

W. WINDELBAND - H. HEIMSOETH

ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟ
ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Β' ΤΟΜΟΣ

Η ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ
Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

Ν. Μ. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ

Β' ΕΚΔΟΣΗ

ΜΟΡΦΩΤΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΡΑΠΕΖΑΣ

ΑΘΗΝΑ 1986

W. WINDELBAND & H. HEIMSOETH

ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Μετάφραση: Ν. Μ. Σκουτερόπουλος

τόμος Α': Ἡ φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων. Ἡ φιλοσοφία τῶν ἐλληνιστικῶν καὶ ρωμαϊκῶν χρόνων

τόμος Β': Ἡ μεσαιωνικὴ φιλοσοφία. Ἡ φιλοσοφία τῆς Ἀναγέννησης. Ἡ φιλοσοφία τοῦ Διαφωτισμοῦ

τόμος Γ': Ἡ γερμανικὴ φιλοσοφία. Ἡ φιλοσοφία τοῦ 19ου αἰ-
ώνα. Ἡ φιλοσοφία τοῦ 20οῦ αἰώνα

Σ' αὐτὸ τὸ κλασικὸ εἰσαγωγικὸ φιλοσοφικὸ σύγγραμμα ἐκτίθεται μὲ μοναδικὴ σαφήνεια ἡ ἐξέλιξη τῆς εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴν ἀπώτατη Ἀρχαιότητα ὡς τὴ σύγχρονη ἐποχὴ καὶ γίνεται φανερὸ μέσα ἀπὸ ποιῆς διαδικασίες τῆς σκέψης διαμορφώθηκαν οἱ θεμελιακὲς ἀρχὲς μὲ τίς ὁποῖες σήμερα ἐννοοῦμε ἐπιστημονικὰ καὶ κρίνουμε τὸν κόσμον καὶ τὴ ζωὴ. Τὸ κέντρο βάρους τοῦ βιβλίου ἐντοπίζεται σὲ αὐτὸ πού ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἀποψη εἶναι τὸ πιὸ σημαντικόν: στὴν ἱστορίαν τῶν προβλημάτων καὶ τῶν ἐνοιῶν, πού οἱ συγγραφεῖς τὴ συλλαμβάνουν ὡς ἓνα συνεχὲς ὅλον.

Ο ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΤΟΜΟΣ ἀρχίζει μὲ τὴν ἐξέταση τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τίς ἀπαρχές της (Ἱερὸς Αὐγουστίνος, ἔριδα γιὰ τίς γενικὲς ἐννοίες) ὡς τὸν γερμανικὸ μυστικισμό τοῦ Μ. Eckhart, συνεχίζει μὲ τὴν ἐκθεση τῶν δύο περιόδων τῆς φιλοσοφίας τῆς Ἀναγέννησης, τῆς ἀνθρωπιστικῆς καὶ τῆς φυσιογνωστικῆς (Descartes, Spinoza, Leibnitz), καὶ κλείνει μὲ τὴν παρουσίαση τῶν θεωρητικῶν καὶ πρακτικῶν-ἠθικῶν προβλημάτων πού ἔθεσε ἡ φιλοσοφία τοῦ Διαφωτισμοῦ, ὡς τὰ μέσα περίπου τοῦ 18ου αἰώνα.

Ὁ WILHELM WINDELBAND (1848-1915) δίδαξε φιλοσοφία στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Χαϊδελβέργης. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ἱστορικὸ-φιλοσοφικὸ ἔργο του (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie: Präludien. Geschichte der neueren Philosophie*) ἔχει καὶ σημαντικώτατο συστηματικὸ φιλοσοφικὸ ἔργο. Ὁ Windelband εἶναι ὁ θεμελιωτὴς τῆς νεοκαντιανῆς σχολῆς τῆς Βάδης.

Ὁ HEINZ HEIMSOETH (γένν. 1886), ἱστορικὸς τῆς φιλοσοφίας, καθηγητὴς στὰ πανεπιστήμια τοῦ Marburg καὶ τῆς Κολωνίας, ἐπιχείρησε μὲ τίς πολὺ διεξοδικὲς ἐργασίες του νὰ συμβάλει στὴν ἐπανεκτίμηση τῆς καντιανῆς φιλοσοφίας μὲ στόχον τὴν ἐνταξὴ της στὴν εὐρωπαϊκὴ μεταφυσικὴ σκέψη.

ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΟ ΣΥΜΒΟΥΛΙΟ
ΜΟΡΦΩΤΙΚΟΥ ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΡΑΠΕΖΗΣ

Πρόεδρος ΣΤΕΛΙΟΣ Π. ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Αντιπρόεδρος* ΝΙΚΟΣ ΠΑΠΑΝΤΩΝΙΟΥ, *Γενικός Γραμματέας* Γ. Π. ΣΑΒΒΙΔΗΣ,
Ταμίας ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΑΠΠΑΣ, *Μέλη* ΜΑΝΟΛΗΣ ΑΝΔΡΟΝΙΚΟΣ,
Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗΣ, Ν. ΣΒΟΡΩΝΟΣ, ΒΑΣ. ΒΛ. ΣΦΥΡΟΕΡΑΣ

Διευθυντής του Ίδρύματος Ε. Χ. ΚΑΣΔΑΓΛΗΣ

W. WINDELBAND - H. HEIMSOETH

ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟ
ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Β' ΤΟΜΟΣ

Η ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ
Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

Ν. Μ. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ

Β' ΕΚΔΟΣΗ

ΜΟΡΦΩΤΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΡΑΠΕΖΑΣ

ΑΘΗΝΑ 1986

*Σύμφωνα με τὸν Κανονισμό τῶν Ἐκδόσεων τοῦ Μορφωτικοῦ Ἰδρύματος
Ἐθνικῆς Τραπέζης, τῇ μετάφραση, προτοῦ παραδοθεῖ στὸ τυπογραφεῖο,
τῇ διάβασε ὁ συνεργάτης μας Ε. Π. Παπανοῦτσος.*

Ὁ τίτλος τοῦ πρωτοτύπου:
Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
16η ἔκδοση, Tübingen 1976

© Copyright γιὰ τὴν ἐλληνικὴ ἔκδοση:
Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, Ἀθήνα 1982

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

Η ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

(σ. 9-107)

Εισαγωγικά	11
Κεφάλαιο Α': Πρώτη περίοδος (περ. ως τὸ 1200) ...	19-63
'Η μεταφυσική τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας	26
'Η ἔριδα γιὰ τὶς γενικὲς ἔννοιες	40
'Ο δυῖσμός σώματος καὶ ψυχῆς	55
Κεφάλαιο Β': Δεύτερη περίοδος (περ. ἀπὸ τὸ 1200 καὶ ἔπειτα)	64-107
Τὸ βασίλειο τῆς φύσης καὶ τὸ βασίλειο τῆς χάρις ..	73
Τὸ πρωτεῖο τῆς βούλησης ἢ τῆς διάνοιας	85
Τὸ πρόβλημα τῆς ἀτομικότητος	95

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ

(σ. 109-213)

Εισαγωγικά	111
Κεφάλαιο Α': 'Η ἀνθρωπιστικὴ περίοδος	115-145
'Η πάλῃ τῶν παραδόσεων	121
Μακρόκοσμος καὶ μικρόκοσμος	132
Κεφάλαιο Β': 'Η φυσιογνωστικὴ περίοδος	146-213
Τὸ πρόβλημα τῆς μεθόδου	151
Οὐσία καὶ αἰτιότητα	160
Τὸ φυσικὸ δίκαιο	200

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ
ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ
Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ
(σ. 215-327)

Εισαγωγικά	217
Κεφάλαιο Α': Τὰ θεωρητικὰ προβλήματα	228-291
Οι ξμφυτες ιδέες	230
'Η γνώση τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου	250
'Η φυσική θρησκεία	275
Κεφάλαιο Β': Τὰ πρακτικὰ-ἠθικὰ προβλήματα	292-327
Οι ἀρχές τῆς ἠθικῆς	294
Τὸ πρόβλημα τοῦ πολιτισμοῦ	314
Σημειώσεις	329-350
Πίνακας κυρίων ὀνομάτων	351-360

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

Η ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

“Όταν ἡ μετανάστευση τῶν λαῶν ἐρήμωνε τὰ πάντα στὴ Ρωμαϊκῇ Αὐτοκρατορίᾳ, πού δὲν εἶχε πιά τὴν πολιτικὴ δύναμη νὰ ἀντισταθεῖ στοὺς βαρβάρους τοῦ Βορρᾶ, ἡ καλλιέργεια τῶν γραμμάτων κινδύνεψε νὰ ἐξαφανιστεῖ ἐντελῶς: Οἱ τελειοποιημένες ἐννοιολογικὲς δομὲς τῆς φιλοσοφίας ἢ οἱ ἀνάλαφρες μορφὲς τῆς ἑλληνικῆς τέχνης δὲν ἔκαναν καμιὰ αἴσθησι στὶς φυλὲς πού κρατοῦσαν τώρα τὰ σκῆπτρα τῆς ἐξουσίας. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὁ ἀρχαῖος πολιτισμὸς βρισκόταν σὲ τέτοια ἀποσύνθεσι, οἱ δυνάμεις του ἦταν τόσο ἐξαντλημένες, ὥστε φαινόταν ἀνίκανος νὰ ἀναλάβει τὴ μόρφωσι τῶν σκληροτράχηλων νικητῶν.

Ἔτσι τὰ ἐπιτεύγματα τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος θὰ εἶχαν χαθεῖ ὀριστικᾶ, ἀν ἀπὸ τὰ χαλάσματα τοῦ ἀρχαίου κόσμου δὲν ἀναδύοταν μιὰ νέα πνευματικὴ δύναμη, πού ὑπέταξε τὰ φύλα τοῦ Βορρᾶ καὶ μὲ σταθερὸ χέρι μπόρεσε νὰ διασώσει σ’ ἐκείνους τοὺς αἰῶνες τῆς καταστροφῆς τὰ ἀγαθὰ τοῦ πολιτισμοῦ καὶ νὰ τὰ παραδώσει στὸ μέλλον. Ἡ δύναμη αὐτὴ ἦταν ἡ χριστιανικὴ Ἐκκλησία. “Ὅ,τι δὲν κατόρθωσε τὸ κράτος, ἡ τέχνη καὶ ἡ ἐπιστήμη, τὸ πέτυχε ἡ θρησκεία. Τὰ γερμανικὰ φύλα, πού ἦταν ἀκόμη ἀνέτοιμα γιὰ τὶς λεπτὲς ἐπιδράσεις τῆς αἰσθητικῆς καὶ τῆς ἐπιστήμης, συγκινήθηκαν βαθύτατα ἀπὸ τὸ κήρυγμα τοῦ Εὐαγγελίου, πού ἐπέδρασε πάνω τους μὲ ὅλη τὴ δύναμη πού ἔχει ἡ μεγαλειώδης ἀπλότητά του.

Γιατὶ μόνον ἀπὸ αὐτὸ τὸ σημεῖον ἦταν δυνατὸ νὰ ξεκινήσει καὶ ἡ διαδικασία τῆς προσοικειώσεως τῆς ἀρχαίας ἐπιστήμης ἀπὸ τοὺς λαοὺς τῆς σύγχρονης Εὐρώπης. Μόνον μὲ τὴν παρέμβασι τῆς Ἐκκλησίας ἦταν δυνατὸ νὰ μορφωθεῖ ὁ νέος κόσμος ἀπὸ τὸν παλαιόν. Ὅπως ὅμως ἦταν φυσικόν, ἀπὸ τὸ πνευματικὸ περιεχόμενον τοῦ ἀρχαίου πολιτισμοῦ διασώθηκε καταρχὴν μόνον ὅ,τι εἶχε γίνε δεκτὸ στὴ διδασκαλίᾳ τῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ ὅλα τὰ ἄλλα, εἰδικότερα ὅσα συγκρούονταν μὲ αὐτὴν, ἡ Ἐκκλησία τὰ ἀπέκλεισε χωρὶς ἐνδοιασμοῦς. Ἦταν μιὰ πρόνοια νὰ ἀποτραπεῖ ἡ σύγχυσι στὶς ψυχὰς τῶν νέων λαῶν, πού εἶχαν ἀκόμη πολλὰ νὰ συλλάβουν καὶ

νά ἀφομοιώσουν. Ἔτσι ὁμως βυθίστηκαν κόσμοι ὀλόκληροι πνευματικῆς ζωῆς, καὶ χρειάστηκε ἀργότερα πολὺς μόχθος καὶ ἀγώνας γιὰ νὰ ἀνασυρθοῦν ἀπὸ τὰ βάθη.

Ἡ Ἐκκλησία, πού ἀρχικὰ ἦταν μιὰ ἀφανῆς θρησκευτικὴ κοινότητα, μποροῦσε τώρα νὰ ἀνταποκριθεῖ στὸ μεγάλο ἔργο τῆς πνευματικῆς διαπαιδαγώγησης τῶν εὐρωπαϊκῶν λαῶν, ἐπειδὴ στὸ μεταξύ εἶχε ἐξελιχθεῖ σὲ ἐνιαῖο ὀργανωτικὸ σχῆμα, πού μέσα στὴ γενικὴ διάλυση τῆς πολιτικῆς ζωῆς ἀποτελοῦσε τὴ μοναδικὴ σταθερὴ καὶ γεμάτη αὐτοπεποιθὴση δύναμη. Καὶ καθὼς ἡ ὀργάνωση αὐτὴ πίστευε ὅτι προορισμός της ἦταν νὰ λυτρῶσει τὴν ἀνθρωπότητα, ἡ θρησκευτικὴ διαπαιδαγώγηση τῶν βαρβάρων ἦταν ἓνα ἔργο πού ἐπιβαλλόταν ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν οὐσία της. Ἀλλὰ καὶ ἐσωτερικὰ ἡ Ἐκκλησία, ὕστερα ἀπὸ πολλὰ παραστρατήματα, εἶχε φτάσει πιά μὲ ἀσφάλεια σὲ μιὰ ἐνιαῖα, ὀλοκληρωμένη διδασκαλία. Στὸ κατώφλι τῆς νέας ἱστορικῆς περιόδου ἓνα ἔξοχο πνεῦμα, ὁ Ἱερὸς Αὐγουστίνος, εἶχε συγκεφαλαιώσει καὶ ἐκθέσει μὲ τὸν πιὸ ἐντυπωσιακὸ τρόπο τὸ σύνολο τῶν πεποιθήσεών της σὲ ἓνα ὀλοκληρωμένο ἐπιστημονικὸ σύστημα.

Αὐτὸς ὑπῆρξε ὁ πραγματικὸς δάσκαλος τοῦ Μεσαίωνα. Στὴ διδασκαλία του δὲν συνυφαίνονται μόνο τὰ νήματα τοῦ χριστιανικοῦ καὶ τοῦ νεοπλατωνικοῦ στοχασμοῦ, οἱ ἰδέες τοῦ Ὁριγένη καὶ τοῦ Πλωτίνου. Ὁ Αὐγουστίνος συγκεντρώνει μὲ δημιουργικὴ δύναμη ὅλες τὶς ἰδέες τῆς ἐποχῆς του γύρω ἀπὸ τὴν ἀνάγκη τῆς λύτρωσης καὶ τὴν πλήρωση αὐτῆς τῆς ἀνάγκης ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία. Ἡ διδασκαλία του εἶναι ἡ φιλοσοφία τῆς χριστιανικῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι ἦταν πιά δοσμένο τὸ αὐστηρὰ ἐνιαῖο σύστημα πού ἀποτέλεσε τὴ βάση τῆς ἐπιστημονικῆς μόρφωσης τῶν εὐρωπαϊκῶν λαῶν, καὶ μὲ αὐτὴ τὴ μορφή παρέλαβαν τὴν κληρονομιά τῶν Ἑλλήνων οἱ ρομανικοὶ καὶ γερμανικοὶ λαοί.

Ἔτσι λοιπὸν ὁ Μεσαίωνας διέτρεξε ἀντίστροφα τὸ δρόμο πού εἶχαν διανύσει οἱ Ἕλληνες στὴν ἐσωτερικὴ σχέση τους μὲ τὴν ἐπιστήμη. Στὴν ἀρχαιότητα ἡ ἐπιστήμη πήγασε ἀπὸ τὴν καθαρὴ, αἰσθητικὴ χαρὰ γιὰ τὴ γνώση καθαυτῆ, καὶ μόνο ἀργότερα ὑποτάχθηκε σιγὰ σιγὰ στὴν ἐξυπηρέτηση τῆς πρακτικῆς ἀνάγκης, τῶν ἠθικῶν ἔργων, τοῦ θρησκευτικοῦ πόθου. Ὁ Μεσαίωνας ξεκινᾷ μὲ τὴν ἐνστικτώδη ὑποταγὴ τῆς γνώσης στοὺς μεγάλους σκοποὺς τῆς πίστεως. Θεωρεῖ τὴν ἐπιστήμη ἐργασία μόνο τῆς νόησης, μὲ τὴν ὁποία διασαφεῖται καὶ διατυπώνεται ἐννοιολογικὰ ἐκεῖνο πού συναισθηματικὰ εἶναι κιόλας βέβαιο καὶ ἀδιαμφισβήτητο

κτῆμα τῆς πίστεως. Ἀλλὰ στήν πορεία αὐτῆς τῆς ἐργασίας ἀφυπνίζεται πάλι —σὴν ἀρχὴ δειλὰ καὶ ἀβέβαια, ἔπειτα ὅμως μὲ ὀλοένα πῶς μεγάλη δύναμη καὶ αὐτοπεποίθησις— ἡ δίψα γιὰ τὴ γνώση. Ἀρχικὰ ἐκδηλώνεται μὲ μαθητικὸν τρόπον σὲ περιοχὰς πού φαινομενικὰ βρίσκονται μακριὰ ἀπὸ τὸν ἀπαραβίαστο χῶρον τῆς πίστεως καὶ τελικὰ ἐπιβάλλεται νικηφόρα, καθὼς ἀρχίζουν νὰ ὀρθοθετοῦνται καὶ νὰ γίνονται ἀνεξάρτητες ἢ ἐπιστήμη ἀπὸ τὴν πίστη καὶ ἡ φιλοσοφία ἀπὸ τὴν θεολογία.

Ἐπομένως ἡ ἀγωγή τῶν εὐρωπαϊκῶν λαῶν, πού ἐκτίθεται στήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τοῦ Μεσαίωνα, ἔχει ἀφετηρία τὴν διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας καὶ κατάληξις τὴν ἀνάπτυξιν τοῦ ἐπιστημονικοῦ πνεύματος. Ὁ πνευματικὸς πολιτισμὸς τῆς ἀρχαιότητος παραδίδεται στοὺς σύγχρονους λαοὺς μὲ τὴν θρησκευτικὴν τελικὴ μορφήν του καὶ συμβάλλει σὴν βαθμιαία ὀρίμασί τους γιὰ αὐτόνομη ἐπιστημονικὴν ἐργασίαν.

Μὲ τίς συνθήκας αὐτὰς εἶναι εὐνόητο ὅτι ἡ ἱστορία αὐτῆς τῆς μορφωτικῆς πορείας παρουσιάζει πολὺ μεγαλύτερον ἐνδιαφέρον ἀπὸ ψυχολογικὴν καὶ πολιτισμικὴν ἀποψιν ἀπὸ ὅ,τι ἡ νέα καὶ ἀνεξάρτητη εἰσφορὰ τῆς. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι κατὰ τὴν ἐπιλογὴν τοῦ παραδομένου ὑλικοῦ προβάλλει κάποτε ἡ ἰδιαιτερότητα τοῦ μαθητῆ· εἶναι ἀλήθεια ὅτι τὰ ἐννοιολογικὰ προβλήματα τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας ὑφίστανται σὸ πνεῦμα τῶν νέων λαῶν κάποιες λεπτὲς τροποποιήσεις καὶ ὅτι κατὰ τὴν διαμόρφωσιν τῆς νέας (λατινικῆς) ὀρολογίας ἡ ὀξύνουσις καὶ ἡ ἐμβρίθεια συναγωνίζονται συχνὰ σὸν Μεσαίωνα τὴν σχολαστικότητα καὶ τὴν κακογουστιά. Πάντως ἡ μεσαιωνικὴ φιλοσοφία σὲ σχέση καὶ μὲ τὰ προβλήματα καὶ μὲ τίς λύσεις πού ἔδωκε σ' αὐτὰ παρέμεινε σὲ βασικὰς ἰδέας τῆς ἐγκλειστη σὸ ἐννοιολογικὸν σύστημα τῆς ἑλληνικῆς καὶ τῆς ἑλληνιστικῆς-ρωμαϊκῆς φιλοσοφίας. Ὅσο μεγάλη κι ἂν εἶναι ἡ σημασία τοῦ ἔργου τῆς γιὰ τὴν μόρφωσιν τῶν εὐρωπαϊκῶν λαῶν, ἀκόμη καὶ τὰ ἀνώτατα δημιουργήματά τῆς ἀποτελοῦν σὲ τελικὴν ἀνάλυσιν λαμπρὰς μαθητικὰς ἐπιδόσεις, ὅπου μόνον σὴν λεπτότατην ἔρευνα τῶν ἐπιμέρους ἐντοπίζονται κάποιες ἰσχνὲς ἀκόμη ἀρχὲς ἐνὸς νέου στοχασμοῦ. Αὐτὸς ὅμως ὁ στοχασμὸς, σὲ γενικὰς γραμμὰς του, ἀποδεικνύεται ἀπλὴν προσοικείωσις τοῦ ἰδεολογικοῦ κόσμου τῆς ἀρχαιότητος πού ἔφευγε. Ὡς πρὸς τὸ γενικὸν πνεῦμα τῆς ἡ μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας εἶναι ἀπλὰ καὶ μόνον συνέχεια τῆς φιλοσοφίας τῶν ἑλληνιστικῶν καὶ ρωμαϊκῶν χρόνων. Ἡ μόνη οὐσιαστικὴ διαφορὰ ἀνάμεσα σὲ τίς δύο εἶναι ὅτι ἐκεῖνο πού στοὺς πρώτους με-

τὰ Χριστὸν αἰῶνες πάλευε νὰ γίνεи, στὸν Μεσαίωνα παρουσιάζε-
ται πιά ἔτοιμο καὶ ὀλοκληρωμένο στὶς βασικὲς γραμμὲς του.

Αὐτὴ ἡ μαθητεία τῆς σημερινῆς κοινωνίας κράτησε χίλια ὀλό-
κληρα χρόνια. Σὲ αὐτὸ τὸ διάστημα ἡ διαμόρφωση τῆς ἐπιστήμης
προχωροῦσε παράλληλα μὲ τὴ σταδιακὴ προσφορά τοῦ μορφωτι-
κοῦ ὕλικοῦ τῆς ἀρχαιότητος, σὰν νὰ ἀκολουθοῦσε κάποιο παιδα-
γωγικὸ σχέδιο. Ἀπὸ τίς ἀντιθέσεις ποὺ ἐμφανίζονται ἐδῶ προκύ-
πτουν τὰ φιλοσοφικὰ προβλήματα· ἀπὸ τὴν ἀνάπτυξη τῶν παρα-
δομένων ἐννοιῶν διαμορφώνονται οἱ ἐπιστημονικὲς κοσμοθεωρίες
τοῦ Μεσαίωνα.

Στὴν παράδοση αὐτὴ ὑπάρχει μιὰ πρωταρχικὴ ἀντίθεση ἀνά-
μεσα στὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας, ποὺ τὴν ἀντιπροσωπεύει ὁ
Αὐγουστίνος, καὶ στὸ νεοπλατωνισμό. Ἡ ἀντίθεση αὐτὴ δὲν ἦταν
παντοῦ τὸ ἴδιο βαθιά, ἀφοῦ καὶ ὁ Αὐγουστίνος εἶχε δεχτεῖ σὲ πολ-
λὰ σημεῖα τὴν ἐπίδραση τοῦ νεοπλατωνισμοῦ. Ὡστόσο ὑπῆρχε
πάντοτε μιὰ διάσταση ὡς πρὸς τὸν θεμελιακὸ καθορισμὸ τῶν
σχέσεων φιλοσοφίας καὶ πίστεως. Ἡ φιλοσοφία τοῦ Αὐγουστίνου
τοποθετεῖ στὸ κέντρο τὴν ἐννοια τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ Αὐγουστίνος
πιστεῦει ὅτι ἔργο τῆς φιλοσοφίας εἶναι κυρίως νὰ ἐκθέσει, νὰ θε-
μελιώσῃ καὶ νὰ διαμορφώσῃ τὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας σὲ
ἐπιστημονικὸ σύστημα. Ὅσο ἡ μεσαιωνικὴ φιλοσοφία ἐπιδιώκει
νὰ ἐκπληρώσῃ αὐτὸ τὸ πρόγραμμα παραμένει ἡ «σχολικὴ» ἐπι-
στήμη τῆς Ἐκκλησίας· ἡ σχολαστικὴ φιλοσοφία. Ἀντίθετα, τὸ
νεοπλατωνικὸ ρεῦμα, σύμφωνα μὲ τὴν οὐσία του, δὲν λαμβάνει ὑ-
πόψη καμιά θρησκευτικὴ κοινότητα, ἀλλὰ ἀποβλέπει νὰ ὀδηγήσῃ
τὸ άτομο διαμέσου τῆς γνώσης σὲ μιὰ μακάρια ἐνότητα ζωῆς μὲ
τὸν Θεό. Στὸ βαθμὸ ποὺ ἡ ἐπιστήμη τοῦ Μεσαίωνα ἐπιδιώκει
αὐτὸν τὸ σκοπὸ εἶναι μυστικισμός.

Ἔτσι λοιπὸν ἡ σχολαστικὴ φιλοσοφία καὶ ὁ μυστικισμὸς ἀλλη-
λοσυμπληρώνονται, χωρὶς νὰ ἀποκλείονται ἀμοιβαῖα. Ὅπως ἡ
μυστικὴ θέαση εἶναι μέρος τῆς διδασκαλίας τοῦ σχολαστικοῦ συ-
στήματος, ἔτσι καὶ ἡ μυστικὴ ἔκσταση προϋποθέτει ὡς θεωρητι-
κὸ ὑπόβαθρό της τὸ οἰκοδόμημα τῆς σχολαστικῆς διδασκαλίας.
Παρόλο ποὺ στὸν Μεσαίωνα ὁ μυστικισμὸς κινδύνεψε νὰ ξεφύγῃ
ἀπὸ τὴν ὀρθὴ πίστη περισσότερο ἀπὸ ὅσο ἡ σχολαστικὴ φιλοσο-
φία, θὰ ἦταν λάθος νὰ θεωρήσουμε αὐτὸ τὸ γεγονὸς οὐσιαστικὸ
διακριτικὸ γνώρισμα τῆς μιᾶς ἀπὸ τὴν ἄλλη. Βέβαια, ἡ σχολα-
στικὴ τάση εἶναι βασικά ἐντελῶς σύμφωνη μὲ τὸ δόγμα. Οἱ ἀπό-
ψεις ὁμῶς τῶν σχολαστικῶν παρουσιάζουν μεγάλες ἀποκλίσεις

μεταξύ τους· όχι μόνο σὲ σχέση με τὴ διαπραγματεύση δογμάτων πού βρίσκονται σὲ ἐξέλιξη, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ σὲ σχέση με τὴν ἐπισημονικὴν διερεύνηση τῶν δοσμένων διδασκαλιῶν πολλοὶ σχολαστικοὶ προχώρησαν σὲ ἐντελῶς ξένες πρὸς τὸ δόγμα ἀπόψεις, πού ἡ διατύπωσή τους τοὺς ὀδήγησε σὲ περισσότερο ἢ λιγότερο σοβαρὰς ἐξωτερικὰς καὶ ἐσωτερικὰς συγκρούσεις. Σὲ σχέση ἐξἄλλου με τὸ μυστικισμό, εἶναι γεγονός ὅτι ἡ νεοπλατωνικὴ παράδοσις ἀποτελοῦσε τὸ ἐννοιολογικὸ ὑπόβαθρο τῆς κρυφῆς ἢ φανερῆς ἀντίθεσης στὴ μονοπώληση τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς ἀπὸ τὴν Ἐκκλησίαν. Ἀπὸ τὴν ἄλλη ὅμως πλευρὰ συναντοῦμε καὶ ἐνθουσιώδεις μυστικιστὰς, πού αἰσθάνονται ὅτι ἔχουν κληθεῖ νὰ προφυλάξουν τὴν ἀληθινὴν πίστη ἀπὸ τὰ παραστρατήματα τῆς σχολαστικῆς ἐπιστήμης.

Ἐπομένως δὲν εἶναι σωστὸ νὰ χαρακτηρίζουμε συνολικὰ τὴ μεσαιωνικὴ φιλοσοφία σχολαστικὴ. Μιὰ πιὸ ἀκριβὴς στάθμισις τῶν πραγμάτων θὰ ἔδειχνε ὅτι ἡ συμβολὴ τοῦ μυστικισμοῦ στὴ διατήρησις τῆς ἐπιστημονικῆς παράδοσις καὶ στὴ βαθμιαία προσαρμογὴ καὶ μετάπλασις τῶν φιλοσοφικῶν θεωριῶν κατὰ τὴν ἐποχὴ πού ἀκολούθησε εἶναι τουλάχιστον ἐξίσου σημαντικὴ ὅσο καὶ ἡ συμβολὴ τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας. Καί, ἀκόμη, ὅτι γιὰ ἓνα πλῆθος ἐξοχῶς φιλοσοφικῶν προσωπικότητεσ τοῦ Μεσαίωνα εἶναι ἀνέφικτος ὁ σαφὴς διαχωρισμὸς αὐτῶν τῶν δύο ρευμάτων.

Ἡ συμπαράθεσις, τέλος, τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας καὶ τοῦ μυστικισμοῦ δὲν ἐξαντλεῖ τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας. Ἡ οὐσία αὐτῶν τῶν δύο τάσεων καθορίζεται ἀπὸ τὴν σχέση τους με τὴς θρησκευτικὰς προϋποθέσεις τῆς σκέψης — πού στὴ σχολαστικὴ φιλοσοφία εἶναι ἡ καθιερωμένη διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ στὸ μυστικισμό, ἡ προσωπικὴ εὐσέβεια. Παράλληλα ὅμως ρεεῖ ἓνα, ἄς ποῦμε, κοσμικὸ ὑπόγειο ρεῦμα, τὸ ὁποῖο τροφοδοτεῖ ὀλοένα περισσότερο τὴν ἐπιστήμη, πού ἀναδιαμορφώνεται τώρα με τὰ πλούσια πορίσματα τῆς ἑλληνικῆς καὶ ρωμαϊκῆς ἐμπειρίας γιὰ τὸν κόσμον με τὴ μορφήν πραγματολογικῆς γνώσεως. Ἀρχικὰ κυριαρχεῖ ἀκόμη ἡ προσπάθεια νὰ ἐνταχθεῖ καὶ αὐτὸ τὸ πλούσιον γνωστικὸ ὕλικὸ με τοὺς συνακόλουθους ἐννοιολογικοὺς τύπους στὸ οἰκοδόμημα τῆς σχολαστικῆς διδασκαλίας. Ἀλλὰ ὅσο αὐτὴ ἡ ὄψις τοῦ στοχασμοῦ ἀποκτᾷ αὐτόνομη σημασία, τόσο μετατοπιζονται τὰ ὄρια τῆς ἐπιστημονικῆς θεώρησης τοῦ κόσμου. Καὶ ἐνῶ ἡ ἐννοιολογικὴ διαμόρφωσις καὶ ἡ μετάδοσις τοῦ θρησκευτικοῦ συναισθήματος περιορίζεται σιγὰ σιγὰ

στό δικό της πλαίσιο, ή φιλοσοφική γνώση αρχίζει να όροθετεί έξαρχης τὸ πεδίο τῆς καθαρὰ θεωρητικῆς ἔρευνας.

Μὲ αὐτὰ τὰ πολυσύνθετα νήματα τῆς παράδοσης πού διαπλέκονται μεταξύ τους συνεχίζεται τὸν Μεσαιῶνα ἡ ἀρχαία ἐπιστήμη. Καταλαβαίνουμε λοιπὸν γιατί ἡ φιλοσοφία αὐτῆς τῆς χιλιόχρονης περιόδου παρουσιάζεται στὴν ἱστορική ἔρευνα τόσο πολύχρωμη καὶ τόσο ζωντανή. Τὰ ἑτερόκλητα στοιχεῖα μιᾶς παράδοσης πού ἀναπτύσσεται ἀπὸ αἶώνα σὲ αἶώνα κατὰ πλάτος καὶ περιεχόμενο προσφέρουν διαρκῶς νέα σχήματα, καθὼς ἔρχονται σὲ φιλικὴ ἢ ἐχθρικὴ ἐπαφή τὸ ἓνα μὲ τὸ ἄλλο. Κατὰ τὸ συγκερασμὸ αὐτῶν τῶν στοιχείων ἐμφανίζεται μιὰ ἐκπληκτικὴ λεπτότητα στὶς μεταβάσεις καὶ στὶς ἀποχρώσεις, ἓνας πλοῦτος πνευματικῆς ἐργασίας πού ἐκδηλώνεται μὲ ἓνα πλῆθος ἐνδιαφέρουσες προσωπικότητες, μὲ μιὰ συγγραφικὴ παραγωγή πού ἡ ἔκτασή της προκαλεῖ κατάπληξη καὶ, τέλος, μὲ μιὰ παθιασμένη ἔξαψη στὴν ἐπισημονικὴ διαμάχη.

Ἡ φιλολογικὴ-ἱστορικὴ ἔρευνα δὲν μπόρεσε νὰ ἀνταποκριθεῖ πάντοτε στὶς ἀπαιτήσεις ἑνὸς τόσο πολύμορφου ζωντανοῦ ὕλικου.¹ Ἄλλὰ γιὰ τὴν ἱστορία τῶν φιλοσοφικῶν ἀρχῶν, ἡ ὁποία, γιὰ τοὺς λόγους πού ἀναφέραμε πῶς πάνω, κατόρθωσε νὰ συλλέξει σ' αὐτὴ τὴν περίοδο πενιχροὺς μόνο καρπούς, οἱ βασικὲς γραμμὲς αὐτῆς τῆς ἐξέλιξης εἶναι ἤδη σαφεῖς. Ὡστόσο πρέπει νὰ ἀποφύγουμε κάθε ὑπεραπλούστευση αὐτῆς τῆς διαδικασίας: πρέπει νὰ προσπαθήσουμε νὰ δοῦμε ὅλο τὸ φάσμα τῶν θετικῶν καὶ τῶν ἀρνητικῶν σχέσεων μέσα ἀπὸ τὶς ὁποῖες τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχαίας παράδοσης κατόρθωσαν, στὴ διάρκεια τῶν αἰῶνων, νὰ εἰσχωρήσουν στὴ μεσαιωνικὴ σκέψη.

Γενικὰ στοὺς εὐρωπαϊκοὺς λαοὺς τοῦ Μεσαιῶνα ἡ πορεία τῆς ἐπιστήμης παρουσιάζει τὰ ἀκόλουθα χαρακτηριστικὰ.

Ἡ βαθυστόχαστη διδασκαλία τοῦ Ἱεροῦ Αὐγουστίνου ἀρχικὰ ἐπέδρασε ὄχι χάρη στὴ φιλοσοφικὴ ἀξία της ἀλλὰ μόνο ὡς αὐθεντικὴ ἔκθεση τῆς διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας. Παράλληλα ὑπῆρχε ἓνας νεοπλατωνικὸς μυστικισμὸς, ἐνῶ ἡ ἐπισημονικὴ διδασκαλία περιοριζόταν σὲ ἀσήμαντα συμπιλήματα καὶ σπαράγματα τῆς ἀριστοτελικῆς λογικῆς. Ὡστόσο, ἀπὸ τὴν ἐπεξεργασία αὐτοῦ τοῦ ὕλικου ἀνέκυψε ἓνα σημαντικὸ λογικὸ-μεταφυσικὸ πρόβλημα, καὶ γύρω ἀπὸ αὐτὸ ἀναπτύχθηκε μιὰ ζωντὴ πνευματικὴ κίνηση, πού ὅμως ὑπῆρχε κίνδυνος νὰ ἐκφυλιστεῖ σὲ στεῖρο φορμαλισμὸ, καθὼς οἱ πραγματολογικὲς γνώσεις ἦταν ἑλλιπεῖς. Σὲ ἀντίθεση

μέ αυτά ἄρχισε σιγά σιγά νά διαφαίνεται ἡ μεγάλη ἀξία τῆς ψυχολογίας τοῦ Αὐγουστίνου. Ταυτόχρονα ἐφανίστηκαν καί οἱ πρῶτες συνέπειες ἀπό τήν ἐπαφή μέ τήν ἀραβική ἐπιστήμη, στήν ὁποία ἡ Δύση ὀφείλει κάποια ἐρεθίσματα γιά τήν ἐνασχόληση μέ πραγματικές ἀντικειμενικότητες (realia). Ἀπό τήν ἐπαφή αὐτή ἐμελλε νά προέλθει ἡ διεύρυνση καί ὁ καθολικός μετασχηματισμός τοῦ πνευματικοῦ ὀρίζοντα τῆς Δύσης. Αὐτή ἡ μεταβολή συνδέεται προπαντός μέ τή γνώση ὁλόκληρου τοῦ ἀριστοτελικοῦ συστήματος, ἡ ὁποία ἐπιτεύχθηκε ἀπό αὐτό τόν πλάγιο δρόμο. Ἡ ἀμεση συνέπεια ἦταν ὅτι μέ τή βοήθεια τῶν βασικῶν μεταφυσικῶν ἐννοιῶν τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας τὸ οἰκοδόμημα τῆς διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας πῆρε νέα μορφή καί ὅλα τὰ τμήματά του ἀναπτύχθηκαν μέ ἐξαιρετική φροντίδα. Ὡστόσο ὁ ἀριστοτελισμός ἔφτασε στή Δύση ὄχι μόνο διαμέσου τῶν λατινικῶν μεταφράσεων πού εἶχαν κάνει οἱ Ἄραβες (καί οἱ Ἰουδαῖοι), ἀλλά καί μέσα ἀπό τὰ σχολιά τους, πού χαρακτηρίζονταν ἔντονα ἀπό νεοπλατωνικές ἀντιλήψεις. Αὐτό συνεπαγόταν τήν πολλαπλή ἐνίσχυση τῶν νεοπλατωνικῶν στοιχείων τῆς παράδοσης, ἀπό τήν ἄλλη ὁμως πλευρά —σάν ἀντίδραση σέ αὐτό— συνέτεινε σέ μιὰ πιό καθαρῆ καί ἀποφασιστικῆ διαμόρφωση τῶν χαρακτηριστικῶν στοιχείων τῆς μεταφυσικῆς τοῦ Αὐγουστίνου. Ἄρχισε ἔτσι νά διαγράφεται ἡ ἐσωτερικῆ διάσπαση τῆς ἐπιστημονικῆς σκέψης, πού ἐκδηλώθηκε στό διαχωρισμό τῆς θεολογίας ἀπό τή φιλοσοφία. Τὸ χάσμα αὐτό ἔγινε πιό μεγάλο ἐξαιτίας μιᾶς ἄλλης ἐξίσου σημαντικῆς μετατόπισης. Παράλληλα μέ τόν Ἄριστοτέλη ἔφτασε ἀπό τήν Ἀνατολή ἡ ἱατρικῆ καί φυσιολογικῆ ἐμπειρικῆ ἔρευνα, πού ἄρχιζε τώρα νά διαδίδεται στοὺς εὐρωπαϊκοὺς λαούς· ἐνισχυμένη ἀπό τή σκέψη τοῦ Αὐγουστίνου κατέκτησε τὸ χῶρο τῆς ψυχολογίας καί ὑποβοήθησε τήν ἀνάπτυξη τῆς ἀριστοτελικῆς λογικῆς πρὸς μιὰ κατεύθυνση πού ἀπομακρυνόταν πολὺ ἀπό τήν ἐκκλησιαστικῆ-ἀριστοτελικῆ μεταφυσικῆ. Καί ἐνῶ τὰ νήματα τῆς παράδοσης ξέφτιζαν ἀπό ὅλες τίς μεριές, παράλληλα μέ τή διάλυση, ἄρχιζαν νά διαγράφονται ἀχνά τὰ νέα σχήματα.

Μέσα ἀπό τέτοιες πολὺπλοκες σχέσεις ἀμοιβαίας ὑποστήριξης καί ἀνάσχεσης καί μέσα ἀπό τόσο πολλαπλές μετατοπίσεις τῶν ὀρίων προχώρησαν κατὰ τόν Μεσαίωνα οἱ ἰδέες τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας. Ἀλλὰ ἡ πιό σημαντικῆ καί ἀποφασιστικῆ καμπὴ εἶναι ἀναμφισβήτητα ἡ ἀποδοχὴ τοῦ ἀριστοτελισμοῦ, πού ὁλοκληρώθηκε γύρω στό 1200 μ.Χ. Διαιρεῖ ὁλόκληρο τὸ διάστημα σέ δύο

τιμήματα, πού ἀπὸ τὴν ἀποψη τοῦ φιλοσοφικοῦ περιεχομένου σχετίζονται τὸ ἓνα μὲ τὸ ἄλλο, ἔτσι ὥστε τὰ ἐνδιαφέροντα καὶ τὰ προβλήματα, οἱ ἀντιθέσεις καὶ τὰ ρεύματα τῆς πρώτης περιόδου ἐπαναλαμβάνονται σὲ ἓνα ἀνώτερο ἐπίπεδο στὴ δεύτερη. Γι' αὐτὸ ἡ σχέση αὐτῶν τῶν δύο περιόδων δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ καθοριστεῖ γενικὰ μὲ βάση τίς πραγματολογικὲς διαφορὲς πού ὑπάρχουν ἀνάμεσά τους.

ΠΡΩΤΗ ΠΕΡΙΟΔΟΣ

(ΠΕΡΙΠΟΥ ΩΣ ΤΟ 1200)

Ἡ κατεύθυνση πρὸς τὴν ὁποία κινήθηκε ὁ στοχασμὸς τοῦ Μεσαίωνα, γιὰ νὰ δημιουργήσῃ αὐτὸ πού βασικά ἀποτελεῖ τὴ συνέχεια τῆς ἀρχαίας ἐπιστήμης, εἶχε οὐσιαστικά καθοριστεῖ ἤδη στὴ διδασκαλία τοῦ Ἱεροῦ Αὐγουστίνου. Πρῶτος αὐτὸς ἔθεσε στὸ κέντρο τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης τὴν ἀρχὴ τῆς ἐσωτερικότητας, πού εἶχε κιόλας διαμορφωθεῖ στὴν τελικὴ φάση τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας. Γι' αὐτὸν τὸ λόγο ἀξίζει νὰ ἀναγνωριστεῖ στὸν Αὐγουστίνου ὅτι ἀποτελεῖ τὸν ἀρχικὸ κρίκο μιᾶς νέας ἐξέλιξης: Ἡ τελικὴ συνένωση ὅλων τῶν τάσεων τῆς φιλοσοφίας τῶν Πατέρων καὶ τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας στὴν ἐποχὴ του κατορθώθηκε μόνο μὲ τὸν συνειδητὸ συγκερασμὸ τους σὲ μιὰ νέα ἰδέα, παῦ ἐμελλε νὰ γίνῃ τὸ φῦτρο τῆς φιλοσοφίας τοῦ μέλλοντος. Ἐνὸς μέλλοντος πολὺ μακρινοῦ, βέβαια, ἀφοῦ ἡ πρωτοτυπία τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης τοῦ Αὐγουστίνου ἀφησε ἀνεπηρέαστη τὴν ἐποχὴ του ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐπόμενους αἰῶνες. Ἡ δημιουργικὴ δύναμη τῆς ἀρχαίας σκέψης εἶχε πιά χαθεῖ, καὶ ἔπρεπε νὰ περάσει ἀρκετὸς χρόνος ὥσπου νὰ προσπελάσουν οἱ νέοι λαοὶ τὴν ἐπιστημονικὴ ἐργασία.

Στὰ μοναστηριακὰ καὶ αὐλικὰ σχολεῖα, ἐστίες τῆς νέας παιδείας, χρειάστηκε νὰ κατακτηθεῖ βῆμα μὲ βῆμα ἡ ἄδεια γιὰ τὴ διδασκαλία τῆς διαλεκτικῆς, παράλληλα μὲ τὴ διδασκαλία τῶν πιὸ ἀπαραίτητων στοιχείων γιὰ τὴν ἐκπαίδευση τῶν κληρικῶν. Στὶς ἀρχές τοῦ Μεσαίωνα διέθεταν γι' αὐτὴν τὴ στοιχειώδη διδασκαλία τῆς λογικῆς μόνο τὰ δύο λιγότερο σημαντικὰ συγγράμματα τοῦ ἀριστοτελικοῦ Ὀργάνου, τὶς *Κατηγορίες* καὶ τὸ *Περὶ ἐρμηνείας* σὲ λατινικὴ μετάφραση μὲ τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ Πορφύριου, καθὼς καὶ μιὰ σειρὰ σχόλια ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ νεοπλατωνισμοῦ, ἰδιαίτερα τὰ σχόλια τοῦ Βοήθιου. Γιὰ τὴ διδασκαλία πραγματολογικῶν γνώσεων (τοῦ Quadrivium) ὑπῆρχαν τὰ συμπλήματα τῆς ὕστερης ἀρχαιότητος: τοῦ Marcianus Capella, τοῦ Κασσιόδωρου, τοῦ Ἰσίδωρου τῆς Σεβίλλης. Ἀπὸ τὰ μεγάλα ἔργα τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας γνώριζαν μόνο τὸν *Τίμαιο* τοῦ Πλάτωνα στὴ μετάφραση τοῦ Χαλκίδιου.

Με αὐτὲς τὶς συνθῆκες ἡ ἐπιστημονικὴ σχολικὴ πράξις στράφηκε κυρίως στὴν ἐκμάθηση καὶ ἐξάσκηση τῶν τυπικῶν λογικῶν τρόπων καὶ τοῦ θρησκευτικοῦ δόγματος, ποῦ προβαλλόταν ὡς οὐσιαστικὰ ὀλοκληρωμένο καὶ ἀπόλυτα ἀπαραβίαστο. Στόχος τῆς ἐπιστημονικῆς διδασκαλίας ἦταν ἡ ἐπεξεργασία καὶ ἡ ἐκθεση τῶν παραδομένων σύμφωνα μὲ τοὺς τύπους καὶ τοὺς κανόνες τῆς ἀριστοτελικῆς-στωικῆς λογικῆς. Σημασία ἀπέδιδαν κυρίως στὴν τυπικὴ διάταξη, στὴ διαμόρφωση καὶ τὴ διαίρεση τῶν ἐννοιῶν γένους, στὴν ὀρθότητα τῶν διαλογισμῶν. Στὰ σχολεῖα τῆς Δύσης ἔκαναν ἀκριβῶς ὅ,τι ἔκανε στὴν Ἀνατολὴ ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, ποῦ χρησιμοποίησε συστηματικὰ τὴν ἀρχαία λογικὴ γιὰ νὰ δώσει αὐστηρὰ λογικὴ διάρθρωση στὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας.

Ὡστόσο αὐτὴ ἡ δραστηριότητα, ποῦ προσδιορίζοταν ἀπὸ τὶς ἰδιαιτέρες συνθῆκες τῆς παράδοσης, δὲν εἶχε μόνο παιδευτικὴ ἀξία ὡς ἀσκηση τῆς νόησης κατὰ τὴν προσοικειώση τοῦ μορφωτικοῦ ὕλικου. Ἐνα ἄλλο ἐπακόλουθό της ἦταν ὅτι, ἤδη στὸ ξεκίνημά του, ὁ αὐτοδύναμος στοχασμὸς ἀρχίζε νὰ στρέφεται στὸ ἐρώτημα τῆς πραγματικῆς σημασίας τῶν λογικῶν σχέσεων. Γι' αὐτὸ στὴν πρῶτη κιόλας εὐρωπαϊκὴ γραμματεία ἐμφανίζονται ἐρευνες γύρω ἀπὸ τὸ πρόβλημα τῶν σχέσεων ἀφενὸς τῆς ἐννοίας μὲ τὴ λέξι καὶ ἀφετέρου τῆς ἐννοίας μὲ τὸ πράγμα.

Ἡ προβληματικὴ αὐτὴ ἐγινε ἀκόμη πιὸ ἐντονη ἐξαιτίας μιᾶς ἰδιότυπης ἐμπλοκῆς. Παράλληλα μὲ τὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας ὑπῆρχε μιὰ μυστικὴ παράδοση τοῦ χριστιανισμοῦ μὲ νεοπλατωνικὴ μορφή, ποῦ ἡ Ἐκκλησία ἐν μέρει τὴν ἀνεχόταν ἀκόμη καὶ ἐν μέρει τὴν καταδίκαιζε. Ἡ παράδοση αὐτὴ ἀναγόταν σὲ συγγραφές τοῦ 5ου αἰῶνα ποῦ ἀποδίδονταν στὸν πρῶτο ἐπίσκοπο τῆς Ἀθήνας, τὸν Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη, καὶ διαδόθηκε ἀκόμη περισσότερο, καθὼς οἱ συγγραφές αὐτὲς μεταφράστηκαν τὸν 9ο αἰῶνα ἀπὸ τὸν Ἰωάννη Scotus Eriugena καὶ ἀποτελέσαν τὴ βάση τῆς δικῆς του διδασκαλίας. Κεντρικὸ σημεῖο αὐτῆς τῆς διδασκαλίας ἦταν ἡ ἐξομοίωση τῶν διαφορετικῶν βαθμῶν τῆς ἀφαίρεσης μὲ τοὺς ἀναβαθμοὺς τῆς μεταφυσικῆς πραγματικότητας, ἐξομοίωση ποῦ εἶχε ἤδη ὑποστηριχθεῖ ἀπὸ τὸν παλαιότερο πλατωνισμό καὶ ἀπὸ τὸ νεοπλατωνισμό (βλ. τόμ. Α', σ. 290 κ.έ., § 8).

Ἀπὸ αὐτὰ τὰ ἐρεθίσματα ἀνέκυψε τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ μεταφυσικὴ σημασία τῶν ἐννοιῶν γένους, ποῦ τοὺς ἐπόμενους αἰῶνες ἐγίνε τὸ κεντρικὸ φιλοσοφικὸ πρόβλημα. Ὅλα τὰ ἄλλα λογικά-με-

ταφυσικά προβλήματα ταξινομήθηκαν βάσει αὐτοῦ, ἐνῶ ἡ θέση τῶν ἐπιμέρους στοχαστῶν προσδιορίζοταν ἀπὸ τὴν ἀπάντηση ποῦ ἔδιναν σὲ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα. Ἡ κίνηση αὐτὴ χαρακτηρίστηκε ὡς *διαμάχη περὶ τῶν γενικῶν ἐννοιῶν*. Στις πολλὲς ἀπόψεις ποῦ διατυπώθηκαν ξεχωρίζουν κυρίως τρεῖς τάσεις: Ὁ *ρεαλισμός*, ποῦ ὑποστηρίζει ὅτι οἱ γενικὲς ἔννοιες ἔχουν αὐτοτελὴ ὕπαρξη. Εἶναι ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀνσελμου τῆς Κανταβρυγίας, τοῦ Γουλιέλμου ἀπὸ τὸ Champeaux καὶ τῶν καθαυτὸ πλατωνικῶν, ἀνάμεσα στοὺς ὁποίους ξεχωρίζει ὁ Βερνάρδος ἀπὸ τῆ Chartres. Ὁ *νομιναλισμός*, ποῦ ὑποστηρίζει ὅτι οἱ γενικὲς ἔννοιες (*universalia*) εἶναι ἀπλῶς κοινοὶ ὀνομαστικοὶ χαρακτηρισμοί. Ἡ τάση αὐτὴ ἐκφράζεται κυρίως ἀπὸ τὸν Roscellinus. Μιὰ ἐνδιάμεση τέλος τάση ὀνομάστηκε *conceptualismus* ἢ *sermonismus* καὶ συνδέεται προπαντὸς μὲ τὸν Ἀβελάρδο.

Ἡ διαμάχη αὐτὴ ἐκδηλώθηκε στὶς συζητήσεις ποῦ γίνονταν στὶς ἀνώτερες σχολὲς τοῦ Παρισιοῦ, τὸ ὅποιο ἀποτελοῦσε τὴν ἐποχὴ ἐκείνη, καθὼς καὶ τὴν ἐπόμενη, κέντρο τῆς ἐπιστημονικῆς ζωῆς στὴν Εὐρώπη. Οἱ ἀγῶνες διεξάγονταν μὲ μεγάλη διαλεκτικὴ ἐπιδεξιότητα καὶ ἀσκοῦσαν ἔντονη γοητεία, ἀκριβῶς ὅπως εἶχε συμβεῖ παλαιότερα στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα μὲ τοὺς λογικοὺς διαξιφισμοὺς τῶν σοφιστῶν μὲ τοὺς σωκρατικούς. Ὅπως ἐκεῖ ἔτσι καὶ ἐδῶ οἱ συνειδήσεις ἀρχίζαν τώρα νὰ προβληματίζονται ὅπως ἐκεῖ ἔτσι καὶ ἐδῶ μιὰ πυρετικὴ δίψα γιὰ γνώση καὶ μιὰ παθιασμένη λαχτάρια γιὰ συμμετοχὴ σὲ πρωτόγνωρα πνευματικὰ γυμνάσματα κυρίεψε πλατιεὲς ὀμάδες ἀνθρώπων. Ἡ ὁρμὴ γιὰ γνώση, ποῦ εἶχε πιά ἀφυπνιστεῖ, ἔφτανε πέρα ἀπὸ τοὺς κύκλους τῶν κληρικῶν, ποῦ ἦταν ὡς τότε οἱ ἀποκλειστικοὶ φορεῖς τῆς ἐπιστημονικῆς παράδοσης.

Ἀλλὰ ἡ μεγάλη ἀνάπτυξη τῆς διαλεκτικῆς συνάντησε καὶ πολὺπλευρὴ ἀντίδραση, γιὰ τὴν πραγματικὰ περιέκλειε ἕναν σοβαρὸ κίνδυνο. Ἀπὸ αὐτὴ τὴ λαμπρὴ δραστηριότητα τῆς ἀφηρημένης σκέψης ἔλειπε ἡ θεμελιωμένη γνώση τῶν πραγμάτων. Μὲ τίς λεπτεὲς διακρίσεις καὶ τὰ συμπεράσματά της ἡ σκέψη ἐπαιζε κατὰ κάποιον τρόπο ἕνα ἐλεύθερο ταχυδακτυλουργικὸ παιχνίδι ποῦ, ἐνῶ ἔθετε σὲ κίνηση καὶ ὑποβοηθοῦσε τὴν ἀνάπτυξη τῶν εἰδολογικῶν δεξιοτήτων τοῦ πνεύματος, δὲν μπορούσε νὰ ὀδηγήσει τὴ γνώση σὲ οὐσιαστικὲς κατακτήσεις, παρ' ὅλα τὰ τεχνάσματα καὶ τοὺς ἐλιγμούς του. Γι' αὐτὸν τὸ λόγο ἄνθρωποι συνετοὶ ὅπως ὁ Gerbert συμβούλευαν νὰ ἐγκαταλειφθεῖ αὐτὸς ὁ φορμαλισμὸς καὶ

νά γίνει στροφή πρὸς τὴν προσεκτικὴ ἔρευνα τῆς φύσης καὶ τὰ πρακτικὰ θέματα τοῦ πολιτισμοῦ.

Ἐνῶ ὁμοίως ἐκκλήσεις ὅπως αὐτὴ δὲν ἔβρισκαν σχεδὸν καθόλου ἀπήχηση, ἡ διαλεκτικὴ συναντοῦσε ἔντονος ἀντιδράσεις ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν εὐσεβῶν πιστῶν καὶ τῆς Ἐκκλησίας. Ὅπως ἦταν ἐπόμενο ἡ λογικὴ ἐπεξεργασία τῆς μεταφυσικῆς τῆς πίστης καὶ οἱ συνέπειες τῶν ἀπόψεων ποὺ ἀναπτύχθηκαν κατὰ τὴ διαμάχη γιὰ τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν ἔρχονταν σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ ἐπίσημο δόγμα. Ὅσο πιὸ συχνὰ ἐπαναλαμβανόταν αὐτό, τόσο πιὸ ἐπικίνδυνη ἐμφανιζόταν ἡ διαλεκτικὴ, ὄχι πιά μόνο γιὰ τὸ ἀπλοῦκὸ αἶσθημα τῆς εὐσέβειας ἀλλὰ καὶ γιὰ τὰ συμφέροντα τῆς Ἐκκλησίας. Γι' αὐτὸ ἡ διαλεκτικὴ καταπολεμήθηκε — συχνὰ μὲ ἐξαιρετικὴ σφοδρότητα — ἀπὸ τοὺς ὀρθόδοξους μυστικιστῆς, ὁ πιὸ μαχητικὸς ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἦταν ὁ Βερνάρδος ἀπὸ τὸ Clairvaux. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ οἱ βικτοριανοὶ στράφηκαν πάλι στὴ μελέτη τοῦ Αὐγουστίνου καὶ ἀδιαφορώντας γιὰ τὰ προβλήματα τῆς διαλεκτικῆς προσπαθοῦσαν νὰ τονίσουν τὸν πλούσιο θησαυρὸ τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας ποὺ περιέχεται στὰ συγγράμματά του. Ἐδιναν ὁμοίως στίς βασικὲς ἐννοίες τῆς ψυχολογίας τοῦ Αὐγουστίνου ἐμπειρικὸ μᾶλλον παρά μεταφυσικὸ τόνο.

Ὁ Αὐρήλιος Αὐγουστίνος (354-430) γεννήθηκε στὴ Θαγάστη τῆς Νουμιδίας. Σπούδασε νομικὰ στὴ γενέτειρά του, στὰ Μάδαυρα καὶ στὴν Καρχηδόνα. Στὴ θεολώδη καὶ ἄστατη νεότητά του ἤρθε σὲ ἄμεση ἐπαφὴ σχεδὸν μὲ ὅλα τὰ ἐπιστημονικὰ καὶ θρησκευτικὰ ρεύματα τῆς ἐποχῆς. Ὁ πατέρας του, Πατρικίος, ἀκολουθοῦσε τὴν παλαιὰ θρησκεία ἢ μητέρα του, Μόνικα, ἦταν χριστιανή. Ὁ Αὐγουστίνος ἀρχικὰ ζήτησε ἀπάντηση γιὰ τίς ἔντονος θρησκευτικὲς ἀμφιβολίες του στὸ μανιχαϊσμὸ, ὕστερα ἔγινε ὁπαδὸς τοῦ ἀκαδημαϊκοῦ σκεπτικισμοῦ, ποὺ τὸν διδάχθηκε νωρὶς μελετώντας τὸν Κικέρωνα, ἔπειτα ἀκολούθησε τὴ νεοπλατωνικὴ διδασκαλία, ὥσπου τελικὰ ὁ ἐπίσκοπος Μεδιολάνων Ἀμβρόσιος τὸν ἔπεισε νὰ προσχωρήσει στὸ χριστιανισμὸ, τοῦ ὁποίου ἔμελλε νὰ γίνει ὁ θεωρητικὸς. Ὁ Αὐγουστίνος ἦταν φύση περιπαθῆς, ποὺ συνδύαζε ὄχι μόνο διαλεκτικὴ ἱκανότητα καὶ μεγάλη ὀξύνοια ἀλλὰ καὶ φιλοσοφικὴ στοχαστικὴτητα καὶ εὐρύτητα πνεύματος, ποὺ τὸν περιορίζε μόνο ἡ ἐκκλησιαστικὴ του ἔνταξη καὶ ἡ ἰσχυρὴ του βούληση. Ἀρχικὰ ὡς ἱεροκήρυκας καὶ ἀργότερα (391) ὡς ἐπίσκοπος Ἰππῶνος ἐργάστηκε ἀκαταπόνητα γιὰ τὴν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας. Ἰδιαιτέρα ἡ δογματικὴ του διαμορφώθηκε στὴ διαμάχη μὲ τὸ δονατισμὸ καὶ τὸν πελαγιανισμὸ. — Ἀπὸ τὰ ἔργα του φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον παρουσιάζουν προπαντὸς οἱ αὐτοβιογραφικὲς Ἐξομολογήσεις καὶ ἀκόμη τὰ *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *Soliloquia*, *De quantitate animae*, *De libro arbitrio*, *De trinitate*, *De immortalitate animae*, *De civitate Dei*

Ἡ *Εἰσαγωγή εἰς τὰς κατηγορίας* τοῦ Πορφύριου — στή μετάφραση τοῦ Βοήθιου — στάθηκε ἡ ἔξωτερικὴ ἀφορμὴ τῆς ἐριδας γύρω ἀπὸ τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐνοιῶν. Ὁ Βοήθιος (470-525) ἄσκησε πνευματικὴ ἐπιρροὴ κατὰ τὸν πρῶτον Μεσαίωνα μὲ τὶς μεταφράσεις καὶ τὰ σχόλια του σὲ δύο συγγράμματα τοῦ Ἀριστοτέλη (*Κατηγορίαι*, *Περὶ ἑρμηνείας*) καὶ σὲ μερικὰ ἔργα τοῦ Κικέρωνα. Παράλληλα μὲ τὰ βιβλία του ἐμφανίστηκαν καὶ ἄλλα σχολικὰ συγγράμματα, ποὺ κυκλοφοροῦσαν μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Αὐγουστίνου.

Ὁ Marcianus Capella (ἀπὸ τὴν Καρχηδόνα, γύρω στὰ μέσα τοῦ 5ου αἰῶνα) πραγματεύεται στὸ *Σατυρικόν* του — ὕστερα ἀπὸ τὴν παράδοξή ἐισαγωγὴν τοῦ *De nuptiis Mercurii et philologiae* — τὶς ἑπτὰ ἐλευθέρια τέχνες (*artes liberales*). Ἀπὸ αὐτές, ὅπως εἶναι γνωστό, ἡ γραμματικὴ, ἡ ρητορικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ ἀποτελέσαν τὸ Trivium, ἐνῶ ἡ γεωμετρία, ἡ ἀριθμητικὴ, ἡ ἀστρονομία καὶ ἡ μουσικὴ (στὴν ὁποία συμπεριλαμβανόταν καὶ ἡ ποιητικὴ) ἀποτελέσαν τὸ Quadrivium, τὰ ὁποῖα χρησιμοποιοῦνταν στὴ σχολικὴ πράξι. Πολύτιμο ὑπόμνημα στὸ ἔργο τοῦ Marcianus Capella ἔγραψε ἀργότερα ὁ Ἰωάννης Duns Scotus.

Τὰ συγγράμματα τοῦ Κασσιόδωρου (480-570), *Institutiones divinarum et saecularium lectionum* καὶ *De artibus ac disciplinis litterarum liberalium*, καὶ τοῦ Ἰσιδώρου (πέθανε τὸ 636), *Originum sive Etymologiarum libri XX*, ἔχουν πιά ἐντελῶς θεολογικὸ χαρακτήρα. — Κλασικὸ παράδειγμα χρησιμοποίησης τῆς ἀρχαίας σχολικῆς λογικῆς γιὰ τὴ συστηματοποίηση τῆς διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας ἔδωσε ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνὸς (γύρω στὰ 700) μὲ τὸ ἔργο του *Πηγὴ γνώσεως*.

Ἐνῶ στὴν ἡπειρωτικὴ Εὐρώπῃ μαινόταν ἡ θύελλα τῆς μετανάστευσης τῶν λαῶν, οἱ ἐπιστημονικὲς σπουδὲς εἶχαν βρεῖ καταφύγιο στὰ βρετανικὰ νησιά, ἰδιαιτέρως στὴν Ἱρλανδία. Ἀργότερα γνώρισαν κάποια ἀκμὴ στὴ σχολὴ τῆς Ὑόρκης μὲ τὸν Beda Venerabilis (Βέδας ὁ Αἰδέσιμος). Ἀπὸ ἐδῶ ἡ λόγια παιδεία ξαναγύρισε στὴν ἡπειρωτικὴ Εὐρώπῃ μὲ τὴν παρέμβαση τοῦ Ἀλκουίνου καὶ χάρις στὸν Κάρολο τὸν Μέγα. Παράλληλα μὲ τὰ ἐπισκοπικὰ καὶ τὰ μοναστηριακὰ σχολεῖα ἰδρύθηκε ἀπὸ τὸν Κάρολο τὸν Φαλακρὸ ἡ Παλατινὴ Σχολὴ μὲ ἔδρα τὸ Παρίσι. Τὰ πιὸ σπουδαῖα μοναστηριακὰ σχολεῖα ἦταν τῆς Fulda καὶ τῆς Tours. Στὸ πρῶτο ἔδρασε ὁ Rabanus Maurus (ἀπὸ τὴ Μαγεντία, 776-856· *De universo libri XXII*) καὶ σπούδασε ὁ Eric τῆς Auxerre. Ἀπὸ αὐτὴ τὴ σχολὴ προέρχονται ἀκόμη (τέλη τοῦ 9ου αἰῶνα) ὁ Remigius τῆς Auxerre καὶ ἴσως ὁ συγγραφέας τοῦ ὑπομνήματος *Super Porphyrium*. Τὸν Ἀλκουῖνο τὸν διαδέχτηκε ὡς ἡγούμενος στὴν Tours ὁ Fredegisus, τοῦ ὁποῦλου ἔχει διασωθεῖ μιὰ ἐπιστολὴ *De nihilo et tenebris*. Ἐστὶ ἐπιστημονικῆς παράδοσης ἔγινε ἀργότερα τὸ μοναστήρι τοῦ Ἁγίου Γάλλου (St. Gallen), μὲ τὸν Notker Labeo (πέθανε τὸ 1022).

Οἱ συγγραφῆς *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* καὶ *Περὶ τῆς ἱεραρχίας οὐρανόων*, ποὺ ἀποδίδονται στὸν Διονύσιον Ἀρεοπαγίτην, παρουσιάζουν τὴν ἴδια ἀνάμειξη χριστιανικῶν καὶ νεοπλατωνικῶν στοιχείων ποὺ ἐμφανίζεται συχνὰ στὴν Ἀνατολή (καὶ θεωρεῖται ἀποτέλεσμα τῆς ἐπίδρασης τοῦ Ὠριγένη), ἰδιαιτέρως στὰ συγγράμματα τοῦ ἐπισκόπου Συνεσίου (γύρω στὰ 400). Οἱ πραγματεῖες τοῦ Ψευδο-Διονυσίου, ποὺ χρονολογοῦνται πιθανῶν στὸν 5ο αἰῶνα, μνημονεύονται γιὰ πρώτη φορὰ τὸ 532 ὡς μὴ γνήσια ἔργα. Ὡστόσο ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς (580-662· *De variis difficilioribus locis patrum Dionysii et Gregorii*) ὑπερασπίζεται τὴ γνησιότητά τους.

Σὲ αὐτὴ τὴ μυστικιστικὴ τάση στηρίχθηκε ἡ πρώτη σημαντικὴ προσω-

πικρότητα τῆς ἐπιστήμης στὸν Μεσαίωνα, ὁ Ἰωάννης Scotus Eriugena (Ἐριγένης, Jerugena, ἀπὸ τὴν Ἴρλανδία, περ. 810-880). Γιὰ τὴ ζωὴ του γνωρίζουμε μόνο ὅτι τὸν κάλεσε ὁ Κάρολος ὁ Φαλακρὸς στὴν Ἀνώτερη Σχολὴ τοῦ Παρισιοῦ, ὅπου διδάξε γιὰ ἓνα χρονικὸ διάστημα. Μετέφρασε τὰ συγγράμματα τοῦ Διονυσίου Ἀεροπαγίτη, ἔγραψε τὴν πραγματεία *De praedestinatione* καὶ διατύπωσε τὶς ἀπόψεις του στὸ κύριο σύγγραμμά του *De divisione naturae*.

Ὁ Ἀνσελμος τῆς Κανταβρυγίας (1033-1109) καταγόταν ἀπὸ τὴν Ἀόστη, ἔμεινε ἀρκετὸ χρόνο στὸ νορμανδικὸ μοναστήρι Bec καὶ τὸ 1093 ἔγινε ἀρχιεπίσκοπος τοῦ Canterbury. Ἀπὸ τὰ ἔργα του —πέρα ἀπὸ τὴ συγγραφή *Cur deus homo?*— ἰδιαίτερα σημαντικὰ ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἀποψη εἶναι τὸ *Monologium* καὶ τὸ *Proslogium*.

Ὁ Γουλιέλμος ἀπὸ τὸ Champeaux (πέθανε τὸ 1121 ὡς ἐπίσκοπος τοῦ Châlons στὸν Μάρνη) διδάξε στὴν Καθεδρική Σχολὴ τοῦ Παρισιοῦ, σὲ μεγάλο ἀκροατήριον, καὶ θεμελίωσε τὶς ἐπιστημονικὲς σπουδὲς στὸ αὐγουστινιανὸν μοναστήρι τοῦ Ἁγίου Βίκτορα, ἐπίσης στὸ Παρίσι. Οἱ πληροφορίες γιὰ τὶς φιλοσοφικὲς ἀπόψεις του προέρχονται κυρίως ἀπὸ τὸν ἀντίπαλό του Ἀβελάρδο. Ἐνα σύγγραμμά του λογικῆς ἔχει χαθεῖ.

Ὁ πλατωνισμὸς τοῦ πρώιμου Μεσαίωνα βασιζόταν οὐσιαστικὰ στὸν *Τίμαιο* καὶ ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὴν ἑρμηνεία τῶν νεοπλατωνικῶν ἔδινε στὴ θεωρίαν τῶν ἰδεῶν ἓνα νόημα ποῦ δὲν ἦταν ἐντελῶς σύμφωνο μὲ τὸ ἀρχικό. Ἡ πιὸ σημαντικὴ μορφή σὲ αὐτὴ τὴν τάση εἶναι ὁ Βερνάρδος ἀπὸ τὴ Chartres (ἀ' μιστὸ τοῦ 12ου αἰώνα), ποῦ ἔγραψε τὸ *De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus*. Ἡ πατρότητα ὅμως αὐτοῦ τοῦ ἔργου ἀμφισβητήθηκε καὶ ἀποδόθηκε σὲ κάποιον Βερνάρδο Silvestris (ποῦ εἶναι γνωστὸς καὶ ὡς Βερνάρδος τῆς Tours). Παράλληλα πρέπει νὰ μνημονευτεῖ καὶ ὁ ἀδελφὸς τοῦ Βερνάρδου, Thierry ἀπὸ τὴ Chartres, συγγραφέας τοῦ *Ἐπτάτευχου*. Ἄλλοι ὄπαδοι αὐτῆς τῆς τάσης εἶναι ὁ Γουλιέλμος ἀπὸ τὸ Conches καὶ ὁ Walter ἀπὸ τὴ Mortagne. Μὲ τὸ ἴδιο πνεῦμα ἔγραψε καὶ ὁ Ἀδελάρδος τοῦ Bath (*De eodem et diverso Quaestiones naturales*).

Ὁ Roscellinus (ἀπὸ τὴν Armorica τῆς Βρετάνης) διδάξε σὲ διάφορους τόπους, ἰδιαίτερα στὸ Locmenach, ὅπου ἀνάμεσα στοὺς ἀκροατὲς του ἦταν καὶ ὁ Ἀβελάρδος. Ὑποχρεώθηκε νὰ ἀνακαλέσει τὶς ἀπόψεις του στὴ Σύνοδο τῆς Soissons (1092). Ἐχει σωθεῖ μόνο ἓνα γράμμα του στὸν Ἀβελάρδο. Πληροφορίες γιὰ τὴ διδασκαλία του ἀντλούμε ἀπὸ τὸν Ἀνσελμο, τὸν Ἀβελάρδο καὶ τὸν Ἰωάννη ἀπὸ τὸ Salisbury.

Ὁ Ἀβελάρδος εἶναι ἡ πιὸ ἐπιβλητικὴ μορφή ἀνάμεσα στοὺς στοχαστὲς αὐτῆς τῆς ἐποχῆς καὶ ἄσκησε τὴν πιὸ μεγάλη ἐπίδραση. Γεννήθηκε τὸ 1079 στὸ Pallet, στὴν περιοχὴ τῆς Νάντης, καὶ ἦταν μαθητὴς τοῦ Γουλιέλμου ἀπὸ τὸ Champeaux καὶ τοῦ Roscellinus. Δίδαξε στὸ Melun καὶ στὸ Corbeil, μὲ πιὸ μεγάλη ὅμως ἐπιτυχία στὴν Καθεδρική Σχολὴ τοῦ Παρισιοῦ καὶ στὴ Σχολὴ τῆς Ἁγίας Γενεβίβης. Ἡ μεγάλη διαλεκτικὴ ἱκανότητά του, στὴν ὁποία ὀφείλει τὴν ἐπιτυχία καὶ τὴ φήμη του, παραπλάνησε καὶ τὸν ἴδιο καὶ τὴν ἐποχὴ του σχετικὰ μὲ τὴν πραγματικὴ ἀξία τῆς γνώσης του, ποῦ οὐσιαστικὰ ἦταν μικρή. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ οἱ ἐλευθέρως καὶ θαρραλέως ἀπόψεις του στὰ ἠθικὰ καὶ θρησκευτικὰ ζητήματα, ποῦ τὶς εἶχε κατακτήσει μὲ τὴν καθαρὴ σκέψη του, δὲν πόρρεσαν νὰ ἀντέξουν στὶς πιέσεις τῆς ἐποχῆς του, γιὰτὶ δὲν ἔβρισκαν ἀνάλογο στήριγμα στὴ ματαιόδοξη καὶ ἀστατὴ προσωπικότητά του. Ἡ περιπέτειά του μὲ τὴν Ἐλοίζα, ἓνα ἄτυχο περιστά-

τικό για τὸ ὁποῖο εὐθύνεται καὶ ὁ ἴδιος, καὶ οἱ συγκρούσεις του μετὰ τὴν Ἐκκλησία ἐξαιτίας τῆς διδασκαλίας του, πού τις ὑποκινούσε ὁ ἀπηνῆς διώκτης του Βερνάρδος ἀπὸ τὸ Clairvaux (Σύνοδοι τῆς Soissons, 1121 καὶ τῆς Sens 1141), δὲν ἐπέτρεψαν στὸν ἀνήσυχο αὐτὸ ἄνθρωπο νὰ κατασταλάξει πνευματικὰ καὶ τὸν ὑπογράψωσαν νὰ ἀναζητᾷ καταφύγιο σὲ διάφορα μοναστήρια. Πέθανε τὸ 1142 στὸ S. Marcel κοντὰ στὸ Châlons. Πρβ. τὸ ἔργο του *Historia calamitatum mearum* καὶ τὴν ἀλληλογραφία του μετὰ τὴν Ἐλοῖζα. Ἀπὸ τὰ ἔργα του ἀξίζει νὰ μνημονευτοῦν τὰ ἀκόλουθα: *Διαλεκτική, Introductio in Theologiam, Theologia Christiana, Dialogus inter philosophum, Christianum et Judaeum*, τὸ σύγγραμμα *Sic et non* καὶ ἡ ἠθικὴ πραγματεία *Scito te ipsum*.

Στενὴ σχέση μετὰ τὴ σκέψη τοῦ Ἀβελάρδου παρουσιάζουν καὶ μερικὲς ἀνώνομες πραγματείες, ὅπως λ.χ. ἓνα ὑπόμνημα στὸ *De interpretatione* καί, ἐπίσης, οἱ πραγματείες *De intellectibus* καὶ *De generibus et speciebus* (πού πιθανότατα εἶναι τοῦ Roscellinus, ἐπισκόπου τῆς Soissons, πού πέθανε τὸ 1151). Παραπλήσια εἶναι ἡ φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ τοποθέτησι τοῦ Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus, πέθανε τὸ 1154 στὸ Poitiers), ὁ ὁποῖος διδάξε στὴ Chartres καὶ στὸ Παρίσι καὶ τὸν ὁποῖο ἐνέπλεξε ὁ Βερνάρδος ἀπὸ τὸ Clairvaux στὴν καταδίωξιν τοῦ Ἀβελάρδου. Ἐκτὸς ἀπὸ κάποιο ὑπόμνημα στὰ ἔργα τοῦ Ψευδο-Βοήθιου, *De trinitate* καὶ *De duabus naturis in Christo*, ἔγραψε ἀργότερα καὶ τὸ ἐπίτομο ἔργο *De sex principiiis*, γιὰ τὸ ὁποῖο ἔχουν γραφτεῖ πολλὰ ὑπομνήματα.

Οἱ σοβαρὲς ἐπιπτώσεις πού εἶχε ἀπὸ ἐκκλησιαστικῆ ἀποψη ἡ *Διαλεκτικὴ* φάνηκαν πολὺ νωρὶς, ἰδιαίτερα στὸ ἔργο τοῦ Berengar ἀπὸ τὴν Tours (999-1088), πού τὴ διδασκαλίαν του γιὰ τὴ Θείαν Κοινωνίαν τὴν καταπολεμᾷ ὁ Lanfranc (1005-1089, ἔδρασε στὸ Bec καὶ στὸ Canterbury, πρόδρομος τοῦ Ἀνσελμου). Ὁ Lanfranc εἶναι πιθανότατα ὁ συγγραφεὺς τοῦ ἔργου *Elucidarium sive dialogus summam totius theologiae complectens*, πού παλαιότερα ἀποδιδόταν στὸν Ἀνσελμο καὶ εἶχε τυπωθεῖ μετὰ τὰ ἔργα του. Σὲ αὐτὴ τὴν ἐπιτομὴ γίνεται πρῶτῃ φορὰ προσπαθεῖα νὰ διατυπωθεῖ ὀλόκληρη ἡ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας χωρὶς διαλεκτικὰς καινοτομίες, μετὰ τὴ μορφὴ ἑνὸς λογικὰ διαρθρωμένου διδασκτικοῦ ἐγχειρίδιου. Ἀπὸ ἐδῶ προῆλθαν ἀργότερα οἱ ἐργασίες τῶν σουμμιστῶν, ἀπὸ τοὺς ὁποῖους ὁ πιὸ σημαντικὸς εἶναι ὁ Πέτρος ὁ Λομβαρδός (πέθανε τὸ 1164 ὡς ἐπίσκοπος τοῦ Παρισίου), πού ἔγραψε τὰ *Libri IV sententiarum*. Ἀπὸ τοὺς προγενεστέρους του πρέπει νὰ ἀναφερθεῖ ὁ Ροβέρτος Pulleyn (Robert Pullus, πέθανε τὸ 1150), ἀπὸ τοὺς μεταγενεστέρους του ὁ Πέτρος ἀπὸ τὸ Poitiers (πέθανε τὸ 1250) καί, προπαντός, ὁ Alain de Lille (Alanus ab Insulis, πέθανε τὸ 1203). Τὸ θεολογικὸ ἔργο τοῦ Alain, κυρίως τὸ *De arte et articulis fidei catholicae*, καὶ τὸ ποίημά του *Anticlaudianus* θεωροῦνται ἡ πιὸ περιεκτικὴ πηγὴ πληροφοριῶν γιὰ τὸ μορφωτικὸ ἐπίπεδο ἐκείνης τῆς ἐποχῆς. Ἐδῶ ἐμφανίζονται —στὴ μορφὴ καὶ στὸ περιεχόμενον— οἱ πρῶτες ἐπιδράσεις τῶν μεταφράσεων τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τῶν ἀραβικῶν καὶ ἰουδαϊκῶν συγγραμμάτων. Σὲ αὐτὸ τὸν τομέα εἶχε ἐργαστεῖ ἤδη στὰ μέσα τοῦ 12ου αἰῶνα ὁ Dominicus Gundisalvi, ὁ ὁποῖος ἴσως εἶναι ὁ συγγραφεὺς τῆς πραγματείας *De unitate et uno*.

Στὸν Gerbert (πάπας Σίλβεστρος Β', πέθανε τὸ 1003) ἀνήκει ἡ τιμὴ ὅτι ἐπέμεινε στὴν ἀναγκαιότητα τῶν μαθηματικῶν καὶ φυσιογνωστικῶν σπουδῶν. Στὴν Ἰσπανίαν καὶ στὴν Ἰταλίαν εἶχε ἔρξει σὲ ἐπαφὴ μετὰ τις ἐργασίες τῶν

Ἄραβων. Οἱ πολλὲς γνώσεις του προκαλοῦσαν τὸ θαυμασμὸν ἀλλὰ καὶ τὴν καχυποψία τῶν συγχρόνων του.—Ὅπως ὁ Gerbert, ἔτσι καὶ ὁ μαθητὴς του Fulbert (ἐπίσκοπος τῆς Chartres, πέθανε τὸ 1029) καλοῦσε τοὺς ἀνθρώπους νὰ ἀφήσουν τὴ διαλεκτικὴ καὶ νὰ ξαναγυρῶσιν εἰς τὴν ἀπλοῖκὴ εὐσέβεια. Πρὸς τὴν ἴδιαν κατεύθυνσιν ἔδρασε καὶ ὁ Hildebert ἀπὸ τὸ Lavardin (1057-1133, ἐπίσκοπος τῆς Tours).

Τὸ ἴδιον —ἀλλὰ σὲ εὐρύτερῃ κλίμακα— ἔγινε καὶ μὲ τοὺς ὀρθόδοξους μυστικιστὰς τοῦ 12ου αἰῶνα. Ὁ πῖθ δραστήριος ἀπὸ αὐτοὺς ἦταν ὁ Βερνάρδος ἀπὸ τὸ Clairvaux (1091-1153). Ἀπὸ τὰ ἔργα του ξεχωρίζουν τὰ *De contemptu mundi* καὶ *De gradibus humilitatis*.

Ἐπιστημονικὰ γόνιμος ὑπῆρξε ὁ μυστικισμὸς τῶν βικτοριανῶν, τῆς μοναστηριακῆς σχολῆς τοῦ Ἁγίου Βίκτορα στὸ Παρίσι. Ὁ πῖθ σημαντικὸς ἀπὸ αὐτοὺς εἶναι ὁ Hugo τοῦ Ἁγίου Βίκτορα (κόμης τοῦ Blankenburg, γεννήθηκε τὸ 1096 στὸ Harz καὶ πέθανε τὸ 1141). Τὸ σημαντικότερον ἔργον του εἶναι τὸ *De sacramentis fidei christianae*. Ἀξιόλογες πηγὲς γιὰ τὴν ψυχολογίαν τοῦ μυστικισμοῦ εἶναι προπαντὸς τὰ ἔργα του *Soliloquium de arrha animae*, *De arca Noe*, *De vanitate mundi* ἀλλὰ καὶ τὸ ἐγκυκλοπαιδικὸν *Eruditio didascalica*.

Ὁ μαθητὴς του Ριχάρδος τοῦ Ἁγίου Βίκτορα (καταγόταν ἀπὸ τὴ Σκωτία, πέθανε τὸ 1173) ἔγραψε τὰ ἔργα: *De statu*, *De eruditione hominis interioris*, *De praeparatione animi ad contemplationem*, καὶ *De gratia contemplationis*.—Τὸν διαδέχθηκε ὁ Walter τοῦ Ἁγίου Βίκτορα, ποῦ ἔγινε γνωστὸς γιὰ τὴν —κατὰ τὰ ἄλλα ἐλάχιστα ἐπιστημονικὴ— πολεμικὴν του ἐναντίον τῆς αἰρετικῆς διαλεκτικῆς (*In quatuor labyrinthos Franciae*).

Στὸ τέλος αὐτῆς τῆς περιόδου ἐμφανίζονται οἱ ἀπαρχὲς κάποιας οὐμανιστικῆς ἀντίδρασης στὴ μονόπλευρὴ δραστηριότητα τῶν σχολῶν. Ἐκφραστὴς αὐτῆς τῆς ἀντίδρασης εἶναι ὁ Ἰωάννης ἀπὸ τὸ Salisbury (Johannes Saresberiensis, ἐπίσκοπος τῆς Chartres, πέθανε τὸ 1180)· τὰ συγγράμματά του *Policraticus* καὶ *Metalogicus* ἀποτελοῦν πολῦτιμη πηγὴ πληροφοριῶν γιὰ τὴν ἐπιστημονικὴν ζωὴν ἐκείνης τῆς ἐποχῆς.

Α'

Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΤΗΣ ΕΣΩΤΕΡΙΚΗΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ

Ὁ μεγάλος ἐκκλησιαστικὸς διδάσκαλος Αὐγουστίνος δὲν ἔχει ἐκθέσει σὲ κανένα ἔργον τὴν φιλοσοφίαν του ὡς ὀλοκληρωμένον σύστημα. Ἡ φιλοσοφία αὐτὴ ἀναπτύσσεται σχεδὸν εὐκαιριακὰ, παράλληλα μὲ τὴν πραγμάτευσιν διαφόρων —συνήθως θεολογικῶν— ζητημάτων, καὶ βρίσκεται διεσπαρμένη σὲ ὀλόκληρον τὸ συγγραφικὸν ἔργον του. Ἡ γενικὴ ἐντύπωσις εἶναι ὅτι αὐτὴ ἡ πλοῦσις σειράν στοχασμῶν κινεῖται πρὸς δύο διαφορετικὰς κατευθύνσεις, ποῦ διατηροῦν τὴν συνοχὴν τοὺς μόνον χάριν τῆς ἐπιβλητικῆς προσωπικότητος τοῦ Αὐγουστίνου. Ὡς θεολόγος ἔχει σὲ ὅλες τὰς ἔρευνάς του σταθερὸν σημεῖον ἀναφορᾶς τὴν ἔννοιαν τῆς Ἐκκλησίας. Ὡς φι-

λόσοφος τοποθετεί στο κέντρο τῶν στοχασμῶν του τὴ βεβαιότητα τῆς συνείδησης γιὰ τὸν ἑαυτὸ της. Χάρη σὲ αὐτοὺς τοὺς δύο σταθεροὺς ἄξονες ἐξασφαλίζεται ἡ ροὴ τῶν προβληματισμῶν του. Ὁ πνευματικὸς κόσμος τοῦ Αὐγουστίνου μοιάζει μὲ ἔλλειψοειδὲς σύστημα, πού συγκροτεῖται μὲ τὴν κίνηση γύρω ἀπὸ δύο κέντρα, καὶ αὐτὴ ἡ ἐσωτερικὴ δυαδικότητα συχνά εἶναι ἀντιφατικὴ.¹

Ἔργο τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας εἶναι νὰ διακρίνει μέσα ἀπὸ αὐτὸ τὸ πλέγμα τίς ἰδέες χάρι στὶς ὁποῖες ὁ Αὐγουστίνος ὑπερβαίνει κατὰ πολὺ τὴν ἐποχὴ του καὶ τοὺς ἐπόμενους αἰῶνες καὶ γίνεται πρωτεργάτης τῆς σύγχρονης σκέψης. Σὲ τελικὴ ἀνάλυση οἱ ἰδέες αὐτὲς βασίζονται στὴν ἀρχὴ τῆς ἐσωτερικῆς αὐτογνωσίας καὶ σ' αὐτὴν ὀφείλουν τὴν πραγματικὴ συνοχὴ τους. Ὁ Αὐγουστίνος διατύπωσε αὐτὴ τὴν ἀρχὴ μὲ καθαρότητα, τὴ διαμόρφωσε καὶ τὴν πραγματεύτηκε ὡς ἀφετηριακὸ σημεῖο τῆς φιλοσοφίας. Μὲ τὴν ἐπίδραση τῶν θρησκευτικῶν-ἠθικῶν ἀναγκῶν τὸ μεταφυσικὸ ἐνδιαφέρον —σιγὰ σιγὰ καὶ σχεδὸν ἀπαρατήρητα— μετατοπίστηκε ἀπὸ τὴ σφαῖρα τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητας στὴ σφαῖρα τῆς ἐσωτερικῆς ζωῆς. Βασικοὶ συντελεστὲς πού διαμόρφωναν τὴν ἀντίληψη γιὰ τὸν κόσμο δὲν ἦταν πιά οἱ ἔννοιες τῆς φυσικῆς ἀλλὰ ἔννοιες ἀπὸ τὴ σφαῖρα τῆς ψυχῆς. Ὁ Αὐγουστίνος ἀνέλαβε νὰ προβάλλει συνειδητὰ αὐτὸ τὸ γεγονός, πού καθαυτὸ εἶχε συντελεστεῖ ἤδη στὸ ἔργο τοῦ Ὁριγένη καὶ τοῦ Πλωτίνου.²

Ὁ προσανατολισμὸς στὴν ἐσωτερικὴ ἐμπειρία ἀποτελεῖ καὶ τὴν ἰδιομορφία του ὡς συγγραφέα. Ὁ Ἱερὸς Αὐγουστίνος εἶναι ἀριστοτέχνης στὴν αὐτοπαράτηρηση καὶ τὴν αὐτοἀνάλυση. Ἐχει μιὰ μοναδικὴ δεξιότητα στὴν περιγραφή ψυχικῶν καταστάσεων, πού εἶναι ἀξιοθαύμαστη ὅσο καὶ ἡ ἰκανότητά του νὰ ἀναλύει τίς ἐσωτερικὲς διεργασίες καὶ νὰ παρουσιάζει ἀσυγκάλυπτα τὰ συναισθήματα καὶ τίς ὁρμές. Ἀκριβῶς γι' αὐτὸ ὅλες οἱ ἐποπτεῖες μὲ τίς ὁποῖες ἡ μεταφυσικὴ του ἐπιχειρεῖ νὰ «συλλάβει» τὸ σύμπαν προέρχονται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ αὐτὴ τὴν πηγὴ. Ἔτσι, σὲ σύγκριση μὲ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἀρχίζει τώρα μιὰ νέα ἐξέλιξη, πού βέβαια στὸν Μεσαίωνα δὲν προχώρησε πολὺ πέρα ἀπὸ τὸ σημεῖο ὅπου εἶχε φτάσει ὁ Αὐγουστίνος. Ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ ὀλοκληρῶνεται μόνο στοὺς νεότερους χρόνους.

1. Αὐτὸ φαίνεται καθαρὰ ἤδη στὴ διδασκαλία τοῦ Αὐγουστίνου γιὰ τὸ ἀφετηριακὸ σημεῖο τῆς φιλοσοφίας. Ἀκολουθώντας μιὰ πορεία ἀνάλογη μὲ τὴν ἐξέλιξη τῆς προσωπικότητάς του, ὁ Αὐγουστίνος ἀναζητᾷ τὴ βεβαιότητα τῆς γνώσης μέσα ἀπὸ τὴν

ἀμφιβολία, σὲ ἓνα δρόμο πού τὸν εἶχαν ἀνοίξει οἱ θεωρίες τοῦ σκεπτικισμοῦ. Φύση θερμδαίμη, μὲ ἀκατασίγαστη δίψα γιὰ εὐτυχία, προσπάθησε ἀρχικὰ νὰ ἀπαντήσῃ στὴν ἀμφιβολία του μὲ βάση τὸ σωκρατικὸ αἶτημα ὅτι ἡ κατοχὴ τῆς ἀλήθειας (πού χωρὶς αὐτὴν δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρχει οὔτε καὶ ἡ πιθανότητα) εἶναι ἀπαραίτητη προϋπόθεση τῆς εὐτυχίας καὶ γι' αὐτὸ πρέπει νὰ θεωρεῖται κάτι ἐφικτό. Ὁ Αὐγουστίνος ἐπιμένει μὲ ἔμφαση στὸ ὅτι ἀκόμη καὶ ὁ σκεπτικισμὸς — πού ἀρνεῖται τὴν ἐξωτερικὴν πραγματικότητα τοῦ περιεχομένου τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης ἢ τουλάχιστον θεωρεῖ ὅτι τὸ πρόβλημα παραμένει ἀνοικτὸ — δὲν μπορεῖ νὰ ἀμφισβητήσῃ τὴν ἐσωτερικὴν ὑπαρξὴ τῆς ἐντύπωσης. Δὲν ἀρκεῖται ὁμως στὶς σχετικιστικὲς ἢ θετικιστικὲς ὑποδηλώσεις αὐτῆς τῆς διαπίστωσης. Ἀπεναντίας, ξεκινᾷ ἀπὸ αὐτὲς γιὰ νὰ προχωρήσῃ νικηφόρα ὡς τὴ βεβαιότητα. Μὲ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψιν δὲν μᾶς δίνεται μόνο κάποιον περιεχόμενο, πού ἡ αὐθεντικότητά του εἶναι δυνατὸ νὰ ἀμφισβητηθεῖ πρὸς τὴ μιὰ ἢ τὴν ἄλλη κατεύθυνση, ἀλλὰ συνάμα καὶ ἡ πραγματικότητα τοῦ ὑποκειμένου πού ἀντιλαμβάνεται. Αὐτὴ ἡ βεβαιότητα τῆς συνείδησης γιὰ τὸν ἑαυτὸ της προκύπτει κατὰ κύριον λόγον ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἀμφιβολία. Καθὼς ἀμφιβάλων ξέρω ὅτι ἐγὼ πού ἀμφιβάλων ὑπάρχω. Ἔτσι, ἡ ἴδια ἡ ἀμφιβολία περιέχει τὴν πολύτιμη ἀλήθεια ὅτι τὸ ὄν πού ἔχει συνείδηση εἶναι πραγματικόν. Ἀκόμη καὶ ἂν βρίσκομαι σὲ πλάνη ὡς πρὸς ὅλα τὰ ἄλλα, σὲ τοῦτο δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ πλανιέμαι: γιὰτὶ ἀπὸ τὴ στιγμὴ πού βρίσκομαι σὲ πλάνη πρέπει καὶ νὰ ὑπάρχω.³

Αὐτὴ ἡ θεμελιακὴ βεβαιότητα ἐκτείνεται σύμμετρα σὲ ὅλες τὶς συνειδησιακὰς καταστάσεις (cogitare), καὶ ὁ Αὐγουστίνος προσπαθεῖ νὰ δείξῃ ὅτι στὸ ἐνέργημα τῆς ἀμφιβολίας περιλαμβάνεται ὅλες οἱ καταστάσεις τῆς συνείδησης: "Ὅποιος ἀμφιβάλει ξέρει ὅχι μόνο ὅτι εἶναι ζωντανὸς ἀλλὰ καὶ ὅτι θυμᾶται, ὅτι γνωρίζει καὶ ὅτι θέλει, ἀφοῦ ἡ ἀμφιβολία του βασίζεται σὲ προηγούμενες παραστάσεις του. Κατὰ τὴ στάθμιση τῶν ἀμφιβολιῶν του ξεδιπλώνεται ἡ νόηση, ἡ γνώση, ἡ κρίση του· καὶ τὸ κίνητρο τῆς ἀμφιβολίας του εἶναι ἡ ἀναζήτησις τῆς ἀλήθειας. Ὁ Αὐγουστίνος, παρόλο πού δὲν ἐπιμένει ἰδιαίτερα σὲ αὐτὸ οὔτε προχωρεῖ στὴ συναγωγὴ ἀπώτερων συμπερασμάτων, δείχνει μὲ τὸ παραπάνω παράδειγμα πόσο βαθιὰ γινώριζε τὸν ψυχικὸ βίον τοῦ ἀνθρώπου, ἀφοῦ τὶς διαφορετικὰς ψυχικὰς δραστηριότητες δὲν τὶς θεωρεῖ ἀνεξάρτητες σφαῖρες ἀλλὰ ἀδιάσπαστα ἐνωμένους πλευρὲς ἐνὸς καὶ μόνο

ἐνεργήματος. Κατὰ τὸν Αὐγουστίνου — πού μὲ τὴν ἀποψή του αὐτὴ ὑπερέχει ὄχι μόνον σὲ σχέση με τὸν Ἀριστοτέλη ἀλλὰ καὶ σὲ σχέση με τοὺς νεοπλατωνικοὺς— ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ ἐνιαία ζωντανὴ ὁλόκληρα τῆς προσωπικότητος, πού χάρη στὴν αὐτοσυνείδησή της ἔχει τὴ βεβαιότητα ὅτι ἡ δική της πραγματικότητα εἶναι ἡ πιὸ ἀδιαμφισβήτητὴ ἀλήθεια.

2. Ἡ διδασκαλία ὁμῶς τοῦ Αὐγουστίνου δὲν σταματᾷ σὲ αὐτὴ τὴν ἀρχικὴ βεβαιότητα. Ἡ θρησκευτικὴ πεποίθησή του ἀλλὰ καὶ ἡ βαθιὰ γνωσιολογικὴ θεώρηση τῶν πραγμάτων τὸν ὀδήγησαν στὴν ἀποψη ὅτι ἡ βεβαιότητα τῆς ἀτομικῆς συνείδησης γιὰ τὸν ἑαυτό της εἶναι συνυφασμένη με τὴν ἰδέα τοῦ Θεοῦ. Τὸ θεμελιακὸ γεγονός τῆς ἀμφιβολίας εἶναι καὶ ἐδῶ καθοριστικόν, ἀφοῦ περιέχει *implicite* ἤδη ὁλόκληρην τὴν ἀλήθεια. Πῶς θὰ ἀμφιβάλλαμε, ρωτᾷ ὁ Αὐγουστίνος, γιὰ τὴν αὐθεντικότητα τῶν δεδομένων τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης, πού μᾶς ἐπιβάλλονται με τόση δύναμη, ἂν παράλληλα με αὐτὰ δὲν εἶχαμε κατευθυντήριες ἐννοίες καὶ μέτρα διαφορετικῆς προέλευσης, γιὰ νὰ τὰ μετρήσουμε καὶ νὰ τὰ ἐλέγξουμε; "Ὅποιος ἀμφιβάλλει κατέχει ἀναγκαστικὰ τὴν ἀλήθεια, γιατί μόνον ἐξαιτίας αὐτῆς ἀμφιβάλλει.⁴ Πραγματικά, συνεχίζει ὁ φιλόσοφος, ὁ ἄνθρωπος παράλληλα με τὴν αἴσθηση (*sensus*) κατέχει καὶ τὴν ἀνώτερη ἰκανότητα τοῦ λόγου (*intellectus, ratio*), δηλαδή τὴν ἰκανότητα τῆς ἀμεσης ἐποπτείας ἀσώματων ἀληθειῶν.⁵ Μὲ αὐτὲς ὁ Αὐγουστίνος δὲν ἐννοεῖ μόνον τοὺς λογικοὺς νόμους ἀλλὰ καὶ τοὺς γνώμονες τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ὠραίου, καὶ γενικὰ ὅλες τὶς ἀλήθειες πού δὲν μᾶς δίνονται διαμέσου τῆς αἴσθησης, ἀλλὰ εἶναι ἀπαραίτητες γιὰ τὴν ἐπεξεργασία καὶ τὴν ἀποτίμηση τῶν δεδομένων — τὶς ἀρχές τῆς κριτικῆς ἰκανότητος.⁶

Τέτοιοι γνώμονες τοῦ λόγου προβάλλουν σὲ περιπτώσεις ἀμφιβολίας ἀλλὰ καὶ σὲ κάθε ἄλλη δραστηριότητα τῆς συνείδησης ὡς μέτρο γιὰ τὴν ἐκτίμηση τῶν πραγμάτων. Οἱ γνώμονες ὁμῶς αὐτοὶ ὑπερβαίνουν τὴν ἀτομικὴ συνείδηση — στὴν ὁποία ἐνσωματώνονται κατὰ τὴν πορεία τοῦ χρόνου — ὡς κάτι ὑψηλότερο καὶ ἀνώτερο ἀπὸ αὐτήν. Εἶναι κοινοὶ γιὰ ὅλα τὰ ὄντα πού σκέπτονται ἔλλογα· ἡ ἀξία τους δὲν μεταβάλλεται ποτέ. "Ἐτσι ἡ λειτουργία τῆς ἀτομικῆς συνείδησης εἶναι συνυφασμένη με κάτι καθολικὰ ἔγκυρο καὶ εὐρύτερο ἀπὸ αὐτήν.⁷

Στὴν οὐσία ὁμῶς τῆς ἀλήθειας ἀνήκει καὶ τὸ ὅτι ὑπάρχει. Ἀπὸ αὐτὴ τὴ θεμελιακὴ ἀντίληψη τῆς ἀρχαίας ἀλλὰ καὶ κάθε ἀπλοῦκῆς γνωσιολογίας ξεκινᾷ καὶ ὁ Αὐγουστίνος. "Ὡστόσο τὸ «εἶναι»

τῶν γενικῶν ἀληθειῶν, πού ἡ φύση τους εἶναι ἐντελῶς ἀσώματη, μπορεῖ νά νοηθεῖ (μὲ νεοπλατωνικὸ τρόπο) μόνο ὅπως τὸ εἶναι τῶν ἰδεῶν μέσα στὸν Θεό. Οἱ γενικὲς ἀλήθειες εἶναι οἱ ἀμετάβλητοι τύποι καὶ γνώμονες κάθε πραγματικότητας, εἶναι οἱ καθορισμοὶ τοῦ περιεχομένου τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ (*principales formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae in divino intellectu continentur* [θεμελιακοὶ τύποι ἢ λόγοι τῶν πραγμάτων σταθεροὶ καὶ ἀναλλοίωτοι πού περιέχονται στὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ]), στὸ ὁποῖο περιέχονται ὅλες σὲ μιὰ ὑπέρτατη ἔνωση. Τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ ἀπόλυτη ἐνότητα, ἡ ἀλήθεια πού τὰ περιέχει ὅλα. Εἶναι τὸ ἀνώτατο εἶναι, τὸ ἀνώτατο ἀγαθό, ἡ τέλεια ὁμορφιά (*unum, verum, bonum*). Κάθε λογικὴ γνώση εἶναι βασικὰ γνώση τοῦ Θεοῦ. Βέβαια καὶ ὁ Αὐγουστίνος πιστεύει ὅτι ὁ ἄνθρωπος στὴν ἐπίγεια ζωὴ του δὲν μπορεῖ νά γνωρίσει ἐντελῶς τὸν Θεό. Ἀπόλυτα βέβαιες εἶναι, ἴσως, μόνο οἱ ἀρνητικὲς παραστάσεις μας γι' αὐτόν. Προπαντὸς δὲν ἔχουμε σύμμετρη παράσταση γιὰ τὸν τρόπο πού οἱ διαφορετικοὶ καθορισμοὶ τῆς θείας ἀλήθειας —γιὰ τοὺς ὁποίους μόνο ἡ νόηση ἔχει ἐποπτεία— συνδέονται μέσα στὸν Θεὸ σὲ μιὰν ἀνώτατη πραγματικὴ ἐνότητα: Γιατί ἡ ἀσώματη καὶ ἀμετάβλητη οὐσία τοῦ Θεοῦ (*essentia*) ὑπερβαίνει κατὰ πολὺ κάθε διαπλοκὴ καὶ κάθε συσχετισμὸ τῆς ἀνθρώπινης νόησης. Ἀκόμη καὶ ἡ κατηγορία τῆς οὐσίας εἶναι ἐξίσου ἀσχετὴ μὲ αὐτὸν ὅπως καὶ οἱ ὑπόλοιπες.⁸

3. Παρόλο πού οἱ διατυπώσεις αὐτὲς ἀποτελοῦν ἄμεση προέκταση νεοπλατωνικῶν ἰδεῶν⁹ διατηροῦν στὴ διδασκαλία τοῦ Αὐγουστίνου τὸν χριστιανικὸ χαρακτήρα τους, καθὼς ἡ φιλοσοφικὴ ἔννοια τῆς θεότητας ὡς πεμπτουσίας τῆς ἀλήθειας ἔχει ἐντελῶς συγκερασεῖ μὲ τὴ θρησκευτικὴ ἀντίληψη ὅτι ἡ θεότητα εἶναι ἡ ἀπόλυτη προσωπικότητα. Ἀκριβῶς ὅμως γι' αὐτὸ ὀλόκληρο τὸ οἰκοδόμημα τῆς μεταφυσικῆς τοῦ Αὐγουστίνου βασίζεται στὴν αὐτογνωσία τῆς πεπερασμένης προσωπικότητας, δηλαδὴ στὸ γεγονός τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας. Μόνο κατ' ἀναλογία πρὸς τὴν ἀνθρώπινη αὐτογνωσία εἶναι δυνατὸ νά γνωρίσουμε κάτι ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ. Καὶ ἡ αὐτογνωσία δείχνει ὅτι ἡ ἐσωτερικὴ ζωὴ παρουσιάζει βασικὰ τὴν ἀκόλουθη διάρθρωση: Τὸ σταθερὸ συστατικὸ τοῦ πνευματικοῦ εἶναι ἐγκειται στὴν ὀλότητα τῶν συνειδησιακῶν περιεχομένων, στίς παραστάσεις πού διαρκῶς ἀναπλάθονται. Ἡ κίνηση καὶ ἡ ζωντάνια τοῦ πνευματικοῦ εἶναι ἐγκειται στὴν κριτικὴ σύνδεση καὶ στὸ διαχωρισμὸ αὐτῶν τῶν στοιχείων.

Ἡ κινητήρια, τέλος, δύναμη εἶναι ἡ βούληση ἢ προσανατολισμένη στὴν κατάκτηση τῆς ὑπέρτατης μακαριότητος. Οἱ τρεῖς λοιπὸν πλευρὲς τῆς ψυχικῆς πραγματικότητος εἶναι: ἡ παράσταση, ἡ κρίση καὶ ἡ βούληση (*memoria, intellectus, voluntas*).¹⁰ Ὁ Αὐγουστίνος δηλώνει ρητὰ ὅτι αὐτὲς οἱ τρεῖς λειτουργικὲς ὀψεις τῆς προσωπικότητος δὲν πρέπει νὰ θεωρηθοῦν κάτι ἀνάλογο μὲ τὶς σωματικὲς ιδιότητες. Ἐπίσης δὲν ἀποτελοῦν διαφορετικὰ ἐπίπεδα ἢ σφαῖρες τῆς ψυχικῆς πραγματικότητος, ἀλλὰ μὲ τὴν ἀδιάσπαστη ἐνότητά τους συνθέτουν τὴν οὐσία τῆς ψυχῆς. Μὲ βάση τὶς σχέσεις τῆς πνευματικῆς ζωῆς ποὺ γίνονται γνωστὲς ἀπὸ τὴν παρατήρηση τῶν καταστάσεων τοῦ ἀνθρώπου, ὁ Αὐγουστίνος ἔχει μόνον προσπαθεῖ νὰ σχηματίσει μιὰν ἀνάλογη παράσταση γιὰ τὸ μυστήριον τῆς τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἀναγνωρίζει στὸ *esse, nosse, velle* τοὺς θεμελιακοὺς καθορισμοὺς ὅλων τῶν πραγμάτων· στὸ εἶναι, στὸ γνωρίζειν καὶ στὸ βούλεσθαι περικλείεται ὁλόκληρη ἡ πραγματικότητα, ἐνῶ ὁ Θεὸς περιβάλλει τὸ σύμπαν μὲ τὴν παντοδυναμία, τὴν παντογνωσία καὶ τὴν ἀπειρὴ ἀγαθότητά του.

4. Αὐτὴ ἡ συνειδητὴ θεμελίωση τῆς φιλοσοφίας σὲ ἀνθρωπολογικὲς βάσεις ἔχει ὡς οὐσιαστικὸ ἐπακόλουθον τὴν κεντρικὴ θέση ποὺ κατέχει ἡ βούληση στὴν κοσμοθεωρίαν τοῦ Αὐγουστίνου. Χωρὶς ἀμφιβολία αὐτὸ ὀφείλεται στὶς προσωπικὲς ἐμπειρίες ἐνὸς ἀνθρώπου μὲ ἔντονος ὁρμὲς καὶ ἰσχυρὴ θέληση, ὁ ὁποῖος, καθὼς διερευνοῦσε στοχαστικὰ τὴ δική του προσωπικότητα, διαπίστωνε ὅτι ἐσώτατος πυρήνας τῆς ἦταν ἡ βούληση. Γι' αὐτὸ θεωρεῖ τὴ βούληση κάτι οὐσιαστικόν. Πίσω ἀπὸ κάθε κατάσταση, κάθε κίνηση τῆς ψυχῆς, κρύβεται ἡ βούληση. Πιὸ σωστά: ὅλες οἱ ψυχικὲς καταστάσεις δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ τρόποι τῆς βούλησης (*voluntates*).

Στὴν ψυχολογία καὶ στὴ γνωσιολογία τοῦ Αὐγουστίνου αὐτὸ γίνεται φανερὸ προπαντὸς ἀπὸ τὴν προσπάθεια νὰ παρουσιαστεῖ ἀπὸ ὅλες τὶς πλευρὲς ἡ κυριαρχικὴ θέση ποὺ κατέχει ἡ βούληση μέσα στὴ συνολικὴ διαδικασία τῆς παράστασης καὶ τῆς γνώσης. Σὲ σχέση μὲ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη ἤδη οἱ νεοπλατωνικοὶ εἶχαν διακρίνει ἀφενὸς τὴν κατάστασιν τοῦ (σωματικοῦ) ἐρεθισμοῦ καὶ ἀφετέρου τὴ συνειδητοποίησίν του (βλ. τόμ. Α', σ. 270 κ.έ., § 4). Ὁ Αὐγουστίνος δείχνει μὲ μιὰ λεπτὴ ἀνάλυσιν στὴν ὁποία ὑποβάλλει τὴν δρασιν ὅτι ἡ συνειδητοποίησιν τοῦ ἐρεθισματος οὐσιαστικὰ εἶναι ἐνέργημα τῆς βούλησης (*intentio animi* [ἀ-

ναφορά τῆς ψυχῆς]). Καί ὅπως ἡ φυσική προσοχή εἶναι ἔργο τῆς βούλησης, ἔτσι καί ἡ δραστηριότητα τῆς ἐσωτερικῆς αἰσθησης (sensus interior) ἐξαρτᾶται μὲ ἐντελῶς ἀνάλογο τρόπο ἀπὸ τῆς βούλησης. Ἡ συνειδητοποίηση τῶν καταστάσεων καὶ τῶν πράξεών μας ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν σκόπιμο προσανατολισμὸ τοῦ στοχασμοῦ, ἀκριβῶς ὅπως συμβαίνει καὶ μὲ τὴν ἐκούσια ἐπαναφορὰ αὐτοῦ πού ἀνήκει στὴ μνήμη μας ἢ μὲ τὴ συνδυαστικὴ δραστηριότητα τῆς φαντασίας, πού καὶ αὕτῃ στρέφεται σκόπιμα πρὸς κάποιον συγκεκριμένο στόχο. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴ διασkeptικὴ νόηση (ratiocinatio), ἀφοῦ οἱ κρίσεις καὶ οἱ διαλογισμοὶ τελικὰ συντελοῦνται ἐξολοκλήρου σύμφωνα μὲ τοὺς σκοποὺς τῆς βούλησης. Γιατὶ ἡ βούληση καθορίζει τὴν κατεύθυνση καὶ τὸ στόχο, σύμφωνα μὲ τὰ ὁποῖα ὑποτάσσονται στὶς γενικὲς ἀλήθειες τῆς ἔλλογης γνώσης τὰ δεδομένα τῆς (ἐξωτερικῆς ἢ ἐσωτερικῆς) ἐμπειρίας.

Κάπως πῶς περίπλοκα παρουσιάζονται τὰ πράγματα σὲ σχέση μὲ τίς ἴδιες τίς ἕλλογες γνώσεις. Γιατὶ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα δὲν ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ κινεῖται στὸ χῶρο αὐτῆς τῆς ἀνώτερης θεϊκῆς ἀλήθειας μὲ τὴν ἴδια εὐχέρεια ὅπως στὶς σχέσεις του μὲ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο καὶ τὸν δικό του ἐσωτερικὸ κόσμο. Δὲν ἔχει αὕτῃ τὴ δυνατότητα γιὰ φιλοσοφικοὺς λόγους: σύμφωνα μὲ τὸ βασικὸ μεταφυσικὸ σχῆμα τὸ γενικότερο, ὡς ἀνώτερο καὶ ἰσχυρότερο εἶναι, ἔχει ἀναγκαστικὰ τὸν ἐνεργητικὸ ρόλο. Ἀπέναντι στὴν ἀλήθεια πού βασιζέται στὸ λόγο τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα συμπεριφέρεται κατὰ βάση παθητικά, γιατί ἀπὸ μεταφυσικὴ ἀποψὴ εἶναι ὑποδεέστερο. Γιὰ τὸν Αὐγουστίνου ἡ γνώση τοῦ νοητοῦ κόσμου εἶναι οὐσιαστικὰ φώτιση, ἀποκάλυψη. Γιατὶ τὸ πνεῦμα μπροστὰ στὸ δημιουργό του δὲν ἔχει δυνατότητα οὔτε γιὰ δημιουργικὴ ἀλλὰ οὔτε καὶ γιὰ παθητικὴ πρόσληψη. Ὁ Ἰερὸς Αὐγουστίνος πιστεύει ὅτι ἡ ἐνορατικὴ γνώση τῶν νοητῶν ἀληθειῶν δὲν εἶναι καθόλου ἓνας ἀνεξάρτητος καρπὸς πού τὸν παράγει τὸ πεπερασμένο πνεῦμα βασισμένο στὴ δική του μόνο δύναμη. Κατὰ τὴν ἀποψὴ του αὕτῃ ἡ ἐνορατικὴ γνωστικὴ ἱκανότητα δὲν ἔχει οὔτε κἀν τὸν αὐθορμητισμὸ πού χαρακτηρίζει τὴν προσοχή, δηλαδή τὴν ιδιότητα τῆς συνειδήσεως νὰ κατευθύνεται πρὸς τίς διαφορὲς ἀντικειμενικότητες (intentio) τῆς ἐξωτερικῆς καὶ τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας. Ὁ Αὐγουστίνος πιστεύει ὅτι ἡ φώτιση τῆς ἀτομικῆς συνειδήσεως ἀπὸ τὴ θεία ἀλήθεια εἶναι ἓνα ἐνέργημα τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ (βλ. παρακάτω): Ἡ ἀτομικὴ συνείδηση ἀπλῶς

περιμένει και δέχεται. Αυτές οι μεταφυσικές σκέψεις, που θα μπορούσε να είχαν αναπτυχθεί και σε νεοπλατωνικό έδαφος, ενσχύονται πάρα πολύ, καθώς στη θεολογία του Αύγουστίνου το κέντρο βάρους εντοπίζεται στη θεία χάρη. Η γνώση των αληθειών που βασίζονται στο λόγο είναι ένα στοιχείο μακαριότητας και αυτή τη μακαριότητα ο άνθρωπος δεν την οφείλει στη δική του θέληση αλλά στο θέλημα του Θεού.

Όστόσο ο Αύγουστίνος προσπάθησε, τουλάχιστον αρχικά, να αφήσει κάποια περιθώρια και στην άτομική βούληση. Δεν περιορίζεται να τονίσει ότι ο Θεός αποκαλύπτει την αλήθεια του, μόνο σε όποιον αποδειχнется άξιος γι' αυτό, με τις προσπάθειες που καταβάλλει και με το ήθος του, δηλαδή με τις ιδιότητες της βούλησής του· διδάσκει ακόμη ότι η προσοικείωση της θείας αλήθειας δεν επιτυγχάνεται μόνο με τη γνώση αλλά, σε μεγαλύτερο βαθμό, με την πίστη. Η πίστη, ως παραστασιακή ενέργεια που σχηματίζεται με τη συγκατάθεση του ατόμου αλλά χωρίς έννοιολογική κάλυψη, προϋποθέτει την παράσταση του αντικειμένου στο οποίο αναφέρεται, περιέχει όμως και μιὰ συγκατάθεση που δεν οφείλεται σε έξαναγκασμό της νόησης αλλά είναι πηγαίο βουλευτικό ένεργημα της καταφατικής κρίσης. Ο Αύγουστίνος πιστεύει ότι η σημασία αυτού του γεγονότος είναι μεγάλη, όχι μόνο σε σχέση με τα θεία και αιώνια πράγματα, αλλά ακόμη και για τα γήινα και τα ανθρώπινα, αυτά που εκτυλίσσονται μέσα στο χρόνο. Η συγκατάθεση που προέρχεται άμεσα από τη βούληση δίνει τα πρωταρχικά νοητικά στοιχεία από τα όποια, με την παρέμβαση της διάνοιας που τα συνδυάζει, προκύπτει η έννοιολογική γνώση. Έτσι λοιπόν και στα πιο σημαντικά πράγματα, δηλαδή στα σχετικά με τη λύτρωση του ανθρώπου, η έννοιολογική γνώση που αποκτούμε με το νοῦ πρέπει να ακολουθεί την πίστη στη θεία αποκάλυψη, πίστη που την καθορίζει η αγαθή θέληση, και επίσης η πεποίθηση ότι η αποκάλυψη αυτή κυριαρχεί στην παράδοση της Έκκλησίας. Βέβαια, από αξιολογική άποψη πρώτη είναι η πλήρης έλλογη γνώση· χρονικά όμως προηγείται η πίστη στην αποκάλυψη.

5. Σε όλους αυτούς τους διαλογισμούς του Ίεροῦ Αύγουστίνου κεντρικό σημείο είναι η έννοια της *ἐλευθερίας της βούλησης*. Είναι μιὰ προαίρεση, μιὰ έπιλογή ή συγκατάθεση της βούλησης, που συντελείται ανεξάρτητα από τις δραστηριότητες της διάνοιας και δεν καθορίζεται από γνωστικά κίνητρα· αντίθετα, αυτή ή ίδια

ἐπιδρᾶ καθοριστικὰ στὴ γνώση, χωρὶς ἢ συνείδηση νὰ μπορεῖ νὰ ἔχει λόγο γι' αὐτό. Ὁ Αὐγουστίνος ἔμεινε σταθερὸς στὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας τῆς βούλησης καὶ προσπάθησε νὰ ἀντικρούσει τὶς ποικίλες ἀντιρρήσεις πού διατυπώθηκαν γι' αὐτήν. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἠθικὴ-θρησκευτικὴ ὑπευθυνότητα ἐπιμένει προπαντὸς στὸ θέμα τῆς δικαιοσύνης τοῦ Θεοῦ. Ἀλλὰ τὶς πῦθ μεγάλες δυσκολίες τὶς συναντᾷ καθὼς προσπαθεῖ νὰ συμβιβάσει τὴν ἀνάγκη πρᾶξης — πού ἀντικειμενικὰ εἶναι ἐξίσου δυνατὴ ὅσο καὶ ἡ ἀκριβῶς ἀντι-θετὴ της — μὲ τὴ γνώση πού ἐκ τῶν προτέρων ἔχει ὁ Θεὸς γι' αὐτήν. Σὲ σχέση μὲ αὐτὸ τὸ ζήτημα ὁ Αὐγουστίνος καταφεύγει στὴ διάκριση αἰωνιότητος (ἄχρονου) καὶ χρόνου. Ὑποστηρίζει ὅτι ὁ χρόνος, πού τὸν διερευνᾷ μὲ ἐξαιρετικὰ λεπτὸ τρόπο,¹¹ ἔχει πραγματικὴ σημασίαν μόνο γιὰ τὶς συγκρίσεις τῶν λειτουργιῶν τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας, καὶ μόνο ἀργότερα ἀποκτᾷ σημασίαν καὶ γιὰ τὴν ἐξωτερικὴ ἐμπειρία. Ἡ γνώση πού ἔχει ἀπὸ πρὶν ὁ Θεὸς γιὰ τὰ πράγματα, γνώση καθαυτὴν ἄχρονη, ἔχει αἰτιακὰ τόσο λίγη καθοριστικὴ δύναμη πάνω στὰ μελλοντικὰ γεγονότα ὅσο καὶ ἡ ἀνάμνηση πάνω στὰ περάσματα. Σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο ὁ Αὐγουστίνος δίκαια θεωρεῖται ἕνας ἀπὸ τοὺς πῦθ ἐνθερμούς καὶ σθεναροὺς ὑποστηρικτὲς τῆς ἐλευθερίας τῆς βούλησης.

Ἀλλὰ ἡ ἀποψη αὐτὴ, πού βασικὰ κατακτῆθηκε μὲ τὰ μέσα τῆς προηγούμενης φιλοσοφίας, διαπλέκεται στὸ ἔργο τοῦ Αὐγουστίνου μὲ μιὰ ἄλλη ἐνόητα ἰδεῶν, πού πυρήνας της εἶναι ἡ ἔννοια τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἡ λυτρωτικὴ δύναμή της. Ἐδῶ, ἀπέναντι στὴν ἀρχὴ τῆς αὐτοβεβαιότητος τοῦ ἀτομικοῦ πνεύματος, ὑπερ-σχύει ἡ ἀρχὴ τῆς ἱστορικῆς γενικότητος. Ἡ ἰδέα τῆς χριστιανικῆς Ἐκκλησίας — τῆς ὁποίας ὁ Αὐγουστίνος ὑπῆρξε ὁ πῦθ δυναμικὸς ὑπέρμαχος — ριζώνει στὴν πανανθρώπινη ἀνάγκη γιὰ λύτρωση. Ἡ ἰδέα ὁμῶς αὐτὴ δὲν συμβιβάζεται μὲ τὴν ἀπόλυτη ἐλευθερία τῆς βούλησης πού δὲν καθορίζεται ἀπὸ τίποτε. Γιατὶ ἡ ἰδέα τῆς λύτρωσης προϋποθέτει ἀναγκαστικὰ ὅτι κάθε ἄτομο εἶναι ἁμαρτωλὸ καὶ χρειάζεται νὰ λυτρωθεῖ. Ὑπὸ τὴν τεράστια πίεση αὐτῆς τῆς ἰδέας ὁ Αὐγουστίνος ἀναγκάστηκε, παράλληλα μὲ τὴ θεωρία του γιὰ τὴν ἐλευθερία τῆς βούλησης, πού τόσο πλατῶν τὴν ἀναπτύσσει στὰ φιλοσοφικὰ ἔργα του, νὰ διατυπώσῃ καὶ μιὰ ἄλλη ἐντελῶς ἀντίθετη θεωρία.

Ὁ Αὐγουστίνος προσπαθεῖ νὰ λύσει τὸ πρόβλημα τῆς προέλευσης τοῦ κακοῦ — ἕνα πρόβλημα στὸ ὁποῖο ἔδινε μεγάλῃ σημασία — διαμέσου τῆς ἐλευθερίας τῆς βούλησης, μένοντάς ἔτσι στα-

θερός στην ιδέα της ανθρώπινης εύθυνης και της δικαιοσύνης του Θεού. Στο θεολογικό δώμα σύστημά του περιορίζει αυτή την έλευθερία της βούλησης στον 'Αδάμ, τον πρώτο άνθρωπο. 'Η υπόθεσή του για την ουσιαστική ένότητα του ανθρώπινου γένους — πού υπήρχε και στην πίστη ότι χάρη στον ένα Σωτήρα θα σωθούν όλοι — έκανε δυνατή και τη διδασκαλία του ότι στο πρόσωπο του 'Αδάμ είχε άμαρτήσσει όλόκληρη ή ανθρωπότητα. 'Η κατάχρηση της έλευθερίας της βούλησης από τον πρώτο άνθρωπο έχει διαφθείρει όλόκληρη την ανθρώπινη φύση, με αποτέλεσμα να είναι πια αδύνατο στον άνθρωπο να μην άμαρτάνει (non posse non peccare). 'Η άπώλεια της έλευθερίας της βούλησης άφορα όλόκληρο τó γένος πού κατάγεται από τον 'Αδάμ χωρίς καμία έξαιρεση. Κάθε άνθρωπος έρχεται στον κόσμο έχοντας αυτή τη διεφθαρμένη φύση, πού δέν είναι έλευθερη ούτε μπορεί πια με τη δική της μόνο δύναμη να πλησιάσει τó άγαθό. Αυτό τó κληρονομικό άμάρτημα είναι ή τιμωρία για τó πρωταρχικό άμάρτημα. 'Ακριβώς όμως γι' αυτό έπεται ότι όλοι άνεξαιρέτως οί άνθρωποι χρειάζονται τη λύτρωση και τη χάρη της 'Εκκλησίας. Τη χάρη αυτή κανένας δέν είναι άξιος να τη δεχτεί. Γι' αυτόν τó λόγο, υποστηρίζει ó Αύγουστίνος, δέν πρέπει να θεωρηθεί άδικία τó γεγονός ότι ó Θεός δέν χορηγεί αυτή τη χάρη (πού άλλωστε κανένας δέν μπορεί να την άπαιτήσσει ως δικαίωμά του) σε όλους, αλλά μόνο σε λίγους — χωρίς κανείς να γνωρίζει ποιοι είναι αυτοί. 'Από την άλλη πλευρά ή θεία δικαιοσύνη άπαιτεί τουλάχιστον μερικοί άνθρωποι να τιμωροῦνται διαρκώς για τó άμάρτημα του 'Αδάμ και να έξαιροῦνται από τη χάρη και τη λύτρωση. Και καθώς όλοι οί άνθρωποι, έξαιτίας της διεφθαρμένης φύσης τους, είναι στον ίδιο βαθμό άμαρτωλοι και άνίκανοι να διορθωθούν, ή έπιλογή εκκείνων πού θα δεχτούν τη χάρη δέν βασίζεται στην άξία τους (άφου αυτή ή άξία είναι άνύπαρκτη προτού εκδηλωθεί ή θεία χάρη) αλλά σε μια άνεξιχνίαστη άπόφαση του Θεού. 'Ο Θεός άποκαλύπτεται με μια άκαταμάχητη δύναμη (gratia irresistibilis) μόνο σε όποιον θέλει εκείνος να σώσει. 'Ο μη έκλεκτός δέν είναι δυνατό να σωθεί με κανέναν τρόπο. 'Ο άνθρωπος δέν μπορεί ούτε καν να πλησιάσει τó άγαθό, αν στηριχτεί άποκλειστικά στη δική του δύναμη: κάθε άγαθό προέρχεται από τον Θεό και μόνο από αυτόν.

Στη θεωρία του Αύγουστίνου για τόν προκαθορισμό του ανθρώπου (και έδώ άκριβώς έγκείται τó φιλοσοφικό στοιχείο της) ή άπόλυτη αίτιότητα του Θεού συνθλίβει την έλευθερη βούληση του

ἄτομου. Τὸ ἄτομο δὲν ἔχει οὔτε μεταφυσικὴ αὐτοτέλεια οὔτε τὴ δυνατότητα νὰ πράττει αὐθόρμητα: ὑποχρεώνεται ἀπὸ τὴ φύση του νὰ ἀμαρτάνει ἢ ἀπὸ τὴ χάρη τοῦ Θεοῦ νὰ πράττει τὸ ἀγαθόν. Ἔτσι στὸν Αὐγουστίνου συγκρούονται δύο ἰσχυρότατα ἰδεολογικὰ ρεύματα. Θὰ εἶναι πάντοτε ἐκπληκτικὸ τὸ γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος ποῦ θεμελίωσε τὴ φιλοσοφία στὴ βεβαιότητα ποῦ ἔχει ἡ ἀτομικὴ συνείδηση γιὰ τὸν ἑαυτό της, ὁ ἄνθρωπος ποῦ μελέτησε μὲ τὸν πιὸ λεπτὸ τρόπο τὰ βάθη τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας καὶ ἀνακάλυψε ὅτι πηγὴ τῆς πνευματικῆς προσωπικότητος εἶναι ἡ βούληση, ὁ ἴδιος αὐτὸς ἄνθρωπος γιὰ χάρη μιᾶς θεολογικῆς διαμάχης ὑποχρεώθηκε νὰ ὑποστηρίξει μιὰ ἀποψη γιὰ τὴ σωτηρία τῆς ψυχῆς, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία οἱ πράξεις τῆς ἀτομικῆς βούλησης ἔχουν ἀμετάκλητα καθοριστεῖ εἴτε ἀπὸ τὴν καθολικὴ διαφθορὰ τῆς ἀνθρώπινης φύσης εἴτε ἀπὸ τὴ χάρη τοῦ Θεοῦ. Στὴ σύλληψή του γιὰ τὴν ψυχικὴ πραγματικότητα τοῦ ἀνθρώπου ἀντιπαλεύουν δύο ἐντελῶς ἀντίθετες τάσεις: ἡ μία ἀναγνωρίζει τὴν κυριαρχία τοῦ ἀτόμου (individualismus), ἡ ἄλλη τὴν κυριαρχία τοῦ γένους (universalismus). Ἡ ἐκδηλῆ ἀντιφατικότητα αὐτῶν τῶν δύο τάσεων δὲν αἴρεται ἀπὸ τίς διαφορετικὰ σημασίες τῆς λέξης «ἐλευθερία», ποῦ στὴν πρώτη περίπτωσις ἔχει ψυχολογικὸ καὶ στὴ δευτέρῃ ἠθικοθρησκευτικὸ νόημα. Ἡ ἀντίθεση τῶν δύο τάσεων, ποῦ δὲν συμβιβάζονται μεταξύ τους, κληροδοτήθηκε καὶ στὴν παραπέρα ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφίας ὕστερα ἀπὸ τὸν Μεσαίωνα.

6. Ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς διδασκαλίας γιὰ τὸν προκαθορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, ἡ μεγαλειώδης εἰκόνα τῆς ἱστορικῆς ἀνέλιξης τῆς ἀνθρωπότητος, τὴν ὁποία ὁ Ἱερὸς Αὐγουστίνος εἶχε σχεδιάσει σύμφωνα μὲ τὸν τρόπο καὶ τὸ πνεῦμα ὀλόκληρης τῆς πτερικῆς φιλοσοφίας, παίρνει σκοτεινὰ χρώματα καὶ ἰδιαίτερα ἄκαμπτα σχήματα. Ὅχι μόνον ἡ συνολικὴ πορεία τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴ λύτρωσις ἀλλὰ, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Αὐγουστίνος, καὶ ἡ ἰδιαίτερη θέσις ποῦ κατέχει κάθε ἄτομο σὲ αὐτὴν ἔχει προαποφασιστεῖ ἀπὸ τὸν Θεόν. Γι' αὐτὸ δύσκολα θὰ ἀποφεύγαμε τὴ δυσάρεστη ἐντύπωσις ὅτι ὅλη αὐτὴ ἡ διψα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ σωτηρία, ἡ ὁποία ἐκδηλώνεται στὴν ἱστορικὴ πορεία του, ὑποβαθμίζεται, σύμφωνα μὲ τὴν ἀποψη τοῦ Αὐγουστίνου, σὲ ἓνα παιχνίδι μὲ μαριονέτες, ποῦ ἡ τελικὴ ἐκβασή του εἶναι ἀμετάκλητα προκαθορισμένη.

Κατὰ τὸν Αὐγουστίνου, σὲ ὅλη τὴ διαδρομὴ τῆς ἱστορίας, ὁ κόσμος τοῦ πνεύματος διαιρεῖται σὲ δύο σφαῖρες: στὸ βασίλειο τοῦ Θεοῦ καὶ στὸ βασίλειο τοῦ διαβόλου. Στὸ βασίλειο τοῦ Θεοῦ ἀνή-

κουν οί ἄγγελοι πού δὲν ἔχουν ἐκπέσει καὶ οἱ ἐκλεκτοὶ ἄνθρωποι τῆς χάρης. Τὸ βασίλειο τοῦ διαβόλου περιλαμβάνει τοὺς κακοὺς δαίμονες καὶ τοὺς ἀνθρώπους πού ὁ Θεὸς δὲν τοὺς πρόβρισε νὰ σωθοῦν ἀλλὰ τοὺς ἔχει ἀφήσει στὴν κατάστασι τῆς ἀμαρτίας καὶ τῆς ἐνοχῆς. Τὸ ἓνα εἶναι τὸ βασίλειο τοῦ οὐρανοῦ, τὸ ἄλλο τὸ βασίλειο τοῦ κόσμου. Στὴν πορεία τῆς ἱστορίας αὐτὲς οἱ δύο σφαῖρες συμπεριφέρονται μεταξύ τους ὅπως δύο διαφοροτικὰ γένη, πού μόνο ἐξωτερικὰ ἀναμιγνύονται, ἐνῶ ἐσωτερικὰ εἶναι ἐντελῶς διαχωρισμένα. Ἡ κοινότητα τῶν ἐκλεκτῶν δὲν ἔχει πατρίδα στὴ γῆ. Ζεῖ στὴν ἀνώτερη ἐνότητα τῆς θείας χάρης. Ἀπεναντίας, ἡ κοινότητα τῶν κολασμένων εἶναι κατακερματισμένη, ἐξαιτίας τῆς διχόνοιας πού ἐπικρατεῖ σὲ αὐτήν, καὶ μάχεται στὸ βασίλειο τῆς γῆς γιὰ τίς κίβδηλες ἀξίες τῆς δύναμης καὶ τῆς ἐξουσίας. Σὲ αὐτὸ τὸ στάδιο ἐξέλιξης ἡ χριστιανικὴ ἀποψὴ δὲν μποροῦσε ἀκόμη νὰ κυριαρχήσει στὸν κόσμο, καὶ γι' αὐτὸ ὁ Αὐγουστίνος θεωρεῖ ὅτι ὅλα τὰ γνωστὰ ἱστορικὰ κράτη εἶναι ἐπιμέρους περιοχὲς μιᾶς κοινότητας ἀμαρτωλῶν ἀνθρώπων, πού ἐχθρεύονται τὸν Θεὸ καὶ εἶναι καταδικασμένες νὰ ἀντιμάχονται διαρκῶς ἢ μιὰ τὴν ἄλλη. Κατὰ τὴν ἀποψὴ του τὸ βασίλειο τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι τοῦ κόσμου τούτου. Καὶ ἡ Ἐκκλησία, ἴδρυμα σωτηρίας στὸ βασίλειο τοῦ Θεοῦ, εἰσχωρεῖ στὴν ἐντὸς χρόνου ζωὴ τῶν ἀνθρώπων.

Μὲ αὐτὲς τίς προϋποθέσεις ἡ πορεία τῆς παγκόσμιας ἱστορίας ἐκλαμβάνεται ὡς ἓνας χωρισμὸς τῶν δύο βασιλείων, πού βαθαίνει ὀλοένα πιδὸ πολύ. Τελικὸς σκοπὸς τῆς ἱστορίας εἶναι ὁ πλήρης καὶ ὀριστικὸς διαχωρισμὸς τοῦ βασιλείου τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸ βασίλειο τοῦ κόσμου. Ὁ Αὐγουστίνος διαιρεῖ τὴν παγκόσμια ἱστορία σὲ ἕξι περιόδους, πού ἀντιστοιχοῦν στὶς ἕξι ἡμέρες τῆς δημιουργίας —ὅπως περιγράφονται στὴ μωσαϊκὴ κοσμογονία— καὶ συνδέονται μὲ γεγονότα τῆς ἱστορίας τοῦ Ἰσραὴλ. Κατανοεῖ ἐλάχιστα τὴν οὐσία τοῦ ἑλληνισμοῦ καὶ διατυπώνει ἐπιτιμητικὰ κρίσεις γιὰ τὸν ρωμαϊκὸ πολιτισμὸ. Τὸ ἀποφασιστικὸ σημεῖο αὐτῆς τῆς ἱστορικῆς ἀνέλιξης εἶναι ἡ ἐμφάνισι τοῦ Σωτήρα, μὲ τὴν ὁποία λυτρώνονται οἱ ἐκλεκτοὶ τῆς θείας χάρης καὶ ὀλοκληρώνεται ὁ διαχωρισμὸς τους ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, πού εἶναι τέκνα τοῦ γήενου κόσμου. Ἀρχίζει ἔτσι ἡ τελευταία κοσμικὴ περίοδος, πού θὰ τελειώσει μὲ τὴ Δευτέρα Παρουσία. Ὡς ἀναγκαστικὴ κατάληξι τῆς πάλης θὰ ἔρθῃ ὕστερα τὸ Σάββατο, ἡ εἰρήνη τοῦ Κυρίου —πὸ ὅμως θὰ εἶναι εἰρήνη μόνο γιὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς τοῦ Θεοῦ. Ἀπεναντίας, ὅσοι δὲν ἔχουν προοριστεῖ νὰ σωθοῦν θὰ χωριστοῦν

έντελῶς ἀπὸ τοὺς ἁγίους καὶ θὰ ἀφεθοῦν νὰ βασανίζονται γιὰ τὴν ἀθλιότητά τους.

Μολονότι ἡ μακαριότητα καὶ ὁ πόνος ἐκλαμβάνονται ἐδῶ μὲ νόημα ἐξιδανικευμένο (χωρὶς ὁμῶς νὰ λείπει καὶ ἡ παράπλευρη εἰκόνα τῆς φυσικῆς τους διάστασης), καὶ εἰδικότερα ἡ ἀθλιότητα τῆς κόλασης ὡς ἀποδυνάμωση τοῦ εἶναι ποὺ ὀφείλεται στὴν ἀπουσία τῆς θείας αἰτιότητας, εἶναι ὀλοφάνερο ὅτι ὁ δυῖσμός τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Αὐγουστίνου τὴν τελικὴ κατάληξη τῆς παγκόσμιας ἱστορίας. Ὁ ἄνθρωπος αὐτός, ποὺ τόσο ἔντονα ἐπηρεάστηκε ἀπὸ πολλὰ καὶ ἰσχυρὰ φιλοσοφικὰ ρεύματα, δὲν μπόρεσε ποτὲ νὰ ξεπεράσει τὸ *μανιχαϊσμό* τῶν νεανικῶν χρόνων του. Γι' αὐτὸ στὴ χριστολογία του παρεμβάλλονται καὶ *μανιχαϊστικὲς ἀπόψεις*. Κατὰ τοὺς *μανιχαῖστες* ἡ ἀντίθεση καλοῦ καὶ κακοῦ εἶναι πρωταρχικὴ καὶ ἀνεξάλειπτη. Κατὰ τὸν Αὐγουστίνου ἡ ἀντίθεση αὐτὴ εἶναι ἐπιγενόμενη, ἀλλὰ ὀριστικὴ καὶ ἀμετάκλητη. Ὁ παντοδύναμος, παντογνώστης καὶ πανάγαθος Θεὸς ἐπλασε τὸν κόσμον, ποὺ διαχωρίστηκε γιὰ πάντα στὸ βασιλεῖο τοῦ Θεοῦ καὶ στὸ βασιλεῖο τοῦ σατανᾶ.

7. Στὴ φιλοσοφία τοῦ Ἱεροῦ Αὐγουστίνου περικλείονται ἰδέες καὶ προβληματισμοὶ κοσμοῖστορικοί. Ἰδιαίτερα πρέπει νὰ τονιστεῖ ἡ ἔννοια τῆς *μακαριότητας*, στὴν ὁποία συγκλίνουν ὅλα τὰ θέματα τῆς σκέψης του. Παρόλο δηλαδὴ ποὺ ὁ Αὐγουστίνος θεωροῦσε ὅτι ἡ βούληση εἶναι ἡ ἐσώτατη κινήτρια δύναμη τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος, παρόλο ποὺ διέβλεψε ὅτι κατὰ βάθος τὸ κίνητρο ὅλων τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν εἶναι ἡ ἐπιδίωξη τῆς εὐτυχίας, ἔμεινε σταθερὸς στὴν πεποιθήσῃ του ὅτι ὅλες αὐτὲς οἱ ροπὲς καὶ οἱ τάσεις ἐκπληρώνονται μόνο στὴ θέαση τῆς θείας ἀλήθειας. Τὸ ὕψιστο ἀγαθὸ εἶναι ὁ Θεός. Ὁ Θεὸς ὁμῶς εἶναι ἡ ἀλήθεια, καὶ τὴν ἀλήθεια τὴν ἀπολαμβάνει κανεὶς ἀτενίζοντάς την, ἀναπαύοντας τὸ βλέμμα πάνω της. Ὅλες οἱ ροπὲς τῆς βούλησης εἶναι ἀπλῶς ἓνας δρόμος ποὺ ὁδηγεῖ σὲ αὐτὴ τὴν εἰρήνην. Τελικὸς στόχος τῆς βούλησης εἶναι νὰ σιγήσει, καθὼς θὰ δέχεται μὲ τὴν ἐπενέργεια τῆς χάριτος τὴ θεία ἀποκάλυψη — νὰ ἡρεμήσει καθὼς θὰ ἀντικρίξει τὴν ἀλήθεια ποὺ ἔρχεται ἀπὸ ψηλά.

Ἡ χριστιανικὴ ἀντίληψη ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι τὸ ἀπόλυτο αἷτιον ὅλων τῶν πραγμάτων καὶ ἡ μυστικὴ ἔκσταση τῶν νεοπλατωνικῶν ἐνώνονται ἐδῶ σὲ κοινὴ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἰδέαν ὅτι ἡ ἀτομικὴ βούληση ἔχει κυριαρχικὴ ἐξουσία. Καὶ ἀπὸ τίς δυὸ πλευρὲς ἐκδηλώνεται ἡ ἴδια τάση νὰ θεωρηθεῖ ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ἔργο

τοῦ Θεοῦ, πλήρωση καὶ φώτιση ποὺ συντελεῖται μὲ τὴν παρέμβαση τῆς ὑπέρτατης ἀλήθειας, ἐλεύθερη ἀπὸ βούληση θέαση τοῦ μοναδικοῦ ἀπειρου εἶναι. Ὁ Ἱερὸς Αὐγουστίνος —καὶ ἐδῶ ἀκριβῶς φαίνεται καθαρὰ πόσο μεγάλη εἶναι ἡ προσωπικότητά του καὶ πόσο πλατὺ τὸ πνεῦμα του— ἔχει ἐπισημάνει τὶς πρακτικῆς-ἠθικῆς συνέπειες ἀπὸ τὴν ἐπενέργεια τῆς θείας χάριτος στὴ γήινη ζωὴ: τὸ καθαρὸ φρόνημα καὶ τὸν αὐστηρὸ τρόπο ζωῆς. Ἡ πληθωρικὴ ἐνεργητικότητα τῆς ἰσχυρῆς του φύσης ἔχει γίνεи ἐδῶ ἠθικὴ θεωρία, ποὺ σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἀπόκοσμη, «κουρασμένη» φιλοσοφία τοῦ νεοπλατωνισμοῦ τοποθετεῖ τὸν ἄνθρωπο στὸ κέντρο τῆς ἐγκόσμιας πάλης τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ σὰν γενναῖο μαχητὴ τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν. Σύμφωνα ὁμως μὲ τὴν ἀποψὴ του ἡ ὕψιστη ἀμοιβὴ ποὺ ἐπιφυλάσσεται στὸν ἀγωνιστὴ τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι ἡ ἀκατάπαυτη δραστηριότητα τῆς βούλησης ἀλλὰ ἡ ἡρεμία τῆς θέασης. Στὴ ζωὴ ποὺ ξετυλίγεται μέσα στὴ χρονικότητα ἀπαιτεῖται ἡ ὀλοκληρωτικὴ καὶ ἀκατασίγαστη ἔνταση τῆς ψυχῆς ποὺ παλεύει καὶ δρᾷ· στὴν αἰωνιότητα ἡ ψυχὴ θὰ βρεῖ τὴ γαλήνη στὴν ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ. Ὁ Αὐγουστίνος χαρακτηρίζει τὴν κατάσταση τῆς μακαριότητος ὕψιστη ἀρετὴ, ἀγάπη (charitas).¹² Στὴν αἰώνια μακαριότητα δὲν χρειάζεται νὰ γίνεи ὑπέρβαση τῆς ἀντίστασης τοῦ κόσμου καὶ τῆς ἀμαρτωλῆς βούλησης. Ἐκεῖ ἡ ἀγάπη δὲν ἔχει πιά καμία ἀνάγκη νὰ ἱκανοποιήσῃ ἔχει γίνεи θέαση πλημμυρισμένη ἀπὸ τὸν Θεό.

Σὲ αὐτὴν τὴν δυαδικότητα τῆς αὐγουστίνειας ἠθικῆς τὸ παλαιὸ καὶ τὸ νέο πλησιάζουν τὸ ἓνα στὸ ἄλλο. Ἡ μεγάλη ἐνεργητικότητα τῆς βούλησης ποὺ ἀπαιτεῖται στὴ γήινη ζωὴ καὶ ἡ μετατόπιση τῆς ἠθικῆς ἀποτίμησης στὴν ἐσωτερικὴ σφαῖρα τοῦ φρονήματος προαναγγέλλουν τὸν σύγχρονο ἄνθρωπο. Ἀλλὰ τὸ ἀρχαῖο ἰδανικὸ τῆς πνευματικῆς θέασης ἐπιβάλλεται νικηφόρα ὡς ἀνώτατος σκοπὸς τῆς ζωῆς. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ διδασκαλία τοῦ Αὐγουστίνου συγκρούεται μὲ τὴν ἀποψὴ ποὺ ἀναγνωρίζει κυριαρχικὴ θέση στὴν ἀτομικὴ βούληση (βουλησιοκρατικὸς ἀτομισμὸς), ἐνῶ παράλληλα διατηρεῖ ἓνα ἀριστοτελικὸ-νεοπλατωνικὸ στοιχεῖο, ποὺ παίζει ἀποφασιστικὸ ρόλο. Αὐτὴ ἡ ἐσωτερικὴ ἀντίθεση ἀναπτύσσεται στοὺς φιλοσοφικοὺς προβληματισμοὺς τοῦ Μεσαίωνα.

Η ΕΡΙΔΑ ΓΙΑ ΤΙΣ ΓΕΝΙΚΕΣ ΕΝΝΟΙΕΣ
(ΤΑ «ΚΑΘΟΛΟΥ»)

Οί λαοί πού συμμετεῖχαν στὴν ἐπιστημονικὴ κίνηση κατὰ τὶς ἀρχές τοῦ Μεσαίωνα χρειάστηκε νὰ περάσουν ἀπὸ μιὰ τυπικὰ λογικὴ ἀσκηση, πού συνδεόταν ἄμεσα μὲ τὸ ζήτημα τῆς λογικῆς-μεταφυσικῆς σημασίας τῶν ἐννοιῶν γένους (*universalia*, τὰ «καθόλου»). Ἐπὶ αἰῶνες ὀλόκληρους ὀλοένα μεγαλύτερα πλήθη μαθητῶν μυήθηκαν στοὺς κανόνες τῆς ἐννοιολογικῆς σκέψης, τῆς λογικῆς διαίρεσης, τῶν κρίσεων καὶ τῶν διαλογισμῶν ἐγκύπτοντας σὲ αὐτὸ τὸ ζήτημα. Θὰ ἦταν ὅμως μεγάλο λάθος ἂν ἀπὸ τὸ γεγονός αὐτὸ ἔκρινε κανεὶς ὅτι ἡ ἀξία τοῦ ἦταν μόνο διδακτικὴ, ὡς βασικὸ ἀντικείμενο γιὰ πνευματικὴ ἀσκηση. Ἡ ἐπιμονὴ μὲ τὴν ὁποία ἀσχολήθηκε μὲ τὸ θέμα ἡ μεσαιωνικὴ ἐπιστήμη —εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι τὸ πρόβλημα ἀπασχόλησε καὶ τὴν ἀνατολικὴ καὶ τὴ δυτικὴ ἐπιστήμη, ἀνεξάρτητα τῆ μιᾶ ἀπὸ τὴν ἄλλη— καὶ οἱ ἀτέλειωτες συζητήσεις γύρω ἀπὸ αὐτὸ ἀποτελοῦν ἤδη ἀπόδειξη ὅτι πρόκειται γιὰ ἓνα πολὺ οὐσιαστικὸ καὶ δύσκολο φιλοσοφικὸ πρόβλημα.

Πραγματικά, ὅταν ἡ σχολαστικὴ φιλοσοφία, στὰ πρῶτα δειλὰ βήματά της, ἔκανε ἀφετηριακὸ σημεῖο της τὸ χωρίο τῆς εἰσαγωγῆς τοῦ Πορφύριου¹³ στὸ ἀριστοτελικὸ σύγγραμμα *Κατηγορίαι*, ὅπου διατυπώνεται τὸ πρόβλημα, ἔστρεφε μὲ ἐνστικτώδη ὀξύνουσα τὸ βλέμμα στὸ ἴδιο ἀκριβῶς πρόβλημα πού βρισκόταν στὸ κέντρο τοῦ φιλοσοφικοῦ ἐνδιαφέροντος τὴν ἐποχὴ τῆς ἀκμῆς τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας. Ἀπὸ τότε πού ὁ Σωκράτης εἶχε ὑποδείξει ὅτι ἔργο τῆς ἐπιστήμης εἶναι νὰ στοχάζεται τὸν κόσμον μέσα σὲ ἐννοίες, τὸ ἐρώτημα πῶς σχετίζονται οἱ ἐννοίες γένους μὲ τὴν πραγματικότητα ἔγινε ἓνα ἀπὸ τὰ κύρια θέματα τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, ἀπ' ὅπου διαμορφώθηκε ἀφενὸς ἡ πλατωνικὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν καὶ ἀφετέρου ἡ ἀριστοτελικὴ λογικὴ. Καὶ καθὼς ἡ θεωρία γιὰ τοὺς τύπους τῆς ἐξάρτησης τοῦ εἰδικοῦ ἀπὸ τὸ γενικὸ (βλ. τόμος Α', σ. 152 κ.έ.) ἀποτελοῦσε τὸ οὐσιαστικὸ περιεχόμενον τῆς ἀριστοτελικῆς λογικῆς, εὐκόλα καταλαβαίνουμε γιὰτί στίς ἀρχές τοῦ Μεσαίωνα τὸ ἴδιο πρόβλημα ἤρθε πάλι στὴν ἐπιφάνεια μὲ τόση ἔνταση, παρόλο πού αὐτὴ ἡ νέα φιλοσοφικὴ γενιὰ εἶχε στὴ διάθεσή της ἐλάχιστα μόνο τμήματα τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀριστοτέλη. Καταλαβαίνουμε ἀκόμη γιὰτί τὸ παλαιὸ πρόβλημα ἀσκοῦσε

στά άπλοικά, μὴ ἐξασκημένα πνεύματα τοῦ Μεσαίωνα τὴν ἴδια ἐπιρροή πού εἶχε ἀσκήσει παλαιότερα στοὺς Ἕλληνας. Ἀπὸ τὸν 11ο αἰώνα καὶ ὕστερα στὶς ἀνώτερες σχολές τοῦ Παρισίου διεξάγονταν ἔντονες συζητήσεις γύρω ἀπὸ λογικὰ προβλήματα. Ἡ πρόθυμη καὶ πλατιά συμμετοχή σὲ αὐτὲς τὶς συζητήσεις μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ ὡς κοινωνικὸ φαινόμενο μόνο μὲ τὶς συζητήσεις στὶς φιλοσοφικὲς σχολές τῶν Ἀθηνῶν, ὅπου, καθὼς φαίνεται ἀπὸ πολλὲς μαρτυρίες, μὲ κεντρικὸ ἄξονα τὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν, εἶχε παίξει σημαντικὸ ρόλο τὸ ἐρώτημα ἂν οἱ ἐννοίες γένους εἶναι κάτι πραγματικὸ.

Ὡστόσο οἱ συνθήκες ὑπὸ τὶς ὁποῖες ἐρχόταν τώρα πάλι στὴν ἐπιφάνεια αὐτὸ τὸ πρόβλημα ἦταν λιγότερο εὐνοϊκές. Ὄταν οἱ Ἕλληνας τὸ ἔθεσαν γιὰ πρώτη φορά, εἶχαν ἤδη πλούσια δική τους ἐμπειρία καὶ διέθεταν ἓνα ἀπόθεμα πραγματολογικῶν γνώσεων πού, ἂν ὄχι πάντοτε, τὶς πιὸ πολλὲς φορές τοὺς προφύλασσε ἀπὸ τὸν κίνδυνο νὰ μετατοπιστεῖ ἐντελῶς ἡ συζήτηση στὸ ἐπίπεδο τῆς τυπικῆς-λογικῆς ἀφαίρεσης. Ἀκριβῶς αὐτὸ τὸ ἀντίβαρο ἔλειπε στὴ μεσαιωνικὴ ἐπιστήμη, καὶ μάλιστα στὰ πρῶτα στάδιά της, καὶ γι' αὐτὸν τὸ λόγο ἡ προσπάθεια νὰ στηρίξει τὴ μεταφυσικὴ της ἀποκλειστικὰ στὴ λογικὴ σκέψη δὲν ἔδωσε ἀποτελέσματα.

Ὁ Μεσαίωνας ἐπέμεινε πεισματικὰ σὲ αὐτὸ τὸ ζήτημα, πού προηγουμένως εἶχε ἀποτελέσει τὸ ἀντικείμενο τῆς διαμάχης τοῦ Πλάτωνα μὲ τοὺς κυνικοὺς καὶ ἀργότερα τῆς διαμάχης μεταξὺ Ἀκαδημίας, Λυκείου καὶ Στοᾶς. Αὐτὸ δὲν ὀφείλεται μόνο στὸ γεγονός ὅτι ἐκεῖνες οἱ προγενέστερες ἐπιστημονικὲς συζητήσεις ἦταν στὸν Μεσαίωνα σχεδὸν ἄγνωστες ἐξαιτίας τῶν κενῶν τῆς ἱστορικῆς παράδοσης. Ὄφείλεται καὶ σὲ ἓναν ἄλλο λόγο: Ἡ συναίσθηση ὅτι ἡ προσωπικότητα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει τὴ δική της ἀξία — μιὰ ἰδέα πού ἐκφράστηκε μὲ ἐπιβλητικὸ τρόπο καὶ ἀπὸ τὸ χριστιανισμὸ καί, εἰδικότερα, ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ Αὐγουστίνου — εἶχε μεγάλη ἀπήχηση στοὺς λαοὺς πού καλοῦνταν τώρα νὰ γίνουν οἱ νέοι φορεῖς τοῦ πολιτισμοῦ καὶ μίλησε βαθιὰ μέσα τους. Ἡ ψυχὴ αὐτῶν τῶν λαῶν δονοῦνταν ἀπὸ νεανικὸ πάθος γιὰ τὴν πολυχρῶμη πραγματικότητά καὶ τὶς ἐπιμέρους ζωντανὲς ἐκφάνσεις της. Μὲ τὴ διδασκαλία ὅμως τῆς Ἐκκλησίας παρέλαβαν καὶ μιὰ φιλοσοφία πού σὲ γενικὸ πλαίσιο ἀντιλαμβάνονταν τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων μὲ τὴ γαλήνη τοῦ ἑλληνικοῦ μέτρου — μιὰ μεταφυσικὴ πού ἐξομοίωνε τὶς διαφορετικὲς βαθμίδες τῆς λογικῆς γενικότητος μὲ ἀντίστοιχες διαβαθμίσεις τῆς ὄντολογικῆς ἔντα-

σης. Ἐδῶ ὑπῆρχε μιὰ ἀσυμφωνία πού πρόβαλε κάπως συγκαλυμμένα ἤδη στή φιλοσοφία τοῦ Αὐγουστίνου καί ἔγινε ἓνα μόνιμο ἐρέθισμα γιά φιλοσοφικό στοχασμό.

1. Τὸ ἐρώτημα γιά τὸ ὄντολογικὸ θεμέλιο τοῦ ἀτόμου, πού δὲν ἔπαψε ἀπὸ τότε νὰ ἀπασχολεῖ τὴ μεσαιωνικὴ διανόηση, πρόβαλε ἐντονότερα στὴν ἀφετηρία τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας, ὅπου ὑπὸ τὸ κάλυμμα ἑνὸς χριστιανικοῦ μυστικισμοῦ ἐπιζοῦσε ἡ μεταφυσικὴ τοῦ νεοπλατωνισμοῦ. Τίποτε δὲν ἦταν καταλληλότερο νὰ ἐκφράσει τὴν ἀντίφαση τῆς πρωταρχικῆς ἀτομοκρατίας ὅσο ἡ ἄκρα συνέπεια μὲ τὴν ὁποία ἀνέπτυξε τὶς βασικὲς ἰδέες τοῦ νεοπλατωνικοῦ ρεαλισμοῦ ὁ Ἰωάννης Scotus Eriugena. Ἴσως κανένας ἄλλος φιλόσοφος δὲν ἔχει διατυπώσει σαφέστερα καὶ τόσο ἀπερίφραστα τὶς ἔσχατες συνέπειες ἐκείνης τῆς μεταφυσικῆς, ἡ ὁποία, ξεκινώντας ἀπὸ τὴ σωκρατικὴ-πλατωνικὴ ἀρχὴ ὅτι τὴν ἀλήθεια, ἐπομένως καὶ τὸ ὄν, πρέπει νὰ τὴν ἀναζητήσουμε στὸ γενικὸ ταυτίζει τὴ βαθμίδα τῆς γενικότητος μὲ τὴ βαθμίδα τῆς ὄντολογικῆς ἔντασης καὶ τῆς ὄντολογικῆς προτεραιότητος. Τὸ γενικὸ (οἱ ἔννοιες γένους) παρουσιάζεται ἐδῶ ὡς ἡ πιὸ οὐσιαστικὴ καὶ πρωταρχικὴ πραγματικότητα, ἡ ὁποία παράγει ἀπὸ τὸν ἑαυτό της τὸ εἰδικὸ καὶ τὸ περιέχει (τὸ εἶδος καί, τελικὰ, τὸ ἄτομο). Ἐπομένως τὰ γενικὰ ἀντικείμενα δὲν εἶναι μόνον ὄντοτητες (res· ἀπὸ ἐδῶ προῆλθε ὁ ὅρος ρεαλισμός), ἀλλὰ σὲ σχέση μὲ τὰ ἐπιμέρους σωματικὰ πράγματα εἶναι οἱ πιὸ πρωταρχικὲς, οἱ πιὸ πραγματικὲς ὄντοτητες, αὐτὲς πού παράγουν καὶ καθορίζουν τὶς ἄλλες —καὶ μάλιστα ὅσο πιὸ γενικὲς, τόσο πιὸ πραγματικὲς εἶναι. Ἔτσι λοιπὸν οἱ λογικὲς σχέσεις τῶν ἐνοιῶν γίνονται ἀμέσως σχέσεις μεταφυσικῆς. Ἡ τυπικὴ τάξη ἀποκτᾷ πραγματικὴ σπουδαιότητα. Ἡ λογικὴ ὑπόταξη μετατρέπεται σὲ παραγωγή τοῦ ἐπιμέρους ἀπὸ τὸ γενικὸ, τὸ ὁποῖο περιέχει τὸ ἐπιμέρους. Ἡ λογικὴ διαίρεση καὶ οἱ λογικοὶ καθορισμοὶ μετατρέπονται σὲ αἰτιώδη διαδικασία μὲ τὴν ὁποία τὸ γενικὸ διαμορφώνεται καὶ ξεδιπλώνεται μέσα στὸ εἰδικὸ.

Αὕτῃ ἡ ἐννοιολογικὴ πυραμίδα, μὲ τὴ μεταφυσικὴ πιά σημασία, κορυφώνεται στὴν ἔννοια τῆς θεότητος, πού εἶναι τὸ γενικότερο ὄν. Ἀλλὰ τὸ τελευταῖο προϊόν τῆς ἀφαίρεσης, τὸ ἀπολύτως γενικὸ, δὲν ἐπιδέχεται κανέναν καθορισμὸ (βλ. τόμος Α', σ. 290 κ.έ., § 8). Ἔτσι ἡ διδασκαλία αὕτῃ ταυτίζεται μὲ τὴν παλαιὰ «ἀποφατικὴ θεολογία», σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ μόνον πού μπορούμε νὰ ἀναφέρουμε γιά τὸν Θεὸ εἶναι τὸ τί δὲν εἶναι.¹⁴ Ὡστόσο αὐτὸ τὸ ἀνώτερο εἶναι χαρακτηρίζεται καὶ ἐδῶ μὲ γνήσια πλατω-

νικό τρόπο ως «ἀγέννητη φύση πού δημιουργεῖ τὸν ἑαυτό της». Αὐτὸ τὸ γενικότατο παράγει ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του τὴν ὁλότητα τῶν πραγμάτων, ἡ ὁποία ἀκριβῶς γι' αὐτὸ δὲν περιέχει τίποτε ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἔκφανση τοῦ γενικοῦ. Ἡ ὁλότητα τῶν πραγμάτων σχετίζεται μὲ τὸ γενικὸ ὅπως τὰ ἐπιμέρους δείγματα μὲ τὸ γένος: περιέχονται σὲ αὐτὸ καὶ ὑπάρχουν μόνο ὡς ἐκφάνσεις του. Ἔτσι, ἀπὸ αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις συνάγεται ἓνας λογικὸς πανθεισμός: ὅλα τὰ πράγματα τοῦ κόσμου εἶναι ἐκφάνσεις τοῦ θεοῦ, ὁ κόσμος εἶναι ὁ Θεὸς πού ἔχει διαπλωθεῖ ὡς τὸ μερικόν, ὁ Θεὸς πού ἔχει δώσει μορφή στὸν ἑαυτό του (deus explicitus). Θεὸς καὶ κόσμος εἶναι ἓνα καὶ τὸ αὐτό. Ἡ ἴδια ἡ φύσις ὡς ἐνότητα πού δημιουργεῖ εἶναι Θεὸς καὶ ὡς πολλαπλότητα πού ἔχει δημιουργηθεῖ εἶναι κόσμος.

Ἄλλὰ ἡ διαδικασία τῆς ἀνέλιξης (egressus) προχωρεῖ στὴ διαβάθμιση τῆς λογικῆς γενικότητας. Ἀρχικὰ προκύπτει ἀπὸ τὸν Θεὸ ὁ νοητὸς κόσμος, ἡ «φύση πού ἔχει δημιουργηθεῖ καὶ πού δημιουργεῖ ἡ ἴδια», τὸ βασίλειο τῶν γενικῶν ἀντικειμένων, τῶν ἰδεῶν, πού (ὡς νοῖ μὲ τὴν πλατωνικὴ σημασία τοῦ δρου) ἀποτελοῦν τὶς δυνάμεις πού δροῦν στὸν αἰσθητὸ κόσμον καὶ συγκροτοῦν μιὰ θεϊκὴ ἱεραρχικὴ τάξη, πού ἀντιστοιχεῖ στὶς διάφορες βαθμίδες τῆς γενικότητας καὶ τῆς ὄντολογικῆς ἔντασης. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια ὁ χριστιανικὸς μυστικισμὸς συνθέτει μιὰ διδασκαλία περὶ ἀγγέλων, πού ἔχει νεοπλατωνικὸ πρότυπο, ἐνῶ παράλληλα στὶς λεπτομέρειες ἔχει ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ τὸν Ἀρεοπαγίτη. Κάτω ὅμως ἀπὸ τὸ μυθικὸ κάλυμμα βρίσκουμε πάντοτε τὴ σημαντικὴ ἰδέα ὅτι ἡ ἐξάρτηση τοῦ ἐνὸς πράγματος ἀπὸ τὸ ἄλλο συνίσταται στὴ λογικὴ σχέση τους: στὴ θέση τῆς αἰτιατικῆς σχέσης τοποθετεῖται ἡ λογικὴ ἀκολουθία τοῦ ἐιδικοῦ ἀπὸ τὸ γενικό.

Συνέπεια αὐτοῦ εἶναι ὅτι στὸν αἰσθητὸ κόσμον οὐσιαστικὰ ἐπενεργεῖ μόνο τὸ γενικό: Ἡ ὁλότητα τῶν ὑλικῶν σωμάτων συγκροτεῖ τὴ «φύση πού ἔχει δημιουργηθεῖ ἀλλὰ δὲν δημιουργεῖ». ¹⁵ Ὡστόσο σὲ αὐτὴ τὴ φύση τὸ ἐπιμέρους πράγμα δὲν δρᾷ αὐτόνομα ἀλλὰ σύμφωνα μὲ τοὺς γενικοὺς καθορισμοὺς πού ἐμφανίζονται διαμέσου αὐτοῦ. Ἔτσι λοιπὸν τὸ εἶναι τοῦ ἐπιμέρους αἰσθητοῦ πράγματος ἔχει τὴν πιὸ μικρὴ δύναμη ἢ πραγματικότητά του εἶναι ἢ πιὸ ἀποδυναμωμένη καὶ ἢ πιὸ ἐξαρτημένη: ὁ Scotus Erigena μένει σταθερὸς στὸν νεοπλατωνικὸ ἰδεαλισμὸ.

Στὶς βαθμίδες τῆς ἀνέλιξης ἀντιστοιχεῖ ἀντίστροφα ἡ ἐπιστροφή ὅλων τῶν πραγμάτων στὸν Θεὸ (regressus), ἡ διάχυση

τοῦ κόσμου τῶν ἐπιμέρους μορφῶν στὴν αἰώνια πρωταρχικὴ οὐσία, ἡ θέωση τοῦ κόσμου. Ὁ Θεός, νοούμενος ὡς τελικὸς σκοπὸς κάθε γίνεσθαι, ὡς ἐξάλειψη κάθε ιδιαιτερότητας, χαρακτηρίζεται ὡς «φύση πού οὔτε ἔχει δημιουργηθεῖ οὔτε δημιουργεῖ». εἶναι τὸ ἰδεῶδες τῆς ἀκίνητης ἐνότητας, τῆς ἀπόλυτης ἡρεμίας στὸ τέλος τῆς κοσμικῆς διαδικασίας. "Ὅλες οἱ ἐκφάνσεις τοῦ θείου (θεοφάνειες) προορίζονται νὰ ἐπιστρέψουν στὴν ὁλοκληρωτικὴ ἐνότητα τῆς θεϊκῆς οὐσίας." Ἔτσι καὶ ἡ μοίρα τῶν πραγμάτων ἐξαρτᾶται τελικὰ ἀπὸ τὴν παντοδύναμη πραγματικότητα τοῦ γενικοῦ, πού συνθλίβει καθετὶ ἐπιμέρους.

2. "Ὅπως στὴν ἀρχαιότητα (βλ. τόμος Α', σ. 141 κ.έ., § 5), ἔτσι καὶ τώρα, στὸ πλαίσιο τῆς προσπάθειας νὰ ἐξασφαλιστεῖ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ πραγματικότητα τῶν γενικῶν ἀντικειμένων, ἐμφανίζεται ἡ χαρακτηριστικὴ ἰδέα ὅτι τὸ εἶναι ἔχει διαφορετικὲς βαθμίδες. Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴ διδασκαλία ἓνα τμῆμα τοῦ εἶναι (τὸ γενικὸ) εἶναι κάτι παραπάνω ἀπὸ τὸ ἄλλο (τὸ ἐπιμέρους): Τὸ εἶναι θεωρεῖται κάτι πού, ὅπως κάθε ἄλλη ιδιότητα, ἐπιδέχεται συγκρίσεις, εἶναι δυνατὸ νὰ ἐνταθεῖ ἢ νὰ ἀποδυναμωθεῖ: στὸ ἓνα πράγμα ὑπάρχει περισσότερο εἶναι, στὸ ἄλλο λιγότερο. Συνηθίζουμε ἔτσι στὴν ἰδέα ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ εἶναι (esse, existere) σχετίζεται μὲ τὴν ἔννοια τοῦ τί εἶναι (essentia), ἀκριβῶς ὅπως σχετίζονται τὰ ἄλλα γνωρίσματα καὶ οἱ ἄλλες ιδιότητες, καὶ μάλιστα κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο πού ἐπιδέχεται διαβαθμίσεις." Ἔτσι, ἓνα πράγμα ἔχει λιγότερο ἢ περισσότερο εἶναι, ἀκριβῶς ὅπως ἔχει λιγότερη ἢ περισσότερη ἔκταση, δύναμη, συνοχή. Καὶ ὅπως τὸ πράγμα αὐτὸ μπορεῖ νὰ δέχεται ἢ νὰ ἀποβάλλει τίς ἄλλες ιδιότητες, μπορεῖ ἐπίσης νὰ δέχεται ἢ νὰ χάνει καὶ τὴν ιδιότητα τοῦ εἶναι. Πρέπει νὰ ἔχουμε διαρκῶς στὸ νοῦ μας αὐτὲς τίς ἐκφράσεις καὶ τὴ γενικὴ κατεύθυνση τῆς ρεαλιστικῆς σκέψης, γιὰ νὰ κατανοήσουμε μιὰ σειρά ἀπὸ μεταφυσικὲς θεωρίες τοῦ Μεσαίωνα." Ἔτσι ἐξηγεῖται ἐπίσης καὶ ἡ πιὸ σημαντικὴ διδασκαλία πού ἔπλασε ὁ ρεαλισμός: ἡ *ὄντολογικὴ ἀπόδειξη τῆς ὑπαρξης τοῦ Θεοῦ*, ὅπως διατυπώθηκε ἀπὸ τὸν "Ἀνσελμο τῆς Κανταβρυγίας.

"Ὅσο πιὸ γενικὸ εἶναι κάποιον ἀντικείμενο, τόσο πιὸ πραγματικὸ εἶναι. Ἀπὸ αὐτὸ συνάγεται ὅτι ἐφόσον ὁ Θεός εἶναι τὸ πιὸ γενικὸ ὄν, εἶναι καὶ τὸ πιὸ πραγματικὸ: ἐφόσον εἶναι τὸ ἀπόλυτα γενικὸ ὄν, εἶναι καὶ τὸ ἀπόλυτα πραγματικὸ: *ens realissimum*. Σύμφωνα λοιπὸν μὲ τὴν ἔννοιά του ὁ Θεός δὲν εἶναι μόνο τὸ πιὸ πραγματικὸ ὄν σὲ σύγκριση μὲ τὰ ἄλλα ὄντα, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀπόλυτα

πραγματικό· από την πραγματικότητά του δὲν νοεῖται ἄλλη μεγαλύτερη καὶ ἀνώτερη.

Κατὰ τὴν ἐξέλιξη αὐτῆς τῆς σειρᾶς συλλογισμῶν ἡ ἔννοια τοῦ εἶναι συνδέθηκε ἀναπόσπαστα ἤδη στὴν ἀρχαιότητα μὲ τὸ ἀξιολογικὸ κατηγόρημα τῆς τελειότητος. Οἱ διαβαθμίσεις τοῦ εἶναι ἀποτελοῦν ταυτόχρονα διαβαθμίσεις τῆς τελειότητος: ὅσο περισσότερο «εἶναι» κάτι, τόσο πιὸ τέλειο εἶναι· καὶ ἀντίστροφα: ὅσο πιὸ τέλειο εἶναι κάτι, τόσο περισσότερο «εἶναι». ¹⁶ Ἐπομένως ἡ ἔννοια τοῦ ἀνώτατου εἶναι εἶναι συνάμα ἡ ἔννοια μιᾶς ἀπόλυτης τελειότητος, δηλαδὴ μιᾶς τελειότητος πού δὲν νοεῖται ἄλλη ἀνώτερη καὶ μεγαλύτερη ἀπὸ αὐτήν: ens perfectissimum.

Σύμφωνα μὲ αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις ὁ Ἄνσελμος συμπεραίνει σωστὰ ὅτι καὶ μόνο ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ Θεοῦ ὡς τοῦ πιὸ τέλειου καὶ πιὸ πραγματικοῦ ὄντος πρέπει ἀναγκαστικὰ νὰ ἔπεται καὶ ἡ ὑπαρξή του. Γιὰ νὰ ἐνισχύσει μάλιστα αὐτὸ τὸ συμπέρασμα καταφεύγει σὲ διαφοροτικές ἀποδεικτικές διαδικασίες. Στὸ *Monologium* ἀκολουθεῖ τὸ παλαιὸ κοσμολογικὸ ἐπιχείρημα σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο, ἀφοῦ γενικὰ ὑπάρχει εἶναι, κατανάγκην πρέπει νὰ δεχτοῦμε ἓνα ὑπέρτατο καὶ ἀπόλυτο εἶναι, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἀντλοῦν τὸ εἶναι τοὺς ἄλλα ὄντα. Αὐτὸ ὁμοίως τὸ ἀπόλυτο εἶναι ἀντλεῖ τὸ εἶναι τοῦ ἀπὸ τὸν ἑαυτοῦ του (aseitas), ἀπὸ τὴ δική του οὐσιαστικότητα. Κάθε ἐπιμέρους ὄν εἶναι δυνατὸ νὰ νοηθεῖ καὶ ὡς μὴ ὄν: ἡ οὐσία του δὲν ἀντλεῖ πραγματικότητα ἀπὸ τὸ ἴδιο, ἀλλὰ ἀπὸ κάτι ἄλλο (ἀπὸ αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ ἀπόλυτο). Ἀπεναντίας, τοῦτο τὸ τελειότατο εἶναι μποροῦμε νὰ τὸ ἐνοήσουμε μόνο ὡς κάτι πού ἔχει ὄντοτητα, καὶ συνεπῶς ἡ ὑπαρξή του ὀφείλεται σὲ μιὰ ἀναγκαιότητα τῆς ἴδιας τῆς φύσης του. Ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ (καὶ μόνο τοῦ Θεοῦ) συνεπάγεται τὴν ὑπαρξή του. Σὲ τελικὴ λοιπὸν ἀνάλυση ἡ ἀπόδειξη αὐτῆ βασίζεται στὸ βασικὸ ἐλεατικὸ διανόημα: ἔστιν εἶναι, τὸ εἶναι ὑπάρχει καὶ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ νοηθεῖ παρὰ μόνο ὡς κάτι πού ὑπάρχει.

Ὁ Ἄνσελμος, προσπαθώντας νὰ κἀνει αὐτὸν τὸ συλλογισμό του πιὸ ἀπλὸ καὶ πιὸ κατανοητό, τὸν περιέπλεξε κατὰ περίεργο τρόπο. Στὸ *Proslogium* ἐπιχειρεῖ νὰ ἀποδείξει (πρόκειται γιὰ τὴ λεγόμενη ὄντολογικὴ ἀπόδειξη) ὅτι ἤδη ἡ ἔννοια τοῦ τελειότατου ὄντος συνεπάγεται ὅτι τὸ ὄν αὐτὸ εἶναι πραγματικὸ —ἐντελῶς ἀσχετα ἀπὸ τὸ εἶναι τῶν ἄλλων πραγμάτων. Καθὼς αὐτῆ ἡ ἔννοια νοεῖται, ἔχει ἤδη ψυχικὴ πραγματικότητα: ὡς περιεχόμενο τῆς συνείδησης ἡ τελειότατη οὐσία ἔχει ἓνα «εἶναι» (esse in intelle-

ctu). "Αν όμως αυτή ή τελειότατη ουσία υπήρχε μόνο ως συνειδησιακό περιεχόμενο και δεν είχε και μεταφυσική πραγματικότητα (esse etiam in re), θα ήταν δυνατό να νοηθεί μιὰ ακόμη πιὸ τέλεια ουσία, πού δεν θα είχε μόνο ψυχική ἀλλὰ και μεταφυσική πραγματικότητα. "Ετσι όμως ή ουσία εκείνη δεν θα ήταν ή πιὸ τέλεια ἀπὸ ὅλες. "Επομένως ἤδη στὴν ἔννοια τῆς τελειότατης οὐσίας (quo maius cogitari non potest [πού δεν εἶναι δυνατό να νοηθεῖ ἄλλη καλύτερή της]) ἐμπεριέχεται και τὸ ὅτι ή οὐσία αὐτή δεν ὑπάρχει μόνο ως παράσταση ἀλλὰ ἔχει και ἀπόλυτη πραγματικότητα.

Εἶναι ὀλοφάνερο ὅτι ή διατύπωση αὐτή δεν εἶναι ιδιαίτερα ἐπιτυχής και ὅτι ὁ "Ανσελμος ἐκφράζει πολὺ ἀδέξια αὐτὸ πού εἶχε στὸ νοῦ του. Δεν χρειάζεται μεγάλη ὀξύνοια για να ἀντιληφθεῖ κανεὶς ὅτι ὁ "Ανσελμος ἀπέδειξε μόνο ὅτι ἂν νοηθεῖ ὁ Θεός (ὡς τελειότατο ὄν), πρέπει κατανάγκην να νοηθεῖ και ὡς ὑπαρκτός, δηλαδή δεν εἶναι δυνατό να νοηθεῖ ὡς μὴ ὄν. Ἡ ὄντολογική ὁμως ἀπόδειξη πού ἀναπτύσσεται στὸ *Proslogium* δεν ἀποδείχνει οὔτε στὸ ἐλάχιστο ὅτι ἀναγκαστικὰ πρέπει να νοηθεῖ ὁ Θεός, δηλαδή να νοηθεῖ μιὰ τελειότατη οὐσία. Αὐτὸ πού ἀνάγκαζε τὸν "Ανσελμο να παραδεχτεῖ αὐτὴ τὴν ἰδέα δεν ἦταν μόνο ή θρησκευτική πεποιθησή του ἀλλὰ και ή κοσμολογική ἀπόδειξη πού εἶχε διατυπωθεῖ στὸ *Monologium*. Πιστεύοντας ὅτι δεν χρειαζόταν πιὰ να βασιστεῖ σὲ αὐτὴν και ὅτι ἀρκοῦσε ή ἔννοια τοῦ Θεοῦ για να ἀποδειχτεῖ και ή ὑπαρξή του, υἱοθετοῦσε τὴ βασική ἰδέα τοῦ ρεαλισμοῦ ὅτι οἱ ἔννοιες, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ γένεση και τὴ θεμελίωσή τους στὸν ἀνθρώπινο νοῦ, εἶναι ἀληθινές, δηλαδή πραγματικές. Βασισμένος λοιπὸν στὸ ὅτι ή ἔννοια τοῦ Θεοῦ εἶναι μιὰ ψυχική πραγματικότητα, ἐπιχείρησε να ἀποδείξει συμπερασματικὰ ὅτι ή ἔννοια αὐτή ἔχει και μεταφυσική πραγματικότητα.

"Ετσι, ἀπὸ μιὰ ἀποψη ή πολεμική τοῦ Gaunilo πραγματικὰ τὸν χτυπᾶ στὸ ἀδύνατο σημεῖο. Ὁ Gaunilo παρατήρησε ὅτι μετὴ μέθοδο τοῦ "Ανσελμου θα μπορούσαμε να ἀποδείξουμε ὅτι κάθε παράσταση, λ.χ. ή παράσταση ἑνὸς νησιοῦ, εἶναι πραγματική, ἀρκεῖ μόνο να εἶχαμε συμπεριλάβει σὲ αὐτὴ τὴν παράσταση και τὸ γνῶρισμα τῆς τελειότητος. Γιατί εἶναι φανερό ὅτι, ἂν τὸ τελειότατο νησί δεν ἦταν πραγματικό, τὸ πραγματικὸ νησί, πού θα εἶχε και ὅλα τὰ ἄλλα γνωρίσματα τοῦ προηγούμενου, θα ἦταν ἀνώτερο σὲ τελειότητα. Τὸ μὴ πραγματικὸ θα ἦταν ὑποδεέστερο ἀπὸ τὸ πραγματικὸ ὡς πρὸς τὸ εἶναι, και ἐπομένως δεν θα ἦταν

τελειότατο. Ἐδῶ βέβαια μπορεῖ νὰ ἀπαντήσῃ κανεὶς ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ τελειότατου νησιοῦ εἶναι ἐντελῶς ἄχρηστο καὶ αὐθαίρετο πλάσμα τῆς φαντασίας ἢ ἀκόμη ὅτι περιέχει μιὰ ἐσωτερικὴ ἀντίφαση, ἐνῶ ἀπεναντίας ἡ ἔννοια τῆς ἀπόλυτης πραγματικῆς οὐσίας εἶναι κάτι ἀναγκαῖο καὶ δὲν περιέχει καμία ἀντίφαση. Ἀντὶ γιὰ αὐτὸ ὁμῶς ἡ ἀπάντησις τοῦ Ἄνσελμου ἐξαντλεῖται στὴν ἐπανάληψη τοῦ ἐπιχειρήματος ὅτι ἐφόσον τὸ τελειότατο ὄν ὑπάρχει στὴ διάνοια, κατανάγκην ὑπάρχει καὶ στὰ πράγματα (in re).

Ἔτσι λοιπὸν ἡ πειστικότητά αὐτοῦ τοῦ ἐπιχειρήματος εἶναι πολὺ μικρὴ γιὰ ὅποιον δὲν θεωρεῖ τὴν ἔννοια τοῦ ἀπόλυτου εἶναι ἀναγκαῖα (ὅπως κάνει ὁ Ἄνσελμος, χωρὶς νὰ τὸ ὁμολογεῖ). Ὡστόσο, ὁμῶς, τὸ ὄντολογικὸ ἐπιχείρημα εἶναι πολὺτιμο στοιχεῖο γιὰ τὸ χαρακτηρισμὸ τοῦ μεσαιωνικοῦ ρεαλισμοῦ, πού τὸν ἐκφράζει μὲ συνέπεια. Γιατὶ ἡ ἰδέα ὅτι τὸ ἀνώτατο ὄν ὀφείλει τὴν πραγματικότητά του ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο στὴ δική του οὐσία καί, ἐπομένως, ἡ πραγματικότητά αὐτὴ πρέπει νὰ ἀποδείχνηται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ ἀνώτατου ὄντος εἶναι ἡ φυσικὴ κατάληξις μιᾶς διδασκαλίας πού ἀνάγει τὸ εἶναι τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων στὴ συμμετοχὴ τους σὲ ἔννοιες καὶ ἀναγνωρίζει ὅτι στὸ χῶρο τῶν ἐννοιῶν ἡ πραγματικότητά διαβαθμίζεται ἀξιολογικὰ, ἀνάλογα μὲ τὸ βαθμὸ τῆς γενικότητάς.

3. Μόλις ὁμῶς χρειάστηκε νὰ προσδιοριστεῖ τὸ εἶδος τῆς πραγματικότητάς πού ἔχουν τὰ γενικὰ ἀντικείμενα καὶ ἡ σχέση τους μὲ τὰ ἐπιμέρους αἰσθητὰ πράγματα, ὁ μεσαιωνικὸς ρεαλισμὸς βρέθηκε μπροστὰ σὲ δυσκολίες ὅμοιες μὲ ἐκεῖνες πού εἶχε ἀντιμετωπίσει παλαιότερα ὁ πλατωνικὸς ρεαλισμὸς. Βέβαια ἡ ἰδέα ἐνός δευτέρου, ἀνώτερου, αὐλοῦ κόσμου, ἡ ὁποία κανονικὰ θὰ ἔπρεπε νὰ διαμορφωνόταν τώρα μόλις γιὰ πρώτη φορά, εἶχε ἤδη παραληφθεῖ ὡς ἔτοιμη καὶ σχεδὸν αὐτονόητη διδασκαλία. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ἡ θρησκευτικὰ προσανατολισμένη σκέψις ἔδειχνε συμπάθεια γιὰ τὴ νεοπλατωνικὴ ἀποψὴ ὅτι οἱ ἰδέες εἶναι οὐσιαστικοὶ καθορισμοὶ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ. Κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ πλατωνικοῦ *Τίμαιου*, πού ἡ μυθικὴ ἐκθεσὴ του ἐνίσχυε αὐτὴ τὴν ἀποψὴ, ὁ Βερνάρδος ἀπὸ τὴ Chartres σχεδίασε μιὰ ἔμμετρη «κοσμογονία» μὲ χονδροειδεῖς φανταστικὲς παραστάσεις, ἐνῶ ὁ ἀδερφὸς του Θεοδώριχος, ἔχοντας τὰ ἴδια κίνητρα, προσπάθησε νὰ διατυπώσῃ ἕναν ἀριθμητικὸ συμβολισμό, δηλαδὴ νὰ παραγάγῃ ἀπὸ τὰ στοιχεῖα τῆς ἐνότητας, τῆς ἰσότητάς καὶ τῆς ἀνισότητάς ἄχι μόνο τὸ δόγμα τῆς τριαδικότητάς (ὅπως εἶχαν ἐπιχειρήσει καὶ

ἄλλοι) ἀλλὰ καὶ μερικὲς ἄλλες βασικὲς μεταφυσικὲς ἔννοιες. Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ αὐτῆ τὴν ὑποδειγματικὴν πραγματικότητα ποῦ ἔχουν οἱ ἰδέες μέσα στὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, πρέπει νὰ διευκρινιστεῖ ἡ σχέση τους μὲ τὸν κόσμον ποῦ δημιούργησε ὁ Θεός. Καὶ ὡς πρὸς αὐτὸ ὁ ἀκραῖος ρεαλισμός, ὅπως ἀρχικὰ ἐκφράζεται ἀπὸ τὸν Γουλιέλμο ἀπὸ τὸ Champeaux, διδάσκει τὴν πλήρη οὐσιαστικότητα τῶν ἐνοιῶν γένους: τὸ γενικὸ ἐνυπάρχει σὲ ὅλα τὰ ἄτομα ποῦ ἀνήκουν σὲ αὐτὸ ὡς ταυτόσημη καὶ ἀδιαίρετη πάντοτε οὐσιαστικότητα. Ἐτσι λοιπὸν τὸ γένος ἐμφανίζεται ὡς ἡ ἐνιαία οὐσία, ἐνῶ τὰ εἰδικὰ χαρακτηριστικὰ τῶν ἀτόμων ποῦ ἀνήκουν σὲ αὐτὸ εἶναι τὰ περιστασιακὰ γνωρίσματα τῆς οὐσίας. Ὁ Ἀβελάρδος ὅμως παρατήρησε ὅτι ἂν δεχτοῦμε αὐτὴ τὴν ἀποψη πρέπει ἀναγκαστικὰ νὰ ἀποδώσουμε ἐντελῶς ἀντιφατικὰ χαρακτηριστικὰ στὴν ἴδια οὐσία. Ὑστερα ἀπὸ αὐτὸ οἱ ἐκπρόσωποι τοῦ ρεαλισμοῦ ἀναγκάστηκαν νὰ ἐγκαταλείψουν τὴν ἀκραία θέση τους καὶ νὰ περιοριστοῦν στὴν προάσπιση τῆς ἀπόψεως ὅτι τὸ γένος ἐνυπάρχει στὰ ἄτομα *individualiter*, δηλαδὴ ὅτι ἡ γενικὴ, ταυτόσημη οὐσιαστικότητα διαμορφώνεται σὲ κάθε ἐπιμέρους δείγμα μὲ ἰδιαίτερο τρόπο. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ σχετίζεται μὲ τὴν ἀποψη τῶν νεοπλατωνικῶν ποῦ ὑποστηρίχθηκε ἀπὸ τὸν Βοήθιο καὶ τὸν Ἀυγουστίνου καὶ μνημονεύεται συχνὰ στὴ φιλοσοφικὴ γραμματεία τῆς ἐνδιάμεσης ἐποχῆς. Στὴν ἐκθεσὴ τῆς γίνεται χρῆση τῆς ἀριστοτελικῆς ὁρολογίας, καὶ ἔτσι τὸ γενικὸ παρουσιάζεται ὡς ἡ ἀόριστη δυνατότητα ποῦ πραγματώνεται στὰ ἄτομα διαμέσου τῆς ἰδιαίτερης μορφῆς τους. Ἐπομένως ἡ ἔννοια δὲν εἶναι πιά οὐσία —μὲ τὴν καθαυτὸ ἔννοια τοῦ ὄρου— ἀλλὰ τὸ κοινὸ ὑπόβαθρον ποῦ διαμορφώνεται μὲ διαφορετικὸν τρόπο στὰ ἐπιμέρους δείγματα.

Ὁ Ἀδελάρδος τοῦ Bath καὶ ὁ Walter τῆς Mortagne προσπάθησαν νὰ ἀντιμετωπίσουν τὶς δυσκολίες διαφορετικὰ: Ὑποστήριζαν ὅτι μὲ τὴν ἐξατομίκευση τῶν γενῶν στὰ εἶδη καὶ τῶν εἰδῶν στὰ ἐπιμέρους πράγματα τὸ κοινὸ ὑπόστρωμα εἰσχωρεῖ σὲ διαφορετικὲς καταστάσεις (*status*), θεωροῦσαν ὅμως αὐτὲς τὶς καταστάσεις πραγματικοὺς καθορισμοὺς τοῦ γενικοῦ ποῦ τὸ ἐξειδικεύουν.

Ὁ ρεαλισμός ὅμως —καὶ τῆς μιᾶς κατεύθυνσης καὶ τῆς ἄλλης— δύσκολα μποροῦσε νὰ ἀποφύγει μιὰ τελευταία συνέπεια, ποῦ ἀρχικὰ ἦταν ἐντελῶς ἔξω ἀπὸ τὶς προθέσεις τῶν ὀρθόδοξων ἐκπροσώπων του. Ἡ σχέση τοῦ γενικοῦ πρὸς τὸ ἐπιμέρους, εἴτε θεωρηθεῖ αὐτοπραγμάτωση τοῦ γενικοῦ ὑποστρώματος σὲ ἀτομι-

κούς τύπους είτε εξειδίκευσή του σὲ ἐπιμέρους καταστάσεις, καταλήγει —ἀκολουθώντας τὴν ἀνοδικὴ γραμμὴ τῆς ἐννοιολογικῆς ἀφαίρεσης— στὴν ἐννοια τοῦ *ens generalissimum* [τοῦ γενικότατου ὄντος], πού οἱ αὐτοπραγματώσεις του ἢ οἱ διαφορετικὲς καταστάσεις του σχηματίζουν σὲ καθοδικὴ γραμμὴ τὰ γένη, τὰ εἶδη καὶ τὰ ἄτομα, δηλαδή στὴ διδασκαλία ὅτι σὲ ὅλα τὰ φαινόμενα τοῦ κόσμου πρέπει νὰ βλέπουμε τὴ μία καὶ μοναδικὴ θεϊκὴ οὐσία. Ἐξαιτίας τῆς νεοπλατωνικῆς προέλευσής του ὁ ρεαλισμὸς περιεῖχε τὸν πανθεισμὸ, καὶ ὁ πανθεισμὸς αὐτὸς ἐρχόταν στὴν ἐπιφάνεια συχνά. Οἱ ἀντίπαλοι τοῦ πανθεισμοῦ, ὅπως ὁ Ἀβελάρδος, δὲν παρέλειψαν νὰ ἐπισημάνουν αὐτὴ τὴ συνέπεια.

Ὡστόσο τὴν ἐποχὴ ἐκείνη κανένας δὲν ὑποστήριζε ρητὰ τὴν ἀποψὴ τοῦ ρεαλιστικοῦ πανθεισμοῦ. Πάντως, μὲ τὴ θεωρία του γιὰ τὰ γενικὰ ἀντικείμενα ὁ ρεαλισμὸς ὑποβοηθοῦσε τὴ θεμελίωση ὀρισμένων βασικῶν δογμάτων, καὶ γι' αὐτὸ τὸν ἐπιδοκίμαζε ἡ Ἐκκλησία. Ἡ παραδοχὴ ὅτι οἱ ἐννοίες εἶναι κάτι οὐσιαστικὰ πραγματικὸ φαινόταν ὅτι ὄχι μόνο ἔκανε δυνατὴ μιὰ ὀρθολογικὴ ἐκθεση τῆς διδασκαλίας γιὰ τὴν τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ, ὅπως ἐδειξαν ὁ Ἄνσελμος καὶ ὁ Odardus τοῦ Cambrai, παρουσιαζόταν καὶ ὡς ἡ κατάλληλη φιλοσοφικὴ βάση τῆς διδασκαλίας γιὰ τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα καὶ, ἀκόμη, τῆς διδασκαλίας γιὰ τὴν «δι' ἀντιπροσώπου ἱκανοποίηση» [τοῦ Θεοῦ].

4. Ἀντίστροφα, οἱ ἴδιοι λόγοι ἔκριναν ἀρχικὰ τὴ μοῖρα τοῦ νομιναλισμοῦ, πού ἐκείνη τὴν ἐποχὴ τὸν ἀπωθοῦσαν στὸ περιθώριο καὶ τὸν εἶχαν καταπνίξει. Καὶ ὡστόσο οἱ ἀπαρχές του ἦταν ἐντελῶς ἀθῶες: γεννήθηκε ἀπὸ ψήγματα τῆς ἀριστοτελικῆς λογικῆς, συγκεκριμένα ἀπὸ τὸ σύγγραμμα *Κατηγορίαι*. Σ' αὐτὸ τὸ ἔργο τὰ ἐπιμέρους ἐμπειρικὰ πράγματα θεωροῦνται οἱ ἀληθινές, «πρώτες» οὐσίες καὶ διατυπώνεται ὁ λογικὸς-γραμματικὸς κανόνας ὅτι ἡ «οὐσία» δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀποτελεῖ τὸ κατηγόρημα μιᾶς κρίσης: *res non praedicatur* [τὸ πράγμα δὲν κατηγορεῖται]. Ἀλλὰ ἡ σημασία τῶν γενικῶν ἐνοιῶν ἀπὸ λογικὴ ἀποψὴ εἶναι κυρίως ὅτι ἀποτελοῦν τὸ κατηγόρημα στὴν κρίση (καὶ στὸ συλλογισμό). Φαινόταν λοιπὸν ὅτι ἀπὸ αὐτὸ τὸν κανόνα ἔπρεπε νὰ συναχθεῖ τὸ συμπέρασμα —ὅπως ὑποστηρίζεται ἤδη στὸ ὑπόμνημα *Super Porphyrium*— ὅτι τὰ καθόλου δὲν εἶναι οὐσίες.

Ἀλλὰ τότε τί εἶναι; Στὸ ἔργο τοῦ Marcianus Capella διατυπώνεται ἡ ἀποψὴ ὅτι ἓνα καθόλου (γενικὴ ἐννοια) εἶναι ἡ συγκεκριμένη πολλῶν ἰδιαίτερων χαρακτηριστικῶν διαμέσου ἑνὸς ὁ-

νόματος (nomen), διαμέσου τῆς ἴδιας λέξης (vox). Σύμφωνα δμως με τὸν ὄρισμό τοῦ Βοήθιου ἡ λέξη εἶναι κίνηση τοῦ ἀέρα πού τὴν παράγει ἡ γλώσσα. Ἔτσι λοιπὸν συγκεντρώθηκαν ὅλα τὰ στοιχεῖα πού συνθέτουν τὴν ἀποψη τοῦ ἀκραίου νομιναλισμοῦ: Τὰ καθόλου εἶναι ἀπλῶς περιληπτικὰ ὀνόματα, κοινὸι ὀνομαστικοὶ χαρακτηρισμοὶ γιὰ διαφορετικὰ πράγματα, ἤχοι (flatus vocis), πού ἀποτελοῦν σημάδια γιὰ μιὰ πολλαπλότητα ἀπὸ οὐσίες ἢ ἀπὸ περιστασιακὰ χαρακτηριστικὰ αὐτῶν τῶν οὐσιῶν.

Δὲν μπορεῖ νὰ προσδιοριστεῖ ὡς ποιοὶ βαθμοὶ εἶχε διατυπωθεῖ καὶ ὑποστηριχτεῖ ἐκείνη τὴν ἐποχὴ¹⁷ ὁ νομιναλισμὸς αὐτοῦ τοῦ τύπου, πού στὴν ἀκραία μορφή του εἶχε ἀναγκαστικὰ ἀγνοήσει τίς πραγματικὲς ἀφορμὲς πού ὀδήγησαν στὸ σχηματισμὸ τέτοιων περιληπτικῶν ὀνομάτων.¹⁸ Συναντᾶμε ὅμως τὴ μεταφυσικὴ τῆς ἀτομοκρατίας, πού ἀντιστοιχεῖ σὲ αὐτὴ τὴ γνωσιοθεωρία καὶ ἀξιῶνει σταθερὰ ὅτι μόνον τὰ ἐπιμέρους ἀτομικὰ πράγματα πρέπει νὰ θεωροῦνται οὐσίες, μόνον αὐτὰ πρέπει νὰ θεωροῦνται ἀληθινὰ καὶ πραγματικά. Καθαρότατα διατύπωσε αὐτὴ τὴν ἀρχὴ ὁ Roscellinus, ἀναπτύσσοντάς τιν πρὸς δύο κατευθύνσεις: Ἡ ὑπαγωγή πολλῶν ἀτόμων κάτω ἀπὸ τὸ ἴδιο ὄνομα εἶναι ἀπλῶς ἓνας χαρακτηρισμὸς πού γίνεται ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους· ἀλλὰ καὶ ἡ διάκριση τμημάτων στὶς ἐπιμέρους οὐσίες εἶναι ἀπλῶς μιὰ ἀνάλυση γιὰ διευκόλυνση τῆς ἀνθρώπινης νόησης καὶ ἔκφρασης.¹⁹ Ἀληθινὸ, πραγματικὸ, εἶναι μόνον τὸ ἀτομικὸ ἐπιμέρους πράγμα.

Τὸ ἄτομο ὅμως εἶναι τὸ πραγματικὸ δεδομένο πού μᾶς προσφέρουν οἱ αἰσθήσεις. Συνεπῶς, σύμφωνα με αὐτὴ τὴ μεταφυσικὴ, ἡ γνώση συνίσταται μόνον στὴν αἰσθητηριακὴ ἐμπειρία. Ὅχι μόνον ὁ Ἄνσελμος ἀλλὰ καὶ ὁ Ἀβελάρδος βεβαιῶνουν ὅτι ὡς συνέπεια τοῦ νομιναλισμοῦ ἐκδηλώθηκε μιὰ αἰσθησιοκρατία, δηλαδή ὅτι ὑπῆρχαν ἄνθρωποι πού στήριζαν τὸ στοχασμὸ τους μόνον σὲ τέτοιες σωματικὲς παραστάσεις. Δὲν ξέρουμε ὅμως οὔτε ποιοὶ ἦταν αὐτοὶ οὔτε ποιά ἦταν ἡ διδασκαλία τους.

Ἡ διδασκαλία αὐτὴ εἶχε μοιραῖες συνέπειες ὅταν ὁ Berengar ἀπὸ τὴν Tours καὶ ὁ Roscellinus τὴν ἐφάρμοσαν σὲ θεολογικὰ θέματα. Ὁ ἓνας ἀμφισβήτησε ὅτι στὴ θεία εὐχαριστία εἶναι δυνατό νὰ μεταβάλλεται ἡ οὐσία καὶ παράλληλα νὰ διατηροῦνται τὰ ἐξωτερικὰ γνωρίσματά της. Ὁ ἄλλος κατέληξε στὸ συμπέρασμα ὅτι τὰ πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος πρέπει νὰ θεωρηθοῦν τρεῖς διαφορετικὲς οὐσίες πού ἔχουν μόνον ὀρισμένες κοινὲς ιδιότητες καὶ κοινὲς ἐπενέργειες (Tritheismus).

5. Στην ιστορική εξέλιξη αὐτῶν τῶν ἀντιθέσεων ὁ ρεαλισμὸς θεωρήθηκε πλατωνικὸς καὶ ὁ νομιναλισμὸς ἀριστοτελικός. Εἶναι φανερό ὅτι ὁ τελευταῖος χαρακτηρισμὸς εἶναι πολὺ πιὸ ἀτυχῆς ἀπὸ τὸν προηγούμενο. Καθὼς ὁμως ἡ παράδοση ἦταν πολὺ ἐλλιπής, εὐκόλα ἐννοοῦμε γιατί οἱ συμβιβαστικὲς τάσεις πού παρεμβάλλονται μεταξύ ρεαλισμοῦ καὶ νομιναλισμοῦ προβλήθηκαν ὡς προσπάθειες γιὰ τὴ συμφιλίωση τῶν δύο μεγάλων στοχαστῶν τῆς ἀρχαιότητος. Βασικὰ πρέπει νὰ ἀναφέρουμε ἐδῶ δύο τέτοιες προσπάθειες: ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ρεαλισμοῦ τὴ λεγόμενη «θεωρία τοῦ ἀδιάφορου» (indifferentismus) καὶ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ νομιναλισμοῦ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἀβελάρδου.

