

ΤΑ ΕΞΙ ΜΕΓΑΛΑ ΕΡΩΤΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΔΥΤΙΚΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ

καὶ οἱ ρίζες τῆς νεότερης φιλοσοφίας

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΜΙΧΑΛΗΣ ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
ΘΑΝΟΣ ΣΑΜΑΡΤΖΗΣ

*Οἱ Πανεπιστημιακὲς Ἐκδόσεις Κρήτης
εἶναι τμῆμα τοῦ Ἰδρυμάτος Τεχνολογίας καὶ Ἑρευνας*



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΡΗΤΗΣ
Ίδρυτική δωρεὰ Παγκρητικῆς Ἐνώσεως Ἀμερικῆς
2012

με τόσο ζήλο να ἐμπεξουν τὸν δυῖσμό τους ἀκόμα καὶ στὴ χριστιανικὴ κοσμοαντίληψη, μὴ διστάζοντας μάλιστα νὰ φτάσουν στὴν ἄκρα λογικὴ συνέπεια π.χ. τοῦ μανιχαϊσμοῦ, πὺλ πολὺ βοήθησε παρὰ ἔβλαψε τὸ μοτίβο τῆς ἐνότητος. Γιατὶ οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἀναγκάστηκαν νὰ ἀντιδράσουν, νὰ μποῦν στὸν ἀγῶνα καὶ νὰ δώσουν μεγαλύτερη προσοχὴ στὴν τάση ποὺ καταφάσκει στὸν κόσμον, τάση τὴν ὁποία ἐμπεριείχε ἡ ἰδέα τῆς Κτίσεως – ἴσως μεγαλύτερη ἀπ' ὅση θὰ ἔδιναν ἂν οἱ Γνωστικοὶ δὲν εἶχαν κάνει τὴν ἐν λόγω προσπάθεια. Ὁ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς, ὁ Ὠριγένης, ὁ Γρηγόριος Νύσσης καὶ ὁ Αὐγουστίνος ἔφτασαν μέσα ἀπὸ αὐτὸν τὸν ἀγῶνα σὲ ἐκδοχὰς τῆς ἰδέας τῆς ἐνότητος πολὺ πὺλ προωθημένες ἀπ' ὅσο τὸ ἐπέτρεπε ἡ δεδομένη γιὰ τὴν ἐποχὴ πρόσδεση στὸν δυῖσμό.

Πρὸς τὴν ἰδέα τῆς ἐνότητος προσανατολίστηκαν καὶ οἱ συζητήσεις γιὰ τὴν αἰωνιότητα τοῦ Κακοῦ καὶ τίς τιμωρίες τῆς Κολάσεως. Ἡ ἐννοια τοῦ κόσμου ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὸ δόγμα τῆς Κτίσεως ἀποσαφηνίστηκε κατὰ τὴν πραγμάτευση αὐτῶν τῶν ζητημάτων, ἐνῶ συγχρόνως κατοχυρώθηκε καὶ ἡ ἀδεσμευσία τοῦ Κτίστη ἀπὸ ὁποιαδήποτε ἐκ τῶν προτέρων δεδομένη ὕλη. Ἐπίσης κατοχυρώθηκε ἡ ἐλευθερία τοῦ κτίσματός του ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς πτώσης ποὺ προέβλεπε ἡ θεωρία τῆς Ἀπορροῆς. Ἡ θρησκεία τῆς συμφιλίωσης ἀναζητοῦσε στίς ἀπαρχὰς τῆς creatio ex nihilo τὴν καταληκτικὴ ἰδέα τῆς ἀποκαταστάσεως, τὴ διδασκαλία γιὰ τὴν τελικὴ ἐπιστροφή καὶ ἐπανένωση τῶν πάντων, ἀκόμα καὶ τοῦ Διαβόλου, μέσα στὸν Θεὸ καὶ τὴν καθολικὴ λύτρωση.

Ὡστόσο, ὁ δυῖσμός ἐξακολούθησε νὰ διαδίδεται. Ἡ πεποίθηση πὺλ ὅλα ὅσα δὲν εἶναι τὰ ἴδια τὸ Πρωταρχικὸ Ἐν εἶναι ἀναγκασμένα νὰ ἐκπέσουν, ἔπαιξε ἐνεργὸ ρόλο στοὺς ἀγῶνες γύρω ἀπὸ τὸ τριαδικὸ δόγμα: ἤδη ὁ Υἱὸς (μολονότι αἰδίο γέννημα τοῦ Πατρὸς καὶ ἀπαλλαγμένος ἀπὸ τὰ δεσμὰ τῆς ἐνδόχρονης πραγματικότητος), με βάση τίς παλιὰς συνήθειες τῆς σκέψης, ἔμοιαζε, ὡς ἀκτίνα τοῦ πρῶτου φωτός, ἀναγκαστικὰ λιγότερο τέλειος (βλ. π.χ. τὴν ἔριδα τῶν δύο Διονυσίων). Σὲ αὐτὸ τὸ συμπέρασμα κατέληγαν ὁ Κλήμης καὶ ὁ Ὠριγένης, οἱ Ἕλληνες ποὺ ἀνατράφηκαν μέσα στὴν πνευματικὴ ἀτμόσφαιρα τῆς ἰδέας τῆς Ἀπορροῆς· τὸ ἴδιο καὶ ὁ Λατίνος Τερτυλιανός. Αὐτὰ τὰ κατάλοιπα ξένων ἰδεῶν στὸ τριαδικὸ δόγμα παρα-

μερίστηκαν γιὰ πρώτη φορὰ με τοὺς ἀγῶνες τοῦ Ἀθανάσιου ἐνάντια στὸν ἀρειανισμό.

Στὴν ἐννοια τοῦ κόσμου, ὅμως, συνέχισαν νὰ κυριαρχοῦν τὰ δυϊστικὰ μοτίβα. Ὁ Αὐγουστίνος ἀπορρίπτει ἀκόμα καὶ τὴ διδασκαλία περὶ καθολικῆς λύτρωσης, καὶ στὴν ἐπίπονη πάλη του μετὰ τὸ πρόβλημα τοῦ Κακοῦ συμμαχεῖ μετὰ τὸν ἀρχαῖο δυῖσμός. Ἐνα χάσμα χωρίζει τίς δύο βασιλεῖες: ἡ βασιλεία τοῦ Διαβόλου εἶναι ἐξίσου αἰώνια ὅσο καὶ ἡ Πολιτεία τοῦ Θεοῦ. Ἡ πορεία τοῦ κόσμου καταλήγει στὸν ριζικὸ καὶ τελεσίδικον χωρισμὸ τῶν δύο βασιλειῶν. Τὸ «μηδέν», ἀπὸ τὸ ὁποῖο δημιούργησε τὸν κόσμον ὁ Κτίστης, ἔχει κρυφὰς συγγένειες μετὰ τὸ παλιὸ «μηδὲν» τῆς ὕλης. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸ ζήτημα τοῦ ὕλικου ἀπὸ τὸ ὁποῖο φτιάχτηκε ὁ κόσμος, ὁ Αὐγουστίνος ἀπορρίπτει ρητὰ κάθε ἀπάντηση ποὺ ἀναφέρεται στὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεὸς δὲν ἔφτιαξε τὸν κόσμον ἀπὸ τὴ δική του οὐσία: ἂν εἶχε συμβεῖ κάτι τέτοιο, τότε ὁ κόσμος θὰ ἦταν ὅπως ὁ Θεός. Ὁ κόσμος θὰ πρέπει ἀναγκαστικὰ νὰ περιέχει τὸ μὴ ὄν, ἐφόσον φέρει ἐσαεὶ μέσα του τὸ Κακό, τὸ στοιχεῖο ποὺ παρεξέκλινε ἀπὸ τὸν Θεό.

Ἡ ἔκταση στὴν ὁποία κυριάρχησε κατὰ τὸν Μεσαίωνα ὁ δυῖσμός, τόσο στὸν τρόπο ζωῆς ὅσο καὶ στὰ δόγματα τῆς ἐποχῆς, ἔχει τονιστεῖ ἀρκετὰ ὥστε ἐδῶ νὰ μὴν χρειάζεται νὰ ἐπιμείνουμε ἰδιαίτερως σὲ αὐτά. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὰ συστήματα τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας, ἀνεξαρτήτως τοῦ ἂν οἱ ἐκάστοτε ἰσχυρότερες ἐπιδράσεις προέρχονταν ἀπὸ τὸν Αὐγουστίνον ἢ τὸν Ἀριστοτέλη, τὸ στοιχεῖο τῆς ἀντίθεσης κυριαρχοῦσε. Ἀκόμα καὶ ὅταν ἡ ἐπιρροὴ τοῦ Πλωτίνου ἦταν μεγαλύτερη (ὅπως συνέβαινε κατὰ κύριο λόγο στὴ μυστικὴ παράδοση), ἐκεῖνο ποὺ τελικὰ ἔδινε τὸ πρόσταγμα ἦταν τὸ δυϊστικὸ στοιχεῖο τῆς θεωρίας του. Τὸν δυῖσμό τὸν ἐνίσχυε πάντοτε καὶ τὸ ἡθικὸ βίωμα, ἡ θρησκευτικὴ ἐνταση ἀνάμεσα σὲ κακὴ πράξη καὶ κάθαρση, ἁμαρτία καὶ χάρη.

7. Ἡ διδασκαλία τοῦ Μάιστερ Ἐκχαρτ γιὰ τὸ Ἐν εἶναι

Τὸ πρῶτον βῆμα πρὸς τὴν πλήρη ἀλλαγὴ κατεύθυνσης καὶ τὴ στροφὴ πρὸς τὸ καταφατικὸ πρὸς τὸν κόσμον στοιχεῖο ποὺ ἐμπεριέχει ἡ ἰδέα

τῆς Κτίσεως πραγματοποιεῖται μὲ τὴ μυστικὴ φιλοσοφία τοῦ Μάινερ "Εκχαρτ. Ὁ "Εκχαρτ ζοῦσε κι αὐτὸς μέσα στὴν παράδοση τῆς ἀρχαίας σκέψης, τὴν παράδοση τοῦ πλωτινισμοῦ καὶ τῶν μεταγενέστερων χριστιανικῶν ἐκδοχῶν του. Διαχώρισε, ὡστόσο, τὴν περὶ ἐνότητας ἀντίληψη ἢ ὁποία θεωρεῖ τὸν κόσμον ἀπορροή τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸ ἀντίθετο μοτίβο, τὸ μοτίβο τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ διαβρωτικοῦ σκοταδιοῦ, προετοιμάζοντας ἔτσι τὸ ἔδαφος γιὰ μιὰ νέα ἐξέλιξη, ἢ ὁποία καὶ ὁδήγησε στοὺς Νεότερους Χρόνους. Ἦδη στὰ λατινικὰ κείμενα τοῦ "Εκχαρτ ἡ θεωρία γιὰ τὸ "Εν Εἶναι παρεκκλίνει τελείως ἀπὸ τὶς κατηγορίες τῆς κλασικῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας: ὁ Ἀλβέρτος ὁ Μέγας καὶ ὁ Θωμᾶς δίδασκαν ὅτι ὁ Θεὸς καὶ τὰ κτίσματα δὲν μποροῦν νὰ ἔχουν τίποτε κοινὸ καὶ ὅτι κάθε μεταξὺ τους σύγκριση εἶναι ἀδύνατη. Θεωροῦσαν ὅτι ἡ διαφορὰ, ἡ ἀντίθεση, εἶναι ἀπόλυτες.

Στὴ συνέχεια, ὡστόσο, ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δούνης ἀνέπτυξε μιὰ διαφορετικὴ θέση (θέση ποὺ εἶχαν ἤδη τολμήσει νὰ ἐκφράσουν ὁ Σκῶτος ὁ Ἐριγένης στὸν πρῶτον Μεσαίωνα καὶ διάφορες αἰρετικὲς ομάδες στὸν ἴδιο τὸν 13ο αἰῶνα). Ὑποστήριξε ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ ὄντος ἐφαρμόζεται τόσο στὸν Θεὸ ὅσο καὶ στὸν κόσμον, καὶ ὅτι ὑπερβαίνει τὴν ἀντίθεσή τους. Τὸ ἀπόλυτα μοναδικὸ κατηγορήμα τοῦ ὄντος τοὺς ἀποδίδεται μὲ τὸ ἴδιο ἀκριβῶς νόημα. Μὲ ἀφετηρία τὴ θέση αὐτή, ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δούνης ἀγωνίστηκε κατόπιν ἐνάντια στὴν πεποίθηση τῶν κλασικῶν τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας – πεποίθηση ποὺ ρίζωνε βαθιὰ στὴν ιδέα τῆς ἀπορροῆς – πὼς ἡ θεία ἐνέργεια μπορούσε νὰ ἀσκηθεῖ κατὰ τὴν κτίση τοῦ κόσμου μόνο καθοδικά, ἐπειδὴ κάθε αἰτιατὸ ἐν γένει ὀφείλει τάχα νὰ ὑπολείπεται σὲ σχέση μὲ τὴν αἰτία του. Ὁ Σκῶτος τοῦ Δούνης ἰσχυρίζεται ὅτι τὸ παλιὸ αὐτὸ ἀξίωμα ἰσχύει μόνο γιὰ τὰ ἐγκόσμια, ἐνῶ ὁ Θεὸς μπορεῖ νὰ δημιουργήσῃ κάτι τὸ τέλειο.

Στὸ ἴδιο πνεῦμα μὲ τὸν Ἰωάννη Σκῶτο τοῦ Δούνης, ὁ "Εκχαρτ, στὰ συγγράμματά του ἐκεῖνα ὅπου ὡς σχολαστικὸς φιλόσοφος ἀναπτύσσει μὲ ἀκαδημαϊκὸ τρόπο τὸ σύστημά του, ἀντιτασσόμενος σὲ ὅλα ὅσα ὑποστήριζαν οἱ κεφαλὲς τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας γιὰ τὸ ἀπλὸ *esse participatum* [μεθεκτὸ εἶναι] τῶν κτισμάτων, ὑποστηρίζει τὸ ἐξῆς: τὸ Εἶναι ποὺ δίνει ὁ Θεὸς στὰ πράγματα μὲ τὴν Κτίση δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ αὐτὸ ποὺ καὶ ὁ ἴδιος εἶναι. Ὁ Θεὸς καὶ

τὸ Εἶναι ταυτίζονται. Ὅ,τι λοιπὸν δημιουργεῖ ὁ Θεός, τὸ δημιουργεῖ μέσα του· μέσα στὰ πράγματα ἐκτείνεται τὸ δικό του τὸ Εἶναι. *Ens* [δν] καὶ *esse* [εἶναι], τὸ πράγμα τὸ ὁποῖο εἶναι καὶ τὸ Εἶναι τοῦ Θεοῦ, δὲν χωρίζονται ἀντιθετικά: ἀπεναντίας, «τίποτε δὲν εἶναι τόσο ἐνιαῖο καὶ ἀχώριστο ὅσο ὁ Θεὸς μὲ καθετὶ κτιστό». Τὰ κτιστὰ ὄντα ἔχουν μὲ τὸν Θεὸ τὴν ἴδια σχέση «ὅπως κάτι ποὺ συγκροτήθηκε (*constitutum*) μὲ τὴν ἀρχὴ ἐκ τῆς ὁποίας καὶ διὰ τῆς ὁποίας καὶ ἐντὸς τῆς ὁποίας συγκροτήθηκε».

Στὰ κηρύγματα καὶ τὰ κείμενα τοῦ Γερμανοῦ μυστικοῦ φιλοσόφου ἡ ιδέα αὐτὴ ἐκτίθεται τώρα διεξοδικὰ καὶ ἀποσαφηνίζεται μὲ παραστατικὸ τρόπο. Τὸ βασικὸ βίωμα τοῦ "Εκχαρτ (κοινό, ἐξῆλου, σὲ ὅλους τοὺς μυστικούς φιλοσόφους) εἶναι τὸ βίωμα τῆς ὑπέρτατης ἐνότητας καὶ ταυτότητας, τῆς ἐγκατάλειψης κάθε μορφῆς χωρισμοῦ. Στὸν «μυχὸ τῆς ψυχῆς» [*Seelengrund*] αἰσθάνεται ἐνωμένος μὲ τὸν Θεό. Κάθε ἐξωτερικὴ σχέση, τὸ «ξένο καὶ μακρινὸ» τοῦ χωροχρονικοῦ κόσμου, ἔχουν ἐξαφανιστεῖ ἐντελῶς. Ἐδῶ ἔχουμε τὸν θάνατο ὅχι μόνο κάθε ἀνομοιότητος ἀλλὰ καὶ κάθε ὁμοιότητος: γιὰτί οὔτε καὶ ἡ ὁμοιότητα εἶναι ταυτότητα, παρὰ μονάχα ὁμολογία μὲ κάποιον ἄλλο πράγμα, τὸ ὁποῖο κατὰ τὰ ἄλλα διαφέρει. Ἐπομένως, συνολικὰ τὸ Εἶναι θὰ πρέπει στὸ βάθος του νὰ συνεπάγεται ἀπουσία κάθε χωρισμοῦ, θεία ἐνότητα, ξένη σὲ κάθε διάκριση. Εἶναι τὸ "Εν τοῦ Πλωτίνου, ὁ ὁποῖος ὅμως σὲ πολλὰ παρέμενε δέσμιος τῆς Ἀνατολῆς καὶ τῆς τάσης φυγῆς πρὸς τὸ Μηδὲν ποὺ τὴ χαρακτηρίζει. Στὸν "Εκχαρτ ἐκφράζεται καθαρότερα ἀπ' ὅσο στὸν Πλωτίνον ἡ σκέψη ὅτι ἡ μία καὶ μοναδικὴ αὐτὴ Θεότητα ὅχι μόνο εἶναι ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάθε ἀντίθεση, παρὰ ἐπίσης ὅτι μέσα τῆς ἡ διαίρεση «αἶρεται» καὶ διαφυλάσσεται. Μέσα στὴ δύναμη καὶ τὴν ἀδιάρρηκτη πλησμονὴ τῆς Θεότητος αὐτῆς, ἡ διαίρεση ἀποτελεῖ ἐνότητα. Ἡ χρεῖα καὶ ἡ ἀνησυχία ποὺ συνοδεύουν τὴν κατακερματισμένη σφαῖρα τῆς ὑπαρξῆς δὲν ὠθοῦν τὸν μυστικὸ αὐτὸ φιλόσοφο νὰ διαφύγει ἀπὸ τὴν πολλότητα στρεφόμενος στὸ ἀχανὲς πέλαγος καὶ τὴ σιωπηλὴ ἔρημο τῆς Θεότητος: ἀντιθέτως, ἡ λαχτάρᾳ του, ἡ ἀγάπη του γιὰ ὅλα ὅσα ὑπάρχουν, παραμένει ἀνικανοποίητη ὅσο βασιλεύουν ἡ πολλότητα καὶ ἡ ἀντίθεση. «Ὅπου ὑπάρχουν δύο, ἐκεῖ ὑπάρχει ψεγάδι. Γιατί; Ἐπειδὴ τὸ ἓν δὲν εἶναι τὸ ἄλλο. Τὸ δέν, ποὺ κάνει τὴ διαφορὰ τους, εἶναι πίκρα».

Ἔτσι, τὸ «δέν», εἶναι κάτι ποὺ πρέπει νὰ παρέλθει, ὅχι ὅμως καὶ ἡ ἀφθονία, ὁ πλοῦτος ποὺ περιέχει κάθε πολλαπλότητα. Ὁ κόσμος τοῦ ἐκτεταμένου χώρου ἐγκαταλείπεται γιὰ χάρη ἐκείνου τοῦ πράγματος μέσα σὲ τοῦτο τὸν κόσμο ποὺ ἀποτελεῖ «στενωπὸ» καὶ προστατευτικὸ ὁχύρωμα: μέσα στὴ θεία ἐνότητα καὶ τὴν «ἐσώτατη ἐσωτερικότητα» τῆς ὑπάρχει ἐκταση δίχως ἐκταση, «πιὸ ἐκτεταμένη ἀπὸ τὴν ἐκταση, μιὰ σφαῖρα ἀσύλληπτης ἐκτασης». Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, μέσα στὸ αἰώνιο τώρα τῆς ἐνότητας αὐτῆς βρίσκεται κλεισμένο καὶ τὸ «πλήρωμα τοῦ χρόνου», τὸ πλήρωμα ποὺ εἶναι αἰώνια βλάβστηση καὶ ἀνθοφορία, ὅπου τίποτα ποτὲ δὲν «γερνάει» οὔτε «κουράζεται», ὅπου τίποτα δὲν γίνεται παρελθόν. «Ἀφαιρέστε τὸ δὲν ἀπὸ ὅλα τὰ κτιστὰ ὄντα καὶ εἶναι ὅλα τους ἕνα» – «στὸν Θεὸ δὲν ἔχει δέν», μέσα του εἶναι «κάθε πρᾶγμα μέσα στὸ ἄλλο καὶ ὅλα τους ἐνωμένα». Τὸ Ἐν δὲν εἶναι λοιπὸν τὸ ἀφηρημένο κενὸ τοῦ Μηδενός· ἴσα ἴσα, μέσα στὴν ἐκμηδένιση ὅλων τῶν διαφορῶν τὸ Ἐν εἶναι ἡ συγκεκριμένη πλησμονή. Ὁ Θεὸς δὲν εἶναι τὸ ἀντίθετο τοῦ κόσμου ἀλλὰ ἡ ἐνότητα τῶν ἀντιθέτων τοῦ κόσμου. Ὅλα τὰ πλάσματα, ὅλα τὰ πρᾶγματα, εἶναι μέσα του μαζὶ καὶ ἀδιαίρετα. Τὰ ἀντίθετα, ἡ ἡδονὴ καὶ ὁ πόνος, τὸ ἄσπρο καὶ τὸ μαῦρο, ἀλληλοδιαπερνιοῦνται, παύουν νὰ εἶναι ξένα μεταξὺ τους, συντήκονται ἐντὸς τῆς μιᾶς καὶ μόνης πλησμονῆς τοῦ Εἶναι. Πρότερη κάθε πολλαπλότητας, ἡ ἐνότητα αὐτὴ ποὺ περικλείει τὰ πάντα εἶναι τὸ Ἀπόλυτο.

8. Θεότητα, Θεός καὶ κόσμος

Πῶς ὅμως γεννιέται ὁ κόσμος ἀπὸ τὴν ἐνότητα αὐτή; Μήπως ἡ πολλαπλότητα εἶναι πτώση καὶ σχίσμα ποὺ ὀδηγεῖ στὸ σκοτάδι καὶ ἐξαναγκάζει τὸ φῶς νὰ ἀγωνιστεῖ; Εἶναι ἄραγε στὴ φύση τῶν ἀποχωρισμένων καὶ κτιστῶν ὄντων νὰ ἀπομακρύνονται ἀπὸ τὸν ποταμὸ τοῦ Θεοῦ, τὸν ποταμὸ ποὺ εἶναι καὶ παραμένει ἐνιαῖος, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ γεννιέται καὶ πάλι μιὰ ἀκατάλυτη ἀντίθεση μεταξὺ τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ξένου πρὸς αὐτὸν κόσμου; Ὁ Ἐκχαρτ τοποθετεῖται ἐδῶ στὴ συνέχεια τῶν παλιῶν τριαδολογικῶν θεωριῶν ποὺ εἶχαν ὑπερβεῖ πρῶτες τὴν ιδέα τῆς πτώσης. Μὲ μιὰν ὀρισμένη ἐννοια, μέσα στὴν Τριάδα ἔχουμε

πολλότητα πρὶν ἀπὸ τὸν κόσμο καὶ πρὶν ἀπὸ κάθε Κτίση: τὴν κοινωνία τῶν Τριῶν Προσώπων, τὰ ὁποῖα ὥστόσο ἀποτελοῦν ἐνότητα. Ἐδῶ, εἶναι φανερὸ πὼς ἡ «ἀπορροή» ἀπὸ τὴν πρωταρχικὴ ἐνότητα δὲν συνιστᾷ οὔτε ἀποξένωση ἀπὸ τὸν Θεὸ οὔτε κάθοδο σὲ κάποιο ἄλλο ἐπίπεδο. Ἀπεναντίας (αὐτὸ τὸ εἶχαν ὑπογραμμίσαι πολλοὶ στοχαστὲς ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας), μὲ τὸν χωρισμὸ αὐτὸ – ποὺ ὅμως δὲν εἶναι πραγματικὸς χωρισμὸς – ἡ Μία Θεότητα βρίσκει γιὰ πρώτη φορὰ τὸν ἑαυτὸ τῆς, ἀναγνωρίζει στὸν Υἱὸ τὸν Πατέρα: ἀποκαλύπτεται. Ἔτσι, γιὰ τὸν Ἐκχαρτ, ἐδῶ ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ μιὰ διαδικασία ποὺ συντελεῖται ἐντὸς τοῦ Θεοῦ, ἕνα αἰώνιο ποτάμι ποὺ ρεεῖ ἐπιστρέφοντας στὸν ἑαυτὸ του. «Τὸ γίγνεσθαι τοῦ Θεοῦ ἀποτελεῖ τὸ εἶναι του». Τὸ ἀνώτερο νόημα τοῦ αἰώνιου γίγνεσθαι τῆς Τριάδας, ποὺ μόνη αὐτὴ ὁλοκληρώνει τὸ Εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ ποὺ δὲν σημαίνει οὔτε ἀπώλεια οὔτε πτώση οὔτε ἀποδυνάμωση, εἶναι τὸ ἐξῆς: ἡ Μία Θεότητα, ἡ ὁποία μέσα στὴ σιωπηλὴ τῆς ἔρημο παραμένει ἀκόμα «ἄγνωστη στὸν ἑαυτὸ τῆς», βρίσκει τὸν ἑαυτὸ τῆς, αὐτοαναγνωρίζεται καὶ «μὲ τὴν ἀποκάλυψη ρίχνει τὸ φῶς τῆς» μέσα στὸν Υἱό, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ Πατρός. Ἐδῶ κατὰ κάποιον τρόπο ἡ Ἀνέλιξη καὶ ἡ Ἀπορροή συμπίπτουν: ἔχουμε γίγνεσθαι ἀλλὰ δὲν ἔχουμε ἄνοδο ἀπὸ κάποιο κατώτερο ἐπίπεδο· ἔχουμε ἀπορροή ἀπὸ τὴν πλησμονὴ τῆς ἐνότητας ἀλλὰ ὅχι κάθοδο.

Ἡ μεγάλη στροφή στὴν ἐννοια τοῦ κόσμου συνίσταται στὴν πλήρη ἐφαρμογὴ τῆς ιδέας αὐτῆς καὶ στὰ «κτίσματα», στὸν κόσμο. Ἡ Ἀνέλιξη καὶ ἡ Ἀπορροή ἐνώνονται τώρα μὲ τὴν Κτίση. Πουθενὰ ἄλλοῦ δὲν δυσκολεύεται τόσο ὁ Ἐκχαρτ στὴν πάλη του μὲ τὶς λέξεις καὶ τὶς ἐννοιες, πουθενὰ δὲν εἶναι τόσο κοπιαστικὴ ἡ ἀντιπαράθεσή του μὲ τὴν παράδοση (ἀπὸ τὴν ὁποία, παρ' ὅλ' αὐτά, δὲν ἤθελε νὰ νιώθει πὼς ἀποκόβεται)· πουθενὰ δὲν εἶναι οἱ ἀποφάνσεις του τόσο πολύσημες ὅσο ἐδῶ, στὴ στροφή αὐτὴ μὲ τὶς τόσο σημαντικὲς συνέπειες. Ὁ κίνδυνος τοῦ πανθεϊσμοῦ, τῆς ἐξάλειψης τῆς διαφορᾶς μεταξὺ Θεοῦ καὶ κόσμου, ἀπειλεῖ τὸν καινούργιο δρόμο. Κάποιες στιγμὲς ὅμως τὰ λεγόμενα εἶναι ξεκάθαρα καὶ διατυπώνονται χωρὶς περιστροφές: «Ὁ Πατὴρ ἐξέφρασε τὸν ἑαυτὸ του καὶ ὅλα τὰ κτίσματα στὸν Υἱόν· «ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα καὶ ὅλα τὰ κτίσματα· ὅλα τους εἶναι μέσα στὸν Θεὸ ἕνας λόγος».

Συνεπώς, η ύπαρξη των πραγμάτων έχει νόημα για τη ζωή του Θεού· την ύπαρξη αυτή τη συνεπάγεται ή αυτοαποκάλυψή του: «Ο Πατέρας κοιτάζει τον έαυτό του και βλέπει όλα τα κτίσματα σχηματισμένα». «Ο Θεός δεν θα μπορούσε να γνωρίσει ποτέ τον έαυτό του αν δεν γνώριζε όλα τα κτίσματα». Ο κόσμος και κάθε κτίσμα ανήκουν στη διαδικασία της αυτοαποκάλυψης του Θεού. Είναι γνωστός ο άφορισμός του Άγγελου Σιλέσιου, του τελευταίου μεγάλου επιγόνου της εν λόγω μυστικής θεώρησης στον 17ο αιώνα: «Γνωρίζω πώς χωρίς έμένα ο Θεός δεν μπορεί να ζήσει στιγμή· αν αφανιστώ εγώ, παραδίδει αναγκαστικά και Αυτός το πνεύμα». Τα λόγια του Έκχαρτ έχουν ακριβώς το ίδιο νόημα: «Ο Θεός δεν μπορεί να ενεργήσει χωρίς την ψυχή», «ο Θεός δεν μπορεί να καταλάβει τον έαυτό του χωρίς την ψυχή». Και κοφτά: «Εγώ είμαι μία από τις αιτίες που ο Θεός είναι». Χωρίς το κτίσμα, χωρίς τον κόσμο –που είναι ένα με τον Υίο–, ή «Θεό-τητα» θα έμενε ανέκφραστη, άρρητη, στη σιωπηλή έρημο, δεν θα γινόταν ο αποκεκαλυμμένος «Θεός», που φωτίζει έσωτερικά τον έαυτό του.

Συνεπώς, δεν ισχύει μόνο ότι η δύναμη του Θεού είναι μέσα σε όλα τα κτιστά όντα – αυτό το δίδασκε τόσο ο Πλωτίνος όσο και ο Άριστοτέλης. Η δύναμη του Θεού βρίσκεται έξω ολοκλήρου και αποκλειστικά μέσα σε αυτά, γιατί ο δικός τους φωτισμός είναι που δημιουργεί την ύπαρξη και που είναι η ύπαρξη. Η εικόνα που χρησιμοποιούσε και ο Πλωτίνος, ή εικόνα του Ένός που μέσα στην υπερπληρότητά του ξεχειλίζει, αξιοποιείται για πρώτη φορά στον μέγιστο βαθμό και σύμφωνα με το μοτίβο του δοξασμού του κόσμου: ο κόσμος που εκπορεύεται από την υπερχείλιση πρέπει να είναι του ιδίου είδους με την πηγή του – από τέλει υλικό. Η Κτίση χάνει έτσι το στοιχείο της αυτοβουλίας και γίνεται ένα οίονει αναγκαίο συμβάν και επακόλουθο – πράγμα που εισάγει την Απορροή. Όμως εδώ δεν έχουμε ούτε κάθοδο ούτε άνοδο, παρά εκδίπλωση μις λανθάνουσας πλησμονής προς την κατεύθυνση της αυτογνωσίας του Ένός. Η άξιακή ένότητα που φώλιαζε στην έννοια της Κτίσεως συλλαμβάνεται τώρα με πληρότητα στα πλαίσια μις καινούργιας έννοιας του κόσμου. Ο κόσμος απορρέει από την ένότητα ως αιώνια και αναγκαία εικόνα του Θεού. Πώς θα μπορούσε να κοινωνεί με κάτι που έχθρεύεται τον Θεό και του εναντιώνεται, και

από που θα μπορούσε να προέλθει τάχα κάτι τέτοιο! Ο καθρέφτης που απορρέει από το «Εν Είναι δεν μπορεί να είναι θολός.

Δεν χρειάζεται να σκεφτεί πολύ κανείς για να δει τις μεγάλες δυσκολίες που συνεπάγεται αναγκαστικά μια τέτοια αντίληψη του κόσμου. Όταν απαλειφθεί το άλλο στοιχείο της ιδέας της Κτίσεως, δηλαδή η στιγμή της ελεύθερης πράξης, τότε τί χωρίζει πια αυτή την έσώτατη σύζευξη του «είναι του κόσμου» και του «είναι του Θεού» από τον πανθεισμό; Αν ο κόσμος είναι αιώνιος όπως ο Θεός, και αν οι ψυχές είναι εκφάνσεις της ίδιας της Θεότητας, τότε τί γίνεται με τις αντιθέσεις της ζωής, με την άμαρτία; Τί είναι αυτό που κάνει τους ανθρώπους να ξεχνούν πώς δεν είναι άπλως μοναδιαία και αυτοτελή όντα αλλά εικόνες του Θεού; Τί τους κάνει δούλους της φιλαυτίας, τί τους κάνει να αισθάνονται πώς είναι το κέντρο των πάντων; Ακόμα και αν –από μεταφυσική σκοπιά– αυτός ο χωρισμός δεν είναι παρά επίφαση και τύφλωση των ανθρώπων, ή ψευδαίσθηση αυτή άσκει πραγματική επίδραση και παίζει καθοριστικό ρόλο στην ήθικη και θρησκευτική ζωή. Όδηγεί άραγε ο χωρισμός από τον Θεό στην απόλυτη ένδεια; Έξακολουθεί η δόξα του Θεού να λάμπει μέσα στο κακό όπως λάμπει μέσα στο ιερό; Και, από την άλλη μεριά, το γεγονός ότι η Θεότητα στέκεται υπεράνω όλων των αντιθέσεων σημαίνει άραγε ότι δεν έχουμε το δικαίωμα να την αποκαλούμε «άγαθη» ή «το Άγαθό καθαυτό», κατά τον ίδιο τρόπο που δεν την αποκαλούμε ούτε και «μαύρη» ή «άσπρη»;

Ο Έκχαρτ πάλεψε με όλα αυτά τα έρωτήματα. Και η πάλη του εντάθηκε ακόμα περισσότερο όταν του τα έθεσε η Έκκλησία υπό τη μορφή κατηγοριών. (Το πλησίασμα στον πανθεισμό βγήκε σε κακό για πολλούς από εκείνους που προσπάθησαν να οδηγήσουν την κατάφαση των πάντων ως το τέρμα της. Από τους στοχαστές των Νεότερων Χρόνων, εκείνοι που κινούμενοι από τη θρησκευτική γνώση του μεγαλείου του θείου επείγονταν ζωηρά να ανακηρύξουν τον κόσμο «κόσμο του Θεού» υπέστησαν πολλά από τις καταγγελίες των ζηλωτών της πίστης. Ό,τι συνέβη με τον Έκχαρτ, συνέβη και με τον Μπροϋνο, τον Σπινόζα και τον Φίχτε). Βέβαια, η διδασκαλία που περιέχουν τα κηρύγματα και τα κείμενα του Έκχαρτ δεν θα μπορέσει ποτέ να διατυπωθεί ως ένα σαφώς όριοθετημένο σύστημα.

Δέν χωράει ἀμφιβολία ὅτι ὁ Ἐκχαρτ, προκειμένου νὰ ἀποφύγει τὶς ἀκραῖες συνέπειες, προσπάθησε νὰ ἀντιπαρέλθει τὴν ἀντίφαση μεταξὺ ἐνὸς θεομεγάλυντου κόσμου καὶ τῶν συγκρούσεων ποὺ χαρακτηρίζουν τὴν ἠθικοθρησκευτικὴ ζωὴ (τὶς ὁποῖες βίωνε μὲ τὴν ἔνταση ποὺ τὶς βιώνουν μόνο οἱ μεγάλες θρησκευτικὲς προσωπικότητες). Ἔχουμε ἀρκετὲς ἀποφάνσεις του οἱ ὁποῖες δείχνουν πῶς ἦταν πάντοτε ἔτοιμος νὰ ὑποστείλει –ἀκόμα καὶ νὰ ἀνακαλέσει– τὶς ἐν λόγῳ ἀντιλήψεις του γιὰ τὸν κόσμο. Ἡ μεγαλειώδης αὐτὴ φύση δὲν εἶχε ἰσορροπία, ὅπως δὲν εἶχε καὶ ἡ ἐποχὴ τῆς, ἡ ἐποχὴ τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας ποὺ παρήκμαζε ἐνῶ συγχρόνως στρεφόταν πρὸς κάτι ἐντελῶς καινούργιο.

Μολονότι ἡ ἐπίδραση τῆς νέας αὐτῆς διδασκαλίας δὲν καταγράφτηκε στὴν ἱστορία τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας καὶ δὲν ἐγκωμιάστηκε ἀπὸ τοὺς ὑστερότερους ἐκπροσώπους τῶν Νεότερων Χρόνων, ἔπαιξε, παρ' ὅλ' αὐτά, μὲ τὴν τρόπον τινὰ ὑπόγεια διαδρομὴ τῆς, σημαντικώτατο ρόλο στὴν ἱστορία τῆς μεταφυσικῆς. Ἡ ἐμβέλεια τῆς καινούργιας ἀντίληψης γιὰ τὸν κόσμο ἔφτασε μέχρι τὸν Φίχτε, τὸν Σέλλινγκ, τὸν Χέγκελ καὶ τὸν «ἱστορικὸ-ἐξελικτικὸ πανθεϊσμό» τῶν συστημάτων τους, καὶ ἄγγιξε γιὰ τελευταία φορὰ τὸ ζενίθ τῆς ἐδῶ, στὸ κατώφλι τοῦ 19ου αἰώνα. Μέχρι τῶρ ἔχουν γίνεи πολὺ λίγα γιὰ νὰ ἔρθει στὸ φῶς ἡ συχνὰ βαθιὰ κρυμμένη συνάφεια ποὺ ὁ Ντίλταϊ διέκρινε καθαρά – ἡ ἐνότητα τῆς μεγάλης αὐτῆς παράδοσης, μιᾶς παράδοσης ποὺ ἀνήκει κατὰ κύριο λόγο στὴ ζωὴ τοῦ γερμανικοῦ πνεύματος.

9. Θρησκευτικὸς δοξασμὸς τοῦ κόσμου καὶ νεότερη φυσικὴ ἐπιστήμη

Ἡ τάση δοξασμοῦ τοῦ κόσμου βρῆκε τὴν ἐποχὴ ἐκείνη πρόσφορο ἔδαφος. Εἶχε ἐμφανιστεῖ μιὰ νέα στάση ἀπέναντι στὴ φύση, μιὰ στάση ποὺ εἶχε ἀρχίσει νὰ κυριαρχεῖ σὲ ὅλες τὶς χῶρες. Στὸ μεταξὺ, ἡ καινούργια ἀγάπη πρὸς τὴν ὑπαρξὴ ἀπὸ μέρους τοῦ Ἀγίου Φραγκίσκου τῆς Ἀσσίζης, ὁ ὁποῖος ἀποκαλοῦσε τὸν ἄνεμο «ἀδερφό» του καὶ τὴ γῆ «μητέρα» καὶ «ἀδερφή» του, δὲν εἶχε ἐκλείψει: κυρίως στοὺς Φραγκισκανοὺς μοναχοὺς εἶναι ποὺ τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἐξωτερικὴ φύση –ἐνδιαφέρον ποὺ εἶχε ἀναζωπυρωθεῖ τὸν 13ο αἰώνα μὲ τὴ διείσδυση τῆς ἀραβο-

αριστοτελικῆς ἐπιστήμης καὶ φυσικῆς φιλοσοφίας – ὀδήγησε στὴν ἀναγέννηση τῆς πραγματικῆς ἔρευνας. Ἡ ρήση σχετικὰ μὲ τὸ «Βιβλίον τῆς Φύσης» στὸ ὁποῖο ὁ Κτίστης ἀποκαλύπτεται ὅσο καὶ στὰ βιβλία τῆς Γραφῆς ἀπέκτησε καινούργιο κύρος. Ἀπὸ τότε ποὺ ὁ Παῦλος εἶχε συνδέσει τὸ παλιὸ αὐτὸ μοτίβο μὲ τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία, τὸ ἀνέφεραν οἱ πάντες: οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας (ὁ Εἰρηναῖος π.χ. ἢ ὁ Τερτυλλιανός, κυρίως ὅμως ὁ Γρηγόριος Νύσσης) τὸ εἶχαν ὑπογραμμίσει. Τὸ ἐνδιαφέρον ὅμως γιὰ τὴν ψυχὴ καὶ τὸν Θεὸ κυριαρχοῦσε ἀπόλυτα καὶ ὅλοι γυρνοῦσαν τὴν πλάτη τους στὴν ἐξωτερικὴ φύση. Ἡ στάση αὐτὴ χαρακτηρίζει ὁλόκληρο τὸν Μεσαίωνα ὡς τὸν 13ο αἰώνα. Ἀκόμα καὶ ὅταν γίνεται πολὺς λόγος γιὰ τὴ φύση καὶ τὰ θαύματα τῆς ὁμορφιάς τῆς, ἀκόμη κι ἂν διαρκῶς ἀναζητοῦν ἀποδείξεις γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴ σοφία τῆς ἔλλογης τάξης τῆς, παρ' ὅλ' αὐτά, ἡ γνώση τῆς φύσης δὲν γίνεται ποτὲ ἔκφραση καὶ μέσο θρησκευτικῆς ἀναζήτησης μὲ μεγάλη ἐμβέλεια. Ὅπου διατυπώνεται κάποιον ἀνάλογο πρόγραμμα (π.χ. στὸν Γρηγόριο Νύσσης), αὐτὸ ποὺ ἐπιδιώκεται εἶναι μᾶλλον ἡ ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία τῶν φαινομένων κατὰ τὴ συμβολικὴ τους ἀξία καὶ σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸ καλὸ καὶ τὸ κακό, μὲ τοὺς σκοποὺς καὶ τὶς ὁδοὺς τοῦ ἠθικοῦ βιώματος. Δὲν ἐπιδιώκουν νὰ ἐντρυφήσουν ἀβίαστα καὶ ἀπροκατάληπτα στὶς ἴδιες τὶς διεργασίες τῆς φύσης οἱ ὁποῖες καθρεφτίζουν τὸν Κτίστη μὲ ἓναν ἰδιαίτερο τρόπο.

Ἡ ἀμφιταλάντευση τοῦ Αὐγουστίνου στὸ συγκεκριμένο ζήτημα εἶναι χαρακτηριστικὴ. Ἀπὸ τὴ μιὰ, τονίζει πῶς τὰ ἐγκόσμια δὲν μᾶς χωρίζουν ἀπὸ τὸν Θεὸ ὅταν τὰ κατανοοῦμε καὶ τὰ χρησιμοποιοῦμε σωστά, καὶ πῶς ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτεται στὸν κόσμον τοῦτο: ὁ κόσμος, μέσα ἀπὸ τὴν τάξη ποὺ τὸν χαρακτηρίζει, ἀπεικονίζει τὸ μεγαλεῖο καὶ τὴν τελειότητα τοῦ Θεοῦ («μέτρω καὶ ἀριθμῶ καὶ σταθμῶ») (ὅπως ἔλεγε μιὰ παλιὰ ρήση). Ἀπὸ τὴν ἄλλη, κυρίως γιὰ τὸν Αὐγουστίνον τῆς ὁψίμης περιόδου, ἡ ἐξερεύνηση τῶν ἐπιμέρους ὄψεων τῆς ἐξωτερικῆς φύσης συνιστᾷ μάταιη φιλοπεριέργεια, ὅχι μόνο ἄχρηστη ἀλλὰ καὶ βλαβερὴ γιὰ τὴ σωτηρίαν τῆς ψυχῆς μας. Τὸν Θεὸ ὀφείλουμε νὰ τὸν ἀναζητήσουμε μέσα μας, ὅχι διαμέσου τῆς φυσικῆς. Στὸν Μεσαίωνα κατόπιν ἀκολουθήθηκε αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ γραμμὴ.

Ὁ Φραγκισκανὸς μοναχὸς Ρογήρος Βάκωνας (ὁ ὁποῖος σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴ γένεση τῆς σύγχρονης φυσικῆς ἐπιστήμης εἶναι πολὺ σημαντικότερος

ἀπὸ τὸν συνονόματό του, τὸν Φραγκίσκο Βάκωνα τοῦ Βερουλάμιου, ποὺ ἤξερε νὰ λέει μεγάλα λόγια καὶ ἀπέκτησε τὴ φήμη του τὴν ἐποχὴ τῆς «ἀγγλικῆς Ἀναγέννησης») μίλησε καὶ πάλι γιὰ τὸ Βιβλίο τῆς Φύσης μὲ μιὰ νέα, πρὸ ὁλοκληρωμένη ἔννοια. Ἐνῶ οἱ ἐρευνήτες στρέφονται ἐκ νέου μὲ ζῆλο στὴν ἐξερεύνηση τοῦ κόσμου τῆς ἐμπειρίας, ἀναζητῶντας τὴν ἰδιαιτέρη δομὴ καὶ τοὺς νόμους του, καὶ ὅχι ἀπλῶς σημεῖα καὶ σύμβολα ὁλότελα ἑτεροειδῶν πραγμάτων, μὲ τὸν Ρογῆρο ἢ στροφὴ αὐτὴ ἐξελίσσεται σὲ μεγαλεπήβολο ἐπιστημονικὸ πρόγραμμα. Ὁ Ρογῆρος ἀπαιτεῖ νὰ ἀναχθεῖ σὲ καθοριστικὸ μοτίβο τοῦ προγράμματος αὐτοῦ ἢ νὰ μέθοδος (τὴν ὁποία, τρεῖς αἰῶνες μετὰ, ὁ λόρδος καγκελάριος Βάκωνας ἀκόμα ἀγνοοῦσε): ἡ μέθοδος ποὺ συνόψισε ἀργότερα ὁ Γαλιλαῖος λέγοντας ὅτι τὸ Βιβλίο τῆς Φύσης εἶναι γραμμένο μὲ μαθηματικὸν χαρακτῆρες.

Οἱ ἀπαρχές τῆς αὐτονομημένης φυσικῆς ἐπιστήμης, ἡ ὁποία ἀνέκαθεν θεωροῦνταν εἰδοποιὸ χαρακτηριστικὸ τῶν Νεότερων Χρόνων, βρίσκονται ἐδῶ, στὸν Ρογῆρο Βάκωνα. Πάντοτε, ὅμως, πίσω ἀπὸ τὴν ὁρμὴ γιὰ γνώση βρίσκεται ἡ θρησκευτικὴ ἀναζήτηση. Στόχος τοῦ Ρογῆρου ἦταν ἡ μεταρρύθμιση τῆς θεολογίας: αὐτὴν τὴ μεταρρύθμιση ὀφείλε νὰ ὑπηρετεῖ ἡ καινούργια γνώση τοῦ Βιβλίου τῆς Φύσης, τὸ ὁποῖο μέχρι τότε εἶχε προσεχθεῖ καὶ χρησιμοποιηθεῖ ἐλάχιστα. Στὴ συνέχεια, γιὰ ὅσους μετὰ τὸν Ρογῆρο στράφηκαν στὴ φύση προκειμένου νὰ τὴν ἐξερευνήσουν, τὸ βαθύτερο κίνητρο ἦταν ἀκριβῶς αὐτό: νὰ ἀκολουθήσουν τὰ ἴχνη τοῦ Θεοῦ στὸν φυσικὸ κόσμον καὶ στὴν τάξη ποὺ τὸν διέπει, νὰ συλλάβουν τὴν Ἰδέα τοῦ Θεοῦ μέσα στὸν πλοῦτον τῶν μορφῶν καὶ στοὺς κρυφοὺς νόμους τοῦ γίγνεσθαι, καὶ νὰ διαβάσουν στὸ μεγάλο αὐτὸ βιβλίο τὸν λόγο τοῦ Αἰωνίου. Αὐτὸ δὲν τὸ ἐπιθυμοῦσαν μόνο οἱ μυστικοὶ φιλόσοφοι τῆς φύσης τὴν ἐποχὴ τῆς μετάβασης, τὸ ἐπιθυμοῦσαν ἐξίσου καὶ οἱ μεγάλοι ἡγέτες τῆς νέας ἐπιστήμης μέχρι τὸν Λάιμπνιτς, τὸν Νεύτωνα καὶ τὸν Κάντ. Ἀργότερα, μιὰ ἐποχὴ ἀδιάφορη ἀπέναντι στὴ θρησκεία θέλησε νὰ ἀντιμετωπίσει τὶς ἀμέτρητες καὶ ξεκαθάρες ἀποφάνσεις τῶν ἐρευνητῶν αὐτῶν ὡς ἀπλοὺς τρόπους τοῦ λέγειν, ὡς προσαρμογὲς στὸ ὕφος τῆς ἐποχῆς, ἀπόηχους μιᾶς ρευστῆς μεταβατικῆς περιόδου, θεολογικὲς ἐξαρτήσεις. Τὴν ἴδια αὐτὴ ἐποχὴ, ὁ Φραγκίσκος Βάκωνας τοῦ Βερουλάμιου, τὸν ὁποῖο ἢ οὐσιαστικὴ ἐξέλιξη τῆς νέας ἐπιστήμης παρέκαμψε, θεωρήθηκε

μεγαλύτερος προφήτης καὶ πρὸ ρηξικέλευθος στοχαστὴς ἀπὸ τὸν καλόγερο τοῦ 13ου αἰῶνα. Ὡστόσο, ὅπως γνωρίζουμε σήμερα, ἀπὸ αὐτὸν τὸν δεύτερο εἶναι ποὺ ξεκινοῦν τὰ νήματα τοῦ νέου τρόπου ἔρευνας, τὰ ὁποῖα μέσω τῶν ὀκκαμιστῶν τοῦ Παρισιοῦ φτάνουν ὡς τὸν Λεονάρντο καὶ τὸν Γαλιλαῖο. Τὸ ζήτημα τίθεται μὲ λάθος τρόπο ὅταν ἡ ἀπελευθέρωση τῆς ἐπιστήμης ἀπὸ τὴ θεολογικὴ κηδεμονία ταυτίζεται μὲ τὴν ἀποκοπὴ τοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τὴ φύση ἀπὸ θρησκευτικὰ κίνητρα. Ἀντιθέτως, αὐτὸ ποὺ κάποτε ἐπέτρεψε στὴ φυσικὴ ἔρευνα νὰ καταστεῖ αὐτοσκοπὸς ἦταν ἡ πεποίθηση πὼς κάθε πράγμα μέσα στὴ φύση ἀποτελεῖ φανέρωση τοῦ Θεοῦ – πεποίθηση ἀπόλυτα σύμφωνη μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ δόγματος τῆς Κτίσεως. Τὰ ὅσα εἶχε πεῖ ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ τὸν κόσμον δὲν ἀρκοῦσαν πιά. Ἐκεῖνος ποὺ ἀναζητοῦσε τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ μόνο στὰ βάθη τῆς ψυχῆς ἢ στὰ βιβλία τῆς Γραφῆς δὲν χρειάζοταν προσωπικὴ ἔρευνα καὶ ἐμπειρία τοῦ ἐξωτερικοῦ ὄντος: τώρα ὅμως τὸ ζητούμενον ἦταν νὰ ἀνοιχθεῖ ὁ δρόμος γιὰ μιὰ νέα πηγὴ Ἀποκάλυψης.

10. Ὁ γερμανικὸς μυστικισμὸς καὶ ἡ φιλοσοφία τῆς φύσης

Ὁ ἴδιος ὁ Ἐκχαρτ, ὁ μυστικὸς φιλόσοφος τῶν ψυχῶν, ἔμεινε ἀμέτοχος στὴν τροπὴ ποὺ πῆρε ἡ ἀναζήτηση τοῦ Θεοῦ, μολονότι αὐτός, ὅσο κανεὶς ἄλλος στὴν ἐποχὴ του, ἐξέφρασε ἐννοιολογικὰ τὴ νέα κοσμοαντίληψη. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴ στροφὴ πρὸς τὴ φύση, ὁ δάσκαλός του, ὁ Θεοδώριχος τῆς Φριβέργης (ποὺ ὁπωςδήποτε ἐπηρεάσε βαθιὰ τὸν Ἐκχαρτ στὴν ἐνοποίηση τῶν ιδεῶν τῆς Ἀπορροῆς καὶ τῆς Κτίσεως) ἦταν πρὸς μὴ προστά. Ὅταν ὅμως, κατόπιν, ὁ Ἑρρίκος Σοῦσο, ὁ ποιητὴς μεταξὺ τῶν μαθητῶν τοῦ Ἐκχαρτ, τραγουδάει τὸ πῶς ὅλα τὰ κτίσματα γύρω του, «ποὺ ὁ Θεὸς ἐπλασε στὸν οὐρανόν, στὴ γῆ καὶ σ' ὅλα τὰ στοιχεῖα (...) τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, τὰ ζῶα τοῦ δάσους, τὰ ψάρια τοῦ νεροῦ, τὰ φύλλα καὶ τὸ χόρτο τῆς γῆς καὶ ἡ ἀμέτρητη ἄμμος στὴ θάλασσα, ἀκόμα κι ἡ ἐλάχιστη σκονίτσα ποὺ λάμπει στὸ φῶς τοῦ ἡλίου, ὅλες οἱ σταγονίτσες ποὺ ἀπὸ τὴν πᾶχνη, τὸ χιόνι ἢ τὴ βροχὴ ἔπεσαν ἢ ἐξακολουθοῦν νὰ πέφτουν...» – ὅταν λοιπὸν ὁ Σοῦσο τραγουδάει πῶς ὅλα αὐτά, ὁ ἀπέραντος ἀριθμὸς ὅλων τῶν κτιστῶν

όντων, πῶς τὸ καθένα τους παίζει τὸ μουσικὸ του κομμάτι καὶ κάνουν νὰ ἀκουστῇ ὁ ὕμνος στὸν Θεό, τὸ καθένα μὲ τὸν τρόπο του, τότε, ἐδῶ, προαίσθάνεται κανεὶς ἤδη μὲ ποιὸν τρόπο ἢ μυστικὴ φιλοσοφία τῶν ψυχῶν πρόκειται νὰ μεταφέρει τὶς διαθέσεις τῆς σὲ ὅλη τὴ ζωὴ τῆς φύσης, σὲ κάθε κτίσμα, ἔως κάτω, στὴ σκόνῃ τῆς ὕλης, ὡς μέσα στὸ μικρότατο καὶ πλέον ἀσήμαντο μόριο. Δημιουργεῖται ἡ πεποίθησις ὅτι θὰ μπορούσε κανεὶς σχεδὸν νὰ προβλέψει πῶς, ἀπὸ τὸν ποταμὸ τοῦ μυστικισμοῦ ποὺ ξεπήδησε ἀπὸ τὸν Ἑκχαρτ, θὰ προκύβουν ὁ Παράκελσος καὶ ὅλο τὸ πλούσιο κύμα τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας τοῦ 16ου αἰώνα. Στὴ μυστικὴ ποίησις ἔχουμε ἓνα πλήρες προηγούμενο τόσο τῆς μοναδολογίας τοῦ Λάιμπνιτς ὅσο καὶ τῆς θεωρίας του γιὰ τὴ φύση, ὅπου πραγματικὰ καθετὶ μικρότατο μέσα στὸ μικρό, κάθε κτίσμα ὡς κάτω, ἴσαμε τὸ ἀπειροελάχιστο μόριο τῆς ὕλης, καθρεφτίζει μέσα του τὴν ὑπεραφθονία τοῦ Θεοῦ προσφέροντάς μας τὴ γνώση τῆς ὑπεραφθονίας αὐτῆς.

