

# Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Τόμος Β'

ΑΠΟ ΤΟΝ ΓΑΛΙΛΑΙΟ  
ΩΣ ΤΟΝ Ζ. Ζ. ΡΟΥΣΣΩ

Ἐπιμέλεια  
ΦΡΑΝΣΟΥΑ ΣΑΤΕΛΕ

Μετάφραση  
ΚΩΣΤΗΣ ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗΣ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΓΝΩΣΗ»

*Δεύτερη έκδοση*





Ἐκδόσεις «γνώση»  
Ἰπποκράτους 31, 106 80 Αθήνα  
Τηλ. 36 20 941, 36 21 194  
Tex 223260 GNOS GR  
Fax 7757228

“Gnosis” Publishers  
Ippokratous 31, 106 80 Athens  
Tel. 36 20 941, 77 86 441  
Tlx 223260 GNOS GR  
Fax 7757228

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ α.α. 6

Φρανσουά Σατελέ, *Ἡ Φιλοσοφία*

*Β' τόμος: ἀπὸ τὸν Γαλιλαίو ὡς τὸν Ζ.Ζ. Ρουσσώ*

François Châtelet, *La Philosophie: de Galiléé à J. J. - Rousseau*

1η ἔκδοση, Χειμῶνας 1985

2η ἔκδοση, Ἐνοιξη 1990

Τῆ μετάφραση στὰ ἑλληνικά, ἀπὸ τὸ γαλλικὸ πρωτότυπο, ἔκανε  
ὁ Κωστής Παπαγιώργης.

Τὴν ἐκδοτικὴ ἐπιμέλεια εἶχε ὁ Αἰμίλιος Καλιακάτσος.

©1979, Les nouvelles éditions Marabout.

©1985, Ἐκδόσεις «γνώση» γιὰ τὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα σὲ ὄλο τὸν κόσμο.

ISBN (set) 960-235-255-8

ISBN (τόμ. 2) 960-235-257-4



# Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Τόμος Β΄

ΑΠΟ ΤΟΝ ΓΑΛΛΙΑΙΟ  
ΩΣ ΤΟΝ Ζ. Ζ. ΡΟΥΣΣΩ

Ἐπιμέλεια  
FRANÇOIS CHÂTELET

ΔΕΥΤΕΡΗ ΕΚΔΟΣΗ

Μετάφραση  
ΚΩΣΤΗΣ ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ



«ΓΝΩΣΗ»

ΑΘΗΝΑ 1990



## Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

ΕΙΣΑΓΩΓΗ, τοῦ François Châtelet . . . . . 11

I. THOMAS MÜNTZER: Η ΝΕΑ ΕΙΚΟΝΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ  
ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΤΕΛΟΥΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ,  
τῆς Marianne Schaub . . . . . 15

1. *Ἡ νέα εἰκόνα τοῦ Χριστιανοῦ: ὁ Χριστιανὸς ποὺ ἐλευθερώθηκε μὲ τὴν ἀπόλυτη ἐξουσία τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἀτομικὸς δρόμος πρὸς τὸν Θεὸ καὶ ἡ κριτικὴ τῆς παπικῆς ἐξουσίας.* 17
2. *Τὸ σημεῖο ρήξης: ἡ ἔριδα γιὰ τὰ μυστήρια καὶ τὸ πρόβλημα τῆς νομιμότητος. Οἱ ταραχὲς τῆς Βιτεμβέργης: ἡ θεολογία τοῦ Πνεύματος καὶ ἡ πολιτισμικὴ ἐπανάσταση τῶν εἰκονοκλαστῶν. Οἱ ἱππότες καὶ οἱ συμβιβασμοὶ μὲ τὴ βία. Ἡ ἀνυπακοὴ τῶν Ἀναβαπτιστῶν.* 23
3. *Thomas Müntzer: ὁ θεολόγος τῆς ἀντιθεολογίας, ὁ προφήτης τοῦ πολέμου τῶν χωρικῶν. Τὸ πρόβλημα τῆς λατρείας καὶ τῆς γνώσης: ἐρμηνευτικὴ ἀρχὴ τῆς Βίβλου. Μιὰ παιδαγωγικὴ λατρεία. Ἡ ἀληθινὴ χριστιανικὴ κοινότητα: τὸ πρόβλημα τῆς ἐξουσίας καὶ τὸ τέλος τῆς ἱστορίας. Τὸ νόημα καὶ ἡ ὀρθολογικότητα τῆς ἱστορίας.* 31

II. Η ΝΕΑ ΕΙΚΟΝΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ: ΑΠΟ ΤΟΝ ΝΙΚΟΛΑΟ  
ΚΟΥΖΑΝΟ ΣΤΟΝ GIORDANO BRUNO, τῆς Hélène  
Védrine . . . . . 41

*Ἡ θεοκοσμολογία τοῦ Νικολάου Κουζάνου. Πλατωνικοὶ καὶ ἀριστοτελικοί. «Ἀπὸ τὸν κλειστὸ κόσμον εἰς τὸ ἄπειρον σύμπαν». «Mathematicis mathematica scribuntur». Ὁ Bruno καὶ ἡ ἀπειροποίηση τοῦ χώρου.*

III. Ο ΓΑΛΙΛΑΙΟΣ ΚΑΙ Η ΝΕΑ ΑΠΟΨΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΦΥΣΗ,  
τοῦ Jean-Toussaint Desanti . . . . . 71

*Εἶναι ὁ Γαλιλαῖος πατέρας τῆς μαθηματικῆς φυσικῆς; Ἡ ἐνότητα τοῦ ἐπιστημολογικοῦ πεδίου: κοπερνίκεια κοσμολογία, νέα*

μηχανική και ἀρχιμήδεια γεωμετρία. Τὸ ὕφος τοῦ Γαλιλαίου καὶ τὸ πεδίο τῆς ἐπιστήμης του. Ὁ Γαλιλαῖος ὡς αὐστηρὸς ὀπαδὸς τοῦ Κοπέρνικου. Ἡ γαλιλαϊκὴ ἐπιστημολογία.

- IV. DESCARTES, τοῦ Jean-Marie Beysade . . . . . 95  
 Φιλοσοφικὴ ἐπανάσταση; Ἐντεῦθεν τῆς ἀμφιβολίας; ἠθικὴ, θρησκεία, μέθοδος. Τὸ μεταφυσικὸ δρομολόγιο. Συγκρότηση μιᾶς κληρονομιάς: ἀναφορικὰ μὲ τρία καρτεσιανὰ προβλήματα.
- V. Ο ΣΠΙΝΟΖΑ Ἡ ΜΙΑ ΓΑΛΙΛΑΪΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, τῆς Marianne Schaub . . . . . 137
1. Ὁ Σπινόζα γιὰ τοὺς συγχρόνους του. Ἡ ἐλεύθερη Ὑλλανδία. 137
  2. Ἡ δομὴ τῆς προκατάληψης καὶ ἡ κυριαρχία τοῦ φανταστικοῦ. Ὁ ἀνθρωπομορφισμὸς ἢ ὁ μηχανισμὸς ἀναστροφῆς τῆς τάξεως τῶν αἰτιῶν. Ὁ ἀνθρωποκεντρισμὸς ἢ ὁ μηχανισμὸς τῆς προβολῆς. 145
  3. Τὰ μαθηματικὰ καὶ ἡ σχετικότητα τῶν κανόνων καὶ τῶν ἀξιῶν. Τὰ μαθηματικὰ, πρότυπο καὶ κανόνας. Ἡ γενέκυση τῆς μαθηματικῆς μεθόδου. 152
  4. Ἡ πολιτικὴ ὡς ἐφαρμοσμένη ἐπιστήμη. . . . . 166
  5. *Deus sive Natura*. . . . . 170
- VI. Ο LEIBNIZ Ἡ Ο ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ ΣΠΡΩΓΜΕΝΟΣ ΜΕΧΡΙ ΤΟ ΠΑΡΑΔΟΞΟ, τοῦ Rafaël Pividal . . . 175  
 Παράδοξο καὶ «ἀποψη». Ἡ μονάδα. Τὸ σῶμα. Φιλοσοφία καὶ μαθηματικὰ. Τὰ κείμενα.
- VII. JOHN LOCKE, τοῦ François Duchesneau . . . . . 201  
 Οἱ πηγές τοῦ ἐμπειρισμοῦ τοῦ Locke. Ἡ ἀνάλυση τῶν ἰδεῶν μὲ τὴν «ἱστορικὴν» μέθοδο. Ἡ ἀνάλυση τῆς γνώσης μὲ τὴν σημειωτικὴν. Ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ.
- VIII. BERKELEY, τοῦ Ferdinand Alquie . . . . . 231  
 Τὸ σχέδιο καὶ ἡ μέθοδος. Ἡ κριτικὴ τῆς γλώσσας καὶ τῶν ἀφηρημένων ἰδεῶν. Ἡ κριτικὴ τῶν ἐπιστημῶν. Ὁ ἀνυλισμὸς. Ὁ Θεὸς καὶ τὰ πνεύματα.



IX.	HUME, τοῦ Gilles Deleuze . . . . .	253
	Σημασία τοῦ ἐμπειρισμοῦ. Ἡ ὕψη τῆς σχέσης. Ἡ ἀνθρώπινη φύση. Τὸ πλασματικόν. Ἡ φαντασία. Τὰ πάθη. Μιὰ λαϊκὴ καὶ ἐπιστημονικὴ φιλοσοφία.	
X.	Η ΓΑΛΛΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΕΚΑΤΟΥ ΟΓΔΟΥΣ ΑΙΩΝΑ, τοῦ Roland Desné . . . . .	267
	Ἡ κληρονομιά τοῦ Descartes. Τὸ γόητρο τοῦ Newton καὶ τοῦ Locke. Τὸ παράδειγμα τοῦ Leibniz καὶ τοῦ Spinoza. Ἡ φύση. Ὁ ἄνθρωπος: ψυχολογία καὶ ἀνθρωπολογία. Ὁ ἄνθρωπος: ἱστορία καὶ κοινωνιολογία. Ἡθικὴ καὶ πολιτικὴ. Ἡ αἰσθητικὴ.	
XI.	JEAN-JACQUES ROUSSEAU, τῆς Claire Salomon-Bayet . . . . .	311
	1. Τὸ ζήτημα τῆς μεθόδου. α) Ὁ δελφικὸς χρησμός: Ἡ παγίδα τοῦ Нарκίσσου. Ὁ στοχασμός. Μέθοδος γραφῆς. Μέθοδος ἀνάγνωστος.	322
	2. Τὸ ζήτημα τῆς μεθόδου. β) Ὁ ἄνθρωπος τῆς φύσης, ὁ φυσικὸς ἄνθρωπος, ὁ ἄνθρωπος τοῦ ἀνθρώπου: Οἱ μόνοι νόμοι τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ ἀδύνατου. Μυθιστόρημα, πλασματικὴ κατασκευὴ, ἱστορία. Ὁ μηδενικὸς ἄνθρωπος καὶ τὸ ἀπόλυτο ὄλο.	335
	3. Τὸ ζήτημα τῆς μεθόδου. γ) Ἡ πολιτικὴ κατάσταση: Ἡ καθαρότητα τοῦ συμβολαίου. Ἡ ἀρετὴ τῆς στιγμῆς. Ὁ πολιτικὸς χῶρος.	346
	4. Ζητήματα τῆς θεωρίας. α) Ἡ σφαῖρα τῆς ἠθικότητος. Ἡ αἰσθητικότης. Ἡ συνείδησις καὶ ἡ ἀρετὴ. Οἱ μεταμορφώσεις τοῦ Θεοῦ. Τὸ καθαρὸ συναίσθημα τῆς ὕπαρξης.	353
	5. Ζητήματα τῆς θεωρίας. β) Οἱ ἀρχές τοῦ πολιτικοῦ δικαίου. Ὁ ἔλεγχος τῆς νομιμοποίησης. Τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιον καὶ ἡ γενικὴ βούλησις. Ἡ κυβέρνησις ὡς ἐνδιάμεσος σῶμα.	366
	Συμπέρασμα, τοῦ François Châtelet . . . . .	381



## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ἡ περίοδος τῶν τριῶν περίπου αἰώνων φιλοσοφίας, στήν ὁποία ἀφιερῶθηκε τοῦτος ὁ δεύτερος τόμος, περικλείεται ἀνάμεσα σέ δύο μεγάλες ἐπαναστάσεις πού καθόρισαν τὸ δυτικὸ τμήμα τῆς εὐρωπαϊκῆς χερσονήσου, ἀλλὰ εἶχαν τόσο μεγάλες συνέπειες, ὥστε συντάραζαν στή συνέχεια ὀλόκληρον τὸν κόσμον. Γιὰ νὰ χαρακτηρίσουμε τὴν πρώτη ἐπανάσταση, ἐκείνη τοῦ δέκατου ἔκτου αἰώνα, μιᾶμε γιὰ «Ἀναγέννηση». Ὁ ὅρος εἶναι ἀκατάλληλος, ἐπειδὴ ἀφήνει νὰ ἐννοηθεῖ ὅτι ἡ προηγούμενη περίοδος ἦταν ἐποχὴ νάρκης ἢ ἡμιθανῆς. Κι ὅμως, μὲ ἀφετηρία τὸ 1500 προκαλοῦνται βαθιεῖς μεταβολές κυρίως στήν ἰταλική, ἀγγλική, ὀλλανδική, γερμανικὴ καὶ γαλλικὴ κοινωνία. Μεταβολές τῆς εἰκόνας τοῦ κόσμου πού ἐπέφεραν οἱ «μεγάλες ἀνακαλύψεις» καὶ ἡ ἐπεξεργασία τῶν τεχνικῶν τῆς ἀναπαράστασης τοῦ πραγματικοῦ, μεταβολές στὶς τεχνικὲς καὶ στήν οἰκονομία, ἐπιστημονικὲς μεταβολές πού ὀδήγησαν στήν κοπερνικο-γαλιλαϊκὴ ἐπανάσταση, ἡ ὁποία θεμελίωσε τὴν μαθηματικὴ φυσικὴ, πολιτικὲς μεταβολές συνδεδεμένες μὲ τὴν ἐμφάνιση νέων κοινωνικῶν δυνάμεων πού ἀπείλησαν τὴν ἀναμόρφωση τῶν θεσμῶν, θρησκευτικὲς μεταβολές πού προκάλεσαν στοὺς κόλπους τῆς Χριστιανοσύνης ἕνα σχίσμα ἐξαιρετικῆς σπουδαιότητος. Τοῦτες οἱ τροποποιήσεις, πού ὀφείλονται στήν πρωτοβουλία τῶν ἀνθρώπων, ἀγωνιζόμενων γιὰ τὴν ἐξουσία ἢ τὴ σωτηρία τῆς ψυχῆς τους, θὰ συγκεκριμενοποιηθοῦν τὸν ἐπόμενο αἰώνα μὲ τὴν παγίωση δύο συναφῶν μορφῶν ὀργάνωσης τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητος: τοῦ καπιταλιστικοῦ οἰκονομικοῦ καθεστῶτος καὶ τῆς ἀπόλυτης κυριαρχίας τοῦ Κράτους.

Πρόκειται λοιπὸν νὰ ἀναλύσουμε μὲ ποιὸν τρόπο ἡ φιλοσοφία,

μέ τὸ δικό της ὕφος καὶ ἀνάλογα μὲ τὶς παραλλαγές της, στοχάστηκε αὐτὰ τὰ γεγονότα καὶ ποιούς τύπους κατανόησης πάσχισε νὰ εἰσαγάγει σὲ αὐτά. Τὰ πρῶτα κεφάλαια, ξεκινώντας ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά μὲ τὸ ἐγγείρημα τοῦ Thomas Müntzer καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μὲ τὰ ἔργα τοῦ Giordano Bruno καὶ τοῦ Γαλιλαίου, μελετοῦν τὶς νέες ἔννοιες πού ἐπέβαλαν δύο ἀπὸ αὐτὰ τὰ μέγιστα γεγονότα: ἡ Μεταρρύθμιση καὶ ἡ ἐπανάσταση στὴ φυσικὴ. Ἔτσι προετοιμάζεται τὸ διανοητικὸ πεδίο, μὲ βάση τὸ ὁποῖο εἶναι δυνατὸ νὰ κατανοήσουμε τὸ εὖρος τῆς μεταφυσικῆς καινοτομίας πού ἔκαμε ὁ Descartes: μετατόπιση τοῦ φιλοσοφικοῦ ἐνδιαφέροντος ἀπὸ τὸ πρόβλημα τοῦ ὄντος πρὸς τὸ πρόβλημα τῆς γνώσης, θεμελίωση τῆς νέας φυσικῆς στὸν Λόγο, καθορισμὸς τοῦ σχεδίου πού θὰ καταστήσει «τὸν ἄνθρωπο κύριο καὶ κτήτορα τῆς φύσης», πρακτικὴ τῆς ἐλεύθερης ἐξέτασης ὡς μεθοδολογικὴ ἀρχή. Ἀπὸ τὴν καρτεσιανὴ προοπτικὴ, πού δὲν ἀργεῖ νὰ ἐπιβληθεῖ, ἐκπήγασαν δύο ρεύματα, πού θὰ συγκροτήσουν τοὺς δύο ἄξονες τοῦ στοχασμοῦ κατὰ τὸ δεύτερο ἡμισυ τοῦ δέκατου ἑβδομοῦ αἰῶνα καὶ στὴν ἐποχὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ.

Ἡ καρτεσιανὴ καινοτομία δίνει μιὰ ὄθηση στὴ μεταφυσικὴ. Τὸ μεγαλειῶδες καὶ αὐστηρὸ σύστημα τοῦ Spinoza, ἡ φλογερὴ ἔρευνα τοῦ Nicolas Malebranche — πού ἔπρεπε νὰ παραλειφθεῖ ἐδῶ — καὶ οἱ ἐκπληκτικὲς ἐπινοήσεις τοῦ Leibniz σημαδεύουν αὐτὴ τὴ θέληση νὰ καταστεῖ, ὅσο εἶναι δυνατό, κατανοητὴ ἡ ὁλότητα αὐτοῦ πού εἶναι, καὶ νὰ ληφθεῖ ὑπόψη, ὅταν αὐτὸ ἐπιβάλλεται, ἡ ἀδυνατότητα ἀναγωγῆς ὀρισμένων μεγεθῶν σὲ ἀπώτερα αἷτια (π.χ. ὁ συμπτωματικὸς χαρακτήρας τῆς ἀτομικότητος ἢ τῆς τάξεως τοῦ κόσμου). Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι αὐτὲς οἱ κατασκευὲς τροφοδοτοῦνται σταθερὰ ἀπὸ τὰ δεδομένα τῶν τυπικῶν καὶ πειραματικῶν ἐπιστημῶν — τὴν πρόοδο τῶν ὁποίων βοηθοῦν — καὶ ἀπὸ τὴν πολιτικὴν πραγματικότητα — στὴν ὁποία ἐπεμβαίνουν. Ἐντούτοις παράλληλα ἀναπτύσσεται ἓνα κίνημα πού στὸ ὄνομα τῆς καρτεσιανῆς ἀρχῆς τῶν καθαρῶν καὶ διακεκριμένων ἰδεῶν ἐκφράζει ὄλο καὶ πιὸ ξεκάθαρα τὴ δυσπιστία του ἀπέναντι στὴ μεταφυσικὴ καὶ στὴ θεωρητικὴ τῆς ἀξίωση. Αὐτὸ πού ἀποκαλοῦμε ἀγγλικὸ ἐμπειρισμὸ καὶ πού καταπιάνεται ἐπίσης μὲ τὴν ἐπιστήμη, τὴν πολιτικὴν καὶ τὴν ἠθικὴν, προσπαθεῖ νὰ ἐπιστρέψει στὸν κοινὸ

νοῦ» καὶ νὰ ἐπεξεργαστεῖ μιὰν ἀπλὴ γλώσσα, ποὺ ἀποπειρᾶται νὰ ἐπιλύσει μὲ κριτικὸ τρόπο τὰ ἐρωτήματα ποὺ τίθενται στὸν καθένα. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη εἶναι παραδειγματικὸ τὸ ἔργο τοῦ Locke —τοῦ ὁποίου ἡ *Δεύτερη πραγματεία γιὰ τὴν πολιτικὴ κυβέρνησι* θὰ προσφέρει τὰ κύρια στοιχεῖα στὶς *Διακηρύξεις τῶν ἀνθρώπινων δικαιωμάτων* τοῦ 1787 καὶ τοῦ 1789— καὶ ἐκεῖνο τοῦ Hume — ποὺ ἀσχεῖ ἀπὸ τὰ πρὶν μιὰ ριζικὴ κριτικὴ στὴν ἀξίωση τῆς φυσικο-μεταφυσικῆς ἐπιστήμης γιὰ μιὰν ἐξαντλητικὴ γνώση τοῦ ὄντος.

Ἡ καρτεσιανὴ μέθοδος, τὸ σπινοζικὸ σύστημα (ποὺ σταδιοδρομεῖ κρυφά, ἀπαγορευμένο καθὼς εἶναι ἀπὸ ὅλες τὶς ἀρχές, ποὺ ἔχουν ἐννοήσει ὅτι καταφέρει τὸ πιὸ σκληρὸ πλῆγμα στὶς ἐξ ἀποκαλύψεως θρησκείες) καὶ ἡ ἐμπειριστικὴ ἀμφισβήτηση συμβάλλουν στὴν συγκρότηση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Διαφωτισμοῦ ποὺ, προπάντων στὴ Γαλλία, ἀγωνίζεται ἐνάντια στὴν βασιλικὴ ἐξουσία καὶ στοὺς θεσμοὺς τῆς, ἐνάντια στὸν θρησκευτικὸ σκοταδισμό, ἐκλαίκευε τὸ πνεῦμα τῆς ἐλεύθερης ἐξέτασης καὶ —π.χ. μέσα στὴν *Ἐγκυκλοπαιδεία*— δίνει μιὰ σημαντικὴ θέση στὶς ἐπιστημονικὲς διερευνήσεις καὶ στὶς τεχνικὲς τῆς παραγωγῆς. Ὁ Condorcet ὅραματίζεται μιὰν κοινωνία ὅπου ἡ ἐμπάθεια καὶ ἡ δυστυχία θὰ ἐξαφανιστοῦν χάρις στὴ διάδοση τῶν γνώσεων καὶ στὴν ἀπεριόριστη αὐξηση τῆς εὐμερείας... Ἐντούτοις, καθὼς ὁ δέκατος ὄγδος αἰώνας μπαίνει στὴν τελευταία του τριακονταετία, παρουσιάζεται ἕνα προφητικὸ πνεῦμα ποὺ διαπιστώνει ὅτι οἱ πρόοδοι τῶν τεχνῶν καὶ τῶν τεχνικῶν ἔχουν ἐξουθενώσει τὴν κοινωνία, ὅτι ὅλες οἱ θεραπείες ποὺ προτείνονται γιὰ τὴν ἀνισότητα εἶναι ἰσάριθμες ἀπάτες κι ὅτι τὸ πρόβλημα τῆς πολιτικῆς ὀργάνωσης, ποὺ θὰ καθίστοῦσε τὸν καθένα ἀλληλέγγυο μὲ ὅλους τοὺς ἄλλους, ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὴ λύση του, παρὰ τὰ προγράμματα τῶν θεωρητικῶν: προλαμβάνοντας τὸν Nietzsche, ὁ Jean-Jacques Rousseau ἀμφιβάλλει γι' αὐτὰ τὰ φῶτα, ποὺ ἀδιαφοροῦν γιὰ τὸ ἄτομο.



THOMAS MÜNTZER:  
 Η ΝΕΑ ΕΙΚΟΝΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ  
 ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΤΕΛΟΥΣ  
 ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

τῆς MARIANNE SCHAUB

“Όταν ἡ Μεταρρύθμιση εἶχε ὀριστικά πιά θριαμβεύσει σὲ ἓνα μεγάλο μέρος τῆς Γερμανίας καὶ ἡ λουθηρανικὴ Ἐκκλησία ἐνσωματώθηκε στὴν καθεστηκυία τάξη, πρὸς τὰ τέλη τοῦ δέκατου ἑβδομοῦ αἰώνα καὶ στὶς ἀρχές τοῦ δέκατου ὄγδοου, μιὰ νέα γενιὰ πνευμάτων τῆς ἀμφισβήτησης<sup>1</sup> ἔκανε ἓναν ἀπολογισμό ὑπὸ μορφή κατηγορητηρίου: ἀπὸ τίς ἐλπίδες καὶ τίς ιδέες ποὺ χαρακτήριζαν τὴ Μεταρρύθμιση στὶς ἀρχές της ὡς τὴν τωρινὴ πραγματικότητα εἶχε διανυθεῖ ἓνας δρόμος ποὺ δὲν ὀδήγησε μόνο στὸν ἀναπόδραστο συμβιβασμό, ἀλλὰ καὶ στὸν ἐκφυλισμό· καὶ μάλιστα εἶχε συντελεστεῖ μιὰ ἀληθινὴ ρήξη.

Πῶς νὰ ἐξηγήσουμε αὐτὴ τὴ ρήξη;

Ἄν ἡ λουθηρανικὴ Ἐκκλησία εἶχε ὀριστικά προδώσει τὸν Λούθηρο, εἶναι γιὰ τὸν ὅτι οἱ ἴδιοι ὁ Λούθηρος «ἀπαρνήθηκε» κατὰ κάποιον τρόπο τὸν ἑαυτό του. Αὐτὴ ἡ ἀπάρνηση συμβαίνει ὅταν ὁ Λούθηρος διακόπτει τίς σχέσεις του μὲ τὸν Karlstadt καὶ τὸν Müntzer

---

1. G. Arnold, *Histoire impartiale des Églises et des Hérétiques*, Φραγκφούρτη 1697· G. Zeidler, *Le carnaval masqué et démasqué*, 1700.

και συμμαχεῖ με τοὺς ἡγεμόνες ἐνάντια στὴν ἐξεγερμένη ἀγροτιά. Γιατὶ ἂν ὁ νεαρὸς Λούθηρος εἶχε προτείνει τὴν πίστη ὡς μοναδικὸ δρόμο σωτηρίας, ταυτόχρονα εἶχε στηλιτεύσει τὸν διεφθαρμένο κληρὸ, ποὺ ἦταν ἀπληστος γιὰ πλοῦτη καὶ ἐξουσία, εἶχε μαστιγώσει τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἱεραρχία, εἶχε γενικεύσει τὸ ἱερατικὸ ἀξίωμα καὶ κηρύξει τὸ τέλος τῆς κυριαρχίας τῶν θεολόγων· ἀλλὰ καθὼς ὁ Μεταρρυθμιστὴς ξέκοψε ὀριστικὰ ἀπὸ ὄσους ἐκθείαζαν τὴν πραγματοποίηση τῶν μεταρρυθμίσεων μέσω τῆς ἴδιας τῆς κοινότητος τῶν πιστῶν καὶ πῆρε με ζέση τὸ μέρος τῶν ἡγεμόνων ἐνάντια στὴ μεγάλη ἀγροτικὴ ἐξέγερση τοῦ 1525, διέρρηξε τοὺς δεσμούς του μετὰ τὸ αὐθεντικὸ πνεῦμα τοῦ εὐαγγελισμοῦ γιὰ νὰ ἀποβεῖ ὁ Μεταρρυθμιστὴς τῶν ἰσχυρῶν, ὁ ὀργανωτὴς μιᾶς Ἐκκλησίας καὶ πάλι δέσμιας, ἀνίκανης νὰ διαδώσει τὴν αὐθεντικὴ χριστιανικὴ πίστη.

Πολεμώντας γιὰ τὸ δικαίωμα τῆς ἐλεύθερης συνείδησης ἐνάντια στὴν ἰδεολογικὴ ἡγεμονία ποὺ εἶχε ἀναγνωριστεῖ στὴν Ἐκκλησία καὶ ἐνάντια στὸν ἔλεγχο τῶν ἰδεῶν ποὺ ἀσκοῦσε ἡ δημόσια ἐξουσία, αὐτοὶ οἱ «νεωτεριστὲς» μάχονται καὶ ἀνακαλύπτουν ξανά ἓνα ἱστορικὸ συμβάν ποὺ ἔχει ἀποκρύψει ἡ παράδοση: τὴ ριζοσπαστικὴ Μεταρρύθμιση, ἡ ἀποτυχία τῆς ὁποίας συντελέστηκε κυρίως λόγω τῆς ἐξέλιξης τοῦ Λούθηρου, ὅταν συμάχησε με τοὺς ἡγεμόνες. Ἐπίσης οἱ «νεωτεριστὲς» ἀνακαλύπτουν στὴ ρίζα αὐτοῦ τοῦ συμβάντος τὸν μηχανισμό τῶν πολιτικοοικονομικῶν συμφερόντων ποὺ δέσποσαν σὲ αὐτὴ τὴ συμμαχία. Ὡς ἀντάλλαγμα τῆς προστασίας, τὴν ὁποία τοῦ παρεῖχε ἡ κοσμικὴ ἐξουσία καὶ ἡ ὁποία τοῦ ἐπέτρεψε νὰ ἀντιμετωπίσει σθεναρὰ τὴν παποσύνη καὶ νὰ διαδώσει τὴ διδασκαλία του ἀνάμεσα στοὺς πιστοὺς Γερμανοὺς, ὁ Λούθηρος καλύπτει μετὰ τὴ θρησκευτικὴ του αὐθεντία καὶ νομιμοποιεῖ δογματικὰ τὴ δήμευση τῶν ἀγαθῶν τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας πρὸς ὄφελος τῶν ἡγεμόνων. Ἡ πτώχευση τῆς Ἐκκλησίας θὰ κάνει πλούσιους τοὺς ἰσχυροὺς, ὄχι τὸ λαό.

Αὐτὴ ἡ ἐπιχειρηματολογία τῶν «νεωτεριστῶν» εἶναι ἐν μέρει δανεισμένη ἀπὸ τὸ κατηγορητήριο τοῦ Müntzer ἐνάντια στὸν Λούθηρο, τὸν ὁποῖο κατηγορεῖ ὅτι «κάνει τεμενάδες στοὺς ἡγεμόνες» γιὰ νὰ εἰσχωρήσει στὸ παιχνίδι τῶν Γερμανῶν εὐγενῶν, τοὺς ὁ-



ποίους «τάϊσε καλά» και τούς «χόρτασε μέλι», «γιατί δὲν ἔβλεπαν τὰ πράγματα διαφορετικά: μὲ τὰ κηρύγματά σου τούς ἔκανες βοημικά δῶρα, μοναστήρια και μονές πού τώρα ὑπόσχεσαι στους ἡγεμόνες».<sup>1</sup>

Ἔτσι ἡ «ἀπάρνηση» τοῦ Λούθηρου ἔχει πολιτικό χαρακτήρα, και συνδέεται μὲ μιὰ κατάσταση πού τὸν ἔσπρωχνε σὲ μιὰν ἐκλογή· στὸ σταυροδρόμι πῆρε τὴν ἀπόφαση πού εὐνοοῦσε τούς ἡγεμόνες και αὐτὴ ἡ ἐκλογή βάρυε καθοριστικά πάνω στὸ μέλλον τοῦ λουθηρανισμοῦ. Ἐξετάζοντας και πάλι αὐτὸ τὸ μέλλον και προβληματιζόμενοι πάνω σὲ αὐτό, κάνουμε νὰ βγοῦν ἀπὸ τὴ σκιά ἐκεῖνοι πού ἀπαρνήθηκε ὁ Λούθηρος «ἀπαρνούμενος» τὸν ἑαυτὸ του, ἐκεῖνοι πού νικῆθηκαν και ἀπωθήθηκαν στὴ λήθη, ἐκεῖνοι πού θὰ μπορούσαν νὰ ἀποκληθοῦν Ἐνθουσιώδεις Πιστοὶ τοῦ Εὐαγγελίου.

## 1. Η ΝΕΑ ΕΙΚΟΝΑ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΥ: Ο ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ ΠΟΥ ΕΛΕΥΘΕΡΩΘΗΚΕ ΜΕ ΤΗΝ ΑΠΟΛΥΤΗ ΕΞΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ

Ἡ Μεταρρύθμιση ἔλαμψε μέσα ἀπὸ ἓνα νεοσύστατο πανεπιστήμιο: τῆς Βιτεμβέργης.<sup>2</sup> Ἀπὸ τὸ 1504, ἓνας ἀπὸ τούς πρώτους πού δίδαξαν ἐκεῖ ἦταν ὁ Karlstadt. Τὸ 1513 ἤρθε ἡ σειρὰ τοῦ Λούθηρου.

Τὸ *Σχόλιο γιὰ τὴν Πρὸς Ρωμαίους Ἐπιστολή*, πού δίδαξε ὁ

1. Th. Müntzer, *Καλοθεμελιωμένη Ἀπολογία* (γαλλ. μετάφραση ὑπὸ ἐκδοση).

2. Στὴν πρωταρχὴ του αὐτὸ τὸ πανεπιστήμιο συνδέθηκε μὲ τὴν ἱστορία τῶν συγχωροχαρτίων: οἱ ἡγεμόνες τῆς Σαξονίας εἶχαν ἐπιτρέψει τὸ 1502 τὴν πώληση τῶν συγχωροχαρτίων ὡς συνεισφορὰ σὲ μιὰ σταυροφορία ἐνάντια στους Τούρκους. Ἐφόσον ὁ πόλεμος μὲ τούς Τούρκους δὲν ἔγινε, τὰ ποσὰ πού εἰσπράχθηκαν χρησίμευσαν γιὰ τὴν ἰδρυση τοῦ πανεπιστημίου τῆς Βιτεμβέργης.

Λούθηρος τὸ 1515-1516, ἦταν τὸ πρῶτο μανιφέστο τῶν νέων ἰδεῶν, τὸ ὁποῖο διακήρυχνε ὅτι μόνο ἡ πίστη, δοσμένη ἀπὸ μόνη τῆ θεία χάρη καὶ χορηγημένη ἀπὸ μόνο τὸ Θεό, εἶναι σωτήρια· ὅτι οἱ καλὲς πράξεις εἶναι δευτερεύουσες γιὰ τὴν σωτηρία, ὅτι ἡ θεία δικαιοσύνη δὲν ἐπιβάλλεται ἔξωθεν ἀλλὰ λειτουργεῖ μέσα σὲ κάθε δημιουργήμα, ὅτι εἶναι δικαίωση, ὅτι σημαίνει τὴν μεταμόρφωση τοῦ ἀνθρώπου διὰ τοῦ Θεοῦ, ὅτι ὁ ἁμαρτωλὸς μπορεῖ νὰ ἀναγεννηθεῖ ὅπως ἓνας ἄρρωστος ἀπὸ τὸ γιατρό του κι ἔτσι ἡ ἐπίγεια ζωὴ του γίνεται ἀπαρχὴ μιᾶς θεραπευτικῆς. Ὁ ἁμαρτωλός, πού εἶναι ἐγκαταλελειμμένος στὴν ἁμαρτία του, τιμωρεῖται ἀπὸ μιὰν ἐμμενῆ δικαιοσύνη, ἐκτελεστὲς τῆς ὁποίας εἶναι τὰ ἴδια τὰ δημιουργήματα καὶ ὁ διάβολος: «Ἄλλὰ ἐγκαταλείποντας τοὺς ἀσεβεῖς στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ τους καὶ παραμένοντας ὁ ἴδιος ὑπέρτατα ἀγαθός, ἀφήνει τὰ δημιουργήματα νὰ πράττουν ὅ,τι νομίζουν καὶ νὰ προκαλοῦν πόνον τὸ ἓνα στὸ ἄλλο».

Ἡ γενικὴ οἰκονομία τῆς θείας βούλησης παραμένει ἀπρόσιτη στὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα. «Deus absconditus». Ἡ βούλησή του εἶναι «τόσο κρυμμένη κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίφαση τοῦ κακοῦ, ὥστε νὰ μᾶς φαίνεται ὅτι μὲ κανένα τρόπο δὲν εἶναι ἡ βούληση τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ διαβόλου». Μόνο ἡ πίστη, τείνοντας πρὸς τὴν ἐξομολόγηση μὲ τὴ θεία βούληση, μπορεῖ νὰ δεῖ πίσω ἀπὸ τὸ Κακὸ νὰ διαφαίνεται τὸ Καλὸ.

Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη, ὄντας ἄμεσα ἐπηρεασμένη ἀπὸ μιὰ δευτέρη ἀνάγνωση τοῦ Αὐγουστίνου,<sup>1</sup> σπρώχνει τὶς θέσεις τοῦ Αὐγουστίνου ὡς τὸ ἀπόλυτο: ἂν γιὰ τὸν Αὐγουστίνον ἡ βούληση καὶ ἡ θεία χάρη εἶναι πάντα ἀναγκαῖες, ἐντούτοις ἀπομένει στὸ δημιουργήμα ἓνα περιθώριο προσωπικῆς πρωτοβουλίας. Ὁ Λούθηρος ἐκμηδενίζει αὐτὸ τὸ περιθώριο. Μετατρέπει ἄρδην κάθε αὐτεξούσιο σὲ «δουλ-ἐξούσιο», καὶ αὐτὴ ἡ δουλεία σημαίνει τὴν ἐλευθερία τοῦ Χριστιανοῦ: γιὰτὶ δὲν ἔχει νόημα παρὰ μόνο μέσα στὴ σχέση προσώπου πρὸς πρόσωπο, πού δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴ σχέση τοῦ πιστοῦ μὲ τὸ Θεό. Ἄν ἡ ἔσωτερικὴ ζωὴ τοῦ Χριστιανοῦ ἐξαρτᾶ-

1. Κυρίως ἀπὸ τὴν ἀνάγνωση τοῦ *De Spiritu et littera liber* πού θὰ τὸ ἐκδῶσει τὸ 1518, ὅπως θὰ κάνει καὶ ὁ Karlstadt τὸν ἴδιο χρόνο.

ται από την παντοδυναμία τῆς χάριτος, δὲν θὰ μπορεῖ πιά νὰ κατευθύνεται ἀπὸ ἓναν ἐκκλησιαστικὸ θεσμό.

Ἡ ἀπόλυτη ἰσχὺς τῆς θείας χάριτος, ποὺ χορηγεῖται ἀπὸ μόνη της χωρὶς μεσολάβηση, σημαίνει τὴν καταξίωση τῆς θρησκευτικῆς ζήτησης τοῦ ἀτόμου καὶ τὴν ὑποτίμηση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ λειτουργήματος καθὼς καὶ τὴ δυνατότητα μιᾶς πιὸ ριζικῆς κριτικῆς τοῦ θεσμοῦ. Αὐτὴ ἡ κριτικὴ θὰ γίνῃ μὲ συγκλίνοντα τρόπο ἀπὸ τὸν Λούθηρο καὶ ἀπὸ τὸν Karlstadt: ὁ Λούθηρος θὰ ἀμφισβητήσει τὸν ὑπάρχοντα ἐκκλησιαστικὸ θεσμὸ ὡς πρὸς τὶς ἀξιώσεις του, τοὺς τύπους καὶ τὴ λειτουργία του· ὁ Karlstadt θὰ ἀναπτύξει μιὰ θεολογία τοῦ Πνεύματος. Καὶ οἱ δύο θὰ πολεμήσουν ἀπὸ κοινοῦ ἐνάντια στὴν καθολικὴ Ἐκκλησία ὡς τὸ 1522, ὅταν ἡ Μεταρρύθμιση διασαλεύτηκε καὶ διαιρέθηκε ἐξαιτίας τῶν ἐρίδων πάνω στὰ προβλήματα τῆς νομιμότητας, τοῦ σεβασμοῦ ποὺ ὀφειλόταν στὴν καθεστηκυῖα ἀρχὴ καὶ τῆς διατήρησης τῶν μυστηρίων.

*Ὁ ἀτομικὸς δρόμος πρὸς τὸν Θεὸ καὶ ἡ κριτικὴ τῆς παπικῆς αὐθεντίας.*

Στις 25 Ἀπριλίου τοῦ 1517 ὁ Karlstadt κοινοποιεῖ τὶς 151 θέσεις του *Γιὰ τὴ Φύση, τὸ Νόμο καὶ τὴ Χάρη, ἐνάντια στοὺς Σχολαστικούς*. Ἐκεῖ ὑπερασπίζεται τὶς νέες ἀρχές τῆς λουθηρανικῆς θεολογίας. Ἐκθέτει συνάμα μιὰν αὐγουστίνεια ἀντίληψη<sup>1</sup> γιὰ τὴ βούληση: ἡ τελευταία ἀπορρέει ἀπὸ τὴ χάρη, καὶ μόνη αὐτὴ εἶναι ἀποτελεσματικὴ, θεραπευτικὴ, ἀληθινὰ ἀπελευθερωτικὴ ἀπεναντίας, ὅτιδήποτε προέρχεται ἀπὸ τὴ φύση παραμένει παθολογικὸ· ἀντίθετα μὲ τὶς ἀριστοτελικές θεωρίες, ἡ φύση δὲ γνωρίζει καλές ροπές. Πρέπει λοιπὸν νὰ διακρίνουμε πάντα τὸν ἐσωτερικὸ ἀπὸ τὸν ἐξωτερικὸ ἄνθρωπο· τὰ καλὰ ἔργα δὲν εἶναι παρὰ χίμαιρες· μόνο στὴν ἐσωτερικὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ δοκιμάζεται ἡ πίστη καὶ

1. Ἡ ἐπιρροὴ τοῦ Λούθηρου τὸν ὤθησε νὰ μελετήσῃ τὴ φιλοσοφία τοῦ Αὐγουστίνου, ἡ ὁποία τὸν ὀδήγησε στὸ νὰ υἱοθετήσῃ μιὰ κριτικὴ θέση ἀπέναντι στὴ σχολαστικὴ φιλοσοφία.

πραγματοποιεῖται ἡ ἄσκηση πού μπορεῖ νὰ ἀποσπάσει τὴν ψυχὴ ἀπὸ τὴν αἰσθητὴ τῆς κατάστασης καί, ἐκθέτοντάς τὴν στὶς φρικιάσεις τῆς ἀμφιβολίας καὶ τῆς ἀνησυχίας, νὰ τὴν καταστήσει ἱκανὴ γιὰ τὴν ἔσχατη ἀπελευθέρωση. Αὐτὴ ἡ ἀτομικὴ ἄσκηση ἐλευθερώνει καὶ σώζει. "Ἐτσι ὁ ἐκκλησιαστικὸς θεσμὸς χάνει τὴν μεσολαβητικὴ του λειτουργία μέσα στὴν οἰκονομία τῆς σωτηρίας.

Στις 31 Ὀκτωβρίου τοῦ 1517 ὁ Λούθηρος κοινοποιεῖ τὶς 95 θέσεις τοῦ Ἐνάντια στὰ συγχωροχάρτια πού ἀμφισβητοῦν τὴν Ἐκκλησία σὲ ἕναν ἀπὸ τοὺς μέγιστους θεσμοὺς τῆς, θίγοντας τὰ ὕλικά της συμφέροντα καὶ συνάμα τὴν ἠθικὴ τῆς ἐξουσία πάνω στοὺς πιστοὺς. Ἡ συζήτηση πού εἶχε ξεκινήσει ὁ Λούθηρος εἶχε ἐξάλλου τὴν εὐνοια τοῦ Ἐκλέκτορα τῆς Σαξονίας, ὁ ὁποῖος, ἂν εἶχε ἐξουσιοδοτήσει τὴν πώληση τῶν συγχωροχαρτίων πρὸς ὄφελος τῆς σταυροφορίας ἐνάντια στοὺς Τούρκους καὶ τῆς ἀντίστασης τοῦ Τευτονικοῦ Τάγματος ἐνάντια στοὺς Ρώσους καὶ στοὺς Ταρτάρους, ἀρνιόταν μολαταῦτα νὰ γίνῃ τὸ ἴδιο γιὰ τὴν κατασκευὴ τοῦ ναοῦ τοῦ Ἁγίου Πέτρου στὴ Ρώμη.<sup>1</sup>

Ἡ κεντρικὴ ἰδέα τῆς λουθηρανικῆς κριτικῆς ἦταν ὅτι ἡ συγχώρεση ἀνήκει μόνον στὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ, δύναμη πού κανένας θεσμὸς δὲν θὰ μπορούσε νὰ τὴν ἰδιοποιηθεῖ ἢ νὰ τὴν μεσιτεῦσει κι οὔτε ὁ Πάπας μπορεῖ νὰ διαθέτῃ κατὰ βούληση· τὰ ὄρια τῆς παπικῆς δυνάμεως εἶναι οἱ κανονικὲς ποινὲς καὶ δὲν ἐκτείνονται ὡς τὸ Καθαρτήριο. Ἐπιπλέον, παζαρεύοντας μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο τὴ θεία συγχώρεση, ἡ παποσύνη κάνει τὶς ἀπλὲς ψυχὲς νὰ παρεκτρέ-

1. Ἡ πώληση τῶν συγχωροχαρτίων τὸ 1515 ἐρχόταν σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ σχέδιο τοῦ Φριδερίκου τοῦ Β' τῆς Σαξονίας πού ἀπέβλεπε νὰ κάνει τὴν Βιτεμβέργη σημαντικὸ κέντρο προσκυνητῶν, καθὼς ἡ ἐκκλησία τοῦ πύργου διέθετε μιὰ σπουδαία συλλογὴ λειψάνων: 17.443 ταξινομημένα λείψανα πού μπορούσαν νὰ ἀποφέρουν 127.799 χρῶνια καὶ 116 μέρες συγχώρεσης. Γιὰ πολιτικούς λόγους, ὁ Οἶκος ἦταν ἀντίθετος στὴ συμμαχία ἀνάμεσα στοὺς ἀρχιεπισκόπους τῆς Μαγεντίας, τοῦ Μαγδεμβούργου καὶ τοῦ Βρανδεμβούργου, πού εἶχαν συνενωθεῖ γιὰ νὰ ὑποστηρίξουν τὴν πρωτοβουλία τῆς Ρώμης. Γενικότερα, πολυάριθμοι ἦσαν ἐπίσης οἱ ἡγεμόνες, οἱ εὐγενεῖς καὶ οἱ ἄστοι πού ἐξοργίζονταν βλέποντας νὰ πηγαίνουν στὴν Ἰταλία τόσο μεγάλα ποσὰ γιὰ μιὰ κατασκευὴ πού ἀπέβλεπε σὲ λόγους γοήτρου.

πονται στις δεισιδαιμονίες, να λησμονούν την αληθινή μετάνοια και να θέτουν σε κίνδυνο την αληθινή εὐλάβεια.

Ἔτσι τὸ κίνημα πὺ ξέσπασε τὸ 1517, πλήττοντας τὸ καθολικὸ δόγμα ἀναφορικὰ μὲ τις δικαιοδοσίες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἀποκλειστικῆς διαχειρίστριας τῶν μυστηρίων καὶ τῶν σωτηριολογικῶν διδασκαλιῶν καὶ ἀμφισβητώντας δημόσια τὴ λειτουργία τοῦ θεσμοῦ, ἔμελλε ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά νὰ συνενώσει γοργὰ ὄλους, ὅσοι μὲ διάφορους τρόπους ἐπέκριναν τὴν πνευματικὴ καὶ ἐγκόσμια ἐξουσία τῆς Ἀγίας Ἐδρας, ὄλους, ὅσοι νοσταλγοῦσαν τὸ παλαιὸ γερμανικὸ μεγαλεῖο καὶ ἤθελαν νὰ ἀπαλλάξουν τὸ γερμανικὸ ἔθνος ἀπὸ τὴν ἐπιρροὴ τῆς Ρώμης, ὄλους, ὅσοι ποθοῦσαν ἕναν Χριστιανισμό πὺ θὰ ἐπέστρεφε στὶς πηγές τοῦ εὐαγγελικοῦ πνεύματος, ὄλους, ὅσοι διατηροῦσαν ἄσβηστη τὴν ἀνάμνηση τῆς αἵρεσης τῶν Οὐσισιτῶν ἀπὸ τὸν προηγούμενο αἰώνα. Ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά δὲν μπορούσε παρὰ νὰ προκαλέσει γοργὰ μιὰ βίαιη ἀπάντηση τῆς ἀρχιερατικῆς ἐξουσίας. Ὁ Λούθηρος ἐνοχοποιήθηκε καὶ ὕστερα κηρύχθηκε αἰρετικὸς. Ὁ Φριδερικὸς τῆς Σαξονίας, ἀποφασισμένος νὰ ὑπερασπιστεῖ τὰ κυριαρχικὰ δικαιώματα τῆς ἡγεμονικῆς ἐξουσίας καὶ νὰ προστατεύσει τὸν Λούθηρο, τὴ δόξα τοῦ πανεπιστημίου του, ἀρνεῖται νὰ παραδώσει τὸν Μεταρρυθμιστὴ στὴ Ρώμη. Καθὼς στὸ μεταξύ, μὲ τὸ θάνατο τοῦ Μαξιμιλιανοῦ, τέθηκε τὸ θέμα τῆς διαδοχῆς στὴν Αὐτοκρατορία, ἡ Ρώμη εἶχε συμφέρον νὰ ἐξευμενίσαι τὸν Οἶκο τῆς Σαξονίας: ἡ σύγκρουση θὰ συνεχιστεῖ ἀκόμα σὲ δογματικὸ ἐπίπεδο καὶ στὴ δημόσια συζήτηση τῆς Λιψίας (Ἰούλιος 1519) ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Karlstadt συνεχίζουν τὴν κοινὴ πολεμικὴ τους ἐνάντια στὴν παπικὴ ἐξουσία.

Ἡ ἀντιδικία ὀξύνεται: τὸ κήρυγμα τοῦ Λούθηρου γίνεται ὀλοένα καὶ σφοδρότερο. Τρία οὐσιώδη γραφτὰ τοῦ Μεταρρυθμιστῆ σηματοδοτοῦν αὐτὴ τὴν περίοδο: ἡ Ἐκκλησιολογία *Ἐγγενεῖς τοῦ γερμανικοῦ ἔθνους* σχετικὰ μὲ τὴν *Μεταρρύθμιση τῆς Χριστιανοσύνης*. Ἡ *βαβυλώνεια αἰχμαλωσία τῆς Ἐκκλησίας*. Ἡ *Χριστιανικὴ ἐλευθερία*. Ὁ Μεταρρυθμιστὴς παρουσιάζει ἀνάγλυφη τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν εὐαγγελικὴ ἀγάπη καὶ στὴν ἱεραρχημένη ἰσχὺ τῆς Ἐκκλησίας: ἐπικαλεῖται τὰ κατηγορητήρια πὺ ἤδη διατυπώθηκαν κατὰ τὸ παρελθὸν ἐνάντια στὶς ἀτασθαλίες της, τὴν

ἀναγκαιότητα τῆς μεταρρύθμισής της «στὴν κεφαλὴ καὶ στὰ μέλη», ἀναγκαιότητα ποὺ διακηρύχτηκε πολλὲς φορές. Καταγγέλλει τὴν ἐγκόσμια ἐξουσία της ὡς σφετερισμό, καὶ τὴ Δωρεὰ τοῦ Κωνσταντίνου, ποὺ τὴ δικαιώνει, ὡς πλαστή.<sup>1</sup> Αὐτὴ ἡ κατάσταση τῶν πραγμάτων τοῦ φαίνεται σκάνδαλο τόσο πρὸ κραυγαλέο ὅσο οἱ Χριστιανοὶ εἶναι ἐλεύθεροι, χειραφετημένοι μέσω τῆς πίστεως, ἰσότιμοι ὑποτακτικοὶ τοῦ Θεοῦ, ὅλοι μαζί κληρονόμοι τοῦ Χριστοῦ, ὅλοι λειτουργοὶ τοῦ Θεοῦ. Στὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς χωριστοῦ, προνομιούχου, καθιερωμένου κλήρου ὁ Λούθηρος ἀντιπροτάσσει τὴν ἔννοια τῆς καθολικῆς ἱερωσύνης, καὶ γράφει: «Ἄραγε δὲ γνωρίζουμε ὅτι ὅλοι οἱ Χριστιανοὶ ἀνήκουν στὴν πνευματικὴ ἐκκλησιαστικὴ τάξη καὶ ὅτι δὲν ὑπάρχει ἄλλη διαφορὰ ἀνάμεσά τους παρὰ μόνο ἡ δημόσια εὐθύνη τοῦ καθενός;».<sup>2</sup> Ἡ μόνη ἐγκόσμια ἐξουσία μὲ χριστιανικὸ θεμέλιο θὰ εἶναι ἡ πολιτικὴ ἐξουσία, στὴν ὁποία ὁ πιστὸς ὀφείλει νὰ ὑποτάσσεται.

Ἄπαξ καὶ ἐπιτεύχθηκε ἡ ἐκλογὴ τοῦ Καρόλου τοῦ Πέμπτου, κοινοποιήθηκε ὁ ἀφορισμὸς ἐνάντια στὸν Λούθηρο, παρὰ τὴν ὑποστήριξη ποὺ βρῆκε κατὰ τὴ Δίαιτα τῆς Αὐτοκρατορίας· στὴ Βόρμς ἐξακοντίστηκε τὸ ἀνάθεμα ἐνάντια στὸν Λούθηρο καὶ στοὺς ὁπαδούς του· προστατευόμενος ἀπὸ τὸν Ἐκλέκτορα τῆς Σαξονίας, βρίσκει καταφύγιο στὸ Βάρτμπουργκ. Ἔτσι τὸ διάταγμα τῆς Βόρμς ματαιώνει τὴν ἐλπίδα νὰ πραγματοποιηθεῖ στὸ ἄμεσο μέλλον μιὰ μεταρρύθμιση ἀπὸ τὰ πάνω — ἀπὸ τὶς καθιδρυμένες ἀρχές. Ἄραγε ἡ μεταρρύθμιση θὰ πραγματοποιηθεῖ ἀπὸ τὰ κάτω, ἀπὸ τὴ βούληση τῶν πιστῶν;

Ἀπὸ τὸ 1521 ἀρχίζει μιὰ συνεχῆς περίοδος ἀναταραχῆς καὶ παραβίασης τῆς νομιμότητας· ἀνάλογα μὲ τὴν περιοχὴ καὶ τὴν ἐπιρροή τοῦ μεταρρυθμιστικοῦ ρεύματος στὴν καθεμιὰ, οἱ μονα-

1. Ὁ Ulrich von Hutten, ἀνθρωπιστής, ὁ ὁποῖος καθοδήγησε ἀργότερα τὴν ἐπίθεση τῶν εὐγενῶν ἱπποτῶν ἐνάντια στὴν ἐκκλησιαστικὴ περιουσία, εἶχε δημοσιεύσει τὸ 1518 τὸ χειρόγραφο τοῦ L. Valla ἀπὸ τὸ 1440, ὅπου ἀποδειχνόταν ὁ ἀπόκρυφος χαρακτήρας τῆς Δωρεᾶς τοῦ Κωνσταντίνου, ὑπὸ τὸν τίτλο *De donatione Constantini quid veri habeat eruditorum quorundam iudicium*, καὶ τὸ ἔκανε γνωστὸ στὸν Λούθηρο.

2. Στὸς Χριστιανούς *Εὐγενεῖς τοῦ γερμανικοῦ Ἔθνους*, ἐκδ. Kühn, σ. 17.

στικοί ὄρκοι πατήθηκαν, ἡ ἀγαμία τῶν ἱερέων ἐγκαταλείφθηκε, ἐπινοήθηκαν νέες μορφές λειτουργίας, ἱερὲς εἰκόνες καταστράφηκαν καὶ ἀπλώθηκε ἡ παλαιὰ λαϊκὴ τάση πρὸς τὸν προφητισμὸ.

## 2. ΤΟ ΣΗΜΕΙΟ ΡΗΞΗΣ: Η ΕΡΙΔΑ ΓΙΑ ΤΑ ΜΥΣΤΗΡΙΑ ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΝΟΜΙΜΟΤΗΤΑΣ

Τὸ 1522 θὰ εἶναι μιὰ χρονιὰ ρήξεων: ἀπέναντι στὸ εἰκονοκλαστικὸ κίνημα ποὺ ἀναλαβαίνει νὰ μεταρρυθμίσει τὴ λατρεία αὐτόβουλα, ἀπέναντι στὴν ἀποτυχία τοῦ πολέμου τῶν εὐγενῶν ἵπποτῶν μὲ σκοπὸ τὴ δήμευση τῶν ἐκκλησιαστικῶν κτημάτων, ἀπέναντι στοὺς Ἀναβαπτιστὲς ποὺ δὲν δίνουν τὰ παιδιὰ τους γιὰ νὰ βαπτιστοῦν, ὁ Λούθηρος θὰ ἀρνηθεῖ νὰ ἀφεθεῖ σὲ μιὰ ἐπαναστατικὴ διαδικασία καὶ θὰ ὑπερασπιστεῖ τὸ σεβασμὸ τῆς νομιμότητος. Τὸ μεταρρυθμισμένο κίνημα γνωρίζει τότε πολλὰ ἐσωτερικὰ συγκρούσεις καὶ διασπᾶται.

*Οἱ ταραχὲς τῆς Βιτεμβέργης: ἡ θεολογία τοῦ Πνεύματος καὶ ἡ πολιτισμικὴ ἐπανάσταση τῶν εἰκονοκλαστῶν.*

Ἡ θεολογία τοῦ Πνεύματος τοῦ Karlstadt, ρίχνοντας τὸ βάρος στὴ θεία καταγωγή τοῦ ἀνθρώπου, καταγωγή ποὺ κρύβεται ἀπὸ τὴ σάρκα, ἐρμηνεύει τὴν ἄσκηση, τὴν ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τίς σαρκικὰς ἐπιθυμίες καὶ ἀπὸ τὴν ἐγωιστικὴ ἀτομικότητα, ὡς διαδικασία ἐκπνευματώσεως μέσω τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος φτάνει στὴ θέωση· ἡ κίνηση τοῦ Πνεύματος ἀκτινοβολεῖ ἀπὸ τὸ Δημιουργὸ πρὸς τὰ δημιουργήματα καὶ μπορεῖ νὰ ἀκολουθήσει καὶ τὴν ἀντίθετη κατεύθυνση. Ἄν ἡ ἄσκηση, ἔχοντας σπάσει τὰ φυσικὰ δεσμά, γεννάει τὸ κενὸ καὶ κάνει νὰ βασιλεύει μέσα στὴν ψυχὴ ἡ ἀνία, αὐτὴ ἡ

όλοκληρωτική έκμηδένιση όλων τῶν ἐπιθυμιῶν, τότε ὁ πιστὸς καθίσταται διαθέσιμος, ἕτοιμος νὰ γίνῃ κάτοπτρο ὅπου ἀντανακλάται τὸ θεῖο φῶς πού δέχτηκε στὸ μεράδι του. Ἔτσι, καθὼς ὁ Δημιουργὸς ἐνσαρκώνεται, τὸ δημιούργημα μπορεῖ νὰ ἀπενσαρκωθεί. Μόνο τὸ Πνεῦμα ἀνάβει τὴ θεία φλόγα μέσα σὲ κάθε ὄν, τὸ ὁποῖο τότε μὲ τὴ δική του προσπάθεια παραδίδεται στὶς δοκιμασίες ἀνοίγοντας τὸ δρόμο τῆς σωτηρίας. Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ἔσωτερικός, ζῶν, ζωοποιός, ὄλωσδιόλου ἀντίθετος πρὸς τὸ γράμμα, δὲν μπορεῖ νὰ θεσμοποιηθεῖ χωρὶς νὰ νοθευτεῖ, νὰ διαφθαρεῖ· δὲν ζεῖ ἐνεργὰ παρὰ μόνο μέσα ἀπὸ ἐκείνους πού ἐμπνέει.

Αὕτῃ εἶναι γιὰ τὸν Karlstadt ἡ δογματικὴ θεμελίωση τῆς ἐνεργῆς κατάργησης τῶν μυστηρίων καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ θεσμοῦ, θεσμοῦ μὲ ρόλο φθαρτικό, ἐφόσον δὲν δίνει παρὰ μιὰ γραμματικὴ, εἰδωλοατρικὴ ἐρμηνεία τοῦ πνευματικοῦ μηνύματος τοῦ Εὐαγγελίου.

Καὶ ὁ Karlstadt θὰ περάσει στὴ δράση: φημισμένος καθηγητῆς τοῦ πανεπιστημίου, ἔχοντας ἰσχυρὸ ἔρεισμα ἀνάμεσα στοὺς φοιτητὲς καὶ στοὺς κατοίκους τῆς πόλης, ἀσκήει τέτοια ἐπίδραση πάνω στὰ πνεύματα, ὥστε, παρὰ τὶς ἀπειλὲς τοῦ ἡγεμόνα τῆς Σαξονίας, τὸ πανεπιστήμιο καὶ τὸ δημοτικὸ συμβούλιο τῆς Βιτεμβέργης τὸν ἀκολουθοῦν.

Ἐμπνευσμένοι προφῆτες, ὅπως ἐκείνοι τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, παρακινοῦν τὴν κοινότητα νὰ ἀσκήσει τὴν κυριαρχία της, νὰ ἐπιχειρήσει τὶς ἀναγκαῖες μεταρρυθμίσεις μόνῃ της: κάθε ἐκκλησιαστικὴ ἱεραρχία καταργεῖται, καὶ μάλιστα κάθε διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν λαϊκὸ καὶ στὸν κληρικό· τὰ μυστήρια δὲν ἔχουν πλέον ἀξία ἀπὸ μόνο τους, οἱ ἱερεῖς νυμφεύονται, ἡ μετάληψη μπορεῖ νὰ γίνῃ χωρὶς προηγούμενη ἐξομολόγηση, στὸν ὁποιοδήποτε τῆ ζητᾶ, καὶ ὁ κανόνας τῆς λειτουργίας καταργεῖται· ὅσο γιὰ τὶς ἅγιες εἰκόνες, πού εἶναι παγανιστικὰ εἰδῶλα, πρέπει νὰ καταστραφοῦν.

Ὅταν τὸ εἰκονοκλαστικὸ κίνημα, πού ἐπικεφαλῆς του ἦταν ὁ Karlstadt, διευρύνεται, ὁ Μελάγχθων καλεῖ τὸν Λούθηρο, πού θὰ ἐπανεέλθει ἐσπευσμένα ἀπὸ τὸ Βάρτμπουργκ (1η Μαρτίου 1522), δηλώνοντας ὅτι πρέπει νὰ δράσει ὁ ἴδιος ἐπὶ τόπου γιὰ νὰ ἀντισταθεῖ στὰ σχέδια τοῦ Σατανᾶ, ὁ ὁποῖος ἐπιβουλεύεται τὸ ποίμνιό



του. Δημοσιεύει έναν δηρτικό λίβελλο με τίτλο *Είλικρινής παραινετική επίπληξη σέ όλους τούς Χριστιανούς, γιά νά προφυλαχθοῦν ἀπό κάθε δημεγεργσία και ἀναταραγή*, ὅπου ἀπορρίπτει κατηγορηματικά κάθε βιαιότητα προερχόμενη ἀπό ἕνα λαϊκό κίνημα, κάθε παρανομία.

Ἡ κοσμική ἐξουσία γεννιέται ἀπό τὸ θεῖο δίκαιο με προορισμό της νά τιμωρεῖ ὄντας ὄργανο στά χέρια τῆς ἀνεξιχνίαστης θείας βούλησης. Ὁ ὀφειλόμενος σεβασμός στήν καθεστηκυία τάξη κι ἡ ἀναγνώριση τοῦ νομοθετικοῦ δικαιώματος στή μόνη νόμιμη ἐξουσία εἶναι θέση πού πάντα ὑποστήριξε ὁ Λούθηρος στό ἐπίπεδο τῶν ἀρχῶν. Ἡ ἐπέμβασή του στήν Βιτεμβέργη καταλήγει ἀρκετά γρήγορα νά ξαναδώσει τὸν ἔλεγχο τῆς πόλης στήν μετριοπαθῆ Μεταρρύθμιση.

Ἔτσι συντελεῖται ἡ ρήξη ἀνάμεσα στήν μετριοπαθῆ και στή ριζοσπαστική Μεταρρύθμιση. Ὁ Λούθηρος θά κατορθώσει νά ἐπιτύχει τὴν ἐξορία τοῦ Karlstadt. Ἡ διαμάχη ἀνάμεσα στὸν Λούθηρο και στὸν Karlstadt πάνω στά δικαιώματα κυριαρχίας θά συνεχιστεῖ τὰ ἐπόμενα χρόνια μέσα ἀπὸ διάφορες δημοσιεύσεις. Στὸ *Περὶ ἱεροσύνης και περὶ τῆς θυσίας τοῦ Χριστοῦ* ὁ Karlstadt θά ἐπιβεβαιώσει γιά ἄλλη μιὰ φορά τὰ κυρίαρχα δικαιώματα κάθε κοινότητας νά διευθετεῖ μόνη τις ὑποθέσεις της· στὸ *Ἐνάντια στους οὐράνιους προφήτες, στις εἰκόνες και στά μυστήρια*, ὁ Λούθηρος θά ἀναπτύξει γιά ἄλλη μιὰ φορά τὴν ἀποψη ὅτι, ἂν εἶναι ἀναγκαῖο νά καταστραφοῦν οἱ εἰκόνες μέσα στήν καρδιά τοῦ Χριστιανοῦ, γιά νά εἶναι νόμιμη αὐτὴ ἡ καταστροφή μέσα στήν πόλη μόνο στὸ νόμο μπορεῖ νά βασιστεῖ. Κάνεις δὲν μπορεῖ νά διεκδικήσει τὸ δικαίωμα νά θίξει τὴν καθεστηκυία τάξη.

*Οἱ ἱππότες και οἱ συμβιβασμοὶ με τὴ βία.*

Ἄν, ὅπως ἤδη τὸ ὑπογραμμίσαμε, ὁ Λούθηρος ἀποδοκίμασε ἀπὸ θεολογικὴ σκοπιὰ τὴ βία πού στρέφεται ἐνάντια στήν καθεστηκυία τάξη, ἂν ἡ ἐλευθερία τοῦ Χριστιανοῦ ὀρίστηκε πάντα ὡς καθαρὰ πνευματικὴ χωρὶς νά χειραφετεῖ τὸν πιστὸ ἀπὸ τὴν ὑπακοή στις

κοσμικές ἀρχές, τοῦτο δὲ σημαίνει ὅτι, στὴν πραγματικότητα καὶ λογαριάζοντας τὴν πολιτικὴ συγκυρία, ὁ Λούθηρος στὸν ἀγῶνα του ἐνάντια στὴν παποσύνη ἀρνήθηκε τὴν προσφυγὴ στὴ βία. Ἀντίθετα, ἀπειλήσε νὰ στηριχτεῖ στὴν ἔνοπλη δύναμη τῶν ἱπποτῶν. Γιὰ νὰ ἀσκήσει πίεση στὴν Ἁγία Ἐδρα, γράφει στὸν Σπαλατίνο, ὥστε νὰ ἐνημερωθεῖ ἡ Ρώμη: «Ἄν (οἱ φίλοι τῆς Ρώμης) πετύχαιναν νὰ μὲ ἐκδιώξουν ἀπὸ τὴ Βιτεμβέργη, δὲν θὰ κέρδιζαν τίποτα, παρὰ θὰ ἐπιδείνωναν τὴν κατάσταση γιὰτὶ σὲ περίπτωσι ἐξορίας μου θὰ εὑρισκα ὑποστηρικτὲς ὄχι πιά στὴ Βοημία, ἀλλὰ σὲ ὀλόκληρη τὴ Γερμανία (...). Μὲ τίς λογοκρισίες τῆς τὸ μόνον πού θὰ ἐπιτύχει ἡ Ρώμη εἶναι νὰ κάνει ὀλόκληρη τὴ Γερμανία μιὰ νέα Βοημία καὶ νὰ προκαλέσει μιὰν ἐξέγερσι, τὴν ὁποία ποτὲ δὲν θὰ μπορέσει νὰ ἐλέγξει».<sup>1</sup> Τὸ 1520 ἡ πολυθρύλητη ἔκκλησὴ του γιὰ τὴ Μεταρρύθμισι ἀπευθυνόταν σὲ ὅλους τοὺς εὐγενεῖς·<sup>2</sup> τὸ 1521 ὅμως ἕνα ἀπὸ τὰ γραφτά του τὸ ἀφιέρωνε στὸν Φράντς φὸν Σίικινγκεν, ἕναν ἀπὸ τοὺς ἐπικεφαλῆς τῶν ἱπποτῶν τῆς Αὐτοκρατορίας· ἐκεῖ σύγκρινε τὴν πάλῃ ἐνάντια στὴν παποσύνη μὲ τὴν ἔνοπλη μάχη κατὰ τὴν κατάκτησι τῆς Χαναάν. Ὑστερα ἀπὸ τίς πρῶτες ἐπιτυχίες τῶν ἱπποτῶν στὴν στρατιωτικὴ τους ἐπιχείρησι γιὰ τὴ δήμευσι τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀγαθῶν, τοὺς ὑποστηρίζει μὲ ζέσι, γράφοντας ἀνάμεσα στὰ ἄλλα: «Ὅλοι αὐτοὶ πού προσφέρουν τὰ ἀγαθὰ τους, τίς προσπάθειές τους, καὶ τὰ ἀξιώματά τους γιὰ νὰ καταστραφοῦν οἱ ἐπισκοπὲς καὶ ἡ ἐξουσία τῶν ἐπισκόπων εἶναι γενναῖα τέκνα τοῦ Θεοῦ, καταπολεμοῦν τὸ βασίλειον τοῦ διαβόλου. Κάθε Χριστιανὸς πρέπει νὰ πασχίσει μὲ ὅλες του τίς δυνάμεις νὰ θέσει τέρμα στὴν τυραννία τους καὶ νὰ ποδοπατήσει μὲ χαρὰ τὴν ὑπακοή πού τοὺς ὀφείλει».

Ἐντούτοις, μὲ τίς ἐξέγερσι τῶν ἱπποτῶν, πού εἶχε συνασπίσει ἐναντίον τῆς τοὺς λαϊκοὺς καὶ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς ἡγεμόνες,

1. Ἁλληλογραφία, II, 310, σ. 137, σ. 138.

2. Τὰ βασικὰ σημεῖα τοῦ προγράμματος τῆς Μεταρρύθμισης ἦσαν: ἡ ἐκκοσμίκευσι τῆς ἐκκλησιαστικῆς περιουσίας, ἡ διακοπὴ ἀποστολῆς χρημάτων στὴ Ρώμη καὶ ἡ σύστασι μιᾶς Ἀρχιεπισκοπῆς τῆς Γερμανικῆς Ἐκκλησίας.

πήρε ἀπελπιστική τροπή, τὴν ἀποδοκίμασε μὲ δηκτικότητα. Ἐπρεπε νὰ διαλέξει ἀνάμεσα στὴν παράταξη τῶν ἡγεμόνων καὶ σ' ἐκείνη τῶν ἱπποτῶν ποὺ δὲν ἀπεῖχαν πολὺ ἀπὸ τὴν ἤττα. Τάχθηκε κάτω ἀπὸ τὴ σημαία τῶν ἡγεμόνων, τοὺς ὁποίους θὰ ἀκολουθήσει στὸ ἐξῆς, καὶ ἔψεξε κάθε δημεγερσία ὡς ἀντίθετη στὸ εὐαγγελικὸ πνεῦμα. Στὸ ἐξῆς θὰ κρατήσῃ αὐτὴ τὴ στάση μὲ μεγαλύτερη σταθερότητα καὶ μάλιστα μὲ μιὰν ἐκδικητικὴ αὐστηρότητα ἀπέναντι στοὺς Ἀναβαπτιστὲς καὶ στοὺς ἐξεγερμένους ἀγρότες.

### Ἡ ἀνυπακοὴ τῶν Ἀναβαπτιστῶν.

Τὸ ἀναβαπτιστικὸ ρεῦμα ὀργανώνεται μὲ τὸ φούντωμα τῆς Μεταρρύθμισης —μὲ τὴν ὁποία στὴν ἀρχὴ συγχεόταν— καὶ ἀναθερμαίνει πόθους καὶ θέματα ποὺ εἶχαν ἐκφραστῆ διαφορετικὰ κατὰ τοὺς προηγούμενους αἰῶνες: ἀφανισμὸς ἐνὸς θύραθεν κόσμου ποὺ ἔχει διαφθαρεῖ ἀπὸ τὸν πλοῦτο, θεία ἐκδίκηση ποὺ ἐκμηδενίζει τοὺς κακοὺς ἐγκαινιάζοντας τὴν ἐπιστροφή στὴν ἀδελφικὴ ἀπλότητα τῆς Ἐκκλησίας τῶν ἀποστόλων, προσμονὴ τοῦ Millenium, ἀπόρριψη τοῦ κληρικαλισμοῦ καὶ προφητικὸ πνεῦμα ποὺ διαδίδεται στὸ λαὸ τοῦ Θεοῦ, ἀγάπη τοῦ πλησίον ποὺ συνεπάγεται τὴν κοινότητα τῶν ἀγαθῶν (κοινὸ ἀγαθὸ εἶναι συγκεκριμένα τὸ ἀγαθὸ ποὺ τίθεται στὴν διάθεση ὅλων): αὐτὰ τὰ θέματα βρισκόνταν σὲ διάφορους βαθμοὺς καὶ συνδυάζονταν μὲ διάφορους τρόπους στοὺς Βεγκουίνους καὶ στοὺς Βεγάρδους, στοὺς ὀπαδοὺς τῆς αἵρεσης τῶν Βαλδίνων, σὲ διάφορες χιλιαστικὲς ὀμάδες καὶ ἐν τέλει μέσα στὸν κομμουνισμὸ τῶν Θαβωριτῶν, τῆς ἀκραίας πτέρυγας τοῦ κινήματος τοῦ Χούς.

Ὁ ἀναβαπτισμὸς βρῖσκει ἐνθουσιώδεις ὑποστηρικτὲς στὰ πῦρ ἀπόκληρα κοινωνικὰ στρώματα τῶν πόλεων καὶ τῶν χωριῶν.<sup>1</sup> Ἡ κοινωνικὴ ταύτιση τοῦ πλοῦσιου μὲ τὸν κακὸ σκανδαλίζει ἀκριβῶς τοὺς κύκλους τῆς μετριοπαθοῦς Μεταρρύθμισης: ὅταν οἱ Προ-

1. Συχνὰ ἡ σύνταξη τῶν τετραδίων παραπόνων καὶ τῶν μεταρρυθμιστικῶν προγραμμάτων τῶν ἀγροτῶν ὀφείλεται στοὺς Ἀναβαπτιστὲς.

φῆτες τοῦ Τσβίκαου ἔρχονται στή Βιτεμβέργη γιὰ νὰ συνομιλήσουν μὲ τὸν Μελάγχθωνα καὶ νὰ τὸν ρωτήσουν γιὰ τὴν μελλοντικὴ πορεία τῆς Μεταρρύθμισης, ὁ Camerarius θὰ ἀγαναχτήσῃ ἐπειδὴ πιστεύει ὅτι αὐτὴ ἡ ἀίρεση θέλει νὰ διαταράξῃ τὴν καθεστηκυία τάξη καὶ διατείνεται μάλιστα πὼς ὅλα τὰ πλούτη βρίσκονται στὰ χέρια τῶν κακῶν καὶ πὼς πρέπει νὰ ἀπαλλαγεῖ ὁ κόσμος ἀπὸ τὴν ἐξουσία τους ὥστε νὰ μπορέσει πραγματικὰ νὰ ἀναπτυχθεῖ ἡ χριστιανικὴ ἄσκηση.<sup>1</sup>

Οἱ Ἀναβαπτιστές, ὅπως καὶ οἱ Πνευματικοί, ἀπορρίπτουν κάθε μορφή κλήρου ποῦ θὰ διευθετοῦσε καὶ θὰ σφετεριζόταν τὴ σχέση τοῦ πιστοῦ μὲ τὸ Θεό. Ὁ Θεὸς δὲν εἶναι κρυμμένος καθ' ἑαυτός, εἶναι κρυμμένος γιὰ ὅσους τυλίγονται μέσα στὸ νέφος τῶν ἐγωιστικῶν ἐπιθυμιῶν, ἐνῶ παραμένει πάντα φανερός γιὰ ὅλους, ὅσοι γνωρίζουν ν' ἀφογκράζονται τὴ φωνὴ του· γιὰτὶ ὁ Θεὸς δὲν εἶναι βουβός, ἀλλὰ λόλος: ὁ Λόγος του δὲ μιλήθηκε μόνο ἀπὸ τοὺς προφῆτες τῆς Βίβλου, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ἀπὸ τοὺς σύγχρονους προφῆτες, καθὼς κι αὐτοὶ βλέπουν ὄνειρα καὶ θεῖα ὄράματα.

Οἱ Ἀναβαπτιστές, ἐπιμένοντας νὰ ταυτίζουσι τοὺς σύγχρονους προφῆτες μὲ ἐκείνους τῆς Βίβλου ὡς πρὸς τὴν σημασία καὶ τὴν ἀξία, μεταβάλλουσι τὴν περιωπὴ τῆς Γραφῆς, ἡ ὁποία ἀπὸ ἱερὸ κείμενο καὶ ἀντικείμενο ἐξήγησης γίνεται ἀξίωμα ζωῆς καὶ κοινωνικὸ πρότυπο ποῦ πρέπει νὰ πραγματοποιηθεῖ ἔμπρακτα στὸ ἄμεσο μέλλον. Καὶ ἡ χριστιανικὴ ἐλευθερία συνίσταται ἀκριβῶς σὲ τούτῃ τὴν πραγμάτωση τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ.

Αὐτὴ ἡ ἀναγκαία πραγμάτωση τοῦ Λόγου ἐπιτάσσει τὴν ἄρνηση κάθε συμβιβασμοῦ. Κι αὐτὴ ἡ ἄρνηση συμβιβασμοῦ μὲ τὸν «κόσμο», ποῦναι οὐσιῶδες χαρακτηριστικὸ τοῦ ἀναβαπτισμοῦ, θὰ ἐκφραστεῖ, στὴ μεγάλη πλειονότητα τοῦ κινήματος, μὲ δύο τρόπους: εἴτε μὲ τὴν ἐνοπλὴ ἐξέγερση κατὰ τὸ ἀγροτικὸ ξεσῆκωμα τοῦ 1525 εἴτε μὲ τὴν εἰρηνικὴ ἀναδίπλωση σὲ μιὰ αἰρετικὴ κοι-

1. J. Camerarius, *Vita Philippi Melanchtoni*, § 14, στὸν Smirin, *La Réforme populaire de Th. Müntzer et la grande guerre des paysans*, Βερολίνο, 1956.

νότητα κλεισμένη στὸν ἑαυτό της. Ὁ στασιαστικός ἀναβαπτισμός, ἐξεγερμένος ἀνοιχτὰ ὅπως ἄλλοτε οἱ Θαβαρίτες τῆς Βοημίας, θὰ θεωρήσει τὸν ἑαυτό του ὄργανο τῆς θείας δικαιοσύνης, πὺ πρέπει νὰ πραγματοποιηθῆ σὲ ὀλόκληρη τὴν κοινωνία· ἀντίθετα, ὁ εἰρηνικός ἀναβαπτισμός, ἐγκαινιαστής τοῦ ὁποίου ὑπῆρξε ὁ Conrad Grebal, θὰ ζήσει μέσα στὴν καρτερικὴ προσιμὴ αὐτῆς τῆς δικαιοσύνης. Ὅταν οἱ διαδοχικὲς λαϊκὲς ἐξεγέρσεις θὰ ἔχουν ἀποτύχει, αὐτὴ ἡ δευτέρα τάση θὰ κυριαρχήσει σὲ ὀλόκληρο τὸ κίνημα.

Ἡ ἄρνηση τοῦ συμβιβασμοῦ ἀρχίζει μὲ τὴν ἄρνηση τῶν μυστηρίων καὶ εἰδικότερα τοῦ βαπτίσματος. Μὲ αὐτὴ τοῦ τὴν πράξη ὁ ἀναβαπτισμός θέτει στὴν μετριοπαθῆ Μεταρρύθμιση ἕνα ἀκανθῶδες πρόβλημα στὸ πεδίο τοῦ δόγματος. Ἄν μόνον μιὰ εἰλικρινῆς πίστη σώζει καὶ ὄχι ἡ παθητικὴ ὑπακοὴ πὺ ἐπιβάλλεται ἔξωθεν, τότε πῶς θὰ δικαιωθεῖ ἡ βάπτισμα τῶν νηπίων πὺ δὲν συνεπάγεται καμιά πράξη πίστεως τοῦ ὑποκειμένου; Αὐτὴ εἶναι ἡ ἀπορία πὺ ὁ Μελάγχθων, ἀμήχανος μπροστὰ στοὺς Προφῆτες τοῦ Τσβίκαου καὶ μὴ βρίσκοντας ἔγκυρη ἐπιχειρηματολογία, ζητάει ἀπὸ τὸν Λούθηρο νὰ λύσει.

Ὅστος ἡ ἀμφισβήτηση τοῦ βαπτίσματος τῶν νηπίων συνεπάγεται γιὰ τὸ ἄτομο τὸ δικαίωμα νὰ ἀμφισβητήσῃ τὸ πολιτικὸ καθεστῶς μέσα στὸ ὅποιο ζεῖ. Γιατὶ ἐκεῖνο πὺ ἐπικυρώνει θεολογικὰ καὶ νομικὰ τὸ δικαίωμα τῶν ἀρχῶν νὰ τιμωροῦν τοὺς αἰρετικούς καὶ νὰ παίρνουν κατασταλτικὰ μέτρα εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ πολίτης ἔχει βαπτισθεῖ. Τὸ βάπτισμα ἐνσωματώνει τὰ ἄτομα στὴν κοινότητα, τὰ ὑποχρεώνει νὰ σέβονται τοὺς νόμους, τοὺς ἀπαγορεύει νὰ ἀπαρνηθοῦν τὴ νομοθεσία (ἀντίθετα, ἡ ἀποπομπὴ τοῦ ἀτόμου καθίσταται θεμιτὴ μέσω τοῦ ἀφορισμοῦ καὶ τῆς ἐξορίας). Συνεπῶς, μὲ τὴν ἀπόρριψη τοῦ βαπτίσματος, ἀποκτᾶ κανεὶς τὴν τυπικὴ δυνατότητα τῆς συνολικῆς ἢ μερικῆς ἄρνησης τῆς ἐπιταχουσας τάξης πραγμάτων.

Ὁ Λούθηρος θὰ παρέμβῃ μὲ ταχύτητα καὶ δυναμισμό σ' αὐτὴ τὴν φιλονικία. Θὰ ὑποστηρίξει τὴν ἀξία τοῦ μυστηρίου ὡς ἀντικειμενικὴ ἐκδήλωση τῆς ἀναγκαιότητας νὰ πιστεῦει κανεὶς γιὰ νὰ σωθεῖ. Ἀπὸ μόνη της ἡ ὑποκειμενικότητα δὲν ἐπαρκεῖ στὸ ἐπίπεδο τῆς κοινωνίας. Ἐφόσον κανεὶς δὲν θὰ μποροῦσε ποτὲ νὰ εἶναι

βέβαιος για τὴν ἀπόλυτη εἰλικρίνεια τῆς πίστεως, εἶναι ἀδύνατο νὰ οἰκοδομήσουμε μιὰ τάξη πραγμάτων πάνω σὲ ἓνα τόσο «ἀμμῶδες» ἔδαφος χωρὶς νὰ προκύψουν διαρκεῖς ἀναταραχές, πού θὰ εἶναι «ἔργα τοῦ διαβόλου». Ἡ εὐστάθεια τοῦ κοινωνικοῦ καθεστώτος, τῆς οἰκογένειας, τῆς ιδιοκτησίας, τοῦ καθημερινοῦ μόχθου ἀπαιτεῖ ἀξίες συλλογικὰ καθιερωμένες καὶ ἐπικυρωμένες.

Ἡ λουθηρανικὴ<sup>1</sup> ἐπιχειρηματολογία ὑπὲρ τοῦ βαπτίσματος τῶν νηπίων συνίσταται στὴ γενίκευση τοῦ προβλήματος καὶ στὴ διαστολὴ τῆς ἐγκυρότητας ἑνὸς θεσμοῦ ἀπὸ τὴ χρήση του: ἓνας θεσμός εἶναι ἐγκυρός ὅταν ἡ ὑπαρξὴ του μαρτυρεῖται στὴν Γραφὴ καὶ ἡ χρήση του θεωρεῖται σύμφωνη μὲ τὴ βούληση τοῦ Θεοῦ· ἀφοῦ ἡ χρήση του παραμένει ἀνθρώπινη, ἀναπόδραστα εἶναι κηλιδωμένη ἀπὸ τὴν ἁμαρτία. Ἄρα μιὰ κακὴ χρήση δὲν μπορεῖ νὰ ἀποβεῖ ἐγκυρο ἐπιχείρημα ἐνάντια στοῦ θεσμοῦ οὔτε καὶ ἐπιχείρημα πού σὲ δεδομένη περίπτωσι θὰ στρέφεται ἐνάντια στὴ χρήση γενικὰ. Αὐτὸ θὰ σήμαινε ὅτι ἀποδίδουμε μεγαλύτερη σπουδαιότητα στὴ χρήση παρὰ στὴν «παπικὴ δεισιδαιμονία» τῶν καλῶν πράξεων. Ἄν τὰ παιδιὰ δέχονται τὸ βάπτισμα χωρὶς νὰ πιστεύουν, αὐτὸ ἀποδείχνει μόνο ὅτι τὸ δέχονται μὲ ἄσχημο τρόπο. Ἀλλὰ ὁ τρόπος (ἢ ἡ χρήση) δὲ θέτουν σὲ κίνδυνο τὴ φύση τοῦ πράγματος· ἔτσι τὸ χρυσάφι δὲ γίνεται σανὸ ἐπειδὴ αὐτὸς πού τὸ ἔκλεψε τὸ χρησιμοποιοῖ ἄσχημα, οὔτε τὸ ἀσήμι γίνεται εὐτελὲς μέταλλο ἐπειδὴ κάποιος τοκογλύφος τὸ κέρδισε δόλια.

Αὐτὸς ὁ συλλογισμὸς σκοπεύει νὰ διατηρήσει ἓναν χωρισμὸ ἀνάμεσα στοῦ πεδίου τοῦ πνεύματος καὶ ἐκεῖνο τῆς πολιτικῆς πραγματικότητας: ἡ πίστη ὀφείλει νὰ μεταμορφώσει τὸ ὑποκείμενο· ἔτσι τὸ ἴδιο τὸ ὑποκείμενο μπορεῖ νὰ μεταμορφωθεῖ, δὲν ἰσχύει ὅμως τὸ ἴδιο καὶ γιὰ τὸν κόσμον, πού ἡ μοῖρα του καθορίζεται ἐξ ὀλοκλήρου ἀπὸ τὴν ἀνεξιχνίαστη θεῖα βούληση. Ἔτσι ὁ Θεὸς ἀπελευθερώνει τὸν Χριστιανὸν στοῦ μέτρο ἀκριβῶς πού ὁ Χριστιανὸς δὲν ἀνήκει στὸν κόσμον. Ὁ Λούθηρος καταγγέλλει ὡς κατεξοχὴν ἱερόσυλη τὴν ἐπιδίωξη μετατροπῆς τοῦ κόσμου στοῦ ὄνομα τοῦ Εὐαγγελίου πού πρέπει νὰ πραγματοποιηθεῖ ἐπὶ τῆς γῆς.

υ.π.α.

1. Πρβλ. τὸ ἔργο: *Περὶ τοῦ Ἀναβαπτισμοῦ*, σὲ δύο τόμοι.

“Οχι μόνο ο Λούθηρος, αλλά και κατοπινότερα ο Ζβίγγλιος και ο Καλβίνος έψεξαν την κακοήθεια τής αναβαπτιστικῆς αίρεσης. Έτσι οι μεταρρυθμισμένες Έκκλησίες παίρνουν κοινή θέση ενάντια στον αναβαπτισμό (καθώς εξάλλου και ενάντια στους Πνευματιστές) γιατί αρνούνται τελεσίδικα σέ άτομα ή σέ ομάδες τὸ δικαίωμα νά ἀμφισβητοῦν ἔμπρακτα τὰ δόγματα και τούς θεσμούς που συνδέονται συμβολικά και πρακτικά με τήν κοινωνική και πολιτική ἱεραρχία. Ἀποσκοποῦν νά ἐπιβεβαιώσουν τήν ἐλευθερία τής συνείδησης και συνάμα τήν ἐλευθερία τής ἐρμηνείας (ἐλευθερίες που ἀργότερα θά περιοριστοῦν ἀπό μιὰ δογματική και ἕναν νέο κλῆρο). ἐπίσης ἀποσκοποῦν νά περιστείλουν τὸ πεδίο αὐτῆς τής ἐλευθερίας μέσα στήν ἐσωτερικότητα τοῦ ὑποκειμένου, κι ἔτσι νά ὑψώσουν ἕνα φραγμὸ ἀνάμεσα στήν πνευματικότητα, που σχετίζεται με τὸ πρόσωπο, και στήν πολιτική, που σχετίζεται με ἐξουσίες και συγκροτημένα κοινωνικά σώματα.

### 3. THOMAS MÜNTZER:

#### Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΑΝΤΙΘΕΟΛΟΓΙΑΣ, Ο ΠΡΟΦΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ ΤΩΝ ΑΓΡΟΤΩΝ

Ἡ ριζοσπαστική Μεταρρύθμιση θά βρεῖ στό πρόσωπο τοῦ Th. Müntzer τὸν πιὸ συνεπῆ θεωρητικό της, ὁ ὁποῖος, ἀνάμεσα στό 1520 και τὸ 1525, θά ἐπεξεργαστεῖ μιὰ παιδαγωγική λατρεία, μιὰ βιβλική ἐρμηνεία που «ἐκλογικεύει» τήν Ἱστορία και μιὰ πολιτική θεολογία τής λαϊκῆς κυριαρχίας, προτοῦ χαθεῖ με τήν ἦττα τοῦ πολέμου τῶν ἀγροτῶν.

*Τὸ πρόβλημα τής λατρείας και τής γνώσης: ἐρμηνευτική ἀρχή τής Βίβλου.*

Ἡ ἄρνηση νά κατανοηθεῖ τὸ Εὐαγγέλιο σύμφωνα με τὸ γράμμα και ἡ ἀπόπειρα νά κατανοηθεῖ και νά ξαναγίνει ἐπίκαιρο τὸ πνεῦμα

του θά γεννήσουν χάρη στὸν Müntzer μιὰ διδασκαλία ποὺ ἀποσκοπεῖ νὰ ἐξαλείψει ριζικὰ κάθε θεολογία ἢ ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ, ἢ ὅποια εἶναι ἀντλημένη ἀπὸ τὴ Γραφή καὶ δὲν ἔχει φωτιστεῖ ἀπὸ τὴ διπλὴ ἐμπειρία τῆς μυστικῆς ἄσκησης καὶ τῆς πολιτικῆς πάλης γιὰ τὴ χειραφέτηση τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ.

Αὐτὴ ἡ χειραφέτηση ἀπαιτεῖ μιὰ νέα ἐρμηνευτικὴ μέθοδο τῆς Γραφῆς, μιὰ παιδαγωγικὴ λατρεία, μιὰ πολιτικὴ δράση.

Ὁ Müntzer κηρύσσει μιὰ νέα ἐρμηνευτικὴ μέθοδο. Ὅντας κληρονόμος τοῦ γερμανικοῦ μυστικισμοῦ, κάνει τὴ φώτιση τῆς ψυχῆς, ποὺ κατακτιέται μὲ τὸν ἐσωτερικὸ διχασμὸ, ἐγγύηση τῆς ἀληθινῆς κατανόησης. Ὅντας κοντινὸς καὶ συνάμα ἀπόμακρος, ὁ Θεὸς δὲν εἶναι βουβός, ἡ βούλησή του δὲν εἶναι κατατεθειμένη σὰν ἀπολίθωμα οὔτε σὲ μιὰν ἐκκλησιαστικὴ αὐθεντία ἀποκλειστικὰ ἀρμόδια νὰ ἀποκρυπτογραφήσει τὴ Γραφή οὔτε στὸ γράμμα τῆς Γραφῆς ποὺ εἶναι ἀπὸ μόνου του κατανοητὸ στὸ θεολόγο· ἀντίθετα, ζεῖ μέσα στὴν ἀνθρώπινη καρδιά καὶ μόνου ἡ ὁδὸν τὴν ἀποκαλύπτει. Αὐτὴ ἡ ἐνύπαρξη τοῦ θεοῦ Πνεύματος μέσα στὴν ἀνθρωπότητα θεμελιώνει τὴ διαρκὴ δυνατότητα τῆς Ἀποκάλυψης νὰ ἐκδηλώνεται, μὲ μικρότερη ἢ μεγαλύτερη ἔνταση, ὑπὸ διάφορες μορφές. Ἡ Ἀποκάλυψη ἐκδιπλώνεται γενναϊόδωρα μὲ τὴν ἐνεργὴ ἀπαίτηση τῆς ἀγάπης. Ὁ Θεὸς γίνεται αἰσθητὸς στὴν καρδιά καὶ μᾶς μιλάει στὰ ὄνειρα καὶ στὰ ὄραματα βοηθώντας μας νὰ γνωρίσουμε τὴ βούλησή του μέσω τῆς Γραφῆς.

Ἄλλὰ τὸ νόημα τῶν βιβλικῶν κειμένων εἶναι φανερὸ καὶ συνάμα κρυφόν· εἶναι σκοτεινὸ γιὰ τὸν ἀσεβὴ ποὺ πελαγοδρομεῖ μέσα σὲ ἀκρόεστες ἐπιθυμίες, ἀλλὰ εἶναι εὐανάγνωστο γιὰ τὸν πιστὸ ποὺ τὸ διαβάξει μέσα ἀπὸ τὴν βιωμένη καὶ ἐνεργητικὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν παρούσα καὶ στὴν ἅγια ἱστορία: μόνου δρώντας στὸ παρὸν γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ Εὐαγγελίου γινόμεστε ἱκανοὶ νὰ κατανοήσουμε τὸ πνεῦμα του. Τότε μονάχα ἀποκαλύπτεται ὁ ἐπαναστατικὸς χαρακτήρας τοῦ θεοῦ Λόγου καὶ τῆς αὐθεντικῆς πίστεως ποὺ τὸν διαγιγνώσκει.

Αὐτὴ ἡ πίστη εἶναι ἐπαναστατικὴ ὑπὸ διπλὴ ἔννοια:

— ἐλευθερώνει τὸν Χριστιανὸ ἀπὸ τὴν τυραννία τοῦ γράμματος καὶ χαρίζει στὸν Λόγου τὸ σαφὲς μέτρο τῶν κανόνων τῆς ἀλή-



θειας, καθὼς τὸν ἀνυψώνει πάνω ἀπὸ τὴ σαρκικὴ νόηση, ἡ ὁποία παραμένει αἰχμάλωτη μέσα στὰ ὄρια ποὺ ἐπιβάλλει ἡ ἐπιθυμία· — τὸν προικίζει μὲ ὄσες δυνάμεις χρειάζονται γιὰ νὰ πραγματοποιήσῃ ὅ,τι ἐπιφανειακὰ μοιάζει ἀδύνατο, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν εἶναι πραγματώσιμο: τὸ Βασίλειο τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τῆς γῆς.

Ἡ μέθοδος τῆς συστοιχίας ποὺ ἐπεξεργάστηκε ὁ Ἰωακείμ Φλώριος βασιζόταν σὲ μιὰ θεωρία περὶ σημασίας σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία γιὰ ὅποιον πιστεύει στὸ Θεὸ καὶ συνακόλουθα εἶναι ἱκανὸς γιὰ μυστικὴ κατανόηση, τὸ ἴδιο σημαινόμενο μπορεῖ νὰ ἐκφραστῆ μὲ δύο διαφορετικὰ σημαίνοντα, τὰ ὁποία ὅμως συνδέονται μὲ μία σχέση ὁμοίωσης. Ἔτσι ἡ ταυτότητα τοῦ νοήματος ἐκφράζεται μέσα ἀπὸ τὶς δύο Διαθῆκες. Μόνο ἀνακαλύπτοντας μιὰ σχέση ὁμοίωσης ἀνάμεσα σὲ συγκαρινὰ γεγονότα καὶ ἄλλα ἤδη ἱστορημένα καὶ συνδεμένα μέσα στὶς δύο Διαθῆκες, μποροῦμε νὰ κατανοήσουμε τὴν τρέχουσα ἱστορικὴ πορεία, μποροῦμε μάλιστα, μὲ ἓνα σύστημα περίπλοκων ὑπολογισμῶν, νὰ προβλέψουμε τὸ μέλλον, δηλαδὴ τὴν ἔλευση τῆς Δευτέρας Παρουσίας.

Γιὰ τὸν Müntzer δὲν ὑπάρχει ὑπολογισμὸς ποὺ νὰ ἐπιτρέπει νὰ προβλέψουμε τὸ Πλήρωμα τοῦ Χρόνου. Ἄλλὰ γιὰ τὸν πιστό, στὸ μέτρο ποὺ συλλαμβάνει ἀναλογίες ἀνάμεσα στὶς δύο Διαθῆκες καὶ στὴ σύγχρονη πραγματικότητα, εἶναι δυνατὴ μιὰ ἀνάγνωση τῆς Γραφῆς μὲ τρόπο ποὺ καὶ οἱ τρεῖς αὐτοὶ ὄροι νὰ συγκλίνουν. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ «συνοχὴ» φέρει τὴ σφραγίδα τοῦ Λόγου ποὺ ἔχει φωτιστεῖ ἀπὸ τὸ Πνεῦμα.

Ἡ Γραφή τὸ ἐπιμαρτυρεῖ. Ὄντας πρότυπο ἀλήθειας, ἀνοίγει τὸ δρόμο γιὰ τὴν κατανόηση τῆς πραγματικότητος, ἐνῶ συνάμα ἡ δυστυχία ποὺ ἔχει βιώσει ὁ πιστὸς στὴν ἐπαφὴ του μὲ αὐτὴ τὴν πραγματικότητα καθιστᾷ τὴν ψυχὴ ἱκανὴ νὰ συλλάβει τὴ σημασία τοῦ κειμένου, ἀφοῦ πρῶτα ἔχει καθαρθεῖ μὲ τὴν ἄσκηση.

Ἐφαρμόζοντας τὸ Βιβλίον τοῦ Δανιὴλ καὶ τὴν Ἀποκάλυψη στὴ σύγχρονη πραγματικότητα, θὰ διαφωτίσουμε τὴν ἀνέλιξη τῆς Ἱστορίας, τὴν ἀναπόδραστη ἀντιπαράταξη ἀσεβῶν καὶ πιστῶν. Κάθε προτεινόμενη ἰδέα πρέπει νὰ ἀποδειχτεῖ κάτω ἀπὸ τὸ διπλὸ φωτισμὸ τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητος καὶ τοῦ κειμένου. Ἐτούτῃ ἡ ἀντιπαράταξη ἐπιτρέπει νὰ οἰκοδομήσουμε ἓνα θεολογικὸ σύστη-

μα πού ἡ ἐγκυρότητά του νὰ βασιζέται στήν ἔλλειψη ἀντίφασης ἀνάμεσα στίς ἠθικές ἀπαιτήσεις, πού ἐκφράζονται μέσα στή Βίβλο, καί στίς ἠθικές καί κοινωνικές ἀπαιτήσεις, πού διατυπώνονται ἀπό τὸ λαό. Ἡ αὐθεντικότητα τοῦ νοήματος προκύπτει ἀπὸ αὐτὴ τὴ συνάντησι.

### *Μιὰ παιδαγωγικὴ λατρεία.*

Ὁ Müntzer εἶναι ὁ πρῶτος ἱερέας πού μεταρρύθμισε ἐξ ὀλοκλήρου τὴν καθολικὴ λατρεία καί ἐπινόησε μιὰ νέα γερμανικὴ λειτουργία. Αὐτὴ ἡ μεταρρύθμιση οὐσιαστικὰ σκοπεύει νὰ καταστήσει τὴ Βίβλο κατανοητὴ στὸ λαό, νὰ ὠθήσει τὸ λαό σὲ μιὰν πιὸ ἐνεργὴ μετοχὴ στὴ λατρεία, πού προφανῶς πρέπει νὰ γίνεται σὲ γερμανικὴ γλώσσα. "Ἄν ἡ λατινικὴ γλώσσα ἔχει διατηρηθεῖ, αὐτὸ ὀφείλεται στὸν ἐκφυλισμὸ τοῦ ἐγωιστικοῦ, φυγόπονου καί πλεονέκτη κλήρου, πού δὲν ἔννοεῖ νὰ μπεῖ στὸν κόπο νὰ παιδαγωγῆσει τὸ λαό. "Ὅχι μόνο δὲν κάνει τὸ καθῆκον του, ἀλλὰ ἰδιοποιεῖται ἀνάρμοστα τὸ ἱερὸ κείμενο· ὁ κληρὸς εἶναι «κλέφτης τῆς Γραφῆς».

Ὁ ἀληθινὸς ἱερέας εἶναι σὰν τὸν Χριστό, διδάσκει τὸ λαό, «δὲν πρέπει νὰ στέκει παθητικὸς μπροστὰ στὴν ὀργὴ τῶν τυράννων, ἀλλὰ νὰ ἀποκαλύπτει στὴν ἐντέλεια τὴν Διαθήκη τοῦ Χριστοῦ, νὰ τὴ σχολιάζει καί νὰ τὴν ἄδει στὴ γερμανικὴ γλώσσα γιὰ νὰ μπορέσουν οἱ ἄνθρωποι νὰ ἀποχτήσουν χριστιανικὴ μορφή... "Ἔτσι θὰ ἐξαλειφθεῖ ἡ ἀπληστία, ἡ αἰσχροκέρδεια καί ἡ ὑπουλὴ κακεντρέχεια μοναχῶν καί καλογραιῶν...»

Αὐτὴ ἡ λατρεία θὰ συμπεριλάβει τὴν ὕμνωδια, τὴν ἀνάγνωσι τῆς Βίβλου καί τὸ κήρυγμα.

Ἡ ὕμνωδια παρουσιάζεται ὡς συγκεκριμένη μύση στὴν προσπάθεια τῆς κατανόησης, ὡς ἡ πρώτη φάση τοῦ ἐξευγενισμοῦ· ὁ ρόλος αὐτὸς ἀνήκει στοὺς ψαλμούς. Ἡ ὕμνωδια, ἐξοικειώνοντας τὸ λαό μὲ τίς ἐπιταγὲς τοῦ Νόμου, τοῦ ἐπιτρέπει νὰ συναισθανθεῖ τὴν εὐφροσύνη καί τὴν κατάθλιψη τοῦ πιστοῦ πού ἀναζητᾷ τὸν Θεὸ καί νὰ ἐκφράσει τὴ συλλογικὴ του συμμετοχὴ στὴ λειτουργία.

Ἡ ἀνάγνωσι τῆς Γραφῆς θὰ πρέπει νὰ γίνεται κατὰ ὀλόκληρα

κεφάλαια, χωρίς αὐθαίρετες περικοπές, σὲ τρόπο ὥστε νὰ μὴν καταστρέφεται ἢ νοθεύεται τὸ νόημα· προοδευτικὰ θὰ πρέπει νὰ μεταδίδουμε στοὺς Χριστιανοὺς τὴ Γραφή στὴν ὁλότητά της, ὥστε νὰ μπορεῖ καθένας τους νὰ τὴν ἐγκολπῶνεται.

Τὸ κήρυγμα θὰ ἐπεξηγήσει ὅ,τι ἴσως μείνει θολό, συμπλησιάζοντας μὲ σημαδιακὸ τρόπο τὰ ἐδάφια ποὺ φωτίζονται ἀμοιβαῖα. Εἶναι ἐνεργὴ διδασκαλία ποὺ διαδίδει τὴν ἐπιστῆμην τοῦ Θεοῦ ἐκλαϊκεύοντάς τὴν μὲ τὴν καλύτερη ἔννοια τοῦ ὅρου. Ἀντίκρου στοὺς ψευδοῖερεῖς, τοὺς «κλέφτες τῆς Γραφῆς», ὁ ἀληθινὸς ἱερέας ἐμφανίζεται ὡς χορηγὸς τῆς Γραφῆς.

Ἡ γερμανικὴ λειτουργία τοῦ Müntzer θὰ προκαλέσει ἀθρόα λαϊκὴ προσέλευση, πράγμα ποὺ θὰ κοστίσει στὸν ἱεροκλήρικα πλήθος συγκρούσεις μὲ τὶς ἀρχές· ἡ κατάστασις ἐπιδεινώθηκε ὅταν μετὰ ἀπὸ μιὰ ὀμιλία ἀπὸ τοῦ ἄμβωνος πάνω στὸ θέμα: «θὰ ξεθεμελιώσετε τοὺς ναοὺς τους, θὰ καταστρέψετε τὰ εἰδωλά τους», οἱ πιστοὶ γκρέμισαν ἓνα παρεκκλήσιο τῆς Παρθένου.

Γιὰ τὸν Müntzer ἡ διδασχὴ τοῦ λαοῦ εἶναι ἀπόλυτα κεφαλαιῶδες στοιχεῖο γιὰ μιὰν ἀληθινὴ Μεταρρύθμιση, γιατί μὲ δεδομένο τὸν ἐκφυλισμὸ τῆς Ἐκκλησίας τὸ χριστιανικὸ ποίμνιο εἶναι ὀλωσδιόλου «ἀποκτηνωμένο»: λατρεῖ ὅπως οἱ εἰδωλολάτρεις γιὰ Θεὸ ἓνα «ξύλινο εἰδῶλιο».

Νὰ γιατί τὸ μήνυμα τῆς Γραφῆς ἀποκρύφθηκε σὲ τέτοιο βαθμό: ἡ πραγματώσις μιᾶς ἀληθινῆς χριστιανικῆς κοινότητος θὰ σημαίνει τὴν τελευταία ὥρα γιὰ τὴν ἰσχὺ τῶν ἀρχόντων καὶ τῶν πλουσίων.

*Ἡ ἀληθινὴ χριστιανικὴ κοινότητα: τὸ πρόβλημα τῆς ἐξουσίας καὶ τὸ τέλος τῆς Ἱστορίας.*

Ἡ Ὀμιλία στοὺς ἡγεμόνες θέτει τὸ πρόβλημα τῆς νομιμότητος τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας: ἓνας ἡγεμόνας εἶναι νόμιμος μόνον ἂν χρησιμοποιεῖ τὸ ξίφος τοῦ Δαβὶδ γιὰ τὴν ἀποκατάστασις καὶ τὴν ὑπεράσπισιν μιᾶς ἀθθεντικῆς χριστιανικῆς κοινότητος. Στὴν ἀντιθετὴ περίπτωσις ἔχει σφετερισθεῖ τὴν ἐξουσίαν του καὶ τὸ δικαίωμα

τῆς ἐξέγερσης εἶναι τὸ πιὸ ἱερό ἀνάμεσα στὰ καθήκοντα τοῦ Χριστιανοῦ. Τὸ πρότυπο τῆς αὐθεντικῆς χριστιανικῆς κοινότητας μᾶς ἔχει δοθεῖ μέσα στὴ Βίβλο, καὶ αὐτὴ ἡ κοινότητα ἔχει ἐνσαρκωθεῖ στὴν πρωτόγονη Ἐκκλησία γιὰ νὰ διαφθαρεῖ στὴ συνέχεια. Ἄρα τὸ Πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ ἀπαιτεῖ τὴν πραγμάτωση τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τῆς γῆς (ἀφοῦ ὅ,τι μᾶς ἐπιτάσσει ὁ Θεὸς δὲν θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ἀνέφικτο) καὶ κάθε συμβιβασμὸς μὲ τοὺς Καίσαρες σημαίνει τὴν ἐγκατάλειψη τῆς πίστεως, τὴ διαφθορὰ τῆς ἀμαρτίας. Μετὰ τὸ θάνατο τῶν Ἀποστόλων ἡ χριστιανικὴ κοινότητα διεφθάρη ἐπειδὴ παρείσφρυσαν στοὺς κόλπους τῆς ἐχθρικῆς στοιχεῖα ποὺ ἰδιοποιήθηκαν καὶ ἀλλοίωσαν τὸ μήνυμα τοῦ Χριστοῦ. Ἄφοῦ λοιπὸν ἡ χριστιανικὴ κοινότητα δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ βασιζέται στὴν πλήρη ἰσότητα καὶ στὴ ζῶσα ἀδελφότητα, αὐτὰ τὰ στοιχεῖα μετατέθηκαν σὲ ἓνα ἐπέκεινα. Ἡ κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ διαίρεση, ἔκφραση τῶν ὑλικῶν ὀρέξεων τῶν ἰσχυρῶν, εἶναι βαθύτατα ἀσεβής. Ὅταν ἡ Ἐκκλησία ἐνσωματώνεται σ' ἓνα Κράτος ποὺ συντηρεῖ τὴν ἀνισότητα μὲ τὴν κτηνωδία καὶ τὸ ψέμα κι ὅταν ὀργανώνεται μὲ τὴν μορφή μιᾶς αὐταρχικῆς ἱεραρχίας, ὑποβιβάζεται σὲ μιὰν φενακιστικὴ λειτουργία προδίδοντας τὴν σωτήρια λειτουργία τῆς.

Ἄρα προορισμὸς τῆς Ἐκκλησίας εἶναι νὰ ἐγκαθιδρύσει μιὰν ἐξισωτικὴ ἀνθρώπινη κοινότητα, ἀφυπνίζοντας τὸ συναίσθημα τῆς θυσίας καὶ τῆς ἀγάπης κι ἀντιτιθέμενη, μὲ τὴ βία ἂν χρειαστεῖ, σὲ ὅλους, ὅσοι παρεμποδίζουν τὴν ἔμπρακτὴ πραγμάτωση τοῦ Εὐαγγελίου.

Συνεπῶς ὁ ἀληθινὸς ρόλος τῆς Ἐκκλησίας θὰ ἦταν νὰ γίνεи πολιτικὸς παιδαγωγός, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ὀφείλει νὰ γνοιάζεται νὰ ξυπνήσει μιὰν ἠθικὴ καὶ ἓνα πολιτικὸ πνεῦμα, ποὺ καὶ τὰ δύο τους συνιστοῦν τὴν ἀγαθοεργία, καὶ ἐπίσης νὰ χειραφετήσει τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὴν φιληδονία.

Αὐτὴ ἡ χειραφεσία ἔχει ἐγκαινιαστεῖ ἔμπρακτα ἀπὸ τὴν ἀναγκαία κοινωνικὴ μετατροπὴ, χωρὶς τὴν ὁποία τὸ χριστιανικὸ μήνυμα παραμένει διπλὰ συγκαλυμμένο: ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, ἓνα καταπιεστικὸ πολιτικὸ καθεστῶς προβάλλεται σὰν σύμφωνο μὲ τὸ χριστιανικὸ πνεῦμα· ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἡ συνειδητοποίηση τῆς

πραγματικῆς κατάστασης τοῦ ἀνθρώπου ἀντίκρυ στὸν Θεὸ δὲν μπορεῖ νὰ ἀναπτυχθεῖ καὶ νὰ διαδοθεῖ. Ἡ ὑπάρχουσα κοινωνία ἐνσαρκώνει τὸ Κακό, γιατί ἀποτελεῖ «διασκέδαση». Συνακόλουθα, ἡ ἐπανάσταση δὲν εἶναι ἕνας σκοπὸς καθ' ἑαυτὸς, ἀλλὰ ἕνα μέσο, μιὰ ἀπαραίτητη προϋπόθεση σωτηρίας. Προϋπόθεση χωρὶς τὴν ὁποία μὲ κανέναν τρόπο δὲν μποροῦμε νὰ ἐλευθερωθοῦμε ἀπὸ τὴ φιληδονία: οἱ πλούσιοι παραμένουν αἰχμάλωτοι τῆς ἀπληστίας τους, οἱ φτωχοὶ γνωρίζουν μόνο τὴν ὑλικὴ στέρηση, καὶ ἔτσι κανεῖς τους δὲν μπορεῖ νὰ συναισθανθεῖ τὸ καθαρὸ ἠθικὸ βάσανο τοῦ πιστοῦ ποῦ ἀναζητεῖ τὸ Θεό.

Ἐκ τῶν πραγμάτων ἡ κυβέρνησις εἴτε θὰ δεχτεῖ νὰ χρησιμοποιοῦν μὲ γνώση τοῦ χρέους τῆς τὸ ξίφος τοῦ Δαβὶδ εἴτε θὰ πρέπει νὰ ἐκμηδενιστεῖ ἀπὸ τὴ δύναμη τοῦ συγκεντρωμένου λαοῦ, τοῦ μόνου ποῦ κατέχει τὴν κυριαρχία.

Ἔτσι ἐξηγεῖται ἡ ἀσυμφιλίωτη ἀντίθεση πρὸς τὸν Λούθηρο μετὰ τὸ 1521: ὁ Μεταρρυθμιστὴς καταγγέλλεται ὡς ἀπατεώνας, γιατί ἀρνεῖται νὰ παρέμβει ἐνάντια στὴν ἀδικία καὶ μάλιστα τὴ δικαιολογεῖ, γιατί ἀρνεῖται νὰ ἀναγνωρίσει ὅτι ἡ πηγὴ κάθε κυριαρχίας ἀνήκει στὸ λαό. Ἐκτοτε συγκρίνεται μὲ τοὺς ψευδοσοφούς τῆς αὐτῆς τοῦ Ναβουχοδονόσορα πού, ἐπειδὴ εἶναι ποταποὶ αὐλοκόλακες, ἀδυνατοῦν νὰ ἀποκαλύψουν τὸ νόημα τοῦ ἐνύπνιου, δηλαδὴ τῆς Ἱστορίας. Ἡ σημασία τῆς Γραφῆς δὲν ἀποκαλύπτεται σὲ κείνους ποῦ παραμένουν δέσμιοι τῶν ἀντικατοπτρισμῶν τοῦ γράμματος, ἀλλὰ μόνο σὲ ἐκείνους ποῦ κατέχονται ἀπὸ τὸ Πνεῦμα. Ἀλλὰ αὐτὸ τὸ Πνεῦμα ἀφυπνίζεται καὶ σφουρηλατεῖται μέσα στοὺς πρακτικοὺς ἀγῶνες, μέσα στὴν εἰλικρινῆ ὁδύνη. Συνεπῶς τὸ νόημα τῆς Ἱστορίας δὲν εἶναι προσιτὸ παρὰ μόνο σὲ ὄσους ἀγωνίζονται γιὰ τὴν πραγματοποίησιν τοῦ σκοποῦ τῆς Ἱστορίας.

### *Τὸ νόημα καὶ ἡ ὀρθολογικότητα τῆς Ἱστορίας.*

Ἡ ἱστορία συνεπάγεται τόσο ἕναν τελικὸ σκοπὸ ὅσο καὶ ἕναν νόμο ἀνάπτυξης. Καὶ σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο ὁ Müntzer ἀντιτίθεται στὸν Λούθηρο, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ἱστορία δὲν παρουσιάζει

παρά άτακτες κινήσεις ανταγωνιστικῶν δυνάμεων, κι αὐτὸς ὁ ἀγώνας δὲν διέπεται ἀπὸ μιὰν τάξη πού νά μπορεῖ νά διατυπωθεῖ ἔλλογα: σὲ κάθε ἐποχῇ, ὁ Θεὸς παλεύει ἀναπόδραστα μὲ τὸ Σατανά καὶ τὸ νόημα τῆς Ἱστορίας δὲν θά ἀποκαλυφθεῖ παρὰ τὴν ἀπρόοπτη στιγμή τῆς κατάλυσής της ἀπὸ τὴν Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν.

Ἄντίθετα, ὁ Müntzer υἰοθετεῖ τὸ ὄραμα τῶν χιλιαστῶν, τὴ διδασκαλία τῶν τριῶν ἐποχῶν τοῦ Ἰωακείμ Φλώριου, καθεμιὰ ἀπὸ τις ὁποῖες ὀρίζεται μὲ βάση ἓνα σύνολο χαρακτηριστικῶν, τὰ ὁποῖα ἀπορρέουν ἀπὸ τὸν διπλὸ καθορισμὸ της τόσο ἀπὸ τὴν Διαθήκη ὅσο καὶ ἀπὸ τὸ Πρόσωπο τῆς Τριάδος πού τῆς ἀντιστοιχεῖ. Ἔτσι, ἡ ἐποχὴ τοῦ Νόμου ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη καὶ τὸν Πατέρα· ἡ ἐποχὴ τῆς Χάριτος ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη καὶ τὸν Υἱό· ἡ ἐποχὴ τῆς μεγίστης Χάριτος ἀπὸ τὸ Αἰώνιο Εὐαγγέλιο, πού εἶναι καθαρὴ κατανόηση τῶν δύο Διαθηκῶν, καὶ ἀπὸ τὸ Πνεῦμα. Ὁ Müntzer ἐπεξεργάζεται ξανὰ αὐτὴ τὴ διδασκαλία γιὰ νά συγκροτήσῃ τὴν ἱστορικὴ διάσταση, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ προϋπόθεση τῆς ἐγκαθίδρυσης τοῦ Millenium, διαμέσου πέντε περιόδων. Οἱ συμβολικὲς κατηγορίες χρησιμοποιοῦνται ὡς ὄργανα θετικῆς ἀνάλυσης, πράγμα πού ἐπιτρέπει τὴν ἀντλήση ἑνὸς νοήματος ἀπὸ τὰ ἱστορικὰ γεγονότα καὶ συνάμα τὴν πρόβλεψη ἑνὸς τέλους.

Ἡ ἱστορικὴ ἀνέλιξη δείχνει τόσο τὴν πτώση τοῦ ἀνθρώπου ὅσο καὶ τὸν ἐκφυλισμὸ του, πού ἐπιδεινώνεται μὲ τὸν σχηματισμὸ αὐτοκρατοριῶν ὀλοένα καὶ πιὸ διεφθαρμένων· ὀλόκληρη ἡ ἱστορία τῆς Ἀνθρωπότητος συλλαμβάνεται καὶ πάλι μέσα ἀπὸ τὴν ἀλληλουχία αὐτῶν τῶν περιόδων, ἀλληλουχία πού συνιστᾶ τὸ νόμο αὐτῆς τῆς ἀνέλιξης. Μέσα ἀπὸ πέντε στάδια ἡ Ἀνθρωπότητα ὀδεύει ἀναγκαῖα πρὸς τὴν ὀριστικὴ της ἀπελευθέρωση: «Αὐτὸ πρέπει νά ἐκπληρωθεῖ· ὁ καθένας μπορεῖ νά ἐξεγείρεται ὅπως νομίζει, χωρὶς αὐτὸ νά κλονίζει σὲ τίποτα τὴν προφητεία τοῦ Δανιήλ... Τοῦτο τὸ κείμενο τοῦ Δανιήλ εἶναι φωτεινὸ ὅσο καὶ ὁ περίλαμπρος ἥλιος· ἡ δύναμη πού θά συντρίψῃ τὴν πέμπτη αὐτοκρατορία βρίσκεται τώρα ἐν κινήσει. Ἡ πρώτη αὐτοκρατορία συμβολιζόταν μὲ τὸ χρυσὸ κεφάλι: ἦταν ἡ αὐτοκρατορία τῆς Βαβυλῶνος. Ἡ δευτέρη μὲ τὸ ἀργυρὸ στέρνο καὶ τὰ ἀργυρὰ χέρια: ἦταν ἡ αὐτοκρατορία τῶν

Μήδων και τῶν Περσῶν. Ἡ τρίτη ἦταν ἡ αὐτοκρατορία τῶν Ἑλλήνων, με τὸν ἠχηρὸ νοῦ, ποὺ συμβολιζόταν με τὸ χαλκὸ. Τέταρτη ἦταν ἡ ρωμαϊκὴ αὐτοκρατορία, ποὺ ἐπειδὴ κατακτῆθηκε με τὸ ξίφος ἦταν ἡ αὐτοκρατορία τοῦ καταναγκασμοῦ. Ἡ πέμπτη εἶναι αὐτὴ ποὺ ἔχουμε μπροστά μας, εἶναι κι αὐτὴ ἀπὸ σίδηρο καὶ θὰ ἤθελε νὰ εἶναι αὐτοκρατορία τοῦ καταναγκασμοῦ». <sup>1</sup> Ἐπειδὴ ἀκριβῶς μποροῦμε, ἐρμηνεύοντας σωστὰ τὴ Γραφή, νὰ γνωρίσουμε αὐτὸν τὸ νόμο τῶν πέντε αὐτοκρατοριῶν, γι' αὐτὸ μποροῦμε νὰ φέρουμε πραγματικὰ σὲ φῶς τὴ σημασία τῶν σύγχρονων γεγονότων καὶ νὰ θεμελιώσουμε μιὰ πολιτικὴ δράση: ἔτσι ὁ Χριστὸς, προάγγελος τῆς σωτηρίας, γεννιέται τὴ στιγμή πού, μαζὶ με τὴ δουλεία, ἡ διαφθορὰ ἔχει φτάσει στὸ κατακόρυφο· ἡ βασιλεία του δὲ θὰ πραγματοποιηθεῖ παρὰ στὸ τέλος αὐτῆς τῆς ἐσχατῆς περιόδου, ποὺ εἶναι περίοδος ὑποκρισίας καὶ ψευδοχριστιανισμοῦ, ὅταν οἱ δίκαιοι θὰ μποροῦν καὶ θὰ ὀφείλουν νὰ ἐκμηδενίσουν τοὺς εἰδωλολάτρες.

Κάνοντας νὰ συγκλίνουν τὸ ἐσχατολογικὸ ὄραμα καὶ ἡ ἱστορικὴ πραγματικότητα ὁ Müntzer ἐκλογικεῦει μιὰν ἱστορία ποῦχει σκοποὺς καὶ ριζοσπαστικοποιεῖ τὴ θεολογία μέχρι σημείου νὰ τὴν ἀρνεῖται: ἡ ἀληθινὴ ἐπιστῆμη τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐκείνη τῆς Ἱστορίας, γιὰ αὐτὸ ποὺ ἀποκαλύπτει κυριολεκτικὰ τὴν αὐθεντικὴ φύση, τὴν γνώσιμη βούληση τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἡ Ἱστορία.

Οἱ Ἐνθουσιώδεις τοῦ Εὐαγγελίου παρουσιάζουν ἀπὸ κοινοῦ ἓνα θεμελιῶδες χαρακτηριστικὸ: τὴν ἀπόλυτη ἄρνηση τοῦ συμβιβασμοῦ με ἓναν κόσμο ποὺ ἀγνοεῖ καὶ ἀρνεῖται τὴν ἀδελφότητα τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ, ὅπως ἀγγέλλεται μέσα στὴ Γραφή. Ἡ Γῆ τῆς Ἐπαγγελίας τῆς νέας χριστιανικῆς ἐλευθερίας δὲν τοποθετεῖται σὲ ἓνα ἐπέκεινα, ἀλλὰ σὲ αὐτὸ τὸν κόσμο, ὅταν θὰ κατακτηθεῖ: «Ὁ λαὸς θὰ εἶναι ἐλεύθερος καὶ μόνο ὁ Θεὸς θὰ εἶναι βασιλιάς του». <sup>2</sup>

1. Λόγος στοὺς ἡγεμόνες, σ. 90 (ὕπὸ ἐκδ.).

2. Καλοθεμελιωμένη Ἀπολογία, σ. 167 (ὕπὸ ἐκδ.).

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- E. Bloch: *Thomas Müntzer théologien de la révolution*, γαλλ. μτφ. τοῦ M. de Gandillac, Paris, Julliard, 1962.
- H. Desroche: *Marxisme et religion*, Paris, P.U.F., 1962.
- F. Engels: *La guerre des paysans στὸ La Révolution démocratique bourgeoise en Allemagne*, μτφ. E. Bottigelli, Paris, E.S., 1952.
- K. Holl: *Luther und die Schwärmer, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, τ. I, Tübingen, 1923.
- P. Mesnard: *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, 1952.
- A. Meusel: *Thomas Müntzer und seine Zeit*, Berlin, Aufbau Verlag, 1952.
- Th. Müntzer, *Kritische Gesamtausgabe*, G. Franz, Gerd Mohn Gutersloher Verlag, 1969.
- M. Pianzola: *Th. Müntzer ou la guerre des paysans*, Paris, Club du Livre Français, 1958.
- M. M. Smirin: *Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der grosse Bauernkrieg*, Berlin, 1956.
- P. Wäppler: *Th. Müntzer in Zwickau und die «Zwickauer Propheten»*, Gerd Mohn Gutersloher Verlag, 1966.



## II

# Η ΝΕΑ ΕΙΚΟΝΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ: ΑΠΟ ΤΟΝ ΝΙΚΟΛΑΟ ΚΟΥΖΑΝΟ ΣΤΟΝ GIORDANO BRUNO

τῆς HÉLÈNE VÉDRINE

Ἐνάμεσα στὴν *Σοφὴ ἄγνοια* (1440) τοῦ Νικολάου Κουζάνου καὶ στὸ θάνατο τοῦ Giordano Bruno ἐπὶ τῆς πυρᾶς (1600) διαγράφεται δλόκληρη ἡ περιπέτεια τῆς Ἀναγέννησης: ὁ κυρίαρχος ρόλος τοῦ ἀνθρώπου, ἡ κριτικὴ τῆς ἀριστοτελικῆς κοσμολογίας, οἱ κρίσεις καὶ οἱ θρησκευτικὲς μεταρρυθμίσεις, ἡ ἀνάπτυξη τῶν διαφορῶν μορφῶν τεχνικῆς, ἡ αἰφνίδια εἰσβολὴ τῶν μεγάλων ἀνακαλύψεων... Στούς Γάλλους, ποὺ εἶναι συνηθισμένοι νὰ βλέπουν τὴν τομὴ αὐτὴ στὸ πλαίσιο τῆς ἐπιστημολογίας ποὺ προῆλθε ἀπὸ τὸν Γαλιλαῖο καὶ τὸν Descartes, ἡ Ἀναγέννηση δίνει τὴν ἐντύπωση φτωχοῦ συγγενῆ. Συχνὰ σταματοῦν στὸν Burckhardt καὶ στὴν ἀκτινοβόλα εἰκόνα τῆς ἰταλικῆς ζωῆς ἐλαχιστοποιώντας τὶς ἐννοιολογικὲς μετατοπίσεις ποὺ ἔκαναν οἱ φιλόσοφοι. Ἀντίθετα, ἡ ξένη κριτικὴ τονίζει τὸν μοντέρνο χαρακτήρα αὐτῆς τῆς περιόδου καὶ ἀνακαλύπτει σ' αὐτὴν τὴν προαγγελία τῶν κατηγοριῶν τῆς σύγχρονης σκέψης. Ἄλλοι βλέπουν νὰ γεννιέται τὸ ὑποκείμενο, ποὺ ὑπάρχει ἤδη, ἀν καὶ συγκαλυμμένο (Cassirer), ἐνῶ ἄλλοι ἀνακαλύπτουν ἐδῶ ἓνα ἀπὸ τὰ στάδια ἀνάπτυξης τοῦ πνεύματος (Gentile). Ἔτσι, ὅπως λέγεται, ἡ Ἀναγέννηση, χωρὶς νὰ τὸ ξέρει ἢ ἴδια, ἀναγγέλλει τὸ μέλλον, ἐνῶ ἀνάμεσα στὸ παρελθὸν καὶ στὸ

παρόν ή παράδοση αποτελεί τὸ ὑφάδι ἐνὸς γραμμικοῦ χρόνου. Αὐτὲς οἱ ἐρμηνεῖες δικαιώθηκαν στὸ μέτρο ποῦ κατὰ τὸν δέκατο πέμπτο αἰῶνα ἐμφανίζονται γιὰ πρώτη φορὰ οἱ κατηγορίες ποῦ ἀποτελοῦν τὸ ὑπόβαθρο τῆς ἱστορίας τῶν ιδεῶν: ἡ συνέχεια ἀνάμεσα στὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρόν, ἡ πρόοδος τῆς ἀνθρωπότητος καί, ὡς ἀντί-στιξη, τὸ μοτίβο τῆς ἀλήθειας ὡς «θυγατέρας τοῦ χρόνου». Παράλληλα ὅμως πρέπει νὰ μιλήσουμε γιὰ ρήξη: μέσα σὲ ἑκατὸν πενήντα χρόνια ἡ εἰκόνα τοῦ κόσμου μετατρέπεται ὀλοσχερῶς καὶ τοῦτο ἀποκλειστικὰ χάρη στὰ ὄπλα ἐνὸς θεωρητικοῦ στοχασμοῦ πάνω στὸν «κόσμο». Μὲ ἐξαιρέση τὸν Κοπέρνικο, ἡ Ἐναγέννηση δοκιμάζει τὸν ἑαυτὸ της σὲ ιδέες καὶ ὑποθέσεις: αὐτὸ εἶναι τὸ μεταγεῖο καὶ ἡ ἀδυναμία της.

Κατὰ παράδοξο τρόπο, ἡ ἀνανέωση ἀρχίζει μὲ μιὰν ἐπιστροφή στὸ παρελθόν, μὲ μιὰν ἀνάκληση τῆς Ἀρχαιότητος ποῦ ὀδηγεῖ στὴ συντριβὴ καὶ στὸ ξεπέρασμα μιᾶς σχολαστικῆς ἐξαντλημένης ἀπὸ τίς ὑπερβολικὰ λεπτόλογες ἀναλύσεις. Πρέπει νὰ κατανοήσουμε τί σήμαινε γιὰ πολλὲς γενεές ἡ προοδευτικὴ ἐπανανακάλυψη τῶν διαλόγων τοῦ «θείου» Πλάτωνος: ὁ Νικόλαος Κουζάνος, ὅπως ἀκριβῶς ὁ Πετράρχης πρὶν ἀπ' αὐτόν, ἀναζητεῖ χειρόγραφα· ὁ Φικίνος, σ' ἕναν ἐξαιρετικὸ πυρετὸ ἐνθουσιασμοῦ, μεταφράζει ὀλόκληρο τὸν Πλάτωνα, ὀλόκληρο τὸν Πλωτῖνο καὶ πολυάριθμα κείμενα ποῦ ἀνήκουν στὴν ἐρμητικὴ παράδοση. Ἐνῶ οἱ δάσκαλοι τοῦ Παρισιοῦ ἐμπλέκονται σὲ ἀτελεύτητες συζητήσεις γύρω ἀπὸ τὴν λογικὴ, οἱ ἀνθρωπιστὲς ἐγκαταλείπουν τὸ πρωτεῖο τῆς φιλοσοφίας τῆς φύσης γιὰ νὰ ἐξερευνήσουν, μέσα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Πλωτῖνο, τοὺς δρόμους μιᾶς ἀνακαινισμένης ἀνθρωπολογίας καὶ μιᾶς σύγχρονης ἀπολογητικῆς. Τὰ αἰσθητά, ἡ ἀγάπη τῆς ζωῆς, οἱ παρορμήσεις τῆς ψυχῆς ὑπερτεροῦν ἀπέναντι στὴ θεωρητικὴ αὐστηρότητα. Ἄραγε τί ὠφελεῖ νὰ διαλογιζόμαστε τὴ φύση ὅταν δὲν ξέρομε τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος; Ἐξἄλλου αὐτὸς ὁ πλατωνισμὸς δὲν πολυσκοτίζεται γιὰ τὴν ἱστορικὴ πιστότητα: ὁ σεβασμὸς τοῦ κειμένου περιορίζεται σὲ ὀρισμένες καλοδιαλεγμένες παραπομπές. Ὁ καθένας ἐπινοεῖ τὴν μικρὴ προσωπικὴ του Ἀρχαιότητα καὶ οἰκοδομεῖ τὴ δική του φιλοσοφία ἀνακατώνοντας φύρδην μίγδην τοὺς προσωκρατικούς, τοὺς ἀρχαίους ὑλιστὲς, τὸν Κικέρωνα ἢ τὸν Αὐ-

γουστίνου. Αὐτὴ ἡ ἐλευθερία ἐπιτρέπει στὴν Ἐναγέννηση νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὸν ἀπολιθωμένο σεβασμὸ τοῦ κειμένου, ἀπὸ τὸν σχολαστικισμό τῆς κατὰ γράμμα ἐξήγησης. Ὁ Πλάτων ἀνοίγει ἄγνωστους ὀρίζοντες μέσα σὲ ἓνα πολιτισμικὸ σύμπαν ὅπου δεσπόζουν ἀκόμα διάφορες ἀριστοτελικές τάσεις: εἶναι παράθυρο γιὰ τὸ μέλλον, διέξοδος γιὰ τὴν πολεμικὴ. Ἔτσι γεννιέται ἡ ποικιλία τῶν πλατωνισμῶν: ἄλλοι εἶναι καθαρὰ ἀνθρωπιστικοὶ (Πετράρχης), ἄλλοι καθαρὰ πνευματοκρατικοὶ (Φικίνος), ἄλλοι πάλι ἠθελημένα ἀμφισβητητικοὶ (Bruno). Καὶ πάλι σὲ αὐτούς, ἀνανεωμένα ἢ καθυστερημένα, ἐπιβιώνουν βέβαια τὰ διάφορα μεσαιωνικὰ ρεύματα: ἀνάμεσά τους ἡ περίφημη Σχολὴ τῆς Πάδουας, ποὺ ἐξακολουθεῖ νὰ σκανδαλίζει τὰ πνεύματα καὶ νὰ διαπλάθει τοὺς σοφούς.

Σκοπὸς ἦταν ἡ ἀπελευθέρωση τῶν πνευμάτων, δηλαδὴ ἡ ἐκκοσμίκευση τῆς σκέψης, πράγμα ἄλλωστε ποὺ δὲν εἶναι συνώνυμο ἀθεΐας. Στὸν Μεσαίωνα, ποὺ στοχαζόταν σὲ θεοκεντρικὸ πλαίσιο, ἡ Ἐναγέννηση ἀντιπαρατάσσει μιὰ φιλοσοφία γιὰ τὸν ἔντιμο ἄνθρωπο. Στὸ ἔργο του *Idiota* (δηλαδὴ: Ὁ Ἀμύητος), ὁ Νικόλαος Κουζάνος, ἤδη ἀπὸ τὸ 1452, δείχνει ὅτι ὁ Λόγος ἀνήκει ἐξίσου σὲ ὅλους καὶ ὅτι συχνὰ ὁ ἀμαθὴς κρίνει μὲ μεγαλύτερη ἀρμοδιότητα ἀπὸ τὸν αὐτοαποκαλούμενο σοφὸ. Ἦδη στὴν Φλωρεντία οἱ μεγάλοι ἀνθρωπιστὲς σφραγιστοφύλακες, ὅπως ὁ Coluccio Salutati καὶ ὁ Leonardo Bruni (1370-1444), εἶχαν ἐξάρει τὶς ἀνθρώπινες ἀξίες, τὶς πολιτικὲς ἀρετὲς τῶν ἀρχαίων Ρωμαίων, καὶ εἶχαν ἀσκήσει ἔντονη κριτικὴ ἐναντίον ὅσων κατέφευγαν σὲ ἓνα μοναστήρι γιὰ νὰ ἀποφύγουν τὶς εὐθύνες τους. Ὁ ἄνθρωπος κερδίζει τὴ σωτηρία του μέσα στὴν πόλη. Καὶ τὸ 1574, στὸ ἔργο του *Σεπούλημα τοῦ θριαμβεύοντος θηρίου* (*Spaccio della bestia trionfante*), ὁ Bruno θὰ ἀναπτύξει τὸ θέμα τοῦ ἠρωισμού τῆς ἐργασίας, τῆς πάλης τοῦ ἀτόμου ἐναντίον τὴν κόπωση καὶ τὴν ἀποθάρρυνση. Ἀκόμα καὶ ἡ θεωρητικὴ ἐνατένιση ἐπιστρέφει στὴ γῆ: ὁ Φικίνος μιλάει μὲ πολὺ σύγχρονους τόνους ὅταν περιγράφει τὶς κατακτήσεις τῆς ἀνθρωπότητας. Σὲ αὐτὸ τὸν ταπεινὸ κόσμον συμβαίνουν τόσα πολλὰ πράγματα, ὥστε δὲν μπορούμε νὰ τὸν περιφρονοῦμε. Ἀπὸ τὸν Πετράρχη στὸν Bruno, ἀπὸ τὸν Rabelais στὸν Shake-

spreare, ή συνείδηση τῆς προόδου και ή προφάνεια τῶν μετατροπῶν προκαλοῦν θάμβος. Μέσα ἀπὸ τὶς μεγάλες ἀνακαλύψεις (Ἀμερικὴ κτλ.), τὴν ἀνάπτυξη τῶν νέων τεχνικῶν μέσων (πυροβολικό, τυπογραφία), τὸν πλοῦτο τῶν καλλιτεχνικῶν, θρησκευτικῶν ἢ πολιτικῶν μεταβολῶν, παρουσιάζεται ἡ ἀνάγκη τῆς ἀναμόρφωσης τοῦ ἐπιστημολογικοῦ πεδίου σὲ συνάρτηση μὲ μιὰν ἄλλη πρακτικὴ.

Ὁ ἄνθρωπος *ad quadratum et ad circulum* τοῦ Λεονάρδου ντὰ Βίντσι ἐνσαρκώνει αὐτὴ τὴ ρῆξη. Ἀκόμα και ἐκεῖνοι ποὺ ἐξακολουθοῦν νὰ πιστεῦουν σὲ ἓνα ἱεραρχημένο σύμπαν — και εἶναι πολλοί— ἐπιμένουν, ὅπως π.χ. ὁ Φικίνος, στὸν διαμεσολαβητικὸ και συνεπῶς προνομιοῦχο ρόλο τοῦ ἀτόμου. Στὸ σταυροδρόμι αἰωνιότητος και χρόνου, ὕλης και πνεύματος, συμπυκνώνοντας μέσα σὲ ἓναν γοητευτικὸ μικρόκοσμο τὸν πλοῦτο τοῦ κόσμου, ὁ ἄνθρωπος κατοικεῖ στὸ κέντρο τοῦ «κόσμου». Θεὸς ἢ θηρίο, «ὄμοιος μὲ χαμαιλέοντα» κατὰ τὸν Πίκο ντε λα Μιράντολα, ὁ ἄνθρωπος ὀρίζεται ὡς ἓνα πεδίο δυνάμεων, ὡς μιὰ ἄπειρη δυνατότητα ἐπιλογῆς. Καὶ θαυματοουργὸς γίνεται, ὅταν ἀναμειγνύονται μὲ τὰ παραπάνω λίγη μαγεία ἢ ἀστρολογία. Ἐλάχιστοι εἶναι ὅσοι ξεφεύγουν ἀπὸ αὐτὴ τὴ θέληση τῆς δυνάμης, ἢ ὅποια διατρέχει τὴν ἀπόκρυφη φιλοσοφία. Τούτῃ δικαιώνεται μὲ τὴν ἀρχαιότητα και τὴν ἀγιότητά της: οἱ ἐκδόσεις τοῦ Πίμανδρου γίνονται ἀνάρπαστες, ὁ Ἐρμῆς ὁ Τρισμέγιστος γίνεται *best-seller*. Ἀνήσυχος κρόνιος, ὁ Φικίνος πιστεύει στὴ δύναμη τῶν φυλαχτῶν και τῶν εἰκόνων τῶν πλανητῶν γιὰ τὴ θεραπεία τῶν βασάνων, ἐνῶ ὁ Cornelius Agrippa, ὁ μεγάλος θεωρητικὸς τῆς μαγείας, ἐκθέτει τὰ μέσα ἐφαρμογῆς τῶν δυνάμεων τοῦ ἀνώτερου κόσμου στὸν κατώτερο κόσμο. Ἄν «τὰ πάντα εἶναι μέσα στὰ πάντα», ὅπως πιστεύει ὁ Bruno, ἀρκεῖ νὰ δαμάσουμε τὶς κρυφὲς δυνάμεις τῆς φύσης μὲ μιὰν ὑπομονετικὴ ἐπιστήμη. Ἡ ἐκθεση τῶν ἀρχῶν ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὴν πρακτικὴ. Ὅλοι οἱ φιλόσοφοι δυσπιστοῦν ἀπέναντι στοὺς κινδύνους τῆς χυδαίας μαγείας. Γι' αὐτοὺς ὁ ἐσωτερισμὸς ταυτίζεται μὲ μιὰ βαθύτερη γνώση τῶν νόμων τοῦ σύμπαντος. Ὡστόσο οὔτε ὁ μάγος οὔτε ὁ ἀστρολόγος ἀγνοοῦν τὸ ἀμφίβολο νόημα τῶν πρακτικῶν ποὺ ἀσκοῦν.

Ἔτσι μέσα στὴ σύγχυση, στὸ παραλήρημα και στὴ δαψίλεια

τῶν ἰδεῶν ἐφευρίσκειται μιὰ ἄλλη μορφή ζωῆς. Θὰ ἦταν ἀφέλεια νὰ παρουσιάσαμε σὰν ἐνότητα τὰ διάφορα ρεύματα τῆς Ἀναγέννησης. Οἱ μέριμνες ἐνὸς Machiavelli δὲν συναντῶνται μὲ ἐκείνες τῶν Χριστιανῶν ἀνθρωπιστῶν. Ἡ Μεταρρύθμιση προκαλεῖ ἓνα ἀγεφύρωτο ρῆγμα ἀνάμεσά τους, πού ἡ Σύνοδος τοῦ Τριδέντου θὰ τὸ ἐπιτείνει ἀπὸ τὴν καθολικὴ πλευρά. Τὴν ἐλεύθερη ἀνθήση τοῦ Quattrocento διαδέχεται ἡ πάλῃ τῶν δογματισμῶν τὴν φιλελεύθερη ἔρευνα, ἡ ὀργίλη διάθεση τῶν λογοκριτῶν. Ἐντούτοις, μέσα σὲ ἑκατὸ πενήντα χρόνια ἡ εἰκόνα τοῦ κόσμου ἔχει ἀλλάξει: οἱ στοχαστὲς μπορεῖ κάλλιστα νὰ ἀγνοοῦν τὸν Κοπέρνικο, ἀλλὰ τὸ ἔργο του θὰ θριαμβεύσει. Ἡ Ἱερὰ Ἐξέταση μπορεῖ νὰ θέλει νὰ ἐπιβάλλει τὸ νόμο της, ὥστόσο ὁ ἀριστοτελισμὸς θὰ ὑποκύψει κάτω ἀπὸ τὰ πλήγματα τῆς κριτικῆς τῶν κοσμολόγων φιλοσόφων. Ἀλλὰ αὐτὴ εἶναι μιὰ ἄλλη ἱστορία... Ἄς ἀρχίσουμε ἀπὸ τὴ μακρυνὴ ἐποχὴ, ὅταν οἱ πάπες ἦσαν ἀνθρωπιστές, οἱ καρδινάλιοι φιλόσοφοι καὶ ὁ Πλάτωνας ἓνας μῦθος πού ἔπρεπε νὰ ἐπινοηθεῖ.

### Ἡ θεοκοσμολογία τοῦ Νικολάου Κουζάνου.

Ἀπὸ πολλὰς ἀπόψεις ἡ σκέψη τοῦ Νικολάου Κουζάνου ὑπῆρξε καινοτόμος. Ἀπὸ νέος ἐπιφορτίζεται μὲ πολυάριθμες ἀποστολές, μετέχει στὴ Σύνοδο τῆς Βασιλείας (1433) καὶ τὴν ἴδια χρονιὰ ὑποστηρίζει στὴν *Concordantia catholica* τὴ συμφιλίωση τῶν διαφόρων τάσεων, πού συνταράζουν τὴν Ἐκκλησία, στὸ ὄνομα τῆς ἐνότητας τῆς χριστιανικῆς πίστεως. Ταξιδεύοντας, ἐπωφελεῖται ἀπὸ τὰ διαστήματα τῆς παραμονῆς του στὴν Ἰταλία γιὰ νὰ ἀνακαλύψει τὸν ἀνθρωπισμὸ καὶ νὰ συνάψει πολὺτιμες σχέσεις: ὁ μαθηματικὸς Toscanelli ὑπῆρξε ὁ πιστὸς φίλος του. Παρὰ τίς συντριπτικὰς ὑποχρεώσεις του (ὑπῆρξε ἐπίσκοπος τοῦ Brixen, ὕστερα καρδινάλιος), ὡς φιλόσοφος ἤξερε νὰ ἀφιερῶνει χρόνο γιὰ τὴν ἐμβάθυνση τοῦ προβλήματος τῶν σχέσεων μεταξὺ ἀπείρου καὶ πεπερασμένου, Θεοῦ καὶ κόσμου. Ἡ ἐκπαίδευσή του στοὺς Ἀδελφοὺς τῆς χριστιανικῆς ζωῆς στὸ Deventer τὸν εἶχε προσανατολίσει πρὸς μιὰν ἐσωτερικευμένη θεοσέβεια, τὴν ὁποία ἔμελλε νὰ ἐμπλουτίσει

ή ανάγνωση τῶν Γερμανῶν μυστικῶν (Ruysbroeck, Eckhart) καὶ τῶν νεοπλατωνικῶν. Πολὺ γρήγορα ἀποσαφηνίζεται τὸ κεντρικὸ σημεῖο τῆς σκέψης του: ἀνάμεσα στὴ θεία ἀσυμμετρία καὶ στὴν μετρητικὴ δραστηριότητα τοῦ πνεύματος ὑπάρχει ἀπειρὴ ἀπόστασις, καθὼς ἐπίσης ὑπάρχουν καὶ λεπτές σχέσεις. Ἄν ἡ ἀποφατικὴ θεολογία τοῦ ψευδο-Διονύσιου διακρίνει σωστὰ τὴν ἀδυναμία μας νὰ συλλάβουμε τὸ Θεό, ὀφείλει μολαταῦτα νὰ ὑπερβαθεῖ ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῶν συνθηκῶν τῆς ἄγνοιάς μας.

Ἡ ἰδιοφυΐα τοῦ Κουζάνου συνίσταται στὸ ὅτι μετέφερε τὴν ἀποφατικὴ μέθοδο σ' ἓνα γενικότερο πεδίο συμπληρώνοντάς την μὲ τὴ θεωρία τῆς «σύμπτωσης τῶν ἀντιθέτων» γιὰ νὰ δείξει τὸ ἀπρόσιτο τοῦ Θεοῦ καὶ συνάμα τὴν πανταχοῦ παρουσία του. Τὸ «Ἐν τῶν Ἑλλήνων παρέμενε πεπερασμένο» ὁ χριστιανικὸς Θεὸς εἶναι ἀπειρος καὶ ἀγαθός. Ἄλλὰ καὶ ἡ πολλότητα δὲν ἐγκαταλείφθηκε ποτὲ ριζικά. Ἔπρεπε νὰ βρεθοῦν νέες σχέσεις ἀνάμεσα στὸ ὀλοκληρωτικὰ ἀπειρο τοῦ Ἐνός, πού εἶναι ὁ Θεός, καὶ στὸ ἐν-πολλά, πού δημιουργήθηκε ἀπὸ τὸ Θεό. Ὁ Νικόλαος Κουζάνος ἀντικαθιστᾷ τὴν φιλοσοφία τῆς προόδου καὶ τῆς ἀπορροῆς μὲ μιὰ φιλοσοφία τῆς ἐνότητας, ἡ ὁποία, μολοντί καταφάσκει τὴν θεία ὑπέρβαση, γυρεύει νὰ ἀναλύσει τὸν τρόπο πού ἡ ἀπειρὴ ἐνότητα διαχέεται παντοῦ. Πολλοὶ ἀπὸ τοὺς συγχρόνους του, καὶ ιδιαίτερα ὁ κανονικὸς ἱερέας Wenck, δὲν κατανόησαν αὐτὴ τὴν ἀπόπειρα καὶ κατηγορήσαν τὸν συγγραφέα τῆς *Docta Ignorantia* ὅτι ἔπεσε στὶς παγίδες τῆς θεωρίας τῆς ἐμμένειας. Στὴν ἀπάντησή του (*Apolo-gia de Docta Ignorantia*, 1449), ὁ καρδινάλιος διασαφήνισε τὶς συχνὰ ἀσεβεῖς ἐκφράσεις τοῦ μεγάλου βιβλίου του.

Ὁ ὄρος «docta ignorantia» (πού ὁ Κουζάνος δανείστηκε ἀπὸ τὸν Αὐγουστίνου) σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ἔχοντας συνειδητοποιήσει τὴν ἀδυναμία του νὰ φτάσει στὸ ἀπειρο, ταυτόχρονα ἀνακαλύπτει τὰ ὄρια τῆς γνώσης του καὶ προσπαθεῖ νὰ ὀρίσει τὰ σύνορα τῆς. Αὐτὸ τὸ σχέδιο, πού γιὰ μᾶς ἔχει κιόλας μιὰ καντιανὴ γέυση, φαίνεται πολὺ μοντέρνο: κάτω ἀπὸ ποιές συνθήκες εἶναι δυνατὴ ἡ γνώση; Ὁ Κάντ θὰ ἀπαντήσει μὲ τὴν ὑπερβατικὴ αἰσθητικὴ· ὁ Νικόλαος Κουζάνος, διαποτισμένος ἀπὸ τὴ θεολογία, θὰ δοκιμάσει νὰ χαράξει τὰ ὄρια τῆς ἀνθρώπινης γνώσης σὲ ἀναφορὰ πρὸς

τὸ θεϊκὸ ἄπειρο. Ἔτσι θεμελιώνει ἕναν νέο τύπο ὀρθολογισμοῦ, πού, χωρὶς νὰ ἀγνοεῖ τὴ δύναμη τῆς σκέψης, ὀρίζει ἐθελούσια τὸ βεληνεκές της: μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἡ ἄγνοια γίνεται συνείδηση.

Καθὼς ὁ Κουζάνος δὲν τρέφεται ἀπὸ κάποια μεταφυσικὴ ἀπελπισία, ἀλλὰ μᾶλλον ἀπὸ μιὰν ἐνωτικὴ αἰσιοδοξία, δὲν παραμένει σὲ αὐτὸ τὸ στάδιο. Μὲ τὴ μέθοδο τῆς *coincidentia oppositorum* ξεπερνᾷ ὄντολογικὰ καὶ λογικὰ τὸν δυϊσμὸ πεπερασμένου καὶ ἀπείρου. Τὸ θεμέλιο τῆς μεθόδου εἶναι ἀπλὸ καὶ μάλιστα ἀφελές, γιατί ὑπαγορεύεται στὴ σκέψη ἀπὸ πολὺ κοινότητες ἀναλογίες μαθηματικῆς προέλευσης. Ἐνα πολύγωνο, τοῦ ὁποῖου θὰ διαιρούσαμε ἐπ' ἄπειρον τὶς πλευρές, ἐν τέλει θὰ γινόταν «ὅμοιο» μὲ τὸν κύκλο, στὸν ὁποῖο εἶναι ἐγγεγραμμένον. Ἐνα ἄπειρο τμήμα μιᾶς καμπύλης θὰ συγχρόταν μὲ μιὰν εὐθεῖα κτλ. Ἄν τὸ πείραμα αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθεῖ ὕλικά, πάντως ἡ θεωρητικὴ ἀρχὴ κατανοεῖται εὐκολά. Ἄν ἡ «εὐθεῖα» καὶ ἡ «καμπύλη» μποροῦν ἐν τέλει νὰ «συμπέσουν», ἄραγε δὲ θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ μεταφέρουμε τὴ μέθοδο σὲ ἄλλα πεδία καὶ νὰ τὴν ἐπεκτείνουμε γιὰ παράδειγμα στὴ μεταφυσική; Ὁ στοχασμὸς τοῦ Κουζάνου ἀποσκοπεῖ στὸ ξεκαθάρισμα αὐτῆς τῆς ιδέας, ἐφαρμόζοντάς τὴν στὸ ἀπόλυτο *maximum* πὺ εἶναι ὁ Θεός: «Τὸ ἀπόλυτο *maximum*, ὄντας ὅ,τιδήποτε μπορεῖ νὰ εἶναι, εἶναι ἐξ ὀλοκλήρου ἐνεργεῖα· καὶ ἀφοῦ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι μεγαλύτερο, γιὰ τὸν ἴδιο λόγο δὲν θὰ μπορούσε νὰ εἶναι μικρότερο, γιατί εἶναι ὅλα, ὅσα μπορεῖ νὰ εἶναι. Ἄρα τὸ *minimum* εἶναι αὐτό, σὲ σχέση μὲ τὸ ὁποῖο τίποτε δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι μικρότερο. Ἐφόσον τὸ *maximum* ἀνταποκρίνεται σὲ αὐτὸ τὸν ὀρισμὸ, εἶναι σαφές ὅτι τὸ *maximum* καὶ τὸ *minimum* συμπίπτουν» (*Docta Ignorantia*, I, IV, μτφ. M. de Gandillac, στὰ *Oeuvres choisies*, σ. 70).

Αὐτὴ ἡ «θαυμάσια» σύμπτωση τοῦ *maximum* καὶ τοῦ *minimum* στὴν πραγματικότητά ἰσχύει μόνο γιὰ τὸν Θεό, ὅπου χάθουν τὸ νόημά τους οἱ διακρίσεις πὺ προσιδιάζουν στὸ αἰσθητό. Ἄφοῦ τὸ πεπερασμένο ξεφεύγει ἐκ φύσεως ἀπὸ αὐτὸ τὸν ὀρισμὸ, ἀνάμεσα στὶς ἐπιστῆμες μονάχα τὰ μαθηματικὰ μποροῦν νὰ μεταδώσουν τὴν αἴσθησιν τοῦ μυστηρίου τῆς σύμπτωσης. Ὅμως κι αὐτὰ δὲν εἶναι παρὰ τὸ ἀφετηρικὸ σημεῖο μιᾶς «μετάθεσης», πὺ

τὸ νόημά της διευκρινίζεται ὀριστικά μέσα στὴν ὄντολογία. Ἐν-  
 τούτοις, μιὰ καὶ τὰ μαθηματικά ἔχουν ἐντὸς τους ὡς ἀρχὴ νὰ ὀδη-  
 γοῦν ὡς τὰ ἄκρα, συμμετέχουν στὴν ἔρευνα τῶν θεμελιῶν μὲ ἓνα  
 εἶδος πυθαγόρειας γοητείας. Ὄντας πιὸ εὐγενῆ ἀπὸ τὴν παραδο-  
 σιακὴ λογικὴ, ποὺ παραμένει παγιδευμένη μέσα στὴν ἀρχὴ τῆς  
 ἀντίφασης, θὰ μπορούσαν, ἂν τελειοποιοῦσαν τὴ μέθοδό τους, νὰ  
 ἀνοίξουν μιὰ βασιλικὴ ὁδὸ καί, ἀπὸ τὴν πλευρὰ του, ὁ καρδινάλιος  
 ἀναζητεῖ παθιασμένα τὴν λύση τῶν μυστηρίων τοῦ τετραγωνι-  
 σμοῦ τοῦ κύκλου. Χωρὶς νὰ θέλουμε νὰ κάνουμε τὸν Κουζάνο «ἐγε-  
 λιανόν», πρέπει νὰ ὑπογραμμίσουμε τὴν καινοτομία αὐτοῦ τοῦ δια-  
 λεκτικοῦ ὄργάνου ποὺ εἶναι ἡ «σύμπτωση τῶν ἀντιθέτων». Ἄν καὶ  
 ἡ ἄρνηση δὲν παίξει κανένα ρόλο σὲ αὐτὴ τὴ σύμπτωση, ὡστόσο ἡ  
 ἰδέα τοῦ ξεπεράσματος τῶν ἀντιθέσεων μέσα σὲ μιὰ σύνθεση πα-  
 ραμένει κυρίαρχη. Καὶ ἀφοῦ μόνο τὸ ἄπειρο ἐγγυᾶται τὴν ἐγκυρό-  
 τητα τῆς προσπέλασης ὡς τὰ ἄκρα, χάρις σ' αὐτὸ καθίσταται δια-  
 φορετικὸ ἀπὸ τὴν ἀλυσίδα τῶν ὄντων: τὸ ἀπόλυτο maximum «ὑπερ-  
 βαίνει κάθε κατάφαση καὶ κάθε ἄρνηση. Ὅτιδήποτε βάλουμε μὲ  
 τὸ νοῦ μας πῶς εἶναι, ἀληθεύει ἐξίσου εἴτε τὸ βεβαιώσουμε εἴτε  
 τὸ ἀρνηθοῦμε» (*Ibid.*, σ. 71). Ἔτσι ἀποκλείεται ἡ καταφατικὴ θεο-  
 λογία καὶ οἱ μέθοδοί της, γιατί δὲν μπορούμε νὰ ὀρίσουμε μὲ ἀκρί-  
 βεια οὔτε τὴν σύμπτωση, ποὺ ἔχει συλληφθεῖ ἑνορατικά, οὔτε τὰ  
 θεῖα κατηγορήματα. Πιστὸς στὸν νεοπλατωνισμό, ὁ Κουζάνος προ-  
 τιμᾷ τὴν πιὸ εὐέλικτη προσπέλαση τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας.  
 «Παρόμοιες ἀλήθειες ὑπερβαίνουν κάθε δύναμη τῆς νόησής μας».  
 Ὅσο γιὰ τὶς ἀναλογίες ποὺ ἀντλοῦνται ἀπὸ τὸν αἰσθητὸ κόσμο, δὲν  
 ἰσχύουν παρὰ κατὰ προσέγγιση, στὸ μέτρο ποὺ ἡ σύμπτωση ἐν  
 Θεῷ συλλαμβάνεται «εἰκαστικά», ἀλλὰ ὄχι σύμφωνα μὲ μιὰν ἀπό-  
 δεῖξη μαθηματικοῦ τύπου.

Οἱ πιὸ πρωτότυπες θέσεις τοῦ καρδινάλιου ἔπρεπε νὰ ἀπορρέουν  
 ἀπὸ τὴ μέθοδο καὶ τὶς θεολογικὲς της συνέπειες. Ἡ ἀρχαία κοσμο-  
 λογία, ποὺ κληροδοτήθηκε ἀπὸ μιὰ νόθα ἔνωση τοῦ Ἀριστοτέλη  
 μὲ τὸν Πτολεμαῖο, σαρώνεται στὸ ὄνομα μιᾶς προβληματικῆς ποὺ  
 ἀναπτύσσεται μὲ τρόπο καθαρὰ ἑννοιακὸ. Ὅπως ἔχουμε ὑπογραμ-  
 μίσει, οἱ σχέσεις τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ σύμπαντος ἦσαν ἓνα ἀπὸ τὰ  
 δύσκολα σημεῖα τοῦ συστήματος. Γιὰ νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὸν μονι-



σμοῦ ἢ τουλάχιστον ἀπὸ τῆ θεωρίας τῆς ἐμμένειας, ὁ Νικόλαος Κουζάνος διακρίνει μὲ μεγάλη λεπτότητα δύο τύπους ἀπειροῦ. Τὸ θεϊκὸ ἀπειροὺ ὡς τέτοιο ξεφεύγει ἀπὸ τῆ νόσή μας, γι' αὐτὸ καὶ θὰ λέγαμε: «τὸ ἀπόλυτα ἀπειρο maximum εἶναι ἀρνητικὰ ἀπειρο». Σ' αὐτὸ τὸ ἀπειρο, πού ἔχει συλληφθεῖ μὲ ἀποφατικὸ τρόπο, ἀντιτίθεται τὸ ἀπειρο πού ἔχει συλληφθεῖ «στερητικὰ». «Ἀντίθετα, τὸ σύμπαν πού συγκεντρώνει μέσα του ὅλα ὅσα δὲν εἶναι Θεός, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀποφατικὰ ἀπειρο, μολονότι εἶναι ἀπεριόριστο· συνεπῶς εἶναι στερητικὰ ἀπειρο μὲ τὴν ἔννοια πὼς δὲν εἶναι οὔτε πεπερασμένο οὔτε ἀπειρο». (*Ibid.*, σ. 103). Ἔτσι ἀποφεύγεται ὁ πανθεισμός. Τὸ σύμπαν διακρίνεται ἀπὸ τὸν Θεὸ στὸ μέτρο πού ὑφίσταται τὴν ἀντίδραση τῆς ὕλης καὶ πού στὸ καθένα ἀπὸ τὰ μέρη του δὲν βρίσκονται ὅλα, ὅσα εἶναι δυνατὸ νὰ εἶναι. Καί, ἐπαναλαμβάνοντας τὰ ἀγαπημένα θέματα τῶν φιλοσόφων τῆς «προόδου», ὁ Κουζάνος δείχνει ὅτι μέσα στὴν ὁλότητα ἐκτυλίσσεται μιὰ διπλὴ διαδικασία σύμπτυξης καὶ ἀνάπτυξης. Στὸν βαθμὸ πού ὁ Θεὸς «εἶναι σύμπτυξη, βρίσκεται μέσα σὲ κάθε πράγμα, ὅπως ἡ ἀλήθεια μέσα στὴν εἰκόνα». (*Ibid.*, σ. 115). «Ὅπως ὁ Θεὸς βρίσκεται μέσα σὲ κάθε πράγμα, ἔτσι καὶ τὸ σύμπαν βρίσκεται μικρογραφικὰ μέσα στὰ πάντα. Ἔτσι ἀποφεύχθηκε ἡ ρήξη μὲ τὶς παραδοσιακὰς ἀπαιτήσεις τῆς πίστεως.

Ἔτσι διανοιγόταν ἓνα νέο ἐπιστημολογικὸ πεδίο, τὸ ὁποῖο ἐκμεταλλεύτηκε θαυμάσια ὁ Κουζάνος δημιουργώντας μιὰν ἐπαναστατικὴ κοσμολογία. Μέσα σ' ἓνα ἀπεριόριστο σύμπαν δὲν θὰ μπορούσε νὰ ὑπάρξει οὔτε μόνιμο κέντρο οὔτε κατὰ συνέπεια σύστημα ἱεραρχημένων σφαιρῶν. Ἄν ἡ Γῆ δὲ βρίσκεται πιά στὸ κέντρο τοῦ κόσμου, τὸ ἐπάνω καὶ τὸ κάτω γίνονται ἔννοιες σχετικὲς μὲ τὴ θέση τοῦ παρατηρητῆ. Ἐνας ἄνθρωπος πού θὰ βρισκόταν στὴ Σελήνη θὰ εἶχε τὴν ἴδια ψυχολογικὴ ψευδαἰσθήση μὲ ἓναν κάτοικο τῆς Γῆς καὶ θὰ φανταζόταν ὅτι ἡ Γῆ βρίσκεται «ἀνωθεν». Ἐξίσου πρέπει νὰ ἀποκαταστήσουμε τὸ τέταρτο στοιχεῖο: «συνεπῶς ἡ Γῆ εἶναι ἓνα εὐγενὲς ἄστρο μὲ φῶς, θερμότητα καὶ ἐπίδραση δική του καὶ διαφορετικὴ ὄλων τῶν ἄλλων». (*Ibid.*, σ. 136). Ὅσο γιὰ τὴν παλαιὰ ἀριστοτελικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸν ὑποσελήνιο καὶ τὸν ὑπερσελήνιο κόσμο, αὐτὴ ἐξαφανίζεται. Ἄλλη συνέπεια: ἡ ἐνό-

τητα του σύμπαντος απαιτεί από τη Γῆ να κινεῖται ὅπως τὰ ἄλλα ἄστρα: «Τὸ σχῆμα τῆς Γῆς εἶναι εὐγενές καὶ σφαιρικό καὶ ἡ κίνησή της εἶναι κυκλική, ἀλλὰ θὰ μπορούσε νὰ εἶναι πιὸ τέλεια». Σὲ αὐτὴ τὴν παράδοξη πρόταση ἐμφανίζονται ὅλες οἱ ἀμφισημίες τῆς σκέψης τοῦ Κουζάνου: ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρὰ ἡ Γῆ κινεῖται — καὶ πρόκειται γιὰ μιὰ ἰδέα νεοφανῆ γιὰ τὴν ἐποχὴ, μολονότι καμιά ἐπιστημονικὴ ἀναφορὰ δὲν στηρίζει αὐτὴ τὴ θέση· ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ, αὐτὴ ἡ κίνηση δὲν μετέχει ὀλοκληρωτικὰ στὴν τελειότητα γιὰτὶ ξεφεύγει ἀπὸ τὸ ἄπειρο. Ἄν ὁ ἡλιοκεντρισμὸς ἀποκλείεται ἀπὸ τὸ σύστημα, ἡ ἀνωτερότητα τῶν φωτεινῶν σωμάτων καὶ τῶν ἐνδεχομένων κατοίκων τῶν «ἡλιακῶν περιοχῶν» ἔχει διατηρηθεῖ, ὅπως καὶ στὶς ἀρχαῖες μεταφυσικὲς τοῦ φωτός. Αὐτὸ τὸ ἀμάλαγμα παραδοσιακῶν καὶ προδρομικῶν ἰδεῶν τὸ ξανασυναντᾶμε, ὅταν γίνεταὶ λόγος γιὰ τὴν κίνηση: παρατηρώντας μιὰ σβούρα νὰ περιστρέφεται μὲ μεγάλη ταχύτητα γύρω ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ της, ὁ Κουζάνος διαπιστώνει τὴν ἐπιφανειακὴ ταυτότητα τῆς ταχείας κίνησης καὶ τῆς ἀκίνησias. Μέσα στὸ ἄπειρο ἡ κίνηση καὶ ἡ ἀκίνησις συμπίπτουν· μέσα στὸ πεπερασμένο ἡ φύση προκαλεῖ ἀτελεῖς καὶ ἀτομικὲς κινήσεις. Κανένα ἄστρο δὲ διαγράφει μιὰν αὐστηρὰ κυκλικὴ τροχιά, καὶ ἡ μηχανὴ τοῦ κόσμου χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν πολυμέρειά της. «Σύμπαν σημαίνει καθολικότητα, δηλαδὴ ἐνότητα μέσα στὴν πολλότητα». Ἔτσι ἐπιστρέφουμε στὴ θεολογία, καὶ αὐτὴ ἡ «εἰκαστικὴ» προέκταση δὲν εἶναι τὸ μικρότερο παράδοξο τούτης τῆς κοσμολογίας.

Στὴ νέα κοσμολογία ἀντιστοιχεῖ μιὰ διαφορετικὴ θεωρία τῆς γνώσης. Πάνω σὲ αὐτὸ τὸ θέμα δὲν θὰ ἀκολουθήσουμε ὀρισμένους κριτικούς ποὺ προσπαθοῦν νὰ μεταμορφώσουν τὸν Κουζάνο σὲ πρόδρομο τοῦ Κάντ. Γιὰ μᾶς τὸ πλαίσιο τῆς σκέψης του παραμένει θεμελιωδῶς καθορισμένο ἀπὸ μιὰ θρησκευτικὴ προοπτικὴ. Ἄλλὰ μέσα σὲ ἓνα ἄπειρο σύμπαν χωρὶς κέντρο εἶναι φανερό ὅτι ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ τοποθετηθεῖ διαφορετικά. Ἡ γνώση εἶναι περιορισμένη: γίνεται μέτρο τοῦ συνειδέναι καθὼς καὶ τῆς ἀνυπέβλητης ἄγνοιας. Ἔτσι ὡς ἓναν ὀρισμένο βαθμὸ θεμελιώνεται ἐκεῖνο ποὺ ὀνομάστηκε μεταφυσικὴ τῆς περατότητας (Bufo). Οὔτε ἡ πλατωνικὴ θεωρία τῶν παραδειγμάτων οὔτε ὁ ἀριστοτελικὸς ρεα-

λισμός δὲν ἀρκοῦν πιά νὰ θεμελιώσουν τὴ γνώση. Μέσα στὸν διάλογο τοῦ πού τιτλοφορεῖται *De idiota* ('Ὁ Ἀμόητος) ὁ Νικόλαος Κουζάνος βεβαιώνει ὅτι «ὅλα τὰ πράγματα λαμβάνουν τὰ ὅρια καὶ τὸ μέτρο τους ἀπὸ τὴ σκέψη». Καὶ δείχνει ὅτι ἡ τεχνικὴ πετυχαίνει μιὰ τελειοποίηση πού δὲν ἔχει σχέση μὲ μιὰν παθητικὴ μίμηση τῶν μορφῶν. Ἐντούτοις ἡ γνώση δὲν εἶναι πέρα γιὰ πέρα αὐτόνομη γιατί παραπέμπει στὸν Θεὸ ὡς ἔσχατο θεμέλιο τῆς ἀληθείας. Ἐδῶ ἀκόμα ὁ Κουζάνος παραμένει στὰ μισὰ τοῦ δρόμου. Ἄλλωστε, ὅπως καὶ οἱ ἄλλοι στοχαστὲς τῆς Ἀναγέννησης, δὲν ἔχει περιθώριο νὰ διαλέξει ἀνάμεσα στὴ θεολογία καὶ στὴν κατάφαση τοῦ ἀνθρώπου. Γι' αὐτόν, ἂν ἀπέτυχαν οἱ ἀρχαῖες κατατάξεις, εἶναι γιατί προϋπέθεταν τὴν ἐγκυρότητα τοῦ συστήματος τῶν ἀντιθέσεων, ὅπως εἶχε ὀριστεῖ ἀπὸ τὸν ἀριστοτελισμό. Ἄπαξ καὶ ἐφευρέθηκε ἡ μέθοδος, ἡ ἀναδιάρθρωση τῶν ἀληθειῶν ἐπιβάλλεται ἐξαιτίας τῆς ἀποκέντρωσης πού συνεπάγεται ἓνα ἀπεριόριστο σύμπαν. Ὁ ἀνθρωπος ἀναζητεῖ ἀκόμα τὸν ἑαυτό του μέσω τῆς ἀναφορᾶς στὴν ὀλότητα.

### Πλατωνικοὶ καὶ ἀριστοτελικοί.

Ἄναμφίβολα θὰ κρατήσουν πολὺ οἱ συζητήσεις γιὰ τὴν ἐπίδραση τοῦ Νικολάου Κουζάνου πάνω στὴν εὐρωπαϊκὴ σκέψη. Ἀλλὰ μὲ ἐξαίρεση τὸν Giordano Bruno, πρέπει νὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι οἱ κοσμολογικὲς ἀποκοτιὲς τῆς *Docta Ignorantia* πέρασαν οὐσιαστικὰ ἀπαρατήρητες ἀπὸ τοὺς πρωταγωνιστὲς τοῦ μεγάλου ἀνανεωτικῆς κινήματος πού ἐκδηλώθηκε στὸ δεύτερο μισὸ τοῦ δέκατου πέμπτου αἰῶνα καὶ στὶς ἀρχὲς τοῦ δέκατου ἕκτου. Εἶναι ἡ ἐποχὴ πού ἀναδείχθηκαν, ἀνάμεσα σὲ ἄλλους, ὁ Φικίνος, ὁ Πίκο ντε λα Μιράντολα καὶ ὁ Pomponazzi.

Χάρη στὴ ζωτικότητα τῆς ἡ Σχολῆ τῆς Φλωρεντίας δεσπόζει ἀπέναντι σὲ ὅλα τὰ ρεύματα. Κάνοντας τὸν περίπατό του στὴν Παλαιὰ Γέφυρα ὁ Φικίνος (1433-1499) θὰ μπορούσε νὰ συναντήσει τὸν Alberti, τὸν Λεονάρδο ντὰ Βίντσι, τὸν Machiavelli ἢ τὸν νεαρὸ Πίκο ντε λα Μιράντολα. Μέσα σὲ αὐτὴ τὴν πόλη, πού βρι-

σκεται σὲ πλήρη ἀνάπτυξη, οἱ καλλιτέχνες, βγαλμένοι τώρα ἀπὸ τὴν παλαιὰ θέση τοῦ χειρώνακτα, γίνονται διανοούμενοι παθιασμένοι γιὰ τὰ μαθηματικά, γιὰ τὴν «μοντέρνα» προοπτική, γιὰ πρωτότυπες ἀρχιτεκτονικὲς ἰδέες. Ἡ πολιτισμικὴ ἐπανάσταση ἀρχικὰ συντελέστηκε μπροστὰ στὰ μάτια τῶν Φλωρεντινῶν. Ὁ Masaccio καὶ ὁ Piero della Francesca ἀντικαθιστοῦν τὸν κλειστὸ χῶρο τοῦ Μεσαίωνα μὲ ἓναν ἀνοιχτὸ χῶρο ποὺ διέπεται ἀπὸ τοὺς κανόνες τῆς «θείας ἀναλογίας» καὶ τῆς «ἐπιστημονικῆς» προοπτικῆς. Ἄλλοτε ὁ ἄνθρωπος κατοικοῦσε σὲ ἓναν κλειστὸ κόσμο. Τώρα, τυλιγμένος μέσα στὸ διάφανο φῶς, ἀνοίγεται στὴν ἀπειρία τοῦ σύμπαντος. Τὰ *Σημειωματάρια* τοῦ Λεονάρδο ντὰ Βίντσι μαρτυροῦν αὐτὸ τὸ πάθος γιὰ τὸ φῶς καὶ γιὰ τὴν ἀνατροπὴ τῶν ἀξιῶν: «Ἡ ἐμπειρία δὲν ἀπατᾷ ποτέ· μονάχα οἱ κρίσεις σας πλανῶνται, αὐτὲς ποὺ σᾶς ὑπόσχονται ἀποτελέσματα ἄσχετα μὲ τὸν προσωπικό μας πειραματισμό. Γιατὶ ὅταν μιὰ ἀρχὴ εἶναι δεδομένη, ἡ συνέπειά της πρέπει νὰ ἀπορρέει φυσικά, ἐκτὸς κι ἂν μπεῖ κάτι στὴ μέση· ἂν πάλι παρέμβει μιὰ ἀντίθετη ἐπίδραση, τὸ ἀποτέλεσμα, ποὺ ἔπρεπε νὰ προκύψει ἀπὸ τὴν παραπάνω ἀρχή, τώρα θὰ προκύψει ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀντίθετη ἐπίδραση, πάνω κάτω ἀνάλογα μὲ τὴν δύναμη, μὲ τὴν ὁποία αὐτὴ ἀσκεῖται πάνω στὴν τεθειμένη ἀρχή» (C. A., 154). Ἀναμφίβολα αὐτὴ ἡ ἐμπιστοσύνη στὴν ἐμπειρία καὶ στὰ μαθηματικά τὸν κάνει νὰ ἀρνηθεῖ τὶς παρήγορες ψευδαισθήσεις.

Αὐτὲς οἱ ἑνορατικὲς συλλήψεις τῶν καλλιτεχνῶν διευκρινίζονται ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους. Συγκεκριασμένος μὲ τὸν ἔρμητισμό, ὁ πλατωνισμὸς προσφέρει μιὰν ὀλόκληρη μεταφυσικὴ τοῦ φωτὸς καὶ ἓνα παιχνίδι μὲ μεταφορές. Τώρα ἡ σκέψη ἀναφέρεται σὲ κάτοπτρα, σὲ στρεβλὰ εἶδωλα, σὲ ἀνταντακλάσεις, σὲ σκιά καὶ σὲ διαύγεια. Τὸ φῶς καὶ ὁ χῶρος ἀλληλοστηρίζονται μέσα σὲ ἀπειράριθμες πραγματεῖες ἀφιερωμένες στὴν ὄραση. Ξεφεύγοντας ἀπὸ τὸν καθορισμὸ τῆς ἔννοιας, ἡ γραφὴ γίνεται μετωνυμία, τὸ σημεῖο ἀναφέρεται στὴν ἀποκρυπτογράφηση τοῦ γρίφου τοῦ σύμπαντος. Ἡ τάξη παραβαίνεται ἀπὸ τὴ μαγεία, ἡ ὁποία δίνει δύναμη, καὶ ἀπὸ τὴν ἀστρολογία, ποὺ διακατέχεται ἀπὸ τὴν ἔμμομη ἰδέα μιᾶς ἐξαντλητικῆς σημειολογίας. Νὰ γιὰτὶ δὲν ὑπάρχει πάγιο πρότυπο

τοῦ σύμπαντος· νά γιατί καθένας ἀναλαμβάνει γιά λογαριασμό του μιὰ νέα ἀνάγνωση τῶν πανάρχαιων ἰδεῶν πού φέρνουν στήν ἐπικαιρότητα οἱ μεταφράσεις. Ἐδῶ ὁ Φικίνος βρίσκεται σέ πρώτη θέση: τὸ 1463 ἐμφανίζονται τὰ ἐρμητικὰ βιβλία (Ἄσκληπιός, Ἑρμῆς Τρισμέγιστος)· τὸ 1471 δημοσιεύεται ὁ Πίμανδρος· τὸ 1468 ὁ Πλάτων καὶ τὸ 1484 ἀρχίζει νά μεταφράζεται ὁ Πλωτίνος. Τεράστια ἐργασία καὶ ἐκδοτικὴ ἐπιτυχία... Τότε παγιώνονται τὰ κύρια θέματα τοῦ φλωρεντινοῦ ἀνθρωπισμοῦ: ἡ ὑπεροχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἡ οἰκουμενικότητα τῆς θρησκείας πέρα ἀπὸ τίς διαφορὲς τῶν αἰρέσεων, ἡ λατρεία τοῦ ὠραίου.

Ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἀξιοπρέπεια τοῦ ἀνθρώπου ἐμφανίζονται πολυάριθμα δοκίμια καὶ ἰδιαιτέρως κείμενα τοῦ Φικίνου καὶ τοῦ Πίκο ντε λα Μιράντολα. Κάτω ἀπὸ τὸ ρεῦμα τῶν λέξεων καὶ τῶν δεξιολογικῶν ἐπεξεργασμένων κομματιῶν διαφαίνεται μιὰ πρωτότυπη ἀποψη γιά τὸ ἄτομο πού ὥρες-ὥρες ἔχει ὑπαρξιστικούς τόπους: ἡ οὐσία δὲν προηγεῖται ἀπὸ τὴν ὑπαρξή, ἀλλὰ τὸ ἄτομο διαμορφώνει ἐλεύθερα τὴ θέση του μέσα στὴν ἱεραρχία τῶν ὄντων καὶ συνεπῶς τῶν οὐσιῶν. Αὐτὴ ἡ βουλησιαρχία, πού εἶναι ἐντονότερη στὸν Πίκο ντε λα Μιράντολα ἀπ' ὅ,τι στὸν Φικίνο, ἀναπτύσσεται σ' ἓνα πλαίσιο ἀγωνίας καὶ ἠθικῆς κρίσης: γιά μερικὰ χρόνια ὁ Φικίνος ὑφίσταται τὴ γοητεία ὀρισμένων ἀπόψεων τῆς σκέψης τοῦ Λουκρητίου καὶ θὰ χρειαστοῦν τὰ πατρικὰ κελεύσματα τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου γιά νά τὸν ἀποτρέψουν. Ὁ Πίκο θὰ τελειώσει τὴ σύντομη ζωὴ του στὸ ἀναχωρητήριον ἐνὸς μοναστηριοῦ. Μέσα στὶς πέντε βαθμίδες τοῦ ὄντος πού περιγράφει ἡ *Πλατωνικὴ Θεολογία*: Θεός, ἄγγελος, ψυχὴ, ποιότητα, σῶμα, ὁ ἄνθρωπος κατέχει μιὰ στρατηγικὴ θέση. Διχασμένος ἀνάμεσα στὴν ἐπιθυμία τῆς αἰωνιότητος καὶ στὴν φωνὴ τοῦ σώματος, ὁ ἄνθρωπος δὲν θὰ μπορούσε νά ξεφύγει ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀντίφαση ἀν ἡ ψυχὴ του δὲν ἔτεινε ἐκ φύσεως πρὸς τὸ θεῖο. "Ὅλα στὸν ἄνθρωπο εἶναι διπλά, ὅλα ἐπιτελοῦνται ἀνάμεσα στὸ χρόνο καὶ στὴν αἰωνιότητα. Μόνο ὁ ἔρωτας, πού ἐμφανίζεται σὰν λυσσαλέος πόθος, libido, παρασυρμὸς ἢ θεῖο παραλήρημα, μπορεῖ νά διαρρήξει τὸ βασιλεῖο τῆς ἀναγκαιότητος: «Ἀνάμεσα σ' ὅλα τὰ παραληρήματα τὸ ἔρωτικὸ εἶναι τὸ πιὸ ἰσχυρὸ καὶ τὸ πιὸ ὑπέροχο. Λέω τὸ πιὸ ἰσχυρὸ

γιατί όλα τὰ ἄλλα χρειάζονται ἀπαραίτητα. Πράγματι, ...χωρίς ἔρωτα δὲν κατορθώνουμε νὰ φτάσουμε στὸ ποιητικὸ παραλήρημα, οὔτε στὸ ἐρωτικὸ, οὔτε στὸ μυστικὸ» (*Σχόλιο γιὰ τὸ «Συμπόσιο» τοῦ Πλάτωνα*, μτφρ. Marcel, σ. 260). Ἐδῶ δὲν ἔχουμε ἀπλὸ ξεσήκωμα τοῦ Πλάτωνα, παρὰ τὴν στέρεα θέληση νὰ περιγραφεῖ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὴν ἀποψη τῶν δυνατοτήτων του. Ὁ ἐλεύθερος καθορισμὸς τοῦ ἀτόμου ὑπερτερεῖ ἀπέναντι σὲ μιὰν αἰώνια παγιωμένη οὐσία: αὐτὸ ποὺ χαρακτηρίζει τὸν ἀνήσυχο ἄνθρωπο τῆς φλωρεντινῆς Ἀναγέννησης εἶναι ἡ ρήξη καὶ ἡ ἀποσυγκέντρωση. Στὴν πολεμικὴ του ἐνάντια στοὺς θεωρητικοὺς τῆς Πάδουας ὁ Πίκο βάλλει μὲ βιαιότητα κατὰ τῆς ἀστρολογίας ἐπειδὴ ἀποκλείει τὴν ἐλευθερία. Ἄν, ὅπως βεβαιώνουν οἱ θεωρητικοὶ τῆς Πάδουας, ὅλα καθορίζονται ἀπὸ τὰ ἄστρα, δὲν ἀπομένει πιά παρὰ νὰ ὑποστοῦμε τὸ πεπρωμένο. Ἡ ἐπιστήμη τῶν ὠροσκοπιῶν ἀντικαθιστᾷ τὴν προσπάθεια καὶ ἔτσι ξανακυλᾷμε στὴν ἀσέβεια σκέψεων ποὺ κυριαρχοῦνται ἀπὸ τὸ *fatum*. Ἀντίθετα, ἡ μαγεία, ἐπειδὴ ἀκριβῶς αὐξάνει τὴν δύναμη τοῦ ὑποκειμένου, ἀξίζει νὰ ἀσκηθεῖ ὡς ἐπιστήμη. Καθὼς βλέπουμε, ἡ ἀξιοπρέπεια τοῦ ἀνθρώπου δὲν ἀποκλείει τοὺς ἐλιγμούς οὔτε τίς πιδ ἀντιφατικὲς ἰδεολογικὲς δικαιώσεις.

