

αφιέρωμα

επιμέλεια αφιερώματος: Στέλιος Βιρβιδάκης

φιλοσοφία
& θρησκεία



ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Τα τελευταία χρόνια παρατηρείται αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για θέματα που συγκροτούν την παραδοσιακή προβληματική της φιλοσοφίας της θρησκείας. Η διαμόρφωση ενός νέου, επιθετικού αθεϊστικού ρεύματος, βασικοί εκφραστές του οποίου είναι συγγραφείς όπως ο Richard Dawkins, ο Tom Harris και ο Christopher Hitchens, έχει προκαλέσει πλήθος αντιδράσεων.¹ Η διαμάχη συνεχίζεται στον δημόσιο χώρο με τη συμμετοχή θεολόγων και φιλοσόφων, αλλά και πολλών άλλων διανοουμένων, επιστημόνων, δημοσιογράφων και πολιτικών, οι οποίοι υποστηρίζουν αντιτιθέμενες τοποθετήσεις σε διάφορα επίπεδα. Με αφορμή τις πρόσφατες συζητήσεις, το *Cogito* έχει στο παρελθόν φιλοξενήσει κείμενα που αναφέρονται στην αντιπαράθεση αθεϊσμού και θρησκευτικής πίστης, αλλά και σε τεχνικά ζητήματα φιλοσοφίας της θρησκείας.² Το αφιέρωμα αυτού του τεύχους συγκεντρώνει μια σειρά πρωτότυπων εργασιών που εστιάζουν τις αναλύσεις τους στις σχέσεις Λόγου και πίστης.

Μπορεί να θεωρηθεί ότι τα δημοσιευόμενα άρθρα απαρτίζουν δύο διακριτές, αν και συναφείς ομάδες. Στην πρώτη συμπεριλαμβάνονται εκείνα που παρουσιάζουν ορισμένες από τις κυριότερες αντιλήψεις, αφενός, για τη δυνατότητα ορθολογικής προσέγγισης και στήριξης των δογμάτων της πίστης, αφετέρου, για εναλλακτικές, λιγότερο ή περισσότερο φιντεϊστικές επιλογές (επιλογές, δηλαδή, που στηρίζονται αποκλειστικά στην πίστη, υποτιμώντας ή απορρίπτοντας παράλληλα τον Λόγο για τη σύλληψη θρησκευτικών αληθειών). Οι συγγραφείς ορισμένων από αυτά εκφράζουν και τη στάση του πιστού της μιας ή της άλλης θρησκείας. Στη δεύτερη εξετάζονται συγκεκριμένες απόψεις και επιχειρήματα φιλοσόφων που αναδεικνύουν κλασικές και νεότερες μορφές χρησιμοποίησης ορθολογικών μεθόδων υπεράσπισης θειστικών πεποιθήσεων (πεποιθήσεων, δηλαδή, που δέχονται την ύπαρξη του Θεού), ή, αντίθετα, επισμαίνουν τη ματαιότητα υιοθέτησης τέτοιων μεθόδων.

Ο Σάββας Μιχαήλ περιγράφει διαφορετικές κατευθυντήριες γραμμές για την αντιμετώπιση των σχέσεων Λόγου και πίστης, που διαμορφώνονται μέσα από την πνευματική περιπέτεια και την ιστορική εμπειρία του ιουδαϊσμού ανά τους αιώνες. Το άρθρο της Χρυσής Σιδηροπούλου συνοψίζει ανάλογες τοποθετήσεις στο χώρο της ισλαμικής παράδοσης, επισημαίνοντας τις αποστάσεις τους από την περισσότερο οικεία στους δυτικούς φιλοσόφους ιουδαιοχριστιανική κληρονομιά. Ο βούλγαρος φιλόσοφος της θρησκείας Vladimir Gradev αντιπαραβάλλει την κυρίαρχη ρωμαιοκαθολική αντίληψη για τη συμπληρωματικότητα Λόγου και πίστης στην προτεσταντική θέση για την ανάγκη διαχωρισμού τους. Στο κείμενο του Ιάπωνα βουδιστή μοναχού Akinori Hayashi σκιαγραφείται η διδασκαλία του βουδισμού της «Άμωμης Γης» για την υπέρβαση της «ψευδούς ορθολογικότητας» που μας κατευθύνει, εφόσον δεν έχουμε υπερνικήσει τις «κακές» μας επιθυμίες στο φως της κατανόησης του βαθέστερου νόμου που διέπει τον κόσμο. Ο π. Ευάγγελος Γκανάς αναφέ-

ρεται στο άρθρο του σε στοχαστές που προσπαθούν να καταδείξουν τα αδιέξοδα και την ένδεια των μεταφυσικών εγχειρημάτων της δυτικής φιλοσοφίας και προτείνει την άμεση μαρτυρία της ζωής του πιστού ως την περισσότερο ενδεδειγμένη γνωσιολογική οδό για την προσπάθεια του θείου.

Στο δεύτερο μέρος του αφιερώματος, η καθηγήτρια Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου αναλύει τα πρώτα επιχειρήματα για τη στήριξη της πίστης στους θεούς της αρχαιοελληνικής θρησκείας, που απαντούν κυρίως στα έργα του Πλάτωνα και των Στωικών, και φωτίζει την επίδρασή τους στα σημαντικότερα γνωστά επιχειρήματα της χριστιανικής φιλοσοφικής και θεολογικής παράδοσης. Η συνοπτική παρουσίαση και αποτίμηση των τελευταίων, μέσα από πρόσφατες ανασυγκροτήσεις και ερμηνείες τους, αναλαμβάνεται στην εργασία του Μιχάλη Φιλίππου. Το άρθρο του Μίλτου Θεοδοσίου προβάλλει την ιδιαίτερη προσέγγιση του Wittgenstein, η οποία υπαγορεύει την απόρριψη των κλασικών, ορθολογιστικών μεθόδων της φιλοσοφίας της θρησκείας και την αναγνώριση της ανάγκης ενεργού συμμετοχής στη μορφή ζωής του πιστού, χωρίς να εκφράζει μια απλή φιντεϊστική στάση. Η Πέγκυ Βουτσινά εστιάζει την προσοχή της σε πρόσφατες κριτικές της αναλυτικής «μεταρρυθμισμένης γνωσιολογίας», οι οποίες φαίνεται να καθιστούν δυνατή την υπέρβαση της διαμάχης μεταξύ των υποστηρικτών τεκμηριοκρατικών εμπειριστικών αντιλήψεων και των υπέρμαχων της άμεσης υιοθέτησης έμφυτων θρησκευτικών πεποιθήσεων. Τονίζει το ενδιαφέρον της αναζήτησης μιας αναστοχαστικής θεώρησης της πίστης που στρέφει την προσοχή της στις πρακτικές υποδηλώσεις και τις ηθικές προεκτάσεις της αποδοχής των επίμαχων «αληθειών» κάθε θρησκείας.

Το κείμενο του John Hyman, με το οποίο κλείνει το αφιέρωμα, μας πηγαίνει πέρα από το πλαίσιο της θεματικής που αναπτύσσεται στα υπόλοιπα άρθρα. Αναφέρεται σε μια ερμηνεία της «Πτώσης» στο τρίτο κεφάλαιο της *Γενέσεως*, η οποία αναδεικνύει τη σημασία της παράβασης της θεικής εντολής από τους πρωτόπλαστους για τη γνωστική και πρακτική χειραφέτηση του ανθρώπου. Η αφήγηση της Βίβλου αποτελεί την πρώτη κατάφαση της αξίας της γνώσης, που την διαφοροποιεί από την ορθή δόξα, και εξηγεί ίσως το αίτημα ορθολογικής στήριξης και ικανοποιητικής γνωστικής συμπλήρωσης της θρησκευτικής πίστης.

Προσδοκία των υπεύθυνων του αφιερώματος και όσων συνεισέφεραν σε αυτό με τα κείμενά τους είναι πως η παρεχόμενη επιχειρηματολογία θα αποτελέσει τη βάση για μια ευρύτερη γόνιμη συζήτηση, η οποία θα υπεισέρχεται σε διάφορα ερωτήματα, αναφερόμενα στην πίστη και τη γνώση, τη θρησκεία και τη φιλοσοφία, καθώς και στις πολύπλευρες και περίπλοκες σχέσεις τους.

ΣΤΕΛΙΟΣ ΒΙΡΒΙΔΑΚΗΣ

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

¹ Για μια πρώτη αντιμετώπιση αυτού του αθεϊστικού ρεύματος και για σχετικές βιβλιογραφικές αναφορές, βλ. Στέλιος Βιρβιδάκης, «Εκφάνσεις του σύγχρονου αθεϊσμού και ο αντίλογος της πνευματικότητας», *Σύναξη* 112 (Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2009): 70-82.

² Βλ. κυρίως, Στάθης Ψύλλος, «Εν αρχή (και εν τέλει) ην ο Λόγος: Σκέψεις για το νέο κύμα των αθεϊστών», *Cogito* 7 (Οκτώβριος 2007): 7-11, Έλλη Βιντιάδη, «Ad Hoc: Τίποτα δεν είναι βέβαιο, αλλά μερικά πράγματα είναι πιο βέβαια από

άλλα», *Cogito* 7 (Οκτώβριος 2007): 12-13, Κωστής Κωβαίος, «Θρησκευτική πίστη vs Λόγος», *Cogito* 8 (Μάιος 2008): 78-79, «Αθεϊσμός και ηθική αταραξία», *Cogito* 8 (Μάιος 2008): 81-83, Πέγκυ Βουτσινά, «Τι είναι η φιλοσοφία της θρησκείας;», *Cogito* 4 (Φεβρουάριος 2006): 84-85, Richard Swinburne, Συνέντευξη στον Στέλιο Βιρβιδάκη, *Cogito* 4 (Φεβρουάριος 2006): 86-89, Ντένια Αθανασοπούλου-Κυπρίου, «Αναθεωρώντας την ορθολογικότητα της θρησκευτικής πίστης: Μια φεμινιστική προσέγγιση στη φιλοσοφία της θρησκείας», *Cogito* 4 (Φεβρουάριος 2006): 90.



γνώση και πίστη στην εξορία: η περιπέτεια του Ιουδαϊσμού

Προμηθέας - Ιώβ

Ο πιο επιφανής άγιος και μάρτυρας στο εορτολόγιο της φιλοσοφίας, έλεγε ο Μαρξ,¹ είναι ο *Προμηθέας*, ο εχθρός όλων των ουράνιων κι επίγειων θεών που αρνούνται τα πρωτεία της ανθρώπινης αυτοσυνείδησης. Ο Προμηθέας των Εβραίων, από την άλλη μεριά, όπως επισήμαινε ο Ερνστ Μπλοχ (Ernst Bloch),² είναι ο *Ιώβ*, ο εχθρός κάθε θεοδικίας, κάθε θρησκευτικής δικαίωσης των ανθρώπινων δεινών, του Κακού μέσα στην Ιστορία.

Η μετατόπιση από το ελληνικό στο εβραϊκό, από τον Τιτάνα στον βιβλικό αντίηρωα, περιέχει και τη μετατόπιση του φιλοσοφικού ερωτήματος που κατέχει την κεντρική θέση στις δύο παραδόσεις: η ελληνική διερώτηση περί του Όντος υποτάσσεται στα αναπάντητα ιώβεια ερωτήματα για τη Δικαιοσύνη ή την ανυπαρξία της επί της γης.

Γύρω από το μετέωρο αίτημα Δικαιοσύνης που διαπερνά το Βιβλίο του Ιώβ διαμορφώνονται και μεταμορφώνονται οι περίπλοκες σχέσεις έντασης που αναπτύσσονται ιστορικά στο εσωτερικό του Ιουδαϊσμού και της εβραϊκής παράδοσης, ανάμεσα σε λογική γνώση και πίστη, ανάμεσα σε επιστήμη, φιλοσοφία και θρησκεία, κι ακόμα, ανάμεσα σε θρησκεία και πίστη ή, σε ένα άλλο επίπεδο, ανάμεσα στο Νόμο ως ηθική τάξη και τη Δικαιοσύνη που τον υπερβαίνει.

Η ίδια η ραββινική θρησκευτική ορθοδοξία με δυσκολία αποδέχτηκε την ένταξη στον Κανόνα ενός Βιβλίου που αμφισβητεί κάθε θρησκευτική εκλογίκευση των βασάνων του ανθρώπου. Το ίδιο το ανικανοποίητο αίτημα Δικαιοσύνης είναι κι ανυπότακτη έκφραση ελευθερίας της σκέψης από τα κυρίαρχα δόγματα, σαν αυτά με τα οποία απαντούν οι φίλοι του Ιώβ στα ερωτήματά του. Είναι ανυποχώρητη απαίτηση γνώσης της αλήθειας. Αυτή την απαίτηση γνώσης κι αδογματίστης διαμόρφωσης κρίσεων τονίζει και ο Σααντιά Γκαόν (Saadia Gaon, 882-942 μ.Χ.), ο πρώτος κατά τη χρονολογική τάξη εβραίος φιλόσοφος, όταν, αρχίζοντας το *magnum opus* του, *Το Βιβλίο των Πίστεων και των Γνωμών*, διαλέγει να παραθέσει³ ένα καίριο απόσπασμα ακριβώς από το Βιβλίο του Ιώβ: *κρίσιν ελώμεθα εαυτοίς, γνώμεν ανά μέσον εαυτών ό,τι καλόν*.⁴

Καθόλου τυχαία, το Βιβλίο του Προμηθέα των Εβραίων θα γίνει μόνιμο σημείο αναφοράς στον φιλοσοφικό προβληματισμό των Εβραίων, από τον Σααντιά Γκαόν στον Μωσέ μπεν Μαϊμόν (Mose ben Maimon, 1135-1204) ή Μαϊμονίδη (αφιερώνει στον Ιώβ δύο κεφάλαια στο *magnum opus* του, τον *Οδηγό των Διαπορούντων*), τους Εβραίους αβερροϊστές, τον ελευθερόφρονα Λεβί μπεν Γκερσόν (Levi ben Gershon, 1288-1344) ή Γερσονίδη (γράφει έναν εκτενέστατο σχολιασμό του Βιβλίου του Ιώβ), έως τον κατεξοχήν προμηθεϊκό Μπαρούχ Σπινόζα (Baruch Spinoza) των *Μοντέρνων Καιρών*. Στην εποχή μας, οι κραυγές του Ιώβ ακούγονται στο έργο του Φραντς Ρόζεντσαϊχ (Franz Rosenzweig), του Γκέρσομ Σόλεμ (Gershom

Scholem), ακόμα και στον μεσσιανικό ιστορικό υλισμό του Βάλτερ Μπένγιαμιν (Walter Benjamin) ή τον ουτοπικό μαρξισμό του Ερνστ Μπλοχ.

Η συνθήκη δυνατότητας αυτής της διαρκώς επανερχόμενης θεματικής δεν είναι άλλη από την ιώβεια δοκιμασία της Εξορίας, της Διασποράς. Είναι αυτή η ιστορική δοκιμασία που δοκιμάζει διαρκώς την πίστη. Κι αυτή είναι που ωθεί διαρκώς στην αναζήτηση γνώσης. Μήπως φαίνεται συμπτωματικό ότι η πιο εμβληματική μορφή του Ιουδαϊσμού μετά τον Μωυσή, ο Μωυσής Μαϊμονίδης, επονομάστηκε «Φως της Εξορίας»;

Τα τρία ρεύματα

Σε ένα ιστορικό φόντο που το σκιάζουν τα νέφη μιας επαπειλούμενης καταστροφής που δεν αργεί ποτέ να πέσει σαν καταιγίδα επί των κεφαλών των Εβραίων, το ζητούμενο είναι πάντα η καταλληλότερη στρατηγική επιβίωσης στην Εξορία.

Στα τέλη του 14ου αιώνα, ο Profiat Duran ή Ισχάκ μπεν Μωσέ Α-Λεβί (Isaac ben Mose ha-Levi) από την Καταλονία είχε διακρίνει τρία βασικά ρεύματα που διαπερνούν την εβραϊκή σκέψη,⁵ όχι μόνο του καιρού του αλλά διαχρονικά, και που αντιστοιχούν ουσιαστικά σε διαφορετικές στρατηγικές επιβίωσης σε ένα εχθρικό περιβάλλον:

1. Το ρεύμα της αυστηρής ραββινικής θρησκευτικής ορθοδοξίας, των «αφιερωμένων στη σοφία του Ταλμούδ», που διακηρύσσουν ότι η μόνη οδός σωτηρίας είναι να αφιερωθεί ο κάθε Εβραίος στη μελέτη του ωκεανού του Ταλμούδ, του προφορικού Νόμου που εμπεριέχει έναν ανέανο σχολιασμό του γραπτού Νόμου, της Τορά (της Πεντατεύχου). Η ενασχόληση με τη φιλοσοφία και τις επιστήμες ισοδυναμεί με χάσιμο χρόνου και ψυχής.
2. Το ορθολογικό ρεύμα των «φιλοσοφούντων» που μελετούν την ελληνική και αραβο-ισλαμική φιλοσοφία, ασχολούνται συστηματικά με τις φυσικές επιστήμες κι επιχειρούν να υπερβούν τις αντιφάσεις ανάμεσα στη φιλοσοφία και τη θρησκεία.
3. Το μυστικιστικό ρεύμα των «αφιερωμένων στη σοφία της Καμπαλά» που ξεπερνά τα όρια της ορθοδοξίας αλλά και συγκρούεται με τις ορθολογικές τάσεις.

Οι εντάσεις ανάμεσα στα τρία ρεύματα ενίοτε οξύνονται και κλιμακώνονται σε βίαιες συγκρούσεις, όπως με τη μεγάλη διαμάχη γύρω από τον Μαϊμονίδη που ξεσπά σε Γαλλία και Ισπανία γύρω στο 1230. Ενάντια στην προσήλωση τού μεγάλου Σοφού της Κόρδοβα και του Καϊρου στη λογική έρευνα και απόδειξη συνασπίστηκαν η συντηρητική ραββινική ορθοδοξία με τους καθβαλιστές – με την καθολική Εκκλησία να μη μένει αμέτοχη και να πρωτοστατεί στο κάψιμο των βιβλίων του Μαϊμονίδη και στο κυνήγι των οπαδών του. Έναν αιώνα αργότερα, το 1303-1306, φουντώνει ξανά σαν πυρκαγιά, στην Προβηγκία, η διαμάχη ανάμεσα στους εβραίους

φιλοσόφους και τη θρησκευτική ορθοδοξία. Ο ποιητής-φιλόσοφος Γιενταγιά Α-Μπεντερεσί (Yedayah ha-Bedaresi), οπαδός του Μαϊμονίδη, ξεσπαθώνει υπέρ του ορθού Λόγου και, χρησιμοποιώντας μια φράση από το Ταλμούδ, διακηρύσσει ότι ακόμα κι αν έβγαине από τον τάφο ο Ιησούς του Ναυή και απαιτούσε να πάψουν να μελετούν φιλοσοφία κι επιστήμες, οι Εβραίοι της Προβηγκίας δεν θα υπακούσουν, έστω κι αν αυτό σημαίνει να χάσουν το βιος τους, τα παιδιά τους και τη ζωή τους!⁶

Βέβαια, τα τρία βασικά ρεύματα είναι ανομοιογενή στο εσωτερικό τους, και η σύγκρουση δεν αποκλείει την αλληλεπίδραση και την ώσμωση. Έτσι, οι καββαλιστές, που κατά τον Σόλεμ πρωτοστάτησαν στον πόλεμο κατά του Μαϊμονίδη, επιχειρήσαν, ορισμένοι από αυτούς, μια μυστικιστική ανάγνωση της αποφατικής θεολογίας και των πιο σκοτεινών σημείων του έργου του μεγάλου αριστοτελικού. Ο ραββινικός Ιουδαϊσμός, πάλι, παρά τη δυσπιστία του, όχι σπάνια ανοιγόταν στην καββαλιστική παράδοση, ενώ η ορθολογική τάση του Μαϊμονίδη τελικά επικράτησε κι έβαλε τη σφραγίδα της πάνω στην ορθοδοξία. Εξάλλου, εβραίοι πνευματικοί άνθρωποι και των τριών ρευμάτων, από την Ανδαλουσία και την Προβηγκία έως τη Βαγδάτη και τη Σαμαρκάνδη, διέπρεψαν στις επιστήμες, ιδιαίτερα στην ιατρική, την αστρονομία και τα μαθηματικά.

Το ορθολογικό στοιχείο, τελικά, αναδύεται και από τα τρία αντιφατικά μεταξύ τους ρεύματα. Ο άθεος Εβραίος Φρόυντ (Freud) μιλά για μια «πνευματικότητα» (*Geistigkeit*) που έχει τις ρίζες της στην πράξη εξιδανίκευσης που χαρακτηρίζει τη μονοθεϊστική θρησκεία, και με την οποία οι Εβραίοι υπέταξαν την αισθητηριακή αντίληψη στο πνεύμα, περιφρονώντας τη μαγεία και τις μυστικιστικές προλήψεις, και ανοίχτηκαν στην ανάπτυξη της διανοητικής εργασίας και σε νέες εξιδανικεύσεις.⁷ Για την ίδια πνευματικότητα, σαν καταφύγιο και αποστολή στην Εξορία, θα μιλήσει και ο Φραντς Ρόζεντσαϊχ, όταν, στη διορατική του πολεμική κατά του

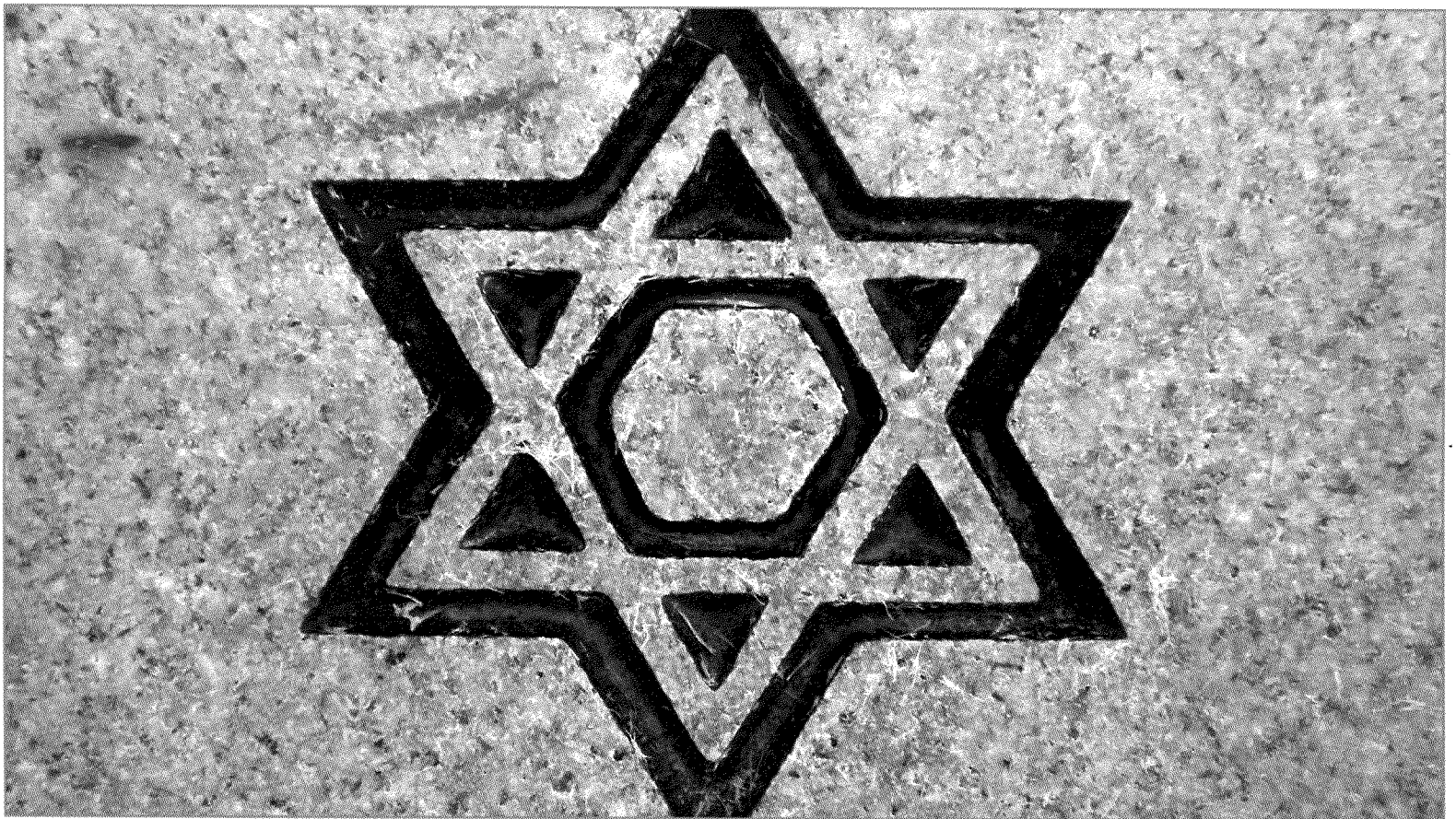
σιωνιστικού σχεδίου χειραφέτησης μέσα από ένα κράτος-έθνος, έλεγε ότι η μόνη πατρίδα του Εβραίου είναι το Βιβλίο!⁸

Το άνοιγμα στο Καθολικό

Η Εξορία δεν είναι μόνον έκθεση στον κίνδυνο αλλά κι άνοιγμα στο Καθολικό που κανένα γκέτο δεν μπορεί να κλείσει και κανέναν διωγμό να εξαφανίσει. Μετά την εκδίωξη από την Ισπανία το 1492, ο Γιουντά Αμπραβανέλ (Yehudah Abravanel), ο επιλεγόμενος Leone Ebreo, συγγραφέας των περιφημων *Διαλόγων Αγάπης* (*Dialoghi d'Amore*, πρώτη έκδοση 1535), θα μιλήσει για τη «Διασπορά ως Αποστολή», άνοιγμα στην οικουμενικότητα. Η ένταση ανάμεσα στην καθολικότητα της ιστορικής δοκιμασίας και την εμμονή στη διάσωση μιας εθνοθρησκευτικής ιδιαιτερότητας, που όμως αυτοπροσδιορίζεται σαν τάση καθολικότητας, «φως ανάμεσα των εθνών», δημιουργεί μια διαλεκτική που ωθεί πέρα από τα όρια της ιδιαιτερότητας. Δεν είναι τυχαίο ότι η γραμμή που ξεκινά από τον Λέοντα τον Εβραίο και τους *Διαλόγους Αγάπης*, τον 16ο αιώνα, οδηγεί άμεσα, τον επόμενο αιώνα, στον Σπινόζα και τον *amor intellectualis Dei*.

Το άνοιγμα στο Καθολικό, που επικαθορίζει τις σχέσεις του Ιουδαϊσμού με τη φιλοσοφία, αναπτύσσεται σε τρεις στιγμές: την όψιμη ελληνική αρχαιότητα, τον αραβο-ισλαμικό πολιτισμό και τη νεωτερικότητα.

Το άνοιγμα στην οικουμένη της ελληνιστικής περιόδου και της Ρώμης σημαδεύεται από την παρουσία του Φίλωνα της Αλεξάνδρειας. Ο συγκρητισμός, η προσπάθεια συμφιλίωσης της Βίβλου με ένα εκλεκτικό μίγμα νεοπλατωνικών και στωικών ιδεών και, προπαντός, η αλληγορική μέθοδος του Φίλωνα θα ασκήσει μεγαλύτερη επίδραση στη χριστιανική Εκκλησία και τους Πατέρες της από ό,τι στον Ιουδαϊσμό. Η αλληγορική ερμηνεία της Βίβλου, πάντως, που εγκαινιάζει ο Φίλων θα είναι το κοινό γνώρισμα όλων των ορθολογιστικών τάσεων που ενοχλούνται από



τα υπερφυσικά θαύματα και τους ανθρωπομορφισμούς στο βιβλικό κείμενο. Από αυτή την άποψη, υπάρχει ένα φιλικό στοιχείο στη σκέψη όλων των εβραίων οπαδών του ορθού Λόγου, από τον Μωυσή Μαϊμονίδη του Μεσαίωνα στον Μόζες Μέντελσον (Moses Mendelssohn) του εβραϊκού Διαφωτισμού (της Ασκαλά) και ως τον νεοκαντιανό Χέρμαν Κόεν (Hermann Cohen).

Η εμφάνιση του Ισλάμ, η αραβική επέκταση από την κεντρική Ασία έως την Ιβηρική, και η πολιτιστική έκρηξη που τη συνόδευσε, η διάσωση και μετάφραση στα αραβικά της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, προπαντός του έργου του Αριστοτέλη, διαμόρφωσαν νέες συνθήκες και για τις διεσπαρμένες εβραϊκές κοινότητες. Μαζί με τις αυξημένες πιέσεις πάνω τους από το ισλαμικό περιβάλλον, αλλά και τον ζωροαστρισμό και τον μανικαϊσμό, το χριστιανισμό σαν αυτοκρατορική θρησκεία, την ηγεμονική επιρροή της ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης, εμφανίστηκαν και χωρίς προηγούμενο δυνατότητες πνευματικής ανάπτυξης.

Η ανάδυση της αραβο-ισλαμικής φιλοσοφίας και του *Καλάμ*, της προσπάθειας συμφιλίωσης του Λόγου που υπηρετούσε η πνευματική ελίτ με την εξ Αποκαλύψεως αλήθεια, στην οποία παρέμειναν αφοσιωμένες οι πλατιές και απαίδευτες λαϊκές μάζες, η εμφάνιση διαφόρων σχολών, όπως των ορθολογικών Μουταζιλιτών και των μυστικιστών Ασσαριτών, επέδρασε άμεσα πάνω σε αντίστοιχες τάσεις στο χώρο του Ιουδαϊσμού. Υπήρξαν προσπάθειες συμφιλίωσης της επιστημονικής-λογικής αλήθειας με την Αποκάλυψη, δίνοντας τα πρωτεία συνήθως στη δεύτερη, σπανιότερα στην πρώτη, ή κόβοντας τον Γόρδιο δεσμό με τη «διπλή αλήθεια»: η επιστήμη μπορεί να λέει «όχι» εκεί που η θρησκεία λέει «ναι», και να είναι εξίσου αληθείς και οι δύο απόψεις...

Ακολουθώντας την κατεύθυνση των Μουταζιλιτών, ο Σααντιά Γκαόν, αντιπαλεύοντας τους Καραΐτες, τους Εβραίους που απέρριπταν το Ταλμούδ και τη ραββινική αυθεντία, στήριξε την υπεράσπιση του ραββινικού Ιουδαϊσμού σε μια μεθοδική άρση των αντιφάσεων που τον χωρίζουν από την ελληνική φιλοσοφία. Ο Ισαάκ Αλμπαλάγκ (Isaac Albalag), τον 14ο αιώνα, θα υποστηρίξει την άποψη της «διπλής αλήθειας». Ο Μαϊμονίδης θα αμφισβητήσει την παράδοση του ισλαμικού *Καλάμ*, που αντικαθιστά τη λογική απόδειξη με τη σοφιστεία⁹ για να δικαιώσει τη θρησκεία, αλλά παραμένει κι αυτός προσηλωμένος στην προσπάθεια άρσης της αντίφασης φιλοσοφίας και θρησκείας – γεγονός που θα του προσάψει ο Σπινόζα, συστηματικός μελετητής και αυστηρός κριτής του.

Στο αντίθετο στρατόπεδο, όπως στο χώρο του Ισλάμ, ο αλ-Γκαζαλί (al-Ghazali) διακήρυξε, με τον ίδιο τον τίτλο του έργου του, την *Καταστροφή της Φιλοσοφίας* (το οποίο κατεδάφισε ο Αβερρόης με την περίφημη απάντησή του, την *Καταστροφή της Καταστροφής*), στο χώρο του Ιουδαϊσμού ο μέγας ποιητής Γιεουντά Α-Λεβί (Yehudah ha-Levi, 1075-1141) θα εξαπολύσει σφοδρή επίθεση στη φιλοσοφία στο *Βιβλίο των Χαζάρων*.

Η επιρροή της αραβο-ισλαμικής φιλοσοφίας διαθλάται πάντα μέσα από το κεντρικό ερώτημα της εβραϊκής προβληματικής: το ζήτημα της

δικαιοσύνης. Ο Μαϊμονίδης διαβάσει στο Βιβλίο του Ιώβ την αντιπαράθεση ανάμεσα στις θέσεις του Αριστοτέλη (με τον οποίο, χαρακτηριστικά, ταυτίζει τον Ιώβ!) και την περί Θείας Πρόνοιας παραδοσιακή-λαϊκή αντίληψη του Ιουδαϊσμού, την άποψη των Μουταζιλιτών ότι ο Θεός είναι αντικειμενικά δίκαιος και την αντίληψη των Ασσαριτών πώς «ό,τι συμβαίνει, το κάνει ο Θεός και ως εκ τούτου είναι δίκαιο» (τις απόψεις αντίστοιχα των φίλων του Ιώβ).¹⁰

Δεν υπήρξε απλώς μια αμοιβαία επίδραση μεταξύ μουσουλμάνων και εβραίων φιλοσόφων, αλλά στις υψηλότερες στιγμές, όπως στην Ανδαλουσία, μια *σύνθεση*, ένας κοινός πολιτισμός που ξεπερνά τις ταυτότητες του Ισλάμ και του Ιουδαϊσμού και με οδηγούς-αστέρες πρωτοπόρα πνεύματα, σαν τον μουσουλμάνο Αβικέννα και τον Εβραίο Ιμπν Γκαμπιρόλ (Ibn Gabirol), ή τους Διόσκουρους της Κόρδοβα, Αβερρόη και Μαϊμονίδη, άνοιξαν τους οικουμενικούς δρόμους της νεωτερικότητας.

Το ερώτημα ως απάντηση

Η κρίση στην οποία βυθίζεται η νεωτερικότητα και η ανθρωπότητα στην εποχή μας, με απαρχή τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, δεν επαναπροσδιορίζει απλώς τη σχέση αλλά βάζει στην έσχατη δοκιμασία και τη θρησκεία και τη φιλοσοφία, και την πίστη και το Λόγο. Μια δοκιμασία της Ιστορίας που θα συμπαρασύρει στον κυκλώνα τους Εβραίους μέχρι το Άουσβιτς και παραπέρα, στο αδιέξοδο του σιωνιστικού σχεδίου.

Ο Ρόζεντσαϊχ γράφει το *Άστρο της Λύτρωσης* στα βαλκανικά μέτωπα του Μεγάλου Πολέμου, βλέποντας όλη την ποντοπορία της φιλοσοφίας, «από την Ιωνία στην Ιένα»,¹¹ από τους Προσωκρατικούς στον Χέγκελ (Hegel), να ναυαγεί στον ωκεανό αίματος των μαζικών σφαγών μπροστά «στο βλέμμα του ετοιμοθάνατου».

Η Ιώβεια δοκιμασία δεν αφορά μόνο την Εξορία στην Ιστορία αλλά την ίδια την Ιστορία κι όλη την ανθρωπότητα. Ο Γκέρσομ Σόλεμ επιστρέφει ξανά στον Ιώβ και στον Ιωνά για να θυμίσει ότι τα ερωτήματά τους, και μετά τη Θεοφάνεια, παραμένουν αναπάντητα. Θυμίζει, όμως, ότι στα εβραϊκά η λέξη «απάντηση» είναι *τεσουβά* (*teshuvah*) που σημαίνει «στροφή», «αναστροφή» κι «επιστροφή», «μεταστροφή» ή και «μετάνοια». ¹² Το ερώτημα αιωρείται επί της αβύσσου και στρέφεται επί τόπου, αναστρέφεται, επιστρέφει στην αφετηρία του σαν ένα νέο, ανώτερο ερώτημα.

Στον Προμηθέα των Εβραίων, τον πιο επιφανή μάρτυρα και άγιο της φιλοσοφίας τους, τον Ιώβ, το ερώτημά του, επιστρέφοντας, μεταστρέφεται σε ερώτημα-προσδοκία του *Μεσσιανικού*, μιας λυτρωτικής διακοπής στη συνέχεια της Ιστορίας των ανθρώπων βασάνων. Η διερώτηση αυτή ξεπερνά τα όρια της πίστης και της απιστίας. Επανέρχεται ξανά και ξανά στους περισσότερους εβραίους στοχαστές της εποχής μας, άθεους και μη, από τον Κάφκα (Kafka) στον Μπένγιαμιν μέχρι τον Ντεριντά (Derrida) και τα *Φαντάσματα του Μαρξ*. Κι όλοι τους αναγνωρίζουν ότι η μόνη απάντηση είναι ένα ανεστραμμένο ερώτημα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

¹ Karl Marx, *Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, Collected Works vol. 1, Progress 1975, σ. 31.

² Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp 1968.

³ Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, Yale University Press 1976, σ. 27.

⁴ Ιώβ λδ' 4.

⁵ Βλ. Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature, The Struggle of Mysticism and Tradition Against Philosophical Rationalism*, Case Western Reserve University, Cleveland, Ohio 1973, σ. 190-193.

⁶ Βλ. Charles Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, TEL Gallimard 1992, σ. 26.

⁷ Παρατίθεται στο Edward W. Said, *Ο Φρόντ και οι μη Ευρωπαίοι*, Άγρα 2003, σ. 53.

⁸ Franz Rosenzweig, *Confluences*, Vrin 2003, σ. 178-179.

⁹ Βλ. Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, Dover Publications 1956, σ. 110.

¹⁰ Ο.π., σ. 302.

¹¹ Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, Seuil 1982, σ. 21.

¹² Βλ. Gershom Scholem, *Sur Jonas, la Lamentation et le Judaïsme*, Bayard 2007, σ. 19-20.



Χριστιανικές αντιλήψεις της πίστης

Η πίστη είναι η πνευματική στάση, η εσωτερική διαδικασία μέσω της οποίας ο άνθρωπος αναφέρεται στον Θεό και αποδέχεται την υπερβατική πραγματικότητα και τις θεϊκές υποσχέσεις. Η πίστη βρίσκεται στην καρδιά των μονοθεϊστικών θρησκειών, και κυρίως του χριστιανισμού, σύμφωνα με τον οποίο αποτελεί την προσωπική σχέση του ανθρώπου με τον Θεό, όπως Εκείνος μας έχει αποκαλυφθεί. Δεν είναι απλώς η αναγκαία στάση για να επιτευχθεί πρόσβαση στο Βασίλειο του Θεού, αλλά και προϋπόθεση για αποτελεσματική πραγμάτωση του έργου του Θεού μέσα στον κόσμο. Η πίστη είναι εμπιστοσύνη στον Θεό, είναι η προσωπική επιλογή να δεχτούμε το μήνυμά Του παρά την απουσία αποδείξεων και τεκμηρίων. Αυτή η εμπιστοσύνη, αυτή η πίστη μπορεί να αποκληθεί «διακινδύνευση», «άλμα», και σε καμιά περίπτωση δεν είναι αυτόματα και προκαθορισμένη. Η πίστη συνιστά διακινδύνευση, γιατί εκδηλώνεται όταν η ελευθερία συναντά την ελευθερία, και κανείς δεν μπορεί να υποχρεωθεί να πιστέψει. Η πίστη αποτελεί «διάνοιξη» προς τον Άλλο και προς το μέλλον, διάνοιξη συνοδευόμενη από ελπίδα και αγάπη για τον Θεό, την έλευση του οποίου προσδοκούμε, διακινδυνεύοντας με εμπιστοσύνη. Η πίστη, σύμφωνα με τη ρήση του Αποστόλου Παύλου, μπορεί να περιγραφεί ως «ελπιζομένων υπόστασις, πραγμάτων έλεγχος ου βλεπομένων» (Προς Εβραίους 11:1).

Ο τέταρτος αιώνας είναι ο αιώνας των συμβόλων της πίστεως και των ορισμών του δόγματος. Η εκδήλωση της πίστης αποκτά πλέον αυστηρότητα και ακρίβεια, ακόμη και αν χάνει κάτι από την αρχική ορμή της. Η πίστη αποσαφηνίζεται και προσδιορίζεται, παρουσιάζεται ως πολύτιμο απόθεμα, «θησαυρός» (*depositum fidei*), που διατηρείται και προστατεύεται από την αυθεντία της Εκκλησίας.

Για τον άγιο Αυγουστίνου η πίστη είναι το ενέργημα με το οποίο το πνεύμα δέχεται τις αλήθειες που υπερβαίνουν τις αισθήσεις και τις οποίες δεν μπορεί να διαπεράσει η κατανόηση του ορθού Λόγου. Ωστόσο, πρέπει να τονιστεί ότι το ενέργημα αυτό διακρίνεται από την ύψιστη βεβαιότητα και μπορεί να θεμελιώσει κάθε άλλη βεβαίωση (κάτι που αποτελεί και βαθιά πεποίθηση του Descartes). Έτσι, ο Αυγουστίνος θεωρεί την πίστη προϋπόθεση κάθε γνώσης. Η σχέση μεταξύ πίστης και Λόγου δεν είναι γι' αυτόν μια σχέση αποκλειστικής διάζευξης (*aut, aut*), γιατί κατά βάθος δεν μπορούμε να ξεχωρίσουμε τα γνωστικά ενεργήματα του Λόγου και της πίστης, αλλά ούτε και απλών εναλλακτικών δυνατοτήτων (*vel, vel*) που θα τις παρέθετε κατά μηχανικό τρόπο. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι πίστη και Λόγος συνδέονται με μια κυκλική σχέση. Κάθε ορθολογική κρίση προϋποθέτει, λιγότερο ή περισσότερο, την πίστη, και ισχύει και το αντίστροφο. Ο Λόγος και η πίστη αποτελούν δύο ουσιώδεις συνιστώσες των πνευματικών δυνάμεων του ανθρώπου: «Πιστεύω για να κατανοήσω, κατανώ για να πιστέψω». Κατά τον Αυγουστίνου, η πίστη που οδηγεί στην αποδοχή των υπερφυσικών αληθειών περιλαμβάνει σκέψη. Η πίστη αυτή είναι ορθολογική, αλλά υπερβαίνει τη φυσική της χρήση. Ο

Αυγουστίνος διακρίνει τους διαφορετικούς τρόπους της πίστης: πιστεύω τον Θεό (*credere Deo*) – η πίστη που βασίζεται στην αυθεντία της θεϊκής αποκάλυψης, «πιστεύω ότι ο Θεός...» (*credere Deum*)–, πίστη η οποία αναπτύσσει αυτή την αποκάλυψη ως θέσεις του δόγματος αναφερόμενες στη θεϊκή πραγματικότητα (Τριάδα, Δημιουργία, Σάρκωση, κ.λπ.), πιστεύω στον Θεό (*credere in Deum*) – εκδήλωση της τάσης κάθε ανθρώπου να στραφεί προς τον Θεό, τον οποίο αναγνωρίζει ως Σωτήρα.

Ο άγιος Άνσελμος, προεκτείνοντας τη σκέψη του Αυγουστίνου, διατυπώνει το κεντρικό μοτίβο της ρωμαιοκαθολικής σκέψης που στηρίζεται στην αρμονία, τη συμπληρωματικότητα ανάμεσα στην πίστη και το Λόγο: *fides quaerens intellectum*, η πίστη που αναζητά την κατανόηση. Η πίστη απαιτεί διασάφηση, εμπάθυνση και εξήγηση από το Λόγο, αλλά δεν είναι καθόλου αυτόνομη. «Δεν προσπαθώ να καταλάβω για να πιστέψω, αλλά πιστεύω για να κατανοήσω...» (*Proslogion*, I). Χάρη στην πίστη, ο Λόγος ξαναβρίσκει τις ικανότητες και τις ιδιότητες που διέθετε πριν από την Πτώση, και γι' αυτό δεν αναζητά μόνο η πίστη την κατανόηση, αλλά και η κατανόηση αναζητά την πίστη (*intellectus quaerens fidem*).