Θρησκευτικὴ εἶναι λοιπὸν ἡ καταγωγὴ τοῦ ἐρευνητικοῦ ζήλου καὶ τῆς ἐν λόγῳ ἀγάπης γιὰ τὴ φύση, τῶν διαθέσεων ποὺ ὁδήγησαν στὴ φυσικὴ φιλοσοφία τῆς μεταβατικῆς περιόδου καὶ τὴ φυσικὴ ἐπιστήμη τῶν Νεότερων Χρόνων. Ἀκόμα καὶ ὁ ἀναγεννησιακὸς αἰσθητικὸς ἐνθουσιασμὸς γιὰ τὴ φύση, στὸν ὁποῖο ἀρέσκονται νὰ ἐστιάζουν οἱ διάφορες μελέτες σχετικὰ μὲ τὴν καταγωγὴ τῆς μοντέρνας ἐπιστήμης καὶ κοσμοαντίληψης, δὲν εἶναι παρὰ μιὰ ἐπιμέρους φάσις στὴ μεγάλη αὐτὴ διαδικασία. Αὐτὸ εἶναι κάτι ποὺ τὸ αἰσθάνεται κανεὶς ὅσο σὲ κανέναν στὸν Κέπλερ, ὅπου ἡ νέα μαθηματικὴ γνώση τῆς φύσης ἀναπτύσσεται μὲ ἀπτὴ σαφήνεια ἐκκινώντας ἀπὸ τὴ μυστικὴ-αἰσθητικὴ φυσικὴ φιλοσοφία τῆς γερμανικῆς παράδοσης.

Ἡ ρῆσις γιὰ τὸ Βιβλίον τῆς Φύσης παραλλάσσεται συνεχῶς μὲ καινούργιους τρόπους, ἀπὸ τὸν Ρογῆρο Βάκωνα μέχρι τὴ φυσικὴ θεολογία τοῦ Ραιμούνδου τοῦ Σεβουνδίου (ὁ ὁποῖος ἀνατέμνει ἐξαιρετικὰ διεξοδικὰ τὴν ἐν λόγῳ ἰδέα), ἔπειτα στὸν Καμπανέλλα καὶ τὸν Γαλιλαῖο. Στὴν περίφημὴ ἐπιστολὴ του στὴ Μεγάλῃ Δούκισσᾳ Χριστίνα, ὁ Γαλιλαῖος ὑπερασπίζεται ἔξοχα καὶ στὸ ἴδιο ἀκριβῶς πνεῦμα τὴν ἐλευθερίαν τῆς ἔρευνάς του ἐνάντια στὴν ἐκκλησιαστικὴ-θεολογικὴ στενομυαλιά. Οἱ Γερμανοὶ φιλόσοφοι τῆς φύσης, ἀπὸ τὸν Ἀγρίππα καὶ τὸν Παράκελσο ἔως τὸν Φραγκίσκο-Μερκούριο βὰν Χέλμντ, ἐπι-

σημαίνουν μὲ τὴ σειρά τους τὴν ἴδια ἔλλειψη στοὺς θεολόγους καὶ τοὺς θεοδίφες τῶν περασμένων ἐποχῶν: ὅτι δὲν διέθεταν ἐπαρκεῖς γνώσεις γιὰ τὸ πῶς ἀποκαλύπτεται ὁ Θεὸς μέσα στὰ ἔργα τῆς φύσης. Τὴν ἔλλειψη αὐτὴ δὲν τὴν ἀναπλήρωναν οὔτε τὰ ἱερότερα βιβλία. Γνωστὸ εἶναι καὶ τὸ ὠραῖο χωρίο ἀπὸ τὴς *Ἐπιτραπέζιες Ὀμιλίες* τοῦ Λούθηρου (ὁ ὁποῖος κατὰ τὰ ἄλλα ὑπῆρξε τόσο ξένος καὶ ἀπορριπτικὸς ἀπέναντι στὴν ἐγκόσμια ἐπιστήμη ὅσο κανένας σχολαστικὸς φιλόσοφος): «Εἴμαστε τώρα στὴν αὐγὴ τῆς μέλλουσας ζωῆς, γιὰτὶ ἀρχίζουμε νὰ ἀποκτᾶμε καὶ πάλι γνώση τῶν πλασμάτων, γνώση ποὺ εἴχαμε χάσει. (...) Τώρα βλέπουμε τὰ κτιστὰ ὄντα ὅπως πρέπει, καλύτερα ἀπ' ὅσο κάποτε μὲ τὸν παπισμὸ. Μὲ τὴ χάρις τοῦ Θεοῦ ἀρχίζουμε νὰ ἀναγνωρίζουμε τὰ ὑπέροχα ἔργα καὶ τὰ θαύματά του ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὸ λουλουδάκι. (...) Στὰ κτίσματά του ἀναγνωρίζουμε τὴν ἰσχύ τοῦ Λόγου του, πόσο κραταῖος εἶναι ὁ Λόγος αὐτός». Φράσεις ὅπως αὐτὲς εἶναι ἀπόηχοι τῆς φωνῆς τοῦ Σοῦσο.

Στὸ πλαίσιο τῆς ἐν λόγῳ ἐξέλιξης, ὁ νομιναλισμὸς τοῦ 14ου αἰώνα υἱοθέτησε μιὰ ιδιόμορφη, διττὴ στάση. Ὁ βαθὺς σκεπτικισμὸς ἀπέναντι στὴν ἐγκυρότητα κάθε γνώσης ποὺ ἀφορᾷ τὸν κόσμον ἦταν ἓνα ἀπὸ τὰ βασικὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ιδιοσυγκρασίας τοῦ Γουλιέλμου τοῦ Ὀκκαμ: ἰδωμένη ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ σκεπτικισμοῦ αὐτοῦ, ἡ δόξα τῆς πίστης, τῆς ὑπερφυοῦς χάριτος καὶ τῆς ἀποκάλυψης λαμπρύνεται ἀκόμα περισσότερο. Ἐπικαλούμενος τὸν νομιναλισμὸ, ὁ Λούθηρος μπορούσε νὰ υἱοθετῇ ἀκόμα ἐχθρικότερη στάση ἀπέναντι στὸ «θηρίον τοῦ Λόγου». Ὡστόσο, δικαίως τονίζεται πάντοτε ἡ συνάφεια τῆς νέας ἐπιστήμης μὲ τὴ νομιναλιστικὴ-ἐμπειρικὴ τάση τοῦ ἀπερχόμενου Μεσαίωνα. Αὐτὴ ἡ τάση ἦταν ποὺ ἀνοίξε γιὰ πρώτη φορὰ ρῆγμα στὸ ἀρχαῖο-σχολαστικὸ σχῆμα, στὸ σύστημα τῶν «ὑποστασιακῶν μορφῶν»: ἐδῶ ἀποκρούστηκε γιὰ πρώτη φορὰ ἡ ἀξίωση ἀντικειμενικῆς πραγματικότητος τὴν ὁποία προέβαλλαν ὀρισμένες πάγιες καὶ δεδομένες ἐννοιες, καὶ τοῦτο συνέβη γιὰ χάρις τῆς ἀμεσης γνωστικῆς ἀξίας τῆς αἰσθητηριακῆς ἐμπειρίας. Γι' αὐτὸν τὸν λόγο, οἱ πρωτεργάτες τῆς ἐπιστήμης τῶν Νεότερων Χρόνων αἰσθάνονταν πάντοτε νὰ τοὺς ἐνώνει μὲ τοὺς νομιναλιστὰς ἡ πολεμικὴ ἰαχὴ τῆς ἐμπειρίας, ἡ ἰαχὴ ἐνάντια στὴν παρωχημένη ἐννοιοκρατικὴ ἐπιστήμη. Πράγματι, ὅσα καθόρισαν οὐσιωδῶς μετὰ τὸν Γαλιλαῖο καὶ τὸν Ντεκάρτ τὴν

εικόνα της φύσης στους Νεότερους Χρόνους, ἐν μέρει θεμελιώθηκαν στὸν κύκλο τῶν μαθητῶν τοῦ Γουλιέλμου τοῦ Ὁκκαμ.

11. Ὁ Νικόλαος Κουζανὸς καὶ ἡ ἐνότητα τῶν ἀντιθέτων

Ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους, ὁ πραγματικὸς συνεχιστὴς τῆς κοσμοαντίληψης τοῦ Μάιστερ Ἐκχαρτ, ἐκεῖνος ποὺ ἀναμετρήθηκε ξανὰ πραγματικά μὲ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἀξιακὴ καὶ οὐσιακὴ συνάφεια Θεοῦ καὶ κόσμου, εἶναι ὁ Νικόλαος Κουζανός. Οἱ δύο θεμέλιοι λίθοι τῆς θεωρίας του, ἡ coincidentia oppositorum [σύμπτωση τῶν ἀντιθέτων] μέσα στὸν Θεὸ καὶ ὁ κόσμος ὡς explicatio Dei [ἐκδίπλωση τοῦ Θεοῦ], ἀναπτύχθηκαν μὲ καινούργια εὐκρίνεια καὶ συστηματικὴ στή βάση τῶν μυστικῶν ἐνοράσεων τοῦ Ἐκχαρτ.

Ὅπως δὴ ποτε, ἡ ἐνότητα τῶν ἀντιθέτων καὶ ἡ πλήρης τους σύμπτωση στὸ Πρωταρχικὸ Ἐν δὲν ἦταν καθεαυτὰ καινούργια φιλοσοφικὰ μοτίβα. Πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση συντείνει ἓνα ἀπὸ τὰ βασικὰ βιώματα τῆς μυστικῆς φιλοσοφίας ὅλων τῶν ἐποχῶν. Προπάντων ὁ Πλωτῖνος εἶχε συλλάβει μὲ τρόπο μεγαλειώδη τὰ μοτίβα αὐτά, τὰ ὁποῖα κατόπιν, μέσω τῶν ἐκκλησιαστικῶν Πατέρων μὲ νεοπλατωνικὴ παιδεία, π.χ. τοῦ Συνέσιου καὶ προπαντὸς τοῦ ψευδο-Διονύσιου ἀλλὰ καὶ τοῦ Αὐγουστίνου, πέρασαν στὸν Μεσαίωνα. Ἐδῶ, ἐκεῖνος ποὺ διαμόρφωσε πρῶτος τὴ διδασκαλία του γιὰ τὸν Θεὸ στὴ βάση αὐτῶν τῶν μοτίβων ἦταν ὁ μεγάλος Σκῶτος ὁ Ἐριγένης. Ὁ Ἐκχαρτ καὶ ὁ Κουζανὸς ἀνήκουν σὲ αὐτὴν τὴν παράδοση. Ὡστόσο, μὲ τὸν Κουζανὸ ἀρχίζει μιὰ καινούργια φάση στὴν ἱστορία τοῦ προβλήματος.

Στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως τὴν ἀντιλαμβάνεται ὁ Ἐκχαρτ, δύο βιώματα συνυπάρχουν τὸ ἓνα πλάι στὸ ἄλλο, χωρὶς καμιά ἀπολύτως διαμεσολάβηση καὶ δίχως νὰ ὑπάρχει γέφυρα ποὺ νὰ τὰ συνδέει. Τὸ ἓνα εἶναι ἡ καθημερινὴ ἐμπειρία τῆς πραγματικότητας μέσα στὴν ὁποία βρισκόμαστε καὶ ἐνεργοῦμε, τῆς πραγματικότητας ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ πολλαπλότητα, ποικιλομορφία καὶ ἀντιθέσεις. Τὸ ἄλλο εἶναι ὁ ἐξαιρετικὰ σπάνιος καὶ πάντοτε παροδικὸς φωτισμὸς τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἀναζητᾷ τὸν Θεό, ὁ φωτισμὸς μὲ τὸν ὁποῖο εἰσέρχεται κανεὶς στὴν ἐνότητα ἐκείνη ὅπου δὲν ἔχει πλέον θέση καμιά ἀντίθεση.

Ὅλες ἀνεξαιρέτως οἱ ἱκανότητες τῆς ψυχῆς, οἱ «δυνάμεις» τῆς, δὲν κατορθώνουν νὰ τὴν ὀδηγήσουν πέρα ἀπ' αὐτὸ τὸν ἐπιφαινόμενο χωρισμὸ: εἶναι ἐκ τῆς οὐσίας τους ἀκατάλληλες γιὰ κάτι τέτοιο. Καὶ δὲν εἶναι μόνο οἱ κατώτερες δυνάμεις ποὺ δὲν κατορθώνουν κάτι τέτοιο, οἱ δυνάμεις τῆς αἰσθητικότητας, τῶν ὁποίων ἡ δράση συνίσταται ἀκριβῶς στὸ νὰ μᾶς περισποῦν σὲ ἓνα σωρὸ διάσπαρτα πράγματα· ἀκόμα καὶ οἱ ὑψηλότερες, οἱ ἀνώτατες δυνάμεις τῆς ψυχῆς, παραμένουν παγιδευμένες στὶς ἀντιθέσεις. Γιατὶ ἀκόμα καὶ ἡ δύναμη τοῦ καθάρου ἐνοποιοῦ Λόγου παραμένει δέσμια τῆς διττότητας, δέσμια τῆς ἀντίθεσης μεταξὺ γινώσκοντος καὶ γινωσκόμενου. Ἀκόμα καὶ ἡ εὐγενέστερη βούληση, ἡ ὑψιστὴ ἀγάπη, ὅσο βαθιὰ καὶ νὰ νιώθουμε τὸ ἄγγιγμά τους, ὅσο θερμὰ καὶ νὰ ποθοῦμε τὴν ἔνωση, σταματοῦν μπροστὰ στὴν ἀνεξάλειπτη ἔνταση μεταξὺ τοῦ «ἐγώ» καὶ τοῦ «ἐσύ», τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ Θεοῦ, τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦ ὄντος. Μὲ τίς «δυνάμεις» τῆς ἡ ψυχῆ δὲν φτάνει ποτὲ στὸ ἀληθινὸ Ἐν. Γιὰ νὰ συντελεστεῖ ἡ μυστικὴ ἔνωση μὲ τὸν Θεὸ καὶ νὰ πετύχει ὁ ἄνθρωπος τὴν δίχως ἀντίθεση ἐνότητα, θὰ πρέπει νὰ ἐγκαταλειφθοῦν ὅχι μόνο ἡ ἐπιθυμία, ἡ ἀντίληψη καὶ ἡ αἰσθητικότητα, ἀλλὰ καὶ κάθε πνευματικὴ θέληση, ἀγάπη καὶ γνώση. Ὁ ἄνθρωπος θὰ πρέπει νὰ ἀναδιπλωθεῖ στὰ ἐνδότερα τοῦ μυχοῦ τῆς ψυχῆς καί, ἐντελῶς ἀποχωρισμένος ἀπὸ τὸν κόσμον, μὲ τίς δικές του δυνάμεις ἀπονεκρωμένες, νὰ ἀφήσει νὰ φωτίσει ἡ «σπιθίτσα» καὶ νὰ ἀναλωθεῖ τὸ Ἐγὼ τοῦ ἀπὸ αὐτὴν. Ἐδῶ, ἡ Θεότητα καὶ ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἓνα πράγμα, ἐνιαῖο καὶ ἀδιαίρετο. Ὅλα ὅσα συνελάμβαναν οἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς μέσα στὴν πολλαπλότητα, ὅλα ὅσα ἔπρεπε νὰ ἐγκαταλειφθοῦν καὶ νὰ περιφρονηθοῦν, ἐπιστρέφουν καὶ πάλι τώρα μεμιᾶς μέσα στὴν πλησμονὴ τῆς ἐνότητας: συγχωνευμένα, ἀπολύτως ἐνωμένα μὲ τὴν «ἀποχωρισμένην» τούτῃ ψυχῇ, ἡ ὁποία ἀφομοιώθηκε μὲ τὴ Θεότητα. Χάνεις τὸν κόσμον προκειμένου νὰ τὸν κερδίσεις: εἶναι ἀδύνατον νὰ ἀντιδιαστείλει κανεὶς μὲ μεγαλύτερη ἔνταση ἀπὸ τὸν Ἐκχαρτ τοὺς δύο αὐτοὺς δρόμους, τῶν ὁποίων ὥστόσο ἡ ἄδηλη ἐνότητα προϋποτίθεται.

Ἐδῶ, ἡ ζωὴ καὶ ἡ σκέψη βρίσκονται μπροστὰ σὲ ἓνα δύσκολο καὶ ἀνεπίλυτο πρόβλημα. Ὁ ἄνθρωπος παραμένει δέσμιος τῆς πολλαπλότητας ἀκόμα καὶ ὅταν στηρίζεται σὲ ὅ,τι εὐγενέστερο καὶ βαθύτερο διαθέτει. Ἄν θέλει νὰ φτάσει στὴν ἐνότητα θὰ πρέπει νὰ τὰ ἀπαρνηθεῖ

και αυτό, όπως θα πρέπει να απαρνηθεί και όλα τα αίσθητά που τον περισπούν. Έτσι όμως μοιάζει σαν να καταδικάζεται σε θάνατο και η σκέψη: αν από τη φύση της ή επιστήμη προσλαμβάνει μονάχα το φαινομενικό και κατατετμημένο (το ίδιο τελικά που κάνουν ή κατ' αίσθηση αντίληψη και η καθημερινή έμπειρία), αν ή ίδια ή φιλοσοφία -ή στηριζόμενη σε έσχατες αρχές έλλογη γνώση- παραμένει δέσμια της δυαδικότητας και δεν μπορεί να νιώσει ποτέ τίποτε από την αληθινή ένότητα, τότε βέβαια καμιά έρευνα δεν έχει αξία: οι λέξεις και οι έννοιες, ή θεμελίωση και ή απόδειξη μηδενίζονται - θα πρέπει να σωπάσουν και να δώσουν τη θέση τους στη μυστική έκσταση.

Έδω το χάσμα το γεφυρώνει ο Νικόλαος Κουζανός, ο φιλόσοφος μεταξύ των διαδόχων του Έκχαρτ, με τη θεωρία του για την docta ignorantia, τη γνώσκουσα άγνοια. Η νόηση [Verstand] (ratio), καθώς συγκεντρώνει έμπειρικά γεγονότα, καθώς συγκρίνει, έννοιολογεί και μετράει τα πράγματα δίχως σειρά και τάξη, παραμένει πάντοτε προσδεσμένη στα δεδομένα των αισθήσεων και, συνεπώς, φυλακισμένη στα αδιέξοδα της πολλαπλότητας και της αντίθεσης. Άρα, ή επιστήμη της νόησης δεν συνιστά από μόνη της γνώση του αληθινού Όντος, το οποίο είναι Ένα· επομένως, συνιστά άγνοια. Αυτό όμως τώρα δεν σημαίνει κατά κανέναν τρόπο ότι τελικά κάθε γνώση στερείται αξίας και ότι πρέπει να εγκαταλειφθεί, ότι πρέπει κανείς να «χάσει» τον κόσμο στρέφοντάς του τα νώτα, να σφραγίσει τις αισθήσεις και τη νόηση και να περιφρονήσει ό,τι αυτές βλέπουν και αναζητούν. Γιατί ανάμεσα στη νόηση και το άρρητο της ένωσης με τον Θεό ενεργεί μια ανώτερη δύναμη του πνεύματος, ή οποία μεσολαβεί ανάμεσά τους και λειτουργεί κατά τέτοιον τρόπο ώστε ή γνώση της πολλαπλότητας να αποκτά και αυτή αξία και νόημα για κάθε έσχατη αναζήτηση του Ένός Όντος - του Θεού. Ο Λόγος [Vernunft] (κατά τον Κουζανό: ο intellectus) γνωρίζει ότι ή μερική αυτή γνώση συνιστά άγνοια. Βέβαια, ούτε ο Λόγος κατέχει ποτέ την Ολότητα. Έδω ο Έκχαρτ έβλεπε σωστά ότι ή «άνωτατη όμοιότητα», ή όμοιότητα την οποία δεν την χωρίζει από τίποτα καμιά διαφορά, ή καθολική όμοιότητα, κείται επέκεινα κάθε έννοιας. Όμως ο Λόγος, μέσω της γνώσης που έχει για την άγνοιά του, υψώνεται πάνω από τη γνώση της πολλαπλότητας και σημαδεύει εκείνο από το οποίο απουσιάζει ή πολλαπλότητα. Και αυτό

δεν αποτελεί απλώς, ως πούμε, κάποια μεμονωμένη προειδοποίηση, μια έπισήμανση να μην έκληφθουν ή νόηση και οι αποφάνσεις της ως κάτι το έσχατο, δεν πρόκειται για μια μεμονωμένη υπόδειξη προς την κατευθυνση μιας κατά τα άλλα άρρητης μυστικής ένωσης με τον Θεό: ξεκινώντας από τα περιεχόμενα των επιμέρους γνώσεων, οι αναγκαιότητες του Λόγου (που θα πρέπει να καταδειχτούν στα έν λόγω περιεχόμενα παντού και με κάθε έννοιολογική αυστηρότητα), οδηγούν πέρα και πάνω από την πολλαπλότητα, προς την ένότητα· οδηγούν από τις αντιθέσεις στη σύμπτωσή τους, την coincidentia. Η ευθεία γραμμή και ο καμπύλος κύκλος ταυτίζονται απόλυτα, αρκεί μονάχα να σκεφτεί κανείς το μήκος της ακτίνας του κύκλου ως άπειρο. Έτσι συμβαίνει και με τη στάση και την κίνηση· έτσι συμβαίνει και με όλες τις αντιθέσεις που διαπερνούν την πραγματικότητα: μόνο στη σφαίρα του πεπερασμένου τα διάφορα επιμέρους στοιχεία αποκλείουν το ένα το άλλο. Στην τέλεια άπειρία τα πάντα καταλήγουν στο Έν. Κάθε έρευνα οδεύει αναγκαία προς το άπειρο γιατί πάντοτε συσχετίζει το άγνωστο με το γνωστό, συγκρίνει το ζητούμενο με κάτι δεδομένο, το απορούμενο με κάτι βέβαιο. Σε αυτή τη διαδικασία ή νόηση δεν αγγίζει ποτέ το καθαρό απόλυτο, αυτό που όμονοει πλήρως με τον εαυτό του. Απεναντίας, ή αναζήτηση δεν έχει τέλος. Ακόμη κι αν ο Λόγος δεν συλλαμβάνει μέσω έννοιων το Απόλυτο, ούτε την πλήρη και καθαρή αλήθεια, αυτό είναι κάτι που το γνωρίζει. Συνεπώς, γνωρίζει και την καταστατική ανεπάρκεια κάθε σχετικής γνώσης, κάθε γνώσης που προϋποθέτει κάτι άλλο και ή οποία, επομένως, για τον ίδιο ισοδυναμεί με άγνοια: είναι σε θέση να σκεφτεί εκείνο που δεν προϋποθέτει τίποτα και να βγάλει τα συμπεράσματα που προκύπτουν όταν νοήσει κανείς το πεπερασμένο υψώνοντάς το μέχρι το τέλει άπειρο.

Έτσι, μέσω της επιστήμης της νόησης και χάρη στην επίγνωση που κομίζει ο Λόγος, ένας συνεχόμενος δρόμος και μία ένιαία συνάφεια οδηγούν άνοδικά από τις αισθήσεις ως το σύνορο του ασύλληπτου Ένός. Η ανθρώπινη γνώση άντλει τις κατευθύνσεις της από κάθε επιμέρους περιεχόμενο της πραγματικότητας, απ' όλες τις διαιρέσεις και τις αντιθέσεις της (τις οποίες τώρα πια δεν τις παρακάμπτει αυτός που αναζητά τον Θεό): όλες αυτές οι κατευθύνσεις οδεύουν ή μία προς την άλλη και αφήνουν ξεκάθαρα να αντιληφθούμε πώς ένώνονται άορατα

σὲ ἓνα σημεῖο: στὴ σύμπτωση τῶν ἀντιθέτων, στὴ συγκεκριμένη, ἀπόλυτα πεπληρωμένη ἐνότητα τοῦ ἀπείρου, ὅπου δὲν ὑπάρχουν πλεόν ἄρνήσεις πού νά δημιουργοῦν ἐχθρότητα καὶ χωρισμούς. Μέσω τῆς γνώσης τῆς ἄγνοιάς του, μέσω τῆς ἐπίγνωσης τοῦ νόμου τῆς ἀπειρίας, ὁ Λόγος καθοδηγεῖ ὅλη μας τὴ γνώση πρὸς τὸ ἀπόλυτο Ἐν, πρὸς τὸν Θεό, μολονότι καθεαυτὴν τούτῃ ἡ γνώση παραμένει κατ' ἀνάγκην πεπερασμένη καὶ διασπασμένη. Τὸ Βιβλίον τῆς Φύσης παραμένει βουβὸ μόνο γιὰ ἐκεῖνον πού προσκολλᾶται στὴν περατότητα τῶν γραμμάτων καὶ τῶν φράσεων πού διαβάζει σὲ αὐτό. Γιὰ ὅποιον ὅμως προεκτείνει τὶς σκέψεις του καὶ ξεκινώντας ἀπ' ὅσα συνέλαβε χαράζει γραμμὲς πρὸς αὐτὰ πού ὑπερβαίνουν τὴν περατότητα, γι' αὐτὸν ὁ Θεὸς μιλάει μέσα ἀπὸ κάθε ἐπιμέρους ὄν, μέσα ἀπὸ κάθε κτίσμα. Ἐτσι, στὴν πραγματικότητα, ὅλη ἡ ἐργασία τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς φιλοσοφίας ὑπηρετεῖ τελικὰ τὸν ὑπέρτατο σκοπὸ. Ἡ γνώση τῆς φύσης δὲν συνιστᾷ προσκόλλησιν στὴν ἀποσπασματικότητα, προσκόλλησιν ἢ ὁποία ἀπλῶς μᾶς παρασύρει μακριὰ ἀπὸ τὸν ἀληθινὸ σκοπὸ τῆς ψυχῆς. Ἡ θεωρητικὴ ἐνατένισιν εἶναι πάντοτε κάτι παραπάνω ἀπὸ μιὰ κίνησιν ἐντὸς τῆς ἀπλῆς περατότητας καὶ τῶν χωρισμῶν. Ὁ δρόμος πού ὁδηγεῖ στὸν Θεὸ περνáει μέσα ἀπὸ κάθε μορφὴ ἐγκόσμιας γνώσης (ἄρκει αὕτῃ νά καθοδηγεῖται ἀπὸ τὸν Λόγον καὶ νά κατανοεῖται ὀρθά).

12. Ἡ ἐπίδραση τοῦ Κουζανοῦ μέχρι τὸν Χέγκελ

Μέσα ἀπὸ τὴ νέα αὐτὴ θετικὴ του τροπὴ, τὸ μοτίβο τῆς σύμπτωσης τῶν ἀντιθέτων διατρέχει κατόπιν ὁλόκληρην τὴν ἱστορίαν τῆς νεότερης μεταφυσικῆς. Ἡ κατάφασις τῶν ἀντιθέσεων καὶ ἡ ἐνασχόλησις μαζί τους ἔχουν ἔκτοτε μόνιμη παρουσίαν στὴ ζωὴ καὶ τὴν ἐρευνά. Στούς αἰῶνες πού ἀκολοῦθησαν, ἡ μελέτῃ τῆς φύσης καὶ ἡ φυσικὴ φιλοσοφία ἔζησαν μέσα στὴν ἀτμόσφαιρα αὐτὴ καί, πάνω σὲ τούτῃ τὴ βάση, πάλεψαν ἐναντία σὲς δυϊστικὰς τάσεις. Ἡ Ἀναγέννησις – ὅπως εἶχαν κάνει νωρίτερα ὁ Πλωτίνος καὶ ὁ Αὐγουστίνος – ἀνέτρεχε πρόθυμα στὴν εἰκόνα τῆς ἁρμονίας: ἡ ὁμορφία εἶναι ἐνότητα στοιχείων πού διαφέρουν μεταξύ τους, συμφωνία ἀντιθέτων. Μέσα ἀπὸ τὶς ἴδιες τοῦ τὶς ἀντιφάσεις, καὶ μάλιστα ἀκριβῶς μέσα ἀπὸ αὐτές, τὸ Βιβλίον τῆς

Φύσης, μὲ τὴν αἰώνια ὑπεραφθονία του, προεικονίζει τὴν ἐνότητα τοῦ Κτίστη. Ἀπὸ τὸν Πίκο ντελλὰ Μιράντολα καὶ τὸν Καπνίωνα καὶ μετὰ, οἱ πάντες, θεόσοφοι καὶ οὐμανιστές, Ἰταλοὶ καὶ Γερμανοί, ἀναπτύσσουν παραλλαγὰς αὐτοῦ τοῦ μοτίβου. Τὸ μοτίβο εἶναι κυρίαρχο τόσο στὸν ὕμνον τῆς φύσης τοῦ Τζορντάνο Μπροῦνο, ὅπου ἡ σκέψις τοῦ Κουζανοῦ παρουσιάζεται μὲ τρόπο μεγαλειώδη καὶ μὲ τὴν πνοὴ τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνθουσιασμοῦ, ὅσο καὶ στὴν κοσμοεικόνα τοῦ Κέπλερ. Ὁ Κέπλερ τονίζει ὅτι ἔφτασε στὴν ἀνακάλυψιν πὼς οἱ τροχιὰς τῶν πλανητῶν ἔχουν σχῆμα ἑλλειψῆς (καὶ ὄχι κύκλου ὅπως πίστευαν παλιὰ) ξεκινώντας ἀπὸ τὴν πεποίθησιν ὅτι ἡ μεγαλειώδης ἁρμονία τοῦ ἀστρικοῦ κόσμου φτάνει στὸν πλοῦτον καὶ τὴν εὐρυθμίαν πού τῆς προσιδιάζουν, ὅχι ἐκεῖ πού ὑπάρχει ὁμοιομορφία καὶ ὁμοιότητα, ἀλλὰ ἐκεῖ πού ὑπάρχει πολλαπλότητα καὶ ἀντίθεσις.

Ἡ σκέψις πού ἀντιμάχεται τὸν διχασμὸ, τὸν διχασμὸ πού ἀπειλοῦσε νά εἰσαγάγει στὴν εἰκόνα τοῦ κόσμου ἡ θρησκευτικὴ ἐμπειρία τῶν ἀντιθέσεων τοῦ Λούθηρου, ἐπιβάλλεται μὲ καινούργια δύναμις. Οἱ ἐπίγονοι τῆς παλιᾶς μυστικῆς παράδοσης μεταστρέφουν καὶ αὐτοὶ τὸ ἀντιθετικὸ σὲ θετικόν, σὲ κατάφασιν τῶν πάντων. Ἡδη ὁ Παράκελσος τονίζει ξανά ὅτι οἱ διαφορὰς εἶναι ἀναγκαῖες γιὰ νά νιώσουμε τὸν Θεὸ καὶ ὅτι κανένας δὲν μπορεῖ νά γνωρίσει τὸ καλὸ χωρὶς προηγούμενη ἐμπειρία τοῦ κακοῦ· ὅτι τὰ διάφορα ἐγκόσμια πράγματα πού χωρίζονται τὸ ἓνα ἀπὸ τὸ ἄλλο μέσα σὲς ἀντιθέσεις, ἤχουν ὅλα μαζί μέσα σὲ μιὰ μεγαλειώδη ἁρμονία καὶ φανερώνουν πλήρως τὸ νόημά τους μέσα ἀπὸ τὴν ἀμοιβαίαν τους σχέσιν καὶ ὥσμωνσιν. Ἐτσι, οἱ Γερμανοὶ μυστικοὶ τῆς φύσης, μέχρι τὸν Φραγκίσκο-Μερκούριο βὰν Χέλμοντ, αἰτήθηκαν αὐτὸ πού δίδαξε μὲ τόσο ἐντυπωσιακὸ τρόπο ἀργότερα καὶ ὁ Χέγκελ: νά μὴν μᾶς τρομάζει ὁ «πόνος τοῦ χωρισμοῦ» καὶ νά μὴν ἀντιπαρέρχομαστε τὴν ἐργασία μέσα στὸ ἀρνητικὸ στοιχεῖον, γιὰτὶ μόνο μέσα σὲς ἀντιφάσεις τῆς πραγματικότητος ἀνοίγει ὁ δρόμος πρὸς τὴ συγκεκριμένη καὶ πλήρη ἐνότητα τοῦ Ἀπόλυτου, τὴν ἐνότητά του ὡς ἐνότητα τῶν ἀντιθέτων. Ὅλοι αὐτοὶ διδάσκουν ὅτι γιὰ νά φτάσουμε στὸν ἀληθινὸ πλοῦτον τῆς ἐνότητος μὲ τὸν Θεὸ πρέπει νά δουλέψουμε σὲ βάθος ἀνοίγοντας τὸν δρόμον μας μέσα σὲ τοῦτο τὸν κόσμον, μέσα ἀπὸ τὰ κακά του καὶ μέσα ἀπὸ ὅλες του τὶς ἀντιθέσεις.

ὁποία τὸ ἀντίστοιχο οἶονεῖ ποιοτικὸ ἄπειρο τῶν κατηγορημάτων αὐτῶν δὲν θὰ εἶχε ἀναγκαία σχέση μετὰ τὴν ποσοτικὴ ἀπεραντοσύνη τοῦ κοσμικοῦ Εἶναι): σημαίνει ὅτι καθὼς ὁ Θεὸς μέσα ἀπὸ τὴ γνώση καὶ τὶς ἐνέργειές του συνάπτει σχέσεις μετὰ ὁλόκληρο τὸ Εἶναι καὶ τὸ γίγνεσθαι, σὲ ὁλόκληρο τὸν χῶρο καὶ τὸν χρόνον, περιλαμβάνει μέσα του ὅλες αὐτὲς τὶς διαστάσεις. Ἐτσι, ἡ μία πρωταρχικὴ ἀρχὴ εἶναι ἄπειρη ἀλλὰ μετὰ τελειῶς διαφορετικὸ τρόπο ἀπὸ ἐκεῖνον ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ χαρακτηρίζουμε ἄπειρη τὴν ὕλη. Ὅ,τι ξεκίνησε μετὰ τὸν Φίληβο τοῦ Πλάτωνα, διαγράφεται ἐδῶ καθαρὰ: μιὰ διπλὴ ἔννοια τοῦ ἀπείρου. Κατόπιν, στὸ νεοπλατωνικὸ σύστημα, τὸ διπλὸ αὐτὸ νόημα ἀναπτύχθηκε διεξοδικὰ καὶ κληροδοτήθηκε σὲ ὅλη τὴν περίοδο ποὺ ἀκολούθησε.

Ὁλόκληρη ἡ ὑπαρξὴ κεῖται ἀνάμεσα σὲ δύο ἄπειρα: τὸ πρῶτο εἶναι τὸ Ἐν, τὸ ὁποῖο, ὄντας πάνω ἀπὸ κάθε ἀριθμὸ καὶ μέγεθος, δηλώνει ἀπεραντὴ δύναμη καὶ δὲν φανερώνει οὔτε ἔλλειψη σὲ ὅρια καὶ μορφή οὔτε τὴν ἀδυναμία κάποιου δεδομένου πράγματος νὰ ὑπαχθεῖ σὲ ἔννοιες. Πρόκειται γιὰ ἓνα ἄπειρο τὸ ὁποῖο ὑπερβαίνει κάθε μορφή γνώσης (ὅπως καὶ κάθε συνηθισμένο «εἶναι») καὶ ἴσα ἴσα ἡ ἀπροσδιοριστία του, ἡ ἀδυναμία νὰ τὸ συλλάβουμε, συνιστᾷ ἔκφραση ἀνώτατης καὶ πρωτογενοῦς δύναμης καὶ πληρότητας. Τὸ δεύτερο ἄπειρο εἶναι τὸ ἄπειρο τῆς ὕλης, ποὺ καθότι στερούμενο ὁρίων παραμένει ἡ ἀρχὴ τοῦ κακοῦ, τοῦ «μὴ εἶναι» καὶ ὅλων ὅσα παραμένουν ἀπροσδιόριστα: αὐτῶν ποὺ συνεχίζουν νὰ ποθοῦν τὴ μορφή, τὴν τάξη καὶ τὸν ἀριθμὸ γιὰ νὰ γίνουν πραγματικότητα. Τὸ πρῶτο, τὸ ἄπειρο τῆς τελειότητος, κεῖται τρόπον τινὰ πάνω ἀπὸ τὴν πραγματικότητα, ἐνῶ τὸ δεύτερο τρόπον τινὰ κάτω ἀπὸ αὐτήν. Ὁ ἀγῶνας τοῦ Πλωτίνου νὰ ἐπιτευχθεῖ μετὰ σαφήνεια ἡ κατασκευὴ τῆς πρώτης ἀπὸ τὶς δύο ἔννοιες τοῦ ἀπείρου εἶναι φανερός: μέσω αὐτῆς τῆς ἔννοιος δὲν ἀποσπᾶται τίποτε ἀπὸ τὸ Ἐν, δὲν τοῦ ἀμφισβητεῖται τίποτε (ὅριο καὶ μορφή) – ἀπεναντίας, αὐτὸ ποὺ χαρακτηρίζει ἐδῶ τὸ ἄπειρο εἶναι ἡ ἀπουσία κάθε ἔλλειψης». Στὸ Ἐν αὐτό, ποὺ στερεῖται ποιότητων, ὅλα ὅσα μποροῦν νὰ ἐκταθοῦν ἀπεριόριστα βρίσκονται πρωτογενῶς ἐνοποιημένα σὲ ἓνα κέντρο. Ἐδῶ λοιπὸν ἐννοεῖται ἓνα ὁλοκληρωμένο ἄπειρο, ἓνα Ὅλον τὸ ὁποῖο (ἔστω καὶ ἂν δὲν ἀφορᾷ μεγέθη) εἶναι ἄπειρο.

Ὁ πλοῦτος τοῦ κόσμου μπορεῖ καὶ ρεεῖ μέσα στὴν ἀμέτρητη σειρά τῶν κατερχόμενων ἐπιπέδων ἐκκινώντας ἀπὸ τὸ Ἐν, μόνο καὶ μόνο ἐπειδὴ τὸ Ἐν εἶναι ἄπειρο. Μόνο ἐξαιτίας τῆς ἀπειρίας του ἐκπορεύεται ἀπὸ αὐτὸ ἡ ὕλη καὶ ἡ ἀνεξάντλητη δύναμη τῶν ἀμέτρητων μορφῶν, ἡ δύναμη ποὺ προορίζεται γιὰ αὐτὴν τὴν αἰωνίως ἀπροσδιόριστη καὶ προσδιοριστέα ὕλη. Ὡς πηγὴ κάθε πραγματικότητας, τὸ ὑπέρτατο, τέλειο καὶ ἄπειρο σὲ ἀξία Ἐν συνδέεται ἐπίσης μετὰ τὸ χωροχρονικὸ ἄπειρο, μετὰ τὸ ἄπειρο τῆς ποσότητος, καὶ αὐτὸ συμβαίνει παρ' ὅλο ποὺ καθεαυτὸ τὸ Ἐν ἐμμένει στὸν ἑαυτὸ του ὅπως ὁ νοῦς τοῦ Ἀριστοτέλη, παρ' ὅλο ποὺ δὲν ἔχει καμιά σχέση μετὰ τὴν πολλαπλότητα καὶ εἶναι ξένο πρὸς κάθε τάξη μεγεθῶν. Ὄντας τὸ τέλειο καὶ ἄπειρο Ἀγαθόν, τὸ θεϊκὸ αὐτὸ Ἐν διαθέτει ἐπίσης ἄπειρη δύναμη (τὴν ὁποία ἡ ἀπορροή δὲν ἀναλώνει ποτέ). Μέσω τῆς δύναμης τῆς ἀπορροῆς, ἡ φωτεινὴ αὐτὴ πηγὴ, ὅσο κι ἂν μένει στὸν ἑαυτὸ της καὶ δὲν διασκορπίζεται, συνδέεται πρωτογενῶς μετὰ τὰ πολλὰ καὶ ἐκτατά, μέχρι κάτω, ὡς τὴν ὕλη.

5. Ἡ ἀπειρότητα τοῦ Θεοῦ στοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας

Ὁ ἐξαρχῆς σταθερὸς προσανατολισμὸς τῆς ἀναπτυσσόμενης χριστιανικῆς φιλοσοφίας πρὸς τὴ νέα αὐτὴ ἐκδοχὴ τοῦ ἀπείρου εἶναι εὐνόητος. Στὴν παράσταση τοῦ δικοῦ της Ἐνὸς Θεοῦ δὲν προβλεπόταν μόνο ὡς οὐσιῶδες γινώρισμα ἡ παρουσία μιᾶς πνευματικῆς ἰσχύος ποὺ ἄγγιζε τὴν τελειότητα καθὼς ἔφτανε στὸ ἀνώτατο δυνατὸ ἐπίπεδο – ἓνα ἐπίπεδο ὅπου ἡ ἐν λόγω παράσταση, ὡς ἀπόλυτα ἄρρητη, ὑψωνόταν πάνω ἀπὸ κάθε ἔννοια καὶ κάθε ἐννοιολογικὴ περιχαράκωση, πάνω ἀπὸ τὴν ἐποπτεία καὶ τὴ μορφή: διαμέσου τῶν ἰδεῶν τῆς Κτίσεως, τῆς Συντηρήσεως καὶ τῆς Διοικήσεως τοῦ κόσμου, ἡ παράσταση τοῦ Θεοῦ συνδεόταν ἐπίσης πάντοτε καὶ μετὰ τὸν χῶρον, τὸν χρόνον καὶ τὴ χωροχρονικὴ πραγματικότητα – μετὰ τὸ κάθε κτίσμα. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ τὸ καινούργιο αἶτημα γιὰ μιὰν ἀνεξάντλητη καὶ δίχως περιορισμοὺς ἀγάπη διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἀριστοτελικὴ ἠθική, τὴν ἠθικὴ τοῦ μέτρου, ἐνὸς μέτρου τὸ ὁποῖο ὀφείλε νὰ συνοδεύει κάθε ἀνακίνηση τοῦ πνεύματος, ἔτσι διαφοροποιεῖται καὶ ὁ χριστιανικὸς Θεὸς ἀπὸ τὸν φυγόκοσμο καὶ κλεισμένο στὸν ἑαυτὸ του νοῦν. Τὰ

κατηγορήματα τῆς πανταχοῦ παρουσίας καὶ τῆς αἰωνιότητος (στὸν βαθμὸν ποὺ ὡς αἰωνιότητα δὲν ἐννοεῖται ἀπλῶς ἡ ἀχρονία καὶ ἡ ὑπαρξη ἐπέκεινα τῶν ἐνδόχρονων ὄντων ἀλλὰ καὶ ἡ κυριαρχία σὲ ὁλόκληρο τὸ πλῆθος τῶν αἰώνων), φέρνουν παντοῦ σὲ ἐπαφὴ τὸ ἀξιακὸ ἄπειρο τόσο μὲ τὸν κόσμον τῶν μεγεθῶν ὅσο καὶ μὲ τὸν κόσμον τῆς ἔλλειψης πέρατος.

Παρ' ὅλ' αὐτά, θὰ χρειαστεῖ μεγάλος ἀγώνας προκειμένου οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας νὰ δεχτοῦν πλήρως τὸ ὁλοκληρωμένο αὐτὸ ἄπειρο στὸν Θεό. Ἀνάμεσά τους, ἐκεῖνοι ποὺ προβάλλουν τὴ μεγαλύτερη ἀντίσταση εἶναι οἱ Ἑλληνες. Ὁ Ὀριγένης προειδοποιεῖ κατηγορηματικά: δὲν ἐπιτρέπεται «γιατὶ χάρις ὡραίων λόγων» νὰ ἀμφισβητηθεῖ ὅτι ἡ θεία δύναμη διαθέτει ὅρια. Ὅπου δὲν ὑπάρχει κανένα ὅριο, ἐκεῖ ἀπουσιάζει ἡ πλήρης κατανόηση. Συνεπῶς, ἂν ὁ Θεὸς ἦταν ἄπειρος δὲν θὰ μπορούσε νὰ γνωρίσει τὸν ἑαυτό του. Ἡ ἀνθεκτικὴ παράδοση τῆς ἀρχαίας περατοκρατίας συνεχίζει νὰ βαραίνει: ὅ,τι εἶναι τέλειο καὶ διαθέτει πνευματικὸ νόημα ὀφείλει νὰ εἶναι κλειστὸ καὶ πεπερασμένο – ὄχι ἄπειρο καὶ δίχως ὅρια. Ὁ Θεός, ὄντας ἀπόλυτα τέλειος, ἔχει μέτρο καὶ ὅριο, θέτει ὁ ἴδιος ὅρια στὸν ἑαυτό του καὶ νοεῖ τὸν ἑαυτό του μέσω τῶν ἐννοιῶν, ποὺ καὶ οἱ ἴδιες περιορίζουν. Ἀκόμα καὶ οἱ ἐνέργειές του κατὰ τὴν Κτίση καὶ τὴ Συντήρηση τοῦ κόσμου συνίστανται στὸν αὐτοπεριορισμὸ τῆς δυνάμεώς του μέσω τῆς καλοσύνης του. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ κάθε ὄντως ὄν ὀφείλει νὰ ἔχει τὸ μέτρο του, ἔτσι καὶ ἡ ἰσχὺς τοῦ Θεοῦ μετριέται μέσω τῆς σοφίας καὶ τῆς δικαιοσύνης του.

Οἱ ἄλλοι Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ὅμως, κατόπιν, κυρίως δὲ ὁ Αὐγουστίνος, καταπολέμησαν αὐτὴ τὴν ἀντίληψη. Τὸ νὰ ἀρνηθοῦμε ὅτι ὁ νοῦς τοῦ Θεοῦ εἶναι ἱκανὸς νὰ χωρέσει αὐτὸ ποὺ δὲν ἔχει πέρατα, λέει ὁ Αὐγουστίνος, σημαίνει ὅτι τὸν ἀποτιμᾶμε μὲ βάση ἀνθρώπινα μέτρα. Τὸ πλῆθος ὅλων τῶν ἀριθμῶν π.χ. ὑπερβαίνει κάθε περατότητα· μήπως θὰ πρέπει γι' αὐτὸν τὸν λόγο νὰ μὴν μπορεῖ ὁ Θεὸς νὰ ἔχει ἐποπτεία τοῦ συνόλου τους; Στὴν πραγματικότητα, ἡ παντογνωσία τοῦ Θεοῦ συλλαμβάνει μεταξὺ ἄλλων καὶ κάθε ἀπειρία καὶ μετράει ὅ,τι δὲν μπορεῖ νὰ μετρηθεῖ, δίχως ὅμως νὰ περνάει ἀπὸ τὴ μία σκέψη στὴν ἐπόμενη, δίχως «πρὶν» καὶ «μετά». Ὁ Θεὸς μπορεῖ λοιπὸν νὰ γνωρίσει καὶ τὸ δικό του ὁλοκληρωμένο ἄπειρο, νὰ γνωρίσει τὸν ἑαυτό του ὡς τὸ ἄπειρο ὄν ποὺ καὶ ὁ ἴδιος εἶναι.

Ἀπὸ τότε, κανεὶς δὲν κατόρθωσε νὰ κλονίσει τὴν ὁλοκληρωμένη ἀπειρία τοῦ θείου Εἶναι (παρ' ὅλο ποὺ ὁ ἀγώνας γύρω ἀπὸ τὴν καινούργια ἐννοια τοῦ ἀπείρου, ἡ ὑπεράσπιση καὶ ἡ ἀνασκευή τῆς ἀρχαίας ταύτισης τῆς τελειότητας μὲ τὴν ὑπαρξη ὁρίων συνεχίζεται ὡς τὴν ἀναγεννησιακὴ φιλοσοφία, μὲ τὸν Καμπανέλλα καὶ ἄλλους). Μολονότι πρὸς τὸ τέλος τοῦ Μεσαίωνα ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δούνης ἀμφισβήτησε ἐκ νέου τὴν ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ συλλαμβάνει τὰ δόγματα τῆς πίστεως μέσω τοῦ Λόγου, θεώρησε παρ' ὅλ' αὐτὰ πῶς τὸ κατηγορήμα τῆς ἀπλῆς ἀπειρότητας ἦταν κάτι ποὺ ὁ ἀνθρώπινος Λόγος μπορούσε νὰ τὸ ἀποδείξει. Ἡ θέση του βρισκόταν σὲ τέλεια συμφωνία μὲ τὰ παρακάτω λόγια, τὰ ὁποῖα μᾶς ἔρχονται ἀπὸ τὴν τελευταία περίοδο τῆς φιλοσοφίας τῶν Πατέρων: «τὸ θεῖο στοιχεῖο εἶναι ἄπειρο καὶ ἀκατάληπτο· καὶ τὸ μόνο ποὺ μπορούμε νὰ καταλάβουμε ἀπὸ αὐτὸ εἶναι ἡ ἀπειρία καὶ ἡ ἀκαταληψία του» (Ἰωάννης Δαμασκηνός). Στὶς ἀρχὲς τῶν Νεότερων Χρόνων, στὸν Νικόλαο Κουζανὸ καὶ στὴ συνέχεια τῆς παλιᾶς «ἀποφατικῆς θεολογίας» ἡ ὁποία κατονόμαζε τὸν Θεὸ μόνο διαμέσου ἀρνήσεων, τὸ μοναδικὸ θετικὸ κατηγορήμα τοῦ Θεοῦ εἶναι καὶ πάλι αὐτό: ἡ ἀπόλυτη ἀπειρότητά του, ποὺ εἶναι μὲν κλειστὴ στὸν ἑαυτό της καὶ συνεπῶς μοιάζει νὰ ἔχει κάποιο δικό της «τέλος», στὴν πραγματικότητα ὅμως εἶναι ἀπεριόριστη· ἓνα «τέλος δίχως τέλος», τὸ «ἄπειρο τέλος», ἐνῶ «κάθε ἄλλο τέλος» εἶναι «πεπερασμένο». Μετὰ τὸ τέλος τῆς Ἀρχαιότητος, τόσο στὸν Μεσαίωνα ὅσο καὶ στὴ Νεότερη Ἐποχὴ, στὴ βάση κάθε στοχασμοῦ γιὰ τὸ Ἀπόλυτο βρίσκουμε τὴν ἀξιολογικὰ θετικὴ ἐννοια ἐνὸς οἰονεῖ «περατωθέντος» ἀπείρου, πραγματικοῦ καὶ ὄχι ἀπλῶς δυνατοῦ, ἐμπρακτοῦ καὶ ὄχι ἀπλῶς δυνητικοῦ.

6. Ἡ περατότητα τοῦ κόσμου στὸν Μεσαίωνα

Ὡστόσο, γιὰ πολὺ καιρὸ ἀκόμα, ὁ ἴδιος ὁ κόσμος θεωρεῖται ἀπλῶς πεπερασμένος, ὅπως τὸν εἶχαν σκεφεῖ ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Πλωτίνος (γιὰ τὸν ὁποῖο, παρ' ὅλες τὶς θεωρίες γιὰ τὰ ἄπειρα ἐπίπεδα, ὁ κόσμος, ὡς κάτι ποὺ διαθέτει ὅρια, βρίσκεται στὸ ἐνδιάμεσο μεταξὺ τοῦ Ἀπείρου-Ἐνὸς καὶ τοῦ χαοτικῆς ἀπειρίας τῆς ὕλης). Ἀκόμα καὶ

για τὸ ἄπειρο τῆς ροῆς τοῦ χρόνου, ἓνα ἄπειρο ποὺ πρὶν θεωροῦνταν δεδομένο, τώρα στὴν πατερικὴ καὶ τὴ σχολαστικὴ φιλοσοφία πιστεύεται πὼς δὲν συμβιβάζεται μὲ τὴν ιδέα τῆς Κτίσεως. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸν χρόνο, ἡ ιδέα τῆς Κτίσεως κατανοεῖται μὲ βάση τὸ πρότυπο τῆς πλατωνικῆς θεωρίας γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου: ὁ κόσμος ἔχει τὴν ἀρχή του μέσα στὸν χρόνο καὶ ὁ χρόνος γεννιέται μαζί μὲ τὸν κόσμο. Ἀντίστοιχα, ὁ κόσμος ἔχει καὶ τέλος, ὑπάρχει ἐντὸς ἐνὸς περιορισμένου χρονικοῦ διαστήματος. Οἱ πάντες υἱοθετοῦν τὴ στάση ὑπὲρ τῆς περατότητας ποὺ βρίσκουμε στὶς ἀρχαῖες κοσμοθεωρίες καὶ κυρίως τὴν ἀντίληψη περὶ κόσμου ποὺ συναντᾶμε στὴν ἀστρονομία. Μόνο τὸ ἀξιακὸ πρόσημο ἀλλάζει: ὅ,τι κάποτε ἐξυμνοῦνταν ὡς ἔκφραση τελείωσης καὶ τάξης χρησιμεύει τώρα περισσότερο γιὰ νὰ τονιστεῖ ἡ τεράστια ἀπόσταση τοῦ κτίσματος ἀπὸ τὸν Κτίστη. Ἔτσι, ἔρχεται ἡ στιγμή ποὺ ὁ παλιὸς δυῖσμος (ἡ ἐπίδραση τοῦ ὁποῖου ὅπως εἶδαμε στὸ προηγούμενο κεφάλαιο συνεχίζεται στὴ μεταφυσικὴ τῶν χριστιανικῶν χρόνων) ἰδιοποιεῖται τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα σὲ ὅριο καὶ ἔλλειψη ὁρίου, ἀλλὰ μὲ ἐντελῶς ἀντίθετο νόημα: ἡ χωροχρονικὴ περατότητα τοῦ κόσμου ἀποκαλύπτει τὴν ἀτέλεια καὶ τὴν ἀσημαντότητα του μπροστὰ στὴν ἀρχέγονη οὐσία τοῦ Θεοῦ· εἶναι τὸ σαφέστερο σημάδι τῆς ἀπόλυτης ἐξάρτησης τοῦ κόσμου ἀπὸ τὴν οὐσία αὐτή, ποὺ ἐκπροσωπεῖ τὴν ἀπόλυτη ὑπέρβαση τῆς περατότητας. Ἡ ἄλλη ἀπειρία, ἡ ἀπλῶς δυνητικὴ, ἡ ἀπειρία τῆς ὕλης, διατηρεῖται μὲν, ὡστόσο, ἡ ἀντίθεση μεταξὺ πραγματικοῦ (ἐνεργεία ἀπειρου) Θεοῦ καὶ πραγματικοῦ πεπερασμένου κόσμου τὴν ἀπομακρύνει τελείως ἀπὸ τὸ προσκλήνιο (τουλάχιστον γιὰ ὅσο ἡ παλιὰ ἀπαξίωση ἐξακολουθεῖ νὰ βαραίνει τὴν ὕλη).

Ἔτσι λοιπόν, ὁ κόσμος τῶν κτισμάτων δὲν εἶναι πεπερασμένος μόνο στὰ πλαίσια τῆς προγραμματικῆς περατοκρατίας τοῦ Ὠριγένη. Ὁ Ὠριγένης δικαιολογοῦσε τὴν περατότητα τοῦ κόσμου λέγοντας ὅτι χωρὶς αὐτὴν ἀκόμη καὶ ὁ Θεὸς θὰ ἀδυνατοῦσε νὰ συλλάβει καὶ νὰ ἀγκυλιάσει τὴν κτίση μὲ τὸ μάτι τοῦ πνεύματος: ἡ ἀπεριόριστη συνέχεια τοῦ χρόνου ἀντιφάσκει μὲ τὸ αἶτημα νὰ γνωρίζει ὁ Θεὸς τὸ μέλλον, μὲ τὸν ἴδιο ἀκριβῶς τρόπο ποὺ ἓνα ἀπεριόριστο πλῆθος κτιστῶν ψυχῶν ἀκυρώνει τὴν ιδέα τῆς θείας ἐποπτείας τῶν πάντων, τὴν πανταχοῦ παρουσία τοῦ Θεοῦ. Καὶ ὁ Αὐγουστίνος, ὅμως, (ὅπως καὶ ὁλόκληρος

ὁ Μεσαίωνας μετὰ ἀπὸ αὐτὸν) παρέμεινε πιστὸς στὴν ιδέα τῆς περατότητας τοῦ κόσμου. Ἡ ιδέα ἐνὸς ἀπεριόριστου χρόνου πρὶν ἀπὸ τὴν Κτίση τοῦ κόσμου καὶ ἐνὸς ἄπειρου χώρου ἔξω ἀπὸ τὸν κόσμο δὲν πρέπει νὰ μᾶς περνᾶνε κἂν ἀπὸ τὸν νοῦ: χῶρος καὶ χρόνος ὑφίστανται μόνο μέσα στὸν κόσμο, ὁ ὁποῖος ἔχει πέρατα σὲ ὅλες τὶς πλευρές του. Ἔτσι, ἡ πλατωνικὴ ιδέα τῆς ταυτόχρονης γένεσης τοῦ χρόνου καὶ τοῦ κόσμου καὶ ἡ ἀριστοτελικὴ ἔννοια τοῦ χώρου (ἡ ὁποία προέβλεπε ὅτι ὁ χῶρος δὲν ἦταν παρὰ κατηγορήμα τῶν σωμάτων) συναρμόζονται στὰ πλαίσια μιᾶς ἀδιαπραγμάτευτης πεποίθησης γιὰ τὴν περατότητα τοῦ κόσμου. Ἡ παλιὰ θεωρία περὶ μιᾶς ἄπειρης σειρᾶς κόσμων (θεωρία ποὺ εἶχαν διαδώσει ἐκ νέου οἱ Στωικοί) ἀπορρίπτεται καὶ γιὰ ἓναν ἄλλο λόγο: ἂν οἱ πράξεις καὶ οἱ ἐπιδιώξεις τῶν ἀνθρώπων ἰδωθοῦν στὰ πλαίσια μιᾶς ἀτέρμονης πορείας, φαίνονται ἄσκοπες καὶ ἀνέλπιδες στὰ μάτια τῆς σκέψης ἐκείνης ποὺ εἶναι σὲ θέση νὰ κατανοήσῃ μόνο διαδικασίες οἱ ὁποῖες ἐξελίσσονται ἔχοντας ὡς κατεύθυνση πεπερασμένους καὶ ἐπιτεύξιμους στόχους.