Ἡ ἐρμηνεία τῆς θρησκείας ἐδράζεται σὲ παρόμοιες ἀμφιλογίες: *una est religio in rituum varietate*, διακηρύχνει ὁ Φικίνος, ποὺ στὴν *Πλατωνικὴ θεολογία* —ἀποκαλυπτικὸς τίτλος— ἀναπτύσσει τὴ συμφωνία τοῦ πλατωνισμοῦ μὲ τὸν Χριστιανισμό: «Νὰ γιατί ὅποιος διαβάξει σοβαρὰ τὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνα... θὰ βρεῖ σὲ αὐτὰ τὰ πάντα, μὰ ἰδιαίτερα αὐτὲς τίς δύο αἰώνιες ἀλήθειες: τὴν εὐγνώμονα λατρεία ἐνὸς γνωστοῦ Θεοῦ καὶ τὴν θεϊότητα τῶν ψυχῶν, ἀλήθειες στὶς ὁποῖες βασίζεται κάθε κατανόηση τῶν πραγμάτων, κάθε κανόνας ζωῆς καὶ κάθε εὐδαιμονία. Καὶ αὐτὸ ἰσχύει κατὰ μείζονα λόγο, ἐπειδὴ ὁ τρόπος ποὺ σκέπτεται ὁ Πλάτων αὐτὰ τὰ προβλήματα εἶναι τέτοιος ὥστε ἀπ' ὅλους τοὺς φιλοσόφους αὐτὸν διέλεξε νὰ μιμηθεῖ ὁ Αὐγουστίνος ὡς τὸν περισσότερο προσκείμενο στὴν χριστιανικὴ ἀλήθεια, βεβαιώνει μάλιστα ὅτι οἱ πλατωνιστές, ἂν ἄλλαζαν ἐλάχιστα τίς ἀπόψεις τους, θὰ ἦσαν Χριστιανοί» (σ. 36, μτφρ. Marcel). Αὐτὴ ἡ εὐρεία, ἂν καὶ ὄχι αὐστη-

ρή, έρμηνεία τοῦ αὐγουστινιανισμοῦ ἐπιτρέπει νὰ ἀνακτῆσουμε μιὰν *perennis religio* ὅπου ὁ Χριστιανισμὸς ἐμφανίζεται περισσότερο ὡς προνομίον στιγμῆ παρὰ ὡς ριζικὸ ξεκίνημα. "Ἄλλωστε ἡ καθολικότητα τῶν συμβόλων δὲν δείχνει τάχα αὐτὴ τὴν ἀλληλουχία; Ὁ σταυρὸς, ποῦ ἤδη λατρευόταν ἀπὸ τοὺς Αἰγυπτίους, δὲν ἦταν σ' αὐτοὺς ἓνα εἶδος προμηνύματος; Τὰ πρὶν καὶ τὰ μετὰ τὴν Ἀποκάλυψη δὲν ἀποτελοῦν πλέον τομῆ στὴν ἱστορία, παρὰ ἡ ἀλήθεια πορεύεται διαμέσου τῶν αἰῶνων μὲ γραμμικὸ τρόπο. "Ὀντας φυσικὴ στὸν ἄνθρωπο «ὅπως τὸ χρεμέτισμα στὸ ἄλογο», ἡ θρησκεία ἀναζητεῖ τὴν ὑπέρβαση καὶ τὴν ἀθανασία κι ὀρίζεται ὡς ἓνα εἶδος σύνθεσης ὅπου καθαίρονται καὶ ἐκπνευματώνονται οἱ διάφορες μορφές τῆς πίστης. "Ἔτσι περισσότερο ἀνοίγεται παρὰ ἀποκλείει. Ὁ Πίκο πάει πολὺ μακρὰ πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση ὅταν γράφει: «Δὲν ὑπάρχει ἐπιστήμη ποῦ νὰ χαρίζει μεγαλύτερη βεβαιότητα γιὰ τὴν θεϊότητα τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τὴν μαγεία καὶ τὴν Καββάλα». "Ἐνα ἀπὸ τὰ ἄρθρα τῶν διακοσίων θέσεων ποῦ καταδικάστηκαν στὴ Ρώμη λέει ὅτι κάθε μαγεία ἀναφέρεται στὸ Θεό. Ἀπὸ τὸν Φικίνο στὸν Πίκο σημειώνεται μιὰ μετάθεση: γιὰ τὸν συγγραφέα τοῦ *De christiana religione* ἡ αἰώνια φιλοσοφία ἀναγγέλλει τὸν Χριστό, ἀλλὰ ἡ ἐξ ἀποκαλύψεως ἀλήθεια διατηρεῖ τὴν αὐτονομία της. Ὁ Πίκο διάκειται εὐνοϊκὰ ἀπέναντι σ' ἓναν πλήρη συγκρητισμὸ καὶ ἐνσωματώνει τὴν πίστη στὸ ἐσωτερικὸ μιᾶς εὐρύτερης γνώσης, ὅπου προεξάρχουν ἡ μαγεία καὶ ἡ Καββάλα. "Ἔτσι προσδιορίζονταν οἱ μορφές μιᾶς νέας ἀπολογητικῆς ποῦ ἐπαίρνε ὑπόψη τῆς τὴν ἐπέκταση τῆς φιλοσοφικῆς γνώσης.

Βέβαια αὐτὴ ἡ θρησκεία τῶν ἀθροιστῶν ἦταν πρόκληση γιὰ τοὺς ὀπαδοὺς μιᾶς ἐπιστροφῆς στὰ Εὐαγγέλια καὶ στὸ γράμμα τῆς Βίβλου. Ὁ Ἔρασμος, ὁ Λούθηρος κι ὁ Καλβίνος, ὅποιες κι ἂν ἦσαν οἱ δογματικὲς τοὺς ἀντιθέσεις, στράφηκαν ἐνάντια σὲ αὐτὸ τὸν ἐξειδωλολατρισμὸ τῆς πίστης. Ἡ ἀλήθεια βρίσκεται μέσα στὰ ἱερά κείμενα καὶ ὄχι σὲ ἓνα ἀμάλγαμα τῆς ἀρχαίας σκέψης καὶ τοῦ Χριστιανισμοῦ. Ὁ Λούθηρος συναισθάνθηκε ἔντονα ὅτι, προτοῦ φιλοσοφήσει, ὁ Χριστιανὸς ὀφείλει νὰ ἀναδεχτεῖ τὴν «τρέλα» τοῦ σταυροῦ: «Ὁποῖος θέλει νὰ φιλοσοφεῖ ἀκίνδυνα μὲ τὸν Ἄριστοτέλη, πρέπει πρῶτα-πρῶτα νὰ γίνι τρελός, ὅταν πάει μὲ τὸν

Χριστό. "Όπως τὸ κακὸ τῆς libido δὲν χρησιμοποιεῖται καλὰ ἐκτὸς ἀπὸ τὴν περίπτωσιν τοῦ γάμου, μὲ τὸν ἴδιον τρόπο οἱ μόνοι ποῦ φιλοσοφοῦν καλὰ εἶναι οἱ τρελοί, δηλαδὴ οἱ Χριστιανοί. Τὸ ἀμάλγαμα, ἡ ἀγαπημένη μέθοδος τῶν Φλωρεντινῶν, ἀπορρίπτεται ὡς ἀντίθετο στὴν ἀληθινὴ πίστιν. Χωρὶς νὰ ἐπιμείνουμε σὲ πράγματα ποῦ βρίσκονται ἐκτὸς θέματος, ἄς ὑπογραμμίσουμε γοργὰ ὀρισμένες διαφορές. Ἡ θρησκεία τῶν Ἀνθρωπιστῶν, στὸ μέτρο ποῦ ὀρίζεται ὡς χριστιανικὴ ἀνάκτηση τοῦ ἀρχαίου πνευματικοῦ πολιτισμοῦ, ἐπιμένει πρὶν ἀπ' ὅλα στὴν οἰκουμηνικότητα τῆς πνευματικῆς στάσης διαμέσου τῶν ἐποχῶν. Ἡ Μεταρρύθμιση ἀντιτίθεται ριζικὰ σὲ κάθε νόθευση τῆς πρωτοτυπίας τοῦ Χριστιανισμοῦ ἀπὸ τὴν φιλοσοφία, ποῦ a priori εἶναι ὑποπτη γιὰ αἰρετικὴ διάθεσι. Ἄλλὰ ἄς ἐπιστρέψουμε στὴν Ἰταλία.

Οἱ Φλωρεντινοὶ ἀντιτίθενται ρητὰ στοὺς Παδουανούς. Τοὺς κατηγοροῦν ὅτι βασιζοῦνται ἀποκλειστικὰ στὸν Ἀριστοτέλη καὶ ὅτι ὑποστηρίζουν ἀσεβεῖς θεωρίες γιὰ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς: ἀν ἀνήκουν στὴν αἵρεση τῶν ἀβεροϊστῶν, δέχονται ἕναν μοναδικὸ νοῦ γιὰ ὀλόκληρη τὴν ἀνθρωπότητα: ἀν εἶναι ὀπαδοὶ τοῦ Ἀλέξανδρου τοῦ Ἀφροδισιέα, βεβαιώνουν ὅτι ἡ ψυχὴ μας εἶναι θνητὴ. Χάρη στὴ θεωρία τους γιὰ τὴν doppia verità οἱ Παδουανοὶ ἀναδέχονταν μὲ ἐλαφρὴ καρδιά αὐτοὺς τοὺς κινδύνους τῶν αἰρέσεων. Ὑπάρχουν, λένε, δύο χωριστὲς σφαῖρες τῆς ἔρευνας: ἡ μία χρησιμοποιεῖ τὶς ὀρθολογικὰς μεθόδους ὡς τὶς ἔσχατες συνέπειές τους· ἡ ἄλλη βασιζέται στὴν πίστιν καὶ δὲν ἔχει νὰ λογοδοτῆσιν ἐνώπιον τοῦ δικαστηρίου τοῦ Λόγου. Ἔτσι ἡ αὐτονομία τῆς φιλοσοφίας διασώζεται, ὅπως ἀκριβῶς καὶ ἡ αὐτονομία τῆς ἐπιστήμης. Χωρὶς τὸ φόβο ὅτι θὰ ἔρθουν σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν Ἐκκλησία, οἱ Παδουανοὶ μποροῦσαν νὰ ἐπιδοθῶν σὲ παράτολμες ἰατρικὰς καὶ θεωρητικὰς ἔρευνας. Φοιτητὲς ἀπ' ὅλες τὶς χῶρες συνέρρεαν γιὰ νὰ παρακολουθήσουν τὰ μαθήματα περίφημων διδασκάλων καί, ὅπως ἔδειξε ὁ Busson στὸ βιβλίον του *Ὁ γαλλικὸς ὀρθολογισμὸς τῆς Ἀναγέννησης*, οἱ ἰδέες τῆς Πάδουας ἔπαιξαν συχνὰ ρόλον ἐκρηκτικοῦ καψυλλίου. Ὁ Etienne Dolet, ὁ Rabelais ἢ ὁ Montaigne, γιὰ νὰ σημειώσουμε τοὺς διασημότερους, δέχθησαν αὐτὴ τὴν ἐπιρροήν. Βέβαια, οἱ κρίσεις γιὰ τὴν Σχολὴ τῆς Πάδουας ποικίλλουν ἀνά-



λογα με τὸ ἂν τονίζουν τὴν πνευματοκρατικὴ ἀποψη τῆς Ἀναγέννησης ἢ τὴν ἐλευθεριάζουσα. Αὐτὴ ἢ παλιὰ φιλονικία δὲν χωρίζει πιά τοὺς σημερινούς εἰδικούς. Ἡ σκέψη τῆς Πάδουας μορφοποιεῖται ξεκινώντας ἀπὸ ἓνα παραδοσιακὸ ὑπόβαθρο ἐφόσον κινεῖται ἀκόμα κατ' ἀποκλειστικότητα μέσα στὸ πλαίσιο τοῦ ἀριστοτελισμοῦ· ἀλλὰ κοινωνικὰ ἢ θρησκευτικὰ εἶναι πιὸ ἐκρηκτικὴ ἀπὸ ἐκείνη τῶν Φλωρεντινῶν. Εἶναι ἐπίτηδες προκλητικὴ κι ἀνηλεὴς στὴν κριτικὴ τῆς, ἀρνεῖται τοὺς παρήγορους μύθους τῶν εὐπροσήγορων πλατωνικῶν ἰδεαλιστῶν. Τὸ βιβλίο ποὺ προκάλεσε σκάνδαλο στὴν Εὐρώπη ὀνομάζεται *De immortalitate animae* (1516) καὶ ἀνήκει στὸν Pomponazzi. Αὐτὸ τὸ βιβλίο, με σχολαστικὴ καὶ λόγια μορφή καὶ με βάρβαρο ὕφος, ἀπαριθμεῖ ὅλα τὰ παραδοσιακὰ ἐπιχειρήματα ὑπὲρ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς. Ἀλλὰ ἡ πολυμαθία σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωσι ἐπικαλύπτει τὴν τόλμη καὶ γι' αὐτὸ κανεὶς δὲν ξεγελάστηκε. Ὁ Pomponazzi ὑποστηρίζει ὅτι «ὁ φυσικὸς Λόγος δὲν μπορεῖ νὰ συμπεράνει με βεβαιότητα ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἀθάνατη». Παρὰ τὸ πολὺ συμβατικὸ τελευταῖο μέρος, ποὺ προορίζεται νὰ κατευνάσει τοὺς λογοκριτές, ὁ Pomponazzi δέχεται ὅτι εἶναι πιὸ εὐγενικὸ νὰ ζεῖ κανεὶς ἐνάρετα χωρὶς τὴν ἐλπίδα τῆς αἰώνιας ζωῆς. Ἡ εὐδαιμονία εἶναι ἡ ἀνταμιοβὴ καθαρὰ ἀνθρώπινων ἀρετῶν. Τὸ βιβλίο προκάλεσε πολυάριθμες ἀντιδράσεις. Καταδικάστηκε καὶ κήκε δημοσία· ἀκολούθησαν πολεμικὲς με τοὺς μεγάλους ἄνδρες τῆς ἐποχῆς. Ὁ Pomponazzi κράτησε καλὰ καὶ ὑποτροπίασε στὸ *De incantationibus*, ποὺ γράφτηκε γύρω στὸ 1520 καὶ δημοσιεύτηκε στὴ Βασιλεία τὸ 1556. Τὰ θαύματα, λέγει, εἶναι ἀποκυήματα τῆς φαντασίας καὶ πεποιθήσεις τῶν ἀπαίδευτων μαζῶν, ποὺ ἀγνοοῦν ὅτι ἡ φύση διέπεται πάντα ἀπὸ νόμους. Μόνο ὁ κοινὸς ἄνθρωπος βλέπει θαύματα· ἀντίθετα ὁ σοφὸς διακρίνει σὲ αὐτὰ τὴν τέχνη τῶν μεγάλων θαυματοποιῶν.

Ἀνάμεσα στὴν Φλωρεντία καὶ στὴν Πάδουα οἱ ἀπόψεις διαφέρουν: ἀπὸ τῆ μιᾶ μεριὰ ἀναζητοῦν νὰ ἐμβαθύνουν τὶς ἀρχὲς μιᾶς οἰκουμενικῆς θρησκευτικότητος, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ἀπομυθοποιοῦν. Σκοπὸς τῶν Φλωρεντινῶν εἶναι νὰ συσφαιρώσουν τὴ γνώση μέσα σὲ μιὰν ὀλόκληρη, ὅπου ὑπάρχει ἀνταπόκριση ἀνάμεσα στοὺς γνωστικούς κλάδους. Σκοπὸς τοῦ Pomponazzi εἶναι νὰ τοποθετήσῃ

μέ ρεαλιστικό τρόπο τὸ ἐπίπεδο κάθε βαθμίδας γνώσης. Ἀνάμεσα στὰ δύο ἀνταγωνιστικά κέντρα τῆς Ἰταλίας ἀναπτύσσονται δεσμοί, πού εὐνοοῦν τὴν κυκλοφορία τῶν ἀνθρώπων καὶ τὶς ἀπόπειρες σύνθεσης. Γιά πολλοὺς στοχαστὲς ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Πλάτων δὲν ἀντιτίθενται ριζικά. Ὁ πνευματικὸς πολιτισμὸς τείνει νὰ ἀφομοιώσει τὸν ἀνθρωπισμὸ χωρὶς νὰ ἀποκοπεῖ ἀπὸ τὶς μεσαιωνικὲς πηγές του: σ' αὐτὸ ὀφείλεται καὶ ἡ ἀνάπτυξη ἑνὸς συχνὰ ἐπαχθοῦς συγκρητισμοῦ, ὁ ὁποῖος ὅμως προετοιμάζει τὴν τελικὴ κατάρρευση τοῦ θεωρητικοῦ ὑπόβαθρου, πάνω στὸ ὁποῖο ζοῦσε ἡ ἀνθρωπότητα ἐπὶ δύο χιλιετηρίδες. Ταυτόχρονα ἀναπτύσσεται μιὰ ἐπιστήμη τῆς φύσης, πού ἐμπνέεται εἴτε ἀπὸ πυθαγορικο-πλατωνικά μοτίβα, εἴτε ἀπὸ ἐμπειρικὲς ἔρευνες (Παράκελσος, Agricola κ.ἄ.). Παντοῦ ἀρχίζουσι νὰ προαισθάνονται ὅτι τὸ παρελθὸν ἐξαντλεῖται καὶ ὅτι πρέπει νὰ κατακτηθοῦν ἄλλα πεδία ἔρευνας.

«Ἀπὸ τὸν κλειστὸ κόσμον στὸ ἄπειρον σύμπαν».

Αὕτῃ ἡ ἔκφραση τοῦ Ἀλέξανδρου Κογγέ ἀποδίδει ὀρθὰ τὴν μεταμόρφωση τῆς κοσμοεικόνας πού συντελέστηκε κατὰ τὸ δεῦτερον μισὸ τῆς Ἀναγέννησης. Κι ἐδῶ θὰ ἀποφύγουμε νὰ μιλήσουμε γιὰ μιὰν ἀπόλυτη τομῆ: οἱ ἄνθρωποι τοῦ δέκατου ἔκτου αἰῶνα, ὅπως καὶ οἱ προγενέστεροί τους, σκέπτονται μέσα στὸ πλαίσιο ἐνοιῶν πού κληρονομήθηκαν ἀπὸ τὴν Ἀρχαιότητα. Ἄν ὁ γεωκεντρισμὸς καὶ ἡ φυσικὴ, πού αὐτὸς συνεπάγεται, δέχθηκαν σφοδρὴ κριτικὴ, ὁ νοητικὸς ἐξοπλισμὸς παραμένει παραδοσιακός. Ἡ ἴδια ἡ κοπερνίκεια ἀστρονομία ἐντάσσεται σὲ μιὰν θεώρηση τοῦ κόσμου, ὅπου ὁ Πυθαγόρας, ὁ Ἰππάρχος καὶ ὁ Νικήτας παραμένουν ἔγκυροι συνομιλητές. Τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὸν Vesalius, πού στὴ μεγάλη του πραγματεία, στὸ *De humani corporis fabrica* (1543), ἀνακατεῦει μὲ τὶς ἀποκοτιὲς τῆς ἀνατομίας του τὶς πιδὸ παράταιρες ἰδέες γιὰ τὸν ρόλο τοῦ ἥπατος ἢ τῆς καρδιάς. Ὅσο γιὰ τὴν *Ars magna* (1547) τοῦ Cardanus, ἂν καὶ ἐκθέτει τὴ λύση τῆς ἐξίσωσης τρίτου βαθμοῦ, δὲν φαίνεται νὰ συλλαμβάνει τὴ σπουδαιότητα τῶν φανταστικῶν ἀριθμῶν. Βρισκόμαστε ἀκόμα μεταξὺ ἐπιστήμης καὶ

φιλοσοφίας. Ἡ συνείδηση τῆς ρήξης τοποθετεῖται προπάντων στὸ κριτικὸ ἐπίπεδο: ἀκόμα δὲν ὑπάρχει ὁ χρόνος γιὰ τὴν ἀναζήτηση τῶν συνθηκῶν μιᾶς ἄλλης ἐπιστημολογίας. Σ' αὐτὴ τὴν ἀρχὴ τῆς ἐποχῆς τοῦ Μπαρόκ οἱ ἰδέες ἀναβλύζουν καὶ οἱ φιλόσοφοι διαξιφιζοῦνται μεταξύ τους· πολλοὶ πληρώνουν μὲ τὴ ζωὴ τους τὴν προσήλωση στὶς ἰδέες τους: ὁ Dolet, ὁ Servet, ὁ Bruno γνωρίζουν τὸ θάνατο ἐπὶ τῆς πυρᾶς. "Ὅλα τὰ μεγάλα ἔργα ἐγγράφονται προοδευτικὰ στὸν κατάλογο ἀπαγορευμένων βιβλίων. Ἡ Μεταρρύθμιση (1517) καὶ κατόπιν ἡ Σύνοδος τοῦ Τριδέντου (1544-1564) ἀκολουθήθηκαν ἀπὸ πολέμους καὶ ὁ σκοταδισμὸς κυριάρχησε στὰ δύο στρατόπεδα. Εὐτυχεῖς ἐκεῖνοι πού, ὅπως ὁ Κοπέρνικος, βρῆκαν τρόπο νὰ ξεφύγουν.

### «*Mathematicis mathemata scribuntur*».

«Τὰ μαθηματικὰ γράφτηκαν γιὰ τοὺς μαθηματικούς» λέγει ὁ Κοπέρνικος στὸν πρόλογο τοῦ *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), ἐνοώντας μὲ αὐτὸ ὅτι ἐπιφυλάσσει τὸν ἔλεγχο τοῦ ἔργου τοῦ μόνο στοὺς σοφοὺς. Πράγμα πού αὐτοὶ τὸ ἔκαναν βέβαια μειώνοντας τὴν σημασία του... "Ἄλλωστε ὁ συνετὸς κανονικὸς ἱερέας δὲν διευκόλυνε τὸ ἔργο τους. Περίμενε τριάντα χρόνια προτοῦ ἐπιτρέψει τὴ δημοσίευση τοῦ ἀποτελέσματος τῶν διαλογισμῶν του σὲ ἕναν νεαρὸ μαθητὴ, τὸν Rheticus. Τὸ βιβλίο κυκλοφόρησε τὴν παραμονὴ τοῦ θανάτου του.

Ἐτούτῃ ἡ ἐξαιρετικὴ γιὰ τὴν ἱστορία τῶν ιδεῶν σιωπὴ ὑποκίνησε πολλὰς ὑποθέσεις: ἦταν φόβος, πόθος γιὰ γαλήνη ἢ ἀπλούστατα, ὅπως τὸ βεβαιώνει ὁ ἴδιος ὁ Κοπέρνικος στὸν πρόλογο γιὰ τὸν Παῦλο Γ', ἡ καθαυτὸ πυθαγόρεια ἰδέα ὅτι οἱ μεγάλες ἀνακαλύψεις δὲν ἐκτίθενται δημόσια; "Ὅπως κι ἂν ἔχουν τὰ πράγματα, αὐτὸς ὁ ἐπαναστάτης ὑπῆρξε πάντα ἐπιφυλακτικὸς μπροστὰ στὴν δημοσιότητα. Γεννήθηκε στὸ Τόρν τὸ 1473 κι ἔκαμε τίς σπουδές του στὴν Κρακοβία, στὴν Μπολῶνια (1496), στὴ Ρώμη (1500) καὶ στὴν Πάδουα (1503). Σπουδάζει δίκαιο, ἰατρικὴ καὶ προπάντων ἀστρονομία μὲ τὸν μεγαλύτερο εἰδικὸ τῆς ἐποχῆς: τὸν Domenico

Maria Novarra. Τὸ 1503 ἐπιστρέφει στὴν Πολωνία ὅπου χρίεται κανονικὸς ἱερέας τοῦ Φράουενμπουργκ. Στὸ ἐξῆς μοιράζει τὴ δραστηριότητά του ἀνάμεσα στὴ διοίκηση τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ Warmie καὶ στὶς ἀστρονομικὲς του ἔρευνες.

Ἄν, ὅπως ἐπιβεβαιώνεται στὸ *Commentariolus* (ἀμφιλεγόμενης χρονολογίας), ἡ ἰδέα τοῦ συστήματος ἐμφανίζεται πολὺ γρήγορα στὸ πνεῦμα τοῦ Κοπέρνικου, πρέπει νὰ περιμένουμε ὡς τὸ 1539 καὶ τὴ *Narratio prima*, ἓνα εἶδος ἀναφορᾶς πρὸς τὴν ὀφείλουμε στὸν Rheticus, γιὰ νὰ γνωρίσουμε τὰ κύρια στοιχεῖα του. Τὸ βιβλίο γνώρισε ἐπιτυχία καὶ κατόπιν προστέθηκε ὡς ἐπίμετρο στὶς ἐκδόσεις τοῦ *De revolutionibus*. Ἄν ἡ ἐγκατάλειψη τοῦ γεωκεντρισμοῦ ἐξέπληξε τὰ πνεύματα, πάντως ἡ καινοτομία τοῦ ἔργου ἔγκειται στὴν αὐστηρὴ μαθηματικὴ ἀνακατασκευὴ. Αὐτὴ ἡ ἀνακατασκευὴ, πρὸς κατ' ἐξάιρεση μόνον βασίζεται σὲ νέες παρατηρήσεις, χρησιμοποιοῦ μᾶλλον τοὺς παλαιούς Ἀλφονσιακοὺς πίνακες καὶ τὶς Ἐφημερίδες. Στὸ ὄνομα αὐτοῦ ἀκριβῶς τοῦ μαθηματικισμοῦ ὁ διαμαρτυρόμενος θεολόγος Oslander —κάνοντας μιὰν ἀληθινὴν κατάχρηση ἐμπιστοσύνης— πίστεψε ὅτι ἐπιτρεπόταν νὰ βεβαιώσει στὸν ἐπίλογο τοῦ βιβλίου, πῶς τὸ νέο σύστημα δὲν ἦταν παρὰ μιὰ βολικὴ ὑπόθεση ἀνάμεσα σὲ ἄλλες. Ἔτσι ἡ σημασία τοῦ ἔργου μειώθηκε. Ἀλλὰ γιὰ ὅποιον διαβάσει σοβαρὰ τὴν ἀφιέρωση στὸν Παῦλο Γ' αὐτὴ ἡ ἐρμηνεῖα ἀποκλείεται. Ἐκεῖ ὁ Κοπέρνικος δείχνει πῶς, ἀφοῦ τοῦ χτύπησαν στὸ μάτι οἱ ἀσυμφωνίες τῶν ἀστρονόμων, ἀποφάσισε νὰ ἀναλύσει τί θὰ συνέβαινε, ἂν οἱ κινήσεις τὶς Γῆς ἐξηγοῦσαν τὶς διάφορες ἀνωμαλίες πρὸς τὰς εἰδικούς. Ἀρχικὰ καταμαρτυρεῖ στὰ διάφορα συστήματα (ἐπίκυκλοι καὶ ἔκκεντροι, ὁμόκεντροι κύκλοι) ὅτι, γιὰ νὰ ἐξηγήσουν τὰ φαινόμενα, ἐγκατέλειψαν τὴν ἰδέα τῆς ὁμοίομορφης κίνησης τῶν πλανητῶν εἰσάγοντας τὴν ὑπόθεση τῶν ἐκκέντρων ὡς πρὸς τὴν γῆ κύκλων. Αὐτὸ ἀναστάτωνε τὴν τάξιν τοῦ οὐρανοῦ. Ἐπιπλέον, οἱ ἀρχαῖοι ἀστρονόμοι δὲν μποροῦν νὰ συμφωνήσουν γιὰ τὴ θέση τοῦ Ἑρμῆ καὶ τῆς Ἀφροδίτης σὲ σχέση μὲ τὸν ἥλιο. Ἔτσι, ἀφοῦ πρῶτα μελέτησε τὸν Ἐκφαντο, τὸν Φιλόλαο καὶ τὸν Marcianus Capella, ὁ Κοπέρνικος ἀναρωτήθηκε μήπως ὁ ἡλιοκεντρισμὸς ἐξηγοῦσε πρὸς σωστὰ τὶς κινήσεις τῶν ἄστρον. Διαβάζοντας τὸ Πρῶτο

Βιβλίο μᾶς χτυποῦν στὸ μάτι οἱ καθαυτὸ πυθαγόρειες ἐκφράσεις, μὲ τίς ὁποῖες χαρακτηρίζεται ὁ Ἡλιος: «Καὶ στὸ κέντρο τοῦ παντὸς κεῖται ὁ Ἡλιος. Πράγματι μέσα σὲ αὐτὸ τὸ φαεινὸ ναό, τοῦ ἄλλου θὰ μπορούσε νὰ τεθεῖ αὐτὸς ὁ φωστήρας, σὲ ποιὸ καλύτερο μέρος, ἂν ὄχι ἐκεῖνο ἀπ' ὅπου νὰ φωτίζει ταυτόχρονα τὰ πάντα; Ἄρα ὀρισμένοι ὀρθὰ τὸν ἀποκάλεσαν κόρη τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ κόσμου, ἄλλοι Πνεῦμα καὶ ἄλλοι τέλος ἀρχηγέτη» (μτφρ. Κουγρέ, σ. 116).

Ἄραγε τί προσφέρει ἀπὸ ἐπιστημονικὴ σκοπιὰ αὐτὴ ἡ διδασκαλία; Ὅπως ὑπογράμμισε ὁ Κουγρέ, οἱ τεχνικὲς ἀπλοποιήσεις εἶναι μικρές, γιατί συνολικὰ ἐξοικονομοῦμε μόνο πέντε ἐπικύκλους, πράγμα ποὺ ἐξηγεῖ τὴ σχετικὴ ἀδιαφορία τῶν ἀστρονόμων τῆς ἐποχῆς γιὰ τίς ἐργασίες τοῦ Κοπέρνικου. Τὸ οὐσιῶδες ὅμως εἶναι ἡ νέα ὀργάνωση τοῦ κόσμου: οἱ πλανῆτες κινοῦνται ὁμοιόμορφα γύρω ἀπὸ τὸν Ἡλιο (ἀκριβέστερα, γύρω ἀπὸ ἓνα σημεῖο κοντὰ στὸν Ἡλιο). Ὅσο γιὰ τὴ Γῆ, κάνει τρεῖς κινήσεις: τὴν ἡμερήσια, τὴν ἐτήσια καὶ ἐπιπλέον μιὰ τρίτη κίνηση —ποὺ ἐγκαταλείφθηκε στὴ συνέχεια— γιὰ νὰ ἐξηγηθεῖ ὁ σταθερὸς προσανατολισμὸς τοῦ ἄξονα τῆς. Ἔτσι, οἱ φαινόμενες ἀνωμαλίες τῶν πλανητικῶν κινήσεων ἀνάγονται ὅλες στὴν κανονικὴ κίνηση τῆς Γῆς γύρω ἀπὸ τὸν Ἡλιο. Ἀντίθετα μὲ τίς ἀπόψεις τοῦ Πτολεμαίου καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη, ἡ οὐράνια σφαῖρα εἶναι ἀκίνητη. Γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὴν ἀπουσία παράλλαξης τῶν ἀστρων, ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ τὴν δείξει ἡ κίνηση τῆς Γῆς, ὁ Κοπέρνικος μεγεθύνει ὑπέρμετρα τὸ σύμπαν, ἀλλὰ δὲν τὸ θεωρεῖ ἄπειρο. Ἀνάμεσα στὶς συνέπειες τῆς νέας ἀντίληψης εἶναι καὶ ἡ κατάργηση τῶν παλαιῶν ἱεραρχήσεων, ὅπως ἡ διάκριση σὲ ὑπερσελήνιο καὶ ὑποσελήνιο κόσμο. Τὸ ἐπάνω καὶ τὸ κάτω καθίστανται σχετικὰ. Τέλος δὲν χρειάζονται πιά κινήτριες δυνάμεις γιὰ νὰ κινήθωιν τὰ ἄστρα. Αὐτὰ περιστρέφονται χάρις στὴν τελειότητα τῆς σφαιρικῆς τους μορφῆς: «ὁ ἐκγεωμετρισμὸς τῆς ἔννοιας τῆς μορφῆς τοποθετεῖ τὴ Γῆ ἀνάμεσα στὰ ἄστρα καὶ κατὰ κάποιον τρόπο τὴν ἀνυψώνει στοὺς οὐρανοὺς» (Κουγρέ, Ἡ ἀστρονομικὴ ἐπανάσταση, σ. 52). Ἡ μεγαλύτερη ἐπιστημονικὴ πρωτοτυπία συνδεόταν μὲ μιὰ φιλοσοφία πέρα γιὰ πέρα διαποτισμένη ἀπὸ πυθαγορισμὸ: κάλλος τοῦ Ἡλίου, τελειότητα τῆς σφαίρας, ἄρμονία τοῦ «κόσμου».

Τὸ σύστημα δὲν ἔμεινε ἄγνωστο στὴν Εὐρώπη, ἀφοῦ τὸ *De revolutionibus* ἐπανεκδόθηκε τὸ 1566. Ἐλάχιστοι ἦσαν αὐτοὶ ποὺ τὸ ἐπικρότησαν. Ὁ Rheticus, ὁ Maestlin καὶ ὁ Reinhold στὴ Γερμανία διδάσκουν Κοπέρνικο. Στὴν Ἀγγλία ὁ Thomas Digges δημοσίευσε τὸ 1576 ἓνα βιβλίον μὲ τὸν ἀλλόκοτον τίτλον: *Perfit Description of the coelestiall orbes, according to the most ancient doctrine of the Pythagoreans, lately revived by Copernicus*. Στὴ Γαλλία ὁ Pontus de Tyard γνωρίζει τὸ σύστημα καὶ τὸ ἐκθέτει μὲ κάποιον φιλοφροσύνην καὶ μὲ κάποιες συγχύσεις ποὺ θὰ τις ξαναβροῦμε ἄλλωστε στὸν Bruno. Ὅσο γιὰ τὴν καθολικὴ Ἐκκλησία, πρὶν ἀπὸ τὴ δίκη τοῦ Bruno (1600) δείχνει ἀδιάφορη γιὰ τὴ νέα διδασκαλία. Ἀντίθετα, οἱ διαμαρτυρούμενες Ἐκκλησίες ἀντιλαμβάνονται πολὺ γρήγορα τὸν κίνδυνον ποὺ ἀντιπροσωπεύει τὸ σύστημα, γιὰτὶ ἀναίρει ρητὰ ὀρισμένα ἐδάφια τῆς Βίβλου: ὁ Λούθηρος, ὁ Μελάγχθων καὶ ὁ Καλβίνος τὸ καταδικάζουν μὲ πλήρη ὁμοψυχία. Θὰ πρέπει νὰ περιμένουμε τὸν δέκατον ἔβδομον αἰῶνα, τὴν ἀνακάλυψιν τῶν μεδίκειων πλανητῶν χάριν τοῦ τηλεσκοπίου τοῦ Γαλιλαίου γιὰ νὰ τεθεῖ θέμα ἐπανεξέτασης τοῦ οὐρανοῦ. Στὸ μεταξὺ τὰ πανεπιστήμια ἐξακολουθοῦν νὰ διδάσκουν τὶς θεωρίες τοῦ Πτολεμαίου ἐπειδὴ εἶναι πρὸς σύμφωνες μὲ τὸν «κοινὸν νοῦ» καὶ μὲ τὶς συνήθειες. Ἀσυνήθιστη εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ Tycho Brahe (1546-1601), ὁ ὁποῖος, γιὰ θρησκευτικούς καὶ τεχνικούς λόγους (ἔλλειψιν παράλλαξης τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων), ἀρνεῖται τὶς ἰδέες τοῦ Κοπέρνικου. Συχνὰ τὸ σύστημά του γοητεύει τοὺς συγχρόνους του γιὰτὶ παρουσιάζει τὰ πλεονεκτήματα τοῦ πτολεμαϊκοῦ —διατηρεῖ τὴν ἀκίνησιν τῆς Γῆς— καὶ τοῦ κοπερνίκειου —ἐξηγεῖ τὶς κινήσεις τῶν πλανητῶν. Αὐτοὶ κυκλοφοροῦν γύρω ἀπὸ τὸν Ἥλιον καὶ ὁ τελευταῖος γύρω ἀπὸ τὴ Γῆ. Ἐντούτοις, ὁ Δανὸς Brahe ἐπιβάλλεται μὲ τὴν ἀκρίβειαν τῶν παρατηρήσεών του: κατασκευάζει ὄργανα ποὺ ἀπὸ τεχνικῆς πλευρᾶς εἶναι θαυμάσια (ἐκτοκὺκλιον, τεταρτοκὺκλιον) καὶ καταφέρνει, λαθεύοντας μόνον κατὰ μίαν μοῖραν, νὰ καθορίσει τὶς θέσεις τῶν πρὸς σημαντικῶν ἀστέρων. Ἐντέλει παρατηρεῖ τὴ πονα τοῦ 1572 καὶ τὸν κομήτην τοῦ 1577, καὶ ἔχει σοβαρὰς ἀμφιβολίας γιὰ τὴν πραγματικὴ ὑπαρξιν τῶν τροχιῶν, τὶς ὁποῖες πίστευαν ἀκόμη ὅτι ἀκολουθοῦσε ἡ κίνησιν τῶν ἀστέρων.

Τὰ ἐπιστημολογικά ἐμπόδια πού ἀποτελοῦν τροχοπέδη γιά τήν ἀνάπτυξη τῆς ἐπιστήμης ὀφείλονται στήν ἐπιρροή ἑνός πολιτισμικοῦ συστήματος πού κανεῖς δὲν ὑποψιάζεται πραγματικά τήν ἀρνητική του ὄψη. Οἱ μοντέρνοι κανόνες τοῦ ἐπιστημονικοῦ πνεύματος ἐμφανίζονται ἀργά-ἀργά. Ἡ αὐστηρή παρατήρηση τοῦ Tycho Brahé προσκρούει στίς ἠθικές καί φιλοσοφικές προκαταλήψεις του. "Ὅσο γιά τήν κοπερνίκεια θεωρία, καμιὰ ἀπόδειξη δὲν ἔρχεται νά ὑποστηρίξει τήν ἐγκυρότητά της. Μόνο ἓνας φιλόσοφος, χωρίς ἐπιστημονική κατάρτιση καί μὲ ὀλότελα θεωρητικό τρόπο, προσπάθησε νά πραγματοποιήσει ἐκεῖνο πού οἱ σοφοὶ δὲν ἀποτολμοῦσαν: νά συλλάβει τὸ χῶρο ὡς ἄπειρο μέγεθος.

### *Ὁ Bruno καὶ ἡ ἀπειροποίηση τοῦ χῶρου.*

Τὸ μεγαλεῖο καὶ τὰ ὄρια τοῦ Bruno συνδέονται μὲ τήν ιδιότητά του ὡς φιλόσοφου. Θεωρητικά εἶναι ἀρκετὰ τολμηρὸς γιά νά ἀνατρέψει συστηματικά ὀλόκληρο τὸ ἀριστοτελικὸ οἰκοδόμημα καί νά συναγάγει τὰ ἀναγκαῖα συμπεράσματα. Ἀλλά, καθὼς δὲν εἶναι ἐπιστήμονας, καθὼς περιφρονεῖ τὰ μαθηματικά, παραμένει διαποτισμένος ἀπὸ ἀνιμιστικὲς ἐνοράσεις: ἡ ζωή, ἡ μαγεία, ὁ μῦθος τῆς ἐνότητας εἶναι ἰσάριθμα ἐμπόδια. Μολαταῦτα ἡ περίπτωση τοῦ Bruno μᾶς παθιάζει: ἀναμορφώνει ἓνα ὀλόκληρο νοητικὸ πεδίο μὲ τήν συστηματικὴ ἐξερεύνηση τῶν θεωρητικῶν δυνατοτήτων πού διανοίγει ἡ ἀπειρία τοῦ σύμπαντος. Ἐπιπρόσθετα, αὐτὸ τὸ ὑπέροχο ἄνοιγμα ἐδράζεται σὲ μιὰν προεπιστημονικὴ ἀρχαιολογία, ὅπου συμπλέκεται τὸ παιχνίδι τῶν ὑπερκαθορισμῶν καί τῶν ἀρχαίων ἰδεῶν.

Ὁ Bruno ἔζησε ὡς Εὐρωπαῖος. Γεννήθηκε στὴ Νόλα τὸ 1548, μπῆκε στὸ τάγμα τῶν δομινικανῶν τῆς Νεάπολης τὸ 1560 καὶ ἔκαμε κλασικὲς σπουδές. Ἀναγκάζεται νά δραπετεῦσει ὕστερα ἀπὸ μιὰ δίκη γιά ἀσέβεια καὶ τὸν ξαναβρίσκουμε στὴ Ρώμη, σὲ διάφορες ἰταλικὲς πόλεις καὶ ἐν τέλει στὴ Γενεύη, ὅπου γιά νά ἐγγραφεῖ στὸ πανεπιστήμιο εἶναι ὑποχρεωμένος νά προσηλυτιστεῖ στὸν προτεσταντισμὸ. Στὴ συνέχεια διδάσκει Ἀριστοτέλη στήν

Τουλούζη ἀπ' ὅπου φεύγει κυνηγημένος ἀπὸ τοὺς θρησκευτικούς πολέμους. Ἀφοῦ γοήτευσε τοὺς κύκλους τοὺς προσκείμενους στὸν Ἑρρίκο Γ' χάρις στὴν μοναδικὴ μνήμη του καὶ τὰ γραφτά του γιὰ τὴν *Ars memoriae*, τὸν βρίσκουμε στὴν Ἀγγλία, κοντὰ στὸν πρέσβη τῆς Γαλλίας Michel de Castelnau. Αὐτὴ ἦταν μιὰ γόνιμη περίοδος γιὰ τὸν Bruno· τότε γράφει τοὺς κυριότερους διαλόγους του σὲ ἰταλικὴ γλώσσα (*La Cena delle Ceneri. De la causa principio e uno* (1584)· *Spaccio della Bestia trionfante*), συναναστρεφόμενος ταυτόχρονα τοὺς προωθημένους πνευματικούς κύκλους ποὺ κινοῦνται γύρω ἀπὸ τὴν βασίλισσα Ἐλισάβετ. Στὸ Καίμπριτζ διεξάγει ἕναν μνημειώδη διάλογο μὲ τοὺς Ἀγγλοὺς ἀριστοτελιστές. Μὲ τὴν ἐπιστροφή του στὴ Γαλλία ἡ κατάστασις χειροτερεύει: μιὰ κακότυχη δημόσια συζήτηση γιὰ τὴ φυσικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ ἔγινε τὴ μέρα τῆς Πεντηκοστῆς τοῦ 1586 εἶχε τόσο ἀσχημὴ κατάληξη ὥστε πρέπει νὰ φύγει. Τότε ἀρχίζει ἕναν πλάνητα βίο, συχὰ μὲ μεγάλες ὑλικὲς στερήσεις, ποὺ τὸν ὀδηγεῖ σὲ διάφορες πόλεις τῆς Γερμανίας καὶ στὴν Πράγα, κοντὰ στὸν αὐτοκράτορα Ροδόλφο. Ἐχοντας ἐπιστρέψει στὴν Φρανκφούρτη γιὰ νὰ ἐπιβλέψει τὴν ἐκτύπωση τοῦ μεγάλου ποιήματός του στὴ λατινικὴ (*De immenso, innumerabilibus, seu de universo et mundis*, 1591) δέχεται τὴν πρόσκληση ἑνὸς Βενετοῦ εὐγενοῦς, τοῦ Mocenigo, καὶ ἐπιστρέφει στὴν Ἰταλία, στὴν Πάδουα ἀρχικὰ καὶ κατόπιν στὴ Βενετία. Ἐκεῖ πέφτει θύμα τοῦ στενόμυαλου Mocenigo καὶ τὸ 1592 καταγγέλλεται στὴν Ἱερὰ Ἐξέτασις. Ἐγκάθειρτος στὴ Βενετία, ἀπαρνεῖται τὰ λάθη του στὴ διάρκεια μιᾶς πρώτης δίκης ὅπου τὸν κατηγοροῦν κυρίως γιὰ θρησκευτικὰ ζητήματα. Ὁμολογεῖ τὶς ἀμφιβολίες του γιὰ τὴν ἄνωμο σύλληψη, γιὰ τὴν Ἁγία Τριάδα καὶ γιὰ ὀρισμένα θαύματα. Αὐτὸ ὅμως δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ τὸν σώσει. Μεταφέρεται στὴ Ρώμη καὶ τὰ ὀχτῶ τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του τὰ περνáει στὶς φυλακὲς τῆς Ἁγίας Ἐδρας μέσα σὲ τρομαχτικὲς συνθῆκες: βασανιστήρια, παρουσία σπιούνων, φυσικὴ ἀθλιότητα. Ἀνακρίνεται κατὰ βᾶθος αὐτὴ τὴ φορά, ἀρνεῖται νὰ ὑποταχτεῖ καὶ καταδικάζεται στὸν ἐπὶ πυρᾶς θάνατο: πεθαίνει τὸ 1600 φτύνοντας στὸν ἐσταυρωμένο ποὺ τοῦ παρουσάσαν.

Στὴν ὑπαρξὴ αὐτοῦ τοῦ ἀνθρώπου βρίσκουμε ὅλες τὶς ἀντι-



φάσεις που διεΐπαν τους διανοούμενους του δεύτερου μισού του δέκατου έκτου αιώνα. Ἡ πάλη τῶν θρησκευτικῶν ὁμολογιῶν μεταφράζεται σὲ πολέμους καθὼς ἐπίσης καὶ στὴν ἔνταση τῶν δογματισμῶν. Ἀνάμεσα στὰ δύο στρατόπεδα ὑπάρχουν πολυάριθμοι φυγάδες. Ὅσο γιὰ κείνους που προσπαθοῦν νὰ παραμείνουν ἀμέτοχοι, ὅπως τὸ κόμμα τῶν Γάλλων («πολιτικῶν»), δὲν καταδιώχθηκαν. Ὁ Bruno ἔπεσε θύμα τῆς σκλήρυνσης τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ τῆς ρωμαϊκῆς ἀκατανοησίας μπροστὰ στὴν μεταμόρφωση τοῦ κοσμολογικοῦ στοχασμοῦ. Οἱ δίκες τοῦ Γαλιλαίου θὰ τὸ δείξουν ἀκόμα πιὸ καθαρά.

Τὰ μεγάλα ἔργα τοῦ Bruno ἀναπτύσσουν ἓνα μόνιμο θέμα: τὸ σύμπαν εἶναι ἄπειρο, γεμάτο ἀπὸ χιλιάδες συστήματα σὰν τὸ δικό μας μὲ τους πλανῆτες τους καὶ τὸν Ἥλιο τους. Ἐνας ὁμοιογενῆς χῶρος ἀποτελεῖ τὸ ὑφάδι τοῦ κόσμου. Μέσα σὲ αὐτὸν ἐκδιπλώνεται μιὰ ἀνεξάντλητη ζωὴ ποὺ ἐμψυχώνει ἐνδοθεν ὅλα ἀνεξαίρετα τὰ ὄντα: τὰ ἄστρα, τὰ ἀτομικὰ σώματα, τὰ μέταλλα ἢ τὰ φυτὰ. Ἡ ἐνότητα καὶ ὁ ἀνιμισμὸς εἶναι τὰ δύο πρόσωπα μιᾶς σκέψης πού, μολοντί ἀναγνωρίζει τὴν ὀφειλὴ τῆς στὸν Νικόλαο Κουζάνο ἢ στὸν Κοπέρνικο, ἐπιβεβαιώνει συνεχῶς τὴν πρωτοτυπία τῆς. Τὸ ἀτέρμον τοῦ Κουζάνου ἀντικαθίσταται ἀπὸ τὸ ἄπειρο, καὶ ὁ ἡλιοκεντρισμὸς τοῦ Κοπέρνικου ἀπὸ τὸν πολυκεντρισμὸ ἀπειράριθμων κόσμων. Τὰ ἄστρα κατοικοῦνται ἀπὸ διάφορα ὄντα, ἀλλὰ ὁ Bruno, ἀντίθετα μὲ τὸν Cyrano de Bergerac, δὲν ὑποκίπτει στὸ δέλεαρ τῶν ταξιδιῶν μέσα στὸ σύμπαν.

Ὅσο γιὰ τὴν κριτικὴ τοῦ ἀριστοτελισμοῦ, ἀν καὶ ἀρχίζει νὰ εἶναι λίγο τετριμμένη, ἀσκειῖται μὲ τὴ μεγαλύτερη σφοδρότητα καὶ μὲ μιὰ ἀξιοσημείωτη αἴσθηση τοῦ νέου πεδίου ἔρευνας ποὺ προσφέρεται στὸν φιλόσοφο. Ἐνα παράδειγμα θὰ τὸ δείξει. Στὴν πολεμικὴ σχετικὰ μὲ τὴ δυνατότητα ἢ τὴν ἀδυνατότητα τῆς κίνησης τῆς Γῆς μετὰ ἀπὸ τὸν Oresme ἢ τὸν Buridan χρησιμοποιοῦσαν ἓνα ἐπιχείρημα ποὺ τὸ θεωροῦσαν ἀποστομωτικὸ. Ἄν ἡ Γῆ γύριζε, ἔλεγαν, τότε ὅλα τὰ σύννεφα θὰ ἔρχονταν πίσω καὶ τὰ ξερὰ φύλλα θὰ παρασέρνονταν πάντα πρὸς τὴν ἴδια διεύθυνση: ἐπιπλέον, μιὰ πέτρα ποὺ θὰ ριχνόταν ἀπὸ ἓναν πύργο, θὰ ἔπρεπε νὰ παρεκκλίνει σταθερά. Ἀπὸ τὸ 1584, στὸ *La Cena delle Ceneri* (Τὸ Συμ-

πόσιο τῶν Τεφρῶν), ὁ Bruno ἐπικρίνει αὐτὰ τὰ ἐπιχειρήματα ἐπιμένοντας στὴν ἀφέλειά τους. Ἡ Γῆ, λέγει, καὶ ὅλα πάνω σὲ αὐτὴ ἀποτελοῦν ἓνα σύστημα. Τὰ πράγματα ποὺ ἀνήκουν σὲ ἓνα πλοῖο κινοῦνται μαζί του. Ὅμοια, τὰ σύννεφα, τὰ πουλιὰ καὶ οἱ πέτρες ποὺ βρίσκονται πάνω στὴ Γῆ κινοῦνται μαζί της. Σύμφωνα μὲ τὸν Κουρέ, εἶναι ἡ πρώτη φορά στὴν ἱστορία τῶν ἰδεῶν ποὺ ἡ ἔννοια τοῦ μηχανικοῦ συστήματος ἀναδείχεται μὲ τόση καθαρότητα. Ἄλλὰ ἔπρεπε νὰ πάει μακρύτερα. Ἄν αὐτὸς ὁ συλλογισμὸς δὲν ἀπέκλειε τὴν κίνηση τῆς Γῆς, ὅμως δὲν ἐπέτρεπε καὶ νὰ ἀποδείξουμε τὴν πραγματικότητά της. Πάνω σὲ αὐτὸ ὁ Bruno ἀκολουθεῖ ἐν μέρει τὸν Κοπέρνικο, στὸν ὁποῖο ἀποτίει φόρο τιμῆς μὲ τὸν ἀκόλουθο τρόπο: «Σὲ ἐπικαλοῦμαι, εὐγενικὲ Κοπέρνικε, ἐσένα ποὺ τὰ ἔργα σου ἐντυπωσίασαν τὸ πνεῦμα μου ἐξ ἀπαλῶν ὀνύχων, τότε ποὺ μὲ τίς αἰσθήσεις μου καὶ τὴ λογικὴ μου θεωροῦσα ὡς λαθεμένα πράγματα ποὺ τώρα τὰ ἀγγίζω καὶ τὰ βλέπω ὡς ἀνακαλύψεις» (*De immenso*, I, 1, σ. 380, ἔκδ. Florentino Tocco). Ἐντούτοις αὐτὸς ὁ θαυμασμὸς δὲν εἶναι δίχως ἐπιφυλάξεις. Γιὰ τὸν Bruno ἡ προέλευση τῆς κίνησης καὶ ἡ συνέχισή της δὲν μπορεῖ νὰ ὀφείλονται στὴ σφαιρικὴ μορφή ποὺ ἀπέδιδε στὰ ἄστρα ὁ Κοπέρνικος. Αὐτὸ τὸ σχῆμα, ποὺ κατὰ τὴν κρίση του εἶναι ὑπερβολικὰ μαθηματικὸ, προτιμᾷ νὰ τὸ ἀντικαταστήσει ἀπὸ μιὰν ἀνιμιστικὴ ἐξήγηση. Τὰ ἄστρα περιστρέφονται γιὰ νὰ διαιωνίσουν μέσα τους τὴ ζωὴ, γιὰ νὰ ἐκθέσουν διαδοχικὰ ὅλες τίς πλευρὲς τους στὸν Ἥλιο. Ἐπίσης δὲν πρέπει νὰ πολυπιστεύουμε τοὺς ἀστρονόμους, ὅταν ἐπιβεβαιώνουν τὴν κανονικότητα τῶν οὐράνιων κινήσεων. Ἐδῶ ἀγγίζουμε τὰ ὅρια ποὺ ἐπέβαλε στὸν Bruno ἡ προσκόλλησή του στὸν ἀνιμισμὸ...

Ἐντούτοις ἡ ἀναμόρφωση ποὺ ἐπιβάλλει αὐτὴ ἡ κοσμολογία στὸ θεολογικὸ πεδίο εἶναι πολὺ πρωτότυπη. Ὅχι χωρὶς δυσκολίες, ὁ Νικόλαος Κουζάνος εἶχε ἐπιτύχει νὰ διατηρήσει ἓναν ὑπερβατικὸ Θεὸ ἀπρόσιτο στὴν ἀνθρώπινη νόηση. Ἀντίθετα ὁ Bruno προσανατολίζει τίς ἔρευνές του σὲ ἓνα πλαίσιο ἀποφασιστικὰ μονιστικὸ, μολονότι διατηρεῖ καμιὰ φορά στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ εἶναι μιὰ δυαδικότητα ἀνάμεσα στὴν ἐνεργητικότητα καὶ στὴν παθητικότητα καὶ δέχεται μιὰ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ ἄπειρο, ποὺ εἶναι

ἐξ ὀλοκλήρου ἄπειρο (Θεός), καὶ στὸ ἄπειρο, ποῦ εἶναι ἐν μέρει ἄπειρο (τὸ σύμπαν δηλαδὴ ποῦ ἐκτείνεται μέσα στὸ χρόνο καὶ στὸ χῶρο καὶ δὲν εἶναι σὲ κάθε σημεῖο του ὅλα, ὅσα θὰ μπορούσε νὰ εἶναι). Ἀλλὰ ἡ ἔννοια τῆς δημιουργίας ἐξαφανίζεται ἀπὸ τὸ σύστημα: ἡ σχεδὸν σπινοζικὴ ἔκφραση ποῦ ἐπαναλαμβάνουν πολλὰ κείμενα εἶναι «Deus naturaque». Μία εἶναι ἡ δύναμη ποῦ μπορούμε νὰ ὀνομάσουμε Θεὸ ἢ φύση· ἀνάμεσα στὴ δύναμη τοῦ νὰ δημιουργεῖς καὶ στὴ δύναμη τοῦ νὰ εἶσαι δημιουργημένος ὑπάρχει μόνον μιὰ λογικὴ διαφορά. Οἱ δύο ἐπόψεις τοῦ εἶναι συνδέονται ἀξεδιάλυτα ὅπως τὸ ἀρσενικὸ καὶ τὸ θηλυκὸ. Ὅριακὰ ἰσχύει τὸ «Ἐν πάντα», ὅπως διδάσκει ἡ μέθοδος τῆς «σύμπτωσης τῶν ἀντιθέτων», τὴν ὁποία δανεῖζεται ὁ Bruno ἀπὸ τὸν Νικόλαο Κουζάνο σκληρύνοντάς τιν κατὰ τὴν ἔννοια τῆς θεωρίας τῆς ἐμμένειας. Στὸν Κουζάνο παρέμενε ἓνα στοιχεῖο μυστηρίου· στὸν Bruno τὸ μόνον ποῦ ἀπομένει εἶναι ἡ θεωρητικὴ ἀνεπάρκεια μπροστὰ σὲ ἓνα ἄπειρο ἐξ ὀλοκλήρου ἄπειρο γιὰ ἓνα περιορισμένο πνεῦμα. Ἀναμφίβολα αὐτὸ ἐξηγεῖ τὴν ταραχμὲνὴ του στάση καὶ τοὺς δισταγμοὺς του μπροστὰ στὶς ἐνατενίσεις. Σὲ ἓναν διάλογο, ποῦ εἶναι περισσότερο λογοτεχνικὸς παρὰ φιλοσοφικὸς, τὸν *Degl' eroici furori* (Οἱ ἥρωϊκὲς μανίαι), περιγράφει τὴν πορεία τῆς ψυχῆς σὲ ἀναζήτηση μιᾶς ἐνότητας ποῦ τῆς διαφεύγει. Παρόμοια μὲ τὸν Ἀκταίονα, ποῦ καταβροχθίστηκε ἀπὸ τὰ σκυλιὰ, ἡ ψυχὴ ἐξαντλεῖται σὲ μιὰν ἀδύνατη ἀναζήτηση, κατατρώγεται ἀπὸ μόνη της καὶ ἐν τέλει καίει τὶς φτεροῦγες της ὅπως ἡ πεταλούδα στὸ φῶς. Ἄραγε πρέπει νὰ ἀναγνωρίσουμε σὲ αὐτό, ὅπως πρότειναν ὀρισμένοι, μιὰ μυστικὴ ἀπόπειρα γιὰ νὰ συλληφθεῖ ὁ κρυμμένος Θεός; Ἡ θὰ πρέπει τάχα νὰ τὴ δοῦμε ὡς ἀθεράπευτη ὁμολογία τῆς ἀδυναμίας μας; Μήπως πρόκειται γιὰ ὑπονοούμενη κριτικὴ τῶν ψευδαισθήσεων τῆς ἐνατένισης καὶ τῆς ἐπιστροφῆς στὴν ἐνότητα; Ὁ Bruno θέτει τὸ πρόβλημα, ἀλλὰ δὲν ἀπαντᾷ μὲ σαφήνεια. Ἀντίθετα, παρουσιάζεται ὡς ὁ ἥρωας τῆς σκέψης ποῦ γιὰ πρώτη φορὰ διατρέχει μὲ χαρὰ τὸ ἄπειρο διάστημα μεθυσμένος ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀνακάλυψη.

Ἔτσι γίνεται κατανοητὸς ὁ περιορισμένος ρόλος τῆς θρησκείας: στὸ *Σεπούλημα τοῦ θριαμβεύοντος θηρίου*, μιὰ διαφανὴ ἠθικο-πολιτικὴ ἀλληγορία, ὑποστηρίζει ρητὰ τὴν θέση τῆς Πάδουας γιὰ μιὰ

θηρσκειά που σκοπό της έχει να προσφέρει ιδεολογία και ήθικη στὸν καθυστερημένο λαό. Μὲ μυθολογική μορφή γελοιοποιεῖ τὰ θαύματα τοῦ Χριστοῦ και κάνει ὀρισμένους φανερούς ὑπαινιγμούς για τὴν Παρθένο. Ἡ μόνη θρησκειά, που βρίσκει ἔλεος στὰ μάτια του, εἶναι ἡ αἰγυπτιακή, γιατί τὴν ἐρμηνεύει ὡς φυσιοκρατία: τὸ νὰ λατρεύεις ἕνα ζῶο σημαίνει νὰ ἐνατενίζεις τὴ ζωντανὴ φύση που εἶναι παρούσα μέσα σὲ κάθε ὄν. Ὅσο για τὸν φιλόσοφο, τοῦ ἀπομένει ὁ ἀτομικὸς ἡρωισμὸς, ἡ πάλη ἐνάντια στὴν κόπωση, ἡ ὑπηρεσία που προσφέρει στὴν Πόλη. Αὐτὲς οἱ ρωμαϊκὲς ἀρετές, πολὺ ἐπίκαιρες ἐκείνη τὴν ἐποχή, ἀσκοῦνται ἐνάντια στὴν τεμπελιά τῶν μοναχῶν, τὴν ἀδίκη κατανομή τιμῶν και πλούτου, χωρὶς ὁ Bruno νὰ συλλάβει πραγματικὰ τὴ σπουδαιότητα τῶν πολιτικῶν και οἰκονομικῶν μεταβολῶν τοῦ καιροῦ του. Ἐντούτοις βεβαιώνει μὲ ἐμμονὴ ὅτι ἡ ἀλήθεια εἶναι θυγατέρα τοῦ χρόνου κι ὅτι ἂν ὁ Ἀριστοτέλης ἐπέστρεφε στὴ ζωὴ δὲν θὰ ἦταν ἀριστοτελικός...

Αὐτὸ τὸ συναίσθημα τῆς καινοτομίας θέτει κάποια προβλήματα στοὺς ἐρμηνευτές. Για τοὺς μὲν ὁ Bruno θὰ εἶχε ἐπεξεργαστεῖ τὴν ἴδια φιλοσοφία ἔστω κι ἂν δὲν εἶχε διαβάσει Κοπέρνικο και Νικόλαο Κουζάνο. Για τοὺς δὲ ἡ νεωτερικότητα του ἐξηγεῖται ἀπὸ τὴν ἐπίδραση αὐτῶν τῶν δύο προδρόμων. Ἐδῶ και μερικὰ χρόνια ἡ συζήτηση ἔχει περιπλακεῖ. Διαπρεπεῖς εἰδικοί ἔχουν ἐπιμείνει στὸ ρόλο τῆς μαγείας και τοῦ ἐρμητισμοῦ στὸ ἔργο τοῦ Bruno και ἔχουν προσπαθήσει νὰ ἐπανεκτιμήσουν τὶς κύριες κοσμολογικὲς ἔννοιες. Ἀναμφίβολα αὐτὴ ἡ ὄψη ὑφίσταται. Ἡ στρυφνὴ πραγματεία μὲ τίτλο *De magia* περιγράφει ὅλες τὶς συνηθισμένες μορφὲς μιᾶς «ὑπερφυσικῆς» δράσης και ἐπιμένει στὶς ἐξαιρετικὲς δυνατότητες μιᾶς φαντασίας ἱκανῆς νὰ αἰχμαλωτίσει τὴν ψυχὴ τοῦ ἄλλου (κακὸ μάτι, μάγια, πόθος για τὶς ἔγκυες γυναῖκες...). Ἐντούτοις προσωπικὰ ἀρνούμαστε νὰ συγκεντρώσουμε τὸ στοχασμὸ τοῦ τέκνου τῆς Νόλα σὲ αὐτὸ τὸ πρόβλημα. Σὲ μιὰ ψυχολογία, που ἀγνοεῖ τὴν καρτεσιανὴ διάκριση τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸ σῶμα, ἡ ἐνότητα τοῦ ἐμβίου ἐπιβάλλεται. Τὸ Spiritus, εἶδος λεπτῆς δυνάμεως, ἐμψυχώνει τὸ ὄν και μπορεῖ νὰ ἐλεγχθεῖ ἀπὸ τὰ ἀνώτερα μέρη τῆς ψυχῆς. Ἔτσι γίνεται ἱκανότητα δράσης πάνω στὸν ἄλλον και στὸν κόσμο. Ἡ κατάπληξη τοῦ κοινοῦ ἀνθρώπου μπρο-

στά στο ἔξαιρητικό τὸ μόνο ποὺ δείχνει εἶναι ἡ ἄγνοιά του. Γιὰ τὸν Bruno, καθὼς καὶ γιὰ τοὺς συγκαιρινούς του, ὁ σοφὸς εἶναι θαυματουργός. "Ἄν λάβουμε αὐτὸ ὑπόψη, τότε ἡ μαγεία δὲν μᾶς φαίνεται νὰ εἶναι ἓνα ἀπὸ τὰ κλειδιά τοῦ συστήματος: ἀναφέρεται ἀπλῶς σ' ἓνα ἀρχαῖο ὑπόβαθρο." Ἄλλωστε ὁ Νολανὸς ποτὲ δὲν διεκδίκησε τὴν παραμικρὴ πρωτοτυπία πάνω σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, ἐνῶ ὑποστηρίζει μὲ ἔπαρση τὴ σπουδαιότητα τῶν κοσμολογικῶν του ἐπινοήσεων:

«'Ατρόμητος, σκίζω τὸ διάστημα μὲ τὰ φτερά μου καὶ ἡ φήμη δὲν μὲ κάνει νὰ προσκρούω στὶς τροχιὰς τῶν πλανητῶν ποὺ ἓνα ἀληθινὸ λάθος τίς ὄρισε μὲ βάση ἄτοπες ἀρχές, λὲς καὶ εἴμαστε κλεισμένοι σὲ μιὰ φανταστικὴ φυλακὴ, λὲς καὶ ἡ ὀλότητα εἶναι ἐγκλωβισμένη μέσα σὲ ἓνα σιδερένιο τεῖχος» (*De Immenso*, σ. 201).

Ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ζεῖ ἀπὸ τίς δύο κοινότητες κατηγορίες τῆς παράδοσης καὶ τῆς προδρομικῆς σύλληψης. Δὲν ξεφεύγουμε ἀπὸ αὐτὲς θεωρώντας τὴν Ἀναγέννηση ποὺ, περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλη ἐποχὴ, ὑπῆρξε μιὰ ἀληθινὴ μετάβαση. Ἀπὸ τὸ παλιὸ ἐννοιολογικὸ ὕψος, ποὺ κληροδότησαν οἱ Ἕλληνες καὶ ἡ σχολαστικὴ, δὲν θὰ μπορούσε νὰ προκύψει τίποτε ἄλλο ἀπὸ μιὰ συναρμογὴ δυνατοτήτων. Ἄν ὁ Γαλιλαῖος μπόρεσε νὰ στοχαστεῖ πάνω σὲ ἄλλες βᾶσεις, εἶναι γιὰτὶ εἶχε ἐξομαλυνθεῖ τὸ πεδίο.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Cassirer (E.): *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927.

Garin (E.): *Storia della filosofia italiana*, τρεῖς τόμοι, Τορίνο, 1966. Μὲ ἓναν ἐκτεταμένο φωτισμὸ τῶν προβλημάτων τῆς Ἀναγέννησης, σημαντικὴ βιβλιογραφία.

Γιὰ τὸν Νικόλαο Κουζάνο:

M. de Gandillac: *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1941· γερμ. ἔκδοση Düsseldorf, 1953.

*Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, από τον Μ. de Gandillac, Paris, 1942.

*Για τον Φικίνο:*

R. Marcel: *Marcile Ficin*, Paris, 1958.

Ficin: *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, μτφ. R. Marcel, Paris, 1964.

*Για την επιστήμη:*

A. Koyré: *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, 1962.

A. Koyré: *Études galiléennes*, Paris, 1939 και 1962.

*Για τον Bruno:*

P. H. Michel: *La cosmologie de G. Bruno*, Paris, 1962.

H. Védrine: *La conception de la nature chez G. Bruno*, Paris, 1967.

### III

## Ο ΓΑΛΙΛΑΙΟΣ ΚΑΙ Η ΝΕΑ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΓΙΑ ΤΗ ΦΥΣΗ

του JEAN-TOUSSAINT DESANTI

*Είναι ο Γαλιλαῖος πατέρας τῆς μαθηματικῆς φυσικῆς;*

Γενικά ἀποδίδουμε στὸν Γαλιλαῖο τὴν πατρότητα τῆς μαθηματικῆς φυσικῆς. Μὲ τὴν πλήρη ἔννοια τῶν λέξεων «φυσικὴ» καὶ «μαθηματικὴ» αὐτὸ εἶναι λάθος. Σήμερα γνωρίζουμε ὅτι ἡ μαθηματικὴ μελέτη ἑνὸς ἀπλοῦ φυσικοῦ φαινομένου (γιὰ παράδειγμα ἡ μετάδοση ἑνὸς ἤχου κατὰ μῆκος μιᾶς παλλόμενης χορδῆς) ἀπαιτεῖ τὴ χρήση ἐξισώσεων μὲ μερικὲς παραγώγους. Γνωρίζουμε ἐπίσης ὅτι ἡ ἔκφραση «μαθηματικὴ φυσικὴ» ὑποδηλώνει ἕνα σῶμα προτάσεων κατασκευασμένο ὡς ἐπαγωγικὸ σύστημα σύμφωνα μὲ τὸ ἰδεῶδες, τοῦ ὁποῖου προσωρινὴ παραδειγματικὴ πραγματοποίηση ἔμελλε ν' ἀποτελέσει ἡ *Ἀναλυτικὴ Μηχανικὴ* τοῦ Lagrange. Πρόκειται γιὰ ἕνα μοντέλο ἀπ' τὸ ὁποῖο ἡ σημερινὴ θεωρητικὴ φυσικὴ (ἡ πυρηνικὴ καὶ ὑποπυρηνικὴ φυσικὴ) ἀπέχει ἀκόμα ἀρκετά: χρησιμοποιεῖ βέβαια πολὺ ἐπεξεργασμένες μαθηματικὲς πράξεις καὶ ἔννοιες, ἀλλὰ ὑπὸ αὐστηρὴ ἔννοια δὲν εἶναι μαθηματικὴ φυσικὴ.

Ἐντούτοις, ἡ παράδοση δὲν ψεύδεται ὅταν ἀποδίδει στὸν Γαλιλαῖο τὴν καταγωγή ἑνὸς κινήματος πού κατ'ἀλήξιν του ἦταν ἡ κλασικὴ μηχανικὴ. Ἀκόμα, πρέπει νὰ δυσπιστοῦμε γιὰ τὴ λέξη «καταγωγή». Ὁ Γαλιλαῖος εἶχε ἕνα μοντέλο: τὸν Ἀρχιμήδη πού, σὲ ἄλλους καιροὺς καὶ σὲ ἄλλα ἐπιστημολογικὰ πεδία, εἶχε χρησι-

μοποιήσει τις δυνατότητες τῆς μαθηματικῆς γιὰ νὰ κατανοήσει ὀρισμένα φυσικὰ φαινόμενα. (Βλ. τὴν *Πραγματεία γιὰ τὴν ἰσοροπία τῶν ἐπίπεδων ἐπιφανειῶν καὶ τὴν Πραγματεία γιὰ τὰ ρευστὰ σώματα*). Ἡ προσπάθειά του εἶχε καταλήξει στὴν κατασκευὴ ἐνὸς συνόλου θεωρημάτων, ἐνὸς μερικῶ ἑπαγωγικῶ συστήματος κατασκευασμένου σύμφωνα μὲ τὸ εὐκλείδειο Corpus. Ὁ Γαλιλαῖος εἶχε καὶ προδρόμους. Σήμερα, μετὰ τις ἐργασίες τῶν Duhem, Koyré, Anneliese Maier καὶ Clagett, τοὺς γνωρίζουμε καλύτερα. Ἐπίσης ὅμως τὴ διδασκαλία τῆς *latitudo formarum*, πού ἀνῆκε στὴ Σχολὴ τῆς Ὁξφόρδης καὶ στὸν Nicolas Oresme, θεωρία πού οἱ κινητικὲς τῆς συνέπειες εἶναι πολὺ γνωστές.<sup>1</sup>

Σ' αὐτὰ προστίθεται ὁ κλωνισμός, πού προῆλθε ἀπὸ τις κοπερνίκειες ἀπόψεις. Αὐτὲς συνέτριψαν τὴν παραδοσιακὴ κοσμολογία, γεννώντας ἕνα σύνολο ὑποθέσεων πού, ὄντας συμβιβασίμες μὲ τις ἀστρονομικὲς παρατηρήσεις, ἀποδείχνονταν ἀσυμβίβαστες μὲ τις κοσμολογικὲς προϋποθέσεις, ἡ ὁλότητα τῶν ὁποίων ὑποστήριζε καὶ ἐξέφραζε διαδοχικὰ τὴν ἀριστοτελικὴ διδασκαλία γιὰ τὴν κίνηση. Ἰδιαίτερα ἂν πάρουμε στὰ σοβαρὰ τὴν κοπερνίκεια ἐπανάσταση (δηλαδὴ ἂν δὲν ἀρκεστοῦμε νὰ τὴ δοῦμε σὰν μιὰ ὑπόθεση ἀνάμεσα σὲ ἄλλες κατάλληλη γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὰ φαινόμενα, ἀλλὰ ἂν προσπαθῆσουμε νὰ τῆς ἀποδώσουμε ἕνα φυσικὸ περιεχόμενο), τότε καταρρεῖ ὁλόκληρο τὸ —συνεκτικὸ ἀπὸ μόνο του— ἐρμηνευτικὸ σύστημα πού εἶχε κατασκευάσει ὁ Ἀριστοτέλης στὸ Δ' βιβλίον τοῦ *Περὶ οὐρανοῦ* γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ ἐλαφρὰ καὶ στὰ βαρῆα σώματα. Ἄν ἡ Γῆ δὲν εἶναι τὸ πραγματικὸ κέντρο τοῦ κόσμου, τότε ἡ θεμελιακὴ στὸν Ἀριστοτέλη διάκριση ἀνάμεσα στὰ κατ' ἀπόλυτη ἔννοια βαρῆα καὶ ἐλαφρὰ σώματα καταρρεῖ: δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐκλάβουμε τὸν φυσικὸ τόπο τοῦ στοιχείου γῆ ὡς τὸ ἀπόλυτο κάτω καὶ ἐκεῖνον τῆς φωτιᾶς ὡς τὸ ἀπόλυτο πάνω. Κατανοοῦμε ἐδῶ τις προσπάθειες τοῦ Γαλιλαίου πού, ἀπὸ τὸ *De motu* τοῦ 1590-1591, ἀποσκοποῦσε νὰ ἀποδείξει τὸν σχετικὸ χαρακτήρα τοῦ βαριοῦ καὶ τοῦ ἐλα-

1. Βλ. σχετικὰ μὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο τὸ δεύτερο κεφάλαιον τοῦ βιβλίου τοῦ M. Clavelin: *La philosophie naturelle de Galilée*.



φροῦ, καὶ νὰ ἀποκαταστήσει σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, ἐνάντια στὶς ἄδικες ἐπικρίσεις τοῦ Ἀριστοτέλη,<sup>1</sup> τὶς ἀντιλήψεις τῶν ἀτομιστῶν καὶ ἐκεῖνες ποὺ εἶχαν ἐκτεθεῖ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στὸν *Τίμαιο*.

Αὐτὸ ποὺ μένει εἶναι ὅτι, γιὰ μᾶς σήμερα, ὁ Γαλιλαῖος φαίνεται νὰ θεσμοθέτησε ἕναν νέο καὶ ἀμετάτρεπτο τρόπο στὴ μελέτη τῆς Φύσης. Τὸ ἔργο του συνεχίζει ν' ἀποτελεῖ στρῶμα τοῦ ὑποτιθέμενου τόπου, ὅπου ὁ Λόγος μας φαίνεται νὰ βρίσκει ἕνα μέρος ἀπὸ τὶς πρωταρχές του. Ἰσαμε καὶ μέσα στὸ ἔργο τοῦ Γαλιλαίου ἀναγνωρίζουμε τὸ προ-γαλιλαϊκὸ ὕφος: αὐτὴ τὴν παράταιρη καὶ σάμπως μετέωρη χρῆση τῶν μαθηματικῶν· αὐτὴ τὴν ἀδυναμία διάσπασης τῶν πλαισίων ἐνὸς κληροδοτημένου κανονιστικοῦ συστήματος ποὺ μολαταῦτα ἔχει καταστραφεῖ σὲ ὀρισμένα οὐσιαστικά του σημεῖα, ὅπως ἡ ἀποψη γιὰ τὸ χῶρο καὶ ὁ γεωκεντρισμός· αὐτὴν τὴν διαρκὴ ἐπένδυση ἐννοιῶν στὴν ἀνάλυση φυσικῶν φαινομένων (καὶ ἰδιαίτερα τῆς κίνησης), ἐννοιῶν τῶν ὁποίων ἡ θεμελιωτικὴ ἢ ἐρμηνευτικὴ λειτουργία (παράδειγμα: ἡ ἔννοια τῆς αἰτιότητος ἢ ἡ ἔννοια τῶν ποιοτικῶν βαθμῶν) ριζώνει σὲ ἕνα ἄλλο πεδίο κανόνων, σὲ ἕνα πλαίσιο ἀναφορᾶς διαφορετικὸ ἀπὸ ἐκεῖνα ποὺ ἀπαιτοῦσαν αὐστηρὰ τὸ σχέδιο καὶ ἡ παραγωγὴ μιᾶς μετακοπερνίκειας ἐπιστήμης τῆς κίνησης. Ἀναγνωρίζουμε ἐπίσης τὸ μετα-κοπερνίκαιο ὕφος. Ἀναδύεται στὰ γραφτὰ τοῦ ἴδιου τοῦ Γαλιλαίου, γιὰ παράδειγμα στὴν Τρίτη Ἡμέρα τοῦ *Λόγοι καὶ μαθηματικὲς ἀποδείξεις ἀναφορικὰ μὲ τὶς δύο νέες ἐπιστῆμες*. Χτυπᾷ στὸ μάτι μέσα στὸ ἔργο τῶν διαδόχων του, γιὰ παράδειγμα στὸ *Horologium oscillatorium* τοῦ Christian Huyghens. Χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ συγκρότηση ἐνὸς ἐπαγωγικοῦ συστήματος ποὺ περιλαμβάνει ἕναν ἐλάχιστο ἀριθμὸ ὑποθέσεων· ἀπὸ τὸν παραγκωνισμὸ καὶ τὴν ἐξάλειψη ἐννοιῶν μὲ ἀμφίσημο περιεχόμενο (π.χ. *impetus*)· ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ τῶν φαινομένων μέσα σὲ ἕνα ὀρθολογικὸ πεδίο, τοῦ ὁποίου προσπαθοῦμε νὰ ἐλέγξουμε αὐστηρὰ τοὺς κανόνες, ἐννοίες δηλαδὴ μαθηματικὰ κατασκευάσιμες (παράδειγμα ἡ ἐπιτάχυνση)· ἀπὸ τὴν παραγωγὴ, στὰ ὄρια τοῦ ὀρθολογικοῦ αὐτοῦ πεδίου, ἐννοιῶν μὲ

1. «*Immerito ab Aristotele confutati*» (*De motu*, Ἔργα, τόμος I, σ. 253.

όλοποιητική λειτουργία (για παράδειγμα ή έννοια τῆς ἐξηγητικῆς συνάφειας, ή έννοια τοῦ χώρου, ή έννοια τῆς ὕλης), στίς ὁποῖες, στό μέτρο τοῦ δυνατοῦ, πασχίζουμε νά προσδώσουμε μιάν ὁμοιογένεια μέσα στό πλαίσιο τοῦ ἴδιου τοῦ ὀρθολογικοῦ πεδίου· τέλος ἀπό τήν διαμόρφωση ἑνός πεδίου θεωρητικῆς παραγωγῆς ἱκανοῦ νά ἐκδιπλώσει τοὺς ἴδιους τοὺς κανόνες του, τὰ ἐσωτερικά του κριτήρια ἐπαλήθευσης, τίς εἰδικές του ἀπαιτήσεις γιά ἔκφραση καί ἀνανέωση: πρόκειται γιά τὸ σύστημα τῆς διαμορφούμενης ἐπιστήμης, πού ή σταθμισμένη παραγωγή της κοσκινίζει, θά λέγαμε, ὅλη τήν περιοχή πού εἶναι ἀνοιχτή στή γνώση καί, στό πείσμα ὀπισθοχωρήσεων καί πτώσεων, διακρίνει καί διαχωρίζει τίς παράλληλες καί ἀνεπαρκεῖς μορφές τοῦ μὴ ἐπιστημονικοῦ λόγου.

Εἶναι καθησυχαστικό νά ἀναγνωρίζουμε τὸ πρὶν καί τὸ μετὰ, γιάτι ἔτσι ὁ Γαλιλαῖος βρίσκει τή θέση του. Παρεισδύει σέ αὐτὸ τὸ κενὸ καί γεννᾷ αὐτὴν τή μετάβαση. Τὸ δυσάρεστο εἶναι ὅτι αὐτὴ του ή θέση δὲν ἦταν προσδιορισμένη: ή προ-γαλιλαϊκὴ περίοδος καί ή γαλιλαϊκὴ εἶναι κριτήρια μετα-γαλιλαϊκά. Συνεπῶς ποιά εἶναι ή στιγμή πού γέννησε τή διαφορὰ τοῦ πρὶν καί τοῦ μετὰ, γιά τήν ὁποία μιλάμε σήμερα; Ὁ μόνος τρόπος νά τή γνωρίσουμε εἶναι νά τήν ἀναζητήσουμε ἐκεῖ πού εἶναι: μέσα στὰ γραφτὰ τοῦ Γαλιλαίου.

### *Ἡ ἐνότητα τοῦ ἐπιστημολογικοῦ πεδίου: κοπερνίκεια κοσμολογία, νέα μηχανικὴ καί ἀρχιμήδεια γεωμετρία.*

Δύο θέματα κυριαρχοῦν στή σκέψη τοῦ Γαλιλαίου. Τὸ ἓνα εἶναι ή κίνηση: κίνηση τῶν βαρέων σωμάτων καί τῶν βλημάτων, τῆς ὁποίας πρέπει νά βροῦμε τὸ νόμο. Τὸ ἄλλο εἶναι ὁ κόσμος: ὁ Κοπέρνικος ἔχει βρεῖ ἄραγε τήν ἀλήθεια; Τάχα εἶναι δυνατό νά κατασκευάσουμε ἓνα σύστημα αἰτιῶν, ὁ συνδυασμὸς τῶν ὁποίων ἐξαλείφει ὀριστικὰ τήν ἄποψη πού κληροδότησαν ὁ Πτολεμαῖος καί ὁ Ἀριστοτέλης;

Ἀρχίζοντας, ἄς σημειώσουμε ὅτι τὰ δύο θέματα εἶναι ἀλληλένδετα. Ὁ Γαλιλαῖος βρίσκεται τοποθετημένος στό σημεῖο ὅπου

ή χρεωκοπία του Ἀριστοτέλη ἦταν τετελεσμένη καὶ φανερή. Τὰ μαθήματα τοῦ Francesco Bonamico κι ἡ ἀνάγνωση τοῦ Giovanni Battista Benedetti τὸν εἶχαν βοηθήσει νὰ ἐξοικειωθεῖ ἀπὸ νωρὶς μὲ τὸν κόμπο τῶν δυσκολιῶν, στὸν ὅποιο ἀπὸ πολλὸν καιρὸ εἶχε μεταβληθεῖ ἡ δυναμικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἐπιπλέον, εἶχε μάθει ἀπὸ τὸν Ostilio Ricci τὰ μαθηματικὰ καὶ ὁ Ἀρχιμήδης εἶχε γίνεῖ δάσκαλός του. Ὅχι μόνο ὁ γεωμέτρης Ἀρχιμήδης, ὁ συγγραφέας τοῦ *Περὶ σφαίρας καὶ κυλίνδρου*, ἀλλὰ καὶ ὁ μηχανικὸς Ἀρχιμήδης, ὁ συγγραφέας τοῦ *Περὶ ἰσορροπιῶν* καὶ τοῦ *Περὶ τῶν ὀχουμένων*. Ὡστόσο ἀνάμεσα στὴν ὀλωσδιόλου γεωμετρικὴ στατικὴ τοῦ Ἀρχιμήδη καὶ στὴν ὀλωσδιόλου ὄντολογικὴ δυναμικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἐμφανίζοταν μιὰ θεμελιώδης ἀντίφαση. Ἄν οἱ νόμοι τῆς ἰσορροπίας τῶν ἐλαφρῶν σωμάτων εἶναι σωστοὶ (καὶ πῶς νὰ ἀμφισβητηθοῦν ἀφοῦ ἔχουν ἀποδειχτεῖ μὲ αὐστηρὰ μαθηματικὸ τρόπο;), τότε καταρρέει ὅλο τὸ οἰκοδόμημα τοῦ τέταρτου βιβλίου τοῦ *Περὶ οὐρανοῦ* — καὶ ἰδιαιτέρα τὸ πέμπτο κεφάλαιο ποὺ ἀφιερώνεται στὴ βαρύτητα καὶ στὴν ἐλαφρότητα τῶν στοιχείων. Ἐπιφανειακὰ αὐτὸ δὲν εἶναι παρὰ μιὰ μικρὴ ρωγμὴ, μιὰ τοπικὴ ρωγμὴ στὸ ἀρχαῖο οἰκοδόμημα. Ὡστόσο θέτει σὲ κίνδυνο ὀλόκληρο τὸ κοσμολογικὸ σύστημα, τὴν ἱερὴ καὶ ἀπαραβίαστη τάξη τῶν στοιχείων καὶ τῶν πρωταρχικῶν τους ποιότητων, ὅπου ἡ φωτιὰ ἦταν τὸ ἀπόλυτα ἐλαφρὸ καὶ ἀπόλυτο ἄνωθεν, ἡ γῆ τὸ ἀπόλυτα βαρὺ καὶ τὸ ἀπόλυτο κάτωθεν, ἐνῶ ἀπὸ τὰ ἐνδιαμέσα στοιχεῖα ὁ ἀέρας ἦταν παραπλήσιος στὴ φωτιὰ καὶ τὸ νερὸ στὸν ἀέρα· ὅλα αὐτὰ τὰ στοιχεῖα ἦσαν βαριὰ στὸ δικό τους χῶρο, πράγμα ποὺ γιὰ τὴν ἀρχιμήδεια ἀποψὴ εἶναι παραλογισμὸς. Τὸ νὰ ἀκολουθήσεις τὴ σχολὴ τοῦ Ἀρχιμήδη σήμαινε νὰ ἀνακαλύψεις αὐτὴ τὴν ἀπλὴ ἀλήθεια: τὸ νὰ «ἀνέλθεις» ἢ νὰ «κατέλθεις» σὲ χῶρο καθορισμένο γιὰ ἓνα δεδομένο σῶμα εἶναι φαινόμενο ποὺ ἐκφράζει μιὰ ὀρισμένη σχέση ἀνάμεσα στὰ εἰδικὰ βάρη τοῦ σώματος καὶ στὸν χῶρο αὐτό, σχέση, τῆς ὁποίας πρέπει νὰ βροῦμε τὴ μορφή. Πρόκειται γιὰ ἓνα μηχανικὸ φαινόμενο ποὺ πρέπει νὰ μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ, ἂν συνυπολογίσουμε, στὸ σῶμα καὶ στὸν περίγυρό του, ιδιότητες ποὺ μποροῦν εὐκόλα νὰ παρατηρηθοῦν καὶ νὰ καθοριστοῦν ποσοτικὰ. Ἡ «ἀνοδος» καὶ ἡ «κάθοδος» δὲν εἶναι πιά τεκμήρια τῆς ἀμετα-

κίνητης τάξης του κόσμου, της κρυμμένης ουσίας των πραγμάτων, που μια δύναμη συνυφασμένη με τη φύση τους θα τα πήγαινε προς τον οικείο χώρο τους. 'Από πολὺν καιρὸ ἤδη ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε καταστῆ διαλεκτικὰ ὑποπτος, κι αὐτὴ ἡ ὑποψία ἐνθαρρύνονταν ἐδῶ ἀπὸ τὴν καλορρυθμισμένη ἄσκηση τοῦ μαθηματικοῦ συλλογισμοῦ. "Ἔτσι δημιουργεῖται, καὶ προσμένει νὰ παγιωθεῖ, ἓνα μὴ ἀριστοτελικὸ μοντέλο τῶν ἐν κινήσει σωμάτων, τοῦ ὁποίου τὴν διάταξή θὰ τὴν ἀπεκάλυπτε ὁ αὐστηρὸς ἐκγεωμετρικὸς (αὐτὸς τουλάχιστον ἦταν ὁ ἐπιθυμητὸς σκοπός).

"Ἐχει βαρύνουσα σημασία νὰ προσδιορίσουμε τὴ φύση τοῦ «ἐπιστημολογικοῦ φαινομένου» πὺ ἀρχίζει νὰ ἐμφανίζεται στὰ τέλη αὐτοῦ τοῦ αἰῶνα. Τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὰ μαθηματικὰ δὲν εἶναι καινούργιο: ὁ Ἀρχιμήδης καὶ ὁ Εὐκλείδης δὲν εἶναι ἄγνωστοι, ἐνῶ πάει πολὺς καιρὸς πὺ ἡ ὑδροστατικὴ τοῦ Ἀρχιμήδη ἔχει γίνῃ ἀντικείμενο ἔρευνας. Τὸ οὐσιῶδες βρίσκεται ἄλλοῦ: γινόμεστε μάρτυρες μιᾶς μετατόπισης τῶν μαθηματικῶν ἐνοιῶν, μιᾶς φυσικοποίησής τους. Αὐτὸ τὸ κίνημα ἔγινε δυνατὸ, ἐπειδὴ οἱ ἀριστοτελικῆς καταγωγῆς ἔνοιες, πὺ ἐπέτρεπαν νὰ σκεφτοῦμε τὴ φύση, εἶχαν ἤδη χάσει τὴν λειτουργία τους ὡς πρὸς τὸ νὰ καθολικεύουν καὶ νὰ δικαιῶνουν. Θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ φύση, ἰδωμένη ὡς τὸ πεδίο τῶν ἐν κινήσει σωμάτων, στὸ ἐξῆς ἐμφανίζεται σὰν γυμνὸς σκελετὸς ἐνὸς οἰκοδομήματος, ὅπου θὰ ἐπενδυθοῦν οἱ παραστατικοὶ τύποι καὶ οἱ μορφὲς ἐπιστημονικοῦ λόγου πὺ ὑποβάλλει καὶ ἐπιτρέπει ἡ γεωμετρία. Ἐδῶ βρίσκεται τὸ οὐσιῶδες φαινόμενο πὺ ἀπαιτεῖ τὴν διάμόρφωση ἐνὸς ἄλλου τύπου συνοχῆς διαφορετικοῦ ἀπὸ τὸ μοντέλο τῆς παράδοσης. Χωρὶς αὐτὸ ὁ Ἀρχιμήδης θὰ παρέμενε στὸ περιθώριο, καὶ ἡ πραγματικὴ ἀσυμφωνία τῆς στατικῆς του πρὸς τὸ *Περὶ οὐρανοῦ* θὰ παρέμενε συγκαλυμμένη ἢ τουλάχιστον ἀνενεργή.

Νὰ ὅμως πὺ αὐτὴ ἡ μετατόπιση προβάλλει κι ἐπιτελεῖται σὲ ὀρισμένα σημεῖα, κι ἔτσι στὸ ἐξῆς ἔχουμε σὲ νέα διάταξη τὴν ἐνότητα τῶν θεμάτων τῆς μηχανικῆς καὶ τῆς κοσμολογίας. "Ἄν ὁ Ἀριστοτέλης πλανᾶται, τί συμβαίνει μὲ τὸν Πτολεμαῖο; "Ἀραγε εἶναι δυνατὸ νὰ διατηρήσουμε μακροπρόθεσμα, σὲ ἐλεύθερη θὰ λέγαμε

κατάσταση, τις —πολύ συνεκτικές στο οίκειο πεδίο τους— μαθηματικές υποθέσεις του Πτολεμαίου, αν καταρρέει το κοσμολογικό πλαίσιο που τους προσέδιδε όλο το πραγματικό τους βάρος και τις ενέγραφε στον ούρανο σαν ισάριθμα πραγματικά σχήματα; Ίδιαίτερα, αν η περιοχή της κίνησης είναι σε κάθε τόπο όμοιογενής, τότε γιατί να διακρίνουμε, από την άποψη της ουσίας, τη Γῆ και τους ουρανούς; Για ποιο λόγο να διατηρήσουμε μιαν ακίνητη Γῆ, αν δεν υφίσταται μέσα στη φύση τόπος απόλυτα προνομιοῦχος; Μὲ ἓνα λόγο, αν οἱ ἔννοιες, που χαρίζουν στο σύστημα την ἔσχατη συνοχή του, καταρρέουν, εἶναι τάχα ἀκόμα δυνατό να διατηρήσουμε ἓνα ἀπὸ τὰ στοιχεῖα του; Στὴν ἀνάγκη, και γιὰ κάμποσον καιρό, θὰ μπορούσε νὰ γίνεи κάτι παρόμοιο, μὲ τὴν προϋπόθεση ὅτι δὲν θὰ ἀποδίδαμε στὶς μαθηματικὲς υποθέσεις παρὰ μόνο χαρακτῆρα καθαρῆς σύμβασης και ὅτι θὰ ἐρμηνεύαμε τὸ περίφημο πρόγραμμα («σώζειν τὰ φαινόμενα») μὲ τρόπο αὐστηρὰ νομιναλιστικό. Γνωρίζουμε ὅτι τέτοια ἦταν ἡ ἐρμηνεία τοῦ Oslander γιὰ τὶς κοπερνίκειες υποθέσεις. Ὁμως αὐτὸ δὲν ἦταν παρὰ μιὰ προσπάθεια συμβιβασμοῦ, που προοριζόταν νὰ διασώσει παρ' ὅλα αὐτὰ δλόκληρη τὴν παραδοσιακὴ κοσμολογία. Ἡ παράδοση εἶχε ἰστουρήσει ἓνα συστηματικὸ σύμπλεγμα, μέσα στο ὁποῖο ἀλληλοὑποστηρίζονταν ἡ πτολεμαϊκὴ ἀστρονομία, ἡ κοσμολογία τοῦ *Περὶ οὐρανοῦ* και οἱ προϋποτιθέμενες θεωρίες γιὰ τὴν κίνηση: οἱ μαθηματικὲς κατασκευὲς ἔβρισκαν στὶς ἔννοιες τῆς φυσικῆς τῆ φυσικὴ βάση που τοὺς προσέδιδε περιωπὴ νόμων τοῦ κόσμου. Ἄν οἱ ἔννοιες λείψουν, αν δὲν ὑπάρχει πλέον τόπος ὅπου νὰ μπορούν νὰ ἐπενδυθοῦν, τότε κάνει τὴν ἐμφάνισή της μιὰ ἄλλη κενὴ θέση μέσα στο σύστημα: ἡ πτολεμαϊκὴ ἀστρονομία περιττεύει. Ἐστω και σὲ μικρὸ βαθμὸ αν ἐγκαινιασθεῖ ἓνα ἄλλο ὕφος —τὸ γεωμετρικό—, ἡ μορφή τοῦ κόσμου ἀρχίζει νὰ οἰκοδομεῖται σὲ ἓνα ἄλλο πεδίο.

Ἄν λογαριάσουμε τὶς δραστηριότητες τοῦ Γαλιλαίου, θὰ μᾶς φανεῖ πολὺ φυσικὸ τὸ γεγονός ὅτι εἶχε ἐγκλωπθεῖ ἀπὸ νέος τὶς κοπερνίκειες ἀντιλήψεις: ἦταν ἓνας γεωμέτρης που διαμέσου τοῦ Ἀρχιμήδη συνειδητοποιοῦσε τὴ δυνατικὴ καθολικότητα τοῦ μαθηματικοῦ λόγου σὲ ἓνα πεδίο που εἶχε ἀδειάσει ἀπὸ τὶς ἀριστοτελικὲς ἔννοιες. Βέβαια, μέσα στὶς δυνατότητες συνδυασμῶν που

προσέφερε αυτό το πεδίο, ήταν δυνατές κι άλλες έπιλογές.<sup>1</sup> Μια από αυτές π.χ. ήταν να αποπεμφθούν οι άριστοτελικές έννοιες, να διατηρηθούν οι πτολεμαϊκές απόψεις και να πλαστούν έννοιες έμπνευσμένες από την πλατωνική φυσική του *Τίμαιου* με σκοπό την κατασκευή μιās συνεκτικῆς κοσμολογίας. Μια άλλη ήταν ό συμβιβασμός που έκανε ό Tycho Brahe: να άφεθεί ή Γῆ άκίνητη, να τεθούν σε κίνηση γύρω από αυτή οι άπλανείς άστέρες, ό "Ήλιος και ή Σελήνη και οι πέντε πλανῆτες γύρω από τον "Ήλιο. Πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ή άπόρριψη του συστήματος του Πτολεμαίου και ή άντικατάστασή του από το σύστημα του Κοπέρνικου δέν ήταν παρά μιá από τις δυνατότητες που πρόσφερε το παραπάνω πεδίο. Αυτή ή δυνατότητα όμως γινόταν ή πιό ισχυρή από τη στιγμή που ή κριτική του άριστοτελισμού είχε σε όλα τά σημεία φτάσει σε ένα τόσο προχωρημένο βαθμό, ώστε το σύνολο αυτών των κριτικῶν συγκροτούσε θά λέγαμε ένα «άντι-σύστημα», μιá συνεκτική άρνηση, που ένείχε βέβαια κενά και έννοιολογικές έλλείψεις, έλλείψεις όμως καθορισμένες. Συγκεκριμένα, ιδωμένες μέσα στη συνάφειά τους, αυτές οι κριτικές οδηγούσαν τουλάχιστον σε δύο συνέπειες (τις όποιες δέν είχε άντιληφθεί ό Κοπέρνικος): την άπειρία του κόσμου και τη φυσικοποίηση των ούρανῶν. Πράγμα που άναμφίβολα σημαίνει ότι ή άποδοχή των κοπερνίκειων άπόψεων δέν είχε το ίδιο νόημα πριν και μετά τον Giordano Bruno. Πριν από αυτόν θά μπορούσε κανείς να σκεφτεί ότι διάλεγε ένα δυνατό σχῆμα ανάμεσα σε άλλα. Τώρα όμως το έκλεγμένο σχῆμα έπιβαλλόταν κατά προτίμηση, φορτισμένο με το βάρος μιās σειράς αίτιολογιῶν και έμπλουτισμένο με μιá νέα συνοχή. Θά μπορούσαμε να πούμε ότι ή γαλιλαϊκή τομή, τομή σαφέστατη, που ξεδιακρίνει ουσιαστικά δύο διαφορετικά είδη έπιστημονικού λόγου, δέν μπόρεσε να παραχθεί παρά πάνω στο ύπόβαθρο μιās βαθύτερης διάσπασης — μιās κατάρρευσης από τά θεμέλια, τῆς όποίας ό G. Bruno ήταν έρμηνευτής και μάρτυρας και ή όποία γέννησε

1. Βλ. σχετικά με αυτό το ζήτημα: H. Védrine, *La conception de la nature chez G. Bruno*, Paris, 1967· και σε αυτό τον τόμο το κεφάλαιο: «Η νέα εικόνα του κόσμου από τον Νικόλαο Κουζάνο στον Giordano Bruno».

μιάν κοπερνίκεια εικόνα του κόσμου, πού ή ψηλαφητή της επιχειρηματολογία υποστηριζόταν από το άντι-σύστημα, δηλαδή από το συνεκτικό σύμπλεγμα ασύμβατων πραγμάτων πού είχε έντοπίσει μιὰ μακρὰ καὶ ἀδιάλειπτη κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη.

### *Τὸ ὄφρος τοῦ Γαλιλαίου καὶ τὸ πεδίο τῆς ἐπιστήμης του.*

Δὲν ξέρομε μὲ βεβαιότητα πότε ἀκριβῶς ὁ Γαλιλαῖος ἔγινε ὀπαδὸς τοῦ Κοπέρνικου. Ἀπὸ ἓνα γράμμα στὸν Kepler μαθαίνουμε ὅτι τὸ 1597 θεωροῦσε τὸν ἑαυτό του ἤδη ἀπὸ πολὺ καιρὸ ὀπαδὸ τῶν ιδεῶν τοῦ Κοπέρνικου. Ἐξάλλου γνωρίζουμε ἀπὸ τὸ *De motu* (γραμμμένο τὸ 1590-1591) καὶ ἀπὸ τὸ *Mecchaniche* (μιὰ πραγματεία γιὰ τὶς ἀπλὲς μηχανές, πού συντάχθηκε τὸ 1593-1594 πρὸς χρῆση τῶν μαθητῶν), σὲ ποῖο σημεῖο βρίσκονταν ἐκεῖνη τὴν ἐποχὴ οἱ μελέτες του γιὰ τὴν κίνηση καὶ μὲ ποῖο πνεῦμα τὶς προσέλαζε. Ἄν ἐξαιρέσουμε τὴν πολὺ πρόωρη (1583) ἀνακάλυψη τοῦ ἰσοχρονισμοῦ τῶν μικρῶν κινήσεων τοῦ ἐκκρεμοῦς, δὲν εἶχε ἀκόμα διατυπώσει στὸν τομέα αὐτὸ καμιά ἀπὸ τὶς προτάσεις τῆς μηχανικῆς μὲ τὶς ὁποῖες συνδέεται τὸ ὄνομά του. Μολαταῦτα, μέσα ἀπὸ τὰ ἔργα αὐτὰ μπορούμε νὰ λογαριάσουμε τὴν σημασία πού εἶχε γιὰ τὸν Γαλιλαῖο τὸ «άντι-σύστημα» καὶ νὰ ἐντοπίσουμε τὰ ὄργανα πού τοῦ ἐπέτρεπαν νὰ τὸ διεξέλθει καὶ νὰ τὸ ἐλέγξει.

Ἄς περιοριστοῦμε ἐδῶ στὴν ἀναφορὰ ὀρισμένων θεμάτων ἀπὸ τὸ *De motu*. Ἄν δοῦμε τὰ συμπεράσματα αὐτῆς τῆς ἐργασίας, δὲν θὰ βροῦμε τίποτα οὐσιωδῶς νέο. Ἡ δυναμικὴ εἶναι πάντα ἐκεῖνη τοῦ impetus, ἐνῶ ἡ μαθηματικὴ ἔκφραση τῶν νόμων τῆς κίνησης τῶν βαρέων σωμάτων σὲ πυκνὸ περίγυρο βρίσκεται ἤδη στοὺς Benedetti καὶ Cardano. Ἡ μέθοδος (ἢ χρῆση ὑδροστατικῶν ἐπιχειρημάτων) εἶχε ἤδη χρησιμοποιηθεῖ ἀπὸ τὸν Benedetti. Ἐντούτοις, μέσα ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἐπαναλήψεις καὶ τὶς ψηλαφητὲς κινήσεις ἀναδεικνύεται ἤδη τὸ πεδίο, μέσα στὸ ὁποῖο θὰ καταστεῖ δυνατὴ μιὰ αὐστηρὴ ἀντιμετώπιση τῶν μηχανικῶν ἐννοιῶν. Πρῶτα-πρῶτα ἡ ἰδέα ἐνὸς ὁμοιογενοῦς πεδίου, μέσα στὸ ὁποῖο μπορούν νὰ συνυπολογισθοῦν τὰ καθορισμένα μεγέθη τῆς ἀνάλυσης τῆς κί-

νησης (διάστημα χρόνου, απόσταση, ταχύτητα, βαθμός ταχύτητας...). Το πεδίο αυτό νοεῖται ὡς συνεχές επίπεδο ἐπ' ἀπειρο διαιρετό, σὲ τέτοιο βαθμὸ μάλιστα, ὥστε νὰ παίρνουν νόημα οἱ ἐκφράσεις πού σήμερα σημειώνονται μὲ τὸ dt, de, dv. Αὐτὴ ἡ ἀποψη ὑπονοεῖται στὴν κριτικὴ τοῦ Γαλιλαίου γιὰ τὴν περίφημη πρόταση τοῦ Ἀριστοτέλη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἓνα κινητὸ πού κινεῖται στὸ κενὸ θὰ εἶχε ἀπειρη ταχύτητα: σὲ ἓνα σημεῖο τῆς ἀναίρεσής του ὁ Γαλιλαῖος παρατηρεῖ ὅτι μὲ τὸν βαθμὸ ταχύτητας ἰσχύει ὅ,τι καὶ μὲ ἓνα στοιχεῖο τοῦ χώρου: πρέπει νὰ εἶναι ἐπ' ἀπειρο διαιρετό.<sup>1</sup> Κατοπινότερα, στὴν Πρῶτη Ἡμέρα τῶν Discorsi, ὁ Γαλιλαῖος θὰ ἐπανεέλθει στὸ πρόβλημα τοῦ συνεχοῦς καί, συμφωνώντας μὲ τὸν Cavalieri, θὰ συμπεράνει ὅτι τὸ συνεχές συντίθεται ἀπὸ ἀδιαίρετα μέρη. Ὡστόσο ἡ ἔννοια ἑνὸς ὁμοιογενοῦς πεδίου, μέσα στὸ ὁποῖο μποροῦν νὰ συντεθοῦν τὰ μηχανικὰ μεγέθη, δὲν θὰ ξανατεθεῖ ποτὲ ὑπὸ ἀμφισβήτηση. Ἔχουμε ἔτσι μιὰ θεμελιώδη ρήξη μὲ τὴν προϋπόθεση τῆς δυναμικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη, ὁ ὁποῖος, καθὼς γνωρίζουμε, δὲν κατόρθωσε νὰ φτάσει στὴ σύλληψη ἑνὸς παρόμοιου πεδίου, μὲ ἀποτέλεσμα ὁ γνωστὸς τύπος  $de = vt$  νὰ μὴν μπορεῖ νὰ ἔχει κάποια ἔννοια, ἀφοῦ τὸ  $v$  δὲν ὑποδήλωνε τίποτα συνθέσιμο μὲ τὸ  $e$  καὶ τὸ  $t$ . Κατὰ δεύτερο λόγο (καὶ παρότι ὁ Γαλιλαῖος ἐξακολουθεῖ νὰ χρησιμοποιοεῖ τὶς παραδοσιακὲς λέξεις καὶ ἔννοιες), πέφτει σὲ δεύτερη μοίρα ἡ θεμελιακὴ γιὰ τὴν ἀρχαία δυναμικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὶς φυσικὲς καὶ στὶς βίαιες κινήσεις. Θάλεγες ὅτι μέσα ἀπὸ τὸ κείμενο πού τὸ ἔγραψε ὁ ἴδιος ὁ Γαλιλαῖος καὶ πού χρησιμοποιοεῖ τὶς κλασικὲς ἔννοιες (ἐλαφρότητα, βαρύτητα, βίαη ἢ φυσικὴ κίνηση) συντασσόταν ἓνα ἄλλο συν-κείμενο πού ὀργανώνεται μὲ βάση τὴ φύση τῶν προτεινόμενων ἀποδείξεων (οἱ ὅροι τοὺς ἀνάγονται πάντα σὲ ἀπλὰ ἀριθμητικὰ δεδομένα) καὶ τὴ φύση τῶν μοντέλων πού χρησιμοποιοῦνται γιὰ νὰ ἐκφράσουν τὸ φυσικὸ περιεχόμενο τῶν παραπάνω ἀποδείξεων (τὰ μοντέλα αὐτὰ σὲ τελευταία ἀνάλυση εἶναι ὑφῆς ὑδροστατικῆς). Αὐτὴ ἡ διστρῶματη ὀργάνωση τῶν κειμένων τοῦ Γαλιλαίου ἐμφανίζεται στὴν ἀνάλυση τῆς κίνησης τῶν βλημάτων (*Ἔργα*, τόμος I,

1. *Ἔργα*, τ. I, σ. 282: «Et hoc contingit in omni continuo».



σσ. 307-328). 'Εκεῖ ὁ Γαλιλαῖος ἀναιρεῖ τὴν ἀριστοτελικὴ διακρίση τῶν φυσικῶν κινήσεων πρὸς τὰ πάνω καὶ τῶν φυσικῶν κινήσεων πρὸς τὰ κάτω· ἐδῶ εἶναι προφανὴς ἡ μεσολάβηση τοῦ ὑδροστατικοῦ μοντέλου· ἡ κίνηση πρὸς τὰ πάνω εἶναι ἐδῶ μιὰ κίνηση «ἐκβολῆς». "Ἐνα σῶμα πού βυθίζεται μέσα σὲ ἕνα στοιχεῖο πιὸ «βαρὺ» ἀπὸ αὐτὸ ἀπωθεῖται πρὸς τὴν ἐπιφάνεια. Ταυτόχρονα τείνει νὰ πέσει σὲ δευτέρη μοῖρα ἢ διάκριση ἀνάμεσα στὴ φυσικὴ κίνηση καὶ στὴ βίαιη κίνηση ("Ἔργα, τόμος I, σ. 312). «Γιὰ παράδειγμα ἡ πέτρα πού πλέει σὲ ὑδράργυρο δὲν βουλιάζει, καὶ χάνει ὅλη τὴ φυσικὴ τῆς βαρύτητα· τί λέω; Χάνει τὴ φυσικὴ τῆς βαρύτητα καὶ γίνεται πιὸ ἐλαφριά... ἐπίσης καὶ τὸ ξύλο μέσα στὸ νερὸ ἐλαφραίνει, σὲ σημεῖο μάλιστα πού νὰ μὴν μπορεῖ νὰ κινηθεῖ πρὸς τὰ κάτω παρὰ μόνο μὲ τὴ βία. Ἐντούτοις ἡ πέτρα καὶ τὸ ξύλο δὲν χάνουν τὴ φυσικὴ τους βαρύτητα, ἀντίθετα, ἂν τὰ ἀπομακρύνουμε ἀπὸ τὸν περίγυρο, πού εἶναι βαρύτερος ἀπὸ αὐτά, ξαναβρίσκουν τὴν ἰδιάζουσα βαρύτητά τους. Τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὸ βλῆμα: μόλις ἐλευθερωθεῖ ἀπὸ τὴν προωθητικὴ δύναμη, ξαναβρίσκει κατερχόμενο τὴν ἰδιάζουσα καὶ ἐσωτερικὴ τοῦ βαρύτητα». "Ἐτσι δημιουργεῖται ὄχι μόνο ὁ «χῶρος» τῆς μηχανικῆς—αὐτὸ τὸ συνεχές, μέσα στὸ ὁποῖο τὰ καθορισμένα μεγέθη ὀφείλουν πάντα νὰ προσφέρονται σὲ μιὰ σύνθεση—, ἀλλὰ καὶ ἕνα φυσικὸ μοντέλο τῆς κίνησης μὲ ὁμοιογενὴ δομὴ, μέσα στὸ ὁποῖο οἱ μηχανικὲς ιδιότητες τῶν σωμάτων (καὶ ἰδιαίτερα ἡ δυνατότητα νὰ κινουῦνται μὲ ἐλεύθερη πτώση ἢ μὲ μιὰ βίαιη κίνηση) ὀφείλουν νὰ ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ ὑφὴ τῶν θεωρούμενων σωμάτων καὶ ἀπὸ τὴ μορφή τῶν ἀμοιβαίων τους σχέσεων. Μέσα σὲ αὐτὴ τὴν ἀποδεικτικὴ ἀλληλουχία (κι ἐδῶ βρίσκεται τὸ οὐσιῶδες), ὁ ἀφηρημένος χῶρος τῆς γεωμετρίας, αὐτὸς ὁ χῶρος πού οἱ Ἕλληνες, καὶ ἰδιαίτερα ὁ Ἀρχιμήδης, εἶχαν συλλάβει μὲ μεγάλη εὐστοχία, κερδίζει ἕνα φυσικὸ περιεχόμενο. Τὸ πεδίο, μέσα στὸ ὁποῖο τὰ ἐν κινήσει σώματα ἀλληλεπιδροῦν μεταξὺ τους, θεωρεῖται σὲ ὄλα τὰ σημεῖα του ὡς ὁμοιογενές. "Ἐτσι ἡ ἱεραρχία τῶν τόπων καταργεῖται, ὅπως εἶχε ἤδη καταργηθεῖ μέσα στὸ ἀρχιμήδειο πλαίσιο, ὅπου ἐπενδύονται καὶ ὅπου λαβαίνουν τὴν γνωστικὴ τους ἀξία οἱ παραδοσιακὲς ἔννοιες πού χρησιμοποιεῖ ἀκόμα ὁ Γαλιλαῖος.

Βέβαια παραμένουν ακόμα άρκετά σκοτεινά σημεία. Πώς πρέπει άραγε να έννοήσουμε τήν έκφραση «ένδογενής βαρύτητα»; Το άγνοούμε· και θά πρέπει να περιμένουμε πολύ καιρό ακόμα για να διασταλοϋν ρητά οι έννοιες τής μάζας και του βάρους (πού ακόμα συγχέονται μέσα στην ίδια παράσταση). Το ουσιώδες όμως είναι ότι βλέπουμε να γεννιέται έδω ένας νέος τρόπος αντιμετώπισης τής φύσης. Δέν πηγαίνουμε πιά από τήν προκατασκευασμένη έννοια στο φαινόμενο (τήν κίνηση). Το ίδιο το φαινόμενο πεδίο (ή κίνηση) είναι αυτό πού, χάρη στα όργανα πού μās έπιτρέπουν να τó προσπελάσουμε (τήν άρχιμήδεια στατική) και εξαιτίας τών άσυμφωνιών πού παρουσιάζουν οι παραδοσιακές έννοιολογίες, άπαιτεί τώρα τήν παραγωγή μιās έννοιας για τήν φύση όμοιογενή προς τις άλυσίδες ιδιοτήτων πού γεννά ή άνάλυση τών φαινομένων τής κίνησης.

Κατανοούμε έτσι γιατί ό Γαλιλαϊός μπόρεσε να άναγνωρίσει τήν σημασία τής κοπερνίκειας επανάστασης και να προσχωρήσει σε αύτή προτού παραγάγει ό ίδιος τις έννοιες πού ταίριαζαν με τή νέα μηχανική. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ό Κοπέρνικος «φυσικοποίησε» τους ούρανοϋς (έστω κι άν, όπως υποστηρίζει ό Κουγέ, είχε πιστέψει στην πραγματικότητα τών ούρανίων σφαιρών). Άλλά με αύτή τή «φυσικοποίηση» ή έννοια τής φύσης άλλαζε περιεχόμενο: ή λέξη «φύση» δέ δήλωνε πιά τήν άριστοτελική ιεραρχία τών όντων πού υπέκειντο στο γίνεσθαι, αλλά τó ακαθόριστο ακόμα (και μολαταϋτα θεωρούμενο ως όμοιογενές) πεδίο, μέσα στο όποιο έπρεπε να ένταχθοϋν οι γεωμετρικές διαδικασίες και να χρησιμοποιηθοϋν για τήν άνάλυση τής κίνησης. Το πεδίο τής κοπερνίκειας κοσμολογίας και τó πεδίο τής ζητούμενης μηχανικής όριοθετοϋνται με αύτό τόν τρόπο και σημαίνουν ένα και τó αύτό πεδίο, του όποίου τώρα πρέπει να προσδιοριστεί τó πλαίσιο άναφοράς.

Με ποιό τρόπο κατόρθωσε ό Γαλιλαϊός στην ώριμότητά του να έντοπίσει τις έννοιες πού ήσαν κατάλληλες να όρίσουν ένα παρόμοιο πεδίο; Με ποιό τρόπο διατύπωσε μερικές από τις φυσικές και έπιστημολογικές άρχές, πάνω στις όποιες έπρεπε να άρθρωθει και να άναπτυχθει ή νέα έπιστήμη του σύμπαντος και τής κίνησης; Αυτό πρέπει να έξετάσουμε. Παίρνουμε τήν (αϋθαίρετη) πρω-

τοβουλία να προτάξουμε τὸ κοσμολογικὸ πρόβλημα, χρησιμοποιώντας ὡς ὁδηγὸ τὸν *Διάλογο* γιὰ τὰ δύο μεγάλα συστήματα τοῦ κόσμου (1632). Γιὰ νὰ βροῦμε ἄκρη, θὰ περιοριστοῦμε στὴν ἀναφορὰ τοῦ καθαυτοῦ μηχανικοῦ ἔργου τοῦ Γαλιλαίου χαρακτηρίζοντας τὴν ἐπιστημολογικὴ του σπουδαιότητα.

### Ὁ Γαλιλαῖος ὡς αὐστηρὸς ὁπαδὸς τοῦ Κοπέρνικου.

Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο ἔχει σημασία νὰ δοῦμε ὅτι, ἐνόσω δὲν διαθέτουμε ἔννοιες γιὰ τὴ μάζα κι ἐνόσω, βασιζόμενοι στὶς ἀρχές τῆς δυναμικῆς, δὲν ἔχουμε συλλάβει τὴν ἔννοια τῆς ἔλξης, δὲν ὑπάρχει κανένας τρόπος νὰ ἀποδείξουμε ὅτι ὁ γεωκεντρισμὸς εἶναι ἀδύνατος ἀπὸ μηχανικὴ ἀποψη. Συνεπῶς μόνο τὰ *Principia* τοῦ Newton συγκροτοῦν τὸ θεωρητικὸ σύστημα γιὰ τὸ ὁποῖο ἡ γεωκεντρικὴ ὑπόθεση εἶναι ἀπολύτως παράλογη.

Ἐπομένως τίθεται μιὰ ἐρώτηση: ποιά εἶναι ἡ φύση τοῦ συστήματος τῶν αἰτιῶν ποὺ διατύπωσε ὁ Γαλιλαῖος γιὰ νὰ ἐδραιώσει καὶ νὰ ἐνσωματώσει σὲ μιὰ συνεκτικὴ ἀντίληψη τὶς κοπερνίκειες ὑποθέσεις; Ἀπὸ πρώτη ματιὰ αὐτὲς οἱ αἰτίες διακρίνονται σύμφωνα μὲ τρεῖς κατευθύνσεις:

1η) νὰ ἀποκατασταθεῖ, ἐναντίον τῆς παράδοσης, ἡ φυσικὴ ἐνότητα τοῦ κόσμου καὶ νὰ δειχθεῖ ὅτι δὲν ὑπάρχει καμιὰ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴ Γῆ καὶ στοὺς οὐρανοὺς.

2η) νὰ δειχθεῖ ἡ δυνατότητα τῆς ἡμερήσιας κίνησης τῆς Γῆς, νὰ ἀναιρεθοῦν ἔτσι οἱ παραδοσιακὲς θέσεις ἐναντία σὲ αὐτὴ τὴν κίνηση καὶ νὰ ἐντοπιστοῦν σαφέστερα ἀπὸ ὅ,τι τὸ ἔκαμε ὁ Bruno οἱ μηχανικὲς ἀρχές ποὺ ἐπιστρατεύονται γιὰ μιὰν τέτοια ἀναίρεση.

3η) νὰ παρουσιαστεῖ ἓνα κλειστὸ σύστημα ἀρχῶν ἰκανῶν νὰ ὀρίσουν μιὰ κοσμοαντίληψη συμβιβάσιμη μὲ τὶς κοπερνίκειες ὑποθέσεις.

α) Ἀναφορικὰ μὲ τὸ πρῶτο σημεῖο ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ Γαλιλαίου ὀργανώνεται μὲ δύο τρόπους. Ὁ πρῶτος (ποὺ γιὰ διευκόλυνση θὰ τὸν ὀνομάσουμε «διαλεκτικὸ») εἶναι κλασικὸς ἤδη ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Νικολάου Κουζάνου καὶ προπάντων τοῦ Bruno

και συνίσταται στην κατάδειξη του παραλογισμού της αριστοτελικής θέσης περί της άφθαρσίας των ουρανών. Έντούτοις, συγκεντρώνοντας ήδη γνωστά επιχειρήματα, ο Γαλιλαῖος ἐντοπίζει ρητά τις ἀρχές, πάνω στις όποῖες βασιζόνταν οι συλλογισμοί του *Περί οὐρανοῦ*, κι ἔτσι καθορίζει στην ἐνότητά του τὸ κριτικὸ ἔργο τῶν ὀπαδῶν του Κοπέρνικου. Αὐτὲς οἱ ἀρχές ἀνάγονται σὲ δύο θέσεις: α) ὑπάρχει ἓνα μοναδικὸ κέντρο τοῦ κόσμου, κι αὐτὸ εἶναι ἡ Γῆ· β) κάθε γένεση ἐπιτελεῖται ἀνάμεσα σὲ σώματα ποὺ κατέχουν ἀντίθετες ιδιότητες (σώματα δηλαδή ποὺ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἐμφυχώνονται ἀπὸ ἀντίθετες κινήσεις). Θὰ παρατηρήσουμε ὅτι αὐτὲς οἱ ἀρχές δὲν ἔχουν τὴν ἴδια καταστατικὴ ἀξία. Ἡ πρώτη δείχτηκε ἀπὸ τὸν Γαλιλαῖο ὡς θέση ἐγγενῆς μέσα στην περιπατητικὴ ἐπιχειρηματολογία γύρω ἀπὸ τὴν διάκριση ἀνάμεσα στὴ φυσικὴ καὶ στὴ βίαιη κίνηση, ἀνάμεσα στὸ βαρὺ καὶ στὸ ἑλαφρὺ. Συνεπῶς ὁ συλλογισμὸς τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν εἶναι πέρα γιὰ πέρα αὐτὸς ποὺ φαίνεται, δηλαδή μιὰ ἀλληλουχία αἰτιῶν ποὺ ξεκινώντας ἀπὸ ὀρισμένη ἀντίληψη τῆς κίνησης θὰ ἐπέτρεπε νὰ συμπεράνουμε τὴν ἀκίνησιά τῆς Γῆς στὸ κέντρο τοῦ κόσμου. Ἡ ἀνάλυση τοῦ Γαλιλαίου τὸν ξεσκεπάζει τέτοιος ποὺ εἶναι, δηλ. ἓνα ἰδεολογικὸ καὶ κυκλικὸ ἐγχείρημα, τὸ ὁποῖο γεννάει μιὰν ἀντίληψη γιὰ τὴν φυσικὴ κίνηση μὲ σκοπὸ νὰ δικαιωθεῖ μιὰ κοσμολογικὴ θέση ποὺ ἔχει γίνεῖ δεχτὴ χωρὶς κριτικὴ. Ἡ δεῦτερη ἀρχὴ ἐκφράζεται ρητὰ στὸν Ἀριστοτέλη καὶ θεμελιώνει τὴν ἀφθαρσία τῶν οὐρανῶν, γιὰτὶ ἡ κυκλικὴ κίνηση (ἡ μόνη ποὺ ταιριάζει στὰ ἄστρα) δὲν περιλαμβάνει τὸ ἀντίθετό τῆς. Ἀλλὰ σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο τὸ ἔργο τοῦ κοπερνίκειου κριτικοῦ εἶναι πολὺ εὐκόλο: ὁ περιπατητικὸς ἀντιφάσκει πρὸς τὸν ἑαυτὸ του, γιὰτὶ μέσα στὸν οὐρανὸ τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων τὰ ἄστρα κατὰ τὴν κρίση του εἶναι τὰ πιὸ πυκνὰ σημεῖα τοῦ οὐρανοῦ. Ὡστόσο, «πυκνότης» καὶ «ἀραιότης» εἶναι ἀντίθετες ιδιότητες, καὶ αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος ποὺ ὁ οὐρανὸς τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων φέρει μέσα του τὸ σπέρμα τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς.

Ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ περιεχομένου τῆς διαλεκτικῆς ἐπιχειρηματολογίας, ἐδῶ δὲν ὑπάρχει τίποτα νέο. Ἄς συγκρατήσουμε ἀπλῶς τὴν προσπάθεια τῆς κριτικῆς συστηματοποίησης καὶ ἐπίσης (ἀν ἀναλογιστοῦμε τὸν νεαρὸ Γαλιλαῖο τοῦ *De motu*) τὴν ὀλοκλήρωση

τῆς ρητῆς καταστροφῆς τῆς ἀριστοτελικῆς ἔννοιας γιὰ τὴ φυσικὴ κίνηση. Τίποτα δὲν μᾶς ἐμποδίζει, λέγει ὁ Γαλιλαῖος, νὰ ἀντιληφθοῦμε μέσα στὴ φύση χίλια ἄλλα κέντρα ἀνάλογα μὲ τὸ κέντρο τῆς Γῆς.

Ἀναφορικὰ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς ἐνότητας τοῦ κόσμου ἢ πρωτοτυπία τοῦ Γαλιλαίου συνίσταται στὸ ὅτι διαμόρφωσε ἕναν ἄλλο τύπο ἐπιχειρηματολογίας. Τὸ 1609 ὁ Γαλιλαῖος διδάσκει στὴν Πάδουα. Ἐκεῖ ἀκούει νὰ γίνεται λόγος γιὰ μιὰν ἐφεύρεση ποὺ εἶχε γίνει στὴν Ὀλλανδία: ἕναν φακὸ ποὺ ἡ χρῆση του θὰ ἐπέτρεπε νὰ δοῦμε τὰ ἀπόμακρα ἀντικείμενα σὲ μέγεθος ἴδιο μὲ τὰ πρὸ κοντινά. Ὁ Γαλιλαῖος εἶχε πάντα μιὰ κλίση (καὶ ἕνα ἀξιοσημείωτο τάλαντο) γιὰ τὶς μηχανικὲς τέχνες. Γιὰ δική του χρῆση (καὶ βοθητημένους ἀναμφίβολα ἀπὸ προηγούμενες ἐφευρέσεις) κατασκευάζει ἕναν τέτοιο φακὸ. Ἡ πρωτοτυπία ἐδῶ δὲν συνίσταται στὴ χρησιμοποίηση τεχνικῶν μεθόδων, ἀλλὰ στὴν ἰδέα του νὰ χρησιμοποιήσῃ φακὸ γιὰ νὰ κοιτάξῃ τὸν οὐρανὸ μὲ τὴν πεποίθηση ὅτι τὰ ἀντικείμενα ποὺ θὰ ἔβλεπε μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο θὰ εἶχαν τὸν ἴδιο συντελεστὴ πραγματικότητας μὲ τὰ ἀντικείμενα ποὺ παρατηροῦνται πάνω στὴ Γῆ μὲ γυμνὸ μάτι. Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι μιὰ παρόμοια ἀπόφαση δείχνει σὲ ποιοὺ βαθμοὺς ὁ Γαλιλαῖος ἐντάσσεται μέσα στὸ διαμορφούμενο ἐπιστημολογικὸ πεδίο. Στρηιζόμενος στὴ συνοχὴ τοῦ «ἀντι-συστήματος», στὴ βαρῦτητα τῶν αἰτιῶν ποὺ εἶχε ὁ ἴδιος διατυπώσει καὶ συνάμα στὴν ὠρίμανση τῶν προσωπικῶν του ἐρευνῶν πάνω στὴν κίνηση, ὁ Γαλιλαῖος προσδοκοῦσε ἀπὸ τὴ χρῆση τοῦ φακοῦ πολὺ περισσότερα ἀπὸ ὅσα θὰ μπορούσαν νὰ περιμένουν οἱ συγκαρινοὶ του. Ὁ Cremonini, ποὺ περνοῦσε γιὰ πνεῦμα ἐλεύθερο καὶ οἰκεῖο στὸν Πιζανό, ἀρνιόταν τὴ χρῆση του καὶ τὸ ἔβλεπε μόνο ὡς αἰτία ἡμικρανιῶν. Ἀντίθετα, γιὰ τὸν Γαλιλαῖο ἡ χρῆση τοῦ φακοῦ ἀρθρωνόταν μὲ τὸ σύστημα τῶν συμπερασμάτων ὅπου τὸν ὀδηγοῦσε ὁ συλλογισμὸς: ἂν εἶναι ἀλήθεια ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ ἔννοια τῆς φυσικῆς κίνησης κατέρρευσε, ἂν δὲν ὑπάρχει ἀπόλυτα ἐλαφρὺ καὶ ἀπόλυτα βαρὺ, ἂν ἡ χρῆση τῶν ἀρχιμήδειων μεθόδων ἀνανέωσε τὴ γνώση τῶν φαινομένων τῆς κίνησης, ἂν, συνολικὰ ἰδωμένα, αὐτὰ τὰ συμπεράσματα δὲν συμβιβάζονται μὲ τὴν παραδοσιακὴ κοσμολογία, τότε δὲν εἶναι τάχα θεμιτὸ

να αντιμετωπιζουμε τον ουρανό ως αντικείμενο και να περιμένουμε από αυτόν, όπως και από κάθε αντικείμενο, να φανερώσει σε όποιον τον παρατηρεί εξονυχιστικά τις ιδιότητες που κατέχει; Θα έλεγε κανείς ότι η παρατήρηση του ουρανού είχε το επιστημολογικό της πλαίσιο κι ότι, στο πλαίσιο που βρισκόταν ο Γαλιλαίος, έπρεπε να εφαρμόσει έναν άλλο τρόπο (να σώσει τα φαινόμενα), δηλαδή, στην περίπτωση του, να εδραιώσει στα μάτια όλων την πραγματικότητα εκείνου που παρατηρούσε. Νά γιατί το δεδομένο της παρατήρησης από μόνο του, ως καθαρό αίσθητήριο δεδομένο, είναι ανεπαρκές. Το σημαντικό είναι να το ενσωματώσουμε στο επιστημολογικό πεδίο και, όπως γράφει ο Γαλιλαίος το 1611 (τόμος XII, σ. 183), «να προσθέσουμε τον συλλογισμό στις παρατηρήσεις και στα αίσθητά φαινόμενα».

Ένα και μόνο παράδειγμα για να διασαφηνίσουμε αυτό το σημείο: η «παρατήρηση» των ηλιακών κηλίδων. Γνωρίζουμε ότι προς τα τέλη του 1610 ο Γαλιλαίος εντοπίζει πάνω στην ηλιακή επιφάνεια σκοτεινές περιοχές που τις αποκαλεί κηλίδες. Πρόκειται τάχα για όπτικές απάτες; Συνεχίζοντας τις παρατηρήσεις του την άλλη χρονιά, ο Γαλιλαίος πείθεται ότι έχει να κάνει με πραγματικά φαινόμενα: αυτές οι κηλίδες μετακινούνται πάνω στην επιφάνεια του Ήλιου από τα ανατολικά προς τα δυτικά και υφίστανται διάφορες μεταλλαγές. Σε συνδυασμό με τις παρατηρήσεις, μέσω των οποίων ο Γαλιλαίος είχε ήδη πιστοποιήσει την ύπαρξη μιᾶς ανάγλυφης επιφάνειας στη σελήνη, η πραγματικότητα ενός τέτοιου φαινομένου αναιρούσε όριστικά το δόγμα της ούράνιας αθαρσίας. Άλλα αυτή η πραγματικότητα έπρεπε να εδραιωθεί. Κατά παράδοξο τρόπο, ο Γαλιλαίος έμπνεύστηκε (άρνητικά έστω) από τις κριτικές των αντιπάλων του. Οι τελευταίοι, για να περισώσουν την αθαρσία των ουρανών, είχαν φανταστεί μιάν υπόθεση που κατά την κρίση τους συμφωνούσε με το παρατηρούμενο φαινόμενο: γιατί τάχα να μην πούμε ότι οι «κηλίδες» είναι ούράνια σώματα τοποθετημένα σε μιᾶ διαφανή σφαίρα ομόκεντρη με τον Ήλιο; Έτσι εξηγοῦσαν την φαινόμενη κίνησή τους σε σχέση με τον Ήλιο που παρέμενε άφθατος. Η απάντηση του Γαλιλαίου (που δὲν μπορούμε να την επαναλάβουμε εδώ) ήταν ἡ κινητοποίηση του

όπλοστασίου τῆς προοπτικῆς, τῆς τριγωνομετρίας καὶ τῆς γεωμετρίας γιὰ νὰ δείξει ὅτι ἡ μόνη ὑπόθεση, πού συμβιβάζεται μετὰ τὶς μεταλλαγές καὶ τὶς σταθερές πού παρατηροῦνται στὴν κίνηση αὐτῶν τῶν ὑποτιθέμενων σωμάτων, εἶναι νὰ τὰ ἐκλάβουμε ὡς συναφῆ μετὰ τὸν ἥλιο. Αὐτὸ δείχνει φανερὰ ὅτι δὲν μποροῦν νὰ εἶναι οὐράνια σώματα.<sup>1</sup> Ἡ συζήτηση εἶναι ἐπιστημολογικὰ σημαντικὴ καθὼς δείχνει ἕναν Γαλιλαῖο νὰ σώζει τὸ φαινόμενο καὶ τοὺς ἀντιπάλους του νὰ πιστεύουν μὲν τὸ ἴδιο γιὰ λογαριασμό τους, ἀλλὰ ἐπινοώντας μιὰ καινούργια οὐράνια σφαῖρα. Περιπλέκουν ἔτσι τὸ σύστημα τοῦ Πτολεμαίου, πού βέβαια δὲν σκοτιάζεται πιά γιὰ μιὰ περιπλοκὴ λιγότερο ἢ περισσότερο. Ὁ Γαλιλαῖος ἀντίθετα ἀλλάζει σύστημα. Ἐνσωματώνει τὸ φαινόμενο μέσα στὸ διαμορφούμενο ὀρθολογικὸ πεδίο, αὐτὸ τὸ πεδίο πού διανοίχθηκε ἄλλοτε ἀπὸ τὸν Ἀρχιμήδη καὶ πού ἡ κοπερνίκεια ἐπανάσταση καθορίζει τὴν μορφή του καὶ ἐπιβάλλει τὴν διεύρυνσή του.

β) Ἡ ἀνάλυση τοῦ δευτέρου ζητήματος θὰ μᾶς ὀδηγοῦσε στὰ ἴδια συμπεράσματα, γι' αὐτὸ καὶ δὲν θὰ ἐπιμεινουμε ἰδιαίτερα. Ὁ Γαλιλαῖος ἀνακεφαλαιώνει τὰ παραδοσιακὰ ἐπιχειρήματα ὑπὲρ τῆς ἀκινήσιος τῆς Γῆς. Ἀπὸ τὸν Κοπέρνικο ὡς τὸν Bruno τὰ περισσότερα ἀπὸ αὐτὰ τὰ ἐπιχειρήματα ἦσαν ἀντικείμενο μακρῶν συζητήσεων. Ἰδιαίτερα τὸ περίφημο ἐπιχείρημα, σύμφωνα μετὰ τὸ ὁποῖο μιὰ πέτρα πού θὰ ριχνόταν ἀπὸ τὴν κορυφὴ ἑνὸς πύργου δὲν θὰ ἔπεφτε στὴ βᾶση του, ἀν δεχτοῦμε τὴν ὑπόθεση τῆς κίνησης τῆς Γῆς. Ὁ Bruno τὸ εἶχε ἀπορρίψει μετὰ μεγάλη εὐθυκρισία καὶ μετὰ τὴν εὐκαιρία αὐτὴ εἶχε διατυπώσει τὴν (ἀποδιδόμενη) στὸν Γαλιλαῖο ἔννοια τῆς σχετικότητας τῆς κίνησης καὶ εἶχε θεωρήσει τὴ Γῆ μαζί μετὰ ὅσα σώματα περιλαμβάνει ὡς ἕνα μηχανικὸ σύστημα, τοῦ ὁποῦ ὅλα τὰ στοιχεῖα πρέπει νὰ θεωροῦνται ἀλληλένδετα. Στὴ διάρκεια αὐτῆς τῆς συζήτησης τὸ πρόβλημα ἦταν νὰ ἐνσωματωθοῦν στὸ μετακοπερνίκειο ἐπιστημολογικὸ πεδίο τὰ δεδομένα τῆς ἐπίγειας καὶ καθημερινῆς ἐμπειρίας τῶν κινήσεων. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ «ἐμπειρία» ἐπιβεβαιώνει τὴν ἀκινήσιος τῆς Γῆς. Ἡ περιπατητικὴ κοσμολογία συμφωνεῖ τέλεια μετὰ τὸν κοινὸ νοῦ καὶ μετὰ

1. Βλ. σχετικὰ τὴν ἀνάλυση τοῦ M. Clavelin, *op. cit.*, σσ. 200-203.

τόν βαθμό ὀργάνωσης τῶν τομέων τῆς πρακτικῆς καὶ τῆς τεχνικῆς. "Ἄν ἡ Γῆ κινεῖται, τότε πῶς δὲν παρασέρνονται πρὸς τὴν ἴδια κατεύθυνση τὰ σύννεφα καὶ τὰ πουλιά; Πῶς συμβαίνει καὶ οἱ ὄβιδες τῶν κανονιῶν βρίσκουν τὸ στόχο τους; "Ὅλες αὐτὲς οἱ ἀπορίες ἀπαιτοῦσαν ἐξέταση. "Ἐπρεπε νὰ συντριβεῖ ἡ ἐνόητα τοῦ προκοπερνίκειου πεδίου, πού ἐνσωμάτωνε τέλεια τὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας. "Ἐπρεπε νὰ ἀποδειχτεῖ ὅτι μιὰ ἄλλη ἐνόητα ὄχι μόνο ἦταν δυνατὴ, ἀλλὰ καὶ θεμελιωνόταν στὴν πραγματικότητα τῶν πραγμάτων. Μὲ αὐτὴ τὴν εὐκαιρία ἔπρεπε νὰ βρεθεῖ ἓνας ἄλλος τρόπος νὰ «σωθοῦν» τὰ φαινόμενα, ἀνατρέποντας τὴν καταστατικὴ θέση τοῦ αἰσθητοῦ, δηλαδὴ ἐνσωματώνοντας το στὸ συγκροτούμενο ὀρθολογικὸ πεδίο. Ποιὰ εἶναι ἡ «πρωτοτυπία» τοῦ Γαλιλαίου σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο; Τὸ ὅτι ἡ μορφὴ τοῦ ὀρθολογικοῦ πεδίου σχεδιάστηκε καλύτερα καὶ ἀκριβέστερα ἀπ' ὅ,τι στοὺς προγενέστερους. "Ἄς προσθέσουμε ὅτι ἂν ὁ Γαλιλαῖος ἀπεῖχε (κατὰ πολὺ) ἀπὸ τὴν κοσμολογικὴ τὸλμη τοῦ Bruno, ἀπὸ τὴν ἄλλη ἦταν ἀληθινὸς γεωμέτρης: μπροστὰ στὰ μάτια του τὸ ἐπιστημολογικὸ πεδίο ἦταν (τουλάχιστον ἰδεατὰ) αὐστηρὰ ρυθμισμένο. Νὰ γιατί ἡ συνεισφορὰ τοῦ Γαλιλαίου στὸ πρόβλημα τῆς ἡμερήσιας κίνησης κατ' οὐσία ἦταν ἡ θεμελιώδης γιὰ τὴ μηχανικὴ διατύπωση τοῦ «συστήματος ἀδράνειας» καὶ ἡ ρητὴ διατύπωση τῆς ἀρχῆς τῆς σχετικότητας τῆς κίνησης. Ἀκόμα καὶ σήμερα, μὲ μιὰ γλωσσικὴ παραδρομὴ συνηθισμένη στοὺς μαθηματικούς, ὀνομάζουμε «μετατροπὲς τοῦ Γαλιλαίου» τὸ σύνολο τῶν μετατροπῶν σὲ σχέση μὲ τὶς ὁποῖες οἱ νόμοι τῆς νευτώνειας μηχανικῆς εἶναι ἀμετάβλητοι. "Ἄν παίζετε μὲ μιὰ μπάλλα πάνω στὴ γέφυρα ἑνὸς πλοίου πού κινεῖται ὁμοίομορφα (ἀναγκαῖα συνθήκη), τότε ἡ κίνηση τοῦ πλοίου δὲν θὰ ἐπιδρᾷ καθόλου πάνω στὴν κίνηση τῆς μπάλλας. Τὸ ἴδιο συμβαίνει μὲ τὴ Γῆ πού κινεῖται ὁμοίομορφα: κάθε τμημα τῆς ἐπιφάνειάς της εἶναι ἓνα σύστημα ἀδράνειας γιὰ τὰ σώματα πού κινοῦνται πάνω σὲ αὐτὴ. Καί, ἀπὸ αὐτὴ τὴ στιγμή, τὰ δεδομένα τῆς ἐπίγειας ἐμπειρίας γιὰ τὴν κίνηση ἐνσωματώνονται (γιὰ πάντα) στὸ ὀρθολογικὸ πεδίο, μέσα στὸ ὁποῖο θεωρεῖται ἰσχύουσα ἡ κοπερνίκεια ὑπόθεση. "Ἐτσι ἡ συνοχὴ τῆς περιπατητικῆς κοσμολογίας ἀχρηστεύεται.

γ) Ἀλλὰ τότε τίθεται τὸ πρόβλημα νὰ προτείνουμε μιὰν ἄλλη



συνοχή και να διατυπώσουμε τις αρχές τῆς φύσης πού για ἓνα διάστημα θά ἐξασφαλίσουν τὸ κλεισιμο τοῦ συστήματος τοῦ κόσμου, δηλαδή να ἐνοφθαλμίσουμε σὲ μιὰν θετική ἔννοια τοῦ σύμπαντος τὰ δεδομένα τῆς ἐπίγειας ἐμπειρίας ἀναφορικά με τὴν κίνηση καὶ τὴν ἐμπειρία τῆς κοπερνίκειας ἀστρονομίας. Ἐδῶ πρέπει νὰ διαλύσουμε μιὰ πιθανὴ παρεξήγηση: τὸ γεγονός, ὅτι τὸ σύστημα πρέπει νὰ εἶναι κλειστό, δὲν συνεπάγεται διόλου ὅτι ὁ κόσμος πρέπει νὰ εἶναι κλειστός ὅπως στὸ *Περὶ οὐρανοῦ*. Τὸ ἀντίθετο ἰσχύει. Ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἐτούτη ἡ ὁλότητα ἔχει διαρραγεῖ, ἐπειδὴ δὲν μπορούμε πλέον νὰ ἐκλάβουμε τὸν κόσμο ὡς τὸ κατεξοχὴν ζωντανὸ ὄν, ποῦναι κλεισμένο στὸν ἑαυτό του μέσα στὴν ἐνότητα τῶν ἔξι του κατευθύνσεων καὶ στὴν ἱεραρχία τῶν ἔξι του τόπων, καθίσταται ἀναγκαῖο νὰ θέσουμε στὸν ἑαυτό μας τὴν ἀκόλουθη ἐρώτηση: τί μπορεῖ νὰ σημαίνει γιὰ ἓνα ἀντικείμενο (γιὰ μιὰ μικρὴ σφαῖρα πού πέφτει στὴν ἐπιφάνεια τῆς Γῆς, γιὰ τὴν ἴδια τὴ Γῆ ἢ τὸν Ἥλιο) νὰ ἀνήκει στὸν κόσμο; Σύμφωνα με ποῖο κριτήριο ν' ἀποφασίσουμε γι' αὐτὸ τὸ «ἀνήκει»; Ὑπάρχει τάχα ἓνα σύστημα κοινῶν ἰδιοτήτων, μιὰ μορφή σχέσεων ἀνάμεσα στὰ πράγματα καὶ στὰ φαινόμενα πού νὰ μᾶς ἀναγκάζει νὰ δεχτοῦμε ὅτι ἀνήκουν στὸν κόσμο;

Σὲ αὐτὴ τὴν ἐρώτηση ἀρχικά θά ἀπαντήσουμε λέγοντας ὅτι τὰ ἀντικείμενα καὶ τὰ φαινόμενα, οὐράνια ἢ γήινα, ἀνήκουν στὴ φύση. Ἡ φύση θεωρεῖται ὡς τὸ πεδίο ὅπου συσχετίζονται τὰ ἐν κινήσει σώματα καὶ ὡς ὁ τόπος συγκρότησης τῆς ἴδιας τῆς κίνησης. Ἀλλὰ ἡ κίνηση δὲν θεωρεῖται τώρα πιά ὡς «ἡ ἐνέργεια ἐκείνου πού εἶναι δυνάμει καθόσον αὐτὸ εἶναι δυνάμει», δηλαδή ὡς πραγμάτωση ἀπὸ μέρος τοῦ κινούμενου ὄντος ἐνὸς εἶδους ὄντολογικῆς μοίρας γραμμένης στὸ βάθος τῶν πραγμάτων. Ἡ κίνηση εἶναι «ἡ μετακίνηση ἐνὸς πράγματος σὲ σχέση με ἓνα ἄλλο» (Ἐπιστολὴ στὸν Πατέρα Castelli, 1η Ἀπριλίου 1607). Ἐτούτη ἡ σχετικοποίηση τῆς κίνησης μᾶς ὀδηγεῖ στὸ νὰ συλλάβουμε τὴ φύση ὡς τὸ πεδίο μέσα στὸ ὁποῖο συγκροτοῦνται καὶ ἐπιτελοῦνται οἱ ἀμοιβαῖες μετακινήσεις τῶν σωμάτων βάσει σχέσεων πάντοτε ἐντοπίσιμων. Σὲ σχέση με τὴν παράδοση ἐδῶ συμβαίνει μιὰ ἀξιοσημεῖωτη ἀνατροπὴ. Θά μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι γιὰ τὸν Ἀρι-

στοτέλη του *Περὶ οὐρανοῦ* ἡ ἔννοια φύσις εἶναι ἓνα στοιχεῖο τῆς ἔννοιας κόσμος. "Ἄν ὑπάρχει κίνηση καὶ στάση (συνεπῶς φύση), τοῦτο ὀφείλεται στὸ γεγονός ὅτι ἡ ὄντολογικὴ τάξη τοῦ κόσμου ἀπαιτεῖ νὰ περάσουμε στὸ ἐνεργεῖα." Ἐτσι ἀνατρέπεται ἡ θέση τῶν ἐννοιῶν: ἡ φύση, δηλ. τὸ σύστημα τῶν μηχανικῶν κινήσεων εἶναι αὐτὸ πού σὲ κάθε τόπο συγκροτεῖ τὴν ὑφὴ τοῦ σύμπαντος, αὐτὸ μέσα στὸ ὁποῖο κάθε φαινόμενο τοῦ σύμπαντος πρέπει νὰ πάρει α *riori* τὴ θέση του καὶ νὰ καθοριστεῖ. "Ἄν λοιπὸν ὑπάρχει ἓνας κόσμος, εἶναι γιὰ τὸ σύστημα τῶν κινήσεων ὑπακούει σὲ ἓνα νόμο τῆς τάξης, πού ἐκφράζει τὴν ἐγγενῆ στὴν ὑφὴ τῆς φύσης ὀρθολογικότητα. Εἶναι ἀναμφίβολο ὅτι ὁ Γαλιλαῖος συνέλαβε αὐτὴ τὴν ὑφὴ μὲ ἀρχιμήδειο τρόπο. 'Ἡ κίνηση εἶναι μετάθεση' ἀλλὰ ὁ τόπος τῆς μετάθεσης εἶναι ὁ χῶρος τοῦ γεωμέτρη, ὁ χῶρος μέσα στὸν ὁποῖο τὰ μέτρα παραμένουν ἀμετάβλητα, ἐνῶ ὅσα μεγέθη ὀρίζουμε μέσω τῆς ἀνάλυσης τῶν φαινομένων μποροῦν νὰ συντεθοῦν μεταξύ τους σύμφωνα μὲ τοὺς αὐστηροὺς νόμους τοῦ ἀριθμοῦ. Τὸ συμπέρασμα πού προκύπτει εἶναι ὅτι ἡ τάξη τοῦ κόσμου δὲν θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ἡ ἱεραρχικὴ συναρμογὴ τῶν στοιχείων. Εἶναι ὁ ἄρμονικὸς συνδυασμὸς τῶν κινήσεων, συνδυασμὸς πού δὲν μπορεῖ νὰ φανερωθεῖ παρὰ μόνο σὲ ὅποιον παρατηρεῖ καὶ κατανοεῖ τὰ οὐράνια ἢ ἐπίγεια φαινόμενα τῆς κίνησης. Ἀπὸ αὐτὴ τὴ στιγμή ἐμφανίζεται ἡ ἀπαίτηση μιᾶς σημαντικῆς ἀνατροπῆς τῶν καταστατικῶν ἀρχῶν τοῦ ἰδεατοῦ προτύπου τοῦ κόσμου καὶ τῆς σχέσης του μὲ τὰ φαινόμενα. «Σῶζειν τὰ φαινόμενα» στὴν ἀρχαία κοσμολογία σήμαινε νὰ διαθέτεις ἓνα μοντέλο πού μπορεῖς πάντα νὰ τροποποιεῖς ἀφήνοντας ἀμετάβλητη τὴν οὐσιαστικὴ φύση του (συνθέτοντας δηλ. ἐντὸς του μόνο ὁμοιόμορφες καὶ κυκλικές κινήσεις) μὲ τρόπο τέτοιο ὥστε νὰ εἶναι δυνατὴ ἡ συναγωγὴ ἐνὸς συμπεράσματος παρατηρήσεων (βλ. τὴν στάση τῶν ἀντιπάλων τοῦ Γαλιλαίου ἀπέναντι στὶς ἡλιακὲς «κηλίδες»). Τώρα τὸ «σῶζειν τὰ φαινόμενα» ἔχει ἄλλο νόημα: σημαίνει νὰ μποῦμε στὴ γνώση τῆς ὑφῆς τοῦ σύμπαντος μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε τὸ παρατηρήσιμο νὰ εἶναι προβλέψιμο, δηλαδὴ καθορισμένο ἀπὸ τὸ σύστημα τῶν σχέσεων πού συγκροτοῦν τὸ πεδίο τῶν ἐν κινήσει σωμάτων. Ἐτσι πιθανῶς ἐξηγεῖται ἡ σύνεση τοῦ Γαλιλαίου ἀπέναντι στὸ ζήτημα

τῆς ἀπειρίας τοῦ κόσμου (πού τὸ θεωρεῖ ἄλυτο, ἐπειδὴ ἀναμφίβολα δὲ θέλει νὰ ὑπερβεῖ τὰ ὅρια τοῦ παρατηρήσιμου). Ἄλλα στὸν *Διάλογο* (III, σ. 347) εἶχε γράψει γιὰ τὸν κόσμο πῶς «τίποτε δὲν μᾶς ἐξουσιοδοτεῖ νὰ βεβαιώσουμε ὅτι εἶναι πεπερασμένος καὶ περιορισμένος κι ὄχι ἄπειρος καὶ ἀπεριόριστος», θέλοντας ἔτσι νὰ τονίσει ὅτι εἶχε σημασία νὰ ἀποσυνδέσουμε ριζικὰ τὴν ἔννοια τῆς τάξης τοῦ κόσμου ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς περατότητας.

Ἄν ἡ τάξη τοῦ κόσμου συνίσταται στὴν ὀργάνωση τῶν κινήσεων τῶν σωμάτων πού τὸν ἀποτελοῦν, τότε πῶς μπορεῖ νὰ καθοριστεῖ ἡ ἀρχὴ μιᾶς τέτοιας ὀργάνωσης; Πάνω σὲ αὐτὸ τὸ ζήτημα ἡ ἀπάντηση τοῦ Γαλιλαίου ἦταν, καθὼς γνωρίζουμε, ἀπὸ πολλές πλευρές, ἀτυχῆς. Εἶχε δεχτεῖ τὸ πρωτεῖο τῆς κυκλικῆς καὶ ὁμοίομορφης κίνησης θεωρώντας τὴν ὡς τὴ μόνη ἱκανὴ νὰ διατηρήσει τὴν τάξη μέσα στὸ σύστημα τῶν κινήσεων πού συγκροτοῦν τὸ σύμπαν. Μάλιστα χρησιμοποίησε ξανά τὸ παραδοσιακὸ λεξιλόγιο, ἀποκαλώντας τὴν κυκλικὴ κίνηση «φυσικὴ» καὶ δείχνοντας ἔτσι, ἀντίθετα μὲ ὅ,τι ὑποστήριζε ὁ Ἀριστοτέλης, πῶς ἡ εὐθύγραμμη κίνηση δὲν θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι «φυσικὴ». Ἐδῶ πάντως δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ μᾶς ξεγελάσει τὸ λεξιλόγιο: ἡ ἔκφραση «φυσικὴ» δὲν ὑποδηλώνει ὅποιοιδήποτε ὄντολογικὸ καθορισμό, παρὰ ἔχει σημασία οὐσιωδῶς κινήματικὴ. Ἄν ἡ κυκλικὴ κίνηση χαρακτηρίστηκε φυσικὴ, αὐτὸ ἔγινε ἐπειδὴ (ἂν ἐξαιρέσουμε τὴν περίπτωση τῆς στάσης) εἶναι τὸ μόνο εἶδος κίνησης πού δυνάμει τῶν κινήματικῶν τῆς ιδιοτήτων δὲν ἀλλοιώνει σὲ τίποτα τὴ σχέση ἀνάμεσα στὸ σῶμα πού κινεῖται καὶ στὰ γειτονικά σώματα· συνεπῶς συντηρεῖ τὴν διάταξη τῶν ἐν κινήσει σωμάτων, μὲ τὴν προϋπόθεση βέβαια (πράγμα πού ἔχει γίνεи δεκτὸ ὡς ἀρχὴ) ὅτι μιὰ τέτοια διάταξη ὑπάρχει.

Γνωρίζουμε τί ἐμπόδια δημιούργησε αὐτὴ ἡ ἀρχὴ γιὰ τὴν κοσμικὴ τάξη: σ' αὐτὴν ὀφείλεται ἡ πλάνη σχετικὰ μὲ τὴ φύση τῶν κομητῶν κι ἡ ἀδυναμία ν' ἀνακαλυφθεῖ ἡ ἑλλειπτικὴ φύση τῆς τροχιαῆς τῶν πλανητῶν ὅπως τὴν ἀνακάλυψε ὁ Κέπλερ. Ἐπίσης ὅμως, ὅπως τὸ ἔδειξε θαυμάσια ὁ Κογρέ, δυσκόλεψε τὴ σαφὴ διάτυπωση τῆς ἀρχῆς τῆς ἀδράνειας, πού μολαταῦτα εἶναι θεμελιώδης γιὰ τὴ νέα μηχανικὴ. Ἄλλὰ αὐτὴ ἡ ἀρχὴ τῆς τάξης ἔδινε

πρόσκαιρα στην κοπερνίκεια εικόνα του κόσμου την συνοχή και την ενότητα της.

### *Ἡ γαλιλαιϊκὴ ἐπιστημολογία.*

Ξέρουμε τί ὀφείλει ἡ μηχανικὴ στὸν Γαλιλαῖο. Ἀνάμεσα στὸ 1591 καὶ στὸ 1638 ὁ Γαλιλαῖος καταπιάνεται μὲ πολλὰ προβλήματα: τὴν πτώση τῶν σωμάτων, τὴν κίνηση τῶν βλημάτων, τὴν ἀντοχὴ τῶν ὑλικῶν καὶ τὴν κρούση, γιὰ νὰ περιοριστοῦμε στὰ πιὸ σημαντικά. Ἡ ἐπιτυχία του εἶναι ἄνιση: πλανᾶται στὸ πρόβλημα τῆς κεντρόφυγης δύναμης, ἐνῶ ἀναφορικά μὲ τὸ πρόβλημα τῆς κρούσης δὲν λέει τίποτε τὸ ἱκανοποιητικό.

Ἀλλὰ τὸ οὐσιῶδες γιὰ μᾶς εἶναι νὰ ἀντιληφθοῦμε τὴ φύση τῶν μεθόδων τοῦ Γαλιλαίου καὶ νὰ ὑπογραμμίσουμε τὴν καινοτομία τῶν ἐννοιῶν ποὺ διατύπωσε. Εἰπώθηκε καὶ ἐπαναλήφθηκε συχνὰ ὅτι ὁ Γαλιλαῖος πραγματοποίησε τὴν ἐνότητα τῆς ἐμπειρίας καὶ τῶν μαθηματικῶν. Ἐντούτοις πρέπει νὰ δοῦμε τί σημαίνει μιὰ τέτοια πρόταση. Τὸ ἀντιλαμβανόμαστε διαβάζοντας τὸ *Λόγοι καὶ ἀποδείξεις σχετικὰ μὲ τὶς δύο νέες ἐπιστῆμες*, ἰδιαιτέρως ὅμως τὴν *Πραγματεία*, ποὺ εἶναι γραμμένη στὴ λατινικὴ καὶ ἀφιερωμένη στὴν ὁμοιόμορφα ἐπιταχυνόμενη κίνηση. Ἀρχίζοντας, σημασία ἔχει νὰ καθορίσουμε τὴν ἔννοια τῆς ὁμοιόμορφα ἐπιταχυνόμενης κίνησης μὲ τρόπο «ἐπακριβῶς σύμφωνο μὲ αὐτὴ τὴ μορφή ἐπιτάχυνσης τῶν κατερχόμενων βαρέων σωμάτων ποὺ χρησιμοποιεῖ ἡ φύση». Ἐδῶ βρίσκεται τὸ οὐσιῶδες. Ἡ κινηματικὴ ἔννοια τῆς ὁμοιόμορφα ἐπιταχυνόμενης κίνησης εἶναι πολὺ παλαιά. Κατὰ τὸν δέκατο τέταρτο αἰῶνα οἱ θεολόγοι μαθηματικοὶ τῆς Σχολῆς τῆς Ὁξφόρδης καὶ μετὰ ἀπὸ αὐτοὺς ὁ Oresme τὴν εἶχαν καθορίσει εὐστοχα. Ὡστόσο ποτὲ δὲν διανοήθηκαν ὅτι μπορούσε νὰ ἐφαρμοστεῖ στὰ φαινόμενα τῆς πτώσης τῶν σωμάτων. Κατ' αὐτοὺς οἱ μαθηματικοὶ ὀρισμοὶ ἀναφέρονταν σὲ ἔννοιες ποὺ ἀνήκαν σὲ ἕναν κόσμον διαφορετικὸ ἀπὸ τὸν αἰσθητό. Ἡ παρατήρηση τῶν πραγμάτων, ἡ ἐπενέργεια πάνω στὴ φύση καὶ ἡ μαθηματικὴ σκέψη ἦταν γι' αὐτοὺς ἑτερογενεῖς δραστηριότητες, ποὺ δὲν ὀδηγοῦσαν στὸ ἴδιο ὄντολο-

γικό επίπεδο. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η γαλιλαιϊκή επανάσταση συνίσταται στο ότι η μαθηματική επιστήμη μπορεί να καθορίσει μέσα στην ίδια την καρδιά της φύσης τα προσिता συστήματα των παρατηρήσιμων φαινομένων. Σε τέτοιο σημείο μάλιστα, ώστε για τον Γαλιλαίο ο έγκυωμετρισμός της κίνησης, τον οποίο παρουσιάζει μέσα στους Λόγους, διόλου δεν παρουσιάζεται ως παράκλιση ή ως φυγή σε έναν νοητό κόσμο, αλλά ως άμεση είσοδος στο αληθινό πλαίσιο της φύσης, του οποίου η αισθητή μας εμπειρία δεν είναι παρά μιὰ έκφραση και ένα παράγωγο. Μέσα σε αυτή την κίνηση γινόμαστε μάρτυρες μιᾶς αναστροφῆς τῆς ἔννοιας τῆς συγκεκριμένης πραγματικότητας. Τὸ συγκεκριμένο δὲν δίδεται πλέον μέσα στο σύστημα τῶν παραστάσεων πού καθορίζεται με ἀφετηρία τὸν κοινὸ νοῦ: ἡ συνοχὴ αὐτοῦ τοῦ συστήματος θὰ ἐγκλειστεῖ στὸν ὀρίζοντα τοῦ ἀριστοτελισμοῦ καὶ θὰ τὸν τροφοδοτήσῃ χωρὶς νὰ εἶναι δυνατό νὰ ξεφύγει ποτὲ ἀπ' αὐτόν. Μέσα στο Διάλογο καὶ στοὺς Λόγους αὐτὸ ἀντιπροσωπεύει ὁ χαρακτήρας τοῦ Σιμπλικίου: ἔχει ἐγκλωβιστεῖ μέσα σὲ αὐτὴ τὴν ὀλότητα, τὴν ὁποία δὲν μπορεί νὰ διασπάσῃ καὶ τὴν ὁποία ἡ παράδοση εἶχε πλάσῃ συνενώνοντας τὸν κοινὸ νοῦ με τὸν ἀριστοτελισμὸ. Μπορεῖ νὰ κινεῖται μέσα σὲ αὐτὴ τὴν ὀλότητα καὶ νὰ κάνει μεταθέσεις μέσα της, πράγμα πού τοῦ προσφέρει ὑλικὸ γιὰ συζήτηση· ἀλλὰ γι' αὐτόν τούτῃ ἡ ὀλότητα εἶναι τὸ ἴδιο τὸ συγκεκριμένο, ὁ κόσμος στὴν ὀλοκληρωμένη ἔλλογη συνοχὴ του. Ὁ Σιμπλικίος δὲν μπορεί νὰ βγεῖ ἀπὸ τούτῃ τὴν ὀλότητα· βγαίνει μόνο ἐκεῖνος πού τὴ βλέπει διασπασμένη. Γι' αὐτόν τὸν τελευταῖο τὸ συγκεκριμένο, τὸ σημεῖο τοῦ βάρους τῶν πραγμάτων, εἶναι κυρίως τὸ ἀφηρημένο, δηλ. ἡ μαθηματικὴ παράσταση ὡς ἀπλὸ σημεῖο τῆς παραγωγικῆς φύσης. Νά γιατί ἡ ἐμπειρία (*le sensate esperienze*) εἶναι γιὰ τὸν Γαλιλαῖο ἓνα δευτερεῖον στοιχεῖο πού ἔχει σημασία μονάχα δεμένη με τὴν κίνηση τῆς ἔλλογης ἐπιχειρηματολογίας πού κανόνας της εἶναι τὰ μαθηματικά. Καταλαβαίνουμε λοιπὸν γιατί εἶχε συγχαρεῖ τὸν Ἀρίσταρχο καὶ τὸν Κοπέρνικο πού «ἀψηφώντας τις προφάνειες τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας προτίμησαν ἐκεῖνο πού τοὺς ὑπαγόρευε ὁ συλλογισμός». Ὁ Γαλιλαῖος συνόψισε αὐτὴ τὴν ἀποψη σὲ ἓνα περίφημο κείμενο στὸ *Il Saggiatore*: «Ἡ φιλοσοφία εἶναι

γραμμένη μέσα σὲ αὐτὸ τὸ μεγάλο βιβλίο πού εἶναι διαρκῶς ἀνοιχτὸ μπροστὰ στὰ μάτια μας (ἐννοῶ τὸ σύμπαν) καὶ δὲν μποροῦμε νὰ τὸ κατανοήσουμε, ἂν πρωτύτερα δὲν μάθουμε νὰ διαβάζουμε τὴ γλῶσσα καὶ τὰ γράμματα, μὲ τὰ ὁποῖα ἔχει γραφτεῖ. Ἀλλὰ εἶναι γραμμένο σὲ μαθηματικὴ γλῶσσα, καὶ τὰ γράμματά του εἶναι τὸ τρίγωνο καὶ ὁ κύκλος καὶ ἄλλα γεωμετρικὰ σχήματα, χωρὶς τὰ ὁποῖα εἶναι ἀνθρωπίνως ἀδύνατο νὰ καταλάβουμε ἔστω καὶ μιὰ λέξη...» (*Ἔργα*, πρῶτος τόμος, σ. 232).

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

*Opere di Galileo Galilei*, Ed. Nazionale, 20 τόμοι, a cura di A. Favaro, Φλωρεντία, 1890-1909.

Γιὰ Γαλλόφωνους ἀναγνώστες: *Dialogues et lettres choisies*, μτφ. P. H. Michel, Paris, 1966.

*Μερικὲς μελέτες:*

A. Banfi: *G. Galilei*, Milano, 1949.

M. Clavelin: *La philosophie naturelle de Galilée*, Paris, 1968.

L. Geymonat: *G. Galilei*, Torino, 1957.

A. Koyré: *Études galiléennes*, 3 τόμ., Paris, 1939.

L. Olschki: *Galileo und seine Zeit*, Halle, 1927.

G. di Santillana: *Le procès de Galilée*, Paris, 1956.

Wohlfil: *Galilei und sein Kampf für die Copernicanische Lehre*, Hamburg, 1909.

## IV

# DESCARTES

του JEAN-MARIE BEYSSADE

### Φιλοσοφική επανάσταση;

Ἐν τέλει παρουσιάστηκε ὁ Descartes. Ἄν δὲν ὑπῆρξε ὁ πρῶτος πού φιλοσόφησε στή Γαλλία, ἦταν ἕνας ἀπό τοὺς πρῶτους πού φιλοσόφησε στή γαλλικὴ γλῶσσα γιὰ τοὺς ἀνθρώπους μὲ καλὴ κοινωνικὴ θέση καὶ γιὰ τὶς γυναῖκες, καθὼς ἐπίσης καὶ στή λατινικὴ γλῶσσα γιὰ τὴν διεθνή τῶν σοφῶν. Ἐπειδὴ ἀφάνισε «τὴ γλῶσσα καὶ τὸ γοῦστο τῆς Σχολαστικῆς»,<sup>1</sup> παρευθὺς πίστεψαν ὅτι πραγματοποιοῖσε μιὰ ἐπανάσταση, ὅτι ἐπανασυνδέθηκε μετὰ ἀπὸ εἴκοσι αἰῶνες μὲ τὴ ριζοσπαστικὴ προβληματικὴ τῆς Ἑλλάδας καὶ ἔδωσε ἔσαεὶ τὴν ἀκλόνητὴ ἀπάντησιν τοῦ ἰδεαλισμοῦ. Ὅπως λέγεται, ὄχι μόνον ἔμαθε στή φιλοσοφίᾳ μιὰ νέα γλῶσσα, ἀλλὰ καὶ στὴν ἀνθρωπότητα ἕναν τρόπο νὰ σκέφτεται, «πολὺ πιὸ ἐκτιμητέον ἀπὸ τὴν ἴδια του τὴ φιλοσοφία, πού ἕνα μεγάλο μέρος τῆς ἀποδείχεται λαθεμένο ἢ ἀόριστο, σύμφωνα μὲ τοὺς κανόνες πού ὁ ἴδιος μᾶς διδάξει»,<sup>2</sup> καὶ ἐπίσης μᾶς ἔμαθε τὴν ἄβωλὴ ἀπαίτησιν τῆς προφά-

---

1. *Méditations*, Ὁ ἐκδότης στὸν ἀναγνώστη, IX, 2.

Παραπέμπουμε στὸν Descartes σύμφωνα μὲ τὴν χρηστικὴ ἔκδοσιν Adam καὶ Tannery (A.T.) σημειώνοντας τὸν τόμον μὲ ρωμαϊκοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὴ σελίδα μὲ ἀραβικοὺς.

2. Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes*.

νειας και τῶν σαφῶν και διακεκριμένων ιδεῶν. Ἔτσι ἀνησυχῶσε τάχα τοὺς πιστοὺς, μαζὶ και τὸν Bossuet, και γενικὰ ὄσους θεωροῦν τὴν πίστη τόσο πὺ ἀξία ὅσο τῆς λείπει ὁ ἀποδεικτικὸς λόγος, και ἐρέθιζε ἐπίσης τοὺς ὀπαδοὺς τῆς ἱστορίας και τοῦ πειραματισμοῦ, ὅπως τὸν Gassendi, πὺ ἀρκοῦνται στὴν ὄλο και μεγαλύτερη προσέγγιση και στὴν πιθανολογία. Ἐπιπλέον ἀκοῦμε ὅτι ἡ μέθοδος του εἶχε κυριαρχήσει ἐπὶ ἕναν αἰῶνα προτοῦ ὑποχωρήσει μπροστὰ στὸ γόητρο τοῦ Locke και στὴ θετική, ἀν ὄχι θετικιστική μέθοδο. Ἄραγε συνέβη ποτὲ αὐτὴ ἡ καρτεσιανὴ ἐπανάσταση, ἀπὸ τὴν ὀποία κατὰ τὸ μῦθο γεννήθηκε ἡ μοντέρνα φιλοσοφία; Οἱ σχολαστικοὶ του προκάτοχοι, ὁ ἅγιος Θωμᾶς, ὁ Suarez, τὰ ἐγχειρίδια πὺ μελέτησε στὸ κολλέγιο τῆς Flèche ἦσαν πάντα κοντὰ του και τὸν παίδευαν μὲ τὰ προβλήματά του και προπάντων μὲ τίς ἀρχέγονες ἔνοιές του ἀκόμα και στὴν ἐλεύθερη χρῆση τῶν λέξεων τῆς σχολαστικῆς πὺ ἔκανε σὲ γαλλικὴ γλῶσσα: και ἀν ἀπέναντι στοὺς θεολόγους διεκδίκησε ὡς ἐπάγγελμά του τὸ δικαίωμα νὰ φιλοσοφήσει σύμφωνα μὲ τὸν φυσικὸ και ἀπλῶς ἀνθρώπινο Λόγο, ὡστόσο πῆρε τὸ μέρος τοῦ Θεοῦ ἐνάντια στὴν κουφότητα τῶν ὀπαδῶν τοῦ ἐλευθεριασμοῦ (libertins) και ἐνάντια στοὺς φυσιοκρατικούς συμβιβασμούς, ὄχι γιὰ νὰ ἀποδοκιμάσει διακριτικὰ τὴν μεταφυσικὴ παράδοση ἢ τὴν καθολικὴ ἀναγέννηση, ἀλλὰ γιὰ νὰ ἀποκαταστήσει τὴν θεία ὑπερβατικότητα στὴν τραχειὰ της ἀσυμμετρία, ἐγκαθιδρύοντας μιὰ νέα θεϊτικὴ φιλοσοφία μὲ τὴν αὐστηρὴ ἔννοια. Ὁ φιλόσοφος τοῦ Cogito, πὺ διάνοιξε τὸ πεδίο τῆς ὑποκειμενικότητας, σήμερα φαίνεται ἐξίσου κληρονόμος τῶν μεσαιωνικῶν θεολογικῶν ἐνατενίσεων.

Ἐπῆρξε ὁμως ἀληθινὸς φιλόσοφος; Γιὰ μᾶς, τοὺς σημερινούς ἀναγνῶστες, ἔγινε φιλόσοφος στὸ μέτρο πὺ ἡ ἰδέα μας γιὰ τὴ φιλοσοφία φτώχυνε καθὼς ἀποσπᾶστηκε ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἐπιστημονικούς γνωστικούς κλάδους και ἐπίσης στὸ μέτρο πὺ μέσα στὸ καρτεσιανὸ ἔργο ἡ πάντα ζωντανὴ μεταφυσικὴ ὑποσκέλιζε τὴν φυσικὴ ἢ τὴν φυσιολογία, πὺ εἶχαν χρεωκοπήσει, και τὰ μαθηματικά, πὺ εἶχαν ὀριστικὰ ἐξομοιωθεῖ μὲ αὐτές. Στὰ ἴδια του τὰ μάτια ἔγινε φιλόσοφος σιγὰ-σιγὰ: γιὰτὶ ἡ φιλοσοφία και ἡ γλῶσσα της δὲν εἶναι ἕνα στοιχεῖο, θεμελιακὸ ἔστω, ὅπως ἡ μεταφυσικὴ,



ἡ ὀριακό, ὅπως ἡ πιὸ ὑψηλὴ ἢ ἡ πιὸ τέλεια ἠθικὴ εἶναι τὸ δέντρο τῆς γνώσης στὴν ὀλότῃτά του, στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ ὀποίου οἱ αὐστηροὶ γνωστικοὶ κλάδοι, ὅπως ἡ φυσικὴ, ἡ μηχανικὴ, ἡ ἱατρικὴ, καὶ μάλιστα τὰ μαθηματικά, παίρνουν τὴν περιωπὴ ἐπιστημῶν. Μέσα στὴν ἱστορία τοῦ πνεύματός του, ἡ φιλοσοφικὴ ἐνοποίηση ἦταν μακρόχρονη ἐπιθυμία, προτοῦ νὰ κατακτηθεῖ καὶ νὰ προταθεῖ τὸ 1644 στὶς *Ἀρχὲς τῆς φιλοσοφίας*: ἡ μαθηματικὴ πρακτικὴ καὶ ἡ ἰδέα μιᾶς καθολικῆς ἐπιστήμης ποὺ θὰ προοδεύει ἀπεριόριστα καὶ ἀνυποχώρητα πρὸς τὰ πιὸ κρυφὰ ἀντικείμενα, ἐξίσου ὅπως ἡ διδασκαλία τῆς ἐλευθερῆς δημιουργίας τῶν αἰώνιων ἀληθειῶν ἀπὸ τὸν Θεό, εἶναι προτερόχρονες ἀπὸ τὴ συγκρότηση μιᾶς «φιλοσοφίας» ἀπὸ μέρος τοῦ Descartes καὶ κατὰ ἓνα μέρος παραμένουν ἔξω ἀπὸ αὐτὴ. Ὑπ' αὐτὴ τὴν περιορισμένη ἔννοια εἶναι θεμιτὸ νὰ διακρίνουμε τίς ἐνορατικὲς ἐμπνεύσεις ἀπὸ τὸ καρτεσιανὸ σύστημα.

Τὸ γόητρο τῶν μαθηματικῶν ὀφείλεται στὸ γεγονός ὅτι ἐδῶ ἡ κατάφαση ἀπαγορεύει τὴ δυνατότητα τῆς ἀμφισβήτησης· στὸ ἐξῆς λοιπὸν θὰ προσφέρουν τὴν ἐνότητα καὶ τὸ μέτρο γιὰ κάθε ἐπιστήμη. «Μιλᾶμε γιὰ πειθῶ ὅταν ὑπάρχει ἀκόμα κάποιος λόγος ἱκανὸς νὰ μιᾶς κάνει νὰ ἀμφιβάλλουμε· ἀλλὰ γιὰ ἐπιστήμη μιλᾶμε ὅταν ἡ πειθῶ ὀφείλεται σὲ ἓναν τόσο δυνατὸ λόγο ὥστε κανεὶς ἰσχυρότερός του δὲν μπορεῖ νὰ τὸν κλονίσει».<sup>1</sup> Ἡ πρωτοτυπία τῶν μαθηματικῶν ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ἀδιαφορία τους σχετικὰ μὲ τὴν ὑπαρξὴ ἢ τὴν ἀνυπαρξία τοῦ ἀντικειμένου τους: ἡ ἀνάλυση τῶν ἀρχαίων γεωμετρῶν, ἀπογυμνωμένη ἀπὸ τὴ θεώρηση σχημάτων ποὺ κουράζει τὴ φαντασία, καὶ ἡ ἄλγεβρα τῶν συγχρόνων, ἀπαλλαγμένη ἀπὸ τὴν ἰδιαιτερότητα τῶν ἀριθμῶν, συναντῶνται ὄχι τόσο γιὰ τὰ ἀριθμητικὰ καὶ τὰ γεωμετρικὰ στοιχεῖα εἶναι πράγματι ὀμοια, ἀλλὰ μᾶλλον γιὰ τὸ οἱ γνωστικοὶ κλάδοι ποὺ καταγίνονται μὲ αὐτὰ ἀνάγονται σὲ μιὰ καὶ τὴν ἴδια μέθοδο: «γιὰ νὰ ὀδηγήσει ὀρθὰ τὸ νοῦ καὶ νὰ ἀναζητήσῃ τὴν ἀλήθεια μέσα στὶς ἐπιστήμες».<sup>2</sup> Ἡ γονιμότητα τῶν μαθηματικῶν πηγάζει ἀπὸ τὴν πιθανὴ τους χρῆση ὡς καθολικῆς μεθόδου γιὰ τὴ γνώση τῶν

1. Ἐπιστολὴ στὸν Régius τῆς 24 Μαῦου 1640, III, 65.

2. Τίτλος τοῦ *Λόγου περὶ τῆς μεθόδου*.

υπαρχόντων πραγμάτων, γιατί η πρακτική τῆς ἀναλυτικῆς γεωμετρίας εἶναι συνάμα θεωρία μιᾶς νέας λογικῆς, πού παίρνει τὴ θέση τῆς διαλεκτικῆς πού διδάσκεται στὴ Σχολή· μέσα στὰ τμήματα τῆς φιλοσοφίας ἡ τριαδικὴ λογικὴ τοῦ συλλογισμοῦ ἀντικαθίσταται ἀπὸ τὴν διπολικὴ λογικὴ, ἀπὸ «τις ἀπλουστάτες καὶ εὐκόλες ἀλληλουχίες τῶν λόγων».<sup>1</sup> Ἄλλὰ γιὰ τὸν Descartes, στὸν δρόμο του πρὸς τὴν φιλοσοφία, τὸ παράδοξο τῶν μαθηματικῶν βρισκόταν στὴν ἀπουσία φιλοσοφικοῦ θεμελίου: ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρά, ὡς μέθοδος, προηγοῦνται καὶ κυριαρχοῦν σὲ ὅλο τὸ φιλοσοφικὸ δέντρο, θὰ μπορούσαν νὰ ἐφαρμοστοῦν ἄμεσα στὴν παρατήρηση τῶν σωμάτων γιὰ νὰ συγκροτήσουν μαθηματικοποιημένες θεωρίες γιὰ τὸν αἰσθητὸ κόσμο (τις ὁποῖες ὁ Descartes ἀποκαλεῖ «μύθους τοῦ Κόσμου», ἀλλὰ πού μετὰ ἀπὸ αὐτὸν θὰ ὀνομαστοῦν ἐπιστήμες τῆς φύσης) καὶ ἐπιβάλλουν στὴν πρώτη φιλοσοφία νὰ ἀκολουθήσει τὴν τάξη τῶν λόγων· ἀλλὰ, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὡς ἐπιστήμη ἢ ἀναμφισβήτητη γνώση, ἀπαιτοῦν μιὰν μεταφυσικὴ διακαίωση, ἐπειδὴ «τίποτε δὲν μπορεῖ νὰ γίνεῖ γνωστὸ χωρὶς τὸ νοῦ, μιὰ καὶ ἡ γνώση ὅλων τῶν πραγμάτων ἐξαρτᾶται ἀπὸ αὐτὸν καὶ ὄχι τὸ ἀντίθετο»,<sup>2</sup> ἐπειδὴ ἀναφορικὰ μὲ τὸν ἄθεο γεωμέτρη «εἶναι εὐκόλο νὰ δεῖξουμε ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ γνωρίσει κάτι μὲ βεβαιότητα καὶ ἀσφάλεια».<sup>3</sup> Μὲ ἓνα λόγο, ὡς μέθοδος, τὰ μαθηματικά εἶναι κάτι σὰν προσωρινὴ λογικὴ, γίνονται ὅμως ὀριστικὴ ἐπιστήμη ὕστερα ἀπὸ τὴ θεία ἐγγύηση.

Ἡ ἐλεύθερη δημιουργία τῶν αἰώνιων ἀληθειῶν ἀπὸ τὸ Θεό, ἡ πρώτη μεταφυσικὴ θέση πού προτείνει ὁ Descartes ἤδη ἀπὸ τὸ 1630, ὑποτάσσει στὴ θεία ὑπερβατικότητα τὴν ἔλλογη ἀναγκαιότητα. Τὸ ἰδιάζον στοιχεῖο τῶν μαθηματικῶν ἀληθειῶν, ὅπως καὶ τοῦ αἰώνιου νόμου τῆς δικαιοσύνης, εἶναι ὅτι ἐπιβάλλονται σὲ ὅλα τὰ πνεύματα ἐκ τῶν ἔσω χωρὶς καταναγκασμό. Ἀκολουθώντας τὸν Αὐγουστίνου — πού ἀπὸ δῶ ἀντλοῦσε μιὰν ἀπόδειξη γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ — οἱ θεολόγοι συνήθιζαν νὰ διακρίνουν αὐτὸ τὸν

1. *Λόγος περὶ τῆς μεθόδου*, II, vi, 19.

2. *Règles*, VIII, x, 395.

3. *Méditations*, Ἀπάντηση στὶς Ἑκτες Ἀντιρρήσεις, IX, 230.

τύπο αναγκαιότητας από την συμπτωματική ύπαρξη τῶν δημιουργημένων πραγμάτων, ἐνῶ, ἀκολουθώντας τὸν Θεωμά, συνήθιζαν, γιὰ νὰ εὐκολύνεται ἡ ὀρθολογικὴ ἀνάλυση, νὰ διακρίνουν τὴ νόηση τοῦ Θεοῦ, ποὺ συλλαμβάνει τὶς αἰώνιες ἀλήθειες μὲ τὴν ἐσωτερικὴ ἀναγκαιότητα τῆς φύσης της, ἀπὸ τὴ βούλησή του, ποὺ ἐπιλέγει ἐλεύθερα νὰ φέρει στὴν ὑπαρξὴ αὐτὸ ἢ ἐκεῖνο τὸ δημιουργήμα, ἀποφασίζοντας πρῶτα-πρῶτα νὰ δημιουργήσῃ τὸν κόσμον. Ἔτσι, ἐνόσω ὁ θεολόγος μποροῦσε νὰ ξεκινάει ἀπὸ τὶς αἰώνιες καὶ ἀναγκαῖες ἀλήθειες γιὰ νὰ συμπεράνει τὸ ἄπειρο Πνεῦμα στὸ ὁποῖο ἐδράζονται, ὁ μαθηματικὸς ἔβλεπε νὰ δικαιώνεται ἡ ἄποψή του ὅτι ἦταν ἀπολύτως ἀδύνατη ἡ ἀναίρεση μιᾶς ἀποδεδειγμένης πρότασης, γιὰ τὸν διαβεβαίωναν ὅτι σιεπτόταν ὅπως ὁ Θεός. Ἡ πρώτη μεταφυσικὴ ἐνέργεια τοῦ Descartes ἦταν νὰ ἀπορρίψει ὡς παράλογη καὶ βλάσφημη μιὰ διδασκαλία ποὺ ἔκανε καὶ γιὰ τὸν Θεὸ ἀδύνατα τὰ ἴδια πράγματα ὅπως καὶ γιὰ μᾶς. Οἱ παραπάνω ἀλήθειες εἶναι θεσμοθετημένες καί, ἂν ἦσαν ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὸ Θεό, θὰ ἦσαν σὰν μιὰ Μοίρα ποὺ θὰ τοῦ ἐπιβαλλόταν καὶ θὰ τὸν ἔκανε νὰ εἶναι ὄχι ὁ ἀπόλυτος κυρίαρχος, παρὰ ὁ πρῶτος ὑπήκοος· ἡ βούληση τοῦ Θεοῦ δὲν ὑποτάσσεται κατὰ κανέναν τρόπο στὴ νόησή του, πράγμα ποὺ μᾶς ἀπαγορεύει νὰ διεισδύσουμε στὶς προθέσεις του γιὰ νὰ κρίνουμε τὶς ἀποφάσεις του ἢ νὰ ἐπιβάλλουμε στὸν κόσμον, ποὺ ἐκεῖνος δημιούργησε, λογικοὺς κανόνες ἢ ἠθικοὺς σκοποὺς ποὺ θὰ γνωρίζαμε ἐξίσου μὲ αὐτόν. Ἡ νόησή του εἶναι ἐξίσου βούληση: ὁ Θεὸς δὲν βούλεται αὐτὸ ποὺ θεωρεῖ ἀναγκαῖο, γιὰτὶ τὸ θεωρεῖ ἀναγκαῖο· πιδὼ σωστὸ θὰ ἦταν ἂν λέγαμε ὅτι ἡ ἀναγκαιότητα ὑπάρχει ἐπειδὴ ὁ Θεὸς τὴ θέλησε ἀνεκὰθεν καὶ διὰ παντός. Ἡ νόησή μας βλέπει τὶς μαθηματικὲς ἀλήθειες ὡς ἀπόλυτα ἀναγκαῖες, γιὰτὶ εἶναι νόμοι ἢ διατάγματα ποὺ ὁ Θεὸς θέλησε νὰ ἰσχύουν ἀναγκαῖα, ἀλλὰ τὸ θέλησε ἐλεύθερα: ἡ αἰωνιότητά τους καὶ ὁ ἀμετάβλητος χαρακτήρας τους ὀφείλονται στὴν αἰώνια καὶ ἀμετακίνητη βούληση τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ δὲν ἐπιβάλλονται σὲ αὐτὴ οὔτε ἀπορρέουν ἀπ' αὐτὴ ὡς ιδιότητες συνδεμένες μὲ τὴν οὐσία της ἢ σὰν τὶς ἀκτίνες τοῦ ἡλίου.

Αὐτὴ ἡ διδασκαλία μεταβάλλει τὴ σχέση τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν δημιουργημένο κόσμον, ποὺ εἶναι ἐξ ὀλοκλήρου ἐξωτερικὸς ὡς πρὸς

τὸν Θεό: κι αὐτὸ γιατί δὲν κρύβει πιὰ τίποτα ἀπὸ τὴ θεία οὐσία καὶ τὴν ἀπερινόητη ἀπειρία της, οὔτε ὑπερβαίνει τὴ γνώση μας, κι ἔτσι μποροῦμε νὰ κατακτήσουμε μιὰν τέλεια ἐπιστήμη πού θὰ μᾶς καταστήσει κάτι σὰν κύριους καὶ κτήτορες τῆς φύσης. Ἐπίσης μεταβάλλει μέσα στὸ Θεὸ τὴ σχέση τῆς νόησης μὲ τὴ βούληση: ἐπειδὴ τὸ βλέπω καὶ τὸ βούλωμαι εἶναι γι' αὐτὸν μία καὶ πολὺ ἀπλὴ ἐνέργεια, μᾶς εἶναι ριζικὰ ἀπερινόητος. Ὁ ἐνθουσιασμὸς τοῦ Descartes, πού ζητοῦσε ἀπὸ τὸν Mersenne νὰ διαδίδει αὐτὴ τὴ διδασκαλία («ὅποτε τοῦ δινόταν ἢ εὐκαιρία μὲ τὴν προϋπόθεση νὰ μὴν τὸν ἀναφέρει»),<sup>1</sup> θὰ γίνει πιὸ μετριοπαθὴς ἐξαιτίας τῆς ὑποδοχῆς πού θὰ βρεῖ: ἀλλὰ τὴ θέση του θὰ τὴν ὑποστηρίξει πάντα καὶ τὸ πεδίο της θὰ διευρυνθεῖ ἀπὸ τὶς μαθηματικὲς ἀλήθειες στίς ἠθικὲς καὶ μάλιστα στίς μεταφυσικὲς, ἐνῶ ἡ ἐλευθερία τοῦ θείου ἐνεργήματος θὰ διακριθεῖ μεθοδικὰ ἀπὸ τὴν τυφλὴ ἐκείνη ἐκλογὴ ἀνάμεσα σὲ πράγματα λίγο γνωστά, τὴν ὁποία στὸν ἄνθρωπο ἀποκαλοῦμε ἀδιαφορία. Ἡ θέση τούτη προβάλλει ὡς συμπέρασμα χωρὶς προκείμενες καὶ στὸ τέλος τοῦ φιλοσοφικοῦ ἐγχειρήματος καταλήγει νὰ φαίνεται σὰν μιὰ ἰδιαίτερη ἀποψη τῆς θείας ἀπειρίας. Ἐπειδὴ ὅμως ἐξαρχῆς ἐκφράζει μιὰ θεμελιώδη διάσταση τοῦ καρτεσιανισμοῦ, ἐφόσον βάζει τὸ σύνολο τῶν ἔλλογων ἀναγκαιοτήτων σὲ σχέση μὲ ἓναν ἀπερινόητο Θεὸ, πρέπει νὰ ἀποφύγουμε μιὰ παρεξήγηση. Ἀπὸ τὸ γεγονὸς, ὅτι ὁ Θεὸς («θὰ μποροῦσε νὰ καταστήσει δυνατοὺς» παραλογισμοὺς «πού μολαταῦτα θέλησε νὰ τοὺς καταστήσει ἀδύνατους»), μερικοὶ ὀδηγήθηκαν στὸ συμπέρασμα ὅτι οἱ αἰώνιες ἀλήθειες, πού εἶναι ἀναγκαῖες γιὰ μᾶς, ἦσαν καθαυτὲς συμπτωματικὲς, ἢ ἦσαν συμπτωματικὲς γιὰ τὸ Θεό, πού «θὰ μποροῦσε νὰ πράξει τὸ ἀντίθετο»:<sup>2</sup> νὰ γιατί οἱ διάδοχοι τοῦ Descartes θυσιάσαν αὐτὴ τὴ διδασκαλία στὴν ἀπόλυτη ἀναγκαιότητα τῶν ἐπιστημῶν τοῦ καθαροῦ Λόγου, καὶ ἡ πλειονότητα τῶν σχολιαστῶν του διακρίνουν τὶς ἐλεύθερα δημιουργημένες ἀλήθειες, ὅπως οἱ μαθηματικὲς, ἀπὸ τὶς ἀδημιούργητες ἀλήθειες, πού εἶναι ὁμοούσιες μὲ τὸ Θεὸ καὶ ἀπόλυτα ἀναγκαῖες, ὅπως ἡ ἀλήθεια ὅτι

1. Ἐπιστολὴ στὸν Mersenne, 15 Ἀπριλίου 1630, I, 146.

