήσεις κ.ά) μέχρι η μεταφυσική αυτή σύνθεση να αποκρυσταλλωθεί στον Σωκράτη όπως τον ξέρουμε. Η ιδέα αυτή αν και δεν είναι συμβατή με την εκπεφρασμένη θέση του Βοήθιου στο *Contra Eutychen* ότι οι ουσίες-υποστάσεις είναι ανεξάρτητες από τα συμβεβηκότα τους, επιτρέπει ωστόσο την ανάπτυξη μιας ρεαλιστικής θεωρίας που συνάδει με τον ορισμό του Βοήθιου για τα καθόλου. Και αυτό γιατί η ορθολογικότητα του Σωκράτη μπορεί πλέον να ταυτίζεται με την δική μου με τον τρόπο που απαιτεί ο ορισμός χωρίς βέβαια εγώ να ταυτίζομαι με τον Σωκράτη. Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη ο Σωκράτης και εγώ (καθώς και όλοι οι άλλοι άνθρωποι) αποτελούμαστε από **μη υλικά** μέρη (θυμηθείτε: η ύλη δεν παίζει κανένα ρόλο σε αυτήν τη θεωρία) κάποια από τα οποία είναι κοινά (π.χ η έμβια φύση μας και η ορθολογικότητα μας) και κάποια όχι (π.χ η φαλακρότητα). Αυτή η ιδέα της μεταφυσικής αλληλοεπικάλυψης των όντων θα έχει, όπως θα δούμε, μεγάλη επίδραση και θα υιοθετηθεί για κάποια περίοδο από τον Γουλιέλμο του Champeaux. Την συζητάμε εκτενέστερα λίγο πιο κάτω.

Σημείωση για την διαμάχη ρεαλισμού-νομιναλισμού τον δωδέκατο αιώνα

Βασικός εκπρόσωπος του ρεαλισμού στις αρχές του δωδέκατου αιώνα αναδεικνύεται ο Γουλιέλμος του Champeaux τις θέσεις του οποίου μαθαίνουμε κυρίως από τον μαθητή του και φιλοσοφικό του αντίπαλο Πέτρο Αβελάρδο. Εκπρόσωπος του νομιναλισμού κατά την ίδια περίοδο φαίνεται ο Ροσκελίνος (Roscelinus) συγγράμματα του οποίου δεν έχουν σωθεί και τις πληροφορίες για το πρόσωπό του τις αντλούμε από τον Άνσελμο, τον Αβελάρδο και τον Ιωάννη από το Salisbury. Ο τελευταίος που έζησε στα τέλη του δωδέκατου αιώνα μας πληροφορεί ότι κατά τον Ροσκελίνο τα “καθόλου” θεωρούνταν “απλά και μόνο ήχοι” (flatus vocis). Αυτό σημαίνει ότι για τον Ροσκελίνο οι γενικοί όροι που αποδίδονται ως κατηγορούμενα σε επιμέρους όντα δεν αναφέρονται σε καθόλου όντα με την έννοια που τα αντιλαμβάνονταν ο Βοήθιος. Εφαρμόζοντας τώρα ο Ροσκελίνος την νομιναλιστική του θεωρία στο δόγμα της αγίας τριάδας κατέληγε, όπως μαθαίνουμε από τον Άνσελμο, σε ένα είδος τριθεΐας. Γιατί αφού υπάρχουν για αυτόν μόνο τα επιμέρους όντα, έπεται ότι τα τρία πρόσωπα είναι τρία πράγματα, τρεις διακριτές ουσίες που απλώς συμφωνούν κατά την δύναμη και την βούληση.

Ο Ιωάννης από το Salisbury διακρίνει τον νομιναλισμό του Ροσκελίνου από αυτόν του πολύ σημαντικού στην μεσαιωνική φιλοσοφία μαθητή του Αβελάρδου. Αν και δεν ξέρουμε με βεβαιότητα τη θεωρία του Ροσκελίνου από τις πληροφορίες μας μπορούμε να εικάσουμε ότι για αυτόν οι καθολικοί όροι τους οποίους θεωρεί ως flatus vocis όχι μόνο δεν αναφέρονται σε καθόλου όντα αλλά ενδέχεται σε μερικές περιπτώσεις να στερούνται και σημασίας, να μη σημαίνουν δηλαδή απολύτως τίποτα. Αντιθέτα ο Αβελάρδος ισχυρίζεται ότι αν και οι λέξεις αυτές δεν δηλώνουν πράγματα στον κόσμο, διαθέτουν παρ'όλα αυτά νόημα. Τις φιλοσοφικές απόψεις του Αβελάρδου για αυτά τα ζητήματα τις γνωρίζουμε αναλυτικά από από το πρώτο μέρος του έργου του *Logica “Ingredientibus”* που θα μπορούσε να μεταφραστεί ως “Η Λογική με την πρώτη λέξη *Ingredientibus*”. Το πρώτο μέρος του έργου αυτού αποτελεί ερμηνεία και συζήτηση των *Σχολίων* του Βοήθιου στην *Εισαγωγή* του Πορφύριου.