Τον Μεσαίωνα εμφανίζεται και η μεταφορική εικόνα των τριών οφθαλμών (Hugues de Saint-Victor): ο οφθαλμός της σάρκας για τη γνώση του κόσμου, ο οφθαλμός του Λόγου για την αυτογνωσία, ο οφθαλμός της εσωτερικής θεωρίας (*contemplatio*) για τη γνώση του Θεού. Οι τρεις τρόποι γνώσης είναι αλληλοσυνδεδεμένοι και αλληλοεξαρτώμενοι, και η γνώση του Θεού επιδρά στη γνώση του κόσμου και του εαυτού μας, και αντίστροφα. Από αυτή την αντίληψη θα αναπτυχθεί η έννοια της *sensus fidei* (αίσθησης της πίστης) ή *sensus divinitatis* (αίσθησης της θεότητας), της έμφυτης ικανότητας να αισθάνεται κανείς το υπερφυσικό στοιχείο.

Την περίοδο του σχολαστικισμού η διδασκαλία της πίστης παίρνει τη μορφή συστηματικής μάθησης, και τα σύμβολα της πίστης αντικαθίστανται από τους αυστηρούς συλλογισμούς μιας πλήρους και ακριβούς μελέτης του Υπέρτατου Όντος. Ο Θεός γίνεται το αντικείμενο μιας μεγαλειώδους επιστήμης που διερευνά, με υπομονή και προσοχή στις λεπτομέρειες των λογικών μεταβάσεων από τις προκείμενες στα συμπεράσματα των επιχειρημάτων, την πλούσια επικράτειά Του. Είναι η εποχή των θεολογικών πραγματειών και της αρχιτεκτονικής των μητροπόλεων...

Για τον Θωμά Ακινάτη, η πίστη είναι εγγεγραμμένη στη φύση του ανθρώπου και συνίσταται στην αποδοχή της θεϊκής αλήθειας. Ο Ακινάτης ξεκινά από την παραδοχή πως η αλήθεια δεν μπορεί να αντιφάσκει με την αλήθεια και γι' αυτό δεν μπορεί να υπάρχει αντίφαση μεταξύ των αληθειών της πίστης και των αληθειών του Λόγου. Κατά συνέπεια, δεν πρέπει να διαχωρίζουμε την πίστη από το Λόγο που είναι «θεία δώρα». Ο Λόγος δεν μπορεί να μας απομακρύνει από τον Θεό, αλλά μας οδηγεί σε Αυτόν, εφόσον οριοθετηθούν με τον σωστό τρόπο τα δικαιώματα και οι ικανότητές του και περιοριστούν οι αξιώσεις του. Έτσι, η ορθολογική πίστη παραμένει μέχρι σήμερα η επίσημη θέση της ρωμαιοκαθολικής

Εκκλησίας. Ο Λόγος μπορεί να μιλήσει με τις δικές του δυνάμεις για τις αλήθειες που βρίσκονται κρυμμένες στη Βίβλο, αλλά και στη φύση. Η πιο σημαντική ενέργεια της πίστης είναι να αναζητά τις αιτίες των πραγμάτων και μπορεί να αναχθεί στην πρώτη αιτία των πάντων: ο Θεός ως υπέρτατος Λόγος δεν είναι ξένος προς τον ανθρώπινο λόγο. Ωστόσο, αν ο Λόγος ξεκινά από τα αισθητά, δεν μπορεί να συλλάβει τη θεότητα καθεαυτή στην ουσία της. Η πίστη επιτρέπει στον άνθρωπο να γνωρίσει εκείνο που ξεπερνά τις ικανότητες του Λόγου. Μας παρέχει γνώση που αρθρώνεται με ορθολογικό τρόπο, αλλά διακρίνεται από το Λόγο κατά το ό,τι η αποδοχή των αληθειών τις οποίες μας φανερώνει δεν βασίζεται σε άμεση θέα ούτε σε λογική παραγωγή. Επιπλέον, η βούληση δίνει στο Λόγο το τέλος του, στο οποίο αποβλέπει και η πίστη. Οι αλήθειες και η βεβαιότητα της πίστης διαφέρουν από αυτές του Λόγου, αλλά η φιλοσοφία, η οποία κατ' αρχήν στοχεύει στην αλήθεια και τη βεβαιότητα, δεν μπορεί να διαφορεύει για εκείνες της πίστης.

Η όλη προσπάθεια του Θωμά Ακινάτη και των επιγόνων του μέχρι τις μέρες μας (συμπεριλαμβανομένης της διδασκαλίας των Παπών: βλ. *Fides et Ratio* του Ιωάννη-Παύλου του Β' ή την ομιλία του Βενέδικτου του ΙΖΤ' στο Regensburg και τη διαμάχη του με τον Habermas) κατατείνει στην κατάδειξη του ότι εκείνο που υπερβαίνει το Λόγο (η Σάρκωση, η Ανάσταση, η Τριάδα, η Ευχαριστία, κ.λπ.) δεν αντιφάσκει με αυτόν, ενώ και ο Λόγος οφείλει να ακούει τη φωνή της πίστης και να απαρνείται την αυτάρκεια και την αυτονομία του. Η πίστη λέει κάτι που διαφέρει από το Λόγο, αλλά δεν αντιβαίνει σε αυτόν, εφόσον τίποτα το αντιφατικό δεν μπορεί να αληθεύει. Ο Θεός έχει δημιουργήσει και το βασίλειο της φύσης και το βασίλειο της χάριτος, και οι αλήθειες της πίστης δεν αντιβαίνουν στην πρόοδο και την επιστήμη. Σε τελική ανάλυση, σύμφωνα με τη μεταφυσική αρχή η οποία, στην ιεραρχία των όντων, υποτάσσει το κατώτερο στο ανώτερο, ο Λόγος, βέβαια, τίθεται στην υπηρεσία της πίστης.

Με την ανάπτυξη του νομιναλισμού στενεύει το πεδίο της ορθολογικής γνώσης και διευρύνεται εκείνο της πίστης. Η τάξη των πραγμάτων και του κόσμου δεν φαίνεται πλέον ως κάτι το φυσικό, αλλά ως καρπός της ανεξικνίαστης βούλησης του Θεού. Ο νομιναλισμός ωθεί στα άκρα την αντίληψη για την ελευθερία και την απόλυτη εξουσία του Θεού. Ο Θεός βρίσκεται πέραν του Λόγου και της ηθικής, η αλήθειά του είναι ασύμβατη με την ανθρώπινη αλήθεια, και η πίστη σε Αυτόν δεν μπορεί να συνδέεται με το Λόγο, δεν μπορεί να θεμελιώνεται σε τίποτα το αντικειμενικό, αλλά αποκλειστικά στον ίδιο της τον εαυτό. Δεν μπορεί να οδηγηθεί κανείς στον Θεό μέσω των αποδείξεων της ύπαρξής Του. Δεν υπάρχει φυσική γνώση του Θεού. Η πίστη νοείται ως «θεική άγνοια», ως «ακατανόητη σύλληψη του ακατανόητου» (Νικόλαος Κουζάνος), ελεύθερη και αβέβαιη, που συνίσταται στην απόλυτη εμπιστοσύνη χωρίς κανένα θεμέλιο ή προφάνεια αλήθειας.

Η ουσία του νέου θρησκευτικού ρεύματος, της *Devotio Moderna*, αποδίδεται με την αρχή *cor quaerens fidem* – δεν είναι ο Λόγος αλλά η καρδιά που αναζητά την πίστη. Αυτός ο φιντεϊσμός θα επιτρέψει την ανάπτυξη της νεότερης υποκειμενικότητας, αλλά και θα εκφράσει τη διακινδύνευση μιας πίστης κλεισμένης μέσα στην υποκειμενικότητα.

Για τον Μαρτίνο Λούθηρο το σημαντικότερο είναι πως η πίστη αποτελεί μια συνάντηση με τον Θεό. Αυτή η προσωπική σχέση ανάμεσα στο ανθρώπινο εγώ και το θεικό Εσύ διέπει όλη τη ζωή: τη βούληση, τις αισθήσεις, τη συμπεριφορά. Η πίστη δεν απαιτεί καμιά χρήση του Λόγου: στην αισιοδοξία του καθολικισμού, όσον αφορά στις γνωστικές δυνάμεις του ανθρώπου, αντιπαράκειται ένας ισχυρός προτεσταντικός πεσιμισμός απέναντι στο Λόγο. Το μόνο αναγκαίο είναι η πίστη: *sola fide*, είναι δώρο του Αγίου Πνεύματος, απόλυτη εμπιστοσύνη στον Θεό. Μόνο η πίστη επιτρέπει στον άνθρωπο να γνωρίσει τη θεότητα. Η πίστη δεν έχει θεμέλιο, δεν έχει απώτερους σκοπούς, δίνεται και αφαιρείται από την ανεξικνίαστη θεία χάρη και ζει από μόνη της. Ο ριζικός της χαρακτήρας σημαίνει πως δεν χρειάζεται τίποτα το εξωτερικό (εκκλησιαστική αυθεντία, μυστήρια), τίποτα το αντικειμενικό, τίποτα το παγκόσμιο, με άλλα λόγια, τίποτα το καθολικό. Το ουσιαστικό σύμφωνα με τη Μεταρρύθμιση του Λούθηρου είναι η άμεση σχέση μεταξύ ανθρώπου και Θεού, μέσα από την οποία η ατομική πίστη απελευθερώνεται από την κηδεμονία της Εκκλησίας και του δόγματος.

Κατά τον Λούθηρο, η πίστη σχετίζεται με το Λόγο, όπως το φως με το σκοτάδι. Έτσι, υπογραμμίζει την ασυμβατότητα, ακόμη και την εχθρότητα ανάμεσα στην πίστη και το Λόγο (*fides contra intellectum*). Η πίστη δεν

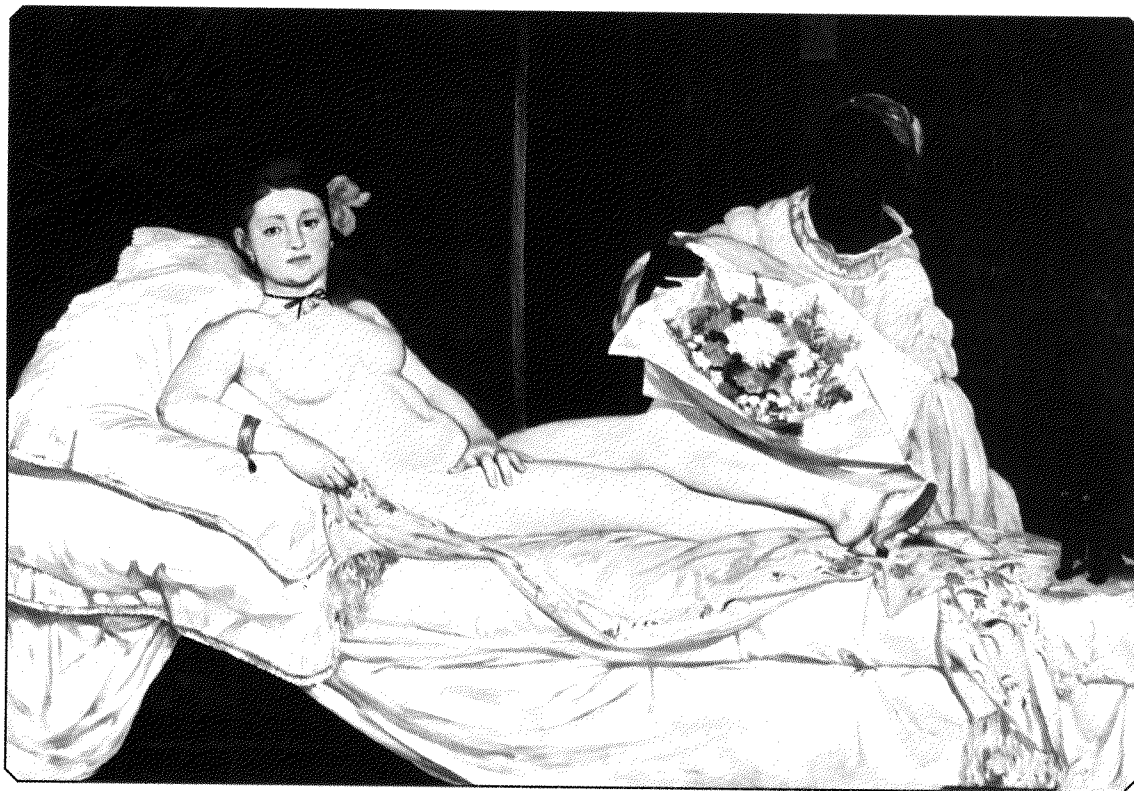
είναι είδος γνώσης, αλλά τρόπος ύπαρξης, αναστάτωση, μεταστροφή της ζωής. Ο πειρασμός να γνωρίσουμε, να προσπαθήσουμε να οδηγηθούμε στη λύτρωση με τις ίδιες μας τις δυνάμεις είναι καταδικαστέος. Έτσι, ο Λούθηρος υποτιμά τη σημασία κάθε φυσικής και ορθολογικής γνώσης του Θεού. Η πίστη καταστρέφει τα αντικειμενικά θεμέλια του είναι. Πεδίο μάχης δεν είναι πια ο κόσμος ή η πόλις, αλλά η προσωπική, εσωτερική εμπειρία (*Gewissen*). Αλλά μ' αυτόν τον τρόπο απελευθερώνεται και ο Λόγος από την υποταγή του στην υπηρεσία της πίστης και μπορεί πλέον να αφοσιωθεί στην αυτόνομη εξερεύνηση του κόσμου, και ο Λούθηρος, χωρίς να το θέλει, ανοίγει το δρόμο που οδηγεί απευθείας στον Bacon και τον Descartes. Ωστόσο, από αυτή τη νέα έμφαση στην πίστη προέρχονται σε μεγάλο βαθμό οι υποκειμενιστικοί και σπιριτουαλιστικοί πειρασμοί και οι επιφυλάξεις σχετικά με την παρουσία του Θεού μέσα στον κόσμο και την ανθρώπινη ζωή.

Η καθολική Εκκλησία απορρίπτει στη Σύνοδο του Τριδέντο την αντίληψη του Λούθηρου: η γυμνή πίστη δεν αρκεί για τη σωτηρία και τη θέωση του ανθρώπου. Χρειάζονται επίσης η ελπίδα και η αγάπη, που καθιστούν τον άνθρωπο ικανό να δεχτεί τη χάρη και να συνεργαστεί με τον Θεό. Ο καθολικισμός κηρύσσει τη συνέργεια, τη συνεργασία Θεού και ανθρώπου στο κοινό έργο της δικαίωσης και της σωτηρίας. Αναγνωρίζει την αξία του ανθρώπου, τη θετική ποιότητα των πράξεών του, και δέχεται πως τα μυστήρια μεταδίδουν τη χάρη με αντικειμενικό τρόπο. Αναζητά τα θεμέλια της πίστης έξω από αυτήν την ίδια. Η πίστη δεν είναι αυτόνομη, δεν είναι υποκειμενικοποιημένη συνείδηση, αλλά συνίσταται στην αναγνώριση της αυθεντίας της Εκκλησίας και της ισχύος των δογμάτων της πίστης. Η αντικειμενική αλήθεια είναι σύστοιχη με την πίστη. Βέβαια, το κακό με αυτή την αντίληψη είναι πως εμφανίζεται ότι η Εκκλησία κατέχει την ήδη καθορισμένη αλήθεια, που έχει εγκαθιδρυθεί μια για πάντα και δεν μεταβάλλεται (*ne varietur*), και πρέπει να γίνει δεκτή χωρίς καμιά αμφισβήτηση.

Έτσι διαμορφώνονται τα δύο κυρίαρχα πρότυπα αντιλήψεων για τις σχέσεις πίστης και Λόγου που κληρονομούνται από το χριστιανισμό της Δύσης: συμπληρωματικότητα (κατά τους ρωμαιοκαθολικούς) και διαχωρισμός (κατά τους προτεστάντες). Ο καθολικισμός τονίζει τη διανοητική πλευρά της πίστης, η οποία δεν αντιφάσκει με το Λόγο αλλά τον συμπληρώνει και τον ολοκληρώνει, και ο Λόγος οφείλει να δεχτεί αυτό που έχει καθιερωθεί από την αυθεντία της Εκκλησίας – τα δόγματα της πίστης. Η ορθοδοξία, κατά τους καθολικούς, αναδεικνύει και την εσωτερική σχέση της πίστης με την πράξη, της ορθοδοξίας με την ορθοπραξία, και αυτή η πράξη είναι πράξη στην υπηρεσία του Θεού, και περιλαμβάνει τη λειτουργία και την προσευχή. Ο χριστιανός έχει αληθινή πίστη όταν εισάγεται με τη βοήθεια του Αγίου Πνεύματος στην πνευματική ζωή (της προσευχής και λατρείας του Θεού).

Η πίστη της Εκκλησίας θεμελιώνεται στην αυθεντία, ενώ η φιλοσοφία, κατ' αρχήν, απορρίπτει κάθε εξωτερική αυθεντία. Η πίστη κινείται υπό το πρίσμα της εξωτερικότητας: δέχεται απ' έξω αυτό που δεν μπορεί από μόνη της να δώσει στον εαυτό της, ενώ η φιλοσοφία κινείται μέσα από το πρίσμα της εσωτερικότητας – μπορεί να δεχτεί αυτό που η ίδια δίνει στον εαυτό της. Η πίστη βασίζεται σε μια παράδοση η οποία την ανάγει στο πρωταρχικό σημείο της θεικής αποκάλυψης, πηγή και κανονιστική αρχή γι' αυτήν, ενώ η φιλοσοφία είναι πάντα μια νέα αρχή, διαρρηγγύνει τις σχέσεις της με τα τεκμήρια της παράδοσης, τις συνήθειες της σκέψης. Η ορμή της πίστης κατευθύνεται προς το μέλλον, προς την προσδοκώμενη σωτηρία (ιδιαίτερα σημαντικές εδώ είναι οι ιδέες της αθανασίας και της ανάστασης), η φιλοσοφία δυσπιστεί κατ' αρχήν απέναντι σε τέτοιες αναπαραστάσεις και επιδιώκει να προσεγγίσει το αιώνιο μέσα στο παρόν, μέσα στην καρδιά του ενεργεία υπαρκτού. Η πίστη εκφράζεται «με φυσικό τρόπο» με εικόνες, η φιλοσοφία με έννοιες και προσπαθεί να μετατρέψει σε γνώση τις αναπαραστάσεις της πίστης, χωρίς να συνειδητοποιεί πάντοτε ότι η πίστη απαιτεί την απόρριψη κάθε ειδώλου, κάθε πλούσιας αναπαραστάσεως που θα μπορούσε να καθορίσει την ορμή του πνεύματος. Για πολλούς η πίστη συνίσταται στην ήρεμη κατοχή της αλήθειας, αλλά ο πιστός δεν ξέρει ποιο είναι το τελικό σημείο της αναζήτησής του, γιατί η καρδιά του πάντα θα παραμένει ανήσυχη: *inquietum est cor nostrum, Domine...* (Αυγουστίνος, *Εξομολογήσεις* I, 1).

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΝΕΧΑΜΑΣ
ΜΟΝΟ ΜΙΑ ΥΠΟΣΧΕΣΗ ΕΥΤΥΧΙΑΣ
η θέση του ωραίου στην τέχνη και στη ζωή



Ευδοκεία
Νεφέλη



ΚΥΚΛΟΦΟΡΕΙ
ΤΟΝ ΟΚΤΩΒΡΙΟ
ΤΟΥ 2010



Λόγος και πίστη στην ισλαμική παράδοση

Η διερεύνηση της σχέσης ορθού λόγου και θρησκευτικής πίστης στο Ισλάμ επιβάλλει να αναφερθούμε στην ισλαμική φιλοσοφία, μέσα στο πλαίσιο της οποίας το σχετικό ερώτημα έχει τεθεί με ποικίλους τρόπους. Οφείλουμε, ωστόσο, πριν ξεκινήσουμε, να διασαφηνίσουμε τον ίδιο τον όρο «ισλαμική φιλοσοφία». Και αυτό επειδή υπάρχει σχετική διαμάχη ως προς την επιλογή των όρων «ισλαμική» ή «αραβική», προκειμένου να χαρακτηριστεί η φιλοσοφική σκέψη που άνθισε στη Μέση Ανατολή και την Ανδαλουσία από τον 8ο έως και τον 12ο αιώνα.

Προκρίνουμε τον όρο «ισλαμική» μεταξύ των δύο, όχι μόνον επειδή οι περισσότεροι φιλόσοφοι δεν ήταν Άραβες και πολλοί από αυτούς δεν έγραψαν στα αραβικά. Αλλά κυρίως επειδή θεωρούμε ότι το γενεσιουργό πλαίσιο και η βασική συνιστώσα της φιλοσοφίας αυτής στάθηκε η επανερμηνεία της αριστοτελικής και νεοπλατωνικής παράδοσης υπό τους όρους μιας μονοθεϊστικής θρησκείας όπως το Ισλάμ. Επιπλέον, επειδή καταπίσθηκε και μπόλιασε την αντιμετώπιση ζητημάτων που πηγάζουν αποκλειστικά από το Ισλάμ, όπως η ερμηνεία του Κορανίου και του ισλαμικού νόμου.

Χρησιμοποιούμε τον όρο «ισλαμική» ως δηλωτικό μιας περιρρέουσας πολιτισμικής μορφής και όχι απαραίτητα ως ομολογία θρησκευτικής πίστης. Εξάλλου, αναφερόμαστε σε μια φιλοσοφία που διαμορφώθηκε από μουσουλμάνους, αλλά στην οποία συνεισέφεραν και εβραίοι, παγανιστές και χριστιανοί στοχαστές.

Το πρώτο κύμα οικειοποίησης της ελληνικής σκέψης από τους Άραβες μέσω της μεταφραστικής κίνησης του 8ου αιώνα οδήγησε στην εμφάνιση μιας διαμάχης σχετικά με τη λογική. Είναι η λογική –εν προκειμένω, η αριστοτελική λογική που μεταφράζεται πλέον στα αραβικά– ένα οικουμενικό εργαλείο σκέψης, ή αποκλειστικό δεδομένο του ελληνικού πνεύματος;

Παρά τις όποιες ισχυρές αρχικές αντιστάσεις, η λογική καθιερώθηκε στο χώρο της «θεολογίας» (*kalām*), με σκοπό την καλύτερη προβολή των ισλαμικών θέσεων ή την απόκρουση επιχειρημάτων εναντίον τους. Επιβλήθηκε ιδιαίτερα με την ανάδυση του κύκλου των «ορθολογιστών» Mu'tazilah κατά τον 9ο αιώνα, οι οποίοι εισήγαγαν και τη χρήση του αναλογικού συλλογισμού (*qiyās*) στη μελέτη του Κορανίου. Το γεγονός αυτό είναι σημαντικό καθώς αποτελεί αναγνώριση του ότι το Κοράνιο το ίδιο δεν καλύπτει κάθε δυνατή κατάσταση πραγμάτων ή ερώτημα που μπορεί να προκύψει. Χρειάζεται, επομένως, ο αναλογικός συλλογισμός ώστε να οδηγηθούμε στην επίλυση ενός ζητήματος κατ' αναλογία με ένα άλλο για το οποίο το Κοράνιο έχει ήδη αποφανθεί. Ο αναλογικός συλλογισμός έγινε σταδιακά αποδεκτός ακόμη και από σχολές ερμηνείας του ισλαμικού νόμου, που απορρίπτουν οποιαδήποτε μη κυριολεκτική ερμηνεία των γραφών.

Το ζήτημα της ερμηνείας του Κορανίου και του ιερού νόμου αποτέλεσε διαχρονικά ένα ζωτικό σημείο επαφής του Ισλάμ με τον φιλοσοφικό στοχασμό. Αφενός, έπρεπε να απαντηθεί το ερώτημα της αυθεντίας: ποιος και γιατί είναι σε θέση και δικαιούται να ερμηνεύσει τα ιερά κείμενα; Αφετέρου, τίθεται το κρίσιμο ερώτημα του πώς πρέπει να ερμηνευτούν τα κείμενα: ποια είναι τα όρια της κυριολεκτικής και ποια της μεταφορικής ανάγνωσης των γραφών; Δεδομένων των ερωτημάτων αυτών, η αντίθεση Λόγου-πίστης υπεισέρχεται στο κεντρικό θέμα της ερμηνείας του Κορανίου – θέμα το οποίο για μία θρησκεία του νόμου, όπως το Ισλάμ, έχει καθολικές συνέπειες σε όλη τη σφαίρα της κοινωνικής ζωής.

Διαχρονικοί εκφραστές της άποψης ότι το ιερό κείμενο «μιλάει από μόνο του» και οι οποίοι αποκλείουν οποιονδήποτε ανοιχτό χαρακτήρα του είναι οι *χαμπαλίτες*, οπαδοί του Ibn Hanbal (780-855 μ.Χ.). Εκπροσωπώντας τη συντηρητική σχολή ερμηνείας του ισλαμικού νόμου, αποκλείουν εντελώς οποιαδήποτε μη κυριολεκτική ερμηνεία του Κορανίου. Οδηγούνται έτσι σε αδιέξοδο όταν έρχονται αντιμέτωποι στο Κοράνιο με καθαρά ανθρωπομορφικές αναφορές στον Θεό, τις οποίες οφείλουν να απορρίψουν, χωρίς ωστόσο να τις ερμηνεύσουν ως αλληγορίες ή μεταφορές. Το αδιέξοδο αυτό εκφράζεται με τη φιντεϊστική θέση *bila kayfa* (που σημαίνει «χωρίς να γνωρίζω πώς»). Αποδέχομαι, π.χ., ότι οι δίκαιοι θα δουν το πρόσωπο του Θεού, αλλά δεν γνωρίζω πώς πρέπει να κατανοηθεί η φράση «το πρόσωπο του Θεού».

Εάν στη διαμάχη αυτή ο Ibn Hanbal συνιστά το ένα άκρο, στο άλλο άκρο των σχετικών αντιλήψεων μπορούμε με ασφάλεια να τοποθετήσουμε τον μεγάλο Ibn Rushd, γνωστό στη μεσαιωνική δύση ως Αβερρόν (1126-1198 μ.Χ.). Στο έργο του *Αποφασιστική Πραγματεία* (*Kitāb Faṣl al-Maqāl*) όχι απλώς υπογραμμίζει την ύπαρξη αμφίσημων στίχων του Κορανίου, αλλά και προχωρά στην εξαιρετικά ριζοσπαστική άποψη ότι η ερμηνεία τους εναπόκειται στη δικαιοδοσία όχι των θεολόγων αλλά των φιλοσόφων. Κατά τον Ibn Rushd, οι θεολόγοι, ως «διαλεκτικοί επιστήμονες», στερούνται αποδεικτικού λόγου (της αριστοτελικής *αποδείξεως*), όπως διατυπώνεται στα *Αναλυτικά Ύστερα* του Αριστοτέλη. Αντιθέτως, οι φιλόσοφοι, όντας σε θέση να χειριστούν τον αποδεικτικό συλλογισμό, μπορούν να καθορίσουν οι ίδιοι τις βασικές γενικές αρχές τις οποίες και θέτουν ως προκείμενες στους αποδεικτικούς συλλογισμούς. Μπορούν, επομένως, να ερμηνεύσουν τα αμφίσημα χωρία του Κορανίου χωρίς προσφυγή σε καμία αυθεντία και να θέσουν κατόπιν την ερμηνεία που έχουν δώσει στη βάση των αποδεικτικών τους συλλογισμών.

Η άποψη αυτή του Ibn Rushd είναι εξαιρετικά σημαντική. Υπονοεί ότι χωρίς τον ορθό Λόγο η θρησκευτική σκέψη και η θεολογία δεν έχουν πλήρη έλεγχο των ιερών κειμένων που αποτελούν τη βάση τους. Με τον τρόπο αυτό, ο ορθός Λόγος θεωρείται απαραίτητος για την ίδια τη συγκρότηση του θρησκευτικού πεδίου.

Γενικότερα, μπορεί να ειπωθεί ότι το Ισλάμ διέπεται από μια ρεαλιστική και τελεολογική οντολογία, σύμφυτη με το μονοθεϊσμό αλλά και με τις αριστοτελικές επιρροές που δέχτηκε στην κλασική του περίοδο. Η εικόνα του κόσμου που αναδύεται από το Κοράνιο είναι αυτή ενός κόσμου έλλογης τάξης, που μπορεί επομένως να γίνει αντικείμενο έρευνας και γνώσης. Βάσει ενός μετριοπαθούς ορθολογισμού που χαρακτηρίζει την πλειοψηφία των μεγάλων στοχαστών του Ισλάμ, η πίστη θεωρείται ότι προσφέρει σημεία που βοηθούν την ορθολογική και επιστημονική κατανόηση της πραγματικότητας. Μέσα στο πλαίσιο αυτό διατυπώνονται και διάφορα επιχειρήματα για την απόδειξη της ύπαρξης του Θεού, γνωστά και από τη χριστιανική σκέψη. Κεντρική είναι βέβαια η ιδέα ότι η ίδια η έλλογη φύση του κόσμου υποβάλλει την ύπαρξη ενός δημιουργού.

Εάν οι προσπάθειες γνώσης και ερμηνείας του κόσμου οφείλουν να κινούνται στη βάση του ορθού Λόγου, το γεγονός της αποκάλυψης του Κορανίου θεωρείται θαύμα. Δεν μπορεί να υπάρξει απόλυτη κατανόηση του κόσμου με τον ορθό Λόγο και μόνο, ούτε μπορεί ο τελευταίος να υποκαταστήσει την αποκάλυψη. Οφείλει ωστόσο να καθοδηγεί και να ελέγχει την προσπάθεια του ανθρώπου να γνωρίσει την πραγματικότητα στο πλαίσιο της αποκεκαλυμμένης αλήθειας.

Εν κατακλείδι, θα ήταν εύλογο να υποστηρίξει κανείς ότι η αντίθεση Λόγος-πίστη –πρωτοδιατυπωμένη μέσα στον χριστιανικό και ιδιαίτερα τον δυτικό χριστιανικό κόσμο– δεν λειτουργεί με τον ίδιο τρόπο μέσα στο ισλαμικό κοσμοείδωλο. Στο Ισλάμ, το εννοιολογικό δίδυμο Λόγος-πίστη δεν λειτουργεί αντιθετικά, ως διαχωριστική γραμμή μεταξύ του θρησκευτικού και του κοσμικού πεδίου. Ο Λόγος δεν συνδέεται απαραίτητα με τη φιλοσοφία ή, εν πάση περιπτώσει, με την κοσμική γνώση. Εκτός των άλλων, η αντίθεση Λόγος-πίστη δεν είναι σύστοιχη με κάποιο ανάλογο της αντίθεσης κράτος-εκκλησία που υπάρχει στον δυτικό κόσμο. Το γεγονός αυτό επιβάλλει να εξετάσουμε το κατά πόσο, θέτοντας το ερώτημα της αντίθεσης Λόγος-πίστη, προβάλλουμε στην ισλαμική σκέψη ένα ερώτημα της δυτικής φιλοσοφίας της θρησκείας. Παρά το θεμιτό του ερωτήματος, χρειάζεται ιδιαίτερη προσοχή προκειμένου να μην παρασυρθεί κανείς σε οριενταλιστικές ατραπούς. ■

ΕΝΔΕΙΚΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Γούτας Δημήτρης, *Η αρχαία ελληνική σκέψη στον αραβικό κόσμο*, μτφρ. Μαρία Μακρή, Αθήνα: Εκδόσεις Περίπλους, 2001.
- Fakhry Majid, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2004.
- Leaman Oliver, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Cambridge: Polity Press, 1999.

- Nasr Seyyed Hossein, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*, New York: SUNY Press, 2006.
- Wahba Mourad and Abousenna Mona (eds.), *Averroës and the Enlightenment*, Amherst and New York: Prometheus Books, 1996.
- Watt W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995.

Λόγος και πίστη στην παράδοση του Βουδισμού της Άμωμης Γης

Παρόλο που υπάρχουν πολλές μορφές βουδισμού, λίγες μόνο είναι επαρκώς γνωστές στη Δύση. Για παράδειγμα, ο θιβετιανός βουδισμός είναι διεθνώς καθιερωμένος, ενώ στην Ιαπωνία είναι διαδεδομένος κυρίως ο βουδισμός Ζεν. Ωστόσο, στην εργασία αυτή, θα αναφερθώ στην παράδοση του βουδισμού της Άμωμης Γης που δεν ανήκει σε καμιά από αυτές τις παραδόσεις.

θα ξεκινήσω με μια σύντομη ιστορική αναδρομή στην ανάπτυξη του βουδισμού της Άνω Γης. Η συγκεκριμένη βουδιστική παράδοση ιδρύθηκε από τον Hounen (1133-1212) και συμπληρώθηκε από τον μαθητή του Shinran (1173-1262). Και ο Hounen και ο Shinran μύηθηκαν στον βουδισμό στο όρος Hieizan, ανατολικά του Kyoto, της παλιάς πρωτεύουσας της Ιαπωνίας. Εκείνη την εποχή το όρος Hieizan ήταν το κέντρο μελέτης του βουδισμού στην Ιαπωνία, όπου πήγαιναν όλοι όσοι ήθελαν να ακολουθήσουν τις αυστηρές οδηγίες της βουδιστικής διδασκαλίας. Όμως, και ο Hounen και ο Shinran εγκατέλειψαν το όρος Hieizan στο μέσο της μαθητείας τους, επειδή δεν τους ικανοποιούσε ο βουδισμός που διδάσκονταν, δεν τους παρείχε ικανοποιητικές απαντήσεις στα ερωτήματα που τους βασάνιζαν. Πιστεύοντας ότι ο βουδισμός δεν προοριζόταν μόνο για μοναχούς που υποβάλλονταν σε αυστηρή άσκηση στο όρος Hieizan, αλλά και για τους «κοινούς» ανθρώπους όπου και αν βρίσκονταν, κατέβηκαν στα πεδινά και άρχισαν να ζουν στην πόλη του Kyoto.

Πριν από την ίδρυση του βουδισμού της Άνω Γης, γίνονταν γενικότερα δεκτό πως η ουσία του βουδισμού συνίσταται σε μια μορφή ζωής με διαρκή άσκηση. Πολλοί μοναχοί που είχαν εγκατασταθεί στο όρος Hieizan ακολουθούσαν αυτή την πρακτική διαρκούς άσκησης, με σκοπό να οδηγηθούν στη «φώτιση», τη μέθοδο απελευθέρωσης από τις οδύνες της ύπαρξης. Έτσι όμως, ο βουδισμός φαινόταν να προορίζεται μόνο για όσους ήταν πρόθυμοι να ζήσουν μια τέτοια ζωή δοκιμασίας και άσκησης. Για εκείνους που δεν μπορούσαν να συμμορφωθούν με αυτό το πρότυπο (απλούς ανθρώπους, όπως γεωργούς, ψαράδες, εμπόρους κ.λπ.), η ουσία του βουδισμού ήταν απρόσιτη κατ' αρχήν, ενώ η βασική, αφητηριακή πρόθεση της διδασκαλίας του Βούδα ήταν η λύτρωση όλων των έμβιων όντων από τους πόνους. Δηλαδή, σκοπός του ήταν η σωτηρία όχι μόνο των προικισμένων ανθρώπων που θα ήταν ικανοί να επιδοθούν σε διαρκή πνευματική άσκηση, αλλά και εκείνων που είναι πολύ αδύναμοι να επιχειρήσουν κάτι τέτοιο. Ο βουδισμός των ασκητών του όρους Hieizan δεν μπορεί να δείξει στους κοινούς ανθρώπους πώς να αξιοποιήσουν τη βουδιστική διδασκαλία και να την εφαρμόσουν στη ζωή τους. Η διαμόρφωση της παράδοσης του βουδισμού της Άνω Γης σχετίζεται με την επιδίωξη της λύτρωσης ανθρώπων χωρίς ιδιαίτερα χαρίσματα (*Bonpu*).

Κατ' αυτόν τον τρόπο, θα μπορούσαμε να πούμε πως τον 12ο αιώνα στην Ιαπωνία συντελείται μια «αλλαγή παραδείγματος» που προσαρμόζει τη βουδιστική διδασκαλία στις δυνάμεις των κοινών ανθρώπων. Ο βουδισμός της Άνω Γης υποστηρίζει πως η ουσία του βουδισμού δεν συνίσταται στην ασκητική ζωή (*Gyou*) αλλά στην πίστη (*Shinjin*). Σύμφωνα με τη νέα αυτή προσέγγιση, εφόσον δεχόμαστε την αλήθεια της βουδιστικής διδασκαλίας, δεν χρειάζεται να υποβληθούμε στη δοκιμασία την οποία υπαγορεύει η μοναστική άσκηση· αρκεί να ψάλλουμε προσευχές (*Nenbutu*) που μας κάνουν να «αναγεννηθούμε» στην «άμωμη γη» (*Jyoudo*).

Το σημαντικότερο γνώρισμα του βουδισμού της Άνω Γης δηλώνεται με τον όρο *Nisongyo*, που σημαίνει την αναγνώριση δύο αντικειμένων λατρευτικού σεβασμού: του Βούδα και του Amida. Ενώ ο Βούδας είναι το ιστορικό πρόσωπο που έζησε μέσα στο χώρο και το χρόνο με σάρκα και οστά, όπως και τα άλλα ανθρώπινα όντα, ο Amida δεν είναι πραγματικό πρόσωπο, παρόλο που συχνά παρουσιάζεται με ανθρώπινη μορφή. Ο Amida είναι ο νόμος που διέπει όλα τα έμβια όντα στο σύμπαν, και προσωποποιείται για να γίνει περισσότερο προσιτός στο να τον κατανοήσουμε. Στην παράδοση του βουδισμού της Άνω Γης, ο Βούδας διακρίνεται από εκείνο το οποίο διδάσκει, δηλαδή τον Amida, τον συμπαντικό νόμο. Ο Βούδας δεν παύει να είναι ένας άνθρωπος σαν και μας, αν και, βέβαια, η ιδιαιτερότητα της ύπαρξής του έγκειται στο ότι μας μιλά για τον Amida.

Εδώ χρειάζεται να εξηγηθούν δύο σημαντικές έννοιες στις οποίες αναφερθήκαμε: αυτή της «άμωμης γης» και εκείνης της «προσευχής». Κατ' αρχάς, υπάρχουν διχογνωμίες μεταξύ των μελετητών της συγκεκριμένης βουδιστικής παράδοσης, επειδή ορισμένοι θεωρούν την άμωμη γη ως τον πραγματικό κόσμο μετά το θάνατό μας, οπότε λυτρωθήκαμε από τους πόνους. Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, υπάρχουν δύο ενεργειακοί κόσμοι, ένας πριν και ένας μετά το θάνατό μας. Αντίθετα με αυτή την κυριολεκτική ερμηνεία της έννοιας της «άμωμης γης», ορισμένοι βουδιστές υποστηρίζουν ότι η άμωμη γη δεν είναι παρά ο ιδανικός κόσμος που μπορεί να αναζητηθεί μέσα στον κόσμο όπου ζούμε. Δέχονται ότι υπάρχουν δύο τρόποι θεώρησης του κόσμου, αυτός που παρουσιάζει τα πράγματα γύρω μας όπως τα προσλαμβάνουμε μέσα στη συνηθισμένη ζωή μας, και

εκείνος που μας φανερώνει έναν ιδανικό κόσμο τον οποίο μπορούμε να ελπίσουμε μέσα στον κόσμο μας.

Ανάλογες είναι και οι διχογνωμίες για την έννοια της «προσευχής» που συνδέεται με την κατανόηση της άμωμης γης. Ορισμένοι νομίζουν ότι προσευχόμαστε επειδή θέλουμε να ξαναγεννηθούμε στην άμωμη γη μετά το θάνατό μας, σαν να πρόκειται για την επιδίωξη μιας εκπλήρωσης επιθυμίας. Αντίθετα, άλλοι θεωρούν ότι η προσευχή δεν αποσκοπεί στην εκπλήρωση κάποιας επιθυμίας, αλλά εκφράζει την αναγνώριση του γεγονότος ότι οι ζωές μας έχουν ήδη απελευθερωθεί εκ των προτέρων από τους πόνους και τα βάσανα· δηλαδή, η προσευχή αποτελεί έκφραση ευχαριστίας για την τρέχουσα κατάστασή μας, εφόσον το ιδανικό της άμωμης γης βρίσκεται πάντοτε μπροστά μας.

Ίσως θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι αυτή η αντίληψη της προσευχής είναι ακατανόητη. Θα παρατηρούσε ότι –αφού δεν είναι διόλου προφανές ότι έχουμε λυτρωθεί από κάθε πόνο– δεν μπορούμε να εκτιμήσουμε την κατάσταση στην οποία βρισκόμαστε και να αναγνωρίσουμε τη θετική προοπτική της λύτρωσης. Αν αληθεύει ότι είμαστε ελεύθεροι από τον πόνο και την οδύνη, γιατί εξακολουθούμε να υποφέρουμε τόσο πολύ;

Ωστόσο, σύμφωνα με αυτή την έννοια της προσευχής, ο λόγος που ακόμη δεν έχουμε λυτρωθεί από τον πόνο είναι γιατί δεν μπορούμε να καταλάβουμε σωστά την κατάστασή μας μέσα στον κόσμο. Μόλις αρχίσουμε να βλέπουμε τους εαυτούς μας διαφορετικά, συνειδητοποιούμε ότι οφείλουμε να είμαστε ταπεινοί, στο βαθμό που δεν έχουμε τη δύναμη να υποβληθούμε στη δοκιμασία της άσκησης και δεν μπορούμε να ελπίσουμε πως θα απαλλαγούμε από όλες τις κακές επιθυμίες μας. Αν καταφέρουμε να αλλάξουμε τον τρόπο με τον οποίο βλέπουμε τον εαυτό μας και τον κόσμο, θα κατανοήσουμε ότι είναι αδύνατον να λυτρωθούμε τελείως από τον πόνο, την αυτοσυνειδησία του *Bonpu*. Ωστόσο, στην κατάσταση της απελπισίας, συνειδητοποιούμε ταυτόχρονα ότι υπάρχει πάντα η οδός για να φτάσουμε στην ιδανική άμωμη χώρα, στην οποία έχουμε ήδη απελευθερωθεί από τον πόνο και την οδύνη. Όταν ο Βούδας μιλά για τον Amida, μας δείχνει ότι αυτή η οδός υπάρχει για όλους μας. Αν κατορθώσουμε να αλλάξουμε τον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε τον εαυτό μας και τον κόσμο, δεν θα αργήσουμε να καταλάβουμε πως μέσα στην παρούσα κατάσταση μας έχει υποδειχθεί ο δρόμος που οδηγεί στην ιδανική κατάσταση των ανθρώπινων όντων –την άμωμη γη– και είναι πάντα ανοιχτός, ως σκοπός της ζωής όλων μας. Έτσι, η προσευχή είναι η φυσική έκφραση της εκτίμησής μας γι' αυτή τη δυνατότητα ενός σκοπού στον οποίο όλοι μπορούμε να έχουμε πρόσβαση.

