

Το βιβλίο αυτό εξετάζει τον Θωμά Ακυινάτη ως φιλόσοφο. Για να το διαβάσει κανείς, δεν είναι απαραίτητο να συγγράσσεται τα θεολογικά ενδιαφέροντα του Ακυινάτη. Μοιhonότι, αν εξαιρέσουμε τα υπομνήματά του στον Αριστοτέλη, λίγα έργα του Θωμά μπορούν να χαρακτηριστούν αμιγώς φιλοσοφικά, στα θεολογικά του έργα υπάρχουν πολλές σημαντικές φιλοσοφικές συλλήψεις, οι οποίες μας επιτρέπουν να τον κατατάξουμε δικαιωματικά στη χορεία των μεγάλων φιλοσόφων.

Το βιβλίο χωρίζεται σε τρία μέρη. Στο πρώτο παρουσιάζονται η ζωή και το συγγραφικό έργο του Ακυινάτη, καθώς και η σημασία του στοχασμού του για τη σύγχρονη φιλοσοφία. Το δεύτερο αποτελεί μια συνοπτική παρουσίαση των θεμελιωδών εννοιών της μεταφυσικής του. Περιλαμβάνει μια πραγμάτευση της διδασκαλίας του για το «είναι», η οποία αποτελεί μία από τις πιο γνωστές πτυχές της φιλοσοφίας του. Το τρίτο μέρος είναι αφιερωμένο στη θωμική «φιλοσοφία της νόησης», η οποία, μοιhonότι λιγότερο γνωστή, είναι, σύμφωνα με τον Kenny, πολύ περισσότερο ενδιαφέρουσα για τη σύγχρονη φιλοσοφία.

Η ανάγνωση του βιβλίου δεν προϋποθέτει ειδικές ιστορικές ή φιλοσοφικές γνώσεις· ταυτόχρονα, όμως, φιλοδοξεί να φέρει τον αναγνώστη σε άμεση επαφή με τα δύσκολα αλλά και γοητευτικά έργα του Ακυινάτη. Η παρούσα έκδοση αποτελεί το πρώτο έργο εισαγωγικού χαρακτήρα για τον Ακυινάτη που κυκλοφορεί στα ελληνικά.

ISBN 978-960-524-457-6



9 789605 244576

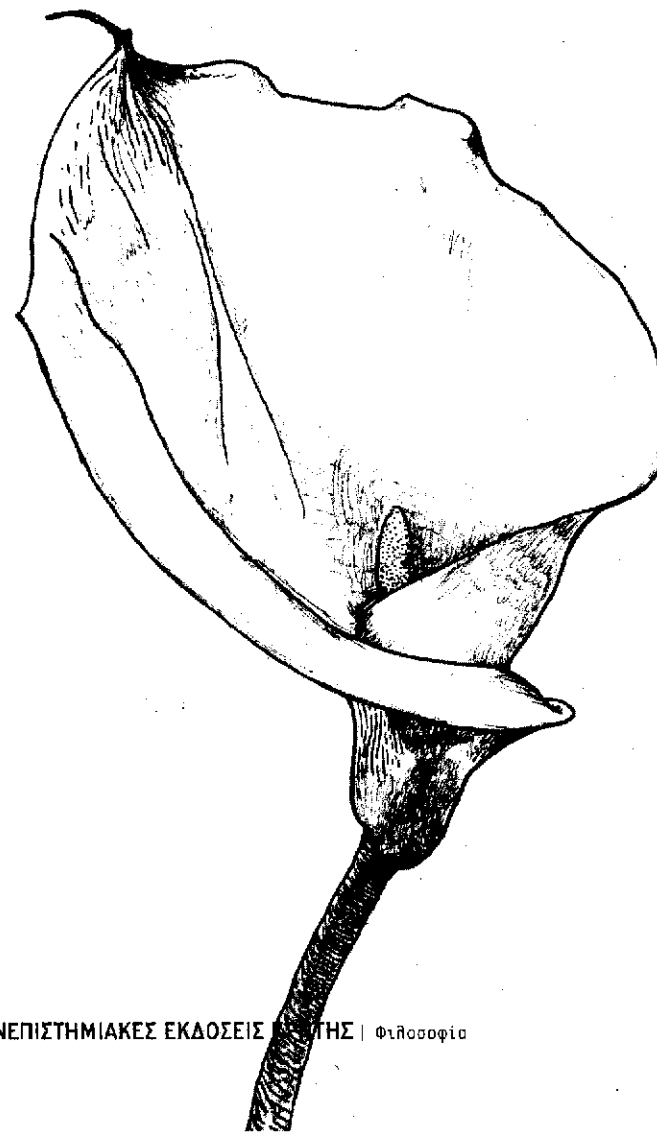
ANTONY KENNY

ΘΩΜΑΣ ΑΚΥΙΝΑΤΗΣ

ANTONY KENNY

ΘΩΜΑΣ ΑΚΥΙΝΑΤΗΣ

Μετάφραση ΓΙΑΝΝΗΣ Α. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΕΡΙΚΛΗΣ | Φιλοσοφία



φιλοσοφική και μια καθημερινή αντίληψη για το συμβεβηκός¹⁴ και για την ύλη,¹⁵ έτσι και η έννοια της μορφής φαίνεται να χρησιμοποιείται στα έργα του με δύο σημασίες. Η μορφή της ανθρωπότητας φαίνεται να εισάγεται κοινότοπα ως αυτό χάρη στο οποίο ένας άνθρωπος είναι άνθρωπος, ή, αλλιώς, ως αυτό που κάνει έναν άνθρωπο να είναι άνθρωπος, με το «κάνει» να έχει εδώ τη σημασία της τυπικής αιτιακής δράσης, όπως όταν λέμε ότι αυτό που κάνει ένα κομμάτι μέταλλο να είναι κλειδί είναι ένα συγκεκριμένο σχήμα ή ότι αυτό που κάνει ένα μόριο να είναι μόριο DNA είναι μια συγκεκριμένη δομή. Όμως ο Ακυινάτης μιλάει συχνά για την ψυχή σα να θεωρεί τις δυνάμεις της —τη νόηση και τη βούληση— αιτίες των διάφορων δραστηριοτήτων της ζωής ενός ανθρώπου. Και εδώ η αιτιότητα είναι «ποιητική» αιτιότητα, δηλαδή το είδος της αιτιότητας στο οποίο κατεξοχήν αναφερόμαστε όταν χρησιμοποιούμε σήμερα τη λέξη «αιτία» (π.χ. όταν λέμε ότι η μαγιά είναι η αιτία που κάνει το ψωμί και φουσκώνει ή ότι το DNA είναι η αιτία της σύνθεσης των πρωτεϊνών). Αυτού του είδους τη σχέση μάς λέει ο Ακυινάτης ότι εννοεί, όταν ισχυρίζεται ότι η ψυχή είναι η αρχή της ζωής. Αυτές οι δύο σημασίες της μορφής φαίνεται πως είναι διαφορετικές μεταξύ τους και νομίζω πως είναι αδύνατο να τις συγχωνεύσουμε χωρίς να οδηγηθούμε σε σύγχυση.

Το τρίτο πρόβλημα είναι το εξής. Ο Ακυινάτης πίστευε ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι αθάνατη, ότι δηλαδή επιβιώνει μετά τον θάνατο του σώματος και ότι πρόκειται να ξαναενωθεί μαζί του για πάντα μετά την ανάσταση των νεκρών. Ταυτίζοντας, λοιπόν, την ψυχή με την ανθρώπινη ουσιαστική μορφή, ήταν υποχρεωμένος να δεχθεί ότι η μορφή ενός υλικού αντικειμένου μπορεί να συνεχίσει να υπάρχει και μετά την έκλειψη αυτού του αντικειμένου. Συνεπώς προς την άποψή του ότι ένα ανθρώπινο ον είναι ένα συγ-

14. Βλ. παραπάνω, σ. 79.

15. Βλ. παραπάνω, σ. 81.