Μόλις ὁ ρεαλισμὸς ἔπαψε νὰ ὑποστηρίζει ὅτι οἱ ἐννοίες ἔχουν χωριστὴ ὑπαρξή (δηλαδὴ τὸν πλατωνικὸ χωρισμὸν) καὶ περιορίστηκε στὸ «universalia in re» [ἐννοίες γένους στὸ πράγμα], πρόβαλε ἡ τάση νὰ θεωρηθοῦν οἱ διαφορετικὲς διαβαθμίσεις τῆς καθολικότητος (Universalität) πραγματικὲς καταστάσεις ἐνὸς καὶ μόνο ὑπόβαθρου. Ἡ ἴδια ἀπόλυτη πραγματικότητα εἶναι στὶς διαφορετικὲς καταστάσεις τῆς (status) ἔμβιο ὄν, ἄνθρωπος, Ἕλληνας, Σωκράτης. Ὑπόβαθρο αὐτῶν τῶν καταστάσεων εἶναι —κατὰ τοὺς μετριοπαθεῖς ρεαλιστὲς— τὸ γενικὸ (καὶ σὲ τελικὴ ἀνάλυση τὸ ens realissimum). Γι' αὐτὸ ἀποτελοῦσε σημαντικὴ παραχώρηση στὸ νομιναλισμὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἄλλοι στοχαστὲς ὑποστήριζαν ὅτι φορέας αὐτῶν τῶν καταστάσεων εἶναι τὸ ἄτομο. Τὸ ἀληθινὸ ὄν, ἔλεγαν, εἶναι τὸ ἐπιμέρους πράγμα. Τοῦτο ὁμως ἔχει ὡς οὐσιαστικὸς καθορισμὸς τῆς ἴδιας τῆς φύσης του ὀρισμένες ἰδιότητες καὶ δέσμες ἰδιοτήτων πού εἶναι κοινὲς καὶ σὲ ἄλλα ὄντα. Αὐτὴ ἡ πραγματικὴ ὁμοιότητα εἶναι τὸ μὴ διαφορετικὸ, τὸ ἀδιάφορο, δηλαδὴ ὅ,τι δὲν εἶναι διαφορετικὸ σὲ ὅλα αὐτὰ τὰ ἄτομα. Ἔτσι, τὸ γένος ἐνυπάρχει στὸ εἶδος καὶ τὸ εἶδος στὸ ἐπιμέρους δεῖγμα ὡς μὴ διαφορετικὸ. Κύριος ἐκπρόσωπος αὐτῆς τῆς τάσης παρουσιάζεται ὁ Ἀβελάρδος τοῦ Bath· φαίνεται ὁμως ὅτι ἦταν πλατύτερα διαδομένη,²⁰ ἴσως μὲ κάπως ἐντονότερα νομιναλιστικὴ ἀπόχρωση.

6. Ἀλλὰ τὸ ζωντανὸ κέντρο τῆς διαμάχης γιὰ τὰ καθόλου ἦταν ὁ Ἀβελάρδος, πού ἐπέδρασε πρὸς ὄλες τὶς κατευθύνσεις. Μαθητῆς καὶ συνάμα ἀντίπαλος καὶ τοῦ Roscellinus καὶ τοῦ Γουλιέλμου ἀπὸ τὸ Champeaux, πολέμησε καὶ τὸ νομιναλισμὸ καὶ τὸ ρεαλισμὸ. Καὶ καθὼς δανειζόταν τὰ ὅπλα τῆς πολεμικῆς του ἄλλοτε ἀπὸ τὴ μιὰ καὶ ἄλλοτε ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ, μοιραῖα δια-

μορφώθηκαν διαφορετικές αντιλήψεις και κρίσεις για την άποψή του, παρόλο που στις βασικές γραμμές της είναι καθαρή και σαφής. Στην πολεμική έναντιον κάθε ρεαλισμού ο 'Αβελάρδος επανέρχεται τόσο συχνά και έμφαντικά στην άποψη ότι συνέπεια του ρεαλισμού είναι ο πανθεισμός, ώστε δεν πρέπει να θεωρήσουμε ότι από καιροσκοπισμό χρησιμοποιεί ένα μέσο πολεμικής άρεστό στους εκκλησιαστικούς κύκλους, αλλά μάλλον ότι εκφράζει με αυτό μια προσωπική άποψη, όπως την έννοουσε ένας τόσο δραστήριος, γεμάτος αυτοπεποίθηση άνθρωπος που ενδιαφερόταν πολύ για την καλή του φήμη. Πυρήνας όμως αυτής της προσωπικότητας ήταν τελικά ή καθαρή, κοφτερή διάνοια, ή γνήσια γαλλική λογοκρατία. Γι' αυτό και ήταν εξέχου έντονη ή αντίθεσή της προς τις αίσθησιοκρατικές τάσεις του νομιναλισμού.

Τά καθόλου, διδάσκει ο 'Αβελάρδος, δεν είναι δυνατό να είναι πράγματα ούτε όμως και λέξεις. 'Η λέξη (vox), ως σύμπλεγμα ήχων, είναι κι αυτή κάτι μοναδικό. "Εμμεσα μόνο μπορεί να αποκτήσει γενική σημασία, δηλαδή μόνο αν γίνει έκφραση (sermo). 'Αλλά μια τέτοια χρήση της λέξης είναι δυνατή μόνο με την παρέμβαση της έννοιολογικής σκέψης (conceptus), ή όποια, συγκρίνοντας τα περιεχόμενα της αίσθητηριακής αντίληψης, επιλέγει εκείνο που σύμφωνα με την ουσία του είναι κατάλληλο να αποτελέσει έκφραση (quod de pluribus natum est praedicari [εκείνο από τα πολλά που έχει γεννηθεί για να αποτελέσει κατηγορημα]).²¹ Το γενικό λοιπόν είναι ή έκφραση που αποτελείται από έννοιες (sermonismus) ή ή ίδια ή έννοια (conceptualismus).²² Καθώς όμως τό ίδιο τό γενικό είναι σκέψη, κρίση, και χάρη σε αυτό και έκφραση, έπεται ότι δεν είναι καθόλου άσχετο με την απόλυτη πραγματικότητα. Τά καθόλου δεν θά ήταν οι απαραίτητοι τύποι κάθε γνωστικής δραστηριότητας, όπως πραγματικά είναι, αν στην ίδια τή φύση τών πραγμάτων δεν υπήρχε κάτι που τό έννοουμε και τό εκφράζουμε με λέξεις. Αυτό όμως είναι ή ισότητα ή ομοιότητα (conformitas) τών ουσιαστικῶν καθορισμῶν τών άτομικῶν ὄντων.²³ Το καθόλου υπάρχει στη φύση όχι ως αριθμητική ή ουσιαστική ταυτότητα αλλά ως πολλαπλότητα που έχει τους ίδιους καθορισμούς. Καί μόνο όταν συλλαμβάνεται από την ανθρώπινη σκέψη γίνεται ενιαία έννοια, ή όποια κάνει δυνατή την έκφραση. Για την πολλαπλότητα τών ατόμων που έχουν τους ίδιους καθορισμούς ο 'Αβελάρδος δίνει την εξήγηση ότι ο Θεός έπλασε τόν κόσμο σύμφωνα με τά αρχέτυπα που είχε στο νοῦ του.

Κατὰ τὴ διδασκαλία του λοιπὸν τὰ καθόλου ὑπάρχουν, πρῶτον: πρὶν ἀπὸ τὰ πράγματα, στὸ νοῦ τοῦ Θεοῦ, ὡς *conceptus mentis* [πλάσματα τοῦ νοῦ], δεῦτερο: μέσα στὰ πράγματα, ὡς ἰσότητα τῶν οὐσιαστικῶν γνωρισμάτων τῶν ἀτόμων, καὶ τρίτο: μετὰ τὰ πράγματα, στὴν ἀνθρώπινη διάνοια, ὡς ἐννοίες καὶ ἐκφράσεις ποὺ προέκυψαν μὲ τὴ συγκριτικὴ σκέψη.

Ἔτσι στὸν Ἀβελάρδο συνενώνονται οἱ διαφορετικὲς τάσεις τῆς ἐποχῆς. Ἀλλὰ τὰ διαφορετικὰ στοιχεῖα αὐτῆς τῆς ἀποψῆς τὰ διατύπωσε ὁ Ἀβελάρδος εὐκαιριακὰ — ἐν μέρει στὴν πολεμικὴ του — τονίζοντας πότε αὐτὸ καὶ πότε τὸ ἄλλο, χωρὶς νὰ καταλήξει σὲ μιὰ συστηματικὴ ὀλικὴ ρύθμιση τοῦ προβλήματος. Ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο ὅμως εἶχε προχωρήσει τόσο πολὺ, ὥστε ἡ θεωρία ποὺ τελικὰ ἐπικράτησε μὲ τὴ μορφή ποὺ τῆς εἶχαν δώσει οἱ ἄραβες φιλόσοφοι: «*universalia ante multiplicatam, in multiplicatam et post multiplicatam*» [τὰ καθόλου πρὶν ἀπὸ τὴν πολλαπλότητα, μέσα στὴν πολλαπλότητα, μετὰ τὴν πολλαπλότητα] εἶναι οὐσιαστικὰ ἡ δική του: Τὰ καθόλου ἔχουν σημασία ἐξίσου *ante rem* (πρὶν ἀπὸ τὸ πράγμα) σὲ σχέση μὲ τὸ νοῦ τοῦ Θεοῦ, *in re* (μέσα στὸ πράγμα) σὲ σχέση μὲ τὴ φύση, καὶ *post rem* (μετὰ τὸ πράγμα) σὲ σχέση μὲ τὴν ἀνθρώπινη γνώση. Καὶ καθὼς ἀργότερα ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης καὶ ὁ Duns Scotus συμφώνησαν βασικὰ μὲ αὐτὴ τὴν ἀποψη, τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν — ποὺ ἔτσι βέβαια δὲν λύθηκε²⁴ — προσωρινὰ ἔπαψε νὰ ἀπασχολεῖ τὴ σκέψη καὶ μόνο ἀργότερα, μὲ τὴν ἀνανέωση τοῦ νομιναλισμοῦ (βλ. παρακάτω, σ. 95 κ.έ.), ξαναἤρθε στὸ προσκήνιο.

7. Ἀλλὰ ὁ Ἀβελάρδος εἶναι ἀκόμη πιὸ σημαντικὸς — πέρα ἀπὸ τὴν κεντρικὴ θέση ποὺ κατέχει στὴν ἔριδα γιὰ τὶς γενικὲς ἐννοίες — γιατί ὀλόκληρη ἡ προσωπικότητά του ἐκφράζει τυπικὰ τὴ θέση ποὺ κατέλαβε στὴν πνευματικὴ ζωὴ ἐκείνης τῆς ἐποχῆς ἡ *διαλεκτικὴ* ποὺ ἀναπτύχθηκε στὸ πλαίσιο ἐκείνης τῆς ἔριδας. Εἶναι ὁ ἐκπρόσωπος τῆς ἐλευθέρης ἐπιστήμης — στὸ βαθμὸ ποὺ αὐτὸ ἦταν ἐφικτὸ ἐκείνη τὴν ἐποχὴ —, ὁ προφήτης τῆς τάσης γιὰ ἀνεξάρτητη καὶ αὐτόνομη γνώση, ποὺ τώρα ἔρχεται πάλι στὴν ἐπιφάνεια. Ὁ Ἀβελάρδος (καὶ ὁ Gilbert) εἶναι πρῶτιστα ὀρθολογιστῆς: Γνώμονας τῆς ἀλήθειας εἶναι ἡ νόηση. Ἔργο τῆς διαλεκτικῆς εἶναι ἡ διάκριση ἀληθοῦς-ψευδοῦς. Βέβαια ὑποτάσσεται καὶ αὐτὸς στὴν ἀποκάλυψη ποὺ διασώζεται στὴν παράδοση. Πιστεύουμε ὅμως στὴ θεία ἀποκάλυψη, ὑποστηρίζει ὁ Ἀβελάρδος, ἀποκλειστικὰ ἐπειδὴ εἶναι ἔλλογη. Ἔργο τῆς διαλεκτικῆς δὲν εἶναι

πιά μόνο —ὅπως ὑποστήριξε ὁ Ἄνσελμος, ἀκολουθώντας τὸν Αὐγουστίνου— νὰ κάνει προσιτὸ στὴ διάνοια τὸ περιεχόμενον τῆς πίστης. Ὁ Ἄβελάρδος διεκδικεῖ ἐπίσης γιὰ τὴ διάνοια τὸ δικαίωμα νὰ κρίνει, νὰ ἀποφαινέται σύμφωνα μὲ τοὺς δικούς της κανόνες στὶς ἀμφισβητούμενες περιπτώσεις. Στὸ σύγγραμμά του *Sic et non* ἀντιπαραθέτει τὶς ἀπόψεις τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὶς ἀναλύει διαλεκτικὰ, γιὰ νὰ καταλήξει στὴν ἀποψη πὼς ἀξιόπιστο εἶναι μόνο ὅ,τι μπορεῖ νὰ ἀποδειχτεῖ. Ἀλλὰ καὶ στὸ *Διάλογό* του ὁ λόγος διαμέσου τοῦ ὁποίου γνωρίζουμε ἐμφανίζεται ὡς κριτῆς τῶν διαφορετικῶν θρησκευτῶν. Καὶ παρόλο πὺ θεωρεῖ τὸ χριστιανισμὸ ἰδανικὴ κατάληξη τῆς ἱστορίας τῶν θρησκευτῶν, σὲ ἄλλα σημεῖα περιορίζει τὸ περιεχόμενό του στὸν πρωταρχικὸ ἠθικὸ νόμο, πὺ ἡ καθαρότητά του ἀποκαταστάθηκε χάρις στὸν Ἰησοῦ. Μόνο ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀφετηρία μπορεῖ πάλι ὁ Ἄβελάρδος νὰ ἀντικρίσει μὲ ἐλεύθερη ματιὰ τὴν ἀρχαιότητα: θαύμαζε τοὺς Ἕλληνες, παρότι δὲν ἤξερε πολλὰ πράγματα γι' αὐτούς. Τοὺς θεωρεῖ χριστιανούς φιλόσοφους πρὶν ἀπὸ τὸ χριστιανισμὸ. Πιστεύει ὅτι ἄνδρες ὅπως ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Πλάτων ἦταν θεϊκὰ ἐμπνευσμένοι καὶ —ἀντιστρέφοντας τὴ σκέψη τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας (βλ. τόμος Α', σ. 258 κ.έ., § 3)— ρωτᾷ ἂν ἴσως εἶναι δυνατὸ νὰ ἀντλήσουμε ἐν μέρει τὴ θρησκευτικὴ παράδοση ἀπὸ αὐτούς τοὺς φιλόσοφους. Ὁ χριστιανισμὸς εἶναι γι' αὐτὸν ἡ δημοκρατικὴ ἐκδοχὴ τῆς φιλοσοφίας τῶν Ἑλλήνων.

Τὸ γεγονός ὅτι ὁ Ἄβελάρδος ἔχει σημασία περισσότερο γιὰ τὴν ἱστορία τῆς θρησκείας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ παρά γιὰ τὴ φιλοσοφία δὲν πρέπει νὰ μᾶς ὀδηγεῖ στὴ λανθασμένη ἀποψη ὅτι ἦταν —ὅπως ἄλλωστε καὶ ὄλοι σχεδὸν οἱ «διαφωτιστὲς» τοῦ Μεσαίωνα— ὑπάκουο τέκνο τῆς Ἐκκλησίας. Ἀρκεῖ νὰ ἀναλογιστοῦμε τὶς ἐπιθέσεις πὺ δέχτηκε. Πραγματικὰ, ἡ διένεξή του μὲ τὸν Βερνάρδο ἀπὸ τὸ Clairvaux εἶναι πάλη τῆς γνώσης μὲ τὴν πίστη, τοῦ λόγου μὲ τὴν αὐθεντία, τῆς ἐπιστήμης μὲ τὴν Ἐκκλησία. Ἡ προσωπικότητα τοῦ Ἄβελάρδου δὲν εἶχε βέβαια τὸ εἰδικὸ βάρος καὶ τὰ ἐσωτερικὰ στηρίγματα ὥστε νὰ νικήσει σὲ αὐτὴ τὴν πάλη, ἀλλὰ πρέπει νὰ ἀναλογιστοῦμε ὅτι μιὰ ἐπιστήμη ὅπως ἐκείνη τοῦ 12ου αἰώνα —ἀκόμη καὶ ἂν δὲν ὑπολογίσουμε τὴν ἐξωτερικὴ δύναμη πὺ διέθετε τότε ἡ Ἐκκλησία— ἦταν μοιραῖο νὰ ὑποκύψει στὴν τεράστια ἐσωτερικότητα τῆς πίστης, ἀκόμη καὶ ἂν τὴν ἐκπροσωποῦσε μιὰ προσωπικότητα πολὺ σπουδαιότερη ἀπὸ τὸν Ἄβελάρδο. Γιατὶ ποιά μέσα διέθετε τότε γιὰ τὴν ἐκπλήρωσή του

τὸ παράτολμο καὶ ἐλπιδοφόρο αἴτημα ὅτι μόνο ἡ ἀπροκατάληπτη ἐπιστημονικὴ γνώση πρέπει νὰ καθορίζει τὴν πίστη; Ὑπῆρχαν μόνο οἱ κενοὶ κανόνες τῆς διαλεκτικῆς, ἀλλὰ ὅ,τι εἶχε νὰ ἐπιδείξει ὡς περιεχόμενο αὐτῆ ἡ ἐπιστήμη, τὸ χρωστοῦσε ἀκριβῶς σ' ἐκείνη τὴν παράδοση, τὴν ὁποία τώρα ἐπιχειροῦσε νὰ ὑποβάλλει στὸν κριτικὸ ἔλεγχο τῆς διάνοιας. Ἀπὸ αὐτῆ τὴν ἐπιστήμη ἔλειπαν τὰ πραγματολογικὰ στοιχεῖα, καὶ γι' αὐτὸ δὲν ἦταν σὲ θέση νὰ διεκπεραιώσῃ τὸ ρόλο ποὺ αἰσθανόταν ὅτι εἶχε κληθεῖ νὰ διαδραματίσει. Ἔθεσε ὅμως ἓνα πρόγραμμα πού, ἂν καὶ δὲν μπόρεσε νὰ τὸ ἐκτελέσῃ, χαράχτηκε γιὰ πάντα στὴ μνήμη τῶν εὐρωπαϊκῶν λαῶν.

Ἀκοῦμε λοιπὸν γιὰ τὴ θορυβώδη κίνηση ἐκείνων πού ζητοῦσαν νὰ πραγματεύονται ὅλα τὰ ζητήματα μόνο μὲ «ἐπιστημονικὸ» τρόπο.²⁵ ἀκοῦμε ὅτι ὕστερα ἀπὸ τὸν Ἄνσελμο πληθαίνουν τὰ παράπονα γιὰ τὸν διαρκῶς ἀξανάμενο ὀρθολογισμὸ ἐκείνης τῆς ἐποχῆς· ἀκοῦμε γιὰ τοὺς «κακοὺς» ἀνθρώπους πού πίστευαν μόνο σὲ ὅ,τι ἦταν δυνατὸ νὰ γίνῃ κατανοητὸ ἢ νὰ ἀποδειχτεῖ, γιὰ τοὺς σοφιστὲς πού μὲ ἰταμὴ ἐπιδεξιότητα ζύγιζαν στίς συζητήσεις τοὺς τὰ ὑπὲρ καὶ τὰ κατὰ, γιὰ τοὺς «ἀρνητῆς» πού ἀπὸ ὀρθολογιστῆς εἶχαν καταντήσῃ ὕλιστῆς καὶ μηδενιστῆς. Ὡστόσο ὄχι μόνο δὲν σώθηκε τίποτε ἀπὸ τὴ διδασκαλία αὐτῶν τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ οὔτε καὶ τὰ ὀνόματά τους δὲν ἔφτασαν ὡς ἐμᾶς. Καὶ ἀκριβῶς ἡ ἀπουσία ἑνὸς ἰδιαίτερου περιεχομένου ὑπῆρξε ἡ αἰτία πού ὅλη αὐτῆ ἡ διαλεκτικὴ κίνηση, τῆς ὁποίας ἐπιφανέστερος ἐκπρόσωπος ἦταν ὁ Ἄβελάρδος, τελικὰ δὲν εἶχε ἄμεσα ἀποτελέσματα, παρ' ὅλο τὸ ζῆλο καὶ τὴν ὀξύνοια τῶν φορέων της.

Γ'

Ο ΔΥΪΣΜΟΣ ΣΩΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΨΥΧΗΣ

Ὅλα αὐτὰ ἐξηγοῦν τὸ γεγονός ὅτι τὸν 12ο αἰώνα (καὶ ὡς ἓνα βαθμὸ ἤδη τὸν 11ο) ἦταν διαδομένο τὸ αἶσθημα ὅτι ἡ διαλεκτικὴ εἶναι κάτι ἄγονο, ἐνῶ συνάμα ὑπῆρχε καὶ μιὰ πυρετικὴ τάση πρὸς τὴν ἀληθινὴ γνώση διαμέσου τῆς διαλεκτικῆς. Παράλληλα μὲ τὴν ὁρμὴ τῆς γνώσης, μιὰ τάση ἀπογοήτευσης διαπερνᾷ τὴν ἐποχὴ: Ἄνικανοποίητοι ἀπὸ τίς λεπτολογίες τῆς διαλεκτικῆς, πού —ἀκόμη καὶ σὲ ἀνθρώπους ὅπως ὁ Ἄνσελμος— εἶχε γεννήσῃ ἐλπίδες ὅτι θὰ ἐξηγοῦσε ὀρθολογικὰ τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ὡς τίς τελευταῖες πτυχές του, ὀρισμένοι στοχαστῆς ἀφήνουν τὴν ἄγονη θεωρία καὶ ρίχνονται στὴν πρακτικὴ ζωὴ, «στὴ μαγεία τοῦ χρό-

νου, στη ροή τῶν γεγονότων»· ἄλλοι παραδίδονται στη μυστικὴ-ὑπερλογικὴ ἔκσταση καὶ ἄλλοι, τέλος, στρέφονται με ζέση στὴν ἐμπειρικὴ ἔρευνα. Παράλληλα με τὴ διαλεκτικὴ, σὲ μιὰ λίγο πολὺ κοινὴ ἀντίθεση πρὸς αὐτήν, ξεδιπλώνονται οἱ διαφορετικὲς ὀψεις πού μπορεῖ νὰ ἔχει ἡ δραστηριότητα τῆς νόησης: πράξις, μυστικισμός, ἐμπειρία.

Αὐτὸ εἶχε ἀρχικὰ ὡς συνέπεια μιὰ περίεργη σχέση με τὴν παράδοση. Ὁ Ἀριστοτέλης, ὁ ὁποῖος ἦταν γνωστὸς μόνο ὡς πατέρα τῆς τυπικῆς λογικῆς καὶ δάσκαλος τῆς διαλεκτικῆς, χρωστοῦσε σ' αὐτὴ τὴν ἄγνοια τῆ φήμη του ὡς ἥρωα μιᾶς καθαρὰ λογικῆς θεώρησης τοῦ κόσμου, καὶ γι' αὐτὸν τὸ λόγο οἱ ἄνθρωποι τῆς πίστεως καὶ τῆς Ἐκκλησίας τὸν ὑποπτεύονταν. Ἀπεναντίας ὁ Πλάτων ἦταν γνωστὸς ἀφενὸς ὡς δημιουργὸς τῆς θεωρίας τῶν ἰδεῶν (πού τὴ συνέχεαν με νεοπλατωνικὲς ἀπόψεις) καὶ ἀφετέρου, χάρη στὸν *Τίμαιο*, ὡς θεμελιωτῆς μιᾶς φιλοσοφίας τῆς φύσης, πού ὁ βασικὸς τελεολογικὸς χαρακτήρας της εἶχε ζωνηρότατη ἀπήχηση στὴ θρησκευτικὴ σκέψη. Ὁ Gerbert συνιστοῦσε ὡς ἀντίβαρο στὴ διαλεκτικὴ —πρὸς τὴν ὁποία ἀρχικὰ εἶχε στραφεῖ καὶ αὐτὸς χωρὶς ὁμως ἐπιτυχία— τὴ μελέτη τῆς φύσης, κάτι πού ταίριαζε καὶ με τὴν προσωπικὴ κλίση του στὴ δυναμικὴ δράση. Ὡστόσο ἡ προσπάθειά του βρῆκε ἀπήχηση μόνο σὲ ἀνθρώπους οἱ ὁποῖοι ἀκριβῶς ὅπως καὶ αὐτὸς, ἐνδιαφέρονταν γιὰ τὴν αὔξηση τῆς πραγματολογικῆς γνώσης καὶ, σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο, γιὰ τὴν προσοικείωση τῶν ἐρευνῶν πού εἶχαν γίνει στὴν ἀρχαιότητα. Ἐκδηλώνεται ἔτσι γιὰ πρώτη φορά —ὡς ἀντίθεση στὴν ἀριστοτελικὴ διαλεκτικὴ— κάποια τάση ἐπιστροφῆς στὴν ἀρχαιότητα, πού θεωρεῖται τώρα πηγὴ πραγματολογικῶν γνώσεων. Πρόκειται οὐσιαστικὰ γιὰ μιὰ πρώτη ἀδύναμη Ἀναγέννηση με ἐν μέρει οὐμανιστικὸ καὶ ἐν μέρει νατουραλιστικὸ χαρακτήρα, ἡ ὁποία προσπαθεῖ νὰ ἐξασφαλίσῃ στὴ γνώση ἕνα ζωντανὸ περιεχόμενο.²⁸ Ὁ Fulbert, μαθητῆς τοῦ Gerbert, ἱδρυσε τὴ Σχολὴ τῆς Chartres, πού τὴν ἀμέσως ἐπόμενη περίοδο ἔγινε ἔδρα ἐνὸς πλατωνισμοῦ ἀρρηκτα δεμένου με τὴν ἔρευνα τῆς φύσης: Ἐδῶ ἔδρασαν οἱ ἀδελφοὶ Θεοδώριχος καὶ Βερνάρδος ἀπὸ τὴ Chartres, ἐδῶ διαμορφώθηκε ἡ σκέψη τοῦ Γουλιέλμου ἀπὸ τὸ Conches. Στὰ συγγράμματά τους συνυπάρχουν ἰσχυρὰ ἐρεθίσματα ἀπὸ τὴν κλασικὴ ἀρχαιότητα καὶ ζωνρὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ γνώση τῆς φύσης. Βρισκόμαστε μπροστὰ σὲ μιὰ ἀπὸ τίς πιὸ ἰδιότυπες μετατοπίσεις στὴν ἱστορία τῶν γραμμάτων: ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἔχουν ἀνταλλάξει

τούς ρόλους τους. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐμφανίζεται ὡς τὸ ἰδανικὸ τῆς ἀφηρημένης ἐννοιολογικῆς γνώσης ἐνῶ, ἀντίθετα, ὁ Πλάτων ὡς ἡ ἀφετηρία τῆς πραγματολογικῆς γνώσης τῆς φύσης. Ὅλες οἱ γνώσεις τῆς μεσαιωνικῆς ἐπιστήμης αὐτῆς τῆς περιόδου γιὰ τὴ φυσικὴ πραγματικότητα συνδέονται μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Πλάτωνα: ἂν δεχτοῦμε ὅτι ἐκεῖνη τὴν περίοδο ὑπάρχει φυσικὴ ἐπιστήμη, πρόκειται γιὰ τὴν ἐπιστήμη τῶν πλατωνικῶν, δηλαδὴ τοῦ Βερνάρδου ἀπὸ τῆ Chartres, τοῦ Γουλιέλμου ἀπὸ τὸ Conches καὶ τῶν συντρόφων τους.²⁷

Ἄλλὰ ἡ αἴσθησις τῆς ἐμπειρικῆς πραγματικότητας, ποὺ χαρακτηρίζει τοὺς πλατωνικοὺς τοῦ Μεσαίωνα καὶ τοὺς διαφοροποιεῖ ἀπὸ τοὺς διαλεκτικοὺς μὲ τίς μεταφυσικὲς ἐξάρσεις τους, πῆρε καὶ μιὰ ἄλλη, πολὺ πιδ σημαντικὴ μορφή. Ἡ τάσις τοῦ Μεσαίωνα πρὸς τὴν ἐμπειρία, καθὼς δὲν εἶχε ἀκόμη τὴ δυνατότητα νὰ φτάσει μὲ τὴν ἐξωτερικὴ παρατήρησις σὲ ἀποτελέσματα πιδ σημαντικὰ ἀπὸ αὐτὰ ποὺ περιέχονταν στὴν παράδοσις τῆς ἑλληνικῆς ἐπιστήμης, στράφηκε στὴν ἐξερεύνησις τῆς πνευματικῆς ζωῆς καὶ ἐπιδόθηκε μὲ μεγάλο ζῆλο καὶ ὀξύνοια στὴν παρατήρησις καὶ στὴν ἀνάλυσις τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας —δηλαδὴ στὴν ψυχολογία. Αὐτὴ εἶναι ἡ ἐπιστημονικὴ περιοχὴ ὅπου ὁ Μεσαίωνας πέτυχε τὰ καλύτερα ἀποτελέσματα. Στὸ διαλεκτικὸ παιγνίδι τῶν ἐνοιῶν ἀντιπαρατάσσεται τῶρα, γεμάτη οὐσιαστικὸ περιεχόμενο, ἡ ἐμπειρία τῆς πρακτικῆς ζωῆς καὶ τῆς πιδ ὑπέροχης εὐσέβειας.

1. Φυσικὸς ἀρχηγὸς σὲ αὐτὸν τὸ χῶρο ἦταν ὁ Ἱερὸς Αὐγουστίνος, ποὺ οἱ ψυχολογικὲς θεωρήσεις του κυριαρχοῦσαν, καθὼς διαπλέκονταν μὲ θρησκευτικὲς πεποιθήσεις· ἀντίθετα ἡ ἀριστοτελικὴ ψυχολογία ἦταν τότε σχεδὸν ἄγνωστη. Ὁ Αὐγουστίνος εἶχε μείνει σταθερὸς σὲ ἕναν ὀλοκληρωμένο δυῖσμό, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ψυχὴ εἶναι ἄυλη οὐσία καὶ ὁ ἄνθρωπος σύνδεσις δύο οὐσιῶν: τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς. Ἀκριβῶς γι' αὐτὸ δὲν προσδοκοῦσε νὰ γνωρίσει τὴν ψυχὴ ἀπὸ τίς σχέσεις της μὲ τὸ σῶμα καὶ ἔτσι υἰοθέτησε ἐντελῶς συνειδητὰ τὴν ἀποψὴ τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας.

Ἡ νέα μεθοδολογικὴ ἀρχή, ποὺ πῆγαζε ἀπὸ μεταφυσικὲς προϋποθέσεις, μπόρεσε νὰ ἀναπτυχθεῖ ἀνενόχλητη, καθὼς ἡ μονιστικὴ-μεταφυσικὴ ψυχολογία τῶν περιπατητικῶν ἦταν ἀκόμη ἄγνωστη. Καὶ ἡ ἀνάπτυξις αὐτῆ ἐνισχυόταν σὲ σημαντικὸτατο βαθμὸ ἀπὸ τὴν ἀνάγκη ποὺ ὥθοῦσε τὴ μεσαιωνικὴ σκέψις πρὸς τὴν ψυχολογία. Ἡ πίστις ἀναζητοῦσε τὴν αὐτογνωσίαν τῆς ψυχῆς μὲ

ἀπώτερο σκοπὸ τῆ λύτρωση, καὶ αὐτὴ τῆ λύτρωση τὴν ἔβρισκε στὶς ὑπερβατικὰς δραστηριότητες μὲ τὶς ὁποῖες ἀποξενώνεται ἡ ψυχὴ ἀπὸ τὸ σῶμα καὶ τείνει πρὸς ἕναν ἀνώτερο κόσμον. Γι' αὐτὸ οἱ μυστικοί, προπαντός, προσπάθησαν νὰ ἀφουγκραστοῦν τὰ μυστικά τῆς ἐσωτερικῆς ζωῆς καὶ ἔγιναν ἔτσι ψυχολόγοι.

Πιὸ σπουδαῖο, καὶ ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἀποψη πιὸ σημαντικὸ ἀπὸ τὶς συχνὰ φανταστικὰς καὶ πολὺ συγκεχυμένους ἐπιμέρους διδασκαλίαις ποὺ διατυπώθηκαν πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση, εἶναι τὸ γεγονός ὅτι στὸ πλαίσιο αὐτὸ ὁ *δυϊσμός τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ υπεραισθητοῦ κόσμου*, ποὺ ἀναπτύχθηκε μὲ βάση αὐτὴ τὴ σχέση, διατηρήθηκε μὲ ἀπόλυτη καθαρότητα καὶ ἔγινε ἕνα ἰσχυρὸ ἀντίβαρο στὸν νεοπλατωνικὸ μονισμό. Ὡστόσο μόνον ἀργότερα μπόρεσε νὰ ἀσκήσει αὐτὴ τὴ μεταφυσικὴ ἐπίδραση· ἀρχικὰ εἶχε τὴν περιορισμένη μορφή τοῦ ἀνθρωπολογικοῦ *δυϊσμοῦ σώματος καὶ ψυχῆς* καὶ μὲ αὐτὴ τὴ μορφή ἔγινε ἡ ἀφετηρία τῆς ψυχολογίας ὡς ἐπιστήμης τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας.

Εἶναι λοιπὸν ἀξιοσημεῖωτο ὅτι ἐκπρόσωποι αὐτῆς τῆς ψυχολογίας ὡς «φυσικῆς ἐπιστήμης τῆς ἐσωτερικῆς αἴσθησης», ὅπως τὴν ἀποκάλεσαν ἀργότερα, εἶναι οἱ ἴδιοι ἄνθρωποι ποὺ εἰλικρινὰ προσπάθοῦσαν νὰ γνωρίσουν τὸν ἐξωτερικὸν κόσμον βασιζόμενοι σὲ ὁποιοδήποτε ὑλικὸ μποροῦσαν νὰ συλλάβουν. Ἀφήνοντας κατὰ μέρος τὴ διαλεκτικὴ ἀναζητοῦσαν τὴ γνώση τοῦ ἐμπειρικὰ πραγματικοῦ, δηλαδὴ μιὰ φιλοσοφία τῆς φύσης, ποὺ τὴ διαιροῦσαν σὲ δύο ἐντελῶς χωριστὰς περιοχάς: *physica corporis* [φυσικὴ τοῦ σώματος] καὶ *physica animae* [φυσικὴ τῆς ψυχῆς]. Στους πλατωνικοὺς ὑπερισχέει ἡ τάση γιὰ τὴ σπουδὴ τῆς ἐξωτερικῆς φύσης· οἱ μυστικοὶ προτιμοῦν τὴ σπουδὴ τῆς ἐσωτερικῆς φύσης.²⁸

2. Χαρακτηριστικὸ, οὐσιαστικὰ νέο καὶ χρήσιμο στοιχεῖο αὐτῆς τῆς ἐμπειρικῆς ψυχολογίας πρέπει νὰ θεωρήσουμε τὴν προσπάθεια ὄχι μόνον νὰ ταξινομηθοῦν οἱ δραστηριότητες καὶ οἱ καταστάσεις τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ καὶ νὰ γίνῃ κατανοητὴ ἡ φυσικὴ ροὴ καὶ ἡ ἐξέλιξή τους. Οἱ εὐσεβεῖς ἄνθρωποι ποὺ πάλευαν νὰ κατακτήσουν τὴ χάρη τοῦ Θεοῦ εἶχαν συνείδηση τοῦ ἐσωτερικοῦ βιώματος, τῆς ἱστορίας τῆς ψυχῆς τους, καὶ αἰσθάνονταν τὴν ἀνάγκη νὰ τὴν καταγράψουν. Γιὰ νὰ περιγράψουν τὶς ἐπιμέρους ψυχικὰς καταστάσεις χρησιμοποίησαν ταυτόχρονα ἔννοιαις πλατωνικὰς, νεοπλατωνικὰς, καὶ ἔννοιαις ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ Αὐγουστίνου· οὐσιαστικὸ ὅμως καὶ ἀποφασιστικὸ παραμένει τὸ γεγονός ὅτι ἐπιχείρησαν νὰ καταδείξουν τὴν πορεία τῆς ἐσωτερικῆς ζωῆς.

Αὐτοὶ οἱ μυστικοὶ στοχαστές, ποὺ δὲν ἀναζητοῦσαν κάποια μεταφυσική ἀλλὰ τὴν κατεῖχαν μέσα ἀπὸ τὴν πίστη τους, δὲν ἀσχολήθηκαν πολὺ μὲ τὸ πρόβλημα ποὺ ἐμελλε νὰ ἀποκτήσει ἀργότερα μεγάλη σπουδαιότητα, δηλαδὴ μὲ τὴν δυαδικότητα σώματος καὶ ψυχῆς. Ἀναμφίβολα ὁ Hugo τοῦ Ἀγίου Βίκτορα εἶχε συνείδηση ὅτι ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, μολονότι ἡ ψυχὴ εἶναι τὸ κατώτατο στὸν ἄυλο κόσμον καὶ τὸ ἀνθρώπινο σῶμα τὸ ἀνώτατο στὸν ὕλικό κόσμον, εἶναι τόσο ἀντίθετα τὸ ἓνα πρὸς τὸ ἄλλο, ὥστε ἡ σύνδεσή τους (unio) παραμένει πάντοτε ἀξεδιάλυτο αἰνίγμα. Πιστεύει ὁμως ὅτι ἀκριβῶς μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ὁ Θεὸς θέλησε νὰ δείξει καὶ νὰ δείχνει πάντοτε ὅτι γι' αὐτὸν τίποτε δὲν εἶναι ἀδύνατο. Οἱ μυστικοὶ ὁμως, ἀντὶ νὰ βασανίζουν διαλεκτικὰ τὴ σκέψη τους μὲ τέτοια ζητήματα, δέχονται τὸ δυῖσμὸ ὡς προϋπόθεση τῶν ἐπιστημονικῶν θεωρήσεών τους, γιὰ νὰ ἀπομονώσουν τὴν ψυχὴ καθαυτὴ καὶ νὰ παρατηρήσουν τὴν ἐσωτερικὴ ζωὴ της.

Ἐσωτερικὴ ὁμως ζωὴ εἶναι γιὰ τοὺς μυστικούς ἡ ἀνέλιξη τῆς ψυχῆς πρὸς τὸν Θεό, καὶ ἔτσι αὐτὴ ἡ πρώτη μορφή ψυχολογίας τῆς ἐσωτερικῆς αἰσθησης εἶναι ἡ ἱστορία τῆς λύτρωσης τοῦ ἀτόμου. Οἱ μυστικοὶ θεωροῦν ὅτι οὐσιαστικὰ ἡ ψυχὴ εἶναι κάτι θυμικό, δείχνουν ὅτι ἡ ζωὴ της ἀνελίσσεται μέσα ἀπὸ συναισθήματα. Ἡ συγγραφικὴ δεξιότης τους φανερώνεται στὴν ἀπεικόνιση καταστάσεων καὶ ροπῶν τοῦ συναισθήματος. Εἶναι, ἀκόμη, οἱ γνήσιοι συνεχιστὲς τοῦ Αὐγουστίνου, γιὰ τὴν ἀνάλυση αὐτῆς τῆς πορείας ἐρευνοῦν παντοῦ τὶς κινητήριες δυνάμεις τῆς βούλησης, ἐξετάζουν τὶς διαθέσεις τῆς βούλησης δυνάμει τῶν ὁποίων καθορίζει ἡ πίστη τὴν πορεία τῆς γνώσης καὶ προβάλλουν τελικὰ ὡς ἀνώτατη βαθμίδα ἀνέλιξης τῆς ψυχῆς τὴ μυστικὴ θέαση τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία ταυτίζεται καὶ ἐδῶ μὲ τὴν ἀγάπη. Αὐτὸ κάνουν τουλάχιστον οἱ βικτοριανοί, ὁ Hugo καὶ ὁ Ριχάρδος, ἐνῶ ὁ Βερνάρδος ἀπὸ τὸ Clairgnaux τονίζει περισσότερο τὶς πρακτικὰς ὀψεις τῆς βούλησης. Ὁ Βερνάρδος δὲν παραλείπει καμία εὐκαιρία προκειμένου νὰ καταγγεῖλει ὡς εἰδωλολατρικὴ τὴν καθαρὴ δίψα τῆς γνώσης γιὰ τὴ γνώση — μιὰ ὀρμὴ ποὺ ἀφυπνίζοταν ἐκείνη τὴν ἐποχὴ μὲ ὅλες τὶς θετικὰς καὶ ἀρνητικὰς πλευρὰς της. Ὡστόσο πιστεύει καὶ αὐτὸς ὅτι ὁ τελευταῖος ἀπὸ τοὺς δώδεκα ἀναβαθμοὺς τῆς ταπεινώσεως εἶναι ἡ ἔκσταση τῆς θέωσεως, μὲ τὴν ὁποία τὸ ἄτομο διαχέεται στὴν αἰώνια οὐσία «ὅπως μιὰ σταγόνα νερὸ σὲ ἓνα βαρέλι κρασί».

Ἀλλὰ καὶ τὴν ψυχολογία τῆς γνώσεως τὴ χιτίζουν οἱ βικτοριανοί

σύμφωνα μὲ τὰ διαγράμματα τοῦ Αὐγουστίνου. Στὸν ἄνθρωπο ἔχουν δοθεῖ τρία μάτια: τὸ σωματικό, γιὰ νὰ γνωρίζει τὸν κόσμον τῶν ὑλικῶν σωμάτων· τὸ λογικό, γιὰ νὰ γνωρίζει τὴν ἐσωτερικότητα τοῦ ἑαυτοῦ του· καὶ τὸ θεωρησιακὸ-ἐκστατικό γιὰ νὰ γνωρίζει τὸν πνευματικὸν κόσμον καὶ τὸν Θεό. *Cogitatio, meditatio καὶ contemplatio* εἶναι σύμφωνα μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Hugo οἱ τρεῖς ἀναβαθμοὶ τῆς πνευματικῆς δραστηριότητος. Εἶναι ἐνδιαφέρον καὶ συνάμα χαρακτηριστικὸ γιὰ τὴν προσωπικότητά του ὅτι τονίζει ἐπίμονα τὴ σύμπραξιν τῆς φαντασίας (*imaginatio*) σὲ δὺα τὰ εἶδη τῆς γνώσης. Ἀκόμη, ἡ *contemplatio* εἶναι πνευματικὴ θέασις, μιὰ *visio intellectualis*, πού μόνη αὐτὴ συλλαμβάνει τὴν ὕψιστη ἀλήθεια χωρὶς νὰ τὴν παραμορφώνει, πράγμα πού εἶναι ἀκατόρθωτο γιὰ τὴ νόηση.

Διαπιστώνουμε ἔτσι στὰ συγγράμματα τῶν βικτοριανῶν πολλαπλές διασταυρώσεις παλαιῶν καὶ νέων ἀπόψεων: Ἀνάμεσα σὲ λεπτότατες παρατηρήσεις καὶ λεπταίσθητες περιγραφές τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν συνωθοῦνται τὰ φαντασιακὰ πλάσματα τῆς μυστικῆς ἐκστασης. Δὲν χωρεῖ ἀμφιβολία ὅτι παραμονεύει ἐδῶ ὁ κίνδυνος νὰ ὀδηγηθεῖ τελικὰ ἡ μέθοδος τῆς αὐτοπαρατήρησης σὲ καταστάσεις ἀνεξέλεγκτου ἐνθουσιασμοῦ. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὅμως ἡ αὐτοπαρατήρηση δίνει κιόλας κάποιους καρπούς: ἐξομαλύνει τὸ ἔδαφος γιὰ μελλοντικὲς ἔρευνες καὶ, προπαντός, ὀρθοθετεῖ τὸ πεδίο ὅπου θὰ ἀναπτυχθεῖ ἀργότερα ἡ νεότερη ψυχολογία.

3. Αὐτὴ ἡ καινούρια ἐπιστήμη τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας ὑποστηρίχθηκε καὶ ἐμπλουτίστηκε ἀπὸ ἐντελῶς ἄλλη πλευρά: ἓνας ἀπὸ τοὺς δευτερεύοντες —ὄχι ὅμως καὶ ἀπὸ τοὺς χειρότερους— καρπούς τῆς ἔριδας γιὰ τίς γενικὲς ἔννοιες εἶχε εὐνοϊκὸ ἀντίκτυπο σ' αὐτήν. Ὁ νομιναλισμὸς καὶ ὁ κονσεπτουαλισμὸς ἀμφισβητοῦσαν ὅτι οἱ γενικὲς ἔννοιες ὑπάρχουν καθαυτὲς καὶ διατείνονταν ὅτι τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη εἶναι ὑποκειμενικὰ πλάσματα τοῦ πνεύματος πού ἐκτελεῖ τὸ γνωστικὸ ἐνέργημα. Συνεπῶς ἔπρεπε νὰ δείξουν μὲ κατανοητὸ τρόπο πῶς γεννιοῦνται στὴν ψυχὴ τῶν ἀνθρώπων οἱ γενικὲς παραστάσεις. Ἐβλεπαν λοιπὸν ὅτι ἔπρεπε νὰ μελετήσουν ἐμπειρικὰ τὴν ἀνέλιξιν τῶν παραστάσεων καὶ πρόσφεραν στὴν ἐξιδανικευτικὴ ποίησιν τῶν μυστικῶν ἓνα νηφάλιο καὶ —γι' αὐτὸ ἀκριβῶς— πολὺ ἐπιθυμητὸ συμπλήρωμα. Καί, καθὼς ἔπρεπε νὰ ἐξηγηθεῖ ἡ προέλευσις τῶν καθαρὰ ὑποκειμενικῶν περιεχομένων τῆς σκέψης, πού κι αὐτὰ πάλι ἔπρεπε νὰ ἐξηγηθοῦν ὡς προϊόντα τῆς χρονικῆς ἐξέλιξης τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἔρευνα αὐτὴ

ἀποτέλεσε σημαντική συμβολή στην ψυχολογία τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας.

Ἡ θέση τοῦ ἀκράιου νομιναλισμοῦ ἔδωσε ἤδη στοὺς ἀντιπάλους του τὴν ἀφορμὴ νὰ ἐξετάσουν τὴ σχέση λέξης καὶ νοήματος καὶ ἔκανε τὸν Ἀβελάρδο νὰ ἀσχοληθεῖ διεξοδικὰ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς σύμπραξης τῆς γλώσσας στὴν ἀνάπτυξη τῶν νοημάτων. Ἦρθε πάλι στὴν ἐπιφάνεια τὸ πρόβλημα τῶν σημείων καὶ τῶν χαρακτηρισμῶν κατὰ τὴ ροὴ τῶν παραστάσεων. Πιο κοντὰ στὸν πυρήνα τῆς θεωρητικῆς ψυχολογίας ὁδηγεῖ ἡ ἔρευνα ποὺ ἀναπτύσσεται στὴν πραγματεία *De intellectibus* γιὰ τὴν ἀναγκαία σχέση τῆς νόησης μὲ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη. Ἐδῶ γίνεται ἀπόπειρα νὰ δειχθεῖ μὲ ποιοὺ τρόπο εἰσχωρεῖ τὸ αἶσθημα — ποὺ εἶναι μιὰ *συγκεχυμένη παράσταση* (*confusa conceptio*)— στὴν ἐποπτεία, ἡ ὁποία τὸ συνδέει μὲ ἄλλες ἐποπτεῖες (*imaginatio*), γιὰ νὰ παραμείνει ἐκεῖ, ἔχοντας ὅμως πάντοτε τὴ δυνατότητα νὰ ἀναπλαστεῖ· πῶς κατόπιν ἡ διάνοια ἐπεξεργάζεται σὲ διαδοχικὰ στάδια (διασκεπτικὰ) αὐτὸ τὸ πολλαπλὸ ὕλικὸ καὶ τὸ κάνει ἐννοίες καὶ κρίσεις· πῶς, ἀφοῦ ἐκπληρωθοῦν ὅλοι αὐτοὶ οἱ ὅροι, γεννιέται ἡ δοξασία, ἡ πίστη καὶ ἡ γνώση, ὅποτε τελικὰ σὲ μιὰ συνολικὴ θέαση ὁ νοῦς γνωρίζει — ἐνορατικὰ — τὸ ἀντικείμενο.

Μὲ παρόμοιο τρόπο ἐκθέτει καὶ ὁ Ἰωάννης ἀπὸ τὸ Salisbury τὴ διαδικασία τῆς ψυχικῆς ἀνέλιξης: Σ' αὐτὸν ὅμως προβάλλει πιὸ ἐντονα ἡ χαρακτηριστικὴ ἀποψὴ τοῦ Αὐγουστίνου ὅτι οἱ διαφορετικοὶ τύποι τῆς ψυχικῆς δραστηριότητος θεωροῦνται λειτουργικὲς τάσεις τῆς ἴδιας ζωντανῆς ἐνότητος. Αὐτὲς οἱ λειτουργικὲς τάσεις δὲν ἀποτελοῦν διαφορετικὰ, παράλληλα ἢ ἐπάλληλα, ψυχικὰ στρώματα, ἀλλὰ βρίσκονται ἢ μιὰ μέσα στὴν ἄλλη. Ὁ Ἰωάννης πιστεύει ὅτι ἤδη τὸ αἶσθημα καὶ σὲ ἀκόμη μεγαλύτερο βαθμὸ ἡ ἐποπτεία εἶναι ἐνεργήματα τῆς κρίσης. Κατὰ τὴν ἀποψὴ του ἡ ἐποπτεία, ὡς σύνθεση τῶν νέων ἐντυπώσεων μὲ ἐκεῖνες ποὺ ἀναπλάστηκαν, περιέχει ταυτόχρονα καὶ τὶς θυμικὲς καταστάσεις (*passiones*) τοῦ φόβου καὶ τῆς ἐλπίδας. Ἔτσι, ἀπὸ τὴ φαντασία, ποὺ εἶναι ἡ κύρια ψυχικὴ κατάσταση, ἀναπτύσσεται μιὰ διπλὴ σειρά συνειδησιακῶν καταστάσεων: στὴ θεωρητικὴ σειρά ἀνήκουν ἡ δοξασία, ἡ γνώση ποὺ πηγάζει ἀπὸ σύγκριση δοξασιῶν, ἡ ἔλλογη πεποιθήση (*ratio*), ποὺ ὅπως καὶ ἡ γνώση δέχεται τὴ βουλευσιακὴ ἐπίδραση τῆς νοημοσύνης (*prudentia*), καὶ τέλος —χάρη στὴν τάση πρὸς τὴ σοφία (*sapientia*)— ἡ θεωρητικὴ γνώση τοῦ νοῦ. Στὴν πρακτικὴ σειρά ἀνήκουν τὰ συναισθήματα τῆς

ἡδονῆς καὶ τῆς λύπης μὲ ὄλες τὶς διακλαδώσεις τους, ἀνάλογα μὲ τὶς διαφορετικὲς περιστάσεις τῆς ζωῆς.

Ἔτσι, στὸ ἔργο τοῦ Ἰωάννη ἔχει προδιαγραφεῖ ὀλόκληρη ἡ μέτεπειτα συνειρμικὴ ψυχολογία, ποὺ ἐκφραστὲς τῆς ἐμελλε νὰ γίνονον οἱ συμπατριῶτες του. Ὅχι μόνο σὲ σχέση μὲ τὰ προβλήματα, ἀλλὰ καὶ σὲ σχέση μὲ τὸν τρόπο τῆς πραγμάτευσῆς τους, ὁ Ἰωάννης μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ τὸ πρότυπό τους. Ἐμεινε ξένος καὶ πρὸς τὶς θεωρητικὲς κατασκευὲς τῆς διαλεκτικῆς, ποὺ δὲν ἔχουν κμία σχέση μὲ τὰ πράγματα, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν ἐνθουσιαστικὴ ἔκσταση τοῦ μυστικισμοῦ. Ἐχει προσηλωμένο τὸ βλέμμα του στοὺς πρακτικὸς σκοποὺς τῆς γνώσης, θέλει νὰ βρεῖ διαμέσου τῆς γνώσης τὸν προσανατολισμό του στὸν κόσμο ποὺ θὰ ζήσει ὁ ἄνθρωπος καὶ προπαντὸς στὴν πραγματικὴ ἐσωτερικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Εἰσάγει στὴ φιλοσοφία μιὰ πνευματικὴ λεπτότητα καὶ μιὰ ἐλευθερία ποὺ βασιζέται στὴ γνώση τοῦ κόσμου, κάτι ποὺ ἐκείνη τὴν ἐποχὴ δὲν τὸ συναντοῦμε σὲ ἄλλους. Αὐτὸ τὸ ὀφείλει κυρίως στὴν καλλιέργεια τοῦ γούστου καὶ στὴν ὑγιὴ ἀντίληψη τοῦ κόσμου ποὺ δίνουν οἱ κλασικὲς σπουδὲς. Σ' αὐτὸν τὸ δρόμο τὸν ἀκολούθησαν οἱ συμπατριῶτες του —χωρὶς καθόλου νὰ ζημιωθοῦν. Ὁ Ἰωάννης εἶναι ὁ πρόδρομος τοῦ ἀγγλικοῦ Διαφωτισμοῦ, ὅπως ὁ Ἀβελάρδος εἶναι ὁ πρόδρομος τοῦ γαλλικοῦ.

4. Φαινόμενο παράπλευρο μὲ αὐτὴ τὴν ἀντίθεση ἐξωτερικότητας καὶ ἐσωτερικότητας καὶ μὲ τὴ μετατόπιση τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας στὸν ἐσωτερικὸ χῶρο τῆς ψυχῆς εἶναι, τέλος, ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀβελάρδου. Ἦδη ὁ τίτλος τῆς *Scito te ipsum* [Γνωθὶ σαυτὸν] ἐξαγγέλλει μιὰ διδασκαλία ποὺ βασιζέται στὴν ἐσωτερικὴ ἐμπειρία. Ἡ σημασία αὐτῆς τῆς διδασκαλίας ἔγκειται στὸ γεγονός ὅτι γιὰ πρώτη φορὰ τώρα ἡ ἠθικὴ ἀντιμετωπίζεται ὡς ἰδιαιτερός φιλοσοφικὸς τομέας χωρὶς δογματικὲς-μεταφυσικὲς προϋποθέσεις.²⁹ Γιατὶ παρόλο ποὺ καὶ αὐτὴ ἡ ἠθικὴ ἔχει ἀφετηριακὸ σημεῖο τὴ χριστιανικὴ συναίσθηση τῆς ἁμαρτίας, ποὺ τὴ θεωρεῖ θεμελιακὸ ψυχικὸ γεγονός, ἀμέσως ἔπειτα προσπαθεῖ νὰ εἰσχωρήσει στὸ ἐσωτερικὸ τῆς ψυχῆς. Τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ δὲν συνίστανται στὴν ἐξωτερικὴ πράξη ἀλλὰ στὰ ἐσωτερικὰ αἰτία τῆς πράξης: ὄχι ὁμῶς στὰ διανοήματα (*suggestio*), στὰ συναισθήματα καὶ στὶς ἐπιθυμίες (*delectatio*) ποὺ προηγοῦνται ἀπὸ τὴν ἀπόφαση τῆς βούλησης, ἀλλὰ ἀποκλειστικὰ σ' αὐτὴ τὴν ἀπόφαση γιὰ πράξη (*consensus*).³⁰ Γιατὶ αὐτὴ ἡ κλίση (*voluntas*), ποὺ βασιζέται ἀφενὸς στὴ φυσικὴ ἀλληλουχία τῶν πραγμάτων καὶ ἀφετέρου, ὡς

ένα βαθμό, στήν κατάσταση τοῦ σώματος, μπορεί νά τείνει εἴτε πρὸς τὸ καλὸ εἴτε πρὸς τὸ κακὸ, ἀλλὰ δὲν εἶναι βασικὰ αὐτὴ καθαυτὴ κάτι καλὸ ἢ κακὸ. Τὸ ἠθικὸ λάθος (vitium) —σ' αὐτὸ ἀνάγει ὁ Ἀβελάρδος τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα— γίνεται μὲ τὴν ἀπόφαση (consensus) ἁμαρτία (peccatum). Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ λαμβάνεται αὐτὴ ἡ ἀπόφαση, ἔχει κιόλας συντελεστεῖ τὸ ἁμάρτημα· ἡ σωματικὴ ἐκτέλεση τῆς πράξης μὲ τὶς ἐξωτερικὲς συνέπειές της δὲν προσθέτει τίποτε περισσότερο ἀπὸ ἠθικὴ ἀποψη.

Ἔτσι, ἡ οὐσία τῆς ἠθικότητος μετατοπίζεται ἀποκλειστικὰ στήν ἀπόφαση τῆς βούλησης (animi intentio). Ποιὸς ὅμως εἶναι ὁ γνώμονας ποὺ καθορίζει ἂν αὐτὴ ἡ ἀπόφαση εἶναι καλὴ ἢ κακὴ; Ὁ Ἀβελάρδος ἀπορρίπτει καὶ σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο κάθε ἐξωτερικὸ καὶ ἀντικειμενικὸ καθορισμὸ ποὺ βασίζεται σὲ κάποιο νόμο: πιστεύει ὅτι ὁ γνώμονας ἔγκειται στὴ συμφωνία ἢ στὴ διαφωνία μὲ τὴ συνείδηση (conscientia) καὶ βρίσκεται ἀποκλειστικὰ μέσα στὸ ἄτομο ποὺ ἀποφασίζει. Καλὴ εἶναι ἡ πράξη ποὺ ἐναρμονίζεται μὲ τὴν πεποίθηση τοῦ ἀτόμου ποὺ παίρνει τὴν ἀπόφαση· κακὴ εἶναι μόνον ἐκείνη ποὺ ἀντιβαίνει σὲ αὐτὴ τὴν πεποίθηση.

Καὶ τί εἶναι ἡ συνείδηση; Ὅπου ὁ Ἀβελάρδος διδάσκει ὡς φιλόσοφος, ὡς ὀρθολογιστὴς διαλεκτικὸς, ὅπως πραγματικὰ ἦταν, ὑποστηρίζει (ἀκολουθώντας ἀρχαῖα πρότυπα: Κικέρων) ὅτι συνείδηση εἶναι ὁ φυσικὸς ἠθικὸς νόμος, αὐτὸς ποὺ ἂν καὶ δὲν εἶναι ἐξίσου γνωστὸς σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, εἶναι κοινὸς γιὰ ὅλους· αὐτὸς ποὺ ἀφοῦ ἀμαυρώθηκε ἀπὸ τὴν ἁμαρτία καὶ τὴν ἀδυναμία ἀναβαπτίσθηκε ὕστερα σὲ νέα ἀλήθεια χάρις στὴ χριστιανικὴ θρησκεία (πρβ. πιδὸ πάνω σ. 53 κ.έ., § 7). Γιὰ τὸν θεολόγο ὅμως αὐτὸς ὁ φυσικὸς νόμος (lex naturalis) ταυτίζεται μὲ τὴ βούληση τοῦ Θεοῦ.³¹ Ἐπομένως, πράττω σύμφωνα μὲ τὴ συνείδηση σημαίνει: ὑπακούω στὸν Θεό· πράττω κάτι ἀντίθετο πρὸς τὴ συνείδηση σημαίνει: περιφρονῶ τὸν Θεό. Στὶς περιπτώσεις λοιπὸν ποὺ τὸ περιεχόμενον τοῦ φυσικοῦ ἠθικοῦ νόμου εἶναι κάπως ἀμφίβολο, τὸ ὑποκείμενον δὲν ἔχει πιά παρὰ νὰ κρίνει σύμφωνα μὲ τὴ συνείδησή του, δηλαδὴ σύμφωνα μὲ τὴ γνώση τῆς ἐπιταγῆς τοῦ Θεοῦ.

Αὐτὴ ἡ ἠθικὴ τοῦ φρονήματος,³² ποὺ ἐκθέτει ἐδῶ ἡ κεφαλὴ τῶν διαλεκτικῶν καὶ τῶν περιπατητικῶν, ἀποτελεῖ οὐσιαστικὰ μιὰ ἐξέλιξη τῶν ἀρχῶν τῆς ἐσωτερικότητος καὶ τοῦ βουλευτικοῦ ἀτομισμού τοῦ Αὐγουστίνου. Ἡ ἠθικὴ αὐτὴ ξεπερνᾷ πιά τὰ συστηματικὰ πλαίσια τῶν μεγάλων πατέρων τῆς Ἐκκλησίας καὶ προχωρεῖ στὸ μέλλον μὲ γόνιμες ἐπιδράσεις.

ΔΕΥΤΕΡΗ ΠΕΡΙΟΔΟΣ

(ΠΕΡΙΠΟΥ ΑΠΟ ΤΟ 1200 ΚΑΙ ΕΠΕΙΤΑ)

Μόλις κόπασε κάπως τὸ παραλήρημα τῆς διαλεκτικῆς, ἡ ἐπιστήμη τῆς Δύσης κυριεύτηκε ἀπὸ τὴν ἀνάγκη γιὰ οὐσιαστικὴ γνώση. Ἡ ἀνάγκη αὐτὴ ἔμελλε πολὺ γρήγορα νὰ ικανοποιηθεῖ σὲ ἀπροσδόκητὰ μεγάλῳ βαθμῷ. Ἡ ἐπαφὴ μὲ τὸν πολιτισμὸ τῆς Ἀνατολῆς, παύ ἀρχικὰ ἀντιμετώπισε νικηφόρα τὴ θύελλα τῶν Σταυροφοριῶν, ἀνοίξε στοὺς εὐρωπαϊκοὺς λαοὺς νέους πνευματικοὺς κόσμοις. Ἡ ἀραβικὴ καὶ κατ' ἀκολουθίαν ἡ ἰουδαϊκὴ ἐπιστήμη εἰσάγονται τώρα στὶς φιλοσοφικὰς σχολὰς τοῦ Παρισιοῦ. Οἱ Ἀραβες καὶ οἱ Ἰουδαῖοι εἶχαν διαφυλάξει τὴν παράδοση τῆς ἑλληνικῆς σκέψης καὶ γνώσης ἀμεσώτερα καὶ πληρέστερα ἀπὸ ὅσο τὰ μοναστήρια τῆς Δύσης. Ἀπὸ τὴ Βαγδάτη καὶ τὴν Κόρδοβα ἀνάβλυζε ἕνα ρεῦμα ἐπιστημονικῆς παράδοσης πιὸ δυνατὸ καὶ πιὸ πλούσιο ἀπὸ τῆς Ρώμης καὶ τῆς Ὑόρκης, παρόλο πὸς ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἀποψη δὲν ἔφερεν τίποτε καινούριον. Γιατὶ, ὡς πρὸς τίς δικὰς τῆς θεμελιακὰς ἰδέας, ἡ ἀνατολικὴ φιλοσοφία τοῦ Μεσαίωνα εἶναι πιὸ φτωχὴ ἀπὸ τὴν εὐρωπαϊκὴν. Ἡ Ἀνατολὴ ὑπερεῖχε σὲ σημαντικὸν βαθμῷ μόνον κατὰ τὸ εὖρος καὶ τὸν ὄγκον τῆς παράδοσης, τὴν ποσότητα τοῦ λόγιου ὕλικου καὶ τὴν ἐξάπλωσιν τῆς γνώσης. Οἱ θησαυροὶ αὐτοὶ γίνονται τώρα κτῆμα καὶ τῶν χριστιανικῶν λαῶν τῆς Δύσης.

ΣΥΝΟΠΤΙΚΗ ΕΠΙΣΚΟΠΗΣΗ ΤΗΣ ΑΡΑΒΙΚΗΣ
ΚΑΙ ΙΟΥΔΑΪΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΜΕΣΑΙΩΝΑ

Παρόλο πὸς ἡ φιλοσοφία καὶ τῶν δύο πολιτισμένων σημετικῶν λαῶν σχετιζόταν στενὰ μὲ τὰ θρησκευτικὰ ἐνδιαφέροντά τους, εἰδικὰ ἡ ἀραβικὴ ἐπιστήμη ὀφείλει τὸν ἰδιαιτέρον χαρακτῆρα τῆς στὸ γεγονός ὅτι οἱ πρωτεργάτες καὶ κύριοι φορεῖς τῆς δὲν ἦταν κληρικοὶ, ὅπως στὴ Δύσει, ἀλλὰ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γιαιτροί. Ἔτσι ἡ μελέτη τῆς ἀρχαίας λατρικῆς καὶ φυσικῆς συμβάδιζε ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ μὲ τὴ μελέτη τῆς φιλοσοφίας. Ὁ Ἰπποκράτης καὶ ὁ Γαληνὸς μεταφράζονται (ἐν μέρει ἀπὸ τὰ συριακὰ) καὶ διαβάζονται ὅσο ὁ Πλάτων, ὁ Ἀριστοτέλης καὶ οἱ νεοπλατωνικοὶ. Στὴ μεταφυσικὴ τῶν Ἀράβων ἡ φιλοσοφία τῆς φύσης εἶναι ἀντιστάθμισμα τῆς διαλεκτικῆς. Ἀλλὰ ὅσο καὶ ἂν ἐξασφαλιζόταν ἔτσι στὴν ἐπιστημονικὴ σκέψιν μιὰ πιὸ πλατιά βάση

πραγματολογικῶν γνώσεων, δὲν πρέπει νὰ ὑπερεκτιμήσουμε τὰ ἐπιτεύγματα τῶν Ἀράβων στὴν ἔρευνα τῆς φύσης καὶ στὴν λατρικὴ. Καὶ σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο ἡ μεσαιωνικὴ ἐπιστῆμη εἶναι οὐσιαστικὰ λόγια παράδοση. Οἱ γνώσεις ποῦ μετέδωσαν οἱ Ἀραβες στὴ Δύση προέρχονταν κυρίως ἀπὸ τὰ βιβλία τῶν Ἑλλήνων. Ἡ ἐργασία τους δὲν συνέβαλε στὴν οὐσιαστικὴ διεύρυνση τῆς ἐμπειρικῆς γνώσης· σὲ ὀρισμένους μόνο τομεῖς, ὅπως λ.χ. στὴ χημεία καὶ στὴν ὀρυκτολογία, παρουσιάζουν κάπως μεγαλύτερη ἀνεξαρτησία. Ὡς πρὸς τὴ μέθοδο καὶ τὸν τρόπο ποῦ ἀντιλαμβάνονται βασικὰ τὰ πράγματα, ὡς πρὸς τὸ σύστημα τῶν φιλοσοφικῶν ἐνοιῶν, μπορούμε νὰ πούμε —στὸ βαθμὸ ποῦ οἱ γνώσεις μας ἐπιτρέπουν αὐτὴ τὴ διαπίστωση— ὅτι οἱ Ἀραβες ἔχουν ἐπηρεαστεῖ πάρα πολὺ ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τὸ νεοπλατωνισμό (τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τοὺς Ἰουδαίους). Ἐπίσης δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὑποστηριχτεῖ ὅτι κατὰ τὴν προσοικειώση αὐτοῦ τοῦ ὕλικοῦ ἐκδηλώθηκε κάποια ἔθνικὴ ἰδιοτυπία. Ἡ ἐπιστημονικὴ παιδεία τῶν Ἀράβων εἶχε ἓναν τεχνητὸ χαρακτήρα: δὲν κατόρθωσε νὰ ριζώσει σωστὰ καὶ ὕστερα ἀπὸ μιὰ σύντομὴ ἀνθήση ἔχασε τὴ δύναμὴ τῆς καὶ μαράθηκε. Ἡ ἀποστολὴ τῆς ἦταν νὰ ξαναδώσει ὡς ἓνα βαθμὸ στὸ εὐρωπαϊκὸ πνεῦμα τὴν ἱστορικὴ συνέχεια, ποῦ γιὰ ὀρισμένο χρόνο εἶχε διακοπεῖ.

Ὅπως ἦταν φυσικὸ σ' αὐτὴ τὴν περίπτωσιν ἡ προσοικειώση τῆς ἀρχαίας ἐπιστῆμης ἀκολούθησε ἀντίστροφη πορεία. Οἱ Ἀραβες ἐκίνησαν ἀπὸ τὸ νεοπλατωνισμό, ποῦ στὴ συριακὴ παράδοση ἦταν ἓνα σύγχρονο ρεῦμα, προσιτὸ χάρις στὶς θρησκευτικὰ ἀποχρώσεις του, καὶ κατόπιν προχώρησαν σὲ καλύτερες πηγές. Τὸ ἀποτέλεσμα ἦταν ὅτι εἶδαν καὶ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὸν Πλάτωνα ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τοῦ Πλωτίνου καὶ τοῦ Πρόκλου. Τὴν ἐποχὴ τῆς δυναστείας τῶν Ἀββασιδῶν, εἰδικότερα χάρις στὴν ὄθησιν τοῦ χαλίφη Almamun (ἀρχὲς τοῦ 9ου αἰῶνα), ὑπῆρχε στὴ Βαγδάτῃ πλούσια ἐπιστημονικὴ κίνησις. Οἱ νεοπλατωνικοί, σχεδὸν ὅλα τὰ συγγράμματα τοῦ Ἀριστοτέλη, οἱ *Νόμοι* καὶ ὁ *Τίμαιος* τοῦ Πλάτωνα καὶ οἱ σημαντικότεροι ἀρχαῖοι σχολιαστὲς ἦταν γνωστὰ ἀπὸ μεταφράσεις.

Οἱ πρώτες προσωπικότητες ποῦ ξεχωρίζουν, ὁ Alkendi (πέθανε γύρω στὰ 870) καὶ ὁ Alfarabi (πέθανε τὸ 950· ἔγραψε τὸ *De ortu scientiarum*), δὲν διαφέρουν στὴ διδασκαλία τους ἀπὸ τοὺς νεοπλατωνικοὺς ὑπομνηματιστὲς τοῦ Ἀριστοτέλη. Μεγαλύτερη ἀνεξαρτησία δείχνει ὁ Ἀβικέννας (Ibn Sina, 980-1037), ποῦ ὁ Κανόνας του ὑπῆρξε τὸ βασικὸ σύγγραμμα τῆς μεσαιωνικῆς λατρικῆς καὶ στὴν Ἀνατολὴ καὶ στὴ Δύση. Ὁ Ἀβικέννας ἐπέδρασε πολὺ μὲ τὰ ἀναρτίθμητα συγγράμματά του (κυρίως μὲ τὴ μεταφυσικὴ καὶ τὴ λογικὴ του). Ἡ διδασκαλία του —περισσότερο ἀπὸ τὴ διδασκαλία ὁποιοῦδήποτε ἄλλου Ἀραβᾶ— πλησιάζει πάλι τὸν καθαρὸ ἀριστοτελισμὸ.

Ἄλλὰ ἡ μωαμεθανικὴ ὀρθοδοξία δὲν ἀνεχόταν τὴ διάδοσιν αὐτῶν τῶν φιλοσοφικῶν ἀπόψεων. Καὶ ὁ ἴδιος ὁ Ἀβικέννας καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ κίνησις γενικὰ διώχθηκαν ἤδη τὸν 10ο αἰῶνα τόσο βίαια, ὥστε χρειάστηκε νὰ ζητήσουν καταφύγιον στὴν Ἱδρυσὴ ἐνὸς μυστικοῦ συνδέσμου, τῶν «καθαρῶν ἀδελφῶν». Οἱ ἄπιστοὶ ἀδελφοὶ τῆς Basra σχημάτισαν ἓνα εἶδος τυθαγόρειου συνδέσμου καὶ προσπάθησαν νὰ καταγράψουν τὴν τεράστια σὲ ἔκτασιν ἐπιστημονικὴ γνώσις τῆς ἐποχῆς σὲ μιὰ ἐγκυκλοπαιδεία — ἡ ὅποια σὲ σύγκρισιν μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἀβικέννα παρουσιάζει ἀκόμη μεγαλύτερη ἀπόκλισιν ἀπὸ τὸ νεοπλατωνισμό.

Σχετικὰ μὲ τὰ ἐπιστημονικὰ ἐπιτεύγματα τῶν ἀντιπάλων τους γνωρίζουμε τὴν παράδοξιν μεταφυσικὴ τῶν ὀρθοδόξων mutakallimun, ἡ ὅποια

δὲν δέχεται τὴν ἀριστοτελικὴ-νεοπλατωνικὴ ἀπόψη γιὰ τὴ ζωντανὴ ἀλληλουχία τῆς φύσης καί, σὲ ἀντίθεση μὲ αὐτὴν, μεγιστοποιεῖ στὸ ἔπακρο τὴν αἰτιότητα τοῦ Θεοῦ φτάνοντας ἔτσι ἀπὸ ἔσχατη μεταφυσικὴ ἀμμηχανία σὲ ἕνα διαστρεβλωμένο ἀτομικισμό. Ἐξάλλου στὰ ἔργα τοῦ Algazel (1059-1111· *Destructio philosophorum*) ἐμφανίζεται μιὰ σκεπτικὴ-μυστικιστικὴ διάθεση γιὰ ἀναίρεση τῆς φιλοσοφίας.

Οἱ τάσεις αὐτὲς ἐπικράτησαν γρήγορα στὴν Ἀνατολή, ὅπου ἡ πνευματικὴ ἀνθηση τοῦ μωαμεθανισμού δὲν κράτησε πολὺ. Τὴ συνέχεια τῆς ἀραβικῆς ἐπιστῆμης πρέπει νὰ τὴν ἀναζητήσουμε στὴν Ἀνδαλουσία, ὅπου ὁ μωαμεθανικὸς πολιτισμὸς γνώρισε μιὰ σύντομη δευτέρη περίοδο ἀκμῆς. Ἐδῶ ἡ φιλοσοφία ἀναπτύχθηκε ἐλεύθερα πρὸς τὴν κατεύθυνση ἑνὸς ρωμαλέου νατουραλισμοῦ μὲ ἔντονα νεοπλατωνικὰ χαρακτηριστῆρα.

Μιὰ χαρακτηριστικὴ ἐκθεση τῶν γνωσιολογικῶν ἀπόψεων αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας βρίσκουμε στὸ σύγγραμμα τοῦ Avempace (Ibn Bāghah, πέθανε τὸ 1138). Στὸν Abubacer (Ibn Tufail, πέθανε τὸ 1185) παρόμοιες σκέψεις κορυφώνονται σὲ μιὰ ἐνδιαφέρουσα ἀντιπαράθεση τῆς φυσικῆς καὶ τῆς θετικῆς θρησκείας. Τὸ φιλοσοφικὸ μυθιστόρημά του, ὅπου ἐκθέτει τὴν πνευματικὴ πορεία ἑνὸς ἀνθρώπου ὁ ὁποῖος ζεῖ ἀπομονωμένος σὲ ἕνα ἐρημικὸ νησί ἔξω ἀπὸ κάθε ἱστορικὸ καὶ κοινωνικὸ πλαίσιο, μεταφράστηκε στὰ λατινικὰ ἀπὸ τὸν Roscoe μὲ τὸν τίτλο *Philosophus autodidactus* ('Οξφόρδη 1671 καὶ 1700).

Ὁ πιὸ σημαντικὸς ἀλλὰ καὶ ὁ πιὸ ἀνεξάρτητος ἀραβὸς στοχαστὴς εἶναι ὁ Ἀβερρόης. Γεννήθηκε τὸ 1126 στὴν Κόρδοβα καὶ ἦταν γιὰ μικρὸ χρονικὸ διάστημα δικαστὴς καὶ ἔπειτα προσωπικὸς γιατρός τοῦ χαλίφη. Διώχθηκε γιὰ θρησκευτικούς λόγους καὶ κατέφυγε στὸ Μαρόκο. Πέθανε τὸ 1198. Ἀσχολήθηκε μὲ τὴν παράφραση καὶ τὴ σύνταξη σύντομων ἢ ἐκτενέστερων ὑπομνημάτων γιὰ ὄλα σχεδὸν τὰ συγγράμματα τοῦ Ἀριστοτέλη, τὸν ὁποῖο τιμοῦσε ὡς ἀνώτατο διδάσκαλο τῆς ἀλήθειας. (Οἱ παλαιότερες ἐκδόσεις τοῦ Ἀριστοτέλη περιλάμβαναν καὶ τὶς ἐργασίες τοῦ Ἀβερρόη.) Ἀπὸ τὰ διὰ τὰ ἔργα (Βενετία 1553· μερικὰ ἀπὸ αὐτὰ σώζονται μόνον σὲ ἑβραϊκὴ μετάφραση) πρέπει νὰ ἀναφέρουμε τὸ *Destructio destructionis*, τὸ ἀποτελεῖ ἀναίρεση τῶν ἀπόψεων τοῦ Algazel.

Μὲ τὴν ἐκδίωξη τῶν Ἀράβων ἀπὸ τὴν Ἰσπανία χάνονται καὶ τὰ ἔχνη τῆς φιλοσοφικῆς δραστηριότητάς τους. Ἡ μόνη ἀξιόλογη μορφή εἶναι ὁ Ἴμπν Χαλντόν. Γεννήθηκε τὸ 1332 στὴν Τύνιδα καὶ πέθανε τὸ 1406 στὸ Κάιρο. Ἐκτός ἀπὸ διάφορα ἱστορικὰ συγγράμματα γιὰ ἐπιμέρους θέματα ἀφησε καὶ μιὰ Γενικὴ Ἱστορία, πού τὰ προλεγόμενά της περιέχουν μιὰ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας μὲ τὴ μορφή συγκριτικῆς γνώσης τῶν φυσικῶν νόμων πού διέπουν τὸν πολιτισμένο ἀνθρώπινο βίον.

Τὸν Μεσαίωνα ἡ Ἰουδαϊκὴ ἐπιστῆμη εἶναι βασικὰ ἐπακόλουθο τῆς ἀραβικῆς καὶ ἐξαρτᾶται ἀπὸ αὐτὴν. Μοναδικὴ ἐξαιρέση ἀποτελεῖ ἡ καββάλα, μιὰ φανταστικὴ ἀπόκρυφη διδασκαλία πού τὰ κύρια γνωρίσματά της (τὰ ὁποῖα ἀργότερα δέχτηκαν πολλές ἀλλαγές) ἐμφανίζουν τὴν ἰδιότυπη ἀνάμειξη ἀνατολικῆς μυθολογίας καὶ ἰδεῶν τῆς ἑλληνιστικῆς ἐπιστῆμης πού χαρακτηρίζει καὶ τὸν χριστιανικὸ γνωστικισμό. Χρονολογικὰ ἡ καββάλα ἀνήκει στὴν ἴδια ἐποχὴ μὲ αὐτὸν καὶ εἶναι γέννημα τῶν ἰδίων ἐξημμένων παραστάσεων τοῦ θρησκευτικοῦ συγκρητισμοῦ. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὄλα τὰ ἄλλα βασικὰ ἔργα τῆς Ἰουδαϊκῆς φιλοσοφίας ἔχουν ἀρχικὰ γραφεῖ στὰ ἀραβικὰ καὶ μόνον ἀργότερα μεταφράστηκαν στὰ ἑβραϊκὰ.

Συγγένεια με τὸν πρώιμο ἀραβικὸ ἀριστοτελισμὸ καί, ἀκόμη περισσό-
τερο, με τοὺς φιλελεύθερους θεολόγους τοῦ μωαμεθανισμοῦ ἔχει ὁ Saadja
Fajjumi (πέθανε τὸ 942), ὁ ὁποῖος στὸ βιβλίον του *Περὶ θρησκευτῶν καὶ φι-
λοσοφῶν* προσπαθεῖ νὰ παρουσιάσει μιὰ ἀπολογητικὴ τοῦ ιουδαϊκοῦ δόγμα-
τος. Σὲ νεοπλατωνικὴ τροχιά κινεῖται ὁ Avicebron (Ibn Gebirol), Ἴσπα-
νοεβραῖος τοῦ 11ου αἰώνα· ἔχουν διασωθεῖ ἑβραϊκὲς καὶ λατινικὲς διασκευὲς
τοῦ βιβλίου του *Fons vitae*. Σημαντικότερος ιουδαῖος φιλόσοφος τοῦ Με-
σαίωνα θεωρεῖται ὁ Μωυσῆς Maimonides (1135-1204), πού ὡς πρὸς τὶς
γνώσεις καὶ τὴ διδασκαλία ἀνήκει στὴν ἴδια φάση τῆς ἀραβικῆς ἐπιστήμης
στὴν ὁποία ἀνήκει καὶ ὁ Ἀβερρόης. Τὸ κύριο σύγγραμμά του (*Doctor per-
plexorum*) εἶναι γραμμένο στὰ ἀραβικά. Ἀκόμη πιὸ στενοῦς δεσμούς με
τὸν Ἀβερρόη ἔχει ὁ Γερσωνίδης (Levi ben Gerson, 1288-1344).

Χάρη στὶς πολὺ ἀναπτυγμένες ἐμπορικὲς σχέσεις τοὺς οἱ Ἑβραῖοι συνέ-
βαλαν σὲ σημαντικὸ βαθμὸ στὴ διάδοσι τῆς ἀνατολικῆς φιλοσοφίας στὴ Δύ-
ση. Αὐτὴ ἡ πολὺ σημαντικὴ μεσολάβησις ὀργανώθηκε τὸν 13ο καὶ 14ο αἰώ-
να ἀπὸ τὶς σχολὲς τοὺς στὴ νότια Γαλλία.

Στὴν ἀραβικὴ-ιουδαϊκὴ γραμματεία, με τὴν ὁποία ἡ χριστιανικὴ ἐπι-
στήμη ἤρθε σὲ ἐπαφὴ γύρω στὰ 1200, ἀνήκουν καὶ μιὰ σειρά ψευδεπίγρα-
φα καὶ ἀνώνυμα συγγράμματα, πού χρονολογικὰ τοποθετοῦνται στὴν τε-
λευταία περίοδο τοῦ νεοπλατωνισμοῦ ἢ εἶναι ἀκόμη μεταγενέστερα. Τὰ πιὸ
σημαντικὰ εἶναι ἡ *Θεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη* καὶ τὸ *Liber de causis* (*De
essentia purae bonitatis*), πού εἶναι ἐπιτομὴ τῆς συγγραφῆς *Στοιχειώ-
σις Θεολογική*, ἡ ὁποία θεωρεῖται ἔργο τοῦ Πρόκλου.

Τὸ πιὸ σημαντικὸ κέρδος πού ἀποκόμισε ἡ φιλοσοφία ἀπὸ τὴν
ἐπαφὴ με τὴν Ἀνατολὴ ἦταν ὅτι ἡ ἐπιστήμη τοῦ Παρισιοῦ γνῶ-
ρισε ὄχι μόνο ὀλόκληρη τὴ λογικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἀλλὰ καὶ τὰ
ἄλλα πραγματολογικὰ μέρη τοῦ συστήματός του. Ἡ «νέα λογι-
κὴ» ἀναζωογόνησε τὴ διαλεκτικὴ, πού εἶχε ἀρχίσει νὰ νεκρώνε-
ται. Καὶ καθὼς ἡ ἐπιστήμη με καινούρια ὄρμη καὶ ὠριμότερο με-
θοδολογικὸ ὄπλισμὸ ἀρχίζει νὰ καταπιάνεται πάλι με τὴ λογικὴ
ἀνάλυσι τῆς θρησκευτικῆς κοσμοθεωρίας, ἓνα σχεδὸν ἀπέραντο
γνωστικὸ ὕλικὸ προσφερόταν γιὰ ἔνταξι σὲ ἐκεῖνο τὸ μεταφυσι-
κὸ-θρησκευτικὸ πλαίσιο.

Ἡ μεσαιωνικὴ σκέψις ἔδειξε ὅτι μπορούσε νὰ ἀνταποκριθεῖ σὲ
αὐτὸ τὸ ἔργο καὶ πραγματικὰ τὸ ἔφερε εἰς πέρας με ἐπιτυχία, ἰ-
διαίτερα χάρι στὶς εὐνοϊκὲς ἐπιδράσεις τῆς λαμπρῆς περιόδου τοῦ
παπισμοῦ πού ἐγκαινιάζεται με τὸν Ἰννοκέντιο τὸν Γ'. Ὁ νεο-
πλατωνικὸς ἀραβικὸς ἀριστοτελισμὸς, ὁ ὁποῖος με τὶς νατουραλι-
στικὲς συνέπειές του φάνηκε ἀρχικὰ ὅτι ἀπλὰ καὶ μόνο ἐνισχύει
ἀκόμη περισσότερο τὸ ρασιοναλιστικὸ πνεῦμα τῆς διαλεκτικῆς,
ὑποτάχθηκε πολὺ γρήγορα στὴν ἐξυπηρέτησι τοῦ ἐκκλησιαστι-
κοῦ συστήματος. Φυσικὰ αὐτὸ ἔγινε δυνατὸ μόνο ὅταν στὴ συστη-
ματικὴ διαμόρφωσι μιᾶς φιλοσοφίας ἀπόλυτα σύμφωνης με τὴ δι-

δασκαλία τῆς θρησκείας ὑπερίσχυσαν σὲ ἀποφασιστικὸ βαθμὸ τὰ νοησιοκρατικὰ στοιχεῖα καὶ τὰ στοιχεῖα τῆς σκέψης τοῦ Αὐγουστίνου πού συγγένευαν μὲ τὸ νεοπλατωνισμό. Ἔτσι λοιπόν, χωρὶς οὐσιαστικὰ νὰ ὑπάρχει καμία νέη φιλοσοφικὴ ἀρχή, ἐκτὸς ἀπὸ κάποια τάση γιὰ τὴ διαμόρφωση ἑνὸς συστήματος, συντελέστηκε ὁ πιὸ μεγαλειώδης ἰδεολογικὸς συμβιβασμὸς πού γνώρισε ἡ ἱστορία. Πρωτεργάτης του εἶναι ὁ Ἀλβέρτος τοῦ Bollstädt, ἐνῶ στὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη ὀφείλει τὴν ὀλόπλευρη ὀργανικὴ ἀνάπτυξή του, τὴ γραμματειακὴ κωδικοποίησή του καί, ἐπομένως, τὴν ἱστορικὴ σπουδαιότητά του. Ἡ ποιητικὴ παρουσιάσή του ἔγινε στὴ *Θεία Κωμωδία* τοῦ Δάντη.

Ἐνῶ ὁμοῦ φαίνονται ὅτι στὴ φιλοσοφία τοῦ Θωμᾶ καὶ τοῦ Ἀλβέρτου ἡ ἑλληνιστικὴ ἐπιστήμη ἐναρμονίζεται ἀπόλυτα μὲ τὴ χριστιανικὴ πίστη, ταυ-όχρονα ἐκδηλώνονται καὶ ἡ ἰσχυρότατη ἀντίθεση ἐπιστήμης καὶ πίστης. Μὲ τὴν ἐπίδραση ἀραβικῶν διδασκαλιῶν ἀναπτύχθηκε ἕνας πανθεῖσμὸς πού στηριζόταν στὶς λογικὲς συνέπειες τοῦ ρεαλισμοῦ. Παράλληλα, ἀμέσως μετὰ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη, ὁ Meister Eckhart, πού ἀνῆκε στὸ ἴδιο μοναχικὸ τάγμα μὲ αὐτόν, ἀνέπτυξε τὴ σχολαστικὴ νοησιοκρατία ὡς τὴν ἑτεροδοξία ἑνὸς ἰδεαλιστικοῦ μυστικισμοῦ.

Εἶναι εὐνόητο λοιπόν ὅτι ἡ θωμιστικὴ φιλοσοφία προσέκρουσε στὴν ἀντίσταση μιᾶς πλατωνικῆς-αὐγουστινικῆς τάσης, ἡ ὁποία μολονότι εὐνοοῦσε τὴν καλλιέργεια τῆς φυσικῆς γνώσης (ὅπως παλαιότερα) καὶ τὴν τελειοποίηση τοῦ λογικοῦ ὀπλισμοῦ τῆς σκέψης δὲν δεχόταν τὴ νοησιοκρατικὴ μεταφυσικὴ καὶ ἔδινε ἔμφαση στὴν ἀνάπτυξη τῶν στοιχείων τῆς φιλοσοφίας τοῦ Αὐγουστίνου, τὰ ὁποῖα ἦταν ἀντίθετα σὲ αὐτὴ τὴ μεταφυσικὴ.

Ἡ τάση αὐτὴ ὀλοκληρώθηκε στὸν πιὸ βαθυστόχαστο καὶ ὀξυδερκὴ φιλόσοφο τοῦ χριστιανικοῦ Μεσαίωνα, τὸν Ἰωάννη Duns Scotus, ὁ ὁποῖος ἀνέπτυξε τὰ βουλησιοκρατικὰ στοιχεῖα τοῦ φιλοσοφικοῦ συστήματος τοῦ Αὐγουστίνου, δίνοντας ἔτσι ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς μεταφυσικῆς τὴν ὠθηση γιὰ μιὰ ὀλοκληρωτικὴ ἀλλαγὴ στὴν κατεύθυνση τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ. Μὲ τὸν Duns Scotus ἀρχίζουν πάλι νὰ διαχωρίζονται τὰ θρησκευτικὰ ἐνδιαφέροντα ἀπὸ τὰ ἐπιστημονικά, πού μὲ τὴν παρέμβαση τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας ἔτειναν νὰ συγκεραστοῦν.

Στὸ ἴδιο ἀποτέλεσμα ἀλλὰ μὲ διαρκέστερες συνέπειες κατέληξε καὶ ἡ ἀνανέωση τοῦ νομιναλισμοῦ. Ἡ πνευματικὴ κίνηση τῶν τελευταίων αἰώνων τῶν μέσων χρόνων κορυφώθηκε σὲ ἕναν πολὺ

ένδιαφέροντα συνδυασμό: Ἡ διαλεκτικὴ ποὺ κυριαρχοῦσε τώρα στὶς ἐπιστημονικὲς συζητήσεις διαμόρφωσε τὸ ἀριστοτελικό-στωικὸ σχῆμα καὶ ἀπὸ τὴ γραμματικὴ πλευρά. Διατυπώθηκε ἔτσι μιὰ θεωρία ποῦ, ἀκολουθώντας βυζαντινὰ πρότυπα, σύνδεσε τὴ διδασκαλία γιὰ τὶς κρίσεις καὶ τοὺς διαλογισμοὺς μὲ τὴν ἀντίληψη ὅτι οἱ ἔννοιες (*termini*) εἶναι σημάδια μὲ ὑποκειμενικὴ μόνο ἀξία, τὰ ὁποῖα ἀντιστοιχοῦν στὰ ἐπιμέρους πράγματα ποῦ ἔχουν πραγματικὴ ὑπόσταση. Αὐτὸς ὁ *τερμινισμὸς* συνδέθηκε στὴ φιλοσοφία τοῦ Γουλιέλμου Occam μὲ τὶς νατουραλιστικὲς τάσεις τῆς ἀραβικῆς-ἀριστοτελικῆς γνωσιολογίας, δημιουργώντας ἕνα ρεῦμα ἀντίθετο πρὸς τὸν λεγόμενον μετριοπαθῆ ρεαλισμὸ, στὸν ὁποῖο ἔμενε σταθερὰ προσκολλημένη ἡ φιλοσοφία τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη καὶ τοῦ Ἀλβέρτου τοῦ Bollstädt. Συνδέθηκε ὁμοίως ἀκόμη μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Αὐγουστίνου γιὰ τὴ βούληση, πράγμα ποῦ εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα μιὰ ἔντονη ἀτομοκρατία. Ἐπίσης συνδέθηκε μὲ τὶς ἱστορικὲς ἀπαρχὲς τῆς ἐμπειρικῆς ψυχολογίας, καὶ τὸ ἀποτέλεσμα ἦταν ἕνας ἰδεαλισμὸς τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας. Συνδέθηκε, τέλος, μὲ τὴ διαρκῶς ἐπεκτεινόμενη ἔρευνα τῆς φύσης, πράγμα ποῦ ὀδήγησε σὲ ἕναν ἐμπειρισμὸ ποῦ ἐμελλε νὰ ἐπικρατήσῃ ἀργότερα. Ἔτσι, κάτω ἀπὸ τὸ σχολαστικὸ περίβλημα ἀναπτύσσονται τὰ φύτρα ἐνὸς νέου στοχασμοῦ.

Σὲ αὐτὴ τὴν ἐξαιρετικὰ πολύμορφη κίνηση ἐμφανίζονται καμιά φορὰ προσωπικότητες ποῦ μάταια προσπαθοῦν νὰ πλάσουν ἕνα ὀρθολογικὸ σύστημα θρησκευτικῆς μεταφυσικῆς. Μάταια, τέλος, μιὰ τόσο σημαντικὴ μορφή ὅπως ὁ Νικόλαος Cusanus προσπαθεῖ νὰ δαμάσει ὄλα αὐτὰ τὰ στοιχεῖα τῆς νέας, κοσμικῆς ἐπιστήμης σὲ μιὰ νοησιαρχία μὲ σχολαστικὲς καὶ μυστικιστικὲς ὀψεις: ἡ δύναμη μὲ τὴν ὁποία ἐπέδρασαν στὸ μέλλον αὐτὰ τὰ στοιχεῖα ξεκινᾷ ἀπὸ τὸ σύστημά του.

Ἡ πρόσληψη τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη συντελεῖται μεταξὺ 1150 καὶ 1250. Ἀρχισε μὲ τὰ σημαντικότερα μέρη τοῦ Ὁργάνου (*vetus-logica*), ποῦ ὡς τότε ἦταν ἄγνωστα, καὶ συνεχίστηκε μὲ τὰ μεταφυσικά, φυσικά καὶ ἠθικά συγγράμματα, ποῦ συνοδεύονταν πάντοτε ἀπὸ τὶς εἰσαγωγὲς ποῦ εἶχαν προταχθεῖ στὰ ἀραβικά ὑπομνήματα. Ἡ Ἐκκλησία γρήγορα κατάλαβε ὅτι ἡ νέα μέθοδος ποῦ εἰσαγόταν τώρα μὲ τὴ βοήθεια τῆς συλλογιστικῆς ἦταν χρήσιμη γιὰ τὴν ἐκθεση καὶ τῆς δικῆς τῆς διδασκαλίας. Γι' αὐτὸ, ὕστερα ἀπὸ κάποιους δισταγμοὺς, ἐπέτρεψε τὴ νέα λογικὴ, παρόλο ποῦ αὐτὸ ἔδινε νέα ὄθηση στὴ διαλεκτικὴ. Αὐτὴ ἡ σχολαστικὴ μέθοδος, μὲ τὴν καθαυτὴ σημασία τοῦ δρου, συνίσταται στὸ ἐξῆς: Διαϊρώντας καὶ ἐπεξηγώντας ἕνα κείμενο τὸ ἀναλύουμε σὲ ἐπιμέρους προτάσεις. Γιὰ τὶς προτάσεις αὐτὲς διατυπώνονται ἀπὸ τὴ μιὰ ἐρωτήσεις καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη

δλες οι δυνατές απαντήσεις. Για τη θεμελίωση ή την άνασκευή αυτών των απαντήσεων προβάλλονται επιχειρήματα με μορφή συλλογισμών· από αυτά κρίνεται τελικά τὸ ἀντικείμενο τῆς ἔρευνας.

Τὸ σχῆμα αὐτὸ ἐφαρμόζεται γιὰ πρώτη φορὰ στὸ *Summa universae theologiae* τοῦ Ἀλέξανδρου ἀπὸ τὸ Hales (πέθανε τὸ 1245) με μιὰ δεξιότηεια πού ὡς πρὸς τὸν πλοῦτο τοῦ περιεχομένου, τὴ σαφήνεια τῆς διατύπωσης καὶ τὰ συγκεκριμένα ἀποτελέσματα ξεπερνᾷ πολὺ τὴν ἀντίστοιχη ἐπίδοση ὄλων τῶν προγενέστερων συγγραφέων θεολογικῶν ἐπιτομῶν καὶ παραμένει ἀνυπερβλήτη γιὰ τοὺς μεταγενέστερους. Ἀνάλογο μεθοδολογικὸ μετασχηματισμὸ τοῦ ἐγκυκλοπαιδικοῦ γνωστικοῦ ὕλικου ἐπιχείρησε στὸ *Speculum quadruplex* ὁ Βικέντιος ἀπὸ τὸ Beauvais (Vicentius Bellovacensis, πέθανε γύρω στὸ 1265)· ἐπίσης μετασχηματισμὸ τῆς μυστικῆς διδασκαλίας, ἰδιαίτερα τῶν βικτοριανῶν, ἐπιχείρησε ὁ Ἰωάννης Fidanza, ὁ ἐπικαλούμενος Bonaventura (1221-1274), πού χαρακτηριστικότερο ἔργο του εἶναι τὸ *Reductio atrium ad theologiam*.

Με πολὺ μεγαλύτερη ἐπιφυλακτικότητα ἀντιμετώπισε ἡ Ἐκκλησία τὴ μεταφυσικὴ καὶ τὴ φυσικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐπειδὴ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ κιόλας ἦταν φανερὴ ἡ συνάφειά τους με τὸν ἀβερροϊσμὸ, γεγονός πού εἶχε συνέπεια νὰ πάρει ἐκδηλὰ πανθεϊστικὸ χαρακτῆρα ὁ νεοπλατωνικὸς μυστικισμὸς, πού ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Scotus Eriugena δὲν εἶχε ποτὲ ξεγαστεῖ ἐντελῶς. Ἐκπρόσωποι ἐνὸς τέτοιου πανθεϊσμοῦ εἶναι γύρω στὸ 1200 ὁ Amalrich τῆς Bena (κοντὰ στὴ Chartres) καὶ ὁ Δαβίδ τοῦ Dinant· πληροφορίες γιὰ αὐτοὺς βρίσκουμε στὰ ἔργα τοῦ Ἀλβέρτου τοῦ Bollstädt καὶ τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη. Μετὰ τὴ σύνοδο τοῦ Λατερανοῦ, τὸ 1215, ἡ αἵρεση τῶν ἀμαλρικανῶν πέρασε διὰ πυρὸς καὶ σιδήρου.

Ἡ καταδικὴ τοῦ ἀβερροϊκοῦ παμψυχισμοῦ (βλ. παρακάτω, σ. 95 κ.έ.) ἐπληξε ἀρχικὰ καὶ τὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἡ ἀποσύνδεση αὐτῶν τῶν δύο διδασκαλιῶν καὶ ἡ ἀναγνώριση τῆς περιπατητικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία ὀφείλεται σὲ δύο μοναχικὰ τάγματα: τὸ δομινικανικὸ καὶ τὸ φραγκισκανικὸ. Μὲ ἐπιμονοὴ ἀγώνα πού πέρασε ἀπὸ πολλὰ στάδια, ἀρχικὰ πέτυχαν νὰ ἰδρυθοῦν δύο ἔδρες ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας στὸ πανεπιστήμιο τοῦ Παρισιοῦ καὶ τελικὰ νὰ ἐνταχθοῦν ὀργανικὰ αὐτὲς οἱ ἔδρες στὴ φιλοσοφικὴ σχολή. Ὑστερα ἀπὸ αὐτὴ τὴ νίκη (1254) τὸ κύρος τοῦ Ἀριστοτέλη γινώρισε κατακόρυφη ἀνοδο. Τὸν ὕμνησαν ὡς πρόδρομο τοῦ Χριστοῦ στὸ βασίλειο τῆς φύσης—ἀκριβῶς ὅπως ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστῆς ἦταν πρόδρομος τοῦ Χριστοῦ στὸ βασίλειο τῆς χάριτος. Στὸ ἐξῆς ὁ Ἀριστοτέλης θὰ εἶναι γιὰ τὴ χριστιανικὴ ἐπιστήμη (ὅπως καὶ γιὰ τὸν Ἀβερρόη) ἡ προσωποποίηση τῆς ἐπιστημονικῆς ἀλήθειας: στὴ γραμματεία τῶν ἐπόμενων περιόδων ἀναφέρεται συχνὰ ἀπλῶς ὡς «ὁ φιλόσοφος».

Ἡ διδασκαλία τῶν δομινικανῶν, πού ὡς σήμερα ἀκόμη εἶναι ἡ ἐπίσημη φιλοσοφία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρώμης, εἶναι δημιούργημα τοῦ Ἀλβέρτου τοῦ Bollstädt καὶ τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη.

Ὁ Ἀλβέρτος τοῦ Bollstädt (Albertus Magnus) γεννήθηκε τὸ 1193 στὸ Lauingen (στὴ Σουηβία), σπούδασε στὴν Πάδουα καὶ στὴν Bologna, ἐγίνε ἐπίσκοπος τοῦ Regensburg καὶ πέθανε τὸ 1280 στὴν Κολονία. Τὰ συγγράμματά του ἀποτελοῦνται ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἀπὸ παραφράσεις καὶ ὑπομνήματα στὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη. Αὐτόνομη ἀξία ἔχει, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ *Summa*, ἰδιαίτερα ἡ βοτανικὴ του (*De vegetabilibus libri VII*).

Ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης γεννήθηκε τὸ 1225 ἢ τὸ 1227 στὴ Roccasicca

(στην Κάτω Ἰταλία). Φοίτησε ἀρχικά στὸ μοναστήρι τοῦ Monte Cassino, ποῦ ἦταν περίφημο γιὰ τὴν καλλιέργεια τῶν φυσιογνωστικῶν σπουδῶν, καὶ ὕστερα στὴ Νεάπολη, στὴν Κολονία καὶ στὸ Παρίσι. Κατόπιν δίδαξε διαδοχικὰ στὰ πανεπιστήμια τῆς Ρώμης καὶ τῆς Bologna. Πέθανε τὸ 1274 σ' ἓνα μοναστήρι κοντὰ στὴν Terracina. Στὸ ἔργο του, ἐκτὸς ἀπὸ μικρότερες πραγματείες, περιλαμβάνονται κυρίως τὸ *Summa theologiae* καὶ τὸ σύγγραμμα *De veritate fidei catholicae contra gentiles* (*Summa contra gentiles*). Ἐπίσης τὰ ὑπομνήματα στὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη, στὸ σύγγραμμα *Liber de causis* καὶ στὴ συλλογὴ θεολογικῶν γνωμῶν τοῦ Πέτρου Λομβαρδοῦ. Ἡ πραγματεία *De regimine principum* μόνο ἐν μέρει εἶναι δική του.

Ἡ σημασία τοῦ Δάντη Alighieri γιὰ τὴ φιλοσοφία τονίζεται κυρίως ἀπὸ τὸν ἐκδότη Φιλαλήθη στὸ ὑπόμνημα ποῦ συνοδεύει τὴ μετάφρασή του τῆς *Θείας Κωμωδίας*. Ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἄποψη πρέπει νὰ μνημονευτεῖ, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ μεγάλο ποίημά του, καὶ ἡ πραγματεία του *De monarchia*.

Οἱ πολυάριθμοι ἄλλοι θωμιστὲς ἐνδιαφέρουν μόνο ἀπὸ ἱστορικὴ-γραμματικὴ ἄποψη. Ἡδὴ τὸν 13ο αἰώνα ἐκδηλώνεται ὡς ἓνα βαθμὸ στὸ ἔργο τοῦ ἐνδιαφέρον γιὰ τὰ φυσιογνωστικὰ θέματα, ποῦ τονίζει καὶ ὁ Ἀλβέρτος τοῦ Bollstädt. Αὐτὸ λ.χ. διαπιστώνουμε στὸν Dietrich τοῦ Freiberg καὶ στὸν Vitellio, ποῦ πιθανότατα εἶναι ὁ συγγραφέας τοῦ *De intelligentiis*, μιᾶς πραγματείας μὲ ἔντονα νεοπλατωνικὲς τάσεις.

Στὸ τάγμα τῶν δομινικανῶν ἀνῆκε καὶ ὁ πατέρας τοῦ *γερμανικοῦ μυστικισμοῦ*, ὁ Meister Eckhart, σύγχρονος τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη ἀλλὰ νεότερος ἀπὸ αὐτόν. Γεννήθηκε στὰ μέσα τοῦ 13ου αἰώνα στὴ Θουριγγία, γύρω στὸ 1300 ἦταν καθηγητὴς τῆς φιλοσοφίας στὸ Παρίσι, ὕστερα ἔγινε ἀξιωματοῦχος τοῦ μοναχικοῦ τάγματός του στὴ Σαξονία, ἔζησε γιὰ λίγο στὴν Κολονία καὶ στὸ Στρασβούργο καὶ πέθανε τὸ 1329, ἐνῶ συνεχίζονταν οἱ ἀνακρίσεις γιὰ νὰ ἐξακριβωθεῖ ἂν ἡ διδασκαλία του ἦταν σύμφωνη μὲ τὸ ἐπίσημο δόγμα τῆς Ἐκκλησίας. Ἀπὸ συγγράμματά του σώθηκαν κηρύγματα, πραγματείες καὶ ἀποφθέγματα.

Στὴν παραπέρα ἐξέλιξή του ὁ γερμανικὸς μυστικισμὸς διακλαδίζεται στὴν αἵρεση τῶν Begharden καὶ στὴν αἵρεση τῶν «φίλων τοῦ Θεοῦ» τῆς [ἐλβετικῆς] Βασιλείας. Στὴν πρώτη ὁ μυστικισμὸς συνδέθηκε μὲ τὸν πανθεισμὸ τοῦ Ἀβερόδη. Μὲ τὸν Ἰωάννη Tauler ἀπὸ τὸ Στρασβούργο (1300-1361) ἡ αἵρεση αὐτὴ γίνεται λαϊκὸ κήρυγμα μὲ τὸν Ἑρρίκο Suso ἀπὸ τὴν Κωνσταντία (1300-1365), ποιητικὸ τραγούδι.

Ἀπὸ τοὺς κυριότερους ἐκφραστὲς τῆς αὐγουστινο-πλατωνικῆς ἀντίθεσης στὸν ἀριστοτελισμὸ —γιὰ τὸν ὁποῖο πίστευαν ὅτι εἶχε νοθευτεῖ ἀπὸ τοὺς Ἄραβες— εἶναι ὁ Γουλιέλμος ἀπὸ τὴν Auvergne, καθηγητὴς καὶ ἐπίσκοπος στὸ Παρίσι (ὅπου πέθανε τὸ 1249), συγγραφέας τοῦ *De Universo*, καὶ ὁ Ἑρρίκος τῆς Γάνδης (Henricus Gandavensis, 1218-1293), ποῦ ὑπεραπίστηκε τὸ πρωτεῖο τῆς βούλησης ἀπέναντι στὴ θωμιστικὴ φιλοσοφία. Ἐκτὸς ἀπὸ μιὰ θεολογικὴ ἐπιτομὴ, τὸ *Summa theologiae ordinarium*, κύριο ἔργο τοῦ Ἑρρίκου εἶναι τὸ *Quodlibetica theologica*. Ἐδῶ εἶναι δυνατὸ νὰ ἀναφερθεῖ καὶ ὁ Ριχάρδος τοῦ Middletown (Richardus de Mediavilla, πέθανε τὸ 1330), καθὼς καὶ ὁ Γουλιέλμος de la Mare, συγγραφέας μιᾶς πολεμικῆς μὲ τίτλο *Correctorium fratris Thomae*. Παράλληλα μὲ τὴ θεολογία τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη καὶ τοῦ Duns Scotus ὑπῆρχε καὶ μιὰ αὐγουστινικὴ θεολογικὴ τάση, ποῦ κύριος ἐκπρόσωπός της θεωρεῖται ὁ Aegidius Romanus (1247-1316).

Ἡ ἰσχυρότερη ἀντίθεση στὸ θωμισμὸ προερχόταν ἀπὸ τὸ τάγμα τῶν φραγκισκανῶν. Γόνιμες ὠθήσεις πρὸς ἄλλες τὶς πλευρὰς ἔδωσε ὁ Ρογήρος Βάκων. Γεννήθηκε τὸ 1214 στὸ Ilchester καὶ σπούδασε στὴν Ὁξφόρδη καὶ στὸ Παρίσι. Διῶχθηκε ἐπανεληγμένα ἐξαιτίας τοῦ σταθεροῦ προσανατολισμοῦ του στὴν ἔρευνα τῆς φύσης —μόνο πρόσκαιρα τὴν προστάτεψε ὁ πάπας Κλήμης ὁ Δ΄. Πέθανε λίγο μετὰ τὸ 1292. Οἱ διδασκαλίαι του περιέχονται στὸ *Opus maius* καὶ περιληπτικὰ στὸ *Opus minus*.

Ὁ σημαντικότερος στοχαστὴς τοῦ χριστιανικοῦ Μεσαίωνα εἶναι ὁ Ἰωάννης Duns Scotus. Δὲν γνωρίζουμε μὲ ἀκρίβεια οὔτε τὸ χρόνο (γύρω στὸ 1270) οὔτε τὸν τόπο (Ἰρλανδία ἢ Northumberland) τῆς γέννησός του. Σπούδασε στὴν Ὁξφόρδη, ὅπου ἀργότερα διδάξε, καὶ ἀπέκτησε μεγάλη φήμη στὸ Παρίσι, ὅπου ἔδρασε ἀπὸ τὸ 1304. Τὸ 1308 πῆγε τὰ ἐγκατασταθεῖ στὴν Κολονία ἀλλὰ ἀμέσως μετὰ τὴν ἀφιξή του πέθανε —πολὺ πρόωρα. Στὴν ἐκδοσὴ τοῦ ἔργου του ἀπὸ τὸ μοναχικὸ τάγμα του περιέχονται, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ συγγράμματά του, πολλὰ νόθα ἔργα ἢ διασκευὲς ἔργων του, ἰδιαιτέρως διατριβὲς (*disputationes*) καὶ διαλέξεις. Σ' αὐτὰ ἀνήκει καὶ τὸ λεγόμενον *Opus Parisiense*, ἓνα ὑπόμνημα στὴ συλλογὴ θεολογικῶν γνωμῶν τοῦ Πέτρου Λομβαρδοῦ, καθὼς καὶ τὸ *Quaestiones quodlibetales*. Ἀπεναντίας, αὐθεντικὸ ἔργο του εἶναι τὸ *Opus Oxoniense*, τὸ ἀρχικὸ ὑπόμνημά του στὴ συλλογὴ τοῦ Λομβαρδοῦ. Ἐπίσης ἔχει συγγράψει ὑπομνήματα στὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ἄλλες μικρότερες πραγματείες.

Ὁ πιὸ γνωστὸς ἀπὸ τοὺς ὀπαδοὺς του εἶναι ὁ Φραγκίσκος ἀπὸ τὸ Μαυρο (πέθανε τὸ 1325). Ἡ διαμάχη θωμιστῶν καὶ ὀπαδῶν τοῦ Scotus ἦταν πολὺ ἐντονη στὶς ἀρχὲς τοῦ 14ου αἰῶνα καὶ πέρασε πολλὰ στάδια. Γρήγορα διώκων οἱ δύο ἀντίπαλοι παρατάξεις βρέθηκαν στὴν ἀνάγκη νὰ ἀντιμετωπίσουν ἓνα κοινὸ ἐχθρὸ: τὸν *τερμινισμό* (*terminismus*).

Ἀπὸ τὰ σχολικὰ ἐγχειρίδια λογικῆς τῆς ὑστερῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας τὸ πιὸ γνωστὸ εἶναι τοῦ Πέτρου Ἰσπανοῦ (πέθανε τὸ 1277 ὡς πάπας Ἰωάννης ὁ ΚΑ'). Ἐπιγράφεται *Summulae logicales* καὶ εἶναι μετάφραση ἐνὸς ἑλληνικοῦ βυζαντινοῦ διδακτικοῦ ἐγχειριδίου τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ μὲ τίτλο *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην*. Κατὰ καιροὺς ἔχει ὑποστηριχθεῖ ἐσφαλμένα ὅτι τὸ βιβλίον τοῦ Ψελλοῦ εἶναι μετάφραση τοῦ *Summulae* τοῦ Πέτρου Ἰσπανοῦ, ἐνῶ στὴν πραγματικότητά συμβαίνει τὸ ἀντίθετο. Ὅπως καὶ στὸ ἐγχειρίδιον τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ περιλήφθηκαν στὴ λατινικὴ ἐπεξεργασία τὰ γνωστὰ ὡς «βαρβαρικά» μνημονικὰ ὀνόματα τῶν συλλογιστικῶν τρόπων (*modi*). Ἀπὸ αὐτῆ τῆς ρητορικῆ-γραμματικῆς λογικῆς ἀναπτύχθηκε πρὸς τὴ νομιναλιστικὴ κατεύθυνση ὁ *τερμινισμός*, πού χαρακτηρίστηκε νέα λογικὴ (*logica moderna*), σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν παλαιὰ (*antiqua*) λογικὴ τῶν ρεαλιστῶν (στοὺς ὁποίους συγκαταλέγονταν οἱ θωμιστὲς καὶ οἱ ὀπαδοὶ τοῦ Ἰωάννη Duns Scotus).

Στὴν ἀνανέωση τοῦ νομιναλισμοῦ ὁ Γουλιέλμος Durant de St. Pourcain (ἐπίσκοπος τοῦ Meaux, πέθανε τὸ 1332), πού ἦταν ὀπαδὸς τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη, καὶ ὁ Πέτρος Aureolus (πέθανε τὸ 1321 στὸ Παρίσι), πού ἀκολουθοῦσε τὸν Duns Scotus, συναντιοῦνται μὲ τὸν πολὺ σημαντικότερο Γουλιέλμο Occam, τὸν Ἀβελάρδο τῆς δευτέρας περιόδου. Μὲ τὴν πλατιά καὶ γεμάτη δξύνοια ἀντιληψή του, μὲ τὴν τολμηρὴ καὶ ἀνήσυχη ἀνανεωτικὴ τάση του, ὁ Occam συγκέντρωνε ὅλα τὰ στοιχεῖα πού ἦταν ἀπαραίτητα γιὰ νὰ διαμορφωθεῖ ἡ νέα ἐπιστήμη μέσα ἀπὸ τὴ σχολαστικὴ φιλοσοφία. Γεννήθηκε σὲ ἓνα χωριὸ τῆς περιοχῆς τοῦ Surrey, μορφώθηκε μὲ τὴν ἐπιβλέψη

του Duns Scotus, έγινε καθηγήτης στο Παρίσι, αναμίχτηκε στις εκκλησιαστικές και πολιτικές διαμάχες του καιρού του, αγωνίστηκε κατά του παπισμού στο πλευρό του Φίλιππου του Ώραλου και του Λουδοβίκου του Βαυαρού (*Disputatio inter clericum et militem super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa* και το *Defensorium* κατά του πάπα 'Ιωάννη του ΚΒ') και πέθανε το 1347 στο Μόναχο. Τα πιο σημαντικά έργα του είναι: *Summa totius logices, Expositio aurea super artem veterem, Quodlibeta septem, Centilogium theologicum* και ένα υπόμνημα στον Πέτρο Λομβαρδό.

Από τους εκπροσώπους του τερμινιστικού νομιναλισμού στον 14ο αιώνα συνθήτως αναφέρονται οι 'Ιωάννης Buridan, πρότανης του πανεπιστημίου του Παρισιού και συνιδρυτής του πανεπιστημίου της Βιέννης, και ο Marsilius von Inghen, ένας από τους πρώτους δασκάλους στη Χαϊδελβέργη. Ένα συνδυασμό μυστικών διδασκαλιών με παράλληλη νομιναλιστική άσκησή της μεταφυσικής συναντούμε στον Pierre d'Ailly (Petrus de Aliaco, 1350-1425) και στον 'Ιωάννη Gerson (Charlier, 1363-1429).

Ο Ραϋμόνδος Lullus (από την Καταλονία, 1235-1315) προσπάθησε να εκθέσει λογοκρατικά τη διδασκαλία της 'Εκκλησίας. Η πρόθεσή του ήταν άπολογητική αλλά και προπαγανδιστική. Ο Lullus είναι γνωστός προπαντός για την παράδοξη επινόηση της «μεγάλης τέχνης», δηλαδή μιας μηχανικής κατασκευής ή όποια, με συνδυασμό των βασικών έννοιών, θα έδινε το σύστημα όλων των δυνατών γνώσεων. Οι προσπάθειες αυτές επαναλαμβάνονται τον 15ο αιώνα από τον Ραϋμόνδο της Sabunde, έναν Ισπανό γιατρό που δίδαξε στην Τουλούζη και πού το σύγγραμμά του *Theologia naturalis (sive liber creaturarum)* προξένησε έντύπωση. Πρβ. γι' αυτόν M. de Montaigne, *Δοκίμια* 11, 12.

Ενδιαφέρουσα συγκεφαλαίωση της πνευματικής κατάστασης στα τέλη του Μεσαίωνα, γεμάτη προϊδεασμό για το μέλλον, πού όμως καλύπτεται ακόμη από τις ιδέες της εποχής, προσφέρει η φιλοσοφία του Νικολάου Cusanus (γεννήθηκε στο Kues, κοντά στο Trier το 1401 και πέθανε το 1464 ως καρδινάλιος και επίσκοπος του Brixen). Το κύριο σύγγραμμά του έχει τίτλο *De docta ignorantia*.

Α'

ΤΟ ΒΑΣΙΛΕΙΟ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ ΚΑΙ ΤΟ ΒΑΣΙΛΕΙΟ ΤΗΣ ΧΑΡΗΣ

Σε όλους τους φιλοσόφους του ύστερου Μεσαίωνα συναντούμε —περισσότερο ή λιγότερο διαμορφωμένη— μια έντονη συναίσθηση ότι ο στοχασμός τους βασίζεται σε μια διττή παράδοση. Στις προηγούμενες περιόδους ή γνώση και ο στοχασμός εντάσσονταν σχεδόν αυτόματα στη θρησκευτική μεταφυσική. Τώρα όμως δίπλα σε αυτή τη μεταφυσική εμφανιζόταν ένα πλούσιο γνωστικό υλικό με έσωτερική συνοχή και λεπτότατη διάρθρωση, πού ήταν πολύ εύπρόσδεκτο, καθώς όλοι διψούσαν για κάποιο ουσιαστικό

περιεχόμενο στην έρημο τῆς διαλεκτικῆς. Οἱ πολλαπλές σχέσεις αὐτῶν τῶν δύο συστημάτων τῆς παράδοσης, τὰ ὅποια ἐφάπτονταν ἢ καὶ εἰσχωροῦσαν τὸ ἓνα στὸ ἄλλο, προσδιόρισαν τὴν ἐπιστήμη τοῦς τελευταίους αἰῶνες τοῦ Μεσαίωνα. Ἡ πορεία πού ἀκολούθησε αὐτὴ ἢ ἐξέλιξη εἶναι σὲ γενικὲς γραμμὲς ἢ ἐξῆς: Τὰ δύο ἀνταγωνιστικὰ συστήματα, ὕστερα ἀπὸ τὴν ἀρχικὰ ἔντονη ἀντίθεσή τους, ἔτειναν στὴ συμφιλίωση καὶ στὴ συνδιαλλαγή· ὅταν φάνηκε ὅτι εἶχαν πιά πετύχει αὐτὸν τὸ στόχο, ἄρχισαν πάλι νὰ ἀποκλίνουν τὸ ἓνα ἀπὸ τὸ ἄλλο μὲ ἓναν τρόπο ἀκόμη πιὸ ἔντονο. Ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ ἐκδηλώθηκε ἀναγκαστικὰ ἀφενὸς στὴν ἀντίληψη γιὰ τὶς σχέσεις τῶν διαφορετικῶν ἐπιστημῶν μεταξύ τους καὶ ἀφετέρου στὴν ἀποψη ὅτι τελικὰ ὅλα τὰ πράγματα ἔχουν συνάφεια τὸ ἓνα μὲ τὸ ἄλλο. Καὶ πρὸς τὶς δυὸ αὐτὲς κατευθύνσεις τὴν ἀρχικὴ προσπάθεια γιὰ σύνθεση τὴν ἀκολούθησε ἓνας ἀκόμη βαθύτερος διαχωρισμός.

Στὴ θρησκευτικὴ σκέψη τῆς Δύσης, πού τὸ κύριο πρόβλημά της ἦταν νὰ κατανοήσῃ πῶς δρᾷ ἡ θεία χάρη, ἀντιπαρτίθεται ἡ ἀνατολικὴ φιλοσοφία, πού σὲ τελικὴ ἀνάλυση κυριαρχεῖται μεταφυσικὰ ἀπὸ τὸν ἀρχικὸ προσανατολισμὸ τῆς ἑλληνικῆς ἐπιστήμης πρὸς τὴ γνώση τῆς φύσης: Ἡ διαδικασία τῆς προσοικειώσεως ἄρχισε πάλι ἀπὸ τὰ τελικὰ πορίσματα γιὰ νὰ ἀναχθεῖ βαθμιαῖα ὡς τὶς προϋποθέσεις τους.

1. Ἔτσι ἡ μορφὴ μὲ τὴν ὅποια ἐγίνε δεκτὴ ἀρχικὰ ἡ ἀραβικὴ ἐπιστήμη ἦταν ὁ ἀβερροϊσμός. Σὲ αὐτὸν ὅμως τὰ ὅρια μεταξύ ἐπιστήμης καὶ θετικῆς θρησκείας ἦταν σαφέστατα καθορισμένα. Ὁ διαχωρισμὸς αὐτὸς δὲν ἀποτελοῦσε μόνον ἀντίδραση στὶς ἐπιθέσεις ὅπου ἦταν ἐκτεθειμένη ἡ φιλοσοφικὴ κίνηση στὴν Ἄνατολή· πιὸ πολὺ ἦταν συνέπεια τῶν ριζικῶν μεταβολῶν πού συντελέστηκαν τὴν ἐποχὴ τῶν Σταυροφοριῶν ἐξαιτίας τῆς στενῆς ἐπαφῆς τῶν τριῶν μονοθεϊστικῶν θρησκείων. "Ὅσο πιὸ παθιασμένα πολεμοῦσαν ἢ μιὰ τὴν ἄλλη στὸ ἐπίπεδο τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας, τόσο ἀμβλύνονταν οἱ ἀντιθέσεις τους στὸ ἐπίπεδο τῆς θεωρίας. Ὅσοι παρακολούθησαν συνειδητὰ τὴ διαμάχη τῶν θρησκείων δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ μὴν ἀναζητήσουν πίσω ἀπὸ τὶς διαφορὲς τὰ κοινὰ σημεῖα καὶ νὰ μὴν ὀρθώσουν πάνω στὸ πεδίο τῆς μάχης τὴν ἰδέα μιᾶς καθολικῆς θρησκείας.¹ Γιὰ νὰ κατορθωθεῖ ὅμως κάτι τέτοιο, ἔπρεπε νὰ ἐξαλειφθοῦν ὅλες οἱ ἰδιαίτερες ἱστορικὲς μορφὲς τῆς θρησκευτικῆς ἀποκάλυψης καὶ νὰ καταβληθοῦν προσπάθειες γιὰ τὴν κατάκτηση γενικὰ ἐγκυρων ἐπιστημονικῶν

γνώσεων. Έτσι λοιπόν — με τὴν ἐπήρεια καὶ νεοπλατωνικῶν στοιχείων — παρατηρήθηκε μιὰ τάση γιὰ ἐπιστροφή στὴν ἰδέα μιᾶς καθολικῆς θρησκείας θεμελιωμένης στὴν ἐπιστήμη. Τελικὸ περιεχόμενο αὐτῆς τῆς κοινῆς πεποιθήσεως ἦταν ὁ ἠθικὸς νόμος. Ὅπως ὁ Ἀβελάρδος, ἔτσι ἀργότερα καὶ ὁ Ρογῆρος Βάκων, πού εἶχε δεχτεῖ ἀραβικὲς ἐπιδράσεις, ὑποστήριζε ὅτι τὸ περιεχόμενο τῆς καθολικῆς θρησκείας εἶναι ἡ ἠθικότητα.

Σὲ αὐτὴ ὁμοίως τὴν ἐπιστημονικὴ θρησκεία τοῦ λόγου (Vernunftreligion) οἱ Ἀραβες εἶχαν ἀποτυπώσει ὄλο καὶ περισσότερο τὸν περιοριστικὸ χαρακτήρα μιᾶς ἐσωτερικῆς διδασκαλίας. Ἡ διάκριση ἐνὸς κατὰ γράμμα ἱστορικοῦ νοήματος καὶ ἐνὸς πνευματικοῦ ἄχρονου νοήματος² τῶν θρησκευτικῶν κειμένων, ἡ ὁποία προέρχεται ἀπὸ τὸν Φίλωνα καὶ χαρακτηρίζει ὅλη τὴν πατερικὴ σκέψη (πρβ. τόμ. Α', σ. 256 κ.έ., § 2), μεταπλάστηκε τώρα στὴ διδασκαλία ὅτι ἡ θετικὴ θρησκεία ἀποτελεῖ ἀνάγκη γιὰ τὶς μάζες, ἐνῶ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἐπιστήμης ἀναζητεῖ ὀλόκληρη τὴν ἀλήθεια πέρα ἀπὸ τὴ θρησκεία — μιὰ διδασκαλία στὴν ὁποία συμφωνοῦσαν ὁ Ἀβερρόης καὶ ὁ Maimonides καὶ ἡ ὁποία ἀνταποκρινόταν πέρα γιὰ πέρα στὶς κοινωνικὲς συνθῆκες τῆς ἀραβικῆς ἐπιστήμης. Γιατὶ ἡ ἐπιστήμη αὐτὴ κινήθηκε πάντα σὲ στενὰ περιορισμένους κύκλους καί, σὰν ξένο σῶμα, δὲν ἤρθε ποτὲ σὲ πραγματικὴ ἐπαφὴ μὲ τὶς εὐρύτερες λαϊκὲς μάζες. Ὁ Ἀβερρόης τιμᾷ ρητὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς ἰδρυτὴ αὐτῆς τῆς ἀνώτατης, καθολικότερης θρησκείας τοῦ ἀνθρώπινου γένους.

Ἐτσι λοιπόν ὁ Abubacer βάζει τὸν ἥρωά του, τὸν «ἄνθρωπο τῆς φύσης», πού στὴ μοναξιά του κατάρκτησε τὴ φιλοσοφικὴ γνώση τοῦ Θεοῦ, νὰ ἔρθει τελικὰ πάλι σὲ ἐπικοινωνία μὲ τοὺς ἀνθρώπους. Καὶ τότε ὁ ἄνθρωπος «τῆς φύσης» ἀνακαλύπτει ὅτι ἐκεῖνο πού θεωροῦσε αὐτονόητο αἶτημα τοῦ λογικοῦ ἐπιβάλλεται ὑποχρεωτικὰ στὶς μάζες διαμέσου ποινῶν καὶ ἀμοιβῶν. Ὡστόσο ἀντιλαμβάνεται ὅτι ἀκόμη καὶ σὲ ἓναν ἐξαιρετικὰ ἀναπτυγμένο λαὸ ἡ καθαρὴ διδασκαλία τῆς φυσικῆς θρησκείας δὲν εἶναι οὔτε κατανοητὴ οὔτε συμπαθὴς στὴ μεγάλη μάζα. Ὁ «ἄνθρωπος τῆς φύσης» ἐπιστρέφει στὴν ἐρημιὰ του μαζί μὲ τὸν μοναδικὸ φίλο πού ἀπέκτησε στὸν κόσμο.

Παρόλο πού ἔτσι γίνεται ἀποδεκτὸ ὅτι σὲ τελικὴ ἀνάλυση ἡ φυσικὴ θρησκεία καὶ ἡ θρησκεία τῆς ἀποκάλυψης ἔχουν τὸ ἴδιο περιεχόμενο, προκύπτει ἐπίσης ὅτι τουλάχιστον στὴν ἔκφραση τῆς κοινῆς ἀλήθειας ἀποκλίνουν ἀναγκαστικὰ ἢ μιὰ ἀπὸ τὴν ἄλ-

λη, ότι οι έννοιες τῆς φιλοσοφικῆς θρησκείας δὲν γίνονται κατανοητὲς ἀπὸ τοὺς πιστοὺς, ὅπως ἐξάλλου οἱ ἀλληγορικὲς παραστάσεις τῶν πιστῶν δὲν θεωροῦνται ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους ἀπόλυτη ἀλήθεια. Ἄν δεχτοῦμε ὅτι θεολογία εἶναι ἡ ὀργανωμένη ἐκθεσι τῆς θετικῆς θρησκευτικῆς διδασκαλίας σύμφωνα μὲ τοὺς τυπικοὺς νόμους τῆς ἐπιστήμης, δηλαδὴ τῆς ἀριστοτελικῆς λογικῆς (αὐτὴ ἡ ἀντίληψη γιὰ τὴ σχέση θεολογίας καὶ φιλοσοφίας εἶχε διαμορφωθεῖ καὶ στὴν Ἄνατολὴ καὶ στὴ Δύση), φτάνουμε στὸ συμπέρασμα ὅτι ἀπὸ θεολογικὴ ἀποψη μπορεῖ νὰ εἶναι ἀληθινὸ κάτι πού ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἀποψη δὲν εἶναι ἀληθινὸ, καὶ ἀντίστροφα. Ἔτσι ἐξηγεῖται ἡ διδασκαλία γιὰ τὴ διττὴ ἀλήθεια, τὴ θεολογικὴ καὶ τὴ φιλοσοφικὴ, πού τὴ συναντοῦμε σὲ ὀλόκληρο τὸν ὕστερο Μεσαίωνα, χωρὶς νὰ εἶναι δυνατὸ νὰ διαπιστωθεῖ ἀκριβῶς ὁ εἰσηγητὴς τῆς.³ Ἡ διατύπωση αὐτὴ ἐκφράζει σύμμετρα τὴν πνευματικὴν κατάσταση πού ἀναγκαστικὰ δημιουργήθηκε ἀπὸ τὴν ἀντίθεση τῶν δύο μορφῶν αὐθεντίας πού ἐπηρέασαν τὸν Μεσαίωνα: τῆς ἑλληνικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς θρησκευτικῆς παράδοσης. Κι ἂν ἀργότερα ἐπικαλέστηκαν συχνὰ αὐτὴ τὴν ἀντίθεση γιὰ νὰ προστατευτοῦν ἐπιστημονικὲς ἀπόψεις ἀπὸ τὶς διώξεις τῆς Ἐκκλησίας, ἀκόμη καὶ αὐτὲς οἱ περιπτώσεις ἀποτελοῦσαν εἰλικρινῆ ὁμολογία τοῦ ἐσωτερικοῦ διχασμοῦ στὸν ὁποῖο βρισκόνταν προπαντὸς τὰ πιδ ἀξιόλογα πνεύματα.

2. Ἡ ἐπιστὴμη τῶν χριστιανικῶν λαῶν παρέλαβε αὐτὴ τὴν ἀντίθεση. Ἡ διδασκαλία γιὰ τὴ διττὴ ἀλήθεια διακηρυσσόταν ρητὰ ἀπὸ αὐθάδεις διαλεκτικούς ὅπως ὁ Simon ἀπὸ τὸ Tourney ἢ ὁ Ἰωάννης ἀπὸ τὴ Brescia, ἐνῶ ἡ Ἐκκλησία τὴν καταδίκαζε μὲ αὐστηρότητα. Τὰ πνεύματα ὅμως πού ἀσκοῦσαν τὴ μεγαλύτερη ἐπιρροὴ δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ ἀγνοήσουν τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ φιλοσοφία, ὅπως εἶχε διαμορφωθεῖ μὲ τὴν ἐπίδραση τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τῶν Ἀράβων, ἦταν καὶ ἔπρεπε νὰ μείνει ἐντελῶς ξένη πρὸς τὶς πιδ ἐξειδικευμένες καὶ χαρακτηριστικὲς διδασκαλίες τῆς χριστιανικῆς θρησκείας. Ὁ Ἀλβέρτος τοῦ Bollstädt προχώρησε στὸ μεγάλο ἔργο του ἔχοντας πλήρη συνείδηση αὐτῆς τῆς ἀντίθεσης. Ἀντιλαμβάνονταν ὅτι οἱ διαφορὲς μεταξὺ τῆς φυσικῆς θρησκείας καὶ τῆς θρησκείας τῆς ἀποκάλυψης δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ ἐξαιριθοῦν καὶ ὅτι ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ θεολογία δὲν ἦταν πιά δυνατὸ νὰ ταυτιστοῦν. Εἶχε ὅμως τὴν ἐλπίδα ὅτι αὐτὴ ἡ διαφορὰ δὲν θὰ φτάσει ὡς τὴν ἀνοιχτὴ ἀντίθεση, καὶ ἐργαζόταν μὲ ὅλες τὶς δυνάμεις του γι' αὐτό. Ἐγκατέλειψε τὴν προσπάθεια γιὰ μιὰ ἐκλογί-

κευση τῶν θεολογικῶν «μυστηρίων», δηλαδή τῆς διδασκαλίας γιὰ τὴν Ἁγία Τριάδα καὶ τὴ σάρκωση, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ διόρθωσε —πρὸς τὴν κατεύθυνση πού εὐνοοῦσε τὴν Ἐκκλησίαν— τὴ διδασκαλία τοῦ «φιλοσόφου» σὲ καίρια σημεῖα, ὅπως εἶναι λ.χ. τὸ ἐρώτημα ἂν ὁ κόσμος εἶναι αἰώνιος ἢ πεπερασμένος. Προσπαθοῦσε νὰ δείξει πὼς ὅ,τι γίνεται γνωστὸ διαμέσου τοῦ «φυσικοῦ φωτός» (*lumine naturali*) στὴ φιλοσοφία, εἶναι ἔγκυρο καὶ γιὰ τὴ θεολογία. Ὑποστήριζε ὁμοίως ἀκόμη ὅτι ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νὰ κατανοήσῃ ἐντελῶς μόνο ἐκεῖνο πού τὶς ἀρχές του (*Prinzipien*) τὶς ἔχει καὶ ἡ ἴδια μέσα της. Σχετικὰ μὲ ἐρωτήματα γιὰ τὰ ὁποῖα ἡ φιλοσοφικὴ γνώση δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀποφανθεῖ ὀριστικὰ, ἀλλὰ ἀναγκαστικὰ μένει ἀναποφάσιστη μπροστὰ σὲ διαφορετικὲς δυνατότητες, ὁ Ἀλβέρτος —ἀκολουθώντας κυρίως τὸν Maimonides— ὑποστήριζε ὅτι τὴ λύση τὴ δίνει ἡ ἀποκάλυψη. Γι' αὐτὸν τὸ λόγο ἔχει ἀξία ἡ πίστη, ἐπειδὴ ἀκριβῶς δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ θεμελιωθεῖ στὴ φυσικὴ γνώση. Ἡ ἀποκάλυψη εἶναι πάνω ἀπὸ τὸ λόγο —ἄχι παράλογη.

Αὐτὴ ἡ ἀποψη γιὰ τὴν ἐναρμόνιση τῆς φυσικῆς καὶ τῆς ἀποκαλυμμένης θεολογίας οὐσιαστικὰ συμπίπτει μὲ τὴν ἀποψη τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη, ἂν καὶ ὁ Θωμᾶς προσπαθεῖ νὰ περιορίσῃ ὅσο τὸ δυνατὸ περισσότερο αὐτὸ πού πρέπει νὰ ἀποσπαστεῖ ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ γνώση γιὰ νὰ ἐνταχθεῖ στὴν περιοχὴ τῆς πίστεως. Ἀλλὰ ἐκτὸς ἀπὸ αὐτό, ἀκολουθώντας τὴ βασικὴ ἰδέα τοῦ συστήματός του, ἀντιλαμβάνεται αὐτὴ τὴ σχέση ὡς σχέση δύο διαφορετικῶν ἐξελικτικῶν βαθμίδων καί, ἐπομένως, θεωρεῖ τὴ φιλοσοφικὴ γνώση ἔμφυτη δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία ὀλοκληρώνεται μόνο μὲ τὴν παρέμβαση τῆς χάριτος καὶ πραγματοποιεῖται στὴν ἀποκάλυψη. Ἔτσι, κατὰ τὴν πορεία ἀπὸ τοὺς Ἀραβες στοὺς χριστιανοὺς σχολαστικούς, ἡ ἀξιολογικὴ σχέση φυσικῆς καὶ ἀποκαλυμμένης θρησκείας ἀντιστρέφεται ὀλοκληρωτικὰ: στοὺς Ἀραβες ἡ θετικὴ θρησκεία εἶναι ἡ αἰσθητὴ προβαθμίδα τῆς θρησκείας τοῦ λόγου, ἐνῶ στοὺς χριστιανοὺς ἡ θρησκεία τοῦ λόγου εἶναι προβαθμίδα τῆς ἀποκάλυψης, πού γίνεται δυνατὴ χάρις στὸ «φυσικὸ φῶς».

Γι' αὐτὸ ἴσως πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι ἡ σχολαστικὴ φιλοσοφία, σ' αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἀνθησὴ της, δὲν ταυτίζει τὴ φιλοσοφία μὲ τὴ θεολογία, οὔτε θεωρεῖ ὅτι ἔργο τῆς φιλοσοφίας εἶναι νὰ κάνει ἐντελῶς κατανοητὰ τὰ θεολογικὰ δόγματα. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ ἀνήκει στὴν ἀρχικὴ μόνο περίοδο τῆς μεσαιωνικῆς ἐπιστή-

μης ("Ανσελμος), και τή συναντοῦμε ἐπίσης στοὺς χρόνους τῆς παρακμῆς τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας. Ἔτσι λ.χ. ὁ Ραϋμόνδος Lullus σχεδίασε τὴ «μεγάλῃ τέχνῃ»⁴ του ἔχοντας τὴν πεποίθησιν ὅτι μὲ αὐτὴν θὰ γίνῃ δυνατὴ ἡ συστηματικὴ ἔκθεσις ὄλων γενικῶν τῶν ἀληθειῶν καὶ ὅτι ἐπομένως πρόκειται γιὰ ἐργαλεῖο κατάλληλο νὰ πείσει ὄλους τοὺς «ἄπιστους» γιὰ τὴν ἀλήθεια τῆς χριστιανικῆς θρησκείας. Ἔτσι ἀργότερα καὶ ὁ Ραϋμόνδος τῆς Sabunde προσπάθησε μὲ τὴ βοήθεια τῆς «τέχνης» τοῦ Lullus νὰ ἀποδείξει ὅτι ἐφόσον ὁ Θεὸς ἔχει ἀποκαλυφθεῖ μὲ διπλὸ τρόπο, δηλαδὴ στὴ Βίβλο (liber scriptus) καὶ στὴ φύση (liber vivus), τὸ περιεχόμενον αὐτῶν τῶν δύο ἀποκαλύψεων — ἀπὸ τίς ὁποῖες ἡ μιὰ ἀποτελεῖ τὴ βάση τῆς θεολογίας καὶ ἡ ἄλλη τὴν βάση τῆς φιλοσοφίας — πρέπει νὰ ταυτίζεται. Ἀλλὰ στὴν κλασικὴ περίοδο τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας ὑπάρχει πάντοτε σαφὴς συναίσθησις τῆς διαφορᾶς ἀνάμεσα στὴ φυσικὴ καὶ στὴν ἀποκαλυμμένη θεολογία. Καὶ ἡ διαφορὰ αὕτῃ ἐκφραζόταν μὲ ὁλοένα μεγαλύτερη δξύτητα, καθὼς ἡ Ἐκκλησία εἶχε κάθε λόγο νὰ ἀποτρέψει ὅποιαδήποτε σύγχυσις τῆς διδασκαλίας τῆς μὲ τὴ διδασκαλία τῆς «φυσικῆς» θεολογίας.

3. Εἶναι λοιπὸν φανερὸ ὅτι ἐκεῖνοι ποὺ ἔκαναν ἀκόμη πιὸ βαθύ καὶ, τελικῶς, ἀγεφύρωτο τὸ χάσμα μεταξὺ φιλοσοφίας καὶ θεολογίας ἦταν οἱ πολὺ ἀφοσιωμένοι ὀπαδοὶ τῆς Ἐκκλησίας. Ἐπικεφαλῆς τοὺς ἦταν ὁ Ἰωάννης Duns Scotus, ποὺ δίδασκε ὅτι ἡ θεολογία εἶναι ἀπλῶς πρακτικὸς ἐπιστημονικὸς κλάδος, ἐνῶ ἀντιθετὰ ἡ φιλοσοφία πρέπει νὰ θεωρεῖται καὶ νὰ ἀντιμετωπίζεται ὡς καθαρὴ θεωρία. Γιὰ τὸν Duns Scotus καὶ τοὺς συνεχιστὲς τῆς διδασκαλίας του ἡ σχέση αὐτῶν τῶν δύο (φιλοσοφίας καὶ θεολογίας) δὲν εἶναι σχέση ἀλληλοσυμπλήρωσης ἀλλὰ ὀλοκληρωτικῆς ἀντίθεσης. Ἡ φυσικὴ θεολογία συρρικνώνεται ἀνάμεσα στὶς ἀντιθέσεις τῆς ἀποκάλυψης καὶ τῆς ἔλλογης γνώσης. Ὁ κύκλος τῶν μυστηρίων τῆς θεολογίας ποὺ εἶναι ἀπρόσιτα στὴ φυσικὴ γνώση διαρκῶς μεγαλώνει. Κατὰ τὸν Duns Scotus σὲ αὐτὸ τὸν κύκλο ἀνήκει ἤδη ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς καὶ ἡ χρονικὴ ἑναρξὴ τοῦ κόσμου τῆς δημιουργίας. Ὁ Occam μάλιστα ἀρνιόταν ἀκόμη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν δύναμιν τῶν γνωστῶν ἐπιχειρημάτων μὲ τὰ ὁποῖα ἡ ὀρθολογικὴ θεολογία συνήθιζε νὰ ἀποδείχνει τὴν ὑπαρξὴν τοῦ Θεοῦ.

Ἡ κριτικὴ αὕτῃ ἦταν ἀπόλυτα εἰλικρινὴς καὶ ρίζωνε οὐσιαστικῶς στὴν πρόθεσιν νὰ ἀναγνωριστοῦν τὰ δικαιώματά τῆς πίστεως.

Στὸ πλαίσιο τοῦ μεταφυσικοῦ δυϊσμοῦ ποὺ ἐντεινόταν πάλι (πρβ. παρακάτω, σ. 81, § 5), ἡ διανοητικὴ γνώση, ἐξαρτημένη καθὼς ἦταν ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη, ἐμφανίζοταν ἀνίκανη νὰ ἐξιχνιάσει τὰ μυστήρια τοῦ ὑπεργήνιου κόσμου. Ἐτσι λ.χ. ὁ Gerson και ἄλλοι στήριζαν τὶς μυστικιστικὰς διδασκαλίαις τοὺς στὸ νομιναλισμὸ. Ἡ διαφορὰ μεταξὺ φιλοσοφίας και θεολογίας εἶναι ἀναγκαία, ἡ ἀντίφαση μεταξὺ γνώσης και πίστεως ἀναπόφευκτη. Ἡ ἀποκάλυψη προέρχεται ἀπὸ τὴ χάρη και ἔχει ἀντικειμένον τῆς τὸ θεϊκὸν βασίλειον τῆς χάρης. Ἡ ἔλλογη γνώση εἶναι μιὰ φυσικὴ διαδικασίαι ἀλληλεπιδράσεων τοῦ πνεύματος ποὺ γνωρίζει και τοῦ ἀντικειμένου τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης. Γι' αὐτὸ ὁ νομιναλισμὸς, ἂν και μὲ δυσκολίας, ἔφτασε τελικὰ μέσα ἀπὸ τὴ σχολαστικὴ μέθοδο στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ φύσις εἶναι τὸ μοναδικὸ ἀντικείμενον τῆς ἐπιστήμης. Ὅπως δὴποτε ἡ φιλοσοφία, ὡς κοσμικὴ ἐπιστήμη, ἀντιπαρατάσσεται πιά στὴ θεολογία, ποὺ λογίζεται θεϊκὴ.

Ἐτσι ὁ Duns Scotus και ὁ Occam ἐξωτερικὰ μιλοῦν σύμφωνα μὲ τὸ πνεῦμα τῆς «διττῆς ἀλήθειας». Αὐτὸς ὁ ὀριακὸς καθορισμὸς ἐκφράζει τὴν ἄποψη ὅτι ἡ διαλεκτικὴ δὲν ἔχει νὰ πεῖ τίποτε σὲ θέματα σχετικὰ μὲ τὴν πίστη. Ἦταν ὅμως ἀναπόφευκτον αὐτὸς ὁ διαχωρισμὸς νὰ ὀδηγήσει ἄλλους στοχαστὰς στὸ ἐντελῶς ἀντίθετον συμπέρασμα και στὸ ἀρχικὸ νόημα αὐτοῦ τοῦ ἰσχυρισμοῦ γιὰ τὴ διττὴ ἀλήθεια. Τὸ ἀποτέλεσμα ἦταν ἡ ἀποδέσμευσις τῆς κοσμικῆς φιλοσοφίας. Ἦταν πιά δυνατὸ νὰ παρακολουθῆσαι κανεὶς χωρὶς δυσκολία τὶς διαλεκτικὰς διερευνήσεις ὡς τὶς πιδὸ τολμηρὰς προτάσεις· ἀρκοῦσε μόνον νὰ προσθέσει ὅτι αὐτὸ συμβαίνει *secundum rationem* και ὅτι *secundum fidem* ἰσχύει φυσικὰ τὸ ἀκριβῶς ἀντίθετον. Αὐτὸ γινόταν τόσο συχνά, ὥστε εἶχε ἀναπτύχθῃ ἄμιλλα μεταξὺ τῶν ὀπαδῶν τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη και τοῦ R. Lullus. Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἐκείνους ποὺ χρησιμοποιοῦσαν τὴ διατύπωσιν γιὰ τὴ διττὴ ἀλήθεια ἦταν εἰλικρινεῖς στὶς προθέσεις τοὺς· ὡστόσο εἶναι ἐξίσου βέβαιον ὅτι μερικοὶ τῆς χρησιμοποίησαν ὡς πρόσφορον τέχνασμα ποὺ τοὺς ἔδινε κάποια ἀσφάλεια, καθὼς ἀνέπτυσσαν μιὰ θεωρίαν ποὺ ἐσωτερικὰ εἶχε χάσει κάθε δεσμὸ μὲ τὴν πίστη. Ὅπως δὴποτε αὐτὸ ἰσχύει γιὰ τὴ σχολὴ τῶν ἀβεροϊστῶν, ποὺ ἄνθησε στὴν Πάδουαν στὰ τέλη τοῦ 15ου αἰῶνα (πρβ. παρακάτω, σ. 123).

4. Παράλληλα μὲ αὐτὴ τὴν ἐναλλασσόμενη σχέση θεολογίας-φιλοσοφίας και σὲ στενὴ συνάρτησιν μὲ αὐτὴν σημειώνεται μιὰ ἀ-

νάλογη εξέλιξη τῆς μεταφυσικῆς ψυχολογίας. Καὶ οἱ δύο (ἡ σχέση θεολογίας-φιλοσοφίας καὶ ἡ εξέλιξη τῆς μεταφυσικῆς ψυχολογίας) βασίζονται ἐξίσου στὴ θεμελιακὴ σχέση τοῦ ὑπεραισθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου. Ὁ δυϊσμός εἶναι καὶ ἐδῶ τὸ ἀφετηριακὸ σημεῖο ἀλλὰ καὶ ἡ κατάληξη. Αὐτὸς ὁ δυϊσμός διαμορφώθηκε καθάρματα στὸ τέλος τῆς πρώτης περιόδου ἀπὸ τοὺς βικτωριανούς: στὴ μεταφυσικὴ τους εἶχε διαλυθεῖ κάθε δεσμός μεταξὺ σώματος καὶ ψυχῆς. Ὁ πνευματικὸς καὶ ὁ ὑλικὸς κόσμος ἀπέκλιναν σὰν δύο διαφορετικὲς σφαῖρες τῆς ἐγκόσμιας πραγματικότητος.

Ἄλλὰ ὅπως εἶχε συμβεῖ σὲ σχέση μὲ τὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία, ἔτσι καὶ σὲ σχέση μὲ τὴ φιλοσοφία τοῦ Ἱεροῦ Αὐγουστίνου ὁ ἀριστοτελισμὸς ἐκπλήρωσε ἄλλη μιὰ φορὰ τὴν ἱστορικὴ ἀποστολή του νὰ ξεπεράσει τὴ δυϊστικὴ θεωρία γιὰ τοὺς δύο κόσμους: Στὴ θωμιστικὴ ψυχολογία ἡ ἔννοια τῆς ἀνέλιξης καὶ τῆς κλιμακωτῆς δομῆς τῶν φαινομένων ἐμελλε νὰ ἐκτοπίσει ἐκεῖνον τὸ διαχωρισμό. Ἐνῶ κατὰ τὸν Hugo τοῦ Ἀγίου Βίκτορα ἡ γραμμὴ ποὺ χώριζε στὰ δύο τὸν κόσμο τῆς δημιουργίας περνοῦσε μέσα ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο — μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ τόνιζε ὁ Hugo ὅτι οἱ δύο οὐσίες ποὺ ἔχουν ἐνωθεῖ στὸν ἄνθρωπο εἶναι ἐντελῶς διαφορετικὲς — τώρα ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ ἀρχίζει νὰ θεωρεῖται ὁ κρῖκος διαμέσου τοῦ ὁποίου οἱ δύο κόσμοι (ὁ σωματικὸς καὶ ὁ ψυχικὸς) συνδέονται ὀργανικὰ μεταξὺ τους στὴν ἐνιαία ἀνελικτικὴ σειρὰ ὄλων τῶν πραγμάτων.

Ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης φτάνει σὲ αὐτὸ τὸ ἀποτέλεσμα μέσα ἀπὸ μιὰ ἐξαιρετικὰ λεπταίσθητη μετάπλαση τῆς ἀριστοτελικῆς διδασκαλίας γιὰ τὶς μορφές καὶ τὴ σχέση τους μὲ τὴν ὕλη. Κατὰ τὸν Θωμᾶ τὸ χαρακτηριστικὸ γνῶρισμα τοῦ ἄυλου κόσμου εἶναι ὅτι σὲ αὐτὸν οἱ καθαρὲς μορφές (*formae separatae*: ὀνομάζονται ἐπίσης ἀυθύποστατες μορφές) ὡς ἐνεργητικὲς νοήσεις εἶναι πραγματικὲς χωρὶς καθόλου νὰ συνδέονται μὲ τὴν ὕλη, ἐνῶ στὸν ὑλικὸ κόσμο οἱ μορφές πραγματώνονται μόνο στὴ σύνδεσή τους μὲ τὴν ὕλη (*formae inhaerentes*). Ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ ὡς ἡ κατώτατη ἀπὸ τὶς καθαρὲς νοήσεις εἶναι μιὰ *forma separata* (καὶ σὲ αὐτὸ βασίζεται ἡ ἀθανασία της) καὶ συνάμα ὡς ἐντελέχεια τοῦ σώματος εἶναι ἡ ἀνώτατη μορφή ποὺ πραγματώνεται στὴν ὕλη. Αὐτὲς οἱ δύο ὀψεις τῆς οὐσίας της ἔχουν συνδεθεῖ σὲ μιὰ ἀπόλυτη ἐνότητα ὥστε ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου νὰ εἶναι ἡ μόνη ἀυθύπαρκτη καὶ συνάμα ἐξαρτημένη μορφή.⁵ Ἐτσι ἡ σειρὰ τῶν ὄντων προχωρεῖ ἀπὸ τὶς κατώτατες μορφές τῆς ὑλικῆς ὑπαρξῆς στὰ φυτὰ καὶ στὰ

ζῶα καὶ διαμέσου τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς, μὲ ἀδιάσπαστη συνέχεια, στὸν κόσμον τῶν καθαρῶν νοήσεων, στοὺς ἀγγέλους καὶ τελικὰ ὡς τὴν ἀπόλυτη μορφή, τὴ θεότητα.⁶ Χάρη σὲ αὐτὴ τὴ θέση τῆς μεταφυσικῆς ψυχολογίας τὸ χάσμα ἀνάμεσα στοὺς δύο κόσμους γεφυρώνεται.

5. Ἄλλὰ στοὺς μετέπειτα χρόνους φάνηκε ὅτι τὸ ρῆγμα ἀπλῶς εἶχε συγκολληθεῖ καὶ ὅτι ἡ διαπλοκὴ τόσο ἑτερογενῶν καθορισμῶν ὅπως ἡ ἐντελέχεια τοῦ σώματος καὶ ἡ αὐθυπαρξία μιᾶς καθαρῆς νόησης δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ χωρέσει στὴν ἔννοια τῆς ἀτομικῆς οὐσίας. Γι' αὐτὸ ὁ Duns Scotus, τοῦ ὁποῖου ἡ μεταφυσικὴ, ὅπως ἦταν φυσικὸ, ἐκφράστηκε ἐπίσης μὲ ἀριστοτελικούς ὄρους, τοποθέτησε ἀνάμεσα στὴν ψυχὴ — ἡ ὁποία νοεῖ καὶ τὴν ὁποία χαρακτηρίζει ὁ Duns ὡς «οὐσιαστικὴ μορφή» τοῦ σώματος — καὶ στὸ σῶμα ἀκόμη μιὰ (σύμφυτη) forma corporēitatis [μορφὴ σωματικότητας]. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἀποκαθίσταται ὁ διαχωρισμὸς τοῦ συνειδητοῦ ὄντος ἀπὸ τὴ φυσικὴ δύναμη τῆς ζωῆς, κατὰ τὴ θεωρίαν τοῦ Αὐγουστίνου καὶ τῶν βικτοριανῶν.

Ὁ Occam ὄχι μόνον υἱοθετεῖ αὐτὴ τὴ διάκριση ἀλλὰ ἀναγκαστικὰ προχωρεῖ καὶ σὲ ἄλλες μερικότερες: διαιρεῖ τὸ συνειδητὸ μέρος τῆς ψυχῆς σὲ ἓνα νοητικὸ καὶ σὲ ἓνα αἰσθητικὸ τμήμα, προσγράφοντας πραγματικὴ σημασίαν σὲ αὐτὸν τὸ διαχωρισμὸ. Πιστεύει ὅτι τὸ ἔλλογο ὄν ποὺ θεᾶται τὸν ἄυλο κόσμον εἶναι ἐξίσου ἀσυμβίβαστο, τόσο μὲ τὴν αἰσθητηριακὴ παραστασιακὴ δραστηριότητα ὅσο καὶ μὲ τὴ διαμόρφωση καὶ τὴν κίνηση τοῦ σώματος. Ἔτσι κατὰ τὸν Occam ἡ ψυχὴ διασπᾶται σὲ μιὰ σειρά ἐπιμέρους δυνάμεις, ποὺ οἱ μεταξύ τους σχέσεις εἶναι ἐξαιρετικὰ δύσκολο νὰ καθοριστοῦν (ἀκόμη καὶ ὡς πρὸς τὴν πρόσμειξή τους στὸ χῶρο).

6. Τὸ οὐσιαστικὸ ὁμῶς εἶναι ὅτι μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ὁ κόσμος τῆς συνείδησης καὶ ὁ κόσμος τῶν ὑλικῶν σωμάτων χωρίζονται πάλι ὀλοκληρωτικὰ. Αὐτὸ γίνεται ἰδιαίτερα ἐμφανὲς στὴ γνωσιολογία τοῦ Occam, ἡ ὁποία ξεκινῶντας ἀπὸ αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις προχώρησε σὲ μιὰ σημαντικὴ ἀνανέωση μὲ τὴ βοήθεια τῆς νομιναλιστικῆς-τερμινιστικῆς λογικῆς.

Στὴ διδασκαλία τους γιὰ τὰ «νοητὰ εἶδη» (species intelligibiles) οἱ δύο ρεαλιστές, ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης καὶ ὁ Duns Scotus, ἀκολουθοῦν — μὲ κάποιες παραλλαγές — τὴν παλαιὰ ἑλληνικὴ γνωσιολογικὴ ἀποψη ὅτι ἀπὸ τὴν ἀλληλενέργεια τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ ἐξωτερικοῦ ἀντικειμένου γεννιέται ἓνα ἀπέικασμα τοῦ ἀντικειμένου. Τὸ ἀπέικασμα αὐτὸ γίνεται ὕστερα ἀντιληπτὸ ἀπὸ τὴν

ψυχή και ἀντικείμενο θέασης. Ὁ Occam καταργεῖ ἐντελῶς τὰ species intelligibiles, ὑποστηρίζοντας ὅτι πρόκειται γιὰ περιττὸ διπλασιασμὸ τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητας, ποὺ ὡς ἀντικείμενο τῆς γνώσης ἐπαναλαμβάνεται μὲ τὴ μορφή τῆς ψυχικῆς πραγματικότητας. Ἔτσι ὁμως ἡ αἰσθητηριακὴ γνώση χάνει τὸ χαρακτήρα τῆς ἀπεικόνισης σὲ σχέση μὲ τὸ ἀντικείμενό της. Ἡ παράσταση (conceptus, intellectio rei) εἶναι καθαυτὴ μιὰ κατάσταση ἢ ἓνα ἐνέργημα τῆς ψυχῆς (passio — intentio animae) καὶ σχηματίζει μέσα στὴν ψυχή ἓνα σημάδι (signum) τοῦ ἐξωτερικοῦ πράγματος ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὴν παράσταση. Εἶναι ἓνας ὄρος (terminus) ποὺ «ὑποκαθιστᾷ» τὸ ἀντικείμενο (πρβ. παρακάτω, σ. 101, § 4). Ἀλλὰ αὐτὸ τὸ ἐσωτερικὸ μὀρφωμα εἶναι κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν ἐξωτερικὴ πραγματικότητα, τῆς ὁποίας εἶναι σημάδι, καὶ γι' αὐτὸ δὲν ἀποτελεῖ ἀπείκασμά της. Λόγος γιὰ ὁμοιότητα μπορεῖ νὰ γίνεται μόνον ἐφόσον τὸ ἐσωτερικὸ πραγματικὸ (esse objective), δηλαδὴ τὸ συνειδησιακὸ περιεχόμενο, καὶ τὸ ἐξωτερικὸ πραγματικὸ (esse formaliter ἢ subjective),⁸ δηλαδὴ τὸ ἀντικειμενικὸ, συσχετίζονται ἀναγκαστικὰ καὶ ἀποτελοῦν κατὰ κάποιον τρόπο ἀντίστοιχα σημεῖα τῶν δύο ἑτερογενῶν σφαιρῶν.

Ἔτσι ἀπὸ τὸν παλαιὸ διῆσμὸ πνεύματος καὶ σώματος οἱ τερμινιστὲς ἀναπτύσσουν τὶς ἀπαρχὲς ἐνὸς ψυχολογικοῦ-γνωσιοθεωρητικοῦ ἰδεαλισμοῦ. Ὁ κόσμος τῆς συνείδησης εἶναι διαφορετικὸς ἀπὸ τὸν κόσμο τῶν πραγμάτων. Ὅ,τι βρίσκεται στὸν συνειδησιακὸ χῶρο δὲν εἶναι ἀπείκασμα, ἀλλὰ μόνον ἓνα σημάδι γιὰ κάτι ἀντίστοιχο ποὺ βρίσκεται ἔξω. Τὰ πράγματα εἶναι διαφορετικὰ ἀπὸ τὶς παραστάσεις (ideae) μας γι' αὐτά.

7. Ὁ διῆσμός, τέλος, τοῦ Ἱεροῦ Αὐγουστίνου πρόβαλε ἔντονα στὴν ἀντίληψή του γιὰ τὴν ἱστορία. Τὸ βασίλειο τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ περιοχὴ τοῦ διαβόλου, ἡ Ἐκκλησία καὶ τὸ κοσμικὸ κράτος, βρίσκονται κατὰ τὸν Αὐγουστίνου σὲ ἀπόλυτη ἀντίθεση. Ἡ ἱστορικὴ πραγματικὴ ποὺ ἀντανაკλᾶται σὲ αὐτὴ τὴ διδασκαλία εἶχε στὸ μεταξὺ μεταβληθεῖ ἐντελῶς. Ὡς τότε ὁμως ἔλειπε ἀπὸ τὸν Μεσαίωνα ἡ ἱστορικὴ ἐποπτεία ποὺ θὰ ἦταν ἱκανὴ νὰ διορθώσει αὐτὴν τὴ διδασκαλία· κι ἀκόμη: ἡ ἐπιστημονικὴ σκέψη ἦταν τόσο μονόπλευρα θεολογικὴ καὶ διαλεκτικὴ, ὥστε τὰ ἠθικὰ καὶ τὰ κοινωνικὰ προβλήματα βρίσκονταν ἔξω ἀπὸ τὸν ὀρίζοντα τῶν φιλοσόφων, πὺδ μακριὰ καὶ ἀπὸ τὰ προβλήματα τῆς φυσικῆς. Κι ὁμως τὴν ἴδια ἐποχὴ ἡ ἱστορικὴ πραγματικὴ γνώριζε ρεύματα τό-

σο σημαντικά, ὥστε ἡ ἐπιστήμη ἀναγκαστικά ἔπρεπε νὰ τοποθετηθεῖ ἀπέναντί τους. Κι ἂν στή δεύτερη περίοδο κατόρθωσε νὰ ἀνταποκριθεῖ ἐπάξια σέ αὐτό τὸ καθῆκον, τὸ ὀφείλει ἀκόμη μιὰ φορά στὸν ἀριστοτελισμό. Αὐτὸς ἔδωσε στὴν ἐπιστήμη τὰ μέσα γιὰ νὰ δαμάσει μὲ τὴ σκέψη τὸν εὐρύτατο χῶρο τῆς πολιτικῆς καὶ ἱστορικῆς ζωῆς, νὰ ἐντάξει αὐτὸν τὸ χῶρο στὴν ἀνελκτικὴ σειρά τῆς μεταφυσικῆς τῆς καὶ νὰ μεταφράσει τὸν βιωματικὸ πλοῦτο ἐκείνης τῆς ἐποχῆς σὲ ἔννοιες. Αὐτὸ εἶναι τὸ λαμπρότερο κατόρθωμα τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας —χωρὶς νὰ ἔχουν προηγηθεῖ ἐδῶ οἱ Ἄραβες. Καὶ καθὼς τὰ ἐνδιαφέροντα τοῦ Ἀλβέρτου τοῦ Bollstädt ἦταν προπαντὸς φυσιογνωστικά, τὸ μεγαλύτερο μέρος αὐτῆς τῆς τιμῆς ἀνήκει στὸν Θωμὰ Ἀκινάτη.

Ὁ Θωμὰς —ἀντίθετα μὲ τὸν Αὐγουστῖνο— δὲν θεωρεῖ τὸ κοσμικὸ κράτος συνέπεια τῆς πτώσης, ἀλλὰ ἀνάγκαῖο στοιχεῖο τῆς κοσμικῆς ζωῆς. Γι' αὐτὸ καὶ τὸ δίκαιο εἶναι ἀπόρροια τῆς θεϊκῆς οὐσίας, καὶ ὡς τέτοιο πρέπει νὰ ἐννοεῖται. Πιὸ ψηλὰ ἀπὸ ὅλες τὶς ἀνθρώπινες θεσμοθετήσεις βρίσκεται ὁ φυσικὸς νόμος (*lex naturalis*), στὸν ὁποῖο βασιζονται ἡ ἠθικὴ καὶ ἡ κοινωνικὴ ζωὴ. Ἄλλὰ ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀπὸ τὴ φύση του προορισμένος νὰ ζήσει μέσα στὸ κράτος. Αὐτὸ ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὴ γλώσσα, ἀπὸ τὴν ἀνάγκη ποὺ καθέννας αἰσθάνεται γιὰ βοήθεια καὶ ἀπὸ τὴν τάση γιὰ κοινωνικότητα. Ὁ σκοπὸς ὅμως τοῦ κράτους —σύμφωνα μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλη— εἶναι ἡ πραγματοποίηση τῆς ἀρετῆς, ἀπ' ὅπου ἀπορρέουν καὶ ὅλοι οἱ ἐπιμέρους καθορισμοὶ του. Ὡστόσο ἡ πολιτικὴ ἀρετὴ (καὶ ἐδῶ ἀκριβῶς βρίσκεται ἡ ἀφετηρία τῆς νέας σκέψης) τὴν ὁποία ὀφείλει νὰ καλλιεργήσῃ τὸ κράτος δὲν ἐξαντλεῖ τὸν προορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου. Μὲ αὐτὴν ὁ ἄνθρωπος ἐκπληρώνει τὸ σκοπὸ του μόνο ὡς γήινο ὄν· ὁ ὑψηλότερος προορισμὸς του εἶναι ἡ σωτηρία, ποὺ τοῦ προσφέρεται διαμέσου τῆς χάρης στὸ πλαίσιο τῆς θρησκευτικῆς κοινότητος. Καθὼς ὅμως γενικὰ τὸ ἀνώτερο πραγματοποιεῖται μὲ τὴν παρέμβαση τοῦ κατώτερου —τὸ ὁποῖο πάλι ὑπάρχει γιὰ χάρη τοῦ ἀνώτερου—, τὸ κράτος πρέπει νὰ ἀποτελεῖ προετοιμασία γιὰ τὴν ἀνώτερη κοινότητα τοῦ κράτους τοῦ Θεοῦ. Τὸ κράτος ὑποτάσσεται στὴν Ἐκκλησία ὅπως τὸ μέσο στὸ σκοπὸ· τὸ κράτος προετοιμάζει, ἡ Ἐκκλησία ὀλοκληρώνει. Ἡ κοινωνία τῆς ἐπίγειας ζωῆς εἶναι τὸ σχολεῖο γιὰ τὴν οὐράνια κοινωνία —*praeambula gratiae*.

Παράλληλα μὲ τὴν *τελεολογία τῆς φύσης*, ποὺ εἶχε διαμορφωθεῖ ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ἡ πατερικὴ φιλοσοφία διατύπω-

νε τώρα τὴν τελεολογία τῆς ἱστορίας (πρβ. τόμ. Α', σ. 301 κ.έ., § 6). Δὲν ὑπάρχει ὁμως συγκεκριμένη, σαφὴς σχέση ἀνάμεσα σὲ αὐτὲς τὶς δύο θεωρήσεις. Ἡ διδασκαλία τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη γιὰ τὸ κράτος ὑποτάσσει τὴ μιὰ στὴν ἄλλη σὲ πλαίσιο ἐννοιολογικό, πραγματοποιιώντας ἔτσι τὴ βαθύτερη καὶ εὐρύτερη διαπλοκὴ τῆς ἑλληνικῆς καὶ τῆς χριστιανικῆς κοσμοθεωρίας ποὺ ἐπιχειρήθηκε ποτέ.

Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ὁλοκληρώνεται τὸ μεταφυσικὸ οἰκοδόμημα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Θωμᾶ. Μὲ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὴ φυσικὴ κοινωνία στὴν κοινωνία τῆς χάρις ὁ ἄνθρωπος ἐκπληρώνει τὸν προορισμὸ του ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὴ θέση του στὸ σύμπαν: δὲν τὸν ἐκπληρώνει ὁμως ὡς ἄτομο ἀλλὰ μόνο στὸ πλαίσιο τοῦ εἴδους. Ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ ιδέα γιὰ τὸ κράτος ξαναζωντανεῖ τώρα στὸ χριστιανισμό. Δὲν εἶναι ὁμως πιά αὐτοσκοπὸς ἀλλὰ τὸ πιὸ εὐγενικὸ μέσο γιὰ τὴν πραγματοποίηση τοῦ κοσμικοῦ σχεδίου τοῦ Θεοῦ. *Gratia naturam non tollit sed perficit* [ἡ χάρις δὲν ἔπλασε τὴ φύση ἀλλὰ τὴν τελειοποίησε].

8. Ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ ἀνώτατη σύνθεση δὲν εἶχε μεγάλη διάρκεια. Ὅπως στὸ ἐπίπεδο τῆς πολιτικῆς πράξης, ἔτσι καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς θεωρίας ἡ σχέση Ἐκκλησίας καὶ κράτους ἦταν ἐχθρική. Ἦδη στὸν Δάντη ἡ ὑπόταξη γίνεται παράταξη. Ὁ ποιητὴς συμμερίζεται μὲ τὸν μεταφυσικὸ τὴν ιδέα ὅτι, καθὼς ὁ προορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθεῖ μόνο στὸ πλαίσιο τοῦ εἴδους, εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ὑπάρχει ἓνας ἐνιαῖος πολιτικὸς ὀργανισμὸς. Αἴτημα καὶ τῶν δυὸ —τοῦ ποιητῆ καὶ τοῦ μεταφυσικοῦ— εἶναι τὸ κοσμικὸ κράτος, ἡ μοναρχία, ποὺ βλέπουν νὰ ἐκπληρώνεται στὸ θεσμὸ τοῦ αὐτοκράτορα. Ἀλλὰ ὁ μεγάλος Γιβελίνος δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ σκέπτεται θεοκρατικά, ὅπως ἓνας δομινικανὸς μοναχός· ἔτσι, ἐνῶ ὁ μοναχὸς ὑποτάσσει τὸ *imperium* στὸ *sacerdotium*, ὁ Γιβελίνος τὰ θεωρεῖ καὶ τὰ δυὸ ἰσότιμες δυνάμεις. Ὁ Θεὸς προόρισε τὸν ἄνθρωπο ἐξίσου γιὰ τὴν ἐπίγεια καὶ τὴν οὐράνια εὐτυχία: στὴν ἐπίγεια εὐτυχία ὀδηγεῖ τὸ κράτος μὲ τὴ φυσικὴ γνώση τῆς φιλοσοφίας· στὴν οὐράνια εὐτυχία, ἡ Ἐκκλησία μὲ τὴν ἀποκάλυψη. Αὐτὴ εἶναι ἡ διδασκαλία γιὰ τὴν ἰσοτιμία τῶν «δύο ξιφῶν»· στὴ συμπάρταξη αὐτὴ ἐκδηλώνεται ἐξίσου ἡ γήινη χαρὰ τῆς Ἀναγέννησης καὶ τὸ συναίσθημα τῆς δύναμης τοῦ κοσμικοῦ κράτους.

Τὰ πράγματα ἐξελίχτηκαν πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση. Ἡ κλιμάκωση τῆς πραγματικότητας, ποὺ εἶχε προτείνει ὁ Θωμᾶς Ἀ-

κινάτης, διασπᾶται μέσα στήν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτό συνεπαγόταν ὅτι ἡ πνευματικὴ δύναμη ἀπέκλινε ἀπὸ τὴν πολιτικὴ ὅπως ὁ κόσμος τοῦ πνεύματος ἀπέκλινε ἀπὸ τὸν κόσμο τῶν ὑλικῶν σωμάτων. Ἡ θεωρία ἔδινε τὰ μέσα ὥστε τὸ sacerdotium νὰ ἐνταχθεῖ στὴ σφαῖρα τῆς πέρα ἀπὸ τὸν κόσμο ἐσωτερικότητας, καὶ ὡς ἀντάλλαγμα νὰ μείνει τὸ imperium μοναδικὴ ἐξουσία στὸν αἰσθητὸ κόσμο. Μὲ αὐτὴ τὴν ὀπτικὴ ὁ Occam στὴν πραγματεία του γιὰ τὸ ζήτημα τῆς διαμάχης μεταξὺ τῆς κοσμικῆς ἐξουσίας καὶ τοῦ παπισμοῦ παίρνει θέση ὑπὲρ τῆς πρώτης. Οἱ προϋποθέσεις του ὅμως δὲν τοῦ ἐπιτρέπουν πιά νὰ θεμελιώσῃ τὴ θεωρία του γιὰ τὸ κράτος στὴ (ρεαλιστικὴ) ἰδέα ἐνὸς ἐνιαίου πλαισίου σκοπῶν τοῦ ἀνθρώπινου γένους. Ὁ νομιναλιστὴς βλέπει ὡς οὐσιαστικὸ ὑπόβαθρο τοῦ κοινωνικοῦ καὶ ἱστορικοῦ βίου μόνο τοὺς ἀτομικοὺς φορεῖς τῆς βούλησης καὶ θεωρεῖ τὸ κράτος καὶ τὴν κοινωνία παράγωγα τοῦ κοινοῦ συμφέροντος (bonum commune). Ἡ ἀτομοκρατία ἔχει τὸν κύριο λόγο καὶ στὴ θεωρία καὶ στὴν πρακτικὴ ζωή.⁹

Β'

ΤΟ ΠΡΩΤΕΙΟ ΤΗΣ ΒΟΥΛΗΣΗΣ ἢ ΤΗΣ ΔΙΑΝΟΙΑΣ

Σὲ στενὴ συνάφεια μὲ ὅλα αὐτὰ τὰ γενικὰ ἐρωτήματα βρίσκεται ἓνα εἰδικὸ ψυχολογικὸ πρόβλημα, ποῦ ἔγινε ἀντικείμενο ζωηρῶν συζητήσεων ἐκείνη τὴν ἐποχὴ. Γύρω ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρόβλημα ἐκδηλώθηκαν σὲ μικρογραφία, ἀλλὰ συνάμα μὲ μεγάλη σαφήνεια, οἱ ἀντιθέσεις τῶν δύο παρατάξεων. Πρόκειται γιὰ τὸ ἐρώτημα ἀν ἡ βούληση ἢ ἡ διάνοια εἶναι ἀπὸ ἀξιολογικὴ ἀποψη ἡ ἀνώτερη δύναμη τῆς ψυχῆς (ultra potentia nobilior), τὸ ὁποῖο καταλαμβάνει τέτοιο χῶρο στὴ γραμματεία αὐτῆς τῆς περιόδου, ὥστε θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ θεωρήσῃ τὴν ἀντίθεση γύρω ἀπὸ αὐτὸ ὡς κύριο θέμα ὀλόκληρης τῆς περιόδου. Ἡ πορεία αὐτῆς τῆς ἐξέλιξης δείχνει καθαρά ὅτι οἱ καθαυτὸ κινήτριες δυνάμεις βρίσκονταν στὴ θρησκευτικὴ μεταφυσικὴ, ἐνῶ ἡ συστηματικὴ αὐστηρότητα ποῦ χαρακτηρίζει τὶς φιλοσοφικὲς διδασκαλίες τῆς ἐποχῆς ἐξηγεῖ ἱκανοποιητικὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ στάση ποῦ ἔπαιρναν οἱ διάφοροι στοχαστὲς σὲ ἓνα ἐπιμέρους πρόβλημα μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ χαρακτηριστικὴ γιὰ τὴ γενικότερη τοποθέτησή τους. Καὶ δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι τὸ πρόβλημα σχετικὰ μὲ τὸ πρωτεῖο τῆς βούλησης ἢ τῆς διάνοιας προέρχεται ἀπὸ τὴν περιοχὴ τοῦ ἐσωτερικοῦ κόσμου.

Τὰ δύο βασικά ρεύματα τῆς παράδοσης, ὁ αὐγουστινισμὸς καὶ ὁ ἀριστοτελισμὸς, δὲν συμφωνοῦσαν οὔτε ὡς πρὸς αὐτὸ τὸ ἐρώτημα, δὲν βρίσκονταν ὁμως καὶ σὲ ρητὴ ἀντίθεση. Γιὰ τὸν αὐγουστινισμὸ γενικὰ τὸ πρόβλημα εἶχε τεθεῖ λανθασμένα. Γιατὶ τονίζεται τόσο πολὺ ἡ ἰδιαίτερη οὐσία τῆς προσωπικότητος καὶ ἐξαιρεται μὲ τόση ἔμφαση ἡ ἀλληλοδιείσδυση τῶν διαφορετικῶν ὀψεων τῆς δραστηριότητάς της, ὥστε δὲν τίθεται κὰν τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν ἀξιολογικὸ συσχετισμὸ τους. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὁμως ὁ Αὐγουστίνος στὴ γνωσιολογία του εἶχε ἀναγνωρίσει στὴ βούληση — πού κατὰ τὴν ἀποψὴ του εἶναι ἡ κινητήρια δύναμη ἀκόμη καὶ τῆς διαδικασίας τῶν παραστάσεων — μιὰ τόσο κεντρικὴ θέση, πού δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ κλονιστεῖ τώρα ὅσον ἀφορᾷ τὸ ἐμπειρικὸ πλαίσιο, ἔστω καὶ ἂν ἀπώτατος στόχος τῆς ἐξέλιξης ἔμενε πάντοτε ἡ νεοπλατωνικὴ θέαση τῆς θεότητος. Ἐντελῶς ἀντίθετη ἦταν ἡ νοησιοκρατία τοῦ ἀριστοτελικοῦ συστήματος, ἡ ὁποία μὲ τὴν παρέμβαση τῆς ἀραβικῆς φιλοσοφίας, καὶ ἰδιαίτερα τοῦ ἀβερροϊσμοῦ, εἶχε ἐνισχυθεῖ ἀκόμη περισσότερο. Ὑπῆρχαν λοιπὸν πραγματικὲς ἀντιθέσεις, πού πολὺ γρήγορα ἐμελλε νὰ καταλήξουν σὲ ἀνοιχτὴ διαμάχη.

Οὐσιαστικὰ ὁ θωμισμὸς ἀκολουθεῖ ἐδῶ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ βρίσκει σύμμαχο τὸν γερμανικὸ μυστικισμὸ καὶ ἀντιπάλους τοὺς ὀπαδοὺς τοῦ Αὐγουστίνου, τοῦ Duns Scotus καὶ τοῦ Occam. Στὴν κατάταξη αὐτὴ ἀποτυπώνεται σὲ γενικὲς γραμμὲς ἡ ἀντίθεση τῶν δομινικανῶν καὶ τῶν φραγκισκανῶν.

1. Τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ πρωτεῖο τῆς βούλησης ἢ τῆς διάνοιας ἐμφανίζεται ἀρχικὰ μὲ τὴ μορφή μιᾶς διαμάχης γύρω ἀπὸ ἓνα καθαρὰ ψυχολογικὸ πρόβλημα. Πρέπει νὰ ἀποφασιστεῖ ἂν κατὰ τὴν πορεία τῆς ψυχικῆς ζωῆς ἡ ἐξάρτηση τῆς βούλησης ἀπὸ τίς παραστάσεις εἶναι μεγαλύτερη ἀπὸ τὴν ἐξάρτηση τῆς ροῆς τῶν παραστάσεων ἀπὸ τὴ βούληση. Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ θὰ μπορούσε νὰ ὀδηγήσει σὲ μιὰ ἐξελικτικὴ-ἱστορικὴ ἀντιμετώπιση τῆς ψυχολογίας (πρβ. παραπάνω, σ. 55 κ.έ.). Μιὰ τέτοια τάση σημειώθηκε πραγματικά, ἀλλὰ θὰ μπορούσε νὰ ἔχει πάρει ἀκόμη μεγαλύτερη ἔκταση, ἂν ἡ ἐξέταση τῶν πραγμάτων δὲν μεταφερόταν ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ εἶτε στὸ ἔδαφος τῆς διαλεκτικῆς εἶτε στὸ χῶρο τῆς μεταφυσικῆς. Τὸ δεύτερο συνέβη προπαντὸς ἐπειδὴ κρίσιμο σημεῖο τῆς διαμάχης θεωρήθηκε ἡ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας, πού εἶχε καὶ ἠθικὲς καὶ θρησκευτικὲς προεκτάσεις. Βέβαια καὶ οἱ δυὸ παρατάξεις ἤθελαν — γιὰ χάρη τῆς ἀτομικῆς εὐθύνης — νὰ μείνουν σταθε-

ρὲς στὴν ἰδέα τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ νὰ τὴν ὑπερασπιστοῦν. Αὐτὸν ὅμως τὸν ὄρο τὸν ἐννοοῦσαν διαφορετικὰ.

Ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης δέχεται ὅτι ἡ βούληση ἐπιδρᾷ ὄχι μόνον στὴν κίνηση ἀλλὰ καὶ στὴν κατάφαση ἢ στὴν ἀρνηση τῶν παραστάσεων. Μιὰ τέτοια πεποίθησις τὸν ἀντιπροσωπεύει πέρα ὡς πέρα. Γενικὰ ὅμως, ἀκολουθώντας τὰ ἀρχαῖα πρότυπα, θεωρεῖ ὅτι ἡ βούληση καθορίζεται ἀπὸ τὴ γνώση τοῦ ἀγαθοῦ. Ἡ διάνοια δὲν συλλαμβάνει μόνον τὴν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλὰ γνωρίζει καὶ τί εἶναι ἀγαθὸ στὶς ἐπιμέρους περιπτώσεις, καθορίζοντας ἔτσι τὴ βούληση. Ἡ βούληση τείνει κατανάγκην σὲ ὅ,τι ἀναγνωρίστηκε ὡς ἀγαθὸ· ἐπομένως ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ νόηση. Αὐτὴ εἶναι ἡ πρώτη κινήτρια δύναμη (supremus motor) τῆς ψυχικῆς ζωῆς. Ἡ «λογικότητα», ὅπως ὑποστήριξε καὶ ὁ Eckhart, εἶναι ἡ κεφαλὴ τῆς ψυχῆς· ἀπὸ τὴ γνώση ἐξαρτᾶται καὶ ἡ «Minne», ὁ ἐξιδανικευμένος ἔρωτας. Συνεπῶς, κατὰ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη, ἐλευθερία (ὡς ἠθικὸ ἰδεῶδες) εἶναι ἡ ἀναγκαιότητα ποῦ βασίζεται στὴ γνώση· ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ —κατὰ τὴν ἀποψη καὶ τοῦ Θωμᾶ καὶ τοῦ Ἀλβέρτου— ἡ (ψυχολογικὴ) ἐλευθερία τῆς ἐπιλογῆς (facultas electiva) βασίζεται στὸ γεγονός ὅτι ἡ διάνοια προσφέρει στὴ βούληση διαφορετικὰς δυνατότητες ὑπὸ τύπον μέσου πρὸς σκοπὸ. Ἀπὸ αὐτὰ ἡ βούληση ἐπιλέγει ὅ,τι θεωρεῖται καλύτερο. Αὐτὸς ὁ νοησιοκρατικὸς νετερομινισμὸς, κατὰ τὸν ὁποῖο ἡ ἐπιλογὴ τῆς βούλησης ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν καθαρὰ ἐσωτερικὴ γνωστικὴ δραστηριότητα (κάτι ποῦ τόνιζε διαρκῶς ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης), γινόταν ἀκόμη πιὸ ἐντονος στὸν Gottfried τῆς Fontaines, ὁ ὁποῖος ὑποστήριξε ὅτι ἀκόμη καὶ ἡ αἰσθητηριακὴ παράσταση (phantasma) εἶναι causa efficiens (ποιητικὸ αἴτιο) τῆς βουλευτικῆς δραστηριότητας.

Ἀλλὰ ἀκριβῶς ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐννοια τοῦ ἀναγκαστικοῦ καθορισμοῦ ἀρχίζουν οἱ ἀντίπαλοι τῆς ἀποψης τὴν ἐπίθεσή τους. Ἦδη ὁ Ἐρρίκος τῆς Γάνδης, ὕστερα ἀπὸ αὐτὸν ὁ Duns Scotus καὶ ἀργότερα ὁ Occam, δίδασκον ὅτι ἡ γένεσις τῶν παραστάσεων εἶναι μιὰ φυσικὴ διαδικασίᾳ, ὅπου ἀναπότρεπτα ἐγκλωβίζεται ἡ βούληση, ἡ ὁποία ἐξαρτᾶται ὀλοκληρωτικὰ ἀπὸ τὶς παραστάσεις. Τοῦτο ὅμως ἦταν ἀσυμβίβαστο μὲ τὴν τυχαιότητα (Kontingenz) τῶν βουλευτικῶν λειτουργιῶν, δηλαδὴ μὲ τὴ δυνατότητα νὰ εἶναι καὶ διαφορετικῆς· ἡ φυσικὴ διαδικασίᾳ εἶναι πάντοτε ἀπόλυτα καθορισμένη καί, ὅπου δεσπόζει, δὲν ὑπάρχουν περιθώρια γιὰ ἐπιλογὴ. Μὲ τὴν τυχαιότητα ὅμως αἴρεται ἡ ὑπευθυνότητα. Καὶ

ύπευθυνότητα υπάρχει μόνο εφόσον γίνεται δεκτό ότι η διάνοια δὲν ἐλέγχει ἀπόλυτα τὴ βούληση. Φυσικὰ ἡ σύμπραξη τῆς παραστασιακῆς ἱκανότητος εἶναι ἀπαραίτητη σὲ κάθε δραστηριότητα τῆς βούλησης: προσφέρει στὴ βούληση τὰ ἀντικείμενα καὶ τὶς δυνατότητες ἐπιλογῆς μεταξύ τῶν ἀντικειμένων. Ἄλλὰ αὐτὸ τὸ κάνει σὰν τὸν ὑπῆρέτη, τὴν ἀπόφαση τὴν παίρνει ὁ κύριος. Ἡ παράσταση δὲν εἶναι ποτὲ κάτι περισσότερο ἀπὸ εὐκαιριακὸ αἴτιο (*causa per accidens*) τοῦ ἐπιμέρους βουλευτικοῦ ἐνεργήματος. Ἡ διδασκαλία τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη συγγέει τὴν πρακτικὴ σκέψη μετὴν καθαρὴ νόηση. Ἐφόσον ἡ νόηση προσφέρει καὶ τὸ ἀντικείμενο, ἡ ἀπόφαση εἶναι ἀποκλειστικὰ ὑπόθεση τῆς βούλησης: ἡ βούληση εἶναι τὸ *movens per se* [αὐτὸ ποὺ κινεῖται μόνο του], αὐτὸ ποὺ αὐτοκαθορίζεται μετὰ ἀπόλυτο τρόπο.

Σύμφωνα λοιπὸν μετὰ τὴν ἀναιτιοκρατία, ὅπως τὴ δίδασκαν ὁ Duns Scotus καὶ ὁ Occam, ἡ βούληση εἶναι ἡ βασικὴ δύναμη τῆς ψυχῆς ποὺ καθορίζει ἀποφασιστικὰ τὶς δραστηριότητες τῆς νόησης. Ἡ δὲ ὁ Ἐρρίκος τῆς Γάνδης προσπάθησε νὰ δείξει ὅτι οἱ θεωρητικὲς λειτουργίαι γίνονται ἐνεργητικότερες στὸ βαθμὸ ποὺ εἶναι πιὸ ἄυλες: αὐτὴ τὴ σκέψη τὴν ἀνέπτυξε μετὰ πολὺ ἐνδιαφέροντα τρόπο ὁ Duns Scotus. Ὑποστηρίζει ὅτι σύμφωνα μετὰ τὴ φυσικὴ πορεία τῶν πραγμάτων τὸ πρῶτο περιεχόμενο ποὺ προσφέρεται στὴ συνείδηση (*cogitatio prima*) εἶναι ἓνα πλῆθος ἀπὸ λίγο ὡς πολὺ συγκεχυμένες καὶ ἀσαφεῖς (*confusae, indistinctae*) παραστάσεις. Ἀπὸ τὶς παραστάσεις αὐτὲς γίνονται σαφεῖς (*distinctae*) καὶ ὀλοκληρώνονται μόνο ἐκεῖνες πρὸς τὶς ὁποῖες στρέφει τὴν προσοχὴ τῆς ἡ βούληση, ποὺ δὲν καθορίζεται ἀπὸ τίποτε ἄλλο. Ὁ Duns Scotus διδάσκει ἀκόμη ὅτι ἡ βούληση αὐξάνει τὴν ἔνταση τῶν παραστάσεων στὶς ὁποῖες στρέφει κάθε φορὰ τὴν προσοχὴ τῆς. Ἀντίθετα, οἱ ἄλλες παραστάσεις παύουν τελικὰ νὰ ὑπάρχουν ἐξαιτίας τῆς ἀδυναμίας τους.

Κατὰ τὴ διαμάχη αὐτή, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς ψυχολογικὲς θεμελιώσεις, ἔγινε ἐπίκληση στὴν αὐθεντία ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρὰ τοῦ Ἀνσελμου καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τοῦ Αὐγουστίνου. Ἐπίσης ἀναπτύχθηκαν μιὰ σειρά ἄλλα ἐπιχειρήματα. Ἐν μέρει τὰ ἐπιχειρήματα αὐτὰ εἶναι καθαρὰ διαλεκτικά, ὅπως λ.χ. ὅταν ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης ἰσχυρίζεται ὅτι τὸ ἀληθές (*verum*), στὸ ὁποῖο στρέφεται ἡ νόηση, εἶναι ἀξιολογικὰ ἀνώτερο ἀπὸ τὸ ἀγαθὸ (*bonum*) τὸ ὁποῖο ἐπιδιώκει ἡ βούληση, ἢ ὅταν ὁ Duns Scotus ἀμφισβητεῖ τὴν ὀρθότητα αὐτῆς τῆς ἀξιολόγησης. Τὸν ἴδιο καθα-

ρὰ διαλεκτικὸν χαρακτήρα ἔχει ἡ ἄποψη τοῦ Θωμᾶ ὅτι ἡ διάνοια συλλαμβάνει τὴν καθαρὴν ἐνιαία ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ, ἐνῶ ἀντίθετα ἡ βούληση ἀγγίζει μόνον τὰ ἐπιμέρους ἐμπειρικὰ μορφώματά του. Ἐπίσης καὶ ἡ ἀκριβῶς ἀντίστροφη ἄποψη τοῦ Ἑρρίκου τῆς Γάνδης καὶ τοῦ Duns Scotus, ὅτι ἡ βούληση στρέφεται διαρκῶς καὶ ἀποκλειστικὰ στὸ ἀγαθὸ καὶ εἶναι ἔργο τῆς διάνοιας νὰ δείξει σὲ τί ἀκριβῶς συνίσταται τὸ ἀγαθὸ σὲ κάθε περίπτωση χωριστά. Τὸ θέμα γνώρισε πολλὰ διακυμάνσεις, ὥσπου τελικὰ ἐπανατοποθετήθηκε σὲ καθαρὰ ψυχολογικὸ ἔδαφος, χάρις στὸν Ἰωάννη Buridan, ὁ ὁποῖος προσπάθησε νὰ προσεγγίσει τὸ πρόβλημα μὲ μεγαλύτερη ἀκρίβεια. Ὁ ἴδιος ὁ Buridan δὲν τάχθηκε μονόπλευρα οὔτε μὲ τὴν ἀναιτιοκρατία —παρόλο πὺ τὸ αἶτημα τῆς ὑπευθυνότητος συνηγορεῖ γι' αὐτὸν ὑπὲρ αὐτῆς τῆς ἄποψης— οὔτε μὲ τὴν αἰτιοκρατία, τῆς ὁποίας ἐξᾴλλου τὰ ἐπιστημονικὰ στοιχεῖα προσπάθησε νὰ μὴν τὰ ἀγνοήσει. Σταθμίζοντας προσεκτικὰ τὰ διαφορὰ ἐπιχειρήματα προσπάθησε νὰ ἀναπτύξει τὴν ἔννοια τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας, ἀπὸ τὴν ὁποία ἡ ἀναιτιοκρατία ἀφαιροῦσε τὴν αὐθαιρεσία καὶ ἡ αἰτιοκρατία τὴν ἀναγκαιότητα. Οὔτε αὐτὸς ὁμως κατόρθωσε νὰ διασαφήσει ἐντελῶς τὰ πολλαπλὰ προβλήματα πὺ κρύβονται στὴ λέξη «ἐλευθερία».

Κατὰ τὴ διαμάχη αὐτὴ ἀναπτύχθηκαν καὶ ἄλλα ἐπιχειρήματα, τὰ ὁποῖα μᾶς μεταφέρουν σὲ εὐρύτερο κοσμοθεωρητικὸ καὶ βιοθεωρητικὸ πλαίσιο.

2. Ἐδῶ ἐντάσσεται πρῶτα πρῶτα ἡ μετατόπιση τῆς ἀξιολογικῆς σχέσης βούλησης καὶ διάνοιας στὸν Θεό. Ἡ ἀκραία νοσηιοκρατία τῶν Ἀράβων, καὶ ἰδιαίτερα τοῦ Ἀβερρόη, δὲν δεχόταν ὅτι ὁ Θεὸς ἔχει βούληση. Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο οἱ Ἄραβες ἀκολουθοῦσαν τὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι κάθε βούληση σημαίνει ἀνάγκη, ἔλλειψη ὀλοκλήρωσης, ἐξάρτηση ἀπὸ κάτι. Ἀντίθετα, ὁ Avicenna, πὺ ἄσκησε μεγάλη ἐπίδραση στὸν Duns Scotus, ὑποστήριξε τὴ θρησκευτικὴ ἀρχὴ ὅτι ὁ κόσμος δημιουργήθηκε μὲ τὴν παρέμβαση τῆς βούλησης τοῦ Θεοῦ. Ἐπίσης ὁ Γουλιέλμος ἀπὸ τὴν Auvergne ὑποστήριξε ὅτι, παράλληλα μὲ τὴ νόηση, ἡ βούληση εἶναι πρωταρχικὸ στοιχεῖο τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς δημιουργικῆς δραστηριότητάς του. Οἱ ἀντιθέσεις αὐτὲς συνεχίζονται τώρα στὴ θωμιστικὴ φιλοσοφία καὶ στὴ φιλοσοφία τοῦ Duns Scotus.

Βέβαια, ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης ἀναγνωρίζει ὅτι ἡ θεϊκὴ βούληση εἶναι κάτι πραγματικόν. Πιστεῖ ὁμως ὅτι ἀποτελεῖ ἀναγκαία συ-

νέπεια τῆς θεϊκῆς νόησης. Ὁ Θεὸς μὲ τὴ σοφία του γνωρίζει τὸ καλὸ καὶ τὸ δημιουργεῖ. Ἡ βούλησή του στρέφεται ἀναγκαστικὰ σὲ αὐτὸν τὸν ἴδιο, δηλαδὴ στὸ ἰδεατὸ περιεχόμενον τῆς νόησός του, καὶ σὲ τοῦτο ἔγκνεται ἡ ἐλευθερία τοῦ Θεοῦ, πού καθορίζεται μόνο ἀπὸ τὸν ἴδιο. Μὲ τὴν ἐλευθερία αὐτὴ ἐπιθυμεῖ τὰ ἐπιμέρους πράγματα. Ἔτσι ἡ θεϊκὴ βούληση συνδέεται μὲ τὴ σοφία τοῦ Θεοῦ, πού εἶναι ἀνώτερη ἀπὸ τὴ βούληση.

Ἀκριβῶς ὅμως σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο οἱ ἀντίπαλοι αὐτῆς τῆς ἀποψῆς βλέπουν ἕναν περιορισμὸ τῆς θεϊκῆς παντοδυναμίας, πού δὲν συμβιβάζεται μὲ τὴν ἔννοια τοῦ *ens realissimum*. Θεωροῦν ὅτι μιὰ βούληση εἶναι κυρίαρχη μόνο ἐφόσον δὲν ὑπόκειται σὲ κανένα περιορισμὸ. Ὁ Θεός, διδάσκει ὁ Duns Scotus, δημιούργησε τὸν κόσμον μὲ ἀπόλυτη ἐλευθερία, δηλαδὴ αὐθαίρετα. Θὰ μπορούσε, ἂν ἤθελε, νὰ τοῦ εἶχε δώσει ἄλλη μορφή, ἄλλες σχέσεις, ἄλλες ἀναλογίες. Πέρα ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐντελῶς ἀδέσμευτη βούληση τοῦ Θεοῦ δὲν ὑπάρχουν ἄλλα αἷτια. Ἡ βούληση τοῦ Θεοῦ, πού οἱ δημιουργικὲς ἀποφάσεις της δὲν καθορίζονται ἀπὸ τίποτε, ἀποτελεῖ τὸ πρωταρχικὸ γεγονός κάθε πραγματικότητας· καὶ δὲν ἐπιτρέπεται πιά νὰ ρωτᾶ κανεὶς γιὰ τὰ κίνητρα αὐτῆς τῆς βούλησης. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ καὶ ἡ ἐπιλογή πού μὲ τὸ *liberum arbitrium indifferentiae* κάνει ἡ βούληση τοῦ πεπερασμένου ὄντος ἀνάμεσα στὶς διαφορετικὲς δυνατότητες πού τῆς προσφέρονται, διαμορφώνει κάθε φορὰ μιὰ νέα κατάσταση, πού δὲν πρέπει νὰ θεωρεῖται ὀριστική.

3. Ἡ ἀντίθεση αὐτὴ ἐκδηλώνεται σαφέστατα στοὺς βασικοὺς μεταφυσικοὺς καθορισμοὺς τῆς ἠθικῆς. Καὶ οἱ δύο πλευρὲς θεωροῦν τὸν ἠθικὸ νόμον ἐπιταγὴ τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θωμάς ὅμως διδάσκει ὅτι ὁ Θεὸς ἐπιτάσσει τὸ ἀγαθὸ ἐπειδὴ εἶναι ἀγαθὸ καὶ ἔχει ἀναγνωριστεῖ ὡς ἀγαθὸ ἀπὸ τὴ σοφία του, ἐνῶ ὁ Duns Scotus ὑποστηρίζει ὅτι εἶναι ἀγαθὸ ἐπειδὴ ἀποτελεῖ ἀντικείμενον τῆς βούλησης τοῦ Θεοῦ καὶ ἐπιτάσσεται ἀπὸ αὐτόν, καὶ ὁ Occam προσθέτει ὅτι ὁ Θεὸς θὰ μπορούσε νὰ εἶχε ὀρίσει ὡς περιεχόμενον τοῦ ἠθικοῦ νόμου κάτι ἄλλο, ἀκόμη καὶ τὸ ἀντίθετον. Συνεπῶς κατὰ τὸν Θωμὰ ἡ ἀγαθότητα προβάλλεται ὡς ἀναγκαστικὸ ἐπακόλουθον καὶ ἔκφανση τῆς θεϊκῆς σοφίας, ἐνῶ παράλληλα ὁ Eckhart λέει ὅτι «κάτω ἀπὸ τὸ περιβλημὰ τῆς ἀγαθότητος» κρύβεται ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ. Ἡ νοησιοκρατία διδάσκει τὴ λογικότητα τοῦ ἀγαθοῦ, τὴν *perseitas boni*. Γιὰ τὸν Eckhart ἡ ἠθικὴ εἶναι μιὰ φιλοσοφικὴ μάθησις, πού οἱ ἀρχές της γίνονται γνωστὲς διαμέσου τοῦ «φυσι-

κοῦ φωτός». Ἡ συνείδηση (*συντήρησις*)¹⁰ εἶναι ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ *sub ratione boni*. Ἀπεναντίας, κατὰ τὸν Duns Scotus καὶ τὸν Occam τὸ ἀγαθὸ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀποτελέσει ἀντικείμενο τῆς φυσικῆς γνώσης: γιὰ τὴν θὰ μπορούσε νὰ ἦταν καὶ διαφορετικόν, ἀφοῦ δὲν καθορίζεται ἀπὸ τὸ λόγο ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἀνάιτια βούληση. Ὁ Pierre d'Ailly ἀκολουθεῖ αὐτὴ τὴν ἀποψη ὡς τις ἀκραῖες συνέπειές της καὶ διδάσκει ὅτι δὲν ὑπάρχει ἁμαρτία καθ'αυτὴν (*per se*): ἂν κάτι εἶναι ἁμαρτία ἐξαρτᾶται μόνον ἀπὸ τὴ θεϊκὴ ἐπιταγὴ ἢ τὴ θεϊκὴ ἀπαγόρευση — μιὰ διδασκαλία ποὺ κατανοοῦμε τὴ σπουδαιότητά της ἂν σκεφτοῦμε ὅτι κατὰ τὴν ἀποψη τῶν ὀπαδῶν της οἱ ἐπιταγές τοῦ Θεοῦ γίνονται γνωστὲς μόνον διαμέσου τῆς Ἐκκλησίας.

Σχετικὸ μὲ αὐτὸ εἶναι ἐξάλλου καὶ τὸ γεγονός ὅτι ἡ θεολογία, ποὺ γιὰ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη ἐξακολουθοῦσε πάντοτε νὰ εἶναι «θεωρητικὴ» ἐπιστήμη, εἶχε γίνεи πιά γιὰ τοὺς ἀντιπάλους του, ὅπως ἀναφέραμε καὶ πρὶν πάνω (σ. 78, § 3), «πρακτικὴ» μάθησις. Ἡ δὲ ὁ Ἀλβέρτος τοῦ Bollstädt εἶχε κάνει τέτοιες νύξεις, ὁ Ριχάρδος τοῦ Middletown καὶ ὁ Bonaventura τόνιζαν τὸν «συναίσθηματικὸν» χαρακτήρα τῆς θεολογίας, καὶ ὁ Ρογῆρος Βάκων εἶχε διδάξει ὅτι, ἐνῶ ὅλες οἱ ἄλλες ἐπιστῆμες στηρίζονται στὸ λογικὸ ἢ στὴν ἐμπειρία, ἡ θεολογία ἔχει τὰ θεμέλιά της στὴν αὐθεντία τῆς βούλησης τοῦ Θεοῦ. Ὁ Duns Scotus ὀλοκλήρωσε καὶ ἐνίσχυσε τὸ διαχωρισμὸ θεολογίας καὶ φιλοσοφίας: ὁ διαχωρισμὸς αὐτὸς ἦταν ἀναγκαστικὸ ἐπακόλουθο τῆς μεταφυσικῆς διδασκαλίας του γιὰ τὴ βούληση.