Με άλλα λόγια, νομίζουμε πως δεν έχουμε λυτρωθεί από τον πόνο, επειδή αποτυγχάνουμε να φτάσουμε στην αναγκαία αυτογνωσία. Αν συναισθανθούμε ότι είναι αδύνατον να απελευθερωθούμε από τον πόνο, μπορούμε πλέον να εγκαταλείψουμε την ψευδο-ορθολογικότητά μας, δηλαδή στιδήποτε θεωρούμε ορθολογικό σύμφωνα με την κρίση μας που διαστρεβλώνεται πάντα από κακές επιθυμίες. Εφόσον παραμένουμε εξαρτημένοι από την ψευδο-ορθολογικότητά μας, δεν είμαστε σε θέση να αναγνωρίσουμε πως είμαστε όντα χωρίς ελπίδα, γιατί αυτή ακριβώς η ψευδο-ορθολογικότητα δημιουργεί την εσφαλμένη εντύπωση πως θα μπορούσαμε να λυτρωθούμε από τον πόνο με άλλο τρόπο πέρα από την καθοδήγηση του Amida, δηλαδή χάρη στις ίδιες μας τις δυνάμεις (*Jiriki*). Αν δεν αναγνωρίσουμε την αδυναμία μας, δεν μπορούμε να απαλλαγούμε από τον εγωισμό που μας εμποδίζει να δεχθούμε τη δύναμη του Amida (*Tariki*).

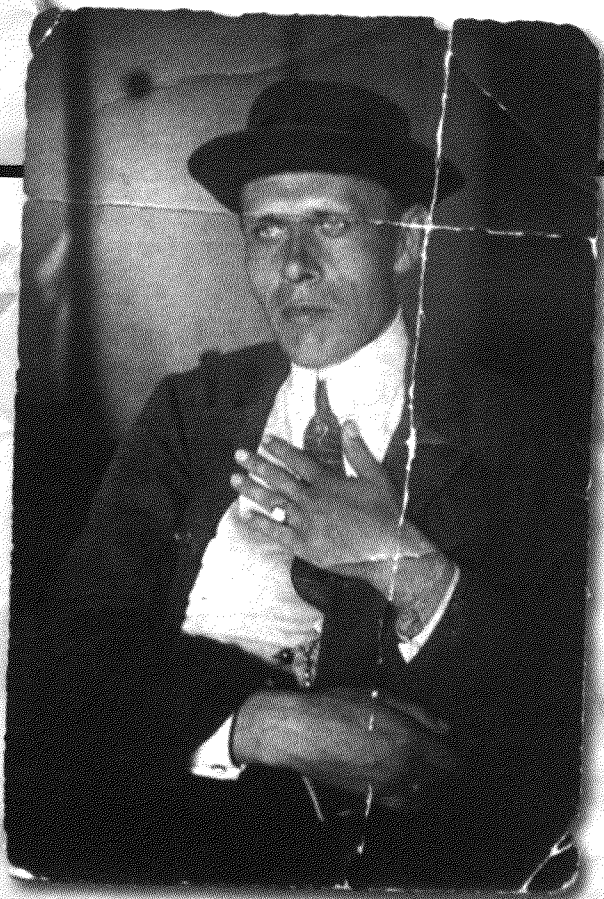
Μόλις συνειδητοποιήσουμε ότι μόνη μας ελπίδα είναι η δύναμη της αληθινής ορθολογικότητας που παρέχεται από τον Amida (*Hongan-riki*), κατανοούμε ότι είναι πάντα ανοιχτή η οδός για να φτάσουμε στην άμωμη γη μπροστά μας. Η αληθινή ορθολογικότητα είναι εκείνη που αποκαλύπτεται μόνο μέσα από το φως του Amida, του συμπαντικού νόμου, αφού εγκαταλείψουμε τελείως τη δική μας ψευδο-ορθολογικότητα. Έχουμε πάντα πρόσβαση στην αληθινή, γνήσια ορθολογικότητα, αλλά δεν το συνειδητοποιούμε γιατί παρασυρόμαστε από τις δικές μας ψευδο-ορθολογικές αντιλήψεις.

Συνοψίζοντας την παραπάνω ανάλυση, θα λέγαμε πως ο βουδισμός της Άνω Γης μάς διδάσκει τη σωστή κατανόηση της πραγματικής ζωής μέσα στην οποία θα βρούμε την οδό για το ιδεώδες της άμωμης γης, μέσω της αυτογνωσίας και της συναίσθησης της αδυναμίας μας, αφού εγκαταλείψουμε την ψευδο-ορθολογικότητά μας.

ΔΑΝΙΗΛ ΧΑΡΜΣ

ΓΑΛΑΖΙΟ ΤΕΤΡΑΔΙΟ

Επιλογή-Μετάφραση
Χρονολόγιο-Σημειώσεις
ΡΟΔΟΥΛΑ ΠΑΠΠΑ



Φιλόσοφε!

Σας γράφω σε απάντηση της επιστολής που ετοιμάζεστε να μου γράψετε σε απάντηση της επιστολής που σας έγραφα εγώ. Σας απαντώ με τις εξής δύο παρατηρήσεις:

Παρατήρηση αρ. 1. Κάνετε λάθος. Δυστυχώς δεν μπορώ να αναπτύξω περαιτέρω αυτή τη σκέψη.

Παρατήρηση αρ. 2. Έχετε δίκιο. Δυστυχώς ούτε αυτή τη σκέψη μπορώ να αναπτύξω.

Φιλόσοφε!

Είδα ένα θαύμα: ένας ηλικιωμένος με μακρύ παλιομοδίτικο σουρτούκο έτρεχε γύρω γύρω από ένα δέντρο. Ήτανε μέρα μεσημέρι στον Θερινό Κήπο.

Φιλόσοφε!

Εσείς κι εγώ ανταλλάξαμε επιστολές, γεγονός που μου φέρνει στο νου το εξής περιστατικό: ένας βιολιστής είχε αγοράσει ένα μαγνήτη και τον πήγαινε στο σπίτι του. Στο δρόμο προς το σπίτι του πέρασε από ένα μαγαζάκι με ανθρακούχα ποτά και ζήτησε ένα ποτήρι βουσινάδα. Για να την πει πιο εύκολα, ο βιολιστής ακούμπησε το μαγνήτη στον πάγκο, πήρε το ποτήρι με τα δυο του χέρια και το έφερε στο στόμα του. «Στην υγεία σας!» είπε τότε η δεσποινίς πωλήτρια. «Στη δικιά σας!» είπε ο βιολιστής στη δεσποινίδα πωλήτρια κι ήπιε τη βουσινάδα. Αυτή η ιστορία μου ήρθε στο νου γιατί εσείς κι εγώ ανταλλάξαμε επιστολές, όπως ο βιολιστής και η πωλήτρια αντάλλαξαν φιλοφρονήσεις.

[Σεπτέμβριος 1937]

Δ. ΧΑΡΜΣ



ΚΥΚΛΟΦΟΡΕΙ
ΤΟΝ ΝΟΕΜΒΡΙΟ
ΤΟΥ 2010

μεταφυσικής αγώνας άγονος και το δώρο της μαρτυρίας: διαδρομές στη σύγχρονη φιλοσοφία της θρησκείας

Η Φιλοσοφία της Θρησκείας, στις ποικίλες εκφάνσεις και προοπτικές με τις οποίες εμφανίζεται στις αρχές του 21ου αιώνα, αποτελεί αναμφισβήτητα καρπό των Νέων Χρόνων. Το γεγονός αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι δεν διαθέτει παλαιότερες απαρχές και μια μακρόχρονη διαδρομή στην Ιστορία των Ιδεών. Ήδη η διαμάχη Πλάτωνα και σοφιστών θεωρείται ως η ιστορική μήτρα που έθεσε την ατζέντα της μεταγενέστερης συζήτησης.

Η εμφάνισή του χριστιανισμού και η συνάντησή του με την ελληνική φιλοσοφία αποτέλεσε μια άλλη σημαντική φάση αυτής της εξέλιξης, και το ερώτημα του Τερτυλλιανού, «τι σχέση μπορεί να έχει η Ιερουσαλήμ με την Αθήνα;», παραμένει ανοικτό μέχρι και τις μέρες μας. Εξίσου σημαντική, τέλος, είναι η διαμόρφωση της σχολαστικής σκέψης ως πολεμικής απόκρισης στην προβληματική που έθεσε η επανεμφάνιση του αριστοτελισμού με τη μορφή του αβερροϊσμού.

Αν όμως η Φιλοσοφία της Θρησκείας, στη σύγχρονη θεματική της, αποτελεί αναμφισβήτητα έναν καρπό των Νέων Χρόνων, αυτό που παραμένει αμφισβητήσιμο είναι το κατά πόσον ο καρπός αυτός, στη σημερινή μορφή και προβληματική του, συνιστά γόνιμη προοπτική για τον άνθρωπο της μετανεωτερικής εποχής.

Το δοκίμιο αυτό έχει διπλό στόχο: αφενός, να αναδείξει πως το ποικιλόμορφο τοπίο της σύγχρονης συζήτησης μπορεί ίσως να ιδωθεί και να περιγραφεί κατά τρόπο περιεκτικό μέσα από την ανάδειξη της αντιπαράθεσης δύο συγκεκριμένων ιδεοτυπικών προοπτικών, της **μεταφυσικής** και της **μαρτυρίας**, και αφετέρου, να υποστηρίξει πως είναι η δεύτερη προοπτική αυτή που αποτελεί το δρόμο προς μία, επώδυνη ίσως, αλλά σίγουρα γόνιμη πορεία προς την ενηλικίωση του ανθρώπινου πνεύματος.

1 Η μεταφυσική ως οντοθεολογία

Στη συνείδηση των περισσότερων ανθρώπων η μεταφυσική θεωρείται αναπόσπαστο μέρος της θεολογίας. Και μόνο η νύξη για την ύπαρξη θεολογικών προοπτικών βαθύτατα αντιμεταφυσικών προκαλεί έκπληξη και απορία. Σ' αυτό συντείνει βέβαια το γεγονός πως η έννοια της μεταφυσικής είναι πολυχρησιμοποιημένη μεν, αλλά συνήθως ασαφώς προσδιορισμένη.

Ακολουθώντας έναν σαφή και περιεκτικό ορισμό, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως η μεταφυσική στηρίζεται στη διάκριση ανάμεσα σε Υπερβατικό και Εμμενές, σε υπερεμπειρικό Εκείθεν και εμπειρικό Εντεύθεν, θεωρώντας το πρώτο ως την κατεξοχήν «αληθινή» και ανόθευτη πραγματικότητα και ταυτόχρονα ως την πηγή ηθικών-κανονιστικών αρχών. Στην προοπτική αυτή μπορεί να ποικίλλει το τι θεωρείται ως το όντως Ον, αυτό όμως που παραμένει κοινό χαρακτηριστικό κάθε μεταφυσικής θεώρησης είναι η πεποίθηση πως στην ύψιστη κορύφωση και έντασή του ο νους είναι σε θέση να το συλλάβει και να το εκφράσει σε ένα σύστημα προτάσεων. Η μεταφυσική εμφανίζεται έτσι ως η έμπρακτη απόδειξη της παντοδυναμίας του Λόγου.

Όποιος θελήσει να αναζητήσει την ιστορία της μεταφυσικής, αλλά και της κριτικής σ' αυτήν, θα διαπιστώσει ότι και οι δυο διαθέτουν μακρά διαδρομή. Εμείς θα αρκεστούμε εδώ στην ανάδειξη μιας αφετηριακής αλλά καθοριστικής στιγμής, την οποία υποστήριξε με πειστικότητα η σύγχρονη έρευνα, επειδή συνιστά σημείο καμπής για



την εξέλιξη της σύγχρονης Φιλοσοφίας της Θρησκείας. Πρόκειται για μια στροφή της ρωμαιοκαθολικής θεολογίας κατά τον πρώιμο 17ο αιώνα προς τη φιλοσοφία και την επιστήμη, στην προσπάθειά της να αρθρώσει επιχειρήματα που θα μπορούσαν να αποτελέσουν την ασφαλή βάση για την υπεράσπιση των θρησκευτικών πεποιθήσεων ακόμα και από δυνητικούς άθεους. Με άλλα λόγια, οι θεολόγοι αυτοί αποπειράθηκαν να δώσουν απαντήσεις σε ερωτήματα που μέχρι τότε δεν είχε θέσει πρακτικά κανείς. Το αποφασιστικό νέο στοιχείο σ' αυτό το εγχείρημα ήταν η παραθεώρηση κάθε θρησκευτικής εμπειρίας και κάθε έννοιας παράδοσης και η συνακόλουθη πρόθεση να διατυπωθούν έλλογα επιχειρήματα για την ύπαρξη του Θεού, *αποδεκτά από όλους*. Η τάση αυτή πυροδότησε μια σειρά πολύπλοκων εξελίξεων, με τελική κατάληξη, η ετερογονία των σκοπών, αδιάφορη, όπως πάντοτε, για τις ανθρώπινες προθέσεις, να προσφέρει ως καρπό του αρχικού εγχειρήματος την ανάδυση της νεωτερικής αθεΐας, αντί για την εδραίωση της πίστης.

Η θεολογική αυτή τάση, να παραμεριστεί δηλαδή η μαρτυρία της εκκλησιαστικής κοινότητας για έναν Θεό προσωπικό και ενσαρκωμένο, θα εκβάλλει τελικά στη γενικότερη τάση της νεωτερικής φιλοσοφίας να λαμβάνει το εγώ, την υποκειμενικότητα, τον ορθό Λόγο, το απόλυτο Πνεύμα, ή κάτι άλλο κάθε φορά, ως *a priori* θεμελιωμένο, με τελικό σκοπό, εκκινώντας από αυτό, να ορίσει τα όρια του δυνατού, τα όρια του ανθρώπινου κόσμου και της ανθρώπινης εμπειρίας, ελέγχοντας τους προγενέστερους φιλοσόφους.

Από την εποχή που οι Εβδομήκοντα μετέφραζαν τον περίφημο στίχο της θεικής αυτοαποκάλυψης στη φλεγόμενη βάτο ως «Εγώ είμι ο Ων», ο κίνδυνος να καταστεί ο Θεός το *αντικείμενο* της ανθρώπινης σκέψης γινόταν ορατός. Αν το πρωτότυπο με το ταυτολογικό του περιεχόμενο, «Εγώ είμαι αυτός που είμαι», στόχευε να αναδείξει έναν Θεό που αρνείται να περιορίσει την ταυτότητά του στα όρια ενός ανθρώπινου ονόματος, η ελληνική απόδοση άνοιγε τον ασκό του Αιόλου για μια ουσιοκρατική ερμηνεία. Η οντοθεολογία, ως τοποθέτηση του Θεού εντός της επικράτειας του Είναι, ως του υψηλότερου βέβαια όντος και του πιο σημαντικού, αλλά πάντως ως ενός από τα όντα, εμφανιζόταν πλέον ως δλεαστική δυνατότητα.

Η οντοθεολογική αυτή θεώρηση κλιμακώνεται κατά τους Νέους Χρόνους σε τρία στάδια: πρώτον, τη διατύπωση μιας γενικής θεωρίας του Είναι, δεύτερον, τη μονοσήμαντη (univocal) εφαρμογή αυτής της έννοιας του Είναι τόσο στον Θεό όσο και στα κτίσματα, και τρίτον, την υπαγωγή και των δύο σε ένα θεμελιώδες σύστημα με βάση την έννοια της αιτίας και του αποχρώντος λόγου.

Ο υποψιασμένος παρατηρητής μπορεί να διαπιστώσει πως το μεταφυσικό αυτό πλαίσιο παραμένει ευδιάκριτο σε πλείστες όσες απόπειρες της σύγχρονης Φιλοσοφίας της Θρησκείας, παρόλη την προγραμματικά αντιμεταφυσική ρητορική τους. Θα αρκεστούμε σε δυο χαρακτηριστικά παραδείγματα.

Όποιος ανατρέξει στις σύγχρονες συζητήσεις για θέματα όπως τα κλασικά επιχειρήματα περί υπάρξεως του Θεού, η έννοια της παντοδυναμίας ή της παντογνωσίας του Θεού, η σχέση του Θεού με το χρόνο, το πρόβλημα του Κακού κ.λπ., θα διαπιστώσει πως οι συζητήσεις αυτές, αν και εμφανώς επηρεασμένες από την αναλυτική φιλοσοφία, σε βαθμό που προσλαμβάνουν τη μορφή πολύπλοκων λογικών συλλογισμών ή μαθηματικών αποδείξεων, δεν εκφεύγουν κατά βάθος από την οντοθεολογική θεώρηση, ανάγοντας τον Θεό στην επικράτεια του Είναι, ως ένα ον ανάμεσα στα άλλα όντα.

Κάτι ανάλογο ισχύει και στην περίπτωση του χαιντεγκεριανού εγχειρήματος. Αν στην πρώτη περίοδό του ο Heidegger είχε ως προγραμματική φιλοδοξία του τον απεγκλωβισμό της φιλοσοφίας από τον ασφυκτικό κλοιό της οντοθεολογίας, μετά τη λεγόμενη «στροφή» του, θα αναγάγει τελικά την έλευση του ύστατου Θεού σ' ένα συμβάν του Είναι, παραθεωρώντας συνειδητά τη ριζική ετερότητα και υπερβατικότητα του βιβλικού Θεού. Το θεικό υποβιβάζεται σε μια εκθαμβωτική ιερή λάμψη, προσιτή στους ελάχιστους μνημένους, τους ποιητές που ανάγονται σε θειικούς μύστες, υποβιβάζοντας έτσι τη σχέση Θεού-ανθρώπου σε ένα αμιγώς αισθητικό γεγονός.

Συνοψίζοντας, μπορούμε να πούμε πως στην προοπτική της μεταφυσικής ως οντοθεολογίας ο Θεός παραμένει πάντα το *αντικείμενο* της

ανθρώπινης σκέψης, ένα εννοιολογικό είδωλο, αόρατος καθρέφτης της ανθρώπινης κατανόησης και σκέψης, και ο άνθρωπος δέσμιος μιας ανθρωπομορφικής περί Θεού αντίληψης. Και μια τελευταία παρατήρηση, ιδιαίτερα επίκαιρη στις μέρες μας. Η μεταφυσική θεώρηση, και ιδιαίτερα στις νεωτερικές, εκκοσμικευμένες εκδοχές της, εκεί που την κεντρική θέση του Θεού παίρνουν πλέον η Φύση, ο Άνθρωπος, ο Ορθός Λόγος ή η Ιστορία, κάνει τον κόσμο αδιαπέραστο σε κάθε Θεό που θυμίζει τον προσωπικό Δημιουργό, το Νομοθέτη και φιλεύσπλαχνο Σωτήρα, αφήνοντας ανοικτό το δρόμο μόνο για μια επανεμφάνιση του παγανισμού, με πολυθεϊστική ή αθεϊστική μεταμφίεση.

2 Το δώρο της μαρτυρίας

Μιλώντας για τη μαρτυρία ως εναλλακτική θεώρηση στη Φιλοσοφία της Θρησκείας, θα επιχειρήσουμε μια σύντομη αναφορά σε συγκεκριμένες συνεισφορές στη σύγχρονη συζήτηση που, ακόμα κι όταν μοιάζουν ενδεχομένως αποκλίνουσες, πιστεύουμε πως εκβάλλουν τελικά στην ίδια κοίτη και μπορεί να ιδωθούν έτσι κάτω από ένα γενικότερο ενοποιητικό πρίσμα και υπό κοινή προοπτική. Δεν είναι άλλωστε τυχαία πως οι κύριοι εισηγητές τους βρίσκονται σε ένα διάλογο εν εξελίξει.

[α] Η εμπειρία του αδυνάτου

Στο έργο του Jean-Luc Marion μπορούμε να διακρίνουμε δύο κατευθύνσεις. Η πρώτη αφορά στην κριτική της μεταφυσικής ως οντοθεολογίας, για την οποία ήδη έγινε λόγος. Ο Marion όμως δεν παραμένει στο χώρο της άρνησης και της κριτικής. Ανατρέχοντας στα πρώτα στέρια βήματα της χριστιανικής θεολογίας, προσπαθεί να αναδείξει έναν διαφορετικό δρόμο που διανοιγόταν από τότε. Σχολιάζοντας τη διαμάχη ανάμεσα στους έλληνες Πατέρες και τους αιρετικούς του 4ου αιώνα (κατά βάση τους αρειανούς και τους ευνομιανούς), ο Marion θα επικεντρώσει την ανάλυσή του στα προβλήματα που δημιούργησε η άκριτη πρόσληψη του «ελληνικού» φιλοσοφικού ορίζοντα από ορισμένους θεολόγους. Πιο συγκεκριμένα, μας δείχνει πως οι μεγάλοι Πατέρες απελευθερώνουν τον Θεό από κάθε έννοια συμπερίληψης, υπό την έννοια της *παρουσίας* εντός της επικράτειας του Είναι, τη στιγμή που οι αιρετικοί προσπαθούν ακριβώς να εντάξουν και να περιορίσουν τον Θεό στην *παρουσία*, αποδίδοντάς Του τα κατ' αυτούς σωστά ονόματα και ορίζοντας, μέσω αυτών, την ουσία Του, που μπορούσε να γίνει έτσι προσιτή στον άνθρωπο.

Προχωρώντας πέρα από κάθε κατάφαση ή άρνηση σχετικά με τα ιδιώματα του Θεού, πέρα από το σκοτάδι ή το φως, το σωστό ή το λάθος, ο Marion πιστεύει πως μπορούμε να αρχίσουμε να υποψιαζόμαστε την ύπαρξη ενός Θεού που υπερβαίνει τη μεταφυσική επιλογή ανάμεσα σε παρουσία και απουσία. Αποδεχόμενοι το οντολογικό χάσμα που μας χωρίζει αμετάκλητα από τον Θεό και λατρεύοντάς τον ως τη μυστηριακή Τριάδα –χωρίς δηλαδή να αναλωνόμαστε στην άγονη προσπάθεια εννοιολογικής σύλληψης της θεικής ουσίας μέσω απόδοσης κατηγορημάτων–, κινούμαστε σε μια τροχιά που μας οδηγεί στη *λατρεία* και στον *Ύμνο*, σε μια μετάβαση από το πεδίο της θεωρίας σ' αυτό της πράξης, από το μεταφυσικό επίπεδο στο λειτουργικό. Ο λόγος περί του Θεού δεν καταργείται, αλλά θεωρείται πλέον γόνιμος στο βαθμό που τοποθετείται ταπεινά στην υπηρεσία μιας αγάπης που υπερβαίνει τη γνώση.

Η μετάβαση αυτή από την εννοιολογική σύλληψη προς τη λειτουργική λατρεία καθιστά δυνατή την εμπειρία του *αδυνάτου*, σύμφωνα με τη βιβλική φράση «τα αδύνατα παρά τοις ανθρώποις δυνατά παρά τω Θεώ εστί». Η εμπειρία αυτή είναι κατά τον Marion μια εμπειρία θάμβους και δέους, έκπληξης και γοητείας, χαρακτηρίζεται μάλιστα από το γεγονός ότι ο μάρτυρας της εμπειρίας βρίσκεται σε μια ιδιότυπη κατάσταση *θεωρίας* (με την αρχαιοελληνική έννοια του όρου, δηλαδή της *οράσεως*), εντός της οποίας αδυνατεί να καθορίσει, να ονοματίσει, να συλλάβει επαρκώς το αντικείμενο της εμπειρίας του. Το είδος αυτό της εμπειρίας, τόσο γνωστό από τη ζωή πολλών αγίων σε διαφορετικές εποχές και σε διαφορετικά πολιτισμικά περιβάλλοντα, παρόλη τη ριζική διαφορά και ασυνέχεια που το χαρακτηρίζει σε σχέση με οποιαδήποτε άλλη ανθρώπινη εμπειρία, μπορεί υπό μια προοπτική να θεωρηθεί ανάλογο με άλλα, αποφασιστικής σημασίας, γεγονότα της ανθρώπινης ζωής: τη γέννηση, το θάνατο, τον έρωτα, την αρρώστια, την ένδεια, την ευτυχία, αλλά και ένα ιστορικό γεγονός, τη θέα ενός πίνακα, το άκουσμα μιας μελωδίας, την εμπειρία

του Άλλου. Οι εμπειρίες και οι καταστάσεις αυτές, τόσο κοινότητες ως κοινή ανθρώπινη περιουσία, μας καθιστούν ανίσχυρους να μιλήσουμε γι' αυτές μ' έναν τρόπο καθαρό, διαυγή και τελεσίδικο. Παρόλα αυτά όμως, είναι αυτές, οι ασύλληπτες εμπειρίες του *αδυνάτου*, που παίζουν τον πιο καθοριστικό, απόλυτο και διαμορφωτικό ρόλο στη ζωή μας.

[β] Ο μάρτυρας

Με αφορμή ένα ποίημα του Paul Celan, ο Jacques Derrida, σε μια ομιλία του που εκφωνήθηκε στην Αθήνα, έθεσε εκ νέου στο προσκήνιο το θέμα του *μάρτυρα* και της *μαρτυρίας*. Και λέμε εκ νέου, γιατί οι απαρχές του εγχειρήματος βρίσκονται στη χαιντεγκεριανή απόπειρα να αναλυθεί η αυθεντική ύπαρξη στο *Είναι και Χρόνος*.

Η αναφορά του Derrida στον Celan δεν είναι τυχαία. Σε μια εποχή που το ρεύμα του ιστορικού αναθεωρητισμού γίνεται κάτι περισσότερο από ορατό και μια μεγάλη συζήτηση και διαμάχη για το χαρακτήρα του Ολοκαυτώματος βρίσκεται σε εξέλιξη, η αναφορά στο στίχο του Celan, «κανείς δεν μαρτυρεί για το μάρτυρα», προκύπτει αβίαστα.

Στην προοπτική του Derrida, η λέξη *μαρτυρώ* δεν σημαίνει «αποδεικνύω», αλλά παίρνει μια έντονα δικανική χροιά. Σημαίνει «ορκίζομαι πως είδα», «άκουσα», «άγγιξα», «αισθάνθηκα», με άλλα λόγια, ήμουν παρών και μαρτυρώ για κάποιο γεγονός που με συγκλονίζει, που δίνει νέα προοπτική στην ύπαρξή μου.

Η μαρτυρία αυτή μπορεί βέβαια να προσβληθεί, και μόνο άγνωστη δεν μας είναι η τόσο ανθρώπινη εμπειρία της ψευδομαρτυρίας, εμπειρία που αποτυπώνεται εύστοχα στη ρωσική παροιμία «ψεύδεται σαν αυτόπτης μάρτυς». Το γεγονός αυτό αποτελεί διαχρονικά και το αυτονόητο όπλο κάθε αναθεωρητισμού που απορρίπτει όλες τις μαρτυρίες, με το πρόσχημα ότι δεν θα γίνουν ποτέ αποδείξεις.

Για τον Derrida, αυτός που μαρτυρεί είναι κάποιος μοναδικός και αναντικατάστατος, όσοι προσλαμβάνουν τη μαρτυρία του καλούνται να εισέλθουν στην τάξη του *πιστεύειν*. Αυτό που δεν εξετάζεται στην προοπτική του Derrida, αλλά έχει προφανή σημασία, είναι οι προϋποθέσεις της δυνατότητας να αναχθεί ο αποδέκτης της μαρτυρίας σε μάρτυρα, να γίνει μέτοχος της ίδιας της εμπειρίας, να περάσει από την τάξη του *πιστεύειν* σ' αυτήν του *μετέχειν* και *θεωρείν*.

[γ] Το πρόβλημα της γνωστικής αξιοπιστίας της εμπειρίας ως πηγής πεποιθήσεων

Βάζοντας εκ νέου τις θρησκευτικές εμπειρίες στο κέντρο της επιστημονικής έρευνας, αν και με τρόπο αμφιλεγόμενο που έγινε αντικείμενο εκτεταμένης κριτικής, ο William James πυροδότησε μια συζήτηση που δεν έχει σταματήσει. Εδώ ούτε θα την συνοψίσουμε ούτε θα αναδείξουμε τις βασικές πτυχές της. Θα αρκεστούμε σε μια συγκεκριμένη αναφορά, το έργο του William Alston, και ειδικότερα το βιβλίο του *Perceiving God*, γιατί αποτελεί σημαντική συμβολή στη γνωσιολογική συζήτηση πάνω στο θέμα των θρησκευτικών εμπειριών.

Στη σύγχρονη αυτή συζήτηση λαμβάνεται συχνότατα ως δεδομένο, από θρησκευόμενους και μη στοχαστές, ότι οι εμπειρίες αυτές συνιστούν ένα τελείως υποκειμενικό φαινόμενο χωρίς καμιά γνωστική αξία. Ενώ για αυτή τη θεώρηση ο Alston θα υποστηρίξει πως η εμπειρική αίσθηση της παρουσίας του Θεού, αυτό που ονομάζει αντίληψη του Θεού, συνιστά μια σημαντική συμβολή στη θεμελίωση των θρησκευτικών πεποιθήσεων. Πιο συγκεκριμένα, ο Alston προσπαθεί να τεκμηριώσει την άποψη πως ένας άνθρωπος μπορεί να θεωρείται δικαιολογημένος για τις πεποιθήσεις που έχει περί Θεού, πεποιθήσεις που πηγάζουν από την αντίληψή του πως ο Θεός εμφανίζεται στη ζωή του και μάλιστα με συγκεκριμένες πράξεις: τον παρηγορεί, τον ενδυναμώνει, τον καθοδηγεί, του μεταδίδει κάποιο μήνυμα, τον διατηρεί στη ζωή.

Στο βαθμό που η μυστική εμπειρία είναι μια εμπειρία που σχετίζεται με την αντίληψη, τότε, εξ απόψεως φαινομενολογίας, το ερώτημα κατά πόσον η μυστική εμπειρία αξιολογείται ως αυθεντική περί Θεού αντίληψη, ανάγεται στο κατά πόσον το υποκείμενο της εμπειρίας θεωρεί πως έτσι έχουν τα πράγματα. Και το ερώτημα αυτό εγείρεται για τη μυστική εμπειρία με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που εγείρεται και για τις αισθητηριακές εμπειρίες, κάνοντας έτσι δυνατό έναν ενιαίο χειρισμό της γνωσιολογίας των δύο αυτών τρόπων εμπειρίας. Δείχνοντας με πειστικό τρό-

πο πως αδυνατούμε να δώσουμε μια απόδειξη της αξιοπιστίας των αισθητηριακών αντιλήψεων, χωρίς να καταφύγουμε σε γνωσιολογικό κύκλο, ο Alston αναδεικνύει πως η κοινώς αποδεκτή υπόθεση ότι έχουμε επαρκείς λόγους να εμπιστευόμαστε τις αισθητηριακές αντιλήψεις, αλλά όχι αυτές που υποβάλλουν την αίσθηση της παρουσίας του Θεού, είναι γνωσιολογικά αστήρικτη.

Εδώ απαιτείται μια λεπτή παρατήρηση. Η θέση που υποστηρίζει ο Alston δεν έχει να κάνει με επιχειρήματα για την απόδειξη ύπαρξης του Θεού. Ούτε υποστηρίζει ότι η ύπαρξη του Θεού προσφέρει την καλύτερη εξήγηση για τα γεγονότα που ονομάζουμε θρησκευτικές εμπειρίες. Αυτό που υποστηρίζεται είναι πως οι άνθρωποι ορισμένες φορές έχουν κάποια αντίληψη του Θεού και μέσω αυτής αποκτούν αξιόπιστες αντιλήψεις για τον Θεό. Αυτό δεν σημαίνει πως ο Θεός παρουσιάζεται στον άνθρωπο πρωτίστως για να καταστήσει συγκεκριμένες αντιλήψεις αξιόπιστες. Αντίθετα, και σύμφωνα με τη χριστιανική παράδοση, ο Alston θεωρεί πως η κύρια σημασία των θρησκευτικών εμπειριών έγκειται στο ότι συνιστούν ένα αναπόσπαστο κομμάτι της προσωπικής σχέσης ανθρώπου και Θεού, η οποία αποτελεί τον θεμελιώδη σκοπό και την ολοκλήρωση της ανθρώπινης ζωής.

Το τελικό συμπέρασμα του βιβλίου δεν είναι πως οι θρησκευτικές εμπειρίες αποτελούν αδιάφευκτη απόδειξη της ύπαρξης του Θεού, αλλά πως μπορούν, βάσιμα και αξιόπιστα, να χρησιμοποιηθούν ενισχυτικά σε μια αθροιστική και συνολική παράθεση επιχειρημάτων υπέρ παραδοσιακών θέσεων της χριστιανικής παράδοσης.

[δ] Γνωσιολογία και δόγμα

Ένα βήμα πιο πέρα από το θέμα της αξιοπιστίας των θρησκευτικών εμπειριών ως πηγής πεποιθήσεων βρίσκεται η προοπτική της λεγόμενης *Μεταρρυθμισμένης ή Μεταρρυθμιστικής Γνωσιολογίας* (Reformed Epistemology). Εδώ θα αναφερθούμε συνοπτικά σε ορισμένες βασικές θέσεις του Plantinga, που μοιάζουν καινοτόμες και τολμηρές, αλλά που στο γνώστη της χριστιανικής παραδόσεως θυμίζουν έντονα βασικές χριστιανικές θέσεις με αντιμεταφυσική χροιά.

Βασική θέση εκκίνησης του Plantinga είναι πως η πίστη στον Θεό, καθώς και τα υπόλοιπα βασικά άρθρα πίστης του χριστιανισμού, δεν προκύπτουν από κάποιες άλλες ακράδαντες πεποιθήσεις, ούτε από κάποια αδιάφευκτα αποδεικτικά τεκμήρια. Αντίθετα, αποτελούν βασικές πεποιθήσεις που δομούν την όλη χριστιανική κοσμοεικόνα και τις πρακτικές που τη συνοδεύουν.

Για τον Plantinga τα δόγματα προκύπτουν *ως προϊόντα δυνατότητας που ενυπάρχουν στην ανθρώπινη φύση*. Οι δυνατότητες αυτές, δημιουργημένες από τον Θεό με σκοπό να οδηγούν τον άνθρωπο στην αλήθεια, παράγουν τις σωστές περί Θεού αντιλήψεις, με την προϋπόθεση ότι *λειτουργούν με τον σωστό τρόπο*.

Η βασική δυνατότητα είναι για τον Plantinga η *sensus divinitatis* (*αίσθηση της θεότητας*), έννοια που αντλείται από την καλβινιστική παράδοση, αλλά που έχει βάσιμες αναλογίες με τη βιβλική και πατερική παράδοση. Σύμφωνα με αυτή την τελευταία, η ενυπάρχουσα στον άνθρωπο δυνατότητα να σχετιστεί με τον Θεό ονομάζεται νοερά «ενέργεια» και, όταν λειτουργεί σωστά, κυρίως μέσω της προσευχής ως αδιάλειπτης μνήμης του Θεού, αλλά και της αένανς επιθυμίας να τηρείται το θέλημα του Θεού, δημιουργεί στον άνθρωπο αληθείς περί του Θεού αντιλήψεις. Ο άνθρωπος που βρίσκεται σε αυτή την πνευματική πορεία δεν επιλέγει συνειδητά, βάσει επιχειρημάτων και προτάσεων ή εξωτερικών τεκμηρίων, τις πεποιθήσεις του, *αλλά συνειδητοποιεί σταδιακά ότι αυτές ενυπάρχουν μέσα του*.

Η *sensus divinitatis* δεν αναφέρεται σε μια στατική κατάσταση, μια άπαξ κατακτηθείσα αλήθεια, αλλά, αντίθετως, απαιτεί μια συγκεκριμένη διαδικασία ωρίμασης, είναι μια δυνατότητα που μπορεί να νοσήσει και να γίνει αφορμή για ψευδείς αντιλήψεις, ή και να καταστεί τελείως ανενεργή.

Αυτό που στη θεολογική γλώσσα ονομάζεται «αμαρτία» έχει καταστροφικές συνέπειες για τον άνθρωπο υπό δύο έννοιες. Πρώτον, επιδρώντας στην ανθρώπινη συμπεριφορά, προκαλεί ένα είδος τρέλας της θελήσεως, με αποτέλεσμα ο άνθρωπος να αποτυγχάνει να αγαπήσει τον Θεό πάνω από οτιδήποτε άλλο. Δεύτερον, προκαλεί συσκότιση των γνω-

στικών ικανοτήτων του ανθρώπου εισάγοντας μια μορφή τύφλωσης, έτσι που ο άνθρωπος αδυνατεί πλέον να διακρίνει τη δόξα του Θεού μέσα στη δημιουργία και την ιστορία.

Το τελικό συμπέρασμα του Plantinga είναι ότι η σωστή λειτουργία της *sensus divinitatis* αποτελεί προϊόν της παρουσίας του Αγίου Πνεύματος, το οποίο δεν παρακάμπτει όμως τις ανθρώπινες δυνατότητες, αλλά δρα μέσα από αυτές, αφού πρώτα τις θεραπεύσει.

[ε] Η μαρτυρία ως σύνολο πρακτικών μιας κοινότητας που συγκροτείται από μian αφήγηση

Το έργο του Wittgenstein, αν και μη συστηματικό σε ό,τι αφορά στο χώρο της Φιλοσοφίας της Θρησκείας, πυροδότησε συζητήσεις ιδιαίτερως γόνιμες για τον χριστιανό θεολόγο. Για τον Wittgenstein οι θρησκευτικές έννοιες και πεποιθήσεις νοηματοδοτούνται μέσα από μια σειρά *πρακτικών* οροθετημένων στο πλαίσιο μιας *κοινότητας*. Οποιοσδήποτε εκτός αυτής της κοινότητας και των πρακτικών που τη διαμορφώνουν αδυνατεί να αποδεχθεί ή να αρνηθεί τις πεποιθήσεις που γεννιούνται εντός της κοινότητας. Το να έχουμε τη λέξη «Θεός» δίχως τη γλώσσα εντός της οποίας ανήκει και από την οποία αντλεί το νόημά της, είναι σαν να έχουμε τον «ίππο» του σκακιού χωρίς το σκάκι, απλούστατα, δεν έχουμε ιδέα τι να κάνουμε μ' αυτόν.

Η εμπειρική επιβεβαίωση των θρησκευτικών πεποιθήσεων είναι για τον Wittgenstein αδύνατη, αλλά και στην περίπτωση που ήταν δυνατή, θα ήταν ατελέσφορη, αδυνατώντας να κάνει τις πεποιθήσεις αυτές αποδεκτές από το Λόγο. Εντελώς χαρακτηριστικά, ο Wittgenstein παρατήρησε πως ακόμη κι αν όλες οι συζητήσεις γύρω από τον ιστορικό Ιησού έφταναν σ' ένα αδιαμφισβήτητο *consensus* συμβατό με το εκκλησιαστικό δόγμα, αυτό δεν θα ήταν αρκετό για να αλλάξει ολόκληρη τη ζωή ενός ανθρώπου.

Για τον Wittgenstein το τι θεωρούμε λογικό ή παράλογο, αποδεκτό ή απορριπτό, φανερώνεται στον τρόπο που σκεπτόμαστε και πράττουμε και, μάλιστα, ιδιαίτερα σε ό,τι αποδεχόμαστε *ανεξέταστα*. Μ' αυτό δεν υπονοείται πως *αδυνατούμε* να θέσουμε ερωτήματα για συγκεκριμένα θέματα ή πως δεν μπορούμε να επινοήσουμε απαντήσεις, αλλά πως απλούστατα *δεν το κάνουμε*. Το να αναζητούμε την αδιάφευκτη μεταφυσική θεμελίωση των πρακτικών της ζωής που θα καταδεικνύει την ορθολογικότητα των επιλογών μας, θυμίζει σκύλο που κυνηγάει την ουρά του.

Στην ίδια γραμμή σκέψης, ο Alasdair MacIntyre θα υποστηρίξει πως ο Διαφωτισμός συσκότισε μέχρι τυφλώσεως τη δυνατότητα να συλλάβουμε την ορθολογική έρευνα ως δραστηριότητα *ενσωματωμένη σε μια παράδοση*. Τα κριτήρια της ορθολογικής δικαιολόγησης προκύπτουν, στην πραγματικότητα, μέσα από την ιστορική εξέλιξη, αποκτούν υπόσταση μέσα από μια διαδρομή συγκρούσεων και διαμάχης και αναδεικνύονται ως η υπέρβαση ορίων ή ελλείψεων *εντός αυτής της παράδοσης*. Αναζητώντας το περιεχόμενο της πρακτικής ορθολογικότητας και της δικαιοσύνης, δεν θα ανακαλύψουμε ποτέ το ουδέτερο σημείο που προσφέρει μια θέα από το πουθενά (ή από παντού), στο οποίο θα μπορούσαμε να σταθούμε με ασφάλεια προκειμένου να ερευνήσουμε τις ανθρώπινες πρακτικές, αλλά θα βρισκόμαστε πάντοτε μέσα στην προοπτική που προσφέρει κάποια *συγκεκριμένη παράδοση*.

Κάνοντας ένα βήμα πιο πέρα, ο Stanley Hauerwas θα υποστηρίξει ότι το γεγονός πως οι χριστιανικές πεποιθήσεις φέρουν έκδηλα αφηγηματικό χαρακτήρα δεν είναι ούτε τυχαίο ούτε δευτερεύον. Η αφήγηση συνιστά τον καταλληλότερο τρόπο, από γνωσιολογική άποψη, για να πραγματευτούμε ταυτόχρονα το θέμα της γνώσης του Θεού, του κόσμου και του εαυτού μας, κι αυτό για τρεις λόγους. Πρώτον, γιατί ο κόσμος και ό,τι αυτός περιέχει, των ανθρώπων συμπεριλαμβανομένων, είναι *ενδεχομενικός*, δεν υπάρχει από ανάγκη ή από κάποια νομοτέλεια. Δεύτερον, επειδή βρίσκεται σε συμφωνία με τη συνειδητοποίησή μας ότι είμαστε *ιστορικά όντα*. Και τρίτον, επειδή ο Θεός της χριστιανικής παράδοσης αποκαλύφθηκε μέσα από την *ιστορία* ενός λαού, του Ισραήλ, και ενός προσώπου, του Ιησού Χριστού. Γίνεται έτσι φανερό πως η ιστορική τροπή, που ονομάστηκε προσφυώς έκλειψη της βιβλικής αφήγησης, δηλαδή η νεωτερική απόπειρα να εξαχθεί η ουσία του χριστιανισμού παραθεωρώντας, υπονομεύοντας ή αδιαφορώντας για τον αφηγηματικό χαρακτήρα του, αποτελεί διαστροφή της χριστιανικής παράδοσης.