κεκριμένο είδος σώματος, δεν δεχόταν ότι μια ψυχή χωρίς σώμα είναι ανθρώπινο ον· όμως ταυτόχρονα επέμενε ότι μια ψυχή χωρίς σώμα εξακολουθεί να είναι ένα άτομο με ταυτότητα, και αυτό τον οδήγησε σε μια σειρά από ασυνέπειες. Συγκεκριμένα, έπρεπε να δεχθεί ότι μια ανθρώπινη ψυχή αποτελεί ένα εξατομικευμένο ον, τη στιγμή που σ' αυτή την περίπτωση δεν υπάρχει ύλη για να το εξατομικεύσει, όπως απαιτεί η θεωρία του ότι η ύλη είναι αυτό που εξατομικεύει τη μορφή. Επίσης, υποστήριζε ότι οι ατομικές ψυχές που δεν έχουν σώμα εξακολουθούν να έχουν σκέψη και βούληση και μετά την έκλειψη των ανθρώπινων όντων στα οποία ανήκαν, τη στιγμή που ο ίδιος υπογραμμίζει συχνά ότι, όταν έχουμε μια ανθρώπινη σκέψη ή βούληση, δεν είναι η νόηση ή η βούληση αυτές που επιτελούν τη σκέψη και τη βούληση, αλλά ένα συγκεκριμένο ανθρώπινο ον (βλ. π.χ. *Summa contra Gentiles* II, 73). Αν αυτό που κάνει τον Πέτρο να είναι ανθρώπινο ον είναι η ουσιαστική μορφή του, πώς μπορεί αυτή η μορφή να εξακολουθεί να υπάρχει όταν το ανθρώπινο ον που λέγεται Πέτρος έχει πεθάνει και δεν υπάρχει πια; Η ανθρωπότητα ενός ανθρώπινου όντος αναμφίβολα παύει να υπάρχει, όταν πάψει να υπάρχει αυτό που ορίζουμε ως ανθρώπινο ον.

Η διδασκαλία περί επιβιώσεως της ουσιαστικής μορφής συγκρούεται με την πιο σημαντική από τις θέσεις του Ακυινάτη περί μορφής: την άρρηκτη σύνδεση της μορφής με το *esse*, το *είναι*. Το να «είσαι» / «υπάρχεις» σημαίνει εξ ορισμού να εξακολουθείς να υπαρκείς έχοντας μια συγκεκριμένη μορφή: *omnis res habet esse per formam* (κάθε πράγμα έχει «είναι» ή ύπαρξη μέσω κάποιας μορφής).

Ας έλθουμε, λοιπόν, τώρα στη διδασκαλία του Ακυινάτη για το *esse*. Το λατινικό ρήμα «*essen*» έχει σχεδόν όλες τις χρήσεις που έχει το αγγλικό «*to be*», συν μερικές ακόμα. Μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως συνδετικό, δηλαδή ως ρήμα που συνδέει μέσα σε μια πρόταση ένα υποκείμενο με ένα κατηγορήμα, όπως στις προτάσεις: «Ο Σωκράτης είναι σοφός». ή: «(Εσύ) είσαι ανόητος».

Μπορεί ακόμη να χρησιμοποιηθεί για να δηλώσει ύπαρξη, όπως στις προτάσεις: «Είναι ένα φυτό στη Βραζιλία, το οποίο καταβροχθίζει έντομα».¹⁶ Επίσης, το λατινικό ρήμα μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως γραμματικό κατηγορημα δηλωτικό της ύπαρξης του πράγματος εκείνου που αντιστοιχεί στο συντακτικό υποκείμενο της πρότασης, όπως: «Deus est» («Υπάρχει Θεός»). Η αντίστοιχη χρήση στα αγγλικά είναι σπάνια και αρχαϊζουσα.

Η ίδια η ύπαρξη, όπως μας δείχνουν τα δύο τελευταία παραδείγματα, μπορεί να αποδοθεί σε ένα υποκείμενο με διάφορους τρόπους. Όταν χρησιμοποιούμε το ρήμα «υπάρχω» όπως στην αγγλική σύνταξη («Υπάρχει ένας/μία/ένα...») («There is a...»), λέμε ότι μέσα στον κόσμο υπάρχει κάτι το οποίο αντιστοιχεί σε μια συγκεκριμένη περιγραφή ή αποτελεί περίπτωση πραγμάτωσης μιας έννοιας. Έτσι, όταν λέμε: «Ο βασιλιάς Αρθούρος δεν υπήρξε ποτέ», ή: «Ο Θεός υπάρχει», εννοούμε, με την πρώτη πρόταση, ότι κανένα από τα πρόσωπα που περιλαμβάνει η αντικειμενική πραγματικότητα δεν ανταποκρίνεται στις περιγραφές που μας έχουν δώσει αυτοί που μας λένε τις διάφορες ιστορίες για τον βασιλιά Αρθούρο, και με τη δεύτερη πρόταση ότι υπάρχει στην πραγματικότητα (και όχι απλώς στη φαντασία ή σύμφωνα με μια κατασκευασμένη πίστη) μια οντότητα με τα χαρακτηριστικά της θεότητας. Αυτή την ύπαρξη μπορούμε να την ονομάσουμε «ύπαρξη είδους». «Υπαρξη είδους» είναι η ύπαρξη ενός πράγματος που αποτελεί παράδειγμα ενός συγκεκριμένου είδους, π.χ. του είδους «σαρκοβόρο φυτό». Όταν όμως λέμε: «Ο Ιούλιος Καίσαρας δεν υπάρχει πια», δεν μιλάμε για κάποιο είδος, αλλά για ένα ιστορικό πρόσωπο, και λέμε για αυτό ότι δεν βρίσκεται πια

16. Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί ένα ακόμα παράδειγμα, το: «Caesar is no more», της οποίας όμως το ρήμα στα νέα ελληνικά δεν μπορεί να μεταφραστεί με το «είμαι», αλλά μόνο με το «υπάρχω» («Ο Καίσαρας δεν υπάρχει πια»). Το ίδιο συμβαίνει με το παράδειγμα της λατινικής πρότασης που ακολουθεί και δεν μπορεί να μεταφραστεί στα σύγχρονα αγγλικά με το «to be», αλλά μόνο με το «to exist».

στη ζωή, ανάμεσα στα πράγματα που ζουν, κινούνται και έχουν το είναι τους μέσα στον κόσμο. Αυτό μπορούμε να το ονομάσουμε «ατομική ύπαρξη».

Το λατινικό ρήμα «esse» μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να δηλώσει και τα δύο αυτά είδη ύπαρξης. Η πρόταση «Deus non est» (κατά λέξη: «Ο Θεός δεν είναι») μπορεί να χρησιμοποιηθεί τόσο με την έννοια ότι δεν υπάρχει κάποιον του είδους «Θεός» (ο Θεός είναι —και ήταν πάντοτε— μια απλή φαντασία) όσο και με την έννοια ότι ο Θεός δεν υπάρχει πια, ότι δηλαδή ο Θεός είναι νεκρός με την κυριολεκτική σημασία της λέξης: ο δημιουργός του κόσμου έπαψε να υπάρχει (μια υπόθεση που ενίοτε εισηγούνται οι φιλόσοφοι, για ν' απαντήσουν στο ερώτημα γιατί ο κόσμος έχει σήμερα τα χάλια που έχει).

Ο Ακυνιάτης διακρίνει συχνά μεταξύ διαφόρων σημασιών του «esse». Διακρίνει, για παράδειγμα, μεταξύ του συνδετικού «esse» και του «esse» που δηλώνει ατομική ύπαρξη. Ιδού δύο ενδεικτικά χωρία:

Το «esse» χρησιμοποιείται με δύο τρόπους. Σύμφωνα με τον πρώτο, σημαίνει την ενέργεια του *είναι* (actus essendi). Σύμφωνα με τον δεύτερο, σημαίνει τη σύνθεση μιας πρότασης, την οποία σχηματίζει ο νους συνδέοντας ένα κατηγορημα με ένα υποκείμενο (*Summa theologiae*, I, 3, 4 ad 2).

Το «esse» χρησιμοποιείται με δύο τρόπους. Κατά τον πρώτο, είναι το συνδετικό ρήμα που δηλώνει μια σύνθεση στην οποία προβαίνει η νόηση σχηματίζοντας μια πρόταση· αυτό το «esse» δεν είναι κάτι που υπάρχει στη φύση των πραγμάτων, αλλά κάτι που υπάρχει μέσα στη νόηση, η οποία σχηματίζει προτάσεις καταφατικές και αρνητικές. Με αυτή την έννοια το «esse» αποδίδεται σε κάθε τι σχετικά με το οποίο μπορεί να σχηματιστεί πρόταση, είτε είναι ον είτε μη ον· για παράδειγμα, λέμε ότι υπάρχει τυφλότητα. Υπό άλλην έννοια, το «esse» είναι η *ενέργεια* ενός όντος κατά το μέτρο που είναι ον (actus entis in quantum est ens) (*Quaestiones quodlibetales* IX, 3).