Ἀκόμα καὶ στὸ ἀπόγειο τοῦ Μεσαίωνα, στὸν Μεγάλου Ἀλβέρτο καὶ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη, θεωρεῖται δεδομένο ὅτι τὰ κτιστὰ ὀρίζονται βάσει τῆς ἀπλῆς περατότητας. Παρὰ τὴν περὶ Θεοῦ διδασκαλία τῆς ἐποχῆς, ἡ ἀριστοτελικὴ ἀρχὴ διατηρεῖ τὴν καθοριστικὴ ἰσχὺ της: ἐνεργεία ἀπειρο ὃν δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει. Οὔτε καὶ τὰ μοτίβα στὰ ὁποῖα γινόταν προσπάθεια νὰ ἀμβλυνθεῖ ἡ ἀντίθεση Θεοῦ καὶ κόσμου προχώρησαν πέρα ἀπὸ τούτη τὴ θέση, παρ' ὅλο ποὺ αὐτά, μὲ τὸ νὰ τονίζουν ὅτι ὁ κόσμος ὡς προϊόν τῆς Κτίσεως ἀντανάκλᾳ τὴ λάμψη τῆς θείας τελειότητας, ὁδηγοῦσαν πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς ἀπειρης ποικιλίας τῶν ὄντων καὶ κυρίως τῶν νοήσεων. Τὸ στερέωμα τὸ φαντάζονταν ὡς περικλειστὴ σφαῖρα, στὸ κέντρο τῆς ὁποίας ἀκινητοῦσε ἡ γῆ (πάνω στὴν ὁποία ζοῦσε ὁ ἄνθρωπος, τὸ πνευματικὸ κέντρο ὁλόκληρης τῆς κτίσης). Ἡ σφαῖρα τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων ἦταν τὸ σύνορο τοῦ σύμπαντος. Τὸ κτιστὸ ἄπειρο συνιστᾷ παραλογισμό, λέει ὁ Θωμᾶς· ὅτιδήποτε «φυσικό», ὡς τέτοιο, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄπειρο. Στὸν ὕλικό κόσμο ὑπάρχουν ἀποκλειστικά καὶ μόνο πράγματα ποὺ τὸ καθένα τους ξεχωριστὰ διαθέτει ὑπαρξὴ μόνο στὸ ἐσωτερικὸ μιᾶς κλειστῆς, συνεχόμενης ἐπιφάνειας τοῦ χώρου. Ὁ ἀτομικὸς χαρακτήρας τῶν σωμάτων συνίσταται ἀκριβῶς στὸ γεγονὸς ὅτι διαθέτουν

ἐξωτερικά ὅρια. Ἀλλὰ οὔτε καὶ ἐνεργεία ἄπειρα σύνολα μποροῦν νὰ ὑπάρξουν: ἀκόμα καὶ στὸ συνεχές τοῦ χώρου ὑπάρχουν μόνο δυνάμει, ὄχι ἐνεργεία ἄπειρα σημεῖα. Ἐπίσης ὁ Θωμᾶς, σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν περιοχὴ τῶν κτιστῶν ὄντων, μποροῦσε νὰ σκεφτεῖ τὸ ἄπειρο μονάχα ὡς κάτι τὸ ἀνολοκλήρωτο. Τὸν κόσμον τὸν ἔφερε στὸ εἶναι ἓνα ὃν στὸ ὁποῖο ἦταν ἀδύνατο νὰ δημιουργήσῃ σύνολα ὑλικῶν ἀντικειμένων πού νὰ μὴν μποροῦν νὰ καταμετρηθοῦν μέχρι τέλους: ὁ Κτίστης ἐνεργεῖ ἔχοντας ἀπόλυτα συγκεκριμένες προθέσεις καὶ ὄχι ἀόριστα καὶ στὸ κενὸ (vanum). Ἡ θέση πῶς ἡ ἐνεργεία ὑπαρξῆς ἀπειράριθμων ψυχῶν εἶναι ἀδύνατη υἱοθετεῖται καὶ αὐτὴ ἀσυζητητί. Προπάντων, ὅμως, σὲ πλήρη συμφωνία μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ ὀρθοδοξία, θεωρεῖται ἀδύνατο νὰ ὑφίσταται ἐνεργεία ἄπειρο στὴν περιοχὴ τῶν μεγεθῶν καὶ τοῦ χώρου. Οἱ δύο ἔννοιες τοῦ ἀπείρου συνεχίζουν νὰ βρίσκονται σὲ διαμετρικὴ ἀντίθεση. Ὁ Θεὸς –ἀκόμα καὶ ἂν ἡ δύναμη τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας παραμένει ἀναγκαστικὰ ἀνεπαρκὴς ἀπέναντί του– εἶναι καθεαυτὸν τὸ πλέον προσιτὸ στὴ γνώση ἀντικείμενο γιατί εἶναι καθαρὴ μορφή πού ἡ ὕλη δὲν τὴν ἀμαυρώνει, καθὼς καὶ actus purus [καθαρὴ ἐνεργεία] χωρὶς μὴ πραγματοποιημένη δυνατότητα: προσιτὰ στὴ γνώση εἶναι μόνο ὅσα ὑπάρχουν actu [ἐνεργεία]. Ἀντιθέτως, ἡ ἄμορφη καὶ ἀπροσδιόριστη ὕλη εἶναι τὸ πλέον ἄγνωστο καὶ ἀπρόσιτο στὴ γνώση στοιχεῖο, τὸ ἄρρητο μὲ τὴν ἀρχαία, ἀπαξιώτικὴ ἔννοια. Στὴν ὕλη κυριαρχεῖ τὸ «στερητικὸ» ἄπειρο: τὸ ἄπειρο μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἐλλιποῦς, ὅπως συμβαίνει στὴν περίπτωση κάποιου πράγματος πού «κατὰ τὴ φύση του θὰ ὀφείλε νὰ ἔχει πέρατα, ὅμως δὲν ἔχει», κάποιου πράγματος πού δὲν εὐδοκίμησε ἀγγίζοντας τὴν τελείωση καὶ τὴν πλήρη ὑπαρξῆ. Ὁ Θεός, ἀντίθετα, εἶναι «ἀποφατικὰ ἄπειρος»: βρίσκεται πέρα ἀπὸ κάθε ὅριο. Τὸ ἄπειρο στὴν περιοχὴ τῆς ὕλης, τὸ ἄπειρο τῶν ὄντων πού ἐκτείνονται στὸν χωρὸ, τὸ ποσοτικὸ ἄπειρο, συνιστοῦν ἀτέλεια: ὅταν ὅμως μιλάμε γιὰ τὸν Θεὸ ὡς τὸν ἄπειρο Θεό, ἐννοοῦμε τὴν ἀπόλυτη τελειότητα.

Ἐτσι προκύπτει μιὰ ἀξιοπερίεργη σύμμιξη μοτίβων, ὅπου τὴν περατότητα τῆς πραγματικότητος τὴν ἀπαιτεῖ ἀφ' ἐνὸς ὁ προσδιορισμὸς τῆς θείας κτίσεως ἀπὸ τὶς μορφές καὶ ἀφ' ἐτέρου ἡ ἀπόσταση καὶ ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸν Θεὸ καὶ τὸν κόσμον. Ἐνάντια στὶς πανθεϊστικὲς ἀπόπειρες τῆς ἐποχῆς τοῦ νὰ συλληφθεῖ ὁ κόσμος ὡς αἰώνιος, ὁ Ἀλβέρτος ὁ Μέγας λέει ὅτι ὁ Θεὸς καὶ τὰ κτίσματα δὲν μποροῦν

νὰ ἔχουν τίποτε κοινό: συνεπῶς, δὲν μοιράζονται οὔτε καὶ τὴν ἑλλειψη ἀρχῆς καὶ τέλους. Ὅπως ὑπαγόρευε μιὰ παλιὰ ἀρχή, κάθε ἀποτέλεσμα πρέπει νὰ ὑπολείπεται τῆς αἰτίας του. Ἐτσι καὶ γιὰ τὸν Θωμᾶ, στὸ ἀδύνατο τῆς σύγκρισης τοῦ ἀπείρου μὲ τὸ πεπερασμένο ἐκφράζεται ἀπόλυτα τὸ ἀδύνατο τῆς σύγκρισης Θεοῦ καὶ κόσμου.

Στὸ τέλος τοῦ Μεσαίωνα, παρὰ τὶς ἐπανειλημμένες διαβεβαιώσεις περὶ τῆς θεοειδεῖας τῆς πραγματικότητος, συνεχίζεται ἡ ἀντιδιαστολὴ τοῦ κόσμου, ὡς ἀπλῶς πεπερασμένου, ἀπὸ τὸ ἀπεριόριστο εἶναι τοῦ Θεοῦ. Ἀκόμα καὶ οἱ Φραγκισκανοί, οἱ ὁποῖοι στὴ συνέχεια καὶ μέχρι τὸν 18ο αἰώνα ὑπῆρξαν (σύμφωνα μὲ τὸν Κάντορ) πρωτοπόροι στὴ σύλληψη τοῦ ἐνεργεία ἀπείρου, παρέμειναν ἐγκλωβισμένοι σὲ αὐτὴ τὴν ἀντίθεση. Ὁ Μποναβεντούρα εἶχε πεῖ ὅτι οἱ οὐράνιες κινήσεις ἔπρεπε νὰ ἔχουν ἓνα χρονικὸ σημεῖο ἐκκίνησης (ἐπειδὴ εἶναι ἀδύνατο νὰ μπεῖ σὲ καθορισμένη διάταξη κάτι πού εἶναι ἄπειρο ἀπὸ ἀριθμητικὴ ἀποψη), ἐμμένοντας ἔτσι στὴν παλιὰ ταύτιση τάξης καὶ περιορισμένης μορφῆς. Ἐνάντια στὴ χρονικὴ ἀπειρία τοῦ κόσμου στράφηκε ἐπίσης ὁ Ρογῆρος Βάκων, γιατί αὐτὴ συνεπαγόταν ὅτι ὁ κόσμος θὰ κέρδιζε ἄπειρη ἰσχὺ καὶ θὰ γινόταν καὶ ὁ ἴδιος Θεός. Βέβαια, ὁ Γουλιέλμος τοῦ Ὁκκαμ, πού ἀμφισβήτησε σὲ πολλὰ ζητήματα τὶς παραδεδομένες ἀντιλήψεις –ἢ τουλάχιστον τὴ δυνατότητα νὰ ἀποδειχτοῦν αὐτὲς μέσω τοῦ Λόγου–, θεωροῦσε νοητὴ τὴν ἐπ' ἄπειρον ἀναδρομὴ στὴ σειρά τῶν ποιητικῶν αἰτίων: αὐτὴν πού φοβόταν τόσο ὁ Ἀριστοτέλης (μαζί του καὶ ὁ Θωμᾶς καὶ οἱ ἄλλοι), ἐκείνη στὴν ὁποία ἀνέτρεχαν οἱ χριστιανοὶ διανοητὲς γιὰ νὰ ἀποδείξουν πῶς ἡ ἀρχὴ τοῦ κόσμου βρισκόταν μέσα στὸν χρόνο. Ἀλλὰ τὸ μεγάλο βῆμα πρὸς τὸ ἄπειρο τοῦ κόσμου τῶν κτισμάτων –βῆμα πού ἔπρεπε νὰ πραγματοποιηθεῖ, προκειμένου νὰ ἀποκαλυφθεῖ πλήρως μέσα στὸν κόσμον ἡ τελειότητα τοῦ Θεοῦ καὶ νὰ μιλήσῃ καθαρὰ ὁ ἴδιος ὁ Κτίστης μέσα ἀπὸ τὸ Βιβλίον τῆς Φύσεως– τὸ ἔκανε κάποιος μεταγενέστερος.

7. Μιὰ ἄπειρη δύναμη μέσα στὴν ψυχὴ

Ἡ πρώτη ἐφόρμηση πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση, ἐφόρμηση πού εἶχαν κυοφορήσῃ οἱ ἐξελίξεις στὰ ἐνδιαφέροντα καὶ τὴν αἴσθηση τοῦ κόσμου,

δεν είχε ξεκινήσει από τις κοσμολογικές θεωρήσεις αλλά από την έννοια της ψυχής και τη σχέση της με τον Κτίστη. Πάντοτε λεγόταν ότι, ενώ ο κόσμος φέρει τα ίχνη της θείας δύναμης και της θείας σοφίας, η ψυχή φέρει μέσα της την ίδια την εικόνα του Θεού. Έπομένως, τα έμψυχα και πνευματικά κτίσματα –τουλάχιστον αυτά– δεν μπορούσαν να είναι απλώς και από κάθε άποψη πεπερασμένα και αναντίστοιχα με την άπειρότητα του Θεού. Δεν είναι άραγε φανερό πώς ίχνη του άπειρου υπάρχουν και στο πεπερασμένο, έφόσον οι άνθρωποι γνωρίζουν για τον Θεό, στρέφονται σε αυτόν και τον αίσθάνονται να ενεργεί μέσα τους εν χάριτι; Αυτό είναι κάτι που γινόταν πάντοτε δεκτό. Από τη σκοπιά του δυϊσμού, όμως, έδω είχαμε απλώς να κάνουμε με μιὰ διείσδυση του άπειρου και υπερφυσικού στοιχείου στη φυσική και πεπερασμένη σφαίρα της ύπαρξης. Όπως στον Άριστοτέλη ο νοός εισέρχεται απέξω και «θύραθεν» στην «αίσθητική ψυχή», έτσι και η επίδραση της χάριτος στη βίωση του Θεού ήταν μιὰ ανώτερη επέμβαση, που η «φύση» του εκάστοτε μεμονωμένου όντος μπορούσε να υποστεί μονάχα όντας απόλυτα παθητική.

Ο Ιωάννης Σκώτος του Δούνε, όμως, δεν άρκεστηκε σε αυτό. Θεώρησε ότι ακόμα και η εν λόγω υπερφυσική εξύψωση προϋπέθετε κάτι στο οποίο δεν είχε δοθεί άρκετη προσοχή: την ικανότητα της ψυχής να υποδεχτεί το άπειρο. Η ικανότητα αυτή, ή ικανότητα υποδοχής μιᾶς άπειρης δύναμης, πρέπει να είναι και η ίδια φυσικό κτήμα της ψυχής, να της ανήκει εκ φύσεως. Από τη μεριά του υποκειμένου-δέκτη, ακόμα και η υπερφυσική πράξη της θείας δωρεᾶς πρέπει να είναι φυσική – τότε ο Θεός μπορεί να μπει μέσα μας, όταν η φύση μας διαθέτει τη δυνατότητα να τον υποδεχτεί. Έτσι, ο σκοπός στον οποίο μάς έταξε ο Θεός βρίσκεται σε άρμονία με τις δυνάμεις μας: η δύναμη της επίδρασης του Θεού μέσα στη φύση, ο Θεός ως Κτίστης, βρίσκεται σε άρμονία με τις ενέργειες της χάριτος, με το έργο του Αγίου Πνεύματος. Όταν ο Θεός έφτιαξε τον άνθρωπο κατ' εικόνα του και του έδωσε τη δυνατότητα να τον αναγνωρίζει, τον προίκισε συγχρόνως και με άπειρη δεκτικότητα για το άπειρο.

8. Έκχαρτ, Ντεκάρτ, Λάιμπνιτς

Με ίδιο νόημα λέει και ο Έκχαρτ: «τίποτε δεν αποκαλύπτεται στην ψυχή που να μην υπάρχει ήδη μέσα στην ψυχή». Ο μυστικός αυτός φιλόσοφος προχώρησε περισσότερο από τον Ιωάννη Σκώτο του Δούνε: στον «μυχο της ψυχής» [Seelengrund] βρίσκεται ο ίδιος ο Θεός. Η ψυχή είναι στο βάθος της «άμορφη και άνοιχτή», «δίχως μέτρο». Στη συνέχεια της άριστοτελικής-σχολαστικής θεωρίας για τον intellectus agens [ποιητικό νοῦ] και στη συνέχεια του Αύγουστίνου, εκείνος που πραγματοποίησε τη μετάβαση ήταν ο Θεοδώριχος της Φριβέργης: ο Θεός, φτιάχνοντας τα έλλογα κτίσματα κατ' εικόνα του, έμφύτευσε στην έσώτερη κρύπτη της ψυχής το θεόμορφο στοιχείο της νόησης. Έτσι, οι Αιώνιες Ίδέες και Αλήθειες, οι Αιώνιοι Κανόνες, όλα εκείνα με βάση τα οποία έφτιαξε ο Θεός τον κόσμο, βρίσκονται μέσα μας: αν τα αναζητήσουμε, τα βρίσκουμε και τα θεώμαστε εντός μας.

Η ιδέα αυτή έγγράφεται κατόπιν ως ένα από τα βασικά θέματα της ιστορίας της νεότερης φιλοσοφίας. Ο άπειρος πόθος και η άπειρη δύναμη της ψυχής να γνωρίζει και να θέλει, είναι κάτι που τονίζεται διαρκώς στην Αναγέννηση (λ.χ. στον Φιτσίνο). Η θεωρία του Ντεκάρτ για την έμφυτη ιδέα του Θεού μέσα στο πεπερασμένο και περιορισμένο Έγώ είναι γνωστή: γνωστός είναι και ο κρίσιμος ρόλος που παίζει η εν λόγω σκέψη στην επιχειρηματολογία του. Ήδη έδω, η ιδέα του ολοκληρωμένου άπειρου διεισδύει στη γνωσιοθεωρία. Το υποκείμενο της άμφιβολίας, θέτοντας τα έρωτήματά του, έχει ήδη γνώση του άπειρο-όριστου, της ύπαρξης όλόκληρης της αλήθειας. Στην ιδέα του άπειρου δεν φτάνουμε μέσω επαύξεσης ξεκινώντας από το πεπερασμένο. Μέσα στην ιδέα του πεπερασμένου κείται, ως αντικειμενικά πρότερο, το άπειρο, από το οποίο τοῦτο έδω το πεπερασμένο έχει αποκοπεί. Ό,τι είναι πραγματικό και θετικό για τον πεπερασμένο νοῦ, τον νοῦ ως δύναμη της ψυχής που μπορεί και διακρίνει μεταξύ αλήθειας και ψεύδους, δεν είναι παρὰ περιστολή της αλήθειας που εκπροσωπεί ο άπειρος νοῦς. Γενικεύοντας: όταν μιλάω για ένα πράγμα χωρίς ακόμα να συλλογίζομαι αν αυτό είναι άπειρο ή πεπερασμένο, εκείνο στο οποίο στοχεύω είναι το άπειρο. Έτσι, κατὰ κάποιον τρόπο, «μέσα μου ή

ιδέα του άπειρου προηγείται της ιδέας του πεπερασμένου, δηλαδή ή ιδέα του Θεού προηγείται εκείνης του έαυτού μου».

Με τόν ίδιο ακριβώς τρόπο, ό Ντεκάρτ θεωρούσε την έλευθερία της βούλησης των πεπερασμένων όντων ως τó άμεσο έχνος της θείας άπειρότητας. Η έλευθερία αυτή αναγνωριζόταν πάντοτε ως τó βασιικό εκείνο γνώρισμα της ψυχής μέσω του όποιου ό Θεός άποτύπωνε την εικόνα του πάνω της. Έξαιτίας της τεράστιας σημασίας του δώρου της άνώτατης δυνατής όμοιότητας με τόν Θεό, τó φώς της συμφιλίωσης φαινόταν νά ρίχνει τις άκτίνες του άκόμα και στην άμαρτία, ή όποία πήγαζε από την κατάχρηση του έν λόγω δώρου. Στην καρτεσιανή θεωρία της γνώσης δίνεται έμφαση στην παρουσία του άπειρου μέσα στο πεπερασμένο. Ό λόγος που πέφτουμε θύματα πλάνης στην έρευνα και που σφάλουμε στη ζωή δέν είναι ότι δέν διαθέτουμε γνώση των πάντων, αλλά ότι ή βούληση, που αίρεται από τη φύση της πάνω από τούς περιορισμούς της ματιās μας και είναι έλεύθερη παντού νά πει ναι ή όχι, νά έφορμήσει ή νά παρεμποδίσει, άφήνεται νά δεσμευτεί από τó πεπερασμένο. Όπως και στον Θεό, έτσι και στον καθένα μας ή βούληση είναι καθεαυτήν μια άπειρη δύναμη (πράγμα που δέν συμβαίνει με τόν νοϋ). Και στον Ντεκάρτ, τó άπειρο είναι τó πρωταρχικό μας στοιχείο, ένω ό περιορισμός είναι τó δευτερεύον. Άκόμα και για την *res cogitans finita* [τό πεπερασμένο σκεπτόμενο πράγμα], ή πρωτογενής νόηση και ή πρωτογενής βούληση είναι άπειρες κατά τó περιεχόμενο ή την ικανότητα. Έτσι, όπως λέει κατόπιν ό Μαλεμπράνς, και τó πεπερασμένο μετέχει στο άπειρο. Με τά παραπάνω έπιτελέστηκε και ή ιδιότυπη μεταβολή στην αρχαία έννοια της μεθέξεως: ένω στο πλατωνικό σύστημα τά πράγματα που αναδύονται από τó άπεριόριστο και άπροσδιόριστο στοιχείο μετέχουν στην αιώνια μορφή μέσω των περιορισμών, τώρα, αντίστροφα, τά πεπερασμένα, όντας πλασμένα από τόν Θεό, μετέχουν στην ολοκληρωμένη άπειρότητα του.

Η ιδέα αυτή διαπερνά τις έποχές που ακολουθοϋν μέχρι τόν Φίχτε και τόν Σέλλινγκ: σέ αυτούς, μέσα στην έλευθερία του μεμονωμένου Έγώ, μέσα στη γνώση και τó θέλημα του άληθινά έλεύθερου ανθρώπου, εισβάλλει πάντοτε τó Απόλυτο-Άπειρο φτάνοντας στη συνείδηση. Έδω, όμως, δέν θά παρακολουθήσουμε τη συνέχεια αλλά άπλως

θά προσθέσουμε κάποια πράγματα για τó άπειρο της ψυχής στον Λάιμπνιτς.

Και για τόν Λάιμπνιτς, ή αϋτενέργεια στις παραστάσεις και τη βούληση είναι τó καθαυτό θεόμορφο στοιχείο του Είηαι των μονάδων: ή ψυχή είναι ύπόσταση, όπως ό Θεός, επειδή είναι «αϋτοστασία» [Selbstand]. Είηαι άλήθεια βέβαια ότι δέν είναι αϋτογενής (έφόσον την έπλασε ό Θεός), άφóτου όμως δημιουργήθηκε, φτιάχνει τη ζωή της μόνη και άφεαυτής. Η ψυχή καθρεφτίζει όλα όσα ύπάρχουν, σέ όλη τους την πληρότητα, τόν κόσμο και τόν Θεό, τη χωροχρονική πραγματικότητα και τις Αιώνιες Ίδέες, άν και δέν τά καθρεφτίζει όλα (παραμόνον έλάχιστα) καθαρά και συνειδητά. Όλα αϋτά τά βγάξει από μέσα της, και μάλιστα σύμφωνα με μια νομοτέλεια που εκτείνεται σέ όλο τόν χρόνο και σέ όλους τούς κόσμους. Αϋτό που φέρνει κάθε στιγμή ή ψυχή στην παράσταση είναι κάτι τó άπειρο (σέ αϋτό θά έπανεέλθουμε παρακάτω): άκόμα και ή ίδια ή σειρά των χρονικών στιγμών, τις όποιες την ώθει νά διατρέξει ή έσωτερική και κατ' εικόνα του Θεού αϋτενέργειά της, είναι άπειρη. Σέ όλόκληρο τó έργο που έπιτελεί στη ζωή της κάθε έπιμέρους ψυχή, κυβερνάει ό νόμος της άπειρης εξέλιξής της - ό ιδιαίτερος εκείνος νόμος ό όποιος καθορίζει την ατομικότητά της σέ όλη την αειωνιότητα. Η «σειρά των ενεργειών της» λαμβάνει χώρα με αϋστηρή τάξη σύμφωνα με αϋτόν τόν νόμο, ακριβώς όπως όλες οι στρέψεις μιας καμπύλης που τείνει στο άπειρο καθορίζονται από μία και μόνη συνάρτηση ή όποία εκφράζει την οϋσία της καμπύλης αϋτής. Έτσι, ή μεμονωμένη ψυχή, μολονότι κτίσμα και περιορισμένη έπιμέρους όντότητα, είναι άληθινά άπειρη, δίχως όμως νά της λείπει ή «μορφή» ή ή δυνατότητα νά προσδιοριστεί, και δίχως νά είναι καταστατικά αδύνατο νά συλληφθεί νοητικά. Ό Θωμάς ό Άκρινάτης δέν προχωρούσε πέρα από τó επίπεδο των σωμάτων και θεωρούσε δυνατή τη διαφοροποίηση έπιμέρους πραγματικοτήτων μόνο σέ ό,τι ήταν πεπερασμένο-προσδιορισμένο και περίκλειστο. Έδω, τώρα (σύμφωνα με τó πρότυπο των μαθηματικών προσδιορισμών, που δέν αποτελοϋν σταθερές και έποπτεύσιμες μορφές αλλά συναρτησιακές νομοτέλειες οι όποιες δεσμεϋουν άκόμη και τó άπειρο) έχουμε τó εξής: ένω από τη μία είναι δεδομένος ό αϋστηρότερος δυνατός προσδιορισμός της ατομικής ψυχής με όλους τούς περιορισμούς οι όποιοι ισχύουν για κάθε

ἐπιμέρους ὄν, δεδομένο εἶναι καὶ τὸ πλήρες ἐνεργείᾳ ἄπειρο τῆς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ. Ἡ θεογενὴς τάξις τῶν κτιστῶν ὄντων δὲν συνίσταται πλέον κατ' ἀνάγκη ἀποκλειστικά καὶ μόνο στὴ διάταξιν τοῦ πεπερασμένου καὶ περιορισμένου, ὅπως συνέχισαν νὰ πιστεύουν κατὰ τὴ διάρκειαν τοῦ Μεσαίωνα. Ἀπεναντίας, ἂν συλλάβουμε σωστά τὴν ἰδέαν τῆς ἀποκάλυψης τοῦ Θεοῦ μέσα στὸν κόσμον καὶ πρῶτα ἀπ' ὅλα μέσα στὴν ἀνθρώπιν ψυχὴ, θὰ φτάσουμε ἀναγκαῖα καὶ στὸ νόημα τοῦ ἀπείρου ποὺ χαρακτηρίζει τὰ ἴδια τὰ κτιστὰ καὶ πεπερασμένα ὄντα, δηλαδὴ στὸ πεπερασμένο ἄπειρο καὶ στὴν ἴδιαν τὴ «μορφὴν» τοῦ ἀπείρου.

Ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα δὲν μένει μόνο στὴν ψυχὴ, ποὺ στὰ γνωρίσματα τῆς ἀπειρίας τῆς ὁ ἀπερχόμενος Μεσαίωνας εἶχε δεῖ νὰ ἀνοίγεται ἕνας καινούργιος δρόμος. Ὅ,τι βρέθηκε νὰ ὑπάρχει ἀρχικὰ μόνο στὴν ψυχὴ, προεκτάθηκε κατόπιν γρήγορα καὶ σὲ ὅλα τὰ ἄλλα κτίσματα, σὲ ὁλόκληρον τὸν κόσμον μέσα στὸν χῶρον καὶ τὸν χρόνον. Στὸ ὠραῖο χωρίο τοῦ Σοῦσο ποὺ παραθέσαμε προηγουμένως, διαβλέπει κανεὶς χειροπιαστὰ πῶς, ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ψυχὴ, ἡ ἰδέα τοῦ ἀπείρου ἔμελλε ἀναγκαστικὰ νὰ διεισδύσει παντοῦ. Πράγματι, ἡ μονάδα ὅπως τὴν ἐννοεῖ ὁ Λάιμπνιτς (μια πρώτη παρουσίαση τῆς ὁποίας συναντήσαμε μόλις παραπάνω) δὲν εἶναι μόνο ἡ ἀνθρώπιν ψυχὴ: ἡ μονάδα εἶναι ἐπίσης στοιχεῖο καὶ ἀρχέτυπο κάθε ἄλλου ὄντος.

9. Ἡ θέσις τοῦ Κουζανοῦ γιὰ τὴν ἀπειρότητα τοῦ κόσμου

Τοὺς πρώτους ἐννοιολογικοὺς προσδιορισμούς, ἐκείνους ποὺ ἔδειξαν τὸν δρόμον σὲ ὅλες τὶς ἐξελίξεις ποὺ ἐπρόκειτο νὰ ἀκολουθήσουν, τοὺς ἔθεσε καὶ πάλι ὁ Νικόλαος Κουζανός. Κατὰ τὴν παρουσίαση τοῦ κόσμου ὡς ἔκφρασης τοῦ Θεοῦ, λέει ξεκάθαρα: «Κάθε κτίσμα εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο μιὰ πεπερασμένη ἀπειρία». Ἀναγκαστικὰ φτάνει κανεὶς στὴν ἰδέαν πῶς τὸ σύνολο τῶν κτιστῶν ὄντων, τὸ σύμπαν, εἶναι ἄπειρο. Πῶς θὰ μπορούσε ὁ κόσμος, ὄντας ὁ βέλτιστος ὅλων τῶν δυνατῶν κόσμων καὶ ὅσο τὸ δυνατόν πιὸ κοντινὸς στὸν Κτίστη, νὰ περιορίζεται ἀπὸ τὸν χῶρον καὶ τὸν χρόνον! Δὲν θὰ ἔπρεπε ἄραγε νὰ ἐννοήσῃ κανεὶς κατὰ γράμμα αὐτὸ ποὺ εἶχε ἤδη εἰπωθεῖ στὸ παρελθόν (τὴν ἐποχὴ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, λ.χ. ἀπὸ τὸν Γρηγόριο Νύσσης),

ὅτι στὸ ἀμέτρητον τοῦ οὐρανοῦ μεγέθους βλέπουμε νὰ ἀντανακλᾶται τὸ θεῖο ἄπειρον;

Στὴ συνάφεια τοῦ πεπερασμένου μὲ τὸ ἄπειρο ὁδήγησαν ἀρχικὰ οἱ μαθηματικὲς θεωρήσεις. Ἐνῶ στὸν Ἀριστοτέλη τὸ ἄπειρο εἶναι τὸ ἀπλῶς δυνητικὸ καὶ κάθε ἐνεργεία πραγματικότητα εἶναι πεπερασμένη, ὁ Κουζανός τώρα λέει ὅτι ἡ ἄπειρη γραμμὴ εἶναι τὸ actu [ἐνεργείᾳ] ὅλων ὅσα παριστᾷ ἐν δυνάμει ἡ πεπερασμένη γραμμὴ. Ἐνῶ οἱ ἀρχαῖοι θεωροῦσαν τὸ μέτρο καὶ ὅ,τι νοοῦνταν μέσω τοῦ μέτρου ὡς ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ περιορισμένου, τώρα ἡ ἄπειρη γραμμὴ θεωρεῖται ὡς τὸ αὐθεντικόν, τὸ «πλέον κατάλληλον μέτρο» καὶ ἡ ratio [ὁ λόγος] τῆς πεπερασμένης γραμμῆς. Ἔτσι λοιπόν, ἐδῶ ἰσχύει γενικὰ ὅτι ἡ ἀπόλυτη ἀπειρότητα ἀποτελεῖ τὸν λόγον ὅλων ὅσα ὑπάρχουν καί, συνεπῶς, τὸ καταλληλότερον μέτρο τους. Γνωρίζουμε τὸ πεπερασμένο μόνο μέσα ἀπὸ τὴν ἐπαφὴ μὲ τὸ ἄπειρο, μέσα σὲ αὐτὸ καὶ μέσα ἀπὸ αὐτό. Παλιότερα ἴσχυε ὅτι ὁ Θεός, τὸ ἄπειρον ὄν, εἶναι τὸ primum cognitum [τὸ πρῶτον γινωσκόμενον] κατὰ τὴ λογικὴ τάξιν (στὸν Μεσαίωνα τὴν ἰδέαν αὐτὴν τὴν εἶχε ἀναπτύξει κυρίως ὁ Μποναβεντούρα στὴ συνέχειαν τοῦ Αὐγουστίνου): ὁ Θεὸς εἶναι προϋπόθεση τῆς γνώσης καὶ τοῦ πλήρους ὁρισμοῦ κάθε κτιστοῦ ὄντος. Ἡ ἰδέα αὐτὴ παίρνει τώρα καινούργια μορφή καὶ μεταβιβάζεται στὴ γνωσιοθεωρίαν τῶν Νεότερων Χρόνων. Στὴ γνωσιοθεωρίαν αὐτὴ, ἡ θέση γιὰ τὸ πρωτεῖο τοῦ ἀπείρου ἐπανακάμπει κατόπιν στοὺς πάντες: στὸν Καμπανέλλα καὶ τὸν Πατρίτσι, στὸν Ντεκάρτ, στὸν Μαλεμπράνς καὶ τὸν Πασκάλ, στὸν Γκέλινξ καὶ τὸν Σπινόζα. Πόσο μακριὰ βρίσκονται ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴν λογικὴν τοῦ ὄντος τὰ γνωστὰ λόγια τοῦ Σπινόζα, ὅτι omnis determinatio est negatio [κάθε προσδιορισμὸς εἶναι μιὰ ἄρνησις]! Ἡ θεία ὑπόστασις εἶναι τώρα τὸ ens absolute indeterminatum [ἀπόλυτα ἀπροσδιόριστο ὄν]. Τὸ θετικὸ στοιχεῖο στὸ ὄν καὶ στὴ γνώση, λοιπόν, δὲν εἶναι ὁ προσδιορισμὸς ὁρίων σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὸ «μὴ ὄν» τῆς δυνητικῆς ἄπειρης ὕλης. Ἀπεναντίας, ἡ ἀπόλυτα θετικὴ ἀρχὴ τοῦ Εἶναι καὶ τῆς γνώσης εἶναι πάντοτε τὸ ἐνεργείᾳ ἄπειρο: καθετὶ προσδιορισμένο καὶ ὀριοθετημένο δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἀποτελεῖ σύντημηση καὶ μερικὴ ἄρνησις τοῦ Εἶναι τοῦ ἐν λόγῳ ἀπείρου.

Σύμφωνα μὲ τὴν καινούργια ἀντίληψη τοῦ Νικόλαου Κουζανοῦ λοιπόν, καὶ τὸ κτίσμα, ὁ κόσμος, θὰ πρέπει νὰ μετρηθεῖ μὲ βάση τὸ

μέτρο τοῦ ἀπείρου. Ὅπως εἶδαμε στὸ προηγούμενο κεφάλαιο, ὅμως, ὁ Θεὸς εἶναι τώρα «λόγος» [Grund] τοῦ κόσμου μὲ μιὰ καινούργια ἔννοια: περιλαμβάνει μέσα του μὲ συνεπτυγμένο τρόπο ὅ,τι κατόπιν «ἐκδιπλώνει» ὁ κόσμος. Ἐπομένως, δὲν «μετέχει στὸν μέγιστο δυνατὸ βαθμὸ στὴ γονιμότητα τοῦ Δημιουργικοῦ Ὄντος» μόνο «ἡ ἔξοχη εἰκόνα τοῦ Θεοῦ», δηλαδή τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, τὸ ὁποῖο χάρις σὲ αὐτὴν τὴ μέθεξι ἔχει μέσα του ἄπειρο πόθο γιὰ γνώση, μιὰ δημιουργικὴ καὶ ἄπειρη δύναμη πού, σὲ κάθε πρόοδο τῆς γνώσης, γονιμοποιεῖ ἐκ νέου καὶ ἀέναα τὸν ἑαυτὸ της (ἡ συνέπεια ἐδῶ εἶναι ὅτι κάθε ἀνθρώπινη γνώση, παρὰ τὸν περιορισμένο χαρακτήρα της, γίνεται συνάμα ἀντιληπτὴ ὡς ἀπείρως κοντινὴ στὴν ἀπόλυτα ἄπειρη ἀλήθεια καὶ στὸν λόγο, πού κάθε βῆμα τῆς ἔρευνας, κάθε «εἰκασία» καὶ ὑπόθεση τὰ προϋποθέτουν ὡς δεδομένα καὶ δὲν τὰ χάνουν ὡς στόχους ἀπὸ τὸ βλέμμα τους): τὸ σύμπαν εἶναι καὶ αὐτὸ κατ' ἀνάγκη ἄπειρο στὸν χῶρο καὶ τὸν χρόνο, ἐπειδὴ ἀποτελεῖ ἔκφραση καὶ ἐκδίπλωση τῆς ἀπειρότητας.

Ἔτσι, τὴν ἀπειρότητα τοῦ κόσμου τὴ διδάσκει πρῶτος στὴ χριστιανικὴ ἐποχὴ ὁ Κουζανὸς μὲ τὴ φιλοσοφία τῆς φύσης καὶ τὴ μεταφυσικὴ του. Συνεχίζει βέβαια νὰ θέτει τὴν παλιὰ διάκριση, ἐκεῖνη πού, κυρίως μετὰ τίς ἀναπτύξεις τοῦ Αὐγουστίνου, διατρέχει ὁλόκληρο τὸν Μεσαίωνα καὶ πού τὴν ἀναφέραμε στὸν Θωμᾶ: ὁ κόσμος εἶναι ἄπειρος στερητικά, ὄχι ἀπόλυτα καὶ «ἀποφατικά» ὅπως ὁ Θεός. Ὡστόσο, ἡ ἀρχαία-ἀριστοτελικὴ ἀπαξίωση τοῦ ἀπείρου καὶ ὁ συσχετισμὸς του μὲ τὴν ἐλλειμματικότητα τῆς ὕλης ἐγκαταλείπονται ἐδῶ πλήρως. Ὁ κόσμος δὲν εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός καὶ δὲν μπορεῖ νὰ διεκδικήσει γιὰ λογαριασμὸ του τὸ δίχως μέρη καὶ δυνατότητα μερισμοῦ ἄπειρο τὸ ὁποῖο ἐξυμνοῦνταν πάντοτε ὡς τὸ ἀπαράβλητο στοιχεῖο τῆς θείας οὐσίας. Ὅλα ὅσα μπορεῖ νὰ ἀποκαλέσει κανεὶς «μέρη» τοῦ Θεοῦ, τὰ κατηγορήματά του, αὐτὰ εἶναι καὶ πάλι ἄπειρα. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, εἶναι ὀλοφάνερο ὅτι ὁ χωροχρονικὸς κόσμος περιέχει πεπερασμένα τμήματα, ὀριοθετημένα μέρη. Ὅπως τόνιζε ὁ Πλάτωνας, στὸν κόσμο ὑπάρχει πάντοτε τὸ «περισσότερο» καὶ τὸ «λιγότερο». Ἐπομένως, ὁ κόσμος δὲν εἶναι τὸ ἀπολύτως μέγιστο – αὐτὸ εἶναι ὁ Θεός – ἀλλὰ τὸ «συγκεκριμένο μέγιστο», ἡ συγκεκριμένη ἀπειρία: στὸν κόσμο δὲν ὑπάρχει ἐνότητα δίχως πολλαπλότητα καὶ σύνθεση· ἐδῶ «τὸ ἄπειρο ἔχει περιορισμούς» – εἶναι πεπερασμένη ἀπειρία. Τὸ

σύμπαν δὲν εἶναι τὸ σύνολο τοῦ ὑπαρκτοῦ· ἀπλῶς δὲν ἔχει ὅρια. Δὲν εἶναι infinitum [ἄπειρο] ἀλλὰ indeterminatum [ἀπροσδιόριστο]: δὲν εἶναι αἰώνιο, ἔχει ἀπλῶς ἄπειρη διάρκεια. Ἀκόμα καὶ ἂν αὐτὸ τὸ χαρακτηρισίσαμε «ἔλλειψη», τώρα πιά δὲν πρόκειται κατὰ κανέναν τρόπο γιὰ ἔλλειψη μορφῆς καὶ ὀρίων, γιὰ ἔλλειμμα σὲ πραγματικότητα, παρὰ μονάχα γιὰ διαφοροποίηση ἀπὸ τὴ θεία οὐσία. Εἶδαμε ἤδη ὅτι ἡ ἀντίθεση αὐτὴ παραπέμπει σὲ μιὰν ἀξιακὴ συνάφεια, ἐφόσον στὸ σύμπαν ἐκδιπλώνεται ἡ πληρότητα τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι, ἡ συγκεκριμένη στερητικὴ ἀπειρότητα τοῦ κόσμου εἶναι τὸ «ὁμοίωμα» τῆς ἀπόλυτης ἀποφατικῆς ἀπειρότητας τοῦ Θεοῦ: τὸ indeterminatum [ἀπροσδιόριστο] εἶναι ἡ «μεγαλύτερη δυνατὴ μίμηση» καὶ ἡ ἄμεση ἔκφραση τῆς ἀποφατικῆς αὐτῆς ἀπειρότητας – τοῦ ἀπείρου [des Infiniten]. Ἀκόμα καὶ ἡ στερητικὴ ἀπειρότητα – τὸ ἀπεριόριστο στοιχεῖο στὸν χῶρο καὶ τὸν χρόνο, τὸ ὁποῖο παντοῦ «ἐξέρχεται» καὶ «ἐκβάλλει» στὸ «περισσότερο» καὶ τὸ «λιγότερο» καὶ παραμένει δίχως τέλος καὶ ἀρχή – ἀκόμα καὶ ἡ ἀπειρότητα αὐτὴ εἶναι ἀπὸ ἀξιολογικὴ ἄποψη τέλεια. Καθὼς δὲν ὑπάρχει τίποτε πού νὰ μπορεῖ νὰ περιορίσει τὴ θεία δύναμη, σὲ κάθε δεδομένο μέγεθος πρέπει νὰ εἶναι νοητὸ τὸ «μεγαλύτερο» καὶ τὸ «μικρότερο». Ἔτσι, τελικά, καὶ στὴν περίπτωση τῆς ἔννοιας τοῦ στερητικοῦ ἀπείρου, ἡ ἀρχαία ἀξιολόγηση ἀντιστράφηκε πλήρως.

10. Ἀπὸ τὸν Κοπέρνικο στὸν Μπροῦνο

Εἶναι γνωστὸ τὸ πῶς, διαμέσου τοῦ Μπροῦνο, ὁ ὁποῖος μπόρεσε νὰ ἀξιοποιήσει τὴν ἔρευνα τοῦ Κοπέρνικου, ἡ πράξις αὐτὴ τοῦ μεγάλου Γερμανοῦ καθόρισε τὴν εἰκόνα τοῦ κόσμου γιὰ ὁλόκληρη τὴ νεότερη ἐπιστῆμη καὶ μεταφυσικὴ. Ὁ ἴδιος ὁ Κοπέρνικος παρέμεινε δέσμιος τῆς παλαιᾶς ἀντίληψης γιὰ τὸν κόσμο: καὶ αὐτὸς ἔβλεπε τὴ σφαῖρα τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων ὡς τὸ ὄριο τοῦ σφαιρικοῦ σύμπαντος. Μόνο πού τώρα, καθὼς δίδασκε τὴν κίνηση τῆς γῆς, θεωροῦσε τὴ σφαῖρα αὐτὴ ἀκίνητη. Ἡ ἀκίνησις αὐτὴ – ἔτσι πίστευαν ὁ Μπροῦνο καὶ ὁ Γαλιλαῖος – καθιστοῦσε ἄκυρη τὴν ἀπόδειξη τοῦ Ἀριστοτέλη σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ κυκλικὴ κίνηση τοῦ οὐρανοῦ συνεπαγόταν τὴν

βρίσκεται σὲ στενότερη σχέση κοινωνίας μὲ τὸν ζῶντα Θεὸν καὶ δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ αὐτὸν μέσω κάποιας νοθευμένης «μέθεξης» ἢ κάποιας ἀπορροῆς ποὺ ξεθωριάζει σταδιακά. Ἀπεναντίας, κάθε ἀντικειμενικὸ «εἶναι» –καὶ κυρίως καθεστὶ φυσικὸ καὶ ἐγκόσμιον– εἶναι ἐξωτερικὸ καὶ δευτερεῦον καί, ἂν ἀποκοπῇ ἀπὸ τὴν ψυχὴν, μηδαμινόν. Ἡ ἴδια, ὡς πηγὴ αὐθεντικῶν ἐσωτερικῶν φρονηματικῶν πράξεων, ξεχωρίζει τελικὰ ἀπὸ τὸ οἰκοδόμημα τοῦ κόσμου μὲ τοὺς ἀντικειμενικοὺς περιορισμούς του· τὴν ὁδὸ τῆς σωτηρίας δὲν μᾶς τὴν διδάσκει ἡ γενικὴ πορεία τοῦ κοσμικοῦ γίγνεσθαι: ἀντιθέτως, ἡ ἀντίληψις ποὺ σχηματίζει κανεὶς γιὰ τὴν ἐξωτερικότητα, τὸν κόσμον καὶ τὶς μορφές, γιὰ τὴν ἀξία τους καὶ τὴν ἴδια τους τὴν ὑπαρξιν, προκύπτει ἀπὸ τὴν πρότερη ἐσωτερικὴ γνῶσις τῆς οὐσίας, τῆς σημασίας καὶ τοῦ στόχου τοῦ ψυχικοῦ στοιχείου. Ἡ πορεία τοῦ κόσμου, τὸ πεπρωμένο κάθε πράγματος, ἐξαρτᾶται οὐσιωδῶς ἀπὸ τὴν συμπεριφορὰ τῶν ὑποκειμένων. Ὁ νόμος τοῦ κόσμου δὲν εἶναι «κοσμικὸς» ἀλλὰ ἠθικὸς – σκοπὸς τοῦ κόσμου εἶναι ἡ ἔνωση τῶν ψυχῶν μὲ τὸν Κτίστη. Ἔτσι, ὡς πρὸς τὴν οὐσίαν της, ἡ ψυχὴ δὲν μπορεῖ πιά νὰ ὀριστεῖ ὡς μορφή τοῦ σώματος: τὸ σῶμα εἶναι μέσο, ἐργαλεῖο ἢ ἔκφρασις τῆς αὐτοτελοῦς καὶ αὐτενεργοῦ, ἰδιαίτερης ζωῆς τῆς ψυχῆς, καὶ τὸ ἐρώτημα ἀναφορικὰ μὲ τὸν δεσμό της μὲ τὸ σῶμα, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ πῶς εἶναι δυνατὸ τὸ ὀλοφάνερο γεγονός τῆς κοινωνίας τους, πρέπει νὰ τεθεῖ μὲ τελείως καινούργιο τρόπο.

4. Ὁ ἰδιάζων χαρακτήρας τῆς ψυχῆς στοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας

Στὴ φιλοσοφία τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας διεξάγεται μιὰ ἰδιόμορφη ἀναμέτρηση μεταξὺ τῆς νέας αὐτῆς τάξης πραγμάτων καὶ τῶν ἀντιλήψεων τῆς Ἀρχαιότητος. Τὰ ἠθικὰ καὶ τὰ θεολογικὰ ζητήματα ἐκτοπίζουν τώρα τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸν ἐξωτερικὸν κόσμο, καὶ σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν ἔννοια τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς ἡ πάλιν τῆς πατερικῆς φιλοσοφίας στρέφεται γύρω ἀπὸ τὰ ζητήματα τῆς ἀθανασίας, τῶν ὑπεραισθητῶν καὶ τῆς ἐλευθερίας. Ὡστόσο, ἡ φιλοσοφία αὐτὴ δὲν μπορεῖ νὰ παραιτηθεῖ ἀπὸ τὶς παλιές ἀντιλήψεις. Αὐτὸ τὸ βλέπει κανεὶς μὲ τὸν πλέον χαρακτηριστικὸν τρόπο στὸν Τερτυλλιανόν –τὸ ἴδιο καὶ στὸν Ἀρνόβιο καὶ σὲ ἄλλους– ὁ ὁποῖος, μολονότι εἶναι ὁ πρῶτος φιλόσοφος

τῆς ψυχῆς καὶ τῆς ἐσωτερικῆς συνείδησης τῆς χριστιανικῆς ἐποχῆς, βρίσκεται κάτω ἀπὸ τὴν ἀπόλυτη ἐπιρροὴ τοῦ στωικοῦ ὕλοζωισμοῦ ἢ ὕλισμοῦ, καθὼς καὶ τῆς ἀρχαίας ἀντίληψης ποὺ ἐνέτασσε τὴν ψυχὴ στὶς χωροχρονικὲς συντεταγμένες. Στὴν ἀντίληψιν τοῦ Τερτυλλιανοῦ, ἡ ψυχὴ ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι ἓνα ἀπαλὸ ἀερόμορφο ὕλικόν, ἓνα ὕλικόν ποὺ διαχέεται σὲ ὀλόκληρον τὸ σῶμα.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ ἐπίγνωσις τοῦ ἰδιαίτερου χαρακτήρα τοῦ ψυχικοῦ-ὑποκειμενικοῦ στοιχείου κερδίζει παντοῦ ἔδαφος, ἐνῶ ἀναγνωρίζεται ἡ ἐσωτερικὴ συνύφανσις παθητικῆς κατ' αἴσθησιν ἀντίληψης καὶ αὐτενεργοῦ σκέψης. (Εἰδικὰ στὴν ἀριστοτελικὴ παράδοσις, καθὼς ὁ νοῦς ἐπεδίωκε νὰ ἀποδεσμευτεῖ ἀπὸ τὴν ζωντανὴν ἰδιαιτερότητα τοῦ ἐπιμέρους ἀνθρώπου, αὐτὲς τὶς δύο –παρ' ὅλα τὰ ἐπίπεδα διαμεσολάβησης– τὶς χώριζε ὀλόκληρον χάσμα). Δίνεται μεγαλύτερη ἔμφρασις στὴν αὐτενέργεια τῆς ψυχῆς σὲ ὅλες τὶς δραστηριότητες, ὅπως καὶ στὸ γεγονός ὅτι ἐμεῖς οἱ ἄνθρωποι ἔχουμε ἓνα ἰδιαίτερον εἶδος ἀντίληψης τῆς ἐσωτερικῆς αὐτῆς αὐτενεργείας καὶ δυνάμεως, μιὰ ἐσωτερικὴ γνῶσις της. Ὅσο περισσότερο, ὅμως, προωθοῦνταν οἱ ἐν λόγῳ ἀντιλήψεις, τόσο ἀποδεσμευόταν ἡ νέα ἔννοια τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς ἀπὸ τὶς θεωρήσεις περὶ τῆς κοσμικῆς ψυχῆς, οἱ ὁποῖες, εἰδικὰ στὴν περίοδο τῆς ὀψιμῆς Ἀρχαιότητος, εἶχαν ἐξαπλωθεῖ πάρα πολύ.

Ὁ ἀριστοτελικὸς ὀρισμὸς δὲν ἱκανοποιεῖ πιά. Ὁ Γρηγόριος Νύσσης, κυρίως, τοῦ ἀσκεῖ ἔντονη κριτικὴ. Ὁ Νύσσης θεωρεῖ ὅτι μὲ τὸ νὰ περιγράφει κανεὶς τὴν ψυχὴ ὡς σκοπὸ τῶν σωματικῶν διεργασιῶν καὶ τῆς ἀνάπτυξης τοῦ σώματος ἐξαρτᾷ ἀπόλυτα τὸν ἀληθινὸν προορισμὸς της ἀπὸ τὸ σῶμα. Στὴν πραγματικότητα, ὅμως, ἡ ψυχὴ εἶναι σκοπὸς τοῦ ἑαυτοῦ της, ἓνα ὃν ποὺ εἶναι τὸ ἴδιο ἐνυπόστατον. Ἐκεῖνος πάλιν ποὺ τόνισε περισσότερον ἀπ' ὅλους τὴν ἀνεπάρκεια τῆς παλαιότερης ἀντίληψης σὲ σχέση μὲ τὸ ἐνυπόστατον καὶ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς ἦταν ὁ Νεμέσιος. Προκειμένου νὰ ἐπιτευχθεῖ κάποια ἰσορροπία ἀνάμεσα στὰ διάφορα μοτίβα ἐπιχειρήθηκε (στὴ συνέχεια τῆς παλιᾶς ἀριστοτελικῆς θεωρίας γιὰ τὴν ἰδιαίτερη θέσιν τοῦ νοῦ καί, κατόπιν, στὴ συνέχεια ἐλληνιστικῶν διακρίσεων) νὰ νοηθεῖ ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου ὡς κάτι τὸ τριμερές. Δὲν ἀλληλεπιδροῦσαν μόνο ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα μεταξὺ τους: ἀλληλεπιδροῦσαν ἡ ψυχὴ, τὸ σῶμα καὶ τὸ πνεῦμα. Τὸ πνεῦμα, ὡς ἀνώτερον, ἀθάνατον καὶ πνευματικὸν στοιχεῖον, ἀποσυνδέεται ἀπὸ τὴν

ψυχή, ἡ ὁποία δίνει ζωὴ στὸ σῶμα. Ψυχὴ ἔχουν καὶ τὰ ζῶα· ἡ ψυχὴ εἶναι ποὺ βρίσκεται ἐπὶ τὸ ἔργον στὶς ἐνστικτώδεις δραστηριότητές τους καὶ ποὺ χάνεται μὲ τὸν θάνατό τους. Ἡ λέξη *πνεῦμα*, ἡ ὁποία στοὺς Στωικοὺς ἀναφερόταν στὴν κινούσα πνοὴ τῆς θεϊκῆς-ὕλικῆς κοσμικῆς δυνάμεως καὶ ἀντίστοιχα στὴ σωματικὴ-ψυχικὴ ζωὴ, γίνεται ἐδῶ, μὲ πρότυπα τὸν Φίλωνα καὶ τὴν Καينὴ Διαθήκη, ἀρχὴ τοῦ ἐσωτερικοῦ-ψυχικοῦ στοιχείου. Θεωρεῖται ὅτι τὸ πνεῦμα περιέχει τὴν αὐθεντικὴ οὐσία τοῦ προσώπου· συγχρόνως, σχετίζεται μὲ τὶς ἀντιλήψεις γιὰ τὸν *νοῦν* στὶς ὁποῖες ἀναφερθήκαμε. Ἡ ψυχὴ παίζει ἐδῶ διαμεσολαβητικὸ ρόλο ἀνάμεσα στὸ πνεῦμα καὶ τὸ σῶμα, ἀνάμεσα στὴν οὐσιακὴ ἀθανασία καὶ τὴ φυσικὴ φθαρτότητα. Ἔτσι διδάσκουν ἤδη ὁ Τατιανὸς καὶ κατόπιν ὁ Εἰρηναῖος, ὁ Ωριγένης καὶ πολλοὶ ἄλλοι. Μὲ ἀφετηρίαν τὴν ἀντίληψη αὐτὴ ἐφτιαζαν καὶ οἱ Μανιχαῖοι διῆστες τὴ θεωρίαν τους γιὰ τὶς δύο ψυχές ποὺ ἐδρεύουν στὸ ἀνθρώπινο στήθος, τὴ φωτεινὴ ψυχὴ καὶ τὴ σωματοψυχὴ.