Ο Hauerwas θεωρεί πως οι χριστιανοί υποκύπτουν συχνά στον πειρασμό να πουν περισσότερα απ' όσα γνωρίζουν. Κατά τη γνώμη του, το πράττουν είτε επειδή φοβούνται πως κατά βάθος δεν πιστεύουν αυτά που ισχυρίζονται πως πιστεύουν, είτε επειδή αυτό που πιστεύουν (ή, σωστότερα, αυτό που πράττουν) δεν μπορεί να εξηγηθεί ορθολογικά, αλλά μόνο να *δειχθεί*, να γίνει αντικείμενο *μαρτυρίας*. Ο χριστιανός γίνεται *μάρτυρας* όχι με την άλωση του δημόσιου χώρου, με τα όπλα της δημοκρατικής ρητορείας και τις δυνατότητες που του παρέχει το πολιτικό-νομικό σύστημα, αλλά *ζώντας ως ζωντανό μυστήριο*, δηλαδή ζώντας κατά τέτοιο τρόπο που η ζωή του να μην έχει κανένα νόημα αν ο Θεός δεν υπάρχει, αν ο Χριστός δεν έχει αναστηθεί.

3 Προοπτικές

Οι εκτιμήσεις για τις μελλοντικές εξελίξεις αποτελούν αγαπημένη ενασχόληση των διανοουμένων, αλλά ταυτόχρονα και μια από τις πιο επονεϊδιστες, λόγω της συχνότατης διάψευσής τους. Εμείς θα αρκεστούμε σε μια εκτίμηση που φαίνεται να αντέχει, προς το παρόν, τη βάσανο της ιστορικής επαλήθευσης. Έχουμε κατά νου την καντιανή θεώρηση πως η μεταφυσική προέρχεται από έναν αρχέγονο πυρήνα, οργανωμένο σοφά, για την πραγμάτωση των μεγάλων σκοπών του ανθρώπινου βίου, και ως εκ τούτου θα παραμείνει ανεξάντλητη ως αναγκαία, περισσότερο μάλιστα και από την επιστήμη, την οποία συχνά-πυκνά διαποτίζει με την αύρα της. Κίνητρό της είναι η αναζήτηση της ευδαιμονίας, η οποία, στα μάτια του Kant, επέχει θέση ανθρωπολογικής σταθεράς.

Η μεταφυσική αυτή θεώρηση υποβασιάζει την επιδίωξη της ισχύος και πηγάζει από τον πεπερασμένο χαρακτήρα του ανθρώπου και του κόσμου του, από τη συνειδητοποίηση της θνητότητάς του. Υπέρβαση της μεταφυσικής θα σήμαινε την υπέρβαση του πεπερασμένου χαρακτήρα κάθε ανθρώπινου εγχειρήματος, ήτοι την εισβολή των εσχάτων, την ικοδόμηση του Παραδείσου.

Ο άνθρωπος, ακολουθώντας το δρόμο της μεταφυσικής, καταλήγει στο συμπέρασμα πως οι άλλοι οφείλουν να είναι όπως αυτός, να έχουν τις ίδιες αντιλήψεις μ' αυτόν, τον ίδιο τρόπο ζωής. Το ατομικό συγκλίνει έτσι με το γενικό, και η μεταφυσική καταλήγει να είναι το υπόβαθρο της αυτοδικαίωσής μας. Η ψυχανάλυση θα δει στη μεταφυσική την ανάγκη να είμαστε το κέντρο του κόσμου, να υπάρχει ο Θεός και ο κόσμος ως εγγυητές της δικής μας ευτυχίας. Και η θεολογία θα δει στο «πρόβλημα του Κακού» τη μεταφυσική έκφραση της βαθιά εδραιωμένης και ταυτόχρονα επηρμένης υπόθεσης ότι η πίστη στον Θεό είναι παράλογη αν δεν μας θέτει αυτομάτως στη μεριά των νικητών της ιστορίας.

Αλλά, όπως δείξαμε, υπάρχει και ο δρόμος της μαρτυρίας. Περισσότερο δύσβατος και σίγουρα περισσότερο απάτητος στο διάβα της ιστορίας, ευάλωτος σε πειρασμούς και παλινωδίες, αλλά ταυτόχρονα δρόμος της ωριμότητας. Δρόμος που αποδέχεται την ενδεχομενικότητα της ύπαρξής μας, εκβάλλοντας έτσι σε μια ζωή ανοικτή στο μυστήριο και τη χάρη, χωρίς να ξεχνά την οδύνη και το πάθος. Δρόμος που δεν παραθεωρεί την τραγική διάσταση του ανθρώπου, του όντος που πρέπει, σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο, να λαμβάνει αποφάσεις που ξεπερνούν τις δυνατότητες της σοφίας του.

Στην εκδοχή του C. S. Lewis για την ιστορία του Έρωτα και της Ψυχής μάς αποκαλύπτεται ευδιάκριτα η σοφία του αρχαίου μύθου. Καθώς η Ψυχή διηγείται στην αδελφή της πως είναι παντρεμένη με έναν Θεό και ζει μαζί του σ' ένα υπέροχο παλάτι, αποκαλύπτει ταυτόχρονα πως ο Θεός έχει ρητά δηλώσει πως η Ψυχή δεν πρέπει να δει ποτέ το πρόσωπό του ή να γνωρίσει το όνομά του, και δεν πρέπει να φέρει οποιοδήποτε φως στη νυφική τους παστάδα. Τηρουμένων των αναλογιών μπορούμε να πούμε πως ο άνθρωπος καλείται να διατηρήσει μια σχέση εμπιστοσύνης και αγάπης σ' έναν Θεό-εραστή, έναν Θεό που προσφέρεται ελεύθερα και κενωτικά, αλλά που δεν θα βρεθεί ποτέ υπό την κατοχή του. Η σχέση καταστρέφεται όταν ο ερωμένος άνθρωπος υποκύπτει στη μέριμνα της γνώσης, όταν αποπειραθεί να διαλύσει το γνόφο της αγνωσίας, να ξεδιαλύνει το μυστήριο με το φως της ανθρώπινης γνώσης, βαδίζοντας μόνο με την όραση της αντίληψης και αδιαφορώντας για τη διαύγεια που του προσφέρει η προοπτική της μαρτυρίας. ●

ΕΝΔΕΙΚΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Σκοπίμως αποφύγαμε τις υποσημειώσεις για να μην αποδώσουμε στο κείμενό μας έναν αυστηρά ακαδημαϊκό χαρακτήρα. Ο φιλέρευνος αναγνώστης μπορεί να διαπιστώσει τα πολλαπλά δάνειά μας από τη βιβλιογραφία που ακολουθεί, αλλά και να ανοιχτεί, μέσω αυτής, σε πολύ γοητευτικότερες διαδρομές από τη δική μας.

- Alston William, *Perceiving God. The epistemology of religious experience*, Cornell University Press, 1991.
- Buckley Michael J., S.J., *At the Origins of Modern Atheism*, Yale University Press, 1987.
- Carlson Thomas, *Postmetaphysical Theology*, in Vanhoozer Kevin (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge University Press, 2003.
- Derrida Jacques, *Μαρτυρία και Μετάφραση. Επιβιώνοντας ποιητικά* (μτφρ. Β. Μπισώρης), Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών, 1996.
- Hauerwas Stanley, *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, University of Notre Dame Press, 1983.
- Hauerwas Stanley, *God Medicine and Suffering*, Eerdmans, 1990.
- Hauerwas Stanley, *A Cross-Shattered Church*, Brazos Press, 2009.
- Hebblethwaite Brian, *In Defence of Christianity*, Oxford University Press, 2005.
- Kearney Richard, *The God who may be*, Indiana University Press, 2001.
- Kearney Richard, *On the Gift: A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, in Caputo John and Scanlon Michael (eds.), *God, the Gift and Postmodernism*.

- Kearney Richard, *Ξένοι, Θεοί και Τέρατα* (μτφρ. Νίκος Κουφάκης), Ίνδικτος, 2006.
- Κονδύλης Παναγιώτης, *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, Γνώση, 1983.
- Κονδύλης Παναγιώτης, «Ταυτότητα, ισχύς, πολιτισμός», *Νέα Εστία*, τχ. 1769, Ιούλιος-Αύγουστος 2004.
- Λιούις Κ. Σ., *Έρωσ και Ψυχή* (μτφρ. Ευνίκη Μίχα), Κέδρος, 2001.
- MacIntyre Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality*, University of Notre Dame Press, 1988.
- Mann William (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Blackwell, 2005.
- Μανουσάκης Ι. Π., *Θεός Φιλοσοφούμενος*, Ελληνικά Γράμματα, 2004.
- Marion Jean-Luc, *In the Name: How to Avoid Speaking of "Negative Theology"*, in Caputo John and Scanlon Michael (eds.), *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, 1999.
- Marion Jean-Luc, *The Impossible for Man-God*, in Caputo John and Scanlon Michael (eds.), *Transcendence and Beyond*, Indiana University Press, 2007.
- Plantinga Alvin, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, 2000.
- Wainwright William (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 2005.
- Westphal Merold, *Overcoming Onto-theology*, in Caputo John and Scanlon Michael (eds.), *God, the Gift and Postmodernism*.
- Zagzebski Linda Trinkaus, *Philosophy of Religion. An Historical Introduction*, Blackwell, 2007.



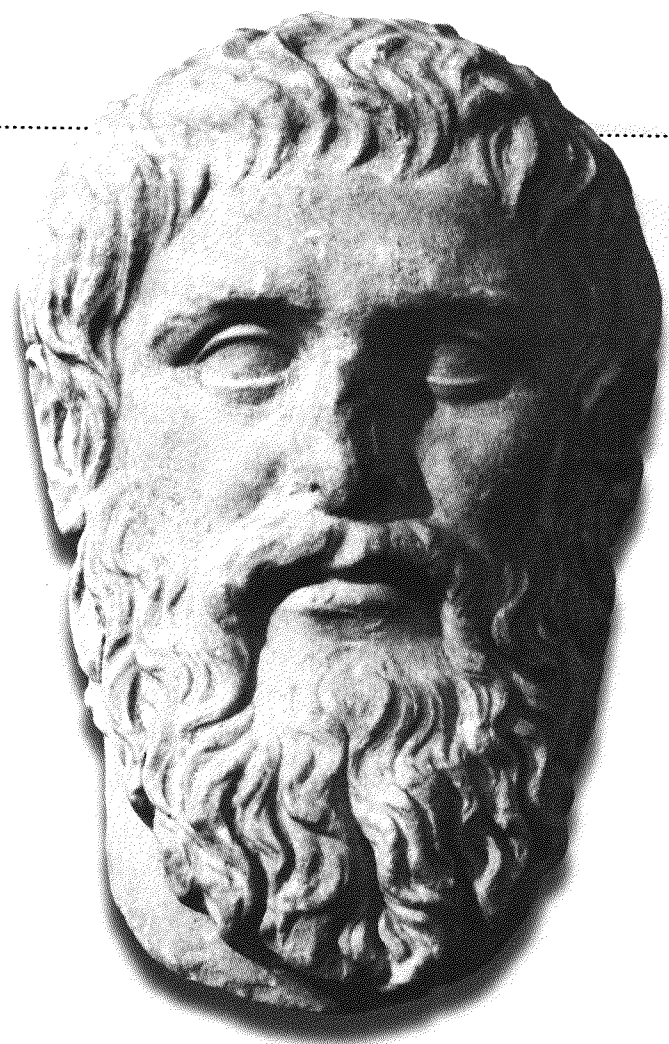
ο «περί των θεών λόγος» στον Πλάτωνα και τους Στωικούς και οι απαρχές της φιλοσοφίας της θρησκείας

Ο Αριστοτέλης, όταν μιλά για τους παλαιούς ποιητές, κυρίως αυτούς που έγραψαν «θεογονίες», όπως ο Ησίοδος, ο Ορφείας και άλλοι, αλλά και για μερικούς Προσωκρατικούς, τους λεγόμενους γενικώς «φυσιολόγους», όπως ο Θαλής, ο Εμπεδοκλής και ο Αναξαγόρας, τους χαρακτηρίζει και ως «θεολόγους» (*Μετά τα Φυσικά* 1000a 9: 1071b 27: 1075-1091a 34) ή ως «πρώτους θεολογήσαντας» (983b 29). Μιλά ακόμη και για την «τιμιωτάτην...θεωρητικήν...θεολογικήν επιστήμην» (1026a 19). Και αρκετά επιδραστικοί για τους μεταγενέστερους υπήρξαν οι πρώιμοι διάλογοί του που σώζονται αποσπασματικά. Ένα είδος φιλοσοφίας της θρησκείας ανιχνεύεται στον Ξενοφάνη, κυρίως ως κριτική του ανθρωπομορφισμού, μια απόπειρα ηθικοποίησης του θεού στον Ηράκλειτο και στο Δημόκριτο, απαρχές του πανθεισμού στο Διογένη τον Απολλωνιάτη, ενώ ο Αναξαγόρας κατηγορήθηκε για ασέβεια. Ωστόσο, η «θεολογία», τόσο ως όρος όσο και ως φιλοσοφία της θρησκείας που επικεντρώνεται στην έννοια, την ύπαρξη και τις ιδιότητες του θεού, αρχίζει με τον Πλάτωνα. Και μπορούμε να πούμε ότι η στωική θεολογία προσπαθεί να απαντήσει σε πλατωνικά ερωτήματα και θέτει τις βάσεις όλων σχεδόν των μετέπειτα κλασικών επιχειρημάτων για την ύπαρξη και την πρόνοια του θεού ή των θεών, εφόσον στους αρχαίους γίνεται αδιάκριτα χρήση ενικού και πληθυντικού (G. François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris 1957). Ενδεικτική, από την άποψη αυτή, είναι η κριτική της παλαιότερης «θεολογίας» στο Β' βιβλίο της *Πολιτείας* του Πλάτωνα, στο οποίο τέθηκαν και «οι τύποι περί θεολογίας», καθώς και η «φυσική θεολογία» του Ι' βιβλίου των *Νόμων* με τη σχετική επιχειρηματολογία για την ύπαρξη των θεών, συστηματική εκδοχή της οποίας ανιχνεύουμε στους Στωικούς και στους πέντε αιώνες του ακαδημαϊκού φιλοσοφικού βίου της Στοάς από το Ζήνωννα στο Μάρκο Αυρήλιο.

Ήταν οπωσδήποτε φυσικό ν' αρχίσει η φιλοσοφική θεολογία από τον Πλάτωνα και να κωδικοποιηθεί στους Στωικούς. Σε εποχές καθολικής πίστης οι άνθρωποι δεν χρειάζονται επιχειρήματα για την πίστη τους στον θεό ή τους θεούς (A. S. Pease, "Caeli enarrant", *HThR* 34, 1941: 167). Και, όπως παρατηρούσε ο F. Solmsen (*Plato's Theology*, New York 1942: 33, 98), μια γενεά πριν από το Σωκράτη «θα ήταν ανόητο να αμφιβάλλει κανείς για την ύπαρξη του θεού, και οι άνθρωποι δεν εξηγούν ό,τι δεν αμφισβητούν». Η θεολογική σκέψη των Προσωκρατικών προσανατολιζόταν κατά τον W. Jaeger (*The Theology of the Early Greek Philosophers*,

Oxford 1967, 189) στη γνώση του Όντος, στην ενόραση της πραγματικής ουσίας και της μορφής των θεών. Η θείκη ύπαρξη ως πρόβλημα ήλθε στο προσκήνιο με τους σοφιστές και το «Διαφωτισμό» τους (M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Oxford 1967, 269 επ.). Πρώτος ο Πλάτων, βαδίζοντας στα ίχνη του Σωκράτη, υπερασπίστηκε τη θρησκεία από τον σοφιστικό υποκειμενισμό, τον αγνωστικισμό και το σχετικισμό, και αναδείχθηκε ο πρώτος θεμελιωτής της φυσικής θρησκείας και αληθινός θεολόγος που θεμελίωσε τη θρησκεία «επιστημονικά» (A. E. Taylor, *The Laws of Plato*, London 1934, 51). Όπως επισημαίνει ο Φίλων ο Ιουδαίος (Δραγώνα-Μονάχου 1975-1976), «η διάνοια του φιλοσοφούντος» με τα δύο σπουδαιότερα πράγματα καταγίνεται «ανόθως» με τα ερωτήματα «ει εστι το θείον, ένεκα των επιτηδευσάντων αθεότητα, κακιών την μεγίστην» και «τι εστι κατά την ουσίαν (*De monarchia* p. 216 M.). Πράγματι, ο αγνωστικισμός του Πρωταγόρα, ο σχετικισμός του Γοργία, η κατάρρευση των παραδοσιακών αξιών, μαζί με εξελικτικές και μηχανιστικές θεωρίες που έκαναν τον Πλάτωνα να αντιδράσει, μπορούν να συγκριθούν με τη φυσιοκρατία του Στράτωνα, με τον μηχανιστικό αντι-τελεολογικό ατομισμό του Επίκουρου, με την *εποχή* των Σκεπτικών και την κριτική διάθεση των Μεγαρικών, που έκαναν τους Στωικούς να εκπονήσουν την πρώτη ίσως συστηματική θεολογία του αρχαίου κόσμου. Έτσι, δεν είναι άστοχη η επισήμανση του K. Feibleman (*Religious Platonism*, London 1959, 145) ότι «η στωική φιλοσοφία αντιπροσωπεύει κατά έναν τρόπο την εφαρμογή των πλατωνικών ιδεωδών». Αυτό ισχύει για την περιοχή αυτή, γιατί σε πολλά άλλα ζητήματα η Στοά αποτελεί τον αντίποδα του πλατωνικού στοχασμού.

1 Πριν συγκροτήσει ο Πλάτων τα πρώτα επιχειρήματα για την ύπαρξη προνοητικών θεών στους *Νόμους*, διακήρυξε, θα μπορούσαμε να πούμε, στην *Πολιτεία* τους «τύπους περί θεολογίας», που αφορούν κυρίως στη φύση του θεού. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν βρίσκουμε και άλλες ενδιαφέρουσες απόψεις σχετικά με τους θεούς, ακόμη και την ύπαρξη και τη φύση τους στους διαλόγους *Ευθύφρων* (10a-d), *Φίληβος* (28d-30c), *Σοφιστής* (265c), *Τίμαιος* (44c-48a) και σε άλλους, στην *Πολιτεία* και ιδίως στους *Νόμους*. όμως τα ζητήματα αυτά θεματοποιούνται κατά τρόπο που να συγκροτεί ένα είδος φιλοσοφίας της θρησκείας. Στο πλαίσιο του λόγου για την παιδεία που πρέπει να επικρατεί στην ιδεώδη αλλά εφικτή πόλη, ασκεί κριτική ο Πλάτων στους ποιητές Όμηρο και



Ησίοδο, γιατί είτε παραπλανούν τους νέους με ψευδείς δοξασίες για το θείο, είτε δεν παρασιωπούν ό,τι δεν συντείνει στην ηθική τους τελειότητα, και μιλούν για μάχες και έχθρες μεταξύ των θεών, άσχετα αν πολλά από αυτά πρέπει να εκληφθούν αλληγορικά (377b-278e). Στο αίτημα του Αδείμαντου να καθορισθούν «οι τύποι περί θεολογίας» (379a), ο Σωκράτης απαντά ότι πρέπει να γίνει σαφές «οίος τυγχάνει ο θεός ων», να αποδειχθεί δηλαδή ότι ο θεός είναι *αγαθός*, αίτιος μόνο των αγαθών πραγμάτων και *αναίτιος* των κακών (379b-c).

Αλλά είναι στον ύστερο Πλάτωνα, σε όλο σχεδόν το Ι΄ βιβλίο των *Νόμων*, που βρίσκουμε και τα πρώτα σαφή επιχειρήματα για την ύπαρξη και την πρόνοια του θεού. Πριν όμως αρχίσει στο βιβλίο αυτό η θεολογική συζήτηση, είχε ήδη ο Πλάτων προετοιμάσει το έδαφος στο Δ΄ βιβλίο για το «ευσεβιστικό», αν όχι «θεοκρατικό», πνεύμα των *Νόμων*. Εκεί βρίσκουμε, μεταξύ πολλών άλλων, την αντιστροφή της ρήσης του Πρωταγόρα για τον άνθρωπο ως «πάντων χρημάτων μέτρον». Έχοντας, δηλαδή, σχολιάσει τον «παλαιό λόγο», ορφικής προφανώς προέλευσης, «ο...θεός...αρχήν τε και τελευταίην και μέσα των όντων απάντων έχων, ευθείαν περαίνει κατά φύσιν περιπορευόμενος, τω δε αεί συνέπεται δίκη των απολειπομένων του θείου νόμου τιμωρός [...]» (715e-716a) –που απηχείται στον γνωστό ύμνο του Κλεάνθη στο Δία, μοναδικό μνημείο του φιλοσοφικού μονοθεϊσμού της αρχαιότητας–, σημειώνει ο Πλάτων: «ο δη θεός ημίν πάντων χρημάτων μέτρον αν είη μάλιστα» (716c), και ανάλογα διακρίνει και ιεραρχεί αυτούς που είναι φίλοι και όμοιοι με το θεό και όσους είναι ανόμοιοι με αυτόν και όδικοι (716d-718d).

Στο «διάλογο» αυτό –τον μόνο όπου απουσιάζει ο Σωκράτης– ανάμεσα στον Σπαρτιάτη Μέγιστο, τον Κρητικό Κλεινία και τον ανώνυμο Αθηναίο, ο Αθηναίος συμβουλεύει τους συνομιλητές του πώς θα πρέπει να νομοθετηθεί μια υπό ίδρυση πόλη στην Κρήτη. Στο λόγο περί του θεού είναι αφιερωμένο όλο το ασυνήθιστα μακρό προοίμιο του Ι΄ βιβλίου, όπου εκτίθεται η σχετική με τα θρησκευτικά αδικήματα νομοθεσία, με όσα δηλαδή λέγων ή πράττων κάποιος «περί θεούς υβρίζει» (885b). Το ζήτημα θεωρείται σημαντικό γιατί είναι διαδεδομένη σχεδόν σε όλους τους ανθρώπους η αμφισβήτηση της ύπαρξης και της ουσίας του θεού (891b). Έτσι, επιβάλλεται ένα μακρό προοίμιο στη νομοθεσία που αφορά στη θρησκεία, γιατί η απόδειξη της ύπαρξης του θεού συνδέεται άμεσα με τον καλό και ηθικό βίο (907b). Όταν λοιπόν φτάνει ο λόγος στον καθορισμό της ευσεβείας, και κυρίως της ασέβειας και της τιμωρίας που

συνεπάγεται, ο Αθηναίος συνομιλητής επισημαίνει, μεταξύ άλλων, ότι όταν κάποιος πίστευε *κατά νόμους* ότι υπάρχουν θεοί, ποτέ δεν ξεστόμισε κάτι το *άνομον* ούτε έπραξε κάτι το *ασεβές* εκών. Αν το έκανε, αυτό συνέβη είτε γιατί δεν πίστευε στην ύπαρξη των θεών, είτε γιατί, και αν ακόμη δεχόταν ότι υπάρχουν, δεν πίστευε ότι αυτοί *φροντίζουν* για τους ανθρώπους, είτε ακόμη γιατί ήλπιζε ότι μπορούσε να τους εξευμενίσει με θυσίες και προσευχές (885b). Έργο λοιπόν των νομοθετών είναι να προσπαθούν να πείθουν και να διδάσκουν «ως εισι θεοί, τεκμήρια λέγοντες ικανά, και ότι βελτίους ή παρά το δίκαιον υπό τινων δώρων παρατρέπεται κηλούμενοι» και να μην αφήνουν τους πολίτες να παρασύρονται σχετικά με τις ιδιότητες των θεών από τους «καλύτερους ποιητές, ρήτορες, μάντιες και ιερείς» (885d). Γιατί μπορεί να πιστεύουν οι άνθρωποι στην ύπαρξη των θεών, όχι όμως και στην προνοητική τους διακυβέρνηση του κόσμου, ούτε στο ότι δεν επηρεάζεται η δικαιοφροσύνη τους από θυσίες και προσευχές.

Στη συνέχεια γίνεται διάκριση των πραγμάτων που προέρχονται από τη φύση, από αυτά που προέρχονται από την τέχνη ή από κάποιον νου ή θεό, και συζητείται η τρέχουσα άποψη ότι η νομοθεσία δεν είναι προϊόν της φύσης αλλά της τέχνης –δηλαδή το δίκαιο δεν είναι *φύσει* αλλά *νόμω* (θετικό)– και συνεπώς, οι θέσεις της δεν είναι απόλυτα αληθείς. Έτσι, μερικοί, και μάλιστα «σοφοί παρά νέους ανθρώπους», ισχυρίζονται ότι οι θεοί είναι «τέχνη ου φύσει αλλά τισιν νόμοις, και τούτους άλλους άλλη, όπη έκαστοι εαυτοίσι συνομολόγησαν νομοθετούμενοι» (889e), πρεσβεύουν δηλαδή μια υποκειμενική, σχετικοκρατική ή και συμβολαιοκρατική θεωρία της θρησκείας. Με έκκληση, ωστόσο, στον «παλαιόν νόμον», υποστηρίζει ο Αθηναίος, πρέπει να αποδειχθεί ότι «εισιν θεοί [...] φύσει ή φύσεως ουχ ήπτον, είπερ νου γέ εστιν γεννήματα κατά λόγον ορθόν» (890d), προτείνει δηλαδή μια «φυσική» και ορθολογική θεολογία. Για να επιτευχθεί αυτό, ακολουθεί μακρά συζήτηση για την προτεραιότητα της ψυχής και των έργων της ψυχής απέναντι στο σώμα, για την έννοια και τα είδη της κίνησης κατά την οποία η ψυχή, δηλαδή ο νους, αποδεικνύεται ανώτερη και πρώτη απ' όλες τις κινήσεις, ως κίνηση που κινεί τον εαυτό της και «προσλαμβάνοντας νου θείον» φροντίζει τον κόσμο και διοικεί τον ουρανό. Ανεξάρτητα λοιπόν από το αν υπάρχουν και άλλες ψυχές, ή τουλάχιστον άλλη μία –ενδεχομένως μια κακή ψυχή του κόσμου–, αυτή την [αγαθή] ψυχή, «είτε εν άρμασιν έχουσα ημίν ήλιον άγει φως τοις έξωθεν, είθ' όπως είθ' όπη», πρέπει ο κάθε άνθρωπος να τη

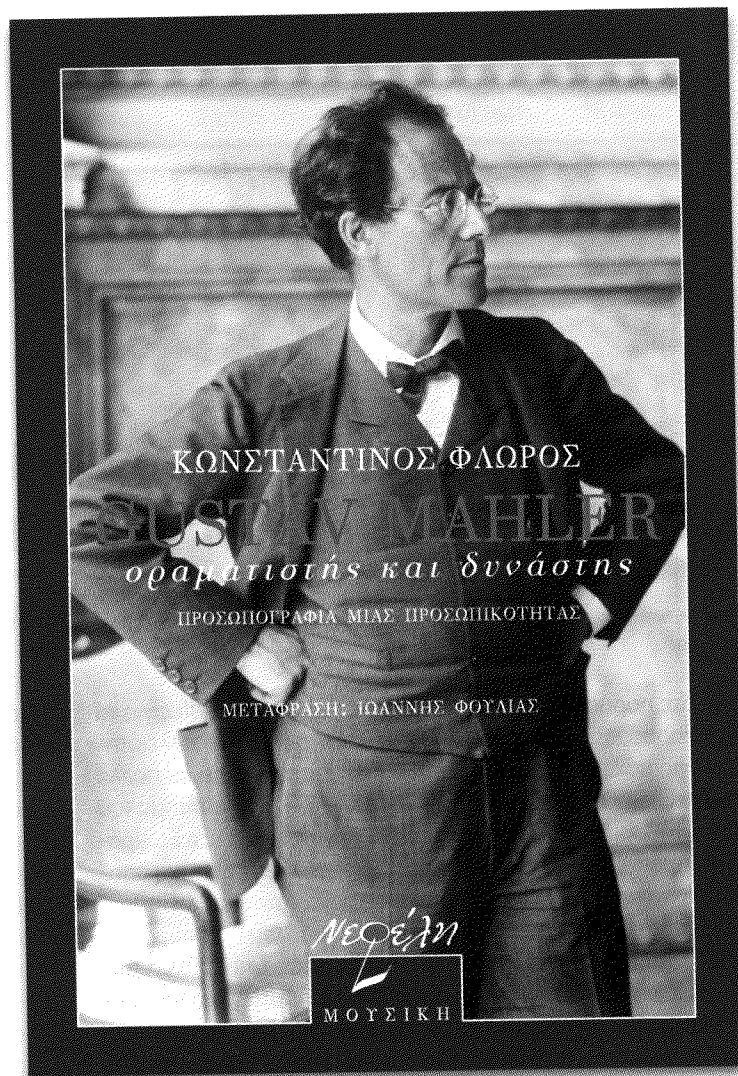
ΧΡΥΣΟ ΜΕΤΑΛΛΙΟ MAHLER 2010

Γκούσταβ Μάλερ - οραματιστής και δυνάστης: με τις δύο αυτές έννοιες περιγράφει στο νέο του βιβλίο ο δεινός ερευνητής τού Μάλερ Κωνσταντίνος Φλώρος την πολυσύνθετη προσωπικότητα του Αυστριακού συνθέτη και διευθυντή ορχήστρας (1860-1911).

Παρόλο που οι συνθέσεις του Μάλερ συγκαταλέγονται στα δημοφιλέστερα έργα του μουσικού ρεπερτορίου και η «εξωτερική» του βιογραφία έχει εν τω μεταξύ περιγραφεί σε σχεδόν εξαντλητικό βαθμό, η «εσωτερική» βιογραφία του παρέμενε, τουναντίον, μια *terra incognita* έως τώρα. Εδώ όμως, ο Φλώρος διερευνά για πρώτη φορά -καταφεύγοντας ακόμη και σε αδημοσίευτα, ως επί το πλείστον, τεκμήρια- και περιγράφει κατά τρόπον περιεκτικό τις επιμέρους όψεις της προσωπικότητας του Μάλερ: την ακλόνητη πίστη του στην «ιερότητα της τέχνης των ήχων» και την απόλυτη επίγνωση της αποστολής του, την αδιαλλαξία του και το ασυμβίβαστο του χαρακτήρα του απέναντι στον ίδιο του τον εαυτό αλλά και στους άλλους, καθώς και το τεράστιο, ανεξάντλητο απόθεμα της ενέργειάς του.

Μ' αυτόν τον τρόπο, αποκαλύπτονται νέοι και μάλιστα απροσδόκητοι συσχετισμοί ανάμεσα στην προσωπικότητα του Μάλερ και στο μουσικό έργο του: πώς, για παράδειγμα, ο ίδιος επεχείρησε να υπερβεί με τη Δέκατη συμφωνία του τη σοβαρή κρίση στον γάμο του με τη νεαρή Alma Schindler, η οποία έτρεφε επίσης συνθετικές φιλοδοξίες, ή, πάλι, πόσο στενά συνδεδεμένη με τη βιογραφία του είναι πρωτίστως η ασματική δημιουργία του, όπως μαρτυρούν, φέρ' ειπείν, τα Τραγούδια ενός περιπλανώμενου συντρόφου ή το τραγούδι «Έχω χαθεί από τον κόσμο».

Προκύπτει έτσι μια μοναδική στο είδος της προσωπογραφία του Γκούσταβ Μάλερ - εξίσου πειστική, όσο και θεμελιωμένη σε έναν βαθύ, διά βίου δεσμό του συγγραφέα με το «ρερευνητικό αντικείμενό του»: μια προσωπογραφία, η οποία αιχμαλωτίζει τόσο τον έμπειρο γνώστη όσο και τον απλό «εραστή» της μουσικής του Μάλερ.



GUSTAV MAHLER

οραματιστής και δυνάστης

ΠΡΟΣΩΠΟΓΡΑΦΙΑ ΜΙΑΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟΤΗΤΑΣ

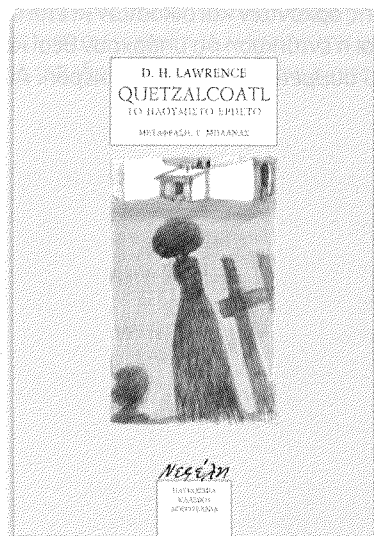
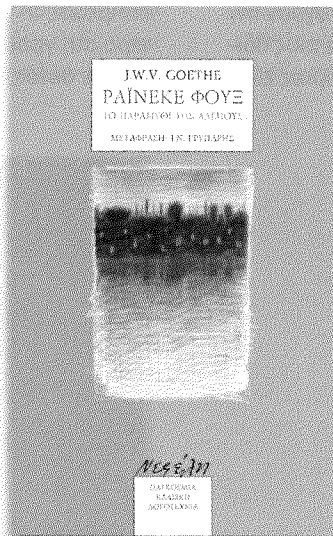
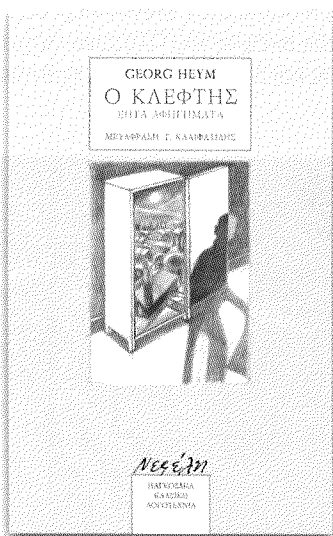
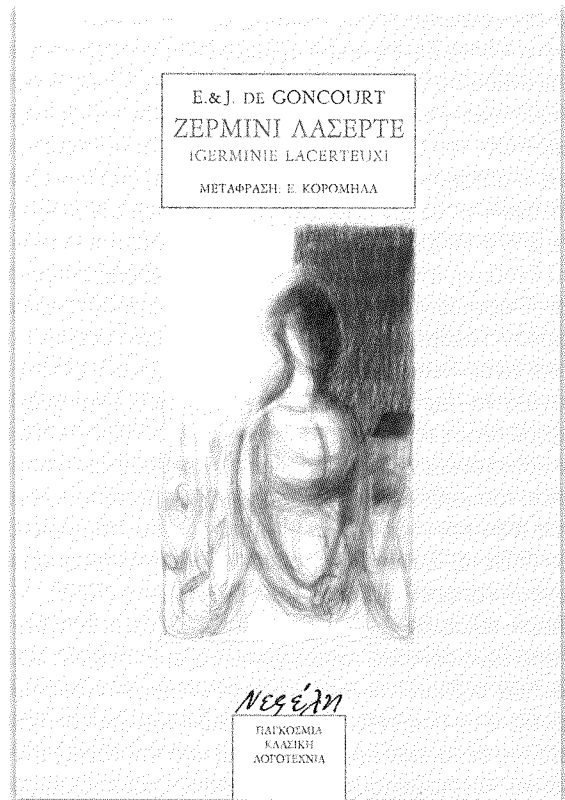
ΝΕΦΕΛΗ/ΜΟΥΣΙΚΗ

GERMINIE LACERTEUX

«Ο έρωτας που της έλειπε έγινε τώρα το μαρτύριο της ζωής της, ένα αδιάκοπο και φρικτό βασανιστήριο. Έπρεπε να αντιστέκεται στους πυρετούς του κορμιού της και στα εξωτερικά ερεθίσματα, στις εύκολες συγκινήσεις και στις χαλαρές αδυναμίες της σάρκας της, στις παρακλήσεις της φύσης που την πολιορκούσαν. Έπρεπε να παλεύει με τις εξάψεις του πρωινού, με τις προτροπές της νύχτας, με τις υγρές ζέστες της καταιγίδας, με την ανάσα του παρελθόντος της και των αναμνήσεών της, με τις φωνές που τη φιλούσαν σιγανά στο αυτί, με τα ρίγη αισθησιασμού που διαπερνούσαν όλα τα μέλη της».

Οι αδελφοί Γκονκούρ, γνωστοί ως οι εμπνευστές του φερώνυμου γαλλικού λογοτεχνικού βραβείου που εξακολουθεί να απονέμεται κάθε χρόνο, υπήρξαν δυο εξαιρετικοί λογοτέχνες, πρόδρομοι του νατουραλιστικού μυθιστορήματος που καθιερώθηκε αργότερα από τον Εμίλ Ζολά, και δημιουργοί του όρου και της έννοιας της «έντεχνης γραφής». Η Ζερμινί Λασερτέ, το πρώτο έργο τους που μεταφράζεται στα Ελληνικά, είναι ένα μυθιστόρημα ριζωμένο στην πεζή πραγ-

ματικότητα του απλού παριζιάνικου λαού, την πραγματικότητα των παθών που εξευτελίζουν, των προστυχιών που σκοτώνουν. Τολμηρό στη σύλληψή του, έχει ως ηρωίδα μια υπηρέτρια που ζει μια διπλή ζωή, τη μια μέσα στο φως της αφοσίωσής της στην αριστοκράτισσα κυρία της, την άλλη βουτηγμένη στο σκοτάδι της παράφορης φύσης της.



ΝΕΦΕΛΗ / ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ ΚΛΑΣΙΚΗ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ



θεωρεί θεό (899a). Και επειδή η ψυχή ή οι ψυχές φάνηκαν αίτιες όλων και αγαθές, προικισμένες με όλη την αρετή, προκύπτει ότι αυτές είναι θεοί, ώστε κανείς λογικός άνθρωπος να μην μπορεί να δεχθεί ότι δεν είναι τα πάντα «πλήρη θεών», όπως λέγεται ότι πρέσβευε ο Θαλής. Εφόσον λοιπόν δεχτεί κανείς ότι η ψυχή είναι «πρώτη γένεσις απάντων» και όσα συνάγονται από τη διαπίστωση αυτή, πρέπει να ζει ο άνθρωπος την υπόλοιπη ζωή του «θεούς ηγούμενος». Με όλο αυτό το σκεπτικό αποδείχτηκε επαρκώς κατά τον Πλάτωνα «ως εισιν θεοί» (899b-d). Εν όψει της στωικής φιλοσοφίας της θρησκείας, η οποία, παρά τα θειστικά στοιχεία της, χαρακτηρίζεται ως «πανθεισμός», αξίζει ίσως να σημειώσουμε την παρατήρηση στο σημείο αυτό του Taylor (*Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, Αθήνα 1992, 557): «Αν και η πίστη στο θεό δεν αποτελούσε βέβαια καινοτομία στην εποχή του Πλάτωνα, ωστόσο, στο τμήμα αυτό των *Νόμων* κάνει για πρώτη φορά την εμφάνισή του στη φιλοσοφία ο θεισμός ως διδασκαλία που διεκδικεί την επιστημονική αποδειξιμότητα. Ο Πλάτων είναι ο δημιουργός του “φιλοσοφικού θεισμού”».

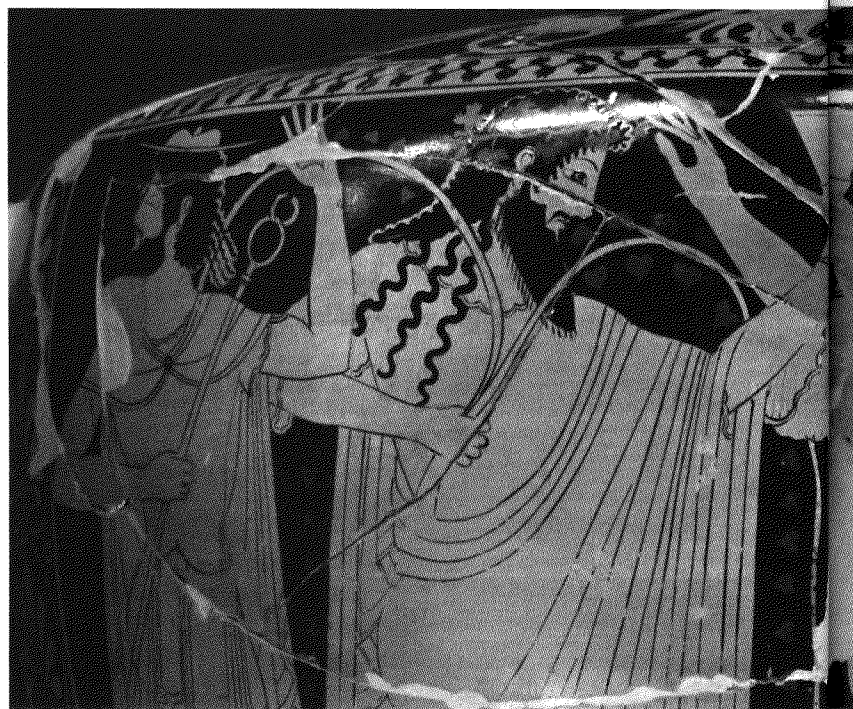
Για να επανέλθουμε στους *Νόμους*, μπορεί ωστόσο να αντιταχθεί, επισημαίνει ο Αθηναίος, ότι καίτοι ενδεχομένως η συγγένεια με το σύμφυτο με τον άνθρωπο θείο τον κάνει να πιστεύει σε θεούς, η φαινομενικά καλή τύχη κάποιων κακών και ασεβών ανθρώπων – το αιώνιο πρόβλημα της θεοδικίας – του δημιουργεί το πρόβλημα ότι θεοί ίσως υπάρχουν, αυτοί όμως «καταφρονούν τα ανθρώπινα και αμελούν των πραγμάτων», μια σκέψη, ανάλογη με την Επικούρεια, που οδηγεί τον άνθρωπο «προς ασέβειαν» (899d-900b). Όμως, η ιδιότητα, το ήθος και κυρίως η δικαιοσύνη του θεού ως της άριστης ψυχής δεν συμβιβάζεται με αδυναμία, άγνοια και αδιαφορία για το όλον, που είναι πολύ σημαντικότερο από το μέρος. Εφόσον ο άνθρωπος είναι «κτῆμα του θεού», μετέχει στην έμφυτη φύση και είναι «θεοσεβέστατον [...] πάντων ζώων» (902b). Δεν είναι λοιπόν δυνατό να παραμελείται από τον θεό, που είναι σοφώτατος και ανώτερος από όλους τους θνητούς δημιουργούς (902d-e). Η δικαιοσύνη των θεών κρίνει ανάλογα με τις πράξεις των ανθρώπων που οφείλονται στη βούληση του καθενός και μεταβάλλουν τις τύχες του «κατά την της ειμαρμένης τάξιν και νόμον», δυνάμει του οποίου «το όμοιο βρίσκει τα όμοιά του» (904c-e). Συνεπώς, τίποτα δεν παραμελείται από τους θεούς που υπάρχουν και φροντίζουν για τους ανθρώπους (905d).

Ο Πλάτων, τέλος, θεωρεί σχεδόν αυτονόητο ότι οι θεοί δεν είναι παρακλητοί από τους άδικους, ώστε ανασκευάζει τη σχετική άποψη πολύ συνοπτικά. Λέει: οι θεοί είναι «άρχοντες» ανώτεροι από τους κυβερνήτες, τους γιατρούς, τους ποιμένες και άλλους ειδικούς, ενώ οι άνθρωποι είναι κτήματα του θεού, που καταστρέφονται από την αδικία, την ύβρη και την αφροσύνη, και σώζονται από τη δικαιοσύνη και τη μετά φρονήσεως σωφροσύνη, αρετές οι οποίες κατοικούν στις ψυχές των θεών και εν μέρει και των ανθρώπων (906a-b). Κάποιες άδικες ψυχές παραπλανούν τις ψυχές των επί της γης αρχόντων και δικαστών κι έτσι διαφεύγουν την τιμωρία, ώστε να δίνεται η εντύπωση ότι υπάρχουν θεοί και για τους άδικους, αυτοί οι θεοί που συμμετέχουν στα άδικα κέρδη. Αυτό όμως είναι

γελοίο και δεν μπορούν να το δεχθούν όχι μόνο οι γήινοι άρχοντες, αλλά ούτε και τα ζώα. Οι θεοί είναι σε όλα ανώτεροι από τους κοινούς φύλακες και τους «μέσους ανθρώπους», που ουδέποτε θα πρόδιδαν το δίκαιο έναντι των δώρων «που θα τους έδιναν ανόσια άδικοι άνδρες».