4. Ἡ ἀντίθεσις αὐτὴ ἐκδηλώνεται ἐξίσου καθαρὰ καὶ στὶς διδασκαλίες γιὰ τὸν τελικὸ προορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ εἶναι ἡ κατάστασις τῆς αἰώνιας εὐδαιμονίας. Ἡ ἀρχαία θεωρία, ἡ ἐλεύθερη ἀπὸ βούληση καὶ ἀνάγκη θέασις τῆς μεγαλοσύνης τοῦ Θεοῦ, ἀποτελοῦσε ἤδη γιὰ τὸν Αὐγουστίνου τὴν ἰδανικὴν κατάστασις τοῦ ἀνθρώπου τῆς χάριτος. Τὸ ἰδεῶδες αὐτό, ποὺ ἐλάχιστα μόνον κλονίστηκε ἀπὸ τὶς διδασκαλίες τῶν πρῶιμων μυστικῶν, ἀντλοῦσε τῶρα νέες δυνάμεις ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴν νοησιοκρατίαν τοῦ Ἀλβέρτου, ὁ ὁποῖος πίστευε ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ἐφόσον εἶναι ἀληθινὰ ἄνθρωπος, εἶναι νόηση. Ἡ μέθεξις τῆς θεϊκῆς οὐσίας εἶναι ἡ ἀνώτατη βαθμίδα ζωῆς ποὺ μπορεῖ νὰ κατακτήσει ὁ ἄνθρωπος. Ἡ ἀνώτατη αὐτὴ βαθμίδα κατακτᾶται μὲ τὴν γνώση.¹¹ Γι' αὐτὸ ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης θεωρεῖ τὶς διανοητικὰς ἀρετὰς ἀνώτερες ἀπὸ τὶς πρακτικὰς (ἠθικὰς) ἀρετὰς: ἡ *visio divinae essentiae*, ἡ ἐνο-

ρατική θέαση τοῦ Θεοῦ — μιὰ θέαση ἔξω ἀπὸ τὰ ὄρια τῆς χρονικότητας — εἶναι ὁ τελικὸς στόχος κάθε ἀνθρώπινης προσπάθειας. Ἀπὸ αὐτὴ τὴ θέαση ἔπεται εο ἴρσο ἢ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἀφοῦ γενικὰ ἡ βούληση καθορίζεται ἀναγκαστικὰ ἀπὸ τὴ νόηση. Αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν τάση τοῦ θωμισμοῦ τὴν ἔχει ἐκφράσει ὑπέροχα ὁ ποιητὴς αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας, ὁ Δάντης. Στὴ μορφή τῆς Βεατρίκης ἐκφράστηκε μιὰ γιὰ πάντα αὐτὸ τὸ ἰδανικόν.

Καὶ ἐδῶ ὁμοῦς προβάλλει ἓνα ἀντίθετο ρεῦμα. Ἦδη κατὰ τὸν Hugo τοῦ Ἁγίου Βίκτορα τὸ ἀνώτατο ἀγγελικὸ τάγμα καθορίζεται ἀπὸ τὴν ἀγάπη, καὶ μόνο τὸ δεύτερο στὴ σειρά καθορίζεται ἀπὸ τὴ σοφία. Ἐπίσης ὁ Bonaventura, παρόλο πὺ θεωρεῖ ἀνώτατη βαθμίδα τῆς μίμησης τοῦ Χριστοῦ τὴν *contemplatio* [ἐνατένιση], ρητὰ τονίζει ὅτι αὐτὴ ἡ *contemplatio* ταυτίζεται μὲ τὴν «ἀγάπη». Ὁ Duns Scotus ὁμοῦς διδάσκει μὲ ἔντονα πολεμικὴ διάθεση ὅτι ἡ μακαριότητα εἶναι κατάστασις τῆς βούλησης καὶ εἰδικότερα τῆς βούλησης τῆς προσανατολισμένης μόνο στὸ Θεόν: ὕψιστη φώτισις τοῦ ἀνθρώπου δὲν θεωρεῖ τὴ θέαση ἀλλὰ τὴν ἀγάπη, ἡ ὁποία εἶναι ἀνώτερη ἀπὸ τὴ θέαση. Καὶ ἐπικαλεῖται τὸ λόγο τοῦ Ἀποστόλου: *μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη*.

Ἐνῶ λοιπὸν ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης πιστεύει ὅτι οὐσία τοῦ ἀνθρώπου πρέπει νὰ θεωρεῖται ἡ νόηση (ὁ Duns προτάσσει τὴ βούληση), μένει σταθερὸς στὴ διδασκαλία τοῦ Αὐγουστίνου γιὰ τὴν *gratia irresistibilis* [ἀκαταγώνιστη χάρις]. Σύμφωνα μὲ αὐτὴν ἡ ἀποκάλυψις καθορίζει ἀναπότρεπτα τὴ νόηση καὶ, διαμέσου αὐτῆς, τὴ βούληση τοῦ ἀνθρώπου. Ἀντίθετα, ὁ Duns Scotus ἔβλεπε ὅτι ἦταν ἀναγκασμένος νὰ δεχτεῖ τὴν ἀποψὴ τῆς «συνεργατικότητας». Σύμφωνα μὲ αὐτὴν ἡ ἐπενέργεια τῆς θείας χάριτος καθορίζεται ὡς ἓνα βαθμὸ ἀπὸ τὴν ἐλεύθερη βούληση τοῦ ἀτόμου. Ἔτσι, ὁ μεγάλος διάδοχος τοῦ Αὐγουστίνου τάχθηκε τελικὰ μὲ συνέπεια κατὰ τῆς διδασκαλίας τοῦ Αὐγουστίνου γιὰ τὸν προκαθορισμό.

5. Ἀντίθετα, οἱ ἀκραῖες συνέπειες τῆς νοησιαρχίας τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη ἀναπτύχθηκαν στὸν *γερμανικὸ μυστικισμό*, πὺ ἰδρυτὴς του εἶναι ὁ Eckhart. Ἡ ἀποψὴ τοῦ Eckhart — στὰ γενικὰ χαρακτηριστικὰ τῆς — ἐξαρτᾶται ἀπόλυτα ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ μοναχικοῦ τάγματός του. Καθὼς ὁμοῦς ὑπῆρξε πολὺ πιὸ γνήσια προσωπικότητα ἀπὸ τὸν Θωμᾶ, προσπάθησε νὰ μετατρέψει σὲ γνώση τὸ βαθὺ καὶ δυνατὸ αἶσθημα τῆς εὐσέβειάς του. Αὐτὴ ἡ ἔσωτερικὴ τάση τὸν ὤθησε τελικὰ πέρα ἀπὸ τὸ τυπικὸ πλαίσιο τοῦ τάγ-

ματός του πού, αντίθετα, γιὰ τὸν Θωμὰ ἦταν κάτι τὸ ἀπαραβίαστο. Ὁ Eckhart εἶχε πειστεῖ ὅτι ἡ κοσμοθεωρία πού δίνεται διαμέσου τῆς θρησκευτικῆς συνείδησης μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει τὸ περιεχόμενο μιᾶς ὕψιστης γνώσης. Γι' αὐτὸ ἐξαγνίζει τὴ γεμάτη εὐσέβεια πίστη του καὶ τὴ μετατρέπει σὲ ἐνορατικὴ γνώση. Σὲ σύγκριση μὲ τὴν καθαρὴ πνευματικὴ αὐτῆς τῆς γνώσης τὸ ἐκκλησιαστικὸ δόγμα παρουσιάζεται ἀπλῶς ὡς ἓνα ἐξωτερικὸ σύμβολο πού καθορίζεται ἀπὸ τὴ χρονικότητα. Αὐτὴ ἡ τάση εἶναι κοινὴ σὲ πολλοὺς ἀπὸ τοὺς προδρόμους του, ἀλλὰ ἡ ἰδιοτυπία τοῦ Eckhart ἐγκείται ἀκριβῶς στὸ ὅτι δὲν θεωρεῖ τὴν ἐσώτατη καὶ γνησιότατη ἀλήθεια προνόμιο ἐνὸς περιορισμένου κύκλου ἐκλεκτῶν, ἀλλὰ, ἀντίθετα, θέλει νὰ τὴ μεταδώσει σὲ ὅλο τὸ λαό. Πιστεύει ὅτι προϋπόθεση γιὰ τὴ σωστὴ κατανόηση τοῦ βαθύτατου πυρήνα τῆς θρησκευτικῆς διδασκαλίας εἶναι ἡ ἀπλοϊκὴ εὐσέβεια,¹² καὶ μὲ μεγάλη ἐπιτηδειότητα μεταφέρει στὴ γερμανικὴ γλῶσσα τὶς πιὸ λεπτὲς ἔννοιες τῆς ἐπιστήμης, προσφέροντας ἔτσι στὸ ἔθνος του τὶς ἀπαρχὲς ἐνὸς φιλοσοφικοῦ τρόπου ἔκφρασης, πού ἐμελλε ἀργότερα νὰ παίξει καθοριστικὸ ρόλο.

Στὴ διδασκαλία του ὅμως τὰ μυστικά-νοησιοκρατικὰ στοιχεῖα ἐνισχύονται ἀπὸ τὸν νεοπλατωνικὸ ἰδεαλισμὸ πού, ὅπως φαίνεται, τὸν παρέλαβε ἀπὸ τὸν Scotus Eriugena καὶ τὸν ἀνέπτυξε ὡς τὴν τελευταία του συνέπεια: εἶναι καὶ γνώση ταυτίζονται· καθεὶ πού συμβαίνει στὸν κόσμον εἶναι στὴ βαθύτερη οὐσία του γνώση. Ἡ προέλευση τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν Θεὸ εἶναι μιὰ διαδικασία γνώσης καὶ αὐτοαποκάλυψης — ὅπως εἶναι μιὰ διδαικασία διαρκῶς ἀνώτερης θέασης καὶ ἡ ἐπιστροφή τῶν πραγμάτων στὸν Θεό. Ἡ ἰδεατὴ ὑπαρξὴ τῶν πραγμάτων — δίδασκε ἀργότερα ὁ Νικόλαος Cusanus, πού ἀκολουθεῖ ἐδῶ τὸν Eckhart — εἶναι πιὸ ἀληθινὴ ἀπὸ τὴ σωματικὴ ὑπαρξὴ στὸ χῶρον καὶ στὸ χρόνο.

Γιὰ τοῦτο ἡ θεότητα, τὸ ἀρχέγονο βάθος (Urgrund) τῶν πραγμάτων, εἶναι κατανάγκην πιὸ πάνω ἀπὸ τὸ εἶναι καὶ τὴ γνώση.¹³ εἶναι τὸ ὑπερ-εἶναι, ἡ ὑπερ-γνώση, δὲν ἔχει ἀπολύτως κανέναν καθορισμὸ, εἶναι τὸ «τίποτε». Αὐτὴ ἡ θεότητα (τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας) ἀποκαλύπτεται μέσα στὸν Τριαδικὸ Θεό.¹⁴ καὶ ὁ «ὢν καὶ γινώσκων Θεός» δημιουργεῖ τὰ πλάσματα ἀπὸ τὸ τίποτε καὶ γνωρίζει τὶς ιδέες τους μέσα του. Αὐτὴ ἡ γνώση εἶναι δική του δημιουργία. Ἡ διαδικασία αὐτῆς τῆς αὐτοαποκάλυψης ἀνήκει στὴν οὐσία τῆς θεότητας· εἶναι συνεπῶς μιὰ ἀχρονὴ ἀναγκαιότητα, καὶ ὁ Θεός δὲν χρειάζεται νὰ τελέσει κάποιον καθαυτὸ βου-

λητικό ένεργημα για να πλάσει τόν κόσμο. 'Η θεότητα ως δημιουργική ούσία, ως «φύση πού δέν έχει φυσιοποιηθεῖ» (ungenerierte Natur), εἶναι πραγματική μόνο ἐπειδή γνωρίζει και ξεδιπλώνει τόν ἑαυτό της ως δημιουργική πραγματικότητα, ως «φύση πού έχει φυσιοποιηθεῖ» (generierte Natur) στόν Θεό και στόν κόσμο. 'Ο Θεός δημιουργεῖ τὰ πάντα, λέει ὁ Νικόλαος Cusanus. Καί τοῦτο σημαίνει: ὁ Θεός εἶναι τὰ πάντα. 'Από τήν ἄλλη πλευρά ὑποστηρίζει ὁ Eckhart ὅτι ὅλα τὰ πράγματα ἔχουν οὐσία στό βαθμό πού ταυτίζονται μέ τόν Θεό. 'Οτιδήποτε ἄλλο ἐμφανίζεται σέ αὐτά, ὁ καθορισμός τους στό χῶρο και στό χρόνο, τὸ «ἐδῶ» και τὸ «τώρα» τους (hic et nunc, κατὰ τόν Θωμά), δέν εἶναι τίποτε.¹⁵

Γι' αὐτό ὁμως και ἡ ἀνθρώπινη ψυχή στήν ἐσώτατη φύση της ἔχει οὐσία θεϊκή, και μόνο στή χρονική ἔκφασή της χαρακτηρίζεται ἀπό αὐτή τήν πολλαπλότητα τῶν «δυνάμεων» μέ τήν ὁποία ἐνεργεῖ ως μέλος τῆς natura naturata [τῆς φυσιοποιημένης φύσης]. 'Εκεῖνο τὸ ἐσώτατο στοιχεῖο τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς τὸ ὀνομάζει ὁ Eckhart «σπινθήρα»¹⁶ και ἀναγνωρίζει σ' αὐτό τὸ ζωντανὸ σημεῖο μεταστροφῆς τῆς κοσμικῆς διαδικασίας.

Γιατί στό «γίγνεσθαι» (werden) ἀντιστοιχεῖ τὸ «ἀπογίγνεσθαι» (entwerden), ἡ φθορά, πού και αὐτή ὁμως εἶναι γνώση: Εἶναι ἡ γνώση διαμέσου τῆς ὁποίας τὰ πράγματα πού εἶχαν «ἐκπορευτεῖ» ἀπό τὴ θεότητα γίνονται πάλι δεκτὰ στό ἀρχέγονο βάθος (Urgrund). Καθώς οἱ ἄνθρωποι ἀποκτοῦν αὐτὴ τὴ γνώση, ὁ αἰσθητὸς κόσμος ξαναβρίσκει τὴν ἀληθινὴ πνευματικὴ οὐσία του. Συνεπῶς τὸ γνωρίζει — μέ τὴ μετάβασή του ἀπό τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη στήν ἔλλογη ἐπίγνωση¹⁷ — συνίσταται οὐσιαστικά στήν «ἀποκάθαρση» ἀπό τὴν πολλαπλότητα και τὴν ὕλικότητα: ἡ πνευματικὴ οὐσία καθαίρεται ἀπό τὰ ἐπικαλύμματά της, ἀποκαλύπτεται. Καί στή ζωὴ πού κυλᾷ μέσα στή χρονικότητα αὐτὸ εἶναι τὸ ἀνώτατο ἔργο τοῦ ἀνθρώπου· ἡ πολυτιμότερη δύναμή του εἶναι ἡ γνωστική. Βέβαια ὁ ἄνθρωπος σέ αὐτὴ τὴ ζωὴ ὀφείλει και νὰ δράσει, νὰ προβάλλει τὴ λογικὴ οὐσία του και νὰ τὴν ἐπιβάλλει. 'Ωστόσο, πιδ ψηλά ἀπό κάθε ἐξωτερικὴ δράση, πιδ ψηλά ἀπό τὴ δικαιοσύνη αὐτοῦ τοῦ κόσμου βρίσκειται καταρχὴν τὸ «ἐσωτερικὸ ἔργο»: ἡ ἀγαθότητα τῆς διάθεσης, ἡ καθαρότητα τῆς καρδιάς. Κι ἀκόμη πιδ πέρα ἡ «μοναξιά», ἡ «φτώχεια» τῆς ψυχῆς, ἡ ὀλοκληρωτικὴ ἐπιστροφή της ἀπό τόν ἐξωτερικὸ κόσμο στήν ἐσωτερικὴ οὐσία της, στή θεότητα. Μέσα στή γνώση ἐπιτυγχάνει ἡ ψυχή

ἐκείνη τὴ δράση πού εἶναι ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάθε σκοπιμότητα, τὴν ἐλευθερία «εἰς ἑαυτήν» —ἐκεῖ συνίσταται ἡ ὁμορφιά της.

Ἄλλὰ καὶ αὐτὸ δὲν εἶναι ὀλοκληρωμένο, στὸ βαθμὸ πού τὸ γνωρίζει δὲν ἔχει φτάσει ὡς τὴν ὕψιστη μύηση. Σκοπὸς τῆς ζωῆς εἶναι ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ. Ἡ γνώση ὁμῶς ταυτίζεται μὲ τὸ εἶναι· εἶναι μιὰ κοινότητα ζωῆς καὶ οὐσίας μὲ τὸ γνωριζόμενο. Γιὰ νὰ γνωρίσει ἡ ψυχὴ τὸν Θεό, πρέπει νὰ γίνῃ Θεός, πρέπει νὰ πάψῃ νὰ εἶναι ὁ ἑαυτὸς της. Πρέπει νὰ ἀπαρνηθεῖ ὄχι μόνον τὴν ἁμαρτία καὶ τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ τὸν ἴδιον τὸν ἑαυτὸ της. Πρέπει νὰ διώξῃ ἀπὸ πάντων της κάθε γνώση, κάθε γνωστικὴ προσέγγιση τῶν φαινομένων. Ἡ θεότητα εἶναι «τίποτε», καὶ συνεπῶς συλλαμβάνεται μόνον μὲ αὐτὴ τὴ γνώση τῆς ἀγνοίας —*docta ignorantia* τὴν ὀνόμασε ἀργότερα ὁ Νικόλαος Cusanus. Καὶ καθὼς τὸ «τίποτε» εἶναι τὸ ἀρχέγονο βᾶθος κάθε πραγματικότητος, ἡ ἀγνοία αὐτὴ εἶναι ἡ ἀνώτατη, ἡ πιὸ μακάρια θέαση. Ἡ θέαση αὐτὴ δὲν εἶναι πιά μόνον πράξις τοῦ ἀτόμου, ἀλλὰ ἔργο τοῦ Θεοῦ μέσα στὸν ἄνθρωπον· ὁ Θεὸς γεννιέται μέσα στὴν ψυχὴ, καὶ στὴν καθαρὴ, αἰώνια οὐσία του ὁ «σπινθήρας» ἔχει ἐξαλείψῃ ὅλες τὶς δυνάμεις τῆς χρονικῆς ἐπενέργειας καὶ ἔχει μηδενίσει τὶς διαφορὰς τους.

Αὐτὴ εἶναι ἡ κατάστασις τῆς ὑπέρλογης γνώσης, τῆς ζωῆς μέσα στὸν Θεό, ἡ κατάστασις γιὰ τὴν ὁποία ὁ Νικόλαος Cusanus ἔλεγε: εἶναι ἡ αἰώνια ἀγάπη (*charitas*) πού γίνεται γνωστὴ διαμέσου τῆς ἀγάπης (*amore*) καὶ ἀγαπητῆ διαμέσου τῆς γνώσης.

Γ'

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΑΤΟΜΙΚΟΤΗΤΑΣ

Ἡ διδασκαλία τοῦ γερμανικοῦ μυστικισμοῦ, πού πήγασε ἀπὸ τὴ βαθύτατη προσωπικὴ εὐσέβεια, ἀπὸ τὴ γνήσια ἀνάγκη τοῦ ἀτόμου γιὰ καθαρὴ ἐσωτερικὴ θρησκευτικὴ ζωὴ, κατέληξε σὲ ἕνα ιδεῶδες πού ἀναιροῦσε τὴν ψυχὴ καὶ ἐκμηδένιζε τὸν κόσμον. Σὲ σύγκρισιν μὲ τὸ ιδεῶδες αὐτὸ κάθε ἰδιαιτερότητα, κάθε ἐπιμέρους πραγματικότητα ἐμφανίζεται ὡς ἁμαρτία καὶ ἀτέλεια, ἀκριβῶς ὅπως συνέβαινε καὶ στὶς παλαιὰς ἀνατολικὰς θεωρήσεις τοῦ κόσμου καὶ τῆς ζωῆς. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ξεδιπλώνεται ἐντελῶς καὶ γίνεται ἄμεσα χειροπιαστὴ ἡ ἀντίφασις πού κρυβόταν στὸ βᾶθος τοῦ συστήματος τοῦ Αὐγουστίνου (πρβ. παραπάνω, σ. 33, § 5 κ.έ.). Γίνεται πιά φανερὸ ὅτι ἡ νεοπλατωνικὴ νοησιοκρατία σὲ ὅλες τὶς ἐκφάνσεις της, ἀπὸ τὸν Αὐγουστίνον ὡς τὸν Eckhart, εἶχε

διαρκῶς τὴν τάση νὰ ἀμφισβητεῖ τὴ μεταφυσικὴ αὐτονομία τοῦ ἀτόμου, ἡ ὁποία ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ πρόβαλλε ὡς αἴτημα τῆς θεωρίας γιὰ τὴ βούληση. Καὶ καθὼς παράλληλα μὲ τὴ νοησιарχία δυνάμωνε καὶ ἡ τάση πρὸς τὰ καθόλου, ἦταν ἐπόμενο νὰ ἐνισχυθεῖ καὶ τὸ ἀντίθετο ρεῦμα. Ἡ ἀντίθεση πού εἶχε ὀδηγήσει στὴ διαλεκτικὴ τῆς ἔριδας γιὰ τὰ καθόλου (πρβ. παραπάνω, σ. 40 κ.έ.) διαμορφωνόταν τώρα σὲ σχέση μὲ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ὄντολογικὴ βάση τοῦ ἀτομικοῦ ὄντος μὲ ἔντονα πραγματολογικὸ-μεταφυσικὸ τρόπο.

1. Ἡ ἀφορμὴ γι' αὐτὴ τὴν ἐξέλιξη βρισκόταν στὸν οὐνιβερσαλισμὸ καὶ στὴ νοησιарχία, ὅπως εἶχαν διαμορφωθεῖ ἀπὸ τοὺς Ἄραβες. Κατὰ τὴν πρόσληψη τῆς ἀριστοτελικῆς διδασκαλίας οἱ Ἄραβες προχώρησαν πρὸς τὴν κατεύθυνση πού εἶχε χαράξει ὁ Στράτων (πρβ. τόμ. Α', σ. 208 κ.έ., § 1) καὶ εἶχε ἀκολουθήσει —ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους σχολιαστὲς— ὁ Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς, δηλαδὴ πρὸς τὴν κατεύθυνση τοῦ νατουραλισμοῦ. Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν ἀποψη, ἔπρεπε νὰ ἀφαιρεθοῦν ἀπὸ τὸ σύστημα τοῦ Σταγειρίτη καὶ τὰ τελευταῖα ὑπολείμματα τοῦ μεταφυσικοῦ διαχωρισμοῦ μεταξὺ ἰδεατοῦ καὶ αἰσθητοῦ. Ἡ προσπάθεια αὐτὴ συγκεντρώθηκε σὲ δύο σημεῖα: στὴ σχέση τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν κόσμον καὶ στὴ σχέση τοῦ λογικοῦ μὲ τὶς ἄλλες δυνάμεις τῆς ψυχῆς. Πρὸς αὐτὲς τὶς δύο πλευρὲς ἐκδηλώθηκε καὶ ἡ ἰδιοτυπία τῆς ἀραβικῆς περιπατητικῆς φιλοσοφίας, πού δημιουργήθηκε μέσα ἀπὸ πολύπλοκους μετασχηματισμοὺς τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἐνωιολογικοῦ σχήματος μορφῆς-ὕλης.

Στὴ φιλοσοφία τῆς Ἀνδαλουσίας συντελεῖται σὲ γενικὲς γραμμὲς μιὰ μεταφυσικὴ ὑποστασιοποίηση τῆς ὕλης. Ἡ ὕλη δὲν νοεῖται μόνο ὡς κάτι ἀφηρημένα δυνατόν, ἀλλὰ καὶ ὡς τὸ στοιχεῖο πού ἐμπεριέχει σὰν φύτρα ζωῆς τὶς μορφὲς πού τὸ χαρακτηρίζουν καὶ τὶς πραγματοποιεῖ μὲ τὴν κίνηση. Σχετικὰ μὲ τὸ ἀτομικὸ γεγονός ὁ Ἀβερρόης ἔμεινε σταθερὸς στὴν ἀριστοτελικὴ ἀρχή. Σύμφωνα μὲ αὐτὴν κάθε κίνηση τῆς ὕλης, μὲ τὴν ὁποία πραγματοποιεῖται μιὰ κατώτερη ὕλικὴ μορφή, προκαλεῖται ἀπὸ μιὰ ἀνώτερη μορφή, καὶ αὐτὴ ἡ ἀνοδικὴ σειρὰ καταλήγει στὸν Θεό, πού εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς κίνησης. Ἡ ὑπερβατικότητα τοῦ Θεοῦ μπορούσε νὰ συμβιβαστεῖ μὲ τὴν ἀποψη αὐτὴ —ὅπως δείχνει ἡ διδασκαλία τοῦ Avicbron— μόνο ἂν γινόταν δεκτὸ ὅτι καὶ ἡ ὕλη ἔχει δημιουργηθεῖ χάρις στὴ θεία βούληση. Ὁ ἴδιος ὁμως Ἰουδαῖος φιλόσοφος, ξεκινώντας ἀπὸ τὶς ἴδιες προϋποθέσεις, τονίζει ὅτι, ἐ-

κτὸς ἀπὸ τῆ θεότητας, καμία ἄλλη ὄντοτητα δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ νοηθεῖ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ὕλη, ὅτι ἀκόμη καὶ οἱ πνευματικὲς μορφές χρειάζονται στὴν πραγματικότητα τὴν ὕλη, μὲ τὴν ὁποία εἶναι σύμφυτες, καὶ ὅτι τελικὰ ἡ συμβιοτικὴ κοινότητα τοῦ συμπαντος χρειάζεται ὅπωςδῆποτε μιὰ ἐνιαία ὕλη ὡς θεμέλιο τῶν πνευματικῶν μορφῶν. Στὸν Ἀβερρόη ὁμως, ὅσο περισσότερο θεωρεῖται ὅτι ἡ ὕλη κινεῖται αἰώνια μέσα στὸν ἑαυτὸ της καὶ εἶναι ἐνιαῖα ζωντανή, τόσο λιγότερο μπορούσε τελικὰ νὰ χωριστεῖ πραγματικὰ ἀπὸ αὐτὴν ἡ κινουσα μορφή. Ἔτσι ἡ θεία καθολικὴ οὐσία ἐμφανιζόταν ἀφενὸς ὡς μορφή καὶ κινήτρια δύναμη (*natura naturans*) καὶ ἀφετέρου ὡς ὕλη, ὡς κινούμενος κόσμος (*natura naturata*).

Ἄλλὰ σὲ αὐτὴν τὴ διδασκαλία γιὰ τὴ ἐνότητα, τὴν ἐσωτερικὴ διαμόρφωση καὶ τὴν αἰώνια αὐτοκίνηση τῆς ὕλης, ἡ ὁποία διαδιδόταν μαζί μὲ τὸν ἀβερροϊσμό ὡς ἀκραία νατουραλιστικὴ ἐρμηνεία τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη, ἔρχονταν τώρα νὰ προστεθοῦν καὶ οἱ συνέπειες τοῦ διαλεκτικοῦ ρεαλισμοῦ, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Θεός, ὡς *ens generalissimum*, πρέπει νὰ θεωρεῖται ἡ μοναδικὴ οὐσία. Ὅλα τὰ ἐπιμέρους πράγματα εἶναι λίγο πολὺ παροδικές πραγματώσεις αὐτῆς τῆς μοναδικῆς οὐσίας (πρβ. παραπάνω, σ. 40 κ.έ.). Ἔτσι λοιπὸν οἱ ἀμαλικανοὶ δίδασκαν ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἡ ἐνιαία οὐσία (*essentia*) ὅλων τῶν πραγμάτων, ὅτι ἡ δημιουργία εἶναι μόνο μιὰ αὐτοδιαμόρφωση αὐτῆς τῆς θείας οὐσίας, μιὰ πραγματοποίηση ὅλων τῶν δυνατοτήτων ποὺ ἐνυπάρχουν σὲ αὐτὴ τὴν ἐνιαία ὕλη, πραγματοποίηση ποὺ συντελεῖται μέσα σὲ μιὰ ἀέναη κίνηση. Ὁ Δαβίδ τοῦ Dinant θεμελιώνει τὸν ἴδιο πανθεϊσμό στὶς ἐννοιες τῆς φιλοσοφίας τοῦ Avicbron: δίδασκε ὅτι, ὅπως ἡ ὕλη εἶναι ἡ οὐσία τῶν σωμάτων, ἔτσι καὶ τὸ πνεῦμα (*ratio — mens*) εἶναι ἡ οὐσία τῶν ψυχῶν. Ἀφοῦ ὁμως ὁ Θεὸς ὡς καθολικότατη ὄντοτητα εἶναι ἡ οὐσία ὅλων τῶν πραγμάτων γενικά, σὲ τελικὴ ἀνάλυση Θεός, ὕλη καὶ πνεῦμα ταυτίζονται, καὶ ὁ κόσμος εἶναι ἀπλῶς ἡ αὐτοπραγμάτωσή τους σὲ ἐπιμέρους μορφές.

2. Ἄλλὰ ἡ μεταφυσικὴ αὐτοτέλεια τῆς πνευματικῆς ἀτομικότητας ἀμφισβητήθηκε ἐπίσης μὲ βάση μιὰ ἄλλη σειρὰ συλλογισμῶν. Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ νοῦς, ὡς ἡ παντοῦ καὶ πάντοτε ἴδια μὲ τὸν ἑαυτὸ της δραστηριότητα τοῦ λόγου, ἔχει εἰσέλθει στὴ ζωικὴ ψυχὴ «ἀπέξω». Ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε ἀποφύγει τίς δυσκολίες αὐτῆς τῆς διδασκαλίας, καθὼς δὲν εἶχε ἀπασχολήσει ἀκόμη

τῆ σκέψῃ του τὸ πρόβλημα τῆς προσωπικότητος, τὸ ὁποῖο ἀνέκυψε μόνο ὅταν οἱ στωικοὶ εἰσήγαγαν τὴν ἔννοια τοῦ ἡγεμονικοῦ. Οἱ σχολιαστὲς ὁμῶς, "Ἕλληνες καὶ "Αραβες, πού ἀνέπτυξαν τὸ σύστημά του, δὲν δέιλιασαν μπροστὰ στὶς συνέπειες πού προέκυψαν ἀπὸ αὐτὸ γιὰ τὴ μεταφυσικὴ ἀξιολόγησιν τῆς πνευματικῆς ἀτομικότητος.

Στὸν Ἀλέξανδρο τὸν Ἀφροδισιέα συναντοῦμε τὸν ὄρο «παθητικὸς νοῦς», μὲ τὸν ὁποῖο ἐννοεῖται (πρβ. τόμ. Α', σ. 172 κ.έ., § 10) ἡ ἱκανότης τῆς ἀτομικῆς ψυχῆς νὰ δέχεται τὶς ἐπιδράσεις τοῦ ἐνεργητικοῦ νοῦ ἀνάλογα μὲ τὶς ζωικὰς καὶ ἐμπειρικὰς διαθέσεις τῆς. Σύμφωνα μὲ τὸν νατουραλιστικὸν χαρακτήρα ὀλόκληρου τοῦ συστήματος, ὁ intellectus agens ταυτίζεται μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, πού μόνο μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια ἐξακολουθεῖ νὰ λογίζεται ὡς «χωριστὴ μορφή» (intellectus separatus). Ἡδη ὁμῶς στὸν Σιμπλίκιο, ὁ ὁποῖος ἀκολουθεῖ σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο τῆ νεοπλατωνικῆ μεταφυσικῆ, ὁ intellectus agens πού ἐκδηλώνεται μὲ τὴν ἔλλογη γνώση τῶν ἀνθρώπων κατατάσσεται στὶς κατώτατες διάνοιες πού ἐξουσιάζουν τὸν κόσμον πού βρίσκεται κάτω ἀπὸ τὴ σελήνη.¹⁸ Ἡ διδασκαλία αὐτὴ διαμορφώνεται μὲ πρωτοτυπία ἀπὸ τὸν Ἀβερρόη.¹⁹ Σύμφωνα μὲ αὐτὸν ὁ intellectus passivus πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ στὴ γνωστικὴ ἱκανότης τοῦ ἀτόμου, ἡ ὁποία, ὅπως καὶ τὸ ἄτομον, γεννιέται καὶ χάνεται ὡς μορφή τοῦ ἐπιμέρους σώματος. Ἐπομένως, ἡ ἀξία τῆς εἶναι ἀτομικὴ καὶ ἀφορᾷ τὸ ἐπίμερον. Ἀντίθετα ὁ intellectus agens, ὡς μορφή ἐξω ἀπὸ τὶς ἐμπειρικὰς ἀτομικότητες καὶ ἀνεξάρτητη ἀπὸ αὐτὰς, εἶναι ὁ αἰώνιος λόγος τοῦ ἀνθρώπινου γένους, λόγος ἀγέννητος καὶ ἀφθαρτος, πού περιέχει τὶς γενικὰς ἀλήθειαι μὲ καθολικὰ ἐγκυροτρόπον. Εἶναι ἡ οὐσία τῆς ἀληθινῆς πνευματικῆς ζωῆς, τῆς ὁποίας ἡ γνωστικὴ δραστηριότητα τοῦ ἀτόμου ἀποτελεῖ ἀπλῶς μιὰ ἐπιμέρους ἐκφανση. Αὐτὴ ἡ (ἐνεργὸς) γνωστικὴ δραστηριότητα, ὡς intellectus acquisitus [νοῦς ἀποκτημένος], εἶναι κατὰ τὸ περιεχόμενον καὶ τὴν οὐσίαν τῆς αἰώνιας, ἀφοῦ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ λόγος στὴ δράση του. Ἀλλὰ ὡς ἐμπειρικὴ λειτουργία ἀτομικῆς γνώσεως εἶναι κάτι ἐφήμερον, ὅπως καὶ ἡ ἀτομικὴ ψυχὴ. Ἡ τελειότατη ἐνσάρκωση τοῦ ἐνεργοῦ λόγου ἔχει συντελεστεῖ, κατὰ τὸν Ἀβερρόη, στὸν Ἀριστοτέλη.²⁰ Ἡ ἔλλογη λοιπὸν γνωστικὴ δραστηριότητα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι μιὰ ἀπρόσωπη ἢ ὑπερπροσωπικὴ λειτουργία: εἶναι ἡ προσωρινὴ μέθεξις τοῦ ὑποκειμένου στὸν αἰώνιον λόγον τοῦ γένους. Ὁ λόγος αὐτὸς εἶναι ἡ ἐνιαία γνώση ἡ ὁποία πραγμα-

τώνεται στις πιο πολύτιμες δραστηριότητες του ανθρώπου.

Αυτός ο παμψυχισμός εμφανίζεται εύκαιριακά στη δυτική γραμματεία νωρίτερα, ως συνέπεια του νεοπλατωνικού μυστικισμού. Ός συγκεκριμένη διδασκαλία διατυπώνεται γύρω στο 1200 παράλληλα με τον άβερροϊσμό· τον συναντούμε κάθε φορά που επιχειρείται ή καταδίκη της πλάνης του άραβικού περιπατητισμού.²¹ Η κύρια προσπάθεια των δομινικανών ήταν να προστατεύσουν τον Άριστοτέλη, ώστε να μη γίνει σύγχυση της διδασκαλίας του με τη διδασκαλία του παμψυχισμού. Και ο Άλβέρτος του Bollstädt και ο Θωμάς Άκινάτης έγραψαν πραγματείες με τίτλο: *De unitate intellectus contra Averroistas*.

3. Το άποφασιστικό στοιχείο που αντίτάσσουν στον παμψυχισμό οι χριστιανοί στοχαστές είναι ή ιδιαίτερη μεταφυσική αξία της προσωπικότητας, άποψη που βασιζόταν στον Αύγουστινο. Σε αυτή τη βάση στηρίζονταν λ.χ. ο Γουλιέλμος από την Auvergne και ο Έρρίκος της Γάνδης, όταν πολεμούσαν τον Άβερρόη. Και αυτός είναι ουσιαστικά ο λόγος για τον όποιο τα κυριότερα συστήματα της σχολαστικής φιλοσοφίας —σε διαμετρική αντίθεση με το μυστικισμό του Meister Eckhart— έμπόδισαν την πλήρη ανάπτυξη του ρεαλισμού που υπήρχε σε λανθάνουσα κατάσταση στις νοησιοκρατικές βάσεις της μεταφυσικής τους. Η θέση της θωμιστικής φιλοσοφίας ήταν δύσκολη. Από τη μιá πλευρά ακολουθοῦσε τον κανόνα του Άβικέννα (πρβ. παραπάνω, σ. 51, § 6) και ὑποστήριζε ότι τα καθόλου υπήρχαν μόνο ως «έξατομικεύσεις», δηλαδή μόνο στα έπιμέρους έμπειρικά δείγματα ως γενική ουσία τους (quidditas)· από την άλλη όμως πλευρά δεχόταν ότι στο πνεῦμα του Θεοῦ τα γένη είχαν μεταφυσική προτεραιότητα. Η θωμιστική λοιπόν φιλοσοφία ήταν ὑποχρεωμένη να έξηγήσει πώς αυτό το ένιατο (ως γενική ὕλη) εμφανίζεται με τόσο πολλαπλές μορφές, δηλαδή να αναζητήσει το principium individuationis, την αρχή βάσει της οποίας έξατομικεύεται ή ὕλη. Την αρχή αυτή την εντόπιζε στο ότι ή ὕλη είναι κατά χῶρο και χρόνο ποσοτικά καθορισμένη (materia signata). Η δυνατότητα της έξατομικεύσης, δηλαδή ή δυνατότητα να πραγματώνεται μιá μορφή (λ.χ. ή ανθρωπότητα) σε διαφορετικά δείγματα που αποτελοῦν έπιμέρους ουσίες (λ.χ. τα έπιμέρους άτομα), συνίσταται στην ικανότητα της ὕλης να διαφοροποιεῖται ποσοτικά. Γι' αυτό, κατά την άποψη του Θωμά, οι καθαρές μορφές (separatae sive subsistentes) έξατομικεύονται μόνο στον έαυτό τους, δηλαδή

σ' αὐτὲς ἀντιστοιχεῖ μόνο ἓνα δεῖγμα. Κάθε ἄγγελος εἶναι συνάμα γένος καὶ ἄτομο. Ἀντίθετα οἱ σύμφυτες μορφές, στὶς ὁποῖες, παρὰ τὴν αὐτονομία τῆς, ἀνήκει καὶ ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ (πρβ. παραπάνω, σ. 79, § 4), πραγματώνονται σὲ πολλὰ ἐπιμέρους δείγματα, ἀνάλογα μὲ τὴν κατὰ χῶρο καὶ χρόνο ποσοτικὴ διαφοροποίηση τῆς ὕλης.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ οἱ φραγκισκανοί, πού ἡ θρησκευτικῆ-μεταφυσικὴ ψυχολογία τοὺς εἶχε διαμορφωθεῖ μὲ τὴν ἐπίδραση τοῦ Ἀβγουστίνου, ὑποστήριζαν ὅτι καὶ ἡ ἀτομικὴ ψυχὴ καὶ γενικότερα τὸ ἀτομικὸ ὄν τὸ ἀποτελοῦν αὐτόνομες πραγματικότητες. Οἱ φραγκισκανοὶ δὲν δέχονταν τὴ διάκριση σύμφυτων καὶ ἀποχωρισμένων μορφῶν. Ἦδη ὁ Bonaventura (ὅπως ἄλλωστε καὶ ὁ Ἐρρίκος τῆς Γάνδης) ἀλλὰ ἀκόμη πρὸ ἐνεργητικὰ ὁ Duns Scotus ὑποστηρίζουν, ἀκολουθώντας τὸν Avicbron, ὅτι καὶ οἱ πνευματικὲς μορφές ἔχουν τὴ δική τους ὕλη· ὁ Duns Scotus μάλιστα διδάσκει ὅτι ἡ ψυχὴ δὲν ἐξατομικεύεται οὔτε ὑποστασιοποιεῖται μόλις συσχετιστεῖ μὲ κάποιον συγκεκριμένο σῶμα (ὅπως δίδασκε ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης), ἀλλὰ ἔχει δική τῆς ἀτομικότητα καὶ ὑπόσταση. Εἶναι φανερὸ ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ Duns Scotus περιέκλειε σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο μιὰ ἀντίφαση, πού ὁμως δὲν εἶχε ἐκδηλωθεῖ στὸ πνεῦμα τοῦ δημιουργοῦ τῆς. Ἡ φιλοσοφία αὐτὴ μένει σταθερὴ στὴν ἀποψη τῆς ἐνότητας τῆς ὕλης (materia primo-prima) ἀκριβῶς ὅπως τὴν ἐννοοῦσαν καὶ οἱ Ἄραβες —τονίζοντας μὲ ἐμφαση ὅτι τὸ γενικὸ εἶναι κάτι πραγματικὸ— ἐνῶ, παράλληλα, διδάσκει ὅτι τὸ γενικὸ περνᾷ ἀπὸ μιὰ καθοδικὴ σειρὰ μορφῶν ἢ ὁποῖα φτάνει ὡς τὸ εἰδικό, καὶ γίνεται πραγματικὸ μόνο μὲ τὴν παρέμβαση τῆς συγκεκριμένης ἀτομικῆς μορφῆς (στὴ σχολή τοῦ Duns λέγεται haecceitas) μὲ τὴν ὁποῖα τελικὰ συνδέεται. Ἡ ἀτομικὰ προσδιορισμένη μορφή ἀποτελεῖ, κατὰ τὴν ἀποψη τοῦ Duns Scotus, ἓνα πρωταρχικὸ γεγονός, τοῦ ὁποῖου δὲν πρέπει νὰ ἀναζητήσουμε τὰ αἷτια. Χαρακτηρίζει τὴν ἀτομικότητα (εἴτε μὲ τὴν ἐννοια τῆς ἐπιμέρους οὐσίας εἴτε καὶ τοῦ ἐπιμέρους γεγονότος) ὡς τὸ τυχαῖο (contigens), δηλαδὴ ὡς κάτι πού δὲν παράγεται ἀπὸ ἓνα γενικὸ αἷτιο ἀλλὰ ἀπλῶς διαπιστώνεται ὡς γεγονός. Γι' αὐτὸ ὁ Duns Scotus —ὅπως καὶ ὁ πρόδρομός του Ρογῆρος Βάικων— ὑποστηρίζει ὅτι τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἀρχή (Prinzip) τῆς ἀτομικεύσεως δὲν ἔχει νόημα: τὸ ἄτομο εἶναι ἡ «ἔσχατη» μορφή κάθε πραγματικότητας. Ἡ γενικὴ ὕλη ὑφίσταται μόνο διαμέσου αὐτῆς τῆς ἔσχατης μορφῆς. Καὶ ἀντιστρέφοντας τὸ πρόβλημα ἄ-

ναρωτιέται ὁ Duns Scotus πῶς εἶναι δυνατὸ νὰ γίνεταί λόγος γιὰ τὴν πραγματικότητα τῶν γενικῶν «φύσεων», ἀφοῦ ἡ μόνη πραγματικότητα εἶναι τὰ ἐπιμέρους ὄντα μὲ τὴν καθορισμένη μορφή. Ὁ ἰδιότυπος τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἐπιχείρησε νὰ λύσει ὁ Duns Scotus τὸ πρόβλημα τῶν καθόλου χαρακτηρίζεται συνήθως ὡς *φορμαλισμός*.

Ἀπὸ αὐτὸ τὸν περίεργο περιορισμὸ τῆς διδασκαλίας τοῦ Duns Scotus ἐξηγεῖται γιὰτί, ἐνῶ ὀρισμένοι ὀπαδοὶ τῆς, ὅπως ὁ Φραγκίσκος τοῦ Mayro, προχώρησαν ὡς τὸν ἀκραῖο ρεαλισμὸ, στὸν Occam ἡ θεωρία αὐτὴ κατέληξε στὴν ἀνανέωση τῆς νομιναλιστικῆς ἀποψῆς, δηλαδὴ στὴ θεωρία ὅτι μόνον τὸ ἐπιμέρους ὄν εἶναι πραγματικὸ καὶ ὅτι τὸ γενικὸ εἶναι ἀπλῶς προῖον νοητικῶν συγκρίσεων.

4. Ἡ νικηφόρα πορεία τοῦ νομιναλισμοῦ κατὰ τὴ δεύτερη περίοδο τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας ὀφείλεται σὲ ἕναν ἐξαιρετικὰ παράδοξο συνδυασμὸ πολὺ διαφορετικῶν στοιχείων. Στὸ βάθος κυριαρχεῖ τὸ αὐγουστινικὸ συναισθηματικὸ στοιχεῖο ποὺ ἀπαιτεῖ νὰ διαφυλαχτεῖ ἡ μεταφυσικὴ ἀξία τῆς ἀτομικὰ προσδιορισμένης προσωπικότητας· στὸ κύριο φιλοσοφικὸ ρεῦμα προβάλλει ἡ ἀντιπλατωνικὴ τάση τῆς ἀριστοτελικῆς γνωσιολογίας, ποὺ μόλις τότε γινόταν γνωστὴ καὶ παραδεχόταν ὡς «πρῶτη οὐσία» μόνον τὸ ἐμπειρικὸ ἀτομικὸ ὄν· στὴν ἐπιφάνεια, τέλος, ἐμφανίζεται ἕνα λογικὸ-γραμματικὸ σχῆμα ποὺ ὀφειλόταν στὶς ἐπιδράσεις τῆς ἀρχαιότητας διαμέσου τῆς βυζαντινῆς παράδοσης.²² Ὅλες αὐτὲς οἱ τάσεις συγκεντρώνονταν στὴ γεμάτη πάθος ἐπιβλητικὴ προσωπικότητα τοῦ Γουλιέλμου Occam.

Τὰ διδακτικὰ ἐγχειρίδια τῆς «σύγχρονης» λογικῆς, ποὺ χαρακτηριστικὸ δεῖγμα τους μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ τὸ βιβλίον τοῦ Πέτρου Ἰσπανοῦ, ἔδιναν μεγάλη σημασία, κατὰ τὴν ἐκθεση τῆς διδασκαλίας γιὰ τὶς ἔννοιες καὶ τὴν ἐφαρμογὴ τῆς στὶς κρίσεις καὶ στοὺς συλλογισμοὺς, στὴ θεωρία τῆς *ὑπόθεσης* —ὅπως εἶχε ἤδη διαμορφωθεῖ στὴ σημειωτικὴ τῆς ὑστερῆς ἀρχαιότητος (πρβ. τόμ. Α', σ. 236 κ.έ., § 4). Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴ θεωρία μιὰ ἔννοια γένους (*terminus*) μπορεῖ νὰ ὑποκαταστήσει ὄχι μόνον λεκτικὰ ἀλλὰ καὶ λογικὰ τὸ σύνολο τῶν εἰδῶν ποὺ ἀνήκουν σὲ αὐτὸ τὸ γένος· ἐπίσης μιὰ ἔννοια εἶδους μπορεῖ νὰ ὑποκαταστήσει τὸ σύνολο τῶν ἀτομικῶν δειγμάτων τῆς (*homo — omnes homines*). Ἔτσι οἱ ἔννοιες αὐτὲς εἶναι δυνατὸ νὰ χρησιμοποιηθοῦν σὲ ὅλες τὶς πράξεις τῆς νόησης ὡς σημάδια ἐκείνου ποὺ σημαίνουν. Ὁ Occam ἀ-

ναπτύσσει τὸ νομιναλισμὸ μὲ τοὺς τύπους αὐτοῦ τοῦ *τερμινισμοῦ* (πρβ. παραπάνω, σ. 81 κ.έ., § 6). Τὰ ἐπιμέρους ἀτομικὰ πράγματα —στὰ ὁποῖα ὁ Occam, ὅπως καὶ ὁ Duns Scotus, ἀναγνωρίζει τὴν πραγματικότητα τῶν πρωταρχικῶν μορφῶν-τύπων— μᾶς δίνονται ἐνορατικὰ (χωρὶς τὴ μεσολάβηση νοητῶν εἰδῶν, *species intelligibiles*) διαμέσου τῶν παραστάσεων. Ἄλλὰ αὐτὲς οἱ παραστάσεις εἶναι ἀπλῶς τὰ «φυσικὰ» σημάδια τῶν πραγμάτων καὶ ἔχουν ἀναγκαστικὴ σχέση με αὐτὰ· ἀντίθετα, δὲν ἔχουν καμιὰ πραγματολογικὴ ὁμοιότητα, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ὁμοιότητα ποῦ ἔχει ὁποιοδήποτε σημάδι με τὸ ἀντικείμενο ποῦ σημαίνει. Ἡ σχέση αὐτὴ εἶναι ἡ σχέση τῆς «πρώτης ἀναφορᾶς» (*erste Intention*). Ὅπως ὁμως οἱ ἀτομικὲς παραστάσεις μποροῦν νὰ «ὑποκαταστήσουν» τὰ ἀτομικὰ πράγματα, ἔτσι καὶ οἱ «ἀόριστες» γενικὲς παραστάσεις τῆς ἀφηρημένης γνώσης, ἡ ἀκόμη οἱ λέξεις τοῦ γραπτοῦ καὶ τοῦ προφορικοῦ λόγου ποῦ τὶς ἐκφράζουν, εἶναι δυνατὸ νὰ «ὑποκαταστήσουν» τὶς ἀτομικὲς παραστάσεις. Αὐτὴ ἡ «δεύτερη ἀναφορὰ» (*zweite Intention*), κατὰ τὴν ὁποῖα ἡ γενικὴ παράσταση δὲν ἀναφέρεται πιά ἀπευθείας στὸ πρᾶγμα ἀλλὰ —με τὴ βοήθεια τῆς λέξης— στὴν ἀντίστοιχὴ παράσταση, δὲν εἶναι πιά φυσικὴ καὶ ἀβίαστὴ ἀλλὰ προκαλεῖται με τὴ θέληση τοῦ ὑποκειμένου (*ad placitum instituta*).²³ Σὲ αὐτὴ τὴ διάκριση στηρίζει ὁ Occam καὶ τὴν ἀντιδιαστολὴ πραγματολογικῆς καὶ λογοκρατικῆς ἐπιστήμης: Ἡ πρώτη συσχετίζεται ἄμεσα (ἐνορατικὰ) με τὰ πράγματα, ἡ δευτέρα συσχετίζεται (ἀφαιρετικὰ) με τὶς ἀμοιβαῖες ἐνδοπαραστασιακὲς σχέσεις.

Σύμφωνα με αὐτὰ εἶναι φανερὸ ὅτι ἡ λογοκρατικὴ ἐπιστήμη προϋποθέτει τὴν «πραγματολογικὴν», καὶ συνδέεται στενὰ με τὸ ἐμπειρικὸ παραστασιακὸ ὕλικὸ ποῦ τῆς προσφέρεται ἀπὸ αὐτὴν. Φανερὸ ὁμως εἶναι ἐπίσης ὅτι καὶ ἡ «πραγματολογικὴ» γνώση συλλαμβάνει μόνον ἓναν ἐσωτερικὸ κόσμον ἀπὸ παραστάσεις ποῦ, μολοντί εἶναι δυνατὸ νὰ θεωρηθοῦν «σημάδια» τῶν πραγμάτων, εἶναι κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὰ πράγματα. Τὸ πνεῦμα —ὅπως εὐκαιριακὰ ὑποστήριξε παλαιότερα ὁ Ἄλβέρτος τοῦ Bollstädt καὶ ἀνέπτυξε ἀργότερα συστηματικὰ ὁ Νικόλαος Cusanus— γνωρίζει μόνον ὅ,τι περιέχεται ἐντὸς του: ἡ γνώση ποῦ ἀποκτᾶ τὸ πνεῦμα γιὰ τὸν κόσμον, συμπεραίνει ὁ τερμινιστικὸς νομιναλισμὸς, δεσμεύεται ἀπὸ τὶς ἐσωτερικὲς καταστάσεις στὶς ὁποῖες μετατοπίζεται κατὰ τὴ ζωντανὴ ἐπαφή του με τὸ πραγματικόν. Ὁ Νικόλαος Cusanus, ποῦ δεχόταν πέρα γιὰ πέρα αὐτὸ τὸν ἰδεαλιστικὸ

νομιναλισμό, δίδασκε ὅτι σὲ σχέση μετὴν ἀληθινῆς οὐσίας τῶν πραγμάτων τὸ μόνο γνωστικὸ μέσο πού διαθέτει ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου εἶναι οἱ ὑποθέσεις, δηλαδή οἱ παραστασιακοὶ τρόποι πού πηγάζουν ἀπὸ τὴ δική του οὐσία. Δίδασκε ἀκόμη ὅτι ἡ ἐπίγνωση γιὰ τὴ σχετικότητα κάθε θετικῆς ἀπόφασης, δηλαδή ἡ ἐπίγνωση τῆς ἀγνοίας, ὡς πρῶτος ἀναβαθμὸς τῆς *docta ignorantia*, εἶναι ὁ μοναδικὸς δρόμος γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῆς λογοκρατικῆς ἐπιστήμης ὡς τὴν ἄρρητη, μὴ δεσμευομένη ἀπὸ σημεία, ἄμεση γνωστικὴ κοινωνία μετὸ ἀληθινὸ εἶναι, μετὴ θεότητα.

5. Παρ' ὅλη τὴν ἐμπλοκὴ τοῦ νομιναλισμοῦ στὸ χῶρο τῆς γνωσιοθεωρίας ἡ κύρια δύναμή του στράφηκε στὴν ἀνάπτυξη τῆς ἐπιστήμης. Καὶ ἂν ἡ ἐπιστήμη δὲν προόδευσε σχεδὸν καθόλου τὸν 14ο καὶ τὸν 15ο αἰῶνα, αὐτὸ οὐσιαστικὰ ὀφείλεται στὸ γεγονός ὅτι ἡ σχολαστικὴ μέθοδος, πού εἶχε πιά ὀριστικὰ διαμορφωθεῖ, ἐξακολουθοῦσε νὰ ἐπηρεάζει ἀποφασιστικὰ τὴν ἐπιστημονικὴ κίνηση: αὐστηρὰ προσκολλημένη στὶς αὐθεντίες τῆς ἀρχαιότητος δὲν ἄφηνε στὶς νέες ἰδέες περιθώρια γιὰ ἐλεύθερη ἀνάπτυξη. Ἡ κατάσταση αὐτὴ συνεχίστηκε σὲ μεγάλο βαθμὸ ὡς τὴν Ἀναγέννηση. Ὅστ' ὅσο κυρίως χάρη στὸν Duns Scotus καὶ τὸν Occam ἡ φιλοσοφία ἄρχισε σιγὰ σιγὰ νὰ συγκροτεῖται πάλι σὲ μιὰ κοσμικὴ ἐπιστήμη τοῦ πραγματικοῦ καὶ νὰ προσανατολιζέται ὅλο καὶ πὺθ συνειδητὰ στὸν ἐμπειρισμό. Ὅταν ὁ Duns Scotus χαρακτήριζε τὴν πρωταρχικὴ ἀτομικὴ μορφή ὡς τὸ τυχαῖο (*contingens*), ἤθελε νὰ πεῖ ὅτι ἡ ἀτομικὴ μορφή δὲν γνωρίζεται διαμέσου κάποιας λογικῆς παραγωγῆς ἀλλὰ μόνο διαμέσου μιᾶς πραγματικῆς διαπίστωσης. Καὶ ὅταν ὁ Occam ὑποστήριζε ὅτι μόνο τὸ ἐπιμέρους ἀτομικὸ ὄν εἶναι πραγματικὸ, ἔδειχνε στὴν «πραγματολογικὴ ἐπιστήμη» τὸ δρόμο γιὰ τὴν ἄμεση σύλληψη τοῦ πραγματικοῦ. Καὶ οἱ δύο ὁμοῦ φραγκισκανοὶ εἶχαν ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ τὸν Ρογγῆρο Βάκωνα, ὁ ὁποῖος ἐπίμονα καλοῦσε τὴν ἐπιστήμη τῆς ἐποχῆς του νὰ στραφεῖ ἀπὸ τὶς αὐθεντίες στὰ πράγματα, ἀπὸ τὶς δοξασίες στὶς πηγές, ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ στὴν ἐμπειρία, ἀπὸ τὰ βιβλία στὴ φύση. Θεωροῦσε τὴν ἐξωτερικὴ καὶ τὴν ἐσωτερικὴ ἐμπειρία ὡς τὶς δύο πηγές τῆς γνώσης ἀνεξάρτητα ἀπὸ μεταφυσικοὺς περιορισμούς, ἐνισχύοντας ἔτσι τὴ θέση τῆς ψυχολογίας. Σὺμμαχό του εἶχε τὸν Ἀλβέρτο τοῦ Bollstädt, πού ἐκπροσωποῦσε τὴν ἴδια τάση στοὺς δομινικανούς. Ὁ Ἀλβέρτος τόνιζε τὴν ἀξία τῆς παρατήρησης καὶ τοῦ πειράματος καὶ ἔδινε — μετὶς βοτανικῆς μελέτης του — ἕνα λαμπρὸ παράδειγμα αὐτόνομης ἐπιστη-

μονικῆς ἔρευνας. Ἡ ἐποχὴ ὁμως δὲν ἦταν ἀκόμη ὄριμη γιὰ τὴν ἔρευνα τῆς φύσης, ὅσο κι ἂν ὁ Ρογῆρος Βάκων —ἀκολουθώντας τὸ παράδειγμα τῶν Ἀράβων— τόνιζε τὴ σημασία τῶν ποσοτικῶν καθορισμῶν τῆς παρατήρησης καὶ τῆς μαθηματικῆς παιδείας.²⁴

Ὁ ἔμπειρισμὸς τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ἔδωσε καρπούς μόνο στὴν ψυχολογία. Ἡ ἔρευνα τῆς ψυχικῆς ζωῆς²⁵ προσανατολιζόταν τώρα, μὲ τὴν ἐπίδραση τῶν Ἀράβων,²⁶ στὴ διαπίστωση καὶ στὴν κατάταξη τοῦ πραγματικοῦ.—τοῦτο ἰσχύει κυρίως γιὰ τὸν Ἀλβέρτο τοῦ Bollstädt— ἤδη ὁμως στὸν Ἀλφρέδο τὸν Ἄγγλο²⁷ βρίσκουμε μιὰ καθαρὰ φυσιοκρατικὴ ψυχολογία μὲ ὅλες τὶς ριζοσπαστικὲς συνέπειές της. Ἀλλὰ αὐτὰ τὰ πρῶτα σκιρτήματα τοῦ ψυχολογικοῦ ἔμπειρισμοῦ θὰ εἶχαν πνιγεῖ στὴ μεταφυσικὴ ψυχολογία τοῦ θωμισμοῦ, ἂν δὲν στηρίζονταν στὸ φιλοσοφικὸ ρεῦμα ποῦ ξεκινοῦσε ἀπὸ τὸν Αὐγουστίνου καὶ ἀναγνώριζε ὡς ὑπέρτατη ἀρχὴ τὴν ἐσωτερικὴ ἔμπειρία τῆς προσωπικότητος. Μὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ἀντιτάχθηκε στὸ θωμισμὸ εἰδικὰ ὁ Ἐρρίκος τῆς Γάνδης, ὁ ὁποῖος διατύπωσε καθαρὰ τὴν ἀποψη τῆς ἐσωτερικῆς ἔμπειρίας καὶ τὴν πρόβαλε μὲ ἰδιαίτερη ἔμφαση στὴ διερεύνηση τῶν θυμικῶν καταστάσεων τῆς ψυχῆς.

Τὸ παράδοξο ἀποτέλεσμα αὐτῶν τῶν διεργασιῶν ἦταν ὅτι ἡ καθαρὰ θεωρητικὴ ἐπιστῆμη ἀναπτύχθηκε τελικὰ μὲ τὴ βοήθεια τῆς διδασκαλίας τοῦ Αὐγουστίνου γιὰ τὴ βεβαιότητα ποῦ ἔχει ἡ προσωπικότητα γιὰ τὸν ἑαυτὸ της καὶ σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ νοσηιοκρατικὴ διδασκαλία τοῦ θωμισμοῦ. Αὐτὴ ἡ αὐτογνωσία προβαλλόταν²⁸ ὡς τὸ πιὸ βέβαιο σημεῖο τῆς «πραγματολογικῆς ἐπιστήμης». Ἔτσι, στὸ τέλος τοῦ Μεσαίωνα ἡ ἐπιστῆμη προσανατολιζοῦται περισσότερο στὴν πολυτάραχη περιοχὴ τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς παρά στὴ φύση. Οἱ ἀπαρχές μιᾶς κοσμικῆς ἐπιστήμης γιὰ τὴν ἀνθρώπινη κοινωνία καὶ γιὰ τὰ προβλήματα τῆς δὲν βρίσκονται μόνο στὶς θεωρίες τοῦ Occam καὶ τοῦ Marsilius τῆς Πάδουας ἢ στὴν ἀνθησι μιᾶς πλουσιότερης, ζωντανότερης καὶ ἐσωτερικότερης ἱστοριογραφίας, ἀλλὰ καὶ στὴν ἐμπειρικὴ θεώρηση τῶν κοινωνικῶν συνθηκῶν, ὅπως λ.χ. αὐτὴ ποῦ ξεκινᾷ ἀπὸ τὸν Νικόλαο d'Oresme (πέθανε τὸ 1382).

6. Ὁ ὄψιμος Μεσαίωνας ταλαντευόταν ἀνάμεσα στὶς ἀρχικὲς προϋποθέσεις τοῦ στοχασμοῦ του καὶ στὶς ἀπαρχές ἐνὸς νέου τρόπου ἔρευνας ποῦ ἀντλοῦσε τὴν ἐγκυρότητά του ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. Αὐτὸ ἐκφράστηκε καθαρότατα στὴν πολυσήμαντη φιλοσοφία τοῦ Νικολάου Cusanus ὁ ὁποῖος, μολονότι εἶχε ἐπηρεαστεῖ βαθύτατα

ἀπὸ τὶς νέες τάσεις τῆς ἐποχῆς, προσπαθοῦσε νὰ ἐντάξει τὶς νέες ἰδέες στὸ πλαίσιο τῆς παλαιᾶς κοσμοαντίληψης.

Ἡ προσπάθεια αὐτὴ παρουσιάζει ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον χάρις στοὺς ἐννοιολογικοὺς τύπους μὲ τοὺς ὁποίους ἐκφράστηκε. Τὸ βασικὸ θέμα τῆς εἶναι νὰ καταδείξει ὅτι τὸ ὑποκείμενο, ἀκόμη καὶ στὴ μεταφυσικὴ ἰδιαιτερότητά του, ταυτίζεται μὲ τὸ γενικότατο, τὸ θεϊκὸ ὄν. Γι' αὐτὸν τὸ σκοπὸ ὁ Νικόλαος Cusanus χρησιμοποιεῖ γιὰ πρώτη φορὰ συστηματικὰ τὸ ἐννοιολογικὸ ζεῦγος τοῦ ἀπειροῦ καὶ τοῦ πεπερασμένου. Σὲ ὅλη τὴν ἀρχαιότητα (πρβ. τόμ. Α', σ. 274 κ.έ., § 2) λογιζόταν ὡς τέλειο αὐτὸ πὺ κλεινεται μέσα στὰ ὄρια του, καὶ ὡς ἀπειρο, ἢ ἀκαθόριστη δυνατότητα. Ἀπεναντίας, στὴν ἀλεξανδρινὴ φιλοσοφία τὸ ἀνώτατο ὄν ἔχει ἀπογυμνωθεῖ ἀπὸ κάθε πεπερασμένο καθορισμὸ· ἐπίσης ἡ χριστιανικὴ σκέψη θεωροῦσε ὅτι ἡ δύναμη, ἡ βούληση καὶ ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ δὲν εἶχαν ὄρια. Στὴ θεώρηση αὐτὴ προστέθηκε ἕνα ἀκόμη κύριο στοιχεῖο: ἡ βούληση πὺ γίνεται αἰσθητὴ ἀπὸ τὸ ἄτομο σὰν μιὰ ἀκατάπαυτη καὶ ἀνειρήνευτη τάση. Αὐτὴ ἡ ἀπεραντοσύνη τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας ὑψώθηκε τελικὰ σὲ μεταφυσικὴ ἀρχή. Ἔτσι καὶ ὁ Νικόλαος Cusanus θεωροῦσε τὴν ἀπεραντοσύνη οὐσιαστικὸ γνῶρισμα τοῦ Θεοῦ —σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν κόσμον— δίνοντας μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο μιὰ θετικὴ ἐννοιολογικὴ ἔκφραση στὴ μέθοδο τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας. Ἡ ταύτιση λοιπὸν Θεοῦ καὶ κόσμου, ἡ ὁποία ἐμφανίζεται καὶ στὴ μυθικὴ καὶ στὴ νατουραλιστικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου, διατυπώθηκε ἔτσι, ὥστε τὸ ἴδιο ἀπόλυτο εἶναι, πὺ περιέχεται μὲ ἀπειρο τρόπο στὸν Θεὸ, νὰ παρουσιάζεται μὲ πεπερασμένη μορφή καὶ στὸν κόσμον.

Ἔτσι ἐκδηλωνόταν ἡ ἀντίθεση ἐνότητας καὶ πολλότητας. Ὁ Νικόλαος Cusanus πίστευε ὅτι μποροῦσε νὰ δείξει μὲ παραδείγματα ἀπὸ τὰ μαθηματικὰ ὅτι τὸ ἀπειρο εἶναι ἡ ζωντανὴ καὶ αἰώνια ἐνότητα αὐτοῦ πὺ ἐμφανίζεται στὸ χῶρο τοῦ πεπερασμένου ὡς ἐκτεταμένη πολλότητα. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ πολλότητα —στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Cusanus ἔδινε μεγάλη βαρύτητα— εἶναι καὶ πολλότητα τῶν ἀντιθέσεων. Ἐκεῖνο πὺ στὸ χῶρο τοῦ πεπερασμένου κατανέμεται σὲ διαφορετικὲς ἀντικειμενικότητες —καὶ ἔτσι μόνον μπορεῖ νὰ ἐμφανίζεται διαφοροποιημένο— στὴν ἀπεραντοσύνη τῆς θεϊκῆς οὐσίας συναιρεῖται ἀναγκαστικά. Θεὸς εἶναι ἡ ἐνότητα ὄλων τῶν ἀντιθέσεων, ἡ coincidentia oppositorum.²⁰ Συνεπῶς ὁ Θεὸς εἶναι ἡ ἀπόλυτη πραγματικότητα, στὴν ὁποία ἔχουν εὐ ἰρσο πραγματοποιηθεῖ ὄλες οἱ δυνατότητες, ἐνῶ ἀπεναντίας

καθένα από τὰ πολλά πεπερασμένα πράγματα εἶναι ἀπλῶς ἐφικτὸ καὶ γίνεται πραγματικὸ μόνο μετὴν παρέμβαση τοῦ Θεοῦ.³⁰

Ἀπὸ τίς ἀντιθέσεις πού ἔχουν συνενωθεῖ στὸν Θεὸ πιδ σημαντικές ἐμφανίζονται αὐτὲς πού σχετίζονται μετὸν Θεὸ καὶ τὸν κόσμος, δηλαδή οἱ ἀντιθέσεις ἀπειρου καὶ πεπερασμένου, ἐνότητας καὶ πολλότητας. Ἐπομένως τὸ ἀπειρο εἶναι συνάμα καὶ πεπερασμένο· ὁ ἐνιαῖος *deus implicitus* εἶναι σὲ ὄλες τίς ἐκφάνσεις του καὶ *deus explicitus* (πρβ. παραπάνω, σ. 42, § 1) πού ἔχει διαχυθεῖ στὴν πολλότητα. Θεὸς εἶναι τὸ μέγιστο καὶ συνάμα τὸ ἐλάχιστο. Ἀλλὰ σύμφωνα μετὰ παραπάνω, τοῦτο τὸ ἐλάχιστο καὶ τὸ ἐνιαῖο μετέχει στὸ ἀπειρο καὶ ἀποτελεῖ, ὡς ὄλον, μιὰ ἀρμονικὴ ἐνότητα τῆς πολλότητας.

Ἐπομένως καὶ τὸ σύμπαν εἶναι καταρχὴν ἀπειρο, ἀν ὄχι μετὴν ἴδια ἐννοια ὅπως ἡ θεότητα, πάντως μετὸν δικὸ του τρόπο, δηλαδή εἶναι κατὰ χῶρο καὶ χρόνο ἀπεριόριστο (*interminatum*, ἢ στερητικὰ ἀτελείωτο). Ἀλλὰ καὶ κάθε ἐπιμέρους πράγμα χαρακτηρίζεται ἀπὸ κάποια ἀπεραντοσύνη, μετὴν ἐννοια ὅτι στοὺς καθορισμοὺς τῆς οὐσίας του περιέχονται καὶ οἱ καθορισμοὶ τῆς οὐσίας ὄλων τῶν ἄλλων ὄντων. "Ὅλα σὲ ὄλα: *omnia ubique*. Μετὰ αὐτὸ τὸν τρόπο κάθε ἄτομο ἐμπεριέχει τὸ σύμπαν ἀλλὰ μετὴν περιορισμένη μορφή, πού προσιδιάζει μόνο σὲ αὐτὸ τὸ ἄτομο καὶ εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ τὴ μορφή μετὴν ὅποια ἐμπεριέχεται τὸ σύμπαν στὰ ἄλλα ἄτομα. *In omnibus partibus relucet totum* [σὲ ὄλα τὰ μέρη ἀντανακλάται τὸ ὄλο]. Κάθε ἐπιμέρους πράγμα, ἀν τὸ δοῦμε σωστὰ καὶ ὀλοκληρωμένα, ἀποτελεῖ —ὅπως εἶχε διδάξει ἤδη ὁ ἀραβας φιλόσοφος *Alkendi*— καθρέφτη τοῦ σύμπαντος.

Φυσικὰ αὐτὸ ἰσχύει ἰδιαίτερα γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ *Cusanus* συνδέει τὴν ἀντίληψη ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι μικρόκοσμος μετὴν τερμινιστικὴ διδασκαλία. Ὁ ἰδιαίτερος τρόπος μετὸν ὅποιο ὄλα τὰ ἄλλα πράγματα ἐμπεριέχονται στὸν ἄνθρωπο συνίσταται στὶς παραστάσεις διαμέσου τῶν ὁποίων σχηματίζονται μέσα στὸν ἄνθρωπο τὰ σημάδια τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου. Ὁ ἄνθρωπος ἀντικατοπτρίζει τὸ σύμπαν διαμέσου τῶν «ὑποθέσεων» (*Konjekturen*), δηλαδή διαμέσου τοῦ δικοῦ του παραστασιακοῦ τρόπου (πρβ. παραπάνω, σ. 102 § 4).

Ἔτσι, μετὸ ἀπειρο καὶ μέσα στὸ ἀπειρο δίνεται καὶ τὸ πεπερασμένο· μετὸ γενικὸ καὶ μέσα στὸ γενικὸ δίνεται καὶ τὸ ἄτομο. Ἐνῶ ὄμως τὸ ἀπειρο εἶναι καθαυτὸ κάτι ἀναγκαῖο, τὸ πεπερασμένο (κατὰ τὸν *Duns Scotus*) εἶναι κάτι ἀπόλυτα περιστασια-

κό, δηλ. ἀπλὰ καὶ μόνο γεγονός. Δὲν ὑπάρχει καμία ἀναλογία μεταξὺ ἄπειρου καὶ πεπερασμένου· ἀκόμη καὶ ἡ χωρὶς τέλος σειρά τοῦ πεπερασμένου εἶναι ἀσύμμετρη πρὸς τὸ ἀληθινὰ ἄπειρο. Ἡ παραγωγή τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν Θεὸ εἶναι ἀκατάληπτη καὶ δὲν ὑπάρχει δρόμος ποῦ νὰ ὀδηγεῖ στὸ ἄπειρο μέσα ἀπὸ τὴ γνώση τοῦ πεπερασμένου. Τὸ ἀτομικὸ καὶ πραγματικὸ γίνεται γνωστὸ ἐμπειρικά, οἱ ἀναλογίες καὶ οἱ ἀντιθέσεις ποῦ ὑπάρχουν σὲ αὐτὸ γίνονται ἀντιληπτές καὶ διακρίνονται μὲ τὴ διάνοια. Ἀντίθετα ἡ ἐποπτεία τῆς ἄπειρης ἐνότητας βρίσκεται πῶς πάνω ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἀντιθέσεις, ποῦ τὶς κλείνει μέσα στὸν ἑαυτὸ τῆς, καὶ εἶναι δυνατὴ μόνο ἂν ἐγκαταλειφθεῖ ὅλη αὐτὴ ἡ πεπερασμένη γνώση, μόνο ἂν συντελεστεῖ ἡ μυστικὴ ἔξαρση τῆς *docta ignorantia*. Ἔτσι σὲ αὐτὴ τὴ διαπλοκὴ κατακερματίζονται πάλι τὰ στοιχεῖα ποῦ προσπάθησε νὰ ἐνώσει ὁ Cusanus. Ἡ προσπάθεια γιὰ ὀλόπλευρη ἀνάπτυξη τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας ὀδήγησε στὴν ἐσωτερικὴ διάλυσή τῆς.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ

Οἱ ἀντιθέσεις πού ἐκδηλώνονται στήν τελευταία φάση τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας ἔχουν γενικότερη σημασία: δείχνουν σέ θεωρητικό ἐπίπεδο τή γεμάτη αὐτοπεποίθηση ἐνίσχυση τῆς κοσμικῆς παιδείας σέ σχέση μέ τήν ἐκκλησιαστική. Τό ὑπόγειο ρεῦμα πού ἐπὶ χίλια χρόνια συνόδευε τὸ κυρίαρχο θρησκευτικό κίνημα τῆς πνευματικῆς ζωῆς τῶν δυτικῶν λαῶν —δυναμώνοντας πότε πότε περισσότερο— ἀνέβηκε τώρα στήν ἐπιφάνεια· καί ἡ νίκη πού κατέκτησε ὕστερα ἀπὸ μακρὰ πάλη ἀποτελεῖ σ' αὐτοὺς τοὺς μεταβατικούς αἰῶνες οὐσιαστικὴ ἔνδειξη γιὰ τὸ πέρασμα στοὺς νεότερους χρόνους.

Ἔτσι ἡ ἀποκοπὴ τῆς νεότερης ἐπιστήμης ἀπὸ τίς μεσαιωνικὲς παραστάσεις ἦταν ἀποτέλεσμα βαθμιαίας ἐξέλιξης καί συνεχοῦς προόδου. Ἡ περίπλοκη γένεσή της συμβαδίζει μέ τίς ἀπαρχές τῆς σύγχρονης ζωῆς, πού σφύζουν ἀπὸ ζωντάνια. Γιατί ἡ ζωὴ τῶν νεότερων χρόνων ξεκινᾷ παντοῦ μέ τὴ δυναμικὴ ἔκφραση τῆς ἰδιαιτερότητάς: ἡ αὐστηρὴ ἐνόττητα στήν ὁποία εἶχε συμπυκνωθεῖ ἡ μεσαιωνικὴ ζωὴ ἀρχίζει σιγὰ σιγὰ νὰ διαλύεται καί μιὰ πρωτόγνωρη φρεσκάδα ζωῆς ξεχειλίζει ἀπὸ τὸ πλαίσιο τῆς κοινῆς πνευματικῆς παράδοσης πού ἡ ἱστορία εἶχε ἐπιβάλλει στοὺς λαοὺς. Ἔτσι, ἡ ἔλευση τῶν νεότερων χρόνων ἐκδηλώνεται καί μέ τὴ διαμόρφωση διαφοροτικοῦ τρόπου ζωῆς στὰ διάφορα ἔθνη. Ἡ ἐποχὴ τῶν κοσμοκρατοριῶν εἶχε πιά τελειώσει —ἀπὸ πνευματικὴ ἀποψη— καί στὴ θέση τῆς συγκεντρωτικῆς τάσης, τὴν ὁποία εἶχε καλλιεργήσει ὁ Μεσαίωνας, ἐμφανίζεται τώρα μιὰ πληθωρικὴ τάση γιὰ ἀποκέντρωση τῆς ζωῆς. Ἡ Ρώμη καί τὸ Παρίσι παύουν νὰ εἶναι τὰ κυρίαρχα κέντρα τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ, τὰ λατινικὰ παύουν νὰ εἶναι ἡ μοναδικὴ γλῶσσα τοῦ μορφωμένου κόσμου.

Στὸ θρησκευτικὸ πεδίο ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ φαίνεται καταρχὴν στὸ γεγονός ὅτι ἡ Ρώμη ἔχασε τὴν ἀπόλυτη κυριαρχία στήν ἐκκλησιαστικὴ ζωὴ τοῦ χριστιανικοῦ κόσμου. Ἡ Βιττεμβέργη, ἡ Γενεύη, τὸ Λονδίνο καί ἄλλες πόλεις ἔγιναν τὰ νέα θρησκευτικὰ κέντρα. Ἡ ἐσωτερικότητα τῆς πίστεως, πού εἶχε ἤδη ἐξεγερθεῖ τὸν

Μεσαίωνα κατὰ τῆς ἐκκοσμίκευσης τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς, μετὰ τὴν μορφήν τοῦ μυστικισμοῦ ἔπαιρνε τώρα μορφήν νικηφόρας ἀπελευθέρωσης, γιὰ νὰ ὑποταχθεῖ ὁμως ἀμέσως πάλι σὲ κοσμικὸ ὀργανωτικὸ σχῆμα. Ἀλλὰ ἡ διάσπαση ποῦ ἐπῆλθε ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐξέλιξη ἔδειξε ὅλο τὸ βάθος τοῦ θρησκευτικοῦ συναισθήματος καὶ ἀνακίνησε στοὺς ἐπόμενους αἰῶνες τὰ πάθη καὶ τὸ φανατισμὸ τῶν θρησκευτικῶν ἀντιθέσεων. Ἔτσι ὁμως ἔπαψε νὰ κυριαρχεῖ στὴν ἐπιστημονικὴ ζωὴ μιὰ ἐνιαία θρησκευτικὴ πεποίθησις. Ὅ,τι εἶχε ἀρχίσει τὴν ἐποχὴ τῶν Σταυροφοριῶν μετὰ τὴ συνάντησιν τῶν θρησκευτικῶν ὀλοκληρώθηκε τώρα μετὰ τὴ διαμάχην τῶν διαφορετικῶν θρησκευτικῶν δογμάτων.

Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι παράλληλα μετὰ τὸ Παρίσι ἀναπτύσσονται ταχύτατα καὶ ἄλλα κέντρα ἐπιστημονικῆς ζωῆς. Ἡ Ὁξφόρδη εἶχε ἤδη κάποιαν αὐτόνομη σπουδαιότητα ὡς ἐστὶ ἀντίστασις τῶν φραγκισκανῶν. Τώρα ἀναπτύσσουσι τὴν δικήν τους πνευματικὴν ζωὴν ἡ Βιέννη, ἡ Χαϊδελβέργη, ἡ Πράγα, ὕστερα ἀπὸ λίγο οἱ πολυάριθμοι ἀκαδημίαι τῆς Ἰταλίας, τέλος ἡ πληθώρα τῶν νέων πανεπιστημίων τῆς προτεσταντικῆς Γερμανίας. Ταυτόχρονα ὁμως, χάρις στὴν ἐφεύρεσιν τῆς τυπογραφίας, ἡ πνευματικὴ ζωὴ ἐξαπλωνόταν τόσο πολὺ, ὥστε ξέφευγε πιά ἀπὸ τὰ αὐστηρὰ πλαίσια τῶν σχολῶν, ἔσπαζε τὰ δεσμὰ τῆς λόγιας παράδοσις καὶ κατέληγε στὴν ἐλεύθερον διαμόρφωσιν τῆς προσωπικότητος. Ἔτσι στὴν Ἀναγέννησιν ἡ φιλοσοφία ἀποβάλλει τὸν συντεχνιακὸν χαρακτῆρα της καὶ γίνεται — ὡς πρὸς τὰ ἀνώτερα ἐπιτεύγματα της — ἐλεύθερον ἐκδήλωσιν τῆς ἀτομικότητος. Ἀναζητεῖ τὴν πηγὴν της στὴ σύγχρονη πραγματικότητα καὶ ἐπιλέγει ὀλοένα περισσότερον ὡς ὄργανον γιὰ τὴν ἔκφρασίν της τὴν νεότερον ἐθνικὴν γλῶσσαν.

Μετὰ αὐτὸ τὸν τρόπον ἐγένετο μιὰ πολὺ μεγάλη ζύμωσις στὸ πεδίου τῆς ἐπιστήμης. Δύο χιλιετίαι πνευματικῆς ζωῆς φαίνονται τώρα νὰ ἐκπνέουσι καὶ νὰ παραμερίζονται. Μιὰ παθιασμένη καί, στὸ ἀρχικὸν τῆς στάδιον, ἀδιαμόρφωτη ἀκόμη διάθεσις γιὰ ἀνανέωσιν κυρίως τὰ πνεύματα, ἐνῶ ἡ ἐξημμένη φαντασία κυριαρχοῦσε σ' αὐτὴν τὴν κίνησιν. Ταυτόχρονα ὁμως ἐκδηλωνόταν στὴ φιλοσοφίαν καὶ ὅλη ἡ πολλαπλότης ἐνδιαφερόντων τῆς κοσμικῆς ζωῆς: τὸ ὀρμητικὸν ζετύλιγμα τῆς πολιτειακῆς ζωῆς, ἡ πλοῦσις πολιτιστικῆς ἀνθησις, ἡ ἐξάπλωσις τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ σὲ μακρινὰ μέρη τῆς γῆς καὶ ἀκόμη ἡ εὐφροσύνη τῆς τέχνης ποῦ ἀφυπνιζόταν πάλιν. Αὐτὴ ἡ πληθωρικὴ φρεσκάδα ζωῆς μετὰ τὸ καινούριον περιεχόμενον συνέτεινε ὥστε νὰ μὴν περιοριστεῖ ἡ φιλοσοφία σὲ ἓνα κυρίως ἀπὸ

τὰ πολλὰ νέα ἐνδιαφέροντά της, ἀλλὰ ἀντίθετα νὰ τὰ ἐνσωματώσει ὅλα καὶ μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου νὰ φτάσει πάλι ὡς τὴν ἐλεύθερη ἐργασία πὺ στόχο της ἔχει τὴ γνώση, ὡς τὸ ἰδανικὸ τῆς γνώσης γιὰ τὴ γνώση.

Ἡ ἀναβίωση τοῦ καθαρὰ θεωρητικοῦ πνεύματος εἶναι τὸ ἀληθινὸ νόημα τῆς ἐπιστημονικῆς «ἀναγέννησης», καὶ σὲ τοῦτο ἀκριβῶς συνίσταται καὶ ἡ συγγένεια μὲ τὸ ἑλληνικὸ πνεῦμα, πὺ ἔπαιξε ἀποφασιστικὸ ρόλο σὲ ὅλη τὴν Ἀναγέννηση. Ἡδὴ ἀπὸ τίς ἀρχές τῶν νεότερων χρόνων παύει πιά ἡ καθυπόταξη τῆς φιλοσοφίας σὲ σκοποὺς τῆς πρακτικῆς, ἠθικῆς καὶ θρησκευτικῆς ζωῆς, πὺ χαρακτήριζε τὴν ἑλληνιστικὴ καὶ τὴ ρωμαϊκὴ περίοδο τῆς ἀνέλιξής της. Ἡ γνώση τῆς πραγματικότητος εἶναι πάλι ὁ μόνος σκοπὸς τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας. Ὅπως ὁμως εἶχε συμβεῖ καὶ στὸ ξεκίνημα τοῦ ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ, ἔτσι καὶ τώρα, ἡ θεωρητικὴ τάση προσανατολίστηκε οὐσιαστικὰ στὴ φυσικὴ ἐπιστήμη. Τὸ νεότερο πνεῦμα, πὺ εἶχε ἀφομοιώσει τὰ ἐπιτεύγματα τῆς δψιμῆς ἀρχαιότητος καὶ τοῦ Μεσαίωνα, αἰσθάνεται τώρα ὅτι —σὲ σχέση μὲ τὸ ἀρχαῖο— ἔχει μεγαλύτερη ἐμπιστοσύνη στὸν ἑαυτὸ του, ἐσωτερικότητα καὶ βάθος. Ὡστόσο, ἡ πρώτη αὐτοδύναμη πνευματικὴ δραστηριοποίησή του συνίσταται στὴν ἐπιστροφή σὲ μιὰ θεώρηση τῆς φύσης πὺ δὲν ἐπηρεάζεται ἀπὸ κανένα ἄλλο ἐνδιαφέρον: ἐκεῖ συγκλίνει ὀλόκληρη ἡ φιλοσοφία τῆς Ἀναγέννησης καὶ ἐκεῖ ἔδρεψε τοὺς καλύτερους καρπούς της.

Τὸ νεότερο πνεῦμα, πὺ εἶχε συνείδηση τῆς συγγενείας του μὲ τὸ ἀρχαῖο, στράφηκε ἀρχικὰ πρὸς τὴν ἀρχαιότητα παρ' ὅλη τὴ γεμάτη πάθος ὁρμή του πρὸς τὸ νέο. Δέχτηκε μὲ λαχτάρια τὴ γνώση τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας, πὺ τοῦ τὴν πρόσφερε ἡ ἀνθρωπιστικὴ κίνηση, καὶ μὲ τὴν ἔντονη ἀντίθεση πρὸς τὴ μεσαιωνικὴ παράδοση ἀνανέωσε τὰ συστήματα τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Στὴ συνολικὴ ἱστορικὴ πορεία αὐτὴ ἡ ἐπιστροφή στὴν ἀρχαιότητα ἐμφανίζεται ὡς μιὰ ἐνστιγματικὴ προετοιμασία τοῦ νεότερου πνεύματος¹ γιὰ τὸ δικὸ του ἔργο, ἕνα βύθισμα στὶς πηγές τῆς Κασταλίας πὺ θὰ τοῦ δώσει τὴ νεανικὴ του δύναμη. Μὲ τὴ βίωση τοῦ ἐννοιολογικοῦ οἰκοδομήματος τῶν Ἑλλήνων τὸ νεότερο πνεῦμα μπόρεσε νὰ δαμάσει ἐννοιολογικὰ καὶ τὴ δικὴ του πλοῦσια ζωῆ. Ἐτσι ὀπλισμένη ἡ ἐπιστήμη ἄφησε τὸν αἰνιγματικὸ χῶρο τῆς ἐσωτερικότητος καὶ καταπιάστηκε μὲ ὅλες τίς δυνάμεις της μὲ τὴ διερεύνηση τῆς φύσης, ἀνοίγοντας νέους καὶ πλατεῖς δρόμους.

Ἐπομένως ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τῆς Ἀναγέννησης εἶναι κυρίως αὐτὴ ἡ βαθμιαία προετοιμασία τῆς θεώρησης τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸ πρίσμα τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης, ἡ ὁποία συντελεῖται μὲ τὴν οὐμανιστικὴ ἀνανέωση τῆς ἑλληνικῆς ἐπιστήμης. Συνεπῶς, σωστὰ διαιρεῖται σὲ δύο περιόδους: τὴν ἀνθρωπιστικὴ καὶ τὴ φυσιογνωστικὴ. Σημεῖο τομῆς τῶν δύο περιόδων μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ τὸ ἔτος 1600. Στὴν πρώτη περίοδο ἡ μεσαιωνικὴ παράδοση ὑποχωρεῖ στὴ γνήσια ἑλληνικὴ παράδοση. Οἱ δύο αὐτοὶ αἰῶνες (15ος καὶ 16ος), πλούσιοι σὲ πολιτισμικὰ-ἱστορικὰ ἐνδιαφέροντα καὶ σὲ λογοτεχνικὴ παραγωγή, παρουσιάζουν ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἀποψη ἐκείνη τὴ μετατόπιση τῆς προηγούμενης σκέψης, μέσα ἀπὸ τὴν ὁποία προετοιμάζονται οἱ νέες ἰδέες. Ἡ δευτέρα περίοδος περιλαμβάνει τὶς ἀπαρχές τῆς νεότερης φυσιογνωστικῆς ἔρευνας (ποὺ προσπαθοῦσε νὰ κατακτήσει τὴν αὐτοτέλειά της) καὶ τὰ μεγάλα μεταφυσικὰ συστήματα τοῦ 17ου αἰῶνα στὰ ὁποῖα ὁδήγησε αὐτὴ ἡ ἔρευνα.

Οἱ δύο χρονικὲς περίοδοι ἀποτελοῦν ἓνα ὅλον. Γιατὶ ἐσωτερικὸ κίνητρο τοῦ ἀνθρωπιστικοῦ φιλοσοφικοῦ ρεύματος εἶναι βασικὰ ἡ ἴδια ὁρμὴ γιὰ μιὰ ἐντελῶς νέα γνώση τοῦ κόσμου, ποὺ τελικὰ ἐκπληρώθηκε μὲ τὴ θεμελίωση καὶ τὴ διαμόρφωση τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν. Ἀλλὰ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο συντελέστηκε ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ καὶ οἱ ἐννοιολογικοὶ τύποι στοὺς ὁποίους ἀποτυπώθηκε ἐμφανίζουν σὲ ὅλες τὶς σημαντικὰς ἐκφάνσεις τους μιὰ ἐξάρτηση ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Ἡ νεότερη φυσικὴ ἐπιστήμη εἶναι θυγατέρα τοῦ οὐμανισμοῦ.

Η ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΗ ΠΕΡΙΟΔΟΣ

Ἡ συνέχεια στὴν ἐξέλιξη τοῦ εὐρωπαϊκοῦ κόσμου δὲν ἐκδηλώθηκε ποτὲ τόσο ἰδιότυπα ὅσο στὴν Ἀναγέννηση. Ἴσως καμία ἄλλη ἐποχὴ δὲν αἰσθάνθηκε τόσο ἔντονα καὶ δὲν προσπάθησε νὰ ἐκφράσει μὲ τόσο ποικίλους τρόπους καὶ μὲ τέτοιο πάθος τὴν ἀνάγκη γιὰ κάτι ἐντελῶς νέο, γιὰ μιὰ καθολικὴ καὶ ριζικὴ μετάπλαση ὄχι μόνο τῆς ἐπιστημονικῆς ζωῆς ἀλλὰ καὶ γενικότερα ὁλόκληρης τῆς κοινωνικῆς κατάστασης· καμία ἄλλη ἐποχὴ δὲν βίωσε τόσο πολλές, τόσο τολμηρὲς καὶ μεγαλόπνοες προσπάθειες γιὰ ἀνανέωση. Καὶ ὅμως, ἂν κοιτάξουμε προσεχτικὰ χωρὶς νὰ μᾶς ἐξαπατήσει οὔτε ἡ ὑπερτροφικὴ αὐτοπεποιθήση ἐκείνης τῆς ἐποχῆς οὔτε ἡ ἀπλοϊκὴ μεγαλοστομία ποὺ χαρακτηρίζει τὴ γραμματεία της, θὰ διαπιστώσουμε ὅτι ὅλη αὐτὴ ἡ πολύμορφη προσπάθεια κινεῖται στὸ πλαίσιο τῆς ἀρχαίας καὶ τῆς μεσαιωνικῆς παράδοσης καὶ τείνει ἀκάθεκτη σὲ ἓνα σκοπὸ ποὺ περισσότερο τὸν διαισθάνεται καὶ λιγότερο τὸν συλλαμβάνει ἐννοιολογικά. Μόνο τὸν 17ο αἰῶνα ἔγινε ἀντιληπτὴ αὐτὴ ἡ ζύμωση καὶ ἀποσαφηνίστηκε ποιὲς ἦταν οἱ ἀντίπαλες ἰδέες.

Οὐσιαστικὰ τὸ προζύμι αὐτῆς τῆς κίνησης ἦταν ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴ φιλοσοφία τοῦ Μεσαίωνα, ποὺ τώρα πιά κατέρρευε, καὶ στὰ πρωτότυπα ἔργα τῶν ἐλλήνων στοχαστῶν, ποὺ ἀπὸ τὸν 15ο αἰῶνα ἄρχιζαν πάλι νὰ γίνονται γνωστά. Μὲ ἐνδιάμεσους σταθμοὺς τὴ Φλωρεντία καὶ τὴ Ρώμη ἐρχόταν τώρα ἀπὸ τὸ Βυζάντιο ἓνα νέο μορφωτικὸ ρεῦμα, ποὺ ἄλλη μιὰ φορὰ ἄλλαξε τὴν πορεία τῆς εὐρωπαϊκῆς σκέψης. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη ἡ οὐμανιστικὴ Ἀναγέννηση, ἡ ἀναβίωση τῆς κλασικῆς ἀρχαιότητος, ἀποτελεῖ συνέχεια καὶ ὁλοκλήρωση τοῦ Μεσαίωνα, ὁ ὁποῖος εἶναι μιὰ τεράστια διαδικασία προσοικειώσεως τῆς ἀρχαιότητος. Ἡ διαδικασία αὐτὴ, ποὺ ἀποτελοῦσε ἓνα ἀντίστροφο ξετύλιγμα τῶν πνευματικῶν κινήματων τῆς ἀρχαιότητος, φτάνει στὸ τέρμα της ὅταν γίνονται γνωστά ὅλα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς γραμματείας, στὰ ὁποῖα περιορίζεται οὐσιαστικὰ ἡ γνώση μας ἀκόμη καὶ σήμερα.

Ἡ γνωριμία μὲ τὰ πρωτότυπα ἑλληνικὰ κείμενα καὶ ἡ διάδοση τῆς ἀνθρωπιστικῆς παιδείας προκάλεσε ἀρχικὰ στὴν Ἰταλία καὶ ἔπειτα στὴ Γερμανία, στὴ Γαλλία καὶ στὴν Ἀγγλία μιὰ κίνηση ἀντίθετη πρὸς τὴ σχολαστικὴ φιλοσοφία. Ἡ κίνηση αὐτὴ στρεφόταν ἀπὸ πραγματολογικὴ ἀποψη ἐναντίον τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο ἐρμήνευε ὁ Μεσαιῶνας τὴν ἑλληνικὴ μεταφυσικὴ· ἀπὸ μεθοδολογικὴ ἀποψη, ἐναντίον τῆς ἀύθεντιακῆς λογικῆς παραγωγῆς μὲ βάση προϋποτεθειμένες ἔννοιες· ἀπὸ μορφολογικὴ ἀποψη, ἐναντίον τῆς ἄχαρης τραχύτητος τῆς λατινικῆς γλώσσας τῶν μοναστηριῶν. Μὲ τὴ γεμάτη θαυμασμό ἀνάπλαση τῶν ἀρχαίων διανοημάτων, μὲ τὴ γεμάτη φρεσκάδα παραστατικὴ δύναμη ἀνθρώπων ποὺ εἶχαν ὄρεξη γιὰ τὴ ζωὴ, μὲ τὴ λεπτότητα καὶ τὸ πνεῦμα μιᾶς καλλιτεχνικῆς καλλιεργημένης ἐποχῆς ἡ κίνηση αὐτὴ γρήγορα νίκησε.

Ἔως ὅσο ἡ κίνηση αὐτὴ ἦταν διασπασμένη. Ἀπὸ τὴ μιὰ ὑπῆρχαν ὀπαδοὶ τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, ποὺ στὸ μεγαλύτερο μέρος τους θὰ ἦταν πῶς σωστὸ νὰ ἀποκληθοῦν νεοπλατωνικοί, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ἦταν οἱ ἀριστοτελικοί, ποὺ κι αὐτοὶ εἶχαν διασπαστεῖ σὲ ἔντονα ἀντιμαχόμενες ὁμάδες ἀνάλογα μὲ τοὺς παλαιότερους σχολιαστὲς τοὺς ὁποίους ἀκολουθοῦσαν. Ἀκόμη ἐμφανίστηκαν πάλι καὶ οἱ παλαιότερες διδασκαλίες τῆς ἑλληνικῆς κοσμολογίας, τῶν φιλοσόφων τῆς Ἰωνίας, τῶν πυθαγορείων. Ἐπίσης ἐνισχύθηκε ἡ δημοκρατεία καὶ ἡ ἐπικουρεία ἀντίληψη γιὰ τὴ φύση καὶ ξαναζωντάνεψε ὁ σκεπτικισμὸς καὶ ὁ λαϊκιστικὸς ἐκλεκτικισμὸς.

Αὐτὴ ἡ οὐμανιστικὴ κίνηση ἦταν εἴτε ἐντελῶς ἀδιάφορη ἀπὸ θρησκευτικὴ ἀποψη, εἴτε ἀκόμη καὶ ἐκδηλᾶ ἐχθρικὴ πρὸς τὴ χριστιανικὴ θρησκεία — μὲ ἀπροκάλυπτα «εἰδωλολατρικὸ» χαρακτῆρα. Ἀλλὰ μιὰ ἐξίσου ἔντονη διαμάχη ἀνάμεσα στὶς διαφορετικὲς παραδόσεις ἐκδηλωνόταν παράλληλα καὶ στὸ χῶρο τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς. Ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία μὲ ἐπικεφαλῆς τοὺς ἰησοῦιτες ἀντιμετώπιζε τὶς ἐπιθέσεις ὀχυρωμένη ὀλοένα περισσότερο πίσω ἀπὸ τοὺς προμαχῶνες τῆς θωμιστικῆς φιλοσοφίας. Οἱ διαμαρτυρόμενοι καθοδηγοῦνταν ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ Αὐγουστίνου — καὶ τοῦτο ἀποτελοῦσε συνέχεια τῶν μεσαιωνικῶν ἀνταγωνισμῶν. Ἀλλὰ ὡς πρὸς τὴ φιλοσοφικὴ διαμόρφωση τοῦ δόγματος, πλησιέστερα στὸν Αὐγουστίνου ἔμειναν οἱ ὀπαδοὶ τῆς θρησκευτικῆς Μεταρρύθμισης. Στὴ λουθηρανικὴ Ἐκκλησία ὑπερίσχυσε μιὰ τάση γιὰ σύνδεση μὲ τὴν ἀρχικὴ μορφή τοῦ ἀριστοτελικοῦ συστή-

ματος και με τὴ λαϊκιστικὴ φιλοσοφία τῶν στωικῶν. Παράλληλα δμως διατηρήθηκε καὶ ὁ γερμανικὸς μυστικισμὸς με ὄλες τὶς διακλαδώσεις του (πρβ. παραπάνω, σ. 92, § 5), ὁ ὁποῖος ἀνταποκρινόταν στὶς θρησκευτικὲς ἀνάγκες τοῦ λαοῦ καὶ ἄσκησε πολὺ γονιμότερες ἐπιδράσεις στὴ μελλοντικὴ φιλοσοφία ἀπ' ὅσο ἡ λόγια ἐκκλησιαστικὴ τάση, ποὺ μάταια προσπαθοῦσε νὰ τὸν καταπνίξει.

Τὸ νέο ποὺ προετοιμαζόταν μέσα ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς πολὺπλευροὺς ἀγῶνες ἦταν ἡ ὀλοκλήρωση τῆς διαδικασίας ποὺ εἶχε ἀρχίσει με τὸν Duns Scotus στὸ κορυφαῖο σημεῖο τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας: ὁ χωρισμὸς τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴ θεολογία. Ὅσο προχωροῦσε ἡ συγκρότηση τῆς φιλοσοφίας σὲ αὐτοδύναμη κοσμικὴ ἐπιστῆμη ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴ θεολογία γινόταν ἀντιληπτὸ ὅτι κύριο ἔργο τῆς φιλοσοφίας εἶναι νὰ γνωρίσει τὴ φύση. Σ' αὐτὸ τὸ πόρισμα συγκλίνουν ὄλες οἱ τάσεις τῆς φιλοσοφίας τῆς Ἀναγέννησης. Ἡ φιλοσοφία πρέπει νὰ γίνεῖ ἐπιστῆμη τῆς φύσης — αὐτὸ ἦταν τὸ σύνθημα ἐκείνης τῆς ἐποχῆς.

Ὡστόσο ἡ ἐκτέλεση αὐτοῦ τοῦ σχεδίου χρειάστηκε ἀρχικὰ νὰ περιοριστεῖ στὰ ὄρια τῶν παραδοσιακῶν παραστάσεων: κοινὸ σημεῖο αὐτῶν τῶν παραστάσεων ἦταν ὁ ἀνθρωποκεντρικὸς χαρακτήρας τῆς κοσμοθεωρίας, συνέπεια τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶχε διαμορφωθεῖ ὡς ἄποψη καὶ τέχνη τῆς ζωῆς. Ἡ φιλοσοφία τῆς φύσης στὴν Ἀναγέννηση ἔχει πάντοτε ἀφετηρία τοῦ προβληματισμοῦ της τὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμον ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ἡ ἀλλαγὴ τῶν παραστάσεων, ποὺ συντελέστηκε με τὴν ἐπίδραση τῶν ἐξερευνήσεων καὶ τῶν ἀνακαλύψεων καὶ εἶχε ἀποτέλεσμα τὴν ἀνατροπὴ τῶν πολιτισμικῶν δεδομένων, ὑπῆρξε σημαντικὴ γιὰ τὴ διαμόρφωση τῆς νέας ἀποψης γιὰ τὸν κόσμον. Ἡ μεταφυσικὴ φαντασία διεγέρθηκε ἔντονα, καὶ στὴ διδασκαλία τοῦ Giordano Bruno καὶ τοῦ Jacob Boehme γέννησε τὴν κοσμολογικὴ ποίηση, ποὺ ἐμελλε νὰ ἀποτελέσει πρότυπο γιὰ τὸ μέλλον.

Ἐδρα τοῦ πλατωνισμοῦ ἦταν ἡ Ἀκαδημία τῆς Φλωρεντίας, ποὺ ἰδρύθηκε ἀπὸ τὸν Κοσμὰ Μέδικο καὶ ἔφτασε σὲ μεγάλη ἀκμὴ ἐπὶ τῶν διαδόχων του. Τὴν πρώτη ὥθηση τὴν εἶχε δώσει ὁ Γεώργιος Πλήθων Γεμιστός (1355-1450), συγγραφέας πολλῶν σχολίων, ἐπιτομῶν, καὶ ἐνὸς συγγράμματος γιὰ τὴ διαφορὰ τῆς πλατωνικῆς ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ θεωρία (στὰ ἑλληνικά).— Ὁ σημαντικότερος ἀπὸ τοὺς μαθητὲς του ἦταν ὁ Βησσαρίων (γεννήθηκε τὸ 1403 στὴν Τραπεζοῦντα καὶ πέθανε ὡς καρδινάλιος στὴ Ραβέννα τὸ 1472). Τὸ κυριότερο σύγγραμμά του, *Adversus calumniatorem Platonis*, ἐκδόθηκε στὴ Ρώμη τὸ 1469. Τὸ ἔργο του περιέχεται στὴ σειρά Migne (Παρίσι

1866). Οι σημαντικότερες μορφές του κύκλου των πλατωνικών ήταν ο Marsilio Ficino (από τη Φλωρεντία, 1433-1499) και, αργότερα, ο Φραγκίσκος Patrizzi (1519-1587), ο οποίος στο σύγγραμμά του *Nova de universis philosophia* (Φερράρα 1591) εξέθεσε με ολοκληρωμένο τρόπο τη φυσική φιλοσοφία αυτής της τάσης.

Όπως στον Patrizzi έτσι και στον Ιωάννη Pico από τη Mirandola (1463-1494) ο νεοπλατωνισμός διαπλέκεται με νεοπυθαγόρειες αντιλήψεις και με πολλές νεότερες ιδέες.

Μεγάλη ώθηση στη μελέτη των πηγών της αριστοτελικής φιλοσοφίας έδωσαν στην Ιταλία ο Γεώργιος Τραπεζούντιος (1396-1484· *Comparatio Platonis et Aristotelis*, Βενετία 1523) και ο Θεόδωρος Γαζής (πέθανε το 1478) στην Ολλανδία και στη Γερμανία ο Rudolf Agricola (1442-1485), και στη Γαλλία ο Jacques Lefèvre (Faber Stapulensis, 1455-1537).

Οι όπαδοί της αριστοτελικής φιλοσοφίας διγάζονται στην Αναγέννηση σε δύο παρατάξεις: τους άβερροϊστές και τους άλεξανδριστές. Το πανεπιστήμιο της Πάδουας ήταν έδρα του άβερροϊσμού και τόπος έντονης διαμάχης των δύο παρατάξεων.

Ός εκπρόσωποι του άβερροϊσμού πρέπει να μνημονευτούν εδώ ο Niccolò Vernias (πέθανε το 1499), ιδιαίτερα ο Άλέξανδρος Achillini από την Bologna (πέθανε το 1518, τὰ έργα του εκδόθηκαν στη Βενετία το 1545), και ακόμη ο Agostino Nifo (1473-1546· κύριο σύγγραμμά του το *De intellectu et daemonibus*· έπίσης το *Opuscula*, Παρίσι 1654) και ο Zimara από τη Νεάπολη (πέθανε το 1532).

Στους άλεξανδριστές συγκαταλέγονται ο Ermolao Barbaro (από τη Βενετία, 1454-1493· *Compendium scientiae naturalis ex Aristotele*, Βενετία 1547) και ο σημαντικότερος αριστοτελικός της Αναγέννησης, ο Pietro Pomponatius (γεννήθηκε το 1462 στη Mantua και πέθανε το 1524 στην Bologna). Τα κυριότερα συγγράμματά του είναι: *De immortalitate animae*, και *De fato libero arbitrio praedestinatione providentia dei libri quinque*. Έπίσης οι μαθητές του Gasparo Contarini (πέθανε το 1542), Σίμων Porta (πέθανε το 1555) και Julius Caesar Scaliger (1484-1558). Στους μεταγενέστερους αριστοτελικούς Jacopo Zabarella (1532-1589), Άνδρέα Caesalpinus (1519-1603), Cesare Cremonini (1552-1613) κ.ά. οι αντίθεσεις αυτές έχουν, όπως φαίνεται, άμβλυνοθεί.

Σχετικά με την ανανέωση άλλων τάσεων της ελληνικής φιλοσοφίας πρέπει ιδιαίτερα να αναφερθούν οι Joest Lips (1547-1606· *Manuductio ad Stoicam philosophiam*, Antwerpen 1604), Caspar Schoppe (*Elementa Stoicae philosophiae moralis*, Mainz 1606), D. Sennert (1572-1637· *Epitome scientiae naturalis*, Wittenberg 1618), Sebastian Basso (*Philosophia naturalis adversus Aristotelem*, Γενεύη 1621) και Ιωάννης Maignanus (*Democritus reviviscens*, Pavia 1646). Ός ανανεωτής της φυσικής φιλοσοφίας των Ιώνων πρέπει να αναφερθεί ο Claude de Bérigard, στο *Cerculi Pisani* (udine 1643 κ.έ.), έπίσης ο Pierre Gassend (Gassendi, 1592-1655· *De vita moribus et doctrina Epicuri*, Leyden 1647· *Syntagma philosophiae Epicuri*, Λυών 1649) και ο Emanuel Maignanus (1601-1671), που το έργο του *Cursus philosophicus* (Τουλούζη 1652) εκφράζει θεωρίες του Έμπεδοκλή.

Με το πνεύμα του αρχαίου σκεπτικισμού έγραψαν οι: Michel de Montaigne (1533-1592· *Δοκίμια*, Bordeaux 1580), François Sanchez (1562-

1632· Πορτογάλος πού δίδαξε στην Τουλούζη, συγγραφέας τοῦ *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*, Λυών 1581), Pierre Charron (1541-1603· *De la sagesse*, Bordeaux 1601)· μεταγενέστεροι εἶναι οἱ François de la Motte le Vayer (1586-1672· *Πέντε διάλογοι*, Mons 1673), Σαμουήλ Sorbière (1615-1670· μεταφραστής τοῦ Σέξτου Ἐμπειρικοῦ) καὶ Σίμων Foucher (1644-1696· συγγραφέας μιᾶς ἱστορίας τῶν ἀκαδημαϊκῶν σκεπτικῶν, Παρίσι 1690).

Ἡ πιὸ έντονη πολεμικὴ κατὰ τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας προερχόταν ἀπὸ τοὺς οὐμανιστές, πού μὲ χάρι καὶ ρητορικὴ δεξιότηχία ἀντέτασσαν στὸ σχολαστικισμό τὴν ἐκλεκτικὴν φιλοσοφίαν τῶν ρωμαϊκῶν χρόνων. Ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς μορφῆς ἔμειναν προσκολλημένοι στὸν Κικέρωνα, ἀλλὰ ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο σχετίζονταν καὶ μὲ τὸν Σενέκα καὶ τὸν Γαληνό. Ἐδῶ πρέπει ἐπίσης νὰ ἀναφερθεῖ ὁ Agricola μὲ τὸ σύγγραμμά του *De inventione dialectica* (1480), καὶ πρὶν ἀπὸ αὐτὸν ὁ Λαυρέντιος Valla (1408-1457· *Dialecticae disputationes contra Aristoteleos*, Βενετία 1499), ὁ Λουδοβίκος Vives (γεννήθηκε στὴ Valencia τὸ 1492 καὶ πέθανε στὸ Brügge τὸ 1546· *De disciplinis*, Brügge 1531· τὰ ἔργα του ἐκδόθησαν στὴ Βασιλεῖα τὸ 1555), ὁ Μάριος Nizolius (1498-1576· *De veris principiis et vera ratione philosophandi*, Πάρμα 1553) καὶ τέλος ὁ Pierre de la Ramée (Petrus Ramus, 1515-1572· *Institutiones dialecticae*, Παρίσι 1543).

Ἡ παράδοση τοῦ θωμιστικοῦ σχολαστικισμοῦ διατηρήθηκε ἀκμαιότατη στὰ πανεπιστήμια τῆς Ἰβηρικῆς χερσονήσου. Ἀπὸ τοὺς ἐκπροσώπους τῆς ξεχωρίζει ὁ Φραγκίσκος Suarez (ἀπὸ τὴ Γρανάδα, 1548-1617· *Disputationes metaphysicae*, 1695· τὰ ἔπαντά του ἐκδόθησαν στὸ Παρίσι, 1856-1866). Ἐπίσης πρέπει νὰ ἀναφερθεῖ ἐδῶ τὸ συλλογικὸ ἔργο τῶν Ἰησουιτῶν τῆς Coimbra, τὸ λεγόμενο *Collegium Conembricense*.

Ὁ προτεσταντισμὸς ἦταν ἀπὸ τὴν ἀρχὴ πιὸ κοντὰ στὸ κίνημα τοῦ οὐμανισμοῦ. Ἰδιαιτέρα στὴ Γερμανία αὐτὰ τὰ δύο ρεύματα γενικὰ συμβάδιζαν.

Τὸν ἀριστοτελισμὸ τὸν εἰσήγαγε στὰ προτεσταντικὰ πανεπιστήμια ὁ Φίλιππος Μελάγγων. Στὴν ἐκδοση τῶν ἔργων του ἀπὸ τοὺς Breitschneider καὶ Bindseil τὰ φιλοσοφικὰ συγγράμματα ἀποτελοῦν τὸν 13ο καὶ τὸν 16ο τόμο· στὰ ἔργα αὐτὰ περιλαμβάνονται καὶ τὰ διδασκτικὰ ἐγχειρίδια τῆς λογικῆς (διαλεκτικῆς) καὶ τῆς ἠθικῆς.

Ὁ Λούθηρος πλησιάζει περισσότερο στὴ φιλοσοφία τοῦ Αὐγουστίνου. Αὐτὸ ἰσχύει σὲ ἀκόμη μεγαλύτερο βαθμὸ γιὰ τὸν Καλβίνο, ἐνῶ ἀπεναντίας ὁ Ζβίγγλιος ἔκλινε περισσότερο πρὸς τὴ σύγχρονὴ του φιλοσοφία καὶ εἰδικότερα πρὸς τὴ φιλοσοφία τοῦ Ἰταλικοῦ νεοπλατωνισμοῦ. Ἡ σημασία καὶ τῶν τριῶν μεγάλων μεταρρυθμιστῶν ἐγκρατεῖ ἀποκλειστικὰ στὸ θεολογικὸ πεδίο· ἐδῶ τοὺς ἀναφέρουμε μόνο γιὰ τὸ ρόλο πού ἔπαιξαν στὴ γενικότερη πνευματικὴ κίνηση τοῦ 16ου αἰώνα.

Ἀντίθετοι πρὸς τὸν προτεσταντικὸ ἀριστοτελισμὸ ἦταν ὁ Νικόλαος Taulerius (1547-1606, καθηγητῆς στὴ Βασιλεῖα καὶ στὸ Altdorf· ἔργα του: *Philosophiae triumphus*, Βασιλεῖα 1573· *Alpes caesae*, Φραγκφούρτη 1597), ἐπίσης τὸ κίνημα τῶν σοκιανῶν μὲ Ἰδρυτὲς τὸν Lelio Sozzini (1525-1562, ἀπὸ τὴ Σιένα) καὶ τὸν ἀνιψιὸ του Fausto (1539-1604), προπαντὸς δμως τὸ λαϊκὸ κίνημα τοῦ μυστικισμοῦ. Σημαντικότεροι ἐκπρόσωποι αὐτοῦ τοῦ κινήματος ἦταν ὁ Ἄνδρέας Osiander (1498-1552), ὁ Caspar Schwenckfeld (1490-1561), ὁ Sebastian Franck (1500-1545· *Paradoxa*) καὶ ἰδιαιτέρα ὁ Valentin Weigel (1553-1588· *Libellus de vita beata*, 1606· *Der*

guldne Griff, 1613· *Vom Ort der Welt*, 1613· *Dialogus de Christianismo*, 1614· *Γνώθι σαυτόν*, 1615).

Ἡ φυσιογνωστικὴ φιλοσοφικὴ τάση ἐκδηλώνεται καθαρότερα στὸν Charles Bouillé (Bovillus, 1470-1553· *De intellectu· De sensibus· De sapientia*) καὶ στὸν Girolamo Cardano (1501-1576· *De vita propria· De varietate rerum· De subtilitate*). Σαφὴς εἶναι ἡ ἐπίδραση τοῦ Νικόλαου Cusanus.

Ὁ πιὸ σημαντικὸς ἀπὸ τοὺς Ἰταλοὺς φιλοσόφους τῆς φύσης εἶναι ὁ Giordano Bruno ἀπὸ τὴ Νολα τῆς Καμπανίας. Γενήθηκε τὸ 1548 καὶ σπούδασε στὴ Νεάπολη. Μπῆκε στὸ μοναχικὸ τάγμα τῶν δομινικανῶν, ὅπου ὅμως τὸν ἀντιμετώπισαν μὲ καχυποψία: ἀναγκάστηκε νὰ φύγει καὶ νὰ ζήσει ἀπὸ τότε μετὰ πολὺ ἄστατη ζωὴ. Μὲ ἐνδιάμεσους σταθμοὺς τὴ Ρώμη καὶ τὴ Β. Ἰταλία πῆγε στὴ Γενεύη, στὴ Λυών, στὴν Τουλούζη, δίδαξε στὸ Παρίσι καὶ στὴν Ὁξφόρδη, κατόπιν στὸ Marburg, στὸ Wittenberg καὶ στὸ Helmstädt, πέρασε ἀπὸ τὴ Φραγκφούρτη, τὴν Πράγα καὶ τὴ Ζυρίχη καὶ τελικὰ στὴ Βενετία τὸν κατέδωσαν καὶ ἔπεσε στὰ χέρια τῆς Ἱερῆς Ἐξέτασης. Τὸν μετέφεραν στὴ Ρώμη ὅπου ὕστερα ἀπὸ πολύχρονη φυλάκιση παραδόθηκε στὴν πυρὰ τὸ 1600, ἐπειδὴ ἀρνήθηκε ἐπίμονα νὰ ἀνακαλέσει τὶς διδασκαλίαι του. Ἡ ἄστατη ζωὴ τοῦ ὀφειλόταν ὡς ἓνα βαθμὸ καὶ στὸ χαρακτῆρα του, ποὺ συνδύαζε τὴν ἐνθουσιώδη ἀφοσίωση στὴ νέα ἀλήθεια —ἰδιαίτερα στὸ σύστημα τοῦ Κοπέρνικου—, γιὰ τὴν ὁποία ἐμελλε νὰ μαρτυρήσει, ἓνα ἀχαλίνωτο πάθος, μιὰ ἀπέραντη ἐπιθυμία γιὰ ἀναγνώριση καὶ φήμη καὶ μιὰ ἀνυποχώρητη θέληση γιὰ τὴ διάδοση τῶν ἰδεῶν του. Στὰ λατινικά ἔγραψε ἔργα γιὰ τὴ «μεγάλη τέχνη» τοῦ R. Lullus (ἰδιαίτερα τὸ *De imaginum signorum et idearum compositione*) καθὼς καὶ διδακτικὰ ποιήματα μὲ μεταφυσικὸ περιεχόμενο (*De monade numero et figura· De triplici minimo*). Στὰ Ἰταλικά ἔγραψε σατιρικὰ ποιήματα (*Il candelajo, La cena delle ceneri, Spaccio della bestia trionfante, Cabala del cavallo Pegaseo*) καθὼς καὶ ὀλοκληρωμέναι ἐκθέσεις τῆς διδασκαλίας του.

Μιὰ ἄλλη τάση ἐκπροσωποῦν ὁ Bernardino Telesio (1508-1588· *De rerum natura iuxta propria principia*, Ρώμη 1565 καὶ Νεάπολη 1586) καὶ ὁ σημαντικότερος διάδοχός του, ὁ Tommaso Campanella, ποὺ γενήθηκε τὸ 1568 στὸ Stilo (Καλαβρία) καὶ μπῆκε σὲ νεαρὴ ἡλικία στὸ τάγμα τῶν δομινικανῶν. Ὑστερα ἀπὸ πολλὰς διώξεις καὶ μακροχρόνια φυλάκιση κατέφυγε στὴ Γαλλία ὅπου συνδέθηκε μὲ τὸν κύκλο τοῦ Descartes. Πέθανε τὸ 1639, προτοῦ ὀλοκληρωθεῖ ἡ ἐκδοσις τοῦ ἔργου του, στὴν ὁποία δόθηκε ἀργότερα ὁ τίτλος *Instauratio scientiarum*. Ὁ Campanella συνδυάζει ἐπίσης τολμηρὴ σκέψη, λόγια σοφία, τάση γιὰ τὸ νέο, ἐνθουσιασμό, μὲ πεζότητα, δεισιδαιμονία, τάση γιὰ φαντασιοκοπήματα καὶ περιορισμένη ἀντίληψη. Ἀπὸ τὰ πολυάριθμα συγγράμματά του ἀναφέρουμε: *Prodromus philosophiae instaurandae*, 1671· *Realis philosophiae partes quatuor* (μὲ τὴν προσθήκη τοῦ *Civitas Solis*), 1623· *De monarchia hispanica*, 1625· *Philosophiae rationalis partes quinque*, 1638· *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria principia partes tres*, 1638.

Θεοσοφιστικὲς-μαγικὲς διδασκαλίαις ἀπαντοῦν στὸ ἔργο τοῦ Ἰωάννη Reuchlin (1455-1522· *De verbo mirifico· De arte cabalistica*), τοῦ Ἀγρίππα τοῦ Nettesheim (1487-1535· *De occulta philosophia· De incertitudine et vanitate scientiarum*) καὶ τοῦ Φραγκίσκου Zorzi (1460-1540· *De harmonia mundi*, Παρίσι 1549).

Σημαντικότερος και πιδ αὐτοδύναμος στοχαστής εἶναι ὁ Θεόφραστος Bombastus Paracelsus von Hohenheim (γεννήθηκε τὸ 1493 στὸ Einsiedeln, ἔζησε περιπετειώδη ζωή, ἔγινε καθηγητῆς τῆς χημείας στὴ Βασιλεία και πέθανε τὸ 1541 στὸ Salzburg). Στὰ ἔργα του συγκαταλέγονται και τὰ: *Opus paramirum* και *De natura rerum*.—'Απὸ τοὺς πολυάριθμους μαθητῆς του ξεχωρίζουν οἱ Johann Baptist van Helmont (1577-1644· *Ortus medicinae*) και ὁ γιός του Franz Mercurius, ἐπίσης ὁ Ροβέρτος Fludd (1547-1637· *Philosophia Mosaica*, Guda 1638).

Τὸ πιδ ιδιότυπο καταστάλαγμα αὐτῶν τῶν ρευμάτων εἶναι ἡ διδασκαλία τοῦ Jacob Boehme. Γεννήθηκε τὸ 1575 κοντὰ στὸ Görlitz. Πρωτοεμφανίστηκε τὸ 1610 μὲ τὸ βασικὸ σύγγραμμά του *Aurora* και ἀργότερα, ἀφοῦ ἀναγκάστηκε γιὰ ἓνα διάστημα νὰ σιωπήσει, δημοσίευσε πολλὰ ἄλλα ἔργα, ἀπὸ τὰ ὁποῖα μνημονεύουμε ἰδιαίτερα τὸ *Vierzig Fragen von der Seele* (1620), τὸ *Mysterium magnum* (1623) και τὸ *Von der Gnadenwahl* (1623). Πέθανε τὸ 1624.

Α'

Η ΠΑΛΗ ΤΩΝ ΠΑΡΑΔΟΣΕΩΝ

Κύριο γνώρισμα τῆς φιλοσοφίας τῆς Ἀναγέννησης εἶναι ὅτι βασίζεται ἄμεσα στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, πράγμα πὸ ἀποτελεῖ ὡς ἓνα βαθμὸ γνώρισμα και τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας. Ἐξήλλου τὸ διαρκῶς ἀξανόμενο ἐνδιαφέρον γιὰ τὰ προβλήματα τῆς φύσης, πὸ συμβάδιζε μὲ τὴν οὐμανιστικὴ κίνηση, εἶχε τὸ πρότυπό του στὴ σχολὴ τῆς Chartres ἢ σὲ στοχαστῆς πὸ πρόσκεινταν σ' αὐτὴν, ὅπως ὁ Γουλιέλμος ἀπὸ τὸ Conches (πρβ. παραπάνω, σ. 55 κ.έ.). Εἶναι ἀξιοσημείωτο και συνάμα χαρακτηριστικὸ γιὰ τῆς διακυμάνσεις πὸ δοκιμάζουν τὰ διαφορετικὰ ρεύματα τῆς παράδοσης ὅτι και τώρα, ὅπως τότε, ἡ σύνδεση οὐμανισμοῦ και φιλοσοφίας τῆς φύσης συσχετίζεται μὲ τὸν Πλάτωνα και ἀντιτίθεται στὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη.

1. Πραγματικὰ ἡ ἀνανέωση τῆς ἀρχαίας γραμματείας ἀποδείχτηκε ὅτι ἀποτελοῦσε πάνω ἀπὸ ὅλα ἐνίσχυση τοῦ πλατωνισμοῦ. Τὸ οὐμανιστικὸ ρεῦμα βρισκόταν ἤδη ἀπὸ τὸν καιρὸ τοῦ Δάντη, τοῦ Πετράρχη και τοῦ Βοκκάκιου σὲ κίνηση και πήγαζε ἀπὸ τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν κοσμικὴ ρωμαϊκὴ λογοτεχνία. Αὐτὸ τὸ ἐνδιαφέρον δὲν εἶναι ἄσχετο μὲ τὴν ἀφύπνιση τῆς ἰταλικῆς ἐθνικῆς συνειδήσης. Ὡστόσο τὸ οὐμανιστικὸ ρεῦμα τελικὰ ἐπιβλήθηκε χάρις στοὺς βυζαντινοὺς λογίους πὸ μετοίκησαν στὴν Ἰταλία. Ἀνάμεσά τους ὑπῆρχαν ἐξίσου πολλοὶ και σημαντικοὶ ὁπαδοὶ και τῆς ἀριστοτελικῆς και τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, οἱ τελευταῖοι ὅμως ἀντιπροσώπευαν κάτι σχετικὰ πιδ ἄγνωστο και γι' αὐτὸ πιδ ἐντυ-

πωσιακό. Και καθώς στη Δύση είχε επικρατήσει η αντίληψη ότι ο Ἀριστοτέλης ήταν ο φιλόσοφος που συμφωνοῦσε με την επίσημη διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας, οἱ αντίπαλοι αὐτῆς τῆς διδασκαλίας, που λαχταροῦσαν κάτι νέο, πίστεψαν ότι θὰ τὸ βροῦν στὸν Πλάτωνα. Στὴν ἐνίσχυση τοῦ πλατωνισμοῦ συνέλεξε ἐπίσης ἡ αἰσθητικὴ γοητεία τῶν κειμένων τοῦ μεγάλου ἀθηναίου φιλοσόφου, γοητεία πού ἡ Ἀναγέννηση μπορούσε νὰ τὴν αἰσθανθεῖ περισσότερο ἀπὸ ὅποιαδήποτε ἄλλη ἐποχὴ. Ἔτσι ἡ Ἰταλία ἀρχικὰ κυριεύθηκε ἀπὸ θαυμασμό γιὰ τὸν Πλάτωνα, ἀνάλογο μὲ ἐκεῖνον πού εἶχε παρατηρηθεῖ κατὰ τὰ τέλη τῆς ἀρχαιότητος. Ἀμεσο ἐπακόλουθο ἦταν ἡ ἐπαναδραστηριοποίηση τῆς Ἀκαδημίας τῆς Φλωρεντίας, ὅπου, μὲ τὴν προστασία τῶν Μεδίκων, ἀναπτύχθηκε μιὰ πραγματικὰ πλούσια ἐπιστημονικὴ ζωὴ. Οἱ ἐπικεφαλῆς τῆς Ἀκαδημίας Πλήθων Γεμιστὸς καὶ Βησσαρίων τιμοῦνταν ὅσο καὶ οἱ ἀρχηγοὶ τῶν νεοπλατωνικῶν σχολῶν παλαιότερα.

Ἀλλὰ ἡ συγγένεια μὲ τὸ νεοπλατωνισμό ἦταν πιδ βαθιὰ: ἡ βυζαντινὴ παράδοση, διαμέσου τῆς ὁποίας γινόταν τώρα δεκτὴ ἡ πλατωνικὴ διδασκαλία, ἦταν νεοπλατωνικὴ. Ὅ,τι διδασκόταν τότε στὴ Φλωρεντία ὡς πλατωνισμὸς ἦταν στὴν οὐσία του νεοπλατωνισμὸς. Ὁ Marsilio Ficino μετέφρασε Πλωτῖνο καὶ Πλάτωνα, ἐνῶ τὸ ἔργο του *Theologia Platonica* δὲν διέφερε πολὺ ἀπὸ τὴ θεολογία τοῦ Πρόκλου. Ἐπίσης ἡ φανταστικὴ φυσικὴ φιλοσοφία τοῦ Patrizzi —ἀπὸ τὴν ἀποψη τῶν ἐννοιολογικῶν βάσεων της— εἶναι αὐτοῦσιο τὸ νεοπλατωνικὸ σύστημα τῶν ἀπορροῶν (Emanationssystem). Εἶναι ὁμως χαρακτηριστικὸ ὅτι στὴ φυσικὴ φιλοσοφία τοῦ Patrizzi ἔχουν ἐξαλειφθεῖ ἐντελῶς τὰ δυϊστικὰ στοιχεῖα τοῦ νεοπλατωνισμοῦ, γιὰ νὰ ἐκδηλωθεῖ πιδ καθαρὰ καὶ πιδ ὁλοκληρωμένα ἡ μονιστικὴ τάση τοῦ συστήματος. Ὁ νεοπλατωνικὸς τῆς Ἀναγέννησης προβάλλει κυρίως τὴν ὁμορφιὰ τοῦ σύμπαντος· γι' αὐτὸν ἡ θεότητα εἶναι τὸ unomnìa [ἐν-πᾶν], μιὰ ὑπέρτερη κοσμικὴ ἐνότητα πού περικλείνει ἀρμονικὰ τὴν πολλαπλότητα· ἔτσι μπόρεσε νὰ ἐξυμνήσει μὲ ἀφάνταστα γοητευτικὸ τρόπο τὴν ἀπεραντοσύνη τοῦ σύμπαντος, γιὰ νὰ καταλήξει σὲ μιὰ μεταφυσικὴ τοῦ φωτός, ὅπου ἡ θεότητα δοξάζεται ὡς omnīlucētia [πάμφωτη].

2. Ὁ προφανὴς πανθειστικὸς χαρακτήρας αὐτῆς τῆς θεώρησης ἀρκοῦσε γιὰ νὰ κάνει τὸν πλατωνισμό ὑποπτο στοὺς ἐκκλησιαστικοὺς κύκλους καὶ νὰ δώσει ἔτσι στοὺς περιπατητικὸς ἀντιπάλους του ἓνα κατάλληλο πρόσχημα γιὰ νὰ τὸν καταπολεμήσουν.

Τὴν εὐκαιρία αὐτὴ δὲν τὴν ἐκμεταλλεύτηκαν μόνο οἱ σχολαστικοὶ ὁπαδοὶ τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας ἀλλὰ καὶ ὅλοι οἱ ὑπόλοιποι ἀντίπαλοι τοῦ πλατωνισμοῦ. Καὶ οἱ πλατωνικοὶ ὁμῶς κατηγοροῦσαν αὐτὸν τὸ νέο οὐμανιστικὸ ἀριστοτελισμὸν γιὰ τὶς φυσιοκρατικὰς τάσεις του καὶ τόνιζαν τὴ συγγένεια ποῦ εἶχε μὲ τὸ χριστιανισμὸ ὁ δικὸς τους προσανατολισμὸς πρὸς τὸ ὑπεραισθητό. Ἔτσι τὰ δύο μεγάλα ρεύματα τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἀντιπάλευαν προσάπτοντας τὸ ἓνα στὸ ἄλλο ὅτι δὲν εἶναι χριστιανικό.¹ Μὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὁ Πλήθων καταπολέμησε τοὺς ἀριστοτελικούς στὸ ἔργο του *Νόμων συγγραφή*, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ καταδικαστεῖ ἀπὸ τὸν πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γεννάδιο· μὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὁ Γεώργιος Τραπεζοῦντιος ἔκανε ἐπίθεση στὴν Ἀκαδημία, καὶ μὲ τὸ ἴδιο πάλι πνεῦμα τὸν ἀντέκρουσε —σὲ ἡπιότερο τόνο— ὁ Βησσαρίων. Ἔτσι στὴν Ἀναγέννηση ἀνανεώθηκε ἡ παλαιὰ ἔχθρα τῶν δύο σχολῶν, πράγμα ποῦ εἶχε ἀντίχτυπο στὴ φιλοσοφικὴ γραμματεία τῆς ἐποχῆς. Μάταια ἄνδρες ὅπως ὁ Leonicus Thomaeus ἀπὸ τὴν Πάδουα (πέθανε τὸ 1533) προσπαθοῦσαν νὰ κάνουν κατανοητὴ τὴ βαθύτερη ἐνότητα ποῦ συνδέει τὶς δύο ἥρωικὰς μορφὰς τῆς φιλοσοφίας.

3. Ἀλλὰ καὶ στοὺς ἀριστοτελικούς δὲν ὑπῆρχε καμιὰ ἐνότητα. Οἱ Ἕλληνες σχολιαστὲς τοῦ Σταγειρίτη καὶ οἱ ὁπαδοὶ τους ἔβλεπαν μὲ τὴν ἴδια καχυποψία τοὺς ἀβερροϊστὰς καὶ τοὺς θωμιστὰς. Τοὺς θεωροῦσαν καὶ τοὺς δύο βαρβάρους. Οἱ ἴδιοι ὁμῶς ἦταν ὡς ἓνα πολὺ μεγάλο βαθμὸ ἐπηρεασμένοι ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τοῦ Στράτωνα γιὰ τὴ φιλοσοφία τοῦ Δασκάλου· καθαρότερα ἀπὸ ὅλους τοὺς σχολιαστὰς ἐκφράζει αὐτὴ τὴν ἀντίληψη ὁ Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς. Καὶ ἐδῶ λοιπὸν ἡ μιὰ παραδοσιακὴ ἀποψη ἀντιμαχόταν τὴν ἄλλη. Ἡ διαμάχη ἐκδηλώθηκε μὲ ἰδιαίτερη ἐνταση στὴν Πάδουα, ὅπου οἱ ἀβερροϊστὰς ἔβλεπαν νὰ ἀπειλεῖται τὸ προπύργιό τους ἐξαιτίας τῆς ἀποτελεσματικῆς διδασκαλίας τοῦ Romponatius. Κύριο σημεῖο τῆς διαμάχης ἦταν τὸ πρόβλημα τῆς ἀθανασίας. Βεβαίως, καμιὰ παράταξη δὲν δεχόταν τὴν προσωπικὴ ἀθανασία. Ἀλλὰ ὁ ἀβερροϊσμὸς πίστευε ὅτι ἡ διδασκαλία γιὰ τὴν ἐνότητα τῆς νόησης ἀποτελοῦσε τουλάχιστον ἓνα ὑποκατάστατο τῆς ἀθανασίας, ἐνῶ ἀντίθετα οἱ ἀλεξανδριστὰς θεωροῦσαν ὅτι καὶ τὸ λογικὸ μέρος τῆς ψυχῆς ὑπόκειται στοὺς ζωικὸς ὄρους καὶ ἐπομένως εἶναι φθαρτό. Σχετικὰ μὲ αὐτὸ τὸ ζήτημα ἦταν καὶ οἱ συζητήσεις γιὰ τὴ θεοδικία, τὴ θεία πρόνοια, τὴ μοίρα καὶ τὴν ἐλευθερία τῆς βούλησης, τὰ θαύματα καὶ τὰ σημεῖα. Στὶς συζητή-

σεις αυτές ὁ Pomponatius ἔκλινε πρὸς τὴ στωικὴ διδασκαλία.

Μὲ τὸν καιρὸ ἡ ἐξάρτηση ἀπὸ τοὺς σχολιαστὲς καὶ τὶς ἀντιθέσεις τοὺς ἔπαψε, καὶ ἡ ἀριστοτελικὴ διδασκαλία ἄρχισε νὰ γίνε-ται ἀμεσώτερα καὶ καθαρότερα κατανοητὴ. Καλύτερα ἀπὸ ὅλους τὸ πέτυχαν αὐτὸ ὁ Julius Caesar Scaliger καὶ ὁ Caesalpinus, ὁ ὁποῖος ἀποδεχόταν χωρὶς ἐπιφυλάξεις τὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία. Σωστά —ἀπὸ φιλολογικὸ πρίσμα— εἶχαν κατανοήσει τὸ περιπατητικὸ σύστημα καὶ οἱ γερμανοὶ οὐμανιστές. Ὡστόσο, ὅπως εἶχε συμβεῖ καὶ στὴν περίπτωση τοῦ Μελάγχθωνα, δέχονταν τὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία στὴ διδασκαλία τοὺς μόνο στὸ βαθμὸ πού συμφωνοῦσε μὲ τὸ προτεσταντικὸ δόγμα.

4. Σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς περιπτώσεις ἡ πρόσληψη τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ὀδηγοῦσε σὲ μιὰ πραγματολογικὴ ἀντίθεση μὲ τὸ σχολαστικισμό. Μιὰ ἄλλη ὁμως τάση τοῦ οὐμανισμοῦ, πού εἶχε σημεῖο ἀναφορᾶς τῆς τῆ ρωμαϊκῆ γραμματείας, ἔκλινε πρὸς μιὰ περισσότερο τυπολογικὴ ἀντίθεση. Πρόδρομος αὐτῆς τῆς τάσης εἶναι δυνατὸ νὰ θεωρηθεῖ ὁ Ἰωάννης ἀπὸ τὸ Salisbury. Ἡ λεπτὴ αἴσθησις τῶν οὐμανιστῶν ἀπέριπτε τὰ βαρβαρικὰ ἐξωτερικὰ στοιχεῖα τῆς μεσαιωνικῆς γραμματείας. Συνηθισμένοι στὴ στυλ-πνότητα καὶ τῇ διάφανη καθαρότητα τῶν ἀρχαίων συγγραφέων δὲν μπορούσαν νὰ ἐκτιμήσουν τὸν ἰδιότυπο πυρῆνα πίσω ἀπὸ τὸ σκληρὸ περίβλημα τῆς σχολαστικῆς ὀρολογίας. Τὰ πνεύματα τῆς Ἀναγέννησης, προσανατολισμένα στὶς αἰσθητικὲς ἀξίες, δὲν εἶχαν καμιὰ διάθεση νὰ κατανοήσουν τὴν ἀφηρημένη οὐσία ἐκείνης τῆς ἐπιστήμης τῶν ἐνοειῶν. Τῆς κήρυξαν λοιπὸν τὸν πόλεμο σὲ ὅλα τὰ μέτωπα καὶ μὲ κάθε μέσο: ἀντὶ γιὰ ἐννοιες ἀναζητοῦσαν τὰ πράγματα· ἀντὶ γιὰ τεχνητὰ γλωσσικὰ μορφώματα, τὴ γλώσσα τοῦ μορφωμένου κόσμου· ἀντὶ γιὰ ἐντυπωσιακὲς ἀποδείξεις καὶ ἐννοιολογικὲς διακρίσεις, μιὰ κομπὴ ἐκθεση τῶν πραγμάτων πού νὰ ἀπευθύνεται στὴ φαντασία καὶ στὸ φρόνημα ζωντανῶν ἀνθρώπων.

Πρῶτος ὁ Λαυρέντιος Valla κήρυξε αὐτὴ τὴν ἀλλαγὴ· τὸν ἀκολούθησε μὲ μεγαλύτερη ἀποφασιστικὴ ὁ Agricola, μὲ τὸν ὁποῖο συμφωνοῦσε καὶ ὁ Ἐρασμος. Πρότυπά τοὺς εἶχαν τὸν Κικέρωνα καὶ τὸν Κοϊντιλιανό, τὸν Σενέκα καὶ τὸν Γαληνό. Συνέπεια αὐτῶν τῶν ἐπιδράσεων ἦταν μιὰ ἀλλαγὴ στὴ μέθοδο τῆς φιλοσοφίας: ἡ σχολαστικὴ διαλεκτικὴ παραμερίστηκε καὶ πῆραν τὴ θέση τῆς οἱ ἀρχές (Prinzipien) τῆς ρητορικῆς καὶ τῆς γραμματικῆς. Ἡ ἀληθινὴ διαλεκτικὴ εἶναι ἡ ἐπιστήμη τοῦ λόγου.² Ἔτσι

λοιπόν ἡ «ἀριστοτελική» λογικὴ γίνεται ἀντικείμενο ἐντονότατης πολεμικῆς. Ἡ συλλογιστικὴ πρέπει νὰ ἀπλουστευθεῖ καὶ νὰ πάψει νὰ ἔχει πρωταρχικὸ ρόλο. Ὁ συλλογισμὸς δὲν μπορεῖ νὰ δώσει κάτι νέο, εἶναι ἀπλὰ καὶ μόνο ἓνας ἄγονος τύπος σκέψης. Αὐτὸ τὸ τόνισαν ἀργότερα ὁ Bruno, ὁ Βάκων καὶ ὁ Καρτέσιος, ἐξίσου ἐντονα ὅσο καὶ οἱ οὐμανιστές.

Ἄλλὰ ὅσο στενότερα συνδεόταν ἡ κυρίαρχη θέση τοῦ συλλογισμοῦ μὲ τὸν διαλεκτικὸ «ρεαλισμὸ», τόσο περισσότερο συνδεόταν καὶ ἡ οὐμανιστικὴ ἀντίθεση πρὸς αὐτὸν μὲ νομιναλιστικὰ καὶ τερμινιστικὰ στοιχεῖα. Αὐτὸ εἶναι φανερὸ στὴν περίπτωση τοῦ Vives καὶ τοῦ Nizolius, οἱ ὁποῖοι καταφέρονται κατὰ τῆς κυριαρχίας τῶν γενικῶν ἐνοιῶν. Ὁ Vives πιστεύει ὅτι αὐτὴ εἶναι ἡ ἀληθινὴ αἰτία τῆς καταστροφῆς τῶν ἐπιστημῶν. Οἱ γενικὲς ἐνοίαι, δίδασκε ὁ Nizolius,³ εἶναι περιληπτικὰ ὀνόματα, πού δὲν προκύπτουν ἀπὸ ἀφαίρεση ἀλλὰ ἀπὸ τὴ «σύλληψη» (comprehensio). Ἀληθινὸ εἶναι τὸ ἐπιμέρους πράγμα μὲ τὶς ποιότητές του. Τὸ ζήτημα εἶναι νὰ γίνουν ἀντιληπτές αὐτὲς οἱ ποιότητες, καὶ γι' αὐτὸν τὸ σκοπὸ ἡ δευτερεύουσα δραστηριότητα τοῦ νοῦ πρέπει νὰ ἀναπτύσσεται ὅσο τὸ δυνατὸ πῶς ἀπλὰ καὶ φυσικά. Πρέπει νὰ ἐξαλειφθοῦν ἀπὸ τὴ λογικὴ ὅλες οἱ μεταφυσικὲς προϋποθέσεις, πού τόσο μεγάλες δυσκολίες εἶχαν προξενήσει ὡς τότε στὴ διαλεκτικὴ. Ὁ ἐμπειρισμὸς χρειάζεται μόνο μιὰ καθαρὰ τυπικὴ λογικὴ.

Τὴ «φυσικὴ» ὁμῶς διαλεκτικὴ τὴν ἀναζητοῦσαν στὴ ρητορικὴ καὶ στὴ γραμματικὴ. Γιατὶ ἔργο της, πίστευε ὁ Ramus, εἶναι ἀπλῶς νὰ μᾶς διδάξει νὰ ἀκολουθοῦμε —ὅταν στοχαζόμεστε σκόπιμα— τοὺς ἴδιους νόμους πού δεσπόζουν, σύμφωνα μὲ τὴ φύση τοῦ λογικοῦ, στὸν αὐθόρμητο στοχασμὸ μας καὶ ἐκδηλώνονται αὐτόματα στὴ σωστὴ ἐκφρασί του. Ἄλλὰ κάθε στοχασμὸς εἶναι προσπάθεια νὰ βρεθεῖ τὸ καθοριστικὸ σημεῖο τοῦ θέματος, καὶ κατόπιν νὰ ἐφαρμοστεῖ σωστά τὸ σημεῖο αὐτὸ στὸ ἀντικείμενο τοῦ στοχασμοῦ. Ἔτσι λοιπόν ὁ Ramus, ἀκολουθώντας μιὰ παρατήρηση τοῦ Vives,⁴ διαιρεῖ τὴ νέα διαλεκτικὴ του σὲ δύο μέρη: τὸ ἓνα ἀναφέρεται στὴν ἀνεύρεση (inventio) καὶ τὸ ἄλλο στὴν κρίση (iudicium). Τὸ πρῶτο μέρος εἶναι ἓνα εἶδος γενικῆς λογικῆς, ὅπου ὁμῶς μὲ τὴ μορφή τῶν «τόπων» (loci) ἐπανεισάγονται στὴ λογικὴ κατηγορίες ὅπως ἡ αἰτιότητα, ἡ ἐνύπαρξη (Inhärenz),* τὸ γένος. Καὶ καθὼς αὐτὴ ἡ «νεότατη λογικὴ» ἀποτελεῖ-

* [Ἡ σχέση ἰδιότητος-πράγματος, συμβεβηκότος-οὐσίας· λ.χ. ἡ σχέση τῆς ἐκτατότητος μὲ τὸ σῶμα.]

ται ἀπὸ μιὰ ἀσυστηματοποίητη ἀπαρίθμηση κατηγοριῶν, τελικὰ ταυτίζεται μὲ τὴν ἀπλοϊκὴ μεταφυσικὴ τῆς κοινῆς ἀποψῆς γιὰ τὸν κόσμον. Ἡ διδασκαλία γιὰ τὴν κριτικὴ δύναμη ἀναπτύσσεται σὲ τρεῖς βαθμίδες: ἡ πρώτη βαθμίδα εἶναι ἡ ἀπλὴ λύση τοῦ προβλήματος μὲ τὴν ὑπαγωγὴ τοῦ ἀντικειμένου στὸ θεωρητικὸ σχῆμα πού βρέθηκε. Ἐδῶ τοποθετεῖται ἡ συλλογιστικὴ, πού σύμφωνά μὲ τὴν παραπάνω ἀποψη πρέπει νὰ περιοριστεῖ σὲ σημαντικὸ βαθμὸ. Σὲ μιὰ δευτέρη καταγραφὴ ἡ κριτικὴ δύναμη συγκεντρώνει—διαμέσου ὀρισμῶν καὶ διαιρέσεων— συναφεῖς γνώσεις σὲ ἓνα ἐνιαῖο σύστημα. Τὸ πιὸ σημαντικὸ ὅμως ἔργο τῆς ἡ κριτικὴ δύναμη τὸ ἐπιτελεῖ καθὼς συσχετίζει κάθε γνώση μὲ τὸν Θεὸ καὶ τὴ θεμελιώνει σ' αὐτόν. Ἔτσι ἡ φυσικὴ διαλεκτικὴ κορυφώνεται σὲ θεοσοφία.

Παρόλο πού αὐτὸς ὁ ρητορισμὸς οὔτε βάθος ἔχει οὔτε πρωτοτυπία ἔκανε μεγάλη ἐντύπωση ἐκείνη τὴν ἐποχὴ, πού διψοῦν γιὰ κάτι νέο. Εἰδικότερα στὴ Γερμανία οἱ ὄπαδοὶ τοῦ Ramus ἀντιμάχονταν μὲ σφοδρότητα τοὺς ἀντιπάλους του. Ἀνάμεσα σ' αὐτοὺς τοὺς ὄπαδοὺς πρέπει νὰ ἀναφερθεῖ ὁ Ἰωάννης Sturm, ὁ χαρακτηριστικότερος ἐκπρόσωπος τῆς παιδαγωγικῆς τοῦ οὐμανισμοῦ, πού θεωροῦσε ὅτι ἔργο τῆς ἀγωγῆς εἶναι νὰ δώσει στὸ μαθητὴ τὴ δυνατότητα νὰ γνωρίσει τὰ πράγματα, νὰ τὰ κρίνει μὲ σωστὰ κριτήρια καὶ νὰ ἐκφράζεται μὲ καλλιεργημένο τρόπο.

5. Τυπικὸ γνώρισμα αὐτῆς τῆς τάσης εἶναι ἡ ἀντιπάθειά της πρὸς τὴ μεταφυσικὴ, κάτι πού ὑποδηλώνει τὴν καταγωγὴ της ἀπὸ τὴ λαϊκὴ ρωμαϊκὴ φιλοσοφία. Εἰδικότερα ὁ Κικέρων, μὲ τὸν ὁποῖο περισσότερο συνδέεται αὐτὸ τὸ ρεῦμα, ἐπιδροῦσε μὲ τὸν ἀκαδημαϊκὸ σκεπτικισμὸ ἢ πιθανολογισμὸ του. Ὁ κόρος πού αἰσθάνονταν πολλοὶ οὐμανιστὲς γιὰ τὶς ἀφηρημένες ἐννοιολογικὲς συζητήσεις τοὺς ἀποξένωνε καὶ ἀπὸ τὰ μεγάλα συστήματα τῆς ἀρχαιότητος· μόνο ὁ λαϊκὸς στωικισμὸς ἀποτελοῦσε πόλο ἔλξης πολλῶν συγγραφέων τῆς Ἀναγέννησης, ἐπειδὴ οἱ ἠθικὲς καὶ θρησκευτικὲς διδασκαλίες του ἦταν ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὴ θετικὴ θρησκεία. Ἄλλου πάλι ἡ ἐξάπλωση τῆς ἀπιστίας ἢ τῆς θρησκευτικῆς ἀδιαφορίας συνέτεινε ὥστε νὰ ἐμφανίζεται ὁ σκεπτικισμὸς ὡς ἡ μόνη ἀποψη πού ταιριάζει στὸν μορφωμένο ἄνθρωπο. Οἱ ἐξωτερικὲς χαρὲς τῆς ζωῆς, ἡ λάμψη ἐνὸς ἐκλεπτυσμένου πολιτισμοῦ συνέβαλλαν ἐπίσης σὲ μιὰ τάση ἀδιαφορίας γιὰ τὶς κάθε λογῆς φιλοσοφικὲς ἀφαιρέσεις.

Αὐτὸς ὁ κοσμοπολιτικὸς σκεπτικισμὸς ἐκφράστηκε μὲ ὄλο-

κληρωμένο τρόπο από τον Montaigne. Με τη χάρη και τη λεπτότητα μεγάλου συγγραφέα συνέλαβε καθαρά και ελεύθερα δλη τήν πνευματική ουσία τῆς ἐποχῆς του και τήν ἀπέδωσε με τὸν πιὸ ζωντανὸ τρόπο, δίνοντας συγχρόνως στὴ γαλλικὴ λογοτεχνία ἕναν τόνο πού ἀπὸ τότε ἀποτελεῖ οὐσιαστικὸ γνῶρισμά της. Ἀλλὰ και αὐτὴ ἡ κίνηση ἀκολουθεῖ τὴν τροχιά τῆς ἀρχαιότητος. Οἱ φιλοσοφικὲς ἰδέες τῶν *Δοκιμίων* του πηγάζουν ἀπὸ τὸν πυρρωνισμό. Ἔτσι λοιπὸν ὁ Montaigne πιάνει ἕνα νῆμα τῆς παράδοσης, τὸ ὁποῖο στὸ μεταξύ εἶχε κοπεῖ. Ξανασυναντοῦμε ἐδῶ ὅλα τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ ἀρχαίου σκεπτικισμοῦ: τὴ σχετικότητα τῶν θεωρητικῶν γνωμῶν και τῶν ἠθικῶν ἀπόψεων, τὴν ἀπατηλότητα τῶν αἰσθήσεων, τὸ χάσμα ἀνάμεσα στὸ ὑποκείμενο και στὸ ἀντικείμενο, τὶς συνεχεῖς μεταβολὲς στὶς ὁποῖες ὑπόκειται και τὸ ὑποκείμενο και τὸ ἀντικείμενο, τὴν ἐξάρτηση κάθε νοητικῆς ἐργασίας ἀπὸ ἀμφίβολα δεδομένα. Αὐτὴ ὁμως ἡ ἐπιχειρηματολογία δὲν ἔχει διαμορφωθεῖ συστηματικὰ ἀλλὰ ἐκφράζεται —πολὺ πιὸ ἐντυπωσιακὰ— με τὴ μορφή εὐκαιριακῶν στοχασμῶν πού διατυπώνονται κατὰ τὴ συζήτηση ἐπιμέρους προβλημάτων. Ὁ Montaigne κινεῖται πάνω ἀπὸ τὶς παθιασμένες ἐριδες τῶν θρησκευτικῶν παρατάξεων, σὲ μεγάλα ὕψη πνευματικῆς ἐλευθερίας, ὅπου κινήθηκε και ὁ Ἐρασμος κατὰ τὴ διάρκειά τῆς θρησκευτικῆς μεταρρύθμισης.

Πιὸ «σχολικὸς» ἦταν ὁ τρόπος με τὸν ὁποῖο ἀνανέωσε τὸν πυρρωνισμό ὁ Sanchez —με πολλὴ ζωντάνια στὴ μορφή και με κάποια ἐλπίδα ὅτι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ τελικὰ νὰ πλησιάσει τὴν ἀσφαλὴ γνώση. Ὅλα τὰ ἐπιμέρους κεφάλαια, ἀλλὰ και τὸ ἔργο του στὸ σύνολό του, καταλήγουν στὴ φράση: «Nescis?» At ego nescio. «Quid?» [«Ἄγνοεῖς;» Και ἐγὼ ἄγνοῶ. «Τί;»]. Σ' αὐτὸ τὸ μεγάλο «quid?» δὲν μπόρεσε βέβαια νὰ δώσει ἀπάντηση οὔτε και διαμόρφωσε κάποια διδασκαλία γιὰ τὴν ἀληθινὴ γνώση. Δὲν ἄφησε ὁμως ἀμφιβολίες πρὸς ποιά κατεύθυνση τὴν ἀναζητοῦσε. Πρόκειται γιὰ ἐκείνη πού ὑπαινίσσεται και ὁ Montaigne: ἡ ἐπιστήμη πρέπει νὰ ἀπελευθερωθεῖ ἀπὸ τὰ φληναφήματα τῆς σχολικῆς σοφίας και νὰ στραφεῖ ἀπευθείας στὰ πράγματα. Ἔτσι ὁ Sanchez ζητᾷ και προῖδεάζεται μιὰ νέα γνώση: δὲν κατόρθωσε ὁμως νὰ ἐντοπίσει ποῦ και πῶς πρέπει νὰ τὴν ἀναζητήσει. Σὲ ὀρισμένα σημεῖα δίνει τὴν ἐντύπωση ὅτι πρόκειται γιὰ τὴν ἐμπειρικὴ ἐρευνα τῆς φύσης. Ὡστόσο, εἰδικὰ σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο δὲν μπόρεσε νὰ προχωρήσει πέρα ἀπὸ τὴ σκεπτικὴ ἀποψη γιὰ τὴν

αίσθητηριακή αντίληψη. Και παρόλο που αναγνωρίζει ότι η έσωτερική εμπειρία είναι πιο ασφαλής, ο άπροσδιόριστος χαρακτήρας της τον κάνει να αμφιβάλλει για την αξία της.

Πιο στερεή είναι η παρουσία του Charron, ο οποίος επιμένει στους πρακτικούς στόχους της σοφίας. "Όπως οι δύο προηγούμενοι, αμφισβητεί και αυτός τη δυνατότητα της ασφαλούς θεωρητικής γνώσης. Από αυτή την άποψη και οι τρεις αναγνωρίζουν την αυθεντία της Έκκλησίας και της πίστης: η μεταφυσική μπορεί να είναι μόνο προϊόν αποκάλυψης, ή γνωστική δύναμη του ανθρώπου δεν φτάνει ως αυτήν. Αντίθετα, αυτή η γνωστική δύναμη, συνεχίζει ο Charron, μπορεί να εξασφαλίσει την αυτογνωσία, που είναι απαραίτητη για την ήθικη ζωή του ανθρώπου. Έδω έχει τη θέση της προπαντός ή ταπεινοφροσύνη του σκεπτικού, ο οποίος δεν εμπιστεύεται καμία γνώση, και έδω ριζώνει η πνευματική ελευθερία που τον κάνει να αποφεύγει γενικά να διατυπώνει θεωρητικές κρίσεις. Από την άλλη πλευρά, χάρη σ' αυτή την αυτογνωσία γίνεται γνωστή η ήθικη επιταγή της δικαιοσύνης και της εκπλήρωσης του καθήκοντος.

Αυτή η απόκλιση προς στόχους πρακτικούς-ήθικους δεν είχε μεγάλη διάρκεια. Οι μεταγενέστεροι σκεπτικοί προβάλλουν πάλι τη θεωρητική πλευρά της πυρρώνειας παράδοσης. Η επίδραση που είχε αυτή η στροφή στη γενική πνευματική κατάσταση της εποχής τελικά κλόνησε περισσότερο από ότιδήποτε άλλο τη βεβαιότητα των δογματικών πεποιθήσεων.

6. Η διδασκαλία της Έκκλησίας, που παλαιότερα είχε αντιμετώπισει με επιτυχία την αραβική-αριστοτελική εισβολή, δεν μπορούσε τώρα να αντιμετωπίσει την τόσο ισχυρή πίεση των νέων ιδεών: αυτός ο νέος ιδεολογικός κόσμος ήταν πολύπλοκος και γεμάτος έσωτερικές αντιθέσεις, ενώ από την άλλη είχε έξαντληθεί σε μεγάλο βαθμό και η άφομοιωτική ικανότητα του δόγματος. Έτσι η Έκκλησία της Ρώμης περιοριζόταν να υπερασπίζεται με κάθε μέσο την πνευματική και την υλική δύναμή της, προσπαθώντας παράλληλα να ενισχύσει όσο το δυνατό περισσότερο την παράδοσή της. Το έργο που τον 13ο αιώνα είχε ανατεθεί στα μοναχικά τάγματα των έπειτων αναλαμβάνουν τώρα να το εκτελέσουν οι Ιησουίτες. Με τη βοήθεια των Ιησουιτών κωδικοποιήθηκε στη σύνοδο του Τριδέντου (1563) η δογματική διδασκαλία της Έκκλησίας και διακηρύχθηκε η ουσιαστική σπουδαιότητα του θωμισμού για τη φιλοσοφική διδασκαλία της. Στο έξής δεν θά ήταν

πιὰ δυνατό νά γίνονται βασικές ἀλλαγές σ' αὐτὴ τὴ διδασκαλία —μόνο πιὸ κατάλληλες διατυπώσεις καὶ περιστασιακές προσθήκες. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἡ Ἐκκλησία ἀποκλείστηκε μόνη τῆς ἀπὸ τὰ ζωντανὰ ρεύματα τῆς ἐποχῆς, καὶ ὅπως ἦταν φυσικὸ ἀποτελεσματώθηκε κατὰ τοὺς ἐπόμενους αἰῶνες καὶ ἡ φιλοσοφία ποὺ ἐξαρτιόταν ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία. Ἀκόμη καὶ ἡ σύντομη δευτέρη ἀνθήση τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας ποὺ παρατηρήθηκε γύρω στὸ 1600 στὰ πανεπιστήμια τῆς Ἰβηρικῆς Χερσονήσου δὲν ἔδωσε δικούς τῆς καρπούς. Ὁ Suarez ἦταν πολὺ σημαντικὸς συγγραφέας, μὲ καθαρὴ σκέψη, ὀξύνουια, καὶ μεγάλη ἱκανότητα νά ἐκθέτει μὲ σαφήνεια τὰ διανοήματά του. Ὡς πρὸς τὴ γλωσσικὴ μορφή εἶναι σημαντικὰ ἀνώτερος ἀπὸ τοὺς πιὸ πολλοὺς παλαιότερους σχολαστικούς. Τὸ περιεχόμενο ὅμως τῆς διδασκαλίας του παρουσιάζει τὴν ἴδια ἐξάρτηση ἀπὸ τὴν παράδοση, κι αὐτὸ γίνεται φανερὸ στὸ μεγάλο συλλογικὸ ἔργο τῶν ἰησουιτῶν τῆς Coimbra.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ οἱ προτεσταντικὲς Ἐκκλησίες πρόβλεψαν μιὰν ἄλλη μορφή θρησκευτικῆς παράδοσης: ἀπέριπταν τὴ μεσαιωνικὴ μετάπλαση τῆς παράδοσης, καὶ ὑποστήριζαν ὅτι ἐκπροσωποῦσαν τὴν παλαιότερη μορφή τῆς. Στὴν ἀντίθεσή τῆς πρὸς τὸν καθολικισμό ἡ Μεταρρύθμιση προσπαθοῦσε νά ἀνανεώσει τὸν γνήσιο ἀρχικὸ χριστιανισμό. Περιόρισε πάλι τὸν ἀριθμὸ τῶν ἱερῶν κανόνων, ἀναγνώριζε μόνον τὸ ἑλληνικὸ κείμενο τῆς Vulgata καὶ ἐπανεφέρε τὸ Σύμβολο τῆς Πίστεως τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου τῆς Νίκαιας. Ἡ δογματικὴ ἔριδα τοῦ 16ου αἰῶνα ἔχει —ἀπὸ θεωρητικὴ ἀποψη— ἄξονά τῆς τὸ ἐρώτημα ποιά ἀπὸ τίς διαφορετικὲς χριστιανικὲς παραδόσεις εἶναι δεσμευτικὴ.

Ἡ θεολογικὴ ἀντίθεση συνεπαγόταν καὶ τὴ φιλοσοφικὴ ἀντίθεση. Ἐπαναλήφθηκε ἔτσι κάτι ποὺ εἶχε ἐκδηλωθεῖ καὶ στὸν Μεσαίωνα. Ἡ διδασκαλία τοῦ Αὐγουστίνου ἱκανοποιοῦσε βαθύτερα καὶ πληρέστερα τίς θρησκευτικὲς ἀνάγκες καὶ ἀποτελοῦσε ἀμεσότερη ἐκφραση αὐτῶν τῶν ἀναγκῶν ἀπὸ ὅ,τι ἡ ἐννοιολογικὴ ἐργασία τῶν σχολαστικῶν. Ἡ βαθιὰ συναίσθηση τῆς ἁμαρτίας, ὁ βαθύτατος πόθος γιὰ λύτρωση, ὅλη ἐκείνη ἡ ἐσωτερικότητα τῆς πίστεως, ἀποτελοῦσαν οὐσιαστικὰ γνωρίσματα τοῦ Αὐγουστίνου ποὺ τὰ ξαναβρίσκουμε στὸν Λούθηρο καὶ στὸν Καλβίνο. Ἀλλὰ ἡ διαρκὴς ἐπίδραση τοῦ μεγάλου ἐκκλησιαστικοῦ Πατέρα εἶναι φανερὴ μόνον στὴ διδασκαλία τοῦ Καλβίνου. Ὡστόσο μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἐκδηλώθηκε πάλι ἓνας ἀνταγωνισμὸς ἀνάμεσα στὴ φιλοσοφία τοῦ Ὁωμᾶ Ἀκινάτη καὶ τοῦ Αὐγουστίνου, ποὺ ἀποδείχτηκε καθορι-

στικός για όλη τη γαλλική γραμματεία του 17ου αιώνα (πρβ. παρακάτω, σ. 151 κ.έ.). Για τους καθολικούς που ακολουθοῦσαν τους ιησουίτες ή κυριαρχική αὐθεντία ἦταν ὁ Θωμάς Ἀκινάτης· για τους μεταρρυθμιστές και τους πιδ φιλελεύθερους ἀπὸ τους καθολικούς, ὁ Αὐγουστίνος.

Ὁ γερμανικός προτεσταντισμός ἀκολούθησε ἄλλους δρόμους. Στὴ διαμόρφωση τοῦ λουθηρανικοῦ δόγματος ἐπαιξαν ρόλο ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρὰ ἡ ἰδιαιτερότητα τοῦ Λούθηρου και ἀπὸ τὴν ἄλλη ὁ Μελάγχθων και, διαμέσου αὐτοῦ, ὁ οὐμανισμός. Παρόλο που ὁ θεωρητικός-αἰσθητικός προσανατολισμός και ἡ θρησκευτικὴ ἀδιαφορία τῶν οὐμανιστῶν δὲν συμβιβάζονταν με τὸ ἰσχυρότατο θρησκευτικὸ του συναίσθημα, ὁ Λούθηρος, ὅταν χρειάστηκε νὰ δώσει ἐπιστημονικὴ μορφή στὸ ἔργο του, ἀναγκάστηκε νὰ ἀντλήσει ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τὶς ἀπαραίτητες ἐννοιολογικὲς βάσεις. Ἐδῶ ὅμως μεσολάβησε ἡ συμφιλιωτικὴ φύση τοῦ Μελάγχθωνα και, ἐνῶ ὁ Λούθηρος εἶχε ἀπορρίψει με πάθος τὸν ἀριστοτελισμὸ τῶν σχολαστικῶν, ὁ λόγιος σύντροφός του καθιέρωνε τὸν οὐμανιστικὸ ἀριστοτελισμὸ ὡς φιλοσοφία τοῦ προτεσταντισμοῦ, ἀντιτάσσοντας και ἐδῶ στὴν ἀλλοιωμένη παράδοση τὴν αὐθεντικὴ παλαιότερη παράδοση. Βέβαια αὐτὸς ὁ γνήσιος ἀριστοτελισμὸς δὲν εἶχε ἐπηρεαστεῖ μόνο ἀπὸ τὴν ἀρχαία λαϊκὴ φιλοσοφία τοῦ Κικέρωνα, τοῦ Σενέκα και τοῦ Γαληνοῦ, ἀλλὰ εἶχε δεχτεῖ και τὶς διορθωτικὲς ἐπιδράσεις τῆς Ἀγίας Γραφῆς. Ἡ συναρμολόγηση αὐτῶν τῶν διδασκαλιῶν δὲν ἔφτασε ὡς τὸν ὀργανικὸ συγκερασμὸ τους, ὅπως εἶχε συμβεῖ κατὰ τὸν Μεσαίωνα με τὴ θωμιστικὴ διδασκαλία που ὠρίμασε σιγὰ σιγὰ. Ἀλλὰ αὐτὴ τὴ φορά τὸ περιπατητικὸ σύστημα ἦταν κάτι παραπάνω ἀπὸ μιὰ ἀπλὴ ἐπιστημονικὴ-κοσμικὴ συμπλήρωση τῆς θεολογίας, και γι' αὐτὸν τὸ σκοπὸ ὁ Μελάγχθων μπόρεσε νὰ ξεχωρίσει, νὰ κατατάξει και νὰ ἐκθέσει τὸ ὑλικὸ στὰ συγγράμματά του τόσο ἐπιδέξια, ὡστε νὰ γίνουν ἐπὶ δύο αἰῶνες ἡ βάση μιᾶς ἐνιαίας διδασκαλίας για ὅλα τὰ προτεσταντικὰ πανεπιστήμια.

7. Ἀλλὰ στὸν προτεσταντικὸ χῶρο δροῦσαν και ἄλλες παραδοσιακὲς δυνάμεις. Ἡ ἀπελευθερωτικὴ πράξη τοῦ Λούθηρου χρωστοῦσε τὴ γένεσή της και τὴν ἐπιτυχία της προπαντὸς στὸ μυστικισμὸ —βέβαια ὄχι σ' ἐκεῖνο τὸν ἐξαϋλωμένο μυστικισμὸ με τὴ γεμάτη πνευματικὴτητα θεώρηση τοῦ κόσμου, ὅπως τὸν εἶχε ἐκφράσει με μεγαλοφυῆ τρόπο ὁ Meister Eckhart, ἀλλὰ στὸ κίνημα τῆς βαθύτατης εὐσέβειας, που ξεκινώντας ἀπὸ τὴν περιοχὴ

τοῦ Ρήγου ἀπλώνόταν ὡς «πρακτικὸς μυστικισμὸς» διαμέσου τοῦ «συνδέσμου τῶν φίλων τοῦ Θεοῦ» ἢ τῶν «ἀδελφῶν τῆς κοινῆς ζωῆς». Κατὰ τὴ διδασκαλία αὐτῆ, μοναδικὸ περιεχόμενον τῆς θρησκείας εἶναι τὸ φρόνημα, ἡ καθαρὸτητα τῆς καρδιάς, ἡ «μίμησις τοῦ Χριστοῦ». Ἡ πίστις στὸ δόγμα, ἡ ὑποκριτικὴ εὐλάβεια, ὀλόκληρη ἡ κοσμικὴ ὀργάνωσις τῆς Ἐκκλησίας φαίνονταν ἀδιάφορα ἢ ἀκόμη καὶ ἀνασταλτικά. Ἡ ψυχὴ ποὺ διακατεχόταν ἀπὸ τὴν πίστιν ἀδιαφοροῦσε γιὰ ἕλα αὐτὰ τὰ ἐξωτερικὰ σχήματα καὶ λαχταροῦσε μόνο τὴν ἐλευθερίαν τῆς δικῆς τῆς θρησκευτικῆς βίωσης. Αὐτὴ ἦταν ἡ ἐσωτερικὴ πηγὴ τῆς Μεταρρύθμισης. Ὁ Λούθηρος δὲν εἶχε μελετήσῃ μόνο τὸν Αὐγουστίνου, ἀλλὰ ἦταν καὶ ὁ ἐκδότης τῆς Γερμανικῆς Θεολογίας. Καὶ ὁ λόγος τοῦ προκάλεσε ἓνα δυνατὸ θρησκευτικὸ πάθος, ποὺ στὸν ἀγῶνα κατὰ τῆς Ρώμης ἀναμίχτηκε μὲ τὸν πόθον γιὰ ἐθνικὴ ἀνεξαρτησία.

Ἡ ἐπίσημη προτεσταντικὴ Ἐκκλησία ὅμως ἀποκρυστάλλωσε σὲ σταθερὰς μορφὰς τὰ θεωρητικὰ δόγματά της καὶ προσκολλήθηκε μὲ ἀγωνία σ' αὐτά, καθὼς ἦταν ὑποχρεωμένη νὰ ἀγωνιστεῖ γιὰ τὴν ὑπόστασίν της ἀντιπαλεύοντας τὰ ἄλλα θρησκευτικὰ δόγματα. Αὐτὸ ἦταν μεγάλη ἀπογοήτευσις καὶ γιὰ τὴ μυστικὴ τάση, ποὺ στόχευε πέρα ἀπὸ τὶς δογματικὰς διαφορὰς, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ἐθνικὴ συνείδησι. Ἡ θεολογικὴ παγίωσις τοῦ πνεύματος τῆς μεταρρύθμισης ὑπῆρξε ἡ καταστροφὴ της. Καὶ ὅπως παλαιότερα ὁ Λούθηρος εἶχε στηλιτεύσει τὴ «σοφιστικὴ διάθεσι» τῶν σχολαστικῶν, ἔτσι τῶρα στρεφόταν ἐναντίον τοῦ δικοῦ του ἐργοῦ ἓνα μυστικιστικὸ ρεῦμα ποὺ ὑπέφωσκε στὸ λαό. Ὁ Λούθηρος στὸν ἀγῶνα τοῦ κατὰ τοῦ Oslander καὶ τοῦ Schwenckfeld καταπολεμοῦσε πτυχὰς καὶ τῆς δικῆς του οὐσίας καὶ ἀνέλιξις. Ἀλλὰ στὴν πάλιν αὐτὴ φάνηκε ὅτι οἱ διδασκαλίαι τοῦ μεσαιωνικοῦ μυστικισμοῦ διατηροῦσαν ἀκόμη κάποια ἐπιρροὴ καὶ ἀπλώνονταν μὲ τὴ μορφή φανταστικῶν παραστάσεων καὶ ἀσαφῶν εἰκόνων. Ὅ,τι πρόβαλε στὸ ἔργο λ.χ. τοῦ Sebastian Franck ἢ στὴ μικρὴ πραγματεία τοῦ Valentin Weigel, ποὺ κυκλοφοροῦσε κρυφά, βασιζόταν στὸν ἰδεαλισμὸ τοῦ Meister Eckhart, ποὺ μετέλλαξε κάθε ἐξωτερικὸ στοιχεῖον σὲ ἐσωτερικόν, κάθε ἱστορικὸν σὲ αἰώνιον, καὶ θεωροῦσε τὴ φύσιν καὶ τὴν ἱστορίαν σύμβολα τοῦ πνευματικοῦ καὶ τοῦ θείου. Ἔτσι σχηματίστηκε τὸ πλαίσιον τοῦ ἀγῶνα τῶν γερμανῶν μυστικῶν τοῦ 16ου αἰῶνα—ἐνδὸς ἀγῶνα ποὺ συχνὰ ἐπαιρνε ἰδιότυπὴ μορφή—κατὰ τοῦ «γράμματος» τῆς θεολογίας.

8. Ὅπου κι ἂν κοιτάξουμε στὰ πνευματικὰ ρεύματα τοῦ 15ου

καὶ τοῦ 16ου αἰώνα, κάποια παράδοση ἀντιμάχεται μιὰν ἄλλη· κάθε διαμάχη εἶναι ἓνας ἀγώνας ἀνάμεσα σὲ παραδόσεις. Τὸ πνεῦμα τῶν εὐρωπαϊκῶν λαῶν ἔχει τώρα προσλάβει ὅλο τὸ μορφωτικὸ ὕλικὸ τοῦ παρελθόντος καί, σὲ πυρετικὴ ἔξαψη, ἐξαιτίας τῆς ἀμεσης ἐπαφῆς του μὲ τὰ ὕψιστα ἐπιτεύγματα τῆς ἀρχαίας ἐπιστήμης, ἀγωνίζεται γιὰ τὴ δική του πνευματικὴ αὐτονομία. Αἰσθάνεται ἀρκετὰ ἰσχυρὸ ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ ἐργαστεῖ αὐτοδύναμα καὶ —γεμάτο ἀπὸ ιδέες— ἀναζητεῖ νέους στόχους. Αἰσθανόμεστε τὸν νεανικὸ παλμὸ αὐτῆς τῆς γραμματείας, καθὼς κάτι πρωτόκουστο καὶ πρωτόγνωρο τείνει νὰ ἐκδηλωθεῖ μέσα ἀπὸ τὶς σελίδες τῆς. Οἱ στοχαστὲς τῆς Ἀναγέννησης ἀναγγέλλουν τὴν ὀλικὴ ἀνανέωση τῆς ἐπιστήμης ἀλλὰ καὶ τῆς κατάστασης τοῦ ἀνθρώπου γενικότερα. Ἡ πάλῃ ἀνάμεσα στὶς διαφορετικὲς παραδόσεις ὁδηγεῖ σὲ ἓνα αἶσθημα κορεσμοῦ γιὰ τὸ παρελθόν, ἡ λόγια ἔρευνα τῆς ἀρχαίας σοφίας καταλήγει στὴν ἀπόρριψη τῆς «σχολικῆς» γνώσης τῶν βιβλίων, καὶ τὸ πνεῦμα, γεμάτο νεανικὴ δημιουργικὴ διάθεση, λαχταρᾷ νὰ ἐνωθεῖ μὲ τὴ ζωὴ τῆς αἰώνια νέας φύσης. Ἡ κλασικὴ περιγραφή αὐτῆς τῆς ἀναγεννησιακῆς διάθεσης γίνεται στὸν πρῶτο μονόλογο τοῦ *Faust* τοῦ Goethe.

Β'

ΜΑΚΡΟΚΟΣΜΟΣ ΚΑΙ ΜΙΚΡΟΚΟΣΜΟΣ

Ἄσχοτισμός* καὶ ὁ τερμινισμός** ὑπονόμεισαν καὶ δίχασαν τὴ μεταφυσικὴ τῆς πίστεως τοῦ Μεσαίωνα: ἡ περιοχὴ τοῦ ὑπεραισθητοῦ ἀφέθηκε στὴ δικαιοδοσία τοῦ δόγματος, καὶ ἀντικείμενο τῆς φιλοσοφίας ἔμεινε μόνο ὁ ἐμπειρικὸς κόσμος. Ἀλλὰ προτοῦ προφτάσει ὁ στοχασμὸς νὰ σχηματίσει σαφὴ εἰκόνα γιὰ τὴ μέθοδο καὶ τοὺς ἰδιαιτέρους στόχους αὐτῆς τῆς κοσμικῆς γνώσης, εἰσέβαλε στὸ χῶρο τῶν ἰδεῶν ὁ οὐμανισμὸς καὶ μὲ αὐτὸν ἡ πλατωνικὴ, κυρίως, ἀποψη γιὰ τὸν κόσμον. Δὲν εἶναι λοιπὸν παράδοξο ὅτι οἱ στοχαστὲς ἀναζήτησαν καταρχὴν στὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνα τὴ λύση τοῦ προβλήματος ποὺ μόλις τώρα ἔβλεπαν νὰ διαγράφεται ἀμυδρά. Καὶ ἡ πλατωνικὴ διδασκαλία ἦταν ἀκόμη πιὸ εὐπρόσδεκτη, ἰδιαιτέρα στὴ νεοπλατωνικὴ ἐκδοχὴ τῆς, καθὼς στὸ βάθος προῖδεαζόταν τὸν ὑπεραισθητὸν κόσμον, ἐνῶ παράλληλα ἄφηνε νὰ προβάλλονται μὲ σαφήνεια καὶ οἱ ἰδιαιτερότητες τοῦ κό-

* [ἡ φιλοσοφία τοῦ Duns Scotus]

** [γιὰ τὸν τερμινισμό, βλ. παραπάνω, σ. 83, § 6· 103, § 4]

σμου τῆς ἐμπειρίας. Ἐνῶ λοιπὸν τὸ ὑπεραισθητὸ —καὶ ὀτιδήποτε συνδεόταν μὲ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου— εἶχε ἀφαιρεθῆ στὴ θεολογία, ἡ φιλοσοφία ἐπιδιδόταν ἀπερίσπαστη πιά στὸ ἔργο της, ποῦ ἦταν ἡ γνώση τῆς φύσης. Ἐξάλλου κατὰ τὴ νεοπλατωνικὴ ἀποψη καὶ ἡ φύση εἶναι παράγωγο τοῦ πνεύματος. Ἔτσι ἡ φιλοσοφία πίστευε ὅτι στὴν ἔννοια τοῦ Θεοῦ ἐνώνονται οἱ δυὸ διαφορετικοὶ κλάδοι τῆς ἐπιστήμης, ὁ πνευματικὸς καὶ ὁ κοσμικὸς. Ὅπως λοιπὸν ἔργο τῆς θεολογίας εἶναι νὰ δείξει πῶς ἀποκαλύπτεται ὁ Θεὸς στὴ Γραφή, ἔτσι καὶ ἡ φιλοσοφία πρέπει νὰ διδάξει μὲ ποῖον τρόπο ἀποκαλύπτεται ὁ Θεὸς στὴ φύση. Γιὰ τοῦτο οἱ ἀπαρχές τῆς νεότερης φυσικῆς ἐπιστήμης ἔχουν θεοσοφιστικὸ καὶ πέρα γιὰ πέρα νεοπλατωνικὸ χαρακτῆρα.

1. Εἶναι ὁμῶς χαρακτηριστικὸ ὅτι σ' αὐτὴ τὴν ἀνανέωση τοῦ νεοπλατωνισμοῦ ἔχουν ἐκλείψει ἐντελῶς καὶ τὰ τελευταῖα διύστικα του στοιχεῖα. Ἵποχώρησαν μαζί μὲ τὰ εἰδικὰ θρησκευτικὰ ἐνδιαφέροντα στὰ ὁποῖα εἶχαν ὡς τότε βασιστεῖ, καὶ ἔτσι πρόβαλε καθαρὰ ἡ θεωρητικὴ ἀποψη: νὰ γίνει γνωστὴ ἡ δημιουργικὴ θεϊκὴ δύναμη ποῦ ἐκδηλώνεται στὴ φύση.⁵ Βασικὸ λοιπὸν γνώρισμα τῆς ἀναγεννησιακῆς φιλοσοφίας τῆς φύσης εἶναι ἡ γεμάτη φαντασία σύλληψη τῆς θεϊκῆς ἐνότητας τῆς ζωῆς γενικά, ὁ θαυμασμὸς γιὰ τὸν μακρόκοσμο. Καμία ἄλλη ἐποχὴ δὲν ἀποδέχτηκε μὲ τόση συμπάθεια τὴ θεμελιακὴ ἀποψη τοῦ Πλωτίνου γιὰ τὴν ὁμορφιὰ τοῦ σύμπαντος. Καὶ ἡ ὁμορφιὰ αὐτὴ θεωρήθηκε τώρα ἐκφανση τῆς ιδέας τοῦ Θεοῦ. Μιὰ τέτοια ἀποψη ἐκφράζει ὁ Patrizzi σχεδὸν ἐξολοκλήρου μὲ νεοπλατωνικὴ μορφή, ἐνῶ μὲ μεγαλύτερη γνησιότητα καὶ ποιητικὴ ἰδιομορφία τὴν ἐκφράζουν ὁ Giordano Bruno καὶ ὁ Jakob Boehme. Στὸν ἕνα δεσπόζει ἡ εἰκόνα τοῦ πρωταρχικοῦ φωτὸς (πρβ. τόμ. Α', σ. 284 κ.έ., § 7) ποῦ διαμορφώνει καὶ ζωοποιεῖ τὰ πάντα· στὸν ἄλλο, ἀντίθετα, ἡ εἰκόνα τοῦ ζωντανοῦ ὀργανισμοῦ: ὁ κόσμος εἶναι ἕνα δέντρο ποῦ ἀπὸ τίς ρίζες ὡς τοὺς ἀνθούς καὶ τοὺς καρπούς του τὸ διαπερνᾷ ἕνας χυμὸς ζωῆς· ἕνα δέντρο ποῦ διαμορφώνεται καὶ διαρθρώνεται ἐσωτερικὰ χάρις στὴ δική του αὐτοδύναμη δραστηριότητα.⁶

Ἐδῶ λοιπὸν ριζώνει ἡ τάση γιὰ τὸν πλήρη μονισμό καὶ τὸν πανθεϊσμό. Ὅλα τὰ πράγματα ἔχουν κατανάρκην κάποια αἰτία, καὶ ἡ ἀπώτατη αἰτία μπορεῖ νὰ εἶναι μόνο μία: ὁ Θεός.⁷ Ὁ Θεὸς εἶναι κατὰ τὸν Bruno τὸ μορφολογικὸ, τὸ ἐνεργητικὸ καὶ συνάμα τὸ τελικὸ αἷτιο· κατὰ τὸν Boehme τὸ «ἀρχέγονο βάθος» καὶ ἡ «πρωταρχικὴ αἰτία» (principium καὶ causa στὸν Bruno) τοῦ

κόσμου. Έτσι όμως και τὸ κοσμικὸ σύμπαν δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ «αὐτὴ ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ ποὺ ἔχει ὑποστασιοποιηθεῖ».⁸ Ὁπως ὁμως στὸ νεοπλατωνισμό, ἔτσι καὶ ἐδῶ ἡ ἀποψη αὐτὴ συνδέεται μὲ τὴν παράσταση τῆς ὑπερβατικότητος τοῦ Θεοῦ. Ὁ Boehme ἐπιμένει ὅτι ὁ Θεὸς δὲν πρέπει νὰ νοηθεῖ ὡς δύναμη χωρὶς λογικότητα καὶ «γνώση», ἀλλὰ ὡς ὁ Θεὸς ποὺ «ὄλα τὰ ξέρει, ὄλα τὰ βλέπει, ὄλα τὰ ἀκούει, ὄλα τὰ ὀσμίζεται, ὄλα τὰ γεύεται». Καὶ ὁ Bruno προσθέτει μιὰ ἄλλη ἀναλογικὴ σχέση: γι' αὐτὸν ὁ Θεὸς εἶναι ὁ καλλιτέχνης ποὺ δρᾷ ἀκατάπαυτα καὶ διαμορφώνει μιὰ πλούσια ἐσωτερικὴ ζωὴ.

Σύμφωνα λοιπὸν μὲ αὐτὰ ἡ ἐσώτατη οὐσία τοῦ κόσμου εἶναι, κατὰ τὸν Bruno, ἁρμονία, καὶ γιὰ ὅποιον μπορεῖ νὰ τὴ συλλάβει μὲ ἀνάταση (ὅπως κάνει ὁ φιλόσοφος στοὺς διαλόγους καὶ στὰ ποιήματά του μὲ τὸν τίτλο *Degli eroici furori*), οἱ φαινομενικὲς ἐλλείψεις καὶ οἱ ἀτέλειες στὰ ἐπιμέρους ἐξαφανίζονται μπροστὰ στὴν ὁμορφιὰ τοῦ ὄλου. Δὲν εἶναι ἀπαραίτητη καμιὰ θεοδικία: ὁ κόσμος εἶναι τέλειος, ἐπειδὴ εἶναι ζωὴ τοῦ Θεοῦ ὡς τὶς λεπτομέρειές του. Ἐνδοιασμούς γιὰ τὸν κόσμο ἔχει μόνο ὁποῖος δὲν μπορεῖ νὰ ἀναγθεῖ ὡς τὴν ἐποπτεία τοῦ ὄλου. Ἡ ἀναγεννησιακὴ χαρὰ γιὰ τὸν κόσμο γίνεται στὰ ἔργα τοῦ Bruno φιλοσοφικὸς διθύραμβος: μιὰ πληθωρικὰ δυνατὴ καθολικὴ αἰσιοδοξία κυριαρχεῖ στὰ ποιήματά του.

2. Οἱ ἔννοιες στὶς ὁποῖες βασίστηκε ἡ μεταφυσικὴ φαντασία τοῦ Bruno ἀνάγονται βασικὰ στὸν Νικόλαο Cusanus, ποὺ οἱ διδασκαλίες του εἶχαν ἐπιζήσει χάρις στὸν Charles Bouillé· στὴν ἔκθεση ὁμως τοῦ Bouillé οἱ ἰδέες αὐτὲς εἶχαν χάσει τὴ φρεσκάδα καὶ τὴ ζωντάνια τους. Τοῦτο ἀκριβῶς μπόρεσε νὰ τοὺς ξαναδώσει ὁ φιλόσοφος ἀπὸ τὴ Nola. Γιατὶ ὁ Bruno δὲν ἀνύψωσε μόνο τὴν ἀρχὴ τῆς σύμπτωσης τῶν ἀντιθέσεων (*coincidentia oppositorum*) σὲ καλλιτεχνικὴ συμφιλίωση τῶν ἀντιθέσεων, σὲ ἁρμονικὴ συνολικὴ ἐπενέργεια τῶν ἀντιμαχόμενων ἐπιμέρους δυνάμεων τῆς θεϊκῆς οὐσίας, ἀλλὰ προπαντὸς ἔδωσε ἓνα πολὺ πιὸ βαρυσήμαντο νόημα στὸ ἐννοιολογικὸ ζεῦγος τοῦ ἀπείρου καὶ τοῦ πεπερασμένου. Ὅσον ἀφορᾷ τὴ θεότητα καὶ τὴ σχέση της μὲ τὸν κόσμο μένει βασικὰ στὶς νεοπλατωνικὲς ἀπόψεις. Τὸν Θεό, ποὺ εἶναι μιὰ ἐνότητα πιὸ πάνω ἀπὸ ὄλες τὶς ἀντιθέσεις, δὲν μποροῦμε νὰ τὸν συλλάβουμε μὲ πεπερασμένους προσδιορισμούς, καὶ γι' αὐτὸ ἡ ἐσώτατη οὐσία του εἶναι ἀδιάγνωστη (ἀποφατικὴ θεολογία). Νοεῖται ὁμως ὡς ἡ ἀνεξάντλητη, ἀπειρὴ ἐγκόσμια δύναμη, ἡ *natura*

naturans, ἡ ὁποία διαρκῶς μεταβαλλόμενη διαμορφώνεται καὶ «ἐκφράζεται» νομοτελειακᾶ καὶ σκόπιμα ὡς natura naturata. Αὐτὴ ἡ ἐξομοίωση τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ κόσμου εἶναι μιὰ καθολικὴ θεωρία τῆς ἀναγεννησιακῆς φιλοσοφίας τῆς φύσης. Τὴ βρίσκουμε στὸν Παράκελσο, στὸν Sebastian Franck, στὸν Boehme καὶ ἀκόμη σὲ ὄλους τοὺς «πλατωνικοὺς». "Ὅτι ἦταν δυνατὸ νὰ πάρει καὶ ἓναν ἀκραῖο νατουραλιστικὸ χαρακτήρα, πού ἔφτανε ὡς τὴν ἀπόλυτη ἄρνηση κάθε ὑπερβατικότητας, φαίνεται στὴν ἐντονα προπαγανδιστικὴ καὶ κραυγαλέα ἐπιθετικὴ διδασκαλία τοῦ Vanini.⁹

Ἀπεναντίας, στὴ natura naturata, στὸ «σύμπαν», δηλαδὴ στὸ σύνολο τῶν δημιουργημάτων, δὲν δίνεται τὸ γνῶρισμα τοῦ ἀπείρου, παρὰ μόνο τοῦ κατὰ χῶρο καὶ χρόνο ἀπεριορίστου. Ἡ ἐννοια αὐτὴ πῆρε μιὰ ἀσύγκριτα σαφέστερη μορφή καὶ στερεότερη σημασία χάρις στὴ θεωρία τοῦ Κοπέρνικου.¹⁰ Τὸ σφαιρικὸ σχῆμα τῆς γῆς καὶ ἡ κίνηση γύρω ἀπὸ τὸν ἄξονά της ἦταν γνωστὰ στὸν ὀπαδὸ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Νικόλαου Cusanus, ὅπως ἄλλωστε καὶ στοὺς παλαιότερους πυθαγόρειους — καὶ ἴσως χάρις σ' αὐτούς. Ὡστόσο, μόνο ὅταν ἀποδείχτηκε σωστὴ ἡ ὑπόθεση γιὰ τὴν κίνηση τῆς γῆς γύρω ἀπὸ τὸν ἥλιο ἔγινε δυνατὸ νὰ θεμελιωθεῖ μιὰ ἐντελῶς νέα ἀποψη γιὰ τὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο, ἀποψη πού προσιδιάζει στὴν ἐπιστῆμη τῆς Ἀναγέννησης. Ἡ ἀνθρωποκεντρικὴ παράσταση γιὰ τὸν κόσμο, ἡ ὁποία εἶχε κυριαρχήσει κατὰ τὸν Μεσαίωνα, κλονιζόταν τώρα. "Ὅπως ἡ γῆ, ἔτσι καὶ ὁ ἀνθρωπος ἔπρεπε πιά νὰ πᾶψει νὰ θεωρεῖται ἐπίκεντρο τοῦ σύμπαντος καὶ τῶν ἐγκόσμιων γεγονότων. Πέρα ἀπὸ αὐτὰ τὰ στενὰ ὄρια προχώρησαν καὶ στοχαστὲς ὅπως ὁ Patrizzi καὶ ὁ Boehme, οἱ ὁποῖοι βασιζόνταν στὴ θεωρία τοῦ Κοπέρνικου, πού καταδικάστηκε ἀπὸ τοὺς «ὀρθόδοξους» ὄλων τῶν θρησκευτικῶν δογμάτων. Ἐκεῖνος ὅμως στὸν ὁποῖο ἀνήκει ἡ τιμὴ ὅτι συνέλαβε τὸ σύστημα τοῦ Κοπέρνικου ὡς τὶς ἐσχάτες φυσιο-φιλοσοφικὲς καὶ μεταφυσικὲς συνέπειές του εἶναι ὁ Giordano Bruno.

Μὲ βάση τὴ θεωρία τοῦ Κοπέρνικου, ὁ Bruno ἀνέπτυξε τὴν ἀποψη ὅτι τὸ σύμπαν ἀποτελεῖ ἓνα σύστημα ἀπὸ ἀναρίθμητους κόσμους, καθένας ἀπὸ τοὺς ὁποίους περιστρέφεται γύρω ἀπὸ τὸ ἡλιακὸ κέντρο του, ἔχει τὴ δική του ζωὴ, διαμορφώνεται μέσα ἀπὸ χαοτικὲς καταστάσεις καὶ τελικὰ ὑπόκειται πάλι σὲ φθορά. Στὴ διαμόρφωση αὐτῆς τῆς ἀντίληψης ἴσως νὰ ἐπέδρασε καὶ ἡ δημοκρίτεια-ἐπικούρεια παράδοση γιὰ τὴν ὑπαρξὴ πολλῶν κόσμων,

πού γεννιοῦνται καὶ χάνονται πάλι: ἀλλὰ τὸ ἰδιαίτερο χαρακτηρι-
στικὸ στὴ θεωρία τοῦ Bruno εἶναι ὅτι ἡ πολλαπλότητα τῶν ἡλιακῶν
συστημάτων δὲν νοεῖται ὡς μηχανικὴ συνύπαρξη, ἀλλὰ ὡς ἓνα
ὄργανικὸ πλαίσιο ζωῆς, καὶ ἡ διαδικασία τῆς γένεσης καὶ τῆς
φθορᾶς τῶν κόσμων «βαστάζεται» ἀπὸ τὸν παλμὸ τῆς μιᾶς καὶ
μοναδικῆς θεϊκῆς ζωῆς.

3. Ὑπῆρχε ἔτσι ὁ κίνδυνος νὰ ἐξαντληθεῖ ἡ φαντασία στὸ πα-
ράτολμο αὐτὸ πέταγμα τοῦ οὐνιβερσαλισμοῦ πρὸς τὸ κατὰ χῶρο
καὶ χρόνον ἀπεριόριστο· δραστικὸ ἀντίβαρο σ' αὐτὸ ἦταν ἡ περιπα-
τητικῆ-στωικὴ διδασκαλία γιὰ τὴν ἀναλογία ἀνάμεσα στὸν μακρό-
κοσμο καὶ στὸν μικρόκοσμο, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος
εἶναι ἡ πεμπτοῦσία τῶν κοσμικῶν δυνάμεων. Ἡ θεωρία αὐτὴ ἀ-
ναβιώνει πάλι στὴν Ἀναγέννηση καὶ ἐμφανίζεται μὲ τὶς πιὸ δια-
φορετικὲς μορφές. Κυριαρχεῖ πέρα γιὰ πέρα στὴ γνωσιολογία αὐ-
τῆς τῆς περιόδου, διαπιστώνουμε μάλιστα παντοῦ τὴ νεοπλατω-
νικὴ τριμερῆ διαίρεση, ἡ ὁποία προσφέρει τὸ σχῆμα γιὰ μιὰ με-
ταφυσικὴ ἀνθρωπολογία. Μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε, ὑποστηρίζει
ὁ Valentin Weigel, μόνον αὐτὸ πού εἴμαστε οἱ ἴδιοι: ὁ ἄνθρωπος
γνωρίζει τὸ σύμπαν στὸ βαθμὸ πού εἶναι καὶ αὐτὸς σύμπαν. Αὐτὸ
ἀποτελοῦσε βασικὴ ἀρχὴ τοῦ μυστικισμοῦ τοῦ Eckhart. Ἀλλὰ
αὐτὸς ὁ ἰδεαλισμὸς ἐπαιρνε τώρα πιὸ συγκεκριμένες μορφές. Ὁ
ἄνθρωπος ὡς σῶμα ἀνήκει στὸν ὑλικὸ κόσμο. Ὅπως δίδασκε ὁ
Παράκελσος καὶ ὕστερα ἀπὸ αὐτὸν ὁ Weigel καὶ ὁ Boehme, συ-
νεκνῶνει μέσα του τὴν οὐσία ὄλων τῶν ὑλικῶν πραγμάτων σὲ μιὰ
λεπτότατη συμπύκνωση. Ἀκριβῶς γι' αὐτὸ ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ
γνωρίζει τὸν κόσμον τῶν ὑλικῶν σωμάτων. Ἀλλὰ ὡς πνευματικὴ
ὄντοτητα ἔχει «ἀστρική» προέλευση καὶ συνεπῶς μπορεῖ νὰ γνω-
ρίζει τὸν πνευματικὸν κόσμον σὲ ὅλες του τὶς μορφές. Τέλος, ὡς
θεϊκὸς «σπινθήρας» (Funke), ὡς spiraculum vitae, ὡς ἐπιμέρους
ἐκφανση τῆς ἀνώτατης ζωϊκῆς ἀρχῆς (Lebensprinzip), μπορεῖ νὰ
συνειδητοποιεῖ τὴ θεϊκὴ οὐσία, τῆς ὁποίας ἀποτελεῖ ὁμοίωμα.

Μιὰ πιὸ ἀφηρημένη ἐκδοχὴ τῆς ἴδιας ἀρχῆς, σύμφωνα μὲ τὴν
ὁποία κάθε γνώση γιὰ τὸν κόσμον ριζώνει στὴν αὐτογνωσία τοῦ
ἀνθρώπου, βρῖσκεται στὸν Campanella: ἡ ἀποψη αὐτὴ δὲν συνε-
πάγεται τὸν νεοπλατωνικὸ χωρισμὸ τῶν κοσμικῶν στρωμάτων
(παρόλο πού στὸν Campanella ὑπάρχει καὶ αὐτὸς ὁ χωρισμὸς)
ἀλλὰ τὶς θεμελιακὲς κατηγορίες κάθε πραγματικότητας. Ὁ ἄν-
θρωπος, ὑποστηρίζεται ἐδῶ, γνωρίζει κυρίως μόνον τὸν ἑαυτό του·
τὰ ὑπόλοιπα τὰ γνωρίζει διαμέσου τοῦ ἑαυτοῦ του. Κάθε γνώση

είναι αντίλαμβάνεσθαι (sentire)· ἐμεῖς ὁμως δὲν ἀντίλαμβανόμεσθε τὰ πράγματα ἀλλὰ μόνο τις καταστάσεις στις ὁποῖες μᾶς μεταθέτου. Ἔτσι, ἀποκοῦμε προπαντὸς τὴν ἐμπειρία ὅτι μὲ τὸ νὰ ὑπάρχουμε γνωρίζουμε κάτι, θέλουμε κάτι, μπορούμε κάτι.¹¹ καί, παράλληλα, ὅτι περιοριζόμεσθε ἀπὸ τις ἀντίστοιχες λειτουργίες ἄλλων ὄντων. Ἀπὸ αὐτὸ συνάγεται ὅτι ἡ γνώση, ἡ βούληση καὶ ἡ δύναμη εἶναι τὰ πρωταρχικά στοιχεῖα (primalitates) κάθε πραγματικότητας καί, ἐφόσον τὰ στοιχεῖα αὐτὰ ὑπάρχουν σὲ ἀπεριόριστο βαθμὸ στὸν Θεό, ἔπεται ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι παντογνώστης, πανάγαθος καὶ παντοδύναμος.

4. Ἡ διδασκαλία ὅτι κάθε γνώση γιὰ τὸν Θεὸ καὶ τὸν κόσμον τελικὰ περιέχεται στὴν αὐτογνωσία τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ ἀπλὰ καὶ μόνο γνωσιοθεωρητικὴ συνέπεια τῆς γενικότερης μεταφυσικῆς ἀρχῆς, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ θεότητα εἶναι παρούσα καὶ περιέχεται σὲ ὅλες τις πεπερασμένες ἐμφανίσεις της μὲ ὀλόκληρη τὴν ἀδιαίρετη οὐσία της. Ὁ Giordano Bruno ἀκολουθεῖ καὶ σὲ αὐτὸ τὸν Cusanus, ὅτι δηλαδὴ ὁ Θεὸς εἶναι καὶ τὸ ἐλάχιστο καὶ τὸ μέγιστο, ἡ ζωικὴ ἀρχὴ καὶ τοῦ ἐπιμέρους ὄντος καὶ τοῦ συμπαντος. Σύμφωνα λοιπὸν μὲ αὐτὴ τὴν ἀρχὴ ὄχι μόνο ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ καὶ κάθε ἐπιμέρους πράγμα γίνεται «καθρέφτης» τῆς κοσμικῆς οὐσίας. Τὸ καθεστὶ, χωρὶς καμία ἐξάιρεση, εἶναι στὴν οὐσία του ἡ ἴδια ἡ θεότητα, μὲ τὸν δικό του ὁμως τρόπο, πού εἶναι διαφορετικὸς ἀπὸ ὅλους τοὺς ἄλλους. Σ' αὐτὴ τὴν ἰδέα στήριξε ὁ Bruno τὴν ἔννοια τῆς μονάδας. Ὡς μονάδα ἐννοοῦσε τὴν ὀλοζώντανη καὶ ἀφθαρτὴ ἐπιμέρους ὄντοτητα, πού ἡ φύση της εἶναι ἐξίσου σωματικὴ καὶ πνευματικὴ καὶ πού ὡς διαμορφωμένη ὕλη ἀποτελεῖ μιὰ μερικὴ ἔκφανση τῆς ἐγκόσμιας δύναμης. Ἡ ἐγκόσμια ζωὴ συνίσταται στις διαφορετικὲς ἐπενέργειες αὐτῆς τῆς δύναμης. Κάθε μονάδα εἶναι μιὰ ἀτομικὰ προσδιορισμένη ὑπαρξιακὴ μορφή τοῦ θεϊκοῦ εἶναι, μιὰ πεπερασμένη ὑπαρξιακὴ μορφή τῆς ἀπειρης οὐσίας. Καὶ καθὼς δὲν ὑπάρχει τίποτε ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ τις μονάδες, τὸ σύμπαν εἶναι ὡς τις ἔσχατες πτυχές του ἐμψυχο καὶ ἡ δίχως τέλος ζωὴ του ἐξατομικεῖται μὲ διαφορετικὸ τρόπο στὸ κάθε σημεῖο της. Ἀπὸ αὐτὸ προκύπτει ὅτι κάθε πράγμα ἀκολουθεῖ στὴ ζωικὴ κίνησή του ἐν μέρει τοὺς νόμους τῆς δικῆς του ἰδιαίτερης οὐσίας καὶ ἐν μέρει ἕνα γενικότερο νόμον (ἀκριβῶς ὅπως καὶ τὸ κοσμικὸ σῶμα κινεῖται ταυτόχρονα γύρω ἀπὸ τὸν ἄξονά του καὶ γύρω ἀπὸ τὸν ἥλιο του). Ὁ Campanella, πού μαζί μὲ τὸ κοπερνίκειο σύστημα παρέλαβε καὶ αὐτὴ τὴ διδα-

σκαλία, χαρακτηρίζει αυτή την τάση πρὸς τὸ ὄλο, αὐτὴ τὴν πορεία στὴν πρωταρχικὴ πηγὴ κάθε πραγματικότητας ὡς θρησκεία καὶ μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια ἔκανε λόγο γιὰ μιὰ «φυσικὴ» θρησκεία, δηλαδή γιὰ τὴ θρησκεία ὡς «φυσικὴ ὁρμὴ» (θὰ τὴ λέγαμε κεντρομόλο δύναμη). Ὁ Campanella παραδεχόταν κατὰ λογικὴ συνέπεια ὅτι ἡ ὁρμὴ αὐτὴ ὑπάρχει σὲ ὅλα τὰ πράγματα καὶ ὅτι στὸν ἄνθρωπο πρέπει νὰ πάρει τὴν ἰδιαίτερη μορφή τῆς «ἔλλογης» θρησκείας, δηλαδή τῆς προσπάθειας γιὰ μιὰ ἔνωση μὲ τὸν Θεὸ διαμέσου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς γνώσης.