2. Ἐπιστολὴ στὸν Mesland, 2 Μαΐου 1644, IV, 118.

είναι αδύνατο να μᾶς ἀπατᾶ. Ἄλλά, ἂν κάθε ἀδυνατότητα εἶναι σχετική με «τὴν ἀντίληψή μας ἢ τὴ σκέψη μας, ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ συζεύξει ἰδέες ἀντίθετες μεταξύ τους»,<sup>1</sup> καὶ ἂν οἱ αἰώνιες ἀλήθειες δὲν ἔχουν ποτὲ διαιρεθεῖ σὲ δύο τάξεις, εἶναι γιὰ τὴν ἑλεύθερη δημιουργία τους ἀπὸ τὸ Θεὸ δὲν ἐξασθενίζει σὲ τίποτα τὴν ἀπόλυτη ἀναγκαιότητά τους: ὄντας αἰώνιες καὶ ἀμετακίνητες χάρις στὴν αἰώνια καὶ ἀμετακίνητη βούληση τοῦ Θεοῦ, ἀντλοῦν τὴν ἀναγκαιότητά τους ἀπὸ τὴν ἀδιάφορη βούληση τοῦ Θεοῦ, «γιατὶ στὰ διατάγματα τοῦ Θεοῦ δὲν πρέπει νὰ χωρίζουμε τὴν ἀναγκαιότητα ἀπὸ τὴν ἀδιαφορία». <sup>2</sup> Ἡ ἀναγνώριση τῆς θείας ἀπειρίας ὄχι μόνον δὲν ἀμφισβητεῖ, ἀλλὰ δικαιώνει τὴν ἐμπειρία μας ἀναφορικὰ μετὰ τὴν ὀρθολογικὴ ἀναγκαιότητα: «Ὅ,τι εἶναι ἀνάρμοστο μετὰ τὴς ἰδέες μας εἶναι ἀπόλυτα αδύνατο καὶ συνεπάγεται ἀντίφαση».<sup>3</sup>

Χρειάστηκαν εἴκοσι πέντε χρόνια ὥσπου νὰ πραγματοποιηθεῖ ἡ φιλοδοξία τῆς ἐνοποίησης τῆς γνώσης καὶ τῆς συναρμογῆς τῶν ἀπόψεων στὸ ἐπίπεδο τοῦ Λόγου μέσα στὴν κατασκευὴ ἑνὸς φιλοσοφικοῦ συστήματος μετὰ τὴν κύρια ἔννοια τοῦ ὄρου, δηλαδὴ μετὰ τὴν ἀρχαία καὶ ὀλοκληρωτικὴ ἔννοια. Τὸ 1619, δίπλα σὲ μιὰ θερμάστρα στὴν Γερμανία, ὁ στρατιωτικὸς τῶν εἴκοσι τριῶν χρόνων, ὁ ὁποῖος ὀραματιζόταν τὴν ἐνοποίηση τῆς γνώσης καὶ δεχόταν ὡς πρῶτον κανόνα νὰ μὴν ἐνστερνιστεῖ παρὰ μόνον τὴν ἀναμφισβήτητη ὀρθολογικὴ προφάνεια, ἀντιπαρέτασε στὴν ἀβεβαιότητα τῶν φιλοσοφικῶν ἀληθοφανειῶν «μόνον τὰ μαθηματικὰ ποὺ κατάφεραν νὰ βροῦν κάποιες ἀποδείξεις, δηλαδὴ κάποιους βέβαιους καὶ προφανεῖς λόγους».<sup>4</sup> Τὸ 1644, ἀπὸ τὸ ὀλλανδικὸ του ἀναχωρητήριον, ὁ φιλόσοφος ἐξέθετε τὸ σύστημα τῶν ἀνθρώπινων γνώσεων ποὺ εἶχε ἀντλήσει ἀπαγωγικὰ ἀπὸ τὴς πρῶτες αἰτίες ἢ ἀρχές: αὐτὸ τὸ σύστημα ἦταν ἀρχικὰ μεταφυσικὴ ἢ πρώτη φιλοσοφία, ρίζες τοῦ δέντρου, κατόπιν ἔγινε δεύτη φιλοσοφία, φυσικὴ τουλάχιστον, ποὺ εἶναι ὁ κορμὸς τοῦ δέντρου, ἂν δὲν λογαριάσουμε καὶ τὴς δύο

1. *Méditations*, Ἀπάντηση στὴς Δεύτερες Ἀντιρρήσεις, IX, 119.

2. *Entretien avec Burman*, V, 166.

3. Ἐπιστολὴ στὸν Gibieuf, 19 Ἰανουαρίου 1642, III, 476.

4. *Λόγος περὶ τῆς μεθόδου*, II, vi, 19.

παράγωγες επιστήμες: «ἐκεῖνη πού ἀναφέρεται στή φύση τῶν ζώων καί τῶν φυτῶν, καί ἐκεῖνη πού ἀναφέρεται στή φύση τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως προγραμματίσασα ὅταν ἄρχισα αὐτή τήν πραγματεία».<sup>1</sup> Ὡς προπαρασκευαστική ἐξάσκηση, τὰ μαθηματικά εἶχαν ἐξαφανιστεῖ ἀπό τὸ φιλοσοφικὸ σύστημα, γιατί ἀποτελοῦσαν ξεχωριστὴ ἐπιστήμη πού δὲν ἀναφερόταν σὲ τίποτε τὸ ὑπαρκτὸ· ἀπεναντίας ὁ συγγραφέας πού ἀπὸ πολὺν καιρὸ πρέσβευε «ὅτι εἶχε βρεῖ τὸ πῶς μπορούμε νὰ ἀποδείξουμε τίς μεταφυσικὲς Ἀλήθειες, μὲ ἓναν τρόπο πού εἶναι πιὸ προφανὴς ἀπὸ τίς γεωμετρικὲς ἀποδείξεις»,<sup>2</sup> καταπιανόταν μὲ τὴν ἀπαγωγή τῶν κύριων ἀληθειῶν τῆς φυσικῆς ἀπὸ τὴν μεταφυσική. Οἱ *Μεταφυσικοὶ διαλογισμοί*, πού δημοσιεύθηκαν τὸ 1641, καί πιθανῶς τὰ χειρόγραφα πού χάθηκαν τὸ 1629, περιεῖχαν χωρὶς ἀμφιβολία ἀδελὰ τὰ θεμέλια τῆς φυσικῆς του»<sup>3</sup> μὲ τὴν ἀναγωγή τῶν ὑλικῶν πραγμάτων στὴν ἔκταση, στὶς μορφές καί στὶς κινήσεις· αὐτὲς οἱ φυσικὲς συνέπειες ἔμεναν καλυμμένες πίσω ἀπὸ τὴν πνευματικότητα τῆς ψυχῆς καί τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ. Ἀπεναντίας, Ὁ κόσμος, Ὁ ἄνθρωπος, χειρόγραφα πού περατώθηκαν τὸ 1633, καί τὰ *Δοκίμια*, πού τὸ 1637 προστέθηκαν στὸν *Λόγο περὶ τῆς μεθόδου*, ἐπειδὴ οἱ ἀρχές τους δὲν εἶχαν ἀντληθεῖ ἀπαγωγικὰ ἀπὸ πρῶτες μεταφυσικὲς ἀρχές, παρὰ τὴ συμφωνία τους μὲ τὴν ἐμπειρία, ἐδράζονταν σὲ «ὑποθέσεις».<sup>4</sup> Ἡ φυσικὴ τάξη κινεῖται ἀπὸ τίς αἰτίες πρὸς τὰ ἀποτελέσματα, καί «ἡ γνώση αὐτῆς τῆς τάξης εἶναι τὸ κλειδί κχι τὸ θεμέλιο τῆς ἀνώτερης καί τελειότερης ἐπιστήμης πού μπορούν νὰ κατακτήσουν οἱ ἄνθρωποι στὴν ἐπαφή τους μὲ τὰ ὑλικά πράγματα... Χωρὶς αὐτή, εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ ἀρκεστοῦμε στὸ νὰ τίς μαντεύουμε a posteriori, καί μέσω τῶν ἀποτελεσμάτων τους».<sup>5</sup> Ὁ Descartes θεώρησε τὸν ἑαυτὸ του φιλόσοφο τὴν ἡμέρα πού κατάφερε νὰ ἐξασφαλίσει σὲ μιὰ φυσικὴ πού μᾶς φαίνεται πεπαλαιωμένη ὄχι μόνο μιὰν βεβαιότητα ἠθική, ἀλλὰ μιὰν ἀπόλυτη ἢ μεταφυσικὴ βεβαιότητα.

1. *Principes*, IV, 188.

2. Ἐπιστολὴ στὸν Mersenne, 15 Ἀπριλίου 1630, I, 144.

3. Ἐπιστολὴ στὸν Mersenne, 28 Ἰανουαρίου 1641, III, 297-298.

4. *Λόγος περὶ τῆς μεθόδου*, VI, vi, 76.

5. Ἐπιστολὴ στὸν Mersenne, 10 Μαΐου 1632, I, 251.

*Ἐντεῦθεν τῆς ἀμφιβολίας: ἠθική, θρησκεία, μέθοδος.*

Τὸ πρῶτο ἐγχείρημα τῆς καρτεσιανῆς φιλοσοφίας, πού προϋπάρχει ἀπὸ κάθε ἀναμφισβήτητη πρόταση, εἶναι ἡ μεθοδικὴ ἀμφισβήτηση τῶν παραδεδεγμένων γνωμῶν. Ἡ δύναμη τῆς ὑπερβολικῆς (hyperbolique) ἀμφιβολίας θὰ μπορέσει νὰ ἀντισταθεῖ στὴν κατάρρευση τοῦ ἐπιστημονικοῦ οἰκοδομήματος, τοῦ ὁποίου ὄφειλε ν' ἀποτελέσει μιὰν εἰσαγωγή, ἀνάλογα μὲ τὴν καθολικότητα καὶ τὴν ριζικότητά της. Ἐπειδὴ ὅμως εἶναι μεθοδική, ἡ ἀμφιβολία πού προσβάλλει προσωρινὰ ὅλες τὶς γνωστὲς ἀπαντήσεις διατηρεῖ ἕνα σύνολο ἐρωτημάτων καὶ ἐννοιῶν πού ἐξυπακούονται ὡς ἰσάριθμες προϋποθέσεις ἢ ἐπιλογές, σὲ σχέση μὲ τὶς ὁποῖες θὰ ἦσαν δυνατοί, καὶ θὰ ἀκολουθηθοῦν, ἄλλοι δρόμοι. Ἡ ἠθική, ἡ θρησκεία, ἡ μέθοδος βρίσκονται ἐντεῦθεν τῆς ἀμφιβολίας, καὶ περιχαράζονται ἐκ τῶν προτέρων τῆ θέσει τῆς ὑπὸ συγκρότηση φιλοσοφίας θέτοντας τὴν ὄρια.

Ἡ ἀμφιβολία χαράζει ἕνα ὄριο ἀνάμεσα στὴν θεωρητικὴ ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας μέσα στὶς ἐπιστῆμες καὶ στὴν συμπεριφορὰ τῆς ζωῆς. Στὴν ὑπομονὴ ἑνὸς πνεύματος, τὸ ὁποῖο μόνο μερικὲς ὥρες τὸ χρόνο, κι αὐτὲς σὲ ἀραιὰ καὶ ἀσυνεχῆ διαστήματα, μπορεῖ νὰ καταπιαστεῖ μὲ τὸ ἔργο τοῦ καθαροῦ νοῦ, καὶ τὸ ὁποῖο μπορεῖ καὶ ὀφείλει νὰ περιμένει τὸν κατάλληλο χρόνο γιὰ νὰ βρεῖ τὸ ἀσκίαστο φῶς τῆς προφάνειας προτοῦ δεχτεῖ ὡς ἀληθινὴ μιὰ πρόταση, ἀντιτίθεται ἡ ἀπόφαση τοῦ ἀνθρώπου πού εἶναι καταδικασμένος νὰ ἐνεργεῖ κάτω ἀπ' τὴν πίεση διαφόρων παραγόντων καὶ ἀποφασισμένος νὰ γευτεῖ ἀπὸ τὰ ἄρτα τὴν εὐτυχία. Σύμφωνα μὲ τὴν τάξιν τῶν ἀκριβῶν ἀποδείξεων, ἡ ὑψηλότερη καὶ ἡ τελειότερη ἠθική θὰ ἐξαρτιόταν ἀπὸ τὴν ἀποπεράτωση μιᾶς μεταφυσικῆς, μιᾶς φυσικῆς, καὶ μάλιστα μιᾶς μηχανικῆς καὶ μιᾶς ἰατρικῆς: τότε μόνο ἡ πράξις θὰ καθοριζόταν ἀλάθτητα ἀπὸ τὸ φῶς τοῦ νοῦ. Ἀλλά, περιμένοντας, ἡ ἀνάγκη τῆς δράσης καὶ ἡ φυσικὴ βούληση τῆς εὐτυχίας γεννοῦν προσωρινούς κανόνες, οἱ ὁποῖοι ὑποκαθιστοῦν τὴν βεβαιότητα, πού βασιζέται στὴ γνώση, μὲ μιὰ βεβαιότητα πού ἀναδέχεται κινδύνους. Ἄν μᾶς λείπει ἡ γνώση τῶν νόμων καὶ τῶν

τιδὲ ἀληθινῶν ἐθίμων, θὰ πρέπει νὰ ἀκολουθήσουμε τὴν πιὸ μετριοπαθῆ πρακτικὴ τῶν κοινωνιῶν μέσα στὶς ὁποῖες ζοῦμε. Ἄν δὲν ἔχουμε ἐνστερνιστεῖ ἀλάθητα τὸ ἀληθινὸ ἀγαθὸ, θὰ πρέπει νὰ ἀποδιώξουμε τὶς τύψεις καὶ τὶς μετάνοιες προσκολλώμενοι ἀποφασιστικὰ σὲ μιὰ θέση ποὺ συχνὰ δὲν ἰσχύει περισσότερο ἀπὸ τὸν ἀντίποδά της. Ἄν δὲν ἔχουμε κυριαρχήσει πάνω στὸ σύμπαν, κι οὔτε πάνω στὸ σῶμα μας μέσα στὴν παθιασμένη ταραχὴ τῶν ζωικῶν μηχανισμῶν, θὰ πρέπει νὰ περιορίσουμε τὶς ἐπιθυμίες του ἀντιμετωπίζοντας τὴν τύχη ὡς μοῖρα καὶ ὡς ἀπρόσιτο ὅ,τι δὲν μπορούμε νὰ κατακτήσουμε. Ἔτσι ἀνοίγεται ἓνα πεδίο ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ γνῶση ὡς μελλοντικὸ ἀντικείμενο μιᾶς θεωρητικῆς ἠθικῆς, ποὺ θὰ εἶναι ξένη ἢ ἐξωτερικὴ πρὸς τὸ δέντρο τῆς φιλοσοφίας, ὡς ἀντικείμενο «μιᾶς μακρᾶς ἄσκησης καὶ ἐνὸς διαλογισμοῦ ποὺ συχνὰ ἐπαναλαμβάνεται γιὰ νὰ ἐθιστεῖ νὰ βλέπει ὅλα τὰ πράγματα κάτω ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρίσμα».<sup>1</sup>

Ὅντας προτερόχρονη ἀπὸ τὴν κατασκευὴ της φιλοσοφίας, αὐτὴ ἢ προσωρινὴ ἠθικὴ περιορίζει τὴν ὑπερβολικὴ (hyperbolique) ἀμφιβολία στὸν τομέα τῆς γνώσης: «Δὲν θὰ μπορούσα σήμερα νὰ κάνω ὑπερβολικὲς παραχωρήσεις στὴ δυσπιστία μου, γιὰ τὴν ὥρα δὲν τίθεται ζήτημα δράσης, ἀλλὰ μόνον ζήτημα διαλογισμοῦ καὶ γνώσης».<sup>2</sup> Ἄλλὰ ἂν «τὰ τρία προηγούμενα ἀξιώματα δὲν ἦσαν θεμελιωμένα πάνω στὸ σχέδιό μου νὰ συνεχίσω νὰ ἐκπαιδεύομαι».<sup>3</sup> Ἄραγε αὐτὴ ἢ ἠθικὴ, στὸ ἰδιάζον πεδίο της, δὲν εἶναι προσωρινὴ καὶ προορισμένη, μὲν ἢ ἐκπαίδευσή μας περατωθεῖ καὶ γίνουν γνωστὲς ὅλες οἱ ἀλήθειες γιὰ τὴν βιοτικὴ συμπεριφορά, νὰ ἐξαφανιστεῖ παραχωρώντας τὴ θέση της σὲ μιὰν ὀριστικὴ καὶ τέλεια ἠθικὴ; Πράγματι, στὸ μέτρο ποὺ κατασκευάζεται τὸ φιλοσοφικὸ οἰκοδόμημα καὶ ἐπιβεβαιώνονται ἀλήθειες ὅπως ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ ἢ ἡ διάκριση τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸ σῶμα, οἱ βεβαιότητες τῆς ἐπιστήμης μεταβάλλουν τὴν κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου μπροστὰ στὴν ἐκλογὴ ποὺ ἔχει νὰ κάνει· ἀλλὰ ὅταν τὸ οἰκοδόμημα ὀλοκληρωθεῖ,

1. *Λόγος περὶ τῆς μεθόδου*, III, vi, 26.

2. *Meditations*, I, ix, 17.

3. *Λόγος περὶ τῆς μεθόδου*, III, vi, 27.



ὁ φιλόσοφος, ἀναγνωρίζοντας τὴν ἀνεξάλειπτη σκοτεινότητα τῆς ἔνωσης τῆς ψυχῆς μετὰ τὸ σῶμα καὶ τὶς ἀπειράριθμες ἰδιαιτερότητες τῆς ζωῆς, πού ὁ χαρακτήρας τους εἶναι ἀνεξήγητος γιὰ τὸ πνεῦμα, παραιτεῖται ἀπὸ τὴν ἀναζήτηση «μιαῖς ἀπειρης ἐπιστήμης μετὰ σκοπὸν νὰ γνωρίσει ὅλα τὰ ἀγαθὰ, τὰ ὁποῖα συμβαίνει νὰ ἐπιλέγουμε στίς διάφορες συντυχίες τῆς ζωῆς», ἀρκούμενος «στὴν κατοχὴ μιαῖς μετριοπαθέστερης ἐπιστήμης τῶν πιὸ ἀναγκαίων πραγμάτων». <sup>1</sup> Ἀνάμεσα στὴν ἀνθρωπίνως ἀδύνατη τέλεια ἐπιστήμη καὶ στὴν ἄγνοια ἢ στὴν πλήρη ἀδιαφορία, τὸ ἀληθοφανὲς κερδίζει τὴ δική του σαφήνεια, πού βρίσκεται στὴν τάξη τοῦ γενικοῦ, τοῦ συχνοῦ, τοῦ πιθανοῦ: χωρὶς νὰ κατορθώνει νὰ ἐξουδετερώσει κάθε κίνδυνο, ἡ γνώση πού κατακτᾶμε ἀλλάζει τὴ θέση τῶν ζυγῶν τῆς ζυγαριᾶς, καὶ ἡ γνώση πού ἤδη ἔχουμε κατακτήσει ὀρίζει μετὰ ἀκρίβεια ποιούς κινδύνους πρέπει νὰ ἀναδεχτοῦμε. Ἀνάμεσα στὸν συμπτωματικὸ κόσμον τῆς τύχης καὶ στὴ φύση, πού ἐλέγχεται ἀπὸ τὶς ἐπιστήμες καὶ τὶς τεχνικὲς, ἐμφανίζεται ἓνα σύμπαν ἀλάθητα ρυθμισμένο ἀπὸ τὴ θεία Πρόνοια, πού ὁ μηχανισμὸς του μᾶς γίνεται ὁλοένα καὶ περισσότερο γνωστός. Καθὼς ἡ δύναμή μας αὐξάνεται σύμφωνα μετὰ τὴν πρόοδο τῆς γνώσης μας στὴ φυσικὴ, στὴ μηχανικὴ ἢ στὴν ἰατρικὴ, οἱ θεμιτὲς ἀπολαύσεις μποροῦν νὰ ἐπανεισαχθοῦν σὲ μιὰ πιὸ σοφὴ ἠθικὴ, καὶ τὸ μέτρο μεταμορφώνει τὶς πρὸς ἱκανοποίηση ἐπιθυμίες· ἡ τύψη καὶ ἡ μετάνοια ἐξοβελίζονται ὄχι ἀπὸ τὴν ἰσχυρογνωμοσύνη μιαῖς ὁποιασδήποτε ἀπόφασης, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν προσκόλληση σὲ μιὰ θέση πού, ἂν καὶ μπορεῖ νὰ εἶναι κακὴ, ὥστόσο φαίνεται στὸ Λόγον ἡ πιὸ ἀληθοφανής· πέρα ἀπὸ τὴν αὐθαιρεσίαν τῶν ἀνθρώπινων νόμων, ἡ ἐτυμηγορία τῶν γεγονότων δὲν εἶναι πιά σημεῖο μιαῖς ἀκατανόητης μοίρας, ἀλλὰ ἐρμηνεύεται ὡς ἡ ἀξιολάτρευτη, ἂν καὶ ἀκατανόητη ἀπόφαση ἐνὸς καλοῦ Θεοῦ. Ἔτσι ὁ φιλόσοφος βολεύεται, μεταβάλλοντας συνάμα τὸν χαρακτήρα της, μετὰ μιὰν ἠθικὴν πού τὴν στιγμὴ τῆς ἀμφιβολίας φαινόταν προσωρινή: ἀναγνωρίζει χωρὶς πάθος τὴ γλυκύτητα παθῶν πού μόνο ἀμελαγχολικοὶ ἄνθρωποι ἢ πνεύματα ἐξ ὀλοκλήρου ἀποσπασμένα ἀπὸ τὸ

1. Ἐπιστολὴ στὴν Ἐλισάβετ, 6 Ὀκτωβρίου 1645, IV, 308.

σῶμα»<sup>1</sup> θὰ μπορούσαν νὰ θυσιάσουν στὴν ὕψιστη ἀρετὴ· ἀναγνωρίζει ἐπίσης χάρη στὴν ἀποδεικτικὴ ἢ a priori ἐπιστήμη, δηλ. «μὲ ἀφετηρία πῶς τὸ σύνθεμα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀπὸ τὴ φύση του φθαρτὸ καὶ ὅτι τὸ πνεῦμα εἶναι ἀφθαρτὸ καὶ ἀθάνατο»,<sup>2</sup> τὰ ὅρια κάθε ἐπιστήμης τῆς βιοτικῆς συμπεριφορᾶς. Συνειδητοποιεῖ καθάρωτερα ὅτι ἡ ἐλεύθερη χρῆση τοῦ Λόγου, ποὺ ἐξαρχῆς ἦταν ἡ ψυχὴ τῆς φιλοσοφικῆς ἐρευνας, ἀποτελεῖ ἐπίσης, μετατρεπόμενη σὲ γενναιοδωρία, τὴν τελειότερη ἀρετὴ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὅτι ἂν αὐτὴ ἡ χρῆση εἶναι ὀρθή, ἐγγυᾶται τὴν μεγαλύτερη εὐδαιμονία. Ἀναδρομικὰ δηλαδὴ ἡ φιλοσοφία δικαιώνει μὲ τὴν ὑπέρτατη αὐθεντία τῆς τὴν ἠθικὴ πού, μολονότι παραμένει ἐντεῦθεν τῆς ἀμβολίας, καθόρισε ἀρχικὰ καὶ ἐξωτερικὰ τὴ θέση τῆς.

Ἀναφορικὰ μὲ τὸ φιλοσοφικὸ ἐγχεῖρημα, ἡ θρησκεία παίξει ἓναν πῖο περίπλοκο ρόλο. Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, ὡς σύνολο γνωμῶν ἢ ἐθίμων ποὺ ἔχουν μεταδοθεῖ ἀπὸ τὴν τροφὴ καὶ ἔχουν ἐπικυρωθεῖ ἀπὸ τὸν βασιλιά, ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἔλλογη ἐξέταση τοῦ ἂν ἡ προσωρινὴ ἠθικὴ μᾶς καλεῖ («νὰ διατηρήσουμε σταθερὰ») στὴν βιοτικὴ μας συμπεριφορὰ «τὴ θρησκεία, στὴν ὁποία ὁ Θεὸς μοῦ ἔκανε τὴ χάρη νὰ μὲ μνῆσει ἐξ ἀπαλῶν ὀνύχων»<sup>3</sup> τὸ ζήτημα εἶναι νὰ τὴν ἀκολουθοῦμε ἔμπρακτα καὶ ὄχι νὰ τὴν πιστεύουμε ἀπλῶς ὡς ἀληθινὴ, γιατί «κι ὅταν ἀκόμα ἀγγίζουμε τίς ἀλήθειες τῆς πίστης, ὀφείλουμε νὰ ἀντιληφθοῦμε κάποιον λόγο ποὺ μᾶς πείθει ὅτι ἔχουν ἀποκαλυφθεῖ ἀπὸ τὸ Θεό, προτοῦ ἀποφασίσουμε νὰ τίς πιστέψουμε».<sup>4</sup> Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη δὲν ὑπάρχει διαφορὰ ἀνάμεσα στὶς ἀληθινὲς καὶ στὶς ψεύτικες θρησκείες. Ἀλλὰ ἡ ἀλήθεια εἶναι ἐπίσης τὸ σύνολο τῶν ἀληθειῶν ποὺ ὁ Θεὸς μᾶς ἔκανε τὴ χάρη νὰ μᾶς ἀποκαλύψει, ἀληθειῶν ποὺ ὑπερβαίνουν τὴν συνηθισμένη ἐμβέλεια τοῦ πνεύματός μας καὶ πρέπει νὰ προτιμῶνται ἀπὸ τοὺς συλλογισμούς μας ὅταν «κάποια σπῖθα τοῦ Λόγου φαίνεται νὰ εἰσηγεῖται κάτι ἀντίθετο».<sup>5</sup> Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια, ἡ ἀληθινὴ

1. Ἐπιστολὴ στὴν Ἐλισάβετ, 18 Αὐγούστου 1645, IV, 276.

2. Ἐπιστολὴ στὸν Hyperaspistes, Αὐγούστου 1641, III, 422.

3. *Λόγος περὶ τῆς μεθόδου*, III, vi, 23.

4. Ἐπιστολὴ στὸν Clerselier γιὰ τίς ἀντιρρήσεις τοῦ Gassendi, IX, 208.

5. *Principes*, I, 76.

θηρσκειά, και μόνο αὐτή, δὲν εἶναι πιά μιὰ μεμονωμένη περίπτωση ἐθίμων, στὰ ὁποῖα μᾶς ἐπιτάσσει νὰ ὑπακούουμε ἢ πρώτη ἀρχὴ τῆς προσωρινῆς ἠθικῆς· ὅπως και τὸ σύνολο αὐτῆς τῆς ἠθικῆς, ἢ ἀληθινὴ θηρσκειά («εἶναι κάτι ξεχωριστὸ ἀπὸ τις ἄλλες γνώμες, ἀπὸ τις ὁποῖες μπορῶ «ἐλεύθερα νὰ προσπαθῆσω νὰ ἀπαλλαγῶ»».<sup>1</sup>

Ἦντας πρώτη στὴν κλίμακα τῆς πίστης μου, εἶναι ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάθε ὑπερβολικὴ (hyperbolique) ἀμφιβολία: μόλις ἢ φιλοσοφία οἰκοδομηθεῖ, ἔρχονται ἀντιμέτωπα δύο συστήματα βέβαιων ἀληθειῶν, τὰ ὁποῖα εἶναι ἀνεξάρτητα ὡς πρὸς τις πηγές τους (φυσικὸ φῶς ἢ ὑπερφυσικὴ ἀποκάλυψη), ἔχουν διαφορετικοὺς σκοποὺς (θεμελίωση μιᾶς ἀμετακίνητης ἐπιστήμης ἢ κατάκτηση τῆς αἰώνιας σωτηρίας) και ἀντιτίθενται ὡς πρὸς τις ὑπέρτατες δικαιοδοσίες τους (Λόγος τοῦ καθενὸς ἢ αὐθεντία τῆς Ἐκκλησίας). Ἐντούτοις, κάθε σύστημα ἐνέχει τὸ στοιχεῖο, μὲ τὸ ὁποῖο δικαιώνει τὴν ὑπαρξὴ και τὴν ἀνεξαρτησία τοῦ ἄλλου: ὑπάρχουν θεολογικοὶ λόγοι ποὺ ἐξουσιοδοτοῦν τὸν φιλόσοφο νὰ χρησιμοποιήσει ἐλεύθερα τὸν Λόγο του· και ἡ φιλοσοφία, ἀναγνωρίζοντας ὅτι τὸ θεῖο εἶναι ἀσύλληπτο και ὑπερβαίνει τις ἔλλογες ἀναγκαιότητες, ὀρίζει τὴ θέση ὅπου μιὰ ἐξ ἀποκαλύψεως θεολογία θὰ προτείνει τὰ δόγματα τῆς, τὰ ὁποῖα εἶναι ἀναπόδειχτα γιὰ τὴν συνηθισμένη νόηση, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι εἶναι και παράλογα. Ἀπὸ αὐτὴ τὴ διπλὴ ἀναγνώριση προκύπτει ἓνα νοινὸ μέτωπο στὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας και στὴν πρακτικὴ τῆς σωτηρίας: εἶναι οἱ ἀλήθειες τῆς πίστης. Ὁ φιλόσοφος ὀφείλει νὰ ἀποδεχτεῖ «τὴν ἀπόφανση τῶν ἀγαθῶν και ὀρθόδοξων θεολόγων, στὴν κρίση και στὸν ἔλεγχο τῶν ὁποίων θὰ ὑποτάσσομαι πάντα μὲ μεγάλη προθυμία».<sup>2</sup> Ὁ θεολόγος, ποὺ ἦταν παιδί προτοῦ ἀνδρωθεῖ και μαθητῆς τῶν κολλεγίων ὅσο και ἐρμηνευτῆς τῶν Ἱερῶν Γραφῶν, ὀφείλει νὰ διακρίνει τις προκαταλήψεις του ἀπὸ τὴν ὑπερφυσικὴ φώτιση και τὸν λόγο τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ γλώσσα, μὲ τὴν ὁποία ἤρθε ὡς τ' αὐτιά μας, γιατί θὰ ἦταν ἀπατηλὸ και γελοῖο νὰ ἀναζητήσουμε μὴν ἀστρονομικὴ παρατήρηση στὸ θαῦμα τοῦ Ὠσηῆ ἢ ἓνα ἐπιχειρήμα

1. *Λόγος περὶ τῆς μεθόδου*, III, vi, 28.

2. *Méditations*, Ἀπάντηση στὶς Τέταρτες Ἀντιρρήσεις, IX, 197.

πρὸς ὄφελος τῶν ὑποστασιακῶν μορφῶν μέσα στὸ μυστήριο τῆς Θείας Εὐχαριστίας. Ἀνάμεσα στὰ δύο φῶτα, τὸ ἄμεσο ἢ ὑπερφυσικὸ καὶ τὸ στοχαστικὸ ἢ φυσικὸ, καμιά σύγκρουση δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ὀριστική: «Πιστεύοντας ἀκράδαντα στὸ ἀλάθητο τῆς Ἐκκλησίας καὶ μὴ ἀμφιβάλλοντας διόλου γιὰ τὶς σκέψεις μου, δὲν μπορῶ νὰ φοβᾶμαι ὅτι μιὰ ἀλήθεια θὰ εἶναι ἀντίθετη σὲ μιὰ ἄλλη».<sup>1</sup> Ὁ ἱστορικὸς ὀφείλει ἀπλῶς νὰ τονίσει ὅτι, ἂν ὁ Descartes δέχεται ἀποφασιστικὰ «ένα ὀρισμένο ἐσωτερικὸ φῶς, χάρις στὸ ὁποῖο, ἀφοῦ μᾶς φώτισε ὑπερφυσικὰ ὁ Θεός, ἔχουμε μιὰν ὀρισμένη πεποίθηση ὅτι τὰ πράγματα πού μᾶς προτείνονται νὰ πιστέψουμε ἔχουν ἀποκαλυφθεῖ ἀπὸ αὐτόν, κι ὅτι εἶναι ἐξ ὀλοκλήρου ἀδύνατο νὰ ψεύδεται καὶ νὰ μᾶς ἀπατά, πράγμα πού εἶναι πιὸ βέβαιο ἀπὸ κάθε ἄλλο φυσικὸ φῶς, καὶ συχνὰ πιὸ προφανὲς ἐξαιτίας τοῦ φωτὸς τῆς Χάριτος»,<sup>2</sup> ἂν θεωρεῖ μάλιστα πιθανὸ ὅτι αὐτὸ τὸ φῶς, μὲ κάποια ἐξαιρετικὴ βοήθεια τοῦ Οὐρανοῦ, μπορεῖ νὰ καταστήσει τὰ μυστήρια τῆς πίστεως προφανῆ σὲ μερικοὺς μεγάλους καὶ ἐμπνευσμένους θεολόγους, ὥστόσο ποτὲ δὲν παρέχει ἐπιχειρήματα γιὰ τὴν προσχώρησή του στὴν καθολικὴ πίστη. Ἄν μοχθεῖ γιὰ νὰ συμφωνήσουν τὰ συμπεράσματα τῆς φιλοσοφίας του μὲ τὶς ἀλήθειες τῆς θρησκείας του, προϋποθέτει πάντα ὅτι ἡ πράξη πίστεως ἔχει ἐπιτελεστεῖ καὶ δὲν ὑποβάλλει σὲ ἐξέταση τὴν σαφήνεια καὶ τὴν προφάνειά της, τὶς ὁποῖες ἀποδίδει σὲ κάποιον φωτισμὸ χάριτι θεία. Περισσότερο ἀπὸ «Χριστιανὸς φιλόσοφος»<sup>3</sup> εἶναι Χριστιανὸς καὶ φιλόσοφος.

Ἡ ἠθικὴ καὶ ἡ θρησκεία ὀριοθετοῦν ἀπὸ τὰ ἔξω τῆ θέση τῆς φιλοσοφίας, καὶ προστατεύονται ἀπὸ τὸν κίνδυνο τῆς ἀμφιβολίας, ἔστω κι ἂν ἀπαντηθοῦν ξανά, ὅταν ἡ ἀμφιβολία ἔχει ἀρθεῖ. Ἀντίθετα ἡ μέθοδος καθορίζει ἀπὸ τὰ μέσα τὴν κατασκευὴ τῆς φιλοσοφίας

1. Ἐπιστολὴ στὸν Mersenne, Δεκέμβριος 1640, III, 259.

2. *Méditations*, Ἀπάντηση στὶς Δεύτερες Ἀντιρρήσεις, IX, 116.

3. *Méditations*, Ἀφιερωτικὴ Ἐπιστολὴ στοὺς θεολόγους τῆς Σορβόννης, IX, 5.

καὶ μάλιστα τὴν συμπεριφορὰ τῆς ἀμφιβολίας. Αὐτὴ ἡ μέθοδος, ἔχοντας διαμορφωθεῖ μὲ ἀφετηρία στοχασμούς πάνω στὴν ἀλγεβρα καὶ ὄντας προορισμένη πρὶν ἀπὸ κάθε μεταφυσικὴ ἔρευνα νὰ γεννήσει μιὰν οἰκουμενικὴ μαθηματικὴ ἐπιστήμη πού θὰ ἐφαρμοζόταν σὲ κάθε ἀντικείμενο διεπρόμενο ἀπὸ τάξη καὶ μέτρο, ἀπαρτίζεται ἀπὸ «κανόνες γιὰ τὴν καθοδήγηση τοῦ πνεύματος», σύμφωνα μὲ τὸν τίτλο ἑνὸς χειρογράφου τοῦ Descartes πού ἀναμφίβολα συντάχθηκε πρὶν ἀπὸ τὸ 1629 καὶ ἔμεινε ἀνέκδοτο μέχρι τὸ θάνατό του. Κάθε πνεῦμα κατέχει ἐκ φύσεως καὶ πρὶν ἀπὸ κάθε μέθοδο τὴ δύναμη νὰ κρίνει ὀρθά, δηλαδὴ νὰ διακρίνει τὸ ἀληθινὸ ἀπὸ τὸ ψεύτικο, τὴν ὁποία θὰ ὀνομάζουμε Λόγο ἢ εὐθυκρισία. Αὐτὴ ἡ φυσικὴ δύναμη ἐκδηλώνεται σὲ δύο θεμελιώδεις διανοητικὲς πράξεις: τὴν ἐνόραση καὶ τὴν παραγωγή. "Ὄντας ἀπλή, ἡ ἐνόραση εἶναι σὰν τὴν θέαση τοῦ πνεύματος: ἂν τὸ ἀντικείμενό της εἶναι παρὸν στὸ προσεκτικὸ πνεῦμα, ἡ ἰδέα, μέσα στὴν ὁποία αὐτὸ δίνεται, εἶναι μιὰ ἰδέα σαφής· ἂν τὸ πνεῦμα εἶναι ἀνίκανο νὰ ἀποφασίσει ἂν βλέπει ἢ δὲ βλέπει κάτι, τότε ἔχει μιὰν σκοτεινὴ ἰδέα. "Ὄντας ἀπλή κίνηση, ἡ παραγωγή εἶναι ὅπως τὸ βλέμμα τοῦ πνεύματος πού πηγαίνει ἀπὸ τὸ ἓνα ἀντικείμενο στὸ ἄλλο: μολονότι εἶναι ἀναντίρρητη, εἶναι λιγότερο βέβαιη ἀπὸ τὴν ἐνόραση μιᾶς ἀπλῆς φύσης, γιατί συνεπάγεται πάντα τὴ σύνθεση δύο ὄρων. Ἡ μέθοδος συνίσταται στὸ νὰ βροῦμε τοὺς δρόμους πού θὰ ὀδηγήσουν τὸ πνεῦμα πρὸς αὐτὰ τὰ δύο ἐνεργήματα, ὥστόσο «δὲν μπορεῖ νὰ ἐπεκταθεῖ μέχρι σημείου νὰ διδάξει ἐπίσης πῶς μποροῦν νὰ γίνουν αὐτὰ τὰ ἐνεργήματα, γιατί εἶναι τὰ πιὸ ἀπλά καὶ πρωταρχικά, ἔτσι ὥστε ἂν ἡ νόσή μας δὲν ἦταν ἤδη σὲ θέση νὰ τὰ χρησιμοποιήσει, δὲν θὰ κατανοοῦσε κανένα ἀπὸ τὰ παραγόμενα τῆς ἴδιας τῆς μεθόδου, ὅσο ἀπλά κι ἂν εἶναι». <sup>1</sup> Ἡ ἀναγκαιότητα τῆς μεθόδου ἐμφανίζεται ἐκεῖ πού ὑπάρχει πρόβλημα ἢ δυσκολία, δηλαδὴ μιὰ σύνθετη φύση. Εἶναι βέβαια πιθανὸ τὸ πνεῦμα νὰ βλέπει ἐνορατικὰ τὸ σύνολο τῶν στοιχείων πού συνδέονται μέσα σὲ μιὰν περίπλοκη φύση, καὶ νὰ ἔχει μιὰν διακεκριμένη ἰδέα, δηλαδὴ «τόσο ξεκάθαρη καὶ διαφορετικὴ ἀπὸ ὅλες τὶς ἄλλες, ὥστε νὰ μὴν περι-

1. *Règles*, IV, x, 372.

λαμβάνει καθ' ἑαυτὴν παρὰ μόνον ὅ,τι ἐμφανίζεται πρόδηλα σὲ ὅποιον τὴν θεωρεῖ μὲ τὸν πρέποντα τρόπον»<sup>1</sup> ἀλλὰ τὶς πιὸ πολλές φορές δὲν ἔχει παρὰ μιὰν συγκεχυμένην ἰδέαν, γιατί δὲν βλέπει καθαρὰ καὶ ταυτόχρονα τὸ σύνολο τῶν στοιχείων πού συνθέτουν εἴτε μιὰν ὑπερβολικὰ μακριὰ ἀλυσίδα παραγωγικῶν συλλογισμῶν, πού ξεκινοῦν ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ ἐνόραση μιᾶς μοναδικῆς ἀπλῆς φύσης, εἴτε μιὰν ἀπαρίθμηση, δηλαδὴ τὸ ἐνέργημα πού καταλήγει σὲ ἓνα συμπέρασμα μὲ βάση πολυάριθμες καὶ διασπαρμένες προτάσεις. Ἀντὶ νὰ ἀπελευθερώσει τὸ πνεῦμα ἀπὸ τὸ καθῆκον τῆς προσοχῆς, ὅπως ἡ παραδοσιακὴ λογικὴ, ἡ καρτεσιανὴ μέθοδος θὰ τὸ ὀδηγήσει στὰ στοιχειώδη ἐνεργήματα βρίσκοντας μιὰ τάξη σὲ κάθε δυσκολία: ὅπως ἡ τέχνη τοῦ θεωρητικοῦ τῆς ἀλγεβρας εἶναι νὰ ἀνάγει τὶς ἐξισώσεις ἀνώτερου βαθμοῦ σὲ ἐξισώσεις μὲ ἀπλοῦστερη λύση, ἔτσι καὶ τὸ κύριο μυστικὸ τῆς μεθόδου εἶναι νὰ κατατάσσει τὰ ἀντικείμενα σὲ σειρὰς ἀνάλογα μὲ τὸ πόσο μποροῦν νὰ γνωστοῦν τὰ μὲν μὲ βάση τὰ δέ, γιὰ νὰ φτάσει μὲ τὴν ἀνάλυση στὰ πιὸ ἀπλὰ καὶ στὰ πιὸ εὐκολογνώριστα, τὰ ὅποια κατέχονται ἀπὸ τὸ πνεῦμα ἐνορατικὰ, ἢ γιὰ νὰ παραγάγει μὲ τὴ σύνθεση τὰ πιὸ ἀπόμακρα καὶ τὰ πιὸ κρυμμένα. Ἡ πρακτικὴ τῶν μαθηματικῶν καὶ ἡ ἐκμάθηση τῆς μεθόδου, πού συνδέεται ἀξεχώριστα μαζί τους, προηγοῦνται κάθε φιλοσοφίας: συνηθίζοντας αὐτὴ «τὴν συνεχῆ κίνηση τῆς σκέψης πού μεμιᾶς ἐνορᾷ προσεκτικὰ κάθε ὄρο καὶ τραβᾷ τὸ δρόμο τῆς πρὸς τοὺς ἄλλους»,<sup>2</sup> αὐξάνουμε τὴν ἱκανότητα τοῦ πνεύματός μας ὑποβιβάζοντας τὴ θέση τῆς μνήμης μέσα στὴ βεβαιότητα τῶν συμπερασμάτων· καὶ, βῆμα τὸ βῆμα, οἱ γνώσεις ἀλληλοσυνδέονται σὲ ὁλοένα καὶ μακρύτερες ἀλυσίδες, πού ἐξαρτῶνται ἀπὸ αἰτίες ὁλοένα καὶ πιὸ ἀπλές καὶ εὐκολες, ἔστω κι ἂν παρεμβληθοῦν ἀσυνέχειες (γιὰ παράδειγμα ὅταν μιὰ ἐπιστήμη ὀφείλει νὰ εἰσαγάγει τὰ ἀπλὰ εἰδικὰ τῆς στοιχεῖα χωρὶς νὰ μπορεῖ νὰ τὰ παραγάγει ἀπὸ καμιά προηγούμενη καὶ πιὸ ἀπλὴ ἐπιστήμη) ἢ καὶ ἀναστροφές, μιὰ καὶ «ὀρισμένα πράγματα εἶναι πιὸ ἀπόλυτα ἀπὸ ἄλλα, ἂν ἰδωθοῦν ἀπὸ μιὰν ὀρισμένη σκοπιά, ἰδωμένα ὅμως

1. *Principes*, I, 345.

2. *Règles*, XI, x, 408.

ἀλλιῶς, εἶναι πιὸ σχετικὰ».<sup>1</sup> Ἡ φιλοσοφία δὲν εἶναι μόνο μιὰ ἐπιστήμη σύμφωνη μὲ τὴ μέθοδο: εἶναι ἡ ἐπιστήμη, στὴν ὁποία ἡ μέθοδος ἀναθέτει τὸ ρόλο νὰ προσφέρει στὶς ἄλλες ἐπιστῆμες τὶς ἀρχές τους, νὰ καθορίσει σὲ τελευταία ἀνάλυση τὸ ἀπλούστερο καὶ τὸ ἀπολυτότερο. Ἡ ἀπαίτηση μιᾶς πρώτης φιλοσοφίας ἢ μεταφυσικῆς εἶναι μιὰ συνέπεια τῆς μεθόδου· ἡ πραγματοποίησή της θὰ εἶναι ἡ προϋπόθεση γιὰ νὰ μπορεῖ αὐτὴ ἡ μέθοδος νὰ ἐφαρμοστεῖ μὲ θεμιτὸ τρόπο: γιατί ἡ ἀμφιβολία, ἂν προχωρήσει μεθοδικά, θὰ πρέπει νὰ πλήξει καὶ τὴν ἴδια τὴ μέθοδο.

### *Τὸ μεταφυσικὸ δρομολόγιο.*

Ἡ πρώτη φιλοσοφία ἢ ἀλλιῶς μεταφυσικὴ εἶναι μιὰ ἱστορία σὲ τρία ἐπεισόδια: Ἐμφιβάλλω· σκέπτομαι, ἄρα ὑπάρχω· ὁ Θεὸς ὑπάρχει. Πρόκειται γιὰ μιὰν ἱστορία ποὺ κάθε πνεῦμα πρέπει νὰ τὴν ξαναζήσει μιὰ φορά στὴ ζωὴ του, ἂν θέλει νὰ προσπελάσει τὴν ἐπιστημονικὴ βεβαιότητα· ἡ διάρκειά της εἶναι νόμιμη καὶ ἔχει τὸ ἀκριβὲς μέτρο της: ὅποιος τὴν διεξέρχεται ὑπερβολικὰ γρήγορα χωρὶς νὰ ὠθεῖ τὴν ἀμφιβολία ὡς τὰ ὄρια της δὲν θὰ δεῖ τὴν πρώτη βεβαιότητα νὰ σιάζει μπροστὰ στὰ μάτια του· ὅποιος ἀρέσκειται νὰ τὴν ἐμβαθύνει περισσότερο ἀπὸ τὸν συγγραφέα, ἀποστρέφοντας ὑπερβολικὰ τὸ πνεῦμα ἀπὸ τὴ φυσικὴ καὶ τὰ αἰσθητὰ πράγματα, καθίσταται ἀκατάλληλος γι' αὐτὴ τὴν οὐσιώδη μελέτη. Ἐν ἀφήσουμε κατὰ μέρος τὸ λατινικὸ χειρόγραφο τοῦ 1629, ποὺ ἀπωλέσθηκε, ὁ Descartes μᾶς πρόσφερε τρεῖς ἀφηγήσεις αὐτῆς τῆς μεταφυσικῆς μάχης ἐναντία στὴν ἀμφιβολία: ἡ μία ἦταν ὑπερβολικὰ σύντομη γιὰ νὰ ἀποδώσει σὲ ὅλη τους τὴ δύναμη τοὺς λόγους τῶν σκεπτικιστῶν καὶ τὴν ἀνατροπὴ τους καὶ παρουσιάστηκε στὸ *Λόγος περὶ τῆς μεθόδου*, γραμμένη σὲ κοινὴ γλῶσσα γιὰ νὰ διαβαστεῖ ἀπὸ ἕνα πλατὺ κοινὸ ποὺ ἕνα μέρος του θὰ μπορούσε νὰ ἀναστατωθεῖ καὶ νὰ χάσει τὸ δρόμο, ἂν ἡ ἀμφιβολία ἦταν ἀληθινὰ ἐπικίνδυνη· ἡ ἄλλη ἀναπτύχθηκε σὲ ἑξὶ μέρες *Μεταφυσικῶν*

1. *Règles*, VI, x, 382.

διαλογισμῶν γιὰ τὰ πιὸ ἰσχυρὰ καὶ πιὸ νοήμονα πνεύματα, σκοπώντας μᾶλλον στὸν διάλογο μὲ τοὺς θεολόγους παρά στὴν υιοθέτησή της ἀπὸ τοὺς φυσικούς· ἡ τελευταία ἀποτελεῖ τὸ πρῶτο βιβλίο τῶν Ἐπιπέδων τῆς φιλοσοφίας καὶ ἀναφέρεται ἐπακριβῶς στὴν Δεύτερη φιλοσοφία ἢ Φυσική, πού τὰ θεμέλιά της δίνονται ἀπὸ τὴν Πρώτη φιλοσοφία. Ἡ σύγκριση αὐτῶν τῶν τριῶν ἀφηγήσεων ἐπιτρέπει νὰ ξαναβροῦμε τὴν «τάξιν τῶν λόγων», ἡ ὁποία συγκροτεῖ τὴν ἐνότητα τῆς καρτεσιανῆς μεταφυσικῆς.

Στὸ ἐσωτερικὸ ἤδη καθορισμένων ὁρίων, πού εἶναι τὰ ἴδια τὰ ὅρια τῆς φιλοσοφίας, ἡ ἀμφιβολία εἶναι ριζικὴ καὶ ὑπερβολικὴ. Ὄντας ριζικὴ, δὲν καταπιάνεται ἄμεσα μὲ τὶς γνώμες, ἀλλὰ ἀρχικὰ μὲ τὶς πηγές τῆς γνώσης, ἀνερχόμενη ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις στὴ νόηση ὅπως ἀπὸ μιὰ πηγὴ ἄμεσα δοσμένων ἰδιαιτεροτήτων σὲ μιὰν ἄλλη πηγὴ πιὸ ἀπλή καὶ πιὸ ἀπόλυτη, γιὰτὶ μᾶς δίνει νὰ γνωρίσουμε «ἀκόμα πιὸ ἀπλὰ καὶ πιὸ καθολικὰ πράγματα, πού εἶναι ἀληθινὰ καὶ ὑπάρχοντα».<sup>1</sup> Ὄντας ὑπερβολικὴ, ἡ ἀμφιβολία ἀρχίζει μὲ τὸ νὰ ἀντιπαράτασσει στὶς γνώμες, πού ἀπὸ συνήθεια ἢ ἐκ φύσεως κυριαρχοῦν στὴ σκέψιν μας, ἀντίθετους λόγους πού, χωρὶς νὰ ἀποδείχνουν τὴν ἀναλήθεια τῶν γνωμῶν, ἀλλοιώνουν τὴν ὁλοκληρωτικὴ τους βεβαιότητα· ὥστόσο, ἐπειδὴ ὁ φιλόσοφος βλέπει ὅτι εἶναι λογικὸ νὰ δυσπιστεῖ γιὰ τὸ ἀληθοφανές ὅσο καὶ γιὰ τὸ λάθος, καταλήγει νὰ ἀπορρίπτει ἐξ ὁλοκλήρου ὅ,τι δὲν εἶναι ἀπολύτως ἀναμφίβολο, χωρὶς μάλιστα νὰ διστάζει ν' ἀπατᾶ ὁ ἴδιος τὸν ἑαυτό του μὲ τὴν πλασματικὴ ἰδέα ὅτι σίγουρα πᾶμε πρὸς τὸ χειρότερο, ὅταν αὐτὴ ἡ ἀλλόκοτη προκατάληψη ἐπιτρέπει τὴν ἐμφάνιση ἀπαρασάλευτων προφανειῶν. Ἀναμορφωμένοι ἔτσι μέσα σὲ ἓνα νέο σχέδιο, οἱ παραδοσιακοὶ λόγοι τῶν σκεπτικιστῶν ἐπιτρέπουν νὰ ἐντοπίσουμε βαθμοὺς ἀντίστασης καὶ νὰ ἐγκαθιδρύσουμε τὴν ἱεραρχικὴ τάξιν ἀπολυτοτήτων διαφορετικοῦ βαθμοῦ.

Ἡ ἀμφιβολία γιὰ τὰ αἰσθητὰ πράγματα εἶναι μερικὴ ὅταν ὑποκινεῖται ἀπὸ λάθη τῆς ἀντίληψης καὶ φτάνει στὴν ἀποκορύφωσή της ὅταν τίθεται ὑπὸ ἀμφισβήτηση ἢ ἴδια ἢ ὑπαρξὴ τοῦ ἀντικειμένου: ἡ τρέλα, ὅπως τὴ βλέπουμε νὰ ἐκδηλώνεται στοὺς

1. *Méditations*, I, ix, 15.



ἄλλους, καὶ προπάντων τὸ ὄνειρο πού τὸ βιώνουμε κάθε νύχτα, σκιαίζουν τὸν κόσμον τῆς καθημερινότητος καὶ τὶς πιὸ οἰκείες του λεπτομέρειες. «Ἀποφάσισα νὰ καμωθῶ ὅτι ὅσα πράγματα εἶχαν εἰσέλθει ποτὲ στὸ πνεῦμα μου δὲν ἦσαν πιὸ ἀληθινὰ ἀπὸ τὶς ψευδαισθήσεις τῶν ὁνείρων μου». <sup>1</sup> Ὅσο ἀνησυχητικὴ κι ἂν εἶναι αὐτὴ ἢ πλασματικὴ κατασκευὴ γιὰ τὸν ἄνθρωπον πού μένει προσκολλημένος στὰ αἰσθητὰ ἀντικείμενα, δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ μᾶς κάνει νὰ θριαμβεύσουμε πάνω σὲ ὀρισμένες γνώμες πού, ὅπως ἀντιλαμβανόμαστε ἀργότερα, πηγάζουν ἀπὸ μιὰν ἄλλη γνωστικὴ δύναμη. «Ἄς ὑποθέσουμε λοιπὸν τώρα ὅτι κοιμόμαστε» <sup>2</sup> οἱ ἀπλὲς φύσεις, τὶς ὁποῖες μελετοῦν ἢ ἀριθμητικὴ, ἢ γεωμετρία καὶ οἱ ἄλλες μαθηματικὲς ἐπιστῆμες, ἔρχονται μπροστὰ στὰ μάτια μας μέσα στὴν ἀπαράλλαχτη λάμψη τῆς προφάνειάς τους: δὲν πρόκειται πλέον γιὰ ἰδιαιτέρα, ὑπάρχοντα πράγματα, ἀλλὰ γιὰ πολὺ ἀπλὲς καὶ πολὺ γενικὲς οὐσίες πού περιέχουν κάτι βέβαιο καὶ ἀδιαμφισβήτητο χωρὶς νὰ «σκοτιζόμαστε ἰδιαιτέρα γιὰ τὸ ἂν εἶναι μέσα ἢ ἔξω ἀπὸ τὴ φύση». <sup>3</sup> Στὸ ἐπίπεδο τῶν σύνθετων πραγμάτων, οἱ αἰσθητὲς πραγματικότητες μποροῦν κάλλιστα νὰ συγγέονται μὲ τὶς λεπτεπίλεπτες κατασκευὲς τῆς φαντασίας: τὰ ἀπλὰ πράγματα πού γνωρίζει ἡ νόηση δὲν θίγονται.

Ἡ ἀμφιβολία γίνεται μεταφυσικὴ ὅταν, στρεφόμενη ἐναντία στὴν μεθοδικὴ σκέψη τὴν ὁποία ἐμψύχωνε, ἔρχεται νὰ πλήξει τὰ μαθηματικά: τὴν γαλήνια καὶ παραδοσιακὴ ἀνωτερότητα τοῦ νοητοῦ ἀπέναντι στὸ αἰσθητὸ διαδέχεται μιὰ ἀνησυχία τῆς νόησης γιὰ τὸν ἴδιον τὸν ἑαυτὸ της, πού αὐξάνεται ὅσο διαλογίζεται τὴν πάντα ἀκατανόητη καὶ γιὰ τὴν ὥρα ἀκόμα ἄγνωστη καταγωγὴ τοῦ εἶναι της. Ἐφόσον ἀγνοῶ τὸ πῶς ἔγινε αὐτὸ πού εἶμαι, ὅλες οἱ ὑποθέσεις ἐπιτρέπονται καὶ ὅλες εἶναι ἀνησυχητικὲς. Ἄν, ὅπως βεβαιώνει μιὰ παλαιὰ ἀποψη μὲ θρησκευτικὴ προέλευση, πλάστηκα ἀπὸ ἕναν παντοδύναμον Θεό, τότε αὐτὸς ἔχει τὴ δύναμη νὰ μὲ κάνει νὰ ἀπατῶμαι διαρκῶς, ἀκόμα κι ὅταν ἀσχολοῦμαι μὲ τὰ

1. *Λόγος περὶ τῆς μεθόδου*, IV, vi, 32.

2. *Méditations*, I, ix, 15.

3. *Méditations*, I, ix, 16.

μαθηματικά· ἂν πάλι ὁ δημιουργὸς τοῦ εἶναι μου εἶναι λιγότερο δυνατὸς, μάταια θὰ βασιζόμενον στὴ σκέψη ὅτι δὲν εἶναι ἱκανὸς νὰ μὲ κάνει νὰ πλανηθῶ: ὅσο λιγότερο ἰσχυρὸ τὸν φανταστῶ, σὺν μοῖρα, τύχη, ἀλληλουχία φυσικῶν αἰτιωδῶν καθορισμῶν, τόσο λιγότερο τέλειο θὰ εἶναι τὸ ἀποτέλεσμά του καὶ λιγότερο ἱκανὸς γιὰ ἀλήθεια. Στὴ μιὰ ὅσο καὶ στὴν ἄλλη περίπτωση, ἔχουμε «λόγο νὰ πιστεύουμε ὅτι δὲν εἴμαστε τόσο τέλειοι ὥστε νὰ μὴν μποροῦμε νὰ ἀπατώμεθα διαρκῶς».<sup>1</sup> Ἔτσι, στὸ ἐσωτερικὸ τῆς ἐπιφανειακῆς ἀπλότητας τῶν μαθηματικῶν ἀποδείξεων ἀποκαλύπτεται μιὰ περιπλοκή: τὰ φυσικὰ ἐνεργήματα τοῦ πνεύματος, ὅπως ἡ παραγωγή ἢ ἡ ἐνόραση, προαπαιτοῦν μιὰν ἐμπιστοσύνη στὸ φυσικὸ φῶς, στὴ φύση ἐνὸς πνεύματος ποῦ συλλαμβάνει τὸν ἑαυτό του ὡς ἀποτέλεσμα καὶ ἀγνοεῖ ἀκόμα τὴν αἰτία του.

Μιὰ πλασματικὴ παράσταση ὀλοκληρώνει τὴν ἀμφιβολία, ἡ παράσταση τοῦ κακοῦ πνεύματος, δόλιου καὶ ἀπατηλοῦ ὅσο καὶ ἰσχυροῦ, φόβητρου χαλκευμένου ἀπὸ τὴ φαντασία γιὰ νὰ διατηρήσει τὴν ἀπόφαση τῆς ἀμφιβολίας, ἀπόφαση ποῦ στὴν συνέχεια δικαιολογεῖται ἀπὸ λόγους πολὺ ἰσχυροὺς καὶ ὄριμα σταθμισμένους, λόγους στρεφόμενους ἐναντία στὴ φθορὰ τοῦ χρόνου καὶ τὴν ὑφέρπουσα ἐπιστροφή τῶν παλαιῶν γνωμῶν. Κατὰ μιὰ ἔννοια, ἀντιπροσωπεύει τὴ χειρότερη μεταφυσικὴ δυνατότητα, τὴν περίπτωση ποῦ ὁ δημιουργὸς μας θὰ ἦταν παντοδύναμος καὶ θὰ ἔβρισκε εὐχαρίστηση στὸ νὰ μᾶς ἀπατᾷ· μοιάζει μὲ τὴν τερατώδη, καὶ μολαταῦτα ὄχι ἀνόμοια, καρικατούρα τοῦ ἀληθινοῦ καρτεσιανοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος ὑπερβαίνει τὶς ἔλλογες ἀναγκαιότητες. Ἐντούτοις ἡ δραστηριότητά της ἀσκεῖται μονάχα πάνω στὰ αἰσθητὰ πράγματα καὶ ἰδιαίτερα πάνω σὲ αὐτὸ τὸ σῶμα, καμωμένο ἀπὸ χέρια καὶ μάτια, ἀπὸ σὰρκα καὶ αἷμα, ποῦ πεισματικὰ τὸ θεωρῶ ὡς ἑαυτό μου· χρησιμεύει κυρίως «γιὰ νὰ προετοιμάσει τὰ πνεύματα τῶν ἀναγνωστῶν νὰ θεωροῦν τὰ νοητὰ πράγματα καὶ νὰ τὰ διακρίνουν ἀπὸ τὰ σωματικὰ».<sup>2</sup> Πράγματι, ἐμποδίζοντας τὸ πνεῦμα νὰ βαυκαλίζεται μὲ κάποια ἀπατηλὴ ἐμπιστοσύνη, κρατᾷ σὲ ἐπα-

1. *Principes*, I, 5.

2. *Méditations*, Ἀπάντηση σὶς Τρίτες Ἀντιρροήσεις, IX, 133.

γρύπνηση τὴν ἐλεύθερη κρίση του· πρόκειται ἀρχικὰ γιὰ μιὰ ἐλευθερία ἀποχῆς ἀπὸ κρίσεις καὶ ἄρνησης, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ προσμονῆς τῆς τέλει προφάνειας, πού θὰ περιορίσει τὴν παντοδυναμία τοῦ Κακοῦ Πνεύματος καὶ θὰ θέσει τέρμα στὴν ἀμφιβολία. Τῆ στιγμῆ πού αὐτὴ ἡ ὑπερβολικὴ πλασματικὴ παράσταση προκαλεῖ σύγχυση ἀκόμα καὶ στὴν ἰδέα τοῦ ἀπλοῦ καὶ τοῦ ἀπόλυτου, ἡ ἐλευθερία τοῦ πνεύματος ξεπερνᾷ τὴ μέθοδο χωρὶς νὰ τὴν ἀρνεῖται, κατὰ κάποιον τρόπο ὅπως ὁ Θεὸς θεμελιώνει τὴν ἀναγκαιότητα τῶν αἰώνιων ἀληθειῶν ὑπερβαίνοντάς την.

Σκέπτομαι, ἄρα ὑπάρχω.<sup>1</sup> Ἡ πρώτη βέβαιη γνώση πού παρυσιάζεται σὲ ἐκεῖνον πού ὀδηγεῖ τίς σκέψεις του μὲ τάξη ἀφορᾷ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ σκεπτόμενου ὑποκειμένου, δηλαδὴ ἐνὸς ἀτομικοῦ πράγματος. Ἀναμφίβολα δὲν πρόκειται γιὰ ἓνα ὑλικὸ πρᾶγμα, ὅπως οἱ ἰδιαιτερότητες πού γνωρίζουμε μέσω τῶν αἰσθήσεων: ἀμφιβάλλω πάντα γιὰ τὸ ἂν ἔχω ἓνα σῶμα καὶ ἀκόμα ὑποθέτω ὅτι εἶναι ἓνα ὄνειρο. Ἀλλὰ τὸ ὄν πού βεβαιώνει ὅτι «Εἶμαι, ὑπάρχω: αὐτὸ εἶναι βέβαιο· ἀλλὰ γιὰ πόσο χρόνο;»<sup>2</sup> δὲν εἶναι οὔτε κι αὐτὸ ἀπλὴ καὶ γενικὴ οὐσία, ἢ τὸ μοναδικὸ καὶ ἄχρονο ὑποκείμενο κάθε δυνατῆς σκέψης. Ὄντας ἓνα ἄτομο πού συλλαμβάνει τὸν ἑαυτό του ὡς κάτι ἴδιο κι ἀπαράλλαχτο ὅταν στοχάζεται τίς διαφορὲς σκέψεις του, ἀνακαλύπτει μὲ τὴ σκέψη ἓνα ἀπλὸ στοιχεῖο νέου εἶδους: ὁ Descartes εἰσάγει στὴ γαλλικὴ γλώσσα τὴ λέξη «συνειδηση» πού τὴν ἐποχὴ του ἀντιμετωπιζόταν ὡς λατινισμὸς, ὀρίζοντας ὡς σκέψη ὅ,τι εἶναι συνειδητό, τὴ βούληση, τὴ φαντασία, ἀκόμα καὶ τὴν αἰσθήση, ἂν δὲν πρόκειται γιὰ μιὰ τροποποίηση τοῦ ματιοῦ ἢ τοῦ ἐγκεφάλου, ἀλλὰ γιὰ τὴν πνευματικὴ ὄραση, καὶ ἐπιπλέον τὴν ἰδέα τῆς νόησης. Πάνω σὲ αὐτὸ τὸ σκεπτόμενο πρᾶγμα, κάθε σκέψη τοῦ ὁποίου εἶναι ἀναμφισβήτητη, γιὰτὶ συνοδεύεται ἀπὸ μιὰν ἰδέα, δηλαδὴ ἀπὸ τὴ δυνατότητα νὰ τὴ συνειδητοποιήσῃ, ἔρχονται νὰ συντριβοῦν ὅλες οἱ αἰτίες ἀμφιβολίας, λὲς καὶ ἡ ὑπαρξὴ του πρόσφερε τὴ μοναδικὴ γνώμη πού μπορεῖ νὰ ἀντισταθεῖ στὴν ὑπερβο-

1. *Λόγος περὶ τῆς μεθόδου*, IV, vi, 32. Πουθενὰ ὁ Descartes δὲν ἔγραψε ποτὲ *Cogito ergo sum*.

2. *Méditations*, II, ix, 21.

λική ἀμφιβολία· ἢ μᾶλλον, ὅλες αὐτὲς οἱ αἰτίες ἀντιστρέφονται καὶ γίνονται αἰτίες κατάφασης, γιατί ἡ δύναμη τοῦ Cogito ἐγκριεται στὸ γεγονός ὅτι ἀναβλύζει ἀπὸ τὴν ἀμφιβολία. «Ἵπάρχει ἓνας κι ἐγὼ δὲν ξέρω ποιὸς ἰσχυρὸς καὶ δόλιος ἀπατεώνας, πού χρησιμοποιεῖ ὅλη του τὴν ἐπιδεξιότητα γιὰ νὰ μὲ ξεγελᾷ πάντα. Συνεπῶς, ἂν μὲ ἐξαπατᾷ, δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι εἶμαι· καὶ ἄς μὲ ἐξαπατᾷ ὅσο θέλει, ποτὲ δὲν θὰ καταφέρει νὰ μὲ ἐκμηδενίσει ὅσο ἐγὼ σκέπτομαι ὅτι εἶμαι κάτι».<sup>1</sup>

Ἄλλὰ ἡ ἐπιστροφή στὸ ὑποκείμενο, πού θὰ προσφέρει ἓνα σημεῖο συσπείρωσης στὸν μοντέρνο ἰδεαλισμό, δὲν ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Descartes τὴν ἔσχατη καὶ ἀναμφισβήτητη ἀλήθεια, τὴν ὁποία οἱ δεδηλωμένοι διάδοχοί του θὰ ἤθελαν νὰ ἀποκαθάρουν ἐξαλείφοντας ὅ,τι θὰ τοὺς φαινόταν ὑπόλειμμα μιᾶς ἀπαρχαιωμένης νοοτροπίας. Ἡ ἐπιστροφή αὐτὴ ὀφείλει νὰ πάρει τὴ θέση τῆς μέσα σὲ μιὰν ἀλληλουχία λόγων πού συνιστᾷ τὴν ἀδιαμφισβήτητη ἐπιστήμη, τῆς ὁποίας ἀποτελεῖ τὴν ὑπόσχεση ἀλλὰ ὄχι τὸ πρῶτο μέρος. «Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι, ἂν ἀγνοοῦμε τὸν Θεό, δὲν μποροῦμε νὰ ἔχουμε βέβαιη γνώση κανενὸς ἄλλου πράγματος».<sup>2</sup>

Αὐτὴ ἡ ὑπαγωγή καθίσταται προφανῆς μέσα στὴν ἐρμηνεία τοῦ ὑποκειμένου ὡς πράγματος πού σκέπτεται ἢ ὡς ψυχῆς, ὡς πνεύματος, ὡς πνευματικῆς ὑπόστασης ξεχωριστῆς ἀπὸ τὸ σῶμα: σὲ αὐτὴ τὴ μετάβαση ὁ Kant θὰ καταγγεῖλει τὸν «παραλογισμό τῆς ὑποστασιακότητος» καὶ ὁ Husserl «τὴν φιλοσοφικὴ ἀνοησία τοῦ ὑπερβατικοῦ ρεαλισμοῦ». Ἄρα ὁ Descartes, πού ἀρχικὰ εἶχε περάσει κάπως γοργὰ ἀπὸ τὴ γνώση στὸ εἶναι, ἐμβαθύνοντας τὴν ἀμφιβολία ὄφειλε νὰ ἀνακαλύψει τὴ δυσκολία μιᾶς παρόμοιας μετάβασης: τὸ γεγονός δηλαδὴ ὅτι εἶναι βέβαιος πὼς ὑπάρχω ἀκόμα καὶ στὸ χρόνο ὅπου ὑποθέτω ὅτι δὲν ὑπάρχει τὸ σῶμα μου, δὲ σημαίνει ὅτι μπορῶ νὰ συμπεράνω πὼς δὲν ἔχω ἀνάγκη τὸ σῶμα γιὰ νὰ ὑπάρχω, γιατί θὰ μποροῦσε τὸ σῶμα μου, μολονότι τότε μοῦ ἦταν ἀγνωστο, νὰ εἶναι ἡ ἀληθινὴ αἰτία τῶν σκέψεών μου, ἔστω καὶ ἐν ἀγνοία μου. Γιὰ νὰ δώσουμε τὸ πλήρες νόημα στὴν

1. *Meditations*, II, ix, 19.

2. *Principes*, I, 13.

πρώτη πρόταση καθορίζοντας με ακρίβεια τὸ θέμα της, εὐχῆς ἔργο θὰ ἦταν νὰ περατώσουμε τὴν αὐστηρὴ ἀνάλυση τῶν σωμάτων γιὰ νὰ τὰ ἀναγάγουμε στὴν ἕκταση, στὶς μορφές καὶ στὶς κινήσεις καὶ νὰ ἀποδιώξουμε ἀπὸ τὴν διακεκριμένη τους ιδέα κάθε ἔχνος τῆς σκέψης· ἐν πάσῃ περιπτώσει εἶναι ἀπολύτως ἀδύνατο νὰ υποστηρίξουμε μὲ θεία φιλαλήθεια ὅτι ἡ διακεκριμένη ιδέα ποῦ ἔχω γιὰ μιὰ σκεπτόμενη καὶ μὴ ἕκτατὴ ὑπόσταση ἀντιστοιχεῖ σὲ ἓνα ὄν ποῦ θὰ μπορούσε νὰ ὑφίσταται μόνο του ἀκόμα κι ἂν ἐξαφανίζονταν ὅλα τὰ σώματα. «Ἐχω ἀνάγκη τὸν Θεὸ γιὰ νὰ γνωρίσω μὲ βεβαιότητα τὴν οὐσία μου καὶ ὅτι εἶμαι μιὰ ὑπόσταση ποῦ ὅλη ἡ οὐσία της ἢ ἡ φύση της εἶναι τὸ σκέπτεσθαι».<sup>1</sup>

Ἄλλὰ χωρὶς αὐτὸν θὰ μπορούσα ἄραγε νὰ βεβαιωθῶ ἀπλῶς γιὰ τὴν ὑπαρξή μου; Ἡ ὑπόσταση γνωρίζει τὸν ἑαυτὸ της μόνο μὲ τὴ μεσολάβηση τῶν πράξεων καὶ τῶν τρόπων της, οἱ ὁποῖοι τὴν φανερώνουν, καὶ ἡ πρόταση ὅτι ὑπάρχω ἀντλεῖ τὴ βεβαιότητά της ἀπὸ τὴν διηλεκτικὴ καὶ ἀλάθητη ἐμπειρία μου ὅτι σκέπτομαι. Μολονότι μπορῶ νὰ συλλάβω μὲ μιὰ ματιὰ τὴν μετάβαση ἀπὸ τὴ σκέψη μου στὴν ὑπαρξή μου, καὶ μολονότι πρόκειται γιὰ μιὰν ἔνορατικὴ ἀλήθεια ποῦ τὸ πνεῦμα βλέπει, αἰσθάνεται καὶ ψηλαφεῖ, γεγονός παραμένει ὅτι αὐτὴ ἀποκαθιστᾷ ἓναν ἀναγκαῖο δεσμὸ ἀνάμεσα σὲ δύο ὄρους, τὸν ὁποῖο μπορούμε νὰ ἀποκαλέσουμε παραγωγή κι ἴσως μάλιστα συμπέρασμα. Ἀναμφίβολα, ἡ γενικὴ ἀρχὴ ὅτι γιὰ νὰ σκέπτομαι πρέπει νὰ εἶμαι δὲν εἶναι ρητὰ ἀγνωρισμένη πρὶν ἀπὸ τὴν ἐφαρμογὴ της στὴν ἰδιαίτερη περίπτωσή μου, καὶ ἂν τὴν καθιστούσαμε μείζονα πρόταση ἑνὸς ἀποδεικτικοῦ συλλογισμοῦ, αὐτὸ θὰ ἦταν μιὰ αὐθαίρετη ἀνακατασκευὴ τοῦ μεταφυσικοῦ δρομολογίου: ἐντούτοις, «ὅταν εἶπα ὅτι ἡ πρόταση σκέπτομαι, ἄρα ὑπάρχω εἶναι ἡ πρώτη καὶ ἡ πιὸ βέβαιη ποῦ παρουσιάζεται σὲ ὅποιον ὀδηγεῖ τίς σκέψεις του μὲ τάξη, αὐτὸ δὲ σημαίνει ὅτι ἀρνήθηκα πῶς ἔπρεπε κανεὶς νὰ γνωρίζει πρωτότερα τί σημαίνει σκέψη, βεβαιότητα, ὑπαρξή, καὶ ὅτι γιὰ νὰ σκεφεῖ πρέπει νὰ εἶναι, καὶ ἄλλα παρόμοια πράγματα».<sup>2</sup> «Ὅλα αὐτὰ τὰ στοιχεῖα, πρῶτες

1. *Λόγος περὶ τῆς μεθόδου*, IV, vi, 33, καὶ *Méditations*, VI, ix, 62.

1. *Principes*, I, 10.

έννοιες ἢ καθολικὰ ἀξιώματα, εἶναι παρόντα ἀπὸ τὴν πρώτη κιόλας πρόταση, ἔχουν γίνεи δεχτὰ μὲ τὴν ἐγγύηση τοῦ φυσικοῦ φωτὸς ποῦ μᾶς τὰ δίδει ὡς προφανῆ. Ἄν στὴν πάλη του μὲ τὸ κακὸ πνεῦμα τὸ ἐλεύθερο πνεῦμα μπορεῖ νὰ σταθεροποιηθεῖ μέσα στὸ βασιλεῖο τῶν σκέψεων του ἐγκαταλείποντας τὸν αἰσθητὸ κόσμο, ὥστόσο δὲν μπορεῖ νὰ ἐγκαθιδρύσει τὴ βεβαιότητά του μέσα στὴν ἐπιστήμη καὶ σύμφωνα μὲ τὴ μέθοδο παρὰ ἀποδείχνοντας τὴν ὑπαρξὴ καὶ τὴν φιλαλήθεια τοῦ Θεοῦ.

Ὁ Θεὸς ὑπάρχει. Ὅταν αὐτὴ ἡ δεύτερη ἀλήθεια ἀποδειχθεῖ, τότε μπορεῖ νὰ ἀρχίσει ἡ ἐπιστήμη· ἤδη ἀρχισε. Ἄλλὰ τὸ ἐγχείρημα ποῦ ὀδηγεῖ στὸ Θεὸ δὲν χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν εὐκολία καὶ τὴν κάποια κοινοτοπία τῆς πρώτης ἐνόρασης: εἶναι ἀργὸ καὶ κοπιαστικὸ, καί, ἐφόσον ὠθούμαστε νὰ λησιμονήσουμε τὴ σοφὴ ἀλληλουχία τῶν λόγων καὶ νὰ μὴ λογαριάζουμε πλέον τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ συμπεράσματος, καλὸ εἶναι νὰ ἐξελέγξουμε τοὺς διάφορους δρόμους, μὲ τοὺς ὁποίους μποροῦμε νὰ ἀποδείξουμε ὅτι ὑπάρχει ἓνας Θεός, καὶ γιὰ κάθε δρόμο νὰ τροποποιήσουμε τὴν παρουσίαση τοῦ ἐπιχειρήματος γιὰ νὰ τὸ προσαρμόσουμε στὴν ποιικιλία τῶν πνευμάτων. Γιατὶ οἱ πρῶτες ἀρχές, ποῦ στὰ μαθηματικὰ γίνονται τόσο εὐκολότερα δεχτὲς ὅσο συμφωνοῦν μὲ τὴν προφάνεια τῶν αἰσθήσεων, στὴ μεταφυσικὴ εἶναι αὐτὲς ποῦ γίνονται δυσκολότερα δεκτὲς, γιὰτὶ ἀντιτίθενται στὶς χρόνιες προκαταλήψεις. Γιὰ νὰ ἔχουμε μιὰ ἐνορκτικὴ γνώση τοῦ Θεοῦ, θὰ ἔπρεπε εἶτε νὰ τὸν θεαθοῦμε ἄμεσα ὅπως οἱ μακάριοι στὴν ἄλλη ζωὴ, εἶτε νὰ εἶμαστε ἐλευθερωμένοι ἀπὸ κάθε προκατάληψη: ἀφοῦ λείπει αὐτὴ ἡ ἐνόραση, ὁ συλλογισμὸς θὰ ἐδραιώσει ὡς συμπέρασμα αὐτό, τὸ ὁποῖο ἀπὸ μόνο του εἶναι τὸ πιὸ σαφὲς καὶ τὸ πιὸ ἀπόλυτο, καὶ ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐξαρτᾶται ὁλόκληρη ἡ ἀλυσίδα τῶν ἐπιστημῶν.

«Εἶναι προφανὲς σὲ ὅλους ὅτι ἡ θεώρηση τῆς ποιητικῆς αἰτίας εἶναι τὸ πρῶτο καὶ τὸ κύριο μέσο, γιὰ νὰ μὴν ποῦμε —ὅπως ὑποστηρίζουν «σχεδὸν ὅλοι οἱ θεολόγοι»<sup>1</sup>— ὅτι εἶναι τὸ μοναδικὸ μέσο

1. *Méditations*, Ἐπάντηση στὶς Τέταρτες Ἀντιρρήσεις, IX, 188.

πού έχουμε για να αποδείξουμε την ύπαρξη του Θεού». <sup>1</sup> Αὐτός ὁ πρῶτος, ὁ κλασικὸς δρόμος, βασίζεται στὴν ἀρχὴ τῆς αἰτιότητας για νὰ συμπεράνει ἀπὸ ἀποτελέσματα πρόδηλα σὲ μᾶς ἕναν Θεὸ πού γνωρίζουμε μόνο μέσα ἀπὸ αὐτά· ἡ πρωτοτυπία τοῦ Descartes ἔγκειται στὴν ἀφετηρία πού διαλέγει, δηλ. τὴν ἰδέα τοῦ Θεοῦ ἢ, ἀκριβολογώντας, ἐμένα τὸν ἴδιο πού ἔχω τὴν ἰδέα τοῦ Θεοῦ. Αὐτὴ ἢ ἐκλογὴ ἀρχικὰ ἐξηγεῖται μὲ τὴν ἀναγκαιότητα νὰ ξεκινήσει ἀπὸ ἕνα ἀναμφίλεκτο ἀποτέλεσμα, ἀπὸ ἕνα στοιχεῖο ὅπου ἡ ὑπαρξὴ τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων εἶναι ἀβέβαιη, ἀλλὰ ἐπίσης ἐξηγεῖται καὶ ἀπὸ τὸν κίνδυνο μιᾶς παλινδρόμησης ἐπ' ἀπειρον. Ἡ νέα φυσικὴ, ἡ νέα μαθηματικὴ δίδαξαν ὅτι ἡ ἀναγκαιότητα νὰ σταματήσουμε κάπου δὲν εἶναι μιὰ λογικὴ προσταγή, ἀλλὰ ἕνα σημάδι νωθρότητας. Ἡ ἰδέα τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ ὑποκείμενο πού ὑφίσταται (ἔστω κι ἂν αὐτὸ δὲν ἦταν παρὰ ἕνα μόνο στοιχεῖο, ἂν βάλουμε μὲ τὸ νοῦ μας ἕνα "Ὀν πιὸ τέλειο ἀπὸ ὅ,τι εἶναι τὸ ἴδιο) δὲν τοποθετοῦνται σὲ μιὰ ἀλυσίδα ἢ σειρά αἰτιῶν καὶ ἀποτελεσμάτων, πού θὰ ἦταν αὐθαίρετο νὰ κλείσουμε ἀπὸ νωθρότητα· μᾶς παραπέμπουν ἄμεσα στὴ μόνη ἀπειρὴ αἰτία πού εἶναι ὁ Θεός, εἴτε ὡς ἀρχικὸ σχέδιο ἢ πρότυπο ἀπὸ ὅπου ἔχει ἀντληθεῖ ἡ ἰδέα, ἢ ὅποια δὲ θὰ μπορούσε νὰ παρουσιάσει περισσότερες τελειότητες ἀπ' ὅσες κατέχει ἡ αἰτία τῆς, εἴτε ὡς δημιουργὸς καὶ συντηρητῆς τοῦ πεπερασμένου πνεύματος, ἐφόσον «ἐκεῖνος πού ἔχει τόση δύναμη, ὥστε νὰ μᾶς κάνει νὰ ὑπάρχουμε ἔξω ἀπὸ αὐτὸν καὶ νὰ μᾶς συντηρεῖ, πρέπει νὰ συντηρεῖται ἀπὸ μόνος του, ἢ μᾶλλον δὲν ἔχει ἀνάγκη νὰ συντηρεῖται ἀπὸ τὸν οἰονδήποτε, καὶ γι' αὐτὸ εἶναι Θεός». <sup>2</sup> Ἡ ἰδέα τοῦ ἀπειροῦ μέσα στὸ πεπερασμένο ὄν πού εἶμαι, ἀποδείχνει τὴν ὑπαρξὴ ἔξω ἀπὸ μένα τοῦ ἀπειροῦ Θεοῦ πού μὲ δημιούργησε καὶ μὲ συντηρεῖ.

Ἡ ἐπιχειρηματολογία αὐτὴ φαίνεται ἔμμεση καὶ οἱ συνέπειές της ἀμφισβητήσιμες ὅσο θεωροῦμε τὴν ἰδέα τοῦ Θεοῦ μιὰν ἰδέα ἀνάμεσα στὶς ἄλλες, τὴν ὅποια τὸ σκεπτόμενο ὑποκείμενο δὲν θὰ χρειαζόταν για νὰ συλλάβει τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ του στὴν πρώτη

1. *Méditations*, 'Απάντησὴ' στὶς Τέταρτες 'Αντιρρήσεις, IX, 184.

2. *Principes*, I, 21.

ἐνόραση τῆς ὑπαρξῆς του. Ἡ δύναμή της φαίνεται καλύτερα ὅταν ὁ φιλόσοφος ἀποκαλύπτει ἀνασκοπικὰ τὴν λανθάνουσα ἀλλὰ ἐνεργὴ παρουσία της ἀπὸ τῆ στιγμῆ πού ἐπιβεβαιώνει ἐνάντια στο κακὸ πνεῦμα τὴν ὑπαρξή του ὡς πεπερασμένου ὑποκειμένου. Μέσα στὴν ἀμφιβολία, τὴν ἐπιθυμία ἢ τὴν ἔλλειψη, μέσα στὴν περατότητα ἐν γένει, δὲν μπορούσα νὰ συλλάβω τὸν ἑαυτό μου ὡς ἀτελὴ παρὰ μόνο συγκρίνοντάς τον ἔμμεσα μὲ τὸ τέλει "Ὀν, τοῦ ὁποίου τὴν ἰδέα φέρω μέσα μου σὰν σημάδι: ἡ ἀπόδειξη οὐσιαστικά ἐξηγεῖ ἀπλῶς αὐτὴ τὴν παρουσία, στρέφει τὸ βλέμμα τοῦ πνεύματος πρὸς ἐκεῖνο πού βρισκόταν στὸν ὀρίζοντα τῆς πρώτης του ἐνόρασης, συμπληρώνει τὴν πρώτη πρόταση πού ἔδινε μιὰ μερικὴ καὶ ἀκρωτηριασμένη εἰκόνα αὐτῆς τῆς παρουσίας. Σκέπτομαι, ἄρα ὑπάρχω: ἀσφαλῶς· ἀλλὰ σκέπτομαι ἕναν Θεὸ πού δὲν εἶμαι, ἄρα «ὑπάρχω σὰν ἕνα ἐνδιάμεσο ἀνάμεσα στοῦ Θεοῦ καὶ στοῦ μηδέν».<sup>1</sup>

«Μόνο δύο δρόμοι ὑπάρχουν μέσω τῶν ὁποίων μπορούμε νὰ ἀποδείξουμε τὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς Θεοῦ, ἤτοι: μέσω τῶν ἀποτελεσμάτων του ἢ μέσω τῆς οὐσίας του, τῆς ἴδιας του τῆς φύσης».<sup>2</sup> Ὑστερα ἀπὸ τὸν παραδοσιακὸ δρόμο τοῦ Θωμᾶ, ἃς ἀκολουθήσουμε τὸν δεῦτερο δρόμο, πού μετὰ τὸν ἅγιο Ἀνσελμο θεωρήθηκε ὑποπτος, ἀν δὲν λησμονήθηκε: δὲν εἶναι στο χέρι μας νὰ συλλάβουμε τὸ Θεό, δηλαδὴ τὸ ὑπέρτατο σὲ τελειότητα "Ὀν, χωρὶς τὴν τελειότητα τοῦ ὑπάρχειν. Ἐδῶ ἡ ἀπόδειξη εἶναι πιὸ ἄμεση καὶ πιὸ τέλεια· δὲν περνᾷ μέσω τῆς ἀρχῆς τῆς αἰτιότητας ἀπὸ τὴν μιὰ φύση στὴν ἄλλη, ἀλλὰ ἀκολουθώντας τὴν ἀρχὴ τῆς ταυτότητας ξεδιπλώνει μιὰν ἀληθινὴ καὶ ἀμετακίνητη φύση. Ὡστόσο πλήττει ἀκόμα πιὸ ἄμεσα τὸ σύνολο τῶν προκαταλήψεων καὶ τῶν συνηθειῶν πού οἱ μὴ καρτεσιανοὶ ἀποκαλοῦν «εὐθυκρισία»: συνηθισμένοι νὰ ἀντιμετωπίζουμε τὰ αἰσθητὰ πράγματα χωρίζοντας τὴν οὐσία τους ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὑπάρχουν, δύσκολα δεχόμαστε ὅτι «ἡ ἀναγκαία ὑπαρξὴ εἶναι γιὰ τὸ Θεὸ μιὰ ἰδιότητα πού ἔχει ἐκληφθεῖ μὲ τὴν λιγότερο ἐκτεταμένη ἔννοια».<sup>3</sup> Προπάντων, ἐπειδὴ

1. *Méditations*, IV, ix, 43.

2. *Méditations*, Ἀπάντηση στὶς Πρῶτες Ἀντιρρήσεις, IX, 94.

3. *Méditations*, Ἀπάντηση στὶς Πέμπτες Ἀντιρρήσεις (V, 2), VII, 383.



φοβόμαστε μήπως κάτω από τὸ ἄμορφο ὄνομα τῆς ἀληθινῆς καὶ ἀμετακίνητης φύσης βροῦμε ἓνα δημιουργημα τῆς φαντασίας μας, διστάζουμε νὰ ἐπιβάλουμε στὰ πράγματα μιὰν ἀναγκαιότητα ποὺ θὰ ἦταν ἀποκύημα τῆς σκέψης μας. Χρειάζεται ἄραγε νὰ συμπεράνουμε ὅτι ἡ *a priori* ἀπόδειξη, λιγότερο αὐστηρὴ γιὰ τοὺς μεταφυσικούς, γιὰ νὰ εἶναι τελείως θεμιτὴ ἔχει ἀνάγκη μιὰν ἄλλη ἀπόδειξη ποὺ πρωτύτερα θὰ ἔχει δικαίωσε τις σαφεῖς καὶ διακεκριμένες ἰδέες μας; Σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωσι θὰ νιώθαμε ἀμήχανοι, ἂν ἡ πρώτη προτεινόταν ἐκεῖ ὅπου ἡ μεταφυσικὴ ἔχει προσαρμοστῆ αὐστηρὰ στὸ συνολικὸ οἰκοδόμημα τῆς φιλοσοφίας ὄντας αὐστηρὴ ὅσο καὶ οἱ ἀποδείξεις μέσω τῶν ἀποτελεσμάτων, ἀλλὰ, σὲ ἀντίθεσι μὲ αὐτές, συνθετικὴ, ἐφόσον προχωρᾷ ξεκινώντας ἀπὸ τὴν οὐσία καὶ πηγαίνοντας σὲ μιὰν ἀπὸ τις ἰδιότητές της, ὅπως ἀπὸ τὴν ἀρχὴ πρὸς τὴ συνέπεια, ταιριάζει φυσικότερα σὲ ἓνα ἔργο ποὺ περιορίζεται στὴν εὐτακτὴ ἔκθεσι τῶν πραγμάτων, ἐνῶ, σύμφωνα μὲ τοὺς νόμους τῆς μεταφυσικῆς ἀνάλυσις, ὁ δεσμὸς τῆς οὐσίας μὲ τὴν ὑπαρξὴ, ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἀποτελεῖ τὸ πιὸ ἀπόλυτο στοιχεῖο τοῦ Θεοῦ, δὲν μπορεῖ νὰ παρουσιαστῆ πρῶτος κατὰ σειρὰ, ἂν δὲν θέλει ν' ἀπορριφθεῖ ἀπὸ ἐκείνους ποὺ τὸ πνεῦμα τους ρέπει πρὸς τὴν ἀντιλογία. Ἀφοῦ μᾶς λείπει ἡ ἐνόρασις, ποὺ εἶναι ἀποκλειστικὸ προνόμιο τῶν μακάριων, στὴν ἀπόδειξη ποὺ συμπεραίνει ἀπὸ τὸ ἐγὼ τὸν Θεὸ προσθέτουμε μιὰν ἀπόδειξη ποὺ συμπεραίνει τὸν Θεὸ ἀπὸ τὸν Θεὸ.

Πράγματι ἡ μεταφυσικὴ εἶναι περατωμένη ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἡ θεία φιλαλήθεια, ποὺ διαδέχεται τὴν ὑπόθεσι μιᾶς καθολικῆς ἀπάτης, θεμελιώνει τὴ δυνατότητα μιᾶς καθολικῆς ἐπιστήμης: εἶναι ἔργο τῆς δεύτερης φιλοσοφίας νὰ ἐπαναλάβει, πρὸς τὴν ἀντίθετη κατεύθυνσι, τὸ διάβημα τῆς ἀμφιβολίας, μέσα ἀπὸ τὴν σειρὰ τῶν φύσεων ποὺ εἶναι ἀπλές ἢ ἀπόλυτες σὲ διαφορετικὸ βαθμὸ. Στὸ μέτρο ποὺ ἔχουν ἀρθεῖ οἱ ὑπερβολικὲς ἀμφιβολίες καὶ ἀπομακρύνεται ἡ ἀσταθὴς πλασματικὴ παράστασι ἑνὸς παντοδύναμου ἀπατεώνα, οἱ ἱκανότητες τῆς γνώσις, ἡ νόσις καὶ κατόπιν οἱ αἰσθήσεις, ἀποκαθίστανται μέσα ἀπὸ τὴ μεθοδικὴ τους χρῆσι ὡς μέσα ποὺ συλλαμβάνουν τὴν ἀλήθεια, καὶ τὰ ἀμοιβαῖα πεδία τους, μαθηματικὲς οὐσίες, ἰδιαίτερα ὑλικά πράγματα, εὐχέρειες

και δυσχέρειες του συνθέματος σώμα-ψυχή, περιορίζονται στα άκριβη τους όρια. Ο δρόμος που πάει από τη γνώση του Θεού στην τέλεια επιστήμη των δημιουργημάτων είναι ανοιχτός: ή φυσική, από μύθος του κόσμου ή μαθηματική φαντασία, γίνεται το δεύτερο μέρος της φιλοσοφίας προσεγγίζοντας την μεταφυσική βεβαιότητα. Προσαρμοσμένες στο επίπεδο του Λόγου, όλες οι γνώμες του Descartes σχηματίζουν μια μόνη αλυσίδα που ή συνολική της σταθερότητα θα είναι ακριβώς ίση με την σταθερότητα κάθε κρίκου.

### *Συγκρότηση μιᾶς κληρονομιάς: αναφορικά με τρία καρτεσιανά προβλήματα.*

Ο χρόνος εξάρθρωσε τις αλυσίδες των σκέψεων που είχε πλάσει υπομονετικά ο Descartes. Ακόμα και τώρα ο ιστορικός ωφελείται ανασυγκροτώντας τη συνολική τάξη των λόγων για να καταλάβει καλύτερα την έμβέλεια και την στερεότητα όρισμένων θέσεων, όρισμένων αλληλουχιών που παραμένουσαν ζωντανές και ίσως αληθινές, όπως ένας αρχαιολόγος ανακατασκευάζει το σχέδιο ενός οικοδομήματος που σε μεγάλο μέρος του έχει γκρεμιστεί για να βρει με ποιό σκοπό χτίστηκαν τα παλιά ντουβάρια που ακόμα στέκουν όρθια. Σήμερα όμως, ακόμα κι αν υποθέσουμε ότι βρέθηκε κάποτε κάποιος, κανείς δεν αντιμετωπίζει την καρτεσιανή φιλοσοφία όπως τη θέλησε ο δημιουργός της, όριστική σε όλα τα μέρη της αν και βέβαια ανολοκλήρωτη. Μέσα στην ιστορία του θεωρητικού τους προβληματισμού και στο πεδίο των ιδιαζόντων προβλημάτων τους, διάφορες επιστήμες δανείστηκαν αποσπάσματα του έργου χωρίς να σκοτιστούν για τη σχέση τους με το φιλοσοφικό δένδρο. Έτσι, οι ιστορικοί των μαθηματικών, στο πέρασμα από την αναλυτική γεωμετρία στην άπειροστική ανάλυση, χρειάστηκε να έρμηνεύσουν την παραίτηση του Descartes από την προσπάθεια να κατανοήσει το άπειρο και να το προσδιορίσει κατά κάποιον τρόπο, αφού είχε χρησιμοποιήσει έντυπωσιακά μεθόδους έξαντλητικής έρευνας και την έννοια του όριου, και παρακολούθησαν την υποβάθ-

μιση τῶν ἀπαιτήσεων τῆς ἐνόρασης, τῆς σαφήνειας καὶ τῆς διάκρισης μέσα στὴν πάλη τῶν ἐμπειριστῶν μὲ τοὺς «μηδενικούς» (*nihilariens*), τοὺς θεωρητικούς τῶν ἀπειρώς μικρῶν μεγεθῶν. Οἱ ἱστορικοί τῆς μαθηματικῆς φυσικῆς θέτουν τὴν καρτεσιανὴ μηχανικὴ — ἡ ὁποία ἐδραιώνει τὴν ἀρχὴ τῆς ἀδράνειας καί, μαζὶ μὲ τὸ ἀρχαῖο προνόμιο τῆς ἀκίνησιας ἀπέναντι στὴν κίνηση καὶ τῆς κυκλικῆς κίνησης ἀπέναντι στὴν εὐθύγραμμη, καταστρέφει τὶς βάσεις τῆς ἀριστοτελικῆς φυσικῆς — πλάι στὶς ἐργασίες τοῦ Γαλιλαίου, ὁ ὁποῖος, «χωρὶς νὰ ἔχει λάβει ὑπόψη του τὶς πρῶτες αἰτίες τῆς φύσης» εἶχε «ἀπλῶς ἀναζητήσει τοὺς λόγους ὀρισμένων ιδιαίτε-ρων ἀποτελεσμάτων, καὶ ἔτσι... εἶχε οἰκοδομήσει χωρὶς θεμέλια»<sup>1</sup> δείχνουν τὰ κενά του σὲ σχέση μὲ τὴ δυναμικὴ τοῦ Leibniz καὶ τοῦ Newton, τὰ ὁποῖα τὸν δέκατο ὄγδοο αἰῶνα θὰ ἔχουν ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ἦττα τῶν καρτεσιανῶν μπροστὰ στοὺς ὀπαδοὺς τοῦ Newton στὴ συζήτηση περὶ τῶν ζωντανῶν δυνάμεων. Οἱ ἱστορικοί τῆς βιολογίας παρακολουθοῦν διαμέσου τῶν καρτεσιανῶν ἀνατόμων καὶ γιατρῶν τὴ διάδοση καὶ τὴ διαφοροποίηση μηχανικῶν μοντέλων ποὺ συνοψίζονται στὸ δόγμα τοῦ ζῶου-μηχανῆ καὶ στὴν ὑπόθεση ὅτι «τὸ σῶμα δὲν εἶναι παρὰ ἓνα ἄγαλμα ἢ μιὰ χοικὴ μηχανή, τὴν ὁποία ὁ Θεὸς πλάθει ἐπὶ τοῦτο, γιὰ νὰ τὴν κάνει ὅσο πιὸ ὅμοια γίνεται μὲ μᾶς».<sup>2</sup> Στὸ μέτρο ποὺ ἐντοπίζονταν χωριστὰ σὲ διάφορα νεῦρα ὅ,τι ὁ Descartes εἶχε συνδέσει μέσα σὲ κάθε νεῦρο, δηλαδὴ τὰ νευρίδια ἢ τὰ νήματα, ποὺ ἦσαν ἐπιφορτισμένα νὰ μεταδίδουν τὸν ἐρεθισμὸ τῶν αἰσθητηρίων ὀργάνων στὸν ἐγκέφαλο, καὶ τοὺς σωλῆνες, ποὺ εἶναι γεμάτοι ζωικὰ πνεύματα καὶ ἐξασφαλίζουν τὴν κινητικότητα περνώντας ἀπὸ τὸν ἐγκέφαλο στοὺς μῦς, καταδειχνόταν μὲ μεγαλύτερη καθαρότητα ὁ ρόλος ποὺ ἔπαιζε μέσα στὸν ἐγκέφαλο τὸ κέντρο ἀποφάσεων ποὺ ὁ Descartes εἶχε ταυτίσει μὲ τὸν κωνοειδῆ ἀδένα. "Ἐτσι, σὲ μιὰν ἱστορία τῶν ἐπιστημῶν, ἡ πολλαπλότητα τῶν σημασιῶν ποὺ ἔχουν ἀποδοθεῖ στὸ ἐπίθετο «καρτεσιανός» μέσα στοὺς γνωστικούς κλάδους ποὺ ὁ Descartes βοήθησε νὰ ἀναπτυχθοῦν, θὰ ἔδινε τὸ μέτρο τοῦ ἐγγχει-

1. Ἐπιστολὴ στὸν Mersenne, 11 Ὀκτωβρίου 1638, II, 380.

2. *L'Homme*, XI, 120.

ρήματός του και την απόδειξη τῆς ἀποτυχίας του. Σὲ μιὰν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, θὰ ταίριαζε καλύτερα νὰ σταθεῖ κανεὶς στὴν ἐσωτερικὴ θεωρητικὴ ὑφή τοῦ συστήματος καὶ νὰ δείξει μὲ ποῖο τρόπο οἱ μεταφυσικὲς του ἀρχές, καθὼς ἐπίσης ἡ ρώμη καὶ ἡ πρωτοτυπία κατὰ τὴν συγκρότηση τοῦ Cogito, διαμόρφωσαν μέσα σὲ ἓνα νέο θεωρητικὸ πεδίο πολλὰ προβλήματα ποὺ ἔμελλε νὰ γίνουν κλασικά: ἡ καρτεσιανὴ θεωρητικὴ ἀνάλυση ἀναφορικὰ μὲ τὴ βούληση καὶ τὴν ἐλευθερία, τὴν πολλαπλότητα τῶν ὑποστάσεων καὶ τὴ διάκρισή τους, τὴ στενὴ ἐνότητα ψυχῆς καὶ σώματος, ἀπαντᾶται καὶ πάλι, μέσα ἀπὸ τὶς παραλλαγές ἢ τὶς ἀρνήσεις τοῦ Σπινόζα, τοῦ Malebranche καὶ τοῦ Leibniz, ἴσαμε ὀρισμένες σύγχρονες ἀπόπειρες κατάλυσης τῶν ὄρων, μὲ τοὺς ὁποίους «τίθενται» αὐτὰ τὰ προβλήματα.

Ὁ διαλογισμὸς τοῦ Descartes πάνω στὴν ἐλευθερία ἔθετε ὑπὸ ἀμφισβήτηση ἔννοιες καὶ ἐρωτήσεις ποὺ προέρχονταν ἄλλες ἀπὸ τὴ Σχολαστικὴ, ἀπὸ τὴν ἀρχαία φιλοσοφία καὶ ἰδιαίτερα τὸν Ἀριστοτέλη, καὶ ἄλλες, ἀναζωογονημένες ἀπὸ τὶς συζητήσεις τῆς Μεταρρύθμισης, ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ θεολογία καὶ ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸν Αὐγουστῖνο. Στὴ βούληση, ποὺ φυσιολογικὰ τείνει πρὸς τὸ ἀγαθὸ καὶ ἀφορᾷ τὸ τέλος, ἀντιπρότασσαν τὴν ἐκλογή τῶν μέσων, ἡ ἀπροσδιοριστία τῆς ὁποίας συνιστᾷ μιὰν κατώτερη μορφή ἐλευθερίας: ὅποιος διαλέγει ἓνα ἀκατάλληλο μέσο γιὰ νὰ ἐπιτύχει τὸ σκοπὸ του, διαπράττει ἓνα σφάλμα στὸ μέτρο ποὺ ἀγνοεῖ τὸ κατὰλληλο μέσο. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἴδια ἡ βούληση μπορεῖ νὰ διαφθαρεῖ: ἀκόμα καὶ ἂν τείνει πάντα πρὸς ὅ,τι τῆς φαίνεται ἀγαθὸ, ἡ θεολογία μᾶς πληροφορεῖ ὅτι μετὰ τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα, λόγῳ τῆς φιληδονίας τῶν δημιουργημάτων, ἔχει ξεστρατίσει ἀπὸ τὴν ἀγάπη τοῦ ἀληθινοῦ Ἀγαθοῦ. Συνεπῶς, γιὰ νὰ φτάσουμε στὴν ἀληθινὴ χριστιανικὴ ἐλευθερία, ποὺ εἶναι ἡ προσήλωση τῆς βούλησης στὴν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἔχουμε ἀνάγκη μιὰν ἀπελευθέρωση. Θέμα τῶν θεολογικῶν ἀντιδικιῶν ἦταν ὁ ρόλος τῆς ἀνθρώπινης αὐτενέργειας καὶ τῆς θείας χάριτος καθὼς καὶ ἡ φύση τῆς σύμπραξής τους σὲ αὐτὴ τὴν ἀπελευθέρωση: οἱ μολινιστές, ἰησοῦτες στὴν πλειονότητά τους, προκαλοῦσαν τὴν ὑποψία ὅτι ἀποδίδουν ὑπερβολικὴ σημασία στὸ ἀνθρώπινο αὐτεξούσιο καὶ τοὺς κατηγο-

ρουσαν ότι ρέπουν προς την αίρεση του Πελαγίου, «πού είχε πεί ότι μπορούμε να κάνουμε καλές πράξεις και να αξίζουμε την αιώνια ζωή χωρίς τη βοήθεια της Χάριτος, πράγμα που καταδίκασε η 'Εκκλησία»,<sup>1</sup> ενώ απεναντίας οι μαθητές του Αύγουστίνου και μάλιστα του Θωμά Ήσαν υποποτι ότι έκλιναν στον προτεσταντισμό υποτάσσοντας το αύτεξούσιο στην αναίτια δωρεά της χάριτος. 'Ο καρτεσιανός στοχασμός πάνω στην άμφιβολία και στην πρώτη προφάνεια, που αναβλύζει από την άμφιβολία και την καταργεί, μετέθετε αυτά τα σύνορα: μέσα στην καρτεσιανή σκέψη ή βούληση εμφανίζεται αρχικά σαν μια δύναμη αποποίησης, άποχής της κρίσης, δηλαδή σαν μια δύναμη άρνησης προτού άσκηθεί θετικά σαν δύναμη κατάφασης, όταν πια ένστερνισθεί ό,τι είναι προφανές: όντας παθητική ικανότητα, ή νόηση, ανάλογα με το πόσο φωτισμένη είναι, ώθει με μικρότερη ή μεγαλύτερη δύναμη τη βούληση να διαλέξει αυτό και όχι το άλλο μέρος. «'Από την μεγάλη καθαρότητα που υπήρχε στη νόησή μου, προέκυψε μια μεγάλη κλίση στη βούλησή μου». <sup>2</sup> Αυτή ή νέα άρθρωση του προβλήματος φαινόταν κατάλληλη να ένσωματώσει μέσα σε μια μοναδική διδασκαλία την ήθική προβληματική του άμαρτήματος, τη θεωρία της λαθεμένης κρίσης και τη θεολογία της χάριτος: το υπερφυσικό φώς, μέσω του όποιου ό Θεός καθορίζει κατά βούληση το έσωτερικό της σκέψης μας, συνδέεται με το φυσικό φώς, με το όποιο καθένas αντίλαμβάνεται περισσότερο ή λιγότερο καθαρά το άληθινό και το άγαθό: την ίδια δύναμη έκλογής, ή αύτεξούσιο, την ξαναβρίσκουμε στη δύναμη κατάφασης ή άρνησης, συμμόρφωσης ή διαφυγής, αντίστασης ή μη αντίστασης άπέναντι στην έσωτερική είδοποίηση της χάριτος, και μπορούμε να την άποκαλέσουμε άδιαφόρετα βούληση ή έλευθερία. Το πρόβλημα της σχέσης άνάμεσα στην άπόφαση και στα κίνητρά της γινόταν κλασικό κι άσχετο με τη γλώσσα του άποχρώντος λόγου ή της φυσικής αίτιοκρατίας: άραγε ό έθελούσιος καθορισμός προκύπτει άναγκαία από τα προηγούμενά του;

<sup>1</sup> Εμβαθύνοντας την άπάντησή του, ό Descartes φάνηκε να

1. 'Επιστολή στον Mersenne, Μάρτιος 1642, III, 544.

2. *Méditations*, IV, ix, 47.

ἐξελίσει τις θέσεις του, ἂν ὄχι καὶ νὰ πέφτει σὲ ἀντίφαση. Πιστὸς στὸ συνηθισμένο στοὺς σχολαστικούς κύκλους σωκρατικὸ ἀξίωμα, ὅτι οὐδείς ἐκὼν κακός, καὶ συμφωνώντας πλήρως μὲ τις θέσεις τοῦ Αὐγουστίνου, τις ὁποῖες ἀνέπτυσσε τὸ 1630 ὁ μοναχὸς τοῦ τάγματος τῶν Ὁρατοριανῶν Gibieuf σὲ ἓνα βιβλίον ἀφιερωμένο στὴν ἐλευθερία τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ δημιουργήματος, ἀρχικὰ εἶχε ὑποτάξει τὴν ἀπόφαση καὶ τὴν ἠθικὴ τῆς ἀξίας στὴν ὀρθότητα τῆς κρίσης: «ἀρκεῖ νὰ κρίνει κανεὶς σωστὰ γιὰ νὰ πράττει σωστὰ, ... ἔτσι ὥστε, ἂν ποτὲ ἡ νόηση δὲν παρουσίαζε στὴ βούληση τίποτε σὰν ἀγαθόν, αὐτὴ δὲν θὰ λάθευε στὴν ἐκλογή της».<sup>1</sup> Περνώντας συνακόλουθα στὴν ἀνάλυση τῆς κρίσης γιὰ νὰ διακρίνει ὅ,τι προκύπτει ἀπὸ τὴ δύναμη τῆς γνώσης ἀπὸ ὅ,τι εἶναι πράξη τῆς βούλησης, τὴν ἰδέα ἀπὸ τὴν καταφάση, συγκρατοῦσε τὴν ἐλευθερία τῆς βούλησης μέσα στὰ διανοητικὰ ὄρια ποὺ χαράζει τὸ ἀκαταμάχητο φῶς τῆς προφάνειας. «Ὅταν ἀπὸ ἄγνοια εἴμαστε ἐξ ὀλοκλήρου ἀδιαφοροὶ ἀπέναντι στὶς ἀντιτιθέμενες καταφάσεις, καὶ ἐνόςω ἔχουμε κάποιον λόγο νὰ ἀμφιβάλλουμε γιὰ μιὰ γνώμη μολαταῦτα πολὺ ἀληθοφανή, ἔχουμε τὴ δύναμη νὰ ἀμφιβάλλουμε γιὰ ὅ,τι δὲν γνωρίζουμε ἀκόμα τέλεια: μέσα σὲ αὐτὴ τὴν πλήρη ἢ σχετικὴ καταστάση ἀδιαφορίας, εἴμαστε ἐλεύθεροὶ νὰ ἐκλέξουμε, καὶ ἡ μέθοδος μᾶς καλεῖ νὰ ἀναστείλουμε τὴν κρίση μας γιὰ νὰ ἀποφύγουμε τὴν πλάνη, ὅπως ἡ ἠθικὴ ἐπιτάσσει νὰ ἀκολουθήσουμε τὴν θέση ποὺ φαίνεται ἢ καλύτερη γιὰ νὰ ἀποφύγουμε τὸ λάθος τῆς ἀπραξίας. Συνδεμένη μὲ τὴν ἄγνοια, αὐτὴ ἡ ἐλευθερία τῆς ἀδιαφορίας εἶναι ὁ πιὸ χαμηλὸς βαθμὸς τῆς ἐλευθερίας μας, καὶ μπροστὰ στὴν προφάνεια ἐξαφανίζεται μαζὶ μὲ τὴν ἄγνοια: χωρὶς νὰ μὲ ἐξαναγκάζει κάποια ἐξωτερικὴ δύναμη, δὲν μπορῶ νὰ μὴν προσχωρήσω στὴν ἀλήθεια, ὅταν τὴν γνωρίζω μὲ σαφήνεια, «γιὰ παράδειγμα, ἐξετάζοντας τις προάλλες ἂν ὑπάρχει κάποιο πράγμα μέσα στὸν κόσμον, καὶ γνωρίζοντας ὅτι, ἐπειδὴ καὶ μόνο ἐξέταξα αὐτὴ τὴν ἐρώτηση, ἐξυπακουόταν προφανέστατα ὅτι ἐγὼ ὑπῆρχα, δὲν μποροῦσα νὰ μὴν σκεφτῶ ὅτι ἓνα πράγμα ποὺ τὸ συνελάμβανα τόσο

1. Ἐπιστολὴ στὸν Mersenne, Μάιος 1637, I, 366, ποὺ σχολιάζει μιὰν διατύπωση τοῦ Λόγου περὶ τῆς μεθόδου, III, νί, 28.

σαφῶς ἦταν ἀληθινόν». <sup>1</sup> Ὅταν ἐνστερνίζομαι τὴν προφάνεια, εἶμαι ἐξ ὀλοκλήρου ἐλεύθερος χωρὶς νὰ εἶμαι διόλου ἀδιάφορος. Ἡ ἐμμονὴ τοῦ φίλου του Mesland, ἰησουϊτῆ προσκολλημένου στὴν ἀπαράγραπτη δύναμη ἐκλογῆς, ὅπως τὴν ἀντιλαμβάνονταν ὁ μολινισμὸς κάτω ἀπ' τὴ νέα διατύπωση «ἀδιαφορία ἐκλογῆς», ὠθησε τὸν Descartes νὰ κάνει οὐσιώδεις διευκρινίσεις: ἐν τέλει ἀναγνώριζε ὅτι, «ἀκόμα καὶ στὴν περίπτωσι ὅπου μιὰ προφανέστατη αἰτία μᾶς καλεῖ νὰ πάρουμε μιὰ θέση, μολονότι ἀπὸ ἠθικὴ σκοπιὰ μᾶς ἦταν ἐπώδυνον νὰ δράσουμε ἀντίθετα, ἐντούτοις, κατ' ἀπόλυτη ἐννοια, μπορούμε νὰ κάνουμε κάτι τέτοιο γιατί εἴμαστε πάντα ἐλεύθεροι νὰ μὴν ἀκολουθήσουμε ἓνα ἀγαθὸ πού τὸ γνωρίζουμε μὲ σαφήνεια ἢ νὰ μὴν δεχτοῦμε μιὰ προφανῆ ἀλήθεια· ἀρκεῖ μονάχα νὰ σκεφτόμαστε ὅτι εἶναι κάτι ἀγαθὸ γιὰ νὰ ἀποδείξουμε μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο τὸ αὐτεξούσιό μας». <sup>2</sup> Ὁ Descartes ἔδειχνε πῶς ἡ βούλησι, πρὶν ἀπὸ τὴ στιγμὴ τῆς ἀπόφασις, ἔχει πάντα τὴ δύναμη νὰ διαλέξει τὸ ἓνα ἢ τὸ ἄλλο ἀπὸ τὰ δύο ἀντίθετα. Ἀποδεχόμενος μιὰ θετικὴ δύναμη διάπραξις τοῦ κακοῦ, ἔστω κι ἂν γνωρίζουμε τὸ ἀγαθὸ, φαινόταν ὅτι ἀριόταν τὴ σωκρατικὴ νοησιαρχία καὶ δεχόταν μιὰ ριζικὴ ἐκλογὴ ἐπιτελούμενη στὸ ἐπίπεδο τῶν σκοπῶν, ὑπὲρ ἢ κατὰ τοῦ Ἀγαθοῦ καὶ τῆς Ἀλήθειας. Μὲ τὴν ἐλευθερία τοῦ Σατανᾶ φαίνεται πιά λησμονημένη ἡ ὑποταγὴ τῆς βούλησις στὴ νόησι.

Ἀντὶ γιὰ ἐξέλιξι ἢ ἀντίφασι, ἐδῶ πρόκειται μᾶλλον γιὰ μιὰ συστηματικὴ διερεύνησι ἑνὸς πεδίου ὅπου ἡ νοητικὴ καθαρότητα διαχωρίζεται τεχνητὰ μόνον ἀπὸ τὴν ἐκούσια προσοχή. Ποτὲ ὁ Descartes δὲν ὑποτίμησε τὴν ἀξία τῆς ἀπόφασις μέσα στὸ ἡμίφως τῆς ἄγνοιαις ἢ τῆς ἀληθοφάνειαις: ὁ ἄνθρωπος πού, μέσα στὴ δράσι, ἀρνεῖται νὰ ἐγκαταλείψει γιὰ εὐτελεῖς λόγους ἓνα δρόμον πού τὸν διάλεξε λίγο ἢ πολὺ αὐθαίρετα καὶ πού ὀφείλει τὴν ἀξία του στὴ σταθερότητα τῆς βούλησις, ἢ ψυχῆ πού, μέσα στὴν ὑπερβολὴ τῆς ἀμφιβολίας, ἀναγκάζεται νὰ ἀπορρίψει τίς πιδὺ εὐλογοφανεῖς γνώμες γιὰ νὰ περιμένει τὴν ὀλοκληρωτικὴ βεβαιότητα, τοῦ

1. *Méditations*, IV, ix, 46-47.

2. Ἐπιστολὴ στὸν Mesland, 9 Φεβρουαρίου 1645, IV, 173.

φάνηκαν πάντα ανώτεροι από τὰ αδύναμα και παραπαίοντα πνεύματα που αφήνονται να παρασυρθούν από αντιφατικές κλίσεις. Αντίστροφα, θα επιμένει στην ιδέα ότι η ελευθερία είναι πιο μεγάλη όταν προσχωρούμε στην αλήθεια παρά όταν εμμένουμε στο λάθος: γιατί η δύναμη επιλογής του κακού συνεπάγεται αναγκαία κάποιαν ασάφεια, και η εξέγερση ενάντια στην προφάνεια έχει ως κίνητρο αυτή την μερική αλήθεια: ότι είναι καλό να επιβεβαιώνεις κανείς την ελευθερία του. "Αν ο Descartes καταλήγει να επεκτείνει σε όλες τις ήθελγημένες πράξεις μια δύναμη έκλογής που απουσίαζε αρχικά από τις στιγμές της ολοκληρωτικής σαφήνειας, είναι γιατί προοδευτικά εξερεύνησε τη χρονική ύψη της προφάνειας: «Ο άνθρωπος, που μπορεί να μην δείχνει πάντα μια τέλεια προσοχή στα όσα οφείλει να κάνει, καλό είναι να τη δείχνει, και μέσω αυτής να κάνει τη βούλησή μας να ακολουθεί τόσο έντονα το φως της νόησής μας, ώστε να μην είναι καθόλου αδιάφορη».<sup>1</sup> Η προσοχή προετοιμάζει την προφάνεια κατευθύνοντας τον έαυτό της, με προληπτικό και προβλεπτικό τρόπο, προς την αλυσίδα των αιτιών που θα την καταστήσουν ενεργή: όταν η προσοχή αποσπάζεται από τους λόγους, οι όποιοι χρησίμεψαν για να γίνει μια απόδειξη, και διασώζεται μόνο η ανάμνηση, ότι αυτή η αλήθεια αποδείχτηκε, η προφάνειά της παύει να επιβάλλεται με τρόπο ακαταμάχητο στο πνεύμα. "Αν λοιπόν λησμονούμε την αλληλουχία του χρόνου, θα θεωρήσουμε τη βούληση άλλοτε τη στιγμή που ασκεί την ελευθερία της —όποτε θα είναι προσδιορισμένη αλάθητα από την κατάσταση της νόησης— κι άλλοτε στην προτερόχρονη στιγμή —όποτε θα έχει τη δύναμη να διαλέξει αδιαφόρετα ανάμεσα στα αντίθετα. Για να αποφύγουμε αυτή την παγίδα, την οποία ο Kant θα παρακάμψει καθιστώντας την ελευθερία άχρονη και ο Bergson αναζητώντας την μέσα στην δημιουργική διάρκεια, αρκεί να κατανοήσουμε την καρτεσιανή διδασκαλία για το χρόνο: ο χρόνος δεν είναι μια άνοητη συνάθροιση άσυνεχών στιγμών, καθεμιά από τις όποιες θα ήταν ανεξάρτητη από την προηγούμενη, όπως διατείνεται μια συνήθης παραμόρφωση που αντιτίθεται ξέσου στο καρτεσιανό κείμενο όσο

1. 'Επιστολή στον Mesland, 2 Μαΐου 1644, IV, 117.



και στις πιό στοιχειώδεις μαθηματικές έννοιες, αλλά μιὰ ἀλληλουχία ἀπείρως διαιρέσιμη πού κάθε μέρος της, καθόσον διαρκεῖ, περι- κλείει ἕνα συμπτωματικό ἄθροισμα, γιατί σέ κάθε στιγμή ὁ Θεός, ὡς ὄριο και ὄχι ὡς συνθετικό στοιχεῖο τῆς διάρκειας, θά μπορούσε νά ἀφήσει τὸ πεπερασμένο ὄν νά ξαναβουλιάζει στὸ μηδέν, και τὸ ἐλεύθερο πνεῦμα θά μπορούσε νά στρέψει τὴν προσοχή του πρὸς ἄλλες σκέψεις. Ἡ καρτεσιανὴ ἀπάντηση στὸ καρτεσιανὸ πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας εἶναι ὅτι ἡ κάθε σκέψη διαρκεῖ: «Εἶναι λοιπὸν λά- θος ὅτι μιὰ σκέψη γίνεται σέ μιὰ στιγμή, γιατί ὅλες μου οἱ πράξεις τελοῦνται μέσα στὸν χρόνο, και μπορούμε νά ποῦμε ὅτι ἐξακολου- θῶ νά ἐμμένω στὴν ἴδια σκέψη ἐπὶ ἕναν ὀρισμένο χρόνο».<sup>1</sup>

Ὁ στοχασμὸς τοῦ Descartes πάνω στὴ διάκριση τῶν ὑποστά- σεων, περνώντας μέσα ἀπὸ ὀρισμένες τεχνικές ἔρευνες τῆς τελευ- ταίας περιόδου τῆς Σχολαστικῆς, ἔθετε ὑπὸ ἀμφιβολία τὸ ἀντι- κείμενο πού ἡ μεταφυσικὴ εἶχε θέσει στὸν ἑαυτὸ της ἀφότου ἐμ- φανίστηκε στὸν Ἀριστοτέλη ὡς ὕψιστη ἐπιστήμη: τί τὸ ὄν; Ἡ τεχνικὴ δυσκολία ἀφοροῦσε τὸ σημεῖο ἢ τὸ κριτήριο τῆς διάκρισης: ἐπειδὴ συμβαίνει νά ἀντιλαμβανόμαστε ἢ νά σκεφτόμαστε ξέχωρα αὐτὸ πού δὲν μπορεῖ νά ὑπάρχει ξέχωρα, θά ἔπρεπε, ἀνάμεσα στὰ ὄρια πού καθιδρύει ὁ Λόγος μας, νά ἀναγνωρίσουμε ἐκεῖνα πού βρίσκουν ἕνα θεμέλιο μέσα στὰ πράγματα και τίθενται ἀπὸ τὸν λελογισμένο Λόγο, και ἐκεῖνα πού δὲ βρίσκουν και τίθενται ἀπὸ τὸν λογιστικὸ Λόγο. Ἄν «δὲν ἀναγνωρίζω τίποτα ἀπὸ ὅσα θέτει ὁ λογιστικὸς Λόγος, δηλαδὴ ἀπὸ ὅσα δὲν ἔχουν τὸ θεμέλιό τους στὰ πράγματα, γιατί δὲν μπορούμε νά σκεφτοῦμε τὸ παραμικρὸ χωρὶς θεμέλιο»,<sup>2</sup> τότε (ἐφόσον κάθε διάκριση εἶναι τόσο στὴ σκέψη ὅσο και στὰ πράγματα), μᾶς ἀπομένει νά ὠθοῦμε ὡς τὸ τέρμα τὴ συστοιχία τῶν συστημάτων διαφορῶν, τὰ ὁποῖα ὑποτάσσονται τὸ ἕνα στὸ ἄλλο προσλαμβάνοντας ἔτσι τὴν σημασία τους. Ὅπως ἡ διαφορὰ τῶν αἰσθήσεων ἐκφράζει γεωμετρικὲς διαφορὲς ἀνάμεσα στὰ σώματα μέσα ἀπὸ ἕναν κώδικα πού ἐπιβάλλεται ἀπὸ τὸ αἰσθη- τήριο ὄργανο, θά ἔπρεπε νά ἀνατρέξουμε σὲς ἔσχατες διαφορὲς

1. Entretien avec Burman, 16 Ἀπριλίου 1648, V, 148.

2. Ἐπιστολὴ στὸν X., 1645 ἢ 1646, IV, 350.

ανάμεσα σε αυτά τὰ ὄντα, ἀπὸ τὰ ὁποῖα καθένα ἔχει ἀνάγκη μόνον τὸν ἑαυτό του γιὰ νὰ ὑπάρχει, δηλαδή τις ὑποστάσεις. Ἄλλὰ ὡς ἔσχατος ὄρος καὶ ἰδιάζον ἀντικείμενο τῆς μεταφυσικῆς, ἡ ὁποία μ' αὐτὸ τὸν τρόπο ἀναγορεύθηκε «βασιλίсса τῶν ἐπιστημῶν», ἡ ὑπόστασις ξέφευγε ἀπὸ κάθε νοητὴ διαφοροποίηση, ἀπὸ κάθε νοητὴ πολλαπλότητα. Ταυτισμένη μὲ τὸ ὑπέρτατο νοητὸ καὶ μὲ τὴ μορφὴ τῶν μορφῶν, εἶναι τὸ "Ὀν ἢ ὁ Θεὸς τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας. Πρόκειται γι' αὐτὸ πὺ εἶναι καὶ δὲν λέγεται στὸν πληθυντικὸ ταυτίζεται μὲ ὅ,τι παραμένει μέσα ἀπὸ τὴν ποικιλία τῶν μορφῶν καὶ συνεχίζει νὰ ὑφίσταται μέσα στὶς μεταλλαγές, ἀποτελεῖ τὸ ἄγνωστο ὑφεστὸς πὺ μόνον κάποια κατηγορήματά του εἶναι γνωστά, εἶναι ἡ ἀπροσδιόριστη ὕλη. Ὁ καρτεσιανὸς στοχασμὸς γιὰ τὴν πρώτη προφάνεια καὶ ἡ κατάφασις τοῦ ὑποκειμένου στὸν ἀγῶνα ἐναντία στὸ κακὸ πνεῦμα καὶ στὴν ἄρνησις τῶν σωματικῶν πραγμάτων, μετέθετε αὐτὰ τὰ ὄρια: γιὰτὶ καθέννας μας συλλαμβάνει τὸν ἑαυτό του ὡς ἄτομο τέλεια καθορισμένο, καὶ ἀντιλαμβάνεται μέσα του ὅτι σκέφτεται καὶ ὅτι μπορεῖ σκεπτόμενος νὰ ἀποκλείσει ἀπὸ τὸν ἑαυτό του ἢ ἀπὸ τὴν ψυχὴ του κάθε ἄλλη ὑπόστασις, εἴτε αὐτὴ σκέφτεται εἴτε εἶναι ἐκτατὴ». <sup>1</sup> Ἐπίσης εἶναι ἡ «μεταφυσικὴ ὕλη», πὺ ὑφίσταται ἀδιάκοπα μέσα στὴ ροὴ τῶν διαδοχικῶν σκέψεων, τὸ ἐγὼ πὺ συλλαμβάνει τὸν ἑαυτό του ὡς ταυτόσημο μέσα σὲ αὐτὴ τὴ ροὴ. Ἐφόσον δὲν ἀνάγεται στὶς σκέψεις πὺ τὸ φανερῶνουν στὸν ἑαυτό του, θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ τὸ πνεῦμα πὺ ἔχει γίνεαι ἀρχικὰ ἀντιληπτό. Εἶναι ἀναγκαῖο νὰ ἀποδείξουμε ὅτι ὅλη του ἡ οὐσία εἶναι τὸ σκέπτεσθαι· ἐντούτοις ἐξαρχῆς γνωρίζει ὅτι εἶναι πεπερασμένο καὶ ἄτομο, ὑπόστασις· ἀναζητᾷ τὰ κατηγορήματα πὺ τοῦ ταιριάζουν ἐπιλέγοντας ἀνάμεσα σὲ ὅσα ἀπέδιδε ἄλλοτε στὸν ἑαυτό του καὶ συγκρατώντας μόνον ὅσα δὲν κατορθώνει νὰ ἀπολακτίσει. Αὐτὸ τὸ προνομιοῦχο παράδειγμα αἶρει διαμιᾶς καὶ τις δύο δυσκολίες, οἱ παραλλαγές τῶν ὁποίων θὰ σημαδέψουν τὸ συνεκτικὸ σύστημα τῆς κλασικῆς ὄντολογίας: ἂν ὑπόστασις εἶναι ἐκεῖνο, πὺ γιὰ νὰ ὑπάρξει ἔχει ἀνάγκη μόνον τὸν ἑαυτό του, μπορεῖ ἄραγε νὰ ὑπάρχουν

1. *Principes*, I, 60.

πολλές υποστάσεις; Μπορούμε τάχα να αναγνωρίσουμε τις υποστάσεις στην άτομικότητά τους, αν εκδηλώνονται μόνο με το κύριο κατηγορημά τους;

Ἐνώσω ὁ ἰδεαλισμὸς, ἐρμηνεύοντας τὸ ὑποκείμενο ὡς σκεπτόμενο πράγμα, γύριζε πρὸς τὸν θεοκεντρικὸ ρεαλισμὸ, ἡ ὑποστασιακότητα τοῦ ἐγὼ διείσδυε λαθραῖα, σὰν προσωρινὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς σύγχυσης. Ἄν τὸ ὑποκείμενο, μιλώντας με τὸν ἑαυτὸ του καὶ θεωρώντας τὴν ἐσωτερικότητά του, ἐπέμενε νὰ γνωρίσει περισσότερο τὸν ἑαυτὸ του καὶ νὰ τὸν καταστήσει περισσότερο οἰκεῖο, θὰ μπορούσε νὰ ἐκδιπλώσει μπροστὰ στὰ μάτια του ὀλοένα καὶ πιὸ πλούσιες ἰδέες, ἰδέες τρόπων, πεπερασμένων ὑποστάσεων, τὴν ἰδέα τῆς ἀπειρης ὑπόστασης, μέχρι καὶ ἰδέες πρωταρχικῶν ἐννοιῶν ποὺ εἶναι τὸ πρωτότυπο, ἀπ' ὅπου ἀντλοῦνται ὅλες οἱ ἄλλες ἰδέες. Ἔτσι θὰ φαινόταν ὅτι ἡ φύση του εἶναι ἄλλη, γιατί δὲν ἔχει καμιὰ ἀνάγκη αὐτὲς τὶς ἰδέες γιὰ νὰ ὑπάρχει, ἐνῶ ὅλες αὐτὲς δανεῖζονται ἀπὸ αὐτὸ τὴν τυπικὴ τους πραγματικότητα. Ἀλλά, ὅταν τὸ σκεπτόμενο πράγμα ἀνακαλύπτει ὅτι ἔχει δημιουργηθεῖ καὶ συντηρεῖται ἀπὸ τὸν Θεό, ὅτι κάθε στιγμή ἔχει ἀνάγκη αὐτὸν γιὰ νὰ ὑπάρχει, ἐπιστρέφει μαζὶ με ἄλλα πεπερασμένα ὄντα κάτω ἀπὸ τὴν θεῖα δικαιοδοσία: ἀκόμα καὶ ἂν δὲν ἀνάγεται σὲ ἕναν ἀπλὸ τρόπο, ἡ ἰδέα, μέσω τῆς ὁποίας φανερώνεται στὸν ἑαυτὸ του, εἶναι στὴν πραγματικότητα ἀντλημένη, διαμέσου ἑνὸς περιορισμοῦ, ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς νοητικῆς φύσης ἐν γένει πού, (θεωρούμενη χωρὶς περιορισμὸ, εἶναι ἐκεῖνη ποὺ μᾶς παριστᾷ τὸν Θεό, καὶ θεωρούμενη με περιορισμὸ εἶναι ἐκεῖνη ἑνὸς ἀγγέλου ἢ μιᾶς ἀνθρώπινης ψυχῆς).<sup>1</sup> Ἔτσι, ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ ἡ πρώτη φιλοσοφία περνáει ἀπὸ τὴν προνομιοῦχα περίπτωση στὴ γενικὴ θεωρία τῶν ὑποστάσεων, αἶρει τὴ σύγχυση δείχνοντας τὴν ἀμφιλογία. Κατ' ἀπόλυτη ἔννοια μόνον ὁ Θεὸς εἶναι ὑπόσταση, γιατί τίποτα δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιβιώσει μέσα στὸ χρόνο ἂν δὲν συντηρεῖται ἀπὸ αὐτόν. Ἀλλά με τὴν σχετικὴ ἔννοια, μέσα στὸν κόσμον, ποὺ εἶναι ὁ τόπος τῆς συνύπαρξής τους, καὶ μέσα στὴ διαδοχὴ τοῦ χρόνου, ποὺ εἶναι ἡ ἔνδειξη τοῦ συντυχιακοῦ χαρακτῆρα τους, ὑπάρχουν δημιουργημένες ὑποστά-

1. Ἐπιστολὴ στὸν Χ., Μάιος 1637, I, 352.

σεις: για να υπάρξουν έχουν ανάγκη μόνο τὸν Θεό· μπορούν να συνενωθοῦν ἢ να ἀλληλοπολεμηθοῦν καὶ καθεμιὰ μπορεῖ να ἀποκλείσει ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ τῆς ὅλες τὶς ἄλλες. Ὡστόσο χωρὶς τὸν Θεὸ δὲν μπορούν να εἶναι οὔτε να γνωριστοῦν με βεβαιότητα: ἡ σπιννοζική παραλλαγή ἀρχίζει με τὴν ἀπόλυτη ἔννοια τῆς λέξης «ὑπόσταση».

Γιὰ να ἐντοπίσουμε μέσα στὴν ἀτομικὴ τους ποικιλία τὶς δημιουργημένες ὑποστάσεις, πρέπει να ξεκινήσουμε ἀπὸ ἐκεῖνο πὸ μπορεῖ να γνωριστεῖ, δηλαδή ἀπὸ τοὺς τρόπους: δὲν ἀρκεῖ ὅμως να τοὺς συγκρίνουμε για να βροῦμε, μαζὶ με τὸ κοινὸ τους στοιχεῖο, τὴν κενὴ γενικότητα μιᾶς ἔννοιας πὸ μπορεῖ ἀδιάφορα να ἐφαρμοστεῖ σὲ ὅλες τὶς ὁμοειδεῖς ὑποστάσεις. Γιὰ μιὰν ἀκόμα φορά, ἡ περίπτωση τοῦ Cogito εἶναι προνομιοῦχα: ὅταν βλέπω ὅτι μέσα ἀπὸ τὶς διαφορὲς σκέψεις μου παραμένω ὁ ἴδιος, «με τὴ σκέψη δὲν ἐννοῶ κάτι καθολικὸ πὸ περιλαμβάνει ὅλους τοὺς τρόπους τοῦ σκέπτεσθαι, ἀλλὰ μᾶλλον μιὰν ιδιαίτερη φύση πὸ δέχεται καθ' ἑαυτὴν ὅλους αὐτοὺς τοὺς τρόπους».<sup>1</sup> Ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν σωματικῶν πραγμάτων καὶ τῶν ἄλλων πεπερασμένων πνευμάτων, πὸ ἐνδεχομένως ἀναγνωρίζω στὴ συνέχεια χάρι στα δύο κριτήρια τῆς γλώσσας καὶ τῆς ἔλλογης συμπεριφορᾶς, ὁ ἐντοπισμὸς τῆς ταυτότητας τῆς ἀτομικῆς ὑπόστασης δὲν εἶναι δεδομένος, παρὰ πρέπει να γίνεῖ ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἔμφυτη ἰδέα τῆς ὑπόστασης. «Ὅταν ἀναλύει τὸ κομμάτι τὸ κερὶ, ὄχι για να ἀναλύσει αὐτὸ τὸ σῶμα ὡς φυσικὸς, ἀλλὰ για να ἐπεξηγήσει τὴν κρίση μας γι' αὐτό, ὁ Descartes ἐντοπίζει τὴ θέαση τοῦ διαρκοῦς καὶ δέχεται πλασματικὰ ὅτι τίποτα δὲν τοῦ ἀντιστοιχεῖ οὔτε ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν αἰσθητῶν ἰδιοτήτων οὔτε ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς ἔκτασης: «Τί εἶναι λοιπὸν αὐτὴ ἡ ἔκταση; Δὲν εἶναι καὶ αὐτὴ ἄγνωστη, ἀφοῦ στὸ κερὶ πὸ λυώνει αὐτὴ αὐξάνεται, καὶ γίνεται ἀκόμα μεγαλύτερη ὅταν τὸ κερὶ διαλύεται ἐξ ὀλοκλήρου, καὶ ἀκόμα μεγαλύτερη ὅταν ἡ θερμότητα αὐξάνεται περισσότερο;».<sup>2</sup> Ἀλλὰ ἡ ἀληθινὴ φυσικὴ, θεμελιωμένη στὴ θεία φιλαλήθεια, μαζὶ με τὴν ἔκτα-

1. Ἐπιστολὴ στὸν Arnauld, 29 Ἰουλίου 1638, V, 221.

2. *Méditations*, II, ix, 24.

ση ανακαλύπτει τήν ιδιαίτερη φύση πού μπορεῖ νά δεχτεῖ διάφορες κινήσεις, ὅπως ἡ ψυχή δέχεται διάφορες σκέψεις: ἓνα σῶμα, ἔστω κι ἂν ἡ μορφή του ἀλλάζει, παραμένει τὸ ἴδιο, ἂν δὲν ἀλλάξει ἡ ἔκτασή του. Στὸ ἐξῆς, ἀφοῦ ἡ ἔκταση εἶναι τὸ κύριο κατηγορήμα τῶν σωμάτων, ἡ ὕλη εἶναι μιὰ ὑπόσταση πού ὀλόκληρη ἡ οὐσία της συνίσταται στὴν ἔκταση· ἐφόσον ὁ χῶρος εἶναι ἐπ' ἀπειρο διαίρεσιμος, ἔξω ἀπὸ τὸ σύμπαν στὸ σύνολό του δὲν ὑπάρχουν ἀληθινὲς ἀτομικὲς ὑποστάσεις παρὰ μόνο ἂν μιὰ ψυχή δίνει ἐνότητα στὸν γενικὸ σχηματισμὸ τῶν μερῶν, ὁ ὁποῖος ὥστόσο μπορεῖ ν' ἀποσυντεθεῖ καὶ πάλι. Ἡ λειβνίτια παραλλαγή καὶ ἡ τροπὴ πρὸς τὸν ἀυλισμὸ (immaterialisme) βρίσκουν ἐδῶ τὴν ἔλλογη καταγωγή τους.

Προσέχοντας νά μὴν περιορίσει τὸ εἶναι κάθε ὑπόστασης στὸ κύριο κατηγορήμα της καὶ νά διατηρήσει τὴ θεία ὑπερβατικότητα χωρὶς νά καταστρέψει τὴν ἀλήθεια τῆς ἀνθρώπινης ἐπιστήμης, ὁ Descartes βασιζέει στὴν φιλαλήθεια τοῦ Θεοῦ τὴν μερική, ἀλλὰ ἀναμφισβήτητη γνώση πού ἔχουμε γιὰ τὶς ἀτομικὲς ὑποστάσεις: «Δὲν ἀρνοῦμαι ὅτι μπορεῖ νά ὑπάρχουν μέσα στὴν ψυχή ἢ μέσα στὸ σῶμα πολλὲς ιδιότητες τὶς ὁποῖες ἀγνοῶ πλήρως· τὸ μόνο πού ἀρνοῦμαι εἶναι ὅτι ὑπάρχει κάποια πού νά ἀπεχθάνεται τὶς ιδέες πού ἔχω γι' αὐτὲς καὶ, ἀνάμεσα στὶς ἄλλες, τὴν ἰδέα ἀναφορικὰ μὲ τὴν διάκρισή τους· διαφορετικὰ ὁ Θεὸς θὰ ἦταν ἀπατεώνας καὶ δὲν θὰ εἴχαμε κανέναν κανόνα γιὰ νά βεβαιωθοῦμε γιὰ τὴν ἀλήθεια».<sup>1</sup>

Ὁ στοχασμὸς τοῦ Descartes πάνω στὴν πολὺ στενὴ ἐνότητα τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, μὲ σκοπὸ νά σχηματίσει μὲ τὴ σύνθεσή τους τὸ αὐτοτελὲς ὄν πού εἶναι ὁ ἄνθρωπος, ἀπορρέει ἀναγκαῖα ἀπὸ προηγούμενες θεωρήσεις: στὸ σημεῖο αὐτὸ παρακολουθοῦμε τὴ γέννηση μιᾶς κλασικῆς δυσκολίας, πού προορίζεται νά ἐπιβιώσει τοῦ φιλοσοφικοῦ πεδίου ὅπου ἀνέκυψε. Μὲ μιὰ ἀλλόκοτη παρεξήγηση, ἡ ἐπιτυχία τῆς μεταφυσικῆς προσπάθειας νά ἀποσπασθεῖ ἢ νόηση ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις καὶ νά διακριθεῖ ἢ σκεπτόμενη φύση ἀπὸ τὴν ἔκτατὴ στρεφόταν ἐνάντια στὴν ἐμπειρία τῆς

1. Ἐπιστολὴ στὸν Gibieuf, 19 Ἰανουαρίου 1642, III, 478.

φαντασίας και προπάντων εκείνη των αισθήσεων, καθιστούσε ύποπτη τή βεβαιότητα τής ενότητας ψυχῆς και σώματος, πού βιώνεται άπροβλημάτιστα όλες σχεδόν τις ώρες τῆς ἡμέρας και όλες τις ἡμέρες τοῦ χρόνου· ὅσο περισσότερο οἱ μαθητὲς γίνονταν ὑπάκουοι και προσεκτικοὶ στο φυσικὸ φῶς τῆς νόησης, τόσο λιγότερο κατάφερναν νὰ καταλάβουν κι ὕστερα νὰ δεχτοῦν ὅτι μιὰ ψυχὴ καθαρὰ πνευματικὴ ἦταν ἀληθινὰ ἐνωμένη με ἓνα σῶμα πού δὲν εἶναι παρὰ μόνο ἔκταση. Ἄν ὁ φιλόσοφος εἶχε δεχτεῖ, μαζὶ με τὸν Ἄριστοτέλη, μόνο ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ μορφή τοῦ σώματος, θὰ φοβόταν ὅτι ἀπέναντι στοὺς ἀνόσιους και ἀρνητὲς τῆς ψυχῆς θὰ ἀπέδειχνε ἐλάχιστα πράγματα. Θὰ ἔβρισκε τὸν γιατρὸ Régius ἢ τὴν πριγκίπισσα Ἐλισάβετ πιὸ καρτεσιανούς ἀπὸ αὐτόν, ὑπερβολικὰ καρτεσιανούς γιὰ νὰ εἶναι ἀκόμα καρτεσιανοί: γιὰτὶ ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος δὲν εἶναι μιὰ ψυχὴ στεγασμένη σὲ ἓνα σῶμα ὅπως ἓνας πιλότος στο πλοῖο του, και ὅποιος περάσει πολὺ καιρὸ «διαλογιζόμενος τὰ ὅσα εἶναι ἀναγκαῖα γιὰ νὰ γνωρίσει καλὰ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στο σῶμα και στὴν ψυχὴ»<sup>1</sup> θὰ διαπράξει τὸ λάθος τῶν πλατωνιστῶν. Ἄν τὸ μυστήριο τῆς Θεῖας Εὐχαριστίας ὑποδηλώνει ὅτι, με τρόπο ἐξαιρετικὸ, μιὰ ψυχὴ θὰ μπορούσε νὰ ἐνωθεῖ με ὁποιοδήποτε σῶμα, ἢ τρέχουσα ἐμπειρία μᾶς παρουσιάζει τὸν ἄνθρωπο ὡς ἓνα σῶμα «πού εἶναι ἓνα και κατὰ κάποιον τρόπο ἀδιαίρετο, ἐξαιτίας τῆς θέσης τῶν ὀργάνων του πού συναρθρώνονται ἔτσι μεταξύ τους ὥστε, ὅταν ἀφαιρεθεῖ κάποιον ἀπὸ αὐτά, ὅλο τὸ σῶμα καθίσταται ἐλαττωματικόν»,<sup>2</sup> και ἡ ψυχὴ πού τὸ ἐμψυχώνει εἶναι ὑποστασιακὰ ἐνωμένη μαζὶ του. Ἡ ψυχὴ εἶναι μιὰ ὑποστασιακὴ μορφή, ἢ μόνη πού γνωρίζει ὁ καρτεσιανισμὸς.

Στὴ μελέτη τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἀνατόμος μπορεῖ νὰ ἐξερευνήσει τὴ μηχανὴ τοῦ σώματος χωρὶς νὰ βρεῖ τίποτα σὲ αὐτὴ πού νὰ ἀποθαρρύνει τὴ σύγκριση με τὸ ζῶο ἢ με τὸ αὐτόματο· μόνο ἡ περιπλοκότητά του καθυστερεῖ τὴν πραγμάτωση τοῦ μεγάλου ἱατρικοῦ ὄνειρου και ἀναγκάζει τὸν καθένα νὰ ἀρκεῖται γιὰ πολὺ χρόνον σὲ μιὰν ἐμπειρικὴ ἱατρικὴ βγαλμένη ἀπὸ ἀτομικὲς παρατηρήσεις.

1. Ἐπιστολὴ στὴν Ἐλισάβετ, 28 Ἰουνίου 1643, III, 693.

2. *Les Passions de l'Ame*, I, 30.

Ἄλλὰ μὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὸν πόνο, τίς ὀρέξεις καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς γεννιοῦνται σκέψεις ποῦ δὲν μποροῦν νὰ ἐξηγηθοῦν μόνο μὲ τὴ σκέψη. Ἀναμφίβολα μποροῦμε νὰ ἀντιμετωπίσουμε ξεχωριστὰ τὸν ἐρεθισμό ἐνὸς νεύρου καὶ τὴν αἰσθησιὴ τοῦ πόνου, τὴν συστολὴ καὶ διαστολὴ τοῦ στομάχου καὶ τὴν ἀνάγκη τοῦ φαγητοῦ, τὴν κίνηση τῶν ζωικῶν πνευμάτων καὶ τὴν ἐσωτερικὴ συγκίνηση τῆς ψυχῆς· ἂν ἀποδίδουμε μόνο στὴν ψυχὴ τίς σκέψεις ποῦ γεννιοῦνται μὲ τὴν εὐκαιρίαν σωματικῶν συμβάντων, τότε αὐτὲς ἐμφανίζονται συγκεχυμένα καὶ αὐθαίρετα καὶ ἔρχονται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν καθαρὴν θεὰ ποῦ ἔχει ἕνα πλότος γιὰ τὸ πλοῖο τοῦ ἧ μὲ τὴ θεὰ ποῦ θὰ εἶχε ἕνα ἄγγελος γιὰ τὸ σῶμα ὅπου θὰ κατοικοῦσε· ἂν ἀναφέρονται στὸ σύνθεμα τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ σώματος, ἐμφανίζονται «πολὺ πιὸ ζωηρές, πιὸ ρητές, καὶ μάλιστα μὲ τὸν τρόπο τοὺς πιὸ διακεκριμένες»<sup>1</sup> καὶ ἡ ψυχὴ γιὰ παράδειγμα δοκιμάζει μέσα στὸ σῶμα καὶ γιὰ τὸ σῶμα ὀρέξεις πεντακάθαρες ποῦ θὰ ἀνάγονταν σὲ ἀκατανόητες αἰσθήσεις ἢ σὲ αὐθαίρετες βουλήσεις, ἂν λησμονούσαμε αὐτὴ τὴ σχέση μὲ τὸ σῶμα.

Ἔτσι, στὶς δύο πρωταρχικὲς ἔννοιες, τῆς ἔκτασης γιὰ τὸ σῶμα καὶ τῆς σκέψης γιὰ τὴν ψυχὴ, ἀρμόζει νὰ προσθέσουμε, γιὰ τὸ σύνολο σώματος καὶ ψυχῆς, «τὴν ἔννοια τῆς ἔνωσής τους, ἀπὸ τὴν ὁποία ἐξαρτᾶται ἡ ἔννοια τῆς δυνάμεως ποῦ ἔχει ἡ ψυχὴ νὰ κινεῖ τὸ σῶμα καὶ τὸ σῶμα νὰ ἐπιδρᾷ πάνω στὴν ψυχὴ, προκαλώντας τὰ αἰσθητήματά της καὶ τὰ πάθη της».<sup>2</sup> Παράδοξη ἔννοια, ποῦ πρέπει νὰ τὴν ἀποπέμψουμε ἀπὸ τίς φυσικὲς καὶ τίς βιολογικὲς ἐπιστήμες, ὅπου γιὰ πολὺ μεγάλο διάστημα εἶχε παραγκωνίσει τίς ἔννοιες τῆς ἔκτασης, τῆς μορφῆς καὶ τῆς κίνησης, ἔννοια ποῦ πρέπει νὰ ἀποπέμψουμε ἀπὸ κάθε ἐπιστήμη, ἂν ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας εἶναι ὑπόθεση μόνο τοῦ πνεύματος καὶ ὄχι τοῦ συνθέματος σώματος καὶ πνεύματος, ἀλλὰ δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ τὴν ἀποδιώξουμε ἀπὸ τὴ ζωὴ, μῆτε ἀκόμα ἀπὸ μιὰ πρώτη φιλοσοφία ὅπου ἡ νόηση ἀναγνωρίζει τὰ ὄριά της καὶ περιχαράζει τὸ νόμιμο πεδίο, τὸ ὁποῖο ἀναγνωρίζει σὲ ὅσες ἔννοιες τῆς εἶναι ὅπως ὅδηποτε ξένες.

1. *Méditations*, VI, ix, 60.

2. Ἐπιστολὴ στὴν Ἐλισάβετ, 21 Μαΐου 1643, III, 665.

Μὲ αὐτὰ τὰ τρία παραδείγματα, τῆς ἐλευθερίας, τῆς ὑπόστασης καὶ τῆς ἔνωσης, δὲν φιλοδοξήσαμε νὰ συμπυκνώσουμε τὴν καρτεσιανὴ φιλοσοφία· κάτι παρόμοιο θὰ ἦταν μάταιο καὶ ἐν πάσῃ περιπτώσει ἀνολοκλήρωτο. Τὸ μόνον ποὺ θελήσαμε νὰ ὑποδείξουμε στὸν ἀναγνώστη, εἶναι ὀρισμένες δυσκολίες, ἐπιλεγμένες ἀνάμεσα σὲ πολλὰς ἄλλες, γιὰ τὸν κλασικὸν τοὺς χαρακτήρα, σημεῖα στὰ ὁποῖα ὁ Descartes δίστασε: γιὰτὶ ἐκεῖ ὅπου δὲν εἶναι ὁ ἴδιος εὐκρινής, συχνὰ φωτίζει ἐμᾶς. Καὶ κληρονομήσαμε φιλοσοφικὰς μάχας, τίς ὁποῖας ἔχασε ἐξίσου μὲ ἐκεῖνες ποὺ πίστεψε ὅτι κέρδισε: καμιά φορά εἶναι οἱ ἴδιες.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

##### Κείμενα:

*Oeuvres*, ἐπιμ. τῶν Ch. Adam καὶ P. Tannery, 12 τόμοι, Vrin καὶ C.N.R.S.  
*Oeuvres et lettres*, εἰσαγωγή, σημειώσεις, χρονολογία τοῦ A. Bridoux, N.R.F.,  
 1937 (ἔκδ. δουλεμένη καὶ ἐπαυξημένη, 1953).

##### Μελέτες:

- Ch. Péguy: *Note conjointe sur Descartes et la philosophie cartésienne*,  
 N.R.F., 1914.  
 Alain: *Idées*, N.R.F., 1932.  
 H. Gouhier: *Essais sur Descartes*, Vrin, 1937.  
 F. Alquié: *Descartes, l'homme et l'oeuvre*, P.U.F., 1956.  
 G. Milhaud: *Descartes savant*, Alcan, 1921.  
 J. Laporte: *Le rationalisme de Descartes*, P.U.F., 1945.  
 F. Alquié: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P.U.F.,  
 1950.  
 M. Guérout: *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, 1953.  
 M. Gouhier: *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, 1962.



## Ο ΣΠΙΝΟΖΑ, Ἡ ΜΙΑ ΓΑΛΙΛΑΪΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

τῆς MARIANNE SCHAUB

### 1. Ο ΣΠΙΝΟΖΑ ΓΙΑ ΤΟΥΣ ΣΥΓΧΡΟΝΟΥΣ ΤΟΥ

Γιὰ τοὺς συγχρόνους τοῦ ὁ Σπινόζα ἦταν ἕνας ὁπαδὸς τοῦ ἐλευθεριασμοῦ (libertin): ἡ φιλοσοφία τοῦ δὲν κατέστρεφε τάχα τὰ παραδοσιακὰ θεμέλια τῆς θρησκείας, τῆς ἠθικῆς καὶ τοῦ Κράτους; Ἡ Θεολογικο-πολιτικὴ πραγματεία τοῦ, ποὺ εἶχε προκαλέσει σκάνδαλο ὅταν δημοσιεύτηκε τὸ 1670, δὲν ἀνῆκε ἄραγε στὴν κατηγορία τῶν συγγραφῶν ποὺ ἀμφισβητοῦν ὅσες ἀξίες καὶ αὐθεντίες ἔχουν καθιερωθεῖ ἀπὸ ἀμνημονεύτων χρόνων;<sup>1</sup>

---

1. Ἄς θυμῆσουμε ὅτι στὴ διάρκεια τοῦ δέκατου ἑβδομοῦ αἰώνα οἱ ἐργασίες τῶν θεολόγων ποὺ θρηνολογοῦν γιὰ τὴ διάδοση τῆς θρησκευτικῆς ἀδιαφορίας καὶ τῆς ἀπιστίας πολλαπλασιάζονται. Ἀνάμεσα στις πιὸ γνωστὲς ἀπὸ αὐτές ἦταν ἡ ἐργασία τοῦ Πατέρα Marin Mersenne: *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps combattue et renversée de point en point par des raisons tirées de la philosophie et de la théologie*, Paris, 1624, ἡ ὁποία, ἀπαριθμώντας τις ὑπάρχουσες αἱρέσεις, ἐβλεπε νὰ δροῦν στὸ Παρίσι περισσότεροι ἀπὸ 50.000 ἄθεοι: γιὰ τὸν Πατέρα Boucher ἡ Γαλλία ἀριθμεῖ ἕνα ἑκατομμῦριο «ἀπωλεσθέντα πνεύματα»: στὶς Κάτω Χώρες ὁ Voëte ψέγει τὴν αὐξανόμενη ἀπιστία τῶν Ὀλλανδῶν καὶ στρέφεται ἐνάντια σὲ ὁλόκληρο τὸ καρτεσιανὸ ρεῦμα ποὺ ἀναπτύσσεται στὰ πανεπιστήμια αὐτῆς τῆς χώρας.

“Ένας σύγχρονος, ό Jean Baptiste Stoppa,<sup>1</sup> περιγράφοντας για λογαριασμό του γαλλικού κοινού τις πολύ έντονες θρησκευτικές πολεμικές των Κάτω Χωρών, παρουσιάζει τον Σπινόζα ως άλυποχώρητο κριτή όλων των θρησκειών· «διάσημος και σοφός», ό φιλόσοφος ακολουθεΐται από «πολυάριθμους αίρεσιώτες», «δέν έχει άποκηρύξει τή θρησκεία των Έβραίων ούτε έχει ένστερνιστεί τή χριστιανική θρησκεία, κι έτσι είναι πολύ κακοήθης Έβραϊός και όχι καλύτερος Χριστιανός».<sup>2</sup> Η Θεολογικο-πολιτική πραγματεία του έννοεί νά ύπονομεύσει όλες τις πεποιθήσεις και νά «είσαγάγει τήν άθεΐα, τήν άκολασία και τήν άνεξιθρησκεία», γιατί από τή σκοπιά του οι θρησκείες έπινοήθηκαν «για τήν ώφέλεια του κοινού, για νά επιδίδονται οι πολίτες στήν άρετή και όχι στήν έλπίδα μιās μετά θάνατον άνταμοιβής»· άρα ό Θεός δέν είναι τίποτε άλλο από αύτή τήν άρετή τής Φύσης που είναι διάχυτη σε όλα τά δημιουργήματα· έξάλλου είναι άλήθεια ότι ή πολιτική

1. *La Religion des Hollandais représentée en plusieurs lettres, écrites par un officier de l'armée du Roy à un pasteur et professeur en théologie de Berne*, Paris, 1673· ό Stoppa, που διατηρούσε σχέσεις με τον Saint-Évremond, θα χρησιμεύσει ως ένδιάμεσος για νά μεταφέρει στον Σπινόζα τήν πρόσκληση που του είχε γίνει νά πάει στο στρατόπεδο του μεγάλου Condé, αυτού του «ίσχυρου πνεύματος», που ήταν περίεργος νά γνωρίσει τον «άθεο» τής Χάγης· βλ. G. Cohen, *Le séjour de St. Évremond en Hollande*, Paris 1927· σύμφωνα με τήν ύπόθεση του R. Pintard (*Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*) οι Γάλλοι όπαδοί του έλευθεριασμού στήν εποχή τής παρακμής μετά τήν ήττα τής Fronde και τήν εγκαθίδρυση τής άπόλυτης μοναρχίας είχαν δεί στο πρόσωπο του Σπινόζα έναν ένδεχόμενο ήγγέτη.

2. Ό Σπινόζα (1632-1677) είχε κάνει βιβλικές και θεολογικές σπουδές κοντά στους περιφημότερους ραβίνους τής έβραϊκής κοινότητας του Άμστερνταμ: τον Σαούλ Μορτέϊρα και τον Μανασσή Μπέν Ίσραήλ (ό τελευταίος θα έπωμιστεί κατοπίνότερα νά διαπραγματευθεί με τον Cromwell τήν επανεγκατάσταση των Έβραίων στήν Άγγλία)· τό 1632 εισάγεται στο κολέγιο του Van den Enden (Βέλγου ίησουΐτη δειστή ή άθρησκου που άργότερα καρατομήθηκε στη Γαλλία γιατί συνωμότησε με τον Rohan έναντια στη μοναρχία), όπου μαθαίνει τά λατινικά και διδάσκει τά έβραϊκά· συνδέεται με τά φιλελεύθερα και άντικληρικά πνεύματα ανάμεσα στους Έβραίους και στους Χριστιανούς, ή συναγωγή τον καταδιώκει ως αίρετικό, ένας άγνωστος αποπειράται νά τον δολοφονήσει τό 1656, και τον ίδιο χρόνο άφορίζεται.

συμπεριφορά τῶν Ὀλλανδῶν εἶναι ἐλάχιστα χριστιανική: τὸ Κράτος τους, πού ἀποδέχεται ὅλες τις θρησκείες, στὴν πραγματικότητα δὲν ἔχει καμιά, ἐκτὸς ἂν ἔχει στὴν πράξη τὴ «θρησκεία τοῦ Μαμωνᾶ», θυσιάζοντας μὲ «βέβηλο τρόπο» τὴ θρησκεία στὸ ἐμπόριο· γενικὰ οἱ Ὀλλανδοὶ συμμερίζονται τὸ συναίσθημα τοῦ Σπινόζα, «γιὰ τὸν ὁποῖο τὸ βάπτισμα, ἡ Θεία Εὐχαριστία, οἱ ἑορτές, οἱ προσευχὲς ἔχουν καθιερωθεῖ ὡς ἐξωτερικὰ σημεῖα τῆς Ἐκκλησίας καὶ δὲν προάγουν σὲ τίποτε τὴν Μακαριότητα», καὶ ὁ ὁποῖος «προτείνει τὸ παράδειγμα τῶν Ὀλλανδῶν στὴν Ἰαπωνία».<sup>1</sup>

Ἰδωμένος ἀπὸ τὸ ἐξωτερικὸ ὁ φιλόσοφος, ὅπως καὶ ἡ χώρα πού τὸν φιλοξενεῖ, προκαλεῖ τὸ ἴδιο σκάνδαλο, ἀσκεῖ τὴν ἴδια γοητεία.

---

1. Ὁ Stoppa ὑπαινίσσεται τὸ πασίγνωστο ἐκείνη τὴν ἐποχὴ γεγονός ὅτι οἱ Ὀλλανδοί, γιὰ νὰ ἐπιτύχουν τὴν ἔγγραφη ἄδεια ἐμπορίου στὴν Ἰαπωνία, εἶχαν δηλώσει: «Εἴμαστε Ὀλλανδοί, δὲν εἴμαστε Χριστιανοί» καὶ εἶχαν ἀναλάβει τὴν δέσμευση νὰ ἀπόσχουν ἀπὸ κάθε θρησκευτικὴ πρακτικὴ. Τὸ χωρίο τῆς Θεολογικο-πολιτικῆς πραγματείας, πού ἐπικαλεῖται ὁ Stoppa, λέει: «Ὅσο γιὰ τίς τελετουργίες τῆς χριστιανικῆς λατρείας, ὅπως εἶναι τὸ Βάπτισμα, ἡ Κοινωνία μὲ τὸν Κύριο, οἱ ἑορτές, τὰ κηρύγματα..., ἂν ἔχουν καθιερωθεῖ ἀπὸ τὸν Χριστὸ ἢ τοὺς Ἀποστόλους (πράγμα πού κατὰ τὴν γνώμη μου δὲν ἔχει ἀκόμα ξεκαθαριθεῖ), ἔχουν καθιερωθεῖ ὡς ἐξωτερικὰ σημεῖα τῆς οἰκουμενικῆς Ἐκκλησίας, ἔχι ὡς πράγματα πού ὀδηγοῦν στὴν μακαριότητα ἢ πού ἔχουν ἀπὸ μόνα τους ἱερὸ χαρακτήρα. Νὰ γιατί, μολονότι αὐτὲς οἱ τελετουργίες δὲν καθιερώθηκαν γιὰ πολιτικούς λόγους, ἀποσκοποῦσαν ἐντούτοις σὲ ὀλόκληρη τὴν Κοινωνία, καὶ κατὰ συνέπεια ἐκεῖνος πού ζεῖ μόνος δὲν δεσμεύεται ἀπὸ αὐτές· πολὺ περισσότερο ὅποιος ζεῖ μέσα σὲ Κράτος, ὅπου ἡ χριστιανικὴ θρησκεία ἀπαγορεύεται, ἀναγκάζεται νὰ ἀπέχει ἀπὸ τίς τελετουργίες καὶ μολταυτὰ μπορεῖ νὰ ζήσει μέσα στὴ μακαριότητα. Ἐνα παράδειγμα αὐτῆς τῆς κατάστασης τὸ βρίσκουμε στὴν Ἰαπωνία, ὅπου ἡ χριστιανικὴ θρησκεία εἶναι ἀπαγορευμένη· οἱ Ὀλλανδοὶ πού κατοικοῦν σὲ αὐτὴ τὴ χώρα διατάχτηκαν ἀπὸ τὴν Ἐταιρεία τῶν Ἀνατολικῶν Ἰνδιῶν νὰ ἀπέχουν ἀπὸ κάθε ἐξωτερικῆς τελετουργίας» (κεφ. V, σσ. 115-116).

## Ἡ ἐλεύθερη Ὀλλανδία.

Σὲ ὁλόκληρη τὴν Εὐρώπη οἱ θεσμοὶ περνοῦσαν κρίση καὶ ξεσποῦσαν βίαιες συγκρούσεις καὶ μάλιστα ἐξεγέρσεις. Ὡστόσο οἱ Ἐνωμένες Ἐπαρχίες, μετὰ ἀπὸ ἀγῶνες ποὺ κράτησαν περισσότερο ἀπὸ μισὸ αἰῶνα, εἶχαν κατακτήσει μέσα στὴν μεγαλύτερη εὐρωπαϊκὴ δύναμη —τὴν Ἰσπανία— ἓνα ἀνεξάρτητο Κράτος, μὴ νέα πολιτικὴ διάσταση· ἐπιπλέον περηφανεύονταν γιὰ μιὰν οἰκονομικὴ ἀνάπτυξη ἄνευ προηγούμενου: τὸ Ἄμστερνταμ εἶχε ἀνέλθει παγκοσμίως στὴν πρώτη οἰκονομικὴ βαθμίδα, καθὼς τὸ ὀλλανδικὸ ἐμπόριο εἶχε κατακτήσει δύναμη μὲ διεθνή ἐμβέλεια.

Γιὰ ὀρισμένους οἱ Κάτω Χῶρες ἦσαν ἡ ἐνσάρκωση τοῦ μοντέρου στοιχείου, γιὰτὸ αὐτὸς ὁ λαὸς ἔδινε τὸ παράδειγμα μιᾶς πιθανῆς καὶ πραγματικῆς ἐλευθερίας, αἵνα παράδειγμα ἀξιωμαθὸν γιὰ τὸ τί μποροῦν οἱ λαοὶ ἐναντία στοὺς ἡγεμόνες τους... (Καθὼς ὁ βασιλεὺς τῆς Ἰσπανίας) ἤθελε νὰ φέρεται στοὺς ὑπηκόους του σὰν νὰ ἦσαν ζῶα, τοὺς ἐξανάγκασε νὰ θυμηθοῦν ὅτι εἶναι ἄνθρωποι καί, ἔχοντας καταργήσει τὸ δίκαιο τῶν ἐθνῶν,... τοὺς ὑποχρέωσε νὰ καταφύγουν στὸ δίκαιο τῆς φύσης γιὰ νὰ ἀποκτήσουν τὴν ἐλευθερία τους... Τοὺς ἀναγνώρισε ὡς αὐτεξούσιους, ἀφοῦ δὲν μποροῦσε νὰ τοὺς ὑποδουλώσει».<sup>1</sup>

Ἐτούτη ἡ ὄψιμα κατακτημένη ἐλευθερία, μαζὶ μὲ τὴν ὁλοκληρωτικὴ ἀνεξαρτησία τῶν ἑπτὰ ἐπαρχιῶν, ἦταν σύμφωνα μὲ τοὺς φιλελεύθερους Ὀλλανδοὺς δημοκράτες ἡ λυδία λίθος τῆς ἐθνικῆς εὐημερίας, γιὰτὸ αὐτὴ ἡ τελευταία βασιζόταν στὸ ἐμπόριο· ἀλλὰ

1. Jean Louys Guez de Balzac: *Discours Politique sur l'Etat des Provinces Unies des Pays-Bas*, Leyde, 1638. Δύο ἀπὸ τὰ κεφάλαια αὐτοῦ τοῦ βιβλίου ἀνήκουν στὸν Jan de Witt, Μεγάλου Οἰκότροφο τῶν Ἐνωμένων Ἐπαρχιῶν ἀπὸ τὸ 1657 ὡς τὸ 1672, χρονιὰ κατὰ τὴν ὁποία οἱ δύο ἀδελφοὶ τοῦ Witt δολοφονήθηκαν στὴ διάρκεια μιᾶς μοναρχικῆς ἐξέγερσης ποὺ ἔθεσε τέρμα στὸ δημοκρατικὸ καθεστῶς. Κατὰ τὴ διάρκεια τῶν γεγονότων ὁ Σπινόζα θέλησε νὰ βγεῖ στὸ δρόμο γιὰ νὰ τοιχοκολλήσει μιὰ ἔκκληση μὲ τίτλο «Ultimi Barbarorum» οἱ σπιτονοικοκύρηδες του τὸν ἐμπόδισαν θέλοντας νὰ τὸν προστατέψουν.

ἐμπόριο και ἐλευθερία συμβαδίζουν. «Τὸ ἐμπόριο θέλει νὰ εἶναι ἐλεύθερο» και μόνο μιὰ ἐλεύθερη δημοκρατία μπορεῖ νὰ ἐξασφαλίσει μιὰ εὐρεία ἀνάπτυξη στὶς πόλεις και τὴ διαρκὴ αὐξήση τῶν ἀνταλλαγῶν· ἐπιπλέον, «ἡ θρησκευτικὴ ἐλευθερία εἶναι τὸ καλύτερο μέσο προσέλκυσης και διατήρησης τῶν ξένων» και ἡ παρουσία τους ἔχει ζωτικὴ σημασία γιὰ τὴν Ὀλλανδία, «γιατὶ χωρὶς τὴ συρροὴ τῶν ξένων δὲν μποροῦμε νὰ αὐξήσουμε μήτε νὰ διατηρήσουμε τὴν ἀλιεία μας, τὴ ναυσιπλοΐα μας και τὴ βιοτεχνία μας»· «ἐλλείψει ξένων οἱ ἀγρότες μας εἶναι ὑποχρεωμένοι νὰ δίνουν τόσο μεγάλες ἀμοιβές στοὺς ἐργάτες και στοὺς ὑπηρέτες τους ὥστε νὰ χάνουν ἓνα μεγάλο μέρος τῶν κερδῶν τους και ἔτσι οἱ τελευταῖοι νὰ ζοῦν πιὸ ἄνετα ἀπὸ τοὺς ἀφεντάδες τους». Ἐξάλλου, οἱ ξένοι φέρνουν μαζί τους τὴν καινοτομία, τὸ ἐπιχειρηματικὸ πνεῦμα, γιατί δὲν ἔχουν τίποτα νὰ διατηρήσουν, ἐνῶ θέλουν νὰ δημιουργήσουν τὰ πάντα, με ἀποτέλεσμα ὅλες αὐτὲς οἱ ιδιότητες νὰ συνεισφέρουν στὸν γενικὸ πλουτισμό.<sup>1</sup>

Ἡ θρησκευτικὴ ἀνοχή, πρὶν ἀκόμα ἀπὸ τὴ δεδηλωμένη ξενοφιλία, εἶχε δώσει στὴν Ὀλλανδία τὸ προνόμιο νὰ γίνῃ τὸ καταφύγιο τῶν κοινοτήτων ἢ τῶν ρευμάτων ποὺ ἄλλοῦ διώκονταν κι ἐξοστρακίζονταν. Τὰ κυριότερα ἀπὸ αὐτὰ εἶναι:

— οἱ Μαράνοι: ἡ πορτογαλικὴ ἑβραϊκὴ κοινότητα ποὺ ἐγκαταστάθηκε στὸ Ἄμστερνταμ — σ' αὐτὴν ἀνήκε ἡ οἰκογένεια τοῦ Σπινόζα — και ποὺ στὸ πολιτισμικὸ ἐπίπεδο κόμιζε ἓνα σύνολο ὀρθόδοξων (ἀλλὰ και ἑτερόδοξων) παραδόσεων με ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον και στὸ οἰκονομικὸ πεδίο ἐκτεταμένες ἐμπορικὲς σχέσεις, κυρίως με τὶς Δυτικὲς Ἰνδίες.<sup>2</sup>

1. Pierre de la Court: *La Balance Politique*, La Haye, 1662, γαλλικὴ μτρ. 1709. Αὐτὸ τὸ βιβλίον λογαριαζόταν ἀνάμεσα σὲ κείμενα ποὺ ἀποτελοῦσαν τὴ βιβλιοθήκη τοῦ Σπινόζα.

2. Ἡ βιβλιοθήκη τοῦ Σπινόζα, ἀνάμεσα σὲ πολυάριθμα ἔργα τῆς ἰσπανικῆς παιδείας, περιλαμβάνει τὰ σημαντικότερα ἰουδαϊκὰ φιλοσοφικὰ και λογοτεχνικὰ κείμενα τῶν Μαράνων. Ἀναφορικὰ με τὶς ἑτερόδοξες τάσεις τῆς ἰουδαίω-πορτογαλικῆς ἀδελφότητος τὸν δέκατο ἑβδόμο αἰῶνα πρβλ. I. S. Revah: *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, 1959, και *Les Marranes*, Rénvue des Études Juives, 1959-1960.

— οι 'Αναβαπτιστές που ήρθαν από τη Γερμανία<sup>1</sup> από τον κύκλο τους προέρχεται ο Vondel, ο πρώτος μεγάλος έθνικός δραματοουργός των Κάτω Χωρών.<sup>2</sup>

— οι 'Αντιτριαδικοί: ανάμεσά τους οι Σοκινιανοί εκπροσωπούν το ρεύμα που είναι κατά πολύ σπουδαιότερο από όλα τα άλλα. Φυγάδες κυρίως από την Πολωνία, όπου ή άνοχη, που υπήρχε κατά το δεύτερο μισό του δέκατου έκτου αιώνα, άναιρέθηκε υπό την πίεση του τάγματος των 'Ιησουϊτών στις άρχές του δέκατου έβδομου αιώνα· συνδέθηκαν στην 'Ολλανδία με τους 'Αρμινιανούς. 'Ο Grotius, ό θεωρητικός του φυσικού δικαίου, δέχτηκε την επίρσή τους.<sup>3</sup>

— ή γαλλική μετανάστευση: κατά τον δέκατο έκτο αιώνα έρ-

1. Στην ίδια την 'Ολλανδία το άναβαπτιστικό κίνημα είχε βαθιές ρίζες και άσκούσε επίδραση. Κατά τον προηγούμενο αιώνα είχε άναπτυχθεί πλατιά και είχε συνδεθεί στενά με τους Γερμανούς 'Αναβαπτιστές, προσήκων του Βορρά. 'Η εξέγερση της πόλης του Münster είχε ύποστηριχτεί από το όλλανδικό κίνημα και κατά τη διάρκεια του έτους που κράτησε αυτή ή «Νέα 'Ιερουσαλήμ» «βασιλιάς» ήταν ό Jean de Leyde, ένας 'Ολλανδός. Μετά από άναστολές και διώξεις, ό άναβαπτισμός από έπαναστατικός θα γίνει ειρηνιστικός και θα διαμοιραστεί σε διάφορες ομάδες που θα έχουν διαφορετική άναπτυξη, όπως οι Μενονίτες και οι Κολλεγίανοί. Οι τελευταίοι παρουσιάζουν λιγότερο από όλες τις άλλες ομάδες του κινήματος χαρακτήρα θρησκευτικής όμολογίας, και ό Σπινόζα είχε συνδεθεί φιλικά με όρισμένους από αυτούς, όπως τον Jaric Jelles, τον Simon de Vries, τον Peter Balling με τον όποιο άλληλογραφούσε. Βλ. Madeleine Francès, *Spinoza dans les pays néerlandais dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, 1937.

2. Βλ. W. A. P. Smit και P. Brachin: *Vondel*, Paris, 1964.

3. Το άντιτριαδικό κίνημα θα παίξει έναν πολύ σημαντικό ρόλο για την άναπτυξη ενός όρθολογιστικού και ανεξίθρησκου θεϊσμού. 'Ο Grotius διατηρεί με αυτό το ρεύμα συνεχείς σχέσεις, έξελισσόμενες από μιάν κριτική στάση προς μιá όλο και μεγαλύτερη κατανόηση. 'Η ιστορία των Σοκινιανών, που έθεωρούντο ως οι άυθεντικοί άντιπρόσωποι του Χριστιανισμού, δημοσιεύτηκε το 1669 στο "Άμστερνταμ από τον Christopher Sand: *Nucleus historiae ecclesiasticae*· αυτό το βιβλίο βρίσκεται σε δύο αντίτυπα στη βιβλιοθήκη του Σπινόζα, καθώς και δύο έργα του Grotius. Βλ. S. Kot: *Le Mouvement antitritaire au XVIe et au XVIIe siècle*, Paris, 1935· Earl Morse Wilbur: *A history of Unitarianism, Socinianism and its antecedents*, 1947· L. Kolakowski: *Chrétiens sans Église*, γαλλ. μτφ., Paris, 1969.

χονται πολυάριθμοι Ούγενότοι και 'Ανεξάρτητοι μετά την νύχτα του άγιου Βαρθολομαίου, και κατά τον δέκατο έβδομο αιώνα έξαιτίας τής διάδοσης τής 'Αντιμεταρρύθμισης και τής δίωξης τών όπαδών του έλευθεριασμού.<sup>1</sup> Είμαι κυρίως ιερείς και «διανοούμενοι». Παίζουν σημαντικό ρόλο στην όλλανδική πανεπιστημιακή ζωή. Στο πανεπιστήμιο του Λέιντεν είναι ο Claude Saumaise, θεωρούμενος ως ο μεγαλύτερος φιλόλογος του αιώνα, πού γράφει σε έναν φίλο αναφορικά με τις Κάτω Χώρες: «Αυτό είναι μόνο πού με δυσαρεστεί (δηλ. ο χειμώνας) σε αυτή τη χώρα, όπου όλα μου άρέσουν πολύ και προπάντων ή έλευθερία. 'Η Γαλλία μας δέν είναι πια Γαλλία γι' αυτόν τόν λόγο, και για τούτο έλάχιστα θά την στερηθώ». άκόμα είναι ο Du Ban, παλαιός καθηγητής του Descartes στο κολλέγιο τής Flèche, ρωμαλέος υπερασπιστής του καρτεσιανισμού· ο Desmarets, άλλος καρτεσιανός, θά γίνει πρύτανης στο πανεπιστήμιο του Κρόνινγκεν και θά πάρει σημαντική θέση στην υπεράσπιση τής καρτεσιανής φιλοσοφίας ενάντια στις επιθέσεις τών όρθόδοξων θεολόγων.<sup>2</sup>

'Ας θυμήσουμε τόν γεγονός ότι ο Descartes διαμένει στην 'Ολλανδία· ο συγγραφέας τών *Διαλογισμών*, μετέχοντας προσωπικά με την 'Επιστολή στον Voëte στη διαμάχη για τή φιλοσοφική έλευθερία, θά προσδώσει σε αυτή την αντιπαράταξη ιδεών άντίκτυπο πού θά ξεπεράσει τά όλλανδικά σύνορα. Στην 'Επιστολή ο Descartes διακηρύχνει: «θεωρώ αυτή τή Δημοκρατία έλευθερη προπάντων γιατί όλοι έχουν ίσα δικαιώματα»· συνεπώς δέν άρμόζει νά απολαμβάνουν οι θεολόγοι υπερβολικά προνόμια: «Σέβομαι όλους τούς θεολόγους ως υπηρέτες του Θεού, άκόμα και τούς άλλόθρησκους, γιατί λατρεύουμε όλοι τόν ίδιο Θεό... (έντούτοις) άν κάποιος παρυσιάζεται σαν θεολόγος, αλλά ξέρω ότι είναι μέγας ψεύτης και συκοφάντης και ότι τά έλαττώματά του είναι τέτοια πού κατά τήν κρίση μου άντιπροσωπεύουν έναν κίνδυνο για τή δημόσια ζωή, ο

1. 'Η δίκη του Théophile de Viau (1630) σημείωσε μεταστροφή και τήν άρχή μιās όλοένα έντονότερης μη άνοχής του Κράτους άπέναντι στους όπαδούς του έλευθεριασμού.

2. Βλ. G. Cohen: *Écrivains français en Hollande*, Paris 1926.

τίτλος τους ως θεολόγων δὲν θὰ μὲ ἐμποδίσει νὰ τοὺς ἀποκαλύψω: στὰ ἑλληνικά ὁ συκοφάντης ἀποκαλεῖται *διάβολος*».

Σταυροδρόμι διαφόρων παραδόσεων καὶ πολιτισμῶν, καταφύγιο ὄλων τῶν ριζοσπαστικῶν κινήματων, ζωτικὴ ἐστία τῶν νέων ἰδεῶν, οἱ Κάτω Χῶρες παρουσιάζουν ἕναν οἰκονομικὸ καὶ πολιτισμικὸ πλοῦτο ποὺ στὰ μάτια τῶν συγχρόνων ὀφείλεται σὲ μιὰν πολιτικὴν δομὴν: τὴν «ἐλεύθερη κυβέρνησή» τους. Ἐξαιρετικὰ γόνιμη γιὰ τοὺς μὲν, ἐξαιρετικὰ ἐπίφοβη γιὰ τοὺς ἄλλους, αὐτὴ ἡ «ἐλευθερία» ἐκφράζει, ὅπως λέγεται, τὴν οὐσία αὐτοῦ τοῦ νέου Κράτους, τοῦ ὁποῦ φιλοσοφικὴ συνείδηση εἶναι ὁ σπινοζισμὸς. Ἔτσι, τὸ πολιτισμικὸ καὶ πολιτικὸ πεδίο, μέσα στὸ ὁποῖο τοποθετεῖται ὁ σπινοζικὸς στοχασμὸς, μᾶς ὁδηγεῖ νὰ θέσουμε καὶ νὰ ἐξετάσουμε στὸν συσχετισμὸ τους τρεῖς κατηγορίες θεμάτων: τὴν καταστατικὴν θέσιν τῆς ἐλευθερίας· τὴ σχετικότητα τῶν ἀξιολογικῶν συστημάτων· τὴς συνθῆκες δυνατότητας τῆς ἐπιστήμης, τὸ μαθηματικὸ πρότυπο.

Ἡ ἀπάντησις ποὺ δόθηκε ἀπὸ τὴ σπινοζικὴ φιλοσοφία σὲ αὐτὰ τὰ ἀνοιχτὰ προβλήματα παρουσιάζεται ἀρθρωμένη μέσα σὲ δύο κεφαλαιώδη κείμενα: στὸ ἐπίμετρο τοῦ α' μέρους τῆς *Ἠθικῆς* καὶ στὸν πρόλογο τῆς *Θεολογικο-πολιτικῆς πραγματείας*, στὸν ὁποῖο ἀρμόζει νὰ προσθέσουμε τὸ πρῶτο κεφάλαιο τῆς *Πολιτικῆς πραγματείας*. Ἄς σχηματοποιήσουμε ἐν συντομίᾳ: ὁ Σπινόζα ὑποστηρίζει καὶ καταξιώνει τὴ θέσιν τῆς σχετικότητος τῶν ἀξιολογικῶν συστημάτων καί, γι' αὐτὸν τὸ σκοπὸ, ἀναλύει τὴς αἰτίαι τῆς ὑπαρξῆς τους καὶ τῆς διάρκειάς τους μέσω μιᾶς ἑλλογῆς μεθόδου μαθηματικοῦ τύπου· ἡ ἀνάλυσις τῆς δομῆς τῆς προκατάληψης ἀνοίγει ἐδῶ τὸν δρόμον σὲ μιὰν «γενεαλογία τῆς ἠθικῆς». Αὐτὴ ἡ μέθοδος ἐφαρμόζεται στὸ σύνολον τῆς πραγματικότητος, τὴ φυσικὴ ὅσο καὶ τὴν ἀνθρώπινον, καὶ ἡ καθολικότητά της εἶναι θεμελιωμένη στὴν ὁμοιογένειαν τοῦ εἶναι ἢ τῆς Φύσεως, δύναμης ἀπειρα παραγωγικῆς· αὐτὸ κάνει νὰ φαίνεται ψευδαίσθησις μιὰ ἐλευθερία ποὺ ὀρίζεται ὡς ἐκλογὴ χωρὶς δέσμευσις. Ἡ καθολικὴ αἰτιοκρατία θὰ ἐπιτρέψει νὰ ἐξηγήσουμε τὸν μηχανισμὸ τῶν ψευδαισθήσεων, τῶν ὀρίων τῆς ἀνθρώπινος δύναμης, ποὺ ὀρίζεται στὴν διπλὴ της ἰκανότητα νὰ ἐνεργεῖ καὶ νὰ πάσχει. Ἡ πολιτικὴ θεωρία καθίσταται



«έφαρμοσμένη επιστήμη» πού, εξισώνοντας τή δύναμη με τίς μορφές διακυβέρνησης, συνάγει άπαγωγικά ότι ή δημοκρατική πρακτική εΐναι εκείνη πού κατέχει τήν άνώτατη δύναμη και, με άλλα λόγια, τόν άνώτατο βαθμό τελειότητας μέσα στο Εΐναι.

## 2. Η ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΠΡΟΚΑΤΑΛΗΨΗΣ ΚΑΙ Η ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ ΤΟΥ ΦΑΝΤΑΣΤΙΚΟΥ

*‘Ο άνθρωπομορφισμός ή ό μηχανισμός άναστροφής τής τάξης τών αιτιών.*

‘Ο Descartes έπεφύλασσε προνομιούχα θέση στην ύποστασιακή ένωση τής ψυχής με τό σώμα, πού εΐναι άκατανόητη για τή νόησή μας, αλλά έπιβεβαιώνεται από ένα άλάθητο συναίσθημα θεμελιωμένο στην θεία σκοπιμότητα. ‘Ο Σπινόζα άρνείται τά συναισθήματα· τό μόνο πού μποροΐν νά μάς διδάξουν αυτά εΐναι πόσο περίπλοκη παρουσιάζεται ή ύποκειμενικότητα στη σχέση της με τό σύμπαν. Τό νά βλέπεις μέσα στο συναίσθημα κάτι διαφορετικό από τόν μηχανισμό πού προσιδιάζει στις παραλλαγές τής φαντασίας, εΐναι σά νά παρασύρεσαι από τήν άνθρωπομορφική προκατάληψη. Τό νά υποθέτουμε μιá θεία σκοπιμότητα πού ακολουθεΐ άνεξέλεγτους δρόμους, εΐναι σά νά δίνουμε μεγαλύτερη πίστη στα συναισθήματα άπ’ ό,τι στον όρθό λόγο και συνάμα σά νά έξεγειρόμαστε ενάντια στα δεδομένα τής έμπειρίας· εΐναι άκριβώς σά νά άνεχόμαστε τήν προκατάληψη.