Έτσι, ο Αθηναίος των *Νόμων* απαντά ικανοποιητικά και στα τρία σχετικά με την ύπαρξη, την πρόνοια και την ακεραιότητα των θεών ερωτήματα (907b): οι θεοί υπάρχουν, προνοούν για τον άνθρωπο και τον κόσμο και δεν εξαγοράζονται με θυσίες και προσευχές. Για να μιλήσουμε με όρους της φιλοσοφίας της θρησκείας και με βάση το σύνολο του πλατωνικού έργου, μπορούν στον Πλάτωνα να αναχθούν το τελεολογικό και το φυσικο-θεολογικό επιχείρημα, το παλαιό επιχείρημα από την κοινή συμφωνία (*consensus omnium*), επιχειρήματα που συνάγονται από τη θρησκευτική εμπειρία, τη συνείδηση της συγγένειας του ανθρώπου με το θείο και, κυρίως, από την οντολογική προτεραιότητα της ψυχής σε σχέση με το σώμα, ως αιτίας κίνησης και μεταβολής καθώς και παραλλαγής του οντολογικού επιχειρήματος, όπως το γνωρίζουμε κυρίως από τον Άνσελμο, με βάση το αξίωμα της ύπαρξης της απόλυτης τελειότητας.

2 Ο Αριστοτέλης υποστήριξε με επιχειρήματα την ύπαρξη των θεών στους πρώιμους διαλόγους του που μας σώζονται αποσπασματικά (*Περί φιλοσοφίας* 12a-b, 13, 14, 16-18, 21), αλλά και σε αρκετά ακροαματικά έργα του (*Μεταφυσικά* 1026a 10-19, 1064a 33-b 3, *Φυσικά* 261a 31-b 26, 263a 3, 264a 7-265a 12, *Ηθικά Νικομάχεια* 1099b 11, 1179a 25, *Περί ουρανού* 279a 18 επ., κ.λπ.). Αν και η θεολογία του Αριστοτέλη αναπτύσσεται κατά μοναδικά προσωπικό τρόπο στο βιβλίο Α' των *Μεταφυσικών* (1071b 3-7, 1072a 23-1072b 30) με τον θεό «ζώνον αίδιον, άριστον» (1072b 30), και πιο παραδοσιακά και συμβατικά σε άλλα έργα του. Όμως, στους πρώιμους διαλόγους του, και κυρίως στο *Περί φιλοσοφίας*, βρίσκουμε και αρκετά καθιερωμένα διαχρονικά επιχειρήματα για την ύπαρξη του θεού, όπως το οντολογικό από την αναγκαιότητα ύπαρξης του άριστου, το τελεολογικό με τον κόσμο ως δημιουργήμα του άριστου του, το κοσμολογικό, επιχειρήματα από τα όνειρα και τις προαισθήσεις κ.λπ., παρόμοια με αυτά που συναντάμε και στη Στοά. Τα γεγονότα ότι ο Θωμάς ο Ακινάτης άντλησε από αυτόν τα επιχειρήματα που συναντάμε στους γνωστούς «πέντε τρόπους» του, τεκμηριώνει τη συμβολή του Αριστοτέλη στο πρόβλημα της θείκης ύπαρξης. Η επιχειρηματολογία, ωστόσο, του Αριστοτέλη στα έργα που μας διασώθηκαν δεν έχει τον πολεμικό χαρακτήρα των πλατωνικών αποδείξεων και στηρίζεται στη μεταφυσική αλλά και στη φυσική του για να φθάσει στον θεό ως το «ακίνητον κινούν», την καθαρή «ενέργεια», «νόησις νοήσεως», κ.λπ., ποιητικό και τελικό αίτιο κάθε μεταβολής (H. von Arnim, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, Wien 1931). Είναι η πρώιμη επιχειρηματολογία του και, γενικώς, η τελεολογία περισσότερο, παρά η καθαυτή θεολογία του, που επηρέασε τη Στοά, η οποία στον «λόγον περί θεών» κινήθηκε περισσότερο στη γραμμή της σκέψης του Πλάτωνα, λόγω και της έμφασης που έδωσε αυτός, όπως και η Στοά, στη θεική πρόνοια.



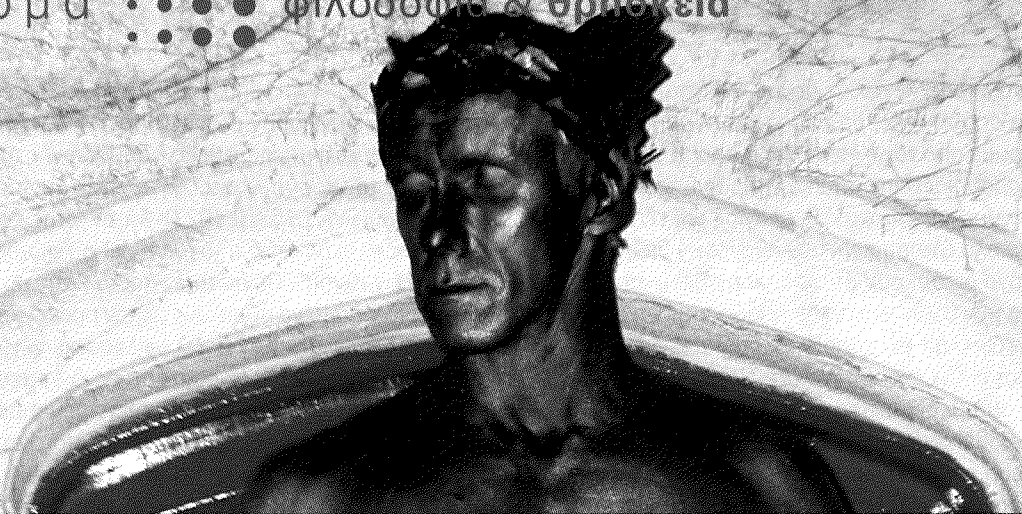
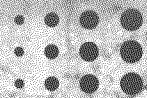
3 Η ύπαρξη των θεών αποτελούσε κεντρικό δόγμα της στωικής θεολογίας. Ήταν το πρώτο από τα τέσσερα μέρη που την απάρτιζαν, όπως παραστατικά μαθαίνουμε από τον Κικέρωνα, ο οποίος στην πραγματεία του *Περί Θεών* μάς παρουσιάζει τον στωικό εκπρόσωπο του διαλόγου να αρχίζει την πραγματεύση της στωικής θεολογίας ως εξής: «Γενικώς, οι δικοί μας διαιρούν το όλο ζήτημα περί των αθανάτων θεών σε τέσσερα μέρη: κατά πρώτο λόγο διδάσκουν ότι υπάρχουν θεοί, στη συνέχεια ασχολούνται με τη φύση των θεών, έπειτα διακηρύσσουν ότι ο κόσμος κυβερνάται από αυτούς, και τέλος, υποστηρίζουν ότι αυτοί φροντίζουν για τα ανθρώπινα πράγματα» (Cicero, *De Natura Deorum* II 3). Καίτοι το σχήμα αυτό θεωρείται από μερικούς ερευνητές καθιερωμένο, είχε μάλλον εσκεμμένα υιοθετηθεί από τους Στωικούς για να ανταποκρίνεται στην τετραμερή διαίρεση των στωικών κατηγοριών: *υποκείμενα, ποια, πως έχοντα, προς τι πως έχοντα* (H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgart 1964 = SVF II 369). Το ένα τέταρτο του β' βιβλίου της πραγματείας του Κικέρωνα, που αναφέρεται στη στωική θεολογία, είναι αφιερωμένο στην υποστήριξη της ύπαρξης των θεών, αν και δηλώνεται απαρχής ότι αυτό είναι αυτονόητο. Προτείνονται εκεί πολλά επιχειρήματα για την ύπαρξη του θεού, τα περισσότερα πρωτότυπα και μερικά απηχάσεις προγενέστερων. Οι λόγοι για τους οποίους δίνουν οι Στωικοί τόση έμφαση στο πρόβλημα της ύπαρξης του θεού είναι ανάλογοι με τους πλατωνικούς –επειδή μερικοί υιοθέτησαν την «αθεότητα, κακιών την μεγίστην» (SVF II 1010)–, αλλά ακόμη ισχυρότεροι από αυτούς. Οι κατακτήσεις του Αλεξάνδρου και η εξάπλωση του ελληνισμού στην περιφέρεια είχαν σοβαρές συνέπειες για τους «θεούς της πόλης-κράτους», και το καθιερωμένο από τον Όμηρο δωδεκάθεο είχε αρχίσει να καταρρέει προς όφελος νεότερων θεών. Η αλληγορική ερμηνεία που είχε αρχίσει να επικρατεί, όταν δεν εμπνεόταν από θρησκευτικά κίνητρα, είχε αποδυναμώσει εντελώς τους Ολύμπιους. Οι φιλοσοφικές διαμάχες για την προτεραιότητα του νόμου (συνθήκης) ή της φύσης είχαν οδηγήσει στο σχετικισμό και το σκεπτικισμό, ενώ ποικίλες ανθρωποκεντρικές τάσεις είχαν διασαλεύσει τη φυσική βάση της θρησκείας. Οι ανθρωπολογικές και ψυχολογικές θεωρίες για τη γένεση της θρησκείας κέρδιζαν έδαφος στην ελληνιστική εποχή, και ο Επίκουρος μόνο κατ' όνομα είχε διατηρήσει μια πίστη σε θεούς, εφόσον αυτοί, μακάριοι στα «μετακόσμια» και απομακρυσμένοι από τον κόσμο, ουδώς ενδιαφέρονταν για τα ανθρώπινα πράγματα.

Ο φιλοσοφικός, κοσμικός θεός των Στωικών, όπως κυρίως τον γνωρίζουμε από τον περίφημο ύμνο του Κλεάνθη στο Δία, που μας διέσωσε ο Στοβαίος (SVF 537), είχε πολύ πιο εξέχουσα θέση από τους θεούς της τρέχουσας αντίληψης και, προπαντός, από τους θεούς της παράδοσης, αλλά οι Στωικοί, όπως και ο Πλάτων, στη φιλοσοφία της θρησκείας τους δεν έκαναν διάκριση ανάμεσα στον θεό και τους θεούς. Μολονότι ο στωικός μονοθεϊσμός ή «ενοθεϊσμός» εκφράζεται απόλυτα στον ύμνο αυτό και γίνεται λόγος ήδη από το Ζήνωνα ότι ο «φυσικός» θεός είναι ένας (SVF I 164), όμως και οι Στωικοί χρησιμοποιούσαν εναλλακτικά τις

λέξεις «θεός», «θεοί» στα επιχειρήματά τους, ίσως για λόγους προπαγάνδας, για να μεταγγίσουν στον καθημερινό άνθρωπο την πίστη στον θεό ή στους θεούς. Ο στωικός θεός, «δημιουργός της διακοσμήσεως» ή ταυτόσημος με τον κόσμο –καίτοι «σώμα το καθαρότατο», «πνεύμα» και «πυρ τεχνικόν» (SVF I 153, II 1027)–, ήταν ίσως εγγύτερος στις λαϊκές αντιλήψεις της εποχής απ' ό,τι το πλατωνικό Ύψιστο Αγαθό, ή το αριστοτελικό Ακίνητον Κινούν. Οι ιδιότητες και τα κατηγορήματά του, ωστόσο, και μάλιστα διατυπωμένα σύμφωνα με την πρώτη τεχνική ορολογία στην ιστορία της φιλοσοφίας, ήταν πολύ «φιλοσοφικά» για να τις οικειωθούν οι άνθρωποι της εποχής. Ελάχιστες από τις ιδιότητες αυτές συναντώνται στα στωικά επιχειρήματα για την ύπαρξη προνοητικών θεών, τα οποία απευθύνονταν στον μέσο άνθρωπο, και μάλιστα στον άθεο. Αν και για τους Στωικούς ο θεός είναι φύσει ένας, ο *Ορθός λόγος και νόμος της φύσεως*, ο κοσμικός Δίας με τα πολλά ονόματα και τις ποικίλες δραστηριότητες, επιχειρούν να αποδείξουν την ύπαρξη των θεών κυρίως με την παραδοσιακή έννοια, ή την ύπαρξη του θεού ως *σπερματικού λόγου του κόσμου*, που θεοποιεί τη φύση και είναι πηγή όλων των ζωτικών ιδιοτήτων των ζωντανών οργανισμών. Γιατί οι φιλόσοφοι της Στοάς, με την υψηλή έννοια του θείου που είχαν καλλιεργήσει, δεν χρειάζονταν επιχειρήματα για την ύπαρξή του. Αυτά απευθύνονταν σε όσους δεν συμμερίζονταν τις φιλοσοφικές πεποιθήσεις τους. Και τα επιχειρήματά τους είναι πολλά, καίτοι όχι πάντα διαρθρωμένα με βάση τους κανόνες της στωικής λογικής σε τεχνική έννοια, ίσως γιατί και τότε δεν θα είχαν απήχηση, και σ' αυτά ανιχνεύονται πολλά από τα επιχειρήματα της νεότερης και σύγχρονης φιλοσοφίας της θρησκείας.

Ο Κικέρων δεν είναι η μόνη πηγή μας για τη θεολογία των αρχαίων Στωικών, κυρίως των ηγετών της Σχολής, Ζήνωννα (332-261 π.Χ.), Κλεάνθη (330-231 π.Χ.) –της σημαντικότερης θρησκευτικής προσωπικότητας της Στοάς– και Χρυσίππου (280-204 π.Χ.), των οποίων τα πολυπληθή έργα σώθηκαν σε θλιβερά αποσπασματική μορφή, αλλά και πολλοί άλλοι αρχαίοι συγγραφείς, μεταξύ των οποίων, με αντιρρητικό πνεύμα, και ο Σέξτος Εμπειρικός. Πληρέστερη εικόνα της στωικής θεολογίας σχηματίζουμε από τα έργα των νεότερων Στωικών, τα περισσότερα από τα οποία έχουν σωθεί, όπως είναι τα δοκίμια, οι επιστολές και τα *Φυσικά Ζητήματα* του Σενέκα (4ος αι. π.Χ.–65 μ.Χ.), οι *Διατριβές* του Επίκτητου (60-140 μ.Χ.) –τα τέσσερα από τα οκτώ βιβλία των προφορικών του *Διατριβών* που «έγραψε» γι' αυτόν ο Αρριανός– και τα *Εις Εαυτόν* του Μάρκου Αυρηλίου (161-180 μ.Χ.). Ο Παναίτιος (180-110 π.Χ.), ιδρυτής της Μέσης Στοάς, διαφοροποιήθηκε αρκετά στο θέμα αυτό, ενώ η περίπτωση των επιχειρημάτων του Ποσειδώνιου (135-151 π.Χ.) παρουσιάζει ιδιότυπο ενδιαφέρον και χρειάζεται μακρά συζήτηση γιατί, παρά το μεγάλο ενδιαφέρον των εικαζόμενων απόψεών του, τα αποσπάσματα που του αποδίδονται ονομαστικά είναι ελάχιστα. Πάντως, ως η πιο σημαντική συμβολή των Στωικών στη φιλοσοφία της θρησκείας μπορεί να θεωρηθεί η επιχειρηματολογία τους για την ύπαρξη των θεών, την οποία και θα συνοψίσω, αρχίζοντας από τον ιδρυτή της Στοάς, Ζήνωννα τον Κιτιέα.





Όπως συνάγεται από τις κυριότερες μαρτυρίες για το Ζήνωνα, με βάση κυρίως τον Κικέρωνα και τον Σέξτο Εμπειρικό, στον πρώτο συνειδητό κοσμοπολίτη της ιστορίας αποδίδεται ένα άμεσο και ένα έμμεσο επιχείρημα. Το πρώτο δεν συνάγει απλώς τη λογικότητα του κόσμου, αλλά καταλήγει απερίφραστα στο συμπέρασμα «άρα υπάρχουν θεοί», όχι ως συμβατικό της λατρείας ούτε ως οντολογικό – με βάση τη στωική διδασκαλία περί κοινών εννοιών στο πλαίσιο του στωικού εμπειρισμού –, αλλά με την έμφαση στο επίρημα *ευλόγως*, με δεδομένη την κεντρικότητα της έννοιας του *λόγου* στη Στοά, η συμφωνία με τον οποίο αποτελεί κριτήριο αλήθειας (Σέξτος, *Προς μαθηματικούς* IX 101-103). Το έμμεσο επιχείρημα που υποστηρίζει την ύπαρξη ενός λογικού κόσμου, και κατά προέκταση του θεού, διαρθρώνεται σε τρία στάδια που κλιμακώνονται από το έμψυχο και το νοερό στη λογικότητα του κόσμου με λογική συνέπεια την ύπαρξη του θεού, και μπορεί να χαρακτηριστεί ως παραλλαγή του κοσμολογικού επιχειρήματος με τελεολογικές αποχρώσεις και αναλογική μέθοδο (Κικέρων, *De Natura Deorum* II 21-22).

Στον Κλεάνθη, τον Σοφοκλή της Στοάς, ο οποίος θεώρησε ως μέρος της φιλοσοφίας και «το θεολογικόν» – ενώ ο Χρύσιππος κατέτασσε τη θεολογία στη φυσική ως κορυφή της, χαρακτηρίζοντας «τελετές» τους «περί των θεών λόγους» –, ανιχνεύουμε δέκα περίπου επιχειρήματα, μερικά από τα οποία όπως α) από τη μαντική και τις θείκες εμφανίσεις, β) από τη συνείδηση των θείκων ευεργετημάτων, και γ) από το φόβο που εμπνέουν απρόβλεπτα φυσικά φαινόμενα, τέρατα και οιωνοί, μπορούν να εκληφθούν και ως γενετικές και ψυχολογικές θεωρίες για την προέλευση της θρησκείας, ενώ ως τελεολογικό μπορεί να χαρακτηριστεί το επιχείρημα που συνάγεται από την τάξη, την κανονικότητα και ποικιλία των ουρανίων κινήσεων και την ομορφιά των ουρανίων σωμάτων (Κικέρων, N.D. II 13-14). Σ' αυτά και στο κοσμολογικό του επιχείρημα, που συνάγει κατ' αναλογία τη διακυβέρνηση του κόσμου από κάποιον «ύψιστο νομοδότη» (N.D. II 15), βρίσκουμε απήχηση των πλατωνικών *Νόμων* και του αριστοτελικού *Περί φιλοσοφίας* και συνειδητή αντίθεση με τη «θεολογία» του Επίκουρου. Στον Σέξτο Εμπειρικό (IX 88-91) ανιχνεύεται και μια παραλλαγή του οντολογικού επιχειρήματος από τον Κλεάνθη, που συνάγει την αναγκαιότητα της ύπαρξης του θεού ως της ύψιστης τελει-

ότητας που μπορεί να επιτύχει η φύση από τη συνείδηση των βαθμών τελειότητας που συναντάμε στον ανόργανο και οργανικό κόσμο (*scala naturae*). Στον Κλεάνθη αποδίδεται και το μεγαλύτερο μέρος από το σύνθετο και περίπλοκο «φυσικό» επιχείρημα που βρίσκουμε στον Κικέρωνα (N.D. II 23-39), το οποίο αποτελείται από επτά επιμέρους επιχειρήματα που συνάγουν τη θεικότητα του κόσμου, κι έτσι την ύπαρξη του θεού, καθώς και το επιχείρημα από τη θεικότητα και λογικότητα των ουρανίων σωμάτων, και μάλιστα του ήλιου που συνηγορεί για τον ηλιοκεντρισμό του και τη σημασία της «ζωτικής θερμότητας» στην κοσμολογία του. Ο Κλεάνθης είναι πράγματι ο θρησκευτικότερος σχολάρχης της Στοάς, ο οποίος συνδυάζει τον κλασικό ορθολογισμό με τον εμπειρισμό και πυθαγόρειες μυστικές τάσεις.

Εντυπωσιακή είναι και η επιχειρηματολογία του Χρύσιππου, του μεγάλου διαλεκτικού της Στοάς. Τέσσερα επιχειρήματα του αποδίδονται ονομαστικά από τον Κικέρωνα (N.D. II 6, 16, 14, 17, III 10, 25) και τον Θεμιστίο (SVF II 1019), δύο από τα οποία είναι τελεολογικά με κοσμολογικές προεκτάσεις, και τα λοιπά επιχειρηματολογούν διά της εις άτοπον απαγωγής (*reductio ad absurdum*) και βασίζονται σε μερικούς από τους αναπόδεικτους συλλογισμούς του. Αρκετά επιχειρήματα τα οποία αποδίδει ο Σέξτος στους Στωικούς, γενικά, πιθανότατα για λόγους μεθοδολογικούς, τον αντιπροσωπεύουν, αν και τα περισσότερα αποτελούν παραλλαγές και λογικότερα διαρθρωμένες παραφράσεις των αποδείξεων των πρώτων Στωικών, χωρίς τη γνήσια θρησκευτικότητά τους.

Από τους νεότερους Στωικούς, ο Σενέκας αποδεικνύεται ο πιο «σύγχρονος», αλλά η θεολογία του εντάσσεται στο πλαίσιο της στωικής ορθοδοξίας. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η επιστημολογία του σχετικά με τη διαμόρφωση των ηθικών και θρησκευτικών αξιών σε όλα σχεδόν τα φιλοσοφικά του κείμενα, ιδίως στα δοκίμια *De providentia*, *Naturales Quaestiones* και στις επιστολές στον Λουκίλιο, προπαντός στην επιστολή 41, 2-4. Στο Σενέκα εντοπίζονται οκτώ περίπου επιχειρήματα: το κοσμολογικό, το τελεολογικό ή αισθητικό, το ιστορικό (*consensus omnium*), το αναλογικό, το οντολογικό, καθώς και επιχειρήματα *a contingentia mundi*, από τη λατρεία, από το φόβο των φυσικών παραδόξων και από τη θρησκευτική εμπειρία. Ανιχνεύεται επίσης σ' αυτόν και μια ενδιαφέρουσα



παραλλαγή της ηθικής απόδειξης για την ύπαρξη του θεού, όπως είναι γνωστή από τον Kant, η οποία και υιοθετείται και από τους δύο άλλους εκπροσώπους της νεότερης Στοάς.

Ο Επίκτητος μιλά συχνά για την *πρόληψιν* του θείου και, αν αυτός ο όρος ερμηνευθεί ως έμφυτη έννοια, όπως και έχει υποστηριχθεί από μερικούς μελετητές, είναι ίσως ο μόνος από τους Στωικούς που ενδεχομένως παρεκκλίνει στο θέμα αυτό από την εμπειρική στωική επιστημολογία. Στα κείμενα του Επίκτητου παρατηρείται προτίμηση για το ηθικό επιχείρημα σε διάφορες παραλλαγές (*argumentum ex utili*), από τη συνείδηση της ελευθερίας, από την αποστολή του γνήσιου φιλοσόφου, κ.λπ., χωρίς να λείπουν το κοσμολογικό και το τελεολογικό (*Διατριβαί* I 6: I 16). Είναι χαρακτηριστικό το φιλελεύθερο φρόνημά του και η εμμονή του με την ελευθερία της προαίρεσης, ως αναφαίρετης δωρεάς του θεού στον άνθρωπο. Βρίσκουμε ακόμη σ' αυτόν να υποστηρίζονται, με ζέση και μαχητικότητα, προσωπικά επιχειρήματα από την εις άτοπον απαγωγή, τις *προλήψεις* των ηθικών και θρησκευτικών εννοιών, κ.λπ.

Στο Μάρκο Αυρήλιο η ύπαρξη του θεού αντιμετωπίζεται από τρεις απόψεις: α) ως ισχυρή πεποίθηση χωρίς προσφυγή σε επιχειρηματολογία, β) ως η πιθανότερη εναλλακτική πεποίθηση, σε αντιδιαστολή με την τύχη ή την τυφλή αναγκαιότητα, και γ) ως λογικά και εμπειρικά τεκμηριωμένη απόδειξη. Εκτός από το πιο αντιπροσωπευτικό επιχείρημα των *Εις Εαυτόν* (12, 28), που αναλύεται στην απόδειξη «εκ των έργων», από τη βεβαιότητα για την ύπαρξη της ψυχής και τη θεικότητα των ουρανίων σωμάτων, το οποίο δύσκολα κατατάσσεται σε καθιερωμένες κατηγορίες, στον στωικό Αυτοκράτορα βρίσκουμε το αναλογικό επιχείρημα σε ποικίλες παραλλαγές, το κοσμολογικό από την ενότητα και την οργανική δομή του κόσμου (4, 27: 7, 9), το ηθικό με διαφορετικές διατυπώσεις και περιπτώσεις θρησκευτικής εμπειρίας. Ο όλος τόνος είναι εξομολογητικός και η επιχειρηματολογία του δικαιώνεται από εσωτερική ανάγκη ενίσχυσης της πίστης του σε στιγμές αμφιβολίας και προσωπικής ανασφάλειας.

Στα στωικά επιχειρήματα ασκήθηκε εξαρχής αμείλικτη κριτική κυρίως από τους Επικούρειους και τους Σκεπτικούς, αλλά αυτό δεν ανέστειλε την ανάγκη θεμελίωσης της θρησκευτικής πίστης σε όλη τη μακρά δραστηριότητα της Στοάς. Εξάλλου, ούτε η κριτική του Gaunilo και των

κατά καιρούς ομοφρόνων του, την εποχή του Διαφωτισμού και του θετικισμού, εμπόδισαν την αναβίωση αριστοτελικών επιχειρημάτων από το Θωμά τον Ακινάτη, πλατωνικών και νεοπλατωνικών από τον Descartes και τον Leibniz, στωικών από τον Spinoza, ακόμη και από τον Kant, ο οποίος αντιμετώπισε κριτικά τα θεωρητικά επιχειρήματα, όχι όμως και τα ηθικά, για να μην αναφέρουμε νεότερες αναβιώσεις στωικών επιχειρημάτων σε λογικά εγκυρότερες εκδοχές.

Φιλοσοφική άλλωστε αποτίμηση, με σύγχρονα επιστημολογικά κριτήρια των στωικών επιχειρημάτων, για την ύπαρξη του θεού δεν είναι εδώ απαραίτητη εφόσον το κεφάλαιο αυτό της φιλοσοφίας της θρησκείας έχει υποστεί καταλυτική κριτική από τους Hume, Russell, Wittgenstein και άλλους από μια οπτική γωνία, και από τους Pascal, Kant, Kierkegaard και άλλους από άλλη, καθώς και από τους Otto, Barth, Tillich από τους κόλπους της θεολογίας, για να περιοριστώ σε κορυφαίες στιγμές της αντινομίας πίστης-γνώσης, χωρίς να καταφύγω σε ακραίες θέσεις του λογικού θετικισμού, των αναγωγικών μεθόδων ανάλυσης της θρησκευτικής γλώσσας και στην υποτίμηση του ορθολογισμού από ρεύματα του υπαρξισμού. Έχουν ακόμη επισημανθεί ποικιλοτρόπως τα λογικά σφάλματα των ορθολογικών αποδείξεων. Τα *a priori* επιχειρήματα κάνουν το λογικό σφάλμα να συμπεραίνουν την ύπαρξη από την έννοια (τον ορισμό) και οι *a posteriori* διαπράττουν το λογικό σφάλμα «λήψης του ζητουμένου», με το να θεωρούν ότι ο θεός ανήκει στον τύπο του έλλογου όντος και να βασίζονται στις αρχές της αιτιότητας και της αναλογίας που ισχύουν στην περιοχή του πεπερασμένου, ενώ τα ηθικά επιχειρήματα συγχέουν τη λογική με την πραγματική δυνατότητα.

Η αποτίμηση της συμβολής των Στωικών στο μεγάλο αυτό κεφάλαιο της φιλοσοφίας της θρησκείας πιστοποιεί την ενότητα της στωικής φιλοσοφίας της θρησκείας στους πέντε αιώνες του ενεργού φιλοσοφικού βίου της Στοάς, ενώ η συνέχιση και συμπλήρωση από μέρους της πλατωνικής προβληματικής στον «περί των θεών λόγον» δείχνει την οργανική θέση της ελληνιστικής αυτής φιλοσοφικής σχολής στην ελληνική φιλοσοφική παράδοση. ●

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Myrto Dragona-Monachou (1976). *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, Athens, Saripolion.
- — (1994). *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*, ANRW 36, 7, De Gruiter, Berlin-New York, 4417-4490.
- — (1973). "The Stoic Philosophers on the Existence of God", XV World Congress of Philosophy, Varna, Abstracts, 721.
- — (1974). "St. Thomas Aquinas' Prejudged Silence on Stoicism in *Summa Theologia*", *Atti del Congresso Internazionale*, Roma, 2, 581-590 και *Παρνασσός* Ιστ', 581-590.
- — (1973). "Providence and Fate in Stoicism and Prae-neoplatonism: Calcidius as an Authority on Stoic Theodicy", *Φιλοσοφία* 3, 262-306.
- — (1974). "Posidonius' 'Hierarchy' between God, Fate and Nature and Cicero's *De Divinatione*", *Φιλοσοφία* 4, 286-305.
- — (1984). "God, the World and Man as a Social Being in Marcus Aurelius' Stoicism", *Diotima* 12, 86-97.
- — (2007). "Freedom, Chance and necessity in Marcus Aurelius", *Φιλοσο-*

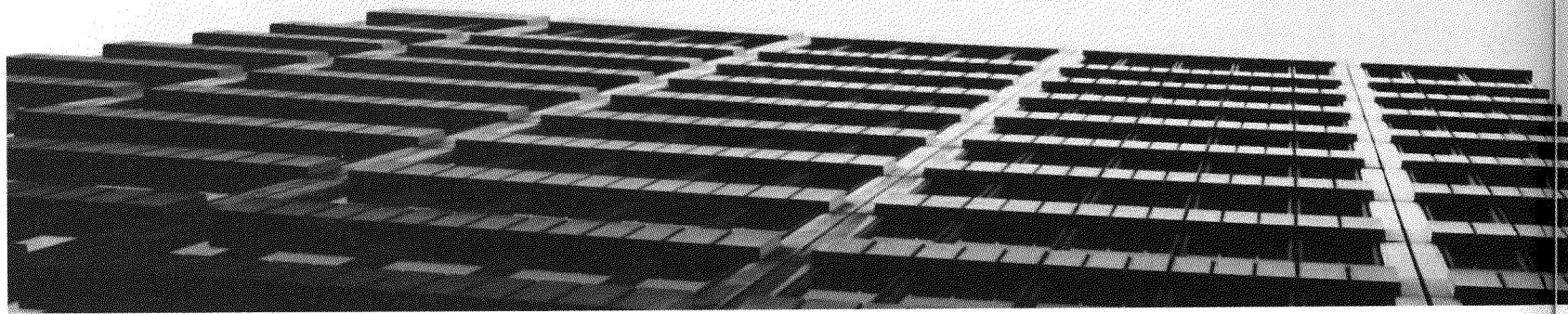
φία 37, 92-109.

- — (2007). "Epictetus on Freedom: Parallels between Epictetus and Wittgenstein", T. Scaltsas – A. Mason (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, 112-139.
- — (1971). «Ο Ύμνος στο Δία και τα Χρυσά Έπη. Η ποιητική θεολογία του Κλεάνθη και η Ορφικο-πυθαγορική παράδοση», *Φιλοσοφία* 1, 339-378.
- — (1975-1976). «Το πρόβλημα του κακού στο Φίλωνα τον Αλεξανδρέα με ειδική αναφορά στο *Περί Προνοίας*», *Φιλοσοφία* 5-6, 306-353.
- — (1985). «Ο θρησκευτικός και ηθικός μονισμός του Ζήνωνα του Κιτίεα», Β' Διεθνές Κυπρολογικό Συνέδριο, Πρακτικά, Λευκωσία, Α', 449-457.
- — (1984). «Οι θεωρίες των σοφιστών για τη γένεση της θρησκείας και η στωική φυσική θεολογία», *Η αρχαία σοφιστική*, 156-169.
- — (1997). «Πρόνοια και ειμαρμένη στον *Τίμαιο* του Πλάτωνος: Μια ανάγνωση του Νέου Πλατωνισμού», *Δευκαλίων*, 315-328.
- — (2006). «Πρόνοια και κοσμική δικαιοσύνη στο Νεοπλατωνισμό», *Χαριστήριος τόμος: Δημήτριος Γ. Νιάνιας*, Αθήνα, 75-84.

επιχειρήματα για την απόδειξη ύπαρξης του Θεού:

μια επί τροχάδην επισκόπηση της δομής, της εξέλιξης
και των προβλημάτων τους

Μπορεί η πρόταση ότι υπάρχει Θεός να γίνει αντικείμενο έλλογης διερεύνησης και συστηματικής επιχειρηματολογίας; Επιχειρήματα που φιλοδοξούν να προσφέρουν ορθολογικά ερείσματα για την αποδοχή του μεταφυσικού αυτού ισχυρισμού εμφανίζονται συχνά στη δυτική φιλοσοφική παράδοση. Δυστυχώς, όμως, οι φιλοδοξίες ακολουθούν συνήθως φθίνουσα πορεία, και οι φιλοδοξίες φιλοσοφικού τύπου δεν αποτελούν εξαίρεση. Μετά από μια περίοδο αφελοούς ίσως υπεραισιοδοξίας, κατά την οποία υπήρξε η ελπίδα ότι η ύπαρξη του Θεού μπορεί να συναχθεί με βεβαιότητα με τη χρήση έγκυρων παραγωγικών επιχειρημάτων, οι προκείμενες των οποίων εμφανίζονταν να είναι *a priori* ή *a posteriori* αδιαμφισβήτητες, οι αρχικές άμετρες φιλοδοξίες κατασκευής παραγωγικών αποδείξεων υποχώρησαν. Η όψιμη μεσαιωνική φιλοσοφία και οι απαρχές της νεότερης είναι οι περίοδοι εκείνες κατά τις οποίες εκδηλώνεται με μεγαλύτερη συχνότητα η αισιόδοξη αυτή διάθεση, που βρίσκει την πιο χαρακτηριστική της έκφραση στην κατασκευή οντολογικών και κοσμολογικών επιχειρημάτων. Από τον 18ο αιώνα και μετά οι συλλογισμοί αυτοί αντιμετωπίζονται με αυξανόμενο σκεπτικισμό. Επιχειρήματα «σχεδιασμού» γίνονται πια του συρμού και, σταδιακά, επιχειρήματα επαγωγικού τύπου υπέρ της ύπαρξης του Θεού κερδίζουν έδαφος και αποκτούν τη δική τους θέση στην ιστορία του προβλήματος. Σκοπός αυτού του σημειώματος είναι να σκιαγραφήσει αυτή την εξέλιξη και να αποτιμήσει πρόχειρα τη φιλοσοφική της σπουδαιότητα.



Τα οντολογικά επιχειρήματα είναι συλλογισμοί με τους οποίους η ύπαρξη του Θεού επιχειρείται να συναχθεί από την απλή ανάλυση της έννοιας του Θεού. Ως *locus classicus* αυτών των επιχειρημάτων θεωρούνται τα κείμενα του αγίου Άνσελμου.¹ Καθώς στην έννοια του Θεού συμπεριλαμβάνεται, τονίζει ο Άνσελμος, η ιδιότητα της *μέγιστης τελειότητας*, ο Θεός είναι εκείνο το ον από το οποίο κανείς δεν μπορεί να σκεφτεί κάτι τελειότερο. Θεωρώντας ως δεδομένο (1) ότι η ύπαρξη του Θεού δεν είναι λογικώς αδύνατη και (2) ότι η ύπαρξη είναι ιδιότητα συστατική της τελειότητας, αλλά υποθέτοντας επιπλέον, προς στιγμήν, ότι η ύπαρξή Του παραμένει μια απλή, μη πραγματοποιημένη δυνατότητα, ο Άνσελμος κατέληγε στο συμπέρασμα ότι υπό αυτές τις προϋποθέσεις ο Θεός πρέπει να θεωρηθεί τελειότερος στις δυνατές καταστάσεις όπου υπάρχει, από την πραγματική κατάσταση στην οποία –όπως υποθέσαμε– δεν υπάρχει. Το συμπέρασμα αυτό, ωστόσο, έδινε την εντύπωση στον Άνσελμο πως αντέφασκε με την αρχική μας παραδοχή ότι ο Θεός είναι εκείνο το ον από το οποίο κανείς δεν μπορεί να σκεφτεί κάτι τελειότερο. Το επιχείρημα έπαιρνε έτσι τη μορφή της απαγωγής σε άτοπο, καταλήγοντας στην άρνηση του ενδιμέσου ισχυρισμού που προσωρινά υιοθετήσαμε –του ισχυρισμού του θεολογικά «ανόπτου» διαλεκτικού αντιπάλου του Άνσελμου–, ότι ο Θεός δεν υπάρχει.

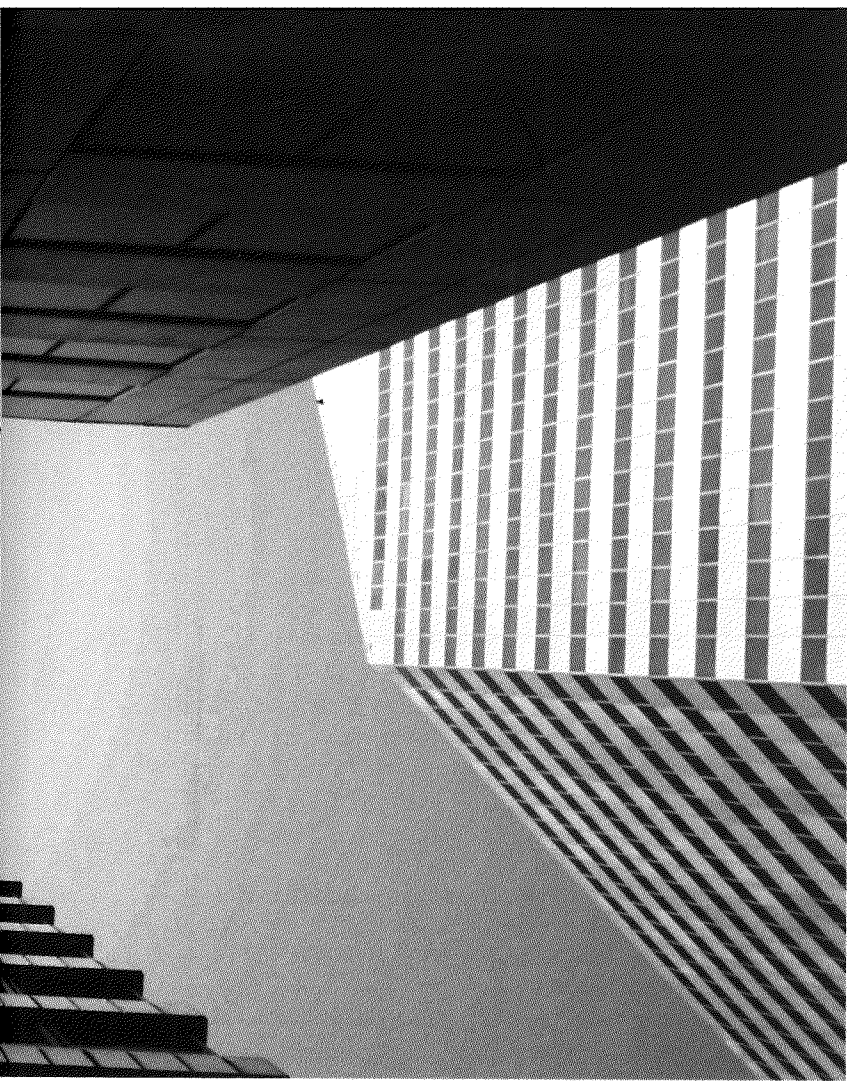
Το επιχείρημα επαναδιατυπώθηκε απλούστερα από τον Descartes στον *Πέμπτο Στοχασμό* του, για να δεχτεί σε αυτή του τη μορφή τα βέλη της καντιανής κριτικής² και να περιπέσει έκτοτε σε ανυποληψία, μέχρι που αναβίωσε, σε πολύ πιο σύγχρονη μορφή –εξηγητώντας ωστόσο πολύ μικρότερες φιλοσοφικές φιλοδοξίες–, στην αναλυτική φιλοσοφία.³ Κοινή σε όλες αυτές τις εκδοχές του επιχειρήματος είναι η παραδοχή της (ούτως ή άλλως προβληματικής) θέσης ότι η ύπαρξη του Θεού είναι δυνατή. Καταφάσκοντας στη δυνατότητα της ύπαρξης του Θεού, καταφάσκει κανείς είτε στη δυνατότητα της ύπαρξης της μέγιστης τελειότητας είτε, σύμφωνα με πιο σύγχρονες αναλυτικές εκδοχές του συλλογισμού, στη δυνατότητα της ύπαρξης ενός αναγκαία υπάρχοντος όντος. Από το σημείο αυτό έπεται το επιθυμητό συμπέρασμα εάν κανείς είναι έτοιμος να δεχτεί ότι η έστω και απλή δυνατότητα της μέγιστης τελειότητας (ή, εναλλακτικά, η δυνατότητα της αναγκαίας ύπαρξης) υφίσταται μόνο υπό την προϋπόθεση ότι ο Θεός πράγματι υπάρχει. Επιγραμματικά, το επιχείρημα μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: τίποτα δεν διαθέτει τη λογική δυνατότητα να είναι τέλει στο μέγιστο βαθμό ή να υπάρχει αναγκαία, εάν δεν

υπάρχει στην πραγματικότητα. Αλλά ο Θεός διαθέτει αυτή τη δυνατότητα, και, άρα, υπάρχει στην πραγματικότητα.⁴

Μολονότι οι νεότερες εκδοχές του επιχειρήματος φαίνεται να ξεπερνούν το σκόπελο της καντιανής κριτικής –η βάση της οποίας συνίσταται στην άρνηση της θέσης ότι η ύπαρξη είναι ιδιότητα (και άρα, *a fortiori* ιδιότητα συστατική της τελειότητας)–, εξακολουθούν να μην είναι καθόλου πειστικές στο βαθμό που καταφεύγουν στη μεταφυσικά εξαιρετικά ισχυρή θέση ότι είναι δυνατή η ύπαρξη ενός κατ' ανάγκην υπάρχοντος όντος. Το πρόβλημα ωστόσο είναι ότι η δυνατότητα ενός τέτοιου όντος δεν μπορεί να θεωρηθεί άκριτα ως δεδομένη, χωρίς να αποτελέσει το συμπέρασμα ανεξάρτητης επιχειρηματολογίας.⁵

Προς την κατεύθυνση συγκρότησης μιας τέτοιας επιχειρηματολογίας κινούνται τα φιλοσοφικώς μετριοπαθέστερα κοσμολογικά επιχειρήματα. Σε αντίθεση με τους συλλογισμούς που μόλις σκιαγραφήσαμε, τα επιχειρήματα αυτού του είδους δεν επικαλούνται προκείμενες που έχουν την αξίωση να γίνουν *a priori* αποδεκτές. Αντιθέτως, αφητηρία τους είναι η εμπειρική, *a posteriori*, διαπίστωση της ύπαρξης ενός ενδεχομενικού, αξιολογικά ουδέτερου γεγονότος, και κατάληξή τους το συμπέρασμα –συνήθως μέσω της χρήσης της ενδιάμεσης θέσης ότι κάθε ενδεχομενικό γεγονός πρέπει να είναι ερμηνεύσιμο (Αρχή του Αποχρώντος Λόγου, ΑΑΛ εν συντομία)– ότι η παρουσία του σύμπαντος θεωρουμένου ως γεγονός με αυτά τα χαρακτηριστικά πρέπει να ερμηνευτεί ως το αποτέλεσμα της αιτιώδους δράσης ενός κατ' ανάγκην υπάρχοντος Θεού. Τα κοσμολογικά επιχειρήματα ήταν ιδιαίτερα προσφιλή στους μεσαιωνικούς άραβες στοχαστές, όπως ο al-Kindi και ο al-Ghazali, ενώ δεν διέφυγαν της προσοχής του Αβικέννα, του Αβερρόη (Ibn Rushd) και του Μαιμόνιδη.⁶ Μορφές κοσμολογικών επιχειρημάτων αποτελούν και οι τρεις πρώτοι από τους «πέντε δρόμους» του Θωμά του Ακινάτη.⁷ Το επιχείρημα που ωστόσο έχει συζητηθεί ευρύτερα είναι εκείνο των Leibniz και Clarke, και βασίζεται στην ΑΑΛ, κατά την οποία «κανένα γεγονός δεν μπορεί να είναι αληθές ή υπάρχον, καμιά απόφαση να είναι αληθινή, χωρίς να υπάρχει αποχρών λόγος γιατί να είναι έτσι και όχι αλλιώς» (Leibniz, *Μοναδολογία*, παρ. 32, μτφρ. Σ. Λαζαρίδης). Αποδεχόμενοι μία ασθενή μορφή της ΑΑΛ, κατά την οποία η εφαρμογή της περιορίζεται μόνο στα ενδεχομενικά γεγονότα και στις ενδεχομενικώς αληθείς αποφάνσεις, το επιχείρημα μπορεί να διατυπωθεί ως εξής:⁸

(α) Υποθέστε ότι όλα τα όντα (ή, εναλλακτικά, όλες οι πλήρεις περιγραφές του σύμπαντος σε κάθε χρονική στιγμή) είναι ενδεχομενικά.