Το ρήμα «είμαι» απαντά ως συνδεδειγμένο σε προτάσεις όπως: «Ο Σωκράτης είναι σοφός». Σε μια τέτοια πρόταση μπορούμε να πούμε ότι «σημαίνει» — με την έννοια ότι εκφράζει — τη σύνδεση του υποκειμένου «Σωκράτης» και του κατηγορήματος «σοφός» στο επίπεδο του περιεχομένου της πρότασης. (Όταν λέμε ότι το «είμαι» σημαίνει κάτι κατ' αυτόν τον τρόπο, δεν εννοούμε ότι αναφέρεται σε κάτι ή δηλώνει κάτι με την έννοια με την οποία το «Σωκράτης» αναφέρεται σε κάτι ή δηλώνει κάτι.¹⁷) Οι προτάσεις της μορφής «υποκείμενο - κατηγορημα» δεν περιέχουν όλες το ρήμα «είμαι» μ' αυτόν τον φανερό τρόπο· ας σκεφτούμε, για παράδειγμα, την πρόταση «Ο Τσώρτσιλ καπνίζει». Όμως ο Ακυινάτης, ακολουθώντας τον Αριστοτέλη,¹⁸ υποστηρίζει ότι κάθε πρόταση σαν αυτή που μόλις παραθέσαμε περιέχει ένα λανθάνον συνδεδειγμένο ρήμα: «Ο Τσώρτσιλ είναι καπνιστής» (*In XII libros «Metaphysicorum»* V, 8· εκδ. R.M. Spiazzi 1950, σ. 889). Οι σημερινοί λογικοί φιλόσοφοι κινούνται προς την αντίθετη κατεύθυνση: αντί να ανάγουν τις προτάσεις του τύπου «υποκείμενο - ρήμα» στις προτάσεις του τύπου «υποκείμενο - συνδεδειγμένο ρήμα - κατηγορούμενο», στην πρόταση «Ο Σωκράτης είναι λευκός» κατηγορούμενο δεν θεωρούν το «λευκός», αλλά το «είναι λευκός».¹⁹ Ακριβέστερα, ως κατηγορούμενο εκλαμβάνουν το: «...είναι λευκός», δηλαδή αυτό που μένει αν αφαιρέσουμε από την πρόταση το όνομα-υποκείμενο.

17. Δηλαδή: το όνομα «Σωκράτης» αναφέρεται σε ένα αντικείμενο της πραγματικότητας, στο ιστορικό πρόσωπο του Σωκράτη, ενώ η σύνδεση του Σωκράτη με τη σοφία δεν είναι κι αυτή αντικείμενο, και συνεπώς, μολονότι αληθής, δεν είναι πραγματική με την έννοια με την οποία είναι πραγματικός ο Σωκράτης ο ίδιος.

18. *Μετά τα φυσικά* V, 7, 5 (1017a27-30): Οὐδὲν γὰρ διαφέρει τὸ «ἄνθρωπος ὕγιαλον ἔστί» ἢ τὸ «ἄνθρωπος ὕγιαίνει» οὐδὲ τὸ «ἄνθρωπος βαδίζειν ἔστί» ἢ «τέμνει» τοῦ «ἄνθρωπος βαδίζει» ἢ «τέμνει».

19. Πρόκειται για τη συντακτική διαφορά μεταξύ κατηγορουμένου («λευκός») και κατηγορήματος («είναι λευκός»).

Αιτιγματική παραμένει η αναφορά του Ακυινάτη (στο δεύτερο από τα παραπάνω χωρία) στην πρόταση: «Υπάρχει τυφλότητα» ως παράδειγμα απόδοσης *esse* με την έννοια του συνδεδειγμένου «essen»: η πρόταση δεν είναι καν της μορφής: «υποκείμενο - κατηγορούμενο». Φαίνεται πως ο Ακυινάτης διατυπώνει εδώ μια γενική αρχή, ότι κάθε φορά που φτιάχνουμε μια πρόταση του τύπου «Το Υ είναι Π», μπορούμε να πούμε ότι «υπάρχει Π-ότητα». Τι ακριβώς εννοεί; Ότι μια πρόταση του τύπου «Υπάρχει Π-ότητα» είναι ισοδύναμη με τη δήλωση: «Μπορούν να σχηματιστούν προτάσεις που να έχουν το Π ως κατηγορούμενο»; Ή ότι ισοδυναμεί με την πρόταση «Κάτι είναι Π»; Από άλλα χωρία γίνεται σαφές ότι εννοεί το δεύτερο. Έτσι:

Το *esse* μερικές φορές σημαίνει την αλήθεια μιας πρότασης, ακόμα και στην περίπτωση πραγμάτων που δεν έχουν *esse*, όπως όταν λέμε ότι υπάρχει τυφλότητα, διότι είναι αληθές ότι ένας άνθρωπος είναι τυφλός (*Quaestiones disputatae de potentia Dei* VII, 2).

Προφανώς, αυτό που εννοεί ο Ακυινάτης όταν μιλάει για το *esse* είναι η αλήθεια των προτάσεων του τύπου «Το Υ είναι Π», όχι η απλή δυνατότητα σχηματισμού τους. Η πρόταση «Υπάρχει τυφλότητα» θα έπαινε να είναι αληθής, αν η Παγκόσμια Οργάνωση Υγείας κατάφερνε να μην υπάρξει κανένας τυφλός άνθρωπος πάνω στη γη — παρόλο που, φυσικά, η δυνατότητα σχηματισμού ψευδών προτάσεων του τύπου «Ο Χ είναι τυφλός» θα εξακολουθούσε να υπάρχει μέσα σ' αυτή τη νέα ευτυχή κατάσταση πραγμάτων.

Έτσι, κάθε φορά που έχουμε μιαν αληθή πρόταση του τύπου «Το Σ είναι Π», μπορούμε να πούμε και: «Υπάρχει Π-ότητα». Όμως, δεν είναι αλήθεια ότι κάθε τι που είναι με αυτή την έννοια είναι και με την αντίστροφη έννοια, σύμφωνα με την οποία το «είναι» «σημαίνει την ενέργεια του είναι». Η τυφλότητα δεν είναι κάτι θετικό, δεν αποτελεί μια ικανότητα όπως αυτή που έχει κάποιος που βλέπει· είναι έλλειψη μιας ικανότητας. Για τον

Ακυινάτη, είναι ή *esse* με τη μη συνδυαστική σημασία έχουν μόνον οι θετικές πραγματικότητες, όχι οι αρνητικές. «Ενέργεια του είναι» σημαίνει «ατομική ύπαρξη», με τη σημασία που εξηγήσαμε παραπάνω²⁰ πως έχει ο όρος.

Ατομική ύπαρξη μπορούν να έχουν όχι μόνον οι ουσίες, αλλά και τα συμβεβηκότα. Ο λόγος για τον οποίο η τυφλότητα δεν έχει «ενέργεια είναι» δεν είναι το ότι δεν είναι ουσία, αλλά το ότι δεν είναι κατηγορημα θετικό. Όπως εξηγεί ο Ακυινάτης,

το είναι μ' αυτήν την έννοια αποδίδεται μόνο στα πράγματα που εμπίπτουν στις δέκα κατηγορίες· ως εκ τούτου, το είναι που παίρνει το όνομά του από αυτό το είδος ύπαρξης χωρίζεται σε δέκα είδη. Αυτό, τώρα, το είδος ύπαρξης αποδίδεται στα πράγματα κατά δύο διαφορετικούς τρόπους.

Κατά τον πρώτο, αποδίδεται σε αυτό που έχει με την αυστηρή σημασία και αληθώς *esse* ή, αλλιώς, *είναι*· κατ' αυτόν τον τρόπο, αποδίδεται μόνο σε μιαν αυθύπαρκτη ουσία...²¹

Απεναντίας, τώρα, όλα εκείνα τα πράγματα που δεν είναι αυθύπαρκτα αλλά υπάρχουν σε κάποιο άλλο πράγμα ή μαζί με κάποιο άλλο πράγμα, είτε αυτά είναι συμβεβηκότα είτε ουσιώδεις μορφές είτε μέρη οποιουδήποτε είδους, δεν έχουν *είναι* με τρόπο τέτοιο ώστε να πούμε ότι αυτά τα ίδια είναι πραγματικά. Στην περίπτωση τους το *είναι* αποδίδεται κατά διαφορετικό τρόπο· δηλαδή, λέμε ότι είναι πράγματα μέσω των οποίων τα πράγματα είναι [το τάδε ή το δείνα πράγμα] — όπως όταν λέμε ότι η λευκότητα είναι [δηλ. υπάρχει] όχι επειδή είναι αυθύπαρκτη, αλλά επειδή κάτι άλλο έχει την ιδιότητα του να είναι λευκό (*habet esse album*) (*Quaestiones quodlibetales* IX, 3).