Πράγματι, ή θεωρία τών τελικών αιτίων εΐναι ή θεμελιώδης προκατάληψη. Χαρακτηρίζοντάς την ως τέτοια, ό Σπινόζα θέτει νέες μεθοδολογικές άπαιτήσεις. ‘Η άρχή τής σκοπιμότητας έχει εισαχθεΐ ξεκινώντας από τήν άτοπη επέκταση τής αυτοσυνείδησης στις έκδηλώσεις τής φύσης γενικά. Έφόσον παραμένουμε αίχμάλωτοι αύτής τής όπτικής, παρασυρόμαστε από τή φαντασία, «παρληροΐμε» μάλλον παρά συλλογιζόμαστε, και αυτό τό παραλή-

ρημα καταλήγει στην πλήρη διαστρέβλωση τῆς ἀληθινῆς τάξης τῶν πραγμάτων.

Ἄρα, ἂν «οἱ τελικὲς αἰτίες δὲν εἶναι παρὰ πλάσματα τῶν ἀνθρώπων»,<sup>1</sup> ἡ νόηση μπορεῖ νὰ φτάσει στην ἀληθινὴ αἰτιότητα βασιζόμενη στην ἐμπειρία, ἀλλὰ προπάντων στὸ μοντέλο τῶν μαθηματικῶν, τὰ ὁποῖα «ἀσχολούμενα ὄχι μὲ σκοπούς, ἀλλὰ μόνο μὲ οὐσίες... ἔκαναν νὰ λάμψει μπροστὰ στοὺς ἀνθρώπους ἕνας ἄλλος κανόνας ἀλήθειας».<sup>2</sup>

Ἄν, ὅπως τὸ ἔδειξε ὁ Descartes, κάθε ὀρθολογικὴ γνώση συνεπάγεται τὴν ἀπόρριψη τῶν προϋποθέσεων, τῶν σκοτεινῶν καὶ συγκεχυμένων ἰδεῶν, ἡ συνεπὴς ἐφαρμογὴ αὐτῆς τῆς μεθόδου στὴν ἴδια τὴ μέθοδο ἐπισύρει τὸν ἀποκλεισμὸ κάθε σκοπιμότητας καὶ ὁδηγεῖ τὸν Σπινόζα στὸ νὰ ἀνανεώσει κατὰ τρόπο παράδοξο τὸν καρτεσιανὸ ὀρίζοντα. Μὲ τὸν ἐξοβελισμὸ μιᾶς σκοπιμότητας ἑτερογενοῦς πρὸς τοὺς καθολικοὺς νόμους τῆς φύσης, ἡ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου προσλαμβάνει ἄλλη σημασία· κάθε ἀνθρωποκεντρισμὸς αἴρεται. Ἐπογυμνωμένο ἀπὸ κάθε προνόμιο, τὸ ἀνθρώπινο ὂν δὲν εἶναι πλέον «μιὰ αὐτοκρατορία μέσα σὲ μιὰν αὐτοκρατορία», δὲν εἶναι πλέον αὐτὸ τὸ σύμμικτο ποῦ ἡ πρωταρχικὴ του σύνθεση ξεπερνᾷ τὸ νοῦ μας, ἀλλὰ φύση μέσα στὴ φύση καὶ ὡς τέτοιο ἀντικείμενο τῆς ἐπιστήμης.

Οἱ ἔννοιες τοῦ κακοῦ καὶ τοῦ ἁμαρτήματος εἶναι τότε τόσο ἀπατηλὲς ὅσο καὶ ἡ ἐπίκληση στὴ βούληση τοῦ Θεοῦ —«αὐτοῦ τοῦ ἀσύλου τῆς ἀγνοίας»— παραμένει κενή.<sup>3</sup> Γιὰ νὰ εἶναι ὀρθολογικός, ὁ στοχασμὸς πάνω στὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου θὰ πρέπει νὰ θεωρεῖ τὴν ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ στὴν ὁλότητά της, ὅπως ἀκριβῶς καὶ τὸ σύνολο τῶν ἄλλων φυσικῶν φαινομένων, ὡς διαδικασία ρυθμισμένη ἀναγκαῖα ἀπὸ τὴν οἰκουμενικὴ αἰτιοκρατία.

Ὁ ὀρθολογικὸς συλλογισμὸς, ποῦ ἐργάζεται μὲ ἰδέες ἰσόστοιχες πρὸς τὸ ἀντικείμενο (*adéquates*), ἢ ἡ γνώση δευτέρου βαθμοῦ

1. Ἡθική, I, App.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

διακρίνεται θεμελιωδώς από την φανταστική σκέψη ως προς την δομή και τον τρόπο της ἄρθρωσής του.

Ἰδωμένη ξεχωριστά, ἡ ἰδέα δὲν εἶναι στὴν πραγματικότητα οὔτε ἀληθινή οὔτε ψεύτικη, δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἔκφραση ἑνὸς θυμικοῦ ἐρεθισμοῦ. Αὐτὸ ποὺ ἀποφασίζει γιὰ τὸ ἀληθινὸ καὶ γιὰ τὸ ψεύτικο εἶναι ἡ κατάταξη τῶν ἰδεῶν. Ἡ ἀλληλουχία τῶν ἰδεῶν, παρουσιάζοντας ὀρθὰ τὴν τάξη τῶν πραγμάτων, δηλαδὴ τὶς πραγματικὲς σχέσεις ἀνάμεσα στὴν αἰτία καὶ στὸ ἀποτέλεσμα, μεταφράζει ἐνεργὰ θυμικὰ ἐρεθίσματα· παρουσιάζοντάς τα ἀτελῶς, δηλαδὴ μὲ τρόπο κολοβὸ καὶ συγκεχυμένο, ἀντικαθιστᾷ τὴν πραγματικὴν τάξη μὲ τὶς ὑποκειμενικὲς διαστρεβλώσεις: τότε ἀντανακλᾷ μιὰ παθητικὴ κατάσταση, τὸν τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖο τὸ μέρος — τὸ ἀτομικὸ ἀνθρώπινο ὄν — ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὴν ὁλότητα ποὺ δεσπόζει πάνω του.

Ὅσο περισσότερο οἱ συνθῆκες τῆς ζωῆς καταδικάζουν τὸ ἀνθρώπινο ὄν στὴν παθητικότητα, τόσο παραμένει αἰχμάλωτο τῆς ὑποκειμενικότητας, τόσο μειώνεται ἡ ἱκανότητά του νὰ ἐνεργήσει καὶ νὰ γνωρίσει.

Ἡ ὑποκειμενικότητα εἶναι ἄγνοια καὶ πρὶν ἀπ' ὅλα ἄγνοια τοῦ ἑαυτοῦ της: τὸν ἄγνοεῖ ἀγνοώντας τὴν τάξη τῶν αἰτιῶν· γιατί τὸ πνεῦμα γνωρίζει τὴν οὐσία καὶ τὴν ἴδια τὴ φύση του χάρις στὸ ἴδιο ἐγχείρημα: «ὅσο περισσότερο τὸ πνεῦμα γνωρίζει τὰ πράγματα, τόσο καλύτερα κατανοεῖ τὶς δυνάμεις του καὶ τὴν τάξη τῆς φύσης».<sup>1</sup>

Ἡ ὑποκειμενικὴ διαστρέβλωση συνίσταται στὴν ἀνατροπὴ τῆς αἰτιακῆς ἀλυσίδας καὶ στὴν ἀντικατάσταση τῆς αἰτίας ἀπὸ τὸ ἀποτέλεσμα ἢ τὸ ἀντίστροφο, ὅποτε ἔτσι παρουσιάζεται μιὰ ἀνεστραμμένη ἀποψη τῆς πραγματικότητας. Ἀκριβῶς αὕτῃ ἡ ἀντιστροφὴ ἐκφράζεται στὴν ἰδέα τῆς σκοπιμότητας καὶ συνιστᾷ τὴν ἴδια τὴν ὕψῃ τῆς προκατάληψης: «Αὕτῃ ἡ διδασκαλία γιὰ τὴ σκοπιμότητα ἀνατρέπει ἄρδην τὴν τάξη τῆς φύσης. Καὶ τοῦτο γιατί θεωρεῖ ἀποτέλεσμα ἐκεῖνο ποὺ στὴν πραγματικότητα εἶναι αἰτία καὶ

1. *Πραγματεία γιὰ τὴν ἀναμόρφωση τῆς νόησης*, § 40.

τανάπαλιν».<sup>1</sup> Και τὸ σχῆμα τῆς σκοπιμότητας ἐμψυχώνει κατὰ κάποιον τρόπο κάθε προκατάληψη: «Ὅλες οἱ προκαταλήψεις πού καταγίνομαι νὰ ἐντοπίσω ἐδῶ ἐξαρτῶνται ἄλλωστε ἀπὸ μία και μόνη, ἀπὸ τὸ γεγονός δηλαδή ὅτι οἱ ἄνθρωποι ὑποθέτουν ἀπὸ κοινοῦ ὅτι ὅλα τὰ πράγματα τῆς φύσης δροῦν ὅπως αὐτοὶ γιὰ κάποιον σκοπὸ και φτάνουν μέχρι σημείου νὰ θεωροῦν βέβαιο ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς κατευθύνει τὰ πάντα πρὸς ἓναν ὀρισμένο σκοπὸ».<sup>2</sup>

Ἔτσι ἡ σκοπιμότητα περιγράφεται ὡς ἡ ρυθμιστικὴ ἔννοια μιᾶς σκέψης πού ἐσωτερικὰ ἔχει παρεκτραπεῖ· ὀργανώνει τὸ πεδίο τῆς φανταστικῆς γνώσης σὲ ἓνα σύστημα πού ἔχει τὴ διάταξη τοῦ παραληρηήματος. Τὸ ἐπιφανειακὸ παράδοξο αὐτοῦ τοῦ «παραληρηήματος» εἶναι ὅτι δὲν εἶναι διόλου ἀφύσικο· ἀπεναντίας, ὄχι μόνο εἶναι τὸ πιὸ κοινὸ πρᾶγμα στὸν κόσμον ἀλλὰ και αὐτὸ πού πιὸ δύσκολα ἀποδιώχεται ἢ περιορίζεται· ἐκ φύσεως ὅλοι κλίνουν νὰ ἐγκολπωθοῦν αὐτὴ τὴν προκατάληψη, «καὶ ἡ πλειονότητα τὴν ἐγκολπώνεται».<sup>3</sup>

Αὐτὴ ἡ προκατάληψη ὄχι μόνο δὲν εἶναι ἐπιπόλαια, ἀλλὰ ἀντίθετα ἐκφράζει θὰ λέγαμε τὴν ἀνθρώπινη σκέψη στὴ φυσικὴ τῆς κατάσταση. Ὁ Descartes εἶχε ὑπογραμμίσει τὸν φυσικὸ χαρακτήρα τῆς προκατάληψης: ἡ ἐποχὴ τῆς ἀκρισίας ἔρχεται πρώτη, ἡ ἀνωριμότητα τῆς παιδικῆς ἡλικίας καταδικάζει τὸν ἄνθρωπο νὰ προκρίνει προτοῦ κρίνει και αὐτὸ ἔχει ὡς συνέπεια ὅτι «εἶναι σχεδὸν ἀδύνατο νὰ εἶναι οἱ κρίσεις μας τόσο καθαρὲς και στέρεες ὅσο θὰ ἦσαν ἂν χρησιμοποιούσαμε πλήρως τὸν Λόγον ἀπὸ γεννησιμιοῦ μας και ὀδηγούμαστε πάντα ἀπὸ αὐτόν».<sup>4</sup> Ἀλλὰ ἀπὸ τὸν Descartes στὸν Σπινόζα ἡ προοπτικὴ ἀλλάζει στὸ μέτρο πού ὁ τελευταῖος ἀρνεῖται τὸ ἄμεσο συναίσθημα στὴν συνείδηση πού δέχεται τὴ σκοπιμότητα. Ὑπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια γιὰ τὸν Σπινόζα ὁ ἄνθρωπος δὲν θὰ μπορούσε ποτὲ νὰ ἀπαλλαγεῖ πλήρως ἀπὸ τὴν ἀνωριμότητα τῆς παιδικῆς ἡλικίας, οὔτε καν κι ὁ ἴδιος ὁ σοφὸς

1. Ἡθική, I, App.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. Descartes, *Λόγος περὶ τῆς μεθόδου*.

δὲν θὰ μπορέσει νὰ ξεφύγει ἐξ ὀλοκλήρου ἀπ' αὐτήν. Τὰ ἐξαρτημένα ἀνταντακλαστικά καὶ τὰ πάθη (ἢ οἱ παθητικοὶ θυμικοὶ ἐρεθισμοί) θὰ δεσπόζουν, γιὰ τὸ ἀνθρώπινο ὄν, πεπερασμένο καθὼς εἶναι, μέρος μιᾶς ἀπειρης ὀλότητος πού τὸ καθορίζει κάθε στιγμή, ἔχει ἐξ ἀνάγκης πάθη πού ἐκφράζουν τὴν ὑπεροχὴ τοῦ ὄλου πάνω στὸ μέρος. Ἐκεῖνο πού τροποποιήθηκε στὴν ἀληθινὴ γνώση δὲν εἶναι προφανῶς οἱ νόμοι τῆς οἰκουμενικῆς αἰτιοκρατίας, ἀλλὰ ἡ ἀντίληψη πού ἔχουν γι' αὐτοὺς οἱ ἄνθρωποι σὲ ἀτομικὴ ἢ συλλογικὴ κλίμακα. Ὅπως θὰ δείξουμε παρακάτω, ἂν ἡ ἀντίληψη ἀλλάζει νόημα, οἱ ἐπιθυμίες μπορεῖ νὰ ἀλλάξουν κατ' ἀνάλογο τρόπο κατεύθυνση καὶ ἡ ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ νὰ ἐκπολιτιστεῖ.

«Γιὰ τὴν ὥρα, γράφει ὁ Σπινόζα, ἀρκεῖ νὰ θέσουμε ὡς ἀρχὴ αὐτὸ πού ὄλοι ὀφείλουν νὰ ἀναγνωρίσουν: ὅτι ὄλοι οἱ ἄνθρωποι γεννιοῦνται χωρὶς νὰ γνωρίζουν τίποτα γιὰ τὶς αἰτίες τῶν πραγμάτων καὶ ὅτι ὄλοι ὀρέγονται νὰ ἀναζητήσουν τί τοὺς εἶναι χρῆσιμο καὶ νὰ ἔχουν συνείδηση γι' αὐτό». <sup>1</sup> Ἔτσι ἡ ἀνθρώπινη σκέψη χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰ ἐξαρτῆς παραγνώριση τοῦ ἑαυτοῦ της. Ὑπάρχει ἓνα ἀσύνειδο «προκατασκευάσμα» πού καθορίζει τὸ στοχασμό, πού κρατεῖ τὴν ἄμεση συνείδηση μέσα στὰ δίχτυα τῆς ψευδαίσθησης. Κάθε ἀνθρώπινο ὄν προορίζεται ἀπὸ τὴν συγκρότησή του νὰ τείνει πρὸς ὅ,τι τοῦ εἶναι χρῆσιμο γιὰ νὰ διατηρηθεῖ μέσα στὸ εἶναι του· εἶναι ἐπιθυμία, καὶ τὸ συνειδητοποιεῖ καθόσον ἡ ψυχὴ εἶναι ἰδέα τοῦ σώματος. Ἡ σκέψη ἀρχίζει ἐκφράζοντας θυμικὰ ἐρεθίσματα πού ἐπιβάλλονται ἀπὸ μιὰν ἐξωτερικὴ ἀναγκαιότητα καὶ πού δὲ συνδέονται μὲ τὶς πραγματικὲς τοὺς αἰτίες. Σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωσι, ἡ τάξι τῆς συνάφειας τῶν ἰδεῶν καθορίζεται ἐξ ὀλοκλήρου ἀπὸ ἐξωτερικὲς συνθήκες. Ἡ ψυχὴ δὲν μπορεῖ τότε νὰ ἔχει σαφὴ καὶ ὀλικὴ ἀντίληψη, συλλαμβάνει τὴν πραγματικότητα «σὰν συμπεράσματα χωρὶς προκειμένες». <sup>2</sup>

Ἡ ἄμεση συνείδηση, ἀγνωόντας τὴν αἰτιότητα πού ὑπόκειται στὰ θυμικὰ της ἐρεθίσματα, παραμένει ἐξ ἀνάγκης μέσα στὸ λάθος: «Δηλώνω ρητὰ ὅτι ἡ ψυχὴ τόσο γιὰ τὸν ἑαυτὸ της ὅσο καὶ

1. Ἡθική, I, App.

2. Ἡθική, II, prop. 28, dem.

για τὸ σῶμα της δὲν ἔχει ὀρθὴ γνώση, ἀλλὰ μόνο μιὰ συγκεχυμένη (καὶ κολοβή) γνώση, ὅποτε ἀντιλαμβάνεται τὰ πράγματα σύμφωνα μὲ τὴν κοινὴ τάξη τῆς φύσης· δηλαδή ὅποτε ἐξαναγκάζεται ἀπὸ τὰ ἔξω, ἀπὸ τὴν τυχαία συνάντηση τῶν πραγμάτων, νὰ βλέπει αὐτὸ ἢ ἐκεῖνο καὶ ὄχι ὅποτε καθορίζεται ἀπὸ τὰ μέσα...»<sup>1</sup> Στὸ μέτρο πού ἡ σκέψη καθορίζεται ἐξ ὀλοκλήρου ἀπὸ τὰ ἔξω ἀγνοεῖ τὰ πάντα γιὰ τὸν καθορισμὸ της καὶ προβάλλει πάνω στὸν ἐξωτερικὸ κόσμο ἓνα ἀπατηλὸ σχῆμα.

### Ὁ ἀνθρωποκεντρισμὸς ἢ ὁ μηχανισμὸς τῆς προβολῆς.

Ἀντιστρέφοντας λοιπὸν τὴν τάξη τῶν αἰτιῶν, ἡ φανταστικὴ σκέψη προβάλλει πάνω στὴ φύση τὸ σχῆμα τῆς φαινομενικῆς συμπεριφορᾶς της καὶ ἀγνοώντας τί τὴν κάνει νὰ κινεῖται φαντάζεται σύστοιχα ὅτι εἶναι ἐλεύθερη: «Οἱ ἄνθρωποι πιστεύουν ὅτι εἶναι ἐλεύθεροι μόνο καὶ μόνο γιὰτὶ γνωρίζουν τίς πράξεις τους καὶ ἀγνοοῦν τίς αἰτίες ἀπὸ τίς ὁποῖες καθορίζονται... Οἱ ἐπιταγῆς τῆς ψυχῆς δὲν εἶναι παρὰ οἱ ἴδιες οἱ ὀρέξεις καὶ κατὰ συνέπεια ποικίλλουν ἀνάλογα μὲ τὴ διάθεση τοῦ σώματος... Τόσο ἡ ἐπιταγὴ ὅσο καὶ ἡ ὀρεξὴ τῆς ψυχῆς καὶ ὁ καθορισμὸς τοῦ σώματος εἶναι ἀπὸ τὴ φύση τους ταυτόχρονα πράγματα ἢ μᾶλλον εἶναι ἓνα καὶ τὸ ἴδιο πράγμα, τὸ ὁποῖο ὅταν θεωρεῖται ὑπὸ τὴν ιδιότητα τῆς σκέψης καὶ ἐξηγεῖται ἀπὸ αὐτὴ τὸ ἀποκαλοῦμε ἐπιταγὴ καὶ ὅταν θεωρεῖται ὑπὸ τὴν ιδιότητα τῆς ἔκτασης καὶ συνάγεται ἀπὸ τοὺς νόμους τῆς κίνησης καὶ τῆς ἀκίνησιος τὸ ἀποκαλοῦμε προσδιορισμὸ».<sup>2</sup>

Ἄρα τὸ αὐτεξούσιο εἶναι ἓνα ὄνειρο, καὶ οἱ ἔννοιες τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς σκοπιμότητος συνδέονται ἀμοιβαῖα: ἡ σκοπιμότητα τῆς φύσης ἐπάγεται ἀπὸ τὴν ὑποτιθέμενη ἐλευθερία τοῦ ὑποκειμένου καὶ τὸ ὑποκείμενο προβάλλει αὐτὴ τὴν ἐλευθερία πάνω σὲ ἓνα ὄν πού ὀφείλει νὰ κυβερνήσει τὴ φύση κατ' εἰκόνα του.

Ἔτσι ἡ ἀνθρωποκεντρικὴ παράσταση ριζώνει μέσα στὸν ἐξα-

1. Ἡθική, II, prop. 29, scol.

2. Ἡθική, III, prop. 2, scol.

ναγκαστικό χαρακτήρα τῆς ἐπιθυμίας καὶ στὴν κοινωνικὴ πρακτικὴ ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ αὐτόν. Ἡ βιολογικὴ ὀργάνωση ἐπιφέρει μιὰ ψυχολογικὴ ὀργάνωση, μιὰν ἰδεολογικὴ παράσταση τέτοια ὥστε τὸ ἐξαρτώμενο νὰ ἐκλαμβάνεται καὶ νὰ παρίσταται ὡς ἀνεξάρτητο.

Ἡ αἰτιακὴ σχέση, συγκαλυμμένη στὸ ἐπίπεδο τῆς ἄμεσης συνείδησης καὶ τῆς φανταστικῆς παράστασης, εἶναι ἡ σχέση τῶν ἀναγκῶν καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν. Ἡ ἄμεση συνείδηση ἐκφράζει τὴν ἐπιθυμία ποὺ ἔχει συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ της ὄχι ὅμως καὶ συνείδηση τῆς ἀνάγκης. Ἐπιπλέον, οἱ ἐπιθυμίες ἐκδηλώνονται μέσα ἀπὸ μιὰ κοινωνικὴ πρακτικὴ ποὺ δὲν ἐκβάλλει ἀπὸ μόνη της στὴν ἐπιστημονικὴ γνώση, ἀπεναντίας, «οἱ ἄνθρωποι ἐνεργοῦν πάντα ἀποβλέποντας σὲ ἓναν σκοπὸ, νὰ γνωρίσουν τὸ χρήσιμο ποὺ ὀρέγονται. Σ' αὐτὸ ὀφείλεται τὸ γεγονός ὅτι πασχίζουν πάντα νὰ γνωρίσουν ἀποκλειστικὰ τὶς τελικὲς αἰτίες τῶν ὀλοκληρωμένων πραγμάτων καὶ ἀδρανοῦν ὅταν τὶς μαθαίνουν, γιατί δὲν ἔχουν πλεόν κανένα λόγο ἀνησυχίας».<sup>1</sup>

Καθὼς ἡ ἀνθρώπινη δραστηριότητα χρησιμοποιοῦ τὴν πραγματικότητα ὡς μέσο, κάνει τὴ φύση νὰ παίξει ρόλο ὀργάνου, συνεπῶς δὲν μπορεῖ νὰ συλλάβει αὐτὴ τὴ φύση μὲ ἄμεσο τρόπο παρὰ μόνον ὡς μέσο γιὰ κάποιον σκοπὸ: «Οἱ ἄνθρωποι, ἀφύτου θεώρησαν τὰ πράγματα ὡς μέσα, δὲν μπόρεσαν νὰ πιστέψουν ὅτι αὐτὰ ἔγιναν ἀπὸ μόνον τους».<sup>2</sup> Ἡ χρησιμοθηρικὴ παράσταση ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὴν πρακτικὴ εἶναι αὐθόρμητα τελολογικὴ καὶ προϋποθέτει ὅτι κάθε ὄν ἔχει μέσα του ἓναν σκοπὸ καὶ ὅτι ἡ τάξη τῆς φύσης δὲν μπορεῖ νὰ ἐκληφθεῖ παρὰ ὡς μιὰ ἱεραρχία σκοπῶν ὅπου ὁ ἄνθρωπος κατέχει τὰ μέσα στὸ βαθμὸ ποὺ ὁ ἴδιος εἶναι μέσο γιὰ ἓναν ὑπέρτατο καὶ ἀνεξερεύνητο σκοπὸ.

Καθὼς ἡ ἀβεβαιότητα τῆς κατάστασής του γεννάει μέσα του ἓνα φόβο μήπως δὲν δεῖ ἱκανοποιημένους τὶς ποικίλες ἐπιθυμίες ποὺ τρέφει χωρὶς μέτρο, ὁ ἄνθρωπος τείνει φυσικότερα νὰ ὀργανώσῃ μιὰ λατρεία ποὺ ὁ λόγος τῆς ὑπαρξῆς της εἶναι ἡ ὑποτιθέ-

1. *Ἡθική*, I, App.

2. *Ibid.*

μενη ἀποτελεσματικότητά της: «Μὲ σημεῖο ἀναφορᾶς τὴν δική τους τὴν κατασκευή, οἱ ἄνθρωποι ἐπινόησαν διάφορα μέσα λατρείας τοῦ Θεοῦ, γιὰ νὰ ἀγαπηθοῦν ἀπὸ αὐτὸν περισσότερο ἀπὸ τοὺς ἄλλους καὶ νὰ καταφέρουν νὰ στρέψει ὀλόκληρη τὴ φύση πρὸς ὄφελος τῆς τυφλῆς ἐπιθυμίας τους καὶ τῆς ἀκόρεστης βουλιμίας τους».<sup>1</sup>

Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἀρθρώνονται μεταξύ τους ὁ ἀνθρωποκεντρισμὸς καὶ ὁ ἀνθρωπομορφισμὸς δίνοντας μιὰν ἐπιφανειακὰ ρεαλιστικὴ παράσταση τοῦ κόσμου, ἡ ὁποία ὅμως στὴν πραγματικότητά ἀπορρέει ἀπὸ μιὰν πρακτικὴ δραστηριότητα ποὺ εἶναι χρησιμοθηρικὴ, καθορισμένη ἀλλὰ ὄχι κυριαρχημένη.

Ἡ ἀπόκτηση μιᾶς ὀρθολογικῆς φιλοσοφίας θὰ ἔχει ὡς συνθήκη τῆς δυνατότητάς της:

— τὴν ἐμφάνιση ἑνὸς ἄλλου προτύπου σκέψης μέσα στὴν ἱστορικὴ ἀνάπτυξη, τῶν μαθηματικῶν·

— τὴ γενίκευση τῆς μαθηματικῆς μεθόδου σὲ ὅλα τὰ φαινόμενα· αὐτὴ ἡ γενίκευση ὀδηγεῖ στὸ νὰ τεθοῦν οἱ βάσεις μιᾶς φιλοσοφικῆς («ἀνθρωπολογίας») ἱκανῆς νὰ γεννήσει κανόνες καὶ ἀξίες.

### 3. ΤΑ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΑ ΚΑΙ Η ΣΧΕΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΚΑΝΟΝΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ

Οἱ ἀδαεῖς ἀποδίδουν στὴν πραγματικότητα κανόνες ποὺ δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἀντανάκλαση τῶν ἐπιθυμιῶν τους καὶ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς αἰσθητήριάς τους ἀντίληψης: «Ἔτσι δὲν μπορούσαν παρὰ νὰ σχηματίσουν αὐτὲς τίς ἔννοιες, μὲ τίς ὁποῖες ἀξιῶνουν νὰ ἐξηγήσουν τὴ φύση τῶν πραγμάτων, ὅπως τὸ Ἄγαθό, τὸ Κακό, τὴν Τάξη, τὴ Σύγχυση, τὸ Θερμό, τὸ Ψυχρό, τὴν Ὁμορφιά, τὴν Ἀσχήμια· καὶ οἱ ἄλλες ἔννοιες, τὸ Ἐγκώμιο καὶ ἡ Ἐπίκριση, ἡ Ἀμαρτία

1. *Ibid.*



και ἡ Ἄξιουσὴν προέρχονται ἀπὸ τὴν ἐλευθερίαν ποὺ ἀποδίδουν στὸν ἑαυτὸ τους».<sup>1</sup>

Ὁ Σπινόζα θέτει στὸ ἴδιο ἐπίπεδο ἔννοιες ποὺ ἀφοροῦν τὴν ἠθική, τὴν αἰσθητική καὶ τὴν φυσική. Γιατὶ ὅλα ὅσα εἶναι ποιότητες ἔχουν ἓνα σχετικὸ χαρακτήρα, καὶ αὐτὴ ἡ σχετικότητα μπορεῖ νὰ εἶναι ὑποκειμενικὴ ἢ ἀντικειμενικὴ. Ἦδη ἀπὸ τὴν *Σύντομη πραγματεία* ὁ Σπινόζα ὑπογράμμισε τὸν σχετικὸ καὶ ὑποκειμενικὸ χαρακτήρα τῶν ἀξιολογικῶν κρίσεων: «δὲν ἔχουμε τὸ δικαίωμα νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι ὑπάρχει ἀταξία στὴ φύση, γιατί κανεὶς δὲν γνωρίζει ὅλες τὶς αἰτίες ὥστε νὰ μπορέσει νὰ κρίνει. Αὐτὴ ἡ ἀντίρρηση προέρχεται ἀπὸ τὴν ἔλλειψη γνώσης ποὺ κάνει ὀρισμένους νὰ σχηματίζουν γενικὲς ιδέες, στὶς ὁποῖες πρέπει νὰ ἀντιστοιχοῦν τὰ ἀτομικὰ ὄντα γιὰ νὰ εἶναι τέλεια».<sup>2</sup> «Τὸ Καλὸ καὶ τὸ Κακὸ ἢ ἡ Ἄμαρτία δὲν εἶναι παρὰ τρόποι τοῦ σκέπτεσθαι καὶ διόλου πράγματα, οὔτε ὀτιδήποτε ἄλλο ὑπαρκτό».<sup>3</sup> Ὁ Σπινόζα ὑπογραμμίζει ἐπανειλημμένα καὶ κυρίως στὴν ἀλληλογραφία του ὅτι ἡ ἔννοια τῆς ἀμαρτίας ἔχει καθαρὰ φανταστικὸ περιεχόμενο. «Δὲν διατείνομαι μόνο ὅτι ἡ ἀμαρτία δὲν εἶναι τίποτε τὸ θετικὸ, βεβαιῶνῶ ὅτι μιᾶμε ἄτοπα καὶ μὲ ἓναν καθαρὰ ἀνθρώπινον τρόπο ὅταν λέμε ὅτι ἀμαρτάνουμε ἀπέναντι στὸν Θεὸ ἢ ὅτι οἱ ἄνθρωποι μπορεῖ νὰ προσβάλουν τὸν Θεό».<sup>4</sup>

Ὁ Σπινόζα ἐπεκτείνει τὴν κριτικὴ τῶν δευτερευουσῶν ιδιοτήτων — ποὺ εἶχε ἀρχίσει μὲ τὸν Γαλιλαῖο — σὲ ὅλα τὰ πεδία καὶ ἔτσι τὶς ἐλευθερώνει ριζικὰ ἀπὸ κάθε ὑποστασιακότητα. Αὐτὴ ἡ ἀπελευθέρωση ἐπιτελεῖται μὲσω τῆς ἔννομιας τῆς δυνάμεως καὶ ἡ δύναμη καθορίζεται ἀπὸ σχέσεις. Τὸ Ἄγαθὸ δὲν εἶναι τίποτε ἀπὸ μόνο του, ὑπάρχει ὡς συσχετισμὸς καὶ λέγεται σχετικὰ. Αὐτὴ ἡ ιδέα ἔχει ὑπογραμμιστεῖ ἔντονα ἤδη ἀπὸ τὴν *Σύντομη πραγματεία*: «Ἀφοῦ τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ δὲν εἶναι παρὰ σχέσεις, ἀναμφίβολα πρέπει νὰ τὰ κατατάξουμε στὰ ὄντα τοῦ Λόγου (*entia rationis*)».

1. *Ἠθική*, I, App.

2. *Σύντομη πραγματεία*, VI, § 7.

3. *Ibid.*, VI, § 9.

4. *Ἀλληλογραφία*, Ἐπιστολὴ 19 στὸν Blyenberg.

γιατί ποτέ δὲ λέμε ὅτι ἓνα πράγμα εἶναι καλὸ παρά σὲ σχέσηη μὲ κάποιον ἄλλο, τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι ἐξίσου καλὸ ἢ δὲν μᾶς εἶναι ἐξίσου χρήσιμο».<sup>1</sup>

Τὰ πράγματα ὀνομάζονται καλὰ σὲ συσχετισμὸ μεταξύ τους· ὅ,τι ἀποκαλοῦμε καλὸ εἶναι σχετικὸ μὲ μιὰ κατάσταση μέσα στὸ εἶναι, δηλαδή μιὰ σχέσηη δύναμης καὶ τελειότητος ποὺ γιὰ τὸ κάθε ὄν συνίσταται στὴν ὅσο τὸ δυνατόν ἰσχυρότερη κατάφαση τῆς φύσης του.

Ἀποκαλύπτοντας τὶς αἰτιατικὰς συνάψεις καὶ ἀναφέροντας τὶς ἀξιολογικὰς κρίσεις καὶ τὶς ἴδιες τὶς ἀξίες στὶς συνθήκας τῆς ὑπαρξῆς τους, ἀποκαθιστοῦμε τὴν ἀληθινὴ τάξη, ἥτοι «ὅτι δὲν πασχίζουμε γιὰ κάτι, δὲν τὸ θέλουμε, δὲν τὸ ὀρεγόμαστε οὔτε τὸ ἐπιθυμοῦμε ἐπειδὴ τὸ κρίνουμε καλὸ· ἀντίθετα κρίνουμε ὅτι ἓνα πράγμα εἶναι καλὸ γιατί ρέπουμε πρὸς αὐτό, τὸ θέλουμε, τὸ ὀρεγόμαστε καὶ τὸ ἐπιθυμοῦμε».<sup>2</sup> Οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀναγκασμένοι νὰ ἀναζητοῦν ὅ,τι τοὺς εἶναι χρήσιμο γιὰ νὰ συντηρηθοῦν, κινοῦνται ἀπὸ ὀρέξεις: «Ὡς σκοπὸ γιὰ τὸν ὁποῖο κάνουμε κάτι ἐννοῶ τὴν ὄρεξιν».<sup>3</sup> Ἡ ὄρεξις εἶναι ἓνας καθοριστικὸς καὶ καθορισμένος παράγοντας· πρόκειται γιὰ καθορισμοὺς ποὺ πρέπει νὰ γνωρίζουμε γιὰ νὰ σκεπτόμαστε ἔγκυρα, γιὰ νὰ ἐκτιμήσουμε τί εἶναι τὸ ἀληθινὸ καλὸ.

Τὸ καλὸ ὀρίζεται ὡς αὐξηση τοῦ εἶναι, εἶναι ἢ ἴδια ἢ χρησιμότητα, τὸ ὄργανο τῆς συντήρησής μας. Αὐτὸ διευκρινίζει ὁ ὀρισμὸς ποὺ ἔχει τεθεῖ στὴν ἀρχὴ τοῦ τέταρτου βιβλίου τῆς *Ἠθικῆς*: «Θὰ ἐκλαμβάνω ὡς ἀγαθὸ ἐκεῖνο ποὺ γνωρίζουμε μὲ βεβαιότητα ὅτι μᾶς εἶναι χρήσιμο». Ἡ διάστασις τῆς ἠθικῆς δὲ διακρίνεται ἀπὸ τὴ διάστασις τοῦ εἶναι, τὴν ἐκφράζει: «μὲ τὶς λέξεις ἀρετὴ καὶ δύναμις ἐννοῶ τὸ ἴδιο πράγμα· δηλαδή ἡ ἀρετὴ, καθόσον ἀναφέρεται στὸν ἄνθρωπο, εἶναι ἢ ἴδια ἢ οὐσία ἢ ἡ φύσις τοῦ ἀνθρώπου καθόσον ἔχει τὴ δύναμις νὰ κάνει ὀρισμένα πράγματα μπορώντας νὰ γνωρίσει τὸν ἑαυτὸ τῆς μόνο μέσα ἀπὸ τοὺς νόμους τῆς φύσης».<sup>4</sup>

1. *Σύντομη Πραγματεία*, X, § 2.

2. *Ἠθικὴ*, III, prop. 9 scol.

3. *Ἠθικὴ*, IV, def. 7.

4. *Ἠθικὴ*, IV, def. 8.

Ἡ ἀναγωγὴ τῆς ἀξίας στὸ εἶναι ἐπιτελεῖται μὲ αὐστηρὸ τρόπο καὶ θεμελιώνει τὸ ὀριστικὸ ξεπέρασμα τοῦ ποιοτικοῦ ἢ τοῦ ποσοτικοῦ.

Ἡ γνώση τῶν αἰτιῶν ἐπιτρέπει νὰ ἐγκαταλείψουμε τὸ ἀσταθὲς καὶ πρόσκαιρο πεδίο τῆς φαντασίας γιὰ νὰ κατακτήσουμε τὴν σταθερότητα τοῦ εἶναι. Ἀλλὰ ἡ ἀντικειμενικὴ γνώση ἀποκαλύπτει τὸν σχετικὸ χαρακτήρα τῶν κανόνων· στόχος αὐτῆς τῆς θεωρήσεως εἶναι οἱ θρησκευτικὲς καὶ ἠθικὲς ἀντιλήψεις τῆς ἐποχῆς, οἱ ἔννοιες τοῦ Καλοῦ, τοῦ Κακοῦ, τῆς Ὁμορφιάς, τῆς Ἀσχήμιας, τῆς Τάξεως κτλ. ἐκλαμβάνονται τότε ὡς «τρόποι τῆς φαντασίας πού δὲν μᾶς μαθαίνουν τίποτα γιὰ τὴ φύση κάποιου πράγματος, ἀλλὰ μόνο γιὰ τὸν τρόπο πού συγκροτεῖται ἡ φαντασία».<sup>1</sup>

Ἐπιχειρηματολογία ἡ θεολογικὴ ἐπιχειρηματολογία, ὅπως τὸ δείχνει εὐστοχα ὁ H. Busson<sup>2</sup>, ὄφειλε νὰ ἀνανεωθεῖ στὴ διάρκεια τοῦ δέκατου ἔβδομου αἰῶνα γιὰ νὰ ἀποκριθεῖ στὸ ρεῦμα τοῦ ἐλευθεριασμοῦ καὶ τοῦ φιντεϊσμοῦ πού στηριζόταν στὴ γαλιλαϊκὴ ἀποψη μιᾶς ὁμοιογενοῦς ὕλης· ἡ ἀπουσία φυσικῆς σκοπιμότητος θὰ ἀντιζυγιστεῖ ἀπὸ τὴν παρουσία μιᾶς αἰσθητικῆς σκοπιμότητος: ἡ καλοσύνη τοῦ Θεοῦ ἐκφράζεται μὲ τὸ κάλλος τῆς φύσης. Οἱ Ἀπολογητικὲς ἐπιστολὲς τοῦ S. Sorbière δίνουν ἓνα καλὸ παράδειγμα αὐτῶν τῶν νέων ὁμολογιῶν πίστεως. Ἐκ παραθέσουμε ἓνα σύντομο ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴν 38ῃ Ἐπιστολῇ (12 Ἀπριλίου 1659):

«Ποιὸς θὰ σηκώσει τὰ μάτια του καὶ θὰ ἀτενίσει ψηλὰ τὸ λαμπερὸ φῶς τοῦ Ἥλιου, τὴ φωτεινότητα τῶν ἀστρῶν, τὴ ρυθμισμένη κίνηση τῶν πλανητῶν, τὴν ὁμορφιά τοῦ στερεώματος· ποιὸς θὰ στρέψει ἐδῶ κάτω τὴν ὄρασή του στὴ θαυμάσια ποικιλία τῶν ἐποχῶν, στὸν πλοῦτο πού ἔχει ἡ Γῆ στὰ σπλάχνα της, στὰ φυτὰ μὲ τὰ ὁποῖα καλύπτεται, στὰ ἄνθη πού τὴν στολίζουν, στὰ διάφορα ζῶα πού τρέφει· ποιὸς θὰ διαπιστώσει σὲ αὐτὰ διάφορα ὄργανα, μιὰ τόσο ὁμορφὴ συμμετρία, μιὰ τόσο ἰσχυρὴ συνεκτικότητα, μιὰ τόσο τέλεια χρῆση, μιὰ τόσο καλορυθμισμένη ἀναλογία· καὶ τέλος ποιὸς δὲ θὰ ὁμολογήσει στὸ πεῖσμα τῶν προκαταλή-

1. Ἡθική, I, App.

2. H. Busson, *De Charron à Pascal*.

ψεών του ότι υπάρχει μιὰ Θεότητα, τῆς ὁποίας ἡ πρόνοια κυβερνάει ὅλα αὐτὰ τὰ πράγματα;».

Σὲ μιὰν ἐπιστολὴ ὁ Σπινόζα ξαναγυρίζει στὸν σχετικὸ καὶ ὑποκειμενικὸ χαρακτήρα τῶν αἰσθητικῶν κανόνων: «Ἡ ὁμορφιά, κύριε, δὲν εἶναι τόσο μιὰ ιδιότητα τοῦ παρατηρούμενου ἀντικειμένου, ὅσο μιὰ ἐντύπωση αὐτοῦ ποὺ τὸ παρατηρεῖ. Ἄν τὰ μάτια μας ἦσαν πιὸ ἰσχυρὰ ἢ πιὸ ἀσθενῆ, ἂν ἡ ἰδιοσυστασία τοῦ σώματός μας ἦταν διαφορετικὴ, τότε τὰ πράγματα ποὺ τώρα μᾶς φαίνονται ὁμορφα θὰ μᾶς φαίνονταν ἄσχημα καὶ τὰ ἄσχημα θὰ γίνονταν ὁμορφα. Τὸ πιὸ ὁμορφο χέρι ἰδωμένο στὸ μικροσκόπιο θὰ φανεῖ φρικιαστικὸ. Ὅρισμένα ἀντικείμενα, ποὺ ἀπὸ μακριὰ εἶναι ὁμορφα, εἶναι ἄσχημα ὅταν τὰ κοιτᾶμε ἀπὸ κοντὰ, ἔτσι ὥστε ὅταν τὰ πράγματα θεωροῦνται ἀπὸ μόνον τους ἢ στὴ σχέση τους μὲ τὸν Θεό, νὰ μὴν εἶναι οὔτε ὁμορφα οὔτε ἄσχημα».<sup>1</sup>

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἂν ἡ φύση φέρει τὴ σφραγίδα τῆς συνοχῆς, αὐτὸ δὲ σημαίνει διόλου ὅτι πραγματώνει μιὰν ἀνώτερη τάξη, ἀλλὰ ὅτι τὰ μέρη τῆς συναρμόζονται μεταξύ τους ἐπειδὴ εἶναι ὁμοιογενῆ, δηλαδὴ μὴ ἀντιφατικά: «Δὲν ἀποδίδω στὴ φύση οὔτε ὁμορφιά, οὔτε ἀσχήμια, οὔτε τάξη, οὔτε σύγχυση· στ' ἀλήθεια, τὰ πράγματα δὲν μποροῦν νὰ ὀνομαστοῦν ὁμορφα ἢ ἄσχημα, διατεταγμένα ἢ συγκεχυμένα παρὰ μόνον σὲ σχέση μὲ τὴ φαντασία μας. Ἄρα λέγοντας συνοχὴ τῶν μερῶν, ἐννοῶ ἀπλῶς ὅτι οἱ νόμοι ἢ ἡ φύση κάθε μέρους συναρμόζονται μὲ τέτοιο τρόπο μὲ τοὺς νόμους τῆς φύσης ἑνὸς ἄλλου μέρους, ὥστε δὲν μπορεῖ νὰ ἔρχονται σὲ ἀντίθεση».<sup>2</sup> Ὅσο γιὰ τὴν ἰδέα μιᾶς κοσμικῆς ἁρμονίας, ὁ φιλόσοφος πρεσβεύει ὅτι εἶναι ἓνας ἀπλὸς παραλογισμὸς.

Μόνον ὁ οἰκουμενικὸς μηχανισμὸς ἐπιτρέπει νὰ κατανοήσουμε τὴν ὀργάνωση τῆς φύσης. Ὅπως τὸ θερμὸ καὶ τὸ ψυχρὸ δὲν εἶναι ἰδιότητες ποὺ ἀνήκουν στὴν ὕλη, ἀλλὰ ἓνας ὑποκειμενικὸς τρόπος νὰ ἐπηρεαζόμεσθε ἀπὸ αὐτὴ, ἔτσι καὶ ὅλες αὐτὲς οἱ ἔννοιες προκύπτουν ἀπὸ τὴ φαντασία, ποὺ βλέπει τὴν πραγματικότητα μέσα ἀπὸ ἓνα παραμορφωτικὸ πρίσμα. Ἡ φαντασία καὶ ἡ εὐπιστία ἀλ-

1. Ἀλληλογραφία, Ἐπιστολὴ 54 στὸν H. Boxel.

2. *Id.*, Ἐπιστολὴ 42 στὸν B. Oldenburg.

ληλουποστηρίζονται· πράγματι, τὸ καλὸ, τὸ κακὸ, τὸ ἀρεστό, τὸ δυσάρεστο, τὸ ὁμορφο, τὸ ἄσχημο κτλ. δὲν εἶναι παρὰ ἢ ἀπήχηση πού ἀφήνουν μέσα μας οἱ τροποποιήσεις, ἢ ἔκφραση μιᾶς συμφωνίας ἢ ἀσυμφωνίας ἀνάμεσα στὸ ἐσωτερικὸ καὶ στὸ ἐξωτερικὸ στοιχεῖο. Ὁ ἐπιστημονικὸς νοῦς ἀποφρακίζει τὴν φαντασία ἀποὑποστασιοποιώντας τὴν αἰσθητὴ πραγματικότητα, ὑποκαθιστᾷ τὶς ιδιότητες μὲ σχέσεις, διαβάζει μέσα στὴ φύση «ἐξισώσεις».

Συνεπῶς ἡ ἀναστροφή τῆς αἰτιακῆς σχέσης καὶ ἡ διατήρηση τῶν αἰσθητῶν ιδιοτήτων συμπορεύονται, καὶ ἡ «ἰδεολογία», πού ἀποκρύβει τοὺς νόμους τῆς οἰκουμενικῆς ἀλληλεπίδρασης, συνεπάγεται ἕναν κοντόφθαλμο ἠθικισμὸ ὑποταγμένο στὰ ἀτομικὰ καὶ στὰ πολιτικὰ πάθη.

Ἡ αἰτιακὴ διερεύνηση διαλύει τὶς ὑποστασιακὲς ιδιότητες καὶ ἀποκαλύπτει τὴν τάξη τῆς φύσης, πού εἶναι πάντα ταυτόσημη μὲ τὸν ἑαυτὸ τῆς μέσα στὴ βαθειὰ τῆς ὁμοιογένεια καὶ στὶς ἐσωτερικὲς τῆς μετατροπές. Αὐτὲς οἱ μετατροπές γεννοῦν τρόπους, οἱ ὁποῖοι διατηροῦν μεταξύ τους σχέσεις δύναμης· τὸ εἶδοποιὸ γνῶρισμα ἢ ὁ βαθμὸς πραγματικότητος τοῦ ἀτόμου διακρίνεται ἀπὸ ἕναν συντελεστὴ δύναμης. Ἔτσι κάθε ὄν ὀρίζεται ἀπὸ τὶς δυνατότητές του νὰ ἐνεργεῖ καὶ νὰ πάσχει, πού ἐγγράφονται μέσα στὸ σύνολο τῶν σχέσεων ἀλληλεπίδρασης. Ἡ ἔμμογή στὸ ἀτομικὸ εἶναι σχετίζεται λοιπὸν πάντα μὲ ὀλόκληρη τὴν τάξη τοῦ σύμπαντος, *facies totius universi*.<sup>1</sup>

Ἡ ὁμοιογένεια τοῦ εἶναι, ἡ καθολικότητα τῶν νόμων, ὁ αἰτιακὸς καθορισμὸς ἀντιστοιχοῦν στὴ χρῆση τῆς ἴδιας ὀρθολογικῆς μεθόδου πού μπορεῖ νὰ ἐφαρμοστεῖ σὲ ὅλα τὰ πεδία: τὴν ἐξήγηση μέσω τῆς προσεχοῦς αἰτίας, τὸ πρότυπο τῆς ὁποίας ἔχει δοθεῖ ἀπὸ τὰ μαθηματικά. Ὅλα αὐτὰ τὰ στοιχεῖα ἐπιβάλλονται στὸ πνεῦμα μὲ τὴν λογικὴ τους σαφήνεια, τὴν ἀναγκαιότητα τῆς συνοχῆς τους καί, κάνοντας αὐτὸ τὸ πράγμα, παράγουν *sui generis* ἕναν κανόνα ἀλήθειας. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος πού παίζουσαν τὸ ρόλο ἐνὸς μεθοδολογικοῦ ὀργάνου καθολικῆς ἐμβέλειας. Τόσο μὲ τὸ πε-

1. *Id.*, Ἐπιστολὴ 64 στὸν Schuller.

ριεχόμενό τους όσο και με τη μορφή τους αποκαλύπτουν την αλήθεια. Μαζί με αληθινές γνώσεις, προσφέρουν την δομή τῆς αλήθειας: οἱ ἄνθρωποι θὰ εἶχαν μείνει μέσα στὴν ἄγνοια, «ἂν τὰ μαθηματικά, πού καταγίνονται ὄχι με σκοπούς ἀλλὰ μόνο με οὐσίες και τὶς ιδιότητες τῶν μορφῶν, δὲν εἶχαν κάνει νὰ λάμψει μπροστὰ στοὺς ἀνθρώπους ἕνας ἄλλος κανόνας ἀλήθειας».<sup>1</sup>

### *Τὰ μαθηματικά, πρότυπο καὶ κανόνας.*

Ἡ μαθηματικὴ ἀλήθεια διδάσκει τὸ πρότυπο κάθε ἀλήθειας: τὴν πρόοδο ἀπὸ σαφεῖς ιδέες σὲ σαφεῖς ιδέες, οἱ ὁποῖες συνάγονται ἀπὸ προφανῆ ἀξιώματα και μονοσήμαντους ὁρισμούς· παραμερίζει ἀναγκαῖα κάθε ἀσχολία ξένη πρὸς τὸ περιεχόμενο πού προηγήθηκε, ἀποκλείει κάθε ἔννοια πού δὲν ἀπαιτεῖται ἄμεσα ἀπὸ τὶς προκείμενες, και γι' αὐτὸν τὸ λόγο εἶναι ἡ μόνη μέθοδος πού μπορεῖ νὰ δείξει τὴν ἴδια τὴν τάξη τῶν πραγμάτων. Γιὰ νὰ προφυλαχθοῦμε λοιπὸν ἀπὸ τὴν προκατάληψη, πρέπει νὰ σκεφτοῦμε με τὸν τρόπο τῶν θεωρητικῶν τῆς γεωμετρίας: νὰ ξεκινήσουμε ἀπὸ ἔγκυρους ὁρισμούς και ὄχι ἀπὸ γενικὲς ιδέες. Ἡ γενικὴ ιδέα ὑπάρχει μόνο στὴν φανταστικὴ παράσταση, ὄχι στὴν πραγματικότητα· ἂν τὴν λάβουμε ὡς ἀφετηρία εἶναι σὰ νὰ αὐταπατώμεθα, σὰ νὰ συγχέουμε τὶς λέξεις με τὴν πραγματικότητα, σὰ νὰ ἀφήνουμε τὴν φαντασία νὰ μᾶς ξεστρατίσει.

Ὡστόσο ἕνας ὁρισμός, γιὰ νὰ εἶναι ἔγκυρος, ὀφείλει νὰ ἀποκαλύπτει τὴν οὐσία ἢ τὴν αἰτία· στὴν περίπτωσι ἑνὸς μεμονωμένου πράγματος ὀφείλει νὰ κατανοήσι τὴν προσεχῆ αἰτία, δηλαδὴ τὶς συνθήκες πού τὸ κάνουν νὰ ὑπάρχει ἀναγκαῖα. Ἡ συναγωγὴ τῶν ιδιοτήτων με βάση τὶς οὐσίες καθιστᾷ δυνατὴ τὴν γνώσι «πάγιων και αἰώνιων πραγμάτων» καθὼς και «νόμων πού εἶναι ἐγγεγραμμένοι μέσα σὲ αὐτὰ τὰ πράγματα ὅπως στὸν ἀληθινὸ τους κώδικα».<sup>2</sup> Μὲ ἄλλα λόγια συλλαμβάνουμε τοὺς καθολικοὺς νόμους

1. Ἡθική, I, App.

2. Πραγματεία γιὰ τὴν ἀναμόρφωσι τῆς νόησις, § 101.

τῆς φύσης, πού μὲ τῆ σειρά τους ἀποκαλύπτουν τὶς προσεχεῖς αἰτίες γιὰ τὸ σύνολο τῶν μεμονωμένων ὑπαρκτῶν πραγμάτων. Αὐτοὶ οἱ νόμοι εἶναι ὄργανα ἀνάλυσης, στὰ ὁποῖα προστίθενται οἱ βοθητικὲς διδαχὲς τῆς ἐμπειρίας.

Ἄν καὶ ἡ ἐμπειρία ἔχει τὴν σημασία της, μολαταῦτα δὲν μπορεῖ νὰ παίξει παρὰ ἓναν ἐπικουρικὸ ρόλο, γιὰτὶ ἀπὸ μόνη της δὲν ἀποκαλύπτει καμιὰ ἀρχὴ διάκρισης ἀνάμεσα στὴν πραγματικότητα καὶ στὸ φανταστικόν· τὰ γεγονότα δείχνουν ὅτι ἀπὸ μόνη της ἡ ἐμπειρία δὲν διαφωτίζει τοὺς ἀνθρώπους: «στὸ πείσμα τῶν διαμαρτυριῶν τῆς καθημερινῆς ἐμπειρίας, πού μὲ ἀπειράριθμα παραδείγματα δείχνει ὅτι οἱ εὐτυχεῖς καὶ οἱ δυστυχεῖς συντυχίες συμβαίνουν σὲ δίκαιους καὶ σὲ ἀδίκους, δὲν παραιτήθηκαν ἀπὸ αὐτὴ τὴν ριζωμένη προκατάληψη».<sup>1</sup> Ἡ ἐμπειρία μπορεῖ νὰ προσανατολίσει τὴν προσοχὴ μας πρὸς ὀρισμένα πεδία, «ἀλλὰ δὲν μᾶς διδάσκει τὶς οὐσίες τῶν πραγμάτων· τὸ περισσότερο πού μποροῦμε νὰ περιμένουμε ἀπὸ αὐτὴ εἶναι νὰ ὀδηγήσει τὸ πνεῦμα μας μὲ τρόπο πού νὰ ἐφαρμόζεται μόνο σὲ ὀρισμένες οὐσίες».<sup>2</sup> Ἐπιζητεῖ τὴν ἐρμηνεῖα μὲ ἓνα πνεῦμα φωτεινόν, τέτοιο δηλαδὴ πού νὰ ἔχει ἤδη ἀναλάβει τὴν διευκρίνηση τῶν σχέσεων φαντασίας καὶ Λόγου.

Αὐτὴ ἡ διευκρίνηση θεμελιώνει τὴν ὀρθολογικὴ ἐμπειρία, εἶναι ἓνας προκαταρκτικὸς καὶ θεμελιωτικὸς διαλογισμὸς, μέσα στὸν ὁποῖο εἶναι δεδομένη ἡ μορφή τῆς ἀλήθειας καθὼς καὶ ἡ γνῶσις τῆς νόησης, τῶν ἰδιοτήτων καὶ τῶν δυνάμεων της.<sup>3</sup>

Αὐτὸ προαπαιτεῖ τὸν ὀρισμὸ τῆς οὐσίας τῆς νόησης: «Ἄλλὰ ὡς τὰ τῶρα δὲν κατέχουμε κανέναν κανόνα γιὰ νὰ βροῦμε τοὺς ὀρισμούς, καὶ καθὼς δὲν μποροῦμε νὰ τοὺς διατυπώσουμε, ἐκτὸς ἂν ἡ φύση ἢ ὁ ὀρισμὸς τῆς νόησης, καθὼς καὶ ἡ δυνάμη της, εἶναι γνωστὴ, τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι εἴτε ὅτι ὁ ὀρισμὸς τῆς νόησης πρέπει νὰ εἶναι σαφὴς ἀπὸ μόνος του εἴτε ὅτι δὲν μποροῦμε νὰ τὸν καταλάβουμε διόλου».<sup>4</sup>

1. Ἡθική, I, App.

2. Ἀλληλογραφία, Ἐπιστολὴ 10 στὸν S. de Vries.

3. Πραγματεία γιὰ τὴν ἀναμόρφωση τῆς νόησης, § 105.

4. *Id.*, § 107.

Πράγματι, ἡ μορφή τῆς ἀλήθειας ἔχει δοθεῖ ἀπὸ τὴν μαθηματικὴ συναγωγὴ ἰδιοτήτων ἐπὶ τῇ βάσει ὀρισμῶν. Ὁ μαθηματικὸς συλλογισμὸς εἶναι ταυτόχρονα καὶ ἀξεδιάλυτα ἐνέργημα τῆς νόησης (διανόημα) καὶ καθολικὸ λειτουργικὸ πρότυπο. Συνεπῶς ἡ ἐγκυρότητα τοῦ λειτουργικοῦ προτύπου θεμελιώνεται στὴν ἐνέργεια τῆς νόησης. Θὰ πρέπει σὲ τελευταία ἀνάλυση νὰ γνωρίσουμε τὴ φύση τῆς νόησης. Μὲ ἄλλα λόγια, τὴν εὐστάθεια ἀπόλυτα σοφῶν καὶ διακεκριμένων ὀρισμῶν, ποὺ τίθενται ἀπὸ ἕνα ἀνθρώπινο πνεῦμα, δὲν τὴν ἐγγυᾶται μέσα στὴ σπινοζικὴ φιλοσοφία τὸ ἐπιστημολογικὸ, ἀλλὰ τὸ ὄντολογικὸ ἐπίπεδο. Γιατὶ ἡ γνώση τῆς φύσης τῆς νόησης ὑπονοεῖ τὴν γνώση τῆς φύσης τοῦ εἶναι, δηλαδὴ τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στὴν δημιουργὸ φύση καὶ στὴν δημιουργημένη φύση, καθὼς καὶ τῶν θεμελιωδῶν σχέσεων τῆς δημιουργημένης φύσης. Αὐτὲς οἱ σχέσεις ἐπιτρέπουν νὰ θέσουμε τὴν ἀρχὴ ὅτι τὰ ἐνεργήματα μιᾶς πεπερασμένης νόησης ἐκδηλώνουν μιὰν ἐνεργεῖα ἄπειρη νόηση. Ἔτσι ἡ πεπερασμένη νόηση ὡς μέρος τῆς ἄπειρης νόησης εἶναι ἱκανὴ νὰ γνωρίσει ἀντικειμενικὰ τὴν πραγματικότητα. Καὶ ὅταν ἀποκτᾷ γνώσεις μέσω ὀρθῶν ἰδεῶν, τίς ἀποκτᾷ ὅπως ἡ ἴδια ἡ ἄπειρη νόηση. Γι' αὐτὸν τὸ λόγο ἡ ἀλήθεια εἶναι *index sui*, «κανόνας τοῦ ἑαυτοῦ τῆς καὶ τῆς πλάνης», καὶ δὲν ἔχει ἀνάγκη ἐξωτερικὰ σημεῖα ποὺ νὰ τὴν καταδείχουν ὡς τέτοια.

Ἀντίθετα, ἡ φανταστικὴ γνώση, ἀντιστρέφοντας τὴν αἰτιακὴ τάξη καὶ ὑποστασιοποιώντας ἀφηρημένες ἔννοιες, παράγει συγκεχυμένες σημασίες ξεκινώντας ἀπὸ μιὰν πραγματικότητα ποὺ συλλαμβάνεται ὄχι καθαυτὴ ἀλλὰ ὡς σημεῖο. Ἡ ἔλλογη γνώση συνδέει τίς ἰδέες σύμφωνα μὲ τὴν ἐσωτερικὴ τους ἀναγκαιότητα· αὐτὸ ποὺ γεννᾷ τὴν λογικὴ ἀνάπτυξη εἶναι τὸ ἰδιάζον περιεχόμενό τους· ἡ φανταστικὴ γνώση συνδυάζει ἰδέες ποὺ εἶναι καθορισμένες ἔξωθεν, ποὺ ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενό τους διατηροῦν μεταξὺ τους μιὰν ἐξωτερικὴ σχέση.

Γι' αὐτὸν τὸ λόγο ἡ φανταστικὴ γνώση ἐπιζητεῖ ὡς ἀπόδειξη ἕνα ἐξωτερικὸ σημεῖο, δηλαδὴ κάτι τι ποὺ νὰ μιᾶ στὴ φαντασία καὶ νὰ τὴν ἐπικυρώνει, ποὺ νὰ ἀφυπνίζει συνειρμικὰ ἕνα συναίσθημα οἰκειότητος ἢ σεβασμοῦ. Ἡ παραδοχὴ ποὺ ἐπιτυγχάνεται μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο δὲν ἐκφράζει παρὰ τὸ βόλεμα ἢ τὴν ἔλλειψη ἀνή-



συχίας, είναι προϊόν τῆς ρουτίνας ἢ τῆς συνήθειας: «ἀντίθετα μὲ κάθε σαφὴ καὶ διακεκριμένη ἰδέα, ἡ ἀπλὴ φαντασία δὲν ἐνέχει ἐκ φύσεως τὴ βεβαιότητα... Ἄρα οἱ Προφῆτες δὲν ἦσαν βέβαιοι γιὰ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἀποκάλυψη, ἀλλὰ ἀπὸ κάποιον σημεῖο: αὐτὸ φαίνεται στὸν Ἄβραάμ. (Γένεσις, XIV, 8) ποὺ ἀφοῦ ἄκουσε τὴν ὑπόσχεση τοῦ Θεοῦ ζητεῖ ἓνα σημεῖο».<sup>1</sup>

Οἱ ἰδέες ποὺ κατακτοῦν τὸ πνεῦμα συνειρμικὰ ἀντλοῦν τὴν καταγωγή τους καὶ τὴ δύναμή τους ἀπὸ ἓνα συνηθισμένο ὅσο καὶ ἀνεξέλεγκτο πρακτικὸ πλαίσιο ἀναφορᾶς. Ἡ φαντασία γλιστράει τότε πάνω σὲ σιδερογραμμὲς ποὺ δὲν βλέπει, καὶ πιστεύει ὅτι πετάει μὲ δικά της φτερά. Πράγματι, οἱ ἰδέες τῆς συνδέονται μεταξὺ τους μὲ ἐξαρτημένα ἀντανακλαστικά: «ἀκολουθώντας συνειρμούς ἰδεῶν καθορισμένους» ἀπὸ τὴν ἀλληλουχία τῶν ἐρεθισμάτων τοῦ ἀνθρώπινου σώματος. Ἔτσι γιὰ παράδειγμα τὰ ἔχνη ποὺ ἔχει ἀφήσει ἓνα ἄλογο πάνω στὴν ἄμμο στὸν στρατιωτὴ θὰ γεννήσουν τὴ σκέψη ἐνὸς καβαλάρη καὶ τοῦ πολέμου, ἐνῶ στὸν ἀγρότη θὰ γεννήσουν τὴ σκέψη τοῦ ἀλετριοῦ καὶ τοῦ ἀγροῦ.<sup>2</sup> Ὁ Σπινόζα θυμίζει ἐπίσης μέχρι ποιοῦ σημείου ἡ μνήμη μπορεῖ νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὴν ἐσκεμμένη πρωτοβουλία, καὶ αὐτὴ ἡ ἀποτυχία τῆς βούλησης εἶναι ἓνα συμπληρωματικὸ ἐπιχείρημα γιὰ νὰ δείξει τὴν ἀβασιμότητα τοῦ αὐτεξούσιου. Συνεπῶς ὁ ἐξωτερικὸς καθορισμὸς (ἐπιθυμία, κατάσταση, συνήθειες) εἶναι αὐτὸς ποὺ μᾶς ἐξηγεῖ τὸ περιεχόμενο καὶ τὴν ἀλληλουχία τῆς γνώσης τοῦ πρώτου εἴδους.

Ἀντίθετα ἓνας σωστὸς συλλογισμὸς εἶναι τέτοιος ἐσωτερικὰ· προχωρεῖ μὲ ἐξ ὀλοκλήρου καθορισμένες ἔννοιες, ποὺ ἀκολουθοῦν ἢ μία τὴν ἄλλη καὶ δὲν ἔχουν ἐξωθὲ τους τὸν λόγο ποὺ τὶς συνδέει. Ἡ ἀντίληψη αὐτῆς τῆς ἐσωτερικῆς ἀναγκαιότητας ἐκφράζεται μέσα στὴ βεβαιότητα, ἡ ὁποία «δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἀντικειμενικὴ οὐσία»<sup>3</sup> καὶ ὑπάρχει «μόνο γιὰ ὅσους εἶναι ἀπαλλαγμένοι ἀπὸ προκαταλήψεις».<sup>4</sup>

1. *Tractatus theologico-politicus*, κεφ. II· ἀναφορικὰ μὲ τὸ ὅτι ἡ φαντασία ἀναγνωρίζει μέσω σημεῖων, βλ. Ἡθική, II, prop. 15, scol. 2.

2. Ἡθική, II, prop. 18, scol.

3. *Πραγματεία γιὰ τὴν ἀναμόρφωση τῆς νόησης*, § 35.

4. Ἡθική, I, prop. 40, scol. 1.

Τὸ ἀνθρώπινο ὄν, στοιχεῖο τῆς φύσης πού ἔχει καθοριστεῖ ἀπὸ τὴ σχέση του μὲ τὴν ὀλότητα, δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ συλλάβει καθολικά μὲ τὸν Λόγο τὸ σύνολο τῶν αἰτιῶν ἀπὸ τίς ὁποῖες ἀπέρρευσε. Αὐτὸ τὸ σύνολο τῶν αἰτιῶν τοῦ ἐντυπώνει τὴν κίνηση πού τὸ κάνει νὰ κινεῖται μέσα στὴ διάρκεια, καὶ ἡ ἀλυσίδα τοῦ χρόνου παύει νὰ εἶναι ὀρατὴ ἀπὸ τὴ νόηση. Ἡ ἐξάρτηση τοῦ ἀνθρώπου γίνεται πρόδηλη στὴ σχέση του μὲ τὸ χρόνο. Ἡ ὑπαρξὴ πραγματώνεται καὶ σκοπεύει νὰ διατηρηθεῖ μέσα στὴ διάρκεια, γεννώντας ἓνα ὀλόκληρο σύμπλεγμα ἐπιθυμιῶν καὶ παθῶν. Ἐντούτοις «ἡ γνώση πού μποροῦμε νὰ ἔχουμε γιὰ τὴ διάρκεια τῶν ἀτομικῶν πραγμάτων εἶναι στὸ ἔπακρο ἀτελής».<sup>1</sup> Τὸ μόνο πού μποροῦμε εἶναι νὰ εἰκάσουμε τὴ μελλοντικὴ ἐξέλιξη, νὰ ζυγίσουμε δυνατότητες: ὀδηγοῦμαστε ἔτσι στὴ φαντασία. Πράγματι, γιὰ τὸν Σπινόζα ἡ χρονικὴ διάσταση δὲν ἔχει διακεκριμένη πραγματικότητα: δὲ συλλαμβάνεται παρὰ ἀναφορικά μὲ συμπλέγματα κινήσεων στίς ἀμοιβαῖες τους σχέσεις. Ὡς αἰωνιότητα εἶναι ἀδιαίρετη καὶ συγχέεται μὲ τὴν ἴδια τὴν ὑπαρξὴ τῆς οὐσίας. Ὡς διάρκεια, εἶναι διαίρετὴ, ἀλλὰ καθὼς στὴν κλίμακα ὀλόκληρης τῆς δημιουργημένης φύσης δὲν ἔχει «μῆτε ἀρχὴ μῆτε τέλος», καθὼς εἶναι «ἀπροσδιόριστη συνέχεια ὑπαρξης», ἀποσυνδέεται ἀπὸ τὴν οὐσία, καὶ «δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ καθοριστεῖ μὲ βάση τὴ φύση τοῦ ὑπάρχοντος πράγματος, οὔτε ἄλλωστε μὲ βάση τὴν ποιητικὴ αἰτία»<sup>2</sup> στὸ ἐπίπεδο τῶν πεπερασμένων ὄντων, γιὰτὶ ἡ οὐσία ἐγκλείει τὴν ὑπαρξὴ ἀλλὰ δὲν τὴν ἀναιρεῖ. Συνεπῶς οἱ περιορισμοὶ τῆς διάρκειας δὲν εἶναι οὐσιώδεις. Προσδιορίζονται μὲ ἐξωτερικὸ τρόπο καὶ ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν «κοινὴ τὰξιν τῆς φύσης καὶ ἀπὸ τὴν συγκρότηση τῶν πραγμάτων».<sup>3</sup>

Ἡ ζωτικὴ κίνηση τῆς συντήρησης καὶ ἡ πρακτικὴ δραστηριότητα πού ἀπορρέει ἀπὸ αὐτὴ τείνουν πρὸς τὸ μέλλον, καθεμίά τους προβάλλεται ἀναγκαῖα πρὸς ἓνα ἐπέκεινα, τοῦ ὁποῖου ἡ ἰδιάζουσα ἰδιοσυστασία παραμένει ἀπρόβλεπτη. Ὅ,τι εἶναι κοινῶς τὸ πιὸ ἐπιθυμητό, εἶναι ἐκεῖνο πού ἔλλογα μπορεῖ νὰ γνωσθεῖ λιγότερο.

1. Ἡθική, II, prop. 21.

2. Ἡθική, II, prop. 5.

3. Ἡθική, II, prop. 30, dem.

Και κατ' ἀναγκαίαι συνέπεια ἡ περιοχὴ τῶν ἀνθρώπινων δραστηριοτήτων εἶναι ὁ τόπος τῶν ἀπεριόριστων παθῶν.

Καθὼς ἡ φαντασία εἶναι ἀνήμπορη νὰ διακρίνει μὲ σαφήνεια ἀνάμεσα στὴν παρελθούσα, στὴν παρούσα καὶ στὴν μελλοντικὴ ὑπαρξή,<sup>1</sup> ἡ ἀνασφάλεια τῆς ὑπαρξῆς ὡθεῖ τὸ πνεῦμα σὲ δύο ἀντίθετα καὶ συμπληρωματικὰ πάθη: τὸ φόβο καὶ τὴν ἐλπίδα· αὐτὰ τὰ δύο συναισθήματα ἔχουν ὡς κοινὸ παρανομαστή τὴν ἀστάθεια ἀπέναντι σὲ ἓνα προεικαζόμενον μέλλον. Ἡ ἐλπίδα εἶναι ἀσταθῆς χαρὰ, ὁ φόβος εἶναι ἀσταθῆς θλίψη ἀπέναντι σὲ ἓνα μέλλον προκαλούμενον μὲ σημεῖα, τῶν ὁποίων ἡ ἐρμηνεῖα παραμένει ἀμβίβολη, καὶ τότε ἡ ψυχὴ βρίσκεται ὑπὸ τὸ κράτος κλυδωνισμῶν προκαλούμενων ἀπὸ ἐξωτερικὰς πιέσεις. Αὐτὰ τὰ συναισθήματα εἶναι ἡ ἴδια ἡ δουλεία. Μὲ τὸ νὰ τὰ ἐπικαλούμαστε καὶ νὰ τὰ στερεώνουμε, πρὶν ἀπ' ὅλα ὑποδουλώνουμε τὸ ἀνθρώπινον ὄν, τὸ κλείνουμε μέσα σὲ ἓνα σύμπαν παθῶν, τὸ ἀφοπλίζουμε. Αὐτὸς εἶναι ὁ ἀντικειμενικὸς σκοπὸς θεσμῶν καὶ διδασκαλιῶν πού χειραγωγοῦν τὰ πλήθη ἐξάπτοντας τὰ πάθη τους.

Νὰ γιατί ἡ θρησκεία, πού ἀπευθύνεται στὴν καρδιὰ ξυπνώντας τὴν ἐλπίδα μιᾶς προσωπικῆς ἀθανασίας καὶ ὑποκινώντας τὸν φόβο μιᾶς αἰώνιας τιμωρίας, στερεῖται αὐθεντικῆς ἠθικότητος. Δὲν ἀπελευθερώνει τὸν ἄνθρωπο, δὲν τὸν καθιστᾷ ἐνεργητικὸ, τὸν καθυποτάσσει.

Ὅμοια, ὅποιο Κράτος κυβερνᾷ μὲ τὸ φόβο πού ἐμπνέει, δηλαδή μὲ τὸν τρόμο, βρίσκεται στοὺς ἀντίποδες τῆς ἀληθινῆς χρησιμότητος τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου: νὰ ἀπελευθερώσει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸν φόβο, νὰ ἐξασφαλίσει τὸν ἀνώτερο βαθμὸ ἀσφάλειας: «Τὸ Κράτος δὲν θεσμίσθηκε γιὰ νὰ ἐλέγχει τὸν ἄνθρωπο μὲ μέσο τὸ φόβο καὶ νὰ τὸν κάνει νὰ ἀνήκει σὲ κάποιον ἄλλον, ἀντίθετα ἔγινε γιὰ νὰ ἐλευθερώσει τὸ ἄτομο, γιὰ νὰ ζεῖ κατὰ τὸ δυνατόν μὲ ἀσφάλεια, δηλαδή νὰ διατηρεῖ, ὅσο μπορεῖ καὶ χωρὶς νὰ βλάπτει τὸν ἄλλον, τὸ φυσικὸ του δικαίωμα νὰ ὑπάρχει καὶ νὰ δρᾷ».<sup>2</sup>

1. Ἡθική, II, prop. 17 dem. corol. καὶ scol.

2. *Tractatus theologico-politicus*, κεφ. XX.

### Ἡ γενίκευση τῆς μαθηματικῆς μεθόδου.

Ἡ ἀποκάλυψη αὐτῶν τῶν μηχανισμῶν, πού καθορίζουν τὴν ἀνθρώπινη πραγματικότητα, εἶναι δυνατὴ μόνο ὑπὸ τὴν προϋπόθεση τῆς κατοχῆς μιᾶς μεθόδου ἀνάλυσης πού διαλύει τὰ ποιοτικὰ δεδομένα καὶ ἐφαρμόζεται μὲ τὸν ἴδιο τρόπο τόσο σὲ αὐτὸ τὸ πεδίο ὅσο καὶ σὲ ὁλόκληρη τὴ φύση. Μέσα στὴν σπινοζικὴ προοπτικὴ ἡ ὁμοιογένεια τῆς φύσης καὶ ἡ καθολικότητα τῆς μαθηματικῆς μεθόδου ἐξυπακούονται ἀμοιβαῖα.

Ἡ γενίκευση τῆς μαθηματικῆς μεθόδου θὰ ἐπιτελεστεῖ μὲ δύο μορφές:

1) Ἡ παραγωγή τῶν ιδιοτήτων *more geometrico* θὰ ἐφαρμοστεῖ στὴν ψυχολογία καὶ στὴν ἠθικὴ μὲ τὸν ἴδιο τύπο ἀπόδειξης πού ἰσχύει γιὰ τὸ σύνολο τῆς φύσης. Τὸ σχέδιο τῆς Ἠθικῆς θὰ ἐπιτρέψει νὰ περάσουμε ἀπὸ τὴν Ὑπόσταση στὴν Ψυχὴ, στὰ Πάθη, στὴν Ἠθικὴ.

2) Ἡ ἱστορικὴ μέθοδος: ἡ ἱστορία δὲν μπορεῖ νὰ ἀντιμετωπιστεῖ *more geometrico* μὲ τὴν αὐστηρὴ ἔννοια· γιὰ λόγους πού ἀναπτύξαμε παραπάνω, ἡ χρονικὴ διάσταση δὲν ἀνήκει στὴν οὐσία, δὲν μπορεῖ νὰ συναχθεῖ ἀπαγωγικὰ, συνεπῶς δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ γνωστὴ παρὰ μόνο *a posteriori*, ἐφόσον εἶναι συγκροτημένη ἀπὸ μιὰν ἀλυσίδα παρελθόντων συμβάντων. Ἄρα τὸ ἱστορικὸ δεδομένο θὰ ἐκλογικευτεῖ μέσω μιᾶς μεθόδου πού παρουσιάζεται ὡς ἐπέκταση τῆς μαθηματικῆς μεθόδου, ὡς ἰσοδύναμό της.

«Γιὰ νὰ μὴ μακρυγορῶ, θὰ συμπυκνώσω αὐτὴ τὴ μέθοδο (ἐρμηνείας τῆς Γραφῆς) λέγοντας ὅτι δὲν διαφέρει σὲ τίποτα ἀπὸ ἐκείνη πού ἀκολουθοῦμε στὴν ἐρμηνεία τῆς φύσης, ἀλλὰ συμφωνεῖ πλήρως μαζί της. Ὅπως ἡ μέθοδος ἐρμηνείας τῆς φύσης οὐσιαστικὰ συνίσταται σὲ νὰ ἀντιμετωπίζουμε ἀρχικὰ τὴ φύση ὡς ἱστορικὸ καὶ ἀφοῦ ἔχουμε συγκεντρώσει σίγουρα δεδομένα νὰ συμπεραίνουμε τοὺς ὀρισμοὺς τῶν φυσικῶν πραγμάτων, ἔτσι καὶ στὴν ἐρμηνεία τῆς Γραφῆς εἶναι ἀναγκαῖο νὰ ἀποκτήσουμε μιὰν ἀκριβῆ ἱστορικὴ γνώση· ἀπαξ καὶ κατέχουμε αὐτὴ τὴ γνώση, δηλαδὴ βέ-

βαια δεδομένα και ἀρχές, μπορούμε, ἀντλώντας τις θεμιτές συνέπειες, νὰ συμπεράνουμε τὴ σκέψη τῶν συγγραφέων τῆς Γραφῆς».<sup>1</sup>

Ἡ μαθηματικὴ καὶ ἡ ἱστορικὴ μέθοδος ἀπὸ μεθοδολογικὴ σκοπιὰ εἶναι ἓνα καὶ τὸ αὐτὸ ἐγχείρημα, πού λειτουργεῖ σὲ δύο διαφορετικὰ πεδία, καὶ ἀπὸ φιλοσοφικὴ σκοπιὰ εἶναι οἱ δύο ἀναγκαῖα παραπληρωματικὲς ὀψεις τοῦ ἴδιου σχεδίου...

Ἀπὸ μεθοδολογικὴ σκοπιὰ, καὶ στὶς δύο περιπτώσεις πρόκειται νὰ ξεκινήσουμε ἀπὸ βέβαια δεδομένα ἢ πραγματικούς ὁρισμούς. Ἡ κριτικὴ ἀποκατάσταση τῶν ἱστορικῶν συμβάντων ἀντιστοιχεῖ στὴν ἀποκατάσταση τῶν ὁρισμῶν τῶν οὐσιῶν. Αὕτῃ ἡ δομικὴ ταύτιση ἐκφράζεται κατὰδὴλα σὲ μιὰν ἐπιστολὴ πρὸς τὸν S. de Vries: γιὰ νὰ χαρακτηρίσει τὸν πραγματικὸ ὁρισμὸ, ὁ Σπινόζα παίρνει παράδειγμα τὴν περιγραφή τοῦ ναοῦ τοῦ Σολομῶντα καὶ προσθέτει: «Ἐτσι ὁ ὁρισμὸς μου προσφέρει τὴ γνώση ἑνὸς πράγματος τέτοιου πού εἶναι ἔξω ἀπὸ τὴ νόηση· ἐπομένως πρέπει νὰ εἶναι ἀληθινὸς καὶ νὰ μὴ διαφέρει ἀπὸ μιὰ πρόταση ἢ ἀπὸ ἓνα ἀξίωμα, παρὰ μόνο κατὰ τὸ ὅτι ὁ ὁρισμὸς ἐφαρμόζεται μόνο στὶς οὐσίες τῶν πραγμάτων ἢ στὰ ἀπὸ τῶν πραγμάτων, ἐνῶ τὸ ἀξίωμα ἔχει ἔκταση μεγαλύτερη, γιὰτὶ περιλαμβάνει τὶς αἰώνιες ἀλήθειες».<sup>2</sup>

Λειτουργία τοῦ ὁρισμοῦ εἶναι νὰ περισκοπεῖ αὐστηρὰ μιὰν πραγματικότητα· κατόπιν, εἴτε ἐντοπίσει μὲ ἀκρίβεια ἓνα ἱστορικὸ γεγονός, εἴτε ἐκφράσει τὴν οὐσία μιᾶς μαθηματικῆς μορφῆς, εἶναι τὸ ἴδιο, μὲ τὴν προϋπόθεση ὅτι εἶναι ἕλλογη κριτικὴ τῶν προκειμένων. Τὸ πνεῦμα ὀφείλει νὰ λάβει τὰ μέτρα του ἐναντία στὴν ἐπιρροὴ τῆς φαντασίας καὶ νὰ διακρίνει τὸ πρᾶγμα ὅπως εἶναι ἀπὸ μόνο του στὸ ἐπίπεδο τῆς ἀποκατάστασης τῶν γεγονότων. Ἐτσι γιὰ τὸν αὐστηρὸ συλλογισμό δὲν ὑπάρχει διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ὁρισμὸ ἑνὸς τριγώνου ἢ στὴν χρῆση τῆς λέξης «Θεός» μέσα στὴν Παλαιὰ Διαθήκη: ἓνας ἀτελής ὁρισμὸς τοῦ τριγώνου θὰ γεννοῦσε μιὰ γεωμετρία ἐσωτερικὰ ἀντιφατικὴ, ἓνας ἀνεπαρκῆς ὁρισμὸς τῆς χρήσης τοῦ ὄρου «Θεός» δὲν θὰ μᾶς ἐπέτρεπε νὰ ἀποκτήσουμε μιὰ συνεκτικὴ κατανόηση τῆς Γραφῆς.

1. *Id.*, κεφ. VII.

2. Ἀλληλογραφία, Ἐπιστολὴ 59.

Ἀπὸ φιλοσοφικὴ σκοπιὰ, γιὰ νὰ θεμελιώσουμε τὴν καθολικότητα τοῦ αἰτιακοῦ μηχανισμοῦ, πρέπει νὰ καταδείξουμε τὴν λειτουργία του σὲ ὅλα τὰ πεδία. Εἰδαλλιωῶς ἡ θεολογία διατηρεῖ τὴ δυνατότητα νὰ μετατρέψει τὶς αἰτίες σὲ σημεῖα καὶ νὰ ἐπιπροσθέσει στὴ φύση σημασίες πού τῆς εἶναι ξένες. Ἡ φιλοσοφικὴ καθιέρωση τοῦ ἐπιστημονικοῦ ἐγχειρήματος ἀπαιτεῖ νὰ ὑποβάλλονται σὲ ἱστορικὴ κριτικὴ οἱ θεολογικὲς ἀπόψεις, δηλαδὴ νὰ ἔρχεται σὲ φῶς ἡ διαδικασία παραγωγῆς τους. Ἔτσι θὰ ἀποδειχτεῖ ὅτι ὄχι μόνον ἡ θεολογία εἶναι ἀνίκανη νὰ ἐρμηνεύσει τὰ γεγονότα ἀλλὰ ὅτι καὶ ἡ ἴδια εἶναι ἓνα γεγονός πού χρειάζεται ἐπιστημονικὴ ἔρευνα. Ἡ ἱστορικὴ μέθοδος θὰ εἶναι τὸ ὄργανο πού ἐπιτρέπει νὰ ἀποκαλύψουμε μέχρι ἐσχάτων τὸν τρόπο κυριαρχίας τῆς ἐξωτερικῆς ἀναγκαιότητας, νὰ περισκοπήσουμε τὰ περιγράμματα τῆς συλλογικῆς φαντασίας, αὐτῆς τῆς ἐτερόκλητης περιοχῆς ἀνικανοποίητων ἐπιθυμιῶν καὶ ἀπατηλῶν πόθων, καὶ νὰ ὑποκαταστήσουμε τὴν θεολογία μὲ τὴν ἀνθρωπολογικὴ ἔρευνα.

#### 4. Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΩΣ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Ἡ Πολιτικὴ πραγματεία ἐπαναλαμβάνει τὴν θέση πού ἤδη εἶχε ὑποστηριχθεῖ στὴν Θεολογικο-πολιτικὴ πραγματεία (κυρίως στὸ δέκατο ἔβδομο κεφάλαιο), δηλαδὴ ὅτι ἡ οὐσιώδης αἰτία τῆς παρακμῆς τῶν Κρατῶν ἔγκειται στὴ διαφθορὰ τῶν νόμων πού διατηροῦν τὴν ἰσότητα καὶ τὴν ἐλευθερία καὶ ὅτι ὅσο μεγαλύτερη εἶναι ἡ ἐλευθερία τόσο καλύτερα διασώζεται ἡ ἀσφάλεια τοῦ Κράτους καὶ ἡ εὐνομία.

Γιὰ νὰ διατυπώσουμε πολιτικὲς ἀρχές ἐμπρακτα ἐφαρμόσιμες πρέπει νὰ λάβουμε ὑπόψη μας τριῶν εἰδῶν δεδομένα:

1) Ἡ κοινωνία ὑπάρχει σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ἴδια πάντα θυμικὴ ἀνθρώπινη φύση καὶ ὄχι σὲ συνάρτηση μὲ ἓνα ὅποιο ἔλλογο σχέδιο.

2) ἡ ἤδη ὑπάρχουσα ἱστορικὴ ἐμπειρία περιέχει τὸ σύνολο

τῶν μορφῶν τῶν πιθανῶν κυβερνήσεων, σ' ὅ,τι ἀφορᾷ τις γενικὲς τοὺς ἀρχές·

3) ἡ ἱστορικὴ γνώση τῶν πολιτισμῶν καὶ τῶν κοινωνιῶν δείχνει ὅτι οἱ μορφές κυβερνήσεων εἶναι ἱστορικὰ σχετικὲς καὶ ὅτι πρέπει νὰ λογαριάσουμε ἰδιαιτερότητες ποὺ συνδέονται μὲ ἐπίπεδα ἀνάπτυξης. Βασιζόμενος σὲ αὐτὸ ὁ Σπινόζα ἐπικρίνει τόσο τις ἀρχαϊκὲς μορφές διακυβέρνησης ὅσο καὶ τις οὐτοπικὲς.

Ἡ φυσικὴ δύναμη ὄλων ἢ ἡ φυσικὴ κατάσταση ἢ τὸ φυσικὸ δίκαιο δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐξαλειφθεῖ ἀπὸ τὴν πολιτικὴ κοινωνία· ἀπλῶς θὰ λειτουργήσῃ διαφορετικὰ. Ἐφόσον δὲν εἶναι στὸ χέρι τοῦ θετικοῦ δικαίου νὰ ἐξαλείψῃ τὸ φυσικὸ δίκαιο, ἀπὸ τὴν σύγκρουσὴ τους θὰ προκύψῃ ἡ δυναμικὴ ποὺ συγκροτεῖ τὴν πολιτικὴ ζωὴ τῶν Κρατῶν.

Ἡ πολιτικὴ κοινωνία δὲν εἰσάγει μέσα στὴν τάξιν τῆς φύσης μίαν τεχνητὴν διάσταση, ὅπως νομίζει ὁ Hobbes, ἀλλὰ μιὰ νέα ἀτομικότητα μὲ πῶς περίπλοκες δυνατότητες κίνησης γιὰτὶ συνενώνῃ μιὰ μάζαν ἀτόμων ὀργανώνοντάς τα. Σὲ συνάρτηση μὲ τοὺς γενικοὺς νόμους τῆς φύσης (ποὺ διατυπώνονται στὰ λήμματα τῆς δέκατης τρίτης πρότασης τοῦ δευτέρου μέρους τῆς *Ἠθικῆς*) αὐτὴ ἢ συνένωση σὲ σῶμα μπορεῖ νὰ διατηρηθεῖ, νὰ τείνῃ νὰ συντηρηθεῖ ὡς ἄτομο καί, χάριν στὴν πολὺ μεγάλη τῆς περιπλοκότητα, νὰ παρουσιάσῃ μεγαλύτερη δύναμιν δράσης καὶ ἀντοχῆς, σύνθεσης κινήσεων καὶ ἐκμηδένισής τους. Ἐτσι τὸ Κράτος δὲν καταστρέφει τὰ πάθη, ἀλλὰ κατέχει τὰ μέσα τροποποίησης τῶν ἀποτελεσμάτων τους. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ τὰ πάθη κινοῦνται μέσα σὲ ἓνα συλλογικὸ σῶμα ποὺ κυβερνιέται ἀπὸ νόμους, μποροῦν νὰ ἀλλάξουν νόημα, ἀπὸ ἀρνητικὰ νὰ γίνουν θετικὰ ὅσον ἀφορᾷ τις συνέπειές τους στὸ ἐπίπεδο τοῦ συλλογικοῦ ἀτόμου.

Ἡ συνάρθρωση τοῦ μηχανισμοῦ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τοῦ μηχανισμοῦ τῶν νόμων μπορεῖ νὰ ἐπιτελεστεῖ μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε τὸ πολιτικὸ σῶμα νὰ διατηρηθεῖ στὴν ἐνότητά του μὲ τὸ μέγιστο βαθμὸ εὐστάθειας· αὐτὸ συμβαίνει ὅταν τὰ ἰδιαίτερα συμφέροντα διοχετεύονται πρὸς ὄφελος τοῦ συνόλου τοῦ ἔθνους καὶ τῆς μεγάλης μάζας μέσω τῆς δομῆς τῆς κοινωνικῆς ζωῆς καὶ τῆς νομοθεσίας ποὺ ἐπιβάλλει τὸ πολίτευμα. Τὰ ἰδιαίτερα συμφέροντα προσανα-

τολιζονται στὸν ἀνώτατο βαθμὸ πρὸς μιὰν συλλογικὴ χρησιμότητα, ὅταν ἡ μάζα εἶναι ὄχι μόνο ὑποταγμένη στὸ νόμο, ἀλλὰ ἀποτελεῖται ἀπὸ κυρίαρχους πολίτες.

Ὅσο μεγαλύτερος εἶναι ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀτόμων ποὺ συμμετέχουν ἐνεργᾶ στὴ νομοθετικὴ, δικαστικὴ, διοικητικὴ δραστηριότητα, τόσο περισσότερο δυνατό, ἐλεύθερο καὶ εὐσταθὲς εἶναι τὸ Κράτος.

Συνεπῶς ἓνα πολιτικὸ καθεστῶς ὀρίζεται ἀπὸ τὴν ἀριθμητικὴ σχέση ἀνάμεσα σὲ ὑπηκόους καὶ πολίτες, σχέση ποὺ καθορίζει τὸν βαθμὸ ἐλευθερίας ποὺ χαρακτηρίζει αὐτὸ τὸ καθεστῶς. Ἐντεῦθεν μιᾶς ὀρισμένης ἀναλογίας ἡ ἐξουσία γίνεται τυραννικὴ καὶ ἔτσι τὸ Κράτος γίνεται λεία ἀτελεύτητων διχοστασιῶν: κατὰ συνέπεια τὸ πολιτικὸ σῶμα τείνει νὰ διαλυθεῖ στὰ συστατικά του στοιχεῖα, τὰ ὁποῖα τότε παρασύρονται σὲ μιὰ πολλαπλότητα ἀντίθετων κινήσεων, καὶ ἡ ἐνότητα τοῦ συλλογικοῦ ἀτόμου διατρέχει κίνδυνο· ἔτσι ἀρχίζει ἡ παρακμὴ τοῦ Κράτους.

Γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὴ λειτουργία τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, τὴ γέννηση καὶ τὸ θάνατο τῶν Κρατῶν, ὁ Σπινόζα δὲν καταφεύγει, ὅπως ὁ Machiavelli, σὲ ἓνα βιολογικὸ, ἀλλὰ σὲ ἓνα μηχανικὸ πρότυπο. Τὸ τελευταῖο ἐπιτρέπει νὰ θεωρήσουμε τὴν ἀριθμητικὴ ἀναλογία ὡς διαμεσολαβητικὴ ἔννοια ἀνάμεσα στὴν φυσικὴ καὶ στὴν πολιτικὴ δύναμη, ὑποτυπώνοντας ἔτσι πάνω σὲ ἓνα φυσικὸ πρότυπο ἓνα δημοκρατικὸ πολιτικὸ πρότυπο.

Συνεπῶς ἡ καλύτερη δυνατὴ δημόσια ὀργάνωση θὰ εἶναι ἐκείνη ποὺ θὰ δώσει τὴν πιὸ ἀπόλυτη ἐξουσία στὴν πλειονότητα. Γιὰ νὰ τὸ ἐπιτύχει, θὰ πασχίσει γιὰ τὴν μεταστροφή τῶν ἀρνητικῶν παθῶν σὲ θετικὰ πάθη, γιὰ τὴν ἐπαύξηση τῆς συλλογικῆς δύναμης, γιὰ τὴν ἀνεξαρτησία, γιὰ τὴν ἔλλογη δραστηριότητα. Θὰ πασχίσει νὰ διασώσει τὴν εἰρήνην, ἀλλὰ μιὰ εἰρήνην καθοριζόμενη μὲ βάση τὴ θετικὴ ἔννοια τῆς συμφωνίας καὶ ὄχι μὲ βάση τὴν ἀπλὴ ἀπουσία ἐχθρότητας τὴν ὀφειλόμενη σὲ μιὰ παθητικότητα ποὺ γεννιέται ἀπὸ τὸν τρόμο καὶ ποὺ μετατρέπει τοὺς ἀνθρώπους σὲ σκλάβους καὶ ἐρμηῶναι τὰ Ἕθνη.

Ἡ ἀρχὴ τῆς διακυβέρνησης ὀφείλει νὰ θεμελιώνεται ἀποκλειστικὰ στὸ νόμο. Οἱ μορφὲς τῶν πιθανῶν κυβερνήσεων εἶναι τρεῖς,



μοναρχία, άριστοκρατία, δημοκρατία, κι έχουν έπιρρωθεϊ άπό την ιστορική έμπειρία. Τò νά έπινοήσει κανείς όλότελα νέες μορφές θά ήταν ούτοπικό.

Τò νέο πού περιέχει ή σπινοζική διδασκαλία είναι ότι αυτές οι τρεις μορφές Κράτους διακρίνονται όχι τόσο άπό τις διαφορές τους, αλλά γιατί δέν μοιάζουν οι κοινές τους άρχές. Οί τελευταίες λειτουργοῦν με τέτοιο τρόπο, ώστε όρισμένες πολιτικές δομές αποκλείονται άναγκαστικά, ενώ άλλες υίοθετοῦνται άναγκαστικά, παρά την ποικιλία τών εκάστοτε ρυθμίσεων.

Άποκλείονται: κάθε έξουσία ενός άτομου ή ενός μικροῦ αριθμοῦ· ή άρχιστρατηγία ενός αξιωματικοῦ περισσότερο άπό ένα χρόνο· ό διαχωρισμός τών έξουσιών.

Υίοθετοῦνται: ή άσκηση τής πολιτικῆς έξουσίας μέσω συν-ελεύσεων ή συμβουλιών σε όλους τους τομείς και με πολυάριθμους αντιπροσώπους· ένας όργανισμός για την προστασία τοῦ πολιτεύματος άπό τη διαφθορά· ή χαλιναγώγηση τής ένοπλης δύναμης με κανονισμούς.

Αυτές οι τρεις μορφές Κράτους στην πραγματικότητα δέν είναι άνιστορικές· σ' ό,τι άφορᾷ την οικονομική και την κοινωνική ανάπτυξη, προαπαιτοῦν την ύπαρξη σημαντικῶν πόλεων με ζωηρό εμπόριο, και ή αύξηση τής οικονομικῆς δραστηριότητας θεωρεΐται πρωταρχικός παράγοντας δύναμης και ανεξαρτησίας.

Αυτές οι μορφές διαφοροποιοῦνται άπό τόν βαθμό έξουσίας πού παραχωροῦν στις μάζες, έξουσίας πού στο δημοκρατικό πολιτεύμα τείνει πρὸς την άμεση δημοκρατία, ενώ στα δύο άλλα πολιτεύματα τείνει στη μέγιστη διατήρηση τών φυσικῶν δικαιωμάτων ὑπό διάφορες μορφές.

Αυτά τὰ τρία πρότυπα έχουν ὑποτυπωθεϊ με τρόπο πού νά μπορεί νά καθοριστεί όσο πιό ελεύθερα γίνεται τὸ γενικό συμφέρον και νά μειωθεϊ ή νά περιοριστεί ή κυριαρχία τών ιδιαίτερων συμφερόντων.

Ός εφαρμοσμένη επιστήμη, ή σπινοζική πολιτική χρησιμοποιεϊ μιάν ποσοτική άνάλυση: ή άναλογία τών ἴσων και άνισων άτόμων στην άσκηση τής άτομικῆς και συλλογικῆς δύναμῆς τους καθορίζει τόν τύπο τοῦ πολιτεύματος και τις ιδιότητές του: ό

βαθμός ἐλευθερίας, δύναμης και ευστάθειας θά εἶναι ἀντιστρόφως ἀνάλογος μὲ τὴν ἔκταση τῆς ἀνισότητος. Οἱ λαθάνουσες ἢ φανερῆς συγκρούσεις θά πηγάζουν ἀπὸ τὴν ἄνιση κατανομή τῆς ποσότητος δύναμης ποῦ δίδεται στὸν καθένα μέσα σὲ ἓνα καθορισμένο πλαίσιο. Ὅπως και σὲ κάθε ἄλλο τομέα τῆς φύσης, ἔτσι και ἐδῶ ἡ ποσοτική διαφορά θά δώσει τὸ κλειδί τῆς ποιοτικῆς διαφορᾶς.

## 5. DEUS SIVE NATURA

Ἡ σπινοζική σκέψη ἐξοβελίζει ἀπὸ τὴ συνολική τάξη τῆς φύσης κάθε ἑτερογένεια, κάθε σκοπιμότητα, κάθε αὐτεξούσιο, κάθε ἀξιολογική κρίση. Ὑποτάσσει ὅλα τὰ πεδία στὴν γαλιλαϊκὴ ἐπανάσταση. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἀνοίγει τὸ δρόμο γιὰ μιὰ θετική γνώση τοῦ ἀνθρώπου και, ὑποκαθιστώντας τὴ θεολογία μὲ μιὰν «ἀνθρωπολογία», ἐγκαινιάζει τὴν ἐποχὴ τῶν ἐπιστημῶν τοῦ ἀνθρώπου· παίρνει στὰ σοβαρὰ τὴν φαντασία και τὴν ἐπιθυμία, ξεκόβει ἀπὸ τίς παραδοσιακῆς θεωρίες τῆς πλάνης και τοῦ κακοῦ και ἐπεξεργάζεται μιὰ θεωρία τῶν μηχανισμῶν τῆς προκατάληψης και τοῦ πάθους.

Ἄλλὰ αὐτὴ ἡ νέα ἐπιστήμη δὲν μπορεῖ νὰ θεμελιωθεῖ στὸ δικό της ἐπίπεδο, στὴν πρακτική τῶν δικῶν της θεωρητικῶν μεθοδεύσεων. Ὁ σαφὴς και διακεκριμένος ὀρισμός, ἡ λογικομαθηματική ἀπαγωγή, ἡ μαθηματικὴ μέθοδος ὀφείλουν νὰ θεμελιωθοῦν στὴ δομὴ τοῦ εἶναι.

Αὐτὴ ἡ δομὴ τοῦ εἶναι θά καθοριστεῖ μὲ τέτοιο τρόπο ἀπὸ τὸν Σπινόζα ὥστε νὰ διασφαλιστοῦν ἡ ἀληθινὴ γνώση και ἡ οἰκουμένη αἰτιοκρατία. Ὁ Θεὸς τοῦ Σπινόζα, ὡς ἀπειρία, ὡς παραγωγικότητα ποῦ ὑπάρχει ἀναγκαῖα ἀφ' ἑαυτῆς και καθ' ἑαυτήν, ἀποκλείει κάθε προσωπικὸ Θεό, δημιουργὸ ex nihilo και ἀσύλληπτο γιὰ τὸν ἀνθρώπινο νοῦ.

Ἄς θυμίσουμε πολὺ σύντομα ὅτι ὁ Θεὸς ἢ ἡ Ὑπόσταση, ὡς ἀπόλυτη αἰτία συγκροτημένη ἀπὸ μιὰν ἀπειρία ἀπειρων κατηγο-

ρημάτων (μεταξύ τῶν ὁποίων ἡ ἔκταση καὶ ἡ σκέψη), παράγει ἀναγκαῖα, μετὰ τὴν δύναμίν της ὡς δημιουργὸς φύση, τὴν δημιουργημένη φύση, δηλαδή μιὰν ἀπειρία τρόπων, τρόπων ἀπειρων ἄμεσων (ὅπως ἡ κίνηση καὶ ἡ ἀκίνησις, πού γεννιῶνται ἀπὸ τὴν ἔκταση, καὶ ἡ ἐνεργὸς ἀπειρὴ νόηση, πού γεννιέται ἀπὸ τὴν σκέψη), τρόπων ἀπειρων ἔμμεσων (τὴν κοινὴν τάξιν τῆς φύσεως γιὰ τὴν ἔκταση), καὶ τρόπων πεπερασμένων (τὰ ἀτομικὰ πράγματα).

Ἄνάμεσα στὴν Ὑπόστασιν καὶ στοὺς τρόπους ὑπάρχουν δύο τύποι σχέσεων:

1) Μιὰ αἰτιακὴ σχέση, ἐκείνη ἀνάμεσα στὴν αἰτία καὶ στὸ ἀποτέλεσμα, νοούμενη σύμφωνα μετὰ τὸ μαθηματικὸ πρότυπο οὐσία-ιδιότητα: ἀπὸ τὴν οὐσία (ἢ ἀπὸ τὸν ὀρισμὸν) ἀπορρέουν ιδιότητες πού εἶναι κάτι σὰν συνέπειες τοῦ ὀρισμοῦ. Ἀπὸ τὴν αἰτία στὸ ἀποτέλεσμα δὲν ὑπάρχει συμμετρία, τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι ἐξ ἀνάγκης διαφορετικὸν ἀπὸ τὴν αἰτία, δὲν ἔχει τὴν ἴδιαν ὑφή· τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι τὸ καθοριζόμενον καὶ ἡ αἰτία τὸ καθορίζον· ἀνάμεσα στὴν αἰτία καὶ στὸ ἀποτέλεσμα δὲν ὑπάρχει κοινὸν μέτρο, ὅπως δὲν ὑπάρχει κοινὸν μέτρο ἀνάμεσα στὸ πεπερασμένον καὶ στὸ ἀπειρον. Αὐτὴ ἡ αἰτιακὴ σχέση εἰσάγει στὸ εἶναι μιὰν πραγματικὴν διαφορὰ ὡς πρὸς τὸν βαθμὸν δύναμιν ἢ τελειότητος.

2) Μιὰ λογικὴ σχέση συνάφειας, ἐκείνη τοῦ ὅλου πρὸς τὸ μέρος. Ἀπὸ τὴν μιὰ μεριὰ αὐτὴ ἡ σχέση ρυθμίζει τὶς ἀναφορὰς τοῦ κατηγορήματος στὸν τρόπο, ὄχι ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς αἰτιακῆς σχέσεως, ἀλλὰ ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς κατοχῆς μιᾶς κοινῆς καὶ ἀδιαίρετης ιδιότητος· γιὰ παράδειγμα ἡ ἔκταση, ὄντας ἀδιαίρετη, εἶναι κοινὴ στὸ κατηγορήμα καὶ στοὺς τρόπους, τῶν ὁποίων εἶναι κατηγορήμα, εἶναι ἡ κοινὴ ιδιότητα σωμάτων πού βρῖσκεται ἐξίσου στὸ ὅλο ὅσο καὶ στὰ μέρη, ὑπάρχει πάντα ἔκταση, ἄσχετο ἂν μετὰ τὸ καθορισμένον ἢ ἀκαθόριστον τρόπον. Ἀπὸ τὴν ἄλλην μεριὰ ρυθμίζει τὶς σχέσεις τῶν ἀπειρων τρόπων μετὰ τοὺς πεπερασμένους τρόπους: ὁ ἀπειρὸς τρόπος εἶναι τὸ ὅλο, μέρη τοῦ ὁποίου εἶναι οἱ πεπερασμένοι τρόποι. Αὐτὰ τὰ δύο συστήματα σχέσεων ἐξηγοῦν τὶς δομὰς καθορισμοῦ, πού διέπουν τὴν δημιουργημένη φύση. Γιὰ παράδειγμα, ὁ Θεὸς εἶναι αἰτία ιδεῶν ὅπως εἶναι αἰτία τῆς ἀπειρῆς νόησης· ἀνάμεσα στὸν Θεὸν καὶ στὶς ιδέες, ὅπως καὶ στὴν νόησίν του,

υπάρχει σχέση αιτίας πρὸς ἀποτέλεσμα, ἀνάμεσα στὶς παραγμένες ιδέες καὶ στὴν ἐξίσου παραγμένη νόηση ὑπάρχει σχέση ὄλου πρὸς τὸ μέρος: τόσο πολὺ μάλιστα, ὥστε ἡ ἄπειρη νόηση εἶναι μέσα σὲ κάθε ιδέα ἀμέριστα, ὅπως τὸ ὄλο εἶναι μέσα στὰ μέρη καὶ τανάπαλιν. Γι' αὐτὸν τὸ λόγο ἡ πράξη κατανόησης τῆς ἄπειρης νόησης καὶ μιᾶς πεπερασμένης νόησης εἶναι ἡ ἴδια.

Ὁ Θεός, ὡς αἰτία τοῦ ἑαυτοῦ του καὶ ὡς αἰτία τῶν πραγμάτων, τὰ ὁποῖα παράγει ἐξ ἀνάγκης, διαφέρει ριζικὰ ἀπὸ τὸν Δημιουργό, πού ἀποφασίζει νὰ δημιουργήσει. Πρῶτα-πρῶτα ἡ νόηση καὶ ἡ βούληση δὲν ἀνήκουν στὴν Ὑπόσταση, ἀλλὰ στὴν δημιουργημένη φύση: «Ὁ Θεός εἶναι αἰτία, ἀπρόσωπη δύναμη τοποθετημένη ἐπέκεινα κάθε βούλησης καὶ κάθε νόησης, αὐθόρμητη παραγωγὸς μιᾶς φύσης ἔλλογης καὶ τέλειας ὅσο καὶ ἡ ἴδια».<sup>1</sup>

Ἡ σπινοζικὴ ἔννοια τοῦ Θεοῦ ὡς ἐξ ἀνάγκης παραγωγικῆς δύναμης καταρρίπτει τὴν ἰουδαιοχριστιανικὴ ἔννοια τῆς δημιουργίας. Στις προτάσεις 30 ὡς 34 τοῦ πρώτου βιβλίου τῆς *Ἠθικῆς* ὁ φιλόσοφος ὀλοκληρώνει τὴν ἀπόδειξί του.<sup>2</sup>

Καμιὰ νόηση δὲν μπορεῖ νὰ προηγεῖται τῶν πραγμάτων, νὰ τὰ δημιουργήσει, γιατί ἡ νόηση εἶναι διανόημα, ἀδιάφορο ἂν εἶναι ἄπειρο ἢ πεπερασμένο. Ἀλλὰ κάθε διανόημα εἶναι μιὰ πράξη πού προϋποθέτει τὴ διαίρεση σὲ ὑποκειμένο-ἀντικείμενο· στὴν πραγματικότητα τὸ διανόημα εἶναι ἡ διακεκριμένη ιδέα τοῦ ἀντικειμένου πού ἔχει συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ της· αὐτὸ τὸ ἐνέργημα ἀποκλείεται γιὰ τὸ κατηγορηματικὸ «σκέψη», τοῦ ὁποῖου ὁ ἀπόλυτος χαρακτήρας ἀποκλείει κάθε σχέση· ἡ ἀπόλυτη σκέψη παράγει τίς ιδέες· ὡς αἰτία εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ τὰ ἀποτελέσματά της· δὲν εἶναι ιδέα, δὲν γνωρίζει. Ἡ ἄπειρη νόηση, ὡς ἄμεσος ἄπειρος τρόπος, ἀνήκει στὴ δημιουργημένη φύση, εἶναι ἓνα ἀποτέλεσμα τοῦ Θεοῦ, δὲν θὰ μπορούσε λοιπὸν νὰ εἶναι δημιουργός.

Κατὰ γενικὸ τρόπο ὄλοι οἱ τρόποι σκέψης ἀνήκουν στὴν δημιουργημένη φύση, ἔτσι πού νὰ ἀποκλείεται μιὰ ιδέα προϋπάρχουσα τῶν πραγμάτων.

1. M. Guérault, *Spinoza, Dieu (Éthique, I)*, σ. 353.

2. *Idem*, κεφ. XIII, σ. 353 κ.ἐξ.

Ἡ βούληση δὲν μπορεῖ νὰ ἀποκληθεῖ ἐλεύθερη αἰτία, ἀλλὰ μόνο ἀναγκαία· κάθε βούληση εἶναι ἀναγκαῖα καθορισμένη· γι' αὐτὸν τὸ λόγο, ἡ βούληση δὲν ἀνήκει πλεόν στὸν Θεό, οὔτε σὲ ἄλλα καθοριζόμενα πράγματα.

Ἡ τάξη μὲ τὴν ὁποία παράχθησαν τὰ πράγματα ἀντιστοιχεῖ αὐστηρὰ στὴν ἴδια τὴ φύση τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἔννοια ἑνὸς Θεοῦ ποῦ ἐνεργεῖ μὲ συμπτωματικὸ τρόπο εἶναι παραλογισμὸς· ἀπὸ μόνῃ τῆς ἢ συμπτωματικότητά δὲν εἶναι τίποτα: ἓνα πράγμα μᾶς φαίνεται συμπτωματικόν, ὅταν ἀγνοοῦμε τὴν τάξη τῶν αἰτιῶν καὶ δὲν μποροῦμε νὰ γνωρίζουμε ἂν εἶναι ἀναγκαῖο ἢ ἀδύνατο. Κατὰ συνέπεια, τὰ πράγματα ἔχουν παραχθεῖ μὲ ὑπέρτατη τελειότητα, γιὰτὶ παρήχθησαν ἀπὸ μιὰ φύση μὲ ὑπέρτατη τελειότητα. Ἄν πολλοὶ ἄνθρωποι ἀρνοῦνται νὰ τὸ καταλάβουν αὐτό, εἶναι γιὰτὶ συνηθίζουν νὰ ἀποδίδουν στὸν Θεὸ μιὰν ἀπόλυτη βούληση: «Ἄλλὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη δὲν ἀμφιβάλλω ὅτι, ἂν ἤθελαν νὰ στοχαστοῦν τὸ θέμα καὶ νὰ ἐξετάσουν ὀρθὰ τὴν ἀκολουθία τῶν ἀποδείξεών μας, θὰ ἀπέριπταν ἐξ ὀλοκλήρου αὐτὸ τὸ εἶδος ἐλευθερίας, ποῦ ἀποδίδουν στὸν Θεό, ὅχι μόνο ὡς κάτι τι τὸ κοῦφο, ἀλλὰ καὶ ὡς μεγάλο ἐμπόδιο γιὰ τὴν ἐπιστήμη». <sup>1</sup> Νὰ ἐνεργεῖς μόνο μὲ βᾶση τοὺς νόμους τῆς φύσης σου, δὲ σημαίνει νὰ καθορίζεσαι ἀπὸ κάτι ἄλλο, σημαίνει νὰ εἶσαι ἐλεύθερος, καὶ ὁ Θεὸς εἶναι ὁ μόνος ποῦ εἶναι ἐξ ὀλοκλήρου ἐλεύθερος. Ἡ δύναμὴ του εἶναι ἄπειρη: εἶναι ἡ ἴδια ἡ οὐσία του.

Αὐτὴ ἡ ἀπόλυτη ἀναγκαιότητα καὶ αὐτὴ ἡ ἄπειρη παραγωγικότητα ποῦ παραμένει ἀμετακίνητη στὴν αἰωνιότητά της, ποῦ εἶναι παρούσα σὲ κάθε πράγμα καὶ πάντα ἐπέκεινα, πανυπερτέλεια καὶ μολαταῦτα γνωρίσιμη, θεμελιώνουν μέσα στὸ εἶναι τὴν οἰκουμενικὴ αἰτιοκρατία, τὴ δυνατότητα μιᾶς αὐστηρῆς ἐπιστήμης ὀλοκληρῆς τῆς φύσης καὶ καταρρίπτουν ἀδήριτα τὶς ἀξιώσεις ὄλων τῶν φιλοσοφικῶν, θεολογικῶν καὶ πολιτικῶν διδασκαλιῶν ποῦ ἀποδέχονται τὴ θεία ἢ ἀνθρώπινη αὐθαιρεσία.

Ἡ ἀρετὴ ἢ ἡ δύναμη ἢ ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ πολίτη θὰ ἀσκηθοῦν στρεφόμενες πρὸς τὴ γνώση καὶ μετατρέποντας αὐτὴ τὴ γνώση σὲ δραστηριότητα.

1. Ἡθική, I, prop. 33, scol. 2.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

*Κείμενα :*

Ἔργα τοῦ Spinoza: *Opera*, ἐπιμ. Gebhardt, Heidelberg, 1924. *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1954.

*Μελέτες :*

A. Darbon, *Études spinozistes*, Paris, 1946.

V. Delbos, *Le Spinozisme*, Paris, 1926.

G. Deleuze: *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, 1968.

J. T. Desanti: *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, Paris, 1956.

S. von Dunin Borkowski: *Spinoza*, Münster.

M. Francès: *Spinoza dans les pays néerlandais*, Paris, 1937.

M. Guérout: *Spinoza*, τ. I, Paris, 1968.

A. Matheron: *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, 1969. *Le Christ et le salut des ignorants*, Paris, 1971.

R. Misrahi: *Spinoza*, Paris, 1964.

P. Vernières: *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, 1954.

S. Zac: *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, 1965.

## VI

# Ο ΛΕΙΒΝΙΖ Ή Ο ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ ΣΠΡΩΓΜΕΝΟΣ ΩΣ ΤΟ ΠΑΡΑΔΟΞΟ

τοῦ RAFAËL PIVIDAL

Φαίνεται πώς ὁ ὀρθολογισμὸς εἶναι μιὰ εὐκόλη διδασκαλία ἢ μᾶλλον ὅτι εἶναι εὐκόλο νὰ σπρώξουμε τὴν ὀρθολογικότητα μέχρι ἐσχάτων. Τὸ ἔργο τοῦ Leibniz μᾶς ἐπιτρέπει νὰ λογαριάσουμε τὶς δυσκολίες καὶ προπάντων νὰ δοῦμε ὅτι ἡ ὀλικὴ ἔκταση τοῦ Λόγου δὲν μπορεῖ νὰ πραγματωθεῖ χωρὶς νὰ ἀγγίξει τὸ παράδοξο. Αὐτὸ μᾶς ὀδηγεῖ στὸ νὰ ἀναρωτηθοῦμε ἂν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει Λόγος χωρὶς παράδοξο καὶ ἀκόμα ἂν ὁ Λόγος μπορεῖ νὰ ἀφομοιώσει τὸν παρά-Λόγο χωρὶς νὰ ἀπωλέσει τὴ φύση του. "Ὅλες οἱ δυσκολίες, ὅλες οἱ ἀντιφάσεις, ὅλα τὰ ὄρια αἴρονται ἐδῶ μὲ τὴν ἐπέκταση τοῦ Λόγου, μὲ μιὰ λογικὴ μεθόδευση πού συνίσταται στὴν διεύρυνση τοῦ νοήματος μιᾶς ἔννοιας πέρα ἀπὸ τὴν περιοχὴ ὅπου μέχρι τώρα εἶχε νόημα (αὐτὴ ἡ μεθόδευση φέρνει στὸ νοῦ τὴν παράδοξο ἐπέκταση γιὰ τὴν ὁποία μιλάει ὁ G. Bachelard, γιὰ παράδειγμα: ὁ ἀρνητικὸς ἀριθμὸς εἶναι μιὰ ἔννοια πού ἔχει δημιουργηθεῖ μὲ τὴν ἐπέκταση τῆς πράξης τῆς ἀφαίρεσης πέρα ἀπὸ τὴν περιοχὴ ὅπου ἔχει νόημα, δηλαδὴ γίνεται ἀφαίρεση τοῦ μεγαλύτερου ἀπὸ τὸ μικρότερο· ὅμοια καὶ στὴν δημιουργία τοῦ φανταστικοῦ ἀριθμοῦ).

## «Παράδοξο» και «Άποψη».

Μόνο θαυμασμό μπορούμε να νιώθουμε μπροστά στην δεξιότητα του Leibniz ως προς την άρση των δυσκολιών που ένυπῆρχαν στις κλασικές αντιθέσεις: ἔν-πολλά, χῶρος-ύλη, ψυχῆ-σῶμα, μηχανικισμός-τελολογία, Θεός-δημιουργημα.

Θά δοῦμε ὅτι αὐτὲς οἱ δυσκολίες ξεπεράστηκαν ἀπὸ μιὰ τεχνικὴ ἢ ὁποῖα παρέμεινε πάντα ἡ ἴδια καὶ τὴν ὁποῖα θά μπορούσαμε νὰ ἀποκαλέσουμε «τέχνασμα» τοῦ Leibniz.

Αὐτὸ τὸ τέχνασμα ἀπλούστατα εἶναι ἡ ἔννοια τῆς μονάδας πού στήν πραγματικότητα εἶναι ἡ ἔννοια τῆς ἐνότητας καί, θά μπορούσαμε νὰ πούμε, ἡ ἔννοια τοῦ Λόγου. Ἐχοντας ἐξηγήσει τὰ πάντα μὲ τὸ Λόγο, ἡ τέχνη τοῦ Leibniz συνίσταται στὸ νὰ μᾶς κάνει νὰ καταλάβουμε ὅτι τὸ σύστημά του δὲν εἶναι διόλου τὸ σύστημα ἐνὸς οἰκουμενικοῦ Λόγου ἢ κάποιου σπινοζικοῦ πανθεϊσμοῦ. Πάντα θά παραμένει μιὰ λεπτὴ ἀμφιλογία, πού δουλειὰ τοῦ σχολιαστῆ εἶναι νὰ τὴν ἐξηγήσει διατηρώντας τὴν, γιατί, ἂν τὴν ἐξαλείψουμε, ἐξαλείφουμε καὶ τὸν Leibniz. Εἶναι ἓνα σύστημα γεμάτο ἀποχρώσεις, ὅπως συχνὰ παρατήρησαν, γεμάτο λογικὲς ἀμφιλογίες καὶ παράδοξα.

Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο τὸ ἔργο τοῦ Leibniz θέτει προβλήματα πού ὑπερβαίνουν τὸ δικό του σύστημά, προβλήματα πού σύμφωνα μὲ τὴν ἔκφρασή του εἶναι ἐκκεντρικά: ἄραγε ὁ Λόγος μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ ὀλικὰ χωρὶς νὰ παραμείνει μέσα του μιὰ κάποια ἀμφιλογία; δὲν ὑπάρχει τάχα ἓνα βᾶθος παραλογοισμοῦ στὸν καθαρὸ Λόγο; καταστατικὴ ἀρχὴ τοῦ Λόγου δὲν εἶναι μιὰ κάποια ἀνορθολογικότητα; Βέβαια πρόκειται γιὰ διατυπώσεις πολὺ ξένες στὸν Leibniz, σὶς ὁποῖες ὅμως μᾶς ὀδηγεῖ τὸ ἐγχείρημά του. Καὶ τὸ γεγονός ὅτι μετὰ τὸν Leibniz, ὁ Kant, ὑπὸ τὸ πρίσμα τοῦ Wolff, ἐξέθεσε μέσα στὴν *Κριτικὴ τοῦ Καθαροῦ Λόγου* τοὺς παραλογοισμούς τοῦ Λόγου γεννάει πολλὲς σκέψεις. Γιατὶ ἡ *Διαλεκτικὴ* εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο ἡ ἐκρίζωση τοῦ μικροβίου τοῦ παραλογοισμοῦ πού ἀπαντᾶται στὸν Leibniz, εἶναι ἡ ἀποκάλυψη τῆς ἀμφισημίας



πού ἐδῶ ἀποκαλεῖται παραλογισμὸς ἢ ἀντινομία· ἀλλὰ αὐτὴ ἡ λογικὴ τοῦ παραλογισμοῦ, τὴν ὁποία συλλαμβάνει ὁ Kant, εἶναι συνάμα ἕνας εὐνουχισμὸς τοῦ Λόγου· ἂν ὁ Λόγος δὲν ἔχει τὸ δικαίωμα νὰ εἶναι παράδοξος (ὑπερβατικός), δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀκρωτηριασμένος, καὶ δὲν παραχωρεῖ τὴ θέση του στὴν πίστη, ἀλλὰ μᾶλλον στὴ λογικὴ τῆς ὑπακοῆς, δηλαδὴ στὸν ἀκρωτηριασμό του.

Ἀπέναντι σ' ὅ,τι ὁ Kant (μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη) ἀποκαλεῖ διαλεκτικὴ, δηλαδὴ τὴν ἀντιπαράταξη τῶν διαφόρων ἀντιφατικῶν θέσεων τῶν φιλοσόφων, ὁ Leibniz υἱοθετεῖ μιὰν πολὺ ἰδιάζουσα τοποθέτηση, πού συνίσταται στὸ ἐξῆς:

1) ποτὲ δὲν ἔσπρωξε ὡς τὰ ἄκρα τὴν ἀντίθεση τῶν θέσεων (γιὰ παράδειγμα ἐκεῖνη πού φαινομενικὰ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὸν Descartes), ἀλλὰ ἔδειξε ὅτι κατὰ βάθος εἶναι διαφορετικὲς ἀπόψεις τοῦ ἴδιου ἀντικειμένου καὶ ὅτι ἡ ἀντίφασή τους εἶναι ὀλότελα τεχνητή·

2) ὅτι τὸ λάθος, ἂν ὑπάρχει λάθος, ὀφείλεται οὐσιαστικὰ στὴν διάκριση τῆς γενικῆς σύλληψης. Ἄν ἔπρεπε νὰ διαλέξουμε ἀνάμεσα στὴ σκοπιὰ τοῦ Descartes καὶ ἐκεῖνη τοῦ Ἀριστοτέλη, δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ τὸ κάνουμε παρὰ μὲ βάση τὴ μικρότερη ἢ μεγαλύτερη διάκριση τῆς ἀντίληψής τους.

Ἡ διαλεκτικὴ, δηλαδὴ ἡ ἱστορία τῶν φιλοσοφικῶν γνωμῶν, δὲν εἶναι παρὰ ἕνας θάλαμος κατόπτρων πού ἀλληλοαντανακλῶνται μὲ τρόπο λίγο-πολύ διακεκριμένο.

Κατανοοῦμε ἔτσι ὅτι ὁ Leibniz δὲν ἀπορρίπτει καμιὰ φιλοσοφικὴ διδασκαλία (ἐκτὸς ἴσως ἀπὸ ἐκεῖνη τοῦ Σπινόζα, ἀλλὰ θὰ δοκιμάσουμε νὰ βροῦμε τὴν αἰτία)· αὐτὸ δὲ σημαίνει ὅτι ὅλες τους εἶναι συμφιλιώσιμες, ἀλλὰ ὅτι ἐκφράζουν ὅλες τὸ ἴδιο πράγμα ἀπὸ διαφορετικὲς ἀπόψεις.

Ὁ Leibniz, ὡς λουθηρανὸς πού ὑποστηρίζει τὴν πίστη του, δὲν κάνει τίποτε διαφορετικὸ ὅταν συζητᾷ μὲ ρωμαιοκαθολικοὺς ἢ μὲ ἰανсениστὲς. Ἡ θρησκευτικὴ του θέση καὶ ἡ φιλοσοφικὴ του θέαση εἶναι δύο συμφιλιώσιμες στάσεις (πράγμα πού κατ' αὐτὸν δὲν κατάλαβε ὁ Bayle)· μιλοῦν γιὰ τὸ ἴδιο πράγμα μὲ διαφορετικοὺς ὅρους, ὄντας ἄλλωστε συμφιλιώσιμες καὶ μὲ τίς θέσεις τοῦ Arnauld ἢ μὲ ἐκεῖνες τῶν ἰησουϊτῶν.

Ἐδῶ θὰ νιώθαμε τὸν πειρασμὸ νὰ μιλήσουμε γιὰ ἐκλεκτισμὸ, ὅπως ἤδη ἔγινε ἀπὸ μερικοῦς. Ἄλλὰ δὲν εἶναι αὐτὸ τὸ ζήτημα· δὲν ἔχει σημασία νὰ συναρμόσουμε μιὰ διδασκαλία μὲ μιὰν ἄλλη κἀνοντας παραχωρήσεις καὶ ἀμβλύνοντας τὶς γωνίες, αὐτὸ πού ἀρμόζει εἶναι νὰ τὶς συνενώσουμε μέσα ἀπὸ τὶς διαφορὰς τους, ἔτσι ὥστε, χάρη στὴν πολλαπλότητα τῶν ἀπόψεων, νὰ ἔχουμε μιὰν εὐρύτερη (καὶ πιὸ διακεκριμένη) θεώρηση τοῦ σχεδίου τοῦ σύμπαντος καὶ κατ' ἐπέκταση τοῦ Θεοῦ.

Συνεπῶς ἐκεῖνο πού χαρακτηρίζει τὸ σύστημα τοῦ Leibniz εἶναι ἡ ὀλοκληρωτικὴ ἀπουσία ἀντιφάσεων. Ἡ ἄρνηση ἐξασθενίζει μέχρι σημείου ἐξαφάνισης, ἀλλὰ ἡ διαδικασία ἐξαφάνισής της εἶναι ὁ διχασμὸς καὶ ἡ ἐπίταση. Ἄρα, πέρα ἀπὸ τὴ λογικὴ μέθοδο, πού εἶναι τὸ παράδοξο (δηλαδή ἡ ἐπέκταση τοῦ νοήματος μιᾶς ἔννοιας πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια, μέσα στὰ ὁποῖα αὐτὴ ἡ ἔννοια ἔχει νόημα), ὑπάρχει μιὰ ἄλλη πού εἶναι ὁ παραμερισμὸς ἐνὸς ὀρισμένου τύπου ἀντίφασης (τῆς ἀντίθεσης) μέσω τοῦ διχασμοῦ τῶν ἀπόψεων πού ἀφοροῦν τὸ ἴδιο ἀντικείμενο. Αὐτὲς οἱ δύο μεθοδεύσεις εἶναι διαφορετικὲς στάσεις σχετικὰ μὲ τὸ ἴδιο πράγμα.

Βέβαια, καμιὰ τυποποίηση τῶν λογικῶν ἔννοιῶν δὲν μᾶς ἐπιτρέπει ἀκόμα νὰ ἐκφράσουμε μὲ σαφήνεια αὐτὴ τὴ λογικὴ. Στὴν πραγματικότητα βρίσκεται μόνον στὸν Leibniz, τοῦ ὁποῖου τὸ οἰκουμενικὸ σύστημα συνδυασμῶν εἶναι ἡ τυπικὴ ἔκφραση τῆς μεταφυσικῆς, πού προσεγγίζει τὴν συνολικὴ καὶ πολλαπλὴ θεώρηση ὅλων τῶν ἀπόψεων.

Ἐντούτοις, ἀπὸ δῶ καὶ πέρα ὀφείλουμε νὰ συγκρατήσουμε δύο σημεῖα, πού τοποθετοῦνται βέβαια ἔξω ἀπὸ τὰ προβλήματα τοῦ Leibniz, ἀλλὰ πού τίθενται σήμερα γιὰ μᾶς (ὡς πρόβλημα ἐκκεντρικὸ καὶ ὄχι ἐσωτερικὸ, κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ Leibniz).

1) Ἄραγε ἡ οἰκουμενικὴ ἐπέκταση τοῦ ὀρθολογισμοῦ συνεπάγεται μιὰ παράδοξη στάση καί, συνεπῶς, μιὰν ἀμφιλογία πού εἰσάγει μέσα στὸ Λόγο τὸ παράλογο;

2) Αὐτὴ ἡ ἀμφιλογία διαλύεται τάχα σὲ μιὰν ἀπλὴ διαφορὰ ἀπόψεων, πράγμα πού θὰ ὀδηγοῦσε στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Λόγος ἀποκλείει κάθε ἀντίφαση;

*Ἡ μονάδα.*

Βέβαια, τὸ ἔργο τοῦ Leibniz δὲν μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἀπαντήσουμε σὲ αὐτὲς τὶς ἐρωτήσεις. Ἐντούτοις, εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ ἐξετάσουμε μιὰν θεωρία ἀπὸ τὴν ὁποία ἔχει ἀποκλειστεῖ κάθε ἀντίφαση, πράγμα πού παρουσιάζεται ὡς πλήρης καὶ ἀκέραιος ὀρθολογισμὸς (πράγμα ταυτόσημο). Ἐνα ἐρώτημα ἀκόμα πὺ ἐκκεντρικό, τὸ ὁποῖο ὅμως ἐνισχύει μιὰν προεισαγωγικὴ κατανόηση τοῦ σχεδίου αὐτοῦ τοῦ φιλοσόφου, εἶναι τὸ ἐξῆς: γιατί ἀπορρίφθηκε ὁ Σπινόζα; Γιατί ὁ σπινωζισμὸς δὲν εἶναι μιὰ «ἄποψη»;

Ἡ ἐσωτερικὴ ἀπάντηση θὰ ἦταν αὕτη: ἐπειδὴ ὁ Σπινόζα εἶναι ὁ μόνος πού ἔθεσε τὴν μονάδα ὡς μοναδική, τὴν ὑπόσταση ὡς μία καὶ ἔτσι ἡ διδασκαλία του ἀπαγορεύει κάθε πολλαπλότητα ἀπόψεων. Ὁ Σπινόζα θὰ ἦταν ὁ μόνος ἀκατανίκητος ἀντίπαλος.

Στὴν πραγματικότητα, αὕτη ἡ ἐσωτερικὴ ἐξήγηση δὲν μᾶς ἱκανοποιεῖ διόλου: φαίνεται μᾶλλον ὅτι ἡ διδασκαλία τοῦ Leibniz εἶναι τόσο παραπλήσια μὲ ἐκείνη τοῦ Σπινόζα ὥστε ὁ Leibniz φοβᾶται τὸ ἀμάλαγμα, πράγμα πού θὰ κατέστρεφε ὅλες τὶς προσπάθειές του γιὰ συμφιλίωση (καὶ ἴσως ὅλη του τὴ σταδιοδρομία).

Ἡ ἀρχιτεκτονικὴ τοῦ ἔργου τοῦ Leibniz ἔχει δοθεῖ μέσα στὴ *Μοναδολογία*. Μέσα στὸ σύστημα ὑπάρχουν τρία στοιχεῖα:

- α) ἡ μονάδα (δηλαδή ἡ ὑπόσταση)
- β) ὁ Λόγος
- γ) ὁ Θεός.

Αὐτὸ πού ἔχει σημασία ἐδῶ εἶναι νὰ δοῦμε ὅτι τὰ τρία αὐτὰ στοιχεῖα λένε φαινομενικὰ τὸ ἴδιο πράγμα. Ἄν ἐπιβεβαιώναμε αὕτη τὴν κρίση, θὰ ἦταν σὰ νὰ καταστρέψαμε τὸ σύστημα (βλέπουμε ἐδῶ πόσο ἐπικίνδυνος εἶναι ὁ Σπινόζα γιὰ τὸν Leibniz). Ἐχει ὑψιστὴ σημασία νὰ καταλάβουμε ὅτι, ἂν τὰ τρία αὐτὰ στοιχεῖα μιλοῦν γιὰ τὸ ἴδιο ἀντικείμενο, μιλοῦν μὲ τρόπο διαφορετικὸ καὶ δὲν μᾶς εἶναι ἐπιτρεπτό νὰ ποῦμε ὅτι τὸ ἓνα στοιχεῖο ὀδηγεῖ στὸ ἄλλο (ἐδῶ δὲν ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ ἓναν συλλογισμό, παρὰ τὴν φαινομενικὴ ἐντύπωση ὅτι ἡ μονάδα ἀποτελεῖ τὴν μείζονα, ὁ

Λόγος τὴν ἐλάσσονα, καὶ ὁ Θεὸς τὸ συμπέρασμα), οὔτε μποροῦμε νὰ δοῦμε σὲ ἓνα ἀπὸ τὰ δύο στοιχεῖα τὴν ὀλοποίηση ἢ τὴν αἰτία τῶν δύο ἄλλων. Πρέπει πάντα νὰ διατηροῦμε τὴν ἀμφιλογία· ὁ Θεός, ἡ μονάδα καὶ ὁ Λόγος δὲν εἶναι ταυτόσημα πράγματα. Ποιὰ εἶναι ὅμως ἡ φύση αὐτῆς τῆς ἀμφιλογίας; Εἶναι ἄραγε μιὰ διαφορὰ, μιὰ ἀντίφαση, ἓνα διπλὸ νόημα; Ποῦ τοποθετεῖται; Στὸν Θεὸ μήπως; Γιὰ νὰ ἀπαντήσουμε σὲ αὐτὴ τὴν κατεξοχὴν λειβνιτιανὴ ἐρώτηση, πρέπει νὰ μελετήσουμε ἓνα ἀπὸ τὰ στοιχεῖα. Καὶ τὰ τρία εἶναι ἐξίσου σημαντικά· ἐπειδὴ ὅμως ἡ μονάδα ἐκτίθεται πρώτη ἀπὸ τὸν Leibniz, ἀρχίζουμε ἀπὸ αὐτὴ (γνώμη μας ἄλλωστε εἶναι ὅτι ἡ ἀμφιλογία τοῦ Leibniz δὲν μπορεῖ νὰ μετατεθεῖ. Ἀπόδειξη ὅτι ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Leibniz κανεὶς ποτὲ δὲν ἔγινε ὀπαδὸς του, μολοντί ἡ διδασκαλία του πρεσβεύει ἓναν Λόγο χωρὶς ὄρια).

Ἡ μονάδα εἶναι μιὰ ἀπλή ἐνότητα, δὲν εἶναι συντεθειμένη οὔτε διαίρεσιμη. Ὑπάρχει ἀπειρία μονάδων καὶ μέσα στὸν κόσμον ὑπάρχουν μόνο μονάδες. Μποροῦμε νὰ διαπιστώσουμε ἄμεσα ὅτι αὐτὸς ὁ ὀρισμὸς ἐπιτρέπει νὰ ἐπιλύσουμε ὅλα τὰ προβλήματα, ἀλλὰ ὁ ἴδιος εἶναι προβληματικὸς καὶ παράδοξος. Πράγματι, παίζει διαρκῶς μὲ τὴν ἐνότητα καὶ τὴν πολλότητα καί, βαθύτερα ἀκόμα, μὲ τὴν ταυτότητα. Στὸν Leibniz ἡ ταυτότητα εἶναι ταυτόχρονα τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ. Ἀπὸ τὴν ταυτότητα γεννιέται ὀλόκληρη ἡ πολλότητα. Γιὰ νὰ ποῦμε ἐν, χρειάζονται τουλάχιστον δύο ὄροι, κι ὅμως αὐτοὶ οἱ δύο ὄροι δὲν ἐκφράζουν παρὰ τὴν ἐνότητα καὶ ὀριακὰ εἶναι ἡ ἴδια ἡ ἐνότητα. Ἔτσι ὠθούμαστε νὰ ποῦμε ὅτι μόνο ἡ διαφορὰ ἐκφράζει τὴν ταυτότητα, συνάμα ὅμως ὅτι ἡ διαφορὰ εἶναι μιὰ ταυτότητα.

Ἀπὸ ἐδῶ μποροῦμε ἤδη ἀπὸ τώρα νὰ συναγάγουμε μιὰ σειρά παρατηρήσεων:

1) γιὰ νὰ ὑποδηλώσουμε τὴν ἐνότητα, πρέπει νὰ σκεφτοῦμε μὲ σημεία: ἡ ἰσοδυναμία ταυτότητα-διαφορὰ, ἐν-πολλά, ἐπιτελεῖται μὲ τὸ πέρασμα στὸν κόσμον τῶν σημείων. Τὸ γεγονός, ὅτι γιὰ νὰ ἐκφράσω τὸ ἐν μοῦ χρειάζονται δύο ὄροι, κάνει ἀναγκαία τὴν ἰσοδυναμία ἀνάμεσα στὴν *πραγματικὴ ἐνότητα* καὶ στὴν *σημειοδοτικὴ πολλότητα*. Πράγμα πού μποροῦμε ἐπίσης νὰ ἐκφράσουμε λέγοντας: δὲν ὑπάρχει μοναδικὸ σημεῖο. Τὸ σημεῖο, γιὰ νὰ εἶναι

σημείο, όφείλει νά είναι ήδη δυαδικό. 'Η σκέψη είναι πάντα πολλαπλή, σκέπτεται όμως μόνο τήν ταυτότητα. 'Ο κόσμος είναι πολλαπλός, άπειρος πολλαπλός, αλλά ένας:

2) αυτό επιτρέπει τήν ύπόθεση (τήν όποία θά μπορούσαμε νά μεμφουόμε για μοντερνισμό) ότι άν ό Leibniz λύνει όλα τά μεταφυσικά προβλήματα, αυτό συμβαίνει έπειδή τά πραγματεύεται όλα στό επίπεδο του σημείου, του συνδυασμού. Γιατί έν πάση περιπτώσει τό σημείο δέν κάνει τίποτε άλλο από τό νά εκφράζει ένα σημείο. Τό πρόβλημα του έν-πολλά μεταμορφώνεται σέ πρόβλημα του είναι του σημείου και του σημείου του είναι:

3) άν θέτουμε τήν άρχή ότι ή ταυτότητα είναι Λόγος και ότι ό Λόγος εκφράζεται με σημεία, καταλαβαίνουμε ότι ή σκέψη είναι έν και πολλά:

4) τό πρόβλημα του θεμελίου, μιās πρώτης αναγκαίας άρχής, δέν τίθεται: ή φιλοσοφία δέν είναι μιá αναζήτηση του άστυρου θεμελίου, αλλά μιá ανεξάντλητη μελέτη των ίσοδυναμιών. 'Η φιλοσοφία γίνεται μιá έγκυκλοπαίδεια που ύφαινεται πάντα με τό ίδιο ύφάδι: ένότητα και πολλότητα, ταυτότητα και διαφορά. Με δύο μονάχα όρους, τό 1 και τό 0, μπορείτε νά γράψετε μιάν ανεξάντλητη έγκυκλοπαίδεια με άπειρη ποικιλία. Στο έσωτερικό αυτής τής έγκυκλοπαίδειας, θά ξαναβρείτε μιá διηλεκτή αντίστοιχία. Γιατί κάθε λέξη ίσοδυναμεί με εκείνες που χρησιμεύουν για νά τήν όρίσουν, αλλά αυτή ή ίσοδυναμία είναι άμοιβαία. 'Η έγκυκλοπαίδεια, όντας πεπερασμένο βιβλίο, είναι μολαταυτα άπειρη:

5) όπως ή αναζήτηση του θεμελίου είναι μιá στείρα αναζήτηση (τήν όποία μπορούμε νά υποκαταστήσουμε με τήν λογική ανάλυση, δηλαδή τήν ζήτηση των έσχατων αίτουμένων στοιχείων, που δέν καταλήγει διόλου σέ μιá πρώτη βεβαιότητα, όπως τό Cogito, αλλά σέ έναν μη περαιτέρω αναγώγιμο αριθμό του τύπου 1, 0), έτσι και ή άπόδειξη είναι μιá άχρηστη δουλειά. Τό ζήτημα δέν είναι νά άποδείξουμε, αλλά νά εκφράσουμε μέσω μιās όμοιότητας, δηλαδή νά δώσουμε μιάν εικόνα ή μιá φόρμουλα που νά είναι παρόμοια, όπως ακριβώς ένα τρίγωνο είναι παρόμοιο με ένα άλλο τρίγωνο. "Έτσι ή Μοναδολογία είναι άπειρος παρόμοια.

Είναι παρόμοια με όλόκληρη τή φιλοσοφία τοῦ Leibniz (πράγμα πού δὲ σημαίνει ὅτι εἶναι ἡ συμπύκνωσή της· ὅπως ἄλλωστε τὸ τμήμα ΒΓ, ὄντας παρόμοιο με τὸ Β'Γ', δὲν εἶναι ἡ συμπύκνωσή του), εἶναι παρόμοια με όλόκληρο τὸ σύμπαν. Ὁ ἥλιος τοῦ Πλάτωνα ἦταν παρόμοιος με τὸ Ἄγαθόν, δὲν ἦταν ὅμως παρὰ τὸ παραβλάστημά του. Στὸν Πλάτωνα ὁ ὁμοιάζων ὅρος εἶναι κατώτερος. Στὸν Leibniz ἀντίθετα εἶναι ἰσοδύναμος σὲ ὅλα τὰ σημεῖα (δηλαδὴ σημεῖο πρὸς σημεῖο, πράγμα πού ἀπὸ μαθηματικῆ ἀποψη θέλει νὰ πεῖ ὅτι ἓνα σημεῖο μπορεῖ νὰ εἶναι παρόμοιο με μιὰ γραμμὴ, μολονότι αὐτὴ περιλαμβάνει ἀπειρία σημείων. Τὸ "Ἐν εἶναι παρόμοιο με τὸ ἄπειρο).

Ἡ ἀρχὴ τῆς ταυτότητος εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο παρόμοια με τὴν ἀρχὴ τῆς ὁμοιότητος, παρόμοια με τὴν ἀρχὴ τοῦ ἀποχρῶντος λόγου. Μποροῦμε μάλιστα νὰ ἀναρωτηθοῦμε ἂν κάθε ἀντίθετος ὅρος δὲν εἶναι παρόμοιος με τὸν ἀντίθετό του (ὅπως σὲ ἓνα εἶδος ὁμοθεσίας), ἐφόσον τὸ ἀντίθετο δὲν εἶναι παρὰ ἡ μέγιστη διαφορὰ σὲ μιὰν ταυτότητα. Εἶναι τὸ μέγιστο ἕτερο τοῦ ταυτοῦ. Αὐτὸ ἐπιτρέπει νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ὁμοιότητα στὸν Leibniz δὲν εἶναι διόλου μιὰ οὐσιώδης ἀρχὴ καὶ ὅτι ἂν χρησιμοποιοῦμε ἐδῶ αὐτὴ τὴν ἔννοια, τὸ κάνουμε ἀπὸ καθαρὴν διδακτικὴν σύμβαση.

Αὐτὲς οἱ παρατηρήσεις προσδιορίζουν τὸ τί εἶναι ἡ μονάδα. Γιατὶ ἡ μονάδα, πού εἶναι ἀδιαίρετη ἐνότητα, ἐκφράζει τὴν πολλαπλότητα τοῦ κόσμου· ἡ μονάδα, ὄντας ἐνότητα χωρὶς μέρη, διαφέρει ἀπὸ ὅλες τὶς ἄλλες μονάδες, μολονότι εἶναι παρόμοια με τὸ σύνολο τῶν μονάδων. Μολονότι ἡ μονάδα δὲν ἔχει μέρη, ἐνέχει ἀπειρία πτυχῶν. Ὁ ὀρισμὸς τῆς μονάδας εἶναι καθαυτὸ παράδοξος: ἐνότητα χωρὶς μέρη, διαφέρει μολαταῦτα ἀπὸ ὅλες τὶς ἄλλες μονάδες. Ἐντούτοις, αὐτὸ τὸ παράδοξο μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ τέλεια με τρόπο μαθηματικὸ (τὸ σημεῖο εἶναι παρόμοιο με ἓναν τομέα· ἀνάμεσα στὸ 0 καὶ στὸ 1 ὑπάρχει ἀπειρία ἀριθμῶν).

Ἐπίσης θὰ μπορούσαμε νὰ θέσουμε στὸν ἑαυτὸ μας ἀνόητες ἐρωτήσεις: ἡ μονάδα εἶναι τάχα ἓνα πραγματικὸ ἀντικείμενο; Εἶναι ἓνα σημεῖο; Ἐνα ἄτομο; Εἶναι ἔννοια; Ψυχὴ; Ἐρωτήσεις ἀνόητες, γιατί στεροῦνται ἀντικειμένου. Τὸ λάθος τῶν μεταφυσικῶν εἶναι ὅτι πάντα χωρίζουν τὴν ἐκφραση καὶ τὸ ἐκφραζόμενο

σὲ ξεχωριστὲς ὀντότητες. Ἡ μονάδα εἶναι ἡ φόρμουλα πού μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἐκφράσουμε τὸν κόσμον καὶ συνάμα αὐτὸν ἐδῶ τὸν κόσμον. Εἶναι, γιὰ ἄλλη μιὰ φορά, σημεῖο ἀπ' ὅπου θεωροῦνται τὰ πράγματα, δηλαδὴ σημεῖο καὶ συνάμα θεώρηση. Μέσα σὲ κάθε μονάδα βρίσκεται συμπυκνῶμενος ὁλόκληρος ὁ κόσμος καὶ μολαταῦτα αὐτὸς ὁ κόσμος εἶναι ἐξωτερικὸς πρὸς τὶς μονάδες γιὰτὶ εἶναι ἡ ὁλότητα τῶν μονάδων. Δὲν ὑπάρχει ὄντολογικὴ καταστατικὴ θέση τῆς ἔννοιας· ἡ ἔννοια δὲν εἶναι χωρισμένη ὅπως στὸν Kant· εἶναι ἔκφραση τοῦ κόσμου καὶ συνάμα πραγματικότητά αὐτοῦ τοῦ κόσμου. Κι ἐδῶ ἀκόμα ὑπάρχει ὁμοιότητα ἀνάμεσα στὴ μονάδα καὶ στὴν ἔννοια, ἀνάμεσα στὸ δυνάμει καὶ στὸ πραγματικόν.

### *Τὸ σῶμα.*

Γιὰ νὰ διασαφηνίσουμε τὸ ἰδιαιτέρο ἐγχείρημα τοῦ πνεύματος τοῦ Leibniz, καλὸ θὰ εἶναι νὰ τὸ συλλάβουμε σὲ σχέση μὲ ἓνα ἐμπόδιο ξεχωριστὰ δύσκολο γιὰ τὸν Λόγον τῆς κλασικῆς φιλοσοφίας: τὸ σῶμα καὶ εἰδικότερα τὴν ὕλη. Πράγματι, αὐτὸς ὁ Λόγος, πού φαίνεται νὰ περιφρονεῖ ὅτιδήποτε βρίσκεται ἔξω ἀπὸ αὐτὸν χρησιμοποιώντας ἓναν δόλον πού μετέπειτα θὰ υἱοθετήσῃ ὁ Hegel, μετατρέποντας δηλαδὴ τὸ ἕτερον τοῦ Λόγου σὲ ἓνα στοιχεῖο τοῦ Λόγου, προσέκρουσε ἐκεῖνη τὴν ἐποχὴ σὲ αὐτὸ τὸ ξένο πράγμα πού εἶναι τὸ σῶμα.

Ἄν ὅλα εἶναι μονάδα, δηλαδὴ ἀδιαίρετο πνεῦμα, ἐνότητα χωρὶς μέρη, τότε πού τοποθετεῖται τὸ σῶμα; Τὸ πρόβλημα φαίνεται ἄλυτο καὶ εἶναι μεγάλος ὁ πειρασμὸς νὰ γίνουν δεκτὲς δύο διαφορετικὲς μονάδες, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἡ μία θὰ ἦταν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ἄλλη τὸ σῶμα. Ποιὰ θὰ ἦταν ὅμως ἡ καταστατικὴ θέση τοῦ σώματος;

Αὐτὸ τὸ πρόβλημα γίνεται ἀκόμα πιὸ σοβαρό, γιὰτὶ κατὰ τὸν δέκατο ἔβδομον αἰῶνα τὸ σῶμα κατέκτησε μιὰν ἰδιαιτέρην αὐτονομία: εἶναι ἓνα ξένο, ἐξωτερικὸ ἀντικείμενον μὲ τοὺς δικούς του νόμους. Ἡ καρτεσιανὴ φυσικὴ καθιστᾷ πολὺ δύσκολη τὴν ἐξήγησιν τῆς μετουσίωσης: πῶς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ μπόρεσε νὰ μεταμορ-

φωθεῖ σὲ ἄρτον καὶ οἶνον; Πῶς μπορούμε νὰ μερίσουμε αὐτὸ τὸ σῶμα καὶ νὰ τὸ μοιράσουμε ὀλόκληρο σὲ ὄλους τοὺς συνδαιτη-  
μόνες μιᾶς τράπεζας μεταλαμβανόντων;

Εἶναι ἓνα πρόβλημα πού σήμερα φαίνεται ἀσήμαντο καὶ τὸ ὁποῖο ἀμελοῦν ἀκόμα καὶ οἱ ἐπίμονοι ἀναγνώστες τοῦ Descartes, γιὰτὶ μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα πρεσβεύουν ὅτι ἔχουν νὰ κάνουν μὲ μιὰ μωρολογία πού εἶναι εὐκόλο νὰ ἀπορριφθεῖ. "Ἀλλωστε τὸ ἀπορρίπτουν, εἴτε λέγοντας ὅτι πρόκειται γιὰ ἓνα ἀπλὸ σύμβολο κι ὅτι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ εἶναι ἐδῶ μιὰ εἰκόνα, εἴτε υἱοθετώντας μιὰν ἀφελή πνευματοκρατία πού μεταμορφώνει τὸν ἄρτον καὶ τὸν οἶνον σὲ μιὰν ἄπιαστη πνοή φορτισμένη μὲ ἱερότητα. Πρέπει νὰ κατανοήσουμε ὅτι κατὰ τὸν δέκατο ἔβδομο αἰῶνα ἡ μεταμόρφωση τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ εἶναι ἓνα ζήτημα πού ἔχει τὴν ἴδια, ἂν ὄχι μεγαλύτερη, σπουδαιότητα ἀπὸ τὴν πτώση τῶν σωμάτων ἢ τὴν κίνηση τῶν πλανητῶν. Σὲ μιὰν ἐποχὴ πού ἡ τακτικὴ μελέτη τῶν ἄστρον δὲν ἐπιτρέπει νὰ ὑψωθεῖ τὸ ἐπίπεδο ζωῆς τῶν μὴ φιλοσόφων, οἱ νόμοι τοῦ Γαλιλαίου δὲν μπορούν νὰ ἰδιοποιηθοῦν ὑπερήφανα τὸ ἐπιχείρημα τῆς αὐθεντίας, τὸ ὁποῖο σήμερα τὸ ἐνσαρκώνει ἡ βιομηχανικὴ ἀνάπτυξη.

Γιὰ νὰ θεμελιώσει τὴ νέα φυσικὴ, ὁ Descartes ὄφειλε νὰ διακρίνει ριζικὰ τὸ σῶμα, ὡς διαιρέσιμη ὑπόσταση, ἀπὸ τὴ σκέψη, ὡς ἀδιαίρετη ὑπόσταση. Αὐτὸ πού ἐνοχλεῖ σὲ ἐτούτον τὸν χωρισμὸ δὲν εἶναι τόσο ἡ δυσκολία νὰ ἐξηγήσουμε τὴν ἐπίδραση τῆς βούλησης πάνω στὸ σῶμα, ὅπως πιστεύουμε σήμερα, ὅσο ἡ δυνατότητα αὐτοῦ τοῦ κορμιοῦ νὰ μετατραπεῖ σὲ σκέψη. "Ἀλλωστε μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια ὁ Descartes εἶναι ἐπαναστάτης, γιὰτὶ προσέδωσε στὸ πρόβλημα τὴν σημερινή του μορφή. Κατ' αὐτόν, ἡ δυσκολία ἔγκειται στὴν ἐξήγηση τῆς μεταβίβασης μιᾶς ἐπιταγῆς ἀπὸ τὴν ψυχὴ στὸ σῶμα. Ἐξάλλου, ἔτσι παραδόθηκε ὡς τίς μέρες μας ἀπὸ τὴν πανεπιστημιακὴ παράδοση τοῦτο τὸ πρόβλημα: πῶς μπορῶ νὰ κινήσω τὸ χέρι μου μόνο μὲ τὴ σκέψη;

"Ἐτσι διατυπωμένη, μιὰ τέτοια ἐρώτηση δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ λάβει μιὰν πνευματοκρατικὴ ἢ μιὰν ὑλιστικὴ ἀπάντηση. Ἀπαντήσεις ὑπερβολικὰ εὐκολες, πού κανεὶς κλασικὸς φιλόσοφος δὲν δέχτηκε. Καὶ τοῦτο γιὰτὶ τὸ πρόβλημα δὲν ἦταν ἀκόμα τόσο ἀπλὸ



ψυχολογικό. Ἡ ἄμεση ἐπενέργεια τῆς ψυχῆς πάνω στοῦ σώμα, τὴν ὁποία ἐξέθεσε ὁ Descartes στὴν *Πραγματεία γιὰ τὰ πάθη*, εἶναι μιὰ νέα ξεχωριστὴ ἰδέα πού εἶχε μιὰ παράδοξη τύχη ὅταν οἱ μηχανεὶς ἄρχισαν ἀληθινὰ νὰ λειτουργοῦν καὶ νὰ παράγουν. Τὸ πρόβλημα ἔμπαινε διαφορετικὰ προτοῦ ὁ μηχανικός, ἐμπνεόμενος ἀπὸ τὰ μαθηματικὰ καὶ μόνο, μπορέσει νὰ διατάξει τόσο τὶς μηχανεὶς ὅσο καὶ τοὺς ἀνθρώπους νὰ ὑφάνουν ὑφάσματα. Ἡ λύση τοῦ Descartes δὲν χρησιμοποιήθηκε πάρα πολὺ μετὰ ἀπὸ αὐτόν· γιὰ νὰ ὑπάρξουν προβληματισμοὶ ὡς πρὸς τὴν φυσικὴ δύναμη τοῦ πνεύματος, ἔπρεπε αὐτὸ τὸ πνεῦμα νὰ δράσει ἀληθινὰ πάνω σὲ ὅ,τι σήμερα ἀποκαλοῦμε ὕλη. Πολὺ περισσότερο ἀπὸ τοὺς περιστρεφόμενους πίνακες, σήμερα τὴν ἰδέα μιᾶς πνευματικῆς ὑπόστασης, πού ἐπενεργεῖ ἐξ ἀποστάσεως πάνω σὲ μιὰν ὕλικὴ ὑπόσταση, τὴν ἐπιβεβαιώνει ἡ βιομηχανία. Σήμερα ὁ μηχανικός εἶναι καρτεσιανὸς ὄχι μὲ τὸ πνεῦμα του παρὰ μὲ τὴν κυρίαρχία πού ἀσκεῖ πάνω στὶς μηχανεὶς καὶ στοὺς ἐργάτες. Ἡ βούληση δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὴν προσταγὴ τοῦ σοφοῦ πρὸς τὸν χειρῶνακτα, καὶ ἡ φαντασία δὲν εἶναι παρὰ τὰ γραφεῖα ὅπου συναντῶνται τὸ πνεῦμα (οἱ μηχανικοί) καὶ ἡ ὕλη (τὸ ἐργοστάσιο). Ἄρα τὸ πρόβλημα δὲν εἶχε τεθεῖ σωστά. Σήμερα εἶναι εὐκόλο νὰ καταλάβουμε ὅτι ἓνας μηχανικός στοῦ γραφεῖο του διευθύνει τὶς μηχανεὶς καὶ τοὺς ἀνθρώπους πού δουλεύουν γι' αὐτόν. Τὴν ἐποχὴ τοῦ Descartes τὰ μόνα ἀντικείμενα, πού συνέχιζαν τὴν αὐτόνομη κίνησή τους μολονότι εἶχαν ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ τὸν κατασκευαστὴ τους, ἦσαν κάποια αὐτόματα καὶ ρολόγια. Ἐπίσης πρέπει νὰ καταλάβουμε ὅτι ὁ Leibniz, ὅπως ἄλλωστε καὶ ὁ Descartes, πού δὲν φανταζόταν τὴν μεγάλη βιομηχανία (ἂν καὶ σὲ μιὰ περιφημὴ φράση του ὁ Descartes τὴν εἶχε ὑποψιαστεῖ· αὐτὸ ἐπιτρέπει σήμερα στοὺς φιλοσόφους νὰ σκέπτονται λὲς καὶ ἡ βιομηχανία δὲν ὑπῆρχε, δηλαδὴ νὰ λαβαίνουν ὑπόψη τους μόνο τὴ σχέση τῆς ψυχῆς μὲ τὸ σώμα, ἐνῶ στοὺς ἀνθρώπους τῆς βιομηχανίας ἐπιτρέπει νὰ θεωροῦν τὸν ἑαυτὸ τους καρτεσιανό), ἐπινόησε ἓναν ἄλλο δρόμο, πού μέχρι τὶς μέρες μας δὲν ἀξιοποιήθηκε ἀληθινὰ, μολονότι ἡ χρῆση τῶν ὑπολογιστῶν φαίνεται σήμερα νὰ δικαιώνει τὸν Leibniz.

Ἄρα ἡ σκέψη κόβεται ἀπὸ τὶς ρίζες της μπορεῖ νὰ χρησιμεύ-

σει για τὰ πάντα καί, χωρίς κίνδυνο, θά μπορούσαμε νά ὀνομάσουμε τὸν Descartes φιλόσοφο τῆς ἀτμομηχανῆς ἢ τοῦ ἠλεκτρισμοῦ καὶ τὸν Leibniz ἄνθρωπο τῶν ὑπολογιστῶν.

Μολονότι εἶναι ἱστορικὰ ἄτοπη, αὐτὴ ἡ σύγκριση ἐπιτρέπει νὰ μὴ δοῦμε τὴ σχέση τῆς ψυχῆς μὲ τὸ σῶμα μόνο ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τῆς ἐμπειρικῆς ψυχολογίας (πράγμα πού εἶναι ἐξίσου ἄτοπο ἱστορικά). Μιὰ μακρόχρονη παράδοση ἔκανε τὸν Descartes φιλόσοφο τῆς ἐπενέργειας τῆς ψυχῆς πάνω στὸ σῶμα καὶ κατὰ συνέπεια θεμελιωτὴ τῆς σύγχρονης ψυχολογίας. Αὐτὴ ἡ ἀναγωγὴ τῆς φιλοσοφίας στὴν ψυχολογία εἶναι ἓνα ὕστερο φαινόμενο· γιὰ νὰ ἀποφύγουμε καλύτερα τοὺς κοινούς τόπους, δὲν θά ἦταν ἄσχημο νὰ θέσουμε ἐκ νέου προβλήματα ὅπως ἡ μετουσίωση ἢ ἡ ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ ἢ ἡ μετενσάρκωση. Αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα ὑποχρέωσαν τοὺς φιλοσόφους τοῦ δέκατου ἑβδομοῦ αἰῶνα νὰ δοῦν τὴ σχέση τῆς ψυχῆς μὲ τὸ σῶμα μὲ ἓναν τρόπο πού δὲν εἶναι ψυχολογικός.

Κατὰ πρῶτο λόγο, στὸν Leibniz δὲν ὑπάρχει καθαυτὸ χωρισμὸς σὲ ψυχὴ καὶ σῶμα. Ἡ σχέση ψυχῆς-σώματος δὲν εἶναι ἡ σχέση δύο χωριστῶν ὑποστάσεων. Στὴν πραγματικότητα, ἡ κοινωρία μεταξὺ ὑποστάσεων εἶναι ἡ κοινωρία μεταξὺ μονάδων. Ὅστοςὸ τὸ ἴδιο τὸ σῶμα δὲν εἶναι μονάδα.

Τὸ σῶμα μπορεῖ νὰ ἰδωθεῖ ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τῆς μηχανικῆς, μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀντικείμενο τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης. Αὐτὸ ὅμως δὲν εἶναι παρὰ μιὰ ἄποψη γιὰ τὸ σῶμα (σὲ αὐτὸ ἤδη ὁ Leibniz διαφέρει ἀπὸ τὸν Descartes, γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ φυσικὴ μᾶς λείπει τὰ πάντα γιὰ τὸ σῶμα). Ἡ φυσικὴ μελέτη τοῦ σώματος, ὅταν αὐτὸ ἀνάγεται σὲ μηχανή, δὲν μπορεῖ νὰ συντελεστεῖ παρὰ μὲ βάση ἓνα σχέδιο, ἓνα πρόγραμμα, σὰν κι αὐτὰ πού κάνουν οἱ ἀρχιτέκτονες ἢ οἱ γεωμέτρεις. Αὐτὸ τὸ σχέδιο εἶναι μιὰ ὀρισμένη τομὴ, ἢ ὁποῖα ἐπιτρέπει νὰ διατυπώσουμε νόμους πού ἀφοροῦν μόνο μιὰν πλευρὰ τοῦ σώματος.

Μποροῦμε ἐξίσου νὰ υἱοθετήσουμε τὴν δυναμικὴ ἄποψη καὶ νὰ ἀνακαλύψουμε μέσα στὸ σῶμα μιὰ δύναμη, μιὰν ἐνέργεια πού ἐνέχεται στὴν ὕλη του· αὐτὴ ἡ δύναμη μὲ κανέναν τρόπο δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ σὲ μιὰν ἀπλὴ ἐπαφὴ δύο στοιχείων ἐξ ὀλοκλήρου ἀνα-

πτυγμένων μέσα στο χώρο (πράγμα που απαγορεύει να δοῦμε τὸ σῶμα σὰν ἀπλή μηχανή).

Ἐπιπλέον, κάθε στοιχείο τοῦ σώματος δὲν εἶναι πεπερασμένο (ἢ ἔννοια τοῦ ὑλικοῦ σημείου, τοῦ φυσικοῦ ἀτόμου, δὲν υἱοθετήθηκε ἀπὸ τὸν Leibniz)· κάθε στοιχείο τοῦ σώματος ἐνέχει ἀπειρία στοιχείων. Ἐδῶ παρεμβαίνει ἡ ἀνακάλυψη τοῦ μικροσκοπίου, γιὰ τὴν ὁποία ὁ Leibniz ἔδειξε μεγάλο ἐνδιαφέρον. Ἐνα στοιχείο τοῦ σώματος, ὁσοδήποτε μικρὸ κι ἂν εἶναι, ἐπιτρέπει νὰ ἀνακαλύψουμε, ὅταν τὸ κοιτᾶμε μέσα ἀπὸ ἕναν εἰδικὸ φακό, ἄλλα μικρότερα στοιχεῖα. Ἀλλὰ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα δὲν συναρθρώνονται ὅπως οἱ τροχοὶ ἐνὸς ρολοιοῦ· κολυμποῦν σὰν ψάρια μέσα σὲ μιὰ λίμνη, κάθε ψάρι τῆς λίμνης εἶναι τὸ ἴδιο λίμνη καὶ αὐτὸ συνεχίζεται ἐπ' ἀπειρον (ἐξἄλλου αὐτὴ ἡ ἐσωτερικὴ ἀπειρία δὲν ἀποκλείει ἕνα ὄριο).

Αὐτὲς οἱ τρεῖς ἀπόψεις δὲν εἶναι ἀντιφατικές, μᾶς ὑποδείχνουν μόνο ὅτι τὸ σῶμα ὄχι μόνο δὲν εἶναι ἕνα συμπαγὲς ἀντικείμενο, ἀλλὰ μοιάζει μᾶλλον μὲ ἕνα τοπίο πού τὸ κοιτοῦν διαφορετικὰ ὁ ζωγράφος, ὁ περιπατητής, ὁ βοτανολόγος, ὁ γεωμέτρης ἢ ὁ ἰδιοκτῆτης γῆς.

Ἡ ἀτομικότητα εἶναι μιὰ ἀκραία διαφορὰ καὶ γι' αὐτὸ καταλήγει στὴν ἐνότητα. Ἄν τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχὴ εἶναι ἀτομικότητες, αὐτὸ συμβαίνει γιὰτι εἶναι μοναδικὲς διαφορὲς. Πράγματι, αὐτὴ ἢ σύνθεση τῆς ἀπειρίας ἐπιτρέπει τόσες παραλλαγές, ὥστε εἶναι ἀδύνατο νὰ ὑποθέσουμε δύο ταυτόσημα σώματα ἢ δύο ταυτόσημες ψυχές. Ἐντούτοις, σημασία ἔχει νὰ κατανοήσουμε ὅτι αὐτὴ ἡ διαφορὰ δὲν ἀποκλείει διόλου τὴν ἐνότητα. Πράγματι ἡ θεώρηση τοῦ Leibniz μᾶς ἀπομακρύνει ἀπὸ τὴν ψυχολογία, ὅπως τὴν καταλαμβάνουμε ἐμεῖς.

Ἐορισμένες κοινωνικὲς ἰδιαιτερότητες καί, γιὰ μᾶς, τὸ ζήτημα τῆς σχέσης τῆς ψυχῆς μὲ τὸ σῶμα δὲν μποροῦν νὰ συσχετισθοῦν παρὰ μόνο μὲ αὐτὸ τὸ ἄτομο. Ὁ Leibniz ὑποστήριξε ὅτι αὐτὸ δὲν ἦταν παρὰ μιὰ ἀποψη. Καὶ στὴ φιλοσοφία του ἀκόμα καὶ αὐτὸ τὸ κοινωνικὸ ἄτομο δὲν ἐμφανίζεται πλέον παρὰ σὰν μιὰ προσωρινὴ πραγματικότητα, σὰν μιὰ ἀποψη. Ὁ Leibniz κατέγινε πολὺ στὴν γενεαλογία· τὸ ἱστορικὸ ἄτομο ἐμφανίζεται μέσα στὸ γενεαλογικὸ

δέντρο τῶν δυναστεϊῶν ὡς ἀποτέλεσμα μιᾶς μακρᾶς σειρᾶς πού γεννᾷ μιὰ νέα σειρά. Κανένα σημεῖο τοῦ γενεαλογικοῦ δέντρου δὲν ἔχει νόημα χωρὶς αὐτὸ τὸ δέντρο, καθένα ἐνέχει ὁλόκληρο τὸ δέντρο καὶ τὸ δέντρο ἐκφράζεται στὸν καθένα ἀπὸ τοὺς κλάδους του. Κι ἐδῶ ἀκόμα ἐμφανίζεται ἡ θεωρία τοῦ σημείου: κάθε διακλάδωση μέσα στὸ γενεαλογικὸ δέντρο ἐνέχει ὁλόκληρο τὸ δέντρο, πού μπορεῖ νὰ ἰδωθεῖ σὰν μιὰ προβολή, μιὰ ἐπαύξηση τοῦ ἀτόμου. Ἄλλὰ τί εἶναι τότε τὸ ἄτομο; Εἶναι ἡ εἰκόνα τοῦ δέντρου σὲ σμί-κρυνση καὶ τὸ ἴδιο τὸ δέντρο. Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο πρέπει νὰ κατανοηθεῖ ἡ σχέση ψυχῆς-σώματος. Τὸ σῶμα εἶναι ἓνα εἶδος εἰκόνας τῆς ψυχῆς, ἐκφράζει αὐτὴ τὴν ψυχὴ γραφικὰ, φυσικὰ, δυναμικὰ. Τὸ σῶμα εἶναι μιὰ περιγραφή τῆς ψυχῆς ἢ μᾶλλον ἓνας χάρτης τῆς ὅπου ἐκτίθενται διαδοχικὰ ἡ γεωγραφικὴ, ἡ ἀνθρώπινη καὶ ἡ φυσικὴ τῆς ἔποψη.

Ἔτσι ὅταν λέμε ὅτι γιὰ τὸν Leibniz τὸ σῶμα εἶναι ἡ σκοπιὰ τῆς ψυχῆς καὶ ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ ἐνότητα τοῦ σώματος, σὲ αὐτὴ τὴ διατύπωση δὲν πρέπει νὰ δοῦμε τὴν ἔκφραση ἑνὸς ἀπλοῦ ὀργανισμού, ὅπως τὸν βρίσκουμε στὸν Ἀριστοτέλη (γιὰ τὸν ὅποιο ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ ἰδέα τοῦ σώματος). Στὸν Leibniz, τὸ σῶμα ὡς σκοπιὰ εἶναι ἡ ἀνάπτυξη τῶν πτυχῶν τῆς ψυχῆς: ἂν ἡ ψυχὴ εἶναι ἰδέα, τὸ σῶμα εἶναι τὸ βιβλίο πού ἐκθέτει αὐτὴ τὴν ἰδέα. Τὸ σῶμα, ὅπως τὸ βιβλίο, ἐκθέτει τὴν ψυχὴ, ἀλλὰ εἶναι ἓνα ἄπειρο βιβλίο καὶ ἀντανაკλᾷ τὶς μύριες ὄψεις τῆς ψυχῆς, πού ἡ ψυχὴ ἢ ἴδια δέχεται ἀπὸ ἄλλες ψυχὲς ἐκτιθέμενες σὲ ἄλλα σώματα.

Συνεπῶς ὁ ἀνθρώπινος κόσμος εἶναι ἓνα εἶδος βιβλιοθήκης. Κάθε βιβλίο εἶναι ἓνα μείγμα πνεύματος καὶ ὕλης, ἀλλὰ εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ διακρίνουμε ἐδῶ τί εἶναι πνεῦμα καὶ τί εἶναι ὕλη. Ὅλη δὲν εἶναι μόνο ἡ σελίδα τοῦ βιβλίου, ἡ κατασκευὴ τοῦ χαρτιοῦ, ἀλλὰ ἐπίσης ἡ συγκεχυμένη φράση, ἡ ἰδέα πού περικλείεται μέσα στὴν ἀσάφειά της. Κάθε βιβλίο σὲ καθεμιὰ ἀπὸ τὶς φράσεις του ἀποκαλύπτει μύριες ἐπιρροὲς καὶ γιὰ νὰ ἐξηγήσουμε μιὰ φράση ξέρομε καλὰ ὅτι καμιὰ φορὰ εἶναι ἀναγκαίαι ἡ γνώση ὁλόκληρης τῆς βιβλιοθήκης.

Ἐπίσης ἡ εἰκόνα πού παρουσιάζει τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴ σὰν δύο συναρμοστέα ἡμίση εἶναι ὑπερβολικὰ ἀπλή. Ἡ σχέση εἶναι

πολύ πιό περίπλοκη. "Όπως εϊπώθηκε έπανειλημμένα, εϊναι μιὰ σχέσηη παραλληλίας και άντιστοιχίας. Στόν Leibniz ό κόσμος μπορεί νά παρασταθεϊ σάν μιὰ κιγκλίδα, σάν ένα σύστημα παράλληλων καθέτων πού τό τέμνουν όριζόντιες παράλληλες. Κάθε σημείο τομής περιέχει συνθετικά τό σύνολο τοῦ συστήματος και οί ίδιες οί παράλληλες συναντώνται έπ' άπειρον. "Όμοια τό σῶμα εϊναι παράλληλο μέ τήν ψυχή· πρόκειται για μιάν ιδιαίτερη εικόνα μιᾶς γενικῆς άντιστοιχίας, ή όποια μπορεί και νά έξηγήσει τή σχέση τοῦ γραμματος μέ τό πνεῦμα του.

'Η σχέση τῆς ψυχῆς μέ τό σῶμα εϊναι σάν τή σχέση τοῦ σημείου μέ τήν ιδέα. Τό σῶμα ώς σκοπιὰ τῆς ψυχῆς εϊναι ένα είδος σημείου συνάντησης τῶν διαφόρων έπιρροῶν πού δέχεται αὐτή ή ψυχή. 'Επίσης εϊναι ή θέση αὐτῆς τῆς ψυχῆς, δηλαδή ή θέση πού κατέχει μέσα στη γενική διάταξη τῶν μονάδων (όπως για παράδειγμα τό  $AB$  διαφέρει από τό  $BA$  αναφορικά μέ τή θέση). "Έτσι, αν τό σῶμα σχετίζεται μέ τό χῶρο, αὐτό δέ συμβαίνει μέ τόν τρόπο τοῦ Descartes (ύλικότητα και διαιρητότητα), αλλά καθόσον ό χῶρος εϊναι ή περιοχή τῶν θέσεων (έτσι σέ ένα γενεαλογικό δέντρο οί όροι διαφέρουν ανάλογα μέ τή θέση, στό σκάκι ή στα χαρτιά οί άξίες ποικιλλουν σύμφωνα μέ τή θέση πού κατέχουν τά πιόνια). Στόν Leibniz, όπως τό έδειξε ό Michel Serres, ύπάρχει μιὰ δλόκληρη τοπολογία.

'Η σύγχυση τοῦ σώματος (άποψη τῆς ύλικότητάς του) όφείλεται στό γεγονός ότι εϊναι τόπος πολλῶν συναντήσεων. Τό σῶμα εϊναι ή διασταύρωση έπιρροῶν και θέσεων. "Έτσι, για νά έξηγήσει τήν άντίληψη και τό φαινόμενο, ό Leibniz χρησιμοποιεϊ ένα γραφικό λεξιλόγιο, εκείνο τῶν σκιῶν, τῶν μορφῶν, τῶν χρωμάτων, τά όποια μπορούμε νά άποδώσουμε πολλαπλασιάζοντας τίς πινελιές πάνω στό χαρτί. Οί άντιλήψεις εϊναι αὐτές οί διασταυρώσεις τῶν γραμμῶν. Τό ίδιο τό σῶμα δέν εϊναι τίποτε άλλο από τήν έξαιρετικά λεπτή και άραχνοῦφαντη μοίρα τῶν μύριων έπιδράσεων πού δέχεται ή ψυχή.

"Έχει σημασία νά κατανοήσουμε ότι, αν ή ψυχή έχει ένα σῶμα, αὐτό συμβαίνει γιατί ύπάρχει άπειρία μονάδων και γιατί κάθε μονάδα εκφράζει μέ τόν τρόπο της αὐτή τήν άπειρία έπειδή καθεμιὰ

κατέχει μιὰ καθορισμένη θέση. "Αρα τὸ σῶμα εἶναι κατ' οὐσίαν ἀποτέλεσμα μιᾶς θέσης (μὲ τὴν τοπολογικὴ ἔννοια τοῦ ὄρου).

Συνεπῶς ἡ ἀντίθεση σκέψη-ὕλη εἶναι ὑπερβολικὰ χονδροειδῆς γιὰ νὰ ἀποδώσει τὴ σχέση ψυχῆ-σῶμα. Μᾶλλον μιὰ σημασιολογικὴ σχέση συσχετίζει τὴν ψυχὴ μὲ τὸ σῶμα καὶ κάνει τὸ σῶμα γράμμα τῆς ψυχῆς.

Καὶ ἂν ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ ἐνότητα τοῦ σώματος, αὐτὸ συμβαίνει ἐπειδὴ εἶναι τὸ ἔσχατο νόημα αὐτῆς τῆς ἀπειρίας τῶν διασταυρούμενων γραμμῶν. Ἐνότητα ποῦ συνάμα εἶναι ταυτότητα, γιὰτὶ ὑπάρχει μονάχα ἓνα σύνολο αὐτῶν τῶν ἀπειρων πτυχῶν. Ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα εἶναι παράλληλες γραμμὲς ὅπως τὸ νόημα καὶ τὸ σημεῖο (στὸ σύγχρονο λεξιλόγιο θὰ λέγαμε τὸ σημαῖνον καὶ τὸ σημαινόμενο· θὰ ἔπρεπε νὰ προσθέσουμε ὅτι ἡ λειβνίτεια θεωρία τοῦ σημαινόντος εἶναι ἐξ ὀλοκλήρου πρωτότυπη, γιὰτὶ εἶναι μιὰ θεωρία θέσεων, τόπων).

Εἶναι εὐκολονόητο ὅτι μὲ αὐτὴ τὴ θεωρία ὁ Leibniz δὲν δυσκολεύτηκε νὰ ἐξηγήσει τόσο τὴν ψυχολογικὴ ἐπίδραση τῆς ψυχῆς πάνω στὸ σῶμα ὅσο καὶ τὴν μετουσίωση. Ἀναπτύσσοντας πλήρως τὸ σῶμα, ἐκθέτοντας καὶ ἐκδιπλώνοντας ὅλα τὰ μέρη του, θὰ εἶχαμε τὸ κείμενο τῆς ψυχῆς. Μάλιστα θὰ μπαίναμε στὸν πειρασμὸ νὰ ποῦμε ὅτι τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ δὲν ἔχουν ἀπόλυτα διαφορετικὴ φύση. Ἐντούτοις, βλέπουμε καθαρὰ ὅτι ἂν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ὀριακὰ μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν ἰσοδύναμα στοιχεῖα, τότε ἡ ταυτότητά τους θὰ σήμαινε ὅτι ὑπάρχει μόνο μιὰ μονάδα. Ἄν ὑπάρχει ἓνα σῶμα, αὐτὸ συμβαίνει γιὰτὶ ὑπάρχει μιὰ ἀπειρία μονάδων· ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ψυχὴ καὶ στὸ σῶμα παράγεται ἀπὸ τὴν πολλαπλότητα τῶν μονάδων. Γιὰ μιὰν ἀκόμα φορὰ βλέπουμε ὅτι τὸ σύστημα τοῦ Leibniz ἐδράζεται στὸ πρόβλημα τῆς ἐνότητας καὶ τῆς πολλαπλότητας. Τόσο ἡ ταυτότητα ψυχῆς καὶ σώματος ὅσο καὶ ἡ ριζικὴ διαφορὰ τους ἀπωθοῦν ἐξίσου τὸν Leibniz.

## Φιλοσοφία και μαθηματικά.

Μια επίπολαιο ανάγνωση του Leibniz δὲν ἐπιτρέπει νὰ ἀντιληφθοῦμε τί τὸν διαστέλλει ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους τοῦ δέκατου ἔβδομου αἰῶνα. Τὸ σύστημά του ὀρισμένοι τὸ εἶδαν σὰν μιὰ ἀπλή παραλλαγή τῆς σκέψης τοῦ Descartes. Πράγματι, ἐπιφανειακὰ τὰ θέματα ποὺ πραγματεύεται ὁ Leibniz εἶναι τὰ κλασικὰ θέματα: ὁ Θεός, ἡ διάκριση τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸ σῶμα, ἡ γνώση. Τὸ ὕφος του εἶναι ἐκεῖνο τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων. Ὡστόσο μιὰ πιὸ προσεχτικὴ ἀνάγνωση δείχνει ὅτι ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ μιὰ μεταμπίωση (ἀπὸ τὴν ὁποία ἐξαπατήθηκαν οἱ σύγχρονοί του). Αὐτὴ ἡ μεταμπίωση εἶναι τέλεια, γιὰτὶ ὁ Leibniz εἶναι δάσκαλος στὴν τέχνη τῆς μετάφρασης· γνωρίζει πῶς νὰ ἀποκαταστήσει τὴν ἰσοδυναμία ἀνάμεσα στὰ λεκτικὰ, ἀνάμεσα στοὺς τρόπους ἔκφρασης. Κατανοοῦμε ἔτσι ὅτι γι' αὐτὸν ἡ ἰδιαίτερη ἔκφραση ποὺ ἐπέλεξε θὰ μπορούσε νὰ ἦταν ὀλωσδιόλου διαφορετικὴ. Ἐκεῖνο ποὺ γύρεψε εἶναι ἓνα εἶδος καθολικῆς ἰσοδυναμίας.

Συνεπῶς ἡ πρωτοτυπία τοῦ Leibniz εἶναι κρυμμένη πίσω ἀπὸ ἓνα προσωπεῖο. Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι μοιάζει μὲ τὸν Descartes ὅσο καὶ μὲ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὸν Πλάτωνα. Ὡπως ἡ μονάδα, ὁ Leibniz ἀντανακλᾷ ὅλες τὶς ἀπόψεις καὶ ἀποσκοπεῖ στὴν συγκρότηση ἑνὸς κειμένου ποὺ νὰ εἶναι τὸ πρότυπο αὐτῆς τῆς πολλὰ πλῆς ἔκφρασης. Σκοπεύει νὰ πλάσει ἓναν ἀλγόριθμο ποὺ νὰ δείχνει τὴν ἀπειρὴ ποικιλία τοῦ κόσμου καὶ συνάμα τὴν ἐνότητά του. Αὐτὴ ἡ πρωτότυπη θέση (ποὺ θὰ υἱοθετηθεῖ μὲ ὀλίγερα διαφορετικὸ τρόπο ἀπὸ τὸν Hegel) εἶναι μολαταῦτα κρυμμένη ἀπὸ τὴν ἐπιφανειακὰ κλασικὴ μορφή τῆς μεταφυσικῆς του.

Μποροῦμε ἴσως νὰ ἐξηγήσουμε αὐτὴ τὴ στάση μὲ ὀρισμένα χαρακτηριστικὰ τῆς παιδείας τοῦ Leibniz: τὴν ἀξιοσημείωτη ἀγάπη ποὺ εἶχε γιὰ κάθε εἶδος ἀνάγνωσμα, γιὰ ὅλες τὶς ἐκφάνσεις τῆς ἐπιστήμης. Σ' αὐτὸ φαίνεται ὅτι ἡ παρατήρηση τῆς φύσης δὲν διακρίνεται ποτὲ ἀπὸ τὴν ἔκφραση ποὺ αὐτὴ ἡ φύση βρίσκει μέσα στὴν ἐπιστήμη. Στὴ φιλοσοφία του δὲ διαπιστώνουμε ποτὲ θεμε-

λιακή ρήξη ανάμεσα στα βιβλία και στα πράγματα. 'Ο κόσμος είναι ένα παιχνίδι κατόπτρων όπου τα βιβλία αντανακλούν τόσα, όσα τα φυτά και οι πέτρες. Αυτή ή ιδιαίτερη θεώρηση του κόσμου στον Leibniz συνοδεύεται από ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη συμβολική διατύπωση. "Όλες οι μορφές συμβολικής διατύπωσης γίνονται αντικείμενο των μελετών του: λογική, συνδυαστική, άλγχημεία, μαθηματικά. Μπορούμε μάλιστα να αναρωτηθούμε σε ποιο βαθμό ο Leibniz, αναζωογονώντας το σχέδιο των άλχημιστών και των καρβαλιστών, οραματίστηκε τη δημιουργία μιās καθολικής συμβολικής γλώσσας όπου όλα τα σημεία θα αντιστοιχοῦσαν και θα εξέφραζαν το σύνολο των πραγμάτων.

Αυτό κάνει την άποψή του για τα μαθηματικά και για το ρόλο τους στη φιλοσοφία ιδιάζουσα για πολλούς λόγους.

"Όπως συμβαίνει με όλους τους μεγάλους μαθηματικούς, ή κύρια συνεισφορά του Leibniz στα μαθηματικά ήταν μιā γενίκευση: έδωσε γενική μορφή σε ένα πρόβλημα που μέχρι τότε ήταν ιδιαίτερο. Στην περίπτωση του Leibniz είναι το πρόβλημα των έφαπτομένων, το όποιο λύνει με τον άκόλουθο τρόπο. Δέν πρόκειται να βρει μιάν ιδιαίτερη έφαπτομένη για μιάν ιδιαίτερη καμπύλη, αλλά όλες τις έφαπτόμενες για όλες τις καμπύλες. Αυτή ή έρευνα του έπιτρέπει να διατυπώσει μιā θεωρία άνωτατων και κατώτατων όριων, του άπειρος μικροῦ και του περάσματος στο όριο, και να δημιουργήσει έτσι, καθώς γνωρίζουμε, τον άπειροστικό λογισμό.