Αὐτὴ τὴν ἀρχὴ (Prinzip) τῆς ἀτελεύτητης μεταβλητότητας τοῦ θεϊκοῦ κοσμικοῦ αἰτίου, ποὺ ἐκδηλώνεται μὲ διαφορετικὴ μορφή σὲ κάθε ἐπιμέρους πράγμα, τὴ συναντοῦμε καὶ στὸν Παράκελσο. Ὁ Παράκελσος, ὅπως καὶ ὁ Νικόλαος Cusanus, διδάσκει ὅτι σὲ κάθε πράγμα ὑπάρχουν ὅλες οἱ ὕλες, ἐπομένως ὅτι κάθε πράγμα ἀποτελεῖ ἓνα μικρόκοσμο, ποὺ ὁμως παράλληλα ἔχει καὶ τὶς δικές του ἀρχές ζωῆς καὶ δράσης. Αὐτὸ τὸ ἰδιαίτερο πνεῦμα τῆς ἀτομικότητας ὁ Παράκελσος τὸ ὀνομάζει archeus· ὁ Jakob Boehme, ὁ ὁποῖος ἐπίσης δέχτηκε αὐτὴ τὴ διδασκαλία, τὸ ὀνομάζει primus.

Στὸν Bruno ἡ ἔννοια τῆς μονάδας διαπλέκεται κατὰ ἓναν πολὺ ἐνδιαφέροντα τρόπο — ἂν καὶ χωρὶς ἄλλες ἐπιδράσεις στὶς ἀπόψεις του γιὰ τὴ φύση— μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἀτόμου, τὴν ὁποία παρέλαβε μὲ τὴν παρέμβαση τῆς ἐπικούρειας παράδοσης (Λουκρήτιος). Τὸ «ἐλάχιστο», ποὺ στὴ μεταφυσικὴ εἶναι ἡ μονάδα καὶ στὰ μαθηματικὰ τὸ σημεῖο, εἶναι στὴ φυσικὴ τὸ ἄτομο, δηλαδή τὸ ἀδιαίρετο, σφαιρικὸ στοιχεῖο τοῦ ὑλικοῦ κόσμου. Ἔτσι, στὸ νεοπλατωνικὸ αὐτὸ πλαίσιο παρατηροῦνται ἀπόηχοι τῆς πυθαγορικῆς-πλατωνικῆς θεωρίας γιὰ τὰ στοιχεῖα καὶ τῆς συγγενικῆς μὲ αὐτὴν ἀτομικῆς θεωρίας τοῦ Δημόκριτου. Σὲ στοχαστὲς ὁμως ὅπως ὁ Basso καὶ ὁ Sennert τὰ στοιχεῖα αὐτὰ ἀνανεώθηκαν μὲ αὐτοδύναμο τρόπο καὶ ὁδήγησαν στὴ διατύπωση τῆς λεγόμενης θεωρίας τῶν σωματιδίων, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ ὑλικὸς κόσμος ἀποτελεῖται ἀπὸ ἀδιάσπαστα συμπλέγματα ἀτόμων, τὰ corpuscula [σωματίδια]. Σχετικὰ μὲ τὴν κίνηση τῶν ἀτόμων ἡ θεωρία αὐτὴ δεχόταν μιὰ πρωταρχικὴ καὶ ἀμετάβλητη νομοτέλεια ποὺ ἦταν συναφῆς μὲ τὴ μαθηματικὴ μορφή τῶν ἀτόμων· στὴν κανονικότητα αὐτὴ ἔπρεπε νὰ ἀναχθεῖ καὶ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἐπεργοῦν τὰ σωματίδια.

5. Προβάλλουν ἤδη ἐδῶ οἱ ἐπιδράσεις τῶν μαθηματικῶν, εἴτε

μέ τήν παλαιά πυθαγόρεια μορφή είτε με τή δημοκρίτεια και τήν πλατωνική μετάπλασή τους. Τά ἔσχατα συστατικά στοιχεῖα τῆς φυσικῆς πραγματικότητος καθορίζονται ἀπό τὸ στερεομετρικὸ σχῆμα τους και σ' αὐτὸ ἀνάγονται κατανάγκην οἱ ποιοτικοὶ καθορισμοὶ τῆς ἐμπειρίας. Ἡ διαπλοκὴ ὁμως τῶν στοιχείων προϋποθέτει ὡς ἀρχὴ τῆς πολλότητος τοὺς ἀριθμοὺς και τήν τάξην τους.¹² Ἔτσι λοιπὸν τὰ στερεομετρικὰ σχήματα και οἱ ἀριθμητικὲς σχέσεις προβάλλουν ὡς κάτι τὸ οὐσιαστικὸ και τὸ πρωταρχικὸ στὸν κόσμον τῆς φύσης. Με αὐτὸ τὸν τρόπο ἡ ἀριστοτελικῆ-στωικὴ διδασκαλία ἐκτοπίζεται ἀπὸ αὐτὴ τήν ἀντίληψη γιὰ τὶς ποιοτικὰ καθορισμένους δυνάμεις, γιὰ τοὺς ἐσωτερικοὺς «τύπους» τῶν πραγμάτων, τὶς *qualitates occultae* [ἀπόκρυφες ποιότητες]. Ὅπως κάποτε εἶχε ἀναμετρηθεῖ νικηφόρα με τήν πυθαγόρεια-δημοκρίτεια-πλατωνικὴ ἀρχή, ἔτσι τώρα ὑποχρεωνόταν νὰ ὑποχωρήσει πάλι σ' αὐτήν: και τοῦτο ἀποτελεῖ μιὰ ἀπὸ τὶς πιὸ σημαντικὲς προετοιμασίες γιὰ τὴ γένεση τῆς νεότερης φυσικῆς ἐπιστήμης.

Οἱ ἀπαρχές αὐτῆς τῆς τάσης ἐντοπίζονται ἤδη στὸν Νικόλαο Cusanus. Τώρα ὁμως δέχονται οὐσιαστικὴ ἐνίσχυση ἀπὸ τὴν Ἰδία πηγὴ, ἀπ' ὅπου τὶς εἶχε ἀντλήσει και ἐκεῖνος: ἀπὸ τὴν ἀρχαία γραμματεία, και ἰδιαίτερα ἀπὸ τὰ συγγράμματα τῶν νεότερων πυθαγορείων. Ἀκριβῶς ὁμως γι' αὐτὸ διατηροῦν τὸ μεταφυσικὸ ἔνδυμα τοῦ μυστικισμοῦ και τοῦ συμβολισμοῦ τῶν ἀριθμῶν. Τὸ βιβλίον τῆς φύσης εἶναι γραμμένον με ἀριθμοὺς, ἡ ἀρμονία τῶν πραγμάτων εἶναι ἡ ἀρμονία τοῦ ἀριθμητικοῦ συστήματος. Τὰ πάντα ἔχουν καθοριστεῖ ἀπὸ τὸν Θεὸ με βάση μέτρα και ἀριθμοὺς, κάθε ζῶν εἶναι ἓνα ξετύλιγμα ἀριθμητικῶν σχέσεων. Ὅπως ὁμως στὴν ὕστερη ἀρχαιότητα, ἔτσι και τώρα ἡ ἰδέα αὐτὴ ἀναπτύσσεται ἀρχικὰ ὡς μιὰ αὐθαίρετη ἐρμηνεῖα ἐννοιῶν και ὡς ἀπόκρυφος στοχασμός. Ἡ προέλευση τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν Θεὸ ἐρμηνευόταν ὡς ἡ διαδικασία τῆς μετατροπῆς τῆς μονάδας στὸ σύστημα τῶν ἀριθμῶν, ὅπως λ.χ. ἐπιχείρησε και ὁ Bouillé με ἀφετηρίαν τὴν «κατασκευὴν» τῆς Ἁγίας Τριάδας. Με τέτοιου εἶδους φαντασίες καταγίνονταν ἄνδρες ὅπως ὁ Cardanus και ὁ Pico· ὁ Reuchlin πρόσθετε και τὰ μυθολογικὰ πλάσματα τῆς ἰουδαϊκῆς καββάλα.

6. Αὐτὴ λοιπὸν ἡ ἀρχή, ποὺ ἐμελλε νὰ ἀποβεῖ στοὺς νέους καιροὺς τόσο καρποφόρα, ἐμφανίστηκε ἀρχικὰ με τὸ περίβλημα τῆς παλαιᾶς μεταφυσικῆς παραδοξολογίας· και χρειάστηκαν νέες δυνάμεις γιὰ νὰ ἀποβάλλει αὐτὸν τὸ μανδύα και νὰ δράσει σωστά.

Στὸ μεταξὺ ἀναμίχτηκε μὲ ἐντελῶς νέες τάσεις, ποὺ κι αὐτὲς προέρχονταν ἀπὸ τὴ νεοπλατωνικὴ παράδοση. Στὴν ἰδέα ὅτι τὸ σύμπαν ἔχει ψυχικὴ ζωὴ, στὸ φαντασιοκόπημα μιᾶς ἐκπνευματωμένης φύσης, ἐντάσσεται καὶ ἡ τάση γιὰ παρέμβαση στὴν πορεία τῶν πραγμάτων μὲ μυστικὰ μέσα, ἐξορκισμοὺς καὶ μαγικὰ τεχνάσματα, καὶ γιὰ τὸν ἐπηρεασμὸ αὐτῆς τῆς πορείας σύμφωνα μὲ τὴ θέληση τοῦ ἀνθρώπου. Πίσω ἀπὸ τὰ πλάσματα τῆς φαντασίας τῆς παραγμένης αὐτῆς ἐποχῆς ὑπῆρχε μιὰ μεγάλη ἰδέα: ἡ κυριαρχία πάνω στὴ φύση μὲ τὴ γνώση τῶν δυνάμεων ποὺ δροῦν σ' αὐτήν. Ἀλλὰ καὶ αὐτὴ τὴν ἰδέα τὴν παρέλαβαν μὲ τὸ κάλυμμα τῆς ἀρχαίας δεισιδαιμονίας. "Ὅπως παλαιότερα οἱ νεοπλατωνικοί, ἔτσι καὶ τώρα οἱ ἄνθρωποι τῆς Ἀναγέννησης θεωροῦσαν ὅτι ἡ ζωὴ τῆς φύσης ἐξουσιάζεται ἀπὸ πνεύματα, ὅτι εἶναι ἓνα μυστικὸ πλέγμα ἐσωτερικῶν δυνάμεων καὶ ὅτι τὸ ζήτημα εἶναι πῶς μὲ τὴ γνώση καὶ τὴ θέληση θὰ ὑποταχτοῦν οἱ δυνάμεις αὐτὲς στὸν ἄνθρωπο." Ἔτσι ἡ μαγεία ἐγίνε ἓνα ἀγαπημένο ἀντικείμενο τῆς Ἀναγέννησης, καὶ ἡ ἐπιστῆμη προσπαθοῦσε τώρα νὰ ξαναδώσει στὶς δεισιδαιμονίες τὴ μορφή ἑνὸς συστήματος.

Ἡ ἀστρολογία, μὲ τὶς ἐπενέργειες τῶν ἀστερισμῶν στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἐρμηνεία τῶν ὀνείρων καὶ τῶν συμβόλων, ἡ νεκρομαντεία μὲ τοὺς ἐξορκισμοὺς τῶν πνευμάτων, οἱ ἐκστατικὲς προφητεῖες — ὅλα αὐτὰ τὰ χαρακτηριστικὰ στοιχεῖα τῆς στωικῆς -νεοπλατωνικῆς μαντικῆς— γνώρισαν τότε μεγάλη ἀνθηση. Στὸν Ρίκο καὶ τὸν Reuchlin τὰ στοιχεῖα αὐτὰ συνδέονται μὲ τὸ μυστικισμὸ τῶν ἀριθμῶν. Ὁ Ἀγρίππας τοῦ Nettesheim ἀποδεχόταν ὅλες τὶς ἀντιρρήσεις τῶν σκεπτικῶν ὡς πρὸς τὴ δυνατότητα μιᾶς ἔλλογης ἐπιστήμης, γιὰ νὰ καταφύγει στὶς μυστικὲς ἐκστάσεις καὶ στὰ ἀπόκρυφα μαγικὰ τεχνάσματα. Ὁ Cardanus προσπαθοῦσε μὲ ἀπόλυτη σοβαρότητα νὰ προσδιορίσει τὴ νομοτέλεια τέτοιων ἐπενεργειῶν, ἐνῶ στὸ κοσμοεἶδωλο τοῦ Campanella οἱ δυνάμεις αὐτὲς κατεῖχαν ἓναν ἀσυνήθιστα μεγάλο χῶρο.

Ἰδιαιτέρη κλίση στὶς ἀπόκρυφες τέχνες ἔδειχναν οἱ γιατροί, ποὺ τὸ ἐπάγγελμά τους ἀπαιτοῦσε τὴν ἐπέμβαση στὴν πορεία τῶν φυσικῶν πραγμάτων καὶ προσδοκοῦσε κάποια ἰδιαιτέρη στήριξη στὶς μαγικὲς τέχνες. Μὲ αὐτὸ τὸ πρίσμα προσπάθησε νὰ μεταρρυθμίσει τὴν ἰατρικὴ ὁ Παράκελσος. Ἐχει καὶ αὐτὸς ἀφετηρία τοῦ τῆ συγγενικότητα ὅλων τῶν πραγμάτων, τὴν πνευματικὴ συνάφεια τοῦ σύμπαντος. Πιστεύει ὅτι ἡ οὐσία τῆς ἀρρώστιας ἐγκτεται στὴ βλάβη τῆς ἀτομικῆς ἀρχῆς τῆς ζωῆς (Lebensprinzip);

τοῦ archeus, ἐξαιτίας ξένων δυνάμεων καὶ ἀναζητεῖ τὰ μέσα μὲ τὰ ὁποῖα θὰ ἀπελευθερωθεῖ καὶ θὰ ἐνισχυθεῖ ὁ archeus. Καθὼς ὁμως ἐπικρατοῦσε ἡ γνώμη ὅτι κάτι τέτοιο θὰ γινόταν δυνατὸ μόνο μὲ τὴν κατάλληλη σύνθεση τῶν ὑλικῶν οὐσιῶν, οἱ γιατροὶ ἄρχισαν νὰ καταγίνονται μὲ τὴν παρασκευὴ κάθε λογῆς μαγικῶν φιλτρων, βαμμάτων καὶ ἄλλων ἀπόκρυφων μέσων. Ἔτσι γεννήθηκαν οἱ τέχνες τῆς ἀλχημείας, πού γνώρισαν ἀπίστευτα μεγάλη ἐξάπλωση καί, τελικά, παρ' ὅλη τὴν παραδοξότητά τους, ἔδωσαν ὀρισμένες χρήσιμες χημικὲς γνώσεις.

Ἡ βασικὴ μεταφυσικὴ προϋπόθεση ὅτι κάθε ζωικὴ δύναμη εἶναι οὐσιαστικὰ κάτι ἐνιαῖο ὁδήγησε στὴ σκέψη ὅτι θὰ ὑπάρχει κάποιον ἀπλούστατο ἀλλὰ καὶ πανίσχυρο μέσο, ἱκανὸ νὰ δυναμώσει —δίχως ἐξαιρέση— ὅποιονδήποτε archeus, μιὰ πάνακεια γιὰ ὄλες τὶς ἀσθένειες καὶ γιὰ τὴ διατήρηση ὄλων τῶν ζωικῶν δυνάμεων. Παράλληλα, ἡ συνάφεια μὲ τὶς μακροκοσμικὲς προσπάθειες τῆς μαγείας τροφοδοτοῦσε τὴν ἐλπίδα ὅτι ἡ κατοχὴ αὐτοῦ τοῦ μυστικοῦ θὰ χάριζε τὴν ὑπέρτατη μαγικὴ δύναμη καὶ θὰ ἐξασφάλιζε τοὺς πιὸ πολυπόθητους θησαυροὺς. Ἡ «λίθος τῶν σοφῶν» θὰ γιάτρευε ὄλες τὶς ἀρρώστιες, θὰ μετέτρεπε ὄλες τὶς ὕλες σὲ χρυσάφι καὶ θὰ ὑπέτασσε ὅλα τὰ πνεύματα στὴν ἐξουσία τοῦ κατόχου της. Ἔτσι λοιπὸν οἱ στόχοι πού ἐπεδίωκαν οἱ ἀλχημιστὲς ἦταν τελικὰ πολὺ «πρακτικοὶ» καὶ πεζοί.

7. Τὸ ἰδιαιτέρο γνώρισμα τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ τοῦ J. Boehme εἶναι ἡ προσαρμογὴ αὐτῆς τῆς μαγικῆς ἀντίληψης γιὰ τὴ φύση στὸ θρησκευτικὸ-φιλοσοφικὸ σύστημα τοῦ γερμανικοῦ μυστικισμοῦ. Ὁ Boehme ἔχει κυριευτεῖ ἀπὸ τὴν ἰδέα ὅτι ἔργο τῆς φιλοσοφίας εἶναι νὰ γνωρίσει τὴ φύση. Ὡστόσο ἡ βαθιὰ θρησκευτικὴ ἀνάγκη πού ὑπῆρχε στὰ θεμέλια τῆς γερμανικῆς Μεταρρύθμισης δὲν τοῦ ἐπέτρεπε νὰ ἀρκεστεῖ στὸ διαχωρισμὸ τῆς θρησκευτικῆς μεταφυσικῆς ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἐπιστήμη, ὅπως συνήθως γινόταν ἐκείνη τὴν ἐποχὴ, καὶ ἔτσι προσπάθησε νὰ ἐνώσει πάλι αὐτὰ τὰ δύο. Τέτοιες προσπάθειες, πού ὠθοῦσαν πέρα ἀπὸ τὰ δογματικὰ πλαίσια τοῦ προτεσταντισμοῦ καὶ ἀποτελοῦσαν ἐκφραση τῆς ἐλπίδας νὰ λυθοῦν τὰ ζητήματα τῆς νέας ἐπιστήμης μὲ τὴν παρέμβαση μιᾶς χριστιανικῆς μεταφυσικῆς, ἐκδηλώθηκαν καὶ ἄλλοῦ, παράλληλα μὲ τὴν ἐπίσημη περιπατητικὴ φιλοσοφία. Ὁ Taurellus προσπάθησε νὰ διατυπώσει μιὰ τέτοια φιλοσοφία τοῦ χριστιανισμοῦ πέρα ἀπὸ τὰ ἐπιμέρους χριστιανικὰ δόγματα καὶ μὲ τὸ σωστὸ ἐνστικτὸ του παρέλαβε γι' αὐτὸν τὸ σκοπὸ ὀρι-

σμένα στοιχεῖα τῆς διδασκαλίας τοῦ Αὐγουστίνου γιὰ τὴ βούληση. Ὡστόσο δὲν μπόρεσε νὰ ἐναρμονίσει αὐτὴ τὴν ἰδέα μὲ τὰ πραγματικὰ ἐνδιαφέροντα ἐκείνης τῆς ἐποχῆς καὶ κατέληξε στὸν ὀλοκληρωτικὸ διαχωρισμὸ τῆς ἐμπειρικῆς ἔρευνας ἀπὸ κάθε μεταφυσικῆ. Ἴδια κατὰληξη εἶχε καὶ ἡ κίνησις τοῦ μυστικισμοῦ, ἡ ὁποία ἤρθε σὲ ἀντίθεσι μὲ τὴ νέα ὀρθοδοξία: ἡ ἀπήχησις τοῦ μυστικισμοῦ στὸ λαὸ γινόταν διαρκῶς μεγαλύτερη καθὼς ἡ δογματικὴ ὀρθοδοξία ἀποξηραινόταν καὶ ἀποστεωνόταν. Οἱ μυστικιστικὲς διδασκαλίαι χαρακτηρίζονταν ἀρχικὰ ἀπὸ ἀσαφεῖς γενικότητες, ὥσπου τελικὰ μὲ τὴν παρέμβασι τοῦ Weigel καὶ, προπαντός, τοῦ Boehme δέχτηκαν στοιχεῖα ἀπὸ τὸν Παράκελσο.

Στὴ διδασκαλία τοῦ Boehme ὁ νεοπλατωνισμὸς ξαναπαίρνει μιὰ ἐντελῶς θρησκευτικὴ ἀπόχρωσις. Ὁ ἄνθρωπος θεωρεῖται καὶ ἐδῶ ὡς ὁ μικρόκοσμος, μὲ βάση τὸν ὁποῖο θὰ γίνῃ γνωστὸς ὁ κόσμος τοῦ σώματος, ὁ κόσμος τῶν ἀστρῶν καὶ ὁ θεϊκὸς κόσμος, ἀρκεῖ μόνο ἡ γνωστικὴ πορεία νὰ ἀκολουθήσῃ τὸν σωστὸ δρόμο, ἀνεπηρέαστη ἀπὸ λόγιαι θεωρίαι. Ἐντούτοις ἡ αὐτογνωσία ἔχει θρησκευτικὴ ὑφή: θεωρεῖ τὴν ἀντίθεσι τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ βασικὸ γνῶρισμα τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἴδια ἀντίθεσι ὑπάρχει παντοῦ στὸν κόσμον: δεσπόζει στὸν οὐρανὸ καὶ στὴ γῆ, καὶ καθὼς ὅλα ἔχουν τὴν αἰτία τους στὸν Θεό, σ' ἐκεῖνον ἀναγκαστικὰ πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ καὶ τὸ αἷτιο αὐτῆς τῆς ἀντίθεσις. Ὁ Boehme ἐκτείνει τὴ «σύμπτωσι τῶν ἀντιθέτων» (coincidentia oppositorum) ὡς τὰ ἀκρότατα ὄρια τῆς καὶ —ἀκολουθώντας, ἴσως ἔχι συνειδητά, τὸν Meister Eckhart— ἐντοπίζει τὴν αἰτία τῆς δυαδικότητος στὴν ἀνάγκη τοῦ ἀρχέγονου θεϊκοῦ αἰτίου νὰ αὐτοαποκαλυφθεῖ. Ὅπως τὸ φῶς χρειάζεται τὸ σκοτάδι γιὰ νὰ ἀποκαλυφθεῖ, ἔτσι καὶ ἡ καλοσύνη τοῦ Θεοῦ ἀποκαλύπτεται μόνο μὲ τὴν ὀργή του. Ἐτσι λοιπὸν ὁ Boehme περιγράφει τὴ διαδικασίαν τῆς αἰώνιας αὐτογένεσις τοῦ Θεοῦ, δηλαδὴ πῶς ἡ «ὀρμὴ» ἢ ἡ βούλησις, ποὺ μοναδικὸ ἀντικείμενον ἔχει τὸν ἑαυτὸ τῆς, φτάνει ἀπὸ τὸ σκοτεινὸ βάθος τοῦ εἶναι (Seinsgrunde) στὴν αὐτοαποκάλυψιν ποὺ συντελεῖται μὲ τὴ θεϊκὴ σοφία καὶ πῶς ἐκεῖνος ποὺ ἀποκαλύφθηκε μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο μορφοποιεῖται σὲ κόσμον. Ἐτσι, ἡ θεογονία γίνεται ἀμέσως κοσμογονία, κατὰ τὴν ὁποία εἶναι ἐκδηλῆ ἢ προσπάθεια νὰ ἀναχθεῖ ἡ θεμελιακὴ θρησκευτικὴ ἀντίθεσι στὶς φυσικο-φιλοσοφικὰς κατηγορίαις τοῦ συστήματος τοῦ Παράκελσου. «Κατασκευάζονται» ἔτσι τρία κοσμικὰ βασιλείαι καὶ ἑπτὰ μορφὲς ἢ ποιότητες («quales») ποὺ ἀποτελοῦν μιὰ ἀνοδικὴ κλίμα-

κα, ἡ ὁποία ξεκινώντας ἀπὸ τὶς ὑλικὲς δυνάμεις τῆς ἔλξης καὶ τῆς ἀπώθησης προχωρεῖ στὶς δυνάμεις τοῦ φωτὸς καὶ τῆς θερμότη-
 τας καὶ ἀπὸ ἐκεῖ ὡς τὴν περιοχὴ τῶν λειτουργιῶν τῆς αἴσθησης
 καὶ τῆς νόησης. Αὐτὴ ἡ περιγραφὴ τῆς αἰώνιας οὐσίας τῶν πραγ-
 μάτων διαπλέκεται κατόπιν μὲ τὴν ἱστορία τοῦ γήινου κόσμου, ἡ
 ὁποία ἀρχίζει μὲ τὸ ἀμάρτημα τοῦ σατανᾶ καὶ τὴν πνευματικὴ
 πτώση του καὶ τελειώνει μὲ τὴν ὑπέρβαση τοῦ ἀλαζονικοῦ ἔρωτα
 πρὸς τὴ φύση, μὲ τὴν καθαρὰ μυστικὴ ἀφοσίωση τοῦ ἀνθρώπου
 στὸν Θεὸ καὶ μὲ τὴν ἀποκατάσταση τῆς πνευματικῆς φύσης. "Ὅλα
 αὐτὰ ὁ Boehme τὰ ἐκθέτει μὲ ὕφος προφητικὸ· ὁ λόγος του χαρα-
 κτηρίζεται ἀπὸ βαθιὰ πίστη καὶ ἓνα μοναδικὸ συνδυασμὸ βαθύ-
 νοιας καὶ ἐρασιτεχνισμοῦ. Εἶναι μιὰ ἐπανάληψη τῆς προσπάθειας
 τοῦ Eckhart νὰ θέσει τὰ νέα ἐνδιαφέροντα τῆς ἐπιστήμης ὑπὸ τὸν
 ἔλεγχον τοῦ μυστικισμοῦ, ἓνα πρῶτο ἀσταθὲς βῆμα νὰ ἀνυψωθεῖ ἡ
 φυσικὴ ἐπιστήμη σὲ ἰδεαλιστικὴ μεταφυσικὴ. Ἐπειδὴ ὁμοίως στὸν
 Boehme ἡ τάση αὐτὴ πηγάζει ἀπὸ τὴν ἐσώτατη θρησκευτικὴ
 ζωὴ, χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰ ὑποχώρηση τῶν διανοητικῶν στοι-
 χείων τοῦ παλαιότερου μυστικισμοῦ. Ἐνῶ κατὰ τὸν Eckhart ἡ
 διαδικασία τῆς γένεσης καὶ τῆς φθορᾶς τοῦ κόσμου εἶναι σὲ τελι-
 κὴ ἀνάλυση γνώση, κατὰ τὸν Boehme, ἀντίθετα, εἶναι μιὰ πάλῃ
 τῆς βούλησης ἀνάμεσα στὸ καλὸ καὶ στὸ κακὸ.

8. Τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ χωρισμοῦ τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴ δογ-
 ματικὴ θεολογία σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς περιπτώσεις ἦταν ὅτι ἡ γνώση
 τῆς φύσης, ποὺ ἀποτελοῦσε καὶ τὸ ζητούμενο, ἔπαιρνε πάντοτε τὴ
 μορφή τῆς παλαιότερης μεταφυσικῆς. Αὐτὸ ἦταν ἀναπόφευκτο ὅ-
 σο ἡ προσπάθεια γιὰ τὴ γνωστικὴ κατάκτηση τῆς φύσης δὲν εἶχε
 ἀκόμη στὴ διάθεσή της οὔτε κάποιο ὑλικὸ ἀπὸ δεδομένα — ποὺ θὰ
 τὸ εἶχε συλλέξει ἡ ἴδια— οὔτε ἐννοιολογικοὺς τύπους γιὰ τὴν ἐπε-
 ξεργασία αὐτοῦ τοῦ ὑλικοῦ. Προϋπόθεση ὁμοίως γιὰ κάτι τέτοιο ἦ-
 ταν ἡ ἀναγνώριση τῆς ἀνεπάρκειας τῶν μεταφυσικῶν θεωριῶν
 καὶ ἡ στροφὴ πρὸς τὸν ἐμπειρισμὸ. Αὐτὴ τὴν ὑπηρεσία πρόσφε-
 ραν στὴ νεότερη σκέψη οἱ τάσεις τοῦ νομιναλισμοῦ καὶ τοῦ τερμι-
 νισμοῦ, ἐν μέρει ἡ ρητορικὴ-γραμματικὴ ἀντίδραση στὴν τυπικὰ
 «σχολικὴ» ἐπιστήμη καί, ἀκόμη, ἡ ἀνανέωση τοῦ ἀρχαίου σκε-
 πτικισμοῦ.

Κοινὴ ἀφετηρία ὄλων αὐτῶν τῶν προσπαθειῶν πρέπει νὰ θεω-
 ρηθοῦν τὰ συγγράμματα τοῦ Λουδοβίκου Vives, στὰ ὁποῖα ὁμοίως
 γίνεται φανερὸ ὅτι ἀρχικὰ ἡ σημασία ὄλων τῶν τάσεων ἔχει ἓνα
 χαρακτήρα οὐσιαστικὰ ἀρνητικὸ: ἀντὶ γιὰ τὶς ἀσαφεῖς λέξεις καὶ

τις αὐθαίρετες ἔννοιες τῆς μεταφυσικῆς διατυπώνεται τὸ νομιναλιστικὸ αἴτημα γιὰ ἄμεση, ἐνορατικὴ ἀντίληψη τῶν ἰδίων τῶν πραγμάτων διαμέσου τῆς ἐμπειρίας. Ὡστόσο ἡ ἐπιστημονικὴ διατύπωση αὐτῶν τῶν παρατηρήσεων εἶναι ἐλλιπὴς καὶ χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἀβεβαιότητα· γίνεται λόγος γιὰ πειράματα, χωρὶς ὅμως βαθύτερη ἐπίγνωση τῆς οὐσίας τοῦ πειράματος. Ἀκριβῶς τὸ ἴδιο παρατηρεῖται ἀργότερα καὶ στὸν Sanchez. Καὶ παρόλο ποῦ ἡ συλλογιστικὴ μέθοδος καὶ τὰ τεχνάσματά της γίνονται στόχος σφοδρῆς ἐπίθεσης, τελικὰ δὲν προτείνεται τίποτε ἄλλο γιὰ τὴν ἀντικατάστασή τους παρὰ ἡ «φυσικὴ λογικὴ» τοῦ Ramus (πρβ. παραπάνω, σ. 27, § 4).

Ἐπιπλέον, καθὼς αὐτὸς ὁ ἐμπειρισμὸς εἶχε τὶς ρίζες του στὸν τερμινισμό, παρουσίαζε μεγάλη ἀδυναμία στὸ χειρισμὸ τοῦ προβλήματος τῆς ἐξωτερικῆς φύσης. Δὲν μπόρεσε νὰ βγεῖ ἀπὸ τὸ πλαίσιο τοῦ δυϊσμοῦ τοῦ Occam. Ἡ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη δὲν θεωροῦνταν ἀπεικόνιση τοῦ πράγματος ἀλλὰ ἐσωτερικὴ κατάσταση τοῦ ὑποκειμένου ποῦ ἀντιστοιχοῦσε στὴν παρουσία τοῦ πράγματος. Οἱ ἀμφιβολίες αὐτὲς ἐνισχύονταν μὲ τὴν παρέμβαση τῶν θεωριῶν τοῦ ἀρχαίου σκεπτικισμοῦ: πρόκειται γιὰ τὶς διδασκαλίες τὶς σχετικὲς μὲ τὴν ἀπάτη τῶν αἰσθήσεων, τὴ σχετικότητα καὶ τὴν ἐναλλαγὴ κάθε αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης. Γι' αὐτὸ ὁ ἐμπειρισμὸς τῶν οὐμανιστῶν στρεφόταν τώρα περισσότερο στὴν ἐσωτερικὴ ἀντίληψη, ἡ ὁποία γενικὰ ἀναγνωριζόταν πολὺ πιὸ ἀσφαλὴς ἀπὸ τὴν ἐξωτερικὴ. Μὲ μεγάλη ἐπιτυχία συνηγορεῖ ὑπὲρ τῆς ἐμπειρικῆς ψυχολογίας ὁ Vives. Τὴν ἀποψή του τὴ συμμαρίζονται στοχαστὲς ὅπως ὁ Nizolius, ὁ Montaigne καὶ ὁ Sanchez, ἐνῶ ὁ Charron ἔδιδε σ' αὐτὴν πρακτικὴ σημασία. Τελικὰ, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὅλοι τονίζουν τὴν ἀνάγκη τῆς στροφῆς στὰ πράγματα, δὲν δίνουν τὴν ἀνάλογη σημασία στὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη.

Πόσο λίγη ἐμπιστοσύνη στὸν ἑαυτὸ του διέθετε καὶ πόσο λίγο καρποφόρος ὑπῆρξε γενικὰ ἐκεῖνος ὁ ἐμπειρισμὸς φαίνεται ἀκριβῶς στὴν περίπτωση τῶν δύο κυριότερων ἐκπροσώπων του στὴν Ἰταλία: τοῦ Telesio καὶ τοῦ Campanella. Ὁ πρῶτος, ἓνας δραστήριος καὶ μὲ μεγάλη ἐπιρροὴ ἀντίπαλος τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας, ἀναγνωριζόταν ἤδη στὴν ἐποχὴ του (ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὸν Bruno καὶ τὸν Βάκωνα) ὡς ὁ στοχαστὴς ποῦ καθαρότερα ἀπὸ ὅποιονδήποτε ἄλλον τόνιζε ὅτι ἡ ἐπιστῆμη πρέπει νὰ βασίζεται ἀποκλειστικὰ σὲ δεδομένα τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης. Ἰδρυσε

στή Νεάπολη μιὰ ἀκαδημία πού ὀνομάστηκε κοζεντινική —ἀπὸ τὸ ὄνομα τῆς γενετειρᾶς του— καὶ συνέβαλε πραγματικά πολὺ στὴν καλλιέργεια τῆς ἐμπειρικῆς-φυσιογνωστικῆς τάσης. Ἄν προσέξουμε ὅμως πῶς ἀντιμετωπίζει ὁ Telesio τὸ πρόβλημα τῆς φύσης, θὰ παρατηρήσουμε ὅτι διατυπώνει γνήσια φιλοσοφικο-φυσιογνωστικὲς θεωρίες, οἱ ὁποῖες ὅμως βασιζοῦνται σὲ περιορισμένη παρατήρηση. Στις θεωρίες αὐτὲς —κατὰ τὸν τρόπο τῶν παλαιῶν φιλοσόφων τῆς Ἰωνίας— ἡ μετάβαση σὲ γενικότερες μεταφυσικὲς ἀρχές γίνεται πολὺ βιαστικά. Τὸ ξηρὸ-θερμὸ καὶ τὸ ὑγρὸ-ψυχρὸ προβάλλονται ὡς οἱ δύο ἀντίθετες θεμελιακὲς δυνάμεις, ἀπὸ τὴν πάλῃ τῶν ὁποίων ἐξηγεῖται ἡ ζωὴ καὶ τοῦ μακρόκοσμου καὶ τοῦ μικρόκοσμου. Ἡ ἴδια ἐσωτερικὴ ἀντίφαση ἐκδηλώνεται στὸν Campanella σὲ ἀκόμη μεγαλύτερο βαθμὸ. Ὁ Campanella διδάσκει τὴν πιὸ ἀκραία αἰσθησιοκρατία. Κάθε γνώση εἶναι γι' αὐτὸν «αἰσθάνεσθαι» (sentire). Ἀκόμη καὶ τὴν ἀνάμνηση, τὴν κρίση καὶ τὸ διαλογισμὸ τὰ θεωρεῖ τροποποιημένους μορφές τῆς αἰσθησης. Καὶ στὸν Campanella ὅμως ἡ αἰσθησιοκρατία ὑποχωρεῖ σ' ἓναν ψυχολογικὸ ἰδεαλισμὸ· εἶναι πάρα πολὺ νομιναλιστῆς ὥστε νὰ μὴν ξέρει ὅτι κάθε αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη ἀπλῶς ἀντικατοπτρίζει τὶς ἐσωτερικὲς καταστάσεις τοῦ ἀντιλαμβανόμενου προσώπου. Ξεκινᾷ λοιπὸν ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ ἐμπειρία καὶ ἀκολουθώντας τὴν ἀρχὴ τῆς ἀναλογίας μακρόκοσμου καὶ μικρόκοσμου χτίζει μιὰ περίπλοκη ὄντολογία (πρβ. πιὸ πάνω, σ. 136, § 3). Σὲ αὐτὴν εἰσάγει καὶ τὴν ἐντελῶς σχολαστικὴ ἀντίθεση τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι (ens καὶ non-ens) πού κατὰ τὸ νεοπλατωνικὸ πρότυπο ταυτίζεται μὲ τὴν ἀντίθεση τοῦ τέλειου καὶ τοῦ ἀτελοῦς. Καὶ ἀνάμεσα σ' αὐτὰ τὰ δύο —τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι— ἀπλώνεται ἡ πολύχρωμη μεταφυσικὴ εἰκόνα ἑνὸς στρωματικὰ διαρθρωμένου κοσμικοῦ συστήματος.

Τόσο ἐντονη ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι ἡ παρουσία τοῦ μεταφυσικοῦ στοχασμοῦ στις ἀπαρχές τῆς νεότερης ἔρευνας.

Η ΦΥΣΙΟΓΝΩΣΤΙΚΗ ΠΕΡΙΟΔΟΣ

Οἱ φυσικὲς ἐπιστῆμες ἐπηρέασαν ἀποφασιστικὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς νεότερης φιλοσοφίας. Χάρη στὴ συνειδητὴ διαμόρφωση τοῦ μεθοδολογικοῦ ἐξοπλισμοῦ τοὺς μπόρεσαν νὰ ἀποκτήσουν τὴν αὐτονομία τοὺς καὶ μὲ αὐτὴ ὡς βάση νὰ καθορίσουν τὴν καθολικὴ κίνηση τῆς σκέψης ὡς πρὸς τὴ μορφή καὶ τὸ περιεχόμενο. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη ἡ ἐξέλιξη τῆς φυσιογνωστικῆς μεθόδου ἀπὸ τὸν Kepler καὶ τὸν Γαλιλαῖο ὡς τὸν Νεύτωνα δὲν ταυτίζεται μὲ τὴν πορεία τῆς νεότερης φιλοσοφίας, ἀλλὰ ἀποτελεῖ μιὰ σειρά γεγόντων μὲ τὰ ὁποῖα συσχετίζεται διαρκῶς ἡ φιλοσοφία.

Γι' αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ ἀναζητήσουμε τίς θετικὲς ἀπαρχές τῆς νεότερης φιλοσοφίας γενικὰ σὲ καινούριες συλλήψεις ὅσο, κυρίως, στὸν μεθοδολογικὸ στοχασμό, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἀνέκυψαν ἀργότερα νέες πραγματολογικὲς προσβάσεις γιὰ τὴν πραγμάτευση τῶν θεωρητικῶν καὶ τῶν πρακτικῶν προβλημάτων. Ἀπὸ τὴν οὐμανιστικὴ ἀντίθεση στὴ σχολαστικὴ φιλοσοφία καὶ ἀπὸ τὴν ἐξημμένη μεταφυσικὴ φαντασία τῶν μεταβατικῶν χρόνων προέκυψαν γόνιμες ἰδέες γιὰ τὸ ἔργο καὶ τὴ μέθοδο τῆς νέας ἐπιστήμης, ἰδέες ποὺ ἀποτέλεσαν τὰ ἐναύσματα τῆς σύγχρονης σκέψης.

Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο ὑπάρχει ἐξαρχῆς μιὰ οὐσιαστικὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἀρχαία καὶ στὴ νεότερη φιλοσοφία: "Ὅσο βαθυστόχαστη εἶναι στὸ ξεκίνημά της ἡ νεότερη φιλοσοφία, τόσο ἀπλοϊκὴ ἦταν ἡ ἀρχαία, κι αὐτὸ εἶναι αὐτονόητο, ἀφοῦ ἡ νεότερη φιλοσοφία ἀναπτύχθηκε ἀπὸ τὴν παράδοση ποὺ εἶχε δημιουργήσει ἡ ἀρχαία. Γι' αὐτὸ τὰ περισσότερα συστήματα τῆς νεότερης φιλοσοφίας ἀναζητοῦν τὴ λύση τῶν πραγματολογικῶν προβλημάτων ξεκινώντας ἀπὸ μεθοδολογικοὺς καὶ γνωσιοθεωρητικοὺς διαλογισμούς. Εἰδικότερα ἡ φιλοσοφία τοῦ 17ου αἰῶνα εἶναι δυνατὸ νὰ χαρακτηριστεῖ ὡς ἀγώνας τῶν μεθόδων.

Ἐνῶ ἡ πνευματικὴ κίνηση στὴν οὐμανιστικὴ περίοδο εἶχε ἐκδηλωθεῖ κυρίως στὴν Ἰταλία καὶ στὴ Γερμανία, τώρα προβάλλει ἡ νηφάλια στοχαστικὴτητα δύο ἄλλων δυτικῶν εὐρωπαϊκῶν λαῶν. Ἡ Ἰταλία εἶχε σιγήσει ἐξαιτίας τῆς Ἀντιμεταρρύθμισης,

και οι θρησκευτικοί πόλεμοι είχαν παραλύσει τη Γερμανία. Ἀντίθετα τὸν 17ο αἰώνα σημειώθηκε μεγάλη πνευματικὴ ἀνθηση στὴν Ἀγγλία καὶ στὴ Γαλλία, ἐνῶ ἡ γειτονικὴ Ὀλλανδία ἔγινε κέντρο τέχνης καὶ ἐπιστήμης.

Στὴν ἀνάπτυξη τῆς φυσιογνωστικῆς μεθόδου ἔχουμε σύγκλιση τοῦ ἐμπειρισμοῦ καὶ τῆς μαθηματικῆς θεωρίας: αὐτὲς οἱ τάσεις, στὴ φιλοσοφικὴ γενίκευσή τους, πρόβαλαν ἀνεξάρτητες ἢ μία ἀπὸ τὴν ἄλλη. Ὁ Βάκων διατύπωσε τὸ πρόγραμμα τῆς ἐμπειρικῆς φιλοσοφίας, χωρὶς ὅμως νὰ μπορέσει νὰ ἀντλήσει ἀπὸ αὐτὴν τὴ βασικὴ μεθοδολογικὴ ἰδέα τοῦ τῶν πρακτικῶν καρπῶν ποὺ διαφαίνονταν. Μὲ σημαντικὰ πρὸ πολὺπλευρο τρόπο συγκεφαλαίωσε τὴ φυσιογνωστικὴ κίνηση τῆς ἐποχῆς τοῦ ὁ Descartes, ὁ ὁποῖος ἀναθεμελίωσε τὸν ὀρθολογισμό συμπληρώνοντας τὸ ἐννοιολογικὸ σύστημα τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας μὲ τὸ πλούσιο περιεχόμενον τῆς ἔρευνας τοῦ Γαλιλαίου. Ἀπὸ αὐτὸ ὅμως προέκυψαν βαρυσήμαντα μεταφυσικὰ προβλήματα, ποὺ προκάλεσαν ἐξαιρετικὰ ζωερὴ κίνηση τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης στὸ δεῦτερο μισὸ τοῦ 17ου αἰώνα, κίνηση κατὰ τὴν ὁποία οἱ νέες ἀρχὲς διαπλέκονταν μὲ τὶς ἀρχὲς τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας μὲ ποικίλους ἀντιθετικὸς τρόπους. Ἀπὸ τὴ σχολὴ τοῦ Descartes προῆλθε τὸ σύστημα τοῦ *συντυχισμοῦ* (*occasionalism*), ποὺ κυριότεροι ἐκπρόσωποι τοῦ εἶναι ὁ Geulinx καὶ ὁ Malebranche. Ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ ὀλοκληρώθηκε στὰ μεγάλα φιλοσοφικὰ συστήματα τοῦ Spinoza καὶ τοῦ Leibniz.

Ἡ ἐπιβλητικὴ ἀνάπτυξη τῆς θεωρητικῆς φιλοσοφίας εἶχε ἐπιδράσει στὴν πραγμάτευση καὶ τῶν πρακτικῶν-ἠθικῶν προβλημάτων. Ἡ ἐπίδραση αὐτὴ εἶναι πρὸ σαφῆς στὸ χῶρον τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου. Σ' αὐτὸν τὸ χῶρον ἀποφασιστικὴ θέση ἔχει ὁ Hobbes ὡς ἀρχηγέτης ἐνὸς ἠθικοῦ νατουραλισμοῦ, ποὺ τὸν συναντοῦμε — μὲ διαφοροποιημένη μορφή — καὶ στοὺς ἀντιπάλους του, ὅπως λ.χ. στὸν Herbert ἀπὸ τὸ Cherbury καὶ στὸν Cumberland. Μὲ τὶς ἀντιθέσεις αὐτὲς προετοιμάζεται ἡ προβληματικὴ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Διαφωτισμοῦ.

Ἡ σειρά τῶν μεγάλων ἐρευνητῶν τῆς φύσης ποὺ καταπαύστηκαν ἄμεσα καὶ μὲ φιλοσοφικὰ προβλήματα ἀνοίγει μὲ τὸν Ἰωάννη Kepler (1571-1630), ποὺ γεννήθηκε στὸ Weil der Stadt τῆς Βυρτεμβέργης καὶ πέθανε στὸ Regensburg ὕστερα ἀπὸ μιὰ ζωὴ γεμάτη δυσκολίες καὶ στερήσεις. Ἀπὸ τὰ ἔργα του ξεχωρίζουν τὰ: *Mysterium cosmographicum*· *Harmoniae mundi*· *Astronomia nova seu physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis*.— Ἀμεση σχέση μὲ αὐτὸν ἔχει ὁ Γαλιλαῖος Galilei (γεννήθη-

κε τὸ 1564 στὴν Πίζα καὶ πέθανε τὸ 1642 στὸ Arcetri). Ὁ ἥρεμος καὶ νηφάλιος τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὑπερασπίστηκε τὴ νέα φυσικὴ γνώση, στὴ θεμελίωση τῆς ὁποίας εἶχε καὶ ὁ ἴδιος συμβάλει, δὲν τὸν προστάτευσε τελικὰ ἀπὸ τὶς ἐπιθέσεις τῆς Ἱερῆς Ἐξέτασης. Ἐξαγόρασε τὴν ἡσυχία του καὶ τὸ δικαίωμα νὰ συνεχίσει τὶς ἐρευνές του — πού ἦταν καὶ τὸ μόνο πού τὸν ἐνδιέφερε— μὲ τὴ φαινομενικὴ ὑποταγὴ του. Ἀπὸ τὰ ἔργα του ἀναφέρουμε τὸ *Il saggiatore* (1623) καὶ τὸ *Διάλογος γιὰ τὸ πτολεμαϊκὸ καὶ τὸ κοπερνίκειο σύστημα* (1632).

Ὁ Ἰσαὰκ Νεύτων (1642-1727) ἐνδιαφέρει κυρίως γιὰ τὸ ἔργο του *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687).— Ἀπὸ τοὺς συγχρόνους τοῦ ἀξίζει νὰ μνημονευτοῦν ἐδῶ ὁ χημικὸς Ροβέρτος Boyle (1626-1691, πού κυριότερα ἔργα του εἶναι τὰ: *Chemista scepticus*, *Origo formarum et qualitatum*, *De ipsa natura*) καὶ ὁ Ὀλλανδὸς Christian Huyghens (1629-1695, *De causa gravitatis*, *De lumine*).

Ὁ Φραγκίσκος Βάκων, βαρόνος τοῦ Verulam, γεννήθηκε τὸ 1561, σπούδασε στὸ Καίμπριτζ, σταδιοδρόμησε λαμπρὰ στὴν κυβέρνησι τῆς βασιλείας Ἐλισάβετ καὶ τοῦ Ἰακώβου τοῦ Α', ὥσπου τελικὰ κατηγορήθηκε γιὰ δωροδοκία καὶ καθαιρέθηκε ἀπὸ τὸ ἀξίωμα τοῦ Μεγάλου Καγκελαρίου. Πέθανε τὸ 1626. Οἱ σκοτεινὲς ὀψεις τῆς προσωπικότητάς του, πού ὀφείλονται στὴ διψα του γιὰ πολιτικὴ δύναμη, ὑποχωροῦν μπροστὰ στὴν ἐπίγνωσὴ του ὅτι ἡ ἀληθινὴ δύναμη — καὶ ἰδιαίτερα ἡ δύναμη τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἐπηηρεάζει τὴ φύση— ἔγκειται στὴ γνώση. Σύμφωνα μὲ τὸ γενικότερο πνεῦμα τῆς ἐποχῆς διακήρυξε μὲ μεγαλόστομες ἐκφράσεις ὅτι ἔργο τῆς δικῆς του ἐπιστήμης εἶναι νὰ γνωρίσει τὴ φύση καὶ τὶς δυνάμεις τῆς καὶ νὰ τὴ θέσει στὴν ὑπηρεσίαν τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς σκόπιμης διαμόρφωσης τῆς κοινωνικῆς ζωῆς. Σημαντικότερα ἔργα του, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ δοκίμια (*Sermones fideles*), εἶναι τὸ *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623, ἀρχικὰ μὲ τὸν τίτλο: *On the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Human*, 1605), καὶ τὸ *Novum organon scientiarum* (1620, ἀρχικὰ *Cogitata et visa*, 1612).

Ὁ René Descartes (Cartesius) γεννήθηκε τὸ 1596 στὴν Touraine, σπούδασε στὴ σχολὴ La Flèche τῶν Ἰησουιτῶν καὶ προοριζόταν ἀρχικὰ γιὰ στρατιωτικὴ σταδιοδρομίαν. Ἀπὸ τὸ 1618 ὡς τὸ 1621 πῆρε μέρος σὲ διάφορες ἐκστρατεῖες, ὕστερα πῆγε στὸ Παρίσι καὶ ἀργότερα στὴν Ὀλλανδία, ὅπου ἐπὶ πολλὰ χρόνια ἀπομονώθηκε καὶ ἀφοσιώθηκε στὶς μελέτες του. Οἱ διαφωνίες πού ἐξέπασαν στὰ ὀλλανδικὰ πανεπιστήμια ἐξαιτίας τῆς διδασκαλίας του τὸν ἀνάγκασαν τὸ 1649 νὰ δεχτεῖ τὴν πρόσκλησι τῆς βασιλείσσης τῆς Σουηδίας Χριστιάνας καὶ νὰ πάει στὴ Στοκχόλμη, ὅπου ὁμως τὸν ἐπόμενον χρόνον πέθανε. Βασικὰ γνωρίσματα τοῦ χαρακτῆρα του εἶναι ἡ ἀποστροφή του γιὰ τὰ ὕλικα ἀγαθὰ σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸ πάθος του γιὰ τὴ γνώση, ἡ ἀδιάκοπη προσπάθεια γιὰ τὴν προσωπικὴ του μόρφωση, ἡ πάλη του νὰ ἀποφύγει τὴν πλάνη, μιὰ ζαρκηριστικὴ δειλία μπροστὰ σὲ κάθε δημόσια ἐμφάνισι καὶ οἱ συγχρόνους πού ξεκινοῦσαν ἀπὸ αὐτὴ τὴ δειλία, ἡ νηφάλια πνευματικὴ ἀνωτερότητα καὶ ἡ ἐσωτερικὴ ἀλήθεια τῆς ὑπόστασός του. Τὰ σημαντικότερα ἔργα του: *Le monde ou traité de la lumière* (δημοσιεύθηκε μετὰ τὸ θάνατό του, τὸ 1664), *Δοκίμια*, 1637 (ὅπου καὶ τὸ *Discours de la methode*), *Meditationes de prima philosophia*, 1641, ἐνισχυμένον μὲ τὶς κριτικὰς παρατηρήσεις ἄλλων στοχαστῶν καὶ τὶς σχετικὰς ἀπαντήσεις τοῦ Descartes, *Principia philosophiae*, 1644, *Passions de l'âme*, 1650.

Ἀνάμεσα σ' αὐτές τις δύο ἡγετικές μορφές τῆς νεότερης φιλοσοφίας τοποθετεῖται ὁ Θωμάς Hobbes. Γεννήθηκε τὸ 1588, σπούδασε στὴν Ὁξφόρδη, νεαρὸς πῆγε στὴ Γαλλία, τὴν ὁποία ἀργότερα ἐπισκέφθηκε ἐπανεπιλημμένα, σχετίστηκε προσωπικὰ μὲ τὸν Βάκωνα, μὲ τὸν Gassend καὶ τὸν κύκλο τοῦ Mersenne, καὶ πέθανε τὸ 1679. Τὸ πρῶτο σύγγραμμά του, *Elements of Law Natural and Politic* (1640) ἐκδόθηκε τὸ 1650 ἀπὸ τοὺς φίλους του σὲ δύο τμήματα: *Human Nature* καὶ *De corpore politico*. Προηγουμένως ὁ Hobbes εἶχε ἐκδόσει τὸ *Elementa philosophica de cive*, 1642 καὶ 1647, ὕστερα τὸ *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, 1651 καὶ τὸ *Elementa philosophiae*, 1668· τὸ πρῶτο μέρος τοῦ τελευταίου, *De corpore*, πρωτοεκδόθηκε τὸ 1655, καὶ τὸ δεύτερο μέρος, *De homine*, τὸ 1658.

Ἀπὸ τὴ σχολὴ τοῦ Descartes ἀξίζει νὰ ἀναφερθοῦν οἱ λανσενιστὲς τοῦ Port Royal, ἀπὸ τοὺς κύκλους τῶν ὁποίων προῆλθε τὸ *Logique ou l'art de penser*, ποὺ ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸν Anton Arnauld (1612-1694) καὶ τὸν Pierre Nicole (1625-1695). Ἐπίσης πρέπει νὰ μνημονευτοῦν ὁ μυστικιστὴς Blaise Pascal (1623-1662· *Pensées sur la religion*), καὶ ὁ Pierre Poiret (1646-1719· *De eruditione triplici, solida superficialia et falsa*).

Μιὰ ἰδιότυπη ἀνάμειξη σκεπτικῶν, ὀρθολογικῶν καὶ θρησκευτικῶν στοιχείων διαπιστώνουμε στὴ μορφή τοῦ Pierre Gassend (Gassendi, 1592-1655, ἀπὸ τὴν Προβηγκία· καθολικὸς ἱερωμένος στὴ Dijon, ποὺ ὅμως εἶχε στενὲς σχέσεις καὶ μὲ τὸν κύκλο τοῦ Mersenne), ὁ ὁποῖος ἀνανέωσε τὴ φιλοσοφία τοῦ Ἐπίκουρου (πρβ. παραπάνω, σ. 118). Κυριότερο ἔργο του εἶναι τὸ *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleas*, τ. I, 1624· τ. II, 1659. Οἱ παρατηρήσεις τοῦ Gassend στὴ φιλοσοφία τοῦ Descartes, ἡ ἀπάντηση τοῦ Descartes καὶ ἡ δική του ἀνταπάντηση ἐκδόθηκαν ἀπὸ τὸ μαθητὴ του Samuel Sorbrière, μὲ τὸν τίτλο *Disquisitiones anticartesianae*, τὸ 1649. Ἀπὸ τὰ ἔργα του πρέπει νὰ ἀναφερθεῖ ἀκόμη τὸ *Syntagma philosophicum*.

Ἡ ἐξέλιξη πρὸς τὴν κατεύθυνση τοῦ συντυχισμού (occasionalismus) συντελεῖται βαθμιαῖα μὲ τοὺς: Louis de la Forge (*Traité de l'esprit humain*, 1666), Clauberg (1622-1665· *De coniunctione corporis et animae in homine*) καὶ Cordemoy (*Le discernement du corps et de l'âme*, 1666)· ἡ ὀριστικὴ ὅμως διαμόρφωση αὐτοῦ τοῦ συστήματος σημειώνεται μὲ τὸν Arnold Geulincx (1625-1669, καθηγητὴς στὰ πανεπιστήμια τῆς Louvain καὶ τοῦ Leyden· κύριο ἔργο του εἶναι ἡ *Ἠθική*, 1665, ἐπανεκδόθηκε τὸ 1675 μὲ σημειώσεις).

Ἀπὸ τὴν ἀδελφότητα τῶν πατέρων τοῦ Ὁρατορίου ποὺ ἴδρυσε ὁ καρδινάλιος Berulle, φίλος τοῦ Descartes, στὴν ὁποία ἀνῆκε καὶ ὁ Gibieuf (*De libertate dei et creaturae*, Παρίσι 1630), προῆλθε καὶ ὁ Νικόλαος Malebranche (1638-1715). Κύριο ἔργο του: *De la recherche de la vérité*, 1675. Ἀναφέρουμε ἐπίσης τὸ *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 1688.

Ὁ Baruch (Benedict de) Spinoza καταγόταν ἀπὸ τὴν Πορτογαλία, γεννήθηκε τὸ 1632 στὸ Amsterdam καὶ ἀνῆκε στὴν Ἰουδαϊκὴ κοινότητα τῆς πόλης. Ἀργότερα ἐκδιώχθηκε ἀπὸ τὴν κοινότητα αὐτὴ ἐξαιτίας τῶν πεποιθήσεών του, καὶ ἀπὸ τότε ἔζησε μὲ μεγάλες στερησεις καὶ ἐντελῶς μόνος σὲ διάφορους τόπους τῆς Ὀλλανδίας. Πέθανε στὴ Χάγη τὸ 1677. Τὰ μέσα τῆς λιτότατης ζωῆς του τὰ ποριζόταν τροχίζοντας ὀπτικά γυαλιά. Ἀδιαφορῶν-

τας για τὸ μίσος καὶ τὶς ἀντιφάσεις τοῦ κόσμου καὶ χωρὶς νὰ ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὴν ἀναξιοπιστία τῶν λίγων ποὺ ἐμφανίζονταν ὡς φίλοι του, ἔζησε μιὰ ζωὴ ἀφιερωμένη στὸ στοχασμὸ καὶ στὴν ἀνιδιοτελεῖ πνευματικὴ ἐργασία. Ἡ καθαρότης τῆς γνώσης, ἡ κατανόηση τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητος καὶ ἡ μύηση στὰ μυστήρια τῆς θεϊκῆς φύσης ἦταν ἡ ἀποζημίωσή του γιὰ δ,τι στερήθηκε ἀπὸ τὶς μάταιες χαρὲς αὐτοῦ τοῦ κόσμου, τὶς ὁποῖες περιφρονοῦσε. Ὅσο ζοῦσε δημοσίευσε μόνο μιὰ ἔκθεση τῆς καρτεσιανῆς φιλοσοφίας μὲ ἓνα ἀνεξάρτητο συμπλήρωμα μεταφυσικοῦ περιεχομένου (1663) καὶ τὸ *Tractatus theologico-politicus* (ἀνώνυμα τὸ 1670). Μετὰ τὸ θάνατό του δημοσιεύτηκαν στὸ *Opera posthuma* (1677) τὸ κύριο ἔργο του: *Ethica more geometrico demonstrata*, τὸ *Tractatus politicus* καὶ τὸ ἀποσπασματικὸν *De intellectus emendatione*. Ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὰ πρέπει νὰ ἀναφέρουμε ἐδῶ τὴν ἀλληλογραφία του καὶ τὸ νεανικὸν ἔργο του *Tractatus (brevis) de deo et homine eiusque felicitate*, ποὺ δημοσιεύτηκε μόλις στὰ μέσα τοῦ 19ου αἰώνα.

Ἀπὸ τοὺς γερμανοὺς φιλοσοφικοὺς συγγραφεῖς ποὺ παρακολούθησαν τὴν πνευματικὴν κίνησιν τῶν δύο χωρῶν τῆς εὐρωπαϊκῆς Δύσης, τῆς Γαλλίας καὶ τῆς Ἀγγλίας, πρέπει νὰ μνημονεύσουμε ἐδῶ τοὺς Joachim Jung (1587-1657· *Logica hamburgiensis*, 1638), τὸν λανσενιστὴ μαθηματικὸν Erhard Weigel, ποὺ ὑπῆρξε δάσκαλος τοῦ Leibniz καὶ τοῦ Pufendorf, τὸν Walther von Tschirnhaus (1651-1708· *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*, Amsterdam 1687) καὶ τὸν Samuel Pufendorf (1632-1694· τὸ ἔργο του *De statu rei publicae germanicae*, 1667, τὸ δημοσίευσε μὲ τὸ ψευδώνυμο Severinus a Monzambano· ἄλλο ἔργο του: *De jure naturae et gentium*, Λονδίνο 1672).

Στὴν περίοδο αὐτὴ ἀνήκει ὁ Leibniz, 1646-1716 (πρβ. παρακάτω, σελ. 226), ὅχι μόνο χρονολογικὰ ἀλλὰ καὶ μὲ βάση τὴ γένεσιν καὶ τὰ κίνητρα τῆς μεταφυσικῆς του, ἐνῶ τὰ ἄλλα ἐνδιαφέροντα τῆς ἀπίστευτα πολὺπλευρῆς προσωπικότητάς του τὸν τοποθετοῦν ἤδη στὴν περίοδο τοῦ Διαφωτισμοῦ (πρβ. σχετικὰ στὸ τρίτο μέρος τοῦ βιβλίου). Συνεπῶς στὴν περίοδο ποὺ ἐξετάζουμε ἐδῶ ἀνήκουν μόνο τὰ μεθοδολογικὰ καὶ τὰ μεταφυσικὰ συγγράμματά του: *De principio individui*, 1663· *De arte combinatoria*, 1666· *Nova methodus pro maximis et minimis*, 1684· *De scientia universali seu calculo philosophico*, 1684· *De primae philosophiae emendatione*, 1694· *Système nouveau de la nature*, 1695, μὲ τὰ τρία *Eclaircissements* ποὺ ἀνήκουν ἐδῶ (1696). Ἐπίσης ἡ *Μοναδολογία*, 1714, τὸ *Principes de la nature et de la grâce*, 1714, καὶ ἓνα μεγάλο μέρος τῆς ἐκτεταμένης ἀλληλογραφίας του.

Στοὺς θεμελιωτὲς τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου ἀνήκουν οἱ: Nicolò Machiavelli (1469-1527· *Il principe· Discorsi sulla prima decade di Tito Livio*), Thomas Moore (1480-1585· *De optimo rei publicae statu sive de nova insula utopia*, 1516), Jean Bodin (1530-1597· *Six livres de la république*, 1577), Albericus Gentilis (1515-1611· *De jure belli*, 1588), Ἰωάννης Althus (1557-1638· *Politica*, Groningen 1610) καὶ Hugo Grotius (1583-1645· *De jure belli et pacis*, 1645).—Ἀπὸ τοὺς διαμαρτυρομένους ποὺ ἀσκολήθηκαν μὲ τὴν φιλοσοφίαν τοῦ δικαίου πρέπει νὰ ἀναφεροῦν ἐδῶ, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Μελάγχθωνα, ὁ J. Oldendorf (*Elementaris introductio*, 1539), ὁ Nic. Hemming (*De lege naturae*, 1562) καὶ ὁ B. Winkler (*Principia juris*, 1615)· ἀπὸ τοὺς καθολικοὺς, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Suarez, ὁ Rob.

Bellarmin (1542-1621· *De potestate pontificis in temporalibus*) και ὁ Mariana (1537-1624· *De rege et regis institutione*).

Κυριότεροι εκπρόσωποι τῆς ἀποψῆς γιὰ τὴ φυσικὴ θρησκεία καὶ τὴ φυσικὴ ἠθικὴ εἶναι τὸν 17ο αἰώνα στὴν Ἀγγλίαν ὁ Herbert ἀπὸ τὸ Cherbury (1581-1648· *Tractatus de veritate*, 1624· *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, 1663) καὶ ὁ Richard Cumberland (*De legibus naturae disquisitio philosophica*, Λονδίνο 1672).—Ἀπὸ τοὺς ἄγγλους πλατωνικοὺς καὶ νεοπλατωνικοὺς, ποὺ ἔδρα τοὺς εἶχαν τὸ πανεπιστήμιο τοῦ Καίμπριτζ, διακρίνονται τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ὁ Ralph Cudworth (1617-1688· *The Intellectual System of the Universe*, Λονδίνο 1678) καὶ ὁ Henry More (1614-1687· *Encheiridion metaphysicum*· ἐνδιαφέρουσα εἶναι καὶ ἡ ἀλληλογραφία του μετὰ τὸν Descartes). Ἐπίσης ἀξίζει νὰ ἀναφερθοῦν ὁ Θεόφιλος καὶ ὁ γιός του Θωμάς Gale.

Α'

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ

Ἡ νεότερη φιλοσοφία, στὶς ἀπαρχές της, χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰ ἐντονη ἀντίθεση πρὸς τὴ σχολαστικὴ φιλοσοφία καὶ συνάμα ἀπὸ μιὰ ἀπλοϊκὴ ἄγνοια γιὰ τὴν ἐξάρτησή της ἀπὸ τὸ ἓνα ἢ τὸ ἄλλο ρεῦμα τῆς παράδοσης. Αὐτὴ ὅμως ἡ θεμελιακὴ ἀντίθεση—ὅταν δὲν ἐκφραζόταν μετὰ συναισθηματικὸν τρόπον ἢ μετὰ τὴ διατύπωση φαντασιοκοπημάτων σχετικὰ μετὰ τὶς παλαιότερες διδασκαλίαις—εἶχε συνέπεια νὰ δίνεται προτεραιότητα στὴ σύλληψη νέων γνωστικῶν μεθόδων. Ὁ «συλλογισμὸς» εἶναι μιὰ ἄκαρπη διαδικασία, ἡ ὁποία εἴτε κάνει φανερὸν ἀπλὰ καὶ μόνο ὅ,τι εἶναι ἤδη γνωστό, εἴτε ἐφαρμόζεται μόνο στὰ ἐπιμέρους. Ἡ ἐπίγνωσις αὐτὴ ὁδήγησε στὴν ἀνάγκη νὰ διατυπωθεῖ μιὰ *ars inveniendi*, μιὰ μέθοδος ἐρευνας, ἓνας βέβαιος τρόπος γιὰ τὴν ἀνακάλυψιν τοῦ νέου.

1. Ἀφοῦ λοιπὸν μετὰ τὴ ρητορικὴ δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ τίποτε πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση, ἐπόμενον εἶναι νὰ ἐπιχειρηθεῖ μιὰ διαφοροτικὴ προσέγγισις τοῦ ζητήματος, μετὰ ἀφετηρίαν τὸ ἐπιμέρους καὶ τὸ πραγματικόν. Αὐτὸ εἶχαν συστήσει παλαιότερα ὁ Vives καὶ ὁ Sanchez, αὐτὸ εἶχαν κάνει ὁ Telesio καὶ ὁ Campanella. Εἴτε ὅμως δὲν εἶχαν ἀπόλυτη ἐμπιστοσύνη στὴν ἐμπειρία, εἴτε δὲν ἤξεραν πῶς νὰ ἐκμεταλλευτοῦν τὰ δεδομένα τῶν διαπιστώσεών τους. Αὐτὸς ποὺ πίστευε ὅτι μποροῦσε νὰ ἀνοίξῃ νέους δρόμους γιὰ τὴν ἐπιστῆμην καὶ πρὸς τὶς δύο αὐτὰς κατευθύνσεις ἦταν ὁ Φραγκίσκος Βάκων. Καὶ μετὰ τὴν πρόθεσιν αὐτὴ συνειδητὰ ἀντιπαρθέτει τὸ δικόν του «νέον ὄργανον» στὸ ἀριστοτελικόν.

Ἐπαναλαμβάνοντας τὰ γνωστὰ ἐπιχειρήματα τῶν ἀρχαίων

σκεπτικῶν ἐπισημαίνει ὅτι ἡ κοινὴ ἀντίληψη δὲν προσφέρει ἀσφαλὲς ἔδαφος γιὰ μιὰ σωστὴ γνῶση τῆς φύσης: γιὰ νὰ μετατραπῆ σὲ πείρα χρήσιμη στὴν ἐπιστῆμη πρέπει προηγουμένως νὰ ἀπαλλαγῆ ἀπὸ ὅλες τὶς ἀπατηλὲς προσμείξεις. Ὁ Βάκων ἀποκαλεῖ αὐτὲς τὶς προσμείξεις εἰδῶλα καὶ διατυπώνει μιὰ θεωρία γι' αὐτὰ κατ' ἀναλογία πρὸς τὰ σοφίσματα τῆς παλαιᾶς διαλεκτικῆς.¹ Καταρχῆν, ὑποστηρίζει ὅτι ὑπάρχουν τὰ «εἰδῶλα τῆς φυλῆς» (*idola tribus*), δηλαδὴ πλάνες συνυφασμένες μὲ τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου. Σ' αὐτὲς ἀνήκει τὸ ὅτι θεωροῦμε πὼς τὰ πράγματα ἔχουν πάντοτε τάξη καὶ σκοπιμότητα, ἐπίσης τὸ ὅτι θεωροῦμε τοὺς ἑαυτοὺς μας μέτρο τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου καὶ ἀκόμη τὸ ὅτι ἐπιμένουμε σὲ παραστάσεις πού προκλήθηκαν ἀπὸ μιὰ ἀρχικὴ ἐντύπωση. Ἐπισημαίνονται κατόπιν τὰ «εἰδῶλα τοῦ σπηλαίου» (*idola specus*), ἐξαιτίας τῶν ὁποίων καθέννας ἀπὸ μᾶς, μὲ τὶς διαφορετικὲς προδιαθέσεις του καὶ τὴ διαφορετικὴ στάση του ἀπέναντι στὴ ζωὴ, περιορίζεται στὸ δικό του σπήλαιο.² Ὑπάρχουν ἀκόμη τὰ «εἰδῶλα τῆς ἀγορᾶς» (*idola fori*), δηλαδὴ οἱ πλάνες πού προκαλοῦνται ἀπὸ τὴν ἐπικοινωνία μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων, ἰδιαιτέρα μὲ τὴν παρέμβαση τῆς γλώσσας καὶ μὲ τὴν προσκόλλησιν στὴ λέξη, πού ὑποκαθιστᾷ τὴν ἔννοια. Τέλος ἐπισημαίνονται τὰ «εἰδῶλα τοῦ θεάτρου» (*idola theatri*), δηλαδὴ οἱ φαντασιώσεις πού παραλαμβάνουμε ἀπὸ τὴν ἱστορία καὶ ἄκριτα τὶς ἀποδεχόμαστε καὶ τὶς ἐπαναλαμβάνουμε. Ὁ Βάκων βρίσκει ἐδῶ τὴν εὐκαιρία νὰ ἐπιτεθεῖ ἐντονότερα ἀπὸ ὅποιονδήποτε ἄλλο στοχαστὴ στὴν ἀγορῆ σοφία τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας, στὴ δεσποτεία τῆς αὐθεντίας, στὸν ἀνθρωπομορφισμό τῆς προηγούμενης φιλοσοφίας, καί, ἀκόμη, νὰ ἀπαιτήσῃ τὸν βασανιστικὸ ἔλεγχο τῶν πραγμάτων καὶ τὴν ἀπροκατάληπτη παραδοχὴ κάθε πραγματικοῦ δεδομένου. Ὡστόσο δὲν προχωρεῖ πολὺ πέρα ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀπαίτηση· γιὰ τὰ στοιχεῖα πού δίνει γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο θὰ κατακτηθεῖ ἡ *vera experientia*, ἡ καθαρὴ ἐμπειρία, ἡ ἀπαλλαγμένη ἀπὸ τὸ περιβάλλυμα τῶν εἰδώλων, εἶναι ἐξαιρετικὰ λιγοστά. Καὶ παρόλο πού ὁ Βάκων διδάσκει ὅτι δὲν πρέπει νὰ ἀρκοῦμαστε σὲ τυχαιῆς αἰσθητηριακὲς ἀντιλήψεις ἀλλὰ ἀντίθετα νὰ ὀργανώσουμε μεθοδικὰ τὴν παρατήρησή μας καὶ νὰ τὴ συμπληρώσουμε μὲ τὸ πείραμα πού θὰ τὸ ἐπινοοῦμε καὶ θὰ τὸ ἐκτελοῦμε ἐμεῖς,³ ἡ ἀπαίτησή του οὐσιαστικὰ ἀποτελεῖ ἀπλῶς ἓναν ἀκόμη γενικὸ χαρακτηρισμὸ τοῦ ἔργου τῆς ἐπιστῆμης, χωρὶς νὰ ὑπεισέρχεται στὴ θεωρητικὴ κατανόηση τῆς οὐσίας τοῦ πειράματος.

Ἀκριβῶς τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴ μέθοδο τῆς ἐπαγωγῆς, τὴν ὁποία ὁ Βάκων θεωροῦσε μοναδικὸ ὀρθὸ τρόπο ἐπεξεργασίας τῶν πραγματικῶν δεδομένων. Μὲ τὴ βοήθεια τῆς ἐπαγωγικῆς μεθόδου ἡ ἔρευνα θὰ προχωρεῖ σὲ γενικότερες γνώσεις (ἀξιώματα), καὶ μὲ βάση αὐτὲς θὰ ἐξηγητῆ τελικὰ καὶ ἄλλα φαινόμενα. Σ' αὐτὴ τὴν προσπάθειά του τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, ποῦ ἀπὸ τὴ φύση του βιάζεται νὰ γενικεύει, πρέπει νὰ χαλιναγωγηθεῖ, νὰ ἐθιστεῖ νὰ ἀνεβαίνει σιγὰ σιγὰ τὴν κλίμακα τῶν διαβαθμίσεων τοῦ γενικοῦ ὡς τὸ γενικότατο. Δὲν τοῦ χρειάζονται φτερὰ ἀλλὰ, ἀντίθετα, μολύβι ποῦ θὰ τὸ συγκρατεῖ.

Ἔτσι φτάνουμε στὴν ἀξιοπεριέργη διαπίστωση —σχεδὸν ἀντιφατικὴ— αὐτὲς οἱ σωστὲς καὶ πολῦτιμες μεθοδολογικὲς προδιαγραφὲς τελικὰ νὰ ὑλοποιοῦνται στὸ ἔργο τοῦ Βάκωνα μὲ ἀπόψεις καὶ ἔννοιες ἐντελῶς σχολαστικὲς.⁴

Στόχος κάθε φυσικῆς γνώσης εἶναι νὰ κατανοήσῃ τὰ αἷτια τῶν πραγμάτων. Σύμφωνα δμως μὲ τὸ παλαιὸ ἀριστοτελικὸ σχῆμα, τὰ αἷτια αὐτὰ συνδέονται μὲ τὴ μορφή, τὴν ὕλη, τὸ σκοπὸ. Ἀπὸ αὐτὰ ἐνδιαφέρουν μόνο τὰ «μορφολογικά»: Γιατὶ κάθε γίνεσθαι ριζώνει στὶς «μορφές», στὶς «φύσεις» (Naturen) τῶν πραγμάτων. Ἔτσι λοιπὸν, ὅταν ἡ ἐπαγωγικὴ μέθοδος ἐφαρμόζεται στὴν ἔρευνα τῆς «μορφῆς» τῶν φαινομένων, λ.χ. στὴν ἔρευνα τῆς μορφῆς τῆς θερμότητος, ἡ μορφή ἐννοεῖται ἐντελῶς στὸ πλαίσιο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Duns Scotus, δηλαδὴ ὡς μόνιμη οὐσία τῶν φαινομένων· ὁ Βάκων εἶχε συνείδηση ὅτι οἱ «μορφές» αὐτὲς δὲν ἦταν τίποτε ἄλλο παρὰ οἱ «ιδέες» τοῦ Πλάτωνα.⁵ Ἡ μορφή τῶν ἀντικειμένων τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης ἀποτελεῖται ἀπὸ ἀπλούστερες «μορφές» καὶ τίς «διαφορές» τους, ποῦ πρέπει νὰ ἐξακριβωθοῦν. Γι' αὐτὸν τὸ σκοπὸ συγκεντρώνονται σὲ ἓναν «πίνακα παρουσίας» (tabula praesentiae) ὅσο τὸ δυνατὸ περισσότερες περιπτώσεις, στὶς ὁποῖες διαπιστώνεται ἡ ὕπαρξη τοῦ σχετικοῦ φαινομένου, ἐνῶ σὲ ἓναν ἄλλο πίνακα (tabula absentiae [πίνακας ἀπουσίας]) γίνεται ἡ συμπάρθεση τῶν περιπτώσεων ὅπου τὸ φαινόμενο αὐτὸ λείπει. Ἀκολουθεῖ τρίτος πίνακας (tabula graduum), ὅπου σημειώνεται ἡ διαφορετικὴ ἔνταση μὲ τὴν ὁποία ἐμφανίζεται τὸ φαινόμενο, καὶ γίνεται ἡ σύγκριση τῆς ἔντασης αὐτῆς μὲ τὴν ἔνταση τῶν συνοδευτικῶν φαινομένων. Τελικὰ τὸ πρόβλημα λύνεται μὲ τὸν βαθμιαῖο ἀποκλεισμό (exclusio). Ἡ «μορφή» λ.χ. τῆς θερμότητος εἶναι αὐτὸ ποῦ ὑπάρχει παντοῦ ὅπου διαπιστώνεται θερμότητα, αὐτὸ ποῦ δὲν ὑπάρχει ἐκεῖ ὅπου

λείπει ἢ θερμότητα, αὐτὸ πού ὑπάρχει σὲ μεγαλύτερο βαθμὸ ἐκεῖ ὅπου ἢ θερμότητα εἶναι περισσότερη, καὶ σὲ μικρότερο βαθμὸ ἐκεῖ ὅπου ἢ θερμότητα εἶναι λιγότερη.⁶ "Ὅ,τι λοιπὸν παρουσιάζει ὁ Βάκων ὡς ἐπαγωγή δὲν εἶναι ἀπλὴ ἀπαρίθμηση ἀλλὰ περίπλοκη ἀφαιρετικὴ διαδικασίᾳ πού βασίζεται στὶς μεταφυσικὲς προϋποθέσεις τοῦ σχολαστικοῦ φορμαλισμοῦ (πρβ. παραπάνω, σ. 99, § 3).⁷ Ἡ προαίσθησις τοῦ νέου εἶναι ἀκόμη συνυφασμένη μὲ τοὺς παλαιούς τρόπους σκέψης.

2. Καταλαβαίνουμε λοιπὸν ὅτι ὁ Βάκων δὲν ἦταν ὁ ἄνθρωπος πού θὰ ἔδινε στὴν ἔρευνα τῆς φύσης τὴν ἀπαραίτητη μεθοδολογικὴ ἢ πραγματολογικὴ ὠθηση. Αὐτὸ ὅμως δὲν μειώνει τὴν ἀξία του γιὰ τὴ φιλοσοφία,⁸ πού ἐγκριεῖται στὸ ὅτι ζητοῦσε τὴν καθολικὴ ἐφαρμογὴ μιᾶς ἀρχῆς (Prinzip), τὴν ὁποία ὅμως δὲν μπόρεσε νὰ διαμορφώσει σὲ χρῆσιμο καὶ ἀποτελεσματικὸ ὄργανο γιὰ τὴ γνώση τοῦ ἀντικειμένου πού τὸν ἐνδιέφερε ἀμεσότερα: τοῦ κόσμου τῶν ὑλικῶν σωμάτων. Εἶχε ἀντιληφθεῖ ὅτι ἡ νέα ἐπιστήμη ὄφειλε νὰ ἀφήσει τὶς ἀτέρμονες συζητήσεις γιὰ τὶς ἐννοίες καὶ νὰ στραφεῖ στὰ ἴδια τὰ πράγματα, ὅτι ἔπρεπε νὰ θεμελιώσει τὸ οἰκοδόμημά της σὲ ἐποπτεῖες καὶ ὅτι ἡ μετάβασις ἀπὸ τὶς ἐποπτεῖες σὲ πῶς ἀφηρημένες ἐννοίες πρέπει νὰ συντελεῖται σιγὰ σιγὰ καὶ μὲ πολλὴ προσοχή.⁹ Εἶχε ἀκόμη ἀντιληφθεῖ ὅτι ἡ ἐπαγωγή δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ ἀναζήτησις τῶν ἀπλῶν στοιχείων τῆς πραγματικότητος· καὶ ἀπὸ τὴν ἐξακρίβωσις τῆς «φύσης» αὐτῶν τῶν στοιχείων, πού σχετίζονται νομοτελειακὰ καὶ διαπλέκονται τὸ ἕνα μὲ τὸ ἄλλο, θὰ ἐρμηνευόταν κατόπιν ὁ αἰσθητὸς κόσμος στὴν ὁλότητά του. Ἡ ἐπαγωγή, ὑποστήριζε ὁ Βάκων, θὰ ἀνακαλύψει τοὺς «τύπους» (Formen) μὲ τοὺς ὁποίους θὰ «ἐρμηνευτεῖ» ἡ φύσις. Ἀλλὰ ἐνῶ στὴν κοσμολογία του δὲν προχώρησε πολὺ πέρα ἀπὸ τὸν παραδοσιακὸ ἀτομισμὸ —συντάχθηκε μάλιστα μὲ αὐτοὺς πού ἀντιμάχονταν τὸ μεγάλο θεωρητικὸ ἐπίτευγμα τοῦ Κοπέρνικου—, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ἀξίωρε νὰ ἐφαρμοστεῖ ἡ ἐμπειρικὴ ἀρχὴ του ἀκόμη καὶ στὴ γνώση τοῦ ἀνθρώπου. "Ὅχι μόνον ἡ σωματορικὴ ὑπόστασις τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὶς φυσιολογικὰ καὶ παθολογικὰ καταστάσεις της, ἀλλὰ καὶ ἡ κίνησις τῶν παραστάσεων καὶ οἱ δραστηριότητες τῆς βούλησις, ἰδιαίτερα, μάλιστα, τὸ πλέγμα τῶν κοινωνικῶν καὶ πολιτικῶν σχέσεων, ἔπρεπε νὰ ἐρευνηθοῦν μὲ τὴ νέα μέθοδος, καὶ νὰ ἐρμηνευτοῦν χωρὶς προκατάληψιν οἱ δυνάμεις (τύποι) πού τὰ κινοῦν. Ὁ ἀνθρωπολογικὸς καὶ κοινωνικὸς νατουραλισμὸς πού ἐξαγγέλλει ὁ Βάκων στὶς ἐγκυκλοπαιδικὰς

παρατηρήσεις του έργου του *De augmentis scientiarum* περιέχει προγραμματικές διατυπώσεις για πολλούς επιστημονικούς κλάδους.¹⁰ Πάντοτε όμως έχει άφετηρία του τη θεμελιακή άποψη ότι ο άνθρωπος και η δραστηριότητά του είναι προϊόν των ίδιων άπλων πραγματικών στοιχείων τα όποια αποτελούν και τη βάση της έξωτερικῆς φύσης.

Σ' αυτό το άνθρωπολογικό ενδιαφέρον εκδηλώνεται και ένα άλλο στοιχείο. Ούτε η κατανόηση του ανθρώπου ούτε η κατανόηση της φύσης είναι για τον Βάκωνα αυτοσκοπός. Αντίθετα, ο στοχασμός του όλος προσανατολίζεται στην έξυπνηρέτηση ενός μεγάλου πρακτικού σκοπού: Τελικός στόχος της επιστήμης είναι να εξασφαλίσει την κυριαρχία του ανθρώπου στον κόσμο διαμέσου της γνώσης. Η γνώση είναι δύναμη, ή μόνη δύναμη που έχει διάρκεια. Και ενώ η μαγεία προσπαθοῦσε να ύποτάξει τις κινητήριες δυνάμεις της φύσης με παράδοξα τεχνάσματα, στον Βάκωνα αυτή η «τυφλή» επιδίωξη αντικαθίσταται με την επίγνωση ότι ο άνθρωπος θα μπορέσει να κυριαρχήσει στα πράγματα μόνο με τη νηφάλια διερεύνηση της αληθινῆς ουσίας τους.¹¹ Έτσι λοιπόν η *interpretatio naturae* [έρμηνεία της φύσης] είναι για τον Βάκωνα άπλως και μόνο το μέσο για την ύποταγή της φύσης στο πνεῦμα του ανθρώπου. Το κύριο έργο του σχετικά με την «άνανέωση των επιστημῶν», το *Instauratio magna*, «*Temporis partus maximus*», έχει επίσης τον τίτλο *De regno hominis* [Περὶ τῆς κυριαρχίας του ανθρώπου].

Έτσι ο Βάκων εκφράζει ὅ,τι συγκινοῦσε χιλιάδες άλλους ανθρώπους που είχαν επηρεαστεῖ από τα μεγάλα γεγονότα εκείνης τῆς εποχῆς. Με τις υπερπόντιες ανακαλύψεις, ὅπου μέσα από πλάνες, περιπέτειες και ἐγκλήματα ὁ άνθρωπος κατέκτησε ὀλοκληρωτικά πιά τον πλανήτη του, με τις ἐφευρέσεις ὅπως τῆς πυξίδας, τῆς πυρίτιδας και τῆς τυπογραφίας, συντελέστηκε μέσα σέ σύντομο χρονικό διάστημα μιὰ τεράστια ἀλλαγὴ, και γενικότερα ἀλλὰ και εἰδικότερα στήν καθημερινή ζωὴ του ανθρώπου. Μιὰ νέα περίοδος του πολιτισμοῦ φαινόταν ὅτι ἄρχιζε τώρα, και ἡ φαντασία βρισκόταν σέ μιὰ ὑπερδιέγερση. Ἀνήκουστα πράγματα ἐμελλε νὰ γίνουν, τίποτε πιά δὲν θὰ ἦταν ἀδύνατο. Το τηλεσκόπιο ἀποκάλυψε τὰ μυστικά του οὐρανοῦ, οἱ δυνάμεις τῆς φύσης ἄρχιζαν νὰ «ὑπακούουν» στον ἐρευνητή. Το ἀνθρώπινο πνεῦμα θὰ εἶχε ὁδηγὸ του στή νικητήρια πορεία του τὴν ἐπιστήμη: με τις ἀνακαλύψεις της θὰ ἄλλαζε ἐντελῶς τὴ ζωὴ του ἀνθρώπου. Στο οὐτοπι-

κό απόσπασμα τῆς Νέας Ἀτλαντίδας τοῦ Βάκωνα καὶ στὴν Πολιτεία τοῦ ἡλίου τοῦ Campanella (βλ. παρακάτω, σ. 205, § 3) βλέπουμε ποιῆς ἐλπίδες γεννοῦσε τότε πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση ἢ φαντασία. Ἀλλὰ ὁ ἄγγλος καγκελάριος θεωροῦσε ὅτι ἔργο τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης εἶναι τελικὰ νὰ κάνει τὴν ἐπιστημονικὴ ἀνακάλυψη ὑπόθεση ὄχι πιά τῆς τύχης, ἀλλὰ μιᾶς τεχνικῆς πού θὰ ἀσκεῖται συνειδητά. Βέβαια τὴν ἰδέα αὐτὴ ὁ Βάκων δὲν τὴν ἐφάρμοσε συστηματικὰ στὸ ἔργο του ἀλλὰ ἀπλῶς τὴν περιέγραψε στὸ πλαίσιο τῆς φανταστικῆς εἰκόνας τοῦ «σολομώντειου οἴκου» τῆς οὐτοπίας του. Ὡστόσο τὸ νόημα πού ἔδινε στὴν *ars inveniendi* τὸν κάνει ἐχθρὸ καὶ τῆς καθαρὰ θεωρητικῆς καὶ ἐνορατικῆς (*contemplativ*) γνώσης. Ἀκριβῶς μὲ αὐτὸ τὸ πρίσμα ἀντιμαχόταν ὁ Βάκων τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὴν ἄκαρπη ἐπιστήμη τῶν μοναστηριῶν. Στὰ χέρια του ἡ φιλοσοφία κινδύνευε νὰ ὑποταχτεῖ ὄχι πιά στὴ θρησκεία ἀλλὰ στὴν τεχνική.

Ὡστόσο ἀποδείχτηκε ἄλλη μιὰ φορὰ ὅτι οἱ χρυσοὶ καρποὶ τῆς γνώσης δὲν ὠριμάζουν ἐκεῖ πού τοὺς ἀναζητᾶ κανεὶς. Ὁ Βάκων ἀπέτυχε στὸ σκοπὸ του ἐξαιτίας τῆς χρησιμοθηρίας του: Οἱ πνευματικὲς κατακτήσεις πού τελικὰ ἔδωσαν στὴν ἔρευνα τῆς φύσης τὴ δυνατότητα νὰ γίνεῖ τὸ θεμέλιο τοῦ πολιτισμοῦ μας ὀφείλονται σὲ εὐγενέστερους στοχαστές, πού μὲ καθαρὴ αἴσθηση καὶ χωρὶς τὸ πάθος νὰ θέλουν νὰ κάνουν τὸν κόσμον καλύτερον προσπαθοῦσαν νὰ κατανοήσουν τὴ φυσικὴ τάξη πού θαύμαζαν.

3. Ὁ προσανατολισμὸς τῆς σκέψης τοῦ Βάκωνα σὲ πρακτικούς σκοποὺς τὸν ἐμπόδισε νὰ ἀντιληφθεῖ τὴ θεωρητικὴ ἀξία τῶν μαθηματικῶν. Ἀρχικὰ βέβαια καὶ αὐτὴ ἔγινε συνειδητὴ διαμέσου φανταστικῶν ἰδεῶν, πού κατὰ τὸ πρότυπον τῆς πυθαγόρειας καὶ τῆς νεοπλατωνικῆς φιλοσοφίας ἐξυμνοῦσαν τὴν ἀριθμητικὴν ἁρμονία τοῦ σύμπαντος. Ὁ ἴδιος θαυμασμὸς γιὰ τὴν ὁμορφιὰ καὶ τὴν τάξη τοῦ κοσμικοῦ σύμπαντος εἶναι ἡ ἀφετηρία καὶ τῶν μεγάλων ἐρευνητῶν τῆς φύσης. Τὸ νέο ὁμῶς στὴ διδασκαλία τοὺς εἶναι ὅτι δὲν ἀναζητοῦσαν τὸ μαθηματικὸ νόημα τῆς κοσμικῆς τάξεως σὲ ὑποθετικούς ἀριθμητικούς συμβολισμούς, ἀλλὰ προσπαθοῦσαν νὰ τὸ κατανοήσουν καὶ νὰ τὸ ἀποδείξουν μέσα ἀπὸ τὰ πραγματικὰ δεδομένα. Ἡ νεότερη φυσιογνωστικὴ ἔρευνα γεννήθηκε ὡς ἐμπειρικὸς πυθαγορισμὸς. Ἦδη ὁ Lionardo da Vinci εἶχε ἀντιληφθεῖ ὅτι αὐτὸ εἶναι τὸ ἔργο πού ἔχει νὰ ἐπιτελέσει ἡ ἐπιστήμη — ἡ τιμὴ τῆς ἐκπλήρωσης αὐτοῦ τοῦ αἰτήματος ἀνήκει στὸν Kepler. Ψυχολογικὸ κίνητρο τῆς ἐρευνᾶς του ἦταν ἡ πε-

ποιήσῃ του γιὰ τὴ μαθηματικὴ τάξη πού διέπει τὸ σύμπαν, πεποιθήση πού τὴν ἐπιβεβαίωσε ὅταν ἀνακάλυψε —μὲ μιὰ μεγαλειώδη ἐπαγωγὴ— τοὺς νόμους τῆς κίνησης τῶν πλανητῶν.

Ἔτσι ἔγινε φανερό ἀφενὸς ὅτι τὸ ἔργο τῆς ἐπαγωγῆς στὴ φυσικὴ ἐπιστῆμη ἔγκειται στὸν ἐντοπισμὸ τῶν μαθηματικῶν σχέσεων πού παραμένουν σταθερὲς σὲ ὁλόκληρῃ τῇ σειρᾷ τῶν φαινομένων πού προσδιορίζονται μὲ τὴ μέτρηση, καὶ ἀφετέρου ὅτι ἡ κίνηση εἶναι τὸ ἀντικείμενο στὸ ὁποῖο ἡ ἔρευνα μπόρεσε νὰ ἐκπληρώσει τοῦτο τὸ ἔργο. Ἡ θεϊκὴ ἀριθμητικὴ καὶ γεωμετρία πού ἀναζητοῦσε ὁ Kepler στὸ σύμπαν ἐντοπίστηκε στοὺς νόμους τοῦ γίνεσθαι. Ξεκινώντας ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀρχὴ καὶ διαθέτοντας καθαρότερη μέθοδο ὁ Γαλιλαῖος θεμελίωσε τὴ μηχανικὴ ὡς τὴ μαθηματικὴ θεωρία τῆς κίνησης. Εἶναι ἐξαιρετικὰ χρήσιμο νὰ συγκρίνουμε τὶς ἰδέες πού ἐκθέτει ὁ Γαλιλαῖος στὸ *Saggiatore*, μὲ τὸν τρόπο ἐρμηνείας τῆς φύσης στὸν Βάκωνα. Καὶ οἱ δύο προσπαθοῦν νὰ ἀναλύσουν στὰ συστατικὰ στοιχεῖα τοὺς τὰ φαινόμενα πού γίνονται ἀντιληπτὰ μὲ τὴν αἴσθηση, μὲ τελικὸ σκοπὸ νὰ ἐρμηνεύσουν αὐτὰ τὰ φαινόμενα μὲ βάση τὴ διαπλοκὴ τῶν στοιχείων τους. Ἀλλὰ ἐκεῖ πού ἡ ἐπαγωγὴ τοῦ Βάκωνα ἀναζητεῖ τοὺς «τύπους» (Formen), ἡ ἀναλυτικὴ μέθοδος τοῦ Γαλιλαίου προσπαθεῖ νὰ ἐπισημάνει τὶς ἀπλούστατες διεργασίες τῆς κίνησης πού εἶναι δυνατὸ νὰ προσδιοριστοῦν μὲ μαθηματικὸ τρόπο. Καὶ ἐνῶ στὸν Βάκωνα ἡ ἐρμηνεία συνίσταται στὸ νὰ καταδειχτεῖ ἡ ἀλληλενέργεια τῶν «φύσεων» («Naturen») στὸ ἐμπειρικὸ πλάσμα, ὁ Γαλιλαῖος δείχνει μὲ τὴ συνθετικὴ μεθόδου του ὅτι ἡ μαθηματικὴ θεωρία —βασισμένη στὴν ὑπόθεση τῶν ἀπλῶν κινησιακῶν στοιχείων— καταλήγει στὰ ἴδια ἀποτελέσματα μὲ τὴν ἐμπειρία.¹² Μὲ αὐτὸ τὸ πρίσμα ἀποκτᾶ καὶ τὸ πείραμα μιὰ ἐντελῶς ἄλλη σημασία: Δὲν εἶναι πιά μόνο μιὰ ἐξυπνὴ ἐρώτηση πού ὁ ἐρευνητὴς ἀπευθύνει στὴ φύση, ἀλλὰ μιὰ μεθοδικὴ ἐπέμβαση μὲ τὴν ὁποία ἀπομονώνονται οἱ ἀπλὲς μορφές τοῦ γίνεσθαι γιὰ νὰ ὑποβληθοῦν σὲ μέτρηση. Ἔτσι αὐτὸ πού εἶχε προαισθανθεῖ ὁ Βάκων ἀποκτᾶ, χάρις στὴ μαθηματικὴ ἀρχὴ (Prinzip) καὶ τὴν ἐφαρμογὴ τῆς στὴ μέτρηση τῆς κίνησης ἀπὸ τὸν Γαλιλαῖο, μιὰ συγκεκριμένη σημασία, χρήσιμη στὴν ἔρευνα τῆς φύσης. Ὁ Νεύτων, ἀκολουθώντας αὐτὲς τῆς ἀρχές τῆς μηχανικῆς, μπόρεσε τελικὰ, μὲ τὴ διατύπωση τῆς ὑπόθεσης τῆς βαρύτητας, νὰ ἐξηγήσει μαθηματικὰ τοὺς νόμους τοῦ Kepler.

Ἐπισφραγίστηκε ἔτσι, μὲ ἐντελῶς νέα μορφή, ἡ νίκη τῆς δη-

μοκρίτειας-πλατωνικής αρχής, σύμφωνα με την όποια αντικείμενο της αυθεντικής φυσιογνωσίας αποτελεί μόνο ό,τι είναι δυνατό να προσδιοριστεί ποσοτικά. Τώρα όμως αυτή η γνώση δεν άφορῶσε πιά τὸ εἶναι ἀλλὰ τὸ φυσικὸ γίνεσθαι. Ἡ ἐπιστημονικὴ γνώση φτάνει ὡς ἐκεῖ πού φτάνει καὶ ἡ μαθηματικὴ θεωρία τῆς κίνησης. Ἀκριβῶς αὐτὴ τὴν ἀποψη τῆς φυσικῆς τοῦ Γαλιλαίου υἱοθετεῖ στὴ θεωρητικὴ φιλοσοφία ὁ Hobbes.¹³ Ἡ γεωμετρία εἶναι ἡ μόνη ἀσφαλῆς ἐπιστημονικὴ μάθηση: κάθε γνώση γιὰ τὴ φύση ριζώνει σ' αὐτήν. Ἔχουμε τὴ δυνατότητα νὰ γνωρίσουμε μόνο τὰ ἀντικείμενα πού μπορούμε νὰ τὰ κατασκευάσουμε, ὥστε μὲ βάση αὐτὴ τὴν πράξη μας νὰ παράγουμε ὕστερα ὅλες τὶς παραπέρα συνέπειες. Ἔτσι λοιπὸν ἡ γνώση τῶν πραγμάτων—ὅσο εἶναι προσιτὴ σ' ἐμᾶς—συνίσταται στὴν ἀναγωγή τοῦ αἰσθητοῦ σὲ κίνηση τῶν ὑλικῶν σωμάτων μέσα στὸ χῶρο. Κατὰ τὴ συναγωγή τῶν συμπερασμάτων τῆς ἡ ἐπιστήμη πρέπει νὰ προχωρεῖ ἀπὸ τὰ φαινόμενα στὰ αἷτια καὶ ἀπὸ τὰ αἷτια στὶς ἐπενέργειές τους· ἀλλὰ τὰ φαινόμενα εἶναι ἀπὸ τὴ φύση τους κινήσεις, τὰ αἷτια εἶναι τὰ ἀπλὰ στοιχεῖα τῆς κίνησης, καὶ οἱ ἐπενέργειες εἶναι καὶ αὐτὲς κινήσεις. Ἔτσι προκύπτει ἡ φαινομενικὰ ὑλιστικὴ πρόταση: Φιλοσοφία εἶναι ἡ θεωρία τῆς κίνησης τῶν ὑλικῶν σωμάτων! Αὐτὴ ἦταν ἡ ἀκραία συνέπεια τοῦ διαχωρισμοῦ τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴ θεολογία, πού τὸν προκάλεσαν οἱ στοχαστὲς τῶν ἀγγλικῶν μοναχικῶν ταγμάτων.

Δύο εἶναι λοιπὸν τὰ σημαντικὰ ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἀποψη σ' αὐτὲς τὶς μεθοδολογικὲς ἀπαρχὲς τῆς φυσιογνωστικῆς ἔρευνας: Ὁ ἐμπειρισμὸς συμπληρώθηκε μὲ τὰ μαθηματικὰ καὶ ὁ ἀδιαμόρφωτος πυθαγορισμὸς τῆς οὐμανιστικῆς παράδοσης ἐπηρεάστηκε καθοριστικὰ ἀπὸ τὸν ἐμπειρισμὸ τῆς μαθηματικῆς θεωρίας. Ὁ κόμβος αὐτῆς τῆς διαπλοκῆς εἶναι ὁ Γαλιλαῖος.

4. Ἔτσι ἐντοπίστηκε στὴ μαθηματικὴ θεωρία ἐκεῖνο τὸ ὀρθολογικὸ στοιχεῖο πού ἀναζητοῦσε ὁ Giordano Bruno—ὅταν πραγματευόταν τὴ διδασκαλία τοῦ Κοπέρνικου—μὲ στόχο τὴν κριτικὴ ἐπεξεργασία τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης.¹⁴ Ἡ ὀρθολογικὴ ἐπιστήμη εἶναι τὰ μαθηματικὰ. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν πεποίθηση ξεκίνησε ἡ προσπάθεια τοῦ Descartes νὰ μεταρρυθμίσει τὴ φιλοσοφία. Ὁ Descartes εἶχε θητεύσει ἀρχικὰ στὴ σχολαστικὴ φιλοσοφία τῶν ἰησουιτῶν, κατέληξε ὅμως στὴν πεποίθησιν¹⁵ ὅτι ἡ γνήσια ἀνάγκη γιὰ ἀλήθεια δὲν εἶναι δυνατό νὰ ικανοποιηθεῖ οὔτε μὲ τὶς μεταφυσικὲς θεωρίες οὔτε μὲ τὴν πολυμάθεια τῶν ἐμπει-

ρικῶν ἐπιστημῶν, ἀλλὰ μόνο μὲ τὰ μαθηματικά. Καὶ καθὼς, ὅπως ξέρουμε, ἦταν καὶ ὁ ἴδιος ἓνα δημιουργικὸ μαθηματικὸ μυαλό, σκέφτηκε νὰ μεταπλάσει ὅλη τὴν ἀνθρώπινη γνώση σύμφωνα μὲ τὰ μαθηματικά πρότυπα: ἡ φιλοσοφία του ἔχει ἀξιώσεις καθολικῆς μαθηματικῆς γνώσης. Γιὰ τοῦτο ἐπιβαλλόταν νὰ γενικευτεῖ ἡ ἀρχὴ τοῦ Γαλιλαίου. Ἀλλὰ κατὰ τὴ γενίκευση αὐτὴ ἐξέπεσαν ὀρισμένα στοιχεῖα ποὺ εἶχαν ἰδιαίτερη ἀξία γιὰ τὴν ἔρευνα τῆς φύσης, καὶ ἔτσι ἡ διδασκαλία τοῦ Descartes δὲν θεωρεῖται γενικὰ πρόοδος γιὰ τὴ φυσικὴ ἐπιστήμη. Ἀπὸ τὴν ἄλλη ὁμως πλευρὰ εἶχε μεγάλη ἐπίδραση στὴν ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφίας: ὁ Descartes εἶναι τὸ πνεῦμα ποὺ κυριάρχησε τὸν 17ο αἰῶνα, ἀλλὰ καὶ ἀργότερα.

Ὁ Descartes πρόσθεσε κάτι πολὺ σημαντικὸ στὶς κοινὲς μεθοδολογικὲς ἀπόψεις τοῦ Βάκωνα καὶ τοῦ Γαλιλαίου. Ὑποστήριξε ὅτι ἡ ἐπαγωγικὴ ἢ ἀναλυτικὴ μέθοδος πρέπει νὰ ὀδηγήσει τελικὰ σὲ μίαν καὶ μοναδικὴν ἀρχὴν (Prinzip) ὑπέρτατης καὶ ἀπόλυτης βεβαιότητος, μὲ βάση τὴν ὁποία πρέπει νὰ ἐρμηνευτεῖ κατόπιν μὲ τὴ συνθετικὴν μέθοδο ὁ κόσμος τῆς ἐμπειρίας σὲ ὅλη τὴν ἔκτασή του. Ἡ ἀπαίτηση αὐτὴ ἦταν ἐντελῶς πρωτότυπη καὶ ρίζωνε στὴν ἀνάγκη νὰ ἐξασφαλιστεῖ ἓνα συστηματικὸ πλαίσιο γιὰ ὅλη τὴν ἀνθρώπινη γνώση: σὲ τελικὴ ἀνάλυση ἦταν ἀποτέλεσμα ἀφενὸς μιᾶς αἰσθησης κορεσμοῦ ἀπέναντι στὴν παραδοσιακὴν γνώση, καὶ ἀφετέρου τῆς ἀνάγκης γιὰ νέες δημιουργικὲς συλλήψεις στὴ φιλοσοφία. Ἔτσι λοιπὸν μὲ μιὰ ἐπαγωγικὴ ἀπαρίθμηση καὶ μιὰ κριτικὴ στρωματικὴ διάταξη ὄλων τῶν παραστάσεων ὁ Descartes θέλει νὰ προχωρήσει ὡς τὸ ἓνα καὶ μοναδικὸ σημεῖο τῆς ἀπόλυτης βεβαιότητος, γιὰ νὰ παραγάγει ὕστερα ἀπὸ αὐτὸ ὅλες τὶς ἄλλες ἀλήθειες. Τὸ πρῶτο ἔργο τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἀναλυτικὸ, τὸ δεῦτερο συνθετικὸ.

Ἡ κλασικὴ διατύπωση αὐτῆς τῆς ἰδέας βρίσκεται στὸ *Méditations*. Σὲ μιὰ δραματικὴ συνομιλία μὲ τὸν ἑαυτό του, ὁ φιλόσοφος περιγράφει τὴν πάλη του γιὰ τὴν ἀλήθεια. Μὲ βάση τὴν ἀρχὴν *de omnibus dubitandum* [πρέπει νὰ ἀμφιβάλλουμε γιὰ ὅλα] ἐξετάζεται ὀλόπλευρα ἡ περιοχὴ τῶν παραστάσεων καὶ στὴν ἐξέταση αὐτὴ συναντοῦμε ὅλο τὸν ὀπλισμὸ τῆς σκεπτικῆς ἐπιχειρηματολογίας. Οἱ ἐναλλασσόμενες γνώμες καὶ οἱ πλανερῆς αἰσθήσεις, λέει ὁ Descartes, εἶναι κάτι πολὺ συχνὸ καὶ γ' αὐτὸ δὲν μποροῦμε νὰ τοὺς ἔχουμε ἐμπιστοσύνη. Καθὼς τὸ ἴδιο ἀντικείμενο μᾶς προκαλεῖ —ἀνάλογα μὲ τὶς συνθήκες— διαφορετικὲς κά-

θε φορά έντυπώσεις, δέν μπορούμε νά πούμε μέ βεβαιότητα ποιά από αυτές είναι ή αυθεντική, και γενικά άν κάποια από αυτές περιέχει τήν αλήθινή ούσία του πράγματος. 'Επίσης ή ένάργεια και ή βεβαιότητα μέ τήν όποια όνειρευόμαστε πρέπει νά μᾶς γεννά τήν άμφιβολία —μιά άμφιβολία πού δέν είναι ποτέ δυνατό νά έξαφανιστεί έντελώς— μήπως όνειρευόμαστε άκόμη και όταν έχουμε τήν έντύπωση ότι είμαστε σέ έγρήγορη και ότι άντιλαμβανόμαστε μέ τίς αίσθήσεις. 'Όστόσο πίσω από όλους τούς συνδυασμούς τής φαντασίας υπάρχουν άπλά παραστασιακά στοιχεία, τά όποια άναντίρρητα είμαστε ύποχρεωμένοι νά τά παραδεχτούμε ως άληθινά, όπως είναι οι άπλές προτάσεις τής αριθμητικής, λ.χ. $2+3=5$, και άλλα παρόμοια. Μήπως όμως είμαστε από τή φύση μας πλασμένοι έτσι ώστε νά πέφτουμε σέ πλάνη; Μήπως είμαστε δημιουργήματα κάποιου δαίμονα πού μᾶς έχει δώσει μία λογική δύναμη, ή όποια άναγκαστικά πλανάται, παρόλο πού πιστεύει ότι κατέχει τήν αλήθεια; Μπροστά σ' ένα τέτοιο δαιμονικό έργο θα ήμασταν τελικά έντελώς άνυπεράσπιστοι, και ή σκέψη αύτή πρέπει νά μᾶς κάνει δύσπιστους άκόμη και για τίς πιό πρόσδηλες άποφάνσεις του λογικού, άκόμη και για τή «γνώση διαμέσου του φυσικού φωτός».

Μόλις όμως ή ριζική άμφιβολία του Descartes φτάνει σ' αυτό τό έσχατο σημείο, γίνεται φανερό ότι αρχίζει νά χάνει τήν αιχμηρότητά της, και επίσης ότι αύτή ή ίδια άμφιβολία άποτελεί ήδη ένα έντελώς άναμφισβήτητο γεγονός: για νά άμφιβάλλω, για νά όνειρευόμαι, για νά πλανώμαι, πρέπει άναγκαστικά νά ύπάρχω. 'Η ίδια ή άμφιβολία μου άποδεικνύει ότι ύπάρχω ως όντότητα πού σκέπτεται, ως συνειδητή ύπόσταση (*res cogitans*). 'Η πρόταση *cogito ergo sum* είναι αλήθινή κάθε φορά πού τή σκέπτομαι ή τήν προσφέρω. Καμιά άλλη δραστηριότητά μου, έκτός από τή συνειδησιακή, δέν περιέχει τή βεβαιότητα του είναι. Τό ότι λ.χ. περπατώ μπορεί νά είναι κάτι πού τό φαντάζομαι στο όνειρό μου¹⁶ τό ότι όμως είμαι ένα όν πού έχει συνείδηση δέν είναι δυνατό νά άποτελεί άπλά και μόνο άποκύημα τής φαντασίας μου, γιατί και ή φαντασία είναι ένα είδος συνείδησης. 'Η βεβαιότητα για τό είναι τής συνείδησης άποτελεί τήν ένιαία και θεμελιακή αλήθεια πού κατακτά ό Descartes μέ τήν αναλυτική μέθοδο.

Αυτό λοιπόν πού μᾶς σώζει από τήν άμφιβολία είναι τό επίχειρημα του Αύγουστίνου (πρβ. σ. 27, § 1) για τήν πραγματικότητα του συνειδητού όντος. 'Αλλά ό Descartes δέν χρησιμοποιοεί αυτό

τὸ ἐπιχείρημα¹⁷ ὅπως τὸ χρησιμοποίησε ὁ Αὐγουστίνος καὶ οἱ περισσότεροι ἀπὸ ὅσους ἐπηρεάστηκαν ἀπὸ τὴν διδασκαλία του στὸ χρονικὸ διάστημα πού μεσολάβησε. Γι' αὐτοὺς ἡ βεβαιότητα πού ἔχει ἡ ψυχὴ γιὰ τὸν ἑαυτὸ της εἶναι ἡ πιὸ ἀσφαλὴς ἀπὸ ὅλες τὶς ἐμπειρίες, εἶναι τὸ θεμελιακὸ γεγονός τῆς ἐσωτερικῆς ἀντίληψης, χάρις στὸ ὅποιο αὐτὴ ἡ ἀντίληψη πλεονεκτεῖ ἀπὸ γνωσιοθεωρητικὴ ἀποψη σὲ σχέση μετὰ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη. Τὴν ἀρχὴ τοῦ Αὐγουστίνου τὴν εἶχε χρησιμοποίησει καὶ ὁ Campanella —γιὰ νὰ μὴν ὑπενθυμίσουμε πάλι τὴν ἠθικολογικὴ ἐρμηνευτικὴ ἐκδοχὴ τοῦ Charron— ὅταν ἐρμήνευε, μετὰ τρόπο παρόμοιο μετὰ τὸν μεγάλου ἐκκλησιαστικοῦ πατέρα, τὰ στοιχεῖα τῆς ἐμπειρίας πού ἔχει ἡ συνείδηση γιὰ τὸν ἑαυτὸ της ὡς τὰ μεταφυσικὰ πρωταρχικὰ κατηγορήματα ὄλων τῶν πραγμάτων (πρβ. παραπάνω, σ. 136, § 3). Κατὰ ἐντελῶς ἀνάλογο τρόπο καὶ μετὰ ἐπιφανειακὴ σύνδεση πρὸς τὸν Descartes θεωρεῖ καὶ ὁ Tschirnhaus —γιὰ νὰ μὴν ἀναφέρουμε καθόλου τὸν Locke¹⁸— ὅτι ἡ γνώση πού ἔχουμε γιὰ τὸν ἑαυτὸ μας εἶναι ἡ προφανέστερη ἐμπειρία (*experientia evidentissima*).¹⁹ Ἡ γνώση αὐτὴ ἀποτελεῖ, κατὰ τὸν Tschirnhaus, τὴν *a posteriori* ἀφετηρία τῆς φιλοσοφίας: κάθε ἄλλη γνώση εἶναι δυνατὸ νὰ συγκροτηθεῖ *a priori* ἀπὸ αὐτὴν (πρβ. παρακάτω, § 7). Γιατὶ στὴ γνώση τοῦ ἑαυτοῦ μας περιέχεται ἡ τριπλὴ ἀλήθεια: (α) ὅτι ἄλλα πράγματα μᾶς «θίγουν» μετὰ καλὸ τρόπο καὶ ἄλλα μετὰ κακὸ, (β) ὅτι ἄλλα πράγματα τὰ καταλαβαίνουμε καὶ ἄλλα ὄχι, καὶ (γ) ὅτι οἱ παραστάσεις μας γιὰ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμον εἶναι πολὺ ἔλλιπεις —τρία ἀφετηριακὰ σημεῖα γιὰ τὶς τρεῖς ὀρθολογικὰ ἐπιστῆμες: τὴν ἠθικὴν, τὴν λογικὴν καὶ τὴν φυσικὴν.

5. Ἀντίθετα, στὸν Descartes ἡ πρόταση *cogito ergo sum* δὲν ἔχει τόσο τὴν σημασίαν μιᾶς ἐμπειρίας ὅσο τὴν ἔννοια τῆς πρώτης, θεμελιακῆς λογικῆς ἀλήθειας. Δὲν ἔχει τὴν προφάνεια τοῦ διαλογισμοῦ²⁰ ἀλλὰ τῆς ἀμεσης ἐνορατικῆς βεβαιότητος. Ὁ Descartes, ὅπως ὁ Γαλιλαῖος, ἀναζητεῖ μετὰ τὴν ἀναλυτικὴ μέθοδο τὰ ἀπλά, αὐτονόητα στοιχεῖα, μετὰ τὰ ὅποια εἶναι δυνατὸ νὰ ἐρμηνευτοῦν ὕστερα ὅλα τὰ ἄλλα. Ἐνῶ ὁμοίως ὁ ἐρευνητὴς τῆς φύσης [Γαλιλαῖος] ἀνακαλύπτει τὸν ἐποπτειακὸ θεμελιακὸ τύπον τῆς κίνησης μετὰ τὸν ὅποιο θὰ ἐρμηνευτεῖ τὸ ὕλικὸ γίνεσθαι, ὁ μεταφυσικὸς [Descartes] ἀναζητεῖ τὶς στοιχειώδεις ἀλήθειαι τῆς συνείδησης. Σὲ τοῦτο συνίσταται ὁ ὀρθολογισμὸς τοῦ Descartes.

Ὁ ὀρθολογισμὸς αὐτὸς ἐκδηλώνεται ἀφενὸς μετὰ τὸ ὅτι ἀναγνωρίζεται στὴν αὐτογνωσίαν τῆς συνείδησης τὸ πλεονέκτημα τῆς κα-

θαρότητας και τῆς σαφήνειας, και ἀφετέρου μὲ τὸ γεγονός ὅτι ὁ Descartes διατυπώνει γιὰ τὴ συνθετικὴ μέθοδο τὴ βασικὴ ἀρχὴ πὼς ὅ,τι εἶναι τόσο καθαρὸ και σαφές, ὅσο ἡ αὐτογνωσία τῆς συνείδησης, δηλαδὴ ὅ,τι ἐμφανίζεται μπροστὰ στὸ πνεῦμα μὲ τὴν ἴδια βεβαιότητα και τὴν ἴδια ἀνεξαρτησία ἀπὸ λογικὲς παραγωγὰς ὅπως και ἡ δικὴ του ὕπαρξη, εἶναι κατανάγκη ἀληθινὸ. Καθαρὸ ὀρίζει ὁ Descartes²¹ ὅ,τι ἐνορατικὰ θεᾶται τὸ πνεῦμα, σαφὲς τὸ ἐντελῶς καθαρὸ και αὐστηρὰ προσδιορισμένο. Και τὶς παραστάσεις — ἡ ιδέες, ὅπως προτιμᾷ νὰ τὶς λέει ἀκολουθώντας τὴν ὀρολογία τῆς ὀψιμης σχολαστικῆς φιλοσοφίας — πὼς εἶναι καθαρὰ και σαφεῖς, και πὼς ἡ προφάνειά τους δὲν εἶναι παράγωγη ἀλλὰ θεμελιώνεται σ' αὐτὲς τὶς ἴδιες, τὶς ἀποκαλεῖ ἐμφυτεῖς ιδέες. Μὲ τὸν ὄρο αὐτὸ συνδέει εὐκαιριακὰ και τὴν ψυχογενετικὴ ἀποψη ὅτι οἱ ἐμφυτεῖς ιδέες ἔχουν χαραχτεῖ στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεὸ, κυρίως ὁμως θέλει νὰ τονίσει τὴ γνωσιολογικὴ ἀξία τῆς ἀμεσης ἔλλογης προφάνειας.

Και οἱ δύο αὐτὲς ἀπόψεις διαπλέκονται ἰδιότυπα στὶς ἀποδείξεις τοῦ Descartes γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν ἓνα ὀλοκληρωμένο συστατικὸ μέρος τῆς γνωσιολογίας του. Γιατὶ στὴ συνθετικὴ ἀνάπτυξη τῆς μεθόδου του ἡ «ιδέα» τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ πρώτη πὼς ἀξιώνει τὴν ἴδια καθαρότητα και σαφήνεια — ἡ ἐνορατικὴ προφάνεια τοῦ «φυσικοῦ φωτὸς» — τὴν ὁποῖα ἀξιώνει και ἡ αὐτογνωσία τῆς συνείδησης. Αὐτὴ ἡ νέα ἀπόδειξη, ἡ λεγόμενη καρτεσιανή,²² βασιζέται ἀπὸ τυπικὴ ἀποψη σὲ ἓνα πλῆθος προϋποθέσεις τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας, και αὐτὸ εἶναι τὸ μειονέκτημά της. Ἀπὸ πραγματολογικὴ ἀποψη ὁ Descartes ξεκινᾷ ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι ἡ ἀτομικὴ συνείδηση γνωρίζει ὅτι εἶναι πεπερασμένη και ἀκριβῶς γι' αὐτὸ — σύμφωνα μὲ τὴν παλαιὰ ταύτιση ἀξιολογικῶν καθορισμῶν και ὄντολογικῶν διαβαθμίσεων — ἀτελής. Ὡστόσο, συνεχίζει, αὐτὴ ἡ γνώση της πρέπει νὰ πηγάζει μόνο ἀπὸ τὴν ἔννοια ἑνὸς ἀπόλυτου τέλειου ὄντος (ens perfectissimum). Ἡ ἔννοια αὐτὴ, πὼς βρίσκεται μέσα μας, κατανάγκη πρέπει νὰ ἔχει κάποια αἰτία, ἡ ὁποῖα ὁμως δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐντοπιστεῖ οὔτε μέσα σ' ἐμᾶς οὔτε σὲ κάποιο ἄλλο πεπερασμένο πράγμα. Γιατὶ ἡ ἀρχὴ τῆς αἰτιότητος ἀπαιτεῖ ἡ αἰτία νὰ εἶναι τουλάχιστον ἐξίσου πραγματικὴ μὲ τὴν ἐπενέργεια. Αὐτὸ τὸ ρεαλιστικὸ — μὲ τὴν σχολαστικὴ ἔννοια τοῦ ὄρου — ἀξίωμα ἐφαρμόζεται τώρα, κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ Ἄνσελμου, στὴ σχέση παραστασιακοῦ ἀντικειμένου (esse in intellectu ἢ esse objective)

και πραγματικοῦ ὄντος (esse in re ἢ esse formaliter) γιὰ νὰ συναχθεῖ τελικὰ τὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἰδέα ἑνὸς τελειότατου ὄντος θὰ ἦταν γιὰ μᾶς κάτι ἀδύνατο, ἂν δὲν τὴν εἶχε γεννήσει μέσα μας ἓνα τέλειο ὄν.

Ὁ Descartes λοιπὸν διατυπώνει τὴν ἀνθρωπολογικὴ-μεταφυσικὴ ἀπόδειξί του γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ μὲ ἓναν πρωτότυπο συνδυασμό. Ἡ σημασία αὐτῆς τῆς ἀπόδειξης ἔγκειται στὸ ὅτι διαλύει τὴ σκεπτικιστικὴ-ὑποθετικὴ φανταστικὴ εἰκόνα ἑνὸς δαίμονα ποῦ ἐξαπατᾷ: καθὼς ἡ τελειότητα τοῦ Θεοῦ συνεπάγεται καὶ τὴ φιλαλήθειά του, ἀποκλείεται ἐντελῶς τὸ ἐνδεχόμενο νὰ πλανιόμαστε ἀναγκαστικά. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἀποκαθίσταται ἡ ἐμπιστοσύνη στὸ lumen naturale [φυσικὸ φῶς], δηλαδὴ στὴν ἀμεση προφάνεια τῆς ἔλλογης γνώσης, ἡ ὁποία ἔτσι θεμελιώνεται ὀριστικά. Ἀλλὰ ἡ ἀπόδειξη γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, ποῦ διατυπώνεται στὸν τρίτο Μεταφυσικὸ Στοιχασμό, εἶναι καὶ ἀπὸ μιὰ ἄλλη πλευρὰ σημαντικὴ: Ἐκφράζει τὸ γεγονός ὅτι ἡ συνείδηση εἶναι eo ipso βέβαιη ὄχι μόνον γιὰ τὸν ἑαυτὸ της ἀλλὰ καὶ γιὰ μιὰ ὑπερκείμενη πνευματικὴ ὄντοτητα, τὸν Θεό, ποῦ θεωρεῖται ὡς ἡ ἑνιαία πρωταρχικὴ πηγὴ κάθε ἔλλογης γνώσης. Ἐτσι ὁ Descartes θεμελιώνει τὸν νεότερο ὀρθολογισμό μὲ τὴ βοήθεια τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας. Γιατὶ ἡ σειρὰ αὐτῆ τῶν διαλογισμῶν ἐπιτρέπει στὸ λογικὸ νὰ ἀναγνωρίζει μὲ ἀπόλυτη βεβαιότητα ὄλες τὶς καθαρὲς καὶ εὐδιάκριτες προτάσεις. Σ' αὐτὲς ἀνήκουν προπαντὸς οἱ μαθηματικὲς ἀλήθειες, καθὼς καὶ ἡ ὄντολογικὴ ἀπόδειξη τῆς ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ. Γιατὶ ὁ Descartes²³ —ἐπαναλαμβάνοντας τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Ἀνσελμου— ὑποστηρίζει ὅτι ὅπως ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ τοῦ τριγώνου συνάγονται οἱ προτάσεις γι' αὐτό, μὲ τὴν ἴδια λογικὴ ἀναγκαιότητα συνάγεται καὶ ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ τοῦ πιὸ πραγματικοῦ ὄντος, τοῦ Θεοῦ, τὸ γνῶρισμα τῆς ὑπαρξῆς. Ἡ ἀπλὴ δυνατότητα νὰ στοχαζόμαστε τὸν Θεὸ εἶναι ἐπαρκὴς ἀπόδειξη τῆς ὑπαρξῆς του.

Ἀπὸ τὸ κριτήριον τῆς καθαρότητος καὶ τῆς σαφήνειας συνάγεται κατ' ἀναλογία ὅτι καὶ τὰ πεπερασμένα πράγματα, καὶ εἰδικότερα τὰ ὑλικά σώματα, εἶναι δυνατό νὰ τὰ γνωρίσουμε μόνον στὸ βαθμὸ ποῦ μπορούμε νὰ ἔχουμε γι' αὐτὰ καθαρὲς καὶ σαφεῖς παραστάσεις. Γιὰ τὸν Descartes ὁμως τέτοιες παραστάσεις εἶναι μόνον οἱ μαθηματικὲς, καὶ περιορίζονται στοὺς ποσοτικὸς καθορισμούς, ἐνῶ, ἀντίθετα, οἱ ποιοτικοὶ καθορισμοὶ τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης εἶναι γι' αὐτὸν ἀσαφεῖς καὶ συγκεχυμένοι. Ἡ με-

ταφυσική και ἡ γνωσιοθεωρία καταλήγουν, κατὰ τὴν ἀποψή του, σὲ μιὰ μαθηματικὴ φυσική. Ὁ Descartes χαρακτηρίζει²⁴ φαντασία (imaginatio) τὴν αἰσθητηριακὴ πρόσληψη τοῦ ποιοτικοῦ, ἐνῶ, ἐξάλλου, τὴν πρόσληψη ἐκείνου ποὺ εἶναι δυνατὸ νὰ «κατασκευαστεῖ» μὲ μαθηματικὸ τρόπο τὴν χαρακτηρίζει διανοητικὴ γνώση (intellectio). Καὶ παρόλο ποὺ ἐκτιμᾷ σωστὰ τὴ βοήθεια ποὺ προσφέρει ἡ ἐμπειρία στὴ φαντασία θεωρεῖ ὅτι πραγματικὴ ἐπιστημονικὴ γνώση εἶναι μόνο αὐτὴ ποὺ βασίζεται στὴ διάνοια.

Ἡ διάκριση σαφῶν καὶ συγκεχυμένων παραστάσεων (ποὺ ἀνάγεται ὡς τὸν Duns Scotus καὶ ἀκόμη παλαιότερα) δίνει ἐπίσης στὸν Descartes τὴ δυνατότητα νὰ ἐξηγήσει τὸ πρόβλημα τῆς πλάνης, ποὺ κατὰ τὴν ἀποψή του προκύπτει ἀναγκαστικὰ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς veracitas Dei [φιλαλήθεια τοῦ Θεοῦ]: γιατί δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐξηγηθεῖ πῶς ἡ ἀνθρώπινη φύση, ποὺ εἶναι δημιουργημὰ τοῦ τέλειου Θεοῦ, ὑπόκειται στὴν πλάνη. Ὁ Descartes προσπαθεῖ νὰ ξεπεράσει αὐτὴ τὴ δυσκολία²⁵ μὲ μιὰ ἰδιότυπα περιοριστικὴ διδασκαλία περὶ ἐλευθερίας, μὲ τὴν ὁποία ἐπιχειρεῖ νὰ συμβιβάσει τὸν ντετερμινισμό τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη μὲ τὸ δόγμα τῆς ἐλευθερίας τοῦ Duns Scotus. Δέχεται δηλαδὴ ὅτι μόνο οἱ καθαρὲς καὶ σαφεῖς παραστάσεις ἐπιβάλλονται στὸ πνεῦμα μὲ τέτοια ἀκατανίκητη δύναμη ποὺ τὸ ὑποχρεώνουν νὰ τὶς παραδεχτεῖ ὡς ἀληθινές, ἐνῶ, ἀντίθετα, ἀπέναντι στὶς ἀσαφεῖς καὶ συγκεχυμένες παραστάσεις τὸ πνεῦμα διατηρεῖ μιὰ ἀπεριόριστη καὶ αὐθαίρετη ἐλευθερία ἐπιλογῆς (liberum arbitrium indifferentiae). Σ' αὐτὸ ἐγκρατεῖται ἡ πῶς μεγάλη δύναμη τοῦ ἀνθρώπου, μὲ αὐτὴ τὴν ἀπεριόριστη αὐθαιρεσία γίνεται ὁ ἀνθρώπος ἀπεικασμὰ τῆς ἀπόλυτης ἐλευθερίας τοῦ Θεοῦ.²⁶ Ἡ πλάνη λοιπὸν εἶναι συνέπεια τῆς αὐθαίρετης (ἀναίτιας) κατάφασης ἢ ἀρνήσης ἐνὸς ἀσαφοῦς καὶ συγκεχυμένου παραστασιακοῦ ὑλικοῦ, τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ κριθεῖ.²⁷ Ἐτσι λοιπὸν προκύπτει ἡ ἀπαίτηση νὰ ἀποφεύγονται οἱ κρίσεις ὅταν οἱ παραστάσεις δὲν εἶναι καθαρὲς καὶ σαφεῖς. Τὸ αἶτημα αὐτὸ μᾶς θυμίζει τόσο καθαρὰ τὴν ἐποχὴν τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων, ὥστε εἶναι ἀδύνατο νὰ μὴν ἐπισημάνουμε τὴ συγγένεια αὐτῆς τῆς θεωρίας γιὰ τὴν πλάνη μὲ τὶς διδασκαλίες τῶν σκεπτικῶν καὶ τῶν στωικῶν γιὰ τὴν συγκατάθεσιμ (πρβ. τόμ. Α', σ. 196 καὶ σ. 242).²⁸ Πραγματικὰ, ὁ Descartes εἶχε ἀντιληφθεῖ πολὺ καθαρὰ (καὶ τοῦτο εἶναι ἓνα ἀκόμη σημεῖο στὸ ὁποῖο συμφωνεῖ μὲ τὴ γνωσιοθεωρία τοῦ Αὐγουστίνου καὶ τοῦ Duns Scotus) ὅτι στὴν κρίση ὑπάρχει καὶ ἓνα στοιχεῖο βούλησης. Σ' αὐτὴ τὴν ἀπο-

ψή του τὸν ἀκολούθησε ὁ Spinoza, ὁ ὁποῖος θεωροῦσε τὴν κατά-
 φαση καὶ τὴν ἄρνηση ἀναγκαῖα γνωρίσματα κάθε παράστασης
 καὶ δίδασκε ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ σκέπτεται χωρὶς συνά-
 μα νὰ θέλει.²⁹

6. Ἡ μεταρρύθμιση ποὺ ἐπιχείρησε ὁ Descartes στὴ φιλοσο-
 φία μὲ βάση τὰ μαθηματικά εἶχε τὴ δική της μοῖρα. Τὰ μεταφυ-
 σικὰ πορίσματα αὐτῆς τῆς μεταρρύθμισης ἐγκαινιάζαν μιὰ πλού-
 σια καὶ καρποφόρα ἐξέλιξη: ὥστόσο ἡ μεθοδολογικὴ τάση της
 πολὺ γρήγορα παρανοήθηκε, καὶ τὸ νόημά της ἄλλαξε ἐντελῶς.
 Πρόθεση τοῦ Descartes ἦταν νὰ ἐφαρμόσει εὐρύτατα τὴν ἀναλυ-
 τικὴ μέθοδο, ἀκόμη καὶ γιὰ τὰ ἐπιμέρους προβλήματα,³⁰ ἐνῶ πα-
 ράλληλα θεωροῦσε ὅτι μὲ τὴ συνθετικὴ μέθοδο ἡ γνώση προχω-
 ρεῖ καθὼς ἡ μιὰ ἀλήθεια προκύπτει ἐνορατικὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη.
 Ἄλλὰ οἱ μαθητές του συνέχεαν τὴν ἐλεύθερη δημιουργικὴ δρα-
 στηριότητα τοῦ πνεύματος, ὅπως τὴν ἐννοοῦσε ὁ Descartes, μὲ
 τὴν αὐστηρὴ ἀποδεικτικὴ διαδικασίαν ποὺ ἐκθέτει ὁ Εὐκλείδης
 στὴ Γεωμετρία του. Ὁ μονιστικὸς χαρακτήρας τῆς καρτεσιανῆς
 μεθοδολογίας, ποὺ διατύπωνε μιὰ ἀνώτατη ἀρχὴ ἀπὸ τὴν ὁποία
 θὰ ἀπέρρεε ὕστερα κάθε ἄλλη ἀσφαλῆς γνώση, εὐνοοῦσε αὐτὴ τὴ
 σύγχυση, μὲ ἀποτέλεσμα ἀπὸ τὴ νέα ἐρευνητικὴ μέθοδο νὰ προ-
 κύψει, τελικὰ μιὰ ἄλλη *ars demonstrandi*: ἰδανικὸ ἔργο τῆς φιλο-
 σοφίας ἐμφανιζόταν ἡ ἀνάπτυξη ἐνὸς συστήματος μὲ τὴν αὐστηρὴ
 λογικὴ δομὴ τῆς εὐκλείδειας γεωμετρίας, ὅπου ὅλες οἱ προτάσεις
 παράγονται ἀπὸ τὰ ἀξιώματα καὶ τοὺς ὀρισμούς· παρόμοια πρό-
 βαλλε τώρα τὸ αἴτημα νὰ διατυπωθεῖ ἓνα σύστημα, ὅπου ὅλες οἱ
 γνώσεις θὰ παράγονται λογικὰ ἀπὸ τὸ θεμελιακὸ ἀξίωμα.

Ὁ Descartes ἐπισήμανε τὶς δυσκολίες αὐτοῦ τοῦ ἐγχειρήμα-
 τος καὶ ἀπάντησε μὲ ἓνα δοκιμαστικὸ σχεδιάσμα,³¹ ὅπου ὁμως
 τελικὰ ἐνισχύεται ἀκόμη περισσότερο ἡ τάση νὰ ἐντοπιστεῖ ἡ
 σημασία τῶν μαθηματικῶν γιὰ τὴ μέθοδο τῆς φιλοσοφίας στὸν
 ἀποδεικτικὸ χαρακτήρα τους. Τουλάχιστον πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύ-
 θυνση ἐκδηλώθηκε ἡ ἐπίδραση τῆς καρτεσιανῆς φιλοσοφίας στοὺς
 χρόνους ποὺ ἀκολούθησαν: παρ' ὅλες τὶς διακυμάνσεις ποὺ δοκί-
 μασαν οἱ γνωσιοθεωρητικὲς ἐρευνες κατὰ τὸν 18ο αἰῶνα, ἡ ἀντί-
 ληψη αὐτῆς σχετικὰ μὲ τὰ μαθηματικά εἶναι ἓνα σταθερὸ ἀξίωμα,
 ἀποδεκτὸ ἀπὸ ὅλες τὶς παρατάξεις. Σὲ στοχαστὲς μάλιστα ὅπως
 ὁ Pascal ἡ ἀποψη αὐτῆ γίνεται —μὲ τὴν ἄμεση ἐπίδραση τοῦ
 Descartes— μοχλὸς ποὺ τελικὰ ἐξυπηρετεῖ τὸ σκεπτικισμὸ καὶ
 τὸ μυστικισμὸ. Καμία ἐπιστήμη, οὔτε ἡ μεταφυσικὴ οὔτε οἱ ἐμ-

πειρικές ἐπιστῆμες, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ κατορθώσῃ τὴ μαθηματική προφάνεια. Ἐξαιτίας αὐτοῦ τοῦ γεγονότος, συμπεραίνει ὁ Pascal, ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ ἔχει περιορισμένες ἀξιώσεις κατὰ τὴν ἀναζήτησιν τῆς ἔλλογης γνώσης καὶ νὰ ἀνταποκρίνεται στὴ διαισθητικὴ τάσιν του γιὰ πίστη καὶ στὸ λεπτὸ αἰσθημὰ του γιὰ ἓναν εὐγενικὸ τρόπο ζωῆς. Ἀλλὰ καὶ ὁ μυστικιστὴς Poiret — ποὺ εἶχε ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ τὸν Boehme — καὶ ὁ ὀρθόδοξος σκεπτικιστὴς Huet³² ἀπομακρύνθηκαν ἀπὸ τὸν καρτεσιανισμό, καθὼς ὁ Descartes δὲν μπόρεσε νὰ τηρήσῃ τὶς προγραμματικὰς διακηρύξεις του γιὰ μιὰ καθολικὴ μαθηματικὴ ἐπιστῆμη.

Μιὰ κάπως διαφορετικὴ σχέση μετὰ τὸ σκεπτικισμό — ποὺ ἐπικρατοῦσε τότε στὴ Γαλλία ὡς ἀποτέλεσμα τῆς βαθιᾶς ἐπίδρασης τοῦ Montaigne — ἐμφανίζεται στὸν μαθηματικὸ-φυσιογνωστικὸ στοχασμὸ τοῦ Pierre Gassend. Ὁ Gassend ἦταν ὀπαδὸς τῆς φυσικῆς ἔρευνας, ἀντίπαλος τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη ἢ «ἐπιστροφῆ» του στὸν Ἐπίκουρο ὑπῆρξε «σωτήρια» ἀπὸ θεωρητικὴ καὶ ἠθικὴ ἀποψη γι' αὐτὴ τὴ φιλοσοφία, καὶ ἀποτελεῖ μιὰ ἀπὸ τὶς καρποφόρες ἀνανεώσεις τοῦ ἀτομισμού. Οἱ θέσεις του συμβιβάζονταν μετὰ τὴ γενικότερη θρησκευτικὴ τοποθέτησίν του μόνο χάριν τοῦ ὅτι — κατὰ τρόπο παρόμοιο μετὰ τοῦ Βάκωνα — ἀπέκλειε τὸ ὑπεραισθητὸ ἀπὸ τὴ γνωστικὴ περιοχὴ τοῦ «φυσικοῦ φωτός» καὶ δεχόταν ὡς ἔγκυρες μόνο τὴν ἀποκάλυψιν καὶ τὴ διδασκαλίαν τῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι λοιπὸν ὁ Gassend ἀντιμαχόταν τὴ μεταφυσικὴν τοῦ Descartes μετὰ αἰσθησιοκρατικὰ ἐπιχειρήματα καὶ διακήρυχνε τὴν ἀντίθεσίν του στὴν προσπάθειαν νὰ ἐπεκταθεῖ ἡ ἐφαρμογὴ τῆς ὀρθολογικῆς μεθόδου ὡς τὴ γνώσιν τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς.

Θετικὰς ἀπαρχὰς γιὰ τὴ μετάπλασιν τῆς καρτεσιανῆς μεθόδου σὲ ἀποδεικτικὴν διαδικασίαν κατὰ τὸ εὐκλείδειον πρότυπον βρίσκονται στὴ *Λογικὴ τοῦ Port-Royal* καὶ στὰ λογικὰ συγγράμματα τοῦ Geulincx ἢ ὀλοκλήρως ὡς αὐτῆς τῆς μεθοδολογικῆς σχηματοποίησης συντελεῖται στὸ ἔργον τοῦ Spinoza. Καταρχὴν ὁ Spinoza ἐπιχείρησε νὰ ἐκθέσῃ τὴ φιλοσοφίαν τοῦ Descartes μετὰ γεωμετρικὸν τρόπον, «more geometrico»: διατύπωσε ὀρισμούς καὶ ἀξιώματα μετὰ βάσιν τὰ ὁποῖα ἀνέπτυξε ὕστερα βῆμα πρὸς βῆμα τὸ περιεχόμενον τοῦ καρτεσιανοῦ συστήματος σὲ προτάσεις ποὺ βασιζόνται στοὺς ὀρισμούς, στὰ ἀξιώματα καὶ στὶς ἀμέσως προηγούμενες προτάσεις· στὰ ἐπιμέρους σημεῖα ἐπισυνάπτονται πορίσματα καὶ ἐπεξηγηματικὰ σχόλια. Τὴν ἴδιαν δυσκίνητην αὐστηρὴν

μορφή προσέδωσε ο Spinoza και στη δική του φιλοσοφία, στην *Ἠθική* του, πιστεύοντας ότι έτσι αποδείκνυε την ὀρθότητά της με τρόπο ανάλογο πρὸς τὸ γεωμετρικὸ σύστημα τοῦ Εὐκλείδη. Τοῦτο προϋποθέτει ὄχι μόνο τὴν ἀπόλυτη πληρότητα τῆς ἀποδεικτικῆς διαδικασίας ἀλλὰ καὶ τὴν προφάνεια καὶ τὴν ἀναντίρρητη ἐγκυρότητα τῶν ὀρισμῶν καὶ τῶν ἀξιωματῶν. Ἀρκεῖ μιὰ ματιὰ στὴν ἀρχὴ τῆς *Ἠθικῆς* (ὄχι μόνο στὴν ἀρχὴ τοῦ πρώτου ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπόμενων βιβλίων) γιὰ νὰ πειστεῖ κανεὶς πόσο ἀπλοϊκὰ παρουσιάζει ὁ Spinoza τὰ ἀποκρυσταλλωμένα ἐννοιολογικὰ πλάσματα τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας ὡς αὐτονόητες ἐννοιες καὶ ἀρχές, θεωρώντας ἔτσι *implicite* ὡς δεδομένα ἓνα ὀλόκληρο μεταφυσικὸ σύστημα.

Ἀλλὰ στὸν Spinoza αὐτὴ ἡ γεωμετρικὴ μέθοδος ἔχει συνάμα καὶ πραγματολογικὴ σημασία. Ἡ θεμελιακὴ θρησκευτικὴ πεποίθησή του ὅτι ὅλα τὰ πράγματα προκύπτουν ἀπὸ τὴν ἐνιαία οὐσία τοῦ Θεοῦ ἀπαιτοῦσε μιὰ μέθοδο τῆς φιλοσοφικῆς γνώσης, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία καὶ οἱ ιδέες τῶν ἄλλων πραγμάτων θὰ παράγονταν κατὰ τὸν ἴδιον τρόπο ἀπὸ τὴν ιδέα τοῦ Θεοῦ.³³ Στὴν ἀληθινὴ φιλοσοφία ἡ τάξη τῶν ιδεῶν ταυτίζεται μὲ τὴν τάξη τῶν πραγμάτων.³⁴ Ἀπὸ αὐτὸ ὁμως συνάγεται ὅτι ἡ διαδικασία τῆς γένεσης τῶν πραγμάτων ἀπὸ τὸν Θεὸ πρέπει ἀναγκαστικὰ νὰ εἶναι ἀνάλογη μὲ τὴν διαδικασία σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἀπὸ τὸ αἶτιο προκύπτει τὸ ἀποτέλεσμα. Ἐτσι λοιπὸν στὸν Spinoza ὁ μεθοδολογικὸς καθορισμὸς τοῦ ἔργου τῆς φιλοσοφίας συνεπάγεται ἤδη τὸν μεταφυσικὸ χαρακτήρα τῆς ἐκπλήρωσής του (πρβ. παρακάτω, σ. 180, § 5).

7. Παρόλο πὺ κανεὶς δὲν τολμοῦσε —στὰ χρόνια πὺ ἀκολούθησαν— νὰ συνταχθεῖ μὲ τὴν φιλοσοφία τοῦ Spinoza, ὁ τύπος τῆς μεθοδολογίας του εἶχε προξενήσει πολὺ μεγάλη ἐντύπωση. Καὶ καθὼς ἡ «σχολικὴ» φιλοσοφία υἱοθετοῦσε τὴν γεωμετρικὴν μέθοδο, εἰσαγόταν πάλι στὴν φιλοσοφία ἡ συλλογιστικὴ διαδικασία, καὶ ἔτσι ὅλες οἱ ἐπιμέρους γνώσεις ἔπρεπε νὰ παράγονται ἀπὸ τίς ὑπέρτατες ἀλήθειες, σύμφωνα μὲ τοὺς κανόνες τοῦ διαλογισμοῦ. Ἐτσι ἀντιλαμβάνονταν τὴν γεωμετρικὴν μέθοδο προπαντὸς οἱ ἀσκημένοι στὰ μαθηματικὰ ὅπαδοι τῆς καρτεσιανῆς φιλοσοφίας στὴ Γερμανία, ὅπως ὁ Jung καὶ ὁ Weigel· παράλληλα ἡ μέθοδος αὐτὴ ταίριαζε πολὺ, ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς μορφῆς, στὴν ἀκαδημαϊκὴν τάση γιὰ σύνταξη διδακτικῶν ἐγχειριδίων. Μὲ τὰ λατινικὰ ἐγχειρίδιά του ὁ Christian Wolff (βλ. παρακάτω, στὸ Τρίτο Μέρος)

συνέχισε τὸν 18ο αἰώνα αὐτὴ τὴν τάση —καὶ πραγματικὰ δὲν ὑπῆρχε πῶς κατ'ἀλλήλη μορφή γιὰ τὴ συστηματικὴ ἐκθεση μιᾶς συγκεκριμένης καὶ καλὰ μελετημένης διδακτικῆς ὕλης. Αὐτὸ φάνηκε καὶ ὅταν ὁ Pufendorf ἐπιχείρησε νὰ παραγάγει μὲ τὴ γεωμετρικὴ μέθοδο ὁλόκληρο τὸ σύστημα τοῦ φυσικοῦ δικαίου ἀπὸ μιὰ μόνο ἀρχή: τὴν ἀνάγκη γιὰ κοινωνικότητα.

Τὴν περίοδο πού ἡ ἀποψη αὐτὴ διαμορφωνόταν ἀκόμη, συνδέθηκε μαζί της ὁ Leibniz, πού εἶχε ἐπηρεαστεῖ ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸν Erhard Weigel, ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε ἀρχικὰ ἕνας ἀπὸ τοὺς πῶς συνεπεῖς ἐκπροσώπους της. Ὁ Leibniz ἔχει μόνον ἔδωσε αὐτὴ τὴν ἀσυνήθιστη μορφή σὲ ἕνα πολιτικὸ φυλλάδιό του³⁵ —πράγμα ἀπλῶς ἀστεῖο— ἀλλὰ πίστευε σοβαρὰ ὅτι οἱ φιλοσοφικὲς διαμάχες θὰ ἔπαυαν μόνον ἂν διατυπωνόταν μιὰ φιλοσοφία τόσο καθαρὴ καὶ ἀσφαλὴς ὅσο καὶ ὁ μαθηματικὸς λογισμὸς.³⁶

Ὁ Leibniz ἀκολούθησε μὲ πολλὴ ἀποφασιστικὴ αὐτὴ τὴ σκέψη. Εἶναι πιθανὸν νὰ ἐπηρεάστηκε ἀπὸ τὸν Hobbes, ὁ ὁποῖος ἐπίσης διακήρυχνε —ἂν καὶ μὲ ἐντελῶς διαφορετικὲς προθέσεις, (πρβ. παρακάτω, σ. 174, § 2)— ὅτι ὁ στοχασμὸς εἶναι ἕνας ὑπολογισμὸς πού ἐκτελεῖται διαμέσου τῶν ἐννοιολογικῶν σημείων τῶν πραγμάτων. Γνώριζε, ἀκόμη, τὴ «μεγάλῃ τέχνῃ» τοῦ R. Lullus καὶ τὶς προσπάθειες τοῦ G. Bruno γιὰ τὴ βελτίωσή της. Ἄλλὰ καὶ οἱ κύκλοι τῶν ὀπαδῶν τῆς καρτεσιανῆς φιλοσοφίας συζητοῦσαν πολὺ τὴ σκέψη νὰ μετατραπεῖ ἡ μαθηματικὴ μέθοδος σὲ κανονικὴ εὐρετικὴ τέχνη. Πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση ὁ Leibniz ἐπηρεάστηκε καὶ ἀπὸ τὸν Joachim Jung καὶ τὸν καθηγητὴ Joh. Christoph Sturm ἀπὸ τὸ Altdorf. Πρέπει, τέλος, νὰ προστεθεῖ ὅτι ἡ ἰδέα νὰ ἐκφραστοῦν μὲ συγκεκριμένα ψηφία —σύμφωνα μὲ τὸ πρότυπο τῆς γλώσσας τῶν μαθηματικῶν συμβόλων— οἱ θεμελιακὲς ἐννοίες τῆς μεταφυσικῆς καὶ οἱ λογικὲς πράξεις τῆς διαπλοκῆς τοὺς φαινόταν νὰ ἀνοίγει τὴ δυνατότητα νὰ διατυπωθοῦν μὲ γενικοὺς τύπους (ἀκριβῶς ὅπως τὰ μαθηματικὰ) καὶ οἱ φιλοσοφικὲς ἐρευνες, πού μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο θὰ αἴρονταν πάνω ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῆς ἐκφράσεως τοὺς σὲ μιὰ συγκεκριμένη γλώσσα: προσπάθεια γιὰ μιὰ καθολικὴ γλώσσα τῆς ἐπιστήμης, μιὰ «lingua adamica», πού τὴν ἐποχὴ τοῦ Leibniz ἐκδηλώθηκε πολλαπλά.³⁷ Ἔτσι λοιπὸν ἀπασχόλησε πολὺ καὶ τὸν Leibniz ἡ ἰδέα μιᾶς *Characteristica universalis* [γενικῆς Χαρακτηριστικῆς] καὶ μιᾶς μεθόδου φιλοσοφικοῦ λογισμοῦ.

Ἡ εἰσφορὰ αὐτῶν τῶν παράδοξων προσπαθειῶν στὴ φιλοσο-

φία ἔγκειται βασικά στὴν προσπάθεια νὰ ἐντοπιστοῦν οἱ ἀνώτατες ἀλήθειες, ἀπὸ τίς ὁποῖες θὰ παραχθοῦν ὕστερα —μὲ λογικούς συνδυασμούς— ὅλες οἱ ἐπιμέρους γνώσεις. Ὅπως ὁ Γαλιλαῖος καὶ ὁ Descartes, ὑποχρεώθηκε καὶ ὁ Leibniz νὰ προσανατολίσει τὴν ἔρευνά του σ' ἐκεῖνο πού ἐξαναγκάζει τὸ πνεῦμα νὰ τὸ δεχτεῖ ἄμεσα καὶ μὲ ἔνορατικὴ βεβαιότητα ὡς αὐτονόητο, καὶ μὲ τοὺς συνδυασμούς του θεμελιώνει ὅλες τίς ἐπιμέρους παράγωγες ἀλήθειες. Καθὼς ὅμως ὁ Leibniz ἔκανε αὐτὲς τίς σκέψεις,³⁸ ἀνακάλυψε —ὅπως πρὶν ἀπὸ αὐτὸν ὁ Ἀριστοτέλης— ὅτι ὑπάρχουν δύο ἐντελῶς διαφορετικὰ εἶδη αὐτῆς τῆς ἔνορατικῆς γνώσης: οἱ γενικὲς ἀλήθειες, πού προβάλλουν μόνες τους μὲ σαφήνεια στὸ λογικόν, καὶ τὰ γεγονότα τῆς ἐμπειρίας. Οἱ γενικὲς ἀλήθειες ἔχουν μιὰ ἐγκυρότητα πέρα ἀπὸ τὸ χρόνο, τὰ γεγονότα τῆς ἐμπειρίας ἔχουν μόνο «ἐφ' ἅπαξ» ἐγκυρότητα: *vérités éternelles* καὶ *vérités de fait* [αἰώνιες ἀλήθειες καὶ ἀλήθειες γεγονότων]. Ἀλλὰ καὶ τὰ δύο αὐτὰ εἶδη γνώσης ἔχουν κοινὸ γνώρισμα ὅτι εἶναι ἔνορατικά, δηλαδή ἀντλοῦν τὴ βεβαιότητά τους ἀπὸ τὸν ἑαυτό τους καὶ δὲν παράγονται λογικὰ ἀπὸ κάτι ἄλλο. Ὀνομάζονται λοιπὸν *primae veritates* ἢ καὶ *primae possibilitates*, ἐπειδὴ σ' αὐτὰ θεμελιώνεται ἡ δυνατότητα κάθε λογικῆς παραγωγῆς. Γιατὶ ἡ «δυνατότητα» μιᾶς ἔννοιας γνωρίζεται εἴτε διαμέσου τοῦ «αἰτιακοῦ» ὀρισμοῦ τῆς, ὁ ὁποῖος παράγει τὴν ἔννοια ἀπὸ τίς πρῶτες δυνατότητες, δηλαδή *a priori*, εἴτε μὲ τὴν ἄμεση ἐμπειρία τῆς πραγματικότητάς τῆς, δηλαδή *a posteriori*.

Αὐτὰ τὰ δύο εἶδη τῶν «πρῶτων ἀληθειῶν», δηλαδή τῶν νοητικῶν καὶ τῶν ἐμπειρικῶν ἀληθειῶν, ὁ Leibniz τὰ συνδέει μὲ τὰ γνωρίσματα πού χαρακτηρίζαν, κατὰ τὸν Descartes, τίς αὐτονόητες ἔνορατικὲς ἀλήθειες: τὴν καθαρότητα καὶ τὴ σαφήνεια. Ἀλλὰ ὁ Leibniz ἀλλάζει κάπως τὴ σημασία τῶν δύο αὐτῶν ὀρων.³⁹ Καθαρὴ εἶναι ἡ παράσταση πού διακρίνεται ἀσφαλῶς ἀπὸ ὅλες τίς ἄλλες, ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ χρησιμεύει γιὰ τὴν ἀναγνώριση τοῦ ἀντικειμένου τῆς. Σαφὴς εἶναι ἡ παράσταση ἢ καθαρὴ ὡς τὰ συστατικὰ ἐπιμέρους τμήματά τῆς, καὶ σὲ βαθμὸ πού νὰ εἶναι δυνατὴ ἢ γνώση τῆς διαπλοκῆς τους. Σύμφωνα μὲ αὐτά, οἱ ἀπριωρικὲς, «γεωμετρικὲς» ἢ «μεταφυσικὲς» αἰώνιες ἀλήθειες εἰ-καθαρὲς καὶ σαφεῖς, ἐνῶ ἀντίθετα οἱ ἀλήθειες πού ἀναφέρονται σὲ γεγονότα εἶναι καθαρὲς ἀλλὰ ὄχι καὶ σαφεῖς. Ἐπομένως οἱ πρῶτες εἶναι ἐντελῶς διαφανεῖς καὶ συνοδεύονται ἀπὸ τὴ βεβαιότητα ὅτι τὸ ἀντίθετό τους εἶναι ἀδύνατο, ἐνῶ σὲ σχέση μὲ τίς δευτερες

δὲν εἶναι λογικὰ δυνατό νὰ ἀποκλειστῆ τὸ ἀντίθετο. Σὲ σχέση μὲ τὶς πρῶτες ἢ ἔνορατικὴ βεβαιότητα βασίζεται στὴ λογικὴ ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης, ἐνῶ στὶς δεύτερες ἢ δυνατότητα, πού ἔχει πιά τὴν ἐγγύηση τῆς πραγματικότητος, πρέπει ἐπιπλέον νὰ ἐξηγηθεῖ μὲ βάση τὴν ἀρχὴ τοῦ ἀποχωρῶντος λόγου.

Ἀρχικὰ ὁ Leibniz ἐννοοῦσε αὐτὲς τὶς διαφορὰς μόνο σὲ σχέση μὲ τὴν ἀτέλεια τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας. Στὶς ἔλλογες ἀλήθειες διαβλέπουμε ὅτι τὸ ἀντίθετο εἶναι ἀδύνατο· στὶς ἐμπειρικὲς ἀλήθειες δὲν συμβαίνει αὐτό, καὶ ἔτσι ἀρκούμαστε ὑποχρεωτικὰ στὴ διαπίστωση τῆς πραγματικότητος.⁴⁰ Ὡστόσο καὶ οἱ ἐμπειρικὲς ἀλήθειες εἶναι *in natura rerum* [στὴ φύση τῶν πραγμάτων] καὶ γιὰ τὴ διάνοια τοῦ Θεοῦ ἔτσι θεμελιωμένες, ὥστε τὸ ἀντίθετό τους εἶναι ἀδύνατο, παρόλο πού ἐμεῖς δὲν μπορούμε νὰ τὸ ἀποκλείσουμε. Ὁ Leibniz, παραβάλλοντας αὐτὴ τὴ διαφορὰ μὲ τὴ διαφορὰ συμμετρικοῦ καὶ ἀσύμμετρου, πίστευε ἀρχικὰ ὅτι ἡ ἀσυμμετρία ὀφείλεται μόνο στὴν περιορισμένη γνωστικὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου. Στὴν πορεία ὅμως τῆς ἐξέλιξής του ἡ ἀντίθεση αὐτὴ ἐγίνε ἀπόλυτη:⁴¹ πῆρε μεταφυσικὴ σπουδαιότητα. Ὁ Leibniz ξεχώριζε τώρα *realiter* μιὰ ἄνευ ὄρων ἀναγκαιότητα πού συνεπαγόταν τὴ λογικὴ ἀδυναμία τοῦ ἀντιθέτου, καὶ μιὰ ὑπὸ ὄρους ἀναγκαιότητα μὲ πραγματικὸ «μόνο» χαρακτήρα. Διαιροῦσε τὶς ἀρχές (*Prinzipien*) τῶν πραγμάτων σ' αὐτὲς πού τὸ ἀντίθετό τους εἶναι ἀδιανόητο καὶ σ' αὐτὲς πού τὸ ἀντίθετό τους εἶναι δυνατό νὰ τὸ διανοηθοῦμε. Ἀπὸ μεταφυσικὴ ἀποψη διέκρινε ἐπίσης τὶς ἀναγκαῖες ἀπὸ τὶς τυχαῖες ἀλήθειες. Ἡ διάκριση ὅμως αὐτὴ εἶχε μεταφυσικὰ κίνητρα πού συνδέονταν μὲ τὴ θεωρία τοῦ Duns Scotus γιὰ τὴν τυχειότητα τοῦ πεπερασμένου καὶ ἀναιροῦσαν τὴν καθολικὴ ἐγκυρότητα τῆς γεωμετρικῆς μεθόδου.

Β'

ΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΑΙΤΙΟΤΗΤΑ

Γιὰ τὴ μεταφυσικὴ καὶ τὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες ἢ νέα μέθοδος συνεπαγόταν ἓνα μετασχηματισμὸ τῶν βασικῶν ἀπόψεων σχετικὰ μὲ τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων καὶ τὴν ἀλληλουχία τους στὸ χῶρο τοῦ γίγνεσθαι: οἱ ἐννοίες τῆς οὐσίας καὶ τοῦ γίγνεσθαι πλουτίστηκαν μὲ καινούριο περιεχόμενο. Ἡ ἀλλαγὴ αὐτὴ ἐκδηλώθηκε πρὸ ριζοσπαστικὰ στὴ φυσικὴ ἐπιστήμη. Σ' αὐτὸν τὸν περιορισμένο χῶρο στάθηκε δυνατό νὰ πραγματοποιηθεῖ, ὕστερα μάλιστα ἀπὸ

τὴν ἀνακάλυψη τῆς ἀρχῆς τοῦ Γαλιλαίου, ἓνα ἐντελῶς νέο ξεκίνημα καὶ νὰ διατυπωθεῖ μιὰ νέα θεωρία. Ἀπεναντίας, στὶς φιλοσοφικὲς διδασκαλίαι γιὰ τὰ γενικότερα θέματα ἡ δύναμη τῆς παράδοσης ἦταν πολὺ μεγάλη καὶ γι' αὐτὸ ἦταν ἀδύνατο νὰ παραμεριστεῖ.

Ἡ διαφορὰ αὐτὴ ἐκδηλώθηκε ἤδη στὴν εὐαίσθητη περιοχὴ τῶν θρησκευτικῶν ἐννοιῶν. Ἡ φυσικὴ ἔρευνα μπόρεσε νὰ ἀπομονωθεῖ ἀπόλυτα ἀπὸ τὴ θεολογία καὶ νὰ σταθεῖ ἐντελῶς ἀδιάφορη ἀπέναντί της. Ἀντίθετα ἡ μεταφυσικὴ, διαμέσου τῆς ἔννοιας τῆς θεότητας καὶ διαμέσου τῆς θεωρίας γιὰ τὸν πνευματικὸ κόσμον, ἤρθε σὲ σχέση, ἄλλοτε ἐχθρική καὶ ἄλλοτε φιλική, μὲ τὴν περιοχὴ τῶν θρησκευτικῶν παραστάσεων. Ὁ Γαλιλαῖος διακήρυχνε ὅτι ἡ φυσικὴ ἔρευνα — ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὰ ὅποιαδήποτε πορίσματα της — δὲν ἔχει τὴν παραμικρὴ σχέση μὲ τὴ Βίβλο,⁴² ἐνῶ ἡ μαθηματικὴ φιλοσοφία δὲν ἐμπόδισε τὸν Νεύτωνα νὰ ἐμβαθύνει μὲ τὴν πιὸ ἐνθερμη εὐσέβεια στὰ μυστικὰ τῆς ἀποκάλυψης. Ὡστόσο οἱ μεταφυσικοί, ὅσο ἀδιάφοροι καὶ ἂν ἦταν ἀπέναντι στὴ θρησκεία καὶ ὅσο καὶ ἂν ἀντιμετώπιζαν τὴν ἐπιστῆμη τους μὲ καθαρὰ θεωρητικὸ πνεῦμα, ἦταν ὑποχρεωμένοι νὰ σκεφτοῦν ὅτι ἀσχολοῦνται μὲ ἀντικείμενα πολὺ σημαντικὰ καὶ πολὺ οὐσιαστικὰ γιὰ τὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας. Τοῦτο δυσκόλευε κάπως τὴ θέση τῆς φιλοσοφίας: Ἡ μεσαιωνικὴ φιλοσοφία δὲν ἦταν καθόλου ἀδιάφορη γιὰ τὸ περιεχόμενο τοῦ δόγματος, ἐνῶ ἀπεναντίας ἡ νεότερη φιλοσοφία εἴτε ἦταν ἐντελῶς ἀδιάφορη, εἴτε τὸ ἔβλεπε ἀπὸ θεωρητικὴ σκοπιά. Περισσότερο ἀσφαλεῖς αἰσθάνονταν οἱ στοχαστὲς ποῦ — ὅπως ὁ Βάκων καὶ ὁ Hobbes — περιορίζαν τὴ φιλοσοφία στὴν ἔρευνα τῆς φύσης, ἀπέριπταν μιὰ καθαυτὸ μεταφυσικὴ καὶ στὰ ἐρωτήματα γιὰ τὴ θεότητα καὶ γιὰ ἓναν ὑπεραισθητὸ καθορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου ἄφηναν νὰ μιλήσει μόνον τὸ δόγμα. Αὐτὸ στὸν Βάκωνα γίνεται μὲ πομπώδεις φράσεις, πίσω ἀπὸ τίς ὁποῖες εἶναι δύσκολο νὰ διαγνωστοῦν οἱ ἀληθινὲς πεποιθήσεις του.⁴³ Ὁ Hobbes — ποῦ ἡ νατουραλιστικὴ ἀποψὴ του πλησίαζε τὴν ἀποψὴ τοῦ Ἐπίκουρου — ἀφήνει μᾶλλον νὰ διαφανεῖ ὅτι θεωρεῖ τίς παραστάσεις τοῦ ὑπερφυσικοῦ δεισιδαιμονία, ποῦ ὀφείλεται στὴν ἔλλειψη φυσικῶν γνώσεων· μὲ τὴν παρέμβαση τοῦ κράτους ἡ δεισιδαιμονία αὐτὴ γίνεται ἡ δεσμευτικὴ δύναμὴ τῆς θρησκείας.⁴⁴ Ἀλλὰ πολὺ πιὸ δύσκολη ἦταν ἡ θέση τῶν φιλοσόφων ποῦ διατηροῦσαν τὴ μεταφυσικὴ ἔννοια τῆς θεότητας στὴν ἐρμηνεία τους γιὰ τὴ φύση. Ὁ Descartes ἐναγώνια προσπαθεῖ νὰ ἀποφύγει στὰ κείμενά του

καθετί πού θά ἦταν δυνατὸ νὰ προκαλέσει ἀντιδράσεις ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς θρησκείας, ἐνῶ ὁ Leibniz μπόρεσε νὰ ἐκθέσει θετικότερα ὅτι ἡ μεταφυσικὴ του συμφωνοῦσε μὲ τὴ θρησκεία. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά ἡ τραγικὴ τύχη τοῦ Spinoza ἔδειξε πόσο ἐπικίνδυνον ἦταν γιὰ τὴ φιλοσοφία νὰ προβάλλει ἀπροκάλυπτα τὴ διαφορὰ τῆς δικῆς τῆς ἀντίληψης γιὰ τὸν Θεὸ ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχὴ τοῦ δόγματος.

1. Ἡ κυριότερὴ ὁμῶς δυσκολία ἦταν ὅτι ἡ νέα μεθοδολογικὴ ἀρχὴ τῆς μηχανικῆς ἀπέκλειε τὴν ἀναγωγὴ τῶν ὑλικῶν φαινομένων στὴν ἐπενέργεια πνευματικῶν δυνάμεων. Ἡ φύση ἀπογυμνώθηκε ἀπὸ καθετί πνευματικόν, ἡ ἐπιστήμη ἔβλεπε στὴ φύση μόνον κινήσεις μικρότατων ὑλικῶν σωμάτων, ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἄλλα ἦταν αἷτια καὶ ἄλλα ἀποτελέσματα αὐτῶν τῶν αἰτίων. Δὲν ὑπῆρχε πιά περιθώριον γιὰ τὴν ἐπενέργεια ὑπερφυσικῶν δυνάμεων. Ἡ μαγεία, ἡ ἀστρολογία, ἡ ἀλχημεία, στὶς ὁποῖες εἶχε κυριαρχήσει τὸ φάντασμα τοῦ νεοπλατωνισμοῦ, θεωρήθηκαν διαμιᾶς πλάνες, πού ἡ ἐπιστήμη τις εἶχε πιά ξεπεράσει. Ἦδη ὁ Lionardo da Vinci εἶχε ἀπαιτήσει νὰ ἐξηγοῦνται τὰ φαινόμενα τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου μόνον μὲ βάση φυσικὰ αἷτια. Ὅλα ἀνεξαίρετως τὰ μεγάλα συστήματα τοῦ 17ου αἰῶνα ἀναγνώριζαν μόνον τὰ φυσικὰ αἷτια, καὶ ἓνας ὀπαδὸς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Descartes, ὁ Balthasar Bekker, ἔγραψε ἓνα βιβλίον⁴⁵ εἰδικὰ γιὰ νὰ δείξει ὅτι σύμφωνα μὲ τις ἀρχές τῆς νεότερης ἐπιστήμης τὰ φαντάσματα, οἱ ἐξορκισμοὶ καὶ τὰ μάγια πρέπει νὰ συγκαταλέγονται στὶς ὀλέθριες πλάνες — παραίνεση πολὺ χρήσιμη τὴν ἐποχὴ τῆς Ἀναγέννησης, ὅπου πλεόναζε ἡ δεισιδαιμονία.

Κατανάγκην ὁμῶς μαζί μὲ τὰ πνεύματα ὑποχωροῦσε καὶ ἡ θεολογία. Ἡ ἐρμηνεία τῶν φυσικῶν φαινομένων μὲ βάση τὴ σκοπιμότητά τους κατὰ κάποιον τρόπο ἀναγόταν, τελικὰ, πάντοτε στὴν ἰδέα μιᾶς πνευματικῆς δημιουργίας ἢ τάξης πραγμάτων: τοῦτο ὁμῶς ἦταν ἀντίθετον μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς μηχανικῆς. Ἐδῶ, περισσότερο ἀπὸ ὅπουδῆποτε ἄλλου, ἐγινε αἰσθητὴ ἡ ἐπικράτηση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δημόκριτου ἀπέναντι στὴν πλατωνικὴ καὶ τὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία τῆς φύσης. Κατὰ τὸν Βάκωνα ἡ τελεολογικὴ θεώρηση τῆς φύσης ἀνήκει κι αὐτὴ στὰ εἰδῶλα, καὶ πῶς συγκεκριμένα στὰ ἐπικίνδυνα εἰδῶλα τῆς φυλῆς, δηλαδὴ στὶς βασικὰς πλάνες πού ὀφείλονται στὴν ἴδια τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου. Δὲν ἀμφισβητοῦσε ὅτι ἡ μεταφυσικὴ ὡς ἱστορικὰ παραδομένη ἐπιστημονικὴ μάθησις ἀσχολεῖται μὲ τὰ ἔσχατα αἷτια, ὑπόσθιριζε

δμως ὅτι ἡ γνώση τῶν καθαρὰ μηχανικῶν αἰτίων, τῶν *causae efficientes*, ἀνήκει στὴ δικαιοδοσία τῆς φυσικῆς, πού εἶναι ἡ καθαυτὸ ἐπιστήμη, καὶ θεωροῦσε τὴ γνώση τῶν «φύσεων» ἢ «τύπων» (πρβ. παραπάνω, σ. 151, § 1) ὡς ἓναν ἐνδιάμεσο τόπο ὅπου πρέπει νὰ συναντηθοῦν ἡ μεταφυσικὴ καὶ ἡ ἀνώτερη φυσικὴ.⁴⁶ Γιὰ τὸν Hobbes, πού ἦταν μαθητὴς τοῦ Βάκωνα καὶ τοῦ Γαλιλαίου, ὁ περιορισμὸς τῆς ἐπιστημονικῆς ἐρμηνείας στὶς καθαρὰ μηχανικὲς αἰτίες ἦταν κάτι αὐτονόητο. Ἀλλὰ καὶ ὁ Descartes ἤθελε νὰ κρατήσῃ τὰ τελικὰ αἴτια μακριὰ ἀπὸ τὴν ἐρμηνεία τῆς φύσης —διακηρύχνοντας ὅτι εἶναι παράτολμο νὰ θέλει κανεὶς νὰ γνωρίσει τὶς προθέσεις τοῦ Θεοῦ.⁴⁷ Πολὺ πιὸ ἀπροκάλυπτα καὶ πολὺ πιὸ ἔντονα καταπολεμᾷ, τέλος, τὸν ἀνθρωπομορφισμό τῆς θεολογίας ὁ Spinoza.⁴⁸ Σύμφωνα μὲ τὴν παράστασή του γιὰ τὸν Θεὸ καὶ γιὰ τὴ σχέση Θεοῦ-κόσμου, εἶναι ἄτοπο νὰ γίνεται λόγος γιὰ σκοποὺς τῆς θεότητας καὶ εἰδικότερα γιὰ σκοποὺς πού σχετίζονται μὲ τὸν ἄνθρωπο: ἀφοῦ τὰ πάντα ἀπορρέουν μὲ αἰώνια ἀναγκαιότητα ἀπὸ τὴν οὐσία τῆς θεότητας, δὲν ὑπάρχουν πιὰ περιθώρια γιὰ σκόπιμη δραστηριότητα. Σὲ αὐτὴ τὴ βασικὴ μηχανοκρατικὴ-ἀντιτελεολογικὴ ἀρχὴ τῆς νέας μεταφυσικῆς ἀντιτάχθηκαν —χωρὶς ἐπιτυχία— οἱ ἄγγλοι νεοπλατωνικοί, ὅπως ὁ Cudworth καὶ ὁ Henry More, πού χρησιμοποίησαν ὅλη τὴν εὐγλωττία τῆς παλαιᾶς ἐπιχειρηματολογίας. Ἡ τελεολογικὴ ἀποψη ἔπαψε ὀριστικὰ νὰ ἐφαμόζεται στὴν ἐπιστημονικὴ ἐρμηνεία τῶν ἐπιμέρους φαινομένων· ὁ Leibniz (πρβ. παρακάτω § 8) καὶ ὀρισμένοι ἄγγλοι ἐρευνητὲς τῆς φύσης μπόρεσαν τελικὰ νὰ συμβιβάσουν μὲ ἱκανοποιητικὸ τρόπο τὶς ἀλληλοσυγκρουόμενες ἀρχές (Prinzipien) μόνο σὲ σχέση μὲ τὴν ὀλικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου.

Ἀλλὰ ὁ ἀποκλεισμὸς τοῦ πνευματικοῦ ἀπὸ τὴν ἐρμηνεία τῆς φύσης συνεπαγόταν τὴν ἐξάλειψη καὶ ἑνὸς τρίτου στοιχείου τῆς παλαιᾶς κοσμοθεωρίας: Πρόκειται γιὰ τὴν ἀντίληψη ὅτι ὑπάρχουν διαφορετικὲς καὶ διαφορετικῆς ἀξίας φυσικὲς σφαῖρες· ἡ ἀντίληψη αὐτὴ εἶχε διαμορφωθεῖ σαφέστερα στὴ νεοπλατωνικὴ ἀξιολογικὴ διαβάθμιση τῶν πραγμάτων, πού τὸ πρότυπό της ἀναγεται στὸν παλαιότερο πυθαγορισμό. Τὸ ἔδαφος εἶχε ἤδη προετοιμαστεῖ ἀπὸ τὴ φανταστικὴ φυσικὴ φιλοσοφία τῆς Ἀναγέννησης. Μὲ τὸν Νικόλαο Cusanus εἶχε ἀνανεωθεῖ ἡ στωικὴ διδασκαλία πού ὑποστήριζε ὅτι σὲ κάθε σημεῖο τοῦ σύμπαντος ὑπάρχουν ὅλες οἱ οὐσίες. Μόνο ὅμως ὕστερα ἀπὸ τὴ νίκη τοῦ συστήματος τοῦ Κοπέρνικου —ὅπως βλέπουμε στὸν Bruno— ἐπικράτησε ὅλο-

κληρωτικά και ἡ ἰδέα ὅτι ὅλα τὰ μέρη τοῦ σύμπαντος εἶναι ὁμοειδή. Ὁ γήινος κόσμος δὲν ἦταν πιά δυνατὸ νὰ ἀντιδιαστέλλεται, ὡς ἀτελής, πρὸς τὴν πνευματικὴ οὐράνια σφαῖρα. Ὑψηλὴ καὶ κίνησις εἶναι οἱ ἴδιες καὶ στίς δύο σφαῖρες. Ἡ ἰδέα αὐτὴ εἶναι τὸ ἀφετηριακὸ σημεῖο τῆς σκέψης τοῦ Kepler καὶ τοῦ Γαλιλαίου καὶ ὁλοκληρώνεται στὸν Νεύτωνα, ποὺ κατανόησε ὅτι ἡ ἴδια δύναμη δρᾷ καὶ κατὰ τὴν πτώση ἐνὸς μῆλου καὶ κατὰ τὴν περιφορὰ τῶν ἄστρων. Ἡ παλαιὰ οὐσιακὴ καὶ ἀξιολογικὴ διάκριση οὐρανοῦ καὶ γῆς δὲν ἰσχύει πιά στὴ νεότερη φυσικὴ ἐπιστήμη. Τὸ φυσικὸ σύμπαν εἶναι πέρα ὡς πέρα ἐνιαῖο. Ἡ ἴδια ὁμως ἀποψη στρεφόταν καὶ ἐναντίον τοῦ ἀριστοτελικοῦ-θωμιστικοῦ συστήματος τῆς ἀνέλιξης τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ἀπέριπτε ὅλο τὸ πλῆθος τῶν κατώτερων καὶ ἀνώτερων δυνάμεων (τίς *qualitates occultae*), ἀναγνώριζε ὡς μοναδικὴ βᾶσις γιὰ τὴν ἐρμηνεία ὅλων τῶν φαινομένων τῆ μηχανικῆ ἀρχῆ τῆς κίνησης καὶ γι' αὐτὸ ἀναιροῦσε καὶ τὸν πρωταρχικὸ διαχωρισμὸ ἐμψυχου καὶ ἄψυχου. Ὁ νεοπλατωνισμὸς, ποὺ θεωροῦσε ὅλο τὸ σύμπαν ἐμψυχο, εἶχε συμβάλει στὴν ὑπέρβαση αὐτοῦ τοῦ διαχωρισμοῦ ἀπὸ τὴν ἀντίθετη πλευρὰ· τὸ ἔργο ποὺ ἔπρεπε νὰ ἐπιτελέσει τώρα ἡ μηχανικὴ θεωρία τοῦ Γαλιλαίου ἦταν, ἀντίστροφα, νὰ ἐξηγήσει καὶ τὰ φαινόμενα τῆς ζωῆς μὲ βᾶσις τὴ μηχανικὴ ἀρχή. Ἡ ἀνακάλυψη τοῦ μηχανισμοῦ τῆς κυκλοφορίας τοῦ αἵματος ἀπὸ τὸν Harvey (1626)⁴⁹ ἔδωσε μεγάλη ὠθησις σ' αὐτὴ τὴν τάση. Ὁ Descartes διακήρυξε ὅτι ἀπὸ ἐπιστημονικὴ ἀποψη τὰ σώματα τῶν ζῶων πρέπει νὰ θεωροῦνται πολυπλοκότατα αὐτόματα, καὶ οἱ ζωικὲς λειτουργίες τους μηχανικὲς διαδικασίες. Ὁ Hobbes καὶ ὁ Spinoza ἀνέπτυξαν αὐτὴ τὴν ἰδέα διεξοδικότερα. Στίς ἰατρικὲς σχολές τῆς Γαλλίας καὶ τῶν Κάτω Χωρῶν ἄρχισαν νὰ καταγίνονται μὲ ζῆλο στὴ μελέτη τῶν ἀντανεκλαστικῶν κινήσεων, ἐνῶ παράλληλα ἡ ψυχὴ ἔπαυε νὰ θεωρεῖται ζωικὴ δύναμη. Μόνο οἱ πλατωνικοὶ καὶ οἱ ὀπαδοὶ τοῦ βιταλισμοῦ τοῦ Παράκελσου καὶ τοῦ Boehme, ὅπως ὁ van Helmont, ἔμειναν πιστοὶ στὴν παλαιὰ ἀποψη.

2. Αὐτὴ ἡ μηχανιστικὴ ἀποπνευμάτωση τῆς φύσης ἀντιστοιχοῦσε πέρα γιὰ πέρα στὴ δυϊστικὴ κοσμοθεωρία, ποὺ μὲ ἀφετηρία κάποια γνωσιοθεωρητικὰ κίνητρα εἶχε προετοιμαστεῖ στὸν τερμινιστικὸ νομιναλισμὸ: εἶναι ἡ ἀποψη ὅτι ὁ ἐσωτερικὸς κόσμος εἶναι ὁλοκληρωτικὰ διαφορετικὸς ἀπὸ τὸν ἐξωτερικόν. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ποιοτικὴ διαφορὰ τῶν δύο κόσμων προβαλλόταν τώρα καὶ ὁ πραγματικὸς καὶ αἰτιακὸς διαχωρισμὸς τους. Ὁ κό-

σμος τῶν ὑλικῶν σωμάτων δὲν εἶναι μόνο ἐντελῶς διαφορετικὸς ἀπὸ τὸν κόσμον τοῦ πνεύματος ἀλλὰ καὶ ἐντελῶς ἀνεξάρτητος ἀπὸ αὐτὸν ὡς πρὸς τὴν ῥοὴν τῶν κινήσεών του. Στὴν δέξυση αὐτῆς τῆς ἀντίθεσης, ποὺ παρατηρεῖται στὴ φιλοσοφία τῆς Ἀναγέννησης, συνετέλεσε σὲ πολὺ μεγάλο βαθμὸ ἡ ἀνανέωση τῆς οὐμανιστικῆς διδασκαλίας γιὰ τὴν πνευματικὴν ποιότητων ποὺ δίνονται μὲ τὶς αἰσθήσεις. Ἡ θεωρία ὅτι τὰ χρώματα, οἱ ἤχοι, οἱ ὀσμές, οἱ γεύσεις καθὼς καὶ οἱ ποιότητες ποὺ μᾶς δίνονται μὲ τὴν αἴσθησι τῆς ἀφῆς δὲν εἶναι πραγματικὲς ιδιότητες τῶν ἀντικειμένων, ἀλλὰ μόνο σημάδια γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τέτοιων ιδιοτήτων στὸ πνεῦμα μας, εἶχε διατυπωθεῖ στὴν παλαιὰ σκεπτικὴ καὶ ἐπικούρεια γραμματεία. Ἡ θεωρία αὐτὴ περνοῦσε τώρα στὶς περισσότερες διδασκαλίες τῆς νεότερης φιλοσοφίας, ὅπου μάλιστα γινόταν χρῆσι καὶ τῶν ἰδίων παραδειγμάτων. Σ' αὐτὸ συμφωνοῦσαν ὁ Vives, ὁ Montaigne, ὁ Sanchez, ὁ Campanella. Ὁ Γαλιλαῖος,⁵⁰ ὁ Hobbes καὶ ὁ Descartes⁵¹ ἀνανέωσαν τὴν θεωρίαν τοῦ Δημόκριτου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία σ' αὐτὲς τὶς ποιοτικὲς διαφορὰς τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης ἀντιστοιχοῦν in natura rerum μόνο ποσοτικὲς διαφορὰς, ἔτσι ὥστε οἱ ποιοτικὲς διαφορὰς ἀποτελοῦν τὸν ἐσωτερικὸ παραστασιακὸ τρόπο τῶν ποσοτικῶν διαφορῶν. Ὁ Descartes θεωροῦσε ὅτι οἱ αἰσθητηριακὲς ποιότητες εἶναι συγκεχυμένες καὶ ἀσαφεῖς παραστάσεις· ἀντίθετα, ἡ ἀντίληψη ποὺ ἔχουμε γιὰ τοὺς ποσοτικὸς καθορισμοὺς τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου ἦταν γι' αὐτὸν —χάρη στὸν μαθηματικὸ χαρακτήρα της— ἡ μόνη καθαρὴ καὶ σαφὴς, δηλαδὴ ἡ μόνη ἀληθινὴ παράστασι τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου.

Γι' αὐτὸ, κατὰ τὸν Descartes, τὰ αἰσθητηριακὰ συναισθήματα (sinnliche Gefühle), ἀλλὰ καὶ τὰ αἰσθηματικὰ περιεχόμενα (Empfindungsinhalte), δὲν ἀνήκουν στὸν κατὰ χῶρον ἀλλὰ μόνο στὸν ψυχικὸν κόσμον, ὅπου ἀντιπροσωπεύουν τὰ γεωμετρικὰ σχήματα τῶν ὁποίων ἀποτελοῦν τὰ σημάδια. Φυσικά, κατὰ τὴν ἔρευνα τῶν ἐπιμέρους ὑλικῶν σωμάτων, ἀποκτοῦμε γνώση⁵² τῆς ἀληθινῆς μαθηματικῆς οὐσίας τοὺς μόνο μὲ τὴν βοήθειαν τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης, στὴν ὁποία αὐτὴ ἡ μαθηματικὴ οὐσία εἶναι πάντοτε ἀνάμεικτη μὲ τὰ ποιοτικὰ στοιχεῖα τῆς «*imagination*». Ὡστόσο ἔργο τῆς φυσικῆς ἔρευνας εἶναι νὰ διαχωρίσει τὴν πραγματικὴ οὐσίαν τῶν ὑλικῶν σωμάτων ἀπὸ τοὺς ὑποκειμενικοὺς παραστασιακοὺς τρόπους· τὸ ἔργο αὐτὸ συντελεῖται μὲ τὸν ἀναστοχασμὸ (Reflexion) τῶν καθαρῶν καὶ σαφῶν στοιχείων

τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης. Ὁ John Locke, ὁ ὁποῖος υἱοθέτησε ἀργότερα αὐτὴ τὴν ἀποψη τοῦ Descartes, χαρακτηρίζε⁵³ —ἀκολουθώντας σ' αὐτὸ τὸν Rob. Boyle— τὶς ιδιότητες ποὺ ἀνήκουν στὸ καθαυτὸ ὑλικὸ σῶμα ὡς πρωταρχικῆς, ἐνῶ ἀντίθετα ὡς δευτερογενεῖς χαρακτηρίζε τις ιδιότητες ποὺ ἀνήκουν σ' αὐτὸ μόνον δυνάμει τῆς ἐπίδρασής τους στὰ αἰσθήματά μας.⁵⁴ Ὁ Descartes θεωροῦσε πρωταρχικῆς ιδιότητες μόνον τὸ σχῆμα, τὸ μέγεθος, τὴ διάταξη (Lage) καὶ τὴν κίνηση καὶ ὑποστήριζε ὅτι τὸ φυσικὸ σῶμα συμπίπτει μὲ τὸ μαθηματικὸ (βλ. παρακάτω, § 4). Ἀπεναντίας, ὁ Henry More,⁵⁵ ποὺ ἤθελε νὰ μείνει σταθερὸς στὸ διαχωρισμὸ αὐτῶν τῶν δύο, δίδασκε ὅτι στὴν οὐσία τοῦ ὑλικοῦ σώματος ἀνήκει καὶ τὸ ἀδιαπέραστο (tangibilitas ἢ impenetrabilitas), ὡς ἀρχὴ (Prinzip) τῆς πλήρωσης τοῦ χώρου· τὸ παράδειγμά του τὸ ἀκολούθησε ὁ Locke,⁵⁶ ποὺ περιέλαβε τὴ solidity [τὸ συμπαγές] στὶς πρωταρχικῆς ιδιότητες.

Στὸν Hobbes⁵⁷ οἱ ἰδέες αὐτὲς μετατοπίζονται περισσότερο πρὸς τὴν κατεύθυνση τοῦ τερμινισμοῦ. Ὁ Hobbes θεωρεῖ γενικὰ ὅτι ὁ χῶρος (ὡς phantasma rei existentis) καὶ ὁ χρόνος (ὡς phantasma motus) εἶναι ἐσωτερικὰ παραστασιακὰ προϊόντα τῆς συνειδησης, ποὺ παράγονται ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη ἐπιμέρους χώρων καὶ ἐπιμέρους χρονικῶν διαστημάτων μὲ βάση ἕναν ψυχολογικὸ μηχανισμό· καὶ ἀκριβῶς ἐπειδὴ τὰ συγκροτοῦμε ἐμεῖς καὶ μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο, ἡ μαθηματικὴ θεωρία ἀποτελεῖ τὴ μόνη λογοκρατικὴ ἐπιστήμη. Ὁ Hobbes ὅμως, ἀντὶ νὰ καταλήξει σὲ φαινομεναλιστικά* συμπεράσματα, ὑποστηρίζει ὅτι ἡ φιλοσοφία μπορεῖ νὰ ἀσχολεῖται μόνον μὲ τὰ ὑλικά σώματα, ἐνῶ ἀπεναντίας ὀφείλει νὰ παραχωρήσει στὴ δικαιοδοσίᾳ τῆς ἀποκάλυψης καθετὶ πνευματικὸ. Συνεπῶς ἡ ἐπιστημονικὴ σκέψη ἀποτελεῖται ἀπλὰ καὶ μόνον ἀπὸ μιὰ διαπλοκὴ σημείων ποὺ συντελεῖται μέσα στὰ πράγματα (immanent). Ἀπὸ αὐτὰ τὰ σημεία, ἄλλα προβάλλουν μὲ ἀβίαστο τρόπο στὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη καὶ ἄλλα, μὲ τρόπο αὐθαίρετο, στὶς λέξεις. (Τὸ ἴδιο δίδασκε καὶ ὁ Occam, πρβ. παραπάνω, σ. 101, § 4.) Μόνον χάρις σ' αὐτὰ τὰ τελευταῖα μποροῦμε νὰ σχηματίσουμε ἔννοιες καὶ προτάσεις. Ἐπομένως ἡ σκέψη μας εἶναι ἕνας ὑπολογισμὸς ποὺ ἐκτελεῖται μὲ βάση λεκτικὰ σημεία. Αὐτὸς ὁ ὑπολογισμὸς ἔχει μιὰ δική του

* [Φαινομεναλισμὸς εἶναι ἡ διδασκαλία ὅτι προσιτὲς στὴ γνώση μας εἶναι μόνον οἱ «ἐμφανίσεις», οἱ «ἐκφάνσεις» τῶν πραγμάτων, καὶ ὄχι τὰ πράγματα καθεαυτά.]

αυτόνομη ἀλήθεια, πού ὑπάρχει ὡς κάτι ἐντελῶς ἑτερογενές ἀπέναντι στὸν ἐξωτερικὸ κόσμο, μὲ τὸν ὁποῖο ὡστόσο σχετίζεται.

3. Στὸν Descartes ὅλες αὐτὲς οἱ τάσεις συμπυκνώνονται στὴ διδασκαλία γιὰ τὸ *δυϊσμὸ τῶν οὐσιῶν*. Ἔργο τῆς ἀναλυτικῆς μεθόδου εἶναι νὰ ἐξακριβώσει τὰ ἀπλά, αὐτονόητα στοιχεῖα τῆς πραγματικότητας, ἐκεῖνα πού δὲν ἀνάγονται σὲ ἄλλα. Ὁ Descartes διέγινωσε πὼς ὅ,τι ἐμπίπτει στὴν ἐμπειρία μας ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος τοῦ κατὰ χῶρο εἶναι ἢ τοῦ συνειδησιακοῦ εἶναι. Ἡ *χωρικότητα* καὶ ἡ *συνειδητότητα* (*extensio* καὶ *cogitatio*) εἶναι τὰ ἔσχατα, ἀπλά καὶ πρωταρχικὰ *κατηγορήματα* (*Attribute*) τῆς πραγματικότητας. Ὅ,τι εἶναι, εἶναι εἴτε στὸ χῶρο εἴτε στὴ συνείδηση. Ἡ σχέση αὐτῶν τῶν δύο πρωταρχικῶν κατηγορημάτων εἶναι διαζευκτική: ὅ,τι εἶναι κατὰ χῶρο δὲν εἶναι συνειδητό· καὶ ὅ,τι εἶναι συνειδητό δὲν εἶναι κατὰ χῶρο. Ἡ αὐτογνωσία τοῦ πνεύματος εἶναι μόνον αὐτογνωσία τῆς προσωπικότητας ὡς οὐσίας πού ἔχει συνείδηση. Τὸ ὕλικὸ σῶμα εἶναι πραγματικὸ στὸ βαθμὸ πού φέρει τοὺς ποσοτικὸς καθορισμοὺς τοῦ κατὰ χῶρο εἶναι καὶ γίνεσθαι: τὴν ἀνάπτυξη καὶ τὴν κίνηση. Τὰ πράγματα εἶναι εἴτε ὕλικὰ σῶματα εἴτε πνεύματα· οἱ οὐσίες εἶναι εἴτε κατὰ χῶρο εἴτε συνειδητές: *res extensae* καὶ *res cogitantes*.

Ὁ κόσμος διαιρεῖται ἔτσι σὲ δύο ἐντελῶς διαφορετικὲς καὶ ἀπόλυτα διαχωρισμένες σφαῖρες: στὴ σφαῖρα τῶν ὕλικῶν σώματων καὶ στὴ σφαῖρα τοῦ πνεύματος. Πίσω ἀπὸ αὐτὸν τὸ δυϊσμὸ ὑπάρχει ἡ ἔννοια τῆς θεότητας, πού εἶναι τὸ *ens perfectissimum* ἢ ἡ *τέλεια οὐσία*. Τὰ ὕλικὰ σῶματα καὶ τὰ πνεύματα εἶναι πεπερασμένα πράγματα· ὁ Θεὸς εἶναι τὸ ἀπειρο εἶναι.⁵⁸ Οἱ *Στοχασμοὶ* (*Méditations*) δὲν ἀφήνουν καμιὰ ἀμφιβολία ὅτι ὁ Descartes ἔννοοῦσε τὸν Θεὸ ἀκριβῶς ὅπως καὶ ὁ σχολαστικὸς ρεαλισμὸς. Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα πρέπει μὲ τὴν ἴδια ἔνορατικὴ βεβαιότητα νὰ συλλαμβάνει μέσα στὸ δικό του εἶναι καὶ τὴν πραγματικότητα τοῦ τέλειου ἀπειροῦ εἶναι (βλ. παραπάνω, σ. 161 κ.έ., § 5). Στὴν ὄντολογικὴ ἀπόδειξη γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ προστίθεται ἡ σχέση Θεοῦ-κόσμου μὲ τὴ μορφή τῆς ἀντίθεσης ἀπειροῦ-πεπερασμένου, ὅπως τὴν ἐξέφρασε ὁ Νικόλαος Cusanus. Ἀλλὰ ἡ συγγένεια μὲ τὸ ρεαλισμὸ τοῦ Μεσαίωνα ἐκδηλώνεται σαφέστατα στὴν ἐξέλιξη τῆς μεταφυσικῆς ὕστερα ἀπὸ τὸν Descartes. Γιατὶ τώρα πιά διατυπώνονται μὲ ἀπόλυτη σαφήνεια καὶ καθαρότητα οἱ πανθεϊστικὲς συνέπειες αὐτῆς τῆς προϋπόθεσης, οἱ ὁποῖες κατὰ τὴν περίοδο τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας συγκαλύπτονταν μὲ πολὺ

κόπο. Ἡ ὁμοιότητα ποῦ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὴ διδασκαλία τῶν διαδόχων τοῦ Descartes καὶ στὶς διδασκαλίες τῶν λίγο ὡς πολὺ καταπιεσμένων περιθωριακῶν φιλοσόφων τοῦ Μεσαίωνα εἶναι δυνατὸ νὰ νοηθεῖ ἄσχετα ἀπὸ κάθε ἄμεση ἱστορικὴ ἐξάρτηση καὶ νὰ ἀποδοθεῖ ἀπλῶς στὴν πραγματικὴ συνάφεια τῶν διδασκαλιῶν καὶ στὴν πραγματολογικὴ ἀναγκαιότητα κατὰ τὴ συναγωγὴ τῶν συμπερασμάτων.

4. Τὸ κοινὸ ὄνομα «οὐσία», ποῦ ὅταν δινόταν στὸν Θεὸ εἶχε τὴν ἔννοια τοῦ ἀπείρου καὶ ὅταν δινόταν στὰ πνεύματα καὶ στὰ ὑλικά σώματα εἶχε τὴν ἔννοια τοῦ πεπερασμένου, δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ καλύπτει ἐπάπειρον ὅλα τὰ συναφῆ μεταφυσικὰ προβλήματα. Ἡ ἔννοια τῆς οὐσίας εἶχε γίνει ρευστὴ καὶ χρειαζόταν πιά κάποιον μετασχηματισμὸ. Εἶχε χάσει σχεδὸν κάθε ἐπαφὴ μὲ τὴν παράσταση τοῦ «πράγματος», μὲ τὴν κατηγορία τῆς ἐνύπαρξης (Inhärenz): γιὰ τὴν ἔννοια τῶν ἀπειρῶν οὐσιῶν τοῦ Descartes ἡ παράσταση μιᾶς ἐνιαίας πραγματικῆς ἀντικειμενικότητας δὲν διαπλέκεται μὲ μιὰ πολλαπλότητα καθορισμῶν· ἡ διαπλοκὴ ὅμως αὐτὴ εἶναι οὐσιαστικὸ γνῶρισμα τῆς κατηγορίας τῆς ἐνύπαρξης. Οἱ ἀπειρες οὐσίες τοῦ Descartes χαρακτηρίζονται διαμέσου μιᾶς μόνο βασικῆς ιδιότητος: εἴτε τῆς ἀνάπτυξης στὸ χῶρο, εἴτε, ἀπὸ τὴν ἄλλη, τῆς συνειδητότητας. Ἐπομένως, ὅ,τι διαπιστώνεται στὶς οὐσίες πρέπει κατανάγκην νὰ θεωρηθεῖ τροποποίηση τῆς βασικῆς ιδιότητός τους, τοῦ χαρακτηριστικοῦ κατηγορηματός τους. "Ὅλες οἱ ιδιότητες καὶ οἱ καταστάσεις τῶν ὑλικῶν σωμάτων εἶναι τρόποι τῆς ἀνάπτυξής τους στὸ χῶρο· ὅλες οἱ ιδιότητες καὶ οἱ καταστάσεις τοῦ πνεύματος εἶναι τρόποι τοῦ συνειδέσθαι (modi cogitandi).

Γι' αὐτὸ ὅλες οἱ ἀτομικὰ προσδιορισμένες ὄντοτητες ποῦ ἀνήκουν σὲ μιὰ ἀπὸ αὐτὲς τίς δύο κατηγορίες, δηλαδὴ ἀφενὸς ὅλα τὰ ὑλικά σώματα καὶ ἀφετέρου ὅλα τὰ πνεύματα, ἔχουν τὴν ἴδια οὐσία, τὸ ἴδιο συστατικὸ γνῶρισμα. Ἀλλὰ ἀπὸ αὐτὴ τὴ διαπίστωση ὡς τὴν ἰδέα ὅτι ἡ ὁμοιότητα αὐτὴ ἀποτελεῖ μεταφυσικὴ ταυτότητα ἢ ἀπόσταση εἶναι μόνο ἓνα βῆμα. "Ὅλα τὰ ὑλικά σώματα ὑπάρχουν στὸ χῶρο, ὅλα τὰ πνεύματα ὑπάρχουν στὴ συνείδηση: τὰ ἐπιμέρους ὑλικά σώματα διαφέρουν μεταξύ τους μόνο ἐξαιτίας τῶν διαφορετικῶν τρόπων μὲ τοὺς ὁποίους ὑπάρχουν στὸ χῶρο (μορφὴ, μέγεθος, διάταξη, κίνηση), τὰ ἐπιμέρους πνεύματα διαφέρουν μεταξύ τους μόνο ἐξαιτίας τῶν διαφορετικῶν τρόπων τοῦ συνειδέσθαι (ιδέες, κρίσεις, δραστηριότητες τῆς βούλησης). Τὰ ἐ-

πιμέρους ὑλικά σώματα εἶναι τρόποι τῆς κατὰ χῶρο ὑπαρξῆς, τὰ ἐπιμέρους πνεύματα εἶναι τρόποι τοῦ συνειδέσθαι. Ἔτσι, τὸ κατηγορήμα (Attribut) ἀποκτᾷ μεταφυσικὴ ὑπεροχὴ σὲ σχέση μετὶς ἐπιμέρους οὐσίαις, οἱ ὁποῖες τῶρα ἐμφανίζονται ὡς μετατροπές του. Τὰ *res extensae* γίνονται *modi extensionis*, τὰ *res cogitantes* γίνονται *modi cogitationis*.

Γιὰ τὸν Descartes ἡ συνέπεια αὐτὴ ἰσχύει μόνο στὴν περιοχὴ τῆς φιλοσοφίας τῆς φύσης, στὴν ὁποία περιόριζε γενικὰ τὴν ἀνάπτυξή τῆς μεταφυσικῆς διδασκαλίας του. Σ' αὐτὴν ὁμως τὴν περιοχὴ ἡ γενικὴ ἔννοια τῆς «μετατροπῆς» (Modifikation) ἔπαιρνε πιά μιὰ συγκεκριμένη σημασίαν με ἐποπτικὸ περιεχόμενο: τὴ σημασίαν τοῦ περιορισμοῦ (determinatio). Τὰ ὑλικά σώματα εἶναι *τμήματα τοῦ χώρου*, περιορισμένα τμήματα τῆς γενικῆς ἐκτατότητας ἢ ἀνάπτυξης.⁵⁹ Ἔτσι λοιπὸν στὸν Descartes ἡ ἔννοια τοῦ ὑλικοῦ σώματος ταυτίζεται με τὴν ἔννοια ἐνὸς περιορισμένου γεωμετρικοῦ μεγέθους. Ἡ ἀληθινὴ οὐσία τοῦ ὑλικοῦ σώματος συνίσταται σὲ ἓνα τμήμα τοῦ χώρου. Τὰ στοιχεῖα τοῦ ὑλικοῦ κόσμου εἶναι τὰ «σωματίδια»,⁶⁰ δηλαδὴ τὰ συμπαγῆ τμήματα τοῦ χώρου ποὺ δὲν εἶναι πιά δυνατὸ νὰ διαιρεθοῦν πραγματικά. Ὡστόσο, ὡς μαθηματικὰ μορφώματα, τὰ σωματίδια αὐτὰ εἶναι δυνατὸ νὰ διαιροῦνται ὡς τὸ ἄπειρο, πράγμα ποὺ σημαίνει ὅτι δὲν ὑπάρχουν ἄτομα. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν προϋπόθεση συνάγει ὁ Descartes ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ ὑπάρχει κενὸς χῶρος, καὶ ἀκόμη ὅτι ὁ ὑλικὸς κόσμος εἶναι ἄπειρος.