Η θεωρία του Αβελάρδου

Για να προσεγγίσει το πρόβλημα ο Αβελάρδος παραπέμπει στο *Περί ερμηνείας* του Αριστοτέλη 17a37-40 στο οποίο ως *καθόλου* ορίζεται εκείνο “που από τη φύση του μπορεί να αποδίδεται ως κατηγορούμενο σε πολλά υποκείμενα”. Πρέπει εδώ να προσεχθεί ότι αυτός δεν είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Βοήθιος έθεσε το ζήτημα. Έχουμε δύο εκδοχές του προβλήματος των καθόλου στον Μεσαίωνα, την **οντολογική που εκπροσωπεί ο Βοήθιος (το καθόλου ον είναι εκείνο που μπορούν να το μοιράζονται καθ' ολοκληρίαν, την ίδια χρονική στιγμή και με ουσιώδη τρόπο περισσότερα του ενός ατομικά όντα) και την αριστοτελική στο Περί ερμηνείας που ακολουθεί και ο Αβελάρδος**. Επιλέγοντας την αριστοτελική εκδοχή μπορούμε να ρωτήσουμε τώρα τι είδους σχέση είναι η *κατηγορήση*. Τι είδους πράγματα κατηγορούνται; Πράγματα σε πράγματα ή λέξεις σε πράγματα; Ο Αβελάρδος θεωρεί ως

δεδομένο ότι υπάρχουν καθολικές λέξεις. Το ερώτημά του είναι εάν υπάρχουν επίσης καθόλου όντα. Η προσέγγισή του είναι καθαρά νομιναλιστική. Πιστεύει κατ' αρχήν ότι τα πράγματα δεν μπορούν να αποδοθούν ως κατηγορούμενα σε άλλα πράγματα. Και επειδή τα καθόλου κατηγορούνται, σύμφωνα με τον Αριστοτελικό ορισμό, σε επιμέρους, ο Αβελάρδος συμπέρανε ότι δεν είναι πράγματα, αλλά λέξεις. Έτσι, όταν λέμε ότι ο Σωκράτης είναι άνθρωπος, κατηγορούμε τη λέξη *άνθρωπος* στον Σωκράτη, με άλλα λόγια λέμε ότι το κατηγορήμα *είναι άνθρωπος* αληθεύει για τον Σωκράτη. Είναι ωστόσο χωρίς νόημα να πούμε ότι κάποιο πράγμα, η ανθρωπότητα, αληθεύει για τον Σωκράτη. Λέγοντας ωστόσο ότι είναι μόνο οι λέξεις που αποδίδονται ως κατηγορούμενα σε ατομικά όντα ο Αβελάρδος δεν αντιλαμβάνεται τις λέξεις ως ηχητικές μορφές (*Voces*) αλλά ως νοηματικά μέρη της γλώσσας (*Sermones*). Έτσι, αυτό που αποδίδεται ως κατηγορούμενο είναι μάλλον κάτι σαν τον νόημα του γλωσσικού σημείου, και φυσικά ο Αβελάρδος δεν μπορεί να θεωρήσει τα νοήματα αυτά ως πράγματα (σε αυτήν την περίπτωση θα επανέκαμπε στον ρεαλισμό). Τι είναι λοιπόν για τον Αβελάρδο το νόημα μιας καθολικής λέξης;

Για να απαντήσουμε στο ερώτημα ας δούμε πρώτα τι ο Αβελάρδος εννοεί με τον όρο *Σήμανση* (*Significatio*). Ακολουθώντας πάλι το *Περί ερμηνείας* ο Αβελάρδος λέει ότι ένα ρήμα σημαίνει αυτό που κανείς καταλαβαίνει με τη χρήση του, με άλλα λόγια σημαίνει αυτό που το ρήμα μας κάνει να σκεπτόμαστε όταν το ακούμε. Τι λοιπόν το άκουσμα μιας καθολικής λέξης μας κάνει να σκεπτόμαστε; Δεν μπορεί να σκεπτόμαστε ένα καθόλου όν, γιατί για τον Αβελάρδο τέτοια όντα δεν υπάρχουν. Και σίγουρα το άκουσμά της δεν μας κάνει να σκεπτόμαστε ένα ατομικό όν (όταν ακούω τη λέξη *Ζώο* ο νους μου δεν πάει σε κάποια από τις γάτες μου). Ούτε πάλι μας κάνει να σκεπτόμαστε όλα τα όντα τα οποία ανήκουν στην έκταση του όρου, γιατί στις περισσότερες περιπτώσεις δεν τα γνωρίζουμε (δεν γνωρίζω όλους τους σκύλους που υπάρχουνε ώστε να τους σκεφτώ όλους μαζί στο άκουσμα της λέξης *σκύλος*).