'Αλλά αν ή συνεισφορά του περιοριζόταν σε αυτό θα ισοδυναμοῦσε με εκείνη του Descartes, ο όποιος, γενικεύοντας το πρόβλημα των τόπων, θεμελίωσε την αναλυτική γεωμετρία. Πράγματι, φαίνεται ότι ή γενίκευση του Leibniz έπιτελείται σε ένα άνωτερο επίπεδο. 'Ο Leibniz αναζητάει μιάν γενική αντιστοιχία ανάμεσα σε όλες τις μαθηματικές μορφές και, όπως παρατηρεῖ ο Michel Serres, συμβάλλει στη συγκρότηση μιās γενικής θεωρίας των μαθηματικῶν πράξεων. 'Η φροντίδα του Leibniz, περισσότερο από την έμβάθυνση ενός ιδιαίτερου προβλήματος (π.χ. των έφαπτομένων), είναι να βρει μιάν άνωτερη μαθηματική, που θα ενεῖχε, ως ειδικές άποψεις, τους διάφορους μαθηματικούς κλάδους. Κάνει ένα είδος μαθηματικής των μαθηματικῶν και κατανοῦμε



γιατί ὁ Bourbaki εἶδε σὲ αὐτὸν ἕναν ἀπὸ τοὺς προδρόμους του. Ἄλλωστε αὐτὸς ὁ τρόπος ἀντιμετώπισης τῶν μαθηματικῶν εἶναι μέσα στὸ πνεῦμα τῆς φιλοσοφίας του.

Σὲ στενὴ σχέση μετὰ τὴ φιλοσοφία του βρίσκεται ἐπίσης καὶ ἡ φροντίδα του νὰ δώσει ὀριστικὴ μορφή στὴν μαθηματικὴ ὁρολογία — τόσο στὸ λεξιλόγιό ὅσο καὶ στὴ σύνταξή της. Ἄλλωστε αὐτὲς οἱ δύο προσπάθειες ἐγίναν ταυτόχρονα. Ἡ διευκρίνιση τῆς μαθηματικῆς γλώσσας συνεπάγεται τὴ γενίκευσή της· πιθανῶς κανεὶς μαθηματικὸς δὲν κατάλαβε τόσο βαθιὰ ὅτι ἡ ὀριστικοποίηση τῆς μαθηματικῆς ἔκφρασης δὲν ἦταν ἀπλὸ ἔργο γραμματικοῦ ἀλλὰ δουλειὰ φιλοσόφου. Ἀναλογιζόμεστε καλύτερα τὴ σπουδαιότητα αὐτῆς τῆς ἔρευνας ὅταν βλέπουμε ὅτι ὁ Descartes, ποὺ στίς *Regulae* ἀκολουθοῦσε τὸ ἴδιο σχέδιο, δὲν ἔχει νὰ προτείνει ἄλλη ἔννοια ἀπὸ τὴ γραμμὴ. Ἡ ἀναγωγή τῶν πάντων σὲ γραμμὲς ἦταν κατὰ κάποιον τρόπο καὶ ἰδέα τοῦ Leibniz. Ἀλλὰ οἱ δικές του γραμμὲς τέμνονται, σχηματίζουν κόμπους, συγκροτοῦν πραγματικὰ ἕναν κόσμον καὶ μιὰ γλώσσα. Αὐτῆς ἀκριβῶς τῆς γλώσσας θὰ γράψει τὴ θεωρία.

Σήμερα, παρὰ τὶς ἐργασίες τοῦ Guérout, τοῦ Couturat καὶ προπάντων τοῦ Michel Serres, εἶναι ἀκόμα δύσκολο νὰ ἀναμετρήσουμε μετὰ ἀκρίβεια τὴ σπουδαιότητα τῆς μαθηματικῆς ἐργασίας τοῦ Leibniz. Ἐντούτοις, ἡ συνεισφορά του (μολονότι παραγνωρισμένη) φαίνεται θεμελιώδης.

Ὁ Leibniz προχώρησε πολὺ στὴν ἔρευνα μιᾶς ὀλικῆς μαθηματικῆς, αὐτοῦ δηλαδὴ ποὺ σήμερα θὰ ἀποκαλοῦσαμε μεταμαθηματικὴ. Καί, χρησιμοποιοῦντας τὴ γλώσσα τοῦ Jakobson, θὰ μπορούσαμε νὰ τὴν ὀνομάσουμε μεταφορικὴ μαθηματικὴ· πράγματι ἡ μαθηματικὴ του εἶναι μιὰ ἐπιστήμη τῶν μαθηματικῶν. Ὑπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια, ἡ γενίκευση γίνεται σὲ δεῦτερο βαθμὸ καὶ γιὰ νὰ τὴν ἐξηγήσουμε δὲν βλέπουμε ἄλλο προσφορότερο παράδειγμα ἀπὸ τὸν τύπον τῆς γενίκευσης ποὺ κάνει ὁ Kant ὅταν περνάει ἀπὸ τὸν πίνακα τῶν κρίσεων στὸν πίνακα τῶν ἐννοιῶν, δηλαδὴ ὅταν συγκροτεῖ ἕναν πίνακα τῆς σκέψης μετὰ βάση τὶς λειτουργίες της (μεθόδευση ποὺ κατόπιν τὴν ἐπαναλαμβάνει στὴ διαλεκτικὴ, ὅταν εἰσάγει τὴν ἰδέα καὶ τὸν συλλογισμό). Γενικεύω ἐδῶ πάει νὰ πεῖ

ταξινομῶ, βάζω κάτω ἀπὸ ἐπιγραφές τις πιδ ὕψηλές λειτουργίες τῆς σκέψης. Στὸν Leibniz τὰ μαθηματικά κρατοῦν αὐτὸν τὸ ρόλο καὶ ἐπίσης ἡ φιλοσοφία, σὲ ἓνα ἀνώτερο ἐπίπεδο βέβαια. Ἡ σχέση φιλοσοφίας-μαθηματικῆς μπορεῖ λοιπὸν νὰ νοηθεῖ ὑπὸ τὴν ἔννοια τῆς σχέσης πὺ ἔχει ἡ κατηγορία μὲ τὴ συνάρτησή της, καὶ ἴσως ὑπὸ τὴν πιδ συγκεκριμένη ἔννοια τῆς μαθηματικῆς συνάρτησης, πράγμα πὺ δείχνει πόσο αὐθαίρετο θὰ ἦταν νὰ χωρίσουμε στὸν Leibniz τὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὰ μαθηματικά. Κατὰ κάποιον τρόπο ἡ φιλοσοφία εἶναι μιὰ εἰκόνα τοῦ κόσμου διαμέσου μιᾶς μαθηματικῆς ἐφαρμογῆς.

Σ' αὐτὸ ὀφείλεται τὸ ἐντελῶς ἰδιαιτερο ὕφος τοῦ Leibniz στὸ θέμα τῆς χρήσης τῶν μαθηματικῶν στὴ φιλοσοφία. Στὴ φιλοσοφία ἡ μαθηματικὴ ἔννοια ἐπιτρέπει νὰ καθορίσουμε τὴ φύση μιᾶς συνάρτησης. Ἔτσι, γιὰ παράδειγμα, ἡ σχέση ψυχῆ-σῶμα εἶναι μιὰ μαθηματικὴ συνάρτηση· πρόκειται μάλιστα γιὰ μιὰν ἐφαρμογὴ τῶν στοιχείων τῆς ψυχῆς στὰ στοιχεῖα τοῦ σώματος. Ἐξίσου πρόκειται γιὰ μιὰν ἐφαρμογὴ ὄλων τῶν μονάδων σὲ μιὰ καὶ μόνη μονάδα. Γενικά, οἱ διάφορες κατηγορίες (τῆς φαινομενικότητας, τοῦ χώρου, τῆς μηχανικῆς κτλ.) ἔχουν ὄρια, περάσματα ἀπὸ τὴ μιὰ στὴν ἄλλη, τὰ ὁποῖα μπορεῖ νὰ συλλάβει μόνο ἡ λεπτότητα τῶν μαθηματικῶν ἐνοιῶν.

Ἡ ἀνάλυση δὲν εἶναι μόνο μιὰ ἀνάβαση ἀπὸ τὰ ἀποτελέσματα στὶς αἰτίες, ἀλλὰ ἐπίσης μιὰ λεπτομερῆ διερεύνηση τῶν στοιχείων, ἐξέταση τῶν ὀριακῶν περασμάτων, τῶν ἰδιαζόντων σημείων τῆς κάθε περιοχῆς (π.χ. ἀνάλυση τῆς ιδέας, τοῦ ὀρισμοῦ, τῆς ἀντίληψης, τῆς γένεσης). Τὸ στοιχεῖο ἐξετάζεται ὅπως ἀναλύουμε τὸ σημεῖο μιᾶς καμπύλης γιὰ νὰ γνωρίσουμε τὶς ιδιότητες αὐτῆς τῆς καμπύλης.

Ὁ μαθηματικὸς ἐξοπλισμὸς τοῦ Leibniz τοῦ ἐπιτρέπει ἐπίσης νὰ ἀναλύσει τὸ σημεῖο, τὴν ἐνότητα, τὸ ὄριο, ὅσο καὶ τὶς ἐκτεταμένες ἀντιστοιχίες ἀνάμεσα στὶς διάφορες περιοχές τοῦ εἶναι.

Ἐπίσης στὴν ἀπλή πρακτικὴ (μέσα στὸν φιλοσοφικὸ λόγο), ἡ μαθηματικὴ ἔννοια δὲν μετατίθεται τεχνητὰ, ἀλλὰ χρησιμοποιεῖται ὀρθὰ ὡς ἡ σύνταξη αὐτοῦ τοῦ λόγου. Πιθανῶς ἡ μαθηματικὴ ἀνάλυση ἐπιτρέπει τὴν περισσότερη εὐκαμψία στὴν μελέτη τῆς

σχέσης ανάμεσα στο ἔν και στὰ πολλά, στὸ πεπερασμένο και στὸ ἄπειρο.

Τὸ ζήτημα λοιπὸν δὲν εἶναι νὰ χωρίσουμε τὰ μαθηματικὰ ἀπὸ τὴ φιλοσοφία, οὔτε νὰ τὰ συναρέσουμε, ἀλλὰ νὰ δοῦμε σὲ αὐτὰ ἓνα εἶδος ὑποσυνόλου τῆς φιλοσοφίας.

Ἐπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια, ὁ Leibniz δίνει ἓνα μάθημα στοὺς σύγχρονους ἐπιστημολόγους μας. Οἱ τελευταῖοι πράγματι κατατρίβονται ἄγωνα μὲ ἀγεφύρωτες ἀντιθέσεις ἀνάμεσα στὴν ἐπιστήμη και στὴ φιλοσοφία ἢ μὲ ταυτίσεις ποὺ ἀπαγορεύουν κάθε ἀνάπτυξη. Ἡ ἴδια ἢ ἐπιστημολογία εἶναι ἓνα ψευδὲς γένος· ἐνῶ προβάλλεται σὰν στοχασμὸς πάνω στὴν ἐπιστήμη, εἶναι πτώχευση τῆς ἐπιστήμης. Μὲ κύρια φροντίδα τῆς τὴν αὐστηρότητα, καταλήγει σὲ ἓναν τυπικισμό ποὺ δὲν εἶναι παρὰ νομολατρία, δηλαδὴ ἢ κενὴ νομοθεσία μιᾶς μορφῆς χωρισμένης ἀπὸ κάθε περιεχόμενο. Μέσα σὲ αὐτὸν τὸ νόθο γνωστικὸ κλάδο, στὸν ὁποῖο σήμερα θέλουν νὰ ὑπαγάγουν ὅλη τὴ φιλοσοφία, ἢ αὐστηρότητα παίρνει τὸ χαρακτῆρα μιᾶς δεσποτικῆς ἠθικολογίας ποὺ τίς περισσότερες φορὲς ἢ ἀρχὴ τῆς εἶναι μιὰ προκατάληψη (αὐστηρότητα, καθαρότητα, ἀποτελεσματικότητά, ἔννοιες δηλαδὴ ποὺ καθαυτὲς δὲν ἔχουν καμιά ἀξία). Ἐξάλλου αὐτὸς ὁ στοχασμὸς πάνω στὴν ἐπιστήμη δὲν μπορεῖ νὰ δικαιώσει τὴν ἴδια του τὴν καταστατικὴ θέση και καταλήγει σὲ μιὰν ἐπ' ἄπειρο ἀναζήτηση ἑνὸς ἔσχατου θεμελίου. Ἡ στειρότητα αὐτοῦ τοῦ προσκυνήματος πρὸς τὸ ἔσχατο θεμέλιο καλύπτεται ἀπὸ τὴν ἀφελὴ πίστη στὴν ἀλήθεια τῶν μαθηματικῶν ὡς μαγικῆς λυδίας λίθου, ἀποφεύγοντας νὰ ὁμολογήσουν ὅτι αὐτὸς ὁ γνωστικὸς κλάδος, ἂν χωριστεῖ ἀπὸ τοὺς ἄλλους, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀληθινός.

Στὸν Leibniz δὲν ὑπάρχει κανένα προνόμιο τῶν μαθηματικῶν στὸ μέτρο ποὺ ὅλες οἱ γλωσσες συγκροτοῦν ἓνα σύστημα και αὐτὸ τὸ σύστημα ἐξηγεῖ τὸ πέρασμα ἀπὸ μιὰν ἔκφραση σὲ μιὰν ἄλλη. Ἡ φιλοσοφία ἐνσωματώνει ὅλους τοὺς λόγους γιατί ἐκφράζει ὅλες τίς ἀπόψεις. Συνεπῶς, ἰδωμένη ἀπὸ μιὰν ὀρισμένη σκοπιά, ἢ μεταφυσικὴ τοῦ Leibniz εἶναι μαθηματικὴ. Ἐτσι ἐξηγεῖται, κατὰ τὸν Michel Serres, τὸ γεγονός ὅτι ἐπιχειρήθηκαν πολὺ διαφορετικὲς ἐρμηνεῖες τοῦ Leibniz, ποὺ ὅλες εἶναι ἀκριβεῖς, ἀλλὰ

και όλες μερικές (μεταφυσική εξήγηση, δυναμική, μαθηματική, λογική: Brunschvicg, Boutroux, Guérout, Couturat, Russel).

### Τὰ κείμενα.

Τὰ γραφτὰ τοῦ G. W. Leibniz εἶναι διεσπαρμένα μετέτοιον τρόπον καὶ σὲ τόσα ποικίλα φιλολογικὰ εἶδη, ὥστε δὲν ἐπιτρέπουν νὰ παρομοιάσουμε αὐτὸν τὸ στοχαστὴ —ὅπως παρατηρεῖ ἡ Lucie Prenant<sup>1</sup>— μετέκείνον τὸν τύπον τοῦ σοφοῦ ποῦ ἡ Ἀρχαιότητα καὶ μάλιστα ἡ στωικὴ σχολὴ ὄριζαν ὡς τὸν ἐπιτυχημένο φιλόσοφον. Ὁ συγγραφέας τῆς Θεοδικίας κατέχει στὴν ἐποχὴν τοῦ ὅλων τις θέσεις στὶς δεσπόζουσες πολιτισμικὰς μορφάς. Ἐφευρίσκει πράγματα σὲ ὅλους τοὺς τομεῖς: ὡς μαθηματικὸς, ὡς νομομαθὴς, ὡς ἱστορικὸς, ὡς πολιτικὸς, ὡς «μηχανικὸς», ὡς θεωρητικὸς τῆς λογικῆς, ὡς γλωσσολόγος, ὡς πολιτικὸς παράγων. Ἄρκει νὰ ποῦμε ὅτι δὲν κατέχει καμιά θέση καὶ ὅτι ἡ ἀποδεικτικὴ τοῦ δύναμη εἶναι βαθύτατα διαφοροτικὴ ἀπὸ ἐκείνην ποῦ πρέσβευε ἡ καρτεσιανὴ διδασκαλία.

Ὁ Leibniz, καθὼς λένε, εἶναι ἓνα παιδί μετέπρωρη ἀνάπτυξη. Εἶχε τὴν τύχην νὰ εἶναι αὐτοδίδαχτος καὶ νὰ μελετᾷ χωρὶς κανένα ἐμπόδιον σὲ μιὰ μεγάλη καὶ ἑτερόκλητη πατρικὴ βιβλιοθήκην. Στὰ δεκαπέντε τοῦ ἀρχίζει πανεπιστημιακὰς σπουδὰς· παίρνει μαθήματα ἀπὸ τὸν Thomasiaus ποῦ τοῦ διδάσκει τὴν παράδοσιν ἀπὸ αὐτὸν μαθαίνει τις ἀρχαῖες γλώσσας· ἐπίσης ἀρχίζει τὴν μελέτην τῶν «μοντέρνων», Hobbes καὶ Gassendi. Στὰ δεκαεπτὰ τοῦ, τὸ 1663, ὑποστηρίζει τὴν διατριβὴν τοῦ *Disputatio metaphysica de principio individui*, ὅπου πασχίζει νὰ ὀρίσει τὴν καταστατικὴν θέσιν ἀτομικῶν πραγμάτων καὶ τὴν ἐννοιολογικὴν τῆς ἔκφρασιν. Στὴν Ἰένα γιὰ ἓνα διάστημα παθιάζεται μετέτὰ μαθηματικὰ καὶ ὄραματίζεται μιὰ συνδυαστικὴ τέχνη ποῦ θὰ ἐπέτρεπε νὰ συνδυαστοῦν οἱ ποικίλες ἐπιστῆμες.

1. Πρόλογος στὰ *Morceaux choisis* τοῦ Leibniz, σ. 1, Garnier, Paris, 1940.

Ἐντούτοις συμβαίνει μιὰ ρήξη. Κουρασμένος, καθὼς φαίνεται, ἀπὸ τὶς ἀφαιρέσεις τῶν νομικῶν, τῆς μεταφυσικῆς καὶ τῶν μαθηματικῶν μπαίνει στὴν πολιτικὴ δράση μαζί με τοὺς Ροδοσταυρίτες. Τὸ 1667, ὁ βαρόνος τοῦ Boinebourg τὸν προτείνει ὡς σύμβουλο στὸ Ἄνωτατο Δικαστήριο τοῦ ἐκλέκτορα τῆς Μαγεντίας. Τὸ μέλλον του εἶναι ἐξασφαλισμένο: ἐπιδίδεται λοιπὸν στίς θεωρητικὲς του ὀρέξεις. Ἡ *Hypothesis physica nova* καὶ τὸ *Γράμμα στὸν Arnauld* δείχνουν τὴ φιλοδοξία του: πέρα ἀπὸ τὴν ἀφηρημένη ἀντίθεση τοῦ ὕλισμου καὶ τῆς πνευματοκρατίας στὴν παραδοσιακὴ τους ἐκδοχή, πρέπει νὰ ὀριστεῖ μιὰ δυναμικὴ ἀποψη γιὰ τὴ φύση.

Μετὰ ἀπὸ πέντε χρόνια, ἡ διπλωματικὴ του σταδιοδρομία τὸν ὀδηγεῖ στὸ Παρίσι. Ἐκεῖ διαμένει τέσσερα χρόνια ποὺ διακόπτονται ἀπὸ ταξίδια στὸ Λονδίνο καὶ στὴ Χάγη. Τὰ πολιτικὰ του καθήκοντα τὸν ἀπασχολοῦν λιγότερο ἀπὸ ὅ,τι ἡ συνάντησή με φιλοσόφους καὶ ἡ μελέτη τῶν μαθηματικῶν, ὅπως διατυπώθηκαν ἀπὸ τοὺς Descartes, Huyghens, Pascal. Διαλέγεται στὸ Παρίσι με τοὺς μαθητὲς τοῦ Descartes καὶ στὸ Λονδίνο με τοὺς μαθητὲς τοῦ Newton· συναντᾶει στὴ Χάγη τὸν Σπινόζα. Τὸ 1684 δημοσιεύεται ἡ *Nova methodus pro maximis et minimis*, ποὺ καθορίζει τὶς ἀρχὲς τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ.

Μὲ τὸν θάνατο τοῦ ἐκλέκτορα τῆς Μαγεντίας ξαναρχίζει τὴ διπλωματικὴ του δραστηριότητα γιὰ νὰ συνεχίσει τὴν «καριέρα» του. Γίνεται σύμβουλος τοῦ Ἰωάννη-Φριδερίκου τοῦ Ἄννοβέρου, ὅχι χωρὶς προσπάθεια. Τότε φαίνεται ὅτι καταγίνεται στὸν προσδιορισμὸ τοῦ σχεδίου του γιὰ τὴν συνδυαστικὴ τέχνη με «καθολικὸ χαρακτήρα», ποὺ ἐπιτρέπει σὲ ὅλες τὶς ὑποθέσεις, ἀπὸ τὴν πολιτικὴ ὡς τὴν μεταφυσικὴ, νὰ μπεῖ ὁ μαθηματικὸς λογισμὸς στὴ θέση τῶν *συζητήσεων*. Ἀλλὰ μέσα στὸ ἀνταντακλαστικὸ παιχνίδι τῶν διαφόρων «ἀπόψεων», μέσα στὴν παράδοξη ἐργασία μιᾶς ἐνοποίησης ποὺ δὲν ἔχει κέντρο, ἐπιβάλλεται ἤδη στὸ πνεῦμα του μιὰ διαφορισμένη ἀντίληψη τοῦ κόσμου.

Οἱ *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* ποὺ ἐμφανίζονται ταυτόχρονα με τὴ *Vera methodus* σημαδεύουν τὴν εἴσοδό του στὸν μεταφυσικὸ στίβο. Τὸ 1689 ὁ *Λόγος περὶ μεταφυσι-*

κῆς καταγίνεται νά καθορίσει μιὰ συστηματική ἀντίληψη. Ἐκτοτε ὁ Leibniz καταπιάνεται μέ τὸ «ξεκαθάρισμα τῶν λογαριασμῶν» του μέ τὴν παρελθούσα καὶ τὴν παρούσα φιλοσοφία: ἐμφανίζονται πολυάριθμα συγγραμμάτια ποὺ πραγματεύονται τὴν οὐσία τῶν σωμάτων, τὴν ἰδέα τῆς ὑπόστασης, τὴν ἐνότητα τῆς ψυχῆς μέ τὸ σῶμα, τὴν αἰτιότητα...

Ἡ φήμη του μεγαλώνει: ἀπὸ εἴρων αὐλικός, γίνεται βαρόνος. Ἐπωφελεῖται ἀπὸ αὐτὴ του τὴν ιδιότητα καὶ, μέσα στὸ σχέδιό του γιὰ ἓναν ἀνοιχτὸ ἐγκυκλοπαιδισμό, ὑποκινεῖ τὴ δημιουργία πολλῶν ἐπιστημονικῶν ἐταιρειῶν στὴν κεντρικὴ Εὐρώπη, τῶν ὁποίων θὰ ἐπιθυμοῦσε νά συντονίζει τὶς ἔρευνες. Ἡ Ἀκαδημία τοῦ Λονδίνου, στὴ διάρκεια μιᾶς διένεξης μέ τὸν Newton, ἀμφισβητεῖ τὴν πρωτοτυπία τῶν ἐρευνῶν του. Ἐφτασε ἡ στιγμή γιὰ νά στερεώσει τὶς θεωρητικὲς του θέσεις. Ἐμφανίζεται τότε ὁ «λεϊβνιτιανισμός». Στὰ γραφτὰ ποὺ θὰ ἀκολουθήσουν, πάντως, δὲν ὑπάρχει τίποτα ποὺ νά θυμίζει ἓνα κλειστὸ σύστημα. Ἡ «διδασκαλία» του τείνει πρὸς ὅλα τὰ σημεῖα. Ἡ ὠριμότητά του κατευθύνει τὶς θαυμάσιες καὶ ποικίλες ἐπινοήσεις τῆς νεότητάς. Τὸ 1703 ὁ Leibniz γράφει τὰ *Νέα δοκίμια γιὰ τὴν ἀνθρώπινη νόηση* γιὰ νά ἀρνηθεῖ τὸν ἐμπειρισμὸ τοῦ Locke· τὸ 1710 ἔρχεται ἡ σειρά τῆς *Θεοδικίας*, ἓνα εἶδος φιλοσοφικοῦ νεραϊδοπαραμυθιοῦ ποὺ ἀφηγεῖται πῶς, *μολαταῦτα*, παρὰ τὴν ἀταξία καὶ τὶς «πιθανότητες» τῆς ἱστορίας, τὶς ἀπάνθρωπες ἀναγκαιότητες τῆς τυπολατρικῆς πειθαρχίας, τὶς ἀνανεούμενες πλάνες τῆς ἐμπειρίας, τὸ ἀδιάκοπο σκόρπισμα ποὺ ἐπιβάλλει ἡ ποικιλία τῆς πραγματικότητας καὶ τὶς ἀνεπαρκεῖς θεωρίες ποὺ προσπαθοῦν νά τὴν ἐρμηνεύσουν, εἶναι καλὸ νά πιστεύουμε εἰρωνικὰ στὴν Πρόνοια. Ἀκόμη γράφει τὶς *Ἀρχές τῆς φύσεως καὶ τῆς χάριτος*, ἐνῶ τὴν ἴδια χρονιά — τὸ 1714 — ἐμφανίζεται ἡ *Μοναδολογία*, μιὰ μικρὴ πραγματεία σεμνὴ καὶ αἰνιγματικὴ, «μποτίλια στὴ θάλασσα», ριγμένη γιὰ νά καταλάβει ὁ καθέννας, ὅσο μπορεῖ, ὅτι ἡ παρεξηγημένη πρόταση τοῦ Ἀριστοτέλη — παρεξηγημένη ἴσως καὶ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Ἀριστοτέλη — σύμφωνα μέ τὴν ὁποία τὸ ὄν λέγεται «πολλαχῶς», εἶναι ἡ πιὸ σοβαρὴ ποὺ μπορεῖ νά γίνῃ καὶ ὅτι ἀρμόζει νά ποῦμε τὸ ἴδιο γιὰ τὸν Θεό, τὶς ἐπιστημὲς καὶ τὴ μεταφυσικὴ. Ἐτσι μιλάει ἡ μονάδα, χωρὶς ἐξωτερικό,

χωρίς έσωτερικό, έκφραση μόνο του έαυτου της, αλλά και όλων των άλλων, που συνιστούν τὸ άπειρο ὄλο.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

*Κείμενα:*

Erdmann: *Opera philosophica*, Berlin, 1840.

Gerhardt: *Die philosophischen Schriften*, Berlin, 1875-1890.

Gerhardt: *Leibnizens mathematische Schriften*, Berlin-Halle, 1849-1863.

Reichl: Έκδοση τής Πρωσσιακής Άκαδημίας Έπιστημών που άρχισε τὸ 1923.

*Γαλλικές μεταφράσεις:*

Janet: *Oeuvres philosophique*, Paris, 1900 (2 τόμ.).

Couturat: *Opuscules*, Paris, 1903.

Lestienne: *Discours de métaphysique*, Paris, 1907 (έπανέκδ. 1933), Vrin.

Schrecker: *Lettres et fragments inédits*, Paris, 1934.

Boutroux: *Nouveaux essais et Monadologie*, Paris, Delagrave, χ.χ.

L. Prenant: *Oeuvres choisies*, Paris, Garnier, 1940.

*Άναλύσεις:*

L. Couturat: *La logique de Leibniz*, Paris, Alcan, 1901.

B. Russell: *La philosophie de Leibniz*, Paris, Alcan (έπανέκδ.).

M. Guéroult: *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris, 1936.

Y. Belaval: *Leibniz critique de Descartes*, Paris, N.R.F., 1960.

M. Serres: *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris,

P.U.F., 2 τόμ., 1968.





## VII

### JOHN LOCKE

τοῦ FRANÇOIS DUCHESNEAU

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Locke δὲν εἶναι καθαρὰ θεωρητική. Ἀπορρέει ἄμεσα ἀπὸ πρακτικὲς ἐνασχολήσεις καὶ ἀποσκοπεῖ στὴν ἐπίλυση πρακτικῶν προβλημάτων. Τὸ μεῖζον ἔργο τοῦ Locke, τὸ *Δοκίμιο γιὰ τὴν ἀνθρώπινη νόηση*, ὡς πρὸς τὴν ἔμπνευσή του εἶναι ἀξεδιάλυτα δεμένο μὲ τις *Ἐπιστολὲς γιὰ τὴν Ἀνεξιθρησκεία* καὶ τις *Δύο πραγματεῖες γιὰ τὴν πολιτικὴ διακυβέρνηση* καθὼς ἐπίσης καὶ μὲ στοχασμοὺς πάνω στὴν ἐκπαίδευση, τὴν οἰκονομία καὶ τὴ θρησκεία. Ἀλλὰ μὲ τὸ *Δοκίμιο* ἐγκαινιάζεται ἓνας νέος τύπος φιλοσοφικῆς ἀνάλυσης, ποὺ θὰ χαρακτηρίσει ὅλη τὴν κριτικὴ τῆς γνώσης κατὰ τὸν δέκατο ὄγδοο αἰῶνα. Ὡστόσο ὑπάρχει ἡ τάση νὰ ἀπομονώ- νεται τὸ ἔργο ἀπὸ τις «ἐμπειρικὲς» ἐνασχολήσεις τοῦ συγγραφέα του καὶ νὰ ἀντιμετωπίζεται ὡς ἔκθεσι μιᾶς «θεωρίας» γιὰ τὴ γνώση. Στὴν πραγματικότητα ὁ Locke εἶναι ἓνας φιλόσοφος τῆς ἐμπειρίας, βαθύτατα ξένος στὶς «a priori» θεωρήσεις τῶν δογματικῶν. Ἡ ἐξέταση τῶν πηγῶν τοῦ ἐμπειρισμοῦ του ἐπιτρέπει, καθὼς πιστεύουμε, νὰ κατανοήσουμε ὅλον τὸ φιλοσοφικὸ του στο- χασμό.

*Οἱ πηγὲς τοῦ ἐμπειρισμοῦ τοῦ Locke.*

Στὴν Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν ἀναγνώστη, ποὺ χρησιμεύει ὡς πρόλο- γος στὸ *Δοκίμιο γιὰ τὴν ἀνθρώπινη νόηση*, ὁ Locke ὀρίζει τὸ

ιδιάζον άντικείμενο τῆς ἀνάλυσῆς του σέ σχέση με τὴν ἐπιστήμη, ὅπως αὐτὴ ἔχει ἐκφραστεῖ στὶς ἐργασίες τοῦ Boyle, τοῦ Sydenham, τοῦ Huyghens καὶ τοῦ Newton: προτίθεται νὰ «ξεχερσώσει τὸ πεδίο τῆς γνώσης» γιὰ τὴν ὀριστικὴ θεμελίωση αὐτῆς τῆς ἐπιστήμης. Ὡστόσο ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι ὁ Locke δὲν ἀναφέρεται ποτὲ πραγματικὰ στὶς θεωρίες τοῦ Huyghens καὶ τοῦ Newton. Ἀντίθετα, τὴν πρώτη ἔμπνευση τῆς φιλοσοφίας του τὴν ὀφείλει στὸν Boyle καὶ προπάντων στὸν Sydenham.

Οἱ ἰατρικὲς ἐνασχολήσεις τοῦ Locke στάθηκαν ἀφορμὴ γιὰ νὰ συναντηθεῖ με τὸν Thomas Sydenham καὶ νὰ ἔχει μιὰ μακρὰ καὶ στενὴ συνεργασία με τὸν περίφημο συγγραφέα τῆς *Methodus curandi febres*. Ἡ συνάντησή τους τοποθετεῖται στὸ Λονδίνο τὸ 1667. Ἡ *Methodus curandi febres* εἶχε δημοσιευτεῖ τὸν προηγούμενο χρόνο. Ὁ Locke μελέτησε τὸ βιβλίο με πάθος. Ἀπὸ ἰατρο-χημικὸς ποὺ ἦταν στὴν Ὁξφόρδη, ἔγινε πεπεισμένος ὀπαδὸς τοῦ Sydenham. Ὡς γιατρὸς καὶ γραμματέας τοῦ λόρδου Ashley, ἔρχεται σὲ προσωπικὴ ἐπαφὴ με τὸν Sydenham, ἀναπτύσσει δεσμοὺς φιλίας μαζί του καὶ συνεργάζεται στὶς ἔρευνές του. Ὁ Locke καὶ ὁ Sydenham προετοιμάζουν ἀπὸ κοινοῦ μιὰ πραγματεία γιὰ τὴν εὐλογία, ποὺ θὰ ἐνσωματωθεῖ στὴν ἀναμορφωμένη ἔκδοση τῆς *Methodus*, τὶς *Observationes medicae* τοῦ 1676. Ἐπίσης σχεδιάζουν ἓνα μεγάλο ἔργο ἰατρικῆς μεθοδολογίας ποὺ δὲν θὰ ἐμφανιστεῖ ποτὲ ἐκτὸς ἀπὸ τὰ δύο πολύτιμα χειρόγραφα ἀποσπάσματα τοῦ Locke: τὴν Ἀνατομία (1668) καὶ τὸ *De Arte Medica* (1669).

Ἡ μέθοδος τοῦ Sydenham εἶναι μιὰ ἀπόπειρα γιὰ νὰ καθοριστοῦν τὰ εἶδη τῶν ἀσθενειῶν σὲ συνάρτηση με τὴν «ἱστορία» τους, με τὴν ἔννοια ποὺ ἔχει αὐτὸς ὁ ὄρος στὸν Francis Bacon: στόχος ἐδῶ εἶναι ἡ παρατήρηση τῶν συμπτωμάτων τῆς ἀσθένειας ποὺ γίνεται χωρὶς προειδεάσεις καὶ παρακολουθεῖ τὰ συμπτώματα ἔτσι ὅπως φανερώνονται ἄμεσα στὴν αἰσθητήρια ἐμπειρία μέσα στὴ φυσικὴ τους ἀλληλουχία. Ὁ Sydenham καθιερώνει τὴν ἀπόρριψη τῶν ὑποθέσεων ὡς θεμελιώδη ὄρο μιᾶς ἐπιστημονικῆς ἰατρικῆς: γιὰ νὰ ἀνακαλύψουμε τὸ νόημα τῶν φαινομένων τῆς φύσης, πρέπει νὰ ἀποκλείσουμε ἀπὸ τὴν ἔρευνά μας ὅλες τὶς a priori ἐξηγήσεις

τοῦ Λόγου, οἱ ὁποῖες στήν πραγματικότητα ἀντιστοιχοῦν σέ πλάσματα τῆς φαντασίας. Αὐτὸς ὁ βακῶνιος ἐμπειρισμὸς συνδέεται ἄλλωστε μὲ μιὰν ἀντίληψη γιὰ τὴ φύση κληροδοτημένη ἀπὸ τὸν Ἴπποκράτη. Ἡ ἀσθένεια δὲν νοεῖται ὡς ἄταχτη προσπάθεια τῆς φύσης πὺ συγκρούεται μὲ κάποια μυστηριώδη νοσηρὴ ὄντοτητα, ἀλλὰ εἶναι μιὰ τακτικὴ διαδικασία, μέσω τῆς ὁποίας ἡ φύση τείνει νὰ διορθώσει ἀπὸ μόνη τῆς τὶς περισσεύεις ἢ τὶς ἐλλείψεις στὴ φυσιολογικὴ λειτουργία τοῦ κορμιοῦ. "Ὅταν πρόκειται γιὰ συμπτώματα πὺ μποροῦν νὰ ὑποπέσουν ἄμεσα στήν παρατήρηση ὁ γιατρὸς ὀφείλει νὰ ἀρκεστεῖ στὸ ν' ἀκολουθήσει τὶς ἐνδείξεις ἱασης πὺ τοῦ προσφέρει ἡ Φύση, ἡ ἀρχὴ τῆς τάξης τῶν φαινομένων. Ἐντέλει, ὁ βακῶνιος ἐμπειρισμὸς, συνδεδεμένος μὲ τὴ φυσιοκρατία τοῦ Ἴπποκράτη, γεννᾷ ἕναν πολὺ χαρακτηριστικὸ σκεπτικισμὸ ἀπέναντι στὶς αἰτιακὲς ἔρευνες μέσα σὲ ὅλον τὸ χῶρο τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας. Πράγματι ἡ νόησή μας εἶναι διατεταγμένη μόνο καὶ μόνο ἔτσι, ὥστε νὰ κατανοεῖ τὰ φαινόμενα στὶς ἄμεσα παρατηρήσιμες συσχετίσεις τους: ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, ἡ παρατήρηση τῶν φαινομένων στὸ ἐπίπεδο τῆς ἄμεσης αἰσθητήριας ἐμπειρίας ἀρκεῖ γιὰ τὴν ἐδραίωση μιᾶς ἔλλογης *methodus medendi* (μεθόδου θεραπείας), γιὰτὶ ἡ Φύση ἐνεργεῖ σταθερὰ καὶ τακτικὰ ὅταν παράγει ὅλα τὰ φαινόμενα, μαζὶ καὶ τὰ παθολογικά· ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἡ ἀρχὴ τῆς φυσικῆς τάξης ξεφεύγει ἀπὸ κάθε διανοητικὴ ἔρευνα, ἀφοῦ ἡ τελευταία περιορίζεται ἀναγκαῖα στὸν συσχετισμὸ τῶν ἐμπειρικῶν δεδομένων. Ἀντιλαμβανόμεστε τὰ ἀποτελέσματα τῆς φυσικῆς τελολογίας, ἀλλὰ ἡ φιλοσοφία ἀδυνατεῖ νὰ συλλάβει τὶς πρῶτες αἰτίες. Χωρὶς νὰ φτάνει ὡς τὸ σημεῖο τῆς ἀποκατάστασης τῶν δικαιωμάτων τῆς θεολογικῆς ἀντίληψης γιὰ τὴν πρόνοια, ὁ Sydenham, ὡς ἐπιστήμονας, ἀρνεῖται κάθε *a priori* μεταφυσικὴ τῶν πρώτων αἰτίων. Ἡ θέση τοῦ ἀναλογεῖ κάπως μὲ τὴ θέση τοῦ «πραγματισμοῦ» τοῦ Ἀμερικανοῦ φιλοσόφου C. S. Pierce.

Στὸ *De Arte Medica* ὁ Locke εἶναι ὀπαδὸς τοῦ Sydenham, γιὰτὶ ἀπορρίπτει τὶς *a priori* ὑποθέσεις, «θεωρήματα, ἀξιώματα, θεμελιώδεις ἀρχές» τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων, πὺ συγκροτοῦν τὴν ἱατρικὴ τῶν ἀρχαίων, γιὰ νὰ βάλει στὴ θέση τους τὴν

ἀνάλυση τῶν δεδομένων τῆς αἰσθητήριας ἐμπειρίας, σύμφωνα με τὴν πιὸ αὐστηρὴ φαινομενοκρατία. Χαρακτηριστικὰ σημεῖα: τὰ λάθη τῆς νόησης ἐξομοιώνονται με τὶς διαταραχὰς τῆς φαντασίας· ἡ ἰδέα γίνεται ἓνα δεδομένο τῆς αἰσθητήριας ἐμπειρίας, πιθανῶς χωρὶς ἀναγκαῖα σχέση με τὴν οὐσιώδη σύσταση τῶν πραγμάτων.

Ὁ Locke εἶναι ὀπαδὸς τοῦ Sydenham καὶ στὸ θαυμάσιο κείμενο τῆς Ἀνατομίας ποῦ ἡ πλειονότητα τῶν σχολιαστῶν τὸ καταδίκασε στὴ λήθη ἐπειδὴ ὁ Locke παρουσιάζεται ἐκεῖ σὰν πνεῦμα ὀπισθοδρομικὸ, ἐχθρικὸ στὶς ἐξηγήσεις τῶν ἀνατόμων καὶ στὶς ἔρευνες ποῦ γίνονταν με τὴ βοήθεια τοῦ μικροσκοπίου. Τὸ πιὸ ἐνδιαφέρον σημεῖο αὐτοῦ τοῦ κειμένου βρίσκεται στὴ διδασκαλία τῶν φαινομένων, τὴν ὁποία προτείνει ἐκεῖ ὁ Locke. Βέβαια, ὀφείλουμε νὰ ὑποθέσουμε τὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς στοιχειώδους μηχανισμοῦ μορίων, τέτοιου ποῦ νὰ μπορεῖ νὰ παράγει ὅσα αἰσθητὰ ἀποτελέσματα ἀντιλαμβανόμαστε. Ἀλλὰ ἡ ἀνατομία τῶν ὑλικῶν στοιχείων ποτὲ δὲν θὰ μᾶς ἐπιτρέψει νὰ ἀνακαλύψουμε πῶς ἡ φύση ἐπιτελεῖ τὶς ζωικὰς λειτουργίες, μῆτε με ποιά μέτρα τὸ πράττει. Ὅσο μακριὰ κι ἂν σπρώξουμε τὴν ἐμπειρικὴ ἀνάλυση, θὰ ἔχουμε πάντα νὰ κάνουμε με τὴν αἰσθητὴ ἐπιφάνεια φυσικῶν πραγματικότητων. Ὁ ἐνδόμυχος μηχανισμὸς τοῦ πραγματικοῦ ξεπερνᾷ τὰ ὅρια κάθε δυνατῆς ἐμπειρίας. Συνεπῶς ἡ νόηση τὸ μόνο ποῦ μπορεῖ νὰ κάνει εἶναι νὰ συλλάβει αὐτὸν τὸ μηχανισμὸ διατυπώνοντας ὑποθέσεις θεμελιούμενες ἀποκλειστικὰ στὶς ἀναλογίες τῆς ἐμπειρίας. Με μιὰ παρόμοια κριτικὴ τῆς γνώσης καλύπτεται ὀλόκληρο τὸ πεδίο τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας. Ἀλλὰ μαζί με τὴν ριζοσπαστικὴ φαινομενοκρατία, ποῦ κληρονόμησε ἀπὸ τὸν Sydenham, ὁ Locke βεβαιώνει ὡς κάτι προφανές τὴν ὀρθολογικότητα τοῦ πραγματικοῦ, γιατί ἡ ἐμπειρία μᾶς δείχνει μέσα στὴν ἴδια τὴν ἀσθένεια τὸ νόμο τῆς ἀρμονίας ποῦ διέπει τοὺς συσχετισμοὺς τῶν φαινομένων. Ἡ ἀνατομία προκαλεῖ μιὰ τεχνητὴ τροποποίηση τῶν συνθηκῶν παρατήρησης ποῦ ἐκ φύσεως διαθέτει ὁ ἄνθρωπος· ἂν ἐλπίζει νὰ ἀνακαλύψει τὴν αἰτιακὴ ἐξήγηση τῶν σωματικῶν φαινομένων, εἶναι μιὰ μάταια ἐπιστήμη. Ἡ παρατήρηση με τὸ μικροσκόπιο οὐσιαστικὰ μᾶς ἀπομακρύνει ἀπὸ τὴν ἀνακάλυψη τῶν ἄμεσα παρατηρήσιμων συσχετισμῶν τῶν φαινομένων. Ἀλλὰ μόνο αὐτοὶ οἱ συσχε-

τισμοί μᾶς δείχνουν τὸν δρόμο μιᾶς ὀρθολογικῆς θεραπευτικῆς στῆν περίπτωση τῶν ἀσθενειῶν. Ἡ αἰσθητήρια ἐμπειρία εἶναι ἡ μοναδική πηγή ὀρθολογικῶν γνώσεων μὲ ἀντικειμενική ἀξία. Ὄντας μέθοδος κατάλληλη γιὰ νὰ συλλάβει τὴν ἐμμενῆ ὀρθολογικότητα τῆς ἀλληλουχίας τῶν φαινομένων, ἡ «plain historical method» εἶναι ἡ μόνη πού ἐπιτρέπει στῆ νόηση νὰ καταλάβει τὸ πραγματικὸ μέσα στὰ ὄρια τῶν φυσικῶν τῆς ἱκανότητων καὶ νὰ παρέμβει στὴν πορεία τῶν φαινομένων τροποποιώντας τα.

Ἐνα παράδειγμα θὰ μᾶς ἐπιτρέψει νὰ καταλάβουμε καλύτερα τὴν ἀποψη τοῦ Sydenham γιὰ τὴν ἐμπειρική προέλευση τῆς γνώσης. Ἄς πάρουμε τὴν περίπτωση καθορισμοῦ τῆς οὐσίας ἢ τῆς μορφῆς μιᾶς ἐπιδημικῆς ἀσθένειας ὅπως ἡ εὐλογία: 1) αὐτὴ ἡ ἀσθένεια δὲν ἔχει τὴν ὑποστασιακὴ αὐτονομία μιᾶς ἀληθινῆς πραγματικότητας· ἡ ὑπαρξή της ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἀνατομικὴ δομὴ τοῦ σώματος· 2) ἄμεσες, κοντινὲς καὶ πολὺ ποικίλες συμπαρομαρτοῦσες αἰτίες μπορεῖ νὰ συντρέξουν στὴν πρόκλησή της: κατάσταση τῆς ἀτμόσφαιρας, ἀλλαγὲς τῶν ζωικῶν χυμῶν, ἄμεση μόλυνση. Συνεπῶς εἶναι ἀδύνατο νὰ ἀνακαλύψουμε τὴν πραγματικὴ γενετικὴ οὐσία τῆς ἀσθένειας. Ἡ νόηση ὀφείλει νὰ ἀρκεστεῖ στῆ συλλογὴ τῶν χαρακτηριστικῶν συμπτωμάτων, ἔτσι ὅπως αὐτὰ ἐκδηλώνονται στὴν αἰσθητήρια ἐμπειρία, καὶ νὰ συγκροτήσῃ μιὰν φαινόμενη «οὐσία», ἀναγκαστικὰ σχετικὴ μὲ τὶς συνθήκες τῆς παρατήρησης καὶ μὲ μιὰν λίγο ἢ πολὺ παρακινδυνευμένη διάκριση σὲ σχέση μὲ τὰ παραπλήσια εἶδη.

Στὸ φιλοσοφικὸ ἐπίπεδο ἐμφανίζεται μιὰ νέα μορφή ἐμπειρισμοῦ πού θὰ βρεῖ τὴν περατωμένη ἔκφρασή της στὸ *Δοκίμιο*. Σήμερα δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει ἀμφιβολία γιὰ τὴν ἐπιρροή τοῦ Sydenham στὴν ἐπεξεργασία τῆς διδασκαλίας τῶν ἰδεῶν πού μᾶς προτείνει ὁ Locke. Ἄς σημειώσουμε ὅτι οἱ δύο παλαιότερες γραφές τοῦ *Δοκιμίου* πού κατέχουμε εἶναι τοῦ 1671. Τὸ *De Arte Medica* καὶ ἡ *Ἀνατομία* εἶναι ἐλάχιστα προγενέστερα ἀπὸ αὐτὰ τὰ σχεδιάσματα καὶ ἡ στενὴ συνεργασία τοῦ Locke μὲ τὸν Sydenham θὰ συνεχιστεῖ μέχρι τὸ 1675, ὅταν ὁ Locke θὰ ἀναχωρήσει γιὰ τὸ μεγάλο ταξίδι του στὴ Γαλλία.

Ἄν ἡ μελέτη τοῦ ἱατρικοῦ ἐμπειρισμοῦ τοῦ Sydenham εἶναι

ὁ ἀληθινὸς προθάλαμος τῆς φιλοσοφίας τοῦ Locke, πρέπει ἐπίσης νὰ ἀναλογιστοῦμε τὴν κρίση τοῦ Leibniz, στὶς ἀρχὲς τῶν *Νέων δοκιμίων* (βιβλ. I, κεφ. 1), ποὺ κατατάσσει τὸν Locke στοὺς ὄπαδους τοῦ Gassendi. Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι προτοῦ συναντήσῃ τὸν Sydenham, ὁ Locke ἐργάστηκε μὲ τὸν Robert Boyle. Ὁ κύριος ἐκπρόσωπος τῆς «experimental philosophy» εἶναι ἓνας ὄπαδός τῆς μοριακῆς φυσικῆς, ἔτσι ὅπως αὐτὴ ἐκτίθεται μέσα στὸ *Syntagma Philosophicum* τοῦ Gassendi. Ἐξάλλου κατὰ τὴ διάρκειά τῆς παραμονῆς του στὴ Γαλλία (1675-1679) ὁ Locke θὰ συναντήσῃ ἐπανελημμένα ὄπαδους τοῦ Gassendi καὶ ὅλως ἰδιαιτέρως τὸν ταξιδευτὴ καὶ γιατρὸ François Bernier, ποὺ τὸ 1678 δημοσιεύει τὴ *Σύνοψη τῆς φιλοσοφίας* τοῦ Gassendi. Διαμέσου τῶν Boyle καὶ Bernier, ὁ Locke θὰ θεωρήσῃ πάντα τὴν μηχανιστικὴ μοριακὴ φυσικὴ καὶ τὴν ἀνάλυση τῶν γνωστικῶν δυνάμεων, ὅπως προτείνονται ἀπὸ τὸν Gassendi, ὡς ὑποθέσεις φυσικῆς φιλοσοφίας μὲ ὑψηλὸ βαθμὸ πιθανότητας. Μέσα στὸ *Δοκίμιο* θὰ χρησιμοποιήσῃ σιωπηρὰ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα γιὰ νὰ ὑποστηρίξῃ τὴν ἱστορικὴ ἀνάλυση, στὴν ὁποία ὑποβάλλει τὶς ἰδέες· φαίνεται πῶς τὴ μοριακὴ θεωρία του γιὰ τὴν ὄραση καὶ τὴ θεωρία του γιὰ τὴν ἀφαίρεση τὶς παίρνει ἀπὸ τὸν Gassendi. Πάντως ἡ ἀνάλυση τοῦ Locke παρουσιάζει πρωτότυπα χαρακτηριστικά, ποὺ πρέπει νὰ τὰ ἀξιολογήσουμε στὴν ἰδιομορφία τους. Ἡ ἀνάλυση τῆς γνώσης, ὅπως μᾶς τὴν προτείνει ὁ Locke, μόνο μὲ τὸν ἐμπειρισμὸ τοῦ Sydenham μπορεῖ νὰ γίνῃ κατανοητή.

### Ἡ ἀνάλυση τῶν ἰδεῶν μὲ τὴν «ἱστορικὴ» μέθοδο.

Τὸ *Δοκίμιο* γιὰ τὴν ἀνθρώπινη νόηση τοῦ 1690 περιλαμβάνει τέσσερα βιβλία, ποὺ ἀναφέρονται διαδοχικὰ στὴν ἀνυπαρξία ἔμφυτων ἀρχῶν καὶ ἰδεῶν, στὶς ἰδέες ὡς ὕλικὸ τῶν γνώσεων, στὶς λέξεις ὡς σημεῖα τῶν ἰδεῶν, στὴ γνώση καὶ στὴν πιθανότητα. Αὐτὴ ἡ θεματολογία θέτει τὸ πρόβλημα τῆς ἐνότητας τοῦ ἔργου. Ἀντικείμενο τοῦ *Δοκίμιου* εἶναι ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά νὰ δείξῃ πῶς τὸ πνεῦμα ἀποκτᾷ τὶς ἔννοιες ποὺ κατέχει γιὰ τὰ διάφορα πράγματα, καὶ ἀπὸ

τὴν ἄλλη σὲ τί συνίσταται καὶ ὡς ποῦ φθάνει ἢ βέβαιη γνώση καὶ ποιά μπορεῖ νὰ εἶναι τὰ θεμέλια τῶν πιθανῶν μας κρίσεων. Σκοπὸς εἶναι νὰ ὀριστοῦν τὰ ὄρια, μέσα στὰ ὁποῖα μπορεῖ νόμιμα νὰ κινηθεῖ ἡ δραστηριότητα τῆς ἀνθρώπινης νόησης, καὶ γι' αὐτὸν τὸ λόγο πρέπει νὰ καθοριστεῖ πῶς συγκροτοῦνται οἱ γνώσεις μας. Ἡ φύση τῆς γνώσης ὀφείλει νὰ ἐξηγηθεῖ διαμέσου τῆς προέλευσής της γιὰ τὸ πνεῦμα.

Ἡ μέθοδος ἀνάλυσης εἶναι «ἱστορική»: ὁ Locke προτίθεται νὰ περιγράψει τὰ δεδομένα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ξεκινώντας τὸ πνεῦμα συγκροτεῖ τὴ γνώση, ἐπίσης νὰ περιγράψει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἐργάζεται τὸ πνεῦμα μὲ ἀφετηρία τὴν ἀρχικὴ αἰσθητήρια ἀντίληψη αὐτῶν τῶν δεδομένων. Μὲ ἓνα λόγο μελετοῦμε τὰ χαρακτηριστικὰ φαινόμενα τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος καθὼς αὐτὸ ἐπιτελεῖ τὴν γνωστικὴ πράξη. Μιὰ παρόμοια ἀνάλυση ὀφείλει νὰ διασφαλίσει τὴν κατανόηση τῆς ὀρθολογικότητας τῆς ἀνθρώπινης γνώσης. Ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς τοῦ Locke ἐδράζεται στὴν ἰδέα ὅτι ἡ γνώση ἀνάγεται σὲ παρατηρήσιμα φαινόμενα καὶ ὅτι αὐτὰ τὰ φαινόμενα τῆς γνώσης συνδέονται μεταξύ τους μὲ συσχετισμοὺς ποὺ κι αὐτοὶ εἶναι παρατηρήσιμοι. Πέρα ἀπὸ τὴν ἄμεση ἐμπειρία αὐτῶν τῶν φαινομένων τῆς γνώσης, δὲν ὑπάρχουν παρὰ αὐθαίρετες ὑποθέσεις ἀναφορικὰ μὲ τὰ θεμέλια τῆς γνώσης. Αὐτὸς εἶναι καὶ ὁ λόγος ὑπαρξῆς τοῦ πρώτου βιβλίου τοῦ *Δοκιμίου*, τὸ ὁποῖο παρυσιάζεται σὰν μιὰ κριτικὴ τῶν μεταφυσικῶν ποὺ ἐξηγοῦν τὴ συγκρότηση τῆς γνώσης μὲ βάση τὴν ὑπαρξὴ ἰδεῶν καὶ ἔμφυτων ἀρχῶν μέσα στὸ πνεῦμα.

Συχνὰ τέθηκε ἡ ἐρώτηση ἐνάντια σὲ ποιὸν κατευθύνεται αὐτὴ ἡ κριτικὴ τῶν ἔμφυτων ἰδεῶν. Ἄραγε τὸν Descartes ἢ τοὺς νεοπλατωνικοὺς τοῦ Καίμπριτζ, τοὺς τελευταίους ὑπέρμαχους τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας; Ἄναμφίβολα πρόκειται γιὰ μιὰ μάταιη ἐρώτηση. Τὸ μόνο ἔργο ποὺ μνημονεύει ὁ Locke εἶναι τὸ *De Veritate* τοῦ Herbert of Cherbury (1624). Ἦταν ἓνας ἀντίπαλος ὑπερβολικὰ εὐκολος, τὸν ἐκμηδενισμὸ τοῦ ὁποῖου εἶχε ἀναλάβει ὁ Gassendi πρὶν ἀπὸ τὸν Locke. Πράγματι, ὁ Locke στρέφεται ἐνάντια σὲ κάθε a priori, ἄρα μεταφυσικὴ, ἐξήγηση τοῦ Λόγου καὶ τῶν ἀρχῶν του. Ὁ ἔμφυτος χαρακτήρας μιᾶς ἀρχῆς ἢ μιᾶς

ιδέας προϋποθέτει την ἐμμένειά της σὲ μιὰν ὑπόσταση, ἔτσι ὥστε ἐκ γενετῆς νὰ κατέχουμε κάτι σὰν δυνάμει γνώση. Γιὰ τὸν Locke, ὅποιος θέτει ὡς αἴτημα τὴν ὑπαρξὴ τέτοιων ἀρχῶν στὸ ξεκίνημα μιᾶς ἀνάλυσης τῆς γνώσης, καταστρέφει ἐξαρχῆς κάθε κατανόηση τῶν πραγματικῶν συσχετισμῶν ἀνάμεσα στὶς ιδέες, στὸ μέτρο ποὺ ἔχουμε ἄμεση συνείδηση γι' αὐτές. Ἡ «ἱστορικὴ» μέθοδος συνεπάγεται τὴν ἀπόρριψη τῶν ὑποθέσεων: εἶναι ἡ πρώτη ἀπαίτηση μιᾶς καθαυτὸ ἀναλυτικῆς φιλοσοφίας. Ὁ Locke δὲν δέχεται τὸν συμβιβασμὸ τοῦ Gassendi, τοῦ Descartes καὶ τοῦ Malebranche μὲ μιὰ δογματικὴ ἀντίληψη τοῦ Λόγου· κατ' αὐτὸν τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου ἐπεξεργάζεται τις ἔννοιές του, ἀκόμα καὶ τις πιὸ ἀφηρημένες, σύμφωνα μὲ δεδομένα ποὺ παρέχονται ἀπὸ τὴν αἰσθητήρια ἐμπειρία του. Αὐτὸ ἰσχύει γιὰ τὴν ιδέα τοῦ Θεοῦ (βιβλ. I, κεφ. iii), γιὰ τὰ ὑποτιθέμενα ἀξιώματα τῆς ἠθικότητας (I, ii), καθὼς καὶ γιὰ τις πρῶτες ἀρχές τοῦ Λόγου, τὴν ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης καὶ τῆς ταυτότητας (I, i). Καὶ στὴν πιὸ ἀφηρημένη μορφή τους, εἶναι προϊόντα τοῦ στοχασμοῦ τοῦ ἀνθρώπου πάνω στὶς ιδέες ποὺ τοῦ προσφέρονται ἄμεσα ἀπὸ τὴν αἰσθητήρια ἐμπειρία του. Ἡ κριτικὴ τῶν ἔμφυτων ιδεῶν προορίζεται νὰ μᾶς προσανατολίσει πρὸς τὴν «ἱστορικὴ» ἀνάλυση τῶν ιδεῶν ποὺ περιέχεται στὸ δεῦτερο βιβλίο τοῦ *Δοκιμίου*.

Λέγοντας ιδέα ὁ Locke ἔννοεῖ «ὅλα ὅσα εἶναι ἀντικείμενα τῆς νόησης ὅταν ὁ ἄνθρωπος σκέπτεται» (Εἰσαγωγή, 8). Ἀκολουθώντας λοιπὸν τὴν φαινομενοκρατικὴ του θέση, προτίθεται νὰ ἀναλύσει τις ιδέες ὡς συνειδησιακὰ δεδομένα καὶ μόνο, μὲ βάση τὰ ὁποῖα τὸ πνεῦμα συγκροτεῖ τὴ γνώση. Παιραιτεῖται ἀπὸ τὴ μελέτη τῆς φυσικῆς διαδικασίας ἢ τῆς μεταφυσικῆς αἰτιότητας ποὺ παράγει τις ιδέες μέσα στὴ συνείδηση. Ὡστόσο δέχεται σιωπηρὰ δύο ἀξιώματα: πρῶτο, ὅτι οἱ ιδέες εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα, μέσα στὴ συνείδηση, μοριακῶν διαδικασιῶν ποὺ σχετίζονται μὲ τὰ ὄργανα τῶν αἰσθήσεων καὶ τὸν ἐγκέφαλο· καὶ δεῦτερο, ὅτι οἱ ιδέες ἔχουν ἀντικειμενικὴ σχέση μὲ τὸ πραγματικό. Α priori ἡ ιδέα θεωρεῖται ὡς ὁμῶμα τοῦ πράγματος· πάντως ὁ Locke θὰ εἶναι ἔτοιμος νὰ διορθώσει τὴν θεωρία γιὰ τὴν ιδέα-παράσταση ὅταν αὐτὴ θὰ ἀποδειχτεῖ ἀνεπαρκῆς. Προπάντων πρέπει νὰ κατανοήσουμε ὅτι ἡ



θεώρηση του Locke προσανατολίζεται στην ανάλυση των τροποποιήσεων των ιδεών με την εργασία του πνεύματος, που τις συσχετίζει μεταξύ τους.

Ἄλλὰ ὁλόκληρη αὐτὴ ἡ ἀνάλυση βασίζεται σὲ μιὰν ἐμπειρική διαπίστωση: ὅλες μας οἱ ιδέες προέρχονται ἀπὸ δύο πηγές: τὴν αἴσθηση καὶ τὴ νόηση (II, i, 2-5). Μὲ τὴ λέξη αἴσθηση ὁ Locke ἐννοεῖ τὴ λειτουργία τῆς συνείδησης πού μᾶς ἐπιτρέπει νὰ συλλάβουμε ἐντυπώσεις πού ἔρχονται ἀπὸ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμον· μετὰ τὴ νόηση ἐννοεῖ τὸ ἐνέργημα, μετὰ τὸ ὁποῖο τὸ πνεῦμα γνωρίζει τὶς ἴδιες του τὶς πράξεις. Γι' αὐτὸ καὶ ὑπάρχουν δύο τύποι ἀπλῶν ιδεῶν: ἡ αἴσθηση καὶ ἡ νόηση. Λέγοντας ἀπλή ιδέα ὁ Locke ἐννοεῖ δεδομένα πού δὲν ἐπιδέχονται παραπέρα ἀνάλυση, μετὰ τὴν ἐννοια ὅτι ἐπιβάλλονται στὴ συνείδηση μέσα στὴν αἰσθητήρια ἐμπειρία χωρὶς τὸ πνεῦμα νὰ εἶναι ἡ καθαυτὸ παραγωγὸς αἰτία. Ξεκινώντας ἀπὸ αὐτὴ τὴν πρώτη ὕλη τῆς γνώσης, τὸ πνεῦμα ἀσκεῖ μιὰ δραστηριότητα συσχετισμῶν πού ἀπολήγει στὴ συγκρότηση σύνθετων ιδεῶν. Αὐτὰς οἱ σύνθετες ιδέες εἶναι τριῶν εἰδῶν: ιδέες τρόπων, ὑποστάσεων ἢ σχέσεων. Οἱ ιδέες τρόπων εἶναι παραστάσεις πού παράγει τὸ πνεῦμα συνθέτοντάς ἀπὸ κοινοῦ ἀπλῆς ιδέες. Ὅταν τὸ πνεῦμα συνδυάζει ἀπλῆς ιδέες τοῦ ἴδιου τύπου, τότε ἔχουμε ιδέες ἀπλῶν τρόπων (II, xii): τέτοιες εἶναι οἱ ιδέες διαφόρων μορφῶν τῆς ἔκτασης (II, xiii) ἢ τοῦ χρόνου (II, xiv). Συνεπῶς ὁ χῶρος στὸν Locke δὲν ἐμφανίζεται ὡς ἡ ἴδια ἡ φύση τῶν ὑλικῶν πραγματικότητων, ἀλλὰ ὡς τὸ αἰσθητὸ δεδομένο μετὰ τὴ βοήθεια τοῦ ὁποίου, μέσω διαφόρων συνδυασμῶν, κατορθώνουμε νὰ συλλάβουμε τὸ σύνολο τῶν σχέσεων ἔκτασης καὶ τόπου. Ὅσο γιὰ τὸ χρόνο, ἀντλεῖ τὴν καταγωγὴ του ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν συνειδητὴ ἐμπειρία, στὸ μέτρο πού τὸ δεδομένο τῆς πρωταρχικῆς του συγκρότησης εἶναι ἡ ιδέα τῆς διαδοχῆς τῶν ψυχικῶν μας καταστάσεων. Ἡ γενετικὴ περιγραφή τῶν ιδεῶν τοῦ χρόνου καὶ τοῦ χώρου ἐπιτρέπει στὸν Locke νὰ ἀναγάγει τὴν ιδέα τοῦ ἀπείρου στὰ δεδομένα τῆς συνειδητῆς ἐμπειρίας πού τὴν συγκροτοῦν (II, xvii). Πράγματι, ψυχολογικὰ δὲν ἔχουμε τὴν ιδέα μιᾶς θετικῆς πραγματικότητας ὅταν σκεφτόμαστε τὸ ἄπειρο, ἔχουμε μόνο τὴν παράσταση μιᾶς ὀρισμένης ποσότητας χώρου καὶ χρόνου, ἐνδὸς ὀρι-

σμένου ἀριθμοῦ, στὸν ὁποῖο μπορούμε νὰ προσθέτουμε ἀπεριόριστα μιὰ ποσότητα τῆς ἴδιας ὕψης, χωρὶς ποτὲ νὰ φτάνουμε στὸ ἔσχατο ὄριο. Τὸ μόνο ἄπειρο ποῦ θὰ μπορούσαμε νὰ συλλάβουμε εἶναι ἓνα ἀριθμητικὸ ἄπειρο, τὸ ὁποῖο μᾶλλον δείχνει τὰ ὅρια τῆς νόησής μας παρὰ τὴν τελειότητα ἐνὸς ὄντος ποῦ ὑπερβαίνει τὴν αἰσθητήρια ἐμπειρία. Πάνω σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο ὁ Locke ἀντιτίθεται σαφέστατα στὴν καρτεσιανὴ μεταφυσικὴ.

Ἄλλὰ ἡ πιὸ ἀξιοσημείωτη ἀποτυχία αὐτῆς τῆς μεταφυσικῆς προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀνάλυση ποῦ κάνει ὁ Locke στὴν ἰδέα τῆς ὑπόστασης. Ἄς ξεκινήσουμε ἀπὸ τὶς ἀπλὲς αἰσθητὲς ἰδέες ποῦ ἔχουμε γιὰ τὰ πράγματα ποῦ μᾶς περιβάλλουν. Αὐτὲς οἱ ἀπλὲς ἰδέες εἶναι ἰδέες αἰσθητῶν ποιότητων: χρῶμα, γέυση, ὄσμη, μορφή, σταθερότητα, κινητικότητα... Ἄλλὰ ὅταν τὸ πνεῦμα ἀναλύει αὐτὲς τὶς αἰσθητὲς ποιότητες ἐπιβάλλεται μιὰ διάκριση (II, viii). Πράγματι, ἡ φυσικὴ ἀνάλυση μπορεῖ νὰ τροποποιήσει τὸ χρῶμα, τὴ γέυση καὶ τὶς ἄλλες ἀνάλογες ιδιότητες τοῦ ἀντικειμένου. Αὐτὲς οἱ ποιότητες ἐμφανίζονται ὡς σχετικὲς μὲ τοὺς ὄρους τοῦ ὑποκειμένου τῆς ἀντίληψης. Ἄλλὰ, σὲ ἀντίθεση μὲ αὐτὲς τὶς λεγόμενες δευτερεύουσες ποιότητες, ἄλλες φαίνεται νὰ ἀνήκουν θεμελιωδῶς στὶς ὑλικὲς πραγματικότητες, καὶ εἶναι οἱ πρωτεύουσες ποιότητες: ἔκταση, μορφή, στερεότητα, κίνηση ἢ στάση. Σὲ ὅποια κατάσταση κι ἂν ἀντιληφθοῦμε τὴν ὑλικὴ πραγματικότητα, δὲν θὰ τὴν βροῦμε ποτὲ ξεχωριστὰ ἀπὸ τέτοιες ιδιότητες. Πράγματι, ποτὲ δὲν κατορθώνουμε νὰ σκεφτοῦμε τὸ παραμικρὸ ὑλικὸ σωματίδιο χωρὶς αὐτὲς τὶς ιδιότητες. Ἐντούτοις ὁ Locke ἀρνεῖται κατηγορηματικὰ νὰ σκεφεῖ, ὅπως οἱ καρτεσιανοί, ὅτι ἡ ἰδέα τῆς ἔκτασης μᾶς προσφέρει τὴν σύλληψη τῆς οὐσίας τῶν ὑλικῶν πραγμάτων. Μιὰ μοριακὴ φυσικὴ ὅπως αὐτὴ τοῦ Gassendi τὴ δέχεται μόνον ὡς ὑπόθεση τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας. Ἐντούτοις ἀπὸ αὐτὴ συμπεραίνει ὅτι οἱ ἰδέες τῶν δευτερευουσῶν ιδιοτήτων ἐξαρτῶνται γιὰ τὸ ὑποκείμενο τῆς γνώσης ἀπὸ τὶς πρωτεύουσες ιδιότητες τῶν στοιχειωδῶν μερῶν τῆς ὕλης. Οἱ ἰδέες τῶν δευτερευουσῶν ιδιοτήτων εἶναι ἰδέες τῶν πραγμάτων, ποῦ ἡ αἰσθητὴ τους ἐμφάνιση προκύπτει ἀπὸ τὰ μηχανικὰ φαινόμενα στὸ ἐπίπεδο τῶν ἀτόμων. Γιὰ νὰ ἀποκαταστήσει τὸν δεσμὸ ἀνάμεσα στὶς ἰδέες τῶν πρω-

τευουσῶν ιδιοτήτων και σέ ἐκεῖνες τῶν δευτερευουσῶν, ὁ Locke παρεισάγει τὴν ἰδέα τῆς δύναμης (II, viii, 23) : μέσα στὰ πράγματα, ἔτσι ὅπως ὑφίστανται, ὑπάρχουν δυνάμεις παραγωγῆς παραστάσεων δευτερευουσῶν ιδιοτήτων μὲ βάση τίς πρωτεύουσες, τίς ὁποῖες ἔχουν τὰ στοιχειώδη μόρια τῆς ὕλης.

Ἡ ἔννοια τῆς δύναμης και ἡ καταγωγή της θέτουν στὸν Locke ἓνα θεμελιῶδες πρόβλημα, ποῦ καθορίζει ὀλόκληρη τὴν ἀποψή του γιὰ τὴν ὑποστασιακότητα και τὴν αἰτιότητα. «Τὸ πνεῦμα, λέγει, πληροφορεῖται διαρκῶς ἀπὸ τίς αἰσθήσεις τὴ μεταβολὴ τῶν ἀπλῶν ἰδεῶν ποῦ παρατηρεῖ στὰ πράγματα ἔξω ἀπὸ αὐτὸ και σημειώνει πὼς τὸ ἓνα παύει νὰ ὑπάρχει γιὰ νὰ ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ ἓνα ἄλλο ποῦ ἀρχίζει νὰ ὑπάρχει· ἐπίσης στοχάζεται πάνω σὲ ὅ,τι συμβαίνει μέσα του, ὅπου παρατηρεῖ μιὰ διαρκὴ μεταβολὴ τῶν ἰδεῶν του, εἴτε ἐξαιτίας τῆς ἐντύπωσης ἐξωτερικῶν ἀντικειμένων πάνω στὶς αἰσθήσεις, εἴτε ἐξαιτίας ἐνὸς καθορισμοῦ τῆς ἴδιας του τῆς βούλησης· και ἂν αὐτὸ ποῦ εἶδε παράγεται σταθερά, συμπεραίνει ὅτι στὰ ἴδια πράγματα μελλοντικὰ θὰ συμβοῦν οἱ ἴδιες ἀλλαγές ἀπὸ παρόμοιες αἰτίες και μὲ παρόμοιο τρόπο· σὲ κάποιον πρᾶγμα βλέπει τὴ δυνατότητα ἀλλαγῆς κάποιας ἀπὸ τίς ἰδέες του, και σὲ ἓνα ἄλλο βλέπει τὴ δυνατότητα νὰ προκαλέσει αὐτὴ τὴν ἀλλαγὴ· ἔτσι καταλήγει σὲ αὐτὴ τὴν ἰδέα ποῦ ἀποκαλοῦμε δύναμη» (II, xxi, 1). Αὐτὴ ἡ ἰδέα τῆς δύναμης προφανῶς ἔχει ἀντληθεῖ ἀπὸ τὴν ψυχολογικὴ ἐμπειρία, ὅταν τὸ ὑποκείμενο τῆς ἀντίληψης ἀντιλαμβάνεται τὴν ποικιλία τῶν ἰδεῶν του γιὰ τὴν αἴσθηση και τὸ στοχασμό. Συμπεραίνοντας ὅτι ὅσα ἀποτελέσματα ὑποπίπτουν στὴν αἴσθηση ἔχουν προκληθεῖ μέσα στὴ συνείδηση ἀπὸ ἀντικειμενικὰ φαινόμενα, ὁ Locke βεβαιώνει τὴν ὀρθολογικότητα τῆς παράστασης ποῦ ἔχουμε γιὰ τὸ πραγματικὸ και τὴν τάξη τῶν φαινομένων. Ἔστω κι ἂν ἡ τυπικὴ αἰτία τῶν φαινομένων ἀλλαγῶν ποῦ ἔχει αἰσθανθεῖ και ἀντληθηθεῖ ἡ συνείδηση εἶναι γιὰ πάντα ἀνεφικτῆ, δὲν παύει νὰ ἰσχύει ὅτι τὰ φαινόμενα τῆς γνώσης, οἱ ἰδέες ποῦ τὸ πνεῦμα ἀντιλαμβάνεται τοὺς συσχετισμούς τους, ἐντάσσονται σὲ μιὰ τελικὴ τάξη. Ἔστω και ἂν ὑποβάλλει σὲ κριτικὴ τὸν μεταφυσικὸ ρεαλισμὸ τῶν σχολαστικῶν και τοῦ Descartes, ὁ Locke ἀρνεῖται νὰ ἀμφιβάλει γιὰ τὴν ἀντικειμενικὴ πραγματικό-

τητα τῶν ιδεῶν — σκεπτικισμὸς ποὺ ὀδηγεῖ στὴ θέση τοῦ Berkeley. Μέσα στοὺς συσχετισμοὺς τους, οἱ ιδέες, ὅπως τὶς σκέφτεται τὸ πνεῦμα, νοοῦνται μέσα σὲ μιὰ φυσικὴ σκοπιμότητα, τὴν ὁποία πρέπει νὰ δεχτοῦμε, μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ ὁ ἱπποκρατικὸς γιατρός δέχεται τὴν ὀρθολογικότητα τῶν συμπτωμάτων ὅπως αὐτὰ φανερώνονται ἄμεσα στὴν παρατήρηση. Ἡ παρόμοια μὲ τοῦ Sydenham ἄποψη ποὺ ἔχει ὁ Locke γιὰ τὴν ιδέα τῆς δύναμης, ἐπιτρέπει νὰ ἐρμηνεύσουμε μὲ ἀκρίβεια τὴν κριτικὴ του ἀνάλυση γιὰ τὴν ιδέα τῆς ὑπόστασης.

Πράγματι, ὁ Locke ξεκινάει ἀπὸ τὶς ιδέες ὑποστάσεων ὅπως μᾶς προσφέρονται ἀπὸ τὴν αἰσθητὴ ἐμπειρία. Ἔτσι ἀνακαλύπτει ὅτι, ἀνάγοντάς τες στὰ δεδομένα τῆς αἰσθησης, τὶς περιορίζουμε στὸ νὰ εἶναι ἓνας σωρὸς αἰσθητῶν ποιότητων, οἱ ὁποῖες, ὅπως δείχνει ἡ ἐμπειρία, συνδέονται μόνιμα μὲ τὸν ἴδιο τρόπο (II, xxiii). Παρόμοιοι σχηματισμοὶ φαινομένων ἐπιτρέπουν ἄλλωστε νὰ τακτοποιήσουμε τὴν αἰσθητὴ ἐμπειρία ἀποδίδοντας σὲ συγκεκριμένες πραγματικότητες τὶς δυνάμεις ποὺ τὸ πνεῦμα μας ὠθεῖται νὰ νοήσει γιὰ νὰ δικαιολογήσει τὶς παραλλαγές τῶν αἰσθητῶν του ἐντυπώσεων. Ἐντούτοις, ἂς παρατηρήσουμε ὅτι ὁ Locke, ἀντίθετα ἀπὸ τὸν Hume, δὲν θεωρεῖ τὴν συνήθεια ἀρχὴ τῆς συσχέτισης τῶν φαινομένων ἔτσι ὥστε νὰ ἀποτελοῦν ὑποστασιακὲς πραγματικότητες. Ἡ ἐπανάληψη τῶν ἴδιων σχηματισμῶν τῶν φαινομένων στὸν Locke χρησιμεύει γιὰ νὰ προσανατολίσει τὸ πνεῦμα πρὸς τὴν ἀντίληψη τῆς ἰδιάζουσας ὀρθολογικότητας τῶν φαινομένων. Ἀλλὰ ὅσο ἡ ἐμπειρία βεβαιώνει τὴν ἐγκυρότητα τῆς ἐμπειρίας μας γιὰ τὶς συγκεκριμένες ὑποστάσεις, ἄλλο τόσο ἡ ἀφηρημένη ιδέα τῆς ὑπόστασης ξεφεύγει ἀπὸ τὴν σύλληψη τῆς νόησης, γιὰτὶ ἡ τελευταία εἶναι περιορισμένη στὰ δεδομένα τῆς γνώσης ποὺ χορηγεῖ ἡ αἰσθητὴ ἐμπειρία. Ἡ ιδέα τῆς ὑπόστασης καθ'αυτῆς εἶναι ἡ σκοτεινὴ ἔννοια ἑνὸς ἄγνωστου κάτι, ποὺ θὰ χρησίμευε ὡς θεμέλιο, ὡς ὑπόστρωμα, στὶς αἰσθητὲς ποιότητες καὶ στὶς δυνάμεις ποὺ ἀποδίδουμε σὲ αὐτὴ ἢ στὴν ἄλλη ὑπόσταση. Συνεπῶς, ἡ ἀρχὴ τῆς ὑπόστασης, ποὺ χρησίμευε στὴν μεταφυσικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τοῦ Descartes ὡς ἐπιχείρημα γιὰ νὰ δικαιολογηθεῖ ἡ ὀρθολογικότητα τοῦ πραγματικοῦ, γίνεται μυστηριώδης ἀναφορά, χωρὶς θεμέλιο μέσα

στά δεδομένα τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας. Ἔτσι ὁ Locke μᾶς εἰσάγει στὴν φιλοσοφικὴ φαινομενοκρατία.

Ἄλλὰ γιὰ τὴν ἀρχὴ τῆς αἰτιότητας ἰσχύει ὅ,τι καὶ γιὰ τὴν ἀρχὴ τῆς ὑπόστασης. Πράγματι, ἡ αἰτιακὴ σχέση γιὰ τὸν Locke ἀνάγεται σὲ σταθερὲς συνάφειες τῶν φαινομένων μέσα στὸ χρόνο, συνάφειες ποὺ ἐξηγοῦνται σὲ ἀναφορὰ μὲ τὶς ἀπλὲς ἰδέες τῶν δυνάμεων. Ἡ πραγματικὴ αἰτία τῶν τροποποιήσεων ποὺ παρατηροῦμε στὰ φαινόμενα δὲν βρίσκεται πλέον μέσα στὴν οὐσία τῶν πραγμάτων. Ἡ αἰτιακὴ σχέση βασίζεται στὴν ψυχολογικὴ ἐμπειρία αὐτῶν τῶν φαινομένων. Συνακόλουθα, οἱ ἀναζητήσεις τῶν αἰτιῶν δὲν ἔχουν νόημα πέρα ἀπὸ τὶς ἐνδείξεις ποὺ προσφέρουν τὰ ἴδια τὰ φαινόμενα (II, xxvi, 1).

Μὲ τὶς ἰδέες τῆς αἰτίας καὶ τοῦ ἀποτελέσματος μπαίνουμε πράγματι στὴν ἐξέταση τῆς τρίτης κατηγορίας σύνθετων ἰδεῶν, τῆς κατηγορίας τῶν σχέσεων. Ὅλες οἱ σχέσεις ἔχουν ἓνα κοινὸ χαρακτηριστικό: θεμελιώνονται ἀποκλειστικὰ στὶς συνάφειες ποὺ ἀντιλαμβάνεται τὸ πνεῦμα ἀνάμεσα στὶς ἰδέες του, δηλαδὴ ἀνάμεσα στὰ φαινόμενα τέτοια ποὺ παρουσιάζονται στὴ συνείδηση. Ἔτσι οἱ σχέσεις χρόνου, τόπου, ἔκτασης παύουν νὰ συλλαμβάνονται σὰν ἀπόλυτα μεγέθη συνδεδεμένα μὲ τὴν οὐσία τῶν κρινόμενων πραγματικοτήτων, καὶ γίνονται ἀπλὲς συγκυρίες φαινομένων. Ὡστόσο μιὰ τέτοια ἀκριβῶς ἀποψη ἀπειλοῦσε τὴν μεταφυσικὴ ἀρχὴ τῆς ταυτότητας. Ἔτσι ὁ Locke ἔνιωσε ὑποχρεωμένος νὰ προσθέσει στὴ δεύτερη ἐκδοση τοῦ *Δοκιμίου* ἓνα ὀλόκληρο κεφάλαιο γιὰ τὴν ταυτότητα καὶ τὴ διαφορότητα (II, xxvii). Αὐτὸ τὸ κεφάλαιο ἀνοίγει πρωτότυπες φιλοσοφικὲς προοπτικὲς. Ἡ ταυτότητα βεβαιώνεται πάντα ἀπὸ μιὰ σύγκριση κάποιου πράγματος, ποὺ ὑπάρχει σὲ ὀρισμένο χῶρο καὶ χρόνο, μὲ τὸν ἑαυτό του, ὅπως ὑπάρχει σὲ ἄλλο χῶρο καὶ χρόνο. Ἐπομένως μόνον ἡ ἐξέταση τῆς ἀρχῆς τῆς ὑπαρξῆς τοῦ κρινόμενου πράγματος ἐπιτρέπει νὰ πιστοποιήσουμε τὴν ταυτότητά του.

Σύμφωνα μὲ τὸν Locke, ἡ ἐμπειρία τῆς ταυτότητας δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ ἴδια, παρὰ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἔννοια τῶν πραγμάτων στὰ ὁποῖα τὴν ἐφαρμόζουμε. Ἔτσι δὲν ὑπάρχει πρόβλημα δυνατῆς ταυτότητας ἀν ἀναφερόμαστε στὴν ἔννοια τοῦ Θεοῦ ποὺ εἶναι αἰώ-

νιος, ἀναλλοίωτος καὶ ἄπειρος. Ἄλλὰ γιὰ τὰ πεπερασμένα πνεύματα, ὅπως καὶ γιὰ τὰ μόρια τῆς ὕλης, τίθεται τὸ πρόβλημα νὰ καθορίσουμε τὴν ταυτότητά τους, ἀφοῦ ἡ ὑπαρξή τους ἔχει μιὰν ἀρχή. Ἄρα, ἡ ἐξατομίκευση προέρχεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς ὄντος, ὑπαρξὴ πού τὸ κάνει νὰ εἶναι σὲ ἓνα χρόνο καὶ ἓναν τόπο, τοὺς ὁποίους δὲν μποροῦν νὰ μοιραστοῦν ταυτόχρονα δύο ὁμοειδῆ ὄντα. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἡ ἐφαρμογὴ τῆς ἀρχῆς ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ὑφὴ τῆς σύνθεσης τῶν ὄντων: ἔτσι, ἡ ταυτότητα τῶν ἐμβίων ὄντων ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ διάρκεια τῆς ὀργάνωσής τους, ὅχι ἀπὸ τὴν ταυτότητα τῶν μορίων ὕλης πού τὰ συγκροτεῖ. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη, ἡ ιδέα ἀποδίδεται στὴν κατηγορία τοῦ ὄντος, στὴν ὁποία ἐφαρμόζεται. Ἔτσι ὁ Locke διακρίνει τὴν ταυτότητα ἐνὸς ἀνθρώπου καὶ τὴν ταυτότητα ἐνὸς προσώπου, καθὼς ἡ πρώτη συνίσταται στὴ σύνδεση ἐνὸς ἔλλογου πνεύματος μὲ ἓνα σῶμα πού ἔχει μιὰ ἰδιαίτερη μορφή, ἐνῶ ἡ δευτέρα στὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς σκεπτόμενου ὄντος, πού εἶναι ἱκανὸ γιὰ τὸν Λόγο καὶ τὸν στοχασμὸ καὶ πού ἔχει συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ του ὡς ἑαυτοῦ του. Κατὰ συνέπεια γιὰ τὸν Locke ἡ ψυχολογικὴ ἐμπειρία τοῦ προσώπου διαφέρει ἀπὸ τὴ γνώση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὑποστασιακοῦ ὄντος. Συνακόλουθα ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὑποστασιακὴ πραγματικότητα μπορεῖ νὰ μὴν ἐπιδέχεται προσδιορισμὸ, παρ' ὅλο πού ὁ ἄνθρωπος παραμένει προικισμένος μὲ προσωπικὴ ταυτότητα στὸ μέτρο πού ἔχει συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ του.

Ἡ ἱστορικὴ ἀνάλυση τῶν ιδεῶν ἀναμφισβήτητα καταλήγει στὴν κατάρρευση τῆς μεταφυσικῆς καρτεσιανοῦ τύπου. Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι ὁ Locke καταπιάστηκε ἄμεσα μὲ τὸν Malebranche σὲ ἓνα γραφτὸ τοῦ 1693, τὸ *Ἐξέταση τῆς γνώμης τοῦ P. Malebranche γιὰ τὴ θέαση μέσα στὸν Θεό*, ὅπου ἀποσκοπεῖ στὴν ἀνασκευὴ τῆς διδασκαλίας τοῦ Malebranche γιὰ τὴν ἀντίληψη καὶ τὶς ιδέες. Ὁ Malebranche διακρίνει τὸ συναίσθημα ἀπὸ τὴν ιδέα: μὲ τὸ συναίσθημα ἡ ψυχὴ γνωρίζει τὸν ἑαυτό της καὶ γνωρίζει τὶς αἰσθητὲς ἐντυπώσεις πού τὴν τροποποιοῦν· τὴν ἀληθινὴ γνώση ὁ Malebranche τὴν τοποθετεῖ πέρα ἀπὸ αὐτὴ τὴν αἰσθητὴ ἐμπειρία· ἡ ἀληθινὴ γνώση συγκροτεῖται ἀπὸ Ἰδέες, δηλαδὴ ἀπὸ τὴν θέαση τῶν νοητῶν ἀρχετύπων τῶν ὑλικῶν πραγματικότητων μέσα

στη θεία νόηση, τις όποιες ό Θεός άποκαλύπτει άμεσα στη νόησή μας μέσα στο άπειρο Είλναι του. 'Ο Locke άρνείται τη διάκριση του συναισθήματος από την ιδέα και την ιδέα κάθε πραγματικότητας την άνάγει στην εικόνα που έχει προσληφθεί από το πνεύμα με άφετηρία τὰ δεδομένα τής αίσθητῆς έμπειρίας. "Έτσι, ή γνώση τής πραγματικῆς ούσίας τών υλικών ύποστάσεων, όπως και τών πνευματικών ύποστάσεων, καθίσταται άπρόσιτη, γιατί τὰ δεδομένα, που κατέχει το πνεύμα γι' αυτές, είναι φαινόμενα. 'Ο Descartes πρέσβευε ότι ή ούσία ἢ ή φύση τής ψυχῆς μᾶς γίνεται άμεσα γνωστή μέσα στην έμπειρία του cogito· όσο για τις υλικές πραγματικότητες, ή ιδέα τής έκτασης μᾶς προσφέρει το νοητό τους άρχέτυπο. 'Ο Malebranche καθιστᾶ το cogito «αίσθητό» και ὄχι πιά «νοητό» διατηρεῖ ὡστόσο την κατανόηση τής ούσίας τών υλικών πραγματικοτήτων μέσα στη θεία νόηση. 'Ο Locke άνάγει κάθε γνώση τής ψυχῆς άποκλειστικά στην ψυχολογική έμπειρία τών ενεργημάτων τής συνείδησης· όσο για τις υλικές πραγματικότητες, άνάγονται άποκλειστικά στα φαινόμενα που μᾶς άποκαλύπτουν οι αίσθήσεις μας, καθῶς ή νόηση συλλαμβάνει τις σταθερές σχέσεις τους σε συνάρτηση με τις ένδειξεις τής έμπειρίας και μόνο. Στόν Locke οι ιδέες δέν έχουν μεταφυσική πραγματικότητα έξω από το πνεύμα που τις σκέπτεται. 'Ο Locke μᾶς ὀδηγεῖ σε έναν άληθινό ψυχολογισμό τών ιδεῶν, ό όποιος εἶχε μόνο διαγραφεί από τους καρτεσιανούς. Γι' αυτό πρέπει νά άναγνωρίσουμε την πρωτοτυπία τών άπόψεων που εκτίθενται στο Γ' και Δ' βιβλίο του Δοκιμίου πάνω στη γλώσσα και στη γνώση.

### *Ἡ ἀνάλυση τῆς γνώσης με τῆ σημειωτική.*

Ἐπαναλαμβάνοντας τῆ στωική διάκριση τών αντικειμένων τῆς γνώσης, ό Locke διαιρεῖ τις έπιστῆμες σε τρεῖς κλάδους (IV, χχι). 'Ο πρῶτος εἶναι ἡ φυσική<sup>1</sup> ἢ φιλοσοφία τῆς φύσης που μελετᾶ τις σωματικές και πνευματικές πραγματικότητες στο εἶναι τους και

1. Ἑλληνικά στο κείμενο.

στις ιδιότητές τους. 'Ο δεύτερος είναι η *πρακτική*<sup>1</sup> που ἀφορᾷ τὴν ἐφαρμογὴ τῶν φυσικῶν μας ἱκανοτήτων στὴν πράξη μὲ σκοπὸ τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ χρήσιμο. Ἡ ἠθικὴ εἶναι τὸ οὐσιῶδες τῆς στοιχειῶ. Τέλος ὁ Locke δέχεται ἕναν τρίτο κλάδο τῆς γνώσης, τὸν ὁποῖο ὀνομάζει *σημειωτικὴ*<sup>1</sup>· τὸ ἀντικείμενό της ἀντιστοιχεῖ ἀκριβῶς στὶς ἀναλύσεις τῆς γνώσης πού γίνονται μέσα στὸ *Δοκίμιο*. Ἴδου ὁ ὀρισμὸς πού δίνει σὲ αὐτὴ τὴν ἔρευνα: «ὁ τρίτος κλάδος μπορεῖ νὰ ὀνομαστεῖ *σημειωτικὴ*<sup>1</sup> ἢ *διδασκαλία τῶν σημείων* καὶ ἀφοῦ τὰ πιὸ συνηθισμένα σημεῖα εἶναι οἱ λέξεις, ἀρμόζει νὰ τὴν ὀνομάσουμε ἐπίσης *λογικὴ*<sup>1</sup>: ἀντικείμενό της εἶναι νὰ ἐξετάζει τὴ φύση τῶν σημείων πού χρησιμοποιεῖ τὸ πνεῦμα γιὰ νὰ κατανοεῖ τὰ πράγματα ἢ γιὰ νὰ μεταδώσει τὴ γνώση τους στοὺς ἄλλους. Γιατὶ, ἐφόσον κανένα ἀπὸ ὅσα πράγματα ἀτενίζει τὸ πνεῦμα, μὲ ἐξαίρεση τὸν ἑαυτὸ του, δὲν εἶναι παρὸν στὸ νοῦ, εἶναι ἀναγκαῖο νὰ εἶναι παρὸν κάτι ἄλλο, ἕνα σημεῖο ἢ μιὰ παράσταση τοῦ πράγματος πού τὸ πνεῦμα θεωρεῖ: αὐτὲς εἶναι οἱ *ιδέες*· ἀλλὰ ἡ σκηνὴ ὅσων ιδεῶν συγκροτοῦν τὶς σκέψεις ἑνὸς συγκεκριμένου ἀνθρώπου δὲν μπορεῖ νὰ δοθεῖ ἄμεσα στὴν ὄραση ἑνὸς ἄλλου, οὔτε βέβαια νὰ διατηρηθεῖ στὴ μνήμη του, πού δὲν εἶναι καὶ τόσο σίγουρος φύλακας: νὰ γιατί, γιὰ νὰ ἐξασφαλίσουμε τὴν κοινωνία τῶν σκέψεών μας, καθὼς ἐπίσης καὶ γιὰ νὰ τὶς καταγράψουμε γιὰ δικὴ μας χρῆση, χρειάζονται ἐξίσου σημεῖα τῶν ιδεῶν μας· τὰ πιὸ βολικὰ σημεῖα πού βρῆκαν οἱ ἄνθρωποι καὶ πού χρησιμοποίησαν γενικὰ εἶναι οἱ ἑναρθροὶ ἤχοι. Μέσα σὲ αὐτὲς τὶς συνθήκες, γιὰ ὅποιον θὰ ἤθελε νὰ θεωρήσει τὴν ἀνθρώπινη γνώση σὲ ὄλη τῆς τὴν ἔκταση ἢ ἐξέταση τῶν ιδεῶν καὶ τῶν λέξεων ὡς οὐσιαστικῶν ὀργάνων τῆς γνώσης δὲν θὰ ἀποτελοῦσε παρακατιανὸ θέμα. Καὶ ἂν σταθμίζονταν καὶ ἀντιμετωπίζονταν κατάλληλα, ἴσως νὰ μᾶς πρόσφεραν ἕνα εἶδος λογικῆς ἢ κριτικῆς, διαφορετικῆς ἀπὸ αὐτὴν πού ἔχουμε συνηθίσει» (IV, XXI, 4). Κοντολογῆς, γιὰ τὸν Locke ἡ ἐξέταση τῆς γνώσης μὲ σκοπὸ τὸν καθορισμὸ τῆς φύσης καὶ τῶν ὀρίων τῶν γνώσεών μας ἰσοδυναμεῖ οὐσιαστικὰ μὲ τὴν ἀνάλυση τῶν σημείων πού συνιστοῦν τὴν γνώση αὐτὴ, τῶν φυσικῶν ἢ τεχνητῶν

1. Ἑλληνικὰ στὸ κείμενο.



σημείων, ιδεῶν ἢ λέξεων. Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι ὁ Locke θέτει αὐτὴ τὴ μελέτη κάτω ἀπὸ τὸν τίτλο «σημειωτική»: χρησιμοποιεῖ τὸν ὄρο τῆς ἐλληνικῆς ἱατρικῆς ποὺ δήλωνε τὴν παρατήρηση τῶν συμπτωμάτων καὶ τὴ συσχέτισή τους γιὰ τὴν ἐξήγηση τῆς ἀσθένειας. Τελικὰ, ἀντὶ νὰ ὀρίσει τὴ γνώση σὲ ἄμεση ἀναφορὰ μὲ μιὰν μεταφυσικὴ ἀντίληψη τῆς πραγματικότητος, ὁ Locke μᾶς προτείνει τὴν ἀνάλυση τῆς γνώσης στὴν ἰδιάζουσα ὀργάνωσή της. Καὶ ἀρχικὰ παρατηρεῖ ὅτι δὲν ὑπάρχει ἐπιστήμη χωρὶς τὴν παρένθεση τῆς γλώσσας ἀνάμεσα στίς ιδέες καὶ στὸ πνεῦμα, ποὺ ἀντιλαμβάνεται τίς συστοιχίες τους, καθὼς ἡ λέξις ἐξασφαλίζει τὴν σταθερότητα καὶ τὴν ἀνακοινωσιμότητα τῆς ιδέας.

Πράγματι ὁ Locke ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὅτι ἡ γλώσσα, ὡς ὄργανο γνώσης, κατάγεται ἀπὸ ἐσκεμμένη θεσμοθεσία καὶ καθαρὴ συνθήκη. Σημειώνει ὅμως ὅτι τὸ νόημα τῶν λέξεων γίνεται σχετικὸ μὲ τίς ιδέες ποὺ τὸ πνεῦμα σκέφτεται σὲ συστοιχία μὲ τὰ γλωσσικὰ σημεῖα: αὐτὸ μᾶς δείχνει πῶς οἱ λέξεις μποροῦν νὰ γίνουν πηγὲς λαθῶν, ὅταν οἱ ἄνθρωποι τίς χρησιμοποιοῦν γιὰ νὰ παραστήσουν ιδέες ἀκαθόριστες ἢ διαφορετικὲς ἀπὸ τὸ ἓνα συνειδητὸ ὑποκείμενο στὸ ἄλλο. Ὑπάρχουν μάλιστα περιπτώσεις κατὰ τίς ὁποῖες σκεπτόμαστε χωρὶς νὰ ἔχουμε ἀληθινὰ ιδέες: ἀπὸ δῶ γεννιέται στὸ πρακτικὸ πεδίο ἡ ἀπαίτηση καθορισμοῦ τῆς γλώσσας, ἀπαίτηση ποὺ προεξάρχει σὲ κάθε ἀντικειμενικὴ γνώση (III, ix, x καὶ xi).

Ἄλλὰ ἡ λουκιανὴ ἀξιολόγηση τῆς γλώσσας μέσα στὴ συγκρότηση τῆς γνώσης ἐξαρτᾶται ἐξ ὀλοκλήρου ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τοῦ Locke γιὰ τὴ γενικὴ ιδέα καὶ τὴ διάκριση ποὺ κάνει ἀνάμεσα σὲ πραγματικὲς καὶ ὀνομαστικὲς οὐσίες. «Οἱ λέξεις, μᾶς διδάσκει ὁ Locke, γίνονται γενικὲς, ὅταν τίς κάνουμε σημεῖα γενικῶν ιδεῶν: καὶ οἱ ιδέες γίνονται γενικὲς, ὅταν τίς ξεχωρίζουμε ἀπὸ τίς χρονικὲς καὶ τοπικὲς περιστάσεις καὶ ἀπὸ κάθε ἄλλη ιδέα ποὺ μπορεῖ νὰ τίς προσδιορίσει σ' αὐτὴ ἢ στὴν ἄλλη συγκεκριμένη ὑπαρξή. Μὲ αὐτὴ τὴν ἀφαιρετικὴ διαδικασία τίς καθιστοῦμε ἱκανὲς νὰ παραστήσουν ταυτόχρονα περισσότερα ἀπὸ ἓνα ἄτομα· γιὰτὶ καθὼς καθένα ἀπὸ αὐτὰ τὰ ἄτομα ἔχει μιὰ συμφωνία μὲ τὴν ἀφηρημένη μας ιδέα, ἀνήκει —ὅπως λέγαμε— σὲ αὐτὸ τὸ εἶδος» (III, iii, 6).

Ἡ καθαυτὸ ὑπαρξὴ τῆς γενικῆς ιδέας εἶναι μέσα στὸ πνεῦμα καὶ δὲν ἀναφέρεται ἄμεσα σὲ κάποιο ἀρχέτυπο μέσα στὴν πραγματικότητα. Τὸ πνεῦμα εἶναι αὐτὸ πού, συλλαμβάνοντας μιὰν ἀφηρημένη σχέση ἀνάμεσα σὲ ἀπλὲς ιδέες, δίνει στὸν ἑαυτὸ του μιὰ σημασία πού ξεπερνάει κάθε νοητικὴ εἰκόνα πού ἔχει γίνεи ἀντιληπτὴ μέσω μιᾶς ἀπλῆς ιδέας. Βέβαια, ἡ γενικὴ ιδέα ἔχει πιθανὸ θεμέλιο μέσα στὴν πραγματικότητα, γιατί ἡ αἰσθητήρια ἀντίληψη μᾶς ἀποκαλύπτει ὁμοιότητες ἀνάμεσα σὲ φυσικὲς πραγματικότητες, ὁμοιότητες ἄλλωστε πού ἐπιτρέπουν στὸ πνεῦμα νὰ κατατάσσει κατὰ γένη ὅσα ἀντικείμενα ἔχουν γίνεи ἀντιληπτά (III, iii, 11). Ἄλλὰ ὁ Locke ἐπιμένει πολὺ στὸ γεγονὸς ὅτι ἓνα γενικὸ ὄνομα, πού χαρακτηρίζει γιὰ παράδειγμα ἓναν τύπο ὑπόστασης, δὲν παριστᾷ παρὰ τὴν ἀφηρημένη ιδέα πού συλλαμβάνει ἡ νόηση. Ἐξάλλου τὸ ὄνομα εἶναι ἀπαραίτητο γιὰ τὴ σήμανση τῆς ἀφαιρετικῆς πράξης τοῦ πνεύματος, καθὼς αὐτὸ ἀποσπᾶται ἀπὸ κάθε ἰδιαίτερη παράσταση γιὰ νὰ συγκροτήσῃ ἓναν τύπο ἀπλῶς νοητό.

Ἀπὸ δῶ προκύπτει ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ὀνομαστικὴ οὐσία καὶ στὴν πραγματικὴ οὐσία τοῦ πνεύματος, τὸ ὁποῖο παριστᾷ στὸν ἑαυτὸ του κάποια φυσικὴ πραγματικότητα. Ἡ ὀνομαστικὴ οὐσία τῆς ἐκάστοτε ὑπόστασης εἶναι ἡ σύνθετη ἀφηρημένη ιδέα, πού ἀντιστοιχεῖ στὴν κατηγορία γένους πού ἐφαρμόζουμε σὲ αὐτὴ τὴν ὑπόσταση· αὐτὴ ἡ σύνθετη ιδέα «ἱστορικᾶ» ἀνάγεται σὲ μιὰ συλλογὴ ἀπλῶν ιδεῶν, τὴν ὁποία συγκρότησε ἡ νόηση καὶ στὴν ὁποία ἔδωσε σημασία ἀφηρημένη ἐπιθέτοντάς τῆς ἓνα ὄνομα. Ἀπὸ τὴν μεριά της, ἡ πραγματικὴ οὐσία ἀντιστοιχεῖ σὲ δύο ξεχωριστὲς φιλοσοφικὲς ἀντιλήψεις τῆς πραγματικότητας: «Ἡ μιὰ ἀνήκει σὲ ἐκείνους πού, χρησιμοποιώντας τὴ λέξη οὐσία γιὰ κάτι πού δὲν γνωρίζουν ἀκριβῶς, ὑποθέτουν ἓναν ὀρισμένο ἀριθμὸ ἀπὸ αὐτὲς τὲς οὐσίες, σύμφωνα μὲ τὲς ὁποῖες ἔχουν πλαστεῖ ὄλα τὰ φυσικὰ πράγματα καὶ στὲς ὁποῖες συμμετέχουν ὄλα ἐπακριβῶς, ἔτσι ὥστε νὰ ἀνήκουν σὲ αὐτὸ ἢ ἐκεῖνο τὸ εἶδος» (III, iii, 17). Αὐτὴ ἡ σχολαστικὴ ἄποψη γιὰ τὴν οὐσία ὑποκύπτει στὸ πλῆγμα πού τῆς καταφέρει ἡ κριτικὴ τοῦ Locke γιὰ τὴν ἀφηρημένη ιδέα τῆς ὑπόστασης: ἡ ἱστορικὴ ἐξέταση τῶν ιδεῶν κατέστρεψε ὀριστικᾶ τὴν a priori μεταφυσικὴ ἄποψη γιὰ τὲς ὑποστασιακὲς πραγματικότη-

τες. «Ἡ ἄλλη γνώμη, συνεχίζει ὁ Locke, ποῦναι πολὺ πιὸ ὀρθολογική, ἀνήκει σὲ ὄσους ὑποθέτουν ὅτι ὅλα τὰ πράγματα τῆς φύσης ἔχουν μιὰν πραγματικὴ ἀλλὰ ἄγνωστη συγκρότηση στὰ ἀνεπαίσθητα μέρη τους, ἀπ' ὅπου ἀπορρέουν αὐτὲς οἱ αἰσθητὲς ποιότητες πού μᾶς χρησιμεύουν γιὰ νὰ τὰ διακρίνουμε μεταξὺ τους, ἀνάλογα μὲ τὴν εὐκαιρία πού ἔχουμε νὰ τὰ κατατάξουμε σὲ εἶδη, κάτω ἀπὸ γενικὲς ὀνομασίες» (III, iii, 17). Προφανῶς αὐτὴ ἡ γνώμη ἀνήκει στὸν Gassendi καὶ στὸν Boyle, πού συνάγουν τὶς εἰδοποιεῖς διακρίσεις μέσα στὴ φύση ἀπὸ διαφορὲς στὴν φτιαξιὰ τῶν στοιχειωδῶν σωματιδίων· αὐτὴν τὴ φυσικοφιλοσοφικὴ ὑπόθεση ὁ Locke τὴν δέχεται ἔμμεσα κάνοντας, ὅπως εἶδαμε, τὴ διάκριση πρωτεουσῶν καὶ δευτερευουσῶν ιδιοτήτων, στὴν ὁποία ὅμως ἀποδίδει πιθανολογικὴ ἀξία. Ἀπὸ αὐτὸ συνέπεται ὅτι γιὰ τὸν Locke ἡ ἀντίληψη μιᾶς οὐσίας ἔχει ἀντικειμενικὴ ἀξία μόνο ὅταν ἀναφέρεται στὴν ἴδια τὴν ἰδέα μέσα στὸ πνεῦμα. Ἔτσι, ὅταν τὸ πνεῦμα ἀντιλαμβάνεται μιὰν ἀπλὴ ἰδέα ἢ μιὰν ἰδέα τρόπου, τότε ἡ ὀνομαστικὴ οὐσία ἀντιστοιχεῖ στὴν πραγματικὴ οὐσία, γιὰτὶ ἡ τελευταία ἔχει ὡς νοητὸ ἀρχέτυπο τὴν ἰδέα τέτοια πού τὴ σκέπτεται τὸ πνεῦμα. «Ἔτσι ἓνα σχῆμα πού περιλαμβάνει ἓνα χῶρο ἐγκλειόμενον ἀνάμεσα σὲ τρεῖς εὐθεῖες, εἶναι ἢ πραγματικὴ ὅσο καὶ ἢ ὀνομαστικὴ οὐσία ἑνὸς τριγώνου, γιὰτὶ τὸ γενικὸ ὄνομα δὲν συνδέεται μόνο μὲ τὴν ἀφηρημένη ἰδέα, ἀλλὰ μὲ τὴν ἴδια τὴν *essentia* ἢ τὸ εἶναι τοῦ ἴδιου τοῦ πράγματος» (III, iii, 18). Ἀλλὰ ὅταν τὸ πνεῦμα παριστᾷ μιὰν ἰδιαίτερη ὑπόσταση, ἓνα χρυσὸ βραχιόλι γιὰ παράδειγμα, ἢ πραγματικὴ του οὐσία θὰ εἶναι ἢ συγκρότηση τῶν ἀνεπαίσθητων μερῶν του, ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἐξαρτῶνται οἱ αἰσθητὲς του ιδιότητες: χρῶμα, βάρος, ρευστότητα, στερεότητα· ἢ ὀνομαστικὴ οὐσία, σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ὁποία βρῖσκουμε τὴν ταυτότητα αὐτῆς τῆς πραγματικότητος ὡς χρυσοῦ, δὲν εἶναι παρὰ ἢ μόνιμη συστοιχία ιδιοτήτων γιὰ τὶς ὁποῖες τὸ πνεῦμα ἔχει μορφώσει μιὰν ἀφηρημένη ἰδέα γενικὰ ἐφαρμόσιμη σὲ ὅσες πραγματικότητες παρὰ τὸν ἴδιον αἰσθητὰ ἀποτελέσματα γιὰ τὴν ἀντίληψη. Στὴν περίπτωσι τῶν ἰδεῶν ἰδιαίτερων ὑποστάσεων ὑπάρχει μιὰ ριζικὴ διάκρισι τῆς ὀνομαστικῆς οὐσίας ἀπὸ τὴν πραγματικὴ οὐσία, καθὼς μόνο ἢ ὀνομαστικὴ οὐσία μᾶς εἶναι καθαρὸ προσιτῆ. Ἔτσι

μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η γλώσσα είναι συστατικός παράγοντας της άφρημενης αντίληψής μας για τα πράγματα, που μάς κάνει να περνάμε από την άπλη κατάληψη των ιδεών στην αληθινή γνώση και στο συνειδέναι. "Έτσι το Γ' βιβλίο του *Δοκιμίου* φαίνεται απαραίτητο για την κατανόηση των αναλύσεων του Δ' βιβλίου.

«Η γνώση, βεβαιώνει ο Locke, δέν μου φαίνεται τίποτα άλλο από την αντίληψη της συνάφειας και της συμφωνίας ή της διαφορᾶς και της ασυμφωνίας ανάμεσα στις ὅποιες ιδέες μας» (IV, i, 2). Συνεπῶς, ἡ γνώση εἶναι ἡ ἄμεση σύλληψη (μὲ τὴν ἐνόραση) ἢ ἡ ἔμμεση σύλληψη (μὲ ἐνδιάμεσες ιδέες) τῆς σχέσης πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στίς ιδέες μας, ὅπως συμβαίνει στήν ἀπόδειξη. Ἀπὸ πρώτη ματιὰ ἡ ἀνάλυση τῆς γνώσης φαίνεται νὰ παρουσιάζεται σύμφωνα μὲ τὸ καρτεσιανὸ πρότυπο τῶν *Κανόνων* γιὰ τὴν καθοδήγηση τοῦ πνεύματος, πού ὁ Locke εἶχε τὴν δυνατότητα νὰ μελετήσει στὴ διάρκεια τῶν παραμονῶν του στήν ἠπειρωτικὴ Εὐρώπη. Μάλιστα ὁ Locke φτάνει μέχρι σημείου νὰ βεβαιώνει ὅτι γιὰ τὸ πνεῦμα ἡ βεβαιότητα προέρχεται ἀπὸ τὴν προφάνεια, μὲ τὴν ὁποία ἀντιλαμβάνεται τίς νοητὲς σχέσεις ἀνάμεσα στίς ιδέες του (IV, ii, 1). Στὴν πραγματικότητα, ἡ ἄποψη τοῦ Locke εἶναι θεμελιακὰ διαφορετικὴ ἀπὸ ἐκείνη τοῦ Descartes. Γιὰ τὸν συγγραφέα τοῦ *Δοκιμίου* γιὰ τὴν ἀνθρώπινη νόηση, αὐτὸ πού θεμελιώνει τὴ γνώση εἶναι ἡ ἄμεση συνάφεια τῶν ιδεῶν ὡς φυσικῶν σημείων τῆς ὀρθολογικότητας τοῦ πραγματικοῦ. Τὴν παραγωγή τῶν γνώσεών μας ἀπὸ βεβαιότητα σὲ βεβαιότητα δέν τὴν ἀντιλαμβάνεται σύμφωνα μὲ τὴν τάξη τῶν λόγων τοῦ γεωμέτρη, ἀλλὰ σύμφωνα μὲ μιὰ τάξη ιδεῶν παρόμοια μὲ τὴ φυσικὴ τάξη τῶν φαινομένων, ὅπως ὁ ὄπαδὸς τοῦ Ἰπποκράτη. Γιὰ τὸν Locke, πράγματι, ὁ δεσμὸς τῶν προφανειῶν θεμελιώνεται πάντα στήν ἐσωτερικὴ αἰσθητὴ ἐμπειρία, ὅταν πρόκειται γιὰ τὸν στοχασμὸ, ἢ στήν ἐμπειρία τὴν ἐξωτερικὴ, ὅταν πρόκειται γιὰ τὴν αἰσθηση.

Βέβαια, τὸ πνεῦμα πού θεωρεῖ τίς ἀφρημένες του ιδέες μπορεῖ νὰ συλλάβει τίς σχέσεις τους μὲ τὴν ἐνόραση· γιὰ νὰ ὀδηγήσει τὸ πνεῦμα σὲ μιὰ βέβαιη γνώση, ἢ ἴδια ἢ ἀπόδειξη ὀφείλει νὰ συγκροτηθεῖ ἀπὸ μιὰν ἀδιάλειπτη ἀλληλουχία ἐνοράσεων. Ὑπάρχει ὅμως μιὰ αἰσθητὴ γνώση πού μέσα στὰ ὄριά της προσφέρει βε-

βαιότητες για την ύπαρξη: έτσι, μέσω των ιδεών που μάς προσφέρουν οι αισθήσεις, αντιλαμβανόμαστε με προφάνεια ότι έξω από εμάς υπάρχουν πεπερασμένα όντα. Πράγματι, ο Locke αρνείται να υποβάλει στην καρτεσιανή αμφιβολία τη βεβαιότητα μιᾶς έξωτερικῆς αιτιότητας που παράγει μέσα μας ιδέες αισθητῶν ιδιοτήτων: «ἀλλὰ ὀρισμένοι ἄνθρωποι ἐγείρουν τὸ ἐρώτημα ἂν ὑπάρχει κάτι περισσότερο ἀπὸ μιὰ τέτοια ιδέα μέσα στὸ πνεῦμα μας κι ἂν μπορούμε νὰ συναγάγουμε ἀπὸ αὐτὴ μὲ βεβαιότητα τὴν ὑπαρξη κάποιου πράγματος ἔξω ἀπὸ μᾶς πὸ νὰ ἀντιστοιχεῖ σὲ αὐτὴ τὴν ιδέα· γιατί οἱ ἄνθρωποι θὰ μπορούσαν νὰ ἔχουν τέτοιες ιδέες μέσα στὸ πνεῦμα τους χωρὶς νὰ ὑπάρχει τέτοιο πράγμα, χωρὶς ἓνα τέτοιο ἀντικείμενο νὰ θίγει τὶς αισθήσεις μας. Σκέπτομαι ὅμως ὅτι ἐδῶ διαθέτουμε μιὰ προφάνεια πὸ μᾶς ἀπαλλάσσει ἀπὸ κάθε αμφιβολία» (IV, ii, 14). «Ὅταν δεχόμαστε αἰσθητὲς ἐντυπώσεις ἀπὸ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο, εἶναι ἀδύνατο νὰ φανταστοῦμε ὅτι ὄνειρευόμαστε ἀκατάπαυστα. Διαφορετικὰ —καὶ ἡ παρατήρηση εἶναι ἐνδιαφέρουσα— θὰ ἦσαν μάταιοι ὅλοι οἱ συλλογισμοὶ μας· ἀλήθεια καὶ βεβαιότητα θὰ ἦσαν ἀδύνατες. Τί σημαίνει αὐτό, ἂν ὄχι ὅτι ἀπὸ τὴν ἰδιάζουσα ὀρθολογικότητα τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας ἀπορρέει ἡ αὐτοαποκαλούμενη *a priori* ὀρθολογικότητα τῶν ἀφηρημένων γνώσεων μαθηματικῶν τύπου; Ἀπὸ τὴν ἀτελὴ προφάνεια τῆς αἰσθητῆς γνώσης βγαίνει ἡ —τέλεια στὸ πεδίο της— προφάνεια τῆς ἐνόρασης καὶ τῆς ἀπόδειξης, ὅταν ἡ νόηση θεωρεῖ τὴν συνάφεια τῶν ἀφηρημένων ιδεῶν της.

Πράγματι, ὁ Locke διακρίνει τέσσερα εἶδη σχέσεων ἀνάμεσα στὶς ιδέες, οἱ ὁποῖες συγκροτοῦν ὅλες τὶς γνώσεις μας: 1) ταυτότητα καὶ διαφορά· 2) σχέση· 3) ἀναγκαῖα συνύπαρξη ἢ συνάφεια· 4) πραγματικὴ ὑπαρξη (IV, i, 3). Καὶ θέτει τὸ ἀκόλουθο πρόβλημα: ὡς πρὸς ποιῆς σχέσεις του καὶ κάτω ἀπὸ ποιῆς προϋποθέσεις τὸ πνεῦμα μπορεῖ νὰ κατακτήσει τὴ βεβαιότητα; Ἀπὸ τὴ βεβαιότητα τῶν σχέσεων συνάφειας ἀνάμεσα σὲ αἰσθητὲς ποιότητες ἀποκλείει ὅλες τὶς ὑποστάσεις πὸ μπορεῖ νὰ παραστήσει τὸ πνεῦμα, γιατί ἡ πραγματικὴ οὐσία ὄλων τῶν σωματικῶν ὅσο καὶ τῶν πνευματικῶν ὑποστάσεων μᾶς εἶναι ἀπρόσιτη. Αὐτὸ πὸ συνάγεται εἶναι ὅτι τὸ πνεῦμα, ὅταν θεωρεῖ τὶς ιδέες του τέτοιες πὸ

υπάρχουν μέσα στο πνεύμα, μπορεί να διατυπώσει γενικές προτάσεις με καθολική αξία βεβαιότητας, για να βρει την ταυτότητά τους (ταυτότητα και διαφορά) ή για να τις συγκρίνει (σχέση). Έτσι τα μαθηματικά ή η έπιστήμη των ήθικων ιδεών μπορούν να συγκροτηθούν υπό μορφή οικουμενικής γνώσης. Πρόκειται για την περίπτωση όπου το πνεύμα θέτει το ίδιο τα νοητά αρχέτυπα που συνιστούν τα θεμέλια της γνώσης του. Όσο για την έπιβεβαίωση της πραγματικής ύπαρξης, δέν εφαρμόζεται σε καμιά γενική ιδέα και συνεπώς δέν μπορεί να συγκροτήσει καθαυτό καθολικές προτάσεις. Συγκροτεί ώστόσο μιάν απαίτηση που συνδέεται με την ίδια την πράξη του πνεύματος μέσα στο γνωστικό ένεργημα. Έτσι, το πνεύμα έχει την ένοραση της ύπαρξης του όταν σκέπτεται (IV, ix), έχει το συναίσθημα της ύπαρξης πεπερασμένων πραγματικοτήτων ως αίτιων των αισθήσεών του (IV, xi), και μέσω του Λόγου ανακαλύπτει την ύπαρξη του Θεού. Έδω έπιβάλλονται δύο παρατηρήσεις: α) το cogito του Locke είναι η ένοραση που έχει το πνεύμα για την φαινόμενη ύπαρξή του· η ουσία της πνευματικής ύποστασης παραμένει πέρα από αυτή την «ψυχολογική» έμπειρία του έαυτού του· β) η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού έχει σημασία που πρέπει να την δείξουμε καθαρά (IV, x). Καθώς είναι στερημένο από έμφυτες ιδέες, το πνεύμα άντιλαμβάνεται την ανάγκη της ύπαρξης μιās πρωταρχικής παραγωγικής αίτιας, που να υπάρχει αιωνίως, ξεκινώντας από την έμπειρία του έαυτού του και όλων των αισθητών πραγματικοτήτων. Εφόσον η άντίληψη και η γνώση είναι ιδιότητες του είναι μας, μπορούμε από αυτές να συναγάγουμε ότι η πρωταρχική αίτια κάθε πράγματος είναι αρχή της νόησης ως φυσικού φαινομένου. Πράγματι, στον Locke η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού παρουσιάζεται ως άρνηση της ύλιστικής υπόθεσης, που άντιφάσκει με τον έαυτό της δεχόμενη αξιωματικά τη γένεση της νόησης από την ύλική πραγματικότητα. Έντούτοις ό Θεός του Locke δέν είναι πλέον αρχή κατανόησης των ουσιών των ίδιων των ύποστάσεων· είναι μόνο η αρχή της άρμονίας που απαιτείται για να δικαιώσει τη φαινόμενη τάξη. Ο Θεός του Locke, δημιουργός αρχή της φύσης και συνεχτικός λόγος της τάξης που εκδηλώνεται μέσω της φύσης στην αισθητή έμπειρία, προ-

αναγγέλλει τὸν Θεὸ τῶν ντεϊστῶν τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰώνα.

Ἐξάλλου εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι τὰ τελευταῖα κεφάλαια τοῦ *Δοκιμίου* ἐπιμένουν ἰδιαίτερα στὰ ὄρια τῆς νόησης τοῦ ἀνθρώπου, παγιώνοντας (μὲ τὴν προφάνεια τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στὶς ἰδέες μας) τὴν ἀρχὴ τῶν βέβαιων γνώσεων. Πέρα ἀπὸ δῶ ἐκτείνεται ἡ περιοχὴ τῆς κρίσης, ἡ ὁποία θεμελιώνεται στὸν βαθμὸ πιθανότητας γνωμῶν ποὺ δὲν βασίζονται στὴ βεβαιότητα. Χωρὶς ἀληθινὰ νὰ τὴν ὑποστηρίζει, ὁ Locke φαίνεται ἀπὸ ὀρισμένες ἐπόψεις ὅτι ἐξαγγέλλει μιὰ πιθανολογικὴ θεωρία γιὰ τὸν Λόγο. Ἐντούτοις, ἡ πιὸ σταθερὴ θέση τοῦ Locke παραμένει ὁ καθορισμὸς τοῦ Λόγου ὡς ἰκανότητας σύλληψης τῆς ἀληθινῆς τάξης τῶν ἰδεῶν μας μέσα στὶς περίπλοκες συστοιχίες τους. Ποτὲ δὲν θέτει σὲ ἀμφιβολία ὅτι αὐτὲς οἱ ὀρθολογικὲς συστοιχίες ἐδράζονται στὴν ἐμμενῆ τάξη τῆς φύσης. Μολονότι τὸ πνεῦμα δὲν μπορεῖ νὰ προχωρήσει τὴν ἀντίληψή του γιὰ τὴν πραγματικότητα πέρα ἀπὸ τὶς ἰδέες ποὺ προσφέρει ἡ αἰσθητὴ ἐμπειρία, ὥστόσο τὴν τάξη αὐτὴ τὴν δικαίῳνει ὁ Θεός.

### *Ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ.*

Ὁ ἠθικὸς καὶ πολιτικὸς στοχασμὸς τοῦ Locke γιὰ τὸν ἄνθρωπο εἶναι ἀλληλένδετος μὲ τὴ φιλοσοφία του γιὰ τὴ γνώση. Ἐπανειλημμένα ὁ Locke ὑπογραμμίζει τὴ δυνατότητα μιᾶς ἀκριβοῦς ἐπιστήμης γιὰ τὴν ἠθικὴ ποὺ νὰ θεμελιώνεται στὴν μελέτη τῶν ἰδεῶν τῶν τρόπων καὶ τῶν ἠθικῶν σχέσεων, ὅπως ἔχουν συγκροτηθεῖ μέσα στὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου· μέσα σὲ αὐτὲς τὶς συνθῆκες ἡ ἠθικὴ θὰ εἶχε τὴν ἴδια βεβαιότητα μὲ τὰ μαθηματικά. Πράγματι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ κρίνει τὴν ὀρθότητα ἢ μὴ τῶν πράξεών του σὲ συνάρτηση μὲ τρεῖς τύπους κανόνων (II, xxviii, 7): α) τὸν θεῖο νόμο· β) τὸν πολιτικὸ νόμο· γ) τὸν νόμο τῆς γνώμης καὶ τῆς φήμης. Ὁ θεῖος νόμος εἶναι ὁ νόμος ποὺ δόθηκε στοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὸν Θεὸ μὲ τὸ φυσικὸ φῶς ἢ μὲ τὴ φωνὴ τῆς ἀποκάλυψης. Ὁ πολιτικὸς νόμος εἶναι ἀνθρώπινη θέσμιση καὶ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ νομοθετικὴ ἐξουσία κάθε Κράτους. Ὁ νόμος τῆς γνώμης παγιώ-

νει μεταβλητούς κανόνες ἀρετῆς καὶ κακίας, σύμφωνα μὲ τις ἰδιαίτερες πνευματικὲς διαθέσεις τῶν ἀτόμων ποὺ ἀποτελοῦν τὴν κοινωνία. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὁ ἄνθρωπος χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἓνα πρωταρχικὸ γεγονός, τὴ συνείδηση τῆς δυνάμεώς του, ἡ ὁποία τοῦ παρέχει τὴν ἰδέα τῆς ἐλευθερίας του. Εἶναι φανερὸ ὅτι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἔχει ἰδέες μόνο σὲ συνάρτηση μὲ τὰ δεδομένα τῆς αἰσθητικῆς του ἐμπειρίας· ὅλες οἱ ἠθικὲς ἀρχές του μποροῦν νὰ ὑπάρχουν μόνο μὲ βάση δεδομένα τῶν αἰσθήσεών του. Ἐντούτοις, ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ ἀφουγκραστῆ τὸν Λόγο μέσα του καὶ μέσα στὴ φύση, γιατί αὐτὸς ἐκδηλώνεται μέσα στὴν τάξη τῶν φυσικῶν φαινομένων.

Κατὰ συνέπεια ἡ ἐκτίμηση τοῦ καλοῦ ἀπὸ μέρους του εἶναι ἐμπειρικὴ καὶ καθολικὴ: ἐμπειρικὴ, γιατί ἐξαρτᾶται ἀπὸ δεδομένα τῆς αἰσθητικῆς ἐμπειρίας· καθολικὴ, γιατί ἀναφέρεται στὴν τάξη μέσα στὰ φαινόμενα καὶ στὴν ἐλευθερία τῆς κρίσης μέσα στὸν ἄνθρωπο, ἐλευθερία ποὺ τοῦ ἐπιτρέπει νὰ ἀναγνωρίσει τὸ νόμο τῆς φύσης. Ἡ ἔννοια τοῦ νόμου, ποὺ δόθηκε ἀπὸ τὸν Θεὸ στὸ Λόγο τοῦ ἀνθρώπου, στὴν πραγματικότητα ἐξηγεῖται σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ἔννοια τῆς ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ ποὺ βρίσκουμε μέσα στὸ *Δοκίμιο* (IV, x): ὅπωςδήποτε δὲν πρόκειται γιὰ κάποια ἔμφυτη ἀρχὴ τῆς νόησης προτερόχρονη ἀπὸ τὴν ἐμπειρία καὶ, καθὼς θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε, προτερόχρονη ἀπὸ τὴν πρακτικὴ τῆς ὑπαρξῆς. Ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἀποκτήσει ἓναν τρόπο ἠθικῆς συμπεριφορᾶς ξεκινώντας ἀπὸ ἰδέες ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὴν αἰσθηση καὶ τὸ στοχασμὸ, ἀπὸ τὴν δυνατότητα ἔλλογης ἐνόρασης καὶ ἀπὸ τὴν ἐλευθερία δράσης· γιατί, σύμφωνα μὲ τὸ *Δοκίμιο*, ὁ ἄνθρωπος, βιώνοντας τὴν ἐλευθερία του, μπορεῖ νὰ ἀνακαλύψει μέσα στὴν ἔλλογη τάξη τῶν ἰδεῶν του τὸν καθολικὸ κανόνα τοῦ ἀγαθοῦ. Ἡ εὐτυχία ὑπάρχει μόνο γιὰ τὸ ἀνθρώπινο ὄν ποὺ ἔχει συνείδηση τῆς ἐλευθερίας του καὶ ἐπιδιώκει μὲ τις πράξεις του τὴν ἐπιτέλεση ἑνὸς νόμου τῆς φύσης, ὁ ὁποῖος ἀποκαλύπτεται στὸν στοχασμὸ πάνω στὴν ἐμπειρία. Στὸν Locke δὲν ὑπάρχει *a priori* μεταφυσικὴ δικαίωση τοῦ νόμου τῆς φύσης· ἐπιπλέον πρεσβεύει ὅτι ἡ ἠθικὴ ἐμπειρία τοῦ ἔλλογου ἀνθρώπου εἶναι σύμφωνη μὲ τὴν χριστιανικὴ ἀποκάλυψη.



Οἱ πολιτικοὶ στοχασμοὶ τοῦ Locke ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν ἴδια πηγὴ. "Ἄλλωστε ἀποτελοῦν μιὰ ἐνιαία διδασκαλία μὲ ἀξιοσημείωτη συνοχή, τὴν ὁποία κυρίως βρίσκουμε ἐκτεθειμένη στὶς *Δύο πραγματεῖες γιὰ τὴν πολιτικὴ διακυβέρνηση* (1690). Ἡ πρώτη ἀπὸ αὐτὲς τὶς πραγματεῖες εἶναι μιὰ ἀνασκευὴ τοῦ ἔργου τοῦ Sir Robert Filmer *Patriarcha*, πού ἐξέθετε μιὰ θεωρία τῆς ἀπόλυτης ἐξουσίας τῶν μοναρχῶν πάνω στοὺς ὑπηκόους τους. Ἡ δεύτερη πραγματεία τιτλοφορεῖται *Δοκίμιο σχετικὰ μὲ τὴν ἀληθινὴ καταγωγὴ, τὴν ἔκταση καὶ τὸν σκοπὸ τῆς πολιτικῆς διακυβέρνησης*. Ἐδῶ ὁ Locke ὀρίζει τὶς συνθῆκες τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας σύμφωνα μὲ τὴν ἀληθινὴ ἔννοια τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἠθικοῦ προσώπου, ἄρα ὡς ἐλεύθερου ὄντος· ξεκινάει ἀπὸ μιὰν ἀντίληψη τῆς φυσικῆς κατάστασης σύμφωνη μὲ τὴν ἐμπειρία πού ἔχει ὁ ἄνθρωπος γιὰ τὶς φυσικὲς του δυνάμεις. «Ἐκ φύσεως οἱ ἄνθρωποι βρίσκονται σὲ μιὰ κατάσταση τέλειας ἐλευθερίας νὰ κατατάσσουν τὶς πράξεις τους καὶ νὰ διαθέτουν τὰ ἀγαθὰ καὶ τὸ πρόσωπό τους ὅπως νομίζουν ὅτι εἶναι ὠφέλιμο, μέσα στὰ ὅρια τοῦ νόμου τῆς φύσης, χωρὶς νὰ ἔχουν ἀνάγκη τὴν ἐξουσιοδότηση ἑνὸς ἄλλου ἀνθρώπου καὶ χωρὶς νὰ ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν προαίρεσή του» (κεφ. II, πρῆγρ. 4). «Αὐτὴ ἡ κατάσταση εἶναι ἐπίσης μιὰ κατάσταση ἰσότητος, μέσα στὴν ὁποία κάθε ἐξουσία, κάθε δικαιοδοσία εἶναι ἀμοιβαία, καθὼς κανεὶς δὲν κατέχει κάτι περισσότερο ἀπὸ τοὺς ἄλλους» (II, 4). Πράγματι, γιὰ τὸν Locke οἱ ἄνθρωποι, ὡς δημιουργήματα τοῦ ἴδιου εἴδους, ἔχουν ὅλοι τὴν ἴδια σχέση μὲ τὰ πλεονεκτήματα τῆς φύσης καὶ χρησιμοποιοῦν τὶς ἴδιες ψυχοδιανοητικὲς δυνάμεις, πράγμα πού συνεπάγεται τὴν ἀπουσία ὑποταγῆς τοῦ ἑνὸς ἀπέναντι στὸν ἄλλον. Γι' αὐτὸν τὸ λόγο μέσα στὴ φυσικὴ τάξη ἡ ζωὴ κάθε ἀτόμου εἶναι ἓνα προσωπικὸ ἀγαθὸ πού πρέπει νὰ τὸ διατηρήσει. Οἱ σχέσεις ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους διέπονται ἀπὸ μιὰν ἀρχὴ αὐτονομίας, καὶ ἡ τιμωρία παρεμβαίνει γιὰ νὰ διασώσει τὸ θεμελιῶδες ἀγαθὸ, πού εἶναι τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο, ἢ γιὰ νὰ ἐπανορθώσει τὶς βλάβες πού ὑπέστη τὸ πρόσωπο. Συνεπῶς κάθε ἄνθρωπος κατέχει ἐκ τῶν πραγμάτων τὴν ἐκτελεστικὴ ἐξουσία πού ἀντιστοιχεῖ στὴν ἠθικὴ τάξη ὅπως θεμελιώνεται στὸ νόμο τῆς φύσης. "Ἄρα θεωρεῖται ὅτι ἡ φυσικὴ κατάσταση διέπε-

ται από έναν έλλογο νόμο: πράγματι, ό Λόγος είναι αυτός ό νόμος πού «διδάσκει σε όλόκληρη τήν ανθρωπότητα, όσο λίγο και αν τόν έχει συμβουλευτεί, ότι, άφοϋ όλοι είναι ίσοι και ανεξάρτητοι, κανείς δέν μπορεί νά βλάπτει τόν άλλον στη ζωή, στην υγεία του, στην έλευθερία του, στα κτήματά του» (II, 6). 'Αλλά τó πρόβλημα είναι ακριβώς νά γνωρίζουμε πώς ό νόμος τής φύσης νομιμοποιεί τήν ιδιοκτησία συνδέοντάς την με τó πρόσωπο τού κτήτορα.

Βέβαιο είναι ότι ή γή και όλα τά κατώτερα δημιουργήματα κατά πρώτο λόγο ανήκουν σε όλους τούς ανθρώπους· έντούτοις είναι έξίσου προφανές ότι ό άνθρωπος είναι έκ φύσεως ιδιοκτήτης τού ίδιου τού προσώπου του. Με βάση αυτό μπορούμε νά βεβαιώσουμε ότι με τήν εργασία ό άνθρωπος άποσπᾶ από τήν κοινοτική κτήση τó στοιχειό τó όποιο έξομοιώνει με τó πρόσωπό του: «όλα όσα άποσπᾶ από τήν κατάσταση, τήν όποία έχει θεσπίσει ή Φύση και μέσα στην όποία τόν έχει εγκαταλείψει, ενέχουν τήν προσπάθειά του, έχουν κάτι πού τού ανήκει άποκλειστικά, και έτσι τόν κάνουν ιδιοκτήτη τους» (V, 27). 'Εντούτοις ό Locke έπιμένει στο γεγονός ότι ό νόμος τής φυσικής ιδιοποίησης άποκλείει τήν σπατάλη, ιδιαίτερα σε ό,τι άφορᾶ τήν κτήση τής γῆς, άφοϋ τά όρια τής άτομικής χρήσης έπιτρέπουν νά γίνει μιᾶ ίσομερής διανομή. 'Η ιδιοκτησία τροποποιεῖται και βγαίνει από τά όρια πού προβλέπει ή φυσική τάξη μόλις τó χρῆμα γίνει τó ίσοδύναμο τῶν καταναλώσιμων αγαθῶν.

Και τó συμβόλαιο πού θεσμοθετεί τήν πολιτική έξουσία διατυπώνεται σύμφωνα με τó νόμο τής φύσης. Πράγματι, οι άνθρωποι συνενώνονται για νά συγκροτήσουν μιᾶ τέτοια έξουσία μόνο και μόνο για νά θεραπεύσουν τις έλλείψεις τής φυσικής κατάστασης, κυρίως δέ τήν ανασφάλεια και τήν ύποκειμενικότητα στην έφαρμογή τού φυσικού νόμου. Μέσα στην πράξη συγκρότησης τής πολιτικῆς έξουσίας, πού είναι μιᾶ πράξη έλευθερης προσχώρησης, οι άνθρωποι πού συνενώνονται εγκαταλείπουν τó πρόνομίό τους νά έρμηνεύσουν και νά εφαρμόσουν τó νόμο τής φύσης: τó παραχωροϋν στην κοινότητα. 'Η αλήθεια είναι ότι, έκτός από τήν έλευθερία νά αναζητήσει άθῶες άπολαύσεις, ό άνθρωπος μέσα στην κατάσταση τής φύσης κατείχε δύο έξουσίες: «τήν πρώτη

έξουσία, δηλ. να κάνει ό,τι θεωρεί σκόπιμο για την αυτοσυντήρησή του και την συντήρηση τής υπόλοιπης ανθρωπότητας, την έγκαταλείπει για να ρυθμιστεί από νόμους τής κοινωνίας τόσο ή αυτοσυντήρησή του όσο και ή συντήρηση τής υπόλοιπης κοινωνίας· αυτοί οι νόμοι τής κοινωνίας θα περιορίσουν σε πολλά πράγματα την έλευθερία που είχε από τον νόμο τής φύσης» (IX, 129). Κατά δεύτερο λόγο, έγκαταλείπει έξ ολοκλήρου το δικαίωμα τής τιμωρίας και προσφέρει τή φυσική του δύναμη για να βοηθήσει την έκτελεστική έξουσία τής κοινωνίας, όπως το απαιτεί ο νόμος (IX, 130).

Για τον Locke είναι άδιανόητο να έχει ή πολιτική έξουσία άλλο σκοπό από την ειρήνη, την ασφάλεια και την ευημερία του λαού. Από αυτό τον αντικειμενικό σκοπό, καθώς και από τον ίδιο τον λόγο του συμβολαίου, προκύπτει ότι οι διάφορες πολιτικές έξουσίες και τα όργανα που τις έnsαρκώνουν οφείλουν να υποταχτούν σύμφωνα με μιá φυσική τάξη, έστω και αν ή σχετική τους αυτονομία είναι απαραίτητη στην καλή λειτουργία του Κράτους. Κατά πρώτο λόγο έχουμε τή συντακτική έξουσία του λαού, ό οποίος δημιουργεί το ίδιο το πολιτικό Κράτος, αλλά διαφορίζεται απ' αυτό διαρκώς, γιατί μπορεί να το αλλάξει, αν δεν ανταποκρίνεται πλέον στους κανόνες του νόμου τής φύσης· ύστερα έχουμε τή νομοθετική έξουσία που με βάση την θεμελιώδη πολιτική συγκρότηση έnsαρκώνει τον ήθικό νόμο μέσα σε γενικές αποφάσεις που αποσκοπούν στο κοινό όφελος· από αυτήν την τελευταία διακρίνεται και τής είναι υποταγμένη ή έκτελεστική έξουσία, που εφαρμόζει το νόμο σύμφωνα με τον κανόνα τής ισότητας και διατηρεί πάντα την προνομία στις ιδιαίτερες αποφάσεις που έξαρτώνται από τις περιστάσεις. Η έκτελεστική έξουσία γίνεται όμοσπονδιακή έξουσία όταν επιφορτίζεται με την διαφύλαξη τής πολιτικής κοινωνίας στις σχέσεις της με την άλλοδαπή, δηλαδή με κάθε στοιχείο που είναι έξωτερικό προς το Κράτος. Πρέπει να σημειώσουμε ότι σύμφωνα με τον Locke ό λαός έχει τή διαρκή δυνατότητα να ανακαλέσει τους κυβερνώντες, όταν αυτοί με τις πράξεις τους ή έστω με τις προθέσεις τους εκτρέπονται από την ήθική τάξη που έχει θεσμισθεί από το συμβόλαιο: τότε παλινδρομούμε στη φυ-

σική κατάσταση και ή επανάσταση καθίσταται νόμιμη, καθώς ό λαός ξαναβρίσκει άκέραια την ήθική του δύναμη να έκτελέσει τó νόμο τής φύσης. «Ό νόμος, βεβαιώνει ό Locke, στην άληθινή του έννοια, δέν είναι τόσο καταναγκασμός όσο κατεύθυνση που έχει δοθεϊ σέ έναν έλευθερο και νοήμονα άνθρωπο για τó συμφέρον του. Δέν έπιτάσσει ποτέ τίποτε πέρα άπό τó γενικό καλό όσων υπόκεινται στο νόμο» (VI, 57).

Ή άλήθεια είναι ότι ό σχετικισμός τής θεωρητικής και πρακτικής φιλοσοφίας του Locke είναι μόνο έπιφανειακός: πρόκειται πάντα για έναν στοχασμό πάνω στην έμπειρία με σκοπό να ανακαλύψει μέσα σέ αύτή την όρθολογικότητα που είναι ίκανή να κατευθύνει τόν άνθρωπο προς τó Άγαθό. Βέβαια ή άφετηρία του στοχασμού του Locke είναι ένας έμπειρισμός κληροδοτημένος άπό τόν Sydenham, που μέσα στις παρατηρήσιμες διαδοχές τών φαινομένων ανακαλύπτει την τάξη και την τελολογία τής φύσης. Άλλά ό Locke στην άνάλυση τών ιδεών, ως ύλικού τής γνώσης μας, εφαρμόζει την «ιστορική» μέθοδο. Κατά συνέπεια, ή φιλοσοφική άνάλυση γίνεται μελέτη τών σημείων που συγκροτοῦν τις γνώσεις μας με σκοπό να καθοριστοῦν οι όρισμένες συστοιχίες τους. Τόν Λόγο του ανθρώπου ως άρχή τής γνώσης ό Locke τόν συνδέει με την έμπειρία τής αίσθησης και του στοχασμού. Άπό αύτό και μόνο τó Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση έγκαινιάζει την κριτική φιλοσοφία τής γνώσης, όπως θά άσκηθεϊ κατά τόν δέκατο όγδοο αιώνα. Συνεισφέρει στή δημιουργία τών όρων για ένα σύγχρονο στοχασμό πάνω στο πνεῦμα του ανθρώπου, στοχασμό που τείνει να άπαλλαγεί άπό τά μεταφυσικά a priori. Για διαφορετικούς λόγους ό καθένας, ό Berkeley, ό Condillac και ό Hume του όφείλουν την πρώτη τους έμπνευση: άπό πολλές πλευρές προαναγγέλλει τόν Rousseau και τόν Kant.

## ΣΥΝΟΠΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

## I. ΕΡΓΑ ΤΟΥ LOCKE

- *An Essay concerning human Understanding*, έπιμ. Boyerr, N. Y., Dover Publications· έπιμ. Yolton, London, Dent, N. Y., Dutton, σλλ. Everyman's Library.
- *Two Treatises of Government*, έπιμ. Laslett, Cambridge, C.U.P., 1960.
- *De Arte Medica*, στὸν Gibson, *The Physician's Art*, Oxford, Clarendon, 1933.
- *Anatomy*, στὴν έπιθεώρηση *Medical History*, τ. II, 1958, σ. 1-12.

Πρόσφατες γαλλικές μεταφράσεις:

- *Quelques pensées sur l'éducation*, μτφ. G. Compayré, Paris, Vrin, 1966.
- *Deuxième Traité du Gouvernement Civil. Constitutions fondamentales de la Caroline*, μτφ. B. Gilson, Paris, Vrin 1967.

## II. ΕΡΓΑ ΓΙΑ ΤΟΝ LOCKE ΚΑΙ ΤΗΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ

- R. I. Aaron: *John Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1937 (έπανέκδ. Oxford Paperbacks, 1965).
- Gabriel Bonno: *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, University of California, Publications in Modern Philology, τ. XXXVIII, άρ. 2, 1955.
- Maurice Cranston: *John Locke, a Biography*, London, Longmans, 1959.
- Kenneth Dewhurst: *John Locke, Physician and Philosopher*, London, Wellcome, 1963.
- James Gibson: *Locke's Theory of Knowledge and its historical Relations* Cambridge, C.U.P., 1917 (έπανέκδ. 1968).
- Raymond Polin: *La Politique morale de John Locke*, Paris, P.U.F., 1960.
- \*Ας σημειώσουμε και τὴν δική μας Διατριβή 3ου κύκλου στὴν Σορβόννη: *Les sources de l'empirisme de Locke*, τοῦ François Duchesneau.



## VIII

### BERKELEY

τοῦ FERDINAND ALQUIÉ

#### *Τὸ σχέδιο καὶ ἡ μέθοδος.*

Ἡ διδασκαλία τοῦ Berkeley μπορεῖ νὰ φανεῖ θεολογία ἢ κριτικὴ φιλοσοφία, ἀνάλογα μὲ τὸ ἂν τὴν συσχετίσουμε μὲ τὴν συνειδητὴ πρόθεση τοῦ δημιουργοῦ της ἢ μὲ τὴν ἱστορία τῶν ἰδεῶν, στὴν ὁποία ἐντάσσεται. Ὄντας ἐπίσκοπος τοῦ Cloyne καὶ ὀργανωτῆς ἀποστολῶν, ὁ Berkeley εἶναι θρησκευτικὸς ἀπολογητῆς. Θέλοντας νὰ καταπολεμήσει τὴν ἀθεΐα καὶ τὸν σκεπτικισμό καὶ πιστεύοντας ὅτι βρῆκε τὴν πηγὴ τους στὴν πίστη σὲ μιὰν ὕλη ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὸ πνεῦμα, ἀναλαβαίνει νὰ ἀποδείξει, γιὰ νὰ ἐδραιώσει καλύτερα τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ψυχῆς, ὅτι αὐτὴ ἢ ὕλη, στὴν ὁποία ὀρισμένοι βλέπουν τὴν καταγωγὴ ὅλων τῶν πραγμάτων, οὔτε κἀν ὑπάρχει. Ἀλλὰ τὰ ἐπιχειρήματά του παίρνουν μιὰ θέσση μέσα στὴν γενικὴ ἀμφισβήτηση, μὲ τὴν ὁποία κατὰ τὸν δέκατο ὄγδοο αἰῶνα ἡ φιλοσοφία καταστρέφει τὴν ἔννοια τῆς ὑπόστασης. Τὰ ἐπιχειρήματα ποὺ ἀντιτέθηκαν ἀπὸ τὸν Berkeley στὴν ἀποδοχὴ τῆς ὕλικῆς ὑπόστασης καὶ ἐφαρμόστηκαν ἀπὸ τὸν Hume στὴν πνευματικὴ ὑπόσταση, αὐτὴ τὴ φορὰ θὰ ὀδηγήσουν στὴν ἄρνηση τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ Θεοῦ.

Πράγματι, στὸν Berkeley τὸ θεολογικὸ σχέδιο χρησιμοποιεῖ κριτικὴ μέθοδο: τὸ ζήτημα εἶναι νὰ ἀπογυμνωθεῖ ἡ σκέψη ἀπὸ τὶς ψευδοῖδες της καὶ τὶς συνήθειές της καὶ νὰ ἐπιστρέψει στὴν

πρώτη της προφάνεια (έτσι ό Berkeley, για να άρνηθεϊ μιá κρίση, άρκεϊται στó να μās κάνει να συνειδητοποιήσουμε óτι εϊμαστε άνίκανοι να σκεφτοϋμε τó άντικείμενο αϋτῆς τῆς κρίσης). Αϋτó θά μπορούσε να φανεϊ καρτεσιανó. Άλλά ένw σύμφωνα με τόν Descartes λειτούργημα τῆς φιλοσοφίας εϊναι να χωρίσει τó πνεϋμα μας άπό τις αισθήσεις και να μās βοηθήσει να ξαναβροϋμε τόν καθαρó Λόγο, ó Berkeley γράφει στó *Ήμερολόγιό* του: «Εϊναι τρέλα εκ μέρους τwν άνθρώπων ἡ περιφρόνηση τwν αισθήσεων· χωρίς αϋτές τó πνεϋμα δέν μπορεί να κατακτήσει καμιά γνώση, καμιά σκέψη». Κατά τὴν άποψη του αϋτó πού μās απομακρύνει άπό μιάν άλήθεια, πού όλοι οϊ άνθρωποι κατέχουν αϋθόρμητα, εϊναι ἡ φιλοσοφία, και ειδικότερα ἡ καρτεσιανῆ φιλοσοφία. Με μιάν άλλόκοτη παραδοξóτητα, άρνούμενος τὴν ὕλη πιστεϋει óτι εϊναι σύμφωνος με τόν κοινó νοϋ. Νιώθει «άλληλέγγυος με τόν λαó».

Θεωρώντας τó «σκέπτομαι» wς τὴν πρώτη άπό τις βεβαιóτητες μας και τις ιδέες τρόπους τῆς σκέψης μας, ó καρτεσιανισμóς (σύμφωνα με τόν Berkeley) παγιδεϋεται μέσα σε τεχνητές άμφιβολίες και άλυτα προβλήματα. Πράγματι για τόν Descartes οϊ ιδέες εϊναι παραστατικές: εϊναι αϋτó πού μέσα μας «άναπαριστā» τά πράγματα. Άν έτσι έχουν τά πράγματα, πwς να ὕπερβοϋμε τó χwρο τwν ιδεwν, πwς να έξέλθουμε άπό τó πνεϋμα μας και να εϊμαστε βέβαιοι για τὴν ὕπαρξη τοϋ έξωτερικοϋ κόσμου; Άλλά ó κοινός νοϋς άγνοεϊ αϋτές τις δυσκολίες. Αϋθόρμητα οϊ άνθρωποι πιστεϋουν στὴν ὕπαρξή τους και σε εκείνη ὄσων πραγμάτων άντιλαμβάνονται άμεσα. Ἐπίσης δέν αναζητοϋν καμιά ταυτότητα, κανένα κοινó μέτρο ανάμεσα στόν τύπο ὕπαρξης τwν πραγμάτων και στόν τύπο ὕπαρξης τοϋ πνεϋματος πού τά συλλαμβάνει. Ὁ Berkeley εϊναι πεπεισμένος óτι συμμερίζεται τὴ βεβαιóτητά τους διακηρύχοντας óτι ἡ λέξη «εϊναι» έχει δύο διαφορετικές σημασίες, και μόνο δύο: τοϋ «άντιλαμβάνομαι» και τοϋ «γίνομαι άντιληπτός». Ὅταν λέμε óτι ένα πνεϋμα ὕπάρχει, εϊναι σά να λέμε óτι άντιλαμβάνεται (και άκόμα, προσθέτει ó Berkeley, óτι βούλεται και δρα). Ὅταν λέμε óτι ένα πράγμα ὕπάρχει, εϊναι σά να λέμε óτι γίνεται άντιληπτό. Συνεπwς άπορρίπτεται πλήρως ἡ μεταφυσικῆ



ιδέα ενός υλικού όντος που είναι πίσω από το αντικείμενο και γ' αυτόν το λόγο θεωρείται απρόσιτο. Έτσι το έργο της φιλοσοφίας απλοποιείται: σκοπεύει στο να ξαναβρεί μια προφάνεια που όλοι κατέχουμε.

### *Ἡ κριτικὴ τῆς γλώσσας καὶ τῶν ἀφηρημένων ἰδεῶν.*

Αυτό που γεννά και συντηρεῖ τις αὐταπάτες τῶν φιλοσόφων εἶναι ἡ γλώσσα. Συνεπῶς για να ἀνακαλύψουμε τὴν ἀλήθεια πρέπει να καταστρέψουμε πρὶν ἀπ' ὅλα τὸ λεκτικὸ παραπέτασμα που αὐτοὶ ἔχουν τοποθετήσει μπροστὰ στὸ πνεῦμα. Πρέπει να χωρίσουμε τις λέξεις ἀπὸ τις ιδέες και ἀκριβέστερα τις λέξεις ἀπὸ τὰ πράγματα. Κι αὐτὸ γιατί ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά ὑπάρχουν πολυάριθμα περιεχόμενα τῆς σκέψης για τὰ ὅποια δὲν διαθέτουμε λέξεις. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά ὑπάρχουν λέξεις στις ὁποῖες δὲν ἀντιστοιχεῖ καμιά σκέψη. Συνεπῶς, ὅπως θὰ τὸ ἀπαιτήσει ἀργότερα ὁ Bergson, πρέπει να ἐπιστρέψουμε στὰ ἄμεσα δεδομένα τῆς συνείδησης, και να στοχαστοῦμε πάνω στὴν συμπτωματικὴτητα και τὴν αὐθαιρεσία κάθε σημειοδοτικὸ συστήματος. Τὸ οὐσιῶδες καθῆκον μας θὰ εἶναι ἡ ἀπόρριψη τῶν λέξεων που δὲν ἀντιστοιχοῦν σὲ κανένα νοητικὸ περιεχόμενο. Ἐτσι θὰ παραμεριστοῦν οἱ ἀπατηλὲς ἐπιφάνσεις που ὀφείλονται στὴ γλώσσα και ἡ κρυμμένη πραγματικὴτητα θὰ ἀποκατασταθεῖ.

Στὸν Berkeley ἡ κριτικὴ τῆς γλώσσας συνδέεται μὲ τὴν κριτικὴ τῶν ἀφηρημένων ἰδεῶν: ἡ εἰσαγωγὴ τῶν Ἀρχῶν τῆς ἀνθρωπίνης γνώσης ἀφιερώνεται σχεδὸν ἐξ ὀλοκλήρου σ' αὐτὸ τὸ ζήτημα. Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι σὲ αὐτὴ τὴν εἰσαγωγὴ ὁ Berkeley δὲν δείχνει ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον για τις διδασκαλίες πλατωνικοῦ τύπου, σύμφωνα μὲ τις ὁποῖες τὸ νοητὸ εἶναι πρῶτο σὲ σχέση μὲ τὸ αἰσθητὸ και συνιστᾷ τὴν a priori συνθήκη τῆς ἀντίληψής του. Ἡ θεωρία που ἐξετάζει εἶναι ἐκείνη τοῦ Locke, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ἀφηρημένη ἰδέα ἐξάγεται ἀπὸ τὸ συγκεκριμένο και ἡ ἀφαίρεση συνίσταται στὸ ὅτι ξεχωρίζουμε μιὰν ἰδέα ἀπὸ ὅλα ὅσα τὴ συνοδεύουν μέσα στὴ δεδομένη πραγματικὴτητα, στὸ ὅτι θεω-

ροῦμε δηλαδή ξεχωριστά ἓνα μεμονωμένο χαρακτηριστικό μέσα στο σύνολο ὄσων χαρακτηριστικῶν συγκροτοῦν τὸ πράγμα. Ἔτσι, μέσα σὲ διάφορα κόκκινα ἀντικείμενα μποροῦμε νὰ ἀπομονώσουμε τὸ γεγονός ὅτι εἶναι κόκκινα καὶ νὰ σκεφτοῦμε ξέχωρα αὐτὸ τὸ χρῶμα· κατόπιν, μέσα σὲ διάφορα χρώματα, νὰ ἀπομονώσουμε τὸ γεγονός ὅτι εἶναι χρώματα, καὶ νὰ φτάσουμε στὴν ἀφηρημένη ἰδέα τοῦ χρώματος. Ὁ Locke θεωροῦσε σημαντικότεατη αὐτὴ τὴν ἱκανότητα τῆς ἀφαίρεσης πού τοῦ φαινόταν ἴδιο τοῦ ἀνθρώπου καὶ συνθήκη τῆς γλώσσας του.

Ὡστόσο ὁ Berkeley δηλώνει ὅτι οἱ ἀφηρημένες ἰδέες δὲν ὑπάρχουν. Νιώθει ἀνίκανος νὰ συλλάβει μιὰ ἀπὸ αὐτὲς καὶ μᾶς προκαλεῖ νὰ δοκιμάσουμε. Ὅλο τὸ μυστικὸ τῶν ἀφηρημένων ἰδεῶν ἐγκριεται στὶς λέξεις, οἱ ὁποῖες μᾶς κάνουν νὰ πιστεύουμε ὅτι σκεπτόμαστε κάτι ἐκεῖ ὅπου στὴν πραγματικότητα δὲν σκεπτόμαστε τίποτα. Ἄν μείνουμε σὲ αὐτὸ πού ἔχουμε ἀληθινὰ σκεφτεῖ, ἀντιλαμβανόμεστε ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ ἔχουμε τὴν παράσταση ἑνὸς ζώου πού δὲν θὰ ἦταν οὔτε σκύλος οὔτε ἄλογο οὔτε ψάρι, ἑνὸς ἀλόγου πού δὲν θὰ ἦταν οὔτε μαῦρο οὔτε σκουῖρο, ἑνὸς ἀνθρώπου πού δὲν θὰ ἦταν οὔτε μεγάλος οὔτε μικρός, μὲ ἄλλα λόγια πού δὲν θὰ ἦταν αὐτὸς ἢ ὁ ἄλλος ἄνθρωπος. Μόνο τὸ συγκεκριμένο καὶ τὸ καθορισμένο μποροῦμε νὰ σκεφτοῦμε.

Ἐντούτοις, ἂν ἔτσι ἔχουν τὰ πράγματα, πῶς νὰ ἐξηγήσουμε τὴν ὑπαρξὴ καὶ τὴ χρῆση τῆς γλώσσας; Γιατὶ αὐτὴ ἡ ὑπαρξὴ, αὐτὴ ἡ χρῆση εἶναι ἀναμφισβήτητες. Ἡ γλώσσα ἀπαρτίζεται ἀπὸ σημεῖα πού δηλώνουν μεγάλο ἀριθμὸ ἰδιαίτερων πραγμάτων, σημεῖα τῶν ὁποίων ὁ χειρισμὸς καὶ ἡ κατανόηση προϋποθέτουν ἰδέες πού νὰ μποροῦν νὰ ἐφαρμοστοῦν σὲ μεγάλο ἀριθμὸ διαφορετικῶν ἀτόμων, ἄρα ἰδέες «γενικές». Ἄλλὰ ἡ γενίκευση δὲν προαπαιτεῖ τὴν ἀφαίρεση; Μπορῶ τάχα νὰ ἐφαρμόσω τὸν ὄρο «ἄνθρωπος» σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους χωρὶς νὰ ἀπομονώσω τὸ κοινὸ τους χαρακτηριστικό, χωρὶς νὰ ἐξαιλέψω αὐτὸ πού ἀπαντᾶται μόνο σὲ αὐτὸν ἢ στὸν ἄλλον, δηλαδή αὐτὸ πού τοὺς διαφοροποιεῖ; Ἡ ἀπομόνωση ἑνὸς χαρακτηριστικοῦ καὶ ἡ ἐξάλειψη τῶν ἄλλων δὲν ἰσοδυναμεῖ ἀκριβῶς μὲ τὴν ἀφαίρεση;

Γιὰ νὰ ξεπεράσει αὐτὲς τὶς δυσκολίες, ὁ Berkeley ὀδηγήθηκε

νά προτείνει. μιὰ θεωρία τῆς γενίκευσης χωρίς ἀφαίρεση, νά δεχτεῖ ὅτι μπορεῖ νά ὑπάρχουν γενικὲς ιδέες μὴ ἀφηρημένες. Οἱ λέξεις εἶναι γενικὲς ὄχι γιατί ἀναφέρονται σὲ ἀφηρημένες ιδέες, ὅπως πίστευε ὁ Locke, ἀλλὰ γιατί σημαίνουν πολλὲς ιδιαίτερες ιδέες. Καὶ οἱ γενικὲς ιδέες δὲν εἶναι παρὰ συγκεκριμέναι καὶ ιδιαίτερες ιδέες ποὺ γίνονται τὰ ὑποκατάστατα πολλῶν ἄλλων ιδιαίτερον ιδεῶν· σὲ αὐτὸ ἄλλωστε συνίσταται ἡ γενικότητά τους. Ἡ ιδέα, ποῦναι πάντα ιδιαίτερη ἀπὸ μόνη της, καθίσταται γενικὴ χάρις στὴ σχέση της μὲ ἄλλες ιδέες, τίς ὁποῖες σημαίνει.

Ἐντούτοις ὁ Berkeley ἀναγνωρίζει ὅτι μιὰ ιδέα δὲν μπορεῖ νά γίνῃ σημεῖο ἄλλων ιδεῶν παρὰ στὸ μέτρο ποὺ θὰ παραμεληθοῦν ὀρισμένες ἀπὸ τίς ἰδιαιτερότητές της. "Ὅταν ὁ γεωμέτρης στοχάζεται τὸ τρίγωνο, ξεχνάει ὅλες τίς ἰδιαιτερές ἰδιότητες τοῦ τριγώνου ποὺ χάραξε πάνω στὸ χαρτί. "Ὅταν στοχάζεται τὸν κύκλο, δὲν δίνει καμιὰ σημασίαν στὸ χρῶμα τοῦ κύκλου ποὺ φαντάζεται. Ὡστόσο δὲν θὰ μπορούσε νά παραστήσει μὲ τὸ νοῦ του ἓναν κύκλο χωρὶς κανένα χρῶμα: ἀπλῶς κατευθύνει τὴν προσοχή του σὲ ἄλλο πράγμα. Καὶ ὑπάρχει μεγάλη διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ νά βλέπουμε σὲ μιὰ γραμμὴ τὸ μήκος χωρὶς τὸ πλάτος καὶ στὸ νά ἔχουμε τὴν ιδέα ἑνὸς μήκους χωρὶς τὸ πλάτος: τὸ πρῶτο ἐνέργημα εἶναι σταθερό, τὸ δεύτερο ἀδύνατο.

Συνεπῶς ἡ θεωρία τοῦ Berkeley δέχεται τὴν παρέμβαση διανοητικῶν πράξεων, κατευθύνσεων τῆς προσοχῆς, ἐκλεκτικῶν νοητικῶν στάσεων. Δέχεται ὅτι ἡ σκέψις εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ τὴν καθαρὴ παράστασις. Ἀλλὰ αὐτὸ τὸ «κάτι περισσότερο» καθορίζεται στὸ ψυχολογικὸ ἐπίπεδο: τίποτα ἀπ' ὅλα αὐτὰ δὲν θυμίζει τὴν ἐμμένεια τῶν ιδεῶν στὸν Descartes καὶ δὲν προαγγέλλει τὴν ὑπερβατικὴ δραστηριότητα ποὺ θὰ ἀναγνωρίσει ὁ Kant στὸ πνεῦμα.

### *Ἡ κριτικὴ τῶν ἐπιστημῶν.*

Ἡ κριτικὴ τῶν ἀφηρημένων ιδεῶν ἔμελλε νά ὀδηγήσῃ τὸν Berkeley σὲ μιὰ γενικὴ κριτικὴ τῶν ἐπιστημῶν. Ἀντιτίθεται ἀρχικὰ στὴν ιδέα τῆς ἀντικειμενικῆς ὑφῆς τῶν ἀριθμῶν: «Ὁ ἀριθμὸς, γράφει στίς

Ἐξ ἀρχῆς τῆς ἀνθρώπινης γνώσης (12, 13), εἶναι ἐξ ὁλοκλήρου νοη-  
 τικὸ δημιούργημα». Ἀλλὰ ἡ οὐσιαστικὴ του προσπάθεια ἀφορᾷ  
 τὴ γεωμετρία: θέλει νὰ τὴν κάνει ἐπιστῆμη τοῦ συγκεκριμένου,  
 μελετώντας ὑλικοὺς κύκλους καὶ κύβους πού τοὺς ἐκλαμβάνει ὡς  
 συσπειρώσεις πραγματικῶν σημείων. Γιατὶ τὸ ἴδιο τὸ σημεῖο δὲν  
 πρέπει νὰ ἐκλαμβάνεται πλέον ὡς μηδενικὸς χώρος, ἀλλὰ ὡς πραγ-  
 ματικὸ σημεῖο. Καὶ τὸ πραγματικὸ σημεῖο εἶναι τὸ ἐλαχιστότατο  
 αἰσθητό, τὸ ἀντικείμενο τῆς πρὸ μικρῆς δυνατῆς ἀντίληψης: ἕνα  
 παρόμοιο σημεῖο καθορίζεται λοιπὸν ἐμπειρικά. Ἐξάλλου ὁ Berke-  
 ley φαίνεται νὰ ἔχει περάσει ἀπὸ τὴν ἰδέα ἐνὸς αἰσθητοῦ ἐλαχί-  
 στου ὁρατῆς ὑφῆς στὴν ἰδέα ἐνὸς ἄπτικοῦ ἐλαχίστου, καθὼς αὐτὸ  
 τὸ τελευταῖο παρουσιάζει μεγαλύτερη σταθερότητα. Πράγματι, τὸ  
 ὁρατὸ ἐλάχιστο ποικίλλει, μεταβάλλεται καθὼς ἀπομακρύνεται κτλ.  
 Ἀντίθετα τὰ ἄπτα σημεῖα εἶναι σταθερὰ καὶ ἴσα.

Σὲ αὐτὲς τὶς ἀναλύσεις ἀναμιγνύονται δύο προθέσεις. Ἡ μία  
 εἶναι μεταφυσικὴ καὶ θρησκευτικὴ: τὸ ζήτημα εἶναι νὰ μποῦν τὰ  
 μαθηματικὰ στὴ θέση τους, νὰ φανεῖ ὅτι ἀναφέρονται σὲ ἀνύπαρκτα  
 ἀντικείμενα, νὰ καταριφθοῦν οἱ ἀξιώσεις τῶν ἄθεων θεωρητικῶν  
 τῆς γεωμετρίας δείχνοντάς τους ὅτι οἱ ἰδέες τους εἶναι κενές (αὐτὸ  
 εἶναι τὸ θέμα τοῦ ἔβδομου διαλόγου τοῦ ἔργου Ἐπιφάνειαν). Ἡ  
 σύγχρονη ἐπιστῆμη ἀνέτρεψε τὴ σχολαστικὴ. Ἀλλὰ αὐτὸ δὲν ση-  
 μαίνει ὅτι ἔτσι ἔκανε ἕνα βῆμα πρὸς τὴν πραγματικότητα. Οἱ scho-  
 λαστικὲς ἔννοιες καὶ οἱ μαθηματικὲς ἰδέες παρουσιάζουν τὶς ἴδιες  
 ἐλλείψεις: πάνω σὲ αὐτὸ ἡ κρίση τοῦ Berkeley ἔρχεται σὲ ἀντί-  
 θεση μὲ ἐκείνη τοῦ Descartes. Ὅπως δὲν ὑπάρχουν ἀφηρημένες  
 ἰδέες, δὲν ὑπάρχει καὶ χώρος καθ' ἑαυτὸς, οὔτε ἀπόλυτες ἰσότη-  
 τες. Τὰ γεωμετρικὰ προβλήματα τίθενται μόνο σύμφωνα μὲ τὴν  
 προοπτικὴ τῆς ἀντίληψῆς μας.

Ἀλλὰ ὁ Berkeley ἔχει ἐπίσης τὴν ἀξίωση νὰ ἀπλοποιήσῃ τὶς  
 ἴδιες τὶς ἐπιστῆμες. Θέλει νὰ ὀρίσει τοὺς κανόνες ἐνὸς συμβολι-  
 σμοῦ, χάρις στὸν ὁποῖο ἡ προσπάθεια τῶν μαθηματικῶν θὰ μπο-  
 ρήσει νὰ περιοριστεῖ. Στὸν ἀπειροστικὸ λογισμὸ ἀντιπαράθετε μιὰ  
 μέθοδο τῶν ἀδιαίρετων καὶ συγκεκριμένων αἰσθητῶν, ἐξοβελίζει  
 τὴν ἔννοια τῆς ἀσυμμετρίας καὶ τῆς ἐπ' ἄπειρον διαιρέσεως, καὶ  
 ἔτσι πιστεύει ὅτι λύνει τὶς ἀπορίες πού ἄδικα ἔφεραν σὲ ἀμηχανία

τὸν Εὐκλείδη καὶ τὸν Newton. Προτείνει μιὰ μεταρρύθμιση τῶν ἐπιστημῶν. Καὶ ἐκτείνει αὐτὴ τὴ μεταρρύθμιση ἀπὸ τὴν ἀριθμητικὴ καὶ τὴ γεωμετρία ὡς τὴν μηχανικὴ καὶ τὴν ὀπτικὴ.

Πράγματι, στὸ *De motu* ὁ Berkeley ἐξετάζει τὴν ἔννοια τῆς κίνησης. Οἱ φυσικοὶ διαπράττουν τὸ σφάλμα νὰ ἀναζητοῦν τὴ φύση καὶ τὴν αἰτία τῆς κίνησης, ἐνῶ ὀφείλουν νὰ περιοριστοῦν στὸν καθορισμὸ τῶν νόμων τῆς. Καὶ τοῦτο γιατί ἡ κίνηση δὲν ὑπάρχει καθ' ἑαυτὴ: ὁ χρόνος, μέσα στὸν ὁποῖο ἐπιτελεῖται, δὲν ἐπιδέχεται σταθερὸ μέτρο, γιὰ κανένα σῶμα δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι μετατοπίζεται ἀπολύτως. Κάθε κίνηση συνίσταται μόνο στὴν ἀλλαγὴ τῶν σχετικῶν θέσεων δύο ἀντικειμένων πού γίνονται ἀντιληπτά. "Ὅσο γιὰ τὶς ἔννοιες τῆς δυνάμεις, τῆς ἔλξης, τῆς βαρύτητας, στίς ὁποῖες οἱ σοφοὶ θέλουν νὰ ἀνακαλύψουν τὶς αἰτίες τῆς κίνησης, πρέπει νὰ ἐγκαταλειφθοῦν, ὅπως ἔγινε μὲ τὶς ἀπόκρυφες ιδιότητες τῶν σχολαστικῶν.

Τὰ προβλήματα ὅπου, κατὰ τὸν Berkeley, ἄδικα παγιδεύεται ἡ ὀπτικὴ, προσεγγίζονται στὸ *Δοκίμιο γιὰ μιὰ νέα θεωρία γιὰ τὴν ὄραση*. «Τὸ σχέδιό μου, διαβάζουμε στὴν πρώτη παράγραφο, εἶναι νὰ δείξω τὸν τρόπο πού μέσω τῆς ὄρασης ἀντιλαμβάνομαστε τὴν ἀπόσταση, τὸ μέγεθος καὶ τὴν κατάσταση τῶν ἀντικειμένων». Περιορίζοντας ἔτσι τὴν κριτικὴ του στὴν ὄραση, ὁ Berkeley φαίνεται ὅτι μέσα στὸ ἔργο του δέχεται τὴν τρέχουσα ἄποψη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ἀφή μπορεῖ νὰ μᾶς κάνει νὰ γνωρίσουμε ἀντικείμενα ἐξωτερικὰ καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ μᾶς. Ἄλλὰ ἐδῶ δὲν πρόκειται παρὰ γιὰ ἓνα τέχνασμα στὴν παρουσίαση. Ὁ Berkeley προετοιμάζει τὸν ἀναγνώστη νὰ κατανοήσει τὴ φιλοσοφία του, δὲν τὴν ἐκθέτει ἀκόμα ὀλόκληρη.

Οἱ δυσκολίες τῆς ὀπτικῆς ὀφείλονται στὸ γεγονός ὅτι οἱ φυσικοὶ ὑποθέτουν πραγματικότητες ἢ ἐνεργήματα πού δὲν εἶναι δεδομένα (φωτεινὲς ἀκτίνες, ὀπτικοὺς ἄξονες, ἀναστροφές εἰκόνων, λεπτοὺς συλλογισμοὺς πού ἐπιτρέπουν νὰ ἐκτιμήσουμε τὶς ἀποστάσεις κτλ.). Ἀντίθετα, ἂν ἐπιστρέψουμε στὰ πραγματικὰ δεδομένα τῆς συνειδησῆς μας, τὸ κάθε ζήτημα θὰ μᾶς φανεῖ πολὺ πιὸ ἀπλό. Ἔτσι, τὸ πρόβλημα τῆς ἀναστροφῆς τῆς εἰκόνας στὸν ἀμφιβληστροειδῆ δὲν τίθεται κἀν, γιατί ποτὲ δὲν ἐπιτελεῖται ἢ δὲν

χρειάζεται να ἐπιτελεστεῖ μιὰ τέτοια ἀναστροφή.

Ἄν οἱ φυσικοὶ θέτουν αὐτὴ τὴν ἐρώτηση, εἶναι γιατί ἀναφέρονται σὲ ἓναν μοναδικὸ καὶ κοινὸ χῶρο, ὁ ὁποῖος συμπεριλαμβάνει τὸ χῶρο τῆς ἀφῆς καὶ τῆς ὄρασης, τόσο τὴν ἔκταση πού ἀντιλαμβάνομαι ἐγὼ ὅσο καὶ ἐκείνη πού ἀντιλαμβάνονται οἱ ἄλλοι. Ὅταν λέμε ὅτι ἡ εἰκόνα στὸν ἀμφιβληστροειδῆ μας ἔχει ἀναστραφεῖ, τί θέλουμε νὰ ποῦμε; Ἐχει ἀναστραφεῖ σὲ σχέση μὲ τί; Σὲ σχέση μὲ τὸ ἄπτό; Ἄλλὰ αὐτὸ δὲν ἔχει κανένα νόημα, γιατί τὰ δύο πεδία εἶναι ριζικὰ ἑτερογενῆ. Τὸ πάνω, τὸ κάτω, τὸ δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ τῆς ὄρασης, τὸ πάνω, τὸ κάτω, τὸ δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ τῆς ἀφῆς δὲν μποροῦν νὰ ἀναχθοῦν τὸ ἓνα στὸ ἄλλο, καὶ ἡ ἔννοια μιᾶς ἀπόστασης ἀνάμεσα σὲ ἓνα ὀπτικὸ σημεῖο καὶ ἓνα ἄπτό δὲν ἔχει κανένα νόημα. Ἡ μήπως σκεφτόμαστε τὴν εἰκόνα στὸν ἀμφιβληστροειδῆ ἐνὸς ἄλλου ἀνθρώπου, τὴν ὁποία ἀντιλαμβανόμαστε στὸ βάθος τοῦ ματιοῦ του καὶ θὰ ἦταν πραγματικὰ ἀνεστραμμένη σὲ σχέση μὲ τὸ δικό μας ὀπτικὸ σύμπαν; Ἄλλὰ κι ἐδῶ ἀκόμα εἶναι σὰ νὰ ἀνάγουμε δύο διαφορετικοὺς κόσμους στὸ ἴδιο σύστημα ἀναφορῶν. Ἄς πάψουμε λοιπὸν νὰ ἀναφερόμαστε στὴν ἀφηρημένη καὶ ἀνύπαρκτη ιδέα ἐνὸς ἀπόλυτου καὶ μοναδικοῦ χώρου, καὶ θὰ δοῦμε ὅτι ἡ δυσκολία θὰ ἐξαφανιστεῖ.

Ἐπιπλέον δὲν τίθεται τὸ πρόβλημα τῆς ὀπτικῆς ἀντίληψης τῆς ἀπόστασης, γιατί αὐτὴ ἡ ἀντίληψη δὲν ὑπάρχει. Ἡ ἀπόσταση δὲν μπορεῖ νὰ ἰδωθεῖ, γιατί «ὄντας μιὰ γραμμὴ πού ἀκολουθεῖ μιὰ κατεύθυνση κάθετη στὸ μάτι, δὲν προβάλλει στὸ βάθος τοῦ ματιοῦ παρὰ ἓνα μοναδικὸ σημεῖο, καὶ αὐτὸ τὸ σημεῖο παραμένει ἀπαράλλαχτο, ἀδιάφορο ἂν αὐξάνεται ἢ μειώνεται ἡ ἀπόσταση». Εἶναι βέβαια γεγονός ὅτι ἡ ὄραση ὑποβάλλει τὴν ἀπόσταση. Ἄλλὰ γιὰ νὰ τὸ ἐξηγήσουμε ἄς ἀποφύγουμε νὰ προσφύγουμε σὲ ὑπολογισμοὺς ἀνάλογους μὲ ἐκείνους πού χρησιμοποιοῦν οἱ ἀστρονόμοι. Ἄν ἡ ἀντίληψη συνεπαγόταν παρόμοιους ὑπολογισμοὺς, τότε κανένα παιδί, κανένας ἀδαῆς δὲν θὰ ἀντιλαμβανόταν τίποτα. Ἄς ἐπικαλεστοῦμε μόνο αἰσθήσεις, πού ἔχουν γίνεи πραγματικὰ βιώματα, καὶ τίς συνηθισμένες τους συνάψεις. Θὰ καταλάβουμε τότε ὅτι, λόγω τῆς συνηθείας, οἱ ὀπτικὲς αἰσθήσεις μπορεῖ νὰ γίνουν σημεῖα μυϊκῶν ἢ ἄπτικῶν αἰσθήσεων πού συχνὰ παρουσιάζονται μαζί μὲ

τις πρώτες και ἀναγγέλλουν παρόμοιες αἰσθήσεις. Τὸ νὰ βλέπω ἐξ ἀποστάσεως τὸν τοῖχο τοῦ κήπου μου σημαίνει ὅτι ἔχω μιὰν αἴσθησι τοῦ γκριζοῦ χρώματος και σκέφτομαι μὲ αὐτὴ τὴν εὐκαιρία ὅτι χρειάζεται νὰ κάνω ἑκατὸ βήματα γιὰ νὰ ἀγγίξω αὐτὲς τὶς πέτρες.

Ἡ ὄραση μᾶς ἐπιτρέπει νὰ προβλέπουμε και νὰ δροῦμε. Γίνεται ἱκανὴ γιὰ κάτι τέτοιο χάρη στοὺς συνειρμούς πού ἀποκτᾶ και πού ἐμπλουτίζουν ὅσα ἀντιλαμβάνεται, και ἐκπληρώνει τὴν λειτουργία της κατὰ τὸν τρόπο μιᾶς ἀφηρημένης γλώσσας. Ἐξάλλου, τὸ ἀπτικὸ μέγεθος τῶν ἀντικειμένων (εἶναι ἀμετάβλητο μέγεθος και καταμετρᾶται ἀπὸ τὸν ἀριθμὸ τῶν σημείων ἢ τῶν ἀπτῶν ἐλαχίστων μεγεθῶν πού περιέχει) ἐν τέλει ἐπισκιαζέει τὸ ὀπτικὸ μέγεθος πού μᾶς τὸ ὑποβάλλει: τὸ σημαϊνόμενο ὑποκαθιστᾶ τὸ σημαϊνον και πιστεύουμε ὅτι βλέπουμε τὸ ἀληθινὸ μέγεθος τῶν πραγμάτων. Ἀλλὰ κάθε σημεῖο εἶναι τυχαῖο, τὸ σημαϊνον και τὸ σημαϊνόμενο δὲν ἔχουν τίποτα κοινὸ, ὁ ὀπτικὸς και ὁ ἀπτικὸς χῶρος διαφέρουν πέρα γιὰ πέρα και δὲν ἀναφέρονται σὲ κανένα χῶρο πού θὰ ἦταν τὸ θεμέλιό τους ἢ ἡ οὐσία τους. Στὴν ἐρώτηση τοῦ Molyneux: ἄραγε ἓνας ἐκ γενετῆς τυφλὸς πού θὰ ἔβρισκε τὸ φῶς του θὰ ἀναγνώριζε ὅσα ἀντικείμενα θὰ ἦσαν μπροστά του, θὰ διέκρινε ἓναν κύβο ἀπὸ μιὰ σφαῖρα, θὰ ἀντιλαμβάνονταν τὰ πράγματα ἐξ ἀποστάσεως, ἀρμόζει νὰ ἀπαντήσουμε ἀρνητικᾶ. Ἴδου ὁ κόσμος ἐξαρθρωμένος.

### Ἡ ἀνυλισμός.

Κριτικὴ τῆς γλώσσας, κριτικὴ τῶν ἀφηρημένων ἰδεῶν, κριτικὴ τῶν ἐπιστημῶν, ὅλα αὐτὰ ἀναγγέλλουν και προετοιμάζουν τὴν κατάρρευση τῆς κοσμοαντίληψης πού εἶχε ἐπιβληθεῖ ἀπὸ τὸν Descartes και τὸν Locke. Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν ἀντίληψη, οἱ αἰσθητὲς ἰδιότητες (τὰ χρώματα, οἱ μυρωδιές, οἱ γεύσεις) δὲν εἶναι ἰδιότητες τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ καταστάσεις τῆς συνείδησης τοῦ ὑποκειμένου. Ἀλλὰ ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἰδιότητες, πού ὁ Locke ἀποκαλεῖ δευτερεύουσες, πρέπει νὰ διακρίνουμε τὶς πρωτεύουσες (ὅπως τὴν σταθερότητα, τὴν ἔκταση, τὴ μορφὴ, τὴν κίνηση ἢ τὴν στάση) πού

ἀνήκουν πραγματικά στὰ πράγματα καὶ μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ ἀποκτήσουμε μιὰν ἀληθινὴ γνώση. Ἀπορρίπτοντας τὴ διάκριση τῶν δευτερευουσῶν ιδιοτήτων ἀπὸ τὶς πρωτεύουσες, ὁ Berkeley θὰ μᾶς ὀδηγήσει τώρα στὴν περιφημότερη ἀπὸ τὶς θεωρίες του, σὲ ἐκείνη ποὺ ἐντυπωσίασε περισσότερο τοὺς συγχρόνους του: τὸν ἀνυλισμὸ.

Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι κατὰ μιὰ ἔννοια αὐτὸς ὁ ἀνυλισμὸς, μολονότι ἀντιτίθεται στὴ φιλοσοφία τοῦ Descartes, μπορεῖ νὰ φανεῖ ὡς ἀποτέλεσμα ἢ ὀλοκλήρωσὴ τῆς. Ὁ ἴδιος ὁ καρτεσιανισμὸς εἶχε ἐγκαταλείψει τὴ σχολαστικὴ καὶ ἀριστοτελικὴ θεωρία, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἀπὸ τὰ ἰδιάζοντα αἰσθητά, ποὺ δὲν γίνονται ἀντιληπτά παρὰ ἀπὸ μιὰ μονάχα αἴσθησι (ὅπως τὸ χρῶμα ἢ ὁ ἦχος), πρέπει νὰ διακρίνουμε τὰ κοινὰ αἰσθητά, ποὺ προσφέρονται ταυτόχρονα σὲ πολλὰς διαφορετικὰς αἰσθήσεις. Μπορῶ γιὰ παράδειγμα νὰ ἀντιληφθῶ τὴ μορφή ἐνὸς ἀντικειμένου εἴτε μὲ τὴν ὄραση εἴτε μὲ τὴν ἀφή, γι' αὐτὸ μπορῶ μέσα στὸ χῶρο τῶν αἰσθητῶν νὰ ἀνακαλύψω σταθερὰς ιδιότητες, ἀμετάβλητες καὶ πραγματικὰς. Μὲ τὸν Descartes ὅλα ἄλλαξαν. Ὄντας ἀντικείμενο τῆς γεωμετρίας, ἡ ἔκτασι περνᾷ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ νοητοῦ. Τὰ παλαιὰ κοινὰ αἰσθητά, ποὺ συγκροτοῦν τὶς ιδιότητες τῆς ἔκτασης, ὑποτάσσονται στὶς ἐναργεῖς ἰδέες τῆς νόησης (ἢ ὁποία, εἶναι ἀλήθεια, βοηθεῖται ἀπὸ τὴ φαντασία). Ὅσο γιὰ τὰ ἰδιάζοντα αἰσθητά, ἀποκομμένα ἀπὸ τὴν ὕλική τους βάση καὶ ἀπὸ κάθε νοητὸ θεμέλιο, περιορίζονται στὸ ρόλο αὐθαίρετων σημείων δοσμένων ἀπὸ τὸν Θεὸ γιὰ νὰ μᾶς διαφωτίζουν σχετικὰ μὲ τὴν χρησιμότητα ἢ τὴ βλαπτικότητα τῶν σωμάτων ποὺ μᾶς περιβάλλουν. Παραμένουν ἔξω ἀπὸ κάθε ἀληθινὴ γνώση.

Μολταῦτα ἓνα πρόβλημα παρέμενε ἄλυτο. Γιατί νὰ ἀναγνωρίσουμε στὴ νόηση μιὰ δύναμη ποὺ ἀρνούμαστε στὴν αἴσθησι, ἐκείνη δηλαδὴ ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἐξέλθουμε ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ μας; Ἄν, μαζὶ μὲ τὸν Descartes, μετατρέπουμε σὲ κατάστασι τοῦ ὑποκειμένου ἐκεῖνο ποὺ ἀρχικὰ ἐμφανιζόταν ὡς ιδιότητα τῶν πραγμάτων, πῶς θὰ ἦταν δυνατὸ, ἀρνούμενοι στὶς αἰσθήσεις κάθε ἀντικειμενικὴ ἀξία, νὰ ἀποδώσουμε στὶς ἰδέες μας, ποὺ κι αὐτὲς εἶναι τρόποι τῆς ψυχῆς μας, τὸ προνόμιο νὰ εἶναι ἀληθινές, δηλαδὴ σύμφωνες μὲ τὴν πραγματικότητα; Ἡ ἴδια ἢ λογικὴ τοῦ πρωτείου



πού αναγνωρίζεται στο cogito δὲν θὰ ἔπρεπε τάχα νὰ μᾶς ὀδηγήσει στὸ νὰ θεωρήσουμε ὅτι κάθε παράσταση εἶναι σχετικὴ μὲ τὴ σκέψη μας καὶ ὅτι ἡ ὕλη, ὄντας ἐξωτερικὴ πρὸς τὸ πνεῦμα, πρέπει γι' αὐτὸν τὸ λόγο νὰ παραμείνει γιὰ πάντα ἄγνωστη;

Δείχνοντας εὐαισθησία ἀπέναντι σὲ αὐτὲς τὶς δυσκολίες, ὁ Malebranche διδάσκει ὅτι ἡ ἰδέα τῆς ἔκτασης, ἢ ἡ νοητὴ ἔκταση, δὲν εἶναι μιὰ κατάσταση τοῦ ἀντιλαμβανόμενου ὑποκειμένου, ἀλλὰ γίνεται ἄμεσα ἀντιληπτὴ μέσα στὸν Θεό, καὶ συνάμα ὅτι ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ἡ ὕλικὴ πραγματικότητα τῶν σωμάτων παραμένει φιλοσοφικὰ προβληματικὴ καὶ ἐν πάσῃ περιπτώσει μὴ γνώσιμη. "Ὅσο γιὰ τὸν Locke, ἡ θεωρία του γιὰ τὶς πρωτεύουσες ιδιότητες μπορεῖ νὰ φανεῖ σὰν ἐκδήλωση κάποιας ἐπιστροφῆς σὲ αὐτὰ τὰ κοινὰ αἰσθητὰ πού εἶχε ἀπορρίψει ὁ καρτεσιανισμὸς. Μὲ τὴ φροντίδα πάντα νὰ διασώσει τὴν αὐθεντικὴ ἐμπειρία τῆς συνείδησής μας καὶ νὰ ἀπλοποιήσει τὰ πράγματα, ὁ Berkeley θὰ ὑπερβεῖ τὶς δυσκολίες τῶν διδασκαλιῶν τοῦ Descartes, τοῦ Malebranche καὶ τοῦ Locke ἀπορρίπτοντας ταυτόχρονα τὴν ἰδέα μιᾶς ἔκτασης πού τάχα ἀποτελοῦσε τὴν οὐσία τῆς ὕλης, τὴν ἰδέα μιᾶς ὕλης ὁλοτελῶς ξένης στὸ πνεῦμα καὶ τὴν ἰδέα τῶν κοινῶν αἰσθητῶν, ἰδέα ἀφηρημένη ἄλλωστε, γιὰ τὴν πραγματικότητα, ὅπως εἶδαμε, τὰ διάφορα αἰσθητὰ δὲν ἔχουν τίποτα τὸ κοινό. Κατὰ μιὰ ἔννοια θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι τὸ καρτεσιανὸ πρωτεῖο τοῦ cogito φανερώνει ἐδῶ τὶς τελευταῖες του συνέπειες ἐναντία στὸν Malebranche καὶ στὸν Locke. Ἔτσι ὅμως ἡ καρτεσιανὴ διάκριση ἀνάμεσα σὲ αἰσθήσεις καὶ ἰδέες τῆς νόησης, πού τάχα εἶναι ἐνδογενῆς στὴ γνώση μας, καταστρέφεται. Ἐπίσης, μὲ μιὰ περιέργη ἀναστροφή, γινόμαστε μάρτυρες μιᾶς τελικῆς ἀποκατάστασης τῶν αἰσθητῶν ιδιοτήτων: αὐτὲς θὰ συγκροτήσουν τὰ ἴδια τὰ πράγματα καὶ ἡ ὑπαρξὴ τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου, τὴν ὁποία ὁ καρτεσιανισμὸς εἶχε καταστήσει ἀμφίβολη, θὰ φανεῖ καὶ πάλι ἄμεσα συλλήψιμη καὶ βέβαιη.