5. Ὁ Αὐγουστίνος καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου

Ἀποφασιστικὸ ρόλο στὸ θέμα ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ ἐδῶ ἔπαιξε ὁ Αὐγουστίνος. Σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς ὑποκειμενικότητος, τὸν ἀποκάλεσαν – μὲ κάποια ὑπερβολή – τὸν πρῶτο μοντέρνο ἄνθρωπο. Πράγματι, μὲ τὴ θεωρίαν του γιὰ τὴ βεβαιότητα ποὺ ἔχει ἡ συνείδηση ἀναφορικὰ μὲ τὸν ἑαυτὸ τῆς, ὁ Αὐγουστίνος θεμελίωσε μιὰ ἐξέλιξη χιλιετιῶν. Κινούμενος ἀπὸ τὴν τεράστια δυνάμη τῆς νέας θρησκευτικῆς ζωῆς (καὶ ἐνῶ ἀπὸ πολλὰς ἀπόψεις ἐξακολουθοῦσε νὰ ἀνήκει στὴν ὕστερη Ἀρχαιότητα) ἐξέφρασε μὲ πληρότητα τὴ μεγάλη στροφὴ στὸ ἐν λόγῳ θέμα – πρὶν ἀπὸ τὸν Μεσαίωνα καὶ δώδεκα αἰῶνες πρὶν ἀπὸ τὴν περίφημη ἐναρκτήρια ρῆση τοῦ Ντεκάρτ.

Καθὼς ὁ Αὐγουστίνος, στὴ συνέχεια τῶν ὑποδείξεων κυρίως τοῦ Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ, συνδέει συνεχῶς τὴν τριαδολογικὴ θεωρίαν μὲ τὴν ἀμεσότητα τῆς παρουσίας τοῦ ψυχικοῦ στοιχείου καὶ τὸ τριμερὲς τῆς ἐσώτερης οὐσίας του, ἡ ψυχὴ μπαίνει μὲ τελείως καινούργιο τρόπο στὸ ἐπίκεντρο τοῦ μεταφυσικοῦ ἐνδιαφέροντος. Ὁ ἄνθρωπος – δηλαδὴ ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ – εἶναι ὁμοίωμα τοῦ Θεοῦ καί,

συνεπῶς, τὸ μυστήριο τῆς Θεότητος θὰ πρέπει νὰ μπορεῖ νὰ σκιαγραφηθεῖ μὲ ἀφετηρίαν τὴν ψυχὴ. Μέσα στὴν ψυχὴ, ἡ ἄβυσσος τῆς μνήμης, ἡ ὁποία χωράει τὰ πάντα, εἶναι ἐνωμένη μὲ τὴ νοητικὴ καὶ τὴ βουλευτικὴ δραστηριότητα· ἡ ἄμεση ἐσωτερικὴ ἐμπειρία μας, ποὺ δὲν ξεγελιέται ποτέ, μᾶς ὑποδεικνύει ὅτι ἡ ψυχὴ συνιστᾷ τὴν ἴδια στιγμὴ εἶναι καὶ γνώση τοῦ ἑαυτοῦ τῆς, καὶ ὅτι ὡς εἶναι καὶ γνώση ἀποτελεῖ αὐτοκατάφαση καὶ ἀγάπη: μὲ τὸν ἴδιο ἀκριβῶς τρόπο, μέσα στὴ θεία ὑπόσταση βρίσκονται αἰωνίως ἐνωμένα ὁ Πατήρ, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα. Ἔτσι, καθὼς ἡ ψυχὴ γνωρίζει τὸν ἑαυτὸ τῆς, ὁδηγεῖται στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ καὶ ἀπὸ ἐκεῖ ἀκόμη πρὸς πέρας, στὴν ἀληθινὴ ἐννοια τοῦ εἶναι καὶ στὸ νόημα τῆς ὑπαρξὸς καὶ τοῦ κόσμου: τὴ γνώση αὐτῆς τῆς ἐννοίας καὶ αὐτοῦ τοῦ νοήματος δὲν μπορεῖ νὰ μᾶς τὴν προσφέρει ἡ ἐμπειρία τοῦ κόσμου, ἡ φυσικὴ. Ὁ Αὐγουστίνος δὲν παύει νὰ ἐκπλήσσεται μὲ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἔστρεφαν ἀνέκαθεν τὴ ματιά τους πρὸς τὰ ἔξω καὶ ξεχνώντας τὸν ἑαυτὸ τους θαύμαζαν μονάχα τὸ μεγαλεῖο τοῦ κόσμου, τῶν βουνῶν, τῶν θαλασσῶν καὶ τῶν ἀστέρων: τὸν ἐκπλήσσει τὸ ὅτι δὲν ἀνακάλυπταν μέσα τους καὶ μέσω τῆς ἐσωτερικότητάς τους τὸ ἀληθινὸ ἄπειρο καὶ τὸ πρωταρχικὸ μεγαλεῖο. Ἡ ἀλήθεια κατοικεῖ στὸν ἑσῶ ἄνθρωπο. Ἡ γνώση πρέπει νὰ ἀναζητᾶται στὸν Θεὸ καὶ στὴν ψυχὴ, ὄχι στὸν ἐξωτερικὸ κόσμον.

Καθὼς ὁ Αὐγουστίνος στρέφει τὸ βλέμμα του πρὸς τὰ μέσα, ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς τοῦ παρουσιάζεται μὲ πρωτοφανέρωτη καθαρότητα. Ὁ ἴδιος δὲν ἀπέρριψε τὰ περὶ κλιμακωτῆς δομῆς ποὺ εἶχε μάθει ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ θεωρίαν τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν: ἡ ψυχὴ ἔχει σχέση καὶ μὲ τὸ σῶμα. Παραπέρα, ὅμως, βασίζεται στὴν αὐθυποστασία τῆς καὶ τὴ στάση τῆς ἀπέναντι στὸν Θεό. Ἀπὸ ἐδῶ ἀντιλαμβάνεται κανεὶς τὴν ἀνομοιότητα μεταξὺ ψυχικοῦ καὶ σωματικοῦ στοιχείου: δὲν ὑπάρχει κανεὶς εἶδους ὁμοιότητα μεταξὺ ἐσωτερικῶν διεργασιῶν ὅπως εἶναι ἡ αἴσθησις, ἡ σκέψις καὶ κυρίως ἡ βούλησις, καὶ τῶν φυσικῶν γεγονότων τοῦ χώρου. Στὴ γνώση ποὺ διαθέτει γιὰ τὸν ἑαυτὸ τῆς, ἡ ψυχὴ δὲν συναντᾷ ποτέ κάτι τὸ σωματοειδές. Γιὰ νὰ μπορέσει κανεὶς νὰ παρατηρήσει καὶ νὰ κατανοήσῃ σωστὰ τὴν ἰδιαίτερη λειτουργία τῆς, θὰ πρέπει νὰ τὴν ἐξετάσῃ χωρὶς νὰ δώσει καμία ἀπολύτως σημασίαν σὲ ἐξωτερικὰ στοιχεῖα. Αὐτὸ ἰσχύει ἀκόμα περισσότερο γιὰ τὴν ἔσχατη ἐνυποστασία τῶν ἁλῶν ψυχῶν. Ἦδη στὸν Αὐγουστίνον ἡ

ψυχολογία παύει νὰ εἶναι μιὰ θεωρία πάνω στὴ συνάφεια πνεύματος καὶ σώματος, μιὰ θεωρία ποὺ ἀφορᾷ πράξεις καὶ ἐνέργειες οἱ ὁποῖες λαμβάνουν χώρα μετὰ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου μέσα στὴ φύση καὶ τὴν πολιτεία: ἀντικείμενο τῆς μελέτης τῆς γίνεται τὸ αὐθεντικὰ ἐσωτερικὸ στοιχεῖο τῆς ψυχικῆς ζωῆς, τὰ ἀναδεύματα τῆς καρδιᾶς καὶ τῆς ἠθικῆς συνείδησης. Ὁ Αὐγουστίνος καταδύεται στὰ ὑποκειμενικὰ βάθη τῆς θυμικῆς καὶ τῆς βουλευτικῆς ζωῆς ὅπως δὲν τὸ εἶχε κάνει κανένας μέχρι τότε καὶ παραμερίζει τελείως τὴ σχέση μετὰ τὸ σῶμα καὶ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο. Αὐτὸ ποὺ κατὰ τὴ γνώμη τοῦ ὅμως διαφοροποιεῖ ὡς θετικὸς χαρακτηρισμὸς τὸ ψυχικὸ στοιχεῖο ἀπὸ κάθε ἀντικειμενικότητα εἶναι ἡ ἱκανότητα τῆς ψυχῆς – ἱκανότητα ποὺ μόνη αὐτὴ διαθέτει – νὰ στρέφεται πρὸς τὸν ἑαυτὸ της, νὰ γνωρίζει μετὰ τὴν ἐσωτερικὴ τῆς ζωντάνια τὸ δικό της εἶναι καὶ τὸ δικό της νόημα, καὶ νὰ βούλεται καθεαυτὴν: ὅ,τι εἶναι κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὑποκείμενο τῆς σκέψης καὶ τοῦ βιώματος δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτελεῖ ἀπλὸ ἐπιφανόμενο κάποιου ἄλλου πραγμοειδοῦς ἢ ὑλικοῦ φορέα. Ἡ διαφοροποίηση εἶναι ἐπίσης σαφὴς καὶ ξεκάθαρη καὶ σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴ σχέση τῆς ψυχῆς μετὰ τὸ σῶμα: τὸ ἴδιο τὸ μάτι, ὡς σωματικὸ ὄργανο, δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ στραφεῖ στὸν ἑαυτὸ του καὶ νὰ νιώσει τὰ δικά του πάθη· μόνο ἡ αἰσθητικὴ ψυχὴ γνωρίζει κατὰ τὴ λειτουργία τῆς τὸ δικό της εἶναι καὶ τίς ἐπιδράσεις ποὺ δέχεται.

Ἀπὸ ἐδῶ ὁ Αὐγουστίνος κάνει τὸ μεγάλο βῆμα ποὺ τὸν φέρνει σὲ πλήρη ἀντίθεση μετὰ τίς γενικὲς διανοητικὲς ἐξεις τῆς Ἀρχαιότητος. Οἱ ἐξεις αὐτὲς ὑπαγόρευαν ὅτι ἡ πλέον ἄμεση καὶ πρωτογενὴς βεβαιότητα ἀφορᾷ τὸ εἶναι τοῦ κόσμου, μιὰ ἀντικειμενικότητα ἰδεατῆς ἢ χωρικῆς τάξεως. Ἡ ψυχὴ ζοῦσε μέσα στὸν κόσμο ὡς ἓνα ἰδιαίτερο ὀργανικὸ του τμῆμα, μετεῖχε στὸν κόσμο, μεσολαβοῦσε μετὰ τῆς ἰδεατῆς καὶ τῆς χωρικῆς σφαίρας καὶ ἀποτελοῦσε τὸ κομβικὸ σημεῖο τοῦ κοσμικοῦ γίγνεσθαι. Βέβαια, οἱ σοφιστὲς καὶ κατόπιν κυρίως οἱ Σκεπτικοὶ τῆς ὀψιμῆς Ἀρχαιότητος εἶχαν πλήξει τὴ βεβαιότητα τῆς ἐν λόγω ἀρχῆς: εἶχαν προσπαθήσει νὰ καταλύσουν ὡς σχετικὴ καὶ φαινομενικὴ τὴ δεδομενικότητα τοῦ κόσμου καὶ μαζί τῆς κάθε ἀπόλυτη πραγματικότητας. Αὐτὸ τοὺς εἶχε ὀδηγήσει μετὰ ἀντικειμενικὴ ἀναγκαιότητα μέχρι τὸ κατῶφλι τῆς ἐννοίας τῆς συνείδησης: Εἶχαν φτάσει νὰ ὑποψιαστοῦν τὸ πρωτεῖο τῆς βεβαιότητος, τὸ ὁποῖο

μέσω τῆς ἀμφιβολίας γιὰ τὸν κόσμο περιερχόταν ἀναγκαῖα στὸ ὑποκείμενο, ἀλλὰ οἱ ἔρευνες τοὺς εἶχαν πάντοτε ἀρνητικὸ καὶ διαλυτικὸ χαρακτήρα: ὁ ἐξωτερικὸς κόσμος ἐξακολουθοῦσε νὰ μονοπωλεῖ τὸ ἐνδιαφέρον τοὺς. Τώρα ὅμως ὁ Αὐγουστίνος, ποὺ στὴ νεότητά του εἶχε περιδιαβεῖ ὅλα τὰ μονοπάτια τῆς ἀμφιβολίας τῶν Ἀκαδημεικῶν, ἐντόπισε στὴ γνώση τῆς ψυχῆς γιὰ τὸν ἑαυτὸ της τὸν πυρήνα μιᾶς νέας, ἀδιαμφισβήτητης καὶ ἄμεσης βεβαιότητος (καὶ συγχρόνως τὴν πηγὴ κάθε βέβαιης γνώσης). Ὅ,τι καὶ νὰ παρουσιάζεται ὡς φαινομενικὰ ἀβέβαιο καὶ σχετικὸ στὰ δεδομένα πράγματα καὶ στίς δεδομένες μορφές, ὅ,τι καὶ νὰ μπορεῖ νὰ ἀμφισβητηθεῖ, ὑπάρχει μιὰ πρώτη ἀκλόνητη βεβαιότητα ἀκόμα καὶ μέσα στὴν ἴδια τὴν ἀμφιβολία – ἀκόμα καὶ μέσα στὴ φανερὴ πλάνη: ἡ βεβαιότητα γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τῆς ψυχῆς ἢ ὁποῖα ἀναλογίζεται μέσα στὴν ἀμφιβολία, καθὼς καὶ γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τῶν ἀντιληπτικῶν παραστάσεων – τῶν ἐσωτερικῶν προσδιορισμῶν τῆς ψυχῆς – οἱ ὁποῖες ξεσκεπάζονται ὡς ἐπίφαση. Ὁ αἰσθητὸς κόσμος δὲν προσφέρει ἀπόλυτη βεβαιότητα καὶ ρητὲς ἐγγυήσεις: αὐτὸ εἶναι κάτι ποὺ πρέπει νὰ τὸ ἀναγνωρίσουμε στὸν σκεπτικισμό καὶ νὰ τὸ μάθουμε ἀπὸ αὐτόν. Ἀρνεῖται ὅμως κανεὶς γιὰ χάρη τοῦ θετικοῦ. Ἡ ψυχὴ, ἡ ὑπαρξὴ τῆς ὁποίας μοιάζει κατ' ἀρχὴν νὰ θίγεται ἀπὸ τὴν ἀμφιβολία, ὅπως θίγεται καὶ ὁ κόσμος μέσα στὸν ὁποῖο ἡ ψυχὴ ζεῖ, ἀποκαλύπτεται τώρα ὡς ἐκείνη ἢ ἄμεσα βέβαιη πραγματικότητα τὴν ὁποῖα ἔψαχναν σὲ λάθος τόπο. Τὴν ψυχὴ δὲν πρέπει νὰ τὴν ἀναζητᾶμε στὸν ἐξωτερικὸ κόσμο, ἕναν κόσμο ποὺ ἔχει πλέον καταστειῖ ἀβέβαιος: τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι καὶ τὸ νόημα τῆς ἀντικειμενικότητας καὶ τῆς πραγματικότητος πρέπει νὰ τεθεῖ ἀντίστροφα – πρέπει νὰ τεθεῖ μετὰ ἀφετηρίαν τὴ δεδομένη καὶ ἄμεσα βιωμένη πραγματικότητα τῆς ψυχῆς. Συγκρινόμενη μετὰ ὅτιδήποτε τὸ ἐξωτερικὸ, ἡ ἐσωτερικὴ ἐμπειρία διαθέτει τὸ ἀπόλυτο προβάδισμα τῆς προφάνειας: ἡ θέση αὐτὴ ἐκφράζει στὸ γνωσιοθεωρητικὸ ἐπίπεδο τὴ νέα στάση ζωῆς ποὺ ἐκπροσωπεῖ ὁ χριστιανὸς αὐτὸς διανοητῆς. Τὸ γιὰ καιρὸ παραγνωρισμένο πρωταρχικὸ δεδομένο τῆς συνείδησης κατοχυρώνεται τώρα καθαρὰ καὶ τὰ γεγονότα τῆς συνείδησης ἐρχονται στὸ προσκῆνιο. Αὐτὸ ποὺ ὑπάρχει, ζεῖ καὶ διαθέτει αἰώνια ὑπόσταση εἶναι πρὶν ἅπ' ὅλα ἡ ψυχὴ καὶ τὸ πνευματικὸ στοιχεῖο ποὺ τῆς προσιδιάζει: ὅτιδήποτε πέρα ἀπὸ τὴν ψυχὴ

εγείρει την αξίωση νὰ εἶναι, πρέπει νὰ ἐλεγχθεῖ πρῶτα-πρῶτα μὲ βάση τὴν ἴδια.

Ἡ ἐσωτερικὴ γνώση τοῦ ἑαυτοῦ ὁδηγεῖ κατ' ἀρχὰς στὸν Θεό. Αὐτὸ δὲν συμβαίνει μόνο ἐπειδὴ ὑφίσταται ἀναλογία ἀνάμεσα στὶς ἐσωτερικὲς λειτουργίες τῆς ψυχῆς καὶ στὴν πνευματικὴ-προσωπικὴ οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς Ἁγίας Τριάδας, ἀλλὰ ἐπειδὴ κάθε ἀμφιβάλλον στοχασμὸς παραπέμπει κατ' ἀνάγκη στὴ χαμένη, βέβαιη καὶ ἀκλόνητη αἰώνια ἀλήθεια. Τὴν ἴδια τὴν ἀμφιβολία τὴ συνδεύει ἡ ἰδέα τοῦ Θεοῦ ὡς ἀπόλυτης ἀλήθειας καὶ ἡ ὑπαρξὴ του προϋποτίθεται: σκεφτόμαστε καὶ κρίνουμε πάντοτε μέσα στὸν Θεό! Ὅπως ἡ ἐσωτερικὴ ἀβεβαιότητα τῆς ἠθικῆς συνείδησης, ἔτσι καὶ ἡ ἀναζήτησις τοῦ γινώσκοντος ὑποκειμένου ὁδηγεῖ κατευθεῖαν στὸν Θεό, καὶ ὅχι στὸν κόσμον καὶ στὰ σώματα. Ἄν πάρουμε ὡς ἀφετηρία μας τὴν ψυχὴ, ἡ ὁποία βιώνει ἐσωτερικὰ τὸν ἑαυτό της ὡς κάτι ποὺ ὑπάρχει πραγματικά, τότε τὸ μοναδικὸ ὃν τὸ ὁποῖο θὰ συλλάβουμε ἄμεσα καὶ μὲ ἀπόλυτη βεβαιότητα εἶναι ὁ Θεός.

Ἀντιθέτως, ὁ αἰσθητὸς κόσμος –ἀκόμα καὶ τὸ ἴδιο μας τὸ σῶμα– εἶναι πιὸ μακρινὸς ἀπὸ τὸν Θεό. Ὁ Αὐγουστίνος θεωρεῖ βέβαια ὅτι καὶ τὰ αἰσθητὰ εἶναι πραγματικά καὶ ὅτι διαθέτουν τὴ δική τους ὑπόστασις πλὰι στὰ ψυχικὰ ὑποκείμενα – δηλαδὴ τὰ πρόσωπα: πραγματικὴ ὑπαρξὴ δὲν ἔχει μόνο ὁ κόσμος τῶν πνευμάτων ἀλλὰ καὶ ὁ κόσμος. Ἀπὸ τὴν ἄλλῃ, ὅμως, τὸ εἶναι τοῦ κόσμου (σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ πνεύματα ποὺ ἀποτελοῦν αὐταξίες καὶ εἶναι αἰώνια) δὲν ἀποτελεῖ παρὰ ἓνα ἐφήμερο μέσο προκειμένου νὰ ἐκδηλωθοῦν ψυχικὲς καὶ ἠθικὲς ἐνέργειες· πρόκειται γιὰ μιὰ περιοχὴ τὴν ὁποία μακροπρόθεσμα ὀφείλουμε νὰ υπερβοῦμε διαμέσου τῆς δυνάμεως τῆς θέλησης καὶ τῶν πράξεών μας. Ἡ ψυχὴ ποὺ ὑψώνεται ὡς τὸ Ὑπέρτατο Ἀγαθὸ ἀφήνει τὸ ἀντικειμενικὸ εἶναι πίσω της. Ἡ γνώση μας γιὰ τὸν κόσμον δὲν βασιζέται στὴν ἀμεσότητα μιᾶς ἀδιαμεσολάβητης παρουσίας ἀλλὰ σὲ ἓνα εἶδος πίστεως, τῆς ὁποίας ἡ ἀληθοτιμὴ ἀποτελεῖ συνάρτησις τῆς ἠθικῆς σχέσης μὲ τὸν κόσμον. Ἡ ἐξωτερικότητα ἀποκτάει σημασίαν καὶ γίνεται κάτι βέβαιο μονάχα ὡς φόντο καὶ σκηνικὸ τῆς ἐσωτερικότητος, τῆς ζωῆς τοῦ ὀρθοῦ φρονήματος καὶ τῶν ἐμπρακτῶν συνεπειῶν του.

Παραπέρα τώρα, κατὰ τὸν ἴδιον τρόπο ποὺ ὁ κόσμος τῶν ὑλικῶν σωμάτων ὑποτάσσεται στὴν ἰδέαν τοῦ ὑποκειμένου, ἔτσι ὑποτάσσεται

σὲ αὐτὴν καὶ ὁ ἄλλος κόσμος τῆς Ἀρχαιότητος, ὁ κόσμος τῶν νοητῶν. Στὸν Πλάτωνα, ἡ ψυχὴ ἐξακολουθοῦσε νὰ κρατιέται κατὰ κάποιον τρόπο στὰ σύνορα τοῦ βασιλείου τῶν Ἰδεῶν: μετεῖχε στὸ πραγματικὸ καὶ ἀληθινὸ Ὅν μόνο στὸν βαθμὸ ποὺ ἀναζητοῦσε, ἀγαποῦσε, θεῶταν καὶ παριστοῦσε μέσα της τὶς Ἰδέες. Ἀκόμα καὶ ὁ πρωτομάστορας τοῦ κόσμου τοποθετοῦνταν κάτω ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῶν αἰώνιων μορφῶν, καὶ ἡ δημιουργικὴ του ἐργασία στηριζόταν ἐξ ὁλοκλήρου στὴ δύναμη τοῦ δικοῦ τους εἶναι, δύναμη τελείως ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὸν ἴδιο. Τώρα ὅμως, μὲ τὸν Αὐγουστίνον, κεντρικὴ σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴ σχέση μεταξὺ Θεοῦ καὶ κόσμου γίνεται μιὰ ἀντίληψη τὴν ὁποία εἶχαν διδάξει τὰ θρησκευτικὰ-μυστικιστικὰ ρεύματα τοῦ ἀνατολίζοντος ἑλληνισμοῦ καὶ τὴν ὁποία εἶχε ἤδη υἱοθετήσῃ ὁ Εὐσέβιος (ὅπως καὶ ἄλλοι): οἱ πλατωνικὲς Ἰδέες θεωροῦνται σκέψεις τοῦ Θεοῦ. Τὸ νοητὸ στοιχεῖο ἐντάσσεται στὸ νοῆμον. Στὸ ἐξῆς, οἱ Ἰδέες δὲν ἐμφανίζονται ὡς καθαρὲς ὀντότητες μιᾶς ἰδεατῆς σφαίρας παρὰ ὡς περιεχόμενα πνευματικῶν καὶ προσωπικῶν ἐνεργειῶν, ὡς προϊόντα τοῦ θεοῦ νοῦ. Ὁ «Πατέρας τῶν Ἰδεῶν» δὲν εἶναι πλὴν ἡ Ἰδέα τοῦ Ἀγαθοῦ ἀλλὰ ὁ προσωπικὸς Θεός, ὁ θεὸς νοῦς: ἔτσι, ἡ πηγὴ τῆς προέλευσης τῶν Ἰδεῶν καὶ ἡ πηγὴ τῆς προέλευσης τοῦ κόσμου συμπίπτουν· ὁ δημιουργὸς [τεχνίτης] γίνεται Κτίστης τοῦ κόσμου καὶ ἡ παντογνωσία του ἀποτελεῖ πηγὴ καὶ ὅχι ὁμοίωμα τοῦ νοητοῦ, ἰδεατοῦ στοιχείου. Στὸ ἐξῆς, κάθε γνώση ποὺ βασιζέται στὸν Λόγον καὶ μόνο, κάθε γνώση τῶν νοητῶν, ἀποτελεῖ –κατὰ τὸ μερίδιον ποὺ τῆς ἀναλογεῖ– θέασις τοῦ Θεοῦ, θεοπτία, τρόπον τινὰ ἄγγιγμα καὶ ψηλάφισμα τῆς θείας διάνοιας στὴν αἰώνια δομὴ της. Ὁ νοῦς μετατρέπεται τώρα ἐξ ὁλοκλήρου σὲ ὑποκειμενικότητα. Οἱ χριστιανοὶ διανοητὲς υἱοθέτησαν τὴν ἀντίληψιν αὐτὴν σὲ τέτοιον βαθμὸν, ὥστε στίς ἐποχὰς ποὺ ἀκολούθησαν, δηλαδὴ σὲ ὁλόκληρον τὸν Μεσαίωνα, οἱ πλατωνικὲς Ἰδέες νοοῦνταν τελείως ἀβίαστα μὲ τὸν παραπάνω τρόπο.

6. Ἐννοιες τῆς ψυχῆς στὴ σχολαστικὴ φιλοσοφία

Ἡ θεωρία τοῦ Αὐγουστίνου γιὰ τὸ ἀπόλυτον πρωτεῖον τῆς βεβαιότητος καὶ τὴ μεταφυσικὴ προτεραιότητα τῆς ἐσωτερικότητος, θεωρία βαθιὰ

ἀνατρεπτική για τις περί κόσμου ἀντιλήψεις τῆς ἐποχῆς, ἐπηρέασε ἀποφασιστικά ἓνα μεγάλο μέρος τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας. Ἡ φροντίδα για τὴν ἐσωτερικὴ ἐμπειρία, τὸ αἷτημα για αὐτογνωσία, ἡ διερεῦνηση τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν κατὰ τὴν ἀνάβασή τους μέχρι τῆ θεοπτείας, ὑπῆρξαν ζητήματα ποὺ ἐμπαιναν διαρκῶς στὸ ἐπίκεντρο τῆς σκέψης. Οἱ ἔννοιες τῆς ψυχῆς, τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς συνειδητοῦ ἀποσαφηνίζονταν μέσα στὸν ἀγῶνα για τὴν κατάκτηση τῶν θρησκευτικῶν ἀγαθῶν. Οἱ μυστικοὶ φιλόσοφοι τοῦ Μεσαίωνα, μὲ πρῶτο τὸν Βερνάρδο τοῦ Κλαιρβῶ, κατανόησαν βαθύτερα ἀπ' ὅλους τις ὑποδείξεις τοῦ Αὐγουστίνου καὶ τῶν πνευματικῶν συγγενῶν του νεοπλατωνικῶν. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ βιολογικὴ κλιμακωτὴ δομὴ τῆς ἀριστοτελικῆς ἔννοιας τῆς ψυχῆς (ὅπου τελικὰ τὸ ἐνεργό-ἔλλογο στοιχεῖο τῆς ψυχῆς ἐρχόταν «ἀπέξω» καὶ διαχωρίζονταν κάθετα ἀπὸ τις κατώτερες λειτουργίες), τώρα γίνεται προσπάθεια νὰ συλληφθεῖ ἡ ἐσωτερικὴ ἐνότητα τοῦ ψυχικοῦ στοιχείου ὡς μία συνεχῆς μετάβαση ἀπὸ τις κατώτερες συνειδησιακὲς δραστηριότητες στὲς ἀνώτερες. Προσδιορίζονται τὰ στάδια τῆς ἱστορίας τῆς ψυχῆς καθὼς αὕτη προοδεύει μὲ κατεύθυνση τὴ σωτηρία, ἐνῶ συγχρόνως ἐξελίσσονται καὶ τὰ ὑπόλοιπα: ὁ σπόρος τοῦ ἀνώτερου στοιχείου, ἓνα εἶδος αὐτενεργοῦ δραστηριότητος καὶ σκέψης, βρίσκειται ἤδη στὴν κατ' αἴσθησιν ἀντίληψη, σὲ κάθε αἰσθητηριακὸ βίωμα. Ἡ ψυχὴ δὲν μπορεῖ νὰ χωριστεῖ στὰ δύο – σὲ μιὰ αἰσθητικότητα τελείως ξένη πρὸς τοὺς ἐσχατοὺς στόχους τῆς καὶ στὸ καθαρὰ πνευματικὸ τῆς πεδίο, τὸ πεδίο τῆς ἐσωτερικῆς τῆς ζωῆς.

Μὲ τοὺς Βικτωρίνους, καὶ κυρίως μὲ τὸν Οὐγο τοῦ Ἀγίου Βίκτωρος, τούτῃ ἡ αὐγουστίνεια τάση φτάνει στὴ μεγαλύτερὴ τῆς ἀνθηση. Ἡ διαφορὰ τοῦ ψυχικοῦ-ὑποκειμενικοῦ στοιχείου ἀπὸ τὸ ἐκτατὸ-ὕλικὸ προβάλλει ὅλο καὶ καθαρότερα. Στὸν πυρῆνα τῆς διαφορᾶς αὐτῆς βρίσκεται ἡ ἐσωτερικὴ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου. Στὸν ἄνθρωπο, ὡς εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, τὰ οὐσιώδη δὲν συμβαίνουν ὅπως στὰ πράγματα, μέσω ἐξωτερικῶν πιέσεων καὶ μὲ τυφλὴ ἀναγκαιότητα· συμβαίνουν ἀπὸ ἐσωτερικὴ κλίση καὶ μέσω πράξεων. Ἡ ψυχικὴ ὑπόσταση ἀποδεσμεύεται ἀπὸ τὴν ἐξωτερικὴ ἀλληλουχία τῶν ἀναγκαιότητων τοῦ κόσμου· μιὰν ἀλληλουχία στὴν ὁποία τὴν τοποθετοῦσαν ἀκόμη καὶ οἱ νεοπλατωνικοί. Αὐτὸ ποὺ ἰσχύει για τὴν ἡθικὴ ζωὴ –ὅτι τὸ Ἀγαθὸ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι κάτι ποὺ εἰσάγεται ἀπέξω μὲ τὴ βία

παρὰ μονάχα κάτι ποὺ ἀναβλύζει ἀπὸ τὰ βάθη τῆς ἐσωτερικότητος – μεταφέρεται τώρα καὶ στὴν ὑπόλοιπὴ ψυχικὴ ζωὴ. Ἡ γνώση σὲ ὅλες τις βαθμίδες τῆς εἶναι κι αὕτῃ μιὰ δημιουργία ποὺ ἐπιτελεῖ ὁ ἑαυτός· πουθενὰ δὲν φαίνεται καθαρότερα ὅτι ἡ ψυχὴ ἀποτελεῖ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ἀπ' ὅσο στὴν ἐν λόγω ἐξ ἑαυτοῦ δημιουργία καὶ δραστηριότητα. Μιὰ εἰκόνα μπορεῖ νὰ ἐντυπωθεῖ ἐκ τῶν ἔξω σὲ κάποιον τοῖχο ἢ σὲ κάποιον καθρέφτη, ἡ ψυχὴ ὅμως πρέπει νὰ προσλάβει τις παραστάσεις τῆς μέσω δικῆς τῆς ἐσωτερικῆς ἐνεργοποίησης καὶ νὰ τις ἀναπτύξει μέσω τῆς μέσω δικῶν τῆς δυνάμεων. Ὑπάρχει καὶ κάτι ἄλλο ποὺ ξεχωρίζει ἀπόλυτα τὸ ψυχικὸ στοιχεῖο ἀπὸ καθετὴ σωματοειδές· στὰ ὕλικά σώματα τὸν ἀποφασιστικὸ ρόλο τὸν παίζει πάντοτε μιὰ σταθερὴ μορφή, ἡ ὁποία ἀπωθεῖ ὅλες τις ἄλλες· ἓνα πράγμα δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει τὴν ἴδια στιγμὴ ἐκτὸς ἀπὸ τὴ δική του μορφή καὶ κάποια ἄλλη. Ὅταν ὅμως ἡ ψυχὴ νοεῖ, ἔχουμε πάντοτε συνύπαρξη πολλῶν μορφῶν, οἱ ὁποῖες μάλιστα συχνὰ συγκρούονται μεταξύ τους· ἡ ψυχὴ ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ συλλαμβάνει κάτι καὶ ταυτόχρονα κάτι ἄλλο.

Ὅσο καθαρότερα διαχωρίζονται ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, τόσο ὀξύτερα τίθεται ἓνα ἐρώτημα τὸ ὁποῖο στοὺς ἀρχαίους (ὅταν τὸ ἔθεταν ἀπὸ θρησκευτικὴ σκοπιὰ) δὲν ἀπέκτησε ποτὲ ιδιαίτερη μεταφυσικὴ σημασία. Πρόκειται για ἓνα ἐρώτημα ποὺ στὰ πλαίσια τοῦ ἀριστοτελικοῦ ὀρισμοῦ τῆς ψυχῆς εἶχε χάσει τελείως τὸ ιδιαίτερο βάρος του, καὶ τὸ ὁποῖο ξανασυναντᾶμε στὴ σκέψη τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας· πῶς εἶναι δυνατὸς ὁ δεσμὸς μεταξύ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος; Ὁ Οὐγος τοῦ Ἀγίου Βίκτωρος εἶχε σὲ τέτοιο βαθμὸ ἐπίγνωση τῆς οὐσιώδους ἀσυμμετρίας μεταξύ τοῦ ψυχικοῦ καὶ τοῦ σωματικοῦ «εἶναι», ὥστε –ἀκολουθώντας καὶ ἐδῶ τις αὐγουστίνειες ὑποδείξεις– θεωροῦσε τὴ μεταξύ τους συνάφεια ὡς ἓνα ἀσύλληπτο θαῦμα τοῦ Θεοῦ.

Ἔτσι, καὶ ἡ ὁδὸς τῆς σωτηρίας, ὁ δρόμος τῆς ἐξέλιξης τῆς ψυχῆς, κατευθύνεται ἀπὸ ἔξω πρὸς τὰ μέσα καί, ἐπομένως, κατ' ἀρχὴν πρὸς τὸν Θεό. Μέσα στὴν καθημερινὴ ζωὴ, ἡ ἐξωτερικότητα καὶ ὁ κόσμος εἶναι τὰ κυρίαρχα στοιχεῖα –γι' αὐτὸ ἄλλωστε φαίνεται σὰν νὰ εἶναι ὁ κόσμος αὐτὸ ποὺ διαθέτει πραγματικὴ ὕπαρξη, ἐνῶ ἡ ψυχὴ μοιάζει σὰν ἓνα ἐνθετο ὀργανικὸ του τμήμα – ἐνῶ παράλληλα σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴ γνώση τῆς φύσης τὸ ἐγκόσμιο καὶ σωματικὸ μάτι ἀπαιτεῖ νὰ ἔχει τὸ προβάδισμα. Για τὸν Οὐγο, ὅμως, οἱ ἀντιλήψεις αὐτὲς εἶναι

ἀποτέλεσμα τῆς ἀμαρτωλῆς διαστροφῆς τῆς «φυσικότητας» – τῆς «φυσικότητας» μὲ τὴν ἀνώτερη ἔννοια. Ὅποιος ἐπιδιώκει νὰ φτάσει στὴν ἀλήθεια πρέπει νὰ υἱοθετήσῃ ἀντίθετη στάση καὶ νὰ στρέψῃ μὲ ἀποφασιστικότητα τὸ βλέμμα του ἄλλου: νὰ τὸ στρέψῃ στὸν ἑαυτό του καὶ μὲ τὴν στρόφη αὐτή, μέσω τῆς αὐτογνωσίας, νὰ φτάσῃ τελικὰ στὴ θεογνωσία. Γιὰ ὅποιον ἀναζητᾷ τὴν ἀλήθεια, ὁ ὕλικός κόσμος δὲν εἶναι κατὰ βάση παρὰ ἓνα μέσο προκειμένου νὰ διαπλαστεῖ καὶ νὰ ἐνεργοποιηθεῖ ἡ ἐσωτερικὴ του ζωὴ. Καθαρὴ ματιὰ πάνω στὸν ἴδιο τὸν ὕλικό κόσμο ἀποκτάει κανεὶς μόνο μέσω τῆς ὁδοῦ ποὺ ὁδηγεῖ στὴν αὐτογνωσία.

Ὡστόσο, ὁ Μεσαίωνας δὲν κατόρθωσε ποτὲ νὰ ἐλευθερωθεῖ ἀπὸ τὶς ἀρχαῖες ἀντιλήψεις γιὰ τὴν ψυχὴ καὶ τὴ φύση. Ὁ ἀριστοτελισμὸς ἐμπόδισε κατ' ἐπανάληψη τὴν αὐγουστίνηια τάση νὰ ἀσκήσῃ πλήρως τὴν ἐπίδρασή της. Παρὰ τὴ νεοαποκτηθεῖσα ἐπίγνωση τῶν ἰδιαιτεροτήτων ποὺ χαρακτηρίζουν τὴν ἐσωτερικότητα καὶ παρὰ τὴν πεποίθησιν ὅτι τὸ ψυχικὸ-πνευματικὸ στοιχεῖο κατέχει ἓνα μοναδικὸ στὸ εἶδος του πρωτεῖο, ἐξακολουθοῦσαν νὰ προσπαθοῦν νὰ συλλάβουν τὴ σχέση ψυχῆς-σώματος μέσω τοῦ ἐξαντικειμενικευτικοῦ ἐννοιολογικοῦ σχήματος «ὕλη-μορφή». Τὸ σχῆμα αὐτὸ καταργοῦσε τὴν ὑπαρκτὴ καὶ αὐθεντικὴ διαφορὰ μεταξὺ τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς. Τὸ σῶμα θεωροῦνταν ἀπλῶς ὡς κάποια δυνατότητα στὴν ὁποία τὸ στοιχεῖο τῆς ψυχῆς ἔδινε ζωὴ· λάμβανε μορφὴ προκειμένου, μαζὶ μὲ τὴν ψυχὴ, νὰ καταστῇ πλήρης ἐνεργεία πραγματικότητας. Τὸ «ἐνεργεῖα εἶναι» τοῦ σώματος ὀφείλε νὰ προέρχεται ἀπὸ τὴν ψυχὴ. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ ἀφαιροῦσε ἀπὸ τὸ σῶμα τὴν ἐνυπόστατη ὑπαρξή, μετέτρεπε ὅμως συγχρόνως καὶ τὴν ψυχὴ κατὰ τὴν οὐσίαν της σὲ ὅψη τῶν φυσικῶν διεργασιῶν. Καθὼς ἡ δυτικὴ σκέψη προχωροῦσε, ἡ ἐν λόγω τάση δὲν ἀδυνάτιζε. Ἀντιθέτως, ὅπως συνέβη καὶ σὲ τόσα ἄλλα ζητήματα, ἡ αὔξουσα εἰσροὴ τῆς ἀριστοτελικῆς παράδοσης καὶ τῶν ἀριστοτελικῶν κειμένων, εἰσροὴ ποὺ διήρκεσε μέχρι τὸ ἀπόγειο τοῦ Μεσαίωνα, μετέφερε μαζὶ της ὅλο τὸ βάρος τῆς ἀρχαίας παράδοσης καὶ τῶν συγκρούσεων ποὺ εἶχαν λάβει χώρα στὸ ἐσωτερικὸ της. Ἡ ἐξαντικειμενικευτικὴ ἀντίληψη (μιὰ ἀντίληψη ποὺ συχνὰ εἶχε ἀκόμη καὶ φυσιοκρατικὲς-ὕλιστικὲς τάσεις) κυριάρχησε ἀπόλυτα γιὰ ἄλλη μιὰ φορά, κυρίως μέσω τῆς ἐπιρροῆς ποὺ ἄσκησαν οἱ Ἀραβες λόγιοι, οἱ

ὅποιοι παρεῖχαν σημαντικότερα ἐρεθίσματα σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν ἐρευνα τῆς ψυχῆς. Καθὼς ἡ ἐξωτερικὴ φύση κινοῦσε καὶ πάλι τὸ ἐνδιαφέρον, ἀπειλοῦσε νὰ ἀπορροφήσῃ καὶ τὴν ἔννοια τῆς ψυχῆς. Οἱ ψυχικὲς δυνάμεις νοοῦνται μὲ τὸν ἀριστοτελικὸ τρόπο, ὡς ἡ πλήρης ἐξέλιξη τῶν σωματικῶν ὁργανικῶν λειτουργιῶν μέχρι τὸ ἀνώτερο ἐπίπεδο, τὸν «παθητικὸ» νοῦν, ἐνῶ σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸ καθαρὰ πνευματικὸ στοιχεῖο τοῦ Λόγου, τὸν «ποιητικὸ νοῦ» – ὁ ὁποῖος βρίσκεται ὀλοφάνερα σὲ ἀνώτερο ἐπίπεδο –, ὑπάρχει καὶ πάλι ἡ τάση νὰ θεωρεῖται ἀποκομμένος ἀπὸ τὰ ἀτομικὰ ὄντα. Ἀντιβαίνοντας μάλιστα στὴ χριστιανικὴ θεωρία γιὰ τὴν ἀθανασία τῆς ἀτομικῆς ψυχῆς, αὐτὸς ὁ «ποιητικὸς νοῦς» φτάνει νὰ γίνῃ κατόπιν ἀκόμα καὶ γενικό, καθολικὸ περιεκτικὸ πνεῦμα, στὸ ὁποῖο τὸ γνῶρισμα τῆς ὑποκειμενικότητας κινδυνεύει νὰ ἐξαφανιστεῖ ἐντελῶς (ὅπως συμβαίνει καὶ σὲ κάθε ἀντίληψη περὶ κοσμικῆς ψυχῆς).

Φυσικά, παρ' ὅλες τὶς ἀριστοτελικὲς ἐξαρτήσεις της, ἡ σχολαστικὴ φιλοσοφία ἦταν ἀναγκασμένη νὰ ἀγωνιστεῖ ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ θρησκευτικοῦ δόγματος ἐνάντια στὸ ἐνδεχόμενο μιᾶς τέτοιας ἐξαφάνισης – ἐνδεχόμενο ποὺ εἶχε καλλιεργηθεῖ μέσα στὸν «λατινικὸ ἀβερροϊσμό». Τὸν ἀγῶνα αὐτὸν τὸν διεξήγαγαν ὁ Ἀλβέρτος ὁ Μέγας καὶ ὁ Θωμᾶς ὁ Ἀκρινάτης. Παρ' ὅλ' αὐτά, καὶ οἱ δύο τους συνέχισαν νὰ βρίσκονται κάτω ἀπὸ τὴν ἰσχυρὴ ἐπιρροή τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὁ Ἀλβέρτος καὶ ὁ Θωμᾶς (καὶ νωρίτερα ὁ Γουλιέλμος τῆς Ὠβέρνης καὶ ὁ Ἀλφρέδος ὁ Ἀγγλικὸς στὴ βάση τῆς ἰδίας ἐπιρροῆς) ὀρίζουν τὴν ψυχὴ ὡς ἐντελέχεια, ὡς πλήρως ἐνεργεῖα πραγματικότητας τοῦ σώματος καὶ ἀρχὴ τῆς ὁργανικῆς ζωῆς, ὅπως τὴν ὀρίζαν ὁ Ἀριστοτέλης καὶ οἱ Ἀραβες. Ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ αὐτὸ ὁ Θωμᾶς συμπεραίνει πῶς ἡ ἔνωση τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος δὲν εἶναι κάποιο θαῦμα, πῶς πρόκειται ἀπλῶς γιὰ μιὰ φυσικὴ σχέση μεταξὺ μορφῆς καὶ ὕλικου. Σύμφωνα μὲ τὴν θεωρίαν του, δὲν χρειάζεται νὰ ψάχνῃ κανεὶς γιὰ κάποιο ξεχωριστὸ στοιχεῖο ποὺ νὰ συνδέει τὰ δύο τους (ὅπως εἶχε προταθεῖ γιὰ ὀρισμένες ἔννοιες τοῦ πνεύματος ἢ τοῦ αἰθέρα).

Ὁ Θωμᾶς, μὲ τὴν θεωρίαν του γιὰ τὴν «ἐνότητα τῆς μορφῆς» τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς, ἀντιστρατεύεται ὅλες τὶς τάσεις ἀποσύνδεσης τοῦ ἐσωτερικοῦ ψυχικοῦ στοιχείου ἀπὸ τὴ ζωτικὴ ἀρχὴ τοῦ σώματος. Σύμφωνα μὲ τὴν ἀντίληψη αὐτή, ἡ μορφὴ ποὺ καθιστᾷ τὸν ἄνθρωπο

ἔμβιο καὶ συγχρόνως ἔλλογο ὃν εἶναι μία – ἡ θρεπτικὴ καὶ ἡ αἰσθητικὴ ψυχὴ εἶναι ἓνα μὲ τὴ σκεπτόμενη. Ὁ Θωμᾶς θεωρεῖ ὅτι γι' αὐτὸν καὶ μόνο τὸν λόγο μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ εἶναι ἐνυπόστατο ὃν, ὑποστασιακὴ ἐνότητα· διαφορετικὰ θὰ ἦταν μονάχα *unum per accidens* [ἐν κατὰ συμβεβηκός]. Ἀπὸ μόνο του τὸ σῶμα δὲν φτάνει νὰ γίνῃ ὑπόσταση, πλήρης πραγματικότης: αὐτὸ τὸ κατορθώνει μόνο μέσω τῆς ψυχῆς. Ἡ ἅυλη ψυχὴ ἀποτελεῖ τὴν ὑποστασιακὴ μορφή τοῦ σώματος. Ἀντίστοιχα, ἡ ἀνθρώπινη γνώση ἐξαρτᾶται καὶ αὕτη πάντοτε ἀπὸ τὸ σῶμα, ἀρχίζει μὲ τὶς αἰσθήσεις καὶ χωρὶς αἰσθητηριακὰς παραστάσεις δὲν μπορεῖ νὰ σκεπτῇ τίποτε. Ἀκόμα καὶ ἡ καθαρὰ ἐσωτερικὴ γνώση τοῦ ἑαυτοῦ ποὺ ἔφερε στὸ φῶς ὁ Αὐγουστίνος εἶναι δυνατὴ μονάχα μέσω τῆς αὐτοπαρατήρησης ψυχικῶν δραστηριοτήτων ποὺ ἐκτελοῦνται πάνω σὲ δεδομένα αἰσθητὰ ὑλικά. Συνεπῶς, ὁ δεσμός μὲ τὸ σῶμα καὶ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμον ἀποτελεῖ τὸν παράγοντα ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἐξαρτᾶται ἀπόλυτα ὁλόκληρη ἡ ζωὴ τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς. Ὅπως ἡ γνωσιοθεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη, ἔτσι καὶ ἡ γνωσιοθεωρία τοῦ Θωμᾶ τονίζει ἀπόλυτα τὴν παθητικὴ ἐξάρτηση τοῦ γινώσκοντος ὑποκειμένου ἀπὸ τὰ ἐξωτερικὰ δεδομένα. Στὶς προσπάθειες ἀποσύνδεσης τοῦ ψυχικοῦ-ἐσωτερικοῦ στοιχείου ἀπὸ τὸ ἐκτατὸ καὶ σωματικόν, προσπάθειες ποὺ ξεκινοῦσαν ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες καὶ τὸν Αὐγουστίνον καὶ ἔφταναν μέχρι τὴ σχολὴ τῶν Βικτωρίνων, δινόταν ὅλο καὶ μεγαλύτερη ἔμφαση στὴν ψυχικὴ αὐτενέργεια, ἐνῶ ἡ πνευματικὴ δραστηριότητα ἐντοπιζόταν ἤδη στὴν ἐξαρτώμενη ἀπὸ τὸ σῶμα αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη. Ἀντιθέτως, ὁ Θωμᾶς ἐπανέρχεται στὸ ἀρχαῖο πρωτεῖο τῆς παθητικότητας, ἓνα πρωτεῖο ποὺ εἶχε κάποτε ἐκφραστῇ μὲ τὸν σαφέστερο δυνατὸ τρόπο στὴ δημοκρίτεια θεωρία τῶν εἰδώλων. Σύμφωνα μὲ τὴ θεωρία αὕτη, ἡ γνώση τῶν πραγμάτων γεννιέται καθὼς ἀπὸ αὐτὰ ἀποκολλοῦνται κάποιες ὑλικές-ἀντικειμενικὲς εἰκόνες (κατὰ κάποιον τρόπο σὰν μεμβράνες), παρεισδύοντας κατόπιν στὴν ψυχὴ διαμέσου τῶν αἰσθήσεων, οἱ ὁποῖες λειτουργοῦν τρόπον τινὰ σὰν δίοδοι. Ἡ ἀκραία αὕτη ἐκδοχὴ τοῦ πρωτείου τῆς παθητικότητας μετέτρεπε τὴν ἴδια τὴν ψυχὴ σὲ ἓνα δοχεῖο, σὲ μιὰ σκηνή, ὅπου ἀπλῶς ἀναμειγνύονταν εἰσχωροῦντα σωματίδια. Σύμφωνα μὲ τὴ θεωρία αὕτη, ἡ ὁποία μποροῦσε νὰ σταθεῖ μόνο στὰ πλαίσια τοῦ ὑλιστικοῦ δόγματος τῶν Ἀτομιστῶν, ἡ ψυχὴ εἶναι ἓνα στοιχεῖο τοῦ χώρου καὶ ἀντιμετωπίζεται ὡς ἓνα πράγ-

μα μεταξὺ ἄλλων. Ἀνεξάρτητα ὅμως ἀπὸ τὴ θεωρία αὕτη, ὁ παραλληλισμὸς τῆς γνώσης μὲ ἀλληλεπιδράσεις μεταξὺ σωμάτων ἀποτελεῖ βασικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς γνωσιοθεωρίας τῆς Ἀρχαιότητας καὶ τῶν μεσαιωνικῶν ἐπιγόνων τῆς. Μὲ ἀφετηρίαν τὴ μελέτη τῆς κατ' αἴσθησιν ἀντίληψης, ἡ ὁποία μοιάζει νὰ ὀδηγεῖ ἄμεσα στὴν ἐντάξη τῆς ψυχῆς στὸ κοσμικὸ σύστημα, ἡ ψυχὴ κατανοεῖται κατὰ κάποιον τρόπο σὰν μιὰ ἐπιφάνεια ἀπὸ κερί πάνω στὴν ὁποία ἡ πραγματικότητα ἀποτυπώνει τὶς μορφές τῆς. Ἐτσι, ὁ Θωμᾶς τροποποιεῖ μὲν τὴ θεωρία τῶν εἰδώλων καὶ τὴν προσαρμόζει στὴν ἀντίληψη γιὰ τὸ ἄυλο τῆς ψυχῆς, κρατᾷ ὅμως τὰ παθητικὰ καὶ ἐξαντικειμενικευτικὰ στοιχεῖα τῆς. Θεωρεῖ ἀπὸ τὴ μία ὅτι τὰ αἰσθητὰ εἶδη ποὺ μᾶς ἔρχονται ἀπὸ τὰ πράγματα εἶναι ἀσώματα καὶ στεροῦνται ὕλης, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὅμως, ὑποστηρίζει ὅτι τὰ εἶδη αὐτὰ ἐντυπώνονται πάνω στὴν ψυχὴ ὅπως ἡ σφραγίδα πάνω στὸ κερί. Ὁ μόνος τρόπος γιὰ νὰ ἐνεργοποιηθοῦν τόσο ὁ ποιητικὸς νοῦς ὅσο καὶ ἡ γνώση γιὰ τὸν ἑαυτὸ εἶναι ὁ ἐφοδιασμὸς τῆς συνείδησης μὲ γνωστικὸ ὑλικόν, πράγμα ποὺ συμβαίνει μέσω τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου καὶ τῶν σωματικῶν ὀργάνων. Ἐτσι λοιπόν, ὡς ἐνιαία μορφή, ἡ ψυχὴ παραμένει ἐκ τῆς οὐσίας τῆς προσδεδεμένη στὸν ἐξωτερικὸν κόσμον.