Μία καθολική λέξη δεν μπορεί επίσης να *ονομάζει* ένα ατομικό πράγμα (με την έννοια ότι αναφέρεται σε αυτό χωρίς κατ' ανάγκη να μας κάνει να το σκεπτόμαστε) γιατί πάλι (έχουμε υποθέσει ότι) δεν υπάρχει τίποτα για να ονομάσει. Φαίνεται λοιπόν ότι οι καθολικοί όροι δεν μπορούν να είναι *sermones*, μέρη της γλώσσας με σημασία, αλλά απλώς *flatus vocis* σύμφωνα με τη φράση του δασκάλου του Αβελάρδου Ροσκελίνου. Αυτό είναι ωστόσο ένα δυσάρεστο συμπέρασμα για τον Αβελάρδο που ήθελε να αποφύγει τις επιστημολογικές συνέπειες του ακραίου νομιναλισμού (υπονόμευση της αντικειμενικότητας της αλήθειας και εξάρτηση της πραγματικότητας από τον νου και τις γλωσσικές συμβάσεις).

Ο Αβελάρδος πρέπει επομένως να απαντήσει στο ερώτημα σχετικά με το νόημα των καθολικών όρων. Η θέση του είναι ότι το άκουσμα ενός τέτοιου όρου οδηγεί σε κάποια μορφή κατανόησης την οποία αντιλαμβάνεται ως τη σύλληψη μιας γενικής έννοιας, όχι όμως έννοιας κάποιου καθόλου όντος, αφού τέτοια όντα δεν υπάρχουν. Για να εξασφαλιστεί όμως η αντικειμενικότητα της αλήθειας θα πρέπει οι έννοιες αυτές να έχουν ως αιτία της δημιουργίας τους τα ίδια τα ατομικά πράγματα. Θα πρέπει λοιπόν να υπάρχει κάποια αιτία που μας κάνει να χρησιμοποιούμε έναν όρο για μια ομάδα πραγμάτων. Ο λατινικός όρος που δηλώνει τη διαδικασία με την οποία ένας όρος αποδίδεται σε ένα αντικείμενο ή μια ομάδα αντικειμένων είναι *Impositio*. Το ερώτημα που πρέπει τώρα να απαντήσει ο Αβελάρδος είναι τι εξασφαλίζει ότι το αποτέλεσμα

αυτής της διαδικασίας είναι αντικειμενικό. Τι μας κάνει να χρησιμοποιούμε π.χ τον όρο *ορθολογικός* τόσο για τον Πλάτωνα όσο και για τον Αριστοτέλη; Η αιτία της *impositionis* σίγουρα πρέπει να βρίσκεται σε κάποια ομοιότητα των δύο αυτών προσώπων, σε ένα είδος συμφωνίας μεταξύ τους. Η συμφωνία τους ωστόσο αυτή δεν συνίσταται, ισχυρίζεται ο Αβελάρδος στην από κοινού κατοχή κάποιου πράγματος (της ορθολογικότητας) αλλά στο *ότι είναι και οι δύο ορθολογικοί. Το να είναι κανείς ορθολογικός* δεν είναι λοιπόν, κατά τον Αβελάρδο, κάποιο πράγμα. Αντίθετα είναι αυτό που ο Αβελάρδος ονομάζει *status*. Ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης συμφωνούν λοιπόν όσον αφορά κάποια κατάσταση πραγμάτων (που δεν είναι ωστόσο η ίδια κάποιο επιπλέον πράγμα) και αυτή είναι η κοινή αιτία που μας κάνει να αποδίδουμε και στους δύο τον ίδιο χαρακτηρισμό. (Στο σημείο αυτό θα μπορούσε κάποιος να ρωτήσει: Μα δεν είναι η αιτιότητα μια σχέση μεταξύ πραγμάτων; Εάν το α είναι η αιτία του β, όπως εν προκειμένω ένα *status* είναι για τον Αβελάρδο η αιτία της συμφωνίας των χαρακτηρισμών μας, δεν θα πρέπει και το α και το β να είναι πράγματα; Προφανώς ο Αβελάρδος θα πρέπει να το αρνηθεί αυτό ισχυριζόμενος ότι η αιτιότητα συσχετίζει καταστάσεις πραγμάτων ή γεγονότα τα οποία δεν θα πρέπει να εκληφθούν ως πράγματα που συναντώνται στον κόσμο. Παρ' όλα αυτά είναι υποχρεωμένος προκειμένου να εξασφαλίσει την αντικειμενικότητα των κρίσεων μας να δεχτεί ότι τα γεγονότα αυτά ισχύουν ανεξάρτητα από τη γλώσσα και τη σκέψη μας).