Ὁ Berkeley θέλει λοιπὸν νὰ δώσει ἓνα τέλος στὴν ἰδέα τῆς ὕλης πού κατ' αὐτὸν εἶναι ὑπεύθυνη γιὰ ὅλες τὶς δυσκολίες πού βασανίζουν τοὺς φιλοσόφους. Θὰ ἀντιτεθεῖ στὴν ἀποψη τοῦ ποιητικοῦ ρεαλισμοῦ, πού πιστεύει ὅτι τὰ σώματα ὑπάρχουν καθαυτὰ

σάν σύνολα αίσθητῶν ιδιοτήτων, σέ ἐκείνη τοῦ Descartes, πού τά ἀνάγει στήν ἔκταση, καί σέ ἐκείνη τοῦ Malebranche, πού θεωρεῖ τήν ὑπόστασή τους ἀπρόσιτη. Πάνω στοῦ πρώτο ζήτημα δέν ἔχει παρὰ νά ἐπαναλάβει τίς κλασικές κριτικές ἐνάντια στοῦ αἰσθητό: τίς ξαναβρίσκουμε ἀναπτυγμένες στοῦς πειστικούς *Διαλόγους*, ὅπου ὁ Φιλόνους, ἀντιπροσωπεύοντας τὸ πνεῦμα, θριαμβεύει ἀργά πάνω στόν Ὑλα, τὸν συνήγορο τῆς ὕλης. Πρὶν ἀπ' ὅλα οἱ αἰσθητὲς ιδιότητες εἶναι ἀξεχώριστες ἀπὸ τὴν ἡδονὴ καί τὸν πόνο: μιὰ πολὺ ἰσχυρὴ θερμότητα δέν διακρίνεται ἀπὸ τὸν πόνο. Αὐτὴ ἢ ἔλλειψη διάκρισης πού παρατηρεῖται στὰ αἰσθητὰ ἀνάμεσα στοῦ θυμικὸ καί στοῦ παραστατικὸ μέρος εἶναι τὸ σημεῖο τῆς ὑποκειμενικότητάς τους. Πρέπει ἐπίσης νά παρατηρήσουμε ὅτι οἱ αἰσθητὲς ιδιότητες εἶναι σχετικὲς μὲ τίς προηγούμενες αἰσθήσεις, μὲ τὴν ἀπόσταση, μὲ τὰ ὄργανα πού αὐτὲς ἐρεθίζουν κτλ. Δέν μπορούμε λοιπὸν νά πιστέψουμε στήν ἀντικειμενικότητά τους. Ἐν τέλει, ὄντας ἄμεσα ἀντιληπτές, εἶναι φανερὸ ὅτι ὑπάρχουν μόνο σέ σχέση μὲ τὸ ἀντιλαμβανόμενο ὑποκείμενο. Δέν μπορούμε νά συλλάβουμε ἓνα χρῶμα πού δέν ἔχουμε δεῖ, μιὰ γεύση πού δέν ἔχουμε γευτεῖ, μιὰ μυρουδιά πού δέν ἔχουμε ὀσμισεῖ, ἓναν ἤχο πού δέν ἔχουμε ἀκούσει, μὲ ἄλλα λόγια μιὰν αἰσθητὴ ιδιότητα πού ὑπάρχει ἀνεξάρτητα ἀπὸ μιὰ συνείδηση. Ἐφόσον προσδιορίζεται στοῦ ἐπίπεδο τοῦ αἰσθητοῦ, ἢ ὕλη δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει παρὰ μόνο γιὰ τὸ πνεῦμα.

Ὅλα αὐτὰ δέν εἶναι νέα. Ὡστόσο ὁ Berkeley καινοτομεῖ γιὰ τὴν ἐφαρμοζέει στὶς πρωτεύουσες ιδιότητες πολλὰ ἀπὸ τὰ ἐπιχειρήματα πού εἶχε ἀντιπαρατάξει στοῦ αἰσθητό. Πιστεύει ὅτι, ἔστω καί ἀπογυμνωμένα ἀπὸ τὸν θυμικὸ τους χαρακτήρα, τὰ ἐπιφανειακὰ ἐξωτερικὰ δεδομένα διατηροῦν τὸν ὑποκειμενικὸ τους χαρακτήρα. Ἐδῶ ἐπαναλαμβάνονται οἱ κριτικὲς πού στρέφονται ἐνάντια στήν ἰδέα ἐνὸς ἀπόλυτου χώρου. Δέν ὑπάρχει ἔκταση καθ' ἑαυτή, οὔτε μέγεθος καθ' ἑαυτό. Παρόμοια, σκληρότητα καί ἀντίσταση ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴ δύναμη τοῦ ὑποκειμένου. Πράγματι, οἱ πρωτεύουσες ιδιότητες εἶναι ἀξεχώριστες ἀπὸ τίς δευτερεύουσες, καί τοῦτο γιὰ τὴ π.χ. κανεὶς δέν ἀντιλαμβάνεται μιὰ γραμμὴ χωρὶς χρῶμα. Καί, ὅπως οἱ δευτερεύουσες ιδιότητες, δέν μποροῦν νά γίνουν ἀντικείμενα σκέψης καί ἀντίληψης παρὰ μόνο σέ σχέση πρὸς ἓνα πνεῦμα.

Ἐν τέλει ὁ Berkeley ἀντιτίθεται στὴν ἰδέα — πού δέχονται οἱ Malebranche καὶ Kant— ἑνὸς πράγματος καθ' ἑαυτοῦ, ἀνεξάρτητου ἀπὸ οἰτιδήποτε μποροῦμε νὰ ἀντιληφθοῦμε ἢ νὰ συλλάβουμε. Ἡ ἀντίληψη, ὅτι ἡ ὕλη ἀποτελεῖ πράγμα καθαυτό, εἶναι ἀντιφατική, γιατί γιὰ μιὰ συνείδηση εἶναι ἀντιφατικό νὰ ὑποθέτει μιὰ πραγματικότητα πού δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀντικείμενο καμιάς κατάληψης. Στὸν πρῶτο διάλογο, ὁ Ὑλας ἀναγνωρίζει ὡς ἐξῆς τὸ σφάλμα του: «Καθὼς σκεφτόμουν ἕνα δέντρο τοποθετημένο σὲ ἕναν μοναχικὸ τόπο ὅπου δὲν ὑπῆρχε κανεὶς γιὰ νὰ τὸ δεῖ, μοῦ φάνηκε πῶς αὐτὸ σήμαινε ὅτι συλλαμβάνω ἕνα δέντρο πού ὑπάρχει χωρὶς νὰ τὸ ἀντιλαμβάνεται οὔτε νὰ τὸ σκέφτεται κανεὶς, λησμονώντας ὅτι ἐγὼ ὁ ἴδιος τὸ ἀντιλαμβάνομαι ἐκεῖνη τὴ στιγμή».

Ἐντούτοις, ἀπὸ ποῦ πηγάζει ἡ πίστη μας σὲ μιὰν ὕλη πού ὑπάρχει καθ' ἑαυτῆ; Ἀπὸ τὴν ἀνάγκη νὰ ἀνακαλύψουμε ἕνα ὄν πού προκαλεῖ τὶς ἰδέες μας, οἱ ὁποῖες, αὐτὸ εἶναι σαφές, δὲν ἐξαρτῶνται ἀπὸ μᾶς. Πῶς ὅμως ἡ ὕλη θὰ ἦταν αἰτία τῶν ἰδεῶν μας; Πῶς κάτι τὸ παθητικὸ θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι αἰτία; Καὶ πῶς αὐτὸ πού δὲν σκέφτεται θὰ μποροῦσε νὰ γεννήσει σκέψεις; Θὰ λέγαμε τότε ὅτι ἡ ὕλη εἶναι τὸ ὄργανο πού χρησιμοποιοῖ ὁ Θεὸς γιὰ νὰ προκαλέσει τὶς ἰδέες μας; Ἀλλὰ ὁ Θεὸς δὲν ἔχει ἀνάγκη κάποιου ὄργανου, καὶ ἡ ἰδέα τῆς ἀνάγκης ἑνὸς ὀργάνου εἶναι ἀσυμβίβαστη μὲ τὴν ἰδέα τῆς τελειότητάς του. Θὰ μπορούσαμε ἄραγε νὰ ἰσχυριστοῦμε μαζὶ μὲ τὸν Malebranche ὅτι ἡ ὕλη εἶναι τουλάχιστον ἡ συντυχιακὴ αἰτία τῶν ἀντιλήψεών μας; Ἀλλ' ἡ ὑπόθεση τῆς ὑπαρξῆς τῆς ὕλης δὲν εἶναι χρήσιμη στὴν κατανόηση τῆς κανονισμένης ἀντιστοιχίας τῶν αἰσθητικῶν μας δεδομένων: ἡ σοφία καὶ ἡ δύναμη τοῦ Θεοῦ ἀρκοῦν γιὰ νὰ μᾶς δείξουν τὴν τάξην πού παρατηροῦμε μέσα στὴ διαδοχὴ τῶν ἰδεῶν μας, δηλαδὴ μέσα στὰ φαινόμενα τοῦ κόσμου.

Ἀπαλλαγμένη ἀπὸ τὴν ὀχληρὴ καὶ ἄχρηστη ἰδέα μιᾶς ὕλης πού ὑπάρχει ἔξω ἀπὸ τὸ πνεῦμα, ἡ φιλοσοφία θὰ μπορέσει νὰ ἀκολουθήσει ἕναν νέο δρόμο. Παρόμοια μὲ τὶς ἐπιστῆμες, ἀποσαφηνίζεται καὶ ἀπλοποιεῖται. Ἰδιαιτέρα τὸ ἄλυτο πρόβλημα τῆς ἀλληλεπίδρασης τῶν ὑποστάσεων δὲν τίθεται. Ὁ ἀνυλισμὸς ἐπιτρέπει νὰ ἀποφύγουμε τὴν ἀθεΐα, τὴν ἀθρησκεία, τὴν εἰδωλολατρεία,

που βασιζεται στην πίστη στα σώματα, και μάλιστα τόν σκεπτικισμό, ο οποίος, σύμφωνα με τόν Berkeley, προκύπτει από την πίστη σε μιὰ πραγματικότητα καθ' εαυτή, τῆς οποίας τῆ φύση θὰ ἔπρεπε νὰ παριστάνουν οἱ ιδέες μας. "Απαξ και γίνει δεχτὴ μιὰ τέτοια πραγματικότητα, πῶς νὰ βεβαιωθοῦμε ὅτι οἱ ιδέες μας εἶναι σύμφωνες με τὸ πρότυπο πού αὐτὴ συνιστᾷ;

Πάνω σὲ αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ σημεῖο ἐπιτελεῖται ἓνα εἶδος μεταστροφῆς, ἣ μᾶλλον φαίνεται ὅτι ὁ ἀνυλισμὸς τοῦ Berkeley θέλει νὰ εἶναι ἓνας ρεαλισμὸς. Σύμφωνα με μιὰ διατύπωση πού ἀγαπᾷ, ὁ Berkeley δὲν «μεταμορφώνει τὰ πράγματα σὲ ιδέες, ἀλλὰ τὶς ιδέες σὲ πράγματα». Κατ' αὐτὸν οἱ ιδέες δὲν εἶναι πιά ἀναπαρστατικές, ἀλλὰ ἄμεσα παραστατικές, τὰ ἄμεσα ἀντικείμενα τῆς ἀντίληψης εἶναι τὰ ἴδια τὰ πράγματα (νὰ γιατί, ὅπως εἴπαμε ἤδη, ὁ Berkeley πιστεύει ὅτι εἶναι σύμφωνος με τὸν κοινὸ νοῦ). Ἡ καταστροφή τῆς ιδέας τῆς ὕλης, ὅπου ἀρχικὰ τὸ πνεῦμα τοποθετοῦσε τὴν πραγματικότητα, κάνει τὸ εἶναι νὰ ἐπιστρέψει στὸ δεδομένο, τὸ ὁποῖο γίνεται με αὐτὸ τὸν τρόπο τὸ πραγματικὸ. Τὸ νὰ γίνομαι ἀντιληπτὸς, σημαίνει νὰ εἶμαι. Ἀκριβέστερα, τὸ «εἶμαι ἀντιληπτὸς», τὸ «percipi», συνιστᾷ τὸ εἶναι τῶν ιδεῶν, και αὐτὸ τὸ εἶναι ἀνήκει ἀξεχώριστα και στὰ πράγματα.

Μολονότι ὀρίζει πράγματι τὴν ὕλη ὡς αὐτὸ πού γίνεται ἀντιληπτὸ ἀπὸ τὸ πνεῦμα, ὁ Berkeley δὲν ἐκπνευματώνει τὸ σωματικὸ στοιχεῖο. Τὰ αἰσθητὰ δεδομένα δὲν εἶναι τρόποι τῆς πνευματικῆς ὑπόστασης, εἶναι τὰ ἀντικείμενά της. Ἡ καρτεσιανὴ πνευματικὴ ὑπόσταση, ὑπόστρωμα και ὑφάδι τῶν ιδεῶν, παραχωρεῖ μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια τῆ θέσης της σὲ μιὰ συνείδηση, γιὰ τὴν ὁποία ὑπάρχει ἓνας κόσμος και τῆς οποίας ἡ σχέση με τὸν κόσμο συγγενεῦει με αὐτὸ πού στις μέρες μας ἀποκαλοῦμε ἀναφορικότητα (intentionality). Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι ἀδύνατο γιὰ τὸν ἄνθρωπο νὰ ἀμφιβάλλει γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τῶν πραγμάτων ὅσο και γιὰ τὴ δική του. "Αν, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὅλο τὸ εἶναι τῶν ἀντικειμένων συνίσταται στὸ γεγονὸς ὅτι γίνονται ἀντιληπτὰ, εἶναι σαφές ὅτι καθὼς τὰ ἀντιλαμβανόμενα εἶμασθε βέβαιοι γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τους και συνάμα γνωρίζουμε τὴ φύση τους.

"Ἐτσι ἡ φιλοσοφία τοῦ Berkeley μπορεῖ νὰ φανεῖ σὰν ἓνας να-

τουραλισμός και ένας πλουραλισμός. "Όλα, όσα βλέπουμε και αντιλαμβανόμαστε, υπάρχουν ως τέτοια, και ό,τι υπάρχει είναι ιδιαίτερο: συνεπώς τίποτα δεν χάνεται από τον πλοῦτο τῶν πραγμάτων. 'Αλλά από την ἄλλη μεριά ἡ πραγματικότητα τῶν πραγμάτων παύει νὰ θεωρεῖται ἕνα βαθὺ ὑπόστρωμα ὅπου λίγο-λίγο θὰ μπορούσαμε νὰ ἀποκαλύψουμε κρυμμένες ἀλήθειες. "Όλα φαίνονται νὰ εἶναι ἐκτεθειμένα πάνω σ' ἕνα ἐπίπεδο. "Ἐτσι τὸ μικροσκόπιο, καθὼς μᾶς δείχνει ἕνα ἀντικείμενο πὸν ὑπάρχει καθ' ἑαυτό, δὲν ἀποκαλύπτει ἐκεῖνο πὸν οἱ αἰσθήσεις δὲν θὰ μᾶς ἐπέτρεπαν νὰ ἀντιληφθοῦμε ἐξαρχῆς: ἀπλῶς μᾶς παρέχει ἄλλα ἀντικείμενα. Καὶ ὑπάρχουν τόσα διαφορετικὰ ἀντικείμενα ὅσες καὶ διαφορετικὲς ἀντιλήψεις. Στὴν πραγματικότητα, ἐμβαθύνω στὴ φύση ἐνὸς πράγματος σημαίνει ἀνακαλύπτω νέα πράγματα. Μὲ παρόμοιες ἀναλύσεις ὁ Berkeley πιστεύει ὅτι ὑπερβαίνει τὴν ἀντίθεση τοῦ ἰδεαλισμοῦ καὶ τοῦ ρεαλισμοῦ. Πεποίθησή του εἶναι ὅτι ἡ φιλοσοφία του συγκεντρώνει τὰ προνόμια τῆς ἀποψης τοῦ κοινοῦ ἀνθρώπου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἀντιλαμβανόμαστε ἄμεσα τὸ πραγματικό, καὶ ἐκείνης τῶν φιλοσόφων, γιὰ τοὺς ὁποίους τὸ μόνο πὸν συλλαμβάνω ἄμεσα εἶναι οἱ ἰδέες. Γιατὶ οἱ αἰσθητὲς ἰδέες εἶναι τὸ ἴδιο τὸ πραγματικό.

### Ἄ Ο Θεός καὶ τὰ πνεύματα.

Εἶμαι σημαίνει γίνομαι ἀντιληπτὸς ἢ ἀντιλαμβανόμενος, «percipi aut percipere». Ἐντούτοις εἶναι σαφὲς ὅτι τὰ δύο «μέρη», στὰ ὁποῖα διαίρει ὁ Berkeley τὸ νόημα τῆς λέξης «εἶναι», δὲν εἶναι ἰσοδύναμα. Ἐνα μόνο εἶναι ὑφίσταται πρωταρχικά, θεμελιακά: τὸ ἀντιλαμβανόμενο ἢ τὸ πνεῦμα. Ἄ κόσμος ὑπάρχει μόνο ὡς ἀντικείμενό του. Νὰ γιατί ἡ διδασκαλία τοῦ Berkeley εἶναι κατ' οὐσίαν σπιριτουαλισμός. Τῇ στιγμῇ πὸν ἀρνεῖται κάθε ὑποστασιακότητα στὸ πράγμα, ὁ Berkeley καταφάσκει τὴν ὑποστασιακότητα τοῦ πνεύματος. Ἐνῶ τὰ αἰσθητὰ πράγματα ὑπάρχουν γιὰ κάτι ἄλλο, τὸ πνεῦμα ὑπάρχει γιὰ τὸν ἑαυτό του καὶ στὸν ἑαυτό του. Ἄρα εἶναι ὑπόσταση.

Ἐκ τῶν κλασικῶν χαρακτηριστικῶν ποῦ ἀναγνωρίζονται στήν ὑπόστασι, τὸ πνεῦμα κατέχει πρῶτα-πρῶτα τὴ διάρκεια. Ὁ ἀντιληπτός κόσμος μεταβάλλεται ἀκατάπαυστα, μέσα του οἱ αἰσθήσεις διαδέχονται τὶς αἰσθήσεις, κάθε αἴσθησι ἐξαφανίζεται χωρὶς νὰ ἀφήσει ἕχνη. Ἄλλὰ τὸ πνεῦμα μας παραμένει, καὶ ὁ Berkeley πρὸς βεβαίωσιν ὅτι μὲ ἓνα εἶδος ἀμεσης ἐμπειρίας συλλαμβάνουμε τὴν ἐνότητα καὶ τὴν ταυτότητα τοῦ ἐγῶ μας.

Ἡ πνευματικὴ ὑπόστασι δὲν εἶναι μόνον ὑπόστρωμα, εἶναι αἰτία. Ὅντας ἀδρανεῖς καὶ παθητικῆς, οἱ ἰδέες δὲν μποροῦν νὰ ἐνεργήσουν τὶς αἰτίαι τῶν μεταβολῶν ποῦ παρατηροῦμε σὲ αὐτές. Συνεπῶς αὐτὲς οἱ μεταβολὲς προκαλοῦνται ἀπὸ τὰ πνεύματα. Καὶ ἐδῶ ἀκόμα, μέσα στήν ἐμπειρία τῆς βούλησός μας, μποροῦμε νὰ ἀνακαλύψουμε τὴν αἰτιότητα τοῦ πνεύματός μας. Αὐτὸ ἀρχικῶς εἶναι σαφὲς γιὰ τὴ φαντασία: τὰ ἀντικείμενά της ἐξαρτῶνται ἀπὸ μένα καὶ μπορῶ κατὰ τὴ βούλησή μου νὰ τὰ μορφοποιήσω καὶ νὰ τὰ ἐξαρθρώσω. Ἄλλὰ πρέπει νὰ προχωρήσουμε περισσότερο: σὲ ἓναν ὀρισμένο βαθμὸ (γιατὶ ἐδῶ, ὅπως θὰ δοῦμε, ἐκδηλώνεται ἡ δραστηριότητα τοῦ Θεοῦ) μπορῶ νὰ ἀλλάξω ἐπίσης τὶς αἰσθήσεις μου καὶ τὴν τάξή τους. Αὐτὴ ἡ ἰκανότητα ἐκδηλώνεται ὅταν κάνω μιὰ κίνηση, μέσα μου ἢ ἔξω ἀπὸ ἐμένα.

Ἀντιλαμβανόμενι καὶ ἐνεργός, ἡ πνευματικὴ ὑπόστασι περιλαμβάνει λοιπὸν τὴ νόησι καὶ τὴ βούλησι. Ἐντούτοις εἶναι μία καί, ὅπως στὸν Descartes, βρίσκειται ὀλόκληρη σὲ καθεμιὰ ἀπὸ τὶς ἐνεργειές της. «Ἐνα πνεῦμα, διαβάζουμε στὶς Ἀρχές (27), εἶναι ἓνα ἐνεργό, ἀπλὸ καὶ ἰδιαίτερο ὄν: καθόσον ἀντιλαμβάνεται τὶς ἰδέες τὸ ἀποκαλοῦμε νόησι καὶ καθόσον τὶς γεννᾷ ἢ ἐπενεργεῖ πάνω τους τὸ ἀποκαλοῦμε βούλησι». Ἄλλὰ σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωσι, πῶς μποροῦν τὰ πνεῦμα νὰ ἀποκτήσι συνείδησι τοῦ ἑαυτοῦ του; Πῶς μποροῦμε νὰ ἀντιληφθοῦμε μιὰ δραστηριότητα;

Ἡ δυσκολία ποῦ ἀντιμετωπίζει ἐδῶ ὁ Berkeley εἶναι ἀνάλογη μὲ ἐκείνη ποῦ εἶχε ὀδηγήσει τὸν Malebranche νὰ διακηρύξει ὅτι γνωρίζουμε τὴν ψυχὴ μας μὲ ἐσωτερικὸ συναίσθημα, χωρὶς νὰ ἔχουμε ἰδέα γι' αὐτήν, καὶ σὲ ἐκείνη ποῦ θὰ κάνει τὸν Hume νὰ θεωρήσει τὸ ἐγῶ ἀσύλληπτο. Σύμφωνα μὲ τὸν Berkeley κάθε ἰδέα εἶναι παθητικὴ καὶ μιὰ παθητικὴ ἰδέα δὲν θὰ μποροῦσε νὰ

παραστήσει αὐτὴ τὴν καθαρὴ ἐνέργεια ποὺ εἶναι τὸ πνεῦμα. Ἀλλὰ ἐνῶ ὁ Malebranche πιστεύει ὅτι εἴμαστε γιὰ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ μας σκοτάδι καὶ ὁ Hume παραδίδεται στὸν σκεπτικισμό, ὁ Berkeley, μετὰ ἀπὸ κάποιους δισταγμοὺς ποὺ εἶναι φανεροὶ στὸ *Ἡμερολόγιό* του, δέχεται ὅτι τὰ πνεύματα συλλαμβάνουν τὸν ἑαυτὸ τους ὡς αἰτίες μέσα στοὺς κόλπους μιᾶς ἰδιάζουσας ἐμπειρίας, παραπλήσιας μὲ ἐκείνη ποὺ, σύμφωνα μὲ τὸν Descartes, μᾶς πρόσφερε τὴ γνώση τῆς ἐλευθερίας μας. Ἡ ὑπόσταση, μέσα στὴν ὁποία ὑπάρχουν οἱ ἰδέες, δὲν μπορεῖ νὰ γνωσθεῖ μέσω μιᾶς ἰδέας, ἀλλὰ μέσω μιᾶς «ἐννοιας». Ἡ κριτικὴ τῆς γλώσσας ἔχει ἤδη ξεκαθαρίσει ὅτι ὑπάρχουν λέξεις ποὺ, μολοντί δὲν ἀνταποκρίνονται σὲ καμιὰν ἰδέα, σημαίνουν γιὰ μᾶς κάτι πολὺ σαφές. Εἶναι ἡ περίπτωσή μας. Ἡ ἐννοια ἀνταποκρίνεται σὲ ἓνα εἶδος ἐνεργῆς ἐνόρασης. «Ἐξέρω, λένε οἱ *Διάλογοι*, τί θέλω νὰ πῶ μὲ τίς λέξεις: “ἐγὼ” καὶ “ὁ ἑαυτός μου” καὶ τὸ ξέρω ἄμεσα καὶ ἐνορατικά». Καὶ στὶς *Ἀρχές* (I, 27), ἀφοῦ φάνηκε γιὰ μιὰ στιγμὴ ν’ ἀναγνωρίζει πὼς ἡ πνευματικὴ δραστηριότητα μπορεῖ νὰ γνωριστεῖ μόνο μέσω τῶν ἀποτελεσμάτων της, ὁ Berkeley προσθέτει: «Ἐντούτοις πρέπει νὰ ὁμολογήσουμε ὅτι ἔχουμε μιὰν ἐννοια τῆς ψυχῆς, τοῦ πνεύματος καὶ τῶν ἐνεργημάτων τοῦ πνεύματος ὅπως ἡ βούληση, ἡ ἀγάπη, τὸ μίσος, γιὰτὶ γνωρίζουμε ἢ κατανοοῦμε τὴ σημασία αὐτῶν τῶν λέξεων».

Ἐχοντας μέσα μας τὴ συνείδηση τοῦ τί εἶναι ἓνα πνεῦμα, μπορούμε κατ’ ἀναλογία νὰ συλλάβουμε ἄλλα πνεύματα, καὶ τὸν ἴδιο τὸν Θεὸ ὡς πνεῦμα. Ὁ Berkeley δὲν καταγίνεται νὰ ἀποδείξει ὅτι ὑπάρχουν κι ἄλλα ἀνθρώπινα πνεύματα: κανεὶς σὺφρων ἀνθρώπος δὲν ἀμφέβαλε ποτὲ γι’ αὐτό. Ἰσχυρίζεται ὅμως ὅτι δίνει στὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ μιὰ νέα ἀπόδειξη, καὶ μάλιστα πέρα γιὰ πέρα πειστικὴ: ἂν τὸ εἶναι τοῦ κόσμου εἶναι ἓνα εἶναι ἀντιληπτό, τότε αὐτὸ τὸ εἶναι κάνει ἀναγκαία τὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς κοσμικοῦ ἀντιλαμβανόμενου πνεύματος, ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ ὁ Θεός.

Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι δὲν θὰ μπορούσα νὰ θεωρήσω τὸν ἑαυτὸ μου ὡς τὸ μοναδικὸ πνεῦμα ποὺ ἀντιλαμβάνεται τὰ πράγματα. Ἄν συνέβαινε αὐτό, τότε τὰ πράγματα θὰ ποίκιλλαν κατὰ τὸ κέφι μου, ὅπως οἱ ἰδέες τῆς φαντασίας μου. Ἀντίθετα οἱ αἰσθητὲς ιδιότητες ἐπιβάλλονται πάνω μου, σύμφωνα μὲ πάγιους νόμους. Σχη-

ματίζουν ένα σύμπαν σταθερό και ένοποιημένο. Συνεπώς είναι το σημείο τής ύπαρξης ενός Πνεύματος μοναδικού που τις υποστηρίζει. Αυτό το πνεύμα είναι το πνεύμα του Θεού, που (περισσότερο ακόμα από ό,τι ως πνεύμα με οικουμενική αντίληψη) ο Berkeley το επικαλείται ως δραστηριότητα και ως αίτια. Γιατί αυτός που γεννά μέσα μου τις ιδέες, που κάθε στιγμή με έρεθίζει με τις αισθήσεις είναι ο Θεός. 'Η έξωτερικότητα του θείου πνεύματος έρχεται εδώ να αντικαταστήσει την έξωτερικότητα τής ύλης. Και ή απόδειξη του Berkeley μπορεί μ' αυτή την έννοια να φανεί πιο άμεση από την κλασική κοσμολογική απόδειξη. 'Η τελευταία ύψωνόταν από τις αισθήσεις μου στον υλικό κόσμο και κατόπιν από αυτό τον κόσμο στον Θεό. Στον Berkeley ο Θεός εμφανίζεται ως ή άμεση και αναγκαία αίτια των ίδιων μου των αισθήσεων. Δεν υπάρχει πλέον ύλη, όλα είναι πνεύμα, δεν υπάρχει παρά ο Θεός και τα πεπερασμένα πνεύματα, και ο κόσμος είναι ή γλώσσα με την όποια ο Θεός μιλάει στα πνεύματά του.

Χάρη στην άποδοχή του Θεού, μπορούμε επιπλέον να επιστρέψουμε στην αυθόρμητη πίστη, σύμφωνα με την όποια τα πράγματα θα συνεχίσουν να υπάρχουν κι όταν κανείς άνθρωπος δεν τα αντιλαμβάνεται. Μάλιστα, τα βιβλία τής βιβλιοθήκης μου θα έξακολουθήσουν να υπάρχουν κι όταν δεν θα είμαι πια εκεί για να τα βλέπω και να τα συμβουλευόμαι, όπως υπάρχουν οι έρημοι και τα άορατα άστρα. 'Ο Θεός είναι το διαρκές στήριγμα όλων των ιδεών που συγκροτούν τον κόσμο, πραγματικοτήτων που κανένα πεπερασμένο πνεύμα δεν αντιλαμβάνεται. "Αν κάθε αντικειμενική ύπαρξη έξαρτάται από ένα πνεύμα, οι αντιλήψεις των πεπερασμένων πνευμάτων δεν μπορεί να άρκοϋν για να συγκροτήσουν τον κόσμο. Συνεπώς υπάρχει μιá πανταχοϋ παρούσα και αιώνια νόηση που γνωρίζει και κατανοεί όλα τα πράγματα και τα παρουσιάζει στην όρασή μας σύμφωνα με κανόνες που έχει καθιερώσει.

"Έτσι, έχοντας ξεκινήσει από μιá κριτική τής γλώσσας, ο Berkeley καταλήγει σε μιá φιλοσοφία τής γλώσσας: ο κόσμος είναι ή γλώσσα την όποια μάς μιλάει ο Θεός. Κάθε γλώσσα άπαρτίζεται από συμβατικά σημεία, χωρίς όμοιότητα με εκείνο το όποιο σημαίνουν. Οι αισθήσεις μας δεν έχουν μεταξύ τους κα-



μιὰ ἔλλογη σχέση ἀιτιότητος καὶ ἀναγκαιότητος, ὥστόσο οἱ ἐπαλαμβανόμενες συνάφειές τους μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ τὶς προβλέψουμε καὶ νὰ ἐνεργήσουμε σύμφωνα μὲ τοὺς αὐθαίρετους καὶ σταθεροὺς νόμους πού τὶς ἐνώνουν. Ἡ ἐπιστήμη δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἀνακάλυψη αὐτῶν τῶν νόμων, καὶ ἡ φυσικὴ τοῦ Newton ἐμφανίζεται μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια σὰν ἓνα τμῆμα τῆς σύνταξης τῆς θείας γλώσσας. Ἡ ἔννοια τῆς συνήθους συνάφειας παίρνει τὴ θέση τῆς ἔννοιας τοῦ Λόγου, τὸ χρήσιμο διαδέχεται τὸ νοητό.

Ἄλλὰ κάθε γλώσσα σημαίνει ἔχι μόνον τὰ ἀντικείμενα πού ὑποδηλώνει, ἀλλὰ καὶ τὸ πνεῦμα πού εἶναι ἡ πηγὴ τῆς. Αὐτὴ ἀκριβῶς εἶναι ἡ περίπτωση ἐδῶ. Μὲ τὸν ἀμετακίνητο καὶ συνάμα συμπτωματικὸ, σταθερὸ καὶ συνάμα αὐθαίρετο χαρακτήρα τῆς τάξης τους, οἱ ἀντιλήψεις μᾶς δηλώνουν τὸν Θεό. Κάθε αὐθαίρετη τάξη εἶναι μιὰ τάξη θεσπισμένη, καὶ ἡ ἴδια ἡ συμπτωματικότητά τῆς σχέσης τῶν ἀντιλήψεών μας θεμελιώνει τὴν ἐλευθερίαν τοῦ ὑποκειμένου πού τὶς τακτοποιεῖ. Ὁ κόσμος πλάστηκε γιὰ μᾶς. Εἶναι αὐτὸ πού μᾶς λέει ὁ Θεὸς γιὰ τὸ καλὸ μας.

Μὲ αὐτὴ τὴν αἰσιοδοξία τῆς καθῶς καὶ χάρις στὴν κριτικὴ τῆς πλευρά, ἡ φιλοσοφία τοῦ Berkeley ἐντάσσεται στὸ διανοητικὸ ρεῦμα πού κυριαρχεῖ κατὰ τὸν δέκατο ὄγδοο αἰῶνα. Ὡστόσο, ὁ ἴδιος ὁ Berkeley ἦταν τάχα πλήρως ἱκανοποιημένος ἀπὸ αὐτὸ τὸν νατουραλισμὸ; Πίστεψε τάχα ὅτι μπορούσε ἀληθινὰ νὰ ἀπλοποιήσῃ τόσο πολὺ τὴ φιλοσοφία; Λησμόνησε τάχα τὸ νόημα τῶν προβλημάτων, τὰ ὁποῖα βασάνιζαν τοὺς μεταφυσικοὺς πού ἀρνήθηκε; Στὴν πραγματικότητα, ἀπέρριψε καὶ ἔκλεισε αὐτὰ τὰ προβλήματα μέσα στὸ θεῖο μυστήριον. Πράγματι, τί μπορούν νὰ εἶναι οἱ ἰδέες μέσα στὸν Θεό, τοῦ ὁποίου ἡ ἀντίληψη δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἐνέχει καμιὰ παθητικότητα; Ἄραγε δὲν πρέπει νὰ δεχτοῦμε σὲ αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο μιὰν μὴ αἰσθητὴ φύση τῶν ἰδεῶν; Οἱ ἀρχέτυπες ἰδέες τοῦ Θεοῦ, ἐνεργές καὶ αἰώνιες, μπορεῖ τάχα νὰ ἔχουν τίποτα κοινὸ μὲ τὶς παθητικὲς καὶ βραχύβιες ἰδέες μας; Δὲν θὰ πρέπει τότε νὰ διακρίνουμε τὸν τρόπο ὑπαρξῆς τῶν πραγμάτων μέσα στὸν Θεὸ καὶ τὸν τρόπο ὑπαρξῆς τους μέσα στὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου; Ἄλλὰ ἂν οἱ ἰδέες μας δὲν μπορούν νὰ συμπέσουν σὲ τίποτα μὲ τὶς θεῖες ἰδέες, δὲν ἐπιστρέφουμε τάχα σὲ ἓνα ἐπέκεινα τῆς ἀντίλη-

ψης και στην έννοια μιᾶς ἀπρόσιτης πραγματικότητας, έννοια πού όλόκληρη ἢ προσπάθεια τοῦ Berkeley φαίνεται νά ἀντιστρατευέται;

Ὁ Berkeley προσπελάζει αὐτά τὰ προβλήματα στοῦ *Siris*, παράξενο βιβλίο πού ἀρχικά γράφτηκε γιά νά ἐπαινέσει τις ἰαματικές ἀρετές τῆς ξυλόπισσας. Ἐκεῖ πραγματεύεται τὸ ζήτημα τοῦ Θεοῦ, τοῦ Αἰθέρα, τῆς Τριάδας, τῶν ἀρχετύπων, τῆς ἐνεργῆς ἐνότητας τοῦ πνεύματος, καὶ φαίνεται νά περνᾷ ἀπὸ τὴν αἰσθησιαρχία στὸν ὀρθολογισμό, ἀπὸ τὸν νομιναλισμὸ στὸν ρεαλισμὸ τῶν ἐνονοιῶν, καὶ νά ἐπιστρέφει κατὰ κάποιον τρόπο στὴ θεωρία τοῦ Malebranche γιά τὴ θέαση μέσα στὸν Θεό. "Ἄραγε ὁ Berkeley ἐξελίχθηκε; Ἄλλαξε φιλοσοφία; Στὴν πραγματικότητα ἀσπαζόταν ἀνέκαθεν τὴν ἀποψη ὅτι οἱ ὑποστάσεις εἶναι ἐνεργὰ πνεύματα πού συλλαμβάνονται ἐνορατικὰ ὡς αἰτίες· αὐτὴ ἡ θέση, πού δίνει στὴ φιλοσοφία τοῦ Berkeley τὴν ἐνότητά της, καθόρισε καὶ τὴν ἐξέλιξή της. Ἀρχικά ὁ Berkeley θέλησε νά ἀρνηθεῖ τὴν ἀποψη σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὑπάρχουν καὶ ἄλλες ὑποστάσεις ἀπὸ τις πνευματικές, κατόπιν στοχάστηκε θετικὰ πάνω στὶς ἴδιες τις πνευματικές ὑποστάσεις. Ἀλλὰ ἡ φιλοσοφία του, πούναι θριαμβευτικὴ καὶ διαυγῆς ὅταν κρίνει τὴν έννοια τῆς ὕλης, συναντάει πολλὰς δυσκολίες ὅταν καταπιάνεται μὲ τὴν διευκρίνηση τῆς έννοιας τοῦ πνεύματος.

Πάνω σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο δὲν θὰ μπορούσαμε νά ἀρνηθοῦμε ὅτι ὁ Berkeley διστάζει συχνὰ καὶ καμιά φορὰ ὀπισθοδρομεῖ· σ' αὐτὸ ὀφείλεται καὶ ὁ πλατωνισμὸς, ὁ μαλεμπρανσισμὸς καὶ ὁ μυστικισμὸς τοῦ *Siris*. Ἐδῶ τὸ σπιριτουαλιστικὸ καὶ χριστιανικὸ, βαθύτερο πνεῦμα τῆς θεωρίας, ἀπολακτίζει τὴν μέθοδο, τὴν ὁποία χρησιμοποίησε ἀρχικά ὁ Berkeley καὶ στὴν ὁποία, ὅπως εἶπαμε στὴν ἀρχὴ αὐτῆς τῆς μελέτης, ἀντιστρατευόταν κατ' οὐσίαν. Νά γιατί ὁ Berkeley μὲ τὴν κριτικὴ μεθόδὸ του ἔφτασε στὰ πιὸ πρωτότυπα, στὰ πιὸ γόνιμα συμπεράσματα, καὶ ἔτσι γράφτηκε στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Γιά τοὺς συγχρόνους του, καθὼς καὶ γιά μᾶς, πρὶν ἀπ' ὅλα παραμένει ὄχι ὁ μυστικιστὴς τοῦ *Siris*, ἀλλὰ τὸ ἀναλυτικὸ πνεῦμα τῶν *Διαλόγων* καὶ τῶν *Ἀρχῶν*.

## ΣΥΝΟΠΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

## I. ΕΡΓΑ

*The Works of George Berkeley*, ἐπιμ. A. C. Fraser, 4 τόμ., Oxford, 1901.

*The Works of George Berkeley*, ἐπιμ. τῶν A. A. Luce καὶ T. E. Jessop, 9 τόμ., London, Nelson, 1948-1957.

Γαλλικὲς μεταφράσεις:

*Essai d'une nouvelle théorie de la vision καὶ Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, μτφ. G. Beaulavon καὶ D. Parodi, Paris, 1895.

*Dialogues d'Hylas et Philonoüs*, μτφ. G. Beaulavon καὶ D. Parodi, Paris, 1925.

*Traité des Principes de la Connaissance humaine*, μτφ. Ch. Renouvier, Paris, 1920.

*La Siris*, μτφ. G. Beaulavon καὶ D. Parodi, Paris, 1920.

*L'Analyste*, μτφ. A. L. Leroy, Paris, 1936.

*Alciphron le Pense-menu*, μτφ. J. Pucelle, Paris, 1952.

## II. ΜΕΛΕΤΕΣ

M. Guérout: *Berkeley, quatre études sur la perception et sur Dieu*, Paris, 1956.

N. Baladi: *La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie*, Κάιρο, 1945.

A.-L. Leroy: *Berkeley*, Paris, 1959.



## IX

## HUME

του GILLES DELEUZE

### Σημασία του εμπειρισμού.

Ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας λίγο-πολύ ἀπορρόφησε, χώνεψε τὸν εμπειρισμό. Τὸν ὄρισε μὲ βάση μιὰ σχέση ἀντιστροφῆς πρὸς τὸν ὀρθολογισμό: ὑπάρχει τάχα στὶς ἰδέες κάτι πού νὰ μὴν ὑπάρχει στὶς αἰσθήσεις ἢ στὸ αἰσθητό, ναι ἢ ὄχι; Ἐκανε τὸν εμπειρισμὸ μιὰν κριτικὴ τοῦ ἔμφυτου χαρακτήρα τῶν ἰδεῶν, τοῦ *a priori*. Ἀλλὰ ἀνέκαθεν ὁ εμπειρισμὸς εἶχε ἄλλα μυστικά. Αὐτὰ τὰ μυστικά ὁ Hume τὰ φέρνει στὸ ὑψιστὸ σημεῖο, τὰ διαφωτίζει μέσα στὸ ἐξαιρετικὰ δύσκολο καὶ λεπτὸ ἔργο του. Καὶ ὁ Hume ἔχει μιὰν πολὺ ἰδιαίτερη θέση. Ὁ εμπειρισμὸς του εἶναι ἓνα εἶδος σύμπαντος τῶν μυθιστορημάτων ἐπιστημονικῆς φαντασίας προτοῦ ἀκόμα αὐτὰ ἐφευρεθοῦν. Ὅπως καὶ στὰ ἔργα ἐπιστημονικῆς φαντασίας, ἔτσι ἔχουμε καὶ ἐδῶ τὴν ἐντύπωση ἑνὸς πλασματικοῦ, ἀλλόκοτου κόσμου πού τὸν βλέπουν ἄλλα πλάσματα· ἐπίσης ὁμως καὶ τὸ προαίσθημα ὅτι αὐτὸς ὁ κόσμος εἶναι ἤδη ὁ δικὸς μας καὶ ὅτι αὐτὰ τὰ ἄλλα πλάσματα εἴμαστε ἐμεῖς. Παράλληλα ἐπιτελεῖται μιὰ μεταστροφή τῆς ἐπιστήμης ἢ τῆς θεωρίας: ἡ θεωρία γίνεται ἔρευνα (ἢ καταγωγή) αὐτῆς τῆς ἀποψῆς βρίσκεται στὸν Bacon· ὁ Kant θὰ τὴν θυμηθεῖ, μολονότι τὴν μεταμορφώνει καὶ τὴν ἐλλογικεύει, ὅταν θὰ συλλάβει τὴ θεωρία σὰν δικαστήριο). Ἡ ἐπιστήμη ἢ ἡ θεωρία εἶναι ἔρευνα, δηλαδὴ πρακτικὴ: πρακτικὴ τοῦ ἐπιφανειακὰ

πλασματικοῦ κόσμου τὸν ὁποῖο περιγράφει ὁ ἐμπειρισμός, μελέτη τῶν συνθηκῶν μὲ τίς ὁποῖες νομιμοποιοῦνται ὅσες πρακτικὲς ἀσκοῦνται μέσα στὸν ἐμπειρικὸ κόσμο, πού στὴν πραγματικότητά εἶναι ὁ δικός μας κόσμος. Πρόκειται γιὰ μιὰ μεγάλη μεταστροφή τῆς θεωρίας σὲ πρακτικὴ. Τὰ ἐγχειρίδια τῆς φιλοσοφίας παραγνωρίζουν αὐτὸ πού ἀποκαλοῦν «συνειρμισμὸν», ὅταν βλέπουν σ' αὐτὸν μιὰ θεωρία μὲ τὴν τρέχουσα ἔννοια τοῦ ὄρου ἢ ἓναν ἀνεστραμμένο ὀρθολογισμό. Ὁ Hume θέτει παράδοξες ἐρωτήσεις, πού μολταῦτα μᾶς εἶναι οικεῖες: γιὰ νὰ γίνεις ἰδιοκτῆτης μιᾶς ἐγκαταλειμμένης πόλης ἀρκεῖ ἄραγε νὰ καρφώσεις τὸ κοντάρι σου στὴν πύλη ἢ πρέπει νὰ ἀγγίξεις αὐτὴ τὴν πύλη μὲ τὸ δάχτυλο; Μέχρι ποιοῦ σημείου μποροῦμε νὰ εἴμαστε ἰδιοκτῆτες τῶν θαλασσῶν; Γιατί σὲ ἓνα νομικὸ σύστημα τὸ ἔδαφος εἶναι πιὸ σημαντικὸ ἀπὸ τὴν ἐπιφάνεια καὶ στὴ ζωγραφικὴ ἢ εἰκόνα πιὸ σημαντικὴ ἀπὸ τὸν καμβά; Τὸ πρόβλημα τοῦ συνειρμοῦ τῶν ἰδεῶν μόνο ἐδῶ βρίσκει τὸ νόημά του. Αὐτὸ πού ἀποκαλοῦμε θεωρία τοῦ συνειρμοῦ βρίσκει τὸν προορισμὸ του καὶ τὴν ἀλήθεια του σὲ μιὰ καζουϊστικὴ σχέσεων, σὲ μιὰ πρακτικὴ τοῦ δικαίου, τῆς πολιτικῆς, τῆς οικονομίας, πού μεταβάλλει ἐξ ὀλοκλήρου τὴ φύση τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ.

### *Ἡ ὕψη τῆς σχέσης.*

Ἡ πρωτοτυπία τοῦ Hume, μιὰ ἀπὸ τίς πρωτοτυπίες τοῦ Hume, ὀφείλεται στὴν ἔμφαση μὲ τὴν ὁποία βεβαιώνει ὅτι: *οἱ σχέσεις εἶναι ἐξωτερικὲς πρὸς τοὺς ὄρους τους.* Μιὰ παρόμοια θέση μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ μόνο σὲ ἀντίθεση μὲ ὀλόκληρη τὴν προσπάθεια τῆς φιλοσοφίας ὡς ὀρθολογισμοῦ, πού εἶχε πασχίσει νὰ διαλύσει τὸ παράδοξο τῶν σχέσεων, εἴτε μὲ τὴν ἐξεύρεση ἑνὸς μέσου πού καθιστᾶ τὴ σχέση ἐσωτερικὴ πρὸς τοὺς ὄρους της, εἴτε ἀνακαλύπτοντας ἓναν πιὸ κατανοητὸ καὶ πιὸ βαθῦ ὄρο, στὸν ὁποῖο ἡ σχέση εἶναι ἀπὸ μόνη της ἐσωτερικὴ. Ὁ Πέτρος εἶναι μικρότερος ἀπὸ τὸν Παῦλο: πῶς νὰ κάνουμε αὐτὴ τὴ σχέση ἀπὸ ἐσωτερικὸ στὸν Πέτρο καὶ στὸν Παῦλο ἢ στὴν ἔννοιά τους ἢ στὸ ὄλο πού ἀποτε-

λοῦν ἢ στήν Ἰδέα στήν ὁποία μετέχουν; Πῶς νὰ ὑπερπηδήσουμε τὴν ἀνυπερβλήτη ἐξωτερικότητα τῆς σχέσης; Ἐναμφίβολα ὁ ἐμπειρισμὸς πάλεψε πάντα γιὰ τὴν ἐξωτερικότητα τῶν σχέσεων. Ἄλλὰ κατὰ κάποιον τρόπο ἡ θέση του σ' αὐτὸ τὸ ζήτημα ἐπικαλυπτόταν πάντα ἀπὸ τὸ πρόβλημα τῆς καταγωγῆς τῶν γνώσεων ἢ τῶν ἰδεῶν: ὅλα ἔβρισκαν τὴν καταγωγή τους μέσα στὸ αἰσθητὸ καὶ μέσα στὰ ἐνεργήματα τοῦ πνεύματος ἀναφορικὰ μὲ τὸ αἰσθητό. Ὁ Hume πραγματώνει μιὰν ἀντιστροφή πού θὰ προσδώσει στὸν ἐμπειρισμὸ μιὰν ἀνώτερη δύναμη: ἀν οἱ ἰδέες ἐνέχουν μόνο ὅ,τι ὑπάρχει μέσα στὶς αἰσθητὲς ἐντυπώσεις, αὐτὸ συμβαίνει γιὰτὶ οἱ σχέσεις εἶναι ἐξωτερικὲς καὶ ἑτερογενεῖς πρὸς τοὺς ὄρους τους, πού εἶναι ἐντυπώσεις ἢ ἰδέες. Συνεπῶς ἡ διαφορὰ δὲν ἔγκειται ἀνάμεσα σὲ ἰδέες καὶ σὲ ἐντυπώσεις, ἀλλὰ ἀνάμεσα σὲ δύο εἶδη ἐντυπώσεων ἢ ἰδεῶν, τίς ἐντυπώσεις ἢ ἰδέες πού εἶναι ὄροι καὶ τίς ἐντυπώσεις ἢ ἰδέες πού εἶναι σχέσεις. Ἐτσι ὁ ἀληθινὸς ἐμπειρικὸς κόσμος ἐκδιπλώνεται γιὰ πρώτη φορά σὲ ὅλη του τὴν ἔκταση: ἔχουμε ἕναν ἐξωτερικὸ κόσμο, ἕναν κόσμο ὅπου ἡ ἴδια ἡ σκέψη ἔχει μιὰ θεμελιώδη συνάρτηση μὲ τὸ Ἐξω, ἕναν κόσμο ὅπου ὑπάρχουν ὄροι πού εἶναι ἀληθινὰ ἄτομα, καὶ σχέσεις πού εἶναι ἀληθινὰ ἐξωτερικὰ περάσματα — ἕναν κόσμο ὅπου ὁ σύνδεσμος «καὶ» ἐκθρονίζει τὴν ἐσωτερικότητα τοῦ ρήματος «εἶναι», κόσμος τοῦ Ἀρλεκίνου, τῆς παρδαλοχρωμίας καὶ τῶν ἀνέντακτων σὲ ὀλότητες ἀποσπασμάτων ὅπου ἐπικοινωνοῦμε μὲ ἐξωτερικὲς σχέσεις. Ἡ σκέψη τοῦ Hume ἐγγράφεται σὲ ἕνα διπλὸ κατάστιχο: τὸν ἀτομισμὸ, πού δείχνει πῶς οἱ ἰδέες ἢ οἱ αἰσθητὲς ἐντυπώσεις ἀναφέρονται σὲ ἐλάχιστα σημεῖα πού παράγουν τὸ χῶρο καὶ τὸ χρόνο· τὸν συνειρισμὸ, πού δείχνει πῶς ἐγκαθιδρύονται σχέσεις ἀνάμεσα σὲ αὐτοὺς τοὺς ὄρους, πού εἶναι πάντα ἐξωτερικὲς πρὸς αὐτοὺς καὶ ἐξαρθῶνται ἀπὸ ἄλλες ἀρχές. Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά ἔχουμε μιὰ φυσικὴ τοῦ πνεύματος· ἀπὸ τὴν ἄλλη μιὰ λογικὴ τῶν σχέσεων. Ὁ Hume εἶναι αὐτὸς πού διέσπασε τὴν καταπιεστικὴ μορφή τῆς κατηγορικῆς κρίσης καθιστώντας δυνατὴ μιὰ αὐτόνομη λογικὴ σχέσεων, τὴν ἀνάπτυξη τῆς ὁποίας θὰ βροῦμε στὸν Russell καὶ στὴ σύγχρονη λογικὴ. Γιὰτὶ οἱ σχέσεις εἶναι οἱ ἴδιες οἱ συνδέσεις τῶν πραγμάτων.

### Ἡ ἀνθρώπινη φύση.

Τί είναι μιὰ σχέση; Είναι αὐτὸ πού μᾶς κάνει νὰ περάσουμε ἀπὸ μιὰν δεδομένη ἐντύπωση ἢ δεδομένη ἰδέα στὴν ἰδέα πού δὲν μᾶς δίνεται αὐτὴ τῇ στιγμῇ. Γιὰ παράδειγμα σκέφτομαι κάτι «παρόμοιο»... Βλέποντας τὴν προσωπογραφία τοῦ Πέτρου ἀναλογίζομαι τὸν Πέτρο πού ἀπουσιάζει. Μάταια θὰ ἀναζητούσαμε στὸν δεδομένο ὄρο τὴν αἰτία τοῦ περάσματος. Ἡ ἴδια ἢ σχέση εἶναι ἀποτέλεσμα ἀρχῶν πού ἀποκαλοῦνται συνειρμικές, συνάφεια, ὁμοιότητα καὶ αἰτιότητα, οἱ ὁποῖες συνιστοῦν γιὰ τὴν ἀκρίβεια μιὰν ἀνθρώπινη φύση. Ἀνθρώπινη φύση σημαίνει πῶς ὅ,τι εἶναι καθολικὸ ἢ σταθερὸ μέσα στὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα δὲν εἶναι ποτὲ αὐτὴ ἢ ἐκεῖνη ἢ ἰδέα ὡς ὄρος, ἀλλὰ μόνο τρόποι νὰ περάσουμε ἀπὸ μιὰ μερικὴ ἰδέα σὲ μιὰν ἄλλη. Ὑπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια ὁ Hume θὰ ἀφιερωθεῖ στὴν συντονισμένη καταστροφή τῶν τριῶν μεγάλων κορυφαίων ἰδεῶν τῆς μεταφυσικῆς, τοῦ Ἐγῶ, τοῦ Κόσμου καὶ τοῦ Θεοῦ. Ἐντούτοις ἡ θέση τοῦ Hume φαίνεται ἀρχικὰ πολὺ ἀπατηλή: τί κερδίζουμε ἀν ἐξηγήσουμε τίς σχέσεις μὲ ἀρχὲς τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ἀρχὲς συνειρμικές πού φαίνεται ν' ἀποτελοῦν ἀπλῶς ἓνα ἄλλο ὄνομα γιὰ νὰ βαφτίσουμε τίς σχέσεις; Ἡ ἀπάτη ὁμως δημιουργεῖται μόνο ἀπὸ τὴν παρανόηση τοῦ προβλήματος. Τὸ πρόβλημα δὲν βρίσκεται στὶς αἰτίες, ἀλλὰ στὴ λειτουργία τῶν σχέσεων ὡς ἀποτελεσμάτων αὐτῶν τῶν αἰτιῶν, καὶ στὶς πρακτικὲς συνθῆκες αὐτῆς τῆς λειτουργίας.

Ἄς δοῦμε ὑπ' αὐτὸ τὸ πρίσμα μιὰν πολὺ εἰδικὴ σχέση, τὴν αἰτιότητα. Είναι εἰδικὴ γιατί δὲν μᾶς κάνει μόνο νὰ περνᾶμε ἀπὸ ἓναν δεδομένο ὄρο στὴν ἰδέα κάποιου πράγματος πού δὲν εἶναι δεδομένο αὐτὴ τῇ στιγμῇ. Ἡ αἰτιότητα μὲ κάνει νὰ περνῶ ἀπὸ κάτι, πού μοῦ ἔχει δοθεῖ, στὴν ἰδέα κάποιου πράγματος πού δὲν μοῦ ἔχει δοθεῖ ποτὲ ἢ μάλιστα πού δὲν μπορεῖ νὰ μοῦ δοθεῖ μέσα στὴν ἐμπειρία. Γιὰ παράδειγμα, μὲ βάζει κάποιος σημεῖα μέσα σὲ ἓνα βιβλίο πιστεύω ὅτι ἔζησε ὁ Καίσαρας. Βλέποντας τὸν ἥλιο νὰ ἀνατέλλει λέω ὅτι θὰ ἀνατελεῖ καὶ αὔριο· ἔχοντας δεῖ τὸ νερὸ νὰ



βράζει στους 100° λέω ότι βράζει αναγκαῖα στους 100°. Ὡστόσο ἐκφράσεις ὅπως «αὔριο», «πάντα», «αναγκαῖα» ἐκφράζουν κάτι πού δὲν μπορεῖ νὰ δοθεῖ μέσα στὴν ἐμπειρία: τὸ αὔριο δὲν μπορεῖ νὰ δοθεῖ χωρὶς νὰ γίνῃ σήμερα, χωρὶς νὰ πάψῃ νὰ εἶναι αὔριο, καὶ κάθε ἐμπειρία ἀφορᾷ μιὰ συμπτωματικὴ μερικότητα. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ αἰτιότητα εἶναι μιὰ σχέση σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ξεπερνῶ τὸ δεδομένο καὶ λέω κάτι πού ὑπερβαίνει τὸ δεδομένο ἢ αὐτὸ πού μπορεῖ νὰ δοθεῖ, μὲ ἕνα λόγο ἐπάγω καὶ πιστεύω, περιμένω, δὲν περιμένω ὅτι... Οὐσιώδης εἶναι αὐτὴ ἡ πρώτη μετατόπιση πού κάνει ὁ Hume θέτοντας τὴν πίστη στὴ βάση καὶ στὴν ἀρχὴ τῆς γνώσης. Ἡ τέτοια λειτουργία τῆς αἰτιατικῆς σχέσης ἐξηγεῖται μὲ τὸν ἀκόλουθο τρόπο: ὅλες οἱ παρόμοιες περιπτώσεις πού ἔχουν παρατηρηθεῖ (κάθε φορὰ πού εἶδα τὸ α νὰ ἀκολουθεῖ ἢ νὰ συνοδεύει τὸ β) θεμελιώνονται στὴν φαντασία, παρότι μέσα στὴ νόηση παραμένουν χωριστὲς μεταξύ τους. Αὐτὴ ἡ ιδιότητα τῆς σύμφυσης μέσα στὴ φαντασία συνιστᾷ τὴ συνήθεια (περιμένω ὅτι...), ἐνῶ συνάμα ἡ διάκριση μέσα στὴ νόηση καθιστᾷ τὴν πίστη ἀνάλογη μὲ τὸν ὑπολογισμό τῶν παρατηρούμενων περιπτώσεων (ἡ πιθανότητα ὡς λογισμὸς τῶν βαθμῶν πίστεως). Ἡ ἀρχὴ τῆς συνήθειας ὡς σύμφυσης τῶν παρόμοιων περιπτώσεων μέσα στὴ φαντασία, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ἐμπειρίας ὡς παρατήρησης περιπτώσεων πού διακρίνονται μέσα στὴ νόηση, συνδυάζονται γιὰ νὰ παραγάγουν τὴ σχέση καὶ συνάμα τὴν ἐπαγωγὴ πού βασίζεται στὴ σχέση (πίστη) ἢ αἰτιότητα λειτουργεῖ σύμφωνα μὲ αὐτὲς τὶς δύο ἀρχές.

### *Τὸ πλασματικό.*

Τὸ πλασματικὸ καὶ ἡ φύση κατανέμονται κατὰ ὀρισμένο τρόπο μέσα στὸν κόσμον τοῦ ἐμπειρισμοῦ. Ἀφημένο στὸν ἑαυτὸ του τὸ πνεῦμα δὲν στερεῖται τῆς ἰκανότητας νὰ περνᾷ ἀπὸ μιὰν ἰδέα σὲ μιὰν ἄλλη, ἀλλὰ περνᾷ ἀπὸ τὴ μιὰ στὴν ἄλλη τυχαῖα καὶ μέσα σ' ἕνα παραλήρημα πού διαπερνᾷ τὸ σύμπαν, σχηματίζοντας πύρινους δράκοντες, ἱπτάμενα ἄτια καὶ τερατώδεις γίγαντες. Ἀντίθετα, οἱ ἀρχές τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἐπιβάλλουν σὲ αὐτὸ τὸ παραλήρημα

σταθερούς κανόνες ὡς νόμους περάσματος, μετάβασης καὶ συμπερασμοῦ σύμφωνα με τὴν ἴδια τὴ φύση. Ἄλλὰ ἀπὸ αὐτὸ τὸ σημεῖο καὶ πέρα διεξάγεται μιὰ ἀλλόκοτη μάχη. Γιατὶ ἂν εἶναι ἀλήθεια ὅτι οἱ συνειρμικὲς ἀρχὲς παγιώνουν τὸ πνεῦμα ἐπιβάλλοντάς του μιὰν φύση ποὺ πειθαρχεῖ τὸ παραλήρημα ἢ τὰ πλάσματα τῆς φαντασίας, ἀντίθετα ἢ φαντασία χρησιμοποιεῖ αὐτὲς τὶς ἀρχὲς γιὰ νὰ ἐπιβάλει τὰ πλάσματά της, τὶς φαντασιώσεις της, γιὰ νὰ τοὺς προσδώσει ἕνα κύρος ποὺ δὲν ἔχουν ἀπὸ μόνες τους. Ἀνήκει στὸν χαρακτήρα τοῦ πλασματικοῦ νὰ σκαρώνει σχέσεις, νὰ εἰσαγάγει πλασματικὲς σχέσεις καὶ νὰ μᾶς κάνει νὰ πιστεύουμε σὲ τρέλες. Τὸ βλέπουμε αὐτὸ ὅχι μόνο στὸ δῶρο ποὺ ἔχει ἢ φαντασία νὰ πλαισιώνει κάθε παρούσα σχέση με ἄλλες σχέσεις ποὺ δὲν ὑπάρχουν σὲ αὐτὴ ἢ στὴν ἄλλη συγκεκριμένη περίπτωση. Ἄλλὰ προπάντων στὴν περίπτωση τῆς αἰτιότητας, ἢ φαντασία χαλκεύει αἰτιατικὲς ἀλυσίδες, ἀθέμιτους κανόνες, εἰδῶλα πεποιθήσεων, κι αὐτὸ εἶτε συγγέροντας τὸ τυχαῖο με τὸ οὐσιῶδες, εἶτε χρησιμοποιώντας ιδιότητες τῆς γλώσσας (ὑπέρβαση τῆς ἐμπειρίας) γιὰ νὰ ὑποκαταστήσει τὴν ἐπανάληψη τῶν παρόμοιων περιπτώσεων, ποὺ ἔχουν πραγματικὰ παρατηρηθεῖ, με μιὰν ἀπλὴ λεκτικὴ ἐπανάληψη, ποὺ ἀπομιμεῖται τὸ ἀποτέλεσμά τους. Ἔτσι, ὁ ψεύτης πιστεύει στὰ ψέματά του ἐπειδὴ τὰ ἐπαναλαμβάνει· ἔτσι ἀκριβῶς μεθοδεύουν τὴν ἐργασία τους ἢ ἐκπαίδευση, ἢ δεισιδαιμονία, ἢ ρητορεία, ἢ ποίηση. Δὲν ὑπερβαίνουμε πλέον τὴν ἐμπειρία πρὸς μιὰ ἐπιστημονικὴ κατεύθυνση ποὺ θὰ ἐπιβεβαιωθεῖ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση καὶ ἀπὸ ἕναν ἀντίστοιχο λογισμό, τὴν ὑπερβαίνουμε πρὸς ὅλες τὶς κατευθύνσεις με ἕνα παραλήρημα ποὺ σχηματίζει μιὰν ἀντι-φύση καὶ κάνει βέβαιη τὴν σύμφυση ὄλων τῶν πραγμάτων. Ἡ φαντασία χρησιμοποιεῖ συνειρμικὲς ἀρχὲς γιὰ νὰ ἐκτρέφει τὶς ἴδιες αὐτὲς τὶς ἀρχὲς καὶ νὰ τοὺς προσδώσει ἕνα ἀθέμιτο εὖρος. Ὁ Hume πάει νὰ ἐπιτελέσει μιὰ δεύτερη μεγάλη μετατόπιση στὴ φιλοσοφία, ὑποκαθιστώντας τὴν παραδοσιακὴ ἔννοια τοῦ λάθους με τὸ παραλήρημα ἢ τὴν ψευδαίσθηση, σύμφωνα με τὴν ὁποία ὑπάρχουν πεποιθήσεις ὅχι ψεύτικες, ἀλλὰ ἀθέμιτες, ἀθέμιτες ἐνασκήσεις ἱκανοτήτων, ἀθέμιτες λειτουργίες σχέσεων. Κι ἐδῶ ἀκόμα ὁ Kant ὀφείλει στὸν Hume κάτι οὐσιῶδες. Δὲν ἀπειλούμαστε ἀπὸ τὸ λά-

Θος, ἀλλὰ κάτι πολύ χειρότερο: κολυμποῦμε μέσα στὸ παραλήρημα.

Αὐτὸ δὲν ἔχει ιδιαίτερη σημασία στὸ μέτρο ποὺ τὰ πλάσματα τῆς φαντασίας στρέφουν μὲν τὶς ἀρχές τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἐνάντια στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό τους, ἀλλὰ μέσα σὲ συνθήκες ποὺ μπορεῖ πάντα νὰ διορθωθοῦν· παράδειγμα ἢ αἰτιότητα, ὅπου ἕνας αὐστηρὸς ὑπολογισμὸς τῶν πιθανοτήτων μπορεῖ νὰ καταδείξει τὶς παραληρηματικὲς ὑπερβάσεις ἢ τὶς πλαστὲς σχέσεις. Ἄλλὰ ἡ ψευδαίσθηση εἶναι πολὺ σοβαρότερη, ὅταν ἀποτελεῖ ἢ ἴδια μέρος τῆς ἀνθρώπινης φύσης, δηλαδὴ ὅταν ἡ ἀθέμιτη ἐνάσκηση ἢ ἡ ἀθέμιτη πεποιθήση εἶναι ἀδιόρθωτη καὶ ἀξεχώριστη ἀπὸ θεμιτὲς πεποιθήσεις, ἀπαραίτητες γιὰ τὴν ὀργάνωσή τους. Αὐτὴ τὴ φορὰ ἡ φαντασιώδης χρῆση τῶν ἀρχῶν τῆς ἀνθρώπινης φύσης γίνεται ἢ ἴδια ἀρχή. Τὸ παραλήρημα καὶ τὸ πλασματικὸ τάσσονται μὲ τὸ μέρος τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Αὐτὸ θὰ δείξει ὁ Hume στὶς πιὸ λεπτές, στὶς πιὸ δύσκολες ἀναλύσεις του ἀναφορικὰ μὲ τὶς ιδέες τοῦ Ἐγώ, τοῦ Κόσμου καὶ τοῦ Θεοῦ: πῶς δηλαδὴ ἡ ἀντίληψη τῆς ὑπαρξῆς ξεχωριστῶν καὶ συνεχῶν σωμάτων, πῶς ἡ ἀντίληψη μιᾶς ταυτότητας τοῦ ἐγὼ προκαλοῦν τὴν ἐμφάνιση κάθε λογῆς πλασματικῶν λειτουργιῶν τῶν σχέσεων, καὶ κυρίως τῆς αἰτιότητας, μέσα σὲ συνθήκες ποὺ κανένα πλασματικὸ κατασκευάσμα δὲν μπορεῖ νὰ διορθωθεῖ, ἀλλὰ ἀντίθετα μᾶς κάνει νὰ γλιστρίσουμε σὲ ἄλλα τέτοια πλασματικὰ κατασκευάσματα ποὺ ἀποτελοῦν συλλήβδην μέρος τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Σὲ ἕνα μεταθανάτιο ἔργο ποὺ πιθανῶς εἶναι τὸ ἀριστούργημά του, τὸ *Διάλογοι γιὰ τὴ φυσικὴ θρησκεία*, ὁ Hume ἐφαρμόζει τὴν ἴδια κριτικὴ μέθοδο ὄχι μόνον στὴν ἐξ ἀποκαλύψεως θρησκεία, ἀλλὰ καὶ στὴ λεγόμενη φυσικὴ θρησκεία καὶ στὰ τελολογικὰ ἐπιχειρήματα στὰ ὁποῖα θεμελιώνεται. Ποτὲ τὸ χιοῦμορ τοῦ Hume δὲν ἔφτασε σὲ τέτοιο σημεῖο: μιλάει γιὰ πεποιθήσεις ποὺ ἀνήκουν τόσο περισσότερο στὴ φύση μας, ὅσο εἶναι πλήρως ἀθέμιτες ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῶν ἀρχῶν τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Ἄναμφίβολα ἐδῶ μπορούμε νὰ καταλάβουμε τὴν περίπλοκη ἔννοια τοῦ σύγχρονου σκεπτικισμοῦ, ὅπως τὴν ἐπεξεργάζεται ὁ Hume. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ἀρχαῖο σκεπτικισμό, ποὺ στηρίζεται στὴν ἀστάθεια τῶν αἰσθητῶν ἐπιφαινομένων καὶ στὰ σφάλματα τῶν αἰσθήσεων, ὁ σύγχρονος σκεπτικισμὸς βασίζεται στὴν ὑφή

τῶν σχέσεων καὶ στὴν ἐξωτερικότητά τους. Ἡ πρώτη πράξις τοῦ σύγχρονου σκεπτικισμοῦ ἦταν νὰ ἀποκαλύψει ὅτι ἡ πίστις βρίσκεται στὴ βάση τῆς γνώσης, δηλαδὴ νὰ δώσει ἴσα δικαιώματα στὴν πίστις (θετικισμός). Κατόπιν ἡ δεύτερη πράξις του ἦταν νὰ καταγγεῖλει τὶς ἀθέμιτες πεποιθήσεις καθὼς καὶ ἐκεῖνες ποὺ δὲν ὑπακούουν στοὺς πραγματικὰ παραγωγικοὺς κανόνες μιᾶς γνώσης (πιθανοκρατία, ὑπολογισμὸς πιθανοτήτων). Ἀλλὰ μὲ μιὰ τελικὴ ἐκλέπτυνση, σὲ μιὰ τρίτη πράξις, οἱ ἀθέμιτες πεποιθήσεις ἀναφορικὰ μὲ τὸν Κόσμο, τὸ Ἐγὼ καὶ τὸν Θεὸ ἐμφανίζονται ὡς ὁ ὀρίζοντας ὄλων τῶν πιθανῶν θεμιτῶν πεποιθήσεων, ἢ ὡς ὁ πῶς χαμηλὸς βαθμὸς πίστεως. Γιατὶ ἂν τὰ πάντα εἶναι πίστις, ἀκόμα καὶ ἡ γνώση, ὅλα εἶναι ζήτημα βαθμοῦ πίστεως, ἀκόμα καὶ τὸ παραλήρημα τῆς μὴ γνώσης. Ἔτσι τὸ χιοῦμορ, ἡ σύγχρονη σκεπτικιστικὴ ἀρετὴ τοῦ Hume, ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν εἰρωνεία, τὴν ἀρχαία δογματικὴ ἀρετὴ τοῦ Σωκράτη καὶ τοῦ Πλάτωνα.

### *Ἡ φαντασία.*

Ἀλλὰ ἂν ἡ ἔρευνα τῆς γνώσης ἔχει ὡς ἀρχὴ καὶ συμπέρασμα τὸν σκεπτικισμὸ, ἂν καταλήγει στὸ ἀξεδιάλυτο ἀμάλγαμα τοῦ πλασματικοῦ καὶ τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ἴσως δὲν ἀντιπροσωπεύει παρὰ μόνον ἓνα μέρος τῆς ἔρευνας, καὶ μάλιστα ὄχι τὸ κυριότερο. Πράγματι, οἱ συνειρμικὲς ἀρχὲς ἀποκοτῶν τὸ νόημά τους σὲ σχέση μὲ τὰ πάθη. Ὅχι μόνον οἱ θυμικὲς περιστάσεις εἶναι αὐτὲς ποὺ κατευθύνουν τοὺς συνειρμούς τῶν ιδεῶν, ἀλλὰ καὶ οἱ ἴδιες οἱ σχέσεις προσλαμβάνουν κατεύθυνση, νόημα, μὴ ἀντιστρεψιμότητα καὶ ἀποκλειστικότητα σὲ συνάρτηση μὲ τὰ πάθη. Μὲ ἓνα λόγῳ ἐκεῖνο ποὺ συγκροτεῖ τὴν ἀνθρώπινη φύση, ἐκεῖνο ποὺ δίνει μιὰ ὑφὴ ἢ μιὰ σταθερότητα στὸ πνεῦμα, δὲν εἶναι μόνον οἱ συνειρμικὲς ἀρχὲς ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀπορρέουν οἱ σχέσεις, ἀλλὰ οἱ ἀρχὲς τῶν παθῶν ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀπορρέουν οἱ «κλίσεις». Ἀπὸ αὐτὴ τὴ σκοπιὰ πρέπει νὰ δοῦμε δύο πράγματα: ὅτι τὰ πάθη δὲν παγιώνουν τὸ πνεῦμα, δὲν τοῦ δίνουν μιὰ ὑφὴ ὅπως οἱ συνειρμικὲς ἀρχὲς ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὅτι τὸ βάθος τοῦ πνεύματος ὡς παραλήρημα ἢ ὡς κάτι

πλασματικό δὲν ἀντιδρᾷ στὰ πάθη μὲ τὸν ἴδιο τρόπο πού ἀντιδρᾷ στὶς σχέσεις.

Εἶδαμε πῶς οἱ συνειρμικὲς ἀρχές, καὶ κυρίως ἡ αἰτιότητα, ἀναγκάζουν τὸ πνεῦμα νὰ ὑπερβεῖ τὸ δεδομένο, ἐμπνέοντάς του πεποιοθήσεις ἢ ξεπεράσματα πού δὲν ἦσαν βλα ἀθέμιτα. Ἄλλὰ τὰ πάθη ἔχουν μᾶλλον ὡς ἀποτέλεσμα νὰ περιορίζουν τὴν ἐμβέλεια τοῦ πνεύματος, νὰ τὸ προσηλώνουν σὲ ἰδέες καὶ σὲ προνομιοῦχα ἀντικείμενα. Γιατὶ τὸ βάθος τοῦ πάθους δὲν εἶναι ὁ ἐγωισμός, ἀλλὰ, ἀκόμα χειρότερο, ἡ μεροληψία: ἀρχικὰ παθιαζόμεστε γιὰ τοὺς γονεῖς μας, τοὺς κοντινοὺς καὶ τοὺς ὁμοίους μας (αἰτιότητα, συνάφεια, περιορισμένες ὁμοιότητες). Καὶ αὐτὸ εἶναι πιὸ σοβαρὸ ἀπὸ τὴν κυριαρχία τοῦ ἐγωισμοῦ. Τὸ μόνο πού θὰ ἀπαιτοῦσαν οἱ ἐγωισμοὶ θὰ ἦταν νὰ περιοριστοῦν γιὰ νὰ καταστεῖ δυνατὴ ἡ κοινωνία: ὑπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια οἱ περίφημες θεωρίες τοῦ δέκατου ἔκτου καὶ τοῦ δέκατου ὕγδου αἰῶνα γιὰ τὸ συμβόλαιο ἔθεσαν τὸ κοινωνικὸ πρόβλημα σάμπως νὰ ἦταν ζήτημα περιορισμοῦ τῶν φυσικῶν δικαιωμάτων, ἢ ἔστω παραίτησης ἀπὸ αὐτὰ τὰ δικαιώματα, ἀπ' ὅπου θὰ προέκυπτε ἡ κοινωνία τοῦ συμβολαίου. Ἄλλὰ ὅταν ὁ Hume λέγει ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ἐκ φύσεως ἐγωιστής, ὅτι εἶναι ἐκ φύσεως μεροληπτικός, δὲν πρέπει νὰ δοῦμε σὲ αὐτὴ τὴ διατύπωση μιὰν ἀπλὴ λεκτικὴ ἀπόχρωση, πρέπει νὰ δοῦμε μιὰ ριζικὴ μεταβολὴ στὴ πρακτικὴ τοποθέτηση τοῦ κοινωνικοῦ προβλήματος. Τὸ πρόβλημα δὲν εἶναι πιά τὸ πῶς θὰ περιορίσουμε τοὺς ἐγωισμοὺς καὶ τὰ ἀντίστοιχα φυσικὰ δικαιώματα, ἀλλὰ πῶς θὰ ὑπερβοῦμε τὶς μεροληψίες, πῶς θὰ περάσουμε ἀπὸ μιὰν «περιορισμένη συμπάθεια» σὲ μιὰν «ἐκτεταμένη γενναιοδωρία», πῶς θὰ ἐκτείνουμε τὰ πάθη καὶ θὰ τοὺς προσδώσουμε μιὰν ἔκταση πού δὲν ἔχουν ἀπὸ μόνα τους. Ἡ κοινωνία δὲν ἐκλαμβάνεται πλέον διόλου ὡς σύστημα περιορισμῶν πού ἀπορρέουν ἀπὸ τοὺς νόμους καὶ τὸ συμβόλαιο, ἀλλὰ ὡς θεσμισμένη ἐπινόηση: πῶς νὰ ἐπινοήσουμε τεχνητὲς κατασκευές, πῶς νὰ δημιουργήσουμε θεσμοὺς πού ἀναγκάζουν τὰ πάθη νὰ ξεπεράσουν τὴν μεροληψία τους καὶ νὰ σχηματίσουν ἠθικά, νομικά, πολιτικὰ συναισθήματα (π.χ. τὸ αἶσθημα τῆς δικαιοσύνης) κτλ.; Ἀπὸ δῶ προκύπτει ἡ ἀντίθεση πού βλέπει ὁ Hume ἀνάμεσα στὸ συμβόλαιο καὶ στὴ σύμβαση ἢ στὴν

τεχνητή κατασκευή. Ἐναμφίβολα ὁ Hume εἶναι ὁ πρῶτος πού ἀποκόβεται ἀπὸ τὸ περιοριστικὸ πρότυπο τοῦ συμβολαίου καὶ τοῦ νόμου, τὸ ὁποῖο δεσπόζει ἀκόμα στὴν κοινωνιολογία τοῦ δέκατου ὄγδου αἰῶνα, γιὰ νὰ τοῦ ἀντιπροτάξει τὸ θετικὸ πρότυπο τῆς τεχνητῆς κατασκευῆς καὶ τοῦ θεμιτοῦ. Καὶ ἔτσι, μὲ τὴ σειρά του, μετατίθεται τὸ πρόβλημα τοῦ ἀνθρώπου: δὲν πρόκειται πιά, ὅπως στὴ γνώση, γιὰ τὴν περίπλοκη σχέση ἀνάμεσα στὸ πλασματικὸ καὶ στὴν ἀνθρώπινη φύση, ἀλλὰ γιὰ τὴν περίπλοκη σχέση ἀνάμεσα στὴν ἀνθρώπινη φύση καὶ στὴν τεχνητὴ κατασκευή (ὁ ἄνθρωπος ὡς ἐπινοητικὸ εἶδος).

### *Τὰ πάθη.*

Μέσα στὴ γνώση οἱ ἀρχές τῆς ἀνθρώπινης φύσης θέσπιζαν ἀπὸ μόνες τους κανόνες ἐπέκτασης ἢ ὑπέρβασης, τοὺς ὁποίους μὲ τὴ σειρά της ἡ φαντασία χρησιμοποιοῦσε γιὰ νὰ ἐπιβάλλει τὰ δικά της εἰδῶλα πίστης: κι αὐτὸ ἔστω κι ἂν χρειαζόταν διαρκῶς ἕνας ὑπολογισμὸς γιὰ διόρθωση, γιὰ ἐπιλογή ἀνάμεσα στὸ θεμιτὸ καὶ στὸ ἀθέμιτο. Ἀντίθετα, στὸ πάθος τὸ πρόβλημα τίθεται διαφορετικά: πῶς μπορούμε νὰ ἐπινοήσουμε τὴν τεχνητὴ ἐπέκτασή του πού ξεπερνᾷ τὴν μεροληψία τῆς ἀνθρώπινης φύσης; Ἐδῶ ἡ φαντασία ἢ τὸ πλασματικὸ προσλαμβάνουν ἕνα καινούργιο νόημα. Ὅπως λέγει ὁ Hume, τὸ πνεῦμα ἢ ἡ φαντασία δὲν συμπεριφέρονται ἀπέναντι στὰ πάθη σὰν ἕνα φουσερό, ἀλλὰ σὰν ἕνα ὄργανο κρούσης, «ὄπου, μετὰ ἀπὸ κάθε πλήγμα, οἱ δονήσεις διατηροῦν ἀκόμα τὸν ἦχο πού σβήνει βαθμιαῖα καὶ ἀνεπαίσθητα». Μὲ ἕνα λόγο, εἶναι ἔργο τῆς φαντασίας νὰ ἀντανακλᾷ τὸ πάθος, νὰ τὸ κάνει νὰ ἀντηχῆσει, νὰ τὸ κάνει νὰ ξεπεράσει τὰ φυσικὰ ὄρια τῆς μεροληπτικότητάς του καὶ τῆς πρόσδεσής του στὰ τρέχοντα πράγματα. Ὁ Hume δείχνει πῶς εἶναι πλασμένα τὰ αἰσθητικὰ καὶ τὰ ἠθικὰ συναισθήματα: εἶναι πάθη πού ἀντανακλῶνται στὴ φαντασία καὶ ἐν τέλει γίνονται στοιχεῖα τῆς φαντασίας. Ἀντανακλώντας τὰ πάθη ἢ φαντασία τὰ ἀπελευθερώνει, τὰ διατείνει στὸ ἄπειρο, τὰ προβάλλει πέρα ἀπὸ τὰ φυσικὰ τους ὄρια. Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο τουλάχιστον

στον πρέπει να διορθώσουμε την μεταφορά της πρόσκρουσης. Γιατί, άνηχώντας μέσα στη φαντασία, τὰ πάθη δὲν ἀρκοῦνται νὰ γίνουν βαθμιαῖα λιγότερο ζωηρὰ καὶ λιγότερο ἐπίκαιρα, ἀλλάζουν τὴν ἀπόχρωσή τους ἢ τὸν ἦχο τους, ὅπως ἡ θλίψη ἑνὸς πάθους ποὺ παρίσταται στὴν τραγωδία μεταβάλλεται σὲ ἡδονὴ ἑνὸς σχεδὸν ἀπειρου παιγνιδιοῦ τῆς φαντασίας. Προσλαμβάνουν μιὰ νέα φύση καὶ συνοδεύονται ἀπὸ ἕναν νέο τύπο πίστης. Ἔτσι ἡ βούληση «κινεῖται μὲ ἀνεση πρὸς ὅλες τὶς κατευθύνσεις καὶ γεννᾷ μιὰν εἰκόνα τοῦ ἑαυτοῦ της, ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὴν πλευρὰ της ἐκείνη ποὺ δὲν παγιώνεται».

Αὐτὸ ἀκριβῶς συγκροτεῖ τὸν κόσμον τῆς τεχνητῆς κατασκευῆς ἢ τοῦ πνευματικοῦ πολιτισμοῦ, αὐτὴ ἡ ἀντήχηση, αὐτὴ ἡ ἀντανάκλαση τῶν παθῶν στὴ φαντασία, ποὺ δημιουργεῖ τὸν πιὸ φτηνὸ πολιτισμὸ καὶ συνάμα τὸν πιὸ σοβαρό. Ἄλλὰ πῶς νὰ ἀποφύγουμε δύο ἐλλείψεις σὲ αὐτοὺς τοὺς πολιτισμικοὺς σχηματισμούς; Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά τὸ γεγονός ὅτι τὰ ἐκτεταμένα πάθη εἶναι λιγότερο ζωηρὰ ἀπὸ ὅσα ἀναφέρονται σὲ ἀντικείμενα τῆς στιγμῆς, ἂν καὶ ἡ ὕψή τους εἶναι διαφορετικὴ. Καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὅτι εἶναι ὀλωσδιόλου ἀκαθόριστα καὶ προβάλλουν τὶς ἀδυνατισμένες εἰκόνας τοὺς πρὸς κάθε κατεύθυνση καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ κάθε κανόνα. Τὸ πρῶτο σημεῖο βρίσκει τὴ λύση του στοὺς μηχανισμοὺς τῆς κοινωνικῆς ἐξουσίας, στὰ μέσα κύρωσης, ἀνταμοιβῆς καὶ τιμωρίας, ποὺ προδίδουν στὰ ἐκτεταμένα αἰσθήματα ἢ στὰ ἀντανάκλασμα πάθη ἕναν βαθμὸ ζωηρότητας καὶ συμπληρωματικῆς πίστης. Τέτοιοι μηχανισμοὶ εἶναι κυρίως ἡ κυβέρνησις, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ ἄλλοι, πιὸ κρυφοὶ καὶ ἔμμεσοι, ὅπως τοῦ ἐθίμου καὶ τοῦ γούστου. Καὶ ἀπὸ αὐτὴ τὴν πλευρὰ ὁ Hume εἶναι ἀπὸ τοὺς πρώτους ποὺ ἔθεσαν τὸ πρόβλημα τῆς ἐξουσίας καὶ τῆς διακυβέρνησης ὄχι μὲ κριτήριον τὴν ἀντιπροσωπευτικότητα, ἀλλὰ τὴν πίστη.

Ἄλλο σημεῖο ἀφορᾷ ἐξίσου τὸν τρόπο ποὺ ἡ φιλοσοφία τοῦ Hume σχηματίζει ἕνα γενικὸ σύστημα. Γιατί ἂν τὰ πάθη ἀντανάκλωνται μέσα στὴ φαντασία, αὐτὸ δὲν συμβαίνει μέσα σὲ μιὰν γυμνὴ φαντασία, ἀλλὰ μέσα στὴ φαντασία τέτοια ποὺ ἤδη ἔχει παγιωθεῖ καὶ πολιτογραφηθεῖ ἀπὸ τὶς ἄλλες ἀρχές της, ποὺ εἶναι οἱ συνειρμικές. Ἡ ὁμοιότητα, ἡ συνάφεια, ἡ αἰτιότητα, μὲ

ένα λόγο όλες οι σχέσεις, όσες αποτελούν αντικείμενο μιᾶς γνώσης ή ενός ύπολογισμού, προσφέρουν γενικούς κανόνες για τόν καθορισμό τῶν ἀντανακλασμένων συναισθημάτων πέρα ἀπό τήν ἄμεση καί περιορισμένη χρήση τῶν κανόνων αὐτῶν ἀπό μέρος τῶν μὴ ἀντανακλασμένων παθῶν. Ἐτσι τὰ αἰσθητικά συναισθήματα βρίσκουν στίς συνειρμικές ἀρχές ἀληθινούς κανόνες γούστου. Ὁ Hume δείχνει προπάντων λεπτομερειακά τόν τρόπο πού τὰ πάθη κτήσης, ἀντανακλώμενα στή φαντασία, βρίσκουν στίς συνειρμικές ἀρχές τὰ μέσα καθορισμοῦ γενικῶν κανόνων, οἱ ὁποῖοι συγκροτοῦν τούς παράγοντες τῆς ιδιοκτησίας ή τόν κόσμο τοῦ δικαίου. Μόνο μιᾶ πλήρης μελέτη τῶν παραλλαγῶν τῶν σχέσεων κι ἕνας πλήρης ύπολογισμός τῶν σχέσεων ἐπιτρέπει νά ἀπαντήσουμε σέ κάθε περίπτωση στήν ἐρώτηση: ἄραγε ὑπάρχει ἀνάμεσα στό τάδε πρόσωπο καί στό τάδε αντικείμενο μιᾶ φυσική σχέση πού νά μᾶς κάνει νά πιστέψουμε (νά κάνει μιᾶ φαντασία νά πιστέψει) στήν ιδιοποίηση τοῦ ἑνός ἀπό τὸ ἄλλο; «Ἐνας ἄνθρωπος πού θά εἶχε κυνηγήσει ἕναν λαγὸ μέχρι ἐξαντλήσεως, θά θεωροῦσε ἄδικο ἂν κάποιος ἄλλος προλάβαινε νά τοῦ πάρει τὸ θήραμα. Ἄλλὰ ὁ ἄνθρωπος πού πάει νά κόψει ἕνα μῆλο πού κρέμεται σέ προσιτὸ ὕψος, δὲν θά εἶχε κανένα δίκιο νά παραπονιέται ἂν ἕνας ἄλλος, πιὸ γρήγορος, προλάβαινε νά τοῦ τὸ πάρει. Ποιὰ εἶναι ἡ αἰτία αὐτῆς τῆς διαφορᾶς ἂν ὄχι τὸ ὅτι ἡ ἀκίνησία, πού δὲν εἶναι φυσική στό λαγὸ, συνιστᾷ μιᾶν ἰσχυρὴ σχέση με τόν κυνηγὸ, σχέση πού ἀπουσιάζει σέ ἄλλη περίπτωση;» Ἐνα κοντάρι πού μπήγεται στήν πύλη μιᾶς ἐγκαταλελειμμένης πόλης ἀρκεῖ ἄραγε νά ἐξασφαλίσει τήν κτήση της ή χρειάζεται νά ἀγγίξει κανεὶς τήν πύλη με τὰ χέρια γιὰ νά ἀποκαταστήσει μιᾶν ἐπαρκὴ σχέση; Γιατί τὸ ἔδαφος εἶναι σημαντικότερο ἀπό τήν ἐπιφάνεια, σύμφωνα με τόν νομικὸ κώδικα, καί ἡ ζωγραφικὴ ἀπό τὸν καμβά, ἐνῶ τὸ χαρτί εἶναι ἐπικρατέστερο ἀπό τὴ γραφὴ; Οἱ συνειρμικές ἀρχές βρίσκουν τὸ ἀληθινὸ νόημά τους σέ μιᾶ καζουϊστικὴ τῶν σχέσεων πού καθορίζει τίς λεπτομέρειες τοῦ κόσμου τοῦ πολιτισμοῦ καί τοῦ δικαίου. Αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι τὸ ἀληθινὸ αντικείμενο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Hume: οἱ σχέσεις ὡς μέσα μιᾶς δραστηριότητας, μιᾶς νομικῆς, οἰκονομικῆς καί πολιτικῆς πρακτικῆς.



## Μιά λαϊκή και επιστημονική φιλοσοφία.

Ο Hume είναι ένας ιδιαίτερα πρόωρος φιλόσοφος: τὸ μεγάλο βιβλίο του *Πραγματεία γιὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση* (πού δημοσιεύτηκε τὸ 1739-1740) τὸ ἔγραψε γύρω στὰ εἴκοσι πέντε χρόνια του. Ἀπὸ αὐτὸ τὸ βιβλίο ἀναδύεται ἕνας νέος τόνος στὴ φιλοσοφία, μιὰ ἐξαιρετικὴ ἀπλότητα καὶ εὐστάθεια βγαίνει μέσα ἀπὸ ἐξαιρετικὰ περίπλοκα ἐπιχειρήματα, πού ἀναφέρονται ταυτόχρονα στὴν πρακτικὴ τῶν πλασματικῶν κατασκευῶν, στὴν ἐπιστῆμη γιὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση καὶ στὴν πρακτικὴ τῶν τεχνητῶν κατασκευῶν. Εἶναι ἕνα εἶδος λαϊκῆς καὶ επιστημονικῆς φιλοσοφίας, μιὰ ποπ-φιλοσοφία. Τὸ ἰδεῶδες εἶναι μιὰ ἀποφασιστικὴ σαφήνεια, πού δὲν εἶναι ἐκεῖνῃ τῶν ἰδεῶν, ἀλλὰ ἐκεῖνῃ τῶν σχέσεων καὶ τῶν ἐνεργημάτων. Στὰ ἐπόμενα βιβλία του θὰ δοκιμάσει νὰ ἐπιβάλλει αὐτὴ τὴ σαφήνεια βαθμηδόν, ἔστω καὶ θυσιάζοντας τὴν περίπλοκη ὕψη ἢ παραιτούμενος ἀπὸ αὐτὰ πού θεωροῦσε πάρα πολὺ δύσκολα στὴν *Πραγματεία*: *Ἠθικὰ καὶ πολιτικὰ δοκίμια* (1742), *Ἐρευνα γιὰ τὴ νόηση* (1748), *Ἐρευνα γιὰ τὶς ἀρχές τῆς ἠθικῆς* (1751), *Πολιτικοὶ λόγοι* (1752). Κατόπιν στρέφεται στὴν *Ἱστορία τῆς Ἀγγλίας* (1754-1762). Οἱ ἔξοχοι *Διάλογοι γιὰ τὴ φυσικὴ θρησκεία* πού δημοσιεύονται μετὰ ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Hume (1779), ἐπιτυγχάνουν ταυτόχρονα τὸ περίπλοκο καὶ τὸ σαφές. Ἴσως εἶναι ἡ μοναδικὴ περίπτωση ἀληθινῶν φιλοσοφικῶν διαλόγων: καὶ τοῦτο γιὰτὶ δὲν εἶναι μόνο δύο πρόσωπα ἀλλὰ τρία, τὰ ὁποῖα δὲν ἔχουν μονοσήμαντους ρόλους ἀλλὰ κάνουν πρόσκαιρες συμμαχίες, τὶς ἀναιροῦν, συμπιλιώνονται καὶ πάλι... κτλ. Ὁ Δημέας εἶναι ὁ ἐκπρόσωπος τῆς ἐξ ἀποκαλύψεως θρησκείας, ὁ Κλεάνθης τῆς φυσικῆς θρησκείας καὶ ὁ Φίλων εἶναι ὁ σκεπτικιστής. Τὸ χιοῦμορ τοῦ Hume-Φίλωνα δὲν εἶναι μόνο ἕνας τρόπος νὰ κάνει ὅλο τὸν κόσμον νὰ συμφωνήσει ἐν ὀνόματι ἐνὸς σκεπτικισμοῦ πού καταμερίζει «βαθμοὺς ἀληθείας», ἀλλὰ καὶ ἕνας τρόπος νὰ ἀποκοπεῖ ἀπὸ τὰ δεσπόζοντα κατὰ τὸν δέκατο ὄγδοο αἰῶνα ρεύματα γιὰ νὰ προεικάζει μιὰ σκέψη τοῦ μέλλοντος.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- 1739 *A Treatise of Human nature*, I και II } γαλλ. μτφ. André Leroy, Aubier:
- 1740 *A Treatise of Human nature*, III } *Traité de la Nature humaine.*
- 1741 *Essays, moral and political*, I } Τὰ δοκίμια γιὰ οικονομικά
- 1742 *Essays, moral and political*, II } θέματα μεταφράστηκαν τὸν 19ο αἰ. στὶς ἐκδόσεις Guillaumin.
- 1748 *Philosophical Essays concerning Human Understanding* (ἐπανεκδ. τὸ 1758 μετ' ἑτικέτου *Enquiry concerning Human Understanding*) } γαλλ. μτφ. André Leroy, Aubier, *Enquête sur l'entendement humain.*
- 1751 *An Enquiry concerning the Principles of Morals* } γαλλ. μτφ. André Leroy, Aubier: *Enquête sur les principes de la Morale.*
- 1754 *The History of Great Britain: The Stuarts*, I.
- 1757 *The History of Great Britain: The Stuarts*, II.
- 1759 *The History of England: The Tudors.*
- 1762 *The History of England, from the invasion of Julius Caesar to the accession of Henry VII*, I και II.
- 1766 *Exposé succinct de la contestation entre M. Hume et M. Rousseau.*
- 1777 *The Life of David Hume, written by himself.*
- 1777 *The Essays, of Suicide, of the immortality of the soul.*
- 1779 *Dialogues concerning Natural Religion* } γαλλ. μτφ. Maxime David, Alcan, κατόπιν Pauvert: *Dialogues sur la Religion naturelle.*

Ἡ πιὸ πρόσφατη ἐκδοση τῶν Ἐπιστολῶν τοῦ Hume εἶναι ἐκείνη τοῦ Oxford University Press, 1969. Ἡ ἐκδοση τῶν Φιλοσοφικῶν Ἔργων εἶναι ἐκείνη τῶν Green καὶ Grose, 4 τόμοι, 1964.

Συνοπτικὴ βιβλιογραφία γιὰ τὸν Hume

Jean Laporte, *Le Scepticisme de Hume*, Revue philosophique, 1933.

Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume*, Mac Millan, 1941.

André Leroy, *David Hume*, P.U.F., 1953.

Gilles Deleuze, *Empirisme et Subjectivité; essai sur la nature humaine selon Hume*, P.U.F., 1953.

*Human Understanding, studies in the philosophy of David Hume*, Waldsworth, 1966.

## Η ΓΑΛΛΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΕΚΑΤΟΥ ΟΓΔΟΥ ΑΙΩΝΑ

του ROLAND DESNÉ

Τὸν δέκατο ὄγδοο αἰώνα μποροῦμε νὰ τὸν τοποθετήσουμε ἄνετα μέσα στὴν ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ μὲ δύο λέξεις: ἦταν ὁ αἰώνας τῶν φιλοσόφων καὶ τῶν φώτων. Ἔτσι τὸν ἀντιμετώπιζαν ἤδη οἱ σύγχρονοὶ του. Ὁ φιλόσοφος δηλώνει μιὰ στάση· τὰ φῶτα δηλώνουν ἓνα περιεχόμενο ἰδεῶν.

Βέβαια γιὰ τὸν Voltaire καὶ τοὺς συγχρόνους του ὑπῆρχαν πολλοὶ τρόποι νὰ εἶναι κανεὶς φιλόσοφος. Σὲ ἔσχατη ἀνάλυση μιὰ βαθύτερη μελέτη τῆς ζωῆς καὶ τῶν ἔργων τῶν συγγραφέων — μελέτη ποὺ ἀπλῶς ἔχει ἀρχίσει γιὰ ὀρισμένους ἀπὸ αὐτούς<sup>1</sup>— θὰ ἀποκάλυπτε ὅτι ὑπῆρχαν τόσοι τύποι «φιλοσόφων» ὅσοι καὶ πρωτότυπων στοχαστῶν. Ἐντούτοις ὅταν γενικεύεται ἡ χρῆση τοῦ ἐπιθέτου φιλοσοφικὸς γιὰ νὰ χρησιμοποιηθεῖ σὲ διάφορους τίτλους ἔργων, σὲ Ἐπιστολές (Voltaire, 1734), σὲ Σκέψεις (Diderot, 1746), σὲ ἓνα Λεξικὸ (Voltaire, 1764), σὲ μιὰ Ἱστορία... τῶν δύο Ἰνδιῶν (Raynal, 1772), πρόκειται μᾶλλον γιὰ ἓνα σημεῖο ἀναγνώρισης γιὰ νὰ τοποθετηθοῦν ὅλα αὐτὰ μέσα σὲ ἓναν κοινὸ

1. Βλ. Jean Fabre, «Deux définitions du philosophe: Voltaire et Diderot» (*La table Ronde*, Φεβρ. 1958· καὶ J. F. *Lumières et romantisme*, Paris, Klincksieck 1963)· Aram Vartanian, *Le «Philosophe» selon La Mettrie, Dix-huitième siècle*, ἀρ. 1, 1969.

προσανατολισμό. Αὐτὸς ὁ προσανατολισμὸς δόθηκε ἀπὸ ἓνα κείμενο πὸ ἀποδίδεται στὸν Dumarsais καὶ τιτλοφορεῖται Ὁ Φιλόσοφος<sup>1</sup>. Πρόκειται γιὰ οὐσιῶδες κείμενο γιὰτὶ ὀρίζει τὸν ἰδεωδὴ τύπο μιᾶς ἐποχῆς ὅπως γιὰ ἄλλες ἐποχὲς ἦταν ὁ «ἀνθρωπιστής», ὁ «cortegiano», ὁ «ἐντιμος ἄνθρωπος» ἢ ὁ «gentleman». Ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρῖσμα ὁ φιλόσοφος δὲν ἐμφανίζεται ὡς συγγραφέας θεωρητικῶν πραγματειῶν, οὔτε ὡς δάσκαλος πὸ διδάσκει· δίνει τὸ ζωντανὸ παράδειγμα τῆς ἐλευθερίας, τῆς ἀνεξαρτησίας, καὶ τῆς τόλμης στὴν ἔκφραση τῆς κρίσης· καὶ ὅταν δὲν ἔχει λόγο νὰ κρίνει —«αὐτὴ εἶναι ἡ μεγάλη τελειότητα τοῦ φιλοσόφου»— «ξέρει νὰ παραμένει ἀναποφάσιτος». Ὁφείλει νὰ συμπαραταχθεῖ μὲ τὴν «πνευματικὴ ἀκρίβεια», τὴν «εὐστροφία» καὶ τὴν «καθαρότητα», καὶ ἂν καταρτίζει μιὰ θεωρία, «δὲν προσκολλᾶται σὲ ἓνα σύστημα ἔτσι ὥστε νὰ μὴ νιώθει τὴν ἰσχύ τῶν ἀντιρρήσεων». Ἔτσι τὸ φιλοσοφικὸ πνεῦμα εἶναι ἓνα «πνεῦμα παρατήρησης καὶ ἀκρίβειας πὸ ἀνάγει τὰ πάντα στὶς ἀληθινὲς τοὺς ἀρχές». Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ἄσκηση τῆς νόησης δὲν ἐπαρκεῖ. Ὁ φιλόσοφος εἶναι τὸ ἀντίθετο ἀπὸ ἓναν μοναχικὸ στοχαστὴ: «θέλει νὰ ἀρέσει καὶ εἶναι χρήσιμος», γιὰτὶ «ἀγαπᾷ ὑπερβολικὰ τὴν κοινωνία», καὶ στὸ ἀρχικὸ κείμενο τοῦ Dumarsais θὰ μπορούσαμε νὰ διαβάσουμε ὅτι ἡ «πολιτικὴ κοινωνία» εἶναι ὁ «μοναδικὸς τοὺς Θεός».<sup>2</sup> Ἀφοῦ τὴν προσωπικότητα τὴν συγκροτοῦν ἐξίσου τὰ «αἰσθήματα χρηστότητας» καὶ τὰ «πνευματικὰ φῶτα», ὁ φιλόσοφος εἶναι δραστήριος πολίτης καὶ συνάμα ἄνθρωπος τοῦ στοχασμοῦ.

Μολονότι αὐτὸς ὁ φιλόσοφος τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰῶνα μπορεῖ νὰ ὀριστεῖ χωρὶς νὰ τοῦ ἀποδοθεῖ μιὰ συγκεκριμένη φιλοσοφία, εἶναι φανερὸ ὅτι ἡ στάση του ἀντιστοιχεῖ σὲ μιὰ σκέψη πὸ πᾶει νὰ συγκροτηθεῖ σὲ ἴση ἀπόσταση ἀπὸ τὴν θρησκευτικὴ πίστη

1. Συντάχθηκε γύρω στὸ 1720 καὶ κυκλοφόρησε πλατιά ἀνάμεσα στὰ παράνομα χειρόγραφα προτοῦ τυπωθεῖ τὸ 1743 στὴ συλλογὴ τῶν *Nouvelles Libertés de pensée* καὶ ἀνατυπωθεῖ (καὶ ἀναμορφωθεῖ) ἀπὸ τὸν Diderot ἢ τὸν Voltaire. Βλ. H. Dieckmann, «*Le Philosophe*», *Texts and interpretation*, Saint-Louis (U.S.A.) 1948.

2. Ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὴ τὴν τελευταία ἀναφορά, οἱ φράσεις πὸ παρατίθενται ἐδῶ ἀνήκουν στὸ ἄρθρο *Philosophe* τῆς Ἐγκυκλοπαιδείας.

(«για τὸν φιλόσοφο ὁ Λόγος εἶναι ὅ,τι καὶ ἡ χάρις γιὰ τὸν χριστιανό») καὶ ἀπὸ τῆ λαϊκῆ προκατάληψη («Οἱ ἄλλοι δροῦν χωρὶς νὰ νιώθουν οὔτε νὰ γνωρίζουν τίς αἰτίες πού τοὺς κάνουν νὰ κινουῦνται, χωρὶς μάλιστα νὰ σκέφτονται ὅτι ὑπάρχουν τέτοιες αἰτίες... ὁ λαὸς υἰοθετεῖ τὴν θεωρητικὴ ἀρχὴ χωρὶς νὰ σκέφτεται τίς παρατηρήσεις πού τὴν γέννησαν»). Ἔτσι, διανοίγοντας χωρὶς a priori περιορισμοὺς ὅλα τὰ πιθανὰ πεδία στὴ διανοητικὴ ἔρευνα καὶ μεριμνώντας γιὰ ὅλες τίς πρακτικὲς συνέπειες, οἱ Γάλλοι φιλόσοφοι πραγματοποίησαν μιὰν χειραφέτηση στὴν ὁποία ἀρμόζει ὁ ὅρος Διαφωτισμός. Ὁ Kant ἔδωσε τὴν πιὸ γενικὴ θετικὴ ἐκτίμηση αὐτοῦ τοῦ κινήματος ὅταν ἀπάντησε στὴν ἐρώτηση «Τί εἶναι ὁ διαφωτισμός;» (Was ist Aufklärung?, Δεκ. 1784):

«Ἡ ἔξοδος τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἀνηλικιότητά του, γιὰ τὴν ὁποία ὁ ἴδιος εἶναι ὑπεύθυνος. Ἀνηλικιότητα, δηλαδή ἀνικανότητα νὰ χρησιμοποιήσῃ τὴ νόσή του χωρὶς τὴν καθοδήγηση τοῦ ἄλλου, ἀνηλικιότητα γιὰ τὴν ὁποία εὐθύνεται ὁ ἴδιος, γιὰτὶ ἡ αἰτία τῆς δὲν εἶναι μιὰ νοητικὴ ἔλλειψη, ἀλλὰ μιὰ ἔλλειψη ἀποφασιστικότητας καὶ θάρρους νὰ σκεφεῖ ἀπὸ μόνος του. Sapere aude. Ἐχε τὸ θάρρος νὰ χρησιμοποιήσῃς τὴν ἴδια σου τὴ νόση. Ἴδου τὸ σύνθημα τοῦ Διαφωτισμοῦ».<sup>1</sup>

Θὰ ἦταν ὅμως ἄδικο ἂν ἀπὸ τὴν ἱστορία αὐτῆς τῆς χειραφέτησης συγκρατούσαμε μόνο ἐκεῖνο πού σημάδεψε τὴν πιὸ θεαματικὴ τῆς πλευρά: τὴν ἀντιθρησκευτικὴ τῆς πολεμικῆ. Μέσα στὶς πολιτικὲς, διανοητικὲς καὶ ἠθικὲς συνθηκὲς πού εἶχε δημιουργήσει τὸ Παλαιὸ Καθεστῶς, ἡ μάχη γιὰ τὸν Διαφωτισμὸ ἔπρεπε νὰ διεξαχθεῖ καὶ νὰ κερδηθεῖ ἐνάντια στὴν Ἐκκλησία, ἡ ἐμβέλειά τῆς ὅμως ἦταν πιὸ γενικὴ. Ὁ Kant, πιστεύοντας ὅτι ἡ διάδοση τῶν Φώτων ἀπαιτοῦσε μόνο «τὴν πιὸ ἀνώδυνη ἐλευθερία ἀπὸ ὅλες, ὅσες μποροῦν νὰ φέρουν αὐτὸ τὸ ὄνομα, δηλαδή τὴν ἐλευθερία δημόσιας χρήσης τοῦ Λόγου σὲ ὅλα τὰ πεδία», πρόσθετε, λὲς γιὰ νὰ ἀναμετρήσῃ τὸ εὔρος τοῦ ἔργου αὐτοῦ: «Ἀκούω σήμερα ἀπὸ

1. Βλ. Kant: *La philosophie de l'Histoire*, ἐπιμ. καὶ μτφ. St. Piobetta, Aubier 1947, ἐπανεκδόση συλλ. «Médiation», Gonthier, 1965.

κάθε μεριά να κραυγάζουν: "Μη σκέφτεστε!" 'Ο αξιωματικός λέγει: "Μη σκέφτεστε. 'Εκτελέστε!". 'Ο χρηματιστής λέγει: "Μη σκέφτεστε. Πληρώστε!". 'Ο ιερέας: "Μη σκέφτεστε. Πιστέψτε!"» (στο ίδιο, σ. 85). Συνεπώς οι Γάλλοι φιλόσοφοι του δέκατου ογδοού αιώνα, έστω κι αν για πολύ καιρό θεωρήθηκαν επιπόλαια ή δογματικά πνεύματα, θα μπορούσαν να είναι για μās πιό ζωντανοί και πιό σύγχρονοι από ό,τι συχνά τους θεωρούμε.

Μέσα στα στενά όρια αυτού του κεφαλαίου δεν φιλοδοξούμε να εκθέσουμε με πληρότητα τις ιδέες που υπεράσπισαν αυτοί οι φιλόσοφοι. Τό μόνο που μπορούμε —προπάντων τώρα που οι πιό ποικίλες έρευνες ανανεώνουν τη γνώση που θα μπορούσαμε να είχαμε γι' αυτούς— είναι να υποδείξουμε όρισμένες καιρίες κατευθύνσεις, να θέσουμε κάποια ζητήματα, έστω και με κίνδυνο να φτωχύνουμε, να σχηματοποιήσουμε ή να άπολιθώσουμε περίπλοκες και εύκαμπτες θέσεις.<sup>1</sup>

Άπλοποιώντας, μπορούμε να πούμε ότι ή ασφάλεια του φιλοσόφου είναι εκείνη του άστου, ό όποιος όφείλει στη νοημοσύνη του, στο έπιχειρηματικό του και προβλεπτικό πνεύμα τη θέση που κατέχει μέσα στην κοινωνία — όπως τό έδειξε με έναργεια ό Β. Groethuysen. Γι' αυτόν ό κόσμος είναι άνοιχτός σε μιá δημιουργική και κερδοφόρα δραστηριότητα. Πράγματι, όταν ό Voltaire θέλει να άπαντήσει στη σκέψη του Pascal για την «τύφλωση και την άθλιότητα του ανθρώπου» δίνει την πένα του στο φίλο του Falkener, "Άγγλο έμπορο (25η Φιλοσοφική έπιστολή, VI). Αυτή ή χειραφέτηση του ανθρώπου, στην όποια ό Kant διακρίνει τό χαρακτηριστικό του Διαφωτισμού, είναι ή χειραφέτηση μιās τάξης, τής άστικής, που άποκτá σπουδαιότητα. Μιá λεπτομερειακή κοινωνιολογία του Διαφωτισμού θα άπεκάλυπτε ότι ή κίνηση αυτή δεν είναι τόσο άπλή, ότι εκτεινόταν σε κοινωνικές ομάδες έξω από την άστική τάξη (εύγενεις, κληρο), ένω στους κόλπους τής άστικής τάξης, που ήταν κοινωνικά πολύ διαφοροποιημένη, ή παράδοση και ό κονφορμισμός κυριαρχούσαν άκόμα πάνω

1. Βλ. Roland Mortier: *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Droz, 1969.

στά πνεύματα. Αὐτὴ ἡ σύνδεση τῶν ιδεῶν μὲ τὴν κοινωνικὴ ζωὴ —ἐγγείρημα ἄλλωστε πολὺ πιὸ δύσκολο ἀπ' ὅ,τι φαίνεται— δὲν πρέπει νὰ μᾶς κάνει νὰ παραγνωρίσουμε τὴ σχετικὴ αὐτονομία τῶν συστημάτων σκέψης· ἀλλὰ ἂν δὲν ἀναγάγουμε τὶς ιδεολογικὰς διαμάχας (ποὺ αὐτὸς ὁ αἰώνας γνώρισε περισσότερες ἀπὸ ὅποιον ἄλλον) στὶς συγκεκριμένους ιστορικὰς συνθήκας —οἰκονομικὰς, κοινωνικὰς, πολιτικὰς— θὰ διατρέχαμε τὸν κίνδυνον, ὅπως ἔγινε πολλές φορές, νὰ πιστέψουμε ὅτι αὐτόματα οἱ ιδέες γεννοῦν τὶς ιδέες καὶ τὰ βιβλία τὰ βιβλία. Πράγμα βέβαιον ποὺ δὲν σημαίνει γιὰ μᾶς, ποὺ προσπαθοῦμε ἐδῶ νὰ ἀνιχνεύσουμε τὴν ἐξέλιξιν τοῦ Διαφωτισμοῦ, ὅτι ἡ γαλλικὴ σκέψιν τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰῶνα δὲν ὀφείλει τίποτα στοὺς προηγούμενους φιλόσοφους. Τοὺς ὀφείλει πολλά, καὶ εἰδικὰ στὸν Descartes, στὸν Newton, στὸν Locke, στὸν Leibniz καὶ στὸν Σπινόζα. Ἡ ἐκτίμησις αὐτῆς τῆς ὀφειλῆς ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴν διάκρισιν τοῦ δρόμου ἢ μᾶλλον τῶν δρόμων ποὺ θὰ ἀκολουθήσουν οἱ νέοι φιλόσοφοι.

### *Ἡ κληρονομία τοῦ Descartes.*

Εἶναι παραδεδεγμένη ἰδέα ὅτι στὴ χώρα τοῦ Descartes εἴμαστε ὀρθολογιστές. Καθὼς ὁ δέκατος ὄγδοος αἰώνας στὴ Γαλλία εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν αἰώνας τοῦ ὀρθολογισμοῦ, θὰ ἔπρεπε ἐπίσης νὰ εἶναι καὶ ὁ αἰώνας τοῦ θριαμβεύοντος καρτεσιανισμοῦ. Γιὰ νὰ δεχτοῦμε αὐτὸν τὸ συλλογισμόν, πρέπει νὰ ταυτίσουμε τὸν καρτεσιανὸν ὀρθολογισμόν (ποὺ θεμελιώνεται ἰδεαλιστικὰ καὶ μεταφυσικὰ) μὲ τὸν ὀρθολογισμόν τοῦ Διαφωτισμοῦ (ποὺ θεμελιώνεται ἐμπειρικὰ καὶ πειραματικὰ). Μέσα στὸν Προεισαγωγικὸν λόγον γιὰ τὴν Ἐγκυκλοπαιδεῖαν, ποὺ ἦταν ἕνα εἶδος καταστατικῆς χάρτης τοῦ Διαφωτισμοῦ, ὁ d'Alembert πλέκει μὲ ἀποχρώσεις τὸ ἐγκώμιον τοῦ Descartes, ποὺ κατὰ τὴν κρίσιν του πέτυχε περισσότερο ὡς γεωμέτρης παρά ὡς φιλόσοφος καὶ παραστράτησε στὴ φυσικὴ καὶ στὴ μεταφυσικὴ· ὥστόσο κτόλησε νὰ δείξει στὰ ὑγιῆ πνεύματα πῶς νὰ ἀποσεῖσουν τὸν ζυγὸν τῆς σχολαστικῆς, τῆς κοινῆς γνώμης, τῆς ἀβεντίας, μὲ ἕνα λόγον τὸν ζυγὸν τῶν προκαταλήψεων καὶ τῆς βαρ-

βαρότητας· με αὐτὴ τὴν ἐξέγερση, ποὺ σήμερα ἐμεῖς δρέπουμε τοὺς καρπούς της, πρόσφερε στὴ φιλοσοφία μιὰν ὑπηρεσία ποὺ πιθανῶς εἶναι οὐσιωδέστερη ἀπὸ ὅλες ὅσες ὀφείλει στοὺς περιφνημοὺς προκατόχους του». Ὁ d'Alembert συγχωρεῖ στὸν Descartes τὰ λάθη του γιατί, γιὰ νὰ βγάλει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴν πλάνη, ἦταν ἀναγκασμένος νὰ τὸν πάρει μὲ τρόπο καὶ νὰ ἀντικαταστήσει τοὺς «παλιωμένους» παραλογισμοὺς μὲ ἄλλους. Μήπως τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα δὲν εἶναι ἓνα παιδί («ποὺ πρέπει νὰ τοῦ δώσουμε ἓνα παιχνίδι γιὰ νὰ τοῦ πάρουμε ἀπὸ τὰ χέρια ἓνα ἐπικίνδυνο ὄπλο;»). Αὐτὸ σήμαινε ἐπανατοποθέτηση τοῦ Descartes στὴν παιδικὴ ἡλικία τοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ ἐπίρρωση τοῦ ρόλου τῶν Ἐγκυκλοπαιδιστῶν ὡς μαρτύρων καὶ πρωταγωνιστῶν τῆς ὀριμότητας, ἂν ἀληθεύει ἡ ἄποψη ὅτι τὸ πνεῦμα «θὰ ἀφήσει ἀπὸ μόνου του αὐτὸ τὸ παιχνίδι ὅταν θὰ ἔρθει ὁ καιρὸς τοῦ Λόγου». Ἡ ἐποχὴ δηλαδὴ τοῦ d'Alembert καὶ τῶν φίλων του.

Ὡς χειραφετημένη θυγατέρα τοῦ καρτεσιανισμοῦ, ἡ φιλοσοφία τοῦ Διαφωτισμοῦ ὀφείλει στὸν Descartes—καὶ στὸν Malebranche—τὴν ἀγάπη τοῦ συλλογισμοῦ, τὴν ἀναζήτηση τῆς διανοητικῆς προφάνειας καὶ προπάντων τὴν τόλμη νὰ ἀσκει ἐλεύθερα τὴν κρίση της καὶ νὰ ἐφαρμόζει παντοῦ τὸ πνεῦμα τῆς μεθοδικῆς ἀμφιβολίας. «Ὑπάρχω, ἄρα σκέφτομαι» θὰ εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο τὸ cogito τῶν φιλοσόφων τοῦ Διαφωτισμοῦ, πολὺ κοντινὸ στὸ καρτεσιανὸ cogito. Πολὺ κοντινὸ, ἀλλὰ μὲ τὴν ἀκριβῶς ἀντίθετη σημασία. Ὁ Descartes πρόσφερε σὲ αὐτοὺς τοὺς φιλοσόφους τὰ ὄπλα τους, ἀλλὰ, λέγει ὁ d'Alembert, «τὰ στρέφουμε ἐναντίον του».

Δηλαδὴ ἐνάντια στὸν ἰδεαλισμὸ καὶ στὸν δυαδισμό, ἐνάντια στὸ πνεῦμα τοῦ συστήματος καὶ τῆς παραγωγῆς. Πράγματι, γιὰ τὸν Descartes ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, ὁ πνευματικὸς χαρακτήρας τῆς ψυχῆς ἢ ὁ ὀρισμὸς τῆς ὕλης ὡς καθαρῆς ἔκτασης εἶναι ἀλήθειες, οἱ ὁποῖες ἔχουν συλληφθεῖ ἄμεσα ἀπὸ τὴ νόησή μας καὶ τῶν ὁποίων ἡ βεβαιότητά δὲν ἐξαρτᾶται μήτε ἀπὸ τὴν παρατήρηση τῶν γεγονότων, μήτε ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, μήτε ἀπὸ τὸν λογισμὸ τῶν πιθανοτήτων ἢ τὴν ἀξία τῶν μαρτυριῶν. Ἔτσι, καθὼς ἡ καρτεσιανὴ μέθοδος ἀποσκοπεῖ νὰ συλλάβει τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων



για να παραγάγει από αυτήν συνέπειες και εφαρμογές, από τη μια μεριά έρχόταν σε αντίθεση με το πειραματικό πνεύμα των επιστημών της φύσης και από την άλλη μεριά με το ιστορικό πνεύμα των επιστημών του ανθρώπου. Κατανοούμε λοιπόν ότι, αφού σε αυτά τα πεδία ο όρθολογισμός του Διαφωτισμού άπαιτούσε τη θεμελίωση στη μελέτη των γεγονότων (Bayle, Buffon, Diderot) και την απολάκτιση εύφυων, αλλά άφηρημένων συστημάτων (βλ. για παράδειγμα Condillac ή Voltaire), άποστρεφόταν τον Descartes.

Μολαταύτα συνέχιζε τη σκέψη του. Κι αυτό γιατί ο Descartes, άποσειόντας το ζυγό της παράδοσης και της άβθεντίας, άρα αντίτεινοντας την προφάνεια του λόγου στην συνήθεια και στην προκατάληψη, ξεχέρσωσε το πεδίο για μιá έρευνα, ή όποια ως μόνα όρια άναγνωρίζει όσα διευρύνονται στιγμή με στιγμή χάρη στην πρόοδο της γνώσης. 'Ο Descartes επέμεινε έξίσου στην *ένότητα* της επιστήμης, ένότητα που θεμελιώνει την ταυτότητα της δύναμης του ανθρώπινου πνεύματος, όποιο κι αν είναι το αντικείμενο στο όποιο εφαρμόζεται· αυτή ή πεποίθηση θά στηρίξει το σχέδιο της *Έγκυκλοπαιδείας*, το όποιο δέν άποσκοπεί τόσο στη συσσώρευση ποικίλων γνώσεων, όσο στον κατάλληλο φωτισμό του τεράστιου όγκου γνώσεων που έχουν συγκεντρωθεί από μιá ομάδα ειδικών, έτσι ώστε ή νόηση να τις άναμετρήσει και να συλλάβει το γενικό τους νόημα και τις ιδιαίτερες συνθήκες τους.<sup>1</sup>

1. 'Η *Έγκυκλοπαιδεία* ή «Λελογισμένο λεξικό των επιστημών, των τεχνών και των επαγγελματών» ήταν ένα έργο που ξεκίνησε το 1745 (ό πρώτος τόμος δημοσιεύτηκε το 1751) και αρχικά είχε σχεδιαστεί ως απλή μετάφραση της *Cyclopaedia* του Chambers. 'Υπό την διεύθυνση του Diderot και του d'Alembert θά γίνει ένα πρωτότυπο έργο σε 17 τόμους 10 κείμενο και 11 τόμους πίνακες όπου συνεργάστηκαν πολυάριθμοι συγγραφείς (αναφέρονται 142, αλλά υπάρχουν και δεκάδες άνώνυμοι). 'Αφού άπαγορεύτηκε το 1759 μετά τον έβδομο τόμο, ή *Έγκυκλοπαιδεία* επανεκδίδεται με τους δέκα τελευταίους τόμους κειμένου (1765) και κατόπιν με τους πίνακες (1772).

### Τὸ γόητρο τοῦ *Newton* καὶ τοῦ *Locke*.

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Διαφωτισμοῦ δὲν μπῆκε κάτω ἀπ' τὴν αἰγίδα τοῦ *Descartes*, γιατί μαθήτεψε στὸν *Newton* καὶ στὸν *Locke*.

Μετὰ τὸ 1730 — Ὁ λόγος γιὰ τὴ μορφή τῶν ἀστρων (1732) τοῦ *MauPERTUIS* εἶναι τὸ πρῶτο νευτώνειο βιβλίο ποὺ γράφτηκε ἀπὸ Γάλλο— ἐπιτελεῖται πανηγυρικὰ τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸν καρτεσιανισμό — ποὺ δέσποζε στὴν Ἀκαδημία τῶν Ἐπιστημῶν— στὸν νευτωνισμό. Ὁ *Newton* κόμιζε μιὰ φιλοσοφία πειραματικὴ. Ἄς παρατηροῦμε, ἄς λογαριάζουμε, ἄς συγκρίνουμε τὰ συμπεράσματα, ἀλλὰ ἄς μὴν γυρεύουμε νὰ κατασκευάσουμε μὲ μόνη τὴ νόηση φανταχτερὰ συστήματα ἐξήγησης ποὺ μὲ τὴν ἀπλή παραγωγή ἀπαντοῦν σὲ ὅλες τὶς ἐρωτήσεις. Αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τοῦ περιφημοῦ *hypotheses non fingo*. Ὅταν ὁ *Buffon* στὸν πρόλογο τῆς *Φυσικῆς ἱστορίας* του (1749) ἐκδηλώνει τὴν ἐχθρότητά του γιὰ τὰ «μυθιστορήματα τῶν φυσικῶν» καὶ βεβαιώνει ὅτι «ὁ μόνος τρόπος νὰ γνωρίσουμε εἶναι οἱ λελογισμένες καὶ ἐξακολουθητικὲς ἐμπειρίες», συμπεριφέρεται ὡς ὀπαδὸς τοῦ *Newton*. Ὁ *Diderot* στὴν *Ἑρμηνεία τῆς φύσης* (1753) μιλάει στὴν ἴδια γλῶσσα. Αὐτὸ βέβαια δὲν σημαίνει ὅτι ἡ νόηση εἶναι ἄοπλη μπροστὰ στὰ γεγονότα. Ἀπεναντίας! Τὸ ζήτημα δὲν εἶναι νὰ ἐρμηνευτεῖ ὁ κόσμος, ἀλλὰ νὰ διαπεραστεῖ· γι' αὐτὸν τὸ σκοπὸ ἡ ἀνάλυση εἶναι πιὸ ἀποτελεσματικὴ ὁδὸς ἀπὸ τὴν παραγωγή. Ὁ ἴδιος ὁ *Newton* ἔδωσε τὸ παράδειγμα διατυπώνοντας τὸ νόμο τῆς βαρύτητας καὶ δίνοντας μ' αὐτὸ τὸν τρόπο στὴ μαθηματικὴ γνώση τὴν δυνατότητα νὰ διαπεράσει τὸν κόσμος. Ἔτσι, ἀπέρριπτε τὴν μηχανιστικὴ ἐξήγηση καρτεσιανοῦ τύπου (ποὺ δὲν δίνει μιὰ θεωρία γιὰ τὴ βαρύτητα) καὶ συνάμα τὴν μεταφυσικὴ ἐξήγηση (ποὺ δὲν ἀναζητᾷ τὴν κρυμμένη αἰτία τῆς βαρύτητας)· ἔδινε ἀπλῶς μιὰ μαθηματικὴ διατύπωση ποὺ περιέκλεινε τὴν πλήρη περιγραφή ὅλων τῶν φαινομένων τῆς βαρύτητας.

Ταυτόχρονα ὁ *Newton* καθυσύχραζε τοὺς πιστοὺς ποὺ τοὺς ἀνησυχοῦσε ἡ καρτεσιανὴ αἰτιοκρατία. Πράγματι, γιὰ τὸν *Des-*

cartes ὁ ὑλικὸς κόσμος εἶναι πλήρης· ὅλα ἐξηγοῦνται ἀπὸ τοὺς νόμους τῆς κίνησης καὶ τίποτα δὲν μένει ἀπροσδιόριστο: τὸ πιθανὸ ὀφείλει νὰ συμβεῖ. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά μέσα στὸ νευτώνειο σύμπαν τὸ κενὸ ὑπάρχει καὶ μέσα ἐδῶ ὁ Θεὸς καθόρισε ἐλεύθερα τοὺς νόμους τῆς ὕλης. Ὁ νόμος τῆς παγκόσμιας ἔλξης δὲν ἐπιβεβαιώνει ἄραγε τὴν παντοδυναμία ἐνὸς Θεοῦ ποῦ ἐπιβάλλει τὴν τάξη; Σὲ αὐτὸ ὀφείλεται ὁ περίπλοκος καὶ βαθὺς χαρακτήρας καθὼς καὶ ἡ ἀμφιπλευρικότητα τῆς νευτώνειας ἐπίδρασης πάνω στὴ γαλλικὴ σκέψη τοῦ Διαφωτισμοῦ. Καθιστώντας τὸν κόσμο κατανοητό, ὁ Newton καλοῦσε τὸν ἄνθρωπο νὰ θαυμάσει τὰ ἔργα τοῦ Δημιουργοῦ: χάρη σὲ αὐτόν, περισσότερο ἀπὸ ποτέ, οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ. Τὰ τελικὰ αἷτια, ποῦ τόσο διασύρθηκαν ἀπὸ τὸν Descartes, ξαναβρίσκουν τὸ κύρος τους, καὶ πολλαπλασιάζονται οἱ φυσικοθεολόγοι ποῦ συλλέγουν τὰ θαυμάσια τῆς φύσης (ἀπὸ ἔντομα μέχρι ἄστρα) γιὰ νὰ ἀναγνωρίσουν σὲ αὐτὰ τὸ χέρι τοῦ Θεοῦ. Μιὰ πληθωρικὴ φιλολογία ἐπιβεβαιώνει αὐτὸν τὸν ὑπέρομο θαυμασμὸ ποῦ φτάνει μέχρι τὶς ἀφέλειες τοῦ Bernardin de Saint-Pierre. Ἡ ἐπίδραση τοῦ Newton ἐνίσχυε ἐξίσου τὸ θρησκευτικὸ συναίσθημα συμφιλιώνοντας τὴν πίστη στὸν Θεὸ καὶ τὴν πρὸς τὸλμηρὴ ἀναζήτηση σὲ ὅλα τὰ πεδία τῆς ἐπιστήμης. Πράγματι, στὴ διάρκεια ὀλόκληρου τοῦ πρώτου μισοῦ τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰῶνα, καὶ ἀργότερα ἀκόμη, ἡ ἐργασία τῶν σοφῶν, ἡ ὁποία ἐνισχύθηκε, ἐνθαρρύνθηκε καὶ διαδόθηκε ἀπὸ πολλὰ δημοσιεύσεις (περιοδικὰ ἰδιαίτερα) καὶ ἀπὸ τὶς ἀκαδημίες ποῦ πολλαπλασιάζονται στὴν ἐπαρχία, τὶς περισσότερες φορές δὲν ἐκλήφθηκε οὔτε ἕγινε δεκτὴ ὡς πλῆγμα σὲ βάρος τῶν θρησκευτικῶν πεποιθήσεων.

Μολαταῦτα, ὁ Newton —ὅπως ἄλλωστε καὶ ὁ Descartes— κατάφερε νὰ στρέψει τὴ σκέψη τοῦ Διαφωτισμοῦ πρὸς μιὰ κατευθυνση ἀντίθετη μετὰ τὴν ὀρθοδοξία. Πρῶτα-πρῶτα πρέπει νὰ παρατηρήσουμε —καὶ ὁ Voltaire ὀρθῶς τὸ ὑπαινίσσεται ἤδη ἀπὸ τὸ 1734 (Φιλοσοφικὲς ἐπιστολές)— ὅτι ὁ Θεὸς τοῦ Newton, ὁ Θεὸς τῶν σοφῶν εἶναι ἓνας Θεὸς ὑπερβολικὰ ἀπομακρυσμένος ἀπὸ ἐμᾶς καὶ ἀπὸ τὶς θεολογικὰς μας φιλονικίας, γι' αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ ἀνήκει σὲ μιὰ Ἐκκλησία. Εἶναι κατεξοχὴν ὁ Θεὸς τῶν ντεϊστών, ὅπως ἡ προσφυγὴ στὴ φύση εἶναι τὸ κατεξοχὴν ἐπιχειρήμα τῶν

ντεϊστών ἐνάντια στους ἄθεους (βλ. Diderot, *Φιλοσοφικὲς σκέψεις*, xviii καὶ xx). Ἐντούτοις οἱ ἄθεοι ἀντλοῦσαν ἄλλα συμπεράσματα ἀπὸ τῆς νευτώνεια θεωρίας. Μὲ τὴν ἔλξη ἢ τὴν βαρύτητα, ἡ ὕλη δὲν ἐμφανιζόταν πλέον προικισμένη μὲ μιὰ μοναδικὴ ιδιότητα, τὴν ἔκταση· δὲν θὰ μπορούσε τάχα νὰ κατέχει καὶ ἄλλες; Ἔτσι κατέρρευε ἡ ἀνυπέρβλητη — καὶ ἀκατανόητη — καρτεσιανὴ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴ σκέψη, τὸ καθαρὸ πνεῦμα, καὶ στὴν ὕλη, τὴν καθαρὴ ἔκταση.

Μὲ τὴν ἀναίρεση τοῦ καρτεσιανοῦ δυαδισμοῦ καὶ μὲ τὴν ὑπεράσπιση τῆς παρατήρησης καὶ τῆς ἀνάλυσης ἐνάντια στὸ πνεῦμα τοῦ συστήματος, ὁ Locke ἐπιβλήθηκε ὡς «δάσκαλος» στους Γάλλους φιλοσόφους τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰώνα. Τὸ *Δοκίμιο γιὰ τὴν ἀνθρώπινη νόση* (1690), ποῦ ἔκανε τὸν κύκλο τῆς Εὐρώπης χάρις στὴν γαλλικὴ μετάφραση τοῦ Pierre Coste τὸ 1700, ἐπαιξε γιὰ τὴ φιλοσοφία τῶν ἐπιστημῶν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸν δέκατο ὄγδοο αἰώνα τόσο σημαντικὸ ρόλο, ὅσο καὶ τὰ ἔργα τοῦ Newton γιὰ τὴ φιλοσοφία τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν. Ἡ ἐφαρμογὴ τῶν ἀρχῶν του, ὅπως τὴν ἔκανε ὁ Locke στὴν πολιτικὴ ἢ στὴν παιδαγωγικὴ, δὲν μπορούσε ἐξἄλλου παρὰ νὰ ἐνισχύσει τὸ κύρος του στὰ μάτια τῶν Γάλλων φιλοσόφων ποῦ φρόντιζαν νὰ ὑπηρετήσουν τὸν ἄνθρωπο ὅσο καὶ νὰ τὸν γνωρίσουν.

Καὶ ὁ Locke ἀρνεῖται νὰ παραγάγει τοὺς νόμους τοῦ σύμπαντος ξεκινώντας ἀπὸ κάποιες ἀρχές ποῦ ἔχουν συλληφθεῖ ἄμεσα ἀπὸ τὸ Λόγο. Ἄν τὰ βάζει μὲ τὴ θεωρία τῶν ἔμφυτων ιδεῶν, δὲν τὸ κάνει γιὰ νὰ βεβαιώσει ὅτι ἡ πραγματικότητα εἶναι ἀποκλειστικὰ ὕλικη (σὰν ὑπόθεση καὶ σχεδὸν παρεμπιπτόντως ἀντιμετωπίζει τὴν περίπτωση ὅτι ὁ Θεὸς θὰ μπορούσε νὰ δώσει στὴν ὕλη τὴν ἰκανότητα σκέψης), ἀλλὰ γιὰ νὰ πεῖ ὅτι οἱ ιδέες μας σχηματίζονται μὲ βάση τὴν αἰσθητὴ ἐμπειρία ποῦ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ φτάσουμε σὲ αὐτὴ τὴν πραγματικότητα. Αὐτὴ ἡ ἀποψη γιὰ τὴ νοητικὴ ζωὴ, ποῦ εἶναι ἐλάχιστα πρωτότυπη ἂν τὴ δοῦμε μόνο ὡς συνέχιση τοῦ ἀριστοτελισμοῦ ἢ ὡς ἐπανάκδοση τῆς θεωρίας τοῦ Gassendi, περιεῖχε μιὰ μεθοδολογικὴ ἀρχὴ κεφαλαιώδους σπουδαιότητας: ἡ πραγματικότητα ἔπρεπε νὰ κατανοηθεῖ μὲ τὴν ἄμεση παρατήρηση, τὴν συγκεκριμένη ἀνάλυση τῶν γεγονότων, καὶ ὄχι μὲ τὴν παραγωγὴ

πού ξεκινάει από ιδέες. Πράγμα που σήμαινε ότι αντικαθιστούσε μιὰ μεταφυσική άποψη για τή γνώση με μιὰ άποψη γενετική. "Όταν ο Voltaire στις *Φιλοσοφικές έπιστολές* αντίθετεί σε όσους έπλασαν τὸ μυθιστόρημα τῆς ψυχῆς (δηλ. στὸν Descartes) τὸν «Σοφὸ Locke» που έκθέτει τὴν *ιστορία* τῆς ψυχῆς, εκφράζεται κιόλας ὅπως θὰ κάνει ὁ Buffon για νὰ δικαιολογήσει τὸ σχέδιο μιᾶς *Φυσικῆς ιστορίας*. Για τὴν φιλοσοφία τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰώνα ἡ ἐμβέλεια τῶν θέσεων τοῦ Locke θὰ εἶναι τεράστια. Ἐναμφίβολα ἡ κριτικὴ πού ασκεῖ σε βάρος τῶν ἐμφυτων ιδεῶν θὰ μπορούσε νὰ ἐρμηνευτεῖ με τρόπο εὐνοϊκὸ για τὸν ὕλισμὸ καὶ δὲν θὰ ἔλειπαν οἱ ὑπερασπιστὲς τῆς πίστης για νὰ κάνουν τὸν Locke πατέρα τῶν σύγχρονων ὕλιστῶν. Ἐντούτοις ἡ αἰσθησιοκρατία τοῦ Locke θὰ μπορούσε θεωρητικὰ νὰ μετεξελιχθεῖ σε ἕναν ἰδεαλισμὸ τύπου Berkeley (ἡ πραγματικότητα τῆς αἴσθησης παίρνει τὴν θέση τῆς αἰσθησης τῆς πραγματικότητας)· ἂν ὁ Locke δὲν ἀντιμετωπίστηκε στὴ Γαλλία με αὐτὸ τὸν τρόπο, ἡ ὕλιστικὴ χρῆση τῶν ιδεῶν του δὲν ἀντιστοιχεῖ παρὰ σε μιὰ μονάχα ὄψη τῆς ὕστεροφημίας του· ἂν περιοριζόμαστε μόνο σε αὐτὴ τὴ χρῆση, θὰ κρύβαμε τὴν πρωτοτυπία τῶν ὕλιστῶν που ξεπερνοῦν τὴν αἰσθησιοκρατία τοῦ Locke (για παράδειγμα ὁ La Mettrie, ὁ Diderot, ὁ Helvétius). Για τοὺς ὕλιστὲς ὅσο καὶ για ἐκείνους που δὲν ἦσαν ὕλιστὲς, καθὼς καὶ στὰ πεδία που ὑπερέβαιναν τὰ ὄρια τῆς ψυχολογίας τοῦ ἀτόμου, ὁ Locke καταξίωσε ὀριστικὰ τὸν ρόλο τῆς ἐμπειρίας· δίδαξε πῶς νὰ γίνεται ἡ ἀνάλυση τῶν ιδεῶν για νὰ ξαναβρισκεται ἡ πρωταρχικὴ συγκεκριμένη ἐμπειρία (ἡ ὁποία ἄλλωστε δὲν εἶναι ἕνα ἀπλὸ φυσικὸ ἀντικείμενο, ἀλλὰ ἐμπεριέχει τὸ παιχνίδι τῆς ἐπιθυμίας καὶ τῶν ἐνορμήσεων)· με αὐτὸ τὸν τρόπο ὁ Locke ἄνοιγε τὸν δρόμο —ἕναν ἀπὸ τοὺς πιὸ γόνιμους τοῦ γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ— στὴν κριτικὴ τῶν ἠθικῶν ιδεῶν καὶ τῶν παραστάσεών μας. Ἔτσι ὁ ὅρος μεταφυσικὴ —στὸ βαθμὸ που δὲν ἀποπέμπεται ἀπὸ τὸ λεξιλόγιο— ἄλλαξε νόημα για νὰ ὑποδηλώσει τὴν ἀνάλυση τῶν ιδεῶν (π.χ. τὴν ἰδέα τῆς ἐλευθερίας, τὴν ἰδέα τοῦ Θεοῦ κτλ.). Ὁ Buffier, ἕνας ἀπὸ τοὺς πρώτους Γάλλους μαθητὲς τοῦ Locke γράφει: «Τὸ ἀντικείμενο τῆς μεταφυσικῆς εἶναι νὰ κάνει μιὰ τόσο ἀκριβὴ ἀνάλυση τῶν ἀντικειμένων τοῦ πνεύματος,

ώστε να σκεφτόμαστε όλα τα πράγματα με τη μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια και συντομία». Από την ίδια σκοπιά ο Condillac αντιπροτάσσει τη νέα μεταφυσική στην παλαιά (είσαγωγή στο *Δοκίμιο πάνω στην καταγωγή των ανθρώπινων γνώσεων*, 1764). Με αυτό το πνεῦμα επίσης ο d'Alembert θα μπορέσει να πει ότι «ο Locke δημιούργησε τη μεταφυσική όπως περίπου ο Newton δημιούργησε τη φυσική» (Προεισαγωγικός λόγος στην *Εγκυκλοπαιδεία*, 1751).

### *Τὸ παράδειγμα τοῦ Leibniz καὶ τοῦ Spinoza.*

Ἐντούτοις ὁ Locke καὶ ὁ Newton δὲν ἦσαν οἱ μόνοι ποὺ προσανατόλισαν τὸν ὀρθολογισμό τοῦ Διαφωτισμοῦ ἐνάντια στὴν καρτεσιανὴ ἀφαίρεση. Ὁ Leibniz, μολονότι ἦταν ἕνας ἀπὸ τοὺς ἀντιπροσώπους αὐτῆς τῆς ἀλλοτινῆς «φιλόδοξης» μεταφυσικῆς, ἄσκησε πάνω στὴ γαλλικὴ σκέψη μιὰν ἐπιρροὴ ἀνάλογη μὲ τοῦ Newton. Ἡ ἐπιρροὴ αὐτὴ πάντως εἶναι δύσκολο νὰ προσδιορισθεῖ, καὶ τίς πιὸ πολλὲς φορὲς ἀσκήθηκε, καθὼς φαίνεται, ἀπὸ ἐρμηνεῖες καὶ σχόλια παρὰ ἀπὸ ἄμεση ἀνάγνωση τῶν κειμένων. Ἐτσι ἀπὸ τὸν Leibniz συγκρατεῖται ἡ ἰδέα ὅτι γιὰ νὰ γνωρίσουμε τὴ φύση δὲν ἀρκεῖ νὰ θεωροῦμε τὴν ἐκτεταμένη μάζα, ἀλλὰ πρέπει νὰ λογαριάζουμε τὴν ἔννοια τῆς δύναμης· δὲν λαμβάνεται ὑπόψη ὁ σπιριτουαλιστικὸς ὀρισμὸς τῆς μονάδας («μεταφυσικὸ σημεῖο»), παρὰ ἀπ' αὐτὸν συγκρατοῦνται οἱ ιδιότητες μιᾶς δυναμικῆς καὶ δημιουργικῆς ἀρχῆς («κάτι τι ζωτικὸ καὶ ἕνα εἶδος ἀντίληψης»), ιδιότητες ποὺ θὰ ταίριαζαν στὰ ὑλικά σωματίδια· σημειώνεται ἐπίσης ἡ ἰδέα τοῦ συνδυασμοῦ καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς συνέχειας ποὺ ὑποκαθιστοῦν μιὰ θέαση τοῦ κόσμου ποὺ θεμελιώνεται σὲ δομικὲς σχέσεις μὲ μιὰ ἀτομικιστικὴ θέαση ποὺ θεμελιώνεται σὲ μιὰ συλλογὴ διακεκριμένων στοιχείων· τέλος, μὲ εὐαισθησία ἀντιμετωπίζεται ἡ ἀποψη ἑνὸς πλουραλιστικοῦ σύμπαντος ποὺ εἶναι διατεταγμένο σύμφωνα μὲ μιὰ γενικὴ ἀρμονία: τὸ ὅλο δὲν ἐμφανιζόταν πλέον ὡς μηχανικὸ σύνολο μερῶν, ἀλλὰ ὡς ὀργανικὴ ἐνότητα ποὺ κυβερνᾶται ἀπὸ ἕνα σοφὸ καὶ ἀγαθὸ Θεό. Βλέπουμε ὅτι αὐτὴ ἡ ἀνάγνωση

τοῦ Leibniz μπορούσε ἀνεμπόδιστα νὰ συμφωνήσει μὲ τὶς νευτώ-  
 νειες θέσεις στὴν κοινὴ ἀντίθεση πρὸς τὸν καρτεσιανισμό. Ἐπίσης  
 ὁ Leibniz πρόσφερε στὴ σκέψη τοῦ Διαφωτισμοῦ νέες ιδέες προ-  
 τείνοντας γιὰ παράδειγμα μιὰ θεωρία τοῦ ἀτομικοῦ ποὺ ξεπερνών-  
 τας τὴν ἀντίθεση ἄτομο-σύμπαν καλοῦσε νὰ ἀναζητηθεῖ ἡ ἀλήθεια  
 τοῦ εἶναι μέσα στὸ μερικὸ καὶ ὄχι πλέον μέσα στὴ γενικὴ ιδέα  
 ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ σχηματίσουμε μὲ τὴν ἀφαίρεση. Μαντεύουμε  
 τὴν σημασία αὐτῆς τῆς σκοπιᾶς γιὰ τὴν αἰσθητικὴ καὶ τὴν ἄμεση  
 σχέση της μὲ τὴ λογοτεχνικὴ καὶ καλλιτεχνικὴ κίνηση στὴ Γαλλία  
 τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰώνα (ὁ Ἀνηψιδὸς τοῦ Rameau, ἡ Κυρία de  
 Merteuil δὲν εἶναι πιά τύποι ὅπως ὁ Φιλάργγυρος ἢ ὁ Ψεύτης).  
 Στὴ φιλοσοφία τῆς φύσης ἡ ἀρχὴ τῆς συνέχειας ἐνθάρρυνε τολμη-  
 ρὲς ὑποθέσεις (Maupertuis, Buffon, Diderot). Ἔτσι στὸ καρτε-  
 σιανὸ ρεῦμα τῶν καθαρῶν καὶ διακεκριμένων ιδεῶν ἀντιπαρατίθε-  
 ται —ἡ κάποτε ἀναμιγνύεται μαζί του— ἓνα λειβνίτειο ρεῦμα ποὺ  
 πρεσβεύει τὴ λογικὴ τοῦ ἀτομικοῦ, τὸν δυναμισμό καὶ τὸν ὄργα-  
 νικισμό. Πρέπει νὰ ποῦμε ἐπίσης ὅτι, ὅπως καὶ στὴν περίπτωση  
 τοῦ Descartes ἢ τοῦ Newton, τὴν κληρονομιά τοῦ Leibniz θὰ  
 τὴν ἐπικαλεστοῦν ἀντίθετες τάσεις: ἂν ὁ χριστιανικὸς σπιριτουα-  
 λισμὸς μπορεῖ νὰ ἀναφέρεται στὸν συγγραφέα τῆς Θεοδικίας, αὐτὴ  
 ἢ τελευταία προσφέρει τὰ ἴδια ὄπλα στὴν αἰσιοδοξία τῶν ντεϊστῶν·  
 ἀπὸ τὴν ἄλλῃ μεριά, ἡ θεωρία τῶν μονάδων, ἀναθεωρημένη καὶ  
 διορθωμένη ἀπὸ ὑλιστικὴ σκοπιὰ, μπορεῖ νὰ στηρίξει μιὰν ἄθεη  
 ἀντίληψη γιὰ τὴ ζωὴ. Τέλος ἡ θέση τῆς προδιατεταγμένης ἁρμο-  
 νίας, ἡ πεποίθησις ὅτι ὁ Θεὸς δὲν μπορούσε παρὰ νὰ διαλέξει τὸν  
 κάλλιστο δυνατὸ κόσμον, περιεῖχαν ἐν σπέρματι μιὰ διδασκαλία  
 αἰτιοκρατικὴ, «φαταλιστικὴ». Πράγματι, ὁ σχολιαστὴς τοῦ ἰησουϊ-  
 τικοῦ Journal de Trénoux, τὸ 1737, δὲν παρέλειπε νὰ καταγγείλ-  
 λει τὴν αἰσιοδοξία τοῦ Leibniz ὡς «μασκαρεμένο ὑλισμὸ» καὶ ὡς  
 «πνευματικὸ σπινοζισμό».

Τὸ νὰ δοῦμε τὸν Leibniz σὰν ἓναν «ἐκπνευματωμένο» Σπινόζα  
 εἶναι σὰν νὰ βλέπουμε τὸν Σπινόζα σὰν ἓναν «ἐξυλικευμένο» Leib-  
 niz. Ὁ Σπινόζα εἶναι ἓνας ἀπὸ ἐκείνους ποὺ μέσα στὴ γιγαντομα-  
 χία τῶν ιδεῶν κατὰ τὸν δέκατο ὄγδοο αἰώνα θεωρήθηκε σημεῖο  
 ἀναφορᾶς. Στὸ λεξιλόγιό τοῦ Διαφωτισμοῦ τὸ νὰ εἶσαι «σπινοζι-

στης» σήμαινε ότι είσαι ένας άθεος ύλιστής. 'Ακόμα περισσότερο και από τον Leibniz, τὸ ἔργο του σπάνια ἦταν γνωστὸ ἀπὸ πρῶτο χέρι (ἢ ἀστυνομία ἐπαγρυπνοῦσε...), ἢ ἐπίδρασή του, ἔστω κι ἂν βασιζέται σὲ μιὰν ἀπατηλὴ ἑρμηνεία τῆς σκέψης του, ἀσκήθηκε ὡς ἀντίθεση στὸν καρτεσιανὸ ἰδεαλισμὸ και ὡς νέα ἐπικύρωση τῶν θέσεων τῆς φιλοσοφίας τῶν Ἱταλῶν τῆς Ἀναγέννησης (Pomponazzi, Bruno, Campanella). Ἐξομοιώνοντας τὸν Θεὸ μὲ τὴ Φύση, ὁ μονισμὸς τοῦ Σπινόζα, ὅσο διαφορετικὸς κι ἂν ἦταν ἀπὸ τὸν λεϊβνίτειο πλουραλισμὸ, ὀδηγοῦσε ὅπως κι αὐτὸς στὴν ἄρση τοῦ δυαδισμοῦ· εὐνοοῦσε τὸν πανθεισμὸ.<sup>1</sup> Προασπίζοντας μιὰν ἀποψη αὐστηρὰ αἰτιοκρατικὴ, ὑποβίβαζε τὶς ἔννοιες τῆς ἐλευθερίας και τοῦ τυχαίου πρὸς ὄφελος τῆς αἰτιότητος και τῆς ἀναγκαιότητος. Ὁ Diderot δὲν θὰ παραλείψει νὰ διευκρινίσει ὅτι ὁ Ζὰκ ὁ «φαταλιστής» συλλογιζόταν σύμφωνα μὲ τὸν ἀρχηγό του, ὁ ὁποῖος εἶχε ἀντλήσει τὶς ἀπόψεις του ἀπὸ «τὸν Σπινόζα του, τὸν ὁποῖο εἶχε ἀποστηθίσει». Τέλος, ἡ πῖθι συνηθισμένη ἑρμηνεία τοῦ σπινωζισμοῦ καλοῦσε νὰ δοῦμε μέσα στὴ Φύση μιὰν ψυχὴ τοῦ κόσμου συγκροτημένη ἀπὸ μιὰν λεπτὴ ὕλη, πού βρίσκεται πάντοτε ἐν κινήσει και μόνο ἓνα μέρος της ἀποτελοῦν οἱ ἀτομικὲς ψυχές.

Στὸ ἔργο του *Tractatus theologico-politicus* ὁ Σπινόζα ἔδωσε ἐπίσης τὸ πρῶτο παράδειγμα μιᾶς ἀντιθρησκευτικῆς ἱστορικῆς κριτικῆς. Τὸ ἐγχείρημα αὐτὸ ἦταν μέσα στὴ λογικὴ τοῦ συστήματός του: ὁ σπινωζικὸς μονισμὸς δὲν μποροῦσε νὰ δεχτεῖ ὅτι ἡ Βίβλος ἀνήκει σὲ ἓνα περιορισμένο πεδίο, ἐκεῖνο τοῦ πνεύματος· ἔπρεπε ἀκόμα νὰ μελετηθεῖ ὡς ἓνα μέρος τοῦ εἶναι· ἀνήκοντας στὴν *natura naturata*, ἡ Βίβλος ὑπάκουε στοὺς οἰκουμενικοὺς νόμους. Αὐτὴ τὴ λογικὴ θὰ συμμεριστεῖ και ἡ γαλλικὴ σκέψη τοῦ Διαφωτισμοῦ.

1. Ἡ λέξη *πανθειστής* πλάστηκε ἀπὸ τὸν Toland τὸ 1705, και τὰ πρῶτα παράγωγα στὴ γαλλικὴ, *panthéiste* και *panthéisme*, χρονολογοῦνται ἀπὸ τὸ 1712. Σχετικὰ μὲ τὴ χρονολόγησι τῶν λέξεων βλ. O. Bloch και W. von Wartburg, *Dictionnaire Étymologique de la langue Française* (P.U.F.). Οἱ ἐνδείξεις αὐτές, πάντως, δὲν πρέπει νὰ θεωροῦνται ὡς ἀπόλυτες ἀφετηρίες, ἀλλὰ μόνο ὡς πρῶτες χρονολογίες (συχνὰ πρόσκαιρες) πού σημειώνονται σύμφωνα μὲ τὴ σημερινὴ γνώση τῶν κειμένων.



Στις επιδράσεις που αναλύσαμε με συντομία έρχονται να προστεθούν πολλές ακόμα, γιατί οι Γάλλοι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού ήσαν μεγάλοι αναγνώστες και ήθελήμενα ανάπτυξαν τη σκέψη τους μέσα σε ένα «διάλογο» με τους μακρινούς ή κοντινούς προκατόχους τους (με τους αρχαίους, όπως ο Σενέκας ή ο Λουκρήτιος, και με νεότερους, όπως ο Montaigne και ο Bacon). 'Ανάμεσα σε άλλες σύγχρονες επιδράσεις θα έπρεπε να κάνουμε μιαν αναφορά στους 'Αγγλους ντεϊστές (Toland, Collins, Tindal), στον Mandeville (για την ήθική), στον Shaftesbury και στον Hutcheson (για την αισθητική κτλ.). 'Από την άλλη μεριά πρέπει να τονιστεί με την μεγαλύτερη δυνατή έμφαση ότι ή εξέλιξη των ιδεών στη Γαλλία εκείνη την εποχή είναι αλληλένδετη με ένα διεθνές κίνημα, όπου παίζουν τὸ ρόλο τους ο 'Ισπανός Feijoo, ο 'Αγγλος Hume (που διαβάζεται στη Γαλλία όσο και στην 'Αγγλία), ο Γερμανός Wolff, ο Ρώσος Λομονόσοβ, ο 'Αμερικανός Franklin, ο 'Ιταλός Beccaria (του οποίου ή *Πραγματεία για τὰ εγκλήματα και τις ποινές* μεταφράστηκε άμέσως από τον Morellet) κτλ. 'Εντούτοις, με την ποικιλία και την έκταση των έγχειρημάτων της, ή γαλλική φιλοσοφία του δέκατου όγδοου αιώνα έπαιξε ένα ρόλο πρωτοπορίας, αφού στάθηκε ικανή να κάνει τὸ κίνημα του Διαφωτισμού πνεύμα μιᾶς μεγάλης στιγμῆς του πολιτισμού.<sup>1</sup> Πρέπει τώρα να αναφερθούμε σε όρισμένες περιοχές όπου άσκήθηκε ιδιαίτερα αυτή ή φιλοσοφία.

## Ἡ φύση.

Για τὴ γνώση τῆς φύσης ο δέκατος όγδοος αιώνας κληρονόμησε πολλές από τις ανακαλύψεις του δέκατου έβδομου και κατάφερε να έπωφεληθει από τις νέες συνθήκες που δημιουργήθηκαν για τὴν διάδοση και τὴ διδασκαλία των έπιστημών.

1. 'Ας παρατηρήσουμε ότι ή λέξη *civilisation* είναι δημιούργημα του δέκατου όγδοου αιώνα.

Ὁ Fontenelle εἶναι ἀναμφίβολα ὁ πρῶτος πού μέσα στίς *Συζητήσεις γιά τήν πολλαπλότητα τῶν Κόσμων* (1686) βοήθησε νά συνειδητοποιηθεῖ ὅτι ἡ ἐπιστημονική γνώση ἀποτελεῖ ἀπαραίτητο ἐφόδιο τοῦ καλλιεργημένου ἀνθρώπου. Ἄν αὐτό τὸ ἐγχείρημα ἐγκαινιάζει μιὰν παράδοση πού ὁ γαλλικός Διαφωτισμός θά ὑπηρετήσει πανηγυρικά, γενικεύοντας ἕνα δικό του στυλ ἐκθεσης, χαρακτηριζόμενο ἀπό τήν σαφήνεια, τήν λεπτότητα καί τή ζωηρότητα τῆς ἔκφρασης, ὥστε νά πέσουν τὰ χωρίσματα ἀνάμεσα στή γλώσσα τοῦ εἰδικοῦ καί στή γλώσσα τοῦ ἀνειδίκευτου (αὐτός θά εἶναι ὁ σκοπὸς τῆς *Ἐγκυκλοπαιδείας*), τὸ ἔργο τοῦ Fontenelle ἔχει μιὰν ἄλλη ἀξία: ὑψώνεται σ' ἕναν στοχασμὸ πάνω στὴν πραγματικότητα ἐκείνη πού ἡ ἐπιστήμη ἀποκαλύπτει στοὺς ἀνθρώπους. Τὸ κολοσσιαῖο τοῦ σύμπαντος καί ἡ πολλαπλότητα τῶν κατοικημένων κόσμων ὀδηγοῦν σὲ μιὰ σχετικιστικὴ ἀντίληψη πού ἀπορρίπτει κάθε ἀνθρωπομορφισμό, ἄρα κάθε ἀναφορὰ σὲ μιὰ αἰσιοδοξία ἐπικαλούμενη τὴν θεῖα πρόνοια καί κάθε προσφυγὴ σὲ μιὰ τεολογία γιὰ τὴν ἀποκλειστικὴ ἐξυπηρέτηση τοῦ ἀνθρώπου. Πιστὸς συνολικὰ στὸ καρτεσιανὸ πνεῦμα, ὁ Fontenelle ἐπιμένει στὴν ἀπλότητα καί στὴν ὁμοιομορφία τοῦ μηχανισμοῦ τοῦ σύμπαντος: ὥστόσο ὑπογραμμίζει τὴν ἄπειρη ποικιλία τῶν προϊόντων τῆς φύσης, πού εἶναι πάντα ἐν κινήσει (ἀβλα εἶναι ζωντανά, ὄλα εἶναι ἔμφυχα») καί δὲν ἀναφέρει οὔτε μιὰ φορὰ τὴ λέξη Θεός.

Παράλληλα μὲ αὐτὴ τὴ μηχανιστικὴ ἄποψη ἐκφραζόταν —τίς πιὸ πολλές φορές σὲ παράνομα χειρόγραφα, κακομελετημένα ἀκόμα<sup>1</sup>— ἕνας ἐνατενιστικὸς νατουραλισμός, πού ἐπανασυνδεόταν μὲ τὴν ἰταλικὴ παράδοση τῆς Ἀναγέννησης. Τέτοια βιβλία ἦσαν *Οἱ ἀρχές τῆς Φύσης* (1725 καί 1731) τοῦ Francesco Colonna<sup>2</sup> ἢ κείμενα μὲ τοὺς εὐγλωττους τίτλους: *Γιὰ τὴν ὕλικὴ ψυχὴ*, *Ἐπιστολὲς γιὰ τὴ δραστηριότητα τῆς ὕλης*, *Jordanus Brunus Redivivus* κτλ. Ἐνῶ οἱ καρτεσιανοὶ ἐπιδίδονται κυρίως στὴν ἀπομόνωση

1. Βλ. J. S. Spink: *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, Éditions Sociales, Paris, 1966 (400 σελίδες).

2. F. Colonna (1644-1726). Γεννήθηκε στὴ Ρώμη καί ἐγκαταστάθηκε στὴ Γαλλία ὅπου θά ζήσει ἐξήντα χρόνια. Μαθητὴς τοῦ Boulainvilliers.

τῶν φαινομένων, στήν ἐξήγησή τους, ἐντοπίζοντας τίς δυνάμεις τῶν ὁποίων εἶναι προῖοντα, οἱ νέοι «φυσιοκράτες» βλέπουν τὸ σύμπαν σάν ἓνα μεγάλο ὄργανισμό σέ διηλεκτές γίγνεσθαι, ὅπου κάθε φαινόμενο μπορεῖ νὰ συλληφθεῖ μόνο σάν μιὰ ἀποψη τῆς οἰκουμενικῆς ζωῆς. Αὐτὸ τὸν ἐνατενιστικὸ νατουραλισμό, ποὺ ἔκανε ἐντονη τὴν παρουσία του τὰ πρῶτα τριάντα ἢ σαράντα χρόνια τοῦ αἰώνα, θὰ διαδεχτεῖ ἓνας νατουραλισμὸς ποὺ θὰ δανειστεῖ ἀπὸ τὸν προηγούμενο πολλὰ θέματα καὶ ἰδέες.

Ἡ πρωτοτυπία τῆς σκέψης τοῦ Διαφωτισμοῦ μέσα στήν κίνηση τῆς εἶναι ὅτι πέρασε ἀπὸ μιὰν κοσμοαντίληψη κληρονομημένη ἀπὸ τὴ μαθηματικὴ φυσικὴ σέ ἐκείνη τῆς περιγραφικῆς φυσικῆς, ποὺ στηριζόταν προπάντων στὶς προόδους ποὺ σημείωσε ἡ βιολογία, ἡ φυσιολογία, ἡ ἰατρικὴ. Ἀντίθετα μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ συστήματος ποὺ καλλιεργήθηκε κατὰ τὸν δέκατο ἔβδομο αἰώνα, οἱ φιλόσοφοι τῆς ἐμπειρίας θὰ καταλήξουν στὸ συμπέρασμα ὅτι τὰ φαινόμενα ποὺ ἀποκαλύπτει ἡ ἐπιστήμη εἶναι τὰ πρῶτα δεδομένα καὶ ὅτι μόνο ξεκινώντας ἀπὸ αὐτὰ ὀφείλουμε νὰ ἀναχθοῦμε στὶς ἀρχές.

Τὰ πιὸ σημαντικὰ φαινόμενα ποὺ θὰ προσελκύσουν τὴν προσοχὴ τῶν νέων φιλοσόφων τῆς φύσης εἶναι ἡ μυϊκὴ ἐρεθισιμότητα (ποὺ ὑπογραμμίστηκε ἀπὸ τὸν Ἐλβετὸ Haller τὸ 1764), ἡ ἀναγέννηση τοῦ πολυπόδα μέσα στὸ γλυκὸ νερὸ (1741) καὶ ἡ ὑποτιθέμενη αὐτόματη γένεση τῶν «χελιῶν» τοῦ Needham (1748). Στὸ ἐπίκεντρο ἔμπαιναν πιά οἱ ἐνεργές καὶ δημιουργικὲς τάσεις τῆς ζωῆς, ὁ ὄργανισμός.

Τὸ φιλοσοφικὸ πρόβλημα τότε ἦταν τὸ ἂν ἡ φύση μποροῦσε νὰ ἐξηγηθεῖ μὲ τὴν τυχαία δράση τῶν ποιητικῶν αἰτίων (ἀποψη τῶν καρτεσιανῶν καὶ τῶν ὕλιστῶν) ἢ μὲ τοὺς νόμους μιᾶς τελολογίας τῆς θείας πρόνοιας (ἀποψη τοῦ Newton). Ἀλλὰ οἱ παρατηρήσεις τῶν βιολόγων γελοιοποιοῦσαν τίς μηχανιστικὲς ὑποθέσεις καθιστώντας συνάμα προβληματικὴ τὴν ὑπαρξὴ μιᾶς σκοπιμότητας ἐξωτερικῆς πρὸς τὸν κόσμον. Ὁ πρῶτος ποὺ κατανόησε τὴ σπουδαιότητα τοῦ διλήμματος καὶ προσπάθησε νὰ τὸ ξεπεράσει ἦταν ὁ Maupertuis, τοῦ ὁποίου τὸ *Δοκίμιο κοσμολογίας* (γράφτηκε τὸ 1742) καὶ κατόπιν τὸ *Δοκίμιο γιὰ τὸ σχηματισμὸ τῶν*

*οργανικῶν σωμάτων* (1751) ἐξηγοῦν ὅτι τὰ στοιχεῖα τῆς ὕλης τείνουν νὰ ὀργανῶνονται σὲ ζωντανὲς μορφές πρὸς πραγματώνονται μὲ τρόπο διαρκή μόνο μετὰ ἀπὸ πολυάριθμες δοκιμὲς καὶ ἀποτυχίες: ὅ,τι ἐπιβίωσε εἶναι πετυχημένοι σχηματισμοὶ πρὸς σὲ μᾶς σήμερα δίνουν τὴν ψευδαίσθησιν μιᾶς σκοπιμότητος.

Μὲ τὸ ἴδιο πνεῦμα, ὁ Buffon θὰ συλλάβει μιὰ τεράστια *Φυσικὴ ἱστορία* ὡς μεθοδικὸ καὶ λελογισμένον εὐρετήριο ὄλων τῶν βασιλείων τῆς φύσης (τὸ μόνο πρὸς δὲν πραγματεύτηκε αὐτὸς καὶ οἱ συνεργάτες του ἦταν τὸ φυτικὸ βασίλειον καὶ ἡ μικροβιολογία). Γιὰ πρώτη φορά προτεινόταν μιὰ ἱστορία τοῦ κόσμου ἀνέγγιχτη ἀπὸ κάθε θρησκευτικὸ δόγμα, θέλοντας νὰ στηριχθεῖ μόνο σὲ παρατηρήσιμα γεγονότα καὶ σὲ πειραματικὰς ἀρχὰς τῆς φυσικῆς. Ἡ σπουδαιότητα τοῦ Buffon μέσα στὴ φιλοσοφία τοῦ Διαφωτισμοῦ ὀφείλεται στὶς θέσεις του ἀπέναντι στὰ προβλήματα τῆς ἐπιστημονικῆς μεθόδου, τῆς ἱστορίας τῆς φύσης, τῆς γενικῆς βιολογίας καὶ, ὅπως θὰ δοῦμε παρακάτω, τῆς ἀνθρωπολογίας. Πρὶν ἀπὸ τὸν Buffon ὁ φυσιολόγος ἔβλεπε τὴ φύσιν ὡς νὰ εἶχε βγεῖ ἀπὸ τὰ χέρια τοῦ δημιουργοῦ καὶ περιοριζόταν νὰ καταγράψει καὶ νὰ περιγράψει, ἀρκούμενος, ὅταν ἤθελε νὰ ἐξηγήσει, νὰ μαντεύει τὶς τελικὰς αἰτίαι, δηλαδὴ τὶς προθέσεις πρὸς ποῦ μπορεῖ νὰ εἶχε ὁ Θεός, ὅταν δημιουργοῦσε τὰ ἔμβια ὄντα. Ἐνός σὲ κάθε θεολογικὴ ἐνασχόληση, ὁ Buffon δὲν περιορίζεται στὴν περιγραφή: συλλέγει τὰ γεγονότα γιὰ νὰ διακρίνει μέσα σὲ αὐτὰ τὶς αἰτίαι καὶ νὰ ἀνακαλύψει τοὺς νόμους πρὸς διέπουν τὴ ζωὴ τῆς φύσης. Πιστεύοντας στὸ μέλλον τῆς ἐπιστήμης, πρεσβεύει ὅτι ἂν ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ ἀκόμη νὰ καταλάβει τὰ πάντα, τουλάχιστον θὰ διευρύνει ἀκατάπαυστα τὸ πεδίο τῶν γνώσεων του χάριν στὴν ἐμπειρία καὶ στὸ συλλογισμό. Ἔτσι ἡ φύσιν μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ διττά: μὲ τὴν ἀνασύστασιν τῆς ἱστορίας τῆς, πρὸς ἐξηγεῖ τὶς παροῦσες μορφὰς ἐπιστρέφοντας στὸ παρελθόν (ὁ Buffon ἐπιμένει ἰδιαίτερα στὴν ἱστορία τῆς Γῆς), καὶ μὲ τὴ γνώσιν τῶν νόμων πρὸς διέπουν αὐτὴ τὴν ἱστορία. Μέσα στὸ πνεῦμα τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης ὁ Buffon τόνιζε τὰ φαινόμενα τῆς γένεσης καὶ τῆς ἐξέλιξης. Γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὰ φαινόμενα τῆς ζωῆς, κατέφυγε στὴ θεωρία τῶν «οργανικῶν σωματιδίων», λεπτότατων καὶ ἀκατάλυτων μορίων πρὸς περνοῦν

από τὸ ἓνα ὄν στὸ ἄλλο κατὰ τὶς ἐκάστοτε διακυμάνσεις τῆς διατροφῆς καὶ τῆς ἀναπαραγωγῆς. Μιὰ παρόμοια θεωρία (στὴν ὁποία μπορούμε νὰ ἀναγνωρίσουμε τὴν μονάδα τοῦ Leibniz ἐξυλικευμένη), ὅσο ἄτοπη καὶ ἂν μᾶς φαίνεται, εἶχε τὸ πλεονέκτημα ὅτι παρουσίαζε τὸ σχηματισμὸ τῶν ἐμβριων ὄντων ὡς φυσικὸ γεγονός προσετὸ στὴν ἐπιστήμη, ὅτι τόνιζε τὰ φαινόμενα τῆς κληρονομικότητας (ποὺ ἦσαν ἀνεξήγητα γιὰ τὴ θεωρία τῶν προὔπαρχόντων γενῶν, τοῦ συρμοῦ τότε), κι ἀκόμα ὅτι ἀπέφευγε μιὰ ἀπλοϊκὴ ἐξομοίωση τῶν φαινομένων τῆς ζωῆς μὲ τὰ φαινόμενα τῆς ἀκατέργαστης ὕλης. "Ὅσο γιὰ τὴν καταγωγὴ αὐτῶν τῶν «σωματιδίων», δηλαδὴ τὴν καταγωγὴ τῆς ζωῆς, ὁ Buffon θὰ τὴν ἐντοπίσει τὸ 1779 σὲ χημικοὺς συνδυασμοὺς ποὺ μπόρεσαν νὰ παραχθοῦν σὲ κάποια στιγμή ποὺ ἡ Γῆ ξαναψυχράθηκε. Αὐτὴ ἡ ὑπόθεση — ποὺ δὲν εἶναι παρωχημένη— ἀντιστοιχεῖ στὴν θεμελιώδη βιολογικὴ σκέψη τοῦ Buffon: «Τὸ ἐμβριο καὶ τὸ ἐμψυχο, ἀντὶ νὰ εἶναι μιὰ μεταφυσικὴ βαθμίδα τῶν ὄντων, εἶναι μιὰ φυσικὴ ιδιότητα τῆς ὕλης». Χωρὶς νὰ εἶναι ἀληθινὰ μεταμορφιστῆς (μιὰ καὶ πιστεύει στὴν ὑπαρξὴ πρωταρχικῶν τύπων), ὁ Buffon ἀνοίγει στὸν χῶρο τῆς ζωολογίας τὴν ὁδὸ στὸν μεταμορφισμὸ τοῦ Lamarck, ὅταν δείχνει ὅτι οἱ ζωντανὲς μορφὲς ἔχουν μιὰν ἱστορία, ὅτι ἐπιδέχονται τροποποιήσεις καὶ ὅτι σὲ πολυάριθμα εἶδη οἱ ἀπαιτήσεις τῆς ζωῆς προϋποθέτουν τὴν ἴδια ὀργάνωση.

"Ἄλλοι φιλόσοφοι θὰ παρουσίαζαν μὲ προκλητικὴ καθαρότητα τὶς ὑλιστικὲς ἀπόψεις ποὺ ὁ Maupertuis καὶ ὁ Buffon κάλυπταν μὲ πολλὲς ἀποχρώσεις. Πρὶν ἀπὸ τὸν d'Holbach, τὸν La Mettrie καὶ τὸν Diderot, αὐτοὶ οἱ δύο ἦσαν οἱ πρῶτοι ποὺ θεμελίωσαν μιὰν ὑλιστικὴ φιλοσοφία πάνω στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες.

Ἐνῶ στὸ *Ὁ ἄνθρωπος-μηχανή* (1747) ὁ La Mettrie ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ὕλη εἶναι καὶ σκέψη, καὶ ὅτι ἐπιτελεῖται ἓνα ἀνεπαίσθητο πέρασμα ἀπὸ τὸ ζῶο στὸν ἄνθρωπο, στὸ *Ὁ ἄνθρωπος-φυτὸ* (1748) ἐπαναλαμβάνει τὴν ἰδέα τοῦ Leibniz γιὰ τὴ συνεχῆ ἀλυσίδα τῶν ὄντων ἐρμηνεύοντάς τὴν μὲ ὑλιστικὸ νόημα: «Τὸ ἔσχατο ἢ τὸ πιὸ ταπεινὸ ζῶο διαδέχεται τὸ πιὸ πνευματῶδες φυτὸ» καὶ πρὶν ἀπὸ τὸν Maupertuis, τὸν Buffon καὶ τὸν Diderot ὑπογραμμίζει, πέρα ἀπὸ τὴν ποικιλία τῶν ἐπιφαινομένων, τὴν ὑπαρξὴ ἐνός

μοναδικού σχεδίου, με βάση το οποίο μορφοποιούνται τα ζωντανά όντα, συγκρίνοντας για παράδειγμα την κυκλοφορία του αίματος με την κυκλοφορία του χυμού. Αντίληψη που γενικεύεται στο *Σύστημα του Έπικουρου* (1750), όπου η γένεση των ζωντανών μορφών εξηγείται με τη συνάντηση ζωικών και φυτικών σπερμάτων που υπάρχουν μέσα στην ατμόσφαιρα. Επαναλαμβάνοντας τις ιδέες του Λουκρήτιου για τον αφανισμό των κακοφτιαγμένων και μη βιώσιμων ατόμων και για την επιβίωση των ειδών, «τά όποια έχουν όλα τα ουσιασθή μέρη τους», αρνιόταν με το ίδιο πνεύμα που το έκανε κι ο Maupertuis, αλλά με πολύ μεγαλύτερη πολεμική σφοδρότητα, το δίλημμα της τύχης και της σκοπιμότητας: «Τό να αίρεις την τύχη δέν σημαίνει ότι αποδείχνεις την ύπαρξη ενός υπερτάτου όντος, γιατί μπορεί να υπάρχει κάτι άλλο που δέν είναι ούτε τύχη ούτε Θεός, θέλω να πώ ή Φύση».

Η σκοπιά του πλησιάζει πολύ σε εκείνη του Diderot μέσα στο πρώτο προσωπικό του έργο, τις *Φιλοσοφικές σκέψεις* (1746). Προσποιούμενος ότι έχει πεισθεί από τον ντεϊσμό, ο συγγραφέας αφήνει την τελευταία λέξη στον άθεο: όσο λίγο κι αν συμφωνούμε μαζί του στο ζήτημα «της αιώνιας ύπαρξης της ύλης και της συνάφειας της κίνησης μαζί της», λέει, οφείλουμε να δεχτούμε, σύμφωνα με τη θεωρία των πιθανοτήτων, ότι η φύση μπόρεσε από μόνη της να βγάλει μέσα από τις άπειρες διαδοχές των πιθανών συνδυασμών τις «υπέροχες διευθετήσεις» που βλέπουμε σήμερα (είκοστή πρώτη *Σκέψη*). Βασιζόμενος στην εμπειρία ενός εκ γενετής τυφλού, για τον όποιο παρόμοιες διευθετήσεις δέν είναι όρατες και δέν αποδείχνουν τίποτα, μνημονεύει, στην *Επιστολή για τους Τυφλούς*, την ύπαρξη «τεράτων» για να αμφισβητήσει την παρέμβαση ενός θείου νομοθέτη και για να δει τον κόσμο ως «μια γοργή διαδοχή όντων που αλληλοδιασταυρώνονται, ώθουνται και έξαφανίζονται». Με αυτή την αφετηρία ο Diderot θα έμβραθύνει το στοχασμό του προς την κατεύθυνση ενός μονισμού που αντιτίθεται στον χριστιανικό και καρτεσιανό δυαδισμό. Στην *Ερμηνεία της Φύσης* (1753) μάς καλεϊ να δοϋμε να σχηματίζεται το ζωντανό έμβρυο «της μάζας της ύλης» και να αποκτά «με μιάν άπειρία όργανώσεων και αναπτύξεων» στη διάρκεια «έκατομμυ-

ρίων χρόνων» ιδέες, σκέψη, συνείδηση, γλώσσα, πολιτισμό. Αυτή ή ύλιστική θεώρηση συμβάδιζε μ' έναν ένθουσιώδη έπαινο τής έμπειρίας, όπου ή πιό θερμή εύφράδεια πήγαινε χέρι-χέρι με την καθρότητα και τή σταθερότητα τών άρχών: ή σκέψη του φιλοσόφου, όπως και του έπιστήμονα, όφειλε νά ένστερνωσθεϊ τά τρία στοιχειά μιās ένιαίας μεθόδευσης: τήν «παρατήρηση», που συλλέγει τά γεγονότα, τó «στοχασμό», που τά συνδυάζει, και τήν «έμπειρία», που έπαληθεύει τά άποτελέσματα του στοχασμού.<sup>1</sup> Στο "Όνειρο του d'Alembert (1769) ό Diderot άναπτύσσει τή σκέψη του με τήν μεγαλύτερη τόλμη, προτείνοντας τήν άρχή μιās γενικής αισθητικότητας τής ύλης: έτσι είναι σέ θέση νά τονίσει τήν συνέχεια άνάμεσα σέ όλους τους τρόπους ύπαρξης τής ύλης, από τους πιό άπλους ως τους πιό σύνθετους. Και καταφέρνει νά φτάσει σέ μιάν σύγχρονη αντίληψη του μεταμορφισμού, όταν για παράδειγμα βάζει κάποιον νά πει στον γιατρό Bordeu: «Τά όργανα παράγουν τς άνάγκες και αντίστοιχα οι άνάγκες παράγουν τά όργανα». Μέσα σέ αυτή τήν προοπτική ό άνθρωπος δέν είναι πλέον μιá έξαιρεση μέσα στή φύση, αλλά ό ύσως πρόσκαιρος σταθμός μιās εξέλιξης που συνεχίζεται: ή διανοητική και θυμική ζωή του φανερώνει έντός του τήν παρουσία τής οικουμενικής αισθητικότητας και ένέργειας, και αυτή ή παρουσία τον καθιστά άλληλέγγυο με όλόκληρη τή φύση.

### Ο άνθρωπος: ψυχολογία και άνθρωπολογία.

Τό γεγονός, ότι ό Diderot «όνειρεύεται» άναφορικά με τή φύση, είναι για μās έρέθισμα νά στοχαστοϋμε πάνω στον άνθρωπο. Πράγματι, ένας προφανής δεσμός συνδέει τó πρόβλημα τής φύσης με τó πρόβλημα του ανθρώπου: ή άνθρώπινη σκέψη δέν μπορεί

1. Στο πνεϋμα τούτης τής σχέσης άνάμεσα στή θεωρητική σκέψη και στον πειραματισμό, ό Diderot μπορούσε νά γράψει: «Άς σπεύσουμε νά κάνομε τή φιλοσοφία λαϊκή. Άν θέλομε νά προχωρήσουν οι φιλόσοφοι, άς πλησιάσομε τó λαό από τó σημείο όπου βρίσκονται οι φιλόσοφοι» (πεντηκοστή Σκέψη).

νά ἐρωτήσῃ τὴν ἐξωτερικὴ φύση («νά ἀναδιφήσουμε τὰ ἀρχεῖα τοῦ κόσμου», ἔλεγε ὁ Buffon) χωρὶς νὰ στραφεῖ πρὸς αὐτή, χωρὶς νὰ ἀναρωτηθεῖ πῶς καὶ γιατί ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ γνωρίσῃ καὶ νὰ ὑποτάξῃ τὴ φύση. Τὸ πῶς καὶ τὸ γιατί ἀντιστοιχοῦν σὲ μὴν ψυχολογία καὶ μὴν ἀνθρωπολογία πού εἶναι δύο οὐσιώδη καὶ πρωτότυπα στοιχεῖα τῆς γενικῆς ἀποκατάστασης τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ Διαφωτισμό.

Ἡ γαλλικὴ ψυχολογία τοῦ Διαφωτισμοῦ συνδέεται μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Condillac καὶ μὲ μιὰ διδασκαλία: τὴν αἰσθησιοκρατία του. Μαθητὴς τοῦ Locke πού ἐπιθυμεῖ νὰ συστηματοποιήσῃ καλύτερα τὴ θεωρία τοῦ δασκάλου, ὁ Condillac ἐξηγεῖ ὅτι ἡ αἴσθησις εἶναι ἡ μοναδική μας πηγὴ γνώσης· ἡ προσοχὴ εἶναι μιὰ αἴσθησις ἰσχυρότερη ἀπὸ τὶς ἄλλες· ἡ σύγκριση εἶναι μιὰ διπλὴ προσοχή· ἡ ἀφαίρεση μιὰ προσοχὴ πού ἀναφέρεται στὴν ποιότητα ἑνὸς ἀντικειμένου· ἡ μνήμη εἶναι μιὰ διατηρημένη αἴσθησις κτλ. Οἱ νοητικὲς μας ἐνέργειες προκύπτουν ἀπὸ τὴν ἐπεξεργασία καὶ τὴν μεταμόρφωση τῆς παραστατικῆς αἴσθησις. Τὸ «ἐγὼ» εἶναι τὸ σύνολο τῶν τωρινῶν καὶ τῶν διατηρημένων αἰσθήσεων. Γιὰ νὰ εἶναι τέλεια ἀποδεικτικὸς, ὁ Condillac φαντάζεται ἕνα ἄγαλμα ἀργανωμένο στὸ ἐσωτερικὸ σὰν ἐμᾶς καὶ ἐμψυχωμένο ἀπὸ ἕνα πνεῦμα στερημένο ἀπὸ κάθε λογῆς ιδέας» (*Πραγματεία γιὰ τὶς αἰσθήσεις*)· γνώση ἀποκτᾶ μὲ μόνον τὸ συνδυασμὸ τῶν αἰσθήσεων. Οἱ σημερινοὶ ψυχολόγοι, πού ἐλάχιστη διάθεση ἔχουν ν' ἀπευθύνουν ἐρωτήσεις σὲ ἀγάλματα, ἀναμφίβολα θὰ γελάσουν μπροστὰ σὲ ἕνα τέτοιο «πεῖραμα» πού φαίνεται νὰ μᾶς γυρίζῃ πίσω στὴν ποιητικὴ ὄνειροπόληση τοῦ Πυγμαλῖωνα. Ἄλλὰ γιὰ νὰ ἐκτιμήσουμε τὸν ρόλο τοῦ Condillac στὴν ἱστορία τῶν ιδεῶν, θὰ παρατηρήσουμε ἀρχικὰ ὅτι τὸ ἐγχειρήματό του, γιὰ νὰ ἐπαναλάβουμε τὴν παρατήρηση τοῦ Kant γιὰ τὸ Διαφωτισμό, χειραφετῆ τὴ θεωρία τῆς γνώσης ἀπὸ κάθε θρησκευτικὴ ἢ μεταφυσικὴ προβληματικὴ· τὸ μόνον πού ἐνδιαφέρει —ὅπως παράγγελεν ὁ Locke— εἶναι ἡ καθαρὴ σχέση ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου. Διαπιστώνουμε ἔτσι ὅτι ὁ Condillac θέλει νὰ νομιμοποιήσῃ μιὰ περιγραφικὴ ἀνάλυση τῶν ἐνεργημάτων τῆς νόησης. Ἔτσι θεμελιώνει τὴν «ιδεολογία» μὲ τὸ ἀκριβὲς νόημα τῆς λέξης —θὰ εἶναι τὸ πρωταρχικό— πού θὰ τῆς δώσει ὁ Destutt



de Tracy (1796): ἐπιστήμη πού ἔχει ὡς ἀντικείμενο τὴ μελέτη τῶν ἰδεῶν ἢ τὰ γεγονότα τῆς συνείδησης, τὰ χαρακτηριστικά τους, τοὺς νόμους τους, τὴ σχέση τους μὲ τὰ σημεῖα καὶ τὴν καταγωγή τους. Ἐπίσης μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ὁ Condillac ἐγκαϊνιάζε τὴ μελέτη τοῦ ρόλου καὶ τῶν τρόπων τῆς γλώσσας στὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν αἴσθηση στὸ στοχασμὸ. Πρέπει λοιπὸν ν' ἀποφύγουμε νὰ δοῦμε τὴ διδασκαλία του σὰν μιὰ νοησιαρχία πού μᾶς στενεύει τὸν ὀρίζοντα· ἡ ἐπιθυμία, ἡ ἀνάγκη, ἡ προσπάθεια εἶναι καθοριστικά μεγέθη γιὰ τὴν ψυχολογία τοῦ Condillac. Μέσα σὲ ἓνα εἶδος ἀνησυχίας (uneasiness) ὁ Locke ἔβλεπε τὴν ἀρχὴ τῆς ζωῆς τοῦ πνεύματος· ὁ Condillac ἐπεκτείνει τὴν «ἀνησυχία» σὲ ὅλα τὰ πεδία τῆς ψυχικῆς ζωῆς. Ἐν τέλει ἂς παρατηρήσουμε ὅτι ὁ Condillac, πού ἔχει τὴ φρόνηση νὰ ἐξετάζει τὴν ἀνθρώπινη νόηση μόνον μέσα στὴν κατάσταση πού προῆλθε ἀπὸ τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα, βλέπει πολὺ πιὸ καθαρὰ ἀπὸ τὸν Locke μιὰ πνευματικὴ ψυχὴ μέσα στὸ ὑποκείμενο τῆς σκέψης: καὶ τοῦτο γιὰτι, ὅπως λέγει, αὐτὸ τὸ ὑποκείμενο ὀφείλει νὰ εἶναι ἓνα, ἐνῶ ἓνα συνονθύλευμα ὕλης δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι μιὰ πολλότητα. Ὁ Diderot, στὸ *Ὀνειρο τοῦ d'Alembert*, θὰ ἀπαντήσει σὲ αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα ἀρχικὰ μὲ τὴν εἰκόνα τοῦ σιμήνους μεταμορφωμένων μελισσῶν (καθὼς περνοῦν ἀπὸ μιὰ κατάσταση συνάφειας σὲ μιὰ κατάσταση ἀλληλουχίας, τὰ στοιχεῖα συγκροτοῦν ἓνα ἄτομο χωρὶς νὰ πᾶψουν νὰ εἶναι πολλα). Ὑστερα μὲ ἓνα στοχασμὸ γιὰ τὸ νευρικὸ σύστημα, πού ἀποτελεῖ τὸν σκελετὸ τοῦ ψυχικοῦ στοιχείου κατὰ τὴν πραγμάτωση τῆς ἐνότητας τοῦ ἐγώ. Αὐτὴ ἡ ἀπάντηση τοῦ Diderot στρέφει τὴν ἀνάλυση τοῦ Condillac πρὸς τὴν κατεύθυνση τοῦ φυσιολογικοῦ ὕλισμοῦ. Αὐτὴ εἶναι ἡ κατεύθυνση τοῦ ἰδεολόγου Cabanis, τοῦ ὁποίου ἡ μεγάλη πραγματεία (*Σχέσεις τοῦ φυσικοῦ στοιχείου μὲ τὸ ἠθικό*) θὰ ἐπιμείνει στὴ λειτουργία τοῦ ἐγκεφάλου.