20. Βλ. σσ. 98-99.

21. Ως «αυθύπαρκτα» δεν εννοούνται, φυσικά, τα όντα που είναι τα ίδια πηγή της ύπαρξής τους (για έναν χριστιανό όπως ο Ακυινάτης, τέτοιο ον είναι μόνον ο Θεός)· ως «αυθύπαρκτα» νοούνται εδώ οι ουσίες σε αντιδιαστολή προς τα *ἐν υποκειμένω*.

Σε χωρία όπως το παραπάνω, ο μεταφραστής υποχρεώνεται να προσφύγει στην αρχαϊζουσα χρήση του «είμαι» ως κατηγορήματος που δεν χρειάζεται κατηγορούμενο, όπως στις δύο περιπτώσεις που πλαγιάσαμε. Επιπρόσθετα, η αγγλική λέξη *to be* είναι σήμερα υποχρεωμένη να εκφράσει, σε διαφορετικά πλαίσια, τη σημασία τριών λατινικών γραμματικών τύπων: (α) του απαρεμφάτου «*esse*» (*to be*) ή «*being*» σε χρήση ρηματικού ουσιαστικού,²² όπως στην περίπτωση της πρώτης λέξης στο παραπάνω χωρίο· (β) του μεσαιωνικού λατινικού γερούνδιου «*essendum*»²³ (με παρόμοια σημασία, αλλά ικανό να συγκροτήσει μια πιο ευκρινή συντακτική δομή σε περιπτώσεις όπως η φράση «η ενέργεια του είναι», «*actus essendi*»²⁴)· και (γ) της μετοχής «*ens*», ενός ακόμα μεσαιωνικού τύπου, που σημαίνει «αυτό που είναι» ή «αυτό που υπάρχει»,²⁵ όπως το «ζωον» σημαίνει «αυτό που ζει».

Οι φιλόσοφοι και οι Λογικοί που ασχολήθηκαν κατά τον 20ό αιώνα με την έννοια της ύπαρξης εστίασαν την προσοχή τους στην «ύπαρξη είδους»· για λόγους δε λογικής ευκρίνειας προτίμησαν να εντάξουν τις υπαρκτικές προτάσεις είδους στον τύπο «Υπάρχει ένας/μία/ένα...». Έτσι, κάθε γραμματική πρόταση της μορφής «Τα Φ υπάρχουν» μεταγράφεται λογικά ως εξής: «Υπάρχει τουλάχιστον ένα χ τέτοιο, ώστε το χ να είναι Φ», ή, πιο απλά, «Κάτι είναι Φ». Ένας λόγος για τον οποίο οι Λογικοί προτιμούν

22. Δηλαδή έναρθρου απαρέμφατου.

23. Στα κλασσικά λατινικά το γερούνδιο δεν έχει ονομαστική.

24. Την ευκρίνεια αυτή το γερούνδιο την αποκτά λόγω της πτωτικότητάς του, η οποία του δίνει τη δυνατότητα να λειτουργεί όχι μόνον όπως το νοηματικά ισοδύναμό του απαρέμφατο (π.χ. το «*esse*») εκλαμβανόμενο ως οιοное ονομαστική όταν προηγείται του ρήματος σε θέση υποκειμένου ή ως οιοное αιτιατική όταν έπεται του ρήματος σε θέση αντικειμένου, αλλά και ως γενική υποκειμενική (όπως το «*essendi*» στη φράση «*actus essendi*»), αντικειμενική, επεξηγηματική κ.λπ.

25. Πρόκειται για το ακριβές λατινικό αντίστοιχο της αρχαιοελληνικής επιθετικής-αναφορικής μετοχής τὸ *ὄν*.

αυτή τη μορφή είναι ότι με τον τρόπο αυτό είναι πιο εύκολο να φανεί το νόημα αρνητικών υπαρκτικών προτάσεων όπως: «Δεν υπάρχουν εξωγήινοι νόες». Αν επιχειρήσουμε να δούμε αυτόν τον ισχυρισμό ως μια κλασσική περίπτωση πρότασης της μορφής «υποκείμενο – κατηγορήμα», θα οδηγηθούμε σε σύγχυση· ο λόγος είναι ότι, αν είναι αληθής, δεν φαίνεται να υπάρχει κανένα πράγμα μέσα στο σύμπαν στο οποίο να αναφέρεται το υποκείμενο «εξωγήινοι νόες», και συνεπώς δεν είναι σαφές τι είναι αυτό στο οποίο κατηγορούμε μη ύπαρξη. (Δεν μπορούμε να πούμε ότι κατηγορούμε μη ύπαρξη στις φανταστικές ιδέες που βρίσκονται στο μυαλό των ανθρώπων· οι φαντασιώσεις υπάρχουν, ανεξάρτητα από το αν υπάρχουν εξωγήινοι νόες ή όχι.) Αν, όμως, πούμε: «Δεν υπάρχει κανένα χ τέτοιο ώστε το χ να είναι ένας εξωγήινος νους», ή: «Κανένα ον μέσα στο σύμπαν δεν είναι εξωγήινος νους», το πρόβλημα εξαφανίζεται.

Οι σύγχρονοι φιλόσοφοι παραθέτουν συχνά τη ρήση: «Η ύπαρξη δεν είναι κατηγορήμα». Αυτό σημαίνει ότι οι υπαρκτικές προτάσεις είδους δεν πρέπει να θεωρούνται κατηγορήσεις σχετικές με κάποιο υποκείμενο. Από την άλλη, ατομικές υπαρκτικές προτάσεις, όπως: «Ο τάφος του αγίου Πέτρου υπάρχει ακόμα» αναφέρονται πραγματικά στο αντικείμενο στο οποίο αναφέρεται το γραμματικό τους υποκείμενο.

Τώρα είμαστε σε θέση να εξετάσουμε την πιο γνωστή διδασκαλία του Ακυινάτη σχετικά με το *esse* — τη θέση ότι, ενώ σε όλα τα κτιστά όντα η ουσία και η ύπαρξη είναι δύο διακριτά πράγματα, στον Θεό ουσία και ύπαρξη συμπίπτουν. Αυτή η διδασκαλία μπορεί να νοηθεί με αρκετούς διαφορετικούς τρόπους, δεδομένου αφ' ενός ότι υπάρχουν περισσότεροι του ενός τρόποι σύλληψης του όρου «ουσία» και αφ' ετέρου ότι η «ύπαρξη» μπορεί να σημαίνει είτε την «ύπαρξη είδους» είτε την «ατομική ύπαρξη».

Σε ένα από τα πρώιμα έργα του, το *De ente et essentia*, ο Ακυινάτης παρουσίασε τη διάκριση ως εξής. Κάθε ουσία μπορούμε να τη σκεφτούμε χωρίς να γνωρίζουμε τίποτε για το αν υπάρ-

χει πράγματι (δηλαδή *ἐνεργεία*) ή όχι· για παράδειγμα, μπορώ να κατανοήσω τι είναι ένας άνθρωπος ή ένας φοίνικας²⁶ χωρίς να γνωρίζω αν αυτά υπάρχουν στην πραγματικότητα («...*esse habeant in rerum natura*»). Το ζήτημα τι είναι κάτι είναι διαφορετικό από το ζήτημα αν υπάρχει αυτό το κάτι — η *quidditas* του πράγματος είναι κάτι διαφορετικό από το *esse* του. Εδώ γίνεται φανερά λόγος για την «ύπαρξη είδους»· με σύγχρονη ορολογία, ο Ακυινάτης λέει ότι κάποιος μπορεί να συλλάβει την έννοια «φοίνικας» χωρίς να γνωρίζει αν υπάρχει στην πραγματικότητα κάποιο ον το οποίο αντιστοιχεί σ' αυτή την έννοια. Όσο για το νόημα της *quidditas*,²⁷ είναι σαφές ότι δεν είναι τίποτε άλλο παρά η σημασία της λέξης «φοίνικας»· αφού δεν υπάρχουν καν φοίνικες, δεν υπάρχει ζήτημα επιστημονικής έρευνας για τη φύση των φοινίκων. Υπ' αυτήν την έννοια, η διδασκαλία για τη διάκριση μεταξύ ουσίας και ύπαρξης φαίνεται απόλυτα ορθή. Όμως, υπ' αυτήν την έννοια η διδασκαλία ότι η ουσία του Θεού συμπίπτει με την ύπαρξη του είναι προφανώς κάτι που δεν έχει καν νόημα· θα σήμαινε ότι το να γνωρίζω ότι ο Θεός υπάρχει είναι το ίδιο με το να γνωρίζω τι σημαίνει η λέξη «Θεός» και ότι, αν με ρωτήσει κανείς: «Τι σημαίνει Θεός;», εγώ μπορώ να του απαντήσω: «Υπάρχει ένας»!