Παραμένει όμως το ερώτημα σχετικά με τη σήμανση των καθολικών όρων. Σε τι αντιστοιχεί η έννοια που το άκουσμα αυτών των όρων φέρνει στο νου μας; Και ενώ θα περίμενε κανείς ότι η απάντηση στο ερώτημα αυτό θα ήταν ότι αντιστοιχεί στο *status* που αποτελεί την αιτία της *impositionis*, ο Αβελάρδος απαντά ότι η έννοια αντιστοιχεί σε μία φανταστική και μυθοπλαστική νοητική εικόνα. Οι νοητικές αυτές εικόνες είναι εικόνες γενικών αντικειμένων (π.χ η εικόνα που εξεικονίζει τον άνθρωπο ή το ζώο εν γένει) και δεν ανταποκρίνονται σε τίποτα στην πραγματικότητα μια και η ύπαρξη αυτών των αντικειμένων είναι μεταφυσικά αδύνατη (εάν ανταποκρίνονταν σε κάτι τότε αυτό θα ήταν ένα καθόλου όν, που είναι εξ υποθέσεως αδύνατον).

Συμπερασματικά, μπορούμε να πούμε ότι στη συζήτηση του Αβελάρδου διακρίνονται με σαφήνεια δύο ερωτήματα (α) Τι καθιστά την απόδοση ενός κοινού χαρακτηρισμού (*impositio*) σε δύο όντα αντικειμενική; Απάντηση: Το κοινό *status* τους που είναι ένα γεγονός χωρίς να είναι ένα όν. (β) Τι το άκουσμα του κοινού αυτού χαρακτηρισμού μας κάνει να κατανοήσουμε; (ή με άλλα λόγια ποια είναι η σήμανση – *significatio*, σε πολύ γενικές γραμμές το νόημα – αυτού του χαρακτηρισμού;). Απάντηση: Μια γενική έννοια που αντιστοιχεί σε μία νοητική εικόνα ενός μεταφυσικά αδύνατου αντικειμένου.

Η κριτική του Αβελάρδου στην πρώτη θεωρία του William του Champeaux

Η θεωρία του Γουλιέλμου την οποία ελέγχει ο Αβελάρδος είναι παρόμοια με την τρίτη άποψη του Βοήθιου. Ας πάρουμε το Σωκράτη. Ο Σωκράτης είναι ουσία, άρα διαθέτει “ουσιότητα”. Διαθέτει επίσης “σωματικότητα”, ορθολογικότητα, και έναν πολύ μεγάλο αριθμό σωματικών χαρακτηριστικών που προστιθέμενα συγκροτούν βαθμιδών τον Σωκράτη εν είδει μεταφυσικού cake σε στρώσεις. Άλλοι άνθρωποι διαθέτουν κάποια

χαρακτηριστικά κοινά με το Σωκράτη (την ορθολογικότητα για παράδειγμα) και κάποια διαφορετικά (πχ δεν έχουν φαλάκρα) που τους διαφοροποιούν από αυτόν. Μη ανθρώπινα όντα όπως ο Brunellus ο γάιδαρος κατά το παράδειγμα του Αβελάρδου, είναι, όπως και ο Σωκράτης, έμβια αλλά μη ορθολογικά, και συγκροτούνται μεταφυσικά με τον ίδιο τρόπο.

Εάν τώρα αρχίσουμε να αφαιρούμε από τον Σωκράτη χαρακτηριστικά μέχρι να φτάσουμε στην ορθολογικότητά του και τον ίδιο κάνουμε με τον Αριστοτέλη, θα έχουμε ως τελικό προϊόν της ανάλυσης μας δύο ορθολογικότητες ή μία; Η απάντηση του William του Champeaux είναι ότι λαμβάνουμε μία ορθολογικότητα που την μοιράζονται και οι δύο. Ομοίως εάν και από τους δύο αφαιρέσουμε και την ορθολογικότητα θα πάρουμε άλλα κοινά χαρακτηριστικά που τα μοιράζονται με άλλα μη ανθρώπινα όντα (το χαρακτηριστικό της ζωής για παράδειγμα που όλοι οι άνθρωποι μοιράζονται με τον Brunellus).