Ἀκολουθώντας ἐπίσης μιὰν ὕλιστικὴ κατεύθυνση, ἀλλὰ ἀντικαθιστώντας μὲ τὶς κοινωνικὲς συνθῆκες τὶς φυσιολογικὲς, ὁ Helvétius, μὲ μιὰ γνήσια καρτεσιανὴ γεωμετρικὴ αὐστηρότητα, θὰ σπρώξει ὡς τὰ ἄκρα τὴν ἄρνηση τῶν ἔμφυτων ἰδεῶν. Μέσα σὲ μιὰ φιλοσοφία ὅπου τὰ πάντα «μποροῦν νὰ ἐξηγηθοῦν μὲ τὴν φυσικὴ

αίσθητικότητας), ή ίδια ή κρίση ανάγεται στο «αίσθάνεσθαι». Κάνοντας την αντίθεση ήδονή-πόνος το ζεύγος δυνάμεων που διέπει την ψυχική ζωή, ο Helvétius τοποθετούσε στο κέντρο της μελέτης του την έννοια του ενδιαφέροντος, αποδίδοντας όπως κανείς πριν από αυτόν αποφασιστική γενετική σπουδαιότητα στις σχέσεις υποκειμένου και περιβάλλοντος, και συνεπώς στην εκπαίδευση.

Με τον Helvétius η ψυχολογία απέληγε σε μιαν ανθρωπολογία που εξομοιώνει τη φύση του ανθρώπου με το κοινωνικό του είναι. «Αφού γεννιέται χωρίς ιδέα, χωρίς ελάττωμα και χωρίς αρετή, όλα στον άνθρωπο είναι επίκτητα, εκτός από το ότι είναι άνθρωπος» (*Περί του Πνεύματος*). Για άλλους (Rousseau, Voltaire και γενικά τους ντεϊστές), η κοινωνικότητα, η τελειοποιησιμότητα, η δημιουργικότητα είναι ιδιότητες, τις οποίες χάρισε ο Θεός στο ανθρώπινο είδος. Άλλα αδιάφορο αν είχε ή αν δεν είχε την πρόθεση να συγκατατεθεί σε μιαν πράξη πίστεως, ή σκέψη του Διαφωτισμού θέλησε να θεμελιώσει μια γενική επιστήμη του ανθρώπου (με αυτή την έννοια εκλαμβάνουμε τη λέξη ανθρωπολογία) που θα λογάριαζε μόνο την παρατήρηση και την έμπειρία.

Δεν πρέπει να ξαφνιαστούμε λοιπόν από το γεγονός ότι ο ίδιος φιλόσοφος δέσποζε, στον καιρό του, τόσο στην επιστήμη του ανθρώπου όσο και στην επιστήμη της φύσης. Πράγματι, ο Buffon, με ένα διπλό έγχειρημα, θέλησε να μελετήσει τον άνθρωπο ως φυσικό είδος παρότι του χάριζε την πρώτη θέση πάνω στη γη. Αποκόβεται έτσι από μια σκεπτική παράδοση που ταπεινώνει τον άνθρωπο συγκρίνοντάς τον με τα ζώα· ωστόσο δεν αναζητεί μέσα στη θεολογική παράδοση κίνητρα για να πιστέψει στην ανθρώπινη ανωτερότητα. Έννοεί να στηρίζεται μόνο σε πραγματικούς λόγους. Και κάτι πραγματικό —και όχι πια ένα δόγμα— είναι βέβαια η ένότητα του ανθρώπινου είδους, αφού μπορεί να ανταποκρίνεται, όπως και τα άλλα είδη, στον βιολογικό όρισμό του είδους, σύμφωνα με τον οποίο το είδος σχηματίζεται από άτομα που μπορούν με την συνουσία να επιβιώνουν και να συντηρούνται· παρόμοια και τα ανθρώπινα άτομα, έστω και αν ανήκουν σε διαφορετική φυλή (οί φυλές είναι ποικιλίες του είδους που οφείλονται σε διαφορές

κλίματος και τρόπου ζωής). Η άνωτερότητα του ανθρώπου απορρέει από την παρατήρηση των πράξεών του: εξημερώνει τα άλλα είδη («ό πιό ήλιθιος άνθρωπος μπόρει νά οδηγήσει τὸ πιό πνευματώδες ζῶο»): μιλάει· έπινοεῖ και τελειοποιεῖ· έχει χέρια· ή βιολογική του πλαστικότητα του έπιτρέπει νά προσαρμόζεται σέ όλα τὰ κλίματα· μιὰ άργή φυσιολογική ανάπτυξη τὸν αφήνει περισσότερο χρόνο στην εξέαρτηση τῆς μητέρας κι έτσι τὸν ύποβάλλει στην διαμορφωτική επίδραση του κοινωνικού περιγυρου· σχηματίζει ποικίλες και περίπλοκες κοινωνίες. Μὲ ένα λόγο συγκροτεῖ μιὰ «ξεχωριστή τάξη». Έτσι ὁ Buffon κόβει διὰ μιᾶς τὸν άνθρωπο ἀπὸ τὸν Δημιουργό (ὁ Θεὸς δὲν ἀναφέρεται ποτὲ ὡς εξηγητική άρχή του ανθρώπινου φαινομένου) και ἀπὸ τῆ δημιουργία (έχει κοπεῖ ή άλυσιδα πὸν επέτρεπε νά περάσουμε ἀπὸ τὸν πίθηκο στὸν άνθρωπο). Ταυτόχρονα θεμελιώνεται μιὰ ανθρωπολογία ὡς ἐπιστήμη τῶν εἰδοποιῶν δραστηριοτήτων του ανθρώπου, ἀφοῦ άλλωστε έχει διευκρινιστεῖ πὼς «ὅλες οἱ πράξεις πὸν ὀφείλουμε νά ἀποκαλέσουμε ανθρώπινες εἶναι σχετικὲς μὲ τὴν κοινωνία», δηλαδή ὅτι ή ἱστορία του εἴδους δὲν χωρίζεται πλέον ἀπὸ τὴν ἱστορία τῶν κοινωνιῶν, και ὅτι ή ἱστορία του ατόμου δὲν χωρίζεται ἀπὸ ἐκείνη του εἴδους. Αἰχμάλωτος μιᾶς εὐρωποκεντρικής ἀποψης πὸν κάνει νά βλέπει τὸς λαοὺς τῆς λευκῆς φυλῆς τῶν εὐκρατων χωρῶν ὡς τὸς καλύτερα ἀναπτυγμένους (καλύτερα γιὰ παράδειγμα ἀπὸ τὸς Λάπωνες και τὸς Ὀττεντότους πὸν ἔχουν «έκφυλιστεῖ» ἐξαιτίας άλλων συνθηκῶν ζωῆς), ὁ Buffon δίνει σέ αὐτοὺς τὸς καλλιεργημένους λαοὺς ἕνα δικαίωμα «πολιτισμοῦ». Αὐτὴ ή δικαίωση προφανῶς μειώνει γιὰ μιᾶς τὴν ἐμβέλεια τῶν θέσεων του Buffon (ὡστόσο κάτω ἀπὸ τὴν δική του γραφίδα ή τέτοια δικαίωση συνεπαγόταν τὴν καταδίκη τῆς βίας τῶν κατακτητῶν, τὴν καταγγελία τῆς ὠμότηας τῶν δουλεμπόρων και τῶν ἀποίκων πὸν ὑποστήριζαν τὴν δουλεία). Ὡστόσο δὲν θά ἦταν δυνατὸ νά μιᾶς διαφύγει τὸ πάντα επίκαιρο νόημα του ὁμορφου ἔγκωμιου του ανθρώπου «πὸν εἶναι κυρίαρχος πάνω στην γῆ», ἱκανὸς νά μεταβάλλει τὸ κλίμα, νά σβήσει τὰ ἠφαιστεια, νά γονιμοποιήσει τῖς ἐρήμους, νά πλάσει νέα εἶδη, νά ἰδιοποιηθεῖ σέ όλα «τὴν ἐνέργεια τῆς φύσης», μὲ τὴν προϋπόθεση πάντως ὅτι ἀνα-

γνωρίζει πώς «ή ἀληθινή του δόξα είναι ή ἐπιστήμη, καί ἀληθινή του εὐτυχία ή εἰρήνη».<sup>1</sup>

### Ὁ ἄνθρωπος: ἱστορία καί κοινωνιολογία.

Ὑποστηρίχτηκε ὅτι ὁ γαλλικός δέκατος ὄγδος αἰώνας ἦταν ξένος σέ μιάν ἱστορική ἀντίληψη τοῦ ἀνθρώπου. Ἐντούτοις, καθὼς εἶδαμε, ἀρκεῖ νά θεωρήσουμε τὸ ἔργο ἑνὸς φυσιολόγου ὅπως ὁ Buffon γιὰ νά καταλάβουμε μέχρι ποιοῦ σημείου ή ἱστορική διάσταση κάθε φαινομένου ἐπισύρει τὴν προσοχή τοῦ Διαφωτισμοῦ. Μήπως ὁ ἴδιος ὁ Condillac, θεμελιώνοντας τὴ θεωρία του γιὰ τὸν ψυχισμό πάνω στὴν ἀνάλυση καί τὴν ἀνασυγκρότηση ἑνὸς γίγνεσθαι, δὲν πρότεινε ἐκεῖνο πού διατύπωνε ὡς ἐγκώμιο ὁ Voltaire γιὰ τὸν Locke: «τὴν ἱστορία τῆς ψυχῆς»;

Στὴν πραγματικότητα, ἅπαξ καί ἔχουμε κατανοήσει τὸ βαθὺ νόημα τῆς νικηφόρας ἀντίθεσης τῆς πειραματικῆς σκέψης πρὸς τὸν καρτεσιανὸ ἰδεαλισμό, δὲν ξαφνιαζόμεστε ἂν διαπιστώνουμε ὅτι ὁ δέκατος ὄγδος αἰώνας ἦταν ὁ αἰώνας ὅπου ὁ στοχασμὸς πάνω στὴν ἱστορία εἰσάγεται πλατιά στὸ πεδίο τῆς φιλοσοφίας.

Ὁ πρωτεργάτης φαίνεται πὼς ἦταν ὁ Pierre Bayle. Ὡς πεπεισμένος καρτεσιανὸς θέλει νά διακρίνει στὴ μελέτη τοῦ παρελθόντος τὸ βέβαιο καί τὸ πιθανὸ ἀπὸ τὸ ἀβέβαιο, τὸ ἐσφαλμένο καί τὴν ψευδαἰσθηση. Τὸ ζήτημα γι' αὐτὸν εἶναι νά πάρει θέση ἀπέναντι σὲ ἐμπράγματα δεδομένα πού περιέχονται σὲ κάθε πληροφορία, καί ἀπὸ αὐτὴ τὴ σκοπιὰ τίποτα δὲν εἶναι ἀδιάφορο. Τὸ Ἴστορικό καί κριτικό λεξικό του<sup>2</sup> παρέχει μιάν ἐξαντλητική καί λεπτομερῆ γνώση τοῦ παρελθόντος μὲ βάση τὴν ἀρχὴ τῆς ἀπλῆς

1. Αὐτὲς εἶναι οἱ ἀκροτελεύτιες λέξεις τοῦ συμπεράσματος τῶν Ἐποχῶν τῆς Φύσης (1779).

2. Ἐναμφίβολα ἦταν τὸ πῶς διαδομένο βιβλίο τοῦ δέκατου ὄγδου αἰώνα. Προηγεῖται κατὰ πολὺ (288 ἀντίτυπα) σὲ μιὰ καταγραφή 500 ἰδιωτικῶν βιβλιοθηκῶν τῆς πεφωτισμένης ἀστικῆς τάξης πού ἔγινε ἀπὸ τὸν Daniel Mornet (βλ. *Révue d'Histoire Littéraire de la France*, 1910, σσ. 449-496).

άλφαβητικῆς παράθεσης ἀντὶ γὰρ τὴν ἀρχὴ τῆς ὑποταγῆς καὶ τῆς παραγωγῆς ποὺ διέπει τὰ ὀρθολογικὰ συστήματα. Καθὼς θέτει στὸ ἴδιο ἐπίπεδο τὰ ὕλικὰ ποὺ ἔχει κληροδοτήσει ἢ παράδοση, σκοπὸς του εἶναι νὰ φτάσει στὴν πραγματικότητα τῶν γεγονότων καὶ ἔτσι νὰ ἐξελέγξει τὰ λάθη ποὺ ἔχουν παραδοθεῖ (ἐξάλλου τὸ *Λεξικό* γεννήθηκε ἀπὸ τὸ ἀπλὸ σχέδιο νὰ συγκεντρώσει «μιὰ συλλογὴ συνήθων λαθῶν» σχετικὰ μὲ ἓναν ἄνθρωπο, μιὰ πόλη κτλ. ποὺ ἔχουν διαπραχθεῖ ἀπὸ προηγούμενους συγγραφεῖς). Ὁ Bayle —γιὰ πρώτη φορά— θεωρεῖ τὴν πιστοποίηση ἑνὸς γεγονότος ὡς δύσκολο πρόβλημα. Ἄν γιὰ μᾶς τὰ γεγονότα ποὺ συγκεντρώνονται μέσα στὸ *Λεξικό* του δὲν προσφέρουν πιά παρὰ ἓνα ὕλικὸ ποὺ ἱκανοποιεῖ μόνο τὴν περιέργεια, ἢ μέθοδος ποὺ αὐτὸς ἐφαρμόζει (μέχρι τὴν τυπογραφικὴ παρουσίαση, ποὺ κρατᾷ μιὰ μικρὴ θέση —ἔστω κι ἂν εἶναι ἢ πιδὸ φανερὴ— γιὰ τὸ κείμενο τοῦ ἄρθρου ὡς σύνοψης μιᾶς κατακτημένης γνώσης, ἐνῶ δίνει δυσανάλογη ἔκταση στὶς λόγιες σημειώσεις ποὺ ὀρίζουν τὶς συνθῆκες αὐτῆς τῆς γνώσης, τὴν ἐντοπίζουν καὶ συζητοῦν τὴν σημασίαν της) παραμένει ἢ μέθοδος ἑνὸς παραδειγματικῶν θεωρητικῶν τῆς λογικῆς ποὺ πασχίζει προσεχτικὰ νὰ διακρίνει τὶς βεβαιότητες ποὺ μόνο αὐτὲς εἶναι ἱκανὲς νὰ θεμελιώσουν μιὰ κρίση. Οἱ ὀγκῶδεις καὶ μεγάλου σχήματος τόμοι τοῦ *Ἱστορικοῦ λεξικοῦ* ἀποτελοῦσαν γιὰ τοὺς ἀναγνώστες τοῦ Διαφωτισμοῦ μιὰν ἀσύγκριτη διανοητικὴ ἄσκηση. Ἐπιπλέον πρόβαλλαν τὴν πρώτη εἰκόνα τοῦ σύγχρονου ἱστορικοῦ ποὺ ὀφείλει ὅσο τὸ δυνατό νὰ μπεῖ στὴ θέση ἑνὸς στωικοῦ «ποὺ δὲν ταραζεται ἀπὸ κανένα πάθος» καὶ ποὺ, ἀποσπασμένος ἀπὸ κάθε ὀμαδικὸ συμφέρον, εἶναι ἓνας «κοσμοπολίτης» ποὺ μόνο «στὴν ἀλήθεια» δίνει τὸν «ὄρκο τῆς ὑπακοῆς» (ἄρθρο *Usson*, παρατήρηση F, τοῦ *Λεξικοῦ*).

«Ὅποιος παραθέτει κάτι δὲν πρέπει νὰ παραλλάξει στὸ ἐλάχιστο τὴν ἀναφορὰ τοῦ μάρτυρά του». Αὐτὴ ἢ ῥῆση τοῦ Bayle (*Νέα ἀπὸ τὴν Δημοκρατία τῶν Γραμμάτων*) θὰ μπορούσε νὰ ἀνήκει στὸν Voltaire. Ὁ τελευταῖος εἶναι ὁ πρῶτος συγγραφέας ποὺ ἐξέλαβε τὴν σύγχρονη ἱστορία ὡς ἀφήγηση ποὺ μεριμνᾷ πρῶτα-πρῶτα γιὰ τὴν ἀκρίβεια. Ἄλλὰ αὐτὸ ποὺ πρέπει νὰ μᾶς σταματήσει ἐδῶ δὲν εἶναι τόσο τὸ ἔργο τοῦ Voltaire ὡς ἱστορικοῦ, ὅσο

ή φιλοσοφική έμβέλεια πού δίνει στο έργο του.<sup>1</sup> Ἄς παρατηρήσουμε ἀρχικά ὅτι ὁ Voltaire ἀναλαβαίνει τὴν ἐξιστόρηση τῶν «ἡθῶν» (διάβαζε «τοῦ πολιτισμοῦ») σὰν ἀπάντηση στὴν φίλη του κυρία du Châtelet πού ἦταν ἐπίσης φιλόσοφος καὶ ἐλεεινολογοῦσε τὸν ἐτερόκλητὸ καὶ τυχαῖο χαρακτήρα τῆς ἱστορικῆς γνώσης. Κοντολογίης τὸ ζήτημα ἦταν νὰ βάλει κάτι ἄλλο στὴν θέση τοῦ Bayle οἰκοδομώντας μὲ ἀληθινὰ ὑλικά καὶ μὲ ἀσφαλὴ μέθοδο ἐκεῖ πού ὁ τελευταῖος εἶχε ἀπλῶς ἐτοιμάσει ἕνα νέο ἔδαφος. Συνεπῶς ὁ Voltaire θὰ ἀποπειραθεῖ νὰ ἐντοπίσει «τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς», «τὸ πνεῦμα τῶν ἐθνῶν» πάνω ἀπὸ τὸ ἰδιαιτέρο συμβάν, τὸ ἀτομικὸ, τὸ ἐφήμερο, τὸ ἐπιφανιμένο. Δύο ἀρχαῖες ἀντιλήψεις γιὰ τὴν ἱστορία θὰ καταρρεύσουν ἐδῶ: ἡ γενεαλογικὴ ἱστορία (ὅποιο κι ἂν εἶναι τὸ γόητρο μιᾶς οἰκογένειας, αὐτὴ δὲν εἶναι ὀλόκληρος λαός) καὶ ἡ στρατιωτικὴ ἱστορία («Ἡ ἀνθρωπότητα δὲν κερδίζει τίποτα ἀπὸ ἐκατὸ μάχης... Ὀνομάζω μεγάλους ἄνδρες ὅλους ἐκείνους πού διέπρεψαν στὴν ὑπόθεση τοῦ χρήσιμου καὶ τοῦ ὠραίου. Οἱ δηωτὲς τῆς ἐπαρχίας δὲν εἶναι παρὰ ἥρωες»).<sup>2</sup> Ἡ μοντέρνα ἄποψη εἶναι ἡ ἄποψη μιᾶς ἱστορίας πού ἀγκαλιάζει τὸ σύνολο τῶν ἀνθρώπινων δραστηριοτήτων, πού ἀσχολεῖται μὲ τὴν διακύμανση τῶν τιμῶν καὶ τῶν μισθῶν, τὶς ὑλικὲς συνθῆκες τῆς ζωῆς, τὶς ἔστω καὶ ἀνώνυμες πολιτισμικὲς ἐπινοήσεις (τὸν ἀνεμόμυλο, τὴν θερμάστρα, τὶς περόνες, τὰ γυαλιὰ κτλ.). Ἔτσι διαγράφεται μιὰ ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ μέσα ἀπὸ τὰ οἰκονομικὰ καὶ κοινωνικὰ του θεμέλια.<sup>3</sup>

Τὸ οὐσιῶδες φιλοσοφικὸ πρόβλημα πού τίθεται ἀπὸ τὴν βολταιρικὴ ἱστορία εἶναι ἕνα δίλημμα ἀνάμεσα στὴν ἀναζήτηση μιᾶς προοδευτικῆς ἐξέλιξης (ὁ Condorcet, σὰν καλὸς κληρονόμος τοῦ Voltaire, θὰ χαράξει τὸ Σχέδιο ἑνὸς ἱστορικοῦ πίνακα τῶν προό-

1. Τὸ πόσο μοντέρνος εἶναι ὁ Voltaire ἔχει ἐκτιμηθεῖ ἀπὸ τοὺς σημερινούς ἱστορικούς. Βλ. ἰδιαιτέρως Henri Marrou στὸ *L'Histoire et ses Méthodes* (Pléiade, τ. XI, σσ. 31 καὶ 1475).

2. Γράμμα στὸν Thierot, 15 Ἰουλίου 1735. Παρατηροῦμε ὅτι ὁ Voltaire εἶναι ὁ πρῶτος πρὶν ἀπὸ τὸν Brecht (ἀλλὰ μὲ ἄλλο τρόπο) πού ἐβαλε τὸν ἥρωα στὸ σκαμνί.

3. Ἐδῶ θὰ ἀναφερθοῦμε κυρίως στὸ *Δοκίμιο πάνω στὰ ἡθῆ* (1756).

δων τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος) καὶ στὴν πεποίθησιν ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα παραμένει ἡ ἴδια καὶ ὅτι ὁ Λόγος εἶναι αἰώνιος («τὸ βάθος εἶναι παντοῦ τὸ ἴδιο καὶ ὁ πολιτισμὸς παράγει διάφορους καρπούς» — τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ *Δοκιμίου πάνω στὰ ἦθη*). Στὴν πραγματικότητα, ὁ Voltaire ὑπερβαίνει αὐτὴ τὴν ἐπιφανειακὴ ἀντίθεση δείχνοντας ὅτι ἡ ἀνθρώπινη φύση δὲν ἔχει δοθεῖ ἄπαξ διὰ παντός καὶ ὅτι εἶναι μιὰ εὐθραυστὴ ἀλλὰ συνεχῆς κατασκευή· ὁ Λόγος κρύβεται πίσω ἀπὸ τὴν προκατάληψη, τὴ συνήθεια, καὶ μόνο μὲ τὴν πάλη ἐνάντια στὰ ἐμπόδια καὶ στὶς ἀντιστάσεις γίνεται γιὰ τοὺς ἀνθρώπους αὐτὸ πού εἶναι ἀφ' ἑαυτοῦ. Αὐτὸ πού προκάλεσε τὴν παραγνώριση τῆς πρωτοτυπίας τοῦ Voltaire ἦταν ἡ ἐπιθετικὴ ἰδιοσυγκρασία του, ἔτοιμη νὰ κρίνει πάντα τὸ παρελθὸν ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ μαχόμενου ὀρθολογισμοῦ τοῦ Διαφωτισμοῦ. Αὐτὴ ἡ στάση — πού ἄλλωστε μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ ἀπὸ τίς συνθηκὲς τῆς πάλης τῶν ιδεῶν στὴ Γαλλία — εἶχε τὸ πλεονέκτημα νὰ καθιστᾷ ἐρεθιστικὴ καὶ ζωντανὴ μιὰν ἀφήγησιν πού ἔχει ξεφύγει ἀπὸ τὸ ἄχθος τῆς πολυμάθειας· εἶχε ὅμως τὸ μειονέκτημα — ὅπως θὰ δεῖξει σκληρὰ ὁ Herder<sup>1</sup> — νὰ ἐμποδίζει ἕνα σχέδιον πού, σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχή του, ὀφείλε νὰ ἀγκαλιάσει ὅλους τοὺς λαοὺς καὶ ὅλους τοὺς πολιτισμοὺς μὲ τὴν ἴδια συμπάθεια. Γεγονὸς παραμένει ὅτι ὁ Voltaire εἶναι ὁ πρῶτος πού προσέδωσε στὴν ἱστορία τὸ μέγιστο εὖρος: ὄχι μόνο ὑποτάσσοντας τὸν ὄγκο τῶν συμβάντων, πού ἀπὸ μόνον εἶναι ἑτερογενῆ καὶ παράλογα, στὸ βλέμμα πού προσηλώνεται στὸ στοιχεῖο ἐκεῖνο πού τὰ συγκεντρώνει, ἀλλὰ προπάντων φέρνοντας στὴν συνείδησιν τίς μεταμορφώσεις πού ὀφείλει νὰ ὑποστῇ ἡ ἀνθρωπότητα σὲ ὅλα τὰ πεδία προτοῦ φτάσει στὴν ἀληθινὴ αὐτογνωσία.

Μολοντί ἡ δημοσίευσιν τοῦ *Δοκιμίου πάνω στὰ ἦθη* εἶναι κατὰ ὀρισμένα χρόνια ὑστερότερη ἀπὸ τὸ *Πνεῦμα τῶν νόμων* (1748), κρίνουμε χρήσιμον νὰ πάρουμε κάποιαν ἐλευθερίαν μὲ τίς χρονολογίες

1. *Μία ἄλλη φιλοσοφία τῆς ἱστορίας* (Auch eine Philosophie der Geschichte, Aubier) εἶναι ἡ ἀπάντησιν τοῦ Herder στὴν *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας* πού δημοσίευσεν ὁ Βολταῖρος τὸ 1765 καὶ ἐπαναλήφθη ἀπὸ τὸν ἴδιον ὡς προεισαγωγικὸς λόγος στὸ *Δοκίμιον πάνω στὰ ἦθη* (1769).

για να εκτιμήσουμε το έργο του Montesquieu σε σύγκριση με το έργο του Voltaire.<sup>1</sup> Με πιδ περιορισμένο αντίκειμενο, εφόσον έμενε μέσα στα όρια τής μελέτης του Κράτους, είχε επίσης πιδ φιλόδοξο σχέδιο, γιατί σκόπευε να φανερώσει τις άρχες όργάνωσης τών κοινωνιών, δηλαδή να αποκαλύψει μέσα από τή σύγχυση, τήν ιδιοτροπία ή τόν παραλογισμό νόμων και έθιμων τόν νόμο (με τή νευτώνεια έννοια) πού διέπει τó πολίτευμα ένός λαού, τó «γενικό πνεύμα» ένός έθνους. Περισσότερο από τόν Voltaire, ó Montesquieu έστρεφε τήν προσοχή του στις συστοιχίες, στις σχέσεις συνύπαρξης και άλληλεξάρτησης τών γεγονότων. Άποκαθιστώντας ιδιαίτερα έναν όργανικό δεσμό ανάμεσα στο πολιτικό και τó κοινωνικό φαινόμενο, εγκαινιάζει μιάν άποψη για τήν πολιτική ιστορία άποφασιστικά κοινωνιολογική. Πράγματι, ó Montesquieu δέν περιορίζεται στο να έπαναλάβει τούς τρεις παραδοσιακούς τύπους διακυβέρνησης για να τούς περιγράψει. Είναι ó πρώτος πού συνδέει τόν πολιτικό μηχανισμό με τήν κοινωνική ζωή έξαρτώντας τον από τήν έκταση (μικρή επικράτεια: δημοκρατία, μεγάλες αυτοκρατορίες: δεσποτισμός), από τήν κοινωνική όργάνωση (έπιζητούμενη ισότητα: δημοκρατία, άνισότητα: μοναρχία, έπιβεβλημένη ισότητα: δεσποτισμός) και προπάντων από μιάν ήθικη συστατική άρχή (άρετή: δημοκρατία, τιμή: μοναρχία, φόβος: δεσποτισμός). Μέσα από τήν άνάλυση τών τύπων διακυβέρνησης, ó Montesquieu σκοπεύει να συλλάβει τó πνεύμα μιās κοινωνίας στην πολλότητα τών συστατικών της στοιχείων (κλίμα, έδαφος, νόμισμα, θρησκεία, δημογραφία). "Αν αναγάγουμε τή σκέψη του σε μιá μηχανιστική αίτιοκρατία μās διαφεύγει ή πρωτοτυπία της. 'Ο Montesquieu έπιμένει στις σχέσεις άλληλεπίδρασης ανάμεσα στα συστατικά στοιχεία ένός πολιτικού καθεστώτος, προτείνοντας πάντα να τó θεωρούμε από τήν άποψη τής δομής του. Οί νόμοι συντείνουν στη διαμόρφωση του πνεύματος ένός έθνους, και αντί-

1. «'Ο Montesquieu κατά μιá έννοια είναι ó τελευταίος από τούς κλασικούς φιλοσόφους και κατά μιάν άλλη έννοια ó πρώτος κοινωνιολόγος», γράφει ó R. Aron πού άρχίζει με ένα σημαντικό κεφάλαιο για τόν Montesquieu τó *Étapes de la pensée sociologique*, 1967, σσ. 27 έως 74.



στροφα τὸ πνεῦμα τοῦ ἔθνους ὀφείλει νὰ ἐμπνεύσει τὶς ἀναγκαῖες νομοθετικὲς τροποποιήσεις. Στόχος — ἔξω ἀπὸ κάθε τελολογικὸ σχέδιο καὶ ἐνάντια σὲ κάθε ἀνορθολογισμό καὶ μοιρολατρία— εἶναι νὰ ἀποκαλυφθεῖ ὀριστικὰ ἡ ἱστορικὴ λογικὴ τῶν πολιτικῶν νόμων, ἔτσι ὥστε νὰ καταπολεμηθοῦν ὅσες τάσεις θὰ μπορούσαν νὰ ὑπονομεύσουν τὸ κοινωνικὸ σύστημα καὶ νὰ ὀργανωθεῖ ἡ μελλοντικὴ του ἀνάπτυξη. Προφανῶς, ἓνα παρόμοιο σχέδιο περιεῖχε ἓνα πρακτικὸ πολιτικὸ μάθημα γιὰ τοὺς ὑπηκόους τοῦ Λουδοβίκου ΙΕ'. Συνεπαγόταν ἐπίσης μιὰ νέα ἀποψη γιὰ τὴν ἠθικὴ, γιατί αὐτὴ δὲν συνδεόταν πλέον μὲ μιὰ μεταφυσικὴ ὑφὴ τοῦ δημιουργήματος, ἀλλὰ μὲ τὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς ἀτόμου ποὺ συνδεόταν μὲ τὰ ἄλλα μέσα σὲ μιὰ δεδομένη κοινωνία.

### *Ἡθικὴ καὶ πολιτικὴ.*

Ἔστω καὶ ἂν ὁ ἠθικὸς στοχασμὸς τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰῶνα δὲν ἀκολουθεῖ πάντα τὶς ἱστορικὲς καὶ κοινωνιολογικὲς κατευθύνσεις ποὺ τοῦ δείχνουν ἓνας Montesquieu ἢ ἓνας Voltaire, τὶς περισσότερες φορές συμμερίζεται μὲ τὶς ἀπόψεις ποὺ ἐκθέσαμε τὴ μέριμνα νὰ θεωρήσει τὸν ἄνθρωπο μέσα στοὺς συγκεκριμένους του καθορισμοὺς ξεπερνώντας ὅσο μπορεῖ τὴν ἀντινομία τῆς φύσης καὶ τοῦ πολιτισμοῦ.

Δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ μελετήσουμε ἐδῶ, μέσα στὴν ποικιλία τῶν συστημάτων καὶ τῶν προβλημάτων, τὴν ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Διαφωτισμοῦ. Ἄν τὸ «χοῦι» τοῦ Diderot, ὅπως τοῦ ἄρесе νὰ τὸ ὀνομάζει, ἦταν ἡ «ἠθικοποίηση», πρέπει νὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι αὐτὸ χαρακτήριζε ὀλόκληρο τὸν αἰῶνα. Ἄς περιοριστοῦμε στὴν ὑπογράμμιση ὀρισμένων σημαντικῶν τάσεων.

Στὸ σύνολό του, ὁ γαλλικὸς δέκατος ὄγδος αἰῶνας θέλει νὰ ἀποκοπεῖ ἀπὸ μιὰ διπλὴ παράδοση: τὴ στωικὴ παράδοση ποὺ δίδασκε τὴν ἀντίσταση ἀπέναντι στὰ πάθη· καὶ τὴ χριστιανικὴ παράδοση (οὐσιαστικὰ τὴν ἰανσενιστικὴ τῆς ἐκδοχῆς) ποὺ τόνιζε τὴν ἀθλιότητα τοῦ ἀνθρώπου. Οἱ Γάλλοι φιλόσοφοι θὰ ἀποκαταστή-

σουν την ανθρώπινη φύση<sup>1</sup> για να πείσουν τον άνθρωπο ότι μπορεί να δημιουργήσει τις συνθήκες της ευτυχίας του. Αυτό ήταν το νόημα της έκρηκτικής πολεμικής του Voltaire ενάντια στον Pascal, «τόν υπέροχο μισάνθρωπο». Αυτό το έγχείρημα συνεπαγόταν μιαν έπανεκτίμηση των παθών και της ήδονης καθώς και μιαν έπανεξέταση της έννοιας της άρετης.

ΉΑπό τον Fontenelle («Τά πάθη κάνουν και ξεκάνουν τά πάντα. ΉΑν ό Λόγος κυριαρχούσε πάνω στη γή, δέν θα συνέβαινε τίποτα»), *Νεκρικοί διάλογοι*, 1683) ώς τον Helvétius («τό άετίσιο μάτι των παθών είναι αυτό που βλέπει μέσα στα άβυσσαλέα σκότη του μέλλοντος»), *Περί του πνεύματος*, 1758), περνώντας από τον Du Bos (*Κριτικοί στοχασμοί πάνω στην ποίηση*, 1718), τον Diderot (*Φιλοσοφικές σκέψεις*, 1746), τον Vauvenargues (*Είσαγωγή στη γνώση του ανθρώπινου πνεύματος*, 1746) και πολλούς άλλους, τό πάθος είναι στον άνθρωπο τό ίσοδύναμο της ενέργειας μέσα στη φύση. Μέσα σε αυτή την προοπτική, νομιμοποιούνταν ή ήδονή που χάριζε ή ικανοποίηση του πάθους. Θα μπορούσαμε να σκεφτούμε ότι εδώ προσφέρονται όλες οι εύκολίες του ήδονισμού. Στην πραγματικότητα —και χωρίς να παραγνωρίζουμε την τάση να ύποβιβαστεί ή ήθική της ήδονης σε άπλη άκολασία— τό έγκώμιο του πάθους και της ήδονης δέν σκόπευε τόσο να παραδώσει τό άτομο στη φαντασία του, όσο να τό κάνει να καταλάβει καλύτερα τό νόημα της σχέσης του με τους άλλους. Ήτσι ό Κοσμικός του Voltaire (1736) είναι τόσο ό πανηγυρικός της έκπολιτιστικής έργασίας όσο και μιá προπετης διεκδίκηση της χαράς της ζωής. Ή άγγλικός ντεϊσμός (ιδιαίτερα του Shaftesbury) έπαιξε αποφασιστικό ρόλο από αυτή την πλευρά προασπίζοντας τη θέση μιás άρμονίας της ευτυχίας και της άρετης: είμαι ευτυχής σημαίνει είμαι ένάρετος και τανάπαλιν. Τη δύναμη που είχε αυτή ή ιδέα κατά τον δέκατο όγδοο αιώνα την καταλαβαίνουμε μόνο αν δούμε ότι ή άρετή νοούνταν ούσιαστικά ώς πρακτική της κοινωνικότητας. ΉΑπό την στιγμή αυτή δέν είναι και τόσο παράλογο να άποδίδουμε

1. Βλ. την διατριβή του Roger Mercier: *La Réhabilitation de la Nature humaine* (1700-1750), έκδ. la Balance, 1960.

τὴν ἡδονή, πού χαρίζει τὸ ἄτομο στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του, στὴν πραγμάτωση τῶν καθηκόντων του ἀπέναντι στοὺς ἄλλους (self love = social love). Ἡ μόνη δυσκολία, ὅπως θὰ τὸ δείξει ὁ Rousseau, ἦταν ἡ διάκριση τῆς ἀληθινῆς κοινωνικότητας ἀπὸ τὴν ψεύτικη.

Πράγματι, στοὺς καλύτερους ἠθικολόγους, ἡ ἄρμονία τῆς ἀρετῆς καθορίζεται μᾶλλον μὲ κριτήρια τὴν ὁρμὴ καὶ τὴν κατάκτηση. Ἔτσι ὁ Vauvenargues, θεμελιώνοντας τὸ σχέδιο μιᾶς προσωπικῆς ἠθικῆς στὴν αὐτογνωσία ὅσο καὶ στὴν ἑτερογνωσία, πλάθει μιὰ νέα ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀρετὴ, στὴν ὁποία ἀναμιγνύονται ἡ ἀγάπη γιὰ τὴν προσπάθεια καὶ τὸ θάρρος, ἡ αἴσθηση τοῦ γενικοῦ συμφέροντος καὶ τῆς ἀλληλεγγύης, καὶ προπάντων τὸ βαθὺ μίσος γιὰ τὶς προκαταλήψεις, τὴν ἀνιαρὴ καθημερινότητα καὶ τὴν μετριότητα. Στὴν ἀρετὴ βλέπει (σχεδὸν μὲ τὴν στανταλικὴ ἔννοια τῆς virtù) τὴν ἐκδίπλωση μιᾶς ἰσχυρῆς ἐνέργειας, τοποθετώντας στὴν καρδιά —καὶ ὄχι στὸν Λόγο— τὴ φυσικὴ ἀρχὴ τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητας, καλώντας μας νὰ θαυμάσουμε τὸ μεγαλεῖο τῶν αἰσθημάτων καὶ τὸν ἥρωισμό ἀκόμα καὶ στὴν ὑπηρεσία ἐγκληματικῶν σκοπῶν («Ὁ Κατιλίνας μοῦ ἀρέσει χίλιες φορές περισσότερο ἀπὸ τὸν Κάτωνα τῆς Οὐτίκης»).

Καὶ ὁ Diderot ἔνωσε τὸν πειρασμὸ νὰ δεῖ καμιὰ φορὰ σὲ κάθε μεγάλο πάθος, καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ἀντικείμενό του, τὴν ἔκφραση ἑνὸς δυναμισμοῦ πού σίγουρα δικαιώνει ἓνα αἰσιόδοξο στοίχημα ἀναφορικὰ μὲ τὸ μέλλον τῆς ἀνθρωπότητας. Περισσότερο ἴσως ἀπὸ κάθε ἄλλο ἔργο τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰῶνα, τὸ ἔργο τοῦ Diderot ἀποκαλύπτει τὴν περίπλοκη ἠθικὴ προβληματικὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ. Ξεκινώντας ἀπὸ τὸν Shaftesbury (πού πρῶτος αὐτὸς τὸν μετέφρασε στὴ γαλλικὴ τὸ 1745) καὶ σπουδάζοντας τὸ θέατρο πού ἐξιδανίκευσε τὸν ἐνάρετο ἄστρο, ὁ Diderot θὰ συναντήσει τὶς κεντρικὲς ἀντινομίες τοῦ Διαφωτισμοῦ: αἰτιοκρατία/ἐλευθερία καὶ φύση/κοινωνία. Τὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ τὰ διλήμματα τὸ ξεπερνάει συμφιλιώνοντας τὴν θεωρητικὴ πεποίθηση —τὴν ὁποία συμεριζόταν καὶ ὁ La Mettrie— ὅτι ὅλα ὑποτάσσονται σὲ μιὰν ἀκαμπτη αἰτιοκρατία («Εἴμαστε ὅ,τι ἀρμόζει στὴ γενικὴ τάξη, στὴν ὀργάνωση, στὴν ἐκπαίδευση καὶ στὴν ἀλληλουχία τῶν γεγο-

νότων»: 'Επιστολή στον *Landois*, 1756), με την διαπίστωση ότι από τη μιὰ μεριά οί άνθρωποι μεταβάλλονται (μπορούμε νά διορθώσουμε τούς κακούς «με τόν παραδειγματισμό, τή συμβουλή, τήν εκπαίδευση») και έτσι οί πράξεις τους μπαίνουν σέ άλλες αιτιακές σειρές) και από τήν ἄλλη ότι ἡ γνώση αὐτῆς τῆς αιτιότητας ἔχει ἀρκετές ἐλλείψεις, ἔτσι ὥστε ἀφήνει στήν ἐλευθερία ὅλες τῆς τίς εὐκαιρίες. «Ἐπειδὴ δὲ γνωρίζουμε τί εἶναι γραμμένο ἐκεῖ ψηλά, δὲν ξέρουμε τί θέλουμε, τί κάνουμε, και ἀκολουθοῦμε τή φαντασία μας πού ὀνομάζουμε Λόγο» (*Ὁ δὲ φαταλιστής*). "Ὅταν ἐξηγεῖ—σὸ δεύτερο δίλημμα— ὅτι ἡ δυστυχία τοῦ κοινωνικοῦ ἀνθρώπου προέρχεται ἀπὸ τὸ γεγονός τῆς ὑποταγῆς του σὲ ἕναν πολιτικὸ κώδικα και σὲ ἕναν θρησκευτικὸ κώδικα πού και οί δύο ἔρχονται σὲ ἀντίθεση με τὴ φύση, ὁ *Diderot* δὲν κηρύσσει μιὰν ἐπιστροφή στήν κατάσταση τῆς φύσης και δὲν ἀναγνωρίζει στὸν πρωτόγονο μιὰν ἀπόλυτη ἀνωτερότητα ἀπέναντι στὸν πολιτισμένο (βλ. *Τὸ συμπλήρωμα στὸ ταξίδι στήν Bougainville*, 1772). Ζητεῖ νά ἀναμορφώσουμε τὸν ἠθικὸ νόμο με βάση τὸν φυσικὸ κώδικα πού εἶναι σύμφωνος με τίς ἀνάγκες τοῦ εἴδους. Ἀναμένοντας ὅμως, καλεῖ σὲ ἕναν στοχαστικὸ σεβασμὸ ἀπέναντι στήν καθεστηκυῖα τάξη· ἀποδέχεται μιὰν προσωρινὴ ἠθικὴ καμωμένη με διαύγεια και σωφροσύνη ὡς συμβιβασμὸ πού θὰ διευκόλυνε τὴν προοδευτικὴ ἀποκατάσταση τοῦ φυσικοῦ νόμου.

Μὲ τὸ παράδειγμα τοῦ *Diderot* καταλάβαμε ὅτι οί δυσκολίες τῆς ἠθικῆς τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰῶνα εἶναι οί ἴδιες με ἐκείνες τῆς πολιτικῆς. Καί σὲ αὐτὸ τὸ ζήτημα ἡ σπουδαιότητα τῆς ἐποχῆς ὀφείλεται στὴ φιλοδοξία τῶν φιλοσόφων νά θέσουν ἀπέναντι στήν κοινὴ γνώμη τὰ προβλήματα μιᾶς ὀρθολογικῆς πολιτικῆς. Οί συγγραφεῖς τοῦ Διαφωτισμοῦ προεκτείνουν και διευρύνουν τὴν προσπάθεια πού ἤδη εἶχε ἀναληφθεῖ ἀπὸ τούς θεωρητικούς τοῦ φυσικοῦ δικαίου, οί ὅποιοι ἀποσκοποῦσαν, ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, νά περιχαράξουν τὸ πεδίο τῆς πολιτικῆς ὡς αὐτόνομη περιοχὴ τῆς γνώσης (ἡ μάχη δινόταν ἐνάντια στίς θεοκρατικὲς διδασκαλίες πού προσέφευγαν στήν ὑπαρξὴ μιᾶς θείας βούλησης ἀπόλυτης και ἄλογης), και, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, νά θεμελιώσουν τὸ νόμο σὲ αἰώνιες ἀρχές και δικαιώματα προσιτὰ στὸ Λόγο (ἐδῶ ἔπρεπε νά καταπολεμήσουν

τούς θεωρητικούς του κράτους, τὸν Hobbes ἢ τὸν Machiavelli).

Ἡ πρώτη προφανὴς δυσκολία ἦταν ἡ ἀντίφαση ἀνάμεσα στὸ a priori καὶ τὴν αἰωνιότητα τῆς ἔννοιας τοῦ δικαίου καὶ στὸν ἐμπειρισμὸ τῆς γνώσης. Ὡστόσο ἐδῶ κατὰ βάθος ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ μιὰ παραλλαγή τῆς ἤδη ἐπισημασμένης ἀντίθεσης ἀνάμεσα στὴν ἀποδοχὴ μιᾶς θεμελιώδους μονιμότητας τῆς ἀνθρώπινης φύσης καὶ στὴν πίστη στὴν πρόοδο· καὶ αὐτὴ ἡ ἀντίθεση ὑπερβάθηκε μὲ τὸν ἴδιο τρόπο: «Δὲ γεννιόμαστε μὲ τὴν ἱκανότητα νὰ βαδίζουμε· ἀλλὰ ὅποιος γεννιέται μὲ δύο πόδια μιὰ μέρα θὰ βαδίσει» (ὁ Voltaire στὸν Φριδερικό, Ὀκτώβριος 1737). Ὁ γαλλικὸς δέκατος ὄγδος αἰώνας εἶναι πεπεισμένος ὅτι γιὰ τὴν ἀνθρωπότητα ἤρθε ἡ ὥρα νὰ μάθει νὰ βαδίζει σωστά.

Συνεπῶς κατὰ βάθος τὸ ζήτημα εἶναι νὰ ἀναζητήσουμε τὰ μέσα ποὺ κάνουν τὸν ἄνθρωπο εὐτυχισμένο χωρὶς νὰ παραμελοῦμε τὸ σεβασμὸ τῶν δικαιωμάτων του.<sup>1</sup> Ἐντούτοις, μπροστὰ στὶς συγχεκριμένες συνθήκες τῆς πολιτικῆς ζωῆς (προνόμια, διαφορετικὰ κοινωνικὰ συμφέροντα, διαφορετικοὶ τύποι ἰδιοκτησίας κτλ.) θὰ ἀναμετρηθοῦν μεταξύ τους διαφορετικὲς πολιτικὲς ἀντιλήψεις.

Τονίζοντας τὴν πολιτικὴ ἐλευθερία, ὁ Montesquieu παρουσιάζει γλαφυρὰ τὴν ἀπόψη τοῦ φιλελευθερισμοῦ. Τὸ ἰδεῶδες του, ἐμπνευσμένο ἀπὸ τοὺς ἀγγλικούς θεσμούς, οἱ ὅποιοι προῆλθαν ἀπὸ τὴν ἐπανάσταση τοῦ οἴκου τῆς Ὁράγγης (τὴν φιλοσοφία τῆς διατύπωσε ὁ Locke στὴν *Πραγματεία γιὰ τὴν πολιτικὴ ἐξουσία*) δὲν ὑποστηρίζει, ὅπως εἰπώθηκε, τὸν χωρισμὸ τῶν ἐξουσιῶν, ὅσο τὴν ἰσορροπία τους μέσω τῆς ἀμοιβαίας τους μετριοπάθειας. Ἡ διδασκαλία του κατὰ μία ἔννοια ἦταν στραμμένη πρὸς τὸ παρελθόν, μιὰ καὶ ἤθελε, στὸ πνεῦμα τῶν ἐρευνῶν ποὺ εἶχαν ἐπιχειρηθεῖ ἀπὸ θεωρητικούς σὰν τὸν Boulainvilliers, νὰ ἀποκαταστήσει τὴν ἐξουσία τῶν εὐγενῶν ποὺ εἶχε καταστραφεῖ ἀπὸ τὴν ἀπολυταρχία· ὡστόσο ἡ ἴδια αὐτὴ διδασκαλία ζητοῦσε μιὰν ἀνεχτικὴ, εἰρηνικὴ καὶ εὐνοϊκὴ πρὸς τὴν ἀστικὴ τάξη μοναρχία.

1. Πάνω στὴν ἔννοια τοῦ δικαίου βλέπε τὰ διεισδυτικὰ κεφάλαια τοῦ B. Groethuysen στὴ *Philosophie de la Révolution française* (Gallimard) 1956, ἐπανάεδ. στὴν συλλ. *Médiations*, ἐκδ. Gonthier.

“Όποια κι ἂν ἦταν ἡ ἐπίδραση τῶν ἀναλύσεων τοῦ Montesquieu, στήν πολιτική σκέψη τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰώνα δὲν ἐπικράτησε ὁ πολιτικός φιλελευθερισμός. Ἐπὶ τότε πού σχηματίστηκαν οἱ πρῶτες πολιτικὲς «λέσχες» στὴ Γαλλία στὶς ἀρχὲς τοῦ αἰώνα, ἡ σύσταση γιὰ μεταρρυθμίσεις πού ἔπρεπε νὰ γίνουν, συνεπαγόταν τὴν πεποίθηση ὅτι αὐτὲς ἔπρεπε νὰ ἐπιβληθοῦν ἀπὸ μιὰ ἰσχυρὴ ἐξουσία (Du Bos, ἀββὰς de Saint-Pierre). Ἐργότερα, οἱ ὀπαδοὶ τῆς φυσιοκρατίας (= «διακυβέρνηση τῆς φύσης»), ὅπως ὁ Quesnay, ὁ Turgot, ὁ Le Mercier de La Rivière θὰ συμφιλώσουν τὸν ἀπόλυτο οἰκονομικὸ φιλελευθερισμὸ (laissez faire, laissez passer) μὲ ἕναν ἰσχυρὸ πολιτικὸ αὐταρχισμό: τόσο πολὺ ἀληθεύει ὅτι γι’ αὐτοὺς οἱ νόμοι τῆς «φύσης» ἔπρεπε νὰ εἶναι τόσο «δεσποτικοὶ» γιὰ τὸν πολίτη ὅσο οἱ νόμοι τοῦ Εὐκλείδη γιὰ τὸν γεωμέτρη. Ἀναγνωρίζουμε ἐδῶ ἕνα ἀπὸ τὰ πρόσωπα τῆς πεφωτισμένης δεσποτείας. Πράγματι, οἱ φιλόσοφοι αὐτοῦ τοῦ «δεσποτισμοῦ», ὅπως ὁ Diderot, ἢ ὅπως ὁ Holbach, πού θὰ ἀφιερῶσει τὴν *Ἡθοκρατία* του στὸν νεαρὸ Λουδοβίκο ΙΣΤ’, φροντίζουν νὰ τὸν διακρίνουν ἀπὸ τὴν αὐθαίρετη τυραννία. Γιὰ ὅσους θεωροῦν τὴν ἀπόλυτη μοναρχία ὡς διὰ συμβολαίου θεματοφύλακα τῆς λαϊκῆς ἐξουσίας, τὸ ζήτημα εἶναι νὰ πάρουν στὰ χέρια τους τὰ πιὸ ἀποτελεσματικὰ μέσα —ἐνάντια στὶς προνομιοῦχες ὁμάδες, ἐνάντια στὶς φατρίες— γιὰ νὰ ὑπερασπίσουν τὰ συμφέροντα τῶν ἰδιοκτητῶν πολιτῶν δημιουργώντας ταυτόχρονα μιὰ κοινότητα εὐτυχισμένων καὶ πεπαιδευμένων ἀνθρώπων.

Ἐστὼ καὶ ἂν ὅλοι δὲν συμμερίζονται τὴν βαθύτατη αἰσιοδοξία τῶν φυσιοκρατῶν, πού πιστεύουν ὅτι ἡ ἄρμονία τῶν ἐπιμέρους συμφερόντων εἶναι ἀναγκαῖο θέλημα ἑνὸς πανάγαθου Θεοῦ, οἱ μοναρχικοὶ μεταρρυθμιστὲς ὄχι μόνον δὲν ἀμφισβητοῦν τὴν ἀστική ἰδιοκτησία, ἀλλὰ θέλουν νὰ τὴν ἰσχυροποιήσουν, καὶ δὲν θέλουν νὰ ἐξαλείψουν τὴν κοινωνικὴ ἀνισότητα, ἀλλὰ γυρεύουν νὰ τὴν ρυθμίσουν τὶς πιὸ πολλές φορὲς σύμφωνα μὲ τὰ συμφέροντα τῆς ἀστικῆς τάξης. Ἐνάντια σὲ αὐτὴ τὴν ὑποτιθέμενη συμφωνία ἀνάμεσα στὰ συμφέροντα τῶν ἰδιοκτητῶν καὶ στὸ γενικὸ συμφέρον θὰ ἐξεγερθοῦν οἱ πρῶτοι κομμουνιστὲς στοχαστές, ὅπως ὁ ἐφημέριος Meslier πού στράφηκε τόσο ἐνάντια στὸν βασιλιὰ καὶ στοὺς ἀνθρώπους του ὅσο καὶ ἐνάντια «στοὺς εὐγενεῖς καὶ στοὺς πλούσιους».

ἐπίσης ὁ Morelly (*Ὁ Κώδικας τῆς φύσης*, 1755),<sup>1</sup> ὁ βενεδικτῖνος Dom Deschamps πού συνδέει τὸν ὕλισμὸ μὲ τὸν κομμουνισμὸ, ὁ ἄββᾶς de Mably (*Περὶ νομοθεσίας*, 1776). Ὅλοι στρέφονται πρὶν ἀπ' ἄλλα ἐνάντια στὴν κοινωνικὴ ἀνισότητα.<sup>2</sup>

Κατανοοῦμε ἔτσι ὅτι ὁ πολιτικὸς στοχασμὸς, μὲ τὴν ποικιλία καὶ τὴν ἔκταση πού ἔλαβε κατὰ τὸν δέκατο ὄγδοο αἰῶνα, γίνεταί κάτι πού δὲν ἦταν ποτὲ πρὶν, δηλαδὴ ἓνα μεγάλο θέμα κατάλληλο νὰ ἐπισύρει τὴν προσοχὴ τοῦ κάθε ἀνθρώπου. Ἐξάλλου, μὲ αὐτὴ τὴ συνειδητοποίηση, ἡ ὁποία ἐπιτελεῖται πρὶν ἀκόμα ἀπὸ τὸ 1789, γίνεται τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸν ὑπήκοο στὸν πολίτη. Ὡστόσο ἡ πολιτικὴ σκέψη τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰῶνα δὲν προετοίμαζε μόνο μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο τὴν ἐπερχόμενη ἐπανάσταση· τὰ προβλήματα πού ἐτίθεντο τότε καὶ οἱ θέσεις πού ἤδη παίρνονταν προσανατόλιζαν συζητήσεις καὶ σχηματίζαν μιὰν ὁρολογία πού ἀπὸ πολλὰς πλευρὰς θὰ παραμείνουν ἀκόμα ἐπίκαιρες.

## Ἡ αἰσθητικὴ.

Στὴν ἐξέλιξη πού κάνει τὴ σκέψη τοῦ Διαφωτισμοῦ νὰ ὑπογραμμίζει τὴ δημιουργικὴ αὐτονομία τοῦ ἀνθρώπου στὴν πολιτικὴ, ἀντιστοιχεῖ μιὰ ἀνάλογη ἐξέλιξη στὴν αἰσθητικὴ: ὁ τόνος μετατίθεται ἀπὸ τὴ μίμηση στὴν δημιουργία, καὶ θὰ ἦταν λάθος νὰ πιστέψουμε —ὅπως συχνὰ ἔχει λεχθεῖ— ὅτι στὴ Γαλλία χρειάστηκε νὰ περιμένουν τὸν ρομαντισμὸ γιὰ νὰ ἀνακαλύψουν τὴν ἐλευθερία τοῦ καλλιτέχνη.

Ἡ δυσκολία μιᾶς μελέτης γιὰ τὴ γαλλικὴ αἰσθητικὴ κατὰ τὸν δέκατο ὄγδοο αἰῶνα, σχετίζεται μὲ τὴν ἀπουσία ἐνὸς πεδίου πού νὰ μπορεῖ νὰ ὀριστεῖ καθαρά, ὅπως στὴ Γερμανία, ὅπου ὁ Baum-

1. Δὲν γνωρίζουμε τίποτα βέβαιο γιὰ τὴ ζωὴ τοῦ Morelly· θὰ πρέπει νὰ ἔζησε στὴ Γερμανία ἀπὸ τὸ 1748 ὡς τὸ 1751. Ἐπίσης ἐξέδωσε ἓνα οὐτοπικὸ μυθιστόρημα, *La Basiliade*.

2. Σ' αὐτὸ τὸ κεφάλαιο δὲν θίχτηκε τὸ πιὸ καινοτόμο πολιτικὸ ἔργο τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰῶνα, ἐκεῖνο τοῦ J. J. Rousseau. Βλ. παρακάτω, κεφ. VI.

garten έπινοεί τή λέξη Aesthetica (1750), άπ' τήν όποία τό 1753 σχηματίζεται ή νέα γαλλική λέξη *αισθητική* (esthétique). Πράγματι, οι Γάλλοι συγγραφείς μιλούν για αισθητική στις πιό ποικίλες περιπτώσεις, και όταν φαίνονται να προσεγγίζουν περισσότερο τή μελέτη του ώραιοι μιλούν έπίσης για ψυχολογία και ήθικη.

Ό πρωτεργάτης τής νέας αισθητικής σκέψης είναι ό άββας Du Bos με τους *Κριτικούς στοχασμούς για τήν ποίηση και τή ζωγραφική* (1718). Ένώ πριν από αυτόν καταγίνονταν να υποτάσσουν τήν τέχνη σε κανονιστικούς νόμους (ό Boileau χρησιμοποιεί τή θεωρία των γεωμετρικών σχημάτων), ό Du Bos καινοτομεί ένδιαφερόμενος για τήν ανάπτυξη μιās τέχνης ξεχωριστής, γυρεύοντας τις νοητικές ή φυσικές (π.χ. τις κλιματολογικές) αίτιες των μεταβολών. Με τήν υποκατάσταση του στοχασμού πάνω στην ουσία τής τέχνης από τό στοχασμό πάνω στη δημιουργική διαδικασία, ξαναβρίσκουμε έδω τό πνεύμα του Newton και του Locke. Με πρόθεση περιγραφική και όχι πλέον παραγωγική, ό Du Bos στρέφει τήν προσοχή του στην υποκειμενική έντύπωση πού δοκιμάζει ό άναγνώστης ή ό θεατής· στο έξής ή έννοια του «γούστου» υπερισχύει άπέναντι σε εκείνη του «κανόνα». Για πρώτη φορά, ό Du Bos θεωρεί τήν αυτοπαρατήρηση ως είδοποιό άρχη μιās μελέτης τής αισθητικής έμπειρίας· θά πρέπει, γράφει, ό άναγνώστης να άναγνωρίσει μέσα στο βιβλίο του «ό,τι συμβαίνει μέσα του, τά πιό μύχια σκιρτήματα τής καρδιάς του». Ό Diderot —τόν όποιο μπορούμε να θεωρήσουμε ως τόν δημιουργό τής κριτικής τής τέχνης— θά άπευθυνθεί με τό ίδιο πνεύμα στον «σοφιστή» τής δογματικής ή σκεπτικιστικής παράδοσης: «Ποτέ δέν θά πείσεις τήν καρδιά μου ότι έχει άδικο πού τρέμει, και τά σπλάχνα μου ότι έχουν άδικο πού συγκινούνται» (*Δοκίμια για τή ζωγραφική*, VII, 1765).

Ένώ στρέφει τήν προσοχή στο φαινόμενο του γούστου (με κίνδυνο να μετρά τó περιεχόμενο ενός έργου με βάση τó άμεσο άποτέλεσμα πού έχει πάνω στον θεατή και να εύνοεί μιá θεατρική ζωγραφική και ένα περιπαθές θέατρο, όπως είχε τήν υπερβολική τάση να κάνει ό δέκατος όγδοος αιώνας), συνάμα ό Du Bos άνάγει τή διαδικασία τής καλλιτεχνικής δημιουργίας στην ένέργεια τής



«μεγαλοφυΐας». 'Αλλά αν με αυτό τον τρόπο αποκαθιστά τον ένθουσιασμό και τη φαντασία, παραμένει ακόμα αιχμάλωτος στην κλασική αντίληψη για τη μίμηση. 'Η μεγαλοφυΐα είναι ικανή να συλλάβει ένα «άντίγραφο» τής «φύσης έτσι όπως αυτή εμφανίζεται στους άλλους ανθρώπους». 'Αλλά αν ή μεγαλοφυΐα μέσα στον άνθρωπο είναι ένας δυναμισμός ανάλογος με εκείνον που ανακαλύπτουμε στη φύση, τότε γιατί να μην έχει την ικανότητα να δημιουργεί το αντικείμενό της αντί να μιμείται ένα έξωτερικό αντικείμενο; Αυτό είναι το δίλημμα ή μάλλον ή εσώτερη ένταση που έμψυχώνει την αισθητική του Diderot, ή οποία δέχεται έντονους έρεθισμούς από την φιλοσοφία του Shaftesbury. Γνωρίζοντας ότι ή απόλυτη μίμηση δέν είναι δυνατή, ό Diderot θα ταλαντευτεί ανάμεσα σε μιá διδασκαλία τής άπλης άναπαραγωγής (θαυμάζει τό γεγονός ότι στις νεκρές φύσεις του Chardin «τά ροδάκινα και τά σταφύλια ξυπνούν την έρεξη και σε βάζουν στον πειρασμό να τά άγγίξεις», Salon de 1759) και σε μιá διδασκαλία τής καθαρής δημιουργίας («'Η ζωγραφική έχει κατά κάποιον τρόπο τον ήλιο της, που είναι άλλος από τον ήλιο του σύμπαντος», *Για την τέχνη τής ζωγραφικής*, 1760), όπου πρέπει να διακρίνουμε την πιό πρωτότυπη συνεισφορά του σε αυτό τό πεδίο, την τελευταία του λέξη· ό ύλισμός του έτεινε πολύ περισσότερο να έξάρει την έπινοητική δύναμη μέσα στον άνθρωπο παρά να την υποβιβάσει στην άπλη άνακλαστική λειτουργία του κατόπτρου· και θα μπορεί να πει στους καλλιτέχνες: «Φωτίστε τά αντικείμενά σας σύμφωνα με τον ήλιο σας που διαφέρει από εκείνον τής φύσης· να είστε οί μαθητές του ούράνιου τόξου, όχι οί σκλάβοι του» (*Σκόρπιες σκέψεις για τή ζωγραφική*, 1776).

'Αναμφίβολα ό πίνακας τής γαλλικής φιλοσοφίας του Διαφωτισμού που παρουσιάσαμε είναι άτελής. 'Αλλά θα μπορούσαμε να τον έκτείνουμε, να τον διαφοροποιήσουμε και να τον προσδιορίσουμε για να δώσουμε (περισσότερο άπ' όσο μπορούσαμε) μιάν ιδέα για τον πλοΐτο της και την περιπλοκότητά της, χωρίς άρχικά να φαίνεται αυτό, στο όποιο τίς περισσότερες φορές τείνουμε να άνα-

γάγουμε τὸν δέκατο ὄγδοο αἰώνα: ἡ πάλῃ ἐνάντια στὴ θρησκεία. Θὰ πρέπει νὰ ποῦμε πάνω σὲ αὐτὸ δυὸ λόγια. Αὐτὸ ποῦ ἔκανε τοὺς φιλοσόφους νὰ ξεκινήσουν μιὰν ἐκστρατεία ἐνάντια στὴν Ἐκκλησία καὶ στοὺς ἱερεῖς τῆς δὲν ἦταν μιὰ διεστραμμένη μεροληψία· ἀντίθετα ἐπειδὴ εἶχαν νὰ κάνουν ἀνακαλύψεις καὶ νὰ διατυπώσουν ἀλήθειες, στὴν ψυχολογία, στὴν ἱστορία, στὴ ζωολογία, στὴν πολιτικὴ κτλ. προσέκρουαν σὲ μιὰ κατασταλτικὴ δύναμη ποῦ ἤθελε νὰ τοὺς κρατῆσει στὴ σιωπῆ (ὁ La Mettrie ἐξορίζεται, ὁ Diderot πάει στὴ φυλακὴ, ὁ Helvétius ἀνακαλεῖ καὶ ταπεινώνεται, ἡ Ἐγκυκλοπαιδεία ἀπαγορεύεται, ὁ Rousseau διώκεται κτλ.<sup>1</sup>) καὶ σὲ μιὰ ἰδεολογία ποῦ σκάλωνε σὲ παρωχημένα μεταφυσικὰ συστήματα καὶ σὲ μιὰ κατὰ λέξη ἐρμηνεία τῆς ἀποκάλυψης.

Στὴν πραγματικότητά, δὲν ὀφείλεται στοὺς φιλοσόφους τοῦ 18ου αἰ. τὸ ὅτι τὸ θρησκευτικὸ συναίσθημα δὲν καταφέρνει μιὰ ἀνανέωση μὲ τὴν ἔννοια τῆς συναίνεσης στὸν κόσμον καὶ στὴν ἐπιστήμη. Τρεῖς οὐσιώδεις φιλοσοφικὲς διαθέσεις φαίνεται νὰ ἔφεραν στὸ κατακόρυφο τὴν σύγκρουση ἀρχῶν ἀνάμεσα στὸ Διαφωτισμὸ καὶ στὴν Ἐκκλησία. Πρὶν ἀπ' ὅλα οἱ φιλόσοφοι ἀπέρριψαν τὴν προηγούμενη στάση ποῦ γύρευε νὰ περάσει κάθε ἀναζήτησι τῆς ἀλήθειας ἀπὸ τὴ μεσιτεία τοῦ Θεοῦ· ἀντὶ νὰ καταφύγουν σὲ μιὰν ὑπέρατα ἀρχὴ ἀπ' ὅπου θὰ ἀπέρρεαν κατὰ συναγωγὴ οἱ ἄλλες βεβαιότητες, οἱ φιλόσοφοι ἐγκαθίστανται στὸ πεδίο τῆς παρατήρησης καὶ τῆς ἐμπειρίας καὶ ἀναζητοῦν τὴ γνώση στὴ φυσικὴ, στὸ δίκαιο, στὴν τέχνη κτλ. Ὅλα αὐτὰ τὰ πεδία χειραφετοῦνται ἀπὸ τὴν κηδεμονία τῆς μεταφυσικῆς καὶ τῆς θεολογίας. Ἡ ἰδέα τοῦ Θεοῦ, ποῦ ἄλλοτε ἦταν πρωταρχικὸ θεμέλιο, τώρα θεμελιώνεται ὅπως κάθε ἀνθρώπινη βεβαιότητα.

Οἱ συνέπειες ἦσαν σοβαρὲς γιὰ μιὰ θρησκεία ποῦ ἀξίωνε νὰ κατέχει τὴν ἀλήθεια διὰ τῆς ἀποκαλύψεως. Τὸ δογματικὸ πνεῦμα

1. Αὐτὸς ὁ καταναγκασμὸς δὲν ἀσκοῦνταν προφανῶς μόνο ἐναντίον τῶν φιλοσόφων. Οἱ ἰδιῶτες συχνότατα τιμωροῦνταν ἀκόμα σκληρότερα. Εἶναι ἀξιόσημειωτο ὅτι μόλις γύρω στὰ ἑβδομήντα του, δηλαδὴ ὅταν ἡ φιλοσοφία του ἔχει γραφτεῖ, ἡ ἀναγνώρισή του ἔχει συντελεστεῖ καὶ τὸ ἔργο του ἔχει ὀλοκληρωθεῖ, ὁ Voltaire ἀναλαβαίνει τὸν «ἀγῶνα ἐνάντια στὴν ἀτιμῆ».

άντιμετωπίζει λιγότερο έναν σκεπτόμενο Λόγο και περισσότερο μια ιστορική κριτική, που υπέβαλε τόν Χριστιανισμό με τὰ θαύματά του και τις προφητείες του, όπως και κάθε άλλη θρησκεία, στη συγκριτική μελέτη τῶν κειμένων, στη μελέτη τῶν χρονολογιῶν, κτλ. «Ὁ δογματικός ἐξαρτᾶται ἀπόλυτα ἀπὸ τὴν ἱστορία, τῆς ὁποίας ὑποθέτει τὴν ἀκρίβεια» (Mirabaud). Οἱ ἀπολογητὲς ματαιοπονοῦν τοποθετούμενοι στὸ πεδίο τῶν γεγονότων· τὸ μόνο ποὺ κατορθώνουν εἶναι νὰ ἐπιβεβαιώσουν τὴν πεποίθηση τῶν ἀντιπάλων τους, ποὺ ἀρνοῦνται τὴν ὑπερφυσικὴ αὐθεντία τῆς ἰουδαιο-χριστιανικῆς παράδοσης καὶ προτιμοῦν, ἀπὸ ἠθικὴ σκοπιά, τὴ θρησκεία τῶν Περσῶν καὶ τῶν Κινέζων.

Ἡ φιλοσοφικὴ ἔρευνα δὲν ἰσχυρίζοταν ὅτι τὶς ἀρχὲς τῆς βεβαιότητάς της τὶς ἀντλοῦσε μόνο ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ της. Ἀπὸ δῶ προκύπτει ἡ ἄλλη πνευματικὴ διάθεση ποὺ ἦταν ὀλέθρια γιὰ τὴ θρησκευτικὴ αὐθεντία: ἡ αἰτία τοῦ λάθους δὲν ἔπρεπε νὰ ἀναζητηθεῖ μέσα στοὺς περιορισμοὺς τῆς γνώσης, ἀλλὰ σὲ μιὰ ψεύτικη κατεύθυνση τῆς ἔρευνας, ἥ, ὅπως ἔλεγε ὁ Bayle: «τὰ ἐμπόδια δὲν ὀφείλονται τόσο στὸ γεγονὸς ὅτι τὸ πνεῦμα εἶναι κενὸ ἀπὸ ἐπιστήμη, ὅσο στὸ γεγονὸς ὅτι εἶναι πλήρες προκαταλήψεων»· ἡ δεισιδαιμονία εἶναι γιὰ τὴν ἀληθινὴ πίστη (καὶ φαίνεται βέβαιο ὅτι ὁ Bayle ἦταν ἓνα βαθύτατα θρησκευτικὸ πνεῦμα) ὅ,τι εἶναι ἡ προκατάληψη γιὰ τὴν ἀληθινὴ ἐπιστήμη. Ἔτσι, ὁ ἐχθρὸς δὲν εἶναι τόσο ἡ ἀμβολία, τὸ ἔναυσμα μιᾶς ἐλεύθερης ἔρευνας, ὅσο τὸ δόγμα, ποὺ σταματᾷ τὴν ἔρευνα ἢ τὴν κάνει νὰ παρεκτρέπεται. Ἐπίσης ἡ ἀνοχή, αὐτὴ ἡ ἀξία-κλειδί γιὰ τὸν δέκατο ὄγδοο αἰῶνα, ἐμφανίζεται λιγότερο ὡς ἀδιαφορία ἀπέναντι στὴν ἀλήθεια τοῦ ἄλλου καὶ περισσότερο ὡς θετικὴ ἀρχὴ μιᾶς ἐλευθερίας τῆς πίστεως καὶ τῆς συνείδησης, ποὺ ἐγγυᾶται τὸ σεβασμὸ τῶν ἄλλων γιὰ νὰ συνδέσει καλύτερα ὅλους τοὺς ἀνθρώπους στὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πολυάριθμα είναι τὰ βιβλία καὶ τὰ ἄρθρα πού ἔχουν ἀφιερωθεί στήν ἱστορία τῶν ἰδεῶν τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰώνα, προπάντων ἐδῶ καὶ μιά δεκαπενταετία. Τὰ περισσότερα περιέχουν ἀφθονες βιβλιογραφικές ἀναφορές. Ἐδῶ περιοριζόμαστε —χωρίς νὰ ἐπαναλάβουμε τίς ἐνδείξεις πού ἤδη παραθέσαμε στίς σημειώσεις τοῦ κεφαλαίου— σέ ὀρισμένα σημαντικά βιβλία.

Ἐναφορικά μὲ τὸ σύνολο τῶν προβλημάτων πού γέννησε ὁ Διαφωτισμός θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ ἀντλήσει πολλές πληροφορίες ἀπό:

Paul Hazard: *La crise de la conscience européenne* (1η ἔκδ., Paris, 3 τόμ. 1935).

Paul Hazard: *La pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lessing* (1η ἔκδ., 3 τόμ. 1946, ἐπανέκδ. A. Fayard, 1 τόμ. 1963).

Daniel Mornet: *La Pensée française au XVIIIe siècle* (1η ἔκδ. 1926, ἐπαν. A. Colin, συλλ. U 2, 1969).

Κυρίως ὅμως θὰ προσέξουμε δύο βιβλία, στὰ ὁποῖα αὐτὸ τὸ κεφάλαιο ὀφείλει πολλά:

Ernst Cassirer: *La Philosophie des Lumières* (γερμ. ἔκδ. 1932; μτφ. P. Quille, Fayard, 1966).

Antoine Adam: *Le Mouvement philosophique dans la Ire moitié du XVIIIe siècle* (S.E.D.E.S., 1967).

Ἡ φιλοσοφικὴ κίνησις τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰώνα στὴ Γαλλία, περισσότερο ἀπὸ ὁποιαδήποτε ἄλλη ἐποχὴ, ἦταν συνδεδεμένη μὲ τὴ λογοτεχνικὴ κίνησις (ὁ Montesquieu, ὁ Voltaire, ὁ Rousseau, ὁ Diderot γιὰ πάρα πολὺ καιρὸ θεωρήθηκαν μόνον συγγραφεῖς). Γι' αὐτὸ εἶναι χρήσιμο νὰ συμβουλευτοῦμε τίς ἱστορίες, τίς ἀνθολογίες καὶ τὰ ἐγχειρίδια τῆς λογοτεχνίας καὶ ἰδιαίτερα τρία ἔργα πού τοποθετοῦν τὴ λογοτεχνία μέσα στὴ διπλὴ προοπτικὴ τῆς ἐξέλιξης τῶν ἰδεῶν καὶ τῆς πολιτικῆς καὶ κοινωνικῆς ζωῆς:

J. M. Goulemot καὶ M. Launay: *Le siècle des Lumières* (Le Seuil, 1968).

M. Launay καὶ G. Mailhos: *Introduction à la vie littéraire du XVIIIe siècle* (Bordas - Mouton, 1968).

Michèle Duchet (καὶ μιά ομάδα εἰδικῶν): τόμος III τῆς *Histoire littéraire de la France* (Éd. Sociales, 1969).

Ἐπίσης στὴν *Histoire des littératures* (τόμος III) τῆς «Encyclopédie de la Pléiade» (1958):

Yvon Belaval: «Au siècle des Lumières» (σσ. 569-674).

René Etiemble: «Prosateurs du XVIIIe siècle» (σσ. 833-863).

Ἡ γαλλικὴ φιλοσοφία δὲν θὰ ἔπρεπε ν' ἀπομονωθεῖ ἀπὸ τὰ διάφορα ρεύματα τῆς εὐρωπαϊκῆς σκέψης. Ἐκτὸς ἀπὸ τὰ παραπάνω ἔργα τοῦ Hazard πρέπει λοιπὸν νὰ συμβουλευθεῖ κανεὶς:

René Pomeau: *L'Europe des Lumières* (Stock, 1967).

Alfred Biedermann: *La philosophie des Lumières dans sa dimension européenne* (κείμενα μεγάλων Γερμανῶν, Ἀγγλων, Γάλλων, Ἰταλῶν, Ὀλλανδῶν καὶ Ἑλβετῶν συγγραφέων, 2 τ. στοὺς «Classiques Larousse» 1969).

Γιὰ νὰ προσεγγίσουμε αὐτὴν τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τῆς τέχνης:

Jean Starobinski: *L'invention de la liberté 1700-1789* (Skira, 1964).

Γιὰ μιὰ βαθύτερη μελέτη τῶν μεγάλων θεμάτων:

Bernard Groethuysen: *Origines de l'Esprit bourgeois en France — L'Église et la Bourgeoisie* (Gallimard, τελευταία ἔκδ. 1956).

Robert Mauzi: *L'idée du bonheur au XVIIIe siècle* (A. Colin, 1960).

Jean Ehrard: *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle* (S.E.V.P.E.N., 2 τόμ., 1963).

Jacques Roger: *Les sciences de la vie dans la Pensée française du XVIIIe siècle* (A. Colin, 1963).

Michèle Duchet: *Monde sauvage et monde civilisé au siècle des Lumières, Anthropologie et Histoire de Buffon à Raynal* (Paris, 1972).

Ἄς σημειώσουμε ἐπίσης ὅτι ἀπὸ τὸ 1969 (ἀρ. 1) ὑπάρχει μιὰ ἐτήσια ἐπιστημονικὴ ἐπιθεώρηση ὅπου ἐκπροσωποῦνται πολλοὶ ἐπιστημονικοὶ κλάδοι (μὲ ὑπότιτλο «Φιλοσοφία καὶ ἱστορία τῶν ἰδεῶν») ἀφιερωμένη στὸν 18ο αἰ. μὲ τίτλο *Dix-huitième siècle* (ἔκδ. Garnier).

Γιὰ τοὺς συγγραφεῖς — ἂν περιοριστοῦμε στοὺς σπουδαιότερους ἀπ' ὅσους ἀναφέραμε:

Γιὰ τὸν Bayle — Elisabeth Labrousse: *Pierre Bayle* (σουλ. Philosophes de tous les temps, ἀρ. 16, Seghers, 1965).

Γιὰ τὸν Buffon — Τὸ κεφάλαιο τοῦ Jacques Roger στὸ βιβλίο του *Les sciences de la vie* (βλ. παραπάνω) καὶ τὴν εἰσαγωγὴ στὴν κριτικὴ του ἔκδοση τῶν *Époques de la Nature* (Éd. Museum, Paris, 1962).

Γιὰ τὸν Condillac — Roger Lefèvre: *Condillac* (σουλ. Philosophes de tous les temps, ἀρ. 26, Seghers, 1966).

Γιὰ τὸν Condorcet — Monique καὶ François Hincker: παρουσίαση καὶ ἔκδοση τοῦ *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (σουλ. τῶν «Classiques du Peuple», Éd. Sociales, 1966).

Γιὰ τὸν Diderot — Ἐχουν δημοσιευτεῖ πολλὲς μελέτες. Ἄς συγκρατήσουμε τὴν ἐξαιρετικὴ συνθετικὴ ἐργασία τοῦ René Pomeau: *Diderot* (σουλ. «Philosophes», P.U.F., 1967), καὶ τὴ διατριβὴ τοῦ Jacques Proust: *Diderot et l'«Encyclopédie»* (A. Colin, 1962).

- Για τὸν *Fontenelle* — Maurice Roelens: ἀξιοπρόσεκτη παρουσίαση τῶν *Textes choisis* (σλλ. «Classiques du Peuple», Éd. Sociales, 1967).
- Για τὸν *Helvétius* — Guy Besse: παρουσίαση ἀποσπασμάτων ἀπὸ τὸ *L'Esprit* (σλλ. «Classiques du Peuple», Ed. Sociales, 1959).
- Για τὸν *Holbach* — Georgette καὶ Bernard Cazes: *D'Holbach portatif* (ἐπιλογή κειμένων σλλ. «Libertés», ἐκδ. J.- J. Pauvert, 1967)· Paulette Charbonnel: παρουσίαση *Textes choisis* πρὶν ἀπὸ τὸ *Système de la Nature* (σλλ. «Classiques du Peuple» Ed. Sociales, 1957)· Pierre Naville: *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle* (Gallimard, ἐπανέκδ. 1967).
- Για τὸν *La Mettrie* — Marcelle Tisserand: παρουσίαση *Textes choisis* (σλλ. «Classiques du Peuple», Éd. Sociales, 1954). Τὸ *L'Homme machine* ἐπανεκδόθηκε ἀπὸ τὸν J.- J. Pauvert (σλλ. «Libertés»).
- Για τὸν *Montesquieu* — Georges Benrekassa: *Montesquieu* (σλλ. «Philosophes», P.U.F., 1968)· Jean Ehrard: παρουσίαση ἀποσπασμάτων ἀπὸ τὸ *L'Esprit des Lois* (σλλ. «Classiques du Peuple», Éd. Sociales, 1969).
- Για τὸν *Voltaire* — René Pomeau: *Voltaire par lui-même* (Le Seuil, 1963)· René Pomeau: *La Religion de Voltaire* (1η ἐκδ. 1956, ἐπαν. Nizet 1969). Ἐπίσης: G. Lanson: *Voltaire* (1η ἐκδ. 1906, ἐπαν. 1960).
- Για τοὺς ὀλιστῆς (παρουσίαση καὶ ἐπιλογή): Roland Desné: *Les matérialistes français de 1750 à 1800* (Ed. Buchet-Chastel, 1965).

## XI

# JEAN-JACQUES ROUSSEAU

τῆς CLAIRE SALOMON-BAYET

Παράδοξος ὁ δέκατος ὕγδοος αἰώνας, ὅπου ὁ J. J. Rousseau ἀνήκει ἐξ ὀλοκλήρου (1712-1778) καὶ ὅπου ἀποτελεῖ σκάνδαλο: οἱ μεγάλες θεωρητικὲς ἐπαναστάσεις, ἀπὸ τὸν Γαλιλαῖο ὡς τὸν Newton, ἀπὸ τὸν Fermat στὸν Leibniz, εἶναι ἤδη παρελθὸν γι' αὐτόν· ἀναμφίβολα ὁ Descartes, καὶ ἴσως ὁ Malebranche, συνέλαβαν τὸ σύνολο τῆς —σύγχρονης καὶ μελλοντικῆς— ἀνθρώπινης γνώσης καὶ τὸ διένειμαν σὲ τόσα πεδία πού θὰ ἔπρεπε νὰ ἐξερευνηθοῦν ἀπὸ τοὺς διαδόχους τους, ἔστω καὶ ἂν αὐτοὶ θὰ ἄφηναν κατὰ μέρος τὴν ἐνιαίαν θεώρηση πού τοῦ ἔδινε τὸ νόημα. Εἶναι νεκρὰ τὰ συστήματα καὶ θεωροῦνται ὡς φενακισμοί· ἡ ὀρθολογικότητα ἀσκεῖται σὲ πολὺ καθορισμένα πεδία τῆς γνώσης, ἀλλὰ ὁ καθορισμὸς τῶν ὀρίων τούτων ἐδῶ γίνεται σὲ ἀναφορὰ πρὸς μιὰ θεωρητικὴ καὶ ἰδεολογικὴ ἀσυνείδητη προϋπόθεση, πού ἄλλοτε τὰ συναρθρώνει σὲ ἓνα πιδὸ πλήρες σύστημα, ἄλλοτε κινητοποιεῖ αὐτὸ πού τότε ἀποκαλοῦσαν φιλοσοφικὸ πνεῦμα ἀπὸ διάφορες ἐπιστημονικὲς, λογοτεχνικὲς ἢ νομικὲς ἀφορμὲς.

Στὴν πραγματικότητά ὅλα εἶχαν εἰπωθεῖ ἀπὸ τὸν μέγα δέκατο ἔβδομο αἰώνα· ὁ P. Hazard δὲν εἶχε ἄδικο νὰ τὸ ὑπογραμμίσει καὶ νὰ δεῖ στὸ *Λεξικὸ* τοῦ Bayle τὸν θησαυρό, ἀπὸ τὸν ὁποῖο θὰ ἀντλήσουν οἱ ἐπερχόμενες γενεές. Ἐντούτοις ὁ δέκατος ὕγδοος αἰώνας ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὸ νὰ ἀρκεστεῖ στὴν ἐκμετάλλευσή ἐνός

συσσωρευμένον κεφαλαίου· καμιά φορά μάλιστα ἐμφανίζεται ὡς ἡ παραμονὴ μιᾶς ἐπαύριον πού δὲν θὰ πάψει νὰ ἐκπλήσσει μὲ τὴ διαύγειά της, τὴν ἐλευθερία της, τὴν ἀνοχή της καὶ τὶς εἰρηνικὲς της κατακτήσεις. Προσέχει ὅ,τι συμβαίνει καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ συλλάβει τὸ νόημά του· μόνον ἀργότερα ὁ ἱστορικὸς θὰ συλλάβει τὶς δυνάμεις καὶ τὶς ρήξεις πού κατέστησαν αὐτὸν τὸν αἰῶνα πρωτοπόρο, αἰῶνα τὸν ὁποῖο ἡ γαλλικὴ Ἐπανάσταση συμπυκνώνει καὶ κλείνει διανοητικά, ἐνῶ γιὰ κάποιον διάστημα τὸν ἀνοίγει πολιτικά. Ἄλλὰ ὁ ἱστορικὸς τῆς φιλοσοφίας δὲν ἔχει κανένα ἀπὸ τὰ συνηθισμένα στηρίγματα γιὰ νὰ προσανατολιστεῖ: τίποτα πού νὰ μοιάζει μὲ τὸ καρτεσιανὸ μονολιθικὸ σύνολο, μὲ τὴν ἀντιστικτικὴ πολυποικιλία τοῦ Leibniz, τίποτα συγγενικὸ μὲ τὴν καντιανὴ ἀρχιτεκτονικὴ, πού οἱ πηγές της εἶναι ἀπὸ μιὰ ὀρισμένη πλευρὰ ὀλοφάνερα οἱ «φιλόσοφοι» τοῦ αἰῶνα αὐτοῦ. Ὁ ἱστορικὸς τοῦ δέκατου ὄγδου αἰῶνα βρίσκεται σὲ κατάσταση ἀντιστρόφως ἀνάλογη μὲ ἐκείνη στὴν ὁποία βρίσκεται ὁ ἱστορικὸς τῆς στωικῆς σκέψης: ἐδῶ ἔχουμε μιὰ διδασκαλία πού ἐκτείνεται σὲ ἑπτὰ αἰῶνες, ἀπαράλλαχτη στὸ κύριο σῶμα της, ἀκόμα καὶ λησμονημένη, τροποποιημένη ἀπὸ ἑρμηνευτὲς τὰ ὀνόματα τῶν ὁποίων δὲν ἔχουν πάντα σημασία, παρούσα στὶς μεταμορφώσεις της καὶ ἐπαναναγνωρίσιμη στὸ ἔργο ἑνὸς Montaigne, ἑνὸς Descartes ἢ ἑνὸς Spinoza· στὴν περίπτωσιν τοῦ δέκατου ὄγδου αἰῶνα μέσα σ' ἓνα πολὺ μικρὸ διάστημα χρόνου, δύο, τρεῖς γενιές τὸ πολὺ, δὲν ἔχουμε καμιά συστηματικὴ διδασκαλία, προπάντων κάτι τέτοιο ὄχι. Ἔχουμε ὅμως κείμενα γραμμένα ὡς ἀπάντησιν σὲ μιὰ πρόκλησιν, κείμενα πού προέρχονται ἀπὸ τὴ λογοτεχνία καὶ ἀπὸ τὴ φιλοσοφία καὶ εἶναι ἐπιστημονικὲς καὶ τεχνικὲς ἐκλαϊκεύσεις ὅσο καὶ θεωρητικοὶ στοχασμοί. Ἀπὸ τὶς ἀντιδράσεις ἀπέναντι στὰ θέματα πού προτείνονται στὴν πεπαιδευμένη Εὐρώπῃ γεννιέται ἓνας κάποιος κονφορμισμὸς τοῦ ἀντι-κονφορμισμοῦ· τὰ σημεῖα ἀναφορᾶς εἶναι μᾶλλον τὰ ὀνόματα παρὰ οἱ ἰδέες, τὸ ὕφος καὶ τὸ τάλαντο παρὰ ἡ πρωτοτυπία. Πρέπει νὰ πολεμήσει κανεὶς γιὰ τὸ Διαφωτισμὸ, ὡστόσο τὰ φῶτα του συχνὰ δείχνουν πολὺ θαμπά.

Θὰ μᾶς γεννιόταν ὁ πειρασμὸς νὰ δοῦμε στὸ ἐγκυκλοπαιδικὸ ἐγχείρημα τοῦ d'Alembert καὶ τοῦ Diderot τὴν ἀκριβῆ εἰκόνα



τοῦ φιλοσοφικοῦ πνεύματος τῆς ἐποχῆς: συλλογικὸ ἔργο, μέσα στὸ ὁποῖο ἡ σύμπνοια τῶν πνευμάτων ἐπιτρέπει τὶς παραλλαγές στὴ σκέψη· ἂν «στοχάζεται» τὶς τέχνες καὶ τὶς τεχνικές, ὑποστηρίζει ἐξίσου καὶ ἐπεξηγεῖ τὸν φιλελευθερισμό, τὴν ἐλευθερία τῶν ἀνταλλαγῶν καὶ τὴν ἐλευθέρη σκέψη· εἶναι ἓνα ἔργο ποῦ διαρκεῖ περισσότερο ἀπὸ εἴκοσι χρόνια (1751-1772) καὶ συγκεντρώνει ὅλους τοὺς εἰδικούς, τοὺς ἐρασιτέχνες καὶ τὰ πεφωτισμένα καλὰ μυαλὰ τοῦ Παρισιοῦ καὶ τῆς ἐπαρχίας. Ἄν ἀπὸ τὸν κατάλογο τῶν συνεργατῶν ἀπουσιάζει ὁ Montesquieu εἶναι γιὰτὶ πέθανε πολὺ νωρὶς καὶ δὲν μπόρεσε νὰ συνεισφέρει στὸ ἐγχείρημα παρὰ μόνον μιὰ πνευματικὴ συγγένεια καὶ ἓνα μόνον ἄρθρο, γιὰ τὸ «γοῦστο».

Δὲν θὰ ἦταν ὀλοκληρωτικὰ ἀνακριβές ἂν ἐνδίδαμε σ' αὐτὸ τὸν πειρασμό: ἡ Ἐγκυκλοπαιδεία διαμόρφωσε ἓναν αἰῶνα καὶ μιὰ σκέψη, ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ ὡς ἀντανάκλασή τους καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ὡς ἀντίθεσή τους. Ὡστόσο στὶς σελίδες τῆς δὲν βρῖσκουμε τὶς ἀπαρχές τῶν διδασκαλιῶν καὶ τῶν σκέψεων ποῦ ὁ αἰῶνας μας θὰ ἀνακαλύψει, ὡς ἱστορικός, ἀλλοῦ καὶ θὰ θεσμοποιήσει.

Ὁ Montesquieu ἀποτελεῖ τὸν ὄρο τῆς δυνατότητας τοῦ ἐγκυκλοπαιδικοῦ πνεύματος, ἀλλὰ στὸ *Πνεῦμα τῶν νόμων* ἀναζητεῖ τὶς βαθειές αἰτίες τῆς ἐπιφανειακὰ συμπτωματικῆς διαδοχῆς τῶν γεγονότων καὶ σκιαγραφεῖ τὶς ἀρχές ποῦ καθιστοῦν κατανοητὴ τὴν ποικιλία τῶν νόμων καὶ τῶν ἠθῶν· πρόκειται γιὰ ἐννοιολογικὴ ἐργασία ποῦ τὸν καθιστᾷ, ὅπως καὶ τὸν Comte, θεμελιωτὴ τῆς κοινωνιολογικῆς σκέψης. Στὴν Ἐγκυκλοπαιδεία εἶναι παρούσα ἡ φυσιοκρατικὴ διδασκαλία, ἀλλὰ ἀπουσιάζει ἡ καθαρὴ ἀνταλλακτικὴ ἀξία: οἱ ἀπαρχές τῆς οἰκονομικῆς ἐπιστήμης πρέπει νὰ ἀναζητηθοῦν μᾶλλον στὸν Ricardo καὶ στὸν Adam Smith παρὰ στὸν Turgot. Ἄν ἐνδιαφερόμαστε γιὰ κεῖνο, χάρις στὸ ὁποῖο ὁ Diderot φτάνει σὲ μιὰ βιολογικὴ φιλοσοφία πρὶν ἀκόμα ἐπινοηθεῖ ὁ ὄρος αὐτός, φιλοσοφία ποῦ μεριμνᾷ περισσότερο γιὰ τὴ ζωὴ παρὰ γιὰ τὸ ἔμβιο, δὲν πρέπει νὰ ψάξουμε μέσα στὰ ἄρθρα του οὔτε στὰ ἄρθρα τοῦ Bordeu, ἀλλὰ στὴν *Ερμηνεία τῆς Φύσης* καὶ στὴν *Ἐπιστολὴ γιὰ τοὺς τυφλοὺς*. Ὅσο γιὰ τὸν ἐπιστημονικὸ λόγο ποῦ ἀφορᾷ τὶς τέχνες καὶ τὶς τεχνικές, αὐτὸς πλησιάζει περισσότερο σὲ μιὰ καταγραφή τῶν ὄσων ὑπάρχουν, ἀπογυμνωμένη ἀπὸ κάθε

παραδοσιακό μυστικό, παρά σέ μιὰ «τεχνολογική» σκέψη πού συνδέει τήν οἰκονομία, τήν τεχνική καί τή διοίκηση· τόν κλάδο αὐτό τόν ἴδρυσε ὁ Bekmann στή Γερμανία τοῦ 1774.

Ὁ J.- J. Rousseau ἦταν συνεργάτης τῆς Ἐγκυκλοπαιδείας στά ἄρθρα γιά τή μουσική, στά πρῶτα χρόνια· ἡ φίλια του μέ τόν Diderot ἦταν καθοριστική γιατί στό δρόμο πρὸς τίς Βενσέν, ὅπου ἦταν φυλακισμένος ὁ συγγραφέας τῆς Ἐπιστολῆς γιά τοὺς τυφλοὺς, ἐμπνεύστηκε τήν ἰδέα πού γέννησε τόν πρῶτο Λόγο καί ἔγραψε σέ κατάσταση ἔξαρσης τήν προσωποποιῆα τοῦ Φαμπρίκιου καί «συνεπαρμένος ἀπὸ τὸν ἐνθουσιασμό τῆς ἀλήθειας, τῆς ἐλευθερίας καί τῆς ἀρετῆς», «εἶδε ἓνα ἄλλο σύμπαν καί ἔγινε ἄλλος ἄνθρωπος».

Ἐκεῖνον τὸν Ὀκτώβρη τοῦ 1749 ὁ Rousseau ἀνακαλύπτει ὅτι εἶναι φιλόσοφος... «Ἐκεῖνη ἡ στιγμή ἦταν ἡ καταστροφή μου».

Τὸ στοιχεῖο, ὡς πρὸς τὸ ὁποῖο ὁ J.- J. Rousseau εἶναι πηγή καί θεμέλιο γιά τήν ἱστορική σκέψη, δὲ βρίσκεται μέσα στοῦ ἐγχειρήμα πού συνόψισε τήν ἐποχή του, παρά ἄλλοῦ. Αὐτὸ τὸ «ἄλλοῦ» γιά τὸν ἴδιο συνδέεται μέ τήν ξεκάθαρη θέληση νὰ βρεῖ ἓναν τόπο διαφορετικὸ ἀπὸ ἐκεῖνον τῆς Ἐγκυκλοπαιδείας καί τῆς Δημοκρατίας τῶν γραμμάτων, τόπο προβλημάτων καί δημοσιεύσεων. Ἡ Ἐπιστολή γιά τὰ θεάματα (1758) εἶναι μιὰ ἀπάντηση στοῦ ἄρθρου Γενεύη (1577), τὸ ὁποῖο συνέγραψε ὁ d'Alembert χωρὶς φρόνηση καί χωρὶς σεμνότητα κατὰ τήν κρίση τοῦ Rousseau. Μποροῦμε νὰ ἀκολουθήσουμε τὸ δρομολόγιο πού ὀδηγεῖ ἀπὸ τὸν δεῦτερο Λόγο γιά τήν καταγωγή τῆς ἀνισότητος (1754) στήν πρώτη ἐκδοχὴ τοῦ Κοινωνικοῦ συμβολαίου, μέ θέμα τὴν γενική κοινωνία τοῦ ἀνθρώπινου γένους (1760), ὡς ἀπάντηση σὲ ἓνα ἄρθρο τοῦ Diderot γιά τὸ Φυσικὸ δίκαιο (1755). Ὅσο γιά τὸ ἄρθρο γιά τὴν Πολιτικὴ οἰκονομία (1755), ἀνήκει βέβαια στὸν συγγραφέα μας, ὡστόσο δὲν προδιαγράφει τὸ πέρασμα στὸν θεσμό τῆς κυβέρνησης, πράγμα πού θὰ ἀποτελέσει τὴν πρωτοτυπία τοῦ Κοινωνικοῦ συμβολαίου· μένει στοῦ ἐπίπεδο τῆς μελέτης τῆς λειτουργίας τῆς κυβέρνησης, χωρὶς νὰ καινοτομεῖ ἰδιαίτερα ἀναφορικά μέ τὰ παραδεδομένα θέματα. Ὅλα δείχνουν ἐδῶ ὅτι ὁ Rousseau μεταμορφώνει καί μεταθέτει τὰ ἐντελῶς κλασικὰ προβλήματα: σὲ μιὰν ἐρώτηση γιά τὴν καταγωγή τῆς ἀνισότητος ἀπαντᾷ μέ μιὰν ἀνάλυση τῶν συνθηκῶν

τῆς δυνατότητάς της καὶ καθ' ὁδὸν σκιαγραφεῖ τὶς ἀρχές μιᾶς ἐπισημονικῆς ἀνθρωπολογίας· στὴν ἀδυναμία μας νὰ σκεφτοῦμε τὴν ἐξαφάνιση τῆς κοινωνικῆς ἀνισότητος, ἀπαντᾷ μετὰ τὴν ἐπινόηση ἀρχῶν τοῦ πολιτικοῦ δικαίου, οἱ ὁποῖες ἐπιτρέπουν, μετὰ τρόπον διαφοροτικὸν καὶ πραγματικόν, νὰ σκεφτοῦμε τὴν ἐλευθερίαν ὡς ἰσότηταν· στὸν σκεπτικισμόν ποὺ γεννιέται ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴν διαπίστωση τῆς ποικιλίας τῶν ἡθῶν καὶ τῶν θρησκειῶν, ἀπαντᾷ μετὰ τὴν ἐπινόηση μιᾶς μορφῆς καθολικότητος, δηλ. τὴν ἀπαίτηση τῆς ἠθικότητος. Ἡ μεταμόρφωση τῶν προβλημάτων συνοδεύεται ἀπὸ μιᾶς μεταμόρφωσης τοῦ λεξιλογίου: μετὰ τὸν Rousseau συγκροτεῖται ἓνα σύνολον «παθητικῶν νεολογισμῶν», λέξεων ποὺ ὑπάρχουν ἤδη καὶ φορτίζονται μ' ἓνα αὐστηρὰ καθορισμένον νόημα στὸ θεωρητικὸ πλαίσιον μιᾶς φιλοσοφικῆς καὶ πολιτικῆς ἀνάλυσης.

Ἐναντιοβία ὁ Rousseau μπορεῖ νὰ καθορίζει αὐτὸν τὸν «ἄλλο» τρόπο τῶν προβλημάτων μόνον καὶ μόνον ἐπειδὴ ὁ ἴδιος εἶναι, ξέρεται ὅτι εἶναι καὶ διακηρύττει ὅτι εἶναι «κάτι ἄλλο». Εἶναι ξεριζωμένος ἀπὸ πολλὰς ἀπόψεις, κήρυκας καὶ μάρτυρας μιᾶς διαφορᾶς, τὴν ὁποία τονίζει καὶ διεκδικεῖ ὡς πηγὴ ὅλων τῶν δυστυχιῶν τοῦ καὶ ὡς προφανὲς σημεῖον τῆς ἀθωότητάς του. Κατὰ γενικὸν κανόνα ἡ ἱστορία δίνει μιᾶς θέσιν στὶς βιογραφίας, ἀλλὰ ὁ Λόγος τῆς ἱστορίας τοὺς ἐπιφυλάσσει θέσιν παρακαταίτητην. Ἐδῶ ἡ βιογραφία ἔχει πάρει τὴν διάστασιν ἑνὸς ἔργου, δηλ. τῶν αὐτοβιογραφικῶν ἔργων τοῦ Rousseau, τὰ ὁποῖα ὁ ἴδιος ἀποκαλεῖ «ἀληθινὰ γράφματα» του· πρόκειται γιὰ ἔργον ἀδημοσίευτον, ποὺ ἔχει διαβαστεῖ ἐν μέρει στὸν κύκλον τῆς κυρίας d'Égmont καὶ θὰ δεῖ τὸ φῶς τῆς δημοσιότητος μόνον μετὰ ἀπὸ τὸ θάνατόν του καὶ μετὰ ἀτελεῖ τρόπον, τὸ 1782.

Μέσα σὲ ἓναν αἰῶνα ποὺ ἀρέσκειται στὶς μεταμφιέσεις καὶ στὰ τυποποιήσιμα παιχνίδια τῶν ἀλληλοδιασταυρούμενων ἡδονῶν, αὐτὸς παίρνει ὡς ἀντικείμενον τὸν ἑαυτὸν του —(αὐτὸς ἐγώ, μόνον τὸ ἐγώ), λέει στὶς ἀρχὰς τῶν *Ἐξομολογήσεων*— καὶ αὐτὸ εἶναι ἀκόμα ἓνα σημεῖον ῥῆξης μετὰ τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς. Ἀξιωματικὸς ἐγώ, ποὺ ἀποτελεῖ συνάμα καὶ πηγὴν λάθους, γιὰ τὴν ἐκλαμβάνει τὸν ἑαυτὸν του ὡς κέντρο τῶν πάντων, καὶ πηγὴν τυραννίας, γιὰ τὴν θέλει νὰ ἀποκτήσει ἐξουσίαν πάνω στοὺς πάντας. Τοὺς κανόνες τῶν δυνατῶν

ἐκλογικεύσεων τῆς σιωπῆς σχετικὰ μὲ τὸν ἑαυτό του, ὁ Rousseau δὲν τοὺς ἀγνοοῦσε, ἀντίθετα γνώριζε ἀνάμεσα στὰ καταδικασμένα βιβλία τὴ *Λογικὴ* τοῦ Port-Royal καὶ τὴν *Τέχνη τοῦ ὀμιλεῖν* τοῦ πατρὸς Lamy.<sup>1</sup> Ὡστόσο αὐτὰ τὰ βιβλία δὲν βαραινούν, γιατί εὐχεται νὰ ἐπινοήσῃ «μιά γλώσσα ἐξίσου νέα μὲ τὸ σχέδιό του» καὶ νὰ ἀκολουθήσῃ πάντα τὸ ὕφος ποὺ θὰ τοῦ ἔρθῃ.

Διπλὸ ἔργο, λογοτεχνικὸ καὶ πολιτικὸ, μοναδικὸς ἄνθρωπος ποὺ καθορίζεται ἀπὸ τίς πολλαπλὲς ἀρνήσεις του: δὲν εἶναι φιλόσοφος, οὔτε συγγραφέας, οὔτε χαρίεν πνεῦμα· γιὰ τοὺς Παρισινοὺς εἶναι ἀπὸ τὴ Γενεύη, γιὰ τοὺς κατοίκους τῆς Γενεύης εἶναι Παρισινός. Τί ἔχει λοιπὸν νὰ κάνει ἡ φιλοσοφία; Ὅχι βέβαια νὰ θεωρήσῃ τὴν εἰλικρίνεια τοῦ ἀνθρώπου ὄρο τῆς δυνατότητας ἢ τῆς ἀδυνατότητας τῆς ἀλήθειας ἐνὸς λόγου, γιατί αὐτὸ θὰ σήμαινε σύγχυση τῆς ψυχολογίας μὲ τὴ θεωρία, ἀλλὰ νὰ συλλάβῃ τὸ νόημα αὐτῆς τῆς ἀ-νοησίας ποὺ εἰσάγεται μέσα στὴν λελογισμένη ἐκφραση τοῦ Λόγου· νὰ εἶναι προσεκτικὴ ἀπέναντι στὴ φύση τῶν πραγμάτων, νὰ συλλαμβάνῃ ἢ νὰ δίνει τὰ σημεῖα μιᾶς τάξης καὶ μιᾶς κατανοητότητας ποὺ ἀφοροῦν τοὺς ἀνθρώπους, ὄχι τὰ πράγματα· νὰ περάσῃ, ὅπως λέει ὁ ἴδιος ὁ Rousseau, ἀπὸ τὴ *διοίκηση* στὴ *διακυβέρνηση*.

Ἀπὸ τὸν πολιτικὸν στὸν λογοτέχνη συμβαίνει μιὰ μετάρθεση· ἀλλὰ αὐτὴ ἡ μετάρθεση ἐπιτελεῖται κατὰ μῆκος τῆς ἴδιας γραμμῆς, ποὺ εἶναι ἡ γραμμὴ τῆς γραφῆς, γραφῆς ξεστρατισμένης καὶ νεκρῆς ἀπέναντι στὴ ζωντανὴ λαλιά. Ἐντούτοις αὐτὴ ἡ γραφὴ εἶναι ἡ πιὸ ζωντανή, γιατί αὐτὴ εἶναι ποὺ μιλάει καὶ γι' αὐτὴ μιλάμε, καὶ κατὰ μῆκος τοῦ ἄξονά της μεταθέτει ὀλοένα τὰ ἴδια ἀντιθετικὰ ζεύγη: εἶναι-φαίνεσθαι, φύση-πολιτισμός, συναίσθημα-γνώση, χρόνος-στιγμὴ, δομὴ-ἱστορία.

Αὐτὸς ὁ μερισμὸς ἀνάμεσα στὴ λογοτεχνία καὶ στὴ θεωρία ἐπιτελεῖται γύρω ἀπὸ καθορισμένες χρονολογίες ποὺ σηματοδοτοῦν ὄχι ρήξεις, ἀλλὰ ἐνότητες μέσα στὴ ζωὴ τοῦ Rousseau, ἔστω κι ἂν, μὲ ἓνα εἶδος χάριτος ἢ αὐταπάτης, γι' αὐτὸν τὴν κάθε στιγμὴ ἀρχίζει καὶ κάτι καινούργιο. Πρέπει λοιπὸν νὰ ἐντοπίσουμε αὐτὲς

1. J.- J. Rousseau: *Mémoire à Monsieur de Mably*, O.C., IV, σ. 29.

τις ἐνότητες καὶ νὰ συλλάβουμε τὸ λόγο τῆς συνέχειάς τους, πού εἶναι ἀνάλογη μὲ τὴν συνέχεια στὴ μουσική.

Ἡ μουσικὴ αὐτὴ μεταφορὰ μπορεῖ νὰ συνεχισθεῖ ἂν σημαδέψουμε τὸ «κενὸ μέτρο» τοῦ θεωρητικοῦ καὶ τοῦ λογοτεχνικοῦ ἔργου. Πρόκειται γιὰ τὰ μακρὰ χρόνια μαθητείας καὶ παιδείας ἀπὸ τὸ 1712 ὡς τὸ 1742, κάτω ἀπὸ τὴν κηδεμονία ποικίλων καὶ καμιὰ φορὰ ἀμφίβολων προσώπων, ἐπίσης χρόνια περιπλάνησης, ἀπὸ τὴ Γενεύη στὴ Γαλλία καὶ ἀπὸ τὴ Γαλλία στὴν Ἰταλία· στὸ Τορίνο προσχωρεῖ στὸν καθολικισμό· διανοητικὴ καὶ θυμικὴ ὠρίμανση, ἐπαγγελματικὲς ἀπόπειρες μὲ τὸ κτηματολόγιο στὴ Σαβοῖα, μὲ τὴ διδασχὴ τῆς μουσικῆς στὸ Chambery καὶ μὲ τὴ θέση παιδαγωγοῦ στὴ Λυὼν· ἀπὸ τὸ 1742 ὡς τὸ 1744 εἶναι στὴ Βενετία καὶ ἀσχολεῖται ἐπαγγελματικὰ μὲ τὴν πρεσβεία, ἐμπειρία γιὰ τὴν ὁποία ὁ Rousseau βεβαιώνει ὅτι τὸν ἔκανε νὰ συνειδητοποιήσει ὅτι «ὄλα ἐξαρτῶνται ριζικὰ ἀπὸ τὴν πολιτικὴν». Αὐτὸ τὸ «κενὸ μέτρο» θὰ γίνῃ τὸ ὑλικὸ ἐνὸς μέρους τοῦ λογοτεχνικοῦ ἔργου, πρότυπο ἐκείνου πού ὁ δέκατος ἕνατος αἰώνας στὴν Δύση θὰ ὀνομάσει μυθιστόρημα διάπλασης χαρακτήρων.

Ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν ἔργων ἔχουμε δύο στιγμές: ἡ μιά, σχετικὰ σύντομη, εἶναι «στιγμὴ παροδικῆς ζύμωσης», πού πιάνει ἀπὸ τὸ 1750 ὡς τὸ 1762· ἀνοίγει μὲ τὸν πρῶτο *Λόγο* (*Γιὰ τὰ γράμματα καὶ τὶς τέχνες*) καὶ κλείνει μὲ τὸν *Αἰμίλιο* καὶ τὸ *Κοινωνικὸ Συμβόλαιο* πού, μὲ τὴν καταδίκη τους τόσο στὸ Παρίσι ὅσο καὶ στὴ Γενεύη καὶ κατόπιν στὴ Βέρνη, σπρώχνουν τὸν Rousseau στοὺς δρόμους τῆς ἐξορίας, ἀπὸ τὴν Ἑλβετία στὴν Ἀγγλία καὶ ἀπὸ τὴν Ἀγγλία στὴ Γαλλία, ὄχι χωρὶς ἀρωγούς βέβαια, ἀλλὰ μὲ ἀρωγούς πού γρήγορα γίνονται ἀφόρητοι. Ἀνάμεσα σ' αὐτὲς τὶς δύο χρονολογίες, ἔχουμε μίαν ὕπερα, τὸν *Μάντη τοῦ χωριοῦ*, πού δεκαοχτῶ μῆνες μετὰ τὴ δημοσίευση τοῦ πρώτου *Λόγου* φέρνει τὸν Rousseau στὴν ἐπικαιρότητα· ἀκολουθεῖ τὸ ἄρθρο γιὰ τὴν *Πολιτικὴ οἰκονομία*, ἡ ἐπιστολὴ στὸν d'Alembert γιὰ τὰ θεάματα, ἡ ρήξις μὲ τὴν *Ἐγκυκλοπαιδεῖα*· ἕνα ἐπιστολιμαῖο μυθιστόρημα, ἡ *Νέα Ἐλοῖζα*, πού εἶχε συνταρακτικὴ ἐπιτυχία καὶ γιὰ τὸ ὅποιο ὁ d'Alembert (ὁ μόνος ἀνάμεσα στοὺς φιλοσόφους, ἀναμφίβολα ἐπειδὴ ἀγαποῦσε μὲ μιὰ τυραννισμένη ἀγάπη τὴν δεσποινίδα de

Lespinasse) έλεγε ότι για να διαβάσει κανείς καλά αυτό το βιβλίο έπρεπε να έχει νιώσει βαθιά αυτό το πάθος ή την έπιθυμία αυτού του πάθους. 'Ο ίδιος ό συγγραφέας έπανειλημμένα βεβαιώνει ότι ό *Αιμίλιος* και ό δεύτερος *Λόγος* (*Για την ανισότητα*, 1754) αποτελούν ένα πλήρες όλο, το ίδιο όπως κι ό *Αιμίλιος* με το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*. Αυτές οι ύποδείξεις για ανάγνωση μās έχουν δοθεί από τον ίδιο τον Rousseau, συνεπώς θα τις ακολουθήσουμε.

Σε αυτή την ομάδα μπορούμε αναμφίβολα να προσθέσουμε το έργο *Γράμματα γραμμένα από το βουνό*, που εμφανίστηκε το 1764 και παίρνει θέση και συμμετέχει στην ιστορία των πολιτικών και θρησκευτικών κρίσεων τής Γενεύης απαντώντας στα γράμματα που έγραψε από τον κάμπο ό ιεροκήρυκας Trouchin· ή κατάδικη του *Αιμίλιου* και του *Κοινωνικοϋ Συμβολαίου* είναι στοιχειώ και σημείο αυτών των κρίσεων. "Όσο ζει ό Rousseau δέν θα δημοσιευτεί τίποτε άλλο: ή μόνη εξαίρεση είναι το *Λεξικό τής μουσικής*, συναγωγή άρθρων από την *Έγκυκλοπαιδεία* που εμφανίζονται αναμορφωμένα το 1767. Αυτός που ύπογράφει με ύπεροψία και άφροσύνη «J.- J. Rousseau πολίτης τής Γενεύης», που θέλει να πεϊ τα πάντα αλλά χωρίς τους τύπους που είναι αναγκαίοι στο κοσμοπολίτικο και εύρωπαϊκό Παρίσι, έχει σωπάσει.

Μέσα και χάρη σ' αυτή τή σιωπή, που πέφτει πάνω στα θεωρητικά έργα, ανοίγει ή άλλη στιγμή τής γραφής του Rousseau, ή έπιφανειακά πιό λογοτεχνική, αλλά προφανώς πιό «κρυπτογραφική», τής όποιας ή άποκρυπτογράφηση είναι έργο του λογικοϋ όσο και του παραληρήματος. Αυτό το σύνολο κειμένων άπαιτεί έναν αναγνώστη που ξέρει να διαβάζει προς όλες τις κατευθύνσεις, από τή σκοπιά τής ιστορίας και από τή σκοπιά τής ένοχης, από τή σκοπιά τής όμολογίας όσο και τής άθωότητας. Για την αυτόβιογραφική τριλογία, που το πιό γνωστό μέρος της είναι οι *Έξομολογήσεις* (τα πρώτα έξι βιβλία δημοσιεύτηκαν το 1782 και τα έξι τελευταία το 1789), έφυγε στην Έλβετία και στην Άγγλία από το 1764 ως το 1767 έχοντάς την «άπασχόληση για τις βροχερές μέρες». Τα πρώτα έξι κλείνουν σ' ένα σημείο που ό αναγνώστης μπορεί να θεωρήσει τελικό: ή συγγραφή αυτών των «αναμνήσεων» τον φέρνει ως το 1742, πριν ό Rousseau να έρθει στο

Παρίσι γεμάτος θλίψη και φιλοδοξία. Ὁ Rousseau ὑπολόγιζε τότε στὸ μουσικὸ του σύστημα — πού παρουσιάστηκε ἀπὸ τὸν Réaumur στὴν Βασιλικὴ Ἀκαδημία τῶν Ἐπιστημῶν στὶς 22 Αὐγούστου τοῦ 1742—, θεωρώντας τὸ «σίγουρη περιουσία». Τὰ δέκα τελευταῖα βιβλία συντάχτηκαν πολὺ πιὸ γρήγορα, ἀπὸ τὸ 1769 ὡς τὸ 1770, κάτω ἀπὸ πίεση ἀνάλογη με̄ ἐκείνη πού ἀσκήθηκε πάνω στὸ συγγραφέα ὅταν συνέγραφε τὸ *Rousseau, κοιτῆς τοῦ Jean-Jacques, Διάλογοι*, τὸ 1776.

Ἡ ἀόριστη προσέγγιση τῆς τωρινῆς στιγμῆς, ὅπου ὁ συγγραφέας γράφει ὅ,τι ἔζησε, γίνεται ἡ ἐπικίνδυνη ὥρα, ὅπου ὁ ἄνθρωπος ζεῖ αὐτὸ πού γράφει, τὴν ὑποψία, τὴν ἄρνηση τῆς ἐνοχῆς, τὴν πλάνη. Ἀπ' αὐτὸ γεννιέται καὶ ἡ ταλάντευση πού βλέπουμε στὰ διαλείμματα τῆς ἀνακούφισης, ἡ γαλήνη, καὶ καμιὰ φορὰ ἡ αὐτοκυριαρχία, ὅπως στὶς *Ὀνειροπολήσεις τοῦ μοναχικοῦ περιπατητῆ* (δημοσιεύτηκε τὸ 1782), ἀλλὰ καὶ ἡ μανία, τὸ παραλήρημα. Ὁ τελευταῖος *Περίπατος* πού ἔμεινε ἀνολοκλήρωτος, γράφτηκε τὴν Κυριακὴ τῶν Βαῶν τοῦ 1778 (12 Ἀπριλίου). Ὁ Rousseau πέθανε στὶς 2 Ἰουλίου. Πίσω ἀπὸ ἓνα τραπουλόχαρτο σὰν προσχέδιο στὶς *Ὀνειροπολήσεις* εἶχε γράψει: «τὸ βιβλίο μου πρέπει νὰ τελειώσει *φυσιολογικά*<sup>1</sup> ὅταν θὰ ζυγώνει τὸ τέλος τῆς ζωῆς μου». Ἐσχατὴ ταύτιση τῆς γραφῆς με̄ τὴν ὑπαρξη, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὑφ' ἑτῆς γραφῆς εἶναι ἡ μεσιτεία, ἐπομένως ἡ διαφθορά. Ὡστόσο ἡ συγγραφὴ αὐτοβιογραφικῶν κειμένων ἔχει ὡς τελικὸ σκοπὸ τὸ φυσικὸ, πού εἶναι τόσο ἡ ἀφετηρία ὅσο καὶ τὸ θεμέλιο ἀναφορικὰ με̄ τὰ ὁποῖα ἡ ἱστορία εἶναι προοδευτικὴ παρέκκλιση. Τὸ δρομολόγιο τοῦ Rousseau — σύμφωνα με̄ τὴ δική του προνομιοῦχα ὁμολογία— ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὸ φυσικὸ με̄ τὴν ἄσκηση μιᾶς γραφῆς πού εἶναι παροδικὴ ζύμωση (εἶναι ἡ στιγμὴ τῆς δημόσιας δραστηριότητος) καὶ ἐπανέρχεται σ' αὐτὸ με̄ τὴν πειθαρχία μιᾶς γραφῆς σκοτεινῆς ἀκόμα καὶ γιὰ τὸν ἴδιο τὸ συγγραφέα (εἶναι τὸ μακρόχρονο στάδιο τῶν μοναχικῶν ἔργων).

Σὲ αὐτὰ τὰ τρία σημεία ἀναφορᾶς ἀρμόζει νὰ προσθέσουμε τὰ τέσσερα γράμματα στὸν κύριο Malesherbes, πού συντάχτηκαν ἀπὸ

1. Διὴ μας ἡ ὑπογράμμιση.

τις 4 ὡς τις 28 Ἰανουαρίου 1762 μετὰ ἀπὸ ἓνα ἀτύχημα, ἀπὸ τὸ ὅποιο ὁ Rousseau συμπέρανε ὅτι δὲν θὰ τοῦ ἄφηνε χρονικὰ περιθώρια γιὰ νὰ γράψῃ τις ἀναμνήσεις του. «Ἐπειδὴ ἔνωθα λιγοθυμία στὴ σκέψη ὅτι θὰ ἄφηνα στὸ πνεῦμα τίμιων ἀνθρώπων μιὰ τόσο ἀνακριβὴ γνώμη γιὰ μένα, μὲ αὐτὸ τὸ σχέδιο, πὺ τὸ ἔκανα γοργὰ σὲ αὐτὰ τὰ τέσσερα γράμματα, προσπαθοῦσα νὰ συμπληρώσω κατὰ κάποιον τρόπο τις ἀναμνήσεις πὺ εἶχα σχεδιάσει νὰ γράψω»: τυχερὴ λύση, πρόσκαιρο καὶ λυρικό ὑποκατάστατο τοῦ ἀρχικοῦ σχεδίου.

Τὸ ἔργο λοιπὸν ἀποτελεῖται ἀπὸ ρήξεις, ἀντιθέσεις καὶ πολυάριθμες νέες ἀπαρχές· αὐτὴ ἐπιφανειακὰ εἶναι ἡ μόνη σταθερά. Τριαδικὸς ρυθμὸς τῆς συμπεριφορᾶς τοῦ Rousseau, πὺ πηγαίνει ἀπὸ τὴν εὐτυχία τῆς διαφάνειας τῶν συνειδήσεων στὸ ἐμπόδιο, ἀπὸ τὸ ἐμπόδιο στὴν πτώση καὶ στὴν ἐξορία, γιὰ νὰ ξαναρχίσει θαμπωμένος· ρῆξη ἀνάμεσα στοὺς τρόπους γραφῆς, ἀπὸ τὴν λεπτομερὴ ἀντιγραφὴ στὴ μουσικὴ γραφὴ, ἀπὸ τὴ μουσικὴ γραφὴ στὴ θεωρητικὴ γραφὴ, ἀπὸ τὴ θεωρητικὴ γραφὴ στὴ λογοτεχνικὴ γραφὴ.

Γιὰ νὰ ἐξηγήσῃ αὐτὲς τις ρῆξεις καὶ τις ἀντιθέσεις, μιὰ ἐνιαία ἀλλὰ ὄχι συστηματικὴ ἀνάγνωση ἀπαιτεῖ μιὰ διπλὴ μορφή ἐκθεσης, ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς μεθόδου καὶ ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς διδασκαλίας. Γιὰ τὴ μέθοδο ὁ Rousseau λέγει ὅτι δὲν διαθέτει καμία, καὶ ὅτι τὸ μόνο πὺ κάνει εἶναι νὰ ἀναπτύσσει τις «ἐλλάμψεις» πὺ μέσα ἀπὸ μιὰ ἀστραπὴ τοῦ δείχνουν τὴ διδασκαλία. Ὁ Bergson θὰ ἔλεγε: ἡ φιλοσοφικὴ ἐνόραση, πὺ εἶναι ἀπλούστατη καὶ διέπει τὰ πάντα. Ὁ Rousseau χρησιμοποιοῖ κατὰ λέξη τὸ λεξιλόγιο τοῦ Διαφωτισμοῦ, ὁ ὅποιος ξέρουμε ὅτι στὰ γερμανικὰ μεταφράζεται θεοφωτισμός (illumination): δὲν ὑπάρχει τίποτα τὸ ἀνορθολογικό σὲ ὅλα αὐτὰ.

Ἡ διδασκαλία λοιπὸν ἀντλεῖ ἀπὸ τὴν ἀπλότητά της καὶ τὸν ἀμετάβλητο χαρακτῆρα της τὴν δύναμη τῆς πειθοῦς ἢ τοῦ σκανδάλου: κηρύσσει τὴν ἰδέα τῆς εὐτυχίας, γιὰ τὴν ὅποια ὁ Saint-Just θὰ πεῖ ὅτι εἶναι νέα ἰδέα γιὰ τὴν Εὐρώπη, συνδεμένη μὲ τὴν ἀνακάλυψη τοῦ καθαρῶ ἀισθήματος τῆς ὑπαρξῆς· τὴ βεβαιότητα ὅτι ἡ ἠθικότητα δὲν ἔχει τὴν ἴδια φύση μὲ τὴ γνώση καὶ ἀντλεῖ τὴν



καθολικότητά της από την ήθικη ύπαρξη, πού είναι κοινή σε όλους τους ανθρώπους, και όχι από μιάν αποκάλυψη πού θέλει να είναι καθολική· τὸν Θεὸ πού δὲν εἶναι ἀναγκαστικά ὁ Θεὸς τῶν φιλοσόφων καὶ τῶν σοφῶν οὔτε ἀποκλειστικά ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσαάκ, τοῦ Ἀβραάμ καὶ τοῦ Ἰακώβ. Ὁ ἄνθρωπος γεννιέται καλός, καὶ νὰ πού εἶναι κακός: τὸ προφανές αὐτὸ δεδομένο σύμφωνα μὲ τὸν Diderot καθορίζει τὸν Rousseau σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ θέματα τοῦ Hobbes. Μένει νὰ δεῖξουμε θεωρητικὰ τὴν αἰτία μιᾶς τέτοιας ἀντιστροφῆς. Αὐτὸ θὰ δεῖχτεῖ ὅχι σὲ ἓναν λόγο γιὰ τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ σὲ ἓνα στοχασμὸ γιὰ τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὸν ἄνθρωπο τῆς φύσης — ἱστορικότητα τοῦ λόγου καὶ τῶν γλωσσῶν, ἱστορία τοῦ κακοῦ ἀνθρώπου. Ἐντούτοις μποροῦμε νὰ ἀποπειραθοῦμε νὰ ξαναρχίσουμε γιὰ ἓναν ἄνθρωπο μιᾶν ἱστορία δίχως καταστροφές: αὐτὸς εἶναι ὁ οἶνει κοσμοπλαστικός ρόλος τῆς παιδαγωγικῆς. Στὸ ἐπίπεδο τῆς πόλης μποροῦμε νὰ ἐλπίζουμε τὴν διατύπωση τῶν κανόνων πολιτικῆς ἰσορροπίας πού θὰ χρησιμεύσουν ὡς κριτήριον καὶ πρότυπον. Αὐτὲς οἱ κεντρικὲς προφανεῖς ἀληθεῖς προκύπτουν ἀπὸ μιᾶν ἔκθεση γιὰ τὴν πηγὴ τους καὶ τὴν προέκτασή τους συνοδευμένη ἀπὸ σχόλια ἀποκλειστικὰ ἱστορικὰ.

Ἀναφορικὰ μὲ τὴ μέθοδο ὁ Rousseau δίνει μόνον ἀρνητικὰ ἐνδείξεις. Ὁ ἐντοπισμὸς τῶν μορφῶν πού χρησιμοποιεῖ ὁ Rousseau γιὰ νὰ θέτει ἐρωτήματα ἐπιτρέπει νὰ συλλάβουμε τὸ φιλοσοφικὸ του ὕφος, πού εἶναι τόσο καθοριστικὸ ὅσο καθοριστικὸ ὑπῆρξε ἢ εἶναι ἀκόμα τὸ καρτεσιανὸ ὕφος, ἂν μὲ τὴ λέξη αὐτὴ ἐννοοῦμε ὅχι μόνον τὶς θεμελιώδεις ἐννοιες μιᾶς φιλοσοφίας, ἀλλὰ ἀκόμα τὴν ἀπαίτηση πού τὶς γέννησε καὶ αὐτὸ πού γέννησαν μὲ τὴν ἀπαίτησή τους. Ἡ ἐξέταση τῶν χαρακτηριστικῶν τῆς μεθόδου, ἐγγεγραμμένα καθὼς εἶναι μέσα στὸ ἔργο, θὰ προηγηθεῖ ἀπὸ τὴν ἔκθεση τῶν χαρακτηριστικῶν τῆς διδασκαλίας.

Στὴ θεώρηση τοῦ συνόλου τοῦ ἔργου δὲ θὰ σεβαστοῦμε τὴ χρονολογικὴ τάξη· μάλιστα κατὰ ἓνα μέρος αὐτὴ θὰ ἀντιστραφεῖ, γιὰ τὰ τελευταῖα κείμενα θὰ ἔρθουν πρῶτα. Ἔτσι δὲν ὑπακούουμε στὸν φανακιστικὸ δαίμονα μιᾶς ἀναδρομικῆς λογικῆς, ἀλλὰ συμμορφωνόμαστε μὲ τὴ διαπίστωση πού κάνει ὁ ἴδιος ὁ Rousseau ἀναφορικὰ μὲ τὰ γραφτὰ του πρὶν ἀπὸ τὸν Αἰμίλιο: «Ἀπὸ τὴν

πρώτη μου ανάγνωση είχα αισθανθεί ότι αυτά τὰ γραφτὰ βιάδιζαν με μιὰ ὀρισμένη τάξη τὴν ὁποία ἔπρεπε νὰ βρῶ γιὰ νὰ ἀκολουθήσω τὴν ἀλυσίδα τοῦ περιεχομένου τους. Πίστεψα ὅτι αὐτὴ ἡ τάξη ἦταν ἀντίστροφη πρὸς τὴν τάξη τῆς δημοσίευσής τους, καὶ ὅτι ὁ συγγραφέας καθὼς ἀνεβαίνει ἀπὸ ἀρχὴ σὲ ἀρχὴ φτάνει στὶς πρῶτες ἀρχές μόνο στὰ τελευταῖα τοῦ γραφτὰ. Ἐπρεπε λοιπὸν νὰ ἀρχίσω ἀπὸ τὰ τελευταῖα ἂν ἤθελα νὰ προχωρήσω συνθετικά, καὶ αὐτὸ ἔκανα παίρνοντας τὸν *Αἰμίλιο* με τὸν ὁποῖο εἶχα τελειώσει...».<sup>1</sup> Ἄν ὁ δαίμονάς μας μᾶς φενακίζει εἶναι ὁ δαίμονας τοῦ ἴδιου τοῦ Rousseau.

## 1. ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ

### α) Ο ΔΕΛΦΙΚΟΣ ΧΡΗΣΜΟΣ

Ὁ Rousseau εἶναι ὁ ἄνθρωπος τοῦ διχασμοῦ καὶ τῆς διαφορᾶς: διαφέρει ἀπὸ ὅλους τοὺς ἄλλους, εἶναι ὁ μόνος ποὺ ταυτίζεται με τὸν ἑαυτό του, ὁ μόνος ποὺ εἶναι ἀκόμα αὐτὸ ποὺ ἦταν καί, με αὐτὴ του τὴν ἰδιαιτερότητα, εἶναι ὁ μόνος ποὺ μπορεῖ νὰ κάνει τοὺς ἄλλους νὰ συλλάβουν τὴ διαφορὰ τους. Ἀλλὰ ἐπίσης εἶναι ἀνόμιος με τὸν ἑαυτό του,<sup>2</sup> ἀνίκανος γιὰ προσπάθεια, σκέφτεται πάντα τὶς ἀλήθειες χωρισμένες τὴ μιὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη καὶ κατατρώχεται ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία τῆς ἐνότητος. Καθένα ἀπὸ τὰ πρόσωπά του, ὁ πολίτης τῆς Γενεύης γιὰ τὸν ἄνθρωπο τῆς φύσης, ὁ Rousseau γιὰ τὸν Jean-Jacques, εἶναι ὁ ἴδιος φορέας ἐνὸς πιθανοῦ διχασμοῦ, ἐνὸς ἀνεξερεύνητου βάθους, ποὺ δὲν φωτίζεται ποτὲ καὶ πάντα προκαλεῖ φόβο: «Φοβᾶμαι πάντα ὅτι δὲν ἀμαρτάνω κατὰ βάθος».<sup>3</sup>

1. *Dialogues, Rousseau juge de Jean-Jacques*, O.C., III, σ. 933.

2. *Le persifleur*, O.C., I, σ. 1108.

3. Ἐπιστολὴ στὸν Hume, Ἰανουάριος 1766.

Στὰ κλασικά παράδοξα τῆς αὐτογνωσίας, στὴν ὄχι λιγότερο κλασικὴ ἄσκηση τῆς σύλληψης τῶν χαρακτήρων καὶ τῆς ἐργασίας πάνω στὸ οἰκεῖο ἐγώ, τὸ ἐγχείρημα τοῦ Rousseau προσθέτει μιὰ νέα διάσταση ποῦ ὡς τώρα ἀνῆκε στους Χριστιανούς ἠθικολόγους, τὴν ἐνοχή. Θὰ ἦταν μάταιο ἂν λέγαμε ὅτι σὲ αὐτὸ δὲν ὑπάρχει τίποτα τὸ παράδοξο, ὅτι τὸ βᾶρος τῆς καλβινικῆς πόλης πάνω στὸν μικρὸ Rousseau, παιδὶ μὲ «ταπεινὴ» καταγωγή, ἀρκεῖ γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὴ φύση αὐτῆς τῆς ἐνοχῆς, ποῦ ὀλοένα βεβαιώνει τὴ ριζικὴ τῆς ἀθωότητά, κι ὅτι ἀναμφίβολα σὲ αὐτὴ τὴν ἐνοχὴ ἐπιτελεῖται μιὰ μετάρθεση τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος. Ἡ ἐπεξηγηματικὴ ἀξία αὐτοῦ τοῦ ἐπιχειρήματος εἶναι μόνο μερικὴ. Ὡς ἱστορικὸ γεγονός ἐξηγεῖ μονάχα ἓνα δομικὸ πρόβλημα — τὸν συνδυασμὸ τῆς ἀθωότητάς μὲ τὴν ἐνοχὴ— καὶ ὄχι τὴ διπλὴ ἱστορία τοῦ Rousseau, τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ ἔργου, τῶν ἔργων πάνω στὸν ἄνθρωπο. Ἀρχικὰ ἡ ἐνοχὴ γεννάει τὴν μοναδικότητα· ἀλλὰ μὲ τὴ σειρά τῆς ἡ μοναδικότητα γεννάει τὴν ἐνοχὴ. Τὸ νὰ εἶσαι διαφορετικὸς ἀπὸ τοὺς ἄλλους, σημαίνει νὰ εἶσαι ἀθῶος, ἐνῶ αὐτοὶ εἶναι ἐνοχοί· νὰ εἶσαι καλός, ἐνῶ αὐτοὶ εἶναι κακοί, καὶ ἡ ἱστορία τοῦ κόσμου τῶν ἀνθρώπων εἶναι ἡ ἱστορία τοῦ κακοῦ· σημαίνει νὰ εἶσαι μόνος, ἐνῶ οἱ ἄλλοι συναγελάζονται μέσα στὸ ψεῦδος τῆς κοινωνικῆς ἐπίφασης μὲ κακόβουλες προθέσεις.

Σημαίνει ἐπίσης νὰ διατρέχεις τὸν κίνδυνο ἐνὸς λάθους τόσο θεμελιώδους, ὥστε νὰ προκαλεῖ τὴν ἀνατροπὴ ὅλων τῶν πραγμάτων: νὰ εἶναι οἱ ἄλλοι καλοὶ «καὶ ὁ κακὸς μόνος του». Ὁ Rousseau εἶχε πληγεῖ κατάκαρδα ἀπὸ αὐτὴ τὴ φράση τοῦ Diderot στὸ ἔργο του Ὁ Νόθος, ποῦ ἀναφέρεται στὸν Jean-Jacques κι ἀπειλεῖ ὄχι μόνο τὸ ἐρμηνευτικὸ του σύστημα, ἀλλὰ προπάντων τὸ μόνιμο θέμα τῆς φιλοσοφίας του, ποῦ εἶναι ἡ καταγγελία τοῦ ἐπιφαινόμενου μὲ τὴν ἀκριβὴ ἐκτίμηση τοῦ ὑπάρχοντος.

Ἔχουμε νὰ κάνουμε καὶ μὲ ἓναν δυαδισμό τῆς σκέψης: τὸ παιχνίδι τοῦ ἀνθρώπου ἀφορᾷ τὴν ἐπίφαση καὶ ἡ ἱστορία του συνίσταται στὴν ὀλοένα μεγαλύτερη ἀπόκλιση ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ φαίνεσθαι. Εἶναι ἡ ἀγάπη γιὰ τὸν ἑαυτὸ μας ποῦ γίνεται νοσηρὴ αὐταρέσκεια (δεύτερος Λόγος), εἶναι τὰ γράμματα καὶ οἱ τέχνες ποῦ, ἀντὶ νὰ ὀδηγοῦν σὲ μιὰν ὑποτιθέμενη τελειοποίηση,

ἀπομακρύνουν τούς ἀνθρώπους ἀπὸ τὴν ἀλήθεια γιὰ νὰ τοὺς δελεάσουν μὲ τὸ ἀληθοφανὲς (πρῶτος Λόγος), εἶναι ἡ ἐνόητα μιᾶς πανανθρώπινης γλώσσας, θυγατέρας τοῦ ἀληθινοῦ πάθους, ποὺ διασπᾶται σὲ μιὰ πολλαπλότητα ἰδιαίτερων γλωσσῶν, προϊόντων μιᾶς σύμβασης (Λόγος γιὰ τὴν καταγωγή τῶν γλωσσῶν).

Ὁ κίνδυνος ποὺ ἐμφωλεύει σὲ αὐτὴ τὴν καταγγελία τοῦ ἐπιφανομένου ἀρχικὰ εἶναι διανοητικός: τὸ νὰ λὲς αὐτὸ ποὺ εἶναι—δηλαδή αὐτὸ ποὺ πρέπει νὰ εἶναι— σὲ ὅσους ἔχουν καταχωνιαστεῖ στὶς προκαταλήψεις τῆς δόξας καὶ στὸν κόσμον τῆς ὑποκρισίας, σημαίνει νὰ διατρέχεις ἕναν κίνδυνο ποὺ στὸ κάτω-κάτω εἶναι πανάρχαιος, νὰ σὲ ἀντιμετωπίζουν σὰν ὄνειροπόλο καὶ οὐτοπιστῆ. Εἶναι ὁ διάλογος ποὺ πάντα ξαναρχίζει ἀνάμεσα στὸν Σωκράτη καὶ στὸν Καλλικλή, ἀνάμεσα στὸν Ξένο τοῦ Σοφιστῆ καὶ στοὺς φίλους τῆς γῆς. Ἄν μὴ τι ἄλλο, σημαίνει νὰ διατρέχεις τὸν κίνδυνο τῆς διακωμώδησης, ὅπως ὁ Σωκράτης ἀπὸ τὸν Ἀριστοφάνη. Ὁ Rousseau, ποὺ δὲν ἤθελε νὰ εἶναι φιλόσοφος, παίρνει γιὰ ἤρωά του τὸν «Ἕλληνα σοφὸ» στὸ πλευρὸ τοῦ «Ἐβραίου σοφοῦ» ποὺ πέθανε σὰν Θεός. Διπλὴ ἐπίκληση ποὺ ἀναμφίβολα δείχνει τὴ διπλὴ του φύση, ὡς φιλοσόφου καὶ ὡς προφήτη.

### *Ἡ παγίδα τοῦ Ναρκίσσου.*

Κανονικὰ ἡ ἀπλὴ κατάδειξη ἑνὸς ἀληθινοῦ ἀνθρώπου μέσα σὲ τόσες μάσκες, θὰ ἔπρεπε νὰ μπορεῖ νὰ ἐπαρκεῖ γιὰ τὴν ἄμεση συνειδητοποίηση τῆς ἀλήθειας καὶ αὐτῆς τῆς ἀπομάκρυνσης, στὴν ὁποία μᾶς καταδικάζει ἡ πορεία τοῦ κόσμου. Στὴν πραγματικότητα δὲν συμβαίνει τίποτα τέτοιο: οἱ ἄνθρωποι δὲν ἀκοῦνε αὐτὴ τὴ φωνὴ ποὺ ἔρχεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση. Ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος θὰ ἔπρεπε νὰ μπορεῖ νὰ παίξει τὸ ρόλο ἑνὸς συνειδησιακοῦ κανόνα, γιὰτὶ εἶναι κάτι σὰν πρότυπο βάσει τοῦ ὁποίου λογαριάζεται ἡ κάθε παρέκκλιση. Τὸ ρητὸ ποὺ υἰοθέτησε ὁ Rousseau τὸ 1758, *vitam impendere vero*, ἐνέχει τὸ συμπέρασμα ποὺ θὰ τεθεῖ ὡς ἔξεργο στοὺς Διαλόγους: *barbarus hic ego sum, quia non intelligor illis*: νὰ φανερώσει μὲ τὰ γραφτὰ του τὴν ἀλήθεια, συνάμα νὰ

είναι ἀληθινὸς ἄνθρωπος καὶ ἔτσι νὰ καταδικαστεῖ σὲ πλήρη ἀφάνεια.

Ἐκ τὸ ρητὸ ὡς τὸ ἔξεργο δημιουργεῖται ἡ παγίδα τοῦ αὐτοφανακισμοῦ, πού θὰ καθιστοῦσε αὐτὴ τὴν πλευρὰ τοῦ ἔργου τοῦ Rousseau τελείως στείρα μὲ ἐξάιρεση τὸν ψυχολόγο ἢ τὸν ψυχοπαθῆ, ἐφόσον κι αὐτὸς μὲ τὴ σειρά του ἔχει γοητευτεῖ ἀπὸ τὴν παγίδα τῆς ταύτισης. Ὁ Rousseau ἀναγνωρίζει αὐτὴ τὴν παγίδα καὶ τὴν ἀπορρίπτει σὲ διπλὸ ἐπίπεδο. Ἡ τεράστια μεταφορὰ τοῦ θεατρικοῦ ἔργου Ὁ αὐτοαγαπώμενος Νάρκισσος, στὸ ὁποῖο κατοπινὰ θὰ γράψει ἕναν πρόλογο, στήνει μέσα ἀπὸ διάφορες μεταφράσεις τὸν μηχανισμό τοῦ φανακισμοῦ, πού γιὰ νὰ εἶναι δυνατὸς ἀπαιτεῖ ὄχι τὴν ἀντανάκλαση στὸ νερό, παρὰ τὴν ὑπεκφυγὴ μιᾶς αὐτομεταμόρφωσης, μιὰ μετάθεση τοῦ ἑαυτοῦ στὴν ἐμφάνιση τοῦ ἄλλου καὶ στὸ ἄλλο φύλο. Ἐκ τῆ στιγμῆ πού καταγγέλλεται ἡ ταύτιση τοῦ ἔραστῆ καὶ τοῦ ἐρωμένου προσώπου τὸ πάθος ἐξαφανίζεται—μέσα στὴ γελοιότητα ἢ στὴν ἀπογοήτευση;—καὶ μαζὶ τὸ ἀντικείμενο τοῦ ἔρωτα πού ἐμφανίζεται ὡς αὐτὸ πού εἶναι, δηλ. μασκαρεμένο πλάσμα: ὁ Νάρκισσος εἶναι σὰν ὁμολογία τῆς παγίδας καὶ ἀπόφαση νὰ μὴν ἀφεθεῖ σὲ αὐτὴ. Σὲ αὐτὴ τὴν ὁμολογία, ὀκτῶ καὶ δέκα χρόνια ἀργότερα, προστίθεται ἡ βεβαίωση ὅτι ὁ ἀληθινὸς ἔρωτας εἶναι ἐπιθυμία τοῦ ἄλλου στὴν τελειότητά του. Στὸν Αἰμίλιο καὶ στὴ Νέα Ἐλοῖζα παίξει ἀσφαλῶς τὸν ρόλο τοῦ ὁ πειρασμὸς τῆς ταύτισης: ὁ παιδαγωγός, πού εἶναι ὁ Rousseau, διαμορφώνει τὸν Αἰμίλιο ἔτσι ὥστε νὰ γίνῃ ἕνα alter ego του, ἀλλὰ ἀπομακρύνεται ἀπὸ αὐτό, ἔχοντας γευτεῖ τὴν εὐτυχία τοῦ παντρεμένου Αἰμίλιου, ἀπαλείφοντας ὅ,τι ἀποτελεῖ φιλοφροσύνη ἀπέναντι στὸ εἶδωλό του καὶ συνάμα διαπίστωση τῆς παρέκκλισης πού μολαταῦτα ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸ πρότυπο καὶ στὴν εἰκόνα του. Ἡ ἐπανασύνδεση τοῦ Σαιν-Πρὲ καὶ τῆς Ἰουλίας εἶναι σὰν τὴν ἔνωση τοῦ «ἐγὼ μὲ τὸ ἐγώ».<sup>1</sup> Ἀλλὰ ὁ ἀληθινὸς ἔρωτας γεννάει τὴν ἀπόκλιση τῶν φωνῶν μέσα στὴν σύγκλιση τῶν προτύπων. Ἡ παραδειγματικὴ συνένωση τῆς Ἰουλίας, τοῦ Σαιν-Πρὲ καὶ τοῦ κυρίου ντὲ Βολμάρ, πού προκάλεσε τόσα σκώμματα, πράγ-

1. *Nouvelle Héloïse*, Πρῶτο Μέρος, Ἐπιστολὴ 53.

ματι ἐνέχει μιὰ τέτοια ἀπειλή ἀνίας καὶ ἐπανάληψης ἢ, ἀκόμα χειρότερα, ἀποτυχίας, ὥστε χρειάζεται τὸ «χτύπημα τῆς μοίρας», ὁ θάνατος τῆς Ἰουλίας, τὸ πέρασμα ἀπὸ αὐτὴ τὴν κατάσταση στὴν κρίση, ἀπὸ μιὰ εὐτυχία πού δὲν μπορεῖ νὰ διαρκέσει στὴν ἀκρότητα μιᾶς δυστυχίας πού δὲν ἀπορρίπτει τίποτα. Ἔχουμε προφανῶς νὰ κάνουμε μὲ μιὰ μυθιστορηματικὴ λύση, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ μὲ μιὰν ἀδυναμία νὰ ἀκολουθήσουμε γιὰ πολὺ τὸ λάθος τοῦ Νάρκισσου.

Οἱ στιγμὲς τῆς ἔκστασης, πού ἀναλύονται τεχνικότερα ἀπὸ τὸν δεῦτερο ὡς τὸν πέμπτο *Περίπατο*, δίνουν κάτι σὰν ἀπόδειξη *a contrario* αὐτοῦ πού θέλουμε νὰ ποῦμε. Ἀποτελοῦν κατάσταση πού δὲν εἶναι φευγαλέα, ἐφόσον κάθε αἴσθημα διάρκειας λείπει ἀπ' αὐτές, κατάσταση «ἐπαρκοῦς», τέλειαις καὶ πλήρους εὐτυχίας, πού δὲν ἀφήνει μέσα στὴν ψυχὴ κανένα κενὸ πού αὐτὴ νὰ αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη νὰ τὸ πληρώσει: «ἐνόσω διαρκεῖ αὐτὴ ἡ κατάσταση χαιρόμαστε μὲ τὸν ἑαυτό μας, μὲ τὴν ὑπαρξή μας, καὶ νιώθουμε αὐτάρκεια σὰν Θεοί». Ὁ Νάρκισσος ἔχει γοητευτεῖ ἀπὸ μιὰν εἰκόνα, ἀπὸ ἓνα πλάσμα, ἀπὸ μιὰν ἀντανάκλαση στὸ νερό· δὲν ὑπάρχει τίποτα πιὸ διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν ἔκσταση τοῦ Rousseau, πού ἔχει νὰ κάνει μὲ τὸ ἴδιο του τὸ εἶναι, αὐτὸ τὸ εἶναι πού ἐντέλει «περιορίζεται». Ἄν ὑπάρχει ταύτιση, δὲν γίνεται μὲ ἓνα κατώτερο ὄν οὔτε ἀπορρέει ἀπὸ μιὰ μειωτικὴ μίμηση, ἀλλὰ γίνεται μὲ τὸ ἴδιο τὸ εἶναι, μὲ τὴ φύση ἢ τὸν Θεό, ἔξω ἀπὸ κάθε διάρκειαι, μέσα σὲ μιὰ στιγμὴ πού γιὰ τὴν ψυχὴ στὸ ἄπλωμά της εἶναι μιὰ μορφὴ αἰωνιότητος.

### Ὁ στοχασμός.

Ἐλλειψη κατανοητότητας, ἐνοχί: ἤδη ὁ Malebranche ἔλεγε ὅτι εἶμαι ἀκατανόητος γιὰ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό μου καὶ ὅτι μὲ τὴ συνείδηση τῆς ἴδιας μου τῆς ὑπαρξῆς δὲν ἀποκτῶ καμιὰ γνώση. Τὸ προνόμιο, πού ἀναγνωρίζει ὁ Descartes στὸ *cogito*, ὡς θεμέλιο κάθε γνώσης καὶ ὡς στοιχεῖο-πρότυπο μιᾶς βέβαιης γνώσης, ἐξαφανίζεται. Σὲ αὐτὸ τὸ ζήτημα —τῆς ἔκπτωσης τοῦ *cogito*— καὶ

σὲ πολλὰ ἀκόμα, ὁ Rousseau ἀκολουθεῖ τὸν Malebranche. "Ὅταν ὁμως ὁ μοναχὸς τοῦ τάγματος τῶν Ὁρατοριανῶν πρότεινε δύο αἰτίες γιὰ τὴν ἀδυναμία τῆς αὐτογνωσίας — τὴν ἀνυπαρξία μιᾶς καθαρῆς ἰδέας τῆς ὑπόστασής μου καὶ τὸν συγκεχυμένο θόρυβο ποῦ γεννιέται, σὲ ὅ,τι μὲ ἀφορᾷ, ἀπὸ τὴν ἐπαλληλία δύο μορφῶν λόγου, τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ, πέρα ἀπὸ τὸν πρωταρχικὴ αἰτία, ποῦ εἶναι τὸ ἀμάρτημα τοῦ Ἀδάμ—, τότε ὁ Rousseau διαφωνοῦσε πέρα ἀπὸ κάθε θεωρητικὴ διακέρυξη, χωρὶς πολὺ συνειδητὸς προθέσεις, ἀφιερώνεται σὲ μιὰ ἀπροσδιόριστη ἐργασία γέννησης τῆς ἀλήθειας μέσω τῆς γραφῆς, ποῦ εἶναι τὸ μόνο μέσο γιὰ νὰ συλλάβει τὸ ἐγὼ του τέτοιο ποῦ εἶναι, τέτοιο ποῦ μπορεῖ νὰ γνωριστῆ καὶ νὰ ἀναγνωριστῆ, τέτοιο ποῦ μπορεῖ νὰ δεῖ τὸν ἑαυτό του γνωστὸ καὶ ἀναγνωρισμένο.

Τὸ βλέμμα τοῦ ἄλλου εἶναι μιὰ κατηγορία τῶν σχέσεών μας μὲ τοὺς ἄλλους: ἤδη τὸ γνώριζε ὁ Racine καὶ ἀπὸ τὸν Sartre ὡς τὸν Genet, φιλοσοφικὰ καὶ λογοτεχνικὰ, τὸ εἶπανε καὶ τὸ ξανάπανε. Εἶναι ὁ Rousseau, ὁ Rousseau τῶν *Διαλόγων* αὐτὸς ποῦ κραυγάζει: «Ἄραγε ἡ οὐσία τοῦ εἶναι μου βρίσκεται μέσα στὰ βλέμματά τους;» καὶ ἀναρωτιέται γιὰ τὴ φύση αὐτοῦ τοῦ βλέμματος: «Δὲν βλέπουμε τὴν ψυχὴ τοῦ ἄλλου γιὰτὶ κρύβεται, οὔτε τὴ δική μας, γιὰτὶ δὲν ἔχουμε διανοητικὸ καθρέφτη. Εἴμαστε πέρα γιὰ πέρα τυφλοί, ἀλλὰ ἐκ γενετῆς τυφλοί...».<sup>1</sup> Τὰ ἀλληλοδιασταυρούμενα βλέμματα ἴσως νὰ κατόρθωναν νὰ πλάσουν μιὰ μορφή ἀλήθειας: «Θὰ ἔπρεπε ἀναγκαῖα νὰ πῶ μὲ τί μάτια θὰ ἔβλεπα ἕναν ἄνθρωπο σὰν κι ἐμένα ἂν ἦμουνα ἄλλος;»<sup>2</sup> καὶ ἔτσι ἡ «μορφὴ τοῦ γραφτοῦ» ἀναδειχνεται. Γιὰ τὸν Rousseau τὸ ἐγχείρημα τῆς αὐτογνωσίας ἐπικαλεῖται «ἀκραῖες καὶ ἀντιτιθέμενες στάσεις»,<sup>3</sup> τοῦ τέλειου διχασμοῦ («νὰ ἐφαρμόζεις τὸ βαρόμετρο στὴν ψυχὴ σου») καὶ τῆς τέλειας καὶ διάφανης παρουσίας στὸν ἑαυτό σου. Ἀκραῖες στάσεις ποῦ εἶναι καταδικασμένες σὲ ἀποτυχία: χρειάζεται μιὰ με-

1. *Lettres morales*, Ἐπιστολὴ 3, C.G. III, σ. 354 καὶ O.C., IV, σ. 1092.

2. *Rousseau, Juge de Jean-Jacques, Dialogues*. Γιὰ τὸ θέμα καὶ γιὰ τὴ μορφή αὐτοῦ τοῦ γραφτοῦ, O.C., I, σ. 665.

3. Jean Starobinski, *L'oeil vivant*, J.-J. Rousseau et le péril de la réflexion, σσ. 90-190, Gallimard, Paris, 1960.

σιτεία, όχι τοῦ καθρέφτη ποῦ προσφέρει μόνο μιὰ ἀνακλαστική εἰκόνα, όχι μιᾶς ἀνασκόπησης, ποῦ εἶναι ὑποπτη γιὰ κάθε λογῆς παρέκκλιση, ἀλλὰ ἡ διαμεσολάβηση ἑνὸς ἔργου ὅπου τὸ ἔργο τοῦ στοχασμοῦ δὲν θὰ εἶναι τοῦ ἴδιου τοῦ Rousseau, ἀλλὰ τὸ ἔργο τοῦ ἀναγνώστη. «Αὐτὸ ποῦ στὸ ἐξῆς ἐπέχει θέση κυρτοῦ κατόπτρου, εἶναι τὸ ἔργο ποῦ ἔχει γραφεῖ ἀπὸ τὸν Jean-Jacques, ἡ λογοτεχνική του δραστηριότητα».<sup>1</sup>

Βέβαια, ὁ ἀναγνώστης θὰ πρέπει νὰ εἶναι «γενναιόδωρος» γιὰ νὰ ἐπιφορτιστεῖ τὴ στοχαστικὴ ἐργασία ποῦ ἀνακαλύπτει τὴν ἀλήθεια συνδέοντάς τὴν μὲ τίς «πρωτογενεῖς αἰτίες»: «τὸ ἔργο τοῦ σκότους» ἀπαιτεῖ μιὰν δραστήρια ἀνάγνωση, ὀργανωτικὴ, ποῦ δὲν δίνεται ἅπαξ διὰ παντός, ἀλλὰ ὑποτάσσεται στὴν τύχη τῶν ἀναδομήσεων· κατὰ παράδοξο τρόπο εἶναι ἀνοιχτὸ ἔργο, μολονότι εἶναι κλεισμὸν στὸ «ἐγώ, μόνο στὸ ἐγώ», ποῦ τόσες ὑποψίες κινεῖ γιὰ μιὰ ὀρισμένη μορφή ὀρθολογισμοῦ. Ἡ ἀνάγνωση τούτη εἶναι τέτοια καὶ τὸ λέει.

### Μέθοδος γραφῆς.

Στὸ καθένα ἀπὸ τὰ τρία αὐτοβιογραφικὰ κείμενα, τίς *Ἐξομολογήσεις*, τοὺς *Διαλόγους*, καὶ τίς *Ὀνειροπολήσεις*, ὁ συγγραφέας δὲν τοποθετεῖται σὲ μιὰ σχέση ταυτόσημη μὲ τὴν ἴδια του τὴ γραφή. Βέβαια ἡ γραφή ἀνήκει στὴν κατηγορία τοῦ συμπληρώματος, εἶναι τὸ πρότυπο κάθε συμπληρώματος—αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τῶν ἀναλύσεων τοῦ J. Derrida—: ὑποκαθίσταται, προστίθεται, προδίδει μιὰ τάξη ποῦ εἶναι ἡ τάξη τῆς ἀμεσης ἐπικοινωνίας, τῆς φωνῆς, τῆς φύσης ἢ τοῦ ἀτόμου ποῦ ἀπευθύνεται σὲ ἕναν συγκεντρωμένον λαό· ἐγκαθιστᾷ μιὰν ἄλλη τάξη ποῦ εἶναι ἡ τάξη τῆς παράστασης, τῆς ἐγγραφῆς, καὶ προκαλεῖ μιὰ μορφή βίας καὶ σιωπῆς.

Ἄλλὰ ἄς ἀναφερθοῦμε σὲ αὐτὸ τὸ χωρίο τῶν *Ἐξομολογήσεων*, στὴν κοροΐδία τῆς κυρίας de Luxemburg γιὰ «ἕναν ἄνδρα ποῦ ἐγκατέλειπε τὴν ἐρωμένη του γιὰ νὰ τῆς γράψει. Τῆς εἶπα ὅτι

1. *Ibid.*, σ. 172.



θά μπορούσα κάλλιστα νὰ ἤμουν αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος, καὶ θὰ μπορούσα νὰ προσθέσω ὅτι μερικὲς φορές ὑπῆρξα τέτοιος. Ἐντούτοις ποτὲ δὲν ἔνωσα κοντὰ στὴ μαμὰ τὴν ἀνάγκη νὰ ἀπομακρυνθῶ ἀπὸ αὐτὴ γιὰ νὰ τὴν ἀγαπήσω περισσότερο». <sup>1</sup> Ἡ γραφὴ εἶναι ἡ μεσιτεία πού πιθανῶς θὰ ἀποκαταστήσει τὴν ἀμεσότητα μιᾶς παρουσίας πού στὴν πραγματικότητα εἶναι ἀπατηλὴ, ὅπως τὸ ὄνειρικό πλάσμα εἶναι πιὸ ἀληθινό, πιὸ τελεσφόρο ἀπὸ τὴν πραγματικὴ παρουσία. Τὸ ἔργο εἶναι ἀπόλυτη προϋπόθεση τῆς ἀλήθειας: σὲ αὐτὸ ὑπάρχει μιὰ ἀλήθεια τῆς μεσιτείας —τῆς γραφῆς, τοῦ ἔργου— πού διαφεύγει ἀπὸ τὸ παραμορφωτικὸ βᾶρος τῆς μεσιτείας, ἀπὸ κάθε ἱστορία. Μιλᾶ, γράφει γιὰ νὰ ἀναδείξει μιὰν ἀλήθεια. Τὸ ἀληθινὸ λάθος τοῦ J. J. Rousseau δὲν εἶναι ὅτι ἐγκατέλειψε πέντε παιδιὰ στὸ ὄρφανοτροφεῖο, εἶναι ὅτι γιὰ νὰ φανερωθεῖ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια ἄφησε νὰ προηγηθεῖ ὁ ἀνώνυμος καὶ ὑβριστικὸς λίβελλος πού ἔγραψε ὁ Voltaire μὲ τίτλο *Τὸ συναίσθημα τῶν πολιτῶν* (1765): ἡ ψυχικὴ ἀναστάτωση πού ἔνωσε ὁ Rousseau τὸν ὁδήγησε στὴ συγγραφὴ τῶν *Ἐξομολογήσεων*. Ἐπίσης ποτὲ δὲν εἶναι πιὸ ἀληθινὸς ἀπὸ τότε πού λέγει —καὶ γράφει— γιὰ τὴν κλοπὴ τοῦ πέπλου τῆς φτωχῆς Μαριὸν καὶ γιὰ τὴ σιωπὴ πού εἶναι ἡ αἰτία τῆς ἀδικῆς ἀποστολῆς, ποτὲ δὲν εἶναι πιὸ ἀληθινὸς ἀπὸ τότε πού λέγει —καὶ γράφει— ὅτι τοῦ συνέβη νὰ ἀρνηθεῖ πῶς εἶχε ποτὲ παιδιὰ (*Ὀνειροπολήσεις*, 4ος περίπατος).

Ἡ σιωπὴ εἶναι ἀπουσία λόγου, καὶ ὡς τέτοια ἀδύναμη νὰ ἀναδείξει μιὰν ἀλήθεια. Εἶναι ὅμως ἓνα «σημεῖο» πού πρέπει νὰ συλληφθεῖ καὶ νὰ ἐρμηνευθεῖ, ὄχι γιὰ νὰ κατακτήσει τὴν ἀλήθεια, ἀλλὰ γιὰ νὰ ὀριοθετηθεῖ τὸ πεδίο, στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ ὁποίου αὐτὴ μπορεῖ νὰ ἐκδηλωθεῖ. Μέσα στὸ ἔργο τοῦ Rousseau τρεῖς μορφὲς σιωπῆς διανοίγονται στὶς τρεῖς διαστάσεις μιᾶς ἀλήθειας πού πρέπει νὰ εἰπωθεῖ:

—Ἡ σιωπὴ τῆς *μηδαμινότητας*, σιωπὴ τῆς φυσικῆς κατάστασης πού εἶναι προτερόχρονη ἀπὸ τὸ λόγο, ὅπου ὁ ἄλλος δὲν ἐμφανίζεται, ὅπου ἡ ἄλλοτριώση τῆς γλώσσας δὲν ὑπάρχει. Στὸν πρωτόγονο δὲν ὑπάρχει ὁμορφιά, οὔτε ἀλήθεια: εἶναι καλὸς, ἀλη-

1. Βιβλίο V, σ. 181 *Confessions*, O.C., I.

θινός, αλλά με *ἀρνητική* *ἐννοια*. "Έτσι ἀντιτίθεται στὸν Hobbes πού ισχυρίζεται ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀπὸ φυσικοῦ του κακός· ὁ Kant, σχολιάζοντας τὴν θέση αὐτή, συλλαμβάνει τὸ θετικὸ νόημα μιᾶς καλοσύνης καὶ μιᾶς ἀλήθειας ὑπὸ πραγμάτωση, δηλ. ὡς ἔργο τῆς ἱστορίας, ἢ ὅποια ὥστόσο μπορεῖ ἐξίσου νὰ προκαλέσει καὶ σύγχυση, κάνοντας τὸν ἄνθρωπο ἓνα ψεύτικο καὶ κακὸ ὄν.<sup>1</sup>

— Ἡ σιωπὴ τῆς *ἐκμηδένισης* τῆς γλώσσας, ὅπου ἡ διαμεσολάβηση δὲν ἔχει πιά περιθώριο ὑπαρξης στὶς προνομιοῦχες στιγμές, οἱ ὅποῖες ἐξασφαλίζουν φευγαλέα τὴν εἰδυλλιακὴ διαφάνεια τῶν συνειδησέων ἢ τὴν μισητὴ προφάνεια τῶν κακῶν. Αὐτὴ ἡ ἐκμηδένιση τοῦ λόγου διανοίγει τὸ πεδίο μιᾶς ἀλήθειας θυμικῆς. Εἶναι τὰ «φλογερὰ αἰσθήματα» πού κοινωνοῦν μεταξύ τους χωρὶς τὴν ψυχρὴ παρέμβαση τῆς λαλιᾶς· εἶναι ἡ σιωπὴ τῆς καταδίκης καὶ τῆς ἐξορίας, σιωπὴ πού τηρεῖ «φανερὰ» ἢ κυρία d'Egmont, σιωπὴ πού συνοδεύει τὸ φοβερὸ βλέμμα τοῦ Hume.

— Τέλος, ἡ μορφή τῆς σιωπῆς πού εἶναι ἡ γραφή, ἀποκάλυψη τοῦ ζωντανοῦ λόγου, νεῦμα πού ἐπικαλύπτει τὴ φύση καὶ διανοίγει τὸ πεδίο τῆς ἀκρίβειας. Μέσα στὴν κοινωνία ἡ γραφή εἶναι σὰν βία πού ἀντιθέτει τὴ σιωπὴ στὸν διάλογο. «... Ἀφοῦ πιά δὲν ἔχουμε τίποτε ἄλλο νὰ ποῦμε στὸ λαὸ ἐκτὸς ἀπὸ τὸ *δῶστε χρήματα*, τὸ λέμε με πινακίδες στὶς γωνιές τῶν δρόμων ἢ με στρατιῶτες μέσα στὰ σπίτια»<sup>2</sup>: κυβερνοῦμε με λακωνικότητα. Συναμα, εἶναι ἡ μόνη «φωνή» πού ἀπομένει στὸν ἄνθρωπο πού δὲν ἔχει κατανοηθεῖ, στὸν ἄνθρωπο πού στερεῖται τὴν ἐτοιμότητα πού ἀπαιτεῖ ἡ κοσμικὴ ζωὴ, στὸν ἄνθρωπο πού εἶναι «νεκρὸς μέσα στὸν κόσμος», ὅπως καὶ στὸν ἄνθρωπο πού ἔχει πιασθεῖ στὰ δίχτυα μιᾶς μηχανορραφίας.

Πολὺ πρωτότερα ἀπὸ τὰ αὐτοβιογραφικὰ κείμενα, ὁ Rousseau γράφει γιατί πιστεύει ὅτι ἔχει μπεῖ στὸ μηδέν, ὅτι εἶναι

1. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), μτφρ. M. Foucault, σ. 165. Ὁ Rousseau «δεχόταν ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐκ φύσεως καλός, ἀλλὰ εἶναι καλὸς με ἀρνητικὸ τρόπο, δηλαδή ὅτι δὲν εἶναι κακὸς ἀπὸ μόνος του καὶ ἠθελημένα, ἀλλὰ μόνο ὅτι κινδυνεύει νὰ κακομάθει καὶ νὰ διαφθαρεῖ».

2. *Essai sur l'origines des langues*, κεφ. XXIV.

καταδικασμένος στη μεσιτεία τῆς γραφῆς καὶ πιθανῶς ὅτι βρῖσκει σὲ αὐτὴ τὴ σωτηρία του. Πολὺ νωρὶς, ἀπὸ τὸ 1758 (τότε ἀκόμα εἶναι μόνο ὁ ἄνθρωπος τῶν *Λόγων* καὶ τῶν ἄρθρων στὴν *Ἐγκυκλοπαιδεία*), γράφει στὴν *Ἐπιστολὴ στὸν d'Alembert* γιὰ τὰ θεάματα: «Δὲν εἶχα παρὰ μιὰ στιγμή, καὶ πέρασε. Ντρέπομαι πού ἐπιβίωσα. Ἀναγνώστη, ἂν δεχτεῖτε αὐτὸ τὸ τελευταῖο γραφτὸ μὲ ἐπιείκεια, θὰ δεχτεῖτε τὴ σκιά μου, γιὰτὶ ἐγὼ δὲν ὑπάρχω πιά».

Στὸ ἐσωτερικὸ αὐτῆς τῆς σιωπῆς, πού εἶναι τὸ γραμμένο σημεῖο, ἡ σχέση τοῦ Rousseau μὲ τὴ γραφὴ του ποικίλλει ἀπὸ κείμενο σὲ κείμενο. Εἶναι ἓνας «λόγος χωρὶς ἀκροατές», ἀλλὰ ἐπίσης καὶ χωρὶς ὁμιλητὴ, γιὰτὶ ὅταν ὁ Rousseau διαβάζει δημόσια σελίδες ἀπὸ τὶς *Ἐξομολογήσεις*, δὲν τὶς ἀκοῦνε, οὔτε τὶς καταλαβαίνουν. Μὲ τὸ σχέδιο μιᾶς σωτηρίας μέσα ἀπὸ τὴ γραφὴ, ὁ Rousseau σχεδιάζει μιὰν ἀναζήτησιν ἀνάλογη μὲ ἐκείνη τοῦ Proust: νὰ ζήσει διπλὰ μὲ τὴν ἀνάμνησιν τῆς ἐντύπωσης καὶ μὲ τὴν τωρινὴ ἐντύπωση, μέσα σὲ αὐτὴ τὴν ἔντονη χαρὰ τοῦ διαστήματος, τὸ ὁποῖο χωρίζει τὴ στιγμή πού δὲν ὑπάρχει πλέον ἀπὸ τὴ στιγμή πού εἶναι ἀκόμα παρούσα, σύμφωνα μὲ μιὰ κατανοητικότητα πού δὲν συλλαμβάνεται παρὰ μόνο μέσα στὴν ὑπομονετικὴ καὶ λεπτομερῆ ἀνέλιξιν τῆς φράσης, «κατὰ τὸ ὕφος πού θὰ μοῦ κατέβει». Ἐνα τριφωνικὸ ἐγχείρημα ἀφεςσης τῶν ἀμαρτιῶν ἔχουμε στοὺς *Διαλόγους*, ὅπου ὁ Rousseau χρησιμοποιεῖ τὴ γραφὴ σὰν κάτοπτρον μὲ διαφορετικὴ κλίση πού τοῦ ἐπιτρέπουν νὰ δεῖ καὶ νὰ δείξει τὸν Jean-Jacques μέσα στὴν ἀλήθειαν του. Τέλος στὶς *Ὀνειροπολήσεις*, ἡ γραφὴ παύει νὰ εἶναι τὸ ὄργανο μιᾶς ἀναζήτησης γιὰ νὰ γίνῃ ἡ βασιλικὴ ὁδὸς τῆς καταπραΰνσης καὶ τῆς ἔκστασης, πού συχνὰ διασταυρῶνεται βίαια μὲ ἐκρήξεις καταδίωξης, παραληρήματος, ἐπίμοχθων ἀποδείξεων.

### *Μέθοδος ἀνάγνωσης.*

Γιὰ ὅποιον ξέρει νὰ διαβάσει, ἡ ἀλήθεια θὰ ἀναφανεῖ μέσα ἀπὸ τὰ γραφτά του, μιὰ ἀλήθεια πού ἔχει σχέση μὲ τὴ δικαιοσύνη, γιὰτὶ

ὁ Λόγος καὶ ἡ συνείδηση δὲν μποροῦν νὰ χωριστοῦν. Ἄλλὰ ἡ ἀνάγνωση πρέπει νὰ εἶναι συνολικὴ, νὰ ἀναφέρεται στὸ σύνολο καὶ νὰ μὴν ἀμελεῖ κανένα στοιχεῖο, ὥστε νὰ ὀργανώνεται ἡ ἀλήθεια. Κάθε στιγμή ὁ Rousseau ζητεῖ ἀπὸ τὸν ἄγνωστο ἀναγνώστη νὰ διαβάσει καὶ νὰ διαβάσει τὰ πάντα: «Ἄν τολμοῦσα νὰ κάνω κάποια παράκληση σὲ ὅσους θὰ πάρουν στὰ χέρια τους αὐτὸ τὸ γραφτό, θὰ ἦταν νὰ θελήσουν νὰ τὸ διαβάσουν ὀλόκληρο προτοῦ τὸ κρίνουν καὶ μάλιστα προτοῦ μιλήσουν σὲ κάποιον γι' αὐτό». <sup>1</sup> Σὲ αὐτὸ τὸ καθῆκον τῆς ἀνάγνωσης ἀντιστοιχεῖ ἓνα καθῆκον γραφῆς: «Σὲ αὐτὸ τὸ ἐγχείρημα ἓνα μόνο πράγμα φοβᾶμαι· ὅχι μήπως μιλήσω ὑπερβολικὰ ἢ μήπως πῶ ψέματα· ἀλλὰ μήπως δὲν πῶ τὰ πάντα, καὶ ἀποσιωπήσω τὴν ἀλήθεια». <sup>2</sup> Ἡ αὐτοεξερεύνηση, ὁ λόγος γιὰ τὸν ἑαυτό του, καὶ ἡ ἐπεξεργασία του, πού εἶναι ἔργο τοῦ ἀναγνώστη, κινδυνεύουν νὰ ζημιωθοῦν ὅχι ἀπὸ τὸ ψέμα, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἄρνηση τῆς προσφορᾶς ἑνὸς σημείου, ἔστω καὶ ἐλάχιστου, πού ἐπιτρέπει στὴν ἀλήθεια νὰ φανερωθεῖ· ἀλλὰ τὰ πάντα εἶναι σημεῖα. Ἡ παράλειψη δὲν εἶναι ἀποσιώπηση τῆς ἀλήθειας, ἀλλὰ κάτι πού κάνει τὴν ἐπεξεργασία τῆς πιὸ ἐπικίνδυνη.

Κάθε τι πού λέγεται ἀποκαλύπτει αὐτὸν πού τὸ λέει· τὸ ψέμα δὲ μᾶς μαθαίνει τίποτα γιὰ τὸ ἀντικείμενο ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ὅτι ἡ βεβαίωσή του εἶναι ἀντίθετη μὲ τὴν ἀλήθεια· ὥστόσο μπορεῖ νὰ ἀποκαλύψει τὰ πάντα γιὰ τὸ ὑποκείμενο, πάνω στὴν γραμμὴ μιᾶς αὐστηρῆς ἐρμηνείας. Ὁ ἀναλυτὴς δὲν ζητεῖ ἀπὸ τὸν ἀσθενή του νὰ «πεῖ τὴν ἀλήθεια» ἀλλὰ νὰ «πεῖ τὰ πάντα», γνωρίζοντας ὅτι ὁ ἀναλυόμενος θὰ ἀφεθεῖ νὰ πιαστεῖ σὲ αὐτὴ τὴν ἔντιμη παγίδα, πού εἶναι θεμελιώδης κανόνας, καὶ ὅτι τὸ ψέμα, ἡ παραδρομὴ, ἡ λήθη θὰ ἀποκρυπτογραφηθοῦν ἀπὸ αὐτὸν πού ἀκούει καὶ ἀφήνει τὰ πάντα νὰ λέγονται χωρὶς ὁ ἴδιος ν' ἀφηγεῖται. Δὲν πρόκειται γιὰ μιὰ ἀνασυγκρότηση τῶν γεγονότων, ἀλλὰ γιὰ τὴν ἐξερεύνηση μιᾶς συνείδησης, αὐτοῦ τοῦ «βάθους», πού ὁ ἴδιος ὁ Rousseau ὁμολογεῖ ὅτι τοῦ εἶναι ἄγνωστο καὶ τοῦ προκαλεῖ τρόμο.

1. *Rousseau, juge de Jean-Jacques, Dialogues*, Προοίμιο, O.C., I, σ. 659.

2. *Confessions*, Βιβλίο IV, O.C., σ. 175.

‘Ο Rousseau δὲν φοβᾶται νὰ ἀναγνωρίσει ὅτι συχνὰ εἶπε ψέματα, ὅταν ἀκόμα ζοῦσε μέσα στὴν κοινωνία τῶν ζωντανῶν. Ἀφότου ὑπῆρξε κοινωνία, ὑπῆρξε καὶ ψέμα πού γεννήθηκε ἀπὸ τὴν ἐκτροπὴ τῆς ἀγάπης τοῦ ἑαυτοῦ μας σὲ αὐταρέσκεια. Ὅμως ἄλλο πράγμα εἶναι νὰ ψεύδου ἀρνούμενος τὴν ἀλήθεια καὶ πληγώνοντας τὴ δικαιοσύνη — ἡ ἀνάμνηση τῆς φτωχῆς Μαριὸν κατατρύχει τὸν Rousseau πενήντα χρόνια ἀργότερα — καὶ ἄλλο πράγμα εἶναι ἡ ἡδονὴ τῆς φαντασίας, πού δὲν βλάπτει κανέναν (4ος *Περίπατος*). Ὁ κίνδυνος αὐτῆς τῆς πρώτης μορφῆς ψεύδους παραγκωνίζεται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ αὐτοβιογραφικοῦ ἐγγχειρήματος, πού εἶναι ἡ ἀποκάλυψη ἑνὸς ἀνθρώπου «μέσα σὲ ὅλη τὴν ἀλήθεια τῆς φύσης». Τὸ λάθος ὡς πρὸς τὰ γεγονότα, ἂν ὑπάρχει, ὀφείλεται σὲ μιὰν ἀδυναμία μνήμης, καὶ ἡ ἀνακρίβεια τῶν διαστάσεων στὴν ἡδονὴ πού νιώθει ὁ Jean-Jacques νὰ διηγεῖται ἀναλυτικὰ αὐτὸ πού τὸν τέρπει, ἀποδίδοντας «καμιά φορὰ στὴν ἀλήθεια ξένα θέληγτρα». Ἡ αὐτοβιογραφικὴ ἀφήγηση ἐκτίθεται σὲ ἕναν πιὸ «ἀλλόκοτο» κίνδυνο, κίνδυνο πού ἡ ρίζα του πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ στὴ λογοκρισία καὶ στὴν ἀπολογητικὴ διάθεση. Αὐτοὶ οἱ δύο ὄροι, πού θὰ μπορούσαν νὰ φανοῦν σὰν ἀναχρονιστικὴ εἰσαγωγὴ φροῦδικῶν ἐνοιῶν πού ἐπιστρατεύονται γιὰ τὴν ἐξήγηση αὐτῶν τῶν κειμένων, ἀνήκουν στὸν ἴδιο τὸν Rousseau.<sup>1</sup> Πρέπει νὰ τίς κατανοήσουμε μὲ ἀκρίβεια πασχίζοντας νὰ συγκεντρώσουμε τὰ στοιχεῖα τῆς μεθόδου τοῦ Rousseau μέσα στὸ λόγο γιὰ τὸν ἑαυτὸ του, μέθοδο ἐξαιρετικὰ καθαρὴ, πού συστατικὸ τῆς στοιχεῖο κατὰ παράδοξο τρόπο εἶναι ἡ ὁμολογημένη δυσπιστία ἀπέναντι σὲ κάθε σύστημα. Εἶπαμε ἤδη ὅτι ὁ δέκατος ὄγδος αἰώνας δὲν ἀγαπᾷ τὸ συστηματικὸ πνεῦμα. Ὁ Rousseau εἶναι ἄνθρωπος αὐτοῦ τοῦ αἰῶνα: ἀρνεῖται κάθε ὀργάνωση τῆς σκέψης του, ὁμολογεῖ μάλιστα ὅτι εἶναι ἀνίκανος γιὰ κάτι τέτοιο καί, ἂν ἀναγκάζεται νὰ κάνει μιὰ τέτοια προσπάθεια, αὐτὸ συμβαίνει γιὰ πρώτη φορὰ στὴ ζωὴ του μὲ σκοπὸ νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὴ φριχτὴ κατάσταση τῆς ἀμφιβολίας ὡς πρὸς αὐτὸ πού πρέπει νὰ πιστεύει (3ος *Περίπατος*).

1. *Confessions*, Βιβλίο VIII, O.C., I, σ. 377. *Ébauches des Confessions*, O.C., I, σ. 1149.

Ἄλλὰ ὁ λόγος γιὰ τὸν ἑαυτό του πρέπει νὰ ὀργανωθεῖ ἀπὸ μόνος του —εἶναι κανόνας μεθόδου— καὶ ὀργανώνεται ἀπὸ μόνος του. Μέσα στὸ ἀλλόκοτο, στὸ αἰσχρὸ, στὸ βορβορωδές<sup>1</sup> ἀποκαλύπτεται μιὰ νέα μορφή ὀρθολογικότητας σχεδὸν παρὰ τὴ θέλησή του. Ὁ Locke εἶχε γράψει τὴν ἱστορία τῆς ψυχῆς, ἀρνούμενος νὰ γράψει τὸ μυθιστόρημά της, ποὺ ἀπορρέει πάντα ἀπὸ μιὰ δανειακὴ ὀρθολογικότητα. Ἡ ἀνάλυσή του ὅμως δὲν εἶναι ἀληθινὰ ἱστορικὴ, γιὰτὶ «προϋποθέτει αὐτὸ ποὺ εἶναι ὑπὸ συζήτησης» (Λόγος γιὰ τὴν ἀνισότητα, σημ. 12).

Ἐξίσου ἀπατηλὴ εἶναι καὶ ἡ ἀνάλυση τοῦ Condillac, ποὺ ἀποτελοῦσε τὸν δεῦτερο πόλο ἀναφορᾶς στὰ μέσα τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰώνα, γιὰτὶ συγχέει τὸ πιὸ ἀπλὸ γεγονὸς μὲ τὸ πρωταρχικὸ γεγονὸς, τὸ λογικὸ μὲ τὸ χρονολογικὸ στοιχεῖο, καί, χωρὶς νὰ λογαριάσει τὸ «τεράστιο διάστημα» ποὺ χρειάζεται κάθε κατάκτηση, κατασκευάζει στὰ γρήγορα μιὰν ἱστορία τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, ἡ ἀξία τῆς ὁποίας ἔγκειται στὸ ὅτι εἶναι αἰσθησιοκρατικὴ. Ὁ Rousseau, ὄντας εὐαίσθητος ὄχι ἀπέναντι σὲ ἓναν δισταγμὸ ἀνάμεσα στὸ λογικὸ καὶ στὸ χρονολογικὸ στοιχεῖο, ἀλλὰ ἀπέναντι σὲ μιὰ προβληματικὴ ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ἀδυναμία ἐκλογῆς ἀνάμεσα στὴν ἱστορικὴ μονογραφία καὶ στὴν λογικὴ ἀνασύσταση (τὴν ἐκλογίκευση), θέτει σὲ κυκλοφορία τὸν ὄρο διερεύνηση (investigation), δηλ. ἀναζήτηση «ὅπου τὸ πνεῦμα ἀκολουθεῖ τὰ ἔχνη μιᾶς αἰτίας ἢ ἐνὸς ἀποτελέσματος στὸ παρὸν ἢ στὸ παρελθόν». <sup>2</sup> Σὲ αὐτὸ τὸν ὀρισμὸ, ποὺ ἀνήκει στὸν Diderot, δύο ὁμάδες ὄρων καθορίζουν καὶ ἰσοροποῦν τὴν μεθόδευση τοῦ Rousseau: αὐτὴ θὰ εἶναι ὀρθολογικὴ, γιὰτὶ προσηλώνεται στὴν ἀναζήτηση αἰτιῶν καὶ ἀποτελεσμάτων· συνάμα ὅμως θὰ εἶναι ἐρμηνευτικὴ, θὰ ἀναζητεῖ ἓνα νόημα ποὺ θὰ εἶναι συγκαλυμμένο ὅσο καὶ σηματοδεδειμένο μέσα σ' ἓνα σύνολο σημείων· θὰ εἶναι ἀναζήτηση καὶ ἔχνος ἐνὸς ἀποτε-

1. Rousseau *juge de Jean-Jacques, Dialogues*, 3ος Διάλογος, O.C., I, σ. 934 «Τὸ σύστημά του μπορεῖ νὰ εἶναι λαθεμένο· ἀναπτύσσοντάς το ὅμως ἀποκαλύπτεται μέσα σὲ αὐτὸ μὲ ἓναν τόσο χαρακτηριστικὸ καὶ τόσο σίγουρο τρόπο ὥστε εἶναι ἀδύνατο νὰ ἀπατηθῶ».

2. *Discours sur les lettres et les arts*, O.C., III, σ. 18. Δύο νεολογισμοὶ τοῦ Rousseau: investigation καὶ critérium.

λέσματος και μιᾶς αἰτίας, ἐφόσον κάθε πράγμα μπορεῖ νὰ εἶναι αἰτία και ἀποτέλεσμα, γιατί, ὅπως ἔλεγε ἤδη ὁ Pascal, «κάθε πράγμα εἶναι γενεσιουργὸ και γεννημένο».

Ἡ ὀρθολογικότητα ὑπάρχει, ἀλλὰ δὲν τὴ διατυπώνει ὁ παρατηρητής, μορφοποιεῖται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν περιγραφή. Δὲν πρόκειται γιὰ ἠθικὴ κρίση οὔτε γιὰ ἐκλογίκευση. «Εἶμαι παρατηρητῆς και ὄχι ἠθικολόγος, εἶμαι ὁ βοτανολόγος ποὺ περιγράφει τὸ φυτό». Ὁ Rousseau, τὴν μόνη αὐτὴ φορά, «γράφει γιὰ τοὺς φιλοσόφους» ποὺ μποροῦν νὰ κομίσουν στὰ γραφτά του τὸ συμπλήρωμα τῆς ὀρθολογικότητας μὲ τὴ μορφή τριῶν μεθοδικῶν θεμάτων:

— ἓνας ἄνθρωπος συλλαμβάνει τὸν ἑαυτὸ του μόνο διαμέσου μιᾶς χρονικότητας και μιᾶς ἱστορίας, ἀντιμετωπίζοντας ὅ,τι διαφέρει ἀπὸ αὐτόν, εἴτε ἄνθρωπος εἶναι αὐτὸ εἴτε κόσμος·

— στὸν καθορισμὸ αὐτῆς τῆς ἱστορίας, ποὺ εἶναι τόσο ὁ τόπος τῶν γεγονότων ὅσο και τῶν «κρυφῶν συγκινήσεων», ἡ σεξουαλικότητα κατέχει οὐσιώδη θέση ποὺ προκύπτει τόσο ἀπὸ τὸ ἠθικὸ ὅσο και ἀπὸ τὸ φυσικὸ τοῦ ἀνθρώπου·

— τέλος, ὅ,τι φαίνεται ἀποτελεῖ τὸ μικρότερο μέρος τοῦ εἶναι, ἀποτελεῖ ἐπιφανειακὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς κρυφῆς και περίπλοκης αἰτιότητας, τῆς ὁποίας τοὺς δρόμους εἴμαστε ἱκανοὶ νὰ συλλάβουμε και τὴν ὁποία πρέπει νὰ δεχτοῦμε προκειμένου νὰ ὀργανωθεῖ ὀρθολογικὰ ἡ ἐπιφανειακὴ ἀνορθολογικότητα.