Ἐνα ἀνάλογο συμπέρασμα διατύπωσε ὁ Malebranche σὲ σχέση μετὶς τὸν πνευματικὸν κόσμον. Στὸ πλαίσιο τῆς γνωσιολογίας του (βλ. παρακάτω, § 8), σύμφωνα με τὴν ὁποία ἡ γνώση τῶν πραγμάτων εἶναι δυνατὴ μόνο μέσα στὸν Θεόν, ὁ Malebranche διαμόρφωσε⁶¹ τὴν ἔννοια τῆς *raison universelle*, ἡ ὁποία εἶναι ἡ ἴδια σὲ ὅλες τῖς ἐπιμέρους ὀντότητες καὶ δὲν ἀνήκει στοὺς τρόπους τοῦ πεπερασμένου πνεύματος ἀλλὰ, ἀντίθετα, τὰ ἐπιμέρους πνεύματα ἀποτελοῦν μετατροπές της. Γι' αὐτό, ὁμως, τὸ γενικὸ αἷτιο δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ μόνο ἓνα κατηγορήμα (Attribut) τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεὸς εἶναι ὁ «τόπος τῶν πνευμάτων», ὅπως ὁ χῶρος εἶναι ὁ τόπος τῶν ὑλικῶν σωμάτων. Καὶ αὐτὴ ἡ ἀποψη βασίζεται —καὶ μάλιστα σὲ ἀκόμη μεγαλύτερο βαθμὸν— στὴν ἐννοιολογικὴ σχέση γενικοῦ καὶ ἐπιμέρους: ἀπὸ τὴν ἄλλη ἡ σχέση αὐτὴ νοεῖται ἐποπτικά —κατ' ἀναλογία πρὸς τὴν ἀντίληψη τοῦ Descartes γιὰ τὸ χῶρον καὶ τὸ ὑλικὸν σῶμα— ὡς *συμμετοχή*.⁶²

Κάθε ανθρώπινη γνώση είναι μιὰ συμμετοχή στὸν ἄπειρο λόγο, κάθε ιδέα τῶν περιορισμένων πραγμάτων είναι ἀπλὰ καὶ μόνο ἓνας περιορισμὸς τῆς ιδέας τοῦ Θεοῦ, κάθε πόθος ποὺ στοχεύει σὲ κάτι ἐπιμέρους εἶναι μιὰ συμμετοχή στὴν ἀγάπη γιὰ τὸν Θεό: ἡ ἀγάπη γιὰ τὸν Θεὸ ὑπάρχει κατανάγκη σὲ κάθε πεπερασμένο πνεῦμα ποὺ ἀντλεῖ ἀπὸ αὐτὸν τὴν οὐσία καὶ τὴ ζωὴ του. Φυσικὰ αὐτὴ ἡ ὀλικὴ διάχυση τοῦ πεπερασμένου πνεύματος στὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἔφερε τὸν Malebranche σὲ πολὺ δύσκολη θέση. Γιατὶ πῶς εἶναι πιὰ δυνατό νὰ ἐξηγηθεῖ ἡ αὐτόνομη ὑπαρξὴ καὶ δραστηριότητα ποὺ ὀλοφάνερα ἐκδηλώνεται στίς κλίσεις καὶ στὰ βουλευτικὰ ἐνεργήματα τοῦ ἀνθρώπου, τὰ ὁποῖα ἀντιστρατεύονται τὸν Θεό; Ὡς μοναδικὴ διέξοδος ἀπὸ αὐτὴ τὴ δυσκολία ὁ Malebranche βρῆκε τὴ λέξη «ἐλευθερία», παραδεχόμενος ὅμως συνάμα ὅτι ἡ ἐλευθερία ἀποτελεῖ ἓνα ἀδιαπέραστο μυστήριο.⁶²

5. Σ' αὐτὸν τὸ διαλογισμὸ τοῦ Malebranche ἐκδηλώνεται ἡ ἀναπότρεπτη συνέπεια μὲ τὴν ὁποία τὰ κατηγορήματα — ποὺ κατὰ τὸν Descartes ἀποτελοῦσαν τὴν κοινὴ οὐσία τῆς μιᾶς ἢ τῆς ἄλλης ἀπὸ τίς δύο τάξεις πεπερασμένων ὄντοτήτων— τελικὰ λογίζονται ὡς κατηγορήματα τῆς ἄπειρης ὄντοτητας ἢ τῆς θεότητας. Ἀλλὰ ἀκριβῶς αὐτὸ ἀποτελεῖ βασικὸ στοιχεῖο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Spinoza, ποὺ ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη εἶναι μιὰ παραπέρα ἐξέλιξη τοῦ καρτεσιανισμοῦ, ὡς τίς ἔσχατες ἀπολήξεις του. Καὶ ἡ φιλοσοφία τοῦ Spinoza μένει σταθερὴ στὸν ποιοτικὸ καὶ αἰτιατικὸ δυῖσμὸ μεταξύ συνειδησιακοῦ καὶ κατὰ χῶρο εἶναι. Ὁ κατὰ χῶρο κόσμος καὶ ὁ πνευματικὸς κόσμος εἶναι ἐντελῶς ἑτερογενεῖς καὶ ἀπόλυτα ἀνεξάρτητοι ὁ ἓνας ἀπὸ τὸν ἄλλο. Ἀλλὰ ὀλόκληρη ἡ ἄπειρη σειρὰ τῶν ὑλικῶν σωμάτων μὲ τίς ὑποδιαίρέσεις, τίς διαφορετικὰς μορφὰς καὶ κινήσεις τῆς δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ οἱ τρόποι (modi) τοῦ κατὰ χῶρο εἶναι, ὅπως καὶ ἡ ἄπειρη σειρὰ τοῦ πνεύματος μὲ τίς ιδέες καὶ τίς βουλευτικὰς ἐκδηλώσεις του εἶναι ἀπλὰ καὶ μόνο τρόποι τοῦ συνειδέσθαι. Συνεπῶς δὲν πρέπει αὐτὰ τὰ πεπερασμένα «πράγματα» νὰ τὰ ἀποκαλοῦμε «οὐσίες». Οὐσία εἶναι δυνατό νὰ ἀποκαλεῖται μόνο ὅ,τι ἔχει ὡς κατηγορημά του τὴ χωρικότητα (Räumlichkeit) καὶ τὴ συνειδητότητα: δηλαδὴ τὸ ἄπειρο εἶναι, ἡ θεότητα. Ἡ οὐσία ὅμως τῆς θεότητας δὲν εἶναι δυνατό νὰ ἐξαντλεῖται σ' αὐτὰ τὰ δυὸ κατηγορήματα, τὰ ὁποῖα εἶναι προσιτὰ στὴν ἀνθρώπινη ἐμπειρία: Τὸ ens realissimum συνεπάγεται καὶ τὴν πραγματικότητα ὄλων τῶν δυνατῶν κατηγορημάτων, ποὺ εἶναι ἄπειρα.

Ἄλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ ἀποψη βασίζεται σὲ τελικὴ ἀνάλυση στὴ σχολαστικῆ-ρεαλιστικῆ ἔννοια τοῦ «πραγματικώτατου ὄντος». Ὁ Spinoza ὀρίζει τὴν ὄντοτητα ἢ τὴ θεότητα ὡς τὴν οὐσία (essentia) ἢ ὁποία συνεπάγεται καὶ τὴν ὑπαρξή της. Ὁ ὀρισμὸς αὐτὸς εἶναι ἀπλῶς μιὰ συμπυκνωμένη διατύπωση τῆς ὄντολογικῆς ἀπόδειξης γιὰ τὴν ὑπαρξή τοῦ Θεοῦ: Ἡ ἀπόλυτη αὐθυπαρξία ἔχει διατηρηθεῖ στὸν ὄρο «causa sui»: Ἐξάλλου ἡ οὐσία ποῦ ἐδῶ περιγράφεται ὡς «quod in se est et per se concipitur» [ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο εἶναι καθαυτὸ καὶ νοεῖται καθαυτὸ] ἀποτελεῖ μιὰ ἄλλη διατύπωση τοῦ ἴδιου διανοήματος. Μὲ βάση αὐτοὺς τοὺς ὀρισμοὺς ἡ ἀπόδειξη γιὰ τὴ μοναδικότητα καὶ τὴν ἀπεραντοσύνη τῆς οὐσίας⁶⁴ ἦταν πιά κάτι αὐτονόητο.

Ὅτι ὅμως αὐτὸς ὁ διαλογισμὸς εἶναι ἀπὸ μεταφυσικὴ ἀποψη ἐντελῶς «ρεαλιστικὸς» συνάγεται καθαρά ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ Spinoza γιὰ τὴν οὐσία τῆς ὄντοτητας καὶ τὴ σχέση της μὲ τὰ κατηγορικὰ γνωρίσματά της. Γιατὶ τὸ σύστημα τοῦ Spinoza δὲν ἀναφέρει γιὰ τὴν ὄντοτητα ἢ τὴ θεότητα τίποτε περισσότερο ἀπὸ ὅ,τι περιέχεται στὴν ἔννοια τοῦ ens realissimum, τοῦ ἀπόλυτου εἶναι, ὡς τυπικὸς καθορισμὸς της. Ἀπεναντίας, ὁ Spinoza ἀρνεῖται ρητὰ κάθε κατηγορήματα τῆς θείας οὐσίας: ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρεται νὰ τὴ διαχωρίσει ἀπὸ τοὺς τρόπους τῆς συνειδήσεως, ὅπως εἶναι ἡ γνώση καὶ ἡ βούληση.⁶⁵ Ἐπίσης (κάτι ποῦ εἶναι αὐτονόητο) ἀρνεῖται ὅτι οἱ τρόποι τῆς κατὰ χῶρο ἀνάπτυξης ἀποτελοῦν κατηγορήματα τῆς οὐσίας τῆς θεότητας, παρόλο ποῦ δὲν εἶχε συγκεκριμένο λόγο γιὰ νὰ ἀσκήσει πολεμικὴ εἰδικὰ ἐναντίον αὐτῆς τῆς ἀποψης. Ὁ Θεὸς λοιπὸν δὲν εἶναι οὔτε πνεῦμα οὔτε σῶμα —γιὰ αὐτὸν μπορούμε νὰ ποῦμε: εἶναι. Ὁλοφάνερα ξαναβρίσκουμε ἐδῶ διαφορετικὰ διατυπωμένη τὴν παλαιὰ ἀρχὴ τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας. Ἡ γνώση ὄλων τῶν πεπερασμένων πραγμάτων καὶ καταστάσεων καταλήγει σὲ δύο ἀνώτατες γενικὲς ἔννοιες: χωρικότητα καὶ συνειδήση. Σ' αὐτὲς τίς δύο ἔννοιες προσγράφεται μιὰ μεταφυσικὴ ἀξία ἀνώτερη ἀπὸ τὴν ἀξία τῶν πεπερασμένων πραγμάτων: ἀποτελοῦν κατηγορικὰ γνωρίσματα (Attribute), ἐνῶ τὰ πράγματα εἶναι οἱ τρόποι (modi) αὐτῶν τῶν γνωρισμάτων. Καθὼς ὅμως ἡ ἀφαίρεση προχωρεῖ ἀνοδικὰ ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς δύο καθορισμοὺς στὸ γενικότατο, στὸ ens realissimum, παύει νὰ ὑφίσταται ὁποιοδήποτε συγκεκριμένο περιεχόμενο· στὴν ἔννοια τοῦ γενικότατου ὄντος ἔχει ἀπομείνει μόνο ἡ κενὴ μορφή τῆς ὄντοτητας. Ἡ θεότητα εἶναι καὶ γιὰ τὸν Spinoza τὸ πᾶν καὶ συνάμα τί-

ποτε. Ἡ διδασκαλία του γιὰ τὸν Θεὸ βρῖσκεται ἀκριβῶς πάνω στὴν τροχιά τοῦ μυστικισμοῦ.⁶⁶

Ἀφοῦ ὁμως ὁ Θεὸς εἶναι ἡ καθολικὴ οὐσία τῶν πεπερασμένων πραγμάτων, δὲν ὑπάρχει πουθενὰ ἄλλοῦ παρὰ μόνο στὰ πράγματα καὶ μαζί με αὐτά. Τοῦτο ἰσχύει καταρχὴν γιὰ τὰ κατηγορήματα: ὁ Θεὸς δὲν εἶναι διαφορετικὸς ἀπὸ αὐτά, καὶ αὐτὰ δὲν εἶναι διαφορετικὰ ἀπὸ τὸν Θεό, ἀκριβῶς ὅπως οἱ διαστάσεις τοῦ χώρου δὲν εἶναι κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ χῶρο. Γι' αὐτὸ ὁ Spinoza μπορεῖ ἐπίσης νὰ ὑποστηρίζει ὅτι τὸν Θεὸ τὸν ἀπαρτίζουν τὰ ἀναριθμητὰ κατηγορικὰ γνωρίσματα: *Deus sive omnia eius attributa* [Θεὸς ἢ ὅλα τὰ κατηγορήματά του].⁶⁷ Ἡ ἴδια σχέση ἐπαναλαμβάνεται ὕστερα μετὰ τὰ κατηγορήματα καὶ τοὺς τρόπους. Κάθε κατηγορήμα εἶναι μετὰ τὸν δικό του τρόπο ἄπειρο, ἐπειδὴ ἐκφράζει με ὀρισμένη μορφή τὴν ἄπειρη οὐσία τοῦ Θεοῦ: ὡστόσο δὲν ὑπάρχει πουθενὰ ἄλλοῦ παρὰ μόνο στὶς ἀναριθμητὲς μετατροπές (*Modifikationen*) του καὶ μαζί με αὐτές. Ἔτσι λοιπὸν ὁ Θεὸς ὑπάρχει μόνο μέσα στὰ πράγματα ὡς ἡ καθολικὴ οὐσία τους, καὶ τὰ πράγματα ὑπάρχουν μόνο μέσα σ' αὐτὸν ὡς οἱ τρόποι τῆς πραγματικότητάς του. Μετὰ αὐτὴ τὴν ἔννοια ὁ Spinoza παραλαμβάνει ἀπὸ τὸν Νικόλαο Cusanus καὶ τὸν Giordano Bruno τὶς ἐκφράσεις *natura naturans* καὶ *natura naturata*. Θεὸς εἶναι ἡ φύση: ὡς ἡ καθολικὴ ἐγκόσμια οὐσία ὁ Θεὸς εἶναι ἡ *natura naturans*: ὡς πεμπουσία τῶν ἐπιμέρους πραγμάτων, μέσα στὰ ὅποια ἡ θεία αὐτὴ οὐσία ὑπάρχει τροποποιημένη, ὁ Θεὸς εἶναι ἡ *natura naturata*. Ἄν περιστασιακὰ ἡ *natura naturans* ἀποκαλεῖται καὶ δρώσα αἰτία τῶν πραγμάτων, αὐτὴ ἡ δημιουργικὴ δύναμη δὲν πρέπει νὰ λογίζεται ὡς κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὶς ἐπενέργειές της: τὸ αἶτιο αὐτὸ δὲν ὑπάρχει πουθενὰ ἄλλοῦ παρὰ μόνο στὶς ἐπενέργειές του. Αὐτὸς εἶναι ὁ πλήρης καὶ ἀνεπιφύλακτος πανθεῖσμός τοῦ Spinoza.

Ἡ σχέση αὐτὴ ἐπαναλαμβάνεται, τέλος, ἄλλη μιὰ φορὰ στὸ διαχωρισμὸ πού ἐπιχειρεῖ ὁ Spinoza μεταξὺ ἄπειρων καὶ πεπερασμένων τρόπων (*modi*).⁶⁸ Ἄν καθένας ἀπὸ τοὺς ἀναριθμητοὺς πεπερασμένους τρόπους εἶναι ἓνας τρόπος τοῦ Θεοῦ, τότε καὶ ἡ ἄπειρη ἀλληλουχία πού ὑπάρχει ἀνάμεσα σ' αὐτοὺς καὶ τοὺς καθορίζει οὐσιαστικὰ⁶⁹ πρέπει κατανάγκην νὰ θεωρεῖται καὶ αὐτὴ ἓνας τρόπος, καὶ μάλιστα ἓνας ἄπειρος τρόπος. Ὁ Spinoza θεσμοθετεῖ τρεῖς τέτοιους τρόπους.⁷⁰ Ἡ θεότητα, πού εἶναι τὸ καθολικὸ ἐγκόσμιο πρᾶγμα, ἐμφανίζεται στὰ ἐπιμέρους πράγματα μετὰ τὴ μορφή πεπερασμένων τρόπων: στοὺς τρόπους αὐτοὺς ἀντιστοιχεῖ

ὡς ἄπειρος τρόπος τὸ σύμπαν. Οἱ πεπερασμένοι τρόποι τοῦ κατηγορήματος τῆς κατὰ χώρο ἀνάπτυξης εἶναι τὰ ἐπιμέρους μορφώματα τοῦ χώρου, ὁ ἄπειρος τρόπος εἶναι ὁ ἄπειρος χώρος ἢ ἡ ὕλη⁷¹ στὴν κατάστασι τῆς κίνησις ἢ τῆς ἡρεμίας. Ὡς πρὸς τὸ κατηγορήμα τῆς συνείδησις παράλληλα μὲ τὴν παραστασιακὴ λειτουργία καὶ τὴ λειτουργία τῆς βούλησις ὑπάρχει ὁ «intellectus infinitus».⁷² Ἐδῶ ὁ Spinoza μᾶς θυμίζει ἄμεσα τὸν ρεαλιστικὸ πανθεϊσμὸ τοῦ Δαβίδ τοῦ Dinant καὶ τὸν αἰρετικὸ «παμφυχισμὸ» τῆς ἀραβικῆς-ἰουδαϊκῆς φιλοσοφίας (πρβ. παραπάνω, σ. 96 κ.έ., § 1 καὶ 2). Ἡ μεταφυσικὴ του εἶναι ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη ἢ ἔσχατη ἀπόληξι τοῦ μεσαιωνικοῦ ρεαλισμοῦ.⁷³

6. Μὲ αὐτὲς τὶς ἀπόψεις γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς ποιοτικῆς διαφορᾶς τῶν οὐσιῶν ἢ νεότερη φιλοσοφία ἄφηνε τὶς διϋστικὲς προϋποθέσεις τῆς καὶ ἔτεινε σὲ ἓναν μονιστικὸ συμβιβασμὸ: ἔτσι ὅμως συνθλίβονταν ἄλλα, πιδ ἰσχυρὰ στοιχεῖα, ποὺ ἀνέκυψαν ἀπὸ τὸν πραγματικὸ καὶ τὸν αἰτιοκρατικὸ διαχωρισμὸ τοῦ κατὰ χώρο κόσμου καὶ τοῦ κόσμου τῆς συνείδησις. Ὅπωςδὴποτε οἱ ἀρχὲς τῆς μηχανικῆς εὐνοοῦσαν κάθε ἀπόπειρα νὰ ἀπομονωθεῖ ἐντελῶς ἡ πορεία τοῦ γίνεσθαι σὲ καθεμιὰ ἀπὸ τὶς δύο σφαιρὲς τῶν πεπερασμένων οὐσιῶν.

Τοῦτο κατορθώθηκε χωρὶς ἰδιαίτερη δυσκολία στὴ σφαῖρα τῶν ὑλικῶν σωμάτων. Στὴν περιοχὴ αὐτὴ ἡ ἀντίληψη σχετικὰ μὲ τὴν αἰτία εἶχε πάρει, ὕστερα ἀπὸ τὸν Γαλιλαῖο, μιὰ ἐντελῶς νέα σημασία. Σύμφωνα μὲ τὴ σχολαστικὴ ἀποψη (ποὺ προβάλλεται καὶ σὲ ἓνα κρίσιμο σημεῖο τῶν *Méditations* τοῦ Descartes ὡς ἔγκυρο ἀξιῶμα) τὰ αἰτία εἶναι οὐσίαι ἢ πράγματα, ἐνῶ ἀντίθετα οἱ ἐπενέργειαι ἀποτελοῦν εἴτε δραστηριότητες αὐτῶν τῶν οὐσιῶν εἴτε ἄλλαι οὐσίαι καὶ πράγματα ποὺ γεννιοῦνται ἀπὸ τέτοιαι δραστηριότητες: εἶναι ἢ πλατωνικὴ-ἀριστοτελικὴ ἔννοια τῆς αἰτίας. Ἀντίθετα ὁ Γαλιλαῖος ξαναγύρισε στὴν παράστασι τῶν παλαιότερων Ἑλλήνων φιλοσόφων (πρβ. Α' τόμ., σ. 60-70) σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία μὲ αἰτιακὴ σχέση συνδέονται μόνο οἱ καταστάσεις, δηλαδὴ οἱ κινήσεις τῶν ὄντοτήτων καὶ ὄχι τὸ εἶναι τους. Τὰ αἰτία εἶναι κινήσεις, οἱ ἐπενέργειαι εἶναι κινήσεις. Ἡ σχέση ὠθησις καὶ ἀντῶθησις, ἢ μετάβασι τῆς κίνησις ἀπὸ τὸ ἓνα σωματίδιο στὸ ἄλλο⁷⁴ εἶναι ἢ προσιτὴ στὴν ἐποπτεία, αὐτονόητη καὶ πρωταρχικὴ βασικὴ μορφὴ τῆς αἰτιακῆς σχέσις, ἢ ὁποία ἐξηγεῖ ὅλες τὶς ἄλλαι. Ἡ λύσι στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν οὐσία αὐτῆς τῆς θεμελιακῆς σχέσις δόθηκε μὲ βάση τὴν ἀρχὴ τῆς μαθηματικῆς ἐξίσωσις,

πού πήρε ύστερα τή μορφή τῆς μεταφυσικῆς ταυτότητας. Στήν ἐπενέργεια ὑπάρχει ἀκριβῶς τόση κίνηση ὅση καί στό αἷτιο. Κατά τόν Descartes τοῦτο ἀποτελεῖ τὸ νόμο τῆς διατήρησης τῆς κίνησης μέσα στή φύση. Ἡ συνολικὴ κίνηση στή φύση παραμένει πάντοτε ἡ ἴδια: ἡ κίνηση πού χάνεται ἀπὸ ἓνα ὑλικὸ σῶμα πηγαίνει σὲ κάποιον ἄλλο σῶμα. Σχετικὰ μὲ τὸ συνολικὸ κινήσιον μέγεθος δὲν ὑπάρχει στή φύση τίποτε νέο, προπαντὸς δὲν ὑπάρχουν κινήσεις πού προέρχονται ἀπὸ τὸν πνευματικὸ κόσμο.⁷⁵ Στὴ σφαῖρα τῶν ὀργανισμῶν ἡ ἀρχὴ αὐτὴ ἀποτελεῖ τουλάχιστον ἓνα αἷτημα, πού ὅμως ἀναπτύχθηκε μὲ πολὺ ἀδύνατη ἐπιχειρηματολογία. Ἀκόμη καὶ τὰ ζῶα εἶναι μηχανές πού ἡ κίνησή τους προκαλεῖται καὶ καθορίζεται διαμέσου τῶν μηχανισμῶν τοῦ νευρικοῦ συστήματος. Ὁ Descartes (καὶ μαζί του ὁ Hobbes καὶ ὁ Spinoza) φανταζόταν πὺδ συγκεκριμένα αὐτὸν τὸ μηχανισμό σὰν μιὰ κίνηση λεπτότατων ὑλικῶν στοιχείων (σὲ ἀερίωδη κατάσταση), τῶν λεγομένων spiritus animales,⁷⁶ καὶ ἀναζητοῦσε τὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ αἰσθητηριακὸ στὸ κινήσιον νευρικὸ σύστημα σὲ ἓνα μὴ ζευγαρωτὸ τμήμα τοῦ ἀνθρώπινου ἐγκεφάλου, τὸ κωνάριον (conarium, glans pinealis [βάλανος, κῶνος τοῦ πεύκου]).

Πολὺ πὺδ δύσκολη ἀποδείχθηκε ἡ ἄλλη πλευρὰ τοῦ ζητήματος: ἡ κατανόηση τῆς πνευματικῆς ζωῆς χωρὶς ἀπολύτως καμία ἀναφορὰ στὸ σῶμα. Ὅσο εὐκόλη καὶ προσιτὴ στήν ἐποπτεία ἐμφανίζόταν ἡ ἐπενέργεια ἑνὸς σώματος σὲ ἓνα ἄλλο, τόσο δύσκολη ἦταν μιὰ ἐπιστημονικὰ χρήσιμη παράσταση κάποιας ἀσώματης σχέσης ἀνάμεσα σὰ διαφορετικὰ πνευματικὰ μορφώματα. Ὁ Spinoza διατύπωσε πολὺ ἐμφαντικὰ τὸ γενικὸ μεταφυσικὸ αἷτημα στήν ἀρχὴ τοῦ τρίτου βιβλίου τῆς Ἡθικῆς, ὅπου ὑπόσχεται ὅτι θὰ διαπραγματευτεῖ τίς πράξεις καὶ τίς ἐπιθυμίες τῶν ἀνθρώπων σὰν νὰ ἦταν γραμμές, ἐπιφάνειες καὶ ὄγκοι: γιατί, κατὰ τὸν Spinoza, τὸ ζήτημα εἶναι νὰ κατανοήσουμε τίς ἀνθρώπινες πράξεις καὶ ἐπιθυμίες καὶ ὄχι νὰ τίς διασύρουμε καὶ νὰ τίς χλευάζουμε. Ἡ λύση ὅμως αὐτοῦ τοῦ προβλήματος περιορίστηκε ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ στή διερεύνηση τῆς αἰτιατικῆς συνάφειας τῶν συνειδησιακῶν δραστηριοτήτων τοῦ ἐπιμέρους πνεύματος: ὁ δυῖσμος ἀπαιτοῦσε μιὰ ψυχολογία ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάθε φυσικὸ συστατικὸ στοιχείο. Καὶ εἶναι χαρακτηριστικὸ γιὰ τὴν προτεραιότητα πού δινόταν τὸν 17ο αἰῶνα σὰ φυσιογνωστικὰ θέματα, τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ψυχολογία αὐτὴ, πού ἀποτελοῦσε ἓνα θεωρητικὸ αἷτημα, τελικὰ ἔμεινε σὰ σπάργανα. Οἱ τάσεις γιὰ μιὰ τέτοια ψυχολογία

χαρακτηρίζονται από την προσπάθεια να εφαρμοστεί στη διερεύνηση τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας ἡ μεθοδολογικὴ ἀρχὴ τῆς μηχανικῆς, πού κυριαρχοῦσε στὴ θεωρητικὴ ἐρμηνεία τῆς ἐξωτερικῆς ἐμπειρίας.

“Ὅπως δηλαδὴ ἡ φυσιογνωστικὴ ἔρευνα, ἀπὸ τὸν Γαλιλαῖο ὡς τὸν Νεύτωνα, προσπαθοῦσε νὰ ἐξακριβώσει τὴν ἀπλὴ βασικὴ μορφή τῆς κίνησης τῶν σωμάτων —στὴν ὁποία θὰ ἦταν ὕστερα δυνατὸ νὰ ἀναχθοῦν ὅλα τὰ πολύπλοκα μορφώματα τῆς ἐξωτερικῆς ἐμπειρίας— ἔτσι καὶ ὁ Descartes ἤθελε νὰ ἐξακριβώσει τοὺς βασικοὺς τύπους τῆς ψυχικῆς κίνησης, διαμέσου τῶν ὁποίων θὰ ἐρμηνευόταν ὕστερα ἡ πολλαπλότητα τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας. Στὸ θεωρητικὸ πεδίο φαινόταν ὅτι ἡ ἐρμηνεία αὐτὴ εἶχε ἤδη ἐπιτευχθεῖ χάρις στὴ διαπίστωση ὅτι ὑπάρχουν ἀμεσα πρόδηλες ἀληθεῖς (οἱ ἐμφυτεῖς ἰδέες)· στὸ πρακτικὸ πεδίο δημιουργήθηκε ἡ ἀνάγκη μιᾶς στατικῆς καὶ μηχανικῆς τῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς. Μὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὁ Descartes καὶ ὁ Spinoza παρουσίασαν ἀπὸ μιὰ φυσικὴ ἱστορία τοῦ θυμικοῦ καὶ τῶν ψυχικῶν παθῶν⁷⁷ (ὁ Spinoza περιορίζεται σὲ μιὰ πρόσμειξη τῶν ἰδεῶν τοῦ Hobbes μὲ τὶς ἰδέες τοῦ Descartes).” Ἐτσι ὁ Descartes παράγει ἀπὸ τὶς ἑξι βασικὲς μορφές: θαυμασμό, ἀγάπη καὶ μίσος, ἐπιθυμία, πόθο καὶ ἀποστροφή, ὅλο τὸ πλῆθος τῶν «ἐπιμέρους» παθῶν τῆς ψυχῆς ὡς εἶδη καὶ κατώτερα εἶδη. Τὸ ἴδιο καὶ ὁ Spinoza ἀναπτύσσει τὸ σύστημα τῶν ψυχικῶν κινήσεων ἔχοντας ὡς βάση τὴν ἐπιθυμία, τὸν πόθο καὶ τὴν ἀηδία (appetitus, laetitia, tristitia) καὶ δείχνει τὶς παραστασιακὲς διαδικασίες μὲ τὶς ὁποῖες συντελεῖται ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ πρωταρχικὸ ἀντικείμενό τους σὲ ἄλλες «ιδέες».

Μιὰ ἰδιότυπη ἐνδιάμεση θέση παίρνουν οἱ δύο ἄγγλοι στοχαστές. Ὁ Βάκων καὶ ὁ Hobbes κλίνουν πρὸς μιὰ περισσότερο μηχανιστικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸ πνεῦμα, καθὼς προσπαθοῦν νὰ τὸ ἐντάξουν στὸν φυσικὸ κόσμο. Καὶ οἱ δύο δηλαδὴ θεωροῦν τὴν ἐμπειρικὴ ψυχικὴ ζωὴ —ἐπομένως καὶ τὴ σφαῖρα τῆς συνειδήσεως, πού κατὰ τὸν Descartes δὲν ἔχει καμιὰ ἀπολύτως σχέση μὲ τὸν ὑλικὸ κόσμο— ὡς κάτι πού οὐσιαστικὰ ἀνήκει στὴν περιοχὴ τοῦ φυσικοῦ. Στὸν κόσμο πού ἀντιλαμβανόμαστε μὲ τὶς αἰσθήσεις μας ἀντιπαρατίθεται μᾶλλον κάτι τὸ δαιμονικὸ ἢ θεϊκὸ (Geistliches) παρὰ κάτι τὸ πνευματικὸ (Geistiges). Οἱ παραστάσεις καὶ οἱ βουλευτικὲς δραστηριότητες, ὅπως τὶς ξέρουμε ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, ἀποτελοῦν βασικὰ δραστηριότητες τοῦ σώματος: καὶ ἂν ἐκτός ἀπὸ αὐτὲς γίνεται ἀκόμη λόγος γιὰ μιὰ ἀθάνατη ψυχὴ (spi-

raculum), για έναν πνευματικό κόσμο και για το πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, δλα αὐτὰ ἐκχωροῦνται στὴν ἀρμοδιότητα τῆς θεολογίας. Ἔτσι ὁμως ἡ φυσιογνωστικὴ θεωρία καταλήγει σχεδὸν σὲ ἓναν ἀνθρωπολογικὸ ὕλισμό. Γιατὶ τὸ ἔργο ποῦ τῆς ἀνατίθεται εἶναι νὰ κατανοήσῃ τὴν πορεία τῶν ψυχικῶν δραστηριοτήτων ὡς μιὰ μηχανικὴ διαδικασία ποῦ ζετυλίγεται στὸ πλαίσιο τῶν σωματικῶν λειτουργιῶν. Ὁ Βάκων ἐπανειλημμένα διατύπωσε αὐτὸ τὸ πρόγραμμα, ἐνῶ ὁ Hobbes προσπάθησε νὰ τὸ ἐκτελέσει καὶ ἔγινε ἔτσι ὁ πατέρας τῆς λεγόμενης *συνειρμικῆς ψυχολογίας*. Ὁ Hobbes προσπαθεῖ νὰ δείξῃ ὅτι τὰ αἰσθήματα εἶναι τὰ μόνια συστατικὰ στοιχεῖα τῆς συνείδησης καὶ ὅτι ἀκόμη καὶ ἡ μνήμη καὶ ἡ νόηση προκύπτουν ἀπὸ τὴ διαπλοκὴ καὶ τὴ μετάπλαση αὐτῶν τῶν στοιχείων. Ἡ ρητὰ διατυπωμένη αἰσθησιοκρατία του καὶ ἰδιαίτερα ὁσα λέει γιὰ τὸ μηχανισμό τῶν παραστάσεων θυμίζου ἀντίστοιχες ἀπόψεις τοῦ Campanella. Ὅσο γιὰ τὴ σφαῖρα τῆς πράξης, ὑποστηρίζει μὲ ἀνάλογο τρόπο ὅτι ἡ τάση τῆς αὐτοσυντήρησης καὶ τὰ συναισθήματα τῆς χαρᾶς καὶ τῆς λύπης, ποῦ προξενοῦνται ἀπὸ τὶς ἐντυπώσεις, ἀποτελοῦν τὰ στοιχεῖα ἀπὸ τὰ ὁποῖα προκύπτουν ὁσα τὰ ἄλλα αἰσθήματα καὶ οἱ δραστηριότητες τῆς βούλησης. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ὁ Hobbes σχεδίασε μιὰ «φυσικὴ ἱστορία» τῶν παθῶν καὶ τοῦ θυμικοῦ ἀπὸ τὴν ὁποῖα ἐπηρεάστηκε ὁ Spinoza.

Ἀναπότρεπτη συνέπεια αὐτῶν τῶν μεθοδολογικῶν προϋποθέσεων ἦταν γιὰ τὸν Hobbes καὶ τὸν Spinoza ἡ ἄρνηση τῆς ἐλευθερίας τῆς βούλησης μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀναιτιοκρατίας. Καὶ οἱ δυὸ προσπάθησαν —ὁ Spinoza μάλιστα μὲ τὸν πιὸ ἀπόλυτο τρόπο— νὰ δείξουν τὴν αὐστηρὴ ἀναγκαιότητα ποῦ κυριαρχεῖ στὴ διαδικασία τῶν συνειδησιακῶν κινήτρων: ἀντιπροσωπεύουν δύο τύπους ντετερμινισμού. Γιὰ τὸν Spinoza δὲν ὑπάρχει ἐλευθερία μὲ τὴν ψυχολογικὴ ἔννοια τοῦ ὄρου. Κατὰ τὴν ἀποψή του ἡ ἐλευθερία μπορεῖ μόνον νὰ σημαίνει ἀφενός, μεταφυσικά, τὸ ἀπόλυτο εἶναι τῆς θεότητας ποῦ καθορίζεται ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ τῆς, καὶ ἀφετέρου, ἠθικά, τὸ ἰδεῶδες τῆς ὑπέρβασης τῶν παθῶν διαμέσου τοῦ λόγου.

7. Ὅλα αὐτὰ δείχνουν ὅτι ὁ ἀπόλυτος διαχωρισμὸς τοῦ ὕλικου καὶ τοῦ πνευματικοῦ κόσμου, ὅπως τὸν ἀπαιτοῦσε ἡ μεταφυσικὴ, δὲν συμβιβάζοταν μὲ τὰ δεδομένα τῆς ψυχολογίας. Ἄλλὰ ἀκριβῶς τὸ ἴδιο εἶχε ὑποστηρίξει καὶ ὁ Descartes. Οἱ καθαρὲς καὶ σαφεῖς παραστάσεις, ὅπως καὶ οἱ διάφοροι τύποι τῆς ἔλλογης βούλησης ποῦ προκύπτουν ἀπὸ αὐτές, εἶναι δυνατὸ νὰ ἐρμηνευτοῦν μὲ βάση

τὴν οὐσία τοῦ πνεύματος, ὄχι ὁμως καὶ οἱ ἀσαφεῖς καὶ συγκεχυμένες παραστάσεις ἢ οἱ θυμικὲς καταστάσεις καὶ τὰ πάθη ποὺ ἐξαρτῶνται ἀπὸ αὐτές. Οἱ ἀσαφεῖς καὶ συγκεχυμένες παραστάσεις παρουσιάζονται μᾶλλον ὡς μιὰ διαταραχὴ⁷⁸ τοῦ πνεύματος (*perturbationes animi*), καὶ καθὼς αὕτῃ ἢ διαταραχῇ, στὴν ὁποία ὀφείλεται ἡ κατάχρηση τῆς ἐλευθερίας (πρβ. παραπάνω, σ. 161, § 5), δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ προέρχεται ἀπὸ τὸν Θεό, ἢ προέλευσὴ τῆς πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ τελικὰ σὲ μιὰ ἐπενέργεια τοῦ σώματος. Γι' αὐτὸ πίστευε ὁ Descartes ὅτι οἱ διαταραχὲς τοῦ θυμικοῦ εἶναι ἓνα ἀναντίρρητο γεγονός, ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐρμηνευτεῖ μὲ βάσει τοὺς θεμελιακοὺς καθορισμοὺς τοῦ συστήματος. Ὁ φιλόσοφος αἰσθάνεται τώρα τὴν ἀνάγκη νὰ δεχτεῖ μιὰ κατ' ἐξίαιρεση σχέση καὶ ἐξετάζει τὸ ζήτημα μέσα ἀπὸ τὸ πρίσμα τῆς ἀνθρωπολογίας τῶν βικτοριανῶν (πρβ. παραπάνω, σ. 58, § 2). Ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου, διδάσκει ὁ Descartes, ἀποτελεῖται ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ συνένωση δύο ἐτερογενῶν οὐσιῶν, ἐνὸς πνεύματος καὶ ἐνὸς σώματος· ὁ Θεὸς θέλησε αὕτῃ ἢ παράδοξη (δηλαδή: μεταφυσικὰ ἀκατανόητη) συνένωση νὰ εἶναι καὶ ἡ μοναδικὴ περίπτωση ὅπου ἡ ἐνσυνείδητη οὐσία καὶ ἡ κατὰ χῶρο οὐσία ἐπενεργοῦν ἢ μιὰ στὴν ἄλλη. Τὰ ζῶα παραμένουν γιὰ τὸν Descartes σώματα: τὰ «αἰσθημάτα» τους εἶναι μόνο κινήσεις νεύρων, ποὺ προκαλοῦν ἐρεθισμοὺς στὸ κινητικὸ σύστημά τους σύμφωνα μὲ τὸ μηχανισμὸ τῶν ἀντανεκλαστικῶν. Στὸ ἀνθρώπινο ὁμως σῶμα ἐνυπάρχει καὶ ἡ πνευματικὴ οὐσία, καὶ συνέπεια αὐτῆς τῆς συνυπαρξῆς εἶναι ἡ διαταραχὴ ποὺ προκαλοῦν τὰ ζωικὰ πνεύματα (*esprits animaux*) στὸ κωνάριο ἀκόμη καὶ τῆς πνευματικῆς οὐσίας· ἡ διαταραχὴ αὕτῃ παρουσιάζεται ὡς ἀσαφὴς καὶ συγκεχυμένη παράσταση, δηλαδή ὡς αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη, ὡς θυμικὴ κατάσταση ἢ ὡς πάθος.⁷⁹

Ἡ τάση γιὰ τὴ διατύπωση συστήματος ἦταν ἐντονότερη στοὺς μαθητὲς παρὰ στὸ δάσκαλο. Σ' αὕτῃ τὴν ἀμοιβαία φυσικὴ ἐπίδραση (*influxus physicus*) σώματος καὶ ψυχῆς ἐντόπιζαν τὸ ἀδύνατο σημεῖο τῆς καρτεσιανῆς φιλοσοφίας καὶ προσπαθοῦσαν νὰ παρακάμψουν τὴν ἐξίαιρεση ποὺ εἶχε ὑποχρεωθεῖ νὰ θεσμοθετήσῃ ὁ φιλόσοφος στὴ σφαῖρα τῶν ἀνθρωπολογικῶν δεδομένων. Τοῦτο ὁμως ἦταν ἀδύνατο χωρὶς μιὰ νέα κατὰ κάποιον τρόπο ἀντιστροφή τῆς ἀντίληψης γιὰ τὴν αἰτιότητα: Σ' αὕτῃ τῇ νέα ἀντίληψη τὸ μεταφυσικὸ στοιχεῖο ἀποκτοῦσε πάλι ὑπεροχὴ σὲ σχέση μὲ τὸ ἀνθρώπινο. Οἱ αἰτιατικὲς διαδικασίες ποὺ συντελοῦνται ἀφενὸς

στὸν κατὰ χῶρο κόσμον καὶ ἀφετέρου στὸν κόσμον τῆς συνείδησης λογιζόνταν ὡς κάτι αὐτονόητο· προβληματικὴ ἦταν μόνο ἡ αἰτιακὴ διαδικασίᾳ πού ὑπερέβαινε τὰ ὅρια τοῦ ἐνὸς κόσμου καὶ εἰσχωροῦσε στὸν ἄλλο. Δέχονταν χωρὶς δυσκολία ὅτι μιὰ κίνηση μετατρέπεται σὲ κάποια ἄλλη ἢ ὅτι μιὰ λειτουργία τῆς συνείδησης, λ.χ. κάποιο διανόημα, μετατρέπεται σὲ κάποιο ἄλλο διανόημα. Ἐκεῖνο πού δὲν μποροῦσαν νὰ κατανοήσουν ἦταν πῶς ἡ κίνηση γίνεται αἶσθημα ἢ πῶς ἡ βούληση γίνεται κίνηση. Ἡ φυσικὴ καὶ ἡ λογικὴ αἰτιότητα δὲν φαίνονταν νὰ παρουσιάζουν δυσκολίες· δύσκολη ἐμφανίζόταν ἡ κατανόηση τῆς ψυχοφυσικῆς αἰτιότητας. Εἶχε γίνεи συνειδητὸ ὅτι στὴν ψυχοφυσικὴ αἰτιότητα, μεταξύ αἰτίου καὶ ἀποτελέσματος δὲν ὑπάρχει σχέση ἰσότητος ἢ ταυτότητας, δηλαδή ἡ σχέση πού κάνει εὐλογία τὴ μηχανικὴ καὶ τὴ λογικὴ αἰτιακὴ ἐξάρτηση. Ἐτσι προβάλλει ἀναγκαστικὰ τὸ ἐρώτημα σχετικὰ μὲ τὴν ἀρχή (Prinzip) διαμέσου τῆς ὁποίας διαπλέκονται τὰ δύο σκέλη τῆς αἰτιακῆς σχέσης, ἡ αἰτία καὶ τὸ ἀποτέλεσμα, τὰ ὁποῖα δὲν ἀνήκουν στὸ ἴδιο πλαίσιο.⁸⁰ Οἱ μαθητὲς τοῦ Descartes δὲν ἀμφέβαλλαν πού ἔπρεπε νὰ ἀναζητήσουν αὐτὴ τὴν ἀρχή. Ὁ Θεὸς πού συνένωσε τὶς δύο οὐσίες στὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου τὶς ρύθμισε μὲ τέτοιο τρόπο ὥστε οἱ λειτουργίες τῆς μιᾶς νὰ ἔχουν ἐπακόλουθο τὶς ἀντίστοιχες λειτουργίες τῆς ἄλλης. Κατὰ συνέπεια αὐτὲς οἱ λειτουργίες δὲν ἀποτελοῦν —ὡς πρὸς τὴν ἀμοιβαία σχέση τους— καθαυτὸ αἰτίες πού ἐπενεργοῦν δυνάμει τῆς δικῆς τους φύσης, ἀλλὰ εἶναι ἀπλῶς οἱ εὐκαιρίες κατὰ τὶς ὁποῖες τὰ ἐπακόλουθα, πού καθορίζονται ἀπὸ τὴ θεϊκὴ παρέμβαση, εἰσχωροῦν στὴν ἄλλη οὐσία —δὲν εἶναι *causae efficientes* [ποιητικὰ αἰτία] ἀλλὰ *causae occasionales* [συντυχιακὰ αἰτία]. Ἡ ἀληθινὴ «αἰτία» τῆς αἰτιακῆς συνάφειας ἀφενὸς μεταξύ τῶν ἐρεθισμάτων καὶ τῶν αἰσθημάτων καὶ ἀφετέρου μεταξύ τῶν προθέσεων καὶ τῶν σωματικῶν κινήσεων εἶναι ὁ Θεός.

Τέτοιες σκέψεις συναντοῦμε σὲ ὅλες τὶς ἐξελικτικὲς φάσεις τῆς καρτεσιανῆς σχολῆς: ὁ Clauberg τὶς προβάλλει σὲ σχέση μὲ τὴ θεωρητικὴ ἐρμηνεία τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης, ὁ Cordemoy σὲ σχέση μὲ τὴ θεωρητικὴ ἐρμηνεία τῆς σκόπιμης κίνησης· ὡστόσο ἡ ὀλοκληρωμένη ἐκθεσὴ τους ἐπιτεύχθηκε στὴν Ἡθικὴ τοῦ Geulinx. Σ' αὐτὴν ὁμως δὲν διευκρινίζεται ἐντελῶς ἂν ἡ αἰτιότητα πού ἀπορρέει ἀπὸ τὸν Θεὸ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὡς μιὰ ἐπιμέρους παρέμβαση πού ἐκδηλώνεται χωριστὰ σὲ κάθε περίπτωση ἢ ὡς κάτι γενικὸ καὶ διαρκές. Ἀπὸ ὀρισμένα σημεῖα προ-

κύπτει ἡ πρώτη ἐκδοχή,⁸¹ ὅμως τὸ ὀλικὸ πνεῦμα τῆς διδασκαλίας κλίνει, χωρὶς ἀμφιβολία, στὴ δεύτερη. Ὁ Geulincx τὸ ἐκφράζει αὐτὸ καθαρῶτα στὴν παρομοίωση τῶν ρολογιῶν:⁸² «Ὅπως δύο ὁμοια ρολόγια, κατασκευασμένα ἀπὸ τὸν ἴδιο τεχνίτη, κινοῦνται σὲ διαρκῆ ἀντιστοιχία, «absque ulla causalitate, qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est»,* ἔτσι καὶ οἱ λειτουργίες τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ σώματος εἶναι ἀντίστοιχες ἢ μιὰ στὴν ἄλλη καὶ ἀκολουθοῦν τὴν κοσμικὴ τάξη ποὺ καθορίστηκε μιὰ γιὰ πάντα ἀπὸ τὸν Θεό.⁸³

8. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ἀνθρωπολογικὴ θεμελίωση τοῦ συντυχισμού (occasionalismus) συνδέεται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ μὲ ἓναν γενικότερο μεταφυσικὸ διαλογισμό. Στὸ σύστημα τοῦ Descartes ὑπῆρχαν ἤδη οἱ προκείμενοι ὅροι ἀπὸ τοὺς ὁποίους συναγόταν τὸ συμπέρασμα πὼς ὁτιδήποτε συμβαίνει στὶς πεπερασμένες οὐσίες δὲν ἔχει τὴν αἰτία του σὲ κάποια ἀρχὴ (Prinzip) ποὺ ἐντοπίζεται σ' αὐτές, ἀλλὰ προέρχεται ἀπὸ τὴ θεότητα. Ἡ νόηση καὶ ἡ γνῶση τῶν πνευμάτων βασίζεται στὶς ἐμφυτες ἰδέες ποὺ ἔχουν δοθεῖ ἀπὸ τὸν Θεό· στὸν κόσμο τῶν ὑλικῶν σωμάτων ὁ Θεὸς ἔχει δώσει μιὰ ποσότητα κίνησης ποὺ παραλλάσσει μόνο ὡς πρὸς τὴν κατανομὴ της στὰ ἐπιμέρους σωματίδια, ἐνῶ σὲ σχέση μὲ τὸ καθένα ὑλικὸ σῶμα ἡ κίνηση αὐτὴ εἶναι, κατὰ κάποιον τρόπο, κάτι δανεισμένο προσωρινά: «Ὅπως τὰ ὑλικά σώματα δὲν δημιουργοῦν κίνηση, ἔτσι καὶ τὰ πνεύματα δὲν δημιουργοῦν νέες ἰδέες: ἡ μοναδικὴ αἰτία εἶναι ὁ Θεός.

Οἱ ὁπαδοὶ τῆς καρτεσιανῆς φιλοσοφίας εἶχαν ἰδιαιτέρους λόγους νὰ τονίζουν ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἡ μοναδικὴ αἰτία, ἐπειδὴ ἡ διδασκαλία τοῦ Descartes συναντοῦσε ἰσχυρὴ ἀντίδραση στοὺς φανατικούς τῶν δύο χριστιανικῶν δογμάτων καὶ τελικὰ περιπλέχτηκε στὶς θεολογικὲς ἐριδες τῆς ἐποχῆς. Τόσο οἱ ἀντίπαλοι ὅσο καὶ οἱ φίλοι τοῦ καρτεσιανισμοῦ διέγνωσαν γρήγορα τὴ συγγένεια αὐτῆς τῆς διδασκαλίας μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Αὐγουστίνου.⁸⁴ Γι' αὐτὸ οἱ Ἰανσενιστὲς καὶ οἱ πατέρες τοῦ Ὁρατορίου, ποὺ ζοῦσαν στὸ φιλοσοφικὸ κλίμα τοῦ Αὐγουστίνου καὶ τοῦ Duns Scotus, πρόσκεινταν στὴ νέα φιλοσοφία, ἐνῶ ἀντίθετα οἱ ὀρθόδοξοι περιπατητικοὶ καὶ προπαντὸς οἱ ἰησοῦίτες τὴν καταπολεμοῦ-

* [Σὲ ἐλεύθερη ἀπόδοση: «ὄχι ἐπειδὴ τὸ ἓνα ἐπιδρᾷ αἰτιακὰ στὸ ἄλλο, ἀλλὰ ἐπειδὴ καὶ τὰ δύο ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν ἴδια τέχνη καὶ ἔχουν ὁμοια κατασκευή.»]

σαν με πάθος. Έτσι λοιπόν η διαμάχη γύρω από τη φιλοσοφία του Descartes αναζωπύρωσε την παλαιά αντίθεση ανάμεσα στη φιλοσοφία του Αύγουστίνου και στη φιλοσοφία του Θωμά Ακινάτη, με αποτέλεσμα οι καρτεσιανοί να προβάλλουν τώρα όσο μπορούσαν περισσότερο τα στοιχεία της διδασκαλίας τους πού συγγένευαν με τη διδασκαλία του Αύγουστίνου. Έτσι ο Louis de la Forge⁸⁵ προσπάθησε να αποδείξει ότι η διδασκαλία του Descartes ταυτίζεται απόλυτα με τη διδασκαλία του έκκλησιαστικού Πατέρα, επιμένοντας με ιδιαίτερη έμφαση στο γεγονός ότι και οι δύο στοχαστές υποστηρίζουν πώς μοναδικό αίτιο και του υλικού και του πνευματικού γίνεσθαι είναι ο Θεός. Ακριβώς αυτό χαρακτηρίστηκε αργότερα από τον Malebranche⁸⁶ ασφαλές γνώρισμα μιᾶς χριστιανικῆς φιλοσοφίας, ἐνῶ ἡ πιδό ἐπικίνδυνη πλάνη τῆς κοσμικῆς φιλοσοφίας ἐγκριται, κατὰ τὴν ἀποψή του, στήν παραδοχή ὅτι τὰ πεπερασμένα πράγματα ἔχουν μεταφυσική αὐτοτέλεια καὶ δροῦν αὐτόνομα.

Με ὅμοιο τρόπο ὁ Geulincx ἀμφισβητεῖ ὅτι τὰ πεπερασμένα πράγματα εἶναι δυνατὸ νὰ ἐπενεργοῦν ὡς αἷτια. Ἀφετηρία τῆς σκέψης του εἶναι ἡ ἀρχή⁸⁷ ὅτι βασικά μπορεῖ κανεὶς νὰ κάνει μόνο ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο γνωρίζει πῶς γίνεται. Ἀπὸ αὐτὸ συνάγεται τὸ ἀνθρωπολογικὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ πνεῦμα δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀποτελεῖ τὴν αἷτία τῶν σωματικῶν κινήσεων — ἀφοῦ κανένας δὲν γνωρίζει οὔτε κἀν πῶς ἀρχίζει ἡ κίνηση τῆς ἀνύψωσης τοῦ χεριοῦ· συνάγεται ἀκόμη τὸ κοσμολογικὸ συμπέρασμα ὅτι τὰ ὑλικά σώματα, πού γενικά δὲν ἔχουν ἰδέες, δὲν ἔχουν καὶ τὴ δυνατότητα νὰ ἐπενεργοῦν ὡς αἷτια· τέλος, συνάγεται τὸ γνωσιολογικὸ συμπέρασμα ὅτι τὰ αἷτια τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης δὲν πρέπει νὰ ἀναζητηθοῦν οὔτε στὸ πεπερασμένο πνεῦμα — πού δὲν γνωρίζει πῶς κατορθώνει νὰ ἀντιλαμβάνεται τὰ αἰσθητὰ πράγματα — οὔτε στὸ σῶμα, ἀλλὰ, κατὰ συνέπεια, μόνο στὸν Θεό. Ὁ Θεὸς λοιπόν εἶναι ἐκεῖνος πού δημιουργεῖ μέσα μας ἕναν κόσμον ἀπὸ παραστάσεις, πολὺ πιδό πλούσιο καὶ πιδό ὠραῖο ἀπὸ τὸν πραγματικὸν κόσμον τῆς ὕλης.⁸⁸

Τελικά ἡ γνωσιοθεωρητικὴ πλευρὰ τοῦ ζητήματος ἀντιμετωπίζεται βαθύτερα ἀπὸ τὸν Malebranche. Ὁ δυῖσμός τοῦ Descartes κάνει ἀδύνατη τὴν ἀπευθείας γνώση τοῦ σώματος ἀπὸ τὸ πνεῦμα. Καὶ τοῦτο ὄχι μόνο ἐπειδὴ μεταξὺ αὐτῶν τῶν δύο δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει κανένας ἄμεσος φυσικὸς ἐπηρεασμός (influxus physicus), ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸ λόγον ὅτι, καθὼς αὐτὲς οἱ δύο οὐσίες

είναι έντελῶς έτερογενεῖς, δέν μπορούμε οὔτε καν νά διαβλέψουμε πῶς εἶναι δυνατό κάποια ἰδέα τῆς μιᾶς νά έντοπιστεῖ στήν ἄλλη. Καί ἀπό αὐτή λοιπόν τήν ἄποψη μόνο ἡ θεότητα μπορεί νά μεσολαμβάνει ἀνάμεσα σ' αὐτά τά δύο, κι ἔτσι ὁ Malebranche καταφεύγει στόν νεοπλατωνικό κόσμο τῶν ἰδεῶν, ὁ ὁποῖος ὑπάρχει μέσα στόν Θεό. Ὁ ἄνθρωπος δέν γνωρίζει τά ὑλικά σώματα ἄλλα μόνο τίς ἰδέες τους μέσα στόν Θεό. Αὐτός ὁ νοητός ὑλικός κόσμος πού ὑπάρχει στόν Θεό εἶναι τὸ ἀρχέτυπο τοῦ πραγματικοῦ ὑλικοῦ κόσμου πού ἐπλασε ὁ Θεός και, παράλληλα, τὸ ἀρχέτυπο τῶν ἰδεῶν πού μᾶς μεταδίδονται ἀπό τόν Θεό. Ἡ γνώση μας εἶναι ἰσοδύναμη μέ τά πραγματικά ὑλικά σώματα ἀκριβῶς ὅπως δύο μεγέθη, ἴσα πρὸς ἓνα τρίτο, εἶναι και μεταξύ τους ἴσα. Ἐτσι έννοοῦσε ὁ Malebranche ὅτι ἡ φιλοσοφία διδάσκει νά βλέπουμε ὅλα τά πράγματα μέσα στόν Θεό.

9. Ἐντελῶς διαφορετικὸς εἶναι ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ἔλυσε ὁ Spinoza τά προβλήματα πού ἔθετε ὁ συντυχισμός. Ἡ έννοια τοῦ κατηγορήματος, ὅπως τήν εἶχε ὀρίσει ὁ Spinoza (βλ. παραπάνω, § 5), ἀπέκλειε τή δυνατότητα νά ἐξηγηθεῖ κάποιος τρόπος (modus) τοῦ ἐνὸς κατηγορήματος διαμέσου κάποιου τρόπου τοῦ ἄλλου. Γιὰ τὸ κατηγορήμα ἴσχυε ὅ,τι και γιὰ τήν οὐσία: in se est et per se concipitur [ὑπάρχει σ' αὐτὸ τὸ ἴδιο και γίνεται ἀντιληπτό διαμέσου αὐτοῦ τοῦ ἴδιου]. Δέν ἦταν ἐπομένως δυνατό νά γίνεται καν λόγος ὅτι ἡ οὐσία πού ἀπλώνεται στὸ χῶρο ἐξαρτᾶται ἀπὸ τή συνείδηση ἡ και ἀντίστροφα. Γι' αὐτὸ ἔπρεπε νά ἐξηγηθεῖ διαφορετικά ἡ φαινομενική συνάφεια αὐτῶν τῶν δύο, ἡ ὁποία ἐκδηλώνεται στήν περιοχή τῶν ἀνθρωπολογικῶν δεδομένων· και εἶναι αὐτονόητο ὅτι τήν ἐξήγηση αὐτή τήν ἀναζητοῦσαν μέ τή βοήθεια τῆς έννοιας τοῦ Θεοῦ. Ἐτσι λοιπόν, παρόλο πού ἡ διδασκαλία ὅτι ὁ Θεός εἶναι ἡ μοναδική αἰτία τοῦ γίγνεσθαι προβάλλεται και ἀπὸ τόν Spinoza, αὐτή ἡ σύμπτωση τῶν ἀπόψεων του μέ τίς ἀπόψεις τῶν συντυχιστῶν πρέπει νά περιορίζεται μόνο στὰ κίνητρα και στή φραστική διατύπωση τῆς διδασκαλίας, και ὄχι στὸ νόημά της. Γιατί, ἐνῶ κατὰ τόν Geulincx και τόν Malebranche ὁ Θεός εἶναι ὁ δημιουργός, κατὰ τόν Spinoza εἶναι ἡ γενική οὐσία τῶν πραγμάτων· και ἐνῶ, σύμφωνα μέ τήν ἄποψη τοῦ Geulincx και τοῦ Malebranche, ὁ Θεός δημιουργεῖ τόν κόσμο μέ τή θέλησή του, κατὰ τόν Spinoza ὁ κόσμος ἀποτελεῖ ἀναγκαῖο ἐπακόλουθο τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. Συνεπῶς, ἀπὸ πραγματολογική ἄποψη ἡ αἰτιακή σχέση νοεῖται σέ καθεμιὰ ἀπὸ αὐτὲς τίς δύο περιπτώσεις

έντελῶς διαφορετικά, παρόλο πού και στis δύο διατυπώνεται με τῆ λέξη *causa*. Ὁ Spinoza δὲν ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Θεὸς δημιουργεῖ τὸν κόσμον, ἀλλὰ ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ὁ κόσμος.

Ὁ Spinoza, γιὰ νὰ ἐκφράσει τὴν ἀποψή του, ἀκόμη καὶ ὡς πρὸς τὴν πραγματολογικὴ σχέση τῆς αἰτιότητας, χρησιμοποιοῦ διαρκῶς τὴ λέξη «ἐπεται» (*sequi, consequi*) καὶ τὴ φράση «ὅπως ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ τοῦ τριγώνου ἐπεται ὅτι τὸ ἄθροισμα τῶν γωνιῶν του εἶναι ἴσο με δύο ὀρθές». Ἔτσι ἡ ἐξάρτηση τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν Θεὸ νοεῖται ὡς μαθηματικὸ ἐπακόλουθο. Βλέπουμε λοιπὸν ὅτι ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐκδοχὴ τῆς αἰτιατικῆς σχέσης⁸⁹ ἔχει ἐξαιρεθεῖ έντελῶς τὸ ἐμπειρικὸ γνῶρισμα τῆς «γένεσης», πού ἀποτελεῖ πολὺ σημαντικὸ στοιχεῖο τῆς ἀποψῆς τοῦ συντυχισμοῦ· παράλληλα, στὴ θέση τῆς παράστασης γιὰ τὴ ζωντανὴ ἐπενέργεια ἐμφανίζεται τῶρα ἡ λογικὴ-μαθηματικὴ σχέση αἰτίου καὶ ἐπακόλουθου. Ἡ φιλοσοφία τοῦ Spinoza εἶναι μιὰ ἀπόλυτα συνεπῆς ἐξομοίωση τῆς σχέσης αἰτίου καὶ ἐπενέργειας με τὴ σχέση αἰτίου καὶ ἐπακόλουθου. Γι' αὐτὸ ἡ θεϊκὴ αἰτιότητα δὲν εἶναι χρονικὴ ἀλλὰ αἰώνια, δηλαδὴ ἄχρονη, καὶ ἡ πραγματικὴ γνῶση εἶναι μιὰ θεώρηση τῶν πραγμάτων *sub quadam aeternitatis specie* [ὑπὸ κάποιου πρίσμα αἰωνιότητος]. Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη γιὰ τὴν αἰτιατικὴ ἐξάρτηση προέκυψε αὐτόματα ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς θεότητος ὡς γενικότατης οὐσίας: Ἀπὸ τὴν ἔννοια αὐτὴ συνάγονται ἄχρονα ὅλοι οἱ ἐπιμέρους τρόποι (*modi*) τῆς, ἀκριβῶς ὅπως ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ χώρου συνάγονται ὅλα τὰ θεωρήματα τῆς γεωμετρίας. Ἡ γεωμετρικὴ μέθοδος δὲν ἀναγνωρίζει ἄλλη αἰτιότητα ἐκτὸς ἀπὸ τὴν αἰτιότητα τῆς «αἰώνιας λογικῆς συνέπειας». Γιὰ τὸν ὀρθολογισμὸ ὁ μόνος αὐτονόητος ἐγκυρος τύπος ἐξάρτησης εἶναι ἡ λογικὴ συναγωγὴ τοῦ ἐπακόλουθου ἀπὸ τὸ αἶτιο· ἡ συναγωγὴ αὐτὴ εἶναι τύπος τῆς νόησης καὶ γι' αὐτὸ προβάλλεται ὡς τὸ σχῆμα τοῦ γίνεσθαι:⁹⁰ ἀκόμη καὶ ἡ πραγματολογικὴ ἐξάρτηση δὲν πρέπει νὰ νοεῖται μηχανοκρατικὰ ἢ τελεολογικὰ ἀλλὰ μόνον λογικὰ-μαθηματικά.

Ἄλλὰ ὅπως στὴ γεωμετρία ὅλα συνάγονται ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ χώρου καὶ κάθε ἐπιμέρους σχέση προσδιορίζεται ἀπὸ ἄλλους ἐπιμέρους καθορισμούς, ἔτσι καὶ στὴ μεταφυσικὴ τοῦ Spinoza ἡ ἀναγκαστικὴ γένεση τῶν πραγμάτων ἀπὸ τὸν Θεὸ ἐγκραται σὸ ὅτι κάθε πεπερασμένο ὄν καθορίζεται ἀπὸ κάποιον ἄλλο πεπερασμένο ὄν. Τὸ σύνολο τῶν πεπερασμένων πραγμάτων καὶ οἱ τρόποι (*modi*) κάθε κατηγορήματος σχηματίζουν μιὰ ἄλυσιδα ἀπὸ αὐστη-

ρους καθορισμούς, ἡ ὁποία δὲν ἔχει οὔτε ἀρχὴ οὔτε τέλος. Ἡ ἀναγκαιότητα τῆς θεϊκῆς οὐσίας κυριαρχεῖ παντοῦ· ὥστόσο κανένας τρόπος δὲν εἶναι πιὸ κοντὰ ἢ πιὸ μακριὰ στὸν Θεὸ ἀπὸ τοὺς ἄλλους. Ἐδῶ προβάλλει πάλι ἡ ἰδέα τοῦ Νικόλαου Cusanus ὅτι τὸ πεπερασμένο εἶναι ἀσύμμετρο πρὸς τὸ ἀπείρο (πρβ. παραπάνω, σ. 104, § 6). Καμία κλίμακα ἀπορροῶν δὲν ὀδηγεῖ ἀπὸ τὸν Θεὸ στὸν κόσμο: κάθε πεπερασμένο ὄν καθορίζεται ἀπὸ κάποιο ἄλλο πεπερασμένο ὄν, ὅλα ὁμῶς ἔχουν μοναδικὴ αἰτία τους τὸν Θεό.

Ἄν ὁμῶς συμβαίνει τοῦτο, τότε ἡ ἐνότητα τῆς οὐσίας πρέπει νὰ ἐκδηλώνεται καὶ στὴ σχέση τῶν κατηγορημάτων, παρόλο πὺ αὐτὰ δὲν ἔχουν οὔτε ποιοτικὴ οὔτε αἰτιακὴ συνάφεια. Ἡ ἴδια θεϊκὴ οὐσία στὴ μιὰ περιοχὴ ἔχει τὴ μορφή τῆς γεωμετρικῆς ἔκτασης καὶ στὴν ἄλλη τὴ μορφή τῆς συνείδησης. Συνεπῶς ἀνάμεσα στὰ δύο κατηγορήματα ὑπάρχει κατανάγκη μιὰ τέτοια ἀμοιβαία σχέση, ὥστε σὲ κάθε τρόπο τοῦ ἐνὸς ἀντιστοιχεῖ ἕνας ὀρισμένος τρόπος τοῦ ἄλλου. Αὐτὴ ἡ ἀντιστοιχία ἢ ἡ παραλληλότητα τῶν κατηγορημάτων λύνει τὸ ἀίνιγμα τῆς συνάφειας τῶν δύο κόσμων: Οἱ ἰδέες καθορίζονται μόνο ἀπὸ ἰδέες καὶ οἱ κινήσεις μόνο ἀπὸ κινήσεις. Ἐκεῖνο πὺ ἐξασφαλίζει τὴ συνάφεια τῆς μιᾶς καὶ τῆς ἄλλης περιοχῆς εἶναι τὸ ὁμοιο ἐγκόσμιο περιεχόμενο τῆς θεϊκῆς οὐσίας: στὸ κατηγορήμα τῆς συνείδησης περιέχεται ὅ,τι καὶ στὸ κατηγορήμα τῆς γεωμετρικῆς ἔκτασης. Στὸν Spinoza ἡ σχέση αὐτὴ παρουσιάζεται μὲ τίς σχολαστικὲς ἐννοίες *esse in intellectu* [εἶναι μέσα στὴ διάνοια] καὶ *esse in re* [εἶναι μέσα στὸ πράγμα], τίς ὁποῖες εἶχε χρησιμοποιοῦν καὶ ὁ Descartes. Ἐκεῖνο πὺ στὴ συνείδηση ὑπάρχει ὡς ἀντικείμενο, ὡς περιεχόμενο μιᾶς παράστασης, στὸ γεωμετρικὸ χῶρο ὑπάρχει ὡς κάτι πραγματικὸ, ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὴν παραστασιακὴ ἰκανότητα (*formaliter*).⁹¹

Ἐπομένως ἡ ἀποψη τοῦ Spinoza εἶναι ἡ ἑξῆς: Καθετὶ πεπερασμένο, λ.χ. ὁ ἄνθρωπος, ἀποτελεῖ ἕναν τρόπο (*modus*) τῆς θεϊκῆς οὐσίας καὶ ὑπάρχει σύμμετρα καὶ στὰ δύο κατηγορήματα, ὡς πνεῦμα καὶ ὡς σῶμα. Καθεμιὰ ἀπὸ τίς ἐπιμέρους λειτουργίες του ἀνήκει ἐπίσης σύμμετρα καὶ στὰ δύο κατηγορήματα, ὡς ἰδέα καὶ ὡς κίνηση. Ὡς ἰδέα καθορίζεται ἀπὸ τὴν ἀλληλουχία τῶν ἰδεῶν, ὡς κίνηση, ἀπὸ τὴν ἀλληλουχία τῶν κινήσεων. Ἀλλὰ καὶ οἱ δύο λειτουργίες —δυνάμει τῆς ἀντιστοιχίας τῶν κατηγορημάτων— ἔχουν τὸ ἴδιο περιεχόμενο. *Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα εἶναι ἡ ἰδέα τοῦ ἀνθρώπινου σώματος*, καὶ γενικὰ καὶ σὲ κάθε ἐπιμέρους περίπτω-

ση.⁹² Ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ (mens) εἶναι ἡ ἰδέα τοῦ ἀνθρώπινου σώματος ὡς ἑνὸς τρόπου ἢ πλέγματος τρόπων ποῦ ὑπάρχουν στὸ θεϊκὸ κατηγόρημα τῆς συνείδησης· κατὰ τὸν Spinoza δὲν ἐπιτρέπεται νὰ λέμε, ἂν θέλουμε νὰ ἀκριβολογοῦμε, ὅτι ἡ ψυχὴ ἔχει αὐτὴ τὴν ἰδέα, γιὰτὶ οὐσιαστικὸς φορέας τῆς ἰδέας εἶναι μόνο ὁ Θεός.

10. Αὐτὴ ἡ πολὺπλευρῆ πνευματικὴ κίνηση διαμορφώθηκε ὀριστικὰ στὸ μεταφυσικὸ σύστημα τοῦ Leibniz, ποῦ εἶναι μοναδικὸ σὲ ὅλη τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας γιὰ τὴν πολυμέρεια καὶ τὴ συνδυαστικὴ του δύναμη. Τὸ σύστημα αὐτὸ ὀφείλει τὴ σημασία του ὄχι μόνο στὴν εὐρύτατη πολυμάθεια τοῦ Leibniz καὶ στὴν ἱκανότητά του πνεύματός του νὰ ἀποτιμᾷ τις ἀντιθέσεις καὶ νὰ τις ἐναρμονίζει, ἀλλὰ προπαντὸς στὸ γεγονός ὅτι ὁ εἰσηγητῆς του κατανόησε σὲ βάθος καὶ μὲ λεπτὴ αἴσθηση τις ιδέες τῆς ἀρχαίας καὶ τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας, καθὼς καὶ τις ἔννοιες τῆς νεότερης φυσικῆς ἔρευνας.⁹³ Μόνο ὁ εἰσηγητῆς τοῦ διαφορικοῦ λογισμοῦ, αὐτὸς ποῦ εἶχε κατανοήσει τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη ὅσο τὸν Descartes καὶ τὸν Spinoza, αὐτὸς ποῦ γνώριζε καὶ εἶχε ἐκτιμῆσει σωστὰ τὴ φιλοσοφία τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη καὶ τοῦ Duns Scotus ὅσο καὶ τοῦ Βάκωνα καὶ τοῦ Hobbes, μόνο αὐτὸς μποροῦσε νὰ διατυπώσῃ τὴ θεωρία τῆς «προαποκαταστημένης ἀρμονίας».

Βασικὸ θέμα στὴ σκέψη τοῦ Leibniz εἶναι ἡ συμφιλίωση τῆς μηχανοκρατικῆς καὶ τῆς τελεολογικῆς ἀντίληψης γιὰ τὸν κόσμον καί, ἐπομένως, ὁ συγκερασμὸς τῶν ἐπιστημονικῶν καὶ τῶν θρησκευτικῶν ἐνδιαφερόντων τῆς ἐποχῆς του. Ἡ ἐπιθυμία του ἦταν νὰ δεῖ τὴ μηχανικὴ ἐρμηνεία τῆς φύσης —στὴ διαμόρφωση τῆς ὁποίας εἶχε συμβάλει καὶ ὁ ἴδιος μὲ οὐσιαστικὸ τρόπο— νὰ ἀναπτύσσεται σὲ ὅλη τὴν ἔκτασή της, καὶ στὴν προσπάθειά του αὐτὴ ἐπινόησε ἐννοιολογικὰ ἐργαλεῖα ποῦ μὲ τὴ βοήθειά τους γινόταν κατανοητὸς ὁ ζωντανὸς καὶ σκόπιμος χαρακτήρας τοῦ σύμπαντος. Γι' αὐτὸ ἔπρεπε νὰ διερευνηθεῖ μήπως εἶναι δυνατὸ —ἤδη στὸν Descartes ὑπάρχουν ὑπαινιγμοὶ πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση— νὰ ἀναχθεῖ τελικὰ ὀλόκληρη ἡ μηχανικὴ ροὴ τῶν ἐγκόσμιων γεγονότων στὴν ἐπενέργεια κάποιων αἰτίων, ποῦ ἡ σκόπιμη φύση τοὺς σημασιοδοτεῖ συνολικὰ τὴ δραστηριότητά τους. Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ οἱ μεγάλοι ἄγγλοι ἐρευνητῆς τῆς φύσης, ὅπως ὁ Boyle καὶ ὁ Νεύτων, πίστευαν ὅτι μποροῦσαν νὰ θεωροῦν τὸ σύμπαν —κατ' ἀναλογία πρὸς τις μηχανικὲς κατασκευές, λ.χ. τὰ ρολόγια κτλ.— ὡς μιὰ μεγάλη μηχανή, ποῦ μὲ τὴ σκόπιμη δραστηριότητά

της ἀποδείχνει τὴν προέλευσὴ της ἀπὸ μιᾶ ὕψιστη διάνοια. Ἔτσι, τὸ λεγόμενον φυσικὸ-θεολογικὸ ἐπιχείρημα ἀποτελοῦσε στὴν περίοδο πού ἀκολουθεῖ τὴν πιὸ δημοφιλὴ ἀπόδειξη γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ.

Ἡ φιλοσοφικὴ πορεία τοῦ Leibniz συνίσταται σὲ μιὰ προσπάθεια νὰ βαθύνουν οἱ ρίζες αὐτοῦ τοῦ προβλήματος, νὰ ἀποδοθοῦν «ἐντελέχειες» στὰ σωματίδια καὶ νὰ ἀναγνωριστοῦν στὸν ἀδιάφορο Θεὸ τῆς γεωμετρικῆς μεθόδου τὰ δικαιώματα τῆς πλατωνικῆς αἰτίας. Τὸ ἔσχατο μέσο τῆς φιλοσοφίας του εἶναι νὰ κάνει κατανοητὸ ὅτι ὁ μηχανισμὸς τοῦ γίγνεσθαι εἶναι τὸ μέσο καὶ ἡ ἔκφραση μὲ τὰ ὁποῖα τὸ ζωντανὸ περιεχόμενο τοῦ κόσμου γίνεται πραγματικότητα. Ἔτσι λοιπὸν ὁ Leibniz δὲν μπορούσε πιά νὰ στοχάζεται τὴν «αἰτία» μόνο ὡς «εἶναι», οὔτε τὸν Θεὸ μόνο ὡς ens perfectissimum· δὲν μπορούσε νὰ θεωρεῖ ὅτι ἡ «οὐσία» χαρακτηρίζεται μόνο ἀπὸ ἓνα ἀμετάβλητο κατηγόρημα τοῦ εἶναι καὶ ὅτι οἱ καταστάσεις της εἶναι ἀπλὰ καὶ μόνο μετασχηματισμοί, καθορισμοὶ ἢ ἐξειδικεύσεις μιᾶς τέτοιας βασικῆς ιδιότητος: ἀπειναντίας, γιὰ τὸν Leibniz τὸ γίγνεσθαι ἀποτελεῖ πάλι μιὰ ἐπενέργεια, οἱ οὐσίαι ἀποκτοῦν πάλι τὴ σημασία *δυνάμεων*,⁹⁴ καὶ ἡ δημιουργικὴ δύναμη γίνεται πάλι οὐσιαστικὸ γνώρισμα τῆς ἔννοιας τοῦ Θεοῦ. Ἡ βασικὴ ὁμῶς ἰδέα του ἦταν ὅτι αὐτὴ ἡ δημιουργικὴ δύναμη ἐκδηλώνεται στὴ μηχανικὴ τάξη τῶν κινήσεων.

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Leibniz προσέλαβε αὐτὸν τὸ δυναμικὸ χαρακτῆρα ἀρχικὰ στὴ θεωρία τῆς κίνησης, καὶ μάλιστα μὲ τρόπο πού ἔτεινε αὐτόματα νὰ μεταφερθεῖ καὶ στὴ μεταφυσικὴ.⁹⁵ Τὸ μηχανικὸ πρόβλημα τῆς διάρκειας τῆς κίνησης καί, παράλληλα, ἡ προσπάθεια τοῦ Γαλιλαίου νὰ ἀναλυθεῖ ἡ κίνηση σὲ ἀπειροελάχιστες ὠθήσεις—δύο σημεῖα πού ἀποτελοῦσαν τὴν ἀφετηρία τῶν σημαντικῶν φυσιογνωστικῶν ἐρευνῶν τοῦ Huygens καὶ τοῦ Νεύτωνα—ὁδήγησαν τὸν Leibniz στὴν ἀρχὴ (Prinzip) τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ, στὴν ἔννοια τῆς «ζωικῆς δύναμης» καὶ ἰδιαίτερα στὴν ἐπίγνωση ὅτι ἡ οὐσία τοῦ σώματος, στὴν ὁποία πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ καὶ τὸ αἷτιο τῆς κίνησης, δὲν ἔγκειται στὴν ἐκτατότητα οὔτε στὴ μάζα (στὸ ἀδιαπέραστο), ἀλλὰ στὴν ἰκανότητά του νὰ ἐπενεργεῖ, στὴ δύναμή του. Ἄν ὁμῶς ἡ οὐσία εἶναι δύναμη, τότε ἡ δύναμη αὐτὴ εἶναι πέρα ἀπὸ τὸ χῶρο καὶ ἄυλη. Γι' αὐτὸ πίστευε ὁ Leibniz ὅτι πρέπει ὑποχρεωτικὰ νὰ θεωρήσει καὶ τὴ σωματικὴ οὐσία ἄυλη δύναμη. Τὸ ὑλικὸ σῶμα εἶναι ὡς πρὸς τὴν οὐσία του δύναμη· ἡ μορφή του στὸ χῶρο, ἡ ιδιότητά του νὰ

ἀπλώνεται στὸ χῶρο καὶ ἡ κίνησή του ἀποτελοῦν ἐπενέργειες αὐτῆς τῆς δύναμης. Ἡ οὐσία τοῦ ὑλικοῦ σώματος εἶναι μεταφυσική.⁹⁶ Στὸ πλαίσιο τῆς γνωσιολογίας τοῦ Leibniz αὐτὸ διατυπώνεται ὡς ἐξῆς: ἡ ἔλλογη, σαφῆς καὶ εὐκρινῆς γνώση θεωρεῖ τὸ σῶμα δύναμη· ἀντίθετα ἡ αἰσθητηριακὴ, ἀσαφῆς καὶ συγκεχυμένη γνώση τὸ θεωρεῖ ἕνα μόρφωμα ποῦ ἀπλώνεται στὸ χῶρο. Ἔτσι λοιπόν, κατὰ τὸν Leibniz, ὁ χῶρος δὲν ταυτίζεται μὲ τὸ ὑλικὸ σῶμα (ὅπως στὸν Descartes), οὔτε ἀποτελεῖ προϋπόθεση τοῦ ὑλικοῦ σώματος (ὅπως στὸν Νεύτωνα), ἀλλὰ εἶναι προῖον τῆς δύναμης τῶν οὐσιῶν, *phenomenon bene fundatum* [φαινόμενο καλὰ θεμελιωμένο], διάταξη τῆς συνύπαρξης τῶν οὐσιῶν — ὄχι μιὰ ἀπόλυτη πραγματικότητα ἀλλὰ ἕνα *ens mentale* [νοητὴ ὄντοτητα].⁹⁷ Τὸ ἴδιο ἰσχύει, τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν, γιὰ τὸ χρόνο. Ἀλλὰ ἀπὸ αὐτὸ ἐπεταὶ ἀκόμη ὅτι οἱ νόμοι τῆς μηχανικῆς, ποῦ ρυθμίζουν τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους ἐμφανίζονται τὰ ὑλικά σώματα στὸ χῶρο, εἶναι πραγματικὲς καὶ συμπτωματικὲς ἀληθεῖς καὶ ὄχι ἔλλογες, «γεωμετρικὲς». Θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ εἶχαν σχεδιαστεῖ καὶ διαφορετικὰ. Δὲν θεμελιώνονται στὴ λογικὴ ἀναγκαιότητα ἀλλὰ στὴ σκοπιμότητα. Εἶναι *lois de convenance* [νόμοι τῆς καταλληλότητος] καὶ ριζώνουν στὴν *choix de la sagesse* [ἐπιλογή τῆς σοφίας].⁹⁸ Τοὺς ἔχει ἐπιλέξει ὁ Θεὸς ἐπειδὴ ὁ γενικὸς σκοπὸς τοῦ κόσμου ἐκπληρώνεται καλύτερα μὲ τὴ μορφή ποῦ καθορίζεται διαμέσου αὐτῶν. Τὰ ὑλικά σώματα χαρακτηρίζονται μηχανεὲς μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἀποτελοῦν μορφώματα ποῦ ἡ κατασκευὴ τους ἐξυπηρετεῖ μιὰ σκοπιμότητα.⁹⁹

11. Ἔτσι λοιπόν στὸν Leibniz ἡ ζωὴ γίνεται πάλι ἡ ἀρχὴ (Prinzip) γιὰ τὴν ἐξήγηση τῆς φύσης· ἡ διδασκαλία του εἶναι βιταλισμός. Ἡ ζωὴ ὅμως εἶναι πολλαπλότητα καὶ συνάμα ἐνότητα. Ἡ μηχανικὴ θεωρία ὀδήγησε τὸν Leibniz ἀφενὸς στὴν ἔννοια τῶν ἀπειράριθμων ἐπιμέρους δυνάμεων, τῶν μεταφυσικῶν σημείων,¹⁰⁰ καὶ ἀφετέρου στὴν ἰδέα τῆς ἀδιάλειπτης συνέχειάς τους. Ἀρχικὰ ὁ Leibniz εἶχε τάσεις συγγενικὲς μὲ τὴν ἀτομικὴ θεωρία τοῦ Δημόκριτου καὶ τὴ νομιναλιστικὴ μεταφυσικὴ· τὸ ρεῦμα τοῦ συντυχισμοῦ καὶ προπαντὸς τὸ σύστημα τοῦ Spinoza τὸν ἐξοικειώνουν ὕστερα μὲ τὴν ἰδέα τῆς ἐνότητας τοῦ σύμπαντος. Τὴν τελικὴ λύση τὴ βρῆκε, ὅπως προηγουμένως ὁ Νικόλαος Cusanus καὶ ὁ Giordano Bruno, στὴν ἀρχὴ τῆς ταυτότητας τοῦ μέρους μὲ τὸ ὅλο. Κάθε δύναμη εἶναι — μὲ τὸν δικὸ της τρόπο — ἡ κοσμικὴ δύναμη· κάθε οὐσία εἶναι ἡ κοσμικὴ οὐσία, ἀλλὰ μὲ μιὰ ἰδιαίτερη

μορφή. Γι' αυτό ο Leibniz όρίζει την έννοια τής ούσίας ως *ένότητα μέσα στην πολλαπλότητα*.¹⁰¹ Τοῦτο σημαίνει ότι κάθε ούσία σε κάθε κατάσταση της «παριστάνει» την πληθώρα τῶν άλλων ούσιῶν· και ἀνήκει στην ούσία τής «παράστασης» ἡ ἐνοποίηση μιᾶς πολλαπλότητας.¹⁰²

Ὁ Leibniz συνδέει αὐτὴ τὴν ἰδέα μετὸ μεταφυσικὸ αἴτημα πού τὸ συναντοῦμε συχνὰ στὴ φιλοσοφία ὕστερα ἀπὸ τὸν Descartes: πρόκειται γιὰ τὴν ἀπομόνωση τῆς μιᾶς ούσίας ἀπὸ τὴν ἄλλη καὶ γιὰ τὴν ἀντιστοιχία τῶν λειτουργιῶν τους, ἡ ὁποία πηγάζει ἀπὸ τὸν κοινὸ ἐγκόσμιο λόγο. Αὐτὰ τὰ δύο κίνητρα τῆς σκέψης προβάλλονται μετὸ δόλοκληρωμένο τρόπο στὴ *Μοναδολογία*. Ὁ Leibniz ὀνομάζει τὴ δυναμικὴ ούσία μονάδα —ἐκφραση πού ἐνδεχομένως ἀνάγεται στὴν παράδοση τῆς Ἀναγέννησης. Κάθε μονάδα εἶναι σὲ σχέση μετὶς ἄλλες μιὰ ἐντελῶς ἀνεξάρτητη ούσία, πού δὲν μπορεῖ οὔτε νὰ δέχεται οὔτε νὰ ἀσκεῖ ἐπιδράσεις. Οἱ μονάδες «δὲν ἔχουν παράθυρα», καὶ τοῦτο σημαίνει κατὰ κάποιον τρόπο ὅτι εἶναι «μεταφυσικὰ ἀδιαπέραστες».¹⁰³ Ὁ Leibniz ὁμοίως ἀρχικὰ ἐκφράζει μετὸ θετικὸ τρόπο αὐτὴ τὴν ἐρημητικότητα τῶν μονάδων χαρακτηρίζοντάς τιν ὡς μιὰ καθαρὰ ἐσωτερικὴ ἀρχή.¹⁰⁴ Ἡ ούσία λοιπὸν εἶναι μιὰ δύναμη πού ἐπενεργεῖ ἀπὸ τὰ μέσα: ἡ μονάδα δὲν ἔχει φυσικὴ ἀλλὰ ψυχικὴ ὑπόσταση. Οἱ καταστάσεις τῆς εἶναι παραστάσεις καὶ ἡ ἀρχή (Prinzip) τῆς δραστηριότητάς τῆς εἶναι ἡ ἐπιθυμία, ἡ «τάση» νὰ περάσει ἀπὸ τὴ μιὰ παράσταση στὴν ἄλλη.¹⁰⁵

Ἀπὸ τὴν ἄλλη ὁμοίως πλευρὰ κάθε μονάδα εἶναι «ένας καθρέφτης τοῦ κόσμου», περιλαμβάνει ὁλόκληρο τὸ σύμπαν ὡς παράσταση· σὲ τοῦτο ἐγκτεται ἡ ζωντανὴ ἐνότητα ὄλων τῶν πραγμάτων. Ἀλλὰ κάθε μονάδα εἶναι καὶ μιὰ ἀτομικότητα διαφορετικὴ ἀπὸ ὄλες τῆς ἄλλες. Γιατὶ στὸν κόσμον δὲν ὑπάρχουν δύο ούσίες ὁμοίες μεταξύ τους.¹⁰⁶ Ἀφοῦ λοιπὸν οἱ μονάδες δὲν διακρίνονται ἢ μιὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη μετὸ βάση τὸ παραστασιακὸ περιεχόμενο —τὸ ὁποῖο, ἀπεναντίας, εἶναι σὲ ὄλες τὸ ἴδιο— ἐπεταὶ ὅτι πρέπει νὰ ἀναζητήσουμε τὴ διαφορὰ τους στὸν παραστασιακὸν τρόπο. Ἔτσι λοιπὸν ὁ Leibniz ὑποστηρίζει ὅτι ἡ διαφορὰ τῆς μιᾶς μονάδας ἀπὸ τὴν ἄλλη ἐγκτεται μόνον στὸν διαφορετικὸ βαθμὸ καθαρότητος καὶ εὐκρίνειας μετὸν ὁποῖο «ἀναπαριστάνουν» τὸ σύμπαν. Τὸ γνωσιοθεωρητικὸ κριτήριον τοῦ Descartes γίνεται ἐδῶ μεταφυσικὸ κατηγορημα, ἀφοῦ ὁ Leibniz, ὅπως ἄλλωστε καὶ ὁ Duns Scotus (πρβ. παραπάνω, σ. 86, § 1), ἀντιλαμβάνεται τὴν ἀντίθεση εὐκρι-

νοῦς και συγκεχυμένοι ὡς ἀντίθεση τῆς παραστασιακῆς δυνάμης ἢ ἔντασης. Γι' αὐτὸ ἡ μονάδα λογίζεται ὡς ἐνεργητικὴ ὅταν εἶναι καθαρὴ και εὐκρινής, και ὡς παθητικὴ ὅταν εἶναι ἀσαφῆς και συγκεχυμένη¹⁰⁷ ἢ παρόρμησὴ τῆς τὴν ὠθεῖ ἀπὸ τὶς ἀσαφεῖς στὶς σαφεῖς παραστάσεις, και ἡ «διαφώτιση» τοῦ περιεχομένου τῆς γίνεται σκοπὸς τῆς ζωῆς τῆς. Σχετικὰ μὲ τὴν ἔνταση τῶν παραστάσεων ὁ Leibniz ἐφαρμόζει τὴ μηχανικὴ ἀρχὴ τῶν ἀπειροελάχιστων ὠθήσεων: ἀποκαλεῖ αὐτὰ τὰ ἀπειροελάχιστα συστατικὰ μέρη τῆς παραστασιακῆς ζωῆς τῶν μονάδων *petites perceptions*,¹⁰⁸ και χρειάζεται αὐτὴ τὴν ἐρμηνευτικὴ ὑπόθεση ἐπειδὴ, σύμφωνα μὲ τὴ διδασκαλία του, κάθε μονάδα ἔχει προφανῶς πολὺ περισσότερες παραστάσεις ἀπὸ ὅσες ἔχει συνειδητοποιήσει (πρβ. παρακάτω, σ. 245, § 10). Οἱ *petites perceptions* θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ χαρακτηριστοῦν μὲ μιὰ σύγχρονη ἔκφραση ὡς ἀσύνειδες παραστάσεις.

Ἵπάρχουν ἀπειρες τέτοιες διαφορὲς και σύμφωνα μὲ τὸ νόμο τῆς συνέχειας —*natura non facit saltum* [ἢ φύση δὲν κάνει ἄλλματα]— οἱ μονάδες σχηματίζουν μιὰ ἀδιάσπαστη ἀνοδικὴ σειρά, ἔνα μεγάλο σύστημα ἀνέλιξης πού ξεκινᾷ ἀπὸ τὶς «ἀπλές» μονάδες και ἀνεβαίνει ὡς τὶς ψυχὲς και τὰ πνεύματα.¹⁰⁹ Οἱ κατώτατες μονάδες, αὐτὲς πού ὁ παραστασιακὸς τρόπος τους εἶναι ἀβέβαιος και συγκεχυμένος, δηλαδή ἀσύνειδος, ἐπομένως αὐτὲς πού συμπεριφέρονται παθητικὰ, σχηματίζουν τὴν ὕλη· ἡ ἀνώτατη μονάδα, αὐτὴ πού παριστάνει τὸ σύμπαν μὲ τέλεια καθαρότητα και εὐκρίνεια —και ἀκριβῶς γι' αὐτὸ εἶναι μόνο μιὰ— εἶναι καθαρὴ ἐνεργεια και καλεῖται κεντρικὴ μονάδα: ὁ Θεός. Ἐνῶ ὅμως καθεμιὰ ἀπὸ αὐτὲς τὶς μονάδες ἔχει χωριστὴ ὑπόσταση, χάρις στὴν ὁμοιότητα τοῦ περιεχομένου τους συνταυτίζονται κάθε στιγμὴ ἢ μιὰ μὲ τὴν ἄλλη,¹¹⁰ και προκαλεῖται φαινομενικὰ ἡ ἐντύπωση ὅτι ἡ μιὰ οὐσία ἐπενεργεῖ στὴν ἄλλη. Αὐτὴ ἡ σχέση εἶναι ἡ *harmonie pré-établie des substances* —μιὰ διδασκαλία στὴν ὁποία ἡ ἀρχὴ τῆς ἀντιστοιχίας, πού τὴν εἶχαν εἰσαγάγει ὁ Geulincx και ὁ Spinoza γιὰ νὰ προσδιορίσουν τὴ σχέση τῶν δύο κατηγορημάτων, φαίνεται νὰ διευρύνεται σὲ σημεῖο πού νὰ προσδιορίζει πιά τὴ σχέση ὄλων ἀνεξαιρέτως τῶν οὐσιῶν. Ἄλλὰ και ἐδῶ και ἐκεῖ ἡ ἀρχὴ αὐτὴ καθορίζει χωρὶς κενὰ τὴ δραστηριότητα ὄλων τῶν οὐσιῶν και τὴν αὐστηρὴ ἀναγκαιότητα τοῦ γίγνεσθαι, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ἀποκλείει κάθε σύμπτωση και κάθε ἐλευθερία, μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀναιτιότητος. Ὁ Leibniz δέχεται τὴν ἔννοια τῆς ἐλευθε-

ρίας για τις πεπερασμένες ουσίες, παρόλο που στην έλευθερία αυτή αναγνωρίζει μόνο την ήθικη σημασία μιᾶς κυριαρχίας τοῦ λόγου ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν παθῶν.¹¹¹

Ἄλλὰ ἡ προαποκαταστημένη ἄρμονία, αὐτὴ ἡ συγγενικότητα ποῦ χαρακτηρίζει τὸ εἶναι καὶ τὴ ζωὴ τῶν οὐσιῶν,¹¹² χρειαζόταν μιὰ ἐνιαία ἐρμηνευτικὴ βάση, καὶ ἡ βάση αὐτὴ μόνο στὴν κεντρικὴ μονάδα ἦταν δυνατὸ νὰ ἀναζητηθεῖ. Ὁ Θεός, ὁ ὁποῖος ἐπλασε τὶς πεπερασμένες οὐσίες, ἔδωσε σὲ καθεμιὰ ἀπὸ αὐτὲς τὸ δικό του περιεχόμενο, διαφοροποιώντας μόνο τὴν ἔνταση τῆς παραστασιακῆς λειτουργίας· ἔτσι διαμόρφωσε τὶς μονάδες μὲ τρόπο ποῦ γενικὰ νὰ συμφωνεῖ ἡ μιὰ μὲ τὴν ἄλλη. Καὶ καθὼς ἡ ζωὴ τους ξετυλίγεται μὲ ἀδήριτη ἀναγκαιότητα, καὶ ἡ διαδοχικὴ ἀκολουθία τῶν παραστάσεων τους καθορίζεται μηχανικὰ, πραγματοποιεῖται ὁ σκοπὸς τοῦ πνεύματος ποῦ τὶς δημιούργησε. Αὐτὴ ἡ σχέση τῆς μηχανοκρατίας πρὸς τὴν τελεολογία προσαρμόζεται τελικὰ καὶ στὶς γνωσιοθεωρητικὲς ἀρχὲς τοῦ Leibniz. Ἡ θεότητα σχετίζεται μὲ τὶς ἄλλες μονάδες, ὅπως σχετίζονται στὸν Descartes οἱ ἄπειρες μὲ τὶς πεπερασμένες οὐσίες. Ἄλλὰ κατὰ τὴν ὀρθολογικὴ ἀποψὴ μόνο τὸ ἄπειρο εἶναι κάτι ποῦ νοεῖται ἀναγκαστικά, ἐνῶ, ἀντίθετα, τὸ πεπερασμένο εἶναι κάτι τὸ «συμπωματικό», μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἀφενὸς θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ νοεῖται καὶ διαφορετικὰ καί, ἀφετέρου, τὸ ἀντίθετό του δὲν περιέχει καμία ἀντίφαση (πρβ. παραπάνω, σ. 167, § 7). Ἔτσι ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὶς αἰώνιες ἀλήθειες καὶ στὶς ἀλήθειες ποῦ ἀναφέρονται σὲ γεγονότα ἀποκτᾶ μεταφυσικὴ σημασία: μόνο τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ ἀποτελεῖ αἰώνια ἀλήθεια καὶ ὑπάρχει σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης κατὰ λογικὴ ἢ ἀπόλυτη ἀναγκαιότητα. Τὰ πεπερασμένα πράγματα εἶναι συμπωματικά, ὑπάρχουν, σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχὴ τοῦ ἀποχρῶντος λόγου, μόνο δυνάμει τοῦ καθορισμοῦ τους ἀπὸ ἄλλα πεπερασμένα πράγματα. Ὁ κόσμος καὶ καθετὶ ποῦ ἀνήκει σ' αὐτὸν ἔχει μόνο ὑποθετικὴ, ὑπὸ ὄρους ἀναγκαιότητα. Ὁ Leibniz, ὅπως καὶ ὁ Duns Scotus,¹¹³ ἀνάγει αὐτὴ τὴν τυχαιότητα (Kontigenz) τοῦ κόσμου στὴ βούληση τοῦ Θεοῦ. Ὁ κόσμος μποροῦσε νὰ ἦταν καὶ διαφορετικός· τὸ γεγονὸς ὅτι εἶναι αὐτὸς ποῦ εἶναι ὀφείλεται στὴν ἐπιλογή ποῦ ἔκανε ὁ Θεὸς ἀνάμεσα σὲ πολλὲς δυνατότητες.¹¹⁴

Ἔτσι λοιπὸν στὸν Leibniz συγκλίνουν ὅλα τὰ νήματα τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νεότερης μεταφυσικῆς. Μὲ τὶς ἔννοιες ποῦ εἶχαν διαμορφωθεῖ στὸ πλαίσιο τῆς μηχανοκρατικῆς ἀποψῆς ὁ Leibniz μετασχηματίζει τὶς ἀπαρχὲς τῆς φιλοσοφίας τῆς Ἀναγέννησης

σὲ ἓνα συστηματικὸ οἰκοδόμημα ἰδεῶν, στὸ ὁποῖο οἱ ἰδέες τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας συνυπάρχουν μὲ τὰ ἐπιτεύγματα τῆς νεότερης ἔρευνας.

Γ'

ΤΟ ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ

Ἡ φιλοσοφία τοῦ δικαίου τῆς Ἀναγέννησης ἐξαρτᾶται ἐξίσου ἀπὸ τὸν οὐμανισμό ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὶς πραγματικὲς ἀνάγκες τῆς ζωῆς τῶν νεότερων χρόνων. Ἡ ἐξάρτησή της ἀπὸ τὸν οὐμανισμό ἐκδηλώνεται ὄχι μόνον στὸ γεγονός ὅτι ἡ φιλοσοφία αὐτὴ βασίζεται στὴν ἀρχαία γραμματεία, ἀλλὰ καὶ στὸ γεγονός ὅτι ἐμφανίζονται πάλι οἱ ἀρχαῖες ἀντιλήψεις γιὰ τὸ κράτος καὶ ἐπιδιώκεται ἡ σύνδεση μὲ τὴν ἀρχαία παράδοση. Ἡ ἐξάρτηση ἀπὸ τὶς ἀνάγκες τῆς ἐποχῆς ἐκδηλώνεται ὡς θεωρητικὴ γενίκευση τῶν συγκεκριμένων τάσεων πού συνέβαλαν κατὰ τὴν περίοδο ἐκείνη στὴ διαμόρφωση τῶν κοσμικῶν κρατῶν ὡς αὐτόνομων μορφῶν ζωῆς.

1. "Ὅλα αὐτὰ τὰ στοιχεῖα ἐμφανίζονται γιὰ πρώτη φορὰ στὸν Machiavelli. Ὁ θαυμασμὸς πού ἔτρεφε πρὸς τοὺς Ρωμαίους ἀποτελεῖ ἄμεση ἔκφραση τοῦ ἰταλικοῦ ἐθνικοῦ αἰσθήματος, ἐνῶ παράλληλα ἡ σπουδὴ τῆς ἀρχαίας ἱστορίας τὸν ὀδήγησε στὴ θεωρητικὴ διερεύνηση τοῦ σύγχρονου κράτους — ἢ τουλάχιστον τῶν ἀρνητικῶν πλευρῶν αὐτοῦ τοῦ κράτους. Ὁ Machiavelli ζητοῦσε τὴν πλήρη ἀνεξαρτησία τοῦ κράτους ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία καὶ προχωροῦσε ὡς τὶς ἀκραῖες συνέπειες τῆς γιβελινικῆς* διδασκαλίας τοῦ Δάντη γιὰ τὸ κράτος. Ἀντιμαχόταν τὴν κοσμικὴ ἐξουσία τοῦ παπισμοῦ, πού ἀποτελοῦσε ἓνα διαρκὲς ἐμπόδιο γιὰ τὸ ἰταλικὸ ἐθνικὸ κράτος· ὀλοκληρώνεται ἔτσι καὶ στὸ πρακτικὸ πεδίο ὁ διαχωρισμὸς τῆς κοσμικῆς σφαίρας ἀπὸ τὴν πνευματικὴ — διαχωρισμὸς πού εἶχε ἤδη συντελεστεῖ ἀπὸ τὸν Occam καὶ τὸν Marsilius τῆς Πάδουας (πρβ. παραπάνω, σ. 84, § 8) καὶ χαρακτηρίζει ὅλες τὶς ὀψεις τῆς σύγχρονης σκέψης στὶς ἀρχικὲς φάσεις της." Ὅπως ὁμως εἶχε συμβεῖ καὶ στὴν περίπτωσι ἐκείνων τῶν νομιναλιστῶν, ἔτσι καὶ τώρα ὁ διαχωρισμὸς αὐτὸς εἶχε ὡς ἐπακόλουθο νὰ μὴ ἐξετάζεται πιά τὸ κράτος μὲ τελεολογικὸ πρίσμα, ἀλλὰ ἐντελῶς

* [Γιβελίνοι ὀνομάζονταν στοὺς μεσαιωνικοὺς ἐμφύλιους πολέμους τῆς Ἰταλίας οἱ ὀπαδοὶ τοῦ Οἴκου τῶν Hohenstaufen, δηλαδὴ τοῦ γερμανοῦ αὐτοκράτορα, σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς Γουέλφους πού εἶχαν κηρυχτεῖ ὑπὲρ τῆς ἐξουσίας τοῦ Πάπα.]

νατουραλιστικά νὰ θεωρεῖται ὡς προῖον ἀναγκῶν καὶ συμφερόντων. Ἔτσι ἐξηγεῖται ἡ ὤμῃ ἀποφασιστικότητα ποὺ χαρακτηρίζει τὴ θεωρία τοῦ Machiavelli γιὰ τὴν κατάκτηση καὶ τὴ διατήρηση τῆς ἐξουσίας τοῦ ἡγεμόνα, καθὼς καὶ τὸ γεγονός ὅτι πραγματεύτηκε τὰ θέματα τῆς πολιτικῆς ἀποκλειστικά μὲ τὸ πρίσμα τῆς πάλης τῶν συμφερόντων.

Ἡ σχέση ὁμῶς κράτους-Ἐκκλησίας παρουσίαζε ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον τὸν 16ο καὶ τὸν 17ο αἰῶνα, ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἔπαιζε πάντοτε σημαντικὸ ρόλο — συχνὰ μάλιστα τὸν ἀποφασιστικὸ — στὶς θρησκευτικὰ ἐρίδες. Ἐδῶ σημειώθηκε μιὰ ἐνδιαφέρουσα ἀντιμετάθεση ἀντιλήψεων: Ἡ προτεσταντικὴ κοσμοθεωρία, ποὺ ἀναιροῦσε τὴ μεσαιωνικὴ ἀξιολογικὴ διάκριση πνευματικοῦ-κοσμικοῦ καὶ ἔπαυε νὰ θεωρεῖ βέβηλες τὶς κοσμικὰς πλευρὰς τῆς ζωῆς, διέβλεπε στὸ κράτος — ὅπως εἶχε κάνει παλαιότερα καὶ ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης (πρβ. παραπάνω, σ. 82, § 7) — μιὰ θεϊκὴ τάξη. Ἡ μεταρρυθμιστικὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου, ὅπως ἐκφράστηκε προπαντὸς ἀπὸ τὸν Μελάγγθωνα, περιόριζε τὰ δικαιώματα τοῦ κράτους, ὑποχωρώντας στὶς ἀξιώσεις ὅχι τῆς ἀόρατης ἀλλὰ τῆς ὀρατῆς Ἐκκλησίας: Ἡ θεϊκὴ ἀποστολὴ τῆς ἐξουσίας πρόσφερε πολῦτιμο στήριγμα στὴν Ἐκκλησία τοῦ προτεσταντικοῦ κράτους. Ἀπεναντίας, ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία δὲν αἰσθανόταν ὅτι εἶχε χρέος ἀπέναντι τοῦ νεότερου κράτος καὶ, παρόλο ποὺ ἀπομακρυνόταν ἔτσι ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη, υἱοθέτησε θεωρίες ὅπως τοῦ Bellarmin καὶ τοῦ Mariana, σύμφωνα μὲ τὶς ὁποῖες τὸ κράτος εἶναι ἓνα ἀνθρώπινο κατασκευάσμα ἢ ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος συμβολαίου. Ἔτσι τὸ κράτος ἔχανε τὸ χαρακτῆρα τῆς ἀνώτατης αὐθεντίας καὶ κατὰ κάποιον τρόπο τὶς μεταφυσικὰς ρίζες του, ἀφοῦ ἐμφανιζόταν πιά ὡς κάτι ποὺ εἶναι δυνατὸ νὰ ἀναιρεθεῖ: Ἡ ἀνθρώπινη βούληση ποὺ τὸ δημιούργησε, θὰ μπορούσε πάλι νὰ τὸ καταργήσει· ἀκόμη καὶ ὁ ἡγεμόνας ἔπαψε πιά νὰ θεωρεῖται κάτι ἀπόλυτα ἀπρόσβλητο. Ἐνῶ γιὰ τοὺς προτεστάντες τὸ κράτος ἀποτελοῦσε ἄμεση ἐκφραση τῆς θεϊκῆς τάξης, γιὰ τοὺς καθολικοὺς ἦταν ἓνας ἀνθρώπινος θεσμὸς, ποὺ χρειαζόταν νὰ καθαγιαστεῖ ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία· χωρὶς αὐτὸ τὸν καθαγιασμὸ τὸ κράτος δὲν εἶχε πιά οὔτε καν τὸ δικαίωμα νὰ ὑπάρχει. Ἀλλὰ γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει αὐτὴ τὴν καθιέρωση ἔπρεπε νὰ τεθεῖ στὴν ὑπηρεσία τῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι λοιπὸν ὁ Campanella διδάσκει ὅτι ἔργο τῆς ἰσπανικῆς κοσμικῆς ἐξουσίας (monarchia) εἶναι νὰ ἐξασφαλίσει τοὺς θησαυροὺς τῶν ξένων τμημάτων τῆς γῆς στὴν Ἐκκλησία, ποὺ θὰ μπορέσει ἔτσι

νά τοὺς χρησιμοποιοῦσε γιὰ τὴν καταπολέμηση τῶν αἰρετικῶν.

2. Μὲ τὸν καιρὸ δμως αὐτὲς οἱ ἀντιθέσεις τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου ὑποχώρησαν μπροστὰ στὴ θεωρία τῆς θρησκευτικῆς ἀδιαφορίας, ποὺ ἐπικρατοῦσε τώρα καὶ στὸ χῶρο τῆς ἐπιστήμης. Καὶ καθὼς τὸ κράτος λογιζόταν πιά οὐσιαστικά ὡς μιὰ τάξη γήινων πραγμάτων, ἡ σχέση ἀνθρώπου-Θεοῦ ξέφευγε ἀπὸ τὸ πλαίσιο τῆς δραστηριότητάς του. Ἡ φιλοσοφία ἀπαιτοῦσε νὰ ἀναγνωριστῆ γενικὰ στὸν πολίτη αὐτὸ ποὺ ἡ ἴδια διεκδικοῦσε γιὰ τὸν ἑαυτὸ της: τὸ δικαίωμα τῆς ἐλεύθερης ἀτομικῆς τοποθέτησης ἀπέναντι στὶς θρησκευτικὲς δυνάμεις τῆς ἐποχῆς. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἡ φιλοσοφία γινόταν ὑπέρμαχος τῆς ἀνεξιθρησκείας. Ὑποστήριζε ὅτι τὸ κράτος δὲν ἔπρεπε νὰ ἀσχολεῖται μὲ τὶς θρησκευτικὲς πεποιθήσεις τῶν ἀτόμων καὶ ὅτι τὰ δικαιώματα τοῦ πολίτη εἶναι ἐντελῶς ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ θρησκευτικὸ δόγμα στὸ ὁποῖο ἀνήκει —ἀπαίτηση ποὺ ἦταν ἀναγκαῖο ἐπακόλουθο τῶν παθιασμένων, πολυκύμαντων θρησκευτικῶν συγκρούσεων τοῦ 16ου καὶ τοῦ 17ου αἰώνα. Στὴν ἀπαίτηση αὐτὴ ὀδήγησαν ἀφενὸς ἡ ἀδιαφορία γιὰ τὰ θρησκευτικὰ ζητήματα, ποὺ ὀφειλόταν στὴν ἔλλειψη πίστεως, καὶ ἀφετέρου ἡ θετικὴ πίστη, ποὺ εἶχε νὰ ἀντιμετωπίσει τὴν ἑτερόδοξη κρατικὴ δύναμη.

Ὁ Machiavelli ἤδη διατύπωσε μὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα τὴν ἀντίθεσή του πρὸς τὴν ἀποκλειστικὴ κυριαρχία τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἀρχὴ τῆς ἀνεξιθρησκείας διατυπώθηκε γιὰ πρώτη φορὰ μὲ ὀλοκληρωμένο τρόπο ἀπὸ τὸν Θωμὰ Μογὺς. Οἱ κάτοικοι τοῦ εὐτυχισμένου νησιοῦ Οὐτοπία ἀνήκουν στὰ πιὸ διαφορετικὰ θρησκευτικὰ δόγματα, ποὺ συνυπάρχουν εἰρηνικά, χωρὶς νὰ ἀποδίδεται ὁποιαδήποτε πολιτικὴ σημασία στὶς θρησκευτικὲς διαφορές. Ἐχουν μάλιστα ὅλοι ἀποδεχτῆ μιὰ κοινὴ λατρεία, ποὺ κάθε πολιτικὴ παράταξη τὴν ἐρμηνεύει μὲ τὸ δικό της πνεῦμα καὶ τὴ συμπληρώνει μὲ ἰδιαίτερους λατρευτικούς τύπους. Ἐπίσης ὁ Jean Bodin, στὸ *Colloquium heptaploternes*, παρουσιάζει χαρακτηριστικούς ἐκπροσώπους —πολὺ μορφωμένους— ὄχι μόνον τῶν διαφορετικῶν χριστιανικῶν δογμάτων ἀλλὰ καὶ τῆς ἰουδαϊκῆς, τῆς ἰσλαμικῆς καὶ τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς θρησκείας, οἱ ὁποῖοι ἔχουν συμφωνήσει σὲ μιὰ μορφή λατρείας ποὺ τοὺς ἱκανοποιεῖ ὅλους. Περισσότερο ἀφηρημένες, τέλος, εἶναι οἱ σαφεῖς διακρίσεις τοῦ Hugo Grotius, ὁ ὁποῖος κατὰ τὴν ἀνάπτυξη τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου διαχωρίζει ἐντελῶς τὸ θεϊκὸ ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο δίκαιο. Ὁ Grotius ὑποστηρίζει ὅτι τὸ θεϊκὸ δίκαιο βασι-

ζεται στην ἀποκάλυψη ἐνῶ τὸ ἀνθρώπινο στὸ λόγο, καὶ ὅτι ἡ διαπίστωση αὐτὴ συνεπάγεται μιὰ ἐξίσου σαφὴ καὶ καθολικὴ διάκριση τῶν διαφορετικῶν σφαιρῶν ζωῆς, τὶς ὁποῖες διέπει καθένα ἀπὸ αὐτὰ τὰ δίκαια.

Τὸ κλασικὸ πάντως σύγγραμμα τοῦ ρεύματος τῆς ἀνεξιθρησκείας εἶναι ἡ θεολογικὴ-πολιτικὴ πραγματεία τοῦ Spinoza, ὅπου αὐτὸ τὸ τόσο πολυσυζητημένο θέμα ἐξετάζεται ἀπὸ τὶς ρίζες του. Χρησιμοποιώντας κάποιες σκέψεις καὶ παραδείγματα ἀπὸ τὴν παλαιότερη Ἰουδαϊκὴ γραμματεία — ἡ ὁποία εἶχε ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ τὸν ἀβερροϊσμό — ὁ Spinoza ἀποδείχνει σ' αὐτὴ τὴν πραγματεία του ὅτι ἀποστολὴ καὶ σκοπὸς τῆς θρησκείας καὶ εἰδικότερα τῶν θρησκευτικῶν κειμένων δὲν εἶναι ἡ διδασκαλία θεωρητικῶν ἀληθειῶν, καὶ ἐπίσης ὅτι ἡ οὐσία τῆς θρησκείας δὲν ἐγκεῖται στὴν παραδοχὴ ὀρισμένων δογμάτων ἀλλὰ στὸ φρόνημα, στὴ βούληση καὶ στὶς πράξεις ποὺ καθορίζονται ἀπὸ αὐτά. Ἀπὸ αὐτὸ ὅμως ἔπεται ἀναντίρρητα ὅτι τὸ κράτος δὲν ἔχει κανένα λόγο οὔτε καὶ δικαίωμα νὰ ἐξαναγκάζει τοὺς πολίτες του νὰ ἀποδεχτοῦν κάποιο δόγμα καὶ ὅτι, ἀπεναντίας, μὲ τὴν πραγματικὴ δύναμη ποὺ διαθέτει ὀφείλει νὰ ἀντιταχθεῖ σὲ κάθε ἀπόπειρα βιασμοῦ τοῦ φρονήματος τῶν πολιτῶν ἐκ μέρους αὐτοῦ ἢ ἐκείνου τοῦ ὀργανωμένου ἐκκλησιαστικοῦ σχήματος.¹¹⁵ Στὴν ἀξίωση αὐθεντίας τῶν θρησκευτικῶν δογμάτων ὁ Spinoza ἀντιτάσσει τὴν ἀρχὴ ὅτι τὸ θεωρητικὸ περιεχόμενο τῶν ἱερῶν κειμένων ὑπόκειται σὲ ἱστορικὴ ἐρμηνεία, ἀκριβῶς ὅπως καὶ οἱ ἄλλες ἐκφάνσεις τῆς γραμματείας, δηλαδὴ πρέπει νὰ ἐρμηνεύεται καὶ αὐτὸ μὲ βάση τὶς πνευματικὲς προϋποθέσεις τοῦ συγγραφέα, καὶ αὐτὴ ἡ ἱστορικὴ κριτικὴ αἶρει τὸν δεσμευτικὸ καὶ κανονιστικὸ χαρακτῆρα αὐτῶν τῶν κειμένων γιὰ τὶς μετέπειτα ἐποχές.

3. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν πολιτικὴ καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἀποψη προβάλλει καὶ ἡ *κοινωνικὴ*. Ὁ πιὸ εὐγλωττος ἐκφραστὴς τῆς εἶναι ὁ Θωμὰς Μογὺς. Ὑστερα ἀπὸ μιὰ ἐντυπωσιακὴ περιγραφή τῆς δυστυχίας τῶν μαζῶν, τὸ πρῶτο βιβλίον τῆς *Οὐτοπίας* καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ κοινωνία θὰ ἔπρεπε νὰ φράζει τὶς πηγὲς τοῦ ἐγκλήματος, ἀντὶ νὰ τιμωρεῖ μὲ δρακόντεια μέτρα τὴν παράβαση τῶν νόμων. Ὁ συγγραφέας ὑποστηρίζει ὅτι τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς εὐθύνης γιὰ τὶς ἄδικες πράξεις τῶν ἀτόμων τὸ φέρουν οἱ κακοὶ θεσμοὶ τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου, ποὺ συνίστανται στὴν *ἀνισότητά τῆς ἰδιοκτησίας*, ἡ ὁποία ξεκινᾷ ἀπὸ τὸ χρῆμα καὶ γίνεται ἀφορμὴ γιὰ ὅλες τὶς παρεκτροπὲς τῶν παθῶν, τοῦ φθόνου

καὶ τοῦ μίσους. Ἡ ἰδανικὴ εἰκόνα ποῦ σὲ ἀντίθεση μὲ αὐτὰ σχεδιάζει ὁ Μογus, δηλαδὴ ἡ τέλεια κοινωνικὴ κατάστασις τοῦ νησιοῦ τῆς Οὐτοπίας, ἀπηχεῖ στὰ βασικὰ γνωρίσματά της τὴν πλατωνικὴν ἰδανικὴν πολιτείαν. Ὡστόσο σ' αὐτὸ τὸ οὐμανιστικὸ ἀναβάπτισμα τῶν πλατωνικῶν διανοημάτων παραλείπονται οἱ παγιωμένες ταξικὲς διαφοροποιήσεις τοῦ προτύπου. Ἡ ἐπιλογὴ αὐτὴ ἀποτελεῖ χαρακτηριστικὸ συστατικὸ τοῦ νεότερου σοσιαλισμοῦ: ἡ Οὐτοπία πλησιάζει περισσότερο στοὺς Νόμους παρά στὴν Πολιτείαν. Ὁ Μογus, κάνοντας μιὰ ἀφαίρεσιν ποῦ ἀποτελέσει ὑπόδειγμα γιὰ ὅλη τὴ μετέπειτα ἐξέλιξιν, ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν ἰδέαν ὅτι ὅλοι οἱ πολῖτες ἔχουν ἴσα δικαιώματα, καὶ μετατρέπει τοὺς τύπους τῆς συμβιωτικῆς κοινότητος — τοὺς ὁποίους ἡ πλατωνικὴ Πολιτείαν ἐπιβάλλει στὶς ἀρχουσας τάξεις ὡς παραίτησιν ἀπὸ τῆς σφαίρας τῶν ἀτομικῶν συμφερόντων — σὲ ἀξίωσιν ὅλων τῶν πολιτῶν γιὰ ἰσότηταν. Στὸν Πλάτωνα οἱ ἀνώτερες τάξεις ὄφειλαν νὰ παραιτηθοῦν ἀπὸ κάθε δικαίωμα ἰδιοκτησίας γιὰ νὰ ἀφοσιωθοῦν ἀποκλειστικὰ στὴν ὑπηρεσίαν τοῦ συνόλου. Στὸν Μογus ἡ κατάργησις τῆς ἰδιοκτησίας ἐμφανίζεται ὡς τὸ πιὸ ἀσφαλὲς μέσο γιὰ τὴν περιστολὴν τοῦ ἐγκλήματος καὶ θεμελιώνεται στὴν ἀρχὴ ὅτι ὅλοι οἱ πολῖτες ἔχουν ἴσα δικαιώματα γιὰ συμμετοχὴ στὴ συνολικὴ περιουσίαν. Ὡστόσο ὁ νεότερος οὐτοπιστὴς μένει σταθερὸς στοὺς ἰδανικοὺς στόχους τοῦ ἀρχαίου φιλοσόφου καὶ θεωρεῖ τὴν ἰσότηταν τῶν ὑλικῶν συμφερόντων ἀπαραίτητη προϋπόθεσιν γιὰ μιὰ σύμμετρη συμμετοχὴ ὅλων τῶν πολιτῶν στὰ πνευματικὰ ἀγαθὰ τῆς κοινωνίας: στὴν ἐπιστήμην καὶ στὴν τέχνην. Ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴ ὁ ἀγγλος καγκελάριος σκέπτεται πολὺ δημοκρατικότερα καὶ παραχωρεῖ στὸ ἄτομον πολὺ περισσότερες ἐλευθερίες γιὰ προσωπικὴ ζωὴ ἀπὸ ὅσο ὁ ἀθηναῖος μεταρρυθμιστὴς: Ὁ Μογus κάθε ἄλλο παρά θέλει νὰ δεσμεύσει ὅλους τοὺς πολῖτες στὴν ἀποδοχὴ μιᾶς κοινῆς θεωρίας ἢ στὴν παραδοχὴ κοινῶν πεποιθήσεων. Οὐσιαστικὰ οἱ θετικὲς διατάξεις τῶν πολιτειακῶν θεσμῶν τοῦ σχετίζονται μὲ τὸ ἐξωτερικὸ πλαίσιον τῆς ζωῆς. Πίστευε ὅτι ἡ ἐξάωρη καθημερινὴ ἐργασία ὅλων τῶν μελῶν τῆς κοινωνίας θὰ ἀρκοῦσε γιὰ τὴν ἐξασφάλισιν τῶν ὑλικῶν ἀναγκῶν της. Τὸν ὑπόλοιπον χρόνον οἱ πολῖτες θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ἐλεύθεροι νὰ ἐπιδίδονται σὲ εὐγενέστερες ἀπασχολήσεις. Μὲ τὶς ρυθμίσεις αὐτὰς ὁ Μογus ξεπερνᾷ τὸ πλαίσιον τοῦ πλατωνικοῦ σχεδίου καὶ διατυπώνει ἓνα πρόγραμμα μὲ ἀξία προτύπου γιὰ κάθε ἀνώτερη μελλοντικὴ μορφήν τοῦ νεότερου σοσιαλισμοῦ.

Ἄλλὰ τὸ πνεῦμα τῆς Ἀναγέννησης προσανατολιζόταν σὲ πολὺ πρὸς γήινους στόχους. Ἐπηρεασμένο ἀπὸ τὴ μαγεία τῶν ἀνακαλύψεων, θαμπωμένο ἀπὸ τὴ λάμψη τῶν ἐφευρέσεων ἔθεσε στόχο του τὸν καθολικὸ μετασχηματισμὸ τῶν ἐξωτερικῶν συνθηκῶν τῆς κοινωνικῆς ζωῆς καὶ δραματίστηκε τὸ ἰδανικὸ μιᾶς ζωῆς γεμάτης χαρὰ, ποῦ ἡ πραγματοποίησή του θὰ βασιζόταν στὴν πλήρη καὶ συστηματικὴ ἐκμετάλλευση τῆς φύσης διαμέσου τῶν γνώσεων καὶ τῶν δυνατοτήτων ποῦ προσφέρει ἡ ἐπιστήμη γιὰ κυριαρχία πάνω στὴ φύση. Μὲ τὴν ὕλική ἀνοδο τοῦ πολιτισμοῦ θὰ ἐξαφανίζονταν καὶ ὅλες οἱ ἀδυναμίες τῆς κοινωνικῆς ζωῆς. Ἡ πολιτιστικὴ αὐτὴ ἀνοδος θὰ στηριζόταν στὴν ἐπιστήμη καὶ θὰ εἶχε ἐπακόλουθο τὴν ἀπελευθέρωση τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας ἀπὸ κάθε ὕλικὴ φροντίδα καὶ ἀνάγκη. Ὁ Βάκων ὑποστηρίζει ὅτι ὀρισμένες ἀνακαλύψεις, ὅπως λ.χ. ἡ πυξίδα, ἡ τυπογραφία, ἡ πυρίτιδα, ἀρκοῦν γιὰ νὰ δώσουν νέα ὠθηση στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, νὰ τῆς ἀνοίξουν εὐρύτερες προοπτικὲς καὶ νὰ τῆς ἐξασφαλίσουν μιὰ δυναμικότερη ἐξέλιξη. Πόσες ἀλλαγὲς δὲν θὰ πραγματοποιηθοῦν ὅταν ἡ ἐπιστημονικὴ ἀνακάλυψη θὰ ἔχει γίνει τέχνη ποῦ ἀσκεῖται σκόπιμα! Ἔτσι λοιπὸν τὸ κοινωνικὸ πρόβλημα μετατοπίζεται στὴ βελτίωση τῶν ὕλικῶν συνθηκῶν τῆς κοινωνίας.

Στὴ *Νέα Ἀτλαντίδα*¹¹⁶ τοῦ Βάκωνα παρουσιάζεται ἓνας εὐτυχισμένος λαὸς κάποιου μικροῦ νησιοῦ· ὁ λαὸς αὐτὸς ζεῖ ἐντελῶς ἀπομονωμένος, ἀλλὰ κατορθώνει μὲ κατάλληλα μέσα νὰ πληροφορεῖται τίς προόδους τῶν ἄλλων λαῶν καὶ παράλληλα ἐπιδίδεται συστηματικὰ στὴν ἔρευνα καὶ στίς ἐπιστημονικὲς ἀνακαλύψεις. Κατορθώνει ἔτσι νὰ κυριαρχήσει στὴ φύση καὶ νὰ ἀντλεῖ ἀπὸ αὐτὴν ὅ,τι εἶναι ἀπαραίτητο γιὰ τὴν ἱκανοποίηση τῶν πρακτικῶν ἀναγκῶν τῆς ζωῆς. Γίνεται λόγος γιὰ κάθε λογῆς δυνατὲς ἢ καὶ ἀπίθανες ἐφευρέσεις.¹¹⁷ ὅλη ἡ περιγραφή τοῦ «οἴκου τοῦ Σολομώντα» εἶναι προσανατολισμένη στὴ βελτίωση τῶν ὕλικῶν συνθηκῶν τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ἡ διαπραγμάτευση τῶν πολιτειακῶν θεσμῶν γίνεται ἐπιφανειακὰ καὶ πρὸς χεῖρα.

Ἀντίθετα, στὴν *Πολιτεία τοῦ Ἥλιου* τοῦ Campanella, ὅπου εἶναι πολὺ φανερὴ ἡ ἐπίδραση τῆς *Οὐτοπίας* τοῦ Morus, σχεδιάζεται μὲ τρόπο σχολαστικὸ ὡς τὴν τελευταία λεπτομέρεια τὸ σοσιαλιστικὸ κράτος τοῦ μέλλοντος, ποῦ δὲν διστάζει καθόλου νὰ παραβιάζει κατάφωρα τὴν ἀτομικὴ ἐλευθερία. Ἀπὸ τὸ μαθηματικὰ ὑπολογισμένο σχέδιο τῆς πρωτεύουσας¹¹⁸ ὡς τὴν κατανομὴ

τῶν ὥρῶν τῆς καθημερινῆς δουλειᾶς καὶ τῆς ἀπόλαυσης,¹¹⁹ τὸν καθορισμὸ τοῦ ἐπαγγέλματος, τὴν ἐπιλογὴ τοῦ συζύγου, τὴν ἀστρολογικὰ προκαθορισμένη ὥρα τοῦ γάμου, ὅλα συντελοῦνται σύμφωνα μὲ τὶς κρατικὲς ἐντολὲς γιὰ τὸ καλὸ τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου. Παράλληλα περιγράφεται ἓνα σύνθετο γραφειοκρατικὸ σύστημα, πολὺ προσεχτικὰ σχεδιασμένο (ὅπου ἔχουν ἀναμιχθεῖ καὶ μεταφυσικὰ στοιχεῖα),¹²⁰ τὸ ὁποῖο βασιζέται στὴν κλιμάκωση τῆς γνώσης. Ὅσο περισσότερες γνώσεις ἔχει κανεὶς τόσο μεγαλύτερη εἶναι ἡ δύναμή του στὸν κρατικὸ μηχανισμό, γιὰ νὰ μπορεῖ μὲ τὴ γνώση του νὰ ρυθμίζει ἢ νὰ διορθώνει τὴ φυσικὴ πορεία τῶν πραγμάτων. Ἀλλὰ καὶ ἐδῶ ἡ «διόρθωση» θεωρεῖται οὐσιαστικὰ μὲ τὸ πρίσμα τοῦ ὑλικοῦ πολιτισμοῦ. Πιστεύει μάλιστα ὁ Campanella ὅτι ἀρκοῦν κατὰ μέσο ὄρο τέσσερις ὥρες καθημερινῆς δουλειᾶς γιὰ νὰ ἐξασφαλιστεῖ ἡ εὐημερία τῆς κοινωνίας καὶ σὲ αὐτὴ τὴν εὐημερία ἔχουν ὅλοι ἴσα δικαιώματα.

4. Παρ' ὅλα ὅμως αὐτὰ τὰ ἀλλόκοτα καὶ τὰ παράξενα,¹²¹ στὴν *Πολιτεία τοῦ Ἥλιου* τοῦ Campanella προβάλλει περισσότερο ἀπὸ ὅσο στὴν *Οὐτοπία* τοῦ Morus ἡ ἰδέα ὅτι τὸ κράτος εἶναι ἓνα κατασκευάσμα τοῦ ἀνθρώπινου στοχασμοῦ, πού ἀποσκοπεῖ στὴν ἄρση τῶν κοινωνικῶν ἀδυναμιῶν. Καὶ οἱ δύο στοχαστές, ὅπως παλαιότερα ὁ Πλάτων, δὲν θέλουν ἀπλὰ καὶ μόνο νὰ περιγράψουν κάτι φανταστικὸ, ἀλλὰ ἀπεναντίας πιστεύουν ὅτι, ἂν στραφεῖ ὁ στοχασμὸς στὴ μελέτη τῶν νόμων πού διέπουν τὶς κοινωνικὲς σχέσεις, θὰ εἶναι δυνατὸ νὰ πραγματοποιηθεῖ τὸ «ἄριστο πολίτευμα». Βέβαια αὐτὴ ἡ ἀποψή τους συναντᾷ κάποια ἀντίσταση. Ἦδη ὁ Cardanus ἦταν καταρχὴν ἀντίθετος μὲ τὴν ἰδέα τῆς οὐτοπίας καὶ ὑποστήριζε ὅτι ἔργο τῆς ἐπιστήμης εἶναι νὰ κατανοήσει τὴν ἀναγκαιότητα ἢ ὁποῖα γεννᾷ καὶ διαμορφώνει τὰ πραγματικὰ ἱστορικὰ κράτη μὲ βάση τὸ χαρακτήρα, τὶς συνθηκὲς ζωῆς καὶ τὰ βιώματα τῶν λαῶν. Ὁ Cardanus θεωρεῖ ὅτι τὰ κράτη εἶναι φυσικὰ προϊόντα, ὅπως οἱ ὄργανισμοί, καὶ χρησιμοποιοεῖ στίς ἀναλύσεις του τὶς ἱατρικὲς κατηγορίες τῆς ἀσθένειας καὶ τῆς ὑγείας. Μεγαλύτερες ἀξιώσεις ἔχει τὸ ἔργο τοῦ πολιτικοῦ Bodin, ὁ ὁποῖος δὲν ἔχει σχέση μὲ τὴν πυθαγόρεια ἀστρολογία — ὅπως συνέβαινε μὲ τὸν μαθηματικὸ Cardanus — ἀλλὰ μὲ δημιουργικὴ φαντασία προσπαθεῖ νὰ κατανοήσει τὴν πολὺπλευρὴ ἱστορικὴ πραγματικότητα τῆς πολιτειακῆς ζωῆς.

Ἐπομένως ἡ τάση τῆς ἐποχῆς ἦταν νὰ ἀναζητηθεῖ ἓνα δίκαιο πού θὰ στηρίζεται στὴ φύση, θὰ γίνεται γνωστὸ διαμέσου τοῦ λόγου

καὶ θὰ ἰσχύει ἐξίσου γιὰ ὅλες τὶς συνθῆκες· μάλιστα ἕνας στοχα-
στής, ὁ Albericus Gentilis, βασισμένος σὲ παιδικές, ἀπλοϊκές ἀ-
ναλογίες, προσπαθοῦσε νὰ ἀναγάγει τὶς ἀρχές τοῦ ἰδιωτικοῦ δι-
καίου σὲ φυσικοὺς νόμους. Στερεότερο καὶ γονιμότερο ἔδαφος κα-
τακτῆθηκε ὅταν ἡ ἔννοια «φύση» ἀντικαταστάθηκε ἀπὸ τὴν «ἀν-
θρώπινη φύση». Αὐτὸ ἔγινε μὲ τὸν Hugo Grotius. "Ὅπως καὶ ὁ
Θωμάς Ἀκινάτης, ὁ Grotius θεωροῦσε ὅτι ἡ ἀνάγκη γιὰ κοινω-
νικότητα εἶναι βασικὴ ἀρχὴ τοῦ φυσικοῦ δικαίου, καὶ ἡ λογικὴ
ἀπαγωγή (Deduktion) εἶναι μέθοδος τῆς ἀνάπτυξης αὐτοῦ τοῦ
φυσικοῦ δικαίου. "Ὅ,τι ἡ λογικὴ ἱκανότητα ἀναγνωρίζει πῶς εἶναι
σύμφωνο μὲ τὴν κοινωνικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ συνάγεται ἀ-
πὸ αὐτὴν ἀποτελεῖ τὸ jus naturale,¹²² στὸ ὁποῖο καμία ἱστορικὴ
μεταβολὴ δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιφέρει ἀλλαγές. Τὴν ἰδέα ἐνὸς τέτοιου
ἀπόλυτου δικαίου, πού θεμελιώνεται ἀποκλειστικὰ στὸ λόγο καὶ
ὄχι μόνον δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν κρατικὴ δύναμη ἀλλὰ ἀπεναντίας
ἀποτελεῖ τὸ ἔσχατο στήριγμά της, ὁ Grotius τὴ συνέλαβε κατ' ἀ-
ναλογία πρὸς καταστάσεις τοῦ διεθνoῦς δικαίου, τὸ ὁποῖο ἀποτε-
λοῦσε τὸ πεδίο τῶν ἀρχικῶν ἐρευνῶν του. Ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη
πλευρὰ τὸ ἰδιωτικὸ δίκαιο ἀποτελοῦσε —δυνάμει αὐτῆς τῆς ἀρ-
χῆς— σημαντικὴ προϋπόθεση τοῦ δημοσίου δικαίου. Ἡ ἱκανο-
ποίηση τῶν ἀτομικῶν συμφερόντων, ἡ προστασία τῆς ζωῆς καὶ
τῆς περιουσίας ἐμφανίζονταν ὡς οὐσιαστικοὶ στόχοι μιᾶς δίκαιης
ρύθμισης τῶν πραγμάτων. Ἀπεναντίας, ἀπὸ τυπικὴ καὶ μεθοδο-
λογικὴ ἀποψὴ αὐτὸ τὸ φιλοσοφικὸ σύστημα δικαίου ἦταν ἐντελῶς
τεχνητό, περιοριζόταν ἀπλὰ καὶ μόνον στὴ συναγωγή τῶν λογικῶν
συνεπειῶν πού ἀπέρρεαν ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς κοινωνικότητας. Μὲ
ὁμοιο τρόπο ὁ Hobbes θεωροῦσε ὅτι τὸ corpus politicum εἶναι
ἕνας μηχανισμὸς πού παράγεται λογικὰ ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῶν
σκοπῶν του, καὶ ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ δικαίου εἶναι μιὰ ἐπιστῆμη
πού οἱ προτάσεις της εἶναι δυνατὸ νὰ ἀποδειχθοῦν. "Ἐτσι λοιπὸν
αὐτὸ τὸ γνωστικὸ πεδίο ἐμφανίζοταν πολὺ κατ'ἀλληλο γιὰ τὴν
ἐφαρμογὴ τῆς γεωμετρικῆς μεθόδου: Τὴ μέθοδο αὐτῆ, μὲ ὅλο τὸν
ὄπλισμό της, τὴ χρησιμοποίησε ὁ Pufendorf, ὁ ὁποῖος συνδυά-
ζοντας τὶς ἀπόψεις τοῦ Grotius καὶ τοῦ Hobbes ἀνέπτυξε συνθε-
τικὰ τὸ σύστημα μὲ ἀφετηρία τὴν ἰδέα ὅτι ἡ ὁρμὴ τῆς αὐτοσυντή-
ρησης τοῦ ἀτόμου εἶναι δυνατὸ νὰ βρεῖ τὴ λογικὴ καὶ σωστὴ πλή-
ρωσὴ της μόνον στὴν ἱκανοποίησι τῆς ἀνάγκης γιὰ κοινωνικότη-
τα. Μὲ αὐτὴν τὴ μορφή τὸ φυσικὸ δίκαιο θεωρεῖται ἰδανικὸ μιᾶς
«γεωμετρικῆς» ἐπιστῆμης ὡς τὸ τέλος σχεδὸν τοῦ 18ου αἰώνα

(Thomasius, Wolff ὡς τὸν Fichte καὶ τὸν Schelling) καὶ διατηρεῖται ἀκόμη καὶ μετὰ τὴν κατάρρευση τῆς καρτεσιανῆς ἀρχῆς.

5. Ἔτσι ὁμοῦ οἱ βάσεις τῆς δημόσιας ζωῆς καὶ τῆς κοινωνικῆς συνοχῆς μετατοπιζόνταν οὐσιαστικά στὸ χῶρο τῶν ἀτομικῶν συμφερόντων: Ὁ μηχανισμὸς τοῦ κράτους ἐβρίσκει στὶς παρορμήσεις τοῦ ἐπιμέρους ἀτόμου τὸ αὐτονόητο καὶ ἀπλὸ στοιχεῖο,¹²³ ἀπὸ τὸ ὁποῖο θὰ ἦταν δυνατὸ —σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχὴ τοῦ Galilei— νὰ ἐξηγηθεῖ τὸ σύνθετο μόρφωμα μιᾶς ζωῆς στηριγμένης σὲ κανόνες δικαίου. Ἔτσι ἀναγόταν καὶ ἡ θεωρία γιὰ τὸ κράτος στὴν ἐπικουρεία¹²⁴ διδασκαλία γιὰ τὸν κοινωνικὸ ἀτομισμὸ (βλ. τόμ. Α', σ. 202 κ.έ., § 6), ἐνῶ ἡ συνθετικὴ ἀρχὴ διαμέσου τῆς ὁποίας ἔπρεπε νὰ νοηθεῖ ἡ γένεση τοῦ κράτους ἦταν τὸ συμβόλαιον. Ἀπὸ τὸν Occam καὶ τὸν Marsilius ὡς τὸν Rousseau, τὸν Kant καὶ τὸν Fichte οἱ διδασκαλίαι γιὰ τὸ συμβόλαιον τῆς ἐξουσίας καὶ τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιον δεσπόζουν στὸ φιλοσοφικὸ πολιτειακὸ δίκαιο. Τὴν ἀποφασιστικὴ ὠθηση γιὰ τὴ διαμόρφωση αὐτῶν τῶν δύο συμβολαίων καὶ συνάμα γιὰ τὴ συγχώνευσή τους τὴν ἔδωσε ὁ Hobbes. Ἄλλὰ οἱ συνεχιστὲς τοῦ ἔργου του, καὶ προπαντὸς ὁ Pufendorf, τὰ διαχώρισαν πάλι. Τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιον, μὲ τὸ ὁποῖο τὰ ἄτομα —ἀπὸ φόβον καὶ ἀπὸ ἀνάγκη γιὰ εἰρήνη— ἐνώνονται σὲ μιὰ κοινότητα συμφερόντων, συνδέεται μὲ ἓνα συμβόλαιον δεσποτείας καὶ ὑποταγῆς, μὲ τὸ ὁποῖο τὰ ἄτομα μεταβιβάζουν τὰ δικαιώματα καὶ τὴ δύναμή τους στὴν κρατικὴ ἐξουσία. Ἡ διαπίστωση αὐτὴ ἀποτέλεσε ἓνα πολὺ γενικὸ πλαίσιο, ὅπου προσαρμοστήκαν οἱ πιὸ διαφορετικὲς πολιτικὲς ἀντιλήψεις. Ἐνῶ ὁ Grotius καὶ ὁ Spinoza πίστευαν ὅτι τὰ συμφέροντα τῶν πολιτῶν ἐξασφαλίζονται καλύτερα μὲ ἓνα ἀριστοκρατικὸ Σύνταγμα, ὁ Hobbes, πού κι αὐτὸς ξεκίνησε ἀπὸ τὴν ἴδια ἀφετηρία, δηλαδὴ τὸ συμφέρον τοῦ ἀτόμου, κατέληξε στὴ θεωρία τῆς καθαρᾶ κοσμικῆς ἀπολυταρχίας, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ κρατικὴ ἐξουσία πρέπει νὰ συγκεντρώνεται σὲ μιὰ προσωπικότητα, καὶ ἡ γενικὴ βούληση σὲ μιὰ ἐπιμέρους βούληση, τὴ βούληση τοῦ ἄρχοντα.

Μὲ τὴ θεωρία τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου φαίνεται ὅτι συνδέεται στενότερα ἡ διαμόρφωση τῆς κυριαρχικῆς ἐξουσίας (Souveränität). Σύμφωνα μὲ αὐτὴν πηγὴ κάθε ἐξουσίας εἶναι ἡ λαϊκὴ βούληση, ἀπὸ τὴν ὁποία προῆλθε καὶ τὸ συμβόλαιον γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ κράτους καὶ τὸ συμβόλαιον γιὰ τὴν ὑποταγὴ στὴν κρατικὴ ἐξουσία: ὁ καθαυτὸ φορέας τῆς κυρίαρχης ἐξουσίας εἶναι ὁ λαός. Ὡστόσο τὸ συμβόλαιον μὲ τὸ ὁποῖο μεταβιβάστηκε ἡ δύ-

ναμη και τὰ κυριαρχικά δικαιώματα έχει για άλλους μὲν ἀμετάκλητο χαρακτήρα και για άλλους ἀποτελεῖ κατάσταση πού εἶναι δυνατό νά ἀνακληθεῖ. Ἔτσι λοιπὸν ὁ Bodin —παρὰ τὴ θεωρία του για τὴ λαϊκὴ κυριαρχία— ὑποστήριξε ὅτι ἡ βασιλικὴ ἐξουσία έχει ἀπεριόριστη και ἄνευ ὄρων ἰσχύ, ὅτι ὁ ἡγεμόνας εἶναι κάτι ἀπαραβίαστο και κάθε ἀντίσταση σ' αὐτὸν εἶναι ἀδικαιολόγητη. Στὸν Hobbes ἡ λαϊκὴ κυριαρχία συγχωνεύεται ἐντελῶς με τὴν κυριαρχία τοῦ Deus mortalis, δηλαδὴ τοῦ κράτους πού ἡ βούλησή του ἰσχύει, με τὴν ἔννοια τοῦ *l'État c'est moi*, ὡς ἡ μοναδικὴ πηγὴ δικαίου τῆς πολιτικῆς ζωῆς. Σὲ ἀντίθεση με αὐτὲς τὶς θεωρίες, πού εὐνοοῦσαν οὐσιαστικά τὴν ἐξουσία τοῦ ἀπόλυτου μονάρχου, διατυπώθηκαν και οἱ «ἀντιμοναρχικὲς» θεωρίες, πού κύριος ἐκπρόσωπός τους εἶναι, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Buchanan (1506-1582) και τὸν Languet (1518-1581), ὁ Althus ἀπὸ τὴν Κάτω Σαξονία. Οἱ ἀντιμοναρχικὲς θεωρίες ὑποστηρίζουν ὅτι τὸ συμβόλαιο τῆς ἐξουσίας ἀκυρώνεται ἀπὸ τὴ στιγμή πού ἡ ἐξουσία παύει νά κυβερνᾷ με δικαιοσύνη, δηλαδὴ ἀπὸ τὴ στιγμή πού παύει νά ἐνεργεῖ σύμφωνα με τὰ συμφέροντα και τὴ θέληση τοῦ λαοῦ. Ἄν τὸ συμβόλαιο παραβιαστεῖ ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρά, τότε πιά δὲν δεσμεύει οὔτε τὴν ἄλλη. Στὴν περίπτωσι αὐτὴ ἡ ἐξουσία ἐπανέρχεται στὸν ἀρχικὸ φορέα τῆς. Ὁ ἄνθρωπος δημιούργησε σκόπιμα και ὕστερα ἀπὸ σκέψη τὸ κράτος, γι' αὐτὸ και μπορεῖ νά τὸ καταργήσει μόλις διαπιστώσει ὅτι δὲν ἀνταποκρίνεται στοὺς σκοποὺς για τοὺς ὁποίους ἰδρύθηκε. Ἔτσι λοιπὸν προετοιμάζεται ἡδη στὴν Ἐναντίωση ἡ θεωρία τῆς ἐπανάστασης.¹²⁵

Ὅλες ὁμως αὐτὲς οἱ θεωρίες χρωματίζονται ἰδιαίτερα ἀπὸ τὴ στάση τους ἀπέναντι στὴν Ἐκκλησία: ἀνάλογα με τὴ σχέση τοῦ ἄρχοντα πρὸς τὰ θρησκευτικὰ δόγματα, ἡ ἀπεριόριστη δύναμή του γίνεται αἰσθητὴ ἄλλοτε ὡς ἐπικίνδυνη και ἄλλοτε ὡς εὐεργετικὴ. Τὴν πιὸ ἀκραία πραγματιστικὴ στάση τὴν παίρνει ὁ Hobbes, ἐπειδὴ εἶναι ἀδιάφορος στὸ ζήτημα τῆς θρησκείας. Ὑποστηρίζει ὅτι ἡ θρησκεία εἶναι ἰδιωτικὴ ὑπόθεσι τοῦ καθενός· σημασία για τὸ κοινωνικὸ σύνολο έχει μόνο ἡ θρησκεία τὴν ὁποία δέχεται ἡ κρατικὴ ἐξουσία. Ὁ Hobbes θεμελιώνει φιλοσοφικά τὸ *cujus regio eius religio*. Τὴν ἀποψη αὐτὴ τὴν υἱοθέτησε και ὁ Spinoza. Διακήρυξε τὴν ἐλευθερία τῆς σκέψης και καταδίκασε κάθε ἐξαναγκασμὸ τῆς συνείδησης· ὥστόσο για τὸν Spinoza ἡ θρησκεία εἶναι μόνο γνώσι και φρόνημα· ὅσον ἀφορᾷ τὶς δημόσιες ἐκδηλώσεις τῆς θρησκευτικότητος, τὶς ἐκκλησιαστικὲς τελε-

τὲς καὶ τῆ θεῖα λατρεία, ὑποστηρίζει πῶς γιὰ χάρη τῆς τάξεως καὶ τῆς γαλήνης πρέπει νὰ γίνεται ὅ,τι ὀρίζει ἡ κρατικὴ ἐξουσία. "Ὁπως ὁ Hobbes ἔτσι καὶ αὐτὸς ἀντιμάχεται τὶς πολιτικὲς ἐπεμβάσεις τοῦ θρησκευτικοῦ δεσποτισμοῦ. Ἡ προτεσταντικὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου ἀντιμετωπίζει μὲ θετικότερο τρόπο τὰ κυριαρχικὰ δικαιώματα τῆς ἐλέω Θεοῦ βασιλείας στὰ θέματα τῆς ἐκκλησιαστικῆς πολιτικῆς, παρόλο ποῦ καὶ στὸ δικό της πλαίσιο, λ.χ. στὸν Althus, διακηρύσσονται τὰ κυριαρχικὰ δικαιώματα τοῦ λαοῦ ἀπέναντι στὴν ἑτερόδοξο ἐξουσία. Ἡ ἴδια ἰδέα παίζει ἀποφασιστικὸ ρόλο στὴν ἀποψη τῶν ἰησοιτῶν ὅτι ἡ πολιτικὴ ἐξουσία εἶναι δυνατὸ νὰ καταλυθεῖ, καὶ ὅτι ὁ φόνος τοῦ ἡγεμόνα δὲν ἀποτελεῖ ἀσυγχώρητο ἀδίκημα (βλ. παραπάνω, § 1).

6. Στὸν Hobbes ἡ θεωρία τοῦ συμβολαίου θεμελιώνεται σὲ γενικότερες βάσεις. Στὴν προσπάθεια νὰ κατανοηθεῖ ἡ κοινωνικὴ καὶ ἡ πολιτικὴ ζωὴ μὲ βάση τὴ «φύση τοῦ ἀνθρώπου», ὁ ἄγγλος φιλόσοφος ὑποστήριξε ὅτι τὸ κύριο καθοριστικὸ γνώρισμα τῆς ἀνθρώπινης φύσης εἶναι ἡ ὁρμὴ τῆς αὐτοσυντήρησης ἢ ὁ ἐγωισμός, ποῦ ἀποτελεῖ μιὰ ἀπλή καὶ αὐτονόητο ἀρχὴ γιὰ τὴν ἐξήγηση ὅλων τῶν βουλευτικῶν ἐκδηλώσεων. Ἡ ὕλιστικὴ μεταφυσικὴ καὶ ἡ αἰσθησιοκρατικὴ ψυχολογία δίδασκαν ὅτι αὕτῃ ἡ ὁρμὴ τῆς αὐτοσυντήρησης εἶναι —σύμφωνα μὲ τὴν πρωταρχικὴ ὑφή της— προσανατολισμένη στὴ διατήρηση καὶ στὴν προαγωγή τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξης. "Ὅλα τὰ ἄλλα ἀντικείμενα τῆς βούλησης ἀποτελοῦν ἀπλῶς μέσα γιὰ τὴν ἐπίτευξη ἐκείνου τοῦ ἀνώτατου ὕλικου σκοποῦ. Σύμφωνα μὲ αὕτῃ τὴν ἀρχή, γιὰ τὸν ἀνθρώπο, ὡς φυσικὸ ὄν, δὲν ὑπάρχει ἄλλος γνώμονας γιὰ τὴν ἐκτίμηση τῶν πραγμάτων, παρὰ μόνο ἡ ὠφέλεια ἢ ἡ ζημιὰ ποῦ προκύπτει ἀπὸ αὐτά. Ἡ διάκριση τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, τοῦ δίκαιου καὶ τοῦ ἀδίκου δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἰσχύει στὸ ἀτομικὸ ἐπίπεδο, ἀλλὰ μόνο στὸ κοινωνικὸ, ὅπου μέτρο γιὰ τὴν ἐκτίμηση εἶναι τὸ κοινὸ συμφέρον, καὶ ὄχι τὸ ἀτομικόν. "Ἐτσι λοιπὸν ὁ ἐγωισμὸς ἀναγνωρίζεται ὡς ἀρχὴ γιὰ ὀλόκληρη τὴν ἠθικὴ φιλοσοφία. Γιατὶ ἂν ἡ ὁρμὴ τῆς αὐτοσυντήρησης τοῦ ἀτόμου περιορίζεται καὶ «διορθώνεται» μὲ τὴν παρέμβαση τῶν ἐντολῶν τοῦ κράτους, τότε τὸ κράτος πρέπει νὰ λογίζεται ὁ πιὸ περίτεχνος καὶ τέλειος θεσμὸς ἀπὸ ὅσους δημιούργησε ὁ ἀνθρώπινος ἐγωισμὸς, προκειμένου νὰ ἐξασφαλίσει τὴν ἱκανοποίησή του. Ἡ φυσικὴ κατάσταση, κατὰ τὴν ὁποία ὁ ἐγωισμὸς τοῦ καθενὸς βρίσκεται ἀντιμέτωπος μὲ τὸν ἐγωισμό τοῦ ἄλλου, εἶναι ὁ πόλεμος ὅλων ἐναντίον ὅλων. Γιὰ νὰ

Ξεφύγουν οί άνθρωποι από αὐτή τήν κατάσταση δημιουργήθηκε τὸ κράτος, ὡς κοινωνικὸ συμβόλαιον μὲ στόχον τὴν ἐξασφάλισιν τῆς αὐτοσυντήρησης ὄλων τῶν ἀνθρώπων. Ἡ τάσις γιὰ κοινωνικότητα δὲν εἶναι κάτι πρωτογενές: προκύπτει μὲ ἀναγκαιότητα ὡς τὸ πιὸ ἀποτελεσματικὸ καὶ ἀσφαλὲς μέσον γιὰ τὴν ἱκανοποίησιν τοῦ ἐγωισμοῦ.

Τὴ διδασκαλία αὐτὴ τὴν παρέλαβεν ὁ Spinoza, ὁ ὁποῖος τὴν ἐνσωμάτωσε στὴ μεταφυσικὴ του καὶ τῆς ἔδωσε ἓνα ἰδανικότερον νόημα. Τὸ «*sum esse conseruare*» ἀποτελεῖ καὶ γι' αὐτὸν τὴν πεμπουσία καὶ τὸ βασικὸ κίνητρο κάθε βουλευτικῆς ἐκδήλωσις. Ἐπειδὴ ὅμως κάθε πεπερασμένος τρόπος (*modus*) ἀνήκει ἐξίσου καὶ στὰ δύο κατηγορήματα (*Attribute*), ἡ ὁρμὴ τῆς αὐτοσυντήρησης τοῦ ἀνθρώπου προσανατολίζεται ἐξίσου στὴ συνειδητὴ δραστηριότητά του, δηλαδὴ στὴ γνώσιν του, καὶ στὴ διατήρησίν του μέσα στὸν ὑλικὸ κόσμον, δηλαδὴ στὴ δύναμή του. Ἐτσι λοιπὸν ἡ βασικὴ ὁρμὴ κάθε ἀτομικῆς βούλησις ἀνάγεται στὴν ταυτότητα γνώσις καὶ δύναμις, ὅπως εἶχε ὑποστηρίξει ὁ Βάκων. Στὸν Spinoza αὐτὸ συνδυάζεται μὲ τὴν ἀρχὴν ὅτι τὸ δίκαιον τοῦ καθενὸς φτάνει ὡς ἐκεῖ ποῦ φτάνει καὶ ἡ δύναμή του. Τὸ ἐννοιολογικὸ αὐτὸ πλαίσιον δίνει στὸ φιλόσοφον τὴν βάση γιὰ τὴν ἐρμηνείαν τῆς ἐμπειρικῆς πολιτικῆς ζωῆς. Ἡ σκέψις του κινεῖται στὴν τροχιά τῶν στοχασμῶν τοῦ Hobbes, καὶ οἱ ἀπόψεις του ἀποκλίνουν ἀπὸ τὴν δικήν του μόνον σὲ σχέση μὲ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν πιὸ σκοπιμὸν τύπον πολιτεύματος. Ὡστόσο ὁ ἴδιος αὐτὸς ἐννοιολογικὸς συγκεκριασμὸς προσφέρει στὸν Spinoza τὸ ἀφετηρικὸν σημεῖον τῆς μυστικῆς-θρησκευτικῆς διδασκαλίας του γιὰ τὴν ἀρετήν: Ἐφοῦ τὸ ἀληθινὸν «*esse*» κάθε πεπερασμένου πράγματος εἶναι ἡ θεότητα, ἀναγκαστικὰ ἡ μόνη τέλεια ἱκανοποίησις τῆς ὁρμῆς τῆς αὐτοσυντήρησης ἐγκτεῖται στὴν «ἀγάπην γιὰ τὸν Θεόν». Ἐχομε ἤδη ἀναφέρει (βλ. παραπάνω, σ. 178, § 4) ὅτι ὁ Malebranche, ποῦ τόσο ἔντονα καταφερόταν ἐναντίον τοῦ «ἄθεου Ἰουδαίου», δίδασκε τὰ ἴδια πράγματα ἀλλὰ μὲ ἄλλη διατύπωσιν.

7. Ἡ θεωρία τοῦ ἐγωισμοῦ ποῦ διατύπωσεν ὁ Hobbes —τὸ selfish system, ὅπως ἐπικράτησεν νὰ λέγεται ἀργότερα— συνάντησεν τὴ ζωερὴ ἀντίδρασιν τῶν ἀγγλων στοχαστῶν. Ἡ ἀναγωγὴ ὄλων, χωρὶς ἐξαίρεσιν, τῶν βουλευτικῶν ἐκδηλώσεων στὴν ἀρχὴν τῆς αὐτοσυντήρησης προκαλοῦσε ἠθικὴ ἀγανάκτησιν ἀλλὰ καὶ θεωρητικὰς ἀντιρρήσεις, ποῦ βασίζονταν στὴν ψυχολογικὴ ἐμπειρία. Πρῶτῃ ἀρχισεν νὰ ἀντιμάχεται τὴν ἀπόψιν τοῦ Hobbes ἡ

νεοπλατωνική σχολή του Καίμπριτζ, πού σημαντικότεροι εκπρόσωποι της είναι ο Ralph Cudworth και ο Henry More. Στην πάλη αυτή έκδηλώθηκε ξανά —όπως είχε συμβεί και στην αρχαιότητα— η αντίθεση φύσεως και θέσεως. Κατά τον Hobbes τὸ δίκαιο και ἡ ἠθικότητα πηγάζουν ἀπὸ τὴν κοινωνική θεσμοθεσία· κατὰ τοὺς ἀντιπάλους του ἀποτελοῦν πρωταρχικά και ἄμεσα αἰτήματα τῆς φύσης. Καὶ οἱ δύο πλευρὲς ἀντιπαραθέτουν στὴ θεολογική-δογματική θεμελίωση τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας τὸν *lex naturalis*. Ὁ νόμος τῆς φύσης εἶναι κατὰ τὸν Hobbes μιὰ συνέπεια τοῦ καλῶς ἐννοουμένου ἐγωισμοῦ· ἀπεναντίας, γιὰ τοὺς «πλατωνικούς» στοχαστὲς τοῦ Καίμπριτζ ὁ νόμος αὐτὸς τῆς φύσης ἀποτελεῖ —σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς στωικῆς φιλοσοφίας και τῆς φιλοσοφίας τοῦ Κικέρωνα— μιὰ ἄμεση βεβαιότητα, ἐμφύτη στὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου.

Ὁμοια στράφηκε κατὰ τοῦ Hobbes και ὁ Cumberland. Θεωροῦσε ὅτι ἡ κοινωνικότητα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι κάτι ἐξίσου πρωταρχικὸ ὅπως και ὁ ἐγωισμὸς του: οἱ «καλοπροαίρετες» ἀλτρουιστικὲς τάσεις, πού ἀποτελοῦν μιὰ ἀδιαμφισβήτητη πραγματικότητα, εἶναι ἄμεσα δεδομένα και πρωταρχικά ἀντικείμενα τῆς αὐτοπαρατήρησης· ἡ «ἀνάγκη γιὰ κοινωνικότητα» δὲν εἶναι τὸ ἐκλεπτυσμένο προῖόν μιᾶς ἐξυπνα ὑπολογισμένης φιλαυτίας ἀλλὰ —ὅπως ὑποστήριζε και ὁ Hugo Grotius— πρωταρχικὸ συστατικὸ γνῶρισμα τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Ἐνῶ ὁ ἐγωισμὸς στοχεύει στὸ ἀτομικὸ καλὸ, τὰ ἀλτρουιστικὰ κίνητρα ἀποβλέπουν στὸ καλὸ τοῦ συνόλου: χωρὶς αὐτὸ εἶναι ἀνέφικτο και τὸ ἀτομικὸ καλὸ. Ἡ διαπλοκὴ αὐτῆ τοῦ ἀτομικοῦ καλοῦ μὲ τὸ καλὸ τοῦ συνόλου, ἡ ὁποία κατὰ τὸν Hobbes βασιζέται στὴν ὀρθὴ ἀνθρώπινη γνώση, εἶναι κατὰ τὴν ἀποψη τοῦ Cumberland καθορισμένη ἀπὸ τὸν Θεό: ἡ ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ λογίζεται ὡς ἡ αὐθεντιακὴ ἀρχή, ἡ ὁποία ἐπιβάλλει νὰ γίνονται σεβαστὲς οἱ ἀπαιτήσεις πού ἀπορρέουν ἀπὸ τὶς καλοπροαίρετες τάσεις τῆς ἀνθρώπινης φύσης.

Δίπλα στὴ φυσικὴ ἠθικὴ τοῦ λόγου, πού εἶχε νὰ ἀντιμετωπίσει ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρὰ τὴ θρησκευτικὴ ὀρθοδοξία και ἀπὸ τὴν ἄλλη τὴν αἰσθησιοκρατία, προβάλλει ἡ φυσικὴ θρησκεία τοῦ λόγου, τὴν ὁποία διατύπωσε ὁ Herbert ἀπὸ τὸ Cherbury σὲ συνειδητῆ ἀντίθεση πρὸς τὰ δύο αὐτὰ μέτωπα. Ὁ Herbert ὑποστηρίζει ὅτι ἡ θρησκεία δὲν πρέπει νὰ βασιζέται οὔτε στὴν ἱστορικὴ ἀποκάλυψη οὔτε στὴν ἀνθρώπινη θεσμοθεσία: ἀποτελεῖ ἄμεσο κτῆμα τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος. Τὸ *consensus gentium* [ἡ συναίνεση

τῶν ἔθνῶν] —ὑποστηρίζει ὁ Herbert ἐπαναλαμβάνοντας τὴν ἐπιχειρηματολογία τῆς παλαιότερης στωικῆς φιλοσοφίας— ἀποδείχνει ὅτι ἡ πίστη στὴ θεότητα ἀποτελεῖ ἀναγκαῖο συστατικὸ μέρος τῆς παραστασιακῆς σφαίρας τοῦ ἀνθρώπου, ἓνα αἶτημα τοῦ λόγου. Γι' αὐτὸ ἡ θρησκεία δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει ὡς πραγματικὸ περιεχόμενό της τὰ ἐπιμέρους δόγματα, ἀλλὰ μόνο ὅ,τι ἀνταποκρίνεται σ' ἐκεῖνες τὶς ἀπαιτήσεις τοῦ λόγου.

Ἔτσι λοιπὸν ἡ συζήτηση αὐτή, ποὺ ἀναπτύχθηκε στὸ πλαίσιο τῆς ἀγγλικῆς φιλοσοφικῆς γραμματείας μὲ ἀφορμὴ μεταφυσικοὺς προβληματισμοὺς καὶ πρακτικὰς ἀνάγκας τῆς ζωῆς, κατέληξε σὲ μιὰ βαθμιαία μετατόπιση τῶν ζητημάτων τῆς πρακτικῆς-ἠθικῆς φιλοσοφίας πρὸς τὴν πλευρὰ τῆς ψυχολογίας. Πῶς γεννιοῦνται στὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ δίκαιο, ἡ ἠθική, ἡ θρησκεία; Ἔτσι τίθεται τῶρα τὸ πρόβλημα, μὲ τὸ ὁποῖο μπαίνουμε πιά στὸ χῶρο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Διαφωτισμοῦ.

ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ

Ὅπως παλαιότερα στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ἔτσι καὶ στὴ νεότερη φιλοσοφία, τὴν πρώτη κοσμολογικὴ-μεταφυσικὴ περίοδο τὴν ἀκολούθησε, σύμφωνα μὲ τὸ φυσικὸ ρυθμὸ τοῦ πνευματικοῦ γίνεσθαι, μιὰ περίοδος μὲ οὐσιαστικὰ ἀνθρωπολογικὸ χαρακτήρα: Τὸ καθαρὰ θεωρητικὸ ἐνδιαφέρον, ποῦ εἶχε ξανά ἀφυπνιστεῖ, ὑποχωροῦσε πάλι σὲ μιὰ πρακτικὴ ἀντίληψη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ φιλοσοφία εἶναι μιὰ σοφία σχετικὴ μὲ τὸν κόσμον. Πραγματικά, στὴ φιλοσοφία τοῦ Διαφωτισμοῦ, ποῦ χρονικὰ συμπίπτει περίπου μὲ τὸν 18ο αἰώνα, ξαναβρίσκουμε ὅλα τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἑλληνικῆς σοφιστικῆς, ἀλλὰ μὲ μεγαλύτερη ὠριμότητα, εὐρύτερο φάσμα προβληματικῆς, βαθύτερο περιεχόμενο· γι' αὐτὸ καὶ οἱ ἀντιθέσεις εἶναι πιὸ ἔντονες. Στὴ θέση τῆς Ἀθήνας βρίσκεται τώρα ὀλόκληρη ἡ πνευματικὴ κίνησις τῶν πολιτισμένων λαῶν τῆς Εὐρώπης, καὶ ἡ πνευματικὴ παράδοσις ἀριθμεῖ πιά τόσες χιλιάδες ὅσες τότε ἑκατονταετίες. Ὡστόσο ἡ συνολικὴ κατεύθυνσις καὶ τὰ ἀντικείμενα, τὰ σημεῖα ἀναφορᾶς καὶ τὰ πορίσματα τοῦ φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ παρουσιάζουν σ' αὐτὲς τίς δύο περιόδους — ποῦ χρονικὰ εἶναι τόσο ἀπομακρυσμένες καὶ ἀπὸ ἀποψη πολιτιστικοῦ πλαισίου τόσο διαφορετικὲς ἢ μιὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη— μιὰ πολὺ ἐνδιαφέρουσα ὁμοιότητα καὶ συγγένεια. Καὶ στίς δύο περιόδους κυριαρχεῖ ἡ ἴδια στροφὴ πρὸς τὸ ὑποκείμενον, ἡ ἴδια ἀμφιβολία καὶ ὁ ἴδιος κορεσμὸς γιὰ τὸν μεταφυσικὸ στοχασμὸν, ἡ ἴδια προτίμησις στὴν ἐμπειρικὴ-γενετικὴ θεώρησις τῆς ψυχικῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἴδια τάσις γιὰ τὴ διερεύνησις τῶν δυνατοτήτων καὶ τῶν ὁρίων τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσεως, καὶ τὸ ἴδιο πάθος κατὰ τὴ συζήτησις τῶν προβλημάτων τῆς κοινωνικῆς ζωῆς. Ἐξίσου, τέλος, χαρακτηριστικὴ καὶ στίς δύο αὐτὲς περιόδους εἶναι ἡ διεξόδος τῆς φιλοσοφίας στὸν εὐρύτερον κύκλον τῆς γενικῆς μόρφωσις καὶ ἡ συγχώνευσις τῆς ἐπιστημονικῆς κινήσεως μὲ τὴ λογοτεχνικὴν.

Πάντως οἱ βάσεις γιὰ τὴν κίνησις τοῦ Διαφωτισμοῦ κατὰ τὸν 18ο αἰώνα ἦταν ἤδη δοσμένες στὰ γενικὰ χαρακτηριστικὰ γνωρί-

σματα μιᾶς κοσμικῆς ἀποψης γιὰ τὴ ζωὴ, πού εἶχε διαμορφωθεῖ στὴ διάρκεια τῆς Ἀναγέννησης μὲ τὴν ἐπίδραση τῶν νέων ρευμάτων στὴν τέχνη, τὴ θρησκεία, τὸ κράτος καὶ τὴν ἔρευνα τῆς φύσης. Τὰ ρεύματα αὐτὰ τὸν 17ο αἰώνα γνώρισαν ἀρχικὰ μιὰ μεταφυσικὴ διατύπωση. Τώρα ἐρχόταν πάλι στὸ προσκῆνιο τὸ ἐρώτημα πῶς ἔπρεπε νὰ ἐννοήσῃ ὁ ἄνθρωπος τὴν ἴδια τὴν οὐσία του καὶ τὴ θέση του στὸ πλαίσιο τῆς νέας κοσμοθεωρίας. Καὶ μπροστὰ στὴ σπουδαιότητα πού ἀπέδιδαν σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα, ὑποχωροῦσε ὀλοένα τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὶς διάφορες μεταφυσικὲς ἔννοιες στὶς ὁποῖες εἶχε ἀποτυπωθεῖ ἐκείνη ἡ κοσμοθεωρία. Ἀρκοῦνταν στὸ γενικὸ περίγραμμα τῆς νέας ἀντίληψης γιὰ τὸν κόσμο, ὥστε νὰ μποροῦν νὰ καταγίνονται διεξοδικότερα μὲ τὰ ἐρωτήματα πού ἔθετε ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ. "Ὅλες οἱ διδασκαλίες τοῦ Διαφωτισμοῦ, πού τόσο ἔντονα ἀντιμάχονται τὸν ἀμιγῶς θεωρητικὸ στοχασμὸ (Spekulation), προϋποθέτουν κατ' οὐσίαν μιὰ μεταφυσικὴ τοῦ «κοινοῦ νοῦ», ὁ ὁποῖος τελικὰ ὄρθωσε τὸ ἀνάστημά του καί, ἀπὸ τὴν πνευματικὴ παράδοση τῶν προηγούμενων αἰώνων, δεχόταν ὡς αὐτονόητη ἀλήθεια μόνο ὅ,τι αὐτὸς θεωροῦσε ὀρθό.

Οἱ ἀπαρχές τῆς φιλοσοφίας τοῦ Διαφωτισμοῦ πρέπει νὰ ἀναζητηθοῦν στὴν Ἀγγλία, ὅπου, μετὰ τὸ τέλος τῆς ἐπαναστατικῆς περιόδου καὶ τὴ σταθεροποίηση τῶν κοινωνικῶν συνθηκῶν, παρατηρήθηκε μεγάλη ἀνθησιὸν στὰ γράμματα· ἡ φιλοσοφία λογιζόταν τώρα μέρος τῆς γενικῆς παιδείας καὶ καλλιεργήθηκε σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο. Ἀπὸ τὴν Ἀγγλία ἡ φιλοσοφικὴ αὐτὴ γραμματεία μεταφυτεύθηκε στὴ Γαλλία: ὥστόσο ἡ ἀντιφατικότητά τῶν ιδεωδῶν αὐτῆς τῆς κίνησης ἐπέδρασε μὲ τέτοιον τρόπο στὴν κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ πραγματικότητά, ὥστε ὄχι μόνο ἡ διατύπωση τῶν νοημάτων τοῦ γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ χαρακτηρίζεται ἤδη ἐξαρχῆς ἀπὸ «ἐξαψη» καὶ ὀξύτητα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἴδια τὰ νοήματα ἦταν ριζοσπαστικότερα καὶ στρέφονταν μὲ μεγαλύτερη ὀργὴ κατὰ τοῦ κράτους καὶ τῆς Ἐκκλησίας. Στὴ Γερμανία, ὅπου εἶχε ἤδη γίνῃ κάποια θεωρητικὴ προετοιμασία, οἱ ιδέες τοῦ Διαφωτισμοῦ μεταφυτεύθηκαν ἀρχικὰ ἀπὸ τὴ Γαλλία, καὶ μόνο ἀργότερα ἀπευθείας ἀπὸ τὴν Ἀγγλία· οἱ ιδέες αὐτὲς γνώρισαν ἐδῶ τὴ μεγαλύτερη ἐμβάθυνση, καὶ καθὼς ἐκφράστηκαν καὶ μέσα ἀπὸ τὴν ποίηση, ἔφτασαν στὴν καθαρότητα καὶ στὸν ἐξευγενισμό πού οὐσιαστικὰ ἀποτελεῖ τὴν ὀλοκλήρωση τῆς ἀναγέννησης τοῦ κλασικοῦ οὐμανισμοῦ.

Ἄρχηγέτης τοῦ ἀγγλικοῦ Διαφωτισμοῦ εἶναι ὁ John Locke,

ὁ ὁποῖος ἔκανε μιὰ ἐκλαϊκευμένη ἐμπειρική-ψυχολογική περιγραφή τοῦ γενικοῦ πλαισίου τῆς καρτεσιανῆς κοσμοαντίληψης, ἐνῶ μὲ τὸν Berkeley ἐκδηλώθηκε ἕνας ἰδεαλιστικὸς ἀπόηχος τῶν μεταφυσικῶν τάσεων αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας. Παράλληλα διαδιδόταν γρήγορα καὶ νικηφόρα ἡ ἀνθρωπολογικὴ θεώρηση τῶν φιλοσοφικῶν προβλημάτων. Σημαντικὸ ρόλο στὴν ἐξέλιξη αὐτὴ ἔπαιξε ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν αἰσθησιοκρατικὴ συνειρμικὴ ψυχολογία καὶ στὶς διαφορὲς θεωρίες γιὰ τὸ ἔμφυτο. Ἡ ἀντίθεση αὐτὴ δεσπάζει καὶ στὸ ζωντανὸ ρεῦμα τῆς φιλοσοφίας τῶν ἡθῶν, πού χαρακτηριστικότερος ἐκπρόσωπός της εἶναι ὁ Shaftesbury· ἡ φιλοσοφία τῶν ἡθῶν παίξει βασικὸ ρόλο στὴ διαμόρφωση τοῦ θεϊσμοῦ καὶ τῆς φυσικῆς θρησκείας: τὴ χαρακτηριστικότερη ἐκφρασὴ της τὴ βρῆκε στὸν γνωσιοθεωρητικὸ χῶρο, ὅπου ὁ πιδὸ συνεπῆς καὶ βαθὺς ἄγγλος στοχαστής, ὁ David Hume, ἀνέπτυξε τὸν ἐμπειρισμὸ σὲ θετικισμό, προκαλώντας ἔτσι τὴν ἀντίθεση τῆς σκοτικῆς σχολῆς.

Ὡς πρωτοπόρος τοῦ γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ ἐμφανίζεται ὁ Pierre Bayle· στὸ *Dictionnaire* του γίνεται προσπάθεια νὰ προσανατολιστοῦν οἱ ἀπόψεις τοῦ μορφωμένου κοινοῦ ἀποκλειστικὰ στὴν κατεύθυνση τοῦ θρησκευτικοῦ σκεπτικισμοῦ —αὐτὴ προπαντὸς τὴν πλευρὰ τῆς ἀγγλικῆς φιλοσοφικῆς γραμματείας προσοικειώθηκαν στὸ Παρίσι. Ὁ Βολταῖρος εἶναι ὁ μεγάλος συγγραφέας, πού ὄχι μόνον ἐκφράζει μὲ τὴ μεγαλύτερη εὐφράδεια αὐτὴ τὴν τάση, ἀλλὰ καὶ προβάλλει πάρα πολὺ ἔντονα τὰ θετικὰ στοιχεῖα τοῦ Διαφωτισμοῦ. Ὡστόσο στὴν παραπέρα ἐξέλιξη αὐτοῦ τοῦ ρεύματος φάνηκαν καθαρότερα οἱ ἀρνητικὲς ὀψεις του. Στὴ συλλογικὴ προσπάθεια τῶν ἐγκυκλοπαιδιστῶν συντελεῖται βαθμιαῖα ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸν ἐμπειρισμὸ στὴν αἰσθησιοκρατία, ἀπὸ τὸ νατουραλισμὸ στὸν ὕλισμό, ἀπὸ τὸ θεῖσμὸ στὸν ἀθεῖσμὸ, ἀπὸ τὴν ἠθικὴ πού βασίζεται στὸν ἐνθουσιασμὸ στὴν ἐγῶϊστικὴ ἠθικὴ. Ἀπέναντι σὲ ἕναν τέτοιο διαφωτισμὸ τῆς διάνοιας, πού ὅλα τὰ στοιχεῖα του συγκλίνουν στὸ θετικισμό τοῦ Condillac, ἐμφανίζεται μὲ τὸν Rousseau μιὰ συναισθηματικὴ φιλοσοφικὴ τάση, πού μὲ ἀκαταμάχητο δυναμισμὸ προετοιμάζει πνευματικὰ τὴν ἐπανάσταση.

Ἡ Γερμανία εἶχε ἀποδεχτῆ τὴν κίνηση τοῦ Διαφωτισμοῦ ἤδη μὲ τὸν Leibniz καὶ τὴ μεγάλη ἐπιτυχία πού γνώρισε ἡ προσπάθεια τοῦ Wolff γιὰ τὴ μετάπλαση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Leibniz. Καθὼς ὁμως δὲν ὑπῆρχαν κοινὸι στόχοι ὑπερίσχυσε μιὰ τάση πού

ἀποσκοπούσε στὴν ἀτομικὴ μόρφωση. Γιὰ τὴν ἐκπλήρωση αὐτοῦ τοῦ σκοποῦ οἱ ἰδέες τοῦ «φιλοσοφικοῦ αἰώνα» καλλιεργήθηκαν ἀπὸ πολλὲς ἀπόψεις στὸ ψυχολογικὸ καὶ στὸ γνωσιοθεωρητικὸ, καθὼς καὶ στὸ ἠθικὸ, πολιτικὸ καὶ θρησκευτικὸ ἐπίπεδο, χωρὶς ὠστόσο νὰ δημιουργήσουν κάτι ἐντελῶς νέο. Ἡ λαϊκιστικὴ φιλοσοφικὴ τάση (Popularphilosophie), ποὺ ἀναπτύχθηκε ἰδιαίτερα στὴν Ἀκαδημία τῶν Ἐπιστημῶν τοῦ Βερολίνου καὶ χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰ στεγνὴ λογοκρατία, ἀναζωογονήθηκε καὶ κατέκτησε ἀνώτερες θέσεις καθὼς ἐπηρεάστηκε ἀπὸ τὸ ποιητικὸ ρεῦμα καὶ τὴ μεγάλη προσωπικότητα τῶν φορέων του, τοῦ Lessing καὶ τοῦ Herder. Τὸ γεγονός αὐτὸ προφύλαξε τὴ γερμανικὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὸν κίνδυνον νὰ ἐξαφανιστεῖ, ὅπως ἡ ἀγγλική, μέσα σὲ θεωρητικὲς-σκεπτικιστικὲς ἀναλύσεις, ἢ νὰ διασπαστεῖ, ὅπως ἡ γαλλικὴ, σὲ μερικότερα ἠθικὰ-πολιτικὰ ρεύματα· χάρις στὴν ἐπαφὴ μὲ μιὰ μεγάλη λογοτεχνία ποὺ ἔσφυζε ἀπὸ ἰδέες, προετοιμάστηκε στὴ Γερμανία μιὰ νέα ἐποχὴ τῆς φιλοσοφίας.

Ὁ John Locke γεννήθηκε τὸ 1632 στὸ Wrington κοντὰ στὸ Bristol καὶ σπούδασε στὴν Ὀξφόρδη. Ἡ σταδιοδρομία του ἐπηρεάστηκε ἀπὸ τὸν στενὸ σύνδεσμό του μὲ τὸν πολιτικὸ Shaftesbury. Ἐπέστρεψε στὴν πατρίδα του ἀπὸ τὴν ἐξορία του στὴν Ὀλλανδία τὸ 1688, μὲ τὸν Γουλιέλμο τῆς Ὁράγγης, ἀνέλαβε —ὕπὸ τὴ νέα κυβέρνηση— πολλὰ ἀνώτερα ἀξιώματα καὶ τελικὰ ἀποσύρθηκε στὴν ἡσυχὴ ζωὴ τῆς ἐξοχῆς, ὅπου καὶ πέθανε τὸ 1704. Ὡς πνευματικὴ προσωπικότητα χαρακτηρίζεται ἀπὸ λογικὴ καθαρότητα, παράλληλα δμως καὶ ἀπὸ κάποια ρηχότητα καὶ ἀδυναμία τῶν καθαυτὸ φιλοσοφικῶν ἀναζητήσεών του. Ὅστόσο τὸ θάρρος μὲ τὸ ὁποῖο ἐργάστηκε γιὰ τὴν ἐκλαίκευση τῶν φιλοσοφικῶν ἰδεῶν τὸν ἔκανε δημοφιλεῖ καὶ θεωρήθηκε ἀρχηγέτης τῆς φιλοσοφίας τοῦ Διαφωτισμοῦ. Τὸ κύριον φιλοσοφικὸν σύγγραμμά του ἔχει τὸν τίτλον *Essay Concerning Human Understanding* (1690). Ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὸ ἀξίζει νὰ ἀναφερθοῦν καὶ τὰ ἔργα του: *Some Thoughts on Education* (1693), *The Reasonableness of Christianity* (1695), κὶ ἐπίσης, ἀπὸ αὐτὰ ποὺ δημοσιεύτηκαν ὕστερα ἀπὸ τὸ θάνατό του, ἡ πραγματεία μὲ τὸν τίτλον *The Conduct of Understanding*.

Ὁ George Berkeley γεννήθηκε τὸ 1685 στὸ Killerin (Ἰρλανδία), ἔλαβε μέρος, ὡς ἱερωμένος, σὲ ἱεραποστολὰς καὶ στὶς προσπάθειες γιὰ τὸν ἐποικισμὸ τῆς Ἀμερικῆς, τὸ 1734 ἔγινε ἐπίσκοπος τοῦ Cloyne καὶ πέθανε τὸ 1753. Τὸ 1709 δημοσίευσε τὸ ἔργον του *The Theory of Vision*, μὲ τὸ ὁποῖον προετοιμάστηκε τὸ ἔδαφος γιὰ τὸ κύριον σύγγραμμά του, τὸ *Treatise on the Principles of Human Knowledge*, 1710· ἀκολούθησαν οἱ τρεῖς *Διάλογοι* μεταξὺ Ὑλα καὶ Φιλόνου καὶ ὁ *Ἀλκίφρων*.

Κύριοι ἐκπρόσωποι τῆς συνειρμικῆς ψυχολογίας εἶναι οἱ: Peter Brown (πέθανε τὸ 1735 ὡς ἐπίσκοπος τοῦ Cork· ἔργον του: *The Procedure, Extent and Limits of Human Understanding*, 1719)· David Hartley (1704-1757· ἔργον του: *De motu sensus et idearum generatione*, 1746, καὶ *Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations*, 1749)·

Edward Search, ψευδώνυμο του Abraham Tucker (1705-1774· έργο του: *Light of Nature*, έπτά τόμοι, Λονδίνο 1768-1777)· Joseph Priestley (1733-1804· έργα του: *Hartleys Theory of Human Mind on the Principles of Association of Ideas*, 1775, και *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*, 1777)· John Horne Tooke (1736-1812· έργο του: *Έπεα πτερόεντα or the Diversions of Parley*, 1798)· Έρασμος Darwin (1731-1802· έργο του: *Zoonomia or the Laws of Organic Life*, 1974 κ.έ.)· τέλος ό Thomas Brown (1778-1820· έργα του: *Inquiry into the Relation of Cause and Effect*, 1804, και οι παραδόσεις του στο Έδιμβούργο που εκδόθηκαν μετά τό θάνατό του με τόν τίτλο *Lectures on the Philosophy of Human Mind*).

Άπό τούς άντιπάλους αύτής τής τάσης, οι όποίοι έκλιναν πρός έναν παλαιού τύπου πλατωνισμό, περισσότερο γνωστός είναι ό Richard Price (1723-1791), έξαιτίας τής διαμάχης του με τόν Priestley. Τά πιό σημαντικά έργα του: *Priestley, The Doctrine of Philosophical Necessity* (1777), *Price, Letters on Materialism and Philosophical Necessity* (1778), *Priestley, A Free Discussion on the Doctrines of Materialism* (1778).

Ός αισθητικό παρακλάδι τής συνειρμικής ψυχολογίας είναι δυνατό να θεωρηθοϋν οι έρευνες του Edmund Burke (1729-1797), που άσκησαν μεγάλη επίδραση, με τόν τίτλο *Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of Sublime and Beautiful* (1756).

Τήν πιό σημαντική θέση ανάμεσα στους άγγλους ήθικούς φιλοσόφους τήν κατέχει ό Shaftesbury (Antony Ashley Cooper, 1671-1731), που οι πραγματείες του έχουν συγκεντρωθεί με τό γενικό τίτλο *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, 1711. Ό Shaftesbury είναι ένας άπό τούς επιφανέστερους και πιό εκλεπτυσμένους εκπροσώπους του Διαφωτισμού. Πνευματικό θεμέλιό του είναι ή άνθρωπιστική μόρφωση· σ' αύτήν βασίζεται τό φιλελεύθερο φρόνημά του, ή άνεξάρτητη κρίση του και ή λεπτή αίσθηση στην έκθεση τών ιδεών του. Ό ίδιος άποτελεί ένα έξοχο παράδειγμα τής ήθικής διδασκαλίας του για τήν άξία τής προσωπικότητας. Έστερα άπό αυτόν άρχίζουν να εμφανίζονται διάφορες τάσεις: Η νοησιοκρατική, που τήν εκπροσωποϋν ό Samuel Clarke (1675-1729· *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, 1705· *Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, 1715· πρβ. τήν άλληλογραφία του με τόν Leibniz), και ό William Wollaston (1659-1724· *The Religion of Nature Delineated*, 1722). Η τάση τής ήθικής του συναισθήματος, με εκπροσώπους τούς Francis Hutcheson (1694-1747· *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725· *A System of Moral Philosophy*, 1755)· Henry Home (ψευδώνυμο του Lord Kaimes, 1696-1782· *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, 1751· *Elements of Criticism*, 1762)· Adam Ferguson (1724-1816· *Institutions of Moral Philosophy*, 1769)· και, υπό μία έννοια, τόν Adam Smith (1723-1790· *Theory of Moral Philosophy*, 1759). Η άρχή τής αθεντίας, με εκπροσώπους τούς Jos. Butler (1692-1752· *Sermons upon Human Nature*, 1726), και William Paley (1743-1805· *Principles of Moral and Political Philosophy*, 1785). Η ήθική τής συνειρμικής ψυχολογικής τάσης διαμορφώθηκε κυρίως άπό τόν Jeremy Bentham (1748-1832· *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789).—Μια ιδιότυπη θέση φαίνεται να κατέχει ό Bernard de Mandeville (1670;-1733· *The Fable of the Bees or*

Private Vices Made Public Benefits, 1706, που άργότερα συμπληρώθηκε με διαλόγους *Inquiry into the Origin of Moral Virtue*, 1732· *Free Thoughts on Religion, Church, Government*, 1720).

Με αυτή την ήθικη φιλοσοφική γραμματεία ταυτίζεται ως ένα μεγάλο βαθμό η γραμματεία της τάσης του θεισμού. Οι σπουδαιότεροι εκπρόσωποι αυτής της τάσης είναι οι: John Toland (1670-1722· *Christianity not Mysteriorious*, 1696· *Letters to Serena*, 1704· *Adeisidaemon*, 1709· *Pantheisticon*, 1710)· Anthony Collins (1676-1729· *A Discourss of Free Thinking*, 1713)· Mathews Tindal (1656-1733· *Christianity as Old as the Creation*, 1730)· Thomas Chubb (1679-1747· *A Discourse Concerning Reason with Regard to Religion*, 1730)· Thomas Morgan (πέθανε το 1743· *The Moral Philosopher*, σε τρία μέρη, 1737 κ.έ.)· τέλος ο λόρδος Bolingbroke (1672-1751).

Ο μεγαλύτερος φιλόσοφος της 'Αγγλίας είναι ο David Hume· γεννήθηκε το 1711 στο Έδιμβουργο, όπου και σπούδασε. Αφού άσχολήθηκε για λίγο με το εμπόριο έζησε ύστερα επί αρκετά χρόνια στη Γαλλία, άφοσιωμένος στις σπουδές του· εκεί έγραψε το μεγαλοφυές έργο του *Treatise on Human Nature* (1739 κ.έ.). Η έκδοτική άποτυχία αυτού του βιβλίου τον άνάγκασε να το επανεκδώσει άναθεωρημένο και με τον τίτλο *Inquiry Concerning Human Understanding* (1748), ως δεύτερο τόμο των ήθικών και πολιτικών δοκιμίων του (*Essays Moral, Political and Literary*) που είχαν γνωρίσει μεγαλύτερη έκδοτική έπιτυχία, έπισυνάπτοντας και τις πραγματείες του *Inquiry Concerning Principles of Human Understanding* (1751) και *The Natural History of Religion* (1755). Ως βιβλιοθηκάριος της Νομικής σχολής στο Έδιμβουργο είχε την ευκαιρία να γράψει την *Ιστορία της Ευρώπης*. Νηφάλιος και στοχαστικός, σαφής και δξύνους, με έξοχη αναλυτική ικανότητα, προχωρούσε με την άπροκατάληπτη και άδέσμευτη σκέψη του ως τις έσχατες προϋποθέσεις της άγγλικής φιλοσοφίας των νεότερων χρόνων. Γι' αυτόν το λόγο, παρόλο που ήταν τόσο προσεκτικός στις διατυπώσεις του, δέν βρήκε στους συμπατριώτες του την άναγνώριση που του άξιζε. Ύστερα άπό την παραμονή του στο Παρίσι, όπου έγινε διάσημος και συνδέθηκε με τον Rousseau και άλλους, έγινε ύφυπουργός των έξωτερικών για να άποσυρθεί τελικά στο Έδιμβουργο, όπου και πέθανε το 1776. Μετά το θάνατό του έκδόθηκαν το *Dialogues Concerning Natural Religion* και άλλες μικρότερες πραγματείες.

Θεμελιωτής της σκοτικής σχολής είναι ο Thomas Reid (1710-1796, καθηγητής στη Γλασκόβη· *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, 1764· *Essays on the Powers of the Human Mind*, 1785). Έκτός άπό τον James Oswald (πέθανε το 1793· *Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*, 1766) και τον James Beattie (πέθανε το 1805· *Essay on the Nature and Immutability of Truth*, 1770), κύριος εκπρόσωπος αυτής της σχολής στη φιλοσοφική γραμματεία είναι ο Dugald Stewart (1753-1828, καθηγητής στο Έδιμβουργο· *Elements of the Philosophy of Human Mind*, σε τρία μέρη, 1792-1827).

Ο Pierre Bayle, ο τύπος του σκεπτικιστή πολυίστορα, γεννήθηκε το 1647 στο Carlat, άλλαξε δύο φορές θρησκευτικό δόγμα, και τελικά έγινε καθηγητής στο Sedan και στο Rotterdam· πέθανε το 1706. Το έργο του, *Dictionnaire historique et critique*, 1695 και 1697, άσκησε μεγάλη έπίδραση στην έποχή του.

* Από τὰ ἔργα τοῦ Βολταίρου (François Arouet le jeune, 1691-1778· οἱ κύριοι σταθμοὶ τῆς ζωῆς του: ἡ φυγὴ στὸ Λονδίνο, ἡ διαμονὴ του κοντὰ στὴ μαρκησία du Châtelet στὸ Cirey, ἡ ἐπίσκεψή του στὸν Φρειδερίκο τὸν Μεγάλο στὸ Potsdam, τὰ ἴσχυρα γεροντικά χρόνια στὸ Ferney κοντὰ στὴ Γενεύη) ἐνδιαφέρουν ἐδῶ κυρίως τὰ ἑξῆς: *Lettres sur les Anglais* (1734), *Métaphysique de Newton* (1740), *Eléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde* (1841), *Examen important de Mylorde Bolingbroke* (1736), *Candide ou sur l'optimisme* (1757), *Dictionnaire philosophique* (1764), *Le philosophe ignorant* (1767), *Réponse au système de la nature* (1777), τὸ ποίημα *Les systèmes* κ.ά. Στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἡ προσωπικότητα τοῦ Βολταίρου εἶναι σημερινή, κυρίως γιὰ τὸ γνήσιο πάθος του γιὰ τὴ δικαιοσύνη καὶ τὴν ἀνθρωπιὰ, τὴ θαρραλέα συνηγορία του γιὰ τὴν κυριαρχία τοῦ ὀρθοῦ λόγου στὴ δημόσια ζωὴ καὶ, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, γιὰ τὴ μεγάλη ἐπίδραση ποὺ ἄσκησε στὴ γενικὴ πνευματικὴ κατάσταση τῆς ἐποχῆς του μὲ τὴ γοητεία τοῦ γεμάτου κίνηση καὶ δύναμη ὕφους του.

Περισσότερο σκεπτικιστὲς ἀπὸ μεταφυσικὴ ἀποψη παρουσιάζονται φυσικοὶ ἔρευνητὲς καὶ μαθηματικοὶ ὅπως ὁ Maupertuis (1698-1759· ἔδρασε ἐπιστημονικὰ στὴν Ἀκαδημία τοῦ Βερολίνου· ἔργα του: *Essai de philosophie morale*, 1750· *Essai de cosmologie*, 1751· ἐπίσης ἡ ἐριστικὴ ἐπιστημονικὴ συζήτηση ἀνάμεσα σ' αὐτὸν καὶ τὸν S. König, ὁπαδὸ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Wolff, ποὺ ἐκδόθηκε συγκεντρωμένη στὴ Λιψία τὸ 1758) ἢ ὁ d'Alembert (*Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, 1752). Σὲ πὺρ νατουραλιστικῆ τροχιά κινοῦνται ἄλλοι στοχαστὲς, ὅπως ὁ Buffon (1708-1788· *Histoire naturelle générale et particulière*, 1749 κ.έ.), ἐνῶ συστηματικότερος καὶ περισσότερο ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὴ γερμανικὴ φιλοσοφία (Leibniz) εἶναι ὁ Jean Battiste Robinet (1735-1820· *De la nature*, 1761· *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes d'être*, 1767).

Στὸν Julien Offrai de Lamettrie (1709-1751· *Histoire naturelle de l'âme*, 1745· *L'homme machine*, 1748· *L'art de jurer*, 1751· *Oeuvres*, Βερολίνο 1751) ἡ αἰσθησιοκρατία ἔχει συνδεθεῖ μὲ τὸν ὕλισμό, ἐνῶ στὸν Charles Bonnet (1720-1793· *Essai de psychologie*, 1755· *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, 1759· *Considérations sur les corps organisés*, 1762· *Contemplation de la nature*, 1764· *Palingénies philosophiques*, 1769) παρουσιάζεται ἀπλὰ καὶ μόνο ὡς ψυχολογικὴ θεωρία. Ἐντονα θετικιστικὴ ἀπόχρωση ἔχει ἡ αἰσθησιοκρατία στὸν Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780· *Essai sur l'origine de la connaissance humaine*, 1746· *Traité des systèmes*, 1749· *Traité des sensations*, 1754· *Logique*, 1780· *Langue des calculs*, στὴ συνολικὴ ἔκδοση τῶν ἔργων του τὸ 1798 στὸ Παρίσι). Οἱ τελευταῖοι ἐκπρόσωποι αὐτῆς τῆς θεωρίας εἶναι ὁ Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808· *Les rapports du physique et du moral de l'homme*, 1802· *Oeuvres*, Παρίσι 1821-1925) καὶ ὁ Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754-1836· *Eléments d'idéologie*, σὲ τέσσερις τόμους, 1801-1815, ποὺ ξαναεκδόθηκαν τὸ 1826 συνολικά).

Γραμματειακὸ κέντρο τῆς κίνησης τοῦ Διαφωτισμοῦ στὴ Γαλλία εἶναι ἡ Ἐγκυκλοπαίδεια (*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 28 τόμοι, 1752-1772, συμπλήρωμα καὶ πίνακες, 7 τόμοι, ὡς τὸ 1780). Ἐκτός ἀπὸ τὸν d'Alembert, ποὺ ἔγραψε τὴν εἰσαγωγὴ,

εκδότης και πνευματική κεφαλή του κύκλου από τον οποίο προήλθε η *'Εγκυκλοπαίδεια* είναι ο Denis Diderot (1713-1784· *Pensées philosophiques* 1746· *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 1754· από τα έργα του, που εκδόθηκαν ύστερα από το θάνατό του και άμφισβητείται η γνησιότητά τους, αναφέρουμε το *Promenade d'un sceptique*, το *Entretien d'Alembert et de Diderot* και το *Rêve d'Alembert*, επίσης το δοκίμιό του για τη ζωγραφική). Άλλοι συνεργάτες της *'Εγκυκλοπαιδείας* —έκτός από τον Βολταίρο και τον Rousseau— ήταν οι Turgot (έγραψε το άρθρο «Existence»), Daubenton, Jaucourt, Duclos, Grimm, Holbach κ.ά.— Από τον ίδιο κύκλο («Les philosophes») προήλθε αργότερα το έργο *Système de la nature* (εκδόθηκε το 1770 με το ψευδώνυμο Mirabaud), που βασικά ανάγεται στον Dietrich von Holbach (1723-1789· καταγόταν από το Παλατινάτο· *Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, 1772· *Eléments de la morale universelle*, 1776). Συνεργάστηκαν επίσης ο Grimm (1723-1807· *Correspondance littéraire*, 1812), ο μαθηματικός Lagrange, ο άβας Galiani, ο Naigeon και άλλοι. Το τελευταίο κεφάλαιο, «Abrégé du code de la nature», είναι ίσως του Diderot. Πλατιά διάδοση είχε το έργο του Helvétius (Claude Adrien Helvétius, 1715-1771), *Vrai sens du système de la nature*, 1771. Ο ίδιος εκφράζει με τον πιο καθαρό τρόπο την άποψη της αισθησιοκρατικής ηθικής (που στηριζόταν στη συνειρμική ψυχολογία) στο επίσης πολυδιαβασμένο βιβλίο του *De l'esprit* (1758)· πρβ. και το έργο του *De l'homme, de ses facultés et de son éducation*, που εκδόθηκε μετά το θάνατό του (1772).

Ο Montesquieu (1689-1755· *Lettres persanes*, 1721· *De l'esprit des lois*, 1748) εισήγαγε στη Γαλλία την αγγλική θεωρία για το συνταγματικό πολίτευμα. Με τα κοινωνικά προβλήματα ασχολούνται αφενός οι λεγόμενοι φυσιοκράτες, όπως ο Quesnay (*Tableau économique*, 1758), ο Turgot (*Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, 1774· αντίπαλός του ο Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*) κ.ά., και αφετέρου οι κομμουνιστές, όπως ο Morelly (*Code de la nature*, 1755) και ο Mably, αδερφός του Condillac (*De la législation ou principes des lois*, 1776).

Η πιο ιδιότυπη μορφή του γαλλικού Διαφωτισμού είναι ο Jean Jacques Rousseau (γεννήθηκε το 1712 στη Γενεύη, έζησε μια ζωή γεμάτη περιπέτειες και πέθανε το 1778 στο Ermenonville). Τα βασικά έργα του —έκτός από τις αυτοβιογραφικές *Εξομολογήσεις* (*Confessions*)— είναι: *Discours sur les sciences et les arts*, 1750· *Discours sur l'origin et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1753· *La nouvelle Héloïse*, 1761· *Emile ou sur l'éducation*, 1762· *Du contrat social*, 1762.

Τη φιλοσοφική θεωρία της επανάστασης αναπτύσσουν κυρίως οι Charles François de St. Lambert (1716-1803· *Principes des moeurs chez toutes les nations ou catéchisme universel*, 1798)· Const. fr. Casseboeuf comte de Volney (1757-1820· *Les ruines*, 1791· *La loi naturelle ou principes physiques de la morale, déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers ou catéchisme du citoyen français*, 1793)· Marie Jean Ant. Nic. de Condorset (1743-1794· *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*, 1795)· Dominique Garat (1749-1833).

Ο Gottfried Wilhelm Leibniz, ο πολύπλευρος θεμελιωτής της γερμανικής φιλοσοφίας, γεννήθηκε το 1646 στη Λιψία, σπούδασε στη γενέτειρά

του και στην Ίένα, έγινε διδάκτορας στο Altdorf, και υπηρέτησε, ύστερα από μεσολάβηση του Bouneburg, ως διπλωμάτης στην αΐλή τῆς Μαγεντίας. Μὲ τὴν ιδιότητά του αὐτὴ ἔλαβε μέρος σὲ μιὰ ἀποστολὴ στὸ Παρίσι καὶ στὸ Λονδίνο (μὲ τὴν εὐκαιρία αὐτὴ ἐπισκέφθηκε τὸν Spinoza στὴ Χάγη), ἐξυπηρετώντας δικούς του πολιτικούς καὶ ἐπιστημονικούς σκοπούς. Ἐπειτα ἔγινε βιβλιοθηκᾶριος καὶ ἱστοριογράφος τῆς αὐλῆς τοῦ Ἄνωβερου καὶ τοῦ Braunschweig. Μὲ τὰ δημοσιεύματά του καὶ τὴ διπλωματικὴ δραστηριότητά του προσπάθησε νὰ ἐξυπηρετήσῃ τὴν ἐθνικὴ γερμανικὴ ἰδέα καὶ τὴ θρησκευτικὴ εἰρήνη. Ἀργότερα ἔζησε στὴν αὐλὴ τῆς πρώτης βασίλισσας τῆς Πρωσσίας, τῆς Σοφίας-Καρλόττας, μιᾶς πριγκίπισσας ἀπὸ τὸν οἶκο τοῦ Ἄνωβερου, στὸ Charlottenburg καὶ στὸ Βερολίνο, ὅπου θεμελίωσε τὴν Ἀκαδημία τῶν Ἐπιστημῶν. Ἀκολούθησε ἓνα ταξίδι στὴ Βιέννη, ὅπου ἔμεινε πολὺ καιρὸ ἐρευνώντας τὰ ἀρχεῖα. Καὶ στὴ Βιέννη καὶ, κατόπιν, στὸ Petersburg ἔθεσε τίς βάσεις γιὰ τὴν κατοπινὴ ἰδρυση ἀκαδημιῶν. Πέθανε τὸ 1716 στὸ Ἄνωβερο. Ὁ Leibniz ὑπῆρξε ἓνας ἀπὸ τοὺς πῖο μεγάλους σοφοὺς ὄλων τῶν ἐποχῶν: Δὲν ὑπάρχει περιοχὴ τῆς ἐπιστήμης ποὺ νὰ μὴν ἔχει συμβάλει στὴν ἀνάπτυξή της. Ἡ καθολικότητα αὐτὴ ἐκδηλώνεται παντοῦ πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς συνδιαλλαγῆς, ὡς μιὰ προσπάθεια γιὰ τὴν ἐξισορρόπηση τῶν ὑφισταμένων ἀντιθέσεων. Μὲ ὁμοιο τρόπο ἔδρασε καὶ στὸν πολιτικὸ καὶ ἐκκλησιαστικὸ χῶρο. Αὐτὴ ἡ πολυπραγμοσύνη καὶ ἡ διάσπαση τῆς ζωῆς του διαφαίνεται καὶ στὸ γεγονός ὅτι οἱ ἐπιστημονικὲς ἀπόψεις του ἔχουν διατυπωθεῖ μόνο σὲ ἀποσπασματικὲς πραγματεῖες καὶ σὲ μιὰ ἀπίστευτα ἐκτεταμένη ἀλληλογραφία.