- (β) Ας θεωρήσουμε την τάξη όλων των ενδεχομενικών όντων (ή, εναλλακτικά, όλων των ενδεχομενικών κοσμικών περιγραφών) K .
- (γ) Η πρόταση (1) *όλα τα μέλη της K υπάρχουν* είναι ενδεχομενικώς αληθής (δεν είναι, για παράδειγμα, αληθής σε έναν δυνατό κόσμο που κάποια μέλη της K δεν υπάρχουν).
- (δ) Άρα, εφαρμόζοντας την ΑΑΛ, συμπεραίνουμε ότι η αλήθεια της (1) χρήζει εξηγήσεως.
- (ε) Το γεγονός ότι μία σειρά (i) (πεπερασμένη ή άπειρη) αντικειμένων $\dots a_k \dots a_\lambda \dots$ υπάρχουν μπορεί πλήρως να εξηγηθεί με την παράθεση μιας ακολουθίας (ii) $\dots a_k \dots a_\lambda \dots$ που σημειώνει τις αιτίες ύπαρξης κάθε αντικειμένου στην (i), υπό τον όρο ότι κανένα μέλος της (ii) δεν είναι μέλος της (i).
- (στ) Καθώς τα μέλη της K είναι όλα τα ενδεχομενικά αντικείμενα, δεν υπάρχει καμιά ακολουθία $\dots a_k \dots a_\lambda \dots$ τέτοιων αντικειμένων ικανή να εξηγήσει την αλήθεια της (1).
- (ζ) Επομένως, πρέπει να υπάρχει ένα αναγκαίο ον (ή μια ακολουθία αναγκαίων όντων), η ύπαρξη του οποίου εξηγεί την αλήθεια της (1).

Η κεντρική ιδέα αυτού του επιχειρήματος είναι ότι ακόμη και εάν κάθε ενδεχομενική κατάσταση πραγμάτων μπορεί πλήρως να εξηγηθεί ως το αποτέλεσμα καταστάσεων που προηγήθηκαν, η ύπαρξη του κόσμου ως όλου εξακολουθεί να απαιτεί αιτιακή εξήγηση. Και η εξήγηση αυτή φυσικά ούτε μπορεί να είναι μέρος αυτού που επιχειρείται να εξηγηθεί, ούτε μπορεί να εντοπίζεται σε κάποια εκτός του κόσμου ευρισκόμενη ενδεχομενική αιτία (σε αυτή την περίπτωση, θα οφείλαμε να κάνουμε χρήση της ΑΑΛ ξανά και ξανά *ad infinitum*).

Εν κατακλείδι, καλούμαστε να ολοκληρώσουμε και να τερματίσουμε την εξήγησή μας τοποθετώντας στην αρχή της αιτιακής μας αλυσίδας ένα ον, η αναγκαιότητα της ύπαρξης του οποίου μας απαλλάσσει από το καθήκον να αναζητήσουμε την αιτία του, με τον ίδιο τρόπο που η αναγκαιότητα ισχύς μια ταυτολογίας (π.χ., της ταυτολογίας ότι η Γη είτε θα υπάρχει μετά από δύο δισεκατομμύρια χρόνια είτε όχι) μας απαλλάσσει από το καθήκον να αναζητήσουμε την εξήγηση της αλήθειας που εκφράζει.

Το επιχειρήμα διαθέτει διαισθητική δύναμη που ερμηνεύει την έλξη που έχει ασκήσει ανά τους αιώνες σε φιλοσόφους τεράστιας εμβέλειας. Η αρχή ωστόσο του αποχρώντος λόγου, στην οποία ερείδεται, παραμένει ένα μεταφυσικό άρθρο πίστης που η αξιολόγησή του απαιτεί φιλοσοφική έρευνα μακράς πνοής.⁹ Δεν υπάρχει τίποτα που εκ πρώτης όψεως να

αποκλείει την πιθανότητα να είναι η ύπαρξη του σύμπαντος, αν και ενδεχομενική, ένα πρωταρχικό, μη περαιτέρω ερμηνεύσιμο γεγονός. Το κοσμολογικό, αν και πιο μετριοπαθές από το οντολογικό, παραμένει επιχείρημα με πολύ ισχυρές προκείμενες.

Στην κατεύθυνση αναζήτησης περισσότερο εύλογων προκείμενων προσανατολίζονται επιχειρήματα ιστορικά γνωστά ως τελεολογικά και επιχειρήματα σχεδιασμού. Στα επιχειρήματα αυτά οι προκείμενες έχουν τόσο πολύ αποδυναμωθεί που αδυνατούν να υποστηρίξουν το στόχο της παραγωγικής εγκυρότητας. Τα επιχειρήματα αυτά είναι απλώς αναλογικοί συλλογισμοί που βασίζονται στις ενδείξεις σχεδιασμού και σκοπιμότητας, τις οποίες μπορεί να διαπιστώσει κανείς κατά τη μελέτη του φυσικού κόσμου. Όσοι προτείνουν επιχειρήματα αυτού του τύπου, θεωρούν ότι πολλά από τα γενικά χαρακτηριστικά του σύμπαντος –η ευταξία και η νομολογική λειτουργία του, η αισθητική του αξία, η αρμονικότητα με την οποία φαινομενικώς ετερόκλητα φυσικά αντικείμενα συνδυάζονται για να απαρτίσουν μεγαλύτερες και πιο σύνθετες ολότητες– μπορούν να εξηγηθούν ως αποτέλεσμα σχεδιασμού. Από τη διαπίστωση του σχεδιασμού φιλόσοφοι, που βρίσκουν γόνιμη αυτή τη γραμμή επιχειρηματολογίας, οδηγούνται αβίαστα στο συμπέρασμα της ύπαρξης του Δημιουργού.

Το πιο γνωστό από αυτά τα επιχειρήματα προτάθηκε από τον William Paley, στο έργο του οποίου υπερτονίζονται οι ομοιότητες της λειτουργίας των ανθρώπινων μηχανικών κατασκευών, από τη μια (το παράδειγμα του ρολογιού είναι πλέον κλασικό), και των φυσικών (αστρονομικών, οργανικών, ανατομικών κ.ά.) συστημάτων, από την άλλη. Στις λεπτομερειακές αυτές συγκρίσεις του ο Paley ανιχνεύει ισχυρές αναλογίες που καθιστούν, όπως νομίζει, αναμενόμενο και αναντίρρητο το ρόλο του Θεού-σχεδιαστή στη φύση.¹⁰

Οι συλλογισμοί αυτού του είδους, αν και είχαν ήδη πριν από τη δημοσίευση του βιβλίου του Paley υποστεί την ισχυρή κριτική του David Hume, στο έργο του *Διάλογοι για τη φυσική θρησκεία* (*Dialogues Concerning Natural Religion*, 1779), παρέμειναν ωστόσο πολύ δημοφιλείς κατά τον 18ο και 19ο αιώνα, μέχρι την εμφάνιση της δαρβινικής θεωρίας της εξέλιξης μέσω φυσικής επιλογής, η οποία φαίνεται ότι κάλλιστα μπορεί να εξηγήσει αυτό που ο φανταστικός εκπρόσωπος της φυσικής θεολογίας Κλεάνθης στους *Διάλογους* του Hume χαρακτηρίζει ως «αξιοπεριεργη προσαρμογή των μέσων στους σκοπούς παντού στη φύση».¹¹



Σε νεότερες τους εκδοχές, τα επιχειρήματα αυτά έχουν τη μορφή συναγωγής στη βέλτιστη ερμηνεία φυσικών δεδομένων. Η πρόταση ότι υπάρχει θεός αντιμετωπίζεται ως επιστημονική υπόθεση, της οποίας η πιθανότητα να είναι αληθής είναι ανάλογη με την ερμηνευτική της εμβέλεια. Προκειμένου να αντιμετωπιστεί η δαρβινική πρόκληση, νεότεροι απολογητές αυτής της υπόθεσης αναγκάστηκαν να μετατοπίσουν το στόχο τους από την εξήγηση της «σκοπιμότητας» και της «τάξης», που αρχικά διέβλεπαν στα βιολογικά, αστρονομικά, χημικά και φυσικά φαινόμενα, στην προσπάθεια θειστικής εξήγησης των αρχικών κοσμολογικών συνθηκών που επέτρεψαν τη δημιουργία του σύμπαντος και την εμφάνιση της ζωής. Πώς μπορεί –ρωτάνε οι σύγχρονοι αυτοί απολογητές– να εξηγηθεί το γεγονός ότι οι αρχικές συνθήκες ήταν τέτοιες που να επιτρέπουν την εξέλιξη του σύμπαντος και την ανάπτυξη της ζωής όπως την ξέρουμε, τη στιγμή που η πιθανότητα να προκύψει ο συγκεκριμένος συνδυασμός τους ήταν αριθμητικά αμελητέα, ενώ και η παραμικρή διαφοροποίηση αυτών των συνθηκών θα είχε ως αποτέλεσμα ένα σύμπαν χωρίς ζωή και, κατά πάσα πιθανότητα –όπως μερικοί κοσμολόγοι υποστηρίζουν–, χωρίς πλανήτες και γαλαξίες;¹²

Αυτή η αλλαγή μεθόδου της σύγχρονης φιλοσοφικής απολογητικής, που σημειώνεται με τη μετατροπή της κεντρικής θειστικής πρότασης από συμπέρασμα ελάχιστα πειστικών παραγωγικών επιχειρημάτων σε υπόθεση που υποστηρίζεται, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, από εμπειρικά δεδομένα, υπήρξε εξαιρετικά σημαντική. Και αυτό γιατί επέτρεψε να συνδυαστούν παρατηρήσεις, οι οποίες αξιοποιούνταν ανεξάρτητα η μία από την άλλη, σε προκείμενες παραδοσιακών επιχειρημάτων υπέρ ή κατά της ύπαρξης του Θεού, και να γίνει προσπάθεια να αξιολογηθεί η αθροιστική τους ισχύς. Η φιλοσοφικά πιο εκλεπτυσμένη προσπάθεια σε αυτές τις κατευθυντήριες γραμμές συντελέστηκε τα τελευταία τριάντα χρόνια στο έργο του Richard Swinburne, που θα επιχειρήσω να παρουσιάσω σύντομα εδώ, ως ένα πολύ αντιπροσωπευτικό παράδειγμα επαγωγικού θειστικού επιχειρήματος, εντελώς διαφορετικού στο πνεύμα από αυτά που περιέγραφα παραπάνω.¹³

Κάνοντας εκτεταμένη χρήση της βασικής θεωρίας των πιθανοτήτων, ο Swinburne επιχειρεί να καταδείξει πώς διαφορετικές παρατηρήσεις, που μπορεί κανείς να βρει να διατυπώνονται σε παραδοσιακά επιχειρήματα *συσσωρευτικά*, επιβεβαιώνουν την περί Θεού υπόθεση (δηλαδή, αυξάνουν την πιθανότητά της να είναι αληθής). Τέτοιες παρατηρήσεις-

ενδείξεις είναι, για παράδειγμα, η παρατήρηση ότι υπάρχει ένα σύνθετο φυσικό σύμπαν, οι παρατηρήσεις ότι ο κόσμος υπακούει σε μια νομολογική τάξη, διαθέτει αισθητική αξία και μέσα σε αυτόν γεννιούνται και αναπτύσσονται όντα με συνείδηση, περιορισμένη δύναμη και βουλητική ελευθερία, μερικά εκ των οποίων υπόκεινται στη δυνατότητα ηθικής προόδου ή εκφυλισμού, η παρατήρηση ότι ο κόσμος αυτός διαθέτει τα μέσα για να ικανοποιεί –κατά το μάλλον ή ήττον– τις ανάγκες των έμβιων όντων, αλλά και η διαπίστωση ότι σε αυτόν εκδηλώνονται μεγάλες συμφορές και πόνος που, αν και μερικές φορές είναι εξαιρετικά έντονος, δεν είναι ωστόσο άπειρης διάρκειας ή εντάσεως για τα όντα που τον υφίστανται, καθώς περιορίζεται από το φυσικό όριο του θανάτου. Κατά τον Swinburne, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι καθεμία από τις περισσότερες ενδείξεις-παρατηρήσεις *e* που παραθέσαμε τείνει να επιβεβαιώσει την υπόθεση *h* ότι υπάρχει θεός (με άλλα λόγια, κάνει την υπόθεσή μας πιθανότερη, δεδομένης της παρατήρησής μας από όσο ήταν πριν η παρατήρηση ληφθεί υπ' όψιν) με δύο τρόπους. Είτε επαληθεύοντας ότι *η ενσωμάτωση της υπόθεσης h στις ήδη δεδομένες πληροφορίες μας καθιστά την εμφάνιση της παρατήρησής μας πιο αναμενόμενη από όσο ήταν πριν την ενσωμάτωση*, είτε πάλι επιβεβαιώνοντας –πράγμα πρακτικά απλούστερο αλλά λογικά ισοδύναμο με το πρώτο– ότι *η πιθανότητα εμφάνισης της παρατήρησης είναι μεγαλύτερη, δεδομένης της αλήθειας της υπόθεσης από όσο είναι δεδομένου του ψεύδους της*.¹⁴ Για να χρησιμοποιήσουμε ένα παράδειγμα, η αρχική πιθανότητα εμφάνισης ενός τόσο σύνθετου σύμπαντος, ή η πιθανότητα οι ομοιότητες στις θεμελιώδεις δυνάμεις που κατέχουν τα υλικά σώματα και η κανονικότητα με την οποία αλληλεπιδρούν να είναι τυχαίες, είναι εξαιρετικά χαμηλή. Από την άλλη πλευρά, ένας θεός που νοιάζεται για την ευτυχία και τη γνωστική πρόοδο των έλλογων δημιουργημάτων του, έχει κάθε λόγο να δημιουργήσει ένα εύτακτο σύμπαν, εντός του οποίου θα μπορούν να διευρύνουν τον έλεγχό τους και να χρησιμοποιήσουν τις νομολογικές κανονικότητες για να κατασκευάσουν εργαλεία και να βελτιώσουν τη ζωή τους. Επομένως, η εμφάνιση ενός σύμπαντος με αυτά τα χαρακτηριστικά θα ήταν πολύ περισσότερο αναμενόμενη εάν η θειστική υπόθεση ήταν αληθής παρά εάν ήταν ψευδής, και άρα, η παρουσία ενός τέτοιου σύμπαντος τείνει να επιβεβαιώσει την ύπαρξη Θεού.

Παρόλα αυτά –όπως παραδέχεται και ο ίδιος ο Swinburne–, το επιχείρημα αυτό δεν διαθέτει από μόνο του ιδιαίτερη απολογητική ισχύ. Το



γεγονός ότι μια παρατήρηση τείνει να επιβεβαιώσει μια υπόθεση, σημαίνει απλά ότι αυξάνει την πιθανότητά της (για παράδειγμα, ότι την αυξάνει από 0,0032 σε 0,4) και όχι ότι την καθιστά *απολύτως* πιθανή, με την έννοια ότι ανεβάζει την τιμή της πάνω από το 0,5. Έτσι, εάν η αρχική πιθανότητα της θειστικής υπόθεσης (δηλαδή η πιθανότητα που κατέχει εάν εξεταστεί ανεξάρτητα από κάθε εμπειρική παρατήρηση) είναι –και ο Swinburne συμφωνεί σε αυτό με άθεους φιλοσόφους– πολύ χαμηλή ή μικρή, η μεγάλη αύξηση αυτής της πιθανότητας που θα προκύψει από την ενσωμάτωση της ένδειξης-παρατήρησης στις ήδη δεδομένες γνώσεις μας δεν είναι επαρκής για να μετατρέψει την *απολύτως* απίθανη υπόθεση σε *απολύτως* πιθανή. Η υπόθεση ενδέχεται να παραμένει απίθανη (ή ακόμη και πολύ απίθανη) έστω και αν λάβουμε υπ' όψιν μας τη σχετική ένδειξη και την αύξηση που προκύπτει από αυτήν.

Στο σημείο αυτό η επιχειρηματολογία του Swinburne γίνεται περίτεχνη. Η όλη στρατηγική του συνίσταται στην προσπάθεια να δείξει ότι παρότι η θειστική υπόθεση διαθέτει πράγματι πολύ χαμηλή αρχική πιθανότητα, η μαθηματική αλληλεπίδραση των διαφόρων μεγεθών που εμφανίζονται στο θεώρημα του Bayes, όπως αυτά αξιολογούνται ποιοτικά από τον Swinburne, είναι τέτοια που εάν το σύνολο των ενδείξεων υπέρ και κατά της ύπαρξης του Θεού που αναφέραμε ληφθεί υπ' όψιν, η τιμή της υποθέσεως θα βρεθεί να βρίσκεται περίπου στο 0,5.¹⁵

Έχοντας οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι η θειστική υπόθεση δεν είναι απίθανη και ότι η μέχρι στιγμής αξιολόγηση των τεκμηρίων μας κάνει τον αγνωστικισμό τη μόνη ορθολογική στάση, το τελευταίο βήμα του επιχειρήματος είναι πολύ σύνταμο. Το επιπλέον τεκμήριο που απαιτείται προκειμένου η υπόθεση να ξεπεράσει το 0,5 και να γίνει απολύτως πιθανή, είναι οι θρησκευτικές εμπειρίες και οι μαρτυρίες πολλών προσώπων που, έχοντας βρεθεί σε κατάσταση μυστικής έκστασης, είναι βέβαιοι ότι είχαν αισθητηριακή αντίληψη του Θεού. Το επιχείρημα ολοκληρώνεται χρησιμοποιώντας απλώς το συμπέρασμα εκτενούς γνωσιολογικής συζήτησης που έχει προηγηθεί, σύμφωνα με το οποίο «οι ισχυρισμοί τόνων πολλών μαρτύρων αρκούν για να κάνουν την ύπαρξη του Θεού απολύτως πιθανή, υπό την προϋπόθεση ότι δεν είναι, δεδομένων άλλων τεκμηρίων, ήδη πολύ απίθανη» (*The Existence of God*, σ. 291). Έχουμε μόλις πατήσει εκτός της λεπτής γραμμής του αγνωστικισμού.

Χωρίς να επιμείνουμε στις επί μέρους λεπτομέρειές της, η σύνθετη στρατηγική, που μόλις παρουσίασα, μπορεί να θεωρηθεί αντιπρο-

σωρευτική της αλλαγής που έχει επέλθει στον τρόπο προσέγγισης του προβλήματος που συζητάμε – αλλαγή που εντοπίζεται στην αυξανόμενη χρήση επαγωγικών επιχειρημάτων. Η προσπάθεια, ωστόσο, μεταφοράς τέτοιων συλλογισμών από το κατεξοχήν πεδίο εφαρμογής τους, αυτό των φυσικών επιστημών, στο χώρο της μεταφυσικής και της φιλοσοφίας της θρησκείας, αν και σίγουρα γόνιμη, δεν μπορεί παρά να προκαλέσει την υποψία ότι αποτελεί ψευδοεπιστημονισμό σχεδιασμένο να προσφέρει επίφαση επιστημονικότητας σε απαρχαιωμένες πεποιθήσεις. Αυτή η υποψία, αν και διατυπωμένη με την ευγένεια και μετριοπάθεια που χαρακτηρίζει τις συζητήσεις στην αναλυτική σχολή, είναι διάχυτη στις κριτικές επαγωγικών επιχειρημάτων που κατά καιρούς έχουν διατυπωθεί.¹⁶ Οι κριτικοί δεν μπαίνουν συνήθως καν στον κόπο να συζητήσουν την ορθότητα αυτών των επιχειρημάτων στις επί μέρους όψεις τους, θεωρώντας ότι η εφαρμογή της θεωρίας των πιθανοτήτων στο πρόβλημα της ύπαρξης του Θεού είναι εκ προοιμίου αδύνατη. Πώς είναι δυνατόν, διερωτώνται, να έχουμε, για παράδειγμα, μια έστω και ποιοτική εκτίμηση της αρχικής πιθανότητας δημιουργίας ενός σύνθετου σύμπαντος; Στην περιγραφή αυτού του σύμπαντος οφείλουμε να συμπεριλάβουμε τους φυσικούς νόμους που διέπουν την εμφάνιση των φαινομένων εντός αυτού. Αλλά τότε πώς μπορεί να υπολογιστεί η πιθανότητα εμφάνισης των συγκεκριμένων νόμων; Οι πιθανοκρατικές εκτιμήσεις προϋποθέτουν τους φυσικούς νόμους, και επομένως, δεν έχει κανένα νόημα η προσπάθεια να υπολογιστεί η πιθανότητα να εμφανιστούν αυτοί αντί κάποιων άλλων (Poidevin 1996, σσ. 49-50).

Επιπλέον, μολονότι φιλόσοφοι, όπως ο Swinburne –συνεχίζει η κριτική–, καταφεύγουν σε επαγωγικά επιχειρήματα, είναι δύσκολο να εξηγήσουν ποια από όλες τις ερμηνείες της έννοιας της πιθανότητας, που έχουν προταθεί στη φιλοσοφία της επιστήμης, είναι η σχετικότερη και συνεκτικότερη με την επιχειρηματολογία τους. Θα μπορούσε, για παράδειγμα, η εν λόγω πιθανότητα να ερμηνευτεί ως στατιστική συχνότητα, όπως η πιθανότητα να είναι «γράμματα» το αποτέλεσμα της ρίψης ενός νομίσματος. Αλλά τότε ποια θα ήταν η στατιστική συχνότητα εμφάνισης ενός σύμπαντος όπως το δικό μας; Το σύμπαν εμφανίστηκε μία μόνο φορά, και άρα δεν μπορούμε σε αυτό το πλαίσιο να χρησιμοποιήσουμε την έννοια της στατιστικής συχνότητας (Poidevin 1996, σσ. 49-50, Everitt 2004, σσ. 78-79). Ή πάλι, θα μπορούσε η εν λόγω πιθανότητα να ερμηνευτεί ως τάση ή προδιάθεση μιας διαδικασίας να παραγάγει ένα συγκεκριμέ-

νο αποτέλεσμα. Ορισμένες από τις εκτιμήσεις μεγεθών στα επαγωγικά επιχειρήματα που αναφέρθηκαν είναι πράγματι συνεκτικές με μια τέτοια ερμηνεία. Μπορούμε, για παράδειγμα, να ισχυριστούμε ότι έχει νόημα να μιλήσουμε για την προδιάθεση που έχει ένα όν με τα χαρακτηριστικά του Θεού να δημιουργήσει θνητά όντα με ηθική συνείδηση και βουλητική ελευθερία. Κατά συνέπεια, μπορούμε να μιλάμε με συνεκτικό τρόπο για την πιθανότητα να εμφανιστούν τέτοια όντα, με δεδομένη την αλήθεια της θείστικης υπόθεσης. Αλλά πώς είναι δυνατόν να μιλήσουμε για την πιθανότητα εμφάνισης του σύμπαντος με δεδομένο το ψεύδος της ίδιας υπόθεσης; Σε ποια διαδικασία ή όν θα πρέπει να αποδώσουμε, σε αυτήν την περίπτωση, την προδιάθεση δημιουργίας του φυσικού σύμπαντος; Προφανώς, η προδιάθεση δεν μπορεί να αποδοθεί σε καμιά φυσική διαδικασία, μιας και όλες εκδηλώνονται εντός του φυσικού σύμπαντος. Και εξ υποθέσεως δεν μπορεί να αποδοθεί στον Θεό. Είναι άρα δύσκολο να πούμε πώς πρέπει να ερμηνευτεί η πιθανότητα στην εκτίμηση αυτού του μεγέθους (Poidevin 1996, σσ. 53-54).

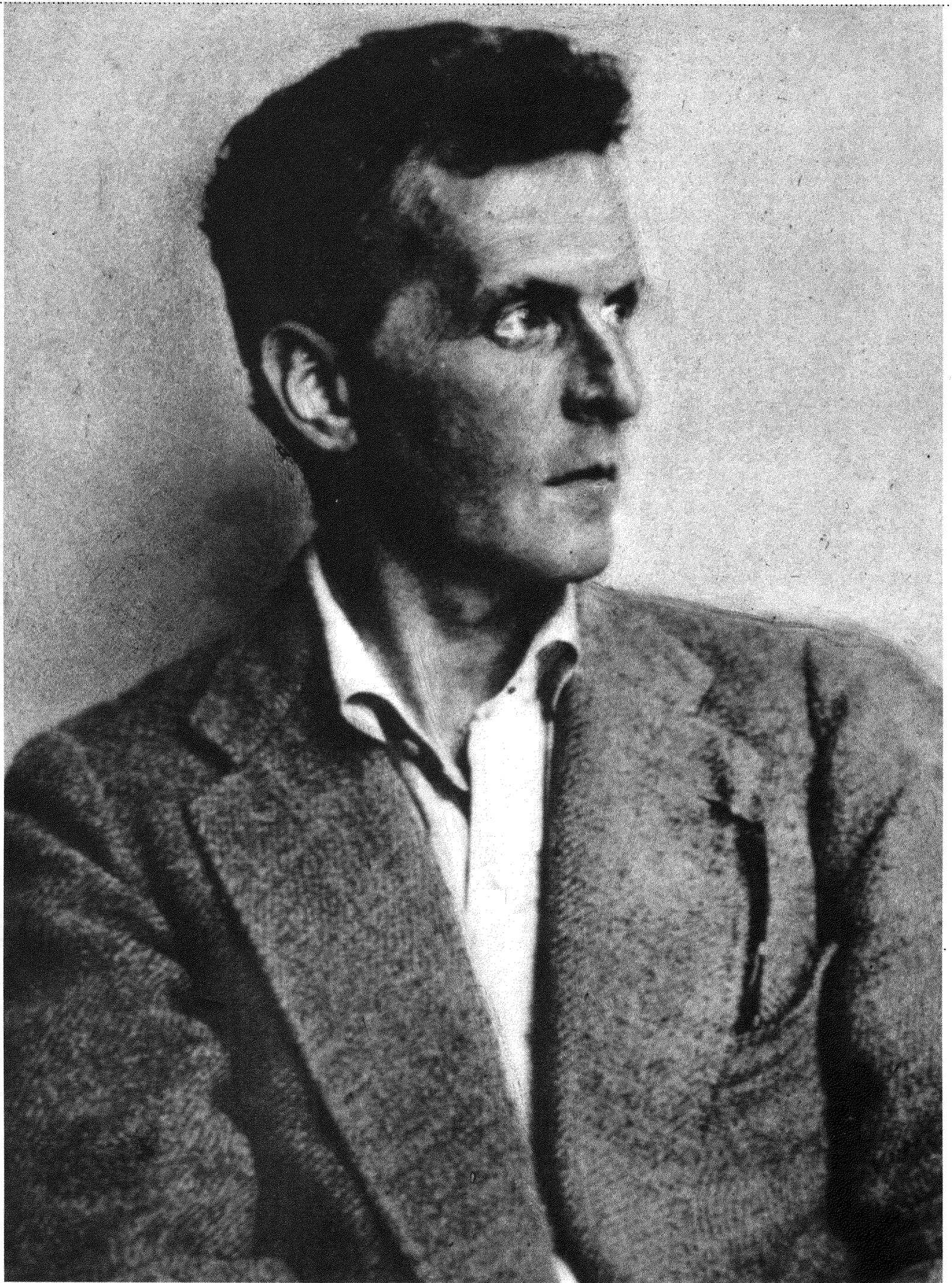
Εξίσου, αν όχι περισσότερο προβληματική είναι και η έννοια του αναίτιου αιτίου του σύμπαντος, στο οποίο καταφεύγει η επαγωγική εκδοχή του κοσμολογικού επιχειρήματος όπως διατυπώνεται από τον Swinburne. Καθώς το επιχείρημα εκτυλίσσεται, καλούμαστε να δεχτούμε ότι η πιθανότητα να υπάρχει το σύμπαν αναίτια είναι σαφώς μικρότερη από την πιθανότητα να είναι το αποτέλεσμα της δράσης ενός αναίτια υπάρχοντος Θεού. Μολονότι ωστόσο, σημειώνουν οι κριτικοί (Poidevin, σσ. 37-38), είναι σχετικά προφανές τι θα μπορούσε να σημαίνει ο ισχυρισμός ότι το σύμπαν είναι αναίτιο· είναι ασαφές ποιο θα μπορούσε να είναι το νόημα της θέσης ότι ο Θεός είναι η αναίτια αιτία του κόσμου.¹⁷ Το πρόβλημα είναι ότι η αιτιότητα προϋποθέτει την ύπαρξη νομολογικών γενικεύσεων – κάθε φορά που κάποιος ισχυρίζεται ότι το συμβάν Α ήταν η αιτία του συμβάντος Β, υποθέτει, για παράδειγμα, ότι σε δεδομένες συνθήκες συμβάντα του τύπου Α ακολουθούνται (πάντοτε ή με μεγάλη συχνότητα στην περίπτωση μη ντετερμινιστικών διαδικασιών) από συμβάντα του τύπου Β, τα οποία με τη σειρά τους ακολουθούνται από συμβάντα του τύπου Γ. Οι νομολογικές όμως γενικεύσεις είναι μέρος της φυσικής περιγραφής του κόσμου, και είναι πολύ ασαφές ποια θα ήταν η νομολογική βάση υπερφυσικών διαδικασιών όπως αυτή της δημιουργίας του κόσμου από τον Θεό. Είναι άρα προβληματικό πώς θα μπορούσε να θεωρηθεί κανείς αυτή τη δημιουργία ως αιτιώδη διαδικασία και, πολύ περισσότερο, να μιλήσει για την πιθανότητα που έχει να λάβει χώρα.

Είναι ίσως ενδιαφέρον να σημειώσει κανείς ότι, όσον αφορά στο πνεύμα της τελευταίας αυτής αντίρρησης, οι αναλυτικά προσανατολισμένοι κριτικοί των θείστικων επιχειρημάτων συναντώνται με θεολόγους πολύ διαφορετικού προσανατολισμού και αφετηρίας – εκπροσώπους της αγγλικής σχολής της «Ριζικής Ορθοδοξίας», οπαδούς του Karl Barth, εκφραστές της ανατολικής πατερικής παράδοσης και θρησκευτικούς στοχαστές ενθουσιώδεις με κάθε είδους αποφατισμό – οι οποίοι, αν και αγνοούν ως επί το πλείστον τις εξειδικευμένες αναλυτικές συζητήσεις, αντιμετωπίζουν με καχυποψία κάθε προσπάθεια ουδέτερης περιγραφής της πραγματικότητας που παραβλέπει, για να χρησιμοποιήσω τα λόγια του Phillip Blond, «τη διάκριση μεταξύ Δημιουργού και δημιουργημάτων, επιτρέποντας τόσο στον Θεό όσο και στα πεπερασμένα όντα να μοιράζονται την πραγματικότητα αυτή στον δέοντα για τον καθένα τους βαθμό».¹⁸ Γιατί (θα μπορούσαν να υποστηρίξουν οι θεολόγοι αυτής της κατεύθυνσης) είναι ακριβώς η κατάφωρη παραβίαση τούτης της διάκρισης – όπως εκδηλώνεται στον υπόρρητο ισχυρισμό των «φυσικών θεολόγων» ότι τόσο ο Θεός όσο και μια οποιαδήποτε φυσική διαδικασία (ένα

βραχυκύκλωμα, ας πούμε) μπορεί αδιάφορα να είναι η τιμή της μεταβλητής x στην έκφραση «κάτι (μία πυρκαγιά ή ένας σεισμός ...ή, τέλος, ένα σύνθετο σύμπαν) προκλήθηκε από το x » – που η κριτική των άθεων φιλοσόφων φαίνεται ότι αποκλείει ως εννοιολογικά άτοπη.

Η διερεύνηση των ενδεχόμενων ανταπαντήσεων σε αυτές τις αντιρρήσεις δεν είναι δυνατόν να αναληφθεί σε αυτό το σύντομο σημείωμα. Θα προϋπέθετε άλλωστε εκτενή συζήτηση θεμάτων φιλοσοφίας της κοσμολογίας και της θεωρίας πιθανοτήτων, για την οποία ούτε ο χώρος επαρκεί ούτε, πολύ περισσότερο, οι γνώσεις του γράφοντος. Αναφορικά, ωστόσο, με την τελευταία αντίρρηση, μία ενδεχόμενη γόνιμη γραμμή υπεράσπισης της δυνατότητάς μας να μιλάμε κατά τη διατύπωση κοσμολογικών επιχειρημάτων με τρόπο συνεκτικό για τον Θεό ως το αναίτιο αίτιο του κόσμου, μπορεί ενδεχομένως να προσφέρει στον φυσικό θεολόγο η ακινατική θεωρία περί *αναλογικής κατηγορήσης*. Κατά τον Ακινάτη, μολονότι κατηγορήματα, όπως «είναι σοφός» και «είναι αγαθός», δεν έχουν ακριβώς το ίδιο νόημα όταν αποδίδονται στον Θεό και όταν χρησιμοποιούνται για να χαρακτηρίσουν πεπερασμένα όντα (με άλλα λόγια, δεν αποδίδονται *μονοσήμαντα* στις δύο αυτές κατηγορίες των όντων), θα ήταν λάθος να συμπεράνει κανείς από αυτό ότι χρησιμοποιούνται με δι-ακριτά νοήματα (ότι η χρήση τους δηλαδή είναι *αμφίσημη*) στις δύο περιπτώσεις. Ο Ακινάτης προτείνει ένα τρίτο είδος νοηματικής σύνδεσης, την *αναλογική*, και έναν αντίστοιχο προς αυτήν τρόπο να χρησιμοποιούμε ένα κατηγορημα προκειμένου να μιλήσουμε ταυτόχρονα για το Δημιουργό και τα δημιουργήματα.¹⁹ Όπως έχει επιχειρήσει να δείξει ο Denys Turner στο έργο του *Πίστη, Λόγος και η Ύπαρξη του Θεού*, όροι η σύνδεση των οποίων είναι αναλογική μπορούν να χρησιμοποιούνται στις προκειμένες και στο συμπέρασμα μιας λογικής συναγωγής, χωρίς αυτό να ακυρώνει την εγκυρότητά της.²⁰ Εάν η θεωρία της αναλογικής κατηγορήσης είναι, όπως διατείνεται ο Turner, υποστηρίξιμη, θα μπορούσαμε να την επεκτείνουμε και στην περίπτωση της έκφρασης «το x είναι το αίτιο του y », υπερασπιζόμενοι το δικαίωμά μας να χαρακτηρίζουμε τον Θεό ως το αναίτιο αίτιο του κόσμου, ενάντια στην κατηγορία ότι στη χρήση μας αυτή ο όρος *αίτιο* έχει απολέσει το πιο από επιστημονικό του νόημα. Δυστυχώς, η θεωρία αυτή δεν είναι επαρκώς ανεπτυγμένη, και η σημαντική προσπάθεια του Turner έχει ανάγκη, πιστεύω, πιο εκτενούς φιλοσοφικής επεξεργασίας για να θεωρηθεί εύλογη.

Στη σύντομη αυτή επισκόπηση προσπάθησα να σκιαγραφήσω την εξέλιξη των πιο βασικών επιχειρημάτων υπέρ της θείστικης υπόθεσης. Πεποισθηθή μου είναι ότι παρά τη σημαντική πρόοδο που έχει συντελεστεί στο επίπεδο της ποιότητας της επιχειρηματολογίας τις τελευταίες δεκαετίες, με την εγκατάλειψη μιας αυτάρεσκης παραγωγικής συλλογιστικής μεθόδου και τη χρήση πολύ πιο εκλεπτυσμένων αναλυτικών εργαλείων, βρισκόμαστε ακόμη πολύ μακριά από το να διαθέτουμε μια φιλοσοφικά ικανοποιητική προσέγγιση των προβλημάτων που μας τίθενται από την αποδοχή ή την απόρριψη της θείστικης υπόθεσης. Σε αντίθεση με άλλους φιλοσοφικούς κλάδους, η φιλοσοφία της θρησκείας βρίσκεται, νομίζω, σε ένα ακόμη πιο πρώιμο στάδιο ανάπτυξης. Και αυτό γιατί τα προβλήματα στην περιοχή απαιτούν, εκτός φυσικά από θεολογική κατάρτιση, και το συνδυασμό γνώσεων ειδικών επιστημών (βιολογίας, κοσμολογίας και φυσικής κυρίως) με την ικανότητα χειρισμού σύνθετων και ενίοτε πολύ τεχνικών προβλημάτων αναλυτικής μεταφυσικής, φιλοσοφίας της επιστήμης, φιλοσοφίας της γλώσσας και φιλοσοφικής λογικής, συνδυασμός που είναι δύσκολο να επιχειρηθεί από ανθρώπους με τόσο διαφορετικά ενδιαφέροντα και εκπαίδευση, και με μικρό συνήθως ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία της θρησκείας. ●



ο Wittgenstein και η φιλοσοφία της θρησκείας

Αυτόνομο έργο για τη θρησκεία ο Ludwig Wittgenstein δεν συνέγραψε ποτέ. Στο σύνολό τους, και σε σύγκριση με το υπόλοιπο φιλοσοφικό του έργο, τα σχόλια του αυστριακού φιλοσόφου περί θρησκείας είναι ελάχιστα. Τον βρίσκουμε όμως να καταγίνεται με τη θρησκευτική πίστη ήδη πριν από το *Tractatus*.

Ο Wittgenstein ήταν Εβραίος, αν και είχε βαπτιστεί και μεγαλώσει ως Καθολικός. Αλλά έχασε όποια πίστη είχε στην παιδική του ηλικία, λόγω συζητήσεων με την αδελφή του Gretl, συζητήσεις επηρεασμένες από τα επιστημονικά εκλαϊκευτικά βιβλία της εποχής του. Έκτοτε, η θρησκεία δεν τον απασχολούσε· μάλλον την περιφρονούσε, μέχρι που πήγε στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Μετά από τις εμπειρίες του στα πεδία μάχης, τον βρίσκουμε να ασχολείται με τη θρησκευτική πίστη ξανά και ξανά.

Ως σημείο αναφοράς της φιλοσοφικής του σκέψης για τη θρησκεία ο Wittgenstein τοποθετούσε κυρίως τους θρησκευτικούς στοχαστές τους οποίους θαύμαζε, τόσο τον Αυγουστίνo, τον Kierkegaard και τον Tolstoy, όσο και τους Dostoyevsky, Angelus Silesius και William James. Στο επίκεντρο της προσοχής του ήταν λοιπόν ο χριστιανισμός, για τον οποίο ο Wittgenstein φαίνεται να είχε μια εξαιρετικά αυστηρή αντίληψη: «Οι άνθρωποι θρησκοούνται, επειδή πιστεύουν όχι τόσο ότι είναι ατελείς, όσο ότι είναι άρρωστοι. Κάθε άνθρωπος με στοιχειώδη αξιοπρέπεια πιστεύει πως είναι ένα εξαιρετικά ατελές πλάσμα. Ο θρησκευόμενος [όμως] πιστεύει ότι είναι άθλιος» (Π&Α 75).¹

Αν και δεν ήταν θρησκευόμενος, ο Wittgenstein έφερε όλα τα χαρακτηριστικά ενός βαθιά θρησκευόμενου ανθρώπου. Ο μαθητής του Maurice O'Connor Drury αναφέρει τη δήλωσή του ότι: «Θρησκευόμενος δεν είμαι, αλλά δεν μπορώ παρά να βλέπω κάθε πρόβλημα από θρησκευτική σκοπιά» (PR 94). Αυτό που ο Wittgenstein πίστευε ότι έλειπε από τον ίδιο ήταν ένα είδος απλοϊκής προσέγγισης του κόσμου, απαλλαγμένης από τις κατηγορίες του Λόγου, αλλά ταυτόχρονα παθιασμένης και δεσμευτικής.