Παραπέρα, ὁ Θωμᾶς ἐντάσσει τὴν ψυχὴ σὲ μιὰ εὐρεία κλιμακωτὴ δομὴ τῆς κοσμικῆς πραγματικότητας, ἀκριβῶς ὅπως ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Πλωτίνος. Στὰ πλαίσια μιᾶς ἀνοδικῆς πορείας ποὺ μὲ μιὰν ὀρισμένη ἔννοια εἶναι ὁμοιογενής, ἡ διαστρωμάτωση τῶν ἀντικειμένων ξεκινᾷ ἀπὸ τὰ ἀπλὰ πράγματα καὶ διαμέσου τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν (τὰ ὁποῖα διαθέτουν τὸ δικό τους εἶδος «ψυχῆς») φτάνει μέχρι τὸν ἄνθρωπον. Ἀπὸ ἐκεῖ συνεχίζει στοὺς ἀνώτερους νόες καὶ φτάνει μέχρις ἐπάνω, στὸν Θεόν. Στὴν ἐν λόγω συνάφεια, ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ βρίσκεται στὸ μέσον, στὸ κατώφλι ἀπὸ τὸ ἔμβιο-ἔμψυχο στοιχεῖο στὸ καθαρὰ πνευματικόν. Ἐδῶ, ὁ Θωμᾶς ἐπιχείρησε νὰ συνδυάσει τὸν Αὐγουστίνον μὲ τὸν Ἀριστοτέλη: προσπάθησε –παρὰ τὴν προσανατολισμένη στὸν Ἀριστοτέλη θεωρία του γιὰ τὴν ἐνότητα τῆς μορφῆς τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς– νὰ ἀποδώσει τὰ δικαιώματά της στὴ χριστιανικὴ ἰδέα γιὰ τὴν ἀθάνατη ψυχὴ, ἡ ὁποία διαθέτει ὑπόσταση χάρις στὴν πνευματικότητά της καὶ μόνον, καὶ ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ ἀποδεδεμευτεῖ ἀπὸ κάθε σωματικότητά. Ἡ δυσκολία εἶναι μεγάλη καὶ ἡ ἐσωτερικὴ

σύγκρουση τῶν μοτίβων γίνεται αἰσθητὴ σὲ ὅλα τὰ ζητήματα: ὁ μόνος τρόπος γιὰ νὰ μπορέσει ὁ Θωμᾶς νὰ βρεῖ κάποια διέξοδο ἦταν νὰ θέσει καινούργιες διακρίσεις, ὅπως τὸ ὑπαγόρευε ἡ σχολαστικὴ μεθοδολογία. Σύμφωνα μὲ τὶς διακρίσεις αὐτές, ὑπάρχουν μορφές οἱ ὁποῖες δὲν ἀποκτοῦν πραγματικὴ ὑποστασιακότητα μέσα ἀπὸ τὴ μορφοποίηση τῆς ὕλης (δηλαδή ὡς «ἐνυπάρχουσες» μορφές), παρὰ εἶναι οἱ ἴδιες καθεαυτὲς πραγματικὲς ὑποστάσεις («ὑφεστώσες» μορφές, *formae separatae* [χωριστὲς μορφές]). Τέτοιες μορφές εἶναι τὰ νοήμονα ὄντα ὅλων τῶν ἐπιπέδων. Εἶναι καθαρὲς μορφές δίχως ὕλη καί, παρ' ὅλ' αὐτά, αὐθυπόστατες· συνεπῶς, ἡ γνώση τους δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὰ αἰσθητά τους εἶδωλα. Στὴν κλίμακα τῶν ὄντων αὐτῶν ὁ ἄνθρωπος βρίσκεται στὴ χαμηλότερη θέση, ἐνῶ στὴν κλίμακα τῶν ὑποστάσεων μὲ ὕλη καί μορφή βρίσκεται στὴν ψηλότερη – εἶναι καὶ ὁ ἴδιος σύνθετη ὑπόσταση. Στὸν ὅρισμό τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς θὰ πρέπει νὰ συμπεριληφθεῖ καὶ τὸ σῶμα, πράγμα πού δὲν συμβαίνει στὴν περίπτωσι τῶν καθαρῶν ἀνώτερων νοῶν. Μέσα στὴν «ἐνότητα τῆς μορφῆς», ἡ νοερὴ ὑπόσταση ἀποτελεῖ συγχρόνως μορφή πού ζωογονεῖ κάποιο σῶμα καί, ἄρα, εἶναι συνδεδεμένη μὲ αὐτὸ καὶ μὲ τὸν ὕλικό κόσμο. Μολονότι ἡ ψυχὴ εἶναι πραγματικὴ ὑπόσταση καθεαυτὴν καί, ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτῇ, ὑπεράνω κάθε σωματικότητας, ἀπὸ τὴν ἄλλῃ μεριὰ εἶναι μορφή τοῦ σώματος, τὸ ὁποῖο πορίζεται πλήρη ἐνεργεία πραγματικότητα μόνο μέσω αὐτῆς. Ἡ ψυχὴ εἶναι καθεαυτὴν ἀθάνατη, ἡ ζωὴ τῆς ἀρτιώνεται ὅμως μόνο μέσω τῆς κοινωνίας τῆς μὲ τὸ σῶμα. Ἐτσι, ἀπὸ τὴ μία ἢ ἀντίθεση φθαρτῆς αἰσθητῆς ὕλης καὶ καθαρῆς ἀποδεσμευμένης πνευματικότητας καὶ ἡ ἐπαμφοτερίζουσα θέση τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλῃ ἡ θεωρία περὶ μορφικῆς ἐνότητας τῆς ψυχῆς (παρὰ τὴν ἰδιαιτερότητα τῆς ὑποστασιακότητας τῆς ἀθάνατης-πνευματικῆς οὐσίας τῆς), ἀφήνουν νὰ διαφανεῖ ὅτι, πλάι στὴν αὐγουστίνεια τάση, συνεχίζει νὰ βρίσκεται ἐπὶ τὸ ἔργον ὁ παλιὸς δυϊσμός. Ἡ τεχνητὴ ἐνότητα τῶν μοτίβων πού εἶχε ἐπιτευχθεῖ δὲν μπορούσε βέβαια νὰ διαρκέσει πολὺ.

7. Μεταλλάξεις στὸν ὄψιμο σχολαστικισμό

Ἐτσι, οἱ ἐξελιξοῦντες ποὺ ἀκολούθησαν κατὰ τὴν «περίοδο παρακμῆς» τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας πολέμησαν τὴ θεωρία αὐτῇ γιὰ τὴ μορφικὴ ἐνότητα τῆς ψυχῆς ὅσο τίποτε ἄλλο μέσα στὸ θωμιστικὸ σύστημα. Στὸ κέντρο τοῦ ἀγῶνα βρέθηκαν οἱ ἄξιοι ὑπερασπιστὲς τῆς αὐγουστίνειας παράδοσης, οἱ Φραγκισκανοί. Ἦδη ὁ Ρογῆρος Βάκων, ὁ προφήτης τῆς νέας ἐπιστήμης τῆς ἐξωτερικῆς φύσης, παρὰ τὶς ἐκκλήσεις τοῦ ὑπὲρ τῆς ἐμπειρίας καὶ τοῦ πειράματος, στρέφει καὶ αὐτὸς μὲ νέα δύναμη τὸ βλέμμα πρὸς τὴν ἀμεσότητα τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας, μέσα στὴν ὁποία ἡ ψυχὴ συλλαμβάνει τὸν ἑαυτὸ τῆς καὶ ὅλα ὅσα βρίσκονται πάνω ἀπὸ τὴν ὕλη. Συγχρόνως, τονίζει ξεκάθαρα τὴ θεμελιώδη διαφορὰ τοῦ ψυχικοῦ στοιχείου ἀπὸ τὸ χωρικὸ-ὕλικό, τὸ στοιχεῖο πού προσιδιάζει στὴ φύση. Ἡ πλήρης ἀνεπάρκεια τοῦ σχήματος «μορφή-ὕλη» ἐναντι τῆς παραπάνω διχοτομίας ἀναδεικνύεται ἐκ νέου. Ὁ Ρογῆρος τονίζει ὅσο κανέννας μέχρι τότε ὅτι τὸ ψυχικὸ στοιχεῖο καθεαυτὸ δὲν μπορεῖ νὰ ἀνήκει καὶ νὰ ἐντάσσεται στὴ σφαῖρα τῆς χωρικῆς ὑπαρξῆς, καὶ ὅτι ἡ θέση τῶν πνευματικῶν ὑποστάσεων δὲν βρίσκεται στὸν χῶρο – οὔτε στὰ διαιρετὰ σώματα καθ' ὅλη τὴν ἔκτασή τους, οὔτε σὲ κάποιο ἀδιαίρετο σημεῖο τοῦ ἐσωτερικοῦ τους. Μπορεῖ νὰ λέει κανεὶς (ὅπως συνέβαινε πολλὲς φορὲς στὴ θεώρηση τοῦ τύπου «μορφή-ὕλη») ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι παντοῦ στὸ σῶμα, εἶναι ὅμως ὑποχρεωμένος νὰ παραδεχθεῖ ὅτι δὲν εἶναι πουθενὰ μέσα σὲ αὐτό. Ἀκόμα καὶ ἂν ἡ ψυχὴ εἶναι γιὰ τὸ σῶμα ἡ μορφή του, ἀκόμα καὶ ἂν τὸ ζωογονεῖ καὶ τὸ διαπλάθει, ὅπως δὴποτε ἡ αὐθεντικὴ καὶ πρωταρχικὴ τῆς οὐσίας δὲν βρίσκεται σὲ αὐτό. Ἐτσι, ὁ Ρογῆρος Βάκωνας προτίμησε νὰ κάνει αὐτὸ πού εἶχε κάνει (ἀπὸ τοὺς παλιότερους Φραγκισκανοὺς) ὁ Μποναβεντούρα καί, ἀργότερα, ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δοῦνς καὶ πολλοὶ ἄλλοι: νὰ συνταχθεῖ μὲ ἐκείνους πού κάτω ἀπὸ τὴν ἐπιρροή τοῦ Ἀβικεβρῶνος διεκδίκησαν τὴ διττότητα ὕλης καὶ μορφῆς καὶ γιὰ λογαριασμό τοῦ ψυχικοῦ στοιχείου (τὴ διττότητα αὐτῇ σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸ ἀπλὸ εἶναι τῶν σωμάτων τὴν ἀποδέχονταν οἱ πάντες). Στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς ἀντίληψης, ἡ ἔννοια τῆς ὕλης ἀποσυνδέεται ἀπὸ τὸ χωρικὸ-ὕλικό στοιχεῖο καὶ δὲν ἀναφέρεται πλέον σὲ τίποτε ἄλλο παρὰ σὲ μιὰ ἀρχὴ περατότητας, μεταβλητότητας καὶ παθητικότητας.

Ἐδῶ, διττότητα ὕλης καὶ μορφῆς ὑπάρχει ἤδη στὴν ψυχὴ καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ σῶμα· ἔτσι, τὸ ἐννοιολογικὸ αὐτὸ ζεῦγος δὲν μπορεῖ πιά νὰ προσδέσει μονόπλευρα τὴν ψυχὴ στὶς βιολογικὲς λειτουργίες.

Στὴν ἴδια γραμμῇ, τὴν ἰδιαιτερότητα τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας τονίζει καὶ ὁ Ἑρρίκος τῆς Γάνδης, ὁ ὁποῖος υἱοθετώντας ἀντιθωμιστικὴ στάση συνηγορεῖ ὑπὲρ τῆς ὑπαρξῆς πολλῶν μορφῶν στὴν ψυχολογικὴ ὄντοτητα τοῦ ἀνθρώπου: μόνο στὴν ὀργανικὴ καὶ τὴν ἀνόργανη φύση μπορεῖ νὰ γίνεται λόγος γιὰ ἐνότητα τῆς μορφῆς· στὸν ἄνθρωπο, ὅμως, ἡ *forma corporeitatis* [μορφὴ τῆς σωματικότητας] βρίσκεται πλάι στὴν ἑλλογὴ καὶ ἀθάνατη ψυχὴ καὶ μπορεῖ κατ' ἀρχὴν καὶ καταστατικὰ νὰ ἀποδεσμευτεῖ ἀπὸ αὐτήν. Ὁ παλιὸς τριμερὲς διαχωρισμὸς ἐπανεμφανίζεται: ὁ ἄνθρωπος ἀποτελεῖται ἀπὸ χωρικῆ-σωματικὴ ὕλη, ἀπὸ τὴ σωματικὴ μορφή καὶ τὴν ἀληθινὴ ψυχή.

Ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δούνης ἐπεξεργάστηκε παραπέρα αὐτὴ τὴν ἰδέα: ἡ ψυχὴ ἐξακολουθεῖ μὲν νὰ εἶναι ἡ ὑποστασιακὴ μορφή τοῦ σώματος, πλάι τῆς ὅμως καὶ μεσολαβώντας ἀνάμεσα σὲ αὐτὴν καὶ τὴν ὕλη βρίσκεται ἐπὶ τὸ ἔργον ἡ *forma corporea organica* [σωματικὴ ὀργανικὴ μορφή]. Αὐτὴ ἡ τελευταία εἶναι ἡ μορφή τῆς ὀργανικῆς ὕλης ἀλλὰ παράλληλα εἶναι καὶ ἡ ὕλη τῆς ψυχῆς. Ἔτσι, καθ'αυτὸ τὸ σῶμα εἶναι ἤδη ἓνα ὅλον φτιαγμένο ἀπὸ ὕλη καὶ μορφή καί, κατὰ τὸν ἐν λόγῳ ὀλοκληρωμένο του χαρακτήρα, ἀποτελεῖ τὴ βάση καὶ τὸ ἐφαλτήριο τῆς αὐθεντικῆς δραστηριότητος τῆς ψυχῆς: τῆς αἰσθησης, τῆς νόησης καὶ τῆς βούλησης. Ἀντίστοιχα, ὁ Σκῶτος καταφέρεται ἐνάντια στὴν ἀποψη τοῦ Θωμᾶ σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ἀποδέσμευση τῆς ψυχῆς ποὺ πραγματοποιεῖται μὲ τὸν θάνατο εἶναι ἀπὸ «βίαιον», καὶ ὑποστηρίζει ὅτι ἀντιθέτως—ἐδῶ εἶναι ποὺ ἡ ψυχὴ φτάνει πλήρως στὸν ἑαυτὸ της, στὴν οὐσία της καὶ τὴν τελείωση. Αὐτὸ ὅμως ποὺ τονίζει περισσότερο ἀπ' ὅλα ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δούνης εἶναι ἓνα στοιχεῖο ποὺ ἐπαίξε ἐξαιρετικὰ ἀποφασιστικὸ ρόλο στὴν ἀποδέσμευση τῆς ἐννοίας τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸ ἀντικειμενικὸ εἶναι: τὴν αὐτενέργεια κατὰ τὴ γνωστικὴ δραστηριότητα, μιὰ αὐτενέργεια ποὺ ὁ Σκῶτος θεωροῦσε ὅτι καθορίζει τὴ δραστηριότητα αὐτὴ σὲ ὅλα της τὰ ἐπίπεδα. Ἡ αὐτενέργεια αὐτὴ ξεκινάει ἀπὸ τὴν κατ' αἰσθησὴ ἀντίληψη καὶ τὴν αἰσθησὴ, οἱ ὁποῖες θεωροῦνται ἐνεργητικὲς δραστηριότητες τοῦ ὑποκειμένου, ἐνῶ τὰ ἐξωτερικὰ ἐρεθίσματα καὶ οἱ ἐντυπώσεις συνι-

στοῦν μονάχα τὶς ἀφορμές τους, καὶ φτάνει μέχρι τὴ συμμετοχὴ τῆς βούλησης καὶ τῆς ἐλεύθερης συγκατάθεσης στὴν κρίση (γιὰ τὰ ζητήματα αὐτὰ θὰ μιλήσουμε περισσότερο παρακάτω). Μέχρι τοὺς Νεότερους Χρόνους κανεὶς ἄλλος δὲν ἀνέπτυξε τόσο ὀλοκληρωμένα ὅσο ὁ Σκῶτος τὶς τάσεις τῆς αὐγουστίνειας ψυχολογίας τῆς γνώσης, τάσεις οἱ ὁποῖες ἔτειναν νὰ ἐκλείψουν. Οἱ *species sensibiles* [τὰ αἰσθητὰ εἶδη] χάνουν τώρα τελείως τὴ σημασία τους καὶ δὲν εἶναι παρὰ συναίτια διπλά στὴν ἀρχὴ τῆς ψυχῆς, μιὰν ἀρχὴ ἡ ὁποία παρεμβαίνει ἐνεργητικά. Ἡ νόηση δὲν εἶναι δραστήρια μονάχα ἐν δυνάμει, οὔτε φτάνει νὰ δραστηριοποιηθεῖ πρῶτα μέσω τῶν *species* [εἰδῶν]: ὄντας ἓνα ὅλον, εἶναι καθ'αυτὴν μιὰ δραστήρια δύναμη τὴν ὁποία ἀπλῶς κατευθύνουν πρὸς συγκεκριμένα περιεχόμενα οἱ δεδομένες ἐντυπώσεις. Σὲ κάθε αἰσθητηριακὴ-ἐποπτικὴ γνώση ἔχουμε τὴν καθοριστικὴ συμβολὴ τῆς νοητικῆς δραστηριότητος καὶ τῶν ὑποκειμενικῶν ἐνεργημάτων, μόνο ποὺ αὐτὸ δὲν φαίνεται τόσο καθαρὰ ὅσο στὴν περίπτωσι τῆς ἀνώτερης, τῆς αὐθεντικῆς ἑλλογῆς γνώσης.

Γενικότερα, μὲ τὸν Ἰωάννη Σκῶτο τοῦ Δούνης, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ὑπερτονισμό τῆς γνωστικῆς διαδικασίας καὶ τοῦ νοῦ ποὺ ἔχουμε στὴν Ἀρχαιότητα, πιστοποιεῖται ἡ ἰδιαιτερότητα τῆς ζωῆς τῆς βούλησης καὶ τοῦ θυμικοῦ, καθὼς καὶ ἡ ἐξέχουσα σημασία τους σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν οὐσία τοῦ ψυχικοῦ στοιχείου. Ἐπίσης, μὲ τὸν Σκῶτο μπαίνει σὲ καινούργια φάση καὶ ἡ διερεύνησις τῆς σφαίρας τοῦ αἰσθήματος, ἐνὸς πεδίου σὲ μεγάλο βαθμὸ παραμελημένου μέχρι τότε. Μέσα ἀπὸ τὴ διερεύνησις αὐτὴ γίνεται ἀντιληπτὴ ὅλο καὶ καθαρότερα ἡ ἰδιομορφία τοῦ ψυχικοῦ-ὑποκειμενικοῦ στοιχείου. Ὅπως ἔχει ἤδη ὑπογραμμίσει ὁ Ζήμπεκ, σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὰ ἐν λόγῳ ζητήματα τὸ κρίσιμο γεγονός τῆς ἀποδέσμευσης ἀπὸ τὴν κυριαρχία τῆς Ἀρχαιότητος ὀφείλεται στὶς ἀντιλήψεις τοῦ Ἰωάννη Σκῶτου τοῦ Δούνης γιὰ τὴν ψυχὴ. Στὶς ἀντιλήψεις αὐτὲς ὀφείλονται ἐπίσης καὶ οἱ ἀπαρχές τῆς ψυχολογίας τῆς Ἀναγέννησης καὶ τῶν Νεότερων Χρόνων συνολικά.

Κατὰ τὴν ἀντιπαράθεσίν του μὲ τὴ θεωρία γιὰ τὴ μορφικὴ ἐνότητα τῆς ψυχῆς, ὁ Γουλιέλμος τοῦ Ὁκκαμ θέτει καὶ αὐτὸς μιὰ κάθετη διάκρισι ἀνάμεσα στὴ νοοῦσα ψυχὴ, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ ἀποχωριστεῖ τὸ σῶμα, καὶ στὴ μορφικὴ ἀρχὴ τοῦ σώματος καὶ τὴν *anima sensitiva* [αἰσθητικὴ ψυχὴ], ποὺ εἶναι καὶ ἡ ἴδια ἐκτατὴ καὶ συνδέεται μὲ τὸ

σῶμα κατ' ἑκταση στὸν χώρο συμμετρικὰ καὶ ἀνὰ τμήμα. Στὴ συνέ-
χεια, ὅμως, ὁ Γουλιέλμος χαράζει τὴ διαχωριστικὴ γραμμὴ στὸ ἐσω-
τερικὸ τῆς ἰδίας τῆς συνειδητῆς ψυχῆς καὶ μένει ἀναποφάσιτος στὰ
μισὰ τοῦ περάσματος: ἐδῶ, ἡ χωριστὴ ὑπαρξὴ τοῦ ἀριστοτελικοῦ νοῦ
συνεχίζεται στὸ ἐπίπεδο τοῦ ἀτόμου. Δὲν ἔχει ἀναγνωριστεῖ ἀκόμα
ὅτι τὸ ξεχωριστὸ στοιχεῖο τῆς ψυχικῆς μονάδας εἶναι ἡ συνειδητότητα
ἢ ἡ ὑποκειμενικότητα· ὅτι αὐτὸ εἶναι ποὺ τὴν ὀριοθετεῖ ξεκάθαρα ἀπὸ
καθετὸ τὸ χωρικὸ καὶ ὑλικὸ σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα τοῦ βιώματος, ἀκόμα
καὶ στὴν ἴδια τὴν αἴσθηση.

Σὲ σχέση μετὰ τὶς ἐξελίξεις στὰ θέματα αὐτά, ὅμως, ἡ νομιναλιστικὴ
γνωσιοθεωρία τοῦ Γουλιέλμου τοῦ Ὁκκαμ καὶ τῶν ὁπαδῶν του ὑπῆρξε
πολὺ σημαντικὴ: ἐδῶ εἶναι ποὺ εἶχαμε τὴ ρῆξη μετὰ τὴν παλιότερη
ἀποψη σύμφωνα μετὰ τὴν ὁποία ὁ κόσμος τῶν αἰσθητῶν ἐντυπώνει μετὰ
κάποιον τρόπο τὴν εἰκόνα τοῦ στὴν ψυχὴ. Οἱ εἰκόνες τῶν αἰσθήσεων,
οἱ αἰσθητηριακὲς παραστάσεις, δὲν εἶναι ἀντίγραφα πραγματικῶν
ἀντικειμένων καὶ διεργασιῶν, εἶναι μονάχα σημεῖα τοὺς καὶ ἔχουν
ἀπλῶς τὴν ἀξία συμβόλων. Ἡ παλιὰ θεωρία τῶν εἰδώλων – μιὰ θεω-
ρία ποὺ ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δούνης εἶχε ἤδη ἀπαξιώσει δραστικά–,
ἐξοβελίζεται τώρα πλήρως, μαζὶ μετὰ ὅλα ὅσα συνεπαγόταν γιὰ τὴ θεώ-
ρηση τῆς ψυχῆς, ἐνῶ καὶ ἡ θεωρία τοῦ Θωμᾶ ἀπορρίπτεται ρητά. Τὸ
«παραστασιακὸ εἶναι» τῶν πραγμάτων ἀποσυνδέεται ὁλοκληρωτικὰ
ἀπὸ τὸ καθεαυτὸ εἶναι τοὺς, ἐνῶ ὑπογραμμίζεται ἡ ἑτερογένεια τῶν
ψυχικῶν μορφωμάτων ἔναντι τοῦ χωρικοῦ-σωματικοῦ στοιχείου, τὸ
ὁποῖο ἡ ψυχὴ ὀφείλει δῆθεν νὰ ἐξεικονίζει. Ἡ ἐσωτερικότητα εἶναι
τελείως διαφορετικὴ ἀπὸ τὸν ἐξωτερικὸν κόσμον. Ἡ νέα αὐτὴ στροφὴ
τῆς γνωσιοθεωρίας κατὰ τὴν «περίοδο παρακμῆς» τῆς σχολαστικῆς
φιλοσοφίας ἄσκησε ἐπιρροὴ πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς πλήρους ἀπο-
δέσμευσης τοῦ ψυχικοῦ στοιχείου ἀπὸ τὸ φυσικὸ καί, συγχρόνως,
πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς σαφέστερης ἐπίγνωσης τοῦ γεγονότος ὅτι
κάθε «ψυχικὸ εἶναι» χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰ ἰδιαζόντως κλειστὴ
ἐσωτερικότητα: μιὰ ἐσωτερικότητα ἢ ὁποία ἀπαγορεύει κάθετα τὴν
ἐνταξὴ τῆς στὸ χωρικὸ καὶ αἰτιακὸ κοσμικὸ σύστημα. Ἡ ἐπιρροὴ
αὐτὴ ἔφτασε μέχρι τὴν (νομιναλιστικῶν τάσεων) πνευματοκρατίαν τοῦ
Μπέρκλεϋ καὶ ἀκόμα παραπέρα.

8. Διαχωρισμός τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὴ χωρικὴ-σωματικὴ πραγματικότητα

Στὴ μεταβατικὴ περίοδο τῆς Ἀναγέννησης ἀναμειγνύονται γιὰ μιὰ
ἀκόμα φορὰ ὅλα τὰ μοτίβα, παλιὰ καὶ νέα, σὲ μιὰ πολυχρωμὴ ἐναλ-
λαγή. Οἱ ἀρχαῖες θεωρίες ποὺ τώρα ξαναγεννιοῦνται συναντοῦν τὸ
νέο, ἔντονο καὶ ἐγκόσμιο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἐσωτερικὴ ἰδιομορφία
τῶν προσωπικότητων, τὴν ποικιλία τῶν ψυχικῶν παθῶν καὶ τὴν ἰδι-
αίτερη κινητικότητα ποὺ προσιδιάζει στὴν ἐντονη ἐσωτερικὴ ζωὴ: τὰ
καινούργια στοιχεῖα τοῦ κόσμου τῶν αἰσθημάτων πιέζονται ὑπερβο-
λικά γιὰ νὰ χωρέσουν στὶς παλιὲς ἐννοιες καὶ διαιρέσεις. Συγχρόνως, ἡ
θρησκευτικὴ προβληματικὴ τῆς ψυχῆς ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι ζωντανή
καὶ οἱ σχολὲς ὀριοθετοῦνται ἀνάλογα μετὰ τὴ στάση τοὺς ἀπέναντι στὸ
πρόβλημα τῆς ἀθανασίας. Οἱ προσπάθειές τόσο τῆς ἰταλικῆς ὅσο καὶ
τῆς γερμανικῆς φυσικῆς φιλοσοφίας ἐκκινοῦν πάντοτε ἀπὸ τὴν παλιὰ
τριμερὴ διαίρεση: κάνουν διάκριση μετὰ τὸ σῶμα, πνεύματος καὶ
ψυχῆς, ἐνῶ τὸ «πνεῦμα» λ.χ. περιγράφεται ὡς μιὰ λεπτοφυῆς σω-
ματικὴ ὄντοτητα μετὰ κοσμικὴ προέλευση, ὄντοτητα ἢ ὁποία συνδέει
τὴν ψυχὴ μετὰ τὸ ἀνθρώπινο σῶμα καὶ τὸν ἄνθρωπον μετὰ ὁλόκληρον τὸ
σύμπαν. Σὲ αὐτὴ τὴ γραμμὴ, μεγάλη διάδοση γνωρίζει μιὰ θεωρία
ἢ ὁποία πηγάζει ἀπὸ τὴ στωικὴ παράσταση τοῦ πνεύματος καὶ εἶχε
διατρέξει ὁλόκληρον τὸν Μεσαίωνα: ἡ θεωρία τῶν ζωικῶν πνευμάτων,
τῶν spiritus animales, ποὺ μεταβιβάζουν τὴν ἐπίδραση τῆς ψυχῆς στὸ
σῶμα καὶ τοῦ σώματος στὴν ψυχὴ. Ἐδῶ ἔχουμε καὶ πάλι τὴν τάση
νὰ ἐνταχθεῖ ἡ ψυχὴ στὴν κοσμικὴ ἀλληλουχία· νὰ συλληφθεῖ μετὰ κά-
ποιον τρόπο ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸν σωματικὸν στὸν πνευματικὸν κόσμον
ὡς συνεχῆς. Ἀντίστοιχα, παντοῦ ἐμφανίζονται παλιὲς καὶ νέες ἐννοιες
τῆς κοσμικῆς ψυχῆς, ἐνῶ συγχρόνως ἐγκαταλείπεται εὐκόλα ἡ κατα-
κτηθεῖσα ἐπίγνωση τῆς ἀπόλυτης ἰδιομορφίας ποὺ χαρακτηρίζει τὴν
ψυχικὴ ἐσωτερικότητα: τὸ καθολικὸ καὶ οὐσιακὸ στοιχεῖο τοῦ «ψυ-
χικοῦ εἶναι» ἀναζητᾶται καὶ πάλι κατὰ κύριο λόγο σὲ μιὰ δυναμικὴ
λειτουργία, στὴ ζωογόνηση καὶ τὴν κίνηση τῶν σωματικῶν ὄντων.

Ἐνα καινούργιο καὶ μεγάλο ξεκαθάρισμα ἐγίνετο ὅταν ἐπιβλήθηκε ἡ
μηχανιστικὴ ἀντίληψη τῆς φύσης. Τὰ ἀριστοτελικά χαρακτηριστικά
τῆς πολύσημης ἀρχαίας ἐννοίας τῆς ὕλης ἐπέτρεπαν τὴν κατεξοχὴν

πολλαπλή χρήση της άκόμε και μέσα στο καθαρά ψυχικό στοιχείο: τώρα, σέ όλόκληρη την Αναγέννηση, ή κυρίαρχη τάση παλεύει να περι-ορίσει την έννοια αυτή στην πραγματικότητα εκείνη που φέρει το βασικό γνώρισμα της χωρικής έκτασης. Έτσι, π.χ. ο Μαρσίλιο Φιτσίνο, στη συνέχεια των μεσαιωνικών θεωριών στις οποίες αναφερθήκαμε παραπάνω, ξεχώρισε την άθάνατη ψυχή ως αδιαίρετο και δραστήριο όν από το διαιρετό, άδρανές και έκτατο Είναί του κόσμου των σωμάτων. Ακόμα και εδώ, όμως, ή κινούσα δύναμη στις σωματικές διεργασίες και γενικά στις κινήσεις που λαμβάνουν χώρα μέσα στον έκτατο κόσμο έντοπίζεται στο ψυχικό στοιχείο. Η μετάβαση στην καθαρά μηχανιστική σκέψη, μετάβαση που άπελευθέρωσε επίτελους και την έννοια της ψυχής από τις έξαντικειμενικεύσεις που την επιβάρυναν με το έργο της κίνησης και της ζωογόνησης του σώματος, επιτελέστηκε μόλις με τον Κέπλερ. Στην άρχή, ο Κέπλερ έξακολουθούσε να βρίσκεται κάτω από την ισχυρή έπιρροή των παλιών άπόψεων: μέσα στον κινούντα μαγνήτη ένεργούσε κάποια ψυχή, ένω ή περιφορά των πλανητών έξηγούνταν με τον ίδιο άκριβώς τρόπο που γινόταν με τις άρχαίες και μεσαιωνικές ψυχικές-πνευματικές όντότητες οί όποιες κινούσαν τά ούράνια σώματα. «Άντιθέτως, σέ μεταγενέστερα κείμενα βάζει άπολύτως συνειδητά τη λέξη vis [δύναμη] στη θέση της anima [ψυχής] που κινεί τούς πλανήτες, και καθώς ή δύναμη αυτή ύπακούει στους νόμους της γεωμετρίας, τη χαρακτηρίζει σωματική». Έμενε μόνο ένα βήμα μέχρι τον σαφή διαχωρισμό του έκτατου κόσμου από τη συνείδηση, τον διαχωρισμό που πραγματοποίησε ο Ντεκάρτ. Προς τά εκεί ώθοüse και ή νέα έπιστήμη: άν, σύμφωνα με τη νέα έπιστημονική άποψη για τη φύση, τά πράγματα του έξωτερικού κόσμου έχουν καθαρά ποσοτικό χαρακτήρα και τó Βιβλίό της Φύσης είναι γραμμένο μόνο με μαθηματικούς χαρακτήρες, τότε οί άντιληπτικές παραστάσεις της πραγματικότητας με τó πλήθος των αίσθητών ποιότητων τους δέν μπορούν νά είναι είδωλα: δέν μπορούν νά είναι εικονίδια, species intentionales [άποβλεπτικά είδη], κάτι που παραλαμβάνεται κατευθείαν από τον έξωτερικό κόσμο ως άποτύπωμα, όντας ταυτόχρονα όμογενές με αυτόν. Η σχέση που ύφίσταται μεταξύ των αίσθητηριακών παραστάσεων και του πράγματος στον χώρο παραπέμπει περισσότερο στη νομιναλιστική θέση περί άναπαράστασης μέσω

σημείων. Κάποτε, ο Δημόκριτος είχε κι αυτός άρνηθεί νά παραχωρήσει άληθινό «είναι» στις αίσθητές ποιότητες· του έλειπαν όμως ακόμα πολλές προϋποθέσεις για νά εισαγάγει τά πολύχρωμα είδωλα στην ύποκειμενικότητα του ψυχικού στοιχείου - νά λύσει δηλαδή τó πρόβλημα με τόν τρόπο του Κέπλερ, του Γαλιλαίου, του Ντεκάρτ, του Λόκ και των μεταγενέστερων. Στον Δημόκριτο, ή ψυχή ήταν ένα σώμα μεταξύ άλλων: τώρα όμως, στη θεωρία για τόν ύποκειμενικό χαρακτήρα των αίσθητών ποιότητων, ή ψυχή διαχωρίζεται από τη χωρική-ύλική πραγματικότητα τόσο κάθετα όσο ποτέ άλλοτε.

Όπως είναι γνωστό, τó μεγάλο ξεκαθάρισμα και την τελευταία όξυνση στην αντίθεση μεταξύ έξωτερικότητας και έσωτερικότητας, έκτατου στοιχείου και στοιχείου της συνείδησης, τά όφείλουμε στην άνυποχώρητη άποφασιστικότητα του Ντεκάρτ, ή όποια πιθανώς εύθύνεται και για τó γεγονός ότι όρισμένα σημαντικά προβλήματα παραγνωρίστηκαν. Τώρα, τó σώμα, μαζί με τις ζωτικές του λειτουργίες και κινήσεις, γίνεται ιδιαίτερη ύπόσταση που δέν έξαρτάται από καμία ψυχή-«μορφή»: γίνεται καθεαυτό πλήρης ένεργεία πραγματικότητα. Ταυτόχρονα έλευθερώνεται και ή ψυχή από κάθε ουσιακή πρόσδεση στον έξωτερικό κόσμο, από κάθε πρόσδεση σέ κάποια σωματική μορφή, πνεύμα ή ζωικό πνεύμα. Η καρτεσιανή αντίληψη για τά spiritus animales [ζωικά πνεύματα] καταργεί την άπροσδιόριστη άλληλοδιείσδυση ένός διαχεόμενου στο σώμα στοιχείου και του έσωτερικού-ψυχικού στοιχείου όπως την υπαγόρευε τó έν λόγω έννοιολογικό βοήθημα, τó όποιο είχε έπιστρατευτεί προκειμένου νά έξηγηθεί ή ψυχοφυσική συνάφεια: όντας έκτατά, τά πνεύματα αυτά άνήκουν άπόλυτα στη σφαίρα της ύλικότητας, έμπίπτουν στους νόμους της μηχανικής αίτιότητας και δέν έπιτελούν καμία ουσιακή μετάβαση στο άυλο στοιχείο. Παύει νά γίνεται όποιαδήποτε άναφορά σέ όντότητες που κινούν τούς άστέρες, στην κοσμική ψυχή και στον παμψυχισμό. Ο κόσμος των αίσθητών, ατάρκης, διαγράφει κύκλους έντός του έαυτού του σύμφωνα με τις άρχες της μηχανικής αίτιότητας. Άπόλυτο χάσμα χωρίζει τόν κόσμο αυτόν από την έσωτερικότητα της συνείδησης, από τις ψυχές που διαθέτουν σκέψη και βούληση. Κλιμακωτή άνέλιξη, τέτοια που νά σβήνει την είδοποιό διαφορά μεταξύ των δύο ύποστάσεων -όπως στον Άριστοτέλη, τόν Πλωτίνο ή τόν Θωμά- δέν ύφίσταται. Η

ζωή είναι μηχανικό φαινόμενο. Προκειμένου να εξαλειφθεί πλήρως κάθε αμφισημία, ο Ντεκάρτ εξοβελίζει και την ίδια την έννοια της δύναμης, θεωρώντας ότι παραπέμπει υπερβολικά σε κάποια τάση με ψυχικό χαρακτήρα.

Ωστόσο, τώρα, πολύ πιο έντονα απ' όσο στους Πατέρες και τους μεσαιωνικούς στοχαστές, παρουσιάζεται ως μεγάλο αίνιγμα ο -φανερός στην περίπτωση του ανθρώπου- δεσμός ανάμεσα στις ετερογενείς υποστάσεις, οι οποίες εκ της ουσίας τους υφίστανται ξεχωριστά ή μία από την άλλη. Πρόκειται για ένα αίνιγμα στο οποίο αφιερώνουν τις προσπάθειές τους τόσο ο ίδιος ο Ντεκάρτ όσο και όλοι οι διανοητές της εποχής που ακολουθεί. Η απόλυτη ιδιαιτερότητα του υποκειμενικού-συνειδητού έσωτερικού «είναι» έχει πια αναγνωριστεί. Είτε νοῶ ἰδέες και ἀρχές (ὅπως κάνει ο «ποιητικός νοῦς» του Ἀριστοτέλη), είτε γνωρίζω πώς περπατῶ, είτε ἀντιλαμβάνομαι κάτι τὸ αἰσθητό, είτε ὑποφέρω ἀπὸ κάποιο σωματικό πόνο, ἰσχύει κάτι πὸν δὲν ἀλλάζει ποτέ: ὅτι ἐγὼ γνωρίζω καὶ αἰσθάνομαι· ὅτι ἐγὼ ἔχω συνείδηση. Τὸ θεμελιακὸ αὐτὸ στοιχεῖο τῆς ἐσωτερικῆς συνείδησης, τῆς «σκέψης» με τὴν εὐρύτερη δυνατὴ σημασία τῆς λέξης, εἶναι ἀδύνατο νὰ διαχωριστεῖ ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ Ἐγώ, ἐνῶ καθετὶ σωματικό, καὶ μαζὶ τοῦ ὅλα ὅσα περιλαμβάνει ἡ σωματικότητα, μπορεῖ νὰ διαχωριστεῖ εὐκολὰ ἤδη μέσα στὴ σκέψη ἀπὸ τὸ πραγματικὰ ψυχικὸ στοιχεῖο. Ἡ «res» cogitans [τὸ σκεπτόμενο «πράγμα»], εἴτε ἡ ἀπειρη, ἐκείνη πὸν ἀναφέρεται στὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ, εἴτε ἡ πεπερασμένη τῆς δικῆς μου ἀτομικῆς ψυχῆς, δὲν εἶναι ἰδεατό, νοητὸ-ἀντικειμενικὸ «εἶναι», παρὰ ὑποκειμενικότητα, συνείδηση.

Ἡ αὐγουστίνη ἀρχή, ἀπαλλαγμένη πλέον ἀπὸ τὴν ἀντίμαχη ἰσχὺ τῆς ἀρχαίας κοσμοαντίληψης, προβάλλει τώρα στὴ σκηνὴ με σαφήνεια. Ἀπέναντι στὸν ἀμφίβολο ἐξωτερικὸ κόσμο, τοῦ ὁποῖου τὴν ὑπαρξὴ καὶ τὴν οὐσία πρέπει νὰ τὴν συναγάγουμε ξεκινώντας ἀπὸ ἐμᾶς τοὺς ἰδίους, προβάλλει ἡ ἄμεση βεβαιότητα πὸν ἔχει ἡ ψυχὴ γιὰ τὸν ἑαυτὸ της. Ἀπ' ὅ,τι φαίνεται, ὁ ἴδιος ὁ Ντεκάρτ δὲν γνώριζε κατ' ἀρχὰς τὴ μεγάλη παράδοση ἐντὸς τῆς ὁποίας τοποθετοῦνταν «ἀνακαλύπτοντας» τὸ ἀρχιμήδειο σημεῖο κάθε γνώσης καὶ κάθε βεβαιότητας. Μέχρι σήμερα, τὸ ἱστορικὸ πλαίσιο δὲν ἔχει διερευνηθεῖ ἱκανοποιητικὰ. Τὸν ἔχουν βέβαια συγκρίνει συχνὰ με τὸν Αὐγουστίνου. Τὸ πὼς ὅμως

κατὰ τὴν «περίοδο τῆς παρακμῆς» καὶ ἐνάντια στὴν πλημμυρίδα τοῦ ἀριστοτελισμοῦ ἢ αὐγουστίνεια παράδοση (πὸν στὸν Μεσαίωνα συν-εχίστηκε κυρίως με τὸν Οὐγο τοῦ Ἀγίου Βίκτωρος καὶ ἀργότερα με τὸν Γουλιέλμο τῆς Ὠβέρνης) ἀπέκτησε καινούργια σημασία καὶ βάρος γιὰ τὸ θέμα πὸν μᾶς ἀπασχολεῖ· τὸ πὼς ἀπὸ τὸν Ρογήρο Βάκωνα καὶ τὸν Ἰωάννη Σκῶτο τοῦ Δούνης μέσω τοῦ Γουλιέλμου τοῦ Ὀκκαμ, τοῦ Πέτρου τοῦ Ἀλλιακοῦ καὶ τοῦ Ἰωάννη Γέρσωνος τὰ νήματα φτάνουν ὡς τὸν Ραιμουῆδο τοῦ Σεβουνδίου, τὸν Μονταίνιο, τὸν Πιέρ Σαρρόν, τὸν Φρανσίσκο Σάντσεσ καὶ συγχρόνως στὸν Καμπανέλλα - ὅλων τοὺς ἄμεσων προδρόμων τῆς καρτεσιανῆς θεμελίωσης· τὸ πὼς μέσα ἀπ' ὅλες τὶς ἐπιμέρους διαδρομὲς παραλλάσσεται τὸ μεγάλο θέμα τῆς ιδιαιτερότητας καὶ τῆς προνομιακῆς βεβαιότητας τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας - αὐτὰ εἶναι πράγματα πὸν δὲν τὰ ἔχει ἐκθέσει κανένας ὡς τώρα.

9. Ἡ αὐτάρκεια τῆς ψυχῆς καὶ ὁ ἐσωτερικὸς κόσμος

Ἡ νέα έννοια τῆς ψυχῆς φτάνει στὸ ἀπόγειό της στὴ μοναδολογικὴ ἀρχὴ τοῦ Λάιμπνιτς. Ἡ ψυχὴ ὡς μονάδα εἶναι μιὰ ἐντελῶς αὐτάρκης ὑπαρξὴ, ἀποτελώντας ἀπὸ μόνη της ἓναν ὁλόκληρο ἐσωτερικὸν κόσμο, κλειστὸ στὸν ἑαυτὸ του· ἓναν κόσμο πὸν δὲν ἔχει ἀνάγκη οὔτε ἀπὸ ἐξωτερικὲς ἐπιρροὲς οὔτε ἀπὸ τὸ χωρικὸ-σωματικὸ κοσμικὸν πλαίσιο. Στὴν ἀρχαία θεωρία γιὰ τὸ πρωτεῖο τῆς παθητικότητας, λ.χ. στὸν Ἀριστοτέλη, στὸν Δημόκριτο ἢ στὴ Στοά, ἡ ψυχὴ ἦταν πρὶν ἀπ' ὅλα ὄργανο ὑποδοχῆς ἐξωτερικῶν ἐντυπώσεων, σημεῖο συγκέντρωσης καὶ συνάντησης τῶν «εἰκονιδίων» πὸν τῆς στέλνονταν μέσω τῆς συν-ἀφείας της με τὸ σῶμα καὶ τὸν ἐξωτερικὸν κόσμο. Σὲ ἀντίθεση με τὴ θεωρία αὐτή, ἡ πεποίθηση γιὰ τὴν αὐτενεργὸν -ἐναντι ὁλόκληρης τῆς κοσμικῆς πραγματικότητας- δραστηριότητα τοῦ ψυχικοῦ-ἐσωτερικοῦ στοιχείου, ἡ πεποίθηση πὸν εἰσέβαλε γιὰ πρώτη φορὰ σὲ πρῶτο πλάνο με τὸ χριστιανισμό, ὁδηγεῖται τώρα ὡς τὶς ἔσχατες λογικὲς τῆς συνέπειες. Σύμφωνα με τὸν Λάιμπνιτς, ἡ ψυχὴ εἶναι δημιουργικὴ δύναμη, αὐτενέργεια πὸν δὲν τὴν περιορίζει καμιά ἐξωτερικὴ ἀντίσταση. Αὐτὸ δὲν εἶναι κάτι πὸν ἰσχύει μόνο στὸ πλαίσιο τῆς πνευματικῆς

συμπεριφορᾶς τοῦ ἐλεύθερου, ἠθικοῦ καὶ θρησκευομένου ἀνθρώπου: ἰσχύει καὶ σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ ἐκείνη τὴ γνώση τῆς πραγματικότητας τὴν ὁποία πορίζομαστε μέσω τῆς κατ' αἴσθησιν ἀντίληψης – μιὰ γνώση τὴν ὁποία ἄλλωστε ὁ Λάιμπνιτς ἀντιλαμβάνεται τελείως διαφορετικά. Κατὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς ιδέας τῆς αὐτενέργειας ἀπὸ τὸν Αὐγουστίνου μέσω τοῦ Οὐγίου τοῦ Ἀγίου Βίκτωρος καὶ τοῦ Ἰωάννη Σκώτου τοῦ Δοῦνς ὡς τὸν Βαλεντίνου Βάιγκελ, τὸν Γερμανὸ μυστικὸ φιλόσοφο καὶ φιλόσοφο τῆς φύσης, εἶχε ἤδη γίνῃ τὸ πέρασμα στὴν ἄποψη ποὺ ἡ λειβνίτεια ἔννοια τῆς μονάδας προτάσσει τώρα μὲ ἀπόλυτη σαφήνεια: ὅτι στὴν ἐσώτερη ὑπόστασις δὲν εἰσχωρεῖ τίποτε ἀπέξω· ἡ ἐξωτερικὴ ἐπίδρασις πάνω στὴν ψυχὴ ἀπορρίπτεται ἀκόμα καὶ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἐναύσματος ἢ τοῦ καταλύτη. Τὰ πάντα στὴν ψυχὴ γεννιοῦνται ἀποκλειστικά καὶ μόνο ἀπὸ τὸ ἐσωτερικὸ τῆς – ὅλα ὅσα ἡ ψυχὴ σκέφτεται, αἰσθάνεται καὶ βλέπει, ὁλόκληρη ἢ τεράστια ποικιλομορφία τοῦ κόσμου «μέσα» στὸν ὁποῖο ζεῖ ὁ ἄνθρωπος τὴν ὑπαρξή του. Ἐνῶ ἡ ὕλη τοῦ Ντεκάρτ διέθετε μονάχα χωρικὸ καὶ ἀντικειμενικὸ «εἶναι» καὶ στεροῦνταν ἐνεργητικότητα καὶ δύναμη ἀκόμη καὶ κατὰ τὴν κίνησή της, ἡ ψυχὴ εἶναι πέρα ὡς πέρα ἐνεργητικότητα, μιὰ συνεχὴς μετάβασις ἐξ ἰδίων δυνάμεων καὶ μὲ δική της ὥθησις· μπορεῖ καὶ ἀλλάζει μὲ μοναδικὴ ἀφετηρία τὸν ἑαυτὸ της. Εἶναι ἀδύνατο νὰ ἐξακολουθεῖ κανεὶς νὰ σκέφτεται τὴν ψυχὴ ὡς ἐνθετὴ στὸν ἐξωτερικὸ κόσμον τοῦ χώρου ὅπως ὁ Ντεκάρτ, ὁ ὁποῖος τελικὰ θεωροῦσε πῶς τὸ σῶμα καὶ ἡ συνδεδεμένη μαζί του ψυχὴ ἀλληλεπιδροῦσαν καί, μάλιστα, ὀριζε σὲ αὐτὴν τὴν τελευταία μιὰ πολὺ συγκεκριμένη ἔδρα στὸ κεντρικὸ ὄργανο τοῦ σώματος. Ἡ ψυχὴ δὲν εἶναι πιά «μέσα» στὸν χωρὸ, στὸν ἐξωτερικὸ χωρὸ τῆς καθημερινῆς ἐμπειρίας, ἐκεῖ ὅπου τὰ πράγματα ἀλληλεπιδροῦν: ὁ αἰσθητὸς κόσμος ὡς κόσμος τοῦ χώρου, ἀκόμα καὶ τὸ ἴδιο μας τὸ σῶμα ὡς μὶστωμα τοῦ χώρου, εἶναι φαινόμενα μέσα στὴν ψυχὴ, τὰ ὁποῖα παριστῶνται μονάχα ἐντὸς τῆς ἐσωτερικῆς καὶ ἐσωτερικῶς κλειστῆς αὐτενέργειας τῆς συνείδησης.

Τὴν ἐποχὴ ποὺ ἀκολούθησε οἱ φιλόσοφοι ἐπικέντρωσαν τὶς προσπάθειές τους στὴν ἔννοια τοῦ ἐσωτερικοῦ κόσμου, καὶ καθὼς ὁ γνωσιοθεωρητικὸς στοχασμὸς ἐξελισσόταν, ἡ ιδέα τῆς συνείδησης (τῆς ὁποίας τὰ χαρακτηριστικὰ ἀποσαφηνίζονταν ὅλο καὶ περισσότερο) ἀγωνιζόταν νὰ ἀποδεσμευτεῖ ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἀτομικῆς ψυχῆς

καὶ τὴ θρησκευτικὴ προβληματικὴ ποὺ συνυφαινόταν μαζί της. Ἡ καντιανὴ θεωρία γιὰ τὴν ὑπερβατολογικὴ ἐνότητα τῆς κατάληψης καὶ τῆς συνθετικῆς αὐτενέργειας κάθε γνωστικῆς δραστηριότητας προετοίμασε τὸ ἔδαφος γιὰ τὶς ἀποσαφηνίσεις τοῦ Ράινχολτ καὶ τοῦ Μάιμον. Κατόπιν ἔχουμε τὴ μεγάλη ἐξέλιξη ποὺ συντελεῖται μὲ τὸν Φίχτε, ὁ ὁποῖος συνέδεσε μὲ πρωτόφαντο τρόπο τὴν ἐλευθερίαν τῆς βούλησης μὲ τὸ κέντρο τῆς συνειδητότητας καὶ τῆς ὑποκειμενικότητας. Ἐδῶ ὅμως δὲν θὰ παρακολουθήσουμε ὅλα αὐτὰ τὰ ζητήματα, ὅπως δὲν θὰ παρακολουθήσουμε καὶ τὴ βαθμιαία ἀνάπτυξη τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας, τὴ γένεση τῆς νέας ψυχολογίας. Τὸ θέμα μας εἶναι ἡ κατάδειξη τῆς ἐσωτερικῆς ἐκείνης συνάφειας μέσα στὴν ὁποία τὰ προβλήματα ἐνὸς νέου βιωματοικοῦ κόσμου ὠριμάζουν πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς νεότερης φιλοσοφίας, ἐκκινώντας ἀπὸ μιὰ παλιότερα διαμορφωμένη παράδοσις ἢ ὁποία συνεχίζεται σὲ ὁλόκληρο τὸν Μεσαίωνα καὶ κυρίως στὴν ὀψιμὴ περίοδό του.

10. Ὁ κόσμος καὶ ὁ Θεὸς μέσα στὴν ψυχὴ

Προκειμένου νὰ κατανοήσουμε τὴν ἐν λόγω συνάφεια, ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον παρουσιάζει καὶ ἓνα ἄλλο στοιχεῖο τῶν θεωριῶν ποὺ πραγματευόμαστε. Στὴν πατερικὴ φιλοσοφία, μὲ ἀφετηρίαν τὴ στάση ζωῆς ποὺ περιγράψαμε παραπάνω, ἀναπτύσσεται ἡ ιδέα ὅτι ἡ γνώση μας (ἢ ὁποία, ὅπως ἀναφέραμε, στρέφεται τώρα πρὸς τὰ μέσα) συλλαμβάνει τὸν Θεὸ ἄμεσα, ἐνῶ τὸν κόσμον τὸν συλλαμβάνει μὲ ἔμμεσο μόνο τρόπο, διαμέσου τοῦ Θεοῦ. Κατὰ τὴ γνώση τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου μέσω τοῦ Λόγου, λέει ὁ Αὐγουστίνος, συλλαμβάνουμε Ἰδέες: δεδομένου τώρα ὅτι οἱ Ἰδέες δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ στοιχεῖα τοῦ θείου νοῦ, συλλαμβάνοντας Ἰδέες ἀγγίζουμε τὸν Θεό, καὶ μέσω τοῦ ἀγγίγματος αὐτοῦ ἀποκτᾶμε καὶ γνώση τοῦ κόσμου. Ἔτσι, ἡ πλατωνικὴ θεωρία τῆς ἀνάμνησης συνεχίζεται στὰ πλαίσια μιᾶς μεταφυσικῆς γνωσιοθεωρίας σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ στοιχεῖο ποὺ καθορίζει τὴ γνώση γεννιέται μέσα ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ πνευματικὴ ἐπαφὴ δύο νοήσεων, τῆς πεπερασμένης μὲ τὴν ἄπειρη. Ὁ κόσμος καὶ ἡ ἐντύπωση ποὺ τὸν ἀπεικονίζει μέσα στὸ ὑποκείμενο, αὐτὰ δηλαδὴ στὰ ὁποῖα στηρίζονταν

ἡ Ἀρχαιότητα (ἀκόμα καὶ ὁ ἴδιος ὁ Πλάτωνας – τόσο σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὰ αἰσθητὰ ὅσο καὶ τὰ νοητά), ὑποχωροῦν τελείως. Τὴ γραμμὴ αὐτὴ τὴ συνέχισαν στὴ διάρκεια τοῦ Μεσαίωνα οἱ αὐγουστινικοὶ μυστικοὶ φιλόσοφοι: κυρίως ὁ Οὐγος τοῦ Ἀγίου Βίκτωρος, παραπέρα ὁ Μποναβεντούρα καὶ οἱ σχολές τῶν Φραγκισκανῶν, κατόπιν ὁ Θεοδώριχος τῆς Φριβέργης καὶ ὁ Μάιστερ Ἐκχαρτ. Γιὰ ὅλους αὐτούς, ὁ δρόμος – ποὺ συνήθως τὸν ξέρουμε μὲ τὴ μορφή τῶν καρτεσιανῶν συλλογισμῶν – εἶναι ὁ ἴδιος: ξεκινώντας ἀπὸ τὴν αὐτοσυνείδηση καὶ τὴν ἐσωτερικὴ βεβαιότητα φτάνουμε πρῶτα στὴν ἰδέα τοῦ Θεοῦ, τὴν ἀλήθεια τῆς καὶ τὴν ἀπειρία τῆς ποὺ ἀγκαλιάζει τὰ πάντα, καὶ μόνο κατόπιν περνᾶμε στὸν ἐξωτερικὸ κόσμο, στὸ «σωματικὸ εἶναι». Γιὰ τὸν Θεοδώριχο τῆς Φριβέργης, τὸ νὰ γνωρίσει κανεὶς πραγματικὰ κάποιο πράγμα, νὰ τὸ θεαθεῖ στὴ ratio του [στὸν λόγο του], νὰ τὸ συλλάβει δηλαδὴ κατὰ τοὺς αἰώνιους κανόνες ποὺ τὸ διέπουν (κανόνες τοὺς ὁποίους ὁ ἄνθρωπος βρίσκει μέσα στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ του καὶ τοὺς ἀναπτύσσει ξεκινώντας ἀπὸ αὐτὸν) σημαίνει νὰ τὸ θεαθεῖ στὸ φῶς τῆς πρώτης ἀλήθειας ποὺ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Σὲ μιὰ τέτοια γνώση συνάπτουμε ἄμεσο δεσμὸ μὲ τὸν Θεό. Ἡ ἀποψη αὐτὴ προβάλλει ὅλο καὶ πιὸ ἔντονα στὸ μέτρο ποὺ ἀναγνωρίζεται ὅτι οἱ παραστάσεις, ὡς κάτι τὸ ψυχικόν, εἶναι ἑτερογενεῖς σὲ σχέση μὲ τὸ φυσικὸ στοιχεῖο τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου – κυρίως λοιπὸν στὸν νομιναλισμὸ τοῦ Γουλιέλμου τοῦ Ὀκκαμ.

Ὁ Ὀκκαμ ἐξηγεῖ ὅτι στὴ γνώση δὲν εἴμαστε ποτὲ κάτοχοι τῶν πραγμάτων (ἢ τῶν «εἰκονιδίων» τους): εἴμαστε μονάχα κάτοχοι τῶν παραστάσεων μας ὡς καταστάσεων ἢ δραστηριοτήτων μέσα σὲ ἐμᾶς τοὺς ἰδίους. Αὐτὸ εἶναι κάτι ποὺ ἐνισχύει ἀκόμα περισσότερο τὴν ἐμπιστοσύνη στὸ προβάδισμα τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας. Ἡ γνώση τοῦ κόσμου εἶναι στὸ βάθος τῆς αὐτογνωσίας, καὶ μέσω τῆς αὐτογνωσίας εἶναι γνώση τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἐσωτερικὴ ἐμπειρία – ἡ ὁποία ὅμως τελικὰ εἶναι συντονισμένη μὲ τὴν ἐξωτερικὴ ἐμπειρία τῆς φύσης – δὲν εἶναι ἀπλῶς καὶ μόνο γνώση τοῦ σπουδαιότερου ὄντος, τοῦ ὄντος ποὺ βρίσκεται ἐγγύτερα ἀπ' ὅλα τὰ ὑπόλοιπα στὸ γινῶσκον ὑποκείμενο: κάθε ἐμπειρία εἶναι πρωτογενῶς ἐσωτερικὴ καὶ ἡ ἐσωτερικὴ ἐμπειρία ἀποτελεῖ τὴν πηγὴ ὅλων τῶν λεγόμενων ἐξωτερικῶν ἐμπειριῶν. Σύμφωνα μὲ αὐτὴν τὴν ἀντίληψη, οἱ γνωστικὲς παραστάσεις τῆς ἐσωτερικῆς αἴσθησης ἀποτελοῦν τὴ βάση τῶν γνωστικῶν παραστάσεων

τῆς ἐξωτερικῆς αἴσθησης. (Εἶναι γνωστὸ πῶς ὁ Κάντ, κινούμενος στὴν ἴδια κατεύθυνση, προσέδωσε στὸ πρόβλημα τῆς «ἐσωτερικῆς αἴσθησης» μιὰ ἐξαιρετικὰ περίπλοκη μορφή). Τὸ νὰ βρεθεῖ ὁ κόσμος μέσα στὸ Ἐγώ, τὸ νὰ βρεθεῖ μέσα στὸν δρόμο ποὺ περνᾷ ἀπὸ τὸν Θεό, αὐτὸ στὴ συνέχεια δὲν ἀποτελεῖ μονάχα κάποιο μυστικὸ βίωμα ἢ (ὅπως ἔπειτα στὸν Ντεκάρτ) ἀποδεικτικὴ ὁδὸ γιὰ τὸ ἀμφιβάλλον ὑποκείμενο: εἶναι ὁ αὐτονόητος δρόμος κάθε γνωστικῆς δραστηριότητος σὲ ὅλα τὰ ἐνεργήματά της.