Σε άλλα έργα του ο Ακυινάτης καθιστά σαφές ότι, όταν μιλάει για «ύπαρξη», εννοεί την ατομική ύπαρξη ενός δεδομένου κτιστού όντος και ότι με τον όρο «ουσία» ενός δεδομένου κτιστού

26. «Phoenix»· εννοείται εδώ ο μυθολογικός φοίνικας, το ιερό πτηνό των Αιγυπτίων, που ξαναγεννιόταν απ' τις στάχτες του (βλ. π.χ. Ηροδότου *Ιστορίαι* II, 73· Τακίτου *Annales* VI, 28· Οβιδίου *Metamorphoses* XV, 391-407).

27. Πρόκειται για τη λατινική απόδοση του αριστοτελικού τί ἔστιν εἶναι (βλ. Μετὰ τὰ φυσικά VII, 4,3-6,13· 1029b1-1032a12)· πβ. την εύστοχη απόδοση της «quidditas» από τον Γεώργιο Σχολάριο-Γεννάδιο Β' (περ. 1400 – περ. 1472) στη μετάφραση του *De ente et essentia* (εκδ. L. Petit / X. Siderides / M. Jugie, Γεννάδιου τοῦ Σχολαρίου ἅπαντα τὰ εὐρισκόμενα. *Œuvres complètes de Gennade Scholarios, tome VI. Résumés, traductions et commentaires thomistes: Résumé de la Ia Iae, traduction du «De ente et essentia», traduction du commentaire du «De anima» d'Aristote*, Παρίσι 1933, σ. 167,2 κ.α.).

όντος εννοεί κάτι τόσο ατομικό όσο η εξατομικευμένη μορφή του. Έτσι, η ύπαρξη ενός συγκεκριμένου σκύλου, του Τζακ, είναι κάτι που αρχίζει να υπάρχει με τη γέννηση του Τζακ και παύει να υπάρχει με τον θάνατό του· η ατομική ουσία του Τζακ είναι κάτι τόσο στοιχειώδες όσο και η ψυχή του Τζακ.

Έτσι ο Ακυινάτης, εκεί που υποστηρίζει ότι στον Θεό η ουσία και η ύπαρξη δεν είναι δύο χωριστά πράγματα, λέει ότι κάθε ύπαρξη που είναι χωριστή από την ουσία που της αντιστοιχεί πρέπει να είναι ύπαρξη της οποίας η αιτία βρίσκεται έξω από το πράγμα του οποίου την ύπαρξη συνιστά. Ακριβώς, λέει, επειδή δεν μπορούμε να πούμε ότι ο Θεός έχει κάποια εξωτερική αιτία, πρέπει να δεχθούμε ότι στην περίπτωση του ουσία και ύπαρξη συμπίπτουν (*Summa theologiae* I, 3.4). Σε χωρία όπως αυτό, είναι ξεκάθαρο ότι η ουσία π.χ. ενός σκύλου δεν είναι απλώς το νόημα της λέξης «σκύλος»· θα ήταν ανόητο να πούμε ότι το νόημα μιας λέξης «Φ» ασκεί κάποια επίδραση στην ύπαρξη των Φ, η οποία θα μπορούσε να παραλληλιστεί με την επίδραση των γεννητόρων κάποιου σκύλου, οι οποίοι τον έφεραν στην ύπαρξη ως ποιητικά του αίτια. Δεν είναι, όμως, καθόλου ανόητο να σκεφτούμε ότι η ψυχή είναι κάτι που υπάρχει μέσα στο ζώο και που δρα ως ποιητικό αίτιο παράγοντας την ίδια την ύπαρξη του ζώου για όσο διάστημα αυτή διαρκεί. Αυτή η ιδέα μπορεί, τουλάχιστον, να έχει κάποιο νόημα· αλλά ακόμα κι αν είναι έτσι, είναι απολύτως κατανοητό ότι η ψυχή ενός σκύλου είναι κάτι εντελώς διαφορετικό από τη σημασία της λέξης «σκύλος».

Αν εκλάβουμε την ουσία και την ύπαρξη κατ' αυτόν τον τρόπο, τότε στη διδασκαλία ότι στον Θεό ουσία και ύπαρξη συμπίπτουν δεν υπάρχει τίποτε παράλογο. Όμως, τι θα κάνουμε με τη διάκριση ουσίας και ύπαρξης στα κτιστά όντα; Μπορούμε να πούμε ότι η ουσία και η ύπαρξη του Τζακ είναι δύο χωριστά πράγματα;

Είναι φανερό ότι, αν λέγοντας «χωριστά» εννοούμε ότι μπορούμε να έχουμε το ένα χωρίς το άλλο, δεν μπορούμε. Για ένα σκυλί το να υπάρχει σημαίνει απλώς να συνεχίζει να είναι σκυλί,

όπως για έναν άνθρωπο το ότι συνεχίζει και υπάρχει σημαίνει πως εξακολουθεί να έχει την ανθρώπινη φύση ή ουσία του. Το ότι ο Πέτρος συνεχίζει να υπάρχει σημαίνει πως εξακολουθεί να έχει την ουσία του· αν πάψει να υπάρχει, παύει να είναι ένα ανθρώπινο ον, και το αντίστροφο.

Ορισμένοι φιλόσοφοι πίστευαν ότι υπάρχουν εξατομικευμένες ουσίες μη υπαρκτών πραγμάτων· ότι πολύ πριν δημιουργηθούν ο Αδάμ και η Εύα, υπήρχαν πράγματα όπως η ουσία του Αδάμ και της Εύας και ότι η δημιουργία του Αδάμ και της Εύας συνίστατο ακριβώς στο ότι ο Θεός έδωσε ύπαρξη στις ουσίες τους, ενεργοποιώντας τη δυνητικότητα αυτών των ουσιών. Για κάποιον που σκέφτεται κατ' αυτόν τον τρόπο, η σχέση της ύπαρξης με την ουσία φαίνεται ακριβώς παράλληλη με τη σχέση της μορφής προς την ύλη ή του συμβεβηκότος προς την ουσία· και οι τρεις αυτές σχέσεις είναι περιπτώσεις ενεργοποίησης δυνητικότητων. Όμως ο Ακυινάτης, μολονότι η γλώσσα του δίνει ενίοτε την εντύπωση ότι εννοεί κάτι τέτοιο, κατά κανόνα είναι απόλυτα σαφής: η δημιουργία δεν περιλαμβάνει ενεργοποίηση κάποιας προϋπάρχουσας δυνητικότητας. Πίστευε — και, σίγουρα, σωστά — ότι, όπως δεν μπορεί να υπάρξει ενεργοποίηση χωρίς εξατομίκευση (ο,τιδήποτε υπάρχει στον κόσμο είναι ατομικό, όχι καθολικό), έτσι δεν μπορεί να υπάρξει και εξατομίκευση χωρίς ενεργοποίηση· μόνον ό,τι υπάρχει πραγματικά, *ἐνεργεία*, μπορεί να ταυτιστεί, να εξατομικευτεί, να αριθμηθεί. Όμως, αν είναι έτσι, η πραγματική διάκριση μεταξύ ουσίας και ύπαρξης δεν είναι ακατανόητη ή, στην καλύτερη περίπτωση, κενή περιεχομένου;

Ένας τρόπος για να δώσουμε νόημα σ' αυτή τη διδασκαλία είναι να θυμηθούμε ότι ο Ακυινάτης θεωρούσε κατανοητή (αν και ψευδή) την άποψη ότι ο κόσμος υπήρχε ανέκαθεν.²⁸ Αν υπήρχε ανέκαθεν, υποστήριζε, θα ήταν και πάλι δημιουργημένος, και

28. Βλ. παραπάνω, σ. 34.