«Δεν μπορώ να γονατίσω να προσευχηθώ, γιατί τα γόνάτα μου έχουν ακαμψία. Φοβάμαι τη διάλυση (μην εγώ διαλυθώ), αν μαλακώσω». (Π&Α 89)

«Αν θέλω ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΑ να σωθώ, εκείνο που μου χρειάζεται είναι η σιγουριά και όχι η σοφία, τ' όνειρο ή ο στοχασμός· και η σιγουριά είναι ακριβώς αυτή η πίστη. Πίστη σημαίνει πίστη σ' εκείνο που η καρδιά μου, η ψυχή μου χρειάζεται, κι όχι η στοχαζόμενη διάνοιά μου. Γιατί είναι η ψυχή μου με τα πάθη της, σαν να λέμε με τη σάρκα και τα οστά της,

εκείνο που πρέπει να σωθεί, κι όχι το αφηρημένο Πνεύμα μου. Θα μπορούσαμε να πούμε: Μόνο η Αγάπη μπορεί να πιστέψει στην Ανάσταση». (Π&Α 59)

Η εξέλιξη των σκέψεων του Wittgenstein για τη θρησκεία βρίσκεται συχνά σε συνάφεια με την εξέλιξη της φιλοσοφικής του πρακτικής. Ενώ στα σημειωματάριά του, πριν το *Tractatus*, γράφει ότι «Το πώς έχουν τα πράγματα, αυτό είναι ο Θεός» (TB 79) και «Να πιστεύεις στον Θεό σημαίνει να αντιλαμβάνεσαι ότι τα γεγονότα του κόσμου δεν εξαντλούν το θέμα» (TB 74), στο *Tractatus* τον βρίσκουμε να λέει ότι «Το πώς έχουν τα πράγματα στον κόσμο είναι εντελώς αδιάφορο για το Ανώτερο. Ο Θεός δεν φανερώνεται μέσα στον κόσμο» (TLP 6.432), «Ο θάνατος δεν είναι περιστατικό της ζωής. Δεν βιώνουμε το θάνατό μας. Αν με τον όρο "αιωνιότητα" δεν εννοούμε άπειρη χρονική διάρκεια, αλλά το άχρονο, τότε η αιωνία ζωή ανήκει σε όσους ζουν στο παρόν» (TLP 6.4311), «Μυστικό δεν είναι πώς είναι ο κόσμος, αλλά το ότι είναι» (TLP 6.44) – τα οποία δείχνουν ότι σκέφτεται τη θρησκευτική διάσταση της ανθρώπινης ζωής τόσο σε συνάφεια με μια απόλυτη υπερβατικότητα όσο και σε αντιδιαστολή με την καθαρά επιστημονική και εμπειρική διάσταση του κόσμου. Θέλει να ξεκαθαρίσει ότι η πίστη υπερβαίνει τα εμπειρικά γεγονότα, επειδή η θρησκευτική (όπως και η ηθική και η αισθητική) σκοπιά δεν εντοπίζεται στα γεγονότα τα ίδια, δεν καταγράφεται ούτε προστίθεται σε αυτά σαν μιαν άλλη ιδιότητα, από αυτές που μελετούν οι εμπειρικές επιστήμες. Και, πράγμα σημαντικό για την κατανόηση της φιλοσοφικής του εξέλιξης, στο *Tractatus* δεν τοποθετεί στην πλευρά της θρησκείας τον θρησκευτικό ή τον θεολογικό λόγο, αλλά τη σιωπή: «Η λύση του προβλήματος της ζωής έγκειται στην εξαφάνιση του προβλήματος. (Αυτός δεν είναι ο λόγος για τον οποίο άνθρωποι στους οποίους το νόημα της ζωής αποκαλύφθηκε, μετά από μακρά περίοδο αμφιβολίας, δεν είναι σε θέση να πουν σε τι συνίσταται αυτό το νόημα;)» (TLP 6.521). Ο τρόπος που έχει βρει για να καταφέρει να εξασφαλίσει αυτό το συμπέρασμα στο *Tractatus* είναι ασυνήθιστος και πρωτότυπος: πρόκειται για την κατασκευή ενός λογικού συστήματος, στο πλαίσιο του οποίου ο θρησκευτικός λόγος (όπως και ο ηθικός και ο αισθητικός) δεν είναι δυνατόν να θεματοποιηθεί· αυστηρά μιλώντας, αποδεικνύεται ανόητος.

Μετά το *Tractatus*, ο Wittgenstein εγκατέλειψε τη φιλοσοφία για μια δεκαετία. Στην περίοδο που ακολουθεί την επιστροφή του, η σκέψη του

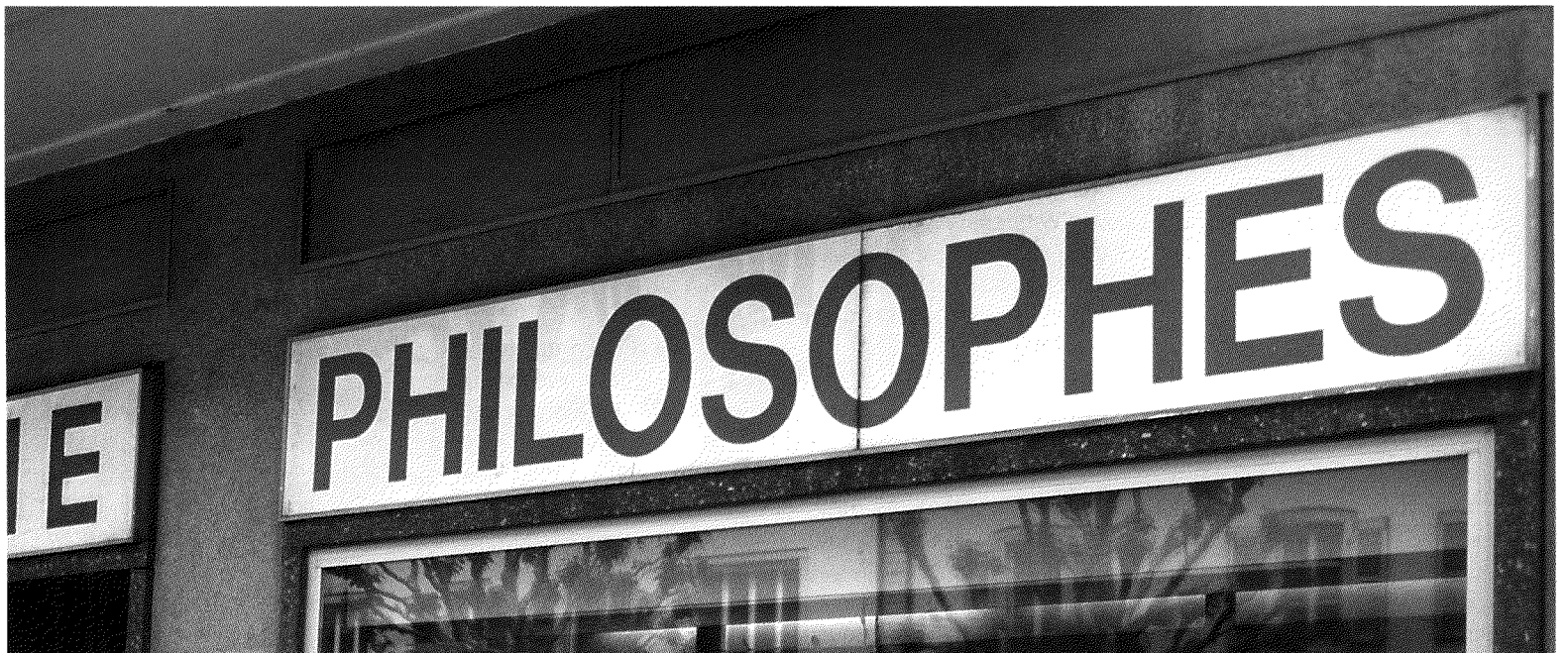
στοιχειώνεται από τρακταριανά μοτίβα τα οποία προσπαθεί να ξεπεράσει. Ανάμεσα στα σκόρπια σχόλια του σχετικά με τη θρησκεία ξεχωρίζουν εκείνα που αφορούν στις έννοιες της «ιστορικής απόδειξης» και του «ιστορικού γεγονότος». Όπως στο *Tractatus* το γνήσιο θρησκευτικό στοιχείο (ο Θεός, η αξία, το Μυστικό) δεν καταγράφεται μεταξύ των γεγονότων, έτσι και για τον ύστερο Wittgenstein ο θρησκευόμενος δεν πιστεύει στα Ευαγγέλια, επειδή αυτά είναι ιστορικά θεμελιωμένα:

«Ο Χριστιανισμός δεν βασίζεται σε ιστορικές αλήθειες, μόνο μας παρέχει μίαν (ιστορική) πληροφορία και μας λέει: Τώρα πίστεψε! Όχι όμως με την πίστη που αρμόζει σε μίαν ιστορική πληροφορία, αλλά πίστεψε όπως και να 'χουν τα πράγματα· κι αυτό μπορείς να το πετύχεις μόνο σαν αποτέλεσμα μιας ολόκληρης ζωής». (Π&Α 58)

«Η ιστορική αφήγηση στα Ευαγγέλια θα μπορούσε, απ' την ιστορική σκοπιά, ν' αποδειχτεί ολότελα λανθασμένη, κι όμως η πίστη δεν θα έχανε τίποτε εξαιτίας αυτού του γεγονότος· όχι ωστόσο επειδή τάχα αφορά "παγκόσμιες λογικές αλήθειες", αλλά επειδή η ιστορική απόδειξη (το παιχνίδι της ιστορικής απόδειξης) δεν αφορά την πίστη». (Π&Α 58)

Επομένως, η αυστηρή διάκριση του θρησκευτικού-πνευματικού από το ιστορικό-εμπειρικό-επιστημονικό στοιχείο χαρακτηρίζει σταθερά τη βιγκενσταϊνική σκέψη για τη θρησκεία. Ο Wittgenstein φαίνεται να πιστεύει πως έτσι βάλλει επιτυχώς κατά της ιδέας ότι η θρησκευτική πίστη είναι κατώτερη της επιστημονικής στάσης και ότι εκφράζει άγνοια και μικρομυαλιά.

Ξαναβρίσκουμε τον Wittgenstein, όπως στο *Tractatus*, επιφυλακτικό ως προς την ιδέα ότι ο θρησκευτικός λόγος έχει νόημα, ότι όσα λέει ένας θρήσκος έχουν *κυριολεκτική* σημασία –χωρίς ωστόσο να αποδέχεται και ότι ο θρησκευτικός λόγος είναι απλώς *μεταφορικός*–, με συνέπεια να μην του φαίνεται αυτονόητο ότι η διαφωνία ενός θρήσκου με έναν άθεο συνιστά *πραγματική* διαφωνία. Αν και τώρα αναγνωρίζει ότι ο θρησκευτικός λόγος είναι *γλώσσα*, ιδιόμορφη, «σε ένα εντελώς διαφορετικό επίπεδο» (ΔΘΠ, σελ. 26 και 32), με «διαφορετικές εικόνες» (29), ένας «διαφορετικός τρόπος του σκέπτεσθαι» (ό.π.), εξακολουθεί να τον έλκει η ιδέα ότι «η έκφραση της πίστης ίσως παίζει έναν απόλυτα ελάχιστο ρόλο» (ό.π.). Αν και δεν αρνείται το νόημα του θρησκευτικού λόγου, ομολογεί ότι «Η συνθηματική μου τεχνική της γλώσσας με εγκαταλείπει» (30). Το συμπέρασμα του φαίνεται πως είναι ότι κέντρο νοηματοδότησης του θρησκευτικού λόγου είναι μόνο η «αδιάσειστη πίστη» (26). Αλλά μιας και ο ίδιος δεν πιστεύει, το νόημα των θρησκευτικών δηλώσεων παραμένει και για τον ίδιο απροσδιόριστο. Σύμφωνα με τον Wittgenstein, το νόημα αυτό δεν προσδιορίζεται συνδέοντας τη λέξη με μια ιδέα, ούτε με μια σκέψη ή μια εμπειρία ή μια απεικόνιση. Αλλά αυτό δεν αποκλείει την παρουσία ενός είδους καθοδηγητικής *εικόνας*, ενός σχήματος, μιας μορφής, στη γλωσσική πρακτική του θρήσκου. Μια εικόνα όμως *μη αντικαταστάσιμη, αναπόσπαστη* από τη θρησκευτική ζωή. Γύρω από την εικόνα αυτή, ο θρήσκος βρίσκει τη δυνατότητα να εκφράσει μίαν αντίληψη για τη ζωή, με τις δικές της απαιτήσεις και το δικό της σχήμα, αναπτύσσοντας έτσι



Η βιγκενσταϊνική προσέγγιση ωστόσο δεν εξαντλείται ούτε σ' αυτή την πολεμική ούτε στην υπεράσπιση μιας αυτόνομης, σχεδόν άλογης θρησκευτικής εμπειρίας. Και αυτό διότι ήδη σχεδόν αμέσως μετά την κατάρρευση του λογικού συστήματος του *Tractatus*, όπου ο θρησκευτικός λόγος είχε εκτοπιστεί ως ανόητος, βρίσκουμε τον Wittgenstein να κάνει αργά-αργά τα πρώτα βήματα για να αποκαταστήσει νοηματικά, με κάποιον τρόπο, τον θρησκευτικό λόγο.² Ξανά, ο τρόπος που η έμφαση μετατοπίζεται από την εμπειρία στη γλώσσα είναι μέσα από μια φιλοσοφία της λογικής. Καθώς ο Wittgenstein απομακρύνεται από την έμφαση στον τυπικό συμβολισμό και την αντίληψη της λογικής ως μαθηματικής θεωρίας, πλησιάζει ολοένα και πιο κοντά στις μορφές του καθημερινού λόγου. Έτσι, ο Wittgenstein αρχίζει να προσέχει και να τονίζει διαφορετικά στοιχεία της θρησκείας από πριν. Σύντομα τον βρίσκουμε να κάνει τις πρώτες απόπειρες να δώσει πίσω στον θρησκευτικό λόγο τη νοηματική του αυτονομία, διευρύνοντας την αντίληψή του για τη χρήση της γλώσσας, πέρα από τον κυριολεκτικό και τον μεταφορικό λόγο: «Στη θρησκεία η ομιλία δεν είναι *μεταφορική*. Αν ήταν, τότε θα μπορούσαμε να πούμε το ίδιο πράγμα σε πρόζα» (WWK 117, πρβλ. ΔΗ 132).



Φτάνουμε έτσι στις διαλέξεις του Wittgenstein το 1938, τις *Διαλέξεις για τη θρησκευτική πίστη*. Από την πρώτη κιόλας διάλεξη

μία ιδιαίτερη πρακτική, με το δικό της νόημα και τις δικές της, ιδιαίτερες αξιώσεις. Ένας μαθητής του Wittgenstein, παρών στις διαλέξεις, αρπάζεται από αυτή την ιδέα του Wittgenstein και προτείνει (56) μια ερμηνεία η οποία στοιχείωσε όλη τη μετέπειτα ερμηνευτική βιβλιογραφία της βιγκενσταϊνικής φιλοσοφίας της θρησκείας: την *εκφρασιοκρατική* ερμηνεία των θρησκευτικών δηλώσεων, σύμφωνα με την οποία η λογική λειτουργία της θρησκευτικής γλώσσας συνίσταται στο να εκφράζει μόνο συναισθήματα και στάσεις. Ενδιαφέρον είναι ότι ο Wittgenstein απορρίπτει την ερμηνεία αυτή («Θα έλεγα "Όχι, δεν είναι το ίδιο με το να πω *Σε συμπαθώ πολύ*"», ό.π.), αποκαλύπτοντας την προτίμησή του για τον θρησκευτικό λόγο ως μια ιδιόμορφη επικράτεια του λόγου («[...] και ίσως δεν είναι το ίδιο με το να πω οτιδήποτε άλλο. Η [θρησκευτική] πρόταση λέει αυτό ακριβώς που λέει. Γιατί πρέπει να μπορείς να την αντικαταστήσεις με κάτι άλλο;», ό.π.) – μία επιλογή η οποία επίσης στοιχειώνει τη σύγχρονη βιβλιογραφία με το όνομα του λεγόμενου *βιγκενσταϊνικού φιντεϊσμού*: η ιδέα, δηλαδή, ότι οι θρησκευτικές πεποιθήσεις συγκροτούν ένα χώρο απρόσβλητο σε οποιαδήποτε κριτική, ένα χώρο στον οποίο έχει κανείς πρόσβαση μόνο αν είναι θρησκευόμενος. Αλλά όπως δείχνουν όσα συμπληρώνει ο Wittgenstein στη συνέχεια, με αυτή την ιδιομορφία ο ίδιος δεν εννοεί την πλήρη μόνωση του πιστού. Αντιθέτως, για να εξηγήσει τι έχει κατά νου, επικαλείται ξανά την ιδέα της παρουσίας μιας «εικόνας»

στον τρόπο οργάνωσης των θρησκευτικών διατυπώσεων, ότι ο λόγος του πιστού έχει ενσωματώσει οργανικά και αναπόσπαστα ορισμένες «εικόνες» και καθοδηγείται λογικά από αυτές, και άρα ο θρησκευτικός λόγος δεν είναι ούτε αυθαίρετος ούτε παράλογος: «Ο οφθαλμός του Θεού βλέπει τα πάντα» – Θέλω να πω γι' αυτό ότι χρησιμοποιεί μια εικόνα. Δεν θέλω να τον μειώσω [εκείνον που το λέει αυτό]» (ό.π.). «Ήθελα μόνο να επιστήσω την προσοχή σας σε μια ιδιαίτερη τεχνική της χρήσης» (57).³

Η ιδέα του Wittgenstein φαίνεται να είναι ότι ο θρησκευτικός λόγος «εικονίζει», λειτουργεί ο ίδιος ως εικόνα. Έτσι, δεν διασπάται σε εικόνα και μη εικόνα, και για το λόγο αυτό μπορούμε να πούμε ότι η εικόνα είναι *αναπόσπαστη* στον λόγο του πιστού. Με την ιδέα αυτή ο Wittgenstein φαίνεται να προσπαθεί να βρει τρόπο να τονίσει, όσο γίνεται πιο ανάγλυφα, την ιδιαιτερότητα του θρησκευτικού λόγου, τη διαφορετικότητά του από τις συνήθεις μορφές οργάνωσης των καθημερινών μας διατυπώσεων. Ο Wittgenstein προσπαθεί έτσι να λάβει υπόψη του την ευρύτερη θρησκευτική πρακτική. Η προσοχή μονάχα στις κουβέντες και τις λέξεις δεν αρκεί από μόνη της για να κατανοήσουμε ή να κρίνουμε τον πιστό. Για τον Wittgenstein, στο νόημα των θρησκευτικών προτάσεων εμπλέκονται εγγενώς τόσο οι χειρονομίες και τα τελετουργικά όσο και τα ιερά βιβλία και τα δόγματα, τόσο η *πράξη* της προσευχής όσο και οι *λέξεις* που την αρθρώνουν. Δεν απολήγουν όμως σε μια αυτόνομη, «θεωρητικά φορτισμένη» αντίληψη των γεγονότων από την πλευρά του πιστού,⁴ αλλά συμβάλλουν δυναμικά και μετέχουν λειτουργικά και αναπόσπαστα στον

Όστόσο, για τον Wittgenstein αυτό δεν συνεπάγεται ότι η θρησκευτική πρακτική βρίσκεται απολύτως περιφραγμένη και ξεκομμένη από τις υπόλοιπες εκφάνσεις της καθημερινής ζωής. Δεν πρόκειται για έναν κλειστό, φανταστικό κόσμο ή μια αποκομμένη ήπειρο. Είναι σημαντικό ότι, αν και στις *Φιλοσοφικές έρευνες* ο Wittgenstein χαρακτηρίζει την προσευχή ως «γλωσσοπαίγνιο» (ΦΕ §23) και μιλάει για τη θεολογία ως «γραμματική» (ΦΕ §373), πουθενά δεν κατονομάζει τη θρησκεία ως μια αυτόνομη «μορφή ζωής». Αντιθέτως, εστιάζει επανειλημμένα σε παραδείγματα στα οποία οι συνέπειες της θρησκευτικής γλώσσας διαποτίζουν την *καθημερινή* ζωή του πιστού. Έτσι, δεν αρνείται ότι η θρησκεία είναι προσωπικό ζήτημα, ότι έχει να κάνει με μια παθιασμένη δέσμευση στην ανάληψη ενός ρίσκου:

«Έχω την εντύπωση ότι η θρησκευτική πίστη δεν μπορεί παρά να είναι μια γεμάτη πάθος αυτοδέσμευση σε ένα σύστημα αναφοράς. Έτσι, μολονότι είναι μια *πίστη*, είναι ωστόσο ένας τρόπος ζωής, ή ένας τρόπος να κρίνεις τη ζωή· μια παθιασμένη υιοθέτηση *τούτης* εδώ της ερμηνείας». (Π&Α 100)

«Ο τίμιος θρησκευτικός διανοητής είναι σαν το σχοινοβάτη. Μοιάζει να προχωράει στον αέρα. Το έδαφος που πατάει είναι ό,τι πιο φτενό μπορεί κανείς να φανταστεί. Κι ωστόσο, μπορείς πράγματι να περπατήσεις πάνω του». (Π&Α 112)

Δεν ξεχνά όμως και τη γλωσσική διάσταση του ζητήματος, το γεγονός ότι οι θρησκευτικές λέξεις έχουν μια κοινή και ταπεινή καταγωγή:



τρόπο με τον οποίο ο ίδιος ο πιστός επιθυμεί να εξεικονίσει και να κρίνει τον εαυτό του, τη ζωή του και τους συνανθρώπους του. Όπως θα γράψει ο Wittgenstein ένα χρόνο πριν το θάνατό του, «στην πραγματικότητα [...] δεν είναι οι λέξεις που εκφέρεις εκείνο που μετράει, μήτε κι εκείνο που έχεις στο μυαλό σου την ώρα που τις εκφέρεις, αλλά το πόσο αυτές διαφοροποιούν τη ζωή σου σε διάφορες στιγμές της. [...] Η πρακτική είναι αυτή που δίνει στις λέξεις το νόημά τους» (Π&Α 127-128). Επομένως, για τον Wittgenstein, το νόημα της θρησκευτικής γλώσσας εντοπίζεται μέσα από τη συνάφεια των θρησκευτικών λέξεων με τις ευρύτερες πρακτικές μέσα στις οποίες οι λέξεις αυτές κυκλοφορούν και χρησιμοποιούνται – όπως ακριβώς συμβαίνει, σύμφωνα με τη βιτγκενσταϊνική αντίληψη και με τη γλώσσα γενικότερα. Κάτι τέτοιο, ασφαλώς, δεν σημαίνει ότι η θρησκευτική γλώσσα παύει να ξεχωρίζει από τον καθημερινό λόγο: απεναντίας, η «τοπογραφία» της, τρόπον τινά, παραμένει ιδιαίτερη και διαφορετική. Η *προσωπική* σημασία των θρησκευτικών διατυπώσεων για τον πιστό, οι *εξαιρετικές* συνέπειές τους για τη ζωή του, η *αναπόσπαστη* παρουσία τους στην εμπειρία του αλλά και στην κρίση του για τον κόσμο, τον εαυτό του και τους γύρω του, *μορφώνει* το νόημα των λέξεών του με τρόπο *απόλυτο, αδιαπραγμάτευτο και ανεπανόρθωτο* ως προς τις συνήθεις γλωσσικές χρήσεις, τοποθετώντας εν τέλει τον πιστό σε μια ορισμένη απόσταση από τις κοινές γλωσσικές πρακτικές.⁵

«Πώς μάθαμε τη λέξη *θεός* (πώς δηλαδή μας μάθανε τη χρήση της); Δεν είμαι σε θέση να δώσω μια λεπτομερή περιγραφή. Μπορώ όμως κατά κάποιον τρόπο να συνεισφέρω σε μια τέτοια περιγραφή. Μπορώ να πω αρκετά πράγματα πάνω σ' αυτό το θέμα, και ίσως με τον καιρό να είμαι σε θέση να κάνω μια συλλογή παραδειγμάτων». (Π&Α 123-124)

IV Οι εντυπώσεις που αποκομίζει κανείς από τα παραπάνω είναι ομολογουμένως διφορούμενες. Δεν είναι ξεκάθαρο πότε ο Wittgenstein δηλώνει ότι έτσι *είναι* τα πράγματα και πότε ότι έτσι *πρέπει* να είναι, ενώ η μη συστηματικότητα των σκέψεών του επιτρέπει αντιφατικές ερμηνείες. Παρόλα αυτά, στον Wittgenstein καταλογίζονται τυπικά οι εξής τρεις χαρακτηριστικές θέσεις:

- 1) Η θέση της *ασυμμετρίας*: η θρησκευτική γλώσσα έχει τα δικά της κριτήρια νοήματος, και δεν υπάρχει εξωτερικός τρόπος γνήσιας κατανόησής της ή εξωτερικής κριτικής.
- 2) Η θέση της *μη γνωστικής αξίωσης*: η θρησκευτική γλώσσα είναι πλήρως μη γνωστική και δεν έχει αναφορικές αξιώσεις, εκφράζει μόνο συναισθήματα και στάσεις.
- 3) Η θέση της *αδυναμίας θεμελίωσης*: ο θρησκευτικός λόγος δεν θεμελιώνεται ούτε σε ιστορικά ή επιστημονικά γεγονότα, ούτε σε μεταφυσικά δόγματα.

Τις θέσεις αυτές κατέκρινε ο Kai Nielsen το 1967, κατονομάζοντας τη φιλοσοφική αντίληψη που στηρίζεται σε αυτές «Βιτγκενσταϊνικό Φιντεϊσμό». ⁶ Οι συνέπειες της αντίληψης αυτής είναι έκδηλες: ο σχετικισμός και η εκφρασιοκρατία. Αν οι πιστοί εκφράζουν με τον θρησκευτικό λόγο ορισμένα γνωρίσματα της ψυχολογίας τους (π.χ., την ένταση των επιθυμιών τους), τότε αυτά δεν μπορούν να είναι αντικείμενο ορθολογικής κριτικής, ενώ η οποιαδήποτε σημασία τους δεν μπορεί καν να κατανοηθεί δίχως τη συμμετοχή στο θρησκευτικό «γλωσσοπαιγνίο».⁷

Σύγχρονες συζητήσεις πάνω στο ζήτημα του «Βιτγκενσταϊνικού Φιντεϊσμού» έχουν καταδείξει ότι τουλάχιστον στην περίπτωση του D. Z. Phillips, του πιο αντιπροσωπευτικού βιτγκενσταϊνικού φιλοσόφου της θρησκείας, οι κατηγορίες του Nielsen δεν ευσταθούν κατά το μεγαλύτερο τους μέρος.⁸ Ο Phillips ισχυρίζεται ότι ο «Βιτγκενσταϊνικός Φιντεϊσμός» είναι μια παρανόηση, προϊόν των *a priori* απαιτήσεων ορισμένων φιλοσόφων, αφενός, για *αναφορικότητα* του θρησκευτικού λόγου, αφετέρου, για τη στήριξή του με *λόγους*. Μη βρίσκοντας παρά αρνητικές απαντήσεις σε αυτό το ζήτημα, οι φιλόσοφοι αυτοί σπεύδουν να συμπεράνουν ότι ο θρησκευτικός λόγος είναι μη αναφορικός και αθεμελιώτος, *άρα* αυθαίρετη έκφραση ψυχολογικών διαθέσεων και αναγκών. Αλλά τα συμπεράσματα αυτά προέρχονται από την προβολή πάνω στη θρησκευτική γλώσσα ενός εξωγενούς, απλοϊκού (και εν τέλει αυθαίρετου) φιλοσοφικού μοντέλου για τη γλώσσα, εξαιτίας του οποίου τα εγγενή, ιδιόμορφα χαρακτηριστικά της θρησκευτικής γλώσσας ερμηνεύονται ως λογικές αδυναμίες και ελαττώματα.

Απεναντίας, ο Phillips πιστεύει ότι αν εφαρμόσουμε τις βιτγκενσταϊνικές αρχές της «μη θεωρητικής περιγραφής» και της «αντιμεταφυσικής κριτικής» στην περίπτωση της θρησκευτικής πίστης, θα διαπιστώσουμε ότι η κατανόηση του θρησκευτικού λόγου δεν προϋποθέτει το φιλοσοφικό μοντέλο των λόγων και της αναφορικότητας της γλώσσας, ούτε οφείλει να περιορίζεται σ' αυτό: ο ίδιος ο πλούτος των μη περιγραφικών χρήσεων της γλώσσας υπερβαίνει τα μοντέλα αυτού του είδους. Ο Phillips πιστεύει πως η λεπτομερής αντιπαραβολή των θρησκευτικών εννοιών με τις μη θρησκευτικές, υπό το πρίσμα του πλούτου αυτού, καταδεικνύει τη διαφορετικότητα των πρώτων αλλά και τη σημασία τους για

ολόκληρη τη ζωή του πιστού, φέρει στο προσκήνιο τις «διασυνδέσεις» και τους «συσχετισμούς» τους με τις δεύτερες. Ακριβώς αυτοί οι συσχετισμοί δίνουν στους μη θρησκευόμενους τη *δυνατότητα πρόσβασης* στη θρησκεία. Συγκροτούν επίσης και τη δυνατότητα για μια μορφή *φιλοσοφικής κριτικής* της θρησκευτικής γλώσσας, στο βαθμό που η χάραξη των εννοιολογικών συνδέσεων μεταξύ των θρησκευτικών εννοιών, αλλά και των θρησκευτικών με τις μη θρησκευτικές, επιτρέπει τη διαπίστωση της απώλειας ή μη του γνήσιου θρησκευτικού *νοήματος* των εκφορών των πιστών. Για τον Phillips, ορισμένες από τις εκφορές αυτές, μολονότι μας εμφανίζονται ως θρησκευτικές, είναι *ανόητες*, συμπτώματα δεισιδαιμονίας παρά πίστης (λ.χ., η ιδέα ότι η έκφραση «ο τριαδικός Θεός» αναφέρεται σε τρία υπερ-όντα κρυμμένα κάπου μακριά στις παρυφές του χώρου και του χρόνου, ή ότι η «αθανασία» είναι απλώς η συνέχεια της παρούσας ζωής σε κάποιον άλλο τόπο). Με άλλα λόγια, για έναν βιτγκενσταϊνικό φιλόσοφο είναι δυνατό ακόμα και ο ίδιος ο πιστός να κατανοεί λανθασμένα τη γραμματική της γλώσσας του.

Βασίζομενος, επομένως, στα παραπάνω χαρακτηριστικά της βιτγκενσταϊνικής προσέγγισης (δυνατότητα πρόσβασης στη θρησκευτική γλώσσα και δυνατότητα κριτικής της), ο Phillips καταλήγει ότι η απόδοση οποιασδήποτε κατηγορίας του τύπου του «Βιτγκενσταϊνικού Φιντεϊσμού» στον Wittgenstein και σε όσους τον ακολουθούν δεν μπορεί παρά να είναι παρερμηνεία και οφείλει να αποκλεισθεί.⁹

V Κατά πόσο οι ιδέες αυτές απεικονίζουν πράγματι τη θρησκευτική ζωή και παρέχουν πρόσβαση σε αυτή, και δεν βασίζονται σε προσωπικές διαισθήσεις και κρίσεις των βιτγκενσταϊνιστών φιλοσόφων, δεν είναι κάτι που μπορεί να διευθετηθεί εδώ. Κατά πόσο εκφράζουν και τον ίδιο τον Wittgenstein αποτελεί ένα ακόμα πιο δύσκολο ζήτημα.¹⁰ Ωστόσο, μιας και τέτοια ερμηνευτικά ζητήματα διχάζουν σήμερα όσους καταγίνονται γενικότερα με τα βιτγκενσταϊνικά γραπτά –και θα κλείσουμε με το σχόλιο αυτό–, μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι η οποιαδήποτε πρόοδος στην κατανόηση των κειμένων του Wittgenstein για τη θρησκεία προϋποθέτει μια συνολική επανατοποθέτηση απέναντι στην καθιερωμένη ερμηνεία της ίδιας της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφικής πρακτικής.¹¹ ●

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

¹ Χρησιμοποίησι τις εξής συντομογραφίες:

ΔΗ «Διάλεξη για την ηθική», Α. Καραστάθη (μτφ.), Ανθολόγιον αναλυτικών φιλοσόφων, Κ. Ι. Βουδούρης (επιμ.), Αθήνα 1977.

ΔΘΠ *Διαλέξεις για τη θρησκευτική πίστη*, Β. Αθανασόπουλος (εισ., μτφ., σημ.), Αστρολάβος/Ευθύνη, Αθήνα 1985.

Π&Α *Πολιτισμός και αξίες*, Μ. Δραγώνα-Μονάχου & Κ. Μ. Κωβαίος (μτφ.), Κ. Μ. Κωβαίος (σημ.), Καρδαμίτσα, Αθήνα 1986.

ΦΕ *Φιλοσοφικές έρευνες*, Π. Χριστοδουλίδης (εισ., μτφ.), Παπαζήσης, Αθήνα 1977.

PR *Personal Recollections*, R. Rhees (επιμ.), Blackwell, Οξφόρδη 1981.

TB *Tagebücher 1914-1916 (Notebooks 1914-1916)*, G. H. von Wright & G. E. M. Anscombe (επιμ.), G. E. M. Anscombe (μτφ.), Blackwell, Οξφόρδη 1979.

TLP *Tractatus Logico-Philosophicus*, Z. Λορεντζάτος (εισ.), Θ. Κισόπουλος (μτφ.), Παπαζήσης, Αθήνα 1978.

WWK *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*, J. Schulte & B. McGuinness (μτφ.), Blackwell, Οξφόρδη 1979.

² Κομβικό σημείο φαίνεται πως αποτελεί η «Διάλεξη περί Ηθικής» (σελ. 65-78 στο Wittgenstein, *Περί Ηθικής*, Κ. Μ. Κωβαίος [πρόλ., εισ., μτφ., σχόλ., επιμ.], Καρδαμίτσα, Αθήνα 2000), όπου ο Wittgenstein χαρακτηρίζει τις θρησκευτικές εκφράσεις ως ανόητες, αλλά τώρα βλέπει ότι «αυτές οι ανόητες εκφράσεις δεν ήταν ανόητες επειδή τάχα δεν είχα βρει ακόμα τις σωστές εκφράσεις», αλλά «η ανοησία τους ήταν η ίδια τους η ουσία» (78). Η μετατόπιση αυτή φαίνεται να αναγνωρίζει στις θρησκευτικές διατυπώσεις μίαν ορισμένη λειτουργική αυτονομία, αν και όχι ακόμη ένα αυτούσιο νοηματικό περιεχόμενο.

³ Για μια εκτενή ανάλυση αυτής της (ομολογουμένως σκοτεινής) ιδέας της «εικόνας», βλ. C. Diamond, "Wittgenstein on Religious Belief: The

Gulfs Between Us", στο *Religion and Wittgenstein's Legacy: a systematic study*, D. Z. Phillips & M. von der Ruhr (επιμ.), Ashgate 2005, σελ. 99-137 και G. Schönbaumsfeld (2007), "Worlds or Words Apart? Wittgenstein on Understanding Religious Language", *Ratio* 20: 422-441.

⁴ Για την επεξεργασία αυτής της ιδέας, η οποία κατά μεγάλο μέρος στηρίζεται στα γραπτά του ίδιου του Wittgenstein, βλ. το έργο του John Hick, ιδίως "Seeing-As and Religious Experience", στο *Faith*, T. Penelhum (επιμ.), Macmillan 1989, σελ. 183-192, και για μια πειστική κριτική, Michael Scott (1998), "Seeing Aspects", *International Journal for the Philosophy of Religion* 44: 93-108.

⁵ Βλ. Diamond, ό.π., σελ. 100-115. Για μίαν απόπειρα κατανόησης της απόστασης αυτής στη βάση της ιδέας ότι οι θρησκευτικές δηλώσεις είναι, *εσχάτως*, αδύνατο να μεταφραστούν στο επιστημονικό ιδίωμα της εποχής μας, βλ. Κ. Μ. Κωβαίος (2008), «Θρησκευτική πίστη vs Λόγος», *Cogito* 08: 78-79.

⁶ Kai Nielsen (1967), "Wittgensteinian Fideism", *Philosophy* 42/161: 191-209. Πιο πρόσφατη ανατύπωση στο Kai Nielsen & D. Z. Phillips, *Wittgensteinian Fideism?*, with critiques by B. Szabados, N. Bauer & S. Mulhall, SCM Press, Λονδίνο 2005, σελ. 21-38. Αξίζει να προσέξει κανείς ότι αυτά τα πρώτα συμπεράσματα δεν προήλθαν από τη μελέτη των ίδιων των βιτγκενσταϊνικών κειμένων: το 1967 δεν είχαν εκδοθεί ούτε μεταφραστεί ακόμη τα σχετικά κείμενα του Wittgenstein (*Διαλέξεις για τη θρησκευτική πίστη*, *Παρατηρήσεις πάνω στο "Χρυσό Κλώνι" του Frazer*, *Πολιτισμός και αξίες*). Όπως ομολογεί ο ίδιος ο Nielsen, «δεν υπάρχει κείμενο στο οποίο να μπορώ να στραφώ για μια εκτενή πραγμάτευση της [φιντεϊστικής] θέσης» (191). Πρόκειται περί συναγωγών από την ανάγνωση κειμένων των ερμηνευτών του Wittgenstein. Αυτό δεν σημαίνει ότι με την έκδοση των αυθεντικών κειμένων ο Nielsen εγκατέλειψε τη θέση του. Αντιθέτως, επέστρεψε σε αυτήν επανειλημμένα και την εκλέπτυνε σε ανταπόκριση των κριτικών που δέχτηκε,



βλ. *Wittgensteinian Fideism?*, ό.π.

⁷ βλ. Nielsen 1967, σελ. 193 και 203, αλλά και σελ. 116 και 128-129 του *Wittgensteinian Fideism?*, ό.π., για μια πιο πρόσφατη επανάληψη των κρίσεων αυτών από τον Nielsen.

⁸ Το βιβλίο *Wittgensteinian Fideism?*, ό.π., είναι αφιερωμένο στη διαφωνία Nielsen-Phillips, με ανατυπώσεις των παλαιότερων εργασιών τους αλλά και καινούργιων, στις οποίες εμβαθύνουν περαιτέρω στο ζήτημα, μαζί με τις συνεισφορές άλλων τριών φιλοσόφων (Szabados, Bauer, Mulhall). Η διαπίστωση ότι η προσέγγιση του Phillips διαφεύγει κατά μεγάλο μέρος των κριτικών του Nielsen στη βάση του φιντεϊστικού στερεότυπου (τουλάχιστον στην πιο απλοϊκή μορφή του) γίνεται εξαρχής στον πρόλογο του βιβλίου (Szabados, σελ. 11-12), δίχως φυσικά αυτό να σημαίνει ότι τα γραπτά του Phillips είναι απρόσβλητα από κάθε μορφή κριτικής (Mulhall, σελ. 308-310).

⁹ Για τις θέσεις του Phillips, βλ. ιδίως τα "Nielsen's Sceptical Strategies" και "Understand or Else" στο *Wittgensteinian Fideism?*, ό.π. (κεφ. 5 και 9 αντίστοιχα).

¹⁰ βλ., π.χ., S. Mulhall, "Wittgenstein and Philosophy of Religion", στο *Philosophy of Religion in the 21st Century*, D. Z. Phillips & T. Tessin (επιμ.), Palgrave, Νέα Υόρκη 2001, σελ. 95-118. Σημαντική σε αυτή τη συνάφεια είναι ενδεχομένως η αντίληψη του Wittgenstein για τα τελετουργικά ως εκδηλώσεις φυσικών, ανθρώπινων αντιδράσεων, βλ. B. R. Clack, *Wittgenstein, Frazer and Religion*, Macmillan, Λονδίνο 1999.

¹¹ Για μια τέτοια απόπειρα επανατοποθέτησης, βλ. το τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου μου *Η φιλοσοφία του Wittgenstein. Η στροφή στην ερμηνεία της και η αποτίμησή της*, Κ. Μ. Κωβαίος (πρόλ., επιμ.), Εκδόσεις Ευρασία, Αθήνα 2007. Στη συνάφεια αυτή έχει ενδιαφέρον η επίκληση, από τη μεριά του Nielsen, των νέων ερμηνευτικών γραμμών της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας (της Cora Diamond και του James Conant) προς επίρρωση του χαρακτηρισμού του

των θρησκευτικών εκφορών ως ανόπτων (*Wittgensteinian Fideism?*, ό.π., σελ. 232-237). Για τον Nielsen έτσι καταρρέει και το «τελευταίο καταφύγιο για όσους έχουν θρησκευτικές παρορμήσεις» (236). Ο Mulhall, ωστόσο, στον ίδιο τόμο (305-306), απορρίπτει συνολικά ως άστοχη τη χρήση που κάνει ο Nielsen της Νέας Ερμηνείας. Επιπλέον, σύμφωνα με τους ίδιους τους υπερασπιστές της καθιερωμένης ερμηνείας, ο φιντεϊσμός κρίνεται συμβατός με την καθιερωμένη ερμηνεία του Wittgenstein («Οι στοχασμοί του [Wittgenstein] δικαίως χαρακτηρίζονται ως φιντεϊσμός...», όπως το θέτει ο H.-J. Glock στη σελ. 321 του *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Οξφόρδη 1996). Στο ίδιο πνεύμα, βλ. S. Schroeder (2007), "The Tightrope Walker", *Ratio* 20: 442-463, όπου γίνεται η απόπειρα να τεκμηριωθεί, στη γραμμή της καθιερωμένης ερμηνείας, ότι το προσωπικό πρότυπο του Wittgenstein για τον θρησκευόμενο είναι ο «συνειδητά μη λογικός πιστός» [consciously not reasonable believer] (462). Εφόσον στο ίδιο πλαίσιο φαίνεται να τοποθετείται και το έργο του D. Z. Phillips, όπου όμως ο φιντεϊσμός απορρίπτεται, η ακριβής συνεισφορά της καθιερωμένης ερμηνείας στην κατανόηση της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας της θρησκείας αποτελεί πράγματι ένα σκοτεινό ζήτημα. βλ. B. R. Clack, "Wittgenstein and Magic", στο *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, R. L. Arrington & M. Addis (επιμ.), Routledge 2001, σελ. 12-28.

Ευχαριστώ τον Στέλιο Βιρβιδάκη για την ευκαιρία να παρουσιάσω μια εκτενέστερη μορφή αυτού του κειμένου στο σεμινάριό του της φιλοσοφίας της θρησκείας, κατά το εαρινό εξάμηνο του 2009, καθώς και για τις κλίριες παρατηρήσεις του στην παρούσα εκδοχή του. Ευχαριστίες οφείλω επίσης στον Παύλο Χριστοδουλίδη και τη Βάσω Κιντή για τα σχόλιά τους, και στον Κωστή Κωβαίο για την αποσαφήνιση της ερμηνείας του της βιτγκενσταϊνικής φιλοσοφίας της θρησκείας.

Η αρχή ότι η θρησκευτική πεποίθηση περί ύπαρξης του Θεού δεν είναι αυταπόδεικτη εκπροσωπείται από τους λεγόμενους *τεκμηριοκράτες (evidentialists)* όπως ο William Clifford, ο Richard Swinburne και ο Laurence Bonjour. Σύμφωνα με αυτή την αρχή, θα πρέπει να διαθέτουμε τεκμήρια τα οποία στηρίζουν την πίστη στην ύπαρξη του Θεού, ώστε η αντίστοιχη θρησκευτική μας πεποίθηση να είναι δικαιολογημένη. Τα τεκμήρια έχουν γνωστική αξία, εφόσον αντλούν το υλικό τους από τα αισθητηριακά δεδομένα και τη συλλογιστική τους επεξεργασία, ώστε η ορθολογικότητα των θρησκευτικών πεποιθήσεων να επιδέχεται επαλήθευση.