## 2. ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ

### β) Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ, Ο ΦΥΣΙΚΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ, Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

Γιὰ τὰ ἄλλα δύο κείμενα — τὸν 2ο Λόγο και τὸ *Περὶ Ἐκπαιδευσεως* — ὁ Rousseau ἐπινοεῖ μιὰ «γλώσσα τόσο νέα ὅσο τὸ θέμα του», δηλαδή τὴ γλώσσα μιᾶς εἰκαστικῆς ἱστορίας ποὺ ὑποτάσσεται σὲ μιὰν ἐννοιολογικὴ ἀνάλυση: συγκροτεῖ μιὰ γενεαλογία

(τῶν ἀνθρώπων στὸν δεῦτερο Λόγο καὶ τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν *Αἰμίλιο*) ὡς τελεσφόρο μέσο γιὰ νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὸ δέλεαρ ἑνὸς ἀφηρημένου καὶ μεταφυσικοῦ συστήματος. Δουλειὰ τοῦ προσεχτικοῦ ἀναγνώστη εἶναι νὰ συλλάβει τὴ νοητικὴ ἀνάλυση· οἱ σύγχρονοι τοῦ Rousseau δὲν ἦσαν πάντα προσεχτικοί, γιατί παρασύρονταν ἀπὸ τὸ γράμμα τοῦ λόγου καὶ τὴ δύναμη τῶν εἰκόνων. Ὁ ἴδιος ὁ Kant ἔλεγε ὅτι ἔπρεπε νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὴ γοητεία τῆς γραφῆς τοῦ Rousseau γιὰ νὰ φτάσει στὶς ἰδέες.

Ἡ ἀφήγηση ποὺ ἀφορᾷ τὸ διάστημα ποὺ χωρίζει τὴν ὑποτιθέμενη φυσικὴ κατάσταση ἀπὸ τὴν κατάσταση δυστυχίας καὶ ἀνισοροπίας, στὴν ὁποία βρίσκεται ὁ σημερινὸς ἄνθρωπος, εἶναι στὴν πραγματικότητα ἡ ἀνάλυση τῆς διαφορᾶς ποὺ ἐπιτρέπει νὰ ἀνακαλύψουμε τὶς ιδιότητες.<sup>1</sup> Κρίση καὶ σύγκριση: μόνο μὲ τὴν ἀντίθεση αὐτῶν τῶν δύο ὄρων μπορεῖ νὰ γεννηθεῖ ἡ ἀλήθεια ἑνὸς ὀρισμοῦ. Αὐτὸ εἶναι ἡ μεθόδευση τοῦ δεῦτερου Λόγου, ὁ ὁποῖος ἀπαντᾷ στὸ ἐρώτημα τῆς ἀνισότητος, ὅπως τὸ διατυπώνει ἡ Ἀκαδημία τῆς Dijon, ἀναζητώντας τὴν στοχαστικὴ καταγωγή, ὄχι τὴν ἱστορικὴ.

Ἡ ἱστορία εἶναι πέρα γιὰ πέρα ἀνίκανη νὰ παραγάγει τὸν πρῶτο ὄρο, καμιὰ ὑπερ-φύση δὲν εἶναι ἱκανὴ νὰ γίνῃ ἀρωγὸς στὴν ἀδυναμία της, κανένα «ἱερὸ» κείμενο δὲν μπορεῖ νὰ δώσει ἀπάντηση. Ἡ μεθόδευση καὶ ἡ ἀπάντηση τοῦ Rousseau εἶναι ἐκκοσμηκευμένες, ἀλλὰ δὲν ἐπιθυμοῦν νὰ εἶναι ἱστορικές: ἡ ἱστορία, ἔτσι ὅπως τὴ γράφουμε, εἶναι εὐσχημη, καμωμένη ἀπὸ τὴν ἐξουσία καὶ γιὰ τὴν ἐξουσία, ἀδαής, χωρὶς συνείδηση τῆς τεράστιας ἔκτασης τοῦ ἀντικειμένου της καὶ τῆς σημασίας ποὺ ἔχει ἡ διάρκειά της. Ἡ ἀπάντηση τοῦ Rousseau στὸ ἐρώτημα θὰ ἀνακλύσει ἀπὸ τὴν ἀντίθεση τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως τὸν ἔπλασε μιὰ ἄγνωστη διαδικασία, πρὸς τὸν ἄνθρωπο, ἔτσι ὅπως τὸν ἀντιμετωπίζει μιὰ στοχαστικὴ ἀνάλυση. Ἐνῶ τὸ Κοινωνικὸ Συμβόλαιο πραγματεῦεται μόνο τὸν πολιτικὸ ἄνθρωπο ὡς ἐνότητα τοῦ πολίτη καὶ τοῦ ὑποκειμένου ἐκείνου, τὸ ὁποῖο ἐμφανίζεται ὅταν τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο προ-

1. *Essai sur l'origine de langues*, κεφ. VIII: «Πρέπει πρῶτα-πρῶτα νὰ παρατηρήσουμε τὶς διαφορὰς γιὰ νὰ ἀνακαλύψουμε τὶς ιδιότητες».



καλεῖ τὴν ριζικὴ ἀλλαγὴ τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ὁ Λόγος γιὰ τὴν Ἀμισότητα προσηλώνεται στὴ μελέτη τοῦ ἀνθρώπου, μελέτη ἔσχατη ἂν καὶ θεμελιώδη, ἀντιτάσσοντας τὸν ἄνθρωπο σὲ φυσικὴ κατάρταση (ἄνθρωπο ὑποθετικό, ὁ ὁποῖος ὅμως μᾶς δίνει μιὰ κλίμακα κριτηρίων) στὸν ἄνθρωπο τοῦ ἀνθρώπου, πού ἔχει χάσει τὴν φύση του κάτω ἀπὸ τὶς ἐπιχωματώσεις, μὲ τὶς ὁποῖες τὸν καλύπτει μιὰ τεράστια ἱστορία, ἀποκρύβοντας τὴν πρωταρχικὴ μορφή του.

### Οἱ μόνοι νόμοι τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ ἀδύνατου.

Τὸ Κοινωνικὸ Συμβόλαιο προτείνει μιὰν κανονιστικὴν ἰδέα μιᾶς πολιτικῆς ὀργάνωσης, ἡ ὁποία θὰ ἔτεινε πρὸς τὴν τελειότητα διαμέσου μιᾶς τόσο ριζικῆς ἀποκοπῆς ἀπὸ τὴν φύση, ὥστε ἐν τέλει ὁ ἄνθρωπος βρῖσκει τὴν ἐνότητά του, ἀλλὰ σὲ ἀναφορὰ μὲ ἓναν κοινὸ παρονομαστή, μὲ μιὰ ἀδότητα πού εἶναι τὸ κοινωνικὸ σῶμα: αὐτὴ εἶναι ἡ ἀπάντηση στὸν καταστροφικὸ κύκλο τοῦ τέλους τοῦ δευτέρου Λόγου. Ὁ Αἰμίλιος<sup>1</sup> εἶναι ἡ κλίμακα πού μπορεῖ νὰ χρησιμεύσει γιὰ μέτρο σὲ κάθε παιδαγωγικὴ πού ἐνδιαφέρεται νὰ διαμορφώσει ἓναν ἄνθρωπο, ἓνα ἄτομο, «τὴν ἀριθμητικὴ ἐνότητα, τὸ ἀπόλυτο ὄλο, πού σχετίζεται μόνο μὲ τὸν ἑαυτό του καὶ τὸν πλησίον του».<sup>2</sup> Κάθε κλίμακα εἶναι ἀφηρημένη γιὰτὶ εἶναι ἐκεῖνο, μὲ βάση τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ μετρηθοῦν «αὐτὲς οἱ ιδιαίτερες ἐφαρμογές» πού «καθὼς δὲν εἶναι οὐσιώδεις γιὰ τὸ θέμα μου, μένουν ἐκτὸς σχεδίου».<sup>3</sup> Μάταια προσπάθησαν νὰ δοῦν τὸν Αἰμίλιο σὰν ἐγχειρίδιο διαμόρφωσης τοῦ πολίτη ἐνὸς Κράτους πού ἔχει ὀργανωθεῖ σύμφωνα μὲ τὶς ἀρχές τοῦ Κοινωνικοῦ Συμβολαίου.<sup>4</sup> Στὴν ἀποψη αὐτὴ ἀντιβαίνουν δύο λόγοι πού προσιδιάζουσι στὴ «μέθοδο τοῦ Rousseau» — μέθοδο τὴν ὁποία αὐτὸς ὀνομάζει ἀσυνάρτητη,

1. *Émile*, Βιβλίο I, ἐκδ. Garnier, σ. 9.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, Πρόλογος.

4. Γιὰ παράδειγμα ἡ ἐρμηνεία τοῦ A. Rivaud στὴν *Histoire de la Philosophie*, τόμος V, σ. 172, Paris, 1968.

ἀλλὰ τῆς ὁποίας ἐμεῖς ἀποκαλύπτουμε τὴν συνοχή. Ἡ συσχέτιση τῆς διαμόρφωσης τοῦ Αἰμίλιου μὲ τὴν πολιτεία τοῦ *Συμβολαίου* θὰ ἔκανε τὸν Αἰμίλιο μιὰν ιδιαίτερη περίπτωση, ἢ προσπέλαση τῆς ὁποίας θὰ ἦταν περιγραφικὴ· σὲ κάθε ἐμπειρικὴ προσέγγιση ἀντιστοιχεῖ μιὰ θεωρητικὴ θεώρηση, πού συγκροτεῖ ἀκριβῶς αὐτὴ τὴν πραγματεία γιὰ τὴν ἐκπαίδευση. Ἐπιπλέον, ὁ Αἰμίλιος, τέτοιοι πού τὸν ἔπλασαν τὰ χέρια τῆς φύσης καὶ ἡ τέχνη τοῦ παιδαγωγοῦ του (τέχνη ἀσύλληπτη, πού σκοπὸ της ἔχει νὰ ξαναβρεῖ τὴ φύση), μπορεῖ νὰ εἶναι τὰ πάντα, γιὰτὶ εἶναι ἕνας, καὶ βρίσκεται πάντα στὴν σωστὴ θέση γιὰτὶ μετρίεται μόνο μὲ τὸν ἑαυτό του. Ὁ Αἰμίλιος θὰ μπορούσε νὰ εἶναι πολίτης τῆς πολιτείας τοῦ *Συμβολαίου* ὅσο καὶ δοῦλος τῶν βαρβάρων ἢ πεπαιδευμένος συνοδὸς ἐνὸς δασκάλου: τὸ ἔργο *Αἰμίλιος καὶ Σοφία*, ἢ *Οἱ Μοναχικοί*, ἢ μυθιστορηματικὴ καὶ ἀποδεικτικὴ συνέχεια τοῦ *Αἰμίλιου*, μᾶς τὸ ἐπιβεβαιώνει, καθὼς δείχνει τὴν ἀνωτερότητα τοῦ Αἰμίλιου ἀπέναντι στὴ Σοφία, τὴν ἀνωτερότητα τοῦ ἀνδρα ἀπέναντι στὴ γυναίκα, πού ὀρίζεται μὲ βάση τὰ στενὰ κριτήρια τῆς κοινωνικῆς θέσης της, σὲ σχέση μὲ τὴν μητέρα της καὶ μὲ τὸν ἀνδρα. Γιὰ τὸν ἀνδρα, πού εἶναι ὀλόκληρος ὅπου κι ἂν βρίσκεται, οἱ πολλαπλές δυνατότητες εἶναι πιθανές. Στὰ σχέδια τῶν *Ἐξομολογήσεων* ἔχουμε τὴν ἴδια μεθόδευση, ὅταν ὁ Rousseau λέει γιὰ τὸν ἑαυτό του ὅτι, μὴ ὄντας τίποτα, μπόρεσε νὰ γνωρίσει τὰ πάντα καλύτερα ἀπὸ τὸν καθένα.<sup>1</sup> Πρέπει λοιπὸν νὰ ἀναστρέψουμε τὴν παραδοσιακὴ σχέση καὶ νὰ ὑποτάξουμε κατὰ ἕνα μέρος τὸ *Συμβολαίο* στὸν *Αἰμίλιο* γιὰ νὰ συγκροτήσουμε αὐτὸ τὸ σύνολο, γιὰ τὸ ὁποῖο μιλοῦσε ὁ Rousseau. Ὁ ἄνθρωπος τῆς πραγματείας γιὰ τὴν ἐκπαίδευση εἶναι καθολικός, ἐνῶ ὁ πολίτης τῆς πολιτείας τοῦ *Συμβολαίου* δὲν βρίσκει παρὰ ἕνα ὑποκατάστατο καθολικότητας μέσα στὸ Κράτος.<sup>2</sup> Μέσα στὴν πολιτικὴ τάξη, ἢ ὁποία καθορίζεται

1. *Ébauches des Confessions*, O.C., I, σ. 1150.

2. *Contrat Social* (πρώτη μορφή), O.C., III, σ. 327. «Τί σημαίνουν οἱ λέξεις Καθολικότητα καὶ Γενικότητα πού ἐδῶ εἶναι συνώνυμες; Τὸ γένος ἐκλαμβανόμενο ἀφαιρετικά, ἢ αὐτὸ πού ἀρμόζει στὸ ἐκάστοτε ὄλο, καὶ τὸ ὄλο εἶναι τέτοιο μόνο ἀπέναντι στὰ μέρη. Νὰ γιὰτὶ ἡ γενικὴ βούληση ἐνὸς ὀλόκλη-

ἀπὸ μιᾶ γενικῆ Βούληση καὶ ἓνα γενικὸ Συμφέρον, πού ἀντιτίθενται καὶ διαφέρουν ἐκ φύσεως ἀπὸ τὶς ἰδιαίτερες βουλήσεις καὶ τὰ ἰδιαίτερα συμφέροντα, ἢ σχέση εἶναι σχέση μὲ τὴν πολιτικὴ τάξιν καὶ ὄχι μὲ κάτι καθολικὸ πού ἀπορρέει ἀπὸ τὴ φύση, μὲ τοὺς νόμους τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ ἀδύνατου, τοὺς μόνους νόμους πού ἀκολουθοῦνται στὴν ἐκπαίδευση τοῦ Αἰμίλιου.<sup>1</sup>

Στὴν πραγματικότητά δὲν ὑπάρχει καμιὰ αὐθεντία, στὴν ὁποία νὰ μποροῦμε νὰ καταφύγουμε γιὰ νὰ διαμορφώσουμε ἓναν ἄνθρωπο: κάθε αὐθεντία εἶναι ἀμφισβητήσιμη. Μόνο ἡ ἐπικύρωση τῶν γεγονότων —τὸ δυνατό καὶ τὸ ἀδύνατο— εἶναι ἀναμφισβήτητη καὶ μὴ καταναγκαστική, παρὰ τὶς ἐπιφάσεις· ἐφόσον εἶναι ἀδύνατο νὰ τὰ ἀποφύγουμε, πρέπει νὰ τὰ γνωρίσουμε καὶ νὰ τὰ χρησιμοποιοῦμε. Ἡ τέχνη τοῦ παιδαγωγοῦ εἶναι χρηστική, καὶ ὁ ἄνθρωπος, τὸν ὁποῖο ἔχει διαμορφώσει, εἶναι ἐκεῖνος πού, μέσα στὴν προοπτικὴ τοῦ σπινοζισμοῦ, δὲν ἐξορκίζει τοὺς θεοὺς καὶ δὲν ὑπακούει στοὺς ἀνθρώπους, εἶναι ὁ ἄνθρωπος πού μόνο ἡ ἀλήθεια τὸν ἀλευθερώνει.

### *Μυθιστόρημα, πλασματικὴ κατασκευὴ, ἱστορία.*

Στὸ νοῦ τοῦ Rousseau ὁ Αἰμίλιος συνδεόταν ἐξίσου στενὰ μὲ τὸ Λόγο γιὰ τὴν καταγωγὴ τῆς ἀνισότητος ὅσο καὶ μὲ τὸ Κοινωνικὸ Συμβόλαιον. Αὐτὸς ὁ δεσμὸς πρέπει νὰ προσπελαστεῖ μεθοδικὰ καὶ αὐτὸ θὰ γίνῃ σὲ δύο ἐπίπεδα. Ἀπὸ μιᾶ πλευρὰ ὁ Αἰμίλιος καθὼς καὶ ὁ Δεύτερος Λόγος ἀνήκει ὄχι στὸ εἶδος λογοτεχνία, ἀλλὰ στὸ φιλοσοφικὸ εἶδος τῆς εἰκαστικῆς ἱστορίας. Ἄς ἀναφέρουμε δύο αἰτίες καὶ δύο περικοπὲς γιὰ νὰ ὑποστηρίξουμε τὸν χαρακτηρισμὸ «φιλοσοφικόν». Ἡ μιᾶ ἀνήκει στὸν ἴδιον τὸν Rousseau: «ὅταν δύο γεγονότα ἔχουν δοθεῖ ὡς πραγματικὰ καὶ πρέπει νὰ συνδεθοῦν μὲ

ρου λαοῦ δὲν εἶναι διόλου γενικὴ γιὰ ἓναν συγκεκριμένο ξένο· γιὰ αὐτὸς δὲν εἶναι μέλος αὐτοῦ τοῦ λαοῦ».

1. *Émile*, Βιβλίον II, Ο.Σ., σ. 321: «Δὲν πρέπει νὰ καταπιανόμαστε μὲ τὴν ἀνατροφή ἑνὸς παιδιοῦ ὅταν δὲν ξέρομε νὰ τὸ καθοδηγήσουμε ἐκεῖ ὅπου θέλομε, μόνο μὲ τοὺς νόμους τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ ἀδύνατου».

μιὰ σειρὰ ἐνδιάμεσων γεγονότων, πού εἶναι ἄγνωστα ἢ ἀντιμετωπίζονται ὡς τέτοια, τότε αὐτός πού πρέπει νά δώσει τὰ συνδυετικά γεγονότα εἶναι ἡ ἱστορία, ἂν τήν ἔχουμε· ὅταν λείπει, τότε ἡ φιλοσοφία πρέπει νά βρεῖ παρόμοια γεγονότα, πούμποροῦν νά τὰ συνδέσουν».<sup>1</sup> Ἡ ἄλλη ἀνήκει σέ ἕνα κείμενο τοῦ Kant πού εἶναι κάτι σάν μακροσκελές σχόλιο πάνω στά θέματα τοῦ Rousseau: «ἂν καταγινόμαστε νά συναρμολογήσουμε μιάν ἱστορία βασιζόμενοι σέ εἰκασίες... ἕνα τέτοιο ἔργο στήν καλύτερη περίπτωση θά ἔπρεπε νά ὀνομαστεῖ *μυθιστορηματική κατασκευή*. Μολαταῦτα, ὅ,τι δέν ἐπιτρέπεται νά ἀποτολμηθεῖ μέσα στήν πορεία τῶν ἀνθρώπινων πράξεων,μπορεῖ κάλλιστα νά ἐπιχειρηθεῖ ὡς εἰκασία ἀναφορικά μέ τις πρωταρχές αὐτῆς τῆς ἱστορίας, στό μέτρο πού ἐδῶ ἔχουμε νά κάνουμε μέ τὸ ἔργο τῆς φύσης. Γιατί...μποροῦμε νά τις συναγάγουμε ἀπό τήν ἐμπειρία...»<sup>2</sup> καί νά πράξουμε, θά ἔλεγε ὁ Rousseau, ὅπως θά ἔπρατταν «οἱ φυσικοὶ μας σχετικὰ μέ τὴ διαμόρφωση τοῦ κόσμου».

Ὁ ἄνθρωπος τῆς φυσικῆς κατάστασης, καθὼς καί ὁ Αἰμίλιος, δέν εἶναι πραγματικό ὄν: ἡ φυσική κατάσταση εἶναι μιὰ κατάσταση πού δέν ὑπάρχει πλέον καί πιθανῶς ποτέ δέν ὑπῆρξε· ὁ Αἰμίλιος εἶναι καθαρὸ ἀποτέλεσμα ἀφαιρέσεων καί συγκρίσεων,<sup>3</sup> καί αὐτὸ τὸ καθαρὸ κατασκευάσμα ἐπανασυνδέεται μέ τὴ φύση πού κι αὐτὴ εἶναι τεχνούργημα. Ἐντούτοις τόσο ἐδῶ ὅσο καί ἐκεῖ ἡ ἔρευνα εἶναι ἡ ἴδια: ἐδῶ, μέσα ἀπὸ τεράστια διαστήματα χρόνου πού ἔκαναν τὸν ἄνθρωπο αὐτὸν πού εἶναι, ἐπιχειροῦμε νά ξαναβροῦμε τὴ διάρκεια χωρὶς ἱστορία, τὴν περιορισμένη συνείδηση τῆς σημερινῆς ὑπαρξης, πού εἶναι ἡ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου τῆς φύσης, μηδενική, χωρὶς σύγκριση, οὔτε κἀν μέ τὸν ἑαυτὸ τῆς ἐκεῖ, προσπαθοῦμε νά ἀπαλλαγοῦμε ἀπὸ τις καρτεσιανὲς προκαταλήψεις ἀπέναντι στήν

1. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C., III, σ. 163.

2. E. Kant, *Conjectures sur les débuts de l'Histoire humaine* (1786), σὺ τὸ *La Philosophie de l'Histoire*, Opuscules, μτφρ. Piobetta, ἔκδ. Aubier, σ. 153.

3. *Émile*, Βιβλίο IV: «Ἄφοῦ συνέκρινα ὄσες τάξεις καί λαοὺς μόρρεσα νά δῶ μέσα σέ μιὰ ζῶη πού πέρασα παρατηρώντας τους, ἀπέκλεισα ὡς τεχνητὸ ὅ,τι ἀνῆκε σέ ἕναν λαὸ καί ὄχι σέ ἕναν ἄλλο...».

παιδική ηλικία, αυτό τὸ χρονικὸ διάστημα ποῦ δὲν γνωρίζει εὐθυκρισία καὶ μέθοδο, καὶ νὰ ἀναζητήσουμε ὅχι τὸν ἄνθρωπο μέσα στὸ παιδί, ἀλλὰ «ἐκεῖνο ποῦ εἶναι προτοῦ γίνεῖ ἄνδρας». Γιατὶ «ἡ φύση θέλει τὰ παιδιὰ νὰ εἶναι παιδιὰ προτοῦ γίνουν ἄνδρες» καὶ «δὲν γνωρίζουμε τὴν παιδικὴν ἡλικίαν» γιὰ τὴν ὁποία, ὅπως ἔλεγε ὁ Buffon, «τὸ παρὸν εἶναι τὸ πᾶν». Τὸ παράδοξο ἔγκειται στὸ γεγονός ὅτι ἡ φυσικὴ κατάσταση, μολοντί ἀπωλεσμένη, δὲν εἶναι οὔτε προτερόχρονη οὔτε ὑστερόχρονη σὲ σχέσιν πρὸς τὴν πολιτικὴν, ὅτι ἡ κατάστασις τοῦ παιδιοῦ, ἂν καὶ τὴν ἔχουμε ἀφήσει πίσω μας, δὲν εἶναι ξένη οὔτε ἀφανισμένη γιὰ τὸν ἐνήλικο: καὶ τίς δύο αὐτὲς καταστάσεις τίς ἀνακαλύπτουμε μέσα μας.

Γιὰ τὸν σύγχρονο ἀναγνώστη οἱ εἰκασίαι τοῦ Rousseau ἔχουν ἀποκαλύψει δύο ἄγνωστους καὶ πραγματικοὺς κόσμους: τὸν κόσμον τοῦ παιδιοῦ, ὡς ὅρο τῆς δυνατότητος μιᾶς ἀποτελεσματικῆς παιδαγωγικῆς, καὶ τὸν κόσμον τοῦ πρωτόγονου, ποῦ κατέστησε δυνατὴ μιὰν ἀνθρωπολογικὴ καὶ ἐθνολογικὴ ἔρευνα ἱκανὴ νὰ συλλάβει ὅ,τι γιὰ τὸν ἄλλον εἶναι ἄλλο, ἄλλη γλώσσα, ἄλλες συνήθειαι, ἄλλα ὄνειρα, ἄλλος Λόγος. Ἀναμφίβολα, χρειαζόταν ὁ Rousseau, ποῦ ἔλεγε γιὰ τὸν ἑαυτὸ του ὅτι εἶναι «ἄλλος», γιὰ νὰ ἀντιληφθοῦμε ἢ νὰ προαισθανθοῦμε τὴν διάστασιν αὐτῶν τῶν νέων κόσμων, ποῦ δὲν μοιάζουν μὲ τοὺς δικούς μας, ἔστω κι ἂν καμιά φορὰ εἶναι ἡ ὑποτιθέμενη εἰκόνα τῶν ὁνείρων μας: τὸ παιδί, ὁ πρωτόγονος, τὸ ἀσυνείδητο. Πρόκειται γιὰ εἰκασίαι, οἱ ὁποῖαι ὅμως σήμερα μᾶς δίνουν τὸν κανόνα ἐκεῖνο ποῦ συνίσταται στὴν προσπάθεια νὰ μὴν προβάλουμε τὸ ἴδιο μέσα στὸ ἄλλο, π.χ. τὸν φιλόσοφο τῶν φώτων ἢ τὸν λευκὸ, ὑγιὴ καὶ πολιτισμένον ἄνθρωπον τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰῶνα μέσα στὸν πρωτόγονον, τὸν ὄριμον ἄνθρωπον μέσα στὸ παιδί, ἀλλὰ νὰ ἀνακαλύψουμε, νὰ διατηρήσουμε, νὰ κατανοήσουμε τὴν ἑτερότητα καὶ ὅ,τι αὐτὴ μπορεῖ νὰ μᾶς δώσει νὰ καταλάβουμε: τοῦτο εἶναι μιὰ μορφὴ ἀνοχῆς ὅχι μόνο θρησκευτικῆς, ἀλλὰ πνευματικῆς.<sup>1</sup>

1. Πρὸβλ. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Note X, O.C., III, σσ. 208 ἕως 214.

### Ὁ μηδενικός ἄνθρωπος καὶ τὸ ἀπόλυτο ὄλο.

Ἄς προχωρήσουμε: δὲν ὑπάρχει τάχα μιὰ κοινὴ λειτουργία ἀνάμεσα στὸν μηδενικὸ ἄνθρωπο, πού εἶναι ὁ ἄνθρωπος τῆς φύσης μέσα στὴν πρωταρχικὴ του εὐτυχία, καὶ στὸν φυσικὸ ἄνθρωπο, πούναι ἀριθμητικὴ ἐνότητα, «ἀπόλυτο ὄλο, πού σχετίζεται μόνο μὲ τὸν ἑαυτό του ἢ τὸν ὁμοίό του» καὶ πού συνιστᾷ τὴν κανονιστικὴν ἰδέα τῆς ἐκπαίδευσης τοῦ Αἰμίλιου; Συνεπῶς ἡ σχέση πού ἀποκαθιστᾷ ὁ Rousseau ἀνάμεσα στὸ κείμενο τοῦ 1754 καὶ στὸ κείμενο τοῦ 1762 ὑπογραμμίζει, μὲ τὴν δευτέρη ἀπὸ τις δύο ὕψεις της, ὄχι τὴν εἰκοτολογικὴ μορφή τῶν δύο ἀφηγήσεων, πού ἀνιχνεύουν μιὰ γένεση γιὰ νὰ συλλάβουν καλύτερα μιὰ δομὴ, ἀλλὰ τὴν λογικὴ λειτουργία τῶν δύο ἐννοιῶν, δηλ. τοῦ ἀνθρώπου τῆς φύσης καὶ τοῦ φυσικοῦ ἀνθρώπου.

Ὁ Αἰμίλιος, δηλαδή ἡ ἐκπαίδευση πού πρέπει νὰ τοῦ δοθεῖ, εἶναι, ὅπως ἔλεγε ὁ Kant, ἀληθινὴ ἰδέα τοῦ Λόγου, «καθολικὸς κανόνας in abstracto», ἐνῶ τὸ «ιδεῶδες εἶναι μιὰ ἰδιαίτερη περίπτωση τὴν ὁποία ὑπάγω κάτω ἀπ' αὐτὸν τὸν κανόνα». Γιὰ νὰ εἶναι δυνατὴ, συνεκτικὴ, ἀποτελεσματικὴ ἢ ἐπεξεργασία αὐτοῦ τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ μυθιστορήματος, πρέπει νὰ ὀρίσουμε μιὰν ἰδιαίτερη περίπτωση πού ὑπάγεται σὲ αὐτὸ τὸν κανόνα, ἓνα «ιδεῶδες» τοῦ Λόγου. Τότε μόνο ἡ εἰκασία θὰ εἶναι ἀληθοφανὴς, καὶ ἡ ἀφαίρεση θὰ πάρει ὑπόσταση, πλασματικὰ ἐννοεῖται. Ὅλα συμβαίνουν σάμπως ὁ φυσικὸς ἄνθρωπος νὰ ἦταν μέσα στὸν Αἰμίλιο τὸ ιδεῶδες πού ὑπάγεται στὸν κανόνα τῆς ἐκπαίδευσης.

Πρῶτὴ διαπίστωση: «Ἄν τὰ παιδιὰ ἐννοοῦσαν τὸν Λόγο, δὲν θὰ εἶχαν ἀνάγκη γιὰ ἐκπαίδευση»· δευτέρη διαπίστωση: κάθε ἐκπαίδευση προαπαιτεῖ ἀπὸ τὸν ἐκπαιδευτὴ νὰ γνωρίζει τὸν ἔσχατο σκοπὸ τῆς καί, γιὰ τὸν Αἰμίλιο, «τὸ ἐπάγγελμα πού θέλω νὰ τοῦ μάθω εἶναι νὰ ζεῖ».

Τὸ λεξιλόγιό τοῦ Rousseau σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο βοηθάει μὲ τὴν ἀκριβολογία του. Στὸ πρῶτο μέρος τοῦ Δεύτερου Λόγου, πού ἀναφέρεται στὴ διάρκεια τῶν γεννώμενων κοινωνιῶν, πού δὲν ἔχουν

προηγούμενη ιστορία, ἡ μηδενικότητα ἀνήκει στὴ φυσικὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὴν κατάσταση τῆς φύσης, τοῦ πρωτόγονου, τῆς ζωώδους καὶ ἄγριας ζωῆς. Ἡ ἔκφραση «φυσικὸς ἄνθρωπος» ἐμφανίζεται μόνο στὴν τελευταία σελίδα, ζευγαρωμένη μετὰ τὴν δυνατότητα τελειοποίησης, αὐτὴ τὴ δύναμις ἰκανότητα, ἡ ὁποία προηγεῖται τοῦ Λόγου καὶ στὴν ὁποία ὁ Rousseau βλέπει τὸν ὄρο δυνατότητας μιᾶς ἐξέλιξης, μιᾶς ἱστορίας, ἑνὸς Λόγου, ποὺ ὀδήγησαν τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴν ὑποτιθέμενη κατάσταση —τὴ φυσικὴ— στὸ σημερινὸ σημεῖο, δηλαδὴ στὴν κοινωνικὴ ἀνισότητα. Ἐτούτῃ ἡ ἔκφραση, ποὺ χρησιμοποιεῖται μίαν μόνον φορὰ στὸ πρῶτο μέρος, εἶναι ἡ ρητορικὴ ἀναγγελία τοῦ προαισθήματος μιᾶς ἐξόδου ἀπὸ τὴ φυσικὴ κατάσταση.

Ὅταν περιφραχθεῖ ἓνα κομμάτι γῆς κι ἡ κατάκτηση αὐτὴ ἐπισφραγιστεῖ μετὰ τὸν ψευδῆ λόγο τοῦ «αὐτὸ μοῦ ἀνήκει», μετὰ τὸν ὁποῖο ἀρχίζει τὸ δεύτερο μέρος τοῦ Λόγου, τότε πιά μπορούμε νὰ παρακολουθήσουμε στὸ ἐξῆς τὸ δραματικὸ ζετύλιγμα μιᾶς πολιτικῆς κατάστασης θεμελιωμένης πάνω στὴν γελοιογραφία ἐνὸς συμβολαίου ποὺ ἐπιβάλλεται στὸν φτωχὸ μετὰ τὴν εὐφράδεια τοῦ πλοῦσιου: ἡ ἐλεγειακὴ ἐκχειρία τῶν γεννώμενων κοινωνιῶν καὶ τῆς ἐποχῆς τῆς καλύβας ἔχει παρελθόν. Ἀφοῦ κλείσει ὁ κύκλος τῶν δραματικῶν μεταπτώσεων καὶ φτάσουμε στὴ νέα κατάσταση τῆς φύσης, ποῦναι προῖον μιᾶς ὑπερβολικῆς διαφθορᾶς, τότε πιά μπορούμε νὰ τῆς ἀντιπαρατάξουμε τὴ φυσικὴ κατάσταση στὴν καθαρότητά της, τὴν κατάσταση τῶν ἀπαρχῶν.

Πρόκειται γιὰ τὴν μεθοδικὴ ἐφαρμογὴ μιᾶς συνθετικῆς κίνησης, τὴν ὁποία ὁ Kant ἀντιπαρατάσσει στὴ δική του, ποὺ εἶναι ἀναλυτικὴ καὶ ξεκινάει ἀπὸ τὸν πολιτισμένο ἄνθρωπο. Ὁ Rousseau διατυπώνει θεωρητικὸς ὀρισμοὺς ποὺ τοῦ χρησιμεύουν γιὰ ἀποδειχτικὰ ἀρχὰς στὴν ἀνάλυση τοῦ δεδομένου. Πρόκειται γιὰ κυκλικὴ μεθόδευση, ποὺ εὐκόλα μπορεῖ νὰ κατηγορηθεῖ ὡς σόφισμα. Πράγματι ὁ Rousseau ξεκινάει ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο τῆς φύσης, ἀλλὰ ἐξακολουθεῖ νὰ μιλάει γι' αὐτὸν καὶ ὅταν ἀναφέρεται στὸν φυσικὸ ἄνθρωπο· ξεκινάει ἀπὸ τὴν καθολικὴ γλώσσα, τὴν πιδ ἐνεργητικὴ, τὴ μόνη ποὺ εἶχε ἀνάγκη, ἀλλὰ φτάνει σὲ αὐτὴ μετὰ ἀφετηρία ἤδη διαμορφωμένες γλώσσες. Ἡ ἀνάγνωση τοῦ κειμένου τοῦ Rousseau

ἀπαιτεῖ νὰ τοποθετήσουμε τοὺς χρησιμοποιούμενους ὄρους σὲ ἓνα σημεῖο τῆς ἀκολουθούμενης ἐρμηνευτικῆς πορείας τὸ ὁποῖο νάχει σαφῆ προσανατολισμό. Ὁ ἴδιος ὄρος μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθεῖ στὸ ἰδεατὸ ἐπίπεδο καὶ στὸ ἐπίπεδο τῶν γεγονότων, τὰ ὁποῖα συνυπάρχουν χωρὶς νὰ συμπίπτουν ἢ νὰ ἀντιφάσκουν.

Πράγματι, πῶς νὰ βγεῖ κανεὶς μὲ φυσικὸ τρόπο ἀπὸ τῆ φυσικῆ κατάσταση; Ἐκ φύσεως ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς ἱστορίας του. Δὲν ὑπάρχει ἀνάγκη νὰ ἐπικαλεστοῦμε ἓνα προπατορικὸ ἀμάρτημα, μιὰ πτώση, μιὰ κατάρρα. Ἄν τὸ σχῆμα τοῦ Rousseau ταυτίζεται μὲ τὸ σχῆμα τοῦ Malebranche γιὰ τὸν ἄνθρωπο «πρὶν ἀπὸ τὴν ἀμαρτία τοῦ Ἀδάμ», ὅμως εἶναι ἓνα σχῆμα ἐκκοσμικευμένο καὶ ἐξάνθρωπισμένο: ἡ ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου μόνου του, αὐτὸ πού μᾶς μαθαίνει τὸ βλέμμα πού ρίχνουμε πρὸς τὰ πίσω στὴν φυσικὴ κατάσταση, ἐφόσον βέβαια ἐννοεῖται ὅτι αὐτὸ τὸ βλέμμα δὲν εἶναι μιὰ ἐπιστροφή καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος στὴν κατάσταση τῆς φύσης δὲν ἔχει ἱστορία, ἐκτὸς ἀπὸ μιὰ φυσικὴ ἱστορία.<sup>1</sup>

Μέσα στὴν οἰκονομία τοῦ δεύτερου Λόγου ὁ ἄνθρωπος στὴ φυσικὴ κατάσταση κρατᾶει τὸ ρόλο μιᾶς κριτικῆς ἔννοιας, μιᾶς ἀρνητικῆς ἀρχῆς. Ἡ εἰσαγωγή μιᾶς ἔννοιας μὲ μηδενικὸ πλάτος στὴ φιλοσοφία εἶναι αὐτὴ πού ἐπιτρέπει νὰ ἐκτιμήσουμε τὴ δυνατότητα παρέκκλισης καὶ παραλλαγῆς, σὲ σχέση μὲ τὴν ὁποία ὀρίζεται ἡ ἀνθρωπιὰ τοῦ ἀνθρώπου καὶ γίνεται κατανοητὸς ὁ ἄνθρωπος μέσα στὴν ἱστορία του.

Μόλις πιά παίζει τὸ ρόλο τῆς —πού ἦταν ἡ ἐκτίμηση τῆς ἀπόστασης ἀνάμεσα στὴ ζωικότητα τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴ ζωικότητα

---

1. Ἀποκομμένη ἀπὸ τὸ ὑπερφυσικὸ καὶ ἀπὸ τὸν πολιτισμὸ, ἡ φυσικὴ ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου γράφεται μὲ σημεῖο ἀναφορᾶς τὴν ζωικὴ ὑφή του: «ζῶο πού εἶναι λιγότερο δυνατὸ ἀπὸ μερικὰ ζῶα, λιγότερο εὐκίνητο ἀπὸ ἄλλα, συνολικὰ ὅμως πλεονεκτικότερα διαμορφωμένο ἀπὸ ἕλα τὰ ἄλλα». Ἄλλὰ αὐτὴ ἡ καταξίωση τοῦ Rousseau, αὐτὸ τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴ συγκρότηση στὸν ὀργανισμό, προσδίδει ἤδη στὴ ζωικὴ ὑφή τοῦ ἀνθρώπου ἐκεῖνο πού θὰ καταστήσει δυνατὴ τὴν ἐξοδὸ του ἀπὸ τὴν κατάσταση τοῦ ζῶου, τὸ πέρασμα ἀπὸ μιὰ φυσικὴ ἱστορία σὲ μιὰ ἱστορία τῶν ἀνθρώπων. *Discours de l'Inégalité*, O.C., III, σσ. 142-144.



τοῦ ζώου, τῆς δυνατότητας παραλλαγῆς πρὸς τὸ περισσότερο ἢ τὸ λιγότερο, ποῦναι χαρακτηριστικὴ στὸν ἄνθρωπο,<sup>1</sup> τοῦ καινοτόμου παιχιδιοῦ τῶν αἰσθημάτων καὶ τῶν παθῶν— ἡ ἔννοια τοῦ ἀνθρώπου τῆς φύσης ἐξαφανίζεται: «συμπλήρωμά» της, ὑποκατάστατο καὶ προσθήκη, γίνεται τότε ἡ ἔννοια τοῦ φυσικοῦ ἀνθρώπου. Ἐνῶ ὁ ἄνθρωπος τῆς φύσης προέκυπτε ἀπὸ μιᾶς προσπάθειας προφανῶς ἀναδρομικῆς, ὁ φυσικὸς ἄνθρωπος εἶναι καρπὸς μιᾶς προσπάθειας ἀποφασιστικῆς προδρομικῆς. Ἐκεῖ ποῦ ὁ πρῶτος, μέσα στὴν εὐτυχίᾳ του ἀρχέγονη ἠλιθιότητα ἦταν «μηδενικὸς» γιὰ τὸν ἑαυτὸ του καὶ γιὰ τοὺς ἄλλους, ὁ δεύτερος εἶναι ἀριθμητικὴ ἐνότητα, τὸ ἀπόλυτο ὄλο, τὸ καθολικόν, ἡ ἐλπίδα μιᾶς πιθανῆς εὐτυχίας, ὅποιες κι ἂν εἶναι οἱ συνθῆκες ποῦ ἐπιβάλλονται ἀπὸ τὴν ἱστορία. Μετάθεση τοῦ νοήματος, ὁμοιότητα τῶν ὄρων, ἀνεστραμμένη ταυτότητα τῶν ρόλων: στὸν Αἰμίλιο ἡ φύση εἶναι ὁ σκοπός, τὸ τέλος τοῦ ἐκπαιδευτῆ, εἶναι κανόνας δράσης· στὸν δεύτερο Λόγο ἡ κατάσταση τῆς φύσης εἶναι ἐκεῖθεν τῶν ἀπαρχῶν, εἶναι κανόνας ἀνάλυσης.

Ἄς ἔλθουμε τώρα στὸ *Κοινωνικὸ Συμβόλαιον*, τὸ τελευταῖο κείμενο τῆς τριλογίας. Αὐτὴ εἶχε ὀργανωθεῖ μὲ ἄξονα τὸν μηδενικὸ ἄνθρωπο καὶ τὸ ἀπόλυτο ὄλο ὡς ὀρθολογικοὺς καθορισμοὺς τοῦ ἀτόμου, ἀνάλογα μὲ τὸ ἂν σκεφτόμαστε τὸν ἄνθρωπο τῆς φύσης ἢ τὸν φυσικὸ ἄνθρωπο· τώρα κινεῖται στὸ πλαίσιο τοῦ κοινοῦ παρονομαστῆ, ποῦ εἶναι ὁ πολίτης, ἡ τρίτη μετεξέλιξη τοῦ ἀτόμου. Ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς ἱστορίας τῶν ἀνθρώπων ἡ τριλογία νοεῖται σὰν ἓνα τριπλὸ φῶς ποῦ φωτίζει τὸν βαθμὸ μηδὲν τοῦ πολιτισμοῦ, τὴν καθολικότητα τῆς ἀνθρωπότητος μέσα στὸν ἄνθρωπο καὶ τὴ γενικότητα ἑνὸς πολιτικοῦ νόμου, ὁ ὁποῖος ὑποκαθιστᾷ γιὰ τοὺς πολίτες τὴν ἀνέμφικτη καθολικότητα.

1. *Discours de l'Inégalité*, O.C., III, σ. 142. «Γιατὶ μόνο ὁ ἄνθρωπος πορεῖ νὰ καταντῆσει ἠλίθιος; Καθὼς χάνει μὲ τὰ γερατεῖα του καὶ μὲ ἄλλα ἀτυχήματα ὄλα, ὅσα τὸν εἶχε βοηθήσει ν' ἀποκτήσει ἡ δυνατότητά του γιὰ τελειοποίηση, ξαναπέφτει πρὸς χαμηλὰ καὶ ἀπὸ τὸ ζῶον».

### 3. ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ

#### γ) Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ

Ἀπὸ τὸν δεῦτερο *Λόγο* στὸ *Κοινωνικὸ Συμβόλαιον* καὶ στὸν *Αἰμίλιο*, ὁ Rousseau ἐξετάζει αὐτὸ πού βρίσκεται στὴ ρίζα τῶν πάντων: τὸ πολιτικὸ πρόβλημα. «Ὅλα ἐξαρτῶνται ριζικὰ ἀπὸ τὴν πολιτικὴν», τόσο οἱ ἀπαντήσεις πού δίνονται στὴν ἐρώτηση πού τίθεται ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ ἀνισότητα, ὅσο καὶ οἱ ἀπαντήσεις πού δίνονται στὶς ἐρωτήσεις πού τίθενται ἀπὸ τὴν ἐκπαίδευση τοῦ ἀνθρώπου (ἐφόσον ἔγινε ἡ ἐπιλογή νὰ διαμορφωθεῖ μᾶλλον ἕνας ἄνθρωπος παρά ἕνας πολίτης), καθὼς ἐπίσης καὶ οἱ στοχασμοὶ πάνω στὴ σημερινὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου, πού εἶναι χωρισμένος ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, ἀπομακρυσμένος ἀπὸ τὸ κέντρο τοῦ ἑαυτοῦ του μέσα στὸ παιχνίδι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ φαίνεσθαι.

Τούτῃ ἡ θέση ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴν ἀνακάλυψη τῆς αἰτίας μιᾶς μακρᾶς πορείας, τὴς ἀπαρχῆς τῆς ὁποίας ὁ Rousseau τοποθετεῖ στὴ Βενετία τὸ 1744, στὸ σχέδιο γιὰ μιὰ πραγματεία πάνω στοὺς *Πολιτικοὺς θεσμούς*: τὶς τελευταῖες ἐφαρμογὲς τοῦ σχεδίου αὐτοῦ τὶς βλέπουμε στὰ δύο κείμενα πού ὁ Rousseau τὰ γράφει χωρὶς νὰ τὰ δημοσιεύσει, τὸ 1765 καὶ τὸ 1771-1772, γιὰ νὰ ὑπερασπιστεῖ δύο παραδειγματικὲς ὑποθέσεις, τὴν ὑπόθεση τῆς Κορσικῆς καὶ ἐκείνη τῆς Πολωνίας.

*Ἡ καθαρότητα τοῦ συμβολαίου.*

Ἡ «μικρὴ πραγματεία», πού ὁ Rousseau ἔβγαλε ἀπὸ τὸ φάκελλο τῶν σημειώσεων πάνω στοὺς *Πολιτικοὺς θεσμούς*, ἐγκαινιάζει μιὰ μέθοδο γιὰ τὴν ὁποία ὑπάρχουν πολλὲς παρεξηγήσεις, κι αὐτὸ χωρὶς ἀμφιβολία λόγῳ συγχύσεως καὶ συχνὰ λόγῳ ἀναχρονιστικῆς ἐρμηνείας τοῦ τίτλου καὶ τοῦ ὑποτίτλου. Τὸ *Κοινωνικὸ Συμβόλαιον*,

χρησιμοποιώντας δύο όρους λόλοτελα παραδοσιακούς,<sup>1</sup> παρουσιάζει ανάγλυφα μιάν έρευνα που τοποθετείται στο επίπεδο τών θεμελιών, τών άρχών του πολιτικού δικαίου. 'Ο φόρος τιμής του Rousseau στον Montesquieu είναι διπλός: φόρος τιμής ενός θεμελιωτή σε έναν πρόδρομο, χωρίς τον όποιο δέν θά ήταν αυτό που είναι φόρος τιμής προπάντων σε εκείνον που προαισθάνθηκε την σπουδαιότητα τής ανάλυσης και του κανόνα για την περιγραφή του πεδίου του πολιτικού δικαίου. 'Αλλά ό Montesquieu σταμάτησε στην ταξινόμηση και στην έκθεση τών «κινήτρων» κάθε μορφής διακυβέρνησης. 'Ο Rousseau προχωρεί περισσότερο στο δρόμο τής άφαίρεσης και τής γενίκευσης, προσπαθώντας να συλλάβει τις άρχές κάθε πολιτικού σώματος, «την πράξη με την όποία, όπως λέγει, ένας λαός είναι λαός», τó ίδιο όπως άργότερα ό Hegel θά διατυπώσει τις άρχές κάθε στοχασμού πάνω στο δίκαιο.

Τό κοινωνικό συμβόλαιο συγκροτεί τό κοινωνικό σώμα ως τέτοιο, δηλαδή άφορά την κοινωνία στην ουσία της και στο σύνολό της, όχι κάτω από τό πρίσμα του καταμερισμού τής έργασίας και τών κοινωνικών της συνεπειών. Τό πρόβλημα που είχε τεθεί από τον Rousseau στον *Λόγο για την ανισότητα* έχει μετατεθεί και μεταμορφωθεί: τό κοινωνικό ζήτημα τής ανισότητας έχει γίνει πολιτικό πρόβλημα έλευθερίας, τέτοιο που, άν τεθεί σωστά, θά μπορέσει να δώσει την άρχή του πολιτικού δικαίου, δηλαδή εκείνου που εξασφαλίζει στη νομιμότητα μιá νομιμοποίηση, στο θεσμό ένα θεμέλιο.

\*Ας λογαριάσουμε σωστά την παρέκκλιση και συνάμα την συγγένεια του κειμένου του 1754 με εκείνο του 1762: στο πρώτο έχουμε ένα άπατηλό συμβόλαιο, που προτείνεται από την έξου-

1. Σχετικά με τις πηγές του ρουσσωικού κοινωνικού συμβολαίου, που δέχεται τους παραδοσιακούς όρους αλλά μετατρέπει ριζικά την έννοιά τους χάρη στη δύναμη τής χρησιμοποιούμενης μεθόδου, βλ. R. Dérathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950, β' έκδοση αναθεωρημένη και επανέξημένη 1970. Οι άμεσοι πρόδρομοι, τους όποιους ό Rousseau αναφέρει και εξετάζει, τόσο στον *Δεύτερο Λόγο* όσο και στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* δέν είναι τόσο οι νομομαθείς όσο ή τριλογία τών «πολιτικών φιλοσόφων», Hobbes, Spinoza και Locke.

σία για τὴν ἐξουσία, στηρίζεται στὴν ἰδιοκτησία πὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὸ λόγο καὶ ἔχει ἀπὸ τὴν ἐργασία, καὶ ἔχει συναφθεῖ μέσα σὲ κατάσταση ἀνισορροπίας· στὸ ἄλλο ἔχουμε ἓνα συμβόλαιο ὅπου ὁ καθένας χάνει ὅ,τι μπορεῖ νὰ διαθέτει (πράγμα πὺ εἶναι τὸ ἴδιο γιὰ ὅλους) καὶ ὅπου κάθε συμβαλλόμενη δύναμη συμβάλλεται μὲ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ της. Ἡ φύση τοῦ θεμελιώδους συμβολαίου κάθε διακυβέρνησης, πὺ καθορίστηκε θετικά στὸ 1762, στὸ συμβόλαιο τοῦ 1754 ἦταν προσδιορισμένη ἀρνητικά, ἦταν ἀδίκη καὶ ἀπατηλή, γιὰτὶ οἱ συμβαλλόμενοι διέθεταν τὴ ζωὴ τους καὶ τὴν ἐλευθερία τους, πὺ εἶναι «οὐσιώδη δῶρα τῆς φύσης» καὶ δὲν μπορεῖ νὰ γίνονται ἀντικείμενα οὔτε μέσα σύμβασης. Ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ ζωὴ εἶναι ἀναπαλλοτρίωτες, διαφορετικά ἡ φύση δὲν θὰ ἦταν φύση καὶ ὁ ἄνθρωπος θὰ ἀποκέρυσε τὴν ἴδια του τὴ φύση. Πρόκειται γιὰ μιὰ διπλὴ ἄρνηση, πὺ προετοιμάζει τὴ θετικὴ ἀνάπτυξη τοῦ Κοινωνικοῦ Συμβολαίου καὶ πὺ ἡ ἄρνησή της παρουσιάζεται ὡς ἀπόδειξη τῆς ἀναγκαιότητας τῆς συμφωνίας γιὰ συνομάδωση, ἂν τὴν συνοψίσουμε στὴν οὐσία της (Κοιν. Συμβ., βιβλίο πρῶτο, κεφ. VI), δηλαδὴ στὴν «ὀλικὴ ἄλλοτρίωση κάθε συμβαλλόμενου μὲ ὅλα τὰ δικαιώματά του σὲ ὅλη τὴν κοινότητα»: ἡ συνθήκη αὐτὴ ἰσχύει ἐξίσου γιὰ ὅλους, εἶναι ἡ ἄλλοτρίωση σὲ μιὰ κοινότητα, ἔχει σὲ ἓνα ἄτομο, συμβόλαιο τοῦ καθενὸς μὲ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ του, γιὰτὶ καθένας εἶναι ἀδιαίρετο μέρος αὐτοῦ τοῦ ὅλου.

Μεθοδολογικὰ ἡ ἀπαίτηση εἶναι διπλή: ἡ σύλληψη τῶν ἀρχῶν εἶναι ἀνιστορικὴ καὶ προκύπτει ἀπὸ μιὰ αὐστηρὰ λογικὴ ἀνάλυση· γιὰ νὰ εἶναι ἀποδειχτική, ἀποκλείει κάθε προσφυγὴ σὲ ὅρους πὺ δὲν ἔχουν τὴν ἴδια φύση μὲ αὐτή. Ἄν ὑπάρχει μιὰ μαθηματικὴ τοῦ Κοινωνικοῦ Συμβολαίου, αὐτὸ ὀφείλεται ἔχει τόσο στὴ χρῆση μιᾶς γλώσσας ἀναλογιῶν ὅσο στὸ ἀποκλειστικὸ παιχνίδι ἐνοειῶν συνθετικὰ κατασκευασμένων.<sup>1</sup> Στὸ δεῦτερο Λόγο, γιὰ νὰ διατυπώσει μὲ ἀκρίβεια τὴν σύγχρονη προβληματικὴ τῆς ἀνισότητας, ὁ Rousseau δανειζόταν τὸ τέχνασμα μιᾶς πιθανολογικῆς ἱστορίας

1. Βλ. Marcel Françon, *Le langage mathématique de J.-J. Rousseau*, *Ibis*, τ. 40, 1949, 341-344. Ξαναδημοσιεύτηκε στὸ Cahier pour l'analyse, 8, Paris, 1968.

πού ὀδηγοῦσε τὸν ἄνθρωπο τῆς διάρκειας χωρὶς ἱστορία στὴν ἱστορία τῶν ἀνθρώπων: ἡ ἀνθρωπιστικὴ ἀπαισιοδοξία τοῦ Rousseau ἀπέκρουε τότε τὴν ἱστορία (ἂν δὲν συνεπέφερε ριζικὲς μεταπτώσεις) ὡς μέλλον τοῦ ἀνθρώπου (δεύτερο μέρος). Στὸ *Κοινωνικὸ Συμβόλαιο* ὁ Rousseau δὲν κάνει πιά αὐτὸ τὸν ἐλιγμὸ καὶ δὲν ἀνοίγει στὸν ἄνθρωπο κανέναν ἱστορικὸ ὀρίζοντα — ἐκτὸς ἴσως ἀπὸ τοὺς κατοίκους τῆς Κορσικῆς. Μολαταῦτα τὸ ἔδαφος πού ἐξερευνοῦν καὶ τὰ δύο κείμενα εἶναι ἐξίσου θεμελιῶδες: ἀλλὰ τὸ ἓνα εἶναι διαπίστωση («Ἄνθρωπε, ἰδοὺ ἡ ἱστορία σου»), ἐνῶ τὸ ἄλλο κανονιστικὸ («τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴ φυσικὴ κατάσταση στὴν κατάσταση τοῦ πολίτη γενᾶ στὸν ἄνθρωπο μιὰ πολὺ σημαντικὴ μεταβολή, ὑποκαθιστώντας στὴ συμπεριφορὰ του τὸ ἐνστικτο μὲ τὴ δικαιοσύνη»).<sup>1)</sup> Ἐνῶ στὸ πρῶτο ἡ χρῆση τοῦ παρόντος καλύπτει μιὰ διάρχεια χωρὶς ἱστορία, δηλαδὴ τίς γενιὲς τῶν πρωτόγονων πού δὲν γνῶριζαν παραδόσεις καὶ ἐπινοήσεις, ἡ χρῆση τοῦ παρόντος στὸ *Κοινωνικὸ Συμβόλαιο* ἀναφέρεται σὲ ἓνα ἄχρονο παρόν, πού ἐκφράζει τὴ σημερινὴ φύση ὄλων τῶν πραγμάτων, πραγματικῶν ἢ πιθανῶν, ἔξω ἀπὸ κάθε διάρχεια. Οἱ ἱστορικὲς ἀναφορὲς σὲ παρατατικὸ χρόνο εἶναι πολυάριθμες, ἀλλὰ χρησιμεύουν ἀπλῶς ὡς γλαφυρὰ παραδείγματα, ὄχι ὡς ἀποδείξεις.

Πρόκειται γιὰ μιὰ ἀξιοσημείωτη κἀθαρση τῆς μεθόδου τοῦ Rousseau: ἡ σημαντικὴ πυκνότητα μιᾶς ἱστορίας πού στὸ κάτω-κάτω θὰ μπορούσε νὰ μᾶς κάνει νὰ δεχτοῦμε, ἂν ὄχι νὰ καταλάβουμε, τὸ πέρασμα ἀπὸ μιὰ φυσικὴ ἰσότητα σὲ μιὰ θεσμισμένη ἀνισότητα, ἐξαφανίζεται μπροστὰ στὴν ὁμολογία μιᾶς ἄγνοιας, ἡ ὁποία βεβαιώνει ὅτι μπορεῖ νὰ ἀποκαλύψει ἐκεῖνο πού *μπορεῖ* νὰ καταστήσει θεμιτὸ τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν ἐλευθερία στὴν ἀνελευθερία. Πρέπει, ἀλλὰ δὲν ἀρκεῖ νὰ συναγάγουμε τὸν πολιτισμὸ ἀπὸ τὴ φύση, τὴ σύμβαση ἀπὸ τὸ γεγονὸς, νὰ ἀπομονώσουμε τίς συμβατικὲς ρῆτρες πού θεσμοποιοῦν καὶ ἐγγυῶνται τὴν ἐλευθερία τοῦ καθενός. Τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν ἐλευθερία στὴν ἀνελευθερία, πού εἶναι ὁ τρόπος γραφῆς τῆς πιθανολογικῆς ἱστορίας, μεταμορφώνεται σὲ *διάκριση* τῆς φυσικῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας,

1. *Contrat Social*, βιβλίο I, κεφ. viii.

τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς συμβατικῆς, πού εἶναι ὁ τρόπος γραφῆς τῆς φιλοσοφίας.

Πάνω σέ αὐτό τὸ σημεῖο πρέπει νὰ εἴμαστε πολὺ κατηγορηματικοί: τὸ Κοινωνικὸ Συμβόλαιον ἔχει γραφτεῖ σὲ ἐνεστώτα γιὰτι καμιὰ οὐσία τοῦ πολιτικοῦ κράτους δὲν προηγήθηκε ἀπὸ τὴν ὑπαρξή του, καὶ γιὰτι ἡ συμφωνία συνομάδωσης ὀρίζει διαμιάς τὴν οὐσία καὶ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ πολιτικοῦ σώματος, τῆς Πόλης ἢ τῆς Δημοκρατίας σύμφωνα μὲ τὴν ἀντίληψη τῆς ἐποχῆς. Τὸ ζήτημα δὲν εἶναι νὰ λύσουμε τὸ πρόβλημα τοῦ «περάσματος» ἀπὸ τὴν κατάσταση τῆς φύσης στὴν πολιτικὴν κατάσταση, γιὰτι ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ δύο κατηγορίες πού μπορούμε νὰ τὶς συλλάβουμε μόνο διὰ τῆς ἀντιθέσεως. Τὸ νὰ μιλήσουμε γιὰ ἓνα «πέραςμα» στὴν πολιτικὴν κατάσταση θὰ σήμαινε ὅτι υποθέτουμε μιὰν προγενέστερη κοινωνικότητα πού ἡ ἴδια εἶναι δυνατὴ μόνο μὲ τὸ συμβόλαιον πού θεμελιώνει τὴν πολιτικὴν κατάσταση. Θὰ ἔλεγε κανεὶς πῶς ὁ Rousseau, ἔχοντας τὴ συνείδηση μιᾶς μεθόδου πού ἀκόμα δὲν ἔχει συστηματοποιηθεῖ — ἐκείνης, ἡ ὁποία μὲ τὴν ὀνομασία τῆς ὑπερβατικῆς μεθόδου θὰ ἐντοπίσει τοὺς ὅρους δυνατότητας κάθε φαινομένου καὶ κάθε κρίσης καὶ τῆς ὁποίας ἡ καθαρότητα ἔχει ὡς ἐγγύηση τὸν μὴ αἰσθητὸ χαρακτήρα της—, διατύπωσε τοὺς ὅρους δυνατότητας κάθε πολιτικοῦ κράτους, δηλαδή, μὲ μιὰ γλώσσα πού προοιωνίζει τὴν καντιανή, «τοῦ δέοντος».

Ἐπίσης θὰ ἔλεγε κανεὶς ὅτι ἀπὸ τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα σὲ αὐτοὺς τοὺς δύο ὅρους, τὴν φυσικὴν καὶ πολιτικὴν κατάσταση, γεννήθηκε μιὰ διαύγεια μεθοδικὴ καὶ συνάμα συστηματικὴ, πού τελικὰ θὰ ἀποκρυσταλλωθεῖ μὲ τὸν Hegel καὶ τὴ διαλεκτικὴ μέθοδο: ὁ ἄνθρωπος ὅπως καὶ ὁ Λόγος δὲν μπορούν νὰ ὀριστικοποιηθοῦν στὴ μιὰ ἢ στὴν ἄλλη κατάσταση. Ἐναντιβόλα αὐτὴ ἡ κινητικότητα καὶ αὐτὲς οἱ ἀντιφάσεις εἶναι πηγὴ κάποιας δυστυχίας, στὸ ἐπίπεδο τῆς γνώσης ὅταν ὀδηγοῦν στὴν ἀμφιβολία, στὸ ἐπίπεδο τῆς ὑπαρξῆς ὅταν ὀδηγοῦν στὴ διαφθορά: ὥστόσο μπορούν ἐπίσης νὰ ὀδηγήσουν στὴν κατανόηση αὐτοῦ πού εἶναι καὶ στὴν ἀποτελεσματικότητά τῆς πολιτικῆς πράξης.

### Ἡ ἀρετὴ τῆς στιγμῆς.

Τὸ ὕφος, πού συνοδεύει αὐτὴ τὴν ἀνάλυση, ἐπικαλεῖται μολαταῦτα τὸ χρόνο καὶ τὴν ἀποκρυπτογραφικὴ τοῦ δύναμη, προσφεύγοντας στὴν ἀρετὴ τῆς στιγμῆς, πού εἶναι σὰν ἄρνηση τοῦ χρόνου, τωρινὴ παρουσία τῆς διάρκειας συμπυκνωμένης σὲ μιὰ στιγμή. Ὁ Rousseau βρίσκει μέσα στὴ στιγμή τὸ ἀπόλυτο πού ἡ χρονικότητα τὸ θρυμματίζει καὶ τὸ φθείρει· γιὰ τὸν Rousseau ἡ στιγμή εἶναι ὅ,τι γιὰ τὸν Πλάτωνα ἡ αἰωνιότητα, πλησιέστερη ἀκόμα στὴ σπινοζικὴ αἰωνιότητα, πού εἶναι νοητικὴ. Ἡ στιγμή εἶναι τὸ λεπτό σύνορο πού χωρίζει ἓνα πρὶν ἀπὸ ἓνα μετὰ, σύμφωνα μὲ τὸν κανόνα τοῦ ὄλα ἢ τίποτα: τὸ ἀνθρώπινο γένος ἔχει φτάσει σὲ ἓνα τέτοιο σημεῖο, ἔσχατο σημεῖο αὐξουσας ἀνισορροπίας, ὥστε ὄλα πρέπει νὰ ἀλλάξουν ἢ ὄλα πρέπει νὰ χαθοῦν. Τὸ πολιτικὸ σχῆμα εἶναι ἀνάλογο μὲ τὸ σχῆμα τῆς ὑπαρξῆς: ὁ αἰφνίδιος χαρακτήρας τοῦ συσκοτισμοῦ καὶ τῆς ἐξορίας ἀνταποκρίνονται στὸν στιγμιαῖο χαρακτήρα τῆς ἀνισορροπίας· ἡ ἐναρκτήρια στιγμή τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου ἀνταποκρίνεται στὴ στιγμή πού ὁ Rousseau γεννιέται στὴν ἀνάλαφρη ὑπαρξή του. Μέσα στὸ παιχνίδι τῶν γεννήσεων καὶ τῶν ἀναγεννήσεων, ἡ πολιτικὴ στιγμή εἶναι θεμελιακὴ ὅσο καὶ ἀνα-δημιουργικὴ, στιγμή τῆς νομοθεσίας καὶ στιγμή τῆς δικτατορίας, περιορισμένες «σὲ μιὰ πολὺ σύντομη προθεσμία πού ποτὲ δὲν μπορεῖ νὰ παραταθεῖ».<sup>1</sup> Τὸ ἀπόλυτο εἶναι μέσα στὴ στιγμή, πράγμα πού συνεπάγεται τὴν ἐξ ἀνάγκης τωρινὴ παρουσία τοῦ θεμελίου. Αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τοῦ χρόνου τοῦ Συμβολαίου, καὶ σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο θὰ ἀναφέρουμε τὸν Rousseau.

«Κάθε πράξη κυριαρχίας καθὼς καὶ κάθε στιγμή τῆς διάρκειάς της εἶναι ἀπόλυτη, ἀνεξάρτητη ἀπὸ ἐκείνη πού προηγεῖται, καὶ ποτὲ ὁ ἡγεμόνας δὲν δρᾷ ἐπειδὴ θέλησε, ἀλλὰ ἐπειδὴ θέλει».<sup>2</sup>

1. *Contrat Social*, βιβλίο II, κεφ. vi καὶ vii, βιβλίο IV, κεφ. vi.

2. *Fragments politiques*, Du pacte social, O.C., III, σ. 485.

## Ἡ πολιτικὸς χάρος.

Ἡ ἴδιος ὁ πολιτικὸς ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν πολιτικὴν: ἀφοῦ πιά τεθοῦν οἱ θεωρητικὲς ἀρχές, ἀφοῦ μετατεθεῖ γιὰ ἀργότερα ἢ ἐκθεση τῶν ἐμπειρικῶν στοιχείων καὶ ἀμφισβητηθεῖ ἢ ἀποδεικτικὴ τους ἐμβέλεια, ὁ λόγος τοῦ Κοινωνικοῦ συμβολαίου ἐκδιπλώνεται μέσα στὴν ἀναγκαιότητά του. Ἄς μὴν ἀναζητήσουμε ἐδῶ τὸ ἐγχειρίδιο τοῦ τέλειου ἰακωβινισμοῦ ἢ τὴν ὑπεράσπιση καὶ τὴν κατάδειξη τῶν δημοκρατικῶν ἀρχῶν· τόσο τὸ ἓνα ὅσο καὶ τὸ ἄλλο θὰ μποροῦσαν νὰ βρεθοῦν μέσα στὸ κείμενο. Ἐκεῖνο ὅμως πού βρίσκουμε εἶναι οἱ ὀριακὲς συνθῆκες, κάτω ἀπὸ τίς ὁποῖες ἡ δημοκρατία μπορεῖ νὰ ὀνομαστεῖ δημοκρατία — σύμπτωση τοῦ κυρίαρχου καὶ τῆς κυβέρνησης — καὶ ὁ Λόγος βρίσκεται μέσα στὸ Κράτος, γιὰ νὰ ἀποκλειστεῖ κάθε ἀπόπειρα προσφυγῆς στὸ Λόγο τοῦ Κράτους (raison d'état). Ὅπως πάντα, ὁ πραγματισμὸς θὰ ἀντιτείνει ὅτι ἡ ἐπεξεργασία τῶν ὄρων τῆς δυνατότητας μιᾶς τέτοιας δημοκρατίας καταδικάζει σὲ μιὰ δήλωση τῆς ἀδυνατότητάς της: ὁ διάλογος μὲ τὸν πλατωνισμὸ δὲν κλείνει ποτέ.

Σ' αὐτὸ καὶ μόνο τὸ κείμενο ὁ ἰσομορφισμὸς ἀνάμεσα στὴν ἐρώτηση καὶ στὴν ἀπάντηση εἶναι αὐστηρὸς: ἡ ἐρώτηση γιὰ τὴ φύση τοῦ πολιτικοῦ σώματος τὴ στιγμὴ πού ἀρχίζει νὰ λειτουργεῖ δέχεται μιὰν ἀπάντηση πού κανένα ἀπὸ τὰ στοιχεῖα της δὲν βρίσκονται ἔξω ἀπὸ τὸ πολιτικὸ σῶμα. Ἐνα ἄχρονο συμβόλαιο μεταμορφώνει τὸν ἄνθρωπο σὲ πολίτη, προηγεῖται λογικὰ ἀπὸ τὸ πολιτικὸ κράτος καὶ τὸ καθιστᾶ δυνατό. Μιὰ πολιτικὴ κατάσταση ὀρισμένη στὴν καθαρότητά της, δηλαδὴ χωρὶς ἀλλοίωση οὔτε τροποποίηση πού εἰσάγονται ἀπὸ ἓνα ξένο σῶμα, ἓναν ἱστορικὸ λόγον ἢ ἓνα ἐπιχείρημα ἰσχύος. Καθαρότητα πού ὅπως εἴπαμε εἶναι ἀνάλογη μὲ ἐκείνη πού, εἴκοσι χρόνια ἀργότερα στὸ πεδίο τῆς γνώσης, θὰ καθορίσει τὴν ὑπερβατολογικὴ μεθόδευση τοῦ Kant, ἀποκλείοντας κάθε ἔννοια μὲ ἐμπειρικὴ καταγωγή γιὰ τὴν συγκρότηση τῆς πιθανῆς ἐμπειρίας.

Τὸ τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ τέταρτου βιβλίου, γιὰ τὴν πολι-



τική θρησκεία, όφείλει κι αυτό επίσης νά κατανοηθεῖ μέσα στο πεδίο και διαμέσου τοῦ πεδίου πού ἔχει όριοθετηθεῖ αὐστηρά με πολιτικό και γεωμετρικό τρόπο. Ἡ πολιτική θρησκεία, τὰ δόγματα της, εἶναι πολιτικές ἀπαντήσεις σέ μιὰ πολιτική ἐρώτηση, ὄργανο στήν ὑπηρεσία τοῦ πολιτικοῦ πού ἀναρωτιέται πάνω στόν πιό ἀποτελεσματικό τρόπο δημιουργίας «αὐτῶν τῶν συναισθημάτων κοινωνικότητας, χωρίς τὰ ὁποῖα εἶναι ἀδύνατο νά εἶναι κανείς καλός πολίτης και πιστός ὑπήκοος».

Ἦδη στήν ἐπιστολή πρὸς τὸν Voltaire γιὰ τὴν Πρόνοια (1756) ὁ Rousseau σχεδίαζε ἕνα «εἶδος πολιτικῆς ὁμολογίας πίστεως πού περιλαμβάνει θετικά τὰ κοινωνικά ἀξιώματα» ἀπὸ τὸ 1756 ὡς τὸ 1762 αὐτὴ ἡ ὁμολογία πίστεως ἔγινε καθαρὰ πολιτικῆ, δηλαδὴ πολιτικῆ στήν καταγωγή της και στόν προορισμὸ της.<sup>1</sup>

#### 4. ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

##### α) Η ΣΦΑΙΡΑ ΤΗΣ ΗΘΙΚΟΤΗΤΑΣ

«Ἀφοῦ διεξήλαμε τὸν στενὸ κύκλο τῆς μάταιης γνώσης τους, πρέπει νά καταλήξουμε στὸ σημεῖο ἀπ' ὅπου ξεκίνησε ὁ Descartes. Σκέφτομαι ἄρα ὑπάρχω. Νά ἔλα ὅσα γνωρίζουμε».<sup>2</sup>

Ὅταν θέλαμε νά ξεφύγουμε ἀπὸ τὴ μάταιη γνώση τῶν φιλοσόφων, ἀπὸ τίς ἀντιφάσεις τους, γνωρίζαμε πολὺ λίγα πράγματα. Ἀλλὰ ἡ πολὺ περιορισμένη γνώση πού ἔχω γιὰ τὴν ὑπαρξή μου δὲν ἀποκρίνεται στήν ἐρώτηση πού ὁ ἄνθρωπος θέτει γιὰ τὸν ἑαυτό του, γιὰ τὴν πρακτικὴ του δραστηριότητα. Ἡ ἀπάντησή τοῦ Rousseau προοιωνίζει τὸ ἐγγείρημα τοῦ Kant, τὸ γραφεῖο τοῦ ὁποῖου στολιζόταν μόνο με τὴν προσωπογραφία τοῦ Rousseau: «Ἐπρεπε νά περιορίσω τὴ γνώση γιὰ νά κάνω τόπο στήν πίστη».

1. *Contrat Social*, Βιβλίο IV, κεφ. viii.

2. *Réveries*, τρίτος *Περίπατος*.

Ἡ σοφὴ ἄγνοια εἶναι σοφὴ καὶ ἄγια γιὰ τὸν Rousseau, ἐπειδὴ εἶναι μιὰ γνώση τοῦ νὰ εἶσαι καὶ ὄχι μιὰ γνώση τοῦ νὰ πράττεις. «Καλὲ μου νέε, λέγει ὁ ἐφημέριος τῆς Σαβοτίας, νὰ εἴστε εἰλικρινῆς καὶ φιλαλήθης χωρὶς οἴηση· μάθετε νὰ εἴστε ἀνήξερως: ἔτσι δὲν θὰ ἀπατάτε οὔτε τὸν ἑαυτὸ σας, οὔτε τοὺς ἄλλους». Μιὰ ὀρισμένη φύση εἶναι ὑπόθεση καλλιέργειας, καὶ ἡ ἠθικότητα ἔχει χρέος νὰ διατηρεῖ αὐτὸ ποὺ ἀρνεῖται.

Ἡ ἀφήγηση τῆς ἀδικίας ποὺ ὑπέστη στὸ Bossey ὁ Rousseau ὅταν ἦταν παιδί ἔχει τὴν παραδειγματικὴ ἀξία μιᾶς μυθικῆς ἀφήγησης: ὅλα τὰ φαινόμενα τὸν καταδικάζουν ὅτι εἶναι ἐκεῖνος ποὺ ἔσπασε τὰ χτένια ποὺ εἶχαν ἐκτεθεῖ γιὰ στέγνωμα πάνω στὴν πλάκα τῆς δεσποινίδας Λαμπερσιέ· ὥστόσο γνωρίζει πολὺ καλὰ ὅτι εἶναι ἀθῶος. Ἔτσι ἐπιβεβαιώνεται ἡ ἀποψη ὅτι ἡ σφαῖρα τῆς ἠθικότητας δὲν συγχέεται μὲ τὴν ἀλληλουχία τῶν γεγονότων· ἔτσι ἀνακαλύπτει ἕναν ἄλλο κόσμον, ποὺ νὰ ἀνήκει στὴν κατηγορία τοῦ ἱεροῦ, καὶ ὄχι στὴν κατηγορία τῶν ἀποδείξεων. Ὅπως ὑπάρχουν μυθικὲς ἀφηγήσεις, ποὺ παρουσιάζουν μυθώδεις θεογονίες, ἔτσι καὶ ἡ ἀφήγηση τῆς εὐτυχίας τοῦ Bossey καὶ τοῦ πέπλου, μὲ τὸ ὁποῖο τὴν ἐπικαλύπτει ἡ ἀδικία, εἶναι ἡ γενέθλια στιγμή μιᾶς ἠθικότητας ποὺ, μὲ τὴ διαμεσολάβηση τῆς ἀρετῆς, θὰ ἐπιχειρήσει νὰ συμπληρώσει γιὰ τὸν ἄνθρωπον τὴν χαμένη εὐτυχία καὶ ἀθωότητα.

Σύμφωνα μὲ τὴν ὁμολογία τοῦ ἴδιου τοῦ Rousseau, καὶ τὴ Νέα Ἐλοῖζα πρέπει νὰ τὴ διαβάσουμε σὰν μῦθο: ἡ Ἰουλία εἶναι ὁ παραδειγματικὸς μῦθος τῆς διαμεσολαβητικῆς ἀρχῆς, ποὺ μετὰ τὴν πτώση ἐξασφαλίζει τὴν συμφιλίωση καὶ μιὰ μορφή εὐτυχίας. Ὄντας μεσιτεία καὶ συμπλήρωμα, ἡ ἀρετὴ ὁδηγεῖ σὲ μιὰ εὐτυχία ποὺ δὲν εἶναι οὔτε ταυτόσημη οὔτε ὀλοκληρωτικὰ διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν πρωταρχικὴ εὐτυχία.

Στὸ ἄλλο ἄκρον τῆς ἀλυσίδας ὁ Rousseau ἀνακαλύπτει τὸ καθαρὸ συναίσθημα τῆς ὑπαρξῆς του: ὄχι τὴν πρώτη προφάνεια τῆς ὑπαρξῆς τῆς ἴδιας του τῆς σκέψης, τὴ στιγμή ποὺ σκέπτεται, ὄχι τὸ συναίσθημα μιᾶς σημερινῆς ὑπαρξῆς ποὺ ὁ πρωτόγονος μοιράζεται μὲ τὸ ζῶο, ἀλλὰ τὴν τελικὴ προφάνεια μιᾶς ὑπαρξῆς ποὺ εἶναι αὐτάρκης γιὰ τὸν ἑαυτὸ της καὶ ἔχει συλλάβει τὴν ταυτότητά της μέσα σὲ μιὰν ἐκστατικὴ ἐμπειρία. Τὸ θεωρητικὸ δρομο-

λόγιο πηγαίνει από την ήθικότητα στην ύπαρξη, τὸ ἱστορικὸ καὶ πιθανολογικὸ δρομολόγιο πηγαίνει ἀπὸ τὴν ὑπαρξη στὴν ἠθικότητα. Ἄλλὰ δὲν πρόκειται γιὰ τὴν ἴδια ὑπαρξη.

### Ἡ αἰσθητικότητα.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ἡ ζωὴ, δηλαδή ἡ αἰσθητικότητα. Ὁ Rousseau, ὡς ἀναγνώστης τοῦ Buffon, ἀναρωτιέται πάνω στὴ ζωτικότητα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ ἀνακαλύψει ἐκεῖνο ποῦ μέσα τῆς ἀναγγέλλει ἡ καθιστᾶ δυνατὴ τὴν ιδιότητα τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἠθικότητα ὅπως καὶ ὁ Λόγος ριζώνουν μέσα στὴν αἰσθητικότητα καὶ μολαταῦτα ἀποκαλύπτουν ἕναν ἄλλο κόσμο. Μόνο ἡ σύλληψη μιᾶς προοδευτικῆς ἀνάπτυξης, ποῦ προκαλεῖται ἀπὸ μιὰ διαδοχὴ ἐξωτερικῶν αἰτιῶν, μπορεῖ νὰ ἐξηγήσει χωρὶς ἀντίφαση τὴν μικτὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος εἶναι ζωὸ ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, ἔλλογος καὶ ἐνάρετος ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὥστόσο ἔχει γίνεῖ ἔλλογος καὶ ἐνάρετος.

Ἡ φυσικὴ ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου πρέπει νὰ γραφεῖ μὲ μόνη ἀναφορὰ τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο. Ἡ πρώτη ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου δὲν θὰ ἔχει τίποτα τὸ ἱστορικὸ μὲ τὴ σύγχρονη ἔννοια τοῦ ὄρου· θὰ ἀποτελέσει ἐρευνα τῆς ζωικότητάς του: ὁ ἄνθρωπος «ζωὸ λιγότερο ἰσχυρὸ ἀπὸ τὰ μέν, λιγότερο εὐκίνητο ἀπὸ τὰ δέ». Ἄν στὴν ἀρχὴ τοῦ Λόγου γιὰ τὴν ἀνισότητα ὁ Rousseau σημειώνει ὅτι μπορεῖ νὰ ὑπῆρξε μιὰ ἐξέλιξη στὶς ἐμβριες μορφές, αὐτὸ τὸ κάνει γιὰ νὰ μᾶς εἰδοποιήσῃ ἀμέσως ὅτι τὴν ἀφήνει στὴν ἄκρη γιὰ νὰ βρεῖ ἕνα στέρεο σημεῖο.

«Γιὰ μᾶς τὸ νὰ ὑπάρχεις σημαίνει νὰ αἰσθάνεσαι· ἀναμφίβολα ἡ αἰσθητικότητά μας εἶναι προτερόχρονη ἀπὸ τὴ νόησή μας».<sup>1</sup> Κάθε ζωὸ εἶναι αἰσθητικὸ καὶ ἔχει ἰδέες στὸ βαθμὸ ποῦ αἰσθάνεται. Ἡ αἰσθητικότητά μας ἀναμφισβήτητα εἶναι προτερόχρονη ἀπὸ τὴν ἠθικότητά μας: ἔχουμε μιὰ παράλληλη ἀνάπτυξη τῆς ἠθικότητας καὶ τοῦ Λόγου, ποῦ δὲν εἶναι ὅμως ταυτόσημη.

Γιὰ τὸν κλασικὸ ὀρθολογισμό, ἡ ἀνάπτυξη τῆς ἠθικότητας καὶ

1. *Émile*, Βιβλίον IV, Ο. C., IV, καὶ *Lettres morales*, 5, Ο. C., IV.

του Λόγου είναι κοινή: αρκεί κανείς να κρίνει σωστά για να πράττει σωστά, ή διαμόρφωση τῆς κρίσης ἔχει προπαιδευτική λειτουργία για τὴν ὀρθότητα τῆς πράξης. Ἐκεῖνο πού ἄδικα καμιά φορά ὀνομάζουμε ἀντιορθολογισμό τοῦ Rousseau, εἶναι στὴν πραγματικότητα ἡ διαβεβαίωση ὅτι ὁ Λόγος καὶ ἡ ἠθικότητα εἶναι διαφορετικοὶ καρποὶ μιᾶς κοινῆς ἱστορίας. Ἄν ἡ ἱστορία διέφερε, θὰ διέφεραν καὶ αὐτοί: ὄντας διαφορετικοί, καθένας τους ἔχει ἀρμοδιότητα μόνο στὸ δικό του πεδίο. Ὁ Λόγος γὰρ τὴν ἀνισότητα καὶ ὁ Αἰμίλιος εἶναι ἡ ἀφήγηση τῆς ἱστορίας τοῦ Λόγου, ἡ Νέα Ἐλοῖζα τῆς ἱστορίας τῆς ἠθικότητας.

«Αἰσθητὸς καὶ ἐνάρετος»: οἱ δύο ὅροι δὲν βρίσκονται στὸ ἴδιο ἐπίπεδο. Ἡ αἰσθητικότητα εἶναι ἀπὸ τὴ μεριά τοῦ μηδαμινοῦ ἀνθρώπου, γιὰ τὸν ὁποῖο τὸ ζήτημα τῆς εὐτυχίας δὲν τίθεται, γιὰτὶ ἀπορροφᾶται ὀλόκληρος στὴν τωρινή του κατάσταση. Ἡ αἰσθητικότητα δηλαδὴ ἀναφέρεται στὶς πρωταρχές, σὲ κεῖνο, τὸ ὁποῖο ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο κάνει τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν ποιότητά του, ἐκεῖνο, στὸ ὁποῖο ὁ φιλόσοφος ἀνατρέχει γιὰ νὰ καταλάβει ἐν τέλει πῶς ὁ καλὸς καὶ χωρὶς ἀρετῆς εὐτυχὴς ἄνθρωπος κατάφερε νὰ γίνεῖ κακός, δυστυχὴς καὶ ἐπομένως ἐνάρετος. Ἔχουμε ἐδῶ ἓνα προσχέδιο μιᾶς γενεαλογίας τοῦ κακοῦ, πού ἀπαλλάσσει τὸν Θεὸ ἀπὸ τὴν εὐθύνη, γιὰτὶ ἡ πηγὴ τοῦ κακοῦ ἔγκειται μόνο στὸν ἄνθρωπο πού μόνος ἔρχεται ἀντιμέτωπος μὲ τὶς συμπτώσεις τῆς ὑπαρξῆς.

Ἡ ἀρετὴ σημαίνει μιὰν ἀπαρχὴ καὶ θέτει ἓναν πρῶτο ὅρο πού διανοίγει τὸν κόσμο τῆς ἠθικότητας καὶ προϋποθέτει τὴ συνείδηση. Πρὶν ἀπὸ αὐτὴ, ἔχουμε τὴν αἰσθητικότητα, πού εἶναι φυσικὴ στὴν κατάσταση τῆς φύσης· μὲ αὐτὴ ἐπιτελεῖται ἡ ὑποκατάσταση τῆς ἀρχικῆς καὶ ὀριστικῆς χαμένης ἀγαθότητας ἀπὸ μιὰν ἀπροσδιόριστη προσπάθεια ἠθικοποίησης.

Ἀπὸ τὸ ζῶο στὸν ἄνθρωπο ἡ αἰσθητικότητα διαφέρει μόνο ποσοτικά: ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Rousseau εἶναι μιὰ ἀνθρωπολογία ἐκ τῶν κάτω. Στὴν ἀντιπαράταξη ζῶου πρὸς ζῶο ὁ ἄνθρωπος εἶναι λιγότερο ἰσχυρὸς καὶ λιγότερο ἐπιδέξιος, «ὥστόσο εἶναι πλεονεκτικότερα ὀργανωμένος ἀπὸ ὅλα τὰ ζῶα» χάρις στὴν ἰσορροπία ἀνάμεσα στὶς ἀνάγκες του καὶ στὴν ἱκανοποίησή τους.

Στὸ ἐπίπεδο τῶν ζωικῶν λειτουργιῶν εἰσάγεται ἡ διάκριση

τῆς ζωικότητας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ζωικότητας τοῦ ζώου χάρις «σὲ κάποια μεταφυσικὴ καὶ ἠθικὴ πλευρὰ», στὴν ὁποία ἐγκρίεται τὸ σπέρμα τῆς ἀνθρώπινης ιδιότητας τοῦ ἀνθρώπου: τούτῃ ἀποτελεῖ πάλι μιὰ δυνατότητα παρέκκλισης σὲ σχέση μὲ τὸν κανόνα ποῦ ἔχει προδιαγραφεῖ ἀπὸ τὴ φύση, δηλαδὴ ποῦ ἔχει ἐπιβληθεῖ ἀπὸ τὸ περιβάλλον, καὶ ἐπιτρέπει στὸν ἄνθρωπο νὰ ὑποκαταστήσει ἕναν βιολογικὸ κανόνα μὲ ἕναν ἄλλο καὶ νὰ ξεπεράσει αὐτοὺς τοὺς αὐστηρὰ βιολογικοὺς κανόνες πολλαπλασιάζοντάς τους. «Μέσα στὶς λειτουργίες τοῦ ζώου τὰ πάντα γίνονται ἀπὸ μόνῃ τὴ φύση, ἐνῶ ὁ ἄνθρωπος συμβάλλει στὶς δικές του λειτουργίες ὡς ἐλεύθερο ἔνεργὸ ὑποκείμενο». Αὐτὴ ἡ δυνατότητα παρέκκλισης, ποῦ μποροῦμε νὰ τὴν ἀποκαλέσουμε καὶ ἐλευθερία, εἶναι ὁ ὅρος δυνατότητας τῆς ἄλλης εἰδοποιοῦ ιδιότητας, τῆς «τελειοποιησιμότητας»: πρόκειται γιὰ νεολογισμό ποῦ ἡ πατρότητά του μοιράζεται ἀνάμεσα στὸν Rousseau, στὸν Turgot καὶ στὸν Mirabeau. Ὅταν χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Rousseau, αὐτὸς ὁ ὅρος σημαίνει ὅτι αὐτὴ «ἡ ἀπεριόριστη ἱκανότητα» εἶναι ἡ «πηγὴ ὄλων τῶν ἀνθρώπινων δυστυχιῶν» ἀπεναντίας ἀπὸ τὸν Turgot στὸν Mirabeau ὁ ὅρος αὐτὸς ἐκφράζει μιὰν ἀπὸ τὶς προδρομικὲς μορφές τῆς ιδεολογίας τῆς προόδου.

Σὲ αὐτὲς τὶς δύο δυνατότητες, ποῦ ἡ μία, ἡ αἰσθητικότητα, εἶναι ἐνεργή, ἐνῶ ἡ ἄλλη, ἡ τελειοποιησιμότητα, ἐνεργοποιεῖται παράλληλα μὲ τὶς εὐκαιρίες ἐνάσκησής της, προστίθενται δύο φυσικὰ αἰσθήματα, προτερόχρονα ἀπὸ τὸ Λόγο, ποῦ τὶς ἐνδείξεις τοὺς τὶς συναντᾶμε καμιά φορὰ καὶ στὰ ζῶα: ἡ φιλαυτία, ποῦ εἶναι τὸ ἔνστικτο αὐτοσυντήρησης, καὶ ἡ εὐσπλαχνία, ποῦ ἡ αἰτία της εἶναι ἡ ταύτιση. Αὐτὰ τὰ δύο συναισθήματα συμβάλλουν στὴν ἰσορροπία τοῦ εἴδους, καὶ μέσα στὴ φυσικὴ κατάσταση θὰ μπορούσαν νὰ ἐπέχουν θέση «νόμων, ἠθῶν καὶ ἀρετῆς, μὲ τὸ πλεονέκτημα ὅτι κανεὶς δὲν θὰ ἐπιχειροῦσε νὰ μὴν ὑπακούσει στὴ γλυκειὰ της φωνή», ἀφοῦ τὴν φυσικὴ κατάσταση ἀκόμα καὶ τὰ ἐρωτικὰ πάθη, περιορισμένα καθὼς εἶναι μόνο στὴ φύση, δὲν θὰ κατάφερναν νὰ τὴν διαταράξουν.

Μόνο ἀναδρομικὰ ἡ αἰσθητικότητα χάνει τὸν ἠθικὰ οὐδέτερο χαρακτήρα της καὶ ἀπὸ ἀρχὴ τῆς συνείδησης γίνεται τὸ συμπλή-

ρωμα τῆς ἀρετῆς. Γιατὸ ὄν πού αἰσθάνεται μέσα στὴν κατάσταση τῆς φύσης, δὲν ὑπάρχει ἀγαθότητα καὶ κακία, ἀλλὰ μόνο ὑπαρξὴ μέσα στὴ στιγμὴ. Ἄν ἀγνοεῖ τὴν ἀρετὴ, εἶναι γιατί δὲν ἔχει κακίες. Εἶναι καλὸ μὲ ἀρνητικὴ ἔννοια. Ἡ εἰσοδὸς του στὴν ἱστορία χάρη στὴν κρίση καὶ στὴν σύγκριση, ἢ ἀνάπτυξη τῶν ἱκανοτήτων του, τὸ ξεστράτισμα τῆς ἀγάπης τοῦ ἐγὼ σὲ φιλαυτία καὶ τῆς εὐσπλαχνίας σὲ ἀδιαφορία εἶναι συνώνυμες μὲ τὴν ἱστορία τοῦ κακοῦ, πού εἶναι ἔργο τῆς ἐλευθερίας. Χρειαζέται ἡ ἐμφάνιση τῆς συνειδήσεως γιὰ νὰ μετατρέψει αὐτὸ τὸ ἔργο τῆς ἐλευθερίας σὲ θέληση γιὰ τὸ καλὸ. Γιατὸ νὰ ἐμφανιστεῖ ἡ ἠθικὴ ἀποψη εἶναι ἀναγκαία μιὰ «πτώση ἀπὸ ἠθικὴ ἀποψη».<sup>1</sup>

### Ἡ συνείδηση καὶ ἡ ἀρετὴ.

Ἄν ἐκλάβουμε τὴ Νέα Ἑλοῖζα, πούναι μυθιστόρημα μὲ μορφή ἀλληλογραφίας, ὡς παραδειγματικὸ μῦθο, ὅπως τὸ θέλει ὁ Rousseau, θὰ ἀκολουθήσουμε ἓνα δρομολόγιο πού πηγαίνει ὄχι ἀπὸ τὴν πτώση στὴ λύτρωση, ἀλλὰ ἀπὸ τὸν ἐνθουσιασμὸ μιᾶς πολὺ εὐαίσθητης καρδιάς στὴ συνειδητοποίηση μιᾶς πιὸ περίπλοκης τάξεως, στὴν ὑπαρξὴ μιᾶς ἔλλογης βούλησεως πού ζωογονεῖται ἀπὸ τὴν ἀρετὴ.

Τὰ δύο πρῶτα βιβλία τῆς Νέας Ἑλοῖζας ἀνήκουν στὴν τάξη τῆς αἰσθητικότητας, βρίσκονται ἐντεῦθεν κάθε ἠθικότητας, ἀλλὰ κινοῦνται «μέσα σὲ ἓναν εὐγενῆ ἐνθουσιασμὸ γιὰ τὴν ἐντιμότητα καὶ τὴν ὁμορφιά πού τὴν ἀνύψωνε πάντα πάνω ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ της».<sup>2</sup> Ἡ Ἰουλία ξαφνιάζει μὲ μιὰν ἐνεργητικότητα πού προηγεῖ-

1. Βλ. Kant, *Sur les debuts de l'Histoire humaine*, στὸ *La philosophie de l'Histoire* (Opuscules), μτφρ. Piobetta, σ. 162:

«Ὅταν ὁ Λόγος ἀρχίζει νὰ παίζει τὸ ρόλο του καὶ παρὰ τὶς ἀδυναμίες του ἀδραξε τὸ ζωικὸ στοιχεῖο μὲ ὅλη του τὴν ἰσχύ, τότε πρέπει νὰ ἐμφανίστηκε τὸ κακὸ καί, τὸ χειρότερο, στὸ στάδιο τοῦ καλλιεργημένου Λόγου ἐμφανίστηκε ἡ κακία, πού ἀπουσίαζε ὀλοκληρωτικὰ στὴν κατάσταση τῆς ἀγνοίας, δηλ. τῆς ἀθωότητας. Συνεπῶς, τὸ πρῶτο βῆμα τῆς ἐξόδου ἀπὸ αὐτὴ τὴν κατάσταση, ὁδηγεῖ σὲ μιὰ πτώση ἀπὸ ἠθικὴ ἀποψη...».

2. *Nouvelle Héloïse*, Μέρους Πρῶτο, Ἐπιστολὴ XXX, O.C., II, σ. 99.

ται και προσδιορίζει εκείνη του άστου παιδαγωγου της. Μοιάζει με τις ηρωίδες του Stendhal, είναι ευαίσθητη απέναντι σε κάθε τι ευγενικό και καλό, έμψυχώνεται από μια δύναμη που αποτελεί υπόσχεση μιας άρετης που θα αιφνιδιάσει. Οι άναγνώστες του 1760 δέν εκτίμησαν τά δύο πρώτα βιβλία. Ο έκδότης Rey προειδοποιεί πάνω σε αυτό τον Rousseau: «Οί δύο πρώτοι τόμοι δέν άρεσαν· μάλιστα τούς βρίσκουν επικίνδυνους. Άντίθετα τούς τέσσερις τελευταίους τούς θαυμάζουν: κάνατε να τρέξουν δάκρυα...». Ο Sainte-Beuve, που ακόμα δέν είναι ο άναγνώστης του 1885, όπως τον θέλει ο Stendhal για τά δικά του γραφτά, συστήνει τó 1850: «Άφῆστε τó πρώτο μέρος, κοιτάχτε μόνο τó δεύτερο: μια πνοή άθανασίας τó έχει διαπεράσει».

Άλλά «τίποτα από αυτά που άγγίζουν την Ίουλία δέν είναι άδιάφορο για την άρετη» και ή τόλμη της σκέψης καθώς και ή σεμνότητα στην έκφραση, με τις όποιες καλεϊ τον Σαιν-Πρε να έλθει «να ένωθει μαζί της», είναι ή βεβαιότητα μιας ψυχικής δύναμης που θα γίνει ήρωισμός της άρετης. Θα χρειαστεί κάτι σαν μεταστροφή της αισθητικότητας σε άρετη, με τη βοήθεια της συνείδησης: μέσα στο μυθιστόρημα αυτός ο όρος έμφανίζεται στο δέκατο όγδοο γράμμα του τρίτου μέρους. Έκει ή Ίουλία χαράζει τó δρόμο που θα την όδηγήσει να γίνει ή κυρία ντε Βολμάρ, «να ξαναρχίσει μιαν άλλη ζωή» μέσα σε μια καθημερινότητα άναπερόμενη στον Θεό. Η μεταστροφή είναι αιφνίδια και, όπως πάντα στον Rousseau, έπιτελείται στη στιγμή: μονάχα ή στιγμή μπορεί να εξηγήσει μια μεταβολή που παραμένει άνεξήγητη και, μολοντι ή Ίδια δέν έχει διάρκεια, ώστόσο θεμελιώνει τη διάρκεια.

Αυτή ή διάρκεια είναι εκείνη του δεύτερου μέρους του μυθιστορήματος: στην «καθαρή, διαρκή, καθολική ήδονή» των έραστών που δέν μπορεί να υποφέρει άπατηλές προεκτάσεις και έντάσσεται σε μια θανατική μοίρα, άντιπροτάσει την καθημερινή διάρκεια μιας άρετης που είναι ένα *savoir vivre*, άρα μια τέχνη άπόλαυσης. Ο *Αιμίλιος* θα αποτελέσει μια θεωρητική της άπήχηση. Έντούτοις τó μυθιστόρημα παραμένει μυθιστόρημα και τó πάθος, που την όμολογία του σ' ένα μεταθανάτιο γράμμα την έπιτρέπει ο θάνατος της Ίουλίας, παραμένει άθιχτο: «Τελειώνω τη

ζωή μου όπως την άρχισα». Μέσα σε αυτό το κυκλικό μυθιστόρημα, που έχει το ίδιο σημείο για άφετηρία και τέρμα, ή στιγμή θριαμβεύει σε βάρος της διάρκειας.

Στην ψυχή που έχει χωριστεί από τον έαυτό της, που σχίζεται ανάμεσα στο φαίνεσθαι και στο είναι, ή συνείδηση επιβάλλει τον δρόμο της επανασύνδεσης: θα ήταν άπατηλό να σκεφτούμε αυτή τη σύνδεση μόνο στο επίπεδο της φύσης, θα ήταν παράδοξο να τη σκεφτούμε στο επίπεδο ενός ψευδολογού πολιτισμού. Η συμφωνία του καθήκοντος και της φύσης καθορίζει με έναν και μοναδικό νόμο το πεδίο της ήθικότητας: ως προς τον άνθρωπο, αρκεί να συντονίσει όσα λέει το στόμα και όσα υπόσχεται ή καρδιά. Είναι ή φωνή της συνείδησης. Στο μυθιστόρημα ή παραδειγματική της πραγμάτωση επιτελείται μέσα στον προνομιοῦχο, όριοθετημένο χώρο του Κλάρενς: μιá μικρή κοινότητα φίλων, που ζει μέσα σε μιá φανταστική αὐτάρχεια προστατευόμενη άπ' όλες τις μεσιτεύσεις, του χρήματος και της βιομηχανίας. Η άναδιπλασιασμένη εικόνα αὐτοῦ του χώρου μέσα στο μυθιστόρημα είναι ό δενδρόκηπος της Ίουλιás, αὐτά τά «Ήλύσια» που ύπομονετικά φυτεύτηκαν άπό τά χέρια της άρετῆς, ώστε τελικά ή τέχνη να επανασυνδεθεῖ με τη φύση: πρόκειται για έναν φραγμένο χώρο πάντα κλειδωμένο με φροντίδα, τó μόνο τόπο όπου μπορεί κανείς «να χαρεῖ με τόν έαυτό του».

Άπό τις επιστολές της Ίουλιás μέχρι τις *Ήπιστολές στη Σοφία*, άπό την *Όμολογία πίστewος του Ήφημερίου της Σαβοΐας* μέχρι τó *Γράμμα στον Κύριο Franquières*, ή διδασκαλία παραμένει σταθερή: ή συνείδηση είναι μιá ξεφυτη άρχή δικαιοσύνης και άρετῆς, ένα ένστικτο που ριζώνει στην αίσθητικότητα, άντλεῖ άπό αὐτή όλη της τη δύναμη και συγγενεύει με έναν Θεό που είναι τó πᾶν, μέσα σε μιá συνοπτική θέαση που δέν μπορεί να συλληφθεῖ ἔλλογα. Ό Rousseau δανείστηκε την άποστροφή: «Συνείδηση, θεῖο ένστικτο» άπό έναν διαμαρτυρόμενο Ιερέα, τόν Abauzit: αλλά αὐτή μόνο μέσα στο σῶμα της διδασκαλίας του Rousseau γίνεται κατανοητή, ως άρχή «και άκούσιος κανόνας, με βάση τόν όποιο παρά τις άρχές μας κρίνουμε τις πράξεις μας και τις πράξεις τῶν άλλων ως καλές ή κακές», και «προτερόχρονη άπό όλες



τις ἔθνικες προκαταλήψεις, ἀπὸ ὅλα τὰ ἀξιώματα τῆς ἀγωγῆς». <sup>1</sup>

Ἡ ἀρετὴ εἶναι ἐκείνη ἢ δευτέρη σὲ σχέσιν μὲ τὴ φύσιν δύναμη, ποῦ ἐντάσσεται στὴν αἰσθητικότητα. Ὁ ὀρισμὸς τῆς εἶναι τυπικός: χωρὶς συγκεκριμένο περιεχόμενο («ἡ λέξις ἀρετὴ σημαίνει δύναμη· δὲν ὑπάρχει ἀρετὴ χωρὶς μάχες, οὔτε χωρὶς νίκες»). Αὐτὴ ἡ νίκη εἶναι ἐκείνη τοῦ ἡγεμονικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς, ποῦ, ὑπάκουοι στὴ φωνὴ τῆς συνείδησης, διακρίνει τὴν τάξιν τοῦ παντός καὶ ἀποφασίζει ἐλεύθερα νὰ συνταχθεῖ μὲ αὐτή. Τὸ ἠθικὸ κακὸ εἶναι ὅπως τὸ λάθος, μιὰ ἀπόκλιση ἀπὸ τὸ κέντρο. Τὰ καλὰ πνεύματα τῶν φιλοσόφων καὶ οἱ κακοὶ γίνονται κέντρο τῶν πάντων· ἡ ἀρετὴ μᾶς ἀναγκάζει νὰ θέλουμε ἓνα καὶ μόνον κέντρο, ποῦ εἶναι τὸ ὅλο.

Ἐκεῖ ποῦ ὁ Kant θὰ προτείνει νὰ ἐνεργοῦμε μὲ τέτοιον τρόπο, ὥστε οἱ ἀρχές τῆς πράξεως μας νὰ μποροῦν νὰ γίνουν καθολικὸς κανόνας, ὁ Rousseau βεβαιώνει ὅτι αὐτὸς ὁ καθολικὸς κανόνας εἶναι ἤδη παρών, ἂν δώσουμε λίγη προσοχὴ στὴ φωνὴ τῆς συνείδησης· ἀπὸ τὸν Rousseau ὡς τὸν Kant, ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὁ ὅρος δυνατότητας τῆς ἠθικότητας. Ἄλλὰ γιὰ τὸν ἕναν πρόκειται γιὰ μιὰ βούληση ἀπὸ καθῆκον, ἐνῶ γιὰ τὸν ἄλλον γιὰ τὴν δύναμή μας νὰ θέλουμε κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ ἐκεῖνο ποῦ ἀπαιτεῖ ἡ τάξις τοῦ παντός.

## Οἱ μεταμορφώσεις τοῦ Θεοῦ.

Ἡ συνείδησις ἐπιτρέπει νὰ φτάσουμε σὲ αὐτὴ τὴν τάξιν τοῦ παντός ποῦ ὁ Λόγος εἶναι ἀνίκανος νὰ τὴν ὑποτάξει: ἐκδηλώνεται χωρὶς νὰ ἀποκαλύπτεται, καὶ ἐναπόκειται στὸν ἄνθρωπον νὰ τὴν ἀντιληφθεῖ κατ' ἀναλογίαν, χωρὶς ὑποχρεωτικὰς μεσολαβήσεις, μὲ μόνη τὴ βοήθεια τοῦ ἐσωτερικοῦ συναισθήματος.

Κάθε ἓνας ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς ἰσχυρισμοὺς γεννᾷ καὶ μιὰ πολεμικὴ ἢ καταδίκην.

Ὁ ντεϊσμὸς τοῦ Rousseau θὰ μποροῦσε νὰ συμβιβαστεῖ μὲ τὸν ντεϊσμὸ τοῦ Voltaire καί, στὴν πιὸ ἀκαμπτη μορφὴ του, μὲ

1. *Lettres morales*, V, O.C., IV, σ. 1108.

τὸν ἀθεϊσμό τῶν «φιλοσόφων». Τὰ δύο πρῶτα δόγματα τῆς Ὁμολογίας πίστεως τοῦ Ἐφημερίου τῆς Σαβοΐας, ὅπου γίνεται δεκτὴ μιὰ κινητήρια ἀρχὴ καὶ μιὰ ὑπέρτατη διάνοια, συμφωνοῦν κάλλιστα μὲ τὸ ποίημα γιὰ τὸν Θεό. Ἡ ὄλο σεβασμὸ ἀμφιβολία τῆς κριτικῆς διάνοιας ἀπέναντι στὶς ἐξ ἀποκαλύψεως θρησκευεῖες, ἡ καταγγελία τῆς κακότητος τῶν ἱερέων καὶ τῶν πιστῶν, ὅλα αὐτὰ θὰ ἔπρεπε νὰ ἐπιτρέπουν νὰ λογαριάζουμε τὸν Rousseau σὰν ἕναν ἀπὸ τοὺς «φιλοσόφους». Κι ὅμως, αὐτὸς ἀναγνωρίζει μιὰ μορφή ἐμπειρίας καθαυτὸ θρησκευτικῆ, πάνω στὴν ὁποία ὁ Λόγος δὲν ἔχει καμιὰ καθοριστικὴ δύναμη, ἐφόσον εἶναι ὑπόθεση τῆς καρδιᾶς καὶ μορφή λατρείας· ἐξἄλλου τὸ τρίτο δόγμα τῆς Ὁμολογίας πίστεως βεβαιώνει τὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς του καὶ τὴν ἐνεργητικὴ συμμετοχὴ του στὴν διαμόρφωση τοῦ κακοῦ· τέλος, δὲν ἀποκλείει ἀπολύτως τίς ἐξ ἀποκαλύψεως θρησκευεῖες. Ὁ Rousseau δὲν μπορεῖ πλέον νὰ εἶναι, ἂν ποτὲ ἦταν, μὲ τὸ μέρος αὐτῶν τῶν «κυρίων»· πρόκειται ἀναμφίβολα γιὰ μιὰ μηχανορραφία τῆς παρέας τοῦ Holbach, ἐμπνεόμενη ἀπὸ ὄργη καὶ περιφρόνηση γι' αὐτὸ πού φαίνεται λιποταξία· γιὰ παράδειγμα ὁ Grimm γράφει μὲ χολή στὶς 15 Ἰανουαρίου τοῦ 1765: «Ἀσφαλῶς, ἂν ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς θὰ βρῖσκεται ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς τῆ στιγμῆ πού ὁ J.-J. Rousseau θὰ τοὺς τιμῆσει μὲ τὴν παρουσία του, θὰ τοῦ ὀφείλει ἕνα εὐχαριστῶ γιὰ ὅλες τίς ὑπηρεσίες πού τοῦ προσέφερε».<sup>1</sup>

Ἄλλο νὰ εἶσαι ἀναγνωρισμένος καὶ ἄλλο νὰ εἶσαι ὁ ἀντίπαλος πού καταδιώκεται ἀκατάπαυστα ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία· οἱ Ἐκκλησίες μποροῦσαν νὰ ἀνησυχοῦν, ἀλλὰ ἐπίσης νὰ εἶναι ἡσυχες στὶς μάχες πού ἔδιναν μὲ τοὺς «φιλοσόφους». Τὸ νὰ συζητᾶς γιὰ τὸ ἐπιχείρημα τῆς αὐθεντίας σημαίνει ὅτι ἔμμεσα ἀναγνωρίζεις τὴν αὐθεντία. Ὁ Rousseau εἶναι πολὺ πιὸ ἐπικίνδυνος γιὰτὶ δὲν φιλονικεῖ, ἀλλὰ πιστεύει, περνᾷ ἀδιάφορα ἀπὸ τὸν καλβινισμό στὸν καθολικισμό, ἀπὸ τὸν καθολικισμό στὸν καλβινισμό γιὰ νὰ ξαναγίνει «Χριστιανός», προσβάλλοντας ἔτσι τόσο τοὺς μὲν ὅσο καὶ

1. Ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν H. Guillemin στὸ *Cette affaire infernale, l'affaire J. J. Rousseau - David Hume*, 1766, Paris 1942, σ. 339.

τούς δέ. Μέσα στην όμολογημένη του άγνοια είναι επικίνδυνος για την ιεραρχία που αποτελεί χαρακτηριστικό όλων των Έκκλησιών: αυτός που μιεί τον Αιμίλιο στη θεολογία είναι ένας άπλος έφημέριος, και έπιπλέον από τη Σαβοτα, ό οποίος μιλώντας για την ουσιώδη θρησκεία θεωρεί όλες τις έξ άποκαλύψεως θρησκευές ιστορικές παραλλαγές και άποδείχνει την άλήθεια τής δικής του με την ήθική του καθαρότητα. Έ επιχειρηματολογία τής έπιστολής στον Χριστόφορο de Beaumont, άρχιεπίσκοπο του Παρισιοϋ, που κατέχει μι άθέση όπου είναι κανείς άπαλλαγμένος από την ύποχρέωση να είναι δίκαιος», δείχνει ότι ό Rousseau, ως Χριστιανός, ξεφεύγει από τη δικαιοδοσία όλων των Έκκλησιών, ότι κανένας διάλογος δέν είναι δυνατός ανάμεσα στην άνεξιθρησκεία και στην μισαλλοδοξία, ή όποία στηρίζεται στο δόγμα του προπατορικού άμαρτήματος, που έχει καταγγεληθεί από τον Rousseau ήδη στους πρώτους Λόγους, πολύ πρωτύτερα από τον Αιμίλιο.

Έτσι, με τó να λέει κανείς ότι: «Αν ή ζωή και ό θάνατος του Σωκράτη δείχνουν έναν σοφό, ή ζωή και ό θάνατος του Έησου δείχνουν έναν Θεό»,<sup>1</sup> είναι σά να εκτίθεται σε έπιθέσεις από δύο μέτωπα: για τούς μέν σημαίνει κάτι ύπερβολικό, γιατί αφήνει να έννοηθεί ότι στη θυσία του Σωκράτη ύπάρχει κάτι θείο· για τούς άλλους σημαίνει κάτι πενιχρό, γιατί είναι σά να τίθεται σε άμβιβολία ή θειότητα του Χριστοϋ και τó γεγονός ότι άνήκει στην Τριάδα.

Οί έπιθέσεις είναι μόνιμες, άφοϋ ή θέση του Rousseau δέν άλλαξε: «Όταν ήμουνα παιδι πίστεψα λόγω άυθεντίας, όταν ήμουνα νέος λόγω συναισθήματος, στην ώριμότητά μου με τó Λόγο· τώρα πιστεύω γιατί πάντα πίστευα».<sup>2</sup> Αν τó θρησκευτικό δρομολόγιο του Rousseau κορυφώνεται στην Όμολογία πίστεως τόσο του έφημέριου όσο και τής έτοιμοθάνατης Ίουλίας, ώστόσο αφήνει αναλλοιώτους όλους τούς όδοδεΐκτες, όλες τις μορφές που πήρε αυτός ό παρών και κρυμμένος Θεός.

Έ κατάσταση τής άμβιβολίας είναι φριχτή για την ψυχή, και

1. Lettre à Monsieur de Franquières, O.C., IV, σ. 1134.

2. Lettre à Monsieur de Franquières, O.C., IV, σ. 1134.

τὰ δόγματα συγκρούονται χωρίς κανένα νὰ ἐπικρατεῖ: μάταιες μάχες, ἄχρηστες στὴν πράξη, ἐνῶ πρέπει νὰ δροῦμε καὶ ἐνῶ ἐκεῖνο ποὺ «πρέπει νὰ κάνουμε ἐξαρτᾶται πολὺ ἀπὸ ἐκεῖνο ποὺ πρέπει νὰ πιστεύουμε».<sup>1</sup> Ἀρχικὰ ὁ Θεὸς εἶναι μιὰ ἀπάντηση στὶς ἀπαιτήσεις τῆς ἠθικότητας, ἀσύλληπτη καὶ ἄγνωστη ἀπάντηση, πάνω στὴν ὁποία οἰκοδομεῖται ἐντούτοις τὸ μόνο σύστημα ποὺ θέλησε ποτὲ νὰ οἰκοδομήσει ὁ Rousseau — καὶ μὲ τί μόχθο! Ὑπάρχει Θεὸς γιατί πάνω στὴ γῆ δὲν ὑπάρχει δικαιοσύνη καὶ ἡ καρδιὰ τοῦ ἀνθρώπου τὸν ἀπαιτεῖ σὰν ἀποζημίωση: Θεὸς μάρτυρας, Θεὸς τῆς Ὑπόσχεσης, Θεὸς τῆς Πρόνοιας καὶ ὄχι τῆς Χάριτος.

Ὑπάρχει ἓνας Θεὸς ποὺ ἐκδηλώνεται μὲ τὰ ἔργα του: ἡ τάξη τοῦ σύμπαντος, ἡ ὁμορφιά του, ἡ τελολογία του μᾶς σπρώχνουν νὰ κάνουμε αὐτὸ τὸ ἔλλογο βῆμα ποὺ δέχεται τὸν Θεὸ ὡς ρυθμιστικὴ ἰδέα τοῦ σύμπαντος. Τὸ σύμπαν δὲν συγγέεται μὲ τὸν Θεό, παραπέμπει ὅμως σὲ αὐτόν, ὡς αἰτία τῆς διατάξεώς του. Ἡ τάξη τῆς φύσης συμβολίζει τὸν Θεό. Καὶ ὁ ἄνθρωπος, «κυριευμένος ἀπὸ σεβασμό, σταματᾶ καὶ δὲν ἀγγίζει τὸ πέπλο, ἱκανοποιημένος ποὺ σέφετεται ὅτι ἀπὸ κάτω βρίσκεται τὸ ἄπειρο Εἶναι»: κάθε λόγος γιὰ τὸν Θεὸ εἶναι καταδικασμένος νὰ περνᾶει ἀπὸ ἔμμεσους δρόμους, ποὺ δὲν συνιστοῦν μιὰ συναισθηματικὴ διακήρυξη, ὅπως ἰσχυρίστηκαν ὀρισμένοι ἐρμηνευτές.

### *Τὸ καθαρὸ συναίσθημα τῆς ὑπαρξης.*

Οἱ ἔμμεσοι δρόμοι γιὰ νὰ φτάσει κανεὶς στὸν Θεὸ εἶναι ἡ τάξη τῆς φύσης καὶ ἡ ἠθικότητα τῆς πράξης. Σὲ μιὰ τρίτη στιγμή —τὴν ἔσχατη στιγμή τῶν Ὀνειροπολήσεων ποὺ ἔχει προετοιμαστεῖ ἀπὸ τὶς Ἐπιστολὲς στὸν Κύριο Malesherbes— ὁ Rousseau σταματᾶ σὲ ὅ,τι ἦταν διαμεσολάβηση στὰ προηγούμενα κείμενα, στὴ φύση ὀλόκληρη μέσα στὴν ταυτιστικὴ ἔκσταση, στὴν ἄμεση σύλληψη τῆς εὐθραυστῆς ὑπαρξῆς του. Τὰ κατηγορήματα τοῦ Θεοῦ ἔγιναν τὰ κατηγορήματα τοῦ ἴδιου τοῦ Rousseau: ἀπάθεια, αὐτάρκεια, ἀθω-

1. *Rêverie*, τρίτος Περίπατος, O. C., I, σ. 1013.

ότητα. Μέσα στην πληρότητα τοῦ αἰσθήματος τῆς ἴδιας του τῆς ὑπαρξῆς ἀνακαλύπτει τὴν ἰσορροπία τῆς δυνάμεως καὶ τῆς ἐπιθυμίας (τὸ αὐγουστίνειο *velle et videre unum in deo*) καὶ συνάμα τὸ σύνολο τοῦ συστήματος τῶν ὄντων: κι αὐτὸ μέσα σὲ μιὰ στιγμή χωρὶς διάρκειά που ξεφεύγει ἀπὸ τὴν κατάρα τῆς ἱστορίας. "Ὅλοι γνωρίζουμε τίς σελίδες τῶν *Ὀνειροπολήσεων*, τὸ ἀτύχημα που προκαλεῖ τὴν ἀπώλεια τῆς συνείδησης καὶ τὴν ἐπιστροφή στὴ ζωὴ, στιγμή μιᾶς νέας ἀρχῆς, μοναδική, που ἀγκαλιάζει τὸ ὅλο.

Νά λοιπὸν που στὰ τέλη τῆς ζωῆς του, σὲ μιὰ συμπτωματικὴ «ἀναγέννηση», ὁ Rousseau ἀνακαλύπτει ἐμπειρικὰ καὶ ὄχι πλέον ὑποθετικὰ τὴν ἴδια του τὴν ἀθωότητα, που μέσα ἀπὸ μιὰ ἐσχατὴ μεταμόρφωση τὸν φέρνει κοντὰ στὴν τάξη τῆς φύσης, στὴν ὑπερβατικὴ δικαιοσύνη, στὸν ἴδιο τὸν Θεό. Ἀλλόκοτὴ μεταστροφή σὲ σχέση μὲ τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς, μεταστροφή που προετοιμάζει τὸ νέο ὕφος μιᾶς θρησκευτικῆς παλινρθωσης που θὰ συμβολιστεῖ ἀπὸ τὸ *Πνεῦμα τοῦ Χριστιανισμοῦ*. Ὡστόσο ἡ παρέκκλιση τοῦ Rousseau σὲ σχέση μὲ τὸν Chateaubriand εἶναι ἄπειρη: ὁ Χριστιανισμὸς τοῦ Jean-Jacques θὰ ἀρνιόταν νὰ ἐπικυρώσει μιὰ «ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ τάξη», τὴν ἀταξία τῆς δικαιοσύνης, τὴν ἐπιβολὴ τοῦ ἰσχυροῦ πάνω στὸν ἀδύναμο. Οἱ φιλόσοφοι συμβιβάζονται εὐκόλα μὲ τὸν δεσποτισμὸ, ἀρκεῖ νὰ εἶναι πεφωτισμένος καὶ νὰ συντείνει στὴ συντριβὴ τῆς ἀτιμῆς. Ἀντίθετα ὁ Rousseau προτίθεται λιγότερο νὰ ἐλευθερώσει τὰ πνεύματα ἀπὸ τίς θρησκευτικὲς προκαταλήψεις καὶ περισσότερο νὰ ἐξασφαλίσει, μὲ μιὰ πάλῃ ἐνάντια στὸν πολιτικὸ δεσποτισμὸ, τὴν ἰσότητα ὄλων μπροστὰ στὸ νόμο. Ἀναμφίβολα μόνον χάρις σ' ἓνα ἀληθινὰ θρησκευτικὸ συναίσθημα μπορεῖ νὰ ἐξαγγεῖλει ὅτι ὅλα ἐξαρτῶνται ριζικὰ ἀπὸ τὴν πολιτικὴ — αὕτη εἶναι ἡ διδασκαλία του — καὶ ὅτι ἐκεῖνοι «πού θὰ ἤθελαν νὰ ἀντιμετωπίσουν χωριστὰ τὴν πολιτικὴ ἀπὸ τὴν ἠθικὴ δὲν θὰ καταλάβουν ποτὲ οὔτε τὴ μιὰ οὔτε τὴν ἄλλη» — αὕτη εἶναι ἡ μέθοδός του.

## 5. ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

β) ΟΙ ΑΡΧΕΣ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ<sup>1</sup>

«Όλα αυτά τα ελαττώματα δέν ἀνήκουν τόσο στὸν ἄνθρωπο ὅσο στὸν ἄνθρωπο ποὺ κυβερνιέται ἄσχημα.

Πρόλογος στὸν *Νόμισσο*<sup>1</sup>

Τὸ κορυφαῖο βιβλίο, τὸ λιγότερο διαβασμένο καὶ τὸ περισσότερο μελετημένο, εἶναι τὸ *Κοινωνικὸ Συμβόλαιο* ποὺ ἐπισκιάστηκε ἀπὸ τὴν ἐπιτυχία τοῦ *Αἰμίλιου* καὶ ποὺ ἡ λογοκρισία τὸ ἐδιώξε ἔξω ἀπὸ τὰ σύνορα, ἔτσι ὥστε τὸ 1762 διαβάζεται στὴ Γενεύη ἀλλὰ ὄχι καὶ τόσο εὐκόλα στὸ Παρίσι.

Ὅπως γράφει ὁ πατὴρ Berthier, σχολιαστὴς τῆς ἐποχῆς, «θὰ ἦταν, πιστεύω, ἀδύνατο νὰ σημειώσει κανεὶς κάποιον πολιτειολόγο πρὶν ἀπὸ τὸν συγγραφέα τοῦ *Κοινωνικοῦ Συμβολαίου* ποὺ νὰ ἀρνήθηκε τὴν κυριαρχία στοὺς βασιλιάδες»<sup>2</sup> καὶ ποὺ νὰ ἔγινε ὁ θεωρητικὸς τῆς ἀβασίλευτης καὶ τῆς δημοκρατίας, πράγμα ποὺ ἦταν ἀνατρεπτικὸ ἀκόμα καὶ γιὰ μιὰ ἀβασίλευτη πολιτεία σὰν τὴ Γενεύη. Ἡ δημοκρατία ποὺ ἀναλύει ὁ Rousseau εἶναι μιὰ δημοκρατία θεῶν, ὅπου τὰ μέλη τοῦ μικροῦ συμβουλίου τῆς Γενεύης δέν μποροῦν νὰ ἀναγνωρίσουν τὸν ἑαυτό τους... Ὑπάρχει μεγάλη ἀπόσταση ἀπὸ τὴν ἀφιέρωση τοῦ *Λόγου γιὰ τὴν ἀνισότητα* (στὴ Δημοκρατία τῆς Γενεύης) ὡς τὴν καταδίκη ποὺ ἀπάγγειλε ὁ εἰσαγγελέας Tronchin, συγκεκριμένη καταδίκη γιὰ ἓνα «ἀφηρημένο ἔγκλημα», δηλαδὴ τὴν ἀνάλυση τῶν ἀρχῶν τῆς αὐθεντίας καὶ τοῦ νόμου.

Ἡ ἀφαίρεση τοῦ *Συμβολαίου* ἱστορικὰ εἶναι μεταγενέστερη ἀπὸ τὸ ἄρθρο *Πολιτικὴ οἰκονομία* τῆς *Ἐγκυκλοπαιδείας*, ποὺ δημο-

1. O.C., II, σ. 969.

2. Τὸ σημειώνει ὁ R. Déralthé, στὴν Εἰσαγωγή του στὸ *Contrat Social*, O.C., II, I, σ. cvii.

σιεύτηκε τὸ 1755, καὶ ἀπὸ μιὰ πρώτη συγγραφή τοῦ *Κοινωνικοῦ Συμβολαίου* ποὺ ἀποκαλεῖται *Χειρόγραφο τῆς Γενεῦης* καὶ ποὺ ὅπως φαίνεται ρίχτηκε στὸ χαρτί γύρω στὸ 1758.

Τὸ ἄρθρο τῆς *Ἐγκυκλοπαιδείας* ἀποτελεῖ θεωρία τῆς κυβέρνησης κι ἐμφανίζει ἤδη τὶς ἔννοιες ποὺ στὸ ἐξῆς θὰ γίνουν κλασικὲς γιὰ ὅποιον μιλά γιὰ τὸν Rousseau, δηλαδή τὴν ἔννοια τοῦ εἰδοποιοῦ χαρακτήρα τοῦ πολιτικοῦ σώματος, τῆς γενικῆς βούλησης καὶ τοῦ ἀπατηλοῦ συμβολαίου ποὺ ἔχει ἐπιβληθεῖ στὸν φτωχὸ ἀπὸ τὸν πλούσιο. Ὅμως ὑπάρχουν ἐπίσης μέσα στὸ ἄρθρο καὶ ἀπαρχαιωμένες οικονομικὲς θεωρίες. Τὸ χειρόγραφο τῆς Γενεῦης προσιωνίζει πῶς συγκεκριμένα τὸ *Κοινωνικὸ Συμβόλαιο* παρὰ τὸ γεγονός ὅτι διαφέρει ἀπὸ αὐτὸ σὲ δύο σημεία: εἶναι ρητὰ πολεμικό, κι ἡ διεξοδική του ἀνάπτυξη πάνω στὴ γενικὴ κοινωνία τοῦ ἀνθρώπινου γένους ἀποτελεῖ κριτικὴ ἀπάντηση στὸ ἄρθρο *Φυσικὸ δίκαιο* τοῦ Diderot. Μὲ τὸ δίκαιο συμβαίνει ὅ,τι καὶ μὲ τὸ Λόγο, εἶναι δεύτερο σὲ σχέση μὲ τὴ φύση. Ἡ κοινωνικότητα, οἱ δεσμοὶ τοῦ δικαίου, ἡ αὐθεντία τοῦ νόμου δὲν ἐξηγοῦνται καὶ δὲν κατανοοῦνται παρὰ μόνο σὲ ἀναφορὰ μὲ τὴν πολιτικὴ κατάσταση καὶ τὸ συμβόλαιο. Ἔτσι ἡ διάταξη τῆς ἐκθεσης ἔχει ἀναστραφεῖ σὲ σχέση μὲ τὴν τελικὴ της μορφή: ἡ διάταξη εἶναι ἀναλυτικὴ στὸ πρῶτο κείμενο, συνθετικὴ καὶ ἀποδεικτικὴ στὸ δεύτερο.

Ἐδῶ βρίσκουμε ἐξἄλλου καὶ τὴν πρώτη γραφή τοῦ προτελευταίου κεφαλαίου τοῦ *Συμβολαίου* γιὰ τὴν πολιτικὴ θρησκεία. Ἡ ἐκθεση τῆς πολιτικῆς διδασκαλίας τοῦ Rousseau θὰ γίνεῖ ἐδῶ μὲ βάση τὸ *Κοινωνικὸ Συμβόλαιο*: ὥστόσο εἶναι ἀλήθεια ὅτι μπορεῖ νὰ ληφθεῖ ὡς ἀποκλειστικὸ κείμενο ἀναφορᾶς, γιὰτὶ ἀπὸ τὸ ἓνα στὸ ἄλλο ἡ διδασκαλία δὲν ἀλλάζει.

### Ἡ ἔλεγχος τῆς νομιμοποίησης.

«Θέλω νὰ ἐρευνήσω ἂν μέσα στὴν πολιτικὴ τάξη μπορεῖ νὰ ὑπάρξει κάποιος κανόνας νόμιμης καὶ βέβαιης διοίκησης, παίρνοντας τοὺς ἀνθρώπους τέτοιους ποὺ εἶναι καὶ τοὺς νόμους τέτοιους ποὺ

μποροῦν νὰ εἶναι».<sup>1</sup> Ἡ προεισαγωγικὴ φράση τοῦ *Κοινωνικοῦ Συμβολαίου* καθορίζει ἐξαρχῆς τὸν τόπο τοῦ προβλήματος: ἡ πολιτικὴ κατάσταση θεμελιώνεται πάνω σὲ συμβάσεις καὶ δὲν ἀπορρέει ἀπὸ τὴ φύση. Ἄλλο πράγμα ὅμως εἶναι ἡ σύμβαση καὶ ἄλλο αὐτὸ πού τῆ θεμελιώνει: ἡ ἀπόσταση μεταξύ τους θέτει τὸ ζήτημα τῆς νομιμοποίησης (*legitimité*) πού δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴ δυνατότητα νὰ ἐλεγχθεῖ ἡ νομιμότητα (*legalité*). Ἡ νομιμότητα, δηλαδή ἡ ἀποτελεσματικότητά τῆς ἐξουσίας καὶ τῶν δικαιοῦκῶν δεσμῶν, εἶναι ὁ ἀναγκαῖος ὅρος τῆς νομιμοποίησης, ἀλλὰ ὄχι καὶ ὅρος ἐπαρκῆς. Ὁ ἐλεγχος τοποθετεῖται ἀνάμεσα στὴν ἀναγκαιότητα καὶ στὴν ἐπάρκεια: ἡ νομιμοποίηση ἐνὸς διοικητικοῦ κανόνα δὲν πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ σὲ μιὰ κατάσταση προτερόχρονη ἀπὸ αὐτὸν τὸν κανόνα, ἀλλὰ μέσα σὲ αὐτὸν τὸν ἴδιο κανόνα. Ἐλεγχος ὀλοφάνερα ἐπαναστατικὸς, γιατί ἀντιθέτει αὐτὸ πού εἶναι σὲ αὐτὸ πού μπορεῖ νὰ εἶναι, προετοιμάζοντας ἔτσι τὴν ἀντίθεση ἐκείνου πού εἶναι καὶ ἐκείνου πού πρέπει νὰ εἶναι. Τὸ ἔργο τοῦ Rousseau συνίσταται στὸ νὰ ὀρίσει τοὺς ὅρους τῆς λογικῆς δυνατότητας τοῦ νόμου λαμβάνοντας ὑπόψη τοὺς ἀνθρώπους τέτοιοι πού εἶναι. Αὐτὴ ἡ λογικὴ δυνατότητα εἶναι ἐπιτακτικὸς κανόνας ἀνάλυσης: γιὰ νὰ γίνῃ κανόνας δράσης, θὰ χρειαστεῖ ἓνα τέταρτο αἰώνα, μιὰ γενιά.

Προηγουμένως θὰ χρειαστεῖ νὰ ὀρίσουμε τοὺς ὅρους δυνατότητας μιᾶς πολιτικῆς τάξης, πού εἶναι τὸ στοιχεῖο<sup>2</sup> μιᾶς νομιμότητας, τὴ νομιμοποίηση τῆς ὁποίας ἐλέγχουμε. Πρόκειται γιὰ δύο ὁμοιόμορφα ἐρωτήματα πάνω στὴν πολιτικὴ κατάσταση καὶ στὸ νόμο, τὰ ὁποῖα θὰ ἀναπτυχθοῦν στὰ δύο πρῶτα βιβλία τοῦ *Κοινωνικοῦ Συμβολαίου*: ἀφοῦ ὀριστεῖ τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο καὶ προσδιοριστοῦν ἡ κυριαρχία καὶ ὁ νόμος, τὰ δύο τελευταῖα βιβλία θὰ μπορέσουν κατόπιν νὰ ἀναλύσουν τὴν οὐσία τῆς διακυβέρνησης καὶ τίς μορφές πού παίρνει ὅσο καὶ τὴ γενικὴ βούληση καὶ τὴν πολιτικὴ θρησκεία, παράγοντες δηλαδή πού παρεισφρῶνουν στὴ νομιμοποίηση ἀλλὰ δὲν τὴ θεμελιώνουν.

Συνεπῶς ἡ προσπέλαση τοῦ πολιτικοῦ προβλήματος δὲν εἶναι

1. *Contrat Social*, Βιβλίο I.

2. Μὲ τὴν ἔννοια πού ὁ Hegel στὴν εἰσαγωγή τῆς *Φαινομενολογίας τοῦ Πνεύματος* μιλάει γιὰ τὸ στοιχεῖο τῆς φιλοσοφίας.



νομική, ούτε κοινωνιολογική, όπως στον Montesquieu<sup>1</sup> αναμφίβολα ή Γενεύη έπαιξε στη διαμόρφωση του Rousseau έναν ρόλο ανάλογο με εκείνον που έπαιξε ή ανακάλυψη της 'Αγγλίας για τον Montesquieu. 'Αλλά εκεί όπου ο Montesquieu προτείνει τεχνικές πολιτικού ισοζυγίου, τις οποίες έχει δανειστεί από την 'Αγγλία, ο Rousseau δανείζεται από τη Γενεύη —και από τους αρχαίους— ένα λεξιλόγιο, του οποίου τὸ νόημα τὸ μετατρέπει για νὰ ὀρίσει ὄχι τὴν ἐξουσία, ἀλλὰ τὸ πολιτικὸ σῶμα. Πράγματι ἕνας ὀρισμὸς τῆς ἐξουσίας μπορεῖ νὰ ἀφορᾷ τὴ δεσποτικὴ ἐξουσία ὅσο και τὴ δημοκρατικὴ· πρέπει νὰ «ἐξετάσουμε τὴν πράξη μέσω τῆς ὁποίας ἕνας λαὸς μπορεῖ νὰ εἶναι λαός»,<sup>2</sup> πράξη που ὀρίζει ἕναν συνεταιρισμὸ και ὄχι μιὰν συνάθροιση, μιὰ κυβέρνηση κι ὄχι μιὰ διοίκηση, γιατί ὑπάρχει τὸ κοινὸ καλὸ. Στὴ διατύπωση τοῦ ζητήματος ἀντιλαμβάνομαστε τὴν παρουσία δύο ἀντίθετων προτύπων που εἶναι κλασικὰ για τὴν ἐποχὴ. Τὸ νευτῶναιο πρότυπο που ἐξηγώντας με μαθηματικὸ τρόπο τὰ φαινόμενα τῆς φύσης παρουσιάζει τὸν φυσικὸ νόμο ὡς πρότυπο σταθερότητας: «Ἡ ἐξάρτηση τῶν πραγμάτων δὲν ἀλλοιώνει τὴν ἐλευθερία μας». Και τὸ κριτικὸ πρότυπο τοῦ Bayle και τοῦ Fontenelle, που πραγματεύονται τὴ σχετικότητα τῶν ἀνθρώπινων πραγμάτων, ὅταν αὐτὰ ξεκόψουν ἀπὸ τὸ ὑποτιθέμενο ὑπερφυσικὸ: στὴν ἀταξία τῆς ἢ ἐξάρτηση τῶν ἀνθρώπων γεννᾷ ὅλα τὰ κακὰ.

Θὰ ἔπρεπε λοιπὸν σύμβαση και φύση νὰ ἐπανασυνδεθοῦν με τρόπο τόσο στέραιο, «που ποτὲ καμιὰ ἀνθρώπινη δύναμη δὲν μπορεῖ νὰ διαλύσει· ἔτσι ἡ ἐξάρτηση ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους θὰ γινόταν ἐξάρτηση ἀπὸ τὰ πράγματα»<sup>3</sup> χωρὶς νὰ ἀλλοιώνει τὴν ἐλευθερία μας. Ἡ ἔκφραση τοῦ φυσικοῦ νόμου συνιστᾷ μιὰν ἀλήθεια. Ἡ πράξη που συγκροτεῖ ἕναν λαὸ για νὰ τὸν θεσμίσει θεμελιώνει μιὰ νομιμοποίηση.

Ἄν ὁ Rousseau ἀντλεῖ ἐξίσου ἀπὸ τὶς παραδοσιακὲς πηγές

1. Ἐντούτοις ἡ θέση τοῦ «κοινωνιολόγου» ἔχει τονιστεῖ και διαφυλαχθεῖ μέσα στὸ *Συμβόλαιο*: Βιβλίο II, κεφ. xiii μέχρι ν· Βιβλίο III, κεφ. viii.

2. *Contrat Social*, βιβλίο I, κεφ. v.

3. *Émile*, II.

τοῦ πολιτικοῦ στοχασμοῦ, αὐτὸ συμβαίνει γιὰ νὰ τίς ἀντιστρατευτεῖ. Ἀπὸ τοὺς θεωρητικούς καὶ τοὺς εἰδήμονες τοῦ φυσικοῦ δικαίου — τὸν Grotius καὶ τὸν Puffendorf, τοὺς «φιλελεύθερους» τοῦ αἰώνα, τὸν Locke καὶ τὸν Montesquieu, γιὰ νὰ μὴ ἀναφέρουμε τὸν Πλάτωνα, τὸν Ἀριστοτέλη, τοὺς τραγικούς καὶ τοὺς στωικούς— ὁ Rousseau παίρνει τὴ βεβαιότητα ὅτι ἡ αὐθεντία δὲν ἔχει θεία καταγωγή· ἀποκλείει ὅμως μιὰ κατάσταση δικαίου προηγούμενη ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ δίκαιο. Δὲν ὑπάρχει «φυσικὸς νόμος» μέσα στὴν κατάσταση τῆς φύσης «σαφῆς καὶ κατανοητὸς γιὰ ὅλα τὰ ἔλλογα πλάσματα»<sup>1</sup>: ὁ Λόγος εἶναι ὑστερογενής, αὐτὴ εἶναι ἡ διδασχὴ τοῦ δεύτερου Λόγου καὶ τοῦ Αἰμίλιου, καὶ ἂν ὑπάρχει ἓνας «ἀρχέγονος νόμος συμβάσεων», αὐτὸς παραμένει δυναμικὸς μέσα στὴν κατάσταση τῆς φύσης, καὶ δὲν ἐνεργοποιεῖται παρὰ μόνον μὲ τὴν ἐμφάνιση τῆς πολιτικῆς κατάστασης καὶ τοῦ συμβολαίου. Σ' αὐτὸ ἔγκειται ἡ συμβολὴ τοῦ μακροῦ χωρίου ἀπὸ τὸ *Χειρόγραφο τῆς Γενεῆς* γιὰ τὴν γενικὴ κοινωνία τοῦ ἀνθρώπινου γένους, πού ἀπουσιάζει ἀπὸ τὴν τελικὴ μορφή τοῦ *Κοινωνικοῦ Συμβολαίου*: ἡ φυσικὴ κοινωνικότητα τοῦ ἀνθρώπινου γένους εἶναι μιὰ ἀναδρομικὴ καὶ συλλογικὴ ἰδέα· συλλογικὴ ἐπειδὴ προσθέτει χωρὶς νὰ συνεταιρίζεται, καὶ ἀναδρομικὴ ἐπειδὴ εἰσάγει ἔννοιες πού προσιδιάζουν στὶς κοινωνίες πού σιναπαρτίζουν τὴ γενικὴ κοινωνία τοῦ ἀνθρώπινου γένους. Ὁ ἄνθρωπος γεννιέται ἐλεύθερος, ἐλεύθερος ἀπέναντι στὰ μάτια τῶν ἄλλων καὶ τοῦ νόμου.

Ἡ ἐπανάσταση πού εἰσήγαγε ὁ Rousseau στὴν πολιτικὴ θεωρήση εἶναι, σύμφωνα μὲ τὴν ἀποψη τοῦ Vaughan, ἀληθινὰ κοπερνίκεια: ἡ πολιτικὴ κατάσταση δὲν περιστρέφεται γύρω ἀπὸ τὴ Φύση ἢ τὸν Θεό· οὔτε γύρω ἀπὸ τὸ ἄτομο, γιὰ τὸ ἄτομο δέχεται τὴν ἔλλογη ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ του ὑπαρξὴ μόνον στὸ ἐσωτερικὸ τῆς ἴδιας τῆς πολιτικῆς κατάστασης.

Ἔτσι τὸ σχέδιο τοῦ *Κοινωνικοῦ Συμβολαίου* μόνον συνθετικὸ μπορεῖ νὰ εἶναι: ὁ ὀρισμὸς τοῦ συμβολαίου εἶναι ἐξαρχῆς κατασκευασμένος καὶ μᾶς παρέχει ταυτόχρονα τὴν καταγωγή (τὸν στο-

1. Locke, *Δεύτερη Πραγματεία γιὰ τὴν Πολιτικὴ Διακυβέρνηση*, κεφ. II, καὶ Montesquieu, *Esprit des lois*, κεφ. I.

χασμό) και την ολόκληρα (τους όρους τῆς δυνατότητάς του). «Μέσα στο σύστημα ἑνὸς ὀργανωμένου σώματος ὁ σκοπὸς τοῦ κάθε ὀργάνου δὲν μπορεῖ νὰ συναχθεῖ παρὰ ἀπὸ τὴν πλήρη ἔννοια τοῦ ὅλου... ὀφείλουμε νὰ κάνουμε τὰ πάντα ἢ τίποτα».<sup>1</sup> Ὁ Kant μᾶς δίνει τὸ κλειδί τοῦ ριζοσπαστισμοῦ καὶ τῆς ἀφαίρεσης τοῦ Rousseau ἀποκλείοντας ἐξαρχῆς ὡς θεμέλιο τὴν ἐμπειρική, ἀσταθὴ καὶ ἀθέμιτη αὐθεντία: τὴν πατρικὴ ἐξουσία, τὸ δικαίωμα τοῦ ἰσχυρότερου, τὴ σκλαβιά.<sup>2</sup> Ἔτσι οἰκοδομεῖ ὄχι τὴν πόλη τοῦ Συμβολαίου, ἀλλὰ τὸ διανοητικὸ πρῖσμα μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ ἰσότητα ἀναγνωρίζονται καὶ διαφυλάσσονται μὲ τὴν ὑπακοή στοὺς νόμο.

Ὁ λόγος τῆς μετατροπῆς τοῦ ἀνθρώπου τῆς φύσης σὲ πολιτικὸ ἀνθρώπο, ἡ δυνατὴ νομιμοποίηση αὐτῆς τῆς μεταμόρφωσης, ἔχουν δοθεῖ μέσα σὲ μιὰν θεμελιώδη πράξη, ποὺ δὲν εἶναι οὔτε προηγούμενη οὔτε ἐξωτερικὴ πρὸς τὴν πολιτικὴ κατάσταση.

Ἄραγε τί συμβαίνει μὲ αὐτὸ τὸ συμβόλαιο, ποὺ δίνει ὑπόσταση στοὺς κοινωνικὸς σώμα; Τί συμβαίνει μὲ τὸ νόμο ποὺ τὸ καθιστᾷ ἱκανὸ νὰ λειτουργήσῃ μὲ τὴν κίνηση καὶ τὴ βούληση ποὺ τοῦ προσδίδει;

### Τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο καὶ ἡ γενικὴ βούληση.

Τὴν ἔννοια τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου ὁ Rousseau τὴ βρίσκει τόσο στοὺς φιλοσόφους ὅσο καὶ στοὺς νομομαθεῖς: συμβόλαιο ὄλων μὲ ἕναν (Locke), συμβόλαιο ὄλων μὲ ὄλους (Hobbes καὶ Spinoza), συμβόλαιο ποὺ ὑποχρεώνει περισσότερο τὸν ἡγεμόνα ἀπὸ τοὺς ὑπηκόους (ἐπίσης Hobbes). Ἀπὸ τὸ *nulla potestas nisi a deo* ὡς τὸ *nullum imperium sine pacto* διαφαίνεται ἡ κατάληξη μιᾶς προσπάθειας ἐκκοσμίκευσης τῆς πολιτικῆς σκέψης ποὺ κράτησε δύο αἰῶνες. Ἀλλὰ ἡ ἔννοια ἐδῶ ἔχει μετατραπεῖ ἐξ ὁλοκλήρου: τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο, γιὰ νὰ εἶναι θεμελιώδες (γιὰ νὰ θεμελιώνει τὴ νομιμοποίηση) ὀφείλει νὰ εἶναι συμβόλαιο καθενὸς μὲ τὸν ἑαυτὸ

1. Kant, *Προλεγόμενα σὲ κάθε μελλοντικὴ μεταφυσική*, Πρόλογος.

2. *Contrat Social*, Βιβλίο I, κεφ. ii, iii, iv.

του. «Κάθε άτομο, κάνοντας κατά έναν τρόπο ένα συμβόλαιο με τὸν ἑαυτό του, δεσμεύεται διπλά, ἤτοι: ὡς μέλος τοῦ κυρίαρχου ἀπέναντι στοὺς ἰδιῶτες, καὶ ὡς μέλος τοῦ κράτους ἀπέναντι στὸν κυρίαρχο».

Πρόκειται γιὰ ἕναν ἀκραῖο ἀτομικισμό —ἐφόσον κάθε δέσμευση ἀπέναντι σὲ ἕνα ἄλλο άτομο θὰ μπορούσε νὰ εἶναι σπέρμα κυριαρχίας— καὶ γιὰ μιὰ μορφή ὀλοκληρωτισμοῦ, ἂν μὲ αὐτὸ τὸν ὄρο ἐννοοῦμε τὴν ἄλλοτριώση τοῦ ὄλου σὲ ὄλους ἀπ' ὄλους. Τὸ κοινωνικὸ σῶμα παίζει τὸ ρόλο ἑνὸς διπλοῦ μεσολαβητῆ: εἶναι μεσολαβητῆς ἀνάμεσα στὸ άτομο καὶ στὸν ἑαυτό του, στὸν πολίτη καὶ στὸν ὑπῆκοο· καὶ εἶναι ἔλλογος καὶ νομικὸς μεσολαβητῆς ἀνάμεσα στὸ άτομο καὶ στὰ ἄλλα άτομα, ὅταν δὲν ἐπικοινωνοῦν μέσα στὴν ἐνότητα τῆς γιορτῆς ἢ τῆς συνέλευσης. Μὲ ἀφετηρία τὸ κοινωνικὸ σῶμα ἀποκαλύπτεται ἡ ἀληθινὴ φύση τοῦ ἀτόμου, ὡς προϊόντος μιᾶς πολιτικῆς κατάστασης, πού μολονότι συνδέεται μὲ μιὰν ἱστορία εἶναι ἄχρονη καὶ ἀναφέρεται στὴν κατάσταση τῆς φύσης παρότι βρίσκεται σὲ ρῆξη μαζί της.

Τὸ κέρδος αὐτοῦ τοῦ συμβολαίου εἶναι ἡ νομιμοποίηση τῆς πολιτικῆς κατάστασης, νομιμοποίηση ἐξασφαλισμένη, γιὰτὶ ἡ φυσικὴ ἐλευθερία καὶ ἡ φυσικὴ ἰσότητα δὲν ἔχουν παραγκωνιστεῖ οὔτε ἐξαλειφθεῖ, ἀλλὰ ἔχουν ἐξ ὀλοκλήρου διαστραφεῖ ὡς πρὸς τὴν ὑφή τους. Τὸν λόγο τὸν δίνει ἡ ἀρετὴ τῆς στιγμῆς πού κινεῖ τὸν κόσμο σὲ ὄλο του τὸν ἄξονα, ἐπιτελώνοντας τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸ ἐπιμέρους πρόσωπο σὲ ἕνα ἠθικὸ καὶ συλλογικὸ σῶμα. Ὁὰ πρέπει ἀκόμα νὰ σημειώσουμε τὰ τρία σημεῖα πού κάνουν τὸ συμβόλαιο νὰ εἶναι τέτοιο πού εἶναι:

—Ἡ συμφωνία εἶναι θέμα συνεταιρισμοῦ, ὄχι ὑποταγῆς, ὅπως συνέβαινε μὲ τὸν Hobbes, εἶναι μιὰ σειρὰ συμβολαίων ἀνάμεσα σὲ άτομα γιὰ νὰ βγοῦν ἀπὸ τὴν κατάσταση τοῦ πολέμου καὶ τῆς ἀπώλειας κάθε δικαιώματος καὶ κάθε ἐλευθερίας πού θὰ ἔβλαπταν τὴν εἰρήνην ἂν βρίσκονταν συγκεντρωμένα στὰ χέρια ἑνὸς κυρίαρχου, ἀνθρώπου ἢ συνέλευσης, ὁ ὁποῖος δὲν συνδέεται μὲ τὸ κοινωνικὸ σῶμα. Τὸ συμβόλαιο τοῦ Locke συνεπαγόταν ὑποταγῆ,

γιατί ἐδῶ εἶχαμε μιὰ μερική ἐγκατάλειψη τῶν δικαιωμάτων τῶν συμβαλλομένων στὰ χέρια τοῦ κυρίαρχου. Τὸ συμβόλαιο τοῦ Rousseau, ὄντας συμβόλαιο τοῦ καθενὸς μὲ ὄλους, περιλαμβάνει μόνο μιὰ ρήτρα, ποὺ εἶναι («ἡ ὀλοκληρωτικὴ ἀλλοτρίωση κάθε συνεταιριζόμενου στὴν κοινότητα μὲ ὅλα του τὰ δικαιώματα»). Ὁ καθένας δίνει τὰ πάντα, «εἶναι μιὰ συνθήκη ἴδια γιὰ ὄλους», ὁ καθένας δίνεται σὲ ὄλους κι ἔτσι δὲν δίνεται σὲ κανένα. Εἶναι ἓνα συμβόλαιο καθαρὰ τυπικό, δὲ θέτει ὄρους στὴν ἀσφάλεια καὶ στὴν ἰδιοκτησία, ἀλλὰ θέτει ὡς κανόνα τὴν συνολικὴ ἀμοιβαιότητα στὴ δέσμευση.<sup>1</sup>

— Στὴ στιγμὴ αὐτὸ τὸ ἠθικὸ καὶ συλλογικὸ σῶμα γεννᾷ ἓνα κοινὸ ἐγώ, ποὺ κατευθύνεται ἀπὸ τὴ γενικὴ βούληση ποὺ συγχέεται μὲ τὸν κυρίαρχο, ἔκφραση τοῦ ὁποίου εἶναι ὁ νόμος: «Ἡ βούληση τοῦ κυρίαρχου εἶναι ὁ ἴδιος ὁ κυρίαρχος», δηλαδὴ ἡ ἐξουσία μέσα στὴ νομιμοποίησή της. Ὁ κυρίαρχος, ποὺ πρέπει νὰ τὸν κατανοήσουμε μὲ οὐδέτερο χαρακτήρα, εἶναι ἡ γενικὴ, ἀναπαλλοτρίωτη, ἀδιάρρητη, ἀλάθητη καὶ ἀπεριόριστη βούληση. Ἡ ἐξουσία δὲν μπορεῖ νὰ μεταβιβαστεῖ, οὔτε νὰ ἐκπροσωπηθεῖ: ἡ θεωρία τοῦ χωρισμοῦ τῶν ἐξουσιῶν εἶναι ἀπατηλή, γιατί μόνο ἡ νομοθετικὴ ἐξουσία εἶναι καθαρὸ ἐξουσία. Ὁ κυρίαρχος ἔχει ἀπόλυτη ἐξουσία πάνω «σὲ ὅλα αὐτὰ» —δύναμη, ἀγαθὰ, ἐλευθερία— ποὺ ἡ χρῆση τους ἐνδιαφέρει τὴν κοινότητα.

— Ἡ ὑπακοὴ στὸ νόμο, ποὺ εἶναι γενικός, εἶναι ἐλευθερία: πράγματι μόνο ἡ ἐξάρτηση ἑνὸς ἰδιώτη ἀπὸ ἓνα ἰδιώτη εἶναι ὑποδουλωτικὴ. Στὴν καθολικότητα τοῦ φυσικοῦ νόμου ἀνταποκρίνεται ἡ γενικότητα τοῦ πολιτικοῦ νόμου, ποὺ ὅπως καὶ ὁ πρῶτος δὲν συνεπάγεται ὑποδούλωση.

Ἡ ὑπακοὴ στὸ νόμο ποὺ οἱ πολῖτες θέτουν οἱ ἴδιοι στὸν ἑαυτὸ τους ἀποτελεῖ ἐλευθερία καὶ ἀναφέρεται στὴ δέσμευση ποὺ ὁ καθένας ἀναλαμβάνει μὲ τὸν ἑαυτὸ του μὲ

1. *Contrat Social*, βιβλίο I, κεφ. viii.

διπλή έννοια, ως πολίτης και ως ύπηκόος. Αύτη ή ύποταγή στην έλευθερία θα μπορούσε να άποκληθεϊ άυτονομία. Η ιδέα ύπάρχει, μολονότι δέν ύπάρχει ό όρος, και όρίζει μιάν ήθικη έλευθερία, ή όποια είναι ύπακοή στην καθολικη τάξη πού μέρος της είναι ό άνθρωπος, και συνάμα μιά πολιτικη έλευθερία, ή όποια περιορίζεται και πραγματώνεται άπό τή γενικη βούληση.<sup>1</sup>

Αύτη ή γενικη βούληση πρέπει να όριστεϊ και όρίζεται «άλογε-βρικιά»: δέν είναι ένα άθροισμα ιδιαίτερων βουλήσεων, άλλα «άθροισμα διαφορών», καθορίζει ένα κοινό συμφέρον πού έπιτρέπει να ύπερβούμε όσα προβλήματα θέτουν οι μειονότητες: όταν κατασιγάσουν τά πάθη, ή έξέταση ενός ζητήματος κοινού συμφέροντος έξουσιοδοτεϊ τήν πλειοψηφία να θεωρήσει τόν έαυτό της θεματοφύλακα τής γενικής βούλησης.<sup>2</sup> Για τή διαφύλαξη του κράτους, τδ δικαίωμα ζωής και θανάτου μπορεί να άναγνωριστεϊ στον κυρίαρχο, στην έσχατη περίπτωση όπου ό εγκληματίας «δέν μπορεί να συνεχίσει να ζει χωρίς κίνδυνο για τήν κοινότητα».

Σε αυτό τόν όρισμό προστίθεται κάτι σαν «μεταφυσικη» τής γενικής βούλησης: ό καθένας συμμετέχει στη γενικη βούληση, πού άν μεριστεϊ έξαφανίζεται. Οι διάφορες έξουσίες — παραδοσιακά, ή εκτελεστικη και ή δικαστικη— δέν άποτελοϋν μέρη μιās γενικότερης έξουσίας άλλα άπόρροιας του κοινωνικού σώματος. Τδ ζήτημα δέν είναι να τις χωρίσουμε για να τις έξισοροπήσουμε, άλλα να τις διακρίνουμε για να τις κατανοήσουμε.

### ° Η κυβέρνηση ως ενδιάμεσο σωμα.

° Αν γνωρίζαμε πώς να επιτύχουμε τή δικαιοσύνη χωρίς διαμεσο-λαβήσεις, «δέν θα είχαμε άνάγκη ούτε τήν κυβέρνηση, ούτε τούς νόμους»: άλλα για τούς ανθρώπους, πού δέν είναι θεοί, οι έλιγμοι είναι άναπόφευγοι...

1. *Contrat Social*, βιβλίο II, κεφ. iii.

2. *Ibid.*, βιβλίο II, κεφ. vi.

Ὁ πολιτικός, ἀστικός καὶ ποινικός νόμος<sup>1</sup> ὀρίζει τὸ πολιτικὸ σῶμα πού τὸ θεμελιώσε τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιον. Θὰ πρέπει νὰ τὸν διατυπώσουμε. Αὐτὸς εἶναι ὁ ρόλος τοῦ νομοθέτη, θείου προσώπου, πού, ἀπὸ σεβασμὸ πρὸς τὸ κοινωνικὸ σῶμα, παραμένει ἐκτὸς Κράτους καὶ δὲν ἔχει καμιὰ αὐθεντία ἐκτὸς ἀπὸ ἐκεῖνη πού προσλαμβάνει «μιλώντας γιὰ τοὺς θεοὺς». Πρόκειται γιὰ καθοριστικὲς μορφές, ὅπως ἐκεῖνες τοῦ Μωυσῆ, τοῦ Σόλωνα, τοῦ Λυκούργου, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ τοῦ Καλβίνου πού δημιούργησε τὴν πόλη τῆς Γενεύης χωρὶς ὡς τὸ 1559 νὰ ἔχει δικαιώματα ἀστοῦ.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὴ θεμελιώδη του ἀποστολή, ὁ νομοθέτης ὀφείλει «νὰ ἐλέγξει τὸ ἔδαφος», ὅπως ὁ ἀρχιτέκτονας, γιὰ νὰ ἀνακαλύψει τὴ φύση τοῦ λαοῦ πού θὰ ὀργανωθεῖ θεσμικά, γιὰ νὰ περιβάλει τὸ νόμο μὲ τὴ διάχυτη ἠθικότητα τῶν ἡθῶν. Τρία κεφάλαια (II, 8, 9 καὶ 10) στὸ *Συμβόλαιον* παρουσιάζουν ἓνα εἶδος κοινωνικῆς μορφολογίας. Ὁ Montesquieu πῆγαινε ἀπὸ τις παραλλαγές στὰ σταθερὰ χαρακτηριστικά· ὁ Rousseau πηγαίνει ἀντίθετα, πιστὸς στὴν ἀρχὴ ὅτι πρέπει νὰ γνωρίζουμε τί πρέπει νὰ εἶναι γιὰ νὰ κρίνουμε ὀρθὰ αὐτὸ πού εἶναι. Μὲ ἓνα λαὸ συμβαίνει ὅ,τι καὶ μὲ ἓνα παιδί: γιὰ νὰ τὸ ἀναθρέψουμε πρέπει νὰ ξέρουμε νὰ περιμένουμε, νὰ μὴ βιαζόμαστε, δηλαδὴ νὰ μὴν τὸ διαφθείρουμε. Καὶ γιὰ τοὺς λαοὺς ὑπάρχει μιὰ ἀρχὴ ἀρνητικῆς ἐκπαίδευσης πού ἀφήνει ἄθικτο τὸ πολιτικὸ ψυχόρμητο καὶ τὴν πρωτόγονη ρωμαλεότητα.

Ὁ κυρίαρχος ἐνδιαφέρεται γιὰ τὸ κοινὸ συμφέρον· οἱ βουλήσεις του εἶναι γενικὰ γεγονότα πού ἀναφέρονται σὲ γενικὰ ἀντικείμενα. Ὡστόσο πρέπει νὰ δροῦμε, καὶ κάθε πράξη στρέφεται στὸ ἰδιαιτέρο· αὐτὴ εἶναι ἡ ἀντινομία. Ἄν ἡ πράξη πού ἐκτελεῖ ὁ νόμος εἶναι ἀναγκαστικὰ ἰδιαιτέρη, ποιὸς θὰ τὴν κάνει, ἀφοῦ ὁ κυρίαρχος δὲν μπορεῖ νὰ κάνει κάτι τέτοιο χωρὶς νὰ ἀρνηθεῖ τὸν ἑαυτό του; Ἡ διαφύλαξη τῆς γενικότητας τοῦ κυρίαρχου, πού εἶναι πηγὴ κάθε νομιμοποίησης, ἢ κίνηση τοῦ κοινωνικοῦ σώματος καὶ μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἢ διεξαγωγῆ ἐπιμέρους πράξεων, εἶναι οἱ ὅροι τοῦ προβλήματος πού καθορίζουν τὸ ὄλοτελο καινούργιο

1. *Ibid.*

νόημα που δίνεται στη λέξη *Κυβέρνηση* ως ενδιάμεσο σώμα, που θεσμίζεται ανάμεσα στους υπηκόους και στον κυρίαρχο για την άμειβαία τους ανταπόκριση. 'Η κυβέρνηση είναι επιφορτισμένη να εκτελεί το νόμο και να διατηρεί την ελευθερία, την αστική όσο και την πολιτική. 'Η κυβέρνηση είναι ο λειτουργός του κυρίαρχου. 'Ενσαρκώνεται σε αρχές και σε συνελεύσεις, που το σύνολό τους παίρνει την ονομασία του *ήγεμόνα*. 'Ο ήγεμόνας είναι για την κυβέρνηση ό,τι το κράτος για τον κυρίαρχο: ένας μηχανισμός και συνάμα ένα μέσο δράσης.

'Αφού όρισαμε την κυβέρνηση, μπορούμε να ταξινομήσουμε τις μορφές της. 'Η αρχή αυτής της ταξινόμησης είναι κι αυτή νέα, παρά τις παραδοσιακές ονομασίες. Νόμιμο είναι μόνο το κράτος όπου ο λαός σύσσωμος ασκεί άμεσα την νομοθετική εξουσία: κάθε κυβέρνηση που δεν αξιώνει τίποτα από τον κυρίαρχο είναι νόμιμη. Οι μορφές (νόμιμης) κυβέρνησης κατατάσσονται σύμφωνα με τον αριθμό των μελών που συγκροτούν το ενδιάμεσο σώμα, δηλαδή την κυβέρνηση, και, σύμφωνα με τη σχέση αυτού του αριθμού προς το σύνολο του λαού, είναι: ή δημοκρατία, ή αριστοκρατία και ή μοναρχία.<sup>1</sup>

'Η δημοκρατία συγγεί αὐτὰ που πρέπει να διακρίνονται, τον κυρίαρχο και την κυβέρνηση. 'Αν υπήρχε ένας λαός θεῶν θὰ κυβερνιόταν δημοκρατικά,<sup>2</sup> γιατί δὲν θὰ υπήρχε καμιά ἀπόσταση ἀνάμεσα στὴ βούληση και στὴν πράξη, ἀνάμεσα στὸ γενικὸ και στὸ μερικὸ, ἀνάμεσα στὴ στιγμή και στὴ διάρκεια. 'Ο λαός τῶν ἀνθρώπων, που ἡ ὁμοφυχία τὸν συγκροτεῖ σὲ σώμα, δὲν μπορεῖ τὴν κάθε στιγμή νὰ ξαναγυρίζει στὴ στιγμή τοῦ συμβολαίου και ταυτόχρονα νὰ ἐνδιατρίβει στὶς δημοσιες ὑποθέσεις. 'Εδῶ βρῖσκεται τὸ φαινομενικὸ παράδοξο: ἡ σκέψη τοῦ Rousseau εἶναι θεμελιωδῶς δημοκρατικὴ (ὁ κυρίαρχος εἶναι ὁ λαός και ἡ κυβέρνηση ὁ ἐντεταλμένος του), ἀλλὰ ἡ μορφή τῆς δημοκρατικῆς κυβέρνησης εἶναι ἡ χειρότερη.

'Η αριστοκρατία εἶναι ἡ κυβέρνηση τῶν μερικῶν· ἡ αἰρετὴ εἶναι

1. *Contrat Social*, βιβλίο III, κεφ. iii μέχρι viii.

2. 'Επιστολὴ στὸν Mirabeau, 26 'Ιουλίου 1767.



ή καλύτερη. Στη μοναρχία ο ήγεμόνας δὲν εἶναι πιά ἓνα σῶμα, ἀλλὰ ἓνας ἄνθρωπος: ἰσχυρὴ ἐνότητα, πού γιὰ νὰ εὐσταθεῖ θὰ ἀπαιτοῦσε τὴν ταύτιση τοῦ συμφέροντος ἑνὸς ἀνθρώπου καὶ τοῦ δημόσιου συμφέροντος. "Ὅλες οἱ μορφές διακυβέρνησης εἶναι κηλιδωμένες ἀπὸ ἓνα ἐλάττωμα πού ἔχει νὰ κάμει μὲ τὴ φύση της. «Καθὼς ἡ ἰδιαίτερη βούληση ἐνεργεῖ ἀκατάπαυστα ἐνάντια στὴ γενικὴ βούληση, ἔτσι καὶ ἡ κυβέρνησις κάνει μιὰ διαρκὴ προσπάθεια ἐνάντια στὴν κυριαρχία»,<sup>1</sup> καὶ ὁ σφετερισμὸς αὐτὸς ὀδηγεῖ στὸ δεσποτισμὸ ἢ στὴν ἀναρχία.

Αὐτὴ ἡ ἀπαισιοδοξία βασίζεται στὴ σύγκριση τοῦ πολιτικοῦ σώματος μὲ ἓνα ζωντανὸ ὄργανισμὸ: καὶ γιὰ τὰ δύο ἰσχύει ὁ νόμος τῶν γηρατειῶν καὶ τοῦ θανάτου. Τὸ σύνταγμα ἔχει γίνει γιὰ νὰ παρατείνει ὅσο τὸ δυνατό περισσότερο τὴ ζωὴ τοῦ κράτους. Στὶς στιγμὲς τῆς κρίσης εἶναι δυνατὴ ἡ προσφυγὴ στὸν ἐξαιρετικὸ ἄνθρωπο, πού καταργεῖ πρὸς στιγμὴ τὴν κυριαρχία γιὰ νὰ τὴν ἐξασφαλίσει καλύτερα, ξαναγυρίζοντας στὴν ἰδρυτικὴ στιγμὴ τοῦ κράτους: «Ἡ ἴδια ἡ Σπάρτη ἄφησε τοὺς νόμους της νὰ ὑπνώττουν». <sup>2</sup> Ἀλλὰ τὸ καλύτερο δυνατό σύνταγμα, ὅπως καὶ ἡ δικτατορία τῆς κοινῆς σωτηρίας, δὲν εἶναι παρὰ τεχνάσματα, καλὰ μόνο γιὰ ἓνα διάστημα. Χωρὶς νὰ θέλουμε γιὰ τὸ κράτος τὴν αἰωνιότητά, εἶναι δυνατό νὰ τοῦ ἐγγυηθοῦμε μιὰ λογικὴ διάρκειά. Αὐτὴ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν διπλὴ ἐνότητα τοῦ πνεύματος τῆς κοινωνίας, πού εἶναι καρπὸς τοῦ συμβολαίου. Ὁ διπλασιασμὸς αὐτῆς τῆς ἐνότητος εἶναι ἔργο τῆς πολιτικῆς θρησκείας, πού ἐνδυναμώνει τὰ «αἰσθημάτων κοινωνικότητος, χωρὶς τὰ ὁποῖα εἶναι ἀδύνατο νὰ εἶναι κανεὶς καλὸς πολίτης καὶ πιστὸς ὑπῆκοος», καὶ ἀπορρίπτει ὅσες θρησκείες εἶναι ἀντίθετες πρὸς τὸ κοινωνικὸ πνεῦμα, τὴ θρησκεία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸν ρωμαϊκὸ χριστιανισμὸ.

"Ὅπως ἡ Νέα Ἐλοῖζα συντηροῦσε μέσα στὸν περίφρακτο χῶρο τοῦ Κλάρενς μιὰ παραδειγματικὴ κοινωνία, ὅπως ἡ παιδαγωγικὴ ὀλοκληρωνόταν μέσα στὴ μοναδικὴ σχέση τοῦ Αἰμίλιου μὲ τὸν παιδαγωγὸ του, ἔτσι καὶ στὸν πολιτικὸ τομέα ἡ γενικότητα τοῦ

1. *Contrat Social*, βιβλίο III, κεφ. x.

2. *Ibid.*, βιβλίο IV, κεφ. vi.

νόμου επιτυγχάνεται καλύτερα μέσα σὲ ἓνα μικρὸ παρά σὲ ἓνα μεγάλο κράτος. Ἐν τὸ καθολικὸ μποροῦσε νὰ συλληφθεῖ μέσα στὸν χῶρο τῆς πολιτικῆς ὅπως καὶ στὰ μαθηματικά, τότε ὁ πέρα γιὰ πέρα συμβατικὸς νόμος θὰ εἶχε «φυσικὴ» δύναμη καὶ θὰ ἀρκοῦσε γιὰ νὰ ρυθμίσει τὸ πρόβλημα τῶν διεθνῶν σχέσεων. Ἄλλὰ τὸ γενικὸ δὲν ὀδηγεῖ στὸ καθολικὸ, γιατί ἡ κυριαρχία εἶναι ἀδιαίρετη, συνδεμένη μὲ ἓνα λαὸ πού ἔχει συγκροτηθεῖ σὲ σῶμα. Κάθε ὁμοσπονδία, κάθε οἰκουμενικὴ κοινωνία εἶναι ὄνειρο, ὅπως ἦταν ἀπατηλὴ ἡ γενικὴ κοινωνία τοῦ ἀνθρώπινου γένους. Ὁ ὀρίζοντας τῶν διεθνῶν σχέσεων εἶναι ὁ πόλεμος καὶ ὁ ἀνταγωνισμός, ἡ μᾶλλον ἡ ἀπομόνωση πού διασώζει τὴν ἐξωτερικὴ εἰρήνη γιὰ ἓνα κράτος θεμελιωμένο στὴν ἀρχὴ τοῦ Κοινωνικοῦ Συμβολαίου. Σὲ αὐτὸ τὸ εὐθραυστο καὶ λογικὸ, μὲ ἓνα λόγο ρεαλιστικὸ (ἀλλὰ μόνο γιὰ τὴν ἐποχὴ του) ἐγχείρημα, τὴν ἀπάντηση τὴν δίνει —μέσα ἀπὸ ἓνα διάλογο πού πάντα ξαναρχίζει— ἡ μεγάλη καντιανὴ ἐλπίδα, τὸ ἔλλογο αἴτημα μιᾶς βούλησης γιὰ καθολικεὺση μὲ σκοπὸ τὴ διηνεκὴ εἰρήνη.

## BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### I. ΤΑ ΕΡΓΑ

Πρέπει νὰ διακρίνουμε τὰ κείμενα πού δημοσιεύτηκαν ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Rousseau, τὰ κείμενα πού δημοσιεύτηκαν μετὰ θάνατον, στὰ ὁποῖα ἀνήκουν ὅλα τὰ αὐτοβιογραφικὰ κείμενα, πού δημοσιεύτηκαν ἀπὸ τοὺς Moulton καὶ Du Peyrou (ἔκδοση σὲ 40 σχῆμα, *Collection complète des Oeuvres de J.-J. Rousseau*, πού χρησιμεύει ὡς κείμενο ἀναφορᾶς) καὶ τὴν *Correspondance générale*, πού ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸν Th. Dufour καὶ τὸν P. P. Plan, Paris, Colin, 1924-1934, 20 τόμοι σὲ 80 σχῆμα.

*Oeuvres complètes*: Βιβλιοθήκη τῆς Pléiade, ἐπιμ. τῶν M. Raymond καὶ B. Gagnin ὑπὸ τὴν αἰγίδα τῆς Société J.-J. Rousseau καὶ μὲ τὴν ἀρωγὴ τοῦ Fonds national suisse pour la recherche scientifique καὶ τοῦ Καντονίου τῆς Γενεύης. Εἰσαγωγές, βιογραφία, κριτικὲς καὶ ἱστορικὲς σημειώσεις.

Τόμος I, *Confessions et autres textes autobiographiques* (1959).

Τόμος II, *La Nouvelle Héloïse, Théâtre, Poésie, Essais I. Lettres* (1961).

Τόμος III, *Du Contrat Social — Écrits Politiques* (1964).

Τόμος IV, *Émile, Éducation, Morale, Botanique* (1969).

ἀναντικατάστατη έκδοση πού χρησιμοποιεῖ εὐρύτατα καὶ ἀναπαράγει συχνὰ σὲ σημειώσεις τὴν ἀλληλογραφία τοῦ Rousseau.

Σὲ χωριστὲς ἐκδόσεις:

*Discours sur les Lettres et les Arts*, ἐπ. G. K. Havens, New-York, 1946.

*Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, ἐπ. Fuchs, Genève, 1948.

*L'Émile*, Éditions sociales, πρόλογος καὶ ἐπιλογή κειμένων τοῦ H. Wallon, Paris.

*L'Émile*, ἐκδ. Garnier, εἰσαγωγή, βιβλιογραφία, σημειώσεις καὶ ἀναλυτικοὶ πίνακες τῶν F. καὶ P. Richard, 1964.

*Essai sur l'origine des langues*, φωτοτυπικὴ ἐπανέκδοση τῆς ἐκδ. Dupin (1817), *Cahiers pour l'Analyse*, Ὀκτ. 1967.

*La profession de foi du Vicaire savoyard*: ἐπ. M. P. Masson, Paris, 1914; ἐπ. Hervé Falcon, Paris, 1964, Pauvert.

*Les rêveries du promeneur solitaire*, ἐπ. Henri Roddier, Garnier, 1963.

*Les rêveries du promeneur solitaire*, κριτικὴ έκδοση τοῦ Marcel Raymond, Genève, 1948.

*Du Contrat Social*, ἐπ. Halbwachs, Paris, 1943, Aubier: ἐπ. B. de Jouvenel, Genève, 1947 (μὲ σχόλια τῶν συγχρόνων).

*Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues*, πρόλογος M. Foucault, Paris, édition de Cluny.

Ἐπίσης γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τῶν κειμένων, τὴν δημοσίευση ἀνεκδότων, τὰ ζητήματα χρονολόγησης καὶ ἐρμηνείας βλ. τὰ *Annales Jean-Jacques Rousseau*, πού βγαίνουν ἀπὸ τὸ 1905 σὲ ἀκανόνιστα διαστήματα στὸν οἶκο A. Jullien, στὴ Γενεύη.

## II. ΜΕΛΕΤΕΣ

V. Delbos: *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905 καὶ 1969.

M. P. Masson: *La religion de J.-J. Rousseau*, Paris, 1916.

R. Hubert: *Rousseau et l'Encyclopédie*, Paris, 1928.

E. Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932; *La philosophie des Lumières*, μετφ. καὶ εἰσαγωγή τοῦ P. Quillet, Paris, 1966.

E. Bréhier: «Les lectures malebranchistes de Rousseau», *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, 1938. Ἀνατύπωση στὶς *Études de Philosophie moderne*, Paris, 1965.

H. Guillemin: «*Cette affaire infernale*», les philosophes contre Jean-Jacques, Paris, 1942.

- H. Gouhier: «Nature et Histoire chez Rousseau», *Annales J.-J. Rousseau* XXX, 1943-1955, Genève, 1955.
- P. Hazard: *La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris, 1946.
- R. Derathé: *Le rationalisme de Rousseau*, Paris, 1948.
- B. Groethuysen: *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1949.
- R. Derathé: *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950, 2η έκδ., 1970.
- E. Weil: «J.-J. Rousseau et sa philosophie», *Critique*, 56, Paris, 1952.
- G. Poulet: *Études sur le temps humain*, Paris, 1952.
- J. Guéhenno: *Jean-Jacques*, 3 τόμοι, Paris, 1948-1952.
- P. Burgelin: *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, 1952.
- E. Durkheim: *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, έκπ. και πρόλογος G. Davy, Paris, 1953.
- L. Strauss: *Droit Naturel et histoire*, μτφ. τῶν M. Nathan και E. de Dampierre, Paris, 1954.
- J. Starobinski: *La transparence et l'obstacle*, Paris, 1957.
- J. Starobinski: *L'oeil vivant*, Paris, 1961.
- J.-J. Rousseau*, έκδ. τοῦ Université ouvrière και τῆς Faculté des lettres τοῦ Université de Genève, Genève, 1962.
- La philosophie politique de Kant*, *Annales de philosophie politique*, 4· ἰδίως E. Weil και P. Hassner, Paris, 1962.
- Études sur le Contrat Social*, Actes des journées tenues à Dijon, mai 1962· Paris, 1964.
- Rousseau et la philosophie politique*, *Annales de philosophie politique*, 5· ἰδίως S. Hoffman, Paris, 1965.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Ἐκεῖ πού τελειώνει ἡ ὕλη αὐτοῦ τοῦ τόμου, δύο μέγιστα γεγονότα κυφοροῦνται: ἀπὸ τῆ μιᾷ μεριά ἡ ἐξέγερση τῶν ἀγγλικῶν ἀποικιῶν τῆς Βόρειας Ἀμερικῆς ἀναγγέλλει τὸ σχηματισμὸ τοῦ ἀμερικανικοῦ κράτους, τῆς πρώτης μοντέρνας δημοκρατίας, πού μπαίνει στὴ σκηνὴ τῆς παγκόσμιας ἱστορίας διακηρύσσοντας τὰ Δικαιώματα τοῦ Ἀνθρώπου καὶ τοῦ Πολίτη· ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, δέκα περίπου χρόνια μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Rousseau, ξεσπάει ἡ γαλλικὴ Ἐπανάσταση.

Ἀρχίζει ἔτσι μιὰ νέα μετατροπὴ πού προοιωνίζει τὸ θρίαμβο τοῦ κράτους-ἔθνους, τὶς ἀρχὲς τοῦ οἰκονομικοῦ φιλελευθερισμοῦ, τὴν ἐδραίωση τοῦ βιομηχανικοῦ καπιταλισμοῦ καὶ τὶς ἐπιτυχίες τῶν πειραματικῶν ἐπιστημῶν.

Εἶναι ὀλοφάνερο ὅτι νιώθουμε τὸν πειρασμὸ νὰ κατανοήσουμε αὐτὰ τὰ ἱστορικὰ γεγονότα ὡς ἀπόρροιες μιᾶς ἀναγκαιότητας, ἀναγκαιότητας πού μέσα στοὺς κόλπους τῆς τὰ φιλοσοφικὰ ἔργα θὰ παρενέβαιναν —λίγο ἢ πολὺ— σὰν αἰτίες. Ἔτσι εἶναι τοῦ συρμοῦ σήμερα —λὲς καὶ πρόκειται γιὰ κάτι αὐτονόητο— νὰ καταμαρτυροῦν στὸν Descartes ὄχι μόνον ὅτι φτώχυνε τὴν ἀνθρώπινη πνευματικότητα μὲ τὴ θεωρία τῶν καθαρῶν καὶ διακεκριμένων ἰδεῶν (ἢ ἀντίθετα ὅτι παραγνώρισε τὴν ὀλικότητα ὑποβιβάζοντάς τινε στὸ γεωμετρικὸ χῶρο), ἀλλὰ ἀκόμη ὅτι ἀπὸ αὐτὸν ξεκινάει τὸ σχέδιο τῆς κυριάρχησης τῆς πραγματικότητας μὲ τὸν ἐπιστημονικὸ Λόγο, πού ὀδηγεῖ σήμερα στὴν καταστροφὴ τῆς φύσης· ἢ νὰ ἀποδίδουν στὸ Διαφωτισμὸ τὴν εὐθύνη γιὰ τὸν θρίαμβο τῶν ἀρχῶν τῆς λογικῆς τοῦ κράτους (raison d'Etat), τοῦ βιομηχανικοῦ πολιτισμοῦ, τῆς τεχνικῆς προόδου καὶ τῆς ἀποικιοποίησης.

Αὐτὰ τὰ ἰδεολογικά συνονθυλεύματα — πού προέρχονται τόσο ἀπὸ ὑποτιθέμενες φιλοσοφίες τῆς ἐλευθερίας ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν ὀρθόδοξο μαρξισμό— προέρχονται ἀπὸ ἓνα διπλὸ σφάλμα κρίσης (ἀνάμεσα σὲ ἄλλες ἀνεπάρκειες): ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ γίνεται μιὰ ὑπερτίμηση τῶν ἰδεῶν καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ μιὰ παραγνώριση τῆς ποικιλίας τῆς φιλοσοφικῆς κίνησης καὶ τῆς ἀμφισημίας πού κρύβεται συχνὰ στὸ ἴδιο ἔργο.

Ἐναφορικά με τὸ πρῶτο σημεῖο εἶναι σαφές γιὰ παράδειγμα ὅτι τὸ καρτεσιανὸ πρόγραμμα τῆς κυριαρχίας πάνω στὴ φύση δὲν εἶχε, καὶ δὲν μποροῦσε τότε νὰ ἔχει, τὴ σημασία καὶ τὴν ἐμβέλεια πού μπόρεσε πρακτικὰ νὰ λάβει τὸ ἀνάλογο σχέδιο, χωρὶς ἐξἄλλου νὰ ἔχει διατυπωθεῖ, στὸ τελευταῖο τρίτο τοῦ δέκατου ἑνατου αἰῶνα. Γιὰ τὸν Descartes — ὅπως καὶ γιὰ τὸν Γαλιλαῖο— τὸ ζήτημα ἦταν νὰ ἐξασφαλιστεῖ ἡ ἀλληλουχία ἀνάμεσα στὴ μεταφυσικὴ θεμελίωση — πού εἶναι ρητὴ στὸν Descartes—, στὴ φυσικὴ, πού στὸ ἐξῆς ἐνοποιεῖται γύρω ἀπὸ ἀπλὲς ἀρχές, καὶ στὴν προέκταση αὐτῶν τῶν ἀρχῶν σὲ χώρους ὅπως ἡ ἰατρικὴ (ἢ βιολογία), ἡ μηχανικὴ (ἢ τεχνικὴ τοῦ μηχανικοῦ) καὶ ἡ ἠθικὴ (τὸ σύνθεμα σώματος καὶ ψυχῆς). Χρειάστηκε μιὰ ἐξαιρετικὴ ἀνάπτυξη τῶν πειραματικῶν ἐπιστημῶν καὶ ἡ συγκρότηση ἐνὸς καπιταλισμοῦ ἰσχυροῦ καὶ δομημένου, γιὰ νὰ μπορέσει νὰ στεριώσῃ τὸ μοντέρνο σχέδιο κυριαρχίας πάνω στὴν φύση διαμέσου τῆς τεχνικῆς ὀρθολογικότητας. Καὶ βέβαια δὲν εἶναι ὁ *Λόγος περὶ τῆς μεθόδου* πού «προκάλεσε» αὐτὴ τὴν παραπάνω ἀνάπτυξη καὶ συγκρότηση.

Ἐναφορικά με τὸ δεύτερο σημεῖο, ἡ ἀπλὴ ἀνάγνωση τῶν κειμένων καὶ ἡ στοιχειώδης ἔστω γνώση τοῦ πλαισίου ἀναφορᾶς δείχνουν ὅτι τὸ καρτεσιανὸ ἐγχείρημα εἶναι βαθύτατο ἀμφίλογο ἀπέναντι στὴ νέα ἐπιστήμη. Ἐπὸ τὴ μιὰ πλευρά, ἔστω καὶ πολὺ φρόνιμα, ὁ Descartes γίνεται ὁ κήρυκας τῆς κοπερνικο-γαλιλαϊκῆς ἐπανάστασης, βάζει ὅλες τὶς ἐπιστημονικὲς του γνώσεις καὶ ὅλη τὴ μεταφυσικὴ του σοφία γιὰ νὰ τὴν κάνει ἀποδεκτὴ — ἀπὸ τοὺς «διανοούμενους» τῆς ἐποχῆς του καὶ ἀπὸ τοὺς καθηγητὲς τῆς Σορβόννης. Ἄλλὰ ἀπὸ μιὰ ἄλλη πλευρά, φέροντας σὲ αἴσιο πέρας αὐτὸ τὸ ἐγχείρημα, ἀποφορτίζει αὐτὴ τὴν ἐπανάσταση ἀπὸ τὴν ἐκρηκτικὴ τῆς δύναμη, τὴν ἐνσωματώνει πάλι στὸ πλαίσιο μιᾶς παράδοσης

πού είναι διαποτισμένη από θεολογία. Οί «έμπειριστές» κριτικοί του Descartes δέν έχουν ξεγελαστεί σέ αυτό τό σημεῖο· οὔτε καί ὁ Σπινόζα, ὅπως φαίνεται, ὅταν ξαναδίνει σθένος καί διαβρωτική δύναμη στήν εἰσαγωγή τοῦ «γεωμετρικοῦ τρόπου σκέψης» στήν ἠθική καί στήν πολιτική.

Θά μπορούσαμε νά κάνουμε τίς ἴδιες παρατηρήσεις σχετικά μέ τή φιλοσοφία τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰώνα, πού ἦταν πρόγονος τοῦ σύγχρονου δογματικοῦ ὕλισμοῦ. Εἶναι βέβαιο ὅτι αὐτή ἡ φιλοσοφία μπορεῖ νά χρησιμοποιηθεῖ μέ αὐτό τόν τρόπο ἀπό προπαγανδιστές πού ἐλάχιστα ἐνδιαφέρονται γιά τήν ἀλήθεια. Ὡστόσο ποιό κείμενο —φιλοσοφικό, λογοτεχνικό ἢ ποιητικό— μπορεῖ νά καυχηθεῖ ὅτι ξεφεύγει ἀπό τέτοιες ψευδολογίες; Ὁ Voltaire, ὁ d'Alembert, ὁ Diderot καί... ὁ Rousseau ἔχουν τό κοινό γνώρισμα ὅτι πάλεψαν μέ πολύ διαφορετικές ἰδέες ἐνάντια στόν «ὀλοκληρωτισμό» τοῦ καιροῦ τους: τήν τυραννία τῆς ἀπόλυτης μοναρχίας, τήν πρώτη μορφή τοῦ σύγχρονου κράτους, καί τοὺς θρησκευτικούς θεσμούς πού τῆς πρόσφεραν ὑποστήριξη καί πνευματικό ἄρωμα.

Πράγματι, οἱ φιλοσοφικές ἰδέες δέν ἐπιδροῦν πάνω στίς νοοτροπίες παρά μόνο ἂν βοηθοῦνται ἀπό τίς κοινωνικές δυνάμεις. Προσφέρουν στίς τελευταῖες τή νομιμοποίηση καί πρόσθετη δύναμη. Ὅμως δέν παρεμβαίνουν ἄμεσα ὡς αἰτίες. Μόνο ἂν τίς ἀντιμετωπίζουμε μέ αὐτό τόν τρόπο τοὺς δίνουμε τήν ἀληθινή τους θέση καί μπορούμε νά ἐντοπίσουμε τοὺς σφετερισμούς ἀπό τοὺς ὁποίους ἀπειλοῦνται.

FRANÇOIS CHÂTELET

ἐκδόσεις



«γνώση»

Φρανσουά Σατελέ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΤΟΜΟΣ Β΄: ΑΠΟ ΤΟΝ ΓΑΛΙΛΑΙΟ ΩΣ ΤΟΝ Ζ.Ζ. ΡΟΥΣΣΩ

Στοιχειοθεσία: Α. Καλιακάτσος

Ἐκτύπωση: Α. Ἐλεύθερος

Βιβλιοδεσία: Α. Σαλτοριάδης & Υιοί ΟΕ

---

---