Στοὺς διαφοριστὲς μὲ τὴ μεγαλύτερη ἐπιρροή στὴ Γερμανία ἀνήκει ὁ Christian Thomasius, σύγχρονος τοῦ Leibniz (1655-1728· *Einleitung zur Vernunftlehre* καὶ *Ausführung der Vernunftlehre* — ἐκδόθηκαν τὸ 1691 καὶ τὰ δύο· *Einleitung zur Sittenlehre*, 1692· *Ausführung der Sittenlehre*, 1696· *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta*, 1705).

Τὸ κέντρο τῆς ἐπιστημονικῆς ζωῆς στὴ Γερμανία ἦταν τὸν 18ο αἰῶνα ἡ διδασκαλία καὶ ἡ σχολὴ τοῦ Christian Wolff. Γεννήθηκε τὸ 1679 στὸ Breslau, σπούδασε στὴν Ίένα, διατέλεσε ὑφηγητὴς στὴ Λιψία καὶ δίδαξε στὴ Χάλλη ὡς τὸ 1723, ὅταν τὸν ἔδιωξαν οἱ φανατικὰ δογματικοὶ ἀντίπαλοί του· ἔγινε τότε καθηγητὴς στὸ Marburg. Τὸ 1740 ὁ Φρειδερίκος ὁ Μέγας τὸν ξανακάλεσε μὲ τίς πῖο μεγάλες τιμὲς στὴ Χάλλη, ὅπου καὶ συνέχισε τὴ δράση του ὡς τὸ θάνατό του. Πραγματεύτηκε ὅλο τὸ πλάτος τῆς φιλοσοφίας σὲ ἐγχειρίδια γραμμένα στὰ λατινικὰ ἢ στὰ γερμανικά. Τὰ γερμανικά ἐγχειρίδια ἔχουν ὅλα τὸν τίτλο *Λογικὲς σκέψεις* καὶ πραγματεύονται τίς δυνάμεις τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας (1712), τὸν Θεό, τὸν κόσμον, τὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ, καὶ ὅλα τὰ πράγματα ἐν γένει (1719), τὴν ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ (1720), τὴν κοινωνικὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων (1721), τίς ἐπενέργειες τῆς φύσης (1723), τοὺς στόχους τῶν φυσικῶν πραγμάτων (1724), τὰ μέρη τοῦ σώματος τῶν ἀνθρώπων, τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν (1725). Ἄλλα ἔργα του: *Philosophia rationalis sive logica*, 1718· *Philosophia prima sive ontologia*, 1728· *Cosmologia*, 1731· *Psychologia empirica*, 1732· *Psychologia rationalis*, 1734· *Theologia naturalis*, 1736· *Philosophia practica universalis*, 1738· *Jus naturae*, 1740 κ.έ.· *Jus gentium*, 1749· *Philosophia moralis*, ποὺ ἐκδόθηκε τὸ 1756, ὕστερα ἀπὸ τὸ θάνατό του.

Ἀπὸ τοὺς πολυάριθμους ὁπαδοὺς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Wolff ἀναφέρουμε

τους G. B. Billfinger (1693-1750· *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo...* 1725)· M. Knutzen (πέθανε τὸ 1751· *Systema causarum efficientium*, 1746)· J. Chr. Gottsched (1700-1766· *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, 1734), καὶ Alex. Baumgarten (1714-1762· *Metaphysica*, 1739· *Aesthetica*, 1750-1758).

Ἐκπρόσωποι τῆς γεωμετρικῆς μεθόδου θεωροῦνται οἱ M. G. Hansch (1683-1752· *Ars inveniendi*, 1727) καὶ G. Ploucquet (1716-1790)· καὶ ὡς ἀντίπαλοι τῆς, οἱ Pierre Crousaz (1663-1748· *Logik*, 1712 καὶ 1724· *Διδασκαλία γιὰ τὸ ὥραϊο*, 1712)· Ἀνδρέας Rüdiger (1671-1731· *De sensu veri et falsi*, 1709· *Philosophia synthetica*, 1707) καὶ Chr. A. Crusius (1712-1755· *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, 1745· *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, 1747). Μιὰ ἐνδιάμεση ἐκλεκτικὴ θέση παίρνουν ὁ J. Fr. Budde (1667-1729· *Institutiones philosophiae eclecticae*, 1705), οἱ ἱστορικοὶ τῆς φιλοσοφίας J. J. Brucker καὶ D. Tiedemann, καὶ ἀκόμη οἱ Joh. Lossius (*Die physischen Ursachen des Wahren*, 1775) καὶ E. Platner (1744-1818· *Philosophische Aphorismen*, 1776 καὶ 1782).

Αὐτόνομη σπουδαιότητα γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἔχουν οἱ J. H. Lambert (γεννήθηκε τὸ 1728 στὸ Mühlhausen καὶ πέθανε τὸ 1777 στὸ Βερολίνο· *Kosmologische Briefe*, 1761· *Neues Organon*, 1764· *Architektonik*, 1781) καὶ Nic. Tetens (1736-1805· *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 1776 κ.έ.). Στὸ πλαίσιο αὐτὸ ἀνήκουν καὶ τὰ συγγράμματα τοῦ Kant ποῦ ἔχουν γραφτεῖ πρὶν ἀπὸ τὰ μεγάλα κριτικὰ ἔργα του. Πρόκειται κυρίως γιὰ τὰ ἑξῆς: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755· *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, 1755· *Monadologia physica*, 1756· *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, 1762· *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763· *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763· *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*, 1764· *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764· *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766· *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770.

Ὁ θεϊσμός ἐκπροσωπήθηκε στὴ Γερμανία ἀπὸ πολλοὺς ὁπαδοὺς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Wolff, χωρὶς ὥστόσο νὰ παρουσιάσει κάτι οὐσιαστικά νέο· ἡ τάση αὐτὴ ἐκφράστηκε χαρακτηριστικὰ στὴ μετάφραση τῆς Βίβλου ἀπὸ τὸν Lorenz Schmidt. Τὴν ἀποψη τῆς ἱστορικῆς κριτικῆς τοῦ κειμένου τῆς Βίβλου πρόβαλε ὁ Salomon Semler (1725-1781). Τὰ πιὸ καθαρά συμπεράσματα τῆς θεϊστικῆς κριτικῆς τῆς Βίβλου ἔχουν συναχθεῖ ἀπὸ τὸν Samuel Reimarus (1699-1768· *Abhandlungen von der vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 1754· *Betrachtung über die Triebe der Tiere*, 1760· ἰδιαιτέρως τὸ ἐγχειρίδιό του *Über die vernünftigen Verehrer Gottes*, 1767).

Ἡ συγγενικὴ πρὸς τὸ μυστικισμό κίνηση τοῦ πιετισμοῦ (Pietismus), ἡ ὁποία ἀρχίζει μὲ τὸν Spener (1635-1705) ἀλλὰ ὀργανώνεται οὐσιαστικά ἀπὸ τὸν Aug. Herm. Francke (1663-1727), ἐμμεσα μόνον ἐπηρέασε τὴ φιλοσοφία αὐτῆς τῆς περιόδου. Ἀκόμη λιγότερη σχέση μὲ τὴ φιλοσοφία ἔχουν ὀρισμένοι μεμονωμένοι αἰρετικοὶ μυστικιστὲς αὐτῆς τῆς ἐποχῆς, ὅπως ὁ

Gottfried Arnold (1666-1714) και ὁ Conrad Dippel (1673-1734).

Ἡ ἐμπειρική ψυχολογία ἐκπροσωπεῖται τὸν 18ο αἰώνα στὴ Γερμανία ἀπὸ πολλὰ ὄνόματα, ἐκτενεῖς συλλογές, διδακτικά ἐγχειρίδια καὶ ἐπιμέρους ἐρευνητικὲς ἐργασίες. Ἀναφέρουμε τοὺς Casimir von Creuz (1724-1770)· Joh. Gottl. Krüger (*Versuch einer experimentellen Seelenlehre*, 1756)· J. J. Hentsch (*Versuch über die Folge der Veränderungen der Seele*, 1756)· J. Fr. Weiss (*De natura animi et potissimum cordis humani*, 1761)· Fr. von Irwing (*Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*, 1777 κ.έ.). Πολλές ἐρευνητικὲς συμβολές σ' αὐτὴ τὴν ἐπιστήμη, ποὺ ἦταν πολὺ δημοφιλὴς ἐκεῖνη τὴν ἐποχὴ, ἔχουν συγκεντρωθεῖ στὸ *Magazin zur Erfahrungsseelenlehre*, περιοδικὸ ποὺ ἐκδιδόταν ἀπὸ τὸν Moritz (1785-1793).

Μιὰ ἐμπειρική-ψυχολογικὴ αἰσθητικὴ ἀναπτύχθηκε ἀπὸ τὸν G. Fr. Meier (1718-1777), μαθητὴ τοῦ Baumgarten, καὶ ἀπὸ τὸν Joh. Geörg Sulzer (1720-1779· *Theorie der angenehmen Empfindungen*, 1762· *Vermischte Schriften*, 1773 κ.έ.· *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, 1771-1774 —λεξικὸ αἰσθητικῆς).

Ἀπὸ τοὺς λαϊκιστὲς φιλοσόφους (Popularphilosophen) ἀξίζει νὰ ἀναφερθοῦν ὁ Moses Mendelssohn (1729-1786· *Briefe über die Empfindungen*, 1775· *Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*, 1764· *Phaedon*, 1767· *Morgenstunden*, 1785)· ὁ βιβλιοπώλης Fr. Nicolai (1733-1811), ἐκδότης πολλῶν βιβλιογραφικῶν ἔργων (*Bibliothek der schönen Wissenschaften*· *Briefe die neueste deutsche Literatur betreffend*· *Allgemeine deutsche Bibliothek*· *Neue allgemeine deutsche Bibliothek*)· ἐπίσης οἱ J. Aug. Eberhard (1738-1809)· Joh. Bernh. Basedow (1723-1790)· Thomas Abbt (1738-1766)· Joh. Jac. Engel (1741-1802, ἐκδότης τοῦ ἔργου *Philosoph für die Welt*)· J. G. H. Feder (1740-1821)· Chr. Meiners (1747-1810)· Chr. Garve (1742-1798).

Μεγάλο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας παρουσιάζει ἡ περίπτωσις τοῦ Φρειδερίκου τοῦ Μεγάλου, τοῦ ἐπιλεγόμενου «φιλοσόφου τοῦ Sanssouci».

Ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Lessing ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας παρουσιάζουν κυρίως ἡ κριτικὴ πραγματεία τοῦ *Hamburger Dramaturgie*, τὸ *Erziehung des Menschengeschlechts*, τὰ γνωστὰ ὡς ἀποσπάσματα τοῦ Wolfenbüttler καὶ τὰ ἀντιρρητικὰ θεολογικὰ συγγράμματά του.

Ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Herder ἀνήκουν σ' αὐτὴ τὴν περίοδο τὰ ἀκόλουθα: *Über den Ursprung der Sprache*, 1772· *Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1774· *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, 1778· *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784 κ.έ.· *Gott, Gespräche über Spinozas System*, 1787· *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793.

ΤΑ ΘΕΩΡΗΤΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ

«Τὸ κύριο μέλημα τῆς ἀνθρωπότητος εἶναι ὁ ἄνθρωπος.» Ἡ φράση αὐτὴ τοῦ Pore ἰσχύει γιὰ ὅλη τὴ φιλοσοφία τοῦ Διαφωτισμοῦ, ὄχι μόνο μετὰ τὴν πρακτικὴ ἔννοια ὅτι ἡ φιλοσοφία αὐτὴ πιστεύει πὼς τελικὸς σκοπὸς κάθε ἐπιστημονικῆς ἀναζήτησης εἶναι ἡ «εὐτυχία» τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ θεωρητικὴ ἄποψη, ἀφοῦ ὁ Διαφωτισμὸς —στὶς βασικὰς του ἀρχὰς— προσπαθεῖ νὰ θεμελιώσῃ τὴ γνώση στὴν παρατήρηση τῶν πραγματικῶν διεργασιῶν τῆς ψυχικῆς ζωῆς. Ἀπὸ τότε ποῦ ὁ Locke¹ διατύπωσε τὴν ἀρχὴν ὅτι πρὶν ἀπὸ κάθε μεταφυσικὴ σκέψη καὶ πρὶν ἀπὸ κάθε διαμάχη γιὰ μεταφυσικὰ θέματα πρέπει νὰ κριθεῖ ὀριστικὰ ὡς ποῦ φτάνει ἡ ἀνθρώπινη γνώση καὶ, ἀκόμη, ὅτι ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ νὰ γίνῃ αὐτὸ εἶναι νὰ καταδειχτοῦν οἱ πηγὲς τῆς γνώσης καὶ νὰ περιγραφεῖ ἡ ἀνελικτικὴ πορεία ποῦ ἀκολουθεῖ ἡ γνώση —ἀπὸ τότε ἡ γνωσιολογία πέρασε στὴν πρώτη γραμμὴ τοῦ φιλοσοφικοῦ ἐνδιαφέροντος, συνάμα ὁμως ἀναγνωρίστηκε ὅτι σημαντικὸ καὶ ἀποφασιστικὸ στοιχεῖο τῆς εἶναι ἡ ἐμπειρικὴ ψυχολογία. Σύμφωνα λοιπὸν μετὰ αὐτὰ ἡ γνωστικὴ ἀξία τῶν παραστάσεων πρέπει νὰ κρίνεται ἀνάλογα μετὰ τὸν τρόπο τῆς γένεσός τους. Ἔτσι, ἡ ἐμπειρικὴ θεωρία γιὰ τὴν ψυχὴ —μέ ὅλες τὶς σιωπηρὰς προϋποθέσεις τῆς— γίνεται τὸ θεμέλιο τῆς συνολικῆς φιλοσοφικῆς θεώρησης τοῦ κόσμου, ἡ ἐπιστῆμη μετὰ τὴν πιδ πλατιὰ ἀπήχηση ἐκεῖνη τὴν ἐποχὴ καί, συνάμα, ὁ συνδετικὸς κρίκος ἀνάμεσα στὴν ἐπιστῆμη καὶ τὰ γράμματα γενικότερα. Ὅπως στὴ λογοτεχνία αὐτῆς τῆς ἐποχῆς —ἰδιαίτερα στὴν ἀγγλικὴ καὶ τὴ γερμανικὴ— δεσπόζει ἡ περιγραφή τῶν ψυχικῶν καταστάσεων καὶ ἀντικατοπτρίζεται ὁ ψυχικὸς κόσμος τοῦ ἀνθρώπου, ἔτσι καὶ ἡ φιλοσοφία, πίστευαν, ἔπρεπε νὰ περιγράψῃ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς συνειδησιακῆς δραστηριότητάς του. Ἀρχισαν νὰ ἰδρύνονται ἐπιστημονικὲς ἑταιρεῖες γιὰ τὴν «παρατήρηση τοῦ ἀνθρώπου», νὰ δημοσιεύονται κάθε λογῆς περιγραφὰς —ἐρασιτεχνικὰ διατυπωμέναις— γιὰ παράδοξα βιώματα, καὶ ἡ δημοκρατικὴ κυβέρνηση τῆς Γαλλίας ἀντικατέστησε στὸ ἐπίσημο ἐκπαιδευτικὸ

πρόγραμμα της² τῆ «φιλοσοφία» μὲ τὸ ἡχηρὸ «ἀνάλυση τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας» (Analyse de l'entendement humain).

Ἔτσι, λοιπόν, ἀπὸ τὰ θεωρητικὰ προβλήματα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Διαφωτισμοῦ τὴν πρώτη θέση κατέχουν ὅσα ἀναφέρονται στὴ γένεση, τὴν ἀνέλιξη καὶ τὴ γνωστικὴ ἀξία τῶν παραστάσεων. Ἡ μεταφυσικὴ προϋπόθεση αὐτῶν τῶν ἐρωτημάτων ἦταν ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὁ ἀπλοϊκὸς ρεαλισμὸς. Γιατὶ «ἐξω» ὑπάρχει ἓνας κόσμος ἀπὸ πράγματα, ὑλικά σώματα ἢ ποιὸς ξέρει τί ἄλλο, καὶ ἐδῶ ὑπάρχει ἓνα πνεῦμα ποὺ πρέπει νὰ γνωρίσει αὐτὸ τὸν κόσμο: πῶς εἰσχωροῦν στὸ πνεῦμα παραστάσεις ποὺ ἀναπαράγουν μέσα του τὸν ἐξωτερικὸν κόσμον; Αὐτὸ τὸ ἀρχαῖο ἑλληνικὸ σχῆμα, μὲ τὸ ὁποῖο προβαλλόταν τὸ γνωσιολογικὸ πρόβλημα, δεσπόζει ἀπόλυτα στὴ θεωρητικὴ φιλοσοφία τοῦ 18ου αἰῶνα γιὰ νὰ καταλήξει στὴν πιὸ τέλεια διατύπωσή του ἀλλὰ καὶ στὴν ὀριστικὴν ἀποσύνθεσιν. Ἀκριβῶς ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη ἀποκτᾶ κυριαρχικὴ σπουδαιότητα — ποὺ τὴ διατηρεῖ σὲ ὅλη τὴ διάρκεια τοῦ Διαφωτισμοῦ — ἡ καρτεσιανὴ μεταφυσικὴ μὲ τὸ δυϊσμὸ τῆς ἀνάμεσα σὲ συνειδησιακὰ καὶ σωματικὰ οὐσίες, ἐνῶ ὁ λαϊκὸς-ἐμπειρικὸς τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο παρουσιάστηκε ἡ ἀποψη αὐτὴ ἀπὸ τὸν Locke ἔκανε τὸν ἀγγλο φιλόσοφο ἀρχηγὸ τῆς νέας κίνησης. Οἱ μεθοδολογικὰ καὶ μεταφυσικὰ σκέψεις ποὺ ἀναπτύχθηκαν καὶ διατυπώθηκαν μὲ πληρότητα καὶ πρωτοτυπία ἀπὸ τοὺς μαθητὰς τοῦ Descartes μεταφέρονται τώρα στὴ γλώσσα τῆς ἐμπειρικῆς ψυχολογίας καὶ γίνονται προσιτὰ στὴν κοινὴ συνείδηση.

Σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο συντελέστηκε ἡ νικηφόρα προέλαση τοῦ τερμινισμοῦ, ὁ ὁποῖος ὑπῆρχε ἤδη στὶς ρίζες τῆς νεότερης φιλοσοφίας καὶ καλλιεργήθηκε ἰδιαίτερα στὴν Ἀγγλία (Hobbes): ὁ ποιοτικὸς διαχωρισμὸς τοῦ συνειδησιακοῦ περιεχομένου καὶ τῶν τύπων τῆς συνείδησης (Bewusstseinsformen) ἀπὸ τὸν «ἐξωτερικὸν κόσμον», στὸν ὁποῖο καὶ μόνον ἀναφέρονται τὸ περιεχόμενον αὐτὸ καὶ οἱ τύποι, γίνονταν ὀλοένα βαθύτερος, γιὰ νὰ καταλήξει στὸ θετικισμὸ τοῦ Hume. Ἡ μεταφυσικὴ ὡς ἐπιστῆμη κατέρρευε, ἐνῶ παράλληλα ἀναπτυσσόταν μιὰ τάση ποὺ τὴ χαρακτήριζε ἡ παραίτηση ἀπὸ κάθε λεπτότερη ἐννοιολογικὴ ἐργασία καὶ ἡ ρητὴ ὁμολογία πίστεως στὶς ἀλήθειες τοῦ κοινοῦ νοῦ.

Τὸ μόνον μεταφυσικὸ ἐνδιαφέρον ποὺ ἐκδηλώνεται στὴ γραμματεία τῆς ἐποχῆς τοῦ Διαφωτισμοῦ σχετίζεται μὲ τὴ θρησκευτικὴ συνείδηση καὶ τὶς προσπάθειες γιὰ τὴν κατάκτηση μιᾶς καθολικῆς καὶ ὀρθολογικῆς πίστεως πέρα ἀπὸ τὶς διαμάχες τῶν θρη-

σκευτικῶν δογμάτων. Ἡ θετικὴ εἰσφορὰ τῆς ἐποχῆς τοῦ Διαφωτισμοῦ σὲ κοσμοθεωρητικὲς καὶ βιοθεωρητικὲς ἀπόψεις συμπυκνώνεται σὲ ἓναν θεῖσμό, πού εἶχε τὴν προέλευσή του στὸν ἀγγλικὸ φιλελευθερισμὸ καὶ ἀπλώνόταν σὲ ὁλόκληρη τὴν Εὐρώπη. Οἱ ἀπόψεις αὐτὲς ἀναπτύχθηκαν ἀρχικὰ στὸ πλαίσιο τῆς φυσιογνωστικῆς μεταφυσικῆς τοῦ προηγούμενου αἰώνα, καὶ γι' αὐτὸ ἐδειχναν ἰδιαίτερα ἔντονη προτίμηση πρὸς τὰ τελεολογικὰ προβλήματα· ὡστόσο μὲ τὸν καιρὸ μετατοπίστηκαν κι αὐτὲς ἀπὸ τὸ μεταφυσικὸ πεδίο στὸ φυσικὸ, καὶ ἀπὸ τὸ θεωρητικὸ στὸ πρακτικὸ.

Α'

ΟΙ ΕΜΦΥΤΕΣ ΙΔΕΕΣ

Σχετικὰ μὲ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν προέλευση τῶν παραστάσεων ἢ φιλοσοφία τοῦ Διαφωτισμοῦ βρῆκε ἤδη διαμορφωμένη τὴν ἔντονη ἀντίθεση αἰσθησιοκρατίας καὶ ὀρθολογισμοῦ.

1. Ὁ Hobbes (καὶ μαζί του ὁ Gassend) εἶχε ἐκφράσει τὴν ἀποψη τῆς αἰσθησιοκρατίας καὶ στὸ θεωρητικὸ καὶ στὸ πρακτικὸ πεδίο, ὑποστηρίζοντας ὅτι ὁ ἄνθρωπος —στὸ βαθμὸ πού ἀποτελεῖ ἀντικείμενο ἐπιστημονικῆς γνώσης— εἶναι πέρα γιὰ πέρα ὑλικὸ ὄν, ἀδιάσπαστα δεμένο μὲ τὰ αἰσθήματα καὶ τὶς παρορμήσεις τοῦ σώματος. Οἱ παραστάσεις, ὑποστήριζε ὁ Hobbes, πηγάζουν ἀπὸ τὴ δραστηριότητα τῶν αἰσθήσεων, καὶ ὅλα τὰ ἄλλα ψυχικὰ μορφώματα ἀνάγονται στὴν αἴσθηση καὶ ἐρμηνεύονται μὲ βάση τοὺς μηχανισμοὺς τοῦ συνειρμοῦ. Οἱ ὀπαδοὶ τῆς θρησκευτικῆς ὀρθοδοξίας θεωροῦσαν ὅτι μὲ τὶς διδασκαλίες αὐτὲς ὁ Hobbes ἀμφισβητοῦσε τὴ μεταφυσικὴ ποιότητα τοῦ ἀνθρώπου, καὶ γιὰ τοὺς ἴδιους λόγους ἐκδήλωναν τὴν ἔντονη ἀντίθεσή τους καὶ οἱ νεοπλατωνικοί. Ἐπὶ τὴν ἀποψη αὐτὴ ξεχώρισε ἰδιαίτερα ὁ Cudworth: στὴν πολεμικὴ του κατὰ τοῦ ἀθεϊσμοῦ³ ἔχει κατὰ νοῦ κυρίως τὸν Hobbes, ἐνῶ παράλληλα, γιὰ νὰ ἀνασκευάσει τὴ διδασκαλία ὅτι ὅλες οἱ ἀνθρώπινες παραστάσεις πηγάζουν ἀπὸ τὴν ἐπενέργεια τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου ἐπικαλεῖται εἰδικὰ τὴν περίπτωση τῶν μαθηματικῶν ἐννοιῶν, στίς ὁποῖες καμία σωματικὴ ἐμφάνιση δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀντιστοιχεῖ ἀπόλυτα —τὸ πολὺ πολὺ νὰ μοιάζει μὲ αὐτές.⁴ Ἀπεναντίας, ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἔννοια τοῦ Θεοῦ, ὁ Cudworth ἐπικαλεῖται τὸ ἐπιχείρημα τοῦ consensus gentium [τῆς γενικῆς ἀποδοχῆς], καὶ τὸ ἀναπτύσσει διεξοδικὰ⁵ γιὰ νὰ δείξει ὅτι ἡ ἔννοια αὐτὴ εἶναι ἔμφυτη. Μὲ ὅμοιο τρόπο ὁ Herbert ἀπὸ τὸ Cherbury

είχε θεμελιώσει όλες τις βασικές διδασκαλίες τῆς φυσικῆς θρησκείας καὶ ἠθικῆς στῆ στωικῆ-κιερώνεια θεωρία γιὰ τὶς *communes notiones* [κοινὲς ἔννοιες].

Κάπως διαφορετικὰ ἀντιλαμβάνονταν τὴ διδασκαλία γιὰ τὶς ἐμφυτες ἰδέες ὁ Descartes καὶ οἱ μαθητὲς του. Στόχος τους δὲν ἦταν τὸ ψυχολογικὸ πρόβλημα τῆς προέλευσης τῶν παραστάσεων, παρόλο πὺ σὲ ἓνα κρίσιμο χωρίο τῶν *Meditations* ὑποστηρίζεται σχετικὰ πὺς τὸ γεγονὸς ὅτι ὑπάρχει ἐμφυτὴ ἡ ἰδέα τοῦ Θεοῦ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἔνδειξη ὅτι ὁ δημιουργὸς ἔχει ἀποτυπωθεῖ στὸ δημιούργημά του. Σὲ γενικὲς γραμμὲς ὁ μέγας μεταφυσικὸς πίστευε ὅτι τὸ κριτήριό ἀν μιὰ ἰδέα εἶναι ἐμφυτὴ ἢ ὄχι ἔγκειται στὴν ἀμεση προφάνειά της. "Ἐτσι λοιπὸν διεύρυνε (ἀγνοώντας σχεδὸν ἐντελῶς τὴν ψυχολογικὴ διάσταση τοῦ προβλήματος) τὸ χαρακτηρισμὸ *ideae innatae* [ἐμφυτες ἰδέες] σὲ σημεῖο ὥστε νὰ περιλαμβάνει καθετὶ πὺ *lumine naturali clare et distincte percipitur* [γίνεται ἀντιληπτὸ μὲ τὸ φυσικὸ φῶς, τὸ διαυγὲς καὶ εὐδιάκριτο]. "Ἄλλωστε καὶ ὁ Herbert ἀπὸ τὸ Cherbury εἶχε ὑποστηρίξει ὅτι ἡ ἀμεση συναίνεση ἀποτελεῖ χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τῶν ἐμφυτων ἰδεῶν.⁶

2. Ἡ πολεμικὴ πὺ ἀσκεῖ ὁ Locke κατὰ τοῦ ἰσχυρισμοῦ ὅτι ὑπάρχουν ἐμφυτες ἰδέες ἔχει γνωσιοθεωρητικὸς στόχους, πραγματολογικὰ ὅμως καθορίζεται μόνον ἀπὸ τὴν ψυχογενετικὴ ἀποψη. Καταρχὴν ὁ Locke θέτει ἀπλὰ καὶ μόνον τὸ ἐρώτημα ἀν ἡ ψυχὴ, μὲ τὴ γέννησή της, φέρνει στὸν κόσμον ἑτοιμὲς γνώσεις, καὶ πιστεύει ὅτι ἡ ἀπάντηση πρέπει νὰ εἶναι ἀρνητικὴ.⁷ Γι' αὐτὸ ἡ ἀνάπτυξη τῆς θέσης *no innate principles in the mind* [δὲν ὑπάρχουν ἐμφυτες ἀρχὲς στὸ πνεῦμα] στὸ πρῶτο βιβλίο τῶν *Δοκιμίων* του στρέφεται λιγότερο κατὰ τοῦ Descartes καὶ περισσότερο κατὰ τῶν ἀγγλῶν νεοπλατωνικῶν. Ὁ Locke ἀμφισβητεῖ τὸ *consensus gentium* ἐπικαλούμενος κατὰ κύριο λόγο ἐμπειρίες τῆς παιδικῆς ἡλικίας καὶ πορίσματα τῆς ἐθνολογίας. Ὑποστηρίζει ὅτι δὲν ὑπάρχουν γενικὰ γνωστὲς ἢ καθολικὰ ἀναγνωρισμένες ἀρχὲς, οὔτε θεωρητικὲς οὔτε πρακτικὲς, καὶ (ἀναφερόμενος ρητὰ στὸν Herbert, πὺ ὑποστήριζε τὸ ἀντίθετο) δὲν ἔξαιρεῖ ἀπὸ τὴ διαπίστωση αὐτὴ οὔτε τὴν παράσταση τοῦ Θεοῦ, πὺ ὄχι μόνον διαφέρει πολὺ ἀπὸ ἄνθρωπο σὲ ἄνθρωπο, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ ὀρισμένους λείπει ἐντελῶς. Ἐπίσης, ὁ Locke ἀπορρίπτει τὴν ἀποψη πὺ προσπάθησε νὰ ὑποστηρίξει ὁ Henry More,⁸ ὅτι θὰ ἦταν δυνατὸ οἱ ἐμφυτες ἰδέες νὰ ὑπάρχουν στὴν ψυχὴ ὄχι ἐνεργεῖα (*actueh*) ἀλ-

λά δυνάμει (implicite): τοῦτο θά σήμαινε ὅτι ἡ ψυχὴ ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ τὶς σχηματίζει καὶ νὰ τὶς ἀποδέχεται ὡς ἀληθινές —κάτι πού σέ τελικὴ ἀνάλυση συμβαίνει μὲ ὄλες τὶς παραστάσεις. Ὁ Locke, τέλος, παρατηρεῖ ὅτι ἡ ἄμεση συναίνεση, πού θεωρεῖται χαρακτηριστικὸ γνῶρισμα τοῦ ἔμφυτου, δὲν παρατηρεῖται εἰδικὰ στὶς γενικότατες, ἀφηρημένες ἀλήθειες, καὶ ὅπου παρατηρεῖται, βασιζέται στὴν προηγούμενη κατανόηση τῆς σημασίας τῶν λέξεων καὶ στὴ σύνδεσή τους.⁹

Ἔτσι λοιπὸν ἡ ψυχὴ ἀπογυμνώνεται πάλι (βλ. τόμ. Α', σ. 236) ἀπὸ κάθε ἀρχικὸ κτῆμα τῆς: ὅταν γεννιέται μοιάζει μὲ ἄγραφο χαρτί —white paper void of all characters.¹⁰ Ὁ Locke, γιὰ νὰ ἀποδείξει θετικὰ αὐτὴ τὴν πρόταση, ἐπιχειρεῖ νὰ δείξει ὅτι ὄλες οἱ «ιδέες»¹¹ μας προέρχονται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ διακρίνει τὶς ἀπλές ἀπὸ τὶς σύνθετες ιδέες, μὲ τὴν προϋπόθεση ὅτι οἱ σύνθετες παράγονται ἀπὸ τὶς ἀπλές. Οἱ ἀπλές ιδέες ἔχουν δύο διαφορετικὲς πηγές: τὴν αἴσθηση (sensation) καὶ τὸ διαστοχασμὸ (reflection), τὴν ἐξωτερικὴ καὶ τὴν ἐσωτερικὴ ἀντίληψη. Ὡς αἴσθηση ὁ Locke ἐννοεῖ τὶς παραστάσεις πού ἔχουμε γιὰ τὸν κόσμο τῶν ὑλικῶν σωμάτων· οἱ παραστάσεις αὐτὲς γεννιοῦνται μέσα μας διαμέσου τῶν αἰσθήσεων. Ἀντίθετα, διαστοχασμὸς εἶναι ἡ γνώση πού ἔχουμε γιὰ τὶς δραστηριότητες τῆς ψυχῆς μας· οἱ δραστηριότητες αὐτὲς προκαλοῦνται ἀπὸ τὴν αἴσθηση. Αὐτὰ τὰ δύο εἶδη τῆς ἀντίληψης σχετίζονται ὡς ἐξῆς: Ἀπὸ ψυχογενετικὴ ἀποψη ἡ αἴσθηση ἀποτελεῖ τὴν ἀφορμὴ ἀλλὰ καὶ τὴν προϋπόθεση τοῦ διαστοχασμοῦ· ἀπὸ πραγματολογικὴ ἀποψη τὸ περιεχόμενο τῶν παραστάσεων πηγάζει ἀπὸ τὴν αἴσθηση, ἐνῶ, ἀντίθετα, ὁ διαστοχασμὸς περιέχει τὴ συνειδητοποίηση τῶν λειτουργιῶν πού τελοῦνται σὲ σχέση μὲ αὐτὸ τὸ περιεχόμενο.

3. Σὲ αὐτὲς ὁμοῦς τὶς λειτουργίες ἀνήκουν καὶ ὄλες ἐκεῖνες διαμέσου τῶν ὁποίων συντελεῖται ἡ διαπλοκὴ τῶν συνειδησιακῶν στοιχείων, ὥστε νὰ ἀποτελέσουν τὶς σύνθετες παραστάσεις, δηλαδή ὄλες οἱ διεργασίες τῆς νόησης. Ὁ Locke δὲν προσδιόρισε πιὸ συγκεκριμένα τὴ σχέση τῶν νοητικῶν δραστηριοτήτων μὲ τὰ ἀρχικὰ περιεχόμενα τῆς αἴσθησης, καὶ τοῦτο στάθηκε ἀφορμὴ γιὰ τὶς διαφορετικὲς μεταπλάσεις τῆς διδασκαλίας του τὰ ἐπόμενα χρόνια. Ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρὰ δηλαδή οἱ νοητικὲς δραστηριότητες ἐμφανίζονται ὡς οἱ «δυνάμεις» (faculties) τῆς ψυχῆς, ἡ ὁποία μὲ τὸ διαστοχασμὸ συνειδητοποιεῖ τοὺς τρόπους λειτουργίας τῆς (λ.χ. σὲ σχέση μὲ τὴν παραστασιακὴ ἱκανότητα,¹² πού ἀντιμετω-

πίζεται ὡς τὸ πρωταρχικὸ γεγονός τοῦ διαστοχασμοῦ, γιὰ τὸ ὁποῖο ὁ καθένας ἔχει τὶς δικές του ἐμπειρίες)· καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ἡ ψυχὴ θεωρεῖται κάτι πέρα γιὰ πέρα παθητικὸ καὶ ἀναπόσπαστα δεμένον μὲ τὴν αἴσθησι, ἀκόμη καὶ στὶς δραστηριότητες μὲ τὶς ὁποῖες συσχετίζει τὰ συνειδησιακά περιεχόμενα, λ.χ. ὅταν θυμᾶται, ὅταν διακρίνει, ὅταν συγκρίνει, ὅταν συνδέει κτλ. Ἔτσι ἀπὸ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Locke ἀναπτύχθηκαν οἱ πρὸ διαφορετικῆς ἀπόψεως, ἀνάλογα μὲ τὸ βαθμὸ αὐτόνομης δραστηριότητος ποῦ ἀναγνωρίζοταν ὅτι ἐκδηλώνει ἡ ψυχὴ κατὰ τὴν σύνδεσιν τῶν παραστάσεων.

Ἰδιαιτέρον ἐνδιαφέρον —ἐξαιτίας τῆς σύνδεσός της μὲ γνωσιολογικοὺς καὶ μεταφυσικοὺς προβληματισμοὺς τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας— παρουσιάζει ἡ παραγωγή τῶν ἀφηρημένων παραστάσεων ἀπὸ τὰ δεδομένα τῆς αἴσθησις. Ὁ Locke, ὅπως οἱ περισσότεροί ἄγγλοι φιλόσοφοι, ἦταν ὀπαδὸς τοῦ νομιναλισμοῦ. Κατὰ τὴν νομιναλιστικὴν ἄποψιν οἱ γενικῆς παραστάσεις ἀποτελοῦν ἀπλῶς ἐσωτερικῆς, πνευματικῆς καταστάσεις ἢ ἐπακόλουθα. Ὁ Locke ἐπιχειρεῖ νὰ ἐρμηνεύσῃ τὸ σχηματισμὸν τῶν γενικῶν ἐννοιῶν διαμέσου τῆς ἐπενέργειας τῶν «σημείων» (Zeichen) καὶ ἰδιαιτέρα τῆς γλώσσας. Χάρη στὴ λίγο ὡς πολὺ αὐθαίρετη σύνδεσίν τους μὲ ἐπιμέρους τμήματα τοῦ παραστασιακοῦ ὕλικου, τὰ σημεῖα αὐτὰ κατορθώνουν ἀφενὸς νὰ ἀποσποῦν τὰ ἐπιμέρους ἀπὸ τὸ εὐρύτερον σύμπλεγμα στὸ ὁποῖον ἀνήκαν ἀρχικὰ καὶ ἀφετέρου νὰ ἐνεργοποιῶν τὶς παραπέρα λειτουργίες μὲ τὶς ὁποῖες τέτοια ἀπομονωμένα καὶ παγιωμένα συνειδησιακά περιεχόμενα συσχετίζονται λογικὰ τὸ ἓνα μὲ τὸ ἄλλο.¹³ Ἔτσι λοιπὸν κατὰ τὸν Locke, ὅπως εἶχε συμβεῖ παλαιότερα μὲ τοὺς ἐπικούρειους καὶ ἀργότερα μὲ τοὺς τερμινιστῆς, ἡ λογικὴ ταυτίζεται μὲ τὴν θεωρίαν τῶν σημείων, τὴν σημειωτικὴν.¹⁴ Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο —παρόλο ποῦ κάθε συνειδησιακὸ περιεχόμενον ἐν γένει στηρίζοταν πρὸς αἰσθητηριακῆς βάσεις— ἐξασφαλιζόταν χώρος γιὰ μιὰ περιγραφικὴ ἐπιστήμη τῶν ἐννοιῶν καὶ γιὰ ὅλες τὶς γνωστικῆς δραστηριότητες τοῦ πνεύματος, ἀκριβῶς ὅπως ζητοῦσε ὁ Occam. Ὅλοι αὐτοὶ οἱ καθορισμοὶ δὲν ἀποτελοῦν κάτι νέο, οὔτε ἄλλωστε ἡ διδασκαλία τοῦ Locke διακρίνεται γιὰ τὴν πρωτοτυπία καὶ τὴν ἰδιομορφία τῆς σκέψης· ὡστόσο εἶναι ἀπλή καὶ ἀπέριττη, διαυγῆς καὶ εὐκολονόητη, ἀποφεύγει τὸ «διδασκτικὸν» ὕφος καὶ τὴν χρῆσιν τεχνικῶν ὄρων, καὶ ξεγλιστρᾷ μὲ ἐπιδεξιότητα ἀπὸ τὰ δύσκολα προβλήματα, κάνοντας ἔτσι τὸ δημιουργὸν τῆς ἑνῆς ἀπὸ τοὺς πρὸ πολυδια-

βασμένους και με τή μεγαλύτερη έπιρροή συγγραφείς στην ιστορία τής φιλοσοφίας.

4. 'Ο Locke —ήδη έξαιτίας τών άμεσων σχέσεων του με τή μεταφυσική του Descartes, για τις όποιες βλ. παρακάτω, σ. 251 κ.έ., § 1— τόνιζε ότι ή έσωτερική έμπειρία είναι αυτόνομη και παράλληλη με την έξωτερική. 'Ωστόσο, σύμφωνα με τή διδασκαλία του, ή έξάρτηση του διαστοχασμού από την αίσθηση είναι τόσο μεγάλη, και από τή γενετική άποψη αλλά και από την άποψη του παραστασιακού περιεχομένου, ώστε τελικά τó σημείο αυτό αποδείχτηκε άποφασιστικό για την παραπέρα εξέλιξη τής θεωρίας του. 'Η μετάβαση πάντως στην πλήρη αίσθησιοκρατία άκολούθησε διαφορετικούς δρόμους.

Κατά τή γνωσιολογική-μεταφυσική διαμόρφωση του νομιναλισμού —πού συντελέστηκε στο πλαίσιο αυτής τής μετάβασης προς την πλήρη αίσθησιοκρατία— οι άγγλοι στοχαστές που άκολουθούν τον Locke έφτασαν ως τις πιό άκραίες συνέπειες. 'Ο Berkeley¹⁵ δέν άρέστηκε να διακηρύξει ότι τó να θεωρούμε τις άφηρημένες έννοιες κάτι τó πραγματικό άποτελεί τήν πιό παράδοξη πλάνη τής μεταφυσικής, αλλά άρνιόταν —άκριβώς όπως οι πιό άκραίοι νομιναλιστές του Μεσαίωνα— τήν ύπαρξη τέτοιων άφηρημένων έννοιών άκόμη και μέσα στο πνεύμα. 'Υποστήριζε ότι ή άπατηλή αυτή έντύπωση δημιουργείται από τó χαρακτηρισμό αυτόν τών ιδεών διαμέσου τών λέξεων· στην πραγματικότητα όμως με τον λεκτικό αυτό χαρακτηρισμό σκεπτόμαστε τήν αισθητηριακή παράσταση ή τή δέσμη τών αισθητηριακών παραστάσεων που άρχικά έδωσαν τήν άφορμή για τή διαμόρφωσή του. Κάθε προσπάθεια να σκεφτούμε τó άφηρημένο μόνο του είναι καταδικασμένη σε άποτυχία έξαιτίας τής αισθητηριακής παράστασης που πάντοτε είναι παρούσα, καθώς άποτελεί τó μοναδικό περιεχόμενο τής πνευματικής δραστηριότητας. Γιατί και οι άναμνησιακές παραστάσεις ή οι έπιμέρους παραστάσεις που άποσπώνται από αυτές δέν έχουν κανένα άλλο περιεχόμενο πέρα από τις άρχικές αισθητηριακές έντυπώσεις, αφού μιá ιδέα δέν μπορεί να άπεικονίζει τίποτε άλλο παρά μόνο μιá άλλη ιδέα. 'Επομένως, κατά τον Berkeley, οι άφηρημένες έννοιες είναι πλάσμα «σχολικό». Στην πραγματικότητα ή πνευματική δραστηριότητα περιλαμβάνει μόνο αισθητηριακές παραστάσεις για τά έπιμέρους, και καθώς ó λεκτικός χαρακτηρισμός είναι ó ίδιος, μερικές από τις άτομικές παραστάσεις μπορούν να άντιπροσωπεύουν άλλες, δ-

μοιες με αυτές. Τέτοια αντιπροσωπευτική σημασία έχουν λ.χ. οι μαθηματικές έννοιες.¹⁸

Ὁ David Hume υιοθέτησε αὐτὴ τὴ διδασκαλία σὲ ὅλη τὴν ἔκτασή της. Σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο ὑποκατέστησε τὴ διάκριση ἐξωτερικῆς καὶ ἐσωτερικῆς ἀντίληψης, πού εἶχε προτείνει ὁ Locke, με μιὰ ἄλλη ἀντίθεση, στὴν ὁποία εἶχε παραλλάξει τὴν ὁρολογία: τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα σὲ πρωταρχικὰ εἰκονιστικὸ καὶ ἀπεικονιστικὸ. Ἐνα συνειδησιακὸ περιεχόμενον μπορεῖ νὰ εἶναι εἴτε πρωταρχικὸ εἴτε «ἀντίγραφο» ἐνὸς πρωταρχικοῦ περιεχομένου, δηλαδὴ εἴτε ἐντύπωση (impression) εἴτε ἰδέα (παράσταση). Ἐπομένως ὅλες οἱ ἰδέες εἶναι ἀπεικονίσεις ἐντυπώσεων, καὶ δὲν ὑπάρχει ἰδέα πού θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ προκύψει με ἄλλο τρόπο, παρά μόνο με τὴν «ἀντιγραφή» μιᾶς ἐντύπωσης, ἢ πού θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ ἔχει ἄλλο περιεχόμενον, διαφορετικὸ ἀπὸ ἐκεῖνο πού πῆρε ἀπὸ τὴν ἐντύπωση. Σύμφωνα με αὐτὰ λοιπὸν ἔργο τῆς φιλοσοφίας εἶναι νὰ ἀναζητήσῃ τὸ πρωτότυπο ἀκόμη καὶ τῶν φαινομενικὰ πιὸ ἀφηρημένων ἐνοιῶν σὲ κάποια ἐντύπωση, καὶ με αὐτὸ ὡς βάση νὰ ἀποτιμήσῃ τὴ γνωστικὴ ἀξία τῶν ἀφηρημένων ἐνοιῶν. Βέβαια, ὁ Hume με τὸν ὄρο «ἐντύπωση» δὲν ἐννοοῦσε μόνο τὰ στοιχεῖα τῆς ἐξωτερικῆς ἀλλὰ καὶ τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας. Αὐτὸ λοιπὸν πού χαρακτηρίζε ἐντύπωση ἦταν —διατυπωμένο στὴ γλώσσα τοῦ Locke— οἱ simple ideas, πού ἀνάγονται στὴν sensation [αἴσθησις] καὶ στὴν reflexion [διαστοχασμός]. Τὸ ὀξυδερκὲς βλέμμα τοῦ μεγάλου στοχαστῆ τὸν προφύλαξε ἀπὸ τὴν παγίδα τῆς αἰσθησιοκρατίας.

5. Μιὰ διαφορετικοῦ τύπου μετάπλαση, πού ἔτεινε πάντως σὲ συγγενικοὺς στόχους, συντελέστηκε με τὴν ἐπίδραση τῆς λεγόμενης φυσιολογικῆς ψυχολογίας. Ὁ Locke εἶχε ὑποστηρίξει ὅτι μόνο ἡ αἴσθησις ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴν δραστηριότητα τοῦ σώματος, ἐνῶ ἀπεναντίας ἡ ἐπεξεργασία τῶν αἰσθητηριακῶν δεδομένων —πού συντελεῖται με τὴν λειτουργίαν στὴν ὁποῖα βασιζέται ὁ διαστοχασμός— πρέπει νὰ θεωρεῖται ἔργο τῆς ψυχῆς. Καὶ παρόλο πού ἀπέφυγε νὰ δώσει ἀπάντησις στὸ ἐρώτημα ὡς πρὸς τὴ μὴ ὕλικὴ οὐσία πραγματεύτηκε τὴν πνευματικὴν —με τὴ στενότερη ἐννοια τοῦ ὄρου— δραστηριότητα ὡς κάτι μὴ σωματικὸ, ἐντελῶς ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὸ σῶμα. Ὡστόσο ὁ τρόπος αὐτὸς ἀντιμετώπισης τοῦ θέματος ἀλλάξε, καὶ ὁ φυσικὸς ὀργανισμὸς ἄρχισε νὰ θεωρεῖται φορέας ὄχι μόνο τῶν ἀπλῶν ἰδεῶν (παραστάσεων) ἀλλὰ καὶ τῆς διαπλοκῆς τους. Ἡ ἀλλαγὴ αὐτὴ εὐνοήθηκε ἀπὸ τὸ

γεγονός ότι η θεωρία του Locke έπιδεχόταν περισσότερες έρμηνείες, κατά κύριο λόγο όμως όφείλεται στη συναγωγή μονόπλευρων συμπερασμάτων από έπιμέρους διδασκαλίες του Descartes και του Spinoza.

Ό Descartes, συγκεκριμένα, είχε πραγματευτεί συνολικά την ψυχική ζωή των ζώων ως μηχανική διαδικασία, ενώ άπεναντίας την ψυχική ζωή του ανθρώπου την άπέδιδε στη μη ύλική ούσία, τη *res cogitans*. Καθώς όμως τώρα — ύστερα από τις έρευνες του Locke— άρχιζε να θεωρείται δεδομένο ότι η παραστασιακή ικανότητα του ανθρώπου καθορίζεται πέρα για πέρα από την άίσθηση, πρόβαλλε τó έρώτημα άν οι διεργασίες, που έρμηνεύονται στα ζώα ως διαδικασίες των νεύρων, είναι δυνατό να άνάγονται, όσον άφορά τόν άνθρωπο, στην έπενέργεια μιās μη ύλικής ψυχικής ούσίας. Πρός την ίδια κατεύθυνση έτεινε η παραλληλία των κατηγορημάτων, που είχε διατυπωθεί από τόν Spinoza (βλ. παραπάνω, σ. 191 κ.έ., § 9). Σύμφωνα με αυτήν, σέ κάθε διεργασία τής ψυχικής ζωής άντιστοιχεί ένα σωματικό γεγονός, χωρίς ώστόσο (σύμφωνα με την έννοια που έδινε στην παραλληλία αυτή ό Spinoza) τó ένα να άποτελεί την αίτία του άλλου ή τó ένα να είναι κάτι πρωταρχικό και τó άλλο κάτι παράγωγο. Άρχικά η άποψη αυτή έρμηνεύτηκε από τούς άντιπάλους του ως ύλιστική, και θεωρήθηκε ότι ό Spinoza ύποστήριζε πώς βασική λειτουργία είναι η σωματική, και οι ψυχικές λειτουργίες άποτελοϋν άπλως συνοδευτικά φαινόμενα των σωματικών. Άλλά και στους κύκλους των όπαδών τής φιλοσοφίας του Spinoza, ιδιαίτερα στους γιατρούς και στους έρευνητές τής φύσης (όπως ήταν ό Boerhave από τó Leyden, άνθρωπος με μεγάλη έπιρροή), άρχισαν να έπικρατοϋν — με την έπίδραση των έμπειριών τής πειραματικής φυσιολογίας που είχε στραφεί από τόν Descartes και ύστερα στην έρευνα των άντανεκλαστικών κινήσεων— άντιλήψεις που έκλιναν προς τόν ύλισμό.

Άξίζει να σημειωθεί ότι οι συνέπειες από τή διαπλοκή αυτών των σκέψεων έκδηλώθηκαν άρχικά στη γερμανική φιλοσοφική γραμματεία. "Ήδη τó 1697 στη Γερμανία ένας γιατρός που ένομαζόταν Paneratius Wolff ύποστήριζε στο σύγγραμμά του *Cogitationes medico-legales* ότι τά διανοήματα είναι μηχανικές δραστηριότητες του ανθρώπινου σώματος, ιδιαίτερα του έγκεφάλου, ενώ τó 1713 εκδόθηκε άνώνυμα τó *Briefwechsel vom Wesen der Seele*, όπου οι διδασκαλίες των Bacon, Descartes και Hob-

hes ἀναπτύσσονται παραπέρα, πρὸς τὴν κατεύθυνση ἑνὸς ἀνθρωπολογικοῦ ὕλισμοῦ — με συγκαλυμμένο βέβαια τρόπο, ἀφοῦ παρεμβάλλονται καὶ ἐπιχειρήματα ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς θρησκείας ποὺ ἀνασκευάζουν αὐτὲς τὶς διδασκαλίες. Ἡ ψυχικὴ ζωὴ τοῦ ζώου διαφέρει ἀπὸ τὴν ψυχικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου μόνο ποσοτικά· οἱ παραστάσεις καὶ οἱ δραστηριότητες τῆς βούλησης θεωροῦνται — χωρὶς καμία ἐξαίρεση — λειτουργίες ποὺ προκαλοῦνται ἀπὸ τὸν ἐρεθισμό τῆς ἐγκεφαλικῆς οὐσίας, ἐνῶ ὡς μέσα γιὰ τὴν κατάρκτηση καὶ τὴ διατήρηση τῆς ἀνώτερης θέσης ποὺ ἀρμόζει στὸν ἀνθρώπο προτείνονται ἡ ἀσκήση καὶ ἡ ἀγωγή.

Πιὸ προσεκτικὰ ἀντιμετώπιζαν αὐτὰ τὰ προβλήματα στὴν Ἀγγλία. Μὲ τρόπο ἀνάλογο με τοῦ Locke ὅταν ἀνέλαβε νὰ ἐκτελέσει τὸ ἐρευνητικὸ πρόγραμμα τοῦ Βάκωνα, ἄρχισαν νὰ μελετοῦν τὸν ἐσωτερικὸ μηχανισμό τῶν ψυχικῶν δραστηριοτήτων καὶ προσπάθησαν νὰ ἐξακριβώσουν τὴν καθαρὰ ψυχολογικὴ νομοτέλεια ποὺ ἀκολουθεῖ ἢ ἐξέλιξη ἀπὸ τὶς στοιχειώδεις ψυχικὲς καταστάσεις ὡς τὶς ἀνώτερες. Μὲ αὐτὸ τὸ πρίσμα ὁ Peter Brown ἐπιδόθηκε σὲ γνωσιοθεωρητικὲς ἐρευνες, ἐνῶ ἄλλοι ἀσχολήθηκαν με τὶς βουλευτικὲς δραστηριότητες. Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ἐργάστηκε ὁ David Hartley, ὁ ὁποῖος συνέβαλε στὴν καθιέρωση τοῦ ὄρου Assoziation¹⁷ (ποὺ εἶχε χρησιμοποιηθεῖ παλαιότερα), προκειμένου νὰ δηλωθοῦν οἱ διασυνδέσεις καὶ οἱ σχέσεις ἀνάμεσα στὰ στοιχεῖα. Ὁ Hartley θεωροῦσε ὅλες αὐτὲς τὶς σχέσεις — ποὺ τὶς ἀνέλυε με τὴν ἐπιμέλεια φυσικοῦ ἐρευνητῆ — ψυχικὰ καὶ μόνο γεγονότα, ἐπιμένοντας ὅτι ἀνάμεσα σ' αὐτὰ καὶ στίς ὑλικὲς διεργασίες, ἀκόμη καὶ στοὺς πιὸ λεπτοὺς τύπους τῆς σωματικῆς κίνησης, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρχει κανένας παραλληλισμός. Ὡς γιατρός ὅμως εἶχε σαφὴ ἀντίληψη γιὰ τὶς στενὲς σχέσεις τῆς ψυχικῆς ζωῆς με τὴ ροὴ τῶν σωματικῶν καταστάσεων· ἔτσι ἡ διαρκὴς ἀντιστοιχία αὐτῶν τῶν δύο καὶ ἡ ἀμοιβαία ἐξάρτηση τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν καὶ τῶν νευρικῶν ἐρεθισμῶν, ποὺ τοὺς χαρακτήριζαν τότε «κραδασμούς»,¹⁸ ἐγίνε τὸ κύριον ἀντικείμενον τῆς συνειρμικῆς ψυχολογίας του. Ὁ Hartley ἔμεινε σταθερὸς στὴν ἀποψη ὅτι οἱ δύο σειρὲς τῶν παράλληλων αὐτῶν φαινομένων εἶναι διαφορετικὲς ἢ μιὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη καὶ ἄφησε ἀναπάντητο τὸ ἐρώτημα ὡς πρὸς τὴν οὐσία ποὺ ἀποτελεῖ τὴ βάση καὶ τῶν δύο. Ὡς πρὸς τὴν αἰτιότητα ὅμως γλίστρησε ἀπαρατήρητα πρὸς τὸν ὕλισμό, ἀφοῦ τελικὰ θεωροῦσε πρωταρχικὸ γεγονὸς τοὺς μηχανισμούς τῶν νεύρων, ἐνῶ, ἀντίθετα, τοὺς μηχανισμούς τῶν ψυχικῶν δραστη-

ριοτήτων τούς θεωρούσε απλῶς συνοδευτικά φαινόμενα τῶν νευρικών μηχανισμῶν. Στους ἀπλοὺς νευρικοὺς ἐρεθισμοὺς ἀντιστοιχοῦν ἀπλὰ αἰσθήματα ἢ ἐπιθυμίες, στοὺς σύνθετους, σύνθετα. "Ὅπως ἦταν φυσικό, ἡ ἐπιστημονικὴ αὐτὴ θεωρία ἐρχόταν σὲ πρόδηλη ἀντίφαση μὲ τὶς θρησκευτικὲς πεποιθήσεις τοῦ εὐσεβοῦς Hartley, καὶ τὸ ἔργο του *Observations* δείχνει πόσο σοβαρὰ —ἀλλὰ χωρὶς ἀντικειμενικὴ ἐπιτυχία— πάλεψε ἀνάμεσα σ' αὐτὰ τὰ δύο. Ἀκριβῶς τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὸν Priestley, ὁ ὁποῖος μάλιστα ἔκανε μιὰ παραπέρα παραχώρηση στὸν ὕλισμό: Ἐγκατέλειψε τὴν ἀποψη ὅτι οἱ ψυχικὲς καὶ οἱ σωματικὲς διεργασίες εἶναι ἑτερογενεῖς, καὶ προσπάθησε νὰ ὑποκαταστήσει στὴ θέση τῆς ψυχολογίας τὴ φυσιολογία τοῦ νευρικοῦ συστήματος. Γι' αὐτὸ ἄφησε κατὰ μέρος τὴν ἰδέα τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας, πού ὑποστηριζόταν ἀπὸ τούς σκότους στοχαστές, ἀπὸ τὴν ἄλλη ὁμοῦς πλευρὰ προσπαθοῦσε νὰ συμβιβάσει τὴν ἐνθερμη τελεολογικὰ θεϊστικὴ πεποίθησή του μὲ αὐτὲς τὶς ἀπόψεις.

Ὁ ἀνθρωπολογικὸς ὕλισμὸς διαμορφώθηκε μὲ τὸν πιὸ ξεκάθαρο τρόπο ἀπὸ τὸν Γάλλο Lamettrie. Ὁ Lamettrie, ἔχοντας πειστεῖ ἀπὸ ἱατρικὲς παρατηρήσεις στὸν ἑαυτὸ του καὶ σὲ ἄλλους γιὰ τὴν πλήρη ἐξάρτηση τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸ σῶμα, μελέτησε —ἀκολουθώντας τὸ παράδειγμα τοῦ Boerhave— τὸ μηχανισμὸ τῆς ζωῆς στὰ ζῶα καὶ στὸν ἄνθρωπο, καὶ κατέληξε ὅτι ἡ ἀποψη τοῦ Descartes ὡς πρὸς τὸ μηχανισμὸ τῆς ζωῆς τῶν ζῶων ἰσχύει καὶ γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἀνάμεσα σ' αὐτὰ τὰ δύο εἶδη ὑπάρχει μόνο ποσοτικὴ διαφορὰ, καὶ τὸ γεγονός αὐτὸ ἐπιβάλλει νὰ ἐρμηνευτοῦν οἱ ψυχικὲς δραστηριότητες καὶ τοῦ ἀνθρώπου ὡς μηχανικὲς καὶ μόνο λειτουργίες τοῦ ἐγκεφάλου. Γι' αὐτὸ ἀποτελεῖ ἀπαράδεκτη ἐπέμβαση τῆς μεταφυσικῆς νὰ προσγράφεται στὸ «πνεῦμα» μιὰ ἰδιαίτερη ὄντοτητα (Substantialität), παράλληλη μὲ αὐτὴν πού προσγράφεται στὴν ὕλη. Ἡ ἔννοια «ὑλή», ὡς καθαυτὸ νεκρὸ ὑλικὸ σῶμα πού χρειάζεται τὸ πνεῦμα ὡς κινητήρια ἀρχή, ἀποτελεῖ αὐθαίρετη καὶ λαθεμένη ἀφαίρεση: ἡ ἐμπειρία δείχνει ὅτι ἡ ὕλη ἔχει κίνηση καὶ ζωή. Ἡ διαπίστωση αὐτή, ὑποστηρίζει ὁ Lamettrie, ἔχει γίνεῖ ἀκριβῶς ἀπὸ τὴ μηχανικὴ τοῦ Descartes, καὶ ὁ ὕλισμὸς εἶναι ἀναπότρεπτο ἐπακόλουθο αὐτῆς τῆς θεωρίας. "Ὅτι ὅλη ἡ ψυχικὴ ζωὴ εἶναι ἀπλῶς μιὰ ἀπὸ τὶς λειτουργίες τοῦ σώματος συνάγεται ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι δὲν ὑπάρχει οὔτε ἓνα ψυχικὸ περιεχόμενο πού νὰ μὴν προέρχεται ἀπὸ τὸν ἐρεθισμὸ κάποιας αἰσθήσεως. Ἄν ὑποθέσουμε —γράφει ὁ Lamettrie,¹⁹ γιὰ νὰ θεμε-

λιώσει τὴν αἰσθησιοκρατία του ποῦ εἶχε τὶς ρίζες τῆς στὸν Locke— ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ὅπως εἶχε ὑποστηρίξει ὁ ἐκκλησιαστικὸς πατέρας Ἀρνόβιος, ἀπομονωνόταν ἀμέσως μετὰ τὴ γέννησή του ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ περιοριζόταν στὴν ἐμπειρία ποῦ τοῦ προσφέρουν οἱ αἰσθήσεις, δὲν θὰ διαπιστώναμε σ' αὐτὸν ἄλλα παραστασιακὰ περιεχόμενα πέρα ἀπὸ αὐτὰ ποῦ προσοικειώνεται διαμέσου αὐτῶν τῶν αἰσθήσεων.

6. Οἱ μεταπλάσεις τῆς θεωρίας τοῦ Locke στὴ Γαλλία ἦταν ἀπὸ οὐσιαστικὴ ἀποψη λιγότερο σημαντικές, εἶχαν ὅμως πλατύτερη φιλολογικὴ διάδοση. Ἡδὴ ὁ Βολταῖρος, ὁ ὁποῖος μὲ τὸ *Lettres sur les Anglais* [Γράμματα γιὰ τοὺς Ἀγγλοὺς] διέδωσε τὴ διδασκαλία αὐτὴ στοὺς συμπατριῶτες του, τὴ διαμόρφωσε πέρα γιὰ πέρα αἰσθησιοκρατικὰ καὶ δὲν δίστασε— ἂν καὶ μὲ κάποιες σκεπτικιστικὲς ἐπιφυλάξεις— νὰ ὑποστηρίξει ὅτι ὁ δημιουργὸς ὅπλισε τὸ Ἐγώ, τὸ ὁποῖο εἶναι ὑλικὸ σῶμα, μὲ τὴν ἱκανότητα νὰ σκέπτεται. Αὐτὴ ἡ σκεπτικιστικὴ αἰσθησιοκρατία, μὲ τὴν ὁποία εἶχε κοινὰ σημεῖα ἡ ἐπιστημονικὴ θεωρία τοῦ Gassend (βλ. παραπάνω, σ. 165 κ.έ., § 6), ἔδωσε τὸν βασικὸ τόνο στὸν γαλλικὸ Διαφωτισμό.²⁰ Τὴν ἀσπάστηκε ὁ Condillac, ὁ ὁποῖος ἀρχικὰ ἐξέθεσε τὴ διδασκαλία τοῦ Locke στὸ ἔργο του *Traité des sensations* [Πραγματεία γιὰ τὰ αἰσθήματα], ποῦ εἶχε πολὺ μεγάλη ἀπήχηση, καὶ τὴν ὑπερασπίστηκε ἀπέναντι σὲ ἄλλα συστήματα. Ὅτιδήποτε καὶ ἂν εἶναι ἡ ψυχὴ, τὸ περιεχόμενο τῶν συνειδησιακῶν δραστηριοτήτων πηγάζει ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη. Κατὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς συνειρμικῆς-ψυχολογικῆς θεωρίας ὁ Condillac χρησιμοποίησε τὴν περιφημὴ εἰκόνα τοῦ ἀγάλματος, τὸ ὁποῖο εἶναι ὀπλισμένο μόνον μὲ τὴν ἱκανότητα νὰ ἔχει αἰσθήματα καὶ ἀργότερα ἀποκτᾷ τὶς διάφορες αἰσθήσεις, τὴ μιὰ μετὰ τὴν ἄλλη, ἀναπτύσσοντας σιγὰ σιγὰ μιὰ πνευματικὴ ζωὴ ὅμοια μὲ τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ βασικὴ ἰδέα τοῦ Condillac εἶναι ὅτι ἡ ἀπλή συνύπαρξη διαφόρων αἰσθημάτων σὲ μιὰ συνείδηση συνεπάγεται αὐτόματα τὸ αἶσθημα τῆς ἀναλογίας καὶ τῆς σχέσης ἀνάμεσα σὲ αὐτὰ τὰ αἰσθήματα. Μὲ βάση αὐτὴ τὴν ἀρχὴ περιγράφεται πῶς ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη ἀναπτύσσεται ὅλη ἡ πολλαπλότητα τῶν ψυχικῶν δραστηριοτήτων: παρατήρηση, ἀνάμνηση, διάκριση, σύγκριση, κρίση, διαλογισμὸς, φαντασία καὶ προσμονὴ τοῦ μελλοντικοῦ ἀνακύπτουν τὸ ἓνα μετὰ τὸ ἄλλο χάρη στὶς διαφορὲς ποῦ ὑπάρχουν ὡς πρὸς τὴν ἔνταση καὶ τὴ συχνότητα τῶν αἰσθημάτων. Μὲ τὴ βοήθεια ἐξᾴλλου τῶν σημείων, ἰδιαιτέρα τῶν γλωσ-

σικῶν, προκύπτει ἡ ἀφαιρετικὴ ἱκανότητα καὶ ἡ σύλληψη τῶν γενικῶν προτάσεων. Ἄλλὰ στὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη συνυπάρχει, μαζὶ μὲ τὰ αἰσθήματα, καὶ τὸ συναισθηματικὸ στοιχεῖο τοῦ εὐάρεστου καὶ τοῦ δυσάρεστου, ἀπὸ τὸ ὁποῖο προκύπτουν ὕστερα, μὲ τὴν κίνηση τῶν παραστάσεων, ἡ ἐπιθυμία, ἡ ἀγάπη καὶ τὸ μίσος, ἡ ἐλπίδα, ὁ φόβος²¹ καὶ, τελικὰ, διαμέσου τέτοιων μετουσιώσεων τῆς πρακτικῆς-ἠθικῆς συνείδησης, ἡ ἠθικὴ βούληση. Ἔτσι λοιπὸν ἡ γνώση καὶ ἡ ἠθικὴ βλασταίνουσι στὸ ἔδαφος τῆς αἰσθητικότητος.

Ἡ ἐπιτυχία αὐτοῦ τοῦ συστηματικοῦ σχήματος ἦταν πολὺ μεγάλη. Ἡ τάση γιὰ τὴ δημιουργία συστημάτων πού εἶχε καταπιεστεῖ στὸ πεδίο τῆς μεταφυσικῆς διοχετευόταν τώρα μὲ μεγαλύτερη ἐνεργητικότητα σ' αὐτὴ τὴν «ἀνάλυση τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος». Καὶ ὅπως ἤδη ὁ Condillac στὴν ἐκθεσὴ του σχετικὰ μὲ τὴν ἀνελικτικὴ διαδικασία εἶχε περιλάβει κάποιες λεπτὲς παρατηρήσεις, ἔτσι καὶ μιὰ ὀλόκληρη στρατιὰ ὀπαδῶν τῆς διδασκαλίας του ἔβρισκε τώρα τὴν εὐκαιρία νὰ συμβάλλει στὴν ὀλοκλήρωση αὐτοῦ τοῦ συστηματικοῦ οἰκοδομήματος, πραγματοποιώντας μικρὲς ἀλλαγὲς καὶ μετατοπίσεις τῶν διαφόρων φάσεων, προτείνοντας νέους ὅρους καὶ παρουσιάζοντας λίγο πολὺ σημαντικὲς ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενον ἀναπτύξεις τοῦ συστήματος. Ἡ ἐπαναστατικὴ κυβέρνηση μόνον αὐτὴ τὴν ἐμπειρικὴ μελέτη τοῦ νοῦ ἀναγνώριζε ὡς φιλοσοφία, καὶ ὁ Destutt de Tracy τῆς ἔδωσε ἀργότερα τὸ ὄνομα *ιδεολογία*.²² Ἔτσι λοιπὸν στὴ Γαλλία στὰ τέλη τοῦ 18ου αἰῶνα ἐπικράτησε νὰ ὀνομάζονται οἱ φιλόσοφοι *ιδεολόγοι*.

7. Ὡς πρὸς τὴν ψυχικὴ οὐσία στὴν ὁποία συντελοῦνται ὅλες αὐτὲς οἱ μεταπλάσεις τοῦ αἰσθάνεσθαι (*sentir*), ἓνα μεγάλο μέρος τῶν *ιδεολόγων* συμμεριζόταν τὶς θετικιστικὲς ἐπιφυλάξεις τοῦ Condillac. Ἄλλοι ἀκολουθοῦσαν εἴτε τὸν προβληματισμένο ὕλισμό τοῦ Βολταίρου εἴτε τὸν κατηγορικὸ (*assertorisch*) ὕλισμό τοῦ Lamettrie — ἀρχικὰ κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ Hartley, τονίζοντας δηλαδὴ τὴν καθολικὴ ἐξάρτηση τῶν ιδεῶν ἀπὸ τὶς κινήσεις τῶν νεύρων, καὶ ἀργότερα ὑποστηρίζοντας ρητὰ τὴν ὕλικότητα τῶν ψυχικῶν δραστηριοτήτων. Ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ παρατηρεῖται πῶς καθαρά στὸν Diderot. Ὁ ἐκδότης τῆς *Ἐγκυκλοπαιδείας* εἶχε ὡς ἀφετηρία του τὸν Shaftesbury καὶ τὸν Locke, ὥστόσο ἡ ἐπίδραση τῆς αἰσθησιοκρατικῆς γραμματείας πάνω του γινόταν ὀλοένα καὶ πῶς ἔντονη. Παρακολούθησε²³ τὴ διατύπωση τῶν ὑποθέσεων τοῦ ὀλοζωισμού (βλ. παρακάτω, σ. 266 κ.έ., § 9), καὶ τελικὰ πῆρε μέ-

ρος στη σύνταξη του *Système de la nature*. Στο έργο αυτό οι ψυχικές δραστηριότητες του ανθρώπου περιγράφονται, στο πλαίσιο της μεταφυσικής του Diderot, ως λεπτές και άορατες κινήσεις των νεύρων, ενώ η διαδικασία της γένεσης των ψυχικών δραστηριοτήτων γίνεται ακριβώς όπως την περιγράφει ο Lamettrie. 'Ανάμεσα στους μεταγενέστερους ιδεολόγους ξεχωρίζει από την άποψη αυτή ο Cabanis, ο οποίος προβάλλει μια νέα φυσιολογική άποψη: Παρακολουθεί σε τέτοιο βαθμό την πρόοδο των φυσικών επιστημών, ώστε δέν αναζητεί πιά τά αίτια των νευρικών καταστάσεων —στις οποίες ανάγονται τελικά οι ψυχικές καταστάσεις του ανθρώπου— σε μηχανικές μόνο κινήσεις, αλλά σε χημικές μεταβολές. 'Η παραστασιακή ικανότητα αποτελεί έκκριση του έγκεφάλου, και με τον ίδιο τρόπο άλλες εκκρίσεις προέρχονται από άλλα όργανα.

*Αντίθετες απόψεις προβάλλονταν από μια άλλη τάση της ιδεολογίας, η οποία έμενε σταθερή στην άρχη του Locke ότι κάθε παραστασιακό περιεχόμενο παράγεται από τις αισθήσεις, υποστήριζε όμως ότι οι ψυχικές λειτουργίες, που προκαλούν τη διαπλοκή των παραστάσεων, αποτελούν έκδήλωση της ιδιουτυπίας του ψυχικού όντος. Εισηγητής αυτής της τάσης είναι ο Bonnet. "Όπως ο Condillac, υιοθετεί και αυτός την άποψη που υποστήριξε ο Lamettrie κάνοντας αναφορά στον 'Αρνόβιο. 'Ο Bonnet όμως είναι πάρα πολύ καλά συγκροτημένος έρευνητής της φύσης, κι έτσι δέν μπορεί να παραβλέψει τó γεγονός ότι τó αίσθημα δέν είναι ποτέ δυνατό να αναλυθεί σε κινησιακά στοιχεία, ότι η σχέση του αίσθηματος προς τις φυσικές καταστάσεις είναι συνθετική και όχι αναλυτική." Έτσι λοιπόν στο μηχανισμό του νευρικού συστήματος βλέπει μόνο την causa occasionalis [περιστασιακή αίτια] της αυτόνομης αντίδρασης της ψυχής, ενώ η ουσιαστικότητα της ψυχής είναι κάτι που αποδειχεται από την ένότητα της συνείδησης. 'Ο Bonnet συνδέει αυτή την άποψη με κάθε λογής φανταστικές υποθέσεις.²⁴ Όρησκευτικές παραστάσεις τόν οδηγούν στην παραδοχή μιας μη ύλικής ψυχικής ουσίας· ωστόσο, κατά την αισθησιοκρατία, η δραστηριότητα αυτής της ουσίας είναι δυνατή μόνο έφόσον συνδέεται με κάποιο σώμα. "Έτσι λοιπόν ο Bonnet για να έξηγήσει την άθανασία και την αδιάλειπτη δραστηριότητα της ψυχής καταφεύγει στην υπόθεση ενός αϊθέριου σώματος, που είναι ουσιαστικά συνυφασμένο με την ψυχή και, ανάλογα με τη διαμονή της, άπαρτίζει έναν άδρό έξωτερικό ύλικό όργανισμό.²⁵

Αυτή ἡ ἔνωση τῆς αἰσθησιοκρατίας καὶ τῆς ἀποψῆς ὅτι ἡ ψυχὴ ἔχει αὐτοτελῆ ὄντοτητα καὶ ἰκανότητα νὰ ἀντιδρᾷ αὐτόνομα υἰοθετήθηκε ἀπὸ τὸν συμπατριώτη τοῦ Bonnet, J. J. Rousseau, ὁ ὁποῖος καταπολεμοῦσε ἔτσι τὶς ψυχολογικὲς θεωρίες τῶν ἐγκυκλοπαιδιστῶν. Ὁ Rousseau πίστευε ὅτι ἡ αὐτονομία καὶ ὁ ἐνιαῖος τρόπος λειτουργίας τῆς ψυχῆς ἐκδηλώνονται στὸ συναίσθημα (sentiment): ἀντιπαρέθετε λοιπὸν αὐτὴ τὴν πρωταρχικὴ φυσικότητα τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς στὸν ψυχρὸ καὶ ἀδιάφορο μηχανισμό τῶν ἰδεῶν, ὁ ὁποῖος οὐσιαστικὰ ὑποβαθμίζει τὴν ψυχὴ, ἀφοῦ τὴν ἐξαρτᾷ ἀπόλυτα ἀπὸ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο. Τὸ συναίσθημα τῆς ἀτομικότητας τοῦ Rousseau ἐξεγείρεται μπροστὰ σὲ μιὰ θεωρία πού διδάσκει ὅτι ἡ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀπλὰ καὶ μόνο ἓνας τύπος ὅπου ἐμφανίζεται —ὅπως σὲ θέατρο— ἓνα τυχαῖο πλῆθος ἀπὸ ψυχικὰ περιεχόμενα πού ἐνώνονται καὶ χωρίζονται. Ὁ Rousseau ἤθελε νὰ δείξει μὲ ἔμφαση ὅτι ἡ πνευματικὴ ζωὴ δὲν συντελεῖται ἀπλῶς μέσα μας, ἀλλὰ ὅτι ἡ ἀνάπτυξή της προσδιορίζεται ἀπὸ τὴ δράση τῆς προσωπικότητάς μας. Ἀπὸ τὴν πεποίθηση αὐτὴ ὑπαγορευόταν καὶ ἡ ἀντίθεσή του ἀπέναντι σὲ ἐκεῖνο τὸν τύπο τοῦ Διαφωτισμοῦ ὁ ὁποῖος θεωροῦσε ὅτι ἡ αἰσθησιοκρατία τοῦ Condillac καὶ τῶν ἐγκυκλοπαιδιστῶν ἀποδείχνει ὅτι ἡ ἐσωτερικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἓνα μηχανικὸ προϊόν τῶν αἰσθημάτων, πού προκαλοῦνται ἀπὸ ἐξωτερικοὺς ἐρεθισμούς. Στὴν ψυχολογικὴ ἀτομοκρατία ἀντιτάσσει ὁ Rousseau τὴν ἀρχὴ (Prinzip) τῆς μοναδολογίας.

Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ μὲ μιὰ ἐπιχειρηματολογία ἴσως ὄχι ἀνεπηρέαστη ἀπὸ τὸν Rousseau στράφηκε ἀργότερα κατὰ τῆς διδασκαλίας τοῦ Condillac, ἡ ὁποία ἐπικρατοῦσε τότε, ὁ St. Martin,²⁶ πού εἶχε μυστικιστικὲς τάσεις. Ἄφησε μάλιστα τὸν τόπο τῆς ἀπομόνωσής του γιὰ νὰ πάρει μέρος στὶς συγκεντρώσεις τῶν Écoles normales²⁷ καὶ νὰ καταγγεῖλει τὴ ρηχότητα τῆς αἰσθησιοκρατίας. Οἱ ἰδεολόγοι, λέει ὁ St. Martin, μιλοῦν πάρα πολὺ γιὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση· ὠστόσο, ἀντὶ νὰ τὴν παρατηροῦν, προσπαθοῦν νὰ τὴ «συνθέσουν» (composer).

8. Οἱ πιὸ ἀδιάλλαχοι ἀντίπαλοι τῆς κάθε λογῆς αἰσθησιοκρατίας εἶναι οἱ σκότοι φιλόσοφοι. Τὸ κοινὸ ἔδαφος στὸ ὁποῖο ἀναπτύχθηκε αὐτὴ ἡ ἀντίθεση εἶναι ὁ ψυχολογισμὸς. Ὁ Reid καὶ οἱ μαθητές του συμφωνοῦν ὅτι ἔργο τῆς φιλοσοφίας εἶναι νὰ ἐξετάζει τὸν ἀνθρώπο καὶ τὶς πνευματικὲς ἰκανότητές του, ἀκολουθοῦν, μάλιστα, μονόπλευρα καὶ μὲ μεγαλύτερο ζῆλο ἀπὸ ὅσο οἱ ἀντίπα-

λες σχολές, τὴ μεθοδολογικὴ ἀποψη ὅτι κάθε φιλοσοφία εἶναι κατανάγκη ἐμπειρικὴ ψυχολογία. Ὡστόσο ὁ τρόπος ποῦ ἀντιλαμβάνονται τὴν ψυχικὴ δραστηριότητα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν ἀνέλιξή της εἶναι διαμετρικὰ ἀντίθετος πρὸς τὶς ἀντίστοιχες ἀπόψεις τῆς αἰσθησιοκρατίας. Οἱ αἰσθησιοκράτες θεωροῦν πρωταρχικὰ περιεχόμενα τῆς ψυχικῆς δραστηριότητος τὸ ἀπλό, τὶς ἀτομικὲς παραστάσεις, τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων, τὰ ἀτομικὰ ἀντικείμενα· ἀντίθετα, οἱ σκότοι φιλόσοφοι θεωροῦν πρωταρχικὰ ψυχικὰ περιεχόμενα τὸ σύνθετο, τὶς κρίσεις, τὰ δεδομένα τῆς ἐσωτερικῆς αἰσθήσεως, τὰ γενικὰ ἀντικείμενα. Ὁ Reid κατάλαβε ὅτι ὁ ἰδεαλισμὸς τοῦ Berkeley καὶ ὁ σκεπτικισμὸς τοῦ Hume συνάγονται μὲ λογικὴ συνέπεια ἀπὸ τὴ βασικὴ ἀρχὴ τοῦ Locke, ἀκριβῶς ὅπως καὶ ὁ ὕλισμὸς τοῦ Hartley καὶ τοῦ Priestley· ἀλλὰ ἀκριβῶς αὐτὸ τὸ παράδοξο, ὑποστήριζε, δηλαδὴ ἡ συναγωγὴ ἀντίθετων συνεπειῶν, ἀποτελεῖ καὶ τὴν ἀναίρεση ἐκείνης τῆς βασικῆς ἀρχῆς.

Σὲ ἀντίθεση μὲ ὅλα αὐτὰ ὁ Reid προσπάθησε νὰ ἐφαρμόσει τὴν ἐπαγωγικὴ μέθοδο τοῦ Βάκωνα στὰ δεδομένα τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας, ὥστε μὲ τὴν ἀνάλυσή τους νὰ φτάσει ὡς τὶς πρωταρχικὲς ἀλήθειες, ποῦ εἶναι ἐκ τῶν προτέρων δοσμένες μαζὶ μὲ τὴν οὐσία τῆς ψυχῆς καὶ ἐκδηλώνονται κατὰ τὸ ζεδίπλωμα τῶν ψυχικῶν δραστηριοτήτων ὡς καθοριστικὲς ἀρχές. Ἀποκρούοντας ἔτσι κάθε ἐπικουρία ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς φυσιολογίας, πίστευε ὅτι θὰ διαμορφώσει τὴ θεμελιακὴ ἐπιστήμη τῆς ψυχῆς ὡς ἓνα εἶδος φυσιογνωστικῆς ἔρευνας τῆς ἐσωτερικῆς παρατήρησης. Στὴν προσπάθεια νὰ ἐκτελέσει αὐτὸ τὸ ἔργο ὁ Reid, καὶ μετὰ ἀπὸ αὐτὸν ὁ Dugald Stewart, ἀνέπτυξαν μιὰ σημαντικὴ ἱκανότητα παρατήρησης τῶν ἐσωτερικῶν διεργασιῶν καὶ μιὰ πολὺ λεπτὴ αἰσθησιὴ κατὰ τὴν ἀνάλυση τοῦ οὐσιαστικοῦ περιεχομένου τους: στὶς ἐκτενεῖς ἔρευνές τους ὑπάρχουν πλῆθος πολυτίμες παρατηρήσεις γιὰ τὴ γενετικὴ πορεία τῆς ψυχικῆς ζωῆς. Ὡστόσο λείπει καὶ ἡ γονιμότητα τῶν ιδεῶν καὶ ἡ συγκεφαλαιωτικὴ ἀποδεικτικὴ δύναμη. Γιατὶ οἱ στοχαστὲς αὐτοὶ συγγέουν παντοῦ τὴν ἀπόδειξη ἐκείνου ποῦ εἶναι δυνατὸ νὰ ἐντοπιστεῖ στὶς ψυχικὲς λειτουργίες ὡς καθολικὰ ἐγκυρο περιεχόμενο μὲ τὴν προϋπόθεση ὅτι αὐτὸ πρέπει νὰ εἶναι καὶ ἀπὸ γενετικὴ ἀποψη τὸ πρωταρχικὸ καὶ τὸ καθοριστικόν. Καὶ καθὼς τὸ φιλοσοφικὸ αὐτὸ ρεῦμα δὲν δέχεται καμία ἄλλη ἀρχὴ ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ψυχικὸ γεγονός, θεωρεῖ, ἐντελῶς ἀκριτα, αὐτονόγη ἀλήθεια καθετὶ ποῦ εἶναι δυνατὸ νὰ ἐντοπιστεῖ ὡς πραγματικὸ περιεχόμενο τῆς ψυχικῆς δραστηριότητος. Τὸ σύ-

νολο αὐτῶν τῶν ἀρχῶν χαρακτηριζόταν ὡς *common sense*, ὡς ὑγιῆς κοινὸς νοῦς, καὶ τὸ θεωροῦσαν ὑπέρτατο κριτήριο κάθε φιλοσοφικῆς γνώσης.

9. Στὸν γερμανικὸ Διαφωτισμὸ ὄλες αὐτὲς οἱ τάσεις ἐνώνονται μὲ τὸν ὀρθολογισμὸ τοῦ Descartes καὶ τοῦ Leibniz. Ἡ διπλὴ μεθοδολογικὴ κατεύθυνση αὐτοῦ τοῦ ὀρθολογισμοῦ²⁸ διαμορφώθηκε μὲ σταθερὸ συστηματικὸ τρόπο ἀπὸ τὸν Christian Wolff. Σύμφωνα μὲ αὐτόν, ὅλα τὰ ἀντικείμενα πρέπει νὰ ἐξετάζονται μὲ τὸ πρίσμα ἀφενὸς τῶν αἰώνιων ἀληθειῶν καὶ ἀφετέρου τῶν περιστασιακῶν ἀληθειῶν. Γιὰ κάθε περιοχὴ τῆς πραγματικότητος ὑπάρχει ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρὰ ἐννοιολογικὴ γνώση καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη πραγματολογικὴ γνώση, μιὰ ἀπριορικὴ ἐπιστήμη ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὴ διάνοια καὶ μιὰ ἀποστεριορικὴ ἐπιστήμη ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη. Ὡστόσο τὰ πορίσματα τῶν δύο αὐτῶν ἐπιστημῶν θὰ ὀφείλαν τελικὰ νὰ συγκλίνουν, ὥστε, λ.χ., ἡ ἐμπειρικὴ ψυχολογία νὰ μπορεῖ νὰ ἀποδείξει ὅτι οἱ καταστάσεις καὶ οἱ λειτουργίες ποὺ παράγονται στὴν ὀρθολογικὴ ψυχολογία ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ ἔννοια τῆς ψυχῆς, καθὼς καὶ οἱ «δυνάμεις» ποὺ ἀπορρέουν ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἔννοια, ἀποτελοῦν πραγματικὰ γεγονότα. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὁ Wolff, ἀκολουθώντας τὸν Leibniz, ἐπέμενε στὴν ἀξιολογικὴ διάκριση αὐτῶν τῶν δύο εἰδῶν γνώσης: Μόνο ἡ γνώση ποὺ βασίζεται στὴ διάνοια εἶναι διαυγῆς καὶ εὐδιακριτῆ, ἐνῶ ἀντίθετα ἡ ἐμπειρικὴ γνώση (ποὺ συνήθιζαν τότε νὰ τὴν ἀποκαλοῦν ἱστορικὴ) λογίζεται ὡς μιὰ λίγο πολὺ ἀσαφῆς καὶ συγκεχυμένη παράσταση τῶν πραγμάτων.

Ἀπὸ ψυχολογικὴ ἄποψη αὐτὰ τὰ δύο γνωστικὰ εἶδη διαχωρίζονται κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ Descartes σὲ ἔμφυτες ἰδέες (*ideae innatae*) καὶ σὲ ἰδέες ποὺ φτάνουν ἀπὸ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμον (*ideae adventiciae*). Ὡστόσο ὁ Wolff, σύμφωνα μὲ τὴ γενικὴ μεταφυσικὴ κατεύθυνση τῆς σκέψης του, δὲν ἔδινε μεγάλη βαρύτητα στὸ γενετικὸ στοιχεῖο. Τοῦτο ἰσχύει σὲ ἀκόμη μεγαλύτερο βαθμὸ γιὰ τοὺς ὀπαδοὺς του, οἱ ὁποῖοι εἶχαν ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ γαλλικὲς καὶ ἀγγλικὲς θεωρίες. Γενικά, μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου καὶ μὲ τὴν ἐπίδραση τῶν ἀρχῶν τοῦ Locke, μεγάλωνε διαρκῶς ἡ σπουδαιότητα ποὺ εἶχαν ἀναγνωρίσει στὸν ἐμπειρισμὸ ὁ Leibniz καὶ ὁ Wolff. Ἡ ψυχολογικὴ μέθοδος ἐκτόπιζε βαθμιαῖα τὴ μεταφυσικὴ-ὄντολογικὴ μέθοδο, καί, παράλληλα, στὸ χῶρον τῆς ψυχολογικῆς μεθόδου γίνονταν διαρκῶς μεγαλύτερες παραχωρήσεις στὴν αἰσθησιοκρατία, ὥστε τελικὰ ὄχι μόνον σοβαροὶ ἐπιστήμονες

δπως ὁ Rüdiger καὶ ὁ Lossius, ἀλλὰ καὶ μεγάλο μέρος τῶν λαϊκιστῶν φιλοσόφων ὑποστήριζαν ἀνεπιφύλαχτα ὅτι ὅλες οἱ παραστάσεις πηγάζουν ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη. Τὰ στάδια αὐτῆς τῆς διαδικασίας ἔχουν μόνον ἱστορικὸ-γραμματειακὸ ἐνδιαφέρον, γιατί κατὰ τὴν ἀνάπτυξή αὐτῆς τῆς ἀποψῆς δὲν διατυπώθηκαν νέα ἐπιχειρήματα.

Αὐτὸ ἰσχύει κατὰ βάση καὶ γιὰ τὸν Heinrich Lambert, ἰκανὸ μαθηματικὸ καὶ φυσιογνώστη ἐρευνητῆ, ποὺ κατέχει σημαντικὴ θέσση ἀνάμεσα στοὺς μεθοδολόγους τοῦ 18ου αἰώνα. Ὁ Lambert, στὶς συχνὰ παράδοξες θέσεις τοῦ *Neues Organon*, ἀκόμη καὶ ὅταν τύχει νὰ ἀναφερθεῖ στὴ μορφή καὶ τὸ περιεχόμενο τῆς γνώσης, ἀπὸ πραγματολογικὴ ἀποψη παραμένει στὸ πλαίσιο τῶν παραστάσεων τοῦ Wolff καὶ δὲν κατορθώνει νὰ προχωρήσει ὡς τὴ σημασία ποὺ ἔδωσε ἀργότερα στὴν ἀντίθεση αὐτὴ ὁ Kant (βλ. παρακάτω, § 12). Ἐξάλλου πρέπει νὰ τοῦ ἀναγνωριστεῖ ὅτι προσπαθοῦσε νὰ συλλάβει τὴν ἔννοια τοῦ a priori μὲ καθαρὰ λογικὸ καὶ γνωσιολογικὸ τρόπο —σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ψυχολογισμὸ ποὺ κυριαρχοῦσε. Α a priori γνώση θεωροῦσε μιὰ γνώση ποὺ δὲν θεμελιώνεται ἐμπειρικὰ —ἐδῶ μιλοῦσε πῶς πολὺ ὡς μαθηματικὸς— καὶ ὁραματιζόταν μιὰ μεταφυσικὴ ποὺ ὅλο τὸ ἐννοιολογικὸ σύστημά της θὰ παράγεται ἀπὸ τέτοια a priori στοιχεῖα. Τὸ ἔργο λοιπὸν ποὺ ἔπρεπε νὰ συντελεστεῖ «γιὰ τὴ βελτίωση τῆς μεταφυσικῆς» ἦταν νὰ ἀποσπαστοῦν ὅλες αὐτὲς οἱ πρῶτες ἀλήθειες ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν ἐμπειρικῶν ἀληθειῶν. Ὁ Lambert ὁμῶς μάταια προσπάθησε νὰ ἀνακαλύψει μιὰ ἐνιαία ἀρχή,²⁹ καὶ γι' αὐτὸ ἡ Ἀρχιτεκτονικὴ του ἔμεινε τελικὰ μιὰ ἐξωτερικὴ συρραφὴ ἀπόψεων.

10. Καθὼς ὅλες αὐτὲς οἱ ἀπόψεις γιὰ τὴν προέλευση τῶν ἀνθρώπινων παραστάσεων συνωστίζονταν στὴ φιλοσοφικὴ ἀγορά, ὁ συμβιβαστικὸς λόγος γιὰ τὸ πρόβλημα τῶν ἐμφυτων ἰδεῶν (παραστάσεων) εἶχε ἤδη εἰπωθεῖ, ἀλλὰ ἔμενε κρυμμένος σ' ἓνα χειρόγραφο τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Ἀννόβερου, ποὺ ἡ δημοσίευσή του ἔμελλε νὰ ἔχει τεράστιες ἐπιπτώσεις γιὰ τὴ φιλοσοφία. Στὸ *Nouveaux essais* [Νέα Δοκίμια] ὁ Leibniz παρακολούθησε βῆμα πρὸς βῆμα τὴν ἰδεολογία τοῦ Locke καὶ τὴ σχολίασε κριτικά. Στὸ ὑπόμνημά του αὐτὸ διατύπωσε τὰ πῶς βαθιὰ διανοήματα τῆς φιλοσοφίας του καὶ συνέλαβε τὰ πῶς λεπτὰ ἐπακόλουθα τῆς μοναδολογίας του.

Ἐνα ἀπὸ τὰ ἐπιχειρήματα μὲ τὰ ὁποῖα ἀμφισβητοῦσε ὁ Leibniz τὸ ἐμφυτο τῶν ἰδεῶν ἦταν καὶ ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρ-

χει στην ψυχή κάτι πού αὐτὴ δὲν τὸ γνωρίζει. Τὴν ἀρχὴ αὐτὴ³⁰ τὴν εἶχε ἐκφράσει καὶ διαφορετικὰ, ὑποστηρίζοντας ὅτι ἡ ψυχὴ δὲν σκέπτεται πάντοτε. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἀμφισβητοῦσε τὸν ὀρισμὸ τοῦ Descartes σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ψυχὴ εἶναι ἓνα *res cogitans*: γιὰ τὸ οὐσιῶδες γνῶρισμα μιᾶς ὄντοτητας δὲν μπορεῖ νὰ λείπει ἀπὸ κανένα στοιχεῖο τῆς. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια τὸ θέμα εἶχε ἀπασχολήσει ἐπανειλημμένα τὶς φιλοσοφικὲς σχολές. Ὁ Leibniz ὅμως μὲ τὴ μοναδολογία του ἔπαιρνε μιὰ ἰδιότυπὴ ἐνδιάμεση θέση στὸ πρόβλημα. Ἐπειδὴ, κατὰ τὴν ἀποψὴ του, ἡ ψυχὴ, ὅπως κάθε μονάδα, εἶναι μιὰ «παραστασιακὴ» δύναμη, ἐπεταὶ ἀναγκαστικὰ ὅτι πρέπει κάθε στιγμὴ νὰ ἔχει παραστάσεις (*perceptions*). Ἄν ὅμως ὄλες οἱ μονάδες, ἀκόμη καὶ ἐκεῖνες πού συγκροτοῦν τὴν ὕλη, εἶναι ψυχές, δὲν μπορεῖ ὄλες αὐτὲς οἱ παραστάσεις νὰ εἶναι καθαρὲς καὶ εὐδιάκριτες. Ἡ λύση λοιπὸν τοῦ προβλήματος μετατοπίζεται πάλι στὴν ἔννοια τῶν *ἀσύνειδων παραστάσεων*, τῶν *petites perceptions* (πρβ. παραπάνω, σ. 196 κ.έ., § 11). Ἡ ψυχὴ (ὅπως κάθε μονάδα) ἔχει πάντα παραστάσεις, πού ὅμως δὲν εἶναι πάντοτε συνειδητές: Ἡ ζωὴ τῆς συνίσταται στὴν ἐξέλιξη τῶν παραστάσεων, ὥστε ἀπὸ ἀσύνειδες νὰ γίνουν συνειδητές, ἀπὸ ἀσαφεῖς καὶ συγκεχυμένες νὰ γίνουν καθαρὲς καὶ εὐδιάκριτες.

Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψὴ ὁ Leibniz εἰσάγει στὴν ψυχολογία τῆς γνώσης μιὰ ἐξαιρετικὰ σημαντικὴ ἔννοια. Διακρίνει δηλαδὴ καταστάσεις ὅπου ἡ ψυχὴ ἀπλὰ καὶ μόνο ἔχει παραστάσεις, καὶ καταστάσεις ὅπου ἡ ψυχὴ ἔχει συνείδηση τῶν παραστάσεών τῆς.³¹ Τὶς πρῶτες τὶς χαρακτηρίζει ὡς *perception*, τὶς τελευταῖες *apperception* [ἐπαναντίληψη].³² Μὲ τὸν ὅρο λοιπὸν *apperception* ὁ Leibniz ἐννοοῦσε τὴ διεργασία μὲ τὴν ὁποία ἀσύνειδες, ἀσαφεῖς καὶ συγκεχυμένες παραστάσεις ἀνεβαίνουν ὡς τὴν καθαρὴ καὶ εὐδιάκριτη συνείδηση, ἐνῶ παράλληλα ἡ ψυχὴ τὶς συνειδητοποιεῖ ὡς δικές τῆς καὶ ἡ αὐτοσυνείδηση τὶς προσοικειώνεται. Ἡ γενετικὴ διαδικασίᾳ τῆς ψυχικῆς ζωῆς ἐγκτεται στὴ μετάπλαση τῶν ἀσύνειδων παραστάσεων ὥστε νὰ γίνουν συνειδητές, στὴν εἴσοδο τῶν *perceptions* στὸν καθαρὸ καὶ εὐδιάκριτο χῶρο τῆς αὐτοσυνείδησης. Ἔτσι λοιπὸν ἡ μεθοδολογικὴ ἀποψὴ τοῦ Leibniz γιὰ τὶς ἐμπειρικὲς ἢ τυχαῖες ἀλήθειες (πρβ. παραπάνω, σ. 167, § 7) ἔπαιρνε μιὰ ἰδιότυπὴ ἀπόχρωση στὸ φῶς τῆς μοναδολογίας. Τὸ γεγονός ὅτι οἱ μονάδες δὲν ἔχουν παράθυρα πρὸς τὰ ἔξω ἀποκλείει τὴ δυνατότητα νὰ θεωρηθεῖ ἡ ἀντίληψη ἐπενέργεια τῶν

πραγμάτων στην ψυχή:³³ Ἀπεναντίας, οἱ αἰσθητηριακὲς παραστάσεις πρέπει νὰ θεωρηθοῦν δραστηριότητες τὶς ὁποῖες ἀναπτύσσει ἡ ψυχή μὲ ἀσαφὴ καὶ συγκεχυμένο τρόπο, δυνάμει τῆς προαποκαταστημένης ἁρμονίας· καὶ ἡ μετάπλαση ποὺ ὑφίστανται οἱ παραστάσεις αὐτὲς θεωρεῖται ἀπλῶς διασάφηση καὶ ξεκαθάρισμα, πρόσληψη στὸ χῶρο τῆς αὐτοσυνειδησίας, ἐπαναντίληψη.

Ἔτσι ἡ αἰσθητικότητα καὶ ἡ διάνοια, ποὺ ἡ διαφορὰ τους συνοψίζεται κατὰ τὸν Leibniz στὸν διαφορετικὸ βαθμὸ καθαρότητας καὶ εὐκρίνειας, ἔχουν τὸ ἴδιο ἀκριβῶς περιεχόμενο, μόνο ποὺ τὸ περιεχόμενο αὐτὸ ἡ αἰσθητικότητα τὸ παρουσιάζει μὲ ἀσαφὴ καὶ συγκεχυμένο τρόπο, ἐνῶ ἡ διάνοια τὸ κατέχει ἤδη μὲ τρόπο καθαρὸ καὶ εὐδιάκριτο. Τίποτε δὲν εἰσχωρεῖ στὴν ψυχή ἀπέξω: "Ὅ,τι βρίσκεται σ' αὐτὴν ὡς συνειδητὴ παράσταση ὑπῆρχε ἤδη μέσα τῆς μὲ ἀσύνειδο τρόπο· καὶ, ἀντίστροφα, ἡ ψυχή δὲν μπορεῖ νὰ φέρει στὸ χῶρο τῶν συνειδητῶν παραστάσεων κάτι ποὺ δὲν ὑπῆρχε ἐκ τῶν προτέρων μέσα τῆς." Ἔτσι λοιπὸν ὁ Leibniz καταλήγει ἀναγκαστικὰ στὴν ἀποψη ὅτι, ὑπὸ μιὰ ὀρισμένη ἔννοια, δηλαδὴ ἀσύνειδα, ὅλες οἱ παραστάσεις εἶναι ἐμφυτες, καὶ ὅτι, ὑπὸ μιὰ ἄλλη ἔννοια, δηλαδὴ συνειδητά, δὲν ὑπάρχουν ἐμφυτες παραστάσεις στὴν ἀνθρώπινη ψυχή. Αὐτὴ τὴ σχέση τὴν περιγράφει στὶς ἀρχὲς (Prinzipien) τῆς μοναδολογίας του, καὶ τὴ χαρακτηρίζει δυνάμει ἐμφυτο τῶν ιδεῶν.

Στὸ *Nouveaux essais* ἡ σκέψη αὐτὴ — ποὺ ἀντιμετωπίζεται ἐξαρχῆς ὡς ἓνα πρίσμα ἀπαραίτητο γιὰ τὴ θεώρηση τῶν πραγμάτων — ἀναπτύσσεται παραπέρα πρὸς τὴν κατεύθυνση τῶν γενικῶν ἢ αἰώνιων ἀληθειῶν. Γιατὶ αὐτὸ ἦταν τὸ φλέγον ζήτημα: Ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρὰ ὑπῆρχαν αὐτοὶ (οἱ νεοπλατωνικοὶ καὶ ἐν μέρει οἱ ὀπαδοὶ τοῦ Descartes) ποὺ ὑποστήριζαν ὅτι οἱ γενικὲς ἀλήθειες, ὡς «ἐτοιμες» ἀλήθειες, εἶναι κάτι ποὺ ὑφίσταται ἐνεργεῖα (aktuell)· καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ἐκείνοι (ὁ Hobbes καὶ ἐν μέρει ὁ Locke) ποὺ προσπαθοῦσαν νὰ ἐξηγήσουν τὶς γενικὲς ἀλήθειες ἀπὸ τὴ σύμπραξη τῶν στοιχείων τοῦ αἰσθήματος. Ὁ Leibniz ὑποστηρίζει ὅτι τέτοιες προτάσεις ἐνυπάρχουν ἤδη στὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη ὡς petites perceptions, δηλαδὴ ὡς ἀβίαστοι τύποι τῆς σχετίζουσας νόησης, καὶ ὅτι οἱ τύποι αὐτοὶ ὕστερα ἀπὸ τὴ μὴ συνειδητὴ χρῆση τους γίνονται πάλι ἀντιληπτοί, ἀλλὰ αὐτὴ τὴ φορὰ ὡς σαφεῖς καὶ εὐδιάκριτες παραστάσεις ποὺ γνωρίζονται διαμέσου τῆς ἐμπειρίας. Ἢδη στὴν αἰσθητηριακὴ παράσταση ἐνυπάρχει μὲ ἀσαφὴ καὶ συγκεχυμένο τρόπο ὁ τύπος τῆς δραστηριότητος τῆς

ψυχῆς· ὁ τύπος αὐτός, ὡς γενικὴ ἀρχή, ὡς αἰώνια ἀλήθεια, ἀποκτᾶ τὴν καθαρότητα καὶ τὴν εὐκρίνεια τῆς ἀντίληψης πού βασιζέται στὴ διάνοια (Verstandesauffassung). Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο αἴρεται ἡ ἀοριστία πού κυριαρχοῦσε στὸν Locke γύρω ἀπὸ τὸ ζήτημα τῶν «δυνάμεων τῆς ψυχῆς», αἴρεται ὁμοῦς πρὸς μιὰ κατεύθυνση ἀντίθετη ἀπὸ ἐκείνη πού εἶχαν ὑποδείξει οἱ αἰσθησιοκράτες. Γιατὶ ἐνῶ οἱ αἰσθησιοκράτες ἀρνοῦνται κάθε αὐτόνομη ἀντίδραση τῆς ψυχῆς κατὰ τὴ διαπλοκὴ τῶν αἰσθητηριακῶν δεδομένων, ὁ Leibniz μετατοπίζει αὐτὴ τὴν ἰδιοτυπία τῆς ψυχικῆς δραστηριότητος στὶς ἀσύνειδες λειτουργίες, μὲ τίς ὁποῖες ξεδιπλώνει ἡ ψυχὴ τὴν ἐσωτερικὴ νομοτέλειά της. "Ἔτσι, λοιπόν, ἐνῶ ὁ Locke εἶχε ἀποδεχτεῖ τὴν ἀρχὴ τῶν σχολαστικῶν φιλοσόφων, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu [δὲν ὑπάρχει στὴ διάνοια τίποτε τὸ ὁποῖο προηγουμένως δὲν εἶχε ὑπάρξει στὴν αἴσθηση], ὁ Leibniz πρόσθετε: nisi intellectus ipse [ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ διάνοια].³⁴

11. Τὸ ἔργο τοῦ Leibniz, *Nouveaux essais*, προκάλεσε πολὺ μεγάλη ἐντύπωση ὅταν δημοσιεύτηκε, τὸ 1765. Ὁ Lessing ἄρχισε ἀμέσως νὰ τὸ μεταφράζει. Ἡ ἄποψη ὅτι ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς δὲν περιορίζεται σὲ ὅ,τι γίνεται συνειδητὸ μὲ σαφήνεια καὶ καθαρότητα, ἀλλὰ ριζώνει πρὸ πέρα, σὲ ἀνεξιχνίαστα σκοτεινὰ βάθη, εἶχε πολὺ μεγάλη σημασία γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ γραμματεία ἐκείνης τῆς ἐποχῆς, πού προσπαθοῦσε νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὴ ρηχότητα ἐνὸς Διαφωτισμοῦ πού τόνιζε μονόπλευρα τὴ διάνοια. Καὶ γινόταν ἀκόμη πολυτιμότερη, καθὼς προερχόταν ἀπὸ τὸ στοχαστὴ πού ἡ Γερμανία τὸν τιμοῦσε ὡς πατέρα καὶ ἥρωα τοῦ Διαφωτισμοῦ της. Σ' αὐτὴ τὴν κατεύθυνση ἔτεινε ἐπίσης ἡ ἐπίδραση πού ἄσκησε ὁ Leibniz στὸν Herder· αὐτὸ μπορεῖ νὰ τὸ διαπιστώσει κανεὶς ὅχι μόνον στὶς ἀπόψεις τοῦ Herder γιὰ τὰ προβλήματα τῆς αἰσθητικῆς,³⁵ ἀλλὰ καὶ στὸ βραβευμένο ἔργο του *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*.

Ὁ ἀποφασιστικὸς ρόλος πού παίξει ἡ μέθοδος στὴ φιλοσοφία τοῦ Leibniz καὶ τοῦ Wolff εἶχε ἀποτέλεσμα νὰ ἐνταθεῖ στὸ ἔπακρο ἡ ἀντίθεση ἔλλογης καὶ ἐμπειρικῆς γνώσης καί, παράλληλα, νὰ ἀντιμετωπιστοῦν ἡ διάνοια καὶ ἡ αἴσθηση ὡς δύο διαφορετικὲς «δυνάμεις» (Vermögen). Ἡ Ἀκαδημία τοῦ Βερολίνου ὑποστήριζε ὅτι εἶχε ἐρευνήσει τὴν ἀμοιβαία σχέση αὐτῶν τῶν δύο διαφορετικῶν δυνάμεων καὶ τὴ συμμετοχὴ καθεμιᾶς ἀπὸ αὐτὲς στὴν ἀνθρώπινη γνώση: Ὁ Herder, ὅταν τόνιζε στὴν πραγματεία του

τῆ ζωντανῆ ἐνότητα τῆς ἀνθρώπινης ψυχικῆς ζωῆς καὶ ἔδειχνε ὅτι ἡ αἰσθητικότητα καὶ ἡ διάνοια δὲν εἶναι δύο διαφορετικὲς πηγὲς τῆς γνώσης ἀλλὰ ἀπλὰ καὶ μόνο διαφορετικὲς βαθμίδες μιᾶς καὶ μόνης δραστηριότητος διαμέσου τῆς ὁποίας ἡ μονάδα συλλαμβάνει τὸ σύμπαν, χρησιμοποιοῦσε τὸν αὐθεντικὸ Leibniz, ἥπως εἶχε παρουσιαστῆι στὸ *Nouveaux essais*, ὡς ἀντίβαρο πρὸς τὸ «σχολικὸ» σύστημα ποῦ ἐπικρατοῦσε τότε. Ἐμφυτεῖς ἐσωτερικὲς δυνάμεις τῆς ψυχῆς εἶναι ὅλες ἐκεῖνες οἱ παραστάσεις μὲ τὶς ὁποῖες ἀνυψώνεται βαθμιαῖα ἀπὸ τὸν ἄμεσο περίγυρό της ὡς τῆ γνώση τῆς ἁρμονίας τοῦ σύμπαντος. Αὐτὴ τῆ βαθύτερη ἐνότητα αἰσθητικῆς καὶ διάνοιας ὁ Herder τὴν ἀποκαλοῦσε *συναίσθημα*, καὶ ἐκεῖ ἐντόπιζε ἀκόμη —κατὰ τὴν ἀναζήτησιν τῆς «προέλευσης» τῆς γλώσσας— τὴν ἐνιαία λειτουργία ποῦ περιλαμβάνει ὅλες τὶς αἰσθήσεις καὶ ποῦ χάρις σ' αὐτὴν ὁ ψυχολογικὸς μηχανισμὸς τοῦ «ἠγεῖν» καὶ τοῦ «ἀκούειν» ἀνυψώνεται σὲ ἔκφραση τοῦ διανοη-
ματος.

12. Πιὸ σημαντικὴ ἦταν μιὰ ἄλλη ἐπενέργεια τοῦ φιλοσοφικοῦ ἔργου τοῦ Leibniz. Ὁ ἴδιος ὁ Kant ἐπιχείρησε νὰ διαμορφώσει τὴ διδασκαλία τοῦ *Nouveaux essais* σὲ γνωσιοθεωρητικὸ σύστημα (πρβ. παρακάτω, σ. 272 κ.ε., § 12). Τὸ ἔργο αὐτὸ σημαδεύει μιὰ ἀπὸ τὶς πιὸ σημαντικὲς καμπὲς στὴν ἐξέλιξιν τῆς σκέψης τοῦ φιλοσόφου τοῦ Königsberg· ἡ διαμόρφωσις τῶν ἐπιμέρους ἀπόψεων τοῦ Leibniz σὲ σύστημα ἀπὸ τὸν Kant συντελέστηκε στὴν *Inauguraldissertation* του. Ὁ Kant, ποῦ προερχόταν ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ σχολὴ τοῦ Wolff, εἶχε ἀσχοληθεῖ ἐπὶ πολὺ χρόνον μὲ τὸν ἔλεγχον τῶν θεωριῶν τοῦ ἐμπειρισμοῦ, οἱ ὁποῖες ὡστόσο δὲν τὸν ἱκανοποιοῦσαν,³⁶ καὶ προσπαθοῦσε νὰ ξαναθεμελιώσει τὴ μεταφυσικὴ βασιζοντάς τιν στὴ διάκρισιν μορφῆς καὶ περιεχομένου τῆς γνώσης. Ἀλλὰ ἀκριβῶς ὁ Leibniz ἔδειχνε τώρα ὅτι αὐτὲς οἱ «αἰώνιες ἀλήθειαι» ὑπάρχουν συγκαλυμμένα ἤδη στὴν ἐμπειρία ποῦ μᾶς προσφέρεται μὲ τὶς αἰσθήσεις ὡς σταθεροὶ συσχετιστικοὶ τύποι (*Beziehungsformen*) καὶ ὅτι μὲ τὸ διαστοχασμὸ τῆς διάνοιας οἱ τύποι αὐτοὶ γίνονται συνειδητοὶ μὲ καθαρὸ καὶ σαφὲ τρόπο. Αὐτὴ ἡ ἀρχὴ τοῦ δυνάμει ἐμφύτου ἀποτελεῖ τὴν κινητήρια δύναμιν τῆς *Inauguraldissertation* τοῦ Kant: οἱ μεταφυσικὲς ἀλήθειαι ἐνυπάρχουν στὴν ψυχὴ ὡς νόμοι τῆς δραστηριότητάς της,³⁷ γιὰ νὰ τεθοῦν ὕστερα σὲ λειτουργία χάρις στὴν εὐκαιρία ποῦ προσφέρει ἡ ἐμπειρία καὶ νὰ γίνουν ἀντικείμενον καὶ περιεχόμενον τῆς διανοητικῆς γνώσης.

Ὁ Kant ἐξετάζει ὕστερα ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρίσμα καὶ μὲ ἓναν νέο καὶ γόνιμο τρόπο τὴ γνώση πού μᾶς προσφέρουν οἱ αἰσθήσεις. Γιὰ λόγους μεθοδολογικοὺς τὴν ἀντιδιαστέλλει ἀπὸ τὴ διανοητικὴ γνώση πολὺ πιὸ καθαρά ἀπὸ ὅσο οἱ ὀπαδοὶ τοῦ Wolff. Κατὰ τὸν Kant τὸ πρόβλημα ἔγκειται στὸ ἂν ὑπάρχουν καὶ στὸν αἰσθητὸ κόσμον τέτοιες πρωταρχικὲς μορφολογικὲς σχέσεις, ὅπως οἱ σχέσεις πού ὁ Leibniz εἶχε δείξει ὅτι ὑπάρχουν στὸν κόσμον τῆς διάνοιας, καὶ πού ὁ ἴδιος ὁ Kant εἶχε παραδεχτεῖ τὴν ὑπαρξή τους:³⁸ ἔτσι λοιπὸν ἀνακάλυψε τὶς «καθαρές» μορφές τῆς αἰσθητικότητος —τὸ *χῶρο* καὶ τὸ *χρόνο*. Οἱ μορφές αὐτές δὲν εἶναι ἐμφυτεῖς μὲ τὴ συνηθισμένη ἔννοια, ἀλλὰ ἐπίκτητες· ὡστόσο δὲν παράγονται μὲ ἀφαιρετικὸ τρόπο ἀπὸ τὰ δεδομένα τῆς αἰσθητικότητος ἀλλὰ *ab ipsa mentis actione secundum perpetuas leges sensa sua coordinante* [ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἴδια τὴ δράση τοῦ νοῦ πού ἀκολουθώντας νόμους ἀναλλοίωτους τακτοποιεῖ τὰ νοήματά του], καὶ ὅπως οἱ μορφές τῆς διάνοιας ἔτσι καὶ αὐτές γίνονται γνωστὲς διαμέσου τῆς προσοχῆς, γιατί ἡ ἐμπειρία δίνει τὴν εὐκαιρία στὴν προσοχὴ νὰ παρακολουθήσει τὴ δραστηριότητα τοῦ πνεύματος· αὐτὸ εἶναι τὸ ἔργο τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης, καὶ σὲ τοῦτο ἔγκειται ἡ ἀναγκαστικὴ καὶ καθολικὴ ἐγκυρότητά της.

Μὲ διαφορετικὸν τρόπο διατύπωσε τὴν ἀρχὴ τοῦ «δυνάμει ἐμφύτου» ὁ Tetens. Ἡ ἐπίδραση τῆς *Inauguraldissertation* τοῦ Kant εἶναι ἐμφανὴς στὸ ἔργο του *Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* [Δοκίμια γιὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση καὶ τὴν ἀνέλιξή της]. Ὅπως ὁ Kant ἔτσι καὶ ὁ Tetens ὑποστήριζε ὅτι τὰ «ἐνεργήματα (Actus) τῆς σκέψης» εἶναι τὰ πρωταρχικὰ «σχετίζοντα διανοήματα», πού ἀποδείχνονται ἔτσι ὡς οἱ φυσικοὶ νόμοι τῆς σκέψης. Οἱ γενικὲς λοιπὸν προτάσεις πού ἀποτελοῦν τὴ βάση κάθε φιλοσοφικῆς γνώσης εἶναι «ὑποκειμενικὲς ἀναγκαιότητες», μὲ τὶς ὁποῖες ἡ σκεπτόμενη ψυχὴ συνειδητοποιεῖ τὴν οὐσία της.

Β'

Η ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΥ ΚΟΣΜΟΥ

Ἐπόβαθρο ὄλων αὐτῶν τῶν θεωριῶν εἶναι ὁ γνωσιολογικὸς στόχος τους. Ὁ στόχος ὁμοίως αὐτὸς παρουσιαζόταν ἐκ τῶν προτέρων κάπως περιορισμένος, γιατί εἶχε ὡς προϋπόθεσή του τὸν ἀπλοῦκὸ ρεαλισμὸ πού συνδέθηκε μὲ τὴ μεταφυσικὴ τοῦ Descartes. Μὲ

βάση τὴν ἀρχὴν cogito ergo sum, ἡ αὐτογνωσία τοῦ πνευματικοῦ ὄντος ἐμφανίζεται ὡς πρωταρχικὴ βεβαιότητα, ὡς κάτι αὐτονόητο καὶ πέρα ἀπὸ κάθε ἀμφισβήτηση. Στὸ βαθμὸ ὅμως ποῦ ὁ κόσμος τῆς συνείδησης παρουσιάζεται διαφορετικὸς ἀπὸ τὸν κόσμο τῶν ὑλικῶν σωμάτων καὶ τῆς κατὰ χῶρο ἔκτασης μεγαλῶνουν καὶ οἱ δυσκολίες ὡς πρὸς τὴ δυνατότητα νὰ γίνῃ γνωστὸς αὐτὸς ὁ ὑλικὸς κόσμος. Ἡ διαπίστωση αὐτὴ συνάγεται ἀπὸ τὴν ἐξέλιξη τῆς μεταφυσικῆς σκέψης ἀμέσως μετὰ τὸν Descartes καὶ ἐπαναλήφθηκε ὕστερα μὲ τὶς πιδὸ διαφορετικὲς μορφές, καθὼς τὰ ἴδια διανοήματα μεταφέρονταν στὴ γλώσσα τῆς ἐμπειρικῆς ψυχολογίας καὶ τῆς αἰσθησιοκρατίας.

Ἔτσι λοιπὸν ἡ γνωσιολογία τῆς νεότερης φιλοσοφίας ἀναγνωρίζει ἐξαρχῆς μιὰ ὑπεροχὴ τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας, ἐξαιτίας τῆς ὁποίας γίνεται προβληματικὴ ἡ γνώση τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου. Ἐκδηλώνεται δηλαδὴ σὲ ὅλη τὴ νεότερη σκέψη ὡς καθοριστικὴ θέση μιὰ ἐπενέργεια τοῦ τερμινισμοῦ, ὁ ὁποῖος εἶχε ἀποτελέσει τὴν κατακλείδα τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας. Ἡ ἑτερογένεια τοῦ ἐσωτερικοῦ καὶ τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου δίνει στὸ πνεῦμα τὸ περήφανο συναίσθημα ὅτι εἶναι κάτι ξεχωριστὸ σὲ σχέση μὲ τὰ πράγματα, συνάμα ὅμως τοῦ δημιουργεῖ καὶ μιὰ ἀβεβαιότητα καὶ ἀδυναμία νὰ προσανατολιστεῖ μέσα σ' αὐτὸ τὸν κόσμο ποῦ τοῦ εἶναι ξένος. Ἔτσι, λοιπὸν, ἡ βασικὴ προβληματικὴ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Διαφωτισμοῦ ἀποδειχεται ἀπόηχος ἐκείνης τῆς ἐμβάθυνσης τοῦ πνεύματος στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ του, ἐκείνης τῆς ἀνεξαρτησίας τῆς συνείδησης ἀπὸ τὸν ἐξωτερικὸν κόσμο, στὴν ὁποία εἶχε καταλήξει ἡ ἀρχαία φιλοσοφία. Ἐδῶ ἔχει τὶς ρίζες τῆς ἡ ἐπιρροῆ τοῦ πνεύματος τοῦ Αὐγουστίνου στὴ νεότερη φιλοσοφία.

1. Ἡ ὑπεροχὴ τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας εἶναι πολὺ ἐκδηλη καὶ στὸν Locke, παρόλο ποῦ ἀπὸ ψυχολογικὴ ἀποψη ὁ ἄγγλος φιλόσοφος ἐξομοιώνει καταρχὴν τὴν αἴσθηση καὶ τὸ διαστοχασμό, φτάνοντας μάλιστα νὰ ὑποστηρίξει στὴ γενετικὴ θεωρία του ὅτι ὁ διαστοχασμὸς ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν αἴσθηση. Ὡστόσο κατὰ τὴ γνωσιολογικὴ ἀξιολόγηση ἡ σχέση αὐτὴ ἀντιστρέφεται ἀμέσως, σύμφωνα μὲ τοὺς καθορισμοὺς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Descartes. Γιατὶ μὲ τὸ δυϊσμὸ τῶν πηγῶν τῆς ἐμπειρίας ὁ Locke εἰσάγει ἀθόρυβα καὶ τὸ δυϊσμὸ τῶν πεπερασμένων οὐσιῶν, ὁ ὁποῖος εἶχε διατυπωθεῖ ἀπὸ τὸν σπουδαῖο γάλλο μεταφυσικό. Προορισμὸς τῆς αἴσθησης εἶναι νὰ γνωρίσει τὸν ἐξωτερικὸν κόσμο τῶν ὑλικῶν

σωμάτων, προορισμός του διαστοχασμού είναι να γνωρίσει τις δραστηριότητες του πνεύματος. Γίνεται άμεσως φανερό ότι ο διαστοχασμός μπορεί να ανταποκριθεί καλύτερα στο έργο του απ' όσο ή αίσθηση στο δικό της. 'Η γνώση μας για τις έσωτερικές καταστάσεις μας είναι ένορατική και πιδ άσφαλής από κάθε άλλη γνώση. 'Ο Locke εκθέτει αυτή τή διδασκαλία για τὸ αυτονόητο τῆς ένορατικῆς γνώσης έπαναλαμβάνοντας σχεδόν επί λέξει τή διατύπωση του Descartes³⁹ άπεναντίας, ως πρὸς τή γνώση του κόσμου τῶν υλικῶν σωμάτων είναι πολύ πιδ έπιφυλακτικός. 'Η γνώση αυτή είναι δυνατή μόνο διαμέσου τῶν αίσθημάτων, και παρόλο πού αξίζει να ονομάζεται knowledge (γνώση), τῆς λείπει ή πλήρης βεβαιότητα και ή ακριβής αντιστοιχία με τὰ πράγματα. Καταρχήν μόνο για τήν ύπαρξη τῆς ιδέας στο πνεῦμα ύπάρχει ένορατική βεβαιότητα· για τὸ ότι στήν ιδέα αυτή αντιστοιχεί κάποιο πράγμα δέν ύπάρχει καμία ένορατική βεβαιότητα, και ή κατάδειξη του πράγματος μπορεί τὸ πολύ να μᾶς πείσει ότι αυτό πράγματι ύπάρχει, δέν μπορεί όμως να μᾶς πεί τίποτε για τή φύση αυτού του πράγματος.

Βέβαια έδῶ ὁ Locke φαίνεται ανακόλουθος με τὸν ίδιο τὸν εαυτό του. 'Ο άγγλος φιλόσοφος αναπτύσσοντας τή θεωρία τῶν παραστάσεων τῆς αίσθησης (sensation) δέχεται τή διδασκαλία για τή διανοητικότητα (Intellectualität) τῶν ποιητῶν τῆς αίσθησης, ακριβῶς ὅπως τήν είχε διαμορφώσει ὁ Descartes (βλ. παραπάνω, σ. 174, § 2): τή χαρακτηρίζει σωστά με τή διάκριση πρωτογενῶν και δευτερογενῶν ιδιοτήτων, προσθέτει ύστερα ως τριτογενεῖς ιδιότητες τις δυνάμεις πού εκφράζουν τή σχέση με άλλα υλικά σώματα, υποστηρίζει ότι πρωτογενεῖς ιδιότητες είναι ὄσες με πραγματικό τρόπο ανήκουν στα σώματα καθαυτά και συγκαταλέγει σ' αυτές — πέρα από ὄσες είχε άποδεχτεί ὁ Descartes — και τὸ άδιαπέραστο (Undurchdringlichkeit). 'Από πραγματολογική άποψη αυτό άποτελεῖ έπιστροφή σε παραστασιακούς τρόπους τούς ὁποίους συναντοῦμε στή φιλοσοφία του Δημόκριτου και του 'Επίκουρου, έπιστροφή πολύ πιδ άποφασιστική από αυτήν πού διαπιστώνουμε στον Hobbes. Τοῦτο γίνεται φανερό και όταν ὁ Locke, ακολουθώντας τή θεωρία τῶν «ειδώλων» (βλ. τόμ. Α', σ. 130 κ.έ., § 3), ανάγει τὸ έρέθισμα στήν έπαφή τῶν νεύρων με πολύ μικρά υλικά μόρια πού άπορρέουν από τὰ αντικείμενα.⁴⁰ Σε γενικές λοιπόν γραμμές βλέπουμε ότι έπαναλαμβάνονται οι θεμελιακές άρχές πού διατύπωσε ὁ Descartes για

μιὰ γνώση τῆς φύσης βασισμένη στὰ μαθηματικά, ἀρχές πού τώρα ἔχουν διευρυνθεῖ σημαντικά.

Σὲ ἐντελῶς διαφορετικὰ ἀποτελέσματα καταλήγει ἡ ἀνάλυση τῆς ἔννοιας τῆς οὐσίας ἀπὸ τὸν Locke, ὁ ὁποῖος, ὅπως ὁ Occam, διδάσκει ὅτι ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐνορατικὴ γνώση καὶ τὴ γνώση πού δίνεται διαμέσου τῶν αἰσθήσεων ὑπάρχει καὶ ἡ καταδεικτικὴ γνώση, ἡ ὁποία δὲν ἀναφέρεται στὴ σχέση τῶν ἰδεῶν πρὸς τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο, ἀλλὰ στὴν ἀμοιβαία σχέση τῆς μιᾶς ἰδέας μὲ τὴν ἄλλη. Ἡ γνωστικὴ ἀξία τῆς καταδεικτικῆς γνώσης εἶναι κατώτερη ἀπὸ τὴ γνωστικὴ ἀξία τῆς ἐνορατικῆς καὶ ἀνώτερη ἀπὸ τὴ γνωστικὴ ἀξία τῆς αἰσθητηριακῆς γνώσης.⁴¹ Ὁ Locke ἀντιλαμβάνεται τὴν καταδεικτικὴ νόηση μὲ ἐντελῶς τερμινιστικὸ τρόπο, περίπου ὅπως ὁ Hobbes, ὡς ἓνα εἶδος ὑπολογισμοῦ πού συντελεῖται διαμέσου τῶν ἐννοιολογικῶν σημείων: Ἡ ἀναγκαιότητα τῆς καταδείξεως ἰσχύει μόνο στὸν κόσμο τῶν παραστάσεων καὶ ἀφορᾷ μεταξύ ἄλλων τίς γενικὲς ἢ ἀφηρημένες ἔννοιες, στὶς ὁποῖες δὲν ἀντιστοιχεῖ τίποτε καθαυτὸ πραγματικὸ *in natura rerum* [στὴ φύση τῶν πραγμάτων]. Ἀπὸ τὴ στιγμή πού ὑπάρχουν ἰδέες —ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ σχέση τους μὲ τὰ πράγματα— εἶναι δυνατό νὰ σχηματιστοῦν κρίσεις γιὰ τίς σχέσεις ἀνάμεσα στὶς ἰδέες, καὶ αὐτὲς καὶ μόνο οἱ κρίσεις ἀποτελοῦν τὸ ἀντικείμενο τῆς καταδεικτικῆς γνώσης. Τέτοιες «σύνθετες» παραστάσεις εἶναι νοητικὰ πράγματα (*Gedankendinge*), τὰ ὁποῖα —ἐφόσον ἐξακριβωθεῖ ἡ φύση τους καὶ διατυπωθεῖ ὁ ὀρισμὸς τους— εἶναι δυνατό νὰ συνάψουν σχέσεις μεταξύ τους, πού ἀπορρέουν ἀπὸ τὸ περιεχόμενό τους, χωρὶς νὰ σημαίνει ὅτι μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο οἱ ἰδέες ἔρχονται σὲ ὁποιαδήποτε σχέση μὲ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο. Ἀπὸ ὅλους αὐτοὺς τοὺς τρόπους σύνδεσης ξεχωρίζει ἰδιαίτερα ἐκεῖνος πού ἐκφράζεται μὲ τὴν ἔννοια τῆς οὐσίας (ἡ κατηγορία τῆς ἐνύπαρξης, [*Inhärenz*]). Γιατὶ ὅλα τὰ ἄλλα περιεχόμενα καὶ ὅλες οἱ ἄλλες σχέσεις εἶναι δυνατό νὰ νοηθοῦν μόνο ὡς κάτι πού ἔχει προσδεθεῖ σὲ κάποια οὐσία. Ἡ σχέση λοιπὸν αὐτὴ ἀποτελεῖ κάτι πραγματικὸ, ἡ ἰδέα τῆς οὐσίας σύμφωνα μὲ τὸν ὄρο τοῦ Locke εἶναι «ἐκτυπη» —ὥστόσο μόνο μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ὅλοι οἱ *modi* πού συνδέονται μὲ καθεμιά ἰδέα ἔχουν κατανάγκην ἓνα πραγματικὸ ὑπόστρωμα, σχετικὰ μὲ τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι δυνατό νὰ εἰπωθεῖ ἔστω καὶ τὸ παραμικρό. Οὐσία εἶναι ὁ ἄγνωστος φορέας γνωστῶν ιδιοτήτων οἱ ὁποῖες, ὅπως ἔχουμε λόγους νὰ δεχόμεστε, ἀνήκουν σ' αὐτήν.

Ἡ ἀποψη ὅτι οἱ οὐσίες εἶναι ἀδιάγνωστες δὲν ἐμπόδισε τὸν Locke νὰ ἐπιχειρήσει σὲ κάποιο ἄλλο σημεῖο τοῦ ἔργου του⁴² τὸ διαχωρισμὸ τους σὲ «νοητικές καὶ μὴ νοητικές», σύμφωνα μὲ τὸ πνεῦμα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Descartes· ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, τὴν ἀποψή του γιὰ τὸ ἀδιάγνωστο τῶν οὐσιῶν τὴν ἐφαρμόζει στὴ διαπραγματεύουσα τοῦ cogito ergo sum. Ἡ ἀρχὴ αὐτὴ μεταφέρεται ἀπὸ τὸ μεταφυσικὸ πεδίο στὸ ἐμπειρικὸ-ψυχολογικόν. Ἡ βεβαιότητα τῆς συνείδησης γιὰ τὸν ἑαυτὸ της εἶναι ἡ βεβαιότητα τῆς ἐσωτερικῆς αἰσθησης· ἡ ἐνόραση σχετίζεται μόνο μὲ τὶς ἐσωτερικὲς καταστάσεις καὶ δραστηριότητές μας, ὄχι ὅμως καὶ μὲ τὴν οὐσία μας: φανερώνει ἄμεσα καὶ πέρα ἀπὸ κάθε ἀμφιβολία ὅτι εἴμαστε, ὄχι ὅμως καὶ τί εἴμαστε. Στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν οὐσία τῆς ψυχῆς (καὶ συνακόλουθα στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ σχέση της μὲ τὸ σῶμα) δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ δοθεῖ ἀπάντηση, ὅπως δὲν εἶναι ἐν γένει δυνατὸ νὰ δοθεῖ ἀπάντηση καὶ στὸ ἐρώτημα σχετικὰ μὲ τὸ «τί» ὁποιασδήποτε ἄλλης οὐσίας.

Ὡστόσο ὁ Locke πίστευε πὼς γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ εἶναι δυνατὸ νὰ ἔχουμε ἀποδεικτικὴ βεβαιότητα. Γι' αὐτὸν τὸ σκοπὸ προσοικειώνεται τὴν πρώτη ἀπόδειξη τοῦ Descartes (βλ. παραπάνω, σ. 161 κ.έ., § 5), κάπως τροποποιημένη, στὴν ὁποία ἐπισυνάπτει ἔπειτα τὴ γνωστὴ κοσμολογικὴ ἀπόδειξη. Πρέπει νὰ νοήσουμε, ὑποστηρίζει ὁ Locke, ἓνα ἄπειρο, αἰώνιο καὶ τέλειον ὄν, μιὰ ἔσχατη αἰτία τῶν πεπερασμένων οὐσιῶν, ὡς μιὰ ἀπὸ τὶς ὁποῖες ὁ ἄνθρωπος θεωρεῖ ἐνορατικὰ καὶ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ του.

Τόσο πολλαπλὰ καὶ ἀντιφατικὰ εἶναι τὰ ρεύματα τῆς σκέψης ποῦ διασταυρώνονται στὴ γνωσιοθεωρία τοῦ Locke. Ἡ φαινομενικὰ εὐκόλη καὶ σαφὴς διδασκαλία του, μιὰ νοθευμένη μορφή καρτεσιανισμοῦ, παρασύρεται ἀπὸ τὴ δίνη ποῦ ἔρχεται στὴν ἐπιφάνεια ἀπὸ τὰ βάθη τῶν ἱστορικῶν προϋποθέσεων της. Ὅπως ὅμως ἡ πολυσήμαντα ἀπροσδιόριστη ψυχολογία του στὴν παραπέρα ἐξέλιξη τῆς σκέψης διαλύθηκε σὲ διάφορες ἀντιθετικὲς τάσεις, ἔτσι καὶ αὐτὴ ἡ γνωσιολογικὴ μεταφυσικὴ ἀποτέλεσε τὸ ἀφετηριακὸ σημεῖο γιὰ τὶς πῖο διαφορετικὲς μεταπλάσεις.

2. Ἦδη ἡ πρώτη ἀπὸ αὐτὲς ἀντιτάσσει στὴν ἀναποφασιστικότητα τοῦ Locke μιὰ τολμηρὴ κλίση πρὸς τὴ μονομέρεια. Μὲ τὸν Berkeley ἡ ὑπεροχὴ τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας γίνεται ἀπόλυτη: βασιμμένος στὸν ἀκραῖο νομιναλισμὸ του καὶ ἐπικαλούμενος τὴ διδασκαλία τοῦ Hobbes δίνει τέλος στὴν ἀμφιταλάντευση τοῦ Locke στὸ πρόβλημα τῆς γνώσης τῶν ὑλικῶν σωμάτων. Ὁ Ber-

keley αποσυνθέτει την έννοια τῆς ὕλικῆς οὐσίας. Ὑστερα ἀπὸ τὴν διάκριση τῶν ποιότητων σὲ πρωτογενεῖς καὶ δευτερογενεῖς, ἓνα μέρος ἀπὸ τὸ σύμπλεγμα τῶν ἰδεῶν (πού ἡ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη μᾶς τὸ παρουσιάζει ὡς σῶμα) ἔπρεπε νὰ ἀποχωριστεῖ, καὶ ἓνα ἄλλο μέρος νὰ διατηρηθεῖ ὡς τὸ μόνο πραγματικόν. Ἀλλά, ὅπως εἶχε διδάξει ἤδη ὁ Hobbes (βλ. παραπάνω, σ. 174 κ.έ., § 2), ἡ διάκριση αὐτὴ ἀπὸ πραγματολογικὴ ἄποψη εἶναι ἐσφαλμένη. Ὅπως οἱ ποιότητες πού δίνονται μὲ τὴν αἴσθηση, ἔτσι καὶ οἱ «μαθηματικὲς» ἰδιότητες τῶν ὕλικῶν σωμάτων εἶναι ἰδέες. Καὶ ἀκριβῶς αὐτὸ εἶχε ἀποδείξει ὁ Berkeley, μὲ ἀνάλογα ἐπιχειρήματα, στὸ *Theory of Vision*, στὴ θεωρία του γιὰ τὸ ὄραν, ὅπου προσπάθησε νὰ ἐξηγήσει τὴ σύμπραξη προηγούμενων ἐμπειριῶν καὶ κρίσεων πού καθορίζονται ἀπὸ αὐτὲς τίς ἐμπειρίες κατὰ τὴν ὀπτικὴ ἀντίληψη τῶν κατὰ χῶρο σχέσεων. Ὁ Berkeley ἀμφισβητεῖ τὴ νομιμότητα τῆς καρτεσιανῆς (ἀλλὰ καὶ δημοκρίτειας) διάκρισης. Ἄν καὶ σύμφωνα μὲ αὐτὴν ὄλες, χωρὶς ἐξαιρέση, οἱ ἰδιότητες τοῦ ὕλικου σώματος εἶναι ἰδέες (παραστάσεις) πού ὑπάρχουν μέσα μας, ὁ Locke ἐξακολουθεῖ νὰ θεωρεῖ ὡς πραγματικὸν φορέα τους μιὰ ἀδιάγνωστη «οὐσία». Μὲ ὅμοιο τρόπο ἄλλοι στοχαστὲς κάνουν λόγο γιὰ τὴν ὕλη, πού τὴ θεωροῦν ὑπόβαθρο τῶν «ἐμφανιζόμενων» ἰδιοτήτων.

Σὲ ὄλες αὐτὲς τίς περιπτώσεις, ὑποστηρίζει ὁ Berkeley, μᾶς ὑποχρεώνουν νὰ δεχτοῦμε κάτι ἀφηρημένο ὡς τὸ μόνο πραγματικόν. Ἀφηρημένες ὅμως ἔννοιες δὲν ὑπάρχουν — δὲν ὑπάρχουν οὔτε στὸ πνεῦμα, καὶ πολὺ περισσότερο δὲν ὑπάρχουν *in natura rerum* (βλ. παραπάνω, σ. 234 κ.έ., § 4). Ὁ Locke ἔχει ἀπόλυτα δίκιο ὅταν ὑποστηρίζει ὅτι τὴν «οὐσία» αὐτὴ κανένας δὲν μπορεῖ νὰ τὴ γνωρίσει, οὔτε κἂν νὰ τὴ νοήσει: ἀποτελεῖ πλάσμα τῆς «σχολικῆς» φιλοσοφίας. Γιὰ τὴν ἀπλοϊκὴ συνείδηση, γιὰ τὸν ὑγιὴ «κοινὸ νοῦ» — καὶ ὁ Berkeley προσπαθεῖ νὰ ὑπερασπιστεῖ τὰ δικαιώματα αὐτοῦ τοῦ κοινοῦ νοῦ ἀπέναντι στὰ τεχνάσματα τῶν φιλοσόφων — τὸ ὕλικὸ σῶμα εἶναι αὐτὸ ἀκριβῶς πού γίνεται ἀντιληπτό, τίποτε περισσότερο καὶ τίποτε λιγότερο· μόνο οἱ φιλόσοφοι ἀναζητοῦν πίσω ἀπὸ αὐτὸ κάτι ἄλλο, μυστηριῶδες, ἀφηρημένο, κάτι πού οὔτε αὐτοὶ μποροῦν νὰ μᾶς ποῦν τί εἶναι. Γιὰ ὅποιον δὲν παρασύρεται ἀπὸ αὐτὰ τὸ ὕλικὸ σῶμα εἶναι κάτι πού τὸ βλέπουμε, τὸ πιάνουμε, τὸ γεύομαστε, τὸ μυρίζουμε, τὸ ἀκοῦμε: τὸ *esse* του ταυτίζεται μὲ τὸ *percipi* του (τὸ εἶναι του ταυτίζεται μὲ τὸν τρόπο πού γίνεται ἀντιληπτό διαμέσου τῶν αἰσθήσεων).

Τὸ ὑλικὸ σῶμα, λοιπόν, εἶναι ἀπλῶς ἓνα πλέγμα ἀπὸ ιδέες. Ἄν λ.χ. ἀφαιρέσουμε ἀπὸ μιὰ κερασιὰ διαδοχικὰ ὄλες τὶς ιδιότητες πού μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀντιληφθεῖ μὲ τὶς αἰσθήσεις, τί θὰ ἀπομείνει; Τίποτε. Ὁ ἰδεαλισμὸς, πού στὸ ὑλικὸ σῶμα δὲν βλέπει τίποτε ἄλλο παρὰ μιὰ δέσμη ἀπὸ παραστάσεις, εἶναι ἡ ἀποψη τοῦ κοινοῦ ἀνθρώπου —πρέπει νὰ τὴν ἀσπαστεῖ καὶ ὁ φιλόσοφος. Πραγματικὸ στὰ ὑλικά σώματα εἶναι μόνο ὅ,τι γίνεται ἀντικείμενο παράστασης. Εἶναι λάθος νὰ πιστεύουμε ὅτι πίσω ἀπὸ τὰ σώματα ἢ μέσα σ' αὐτὰ ὑπάρχει καὶ κάποια οὐσία πού «ἐμφανίζεται» στὶς ιδιότητές τους. Τὰ ὑλικά σώματα δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ τὸ ἄθροισμα αὐτῶν τῶν ιδιοτήτων.

Αὐτόματα ἀνακύπτει τὸ ἐρώτημα: Σὲ τί ἐγκτεται λοιπόν ἡ διαφορὰ ἐνὸς «πραγματικοῦ» σώματος ἀπὸ ἓνα ἄλλο πού τὸ φανταζόμαστε μόνο ἢ τὸ ὀνειρευόμαστε, ἀφοῦ ἔτσι κι ἄλλιῶς ὄλα τὰ ὑλικά σώματα ἀποτελοῦν ἀπλὰ καὶ μόνο παραστάσεις; Σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα ὁ Berkeley ἀπαντᾷ μὲ μιὰ πνευματοκρατικὴ μεταφυσική. Οἱ ιδέες πού συγκροτοῦν τὸ εἶναι τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου εἶναι δραστηριότητες τῶν πνευμάτων. Ἀπὸ τοὺς δύο κόσμους πού ξεχώριζε ὁ Descartes οὐσιαστικὴ ὑπόσταση ἔχει μόνο ὁ ἓνας· μόνο οἱ *res cogitantes* εἶναι πραγματικὲς οὐσίες· οἱ *res extensae* εἶναι ἀπλῶς παραστάσεις αὐτῶν τῶν οὐσιῶν. Οἱ ιδέες ὁμως εἶναι δοσμένες στὰ πεπερασμένα πνεύματα, καὶ ἡ προέλευση ὄλων τῶν παραστάσεων πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ στὸ ἀπειρο πνεῦμα, στὸν Θεό. Ἐπομένως ἡ πραγματικότητα τῶν ὑλικῶν σωμάτων ἐγκτεται στὸ ὅτι οἱ ιδέες πού σχηματίζονται γι' αὐτὰ δίνονται στὸ πεπερασμένο πνεῦμα ἀπὸ τὸν Θεό. Τὴ χρονικὴ ἀκολουθία μὲ τὴν ὁποία συνηθίζει ὁ Θεὸς νὰ δίνει αὐτές τὶς ιδέες τὴν ἀποκαλοῦμε φυσικὸ νόμο. Ὁ ἐπίσκοπος Berkeley δὲν βλέπει καμιά μεταφυσικὴ δυσκολία στὸ ὅτι ὁ Θεός, ὑπὸ ὀρισμένες προϋποθέσεις, σκόπιμα παρεκκλίνει ἀπὸ αὐτὴ τὴ σειρά, ὅποτε ὁ ἀνθρωπος μιᾷ γιὰ θαύματα. Ἡ οὐσία τοῦ θεικοῦ πνεύματος (ὅπως καὶ τῶν πεπερασμένων πνευμάτων) συνίσταται στὴν ἐλευθερία τῆς βούλησης, καὶ οἱ παραστάσεις εἶναι ἀπλῶς οἱ μορφές τῆς δραστηριότητος μὲ τὴν ὁποία ἐκδηλώνεται αὐτὴ ἡ ἐλευθερία. Ἀπεναντίας, μὴ πραγματικὸ εἶναι κατὰ τὸν Berkeley τὸ σῶμα πού ἡ παράστασή του ὑπάρχει σὲ ἓνα μεμονωμένο ἄτομο, χωρὶς ὁμως νὰ τοῦ ἔχει δοθεῖ ἀπὸ τὸν Θεό· τέτοιες παραστάσεις σχηματίζονται εἴτε ἀπὸ κάποια μηχανικὴ σύμπτωση εἴτε ἀπὸ τὴν αὐθαίρετη δραστηριότητα τῆς φαντασίας. Ἐτσι, λοιπόν, ὁ κόσμος τῶν ὑλικῶν σωμάτων μετα-

βάλλεται σὲ ἓνα σύστημα ἀπὸ ἰδέες σχηματισμένο σύμφωνα μὲ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, καὶ γι' αὐτὸ ἡ σκοπιμότητα ποὺ διέπει τὴν ὀργάνωση καὶ τὴ χρονικὴ ἀκολουθία τῶν μεταβολῶν ποὺ συντελοῦνται στὸ πλαίσιο τοῦ δὲν ἀποτελεῖ πιά πρόβλημα.

Ἡ παραλληλία ἀνάμεσα στὸ πόρισμα ὅπου κατέληξε ὁ Berkeley ἔχοντας ἀφετηρία του τὸν Locke καὶ στὸ πόρισμα ὅπου κατέληξε ὁ Malebranche ἔχοντας ἀφετηρία του τὸν Descartes εἶναι σαφές. Ὁ Malebranche καὶ ὁ Berkeley συμφωνοῦν ἐπίσης ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἡ μοναδικὴ δύναμη ποὺ δρᾷ στὸν κόσμον καὶ ὅτι κανένα ἐπιμέρους πράγμα δὲν μπορεῖ νὰ ἀναπτύξει τὴν παραμικρὴ δραστηριότητα (πρβ. παραπάνω, σ. 189 κ.έ., § 8). Εἶναι ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρον τὸ γεγονός ὅτι ὁ ἀκραῖος ρεαλισμὸς τοῦ γάλλου καὶ ὁ ἀκραῖος νομιναλισμὸς τοῦ ἄγγλου στοχαστῆ συγκλίνουν τελικὰ στὴν ἴδια ἀκριβῶς ἀποψη. Παρόλο ποὺ οἱ τρόποι μὲ τοὺς ὁποίους τὴ θεμελιώνουν εἶναι ἐντελῶς διαφορετικοὶ τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι τὸ ἴδιο. Αὐτὸ ὅμως ποὺ χώριζε τοὺς δύο στοχαστὲς δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ παραμεριστεῖ. Ἡ διαπίστωση αὐτὴ γίνεται στὴν ἐνδιαφέρουσα πραγματεία *Clavis universalis*⁴³ τοῦ Arthur Collier (1680-1732), συμπατριώτη καὶ σύγχρονου τοῦ Berkeley. Ὁ Malebranche,⁴⁴ ὡς ὀπαδὸς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Descartes, δὲν ἀμφισβητοῦσε ἄμεσα τὴν πραγματικότητα τῶν ὑλικῶν σωμάτων, ὑποστήριζε ὅμως ὅτι ὁ μόνος τρόπος γιὰ νὰ κατανοήσουμε πῶς γίνεται γνωστὸς ὁ κόσμος εἶναι νὰ δεχτοῦμε ὅτι οἱ ἰδέες τῶν σωμάτων, ποὺ ἐνυπάρχουν στὸν Θεό, ἀποτελοῦν τὸ κοινὸ πρότυπο μὲ βάση τὸ ὁποῖο ὁ Θεὸς δημιουργεῖ καὶ τὰ πραγματικὰ ὑλικά σώματα καὶ τὶς ἰδέες αὐτῶν τῶν σωμάτων στὰ πεπερασμένα πνεύματα. Ὁ Collier ἔδειξε τώρα ὅτι στὸ πλαίσιο αὐτῆς τῆς διδασκαλίας ἡ πραγματικότητα τῶν ὑλικῶν σωμάτων εἶναι κάτι ἐντελῶς περιττό. Δεδομένου ὅτι σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴ θεωρία δὲν ὑπάρχει πραγματικὴ σχέση ἀνάμεσα στὸν ὑλικὸ κόσμον καὶ στὶς παραστάσεις τοῦ ἀνθρώπου, ἡ γνωστικὴ ἀξία τῶν ἀνθρώπινων ἰδεῶν δὲν ἀλλάζει, ἂν δεχτοῦμε ὅτι ὑπάρχει μόνον ἓνας ἰδεατὸς κόσμος ἀπὸ σώματα στὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ καὶ θεωρήσουμε αὐτὸ τὸν κόσμον ὡς τὸ πραγματικὸ ἀντικείμενο τῆς ἀνθρώπινης γνώσης.

Ἡ «ἰδεαλισμὸς» ὁ ὁποῖος ἀπέρρεε μὲ ποικίλους τρόπους ἀπὸ τὸ cogito ergo sum γέννησε μιὰ ἀκόμη παράδοξη ἀποψη, ποὺ στὴ φιλοσοφικὴ γραμματεία τοῦ 18ου αἰῶνα ἀναφέρεται εὐκαιρικὰ μόνον, χωρὶς ἰδιαίτερο ὄνομα καὶ κάπως ἀόριστα. Ἡ μόνη

άσφαλής ένορατική γνώση πού έχει κάθε έπιμέρους πνεῦμα είναι ή γνώση του έαυτού του και τῶν καταστάσεών του· επίσης οτιδήποτε γνωρίζει το πνεῦμα για τὰ άλλα πνεύματα το γνωρίζει διαμέσου ιδεῶν, οί όποίες άφοροῦν πρώτιστα σέ σώματα και έρμηνεύονται έπειτα αναλογικά και για τὰ πνεύματα. Έπειδή όμως ό υλικός κόσμος στο σύνολό του είναι άπλά και μόνο μιὰ παράσταση πού υπάρχει στο πνεῦμα, σέ τελική ανάλυση το έπιμέρους άτομο μόνο για τόν έαυτό του μπορεί νά είναι βέβαιο: κάθε άλλη πραγματικότητα, άκόμη και ή πραγματικότητα όλων τῶν άλλων πνευμάτων στο σύνολό της, είναι προβληματική και δέν είναι δυνατό νά άποδειχτεῖ. Τή διδασκαλία αὐτή τήν όνομάζαν τότε έγωισμό· σήμερα συνηθίζουν νά τήν όνομάζουν ύποκειμενικό ιδεαλισμό (solipsismus). Πρόκειται για ένα μεταφυσικό παιχνίδι πού αναγκαστικά έχει άφεθεῖ στην προτίμηση του καθενός: γιατί ό σολιψιστής αντίφάσκει με τόν έαυτό του ήδη από τή στιγμή πού αρχίζει νά άποδείχνει στους άλλους τήν όρθότητα τῆς θεωρίας του.

Έτσι λοιπόν από το *Méditations*, όπου ό Descartes διέγνωσε ότι μοναδική σανίδα σωτηρίας στο πέλαγος τῆς άμφιβολίας είναι ή βεβαιότητα πού έχει ή συνείδηση για τόν έαυτό της, πρόκυψε τελικά αὐτό πού ό Kant⁴⁵ άποκάλεσε ύστερα «σκάνδαλο τῆς φιλοσοφίας»: ότι δηλαδή ζητοῦμε μιὰ άπόδειξη για τὰ πράγματα του έξωτερικού κόσμου και δέν μπορούμε νά βροῦμε καμία πού νά μάς ικανοποιεῖ. Πραγματικά, οί γάλλοι υλιστές διακήρυξαν ότι ή θεωρία του Berkeley είναι παραφροσύνη, πού όμως δέν είναι δυνατό νά άναιρεθεῖ λογικά.

3. Η μετάπλαση τῆς θεωρίας του Locke από τόν Berkeley οδηγεί κατευθείαν στη γνωσιολογία του Hume. Ο βαθυστόχαστος Σκότος διέπλεξε τή νομιναλιστική άρνηση τῶν άφηρημένων έννοιῶν με τή δική του διάκριση τῶν πνευματικῶν λειτουργιῶν σέ έντυπώσεις (Impressionen) και σέ ιδέες (παραστάσεις), πού άποτελοῦν «άντίγραφα» τῶν έντυπώσεων. Η διάκριση όμως αὐτή συμπίπτει με τή διάκριση ένορατικῆς και άποδεικτικῆς γνώσης. Καθένα από αὐτά τὰ δύο εἶδη γνώσης έχει τή δική του βεβαιότητα. Η ένορατική γνώση συνίσταται άπλά και μόνο σέ διαπιστωμένες έντυπώσεις. Μπορῶ με άπόλυτη βεβαιότητα νά εκφράσω ποιές είναι οί έντυπώσεις πού έχω κάθε φορά· ως πρὸς αὐτό δέν είναι δυνατό νά πλανιέμαι, έφόσον δέν υπερβαίνω κάποια όρια: πρέπει νά περιορίζομαι άπλῶς στη διαπίστωση ότι έχω μιὰ αἰ-

σθητηριακή παράσταση με αυτό ή εκείνο τὸ ἀπλό ή σύνθετο περιεχόμενο, χωρίς νὰ προσθέτω καμία ἔννοια γιὰ τὴν ἔρμηνεία αὐτῆς τῆς παράστασης.

Στις ἐντυπώσεις αὐτές, ποὺ χαρακτηρίζονται ἀπὸ ἄμεση ἐνορατική βεβαιότητα, ὁ Hume συγκαταλέγει προπαντὸς τὴν κατὰ χῶρο καὶ χρόνο σχέση τῶν περιεχομένων τῆς αἰσθήσεως, τὴ διαπίστωση τῆς συνύπαρξης ή τῆς διαδοχῆς τῶν στοιχειωδῶν ἐντυπώσεων. Ἡ χρονική τάξη με τὴν ὁποία γίνονται αἰσθητὰ τὰ περιεχόμενα τῆς ἀντίληψης δίνεται ἄμεσα καὶ ἀδιαμφισβήτητα μαζί με τὰ περιεχόμενα αὐτά. Ἐπίσης ἔχουμε ἀσφαλὴ ἐντύπωση σχετικά με τὸ ἂν τὰ διάφορα περιεχόμενα γίνονται ἀντιληπτά ταυτόχρονα ή διαδοχικά. Ἔτσι, λοιπόν, ή κατὰ χῶρο καὶ χρόνο συνάφεια δίνεται ἐνορατικὰ μαζί με τὶς ἐντυπώσεις, καὶ γι' αὐτὰ τὰ διαπιστωμένα γεγονότα (facts) τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα ἔχει ἀσφαλέστατη καὶ ἀδιαφιλονίκητη γνώση. Ὡστόσο δὲν πρέπει νὰ ξεχνοῦμε ὅτι κατὰ τὸν Hume αὐτὴ ή ἀπόλυτα διαπιστωμένη βεβαιότητα τῶν ἐντυπώσεων ἀφορᾷ ἀποκλειστικὰ τὴν ὑπαρξή τους ὡς παραστάσεων. Με αὐτὴ τὴν ἔννοια καὶ με αὐτὸ τὸν περιορισμὸ ή ἐνορατικὴ γνώση δὲν περιλαμβάνει μόνο τὰ γεγονότα τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας ἀλλὰ καὶ τῆς ἐξωτερικῆς —τὸ τίμημα πάντως ποὺ καταβάλλουν τὰ γεγονότα τῆς ἐξωτερικῆς ἐμπειρίας γιὰ νὰ περιληφθοῦν στὴ σφαῖρα τῆς ἐνορατικῆς γνώσεως εἶναι ὅτι θεωροῦνται καὶ αὐτὰ ἓνα εἶδος ἐσωτερικῶν συνειδησιακῶν γεγονότων, δηλαδή μιὰ γνώση γιὰ παραστασιακὲς καταστάσεις.

Ἄλλὰ ή κατὰ χῶρο καὶ χρόνο συνάφεια (στὴ νεότερη ψυχολογία ὀνομάζεται «ἐπαφή») εἶναι ἀπλῶς ή στοιχειωδέστερη μορφή συνειρμοῦ τῶν παραστάσεων. Ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὴν ὁ Hume ἀναφέρει ἄλλους δύο νόμους τοῦ συνειρμοῦ: τὴν ὁμοιότητα (ή, ἀντίστοιχα, τὴν ἀντίθεση) καὶ τὴν αἰτιότητα. Ὡς πρὸς τὴν πρώτη ἀπὸ αὐτὲς τὶς μορφὲς σύνδεσης, ὁ Hume σημειώνει ὅτι ἀναφορικὰ με τὶς ἐξωτερικὲς αἰσθήσεις ἔχουμε καθαρὴ καὶ σαφὴ ἐντύπωση γιὰ τὴν ὁμοιότητα, τὴν ἀνομοιότητα καὶ τὶς διαβαθμίσεις τους. Ἡ ἐντύπωση αὐτὴ ἔγκειται στὴ γνώση τοῦ βαθμοῦ τῆς ὁμοιότητος τῆς δικῆς μας (αἰσθητηριακῆς) δραστηριότητος, καὶ ἐπομένως ἀνήκει στὶς ἐντυπώσεις τῆς ἐσωτερικῆς αἰσθήσεως, ποὺ ὁ Locke τὴν εἶχε ὀνομάσει διαστοχασμὸ (Reflexion). Κατὰ συνέπεια σ' αὐτὴν θεμελιώνεται μιὰ ἀποδεικτικὴ γνώση ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τέλεια βεβαιότητα. Ἀναφέρεται στοὺς τύπους τῆς σύγκρισης τῶν μεγεθῶν, τὴν ὁποία τελοῦμε με βάση τὰ δεδομένα παραστα-

σιακά περιεχόμενα, και δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ μιὰ ἀνάλυση τῆς νομοτέλειας μὲ τὴν ὁποία συντελεῖται ἡ σύγκριση αὐτή. Ἡ ἀποδεικτικὴ αὐτὴ ἐπιστήμη εἶναι τὰ μαθηματικά. Τὰ μαθηματικά διατυπώνουν τοὺς νόμους τῆς ἐξομοίωσης ἀναφορικὰ μὲ τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὶς κατὰ χῶρο σχέσεις. Ὁ Hume ἔχει τὴν τάση νὰ ἀναγνωρίζει στὴν ἀριθμητικὴ μεγαλύτερη γνωσιολογικὴ ἀξία ἀπὸ ὅσο στὴ γεωμετρία.⁴⁶

4. Ἀλλὰ τὰ μαθηματικά εἶναι ἐπίσης ἡ μόνη ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη, ἐπειδὴ ἀσχολοῦνται μόνο μὲ τὶς δυνατὲς σχέσεις τῶν παραστασιακῶν περιεχομένων, χωρὶς νὰ ἰσχυρίζονται τὸ παραμικρὸ γιὰ τὴ σχέση τους πρὸς ἓναν πραγματικὸ κόσμο. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη ἀκολουθεῖ ὁ Hume τὴν τερμινιστικὴ ἀρχὴ τοῦ Hobbes (βλ. παραπάνω, σ. 156, § 3), μόνο πὺ εἶναι πὺ συνεπὴς, ἀφοῦ περιορίζει τὴ θεωρία στὸ πλαίσιο τῶν καθαρῶν μαθηματικῶν. Ὁ Hume διακηρύσσει ὅτι ἡ ὑπαρξὴ τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀποδειχτεῖ λογικά. Ὁλη ἡ γνώση μας περιορίζεται στὴν ἐξακρίβωση τῶν ἐντυπώσεων καὶ στὶς ἀμοιβαῖες σχέσεις αὐτῶν τῶν παραστάσεων.

Γι' αὐτὸ ὁ Hume πιστεύει ὅτι τὸ νὰ ἐκλαμβάνεται ἡ ἰσότητα τῶν παραστάσεων ὡς μεταφυσικὴ ταυτότητα ἀποτελεῖ ἀδικαιολόγητη ἐπέμβαση τῆς νόησης· αὐτὸ ὅμως συμβαίνει κάθε φορὰ πὺ χρησιμοποιοῦμε τὴν ἔννοια τῆς οὐσίας. Ποιὰ εἶναι ἡ προέλευση αὐτῆς τῆς ἔννοιας; Δὲν γίνεται ἀντιληπτὴ μὲ τὶς αἰσθήσεις, δὲν ἐντοπίζεται ὡς περιεχόμενο οὔτε στὰ ἐπιμέρους αἰσθητάματα οὔτε στὶς ἀμοιβαῖες σχέσεις τῶν αἰσθημάτων. Ἡ οὐσία εἶναι ὁ ἀγνωστος καὶ ἄρρητος φορέας τῶν γνωστῶν παραστασιακῶν περιεχομένων. Ποιὰ εἶναι ἡ προέλευση αὐτῆς τῆς ἰδέας, γιὰ τὴν ὁποία σὲ ὀλόκληρη τὴν περιοχὴ τῆς ἐξωτερικῆς αἰσθησης δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐπισημανθεῖ οὔτε μιὰ ἐντύπωση, ἱκανὴ νὰ ἀποτελέσει τὸ ἀπαραίτητο πρωτότυπο τῆς οὐσίας; Ἡ προέλευσή της πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ στὸ διαστοχασμὸ: εἶναι τὸ ἀπείκασμα μιᾶς διαπλοκῆς παραστάσεων πὺ ἔχει ἐπαναληφθεῖ πολλὰ φορὰς. Μὲ τὴν ἐπανειλημμένη διαπίστωση τῆς συνύπαρξης τῶν ἐντυπώσεων, μὲ τὸν ἔθισμὸ πὺ προκαλεῖ τὸ ὅμοιο παραστασιακὸ μὸρφωμα, γεννιέται δυνάμει τοῦ νόμου τοῦ συνειρμοῦ τῶν ἰδεῶν ἓνας ἐξαναγκασμὸς πὺ ὠθεῖ στὴν παράσταση τῆς συνύπαρξός τους. Τὸ συναίσθημα αὐτῆς τῆς συνειρμικῆς ἀναγκαιότητος νοεῖται ὡς πραγματικὴ ὁμοιογένεια τῶν κατ' αἰσθησιὴ στοιχείων, δηλαδὴ ὡς οὐσία.

Ἔτσι λοιπὸν ὁ νοητικὸς τύπος τῆς ἐνύπαρξης (Inhärenz) ἐρ-

μηνεύεται ψυχολογικά και συνάμα άπορρίπτεται γνωσιολογικά: ο τύπος αυτός δέν έχει κανένα πραγματικό αντίκρισμα, έκτός από τή συναίσθηση τής όμοιότητας τής παραστασιακής διαπλοκής. Και καθώς με κανέναν άλλο τρόπο δέν μπορούμε νά γνωρίσουμε κάτι για τήν ύπαρξη παρά μόνο διαμέσου τής αισθητηριακής αντίληψης, έπεται ότι δέν είναι δυνατό νά θεμελιωθεί λογικά ότι ή έννοια τής ουσίας έχει πραγματική ύπόσταση. Είναι φανερό ότι με αυτό τόν τρόπο ό Hume υίοθετεϊ —σέ σχέση με τά ύλικά πράγματα— τή διδασκαλία του Berkeley. Άλλά ό Berkeley δέν είχε καταλήξει σέ ολοκληρωμένη άποψη για τήν έννοια τής ουσίας. Είχε κάνει τή διαπίστωση πώς τά ύλικά σώματα άποτελοϋν άπλώς δέσμες από αισθήματα, πώς τó είναι τους έγκειται στο ότι γίνονται αντίληπτά, και έπομένως δέν έχει κανένα νόημα νά υποστασιοποιεΐται τó γεγονός αυτός τής συνύπαρξης και νά χαρακτηρίζεται ως άγνωστη ουσία. Άπό τήν άλλη πλευρά όμως δέν άμφισβήτησε τίς ψυχικές όντότητες, τά πνεύματα, τίς *res cogitantes*, αλλά τίς θεωρούσε φορεΐς στους όποιους ένυπάρχουν όλες αυτές οι παραστασιακές δραστηριότητες. Η έπιχειρηματολογία του Hume άφορα και αυτές. "Ό,τι είχε δείξει ό Berkeley για τήν κερασια ισχύει και για τó «έγώ». "Έτσι λοιπόν και ή έσωτερική αντίληψη⁴⁷ μάς δείχνει μόνο δραστηριότητες, καταστάσεις, ιδιότητες. "Αν τίς αφαιρέσουμε και αυτές, δέν μένει πια τίποτε από τή *res cogitans* του Descartes· τελικά, ή μόνη βάση τής έννοιας του πνεύματος είναι ή «συνήθεια» τής σταθερής διαπλοκής τών παραστάσεων: τó έγώ είναι άπλώς μια δέσμη από παραστάσεις.⁴⁸

5. Η θεώρηση αυτή ισχύει *mutatis mutandis* και για τήν αιτιότητα. Η αιτιότητα είναι ό τύπος με τόν όποιο έχουμε συνηθίσει νά νοούμε τήν αναγκαιότητα τών παραστασιακών περιεχομένων. Όσοόσο ούτε γι' αυτήν ύπάρχει ένορατική ή άποδεικτική βεβαιότητα. Η σχέση αίτιου και έπενέργειας δέν γίνεται αντίληπτη με τίς αισθήσεις: αντικείμενο τής αισθητηριακής έμπειρίας είναι μόνο ή χρονική σχέση σύμφωνα με τήν όποία τó ένα προηγείται και τó άλλο έπεται. "Αν τώρα ή νόηση, παρερμηνεύοντας αυτή τήν άπλή χρονική άκολουθία, τής δίνει αίτιακό χαρακτήρα, άν τó *post hoc* [ύστερα από αυτό] τó θεωρεΐ *propter hoc* [έξαιτίας αυτού],⁴⁹ αυτό δέν θεμελιώνεται στο περιεχόμενο τών ίδεών στις όποιες άποδίδεται αίτιακή σχέση. Άπό μια «αίτια» δέν είναι δυνατό νά παραχθεΐ λογικά ή «έπενέργειά» της· στήν παράσταση τής έπενέργειας δέν περιέχεται ή παράσταση τής αίτιας της. Η

αίτιακή σχέση δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ γίνεῖ κατανοητὴ ἀναλυτικά.⁵⁰ Κατὰ τὸν Hume, αὐτὸς ὁ νοητικὸς τύπος μόνο διαμέσου τοῦ συνειρμοῦ τῶν ιδεῶν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐρμηνευτεῖ. Ἡ ἐπανάληψη τῶν ἴδιων παραστάσεων μὲ τὴν ἴδια σειρά καὶ ἡ διαπίστωση ὅτι ἡ μιὰ παράσταση πάντοτε ἀκολουθεῖ τὴν ἄλλη γεννοῦν ἕναν ἐσωτερικὸ ἐξαναγκασμὸ, ποῦ ἔχει ἀποτέλεσμα μόλις σχηματιστεῖ ἡ μιὰ παράσταση νὰ φανταζόμεστε ἀμέσως τὴν ἄλλη καὶ νὰ τὴν περιμένουμε. Ὁ ἐσωτερικὸς αὐτὸς ἐξαναγκασμὸς, μὲ τὸν ὁποῖο ἡ μιὰ ιδέα προκαλεῖ τὴν ἄλλη, ἐκλαμβάνεται ὡς ἐξαναγκασμὸς μὲ πραγματικὴ βάση, σὰν τὸ ἀντικείμενο τῆς μιᾶς παράστασης νὰ ἐξαναγκάζει τὸ ἀντικείμενο τῆς ἄλλης νὰ ὑπάρξει πραγματικὰ in natura rerum ἢ, ὅπως τὸ διατύπωσε ἀργότερα ὁ Kant, νὰ καθορίζει τὴν ὑπαρξή του μέσα στὸ χρόνο. Ἡ ἐντύπωση εἶναι ἡ σχέση ἀναγκαιότητος ποῦ ὑφίσταται ἀνάμεσα στὶς παραστασιακὲς δραστηριότητες, ἐνῶ ἡ ιδέα τῆς αἰτιότητος ἐκφράζει μιὰ ἀναγκαία σχέση τῶν παραστασιακῶν περιεχομένων.

Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἡ γνωσιοθεωρία τοῦ Hume ἀποσυνθέτει καὶ τίς δύο βασικὲς ἔννοιες γύρω ἀπὸ τίς ὁποῖες εἶχε στραφεῖ ἡ μεταφυσικὴ τὸν 17ο αἰώνα. Οὐσία καὶ αἰτιότητα ἀποτελοῦν σχέσεις ιδεῶν (παραστάσεων) καὶ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ θεμελιωθοῦν οὔτε ἐμπειρικὰ οὔτε λογικά: ὀφείλονται σὲ μιὰ ὑποκατάσταση τῶν ἐντυπώσεων τῆς ἐξωτερικῆς αἰσθησης ἀπὸ ἐντυπώσεις τοῦ διαστοχασμοῦ. Ἔτσι ὁμοίως ἡ μεταφυσικὴ χάνει τὸ ἔδαφος κάτω ἀπὸ τὰ πόδια της καὶ στὴ θέση της περνᾷ ἡ γνωσιοθεωρία. Ἡ μεταφυσικὴ τῶν πραγμάτων ὑποχωρεῖ μπροστὰ στὴ μεταφυσικὴ τῆς γνώσης.

6. Οἱ σύγχρονοι τοῦ Hume χαρακτηρίζαν αὐτὸ τὸ ἀποτέλεσμα τῶν ἐρευνῶν του —κυρίως ἐπειδὴ ἀναλογίζονταν τίς ἐπιπτώσεις στὴ θρησκευτικὴ μεταφυσικὴ (βλ. παρακάτω, σ. 284, § 6)— ὡς σκεπτικισμὸ· ὥστόσο διαφέρει οὐσιαστικά ἀπὸ κάθε ἄλλη διδασκαλία ποῦ κατὰ καιροὺς ἔχει χαρακτηριστεῖ σκεπτικισμὸς. Ἡ διαπίστωση τῶν γεγονότων διαμέσου τῆς αἰσθητηριακῆς ἐμπειρίας ἔχει, κατὰ τὸν Hume, ἐνορατικὴ βεβαιότητα, ἐνῶ γιὰ τίς μαθηματικὲς σχέσεις ὑπάρχει ἀποδεικτικὴ βεβαιότητα. Γιὰ κάθε ὁμοίως ἐννοιολογικὴ διατύπωση ποῦ ἀναφέρεται σὲ κάποια πραγματικὴ διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν πραγματικότητα τῶν παραστάσεων, ὁ Hume φωνάζει: «Πετάχτε τὴν στὴ φωτιά». Δὲν ὑπάρχει γνώση σχετικὰ μὲ τὸ τί εἶναι τὰ πράγματα καὶ πῶς ἐπενεργοῦν: μπορούμε μόνο νὰ ποῦμε τί αἰσθανόμεστε γι' αὐτά, ποιὲς σχέσεις

ομοιότητας τῶν πραγμάτων καὶ ποιά κατὰ χῶρο ἢ κατὰ χρόνο διάταξή τους βιώνουμε. Ἡ διδασκαλία αὐτὴ εἶναι ὁ ἀπόλυτα συνεπὴς καὶ γνήσιος ἐμπειρισμός. Ἀφοῦ ἡ μοναδικὴ πηγὴ τῆς γνώσης εἶναι ἡ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη, εἶναι ἀνάγκη νὰ μὴ ἀναμιγνύεται σ' αὐτὴ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη τίποτε ἄλλο, ξένο πρὸς τὸ πραγματικὸ περιεχόμενό της. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἀποκλείεται κάθε δυνατότητα γιὰ θεωρία, γιὰ διερεύνηση τῶν αἰτίων, γιὰ διδασκαλίες σχετικὰ μὲ ἓνα «ἀληθινὸ εἶναι» πέρα ἀπὸ τὰ «φαινόμενα». ⁵¹ Ἄν θὰ μπορούσε κανεὶς, χρησιμοποιώντας ἓναν ὄρο πού διαμορφώθηκε τὸν 19ο αἰώνα, νὰ χαρακτηρίσει τὴν ἀποψη αὐτὴ ὡς θετικισμὸ, τότε ὁ θετικισμὸς ἔχει θεμελιωθεῖ γνωσιοθεωρητικὰ ἀπὸ τὸν Hume.

Ἄλλὰ ὁ πιὸ βαθὺς στοχαστὴς τῆς Ἀγγλίας συμπλήρωσε μὲ πολὺ χαρακτηριστικὸ τρόπο αὐτὴ τὴ ριζοσπαστικὴ γνωσιοθεωρία. Στους συνειρμούς τῶν ιδεῶν, οἱ ὁποῖοι ἀποτελοῦν τὴ βάση τῶν ἐννοιῶν τῆς οὐσίας καὶ τῆς αἰτιότητος, δὲν ἐνυπάρχει βέβαια οὔτε ἐνορατικὴ οὔτε ἀποδεικτικὴ βεβαιότητα, ὑπάρχει ὅμως μιὰ πεποίθηση, πού ἡ ὑφὴ της εἶναι συναισθηματικὴ, μιὰ φυσικὴ πίστη (belief), πού χωρὶς νὰ παρασύρεται ἀπὸ θεωρητικὲς σκέψεις προβάλλει νικηφόρα στὴν ἠθικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου, μιὰ πίστη πού εἶναι ἀπόλυτα ἐπαρκὴς προκειμένου νὰ ἐπιτευχθοῦν οἱ ἐφικτοὶ στόχοι τῆς ζωῆς καὶ νὰ κατακτηθοῦν οἱ ἀπαραίτητες γνώσεις γιὰ τὴν ἐπίτευξη αὐτῶν τῶν στόχων. Σ' αὐτὴν βασίζεται ἡ ἐμπειρία τῆς καθημερινῆς ζωῆς, καὶ ὁ Hume ποτὲ δὲν σκέφτηκε νὰ τῆς ἀμφισβητήσῃ τὴν ἐγκυρότητα: ἀπλὰ καὶ μόνο δὲν δέχεται νὰ ἐμφανίζεται ἡ ἐμπειρία αὐτὴ ὡς ἐπιστῆμη. Ἡ βαθύτητα τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης συνδυάζεται στὸν Hume μὲ τὴν κατανόηση τῶν ἀναγκῶν τῆς ζωῆς.

7. Στὴ Γαλλία τὸ γενικότερο κλίμα εὐνοοῦσε περισσότερο ἀπὸ ὅσο στὴν Ἀγγλία τὴν προσοικειώση αὐτοῦ τοῦ θετικισμοῦ. Ἡ παραίτηση ἀπὸ τὴ «μεταφυσικὴ τῶν πραγμάτων» χαρακτήριζε ἤδη τὴ βασικὴ σκεπτικιστικὴ κατεύθυνση πού εἶχε προκύψει ἀπὸ τὴν καρτεσιανὴ φιλοσοφία. Στὴν ἐπικράτηση αὐτῆς τῆς τάσης εἶχε συμβάλει ιδιαίτερα ὁ Bayle. Ἡ κριτικὴ του στρεφόταν ἐναντίον ὅλων τῶν προσπαθειῶν γιὰ λογικὴ θεμελίωση τῶν θρησκευτικῶν ἀληθειῶν, συνάμα ὅμως στρεφόταν καὶ ἐναντίον κάθε ἄλλης γνώσης πού ξεπερνοῦσε τὰ ὅρια τῆς αἰσθησης, ἐπομένως στρεφόταν ἐναντίον κάθε μεταφυσικῆς. Ἡ γαλλικὴ φιλοσοφικὴ γραμματεία εἶχε ἓναν πιὸ ἐλεύθερο χαρακτήρα (πού ὀφειλόταν στὸν

Bayle και στὶς ἐπιδράσεις τῶν ἀγγλῶν στοχαστῶν), ἕναν κοσμοπολιτικὸ ἀέρα ποὺ δὲν ἀνεχόταν τὰ δεσμὰ τῶν διαφόρων φιλοσοφικῶν σχολῶν, ποὺ ἀναζητοῦσε τὴν ἀμεση πραγματικότητα τῆς ζωῆς καὶ ὄχι τίς ἀφηρημένες ἔννοιες. Ἔτσι, λοιπόν, ἡ διδασκαλία τοῦ Βάκωνα ποὺ περιορίζε τὴν ἐπιστῆμη στὴν περιοχὴ τῆς φυσικῆς καὶ ἀνθρωπολογικῆς ἐμπειρίας εἶχε στὴ Γαλλία περισσότερη ἀπήχηση ἀπὸ ὅσο στὴν Ἀγγλία. Τὸ *point de système* [στίγμα τοῦ συστήματος] τὸ συναντοῦμε σὲ κάθε βῆμα μας, τίς *causes premières* [πρῶτες αἰτίες] δὲν θέλουν πιά οὔτε νὰ τίς ἀκούσουν, καὶ ὁ d'Alembert χρησιμοποίησε τὴ διδασκαλία αὐτῆ τοῦ Βάκωνα σὲ ὅλη τὴν ἐγκυκλοπαιδικὴ καὶ προγραμματικὴ ἔκτασή της γιὰ νὰ στηρίξει φιλοσοφικὰ τὴν *Ἐγκυκλοπαιδεία*.⁵²

Στὴ Γερμανία στοχαστὲς ὅπως ὁ Crousaz καὶ ὁ Maupertuis καταπολεμοῦσαν μαζί μὲ τὸ *point de système* καὶ τὴ διδασκαλία τοῦ Wolff, ἀπλὰ καὶ μόνο ἐπειδὴ ἔτσι τοὺς ἄρεσε. Πραγματικά, ἡ «σχολικὴ» ξηρότητα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Wolff ἔδινε κάποιες λαβὲς γιὰ τέτοιες ἐπιθέσεις. Ἀπέναντι σ' αὐτὴν ἡ γερμανικὴ λαϊκιστικὴ φιλοσοφία ὑπερφηανευόταν γιὰ τὴν ἀπουσία κάθε συστήματος· ἤθελε καὶ αὐτὴ, ὅπως ἀνέπτυξε σχετικὰ ὁ Mendelssohn, νὰ παραιτηθεῖ ἀπὸ κάθε λογῆς προβληματισμοὺς γύρω ἀπὸ ὅ,τι δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀποτελέσει ἀντικείμενο τῆς ἀνθρώπινης ἐμπειρίας καὶ προτιμοῦσε νὰ ἀσχολεῖται ἀποκλειστικὰ μὲ κάτι χρήσιμο στὸν ἄνθρωπο. Ἐναν ἀπόηχο αὐτῆς τῆς διάθεσης βρίσκουμε, τέλος, στὸ ἔργο τοῦ Kant, *Traümen eines Geistersehers* [Ὁνειρα ἑνὸς δραματιστῆ], ὅπου ἀντιμετωπίζονται μὲ πολλὴ εἰρωνεία καὶ μελαγχολικὸ χιοῦμορ οἱ ἀρχιτέκτονες τέτοιων τεχνητῶν νοητῶν κόσμων. Ἐκφραστῆς αὐτῆς τῆς ἀντιμεταφυσικῆς τάσης στὸ χῶρο τῆς γερμανικῆς ποίησης εἶναι ὁ Wieland.

8. Μιὰ πολὺ ἐνδιαφέρουσα τροπὴ πῆρε τελικὰ ὁ θετικισμὸς στὴν ὑστερὴ διδασκαλία τοῦ Condillac. Στὴ διδασκαλία αὐτῆ οἱ τάσεις τοῦ γαλλικοῦ καὶ τοῦ ἀγγλικοῦ Διαφωτισμοῦ συγκλίνουν σὲ μιὰ θετικιστικὴ σύνθεση τῆς αἰσθησιοκρατίας μὲ τὸν ὀρθολογισμό, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἡ πιὸ ὀλοκληρωμένη ἐκφραση τοῦ νεότερου τερμινισμοῦ. Ὁ Condillac ἀναπτύσσει αὐτὴ τὴ διδασκαλία στὴ *Λογικὴ* του καὶ στὸ σύγγραμμα *Langue des calculs* [Γλῶσσα τῶν λογισμῶν], ποὺ δημοσιεύτηκε ὑστερα ἀπὸ τὸ θάνατό του. Πρόκειται γιὰ μιὰ διδασκαλία ποὺ στηρίζεται στὴ θεωρία τῶν «σημείων» (*signes*).⁵³ Οἱ ἀνθρώπινες παραστάσεις εἶναι στὴν ὁλότητά τους προϊόντα τῆς ἐξωτερικῆς αἰσθησης

(sensation) ἢ μεταπλάσεις τέτοιων προϊόντων, πού γιά νά συντελεστοῦν δὲν εἶναι ἀπαραίτητο νά δεχτοῦμε τὴν ὑπαρξὴ ἰδιαίτερων δυνάμεων τῆς ψυχῆς.⁵⁴ Κάθε γνώση ἐγκείται στὴ συνειδητοποίηση τῶν σχέσεων τῶν ἰδεῶν, καὶ ἡ βασικὴ σχέση εἶναι ἡ σχέση τῆς ἰσότητος. Μοναδικὸ ἔργο τῆς νόησης εἶναι νά ἐξακριβώνει τίς σχέσεις ἰσότητος πού ὑπάρχουν ἀνάμεσα στίς ἰδέες.⁵⁵ Γιά νά κατορθωθεῖ αὐτό, πρέπει οἱ δέσμες τῶν ἰδεῶν νά ἀναλυθοῦν στὰ συστατικὰ μέρη τους καὶ ὕστερα νά συνθεθοῦν πάλι: *décomposition des phénomènes* [ἀποσύνθεση τῶν φαινομένων] καὶ *composition des idées* [σύνθεση τῶν ἰδεῶν]. Ἀλλὰ ἡ ἀπομόνωση τῶν συστατικῶν στοιχείων, ἀπαραίτητη γιά κάτι τέτοιο, εἶναι δυνατὴ μόνο μὲ τὴ βοήθεια τῶν σημείων, δηλαδὴ τῆς γλώσσας. Κάθε γλώσσα εἶναι μέθοδος γιά τὴν ἀνάλυση τῶν φαινομένων καὶ κάθε τέτοια μέθοδος εἶναι «γλώσσα». Ἀπὸ τὰ διαφορετικὰ εἶδη τῶν σημείων προκύπτουν διαφορετικὲς «διάλεκτοι» τῆς ἀνθρώπινης γλώσσας. Ὁ Condillac διακρίνει πέντε τέτοιες διαλέκτους: τὰ δάχτυλα (χειρονομίες), τὴν ὀμιλία, τὰ γράμματα, τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰ σημεῖα τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ. Ἡ λογικὴ, ὡς γενικὴ γραμματικὴ ὄλων αὐτῶν τῶν «γλωσσῶν», καθορίζει καὶ τὰ μαθηματικά, τόσο τὰ ἀνώτερα ὅσο καὶ τὰ στοιχειώδη, πού ἀποτελοῦν μιὰ μερικὴ περίπτωση.

Ἔτσι λοιπὸν κάθε ἐπιστῆμη περιέχει μόνο μετασχηματισμούς: τὸ ζήτημα εἶναι πάντοτε νά ἀναγάγει τὸ ἄγνωστο πού ἀποτελεῖ τὸ ἀντικείμενο τῆς ἔρευνας τῆς σὲ κάτι καθαυτὸ γνωστό, νά καταστρώσει δηλαδὴ τὴν ἐξίσωση πού μᾶς δίνει τὸ *x* ἐνὸς σύνθετου πλέγματος ἰδεῶν. Γι' αὐτὸν τὸ σκοπὸ εἶναι ἀνάγκη νά ἀποσυνθεθοῦν προηγουμένως τὰ μορφώματα τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης. Εἶναι φανερὸ ὅτι πρόκειται γιά μιὰ νέα, πιὸ γενικὴ διατύπωση τῆς διδασκαλίας τοῦ Galilei γιά τὴν ἀναλυτικὴ καὶ τὴ συνθετικὴ μέθοδο. Ὡστόσο ἡ διδασκαλία αὐτὴ ἔχει τώρα καθαρὰ αἰσθητηριακὲς βάσεις, δὲν παραδέχεται τὸ στοιχεῖο τῆς συγκρότησης, πού τόσο καθαρὰ τόνιζε ὁ Hobbes, καὶ ἀντιμετωπίζει τὴ νόηση σὰν ἓνα εἶδος ὑπολογισμοῦ πού συντελεῖται μὲ βάση δεδομένα μεγέθη. Παράλληλα, ἀπορρίπτει κάθε συσχέτιση αὐτῶν τῶν δεδομένων μὲ τὴ μεταφυσικὴ πραγματικότητα καὶ θεωρεῖ ὅτι ἡ ἐπιστημονικὴ γνώση εἶναι ἀπλὰ καὶ μόνο ἓνα οἰκοδόμημα ἀπὸ ἐξισώσεις παραστασιακῶν περιεχομένων μὲ βάση τὴν ἀρχὴ *le même est le même* [τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ αὐτό]. Ὁ κόσμος τῶν ἀνθρώπων ἰδεῶν ἀπομονώνεται ἐντελῶς, ἡ ἀλήθεια εἶναι κάτι πού

υπάρχει μόνο στο πλαίσιο τῆς νόησης καὶ ἀφορᾷ ἀποκλειστικά τις ἐξισώσεις πού διατυπώνονται μὲ τὴ βοήθεια τῶν «σημείων».

9. Ὅσο καὶ ἂν ἡ ἰδεολογία αὐτὴ ἤθελε νὰ ἐμφανίζεται ἀδιάφορη ἀπὸ μεταφυσικὴ ἀποψη, οἱ αἰσθησιοκρατικὲς βάσεις τῆς συνεπάγονται μιὰ ὕλιστικὴ μεταφυσικὴ. Ἄν καὶ δὲν διατυπώνονταν καμιά ἀποψη σχετικὰ μὲ τὴν πραγματικότητα πού ἀντιστοιχεῖ στὶς αἰσθήσεις, στὸ βάθος ἐξακολουθοῦσε πάντοτε νὰ ἰσχύει ἡ κοινὴ ἀποψη ὅτι τὰ αἰσθήματα προκαλοῦνται ἀπὸ ὕλικὰ σώματα. Ἀρκοῦσε νὰ παραμεριστοῦν γιὰ μιὰ στιγμὴ οἱ ἐπιφυλάξεις πού χαρακτηρίζουν αὐτὰ τὰ θετικιστικὰ ἐπακόλουθα τῆς αἰσθησιοκρατίας, καὶ τότε ὁ ἀνθρωπολογικὸς ὕλισμὸς, πού εἶχε ἀναπτυχθεῖ στὸ πλαίσιο τῶν ψυχολογικῶν θεωριῶν (βλ. παραπάνω, σ. 235 κ.έ., § 5), μεταβαλλόταν ἀμέσως σὲ μεταφυσικὸ καὶ δογματικὸ ὕλισμὸ. Ἔτσι ὁ Lamettrie διακήρυξε μὲ φιλάρεσκη ἀδιαφορία γιὰ τίς συνέπειες αὐτὸ πού πολλοὶ ἄλλοι δὲν τολμοῦσαν νὰ τὸ ὁμολογήσουν οὔτε στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ τους καὶ πολὺ περισσότερο δὲν τολμοῦσαν νὰ τὸ διακηρύξουν πρὸς τὰ ἔξω.

Πρὸς τὸν ὕλισμὸ ὁμως ὠθοῦσαν, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἰδεολογία, καὶ ἄλλες σειρὲς διαλογισμῶν τῆς φυσιογνωστικῆς ἔρευνας. Ὁ Lamettrie εἶχε διαγνώσει πολὺ σωστὰ ὅτι σὲ τελικὴ ἀνάλυση ἡ ἀρχὴ τῆς μηχανικῆς ἐρμηνείας τῆς φύσης δὲν ἀνέχεται τίποτε ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ὕλη, πού κινεῖται μὲ τίς δικές τῆς δυνάμεις. Ἦδη πολὺ προτοῦ δώσει ὁ Laplace τὴ γνωστὴ ἀπάντηση ὅτι δὲν χρειαζόταν «τὴν ὑπόθεση ὅτι ὑπάρχει Θεός», ἡ γαλλικὴ φιλοσοφία τῆς φύσης εἶχε φτάσει στὸ ἴδιο συμπέρασμα. Ὅτι ὁ κόσμος τῆς βαρύτητας ζεῖ αὐτόνομα ἦταν γνώμη καὶ τοῦ Νεύτωνα, ὁ ὁποῖος ὁμως πίστευε ὅτι ἡ ὥθηση τῶν κινήσεων αὐτοῦ τοῦ κόσμου πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ σὲ μιὰ ἐπενέργεια τοῦ Θεοῦ. Ὁ Kant προχώρησε ἕνα βῆμα πῶς πέρα, ὅταν στὸ ἔργο του *Naturgeschichte des Himmels* [Φυσικὴ ἱστορία τοῦ οὐρανοῦ] διακήρυξε: Δῶστε μου ὕλη καὶ θὰ φτιάξω ἕναν κόσμο. Ὁ Kant ἀνέλαβε νὰ ἐξηγήσει τὸ σύμπαν τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων κατ' ἀναλογία πρὸς τὸ πλανητικὸ σύστημα.⁵⁸ Πίστευε ὅτι ἡ γένεση τῶν ἐπιμέρους ὕλικῶν σωμάτων ἀπὸ μιὰ διάπυρη ρευστὴ ἀρχικὴ κατάσταση ὀφείλεται στὴν ἀντιθετικὴ δράση τῶν δύο βασικῶν δυνάμεων τῆς ὕλης: τῆς ἔλξης καὶ τῆς ἀπώθησης. Ἄλλὰ ὁ Kant εἶχε πειστεῖ ὅτι ἡ ἐρμηνεία πού ἐπαρκεῖ γιὰ τὴν ἐξήγηση τοῦ ὕλικου ἡλιακοῦ συστήματος δὲν εἶναι ἐπαρκὴς γιὰ τὴν ἐξήγηση καὶ τοῦ ζωικοῦ ὀργανισμοῦ, ὁ ὁποῖος τοῦ φαινόταν σὰν ἕνα θαῦμα μέσα στὸν κόσμὸ τῆς μηχανικῆς.

Ἡ γαλλικὴ φιλοσοφία τῆς φύσης προσπαθοῦσε νὰ ξεπεράσει αὐτὴ τὴν ἀντίθεση καὶ νὰ ἐξαλείψει ἐντελῶς τὸ πρόβλημα τῆς ὀργάνωσης. Ἀνάμεσα στὰ ἀναρίθμητα συμπλέγματα τῶν ἀτόμων, δίδασκε, ὑπάρχουν καὶ μερικὰ ποὺ ἔχουν τὴν ἱκανότητα τῆς διατήρησης καὶ τῆς ἀναπαραγωγῆς. Ὁ Buffon, ποὺ ὑποστήριξε καὶ ἀνέπτυξε μὲ πολὺ πάθος αὐτὴν τὴ σκέψη, ὀνόμασε τὰ ἀτομικὰ συμπλέγματα αὐτοῦ τοῦ εἶδους ὀργανικὰ μόρια. Μὲ τὴν προϋπόθεση ὅτι ὑπάρχουν τέτοια ὀργανικὰ μόρια εἶναι δυνατὸ κάθε μορφὴ ὀργανικῆς ζωῆς νὰ θεωρηθεῖ καταρχὴν δραστηριότητα αὐτῶν τῶν μορίων, ποὺ προκαλεῖται ἀπὸ τὴν ἐπαφὴ μὲ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμον καὶ ξετυλίγεται μὲ βάση τοὺς νόμους τῆς μηχανικῆς.⁵⁷ Ἡ διδασκαλία τοῦ Buffon γιὰ τὴ φύση θυμίζει πολὺ ἀπόψεις ποὺ εἶχε διατυπώσει ἤδη ὁ Spinoza: Ὁ Buffon, ὅπως ὁ Spinoza, μιλά γιὰ τὸν Θεὸ καὶ τὴ «φύση» σὰν νὰ εἶναι συνώνυμα. Ἡ φυσιοκρατία αὐτὴ ἐντοπίζει στὴ μηχανοκρατία τὴν ἀρχὴ ποὺ διέπει κάθε ὕλικὸ σωματικὸ γίνεσθαι. Ἐτσι, λοιπόν, ἀφοῦ ἡ ἰδεολογία δίδασκε ὅτι οἱ ἰδέες καὶ οἱ μεταπλάσεις τοὺς πρέπει νὰ θεωροῦνται λειτουργίες τῶν ὀργανισμῶν, ἀφοῦ ὄχι μόνον δὲν ἀποκλειόταν, ἀλλὰ ἀπεναντίας γινόταν ὀλοένα πιὸ πιθανὸ ὅτι τὸ πράγμα ποὺ νοεῖ ταυτίζεται μὲ τὸ πράγμα ποὺ ἀπλώνεται στὸ χῶρον καὶ κινεῖται, ἀφοῦ ὁ Hartley καὶ ὁ Priestley στὴν Ἀγγλία καὶ ὁ Lamettrie στὴ Γαλλία ἐδειχναν ὅτι οἱ συνειδησιακὲς μεταβολὲς εἶναι μιὰ λειτουργία τοῦ νευρικοῦ συστήματος, δὲν ἦταν πιὰ δύσκολο νὰ ὑποστηρίξει κανεὶς ὅτι οἱ ἰδέες καὶ οἱ μετασχηματισμοὶ τοὺς ἀποτελοῦν ἀπλὰ καὶ μόνον ἐπιμέρους περίπτωση τῆς μηχανικῆς λειτουργίας τῆς ὕλης, μιὰ ἰδιαίτερη μορφὴ τῆς κίνησός της. Ὁ Βολταῖρος εἶχε διατυπώσει τὴν ἀποψη ὅτι κίνηση καὶ αἴσθημα εἶναι δυνατὸ νὰ ἐκληφθοῦν ὡς κατηγορήματα (Attribute) τῆς ἰδίας ἀγνωστῆς οὐσίας. Ἀρκοῦσε νὰ ἐρμηνευτεῖ ἡ ἐξάρτηση τοῦ ψυχικοῦ ἀπὸ τὸ φυσικὸ ὡς ὁμοιογένεια, καὶ ἀμέσως ὁ ὀλοζωισμὸς μεταβαλλόταν σὲ ὕλισμό· ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ ἓνα σύστημα στὸ ἄλλο ἦταν συχνὰ ζήτημα λεπτῶν ἀποχρώσεων στὴν ἔκφραση. Τὴ μετάβαση αὐτὴ τὴν παρακολουθοῦμε στὰ συγγράμματα τοῦ Robinet. Βέβαια ὁ Robinet δίνει στὴ φιλοσοφία τῆς φύσης μιὰ μεταφυσικὴ πνοή. Ἐχοντας στήριγμά του τὸ ἀνελικτικὸ σύστημα τῆς μοναδολογίας τοῦ Leibniz, θεωρεῖ τὴν ἀνοδικὴ κλίμακα τῶν πραγμάτων ὡς ἀπειρὴ πολλότητα μορφῶν ὑπαρξῆς, στίς ὁποῖες οἱ δύο παράγοντες, τῆς σωματικότητας καὶ τῆς φυσικῆς λειτουργίας, ἔχουν ἀναμιχθεῖ σὲ ὄλες τίς δυνατὲς ἀναλογίες, ἔτσι ὥστε

ὅσο ξεδιπλώνεται ἡ οὐσία τοῦ ἐπιμέρους πράγματος πρὸς τὴ μιὰ κατεύθυνση, τόσο λιγότερο ἐκδηλώνεται ἡ δραστηριότητά του πρὸς τὴν ἄλλη. Ἡ ἴδια σχέση ἰσχύει κατὰ τὸν Robinet καὶ γιὰ τὴ ζωικὴ κίνηση τῶν ἐπιμέρους ὄντων: ἡ δύναμη ποῦ καταναλίσκεται σὲ πνευματικὴ δραστηριότητα χάνεται ἀπὸ φυσικὴ ἀποψη, καὶ ἀντίστροφα. Ἀκριβῶς ὁμοίως γι' αὐτὸ ἡ ψυχικὴ ζωὴ, σὲ μιὰ γενικὴ θεώρηση, ἐμφανίζεται ὡς ἰδιαίτερη μορφή τῆς βασικῆς ὕλικῆς δραστηριότητος τῶν πραγμάτων, γιὰ νὰ ξαναγυρίσει τελικὰ στὴν πρωταρχικὴ μορφή της.⁵⁸ Ἐνῶ λοιπὸν στὸ ἀνελικτικὸ σύστημα τοῦ Leibniz οἱ μονάδες ποῦ παρουσιάζουν τὴ σωματικὴ ὕλη θεωροῦνται κατώτατα εἶδη ψυχῶν τὰ ὁποῖα δὲν ἔχουν συνείδηση, ἀπεναντίας, κατὰ τὸν Robinet, οἱ παραστάσεις καὶ οἱ δραστηριότητες τῆς βούλησης ἀποτελοῦν μηχανικοὺς μετασχηματισμοὺς τῆς νευρικῆς δραστηριότητος καὶ ἔχουν τὴ δυνατότητα νὰ ξαναγυρίζουν σ' αὐτὴ τὴν κατάσταση. "Ὅλα ἀνεξαιρέτως τὰ ψυχικὰ γεγονότα ἔχουν τὴ φυσικὴ καταβολὴ τους: οἱ ψυχικὲς παρορμήσεις τοῦ σώματος εἶναι ὁ ἀντίχτυπος τῆς δικῆς του ὕλικῆς κίνησης.

Τέλος, ὁ ὕλισμός ἐμφανίζεται ὡς καθαρὰ δογματικὴ μεταφυσικὴ στὸ *Système de la nature*. Ὁ Robinet, ὅπως ὁ Ἐπίκουρος, προβάλλει ὡς κίνητρό του τὴν πρόθεση νὰ ἀπελευθερώσει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸ φόβο τοῦ ὑπεραισθητοῦ, δείχνοντάς του ὅτι τὸ ὑπεραισθητὸ εἶναι ἀπλῶς μιὰ ἀόρατη μορφή δραστηριότητος τοῦ αἰσθητοῦ. Κανένας ποτὲ δὲν μπόρεσε νὰ νοήσει τὸ ὑπεραισθητὸ μὲ ἄλλο τρόπο παρὰ μόνον ὡς ὠχρὸ ἀπεικασμα τοῦ αἰσθητοῦ. "Ὅποιος μιᾶ γιὰ ἰδέα καὶ βούληση, γιὰ ψυχὴ καὶ Θεό, ἐννοεῖ νευρικὲς δραστηριότητες, σῶμα καὶ κόσμος ὑπὸ ἀφηρημένη μορφή. Κατὰ τὰ ἄλλα αὐτὴ ἡ «Βίβλος τοῦ ὕλισμοῦ», δυσκίνητη, σχολαστικὴ καὶ μονότονη, δὲν προβάλλει νέες διδασκαλίαι ἢ ἐπιχειρήματα. Ὡστόσο, δὲν μπορεῖ νὰ παραβλέψει κανεὶς κάποιον δυναμισμὸν στὴ συνολικὴ ἀντίληψη, ἕναν ὑψηλὸ τόνο στὴν ἀνάπτυξη τῶν ἀρχῶν τῆς κοσμοθεωρίας, μιὰ αὐστηρότητα στὴν ἐκθεση τῶν διανοημάτων. Δὲν πρόκειται πιά γιὰ ἕνα γοητευτικὸ πνευματικὸ παιχνίδι ἀλλὰ γιὰ σκληρὴ ἐπίθεση σὲ κάθε πίστη σὲ ἕναν ἀνυλικὸν κόσμον.

10. Παρὰ τὴν ἀντίθεσή τους ἀπὸ ψυχογενετικὴ ἀποψη οἱ αἰσθησιοκράτες δὲν ἔθεταν τὸ γνωσιολογικὸ πρόβλημα πολὺ διαφορετικὰ ἀπὸ τοὺς ὑποστηρικτὲς τῶν «ἐμφυτων ἰδεῶν». Ἡ διῆστικὴ προϋπόθεση, κοινὴ καὶ στὶς δύο τάσεις, δυσκόλευε τοὺς αἰσθησιοκράτες νὰ ἐξηγήσουν τὴ συνάφεια (Konformität) τῶν ὕλικῶν σω-

μάτων με τις παραστάσεις που προκαλούν στην ψυχή αυτά τὰ σώματα. Ἀλλὰ ἀκόμη περισσότερο δυσκολεύονταν νὰ ἐξηγήσουν με ποῖο τρόπο τὸ πνεῦμα, ξετυλίγοντας τοὺς νοητικούς τύπους που ριζώνουν στὴν ἴδια τὴ φύση του, γνωρίζει ἕναν κόσμο ἀνεξάρτητο ἀπὸ αὐτό. Κι ὅμως πρόκειται γιὰ μιὰ παραδοχὴ τόσο βαθιὰ ριζωμένη στὸν ἀνθρώπινο στοχασμό, ὥστε τελικὰ ἡ γνώση τοῦ κόσμου φαίνεται κάτι αὐτονόητο, ὄχι μόνο στὴν ἀπλοϊκὴ συνείδηση ἀλλὰ καὶ στὴ φιλοσοφικὴ σκέψη. Ὁ κλονισμὸς αὐτῆς τῆς δογματικῆς βασικῆς πεποιθήσεως καὶ ἡ παραπέρα κριτικὴ ἐπεξεργασία τοῦ ἐρωτήματος σχετικὰ μετὴ συνάφεια ἀνάμεσα στὴν ἀναγκαιότητα μετὴν ὁποῖα νοοῦμε καὶ στὴν πραγματικότητα τοῦ ἔξω κόσμου ἦταν ἔργο τοῦ τερμινισμοῦ, που ἐξακολουθοῦσε νὰ ἔχει ἐπιρροὴ στὴ νεότερη φιλοσοφία. Ἡδη ὁ Descartes ἔκρινε ἀπαραίτητο νὰ στηρίξει τὴ γνωστικὴ δύναμη τοῦ *lumen naturale* [φυσικοῦ φωτός] στὴ *veracitas dei* [φιλαλήθεια τοῦ Θεοῦ], δείχνοντας ἔτσι τὸν μοναδικὸ δρόμο που ἀναγκαστικὰ ἔπρεπε νὰ ἀκολουθήσει ἡ μεταφυσικὴ λύση τοῦ προβλήματος.