Πέγκυ Βουτσινά

η γνωσιολογία της πίστης
στη σύγχρονη αναλυτική
φιλοσοφία της θρησκείας

Η αντίδραση σε αυτή την αρχή προέρχεται κυρίως από τους λεγόμενους μεταρρυθμιστές (*reformists*) όπως ο Alvin Plantinga, ο Nicholas Wolterstorff και ο William Alston. Η κοινή τους γραμμή εντοπίζεται στην αμφισβήτηση της ποιότητας των αισθητηριακών τεκμηρίων, που πολλές φορές είναι απατηλή, επιβαρυνμένη με ψυχολογισμούς και, άρα, μειωμένης γνωστικής αξίας. Όσον αφορά στη φιλοσοφική επιχειρηματολογία που προτείνεται από τους τεκμηριοκράτες για την υποστήριξη των θρησκευτικών πεποιθήσεων, οι μεταρρυθμιστές εκφράζουν την ανησυχία πως αποτελεί έναν τρόπο προσέγγισης των θρησκευτικών πεποιθήσεων για τους λίγους, αφού ο πιστός θα καλείται να καθεί σε έναν πολύπλοκο τεκνοκρατικό και μηχανιστικό τρόπο παραγωγής θρησκευτικών πεποιθήσεων, εκτός εάν είναι δεινός φιλόσοφος. Δεν είναι καθόλου εύκολη η προσωπική πρόσβαση στην εννοιολογική και λογική δυνατότητα διαμόρφωσης επιχειρημάτων περί ύπαρξης του Θεού και, συνεπώς, θα πρέπει ο καθένας να κατευθύνει και να υποτάξει τον τρόπο σκέψης του στα διαθέσιμα εγχειρήματα των φιλοσόφων.

Ο Plantinga έρχεται να διατυπώσει μια προκλητική για τους τεκμηριοκράτες θεώρηση της πίστης. Απορρίπτει την άποψη ότι η θρησκευτική πεποίθηση χρειάζεται την υποστήριξη τεκμηρίων ή ορθολογικών επιχειρημάτων ώστε να καθίσταται δικαιολογημένη. Το να είναι μία θρησκευτική πεποίθηση αδιάψευστη ή θεμελιωμένη στις αισθήσεις δεν αποτελεί αναγκαία συνθήκη για τη δικαιολόγησή της. Ισχυρίζεται μάλιστα ότι οι θρησκευτικές πεποιθήσεις δικαιολογούνται αφ' εαυτών, χωρίς επίκληση άλλων λόγων, ως θεμελιώδεις και αυταπόδεικτες.

Ο ισχυρισμός αυτός διαταράσσει την παραδοσιακή προβληματική των θειστών και αθειστών φιλοσόφων και υποθάλλει τη μεταξύ τους αντιπαράθεση. Οι αθειστές μέχρι εκείνη τη στιγμή αισθάνονταν άνετα με τις πεποιθήσεις τους, διότι θεωρούσαν τα τεκμήρια περί ύπαρξης του Θεού ανεπαρκή, ενώ οι θειστές επέμεναν ότι υπάρχουν τεκμήρια που μπορούν να διαπιστωθούν και να επικυρωθούν.

Μετά από αυτή τη θεώρηση περί θρησκευτικών πεποιθήσεων του Plantinga, την οποία θα αναπτύξω παρακάτω, οι τεκμηριοκράτες προσπαθούν να κατανοήσουν ευρύτερα τον όρο *τεκμήριο*, ώστε να περικλείει όχι μόνο αισθητηριακά δεδομένα και ορθολογικούς συλλογισμούς, αλλά και ενδοσκοπικές διαδικασίες. Όμως, εάν η λύση που προτείνουν είναι όντως η διεύρυνση του όρου *τεκμήριο*, τότε θα πρέπει να λάβουν σοβαρά υπόψη τους ως τεκμήρια και τις καταστάσεις της ανάμνησης,

καθώς και της γραπτής και προφορικής μαρτυρίας, σε σχέση πάντα με τις ίδιες τις γνωσιακές ικανότητες του ανθρώπου. Ικανότητες οι οποίες αναδεικνύουν την αξία τους όταν το υποκείμενο εξασκεί νοητικές αρετές κατά τη διαδικασία τεκμηρίωσης, όπως είναι η εγρήγορση, η διάκριση, η προσοχή, η ακρίβεια, η υπευθυνότητα.

Για να έχουμε μία πληρέστερη εικόνα για τη θεώρηση περί αυταπόδεικτων θρησκευτικών πεποιθήσεων του Plantinga, πρέπει να θυμηθούμε ότι και ο ίδιος ο Καλβίνος υποστήριζε ότι ο Θεός παρέχει στον άνθρωπο την αίσθηση της θεότητας, ή του θείκου στοιχείου, η οποία είναι πιο αξιόπιστη από τα συμπεράσματα λογικών επιχειρημάτων στο χώρο της μεταφυσικής. Ακολουθώντας τον Καλβίνο, ο Plantinga υποθέτει ότι, εφόσον ο Θεός δημιούργησε τον άνθρωπο με γνωσιακές ικανότητες οι οποίες παράγουν πεποιθήσεις χωρίς την υποστήριξη τεκμηρίων, τότε και οι θρησκευτικές πεποιθήσεις μπορούν να προκύψουν με παρόμοιο τρόπο. Ο γνωσιακός μας μηχανισμός παράγει θρησκευτικές πεποιθήσεις ανεξαρτήτως της υποστήριξης θειστικών επιχειρημάτων. Η αξία της επιβεβαιωμένης θρησκευτικής πεποίθησης βασίζεται περισσότερο στην εκούσια νοητική κατάσταση της πίστης, ανεξαρτήτως της ύπαρξης διαθέσιμων επιχειρημάτων, θρησκευτικών εμπειριών ή άλλων μορφών τεκμηρίων.

Πώς όμως εξασφαλίζεται η γνωστική αξία της πίστης που επικυρώνει την εγκυρότητα της έμφυτης θρησκευτικής πεποίθησης, όταν η έννοια της πίστης εμπεριέχει στοιχεία της πεποίθησης;

Πρόσφατα, η γνωστική αξία της θρησκευτικής πίστης αναγνωρίζεται από έναν από τους θεωρητικούς της μεταρρυθμιστικής γνωσιολογίας (Alston) ως αναγωγή στην πρακτική της *αποδοχής* των βασικών χριστιανικών δογμάτων και λιγότερο στην κατάσταση της πεποίθησης. Αυτό που διαφοροποιεί την πεποίθηση από την αποδοχή είναι ότι η έννοια της πεποίθησης στοχεύει στην αλήθεια μιας πρότασης και φέρει ένα είδος ακούσιας δέσμευσης στην αληθοτιμή της πρότασης. Αυτό το χαρακτηριστικό τη διαφοροποιεί όχι μόνο από την πρακτική της αποδοχής, αλλά και από την πρακτική της υπόθεσης και της προϋπόθεσης.

Η πρακτική της αποδοχής μιας πρότασης *π* προτίθεται να περιλαμβάνει την πρόταση σε ένα σύστημα προτάσεων και να βασίζεται σε αυτό το γεγονός τη λειτουργικότητα του θεωρητικού συλλογισμού ή την αποτελεσματικότητα της πραγμάτευσης. Η πρακτική της αποδοχής στοχεύει στο αποτέλεσμα και το όφελος, και όχι κατ' ανάγκη στην αλήθεια. Το να

αποδέχεται την πρόταση *p* σημαίνει να εντάσσει την *p* ανάμεσα σε άλλες προκείμενες για να αποφασίσει πώς θα δράσει σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο, ανεξαρτήτως του εάν η αλήθεια της *p* είναι επιβεβαιωμένη. Συνεπώς, μπορεί κανείς να αποφασίσει να αποδεχθεί μια πρόταση της οποίας το περιεχόμενο δεν αντιστοιχεί στην πραγματικότητα της διαθέσιμης γνώσης και της διαθέσιμης ορθολογικότητας, σαν να είναι αληθής, διότι εξυπηρετεί ένα επιθυμητό αποτέλεσμα ή έναν επιδιωκόμενο σκοπό που δεν έχει άμεση σχέση με την αλήθεια. Ωστόσο, το να υιοθετείς θετική στάση απέναντι στην κατανόηση του περιεχομένου μιας πρότασης ή των κεντρικών δογμάτων μιας θρησκείας, μπορεί να έχει μεγαλύτερη γνωστική αξία από το να τα προϋποθέτεις στο σύστημα των πεποιθήσεών σου. Η γνωστική αξία αυξάνεται διότι στην κατάσταση της αποδοχής απουσιάζει το στοιχείο της ασφαλούς βεβαιότητας. Άλλωστε, η αποδοχή της πρότασης *p* περιλαμβάνει μια διαχείριση αυτής της πρότασης *σαν να είναι αληθής*. Η πίστη ως *αποδοχή* προτάσεων είναι ένας εκούσιος μηχανισμός που διαχειρίζεται με πρακτικούς όρους το θρησκευτικό περιεχόμενο προτάσεων με στόχο τη λήψη αποφάσεων ή την ανάληψη συγκεκριμένης δράσης. Η διαχείριση με πρακτικούς όρους του θρησκευτικού περιεχομένου της πρότασης *p* σημαίνει τη διαδικασία εκκοσμίκευσης του περιεχομένου και των συμβολισμών της πρότασης. Αυτή η διαδικασία μπορεί να έχει πρακτικό αντίκτυπο στις κοινωνικές μας συμπεριφορές και επιλογές. Συνεπώς, η νοητική κατάσταση της πίστης ως αποδοχής είναι ηθικό, και θα τολμούσα να πω, και πολιτικό ζήτημα.

Μέσα από ελάχιστες πρόσφατες προσπάθειες υπόρρητης αξιοποίησης της έννοιας της πίστης ως *αποδοχής* διαφαίνεται μια πιο μετριοπαθής στάση στο σύστημα των μεταρρυθμιστών, με κύριο εκφραστή τον John Bishop. Σύμφωνα με τον Bishop, η θρησκευτική πεποίθηση διαμορφώνεται περισσότερο μέσω της πίστης και λιγότερο επί τη βάσει τεκμηρίων. Οι θρησκευτικές πεποιθήσεις δεν πρέπει να έρχονται σε αντίθεση με τη διαθέσιμη γνώση, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι εξαντλούνται στα τεκμήρια. Σε αυτό το πλαίσιο, η πίστη θα μπορούσε να νοηθεί ως μια ανθρωπινή δραστηριότητα η οποία οφείλει να αξιολογείται κυρίως σε ηθικό επίπεδο.

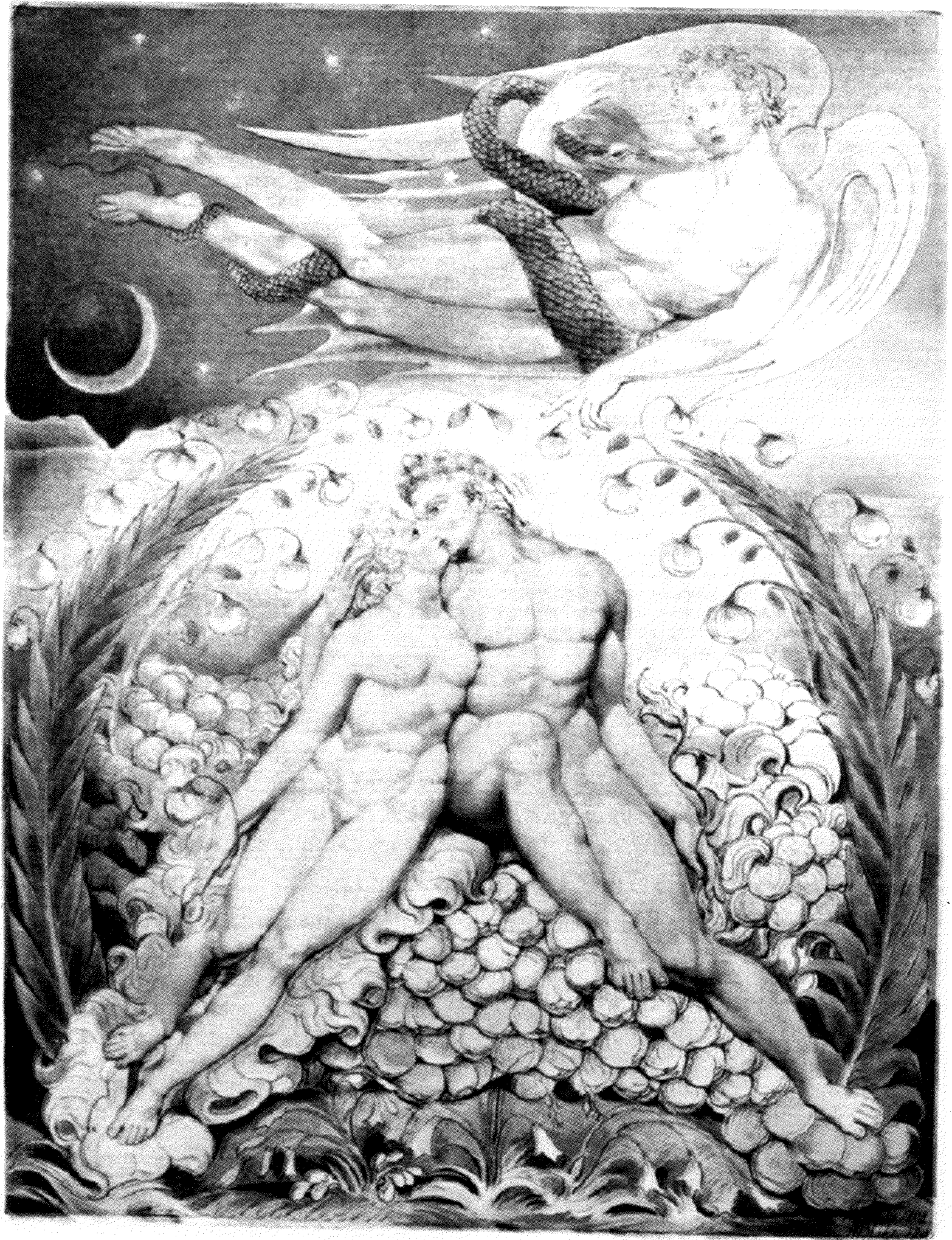
Η δικαιολόγηση των θρησκευτικών πεποιθήσεων πρέπει να αντιμετωπίζεται ως ζήτημα ηθικής δικαιολόγησης, ώστε οι αληθοτιμές των θρησκευτικού περιεχομένου προτάσεων να κρίνονται στο επίπεδο του πρακτικού Λόγου. Το να θεωρούμε μία πρόταση αληθή στο πλαίσιο της

πρακτικής συλλογιστικής υπόκειται σε αξιολόγηση ηθικής φύσεως. Η ηθικώς δικαιολογημένη θρησκευτική πεποίθηση δεν εξαντλείται στα τεκμήρια. Το ερώτημα που προκύπτει είναι εάν μπορούμε να θεωρήσουμε μια θρησκευτική πεποίθηση στο πλαίσιο πρακτικών συλλογισμών ως αληθή, ενώ αναγνωρίζουμε την ανεπάρκεια των τεκμηρίων. Η απάντηση του Bishop είναι ότι η θρησκευτική πεποίθηση μέσω της πίστης πρέπει να είναι τέτοια ώστε να καθίσταται ηθικώς επιτρεπόμενη. Πρέπει, σύμφωνα με τον Bishop, να επικεντρωθούμε στην ηθική δικαιολόγηση θρησκευτικών πεποιθήσεων κατά τη διαδικασία της εκκοσμίκευσης, παρόλο που η αλήθειά τους δεν τεκμηριώνεται. Ο Bishop, αναγνωρίζοντας ότι αυτή η θέση χρειάζεται πολύ συζήτηση ακόμα, προσπάθησε τουλάχιστον να θέσει τη συνθήκη της ηθικής ευθύνης όχι μόνο για τις επιπτώσεις της θρησκευτικής πεποίθησης αυτής καθεαυτής, αλλά και για τα κίνητρα για τη διαμόρφωσή της. Έδειξε ότι η ευθύνη του πιστού έγκειται και στην επίγνωση της θέσης από την οποία αναπαράγει θρησκευτικές πεποιθήσεις, και μάλιστα, όταν η θέση είναι εκείνη του φοβισμένου, του καταπιεσμένου, του καταπιεστή, του δικτάτορα.

Η πραγμάτευση της προτασιακής πίστης με όρους προτασιακής αποδοχής δείχνει ότι ο ορίζοντας της φιλοσοφίας της θρησκείας, αντί να εγκλωβίζεται και να εξαντλείται σε μία ατέρμονη αντιπαράθεση μεταξύ της τεκμηριοκρατικής και της μεταρρυθμισμένης γνωσιολογίας, μπορεί να ανοιχτεί στη θεώρηση μιας αναστοχαστικής πίστης που αναζητά τη γνωσιακή της λυδία λίθο στις ηθικές της προεκτάσεις και επιπτώσεις. ●

ΕΝΔΕΙΚΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Alston, W. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY, Cornell.
- Bishop, J. (2007). *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethic of Religious Belief*, Oxford University Press.
- Bonjour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA: Harvard.
- Clifford, W. K. (1999). *The Ethics of Belief*, New York: Prometheus Books.
- Plantinga, A. and Wolterstorff, N. (1983). *Faith and Rationality*, Notre Dame, IN: University of ND Press.
- Swinburne, R. (2004). *The Existence of God*, Oxford University Press.



το δέντρο της γνώσης

Παραδοσιακά, η εναρκτήρια ιστορία του τρίτου κεφαλαίου της *Γένεσης* επιγράφεται «Η Πτώση».

Ο David Daube, η σημαντικότερη αυθεντία της γενιάς του στο δίκαιο της αρχαιότητας και εξαίρετος μελετητής της Βίβλου, υποστήριξε ότι θα έπρεπε να έχει τον τίτλο «Η Άνοδος». Θα εξηγήσω, συνοπτικά, τους λόγους, αλλά πρώτα θέλω να υπενθυμίσω την ορθόδοξη ερμηνεία της ιστορίας.

Στη χριστιανική παράδοση, τόσο ο όρος «Πτώση» όσο και η ερμηνεία της ιστορίας που συνδέεται με αυτόν, καθιερώθηκαν χάρη στο σχόλιο του Αυγουστίνου στο έργο του *De Civitate Dei* [*Πολιτεία του Θεού*], η συγγραφή του οποίου τοποθετείται τις πρώτες δεκαετίες του 5ου αιώνα μ.Χ., περίπου χίλια τετρακόσια χρόνια μετά την καταγραφή της *Γένεσης*. Η ερμηνεία του Αυγουστίνου, αν και όχι ο όρος, προέρχεται, ουσιαστικά, από τον Παύλο (*Προς Ρωμαίους* 5.12-21). Και έχει ως εξής:

Πριν γευθούν τον καρπό της γνώσης, ο Αδάμ και η Εύα ήταν, όπως αναφέρεται στην τελευταία σειρά του δευτέρου κεφαλαίου, «γυμνοί αλλά χωρίς να αισθάνονται ντροπή». (Σύμφωνα με τον Αυγουστίνου, η γύμνια τους δεν ήταν επιλήψιμη, επειδή «η λαγνεία δεν είχε ακόμη διεγείρει εκείνα τα μέλη [δηλαδή τα γεννητικά όργανα] χωρίς τη συγκατάθεση της βούλησης» [*De Civitate Dei* 14.17].)

Ο διάβολος, ένας πεπτωκώς άγγελος, φθονώντας την αθώα και άφθαρτη κατάσταση του ανθρώπου, επέλεξε τον όφι προκειμένου να «ενσταλάξει

τον πειστικό δόλο του στον ανθρώπινο νου», επειδή «ξεγλιστρώντας με δολιότητα και κινούμενος μέσα από πλάγιες ατραπούς, ήταν κατάλληλος για την επίτευξη του σκοπού του» (14.11). Ο όφις, αναφέρει ο Αυγουστίνος, «πρώτα δοκίμασε την απάτη του στη γυναίκα, επιτιθέμενος στο πιο αδύναμο μέρος αυτού του ανθρώπινου ζευγαριού» (14.11), κρίνοντας ότι ο άνδρας θα πειθόταν πιο εύκολα από τη γυναίκα παρά από τον ίδιο.

Ο Θεός είχε πει στον Αδάμ ότι θα πέθαινε εάν γευόταν τον καρπό, αλλά η Εύα πείσθηκε από τον όφι ότι η απειλή δεν ήταν πραγματική και ότι εάν τον γευόταν, η ίδια θα γινόταν σαν θεά. Ο Αδάμ δεν πείσθηκε, εντούτοις υπέκυψε στην Εύα, «ο άνδρας στη γυναίκα του, το ένα ανθρώπινο ον στο μόνο άλλο ανθρώπινο ον» (14.11). Έτσι η Εύα εξαπατήθηκε, ενώ ο Αδάμ, αναφέρει ο Αυγουστίνος, «αμάρτησε με τα μάτια ανοικτά». Αν και κανένας δεν εξαπατήθηκε από ευπιστία, ωστόσο παγιδεύθηκαν στην πλεκτάνη του διαβόλου και παρασύρθηκαν στην αμαρτία» (14.11). Τι αμαρτία διέπραξαν ο Αδάμ και η Εύα; Την αμαρτία της αλαζονείας. «Η κακή πράξη δεν

θα είχε γίνει», λέει ο Αυγουστίνος, «εάν δεν είχε προηγηθεί η βούληση του κακού. Και από πού αλλού γεννιέται η βούληση του κακού παρά από την αλαζονεία; Και τι άλλο είναι η αλαζονεία εκτός από την επιθυμία για μια ανάρμοστη εξύψωση;» (14.13). Το άμεσο αποτέλεσμα της αμαρτίας ήταν ότι άνοιξαν τα μάτια τους, είδαν ότι ήταν γυμνοί, ένωσαν ντροπή και κάλυψαν τα μέρη των σωμάτων τους, που προκαλούσαν αυτή την ντροπή, με φύλλα συκής.

Ο Αυγουστίνος αναγνωρίζει πως μπορεί να μην είναι άμεσα προφανές σε όποιον ακούει την ιστορία ότι η πράξη του Αδάμ και της Εύας ήταν κάτι «πολύ κακό» (14.12). Αλλά επιμένει ότι δεν θα 'πρεπε να νομισουμε πως η αμαρτία ήταν ασήμαντη, επειδή το αντικείμενό της ήταν κάποια τροφή. Αντιθέτως, «η υπακοή είναι η μητέρα κι ο κηδεμόνας όλων των αρετών», ενώ η προτίμηση να ικανοποιήσει κάποιος το δικό του θέλημα, αντί για εκείνο του Δημιουργού, «είναι καταστροφή» (14.12).

Ο Αδάμ και η Εύα, αναφέρει ο Αυγουστίνος, «περιφρονούσαν την εξουσία του Θεού». Η τιμωρία που τους επέβαλε ήταν ο άνθρωπος να ζει στο εξής «σε σκληρή και άθλια δουλεία [εφόσον επέλεξε την υπακοή στο δικό του θέλημα και όχι στο θέλημα του Θεού], καταδικασμένος, αντίθετα με αυτό που επεδίωκε ουσιαστικά, να πεθάνει ως σώμα όπως είχε εκούσια πεθάνει ως πνεύμα, και θα είχε καταδικαστεί ακόμη και σε αιώνιο θάνατο (εάν η χάρη του Θεού δεν τον είχε λυτρώσει), εφόσον είχε απαρνηθεί την αιώνια ζωή» (14.15).

Ο Αυγουστίνος ανακεφαλαιώνει την ερμηνεία του ως εξής: «[ο Αδάμ και η Εύα] διέπραξαν μια τόσο σημαντική αμαρτία, που εξαιτίας της η ανθρώπινη φύση αλλοιώθηκε προς το χειρότερο, και η αλλοίωση μεταβιβάστηκε, επίσης, στους απογόνους της, οι οποίοι, πλέον, ρέπουν στην αμαρτία και υπόκεινται στον θάνατο» (14.1). Αυτή είναι η ορθόδοξη ερμηνεία της ιστορίας στη χριστιανική παράδοση και η καθιερωμένη στη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Η ερμηνεία στην ιουδαϊκή παράδοση από τη ραββινική περίοδο –με άλλα λόγια, κατά τη διάρκεια των τελευταίων δύο χιλιάδων χρόνων– είναι παρόμοια.

Σε τούτο το σημείο, μπορεί να αναφερθεί το σχόλιο του David Daube στη συγκεκριμένη ιστορία. Προέρχεται από το βιβλίο του *Civil Disobedience in Antiquity* [Πολιτική ανυπακοή στην Αρχαιότητα], που βασίστηκε σε μια σειρά διαλέξεων. Ο Αδάμ και η Εύα, όπως το θέτει, συγκαταλέγονται «ίσως [μεταξύ] των πρώτων ηρώων πολιτικής ανυπακοής» (σ. 60) και είναι οι πρώτοι πρόγονοι του Mahatma Gandhi και του Martin Luther King, όχι απλώς γενετικά αλλά ιδεολογικά. Γράφει ο Daube:

Στον ελληνικό μύθο, καθώς ο Δίας, ο ύψιστος των θεών, καταβάλλει κάθε δυνατή προσπάθεια προκειμένου να κρατήσει το κύριο συστατικό για την ανάπτυξη του πολιτισμού, δηλαδή τη φωτιά, μακριά από τον άνθρωπο, ο Προμηθέας, ένα ον το οποίο βρίσκεται σε μια ενδιάμεση θέση μεταξύ των Ολυμπίων κυβερνητών και των κατοίκων της γης, κλέβει το απαγορευμένο αντικείμενο από τον ουρανό και το φέρνει στον άνθρωπο. Ο Δίας δεν μπορεί ν' αναιρέσει ό,τι έχει ήδη συμβεί· μπορεί, μόνον, να επιβάλει φρικτές τιμωρίες στους δύο συνωμότες, τον Προμηθέα και τον άνθρωπο. Ο μύθος αντανάκλα μια αρχαϊκή φάση στη θεολογία, όταν ο άνθρωπος αντιμετωπίζει τους θεούς σαν να αντιτίθενται στις ενέργειές του. Ούτε πρέπει να αισθανόμαστε έκπληξη για το ότι έπρεπε να υπάρξει μια τέτοια φάση, διαπιστώνοντας πως, πριν από την έλευση ακόμη και της πρωτόγονης τεχνολογίας, πρέπει να ήταν πολύ φυσικό για τον άνθρωπο να νιώθει πως βρίσκεται μέσα σε μια εχθρική, σε μεγάλο βαθμό, κοσμολογική τάξη. Για να πετύχει οτιδήποτε, χρειαζόταν να αψηφήσει τις κυρίαρχες δυνάμεις που τον περιέβαλλαν.

Στη Βίβλο, ένα από τα κεφάλαια που παρουσιάζουν αυτό το στάδιο αφηγείται την αποκαλούμενη ιστορία της Πτώσης. Θα έπρεπε να τιτλοφορείται «Ανύψωση». Μόνον εάν την αναγνώσουμε υπό το ύστερο ιουδαϊκό ραββινικό και το χριστιανικό πρίσμα, πρόκειται περί πτώσεως. Προκαλεί, πράγματι, κατάπληξη το γεγονός ότι το πραγματικό νό-

ημα αποσιωπήθηκε επιτυχώς για τόσο πολύ καιρό... Αν αφαιρέσουμε την κατοπινή ερμηνεία, η αφήγηση αναφέρει απλώς πως ο Αδάμ και η Εύα βρίσκονταν σ' έναν κήπο, ζώντας άξεστα και αμέριμνα στη φυσική κατάσταση, σαν τα ζώα γύρω τους. «Ήταν γυμνοί και δεν αισθάνονταν ντροπή» – αυτό, από τη σοφή οπτική γωνία του αφηγητή, δεν ήταν μια μορφή ρουσσωκικής μακαριότητας, αλλά μια τρομερή πρωτόγονη κατάσταση. Εντούτοις, στον κήπο υπήρχε ένα δέντρο με τους καρπούς της γνώσης. Μόνον ο Θεός εμπόδιζε το ζευγάρι να τους γευθεί και εξασφάλιζε ότι θα λάμβαναν υπόψη τους την απαγόρευση του με το να τους απειλεί με άμεσο θάνατο σε περίπτωση ανυπακοής: «Την ημέρα που θα τους δοκιμάσετε, ασφαλώς θα πεθάνετε». Ένα ον μεταξύ Θεού και ανθρώπου, ο όφις, τους πληροφορεί ότι η εν λόγω απειλή είναι κενή: ο καρπός δεν είναι θανατηφόρος, δεν είναι μοιραίος· αντιθέτως, θα τους ανοίξει τα μάτια και θα τους χαρίσει οξυδέρκεια. Έτσι τον γεύονται, και ο Θεός, πράγματι, αποδεικνύεται ότι ψεύδεται. Δεν πεθαίνουν, και τα μάτια τους ανοίγουν ακριβώς όπως τους είχε ο όφις, ο Προμηθέας της βιβλικής ιστορίας. Είναι σε θέση, πλέον, να διακρίνουν το Καλό από το Κακό και αποκτούν επίγνωση της γύμνιας τους – την ικανότητα να νιώθουν ντροπή. Ακριβώς σαν τον Δία, ο Θεός επέβαλε φοβερή τιμωρία στον εξεγερμένο όφι, καθώς και στο ζευγάρι, αλλά, σαν τον Δία, πρέπει να ανεχθεί τη γέννηση του ανθρώπινου πολιτισμού. (*Civil Disobedience in Antiquity*, pp. 60-61)

Ενδεχομένως, η ερμηνευτική πρόταση του Daude, πως η ιστορία θα έπρεπε να αποκαλείται «Ανύψωση», να αποτελεί υπερβολή. Η εβραϊκή λέξη «πτώση» (*nepilah*) δεν απαντά στην ίδια την ιστορία, ή σε οποιαδήποτε αναφορά σ' αυτήν στις εβραϊκές γραφές, και η ιστορία δεν φαίνεται να περιγράφει μια αλλαγή προς το χειρότερο στην ανθρώπινη φύση. Περιγράφει, όμως, μια αλλαγή προς το χειρότερο στις συνθήκες υπό τις οποίες διαβιούν τα ανθρώπινα όντα και εξηγεί τις πλέον δύσκολες και επώδυνες πλευρές του ανθρώπινου βίου, καθώς επίσης και την προέλευση του πολιτισμού. Ωστόσο, η ερμηνεία του Daude είναι ουσιαστικά ορθή. Πρώτον, όπως αναφέρει ο Daude, η γύμνια, αδιαμφισβήτητη, θεωρούνταν πως επιφέρει ντροπή από το συγγραφέα της ιστορίας καθώς και από την κοινότητα στην οποία ειπώθηκε και καταγράφηκε. Προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι οι σχολιαστές συνεχίζουν να μην κατανοούν αυτή την παρατήρηση. Το *Cambridge New Bible Commentary* για τη *Γένεση*, το οποίο εκδόθηκε το 2008, για παράδειγμα, αναφέρει: «Το κεφάλαιο 2 της *Γένεσης* τελειώνει με μια σύντομη σημείωση όσον αφορά στην αθωότητα του πρώτου ανθρώπινου ζευγαριού. Αν και ήταν “γυμνοί”, το γεγονός αυτό δεν ήταν λόγος αιδοιότητας» (*Genesis [CNBC]*, σ. 61). Δεν είναι, όμως, αυτό το νόημα του συγκεκριμένου εδαφίου. Η διατύπωση είναι η εξής: «Και οι δύο ήταν γυμνοί, ο άνδρας και η γυναίκα του, αλλά δεν αισθάνονταν ντροπή», το οποίο, φυσικά, διαφέρει αρκετά.

Δεύτερον, δεν υπάρχει καμία αναφορά στον Διάβολο μέσα στην ιστορία. Ο Σατανάς εμφανίζεται στα ιουδαϊκά κείμενα κατά την περίοδο μετά την εβραϊκή εξορία, τέσσερεις περίπου αιώνες μετά την καταγραφή της *Γένεσης*· και σ' αυτά, στο *Βιβλίο του Ιώβ* για παράδειγμα, είναι σαφώς υποταγμένος στον Θεό και ανίκανος να πράξει χωρίς την άδειά του. Ο Σατανάς εμφανίζεται ως ανεξάρτητη προσωπικότητα και ως προσωποποίηση του Κακού κατά τον 1ο μ.Χ. αιώνα, και η παλαιότερη δήλωση που σώζεται στα εβραϊκά κείμενα, σύμφωνα με την οποία ήταν υπεύθυνος για την Πτώση, γίνεται από τον Ραββίνο Eliezer, στο τέλος του πρώτου ή στην αρχή του δεύτερου αιώνα μ.Χ.

Τρίτον, όσον αφορά στον ίδιο τον όφι, ο Αυγουστίνος φαίνεται να πίστευε πως εκείνο που είχε σημασία είναι ότι είναι δόλιος και κινείται σε πλάγιες ατραπούς. Στο κείμενο περιγράφεται ως *arum*, που σημαίνει «πολυμήχανος», «δαιμόνιος» ή «πανούργος». Αυτό δεν σημαίνει περισσότερο πονηρός ή κακός σε σχέση με την ελληνική λέξη *πολύμηχης*, που επίσης σημαίνει «πολυμήχανος» και την οποία χρησιμοποιεί ο Όμηρος ως επίθετο

για τον Οδυσσέα. Είναι, όμως, σαφές ότι ο όφις γνωρίζει πως οι άνθρωποι δεν θα πεθάνουν επειδή θα δοκιμάσουν τον απαγορευμένο καρπό, αλλά θα γίνουν «σαν θεοί που γνωρίζουν το Καλό και το Κακό» (3.5), όπως ο ίδιος ο Θεός αναγνωρίζει ότι έγιναν πράγματι: «Κοίτα, ο άνθρωπος έγινε ένας από εμάς, γνωρίζοντας το Καλό και το Κακό» (3.22).

Τέταρτον, η ορθόδοξη ερμηνεία της ιστορίας αγνοεί το ψέμα του Θεού. Ο Θεός λέει στον Αδάμ: «Από το δέντρο της γνώσης του Καλού και του Κακού δεν επιτρέπεται να δοκιμάσεις: διότι τη μέρα που θα το δοκιμάσεις, ασφαλώς θα πεθάνεις» (2.17). Ο όφις λέει: «Δεν θα πεθάνεις ασφαλώς» (3.4). Και αυτή είναι η αλήθεια. Από τον Παύλο και μετά, η ορθόδοξη ερμηνεία έχει μετριάσει αυτό το σημείο με το να ερμηνεύει το «πεθάνει» ως «γίνεται θνητός» ή ότι «υπόκειται στον αιώνιο θάνατο». Αυτό όμως δεν είναι πειστικό. Το «πεθαίνω» δεν σημαίνει κάτι τέτοιο πουθενά αλλού στις εβραϊκές γραφές. Εξάλλου, η ιστορία της Δημιουργίας δεν υπονοεί ότι ο Αδάμ και η Εύα ήταν αθάνατοι μέχρι να τους τιμωρήσει ο Θεός επειδή γεύθηκαν τον καρπό. Αντιθέτως, ο Θεός εκδίωξε τον Αδάμ από τον Κήπο της Εδέμ για να διασφαλίσει ότι δεν θα γίνει αθάνατος, γευόμενος από το δέντρο της ζωής (3.22-3).

Πέμπτον, δεν θα μπορούσε να είναι ούτε πονηριά ούτε αμαρτία εκ μέρους του Αδάμ και της Εύας το να γευθούν τον καρπό από το δέντρο της γνώσης, επειδή, όταν το γέυθηκαν, δεν γνώριζαν ακόμη τη διαφορά ανάμεσα στο Καλό και το Κακό. Είναι αλήθεια ότι γνώριζαν πως έδειχναν ανυπακοή στον Θεό. Η ιστορία υποδηλώνει ότι αυτό είναι κάτι που μπορεί να γνωρίζει κανείς χωρίς ακόμη να κατανοεί το Κακό, την πονηρία ή την αμαρτία· πράγμα που, αναμφίβολα, είναι σωστό. Αλλά η ανυπακοή σε μια κατάσταση ηθικής αθωότητας ή άγνοιας, ακόμα και η εσκεμμένη ανυπακοή –για παράδειγμα, από τα μικρά παιδιά–, δεν είναι κακή, πονηρή ή αμαρτωλή, ανεξαρτήτως από το σε ποιον δεν υπακούει κανείς.

Έκτον, η γνώση εν γένει, και η γνώση του Καλού και του Κακού ειδικά, είναι καλές για τα ανθρώπινα όντα. Αυτό αναγνωριζόταν πάντοτε ως το σημαντικότερο εμπόδιο στο να θεωρηθεί δίκαιη η εντολή του Θεού να μη δοκιμάσουν τον καρπό. Το σημείο αυτό είναι αρκετά προφανές για να χρειάζεται λεπτομερή ανάλυση, και εξάλλου εκτίθεται στο έργο του John Milton, *Paradise Lost* [*Χαμένος Παράδεισος*], με πειστικό τρόπο, όταν ο όφις υπερασπίζεται στην Εύα την ανυπακοή, με τέλεια δικανική δεξιοτέχνα (*Paradise Lost*, Βιβλίο 9, στ. 678 κ.ε.).

Για όλους τους παραπάνω λόγους, η ερμηνεία της ιστορίας από τον Daube πρέπει να είναι ουσιωδώς ορθή. Δεν πρόκειται για μια ιστορία της ανθρώπινης αμαρτίας και της δίκαιης τιμωρίας από έναν δίκαιο Θεό. Πρόκειται για την ιστορία ενός δόλιου Θεού, ο οποίος φθονεί την ανθρώπινη πρόοδο και επιβάλλει τις πιο τρομερές ποινές στον άνδρα και τη γυναίκα που πραγματοποιούν το πρώτο επικίνδυνο και προκλητικό βήμα προς τον ανθρώπινο πολιτισμένο βίο.

Ο Daube παρατηρεί πως αν και η ιστορία σκιαγραφεί τον άνθρωπο να αναμετράται με τον Θεό, ενδεχομένως πλάστηκε, σε κάποιο βαθμό, στη βάση προηγούμενων ιστοριών που πραγματεύονταν αγώνες ανθρώπων εναντίον ανθρώπων, και υποδηλώνει την εξοικείωση με «ένα περιβάλλον όπου ένας ηγεμόνας μόνο με δυσκολία μπορεί να παραχωρήσει έναν ελάχιστο ανεξάρτητο βίο στους υπηκόους του». Και προσθέτει: «Πρέπει, επίσης, να υπάρχει μια ανάμνηση ενός χρήσιμου ρόλου των ανθρώπων, οι οποίοι, ενώ συνδέονται με τον αρχηγό, παίρνουν το μέρος των καταπιεσμένων – και καταβάλλουν το τίμημα» (σ. 62).

Αν και εύλογη, η παραπάνω θέση συνιστά απλή εικασία. Εκείνο που είναι σίγουρο είναι ότι η ιστορία είναι η παλαιότερη κατάφαση της αξίας της γνώσης για τα ανθρώπινα όντα, καθώς και της αδιαμφισβήτητης θέσης της στον ανθρώπινο βίο στην ιστορία του πολιτισμού μας. Δεν υποστηρίζω ότι αυτό είναι το θέμα της ιστορίας, εντούτοις φαίνεται να είναι η κύρια σημασία της, εκείνο το οποίο αποσκοπούσε κατά κύριο λόγο να διδάξει.

Έξι αιώνες μετά την καταγραφή της *Γένεσης*, ο Πλάτων παρουσίασε ένα γρίφο για την αξία της γνώσης στο διάλογο *Μένων*.

Σωκράτης: Εάν κάποιος γνώριζε το δρόμο για τη Λάρισα, ή για οποιοδήποτε άλλο μέρος εσύ επιθυμείς, και πηγαίνοντας εκεί οδηγούσε και άλλους, δεν θα ήταν καλός οδηγός;

Μένων: Βεβαιότατα.

Σωκράτης: Κι ένας άλλος ο οποίος έχει ορθή γνώμη [δόξα] για τον σωστό δρόμο, αλλά που δεν είχε πάει ποτέ και δεν γνωρίζει πραγματικά, θα ήταν επίσης καλός οδηγός, έτσι δεν είναι;

Μένων: Βεβαιότατα.

Σωκράτης: Κι ενδεχομένως, υπό τον όρο ότι έχει την ορθή γνώμη, θα είναι τόσο καλός ως οδηγός όπως κι εκείνος που γνωρίζει – εάν πιστεύει την αλήθεια αντί να την γνωρίζει;

Μένων: Το ίδιο καλός.

Σωκράτης: Συνεπώς, η ορθή γνώμη είναι εξίσου καλός οδηγός για να πράττουμε κατά τον σωστό τρόπο όπως και η γνώση [...] (*Μένων* 97a-c).

Αυτός είναι ο γρίφος. Το να γνωρίζουμε δεν είναι το ίδιο με το να τύχει να έχουμε την ορθή γνώμη ή πεποίθηση. Για παράδειγμα, κανένας δεν είναι σε θέση αυτή τη στιγμή να γνωρίζει ποια ομάδα θα κατακτήσει το επόμενο Παγκόσμιο Κύπελλο. Αλλά σε ολόκληρο τον κόσμο υπάρχουν άνθρωποι οι οποίοι με πάθος πιστεύουν ότι η ομάδα τους θα το κατακτήσει, και μερικοί απ' αυτούς θα αποδειχθεί ότι έχουν δίκιο. Σ' αυτό αναφερόταν ο Πλάτων κάνοντας λόγο για την ορθή γνώμη (*δόξα*). Αλλά όταν διακρίνουμε μεταξύ πραγματικής γνώσης και απλής κατοχής της ορθής γνώμης, γίνεται δυσκολότερο να εξηγήσουμε τους λόγους για τους οποίους επαινούμε τη γνώση στο βαθμό που πράγματι την επαινούμε. Η γνώση και η ορθή γνώμη φαίνεται να είναι εξίσου πολύτιμες ως οδηγό για δράση, επειδή εκείνος που γνωρίζει την αλήθεια και εκείνος που έχει απλώς την ορθή γνώμη θα δώσουν την ίδια συμβουλή. Συνεπώς, γιατί έχει σημασία τι γνωρίζουμε;

Ο Πλάτων δεν ήταν σκεπτικιστής όσον αφορά στην αξία της γνώσης. Δεν αμφέβαλε ότι πρόκειται για τον οδηγό που πραγματικά χρειαζόμαστε όταν αποφασίζουμε τι να σκεφτούμε ή τι να κάνουμε. Αλλά κατανόησε ότι μόλις η γνώση διακριθεί από την απλή κατοχή της ορθής γνώμης, γίνεται δύσκολο να πούμε γιατί κάνουμε αυτή τη διάκριση. Στον *Μένωνα* προτείνει μια λύση αυτού του γρίφου, ενώ οι φιλόσοφοι εξακολουθούν να διαφωνούν εάν η λύση του είναι ικανοποιητική. Αλλά αυτή είναι μια άλλη ιστορία. ●

μτφρ.: Στέλλα Τσιλεδάκη

Λεζάντα στη φωτογραφία

Σε μια από τις ακουαρέλες του William Blake που κοσμούν το *Paradise Lost*, ο Σατανάς δείχνει τον Αδάμ και την Εύα στον όφι, ο οποίος είναι τυλιγμένος στο σώμα του (του Σατανά), διδάσκοντάς του το μοιραίο καθήκον του. William Blake, *Satan Watching the Caresses of Adam and Eve*, 1808 (εικονογράφηση στο *Paradise Lost*), μολύβι και νερομπογιά σε χαρτί, Μουσείο Καλών Τεχνών της Βοστώνης.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Bill T. Arnold, *Genesis (New Cambridge Bible Commentary)*, CUP, 2008.
- Saint Augustine, *The City of God*, trans. M. Dods, Random House, 2000.
- David Daube, *Civil Disobedience in Antiquity*, Edinburgh University Press, 1968.
- John Milton, *Paradise Lost*, ed. J. Leonard, Penguin, 2003.
- Plato, *Meno*, trans. G. M. A. Grube, Hackett Publishing Company, 1981.