Το κάθε επίπεδο αυτής της ανάλυσης ενός όντος στις συστατικές του “μορφές” λειτουργεί ως το “υλικό” επί του οποίου προστίθενται άλλες “επερχόμενες μορφές” στα λογικώς μεταγενέστερα στάδια της μεταφυσικής αυτής σύνθεσης. Έτσι, η μορφή της “ζωϊκότητας” λειτουργεί ως την ύλη στην οποία επικάθεται η μορφή της ορθολογικότητας, και αυτή με την σειρά της την ύλη η οποία μορφοποιείται ακόμη περισσότερο από χαρακτηριστικά όπως η φαλάκρα, η γαμπσότητα της μύτης κ.ά σε ακόμη υψηλότερα επίπεδα της σύνθεσης. Ο Αβελάρδος λέει ότι ο William ισχυρίζεται ότι το γένος λειτουργεί ως ύλη σε σχέση με το είδος στο βαθμό που είναι ακαθόριστο (είναι ακαθόριστο π.χ εάν ένα σπονδυλωτό είναι θηλαστικό, πτηνό, ερπετό...) και η ακαθοριστία αυτή περιορίζεται με την προσθήκη της ειδοποιού διαφοράς.

Εάν τώρα ρωτήσει κανείς ποια είναι η ουσία του Αριστοτέλη σύμφωνα με τη ανάλυση του Γουλιέλμου η απάντηση θα είναι σχετική προς το επίπεδο της ανάλυσης που μας ενδιαφέρει. Σε ένα επίπεδο ανάλυσης η ουσία του θα είναι η ορθολογικότητα. Σε ένα βαθύτερο επίπεδο ως ουσία του θα μπορούσε να εκληφθεί η “ζωϊκότητα”, ουσία που μοιράζεται με τον Σωκράτη και τον Brunellus και η οποία λειτουργεί ως “ύλη” σε επερχόμενες μορφές που τους διαφοροποιούν. Συμπέρασμα: Διάκριση ουσίας και συμβεβηκότος είναι πολύ ασταθής σε αυτήν την θεωρία και έχει νόημα μόνον εάν προσδιοριστεί το επίπεδο της ανάλυσης για το οποίο μιλάμε.

Είναι επίσης σημαντικό να σημειώσουμε ότι σε κάθε επίπεδο ανάλυσης η ουσία-μορφή που το προσδιορίζει είναι ένα καθόλου ον με την σημασία που έδινε στον όρο ο Βοήθιος. Την ουσία δηλαδή αυτή την μοιράζονται καθ' ολοκληρία την ίδια στιγμή περισσότερα του ενός όντα.

Η θεωρία του Γουλιέλμου ήταν αρκετά διαδεδομένη τον δωδέκατο αιώνα ιδιαίτερα στους κόλπους της πλατωνίζουσας σχολής της Chartres στην οποία η επίδραση του Βοήθιου ήταν πολύ ισχυρή (χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Clarenbaldus από την Arras).

Πρώτη αντίρρηση

Αντίθετες ιδιότητες δεν μπορούν να χαρακτηρίζουν ένα όν την ίδια στιγμή. Ο Πλάτωνας δεν μπορεί έτσι να είναι σοφός και ανόητος ταυτοχρόνως. Ομοίως η “ζωϊκότητα” δεν μπορεί να έχει την ιδιότητα της ορθολογικότητας καθώς μορφοποιείται από αυτήν στην

μεταφυσική διαδικασία σχηματισμού του Σωκράτη και ταυτόχρονα την ιδιότητα της ανορθολογικότητας που προστίθεται σε αυτήν για να σχηματίσει τον Brunellus.

Το επιχείρημα αυτό δεν είναι πολύ ισχυρό γιατί ο Γουλιέλμος θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι, αν και κανένα ατομικό όν δεν μπορεί να είναι ορθολογικό και ανορθόλογο την ίδια στιγμή, δεν υπάρχει κανένα πρόβλημα εάν προσθέσουμε τις δύο αυτές ιδιότητες στην ζωϊκότητα. Γιατί η πρόσθεση αυτή να είναι μεταφυσικά αδύνατη; Ο Αβελάρδος έχει ένα αντεπιχείρημα σε αυτήν την απάντηση. Διατείνεται ότι ο Αριστοτέλης και ο Brunellus, σύμφωνα με την θεωρία την οποία κρίνει, ταυτίζονται και επομένως δεν μπορεί ο ένας να είναι ορθολογικός και ο άλλος ανορθόλογος. Ο συλλογισμός του είναι ο ακόλουθος: Αυτό που έχει όλα τα συμβεβηκότα του Αριστοτέλη είναι ο ίδιος ο Αριστοτέλης. Αλλά σύμφωνα με την υπό συζήτηση θεωρία τα συμβεβηκότα αυτά προστίθενται στην “ζωϊκότητα”, και άρα ο Αριστοτέλης ταυτίζεται με αυτήν (με άλλα λόγια η ζωϊκότητα συνιστά την υλική του ουσία). Κατά τον ίδιο τρόπο ο Brunellus ταυτίζεται με την “ζωϊκότητα” επίσης, και επομένως ο Αριστοτέλης είναι ο ίδιος με τον Brunellus.