έτσι θα όφειλε και πάλι την εξ αιδίου ύπαρξή του στον Θεό. Παρομοίως, μολονότι δεν μπορεί να υπάρξει ποτέ χρόνος κατά τον οποίο ο Πέτρος και να είναι ένα από τα πράγματα που υπάρχουν και να μην υπάρχει, είναι εξίσου αληθές ότι καθ' όλο το χρονικό διάστημα της ύπαρξης του Πέτρου ο Πέτρος θα μπορούσε να μην υπάρχει, αν έτσι το ήθελε ο Θεός. Ως εκ τούτου, η πρόταση ότι η ουσία του Πέτρου είναι χωριστή από την ύπαρξή του θα σήμαινε ότι δεν υπάρχει τίποτα σε αυτό που είναι η ουσία του Πέτρου από το οποίο να μπορεί να συναχθεί ότι ο Πέτρος όφειλε να υπάρξει. Δεν υπάρχει καμμία αναγκαιότητα στην ύπαρξή του· είναι, όπως λένε οι φιλόσοφοι, ενδεχόμενο ον. Η ύπαρξή του δεν μπορεί να αποδειχθεί με ένα «οντολογικό επιχείρημα»²⁹ που θα βασίζεται απλώς στη σημασία των λέξεων.

Επίσης, μπορούμε να επιχειρηματολογήσουμε υπέρ της βασιμότητας της διάκρισης μεταξύ ουσίας και ύπαρξης στο επίπεδο των δημιουργημάτων κατά τον εξής τρόπο. Ενώ είναι αληθές ότι η ύπαρξη ενός οποιουδήποτε δημιουργήματος διαρκεί ακριβώς τόσο χρόνο όσο και η ουσία του, υπάρχει η εξής διαφορά: ότι η ύπαρξή του σε μια δεδομένη στιγμή δεν έχει συνέπειες για την ύπαρξή του σε μια κατοπινή στιγμή με την έννοια με την οποία η ουσία του σε μια δεδομένη στιγμή μπορεί να έχει συνέπειες για την ύπαρξή του σε μια κατοπινή στιγμή. Ένα ανθρώπινο ον έχει την τάση να συνεχίσει να ζει για ένα συγκεκριμένο χρονικό διάστημα· ένα ραδιενεργό στοιχείο έχει την τάση να αποχωρεί από τον κόσμο των υπαρκτών με συγκεκριμένο ρυθμό. Αυτές οι τάσεις μπορούμε κάλλιστα να πούμε ότι αποτελούν μέρος της ουσίας αυτών των δημιουργημάτων· είναι τάσεις για συνέχιση της ύπαρξης ή για τερματισμό της ύπαρξης, οι οποίες οφείλονται στο ότι αυτά τα δημιουργήματα είναι του είδους που είναι. Συνεπώς μπορούμε να πούμε (με τρόπο εν μέρει παραπλανητικό μεν αλλά κατανοητό) ότι οι ουσίες τους τα κάνουν αναλόγως είτε να συνεχί-

29. Βλ. παραπάνω, σ. 31, σημ. 17.

ζουν να υπάρχουν είτε να παύουν να υπάρχουν. Συνεπώς, η ουσία είναι κάτι χωριστό από την ύπαρξη με την έννοια με την οποία η αιτία είναι κάτι χωριστό από το αποτέλεσμα.

Αυτό, νομίζω, είναι το περισσότερο που μπορεί να κάνει κανείς για να καταστήσει αυτή τη διδασκαλία του Ακινάτη κατανοητή. Όσο καλοπροαίρετα κι αν τη δούμε, η διάκριση μεταξύ ουσίας και ύπαρξης φαίνεται πως είναι ένας ατυχής τρόπος για να δηλωθεί η ριζική διαφορά Θεού και κτισμάτων. Διότι, αν δεν πιστεύουμε στην προϋπαρξη κτιστών δυνητικοτήτων, η ουσία και η ύπαρξη των κτισμάτων είναι και οι δύο εξίσου ενδεχόμενες. Επιπρόσθετα, δεν είναι δυνατόν να γνωρίζει κανείς κάτι για την ουσία ενός συγκεκριμένου δημιουργήματος χωρίς να γνωρίζει, λόγω αυτής της γνώσης του για την ουσία, ότι το δημιούργημα αυτό υπάρχει.³⁰

Επίσης, σύμφωνα με τον ίδιο τον Ακινάτη, ακόμα και στην περίπτωση του Θεού, όπου ουσία και ύπαρξη συμπίπτουν, κάθε οντολογικό επιχείρημα είναι εξίσου άκυρο με οποιοδήποτε επιχείρημα απόδειξης της ύπαρξης κάποιου κτίσματος επί τη βάση της ουσίας του. Τέλος, εάν οι κτιστές ουσίες μπορούν να θεωρηθούν αιτίες της έγχρονης ύπαρξης των κτισμάτων, γιατί να μη θεωρηθεί και η θεία ουσία αιτία της αιδίας θείας ύπαρξης; Ο Θεός έζησε και θα ζει για πάντα, λόγω του είδους του πράγματος που είναι.

Η διδασκαλία για τη σύμπτωση ουσίας και ύπαρξης στον Θεό είναι εκ φύσεως αμφίσημη. Μερικές φορές ο Ακινάτης την παρουσιάζει σα να σημκίνει απλώς ότι η διάκριση μεταξύ ουσίας

30. Υποθέτω πως αυτό συμβαίνει επειδή, σύμφωνα με τον αριστοτελικό εν προκειμένω Ακινάτη, όλες οι γνώσεις του ανθρώπου ξεκινούν από τις αισθήσεις (βλ. π.χ. *Summa theologiae* I, 84,6, όπου παραπομπή στα *Μετὰ τὰ φυσικά* 981a2 και στα *Αναλυτικά βστερα* 100a3, και I, 84,7, όπου παραπομπή στο *Περὶ ψυχῆς* 413a16), και είναι, φυσικά, αδύνατο να έχει κανείς γνώσεις για ένα δημιούργημα μέσω αυτών χωρίς αυτό να συνεπάγεται αυτόματα γνώση ότι το δημιούργημα υπάρχει. Πβ. Αριστοτέλους *Αναλυτικά βστερα* II, 1 (89b32-35), όπου λέγεται ότι η απάντηση στο ερώτημα «τι είναι κάτι» (το ερώτημα για την ουσία) προϋποθέτει απάντηση στο ερώτημα «εάν υπάρχει κάτι» (το ερώτημα για την ύπαρξη).

και ύπαρξης στην οποία προβαίνουμε προκειμένου για τα κτιστά όντα δεν είναι δυνατό να εφαρμοστεί στον Θεό για τον λόγο ότι ο Θεός είναι ον εντελώς απαλλαγμένο από κάθε είδους πολότητα και σύνθεση, συμπεριλαμβανομένης και της σύζευξης ουσίας και υπάρξεως. Με βάση αυτόν τον τρόπο παρουσίασης της διάκρισης, ο Ακυινάτης λέει συχνά ότι δεν γνωρίζουμε και δεν μπορούμε να γνωρίσουμε την ουσία του Θεού — όσο κι αν ταυτόχρονα γνωρίζουμε τι σημαίνει η λέξη «Θεός», διότι, αν δεν γνωρίζαμε, δεν θα μπορούσαμε να πούμε τίποτα για τον Θεό (βλ. π.χ. *Summa theologiae* I, 2,2 ad 3^ο πβ. παραπάνω, σσ. 32-34).

Σε άλλα χωρία, όμως, ο Ακυινάτης παρουσιάζει τη διδασκαλία ότι η ουσία του Θεού είναι η ύπαρξή του σα να σημαίνει ότι γνωρίζουμε την απάντηση στο ερώτημα ποια είναι η ουσία του Θεού· η απάντηση είναι ότι είναι το *esse*. Έτσι, στο *De potentia* συγκροτεί την εξής απόδειξη για το ότι στον Θεό το *esse* και η φύση ή ουσία συμπίπτουν. Όταν κάποιες αιτίες των οποίων τα αποτελέσματα είναι διαφορετικά παράγουν και ένα κοινό αποτέλεσμα, το κοινό αποτέλεσμα πρέπει να παράγεται χάρη σε κάποια ανώτερη αιτία, της οποίας αποτελεί το χαρακτηριστικό, πρωτογενές αποτέλεσμα. Για παράδειγμα, το πιπέρι και η πιπερόριζα, εκτός του ότι παράγουν το καθένα τα δικά του αποτελέσματα, έχουν το κοινό ότι σε καίνε· αυτό το κάνουν χάρη στην αιτιακή δύναμη της φωτιάς, της οποίας αποτέλεσμα είναι αυτό το «κάψιμο».