Ὅπως εἶναι φυσικὸ, ὅπου δὲν ὑπῆρχε ἐκεῖνη ἡ φιλοσοφικὴ διάθεση που προσανατολίζει τὸ θαυμάζειν στὸ φαινομενικὰ αὐτονόητο, δὲν δινόταν μεγάλη σημασία στὴ δυσκολία που ἀναφέραμε πιὸ πάνω. Αὐτὸ συνέβαινε μετὴν Wolff, παρ' ὅλη τὴ λογικὴ καθαρότητα καὶ τὴ φροντισμένη συστηματικότητα τῆς σκέψεως του, ἐπίσης μετὴν τοὺς σκότους στοχαστές, παρ' ὅλη τὴ λεπτὴ ψυχολογικὴ ἀνάλυσή τους. Ὁ Wolff προσπάθησε νὰ παράγει *more geometrico* ἀπὸ τοὺς γενικότερους νόμους τῆς λογικῆς, δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς ἀντίφασσης καὶ τοῦ ἀποχρῶντος λόγου (ὅπου μάλιστα ὑποστηρίζεται ὅτι αὐτὴ ἡ δευτέρη ἀρχὴ πρέπει νὰ ἀναχθεῖ στὴν πρώτη), ἀφενὸς μιὰ πολυεπίπεδη ὄντολογία καὶ ἀφετέρου μιὰ μεταφυσικὴ μετὴν ἰδιαιτέρα μέρη που ἀναφέρονται στὸν Θεό, στὸν κόσμον, καὶ στὴν ψυχή. Καὶ ἦταν τόσο προσηλωμένος στὸ πλαίσιο αὐτῆς τῆς λογικῆς σχηματοποίησης, ὥστε δὲν φαίνεται νὰ ἀντιμετώπισε καν τὸ ἐρώτημα ἂν αὐτὸ τὸ ἐγχείρημά του —δηλαδὴ τὸ νὰ ἀναπτύξει μετὴν βάση τις ἀρχές τῆς λογικῆς μιὰ «θεωρία γιὰ καθεὶ δυνατό, στὸ βαθμὸ που αὐτὸ εἶναι δυνατό»— εἶναι κάτι που δικαιολογεῖται ἀπὸ τὰ πράγματα. Τὸ πρόβλημα αὐτὸ συσκοτιζόταν ἀκόμη περισσότερο καθὼς στὸ σύστημα τοῦ Wolff κάθε λογοκρατούμενη ἐπιστῆμη ἔβρισκε τὴν ἐπιβεβαίωσή της σὲ κάποια ἐμπειρικὴ ἐπιστῆμη —μιὰ σύμπτωση που ὀφειλόταν ἀπλὰ καὶ μόνο στὸ γεγονός ὅτι σὲ κάθε βῆμα τῆς κατασκευῆς τῶν κλάδων

τῆς μεταφυσικῆς γίνονταν, κατὰ τρόπο ἀπαρατήρητο, δάνεια ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. Ἐντούτοις ὁμοῦς τὸ σύστημα αὐτό, πού εὐτύχησε νὰ ἀποκτήσει πολλοὺς ὁπαδοὺς, εἶχε μεγάλη παιδευτικὴ ἀξία, γιατί ὑποστήριξε καὶ ἐφάρμοσε στὴν πράξη ὡς ὑπέρτατους κανόνες τῆς ἐπιστήμης τὴν αὐστηρὴ λογικὴ συνέπεια τῆς σκέψης, τὴν ἐννοιολογικὴ σαφήνεια καὶ τὴ στερεότητα τῶν ἀποδεικτικῶν διαδικασιῶν. Ἡ πεζότητά πού ἀναπόφευκτα συνεπαγόταν ἓνα τέτοιο σύστημα ἀντισταθμίζεται ἱκανοποιητικὰ ἀπὸ τὰ ἄλλα στοιχεῖα τοῦ συστήματος.

Ἡ σκοτικὴ φιλοσοφία ἀρκεῖται στὴν ἀναζήτηση τῶν βασικῶν ἀρχῶν τοῦ κοινοῦ νοῦ. Κάθε αἴσθημα εἶναι τὸ σημάδι —τόσο τερμινιστικὰ σκέπτεται ἀκόμη καὶ ὁ Reid— τῆς παρουσίας κάποιου ἀντικειμένου· ἡ νόηση ἐγγυᾶται ὅτι τὸ ὑποκείμενο εἶναι κάτι πραγματικὸ· καθεὶ πού συντελεῖται πραγματικὰ ἔχει κατανάγκην κάποιο αἴτιο κ.ο.κ. Τέτοιες προτάσεις ἔχουν ἀπόλυτὴ ἐγκυρότητα, εἶναι ἀνόητο νὰ τὶς ἀρνεῖται κανεὶς ἢ ἔστω καὶ νὰ τὶς ἀμφισβητεῖ. Ἐδῶ ἀνήκει καὶ ἡ πρόταση σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὅ,τι γνωρίζει ἡ διάνοια μὲ σαφήνεια καὶ καθαρότητα, αὐτὸ εἶναι κατανάγκην ἀληθινόν. Στὴν πρόταση αὐτὴ ἔχει διατυπωθεῖ ἡ γενικὴ ἀρχὴ μιᾶς φιλοσοφικῆς ἀποψῆς πού ἀπὸ τὸν Kant καὶ ἔπειτα ὀνομάστηκε δογματισμὸς καὶ ἐγκεῖται στὴν ἀπεριόριστὴ ἐμπιστοσύνη ὅτι ἀνάμεσα στὴ νόηση καὶ στὴν ἐξωτερικὴ πραγματικότητα ὑπάρχει συμφωνία. Ὡστόσο ἀπὸ ἐπιμέρους διατυπώσεις γίνεται φανερό πόσο ἐκλεκτικὰ καὶ κατὰ βάση χωρὶς ἀρχές συνέλεγε αὐτὴ ἡ φιλοσοφία τοῦ common sense [κοινοῦ νοῦ] τὶς θεμελιακὰς ἀλήθειες τῆς ἀπὸ τὰ διάφορα φιλοσοφικὰ συστήματα. Ὡς πρὸς αὐτὸ ἔμοιαζε πέρα γιὰ πέρα μὲ τὸν «ὑγιὴ κοινὸ νοῦ» τῆς γερμανικῆς λαϊκιστικῆς φιλοσοφίας. Ὅπως ὁ Reid, ἔτσι καὶ ὁ Mendelssohn ὑποστήριξε ὅτι στὴ φιλοσοφία ὅλες οἱ ἀκραίες ἀντιθέσεις ἀποτελοῦν πλάνες καὶ ὅτι ἡ ἀλήθεια βρίσκεται στὴ μέση: Κάθε ἀκραία ἀποψὴ ἔχει στὴ βάση τῆς κάποιο σωστὸ φύτρο, πού ὁμοῦς ἐν συνεχείᾳ ἐξελίχθηκε σὲ κάτι μονόπλευρο καὶ νοσηρό. Μιὰ ὑγιὴς σκέψη (στὸ χαρακτηρισμὸ αὐτὸν ὁ Nicolai δίνει μεγάλη βαρύτητα) μπορεῖ νὰ ἀνταποκριθεῖ στὰ πιδὸ διαφορετικὰ πνευματικὰ κίνητρα καὶ νὰ βρεῖ σ' αὐτὰ τὴ φιλοσοφία τῆς —ἡ γνώμη τοῦ μέσου ἀνθρώπου.

11. Ὁ Leibniz εἶχε λύσει τὸ πρόβλημα μὲ τὴν ὑπόθεση τῆς προαποκαταστημένης ἀρμονίας. Ἡ μονάδα γνωρίζει τὸν κόσμον, γιατί ἡ μονάδα εἶναι ὁ κόσμος: τὸ παραστασιακὸ περιεχόμενόν τῆς

είναι έξαρχῆς τὸ σύμπαν καὶ ὁ νόμος τῆς δραστηριότητάς της εἶναι ὁ νόμος τοῦ κόσμου. Καθὼς οἱ μονάδες «δὲν ἔχουν παράθυρα» πρὸς τὸν κόσμον, δὲν ἔχουν καὶ ἐμπειρία τοῦ κόσμου — μὲ τὴν καθ'αυτὸ ἔννοια τοῦ ὄρου. Ὡστόσο ἡ δυνατότητα τῆς γνωστικῆς σύλληψης τοῦ κόσμου εἶναι τόσο οὐσιαστικῶς συνυφασμένη μὲ τὴν ἔννοια τῆς μονάδας, ὥστε ὅλες οἱ καταστάσεις της πρέπει ἀναγκαστικῶς νὰ θεωροῦνται γνώση τοῦ κόσμου. Ἀνάμεσα στὴ διάνοια καὶ στὴν αἰσθητικότητα δὲν ὑπάρχει καμιὰ διαφορὰ: οὔτε ὡς πρὸς τὰ ἀντικείμενα οὔτε ὡς πρὸς τὸν τρόπο πού σχετίζεται μὲ αὐτὰ ἡ συνείδηση. Ἀπλῶς καὶ μόνο ἡ αἰσθητικότητα γνωρίζει τὶς ἀσαφεῖς μορφές μὲ τὶς ὁποῖες ἐμφανίζονται τὰ πράγματα, ἐνῶ ἡ διάνοια γνωρίζει τὴν ἀληθινὴ οὐσία τους. Γι' αὐτὸ ἡ αἰσθητηριακὴ γνώση ἀντιμετωπίζοταν ἀπὸ ἐπιστημονικὴ ἀποψη ἐν μέρει ὡς ἀτελὴς προβαθμίδα τῆς διανοητικῆς γνώσης καὶ ἐν μέρει ὡς ἀσαφὴς ἀπεικόνισή της. Οἱ ἱστορικὲς ἐπιστῆμες λογιζόνταν εἴτε προπαρασκευὴ γιὰ τὶς φιλοσοφικὲς ἐπιστῆμες εἴτε ὑποδεέστερο παράλληλό τους.

Ἀπὸ τὴ σχέση αὐτὴ προέκυψε ἓνα παράδοξο ἐπακόλουθο. Καὶ στὸν κατ' αἴσθησιν παραστασιακὸν τρόπον ἐνυπάρχει κάποιον ἰδιότυπὴν τελειότητα, ἡ ὁποία, παρόλο πού εἶναι κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὴ σαφήνεια καὶ τὴν καθαρότητα τῆς διανοητικῆς γνώσης, συλλαμβάνει τὶς μορφές μὲ τὶς ὁποῖες ἐμφανίζεται τὸ ἀντικείμενό της, χωρὶς πάντως νὰ ἔχει συνείδηση τῶν αἰτίων του· μὲ αὐτὴ τὴν τελειότητα τῆς αἰσθητηριακῆς γνώσης ὁ Leibniz⁵⁹ εἶχε συνδέσει τὸ συναίσθημα τοῦ ὄραϊοῦ. Κάποιος λοιπὸν ἀπὸ τοὺς μαθητὲς τοῦ Wolff, ὁ Alexander Baumgarten, πού εἶχε ἰδιαίτερα ἀναπτυγμένη μιὰ τάση πρὸς τὴ συστηματοποίηση, θέλησε νὰ βάλει δίπλα στὴ λογικὴ, τὴν ὁποία θεωροῦσε τὴν ἐπιστῆμην πού κάνει τέλεια χρῆσιν τῆς διάνοιας, μιὰ ἀντίστοιχον ἐπιστῆμην τῆς τελειότητος τῶν αἰσθημάτων, μιὰ αἰσθητικὴν, καὶ ὁ ἐπιστημονικὸς αὐτὸς κλάδος διαμορφώθηκε σὲ μιὰ θεωρίαν γιὰ τὸ ὄραϊον. Ἔτσι, λοιπὸν, ἡ αἰσθητικὴ⁶⁰ ὡς ἐπιστημονικὸς κλάδος δὲν γεννήθηκε ἀπὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ ἀντικείμενό της ἀλλὰ, ἀπεναντίας, χαρακτηριζόταν ἀπὸ μιὰ ὑποτίμησιν πρὸς αὐτό. Καὶ ὡς «ὀψιγενὴς ἀδελφὴ» τῆς λογικῆς τὸ πραγματευόταν ψυχρὰ, σχολαστικῶς καὶ χωρὶς πολλὴν κατανόησιν γιὰ τὴν ἰδιαιτερότητά του. Ἐξάλλου ἡ λογοκρατία αὐτῆ, πού ἀκολουθῶντας τὴ διδασκαλίαν τοῦ Leibniz θεωροῦσε ὅτι ὁ πραγματικὸς κόσμος εἶναι ὁ πιὸ καλὸς καὶ ἐπομένως ὁ πιὸ ὀραῖος ἀπὸ ὅλους τοὺς δυνατοὺς κόσμους, δὲν κατόρθωσε νὰ δια-

τυπώσει καμιά άλλη αρχή για τή θεωρία τῆς τέχνης ἐκτὸς ἀπο τὴν αἰσθησιοκρατικὴ ἀρχὴ τῆς μίμησης τῆς φύσης· αὐτὴ τὴν ἀρχὴ τὴν ἀνέπτυξε σὲ μιὰ ἀνιαρὴ θεωρία τῆς ποίησης. Παρ' ὅλα αὐτὰ ὅμως πρέπει νὰ ἀναγνωριστῆ ἡ μεγάλη προσφορὰ τοῦ Baumgarten, ὁ ὅποιος γιὰ πρώτη φορὰ πραγματεύτηκε καὶ πάλι τὸ ὥραϊο μὲ βάση τὶς γενικότερες ἔννοιες τῆς φιλοσοφίας καὶ ἔτσι θεμελίωσε ἕναν κλάδο ποὺ στὴν παραπέρα ἐξέλιξη τῆς γερμανικῆς ἰδιαίτερα φιλοσοφίας ἐμελλε νὰ παίξει πολὺ σημαντικὸ ρόλο, ἀκόμη καὶ σὲ σχέση μὲ τὶς θεωρητικὲς φιλοσοφικὲς διδασκαλίαι. Τὰ ἐπόμενα βήματα τῆς αἰσθητικῆς καθορίστηκαν, ὅπως ἦταν φυσικὸ, ἀπὸ τὶς σχέσεις τῆς μὲ τὰ ἠθικὰ φιλοσοφικὰ προβλήματα· οἱ σχέσεις αὐτὲς προέκυψαν ἀπὸ τὶς γενικότερες συνθήκες τῆς φιλοσοφικῆς γραμματείας ἐκείνης τῆς ἐποχῆς (βλ. παρακάτω, σ. 304 κ.έ., § 8).

12. Ἡ ἀποψη τοῦ Leibniz καὶ τοῦ Wolff γιὰ τὶς σχέσεις αἰσθητικότητας καὶ διάνοιας καὶ ἡ ἐφαρμογὴ τῆς γεωμετρικῆς μεθόδου εἰδικὰ γιὰ τὴν ἔλλογη γνώση συνάντησε ἰσχυρὴ ἀντίσταση στὴ γερμανικὴ φιλοσοφία τοῦ 18ου αἰώνα. Τὸ γεγονός αὐτὸ δὲν ὀφειλόταν μόνο σὲ ἐπιδράσεις τοῦ ἐμπειρισμοῦ καὶ τῆς αἰσθησιοκρατίας τῶν ἀγγλων καὶ τῶν γάλλων φιλοσόφων, ἀλλὰ ἀπέρρεε καὶ ἀπὸ αὐτόνομες ἔρευνες σχετικὰ μὲ τὸ μεθοδολογικὸ καὶ τὸ γνωσιολογικὸ πρόβλημα τῆς σχέσης μαθηματικῶν καὶ φιλοσοφίας.

Μέσα ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρίσμα καταπολέμησαν τὴ διδασκαλία τοῦ Wolff μὲ ἐπιτυχία ὁ Rüdiger καί, παρακινημένος ἀπὸ αὐτόν, ὁ Crusius. Ὁ Rüdiger ἀντιτάσσει στὸν ὀρισμὸ τοῦ Wolff ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι ἡ ἐπιστήμη τοῦ δυνατοῦ τὴν ἀποψη ὅτι ἔργο τῆς φιλοσοφίας εἶναι νὰ γνωρίσει τὸ πραγματικόν. Τὰ μαθηματικὰ καθὼς καὶ κάθε φιλοσοφία ποὺ ἔχει συγκροτηθεῖ κατὰ τὸ πρότυπο τῆς μαθηματικῆς μεθόδου ἀσχολοῦνται μόνο μὲ τὸ δυνατόν, μὲ τὴν ἀπαλλαγμένη ἀπὸ ἀντιφάσεις σχέση τῶν παραστάσεων. Ἀπεναντίας, ἡ ἀληθινὴ φιλοσοφία πρέπει νὰ συσχετίζει τὶς ἔννοιές τῆς μὲ τὴν πραγματικότητα, καὶ ὁ συσχετισμὸς αὐτὸς εἶναι δυνατόν νὰ ἐπιτευχθεῖ μόνο διαμέσου τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης. Ὁ Crusius υἱοθέτησε αὐτὴ τὴν ἀποψη καί, παρόλο ποὺ σκεπτόταν λιγότερο αἰσθησιοκρατικὰ ἀπὸ ὅ,τι οἱ προηγούμενοι στοχαστές, ἀντιτάχθηκε καὶ αὐτός, ἀκριβῶς ὅπως καὶ ἐκεῖνοι, στὴ γεωμετρικὴ μέθοδο, ἡ ὁποία προσπαθοῦσε νὰ διαγνώσει τὴν πραγματικότητα μὲ τὴ βοήθεια μόνο τῶν λογικῶν τύπων. Ἀπέρριπτε τὴν

όντολογική απόδειξη τῆς ὑπαρξης τοῦ Θεοῦ, ἐπειδὴ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐξαχθεῖ κανένα ἀπολύτως συμπέρασμα γιὰ τὴν ὑπαρξη ἀποκλειστικά μὲ βάση ἔννοιες· ἡ ὑπαρξη, κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ Kant, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀντληθεῖ ἀπὸ τὶς ἔννοιες. Στὴν ἴδια κατεύθυνση ἔτεινε καὶ τὸ γεγονός ὅτι ὁ Crusius, κατὰ τὴ διαπραγμάτευση τῆς ἀρχῆς τοῦ ἀποχρῶντος λόγου, διαχώριζε ἐντελῶς τὴν πραγματικὴ σχέση αἰτίου καὶ ἐπενέργειας ἀπὸ τὴ λογικὴ σχέση λόγου καὶ ἀκολουθίας. Ἀπὸ τὴ δική του πλευρὰ ἔκανε χρῆση τῆς διάκρισης πραγματικῶν καὶ ἰδεατῶν αἰτίων γιὰ νὰ ἀντικρούσει τὶς ντετερμινιστικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Leibniz καὶ τοῦ Wolff καί, πιὸ συγκεκριμένα, γιὰ νὰ ἀντιτάξει στὴ θωμιστικὴ ἀντίληψη τῶν ὁπαδῶν τοῦ ὀρθολογισμοῦ ὡς πρὸς τὴ σχέση θεϊκῆς βούλησης καὶ θεϊκῆς διάνοιας τὴν ἀποψη τῶν σκότων φιλοσόφων γιὰ τὴν ἀπεριόριστη αὐθαιρεσία τοῦ δημιουργοῦ (βλ. παραπάνω, σ. 85 κ.έ.). Τὴν ἀπόκλιση αὐτὴ ἀπὸ τὴ φυσικὴ θρησκεία τὴν εὐνοοῦσε καὶ ἡ αὐστηρὴ προτεσταντικὴ ὀρθοδοξία, ποὺ ἔκλινε πρὸς τὴ διδασκαλία τοῦ Crusius.

Ἡ θεμελιακὰ διαφοροτικὴ ὑφή τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὰ μαθηματικὰ διερευνηθῆκε μὲ τὸ ἴδιο πρίσμα ἀλλὰ πιὸ διεισδυτικὰ καὶ μὲ μεγαλύτερη ἐπιτυχία ἀπὸ τὸν Kant, ὁ ὁποῖος ἤδη πολὺ νωρὶς ἀρχίζει νὰ λαμβάνει ὑπόψη στὰ ἔργα του τὶς θέσεις τοῦ Crusius. Ὡστόσο στὸ σύγγραμμά του *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* [Ἡ σαφήνεια τῶν ἀξιωματῶν τῆς φυσικῆς θεολογίας καὶ τῆς ἠθικῆς] ὁ Kant καταλήγει σὲ μιὰ πολὺ ἀποφασιστικὴ ἀντιπαράθεση. Οἱ δύο αὐτὲς ἐπιστῆμες, ἡ φιλοσοφία καὶ τὰ μαθηματικὰ, εἶναι ἀπὸ κάθε ἀποψη ἀντίθετες. Ἡ φιλοσοφία εἶναι μιὰ ἀναλυτικὴ ἐπιστῆμη τῶν ἐνοιοῶν, τὰ μαθηματικὰ εἶναι μιὰ συνθετικὴ ἐπιστῆμη τῶν μεγεθῶν· ἡ φιλοσοφία παραλαμβάνει τὶς ἔννοιές της, τὰ μαθηματικὰ κατασκευάζουν τὰ μεγέθη τους· ἡ φιλοσοφία προσπαθεῖ νὰ διατυπῶναι ὀρισμούς, τὰ μαθηματικὰ ἔχουν ἀφετηρία τοὺς ὀρισμούς· ἡ φιλοσοφία χρειάζεται τὴν ἐμπειρία, τὰ μαθηματικὰ δὲν τὴν χρειάζονται· ἡ φιλοσοφία βασίζεται στὴ δραστηριότητα τῆς διάνοιας, τὰ μαθηματικὰ βασίζονται στὴ δραστηριότητα τῆς αἰσθητικότητας. Γι' αὐτὸ κατανάγκη ἡ φιλοσοφία προχωρεῖ ἀναζητώντας καὶ δὲν τῆς ἐπιτρέπεται νὰ προσπαθεῖ νὰ μιμηθεῖ τὴν κατασκευαστικὴ μέθοδο τῶν μαθηματικῶν.

Ἔτσι ὁ Kant, ἔχοντας ἐπίγνωση τοῦ θεμελιακοῦ γεγονότος ὅτι ἡ μαθηματικὴ γνώση ἔχει τὶς ρίζες της στὴν αἴσθηση, ἀνατρέπει

τὸ σύστημα τῆς γεωμετρικῆς μεθόδου. Γιατὶ δὲν εἶναι πιά δυνατὸ ἡ αἰσθητικότητα καὶ ἡ διάνοια νὰ λογίζονται ὡς ὁ κατώτερος καὶ ὁ ἀνώτερος, ἀντίστοιχα, βαθμὸς τοῦ γνωρίζειν. Τὰ μαθηματικά δείχνουν ὅτι ἡ αἰσθητηριακὴ γνώση μπορεῖ νὰ εἶναι πολὺ καθαρὴ καὶ σαφής, ἐνῶ ἀπεναντίας κάποια μεταφυσικὰ συστήματα ἀποδείχνουν ὅτι ἡ διανοητικὴ γνώση μπορεῖ νὰ εἶναι πολὺ ἀσαφὴς καὶ συγκεχυμένη. Ἔτσι, ἡ ἀρχικὴ διάκριση πρέπει νὰ ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ μιὰ ἄλλη, καὶ γι' αὐτὸν τὸ σκοπὸ ὁ Kant, στὴν *Inauguraldissertation*, ὀρίζει τὴν αἰσθητικότητα ὡς τὴν ἱκανότητα τῆς δεκτικότητος καὶ τὴ διάνοια ὡς τὴν ἱκανότητα τῆς αὐθορμησίας (*Spontaneität*). Στὴ διάκριση αὐτὴ δεκτικότητος καὶ αὐθορμησίας καὶ στὴν ψυχολογικὴ ἀρχὴ τοῦ δυνάμει ἐμφύτου (πρβ. παραπάνω, σ. 230 κ.έ., § 12) βασιζέται ὁ Kant ἓνα ἐντελῶς νέο σύστημα θεωρίας τῆς γνώσης.⁶¹

Τὰ κύρια χαρακτηριστικὰ αὐτοῦ τοῦ συστήματος εἶναι τὰ ἀκόλουθα: Οἱ μορφές τῆς αἰσθητικότητος εἶναι ὁ χῶρος καὶ ὁ χρόνος· οἱ μορφές τῆς διάνοιας εἶναι οἱ γενικότερες ἔννοιες. Ἀπὸ τὸ διαστοχασμὸ πάνω στὸ χῶρο καὶ στὸ χρόνο προκύπτουν τὰ μαθηματικά, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἀνάπτυξη τῶν γενικῶν ἐνοιῶν προκύπτει ἡ μεταφυσικὴ τόσο τὰ μαθηματικά ὅσο καὶ ἡ μεταφυσικὴ εἶναι ἀπριωρικὲς ἐπιστῆμες, οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζονται ἀπὸ ἀπεριόριστη βεβαιότητα· ἀνάμεσα σ' αὐτὲς τὶς δύο ἐπιστῆμες —σύμφωνα μὲ τὴν ἀντίληψη ποὺ εἶχε ἀκόμη τότε ὁ Kant— τοποθετεῖται ἡ ἐμπειρικὴ ἐπιστήμη (ὅπως τὴν ἐννοοῦσε ὁ Νεύτων), ποὺ βασιζέται στὸ *usus logicus rationis* [λογικὴ χρῆση τοῦ λόγου], δηλαδὴ στὴν τυπικὴ-λογικὴ ἐπεξεργασία τῶν ἀντιληπτικῶν ἐνεργημάτων, ἐνῶ τὸ *usus realis rationis* [πραγματολογικὴ χρῆση τοῦ λόγου] συγκροτεῖ τὴν καθαρὰ ἐννοιολογικὴ μεταφυσικὴ τῶν πραγμάτων καθαυτά. Ἄλλὰ οἱ μορφές τῆς (δεκτικῆς) αἰσθητικότητος —ἀκόμη καὶ μὲ τὴ βοήθεια τῶν διασκεπτικῶν μορφῶν νόησης— δίνουν μόνον τὴν ἀναγκαία γνώση τῆς ἔκφανσης τῶν πραγμάτων μέσα στὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα (*mundus sensibilis phaenomenon* [αἰσθητὸς κόσμος τῶν φαινομένων])· ἀπεναντίας, οἱ μορφές τῆς διάνοιας περιέχουν τὴν ἀκριβὴ γνώση τῆς ἀληθινῆς οὐσίας τῶν πραγμάτων (*mundus intelligibilis noumenon* [νοητὸς κόσμος τῶν νοουμένων]). Γι' αὐτὲς τὶς καθαρὲς μορφές τῆς διάνοιας (ποὺ ἀργότερα τὶς ἀποκάλεσε κατηγορίες) ὁ Kant δὲν εἶχε σχηματίσει ἀκόμη συστηματικὴ εἰκόνα. Ὡστόσο πιστεῦε —σ' ἐκεῖνο τὸ στάδιο τῆς φιλοσοφικῆς πορείας του— ὅτι ἡ διά-

νοια και τὰ πράγματα καθαυτὰ πηγάζουν ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ και γι' αὐτὸ μπορούν νὰ στηρίξουν μιὰ μεταφυσική: ἐπομένως, διαμέσου τῆς διάνοιας μπορούμε νὰ βλέπουμε τὰ πράγματα «μέσα στὸν Θεό». ⁶²

Γ'

Η ΦΥΣΙΚΗ ΘΡΗΣΚΕΙΑ

Τὰ γνωσιοθεωρητικὰ ρεύματα πού κυριαρχοῦσαν τὸν 18ο αἰώνα δὲν εὐνοοῦσαν γενικὰ τὴ μεταφυσική. Παρ' ὅλα αὐτὰ σὲ ὀρισμένες περιπτώσεις ἐκδηλώθηκαν και ἐκφράστηκαν σκεπτικιστικὲς και θετικιστικὲς τάσεις. Αὐτὸ ὀφείλεται στὸ ὅτι τὸ θρησκευτικὸ ἐνδιαφέρον ἀπαιτοῦσε ἀπὸ τὴ φιλοσοφία νὰ ἀποφανθεῖ σχετικὰ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς θρησκείας. Ἡδὴ τὸν 17ο αἰώνα, ὕστερα ἀπὸ τὶς θρησκευτικὲς ἀναταραχὲς και τοὺς πολέμους πού ταλαιπώρησαν τὴ Γερμανία, τὴ Γαλλία και τὴν Ἀγγλία, και ὕστερα ἀπὸ τὶς δογματικὲς ἔριδες πού συνδέθηκαν μὲ αὐτὲς τὶς ἀναμετρήσεις, ἀκολούθησε μιὰ περίοδος κατὰ τὴν ὀποία οἱ λεπτὲς δογματικὲς διακρίσεις προκαλοῦσαν πιά ἀπέχθεια: ὁ «ἄθλιος αἰώνας τῶν ἐρίδων», ὅπως τὸν χαρακτήρισε ὁ Herder, λαχταροῦσε τὴν εἰρήνην. Στὴν Ἀγγλία κέρδιζε ἔδαφος ἡ κίνηση τῶν λατιτουδιανῶν και στὴν ἡπειρωτικὴ Εὐρώπη ἐκδηλώνονταν πάλι, παρὰ τὶς πολλαπλὲς ἀποτυχίες, προσπάθειες γιὰ ἐκκλησιαστικὴ ἔνωση. Ὁ Bossuet και ὁ Spinoza ἀπὸ τὴ μιὰ και ὁ Leibniz ἀπὸ τὴν ἄλλη ἐργάστηκαν πολὺ χρόνο πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση. Ὁ Leibniz σχεδίαζε ἕνα θεολογικὸ σύστημα (systema theologicum), πού θὰ περιεῖχε τὶς βασικὲς διδασκαλίες και τῶν τριῶν θρησκευτικῶν δογμάτων, και ὅταν ἔγινε φανερὸ ὅτι οἱ διαπραγματεύσεις μὲ τοὺς καθολικοὺς ναυαγοῦσαν, προσπάθησε νὰ ἐμεταλλευτεῖ τὶς σχέσεις του μὲ τὶς αὐλὲς τοῦ Ἀννοβέρου και τοῦ Βερολίνου γιὰ νὰ πετύχει κάποια προσέγγιση τῶν λουθηρανῶν μὲ τοὺς μεταρρυθμιστὲς* —κάτι πού ἐπίσης δὲν στέφθηκε ἀπὸ ἀμεση ἐπιτυχία.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὁ Locke στὶς τρεῖς Ἐπιστολὲς γιὰ τὴν ἀνεξιθρησκεία συγκεφαλαιώσε τὴν κίνηση γιὰ τὴν ἀνεξιθρησκεία στὴ θεωρία τῆς ἀελεύθερης Ἐκκλησίας μέσα σὲ ἐλεύθερο κρά-

* [Μεταρρυθμιστὲς καλοῦνται, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τοὺς λουθηranούς, οἱ ὀπαδοὶ τῆς διαμαρτυρόμενης Ἐκκλησίας, πού ἱδρύθηκε ἀπὸ τὸν Ζβίγγλιο και τὸν Καλβίνο.]

τος»· τὸ σύγχρονο κράτος, ἀπαλλαγμένο ἀπὸ κάθε ἐκκλησιαστικὴ κηδεμονία, ὀφείλει νὰ ἀνέχεται καὶ νὰ προστατεύει κάθε θρησκευτικὴ πεποίθησι ὡς προσωπικὴ γνώμη καὶ κάθε θρησκευτικὴ κοινότητα ὡς ἐλεύθερη ἔνωσι ἀτόμων, ἐφόσον δὲν ἀποτελοῦν ἀπειλή γιὰ τὸ ἴδιο τὸ κράτος.

Ἄλλὰ ὅσο ἀντιστέκονταν οἱ θεολόγοι στὴν ἔνωσι, ἀναπτύσσονταν μυστικιστικὲς αἱρέσεις, πού ἡ τάση τους νὰ ξεπεράσουν τοὺς φραγμοὺς τῶν ἐπιμέρους δογμάτων συμφωνοῦσε μὲ τὶς ἐνωτικὲς προσπάθειες. Οἱ αἱρέσεις αὐτὲς γνώρισαν μεγάλη ἀνθησι τὸν 18ο αἰῶνα καὶ παρουσιάζουν πολλαπλὸ ἐνδιαφέρον. Πιὸ κοντὰ στὴν ἐκκλησιαστικὴ ζωὴ, καὶ κατὰ συνέπεια μὲ μεγαλύτερη ἀπήχησι, ἦταν στὴ Γερμανία ὁ πιετισμὸς, πού ἰδρυτὲς του ὑπῆρξαν ὁ Sprengel καὶ ὁ Francke. Ὁ πιετισμὸς ἄφηνε νὰ διαφανεῖ μιὰ κάποια ἀδιαφορία γιὰ τὴ δογματικὴ ὀρθοδοξία καὶ ἔδινε μεγαλύτερη βαρύτητα στὴν προσωπικὴ εὐσέβεια, στὴν καθαρότητα καὶ τὴ θρησκευτικότητα τῆς συμπεριφορᾶς.

1. Στὸ πλαίσιο αὐτῶν τῶν κινήσεων ἐντάσσεται καὶ ἡ προσπάθεια τῆς φιλοσοφίας τοῦ Διαφωτισμοῦ γιὰ μιὰ θεμελίωσι τοῦ καθολικοῦ, «ἀληθινοῦ» χριστιανισμοῦ διαμέσου τῆς φιλοσοφίας. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια ὁ ἀληθινὸς χριστιανισμὸς ταυτίζεται μὲ τὴ θρησκεία τοῦ λόγου (Vernunftreligion) ἢ τὴ φυσικὴ θρησκεία, καὶ ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τὶς διάφορες μορφὲς τοῦ θετικοῦ, ἱστορικοῦ χριστιανισμοῦ. Δὲν ἀμφισβητεῖται καταρχὴν ὁ ἀποκαλυπτικὸς χαρακτήρας αὐτοῦ τοῦ χριστιανισμοῦ, ὑποστηρίζεται ὅμως ὅτι ἡ ἀποκάλυψι συμφωνεῖ πέρα γιὰ πέρα μὲ τὸ λόγο. Ἐτσι ἀντιμετώπισαν τὸ θέμα ὁ Locke, ὁ Leibniz καὶ ὁ μαθητὴς του Wolff. Οἱ στοχαστὲς αὐτοὶ ἀντιλαμβάνονται τὴ σχέση τῆς φυσικῆς θρησκείας πρὸς τὴ θρησκεία τῆς ἀποκάλυψης ἐντελῶς σύμφωνα μὲ τὸ πρότυπο τοῦ Ἀλβέρτου τοῦ Bollstädt καὶ τοῦ Θωμᾶ (πρβ. παραπάνω, σ. 76 κ.έ., § 2): ἡ ἀποκάλυψι εἶναι πιὸ πάνω ἀπὸ τὸ λόγο, ἀλλὰ καὶ σύμφωνα μὲ αὐτόν· εἶναι τὸ ἀναγκαῖο συμπλήρωμα τῆς φυσικῆς γνώσης. Μὲ τὴν ἀποκάλυψι γίνεται φανερὸ αὐτὸ πού δὲν μπορεῖ νὰ ἀνακαλύψει ὁ λόγος στηριγμένος ἀποκλειστικὰ στὶς δυνάμεις, ἀλλὰ πού μπορεῖ, ἐφόσον τοῦ ἀποκαλυφθεῖ, νὰ τὸ ἐννοήσει ὡς κάτι πού συμφωνεῖ μαζί του.

Οἱ σωκινιανοὶ προχώρησαν ἕνα βῆμα πιὸ πέρα. Ἀναγνώριζαν καὶ αὐτοὶ πρόθυμα τὴν ἀναγκαιότητα τῆς ἀποκάλυψης, τόνιζαν ὅμως ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀποκαλυφθεῖ κάτι ἀπρόσιτο στὴν ἔλλογι γνώσι. Γι' αὐτὸ στὰ θρησκευτικὰ κείμενα πρέπει νὰ

θεωρείται ἀλήθεια τῆς ἀποκάλυψης μόνο ὅτι ἔχει ἔλλογο χαρακτήρα. Τοῦτο σημαίνει ὅτι μόνο ὁ λόγος μπορεῖ νὰ ἀποφαινεταί τί πρέπει νὰ ἰσχύει ὡς ἀποκάλυψη. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη οἱ σωκινιανοὶ ξεχώριζαν τὸ δόγμα τῆς τριαδικότητος καὶ τῆς δισυστατῆς φύσης τοῦ θεανθρώπου ἀπὸ τὸ περιεχόμενον τῆς ἀποκάλυψης, καὶ γενικὰ μετατόπιζαν τὴν ἀποκάλυψη ἀπὸ τὸ χῶρον τῶν θεωρητικῶν ἀληθειῶν σὲ ἄλλο ἐπίπεδο. Οἱ σωκινιανοὶ εἶχαν μιὰ νομικιστικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ θρησκεία, καὶ σὲ τοῦτο ἔγκειται ἡ ἰδιότυπη θέσι τους. "Ὅτι ἀποκαλύπτει ὁ Θεὸς στὸν ἄνθρωπον δὲν εἶναι μεταφυσικὴ ἀλλὰ νόμος. Αὐτὸ ἔκανε ὁ Θεὸς μὲ τὸν Μωυσῆ, αὐτὸ καὶ μὲ τὸν Χριστό: ἔδωσε ἕναν νέον νόμον. Ἐνῶ ὁμοίως ἀπὸ ἀντικειμενικὴ ἀποψη ἡ θρησκεία εἶναι νομοθεσία, ἀπὸ ὑποκειμενικὴ ἀποψη εἶναι ἐκπλήρωση τοῦ νόμου — ὅχι ἀπλῶς παραδοχὴ θεωρητικῶν διδαχῶν, ὅχι ἀπλῶς ἠθικὸν φρόνημα, ἀλλὰ ὑποταγὴ σὲ ἕνα νόμον ποῦ ἔχει ἀποκαλυφθεῖ ἀπὸ τὸν Θεόν, καὶ τήρησι τῶν ἐντολῶν του. Αὐτὸς εἶναι ὁ μόνος ὅρος ποῦ θέτει ὁ Θεὸς γιὰ τὴν ἐξασφάλισι τῆς αἰώνιας μακαριότητος. Πρόκειται γιὰ μιὰ νομικιστικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ θρησκεία, μιὰ ἀντίληψη ποῦ, καθὼς ξαναγαυρίζει στὴν ἀπεριόριστη αὐθεντία τῶν καθορισμῶν τοῦ Θεοῦ, φαίνεται νὰ περιέχει ἔντονα στοιχεῖα ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ Duns Scotus.

2. Τελικὴ συνέπεια τῆς ἀποψης ὅτι μοναδικὸν κριτήριον τῆς ἀποκάλυψης ἀποτελεῖ ἡ λογικότητα εἶναι ὁ παραμερισμὸς ὄλων τῶν μορφῶν θρησκευτικῆς ἀποκάλυψης ποῦ προβλήθησαν κατὰ καιροὺς καὶ ἡ παραδοχὴ ὅτι μοναδικὴ θρησκεία εἶναι ἡ φυσικὴ θρησκεία. Αὐτὸ ἐπιχειρήθηκε ἀπὸ τοὺς ἄγγλους θεϊστὲς μὲ ἐπικεφαλῆς τὸν Toland, ὁ ὁποῖος προσπάθησε ἀφενὸς νὰ ἀπογυμνώσει τὸ χριστιανισμόν, τὴν καθολικὴν θρησκείαν τοῦ λόγου, ἀπὸ ὅλες τὰς μυστικὰς διδασκαλίας, καὶ ἀφετέρου νὰ περιορίσει τὸ γνωστικὸν περιεχόμενον τοῦ ἀποκλειστικὰ στὴν ἀλήθειαν τοῦ «φυσικοῦ φωτός», δηλαδὴ σὲ μιὰ φιλοσοφικὴ κοσμοθεωρία. Γιὰ τὸν Toland ἡ κοσμοθεωρία αὕτη ἦταν ἡ γεμάτη φαντασία θεώρησι τῆς φύσης, ποῦ οἱ ἄγγλοι νεοπλατωνικοὶ εἶχαν παραλάβει ἀπὸ τὴν Ἰταλικὴν Ἀναγέννησι. Ὁ Toland, στὸ *Pantheisticon*, σχεδίασε μιὰ μορφὴ λατρείας αὐτῆς τῆς φυσικῆς θρησκείας, ποῦ ἀποκλειστικὴ ἰερείᾳ τῆς ἦταν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡρώες τῆς οἱ μεγάλοι παιδαγωγοὶ τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος στὴν ἱστορικὴ διαδρομὴ του.⁶³

Ἔστωσο, κατὰ τὴν παραπέρα ἐξέλιξι, ἡ φιλοσοφία τοῦ Διαφωτισμοῦ προσπάθησε νὰ δώσει στὴ φυσικὴ θρησκείαν ἕνα περιεχό-

μενο με διπλή προέλευση: τὸν θεωρητικὸ καὶ τὸν πρακτικὸ λόγο. Ἐκ τῆς ἀποψη τοῦ θεωρητικοῦ λόγου ὁ θεϊσμός περιλαμβάνει μιὰ μεταφυσικὴ ποὺ βασίζεται στὴν ἐξελικτικὴ-ἱστορικὴ φιλοσοφία τῆς φύσης· ἀπὸ τὴν ἀποψη τοῦ πρακτικοῦ λόγου συνεπάγεται μιὰ ἠθικὴ-φιλοσοφικὴ κοσμοθεωρία. Ἔτσι, λοιπόν, ἡ φυσικὴ θρησκεία τῆς Ἀναγέννησης ἀνήκει ἐξίσου στὸ θεωρητικὸ καὶ στὸ πρακτικὸ ρεῦμα. Αὐτὰ τὰ δύο στοιχεῖα εἶχαν στενὴ συνάφεια, ἐξελίχτηκαν ὅμως διαφορετικὰ, κι ἔτσι διαχωρίστηκαν καὶ τελικὰ ἀπομονώθηκαν τὸ ἓνα ἀπὸ τὸ ἄλλο. Ἡ ἀμοιβαία σχέση τῶν δύο συστατικῶν στοιχείων ἦταν ἐξίσου καθοριστικὴ γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φυσικῆς θρησκείας ὅσο καὶ ἡ κοινὴ σχέση τους πρὸς τίς θετικὰς θρησκείες.

Τὴν πλήρη ἔνωση τῶν δύο αὐτῶν στοιχείων τὴ διαπιστώνουμε στὸν πιὸ σημαντικὸ στοχαστὴ αὐτῆς τῆς κατεύθυνσης, τὸν Shaftesbury. Ἐπίκεντρο τῆς διδασκαλίας του, καὶ γενικότερα τῆς φιλοσοφικῆς του ὑπόστασης, ἀποτελεῖ αὐτὸ ποὺ ὁ ἴδιος ἀποκάλεσε ἐνθουσιασμό: πρόκειται γιὰ τὸ θαυμασμὸ σὲ καθετὴ ἀληθινὸ, γιὰ τὴν ἀνύψωση τῆς ψυχῆς πάνω ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ τῆς πρὸς καθολικότερες ἀξίες, γιὰ τὴν ἐκδίπλωση ὅλης τῆς δυνάμεις τοῦ ἀτόμου μετὰ τὴν ἀφοσίωσή του σὲ κάτι ἀνώτερο. Ἄλλὰ καὶ ἡ θρησκεία δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ μιὰ ἀνώτερη μορφή ζωῆς, ἀπὸ τὸ αἶσθημα τῆς συμμετοχῆς στὴ μεγάλη ἀλληλουχία τῆς πραγματικότητας. Τὸ εὐγενικὸ αὐτὸ πάθος, ὅπως καὶ κάθε ἄλλο πάθος, γεννιέται ἀπὸ τὸ θαυμασμὸ καὶ τὸ συγκλονισμὸ γιὰ νὰ φτάσει στὴν ἀγάπη. Ἔτσι λοιπόν οἱ πηγὲς τῆς θρησκείας εἶναι, ἀντικειμενικὰ καὶ ὑποκειμενικὰ, ἡ ἀρμονία καὶ ἡ ὁμορφιά, ἡ τελειότητα τοῦ σύμπαντος. Ἡ ἐντύπωση ποὺ προκαλεῖ τὸ σύμπαν γεννᾷ τὸ θαυμασμὸ. Ὁ Shaftesbury περιγράφει με πολλὴ θέρμη τὴν τάξη ποὺ διέπει τὰ πράγματα, τὴ σκοπιμότητα τῆς σύμπραξής τους, τὴν ἀρμονία τῆς ζωῆς τους ποὺ ἐκδηλώνεται σὲ μιὰ ἀνοδικὴ σειρὰ μορφῶν, καὶ δείχνει ὅτι δὲν ὑπάρχει τίποτε καθαρὸ κακὸ, τίποτε ἐντελῶς ἀποτυχημένο. Κάτι ποὺ σὲ ἓνα σύστημα ἀτομικῶν ὄντοτήτων ἐμφανίζεται ὡς κακὸ, ἀποδείχεται σὲ ἓνα ἄλλο σύστημα ἢ σὲ ἓνα ἀνώτερο πλαίσιο ὡς καλὸ, ὡς ἀπαραίτητο στοιχεῖο στὴ δομὴ τοῦ ὅλου. Κάθε ἐπιμέρους ἀτέλεια ἐξαφανίζεται στὴν τελειότητα τοῦ σύμπαντος. Κάθε παραφωνία χάνεται στὴν ἀρμονία τοῦ κόσμου.

Αὐτὴ ἡ καθολικὴ αἰσιοδοξία, ποὺ ἡ θεοδικία τῆς ἔχει οὐσιαστικὰ νεοπλατωνικὸ χαρακτήρα, παραδέχεται μιὰ μόνον ἀπόδειξη

για τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, τὴ φυσικὴ-θεολογικὴ.⁶⁴ Παντοῦ στὴ φύση ἔχουν ἀποτυπωθεῖ τὰ γνωρίσματα τοῦ καλλιτέχνη, πού μὲ ὑπέρτατη νοημοσύνη καὶ λεπτότατη αἴσθησις ζετυλίγει τὴ δική του οὐσία στὴ γοητεία τῶν φαινομένων. Ἡ ὁμορφιά εἶναι ἡ θεμελιακὴ ἔννοια αὐτῆς τῆς κοσμοθεωρίας. Ὁ θαυμασμός γιὰ τὸ σύμπαν ἔχει οὐσιαστικὰ αἰσθητικὸ περιεχόμενο, καὶ ἡ λεπτὴ αἴσθησις τοῦ καλλιεργημένου ἀνθρώπου ἀποτελεῖ κατὰ τὸν Shaftesbury τὸ θεμέλιο καὶ τοῦ θρησκευτικοῦ καὶ τοῦ ἠθικοῦ συναισθήματος. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ θεολογία του καθορίζεται ἀποφασιστικὰ ἀπὸ τὴς καλλιτεχνικὲς ἀντιλήψεις του: ἀναζητᾷ, ὅπως καὶ ὁ Giordano Bruno, τὴ σκοπιμότητα τοῦ σύμπαντος στὴν ἄρμονία καὶ στὴν ὁμορφιά τῶν ἐπιμέρους πραγμάτων. Δὲν ὑπάρχει πιά ἐδῶ ἡ μικροψυχία καὶ ἡ χρησιμοθηρία τῆς θεολογικῆς σκέψης· τὰ ἔργα τοῦ Shaftesbury δονοῦνται ἀπὸ μιὰ ποιητικὴ διάθεση πού ἐξυμνεῖ τὸν κόσμον —γι' αὐτὸν τὸ λόγο εἶχαν τόσο ἔντονη ἐπίδρασις στοὺς γερμανοὺς ποιητῆς,⁶⁵ τὸν Herder⁶⁶ καὶ τὸν Schiller.⁶⁷

3. Βέβαια, ἐλάχιστοι ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους τοῦ Διαφωτισμοῦ ἔχουν φτάσει σὲ τέτοια ὕψη. Ὁ Βολταῖρος καὶ ὁ Diderot⁶⁸ συμπαρασύρθηκαν ἀρχικὰ σ' αὐτὴν τὴ γεμάτη ἐνθουσιασμὸ θεώρησις τοῦ κόσμου· ἐπίσης ὁ Maupertuis καὶ ὁ Robinet ἔχουν κάτι ἀπὸ αὐτὸ τὸν συνολοκρατικὸ (universalistisch) χαρακτήρα. Στὴ Γερμανία, ἐξάλλου, ὁ Reimarus στὶς παρατηρήσεις του γιὰ τὰ καλλιτεχνικὰ ἐνστικτα τῶν ζώων φαίνεται νὰ κατανοεῖ τὴ λεπτὴ καλλιτεχνικὴ δουλειὰ τῆς φύσης καὶ τὸν αὐτοσκοπὸ πού ἀποτελοῦν τὰ ὀργανικὰ μορφώματά της. Ἡ μεγάλη δὲ μὴ μάζα τῶν φιλοσόφων τοῦ 18ου αἰῶνα κυριαρχεῖται σὲ τέτοιο βαθμὸ ἀπὸ τὸ ἀνθρωπολογικὸ ἐνδιαφέρον καὶ τοὺς πρακτικοὺς στόχους τῆς ἐγκόσμιας σοφίας, ὥστε διερευνᾷ τὴ χρησιμότητα πού μπορεῖ νὰ ἔχουν ἡ ὀργάνωσις τοῦ σύμπαντος καὶ οἱ δραστηριότητες τῶν στοιχείων του γιὰ τὴς ἀνάγκες τοῦ ἀνθρώπου. Ὅσοι στοχαστῆς εἶχαν ὑψηλότερο φρόνημα πρόσεχαν κυρίως τὴν ἠθικὴ βελτίωσις καὶ τελείωσις, χωρὶς ὥστόσο νὰ ἀδιαφοροῦν καὶ αὐτοὶ γιὰ τὸ ὠφελιμιστικὸ πρίσμα καὶ τὴν «εὐδαιμονία» τῆς καθημερινῆς ζωῆς.

Ἔτσι ἡ ὠφελιμιστικὴ διδασκαλία τῶν στωικῶν ὑποκαθιστᾷ τελικὰ τὴν αἰσθητικὴν τελεολογία. Ἡ χρησιμοκρατικὴ ἀντιλήψις εὐνοήθηκε σημαντικὰ ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι φιλόσοφοι ὅπως ὁ Leibniz, ὁ Boyle, ὁ Newton, ὁ Clarke στοχάζονταν τὸν τελεολογικὸν χαρακτήρα τῆς μηχανοκρατίας κατ' ἀναλογία μὲ ὅ,τι συμβαίνει στὴν τεχνικὴ. Γιατὶ ὁ σκόπιμος χαρακτήρας τῆς μηχανῆς ἐγκριταὶ ἀ-

κριβῶς στοῦ ὅτι ἀποφέρει κάποιο ὄφελος καὶ τὰ ἐπιτεύγματα τῆς εἶναι κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὴ λειτουργία τῆς. Οἱ φιλόσοφοι τοῦ Διαφωτισμοῦ, ποὺ τόνιζαν συχνά ὅτι ἡ φιλοσοφία τοὺς συμφωνεῖ μὲ τὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες, ἔκαναν πρόθυμα χρῆση αὐτῆς τῆς ἀναλογίας: τὴν ἐπικαλοῦνταν γιὰ νὰ διαδηλώσουν τὴν ἀντίθεσή τους πρὸς τὴ θρησκευτικὴ ἔννοια τοῦ θαύματος. Ἐξάλλου ὁ Reimarus ὑποστήριξε ὅτι μόνον ἀδέξιοι τεχνίτες βρίσκονται στὴν ἀνάγκη νὰ ὑποβοηθοῦν τὶς μηχανές, ἐνῶ ἀπεναντίας γιὰ μιὰ τέλεια διάνοια εἶναι κάτι ἀνάξιο νὰ βρεθεῖ σ' αὐτὴν τὴ θέση. Κι ὅταν διατυπωνόταν τὸ ἐρώτημα γιὰ τοὺς σκοποὺς αὐτῆς τῆς κοσμικῆς μηχανῆς, οἱ ὁπαδοὶ τοῦ Διαφωτισμοῦ ἀπαντοῦσαν: ἡ εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου, ἢ ἔστω, καὶ ὄλων τῶν ἄλλων πλασμάτων. Αὐτὴ ἡ χρησιμοθηρικὴ ἀρχὴ ἀναπτύχθηκε μὲ τὸν πιὸ κακόγουστο τρόπο στὸν γερμανικὸ Διαφωτισμὸ. Ἡδη ἡ ἐμπειρικὴ τελεολογία τοῦ Wolff (*Von den Endabsichten der natürlichen Dingen*) προκαλεῖ τὸ γέλιο ἐξαιτίας τῶν μικροαστικῶν προθέσεων ποὺ ἀποδίδει στὸν δημιουργικὸ νοῦ ποὺ ἐπλασε τὸν κόσμον, ἐνῶ οἱ λαϊκιστὲς φιλόσοφοι περιγράφουν μὲ πληθωρικὸ τρόπο πόσο ἄμορφη καὶ μὲ πόση συμπάθεια γιὰ τὸν homo sapiens εἶναι πλασμένος αὐτὸς ὁ κόσμος, καὶ πόσο ἄνετα μπορεῖ κανεὶς νὰ ζήσει σ' αὐτόν, ἐφόσον βέβαια εἶναι νομιμόφρων.

Πιὸ ἐκλεπτισμένα σκεπτόταν ἤδη τότε ὁ Kant, ὅταν στοῦ *Naturgeschichte des Himmels* υἱοθετοῦσε τὶς ἀντιλήψεις τοῦ Leibniz καὶ τοῦ Νεύτωνα, χωρὶς ὥστόσο νὰ συμμερίζεται καὶ τὶς ἀπόψεις τοὺς γιὰ τὴ σκόπιμη διαρρύθμιση τοῦ κόσμου γιὰ χάρη τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Kant εἶχε στρέψει τὸ βλέμμα του στὴν τελειότητα ποὺ ἐκδηλώνεται στὴν ἀπέραντη ποικιλία τῶν κοσμικῶν σωμάτων καὶ στὴν ἀρμονία ποὺ διέπει τὸ σύστημά τους. Παράλληλα μὲ τὴν εὐδαιμονία τῶν πλασμάτων ὁ Kant ἀσχολεῖται καὶ μὲ τὴν ἠθικὴ τους τελείωση. Θεωρεῖ ὅτι ἡ φυσικὴ-θεολογικὴ ἀπόδειξη τῆς ὑπαρξης τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ πιὸ ἐντυπωσιακὴ γιὰ τὸν ἀνθρώπον, παρόλο ποὺ ἔχει ἐξίσου μικρὴ ἀποδεικτικὴ ἀξία μὲ τὴν κοσμολογικὴ καὶ τὴν ὄντολογικὴ ἀπόδειξη. Ἀπεναντίας, ἡ λαϊκιστικὴ φιλοσοφία ἀρεσκοῦταν σ' αὐτὴ τὴν ἀπόδειξη—ἡ ὁποία ἀποτελεῖ μόνιμο ὕλικὸ τῆς φυσικῆς θρησκείας— καὶ τὴ χρησιμοποιοῦσε συνεχῶς.

4. Προϋπόθεση αὐτῶν τῶν σκέψεων εἶναι ἡ πεποίθησις ὅτι ὁ κόσμος εἶναι πραγματικὰ τόσο τέλειος καὶ διέπεται ἀπὸ τέτοια σκοπιμότητα, ὥστε μπορεῖ νὰ βαστάξει ἐκεῖνον τὸν ἀποδεικτικὸ

συλλογισμό. Τὴν πεποίθησιν αὐτὴν τὴ συμμερίζονταν ἄνθρωποι ποὺ διακρίνονταν γιὰ τὴν πίστη τους, καὶ ἡ γραμματεία τοῦ 18ου αἰῶνα δείχνει ὅτι εὐρύτατοι κύκλοι θεωροῦσαν αὐτὴ τὴν πεποίθησιν, δηλαδὴ ὅτι ὁ κόσμος εἶναι τέλειος, ὡς τὴν ἀδιαμφισβήτητα ἔγκυρη προκείμενη πρότασιν τοῦ παραπάνω ἀποδεικτικοῦ συλλογισμοῦ. Ὡστόσο οἱ σκεπτικιστὲς ἀπαιτοῦσαν κάποιες ἀποδείξεις, καὶ ἔτσι ἀναζωπυρώθηκαν τὰ προβλήματα τῆς θεοδικίας. Στὶς περισσότερες περιπτώσεις ἡ φιλοσοφία τοῦ Διαφωτισμοῦ ἐπικαλέστηκε τὰ ἴδια ἐπιχειρήματα (γνωστὰ ἤδη ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ ἀρχαιότητα) ποὺ εἶχε προβάλλει ὁ Shaftesbury· αὐτὴ ἡ ἐπιχειρηματολογία ἐπέμεινε ἐπίσης, ἀπὸ μιὰ σκοπιὰ καθαρὰ σκεπτικιστικὴ, στὶς περιορισμένες δυνατότητες τῆς ἀνθρώπινης γνώσης καὶ στὸ ἀστάθμητο τῆς θείας πρόνοιαις.

Ὁ Leibniz ἔδωσε στὴ θεοδικία νέον προσανατολισμό. Ὑστερα ἀπὸ τὴ βαθυστόχαστη κριτικὴ τοῦ Bayle, τὸ σύστημα τῆς μοναδολογίας ἔπρεπε νὰ συμπληρωθεῖ μὲ τὴν ἀπόδειξιν ὅτι τὸ σύμπαν εἶναι τέλειον. Ὁ Leibniz, στὴν προσπάθειαν νὰ τὸ κάνει αὐτό, ἔθεσε σὲ ἐφαρμογὴ τὶς ἀνώτατες ἐννοίας τῆς μεταφυσικῆς του, γιὰ νὰ δείξει ὅτι ἡ παρουσία τοῦ κακοῦ στὸν κόσμο δὲν ἀναιρεῖ τὸ γεγονός ὅτι ὁ κόσμος ὀφείλει τὴν προέλευσίν του στὴ δραστηριότητα ἐνὸς πανάγαθου καὶ παντοδύναμου δημιουργοῦ. Ὑποστήριξε ὅτι τὸ φυσικὸ κακὸ ἀποτελεῖ ἀναγκαῖον ἐπακόλουθον τοῦ ἠθικοῦ κακοῦ. Εἶναι ἡ φυσικὴ τιμωρία τῆς ἁμαρτίας. Ἀλλὰ τὸ ἠθικὸ κακὸ ἔχει τὰ αἰτίαι του στὴν πεπερασμένη φύσιν καὶ στὶς περιορισμένες δυνάμεις τῶν πλασμάτων τοῦ Θεοῦ: πρόκειται γιὰ τὸ μεταφυσικὸ κακὸ. Ἡ μονάδα, ὡς πεπερασμένο πρᾶγμα, ἔχει ἀσαφεῖς καὶ συγκεχυμένες αἰσθητηριακὰς παραστάσεις, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀπορρέουν κατανάγκην οἱ ἀσαφεῖς καὶ συγκεχυμένες παρορμήσεις τῶν αἰσθήσεων, ποὺ ἀποτελοῦν τὸ κίνητρο τῆς ἁμαρτίας. Ἐτσι λοιπὸν τὸ πρόβλημα τῆς θεοδικίας περιορίζεται τελικὰ στὸ ἐρώτημα: Γιατί ὁ Θεὸς δημιούργησε ἢ ἐπέτρεψε τὸ μεταφυσικὸ κακὸ;

Ἡ ἀπάντησιν σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα εἶναι πολὺ ἀπλή. Τὸ πεπερασμένο εἶναι κάτι ποὺ ἀνήκει στὴν ἐννοια τοῦ πλάσματος, ἡ περιορισμένη δυνατότητα εἶναι μέρος τῆς οὐσίας κάθε δημιουργήματος. Ὁ κόσμος ἀποτελεῖται κατὰ λογικὴ ἀναγκαιότητα μόνον ἀπὸ πεπερασμένα ὄντα, καθορισμένα πέρα γιὰ πέρα ἀπὸ τὸ δημιουργό, καθένα ἀπὸ τὰ ὁποῖα περιορίζει τὶς δυνατότητες τοῦ ἄλλου. Ἀλλὰ τὰ πεπερασμένα ὄντα ἔχουν ἀτέλειαι. Ἐνας κόσμος ἀπὸ τέλεια ὄντα εἶναι *contradictio in adjecto* [ἀντίφασιν στοὺς δ-

ρους]. Και καθὼς εἶναι ἐπίσης «αἰώνια» —δηλαδή ἐννοιολογική— ἀλήθεια ὅτι τὸ μεταφυσικὸ κακὸ συνεπάγεται τὸ ἠθικὸ κακὸ καὶ ἐν συνεχείᾳ τὸ φυσικὸ κακὸ, ὅτι ἡ πεπερασμένη οὐσία συνεπάγεται τὴν ἁμαρτία καὶ ἡ ἁμαρτία τὸν πόνο, εἶναι λογικὰ ἀδιανόητη ἡ ὑπαρξὴ ἐνὸς κόσμου χωρὶς κακὸ. "Ὅσο κι ἂν ἡ ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ θὰ ἐπιθυμοῦσε νὰ ἀποφύγει τὸ κακὸ, ἡ θεϊκὴ σοφία, ἡ «région des vérités éternelles» [περιοχὴ τῶν αἰώνιων ἀληθειῶν], κάνει τελικὰ ἀδύνατη τὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς κόσμου χωρὶς κακὸ. Οἱ μεταφυσικὲς ἀλήθειες εἶναι ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὴ βούληση τοῦ Θεοῦ: ἡ βούληση τοῦ Θεοῦ, καθὼς ξετυλίγει τὴ δραστηριότητά της, δένεται μὲ ἐκεῖνες.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη ὁμως πλευρὰ ἡ ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ —πού ὅπως ἡ σοφία ἀποτελεῖ καὶ αὐτὴ συστατικὸ γνῶρισμα τῆς οὐσίας του— ἐγγυᾶται ὅτι τὸ κακὸ περιορίζεται στὸ ἐλάχιστο δυνατὸ. Ὁ κόσμος εἶναι τυχαῖος, δηλαδή θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ τὸν σκεφτεῖ καὶ διαφορετικὰ. Ὑπάρχουν ἄπειροι κόσμοι —ἀλλὰ κανένας ἀπὸ αὐτοὺς δὲν εἶναι ἐντελῶς ἀπαλλαγμένος ἀπὸ τὸ κακὸ, ἀπεναντίας ὁ ἕνας ἔχει πιδὸ πολλὰ καὶ πιδὸ μεγάλα κακὰ ἀπὸ τὸν ἄλλο. Ὁ Θεός, ἀνάμεσα σὲ ὄλους τοὺς δυνατοὺς κόσμους πού ἄπλωνε μπροστά του ἡ σοφία του, διάλεξε καὶ δημιούργησε αὐτὸν τὸν πραγματικὸ κόσμο, μὲ ἀποκλειστικὸ κριτήριον τὴν ἐπιλογὴ τοῦ πιδὸ καλοῦ: δημιούργησε τὸν κόσμον μὲ τὰ πιδὸ λίγα καὶ τὰ πιδὸ ἀσήμαντα κακὰ. Ἡ «τυχειότητα» τοῦ κόσμου ἐγκεῖται στὸ ὅτι δὲν εἶναι μεταφυσικὰ ἀναγκαῖος, ἀλλὰ ὀφείλει τὴν ὑπαρξὴ του σὲ μιὰ ἐπιλογὴ τοῦ Θεοῦ ἀνάμεσα ἀπὸ πολλὰς ἄλλες δυνατότητες. Καὶ καθὼς ἡ ἐπιλογὴ αὐτὴ προέρχεται ἀπὸ τὴν πανάγαθη βούληση τοῦ Θεοῦ, ὁ κόσμος τῆς δημιουργίας εἶναι ἀδύνατον νὰ μὴν εἶναι ὁ πιδὸ καλός. Ἡ θεοδικία δὲν μπορεῖ νὰ ἀρνηθεῖ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ στὸν κόσμον, ἀφοῦ τὸ κακὸ ἀνήκει στὴν ἴδια τὴν ἐννοια τοῦ κόσμου· ὡστόσο μπορεῖ νὰ ἀποδείξει ὅτι ὁ κόσμος αὐτὸς περιέχει τὸ ἐλάχιστον κακὸ πού σύμφωνα μὲ τὸν μεταφυσικὸ νόμον εἶναι δυνατό νὰ ὑπάρξει. Ἡ ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ πρόθυμα θὰ δημιουργοῦσε ἕναν κόσμον ἀπαλλαγμένον ἀπὸ τὸ κακὸ, ἀλλὰ ἡ σοφία του ἐπέτρεπε μόνο τὸν πιδὸ καλὸ ἀνάμεσα στοὺς δυνατοὺς κόσμους. Εἶναι ὁ κόσμος μὲ τὰ πιδὸ λίγα κακὰ.

Ἀπὸ ἐδῶ προέρχεται ὁ καθιερωμένος ὅρος ὀπτιμισμός. Δὲν ἐξετάζεται ἂν αὐτὴ ἡ φυσική-θεολογική θεώρηση τοῦ κόσμου εἶναι σωστή: Κατὰ τὴν ἀντίληψη τοῦ 18ου αἰῶνα ὁ Leibniz οὐσιαστικὰ ἤθελε νὰ ἀποδείξει ὅτι ὁ κόσμος αὐτὸς εἶναι ὁ πιδὸ καλός πού

μπορεῖ νὰ ὑπάρξει. Καὶ εἶναι πολὺ χαρακτηριστικὸ ὅτι ἡ γραμματεία ἐκείνης τῆς ἐποχῆς, μιὰ γραμματεία πέρα γιὰ πέρα «ὀπτιμιστική», δὲν δίνει καθόλου σημασία στὸ γεγονός ὅτι ἡ ἀπόδειξη τοῦ Leibniz ἔχει ὡς προϋπόθεσή της τὴ μεταφυσικὴ ἀναγκαιότητα τοῦ κακοῦ. Ἀπὸ ἱστορικὴ ὁμῶς ἀποψη τὸ πιὸ ἀξιοπεριεργὸ σ' αὐτὴν τὴ θεοδικία εἶναι ἡ ἰδιότυπη ἀνάμειξη στοιχείων ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ τοῦ Θωμᾶ καὶ τοῦ Duns Scotus. Ὁ κόσμος εἶναι αὐτὸς ποὺ εἶναι, ἀπλᾶ καὶ μόνο ἐπειδὴ ἔτσι τὸν ἐπλασε ὁ Θεός. Ὁ Θεὸς ὡς παντοδύναμος θὰ μπορούσε νὰ εἶχε διαλέξει καὶ ἕναν ἄλλο κόσμο· ὡστόσο, κατὰ τὴν ἐπιλογή τῶν διαφορετικῶν δυνατοτήτων, ἡ βούληση τοῦ Θεοῦ εἶναι ἄρρηκτα δεμένη μὲ τὴ διάνοιά του, δηλαδὴ μὲ τὶς «αἰώνιες ἀλήθειες». Ἡ λογικὴ εἶναι ἡ μοῖρα κάθε πραγματικότητας.

5. Οἱ κήρυκες τῆς φυσικῆς θρησκείας πίστευαν ὅτι ὅλες αὐτὲς οἱ μορφές της κατέληγαν —διαμέσου τῆς φυσικῆς-θεολογικῆς ὁδοῦ— σὲ μιὰ ἔννοια γιὰ τὴ θεότητα, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ ἀνώτατο ὄν εἶναι ὁ δημιουργικὸς νοῦς. Ἡ ἐξελικτικὴ αὐτὴ φάση ἀποκαλεῖται συνήθως *θεῖσμος*. Ἐξάλλου ἡ ἀντίληψη ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι πρόσωπο —τελευταῖο κατάλοιπο τῆς θετικῆς θρησκείας— στηριζόταν στὴ φυσικὴ θρησκεία, ἐνῶ παράλληλα ἀποτελοῦσε ἕνα στηριγμα γιὰ τὴν ἠθικὴ πλευρὰ τῆς φυσικῆς θρησκείας. Ὅπου ὁμῶς τὸ κέντρο βάρους ἔπεφτε ἀποκλειστικὰ στὸ θεωρητικὸ στοιχεῖο, ἡ φυσικὴ θρησκεία διαπλεκόταν μὲ τὴν ἀνελικτικὴ πορεία τῆς νατουραλιστικῆς μεταφυσικῆς, μὲ ἀποτέλεσμα τὴν παρακμὴ τῆς φυσικῆς θρησκείας. Ἦδη ὁ Toland εἶχε δώσει μιὰ ἐντελῶς πανθειστικὴ κατεύθυνση στὸ θαυμασμὸ τῆς φύσης, ὁ ὁποῖος ἀποτελοῦσε τὸ οὐσιαστικὸ περιεχόμενο τοῦ θρησκευτικοῦ συναισθήματος. Παράλληλα ὁ ὑλοζωισμὸς, στὸν ὁποῖο ἔκλιναν οἱ γάλλοι ἐρευνητὲς τῆς φύσης (πρβ. παραπάνω, σ. 266 κ.έ., § 9), ἀναιροῦσε τὴν ὑπερβατικότητα τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὴν προσωπικότητά του. Καὶ ὅταν ἀργότερα ἐπικράτησε ἀπόλυτα ἡ μηχανικὴ ἐρμηνεία τῆς φύσης καὶ διακηρύχτηκε ὅτι ὁ ὀργανικὸς κόσμος εἶναι βασικὰ ἕνα προϊόν τοῦ γενικότερου μηχανισμοῦ τῆς φύσης, ἡ φυσικὴ-θεολογικὴ ἀπόδειξη ἔπαψε πιά νὰ ἐπηρεάζει τὰ πνεύματα. Ἐπιπλέον, ἀρχίζαν νὰ ἀμφισβητοῦνται καὶ οἱ προϋποθέσεις της. Ὁ σεισμὸς τῆς Λισσαβόνας (1755), ἕνα γεγονός ποὺ συγκλόνησε ὅλη τὴν Εὐρώπη, ἔκανε πολλοὺς νὰ ἀμφιβάλουν κατὰ πόσο ὁ κόσμος εἶναι τέλειος καὶ κατὰ πόσο ἡ λειτουργία του διέπεται ἀπὸ σκοπιμότητα. Ἡ «ἀδιαφορία» μὲ τὴν ὁποία καταστρέφει ἡ φύση τὴν ἀν-

θρώπινη ζωή, τούς σκοπούς και τις αξίες της, αποτελεί ένδειξη μάλλον για τήν τυφλή αναγκαιότητα του γίγνεσθαι παρά για κάποια τελεολογική ύφή τῆς κοσμικῆς διαδικασίας. Ὁ Βολταῖρος, πού κι αὐτός ἐβλεπε πιά τὰ πράγματα διαφορετικά, ἄρχιζε στόν Ἄγαθούλη του νά χλευάζει αὐτόν τόν «πιδ καλό ἀπό δλους τούς δυνατούς κόσμους». Τό φυσικό-φιλοσοφικό στοιχείο τῆς φυσικῆς θρησκείας εἶχε καταρρεύσει.

Τό ἀθεϊστικό και ὑλιστικό *Système de la nature* προχώρησε ὡς τις τελευταῖες λογικές συνέπειες. Ὁλη ἡ σκοπιμότητα, ὄλη ἡ τάξη πού διέπει τή φύση, εἶναι φαινομενικές μόνο καταστάσεις, πού ὑπάρχουν ἀποκλειστικά στό πνεῦμα τῶν ἀνθρώπων. Ἡ μόνη φυσική ἀναγκαιότητα εἶναι ἡ κίνηση τῶν ἀτόμων, πού δέν ἔχει καμιὰ σχέση μέ ἀξιολογικούς καθορισμούς πού ἐξαρτῶνται ἀπό σκοπούς και κάθε λογῆς γνώμονες (Normen). Φυσική νομοτέλεια ὑπάρχει σέ ὄλα τὰ πράγματα πού μᾶς φαίνεται ὅτι δέν ἐξυπηρετοῦν κανένα σκοπό, ὅτι εἶναι ἀντίθετα πρὸς κάθε σκοπιμότητα, ἀκανόνιστα ἢ και ἀνώμαλα, ἀκριβῶς ὅπως ὑπάρχει και στὰ πράγματα πού, κρίνοντάς τα μέ βάση τό γεγονός ὅτι ἐναρμονίζονται μέ τούς δικούς μας σκοπούς και τις δικές μας συνήθειες, τὰ θεωροῦμε σκόπιμα. Ὁ σοφός πρέπει νά συμμαριστεῖ αὐτή τήν ἀδιαφορία τῆς φύσης, πρέπει νά διαγνώσει τή σχετικότητα τῶν ἀντιλήψεών μας γιά τή σκοπιμότητα: δέν ὑπάρχουν οὔτε πραγματικοὶ γνώμονες οὔτε τάξη. Ὁ Diderot ἐφάρμοσε τήν ἀρχή αὐτή στήν αἰσθητική. Ἔργο τῆς τέχνης εἶναι ἀποκλειστικά και μόνο νά αἰσθητοποιήσει, νά κατανοήσει και νά ἀναπλάσει τήν κανονικότητα πού ἐκδηλώνεται στή φύση. Ἡ ὁμορφιά ἀνήκει στις ἀξίες πού δέν ἔχουν καμιὰ ἀντικειμενική ἐγκυρότητα. Ὁ ὑλισμός δέχεται μόνο μιὰ ἀνιδανική τέχνη, μόνο τήν ἀδιάφορη ἀπεικόνιση τοῦ ὁποιοῦδήποτε φυσικοῦ ἀντικειμένου — τόν ἄκρατο νατουραλισμό.

6. Παράλληλα μέ τή διάλυση τῶν φυσικῶν-φιλοσοφικῶν θεμελιῶν τοῦ θεϊσμοῦ κλονιζόταν και ἡ γνωσιολογική βάση του. Ὅλες οἱ ἐπιθέσεις στή δυνατότητα κάποιας μεταφυσικῆς ἀφοροῦσαν και τή φυσική θρησκεία, πού ἀποτελοῦσε κατάλοιπο τῆς μεταφυσικῆς. Ἀπό αὐτή τήν ἀποψη ὁ πιδ ἐπικίνδυνος ἐχθρός τῆς θεϊστικῆς διδασκαλίας ἦταν ἡ διδασκαλία τοῦ Βάκωνα, σύμφωνα μέ τήν ὅποια ἡ θρησκεία μόνο ὡς ἀποκάλυψη μπορεῖ νά ἔχει ἐγκυρότητα: δέν ὑπάρχει δυνατότητα νά γνωρίσουμε τὰ δόγματά της μέ τή βοήθεια τοῦ λόγου οὔτε νά τὰ ἐναρμονίσουμε μέ αὐτόν. Πιδ ἐνεργητικά ἀπό κάθε ἄλλον ὑποστηρίζει τήν ἀποψη αὐτή ὁ

Pierre Bayle. Ἐργάστηκε συστηματικὰ γιὰ νὰ δείξει ὅτι κάθε δογματικὴ διδασκαλία εἶναι ἀντίθετη πρὸς τὸ λόγο, ξεσκέπασε τὶς λογικὰς ἀντιφάσεις τους, προσπάθησε νὰ ἀποδείξει ὅτι γιὰ τὸ λογικὸ οἱ δογματικὲς αὐτὲς διδασκαλίαι εἶναι κάτι ἐντελῶς παράλογο· παράλληλα ὁμοίως ξεσκέπαζε καὶ τὶς ἀδυναμίες τοῦ θεϊσμοῦ, ἀμφισβητοῦσε τὴν ἀποδεικτικὴν ἀξία τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιχειρημάτων γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς καὶ καταπατήσθη μετὰ τὰ προβλήματα τῆς θεοδικίας, γιὰ νὰ δείξει ὅτι τὸ «φυσικὸ φῶς» εἶναι ἀνεπαρκές. Ἀντιμετώπισε σὰν ἴσος πρὸς ἴσο ἀκόμη καὶ τὸν Leibniz. Κατὰ τὸν Bayle ἡ θρησκεία εἶναι δυνατὴ μόνο ὡς θετικὴ ἀποκάλυψη ποὺ ἀντιβαίνει στὴ φιλοσοφικὴ γνώση. Ὁ ἴδιος ἐκπροσωπεῖ μετὰ τὸν πιὸ χαρακτηριστικὸν τρόπο τὴν ἀποψη τῆς διττῆς ἀλήθειας. Ἔτσι, παρόλο ποὺ εἶχε ἀποδεχτεῖ τὴν παράλογον πίστην, τὰ συγγράμματά του καὶ προπαντὸς τὰ ἄρθρα του στὸ πολυδιαβασμένον *Dictionnaire* ἦταν ἐξίσου ἐπικίνδυνα γιὰ τὶς θεωρητικὰς διδασκαλίαι τῆς θετικῆς θρησκείας ὅσο καὶ γιὰ τὴ διδασκαλίαν τοῦ θεϊσμοῦ.

Λόγοι γνωσιοθεωρητικοὶ ὤθησαν, τέλος, καὶ τὸν Hume νὰ ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ τὴ φυσικὴ θρησκείαν, στὴν ὁποία ἔμεναν σταθεροὶ ὅλοι οἱ ἄγγλοι ἐμπειριστὲς καὶ νομιναλιστὲς, ἀκόμη καὶ οἱ ὕλιστες, ὅπως ὁ Hartley καὶ ὁ Priestley. Ἀφοῦ δὲν ὑπάρχει μιὰ μεταφυσικὴ τῶν πραγμάτων, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρχει οὔτε καὶ ἡ φιλοσοφικὴ θρησκεία. Βέβαια ὁ Hume (ὅπως καὶ ὁ Κλεάνθης στὸν *Διάλογο*) παραδέχεται, στὸ πλαίσιον τῆς πρακτικῆς-ἠθικῆς πιθανολογίας του (probabilismus, σ. 262 κ.έ., § 6), ὅτι γενικὰ ὁ κόσμος δίνει τὴν ἀδιαμφισβήτητη ἐντύπωση μιᾶς σκοπιμότητος καὶ μιᾶς ἔλλογης τάξεως, καὶ ὑποστηρίζει ὅτι ἡ πίστη (belief) στὴν ὁποία βασίζεται ὅλη ἡ ἐμπειρία τῆς ζωῆς ἰσχύει καὶ γιὰ τὴ φυσικὴ-θεολογικὴ παραδοχὴ ὅτι τὸ σύμπαν ἀποτελεῖ μιὰ ἐνιαίαν δημιουργίαν, ποὺ διατελεῖ ὑπὸ ἐνιαίαν καθοδήγησιν. Ὡστόσο γνωρίζε (ὅπως καὶ ὁ Φίλων στὸν *Διάλογο*) ὅτι ἡ ἀποψη αὕτη δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ θεμελιωθεῖ ἐπιστημονικὰ. Ὁ Hume τόνιζε ἰδιαίτερα αὐτὸ ποὺ καὶ ὁ Diderot ὑπαινισσόταν εὐκαιριακά, ὅτι δηλαδὴ σύμφωνα μετὰ τὶς ἀρχὰς τῆς θεωρίας τῶν πιθανοτήτων εἶναι δυνατὸ —ἀκόμη καὶ ἂν δεχτοῦμε καθαρὰ μηχανοκρατικὰς θεωρίας— νὰ ἐξηγηθεῖ πῶς ἀπὸ τοὺς ἀναρίθμητους συνδυασμοὺς τῶν ἀτόμων προκύπτει τελικὰ καὶ ἐδραιώνεται ἓνας στερεός, σκόπιμος καὶ σωστὰ τακτοποιημένος κόσμος. Ἔτσι λοιπὸν ὁ Hume παραμένει στὸ στάδιον τοῦ προβληματισμοῦ. Ἡ φυσικὴ θρησκεία εἶναι ἓνας

Έλλογος τρόπος θεώρησης τῶν πραγμάτων, πού ὁμως δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ἐκλαμβάνεται ὡς ἐπιστημονικὴ διδασκαλία.

7. Στὸ βαθμὸ πού γι' αὐτὸν ἢ τὸν ἄλλο λόγο ὑποχωροῦσε τὸ μεταφυσικὸ στοιχεῖο τοῦ θεϊσμοῦ, ὁ «ἄληθινὸς χριστιανισμὸς», πού ἐμφανίζοταν ὡς θεϊσμός, συρρικνωνόταν σὲ μιὰ ἠθικὴ πεποίθηση. Αὐτὸ τὸ εἶχε ὑπαινιχτεῖ ὁ Herbert ἀπὸ τὸ Cherbury, ὁ ὁποῖος δὲν ἀνῆκε στὸ ρεῦμα τῆς φιλοσοφίας τῆς φύσης, ἐνῶ ὁ Spinoza τὸ εἶχε ἐκφράσει κατηγορηματικά: 'Ἡ οὐσία τῆς θρησκείας ἐγκείται στὴν ἠθικὴ διάθεση καὶ πράξη· ἀληθινὸ περιεχόμενον τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς εἶναι ὁ στοχασμὸς γύρω ἀπὸ τὰ καθήκοντα καὶ τὴ σοβαρότητα μιᾶς τέτοιας θρησκευτικῆς ἀγωγῆς τοῦ βίου. Οἱ μεταγενέστεροι θεϊστὲς υἱοθέτησαν αὐτὴ τὴν ἀντίληψη. Ὡστόσο ἡ κοσμοθεωρία πού ἀπέρρεε ἀπὸ αὐτὴν ἦταν πολὺ ὠχρὴ καὶ συγκεχυμένη.' Ἦταν μιὰ ἀκαθόριστη παράσταση γιὰ ἕναν πανάγαθο Θεὸ, ὁ ὁποῖος ἐπλάσε τοὺς ἀνθρώπους γιὰ νὰ ἀπολαύσουν τὴν εὐτυχία, ἕνα Θεὸ πού τὸν τιμοῦμε μὲ τὴν ἐνάρετη συμπεριφορὰ καὶ ὁ ὁποῖος σὲ μιὰ ἄλλη αἰώνια ζωὴ θὰ ἀποκαταστήσει τὴ δικαιοσύνη δίνοντας στὴν ἀρετὴ τὴν ἀμοιβὴ πού στερήθηκε σ' αὐτὸ τὸν κόσμον. Κανένας δὲν μπορεῖ νὰ παραγνωρίσει τὸν καθαρὸ, εὐγενικὸ χαρακτήρα αὐτοῦ τοῦ ἠθικολογικοῦ θεϊσμοῦ ἢ τὴ μεγάλη ἀξία του ἀπὸ καθαρὰ ἱστορικὴ ἀποψη, ἀφοῦ ἀπέναντι στὴ μονομέρεια καὶ τὴν ἐριστικὴ διάθεση τοῦ θρησκευτικοῦ ζήλου τόνιζε—καὶ στὰ γραπτὰ κείμενα ἀλλὰ καὶ στὴν κοινωνικὴ ζωὴ—τὸ ἰδανικὸ τῆς ἀνεκτικότητος καὶ τῆς ἀγάπης, τὸ σεβασμὸ σὲ καθεστὶ καθαρὰ ἀνθρώπινο, τὴ σημασία τοῦ ἠθικοῦ φρονήματος καὶ τῆς μετριοπάθειας.' Ἀπὸ τὴν ἄλλη ὁμως πλευρὰ εἶναι ἀλήθεια ὅτι ποτὲ ἄλλοτε δὲν εἶχε ὑπάρξει μιὰ τόσο ἰσχνὴ μορφή θρησκευτικῆς ζωῆς.' Ἀπὸ τὸν ἠθικολογικὸ αὐτὸ θεϊσμὸ λείπει ἡ γήινη αἰσθησις τῆς θρησκείας· ἐπίσης, μαζὶ μὲ τὰ μυστήρια—πού ἡ ἐποχὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ δὲν τὰ ἀνεχόταν—ἔχει χάσει καὶ τὴν ἱκανότητα νὰ κατανοεῖ τὸ βάθος τῆς θρησκευτικότητος. Δὲν ὑπάρχει πιά τίποτε ἀπὸ τὴν ἀγωνία γιὰ τὴ σωτηρία τῆς ψυχῆς, ἀπὸ τὴν πάλη γιὰ τὸν ἐξαγνισμό της, ἀπὸ τὸ φλογερὸ συναίσθημα τῆς λύτρωσης. Στὸ θεϊσμὸ ἔλειπε ἡ δύναμη τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς: τὸ ρεῦμα αὐτὸ ἦταν ἕνα τεχνητὸ δημιούργημα τῆς μορφομένης κοινωνίας. Καὶ ὅταν οἱ γερμανοὶ διαφωτιστὲς ἐγραφαν βιβλία γιὰ νὰ κηρύξουν στὸ λαὸ τὴ θεϊστικὴ ἠθικὴ, ἔδειχναν ἀπλὰ καὶ μόνο πόσο λίγο εἶχαν καταλάβει τί σημαίνει πραγματικὰ ἡ θρησκεία.

Οἱ περισσότεροι ἀπὸ τοὺς λαϊκιστὲς φιλοσόφους πού δέχονταν

αὐτὴ τὴν ἀποψη ἀμφέβαλλαν —σὲ διαφορετικὸ βαθμὸ ὁ καθένας— ἂν τὰ ἠθικὰ κατάλοιπα τῆς θρησκευτικῆς κοσμοθεωρίας ἐπιδέχονται καὶ θεωρητικὴ θεμελίωση ἢ ἂν πρέπει νὰ θεωροῦνται ἄπλὰ καὶ μόνο καθορισμοὶ τῆς ἠθικῆς συνειδήσεως. Κατασταλαγμένες ἀπόψεις στὸ θέμα αὐτὸ ἔχει ὁ Βολταῖρος στὴν ὄψιμη περίοδο τῆς σκέψεως του. Ἐχει ἐπηρεαστεῖ σὲ τέτοιο βαθμὸ ἀπὸ τὸ σκεπτικισμὸ τοῦ Bayle, ὥστε δὲν ἀναγνωρίζει πιά καμιὰ μεταφυσικὴ ἐγκυρότητα στὴ θρησκευτικὴ κοσμοθεωρία. Γιὰ τὸν Βολταῖρο τὸ θεῖο καὶ ἡ ἀθανασία εἶναι μόνο αἰτήματα τοῦ ἠθικοῦ συναισθήματος· ἡ πίστη σ' αὐτὰ εἶναι προϋπόθεση τῆς ἠθικῆς πράξεως. Ὁ Βολταῖρος πιστεύει πῶς, ἂν χαθεῖ αὐτὴ ἡ πίστη, θὰ πάψουν νὰ ὑπάρχουν καὶ τὰ κίνητρα τῆς ἠθικῆς συμπεριφορᾶς, ὅποτε θὰ καταρρεύσουν καὶ τὰ θεμέλια τῆς κοινωνικῆς τάξεως: *si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer* [καὶ ἂν δὲν ὑπῆρχε Θεός, θὰ ἔπρεπε νὰ τὸν ἐφεύρουμε].

8. Ὅσο διαφορετικὲς κι ἂν εἶναι αὐτὲς οἱ ἐπιμέρους μορφὲς τῆς φυσικῆς θρησκείας, συμφωνοῦν σὲ ἓνα σημεῖο: στὴν ἀπορριπτικὴ κριτικὴ τους γιὰ τὶς θετικὲς θρησκείες. Ὡς ἀληθινὸ ἀναγνωρίζουν μόνο τὸ στοιχεῖο στὸ ὁποῖο ὅλες αὐτὲς οἱ μορφὲς συμφωνοῦν ἀφενὸς μεταξύ τους καὶ ἀφετέρου μὲ τὴ φυσικὴ θρησκεία· ὅτιδῆποτε ἄλλο διδάσκει ἢ θετικὴ θρησκεία ἐπικαλούμενη κάποια ἀποκάλυψη οἱ θεῖστὲς τὸ ἀπορρίπτουν *a limine* [τελικά], καὶ ἀκριβῶς γι' αὐτὸ αὐτοχαρακτηρίζονται ἐλεύθερα πνεύματα. Κάθε ἀξίωση, λοιπόν, πὺ πρόβαλλε ἢ διδασκαλία πὺ στηριζόταν στὴν ἀποκάλυψη συναντοῦσε ἰδιαίτερα ἔντονη ἀντίδραση. Ὁ Collins ἀνασκέυαζε τὴν ἀπόδειξη πὺ βασιζόταν στὴν ἐκπλήρωση τῶν προφητειῶν καὶ ὁ Woolston τὴν ἀπόδειξη πὺ βασιζόταν στὰ θαύματα. Καὶ οἱ δύο προσπαθοῦσαν νὰ δώσουν μιὰ ὄσο τὸ δυνατὸ πιδ φυσικὴ ἐξήγηση στὶς ἀντίστοιχες περιγραφὲς τῶν ἱερῶν κειμένων. Ἡ προσπάθεια νὰ μὴν ἀμφισβητηθεῖ ἡ ἀξία τῶν βιβλικῶν ἀφηγήσεων καὶ παράλληλα νὰ δοθεῖ σ' αὐτὲς —ἔστω καὶ κατὰ περίεργο τρόπο— μιὰ καθαρὰ φυσικὴ ἐξήγηση, χωρὶς προσφυγὴ σὲ μυστικὲς καὶ ὑπερφυσικὲς δυνάμεις, χαρακτηρίστηκε στὴ Γερμανία ὡς ὀρθολογικὴ ἑρμηνευτικὴ ἐκδοχὴ τῆς Βίβλου. Στὴ Γερμανία, ἐπίσης, ὁ Reimarus, στὸ *Schulzschrift*, ἀμφισβήτησε μὲ μεγάλη ὀξύτητα κάθε δυνατότητα γιὰ ἀποκάλυψη· διακήρυξε ὅτι ἡ ἀποκάλυψη εἶναι κάτι ἀδιανόητο, ψεύτικο καὶ περιττό. Ἄλλοι διανοητὲς ἔστρεψαν τὴν κριτικὴ τους στὶς ἐπιμέρους δογματικὲς διδασκαλίες. Ὁ Diderot καταπολεμοῦσε τὰ ἠθικὰ γνωρίσματα τῆς χριστιανικῆς

έννοιας τοῦ Θεοῦ, ὁ Βολταῖρος εἰρωνευόταν ἀνελέητα τὶς διδασκαλίαι καὶ τὶς τελετουργίες ὄλων τῶν θρησκευτικῶν δογμάτων.

Ἄλλὰ καὶ ὁ Βολταῖρος κατὰ βάση πίστευε ὅτι ὄλες αὐτὲς οἱ προσθῆκες συσκοτίζουν καὶ νοθεύουν τὴν ἀληθινὴν θρησκεία καὶ αἰσθανόταν, ὅπως ὄλοι οἱ ἄλλοι θεϊστὲς, ὅτι εἶχε χρέος νὰ ἀγωνιστεῖ γιὰ χάριν τῆς. Οἱ θεϊστὲς εἶχαν τὴν πεποίθησιν ὅτι ἡ φυσικὴ θρησκεία εἶναι μιὰ κληρονομιά κοινὴ σὲ ὄλους τοὺς ἀνθρώπους, μιὰ πίστη ριζωμένη στὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου καὶ, ἐπομένως, ἡ φυσικὴ κατάστασις τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς. Ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρίσμα ὄλες οἱ θετικὲς θρησκείαι πού ἐμφανίστηκαν στὴ διαδρομὴ τῆς ἱστορίας ἀποτελοῦν παραμορφώσεις τῆς φυσικῆς θρησκείας. Σύμφωνα λοιπὸν μὲ αὐτὴ τὴν ἀντίληψιν, ἡ πρόοδος στὴν ἱστορία τῆς θρησκείας ἐγκρίεται ἀπλᾶ καὶ μόνο στὴν ἐπιστροφὴ στὴν ἀρχικὴ, καθαρὴ καὶ ἀνόθευτη θρησκεία. Κατὰ τὸν Tindal ὁ ἀληθινὸς χριστιανισμὸς ταυτίζεται μὲ τὸ θεῖσμὸ καὶ εἶναι τόσο παλαιὸς ὅσο καὶ ἡ δημιουργία. Ὁ Ἰησοῦς δὲν ἀποκάλυψε κάτι νέο· ἀπλῶς ἀποκατέστησε τὴν ἀληθινὴν λατρεία τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία στίς παλαιὰς θρησκείαις εἶχε ἐντελῶς φθαρεῖ. Οἱ χριστιανικὲς ὁμως Ἐκκλησίες κατέστρεψαν τὸ ἔργο του καὶ γι' αὐτὸν τὸ λόγο τὰ ἐλεύθερα πνεύματα θέλουν νὰ ἐπιστρέψουν σ' αὐτόν. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια διαχώριζε καὶ ὁ Lessing τὴ θρησκεία τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τὸ χριστιανισμὸ.

Ὡστόσο οἱ ὄπαδοὶ αὐτοῦ τοῦ Διαφωτισμοῦ ἀντιμετώπιζαν τὸ πρόβλημα τῶν αἰτίων πού ὀδήγησαν σ' αὐτὴ τὴν παραμόρφωσιν τῆς ἀληθινῆς θρησκείας μὲ τρόπο πού δείχνει καθαρὰ πόσο ὕστεροῦσαν στὴν κατανόησιν τῆς ἱστορίας: ὅ,τι θεωροῦσαν λαθεμένο τὸ ἀπέδιδαν σὲ αὐθαίρετες ἐπινοήσεις. Τόσο εἶχαν πειστεῖ γιὰ τὴν ἐγκυρότητα καὶ τὴν ὀρθότητα τῆς δικῆς τους καὶ μόνο θεϊστικῆς ἀποψῆς, ὥστε πίστευαν ὅτι ὄλες οἱ ἄλλες θρησκευτικὲς διδασκαλίαι μόνο ὡς ἀπόπειραι γιὰ ἐξαπάτησιν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐξηγηθοῦν καὶ ὅτι οἱ κήρυκες αὐτῶν τῶν θρησκευτῶν εἶχαν ἰδιοτελὴ κίνητρα. Ἀποτελεῖ, λοιπὸν, καθολικὴ ἀποψὴ τῶν θεϊστῶν ὅτι ἡ ἱστορικὴ βάση τῶν θετικῶν θρησκευτῶν εἶναι αὐθαίρετη καὶ ἀπατηλὴ. Ἀκόμη καὶ ὁ Shaftesbury δὲν μπορούσε νὰ ἐξηγήσῃ διαφορητικὰ πῶς ὁ ἐνθουσιασμὸς πού χαρακτηρίζει τὴ φυσικὴ θρησκεία παραμορφώνεται τελικὰ σὲ φανατισμὸ καὶ δεισιδαιμονία. Στὸ *Schutzschrift* τοῦ Reimarus φαίνεται καθαρὰ τὸ μῖσος πού ἔτρεφαν οἱ διαφωτιστὲς γιὰ τοὺς κληρικοὺς.

9. Αὐτὴ ἡ ἀνικανότητα νὰ κατανοηθεῖ σωστὰ ἡ οὐσία τῶν θετικῶν θρησκευτῶν συνδέεται μὲ τὴ γενικότερη ἔλλειψιν ἱστορικῆς

αίσθησης πού χαρακτηρίζει τὴ φιλοσοφία τοῦ Διαφωτισμοῦ στὸ σύνολό της, καὶ ὀφείλεται στὸ γεγονός ὅτι ἡ νεότερη σκέψη ἀνδρώθηκε μὲ τὴν καθοδήγηση τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης καὶ προσανατολίστηκε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ στὴν ἀναζήτηση εἴτε τοῦ ἄχρονου εἴτε αὐτοῦ πού ἰσχύει αἰώνια. Ἡ πορεία αὐτὴ σὲ λίγα μόνο σημεῖα διακόπηκε.

Ἐντελῶς συνειδητὰ ἔγινε αὐτὸ γιὰ πρώτη φορὰ ἀπὸ τὸν David Hume, πού συνδύαζε μὲ σπάνιο τρόπο τὴν ἱστορικὴ καὶ τὴ φιλοσοφικὴ αἴσθηση. Ἡ γνωσιοθεωρία του τὸν εἶχε ὀδηγήσει στὴν πεποίθηση ὅτι ἡ θρησκεία δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ θεμελιωθεῖ στὴν ἔλλογη γνώση, καὶ ὑποστήριζε ὅτι τὸ πρόβλημα τῆς γένεσης τῆς θρησκείας στὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα πρέπει νὰ διαχωριστεῖ ἐντελῶς ἀπὸ τὴ λογικὴ θεμελίωση τῆς θρησκείας. Τὸ πρόβλημα τῆς γένεσης τῆς θρησκείας τὸ πραγματεύτηκε μὲ βάση ἀποκλειστικὰ ψυχολογικὰς ἀρχὰς ὡς «φυσικὴ ἱστορία τῆς θρησκείας». Ὁ Hume δείχνει ὅτι οἱ αἰτίες γιὰ τὸ σχηματισμὸ τῶν παραστάσεων κάποιων ἀνώτερων ὄντων καὶ γιὰ τὴ λατρεία αὐτῶν τῶν ὄντων (μὲ σκοπὸ τὸν ἐξευμενισμό τους) ἐντοπίζονται στὴν πρωτόγονη ἀντίληψη τῆς φύσης, στὰ συναισθήματα τοῦ φόβου καὶ τῆς ἐλπίδας, στὸ συγκλονισμὸ καὶ στὴν εὐτυχία πού συνδέονται μὲ αὐτὰ τὰ συναισθήματα, στὴ σύγκριση τῆς πορείας πού ἀκολουθεῖ ἡ φύση μὲ τὶς μεταπτώσεις πού χαρακτηρίζουν τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ. Ἐπομένως ἡ φυσικὴ πρωταρχικὴ μορφή τῆς θρησκείας εἶναι ὁ πολυθεϊσμός, πού ἀντιλαμβάνεται καὶ πραγματεύεται τὶς ἀνώτερες δυνάμεις ἐντελῶς ἀνθρωπομορφικά. Ἀλλὰ σύμφωνα μὲ τοὺς νόμους τοῦ συνειρμοῦ τῶν παραστάσεων, οἱ πολλὰ καὶ διαφορετικὰς μορφὰς τοῦ μύθου ἀλληλοσυγχωνεύονται, καὶ τελικὰ ὅλο αὐτὸ τὸ θρησκευτικὸ παραστασιακὸ ὕλικὸ ἀναμιγνύεται καὶ συμπυκνώνεται (θεοκρασία) στὴν πίστη σὲ ἓνα θεῖο ὄν, στὸ ὁποῖο ἀποδίδεται ἡ σκόπιμη τάξη τοῦ σύμπαντος —μια πίστη πού, ὅπως ἦταν φυσικό, δὲν μπόρεσε νὰ διατηρηθεῖ ἀνόθευτη, ἀλλὰ διαπλέχθηκε μὲ τὶς ἀρχικὰς προϋποθέσεις της. Ἡ ἱστορία τῆς θρησκείας εἶναι ἡ βαθμιαία μετάβαση τοῦ πολυθεϊσμοῦ σὲ μονοθεϊσμὸ καὶ τὸ τελικὸ ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς πορείας ταυτίζεται μὲ τὴν τελεολογικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου πού ἐκθέτει ὁ Hume στοὺς *Διαλόγους* του· πρόκειται γιὰ μιὰ ἀποψη πού δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀποδειχτεῖ ἐπισημονικά, ἀλλὰ συνδέεται μὲ τὴν πεποίθηση πού ὁ λογικὸς ἄνθρωπος τὴν αἰσθάνεται ὡς κάτι φυσικό.

Παράλληλα μὲ αὐτὸ τὸν ψυχολογικὸ-πολιτισμικὸ τρόπο θεώ-

ρησης τῶν πραγμάτων ἐμφανίστηκε ἡ ἱστορικὴ-φιλολογικὴ θεώρηση, πού ἐκδηλώθηκε στὴν ἱστορικὴ κριτικὴ τῆς Βίβλου ἀπὸ τὸν Salomon Semler. Ἀφετηρία αὐτῆς τῆς ἱστορικῆς-κριτικῆς θεώρησης τῆς Βίβλου εἶναι ἡ σκέψη τοῦ Spinoza⁶⁹ ὅτι τὰ βιβλικὰ κείμενα πρέπει νὰ ἀντιμετωπίζονται ὡς πρὸς τὸ θεωρητικὸ περιεχόμενο, τὴ γένεση καὶ τὴν ἐξέλιξή τους ἀκριβῶς ὅπως καὶ κάθε ἄλλο κείμενο, δηλαδὴ ὅτι πρέπει νὰ ἐξετάζονται καὶ νὰ ἐρμηνεύονται μὲ βάση τὴν ἐποχὴ στὴν ὁποία ἀνήκουν καὶ τὴν ἰδιοτυπία τοῦ συγγραφέα τους. Εἰδικότερα ὁ Semler ἐπισήμανε ὅτι τὰ βιβλία τῆς Καινῆς Διαθήκης ἐκφράζουν τὶς διαφορετικὲς παρατάξεις πού διαμορφώθηκαν στοὺς κόλπους τῶν πρώτων χριστιανικῶν κοινοτήτων. Παρόλο πού οἱ ὑποθέσεις πού διατύπωσε ὁ Semler ξεπεράστηκαν ἀργότερα ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ ἔρευνα, πρόσφεραν τότε κάποια ἐπιστημονικὴ διέξοδο ἀπὸ τὸν ἄκρατο ριζοσπαστισμὸ στὸν ὁποῖο εἶχε πεισματικὰ ἐγκλωβιστεῖ τὸ θεϊστικὸ ρεῦμα. Ὁ ριζοσπαστισμὸς αὐτὸς προκάλεσε τὴν ἀντίδραση τοῦ Semler κατὰ τῶν διαφωτιστῶν.

Διαφορετικὴ ἦταν ἡ ἀφετηρία τοῦ Lessing. Ἀσφαλῶς, δὲν ἦταν ὁ ἄνθρωπος πού θὰ ἄλλαζε πεποιθήσεις, ἐπειδὴ τοῦ τὸ ἐπέβαλλαν οἱ θεσμοί. Διέβλεψε καὶ ἀπέριψε μὲ ἰδιαίτερη ἔμφαση τὴ στενὴ ἀντίληψη ὅτι ἡ ἱστορικὴ παράδοση ἀποτελεῖ τὴ μοναδικὴ ἀλήθεια, συνάμα ὁμως ἀπέφυγε νὰ παίξει τὸ ρόλο τοῦ δικαστῆ καὶ νὰ ἀποφανθεῖ γιὰ τὴ γνησιότητα τόσο παλαιῶν πραγμάτων. Ὡστόσο δὲν εἶναι αὐτὸ τὸ μόνο πού τὸν κάνει νὰ ξεχωρίζει ἀπὸ τὴ μεγάλη μάζα τῶν ὀπαδῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ: Ὁ Lessing εἶναι μιὰ βαθιὰ θρησκευτικὴ φύση· βλέπει τὴ θρησκεία σὰν ζωντανὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεὸ καὶ τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἄνθρωπο. Γι' αὐτὸ ἡ θρησκεία δὲν εἶναι δυνατὴ χωρὶς ἀποκάλυψη καὶ ἡ ἱστορία τῆς θρησκείας εἶναι ἡ διαδοχικὴ σειρὰ τῶν ἀποκαλύψεων τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἡ ἀγωγή τοῦ ἀνθρώπινου γένους διαμέσου τοῦ Θεοῦ. Ὁ Lessing πιστεύει ὅτι οἱ ἀποκαλύψεις αὐτὲς ἀκολουθοῦν κάποιο σχέδιο: τὸ βαθύτερο νόημα τῆς καθεμιᾶς φανερώνεται καθάρτερα καὶ εὐκρινέστερα στὴν ἐπόμενη. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ Καινὴ Διαθήκη, αὐτὸ τὸ δεῦτερο βασικὸ βιβλίον πού προορίζεται γιὰ προχωρημένους μαθητές, προοιωνίζεται ἕνα αἰώνιο εὐαγγέλιον. Κατὰ τὴν ἀνάπτυξη αὐτῆς τῆς σκέψης,⁷⁰ πού οἱ ρίζες της ἀναγόνται στὸν Ὁριγένη, ὁ Lessing ἀνιχνεύει κάποιες ἀκαθόριστες ἀρχές, πού τείνουν σὲ μιὰ μυστικὴ-ἐνορατικὴ ἐκδοχὴ τοῦ θρησκευτικοῦ δόγματος.

10. Πιο έντονα, τέλος, αντιδρά στην έλλειψη κατανόησης που χαρακτηρίζει τον γερμανικό όρθολογισμό ο Herder. 'Ο άγώνας του, όπως και ο άγώνας του Rousseau (βλ. παρακάτω, σ. 322 κ.έ., § 4), από τον οποίο δεν είχε μείνει ανεπηρέαστος, στρέφεται κατά της ρηχότητας και των κοινοτοπιών του Διαφωτισμού, και ουσιαστικά έχει αισθητικά κίνητρα: στην ψυχρή νηφαλιότητα της διάνοιας ο Herder αντιτάσσει την πρωταρχικότητα του συναισθήματος και τα δικαιώματα της μεγαλοφυΐας. Διέγνωσε, έτσι, τη θρησκευτική ανεπάρκεια του Διαφωτισμού και αντιπαρέταξε σ' αυτήν τη γνήσια θερμότητα του θρησκευτικού συναισθήματος και τα ιστορικά δικαιώματα του χριστιανισμού. Έχοντας αυτά ως βάση, ο Herder κατόρθωσε να ξεπεράσει τις προκαταλήψεις της εποχής του και να αξιολογήσει σωστότερα τον Μεσαίωνα, με έναν τρόπο που προετοίμαζε τον υπέρμετρο ένθουσιασμό των ρομαντικών για τους μέσους χρόνους. Από την άλλη πλευρά έξυμνούσε τη Βίβλο ως την πεμπτουςία κάθε θρησκευτικής αλήθειας. Πραγματικά, στα έργα του που γράφτηκαν κατά την περίοδο της απομόνωσής του στο Bückeberg⁷¹ εκδηλώνεται μια παθιασμένη έμμονη στίς διδασκαλίες της θρησκείας (orthodoxismus) και μια τάση προς υπερφυσιοκρατικές απόψεις (supernaturalismus), που έφτανε ως το σημείο να στρέφεται έναντιον της ανεξιθρησκείας του Φρειδερίκου του Μεγάλου, ή όποια κατά τον Herder ήταν άπλως μια άπαράδεκτη «θεωρία της άδιαφορίας» (indifferentismus).

Αλλά και αυτή τη μονομέρεια ο Herder την ξεπέρασε, όταν χάρη στον Goethe βρέθηκε στην πιο έλευθερη ατμόσφαιρα της Βαϊμάρης: ακόμη μια φορά τον «έσωσε» ή αισθητική. Η έσωτερική αλλαγή συντελέστηκε καθώς μπόρεσε να χρησιμοποιήσει για την κατανόηση των ιερών κειμένων τα πορίσματά του ως προς την ουσία του δημοτικού τραγουδιού. Στο έργο του *Geist der hebräischen Poesie* (1782), ο Herder θεωρεί τη Βίβλο δημιουργήμα της ποιητικής φαντασίας και την κατατάσσει στη δημοτική ποίηση. Έτσι, ή αισθητική τον οδήγησε και σε μια ιστορική αντίληψη της θρησκείας, που έναρμονιζόταν τέλεια με τις γενικότερες ιδέες του για τη φιλοσοφία της ιστορίας (βλ. παρακάτω, σ. 323 κ.έ., § 5).

ΤΑ ΠΡΑΚΤΙΚΑ-ΗΘΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ

Τὸ γεγονός ὅτι ἡ φυσικὴ θρησκεία προσπάθησε τὸν 18ο αἰώνα νὰ βρεῖ στὴν ἠθικὴ τὸ στήριγμα ποὺ δὲν μπορούσε πιά νὰ τῆς ἐξασφαλίσαι ἡ φυσιογνωστικὴ μεταφυσικὴ, ὀφείλεται στὸ ὅτι ὁ κλάδος αὐτὸς τῆς φιλοσοφικῆς ἔρευνας, δηλαδὴ ἡ ἠθικὴ, εἶχε στὸ μετὰξὺ ἀνεξαρτητοποιηθεῖ ἐντελῶς ἀπὸ τὴ θετικὴ θρησκεία. Πραγματικά, ἡ διαδικασία αὐτοῦ τοῦ διαχωρισμοῦ, ποὺ ἦταν ἐπακόλουθο τῆς θρησκευτικῆς ἀδιάφορης μεταφυσικῆς τοῦ 17ου αἰώνα, ὀλοκληρώθηκε σχετικὰ γρήγορα καὶ χωρὶς περιπλοκές. Συνάμα ὁμως, ἐκδηλώθηκε ἡ ἰδιοτυπία τῆς νέας ἐποχῆς, ἀφοῦ πολὺ γρήγορα τὸ ἐπίκεντρο τῶν ἐρευνῶν μετατοπίστηκε στὸ ψυχολογικὸ πεδίο. Αὐτὸ ἀνταποκρινόταν καὶ στὶς φιλολογικὰς τάσεις τῆς ἐποχῆς, ποὺ ἦταν προσανατολισμένες σὲ μιὰ βαθύτερη ἐνασχόληση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν ἑαυτὸ του, σὲ μιὰ ἀναδίφηση στὰ συναισθήματά του, σὲ μιὰ ἀνάλυση τῶν κινήτρων καὶ σὲ μιὰ «αἰσθηματικὴ» καλλιέργεια τῶν προσωπικῶν σχέσεων. Ἡ πιὸ χαρακτηριστικὴ ἐκδήλωση τῆς ἐποχῆς τοῦ Διαφωτισμοῦ εἶναι τὸ ἄτομο ποὺ ἐντρυφᾷ στὴν ἐσωτερικὴ ζωὴ του, ἡ ἀτομικότητα ποὺ ἀπολαμβάνει τὸν ἑαυτὸ τῆς. Οἱ ἀτομοκρατικὲς τάσεις τῆς Ἀναγέννησης, ποὺ τὸν 17ο αἰώνα εἶχαν καταπιεστεῖ ἀπὸ ἐξωτερικὲς δυνάμεις, προβάλλουν τώρα ἀπότομα καὶ μὲ ἐσωτερικὴ δύναμη μέσα ἀπὸ τὴν ἀκαμπτη μεγαλοπρέπεια τῆς ἱεροτελεστικῆς ἐθιμοτυπίας: οἱ φραγμοὶ ἔπρεπε νὰ σπάσουν, κάθε ἐξωτερικὸ τυπικὸ στοιχεῖο ἔπρεπε νὰ παραμεριστεῖ, ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ ἔπρεπε νὰ ξαναγίνει καθαρὴ, φυσικὴ.

Ὅσο ὁμως περισσότερη σημασία ἀποκοιτοῦσε γιὰ τὸν καθένα ὁ ἑαυτὸς του, καὶ ὅσο περισσότερο στοχάζονταν οἱ ἄνθρωποι γιὰ τὸ ἀληθινὸ περιεχόμενον τῆς εὐτυχίας τους, τόσο περισσότερο ἡ ἠθικὴ, ἡ κοινωνία καὶ τὸ κράτος ἐμφανίζονταν προβληματικά. Τὸ βασικὸ πρακτικὸ-ἠθικὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Διαφωτισμοῦ εἶναι ἡ σχέση τοῦ ἀτόμου μὲ τὸ εὐρύτατο πλαίσιο τῆς ζωῆς. Σιωπηρὴ προϋπόθεση ὄλων αὐτῶν τῶν ἐντονῶν συζητήσεων εἶναι ὅτι τὸ ἄτομο — ἄσχετα πῶς τὸ ἀντιλαμβανόμεσθε ὡς

πρὸς τοὺς φυσικοὺς καθορισμοὺς του— εἶναι τὸ πρωταρχικὸ καὶ τὸ δεδομένον, καὶ ὅτι ὅλες οἱ ἄλλες εὐρύτερες σχέσεις του πρέπει νὰ ἐρμηνεύονται ἀποκλειστικὰ μὲ βάση καὶ ἀφετηρία τὸ ἄτομον. Ἔτσι, λοιπόν, ἡ φυσιοκρατικὴ μεταφυσικὴ τοῦ 17ου αἰώνα, κατὰ ἀναλογία ἄλλοτε πρὸς τὸν ἀτομισμὸν καὶ ἄλλοτε πρὸς τὴ μοναδολογίαν, ἀποτελεῖ τὸ ὑπόβαθρον τῆς ἠθικῆς τοῦ 18ου αἰώνα.

Κατὰ τὴν προοδευτικὴν διασάφηση αὐτῶν τῶν προϋποθέσεων διατυπώθηκαν στίς πραγματεῖες ἐκείνης τῆς ἐποχῆς μὲ ἀξιοσημείωτη καθαρὸτητα οἱ ἀρχές τῆς ἠθικῆς. Γιατὶ, καθὼς ἡ ἠθικὴ ζωὴ ἐμφανιζόταν ὡς ἓνα πρόσθετον ἐξωτερικὸν στοιχεῖον ποῦ ἐπηρεάζει τὴ φυσικὴ οὐσίαν τοῦ ἀτόμου καὶ πρέπει νὰ ἐξηγηθεῖ, ἦταν πιά ἀπαραίτητον ἀφενδὸς νὰ διαπιστωθεῖ τί εἶναι τέλος πάντων αὐτὸ τὸ στοιχεῖον καὶ πῶς μπορούμε νὰ τὸ γνωρίσουμε, καὶ ἀφετέρου νὰ διερευνηθεῖ ποῖο εἶναι τὸ ἔρεισμα τῆς ἀξίας καὶ τῆς ἐγκυρότητάς του. Στὸ βαθμὸν ποῦ ἡ ἠθικὴ ἐμφανιζόταν ὡς κάτι ξένον στὴ φυσικὴ οὐσίαν τοῦ ἀτόμου, πρόκυπτε —παράλληλα πρὸς τὸ ἐρώτημα σχετικὰ μὲ τὴν ἐγκυρότητα τῶν ἠθικῶν ἐπιταγῶν— τὸ ἐρώτημα γιὰ τὰ κίνητρα ποῦ ὠθοῦν τὸν ἄνθρωπον στὴν τήρησιν αὐτῶν τῶν ἐπιταγῶν. Πρόβαλαν ἔτσι —στὴν ἀρχὴ ἀρκετὰ συγκεχυμένα τὸ ἓνα μὲ τὸ ἄλλο καὶ ἀργότερα μὲ τρόπον ποῦ προκάλεσε νέες συγχύσεις— τέσσερα βασικὰ ἐρωτήματα: ποῖο εἶναι τὸ περιεχόμενον τῆς ἠθικότητος; πῶς τὸ γνωρίζουμε; ποῦ ἐγκρίεται ἡ ἐγκυρότητα τῶν ἠθικῶν ἐπιταγῶν; τί εἶναι αὐτὸ ποῦ ὠθεῖ τὸν ἄνθρωπον στὴν ἠθικὴν πράξιν; Οἱ ἀρχές τῆς ἠθικῆς ἀναλύονται μὲ τέσσερα διαφορετικὰ πρίσματα: τὸ κριτήριον τῆς ἠθικότητος, τὴν πηγὴν τῆς ἠθικῆς γνώσεως, τὸν καθαγιασμὸν (Sanktion) τοῦ ἠθικοῦ, καὶ τὰ κίνητρα τῆς ἠθικῆς πράξεως. Ἡ ἀνάλυσις ὁμῶς αὐτῆ καταδείχνει ἀπλῶς ὅτι οἱ διαφορετικὲς ἀπαντήσεις σ' αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα μπορούν νὰ συνδυαστοῦν μεταξύ τους μὲ πολλοὺς τρόπους. Ἡ διασάφηση, λοιπόν, καὶ ὁ διαχωρισμὸς προκύπτουν ἀπὸ τὴν ἑτερόκλητον πολλαπλότητα καὶ τὴν ἀλληλεπίδρασιν τῶν ἠθικῶν θεωριῶν τοῦ 18ου αἰώνα. Τὸ ἐπίκεντρο αὐτῆς τῆς κινήσεως εἶναι ὁ Shaftesbury, ἓνα δυνατὸ πνεῦμα ποῦ ἔδωσε ἐρεθίσματα πρὸς πολλὰς κατευθύνσεις. Ἀλλὰ ἐξαιτίας τῆς ἀπόκλισης τῶν προβληματισμῶν ἡ κίνησις δὲν ὀλοκληρώθηκε σ' αὐτὴν τὴ χρονικὴν περίοδον.

Ἐνδεικτικὸν γιὰ τὸν ἀτομοκεντρικὸν χαρακτῆρα αὐτῆς τῆς ἠθικῆς εἶναι ὅτι διαρκῶς ἐπανερχόταν τὸ ζήτημα τῆς σχέσεως ἀρετῆς καὶ εὐτυχίας. Τὸ τελικὸν ἀποτέλεσμα —ποῦ διατυπωνόταν ἄλλοτε

περισσότερο και άλλοτε λιγότερο καθαρά— είναι ότι ή ικανοποίηση τῶν παρορμήσεων τοῦ ἀτόμου ἀποτελεῖ τὸ ἀξιολογικὸ μέτρο τῶν ἠθικῶν λειτουργιῶν. Ἡ χρησιμοκρατία (Utilitarismus) εἶναι τὸ ἠθικὸ φιλοσοφικὸ σύστημα ποῦ οἰκοδομήθηκε σ' αὐτὴ τὴν ἀρχή. Τὰ περίπλοκα νήματα τῶν διαλογισμῶν στρέφονται γύρω ἀπὸ αὐτὴ καὶ τὴ διαμορφώνουν μὲ πολλοὺς τρόπους.

Ἔτσι ὁμως ἀνεκυπταν πολὺ πιδ φλέγοντα ἐρωτήματα σχετικὰ μὲ τὴν πολιτικὴ καὶ τὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα, ἐρωτήματα γιὰ τοὺς κοινωνικοὺς θεσμοὺς καὶ τὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξή τους, γιὰ τὸ κατὰ πόσο τὸ κοινωνικὸ πλαίσιο κάνει τὸν ἄνθρωπο εὐτυχι- σμένο. Ὅ,τι ὑπῆρχε ἤδη καὶ εἶχε ἱστορικὴ ὑπόσταση ἔχανε τώρα τὴν ἀμεση ἐγκυρότητά του καὶ τὴν αὐτόματη καταξίωσή του: ἔ- πρεπε νὰ ὑποστῆ τὸν ἔλεγχο τῆς κριτικῆς συνείδησης καὶ νὰ δι- καιολογηθεῖ ἢ ὑπαρξῆ του, ἔπρεπε νὰ γίνουν ἐκδηλα τὰ πλεονε- κτήματά του γιὰ τὴν εὐτυχία τῶν ἀτόμων. Μὲ αὐτὸ τὸ πρίσμα ἀ- ναπτύσσεται ὅλη ἡ πολιτικὴ καὶ κοινωνικὴ φιλοσοφία τοῦ 18ου αἰῶνα καὶ μὲ αὐτὸ τὸ κριτήριο ἀποτιμᾶται ἡ ἱστορικὴ-πολιτισμι- κὴ πρόοδος. Ἔτσι, λοιπόν, ἡ ἀξία τοῦ πολιτισμοῦ καὶ ἡ σχέση φύ- σης καὶ ἱστορίας ἀντιμετωπίζονται πιά ὡς πρόβλημα, ποῦ ὁ Rousseau τὸ διατύπωσε μὲ τὸν πιδ ἐντυπωσιακὸ τρόπο. Ἡ ἀντί- θεση στὶς κατευθύνσεις ποῦ ἔδινε ὁ Rousseau καὶ τὰ συνταρα- κτικὰ γεγονότα τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης ἐπηρέασαν ἀποφα- σιστικὰ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας στὸ ξεκίνημά της.

Α'

ΟΙ ΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ

Τὰ πιδ γόνιμα ἐρεθίσματα γιὰ τὴ συζήτηση τῶν ἠθικῶν προβλη- μάτων ξεκινούσαν —θετικὰ ἢ ἀρνητικὰ— ἀπὸ τὸν Hobbes. Τὸ selfish system [ἐγωιστικὸ σύστημα] ποῦ διατύπωσε εἶχε ἐπιδρά- σεις σὲ ὅλη τὴ διάρκεια τοῦ 18ου αἰῶνα: Ἄναπτύχθηκε σὲ ὅλη τὴ λογικὴ του ἀκολουθία καὶ ἦταν ἓνα διαρκὲς κέντρισμα γιὰ τὴ δια- τύπωση ἀντίθετων ἀπόψεων, οἱ ὁποῖες, ἀκριβῶς γι' αὐτό, εἶχαν ἐξάρτηση ἀπὸ τὶς ἀπόψεις τοῦ Hobbes. Κατὰ κάποιον τρόπο αὐτὸ ἰσχύει καὶ γιὰ τὸν Cumberland, ὁ ὁποῖος ὑπερασπίστηκε, ἀπέναντι στὸν ψυχολογικὸ σχετικισμό, τὴν ἐγκυρότητα τῶν ἠθι- κῶν ἐντολῶν, ποῦ τὶς θεωροῦσε αἰώνιες ἀλήθειες· ἀπὸ τὴν ἄλλη ὁμως πλευρὰ ὑποστήριζε ὅτι οὐσιαστικὸ περιεχόμενον καὶ καθορι- στικὸς στόχος αὐτῶν τῶν ἐντολῶν εἶναι ἡ γενικὴ εὐτυχία.

1. Ἡ θέση τοῦ Locke στὰ ζητήματα αὐτὰ εἶναι ἀκόμη λιγότερο διαμορφωμένη, ἀπὸ ὅσο στὰ θεωρητικὰ ζητήματα. Κατὰ τὴν ἀμφισβήτηση τῆς θεωρίας τῶν «εμφυτων ἰδεῶν» καὶ τὴν ἀναμέτρηση τοῦ Locke μὲ τὸν νεοπλατωνισμό τῆς σχολῆς τοῦ Καίμπριτζ ἡ διαπραγμάτευση τῶν ἠθικῶν ἀρχῶν καλύπτει μεγάλη ἔκταση. Ὡστόσο οἱ ὑπαινιγμοὶ (γιατὶ ὁ Locke δὲν προχώρησε πέρα ἀπὸ κάποιους ἀπλοὺς ὑπαινιγμούς) πού σχετίζονται μὲ ἠθικὰ ζητήματα καὶ εἶναι διάσπαρτοι στὰ ἔργα του ὑπερβαίνουν αἰσθητὰ τὸ πλαίσιο τοῦ ἀπλοῦ ψυχολογισμοῦ. Ὁ Locke θεωρεῖ τὴν ἀπόφανση σὲ θέματα τῆς ἠθικῆς γνώση πού ἐπιδέχεται λογικὴ ἀπόδειξη, ἐπειδὴ ἡ γνώση αὐτὴ ἔχει συγκεκριμένη σχέση μὲ τὸ ἀντικείμενό της: κάθε ἀνθρώπινη πράξις μπορεῖ νὰ συμφωνεῖ ἢ νὰ διαφωνεῖ μὲ κάποιον νόμο.¹ Φαίνεται λοιπὸν ὅτι ὁ κατηγορικὸς χαρακτήρας εἶναι κάτι οὐσιαστικὸ γιὰ τὴν ἠθικὴ. Ἀλλὰ ἡ ὑπαρξὴ τέτοιων κανόνων δὲν προϋποθέτει μόνο ἓνα νομοθέτη. Προϋποθέτει ἀκόμη ὅτι ὁ νομοθέτης αὐτὸς ἔχει τὴ δύναμη νὰ ἀμείβει τὴν τήρηση τῶν κανόνων καὶ νὰ τιμωρεῖ τὴν παράβασή τους: Γιατὶ μόνο ἡ προσδοκία αὐτῶν τῶν συνεπειῶν μπορεῖ, κατὰ τὸν Locke, νὰ ἐπηρεάσει τὴ βούληση σχετικὰ μὲ κάποιον νόμο.

Ὁ φιλόσοφος πίστευε ὅτι οἱ ἀπόψεις του αὐτὲς δὲν ἀποκλίνουν ἀπὸ τὸ κοινὸ αἰσθημα (common sense) τοῦ μέσου ἀνθρώπου· πίστευε ἐπίσης ὅτι τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν ἀποψή του σχετικὰ μὲ τὶς τρεῖς ἀρχές (Instanzen) πού, κατὰ τὴν κρίση του, ἔχουν ἀξία νομοθετικῆς αὐθεντίας: τὴν κοινὴ γνώμη, τὸ κράτος καὶ τὸν Θεό. Στὴν ἀνώτατη ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἀρχές, τὸν Θεό, ἐντόπιζε κάποια σημεῖα ἐπαφῆς μὲ τὰ κατάλοιπα τῆς καρτεσιανῆς μεταφυσικῆς, πού διατηροῦνταν ἀκόμη στὸν ἐμπειρισμὸ του. Ἡ βούληση τοῦ Θεοῦ (σύμφωνα μὲ τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας τοῦ Locke, βλ. παραπάνω, σ. 276 κ.έ., § 1) γίνεται γνωστὴ χάρις στὴν ἀποκάλυψη καὶ στὸ «φυσικὸ φῶς». Ὁ νόμος τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ νόμος τῆς φύσης. Τὸ περιεχόμενό του ὅμως εἶναι τέτοιο ὥστε, σύμφωνα μὲ τὴ φυσικὴ τάξη πού ὄρισε ὁ Θεός, μερικὲς πράξεις ἔχουν βλαβερὰ ἐπακόλουθα καὶ μερικὲς ἄλλες ὠφέλιμα, καὶ γι' αὐτὸ ἐκείνες ἀπαγορεύονται ἐνῶ αὐτὲς ἐπιβάλλονται. Ἔτσι, ὁ ἠθικὸς νόμος ἀποκτᾶ μεταφυσικὲς ρίζες, χωρὶς παράλληλα νὰ χάνει τὸ ὠφελιμιστικὸ περιεχόμενό του.

2. Ἡ ἀνάγκη νὰ θεμελιωθεῖ ἡ ἠθικὴ μεταφυσικὰ ἐκδηλώθηκε καὶ μὲ ἄλλες μορφές καί, ἐν μέρει, πολὺ πιὸ ἐμφαντικά: Ἡ σχολὴ τοῦ Descartes θεωροῦσε γενικὰ ὅτι ὁ σωστὸς προσανατολι-

σμός τῆς βούλησης εἶναι τὸ ἀναγκαῖο καὶ ἀναπόδραστο ἐπακόλουθο τῆς ὀρθῆς γνώσης. Σ' αὐτὸ συμφωνοῦσαν καὶ οἱ νεοπλατωνικοὶ — ὁ Henry More,² ὁ Cudworth³ καὶ ἀργότερα ὁ Richard Price⁴ — πού ὡς πρὸς τὴ φιλοσοφία τῆς φύσης ἦταν ἐχθρικοὶ ἀπέναντι στὸν καρτεσιανισμό. Ξεκινοῦσαν ὅλοι ἀπὸ τὴν ἰδέα ὅτι ὁ ἠθικὸς νόμος εἶναι ἀρρηκτα δεμένος μὲ τὴν ἐσώτατη φύση τῆς πραγματικότητας πού ἀπορρέει ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ γι' αὐτὸ εἶναι χαραγμένος μὲ ἀνεξίτηλα γράμματα σὲ κάθε ἔλλογο ὄν. Μὲ πολὺ ἐνθουσιασμό ἀλλὰ οὐσιαστικὰ χωρὶς νέα ἐπιχειρήματα ὑπερασπίζονταν τὴ χριστιανικὴ-θεϊστικὴ μετάπλαση τῆς παλαιᾶς στωικῆς-πλατωνικῆς διδασκαλίας.

Σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ὀρθολογικὴ μεταφυσικὴ, ἡ νοησιοκρατία αὐτὴ ἐπαιρνε μιὰ κατεύθυνση πού ἀπομακρυνόταν πολὺ ἀπὸ τὴν τάση — πού ἐκδηλώθηκε στὸν Duns Scotus, ἀργότερα στὸν Descartes καί, προπαντός, στὸν Locke — νὰ ἀναχθεῖ ὁ ἠθικὸς νόμος στὴ βούληση τοῦ Θεοῦ. Ἀκριβῶς σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο γίνεται φανερὴ ἡ ἀντίθεση μὲ ὅλες τὶς θεωρίες πού εἶχαν ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ τὴν ψυχολογία καὶ μὲ τὸν ἕναν ἢ τὸν ἄλλο τρόπο κατέληγαν πάντοτε στὰ συναισθήματα τοῦ εὐάρεστου καὶ τοῦ δυσάρεστου, πού τὰ θεωροῦσαν ἐσώτατη κινητήρια δύναμη τῶν ἠθικῶν καθορισμῶν. Αὐτὸ φαίνεται πιὸ καθαρά στὸν Clarke, πού προσπαθοῦσε νὰ ἐντοπίσει τὴν ἀντικειμενικὴ ἀρχὴ τῆς ἠθικῆς στὴ σύμμετρη ἀναλογία τῆς πράξης μὲ τὶς συνθῆκες πού τὴν προσδιορίζουν καὶ ὑποστήριζε ὅτι εἶναι δυνατὸ ἡ σύμμετρία αὐτὴ νὰ γίνῃ γνωστὴ μὲ μιὰ προφάνεια ἀνάλογη πρὸς τὴ μαθηματικὴ. Ὁ Clarke εἶχε τὴν πεποίθηση, μὲ τὴν καρτεσιανὴ ἔννοια τοῦ ὄρου, ὅτι ἀπὸ τὴ γνώση προκύπτει ἀναπότρεπτα ἡ συναίσθηση τοῦ καθήκοντος, πού ἐπηρεάζει καθοριστικὰ τὴ βούληση καὶ τὴν ὠθεῖ νὰ ἐνεργεῖ μὲ τὸν κατάλληλο κάθε φορὰ τρόπο. Ἡ ἠθικὴ, λοιπόν, κατωτέρω-τητα ἐμφανίζεται πάλι, ἀκριβῶς ὅπως στὴν ἀρχαιότητα (βλ. τόμ. Α', σ. 93 κ.έ., § 6), ὡς ἀπόρροια ἀγνοίας ἢ κακῆς ἐκτίμησης τῶν πραγμάτων. Ὁ Wollaston, πού εἶχε ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ τὸν Clarke, ἔδωσε στὴν ἴδια σκέψη ἄλλη κατεύθυνση, ὑποστηρίζοντας ὅτι, καθὼς κάθε πράξη περιέχει μιὰ (θεωρητικὴ) κρίση γιὰ τὶς συνθῆκες πού ἀποτελοῦν τὴ βάση της, ἡ ἠθικὴ ἀξία τῆς πράξης ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ὀρθότητα αὐτῆς τῆς κρίσης.

3. Μιὰ ἰδιότυπη θέση στὰ προβλήματα αὐτὰ ἔχει ὁ Pierre Bayle: Ἐκφράζει ἕναν ἠθικὸ ὀρθολογισμό χωρὶς μεταφυσικὸ ὑπόβαθρο. Ὁ Bayle ἐνδιαφερόταν ζωηρὰ νὰ ἐξασφαλίσει τὴν ἀ-

νεξαρτησία τῆς ἠθικῆς ἀπὸ κάθε δογματικῆς διδασκαλία. Ὑποστήριζε ὅτι γενικὰ ἡ μεταφυσικὴ γνώση εἶναι κάτι ἀδύνατο, καὶ ἐπομένως οὔτε ἡ φυσικὴ θρησκεία οὔτε τὸ θετικὸ δόγμα ἔχουν τὴ δυνατότητα νὰ θεμελιωθοῦν λογικά. "Ὅ,τι ὁμως ἀμφισβητοῦσε στὸ λόγο στὸ θεωρητικὸ πεδίο, τοῦ τὸ παραχωροῦσε ἀπλόχερα στὸ πρακτικὸ-ἠθικόν. Ὁ ἀνθρώπινος λόγος, παρόλο πὺ δὲν μπορεῖ νὰ διαγνώσει τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων, εἶναι πλήρως ἐξοπλισμένος, ὥστε νὰ ἔχει συναίσθηση τῶν καθηκόντων του. Ἐνῶ πρὸς τὰ ἔξω εἶναι ἐντελῶς ἀδύναμος, ἐσωτερικὰ εἶναι ἀπόλυτα κύριος τοῦ ἑαυτοῦ του. "Ὅ,τι τοῦ λείπει σὲ γνώση, τὸ ἔχει σὲ φρόνηση: μιὰ γνωστικὴ πρόσβαση σὲ αἰώνιες καὶ ἀναλλοίωτες ἀλήθειες.

Ὁ ἠθικός, λοιπὸν, λόγος, ὑποστηρίζει ὁ Bayle, παραμένει παντοῦ ὁ ἴδιος, ὅσο καὶ ἂν οἱ ἄνθρωποι, οἱ λαοὶ καὶ οἱ ἐποχὲς ἔχουν διαφορετικὰς θεωρητικὰς ἀπόψεις. Ὁ Bayle διακηρύχνει γιὰ πρώτη φορὰ ἐντελῶς συνειδητὰ τὴν καθολικὴ ἀνεξαρτησία τοῦ πρακτικοῦ λόγου ἀπὸ τὸν θεωρητικόν: κορυφώνει τὴν ἀντίθεση αὐτὴ στὸ θεολογικὸ πεδίο. Θεωρεῖ, συμφωνώντας σ' αὐτὸ μὲ τοὺς καθολικούς, ὅτι ἡ ἀποκάλυψη καὶ ἡ πίστη εἶναι οὐσιαστικὰ θεωρητικὸς φωτισμὸς καὶ, ἀκριβῶς γι' αὐτὸ, ἀδιάφορα ἀπὸ ἠθικὴ ἀποψη. Θαύμαζε τὴν ἠθικότητα τοῦ ἀρχαίου εἰδωλοατρικοῦ κόσμου καὶ πίστευε στὴ δυνατότητα μιᾶς ἠθικῆς συμβιωτικῆς κοινότητος, πὺ θὰ τὴν ἀποτελοῦν ἄθεοι. Γι' αὐτὸ, ἐνῶ ἡ θεωρητικὴ του σκέψη ἐμφανιζόταν μᾶλλον εὐνοϊκὴ γιὰ τὴν Ἐκκλησία, ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία του ἦταν στὸ ἔπακρο ἐπικίνδυνη, γεγονός πὺ ὑποχρέωνε τὴν Ἐκκλησία νὰ τὴν ἀντιμετωπίσει ἐχθρικά.

"Ὅταν λοιπὸν ὁ Bayle διακήρυχνε ὅτι τὰ ἠθικὰ ἀξιώματα εἶναι «αἰώνιες ἀλήθειες», τὸ ἐννοοῦσε μὲ τὴν πρωταρχικὴ καρτεσιανὴ ἔννοια, δηλαδὴ ὄχι μὲ τὴν ψυχολογικὴ ἔννοια τοῦ ἐμφύτου, ἀλλὰ μὲ τὸ γνωσιοθεωρητικὸ πρῖσμα τῆς ἀμεσης προφάνειας, μιᾶς προφάνειας ὁμως πὺ δὲν εἶναι δυνατό νὰ τὴν προσεγγίσουμε λογικά. Μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ δεχόταν καὶ ὁ Leibniz ὡς κάτι αὐτονόητο τὸ δυνάμει ἐμφυτο τῶν ἠθικῶν ἀληθειῶν. "Ἐτσι, ὁ Βολταῖρος — ὁ ὁποῖος στὸ βαθμὸ πὺ ἀντιμετώπιζε σκεπτικιστικὰ τὴ μεταφυσικὴ (βλ. παραπάνω, σ. 283 κ.έ., § 5) πλησίαζε στὶς ἀπόψεις τοῦ Bayle — ἦταν σύμφωνος καὶ μὲ τὸν Leibniz καὶ μὲ τὸν Bayle, ὅταν ὑποστήριζε ὅτι τὰ ἠθικὰ ἀξιώματα εἶναι ἐμφυτα στὸν ἄνθρωπο ὅπως καὶ τὰ μέλη τοῦ σώματός του, καὶ ὅτι ἡ πείρα τὸν διδάσκει πῶς νὰ τὰ χρησιμοποιοῖ.

4. Ὁ Bayle εἶχε μὲ τὸ μέρος του τὴν κρατούσα ἀποψη, ὅταν

υποστήριζε ότι οι ήθικες πεποιθήσεις έχουν μεγαλύτερη αξία και είναι πάνω από τις μεταβολές και τις αποκλίσεις των διαφόρων θεωρητικών γνωμών. 'Η έπιτυχία του όμως έγκειται, ίσως, στο ότι αντιμετώπισε τις ήθικες πεποιθήσεις σαν κάτι πασίγνωστο, που δεν χρειάζεται να διαμορφωθεί συστηματικά ή να έκφραστεί με έναιο τρόπο. 'Ωστόσο, όσοι προσπάθησαν να το κάνουν αυτό δεν μπόρεσαν να αποφύγουν τη χρησιμοποίηση κάποιας μεταφυσικής ή ψυχολογικής άρχης.

'Ο έννοιολογικός καθορισμός τής ήθικότητας βάσει άρχων έγινε για πρώτη φορά δυνατός χάρη στη μεταφυσική του Leibniz, ο όποιος προχώρησε προς την κατεύθυνση αυτή εύκαιριακά και υπαινικτικά — πρώτος ο Wolff ανέπτυξε αυτά τα θέματα με συστηματικό τρόπο, αν και κάπως γενικά. 'Η μοναδολογία θεωρεί το σύμπαν ένα σύστημα από έμβια όντα, που ή άδιάλειπτη δραστηριότητά τους έγκειται στο ξετύλιγμα και στην πραγμάτωση του πρωταρχικού περιεχομένου τους. Με αυτή την άριστοτελική αντίληψη ή θεμελιακή έννοια τής φιλοσοφίας του Spinoza, το *sum esse conservare* (βλ. παραπάνω, σ. 210 κ.έ., § 6), ανάγεται σε σκόπιμο καθορισμό τής ζωής, που ο Leibniz και οι γερμανοί μαθητές του τον χαρακτήρισαν ως τελειότητα.⁵ 'Ο «νόμος τής φύσης», που σύμφωνα με αυτή την όντολογία ταυτίζεται με τον ήθικό νόμο, είναι ή καθολική τάση των όντων προς την τελειότητα. Και καθώς κάθε τέτοια τελείωση συνδέεται με ένα εύχρηστο συναίσθημα, ενώ άπεναντίας κάθε άπομάκρυνση από τον ήθικό νόμο συνοδεύεται από λύπη, προκύπτει πάλι ή (άρχαία) ταύτιση του ήθικού καλού με την εύδαιμονία.

'Ο φυσικός νόμος, λοιπόν, έπιβάλλει στον άνθρωπο να πράττει ό,τι προάγει την ήθική τελείωσή του και του άπαγορεύει ότιδήποτε θά μπορούσε να έχει δυσμενείς έπιπτώσεις σ' αυτήν. 'Ο Wolff άναπτύσσει όλο το σύστημα των ήθικών καθηκόντων με βάση αυτό το διανόημα και επικαλεϊται την άμοιβαία ήθική ένίσχυση και προαγωγή: 'Ο άνθρωπος χρειάζεται για την ήθική τελείωσή του και τους άλλους ανθρώπους βοηθώντας τους να εκπληρώσουν τον προορισμό τους εργάζεται και για τη δική του ήθική προαγωγή. 'Από τέτοιες, όμως, υπερκείμενες προτάσεις έπεται προπαντός ότι ο άνθρωπος όφείλει να γνωρίζει τί του είναι άληθινά άπαραίτητο για την ήθική τελείωσή του. Γιατί καθετί που προς στιγμήν έμφανίζεται ότι ένισχύει και προάγει τη ζωή δεν είναι πάντοτε ένα βήμα προς την τελειότητα. Συνεπώς ή ήθικότητα

χρειάζεται πέρα για πέρα τὴν ἠθικὴ γνώση, τὴ σωστὴ ἐπίγνωση τῆς οὐσίας τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ ἀνθρώπου. Μὲ αὐτὸ τὸ πρίσμα ἡ διαφώτιση τῆς διάνοιας παρουσιάζεται ὡς τὸ πιὸ ὑψηλὸ ἠθικὸ ἔργο. Στὸν Leibniz αὐτὸ εἶναι συνέπεια τῆς ἔννοιας τῆς μονάδας: ἡ μονάδα εἶναι πιὸ τέλεια —καὶ ὁ Leibniz ὀρίζει τὴν τελειότητα μὲ γνήσια σχολαστικὸ τρόπο ὡς *grandeur de la réalité positive*— στὸ βαθμὸ πού ξεδιπλώνει τὴ δραστηριότητά της σὲ καθαρὰς καὶ σαφεῖς παραστάσεις. Ὁ φυσικὸς νόμος τῆς ἀνάπτυξης της εἶναι ἡ ἀποσαφήνιση τοῦ παραστασιακοῦ περιεχομένου της, πού ἀρχικὰ εἶναι συγκεχυμένο (βλ. παραπάνω, σ. 196 κ.έ., § 11). Ἀπεναντίας, ὁ πολὺπλοκος ἀπαγωγικὸς συλλογισμὸς τοῦ Wolff τείνει στὴν ἐμπειρικὴ κατάδειξη τῶν χρήσιμων συνεπειῶν τῆς γνώσης. Μένει, δηλαδὴ, ἐντελῶς στὸ πλαίσιο τῶν πολὺ πεζῶν στόχων πού ὁ ἀπὸ καθέδρας γερμανὸς φιλόσοφος εἶχε τάξει γιὰ τὴν ἐπιστημονικὴ ἐργασία του: Νὰ κάνει τὴ φιλοσοφία εὐχρηστὴ καὶ πρακτικὰ ἀποτελεσματικὴ, χάρις στὴν ἐννοιολογικὴ σαφήνεια καὶ στὴν καθαρότητα τῶν ἀποδείξεών της.

5. Ὁ Wolff χρωστοῦσε αὐτὴ τὴν τάση στὸ δάσκαλό του Thomasius, τὸν ἡγέτη τῶν διαφωτιστῶν. Ὁ Thomasius δὲν διέθετε τὸ ἔξοχο πνεῦμα ἐνὸς Leibniz, εἶχε ὅμως τὴν ἱκανότητα νὰ ἀντιλαμβάνεται τὶς ἀνάγκες τῆς ἐποχῆς του, ἦταν ἱκανὸς ἰδεολογικὸς ὑποκινητὴς καὶ ἀγωνιζόταν θαρραλέα γιὰ τὸ κοινὸ καλὸ. Στὰ τέλη τοῦ 17ου αἰῶνα ἀναζωπυρώθηκαν πνευματικὰ κινήματα πού ἀνάγονταν στὴν Ἀναγέννηση καὶ εἶχαν καταπιεστεῖ σὲ ὄλη τὴ διάρκεια τοῦ αἰῶνα. Ὁ Thomasius ἤθελε νὰ μεταφέρει τὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὶς πανεπιστημιακὲς αἴθουσες στὴ ζωὴ, νὰ τὴ θέσει στὴν ὑπηρεσία τοῦ συνόλου. Καὶ καθὼς δὲν εἶχε πολλὰς γνώσεις στὸν τομέα τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, ἔστρεψε τὸ ἐνδιαφέρον του στὴν κριτικὴ τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν. Πίστευε ὅτι στὴ ζωὴ τῶν ἀτόμων καὶ τῆς κοινωνίας πρέπει νὰ κυριαρχεῖ ὁ λόγος: ἀγωνίστηκε ἐντιμὰ καὶ νικηφόρα κατὰ τῆς δεισιδαιμονίας, τῆς στενοκεφαλιᾶς, τῶν βασιανιστηρίων, τῶν διώξεων πού ἔκαναν στὶς μάγισσες. Ὁ Thomasius ἐννοοῦσε τὸ Διαφωτισμὸ μὲ τρόπο πολὺ διαφορετικὸ ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ μεγαλοπρέπεια πού ἔδινε σ' αὐτὸν ὁ Leibniz: Κατὰ τὸν Thomasius ὁ Διαφωτισμὸς ἀντλεῖ τὴν ἀξία του, τόσο γιὰ τὸ ἄτομο ὅσο καὶ γιὰ τὸ κοινωνικὸ σύνολο, ἀπὸ τὴν ὠφέλεια πού προξενεῖ, ὠφέλεια πού μόνο ἀπὸ τὸ Διαφωτισμὸ μπορεῖ κανεὶς νὰ περιμένει.

Τελειότητα, λοιπόν, καὶ χρησιμότητα εἶναι τὰ δύο γνωρίσμα-

τα πού κατά τόν Wolff δίνουν στο Διαφωτισμό τὴν ἀξία ἠθικῆς ἀρχῆς: τὸ πρῶτο γνώρισμα ἐκδηλώνεται στὸ γενικὸ μεταφυσικὸ θεμέλιο τοῦ Διαφωτισμοῦ, τὸ δεύτερο στὴ συστηματικὴ δομὴ του. Αὐτὴ ἡ δυαδικότητα τῶν κριτηρίων διέπει ὅλη τὴ σχολὴ τοῦ Wolff καὶ ὅλη τὴ λαϊκιστικὴ φιλοσοφία —μόνο πού ὅσο πῶ ρηχῆς γίνονταν οἱ ἐπιμέρους διδασκαλίες, τόσο περισσότερο κυριαρχοῦσε τὸ κριτήριο τῆς χρησιμότητος. Ἀκόμη καὶ ὁ Mendelssohn δικαιολογεῖ τὴν παραίτηση ἀπὸ κάθε βαθύτερο καὶ λεπτότερο στοχασμό, μὲ τὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι ἡ φιλοσοφία πρέπει νὰ πραγματεύεται τὰ θέματά της μόνο ὅσο εἶναι ἀναγκαῖο γιὰ τὴν εὐτυχία τῶν ἀνθρώπων. Ἐπειδὴ ὅμως ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ αὐτὸς ὁ εὐδαιμονισμὸς τοῦ Διαφωτισμοῦ δὲν ἀναγνώριζε κανένα ἀνώτερο κριτήριο πέρα ἀπὸ τὴ μόρφωση καὶ τὴν εὐημερία τοῦ ἀνθρώπου, παρουσίαζε καὶ ἄλλες ἀδυναμίες: τὸν «νηφάλιο» φιλισταϊσμὸ καὶ τὴ στενοκέφαλη σωφροσύνη. Τὰ χαρακτηριστικὰ αὐτὰ ταίριαζαν ἴσως σὲ κάποιο ἐπίπεδο —χαμηλὸ ἀλλὰ ὅπωςδῆποτε μὲ πλατιά διάδοση— τῆς λαϊκῆς φιλολογίας καὶ εἶχαν, ἐνδεχομένως, εὐεργετικὰ ἐπιδράσεις. Ἀλλὰ καθὼς τὰ μυαλὰ τῶν ὀπαδῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ πήραν ἀέρα ἀπὸ τὴν ἀπήχηση τῶν ἰδεῶν τους, τὰ ἴδια κριτήρια ἐφαρμόζονταν καὶ γιὰ τὴν ἐξέταση τῶν μεγάλων φαινομένων τῆς κοινωνίας καὶ τῆς ἱστορίας, καὶ αὐτὴ ἡ ὑπεροψία τῆς ἐμπειρικῆς διάνοιας ἔφτανε νὰ μὴ ἀναγνωρίζει ὡς ἔγκυρο τίποτε ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ ὅ,τι αὐτὴ ἡ ἴδια μπορούσε νὰ γνωρίζει «μὲ καθαρότητα καὶ σαφήνεια». Τὰ εὐγενικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ Διαφωτισμοῦ ἀλλοιώθηκαν καὶ ἡ κίνηση αὐτὴ συρρικνώθηκε τελικὰ σὲ μιὰ καλοπροαίρετη στενοκεφαλιά. Χαρακτηριστικὸς ἐκπρόσωπος αὐτοῦ τοῦ «ξεπεσμοῦ» τῶν ἰδεῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ εἶναι ὁ Fr. Nicolai, πού μὲ τὴν ἀδιάκοπη προσπάθειά του γιὰ τὸ κοινωνικὰ ὠφέλιμο κατάντησε τελικὰ κωμικὴ μορφή.⁶

6. Ἡ μεγάλη μάζα τῶν γερμανῶν διαφωτιστῶν δὲν ὑποψιζόταν κἀν ὅτι μὲ αὐτὴ τὴν πεζὴ χρησιμοθηρία, τὴ βασισμένη στοὺς λογικοὺς κανόνες, ἀπομακρυνόταν πιά ἀπὸ τὸ παλλόμενο πνεῦμα τοῦ μεγάλου Leibniz. Ἦδη ὁ Wolff εἶχε ἐγκαταλείψει τὴ μεταφυσικὴ θεωρία τῆς προαποκαταστημένης ἀρμονίας, δείχνοντας ἔτσι πόσο λίγο εἶχε ἀντιληφθεῖ τὸ λεπτὸ νόημα τῆς μοναδολογίας. Καὶ αὐτὸς καὶ οἱ ὀπαδοί του δὲν μπορούσαν ἐπίσης νὰ ἀντιληφθοῦν ὅτι ἡ ἀρχὴ τῆς τελειότητας, πού ἐκφράζεται στὴ φιλοσοφία τοῦ Leibniz, ἔθετε τὸν ἠθικὸ στόχο τῆς ἐκδίπλωσης τῆς ἀτομικῆς ζωῆς καὶ τὴ μορφοποίηση τῆς πρωταρχικῆς οὐσίας πού

τὸ ἄτομο διαισθάνεται μέσα του κάπως συγκεχυμένα. Αὐτὸ τὸ ἡθικὸ ἔργο ἔχει τὸ ἀνάλογό του στὴ μεταφυσικὴ διδασκαλία τοῦ Leibniz, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία κάθε ἐπιμέρους ὄν ἐκδηλώνει τὴν ἰδιοτυπία του ἀπέναντι σὲ ὅλα τὰ ἄλλα. Αὐτὴ ἡ πτυχὴ τοῦ ζητήματος ἔγινε αἰσθητὴ ὅταν ἐμφανίστηκαν τὰ μεγάλα πνεύματα ποὺ ἐγκαινίασαν μιὰ νέα περίοδο τῆς γερμανικῆς λογοτεχνίας καὶ προσπάθησαν μὲ πολὺ συναίσθημα καὶ πάθος νὰ φτάσουν σὲ μιὰ δική τους θεώρηση. Ὡστόσο αὐτὴ ἡ θεώρηση στὶς πραγματείες τοῦ Herder καὶ στὶς *Φιλοσοφικὲς ἐπιστολὲς* τοῦ Schiller μαρτυρεῖ ἐπιρροὴ ὄχι τόσο ἀπὸ τὸν Leibniz ἀλλὰ ἀπὸ μιὰ ἄλλη διδασκαλία, ἡ ὁποία, παρόλο ποὺ διέφερε στὴ διατύπωση, ἦταν καὶ αὐτὴ πολὺ συγγενικὴ ὡς πρὸς τὸ ἠθικὸ φρόνημα μὲ τὴ θεωρία τοῦ μεγάλου γερμανοῦ μεταφυσικοῦ (βλ. παραπάνω, σ. 277 κ.έ., § 2).

Ὁ Shaftesbury διαμόρφωσε τὴν ἰδέα τῆς τελειότητας μὲ ἓναν ὄχι τόσο συστηματικὸ ἀλλὰ πιὸ παραστατικὸ καὶ ἐντυπωσιακὸ τρόπο. Οἱ ἰδέες του παρουσιάζουν ἄμεση συγγένεια μὲ τὴν ἀρχαία ἀντίληψη γιὰ τὴ ζωὴ, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ἠθικότητα ταυτίζεται μὲ τὴν ἀδιατάραχτη ἐκδίπλωση τῆς ἀληθινῆς καὶ φυσικῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου καί, ἐπομένως, μὲ τὴ γνήσια εὐτυχία του. Τὸ ἠθικὸ, λοιπόν, κατὰ τὸν Shaftesbury, εἶναι τὸ αὐθεντικὰ ἀνθρώπινο, ἡ ἀνθησι τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἡ τέλεια ἀνάπτυξη τῶν φυσικῶν καταβολῶν του. Μὲ αὐτὸ προσδιορίζεται κατ'ἀρχὴν καὶ ἡ θέση τοῦ Shaftesbury σὲ σχέση μὲ τὸν Cumberland καὶ τὸν Hobbes: Δὲν συμφωνεῖ μὲ τὸν Hobbes, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ τὸν ἐγωισμὸ τὸ μοναδικὸ γνώρισμα τοῦ φυσικοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ συμφωνεῖ μὲ τὸν Cumberland στὸ ὅτι οἱ ἀλτρουιστικὲς τάσεις εἶναι πρωταρχικὲς καὶ ἔμφυτες στὸν ἀνθρώπο. Ὁ Shaftesbury ὅμως θεωροῦσε ὅτι οἱ ρίζες τῆς ἠθικότητας δὲν ἐξαντλοῦνται σὲ αὐτὲς μόνο τίς ἔμφυτες τάσεις, ἀλλὰ πίστευε ὅτι ἡ ἠθικότητα εἶναι ἡ τελείωση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὄλου καὶ ἀναζητοῦσε τὴν ἀρχὴ αὐτῆς τῆς ἠθικότητας στὴ σύμμετρη διάπλαση καὶ στὴν ἀρμονικὴ ἀλληλοδιείσδυση ἐγωιστικῶν καὶ ἀλτρουιστικῶν τάσεων. Ἡ ἠθικὴ αὐτὴ δὲν ἀπαιτεῖ ἀπὸ τὸν ἀνθρώπο νὰ καταπιέζει τὴ δική του εὐτυχία γιὰ χάρη τῆς εὐτυχίας κάποιου ἄλλου· θεωρεῖ ὅτι τοῦτο εἶναι ἀπαραίτητο μόνο στὶς κατώτερες βαθμίδες τῆς ἀνάπτυξης. Ὁ τέλεια ἀναπτυγμένος ἀνθρώπος ζεῖ ἐξίσου γιὰ τὸν ἑαυτὸ του καὶ γιὰ τὸ σύνολο,⁷ καὶ ἀκριβῶς μέσα ἀπὸ τὴν ἔκφραση τῆς ἰδιοτυπίας του ἐντάσσεται πλήρως στὴν ἀλ-

ληλουχία του σύμπαντος. Στην ιδέα αυτή προβάλλει η αισιοδοξία και ο αριστοκρατικός χαρακτήρας της προσωπικότητας και της σκέψης του Shaftesbury, ο οποίος πίστευε ότι στον ώριμο άνθρωπο έχει έντελως εξισορροπηθεί η σύγκρουση ανάμεσα στα έγωιστικά και στα άλτρουιστικά κίνητρα —μια σύγκρουση που στα κατώτερα στρώματα της ανθρωπότητας παίζει μεγάλο ρόλο.

Γι' αυτό όμως το ήθικό ιδεώδες είναι σ' αυτόν το στοχαστή κάτι πέρα για πέρα προσωπικό: 'Η ήθικότητα δεν έγκειται στην τήρηση κάποιων γενικών ήθικων αξιωμάτων ούτε στην ύποταγή της ατομικής βούλησης σε ήθικούς κανόνες, αλλά στην πλούσια και πλήρη απόλαυση μιας ολοκληρωμένης ατομικότητας. 'Η κυρίαρχη ατομικότητα προβάλλει τα δικαιώματά της: Το άνωτερο στον ήθικό χώρο είναι η ήθικη δεξιότητα (Virtuosität), που δεν αφήνει να πάει χαμένη καμία ικανότητα ή έμφυτη προδιάθεση του ανθρώπου αλλά, απεναντίας, έναρμονίζει όλες αυτές τις πολλαπλές σχέσεις σε μια τέλεια άγωγή του βίου και έτσι χαρίζει στο άτομο την εύτυχία και συνάμα του δίνει τη δυνατότητα να είναι χρήσιμο στο σύνολο. "Έτσι, στο πλαίσιο της μοναδολογικής θεώρησης του κόσμου, προβάλλει πάλι το έλληνικό ιδεώδες της καλοκαγαθίας (βλ. τόμ. Α', σ. 92 κ.έ., § 5).

7. Στον Shaftesbury η αρχή της ήθικότητας έχει αισθητική χροιά. Το χαρακτηριστικό αυτό προβάλλει περισσότερο στο έρωτημα για την πηγή της γνώσης των ήθικων καθηκόντων. Και οι μεταφυσικοί και οι αισθησιοκράτες συμφωνούσαν ότι η γνώση αυτή είναι η έλλογη γνώση είτε της φύσης των πραγμάτων είτε του έμπειρικά ωφέλιμου. Και στις δύο πάντως περιπτώσεις η ήθικη γνώση συνίσταται σε θεμελιακά αξιώματα καθολικής έγκυρότητας, που επιδέχονται λογική απόδειξη. 'Απεναντίας, η ήθικη της δεξιοτεχνίας υποχρεωνόταν να άντλήσει το ατομικό ιδεώδες της ζωής από τα βάθη του επιμέρους όντος. Σύμφωνα με αυτή την άποψη η ήθικότητα ριζώνει στο συναίσθημα. Οι ήθικές κρίσεις, με τις οποίες ο άνθρωπος αφενός επιδοκιμάζει τις παρορμήσεις που τον ώθούν στο καλό, το δικό του και των άλλων, και αφετέρου αποδοκιμάζει τις «αφύσικες» παρορμήσεις που έμποδίζουν την πραγμάτωση αυτών των στόχων, βασίζονται στην ικανότητα του ανθρώπου να έξαντικειμενικεύει τις ψυχικές λειτουργίες του, δηλαδή στην ικανότητα του «διαστοχασμού» (Lo-cke). Δεν πρόκειται άπλως για μια γνώση των καταστάσεών του, αλλά για διαστοχαστικά αισθήματα που ως τέτοια συγκροτούν

στό χώρο τῆς «έσωτερικῆς αἴσθησης» τὸ moral sense [ἠθικὸ αἶσθημα].

Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο οἱ ψυχολογικὲς ρίζες τῆς ἠθικότητος μεταφυτεύονται ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς διανοητικῆς γνώσης στὴ συναισθηματικὴ πλευρὰ τῆς ψυχῆς καὶ σὲ ἄμεση σχέση μὲ τὴν αἰσθητικὴ συμπεριφορὰ. Τὸ ἀγαθὸ ἐμφανίζεται ὡς τὸ ὠραῖο στὸν κόσμο τῆς βούλησης καὶ τῆς πράξης. "Ὅπως τὸ ὠραῖο, ἔτσι καὶ τὸ ἀγαθὸ ἔγκειται σὲ μιὰ ἁρμονικὴ ἐνότητα τοῦ πολλαπλοῦ, σὲ μιὰ ὁλοκληρωμένη διαμόρφωση τῶν φυσικῶν καταβολῶν. Ἀκριβῶς ὅπως καὶ τὸ ὠραῖο, τὸ ἠθικὸ δίνει ἱκανοποίηση καὶ ἐμψυχώνει, καὶ εἶναι ἀντικείμενο μιᾶς πρωταρχικῆς, γνήσιας ἐπιδοκιμασίας πού ριζώνει στὴ βαθύτατη οὐσία τοῦ ἀνθρώπου. Ἀπὸ τὸν Shaftesbury καὶ ὕστερα ἡ παραλληλότητα αὐτὴ δεσπόζει στὴ φιλοσοφικὴ γραμματεία τοῦ 18ου αἰώνα. Τὸ καλὸ γοῦστο εἶναι ἡ βασικὴ ἠθικὴ ἀλλὰ καὶ αἰσθητικὴ ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὸ διατυπώνεται καθαρότατα ἀπὸ τὸν Hutcheson, πού ὁμως τὸ διαμορφώνει μὲ τρόπο πού ἀποκλίνει πάλι κάπως ἀπὸ τὴν ἀτομοκρατικὴ σκέψη τοῦ Shaftesbury. Γιατὶ ὁ Hutcheson ἐννοοῦσε ὡς «ἠθικὸ αἶσθημα» —μὲ τὴν καθαρὰ ψυχολογικὴ σημασία τοῦ ἔμφυτου— μιὰ πρωταρχικὴ ἱκανότητα πού ἔχουν οὐσιαστικὰ ὅλοι οἱ ἄνθρωποι καὶ τοὺς ἐπιτρέπει νὰ ἀποφαίνονται σωστὰ γιὰ ἐκεῖνο πού ἀπὸ ἠθικὴ ἀποψη πρέπει νὰ ἐπιδοκιμάζεται. Ὁ μεταφυσικὸς ὀπλισμὸς τῶν νεοπλατωνικῶν καὶ τῶν καρτεσιανῶν ἐγκαταλείπεται μὲ μεγάλη προθυμία, γιὰ νὰ ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ τὴν ἀποψη —πού βρῖσκεται σὲ ἐκδηλῆ ἀντίθεση μὲ τὸ selfish system— ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει ἓνα φυσικὸ συναίσθημα γιὰ τὸ καλὸ καὶ τὸ ὠραῖο. Ἡ ἀνάλυση αὐτοῦ τοῦ συναισθήματος προβάλλεται τώρα ὡς τὸ ἔργο τῆς ἠθικῆς.

Ἡ μετατόπιση αὐτῆς τῆς ἀρχῆς στὸ θεωρητικὸ πεδίο ὀδήγησε τὴ σκοτικὴ σχολὴ (βλ. παραπάνω, σ. 242, § 8) στὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι παράλληλα πρὸς τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ ὠραῖο πρέπει νὰ ἀναγνωρισθεῖ ὅτι καὶ τὸ ἀληθινὸ ἀποτελεῖ ἀντικείμενο μιᾶς πρωταρχικῆς ἐπιδοκιμασίας καὶ ὅτι, ἐπομένως, τὸ common sense εἶναι ἓνα εἶδος «λογικῆς αἴσθησης». Πολὺ πιὸ κατηγορηματικὰ διακήρυξε ὁ Rousseau ὅτι τὸ συναίσθημα εἶναι πηγὴ τῆς γνώσης. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν παγερὴ νηφαλιότητα, μὲ τὴν ὁποία οἱ φορεῖς τοῦ θεωρητικοῦ Διαφωτισμοῦ ἀντιμετώπιζαν —καὶ ἀποδυνάμωναν— τὴ θρησκευτικὴ ζωὴ, ὁ Rousseau θεμελιώνει τὸ θεῖσμό του στὸ ἀδιάφθορο ἀκόμη φυσικὸ συναίσθημα τοῦ ἀνθρώπου.⁸ Αὐτὴ ἡ φι-

λοσοφία τοῦ συναισθήματος ἀναπτύχθηκε μὲ ἐκλεκτικὸ τρόπο ἀπὸ τὸν ὀλλανδὸ φιλόσοφο Franz Hemsterhuys (ἀπὸ τὸ Groningen, 1720-1790) καὶ μὲ κάπως παράδοξο τρόπο ἀπὸ τὸν εὐφυῆ ὄνειροπόλο Hamann, τὸν ἐπιλεγόμενον «μάγο τοῦ Βορρᾶ».⁹ Καὶ οἱ δύο τοὺς προσπαθοῦν νὰ ξεφύγουν ἀπὸ τὴ ρηχότητα τοῦ Διαφωτισμοῦ γιὰ νὰ συλλάβουν μιὰ βαθύτερη ψυχικὴ πραγματικότητα. Αὐτὸ στὸν Hemsterhuys ἐκδηλώνεται μὲ μιὰ ἐνορατικὴ, «ἐλληνικὴ» ἀρμονικότητα, ἐνῶ στὸν Hamann, μὲ ἕναν γεμάτο πάθος αὐτοδιχασμὸ πού τείνει πρὸς τὸ χριστιανισμό.

8. Ἄλλὰ ἡ θεωρία τῶν αἰσθημάτων πού πρότειναν ὁ Shaftesbury καὶ ὁ Hutcheson ἐκδηλώθηκε προπαντὸς στὸ συγκερασμὸ τῶν ἠθικῶν καὶ τῶν αἰσθητικῶν ἐρευνῶν. Ἡ εὐδαιμονιστικὴ ἠθικὴ, ὅσο πιὸ κατανοητὰ γιὰ τὸν πολὺ κόσμον διατύπωνε τὴ διδασκαλία της, τόσο περισσότερο ἀρεσκόταν νὰ παρουσιάζει τὶς ἐντολές της μὲ τὸ μανδύα μιᾶς φυσικῆς χάρης, ὡς κάτι πού προξενεῖ εὐχαρίστηση· συνάμα ὑποστήριζε ὅτι τὸ ἀγαθὸ εἶναι συγγενικὸ μὲ τὸ ὠραῖο. Τὴν ἀντίληψη αὐτὴ τὴ συμεριζόταν καὶ ἡ σχολὴ τῶν σκότων φιλοσόφων: ὁ Ferguson ἀνέπτυξε μὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα τὶς ἰδέες τοῦ Shaftesbury συσχετίζοντάς τες ρητὰ μὲ μιὰ θεμελιακὴ ἔννοια τῆς φιλοσοφίας τοῦ Leibniz, τὴν ἔννοια τῆς τελειότητας. Ἄλλὰ αὐτὸς ὁ συγκερασμὸς τῶν διανοημάτων εἶχε ὡς ἐπακόλουθο γιὰ τὴν αἰσθητικὴ ὅτι οἱ τάσεις γιὰ μιὰ διαπραγματευση τῶν προβλημάτων τοῦ ὠραίου μὲ μεταφυσικὸ πρίσμα, πού ξεκινούσαν ἀπὸ τὴν πλωτινικὴ κοσμοθεωρία τοῦ Shaftesbury καὶ ἀπὸ κάποιους εὐκαιριακοὺς ὑπαινιγμοὺς τοῦ Leibniz, καταπνίγηκαν τελικὰ, γιὰτὶ ἐπικράτησε ἡ ψυχολογικὴ μέθοδος. Δὲν ρωτοῦσαν πᾶ τί εἶναι τὸ ὠραῖο, ἀλλὰ πῶς γεννιέται τὸ συναίσθημα τοῦ ὠραίου. Καὶ προσπαθοῦσαν νὰ ἐρμηνεύσουν τὴν αἰσθητικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου σὲ —ἄλλοτε λιγότερο καὶ ἄλλοτε περισσότερο— στενὴ συνάρτηση μὲ ἠθικὲς παραμέτρους. Αὐτὸ γίνεται φανερὸ ἀκόμη καὶ σὲ αἰσθητικοὺς φιλοσόφους πού πρόσκεινται πρὸς τὴν αἰσθησιοκρατικὴ ψυχολογία περισσότερο ἀπὸ ὅ,τι οἱ σκότοι φιλόσοφοι. Ἔτσι, ὁ Henry Home ἀντιλαμβάνεται τὴν ἀπόλαυση τοῦ ὠραίου ὡς μετάβαση ἀπὸ τὴν καθαρὰ αἰσθησιακὴ ἀπόλαυση στὶς ἠθικὲς καὶ τὶς πνευματικὲς ἀπολαύσεις, καὶ πιστεύει ὅτι οἱ καλὲς τέχνες «ἐπινοήθηκαν» γιὰ χάρι τῆς ἐκλέπτυνσης τῶν ἐμφυτων καλαισθητικῶν καταβολῶν τοῦ ἀνθρώπου, οἱ ὁποῖες εἶναι ἀπαραίτητες γιὰ τὴν ἐκπλήρωση τοῦ ἀνώτερου προορισμοῦ του. Γι' αὐτὸ ὁ Home ἐντοπίζει τὴν περιοχὴ τοῦ ὠραίου

στις ανώτερες αισθήσεις, στην άκοη και, ιδίως, στην δραση, και θεωρεί θεμέλιο τῆς καλαισθησίας μιὰ κοινή προτίμηση ὄλων τῶν ἀνθρώπων γιὰ τὴν τάξη, τὴν κανονικότητα, τὴ διαπλοκὴ τοῦ πολλαπλοῦ σὲ ἐνότητα. Διακρίνει τὴν καθαυτὸ ὁμορφιὰ τοῦ ἄμεσα προσιτοῦ στὶς αισθήσεις ἀπὸ τὴν ὁμορφιὰ ποὺ ἐκδηλώνεται σὲ κάποια σχέση· οἱ ἀξιολογήσεις αὐτὲς κορυφώνονται οὐσιαστικὰ στὸ ἠθικὰ ὠφέλιμο: Ἡ ὁμορφιὰ ὑπηρετεῖ τὸ γενικὸ ἠθικὸ καλὸ. Ἀκόμη καὶ ὁ Edmund Burke, στὴν προσπάθειά του νὰ παραγάγει σύμφωνα μὲ τὴ συνειρμικὴ ψυχολογικὴ μέθοδο τὴν αισθητικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ στοιχειώδη αἰσθήματα, ἐξαρτᾶται σὲ πολὺ μεγάλο βαθμὸ ἀπὸ τοὺς προβληματισμοὺς τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας τῆς ἐποχῆς του. Ἡ προσπάθειά του νὰ προσδιορίσει τὴ σχέση τοῦ ὠραίου μὲ τὸ ὑψηλὸ —ἐνα ζήτημα ποὺ εἶχε ἀπασχολήσει, χωρὶς ἐπιτυχία, καὶ τὸν Home¹⁰— εἶχε τὴν ἀφετηρία τῆς ἀντίθεσης τῶν ἐγωιστικῶν καὶ τῶν κοινωνικῶν παρορμησεων. Ὑψηλὸ, λοιπόν, εἶναι ὅ,τι μᾶς γεμίζει μὲ εὐεργετικὸ δέος καὶ μὲ φρίκη, ἐνῶ συνάμα μᾶς δίνει τὴν αἴσθησις ὅτι εἴμαστε ἀρκετὰ μακριὰ ἀπὸ αὐτὸ καὶ δὲν κινδυνεύουμε ἄμεσα νὰ πονέσουμε ἀπεναντίας, ὠραῖο εἶναι ὅ,τι προκαλεῖ τὰ εὐχάριστα συναισθήματα τοῦ αἰσθησιακοῦ ἔρωτα καὶ γενικὰ τῆς ἀγάπης γιὰ τοὺς ἄλλους.

Τὰ ἐνδιαφέροντα τῆς φιλολογικῆς καὶ τῆς αισθητικῆς κριτικῆς ὀδήγησαν τελικὰ —μέσα ἀπὸ τίς ἐρευνες γιὰ τὴν ἀντίληψη, τὴν ἀποτίμηση καὶ τὴν ἀπόλαυση τοῦ ὠραίου— στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν οὐσία τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ ὁ Alex. Gerard,¹¹ κυρίως, προσπάθησε νὰ προσδιορίσει τὴν ἔννοια τῆς μεγαλοφυΐας. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ θεωρία τῆς μίμησης ποὺ ἐπικρατοῦσε τότε, ὁ Gerard τόνιζε τὴν πρωταρχικότητα καὶ τὴ γνησιότητα τοῦ συναισθήματος, τὴ δημιουργικὴ δύναμη τῆς ἀβεντικῆς καλλιτεχνικῆς φύσης καὶ τὴν παραδειγματικὴ ἀξία τῶν ἐπιτευγμάτων τῆς. Μὲ τὸν Gerard αὐτὴ ἡ οὐσιαστικὰ ψυχολογικὴ θεώρηση διαποτίζεται μὲ φιλοσοφικὸ πνεῦμα, ἔτσι ὥστε νὰ μπορεῖ πιά νὰ ἀνταποκριθεῖ στὴ μεγάλη ἀνθησις τῆς λογοτεχνίας ποὺ συντελέστηκε ἐκεῖνη τὴν ἐποχὴ.

Καὶ ὁ Sulzer, ὅπως ὁ Home, τοποθετοῦσε τὸ αἶσθημα τοῦ ὠραίου ἀνάμεσα στὸ αἶσθημα τοῦ εὐχάριστου καὶ στὸ αἶσθημα τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ ὑποστήριζε ὅτι ἀποτελεῖ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ πρῶτον πρὸς τὸ δεύτερον. Τὴ δυνατότητα γιὰ μιὰ τέτοια μετάβαση ὁ Sulzer τὴν ἐντόπιζε στὴ συμβολὴ τοῦ διανοητικοῦ παράγοντα κατὰ

τὰ τὴν ἀντιληπτικὴ πρόσληψη τοῦ ὠραίου: Θεωροῦσε τὴν ἀντίληψη τοῦ ὠραίου —ὅπως ὁ Leibniz, βλ. παραπάνω, σ. 270, § 11— ὡς τὸ συναίσθημα τῆς ἁρμονικῆς ἐνότητας μέσα στὴν πολλαπλότητα πού ἀντιλαμβανόμαστε μὲ τὶς αἰσθήσεις. Ἀλλὰ ἀκριβῶς μὲ βάση αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις, ὑποστήριζε ὅτι τὸ ὠραῖο εἶναι πολὺτίμο καὶ τέλειο μόνο ὅταν ἐνισχύει καὶ προάγει τὸ ἠθικὸ νόημα. Ἡ τέχνη στρατευόταν ἔτσι στὴν ὑπηρεσία τῆς ἠθικῆς τοῦ Διαφωτισμοῦ: ὁ Sulzer, πού γιὰ πολὺ μεγάλο χρονικὸ διάστημα θεωρήθηκε στὴ Γερμανία διαπρεπῆς αἰσθητικὸς φιλόσοφος, ἀντιλαμβανόταν τὴν τέχνη καὶ τὴν ἀποστολὴ της μὲ τρόπο ρηχότατα ἠθικολογικό. Πόσο ἀσύγκριτα βαθύτερες καὶ πιὸ ἐλεύθερες εἶναι οἱ καντιανὲς Παρατηρήσεις γιὰ τὸ συναίσθημα τοῦ ὠραίου καὶ τοῦ ὑψηλοῦ, πού ἀνήκουν στὸ ἴδιο ἱστορικὸ πλαίσιο! Ὁ Kant, ξεκινώντας ἀπὸ ψυχολογικὲς βάσεις, παρακολουθεῖ μὲ ἀξιοθαύμαστη γνώση τοῦ κόσμου τὶς λεπτότατες διακλαδώσεις τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς αἰσθητικῆς ζωῆς στὰ ἄτομα, στὰ φύλα καὶ στοὺς λαούς.

Οἱ σκέψεις αὐτὲς ἔφεραν τελικὰ μιὰ σημαντικὴ ἀλλαγὴ στὸν συστηματικὸ τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἀντιμετωπίζονταν στὴ Γερμανία τὰ ψυχολογικὰ θέματα. Ἀνέκαθεν ὑπῆρχε ἡ συνήθεια νὰ διαχωρίζονται οἱ δραστηριότητες τῆς ψυχῆς σὲ θεωρητικὲς καὶ πρακτικὲς, σύμφωνα μὲ τὸ ἀριστοτελικὸ πρότυπο. Ὡστόσο τὰ συναίσθηματα, πού ἡ πολλαπλὴ τους σπουδαιότητα τώρα μόλις ἀποκαλύπτεται, δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ ἐνταχθοῦν οὔτε στὶς γνωστικὲς οὔτε στὶς βουλευτικὲς δραστηριότητες τῆς ψυχῆς. Ἀπεναντίας, ὅλα ἔδειχναν ὅτι τὰ συναίσθηματα, ὡς ἰδιότυπος τρόπος ἐκφρασης τῆς ψυχικῆς δραστηριότητας, σχετίζονται στενά μὲ τὰ δύο ἄλλα λειτουργικὰ εἶδη τῆς ψυχῆς καὶ ἀποτελοῦν ἐν μέρει τὴ βάση τῆς γνωστικῆς καὶ τῆς βουλευτικῆς λειτουργίας καὶ ἐν μέρει ἐπακόλουθο αὐτῶν τῶν δύο λειτουργιῶν. Τὰ ἐρεθίσματα γι' αὐτὴν τὴ θεώρηση προῆλθαν ἐπίσης ἀπὸ τὴ μοναδολογία τοῦ Leibniz. Φαίνεται πὼς πρῶτος ὁ Sulzer, στὶς πανεπιστημιακὲς παραδόσεις του στὸ Βερολίνο,¹² ἐπίσημανε ὅτι οἱ συγκεχυμένες πρωταρχικὲς καταστάσεις τῆς μονάδας πρέπει νὰ ἀντιδιαστέλλονται πρὸς τὶς ἀναπτυγμένες μορφὲς τῆς ζωῆς τους, κατὰ τὶς ὁποῖες ἐκδηλώνεται μὲ ἀπόλυτη συνειδητότητα ἡ γνώση καὶ ἡ βούληση, καὶ ἐντόπιζε τὴν ἰδιοτυπία ἐκείνων τῶν πρωταρχικῶν μορφῶν στὶς καταστάσεις τοῦ εὐάρεστου καὶ τοῦ δυσάρεστου. Στὸ ἴδιο συμπέρασμα κατέληξε καὶ ὁ Jakob Friedrich Weiss,¹³ ὁ ὁποῖος εἶχε ἐπίσης βασιστεῖ στὴ φιλοσοφία τοῦ Leibniz. Τὶς φυσικὲς αὐτὲς κατα-

στάσεις ο Mendelssohn τις ονόμασε αρχικά (1755) αίσθήματα¹⁴ και αργότερα χαρακτήρισε ως Ικανότητα για επιδοκιμασία¹⁵ την ψυχική δύναμη που αποτελεί την κοινή βάση όλων των αισθημάτων. Αυτοί όμως που συνέβαλαν αποφασιστικά στη διαμόρφωση της όρολογίας είναι ο Tetens και ο Kant. Ο πρώτος χρησιμοποίησε για τὰ αίσθήματα (Empfindungen) άλλοτε τὸν ὄρο Fühlungen [αίσθήσεις] και άλλοτε τὸν ὄρο Gefühle [συναίσθηματα],¹⁶ ἐνῶ ὁ Kant χρησιμοποίησε σχεδὸν ἀποκλειστικὰ τὸν τελευταῖο ὄρο. Ο Kant ἦταν ἐκεῖνος πὸν ἀργότερα στήριξε συστηματικὰ τὴ φιλοσοφία του στὴ διαίρεση τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν σὲ τρία μέρη:¹⁷ παράσταση, αἴσθηση, βούληση. Ἡ διαίρεση αὐτὴ διατήρησε πάντοτε τὴν ἀξία της γιὰ τὴν ψυχολογία.

9. Ἀπέναντι σὲ ὄλες αὐτὲς τὲς ἐξελιξείσ ὑπῆρχε πάντοτε τὸ ρεῦμα πὸν ξεκινοῦσε ἀπὸ τὸν Hobbes και ὑποστήριξε ὅτι μοναδικὸ δυνατὸ περιεχόμενον τῆς ἀνθρώπινης βούλησης εἶναι ἡ ὠφέλεια ἢ ἡ βλάβη τοῦ ἀτόμου. Ἐπομένως τὸ κριτήριον τῆς ἠθικῆς πράξης ἐξεταζόταν μὲ ἀποκλειστικὰ ψυχολογικὸ πρίσμα και ἐντοπιζόταν στὰ ἐπακόλουθα πὸν θὰ εἶχε αὐτὴ ἡ πράξη γιὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. Ἡ ἠθικὴ εἶναι νοητὴ μόνον μέσα σὲ κοινωνικὸ πλαίσιο. Γιὰ τὸ ἐπιμέρους ἄτομον ὑπάρχουν μόνον οἱ χαρὲς και οἱ λύπες του· στὴν κοινωνία ὅμως οἱ πράξεις τοῦ καθενὸς κρίνονται ἀνάλογα μὲ τὸ ἂν ὠφελοῦν ἢ βλάπτουν τοὺς ἄλλους, και αὐτὸς εἶναι ὁ μοναδικὸς γνώμονας τῆς ἠθικῆς ἀποτίμησης. Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη γιὰ τὸ ἠθικὸ κριτήριον δὲν ἀνταποκρίνεται μόνον σὲ κάτι γενικὰ παραδεκτὸ, ἀλλὰ και στὴν ἀνάγκη νὰ θεμελιωθεῖ ἡ ἠθικὴ σὲ καθαρὰ ἐμπειρικὲς-ψυχολογικὲς και ὄχι μεταφυσικὲς βάσεις. Τελικὰ προσχώρησαν στὴν ἀποψη αὐτὴ ὁ Cumberland και ὁ Locke· ἐπίσης τὴ συμμερίζονταν ὄχι μόνον ἠθικολόγοι, λ.χ. ὁ Butler και ὁ Paley, ἀλλὰ και οἱ συνειρμικοὶ ψυχολόγοι Hartley και Priestley. Μὲ τὸν καιρὸ διαμορφώθηκε ὁ κλασικὸς κανὼνας αὐτοῦ τοῦ ρεύματος: "Ὅσο μεγαλύτερη εἶναι ἡ εὐτυχία πὸν συνεπάγεται και ὄσο περισσότεροι εἶναι οἱ ἀνθρώποι πὸν συμμετέχουν σ' αὐτὴ τὴν εὐτυχία, τόσο πιδ ἠθικὴ εἶναι μιὰ πράξη. Τὸ ἠθικὸ ἰδεῶδες εἶναι: the greatest happiness of the greatest number. Αὐτὸ εἶναι τὸ ἐμβλημα τῆς χρησιμοκρατίας (Utilismus, Utilitarismus, ἢ ἀκόμη και Utilitarianismus).

Ἄλλὰ ὁ κανὼνας αὐτὸς ὑποβάλλει τὴ σκέψη νὰ προσδιοριστοῦν οἱ ἠθικὲς ἀξίες ποσοτικὰ, ἀνάλογα μὲ τὴν κάθε περίπτωση και τὲς συνθῆκες της. Ἡ ἰδέα τοῦ Hobbes και τοῦ Locke νὰ θεμε-

λιωθεί στη χρησιμοθηρική αρχή μιὰ αὐστηρὰ ἀποδεικτική-ἠθικὴ γνώση φαινόταν νὰ παίρνει συγκεκριμένη μορφή —καὶ μάλιστα συγγενική μὲ τὴ μέθοδο τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν. Σ' αὐτὸ τὸν πειρασμὸ ὑποκύπτει ὁ Bentham, καὶ ἀκριβῶς σὲ τοῦτο ἐγκριταὶ ἡ ἰδιοτυπία τῆς πολυσυζητημένης χρησιμοκρατικῆς σκέψης του, ποὺ ἀποσκοποῦσε στὴν ἐξυπηρέτηση τοῦ κοινοῦ καλοῦ. Στόχος τῆς μεθόδου εἶναι νὰ προσδιοριστοῦν μὲ ἀκρίβεια τὰ μέτρα μὲ τὰ ὁποῖα θὰ ἐξακριβώνεται —καθαυτὴ ἀλλὰ καὶ σὲ σχέση μὲ ἄλλες διεργασίες— ἡ ἀξία κάθε πράξης τόσο γιὰ ἐκεῖνον ποὺ τὴν πράττει ὅσο καὶ γιὰ τὸ κοινωνικὸ πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο αὐτὸς ἀνήκει. Ὁ Bentham σχεδιάζει στὸν ἀξιολογικὸ πίνακά του —μὲ λεπτὴ ἀνάλυση γιὰ τὶς ἀτομικὲς καὶ τὶς κοινωνικὲς σχέσεις καὶ ἀνάγκες— ἓνα σχῆμα γιὰ τὸν ὑπολογισμὸ τῶν ἐπωφελῶν καὶ τῶν ἐπιβλαβῶν συνεπειῶν τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητος καὶ τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν. Ὅπως ὁ Hume (βλ. παρακάτω, § 12), ἔτσι καὶ αὐτὸς θεωρεῖ ὅτι ὁ ἀριθμητικὸς προσδιορισμὸς τῶν ἠθικῶν ἀξιῶν εἶναι ἔργο τῆς διάνοιας. Ὡστόσο οἱ παράγοντες μὲ τοὺς ὁποῖους ἐργάζεται ὁ Bentham εἶναι μόνον τὰ συναισθήματα τῆς χαρᾶς καὶ τῆς λύπης.

10. Ἀπὸ τὸν Hobbes καὶ ἔπειτα ἡ χρησιμοκρατικὴ θεωρία συνδέθηκε ἱστορικὰ μὲ τὸ selfish system, δηλαδή μὲ τὴν παραδοχὴ ὅτι ἡ ἀνθρώπινη φύση καθορίζεται οὐσιαστικὰ ἀπὸ ἐγωιστικὰ κίνητρα. Ἡ σύνδεση αὐτὴ ὀδηγοῦσε ἀναγκαστικὰ στὸ διαχωρισμὸ τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὸ κριτήριον τῆς ἠθικότητος καὶ γιὰ τὸν τρόπο ποὺ τὸ γνωρίζουμε, ἀπὸ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἐγκυρότητα τῶν ἠθικῶν ἐπιταγῶν καὶ γιὰ τὰ κίνητρα ποὺ ὠθοῦν στὴν τήρησή τους. Σύμφωνα μὲ τὶς μεταφυσικὲς θεωρίες οἱ ἠθικὲς ἐπιταγὲς ἀντλοῦν τὴν ἐγκυρόότητά τους ἀπὸ τὶς αἰώνιες ἀλήθειες τοῦ φυσικοῦ νόμου. Ἀλλὰ καὶ ἀπὸ ψυχολογικὴ ἀποψη φαινόταν ὅτι ἡ ἐπιδίωξη τῆς τελειότητος, ἡ ἀνάπτυξη τῆς προσωπικότητος, ἡ συμμόρφωση μὲ τὶς ἐμφυτεῖς ἠθικὲς τάσεις δὲν χρειάζονται ἄλλα ἰδιαιτέρως κίνητρα. Μὲ αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις τὸ στοιχεῖο τῆς ἠθικότητος εἶναι κάτι αὐτονόητο. Ὅσοι ὁμῶς στοχάζονταν πρὸ ἀπαισιόδοξα, ὅσοι θεωροῦσαν τὸν ἄνθρωπον ὡς ὄν ποὺ ἀπὸ τὴ φύση του ἐνδιαφέρεται καὶ ὑπολογίζει πρωταρχικὰ καὶ κατὰ βάση τὸ ἀτομικὸ συμφέρον του, ἀναγκαστικὰ ρωτοῦσαν μὲ ποῖο δικαίωμα ἀπαιτοῦμε ἀπὸ ἓνα τέτοιο ὄν νὰ ἐνεργεῖ ἀλτρουιστικὰ καὶ τί θὰ ὑποχρέωνε τὸν ἄνθρωπον νὰ συμμορφωθεῖ σ' αὐτὲς τὶς ἀπαιτήσεις. Ἄν ἡ ἠθικότητα δὲν εἶναι κάτι δοσμένο στὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τὴ φύ-

ση, τότε πρέπει να προσδιοριστεί πώς εισχωρεί σ'αυτόν απ'έξω.

Στο σημείο αυτό έδωσε τους καρπούς της μιá αρχή πού είχαν επικαλεστεί ó Hobbes και ó Locke: ή αρχή τής αυθεντίας. 'Η πιό χειροπιαστή μορφή της είναι ή θεολογική. 'Η αρχή αυτή αναπτύχθηκε σ' όλη τήν έννοιολογική της λεπτότητα από τόν Butler, και με τρόπο πιό προσιτό στον κοινό άνθρωπο από τόν Paley. Και οι δύο υποστήριζαν ότι ή ώφελιμότητα είναι τó κριτήριο τής ήθικής πράξης: έπίσης ότι οι άπαιτήσεις τής ήθικής έχουν ως έρεισμα τήν έντολή του Θεού. 'Αλλά ένώ ó Butler άναζητεί τή γνώση αύτης τής θεϊκής βούλησης στη φυσική συνείδηση, ένωνώντας με αυτό τόν όρο τά διαστοχαστικά συναισθήματα του Shaftesbury (και ó Butler χρησιμοποιεί τόν όρο «διαστοχασμός»), ó Paley θεωρεί πολύ πιό σημαντική τή θετική άποκάλυψη τής βούλησης του Θεού, και πιστεύει ότι οι έντολές αυτές τηρούνται μόνο και μόνο έπειδή ή αυθεντία του Θεού τις έχει συνδέσει με τήν ύπόσχεση τής ανταμοιβής και τήν άπειλή του κολασμού. Πρόκειται για τόν πιό καθαρό, τόν πιό σύμφωνο με τó common sense [κοινό αίσθημα] του χριστιανικού κόσμου διαχωρισμό των ήθικων αρχών: Κριτήριο τής ήθικότητας είναι τó καλό του πλησίον, πηγή τής ήθικής γνώσης ó νόμος πού μάς έχει άποκαλύψει ó Θεός· αυτό πού έπικυρώνει και καθαγιαίνει τήν ήθική είναι ή βούληση του άνώτατου όντος, αυτό πού παρακινεί τόν άνθρωπο νά πράξει τó άγαθό είναι ή έλπίδα τής ανταμοιβής και ó φόβος του κολασμού, πού έχει, αντίστοιχα, όρίσει ó Θεός για τήν ύποταγή και τήν άπειθαρχία.

11. 'Έτσι, ó Paley έξηγούσε τήν ήθική πράξη με θεολογικά κίνητρα: 'Ο άνθρωπος, πού καθαυτόν είναι ένα έγωιστικό όν, ενεργεί με τόν έγωιστικό τρόπο πού του έπιβάλλει ó Θεός, και παρωθείται από τά έπίσης έγωιστικά κίνητρα τής έλπίδας και του φόβου. 'Από τήν άλλη, ή αίσθησιοκρατική ψυχολογία άντικαθιστά τά θεολογικά κίνητρα με τήν αυθεντία του κράτους και τόν κοινωνικό έξαναγκασμό. 'Ο άνθρωπος σε τελική άνάλυση ενεργεί με γνώμονα τó προσωπικό του συμφέρον και γι' αυτό οι άλλτροιστικές πράξεις του έξηγούνται μόνο από τó γεγονός ότι με όρισμένες προϋποθέσεις θεωρεί ότι αυτός είναι ó πιό σωστός, ó πιό άσφαλής και ó πιό άπλός τρόπος νά φτάσει ως τήν εύτυχία. 'Έτσι λοιπόν, ένώ οι όπαδοί τής χρησιμοκρατίας με θεολογική άπόχρωση νόμιζαν ότι οι φυσικές έγωιστικές τάσεις του ανθρώπου δαμάζονται διαμέσου τής ανταμοιβής τής βασιλείας των ούρανών και

τῆς τιμωρίας τῆς κόλασης, οἱ ἐμπειριστὲς πίστευαν ὅτι γιὰ τὴν ἐπίτευξή αὐτοῦ τοῦ σκοποῦ ἀρκοῦν τὸ κράτος καὶ οἱ ἀπαιτήσεις ποῦ θέτει τὸ κοινωνικὸ περιβάλλον. Ὁ ἄνθρωπος ποῦ σκέπτεται σωστὰ ἀντιλαμβάνεται ὅτι θὰ ἐξυπηρετήσῃ πιὸ καλὰ τὸ ἀτομικὸ συμφέρον του, ἂν ὑποταχθεῖ καὶ συμμορφωθεῖ μὲ τὰ ἥθη καὶ τοὺς νόμους τῆς κοινωνίας στὴν ὁποία ζεῖ. Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν ἀποψη, ἐκεῖνο ποῦ δίνει ἐγκυρότητα στὶς ἀπαιτήσεις τῆς ἠθικῆς εἶναι οἱ νόμοι καὶ τὰ ἔθιμα τοῦ κράτους, τὰ ὁποῖα ὑπαγορεύονται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς χρησιμότητας· ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ τὸ κίνητρο γιὰ τὴν τήρησιν τῶν νόμων ἐγκοιταί στὴν πεποίθησιν τοῦ ἀτόμου ὅτι εἶναι συμφέρον του νὰ συμμορφώνεται μὲ τοὺς ἰσχύοντες νόμους καὶ τὰ ἔθιμα. Στὶς βάσεις αὐτὲς ὁ Mandeville, ὁ Lamettrie καὶ ὁ Helvétius ἔχτισαν τὸ selfish system (ἐγωιστικὸ σύστημα)· ἰδιαιτέρως ὁ Lamettrie προσπαθοῦσε μὲ ἓναν κακόγουστα αὐτάρεσκο κυνισμό νὰ ἐξηγήσῃ τὴν «πεινὰ καὶ τὸν ἔρωτα» ὡς τοὺς κύριους μοχλοὺς τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς — μιὰ τεχνητὴ καὶ γι' αὐτὸ πολὺ εὐτελὴς ἀπομίμησιν τοῦ ἀρχαίου ἡδονισμοῦ.

Σύμφωνα λοιπὸν μὲ αὐτά, ἡ ἠθικὴ παρουσίαζεται ἀποκλειστικὰ ὡς εὐδαιμονιστικὴ ἐξυπνάδα, ὡς ἓνας «καλῶς ἐννοούμενος» καὶ κοινωνικὰ ἐκλεπτυσμένος ἐγωισμὸς, ὡς ἡ «λεπτότητα» τοῦ ἀνθρώπου ποῦ ξέρει τὴ ζωὴ καὶ ἔχει καταλάβῃ ὅτι γιὰ νὰ εὐτυχήσῃ πρέπει νὰ εἶναι, ἢ τουλάχιστον νὰ φαίνεται, ἠθικός. Ἡ ἀντίληψιν αὐτὴ ἐμφανίζεται ἐπανειλημμένα στὴ φιλοσοφίᾳ τοῦ Διαφωτισμοῦ ὡς ἀρχὴ τῆς ζωῆς τοῦ «καλοῦ κόσμου»: ἄλλοτε ὡς ἀφελῆς-κυνικὴ προσωπικὴ ἐξομολόγησιν, ὅπως στὶς γνωστὲς ἐπιστολὰς τοῦ κόμη Chesterfield στὸ γιό του· ἄλλοτε μὲ τὴ μορφή ἠθικολογικῶν θεωρήσεων, ὅπως στὸ ἔργο τοῦ Larochefoucauld, *Maximes et réflexions* (1665 καὶ 1678), καὶ στὸ *Caractères* (1687) τοῦ La Bruyère, ὅπου ξεγυμνώνεται ἀνελέητα ἡ ἠθικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀποκαλύπτεται ὅτι μοναδικὸ κίνητρο του εἶναι ὁ ἐγωισμὸς· ἄλλοτε, τέλος, μὲ τὴ μορφή τῆς πικρῆς σάτιρας, ὅπως στὸν Swift, ὅπου ὁ Gulliver ἀνακαλύπτει τελικὰ στὴ χώρα τῶν Yahoos τὴν ἀληθινὴ φύσιν τοῦ θηρίου ποῦ λέγεται ἄνθρωπος.

Στενὰ δεμένη μὲ αὐτὲς τὶς θλιβερὲς διαπιστώσεις γιὰ τὴν εὐτέλειαν τῆς ἀνθρώπινης φύσεως εἶναι στὴν ἐποχὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ ἡ ἀποψη ὅτι ἡ ἠθικὴ ἀγωγή, μὲ τὴ δύναμιν καὶ τὴν αὐθεντίαν της, πρέπει νὰ ἀπευθύνεται ἀκριβῶς σ' αὐτὰ τὰ ταπεινὰ ὀρμέμεντα καὶ νὰ τὰ ἐπηρεάζῃ συνδυάζοντας τὴν ἐλπίδα καὶ τὸ φόβο.

Είναι χαρακτηριστικό ότι την άποψη αυτή τη συμμαρρίζονταν ακόμη και όσοι πίστευαν ότι ο ώριμος και ολοκληρωμένος άνθρωπος έχει μια καθαρή ήθικότητα, άνοθευτη από έγωιστικά στοιχεία. Έτσι λ.χ. ο Shaftesbury πιστεύει ότι η θετική θρησκεία, με το ήθικόν κήρυμά της και τη διδασκαλία της για ανταμοιβή των καλών πράξεων και κολασμό των κακών, είναι πολύ κατάλληλη για την άγωγή της μεγάλης μάζας. Το ίδιο υποστήριζε και ο φιλόσοφος βασιλιάς της Πρωσίας Φρειδερίκος ο Μέγας, ο οποίος χαρακτηριζόταν από μια πολύ αυστηρή και καθαρή συναίσθηση του καθήκοντος, απαλλαγμένη από κάθε έγωιστική ροπή, και θεωρούσε ύψιστο αγαθόν αυτήν ακριβώς την καθαρή συναίσθηση του καθήκοντος. Ως προς την πολιτική όμως άγωγή των ανθρώπων ο Φρειδερίκος πίστευε ότι πρέπει να συνδέεται με τα άμεσα συμφέροντά τους, όσο χαμηλά και αν είναι αυτά, γιατί συμφωνούσε με τους έγκυκλοπαιδιστές ότι ο άνθρωπος in genere καθορίζεται μόνο από τα προσωπικά του συμφέροντα. Με αυτό το πρίσμα οι γάλλοι διαφωτιστές προσπάθησαν να αναλύσουν τα κίνητρα που με την αφύπνισή τους θα γινόταν δυνατό το κράτος να κερδίσει τους πολίτες και να τους χρησιμοποιήσει για τα δικά του ευρύτερα συμφέροντα. Ο Montesquieu έδειξε, με λεπτή ψυχολογική ανάλυση, πόσο διαφορετικά έχει διαμορφωθεί αυτή η σχέση στα διάφορα πολιτεύματα. Ο Lamettrie, όπως είχε κάνει ήδη ο Mandeville, επισήμανε τη σπουδαιότητα του συναισθήματος της τιμής κατά τη διαμόρφωση του κοινωνικού φρονήματος στους πολιτισμένους λαούς. Ο Helvétius ανέπτυξε ακόμη περισσότερο αυτή την ιδέα.

Αλλά καθώς η αισθησιοκρατική ψυχολογία θεωρούσε ότι η ήθικη άγωγή του ανθρώπου είναι υπόθεση του κράτους, ήταν έπιόμενο να λογίζεται ως μέτρο για την αξιολόγηση των δημόσιων θεσμών ο βαθμός στον οποίο το κράτος εκπληρώνει αυτό το έργο. Ο Holbach, στο *Système de la nature*, προσπαθεί να συναγάγει τα έπακόλουθα αυτής της άποψης: τα πιόν συμπαθητικά στοιχεία αυτού του ξηρού βιβλίου είναι ίσως η έντιμότητα και η έπιμονή με την οποία προσπάθησε να δείξει πόσο λίγο οι σκουριασμένοι θεσμοί της δημόσιας ζωής εκείνης της έποχής μπορούσαν να βοηθήσουν τον πολίτη να άρθει πάνω από τις χαμηλές έγωιστικές ροπές του.