Αλλά γιατί θα πρέπει να δεχτούμε ότι ένα όν ταυτίζεται με τη μορφή ενός επιπέδου και όχι με το συνολικό άθροισμα των μορφών του συμπεριλαμβανομένων, εκτός από την υλική ουσία για την οποία μιλάμε, και των μορφών που προστίθενται σε αυτήν; Το ατομικό όν φαίνεται να είναι το ολοκληρωμένο αποτέλεσμα αυτής της σύνθεσης. Γιατί θα πρέπει να το ταυτίσουμε με κάποιο ενδιάμεσο στάδιο της; Ο Αβελάρδος απαντά ότι εάν αυτό συνέβαινε τότε “το σώμα και το μη-σώμα θα ήταν σώμα”, που σημαίνει ότι ένα υλικό όν, ο Brunellus, θα ταυτιζόταν με το άθροισμα της “υλικής του ουσίας” και των μη-υλικών προστιθεμένων μορφών-συμβεβηκότων του, με αποτέλεσμα ένα υλικό όν να εμφανίζεται *per impossibile* να έχει μη υλικά μέρη. Αλλά βέβαια ο συλλογισμός αυτός ισχύει μόνον εάν όρος *υλική ουσία* ερμηνευτεί με τον συνήθη τρόπο, ως ύλη αντιτιθέμενη στη μορφή. Είπαμε όμως ότι αυτός δεν είναι ο τρόπος με τον οποίο πρέπει να κατανοήσουμε τον όρο στα πλαίσια της θεωρίας του Γουλιέλμου, γιατί σύμφωνα με αυτήν τη θεωρία κάθε μορφή μπορεί να παίξει το ρόλο της ύλης σχετικά με το επίπεδο ανάλυσης στο οποίο αναφερόμαστε. Επομένως το επιχείρημα του Αβελάρδου φαίνεται να χρησιμοποιεί τον όρο ύλη με αμφίσημο τρόπο και άρα αποτυγχάνει.

Δεύτερη αντίρρηση:

Σύμφωνα με την εξεταζόμενη θεωρία ο η ιδιότητα της ανθρωπότητας (Ο Άνθρωπος) εξειδικεύεται σε επιμέρους ανθρώπους με την προσθήκη χαρακτηριστικών που ανήκουν στις δέκα αριστοτελικές κατηγορίες, που είναι τα γενικότατα γένη (*generallisima*) όπως η ουσία, το ποσόν, το ποιόν, ο χρόνος, ο τόπος κ.τ.λ.. Ο Άνθρωπος έτσι εξειδικεύεται στον Σωκράτη με την προσθήκη ποιοτικών, ποσοτικών, χωρικών, χρονικών και άλλων χαρακτηριστικών. Όλα όμως τα χαρακτηριστικά που κατατάσσονται στο γένος, ας πούμε της ποιότητας – το κόκκινο χρώμα, το χαρακτηριστικό του να είναι κάνει ψηλός ή κοντός κ.ά - είναι σε τελική ανάλυση ίδια, γιατί όλα είναι αδιαφοροποίητη Ποιότητα (για ποιο λόγο όμως ;;;). Επομένως ο Σωκράτης έχει τα ίδια ποιοτικά χαρακτηριστικά με αυτά που έχει ο Πλάτωνας. Και το ίδιο συμβαίνει και με τις άλλες κατηγορίες. Αλλά αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχουν αντίθετες ιδιότητες που προστιθέμενες σε υλικές ουσίες να δημιουργούν την πολλαπλότητα των όντων. Με άλλα λόγια, **εάν μια οντολογία πολλαπλών και μη συμβατών μεταξύ τους συμβεβηκότων απαιτούνται για να**

εξηγηθεί η πολλαπλότητα των όντων, είναι δύσκολο να εξηγηθεί εντός της κρινόμενης θεωρίας πώς η πολλαπλότητα αυτών των συμβεβηκότων είναι κατ' αρχήν δυνατή.