Ἡ ἰδέα αὐτὴ ἀναλύθηκε ἐξαιρετικὰ διεξοδικὰ τὸν 17ο αἰώνα (ἡ ἐπίδραση τοῦ ἐν λόγῳ μοτίβου φτάνει μέχρι τὴ γνωσιοθεωρία τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ): ὁ Γκέλινξ, ὁ Μαλεμπράνς καὶ ὁ Λάιμπνιτς εἶναι κληρονόμοι τοῦ Αὐγουστίνου καὶ τῶν διανοητῶν τῆς «περιόδου τῆς παρακμῆς» οἱ ὁποῖοι βασίστηκαν σὲ αὐτόν. Ἡ θεωρία τοῦ Μαλεμπράνς, μολονότι γνωστὴ σὲ ἐπίπεδο συνθήματος, δὲν ἔχει οὔτε μελετηθεῖ οὔτε διερευνηθεῖ ἐπαρκῶς. Ἡ ἐπίδραση ποὺ ἄσκησε φτάνει μέχρι τὴν ἴδια τὴ διδακτορικὴ διατριβὴ τοῦ Κάντ: «κάθε πράγμα τὸ βλέπουμε μέσα στὸν Θεόν». Μέσα στὸν Θεό (μὲ τὸν ὁποῖο συνδεόμαστε στενότερα καθὼς στρεφόμεστε πρὸς τὸν ἑαυτὸ μας) δὲν βλέπουμε μόνο τίς «Ἰδέες» μὲ τὴν ἀρχαία ἔννοια, τὴν ἔννοια τῶν Αἰώνιων Ἀληθειῶν· βλέπουμε ἐπίσης τὰ αἰσθητὰ περιεχόμενα, τίς εἰκόνες τῆς κατ' αἴσθηση ἀντίληψης. Μόνον ἔτσι, δηλαδὴ ἔμμεσα, ἔχουμε γνώση τῆς «σωματικῆς πραγματικότητος» τῶν ἀντικειμένων.

Οὔτε ἡ γνωσιοθεωρία τοῦ Λάιμπνιτς ἔχει ἐξεταστεῖ μέχρι τώρα σὲ σχέση μὲ αὐτὴ τὴ συνάφεια, μολονότι ὁ ἴδιος μιλάει ἀρκούντως συχνὰ καὶ ξεκάθαρα γι' αὐτὸ τὸ ζήτημα. Ἡ ἔννοια τῆς μονάδας στὸν Λάιμπνιτς βασίζεται στὴν πλήρη ἐπίγνωση τῆς ἰδιοτυπίας τοῦ συνειδητοῦ στοιχείου καὶ ὁ ἴδιος ὥθησε τὴν ἐπίγνωση αὐτὴ μέχρι τίς τελικὲς τῆς συνέπειες. Θεώρησε ὅτι κάθε ἐπαφὴ μεταξὺ τοῦ Ἐγὼ καὶ τῶν πραγμάτων – κάθε εἰσροὴ καὶ περιδιάβαση τοῦ ἐξωτερικοῦ στοιχείου στὸ ἐσωτερικόν – πρέπει νὰ ἀποκλειστεῖ ἐντελῶς. Μέσα στίς ἐντυπώσεις τῶν αἰσθήσεων δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει αἰτιακὴ μεσολάβηση, δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει γέφυρα μεταξὺ ἐξωτερικοῦ καὶ ἐσωτερικοῦ κόσμου. Ἡ ψυχὴ παραμένει γιὰ πάντα κλεισμένη στὴν καθαρὴ ἐσωτερικότητά της. Σὲ τελικὴ ἀνάλυση, ὁ ἐξωτερικὸς κόσμος δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τὸ ἐξωτερικὸ τῆς ὕρις, τὸ περίβλημά της: ἡ ψυχὴ διαθέτει ἐξωτερικόν

κόσμο μονάχα μέσα στον πλοῦτο τῆς ζωῆς ὁ ὁποῖος τῆς δόθηκε. Τὸ ἀρχέτυπο κάθε γνώσης εἶναι ὁ ἀναστοχασμὸς [Reflexion], ἡ αὐτοθέαση τῆς ψυχῆς, ἡ γνώση τῆς γιὰ τὴν ἐσωτερικότητά της. Μόνο μέσα ἀπὸ αὐτὸν τὸν δρόμο φτάνει ἡ γνώση στὸ Ὅν καὶ τὸ συλλαμβάνει ἄμεσα. Ἡ ἰδέα μέσα μου εἶναι τὸ «ἄμεσο ἐσωτερικὸ ἀντικείμενο», τὴν ἐξωτερικότητα ὅμως τὴ γνωρίζουμε μὲ τὴ μεσολάβηση αὐτῶν τῶν «ἰδεῶν», τῶν παραστάσεων μέσα μας. «Τὸν ἥλιο καὶ ὅλα τὰ ὄντα, τὰ βλέπουμε μέσα σ' ἐμᾶς τοὺς ἴδιους καὶ μέσα στὴν ψυχὴ μας»: τὰ περιεχόμενα-εἰκόνες τῆς κατ' αἴσθηση παραστατικῆς δυνάμεως ἢ οἱ ἔννοιες τῆς σκέψης μας παριστοῦν ὄντα «ἐξω ἀπὸ ἐμένα» (ἡ ἔκφραση αὐτὴ δὲν ἐννοεῖται πιὰ χωρικὰ) καὶ βρίσκονται σὲ μονοσήμαντὴ ἀντιστοιχία μὲ αὐτά. Ὡστόσο, ἡ ἰδεατὴ αὐτὴ ἀντιστοιχία, διαμέσου τῆς ὁποίας ἡ αὐτοαντίληψή μας μεταβαίνει πέρα ἀπὸ τὸ δικό μας «ψυχικὸ εἶναι» καὶ γίνεται (ἔμμεση) γνώση τοῦ ὄντος, βασιζέται στὴν πραγματικὴ συνάφεια τῆς ψυχῆς μὲ τὸν Θεὸ ὡς Κτίστη της. Ὁ Θεὸς εἶναι «τὸ μοναδικὸ ἄμεσο ἐξωτερικὸ ἀντικείμενο», μὲ τὴν ἔννοια ὅτι αὐτὸ ποὺ φτάνει στὴ συνείδηση κατὰ τὴν αὐτοθέαση τῶν ψυχῶν εἶναι τὸ ἔργο καὶ ἡ ἐπίδραση τοῦ Θεοῦ. Στὴν πραγματικότητα, ἡ ψυχὴ δὲν ξεπερνάει τὴ «δίχως παράθυρα» σφαῖρα τοῦ Ἐγὼ οὔτε καὶ στὴ γνώση τῆς γιὰ τὸν Θεό. Καὶ ἐδῶ, ἡ ὁδὸς τῆς γνώσης περνάει μέσα ἀπὸ τὴν παράστασης-δεδομένο ποὺ μεσολαβεῖ: μὲ αὐτὴν τὴν ἔννοια, ἀκόμα καὶ ὁ ἴδιος Θεὸς δὲν εἶναι παρὰ ἓνα «ἔμμεσο» ἀντικείμενο. Ἡ ἀτομικὴ ψυχὴ δὲν συλλαμβάνει ἄμεσα τὸ θεῖο πρόσωπο καθεαυτό· συλλαμβάνει μονάχα τὴν προβολὴ τοῦ μέσα στὸ δικό της περιορισμένο ἐπίπεδο, στὸν καθρέφτη τοῦ ἐσωτερικοῦ της. Ἡ διαφορὰ ὅμως εἶναι ὅτι ἐδῶ ὑφίσταται καὶ βιώνεται πραγματικὴ συνάφεια: ἡ ψυχὴ, ὡς ἀτελὴς καὶ περιορισμένη ἐντὸς τοῦ ἑαυτοῦ της ὑπαρξῆς, παραπέμπει ἐξω ἀπὸ τὸν ἑαυτό της στὴν ἄπειρη τελειότητα ὡς πρωταρχικὸ της θεμέλιο. Ἀπὸ τὴν πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ, ἀπὸ τὶς πραγματικὲς τοῦ ἐνέργειες τῆς Συντήρησης καὶ τῆς Κτίσης, ἐξαρτᾶται τὸ σύστημα τῶν πραγμάτων, ἡ ἁρμονία τους καὶ ἡ ἀμοιβαία ἀντιστοιχία ὅλων ὅσα ὑπάρχουν. Μόνο μέσα ἀπὸ αὐτὸ τὸ σύστημα τῶν πραγμάτων, μέσα ἀπὸ τὴν ἁρμονία τους καὶ τὴν μεταξύ τους ἀντιστοιχία, καθίσταται δυνατό γιὰ τὶς ἐπιμέρους ψυχὲς νὰ γνωρίσουν ἔμμεσα, συλλαμβάνοντας ὅσα παρουσιάζονται μέσα τους ὡς δεδομένα, καὶ τὴν «ἐξωτερικότητα» – τὶς ἄλλες ψυχὲς

καὶ τὰ ἄλλα ὄντα· νὰ δοῦν, καθὼς ὁ ἐσωτερικὸς κόσμος συλλαμβάνει τὸν ἑαυτό του, τὸ ἴδιο τὸ σύμπαν ὅπως μέσα ἀπὸ ἓνα κοῖλο καθρέφτη. Βλέπουμε λοιπὸν τὰ πράγματα καὶ τὴν ἀλήθεια μέσα σὲ ἐμᾶς τοὺς ἴδιους καὶ ὄχι «μέσα στὸν Θεὸ» (ὅπως δίδασκε ὁ Μαλεμπράνς), ἀλλὰ ἡ γέφυρα ἀνάμεσα σὲ ἐμᾶς καὶ σὲ καθετὶ ἄλλο στὸν κόσμον εἶναι ἡ πραγματικότητα τῆς θείας-πνευματικῆς ὑπόστασης. Ἡ πλατωνικὴ ψυχὴ ἐντασσόταν ἢ ἐνσωματωνόταν στὸν κόσμον τῶν αἰσθητῶν καὶ τῶν νοητῶν, ἐνῶ στὸν Λάιμπνιτς συμβαίνει τὸ ἀντίστροφο: τόσο ὁ ἄπειρος κόσμος στὸ σύνολό του, ὁ κόσμος τοῦ ὁποίου λαμβάνουμε γνώση μέσω τῶν εἰκόνων ποὺ μᾶς μεταβιβάζουν οἱ αἰσθήσεις, ὅσο καὶ ὅλες οἱ Ἰδέες μὲ τὴν ἀρχαία ἔννοια (οἱ Αἰώνιες Ἀλήθειες ὅπως τὶς ὀνομάζει ὁ Λάιμπνιτς), ἡ ὁλόκληρη τῶν οὐσιῶν ἢ τῶν νοητῶν δυνατότητων καὶ τῶν δυνατῶν κόσμων, μεταφέρεται μέσα στὴν ψυχὴ. Αὐτὸ συμβαίνει ἀκόμη καὶ ἂν ὅλα τὰ παραπάνω ἐξακολουθοῦν νὰ διαθέτουν ὑπόσταση ὡς ιδιαίτερες ὑπάρξεις καὶ ἐκτὸς τῆς ἐπιμέρους ψυχῆς. Ἡ ψυχὴ εἶναι μέσα στὸν κόσμον – ὁ κόσμος ὅμως εἶναι καὶ αὐτὸς μέσα στὴν ψυχὴ. Μέσω τῆς ὥριμης αὐτῆς ἔννοιας τῆς ὑποκειμενικότητας, ἡ παλιὰ ἰδέα γιὰ τὴ σχέση μικρόκοσμου καὶ μακρόκοσμου (μὴ ἰδέα ποὺ στὴν οὐσία ἀφοροῦσε μόνο τὴν ταυτότητα ὑλικοῦ καὶ δυνάμεων μεταξύ κόσμου καὶ ἀνθρώπου, τὴν ἀναλογία τῶν διεργασιῶν καὶ τῶν δομῶν τους) ἀποκτᾶ καινούργιο νόημα: ὁ μέγας κόσμος καθρεφτίζεται καὶ συμπτύσσεται μὲ ἓνα μοναδικὸ τρόπο μέσα στὴν ἀτομικὴ ψυχὴ.

Τὸ αἶτημα λοιπὸν γιὰ τὴ συγκεκριμένη ἀναδιάρθρωση τῶν σχέσεων μεταξύ ψυχῆς, κόσμου καὶ Θεοῦ καὶ γιὰ τὴ μεταφυσικὴ γνωσιοθεωρία ποὺ βασίστηκε σὲ αὐτὴν εἶχε τεθεῖ μὲ ἀφετηρίαν τὸ χριστιανικὸ βίωμα. Ἐδῶ ἀνάγεται καὶ τὸ ἐξῆς: ὅτι συχνὰ στὴ νεότερη φιλοσοφία γίνεται ἐλάχιστη διάκριση ἀνάμεσα σὲ ἐσωτερικὴ ἐμπειρία μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐμπειρικῆς ἐσωτερικῆς αἴσθησης ἀτομικῶν ψυχικῶν δεδομένων, καὶ σὲ ἐσωτερικὴ ἐμπειρία μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐσωτερικῆς σύλληψης καὶ θέασης κάποιας νοητῆς, μεταφυσικῆς ἢ λογικῆς-ἰδεατῆς πραγματικότητας. Ἡ ἀμφισημία αὐτὴ, τῆς ὁποίας ἡ ρίζα βρίσκεται ἤδη στὴν πλατωνικὴ θεωρία τῆς ἀνάμνησης, ἀποκτᾶ μὴ τελείως χαρακτηριστικὴ καὶ συχνὰ ὀλέθρια σημασία. «Ἐσωτερικὴ ἐμπειρία» εἶναι τόσο ἡ ἐμπειρικὴ αὐτοσυνείδηση ἐνὸς ἐπιμέρους ἀνθρώπου, ὅσο καὶ ἡ θρησκευτικὴ-μεταφυσικὴ σχέση μὲ τὸν Θεὸ καὶ μὲ ὁλόκληρο τὸν

κόσμο του πνεύματος (μια σχέση στην οποία οδηγεί κυρίως ή όδός της «ἠθικῆς συνείδησης»). Εἶχε γίνει ἀπὸ νωρὶς ἀντιληπτό πὼς τὸ πρωτεῖο τῆς προφάνειας τὸ ὁποῖο κατέχει ἡ ἐσωτερικότητα σχετίζεται στὴν οὐσία του μόνο μὲ τὸ «ὅτι» τῆς ὑπαρξῆς μας, καὶ ὄχι μὲ τὸ «τί» (ἀφοῦ εἶναι ὁλοφάνερο πὼς τὸ τί εἶναι στ' ἀλήθεια συνολικὰ ἢ ψυχὴ δὲν εἶναι κάτι προφανές!). εἶχε ἐπίσης γίνει ἀντιληπτό πὼς στὰ πλαίσια τῆς ἐσωτερικῆς μας ἐμπειρίας οἱ αὐταπάτες μας μᾶς καλοῦν νὰ διακρίνουμε ἀνάμεσα σὲ παράσταση καὶ ὄν, φαινόμενο καὶ ὑπαρξή. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ὑπογραμμίζοταν κυρίως μετὰ τὸν Ἰωάννη Σκῶτο τοῦ Δούνς. Ξεκαθαρίστηκε πλήρως, πράγμα ἀναπόφευκτο, τὴν ἐποχὴ τῆς νέας φυσικῆς ἐπιστήμης, καθὼς τότε, ξαφνικά, κάθε ἀξιόπιστη καὶ ἀκριβὴς γνώση τοῦ ὄντος ἀναφερόταν πλέον κυρίως –ἢ μᾶλλον ἀποκλειστικά– στὸν κόσμο τῶν σωμάτων, ἓναν κόσμο ποὺ τὴν ἴδια στιγμή τοποθετοῦνταν πολὺ μακριὰ ἀπὸ τὴν αὐθεντικὴ ἄμεση-ἐποπτικὴ γνώση τῆς ὑπαρξῆς, ἡ ὁποία ὅμως βρίσκεται ἀποκλειστικά μέσα στὴν αὐτοσυνείδηση τοῦ Ἑγώ. Αὐτὸ ἦταν ἓνα παράδοξο τῆς συνείδησης ἐκείνης τῆς ἐποχῆς καὶ μπορεῖ νὰ τὸ δεῖ κανεὶς πολὺ καθαρά στὴν περίπτωση τοῦ Μαλεμπράνς, ὁ ὁποῖος δίνει ἰδιαίτερη ἔμφαση στὴ διάκριση μεταξὺ τοῦ «τί» καὶ τοῦ «ὅτι».

Τὰ πράγματα ὅμως δὲν ἄλλαξαν σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴ σύνδεση (συχνὰ ἐπίσης καὶ τὴ σύγχυση) τοῦ ψυχικοῦ-πραγματολογικοῦ μὲ τὸ λογικὸ-μεταφυσικὸ καὶ νοητὸ στοιχεῖο. Ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δούνς π.χ. καθιστᾷ τὴν ἐσωτερικὴ ἐμπειρία ἀρμόδια νὰ διαπιστώσει τί εἶναι ἡ ἔννοια ἢ τὸ ὅτι σὲ κάθε ἔρευνα πρέπει νὰ ξεδιπλώσουμε συλλογιστικὰ τὸ ἄγνωστο μὲ ἀφετηρία τὸ γνωστό. Ἡ ἐμπειρικὴ αὐτοαντίληψη καὶ ἡ ἐποπτεία τῆς ἄχρονης οὐσίας τῆς γνώσης, τῶν ἐννοιῶν καὶ τῶν ἰδεῶν συγχέονται εὐκόλα μέσα στὴ διπλὴ ἔννοια τοῦ «νοητοῦ», ὅπου ὡς τέτοιο ἐννοεῖται ὅτιδῆποτε δὲν μπορεῖ νὰ συλλάβει ἡ ἐξωτερικὴ κατ' αἴσθησιν ἀντίληψη. Αὐτὸ ἰσχύει ἐπίσης γιὰ τὸν Γουλιέλμο τοῦ Ὀκκαμ καὶ ὅλους τοὺς ὑπόλοιπους. Τὶς περισσότερες φορὲς τὸ «ὑπεραισθητὸ» μὲ τὴ θρησκευτικὴ-μεταφυσικὴ ἔννοια συνεχίζει νὰ βρίσκεται στὸ προσκήνιο (πολὺ χαρακτηριστικὰ τὸ βλέπουμε αὐτὸ στὴν ἔννοια τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας ποὺ ἔχουμε στὸν Ρογήρο Βάκωνα). Στὸν βαθμὸ ὅμως ποὺ οἱ Νεότεροι Χρόνοι στρέφονται στὴν πραγματικότητα τῆς ἐμπειρίας, στὴ Φύση, τόσο τὴν ἐξωτερικὴ ὅσο καὶ τὴν ἐσωτερικὴ, ἐμφανίζεται ὁ

κίνδυνος νὰ μεταφερθεῖ ἡ οὐσιακὴ ἐποπτεία τοῦ «νοητοῦ» ἢ ἡ σύλληψη μεταφυσικῶν-πνευματικῶν πραγματικοτήτων στὴν ἐμπειρικὴ σφαῖρα τῆς ψυχικῆς αὐτοαντίληψης. Αὐτὸ εἶναι κάτι ποὺ καθίσταται ἐμφανὲς κυρίως μετὰ τὸν Λόκ, ἀλλὰ καὶ οἱ λογοκράτες ὑποπίπτουν ἐδῶ σὲ μεγάλες ἀσάφειες. Ὁ Ντεκάρτ ἀποκαλεῖ «ἐποπτικὴ» τὴ βεβαιότητα ποὺ ἀφορᾷ τὴν οἰκεία ὑπαρξή, ἐνῶ τὴν ἴδια στιγμή μιλάει γιὰ ἐποπτεία τῶν μαθηματικῶν ἀξιωμάτων: θεωρεῖ ὅτι, σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ αἰσθητηριακὰ-ἐξωτερικὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας, γνωρίζουμε τόσο τὴν ἐν λόγω ὑπαρξή ὅσο καὶ τὰ ἐν λόγω ἀξιώματα «καθαρά καὶ εὐδιάκριτα». Ὅλες οἱ ἀβεβαιότητες τῆς ὑποκειμενικῆς-ιδεαλιστικῆς τάσης τοῦ Ντεκάρτ σχετίζονται μὲ αὐτὸ τὸ ζήτημα.

Ακόμα καὶ στὸν Λάιμπνιτς (ὁ ὁποῖος, ὥστόσο, σὲ ρητὴ ἀντίθεση μὲ τὸν Ντεκάρτ, καθιστᾷ τὸ cogito-sum [σκέφτομαι-ὑπάρχω] ἀρχὴ μόνον τῶν ἀληθειῶν ποὺ ἀφοροῦν ἐμπειρίες καὶ γεγονότα), ἡ ἔννοια τοῦ «ἀναστοχασμοῦ» εἶναι χαρακτηριστικὰ ἀμφίσημη. Ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ του γνωσιοθεωρία γιὰ τὴν παραστατικὴ δύναμη μέσα στὴν ἐσωτερικότητα, ὁ Λάιμπνιτς εἶναι ἀπολύτως βέβαιος γιὰ τὸ ἐξῆς: ἡ ἱκανότητα τῆς ψυχῆς νὰ στρέφει τὸ βλέμμα στὸν ἑαυτὸ της καὶ νὰ παρατηρεῖ τὴ ζωὴ της ταυτίζεται μὲ τὴν ἱκανότητά της νὰ θεᾶται οὐσίες μέσω ἀφαίρεσης, νὰ στρέφεται πρὸς τὶς Αἰώνιες Ἀλήθειες, νὰ γνωρίζει τὶς ἀνώτατες κατηγορίες τοῦ ὄντος ὅπως τὴν ὑπόσταση, τὴν ἐνότητα, τὴ δύναμη, τὴν ταυτότητα, κ.λπ. Ἡ ψυχὴ κατὰ τὴ γνωστικὴ της δραστηριότητα συλλαμβάνει τὶς ὄντολογικὲς αὐτὲς κατηγορίες πρῶτα μέσα στὸν ἑαυτὸ της.

Μὲ τὸν Κάντ ξεκινάει ἓνας κάθετος διαχωρισμός: τὸ ἐσωτερικὸ φαινόμενο καὶ ἡ ἐνυπόστατη ὑπαρξή χωρίζονται ἀκόμα καὶ στὴν περίπτωση τῆς ἴδιας τῆς ψυχῆς. Καὶ στὸν Κάντ, ὅμως, ἡ ἀσάφεια ἐξακολούθησε νὰ ἐπιδρᾷ μὲ πολλοὺς τρόπους, προξενώντας πλῆθος δυσκολιῶν στὴ μεταφυσικὴ γνωσιοθεωρία τοῦ Φίχτε καὶ ὅσων ἀκολούθησαν.

11. Κατάλυση τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου: ὁ «ιδεαλισμός»

Εὐκόλα καταλαβαίνει κανεὶς τῶρα τὸν ρόλο ποὺ ἔπαιξε ἡ ὠρίμανση τῆς ἔννοιᾶς τοῦ ψυχικοῦ-ἐσωτερικοῦ στοιχείου σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν

Ἡ ἀσυμφωνία τοῦ ἀρχαίου κοσμοειδώλου μὲ τὴν καινούργια θεωρία γιὰ τὴν ψυχὴ δὲν ἔχει γίνει ἀκόμα αἰσθητὴ οὔτε στὸ ἐλάχιστο. Μοιάζει νὰ ἀρκεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι τὶς Ἰδέες καὶ τὶς Μορφές τὶς στεγάζει τώρα τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ.

4. Καθολικότητα καὶ ἀρχὴ τῆς ἐξατομίκευσης στὸν Μεσαίωνα

Ἔτσι, καὶ ὁ Μεσαίωνας ζεῖ σὲ καθοριστικὸ βαθμὸ στὸν ἀστερισμὸ τοῦ λεγόμενου «ρεαλισμοῦ». Ὁ πυρήνας τοῦ ρεαλισμοῦ δὲν εἶναι ἡ θέση ὅτι καὶ τὸ καθολικὸ εἶναι πραγματικὸ (τὸ καθόλου «μέσα στὰ πράγματα»), ἀλλὰ ὅτι αὐτὸ ποὺ διαθέτει αὐθεντικὴ ὑποστασιακὴ φύση καὶ –σὲ κάθε περίπτωσιν– ἀνώτερη πραγματικότητά εἶναι τὸ καθολικὸ (τὸ καθόλου «πρὶν ἀπὸ τὰ πράγματα»). Οἱ πλατωνικὲς Ἰδέες ἦταν πρότυπα καὶ ἀρχέτυπα τοῦ πραγματικοῦ, τὸ ὁποῖο τὶς μιμοῦνταν ἀλλὰ δὲν τὶς ἔφτανε ποτὲ καὶ ὑπολειπόταν διαρκῶς σὲ σχέση μὲ τὸ καθαρὸ «εἶναι» τους: ἔτσι καὶ τώρα –καὶ μολονότι καταργεῖται πλήρως ἡ ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὸν Κτίστη ἐξατομικεύουσα ὕλη ποὺ ἀσκεῖ καθοδικὴ ἔλξη– οἱ θεῖες καὶ τέλειες μέσα στὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ Ἰδέες νοοῦνται ὡς ἀρχέτυπα σύμφωνα μὲ τὰ ὁποῖα Ἐκεῖνος φτιάχνει μιὰ ἀτελὴ, μεταβαλλόμενη καὶ καθοδικὰ κλιμακούμενη πραγματικότητα. Τὴ φτιάχνει ὅπως φτιάχνει ὁ καλλιτέχνης ἓνα ἔργο τέχνης: στὴ βάση προτύπων ποὺ ἔχει θεαθεῖ ἀπὸ τὰ πρὶν καὶ μὲ τὰ ἐλαττώματα ποὺ χαρακτηρίζουν ἀπὸ τὴ φύση τους τὰ ἀτομικὰ πράγματα. Ἔτσι, τὸ ἐρώτημα ἀναφορικὰ μὲ τὸ ὄντολογικὸ θεμέλιο τοῦ ἀτομικοῦ πράγματος, ἀναφορικὰ μὲ τὸ principium individuationis [τὴν ἀρχὴ τῆς ἐξατομίκευσης], τίθεται καὶ στὸ ἐντελὲς διαφορετικὸ πλαίσιο τοῦ δόγματος τῆς Κτίσεως: ἀκόμα καὶ ἐδῶ πρέπει νὰ δοθεῖ συγκεκριμένη ἐξήγηση γιὰ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὶς Ἰδέες στὰ ἀτομικὰ ὄντα. Ὁ κόσμος τῶν ἀτομικῶν πραγματικῶν ὄντων ἐμφανίζεται ὡς ἀπλὴ εἰκόνα κάποιου αἰώνιου-καθολικοῦ στοιχείου ποὺ βρίσκεται στὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ· τὰ αἰσθητὰ καὶ μεταβαλλόμενα ὄντα ποὺ ζοῦν μονάχα μιὰ φορὰ παρουσιάζονται ὡς ἐκφάνσεις τοῦ ἰδεατοῦ στοιχείου. Κάθε γνώση ποὺ ὑπερβαίνει τὴν ἀπλὴ αἴσθητηριακὴ ἀντίληψη κατευθύνεται μὲ ἀναγκαιότητα ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο πρὸς τὸ καθολικόν· ἡ ἐπιστήμη στοχεύει σὲ τὶς «ὑποστασιακὲς

μορφές», οἱ ὁποῖες εἶναι πάντοτε καθολικές. Ὁ συλλογισμὸς ἀποτελεῖ τὴν κυρίαρχη μέθοδο γνώσης. Τὸ οὐσιῶδες τὸ κομίζει ἡ ἀνάπτυξη καὶ ἡ ἀλύτωση τῶν καθόλου μέσα σὲ συλλογισμούς.

Οἱ «ρεαλιστές» ἐπικαλοῦνται πάντοτε ρητὰ καὶ τὴ θεωρίαν τοῦ Πλάτωνα. Ἀπεναντίας, ὅταν ἐξετάζεται τὸ ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη τονίζεται τὸ ἀντίθετο: ὁ προσανατολισμὸς του πρὸς τὸ ἀτομικὸ ἀντικείμενο καὶ τὴν ἐμπειρία ἢ ὁποῖα ἐκκινεῖ ἀπὸ τὸ ἐπιμέρους ὄν. Οἱ ἀντίπαλοι τοῦ ρεαλισμοῦ πρόθυμα χρησιμοποιοῦν ἐναντία στὸν πλατωνισμό ὁτιδήποτε μέσα στὴ γνωσιοθεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τῆς σχολῆς του σχετίζεται μὲ τὰ παραπάνω. Στὴν πραγματικότητα, ὅμως, αὐτὸ ποὺ ἐπηρέαζε καθοριστικὰ τὴν ἐπιχειρηματολογία τῶν «ρεαλιστῶν» ἦταν ἀκριβῶς ὁ –μετασχηματισμένος ἀπὸ τὸν νεοπλατωνισμό– ἀριστοτελισμός. Συγχρόνως, στὴν ἐκκλησιαστικὴ διδασκαλία, ἡ ὁποία ἔπρεπε νὰ ἐναρμονίζεται ἀπαραιτήτως μὲ τὴ σοφία τῶν ἀρχαίων δασκάλων, προβάλλονταν ἐκεῖνα τὰ μοτίβα μέσα στὰ ὁποῖα τὸ ἀτομικὸ-προσωπικὸ στοιχεῖο ποὺ χαρακτήριζε τὶς παραστάσεις γιὰ τὸν Θεὸ καὶ τὴν ψυχὴ δεσμευόταν ἀπὸ ὀρισμένες ὑπέρτερες συνάψεις: κυρίως τὸ μυστήριον τῆς Ἀγίας Τριάδας (ὅπου ἀκόμα καὶ τὴ νομιναλιστικὴ ἐμμονὴ τοῦ Γουλιέλμου τοῦ Ὀκκαμ στὸ ἐπιμέρους καὶ τὸ ἀτομικὸ τὴ συνοδεύει ἡ παραδοχὴ πῶς, ἀπὸ τὴν ἀποψη τοῦ Λόγου, ὁ ρεαλισμὸς μοιάζει ἐδῶ ἀναγκαῖος)· κατόπιν προβάλλονταν οἱ θεωρίες γιὰ τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα καὶ τὴν δι' ἀντιπροσώπευσης ἐξαγορὰ τῶν ἁμαρτιῶν. Ὅμως, ἀπὸ ἐδῶ δὲν ἀπεῖχε πολὺ ὁ πανθεισμός (πράγμα ποὺ οἱ ἀντίπαλοι τοῦ ρεαλισμοῦ ἐπικαλοῦνταν συνεχῶς ὡς τὴ σπουδαιότερη ἐπιφύλαξη ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ δόγματος). Πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση, μὲ μιὰ πίεση ποὺ συχνὰ ἔκαμπτε κάθε ἀντίσταση, ὠθοῦσε ἡ –τόσο κρίσιμη γιὰ τὴ μεσαιωνικὴ πρόσληψη τῶν ἀρχαίων θεωριῶν– νεοπλατωνικὴ συγχώνευση, στὸ πλαίσιο τῆς ὁποίας τὸ ἀτομικὸ στοιχεῖο κατὰ κάποιον τρόπο ἀπορροφᾶται ἀπὸ τὸ Ὀλον καὶ ἀπὸ τὸ καθολικὸ-γενικὸ στοιχεῖο.

Ἔτσι, ἐκφράζοντας μὲ ἀκραῖο τρόπο τὴν καθολικοκεντρικὴ τάση, ὁ Σκῶτος Ὁ Εὐριγένης ὑποστήριξε ὅτι ὁ Θεός, ὡς τὸ εἶναι καθαυτὸ (ποὺ μὲ τὸν ἓνα ἢ μὲ τὸν ἄλλο τρόπο ἀναλογεῖ ὡς κατηγορηματὸ σὲ κάθε πράγμα), ὡς ὅ,τι καθολικότερο, πρὶν καὶ πάνω ἀπὸ καθετὶ ἐπιμέρους, ἀποτελεῖ τὴν κορυφὴ μιᾶς πυραμίδας. Στὴν πυραμίδα

αυτή, τὸ ἐκάστοτε σχετικὰ μερικὸ ὄν ὑποτάσσεται καὶ ἐντάσσεται στὸ Ἀνώτερο καὶ Καθολικόν. Ὅσο γενικότερο εἶναι κάτι, τόσο περισσότερη οὐσία διαθέτει καὶ τόσο πιὸ κοντὰ στὸν Θεὸ βρίσκεται. Στὴν πραγματικότητα, τὸ μερικὸ ἐνυπάρχει στὸ καθολικόν, τὸ ὁποῖο τὸ περιέχει. Καθετὶ καθολικὸ ἔχει μέσα του τὸ μερικὸ ποὺ ἐμπίπτει σὲ αὐτό, καὶ τὸ ἀφήνει νὰ ἀπορρεύσει ἀπὸ μέσα του, τὸ γεννάει κατὰ τὴν ἐξέλιξη τοῦ ὄντος. Τὸ καθολικὸ εἶναι μέσα στὸ μερικὸ καὶ τὸ ἐπιμέρους – κατὰ κάποιον τρόπο σὰν μέσα στὰ μέρη του. Ἔτσι, ἡ Κτίσις εἶναι ἓνας μερισμός, ἡ οἶονεὶ «ἀνάλυση» τοῦ θεοῦ Esse [Εἶναι], τῆς θείας καλοσύνης: ἓνας πολλαπλασιασμός τῆς ἐνότητος, ὁ ὁποῖος συντελεῖται καθὼς ἡ μέγιστη καθολικότητα κατέρχεται στὸ μερικὸ καὶ ἐπιμέρους σὲ genera, species καὶ numeros [εἶδη, γένη καὶ ἀριθμούς]. Πρῶτα ἐκρέουν ἀπὸ τὸ Εἶναι καθαυτὸ τὰ ἀνώτατα εἶδη, κατόπιν τὸ λιγότερο γενικὸ στοιχεῖο καὶ τελικὰ τὰ ἀτομικὰ πράγματα, τὰ ὁποῖα βρίσκονται στὴ χαμηλότερη θέση τῆς κοσμικῆς ἱεραρχίας. Ὁ Ἐριγένης λέει ρητὰ ἐνάντια στοὺς ἀριστοτελικούς ὅτι στὴν πραγματικότητα τὰ ἀτομικὰ ὄντα δὲν ἀποτελοῦν ὑποστάσεις. Δύναμη ἐπίδρασης, δημιουργίας καὶ αὐτοσυντήρησης διαθέτει μονάχα τὸ καθολικόν, καὶ τὰ ἐπιμέρους ὄντα εἶναι ἀπλῶς ἐκεῖνα μέσω τῶν ὁποίων ἐμφανίζεται.

Ἔτσι, καὶ ἐδῶ ἔχουμε τὴ νεοπλατωνικὴ ἐπιστροφή τοῦ ἐπιμέρους ὄντος στὸ Θεῖο Θεμέλιο, ἡ ὁποία νοεῖται ὡς ἀνοδικὴ ἐπιστροφή στὰ εἶδη καὶ τὰ γένη μέχρις ἐπάνω, στὴν καθολικότερη δυνατὴ ἐνότητα. Ὁ Ἐριγένης προσπαθεῖ βέβαια νὰ διασώσει τὸ ἐπιμέρους, νὰ ἐξασφαλίσαι γιὰ λογαριασμό κάθε κτίσματος αἰώνια ζωὴ μέσα στὸν Θεόν. Ὡς σκέψεις τοῦ Θεοῦ ὅλες οἱ Ἰδέες εἶναι αἰώνιες – τόσο οἱ Ἰδέες τῶν ἀτόμων, μέχρι τὰ ὁποῖα κατέρχεται ἡ θεία καλοσύνη, ὅσο καὶ ἐκεῖνες τῶν γενῶν καὶ τῶν εἰδῶν. Τὸ ἄτομο, παρὰ τὴν ἐπιστροφή του στὸ καθολικὸ στοιχεῖο-γεννήτορα, στὸ στοιχεῖο ποὺ καταλύει τὸ ἀτομικὸ «εἶναι» του, διατηρεῖται αἰώνια μέσα στὴ σοφία τοῦ Θεοῦ καὶ δὲν εἶναι ἀπλῶς καὶ μόνο ἓνα παροδικὸ φαινόμενο. Εἰδικὰ ὁ ἄνθρωπος εἶναι καὶ ὁ ἴδιος ἓνας ἀληθινὸς μικρόκοσμος: τὸ πνεῦμα του παριστᾷ καθεαυτὸς ὅλες τὶς θεῖες Ἰδέες· καὶ αὐτὸς ἐπίσης εἶναι ἐλεύθερος καὶ αὐτοτελής μετὰ τὸν τρόπο του. Ἔτσι, ὁ διαφορισμός τῶν ψυχῶν δὲν ὀφείλει νὰ καταργηθεῖ μετὰ τὴ συντέλεια τοῦ κόσμου.

Ὡστόσο, ὅλα αὐτὰ δὲν συμβιβάζονται μεταξύ τους. Ὁλόκληρο τὸ χριστιανικὸ σύστημα τοῦ Ἐριγένη εἶναι κατὰ βάθος μᾶλλον νεοπλατωνισμός: οἱ ἀπαιτήσεις τῆς καινούργιας θρησκευτικῆς διδασκαλίας δὲν εἶναι συμβατὲς μετὰ τὸ ὄντολογικὸ σύστημα τοῦ ἀρχαίου καθολικο-κεντρισμοῦ.

Ὁ μεσαιωνικὸς ρεαλισμὸς δὲν ἀκολούθησε πάντοτε αὐτὸν τὸν δρόμο: τὴν ἐποχὴ ποὺ ἀκολούθησε, τὶς περισσότερες φορές ἀπέφυγαν καθετὶ ποὺ ὡδήγοῦσε ἀναπόδραστα στὸν πανθεισμό καί, ὅσο τὸ ἐπέτρεπε ἡ βασικὴ τους θεώρηση, στρατεύονταν ὑπὲρ τῶν ἰδιαίτερων δικαιοματίων τοῦ ἀτομικοῦ στοιχείου – κυρίως τῆς ἀθάνατης ψυχῆς. Θὰ ἦταν ἐνδιαφέρον καὶ ἐξαιρετικῆς σημασίας ἔργο νὰ ἀναζητήσκει κανεὶς τὶς πολὺ διαφορετικὲς μορφές ποὺ πῆρε ὁ ρεαλισμὸς στὴ διάρκεια τοῦ Μεσαίωνα· νὰ δεῖ μὲ ποιὸν τρόπο αὐτὲς προσπαθοῦν νὰ ἀποδώσουν στὸ ἄτομο τὰ μεταφυσικὰ του δικαιώματα. Ἀπὸ μιὰ συνολικὴ σκοπιά, τὸ καθολικὸ στοιχεῖο συνεχίζει νὰ ἔχει τὴν πρωτοκαθεδρίαν καὶ μετὰ τὸν Θωμᾶ τὸν Ἀκρινάτη. Τὸ καθολικὸ ἐξακολουθεῖ πάντοτε νὰ εἶναι τὸ οὐσιῶδες, αὐτὸ ποὺ διαθέτει ὑπόσταση, ποὺ δὲν ὑπόκειται σὲ καμία μεταβολή: τὸ ἐπιμέρους ὄν, ὅμως, ἀκόμα καὶ ἂν θεωρηθεῖ τελικὰ ὡς οὐσιακὰ καθορισμένο στὴν ἰδιαιτερότητά του, ἐνδύεται πάντοτε τυχαῖες καὶ μεταβαλλόμενες ἐκφάνσεις, ἀπὸ τὶς ὁποῖες δὲν μπορεῖ νὰ διαχωριστεῖ. Ὄντας κάτι ποὺ ὑπόκειται σὲ μεταβολή, τὸ ἐπιμέρους ὄν μοιάζει νὰ ἀνήκει σὲ ὑποδεέστερο εἶδος. Ὁ Οὐῆγος τοῦ Ἁγίου Βίκτωρος ἀνέπτυξε σημαντικὰ τὴν αὐγουστίνεια ἐννοια τοῦ προσώπου, ἡ ἀνάπτυξη αὐτὴ ὅμως δὲν ἔφερε καμία καταστατικὴ μεταβολή σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸ ζήτημα τοῦ καθόλου καὶ τοῦ καθ' ἕκαστον.

Οἱ νομιναλιστὲς εἶχαν βέβαια ἐντελῶς διαφορετικὴ ἀποψη. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸ μεταφυσικὸ του περιεχόμενο, ὁ νομιναλιστικὸς τρόπος σκέψης, ὁ ὁποῖος γεννήθηκε στὸ ἔδαφος τῶν προβλημάτων τῆς λογικῆς, ὄχι μόνο τοποθετήθηκε ὑπὲρ τῆς ἰδιαίτερης ἀξίας τῶν ἐπιμέρους ὄντων, παρὰ θεώρησε κιόλας πῶς αὐτὰ ἦταν τὰ μόνον πραγματικά: ἀπέναντι στὴν πραγματικότητα αὐτὴ, ὅλες οἱ καθολικότητες εἶχαν μόνο παράγωγη σημασία (τὰ καθόλου «μετὰ τὰ πράγματα»). Οἱ πιὸ ἀκραῖοι νομιναλιστὲς, οἱ ὁποῖοι βρίσκονταν ἀντιμέτωποι μετὰ τὶς ἀντιρρήσεις τῶν ρεαλιστῶν ἀναφορικά μετὰ τὸ τριαδικὸ δόγμα, δὲν τρώμαζαν οὔτε μπροστὰ σὲ ὑποψίες γιὰ τριθεϊσμό. Παρ' ὅλ' αὐτὰ, ἡ νομιναλιστικὴ

άτομοκρατία του 11ου και του 12ου αιώνα δεν έφτασε σε μια δική της νέα μεταφυσική που να έχει στο κέντρο της τη νεοκατακτηθείσα αρχή της ατομικότητας με τον ίδιο τρόπο που στο κέντρο του αρχαίου οντολογικού συστήματος βρισκόταν ή καθολικότητα. Έξάλλου, δεν επιβλήθηκε. Η Έκκλησία και οι Σχολές παρέμειναν πεισματικά προσκολλημένες στον παλιό καθολικοκεντρισμό, αρκούμενες στο να περιορίζουν κατ' επανάληψη τις υπερβολές του καί, κατόπιν, ανάλογα με τις υπάρχουσες δυνατότητες, αποδίδοντας και στο άτομο τη δική του πραγματικότητα.

Αυτό δεν αλλάζει ούτε όταν οι Άραβες που διεισδύουν, και πρώτοι οι άβερροϊστές, υπογραμμίζουν εκ νέου, πειστικά και άπροκάλυπτα, την πανθειστική συνάφεια του καθολικού στοιχείου με το Όλον· όταν με άφετηρία τον «νοῦ» του Αριστοτέλη και των μεταγενέστερων προσπαθούν να καταλύσουν τα ατομικά όντα εντός μιᾶς περιεκτικῆς αρχῆς του καθολικού «ψυχικοῦ εἶναι». Σε ένα τέτοιο σύστημα του κόσμου δεν διστάζουν φυσικά να ορίσουν, μαζί με τον Αριστοτέλη, πώς κάθε πλήθος ατομικῶν όντων γεννιέται μόνο με τον «μερισμό» τῆς ὕλης.

Ο Άλβέρτος και ο Θωμάς αντιμάχονται τις θεωρίες αυτές, παλεύουν με ὅλη τους τὴν ἐνεργητικότητα ἐνάντια στον «λατινικό άβερροϊσμό» και στα αίρετικά συμπεράσματα τὰ ὁποῖα μερικές σέκτες τῆς ἐποχῆς (οἱ ὁποῖες συχνά αναφέρονται στον Σκῶτο τον Έριγένη) θέλουν να βγάλουν από τον ρεαλισμό. (Ο Σιγῆρος ο Βραβαντηνός π.χ. διδάσκει άνοιχτά ὅτι ἡ anima intellectiva [διανοητική ψυχή], ὄντας ἐλεύθερη από τὴν ὕλη, εἶναι καθεαυτὴν μία καὶ μοναδική γιὰ ὅλους τοὺς ανθρώπους: μόνο ὅταν συνδεθεῖ με τὸ πλήθος τῶν ἀνθρώπινων σωμάτων γίνεται πολλές ἐπιμέρους ψυχές). Αὐτὸς εἶναι καὶ ὁ λόγος, ὅμως, πὺ Ὁ Άλβέρτος καὶ ὁ Θωμάς (βασισμένοι καὶ πάλι στὸ σύστημα τοῦ Αριστοτέλη) παραμένουν πιστοὶ στὸ σύστημα τοῦ ρεαλισμοῦ. Τονίζουν βέβαια περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλη φορά (με ἀναφορά στον Αριστοτέλη καὶ τὴν κριτική του στὶς πλατωνικές Ἰδέες) πὺς τὸ καθόλου διαθέτει ὕπαρξη, ἐμπειρική πραγματικότητα, μόνο ἐντὸς τοῦ καθ' ἑκάστον· καθὼς ὅμως τὴν πραγματικότητα αὐτὴ τὴ συνοδεύει πάντοτε ἡ ἀτέλεια, ἡ ἀξία τοῦ καθ' ἑκάστον δὲν ἐνισχύεται. Στὴ γνωσιοθεωρία του ὁ Θωμάς τονίζει τὴ σημασία τῆς ατομικῆς ἐμπειρίας καί, χρησιμοποιώντας καθαρά

νομιναλιστικές διατυπώσεις, δίνει ἔμφαση στὰ universalia post rem [τὰ καθόλου μετὰ τὰ πράγματα] (ὡς προϊόντα ἀφαίρεσης τοῦ πνεύματος ἀπὸ τὴν κατ' αἴσθηση ἐμπειρία τῶν πραγμάτων καὶ ὄχι ὡς δοσμένα καὶ ἐμφυτευμένα ἀπὸ τὸν Θεό). Παρ' ὅλ' αὐτά, καὶ στὸν Θωμά, τὸ σύστημα τοῦ ὄντος ὑποτάσσεται στὸ μεταφυσικὸ πρωτεῖο τῶν γενῶν, τὰ ὁποῖα ὑπάρχουν μέσα στὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ὡς πρότυπα τῆς Κτίσεως καὶ δευτερεύοντα αἰτία τῆς. Τὸ γεγονός ὅτι ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, παρὰ τὸ μερικὸ του χαρακτήρα, συλλαμβάνει τὰ ἐν λόγω καθολικά διανοήματα τοῦ Θεοῦ καὶ δὲν σχετίζεται με τὰ ατομικά –δηλαδὴ τὰ συντυχιακά καὶ φθαρτά– ἀντικείμενα μόνο μέσω τῆς αἰσθητικότητας, συνιστᾷ τὸ πλεονέκτημά του ἀπέναντι σὲ ὅλα τὰ ἄλλα ἐπιμέρους ὄντα. Ὡστόσο, ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου δὲν ἐπιτυγχάνει ποτὲ τὴν καθαρότητα πὺς χαρακτηρίζει τὸ τέλει πνεῦμα: παραμένει, τόσο κατὰ τὴ νόηση ὅσο καὶ κατὰ τὴ βούληση, πάντοτε κάτι τὸ προσωπικὸ-ατομικὸ. Ἡ ατομικότητα εἶναι ἀτέλεια καὶ φραγμός. Ὅσο πιὸ κοντὰ στὸν Θεὸ βρίσκεται μιὰ νόηση, τόσο πιὸ καθολικὴ εἶναι· ὅσο πιὸ μακριά, τόσο περισσότερο «συμπύσσεται» καὶ γίνεται μερικότητα.

Ἔτσι, γιὰ τὸν ἀριστοτελιστὴ Θωμά, ἡ ὕλη –γιὰ τὴν ἀκρίβεια: ἡ materia signata [σσημειωμένη ὕλη]– παραμένει ἡ ἀρχὴ τῆς ἐξατομίκευσης, τὸ στοιχεῖο πὺς δέχεται τὴ μορφή. Βέβαια, ἡ ὕλη μπορεῖ νὰ δεχτεῖ τὶς καθολικὲς ὑποστασιακὲς μορφές πάντοτε ἐντὸς πολὺ συγκεκριμένων καὶ περιορισμένων ὁρίων: ἡ μία species [εἶδος] μερίζεται στὸ πλήθος τῶν δειγμάτων τῆς μέσω τῶν ποσοτικῶν προσδιορισμῶν τῆς χωροχρονικῆς ὕλης, προσδιορίζεται στὸ hic et nunc [ἐδῶ καὶ τώρα]. Στὸν ὁρισμὸ τοῦ «Σωκράτη» (στὴν περίπτωση πὺς θὰ μπορούσε νὰ ὑπάρξει τέτοιος ὁρισμός) θὰ εἰσχωροῦσε ἀναγκαστικὰ ἡ προσδιορισμένη ὕλη πὺς συγκροτεῖ τὴ σωματικότητά του: haec caro haec ossa [αὐτὴ ἐδῶ ἡ σάρκα, αὐτὰ ἐδῶ τὰ κόκαλα]. Ὁ Θωμάς τονίζει βέβαια ρητὰ ἐνάντια στοὺς ἀριστοτελικούς ὅτι ἡ ἴδια ἡ ὕλη δὲν ἀποτελεῖ αἰτία ἀλλὰ μονάχα ὄρο ὕπαρξης τῆς ατομικότητας καὶ ὅτι ἡ πραγματικὴ ἔσχατη αἰτία εἶναι ὁ Θεός (τὸ ἴδιο κάνει, δικαιολογώντας το διαφορετικά, καὶ ὁ δάσκαλός του, ὁ Άλβέρτος). Ὡστόσο, ὁ κύριος λόγος πὺς ὁ Θωμάς ὑποστηρίζει αὐτὴ τὴ θέση εἶναι ὥστε, βασιζόμενος στὴν ἰδέα τῆς Κτίσης, νὰ ἀπορρίψει τὴν αὐτοτέλεια τῆς ὕλης: σὲ πλήρη ἀντίθεση με τὸν Αριστοτέλη, ὁ Θωμάς θεωρεῖ ὅτι καὶ τὴν ἴδια τὴν ὕλη καί, συνεπῶς, καὶ τὸ

ἐξατομικευτικό της ἀποτέλεσμα, τὰ ἔχει θελήσει καὶ δημιουργήσει ὁ Θεός. Τὰ πάντα στὸν κόσμον, ἀκόμα καὶ τὰ σχετικῶς ἀτελῆ, ἀνάγονται τελικὰ στὴ θεία βούληση. Πάντως, ὁ Ἀλβέρτος καὶ ὁ Θωμᾶς τονίζουν καὶ οἱ δύο τους ὅτι τὴν πλήρη ἐκδίπλωση τῆς ὕψιστης πλησμονῆς, τὸ στόλισμα τοῦ κόσμου, δὲν τὰ ὑπηρετοῦν μόνο ἡ μεγαλειώδης διάρθρωση ἐντὸς τοῦ αἰώνιου συστήματος τῶν εἰδῶν καὶ τῶν γενῶν, ἀλλὰ καὶ ὁ μερισμὸς σὲ ἄτομα στὸ κατώτατο ἐπίπεδο. Καί, φυσικὰ, σύμφωνα μὲ τὶς θεωρίες τους, ἡ διαφορὰ καὶ ἡ ἀτομικότητα ποὺ γεννιοῦνται μὲ τὴν ὕλη δὲν καταργοῦνται οὔτε καὶ στὶς ἀνθρώπινες ψυχὲς μὲ τὸν θάνατο, παρὰ ἐξακολουθοῦν νὰ διατηροῦνται πλήρως καὶ μετὰ τὴ διάλυση τοῦ σώματος: ἡ ἐπιμέρους ψυχὴ εἶναι ἀθάνατη ἀκριβῶς μέσω τῆς προσωπικῆς της ἀτομικότητος. Δὲν ἰσχύει ὅτι ὅλα τὰ ἀτομικὰ ὄντα ὑπάρχουν μόνο καὶ μόνο γιὰ χάρη τῶν εἰδῶν, ὅπως συμβαίνει μὲ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτά: τὰ ἔλλαγα ἄτομα ἔχουν τὸν σκοπὸ τους μέσα τους καὶ ὁ Θεὸς τὰ θέλει καὶ ὡς σκοπούς, ὄχι μόνο ὡς μέσα.

Ὡστόσο, τὸ ἀρχαῖο μοτίβο τῆς ὕλης ὡς ἀρχῆς τῆς ἐξατομίκευσης διατηρεῖ τὴν ἰσχύ του. Ἡ ὕλη ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι καθεαυτὴν τὸ εὐτελές, ἡ πηγὴ τοῦ συντυχιακοῦ καὶ τῆς φθαρτότητας. Ἡ ἀντίφαση καθίσταται πρόδηλη μὲ πολὺ χαρακτηριστικὸ τρόπο στὴν ἀγγελολογία τοῦ Ἀκινάτη. Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Φίλωνα τοῦ Ἰουδαίου καὶ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας ποὺ φιλοσοφοῦσαν νεοπλατωνικά, τὰ παλιὰ ἐπίπεδα καθολικότητας εἶχαν συνδεθεῖ μὲ τὶς θρησκευτικὲς παραδόσεις ποὺ δίδασκαν ὅτι ὑπάρχει μιὰ ἱεραρχία νοήσεων ἀνώτερων ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο: οἱ πλατωνικὲς Ἰδέες ἀποκτοῦσαν ἔτσι μέσα στὸν κόσμον τῶν κτισμάτων δική τους ὑπαρξὴ καὶ τελείως ἰδιαίτερες λειτουργίες καὶ ἐκτὸς τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ. Στὸν Θωμᾶ, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἀρχὴ τῆς ἐξατομίκευσης ὁδηγεῖ στὴν ἐν λόγω θεματική. Οἱ νοήσεις ποὺ στέκονται πάνω ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο εἶναι ἀπαλλαγμένες ἀπὸ τὴν ὕλη· πῶς εἶναι τότε δυνατό νὰ παραμένουν καθ' ἑκάστα, ἀτομικὰ ὄντα; Ἡ λύση εἶναι ἡ ἐξῆς: κάθε ἄγγελος ἀποτελεῖ ἀπὸ μόνος του ἓνα εἶδος, εἶναι μοναδικὸς ὄχι μόνο στὸ εἶδος του, παρὰ ὡς εἶδος: ἐδῶ, ὅσα εἶναι τὰ ἄτομα, τόσες εἶναι καὶ οἱ species. Ὁ Θεὸς δὲν θὰ μπορούσε νὰ δημιουργήσει πολλοὺς ἀγγέλους τοῦ ἰδίου εἶδους, γιατί οἱ γενικὲς μορφές μποροῦν νὰ μεριστοῦν μόνο μέσω τῆς ὕλης. Οἱ διαφορὲς τῶν ἀγγέλων μεταξύ τους πρέπει νὰ γίνουν κατανοητὲς ὡς διαφορὲς εἰδῶν.