Όλες, όμως, οι κτιστές αιτίες έχουν ένα κοινό αποτέλεσμα, το οποίο είναι το *esse*, παρόλο που η καθενιά έχει και τα δικά της χωριστά αποτελέσματα. Η θερμότητα κάνει τα πράγματα να είναι θερμά, ένας χτίστης κάνει ένα σπίτι να είναι σπίτι. Έτσι, έχουν κοινό το ότι δρουν ως αιτίες του «είναι», ενώ διαφέρουν κατά το ότι η φωτιά είναι αιτία θερμότητας ενώ ο χτίστης αιτία σπιτιού. Συνεπώς πρέπει να υπάρχει μια ύψιστη αιτία, χάρη στην οποία όλα τα δημιουργήματα μπορούν και δρουν ως αιτίες ύπαρξης διάφορων πραγμάτων, το δε χαρακτηριστικό αποτέλεσμα αυτής της αιτίας να είναι το *esse*. Αυτό, όμως, το χαρακτηριστικό αποτέλεσμα της δράσης ενός αιτίου [εν

προκειμένου: του *esse*] απορρέει από το αίτιο ως ομοιότητα προς τη φύση (*natura*) αυτού του αιτίου· έτσι έπεται ότι το *esse* είναι η ίδια η ουσία ή φύση του Θεού (*Quaestiones disputatae de potentia Dei* VII, 2c).

Δύο πράγματα είναι φανερά σε αυτό το χωρίο. Πρώτον, ο Ακυινάτης δεν λέει απλώς ότι η διάκριση μεταξύ ουσίας και ύπαρξης δεν βρίσκει εφαρμογή στην περίπτωση του Θεού διότι οι όροι αυτοί δεν αρμόζουν στο θείο. Λέει ότι η ουσία του Θεού είναι το ότι είναι, υπάρχει με την έννοια με την οποία η ουσία της φωτιάς είναι το ότι είναι θερμή. Δεύτερον, αυτό το «είναι» είναι ένα πολύ κοινό κατηγορήμα· ή, θα μπορούσαμε ίσως να πούμε, το να «είσαι» είναι μια πολύ κοινή ενέργεια. Πρόκειται για ιδιότητα που την έχει ή για ενέργεια που την επιτελεί κάθε πράγμα που είναι ο,τιδήποτε, δηλαδή κάθε πράγμα που έχει κάποια κατά συμβεβηκός ή ουσιώδη μορφή, κάθε πράγμα για το οποίο μπορούν να συγκροτηθούν αληθείς κατηγορήσεις. Κατ' αυτόν τον τρόπο νοούμενο, το «*esse*» φαίνεται να είναι ή μια κατηγορική μεταβλητή (το να πούμε ότι το χ «είναι» ή, αλλιώς, «υπάρχει» σημαίνει σ' αυτήν την περίπτωση ότι, για κάποιο Φ, το χ είναι Φ, δηλαδή ότι υπάρχει κάποιο κατηγορήμα που αληθεύει για το χ), ή μια διάζευξη κατηγορημάτων (το να πούμε ότι το χ είναι ή, αλλιώς, υπάρχει σημαίνει σ' αυτή την περίπτωση ότι το χ είναι ή Φ ή Χ ή Ψ κ.ο.κ.). Ένα τέτοιο κατηγορήμα, θα μπορούσαμε να πούμε, είναι ο παντελώς στερούμενος πληροφορητικότητας κοινός παρονομαστής όλων των κατηγορημάτων. Όμως, κατ' αυτόν τον τρόπο νοούμενο, το «*esse*» είναι ένα κατηγορήμα πολύ αδύναμο και καθολικό για να είναι η ουσία οποιουδήποτε (ακόμα και του πιο ασήμαντου) πράγματος.

Επιπρόσθετα, αν το είναι νοηθεί κατ' αυτόν τον τρόπο, φαίνεται πως ανακύπτει μια ειδική δυσκολία όσον αφορά στην έννοια του καθαρού «είναι». Η δυσκολία δηλώνεται καθαρά σε μια ένσταση που προβάλλει ο ίδιος ο Ακυινάτης εναντίον της πρότασης ότι στον Θεό ουσία και ύπαρξη συμπίπτουν (*Summa theologiae* I, 3,4, obj. 1):

Αν είναι έτσι, τότε στο θείο «είναι» δεν προστίθεται τίποτα. Όμως το «είναι» στο οποίο δεν υπάρχει καμμία προσθήκη είναι το κοινό *esse*, το οποίο κατηγορείται στα πάντα. Από αυτό έπεται πως ο Θεός είναι το κοινό «είναι» που κατηγορείται σε όλα τα πράγματα. Αυτό όμως είναι ψευδές, σύμφωνα με το βιβλίο της Σοφίας Σολομώντος (14:21): «Τὸ ἀκοινώνητον ὄνομα λίθοις καὶ ξύλοις περιέθεσαν» («Απέδωσαν το αμέθεκτο ὄνομα [δηλαδή το ὄνομα του Θεοῦ] σε πέτρες και ξύλα»). Συνεπώς το «είναι» του Θεοῦ δεν είναι η ουσία του.

Αυτό το κοινό *esse* φαίνεται να είναι το *esse* όπως περιγράφεται στο παραπάνω χωρίο τού *De potentia*, δηλαδή το «είναι» το οποίο ανήκει πραγματικά στη φωτιά και στα σπίτια και, συνεπώς, και στους κορμούς και τις πέτρες. Στη *Summa theologiae*, ο Ακυινάτης λέει ότι δεν είναι αυτό το *esse* που είναι η ουσία του Θεοῦ. «*Esse* χωρίς προσθήκη», λέει, μπορεί να σημαίνει ή «*esse* που δεν εξειδικεύει περαιτέρω» ή «*esse* που δεν επιτρέπει περαιτέρω εξειδίκευση». Κοινό *esse* είναι το «*esse* που δεν εξειδικεύει περαιτέρω». Αν μου πουν απλώς ότι η Φλόρα «είναι» (δηλαδή υπάρχει), δεν μου λένε αν η Φλόρα είναι κορίτσι ή θεά ή κυκλώνας· μπορεί να είναι ο,τιδήποτε. Αντιθέτως, το *esse* του Θεοῦ είναι *esse* που δεν επιτρέπει (ή, αλλιώς, δεν επιδέχεται) περαιτέρω εξειδίκευση. Τα άλλα όντα είναι άνθρωποι, σκύλοι, σύννεφα κ.λπ. Ο Θεός, όμως, δεν είναι κάτι· ο Θεός απλώς είναι (*Summa theologiae* I, 3,4, ad 1).

Ωστόσο, αν το «*esse*» που δηλώνει την ουσία του Θεοῦ είναι σαν το «*esse*» που μπορεί να κατηγορηθεί σε κάθε ον, με τη μόνη διαφορά ότι δεν επιδέχεται περαιτέρω κατηγορήματα, τότε είναι ένα κατηγορήμα εντελώς ακατανόητο. Κι αυτό διότι συνιστά ή μια κατηγορική μεταβλητή στη θέση της οποίας δεν μπορεί να τεθεί κανένα κατηγορήμα, ή μια διάζευξη κατηγορημάτων αληθή για ένα αντικείμενο αλλά χωρίς κανένα διαζευγνόμενο κατηγορήμα που ν' αληθεύει για αυτό. Αν αυτό σημαίνει η πρόταση ο «Θεός είναι καθαρό είναι», τότε η διδασκαλία αυτή δεν είναι παρά καθαρή σύγχυση.