Η αντίρρηση λοιπόν για να δουλέψει προϋποθέτει ότι η θεωρία του Γουλιέλμου δεν μπορεί να δεχτεί ότι τα όντα μπορούν να διαφέρουν σε χαρακτηριστικά άλλα από τις δέκα αριστοτελικές κατηγορίες. Γιατί όμως η θεωρία δεσμεύεται σε αυτόν τον ισχυρισμό;

Τρίτη αντίρρηση:

Μια υλική ουσία, αυτή π.χ της ζωϊκότητας είναι κοινή στις πολλές μορφές που διαθέτει (κοινή τόσο στην ορθολογικότητα του Σωκράτη και του Πλάτωνα όσο και στην ανορθολογικότητα του Brunellus). Ομοίως ο Σωκράτης θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι είναι κοινός στις διάφορες μορφές που διαθέτει. Αυτό όμως θα οδηγούσε στο παράδοξο συμπέρασμα ότι είναι καθόλου όν. Η απάντηση που θα μπορούσαμε να δώσουμε εκ μέρους του Γουλιέλμου είναι η ακόλουθη: Οι περιπτώσεις που επικαλείται η αντίρρηση δεν είναι συμμετρικές. Οι μορφές που εδράζονται στον Σωκράτη είναι συστατικές του Σωκράτη. Αλλά οι μορφές που προστίθενται στην ζωϊκότητα δεν συνιστούν την ζωϊκότητα. Όταν αυτές έρχονται να προστεθούν η σύστασή της έχει ήδη ολοκληρωθεί. Η διαφορά είναι αρκετή για να θεμελιώσει τη διάκριση επιμέρους και καθόλου.

Τέταρτη αντίρρηση:

Η θεωρία κάνει τα ατομικά όντα να εξαρτώνται από τα συμβεβηκότα τους. Με άλλα λόγια τα συμβεβηκότα μεταφυσικά προηγούνται και είναι θεμελιωδέστερα των επιμέρους όντων. Αλλά αυτό είναι διαισθητικά λανθασμένο. Το χαμόγελο μιας γυναίκας εξαρτάται από την ύπαρξή της, όχι η ύπαρξή της από το χαμόγελό της.

Η αντίρρηση προϋποθέτει την αριστοτελική αντίθεση ουσίας-συμβεβηκότος. Ωστόσο η αντίθεση αυτή δεν ισχύει μέσα στα πλαίσια της θεωρίας που εξετάζουμε ή καλύτερα ισχύει μόνο αναφορικά με κάποιο επίπεδο ανάλυσης στα ενδιάμεσα στάδια της μεταφυσικής σύνθεσης. Όταν η σύνθεση ολοκληρωθεί η αντίθεση αυτή παύει να έχει νόημα. Όλες οι μορφές είναι ουσιώδεις στο τελικό προϊόν της.

Όμως η αντίρρηση μπορεί να επαναδιατυπωθεί με διαφορετικό και καλύτερο τρόπο (ο Αβελάρδος δεν την διατυπώνει όμως έτσι). Θα μπορούσε κανείς να πει ότι η θεωρία του Γουλιέλμου δεν μπορεί να εξηγήσει την αλλαγή. Κάθε φορά που ένα νύχι του χεριού μου μεγαλώνει προκύπτει ένα άλλο ατομικό όν, ενώ διαισθητικά φαίνεται να έχουμε το ίδιο όν που απλώς αλλάζει σε κάποια επουσιώδη χαρακτηριστικά του. Η αντίρρηση αυτή είναι ισχυρή χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει ότι δεν υπάρχουν πολλοί τρόποι να την εξουδετερώσουμε (τα knock-down επιχειρήματα στη φιλοσοφία, εάν υπάρχουν, είναι εξαιρετικά σπάνια)

Η κριτική του Αβελάρδου στην δεύτερη θεωρία του William του Champeaux

Σύμφωνα με την πρώτη θεωρία, εάν πάρετε δύο ανθρώπους και αρχίσετε να αφαιρείται από την κορυφή του μεταφυσικού cake διάφορες στρώσεις θα καταλήξετε στον καθολικό Άνθρωπο, στην κοινή μορφή που όλοι μοιραζόμαστε. Στην δεύτερη θεωρία όμως κατηλήγουμε σε δύο διαφορετικές μορφές, την ατομική ανθρωπότητα, ας πούμε του Πλάτωνα και την ατομική ανθρωπότητα την δική μου. Οι προστιθέμενες μορφές δεν εξατομικεύουν πλέον. Η κάθε στρώση είναι ξεχωριστή από την αρχή.