Στὴν ἐποχὴ τοῦ Θωμᾶ ἡ ἰδιότυπη αὐτὴ θεωρία δέχτηκε ἐπιθέσεις ἀπὸ πολλοὺς: πολεμήθηκε τόσο γιὰ φιλοσοφικοὺς ὅσο καὶ γιὰ ἐκκλησιαστικοὺς-δογματικοὺς λόγους (μὲ ἰδιαίτερη σφοδρότητα τὴν πολέμησε ὁ Θεοδώριχος τῆς Φριβέργης). Ἡ ἀληθινὴ πηγὴ τῆς δυσκολίας, ὅμως, ἡ ἀρχαία ὑπερτίμηση τοῦ καθολικοῦ στοιχείου, τὶς περισσότερες φορὲς δὲν θίγεται καθόλου.

5. *Ἡ μορφικὴ ἀρχὴ τῆς ἀτομικότητος στὴν ὄψιμη σχολαστικὴ φιλοσοφία*

Μὲ τὸν Ἰωάννη Σκῶπο τοῦ Δούνης συντελεῖται μιὰ μεγάλη στροφὴ στὸ ὅλο ζήτημα. Πρὶν ἀπὸ αὐτὸν εἶχαν ἤδη ἀνοίξει τὸν δρόμο ἄλλοι. Οἱ Φραγκισκανοὶ –τῶν ὁποίων οἱ παλιότεροι ἡγέτες, π.χ. ὁ Μποναβεντούρα, παρότι ἀναζητοῦν ἤδη δίοδο πρὸς τὰ καινούργια ζητήματα, ἐξακολουθοῦν νὰ πατοῦν στὸ ἔδαφος τοῦ ἀριστοτελικοῦ ὀρισμοῦ τῆς ἀτομικότητος– φέρουν μὲ τοὺς νεότερους ἐκπροσώπους τους καὶ ἐδῶ καινούργια πρόοδο. Μολονότι στὴ σκέψη τοῦ Ἑρρίκου τῆς Γάνδης κυριαρχεῖ ἡ αὐγουστίνεια-βικτωρινικὴ ἀντίληψη περὶ προσώπου, ὁ ἴδιος ἀμφισβητεῖ ὅτι στὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, πλὰι στὶς Ἰδέες-Εἰδῆ, ὑπάρχουν καὶ τὰ ἐπιμέρους κτίσματα ὡς ξεχωριστὲς Ἰδέες (πράγμα ποὺ ὁ Θωμᾶς εἶχε δεχτεῖ). Θεωρεῖ ὅτι ὁ Θεὸς γνωρίζει τὰ ἄτομα διαμέσου τῆς γνώσης ποὺ διαθέτει γιὰ τὰ γένη. Οἱ καθολικὲς Ἰδέες διαχέονται σὲ πολλὰ ἐπιμέρους ὄντα ὅπως μιὰ ἀκτὶνὰ φωτὸς σπάζει σὲ πολλὰ χρώματα: μέσα στὸν Θεὸ ὅλα τὰ πράγματα εἶναι πραγματικά ὡς καθολικὴ Ἰδέα· ἀπὸ τὴν Ἰδέα αὐτὴν ἀπορρέουν τὰ ἐπιμέρους ὑπαρκτὰ ὄντα. Ἡ ἀρχὴ τῆς ἐξατομίκευσης εἶναι ἐδῶ ἡ ἄρνηση: κατὰ τὴ γένεση τοῦ ἀτομικοῦ χάνεται ἡ ταυτότητα καὶ ἡ ἐσωτερικὴ «δυνατότητα πολλαπλασιασμοῦ» τῆς καθολικῆς Ἰδέας. Ὁ ἀρνητικὸς αὐτὸς προσδιορισμὸς κολλάει στὰ ἐπιμέρους πράγματα μόνο ὡς συμβεβηκὸς τους: τὰ διάφορα δείγματα τοῦ ἰδίου εἶδους διαφοροποιοῦνται μόνο γιὰ ἓναν λόγο, ἐπειδὴ ἀκριβῶς τὸ ἓνα δὲν εἶναι τὸ ἄλλο. Καὶ ἐδῶ, τὸ ζήτημα παρουσιάζει ἰδιαίτερες δυσκολίες σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τοὺς ἀγγέλους· καὶ ἐδῶ, τὸ μόνο ποὺ μπορεῖ νὰ κάνει ὁ Ἑρρίκος εἶναι νὰ παραπέμψει στὸν Θεό, ποὺ μόνο αὐτὸς ξέρεи τὸ πῶς φτιάχνει τοὺς ἀγγέλους ὡς διακριτὰ ἐνυπόστατα ὄντα.

Αντιθέτως, ο Ριχάρδος της Μεδιαβίλλας τονίζει (πράγμα που έκαναν ήδη και άλλοι), όχι μόνο πώς ό,τι έφτιαξε ο Θεός τὸ έφτιαξε ὡς ἐπιμέρους ὄν, σύμφωνα με τὰ πρότυπα ατομικῶν Ἰδεῶν μέσα στο πνεῦμα του, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ πρὶν ἀπ' ὅλα πὼς τὰ ἄτομα αποτελοῦν τὸν σκοπὸ τῆς Κτίσεως. Ὁ Γοδεφρεϊδὸς τῆς Φονταίν ἀπορρίπτει ἐπίσης τὴ θωμιστικὴ ἀρχή, ἐπειδὴ ἀκριβῶς, ὅπως ὑποστηρίζει, δὲν μπορεῖ νὰ ὁδηγήσει παρὰ μονάχα σὲ συντυχιακὲς διαφορὲς μεταξύ τῶν ατόμων καὶ ποτὲ σὲ οὐσιώδεις διαφορὲς. Ἐπίσης, ζητᾷ διαφορετικὲς ὑποστασιακὲς μορφὲς γιὰ τὰ διαφορετικὰ ατομικὰ ὄντα, τὰ ὁποῖα αποτελοῦν καὶ διαφορετικὲς ὑποστάσεις.

Ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δούνς, τώρα, εἰσάγει πραγματικὰ μιὰ μορφικὴ ἀρχή καὶ γιὰ τὸ ατομικὸ στοιχεῖο. Παραμένει βέβαια «ρεαλιστὴς» στὸν βαθμὸ πὺ καὶ ὁ ἴδιος θεωρεῖ, ἀκριβῶς ὅπως καὶ ὅλοι οἱ ἄλλοι (ἐκτὸς ἀπὸ τοὺς νομιναλιστές, πὺ τοὺς πολεμάει καὶ αὐτός), ὅτι οἱ καθολικὲς ἔννοιες εἶναι πραγματικὲς, πρὶν ἀπὸ τὰ πράγματα καὶ μέσα σὲ αὐτά. Οἱ ἔννοιες αὐτὲς περνοῦν στὴ σφαῖρα τῆς ὑπαρξῆς μόνο ἐντὸς τῶν ἐπιμέρους ἀντικειμένων, καθεαυτὲς ὅμως εἶναι ἀνεξάρτητες ἀπὸ αὐτά. Σὲ διαφορετικὴ περίπτωσι, δὲν θὰ ἦταν δυνατὴ ἡ ἐπιστήμη, ἡ ὁποία βασίζεται πάντοτε σὲ καθολικὲς ἔννοιες. Ἐνα σύστημα, ὅπως αὐτὸ πὺ γυρεύουν οἱ νομιναλιστές, τὸ ὁποῖο ἀποδίδει πραγματικότητα μόνο στὰ ατομικὰ ὄντα, θὰ κατέληγε ἀναγκαστικὰ στὸ συμπέρασμα πὺς κάθε γνώσι εὐρύτερων συναφειῶν, σχέσεων, αἰτίων, ὁμοιοτήτων, ὑποδιαίρέσεων, εἶναι ἀδύνατη. Σὲ μιὰ τέτοια περίπτωσι, οὐσιαστικὰ κάθε γνώσι θὰ περιοριζόταν στὴν ἀντίληψι ἐντελῶς διαφορετικῶν ἐπιμέρους πραγμάτων· κάθε ὁμαδοποίηση θὰ ἦταν ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο ἀποτέλεσμα κάποιων λογικῶν πράξεων με ἀπλῶς ὑποκειμενικὴ προέλευσι καὶ σημασία. Στὴν πραγματικότητα, ὅμως, ὅποτε σκεφτόμαστε ἔννοιες γένους καὶ εἶδους, τὸ ἀρχέτυπο καὶ τὸ ἀνάλογο πὺ διαθέτει ὁ νοῦς εἶναι ἓνα ὄν τὸ ὁποῖο εἶναι καθολικὸ. Οἱ γενικὲς μας ἔννοιες παράγονται βέβαια ἀπὸ τὸν νοῦ, ὅχι ὅμως αὐθαίρετα, ἀλλὰ με τὴν ἀναγκαιότητα πὺ χαρακτηρίζει κάθε ἀπεικονιστικὴ λειτουργία.

Γιὰ τὸν Ἰωάννη Σκῶτο τοῦ Δούνς, ὅμως, ὑποστασιακὸ-πραγματικὸ δὲν εἶναι μόνο τὸ καθολικὸ. Ἡ φύσι βρίσκει τὴν τελείωσή της στὸ ατομικὸ ὄν. Τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ κτίσματα εἶναι μοναδικὰ καὶ οὐσιωδῶς

διαφορετικὰ μεταξύ τους δὲν σημαίνει ἀτέλεια, παρὰ πρόκειται γιὰ κάτι πὺ ὁ Θεός τὸ θέλησε ρητά. Ὁ Κτίστης δὲν ἐπιθυμεῖ τὴ διαφορετικότητα τῶν εἰδῶν, καὶ ἐπομένως τὴ σχετικὴ ὁμοιότητα τῶν ατομικῶν ὄντων, περισσότερο ἀπὸ ὅσο ἐπιθυμεῖ τὴ διαφορετικότητα τῶν πολλῶν ατομικῶν ὄντων. Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Θεός εἰσάγει καὶ πάλι τὴν ποικιλία καὶ τὴν πολλότητα στὸ ἐσωτερικὸ κάποιου εἶδους συνιστᾷ ἐπίσης ἀπόρροια – καὶ μάλιστα ἀπόρροια ἐξαιρετικὰ σημαντικὴ – τῆς ἀπροσμέτρητης καλοσύνης του. Γιατὶ ἡ ατομικότητα ἀποτελεῖ τὸ ἐπιστέγασμα τοῦ ἔργου του: ξεπερνᾷ τὰ ἀπλὰ γένη καὶ εἶδη ὡς ἀνώτερη μορφὴ ὑπαρξῆς, ὡς ἡ ἀνώτερη ἔκφανσι τῆς Κτίσεως. Τὰ ατομικὰ ὄντα αποτελοῦν τὸν ἔσχατο, ἀνώτατο σκοπὸ τοῦ Κτίστη – μήπως ὁ ἴδιος δὲν προσφέρει κιόλας στὰ εὐγενέστερα ἀπὸ αὐτὰ τὴν αἰώνια μακαριότητα;

Ἔτσι, τὸ στοιχεῖο τῆς ατομικότητας δὲν μπορεῖ νὰ ὀφείλεται στὴ σύμμιξι με τὴν ὕλη: σύμφωνα με τὸν Ἰωάννη Σκῶτο τοῦ Δούνς, ἡ ἐξήγησι αὐτὴ εἶναι ἤδη καθεαυτὴν ἀνεπαρκὴς, κυρίως ὅμως εἶναι ἀνεπαρκὴς σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸ πρόβλημα τῆς αὐλίας τῆς ψυχῆς. Καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ὀφείλεται οὔτε σὲ κάτι πὺ εἶναι, με κάποιον ἄλλο τρόπο, ἀρνητικὸ: ἡ ἀρχὴ τῆς ατομικότητας πρέπει νὰ εἶναι κάτι θετικὸ καὶ μορφικὸ. Ὅπως τὸ εἰδοποιῶ στοιχεῖο στὰ εἶδη, ἔτσι καὶ ἡ ατομικὴ διαφορὰ τῶν ἐπιμέρους ὄντων θὰ πρέπει νὰ τοὺς ἀποδίδεται οἷον ἐκ τῶν ἄνω, ἔστω καὶ ἄν, γιὰ τὶς περιορισμένες γνωστικὲς μας δυνάμεις, ἡ ἐν λόγω ατομικὴ διαφορὰ δὲν εἶναι τόσο κατανοητὴ ὅσο ἡ διαφορὰ μεταξύ τῶν εἰδῶν. Ὁ Ριχάρδος τῆς Μεδιαβίλλας εἶχε δηλώσει ὅτι ἐκεῖνο πὺ προστίθεται στὸ ατομικὸ ὄν εἶναι ὁ ἀποκλεισμὸς τῆς διαιρετότητας. Ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δούνς συνεχίζει στὴ γραμμὴ τοῦ Ριχάρδου, τονίζει ὅμως ὅτι ἡ οἷον ἀντίστασι τῆς ἐπιμέρους μοναδιαίας ἐνότητας στὸν μερισμὸ εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ στέρησι τῆς διαιρετότητας· ἐδῶ ἔχουμε κάτι θετικὸ, ἓναν θετικὸ λόγὸ τῆς μὴ διαιρετότητας. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο πὺ στὶς γενικὲς ἔννοιες τῆς γνώσεως ἀντιστοιχεῖ ἀναγκαῖα κάτι πραγματικὸ ἐντὸς τοῦ ὄντος, ἔτσι καὶ στὴν ἔννοια τοῦ ατομικοῦ ὄντος θὰ πρέπει νὰ ἀντιστοιχεῖ μιὰ πραγματικὴ ἀπλὴ ἐνότητα τοῦ ατόμου. Ἡ μορφὴ εἶναι ἀντικείμενο τῆς ἔννοιας· ἐπομένως, καὶ τῆς ατομικῆς ἔννοιας. Ἐκεῖνο μέσω τοῦ ὁποῖου ὁ Παῦλος γίνεται ἄνθρωπος καὶ ἐκεῖνο μέσω τοῦ ὁποῖου ὁ

Παῦλος γίνεται τοῦτος ἐδῶ ὁ καθ' ἑκάστον ἄνθρωπος εἶναι καὶ τὶς δύο φορὲς μιὰ θετικὴ καὶ πραγματικὴ ὄντοτητα: κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ γιὰ τὴ διαφορὰ τῶν εἰδῶν μεσολαβοῦν οἱ καθολικὲς ἀρχές, ἔτσι καὶ γιὰ τὶς διαφορὲς μεταξὺ τῶν ἀτομικῶν ὄντων μεσολαβοῦν οἱ entitates individuantes [ἐξατομικευτικὲς ὄντοτητες]. Τὰ ἀτομικὰ ὄντα καὶ ὅλα τὰ ἀτομικὰ πράγματα δὲν διαφέρουν μεταξὺ τους ἀπλῶς virtualiter [δυνητικὰ] (ὅπως αὐτὸ ἐννοοῦνταν στὸ πλαίσιο τῆς ἀρχῆς τῆς ἐξατομικεύσεως μέσω τῆς ὕλης), παρὰ καὶ formaliter [μορφικὰ]. Πλαί στίς καθολικὲς μορφές τῆς τινότητας (quidditas), ποὺ μόνο γιὰ αὐτὲς μιλοῦσαν μέχρι τότε, πρέπει νὰ ὑπάρχει καὶ μιὰ μορφή τῆς «τοδεσύνης», τῆς haecceitas: αὐτὴ εἶναι ποὺ συνιστᾷ τὸ θεμέλιο τῆς ultima realitas [ἔσχατης πραγματικότητος], τοῦ ἀνώτατου «εἶναι» τῶν πάντων. Μαζὶ μὲ τὸ «εἶναι» τοῦ ἔμβιου ὄντος καὶ τὸ «εἶναι» τοῦ ἀνθρώπου, στὸν Παῦλο προστίθεται καὶ ἡ «παυλοσύνη»· στὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ εἶδους καὶ τοῦ γένους προστίθεται καὶ τὸ ἀτομικὸ χαρακτηριστικὸ: αὐτὸ συνιστᾷ τὴν προϋπόθεση καὶ τὴν ἀρχὴ τῆς ἀτομικῆς καὶ μοναδικῆς προσωπικότητος. Ἦδη καθεαυτὴν καὶ τελείως ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἑνωσὴ τῆς μὲ τὸ σῶμα ἢ ψυχὴ εἶναι ὑπόστασις: δὲν ἐξατομικεύεται πρῶτα μέσω τοῦ σωματικοῦ στοιχείου. Ἡ ὕλη συμβάλλει στὴν ἐξατομικεύση μόνο στὰ φθαρτὰ πράγματα τῆς φύσεως, τὰ ὅποια ἀποτελοῦν σύνθεση ὕλης καὶ μορφῆς (μολονότι ἀκόμα καὶ σὲ αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο ἡ συμβολὴ τῆς εἶναι ὑποδεέστερη). Τὰ πνευματικὰ ὄντα διαφοροποιοῦνται στὴν ἀτομικότητά τους ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο χάρις στὴ μορφικὴ ἀρχή. Ἔτσι, γιὰ τὸν Ἰωάννη Σκῶτο τοῦ Δούνς δὲν φαίνεται νὰ ὑπάρχει λόγος νὰ μὴν ἀνήκουν πολλοὶ ἄγγελοι στὸ ἴδιο εἶδος: καὶ στὴ δική τους περίπτωσις ἔχουμε ἀπλῶς καινούργιο πλοῦτο καὶ καινούργια ἀπόδειξις τῆς καλοσύνης τοῦ Θεοῦ.

6. Ο νομιναλισμός

Τὴ σκυτάλη παίρνει κατόπιν ὁ ἀνανεωμένος νομιναλισμός, ὁ ὁποῖος ἔμελλε νὰ παίξει ἀποφασιστικὸ ρόλο. Ἡ θεωρία αὐτή, μὲ τὴ νέα της μορφή ὡς ὑπερασπίστρια τῆς ἀτομικότητος, παρουσιάζεται τώρα πολὺ ἰσχυρότερη καὶ πληρέστερη ἀπ' ὅσο στὰ πρωιμότερα μεσαιωνικὰ

χρόνια. Ὁ Δυράνδος τοῦ Σαὶν Πουρσαὶν κηρύσσει περιττὸ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ θεμέλιο τῆς ἐξατομικεύσεως. Στὴν πραγματικότητα (in re) μόνο τὸ ἀτομικὸ ὑπάρχει. Γενικὰ ἡ φύση παράγει μονάχα ἀτομικὰ ὄντα· ἀληθινὰ πράγματα εἶναι μόνο τὰ ἐπιμέρους ἀντικείμενα. Ἡ μορφή εἶναι καθεαυτὴν ἐγγενῶς ἀτομικὴ· δὲν γίνεται ἀτομικὴ ἐπειδὴ τὴν ὑποδέχεται ἡ ὕλη. Ἀπεναντίας, τὸ ἀνάποδο εἶναι ποὺ πρέπει νὰ ρωτήσουμε, δηλαδὴ ποῖα εἶναι ἡ ἀρχὴ τοῦ καθολικοῦ. Αὐτὸ ὅμως τελικὰ σημαίνει ἀπλῶς ὅτι ρωτᾶμε πῶς μπορούμε ἐμεῖς νὰ ἀναφερόμαστε μέσω γενικῶν τύπων σὲ πράγματα τὰ ὅποια, καθόσον ὑπαρκτά, εἶναι πάντοτε ἀτομικά! Ἐνα γενικὸ κατηγόρημα, προφανῶς, δὲν μπορεῖ κατὰ κανέναν τρόπο νὰ παραπέμψει στὸ ἐπιμέρους ὑπαρκτὸ ὄν, στὴν ἀτομικότητα καὶ τὴν ἀδιαίρετότητά του: εἶναι προφανὲς πῶς δὲν τὸ ἐκφράζει παρὰ μονάχα μὲ ἓναν ἀόριστο τρόπο καὶ ὄχι κατὰ τοὺς ἐσωτερικοὺς προσδιορισμούς του. Ὅσο περισσότερο λοιπὸν κινούμαστε πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς καθολικότητος, τόσο περισσότερο ἀπομακρυνόμαστε ἀπὸ τὴν ἀληθινὴ γνώση. Τὸ καθολικὸ δὲν περιέχει τὴν ἀλήθεια τοῦ ὄντος, εἶναι ἀπλῶς ἓνα βοηθητικὸ μέσο προκειμένου νὰ ἀναφερθοῦμε σὲ κάτι.

Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ἐπιχειρηματολογεῖ καὶ ὁ Πέτρος Αὐρέολος. Καὶ ὅπως ἔκαναν μετὰ ἀπὸ αὐτὸν ὁ Γουλιέλμος τοῦ Ὁκκαμ καὶ κατόπιν ὁ Ἰωάννης Γέρσων, ἔτσι καὶ ὁ Αὐρέολος ἀντιστρέφει ρητὰ τὴ ρεαλιστικὴ ἀντίληψη ἀναφορικὰ μὲ τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ. Κάποιοι ἀκραῖοι ρεαλιστὲς εἶχαν ἀρνηθεῖ ὅτι ὁ Θεὸς διαθέτει ξεχωριστὲς ἔννοιες γιὰ τὰ ἀτομικὰ ὄντα: τώρα δηλώνεται πῶς ὁ Θεὸς διαθέτει Ἰδέες μόνο ἀτομικῶν ὄντων – μόνο αὐτὰ εἶναι extra producibilia [δυνάμενα νὰ παραχθοῦν ἐκτὸς (τοῦ νοῦ τοῦ Θεοῦ)]! Καθολικὲς ἔννοιες χρησιμοποιοῦνται μονάχα ἢ συγκεχυμένη ἀνθρώπινη γνώση μας, ποὺ βασίζεται σὲ λύσεις ἀνάγκης.

Μὲ τὸν Γουλιέλμο τοῦ Ὁκκαμ ἀρχίζει στὴ συνέχεια πραγματικὰ ἡ νικηφόρα προέλασις τοῦ νέου νομιναλισμοῦ ἢ μᾶλλον τῆς (μεταφυσικῆ ἐννοούμενης) ἀτομοκρατίας. Ἡ βασικὴ ἀρχὴ τῆς ἐν λόγῳ ὀντολογικῆς ἀντίληψης ἔχει ὡς ἐξῆς: Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis [κάθε θετικὸ πρᾶγμα ἔξω ἀπὸ τὴν ψυχὴ εἶναι αὐτομάτως ἐνικό]. Ἔτσι, καὶ οἱ Ἰδέες εἶναι πρωτογενῶς Ἰδέες ἀτομικῶν ἀντικειμένων καὶ ὄχι εἰδῶν. Βέβαια, ὁ Θεὸς δημιουργεῖ τὸ ὄν σύμφωνα μὲ

πρότυπες 'Ιδέες· σέ κάθε πρότυπο ὅμως σκέφτεται μόνο κάτι ἀπολύτως ἐξατομικευμένο, καί μέ κάθε δημιουργική του ἐνέργεια μπορεῖ νά φτιάξει μονάχα κάτι ἀτομικό. Ὄταν ὑποθέτουμε ὅτι τὰ γένη καί τὰ εἶδη διαθέτουν κάποιο καθολικό «εἶναι», διατυπώνουμε μιὰ ὑπόθεση δίχως νόημα.

Ὡστόσο, τὸ ἐν λόγῳ φιλοσοφικὸ ρεῦμα δὲν ὀδήγησε στὴ συνέχεια σέ κάποιο ὁλοκληρωμένο σύστημα τοῦ ἀτομικοῦ ὄντος. Αὐτὸ δὲν ὀφείλεται μόνο στὴν πρόσδεσή του σέ ἄλλα ἐνδιαφέροντα· ὀφείλεται κυρίως σέ ἐγγενεῖς δυσκολίες. Ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δούνς εἶχε δίκιο: ὅποιοι ἀρνεῖται τὴν πραγματικότητα τοῦ καθολικοῦ καί δέχεται μόνο τὸ ἀτομικό, θὰ πρέπει τελικὰ νὰ παραιτηθεῖ ὁλοκληρωτικὰ ἀπὸ μιὰ γνώση μέ μεγαλύτερη ἐμβέλεια καί θὰ καταλήξει σέ κάποια μορφή σκεπτικισμοῦ. Καθὼς τὸ καθόλου ἀποτελεῖ μιὰ οὐσιώδη διάσταση τοῦ ὄντος κατὰ τὴ συγκρότηση τῆς ἰδίας τῆς ἀτομικότητος, εἶναι ἀδύνατο νὰ κάνουμε χωρὶς αὐτό.

7. Τὸ ἄτομο ὡς μικρόκοσμος καί ὡς «θεϊκὸ κάλεσμα» στὸν Νικόλαο Κουζανό

Τὸ δεύτερο μεγάλο βῆμα πρὸς τὴ θετική ἀποτίμηση καί τὴ θετική παρουσίαση τῆς ἔννοιας τῆς ἀτομικότητος τὸ ἔκανε ὁ Νικόλαος Κουζανός. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ πολὺ βασικά ζητήματα ὁ Κουζανός πατάει στὸ ἔδαφος τοῦ ρεαλισμοῦ καί τῶν ἀντιλήψεων περὶ κλιμακωτῆς διάταξης τοῦ ὄντος, ἀντιλήψεων ποὺ ρέπουν πρὸς τὸν πανθεῖσμό. Συχνά, ὁ νεοπλατωνικὸς μέσα του ἐκδηλώνεται χωρὶς ἀναστολές. Καινοτομώντας ὅμως ἀπόλυτα τώρα, τὴν ἀξία τὴν ἀποδίδει στὴν ἰδιαιτερότητα τῶν ἐπιμέρους κτισμάτων. Αὐτὸ ποὺ ἐκφράστηκε γιὰ πρώτη φορὰ μέ τὸν στωικὸ πανθεῖσμό, ἡ πεποίθηση ὅτι μέσα στὴν πλούσια ποικιλομορφία τοῦ κόσμου δὲν γίνεται νὰ ὑπάρχουν δύο ὅμοια ὄντα, παίρνει στὸν Κουζανό ἀπόλυτα κεντρικὴ θέση. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Θεό, τὴν ἐνότητα ποὺ περιλαμβάνει τὰ πάντα ἀλλὰ καμία ἀντίθεση, ὅλα εἶναι διαφορισμένα. Κανένα πράγμα καί καμιά κίνηση δὲν μποροῦν νὰ εἶναι ὅμοια μέ κάποιο ἄλλο πράγμα ἢ κάποια ἀλλή κίνηση. Πλήρης ὁμοιότητα ὑπάρχει μόνο in abstracto [στὸ ἐπίπεδο τῆς ἀφαίρεσης]. Μόνο στὸν Θεὸ ὑπάρχει «σύμπτωση». Παντοῦ τὰ ἐνεργεῖα πραγματικὰ ὄντα δια-

φέρουν μεταξὺ τους. Μόνο καί μόνο ἀπὸ τὴ συγκεκριμένη θέση στὸν χῶρο καί στὸν χρόνο ποὺ ἔχει τὸ κάθε ὄν μέσα στὸν κόσμο, συμπεραίνει κανεὶς ἀναγκαῖα τὴν ποιοτικὴ του ἰδιαιτερότητα καί διαφορὰ ἀπ' ὅλα τὰ ἄλλα πράγματα. Γι' αὐτὸ καί ἡ ἀνθρώπινη γνώση στὸ σύνολό της κινεῖται μέσα σέ ἀπλές «εἰκασίες». Ἡ σκέψη μας ἐργάζεται ἀναγκαστικά μέ ὁμοιότητες καί μετρήσεις· παρ' ὅλ' αὐτά, δὲν ὑπάρχουν ποτὲ δύο ἴδια πράγματα, καί τὰ μέτρα δὲν μποροῦν ποτὲ νὰ συλλάβουν «ἐπακριβῶς» ὅ,τι μετρᾷνε. Γιὰ τὸν Κουζανό, οἱ καθολικὲς ἔννοιες δὲν εἶναι π.χ. ἀπλὰ nomina [ὀνόματα], ὡστόσο τὸ μόνο ποὺ κάνουν εἶναι ὅτι μᾶς προχωρᾷνε λίγο παραπέρα πρὸς τὸν ἀληθινὸ στόχο τῆς γνώσης: πρὸς τὴ σύλληψη τοῦ συγκεκριμένου, τοῦ ἀτομικοῦ. Ἡ πραγματικότητα παραμένει ὅμως πάντοτε ἀσύμμετρη πρὸς τὶς ἔννοιές μας καί, συνεπῶς, ἡ πορεία πρὸς τὴ γνώση τείνει ἀναγκαστικά στὸ ἄπειρο.

Παρ' ὅλ' αὐτά, τὸ γεγονὸς ὅτι κάθε ἐπιμέρους ὄν διαφέρει ἀπὸ κάθε ἄλλο –καί μάλιστα ὅτι διαφέρει ἀπὸ κάθε ἄποψη– δὲν εἶναι ἐλάττωμα· δὲν εἶναι ὑστέρηση σὲ σχέση μέ τὸ καθολικὸ (ἂν καί ὁ Κουζανός κάνει χρῆση τέτοιων ἐκφράσεων): εἶναι ἓνα ἰδιαίτερο δῶρο τοῦ Κτίστη. «Δὲν ὑπάρχει τίποτε στὸ σύμπαν ποὺ νὰ μὴν ἀπολαμβάνει ἐνὸς ὀρισμένου ἀτομικοῦ εἶναι, τὸ ὅποιο δὲν βρίσκεται σὲ κανένα ἄλλο ὄν». «Σὲ κανένα ἀτομικὸ ὄν οἱ ἀρχές τῆς ἐξατομίκευσης δὲν συναντῶνται στὶς ἴδιες ἀρμονικὲς ἀναλογίες ὅπως σὲ κάποιο ἄλλο· ὥστε κάθε ὄν ξεχωριστὰ ἀποτελεῖ μιὰ ἐνότητα, καί εἶναι, μέ τὸν δικό του τρόπο, τέλει». «Κάθε κτιστὸ ὄν ἀναπαύεται στὴν τελειότητα ποὺ ἔλαβε (...) καί δὲν ἐπιθυμεῖ νὰ εἶναι κάποιο ἄλλο κτίσμα σὰν νὰ ἐπρόκειτο τότε νὰ εἶναι τελειότερο, παρὰ προτιμᾷ, ὡς θεῖα δωρεά, τὸ εἶναι ποὺ τοῦ ἔδωσε ὁ Θεὸς καί προσπαθεῖ νὰ τὸ κρατήσει σῶο καί νὰ τὸ τελειοποιήσει».

Τὴ μεγάλη ἀρμονία τοῦ κόσμου τὴ γεννάει πρὶν ἀπ' ὅλα ἡ διαφορετικότητα, ποὺ τὴ βρίσκουμε μέχρι καί στὸ μικροσκοπικότερο ἐπιμέρους ὄν. Μέσα στὴ μερικότητά του, κάθε πράγμα ἀποτελεῖ ὀργανικὸ τμῆμα τοῦ Ὀλου. Αὐτὰ ποὺ –στὴ συνέχεια τοῦ πλατωνικοῦ παραλληλισμοῦ τοῦ κόσμου μέ ἓνα ἔμβιο ὄν– ὑποστήριζαν οἱ ὀπαδοὶ τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὴν ἀναγκαιότητα ποὺ συνιστᾷ τὸ ἓνα ἐπίπεδο γιὰ τὸ ἄλλο, ὁ Κουζανός τὰ ἐφαρμόζει ἐπεκτείνοντάς τα μέ ἔμφαση καί στὸ ἀτομικὸ στοιχεῖο. Μέσα στὴ μοναδικότητά του, κάθε πράγμα ἔχει μιὰ ἰδιαίτερη καί ἀπόλυτα ἀναγκαῖα λειτουργία ἐντὸς τοῦ κοσμικοῦ

συστήματος. Τα λόγια της Βίβλου για τὰ χαρίσματα που μᾶς δόθηκαν καὶ πού ὁ καθένας ὀφείλει νὰ τὰ ἀξιοποιήσει, ἐφαρμόζονται τώρα σὲ ὅλα τὰ πράγματα: «Ὁ καλὸς Θεὸς τὰ ἐφτιαξε ὅλα ἔτσι ὥστε κάθε ὄν, καθὼς ἀγωνίζεται νὰ διατηρήσει τὸ εἶναι του σὰν νὰ ἔχει κληθεῖ ἀπὸ τὸν Θεὸ νὰ τὸ κάνει, ἐνεργεῖ ἀπὸ κοινοῦ μὲ τὰ ἄλλα». Ἔτσι, στὰ ἔμβια ὄντα τὸ κάθε μέλος ὑποστηρίζει τὸ ἓνα τὸ ἄλλο ὥστε τὸ καθένα νὰ εἶναι αὐτὸ πού εἶναι κατὰ τὸν βέλτιστο δυνατὸ τρόπο. «Ἡ ταυτότητα τοῦ σύμπαντος συνίσταται στὴ διαφορετικότητα ὅπως ἡ ἐνότητά του συνίσταται στὴν πολλαπλότητα». Κάθε ὄν, ζώντας στὸν ἴδιο κόσμο μὲ κάθε ἄλλο ὄν, ἐναρμονίζεται μὲ κάθε ἄλλο μὲ τὸν πλέον καθολικὸ τρόπο καὶ διαφοροποιεῖται ἀπὸ κάθε ἄλλο μὲ τὸν πλέον εἰδικὸ τρόπο. «Ἡ ὀρειότερη ἀρμονία συνίσταται ἀκριβῶς στὴ μεγαλύτερη διαφορετικότητα». Ἔτσι, τὰ ὄντα δὲν ἀποκτοῦν ὑπαρξὴ τὸ ἓνα μετὰ τὸ ἄλλο ὅπως δίδασκαν τότε οἱ φιλόσοφοι: μαζὶ μὲ τὸ Ὅλον τοῦ σύμπαντος ἀναδύονται καὶ τὰ ἐπιμέρους ὄντα.

Κάθε πράγμα εἶναι ὅπως ἓνας μικρόκοσμος: ἀνήκει στὸ Ὅλον ἀλλὰ καὶ τὸ Ὅλον εἶναι, μὲ τὸν τελείως ἰδιαίτερο τρόπο του, μέσα του. Καθὼς τὸ καθένα τους δὲν μπορούσε νὰ εἶναι τὸ Ὅλον συνολικὰ (δὲν μπορούσε νὰ εἶναι ὁ Θεός), τὸ καθένα τους εἶναι τὸ Ὅλον συνεπτυγμένο μὲ ἓναν ἰδιαίτερο τρόπο. Αὐτὸ συμβαίνει πρῶτ' ἀπ' ὅλα μὲ τὸν ἄνθρωπο. Ὄντας τὸ ἐπιστέγασμα τῆς Κτίσεως, ὁ ἄνθρωπος μὲ κάποιον τρόπο περιέχει τὰ πάντα μέσα του: κατ' ἀρχὴν μπορεῖ νὰ γνωρίσει τὰ πάντα μέσα του καὶ ξεκινώντας ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ του. Δὲν μπορεῖ ὅμως νὰ γνωρίσει τίποτε πλήρως καὶ μὲ ἀπόλυτη ἀκρίβεια, γιατί ὁ κάθε ἄνθρωπος ἀπεικονίζει τὸν κόσμο μὲ τὸν δικό του, ἀτομικὸ τρόπο. Οἱ ἄνθρωποι μοιάζουν μὲ διαφορετικούς παραμορφωτικούς καθρέφτες οἱ ὅποιοι ἀποδίδουν τὸ ἴδιο ἀντικείμενο διαφορετικά. Μόνο πού τώρα οἱ καθρέφτες αὐτοὶ εἶναι καὶ οἱ ἴδιοι ζωντανοί, καὶ διαθέτουν τὴν ικανότητα νὰ μεταβάλουν οἱ ἴδιοι τὶς ἀνώμαλες ἐπιφάνειές τους. Κανένας ἄνθρωπος δὲν εἶναι ἴδιος μὲ τὸν ἄλλο· κανένας δὲν σκέφτεται ἀκριβῶς ὅπως ὁ ἄλλος. «Κανένας δὲν εἶναι ὅπως ὁ ἄλλος σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν αἴσθηση, τὴ φαντασία, τὸν λόγο, σὲ ὅλες τὶς δραστηριότητες, στὸ γράψιμο, τὴ ζωγραφικὴ καὶ ὅλες τὶς τέχνες, ἀκόμα καὶ ἂν μιμεῖται τὸν ἄλλο γιὰ χίλια χρόνια». Ὅλοι μετέχουν στὴ δραστηριότητα τοῦ Θεοῦ Λόγου· ὁ καθένας ὅμως τὸ κάνει μὲ ἓναν ἰδιαίτερο τρόπο. Καὶ

ἐδῶ ἐπίσης τὰ πράγματα ὀφείλουν νὰ εἶναι ἔτσι· ἡ ἀρμονία τοῦ Ὁλου βασιζέται στὴν ποικιλομορφία τῶν ἐπιμέρους ὄντων. Ἀκόμα καὶ ἂν βρεθοῦν κάποια ὄντα μέσα σὲ ἓνα εἶδος, λέει ὁ Κουζανός, π.χ. μέσα στὸ ἀνθρώπινο εἶδος, τὰ ὅποια νὰ εἶναι τελειότερα καὶ νὰ ξεχωρίζουν καθ' οἷονδήποτε τρόπο περισσότερο ἀπὸ τὰ ἄλλα, κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ πεῖ μὲ σιγουριά ποιό ὑπερέχει: «ὁ Θεὸς τὰ ἔχει φτιάξει ἔτσι ὥστε ὁ καθένας νὰ βρίσκει ἀρκετὴ ἱκανοποίηση στὸν ἑαυτὸ του ἔστω κι ἂν θαυμάζει ταυτόχρονα ἄλλους. (...) Ἔτσι βασιλεύει ἐνότητα καὶ εἰρήνη δίχως φθόνου».

8. Μοναδολογικὲς θεωρίες: Παράκελσος, Μπροῦνο, Βάιγκελ, Χέλμونت

Ἀπὸ τὸν Κουζανὸ ξεκινάει ὁ δρόμος πού ὀδηγεῖ στὶς μοναδολογικὲς θεωρίες τοῦ Μπροῦνο, τῶν Χέλμونت καὶ τοῦ Λάιμπνιτς. Ἡ ιδέα ὅτι ὁ Θεός, μὲ ὅλη του τὴν πλησμονὴ καὶ τὴν ἀπειρότητα, δὲν βρίσκεται μόνο στὸ μέγιστο, στὸν κόσμο ὡς Ὅλον, ἀλλὰ ἐπίσης στὸ ἐλάχιστο, στὸ ἐπιμέρους ὄν, ὑπῆρξε βασικὴ πεποίθηση τόσο τῶν Ἰταλῶν ὅσο καὶ τῶν Γερμανῶν φιλοσόφων τῆς φύσης. Ἡ συνεχὴς ἀνάπτυξη τῆς ιδέας τῆς ἀτομικότητας καὶ τῆς μεταφυσικῆς σημασίας της δὲν προέρχεται τελικὰ ἀπὸ τὸν «αἰσθητικὸ ἀτομοκεντρισμὸ τῆς Ἀναγέννησης» (ὅπως ἀρέσκονται τόσο νὰ τὸ παρουσιάζουν). Ὁ Μπροῦνο παρέλαβε τὶς βασικὲς κατευθύνσεις τῆς σκέψης του ἀπὸ τὸν Κουζανὸ καὶ τὴν τελευταία περίοδο τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας. Γιὰ μία ἀκόμη φορὰ ξεσπάει τώρα στὴν Ἀναγέννηση ὁ ἀγῶνας γύρω ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς: ὁ Πιέτρο Πομπονάτσι καταδεικνύει μὲ σαφήνεια ἄγνωστη μέχρι τότε τὸ ἀσύμβατο τῶν δύο διδασκαλιῶν· τὴν ἑτερογένεια τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας καὶ τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος. Ἀποτελεῖ πρόληψη τὸ νὰ πιστεύει κανεὶς βασιζόμενος στὸν Ἀριστοτέλη πῶς ἡ Θεία Πρόνοια καὶ ἡ θεία νόηση σχετίζονται κατὰ πρῶτο λόγο μὲ τὸ γενικὸ καὶ μόνο ἔμμεσα μὲ τὸ ἐπιμέρους – λὲς καὶ χρειάζεται κάποια προοδευτικὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ τελειότατο ὄν στὸν κατώτερο κόσμο τῶν ἐπιμέρους κτισμάτων. Στὶς πράξεις του ὁ ἄνθρωπος ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ ἐργαλεῖα: ὁ Θεὸς ὅμως ἐνεργεῖ δίχως

ὅ,τι ἀφορᾷ τὸν ἄνθρωπο, ἐκεῖνο ποὺ τὸν καθιστᾷ ὥριμο γιὰ τὸ καλὸ ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ἴδια τὴ γνώση τῆς σωτηρίας εἶναι ἡ ζωντανὴ ἐπίδραση τῆς χαριτοῦργου βουλήσεως τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἀγαθὴ ἀνθρώπινη βούληση ξεχωρίζει μέσα στὴ ζωὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου: ὅμως ἡ βούληση αὐτὴ ἀπῆχεῖ τὴ βούληση τοῦ Θεοῦ καί, ἐπομένως, καὶ τὴν ἴδια τοῦ τὴν οὐσία. Τὸ ζήτημα γιὰ τὸν ἄνθρωπο δὲν εἶναι ἡ ὀρθὴ σύλληψη ἄρθρων πίστεως ἀλλὰ ἡ εὐσέβεια τῆς ζωῆς του, τοῦ χαρακτήρα του. Τὸν Θεὸ τὸν γνωρίζουμε στὰ ἔργα τῆς ἀνθρώπινης εὐσέβειας: ἐδῶ εἶναι ποὺ ἐνεργεῖ τὸ Πνεῦμα, ἡ βούληση τοῦ Θεοῦ μέσα μας. Αὐτὸ ποὺ μέσα μας καθαγιάζει τὴ βούληση ὅταν στρεφόμεστε ἐλεύθερα πρὸς τὸ καλὸ εἶναι ἡ δύναμη τοῦ πνευματικοῦ Θεοῦ: μέσα στὴν ἀγαθὴ βούληση κάθε ἀνθρώπου βασιλεύει ἡ ἐνέργεια τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Μόνο ἡ θεία βούληση ποὺ ἐνεργεῖ μέσα μας μπορεῖ νὰ μᾶς φέρει σὲ πραγματικὴ ἐπαφὴ μὲ τὸν Θεό, νὰ μᾶς πᾶει κοντά του, νὰ μᾶς ὑψώσει ὡς ἐκεῖνον, νὰ μᾶς τὸν ἀποκαλύψει. Ἀπὸ τὴν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, τὴν ἐνέργεια ποὺ ἀσκεῖ μέσα μας, μπορούμε νὰ γνωρίσουμε –ὅσο αὐτὸ εἶναι δυνατό– τὸν κεκρυμμένο Θεό, τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ. Μόνο οἱ ἄμωμοι μποροῦν νὰ μεταλάβουν τὸ ἄμωμο. Ἔτσι, κατὰ τὴν πορεία ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ (ποὺ ἐξακολουθοῦσε νὰ ἐρμηνεύεται μὲ τὸν παλιὸ τρόπο) στὴν ἐνέργεια καὶ τὴν ἐπίδραση τῆς βούλησής του μέσα στὸν Υἱὸ καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, κατὰ τὴν πορεία ποὺ ὁδηγεῖ ἀπὸ τὴν αἰώνια καὶ κρυμμένη πρώτη ἀρχὴ στὴν Κτίση, στὴ Διοίκηση τοῦ κόσμου καὶ στὴν ἐπίδραση τῆς χάριτος, ἡ βούληση προβάλλει στὴ σκηνὴ ἐμφανέστερα ἀπ' ὅσο θὰ ἐπέτρεπαν ποτὲ οἱ ἀρχαῖες θεωρίες.

4. Ἡ αὐγουστίνηια θεωρία τῆς βούλησης

Ὁ Αὐγουστίνος, στὴ συνέχεια, πατάει σὲ ἐντελῶς νέο ἔδαφος καὶ ἐκφράζει μὲ καινούργιο τρόπο τὴ μεταβολὴ στὴ στάση ζωῆς. Τὸ πῶς ἐδῶ μιὰ ἀκμαία ζωὴ τῆς βούλησης ἀντλήσε ὕλικὸ ἀπὸ τὶς δικές της ἐμπειρίες ἐνόψει τῆς ἀνάπτυξης μιᾶς νέας τάξης πραγμάτων καὶ τὸ πῶς παράλληλα γεννήθηκε μιὰ ψυχολογία καὶ μιὰ μεταφυσικὴ τῆς βούλησης ποὺ ξεπερνοῦσε κατὰ πολὺ τὸ ἀρχαῖο κοσμοεἶδωλο, αὐτὰ εἶναι πράγματα ποὺ ἔχουν περιγραφεῖ κατ' ἐπανάληψη.

Τώρα, τὸ ζήτημα τῆς προέλευσης τοῦ κακοῦ τίθεται πρῶτο-πρῶτο, καὶ λαμβάνει μιὰ καινούργια ἀπάντηση: τὸ κακὸ δὲν προέρχεται ἀπὸ ἐπιμέρους «ὑποστάσεις» (λέει κατηγορηματικὰ ὁ Αὐγουστίνος), δὲν προέρχεται ἀπὸ κατώτερα στρώματα τοῦ ὄντος ἢ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλὰ ἀπὸ μιὰ πράξη παρέκκλισης καὶ ἀπομάκρυνσης, ἀπὸ τὴν *perversitas* [διαστροφή] τῆς βούλησης. Τώρα συλλαμβάνεται σὲ ὅλη τὴν ἔκταση καὶ τὸ βάρος τῆς ἡ ἰδέα μιᾶς ἐλευθερίας ποὺ δὲν ὑπόκειται τελικὰ σὲ κανέναν ἐξωτερικὸ ἀλλὰ οὔτε καὶ ἐσωτερικὸ καταναγκασμό. Τίποτε δὲν ἐξουσιάζουμε τόσο, ὅσο τὴ βούλησή μας: εἶναι τὸ αὐθεντικὰ δικό μας στοιχεῖο, ἐκεῖνο ποὺ στὴ ζωὴ μας πηγάζει καθαρὰ ἀπὸ ἐμᾶς τοὺς ἰδίους. Στὸν βαθμὸ ποὺ εἴμαστε αὐθυπόστατα ἄτομα, εἴμαστε βούληση. Τὸ κυριότερο εἶναι ὅτι ἀπὸ τὴ βούληση ξεκινᾶνε ὅλα ὅσα, πέρα ἀπὸ τὸ ἀπλῶς φυσικὸ στοιχεῖο τῆς ὑπαρξῆς μας, ὑψώνονται ὡς τὸν ἀνώτερο προορισμὸ μας· ὅλα ὅσα σχετίζονται μὲ τὴν ἐσχατὴ ἐπουράνια μοίρα μας.

Τὸ ἂν ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἢ γίνεται καλὸς ἢ κακός, τὸ ἂν ἀποκόβεται ἀπὸ τὸ ἀληθινὸ Ὁν ἢ στρέφεται πρὸς αὐτό, αὐτὰ εἶναι πράγματα ποὺ ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴ βούληση, ὄχι ἀπὸ τὴ γνώση. Ἡ συσκοτίσις τοῦ ἀληθινοῦ, φωτεινοῦ σκοποῦ δὲν ξεκινᾶει ἀπὸ τοὺς πόθους τῶν αἰσθήσεων: ἡ παγίδευση καὶ ὁ καθ' ἑξὶν καταναγκασμὸς ποὺ ἀσκεῖ ἡ *libido* [ἡ ἐπιθυμία] ἀποτελοῦν συνέπειες τῆς διεστραμμένης βούλησης, ἡ ὁποία ἐλεύθερα παραδίδεται στὴ *libido*. Πρωτογενῶς, γιὰ τὴν ἡγεμονία μέσα στὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ δὲν παλεύουν μεταξύ τους διάφορες γνώσεις, οἱ θολές καὶ οἱ ἔλλογες· κατὰ κάποιον τρόπο ἐδῶ μάχονται μέχρι τέλους δύο βουλήσεις. Ἡ ἀνθρώπινη βούληση στρέφεται πρὸς τὸ καλὸ ἢ τὸ κακὸ χωρὶς νὰ τὴν καθορίζει ἀποφασιστικὰ καμιά παράσταση. Τὸ χαρακτηριστικὸ τῆς βούλησης εἶναι ἀκριβῶς αὐτό, ὅτι βρίσκειται ὀλοκληρωτικὰ *in nostra potestate* [στὴν ἐξουσία μας] καὶ προϋπάρχει κάθε δέσμευσης ἀπὸ παραστάσεις. Ἡ πλατωνικὴ-ἀριστοτελικὴ μεταφορὰ μὲ τὴ ζυγαριὰ ἀποδεικνύεται ἐδῶ ἀνεπαρκής: ἀκόμα καὶ ἂν δύο παραστάσεις ποὺ ἀναφέρονται σὲ στόχους βρίσκονται σὲ τέλεια ἰσορροπία μεταξύ τους, ἀκόμα καὶ τότε ἡ βούληση ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ ἀποφασίσει· ἀκόμα καὶ ἂν δύο ἄνθρωποι ἔχουν τὶς ἴδιες ἀκριβῶς κλίσεις καὶ τὰ ἴδια ἀκριβῶς συνειδησιακὰ περιεχόμενα, ἀκόμα καὶ τότε ὁ ἕνας μπορεῖ νὰ θελήσει κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸν

ἄλλο. Ἡ βούληση στέκεται ψηλότερα ἀπὸ κάθε ἐπιμέρους κίνητρο: προϋπάρχει καταστατικὰ κάθε δεδομένου περιεχομένου τῆς ψυχικῆς ζωῆς. Συνεπῶς, φέρει ὁλόκληρο τὸ βάρος τῆς εὐθύνης· ἐπειδὴ τίποτε δεδομένο καὶ τίποτε ἀπὸ αὐτὰ ποὺ συναντάει ἡ βούληση δὲν ἔχει οὐσιαστικὴ ἐξουσία πάνω της, ἐπειδὴ αὐτοκαθορίζεται ἀπόλυτα, γι' αὐτὸ μποροῦν οἱ ἐνέργειές της καὶ τὰ ἀπτόκατά της νὰ συνεπάγονται τὴν αἰώνια ἀνταμοιβή ἢ τὴν αἰώνια τιμωρία. Τὴν εὐτυχία καὶ τὴ δυστυχία τοῦ ἀνθρώπου δὲν τὴν ὀρίζουν οἱ τύχες τῆς γνώσης ἀλλὰ οἱ ἐλεύθερες πράξεις τῆς βούλησης.

5. Βούληση καὶ γνώση στὸν Αὐγουστίνου

Ἡ βούληση δὲν εἶναι μόνο πρότερη καὶ ἀνώτερη ἀπὸ ὅλα τὰ περιεχόμενα καὶ ἐνεργήματα τῆς ψυχῆς: συνυφαίνεται καὶ μὲ ὅλα τους καὶ εἶναι, μάλιστα, τὸ αὐθεντικὰ ἐνεργητικὸ στοιχεῖο τῆς ψυχῆς. Σύμφωνα μὲ τὸν Αὐγουστίνου, κάθε δραστηριότητα τοῦ Ἐγὼ καὶ κάθε αὐτενέργεια, ὅλα ὅσα δικαιούμαστε νὰ καταλογίζουμε καὶ νὰ ἀποδίδουμε στὸν ἑαυτὸ μας μὲ τὴν αὐθεντικὴ ἔννοια, εἶναι κατὰ βάθος πράξεις τῆς βούλησης. Ἡ βούληση ἐπιδραῖ σὲ ὅλες τὶς δυνάμεις τῆς ψυχῆς: *voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt* [ἡ βούληση βρίσκεται μέσα σὲ ὅλα τὰ πάθη τῆς ψυχῆς ἢ μᾶλλον αὐτὰ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ βουλευτικὰ ἐνεργήματα]. Ἡ δυναμικὴ τῆς βούλησης εἶναι παρούσα μέσα στὰ πάθη τῆς ψυχῆς, καὶ ἀκόμα καὶ ἡ ἴδια ἡ γνώση, σὲ ὅλες τὶς βαθμίδες της, ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ βούληση.

Ἡ διάταξη ἀντιστρέφεται. Τὸ βουλευτικὸ ἐνεργήμα σχετίζεται βέβαια πάντοτε μὲ κάτι γνωστὸ καὶ δεδομένο, ἀλλὰ στὴ διάπλαση τῆς ζωῆς – συμπεριλαμβανομένης τῆς γνωστικῆς ζωῆς – τὸν ἀποφασιστικότερο ρόλο τὸν ἔχει ἡ ἐπιρροή τῆς βούλησης πάνω στὶς ἐπιλογές καὶ τὴν κατεύθυνση τῆς γνώσης. Ὅπως ἡ βαρύτητα καθορίζει τὴν κίνηση καὶ τὴν κατεύθυνση τῶν σωμάτων, ἔτσι καὶ ἡ βούληση μὲ τὸ δικό της, διαφορετικὸ τρόπο καθορίζει τὴν κατεύθυνση καὶ τὶς τροπές τῶν πνευματικῶν διεργασιῶν – ὄχι μόνο ὡς πρὸς τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ, ἀλλὰ καὶ γενικὰ σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴ γένεση καὶ τὴν περαιτέρω ἀνάπτυξη

μέχρι καὶ τῶν ἀπλούστερων γνώσεων. Δὲν ἀγαπάει κανεὶς κάτι τοῦ ὁποῖου ἀπέκτησε ἔγκυρη γνώση: ἐπιδιώκει νὰ γνωρίσει ἐκεῖνο πρὸς τὸ ὁποῖο ρέπει ἡ καρδιά του. Τὸ δεδομένο γίνεται γνωστικὸ ἀπόκτημα καὶ συνειδητὴ περιουσία τῆς ψυχῆς πρῶτ' ἀπ' ὅλα μέσω ἐνεργειῶν τῆς βούλησης. Ἔτσι, ἤδη μέσα στὶς ἐνέργειες τῶν αἰσθήσεων παρίσταται ζωντανή ἡ αὐτενέργεια τῆς βούλησης. Τὸ ἐξωτερικὸ ἄγγιγμα τῶν αἰσθητήριων ὀργάνων ἀπὸ τὰ ἀντικείμενα τῆς ἀντίληψης προϋπάρχει βέβαια τῆς βούλησης, ἀλλὰ δὲν ἐπιτελεῖ ἀπὸ μόνο του τὴν πραγματικὴ σύλληψη μέσα στὸ ἀντιληπτικὸ ἐνεργήμα. Ἐδῶ περιέχεται καὶ κάτι ἄλλο: ἡ προσοχή, ἡ ὁποία ὑψώνει τὶς αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις στὸ ἐπίπεδο τῶν συνειδητῶν παραστάσεων καὶ μάλιστα ἐπηρεάζει τὴν κατεύθυνση καὶ τὴν κίνηση τῶν ὀργάνων. Ἀκόμα καὶ ἡ ἀνακλαστικὴ σχέση τῆς εἰκόνας ποὺ ἔχει καταστῆ συνειδητὴ μὲ τὸ ἀντικείμενό της εἶναι ἀποτέλεσμα ἐσωτερικῆς αὐτενέργειας, δηλαδὴ τῆς βούλησης. Ἡ πλάνη π.χ. εἶναι ἓνας ἄστοχος συσχετισμὸς τῆς ἐντύπωσης μὲ τὸ ἐξωτερικὸ ἀντικείμενο· βαραίνει, τελικὰ, τὴ βούληση, ἡ ὁποία πραγματοποιεῖ αὐτὸν τὸν συσχετισμό. Καμιὰ ἀντιληπτικὴ παράσταση δὲν θὰ γινόταν συνειδητὴ οὔτε θὰ ἀναφερόταν σὲ κάτι ἀντικειμενικὸ ἂν δὲν ἐπιτελοῦνταν παντοῦ αὐτὴ ἡ συνδετικὴ καὶ κατευθυντήρια λειτουργία τῆς βούλησης. Ἡ βούληση εἶναι ποὺ κάνει ἐδῶ νὰ προσλαμβάνουμε πραγματικὰ τὶς εἰκόνες τῶν ἀντικειμένων στὸ ἐσωτερικὸ μας, νὰ τὶς συλλαμβάνουμε καὶ νὰ τὶς ἐρμηνεύουμε μέσα στὴν ψυχὴ μας πέρα ἀπὸ τὴν καθαρὰ φυσικὴ ἐπίδραση ποὺ ἀσκοῦν.