Θα μπορούσε κάποιος να αντιτάξει ότι δεν είναι σωστό να θεωρούμε τη σχέση τού «είναι» με το «είναι ένα σπίτι» ίδια με τη σχέση της μεταβλητής προς αυτό που την αντικαθιστά ή με τη σχέση της διάζευξης προς το αντικείμενο της διάζευξης. Ίσως ο Ακυινάτης εννοεί ότι ένα σπίτι, κατά τη διάρκεια της ύπαρξής του, κάνει δύο πράγματα: πρώτον, «είναι σπίτι», και δεύτερον, απλώς «είναι» (δηλαδή υπάρχει). Εδώ το «είναι» δεν είναι μια ανεξειδίκευτη περιγραφή αυτού που κάνει το σπίτι όντας σπίτι, αλλά περιγραφή κάποιου άλλου πράγματος που κάνει επιπρόσθετα. Όμως το μόνο νόημα που φαίνεται πως μπορούμε να δώσουμε σε αυτό το «είναι» είναι αυτό της σκέτης ύπαρξης εντός του κόσμου των υπαρχόντων· και το να πούμε ότι ο Θεός είναι καθαρό «είναι» με αυτή την έννοια, θα ισοδυναμούσε, όπως είδαμε, με το να πούμε ότι η ουσία του Θεοῦ συνίσταται στο ότι υπάρχει ένα πράγμα όπως ο Θεός, πράγμα που με τη σειρά του δεν έχει νόημα.³¹

Η πιο διαφωτιστική ρήση που μας παρέχει ο Ακυινάτης στην προσπάθειά μας να δώσουμε νόημα στη διδασκαλία του για την ουσία και την ύπαρξη είναι η εξής συχνά χρησιμοποιούμενη αριστοτελική πρόταση: «*Vita viventibus est esse*» («Το «είναι» για τα ζωντανά όντα είναι η ζωή»)³² Ας δοκιμάσουμε, λοιπόν, να δώσουμε κάποιο νόημα στο «*esse*» συγκρίνοντάς το με το «ζην». Η ζωή μου περιλαμβάνει πολλές δραστηριότητες: περπατάω, τρώω, κοιμάμαι, σκέφτομαι. Την ώρα που κάνω αυτά τα πράγματα, είμαι ζωντανός· όμως το «ζην» δεν είναι κάποια άλλη δραστηριότητα που επιτελώ την ώρα κατά την οποία κάνω αυτά τα πράγματα, π.χ. την ώρα που αναπνέω. Τα πράγματα αυτά αποτελούν καθ' εαυτά μέρη της ζωής μου· ζω ακριβώς διά του ότι τα κάνω. Η «ζωή» δεν είναι μια διάζευξη αυτών των δραστηριο-

31. Βλ. παραπάνω, σ. 105.

32. Βλ. Αριστοτέλους, *Περὶ ψυχῆς* II, 4 (415b13): Τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν.

τήτων, όπως το «...είναι ζώο» μπορεί να θεωρηθεί διαζευκτικό κατηγορήμα της ίδιας τάξης με το «...είναι άνθρωπος», «...είναι γάτα» κ.ά. Αυτό μπορούμε να το καταλάβουμε αν σκεφθούμε ότι ενώ, για παράδειγμα, το να κοιμάται κανείς είναι μέρος του «ζην», το να είναι άνθρωπος δεν είναι μέρος του ότι είναι ζώο, αλλά μάλλον το αντίστροφο. Ο Ακυινάτης εξηγεί με τον ίδιο ακριβώς τρόπο γιατί το κατηγορήμα «ens» («ον») δεν δηλώνει ένα γένος του οποίου είδη είναι συγκεκριμένοι τύποι όντων (*Summa theologiae* I, 3,6). Ακριβώς όπως η ζωή μου δεν είναι ένα συμπαρομαρτούν, ένα συστατικό στοιχείο, ένας κοινός παρονομαστής των διαφόρων πραγμάτων που κάνω κατά τη διάρκειά της, αλλά το γενικό σύνολο αυτών των πραγμάτων, έτσι το *esse* κάποιου πράγματος δεν είναι κάτι που υπόκειται, συνιστά ή εξειδικεύει τα ιδιαίτερα γνωρίσματα του πράγματος, αλλά αποτελεί το γενικό σύνολο των επεισοδίων και καταστάσεων που περιλαμβάνει η ιστορία αυτού του πράγματος. Φαίνεται πως υπ' αυτήν την έννοια λέει ο Ακυινάτης ότι το *esse* είναι «η ενεργοποίηση όλων των ενεργειών και η τελειότητα όλων των τελειοτήτων» (*Quaestiones disputatae de potentia Dei* VII, 2 ad 9).

Αν νοήσουμε το *esse* κατ' αυτόν τον τρόπο, μπορούμε να δούμε υπό ποίαν έννοια ο Ακυινάτης αρνείται ότι το *esse* είναι το πιο απροσδιόριστο και κενό κατηγορήμα και γιατί επιμένει ότι, στην πραγματικότητα, είναι το πληρέστερο και πλουσιότερο κατηγορήμα και συνεπώς το πλέον ικανό να περιλάβει τη θεία τελειότητα (*Summa theologiae* I, 4,1). Έτσι, όμως, το προηγούμενο πρόβλημά μας ξαναγυρίζει υπό νέα μορφή. Όταν ο Ακυινάτης λέει ότι ο Θεός είναι καθαρό ή ουσιώδες «είναι», εννοεί ότι για την ουσία του Θεού δεν μπορεί να λεχθεί τίποτε άλλο παρά μόνον ότι είναι (δηλαδή ότι υπάρχει)· και αυτό όχι λόγω της άγνοιάς μας, αλλά λόγω της απολύτως καθαρής μορφής στην οποία παρουσιάζεται το «είναι» στην περίπτωση του Θεού. Αν, όμως, εκλάβουμε το «esse» όπως τη «ζωή» και την «ιστορία», τότε η έννοια του «καθαρού» «είναι» είναι τόσο κενή όσο και η έν-

νοια μιας «καθαρής» ζωής ή μιας «καθαρής» ιστορίας. Δεν μπορεί να υπάρξει ζωή που να μη συνίσταται σε τίποτε άλλο παρά μόνο στο ζην, ή ιστορία ανόθευτη απ' όλα όσα συμβαίνουν στην καθημερινότητα. Αυτός ο τρόπος χρήσης του «esse» είναι ελκυστικός, επειδή μας επιτρέπει να συλλάβουμε το «esse» όχι ως έναν φτωχό κοινό παρονομαστή, αλλά ως ένα πλούσιο όλο. Αν, όμως, νοήσουμε το «esse» κατ' αυτόν τον τρόπο, τότε το καθαρό «esse» είναι ένα όλο που δεν έχει μέρη και που ο «πλούτος» του είναι η πλήρης απουσία κάθε ιδιότητας.

Η θεωρία περί πραγματικής διάκρισης μεταξύ ουσίας και ύπαρξης και η θέση ότι ο Θεός είναι ον αυθύπαρκτο συχνά παρουσιάζονται ως οι πλέον σημαντικές και πρωτότυπες συμβολές του Ακυινάτη στη φιλοσοφία. Αν η επιχειρηματολογία των τελευταίων σελίδων είναι σωστή, τότε και ο πλέον ευνοϊκά διακείμενος απέναντί τους φιλόσοφος δεν μπορεί να τις απαλλάξει από την κατηγορία της σοφιστείας και της παραπλάνησης.³³

33. Το γεγονός ότι ο συγγραφέας φθάνει σε αυτό το αρνητικό συμπέρασμα για τη θωμική οντολογία οφείλεται στο ότι την αξιολογεί αποκλειστικά υπό το πρίσμα της λογικής και της οντολογίας του Αριστοτέλη. Μολονότι ο Ακυινάτης, ακολουθώντας τους Άραβες, τον Αριστοτέλη αποκλείει με την προσηγορία «ο φιλόσοφος» (και όχι τον Πλάτωνα, τον Πλωτίνο ή τον Πρόκλο), η παλαιά νεοσχολαστική θεώρησή του ως καθαρά ή πρωτευόντως αριστοτελικού σήμερα δεν γίνεται δεκτή· όπως έχει δείχθει, η οντολογία του είναι κυρίως νεοπλατωνική (βλ. π.χ. B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Οξφόρδη 1993, σσ. 16, 42-43, 89-90 και 103). Έτσι, π.χ., η θέση ότι ο Θεός είναι το απόλυτα πλήρες «είναι» επειδή δεν επιδέχεται άλλους προσδιορισμούς (όπως επιδέχονται τα κτιστά όντα), από αριστοτελική άποψη εξεταζόμενη παρουσιάζει πράγματι δύο σοβαρά προβλήματα: (α) παραβιάζει τον γενικό κανόνα ότι η κατηγορία της ουσίας δεν επιδέχεται πασάσωση (*Κατηγορίαι* 4, 2b22-28) και (β) συγκρούεται με την αυτονομία της αριστοτελικής θέσης ότι ουσία χωρίς προσδιορισμούς δεν υπάρχει. Μέσα, όμως, σε ένα νεοπλατωνικό οντολογικό πλαίσιο (που, συγκρινόμενο στις βασικές γραμμές των προτεραιοτήτων του με το αριστοτελικό, μπορεί να θεωρηθεί αντίστροφή του), και μάλιστα μέσα στα συγκεκριμένα νεοπλατωνικά πλαίσια που είχε υπόψη ο Ακυινάτης, αυτό του Αυγουστίνου (354-430) και εκείνο του ψευδο-Διονύσιου Αρεοπαγίτη (τέλη 5ου - αρχές 6ου μ.Χ. αι.), οι έννοιες του «majus esse» και του «minus esse» όχι μόνο θεωρούνται θεμιτές, αλλά και