Σε γενικές γραμμές ο Αβελάρδος δεν διαφωνεί με αυτήν τη θεωρία, ωστόσο αρνείται, δικαιολογημένα, να πει ότι η θέση αυτή αξίζει να ονομαστεί ρεαλιστική. Το πρόβλημα είναι ότι εάν η δική μου ορθολογικότητα δεν είναι η ίδια με την δική σου δεν φαίνεται να υπάρχει κάποιο καθολικό ον που να μπορεί να κατηγορηθεί τόσο σε μένα όσο και σε σένα. Ο Αβελάρδος εξετάζει δύο πιθανές εκδοχές αυτής της θεωρίας που θα μπορούσαν να προβληθούν ως απαντήσεις σε αυτό το πρόβλημα.

Εκδοχή 1: Η καθολική ορθολογικότητα δεν είναι μπορεί φυσικά να είναι ούτε η δικιά μου ούτε η δικιά σου. Η καθολική ορθολογικότητα μπορεί να είναι όμως η συλλογή ή η ομάδα εκείνη που περιλαμβάνει όλα τα ορθολογικά όντα. Οι βασικότερες αντιρρήσεις του Αβελάρδου σε αυτήν την εκδοχή της θεωρίας είναι οι εξής:

Αντιρρήσεις: Πρώτον, μία ομάδα δεν μπορεί να αποδοθεί ως κατηγορούμενο σε ατομικά όντα. Εάν η ορθολογικότητα είναι μια ομάδα μπορούμε μόνο να πούμε ότι κάποιος ανήκει στην ομάδα αυτή, όχι όμως ότι είναι ορθολογικός.

Δεύτερον: Έστω και εάν ήταν δυνατόν μια ομάδα να κατηγορηθεί στο καθένα από τα μέρη της, τότε θα ήταν δυνατόν και ο Σωκράτης να αποδοθεί ως κατηγορούμενο στο καθένα από τα μέρη από τα οποία αποτελείται (θα μπορούσαμε τότε να πούμε δείχνοντας το κεφάλι του Σωκράτη “Αυτό το κεφάλι είναι Σωκράτης”). Τότε όμως ο Σωκράτης θα ήταν ένα καθόλου ον.

Τρίτον, εάν η ομάδα των ορθολογικών όντων ήταν ένα καθόλου ον, τότε κάθε ομάδα οσοδήποτε μικρή, ακόμη και η ομάδα που περιέχει μόνο τους κατοίκους της Μάλτας μαζί με τους κατοίκους της Σπάρτης ή η ομάδα που περιέχει μόνον εμένα, θα ήταν ένα καθόλου ον. Επομένως, το είδος Άνθρωπος θα χωριζόταν σε υποκατηγορίες και δεν θα ήταν αυτό που οι μεσαιωνικοί ονόμαζαν *species specialissima*, ένα είδος δηλαδή που περιέχει μόνον άτομα και δεν διακρίνεται σε κατώτερα από αυτό υποείδη.

Τέλος, μία *ad hominem* αντίρρηση. Κατά τη ρεαλιστική άποψη που συζητάει ο Αβελάρδος τα άτομα συντίθενται από καθόλου. Κατά συνέπεια τα καθόλου προηγούνται οντολογικά των επιμέρους. Αλλά οι ομάδες που αποτελούνται από επιμέρους όντα εξαρτώνται από τα μέρη τους και άρα έπονται οντολογικά αυτών. Επομένως οι ομάδες δεν μπορούν να είναι καθόλου όντα.

Εκδοχή 2: Σύμφωνα με αυτήν την εκδοχή της θεωρίας ο Σωκράτης είναι ατομικό ον στο βαθμό που είναι Σωκράτης, είδος στο βαθμό που είναι ορθολογικός και γένος στο βαθμό που είναι έμβιο όν. Αυτό που κάνει τον Σωκράτη και ορθολογικό και έμβιο ον είναι το ίδιο πράγμα, η ορθολογική έμβια φύση του. Τα διαφορετικά επίπεδα γενικότητας κατά την κατηγορήση (“Ο Σωκράτης είναι ορθολογικός” “Ο Σωκράτης είναι έμβιο ον”) είναι ζήτημα εστίασης. Δεν μιλάμε για διαφορετικά πράγματα στις δύο περοπτώσεις.

Αντίρρηση του Αβελάρδου: Η θεωρία δεν είναι ρεαλιστική. Η ορθολογικότητα στο βαθμό που είναι η ορθολογικότητα του Σωκράτη δεν μπορεί να αποδοθεί ως καταγορούμενο σε κανένα επιμέρους πλην του Σωκράτη. Επιπλέον, εάν ο Σωκράτης είναι ταυτόχρονα και άτομο και είδος και γένος η διάκριση μεταξύ καθόλου και επιμέρους παύει να έχει νόημα.