12. Η ήθικη φιλοσοφία του Hume μπορεί να θεωρηθεί το πιόν ολοκληρωμένο καταστάλαγμα αυτής της κίνησης και η πιόν λεπτή

στάθμιση τῶν πνευματικῶν τάσεων πού ἀντιμάχονται στοῦ πλαίσιό της. Καί αὐτὴ στηρίζεται ἐντελῶς στοῦ ἔδαφος τῆς ψυχολογικῆς μεθόδου: Ἡ ἠθικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου ἐρμηνεύεται μὲ τὴ γενετικὴ ἔρευνα τοῦ θυμικοῦ, τῶν συναισθημάτων καὶ τῶν δραστηριοτήτων τῆς βούλησης. Τὸ πιὸ σημαντικό στὴ διδασκαλία τοῦ Hume εἶναι ὁ διαχωρισμὸς τῆς χρησιμοκρατίας ἀπὸ τὸ selfish system. Τὸ κριτήριό τῆς ἠθικῆς ἐπιδοκιμασίας ἢ ἀποδοκιμασίας ἐγκρίεται στὰ εὐάρεστα ἢ δυσάρεστα συναισθήματα πού συνεπάγεται ἢ ἰδιότητα ἢ ἡ πράξις πού πρόκειται κάθε φορὰ νὰ κριθεῖ. Αὐτὸ τὸ ἀντιλαμβάνεται ὁ Hume, ὅπως οἱ ἀρχαῖοι καὶ ὁ Shaftesbury, μὲ εὐρύτατο νόημα: συγκαταλέγει στὰ ἠθικῶς παραδεκτὰ ἀντικείμενα ὄχι μόνον τίς «κοινωνικὲς ἀρετές», ὅπως λ.χ. τὴ δικαιοσύνη, τὴν ἐπιείκεια κ.ά., ἀλλὰ καὶ τίς «φυσικὲς ἰκανότητες»,¹⁸ ὅπως εἶναι ἡ εὐφυΐα, τὸ θάρρος, ἡ ἐνεργητικότητα. Τὴν ἐπιδοκιμασία ὁμῶς τὴν αἰσθανόμαστε καὶ ὅταν δὲν συνδέεται μὲ τὸ ἀτομικὸ συμφέρον μας, ἢ ἀκόμη καὶ ὅταν συγκρούεται μὲ αὐτό. Τὸ γεγονός αὐτὸ δὲν μποροῦμε νὰ τὸ ἀποδώσουμε ἀπλῶς στὸν ἐγωισμό καὶ στὴν παρέμβαση συνειρμικῶν ψυχολογικῶν δεδομένων. Ἐπίσης, ἡ σχέση αὐτῶν τῶν κρίσεων μὲ τίς περίπλοκες καταστάσεις τῆς ἐμπειρίας ἀποκλείει τὸ ἐνδεχόμενο νὰ εἶναι ἐμφυτες. Ἀπεναντίας πρέπει μᾶλλον νὰ ἀποδοθοῦν σὲ ἕναν ἀπλὸ ἀλλὰ βασικὸ συνειδησιακὸ τύπο: τὴ συμπάθεια,¹⁹ δηλαδὴ στὴν ἰκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ συναισθάνεται — ἔστω κάπως ἀποδυναμωμένα — τίς καταστάσεις καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. Τέτοια συμπαθητικὰ συναισθήματα δὲν ἀποτελοῦν μόνον τὰ αἷτια γιὰ τὸ σχηματισμὸ τῶν ἠθικῶν κρίσεων ἀλλὰ εἶναι καὶ τὰ πρωταρχικὰ κίνητρα τοῦ ἠθικῶς πράττειν· γιὰ τὰ συναισθήματα ἀποτελοῦν τίς αἰτίες τῶν βουλευτικῶν ἐκδηλώσεων. Ὡστόσο μόνες αὐτὲς οἱ πρωταρχικὲς παρορμήσεις δὲν ἀρκοῦν νὰ ἐξηγήσουν τὴν ἠθικὴ κρίση καὶ πράξι. Οἱ πολὺπλοκες σχέσεις τοῦ βίου χρειάζονται τακτοποίηση, διασάφηση καὶ συγκριτικὴ ἀξιολόγηση τῶν συναισθηματικῶν στοιχείων, καὶ τοῦτο εἶναι ἔργο τοῦ λόγου. Ἀπὸ τὴν ἐνέργεια, λοιπόν, τοῦ λόγου προκύπτουν, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ φυσικὴ καὶ πρωταρχικὴ ἀξιολόγηση, καὶ ἄλλες, παράγωγες, «τεχνητὲς» ἀξιολογήσεις· χαρακτηριστικὸ δεῖγμα τους ἀποτελεῖ κατὰ τὸν Hume — πού εἶναι φανερό ὅτι στοῦ σημείου αὐτοῦ ἔχει δεχθεῖ τὴν ἐπίδραση τοῦ Hobbes — ἡ δικαιοσύνη καὶ ὅλο τὸ σύστημα τῶν νομικῶν κανόνων. Σὲ τελικὴ ὁμῶς ἀνάλυση καὶ αὐτοὶ οἱ καθορισμοὶ ὀφείλουν τὴν ἰκανότητά τους νὰ ἐπηρεάζουν τὴν κριτικὴ ἐ-

κτίμηση και τὴ βούληση ὄχι στὴν ἔλλογη σκέψη καθαυτὴ ἀλλὰ στὰ συμπαθητικὰ συναισθήματα ὅπου ἀπευθύνεται αὐτὴ ἡ σκέψη.

Ἔτσι, μὲ τὴν ἔρευνα τοῦ Hume, ἡ ἀδρομερὴς σύλληψη τοῦ ἠθικοῦ αἰσθήματος διαμορφώνεται σὲ ἓνα πολὺ λεπτὸ σύστημα ἠθικοψυχολογικῶν ἐννοιολογικῶν διαφορῶν, ποὺ ἔχει ὡς κέντρο τοῦ τὴν ἀρχὴ τῆς συμπάθειας. Ἐνα παραπέρα βῆμα στὴν ἀνάπτυξη τοῦ ἴδιου βασικοῦ διανοήματος ἀποτελεῖ τὸ ἠθικὸ ἔργο τοῦ Adam Smith. Ὁ ἐπιφανειακὸς τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἡ χρησιμοκρατία μετατόπιζε τὸ κριτήριό τῆς ἠθικῆς κρίσης στὰ εὐχάριστα ἢ δυσάρεστα ἐπακόλουθα τῆς πράξης ἀνάγκασε ἤδη τὸν Hume νὰ ἐπισημάνει ἐμφαντικὰ ὅτι ἡ ἠθικὴ ἐπιδοκιμασία ἢ ἀποδοκιμασία σχετίζεται πρὸ πολὺ μὲ τὸ φρόνημα ποὺ ἐνεργοποιεῖται κατὰ τὴν πράξη, στὸ βαθμὸ ποὺ αὐτὸ τὸ φρόνημα εἶναι προσανατολισμένο σὲ ἐκεῖνα τὰ ἐπακόλουθα. Ἐπομένως ὁ Smith δὲν ἐντόπιζε τὴν οὐσία τῆς συμπάθειας μόνον στὴν ἰκανότητα νὰ αἰσθάνεται κανεὶς τὰ ἐπακόλουθα μιᾶς πράξης ἀπὸ τὴ σκοπιὰ ἐκείνου ὁ ὁποῖος τὰ ὑφίσταται, ἀλλὰ καὶ στὴν ἰκανότητα νὰ μετατοπίζεται στὴ θέση τοῦ πράττοντος καὶ νὰ αἰσθάνεται τὰ κίνητρα ἐκείνου σὰν δικὰ του. Ὁ Smith, διευρύνοντας ὀλοένα περισσότερο τὴν ἰδέα τῆς συμπαθητικῆς μεταβίβασης, ἀντιλαμβάνεται τὴν εἰκόνα ποὺ ὁ καθένας ἔχει σχηματίσει στὴ συνείδησή του γιὰ τὸν ἑαυτό του ὡς ἀντανάκλαση τῆς κρίσης τῶν ἄλλων γι' αὐτὸν ἢ τῆς δικῆς του κρίσης γιὰ τοὺς ἄλλους. Ἡ ἀντανάκλαση αὐτὴ συντελεῖται διαμέσου τῶν συμπαθητικῶν συναισθημάτων. Πρόκειται γιὰ ἓνα διανόημα ποὺ εἶχε ἤδη προετοιμαστῆ ἰσὴ διδασκαλία τοῦ Butler γιὰ τὰ συναισθήματα τοῦ διαστοχασμοῦ.

Ὁ Hume καὶ ὁ Smith πιστεύουν, λοιπόν, ὅτι ὅλες οἱ ἐκδηλώσεις τῆς ἠθικῆς ζωῆς ριζώνουν στὴν κοινωνικὴ συμβίωση, ποὺ ἔχει τὰ ψυχολογικὰ θεμέλιά της στὴ συμπάθεια. Ὁ θεμελιωτὴς τῆς ἔθνικῆς οἰκονομίας — ὅπως καὶ ὁ μεγάλος φιλόσοφος καὶ φίλος τοῦ Hume — βλέπει στὸ μηχανισμό τῆς συμπαθητικῆς μεταβίβασης τῶν συναισθημάτων μιὰ ἐξισορρόπηση ζωτικῶν ἀτομικῶν συμφερόντων, ὅμοια μὲ τὸν ἀνταγωνιστικὸ μηχανισμό τῆς προσφοράς καὶ τῆς ζήτησης ποὺ πίστευε ὅτι εἶχε ἀνακαλύψει στὸ χῶρο τῆς ἀνταλλαγῆς τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν.²⁰ Ἀλλὰ μὲ τὴν ἐπίγνωση γιὰ τὴν ἀπόλυτὴ ἐξάρτηση τοῦ ἀτόμου ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ πλαίσιο στὸ ὁποῖο ζεῖ — πλαίσιο ποὺ δὲν τὸ δημιουργεῖ τὸ ἄτομο ἀλλὰ, ἀπεναντίας, τὸ βρίσκει ἕτοιμο ὡς προϋπόθεση τῆς ὑπαρξῆς του — ἡ φιλοσοφία τοῦ Διαφωτισμοῦ βγαίνει πρὸς τὰ ὄρια τῆς.

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Διαφωτισμοῦ —ἐξαιτίας τῆς ἐξάρτησός της ἀπὸ τῆ μεταφυσικῆ τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ ἐξαιτίας τοῦ ψυχολογικοῦ προσανατολισμοῦ της— ἐκλίνε κατανάγκην πρὸς τὴ θεμελιακὴ ἀποψη ὅτι τὰ μεγάλα μορφώματα τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας καὶ ἡ ἱστορικὴ κίνησή τους ἀποτελοῦν προϊόντα τῶν ἀτομικῶν δραστηριοτήτων. Ἡ ἀποψη αὕτη ὀδήγησε στὴν τάση νὰ θεωροῦνται τὰ ἀτομικὰ συμφέροντα κίνητρα καὶ ἐπαρκεῖς λόγοι γιὰ τὴ γένεση τῶν ὑφισταμένων κοινωνικῶν μορφωμάτων. Παράλληλα ὁμως μὲ αὕτη τὴ γενετικὴ ἐξήγηση διατυπώθηκε καὶ ἡ κριτικὴ θεώρηση, πού στὴν ἱκανοποίηση τῶν ἀτομικῶν συμφερόντων ἔβλεπε καὶ τὸ γνώμονα γιὰ τὴν ἀξιολόγηση ἐκείνων τῶν εὐρύτερων κοινωνικῶν μορφωμάτων. Ὅ,τι προβαλλόταν ὡς σκόπιμη δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου ἔπρεπε νὰ μπορεῖ νὰ ἀνταποκρίνεται στοὺς στόχους γιὰ τοὺς ὁποίους δημιουργήθηκε.

1. Ἀρχικὰ ὁ Hobbes ἔδωσε σ' αὕτη τὴν ἀποψη πολιτικὴ καὶ νομικὴ κατεύθυνση: Τὸ κράτος ἐμφανίζεται ὡς δημιούργημα τῶν ἀτόμων πού πιέζονται ἀπὸ ἀνάγκες καὶ ἀντιπαλεύουν τὸ ἓνα τὸ ἄλλο γιὰ νὰ ἐπιβιώσουν καὶ νὰ ἀποκτήσουν ὑλικά ἀγαθὰ. Ὅλο τὸ νομικὸ πλέγμα τοῦ κράτους πρέπει νὰ βασιστεῖ στὸ συμβόλαιο πού συνάπτουν οἱ πολῖτες παρακινημένοι ἀπὸ τέτοια κίνητρα. Εἶναι ἡ παλιὰ θεωρία τοῦ Ἐπικούρου γιὰ τὸ συμβόλαιο, ἡ ὁποία ἀναβίωσε στὸν Μεσαίωνα, πέρασε παράλληλα μὲ τὸν νομιναλισμὸ στὴ νεότερη φιλοσοφία καὶ ἐπηρέασε ὀλόκληρο τὸν 18ο αἰώνα. Ἀπὸ τὸν Hobbes καὶ ὕστερα δὲν πρόκειται πιά μόνο γιὰ τὸ συμβόλαιο πού ρυθμίζει τὴ σχέση ἐξουσίας καὶ ὑποταγῆς ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν καθαυτὸ καταστατικὴ διαδικασίαν ἀπὸ τὴν ὁποία προκύπτει ἡ τάξη πού διέπει τὴν κοινωνίαν. Ὡστόσο τὸ τεχνητὸ κατασκευάσμα τοῦ ἀπολυταρχισμοῦ, πού ὁ Hobbes προσπάθησε νὰ στηρίξει σ' αὐτὲς τὶς βάσεις, ὑποχωρεῖ ἀργότερα —ἐξαιτίας τῶν πολιτικῶν γεγονότων— ὀλοένα περισσότερο πρὸς μιὰ διδασκαλία γιὰ τὴ λαϊκὴ κυριαρχία. Ἡ διδασκαλία αὕτη ρίζωνε σὲ πεποιοθήσεις πού εἶχαν σχηματιστεῖ μὲ τὴν ἐπίδραση τῶν ἀγγλων, γάλλων καὶ ὀλλανδῶν θρησκευτικῶν μεταρρυθμιστῶν. Τὴ βρίσκουμε τόσο στὶς βάσεις τοῦ ἀγγλικοῦ συντάγματος τοῦ 1688, ὅσο καὶ στὴ θεωρία τοῦ Locke γιὰ τὸ διαχωρισμὸ καὶ τὴν ἰσορροπία τῶν τριῶν ἐξουσιῶν: τῆς νομοθετικῆς, τῆς ἐκτελεστικῆς καὶ τῆς διοι-

κητικῆς. Ἡ διδασκαλία γιὰ τὸ χωρισμὸ τῶν ἐξουσιῶν δεσπόζει ὡς ἰδεατὸ αἴτημα καὶ στὰ ἔργα τοῦ Montesquieu, ὁ ὁποῖος, ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὸν ἄθλιο τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἀπονεμόταν ἡ δικαιοσύνη ἐκείνη τὴν ἐποχὴ, ὑποστηρίζει τὴν πλήρη ἀνεξαρτησία τῆς νομοθετικῆς ἐξουσίας. Ἀπεναντίας, γιὰ τὴν ἐκτελεστικὴ καὶ τὴ διοικητικὴ ἐξουσία ὁ Montesquieu ὑποστήριξε ὅτι πρέπει νὰ ἐνώνονται σὲ μιὰ κορυφὴ: τὸ μονάρχη. Ἡ διδασκαλία αὐτὴ ἐξελίχτηκε σὲ ὀλοκληρωμένο δημοκρατισμὸ στὸ *Contrat social* [Κοινωνικὸ συμβόλαιο] τοῦ Rousseau, ὅπου ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβίβασης καὶ τῆς ἀντιπροσώπευσης περιορίζονται στὸν μικρότερο δυνατὸ βαθμὸ καὶ παράλληλα ἀναγνωρίζεται ἡ ἀρχὴ τῆς ἀμεσης λαϊκῆς κυριαρχίας. Ὅλες αὐτὲς οἱ μεταπλάσεις τῆς διδασκαλίας τοῦ Hobbes (ὅπως καὶ ἡ διδασκαλία ποὺ εἶχε προτείνει παλαιότερα ὁ Spinoza,²¹ ἡ ὁποία ἀκολουθοῦσε ἀριστοκρατικὰ πολιτειακὰ πρότυπα) εἶναι ἐκδηλα ἐπηρεασμένες ἀπὸ τὶς πραγματικὲς ἱστορικὲς καὶ πολιτικὲς συνθήκες. Πάντως, ἡ ἀντίθεση Hobbes καὶ Rousseau ἔχει καθαρὰ θεωρητικὸ ὑπόβαθρο. Ἄν θεωρήσουμε ὅτι οὐσιαστικὰ ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀπὸ τὴ φύση του ἐγωιστικὸ ὄν, τότε ἡ δύναμη τοῦ κράτους πρέπει νὰ τὸν ἐξαναγκάζει νὰ τηρεῖ τοὺς ὅρους τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου· ἀντίθετα, ἂν δεχτοῦμε ὅτι καταρχὴν ὁ ἄνθρωπος εἶναι καλὸς καὶ ἔχει ἐμφυτὴ κοινωνικότητα, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Rousseau, τότε μπορούμε νὰ περιμένουμε ἀπὸ αὐτὸν ὅτι μὲ τὴ θέλησή του καὶ γιὰ χάρη τοῦ γενικοῦ συμφέροντος θὰ συμμορφωθεῖ μὲ τοὺς ὅρους τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου.

Εἶναι ἐνδιαφέρον ὅτι τὸν 18ο αἰῶνα ἡ θεωρία τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου ἐπηρέασε ἀκόμη καὶ τὶς θεωρίες τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου ποὺ δὲν εἶχαν ἀποκλειστικὰ ψυχολογικὲς βάσεις. Ἐπίσης τὸ «φυσικὸ δίκαιο» ἐκείνης τῆς ἐποχῆς ἔχει ἀφετηρία του τὰ ἀτομικὰ δικαιώματα καὶ προσπαθεῖ νὰ παραγάγει τὶς νομικὲς σχέσεις ἀνάμεσα στὰ ἄτομα μὲ βάση αὐτὰ τὰ ἀτομικὰ δικαιώματα. Ὡστόσο κατὰ τὴν ἐφαρμογὴ αὐτῆς τῆς ἀρχῆς στὴ γερμανικὴ φιλοσοφία ἐκδηλώθηκαν δύο διαφορετικὲς τάσεις, ποὺ ὀδήγησαν σὲ ἐντελῶς διαφορετικὰ ἀποτελέσματα. Στὸν Leibniz οἱ ἐννοίες τοῦ δικαίου παράγονται, ὅπως καὶ στὴν ἀρχαιότητα, ἀπὸ τοὺς γενικότατους καθορισμοὺς τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας·²² τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ στὴ φιλοσοφία τοῦ Wolff, ὁ ὁποῖος ὁμοίως ὑποστήριξε ὅτι τελικὸς σκοπὸς τοῦ συμβολαίου μὲ τὸ κράτος εἶναι ἡ ἐνίσχυση τῶν ἀτόμων, ποὺ ἀποβλέπει στὴν τελείωση, στὴ διαφώτιση

και στην ευτυχία τους. Κατά τον Wolff το κράτος πρέπει να φροντίζει όχι μόνο για την εξωτερική ασφάλειά του, αλλά και για το γενικό καλό των πολιτών — με την πιο πλατιά έννοια. Κατά συνέπεια ο Wolff αναγνωρίζει στο κράτος το δικαίωμα αλλά και την υποχρέωση να κηδεμονεύει τις αδιαφώτιστες μάζες, στις οποίες κυριαρχούν οι πλάνες και τὰ πάθη, και να παρεμβαίνει παιδαγωγικά ακόμη και στην ιδιωτική σφαίρα των πολιτών. Έτσι, έθεσε τις θεωρητικές βάσεις για τον «πατερναλιστικό» δεσποτισμό ενός καλοπροαίρετου αστυνομικού κράτους, όπως αυτό που υπήρχε στη Γερμανία τής εποχής εκείνης και γεννοῦσε ανάμεικτα συναισθήματα στους Γερμανούς.

Στο έντελως αντίθετο αποτέλεσμα οδήγησε ο διαχωρισμός τής φιλοσοφίας του δικαίου από την ήθική. Στο θεωρητικό πεδίο ο διαχωρισμός αυτός είχε προετοιμαστεί από τον Thomasius, ο οποίος διέκρινε το *justum* [δίκαιο] από το *honestum* [έντιμο]. Με αυτό το πνεῦμα ο μαθητής του Gundling (1671-1729) υποστήριξε ότι το δίκαιο πρέπει να αντιμετωπίζεται απλά και μόνο ως μιὰ διευθέτηση των εξωτερικῶν σχέσεων των ατόμων, ότι στόχο του έχει τὴ διατήρηση τής γαλήνης στις ατομικές σχέσεις και ακριβῶς γι' αυτό οι διατάξεις του μπορούν να επιβάλλονται μόνο εξωτερικά. Είναι φανερό ότι αυτός ο περιορισμός των αρμοδιοτήτων του κράτους στην εξωτερική νομική προστασία ταίριαζε πάρα πολύ στο άτομοκρατικό πνεῦμα του Διαφωτισμοῦ. Για λόγους ανάγκης το άτομο εὐθυγραμμίζεται τελικά με το κρατικό συμβόλαιο (*Staatsvertrag*): αντίθετα, το κράτος έχει τὴν τάση νὰ μὴν ὑποχωρεῖ, ὅσο αὐτὸ εἶναι δυνατό, και δὲν ἐκχωρεῖ τὰ δικαιώματά του, παρὰ μόνο ὅταν εἶναι ἀπολύτως ἀπαραίτητο γιὰ τὴν ἐκπλήρωση τῶν σκοπῶν του. Τὶς σκέψεις αὐτὲς δὲν τὶς συµμερίζοταν μόνο ὁ «μέσος ἄνθρωπος», πού ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρὰ εἶναι ἔτοιμος, μόλις συµβεῖ κάτι, νὰ φωνάζει τὴν ἀστυνομία, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη πιστεύει κατὰ βάθος ὅτι τὸ κράτος και οἱ νόμοι του εἶναι κάτι ἐχθρικό, ἀπὸ τὸ ὅποιο πρέπει νὰ προφυλάσσεται. Τὶς συµμερίζονταν ἀκόμη και οἱ καλλιεργημένοι ὄπαδοὶ τοῦ Διαφωτισμοῦ, αὐτοὶ πού ἐνδιαφέρονταν ἀποκλειστικά γιὰ τὴν πλοῦσια ἐσωτερικὴ ζωὴ τους και ἤθελαν νὰ ἀπολαμβάνουν τὴν τέχνη ἢ νὰ ἐπιδίδονται στὴν ἐπιστήμη χωρὶς περισπασμούς. Πραγματικά, ἡ δυσάρεστη κατάσταση πού ἐπικρατοῦσε τότε στὴ διαιρεμένη σὲ πολλὰ κρατίδια Γερμανία προκαλοῦσε κατανάγκη τὴν ἀδιαφορία γιὰ τὰ κοινά, ἀδιαφορία πού ἀρχιζε νὰ ἐκφράζεται

και θεωρητικά. Πόσο είχε ξεπέσει τὸ κράτος ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη στὴ συνείδηση εἰδικὰ τῶν μορφωμένων φαίνεται πάρα πολὺ χαρακτηριστικὰ στὸ ἔργο τοῦ Wilhelm von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (1792). Στὸ ἔργο αὐτὸ γίνεται προσπάθεια νὰ ἀποκλειστεῖ ἀπὸ τὴ δικαιοδοσία τοῦ κράτους κάθε ἀνώτερο πνευματικὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ἀνθρώπου καὶ νὰ περιοριστοῦν οἱ ἀρμοδιότητες τῆς ἐξουσίας στὴν ἐκτέλεση κατώτερων ὑπηρεσιῶν, ὅπως ἡ προστασία τῆς ζωῆς καὶ τῆς περιουσίας τῶν πολιτῶν.

2. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη ἡ γερμανικὴ φιλοσοφία ἀντιμετώπισε διστακτικὰ τὴν πολιτικὴν πραγματικότητα· ἀπὸ τὴν ἄλλη ὁμως πλευρὰ ἐκδηλώθηκε καὶ στὴ γερμανικὴ σκέψη ἡ γενικότερη τάση τοῦ Διαφωτισμοῦ ὄχι μόνον νὰ ἀξιολογεῖ ἀλλὰ καὶ νὰ ρυθμίζει τὴν κοινωνικὴ ζωὴ μὲ βάση τις ἀρχές τῆς ἐγκόσμιας σοφίας. Ὁ ἔπαινος ὅτι ἡ φιλοσοφία αὐτὴ κατόρθωσε νὰ διευθετήσῃ μὲ ἐπιτυχία κάποια προβλήματα, ποὺ ἀπὸ καιρὸ εἶχαν συσσωρευτεῖ στὸν εὐρωπαϊκὸ χῶρο, ἀνήκει μεταξὺ ἄλλων στὸν Thomasius καὶ στὸν Wolff, στὸν Mendelssohn καὶ στὸν Nicolai (βλ. παραπάνω, σ. 299, § 5). Πολὺ πιὸ ἐντονη καὶ πιὸ ἀποτελεσματικὴ ἦταν ἀπὸ τὴν πλευρὰ αὐτὴ ἡ παρέμβαση τῶν γάλλων διαφωτιστῶν. Ἀρκεῖ νὰ θυμίσουμε ἐδῶ τὸν Βολταῖρο, ἓνα λογοτεχνικὸ ταλέντο πρῶτου μεγέθους, ποὺ ὑπεράσπισε ἀκαταπόνητα καὶ νικηφόρα τὴ λογικὴ καὶ τὴ δικαιοσύνη. Τὸν ἀγῶνα του, ποὺ κατὰ κάποιον τρόπο διεξαγόταν μπροστὰ στὴν κοινὴ γνώμη ὀλόκληρης τῆς Εὐρώπης, τὸν συνέχισαν οἱ συμπατριῶτες του μὲ τὴν κριτικὴ τους στοὺς θεσμοὺς καὶ τις προτάσεις τους γιὰ θεσμικὲς βελτιώσεις· ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς ἄρχισε τότε μιὰ πλατιὰ καὶ γεμάτη πάθος συζήτηση γιὰ τὴ μεταρρύθμιση τοῦ κράτους. Στὸ σημεῖο αὐτό, παράλληλα μὲ τις θετικὲς πλευρές, ἐκδηλώνονται καὶ οἱ ἀδυναμίες τοῦ Διαφωτισμοῦ. Ὁ Διαφωτισμὸς ἀντλεῖ τὰ κριτήρια μὲ τὰ ὁποῖα ἀξιολογεῖ τὴν ὑφιστάμενη κατάσταση καὶ διατυπώνει τὰ αἰτήματά του γιὰ θεσμικὲς ἀλλαγές ἀπὸ τὴ φύση τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν πραγμάτων. Ἐτσι ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς χάνει ἀπὸ τὰ μάτια του τὴν παλλόμενη ἱστορικὴ πραγματικότητα καὶ ἀντιμετωπίζει τὴν ὑπάρχουσα κατάσταση — ὅπου αὐτὴ συγκρούεται μὲ τις ἀπαιτήσεις τοῦ λογικοῦ — ὡς *tabula rasa* [ἄγραφο χαρτί], γιὰ νὰ καταπιαστεῖ *ex integro* [ἀπὸ τὴν ἀρχὴ] μὲ τὴν οἰκοδόμηση τῆς κοινωνίας μὲ βάση τις ἀρχές τῆς φιλοσοφίας. Μὲ αὐτὴ τὴν ἐννοια τὰ κείμενα τοῦ Διαφωτισμοῦ ἤρθαν σὲ σύγκρουση μὲ τὴν ἱ-

στορία και προετοίμασαν την επανάσταση. Τυπικό παράδειγμα αὐτῆς τῆς ἐξέλιξης εἶναι ὁ θεῖσμός, πού προσπάθησε νὰ καταργήσει ὅλες τὶς θετικὲς θρησκείες, ἐπειδὴ καμία ἀπὸ αὐτὲς δὲν ἄντεχε στὰ «ὀρθολογικὰ» κριτήριά του, καὶ νὰ τὶς ἀντικαταστήσει μὲ τὴ φυσικὴ θρησκεία.

Μὲ τὴν ἐπίδραση τῶν διεργασιῶν πού συντελοῦνταν στὶς ἀνεξάρτητες ἀμερικανικὲς πολιτεῖες, ἀλλὰ καὶ σύμφωνα μὲ τὴν οὐσία τοῦ πράγματος, ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση προσπάθησε νὰ πραγματώσει τὸ ἀφηρημένο κράτος «τῆς ἐλευθερίας, τῆς ἰσότητος καὶ τῆς ἀδελφοσύνης» καὶ νὰ ἐξασφαλίσαι τὰ «ἀνθρώπινα δικαιώματα» μὲ θεσπίσεις ἐμπνευσμένες ἀπὸ τὸ Κοινωνικὸ συμβόλαιον τοῦ Rousseau. Τὴν προσπάθεια αὐτὴ ἐσπευσαν νὰ ἐξυμνήσουν πολλοὶ —κατὰ κανόνα μέτριοι— συγγραφεῖς. Πρόκειται, στὶς πιὸ πολλές περιπτώσεις, γιὰ ἓναν ρηχὸ ἐπικουρισμὸ στηριγμένον στὸ θετικισμὸ τοῦ Condillac. Ἔτσι ὁ Volney, στὸ *Système de la nature*, προσπαθεῖ νὰ ἐντοπίσει τὴν πηγὴ κάθε κοινωνικοῦ κακοῦ στὴν ἄγνοια καὶ στὴν ἀπληστία τοῦ ἀνθρώπου, πού οἱ θρησκείες δὲν τὸν ἀφήνουν νὰ ὀλοκληρωθεῖ. Ὅταν θὰ ἔχουν πιά ἐκλείψει οἱ θρησκευτικὲς «ψευδαισθήσεις», ἡ κοινωνία μὲ τὸ νέο ὀργανωτικὸ σχῆμα θὰ ἀναγνωρίσει ὡς «καλὸ» μόνον ὅ,τι προάγει τὸν ἄνθρωπον. Ἡ κατῆχηση τοῦ πολίτη συνοψίζεται στὸν ἀκόλουθον κανόνα:²³ «Conserve toi — instruis toi — modère toi — vis pour tes semblables afin qu'ils vivent pour toi!»* Πιὸ ὑλιστικὴ παρουσιάζεται ἡ θεωρία τῆς ἐπανάστασης στὸν St. Lambert, στὸν ὁποῖο ὀφείλεται καὶ ὁ ἀκόλουθος ὀρισμὸς, πού συζητήθηκε πολὺ στὴ μεταγενέστερη φιλοσοφικὴ γραμματεία:²⁴ «L'homme est une masse organisée et sensible; il reçoit l'intelligence de ce qui l'environne et de ses besoins».** Σὲ μιὰ χαρακτηριστικὰ ρηχὴ ἱστορικὴ θεώρηση ὁ St. Lambert ἐξυμνεῖ τὴν ἐπανάσταση ὡς τὴν τελικὴ νίκη τοῦ λόγου μέσα στὴν ἱστορία: Σύμφωνα μὲ τὸν ἐπικούρειον St. Lambert οἱ δημοκρατικὲς ἀπαρχὲς αὐτοῦ τοῦ μεγάλου γεγονότος θὰ ὀλοκληρωθοῦν στὸν καισαρισμὸ! Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψὴ ὁ κοινοβουλευτικὸς ἐρασιτεχνισμὸς τοῦ Garat ἀποτελεῖ ἀκραία ἔκφραση αὐτάρεσκης ἐπαρσης.²⁵

Κάτι ἐντελῶς διαφοροτικὸ ἀπὸ αὐτὲς τὶς μεγαλόστομες γενι-

* [Συντηρήσου — μορφώσου — μετρίασε τὸν ἑαυτὸ σου — νὰ ζεῖς γιὰ τοὺς ὄμοιους σου ὥστε καὶ ἐκεῖνοι νὰ ζοῦν γιὰ σένα!]

** [Ὁ ἄνθρωπος εἶναι μιὰ ὀργανωμένη καὶ εὐαίσθητη μάζα· δέχεται τὴ σκέψη ἀπὸ τὸ περιβάλλον καὶ τὶς ἀνάγκες του.]

κότητες και τις διακηρύξεις για τὸ καλὸ τοῦ λαοῦ και τὴν κυριαρχία τοῦ λόγου εἶναι ἡ σοβαρὴ προσπάθεια τοῦ Bentham νὰ ἐφαρμόσει τὴ χρησιμοκρατικὴ ἀρχὴ στὴ θέσπιση τῶν νόμων. Ὁ Bentham δίδασκε ὅτι κατὰ τὴ στάθμιση τῆς σκοπιμότητος τῶν ἐπιμέρους νομικῶν διατάξεων πρέπει νὰ λαμβάνονται ὑπόψη προσεκτικὰ οἱ ποσοτικὰ καθορισμένες τιμὲς τῆς χαρᾶς και τῆς λύπης (βλ. παραπάνω, σ. 307, § 9) και νὰ συνεκτιμῶνται γιὰ κάθε περίπτωση χωριστὰ οἱ ιδιαίτερες συνθήκες τῆς.²⁶ Ὁ Bentham ὑποστήριζε ὅτι ἡ κίνησις γιὰ τὴ νέα ὀργάνωσις τοῦ κράτους δὲν ἀφοροῦσε μόνο τὰ πολιτικὰ δικαιώματα ἀλλὰ σχετιζόταν και με τὰ κοινωνικὰ συμφέροντα. Ἀκριβῶς πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση ἔδρασε ἕνας ἀκραῖος ὀπαδὸς τῆς ἀτομοκρατίας, ὁ Godwin,²⁷ ὁ ὁποῖος εἶχε ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ τὸν Bentham και ἀγωνίστηκε με ἐνθουσιασμὸ και ἐπιτυχία γιὰ τὴν ἐπανάστασις. Ἀλλὰ ἡ κοινωνικὴ θύελλα ποῦ ἐμελλε νὰ ξεσπάσει προαναγγελλόταν ἤδη στὰ ἐπαναστατικὰ κείμενα με τὸν ὑπόκωφο ἤχο ἑνὸς κεραυνοῦ ποῦ ἔρχεται ἀπὸ μακριά. Οἱ ἔρευνες γιὰ τὰ προβλήματα τῆς ἐθνικῆς οἰκονομίας, ποῦ στὴ Γαλλία ἀπασχολοῦσαν κυρίως τὴ φυσιοκρατικὴ σχολή, γίνονταν ὀλοένα περιεκτικότερες, ἀποκτοῦσαν ὀλοένα μεγαλύτερη ἀνεξαρτησία και θεμελιώνονταν σὲ ἐμπειρικὲς βάσεις. Ἐνῶ ὁμως οἱ θεωρητικὲς ἔρευνες ἀπαιτοῦσαν ἀπὸ τὸ κράτος νὰ προστατεύει τὴν ἀτομικὴ ἰδιοκτησία, ἀρχίζε νὰ ἀμφισβητεῖται —κυρίως ἀπὸ τὰ χαμηλότερα κοινωνικὰ στρώματα— τὸ δικαίωμα αὐτῆς τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας. Ἐνῶ οἱ φιλόσοφοι διχάζονταν γύρω ἀπὸ τὸ ἐρώτημα πῶς εἶναι δυνατὸν τὰ ἀτομικὰ συμφέροντα νὰ συμβιβαστοῦν με τὰ συμφέροντα τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου, ἀρχίζε νὰ κερδίζει ἔδαφος ἡ ἀποψη ὅτι ἡ ἐπιδίωξις τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας εἶναι ἡ αἰτία γιὰ ὅλα τὰ δεινὰ τοῦ ἀνθρώπινου γένους και ὅτι μόνο με τὴν κατάργησις αὐτοῦ τοῦ θεσμοῦ θὰ ἀρχίζε νὰ διαμορφώνεται μιὰ κοινωνικὴ ἠθικὴ και μιὰ ἠθικὴ κοινωνία. Οἱ πρῶτοι ἐκπρόσωποι τέτοιων κομμουνιστικῶν ἰδεῶν εἶναι ὁ Mably και ὁ Morelly, ἐνῶ ὁ Babeuf ἔκανε τὴν πρώτη ἀποτυχημένη προσπάθεια νὰ ὑλοποιήσει αὐτὲς τὲς ἰδέες κατὰ τὴν περίοδο τοῦ Διευθυντηρίου.

3. Ἀλλὰ τὸ κοινωνικὸ πρόβλημα εἶχε ἤδη ἀρχίσει νὰ ἀναμοχλεύεται. Πιὸ ἐντυπωσιακὴ και με σοβαρότερες ἐπιπτώσεις παρουσιάζεται ἀρχικὰ ἡ ἀντίθεσις ἀνάμεσα στὸν πληθωρικὸ πλοῦτο και στὴν ἐξαθλιωτικὴ φτώχεια. Ἡ ταξικὴ αὐτὴ ἀντίθεσις θεωρεῖται γενικὰ ἕνα ἀπὸ τὰ κύρια αἷτια τῆς ἐπανάστασις. Με αὐτὴν ὁμως διαπλέκεται και μιὰ ἄλλη ἀντίθεσις, ποῦ συνδέεται με τὴ γε-

νικότερη εξέλιξη τῆς εὐρωπαϊκῆς ζωῆς: Πρόκειται γιὰ τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴ μόρφωση καὶ στὴν ἀμορφωσιά. Ἡ ἀντίθεση αὐτὴ γινόταν τὴν ἐποχὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ πρὸ βαθιὰ καὶ πρὸ ἀγεφύρωτη καὶ τοῦτο ἐπέτεινε τὴν ἔνταση. "Ὅσο περισσότερο ὑπερφανεύοταν ἡ ἐποχὴ ἐκείνη γιὰ τὸν πολιτισμὸ τῆς, τόσο καθαρότερα γινόταν φανερὸ ὅτι ὁ πολιτισμὸς αὐτὸς ἦταν κατὰ βάθος προνόμιο τῆς τάξεως πού κατεῖχε τὸν πλοῦτο. Εἶναι χαρακτηριστικὲς γιὰ τὴν εἰλικρινεία τους κάποιες σκέψεις πού εἶχαν ἤδη διατυπωθεῖ ἀπὸ τοὺς ἄγγλους θεϊστῆς. Σύμφωνα μὲ αὐτὲς ἡ θρησκεία τοῦ λόγου ἔπρεπε νὰ παραμείνει ἀποκλειστικὴ ὑπόθεση τῶν μορφωμένων ἀνθρώπων, ἀκριβῶς ὅπως καὶ ἡ ἐλεύθερη ἀπὸ καταναγκασμοὺς ἠθικότητα. Ἀντίθετα, οἱ κοινοὶ ἄνθρωποι, ὑποστήριζε ὁ Shaftesbury, πρέπει νὰ πιστεύουν ἀκράδαντα στὶς ὑποσχέσεις τῆς θετικῆς θρησκείας καὶ νὰ φοβοῦνται τὶς ἀπειλὲς τῆς. Ἐπίσης ὁ Toland παρουσίαζε τὴν κοσμοπολιτικὴ διδασκαλία τοῦ γιὰ τὴ λατρεία τῆς φύσης ὡς «ἑσωτερικὴ» διδασκαλία. Καὶ ὅταν οἱ μεταγενέστεροι θεϊστῆς ἄρχισαν νὰ διαδίδουν μὲ ἐκλαϊκευτικὰ ἔργα αὐτὲς τὶς ἀντιλήψεις, ὁ λόρδος Bolingbroke, παρόλο πού ἦταν δηλωμένος φιλελεύθερος, τοὺς χαρακτήρισε κοινωνικὴ χολέρα, πού ἔπρεπε νὰ καταπολεμηθεῖ μὲ κάθε μέσο. Ἐπίσης, ἀνάμεσα στοὺς γερμανοὺς θεϊστῆς ὑπῆρχαν ἄνθρωποι, ὅπως ὁ Semler, πού φρόντιζαν νὰ διαχωρίζουν τὴ θρησκεία ὡς ἰδιωτικὴ ὑπόθεση ἀπὸ τὴ θρησκεία ὡς κοινωνικὸ θεσμὸ.

Ἀπὸ τὴ σχέση Βολταίρου καὶ Bolingbroke γίνεται φανερὸ ὅτι ὁ γαλλικὸς Διαφωτισμὸς ἦταν ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ σημαντικὰ δημοκρατικότερος. Εἶχε ἐπίσης τὴν προπαγανδιστικὴ τάση νὰ ἀντιπαρατάσσει στὴν ἐκλεκτικὴ αὐταρέσκεια τῆς ἀνώτερης τάξεως τὴ διαφώτιση τῶν μαζῶν. Μὲ αὐτὸ ὅμως ἐγίνε μιὰ ριζικὴ μεταβολή, πού εἶχε ἀποτέλεσμα νὰ στραφεῖ ἀναγκαστικὰ ἡ κίνηση τοῦ Διαφωτισμοῦ ἐναντίον τοῦ ἑαυτοῦ τῆς. Γιατὶ ἀφοῦ ἡ «καλλιέργεια», στὰ κοινωνικὰ στρώματα πού τὴν εἶχαν προσοικειωθεῖ, εἶχε ἀποτελέσματα ὅπως αὐτὰ πού ἐκδηλώνονται στὶς ἀπολαύσεις τῶν «ἀνώτερων» τάξεων, ἀφοῦ ἡ καλλιέργεια αὐτὴ δὲν μπόρεσε σχεδὸν καθόλου νὰ ἱκανοποιήσει τὶς ἀνάγκες τῶν μαζῶν, ἦταν φυσικὸ νὰ δημιουργοῦνται ἀμφιβολίες γιὰ τὴν ἀξία τῆς, οἱ ὁποῖες ἐπιτείνονταν στὸ βαθμὸ πού ἡ φιλοσοφία θεωροῦσε ὡς γνώμονα γιὰ τὴν ἀξιολόγησιν τῶν πραγμάτων, τῶν πράξεων καὶ τοῦ φρονήματος τὸ «μέγιστο δυνατὸ καλὸ γιὰ τὸν μέγιστο δυνατὸ ἀριθμὸ».

Στὸ πλαίσιο αὐτὸ διαμορφώθηκε τὸ πολιτιστικὸ πρόβλημα τῆς νεότερης φιλοσοφίας: Τὸ πρόβλημα ἂν καὶ κατὰ πόσο ὁ πολιτισμός, δηλαδή ἡ πνευματικὴ τελείωση (ποῦ ἀποτελεῖ ἱστορικὸ γεγονός), καὶ οἱ συνακόλουθες μεταβολές στὸ σύστημα τῶν ὀρμέφυτων καὶ γενικότερα τῶν συνθηκῶν τῆς ζωῆς συμβάλλουν στὴν ἠθικὴ βελτίωση τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴν ἀληθινὴ εὐδαιμονία του. Ὅσο πιὸ περήφανα καὶ πιὸ αὐτάρεσκα ἐξυμνοῦσε ὁ «μέσος» ὀπαδὸς τοῦ Διαφωτισμοῦ τὴν πνευματικὴν πρόοδο τῆς ἀνθρωπότητας, προβάλλοντας συνάμα τὸν ἑαυτό του ὡς κορύφωση αὐτῆς τῆς ἐξέλιξης πρὸς μιὰ ζωὴ ποῦ θὰ διέπεται καὶ στὴ θεωρία καὶ στὴν πράξη ἀπὸ τὸ λόγο, τόσο πιὸ φλέγον —καὶ πιὸ βασανιστικὸ— γινόταν τὸ πρόβλημα.

Τὸ πρόβλημα τίθεται γιὰ πρώτη φορὰ —ἂν καὶ μὲ κάπως πλάγιον τρόπο— ἀπὸ τὸν Mandeville. Ὁ Mandeville, ποῦ στὴν ψυχολογία ἦταν ἀκραιὸς ὀπαδὸς τοῦ selfish system, προσπάθησε νὰ ἀντικρούσει τὸν Shaftesbury καὶ νὰ δείξει ὅτι ὅλη ἡ συναρπαστικὴ ζωντάνια τοῦ συστήματος τῆς κοινωνικῆς ζωῆς βασιίζεται στὴν ἐγωιστικὴ πάλη τῶν ἀτόμων γιὰ τὰ συμφέροντά τους —ἀρχὴ ποῦ εἶχε ἐπηρεάσει καὶ τὴ θεωρία τοῦ Adam Smith γιὰ τὴν προσφορὰ καὶ τὴ ζήτηση.²⁸ Ἄν φανταζόμαστε τὸν ἀνθρώπο, ἔλεγε ὁ Mandeville, ἀπαλλαγμένο ἀπὸ τίς ἐγωιστικὰς τάσεις του (αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τοῦ μύθου τῶν μελισσῶν) καὶ ὀπλισμένο μόνο μὲ τίς «ἠθικὰς» ἰδιότητες τοῦ ἀλτρουισμοῦ, τότε ὀλόκληρος ὁ κοινωνικὸς μηχανισμὸς θὰ σταματοῦσε ἐξαιτίας αὐτῆς ἀκριβῶς τῆς ἀνιδιοτέλειας τοῦ ἀνθρώπου. Μοναδικὴ κινητήρια δύναμη τοῦ πολιτισμοῦ εἶναι ὁ ἐγωισμὸς. Κανέναι, ἐπομένως, δὲν πρέπει νὰ ἐκπλήσσειται ποῦ ὁ πνευματικὸς πολιτισμὸς ἀσχολεῖται ὄχι μὲ τὴν ἠθικὴ βελτίωση τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ μόνο μὲ τὸν «ἐξευγενισμὸν» καὶ τὴ συγκάλυψη τοῦ ἐγωισμοῦ. Ἀκριβῶς ὅπως ὁ πολιτισμὸς δὲν κάνει τὸν ἀνθρώπο ἠθικότερο, δὲν τὸν κάνει οὔτε καὶ πιὸ εὐτυχισμένο. Γιατὶ κάτι τέτοιο θὰ εἶχε ὡς συνέπεια τὴν ἀποδυναμωσὴν τοῦ ἐγωισμοῦ, στὸν ὁποῖο καὶ μόνο ὀφείλεται ἡ πρόοδος. Ἡ πραγματικότης μᾶς δείχνει ὅτι, ἀπεναντίας, κάθε βελτίωση τῶν ὑλικῶν ὀρων τῆς ζωῆς, ἡ ὁποία κατακτᾶται μόνο μὲ τὴν πνευματικὴν ἀνοδο, δημιουργεῖ στὸ ἄτομο νέες καὶ μεγαλύτερες ἀνάγκες, ποῦ ἔχουν ὡς συνέπεια νὰ τὸ κάνουν ὀλοένα πιὸ ἀνικανοποίητο. Ἔτσι, ὑποστηρίζει ὁ Mandeville, ὅλη αὐτὴ ἡ φαινομενικὰ λαμπρὴ ἐξέλιξη τῆς κοινωνίας ὡς συνόλου συντελεῖται μόνο σὲ βάρος τῆς ἠθικότητος καὶ τῆς εὐτυχίας τῶν ἐπιμέρους ἀτόμων.

4. Στὸν Mandeville οἱ σκέψεις αὐτὲς παρουσιάζονται ὑπαινικτῶς καὶ περίπου ὡς ἔπαινος τοῦ ἔγωισμοῦ, ἀφοῦ «τὰ ἐλαττώματα τῶν ἀτόμων εἶναι κοινωνικὰ εὐεργετήματα» (private vices public benefits). Οἱ ἰδέες αὐτὲς κατέκτησαν κάποια θέση μέσα στὴν παγκόσμια γραμματεία χάρις στὸν ἑξοχο τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο τὶς παρουσίασε ὁ Rousseau. Κατὰ τὸν Rousseau τὸ πρόβλημα αὐτὸ σχετίζεται ἄμεσα μὲ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἀξία τῆς ἱστορίας τοῦ ἀνθρώπου γενικά —τὴν ἀξία τῆς γιὰ τὴν ἠθικότητα καὶ τὴν εὐτυχία τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Rousseau ὑποστήριζε ἀπερίφραστα ὅτι ἡ προαγωγή τῆς γνώσης καὶ ὁ ἐκλεπτυσμένος τρόπος ζωῆς, ποὺ ἦταν ἐπακόλουθα τῆς κίνησης τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἀποπροσανατολίζουν τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸν ἀληθινὸ προορισμὸ του καὶ τὸν ἀπομακρύνουν ὀλοένα περισσότερο ἀπὸ τὴν ἀληθινὴ οὐσία του. Ὁ Rousseau πίστευε ὅτι ἡ καθαρὰ διανοητικὴ ὑψὲς τοῦ Διαφωτισμοῦ, ποὺ ἀδιαφορεῖ γιὰ τὸ φυσικὸ συναίσθημα καὶ τὸ καταπνίγει, ὀδηγεῖ τελικὰ στὸν ἀθεϊσμὸ καὶ σὲ μιὰ ἔγωιστικὴ ἠθικὴ. Ἔτσι, κατὰ τὸν Rousseau, ὁ Διαφωτισμὸς ἀποτελοῦσε τὴ χειρότερη συμφορὰ ἐκείνης τῆς ἐποχῆς καὶ προκαλοῦσε τὶς πιὸ δυσάρεστες συγχύσεις στὴν ἀνθρωπότητα. Ὁ τεχνητὸς τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἔχει οἰκοδομηθεῖ ἡ πολιτισμένη κοινωνία διαφθείρει τὸν ἄνθρωπο.²⁹ Ἐνῶ ἡ φύση τὸν γέννησε καλὸ καὶ γνήσιο, αὐτὸς στὴ συνέχεια ἀποξενώθηκε ἀπὸ τὴ φύση. Ὁ Rousseau —στὸ δεῦτερο *Discours*— ἐντόπιζε τὸ ἀφετηριακὸ σημεῖο αὐτῆς τῆς «ἐκφυλιστικῆς» διαδικασίας στὸ θεσμὸ τῆς ἰδιοκτησίας, ποὺ εἶχε ἐπακόλουθο τὸν καταμερισμὸ τῆς ἐργασίας, τὸν ταξικὸ διαχωρισμὸ τῶν ἀνθρώπων καί, τελικά, τὴ διέγερση τῶν πιὸ ταπεινῶν παθῶν. Ἡ διάνοια ἔχει θεθεῖ μόνιμα στὴν ὑπηρεσία τοῦ ἔγωισμοῦ.

Ἀπέναντι σ' αὐτὴ τὴν ἀφύσικη πραγματικότητα τῆς πολιτισμένης βαρβαρότητας ἡ ἀρχικὴ φυσικὴ κατάσταση ἐμφανιζόταν σὰν ἕνας χαμένος παράδεισος. Τὰ ἔργα τοῦ Rousseau, προπαντὸς ἡ *Nouvelle Héloïse*, τροφοδοτοῦσαν ὅλη τὴν «αισθαντικότητα» μιᾶς πνευματικῆς καὶ ἠθικῆς κουρασμένης ἐποχῆς. Οἱ κυρίες τῶν σαλονιῶν ἦταν γοητευμένες ἀπὸ τὸ βουκολικὸ εἰδύλλιο τοῦ Gessner καὶ γι' αὐτὸ δὲν μπορούσαν νὰ συλλάβουν τὸ μήνυμα τοῦ μεγάλου στοχαστῆ τῆς Γενεύης.

Γιατὶ ὁ Rousseau δὲν ζητοῦσε τὴν ἐπιστροφὴ σ' ἐκείνη τὴν ἀταξικὴ φυσικὴ κατάσταση. Εἶχε πειστεῖ ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὀπλισμένος ἀπὸ τὸ δημιουργὸ του μὲ τέτοια ἱκανότητα γιὰ τελείωση, ὥστε ἡ ἀνάπτυξη τῶν φυσικῶν καταβολῶν του νὰ μὴν

ἀποτελεῖ ἀπλῶς χρέος ἀλλὰ φυσικὴ ἀναγκαιότητα. "Ἄν γιὰ λόγους ἱστορικούς ἢ ἀνάπτυξη αὐτὴ εἶχε ἀκολουθήσει ὡς τῶρα λαθραία πορεία καὶ εἶχε ὀδηγηθεῖ στὴν ἠθικὴ ἐξαθλίωση, ἐπιβαλλόταν νὰ ξεκινήσει ἢ ἱστορία ἀπὸ τὴν ἀρχή· ὁ ἄνθρωπος ἔπρεπε νὰ ἀφήσει τὴν πνευματικὴ ἐπαρσή του καὶ νὰ ξαναγυρίσει στὰ ἀπλά φυσικὰ συναισθήματά του· ἔπρεπε νὰ ἀφήσει τὴ συμβατικότητα καὶ τὸ ψέμα τῆς κοινωνικῆς ζωῆς γιὰ νὰ ξαναγυρίσει στὸν καθαρὸ, ἀκέραιο ἑαυτό του. Μόνο ἔτσι θὰ ξαναπάρει ἢ ἐξέλιξή του τὸ σωστὸ δρόμο τῆς. Ὁ Rousseau πιστεύει ὅτι ἀπαραίτητοι ὄροι γιὰ κάτι τέτοιο εἶναι ἀφενὸς ἓνα σύνταγμα πού θὰ βασίζεται στὴν ἀρχὴ τῆς ἰσότητος τῶν πολιτῶν καὶ θὰ ἐπιτρέπει στὰ ἄτομα νὰ ἀναπτύσσουν τὴ δραστηριότητά τους στὸ πλαίσιο τῆς ζωῆς τοῦ συνόλου, καὶ ἀφετέρου μιὰ ἀγωγὴ³⁰ πού θὰ ἐξασφαλίζει στὸ ἄτομο τὴν ἀβίαστη ἀνάπτυξη τῶν φυσικῶν καταβολῶν του. Ἡ αἰσιοδοξία τοῦ Rousseau, πού ἐκδηλώνεται στὴν ἀντίληψή του ὅτι ἡ φυσικὴ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου ἔχει θεϊκὴ προέλευση, τοῦ ἐπιτρέπει νὰ ἐλπίζει ὅτι ὅσο πιὸ ἐλεύθερα καὶ πιὸ φυσικὰ θὰ ἀναπτύσσεται ὁ ἄνθρωπος, τόσο θὰ βελτιώνεται ἢ ποιότητα τῆς ζωῆς του.

5. Μὲ τὸν Rousseau, λοιπόν, ἐκδηλώνεται ἢ πιὸ ἔντονη ἀντίθεση στὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη καὶ συνάμα ἢ γεμάτη ζῆλο προσπάθεια νὰ ἀντικατασταθεῖ ἢ ἐξέλιξη αὐτὴ ἀπὸ μιὰ νέα, «σύμμετρη μὲ τὴ φύση». Ὡστόσο ἢ τελικὴ συναίρεση τῶν ἰδεῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ ἔγκειται στὴν προσπάθεια νὰ νοηθεῖ ἢ ὡς τῶρα πορεία τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας ὡς ἢ φυσικὴ ἐξέλιξη τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας. Στὴν ἰδέα αὐτὴ ἢ φιλοσοφία τοῦ 18ου αἰῶνα προβάλλει στὴν κορύφωσή της ἀπαλλαγμένη ἀπὸ ὅλες τὶς μονομέρειες. Τὰ σπέρματα αὐτῆς τῆς σκέψης ἐντοπίζονται στὴ θεμελιακὴ ἀντίθεση πρὸς τὶς φυσιογνωστικὲς πλευρὲς τῆς κατὰ βάση νοησιοκρατικῆς φιλοσοφίας τοῦ Διαφωτισμοῦ: Μὲ εὐφάνταστο καὶ ἀσαφῆ τρόπο ἐκφράζεται ἢ ἀντίθεση αὐτὴ σὲ ἓναν μεγάλο μοναχικὸ στοχαστὴ, τὸν Ἰταλὸ Vico.³¹ Ὁ Vico στρέφεται ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ κατὰ τῆς «μαθηματικῆς» σκέψης τοῦ Descartes καὶ κλίνει πρὸς τὴν ἐμπειρικὴ σκέψη τοῦ Campanella καὶ τοῦ Βάκωνα. Δὲν ἔχει ὅμως καμία ἀπολύτως ἐμπιστοσύνη στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες. Ἐχοντας ὡς βάση του τὴν ἀρχὴ ὅτι μπορεῖ κανεὶς νὰ γνωρίζει μόνο ὅ,τι ὁ ἴδιος δημιουργεῖ, ὑποστηρίζει ὅτι μόνο ὁ Θεὸς μπορεῖ νὰ γνωρίζει τὴ φύση. Στὴ σοφία τοῦ Θεοῦ (sapienza) ὁ ἄνθρωπος συμμετέχει σὲ πολὺ μικρὸ βαθμὸ (coscienza). Οἱ μαθηματικοὶ τύποι, πού ἄλλωστε ἀποτελοῦν ἐπινοήσεις τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι ἀφαιρέσεις πού

δὲν μποροῦν νὰ συλλάβουν τὴν ἀληθινὴ οὐσία, τὴ ζωντανὴ πραγματικότητα τῆς φύσης. Τὸ μόνο πράγμα ποὺ δημιουργεῖ ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἡ ἱστορία, καὶ κατὰ συνέπεια μόνο τὴν ἱστορία του μπορεῖ νὰ κατανοήσῃ. Ἡ κατανόηση αὐτὴ βασίζεται στὴ γνώση τῆς δικῆς του πνευματικῆς οὐσίας. Ἡ νομοτέλεια αὐτῆς τῆς οὐσίας ἐκδηλώνεται κατανάγκην πανομοιότυπα σὲ ὅλη τὴ διαδρομὴ τῆς ἱστορίας καὶ ἀποτελεῖ τὴν προϋπόθεση τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης. Ἡ ἐμπειρικὴ ἱστορικὴ ἔρευνα ὀφείλει νὰ διαπιστώσῃ αὐτὴ τὴν προϋπόθεση καὶ νὰ καταδείξῃ ἐπαγωγικὰ μιὰ σειρά κοινωνικῶν καταστάσεων ποὺ ἐπαναλαμβάνονται σὲ ὅλα τὰ ἔθνη. Ὁ Vico ἐπιμένει κυρίως στὴν ἐξελικτικὴ πορεία, ἡ ὁποία μέσα ἀπὸ πρωτόγονες συνθήκες φτάνει στὸν πολιτισμό, γιὰ νὰ ξαναγεννηθῇ τελικὰ στὴ βαρβαρότητα ἐξαιτίας ἀκριβῶς τῶν ὑπερβολῶν τοῦ πολιτισμοῦ. Τυπικὸ παράδειγμα αὐτῆς τῆς ἐξελικτικῆς πορείας θεωρεῖται γενικὰ ἡ ρωμαϊκὴ ἱστορία. Ὁ Vico συνδυάζει τὴ λεπτότατὴ ἀνάλυση μὲ μιὰ σχεδὸν ρομαντικὴ ἀγάπη γιὰ τὶς ἀπαρχές τῆς ἱστορικῆς ζωῆς. Καθὼς ὁμως τὸ βλέμμα του ἦταν ἀποκλειστικὰ προσηλωμένο στὴν ἐξελικτικὴ πορεία τῶν λαῶν, ἡ ὁποία διαρκῶς ἀνακυκλώνεται, ὁ μοναχικὸς αὐτὸς στοχαστὴς δὲν μπόρεσε νὰ ἀντιληφθῇ τὸν ἐνιαῖο χαρακτήρα τῆς ἱστορικῆς διαδικασίας: Τὸ ἱστορικὸ γίνεσθαι τῆς ἀνθρωπότητος καλυπτόταν ὀλοένα περισσότερο ἀπὸ τὴ θεμελιακὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν «κοσμικὴ» καὶ στὴν «ιερὴ» ἱστορία, καὶ αὐτὴ τὴν «ιερὴ» ἱστορία ὁ εὐσεβὴς ἐκεῖνος ἄνθρωπος τὴν ἀντιμετώπιζε μὲ ἕναν ἐντελῶς ἀντιρασιοναλιστικὸ τρόπο.

Ἀλλὰ καὶ στὸ θρησκευτικὸ πεδίο ὁ Vico δὲν μπόρεσε νὰ συλλάβῃ τὴν ἰδέα μιᾶς ἀλληλεπίδρασης τῆς ἱστορίας τῶν διαφόρων λαῶν. Ὡστόσο ἡ ἰδέα αὐτὴ εἶχε διατυπωθῆ ἤδη ἀπὸ τὸν Bossuet,³² ὁ ὁποῖος τὴν εἶχε ὑποστηρίξει μὲ πάθος. Ὁ γάλλος ἱερωμένος συνέχιζε τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τῶν ἐκκλησιαστικῶν πατέρων, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ λύτρωση τῶν ἀνθρώπων ἀποτελεῖ τὸ ἐπίκεντρο τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας (βλ. τόμ. Α', σ. 295 κ.έ.). Ὁ Bossuet θεωροῦσε τὸν ἐκχριστιανισμό τῶν νεότερων ἐθνῶν, ποὺ ὀλοκληρώθηκε μὲ τὴν αὐτοκρατορία τοῦ Καρόλου τοῦ Μεγάλου, τὴν ἀποφασιστικὴ, τελικὴ φάση τῆς ἱστορίας. Ἡ συνολικὴ πορεία τῆς εἶναι ἔργο τῆς θείας πρόνοιας καὶ ἔχει τελικὸ στόχο τῆς τὴν ἐπικράτηση τῆς μιᾶς καὶ καθολικῆς Ἐκκλησίας. Βέβαια, ἡ νεότερη φιλοσοφία εἶχε ἤδη ἀπορρίψει αὐτὴν τὴ θεολογικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸν κόσμον καὶ τὴν ἱστορία καὶ ἐξέταζε

τὴν κοινωνικὴ συμβίωση τῶν ἀνθρώπων μὲ ἀτομικὰ ψυχολογικὰ κριτήρια. Πόσο ὁμως πενιχρὴ ὑπῆρξε ἡ εἰσφορά τῆς στῆ θεώρηση τῆς ἱστορίας, τὸ διαπιστώνουμε στὸ ἔργο τοῦ Iselin,³³ παρόλο ποὺ ἡ ἀπλοϊκὴ ἐκθεσὴ του στηρίζεται στὸν Rousseau.

Οἱ ἰδέες τοῦ Rousseau βρῆκαν πρόσφορο ἔδαφος μόνο στὸ λεπτό καὶ γεμάτο δεκτικότητά πνεῦμα ἐνὸς Herder. Ἄλλὰ ἡ αἰσιοδοξία τοῦ Herder, ποὺ εἶχε διαμορφωθεῖ μὲ τὴν ἐπίδραση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Leibniz καὶ τοῦ Shaftesbury, δὲν τοῦ ἐπέτρεπε νὰ παραδεχτεῖ πὼς ἦταν δυνατὸν ἡ ἀνθρωπότητα νὰ ἔχει ἀκολουθήσει ὡς τότε λαθεμένη πορεία, ὅπως ὑποστήριζε ὁ Rousseau. Ἀντίθετα, κατὰ τὴν περίοδο τῆς φιλοσοφικῆς ὀριμότητάς του, ὁ Herder εἶχε τὴν πεποίθηση ὅτι ἡ φυσικὴ ἐξέλιξη τοῦ ἀνθρώπου ἦταν ἀκριβῶς αὐτὴ ποὺ ἔχει συντελεστεῖ κατὰ τὴ διαδρομὴ τῆς ἱστορίας. Τὴν ἀποψη τοῦ Rousseau ὅτι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ γίνεи τέλειος — ἀποψη ποὺ χρησίμευσε στοὺς ὀπαδοὺς του St. Lambert καὶ Condorcet ὡς ἐγγύηση γιὰ ἓνα καλύτερο μέλλον τῆς ἀνθρωπότητος καὶ θεωρήθηκε ὅτι ἀνοίγει προοπτικὲς γιὰ μιὰ ἀπεριόριστη βελτίωση τοῦ ἀνθρώπινου γένους — ὁ Herder τὴ μεταχειρίστηκε ὡς ἀρχὴ γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὸ παρελθὸν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων μὲ τρόπο ἐντελῶς ἀντίθετο ἀπὸ τοῦ Rousseau. Κατὰ τὸν Herder ἡ ἱστορία δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἀδιάκοπη συνέχιση τῆς φυσικῆς ἐξέλιξης. Ἔτσι ὁμως ἐξαλείφονται τὰ ὄρια ἀνάμεσα στὴ φυσιογνωστικὴ καὶ στὴν ἱστορικὴ ἔρευνα καί, πιδὸ εἰδικά, ἀνάμεσα στὴ μηχανοκρατικὴ καὶ στὴν τελεολογικὴ θεώρηση, κι αὐτὸ ἦταν φυσικὸ νὰ προκαλέσει τὴν ἀντίδραση ἐνὸς αὐστηρὰ μεθοδικοῦ στοχαστῆ, τοῦ Kant.³⁴ Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ αὐτὴ ἡ θεωρία γιὰ τὸν κόσμον καταλήγει σὲ ἓνα διανόημα ποὺ ἑναρμονίζει τὶς ἀντιθέσεις σύμφωνα μὲ τὸ πνεῦμα τῆς μοναδολογίας τοῦ Leibniz· τὸ διανόημα αὐτὸ δὲν χάθηκε στὴν παραπέρα ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ ἐπέζησε ὡς γοητευτικὸ αἶτημα, ὡς κανονιστικὴ ἰδέα.

Αὐτὴ ἡ νέα ἀρχὴ ἀφοροῦσε προπαντὸς τὶς ἀπαρχὲς τῆς ἱστορίας. Τὸ ξεκίνημα τῆς κοινωνικῆς ζωῆς δὲν πρέπει νὰ τὸ ἐνοήσουμε ὡς αὐθαίρετη πράξη τῆς ἀνθρώπινης σκέψης ἢ τοῦ θεϊκοῦ καθορισμοῦ, ἀλλὰ ὡς ἀποτέλεσμα τῆς φυσικῆς ἀλληλουχίας ποὺ διαμορφώθηκε βαθμιαῖα. Ἡ ἀπαρχὴ τῆς ἱστορίας δὲν εἶναι οὔτε ἐπινόημα τοῦ ἀνθρώπου οὔτε ἐπιταγὴ τοῦ Θεοῦ: ἀπλὰ καὶ μόνο ὑπῆρξε. Αὐτὲς οἱ ἱστορικὲς-φιλοσοφικὲς ἀντιθέσεις πρόβαλαν πολὺ νωρὶς καὶ μὲ χαρακτηριστικὸ τρόπο στὶς ἀντιλήψεις γιὰ τὴ γλώσσα. Ἡ ἀτομοκρατία τῆς συνειρμικῆς ψυχολογίας θεωροῦσε

τῆ γλώσσα —ὅπως φαίνεται κυρίως στὶς ἀναλύσεις τοῦ Condillac³⁵— ἀνθρώπινη ἐπινόηση, ἐνῶ ἀντίθετα ἡ ὑπερφυσιοκρατία —μὲ κύριο ἐκπρόσωπό της στὴ Γερμανία τὸν Süsmilch³⁶— τὴ θεωροῦσε δωρεὰ τοῦ Θεοῦ. Στὸ ζήτημα ὅμως αὐτὸ ἡ λύση εἶχε δοθεῖ ἤδη ἀπὸ τὸν Rousseau, ὁ ὁποῖος ἐβλεπε στὴ γλώσσα μιὰ φυσικὴ καὶ ἀβίαστη ἐξέλιξη τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας.³⁷

Ὁ Herder τάχθηκε μὲ αὐτὴ τὴν ἀποψη πολὺ νωρὶς (βλ. παραπάνω, σ. 248, § 11) καὶ ἀργότερα τὴν ἐφάρμοσε μὲ πολλὴ συνέπεια σὲ ὄλες τὶς πολιτισμικὲς δραστηριότητες τοῦ ἀνθρώπου. Στὸ ἔργο του γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας προσπαθεῖ νὰ κατανοήσῃ τὶς ἀπαρχές καὶ τὴν πορεία τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης μὲ βάση τὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου στὴ φύση, τοὺς ὅρους τῆς ζωῆς του στὸν πλανήτη μας καὶ τὴν ἰδιομορφία τῶν ἐμφυτων καταβολῶν του. Προσπαθεῖ ἐπίσης νὰ ἐπισημάνῃ τὴν ἰδιαίτερη ἱστορικὴ ἀξία καθενὸς λαοῦ στὸ πλαίσιο τῆς γενικῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης καὶ νὰ ἐξηγήσῃ τὴν ἰδιοτυπία του μὲ βάση τὶς φυσικὲς καταβολές του καὶ τὶς ἰδιαίτερες συνθηκὲς ζωῆς του. Πιστεύει ὅμως ὅτι οἱ διαφορετικὲς ἐξελικτικὲς πορεῖες τῶν λαῶν δὲν εἶναι ἀνεξάρτητες, ὅπως ὑπέθετε ὁ Vico, ἀλλὰ συνδέονται ὀργανικὰ ἢ μιὰ μὲ τὴν ἄλλη γιὰ νὰ ἀποτελέσουν μιὰ ἀνοδικὴ σειρὰ ἀπὸ ὀλοένα πῶς τέλειες μορφές, καὶ ὅτι ὄλες μαζὶ συνθέτουν τὴν ἀλληλουχία τῆς πραγμάτωσης τῶν φυσικῶν προδιαθέσεων τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας, πὺ τείνει στὴν ὠρίμασή της. Ὅπως ὁ ἄνθρωπος ἀποτελεῖ τὴν κορωνίδα τῆς δημιουργίας, ἔτσι καὶ ἡ ἱστορία του ταυτίζεται μὲ τὴν ἐξέλιξη τῆς ἰδέας τοῦ ἀνθρωπισμοῦ. Ἡ ἰδέα, λοιπόν, τοῦ ἀνθρωπισμοῦ εἶναι τὸ κλειδί γιὰ τὴν ἐρμηνεία τῆς περίπλοκης ἱστορικῆς κίνησης τῶν λαῶν.

Σ' αὐτὴν τὴ θεώρηση ἔχει συντελεστεῖ ἡ ὑπέρβαση ἐνὸς χαρακτηριστικοῦ γνωρίσματος τοῦ Διαφωτισμοῦ: τῆς ἔλλειψης ἱστορικότητας. Κάθε φάση αὐτῆς τῆς μεγάλης ἐξελικτικῆς πορείας ἀξιολογεῖται ὡς φυσικὸ προϊόν τῶν ἰδιαίτερων συνθηκῶν της· τὰ ἐπιτεύγματα καὶ ἡ πορεία τῶν ἐπιμέρους λαῶν ἐνώνονται στὴν ἀρμονία τῆς παγκόσμιας ἱστορίας, πὺ τὴν συνέχει ὁ ἀνθρωπισμός. Τὸ ἔργο πὺ ἔπρεπε νὰ συντελεστεῖ στὸ μέλλον —ὅπως εὐστοχα προδιαγράφεται στὶς *Ἐπιστολὲς γιὰ τὴν ἀνθρωπότητα* τοῦ Herder— ἦταν τὸ ἐξῆς: Νὰ ἐκδηλωθοῦν καὶ νὰ ὀλοκληρωθοῦν ὄλες οἱ τάσεις τῆς ἀνθρώπινης φύσης, νὰ πραγματοποιηθεῖ ἡ ζωντανὴ ἐνότητα ὄλων τῶν ἐπιτευγμάτων τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης. Ἐχοντας συνειδητοποιήσει αὐτὴ τὴν ἀποστολὴ τῆς «παγκόσμιας λογοτεχνίας», χωρὶς ἔγχο ἀπὸ τὴν ὑπεροψία πὺ χαρακτηρίζει

τις κατώτερες ἐκφάνσεις τοῦ Διαφωτισμοῦ, γεμάτος προαισθήματα γιὰ μιὰ νέα ἐποχὴ πού ἔρχεται, ὁ Schiller φωνάζει χαρμόσυνα στὸν «αἰῶνα τῆς φιλοσοφίας»:

*Τί ὄμορφος πὸν στέκεσαι, ὦ ἄνθρωπε,
μὲ τὸ βαγιόκλαδό σου στὴν καμπὴ τοῦ αἰῶνα,
εὐγενικὰ καὶ περήφανα ἀνδρικός.*

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

Α΄ Η ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

(σ. 11-18)

1. Αυτό οφείλεται εν μέρει στην προκατάληψη που υπήρχε επί πολὺν καιρὸ γιὰ τὸν Μεσαίωνα, ἡ ὁποία ἐμπόδιζε τὴ σωστὴ ἀξιολόγησίν του· οφείλεται ὁμως ἐξίσου καὶ στὴν ἴδια τὴ γραμματεία. Οἱ διεξοδικὲς ἀναζητήσεις, ποὺ τελικὰ τίς πιὸ πολλές φορές χάνονταν σὲ ἀπεραντολογίες· ἡ σχηματοποιημένη ὁμοιομορφία τῆς μεθοδολογίας· ἡ διαρκὴς ἐπανάληψη τῶν ἰδίων ἐπιχειρημάτων· ἡ σπατάλη τῆς δξύνουιας σὲ τεχνητὰ καὶ συχνὰ ἐντελῶς ἀνόητα ἐρωτήματα· τὰ κρύα μαθητικὰ ἀστεῖα —δὺα αὐτὰ εἶναι στοιχεῖα ποὺ ὀπωσδήποτε χαρακτηρίζουν τὴ διαδικασίαν τῆς μάθησης, τῆς προσοικειώσεως καὶ τῆς ἀσκήσεως στὸ χῶρο τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας. Κατὰ τὴ σπουδὴ αὐτοῦ τοῦ μέρους τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας ὁ ὄγκος τοῦ ὕλικου καὶ τὸ ἐπίπονο τῆς ἐπεξεργασίας του δὲν εἶναι ἀνάλογα μὲ τὸ πραγματικὸ συνολικὸ κέρδος. Γι' αὐτὸ μερικὸι ἐρευνήτες ποὺ ἐμβάθυναν στὴ μεσαιωνικὴ φιλοσοφία μὲ φιλοπονία καὶ ἐπιμονὴ δὲν μπόρεσαν νὰ συγκρατήσουν τὴ δυσφορία τους γιὰ τὸ ἀντικείμενό τους —δυσφορία ποὺ συχνὰ διατυπώθηκε μὲ ὀξύτητα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

ΠΡΩΤΗ ΠΕΡΙΟΔΟΣ (ΠΕΡ. ΩΣ ΤΟ 1200)

(σ. 19-63)

1. Εἶναι προφανὲς ὅτι κατὰ τὴν ἐξέλιξιν τῆς προσωπικότητος τοῦ Ἱεροῦ Αὐγουστίνου τὸ κέντρο βάρους μετατοπίζεται ὀλοένα περισσότερο ἀπὸ τὸν φιλοσοφικὸν στὸν θεολογικὸν χῶρο. Τοῦτο φαίνεται καθαρὰ στὸ *Retractationes*, ὅπου ὁ ἴδιος κάνει μιὰ ἀνασκόπηση τοῦ συγγραφικοῦ ἔργου του.

2. Αὐγουστίνος, *De vera religione*, 39, 72: «noli foras ire; in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas» [μὴ στρέφεσαι πρὸς τὰ ἔξω· Ξαναγύρισε στὸν ἑαυτό σου: μέσα στὸν ἄνθρωπο βρίσκεται ἡ ἀλήθεια].

3. Ὁ Αὐγουστίνος θεωρεῖ αὐτὴ τὴν ἐπιχειρηματολογία πολὺ σημαντικὴ καὶ τὴ χρησιμοποιοῖ ἐπανειλημμένα (*De beata vita*, 7· *Soliloquia*, 2, 1 κ.έ.· *De vera religione*, 72 κ.έ.· *De trinitate*, 10, 14 κτλ.).

4. *De vera religione*, 39, 72 κ.έ.

5. «Aspectus animi, quo per se ipsum, non per corpus verum intuetur» [Θέασιν τῆς ψυχῆς, μὲ τὴν ὁποία ἐνορᾶται ἡ ἀλήθεια διαμέσου τῆς ἴδιας τῆς ψυχῆς, ὄχι διαμέσου τῶν αἰσθήσεων τοῦ σώματος]: *De trinitate*, 12, 2, 2. Πρβ. *Contra Academicos*, 3, 13, 29.

6. Ἀρχικὰ ὁ Αὐγουστίνος χαρακτηρίζε τὴν ἀντίληψιν τῶν νοητῶν ἀληθειῶν ἀπὸ τὴ συνείδησιν μὲ ἐντελῶς πλατωνικὸν τρόπο ὡς ἀνάμνησιν. Μόνον οἱ ἐνδοιασμοὶ τοῦ ἀν θὰ ἔπρεπε νὰ δεχτεῖ τὴν προῦπαρξιν τῆς ψυχῆς τὸν ὀδηγήσαν τελικὰ στὴν ἀποψιν ὅτι ἀμνησὴ ἐποπτεία τοῦ μὴ ὕλικου κόσμου ἔχου- με μόνον χάριν στὸ λόγον.

7. *De libro arbitrio*, 2, 7 κ.έ.

8. Τὸ οὐσιαστικὸν ἐδῶ εἶναι ἡ ἐπίγνωσις, ὅτι οἱ κατηγορίες πού κατακτῆθηκαν ἀπὸ τῆ στροφῆ πρὸς τὴ γνώση τῆς φύσεως δὲν ἐπαρκοῦν γιὰ νὰ συλλάβουσι τὴν ἰδιότυπην πνευματικὴν σύνθεσιν σύμφωνα μετὰ τὴν ὁποία πρέπει νὰ νοηθεῖ ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ. Στὴ φιλοσοφίᾳ τοῦ Αὐγουστίνου οἱ νέες κατηγορίες τῆς ἐσωτερικότητος βρίσκονται ἀκόμη στὸ στάδιον τοῦ γίνεσθαι.

9. Πραγματικὰ ὁ Αὐγουστίνος προσπαθεῖ νὰ ταυτίσει ἐντελῶς τὸν νοῦν τοῦ Πλωτίνου μετὰ τὸν λόγον τοῦ Ὁριγένη. Καθὼς ὁμοίως δὲν δέχεται τὴ νεοπλατωνικὴν διδασκαλίαν γιὰ τὴν παραγωγὴν καὶ τὴν ἀνεξαρτοποίησιν τοῦ νοῦ διαμέσου τῶν ἀπορροῶν, ἀναίρει τὸ φυσικὸν σχῆμα τῶν κοσμικῶν δυνάμεων γιὰ χάριν τῶν ψυχικῶν.

10. Τὴν ἴδιαν τριμερῆ διαίρεσιν τῆς ψυχικῆς δραστηριότητος συναντοῦμε καὶ στοὺς στωικούς (πρβ. τόμ. Α', σ. 242 κ.έ., § 9).

11. Στὸ ἐνδέκατον βιβλίον τῶν Ἐξομολογήσεων.

12. Στὸ σύστημα αὐτὸ οἱ τρεῖς χριστιανικαὶ ἀρεταί: πίστις, ἐλπίς καὶ ἀγάπη παρουσιάζονται ἀνώτερες ἀπὸ τὰς πρακτικὰς καὶ διανοητικὰς ἀρεταί τῆς ἑλληνικῆς ἠθικῆς.

13. Στὸ σύγγραμμα αὐτὸ ἔδωσαν ἀργότερα τὸν τίτλον *De quinque rebus* [Περὶ τῶν πέντε πραγμάτων] ἢ *De quinque vocibus* [Περὶ τῶν πέντε λέξεων]. Οἱ πέντε βασικαὶ ἔνοιαι εἶναι: genus, differentia, species, proprium, accidens [γένος, εἰδοποιὸς διαφορά, εἶδος, ἴδιον, συμβεβηκός]. Στὴ μετάφρασιν τοῦ Βοήθιου τὸ πρόβλημα διατυπώνεται ὡς ἑξῆς: «...de generibus et speciebus —sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia, corporalia an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia...» [...γιὰ τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη —ἂν ἔχουν ὑπόστασιν ἢ ἂν ἀπλῶς ἔχουν θεθεῖ στὸ νοῦ μας· καὶ ἂν ἔχουν ὑπόστασιν: εἶναι σωματικὰ ἢ ἀσώματα; Καὶ τί ἀπὸ τὰ δύο συμβαίνει: εἶναι χωριστὰ ἀπὸ τὰ αἰσθητὰ ἢ ὑπάρχουν στὰ αἰσθητὰ καὶ γύρω ἀπὸ αὐτὰ;]. Πρβ. Σχόλια στὸν Ἀριστοτέλη, 1α, 8.

14. Ἡδὴ οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἀναπτύσσονται αὐτὴ τὴν ἰδέαν τοῦ Φίλωνος (πρβ. τόμ. Α', σ. 247 κ.έ., § 2) εἶχαν διατυπώσει μιὰ σειρά συλλογισμῶν σύμφωνα μετὰ τὴν ὁποία κατέληξαν μετὰ συνεχεῖς ἀφαιρέσεις στὴν ἔννοιαν τοῦ Θεοῦ, πού τὸν χαρακτηρίζαν ὡς τὸ ἀκαθόριστον. Πρβ. λ.χ. Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, *Στρωματεῖς*, 5, 11 (689).

15. Πρέπει νὰ ἀναφέρουμε ἐδῶ ὅτι αὐτὴ ἡ «διαίρεσις τῆς φύσεως» θυμίζει πολὺ τὴν ἀριστοτελικὴν διάκρισιν ἀνάμεσα στὸ ἀκίνητον πού κινεῖ, τὸ κινούμενον πού κινεῖ, καὶ τὸ κινούμενον πού δὲν κινεῖ (πρβ. τόμ. Α', σ. 168 κ.έ., § 6).

16. Ἡ ἀρχὴ αὐτὴ καὶ στὸν Αὐγουστίνον καὶ στοὺς νεοπλατωνικούς βρίσκεται στὴ βάση τῆς θεοδικίας ἐφόσον καὶ στοὺς δύο τὸ δν εἶναι eo ipso ἀγαθὸ ἀντίθετα, τὸ κακὸ λογίζεται ὡς κάτι πού δὲν ὑπάρχει πραγματικὰ.

17. Ὁ Ἰωάννης ἀπὸ τὸ Salisbury ἀναφέρει (*Policraticus*, 7, 12· *Metalogicus*, 2, 17) ὅτι ἡ ἀποψη αὐτὴ χάθηκε μαζὶ μετὰ τὸν εἰσηγητὴ τῆς, τὸν Roscellinus.

18. Βέβαιον εἶναι ὅτι αὐτὸ δὲν εἶχε συμβεῖ στὰ ἀρχικὰ στάδια τοῦ νομιναλισμοῦ, γιὰτὶ ἐδῶ συναντοῦμε καὶ τὴ φράσιν τοῦ Βοήθιου ὅτι τὸ γένος εἶναι «substantialis similitudo ex diversis speciebus in cogitatione collecta» [οὐσιαστικὴ ὁμοιότητα πού σχηματίζεται στὴ νόησιν ἀπὸ διαφορετικὰ εἶδη].

19. Ὡστόσο τὸ παράδειγμα τοῦ σπιτιοῦ καὶ τοῦ τοίχου, πού, ὅπως μᾶς πληροφορεῖ ὁ Ἀβελάρδος, τὸ εἶχε χρησιμοποιεῖσαι γι' αὐτὴ τὴν περίπτωσι ὁ Roscellinus, ἦταν τὸ ἀτυχέστερο πού θὰ μπορούσε νὰ σκεφτεῖ κανεὶς. Πόσο ὑστεροῦν αὐτὲς οἱ σκέψεις σὲ σύγκρισιν μὲ τὶς ἀπαρχές τοῦ ἐλληνικοῦ στοχασμοῦ!

20. Σύμφωνα μὲ τὶς πληροφορίες πού μᾶς δίνει τὸ σύγγραμμα *De generibus et speciebus*, καὶ μὲ ὅσα ἀναφέρει ὁ Ἀβελάρδος στὸ εἰσαγωγικὸ σημειωμὰ του. Φαίνεται ὅτι τελικὰ καὶ ὁ Γουλιέλμος ἀπὸ τὸ Champreaux ἐκλίνε πρὸς τὴ «θεωρίαν τοῦ ἀδιάφορου».

21. Πρβ. Ἀριστοτέλης, *Περὶ ἐρμηνείας*, 7, 17α, 39.

22. Φαίνεται ὅτι ὁ Ἀβελάρδος ὑποστήριξε ἄλλοτε τὴ μία καὶ ἄλλοτε τὴν ἄλλη παραλλαγή, πράγμα πού ἰσχύει καὶ γιὰ τὴ σχολή του.

23. Ἄλλοι, οἱ ὁποῖοι κατὰ βάση ὑποστήριζαν τὴν ἴδια ἀποψη, λ.χ. ὁ Gilbert de la Porrée, κατέφευγαν στὴν (ἀριστοτελική) διάκριση πρώτων καὶ δευτέρων οὐσιῶν ἢ στὴ διάκριση οὐσίας καὶ οὐσιώσεως (subsistentia).

24. Ἀκόμη καὶ ἂν περιορίσουμε τὸ πρόβλημα τῶν καθόλου στὸ κατὰ πόσο οἱ ἔννοιες γένουσι ἀποτελοῦν κάτι πραγματικὸ (ὅπως ἔκανε ἡ σχολαστικὴ φιλοσοφία), μπορούμε νὰ παρακολουθήσουμε οὐσιαστικὰ νέες φάσεις στὴν κατοπινὴ ἐξέλιξη τοῦ προβλήματος, πού ἀκόμη καὶ σήμερα δὲν θεωρεῖται ὀριστικὰ λυμένο. Ἀνακύπτει ὁμως τὸ γενικὸ καὶ δύσκολο ἐρώτημα: ποιά μεταφυσικὴ σπουδαιότητα ἔχουν αὐτοὶ οἱ γενικοὶ καθορισμοί, τοὺς ὁποίους προσπαθεῖ νὰ γνωρίσει κάθε ἐπιστήμη; Πρβ. H. Lotze, *Logik*, § 313-321. *Mutato nomine de te fabula narratur* [ἔστω καὶ ἂν ἔχουν ἀλλάξει οἱ λέξεις, ὁ μῦθος μιλᾷ γιὰ σένα], πρέπει νὰ πεῖ κανεὶς στὸς σύγχρονους ἐρευνητές, οἱ ὁποῖοι, μολονότι δὲν γνωρίζουν μὲ ἀπόλυτη βεβαιότητα καὶ σαφήνεια σὲ τί συνίσταται ἡ μεταφυσικὴ πραγματικότης καὶ πῶς ἐπενεργεῖ αὐτὸ πού λέγεται φυσικὸς νόμος, βιάζονται νὰ πετάξουν στὰ σκουπίδια ὡς ἀχρηστο τὸ πρόβλημα τῶν καθόλου ἢ τὸ ἀντιμετωπίζουν σὰν παιδικὴ ἀρρώστια πού πέρασε.

25. «Puri philosophi» [καθαροὶ φιλόσοφοι].

26. Κέντρο αὐτῆς τῆς κίνησεως ἦταν στὴν Ἰταλία τὸ μοναστήρι τοῦ Monte Cassino. Ἐδῶ ἔδρασε (γύρω στὰ 1050) ὁ μοναχὸς Κωνσταντῖνος ὁ Ἀφρικανὸς πού, ὅπως καὶ ὁ Ἀβελάρδος τοῦ Bath, εἶχε ἀποκτήσει πολλὰς γνώσεις σὲ ταξίδια στὴν ἀραβικὴ Ἀνατολή καὶ μετέφραζε λατρικὰ συγγράμματα (Ἰπποκράτη, Γαληνό). Οἱ ἐπιδράσεις αὐτῆς τῆς κίνησεως δὲν περιορίζονται μόνο στὰ κείμενα τῆς ἐποχῆς, ἀλλὰ συνδέονται καὶ μὲ τὴν ἰδρυση τῆς περίφημης σχολῆς τοῦ Salerno (μέσα τοῦ 12ου αἰώνα).

27. Αὐτὴ ἡ οὐμανιστικὴ φυσικὴ τοῦ πρώιμου Μεσαίωνα δὲν ἦταν καθόλου ἐκλεκτικὴ στὴν προσοικειώση τῆς ἀρχαίας παράδοσεως. Ἔτσι λ.χ. ὁ Γουλιέλμος ἀπὸ τὸ Conches πίστευε ὅτι ὁ πλατωνισμὸς του δὲν ἦταν ἀσυμβίβαστος μὲ τὴν ἀντίληψη τῶν ἀτομικῶν γιὰ τὴ φύση ἢ μὲ τὴ θεωρίαν τῶν σωματιδίων.

28. Ὡστόσο πρέπει νὰ ἀναφερθεῖ ὅτι ὁ Hugo τοῦ Ἀγίου Βίκτορα στὸ *Eruditio didascalica* δεῖχνει σημαντικὴ ἐγκυκλοπαιδικὴ μόρφωση. Ἐπίσης γνωρίζει πολὺ καλὰ τὶς θεωρίες τῆς ἀρχαίας λατρικῆς, ἰδιαιτέρως τὶς διδασκαλίες τῆς φυσιολογικῆς ψυχολογίας (ἐξήγησι τῆς ἀντίληψεως, τῶν ἰδιοσυγκρασιῶν κτλ.). Ἐπιπλέον ἔχει συγγράψει μιά ἀπὸ τὶς παλαιότερες συγκεφαλαιώσεις (Summa).

29. Ἐνα ἐκπληκτικὸ δεῖγμα καθαρότησε τῆς σκέψεως τοῦ Ἀβελάρδου

είναι και ἡ διάκριση τῆς μεταφυσικῆς ἔννοιας τοῦ ἀγαθοῦ (τελειότητα = πραγματικότητα) ἀπὸ τὴν ἠθικὴ ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ, μὲ τὴν ὁποία και μόνον ἀσχολεῖται ἡ ἠθικὴ. Φαίνεται ὅτι εἶχε ἐπισημάνει μὲ ἀπὸ τὶς πιδὸ χαρακτηρηστικὰς ἔννοιολογικὰς συγχύσεις στὴν ἱστορία τῆς σκέψης.

30. Ἡ συγκατάθεσις τῶν ἀρχαίων: πρβ. τόμ. Α', σ. 196 κ.έ., § 3 και σ. 242 κ.έ., § 9.

31. Φαίνεται ὅτι στὴ θεολογικὴ μεταφυσικὴ ὁ Ἀβελάρδος (*Ἐπίτομη πρὸς Ῥωμαίους Ἐπιστολή*, 2, 241) προχώρησε τόσο πολὺ, ὥστε νὰ ἀναγάγει τὸ περιεχόμενον τοῦ ἠθικοῦ νόμου στὴν αὐθαρεσία τῆς βούλησις τοῦ Θεοῦ.

32. Δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀναπτυχθεῖ ἐδῶ ἡ σημαντικὴ ἀπὸ πολλὰς ἀπόψεις ἀντίθεσὶ τῆς πρὸς τὴ θεωρία και τὴν πράξιν τῆς Ἐκκλησίας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β'

ΔΕΥΤΕΡΗ ΠΕΡΙΟΔΟΣ (ΠΕΡ. ΑΠΟ ΤΟ 1200)

(σ. 64-107)

1. Ἐδρα αὐτῆς τῆς ἀντίληψης και γενικὰ τῆς ἀνταλλαγῆς ἀπόψεων μετὰ Δύσης και Ἀνατολῆς ἦταν ἡ αὐτὴ τοῦ ἐξαιρετικὰ μορφωμένου Φρειδερίκου Β' —τοῦ οἴκου τῶν Hohenstaufen— στὴ Σικελία.

2. Μὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα κυκλοφοροῦσε ἀνάμεσα στοὺς ἀμαρικανούς τὸ *Αἰώνιο Εὐαγγέλιον* τοῦ Ἰωακείμου τοῦ Floris, στὸ ὁποῖο εἶχε συντελεστεῖ ἡ μεταλλαγὴ κάθε ἐξωτερικοῦ στοιχείου τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος σὲ ἐσωτερικὸ και κάθε ἱστορικοῦ σὲ ἀχρονικὸ. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ὑποτίθεται ὅτι γινόταν πραγματικότητα τὸ «πνευματικὸν» Εὐαγγέλιον τοῦ Ὁριγένη (πρβ. τόμ. Α', σ. 258, § 2) και ἀρχίζε ἡ περίοδος τοῦ «πνεύματος».

3. Ἐπίσης εἶναι ἀδύνατον νὰ ἐξακριβωθεῖ ἡ προέλευσις τῆς πολὺ διαδομένης διατύπωσις ὅτι οἱ ἱδρυτὲς τῶν τριῶν μεγάλων θετικῶν θρησκειῶν εἶναι οἱ τρεῖς «ἀπατεῶνες» τῆς ἀνθρωπότητος.

4. Αὐτὴ ἡ παράξενη και συνάμα ἐνδιαφέρουσα, ἀπὸ μιὰ ἀποψη, ἐπινόησις —ἀργότερα ἐγίναν ἐπανελημμένες προσπάθειες γιὰ μιὰ τέτοια μηχανικὴ κατασκευὴ— ἦταν ἓνα σύστημα ὁμόκεντρων δακτυλίων, στὸν καθένα ἀπὸ τοὺς ὁποίους εἶχε κατανεμηθεῖ κυκλικὰ μιὰ ὁμάδα ἔννοιῶν. Μὲ τὴ μετατόπισιν τῶν δακτυλίων ἦταν δυνατὸ νὰ γίνον καθε λογῆς ἐννοιολογικοὶ συνδυασμοί, νὰ ἀνακῦψον προβλήματα και νὰ δοθοῦν λύσεις σ' αὐτά. Ἀ.χ. ὑπῆρχε μιὰ μορφή Α (Dei, τοῦ Θεοῦ) ποὺ περιεῖχε ὀλόκληρην τὴ θεολογίαν, μιὰ μορφή τῆς ψυχῆς (*figura animae*) ποὺ περιεῖχε τὴν ψυχολογίαν κτλ. Μὲ αὐτὴ τὴ «συνδυαστικὴ τέχνη» (*ars combinatoria*) συνδέθησαν συχνὰ ἀπόπειρες γιὰ μνημοτεχνικὰ κατασκευὰς ἢ προσπάθειες ποὺ ἀπέβλεπαν στὴ συγκρότησιν μιᾶς παγκόσμιας γλώσσας ἢ στὴν ἐπινόησιν τῶν συμβόλων μιᾶς φιλοσοφικῆς γραφῆς. Ἐδῶ ἀνάγεται και ἡ εἰσαγωγὴ τῆς ἀλγεβρικῆς μεθόδου ὑπολογισμοῦ διαμέσου ψηφίων.

5. Ἐδῶ συμπυκνώνεται ἐννοιολογικὰ ἡ ἀνθρωποκεντρικὴ τάσις τῆς κοσμοθεωρίας, ποὺ δὲν μπόρεσε νὰ τὴν ξεπεράσει οὔτε ἡ φιλοσοφία τοῦ Θωμᾶ.

6. Ὁ Θωμᾶς συγκροτεῖ τὴν κλίμακα τοῦ ὑλικοῦ κόσμου σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, και τοῦ πνευματικοῦ κόσμου σύμφωνα μὲ τὸν Διονύσιον Ἀρεοπαγίτην.

7. Σύμφωνα μὲ τὴ μεθοδολογικὴ ἀρχὴ του: «*entia praeter necessita-*

tem non esse multiplicanda» [τὰ ὄντα δὲν πολλαπλασιάζονται χωρίς ἀναγκαιότητα].

8. Βλέπουμε ἔτσι ὅτι τὸν Μεσαίωνα οἱ ἄνθρωποι «ἀντικειμενικὸς» καὶ «ὑποκειμενικὸς» ἔχουν ἐντελῶς ἀντίθετη σημασία ἀπὸ αὐτὴ πού ἔχουν σήμερα.

9. Ἡ κοσμικὴ διδασκαλία περὶ δικαίου τοῦ Occam διατυπώνεται ὡς τὶς ἀπώτατες συνέπειες τῆς στοῦ ἔργου τοῦ φίλου του Marsilius τῆς Πάδουας, ὁ ὁποῖος στοῦ σύγγραμμά του *Defensor pacis* (1346) ἀναγνωρίζει τὴν παντοδυναμία τοῦ κοσμικοῦ κράτους καὶ τὴ στηρίζει σὲ ὠφελιμιστικὲς καὶ νομιναλιστικὲς βάσεις. Παράλληλα χρησιμοποιοεῖ — ἂν καὶ μὲ ἀριστοτελικὸ-σχολαστικὸ περίβλημα — τὴν ἐπικουρεία διδασκαλία γιὰ τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο (πρβ. τόμ. Α', σ. 202 κ.έ., § 6).

10. Ἡ ἐτυμολογία αὐτῆς τῆς λέξης ἀποτελοῦσε πρόβλημα ἤδη κατὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀλβέρτου τοῦ Bollstädt. Καθὼς ὅμως σὲ λατρικὰ κείμενα τῆς ἀρχαιότητος (Σέξτος Ἐμπειρικὸς) ἐμφανίζεται ἡ λέξη *τήρησις* ὡς τεχνικὸς ὄρος πού σημαίνει τὴν παρατήρηση, εἶναι δυνατό νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὁ ὄρος *συντήρησις* (πού μαρτυρεῖται ἤδη τὸν 4ο αἰώνα) ἔχει σχηματιστεῖ κατ' ἀναλογία πρὸς τοὺς νεοπλατωνικοὺς ὄρους *συναίσθησις* ἢ *συνείδησις* (πρβ. τομ. Α', σ. 270 κ.έ., § 4), καὶ ἀρχικὰ σήμαινε τὴν «αὐτοπαρατήρησι» ἐνῶ ἀργότερα πῆρε τὴν ἠθικὴ καὶ θρησκευτικὴν σημασία τῆς συνείδησις (*conscientia*).

11. Πρβ. τὴν ἐξοχὴ ἐκθεσὴ στοῦ ἔργου τοῦ Ἀριστοτέλη, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 10, 7.

12. Ὁ γερμανικὸς μυστικισμὸς συνδέεται ἐπίσης μὲ τὸ γενικότερο φαινόμενο τῆς ἐκκοσμικεύσεως καὶ τῆς τυπολατρίας, πού ἀρχίζε νὰ χαρακτηρίζε τὴν ἐκκλησιαστικὴ ζωὴ τοῦ 13ου καὶ τοῦ 14ου αἰώνα. Ἡ ἀντίδραση σ' αὐτὸ ὁδήγησε τὴν εὐσέβεια σὲ ἐξωεκκλησιαστικοὺς δρόμους.

13. Πρόκειται προφανῶς γιὰ τὴν ἴδια σχέση πού ὑπάρχει στοὺν Πλωτῖνο μεταξὺ τοῦ ἐνὸς καὶ τοῦ νοῦ, ὅπου ἐπίσης ἡ νόηση καὶ τὸ εἶναι τελικὰ συμπίπτουν.

14. Ἡ διάκριση θεότητος καὶ Θεοῦ (*divinitas* καὶ *Deus*) εἶχε γίνε ἀπὸ τὸν Gilbert de la Porrée καὶ συνδεόταν διαλεκτικὰ μὲ τὴν ἐριδα γιὰ τὰ καθόλου καὶ τὴ σχέση αὐτῆς τῆς ἐριδας μὲ τὸ δόγμα τῆς Τριαδικότητος.

15. Ὁ Eckhart, χωρὶς νὰ καταπιάνεται μὲ τοὺς κανόνες τῆς διαλεκτικῆς, ἀντιμετωπίζει τὴ θωμιστικὴ θεωρία γιὰ τὶς ἰδέες μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ αὐστηροῦ ρεαλισμοῦ τοῦ Scotus Eriugena: μιᾶ περιφρονητικὰ γιὰ τοὺς νομιναλιστὲς τῆς ἐποχῆς του καὶ τοὺς ἀποκαλεῖ «δασκαλάκους».

16. Τὸ ὀνομάζει ἐπίσης «θυμὸ» (*Gemüte*) ἢ *συντήρησις* (= *scintilla conscientiae*).

17. Στοὺς ἐπιμέρους ἀναβαθμοὺς αὐτῆς τῆς διαδικασίας ἀκολουθεῖ ὁ Eckhart τὸ θωμιστικὸ-αὐγουστινικὸ σχῆμα.

18. Ἡ λεγόμενη «θεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη» ταυτίζει αὐτὸν τὸν νοῦ μὲ τὸν λόγον.

19. Πρβ. προπαντὸς τὴν πραγματεία του *De animae beatitudine*.

20. Ἐτσι δικαιολογεῖται θεωρητικὰ ἡ ἀπεριόριστη ἀναγνώριση τῆς αὐθεντίας τοῦ Σταγαερίτη.

21. Ὡς ἀκραιοὺς ἐκπρόσωπος αὐτῶν τῶν διδασκαλιῶν ἐμφανίζεται πρὸς τὸ τέλος τοῦ 13ου αἰώνα ὁ Siger τῆς Brabant.

22. Πραγματικὰ ἡ ἐπίδραση τοῦ βιβλίου τοῦ Μιχαὴλ Ψέλλου μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἡ ἀπαρχὴ τῆς πρόσληψης ἀρχαίου μορφωτικοῦ ὕλικου διαμέσου

τοῦ Βυζαντίου, τὸ ὁποῖο ἐξακολούθησε νὰ παίζει ρόλο στὴν Ἀναγέννηση παρὰ ἄλλα μὲ τοὺς δύο ἄλλους ἄξονες τῆς παράδοσης: τὸν ἄξονα Ρώμης-Γόρκης καὶ Βαγδάτης-Κόρδοβας.

23. Εἶναι ἐπίσης φανερὸς ὁ ἀπόηχος τῆς ἀντίθεσης: θεΐσις-φύσις ποῦ εἶχε ἐμφανιστεῖ στὴν ἀρχαία φιλοσοφία τῆς γλώσσας (Πλάτων, Κρατύλος).

24. Προσπάθειες ὅπως τοῦ Ἀλεξάνδρου Nekkam (γύρω στὸ 1200) ἢ, ἀργότερα (γύρω στὸ 1350), τοῦ Νικολάου d'Autricuria δὲν εἶχαν ἀπήχηση.

25. Ἦδη στὸν Ἀλέξανδρο ἀπὸ τὸ Hales, στὸ μαθητὴ του Ἰωάννη τῆς Rochelle, στὸν Βικέντιο ἀπὸ τὸ Beauvais.

26. Ἰδιαιτέρα τοῦ Ἀβικέννα καὶ τῆς «φυσιολογικῆς ὀπτικῆς» τοῦ Al-hacen. Σαφεῖς ἐπιδράσεις αὐτῶν τῶν τάσεων διαπιστώνουμε στὸ σύγγραμμα τοῦ Vitellio, *Perspectiva*, καὶ στὴν πραγματεία *De intelligentiis*.

27. Alfred de Sareshel, στὸ πρῶτο μισό τοῦ 13ου αἰώνα.

28. Ὅπως καὶ στοὺς μυστικούς τῆς νομιναλιστικῆς κατεύθυνσης, λ.χ. στὸν Pierre d'Ailly.

29. Ὁ Νικόλαος Cusanus χαρακτηρίζει *coincidentia oppositorum* καὶ τὴ δική του διδασκαλία, στὴν ὁποία γίνεται προσπάθεια νὰ μὴν ἀγνοηθοῦν τὰ στοιχεῖα τῶν προηγούμενων φιλοσοφῶν.

30. Ἡ ἴδια σκέψη εἶχε διατυπωθεῖ καὶ ἀπὸ τὸν Θωμά, ποῦ δίδασκε ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι τὸ μοναδικὸ ἀναγκαῖο ὄν, δηλαδὴ τὸ μοναδικὸ ὄν ποῦ ὀφείλει τὴν ὑπαρξή του στὴν ἴδια τὴ φύση του (μιὰ ἰδέα ποῦ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἀπόρροια τῆς ὄντολογικῆς ἀπόδειξης τοῦ "Ἀνσελμου" πρβ. σ. 44 κ.ε., § 2), ἐνῶ, ἀπεναντίας, σὲ ὅλα τὰ πλάσματα ἢ οὐσία (*quidditas*) εἶναι ἀπὸ πραγματικὴ ἀποψη κατὰ ξεχωριστὸ ἀπὸ τὴν ὑπαρξή, καὶ συνεπῶς ἀποτελεῖ ἀπλῶς μιὰ δυνατότητα, στὴν ὁποία προστίθεται ἡ ὑπαρξή ὡς πραγμάτωση. Ἡ σχέση αὐτῆς τῆς διδασκαλίας μὲ τὶς θεμελιακὰς ἔννοιες τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας εἶναι φανερῆ.

Β' Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ἈΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

(σ. 111-114)

1. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη ἢ πορεία ποῦ ἀκολούθησε ἡ ἐξέλιξη τῆς ἐπιστήμης στὴν Ἀναγέννηση εἶναι ἐντελῶς παράλληλη μὲ τὴν ἀντίστοιχη πορεία τῆς τέχνης. Ἡ γραμμὴ ποῦ ὀδηγεῖ ἀπὸ τὸν Giotto στὸν Lionardo da Vinci, τὸν Ραφαήλ, τὸν Μιχαήλ Ἀγγελο, τὸν Τιτσιάνο, τὸν Dürer καὶ τὸν Rembrandt προχωρεῖ βαθμιαῖα ἀπὸ τὴν ἀναβίωση τῶν κλασικῶν μορφῶν ὡς τὴν αὐτόνομη καὶ ἄμεση νοητικὴ σύλληψη τῆς φύσης. Ἡ περίπτωση τοῦ Goethe ἀποτελεῖ ἐπίσης ἀπόδειξη ὅτι γιὰ μᾶς τοὺς νεότερους ὁ δρόμος πρὸς τὴ φύση περνᾷ μέσα ἀπὸ τοὺς Ἕλληνας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α'

Η ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΗ ΠΕΡΙΟΔΟΣ

(σ. 115-145)

1. Ἀκριβῶς τὸ ἴδιο ἐπαναλαμβάνεται καὶ στὶς διάφορες ομάδες τῶν ἀριστοτελικῶν, καθιεμιὰ ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἤθελε νὰ ἐμφανίζεται ὡς ἡ μόνη ὀρθή-

δοξη —έστω και αν πρόκειται για τὴ «δεύτερη ἀλήθεια». Αὐτὸ ἰσχύει εἰδικότερα γιὰ τοὺς ἀβερροιστές, ἕνας ἀπὸ τοὺς ὁποίους, ὁ Nifo, πῆρε ἐντολὴ ἀπὸ τὸν Πάπα νὰ ἀνασκευάσει τὴ διδασκαλία τοῦ Pomponatius γιὰ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς.

2. Petrus Ramus, *Institutiones dialecticae*, στὴν ἀρχή.

3. Marius Nizolius, *De veris principiis*, 1, 4 ὡς 7, καὶ 3, 7.

4. Ludovico Vives, *De disciplinis*, 3, 5.

5. Εἶναι δυνατὸ νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο προβάλλουν κυριαρχικὰ τὰ στωικὰ στοιχεῖα τοῦ νεοπλατωνισμοῦ. Ἡ οὐμανιστικὴ κίνησις εὐνοοῦσε ἀνοικτὰ τὸ στωικισμὸ πρὸς σχέση μὲ τὸ νεοπλατωνισμὸ, ποὺ ἦταν στενότερα δεμμένος μὲ τὸν Μεσαίωνα.

6. Ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ ἡ συμφωνία ἀνάμεσα στὸν G. Bruno, *Della causa principio ed. uno*, 2 (ἔκδ. Lagarde I, 231 κ.έ.), καὶ τὸν Jacob Boehme, *Aurora*, Πρόλογος· πρβ. ἐπίσης Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, 3, 8, 11.

7. *Aurora*, κεφ. 3.

8. *Ο.π.*, κεφ. 2.

9. Lucilio Vanini (γεννήθηκε τὸ 1585 στὴ Νεάπολη, καταδικάστηκε καὶ πέθανε στὴν πυρὰ τὸ 1619 στὴν Τουλούζη), ἕνας τυχοδιωκτικὸς τύπος ποὺ ἔγραψε τὸ *Amphitheatrum aeternae providentiae* (Λυὸν 1615) καὶ τὸ *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* (Παρίσι 1616).

10. Νικόλαος Κοπέρνικος, *De revolutionibus orbium coelestium*, Νυρεμβέργη 1543.

11. Τριμερὴς διαίρεσις ποὺ σαφῶς ἀνάγεται στὸν Αὐγουστίνου. Πρβ. παραπάνω, σ. 30, § 2.

12. Πρβ. ἰδιαιτέρα G. Bruno, *De triplici minimo*.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β'

Η ΦΥΣΙΟΓΝΩΣΤΙΚΗ ΠΕΡΙΟΔΟΣ

(σ. 146-213)

1. *Novum Organon Scientiarum*, 1, 39 κ.έ.

2. Ἡ πλούσια σὲ εἰκόνες γλώσσα τοῦ Βάκωνα μᾶς ὑπενθυμίζει μὲ αὐτὴν τὴ χαρακτηριστικὴ ἐνδειξη (πρβ. *De dignitate et augmentis scientiarum*, 5, κεφ. 4) τὸ σπῆλαιον τῆς πλατωνικῆς *Πολιτείας*, 514 κ.έ. Ἡ συσχέτιση εἶναι εὐστοχη, ἀφοῦ καὶ τὸ πλατωνικὸ χωρίο ἀναφέρεται στοὺς περιορισμοὺς τῆς ἀσθητηριακῆς γνώσεως.

3. *Novum Organon Scientiarum*, 1, 82.

4. Πρβ. τὴ διεξοδικὴ ἐκθεσις στὸ δεύτερο βιβλίον τοῦ *Novum Organon Scientiarum*.

5. Πρβ. *De dignitate et augmentis scientiarum*, 3, 4.

6. Ἀπὸ τὸ παράδειγμα προκύπτει ὅτι ἡ «μορφὴ» τῆς θερμότητος εἶναι κίνησις· μιὰ κίνησις ποὺ ἀπλώνεται στὸ χῶρο καὶ συνάμα κατανέμεται ὡς τὰ πικρὰ μικρὰ μόρια τοῦ σώματος. Πρβ. *δ.π.*, 2, 20.

7. Πρβ. Chr. Sigwart, *Logik*, τ. II, 93, 3.

8. Πρβ. Chr. Sigwart, στὸ *Preuss. Jahrb.*, 1863, 93 κ.έ.

9. Τῆς παιδαγωγικῆς συνέπειες τῆς θεωρίας τοῦ Βάκωνα τίς συνέλαβε κυρίως ὁ Amos Komenius (1592-1671). Ἡ *Didactica magna* τοῦ Komenius περιγράφει τὴν πορεία τῆς διδασκαλίας ὡς βαθμιαία ἀνοδικὴ διαδι-

κασίας, πού προχωρεί από τὸ ἐποπτικὸ καὶ τὸ συγκεκριμένο ὡς τὸ πιδ ἀφηρημένο. Τὸ ἔργο του *Orbis pictus* θέλει νὰ δώσει στὴ σχολικὴ διδασκαλία τὴ ἀπαραιτήτως ἐποπτικὴν βάσιν. Τέλος, στὸ *Janua linguarum reserrata* ὁ Κομηνίους προτείνει ἡ ἐκμάθηση τῶν ξένων γλωσσῶν νὰ γίνεται μὲ τρόπο πού νὰ ὑποβοηθεῖ καὶ τὴν πραγματολογικὴ γνῶση. Παρόμοιες εἶναι καὶ οἱ παιδαγωγικὲς ἀπόψεις τοῦ Rattich (1574-1635).

10. Ἄν θεωρούσαμε τὴς νύξεις τοῦ Βάκωνα κάτι ἤδη ὀλοκληρωμένο, θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ ἀποδώσουμε σ' αὐτὸν ὀλοκληρῆ τὴ σύγχρονη φυσικὴ, τὴν τεχνικὴ (Technik) καὶ τὴν λατρικὴ.

11. *Novum Organon Scientiarum*, 1, 129.

12. Τὴς μεθοδολογικὲς ἀπόψεις τοῦ Γαλιλαίου τὴς υἰοθέτησε ὁ Hobbes (πρβ. *De corpore politico*, κεφ. 6) καὶ μάλιστα σὲ —ρητὰ ὀρθολογιστικὴ— ἀντίθεση πρὸς τὸν ἐμπειρισμὸ τοῦ Βάκωνα.

13. Πρβ. τὴν ἀρχὴ τοῦ *De corpore politico*.

14. G. Bruno, *Dell' infinito universo e dei mondi*, Εἰσαγ. 1 (L. 307 κ.έ.).

15. Πρβ. τὴν ὠραία ἐκθεση στὸ *Discours de la methode*.

16. Γιὰ τὴν ἀπάντησιν τοῦ Descartes στὴν *Objection* (5, 2) τοῦ Gassend, πρβ. *Principia philosophiae*, 1, 9.

17. Ὁ Descartes φαίνεται νὰ ἀγνοεῖ τὴν ἱστορικὴ ἀφετηρία τοῦ ἐπιχειρήματος· πρβ. *Objection*, 4, καὶ τὴν ἀπάντησιν τοῦ Descartes.

18. Πρβ. παρακάτω, σ. 230 κ.έ.

19. Tschirnhaus, *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*, σ. 290-94.

20. *Responsio ad Objectio*, 2.

21. *Principia philosophiae*, 1, 45.

22. *Meditationes de prima philosophia*, 3.

23. "Ο.π.", 5.

24. "Ο.π.", 6.

25. "Ο.π.", 4.

26. Ἐδῶ ὁ Descartes —ὅπως λίγο πρὶν ἀπὸ αὐτὸν ὁ Gibieuf— ἐπαναλαμβάνει τὴ διδασκαλία τοῦ Scotus.

27. Σύμφωνα μὲ αὐτὸ ἡ πλάνη, ὡς ἐνέργημα τῆς ἐλευθερίας τῆς βούλησης, παραλληλίζεται μὲ τὴν ἁμαρτία καὶ, ἐπομένως, ἐμφανίζεται ὡς ἠθικὴ ἐνοχία. Αὐτὴ τὴν ἀποψη τὴν ἔχει εἰδικότερα ἐκθέσει ὁ Malebranche (*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 3 κ.έ.).

28. Ἡ συγγένεια ἐκτείνεται κατὰ λογικὴ συνέπεια καὶ στὴν ἠθικὴ τοῦ Descartes. Ἀπὸ τὴν καθαρὴ καὶ σαφὴ γνῶσιν τοῦ λογικοῦ ἐπιταί ἀναγκαστικὰ ἡ ὀρθὴ βούλησις καὶ πράξις, ἀπὸ τὴς ἀσαφεῖς καὶ συγκεχυμένες παρορμήσεις τῶν αἰσθήσεων προκύπτει σὲ πρακτικὸ ἐπίπεδο ἡ ἁμαρτία καὶ σὲ θεωρητικὸ ἡ πλάνη —ἐξαιτίας τῆς κακῆς χρήσης τῆς ἐλευθερίας. Ὡς ἠθικὸ ἰδεῶδες ἀγνωρίζεται ἡ σωκρατικὴ-στωικὴ κυριαρχία τοῦ λογικοῦ ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων.

29. *Ethica more geometrico demonstrata*, 2, πρότασις 49.

30. Γι' αὐτὸ οἱ κανόνες τῆς ἔρευνας στὸ τέλος τοῦ *Discours* τοῦ Descartes συγγενεῶν πολὺ μὲ τοὺς ἀντίστοιχους κανόνες τοῦ Βάκωνα.

31. *Responsio ad Objectio*, 2.

32. Pierre Daniel Huet (1630-1721), λόγιος ἐπίσκοπος τῆς Avranches, συγγραφέας τοῦ *Censura philosophiae cartesianae* (1689) καὶ τοῦ

Traité de la faiblesse de l'esprit humain (1723). Διαφωτιστική είναι και η αυτόβιογραφία του (1718).

33. Πρβ. Ιδιαίτερα τὸ δοκίμιό του *De intellectus emendatione*.

34. Ὁ Tschirnhaus ἀνέπτυξε τὴν ἀποψη ὅτι ἡ ἀληθινὴ γνώση —ὡς γενετικὸς ὀρισμὸς— πρέπει ἀναγκαστικὰ νὰ ἐπαναλαμβάνει τὴ γένεση τοῦ ἀντικειμένου τῆς, καὶ μάλιστα δὲν δίστασε (*Medicina mentis*, 67 κ.έ.) μπροστά στὸ παράδοξο ὅτι ἕνας πλήρης ὀρισμὸς τοῦ γέλιου πρέπει νὰ προκαλεῖ γέλιο!

35. Στὸ *Specimen demonstrationum politicarum pro rege Polonorum eligendo* (1669), ποῦ ἐκδόθηκε ψευδώνυμα, εἰδείξε μὲ 60 προτάσεις καὶ ἀποδείξεις ὅτι βασιλιάς τῆς Πολωνίας ἔπρεπε νὰ ἐκλεγεῖ ὁ κόμης τοῦ Neuburg.

36. *De scientia universali seu calculo philosophico* (1684).

37. Τέτοια σχεδιάσματα εἶχαν διατυπώσει οἱ J. J. Becker (1661), G. Dalgarn (1661), A. Kircher (1663) καὶ J. Wilkins (1668). Μὲ αὐτοὺς συνδέονται οἱ μεταγενέστερες προσπάθειες γιὰ τὴν καθιέρωση μιᾶς «διεθνικῆς γλώσσας».

38. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684).

39. Ὁ.π.

40. Ἡ ἀριστοτελικὴ διάκριση τοῦ διότι καὶ τοῦ ὅτι.

41. Ἰσως διότι ἡ πρώτη ἀποψη συνεπαγόταν ὅπωςδῆποτε τὴν παραδοχὴ πὼς κάθε πραγματικὸ εἶναι καὶ δίχως ὄρους ἀναγκαῖο —δηλαδὴ ὅ,τι δίδασκε καὶ ὁ Spinoza· ὁ Leibniz ἤθελε μὲ κάθε τρόπο νὰ ἀποφύγει αὐτὴ τὴ διδασκαλία.

42. Πρβ. τὴν ἐπιστολὴ στὴ βασίλισσα Χριστίνα (1615), *Opera* 2, 26 κ.έ.

43. *De augmentis scientiarum*, 9, ὅπου τὸ ὑπερφυσικὸ καὶ ὑπέρολογο παρουσιάζεται ὡς τὸ πιὸ χαρακτηριστικὸ καὶ σημαντικὸ στοιχεῖο τῆς πίστεως.

44. *Leviathan*, 1, 6· πρβ. τὴν ἐμφαντικὴ διατύπωση, στὸ ἴδιο, 4, 32.

45. Balthasar Bekker (1634-1698), *De betoverte wereld* (1690).

46. *De augmentis scientiarum*, 3, 4.

47. *Meditationes de prima philosophia*, 4.

48. Βλ. κυρίως στὴν Ἑθικὴ, I Append.

49. Ἐδῶ εἶχε προηγηθεῖ ὁ Michael Servet (ποῦ ὁ Καλβίνος τὸν παρέδωσε στὴν πυρὰ τὸ 1553 στὴ Γενεύη).

50. *Il Saggiatore*, 2, 340.

51. *Méditations*, 6.

52. Πρβ. *Méditations*, 6, ὅπου φαίνεται καθαρότατα ἡ πολὺ στενὴ σχέση τῆς φυσιογνωστικῆς ἔρευνας τοῦ Descartes μὲ τὴν ἐμπειρία. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη πρέπει νὰ διαχωρίσουμε τὴν καθολικὴ φιλοσοφικὴ μέθοδο, ποῦ τὴν ἀκολουθεῖ ὁ Descartes στὸ *Méditations*, ἀπὸ τοὺς πρακτικὸς κανόνες ποῦ ἐφαρμόζε ὡς φυσικὸς ἐπιστήμονας καὶ τοὺς διατύπωσε ἐν μέρει στὸ *Regulae ad directionem ingenii* καὶ ἐν μέρει στὸ *Discours de la methode*· στὸ τελευταῖο ἔργο οἱ ἀπόψεις του πλησιάζουν μὲ πολὺ χαρακτηριστικὸ τρόπο τὶς ἀπόψεις τοῦ Βάκωνα. Πρβ. παραπάνω, σ. 165, σημ. 30.

53. *Essay Concerning Human Understanding*, 2, 8, § 23 κ.έ. Πρβ. παρακάτω, σ. 252, § 1.

54. Τριτογενεῖς ἰδιότητες χαρακτηρίζει ὁ Locke τὶς δυνάμεις διαμέσου

τῶν ὁποίων ἓνα σῶμα ἐπενεργεῖ σὲ ἓνα ἄλλο.

55. Descartes, *Oeuvres* (C), X, σ. 181 κ.έ.· ἔκδοσις τῆς Ἀκαδημίας τοῦ Παρισιοῦ V, 237 κ.έ., 268 κ.έ.

56. *Essay*, 2, 4.

57. *Human Nature*, κεφ. 2-5· *Leviathan*, κεφ. 4 κ.έ.

58. Τὸ ἴδιο ὑποστήριξε καὶ ὁ Malebranche (*De la recherche de la vérité*, 3, 2, 9a. E.), ὅταν ἔλεγε ὅτι Θεὸς πρέπει νὰ ὀνομάζεται μόνο celui qui est [αὐτὸς ποὺ εἶναι], ὅτι Θεὸς εἶναι l'être sans restriction, tout être infini et universel [τὸ εἶναι ἀπεριόριστα, τὸ ἀπειρο καὶ καθολικὸ εἶναι].

59. Πρβ. *Principia philosophiae*, 2, 9 κ.έ., ὅπου συνάμα γίνεται φανερό ὅτι ἡ σχέση τοῦ ἐπιμέρους ὕλικου σώματος πρὸς τὸν γενικὸ χῶρο πρέπει κατὰ κάποιον τρόπο νὰ ἐξομοιωθεῖ μὲ τὴν σχέση ἀτόμου-γένους.

60. Τὰ ἐρεθίσματα γιὰ τὴ διατύπωση τῆς θεωρίας τῶν σωματιδίων ἀπὸ τὸν Descartes βρίσκονται στὸν Βάκωνα, στὸν Basso, στὸν Sennert κ.έ. Ἡ θεωρία αὐτή, ποὺ στηρίζεται στὴ διαλεκτικὴ σχέση τοῦ μαθηματικοῦ καὶ τοῦ φυσικοῦ στοιχείου, παρουσιάζει περισσότερο ἐνδιαφέρον ἀπὸ φυσιογνωστικὴ παρά ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἀπόψη.

61. *De la recherche de la vérité*, 3, 2, 6· *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 1, 10.

62. Ἄς θυμηθοῦμε τὴν πλατωνικὴ μέθεξις! Πρβ. τόμ. Α', σ. 140, § 3.

63. Πρβ. παραπάνω, σ. 164, σημ. 27.

64. *Ethica*, 1, 1-14.

65. Ὁ.π., 1, 31.

66. Ἀνάλογη εἶναι καὶ ἡ γνωσιολογία του, στὴν ὁποία διακρίνονται τρεῖς ἀναβαθμοί: πάνω ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη καὶ τὴ δραστηριότητα τῆς διάνοιας εἶναι ἡ «ἐνόραση», ἡ ἄμεση σύλληψη τῆς ἀέναης ἀπόρροιας ὄλων τῶν πραγμάτων ἀπὸ τὸν Θεό, ἡ γνώση sub specie aeterni [ὕπὸ τὸ πρίσμα τοῦ αἰώνιου]. Ἡ ἐνόραση αὐτὴ ταυτίζεται μὲ τὴν docta ignorantia τοῦ Cusanus.

67. Ἀλλὰ μὲ κανέναν τρόπο δὲν πρέπει νὰ θεωρήσουμε ὅτι τὰ κατηγορήματα εἶναι αὐτόνομες μὴ-πραγματικότητες καὶ ὁ «Θεός» τὸ περιληπτικὸ ὀνομά τους. Μιὰ τέτοια χονδροειδὴ νομιναλιστικὴ ἀντίληψη θὰ ἀνέτρεπε ὅλο τὸ σύστημα.

68. *Ethica*, 1, 23 καὶ 30 κ.έ.

69. Γι' αὐτὸ οἱ ἀπειροὶ modi εἶναι δυνατὸ νὰ ἐκληφθοῦν ὡς causae efficientes — μὲ τὴν ἐνοία ποὺ ἔδινε στὸν ὄρο αὐτὸ ὁ Spinoza — τῆς natura naturata στὸ σύνολό της.

70. *Opera*, 2, 219.

71. Ἡ ἐξομολόωση αὐτὴ ἰσχύει γιὰ τὸν Spinoza ὅσο καὶ γιὰ τὸν Descartes.

72. Αὐτὴ ἡ ἀπειρὴ διάνοια ἐπανεμφανίζεται στὸ ἠθικὸ μέρος τοῦ φιλοσοφικοῦ συστήματος τοῦ Spinoza ὡς amor intellectualis quo deus se ipsum amat [ἔρως πνευματικὸς μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Θεὸς ἀγαπᾷ τὸν ἑαυτὸ του]. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ἡ raison universelle τοῦ Malebranche καταλήγει στὸ ἴδιο.

73. Καὶ ὁ Geulincx, ὅπως ὁ Spinoza καὶ ὁ Malebranche, θεωρεῖ τὰ πεπερασμένα σώματα καὶ πνεύματα ἀπλῶς «περιορισμοὺς» ἢ «συγκεκριμενοποιήσεις» τοῦ γενικοῦ ἀπειρου σώματος καὶ τοῦ θεικοῦ πνεύματος, πρβ. *Métaphysique*, σ. 56. Ἄν φανταστοῦμε, λέει ὁ Geulincx, ὁ.π., 237 κ.έ.,

δτι δὲν ὑπάρχει πιά ὁ περιορισμός· αὐτὸ πού τελικὰ ἀπομένει εἶναι ὁ Θεός.

74. Γι' αὐτὸ κατὰ τὸν Descartes ἡ μηχανικὴ ἀρχὴ ἀπέκλειε τόσο τὴ δυνατότητα μιᾶς ἐπενέργειας ἀπὸ ἀπόσταση, ὅσο καὶ τὸν κενὸ χῶρο. Τοῦτο τὸν ἀνάγκασε νὰ καταφύγει στὶς ὑποθέσεις τῆς θεωρίας τῆς δίνης· μετὰ τὴ θεωρίαν αὐτὴν ὁ Descartes προσπάθησε νὰ στηρίξει τὸ κοσμοεἰδωλὸ τοῦ Κοπέρνικου στὰ πορίσματα τῆς φυσικῆς ἐπιστῆμης. (Ἐκκλησιολογικὴ ἔκθεσις τῆς θεωρίας ἀπὸ τὸν Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686.) Οἱ λόγοι γιὰ τοὺς ὁποίους ἡ θεωρία αὐτὴ ὑποσκελιστήκε ἀπὸ τὴ θεωρία τῆς βαρύτητος τοῦ Νεύτωνα δὲν ἀνάγονται στὴ φιλοσοφία ἀλλὰ στὴ φυσικὴ.

75. Ἐτσι, ἐνῶ ὁ Hobbes ἀπέκλειε ἀπὸ τὴ φυσικὴ θεωρίαν τὴν ἔννοιαν τοῦ κινουμένου ἀκίνητου, ὁ Descartes, πού καὶ αὐτὸ τὸ σημεῖο τὸ ἀντιμετώπιζε μᾶλλον μεταφυσικά, θεωροῦσε δτι ἡ ἀρχικὴ κίνησις δόθηκε στὴν ὅλη ἀπὸ τὸν Θεό.

76. Κατάλοιπο τῆς φυσιολογικῆς ψυχολογίας τῶν Ἑλλήνων, ἰδιαιτέρα τῶν περιπατητικῶν καὶ τῶν στωικῶν· πρβ. τόμ. Α', σ. 218, § 6.

77. Descartes, *Les passions de l'âme*· Spinoza, *Ethica*, 3, καὶ *Tractatus (brevis) de deo et homine eiusque felicitate*, 2, 5 κ.ἑ. Πρβ. παρακάτω, § 7.

78. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος, ὄχι μόνον ἠθικὸς ἀλλὰ καὶ θεωρητικὸς, πού ὤθησε τὸν Descartes νὰ πραγματευτεῖ δύο τόσο διαφορετικὰ καταστάσεις, ὅπως εἶναι οἱ θυμικὲς καὶ τὰ πάθη, ἀπὸ ἓνα κοινὸ πρῖσμα. Ὁ τρόπος μετὰ τὸν ὁποῖο ἀντιλαμβάνεται ὁ Descartes ἀπὸ τὴς perturbations θυμικῆς τῆς ἀπλά τῆς στωικῆς φιλοσοφίας, τὴν ὁποία εἶχε προσοικειωθεῖ διαμέσου τῆς οὐμανιστικῆς γραμματείας τῆς ἐποχῆς του· ἀκριβῶς γι' αὐτὸ διμῶς ἀντιμετώπισε τελικὰ καὶ αὐτὸς τὶς ἴδιες δυσκολίες, σχετικὰ μετὰ τὴν ἐλευθερίαν τῆς βούλησις καὶ τὴ θεοδικίαν, τὶς ὁποῖες εἶχε συναντήσει παλαιότερα καὶ ἡ Στοά.

79. Σ' αὐτὸ στηρίζεται ὁ Descartes τὴν ἠθικὴν του, πού συγγενεῖται μετὰ τὴν ἠθικὴν τῆς Στοᾶς. Σὲ περίπτωσις διαταραχῆς τὸ πνεῦμα συμπεριφέρεται παθητικῶς, ὅποτε πρέπει νὰ ἀπελευθερωθεῖ διαμέσου τῆς καθαρῆς καὶ διάφανης γνώσεως. Ὁ Spinoza ἀνέπτυξε μετὰ μεγαλειώδη καὶ συγκινητικὸν τρόπο αὐτὴν τὴ νοησιοκρατικὴν ἠθικὴν (*Ethica*, 4 καὶ 5). Εἶναι γεγονός δτι τὴν ἀντίθεσιν ἐνεργητικῆς καὶ παθητικῆς συμπεριφορᾶς τοῦ πεπερασμένου πνεύματος ὁ Spinoza τὴν ἀντλεῖ τεχνητὰ ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴν του (*Ethica*, 3· *Definitio*, 2)· ὥστόσο ἀνέπτυξε μετὰ μεγάλην λογικὴν συνέπειαν τὴν ἰδέαν τῆς ὑπέρβασις τῶν παθῶν διαμέσου τῆς γνώσεως, διαμέσου τῆς ἐπίγνωσις δτι διὰ τὰ πράγματα τὰ συνδέει μὴ ἀναγκαῖα θεϊκὴ συνάφεια. Ὁ Spinoza διδάσκει δτι ἡ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου θὰ συντελεστεῖ μέσα στὴ μακαριότητα τῶν ἐνεργητικῶν παθῶν, τὰ ὁποῖα συνίστανται στὴ δραστηριοποίησιν τῆς καθαρῆς ὀρμῆς γιὰ γνώσιν (*Ethica*, 5, 15 κ.ἑ.). Ἐτσι διατύπωνε ἓνα ἰδεώδες ζωῆς πού ἔφτανε στὸ ὕψος τῆς ἑλληνικῆς θεωρίας.

80. Ἀργότερα μόνον ἔγινε σαφές —χάρη στὸν Hume— δτι πρόκειται γιὰ τὴ βασικὴν δυσκολίαν καθέ ἀιτιατικῆς σχέσεως. Βλ. παρακάτω, σ. 261, § 5.

81. Π.χ. στὴν παρομοίωσιν τοῦ παιδιοῦ μέσα στὴν κούνια, *Ethica*, 123. Κατὰ τὰ ἄλλα φαίνεται δτι στὴν πρώτη ἐκδοσὴ τῆς ἠθικῆς (1665) εἰσάγεται μᾶλλον ὁ ἀπὸ μηχανῆς θεός (deus ex machina), ἐνῶ οἱ παρατηρήσεις πού ἔχουν προστεθεῖ στὴ δεύτερη ἐκδοσὴ (1675) μαρτυροῦν βαθύτερη προσέγγισιν τοῦ θέματος.

82. *Ethica*, 124, σημ. 19.

83. Τὴν πολυμεταχειρισμένην ἐκείνην τὴν ἐποχὴν εἰκόνα τῶν δύο ρολογιῶν

τῇ χρησιμοποίησε ἀργότερα καὶ ὁ Leibniz στὴ θεωρία του γιὰ τὴν «προαποκαταστημένη ἀρμονία» (*Eclaircissements*, 2 καὶ 3), γιὰ νὰ παρομοιάσει τὴν ἀποψὴ τοῦ Descartes μὲ τὴν ἄμεση ἐξάρτηση τοῦ ἐνὸς ρολογιοῦ ἀπὸ τὸ ἄλλο, καὶ τὴν ἀποψὴ τοῦ συντυχισμοῦ, μὲ τὴ διαρκῆ ἀνανεούμενη ρύθμιση τῶν ρολογιῶν ἀπὸ τὸν κατασκευαστὴ τους. Ὡστόσο ἡ παρομοίωση αὐτὴ ἦταν εὐστοχῆ ὡς πρὸς ὀρισμένα μόνο σημεῖα τῆς Ἡθικῆς τοῦ Geulincx, ὅπως ἔχουν διατυπωθεῖ στὴν πρώτη ἐκδοσὴ τῆς.

84. Συγγένεια καὶ ἀντίθεση ἐκδηλώνονται καὶ σὲ ἄλλα σημεῖα. Ὁ Descartes καὶ οἱ δρατοριανοὶ (Gibieuf, Malebranche) εἶναι σύμφωνοι μὲ τὴν διδασκαλία τοῦ Αὐγουστίνου καὶ τοῦ Duns Scotus γιὰ τὴν ἀπεριόριστη ἐλευθερία τῆς θεότητος, μὲ διδασκαλία πού ἐρχόταν σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη. Ὁ Descartes, ὁ Gibieuf καὶ ὁ Malebranche ὑποστήριζαν ἐξάλλου ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἀγαθὸς ἐπειδὴ ἔτσι τὸ θέλησε καὶ ὄχι per se (πρβ. παραπάνω, σ. 90, § 3).

85. *Traité de l'esprit humain*, Πρόλογος.

86. *Recherche*, 6, 2, 3.

87. *Ethica*, 113· *Methodus*, 26.

88. Μοναδικὴ ἐκδήλωση κάποιας αὐτόνομης δραστηριότητος τῶν πεπερασμένων ὄντων εἶναι, κατὰ τὸν Geulincx, ἡ ἐσωτερικὴ (immanent) πνευματικὴ δραστηριότητα τοῦ ἀνθρώπου, πρβ. *Ethica*, 121 κ.έ. Ἔτσι λοιπὸν ἡ «αὐτολογία» (Autologie) ἢ inspectio sui δὲν εἶναι μόνο ἡ γνωσιοθεωρητικὴ ἀφετηρία τοῦ συστήματος, ἀλλὰ καὶ ἡ ἠθικὴ κατάληξίς του. Ὁ ἀνθρώπος δὲν πρέπει νὰ ἀσχολεῖται μὲ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμον. Ubi nihil vales, ibi nihil velis [ὅπου δὲν ἔχεις ἰσχύ, μὴν ἐπιδιώκεις τίποτε]. Ἡ ὕψιστη ἀρετὴ εἶναι μετριοφροσύνη, ὑποταγὴ στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ: ταπεινοφροσύνη, despectio sui.

89. Πρβ. A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, κεφ. 6.

90. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψὴ ὁ πανθεισμός τοῦ Spinoza ἔχει μεγάλη ὁμοιότητα μὲ τὸν σχολαστικὸ-μυστικὸ ρεαλισμὸ τοῦ Scotus Eriugena (βλ. παραπάνω, σ. 42, § 1)· μόνο πού σ' αὐτὸν ἡ λογικὴ σχέση γενικοῦ-μερικοῦ εἶναι ὁ μοναδικὸς ἄξονας τοῦ συστήματος· σ' αὐτὸ ὀφείλεται ὁ ἀπορροϊκὸς χαρακτήρας τοῦ συστήματος τοῦ Eriugena —κάτι πού δὲν ἰσχύει καθόλου γιὰ τὸ σύστημα τοῦ Spinoza.

91. Κανένας ὅμως ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς δύο τρόπους τῆς ὑπαρξῆς δὲν εἶναι πιὸ πρωταρχικὸς ἀπὸ τὸν ἄλλο. Καὶ οἱ δύο ἐκφράζουν (exprimere) σύμμετρα τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ. Ἐπομένως ἡ ἰδεαλιστικὴ ἐρμηνεία τῆς φιλοσοφίας τοῦ Spinoza εἶναι ἐξίσου λαθασμένη ὅσο καὶ ἡ ὕλιστικὴ —παρόλο πού καὶ οἱ δύο αὐτὲς ἐρμηνευτικὲς ἐκδοχὲς μπόρεσαν νὰ ἀναπτυχθοῦν ἀπὸ τὴ φιλοσοφία του.

92. Ὁ Spinoza δὲν μπόρεσε νὰ παρακάμψει τίς δυσκολίες πού προκύπτουν ἀπὸ τὴν αὐτοσυνειδησία καὶ, παρ'ἀλλῆλα, ἀπὸ τὸ αἴτημα τῶν ἀναριθμητῶν κατηγορημάτων· πρβ. τὴν ἀλληλογραφία του μὲ τὸν Tschirnhaus, στὸ *Opera posthuma*, 2, 219 κ.έ.

93. *Système nouveau de la nature*, 10.

94. «La substance est un être capable d'action» [ἡ οὐσία εἶναι ἓνα ὄν ἱκανὸ γιὰ δράση]. *Principes de la nature et de la grâce*, 1. Πρβ. *Système nouveau*, 2 κ.έ.: «force primitive» [πρωταρχικὴ δύναμη].

95. *Système nouveau*, 3.

96. Τοῦτο ἀναιροῦσε πάλι τὴ σύνταξη (Koordination) τῶν δύο κατηγορημάτων, τῆς extensio καὶ τῆς cogitatio: ὁ κόσμος τῆς συνειδήσεως εἶναι ὁ ἀληθινὰ πραγματικός, ὁ κόσμος ποῦ ἀπλώνεται στὸ χῶρο εἶναι φαινομενικός. Ὁ Leibniz (*Nouveaux essais*, 4, 3) ἀντιδιαστέλλει κατὰ ἐντελῶς πλατωνικὸ τρόπο τὸν νοητὸ κόσμον τῶν οὐσιῶν ἀπὸ τὸν ὕλικὸν κόσμον ἢ τὸν κόσμον τῶν ἐκφάνσεων τῆς αἰσθήσεως. Βλ. παρακάτω, σ. 230 κ.έ.

97. Πρβ. κυρίως τὴν ἀλληλογραφία μὲ τὸν Des Bosses.

98. *Principes de la nature et de la grâce*, 11.

99. Ὁ.π., 3.

100. *Système nouveau de la nature*, 11.

101. *Monadologie*, 13-16.

102. Ὁ Leibniz δὲν ἀφῆσε ἀνεκμετάλλευτο τὸ γεγονός ὅτι ἡ λέξη représentation (ὅπως ἄλλωστε καὶ ἡ γερμανικὴ λέξη vorstellen) ἔχει δύο σημασίες: σημαίνει ἀφενὸς τὸ «ἀντιπροσωπεύειν» καὶ ἀφετέρου τὴ συνειδησιακὴ λειτουργία. Ὁ Leibniz, χρησιμοποιώντας τὴ λέξη représentation σὲ σχέση μὲ τὴν οὐσία, δηλώνει ἀφενὸς ὅτι διὰ περιέχονται σὲ διὰ (παραπέμπει στὸ σύμπνοια πάντα τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας καὶ στὸ omnia ubique [παντοῦ τὰ πάντα] τῆς Ἀναγέννησης) καὶ ἀφετέρου ὅτι κάθε οὐσία «ἀντιλαμβάνεται» ὅλες τὶς ἄλλες. Ἀλλὰ τὸ βαθύτερο νόημα καὶ ἡ δικαιολογία αὐτῆς τῆς διπλῆς σημασίας ἐγκρίεται στὸ ὅτι δὲν μπορούμε νὰ ἔχουμε καθαρὴ καὶ σαφὴ παράσταση γιὰ τὸν ἐνιαῖο χαρακτήρα μιᾶς πολλαπλότητας, παρά μόνο κατ' ἀναλογία πρὸς τὴ διαπλοκὴ ποῦ βιώνουμε στὴ λειτουργία τῆς συνειδήσεώς μας («σύνθεση»), μὲ τὴν ἔννοια ποῦ δίνει στὸν ὄρο ὁ Kant).

103. *Monadologie*, 7. Πρβ. *Système nouveau de la nature*, 14, 17.

104. *Monadologie*, 11.

105. Ὁ.π., 15-19.

106. «Principium identitatis indiscernibilium» [ἀρχὴ τῆς ταυτότητας τῶν ἀπολύτως ὁμοίων] κατὰ τὴ διατύπωση τοῦ Leibniz (*Monadologie*, 9).

107. *Monadologie*, 49.

108. Ὁ.π., 21.

109. *Principes de la nature et de la grâce*, 4. Ἡ «ψυχὴ» θεωρεῖται ἐδῶ κεντρικὴ μονάδα ἐνὸς ὀργανισμοῦ: ἀναπαριστάνει σαφέστατα τὶς μονάδες ποῦ συγκροτοῦν αὐτὸ τὸν ὀργανισμὸ ἐνῶ, ἀπεναντίας, μὲ λιγότερη σαφήνεια τὸ ὑπόλοιπο σύμπαν: *Monadologie*, 61 κ.έ.

110. *Système nouveau de la nature*, 14.

111. «Eo magis est libertas quo magis agit ex ratione» [πιδ ἐλεύθερος εἶναι ὅποιος δρᾷ μᾶλλον μὲ βάση τὸ λόγο]: Leibniz, *Opera*, E 669.

112. Ἔτσι, ἡ προαποκαταστημένη ἄρμονία εἶναι μιὰ γενικότατη μεταφυσικὴ διδασκαλία, καὶ ἡ ἐφαρμογὴ τῆς στὴ σχέση ψυχῆς-σώματος ἀποτελεῖ ἀπλῶς μιὰ ἐπιμέρους περίπτωσι.

113. Οἱ σχέσεις τοῦ Leibniz μὲ τὸν πιδ μεγάλο ἀπὸ τοὺς σχολαστικούς φιλοσόφους διαφαίνονται ὄχι μόνο ἐδῶ ἀλλὰ καὶ σὲ πολλὰ ἄλλα σημεῖα· δυστυχῶς οἱ σχέσεις αὐτὲς δὲν ἔχουν προσεχτεῖ οὔτε ἐρευνηθεῖ στὸ βαθμὸ ποῦ θὰ ἔξιζε.

114. Πρβ. πάντως παρακάτω, σ. 280 κ.έ., § 4.

115. Ὁ G. Gebhardt ἔχει ἀποδείξει —στὴν εἰσαγωγή ποῦ προτάσσει στὴ μετάφραση τῆς θεολογικῆς-πολιτικῆς πραγματείας— ὅτι ἀφορμὴ γιὰ τὴ συγγραφή αὐτοῦ τοῦ ἔργου ἦταν οἱ συγκεκριμένες πολιτικὲς συνθήκες στὴν Ὀλλανδία καὶ ἀκόμη οἱ στενὲς σχέσεις τοῦ φιλοσόφου μὲ τὸν Jan de Witt.

116. Ὁ τίτλος αὐτοῦ τοῦ οὐτοπικοῦ σχεδίασματος καθὼς καὶ ὀρισμένα στοιχεῖα τοῦ περιεχομένου του θυμίζουσι τὸν πλατωνικὸν *Κριτία* (113α κ.έ.).

117. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ μικροσκοπικὸν καὶ τὸ τηλεσκοπικὸν δὲν λείπει ἐπίσης τὸ μικρόφωνον καὶ τὸ τηλέφωνον. Ὑπάρχουσι ἀκόμη ἐκρηκτικὲς ὕλες, ἀεροπλάνα, κάθε λογῆς μηχανισμοὶ ποὺ κινουῦνται μὲ ἐνέργεια ἢ ὁποῖα ἀντλεῖται ἀπὸ τὸν ἀέρα καὶ τὸ νερό, ἐπίσης ὀρισμέναι μορφῆς ἀεικινήτου (*perpetuum mobile*). Ἰδιαιτέρη δὲ σημασία δίδει ὁ συγγραφεὺς στὴν καταπολέμησιν τῶν ἀσθενειῶν καὶ τὴν παράτασιν τῆς ζωῆς: Μέσα γιὰ τὴν ἐπίτευξιν αὐτῶν τῶν στόχων εἶναι ἡ βελτιωμένη καλλιέργεια τῶν φυτῶν καὶ ἡ σωστὴ ἐκτροφή τῶν ζώων, πρωτόφαντες χημικὲς ἀνακαλύψεις, τὰ λουτρά καὶ ἡ ἀεροθεραπεία. Γίνονται ἐπίσης ἱατρικὰ πειράματα σὲ ζῶα.

118. Ποῦ θυμίζει τὸν πλατωνικὸν *Κριτία*.

119. Σὲ τοῦτο, καθὼς καὶ στὴν ἐξουσία ποὺ δίδει σὲ μιὰ θρησκευτικὴν ἀστυνομίαν ἡθῶν, ὁ Campanella ἀκολουθεῖ περισσότερον τοὺς *Νόμους* παρὰ τὴν *Πολιτείαν* τοῦ Πλάτωνα.

120. Ἀμέσως μετὰ τὸν ἀνώτατον ἄρχοντα —τὸν Sol ἢ Metaphysicus— ὁ ὁποῖος πρέπει νὰ ἐνσαρκῶνται ὅλη τῆ γνώση, ἔπονται ἱεραρχικὰ τρεῖς πρίγκιπες, ποὺ ἡ δραστηριότητά τους ἀντιστοιχεῖ στὰ τρία «πρωταρχικὰ στοιχεῖα» τοῦ εἶναι: τῆ δύναμις, τῆ σοφίᾳ καὶ τῆ ἀγάπῃ (βλ. σ. 137, § 3).

121. Ἀλλόκοτα ἐξαιτίας, προπαντός, τῆς πρόσμειξης ἀστρολογικῶν μαγικῶν στοιχείων· παράξενον, ἐξαιτίας τῆς αὐστηρᾶ μοναστικῆς ἀντιμετώπισης τῶν ἐρωτικῶν σχέσεων.

122. *De jure belli et pacis*, 1, 1, 10.

123. Μὲ αὐτὴ τὴν ἐννοίαν ὁ ὅρος *conatus* στὸν Hobbes καὶ τὸν Spinoza ἀναφέρεται καὶ στὶς δύο περιοχάς, στὴ φυσικὴ καὶ στὴν ψυχικὴ.

124. Ἡ δημοκρίτεια-ἐπικούρεια ἀρχὴ κατακτᾶ καὶ στὸ πρακτικὸν πεδίον, ὅπως καὶ στὸ θεωρητικόν, μιὰ καθυστερημένη νίκη.

125. Οἱ ἀρχὲς αὐτὲς προβλήθησαν ἀπὸ τὸν ποιητὴ John Milton (*Defensio pro populo Anglicano*, 1651) καὶ ἀπὸ τὸν Algernon Sidney (*Discourses of Government*, 1683), μὲ εἰδικὴ ἀναφορὰ στὶς συνθήκας ποὺ ἐπικρατοῦσαν στὴν Ἀγγλία τὸν 17ο αἰῶνα.

Γ' Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α'

ΤΑ ΘΕΩΡΗΤΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ

(σ. 228-291)

1. Εἰσαγωγή στὰ *Δοκίμια*.
2. Πρὸς τίς ἐξαιρετικὰ διασκεδαστικὰς *Séances des écoles normales* τοῦ 1ου ἔτους.
3. Στὸ *Systema intellectuale*, ἰδιαιτέρως στὸ τέλος, 5, 5, 28 κ.έ.
4. *Ὁ.π.*, 5, 1, 108 κ.έ.
5. Ὁλόκληρον τὸ 4ο κεφάλαιον ἔχει ἀφιερῶθαι σ' αὐτὸ τὸ θέμα.
6. *De veritate* (1656), σ. 76.
7. Ὡς πρὸς αὐτὸ δὲν ἐρχόταν σὲ σύγκρουσιν μὲ τὸν Descartes, ὁ ὁποῖος ὑποστήριξε ἐπίσης ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ δεχτοῦμε ὅτι τὸ πνεῦμα τοῦ παιδιοῦ ἀσχολεῖται ἤδη στὴν κοιλίαν τῆς μάνας του μὲ τὴ μεταφυσικὴ!

8. H. More, *Antidot. adv. ath.*, 1, 3, και 7, και Locke, *Essay*, 1, 2, 22.

9. Locke, *Essay*, 1, 2, 23 κ.έ.

10. "Ο.π.", 2, 1, 2.

11. 'Ο όρος «ιδέα» στην ύστερη σχολαστική φιλοσοφία έχει χάσει τὸ πλατωνικό νόημά του και έχει πάρει τὴ γενική σημασία τῆς «παράστασης».

12. *Essay*, 2, 9, 1 κ.έ.

13. 'Η ανάπτυξη αὐτῶν τῶν λογικῶν σχέσεων ἀνάμεσα στὰ παραστασιακά περιεχόμενα πού ἔχουν συνδεθεῖ σταθερά με ἕνα λεκτικό σημεῖο ὀνομάζεται στὸν Locke *lumen naturale*. Μὲ τὸν ὄρο αὐτὸ ὁ Descartes ἐνοοῦσε τόσο τὴν ἐνορατικὴ γνῶση ὅσο και τὴν καταδεικτικὴ γνῶση, και ὅλη αὐτὴ τὴ φυσικὴ γνωστικὴ δραστηριότητα τὴν ἀντιπαρέθετε πρὸς τὴν ἀποκάλυψη. 'Ο Locke, πὸ γενικά ἀντιμετωπίζει τὸ ἐνορατικὸ με τερμινιστικὲς ἐπιφυλάξεις (βλ. παρακάτω, σ. 251 κ.έ., § 1), περιορίζει τὴ σημασία τοῦ *light of nature* στις λογικὲς μόνο πράξεις και στὴ συνειδητοποίηση τῶν θεμελιωκῶν ἀρχῶν πού ἰσχύουν σ' αὐτὲς τίς πράξεις και ἀπορρέουν ἀπὸ τὴ φύση τῆς νοητικῆς ἱκανότητας. 'Επειδὴ λοιπὸν ὁ Locke ἀποδίδει μεγάλη σπουδαιότητα στὴν καταδεικτικὴ γνῶση, κάνει μεγάλες παραχωρήσεις στὴ λογοκρατία—πὸ τὴν ἔβλεπε με τὸ πρίσμα τῆς σχολῆς τοῦ Καίμπριτζ—σὲ βαθμὸ λ.χ. νὰ θεωρεῖ δυνατὴ τὴν κοσμολογικὴ ἀπόδειξη τῆς ὑπαρξης τοῦ Θεοῦ.

14. *Essay*, 4, 21, 4' πρβ. τόμ. Α', σ. 237, § 4, και παραπάνω, σ. 101 κ.έ., § 4.

15. *Treatise on the Principles of Human Knowledge*, 5 κ.έ.

16. "Όλα αὐτὰ θυμίζου τὴν τερμινιστικὴ διδασκαλία τῆς ὑπόθεσης, πρβ. παραπάνω, σ. 101 κ.έ., § 4.

17. 'Αργότερα, στὴ σκοτικὴ γραμματεία, και ἰδιαίτερα στὸν Thomas Brown, ὁ ὄρος *assoziation* ἀντικαταστάθηκε πολὺ συχνὰ ἀπὸ τὸν ὄρο *suggestion* (ὑποβολή).

18. 'Ο Erasmus Darwin εἶχε προτείνει ἀντὶ γι' αὐτὸ τὴν ἔκφραση «κινήσεις τοῦ ὄργάνου τῆς αἰσθησης» (*sensorium*).

19. Στὸ τέλος τοῦ *Histoire naturelle de l'ame*. Πρβ. ἐξἄλλου τόμ. Α', σ. 261, σημ. 18.

20. 'Εκδηλώνεται ἐπίσης στις ἀπαρχὲς τῆς αἰσθητικῆς κριτικῆς στὸ ἀξίωμα σύμφωνα με τὸ ὁποῖο ἡ οὐσία κάθε τέχνης ἔγκειται στὴ «μίμηση τῆς ὁμορφῆς φύσης». Τυπικὸς ἐκπρόσωπος αὐτῆς τῆς ἀποψῆς εἶναι ὁ E. Baiteux (1731-1780) με τὸ σύγγραμμά του *Les beaux arts réduits à un même principe* (1746).

21. Κατὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς πρακτικῆς σειρᾶς τῆς συνειδησης γίνεται φανερὴ ἡ ἐπίδραση πὸ εἶχε στὸν Condillac και στοὺς μαθητὲς του, ὅπως ἐπίσης στοὺς ἄγγλους συνειρμικοὺς ψυχολόγους, ἡ θεωρία τοῦ Descartes και τοῦ Spinoza γιὰ τὰ πάθη και τὴ διεγερση τοῦ θυμικοῦ.

22. 'Η ὀνομασία αὐτὴ δὲν ἀποκλείεται νὰ διατυπώθηκε ἀπὸ τὸν de Tracy με τὴν πρόθεση νὰ ἀποτελέσει μαζί με τὴ «*Wissenschaftslehre*» [ἐπιστημολογία] τοῦ Fichte ἕνα ζευγὸς ὄρων.

23. 'Η ἀποφασιστικὴ μετάβαση γίνεται στὸ ἔργο του *Traum d' Alemberts*.

24. Στὸ *Palingénésies philosophiques*.

25. 'Η σκέψη αὐτὴ τοῦ Bonnet εἶχε μεγάλη ἐπίδραση στὸν Joh. Casp. Lavater (1741-1801, ἀπὸ τὴ Ζυρίχη) και στις φυσιογνωμικὲς περιγραφές του.

26. Σχετικά με αὐτὸν τὸν μυστικιστὴ ἀντίπαλο τῆς φιλοσοφίας τῆς ἐπανάστασης θὰ μιλήσουμε στὸ κεφάλαιο «Ἡ φιλοσοφία τοῦ 19ου αἰώνα» τοῦ Γ' τόμου.

27. *Séances des Écoles normales*, 3, 61 κ.έ.

28. Πρβ. παραπάνω, σ. 169 κ.έ.

29. Τοῦτο φαίνεται πὸ καλὰ στὴν ἀλληλογραφία του μετὸν Kant.

30. *Essay*, 2, 1, 10 κ.έ.

31. Πρβ. Kant, *Anthropologie*, § 5.

32. *Principes de la nature et de la grâce*, 4, ὅπου προβάλλει ἡ συγγένεια μετὰ τὴν *réflexion* τοῦ Locke. *Nouveaux essais*, 2, 9, 4.

33. *Nouveaux essais*, 4, 4, 5.

34. *Nouveaux essais*, 2, 1, 2.

35. Πρβ. προπαντὸς τὸ τέταρτο *Kritische Wäldchen*.

36. Ταῦτο φαίνεται περισσότερο στὸ ἔργο του *Träume eines Geistersehers*, ποῦ φαινομενικὰ δὲν ἔχει σχέση μετὰ τὴ μεταφυσικὴ.

37. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 6: «dantur per ipsam naturam intellectus» [δίδονται μετὰ τὴν ἴδια τὴ φύση τοῦ νοῦ].

38. Πρβ. στὸ ἴδιο, § 8, καὶ σὲ ὁλόκληρο τὸ τέταρτο μέρος.

39. *Essay*, 4, 9, 3.

40. *Ο.π.*, 2, 8, 7 κ.έ.

41. *Ο.π.*, 4, 2· πρβ. παραπάνω, σ. 234, § 3.

42. *Ο.π.*, 2, 23, 29 καὶ 4, 10, 9.

43. Τὸ βιβλίο ἔχει τὸν ὑπότιτλο: *A New Inquiry after Truth being a Demonstration of the Nonexistence or Impossibility of an External World* [Νέα ἔρευνα γιὰ τὴν ἀλήθεια, ποῦ δείχνει τὴν ἀνυπαρξία ἢ τὸ ἀδύνατο τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου] (Λονδίνο 1713).

44. Ἡ διδασκαλία του ἔγινε γνωστὴ στὴν Ἀγγλία ἀπὸ τὸν John Norris (*Essai d'une théorie du monde idéal*, Λονδίνο 1704).

45. Στὸν πρόλογο τῆς δευτέρας ἐκδόσεως τῆς *Κριτικῆς τοῦ καθαροῦ λόγου*.

46. *Treatise*, 1, 2, 1 καὶ 1, 3, 1.

47. Αὐτὸ εἶχε ὑποστηριχθεῖ πραγματικὰ ἀπὸ τὸν Locke, βλ. παραπάνω, § 1.

48. *Treatise*, 1, 4. Ἐπειδὴ ἡ ἀποψη αὐτὴ μπορούσε νὰ ἔχει δυσάρεστες ἐπιπτώσεις γιὰ τὴ θρησκευτικὴ μεταφυσικὴ, ὁ Hume δὲν συμπεριέλαβε αὐτὴ τὴν πὸ κρίσιμη ἀπὸ ὅλες τὶς ἔρευνές του στὴ νεότερη ἐκδοσὴ τῶν *Δοκιμίων* του. Ἔτσι ἡ ἱστορικὴ ἐπίδραση τῆς διδασκαλίας τοῦ Hume συνδέεται ἀποκλειστικὰ μετὰ τὴ θεωρία τῆς αἰτιότητος.

49. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη ὁ ἐπίσης Ἕλληνας Joseph Glanvil (1636-1680), ὁ ὁποῖος στὸ ἔργο του *Scepisis scientifica* (1665) εἶχε ἐπιτεθεῖ στὴ μηχανοκρατικὴ φιλοσοφία τῆς φύσης ἀπὸ καθαρὰ σκεπτικιστικὸ πρίσμα, εἶναι πρόδρομος τοῦ Hume.

50. Ἡ ἴδια σκέψη ὑπάρχει καὶ στὴ βάση τῆς μεταφυσικῆς τοῦ συντυχισμοῦ (πρβ. παραπάνω, σ. 186 κ.έ., § 7). Γιατὶ ἡ μεταφυσικὴ αὐτὴ κατέφειγε οὐσιαστικὰ στὴ βούληση τοῦ Θεοῦ γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὴν αἰτιακὴ σχέση ποῦ ἐμφανίζοταν λογικὰ ἀκατανόητη. Τὸ ἴδιο πράγμα εἶχε ἀναγνωρίσει καὶ ὁ Kant στὸ *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (πρβ. τὴ γενικὴ παρατήρηση στὸ τέλος αὐτῆς τῆς πραγμα-

τείας). Τέλος ὁ Thomas Brown (*On Cause and Effect*), ὁ ὁποῖος ἐπίσης πρόσκειται στὸ συντυχισμό, ἀνάγει τὴν ἀπαίτηση γιὰ μιὰ «ἐξήγηση» ἢ «κατανόηση» τῆς πραγματικῆς χρονικῆς ἀλληλουχίας σὲ ψυχολογικὲς κατηγορίες, καὶ συνάμα τὴν ἀπορρίπτει γνωσιοθεωρητικὰ (δ.π., σ. 186 κ.έ.): «Ἡ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη μᾶς δείχνει σὲ γενικὲς γραμμὲς αἴτια καὶ ἐπενέργειες· γιὰ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη ἢ «ἐξήγηση» τῆς διεργασίας αὐτῆς ἐγκρίεται στὴν ἀνάλυση σὲ ἐπιμέρους ἀπλὲς καὶ στοιχειώδεις σχέσεις. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο γεννιέται ἡ αὐταπάτη ὅτι θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ κατανοηθοῦν ἀναλυτικὰ καὶ αὐτὲς οἱ ἀπλὲς αἰτιατικὲς σχέσεις.

51. Γι' αὐτὸ ὁ Berkeley μόνο μὲ βᾶση τὸν Hume εἶναι δυνατὸ νὰ κατανοηθεῖ σωστά: ὁ «ιδεαλισμὸς» ποὺ εἶναι μισὸς θετικισμὸς. Ὁ Berkeley δίνει ἰδιαίτερη βαρύτητα στὸ ὅτι δὲν πρέπει νὰ ἀναζητοῦμε πέρα ἀπὸ τὶς παραστάσεις τῶν ὑλικῶν σωμάτων κάτι ἄλλο, ἀφηρημένο, ἕνα ὄν καθαυτό. «Ἀν ἡ ἀρχὴ αὐτὴ συμπεριλάβει καὶ τὰ πνεύματα, θὰ προκύψει ἀμέσως ἡ θεωρία τοῦ Hume. Γιατὶ μαζὶ μὲ τὴν πνευματοκρατικὴ μεταφυσικὴ ἀναιρεῖται καὶ ἡ τάξη τῶν φαινομένων, ἡ ὁποία ἀπορρέει ἀπὸ τὴ βούληση τοῦ Θεοῦ· ἀλλὰ ὁ Berkeley ἐξηγοῦσε τὴν αἰτιότητα διαμέσου τῆς ἀναγωγῆς σ' αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν τάξη.

52. Στὸ «Discours préliminaire».

53. Ὑστερα ἀπὸ τὴ δημοσίευση τοῦ *Langue des calculs* (1798), τὸ Ἰνστιτούτο τοῦ Παρισιοῦ καὶ ἡ Ἀκαδημία τοῦ Βερολίνου ὄρισαν, σχεδὸν ταυτόχρονα, τὴ θεωρία τῶν σημείων ὡς θέμα διαγωνισμοῦ, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ παρουσιαστοῦν καὶ στὸ Παρίσι καὶ στὸ Βερολίνο πολλὲς ἐπεξεργασίες τῆς θεωρίας, ἀλλὰ χωρὶς ἰδιαίτερη ἐξία.

54. Αὐτὸ ὑποστηρίζει ὁ Condillac ἤδη στὸ *Traité des sensations*, ἔχοντας στόχο τοὺν Locke, καὶ οἱ μαθητὲς του, ἔχοντας στόχο τοὺς τὴ σκοτικὴ σχολή.

55. Πίσω ἀπὸ αὐτὲς τὶς διατυπώσεις βρίσκονται ἐπιδράσεις τόσο τοῦ Hobbes ὅσο καὶ τοῦ Hume.

56. Τὴν ἀφορμὴ γι' αὐτὴν τὴ μεγαλοφυῆ ἀστροφυσικὴ ὑπόθεση —στὴν ὁποία εἶχε πλησιάσει πολὺ καὶ ὁ Lambert, στὸ *Kosmologische Briefe*, καὶ ἡ ὁποία ἀργότερα ἀναπτύχθηκε μὲ παρόμοιο τρόπο ἀπὸ τὸν Laplace— ἴσως τὴν εἶχε δώσει μιὰ παρατήρηση τοῦ Buffon.

57. Ἀργότερα, κατὰ τὴν παραπέρα ἀνάπτυξη αὐτῆς τῆς ἀρχῆς τοῦ Buffon, ὁ Lamarck προσπάθησε νὰ ἐξηγήσει τὴ μεταλλαγὴ τῶν ὀργανισμῶν ἀπὸ τὶς κατώτερες στὶς ἀνώτερες μορφὲς μὲ βᾶση τὶς μηχανικὲς ἐπιδράσεις τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου καὶ τὴν προσαρμογὴ στὸ περιβάλλον.

58. Διατυπωμένη στὴ γλώσσα τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας τῆς φύσης, ἡ θεωρία τοῦ Robinet λέει ὅτι ἡ ψυχικὴ δραστηριότητα εἶναι μιὰ ἀπὸ τὶς μορφὲς μὲ τὶς ὁποῖες ἐμφανίζεται ἡ «ἐνέργεια».

59. Ἰδίως στὸ *Principes de la nature et de la grâce*, 17.

60. Ὁ Kant υἰοθέτησε —ὑστερα ἀπὸ κάποιους ἀρχικούς διαταγμοὺς— τὸν ὄρο «αἰσθητικὴ» γιὰ νὰ ἐκφράσει τὴ θεωρία τοῦ ὠραίου καὶ τῆς τέχνης. Ἀπὸ τὸν Kant παρέλαβε τὸν ὄρο ὁ Schiller, καὶ διαμέσου τῶν συγγραμμάτων τοῦ Schiller ὁ ὄρος πέρασε στὴ γλώσσα καὶ καθιερώθηκε.

61. Τὸ σύστημα ποὺ ἐκτίθεται στὴν *Inauguraldissertation* ἀποτελεῖ ἀπλῶς ἕνα στάδιο στὴν ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης τοῦ Kant· ἀμέσως μετὰ τὸ ἐγκατέλειψε, καὶ γι' αὐτὸ κατατάσσεται στὴν «προκριτικὴ» περίοδο τῆς σκέψης του.

62. Ἔτσι, ἡ διδασκαλία αὐτή, πού διατυπώνεται μὲ ρητὴ ἀναφορὰ στὸν Malebranche, ταυτίζεται μὲ τὸ σύστημα τῆς «προδιαμορφωμένης ἁρμονίας» (präformierte Harmonie) ἀνάμεσα στὴ γνῶση καὶ στὴν πραγματικότητα, πού ὁ Kant τὸ ἀπέριψε ἀργότερα μὲ ἰδιαίτερη ἐμφαση (βλ. ἐπιστολὴ στὸν M. Herz μὲ ἡμερομηνία 21 Φεβρουαρίου 1772).

63. Καθὼς φαίνεται, ὁ ὄρος πανθεϊσμός, καὶ ἂν ἀκόμη δὲν ἔχει εἰσαχθεῖ ἀπὸ τὸν Toland, πάντως καθιερώθηκε χάρις στὸ σύγγραμμά του.

64. Ὁ χαρακτηρισμὸς αὐτὸς ἀνάγεται στὸν 17ο αἰῶνα καὶ φαίνεται νὰ προέρχεται ἀπὸ τοὺς κύκλους τῶν ἀγγλῶν νεοπλατωνικῶν: Ὁ Samuel Parker δημοσίευσε τὸ 1669 τὸ *Tentamina physico-theologica de deo*, καὶ ὁ William Derham, τὸ 1713, μὴ φυσικῆ-θεολογικῆ πραγματεία.

65. Βλ. παρακάτω, σ. 301.

66. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden*.

67. Schiller, *Philosophische Briefe*.

68. Προπαντὸς στὸ *Pensées philosophiques*.

69. Βλ. παραπάνω, σ. 202, § 2. Ὡς ποῦδ βαθμὸς ἦταν γνωστὰ στοὺς γερμανοὺς θρησκευτικοὺς διαφωτιστὲς τὰ ἔργα τοῦ Spinoza διαφαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι ὁ Lorenz Schmidt, ὁ ἐπόπτης τῆς μετάφρασης τῆς Βίβλου στὴν ἔκδοση Wertheimer, εἶναι ὁ ἀνώνυμος ἐκδότης ἐνὸς βιβλίου, ὁποῦ μὲ πρόσχημα τὴν «Widerlegung der Lehre Spinozas durch den berühmten Philosophen Christian Wolff» [Ἀνασκευὴ τῆς διδασκαλίας τοῦ Spinoza ἀπὸ τὸν περίφημο φιλόσοφο Christian Wolff] παρατίθεται μιὰ θαυμάσια μετάφραση τῆς Ἡθικῆς τοῦ Spinoza, ἐνῶ ἀπὸ τὰ γερμανικὰ ἔργα τοῦ Wolff ὑπάρχουν στὸ βιβλίο ἐκεῖνο λίγες μόνο παράγραφοι.

70. *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 72 κ.έ.

71. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1773· τὸ ἔργο αὐτὸ στρέφεται κατὰ τοῦ Iselin· γι' αὐτὸ βλ. παρακάτω, σ. 325)· *Erläuterungen zum Neuen Testament* (1774)· *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774 καὶ 1776)· *Provinzialblätter an Prediger* (1776) κ.έ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β'

ΤΑ ΠΡΑΚΤΙΚΑ-ΗΘΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ

(σ. 292-327)

1. *Essay Concerning Human Understanding*, 2, 28, 4 κ.έ.

2. *Encheiridion ethicum* (1667).

3. Τὸ ἔργο του *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* ἐκδόθηκε μόλις τὸ 1731 ἀπὸ τὸν Chandler.

4. *Questions and Difficulties in Morals* (Λονδίνο 1758).

5. Leibniz, *Monadologie*, 41 κ.έ. καὶ 48 κ.έ.

6. Βλ. Fichte, *Fr. Nicolais Leben und sonderbare Meinungen* (1801).

7. Ὁ Pope (*Essay on Man*, 3, 314 κ.έ.) σύγκρινε αὐτὴ τὴ διπλὴ σχέση πρὸς τὴ διπλὴ κίνηση τῶν πλανητῶν γύρω ἀπὸ τὸν ἥλιο καὶ γύρω ἀπὸ τὸν ἄξονά τους. Ὁ Shaftesbury ἐπέδρασε στὸν Βολταῖρο μὲ τὴν παρέμβαση τοῦ Pope, ἐνῶ στὸν Diderot (στὴν ἐπεξεργασία τοῦ *Inquiry Concerning Virtue and Merit*) ἀπευθείας.

8. Πρβ. τὸ πιστεύω τοῦ ἐφημέριου ἀπὸ τὴ Σαβοῖα στὸν *Almilio*, 4, 201.

9. Ὁ Johann Georg Hamann (ἀπὸ τὸ Königsberg, 1730-1788) στὸν

βαθύ αλλά άσαφή λόγο του συνδυάζει αυτή την τάση με έναν πιετισμό που δέν άπέγει πολύ από τó δόγμα τής 'Εκκλησίας.

10. Κατά τόν Home τó ώραίο είναι ύψηλό όταν είναι μεγαλειώδες. Οι άσαφείς και συχνά άντιφατικοί καθορισμοί του μάς δίνουν την έντύπωση ότι βασίζονται στην άντίθεση τού ποιοτικά και ποσοτικά εύρεστου.

11. A. Gerard, *Essay on Taste*, 1758, και προπαντός *Essay on Genius*, 1774.

12. 'Από τó 1751 και ύστερα τυπώθηκε στο *Vermischte Schriften*, Βερολίνο 1773.

13. J. F. Weiss, *De natura animi et potissimum cordis humani*, Στουτγάρδη 1761.

14. Στο *Briefe über die Empfindungen* ó Mendelssohn άναφέρεται άπειθείας στον Shaftesbury.

15. Βλ. Mendelssohn, *Morgenstunden* (1785), κεφ. 7.

16. Βλ. Tetens, *Versuche*, 10, σ. 625 κ.έ.

17. Στην πραγματεία του που γράφτηκε μεταξύ 1787 και 1790 ώς εισαγωγή στο *Kritik der Urteilskraft*, άποσπάσματα τής όποίας συμπεριλήφθηκαν άργότερα στα "Άπαντά του, με τόν τίτλο *Über Philosophie überhaupt*.

18. Έμφανίζεται πάλι εδώ ή παλαιά διπλή σημασία τής λέξης *virtus* (*virtue*): άρετή και Ικανότητα.

19. Βλ. *Treatise*, 2, 1, 11 και 2, 2, 5.

20. *Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, Λονδίνο 1776.

21. Στο *Tractatus politicus*, που κατά τά άλλα στηρίζεται θεωρητικά στις άρχές που έθεσε ó Hobbes βλ. παραπάνω, σ. 210 κ.έ., § 5.

22. Πρβ. τήν Εισαγωγή του στο *Codex juris gentium diplomaticus* (1693).

23. Volney, στο τέλος τού *Catéchisme, Oeuvres*, 1, 310.

24. St. Lambert, στην Εισαγωγή τού *Catéchisme, Oeuvres*, 1, 52. Είναι χαρακτηριστικό ότι στο έργο αυτό, ύστερα από την άνάλυση τού άντρα, ακολουθεί ένα δεύτερο βιβλίό αφιερωμένο στην άνάλυση τής γυναίκας.

25. Βλ. *Compte rendu des séances des Écoles normales*, τ. 1. Τó πιό άξιοπρόσεχτο όργανο αυτής τής τάσης, ή όποία ύπερασπιζόταν την επανάσταση και την έβλεπε ώς τó θρίαμβο τής φιλοσοφίας τού 18ου αιώνα, είναι τó «*Décade philosophique*».

26. Είναι λυπηρό ότι άργότερα ó Bentham, στο *Deontology*, προσπάθησε νά διατυπώσει ένα είδος λαϊκής κατήχησης τής χρησιμοθηρικής ήθικης, ή όποια με τή μονομέρειά της, την κακοβουλία και την άδυναμία της νά κατανοήσει τά άλλα ήθικά συστήματα έξομοιώνεται με τά χειρότερα προϊόντα τής εποχής τής επανάστασης.

27. 'Ο William Godwin (1756-1836) δημοσίευσε τó 1793 τó *Inquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*.

28. Βλ. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, 1, 285.

29. 'Ο Rousseau επέκτεινει την άντίληψη τών άγγλων θεϊστών για τή φιλοσοφία τής θρησκείας (βλ. παραπάνω, σ. 288, § 8) σε όλη την Ιστορία.

30. 'Ο Rousseau στον *Αιμίλιο* χρησιμοποιεί στα έπιμέρους πολλές από τίς σκέψεις που είχε διατυπώσει ó Locke με τόν περιορισμένο στόχο τής

ἀγωγῆς ἐνὸς νέου ἀριστοκράτη. Καὶ στὸν Locke τὸ βασικὸ εἶναι ἡ τέλεια ἀνάπτυξη τῆς ἀτομικότητος, ἐνῶ παράλληλα ἡ ἀποφυγὴ τῆς μονομέρειας στὴ μὀρφωση, ἡ ἐπισήμανση τῆς ἀξίας τοῦ πραγματικοῦ καὶ τοῦ πρακτικοῦ, ἡ ἐποπτικότητα καὶ ἡ ἐξατομίκευση τῆς διδασκαλίας θεωροῦνται αὐτονόητα. Ὁ Rousseau υιοθετεῖ αὐτὲς τὶς ἀρχὲς γιὰ τὴν ἀγωγή ἐνὸς ἀγγλοῦ ἀριστοκράτη καὶ τὶς ἐντάσσει στὸ δικό του σύστημα, ποῦ ἔχει στόχο ὄχι τὴν ἀγωγή ἀτόμων μιᾶς ὀρισμένης κοινωνικῆς ἢ ἐπαγγελματικῆς τάξης, ἀλλὰ τὴ μὀρφωση τοῦ «ἀνθρώπου» γενικά. Μὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα προσοικειώθηκε τὴν παιδαγωγικὴ θεωρία τοῦ Rousseau ἡ σχολὴ τῶν γερμανῶν φιλανθρωπιστῶν, ποῦ εἶχε ἡγέτη τὸν Basedow (1723-1790) καὶ συνδύαζε τὴν ἀρχὴ τῆς ἀνάπτυξης τῶν φυσικῶν δυνάμεων τοῦ νέου μὲ τὴ χρησιμοθηρικὴ ἀρχή. Οἱ φιλανθρωπιστὲς προσπαθοῦσαν νὰ ἐπινοήσουν τὶς κατάλληλες μορφὲς μιᾶς κοινωνικῆς ἀγωγῆς, ἡ ὁποία μὲ φυσικὸ τρόπο θὰ μὀρφωνε τοὺς ἀνθρώπους σὲ χρήσιμα μέλη τῆς κοινωνίας.

31. Ὁ Giou. Battista Vico (1668-1744) ἐπέδρασε κυρίως μὲ τὸ ἔργο του *Principi d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* (1725 καὶ 1730).

32. Ὁ Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), περίφημος ἐκκλησιαστικὸς ρήτορας, ἔγραψε ἀρχικά τὸ *Discours sur l'histoire universelle* (Παρίσι 1681) γιὰ τὴ διδασκαλία τοῦ Δελφίνου.

33. Ὁ Ἰσαὰκ Iselin (1728-1782), ἀπὸ τὴ Βασιλεία, δημοσίευσε τὸ 1764 τὸ δίτομο ἔργο του *Philosophische Mutmassungen über die Geschichte der Menschheit*. Οἱ κοινοτοπίες αὐτοῦ τοῦ ἔργου προκάλεσαν τὴν ἐντονη ἀντίδραση τοῦ Herder, ποῦ ἐκδηλώθηκε μὲ τὶς ἀπόψεις ποῦ διατυπώθηκαν στὰ ἔργα τῆς λεγόμενης περιόδου τοῦ Bückeburg.

34. Βλ. τὴ βιβλιοκρισία τοῦ Kant γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.

35. *Logique καὶ Langue des calculs*.

36. *Beweis, dass der Ursprung der menschlichen Sprache göttlich sei* (Βερολίνο 1766).

37. Ὁ μυστικιστὴς St. Martin, παρόλο ποῦ εἶχε ἐν μέρει διαφορετικὴ ἀποψη, καταπολέμησε μὲ τὴν ἐπιχειρηματολογία του τὴν πολὺ πρόχειρα διατυπωμένη ἔκθεση τῆς διδασκαλίας τοῦ Condillac ἀπὸ τὸν Garat· πρβ. *Séances des Écoles normales*, 3, 61 κ.έ.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΚΥΡΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

- Ἄββασίδες 65
 Ἄβελάρδος 21, 24, 25, 48-55, 61-63, 75, 333
 Ἄβερρόης 66, 67, 70, 71, 75, 89, 97, 98, 123
 Ἄβικέννας (Ibn Sina) 65, 99, 336
 Ἄγρίππας τοῦ Nettesheim 120, 140
 Ἄδελάρδος τοῦ Bath 24, 48, 51, 333
 Ἄλβέρτος τοῦ Bollstädt (Albertus Magnus) 68-71, 76, 77, 83, 87, 91, 99, 102-104, 274, 335
 Ἄλέξανδρος δ' Ἀφροδισιεύς 96, 98, 123
 Ἄλέξανδρος ἀπὸ τὸ Hales 70, 336
 Ἄλέξανδρος Nekkam 336
 Ἄλκουίνος 23
 Ἄλφρέδος δ' Ἄγγλος 104
 Ἄμβρόσιος (ἐπίσκοπος Μεδιολάνων) 22
 Ἄνσελμος τῆς Κανταβρυγίας 21, 24, 25, 44-47, 49, 50, 55, 78, 88, 162, 336
 Ἄριστοτέλης 17, 19, 23, 40, 56, 57, 64-67, 69-72, 75, 76, 83, 86, 88, 89, 96-99, 116, 121-123, 156, 166, 169, 194, 334, 335
 Ἄρνόβιος 239
 Αὐγουστίνος Ἱερὸς 12, 14, 16, 17, 19, 22, 23, 26-39, 48, 57-61, 63, 68, 69, 80-83, 88, 91, 92, 95, 99, 104, 116, 119, 129, 130, 131, 142, 160, 161, 164, 189, 192, 331, 332, 337, 342
 Βάκων Ρογῆρος 72, 75, 91, 100, 103, 104, 125, 144
 Βάκων Φραγκίσκος 147-149, 153-157, 159, 166, 171, 173, 185, 186, 194, 205, 211, 236, 237, 243, 264, 284, 323, 337, 338, 339
 Βερνάρδος ἀπὸ τῆ Chartres 21, 24, 47, 56, 57
 Βερνάρδος ἀπὸ τὸ Clairvaux 22, 25, 26, 54, 59
 Βερνάρδος Silvestris (Βερνάρδος τῆς Tours) 24
 Βησσαριων 117, 122, 123
 Βικέντιος ἀπὸ τὸ Beauvais (Vicentius Bellovacensis) 70, 336
 Βοήθιος 19, 23, 48, 332
 Βοκκάκιος 123
 Βολταῖρος 219, 223, 224, 239, 267, 279, 284, 287, 288, 297, 320, 348
 Γαζῆς Θεόδωρος 118
 Γαληνὸς 64, 119, 124, 130, 333
 Γαλιλαῖος 146, 147, 157-159, 161, 169, 171, 173-175, 183, 185, 208, 265, 338
 Γεννάδιος (Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως) 123
 Γερσωνίδης (Levi ben Gerson) 67
 Γουλιέλμος ἀπὸ τὴν Auvergne 71, 89, 99
 Γουλιέλμος ἀπὸ τὸ Champeaux 21, 24, 48, 51, 333
 Γουλιέλμος ἀπὸ τὸ Conches 24, 56, 57, 121, 333
 Γουλιέλμος Durant de St. Pourcain 72
 Γουλιέλμος de la Mare 71
 Γουλιέλμος Occam, βλ. Occam
 Γουλιέλμος τῆς Ὁράγγης 220

ΠΙΝΑΚΑΣ ΚΥΡΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

- Δαβίδ τοῦ Dinant 70, 97, 183
 Δάντης Alighieri 68, 71, 84, 92,
 123, 200
 Δημόκριτος 140
 Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης 20, 23,
 24, 334
 Ἐπίκουρος 268, 314
 Ἐρασμος 124
 Ἐρρίκος τῆς Γάνδης (Henricus
 Gandavensis) 71, 87-89, 100,
 104
 Εὐκλείδης 165, 167
 Ζβίγγλιος 119, 275
 Θεοδώριχος ἀπὸ τῆ Chartres 47,
 56
 Θωμάς Ἀκινάτης 53, 68-72, 77,
 79, 81, 83, 84, 87-89, 91, 92,
 99, 100, 129, 130, 164, 190,
 194, 201, 207, 276, 283, 334,
 336
 Ἰανσενιστὲς 189
 Ἰησοῦτες 189
 Ἰννοκέντιος Γ' 67
 Ἰπποκράτης 64, 333
 Ἰσίδωρος τῆς Σεβίλλης 19, 23
 Ἰωακείμ τοῦ Floris 334
 Ἰωάννης KB' (πάπας) 73
 Ἰωάννης ἀπὸ τὴν Brescia 76
 Ἰωάννης Buridan 73, 89
 Ἰωάννης Δαμασκηνὸς 20, 23
 Ἰωάννης Gerson, βλ. Gerson
 Ἰωάννης τῆς Rochelle 336
 Ἰωάννης ἀπὸ τὸ Salisbury 24, 61,
 124, 332
 Ἰωάννης Tauler 71
 Καλβίνος 119, 129, 275, 339
 Κάρολος ὁ Μέγας 23
 Κάρολος ὁ Φαλακρὸς 23, 24
 Κασσιόδωρος 19, 23
 Κικέρων 23, 63, 119, 124, 126,
 130
 Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς 332
 Κλήμης Δ' (πάπας) 72
 Κοϊντιλιανὸς 124
 Κοπέρνικος 120, 135, 154, 158,
 173, 341
 Κοσμάς Μέδικος 117
 Κωνσταντῖνος ὁ Ἀφρικανὸς 333
 Λουδοβίκος ὁ Βαυαρὸς 73
 Λούθηρος 119, 129-131
 Λουκρήτιος 138
 Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς 23
 Μελάγχθων 119, 124, 130, 150,
 201
 Νεοπλατωνικοὶ 148
 Νεύτων 146, 148, 157, 171, 174,
 185, 194-196, 266, 274, 279,
 280, 341
 Νικόλαος d'Autricuria 336
 Νικόλαος Cusanus 69, 73, 94, 95,
 102, 105-107, 120, 134, 137-
 139, 173, 177, 182, 193, 196,
 336, 340
 Νικόλαος d'Oresme 104
 Παράκελσος 121, 136, 138, 140,
 142, 174
 Πατέρες τοῦ Ὁρατορίου 189
 Πετράρχης 121
 Πέτρος Aureolus 72
 Πέτρος Ἰσπανὸς (πάπας Ἰωάννης
 ΚΓ') 72, 101
 Πέτρος Λομβαρδὸς 25, 71-73
 Πέτρος ἀπὸ τὸ Poitiers 25
 Πλάτων 19, 54, 56, 57, 64, 65,
 116, 121, 122, 132, 153, 194,
 204, 206, 336, 344
 Πλήθων Γεμιστὸς Γεώργιος 117,
 122, 123
 Πλωτῖνος 12, 27, 65, 122, 133,
 332

ΠΙΝΑΚΑΣ ΚΥΡΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

- Πορφύριος 19, 23, 40, 49
 Πρόκλος 65, 67, 122
- Ραϋμόνδος Lullus, βλ. Lullus
 Raimundus
 Ραϋμόνδος τῆς Sabunde 73, 78
 Ριχάρδος τοῦ Ἁγίου Βίκτορα 26, 59
 Ριχάρδος τοῦ Middletown (Richardus de Mediavilla) 71, 91
 Ροβέρτος Pulleyn (Robertus Pul-lus) 25
- Σενέκας 119, 124, 130
 Σέξτος Ἐμπειρικός 119, 335
 Σιμπλίκιος 98
 Στράτων 96, 123
 Συνέσιος 23
 Σωκινιανοὶ 276, 277
 Σωκράτης 54
- Abbt Thomas 227
 Abubacer (Ibn Tufail) 66, 75
 Achillini Al. 118
 Aegidius Romanus 71
 Agricola Rudolf 118, 119, 124
 Ailly Pierre d' 73, 91, 336
 Alain de Lille 25
 Albertus Magnus, βλ. Ἀλβέρτος τοῦ Bollstädt
 Alembert Jean Le Rond d' 223, 264
 Alfarabi 65
 Alfred de Sareshel 336
 Algazel 66
 Alhacen 336
 Alkendi 65, 106
 Althus 209, 210
 Amalrich τῆς Bena 70
 Arnauld Anton 149
 Arnold Gottfried 227
 Avempace (Ibn Baggah) 66
- Τραπεζούντιος Γεώργιος 116, 123
- Φίλιππος ὁ Ὠραῖος 73
 Φίλων 75, 332
 Φραγκίσκος ἀπὸ τὸ Μαγρο 72, 101
 Φρειδερίκος ὁ Μέγας 223, 225, 291, 311
 Φρειδερίκος ὁ Β' (Hohenstaufen) 334
- Χαλκίδιος 19
 Χριστιάνα, βασίλισσα τῆς Σουηδίας. 140
- Ψελλὸς Μιχαήλ 72, 335
 Ψευδο-Βοήθιος 25
 Ψευδο-Διονύσιος 23
- Ὠριγένης 12, 23, 27, 290, 332, 334
- Avicēbron (Ibn Gebirol) 67, 89, 96, 97, 100
- Babeuf François Noël 319
 Barbaro Ermolao 118
 Basedow Johann Bernhard 227, 350
 Basra, οἱ πιστοὶ ἀδελφοὶ τῆς — 65
 Basso Sebastian 118, 138, 340
 Batteux E. 345
 Bayle Pierre 219, 222, 263, 264, 281, 285; 287, 296, 297
 Baumgarten Alexander Gottlieb 226, 227, 271, 272
 Becker J. J. 339
 Beda Venerabilis (Βέδας ὁ Αἰδέσιμος) 23
 Begharden, αἴρεση τῶν — 71
 Bekker Balthasar 172, 339
 Bellarmin Robert 151, 201

ΠΙΝΑΚΑΣ ΚΥΡΙΑΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

- Bentham Jeremy 221, 308, 319, 349
 Berengar ἀπὸ τῆν Tours -25, 50
 Béringard Claude de 118
 Berkeley George 219, 220, 234, 243, 253-258, 261, 347
 Bérulle Pierre de 149
 Bilfinger G. B. 226
 Bodin Jean 204, 209
 Boehme Jacob 117, 121, 133-136, 138, 141-143, 166, 174, 337
 Boerhaave Hermann 236, 238
 Bolingbroke Henry Saint John 222, 320
 Bonaventura (Giovanni di Fidanza) 70, 91, 92, 100
 Bonnet Charles 223, 241, 242
 Bossuet Jacques Bénigne 275, 324, 350
 Bouillé Charles (Bovillus) 120, 134, 139
 Boyle Robert 148, 176, 194, 279
 Brown Peter 220, 237
 Brown Thomas 221, 345, 347
 Brucker J. J. 226
 Bruno Giordano 117, 120, 125, 133-138, 144, 158, 168, 173, 182, 196, 279, 337
 Buchanan George 209
 Budde J. Fr. 226
 Buffon George Louis Leclerc 223, 267, 347
 Buridan, βλ. Ἰωάννης Buridan
 Burke Edmund 221, 305
 Butler Joseph 221, 307, 308, 313
- Cabanis Pierre Jean Georges 223, 241
 Caesalpinus Ἀνδρέας 118, 124
 Campanella Tommaso 120, 136-138, 140, 144, 145, 151, 156, 161, 175, 186, 201, 205, 206, 323, 344
 Cardanus (Cardano Girolamo) 120, 139, 140, 206
 Carve Chr. 227
 Charron Pierre 119, 128, 161
- Chesterfield Philip Dormer Stanhope 310
 Chubb Thomas 222
 Clarke Samuel 221, 279, 296
 Claubergh Johann 149, 188
 Collier Arthur 257
 Collins Anthony 222, 287
 Condillac Étienne Bonnot de 219, 223, 224, 239-242, 264, 265, 318, 326, 345, 350
 Condorset Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat 224, 325
 Contarini Gasparo 118
 Cooper Anthony Ashley, βλ. Shaftesbury
 Cordemoy Gérard de 149, 188
 Cremonini Cesare 118
 Creuz Casimir von 227
 Crousaz P. 226, 264
 Crusius Christian August 226, 272, 273
 Cudworth Ralph 151, 173, 212, 230, 296
 Cumberland William Augustus 147, 151, 212, 294, 301, 307
 Cusanus, βλ. Νικόλαος Cusanus
- Dalgårn G. 339
 Darwin Erasmus 221, 345
 Daubenton Louis Jean-Marie 224
 De La Forge Louis 149, 190
 Derrham W. 348
 Descartes René 120, 125, 147-149, 158-166, 169, 171-180, 183-190, 193, 194, 196, 197, 229, 231, 234, 236, 238, 244, 246, 247, 250-252, 254, 256-259, 261, 269, 295, 296, 323, 338-341, 344, 345
 Destutt de Tracy Antoine Louis Claude 223, 240, 345
 Diderot Denis 224, 241, 279, 284, 285, 287
 Diedrich τοῦ Freiberg 71
 Dippel Conrad 227
 Dominicus Gundisalvi 25
 Duclos Charles Pinot 224

ΠΙΝΑΚΑΣ ΚΥΡΙΑΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

- Duns Scotus Ἰωάννης 23, 53, 68,
71-73, 78, 79, 81, 86, 88-92,
100, 101, 103, 106, 117, 153,
164, 170, 189, 194, 197, 199,
277, 283, 296, 342
- Eberhard J. Aug. 227
- Eckhart Johannes, ὁ ἐπιλεγόμε-
νος Meister 71, 87, 90, 92-95,
130, 131, 136, 142, 143, 335
- Engel Joh. Jac. 227
- Faber Stapulensis, βλ. Lefèvre
d'Étaples
- Feder J. G. H. 227
- Ferguson Adam 221, 304
- Fichte Johann Gottlieb 208, 345
- Ficino Marsilio 118, 122
- Fludd Rob. 121
- Fontenelle Bernard Le Bovier
341
- Foucher Simon 119
- Franck Sebastian 119, 131, 135
- Francke Aug. Herm. 226, 276
- Fredegisus 23
- Fulbert (ἐπίσκοπος τῆς Chartres)
26, 56
- Galiani Ferdinando 224
- Garat Dominique Joseph 224,
350
- Gassend Pierre 118, 149, 166,
230, 239, 338
- Gaunilon 46
- Gebhardt G. 343
- Gentilis Albericus 150, 207
- Gerard Alex. 305
- Gerbert d'Aurillac (πάπας Σιλ-
βεστρος ὁ Β') 21, 25, 26, 56
- Gerson Jean Charlier, ὁ ἐπονομα-
ζόμενος — 73, 79
- Geulincx Arnold 147, 149, 166,
188-194, 198, 340, 342
- Gibieuf 149, 338, 342
- Gilbert de La Porrée 25, 53, 333,
335
- Glanvil J. 346
- Godwin William 319, 349
- Goethe Johann Wolfgang von
132
- Gottfried τῆς Fontaines 87
- Gottsched Johann Christoph
226
- Grimm 224
- Grotius Hugo 202, 207, 208, 212
- Gundling 316
- Hamann Johann Georg 304, 348
- Hansch M. G. 226
- Hartley David 220, 237, 238,
243, 267, 285, 307
- Harvey William 174
- Helvétius Claude Adrien 224,
310, 311
- Hemming Nic. 150
- Hemsterhuys 304
- Hentsch J. J. 227
- Herbert ἀπὸ τὸ Cherbury 147,
151, 212, 213, 231, 286
- Herder Johann Gottfried 220,
227, 248, 249, 275, 279, 291,
301, 325, 326, 350
- Herz M. 348
- Hildebert ἀπὸ τὸ Lavardin 26
- Hobbes Thomas 147, 149, 158,
168, 171, 173, 175-179, 184-
186, 194, 207-212, 229, 230,
237, 247, 252-255, 265, 294,
301, 307-309, 312, 314, 315,
338, 341, 344, 349
- Holbach Paul Henri 224, 311
- Home Henry 221, 304, 305, 349
- Huet Pierre Daniel 166, 338
- Hugo τοῦ Ἁγίου Βίκτορα 26, 59,
60, 80, 92, 333
- Humboldt Wilhelm von 317
- Hume David 219, 222, 229, 235,
243, 258-263, 285, 289, 308,
311-313, 341, 346, 347
- Hutcheson Francis 221, 303, 304
- Huygens Christiaan 148, 195
- Ibn Baggah, βλ. Avempace

ΠΙΝΑΚΑΣ ΚΥΡΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

- Ibn Chaldun 66
 Ibn Sina, βλ. Ἀβικέννας
 Ibn Tufail, βλ. Abubacer
 Irwing Fr. von 227
 Iselin Ἰσαάκ 325, 350
- Jaucourt Louis 224
 Jung Joachim 150, 167, 168
- Kant Immanuel 208, 226, 245,
 249, 250, 258, 262, 266, 270,
 273, 274, 280, 306, 307, 325,
 346, 347, 348
 Kepler Ἰωάννης 146, 147, 156,
 157, 174
 Kircher Athanasius 339
 Knutzen M. 226
 Komenius Amos 337
 König S. 223
 Krüger Johann Gottlieb 227
- La Bruyère Jean de 310
 Lagrange Joseph Louis 224
 Lamarck Jean-Baptiste de Mo-
 net 347
 Lambert Jean-Henri 226, 245,
 347
 La Mettrie Julien Offroy de 223,
 238, 240, 241, 266, 267, 310
 Lanfranc 25
 Languet Hubert 209
 Laplace Pierre Simon 266, 347
 La Rochefoucauld François 310
 Lavater Johann Kaspar 345
 Lefèvre d'Étapes Jacques (Fa-
 ber Stapulensis) 118
 Leibniz Wilhelm Gottfried 147,
 150, 168-170, 172, 173, 194-
 199, 219, 224, 244-250, 267,
 268, 270-273, 275, 276, 280-
 283, 285, 297-299, 301, 304,
 306, 315, 339, 341, 343
 Lessing Gotthold Ephraïm 220,
 227, 288, 290
 Le Vayer François de la Motte
 119
- Lionardo da Vinci 156, 172
 Lips Joost 118
 Locke John 176, 218, 220, 228,
 229, 231-237, 239, 240, 243,
 245, 247, 248, 251-255, 257,
 258, 275, 276, 295, 296, 302,
 307, 309, 314, 339, 345, 346,
 349
 Lossius Jos. 226, 245
 Lullus Raimundus 73, 78, 79,
 120, 168
- Mably Gabriel Bonnot de 224,
 319
 Machiavelli Nicolo 150, 200-202
 Magnenus Ἰωάννης 118
 Maignanus Emanuel 118
 Maimonides Μωυσῆς 67, 75, 76
 Malebranche Nicolas 147, 149,
 179, 180, 190, 191, 211, 257,
 338-340, 342
 Mandeville Bernard de 221, 310,
 311, 321, 322
 Marcianus Capella 19, 23, 49
 Mariana de la Reina Juan de
 151, 201
 Marsilius von Inghen 73
 Marsilius τῆς Πάδουας 104, 200,
 208, 335
 Maupertuis Pierre Louis Moreau
 de 223, 264, 279
 Meier G. Fr. 227
 Meinders Chr. 227
 Mendelssohn Moses 227, 264,
 270, 300, 307, 317
 Milton John 344
 Montaigne Michel Eyquem de
 118, 127, 144, 166, 175
 Montesquieu Charles de Secon-
 dat 224, 311, 315
 More Henry 151, 173, 176, 212,
 296
 Morelly 224, 319
 Morgan Thomas 222
 Moritz Karl Philipp 227
 Morus Θωμάς (Thomas Moore)
 150, 203-206
 Mutakallimun 65

ΠΙΝΑΚΑΣ ΚΥΡΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

- Naigeon 224
 Nicolai Christoph Friedrich 227, 270, 300, 317
 Nicole Pierre 149
 Nifo Agostino 118, 337
 Nizolius Μάρκος 119, 125, 144, 337
 Norris J. 346
 Notker Labeo 23
- Occam Γουλιέλμος 69, 72, 78, 79, 81, 82, 85-87, 90, 91, 101, 103, 104, 144, 176, 200, 208, 233, 253, 335
 Odardus τοῦ Chambrai 49
 Oldendorf J. 150
 Osiander Andreas 119, 131
 Oswald James 222
- Paley William 221, 309
 Parker S. 348
 Pascal Blaise 165, 166
 Patrizzi Φραγκίσκος 118, 122, 133, 135
 Petrus Ramus, βλ. Ramus
 Pico Ἰωάννης 118, 139, 140
 Platner E. 226
 Ploucquet G. 226
 Pocock 66
 Poiret 166
 Pomponatius Pietro 118, 123, 124, 337
 Pope Alexander 228
 Porta Simon 118
 Price Richard 221, 296
 Priestley Joseph 221, 238, 244, 267, 285, 307
 Pufendorf Samuel 150, 168, 207
- Quesnay François 224
- Rabanus Maurus 23
 Ramus Petrus (Ramée Pierre de la) 119, 125, 126, 144, 337
 Rattich 338
- Reattie James 222
 Reid Thomas 222, 242, 243, 270
 Reimarus Hermann Samuel 226, 279, 280, 287, 288
 Remigius τῆς Auxerre 23
 Reuchlin Ἰωάννης 120, 139, 140
 Robinet Jean-Baptiste 223, 267, 268, 279, 347
 Roscellinus 21, 24, 25, 50, 51, 332, 333
 Rousseau Jean-Jacques 109, 219, 222, 224, 242, 291, 294, 303, 315, 318, 322, 325, 326, 349, 350
 Rüdiger Andreas 226, 245, 272
- Saadja Fajjumi 67
 Sanchez François 118, 127, 144, 151, 175
 Scaliger Julius Caesar 118, 124
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von 208
 Schiller Friedrich von 301, 327, 347
 Schmidt Lorenz 226, 348
 Schoppe Caspar 118
 Schwenckfeld von Ossig Caspar 119, 131
 Scotus Eriugena Ἰωάννης 20, 24, 42-44, 70, 93, 335, 342
 Search Edward 221
 Semler Johann Salomon 226, 290, 320
 Sennert D. 118, 138, 340
 Servet Michael 339
 Shaftesbury Anthony Ashley Cooper, Κόμης τοῦ — 219, 221, 240, 278, 279, 281, 288, 293, 301-304, 309, 311, 312, 320, 321, 325, 348, 349
 Sidney Algernon 344
 Siger τῆς Brabant 335
 Simon ἀπὸ τὸ Tourney 76
 Smith Adam 221, 313, 321
 Sorbière Σαμουήλ 119, 149
 Sozzini Fausto 119
 Sozzini Lelio 119
 Spener Philipp Jacob 226, 276

ΠΙΝΑΚΑΣ ΚΥΡΙΑΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

- Spinoza 147, 149, 150, 165-167, 172, 173, 180-183, 185, 191-194, 196, 198, 203, 208, 209, 211, 225, 236, 267, 275, 286, 290, 298, 300, 301, 315, 339, 340, 342, 344, 345, 348
- Saint-Lambert Jean-François de 224, 318, 325, 349
- Saint-Martin Louis Claude de 242, 350
- Stewart Dugald 222, 243
- Sturm Joh. Chr. 126, 168
- Suarez Φραγκίσκος 119, 129, 150
- Sulzer Johann Georg 227, 305
- Suso Heinrich 71
- Süssmilch 326
- Swift Jonathan 310
- Taurellus Νικόλαος 119, 141
- Telesio Bernardino 120, 144, 145, 151
- Tetens 250, 307
- Thierry από τῆ Chartres 24
- Thomaeus Leonicus 123
- Thomasius Christian Thomas, ὁ ἐπιλεγόμενος — 208, 225, 299, 316, 317
- Tiedemann D. 226
- Tindal Mathews 222, 288
- Toland John 222, 277, 283, 320, 348
- Tooke John Horne 221
- Tschirnhaus Walter von 150, 161, 339
- Tucker Abraham 221
- Turgot Anne Robert Jacques, βαρόνος de l'Aulne 224
- Valla Λαυρέντιος 119, 124
- Van Helmont Franz Mercurius 121
- Van Helmont Jan Baptist 121, 174
- Vanini Lucilio 135, 337
- Vernias Nicoletto 118
- Vicentius Bellovacensis, βλ. Βικέντιος από τὸ Beauvais
- Vico G. B. 323, 324, 350
- Vitellio 71, 336
- Vives Juan Luis 119, 125, 143, 144, 151, 175, 337
- Volney Constantin François de Chasseboeuf, κόμης τοῦ — 224, 318, 349
- Walter από τῆ Mortagne 24, 48
- Walter τοῦ Ἁγίου Βίκτορα 26
- Weigel Erhard 150, 167, 168
- Weigel Valentin 119, 131, 136, 142
- Weiss J. Fr. 227, 306
- Wilkins J. 339
- Winkler B. 150
- Witt Jan de 343
- Wolff Christian, βαρόνος τοῦ — 167, 208, 219, 223, 225-227, 244, 245, 248, 249, 264, 269, 271-273, 276, 280, 298-300, 315-317, 348
- Wolff Pangratus 236
- Wollaston William Hyde 221, 296
- Woolston 287
- Zabarella Jacopo 118
- Zimara 118
- Zorzi Francesco 120

ΤΟ
ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟ
ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΩΝ

W. WILDELBAND & H. HEIMSOETH

ΤΟΜΟΣ Β΄

ΣΕ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

ΤΟΥ Ν. Μ. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΥ

ΤΥΠΩΘΗΚΕ

ΣΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ ΜΑΝΟΥΣΑΡΙΑΔΗ

ΤΟΝ ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟ ΤΟΥ 1982

ΜΕ ΤΗ ΓΕΝΙΚΗ ΕΠΙΒΛΕΨΗ

ΤΟΥ Ε. Χ. ΚΑΣΔΑΓΛΗ

ΚΑΙ ΤΥΠΟΓΡΑΦΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ΤΗΣ ΑΝΘΗΣ ΜΑΡΩΝΙΤΗ

Β΄ ΕΚΔΟΣΗ

Φωτομηχανική ανάπτυπωση με σύστημα offset
στο λιθογραφείο Γ. Βουλγαρίδη & Δ. Χατζηστύλη

(Απρίλιος 1986)