Οἱ παραπάνω παρατηρήσεις ἰσχύουν καὶ γιὰ τὰ ἀνώτερα εἶδη καὶ ἐπίπεδα τῆς γνώσης. Κάθε γνώση ἐξαρτᾶται καὶ προκύπτει πρῶτα-πρῶτα ἀπὸ μιὰ βουλευτικὴ δραστηριότητα. Ἡ ἐσωτερικὴ ἐπεξεργασία τῶν παραστάσεων, ἡ ἀνάκληση στὴ μνήμη, οἱ συνδυασμοὶ τῆς φαντασίας ἢ τῆς λογικῆς, ὅλα αὐτὰ καθορίζονται στὴν οὐσία τους ἀπὸ τὴν δραστηριότητα τοῦ πνεύματος καὶ τὶς κατευθύνσεις της. Οἱ κρίσεις καὶ οἱ συμπερασμοί, ἡ πρόοδος τῆς γνώσης πρὸς κάποια συγκεκριμένη κατεύθυνση, εἶναι πράγματα ποὺ προϋποθέτουν προσπάθεια, βούληση πρὸς αὐτὴν τὴν κατεύθυνση. Ἡ εὕρεση προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀναζήτηση καὶ ἡ ἀναζήτηση εἶναι ἡ βούληση νὰ βρεῖ κανεὶς κάτι. Κάθε πρόοδος ἀπὸ τὸ ἄγνωστο στὸ γνωστὸ προϋποθέτει πάντοτε μιὰ συγκεκριμένη ἐπιδίωξη γιὰ ἀπόκτηση γνώσης.

Ἔτσι λοιπόν, ἡ συσκοτίσις τοῦ νοῦ, ἡ ὁποία ἐμποδίζει τὸν ἄνθρωπο νὰ δεῖ καὶ νὰ καταλάβει εὐκρινῶς τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ θεῖο, ὀφείλεται στὴ διαστροφή τῆς βούλησης, ποὺ τὸν στρέφει πρὸς τὴ μάταιη –καὶ γι' αὐτὸ ἀπλῶς αἰσθητὴ-ὕλική- γνώση: ἡ ἔλλειψη ἀγαθῆς βούλησης δὲν εἶναι ἀπλῶς συνέπεια ἐλλιποῦς γνώσης. Γι' αὐτό, ἡ ὁδὸς τῆς σωτηρίας πρέπει νὰ ἀρχίζει μὲ τὴ μεταστροφή τῆς βούλησης καὶ νὰ στηρίζεται σὲ αὐτήν. Ἡ ἀποκάλυψη συντελεῖται κατ' ἀρχὰς ἐνώπιον τῆς πίστεως, ποὺ εἶναι πράξις τῆς ἀγαθῆς βούλησης, πράξις συγκατάθεσης καὶ στροφῆς πρὸς τὰ ἔσω, προγενέστερη κάθε πραγματικῆς κατανόησης, κατάρψης χωρὶς τὸν διανοητικὸ καταναγκασμὸ ποὺ ἀσχεῖ τὸ ἥδη γνωστὸ. Πρὶν μπορέσουμε νὰ γίνουμε κάτοχοι τοῦ Αἰώνιου μέσα στὴ γνώση, πρέπει πρῶτα νὰ τὸ θελήσουμε καὶ νὰ τὸ ἀγαπήσουμε. Δὲν εἶναι ἡ μεταφυσικὴ ἐνατένισις καὶ κάποια καινούργια γνώση τῆς ἀλήθειας αὐτὰ ποὺ κυοφοροῦν τὴ λύτρωση καὶ μᾶς πηγαίνουν στὴ ζωὴ καὶ τὴ μακαριότητα: αὐτὸ τὸ κάνει ἡ βούλησις ποὺ ἔχει μεταστραφεῖ. Ἡ βούλησις αὕτη «ἐμπνέεται» ἀπὸ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, τὴν αἰώνια, θεία ἀρχὴ τῆς βούλησης καὶ τῆς ἀγάπης, ἡ ὁποία συνδέει ὅλα τὰ ὄντα μεταξύ τους καὶ μὲ τὸν Θεὸ στὴν κοινότητα τῆς βασιλείας του. Ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς εἶναι, ὡς Κτίστης καὶ κυρίως μέσα ἀπὸ τίς ἐνέργειες τῆς χάριτος, παντοδύναμη ἀγάπη, πανάγαθη βούλησις. Μέσα στὴν ἀγάπη γιὰ τὸν Θεό, ὁ ἀγώνας τοῦ ἀνθρώπου ἐνώνεται καὶ ταυτίζεται μὲ τὴν προνοοῦσα βούλησις τοῦ Θεοῦ· ἔτσι μόνον κερδίζεται ἡ αἰώνια ζωὴ – αὐτὸ ποὺ ἀποζητάει ἡ ἀνήσυχη καρδιά.

Καὶ στὸν Αὐγουστίνου, ὅμως, ἡ κορυφαία θέσις ἀνήκει καὶ πάλι στὸ ἀρχαῖο ἰδεῶδες τῆς καθαρῆς θεωρίας. Ἡ ἐσχατολογία τοῦ Αὐγουστίνου τείνει πέρα ἀπὸ τὴ μακαριότητα τῆς ἐνότητος τῶν βουλήσεων, πέρα ἀπὸ τὴν πλήρωσις μέσα στὴν αἰώνια ἀγάπη, πρὸς τὴν ἡσυχὴ βύθισις στὸ αἰώνια ἀληθινὸ καὶ ὠραῖο. Βέβαια, καὶ ἡ γνώσις αὕτη, ἡ θέασις δηλαδὴ τῶν Ἰδεῶν ποὺ περιέχονται στὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, ἐξαρτᾶται, ὡς ἐνέργεια τῆς χάριτος, ἀπὸ τὴ ζωὴ τῆς βούλησης τοῦ ἐλεύθερου ἀνθρώπου καὶ ἀπὸ τὸ κατὰ πόσον εἶναι ἄξιος τοῦ Θεοῦ: αὐτὰ ὅμως ἀποτελοῦν ἀπλῶς τίς βάσεις τῆς γνώσης, ἐνῶ ἡ ἀνώτατη πλήρωσις καὶ ἡ ἀληθινὴ μακαριότητα εἶναι ἡ γνώσις ἡ ἴδια. Ἡ παθητικότητα τῆς visio beatissima [μακαριότατης θέασης] μπαίνει καὶ πάλι πᾶνω ἀπὸ τὴν αὐτενέργεια τῆς βουλευτικῆς ἐντάσεως καὶ τῆς ἀγαπητικῆς

ἐνώσεως. Ὁ Πλάτωνας καὶ ὁ Πλωτίνος, ὁ ἐλληνισμός, ἐξακολουθοῦν νὰ ἔχουν στὸν Αὐγουστίνου τὴν τελευταία λέξη στὰ ἐσχατὰ ἐρωτήματα τῆς ζωῆς.

6. Θεοπτία καὶ θεία ἀγάπη στὸν Μεσαίωνα

Οἱ καινούργιες, αὐγουστίνειες ιδέες ἔχουν βέβαια συνεχὴ παρουσία καὶ ἐπιρροή στὶς συζητήσεις τῶν Σχολαστικῶν, ἀλλὰ ἡ ἀρχαία ὑπεροχὴ τῆς νόησης προβάλλει διαρκῶς ἐπιτακτικὰ ἀσκώντας καθοριστικὴ ἐπίδραση. Ἀσχέτως τοῦ ποιῆς εἶναι οἱ ἀρχὲς ποὺ βαραίνουν περισσότερο στὰ συστήματα, καὶ τοῦ ἂν αὐτὲς εἶναι ἀριστοτελικές ἢ νεοπλατωνικές, παντοῦ τὴν πρωτοκαθεδρία τὴν ἔχει ὁ νοῦς, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ καὶ τὸν τελικὸ στόχο. Βέβαια, ἡ πρωτοκαθεδρία αὕτη δὲν ἔχει πιά τὴν ἴδια μορφή, οὔτε εἶναι ἀπόλυτη ὅπως παλιά: ἡ βούλησις δὲν ἐξαλείφεται ποτὲ πιά ἀπὸ τὴν ἐννοια τοῦ Θεοῦ, ἀκόμα καὶ ἂν φαίνεται κάποτε νὰ τοποθετεῖται –ὡς ἰδίωμα τοῦ προσώπου τοῦ Ἁγίου Πνεύματος– μετὰ τὴ σοφία καὶ τὴν αὐτογνωσία τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ νὰ συνδέεται μόνον μὲ τὰ κτιστὰ ὄντα. Οὔτε καὶ ἡ καινούργια ιδέα τοῦ Αὐγουστίνου ἀναφορικὰ μὲ τὴ δραστηριότητα τῆς βούλησης μέσα στὴ γνώσις λησμονεῖται. Ὅλα αὐτὰ ὅμως δὲν ἀρκοῦν γιὰ νὰ ἐπιβάλουν πραγματικὰ τίς νέες ἐκτιμήσεις ἀναφορικὰ μὲ τὴ βούλησις, ἐνάντια στὴν παγιωμένη συστηματικὴ-θεματικὴ διάταξη ποὺ εἶχε κληροδοτήσει ἡ Ἀρχαιότητα.

Ὁ Σκῳτος ὁ Ἐριγένης, ὁ Ἀνσελμος, ὁ Ἀβελάρδος, ὅλοι τους ἀναγνωρίζουν ρητὰ τὴν αὐτοτέλεια καὶ τὴν αὐτοκίνησις τῆς ἐλεύθερης βούλησης, ὅπως ἐπίσης καὶ τὴ σημασία ποὺ ἔχει γιὰ τὴν ἴδια τὴ γνώσις ἡ πίστις (ὡς συγκατάθεσις ποὺ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν καθαρότητα τῆς καρδιᾶς καὶ τῆς βούλησης). Στὴ συνέχεια, ὅμως, ἀξιώνουν καὶ πάλι τὴν ἀμιγῆ νοερὴ θέασις, μέσα στὴν ὁποία οἱ ἐντάσεις τῆς βούλησης καταπαύουν. Τὸ credo ut intelligam [πιστεύω προκειμένου νὰ καταλάβω] τοῦ Ἀνσελμου τοποθετεῖ βέβαια τὸ θεμέλιο κάθε ὑψιστης γνώσης στὶς δυνάμεις τοῦ θυμικοῦ, τῆς ἡθικῆς βούλησης· ὁ στόχος ὅμως παραμένει ἡ καθαρὴ γνώσις. Οἱ μακάριοι, λέει ὁ Ἀνσελμος, θὰ ἔχουν τόσες χαρὲς, ὅσο ἀγαπήσουν, καὶ θὰ ἀγαπήσουν τόσο, ὅσο γνωρίσουν.

Ἡ μακαριότητα τῆς ἀγάπης δὲν εἶναι παρὰ συνακόλουθο τῆς ὑπέρτατης γνώσης. Μόνο στὴν ἀρχὴ τῆς πορείας ποὺ ὀδηγεῖ στὴν ἐν λόγω γνώση ἀπαιτεῖται ὁ ἐξαγνισμὸς τῆς καρδιάς καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ ἀγαθοῦ, ποὺ καθιστοῦν δυνατὴ τὴν ἀνάβαση ἀπὸ τὸν κόσμον τῆς κατ' αἴσθησιν γνώσης στὴ γνώση τῶν ἀνώτερων πραγμάτων. Ἡ πίστη, στὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος θὰ πρέπει νὰ ἀρκεῖται σὲ σχέση μὲ πολλὰ ἔσχατα ἐρωτήματα, θεωρεῖται ὡς ἓνα ἀπλῶς προκαταρκτικὸ στάδιο τῆς γνώσης.

Ἀπὸ ἡχοὺς τῆς σκέψης τοῦ Αὐγουστίνου βρίσκουμε καὶ στὸν Ἀβελάρδο, ἀλλὰ ἡ ἀπὸ μέρους τοῦ ἐρμηνεῖα τοῦ μοτίβου τῆς βούλησης καὶ τῆς ἐλευθερίας τῆς ἀκολουθεῖ ἀπόλυτα τὸ πνεῦμα τῆς Ἀρχαιότητος. Μάλιστα, οἱ βλέψεις, οἱ προθέσεις, αὐτὰ ποὺ στὰ ἠθικὰ ζητήματα ἐνδιαφέρουν περισσότερο ἀπὸ κάθε ἐφαρμογὴ καὶ πράξη, φαίνονται στὸν Ἀβελάρδο ὡς στοιχεῖα τοῦ νοῦ, τοῦ ἐσώτερου λογισμοῦ. Ἔτσι, ὅπως καὶ στὸν Ἀριστοτέλη, τὸ αὐτεξούσιο τῆς βούλησης εἶναι βούλευση, ἐλεύθερη διαμόρφωση κρίσεων μέσα στὴ σφαῖρα τοῦ Λόγου.

Ἀπὸ τὸν Σκῶτο τὸν Ἐριγένη καὶ μετὰ, ἡ μακαριότητα ἀναζητᾶται πάντοτε στὴν καθαρὴ θέαση. Βέβαια, ὁ Ἐριγένης ἀποδεσμεύεται ἀπὸ τὸν νεοπλατωνισμό καὶ ὑποστηρίζει τὴν ἀνωτερότητα τῆς βουλητικῆς ἰσχύος τοῦ Θεοῦ ἀπέναντι στὸν νοῦν (φτάνοντας νὰ δηλώσει πῶς ἡ βούληση τοῦ Θεοῦ θὰ μπορούσε νὰ κάνει καὶ πράγματα ποὺ ἀντιβαίνουν στὶς αἰώνιες ἀρχές καὶ τοὺς αἰώνιους νόμους τῆς φύσης). Παρ' ὅλ' αὐτά, γυρεύει τὸν ἀνώτατο σκοπὸ τῆς ζωῆς ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο στὴ θεοπτικὴ ἔνωση.

Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸ συγκεκριμένο ζήτημα, μόνο ἡ σχολὴ τῶν Βικτωρίνων ἀναζητᾷ πραγματικὰ ἓναν καινούργιο δρόμο, πρὶν περὰ καὶ ἀπὸ τὸν Αὐγουστίνον. Ὅπως καὶ σὲ πολλὰ ἄλλα ζητήματα, ἔτσι καὶ σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸ πρόβλημα τῆς βούλησης οἱ Βικτωρίνοι ἀνέπτυξαν ἐπάξια τὸ καινούργιο μοτίβο. Ἦδη ὁ Βερνάρδος τοῦ Κλαιρβώ εἶχε συνδέσει τὰ ἐπίπεδα τῆς γνώσης, ὅπως τὰ εἶχε παραλάβει ἀπὸ τοὺς νεοπλατωνικούς, μὲ ἐπίπεδα τοῦ θυμικοῦ· μὲ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν ταπεινοφροσύνην. Τὴ σκυτάλη τὴν παίρνει τώρα ὁ Οὐγὸς τοῦ Ἁγίου Βίκτωρος. Σὲ κάθε γνώση, ἡ βούληση καὶ ὁ νοῦς συμπτύσσονται: ἡ ἀληθινὴ γνώση ριζώνει πάντοτε στὴν ἀγαθὴ ζωὴ τῆς ψυχῆς· ἀπὸ τὴν ἀγάπην πηγάζει ἐνάργεια καὶ ἀπὸ τὴν ἀμαρτία τύφλωση καὶ πλάνη. Ἡ ἴδια ἡ βούληση, ὅμως, δὲν καθορίζεται ἀπὸ καμιὰ προϋπάρχουσα ἐποπτεία: μπορεῖ νὰ πρά-

ξεῖ τὸ κακὸ ἀκόμα καὶ ἐνάντια στὴν ὀρθότερη γνώση τοῦ Λόγου. Ἡ βούληση ὑπερέχει τῆς νόησης – ἡ ἀγάπη εἶναι πρωταρχικότερη ἀπὸ τὴν γνώση. Ἔτσι, ἀκόμα καὶ ἡ ὑπέρτατη μακαριότητα εἶναι καθαρὴ θέληση· θέληση ἀδέσμευτη ἀπὸ ὁτιδήποτε ἐπίγειο, ἀνεμπόδιστη ἀγάπη ποὺ ὑψώνεται πάνω ἀπὸ ὅλες τὶς ἀνεπάρκειες τῆς ἀπλῆς γνώσης. Στὴν ἱεραρχία τῶν οὐράνιων ὄντων, ὁ χορὸς τῶν ἀγγέλων ποὺ ἔπεται τοῦ Θεοῦ τοποθετεῖται δίπλα τοῦ μὲ κριτήριον τὴν ἀγάπην, καὶ κατόπιν ἀκολουθεῖ ὁ ἐπόμενος μὲ κριτήριον τὴ σοφία (ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν Βίλχελμ Κάλ). Τὴ θερμὴ τῆς ἔνωσης, τὴν «ἀπόλαυση» τοῦ Θεοῦ, τὴ βρίσκουμε στὴν ἀγάπην. Καὶ ἐδῶ, ὅμως, ἡ ἐρμηνεῖα κατατείνει πρὸς τὴν γνώση: ἡ τελικὴ ἔνωση τοῦ θυμικοῦ καὶ τῆς βούλησης μὲ τὸν Θεὸ εἶναι, συγχρόνως, ὕπατη ἐνατένιση, θεωρία.

Στὴ συνέχεια, στὸν ὄψιμο σχολαστικισμό τοῦ Ἀλβέρτου καὶ τοῦ Θωμᾶ, ποὺ ἐπηρεάζονται καὶ πάλι καθοριστικὰ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, οἱ ἐκτιμήσεις τῶν ἀρχαίων ἀναφορικὰ μὲ τὴ νόηση θριαμβεύουν ὁλοκληρωτικὰ γιὰ ἀκόμα μία φορὰ. Ἐνῶ καὶ ὁ Ἀλβέρτος προσπαθεῖ μᾶλλον νὰ συμβιβάσει τὰ πράγματα, ὁ Θωμᾶς πατάει ἐντελῶς σὲ ἀριστοτελικὸ ἔδαφος. Τὸ πρόβλημα ποὺ τώρα κυριαρχεῖ καὶ προσελκύει τὸ ἐνδιαφέρον στὶς συζητήσεις τῶν σχολαστικῶν, δηλαδὴ τὸ ποιά δύναμη τῆς ψυχῆς εἶναι ἀνώτερη, ἡ νόηση ἢ ἡ βούληση, ὁ Θωμᾶς τὸ κρίνει τοποθετούμενος μονοσήμαντα καὶ ξεκάθαρα ὑπὲρ τῆς νόησης. Ὁ Θωμᾶς θεωρεῖ τὴ νόηση ὡς τὴ μόνη αὐθεντικὴ ἀρχὴ τῆς ἀνώτερης πνευματικῆς ζωῆς, τῆς ζωῆς ποὺ ὑψώνεται πάνω ἀπὸ τὸ ἀπλῶς ἐνδόχρονο στοιχεῖο. Ἡ βούληση εἶναι περισσότερο ἓνα ἰδιαίτερο εἶδος φυσικοῦ πόθου καὶ σχετίζεται πάντοτε μὲ τὶς αἰσθητὲς πραγματικότητες τῆς ὑπαρξῆς μας, οἱ ὁποῖες ἐπιμερίζονται ἀτομικὰ στὸν χῶρον καὶ τὸν χρόνον. Μονάχα ἡ νόηση μπορεῖ νὰ ἀποτυπώσει καὶ στὴν ἴδια τὴ βούληση τὴν πνευματικὴ σφραγίδα μιᾶς ἐλεύθερης καὶ ἀνώτερης κλίσης καὶ ἐπιδίωξης. Ἡ βούληση εἶναι appetitus intellectivus [διανοητικὴ ὄρεξις]. Ἡ ἰδέα μιᾶς αὐτοτελοῦς θέλησης ποὺ αὐτοκαθορίζεται πνευματικὰ ὑποχωρεῖ τελείως, παρότι, καὶ γιὰ τὸν Θωμᾶ, ὁ Θεὸς ὄχι μόνο ἀναγνωρίζει μέσα στὸν ὕμνον τοῦ ἑαυτοῦ, παρὰ ἐπίσης θέλει τὸν ἑαυτό του μέσα στὸ Ἅγιον Πνεῦμα καὶ ἐμφανίζεται ὡς σκοπὸς ποὺ ποθεῖ τὸν ἑαυτό του. Ὁ ἀποφασιστικὸς παράγοντας ποὺ διέπει ὁλόκληρη τὴν ζωὴ τῆς βούλησης εἶναι γιὰ τὸν Θωμᾶ ἀκριβῶς ἡ γνώση, τὴν ὁποία

κάθε βούληση προϋποθέτει: ήδη στα πάθη τῆς ψυχῆς, ἡ ἀντίληψη τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ ποὺ παρίσταται ἐκεῖ, ὡς γνωστικὸ στοιχεῖο τοποθετεῖται σὲ πρῶτο πλάνο. Ἡ ἐλευθερία τῆς βούλησης, ὅμως, ἀποδίδεται κατὰ βάση καὶ σύμφωνα μὲ τὰ ἀρχαῖα πρότυπα ἐξ ὁλοκλήρου στὸν ἀναστοχασμὸ τῆς βουλευσεως, στὴν ἐλεύθερη κρίση τοῦ Λόγου. Ἡ αὐθεντικὴ *ratio libertatis* [θεμέλιο τῆς ἐλευθερίας] εἶναι ἡ νόηση. Ἡ συνειδητοποίηση ποὺ ἀνακύπτει ἀπὸ τὴ νέα στάση ἀπέναντι στὴ ζωὴ, ὅτι δηλαδὴ ἡ πράξη τῆς ἐπιλογῆς καθεαυτὴν δὲν ἔχει νὰ κάνει μὲ κρίσεις ἀλλὰ εἶναι κάτι βουλευτικόν, μιὰ *appetitiva potentia* [ὀρεκτικὴ δύναμη], δὲν ἀλλάζει σὲ τίποτε τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος.

Ὁ νοῦς καθορίζει τὴ βούληση: μπορούμε νὰ θελήσουμε μόνο ὅ,τι μᾶς παρουσιάστηκε ὡς ἐφικτὸ καὶ ἐπιθυμητό, ὡς ἀγαθόν. Συνεπῶς, μόνο ὑπὸ μία περιορισμένη ἔννοια εἶναι ἡ βούληση ἀφ'ἑαυτῆς κινούμενη δύναμη. Τελικὰ, τὴν κινεῖ ὁ νοῦς, τὸ *bonum intellectum* [τὸ νοηθὲν ἀγαθόν]. «Πρῶτα καὶ καθεαυτὸν ὁ νοῦς κινεῖ τὴ βούληση». Ἄρα, τὸ κύριο ζήτημα εἶναι νὰ παραχθεῖ ἡ ἀληθινὴ ἀντίληψη, ἐκείνη δηλαδὴ ποὺ μπορεῖ νὰ δώσει στὴ βούληση τὸν ἀληθινὸ στόχο. Στὴ βούληση (τόσο τῇ θεῖα, ὅσο καὶ τὴν ἀνθρώπινη), τὸν τελικὸ στόχο τὸν ἐντυπώνει ἡ νόηση: ὅσο γιὰ τοὺς ἐνδιάμεσους στόχους, ὁ ἄνθρωπος τοὺς ἐπιλέγει καὶ αὐτοὺς διαφορετικὰ, ἀνάλογα μὲ τὸν βαθμὸ τῆς ἐπίγνωσής του.

Συνεπῶς, ἡ ἀξιακὴ πρωτοκαθεδρία τῆς νόησης εἶναι δεδομένη. *Intellectus altior et prior voluntate* [Ὁ νοῦς εἶναι ἀνώτερος καὶ πρότερος τῆς βούλησης]. Ἡ νόηση κινεῖ τὴ βούληση μέσω τοῦ τελικοῦ αἰτίου (*respectu finis* [σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸν σκοπὸ]): τὸ *objectum intellectum* [ἀντικείμενο τοῦ νοῦ] εἶναι ἡ ἀληθινὴ *causa movens volitionis* [κινοῦν αἶτιο τῆς βούλησης]. Βέβαια, καὶ ἡ βούληση ἀντεπιδρᾷ παρωθητικὰ πάνω στὴ νόηση (αὐτὸ τὸ ἀναγνωρίζουν τώρα στὴν καινούργια παράδοση), ἀλλὰ τὴν καθορίζει ἀπλῶς ὡς ποιητικὸ αἶτιο (*per modum agentis*). Ἡ βούληση λειτουργεῖ ἀπλῶς καὶ μόνο ὡς μέσο: ὁ σκοπὸς ἔχει πάντοτε μεγαλύτερη ἀξία ἀπὸ τὸν παράγοντα ποὺ ἀπλῶς ὁδηγεῖ στὴν ὑλοποίηση τοῦ σκοποῦ. Ἡ νόηση λοιπὸν κινεῖ τὴ βούληση μὲ ἓνα ἀνώτερο νόημα καὶ σὲ μεγαλύτερο βαθμὸ ἀπ' ὅσο ἡ βούληση τὴ νόηση. Τὸ *superior motor* [τὸ ἀνώτερο κινοῦν] εἶναι ὁ νοῦς. Ἔτσι, καὶ τὸ ἀληθὲς καθαυτὸ ὑπερτερεῖ τοῦ ἀγαθοῦ, ποὺ εἶναι ἀγαθὸ μόνο καὶ μόνο ἐπειδὴ μετέχει τοῦ ἀληθοῦς. Καὶ ἐνῶ τὸ Ἀπόλυτο μπορεῖ νὰ εἶναι ἅμε-

σο ἀντικείμενο τῆς γνώσης, ἓνα ἀντικείμενο ποὺ δίνεται ἅμεσα στὸν νοῦ, στὴ βούληση δὲν δίνεται παρὰ μονάχα ἐμμέσως: ἡ βούληση πρέπει νὰ τὸ παραλάβει ἀπὸ τὸν νοῦ. Συνεπῶς, ὁ πρωταρχικὸς σκοπὸς κάθε πνευματικῆς ἐπιδιώξης, καθόσον πνευματικῆς, δηλαδὴ «ἐλλογῆς», εἶναι ἡ γνωστικὴ κτήση. Μόνο ἡ νόηση παρουσιάζει πραγματικὰ καὶ τὸ ὕψιστο ὡς καθαρὸ ὑπέρχρονο ἀγαθόν.

Ἔτσι, δὲν χωράει ἀμφιβολία πῶς ἡ ὑπέρτατη μακαριότητα βρίσκεται πέρα καὶ πάνω ἀπὸ τὴ σφαῖρα τῆς βούλησης. Βέβαια, καὶ ὁ Θωμᾶς ἀναγνωρίζει τὴν καθοριστικὴ ἰσχὺ ποὺ ἔχει ἡ βούληση μέσα στὸ ἐνέργημα τῆς πίστεως (ὡς συγκατάθεσης χωρὶς τοὺς καταναγκασμοὺς τῶν ἀποδείξεων): ἡ πίστη ὅμως εἶναι ἓνα ἐπίπεδο ποὺ ὀφείλουμε νὰ ὑπερβούμε. Ἰσχύει ἐπίσης ὅτι ἡ θεοπτία θὰ πρέπει νὰ «τελειωθεῖ» μέσα ἀπὸ τὴν ἀγάπη γιὰ τὸν Θεό, ἡ ὁποία τὴν ἀκολουθεῖ ἀναγκαῖα, καθὼς ὁ ἄνθρωπος μέσω τῆς βούλησής του βρίσκει πλήρη ἀνάπαυση σὲ αὐτὸ ποὺ κατέχει μέσω τῆς νόησης. Ὡστόσο, οἱ διατυπώσεις αὐτές περισσότερο φανερώνουν μιὰ τάση συμβιβασμοῦ παρὰ τὴ συστηματικὴ τοποθέτηση τοῦ Θωμᾶ. Ἡ θωμικὴ τοποθέτηση στοχεύει ξεκάθαρα στὴ γνώση. Σύμφωνα μὲ τὸν Θωμᾶ, ἡ εὐτυχία δὲν βρίσκεται «στὶς ἐνέργειες τῆς βούλησης»: ἡ βούληση δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ στόχος μας, γιὰτὶ καὶ ἡ ἴδια ἐπιδιώκει πάντοτε τὸ βουλούμενο, ἐνῶ κάθε ὄν ἀναπαύεται μόνο στὸν σκοπὸ του. Μόνο ὁ νοῦς προσφέρει τὸν τελικὸ στόχο καὶ τὴν εὐτυχία τῆς τέλει κτήσης. *Ultima hominis salus est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione veritatis primae* [Ἡ τελικὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ τελείωσή του κατὰ τὸ διανοητικὸ του μέρος μέσα ἀπὸ τὴν ἐνατένιση τῆς πρώτης ἀλήθειας]. Ἡ σοφία ὁδηγεῖ πέρα καὶ πάνω ἀπὸ τὴν ἀγάπη (τούτῃ τὴν ἐξῆς τῆς βουλήσεως). Στὴ θεωρία ἔχουμε παρουσία τῶν ἰδίων τῶν νοητῶν μέσα στὴν ἀνθρώπινη νόηση, ταυτότητα τοῦ διανοήματος μὲ τὸ ἀντικείμενο, τὴν ὑπέρτατη εὐτυχία τοῦ βαθύτερου δυνατοῦ δεσμοῦ. Ἡδη στὴν ἐπίγεια ζωὴ ἡ ἀνώτατη εὐτυχία ποὺ μπορούμε νὰ φτάσουμε εἶναι ἡ εὐτυχία τῆς θεωρητικῆς γνώσης μέσω τῆς ἐπιστήμης τῶν ἐσχατων αἰτίων καὶ τῶν ὕψιστων σκοπῶν: ἡδη ἐδῶ τὸ διανοητικὸ στοιχεῖο μᾶς ὁδηγεῖ πέρα ἀπὸ τὸ πρακτικόν. Τὴ μακαριότητα τοῦ Ἐπέκεινα τὴν ἔχουμε ἀκέραιη στὴν καθαρὴ *contemplatio veritatis* [ἐνατένιση τῆς ἀλήθειας], στὴν *visio divinae essentiae* [θέαση τῆς θείας οὐσίας],

ή όποία ξεπερνάει κατά πολὺ ἀκόμη καὶ τὶς «θεολογικὲς ἀρετὲς» (οἱ όποῖες ἐξακολουθοῦν νὰ ὑπόκεινται στὴ βούληση).

7. Τὸ πρωτεῖο τῆς βούλησης στοὺς Φραγκισκανοὺς

Ἡ ὀξεία ἀντίθεση ποὺ προκάλεσε ἐδῶ (ὅπως καὶ σὲ ἄλλα ζητήματα) ὁ ἀριστοτελισμὸς τοῦ Θωμᾶ τοῦ Ἀκρινάτη ὁδήγησε κατόπιν σὲ μιὰ ἐπανεκτίμηση τῆς βούλησης, τὰ πορίσματα τῆς όποίας ξεπέρασαν τὶς θεωρίες τοῦ Αὐγουστίνου καὶ τῶν Βικτωρίνων ποὺ τὸν εἶχαν ἀκολουθήσει. Οἱ Φραγκισκανοί, ποὺ μὲ πρῶτο τὸν ἰδρυτὴ τους στόχευαν πάντοτε στὶς θρησκευτικὲς τοὺς ἀναζητήσεις στὴν ἀπελευθέρωση τῶν πηγῶν τῆς πίστεως καὶ τῆς ἀγάπης τοῦ ζωντανοῦ πνεύματος ἀπὸ τὶς καθηλώσεις τῆς Δογματικῆς καὶ τῆς διανοητικῆς γνώσης, ὑπῆρξαν καὶ σὲ αὐτὸ τὸ ζήτημα ἀπὸ τοὺς βασικοὺς φορεῖς τῶν νέων τάσεων. Ἡ δὴ στὴν παλιότερη σχολὴ τῶν Φραγκισκανῶν, ἦταν ἐνεργὸ τὸ μυστικὸ-αἰσθηματικὸ ἐκεῖνο πνεῦμα μὲ τὸ όποῖο οἱ Βικτωρίνοι ἐπέδιδωκαν νὰ ὑπερβοῦν τὴ σφαῖρα τῆς θεωρίας καὶ τὴ μακαριότητά της. Ἡ τάση τοῦ Μποναβεντούρα νὰ τοποθετεῖ τὴ βούληση πιὸ πάνω ἀπὸ τὴ νόηση εἶναι εὐδιάκριτη. Ὅσο ψηλότερα ἀνεβαίνουμε στὴν κλίμακα τῆς πνευματικῆς ζωῆς ὅπως τὴ δίδασκαν στὸν Μεσαίωνα μὲ ἀφετηρίαν τοὺς νεοπλατωνικοὺς, τόσο περισσότερο μειώνεται στὸν Μποναβεντούρα ἡ ὑπεροχὴ τοῦ γνωστικοῦ στοιχείου πρὸς ὄφελος τῶν δυνάμεων τοῦ θυμικοῦ καὶ τῆς πίστεως. Ὁ ἴδιος θεωροῦσε ὅτι ἡ θεολογία ἦταν scientia affectiva [θυμικὴ ἐπιστήμη]: ὅτι τὸ περιεχόμενο καὶ οἱ στόχοι τῆς βρίσκονται πέρα ἀπὸ τὴ σφαῖρα τῆς ἀπλῆς γνώσης. Βέβαια, στὴν ἀντίληψη τοῦ Μποναβεντούρα γιὰ τὴ μακαριότητα εἶχαν διεισδύσει πολλὰ στοιχεῖα καθαρῆς θεωρίας, καὶ ἀκόμα καὶ κατὰ τὸ ξεπέρασμα τῆς νόησης (ἡ όποία δὲν μπορεῖ νὰ φτάσει νὰ συλλάβει πλήρως τὸν Θεό, ἀκόμα καὶ ἂν ἀγγίξει τὴν ἀπόλυτη τελειότητα) διατηρεῖται ἡ τάση πρὸς μιὰν ἄλλη, ἀνώτερη μορφή γνώσης. Ὡστόσο, θεωρεῖται πὼς ἡ θεμελιώδης δύναμη τῆς ἔνωσης μὲ τὸν Θεό, ἡ δύναμη τῆς ἐνθουσιαστικῆς ἔκστασης, εἶναι, ὡς δύναμη ποὺ ὑψώνει τὸν ἄνθρωπο πάνω ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ του, ἡ βούληση: ἡ βούληση στὴν ἀνώτερη μορφή της, ὡς ἀγάπη. Ὡστόσο, στὴν ἐννοιά του γιὰ τὴ synderesis [«συντήρη-

σις», ἠθικὴ συνείδηση] ὁ Μποναβεντούρα ἔχει κατὰ νοῦ μιὰ ἰδιαίτερη μορφή πνευματικῆς νομοτέλειας τῆς βούλησης: αὐτὸ ποὺ καθοδηγεῖ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς καὶ τὴ βούληση κατὰ τὴν ἐπιδίωξη τοῦ Ἀγαθοῦ δὲν εἶναι κάποια εἰσαγόμενη γνώση ἀναφορικὰ μὲ αὐτό, ἀλλὰ μιὰ ἐγγενὲς δύναμη. Ὅπως ὁ νοῦς ἔχει τὸ δικό του φῶς ποὺ τὸν ὁδηγεῖ, ἔτσι καὶ ἡ ζωὴ τῆς βούλησης ἔχει τὸ δικό της, ἐσωτερικὸ διεγερτικὸ ποὺ τὴν ὠθεῖ πρὸς τὸ Ἀγαθό. Στὴν κριτικὴ δύναμη καὶ τὴ ροπὴ τῆς σκέψης πρὸς τὴν ἀλήθεια ἀντιστοιχεῖ ἡ σχέση ποὺ διατηρεῖ ἡ θέληση μὲ τὶς ἀξίες. Δὲν ἰσχύει πὼς ἡ κλίση πρὸς τὸ Ἀγαθὸ ἀποτελεῖ ἕξ τῶν νοῦ καὶ πὼς μόνο γι' αὐτὸ ἐντυπώνεται στὴ βούληση: εἶναι πρωτογενὲς δύναμη τῆς ἴδιας τῆς βουλητικῆς ζωῆς, μὲ δικούς της νόμους.

Ὅ,τι ἄρχισε μὲ τὸν Μποναβεντούρα ὁλοκληρώθηκε μὲ τὸ ἔργο τοῦ Ἰωάννη Σκώτου τοῦ Δούνς. Μὲ τὸν Σκῶτο, ἄρχισε μιὰ νέα μεγάλη φάση στὴν κατανόηση τῆς ψυχικῆς ζωῆς. Ὅσα μπόρεσαν νὰ διδάξουν τοὺς ἐπόμενους αἰῶνες σχετικὰ μὲ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς καὶ τὴ δύναμη τῆς βούλησης, στὶς πραγματεῖες καὶ τὰ δοκίμια τῆς Ἀναγέννησης καὶ ἀκολούθως, φέρουν τὴ σφραγίδα τοῦ μεγάλου δασκάλου τῆς «περιόδου τῆς παρακμῆς».

Τὸν δρόμο τοῦ Ἰωάννη Σκώτου τοῦ Δούνς τὸν ἀνοιξαν οἱ πρῶτοι ἀντίπαλοι τοῦ θωμισμοῦ. Μὲ τὸν Ἑρρίκο τῆς Γάνδης, ἡ αὐγουστίνεια βουλησιαρχία δυναμώνει καὶ ἐξαπλώνεται ἐκ νέου. Τώρα (ἐνάντια σὲ ὅσα ὑπαγόρευε ἡ παλιὰ ἀριστοτελικὴ θεωρία γιὰ τὸν ποιητικὸ νοῦ), δίνεται ἰδιαίτερη ἔμφαση στὸ παθητικὸ στοιχεῖο ποὺ χαρακτηρίζει στὴν οὐσία της τὴ γνώση: ἡ γνώση μπορεῖ νὰ εἶναι αὐτενεργὴ μόνο σὲ σχέση μὲ κάτι ποὺ τῆς δόθηκε προηγουμένως, κάτι ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο. Ἐκεῖνη ποὺ διαθέτει ἀληθινὴ αὐτενέργεια εἶναι ἡ βούληση. Ἡ δύναμη τῆς βούλησης εἶναι simpliciter activa [ἀπόλυτα ἐνεργητικὴ] καθεαυτήν. Ἐδῶ, τὸ σημεῖο ἀφετηρίας καὶ τερματισμοῦ τῆς κίνησης δὲν εἶναι τὸ ἀντικείμενο ἀλλὰ τὸ ἴδιο τὸ βουλούμενο ὄν. Ἐτσι, πραγματικὰ ἐλεύθερη εἶναι βέβαια μόνο ἡ ἐνεργητικὴ βούληση καὶ ὄχι ἡ νόηση, ἡ όποία τελικὰ ἐξαρτᾶται πάντοτε ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο. Ἡ νόηση εἶναι ἀναγκασμένη νὰ ἀναγνωρίζει αὐτὸ ποὺ ὑπάρχει καὶ τῆς δίνεται. Ἡ βούληση, ὅμως, παραμένει ἐλεύθερη στὶς ἀποφάσεις της ἀκόμα καὶ ἐναντὶ τῆς δεδομένης συνθήκης ποὺ συνιστᾶ τὸ Ἀγαθό.

Ἔτσι, τώρα, ἡ βούληση δὲν ἐξαρτᾶται ὁλοκληρωτικά ἀπὸ τὴν κρίση τῆς νόησης: ἡ γνώση παρέχει στὴ βούληση μόνο τὶς δυνατὲς κατευθύνσεις τῶν ἐνεργειῶν τῆς, καθιστᾷ δυνατὴ τὴν ἐπιλογὴ τῆς – δὲν ὀρίζει στὴ βούληση κάποια συγκεκριμένη κατεύθυνση. Τὴν κρίσιμη παρῶθηση ἡ βούληση τὴ δέχεται πάντοτε ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ τῆς. Ἡ νόηση δὲν εἶναι οὔτε ὀλικὴ οὔτε μερικὴ αἰτία τῶν κινήσεων τῆς βούλησης (ποὺ καὶ ἡ ἴδια εἶναι πνευματικὴ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς, πέρα καὶ πάνω ἀπὸ τὸν *appetitus sensitivus* [αἰσθητικὴ ὄρεξις]): ἡ νόηση εἶναι μιὰ *conditio sine qua non* [ἀναγκαία συνθήκη], ποὺ καὶ τὴν ἴδια πάλι τὴν κατευθύνει ἡ βούληση. Ὁ νοῦς κρατάει τὸ δαδὶ μπροστὰ ἀπὸ τὴ βούληση σὰν ὑπηρέτης: ἡ κυρὰ δὲν θὰ μπορούσε νὰ δεῖ καὶ νὰ περπατήσει χωρὶς αὐτό. Τὴν ἐπιλογὴ ὅμως τῶν διαδρομῶν καὶ τῶν κατευθύνσεων ὅπου θὰ πρέπει νὰ πέσει τὸ φῶς καὶ νὰ γίνεῖ ἡ ἀνίχνευση, τὴν ὀρίζει ἡ κυρὰ, ἡ βούληση. Ἡ αἰτία ποὺ θέλουμε τὸ καλὸ ἢ τὸ κακὸ εἶναι ἡ ἐλεύθερη βούληση – ὡς *primus motor in regno animae* [πρῶτο κινεῖν στὴν ἐπικράτεια τῆς ψυχῆς], ὡς αἰτία τῆς τύφλωσης καὶ τῆς πλάνης, τῆς ἀτελοῦς ἔρευνας καὶ ἐξέτασης – καὶ ὅχι ἡ γνώση ἢ ἡ ἄγνοια. Ἔτσι, ὅλες οἱ ἀρετὲς εἶναι ἕξεις τῆς βούλησης καὶ δὲν καθορίζονται πρωτογενῶς ἀπὸ τὴ σχέση τῆς γνώσης μὲ τὰ πάθη.

Αὐτὸ ποὺ ὁδηγεῖ πρὸς τὰ πάνω, ἀπὸ τὴν ἐνάρετη ὑπαρξὴ καὶ ζωὴ στὴν τέλεια ἔνωση μὲ τὸν Θεό, αὐτὸ καὶ πάλι δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ γνώση. Τὸ μόνο ποὺ κάνει ἡ γνώση εἶναι νὰ δέχεται ἀπέξω τὸ ἀντικείμενό τῆς μὲ τὴ μεσολάβηση τοῦ εἰδώλου του: ἡ βούληση ὅμως διεισδύει στὸ ἀντικείμενο τῆς ἀγάπης, καὶ ἀλλάζει – ὅσο αὐτὸ εἶναι δυνατό – καὶ ἡ ἴδια μέσα του. Ἡ ἔνωση ἐδῶ εἶναι πιὸ βαθιὰ καὶ πιὸ μύχια. Ἔτσι, στὴ γνώση, ἡ ἀπόλαυση συνδέεται πάντοτε μὲ κάποια πραγματικότητα καὶ μὲ ὀρισμένες πράξεις ποὺ παρέχονται ἀπέξω, ἐνῶ ἡ βούληση ἀπολαμβάνει τὴν ἴδια τὴ μετάβαση καὶ τὴν εἴσοδο στὸ ἀντικείμενο. Ὁ Θεὸς βιώνεται λοιπὸν πιὸ ἅμεσα, πληρέστερα καὶ πιὸ μακάρια ἀπὸ τὴ βούληση παρὰ ἀπὸ τὸν νοῦ. Ἡ ἀλήθεια εἶναι ἀπλῶς ἓνα ἀγαθὸ μεταξὺ ἄλλων – στόχος τῆς βούλησης ὅμως εἶναι τὸ Ἀγαθὸ καθαυτό. Συνεπῶς, τὸ ἀντικείμενο τῆς βούλησης ξεπερνάει τὸ ἀντικείμενο τοῦ νοῦ. «Ὁ Θεὸς συλλαμβάνεται πάντοτε πληρέστερα μέσα στὴν ἀγάπη παρὰ μέσα στὴ γνώση, γιατί μέσω τῆς ἀγάπης ἡ βούληση ἐνώνεται μὲ τὸν στόχο τῆς περισσότερο ἀπ' ὅσο ἐνώνεται ὁ νοῦς μέσω τῆς γνώσης».

Ἦδη στὴν παλιὰ σχολὴ τῶν Φραγκισκανῶν, ὁ Γουλιέλμος τοῦ Βάρρου καὶ ὁ Ριχάρδος τῆς Μεδιαβίλλας ἐστρεψαν τὶς προσπάθειές τους πρὸς μιὰ παρόμοια κατεύθυνση. Ἡ βούληση, λέει ὁ Ριχάρδος, εἶναι ἡ εὐγενέστερη δύναμη τῆς ψυχῆς ἐπειδὴ εἶναι ἡ πραγματικὰ ἐλεύθερη καὶ αὐτενεργὴ δύναμή τῆς. Καμία γνώση δὲν μπορεῖ νὰ τὴ δεσμεύσει πραγματικά. Εἶναι βέβαια φορέας διαθέσεων, ἀλλὰ δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τίποτε. Ἡ μεταφορὰ μὲ τὸν ὑπηρέτη καὶ τὸ δαδὶ παίζει ἀποφασιστικὸ ρόλο καὶ στὴν ἀντίληψη τοῦ Ριχάρδου. Ἡ δύναμη νὰ ἀλλάξουμε τὴν ψυχὴ μας, νὰ μεταστραφοῦμε ἐσωτερικὰ καὶ νὰ ὑποτάξουμε καὶ τὸ Ἄλλο, ἀνήκει πρωτογενῶς στὴ βούληση, τὴ δραστηριότητα ποὺ ἐξαρτᾶται μόνο ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ τῆς καὶ ποὺ εἶναι πάνω ἀπ' ὅλα ἀκριβῶς αὐτό: δραστηριότητα. Ἡ βούληση εἶναι αὐτὴ ποὺ ἐπιλέγει τὶς κατευθύνσεις καὶ τὶς διατρέχει, καί, ἔτσι, ὁ τελικὸς στόχος κάθε ζωῆς εἶναι στόχος τῆς βούλησης – ὅχι τοῦ νοῦ. Τὸ ἀγαθὸ εἶναι ἀνώτερο ἀπὸ τὸ ἀληθές. Δὲν εἶναι μόνο ὅτι ἡ πίστη ἀποτελεῖ τὸ θεμέλιο κάθε ἀνώτερης γνώσης· καὶ ἡ ἀγάπη φτάνει πιὸ πέρα καὶ πιὸ πάνω ἀπὸ τὴ γνώση. Ἐφόσον ὁ Θεὸς εἶναι *actus purus* [καθαρὴ ἐνέργεια], ζωντανὴ δραστηριότητα, ἡ εὐδαιμονία δὲν μπορεῖ νὰ συνίσταται στὴν ἡρεμία κάποιας παροντικῆς κυριότητος καὶ κατοχῆς: πρέπει νὰ ἔχει καὶ ἡ ἴδια ἐνεργητικὸ χαρακτήρα. Ὁ ἄνθρωπος ἐξομοιώνεται μὲ τὸν Κτίστη τοῦ στὸν μέγιστο δυνατό βαθμὸ μέσα ἀπὸ τὴν «ἀγαθὴ πράξι» τῆς βούλησης, τελικὰ τῆς ἀγάπης. Ἡ μακαριότητα ἐξαρτᾶται περισσότερο ἀπὸ τὶς θεόπνευστες πράξεις τῆς βούλησης, στόχος καὶ περιεχόμενο τῶν ὁποίων εἶναι ἡ τέλεια καλοσύνη, παρὰ ἀπὸ τὴ γνώση ποὺ ἀφορᾷ τὸν Θεὸ (ὡς Ἀλήθεια).

8. Τὸ βουλευσιαρχικὸ σύστημα τοῦ Ἰωάννη Σκώτου τοῦ Δούνη

Ὅλα αὐτὰ κατόπιν διατυπώνονται μὲ τὸν σαφέστερο τρόπο καὶ ἀναπτύσσονται στὸ μεγαλύτερο δυνατό βάθος ἀπὸ τὸν Ἰωάννη Σκῶτο τοῦ Δούνη. Ἡ θεωρία του γιὰ τὸ ἀπόλυτο πρωτεῖο τῆς βούλησης, τὸ «βουλευσιαρχικὸ τοῦ σύστημα» ὅπως θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε κυριολεκτώντας, ἀγγίζει μέσα στὴ σχολαστικὴ παράδοση τοὺς ἀντίποδες τῆς ἀρχαίας νοησιαρχίας. Ἡ χριστιανικὴ στάση ζωῆς ἐκφράζεται ἐδῶ

έννοιολογικά με πρωτόγνωρη αὐτοτέλεια καὶ σαφήνεια, τέτοια ποὺ δὲν τὴ συναντᾶμε οὔτε στὸν Αὐγουστίνου. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸ θέμα μας, ἡ ἀποδέσμευση ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο καὶ κάθε εἶδους πλατωνισμό ἐπιτυγχάνεται τόσο τέλεια καὶ ξεκάθαρα, ὅσο καὶ ἡ ἀποδέσμευση ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη: ἐναντίον τῆς δικῆς του ὀψιμῆς ἐπίδρασης στὸν θωμισμὸ στρέφεται κυρίως ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δούνε.

Ἡ θέση πὺς τὸ βουλευτικὸ ἐνέργημα καθορίζεται ἀπὸ τὴν προϋπάρχουσα γνώση τοῦ ἀντικειμένου τῆς θέλησης – ὅπου στὴν πραγματικότητα αἴτιο τῆς θέλησης γίνεται τὸ γινωσκόμενο ἀντικείμενο καὶ ἡ θέληση καθορίζει ἐν μέρει μόνο τὴ δραστηριότητα – ἀνασκευάζεται διεξοδικά. Ἡ βούληση δὲν σχετίζεται κατὰ κανένα τρόπο πρωτογενῶς ἢ ἀναγκαῖα μὲ τὸ «ἀγαθὸ» ὡς γενικὸ σκοπὸ, ὥστε τὸ μόνο ζητούμενο νὰ εἶναι ἡ ἀνακάλυψη τοῦ «ἀγαθοῦ» αὐτοῦ. Ὅσο καὶ ἂν, κατὰ τίς μεμονωμένες ἐνέργειες ἐπὶ πραγματικῶν ἀντικειμένων, ἡ γνώση τῶν ἀντικειμένων αὐτῶν συνιστᾷ μιὰ *causa sine qua non* τῆς πράξης, παρ' ὅλ' αὐτὰ, ἡ πράττουσα ἀρχή, ἡ βούληση, δὲν καθορίζεται καθεαυτὴν σὲ καμία περίπτωση ἀπὸ παραστάσεις. Ἀπεναντίας, εἶναι πλήρως αὐτοκαθοριζόμενη καὶ ἀποτελεῖ τὸ *movens per se* [καθαυτὸ κινοῦν] σὲ κάθε πράξη· εἶναι ἡ μοναδική καὶ ὀλική αἰτία τῶν ἐνεργημάτων της, *causa sufficiens omnis actus sui* [ἡ ἀποχρῶσα αἰτία ὅλων τῶν ἐνεργημάτων της]. Ὅποιαδήποτε περαιτέρω διερώτηση ἀναφορικὰ μὲ τὸ θεμέλιο τῆς βούλησης στερεῖται νοήματος: ἐδῶ ἔχουμε κάτι ἔσχατο μὲ τὴν πλήρη ἔννοια. Ἡ δραστήρια, ἐλεύθερη βούληση (ποὺ διαχωρίζεται αὐστηρὰ ἀπὸ τίς παθητικὲς διεγέρσεις τοῦ ἐπιθυμητικοῦ) εἶναι ἐλεύθερη κατὰ τὴν οὐσία της ἀκόμα καὶ ἔναντι τῶν αἰτίων ποὺ καθορίζουν τὴ νόηση. Ἡ ἀπόφαση εἶναι πάντοτε καθαρὸ ἐνέργημα τῆς βούλησης, δὲν ἐνεργοποιεῖται ἀπὸ τίς πιέσεις ποὺ ἀσκεῖ ἡ γνώση. Οὔτε καὶ τὸ περιεχόμενο τῆς ἀπόφασης καθορίζεται πάγια ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῆς ἀντίληψης. Ἡ βούληση διαθέτει πάντοτε *possibilitas ad utrumque* [δυνατότητα γιὰ τὸ ἓν ἢ τὸ ἄλλο], μπορεῖ νὰ ἀποφασίσαι μὲ τὸν ἢ μὲ τὸν ἄλλο τρόπο, νὰ στραφεῖ πρὸς τὸ καλὸ ἢ τὸ κακὸ, τόσο πρὸς αὐτὸ ποὺ εἶναι ἤδη γνωστὸ ὡς ἀνώτερο, ὅσο καὶ πρὸς αὐτὸ γιὰ τὸ ὁποῖο ἔχουμε συνείδηση πὺς εἶναι κατώτερο. Ἡ βούληση μπορεῖ νὰ ἀντισταθεῖ ὅχι μονάχα στοὺς πειρασμοὺς τῶν αἰσθήσεων, ἀλλὰ καὶ στὰ ἀγαθὰ ποὺ τῆς προσφέρει ἡ νόηση: συχνὰ ἀποφασίζει ἀκόμη καὶ ἐνάντια στὴν

ἀνώτερη γνώση τοῦ Λόγου. Ὅσο ἰσχύει πὺς ὑφίσταται κάποια φυσικὴ ροπὴ πρὸς τὸ Ἀγαθὸ καὶ τὴ μακαριότητα, ἄλλο τόσο ἰσχύει πὺς ἡ βούληση παραμένει ἐλεύθερη νὰ ἀπορρίψει ἀκόμα καὶ τὰ ὑψιστα – καὶ γνωστὰ ὡς τέτοια – ἀγαθὰ. Ἡ ἐλεύθερη ἰσχὺς τῆς βούλησης μπορεῖ νὰ υἱοθετεῖ ἄλλοτε θετικὴ καὶ ἄλλοτε ἀρνητικὴ στάση ἀπέναντι στὸ ἴδιο καὶ τὸ αὐτὸ ἀντικείμενο χωρὶς νὰ συντελεῖται ὁποιαδήποτε ἀλλαγὴ στὴ σφαῖρα τῆς γνώσης. Καθεαυτὴν, ἡ βούληση εἶναι πάντοτε *causa indeterminata ad alterutrum oppositorum* [ἀπροσδιόριστη αἰτία γιὰ τὸ ἓν ἢ τὸ ἄλλο ἀπὸ τὰ ἀντίθετα].

Τὸ γεγονὸς ὅτι ὑπάρχει μιὰ τέτοια βούληση ὡς ἀρχὴ τῆς «ἐνδεχομενικότητας» καὶ ὡς ἀπόλυτη ὀλική αἰτία ἐνδεχόμενων πράξεων, μᾶς τὸ δείχνει ἡ ἄμεση προφάνεια τῆς ἐσωτερικῆς μας ἐμπειρίας: συγχρόνως, ὅμως, ἡ ὑπαρξὴ τῆς βούλησης αὐτῆς ἀποτελεῖ ἀναγκαῖα παραδοχὴ τὴν ὁποία ὑπαγορεύει ἡ συνείδηση τῆς ἠθικῆς εὐθύνης. Στὴν ἠθικὴ κρίση δὲν κατακρίνουμε τὴ νόηση, ἀλλὰ τὴ βούληση· δὲν αἰσθανόμαστε τὴ νόηση ὡς αἰτία τῆς ἀμαρτωλῆς πράξης, παρὰ καταλογίζουμε τὴν ἀπόφαση στὴ βούληση καὶ μόνο σὲ αὐτὴν. Ἄν τὸ βουλευτικὸ ἐνέργημα τὸ καθόριζε τὸ *objectum cognitum* [τὸ γινωσκόμενο ἀντικείμενο], ἡ γνώση τοῦ ἀντικειμένου, τότε μιὰ σχέση ἀναγκαιότητας θὰ ἀποκτοῦσε καθοριστικὴ σημασία: ἡ θέληση θὰ δεσμευόταν διαρκῶς καὶ μονοσήμαντα ἀπὸ τὴ φυσικὴ διαδικασία τῆς ἐπίδρασης τοῦ ἀντικειμένου πάνω στὸ ὑποκείμενο. Δὲν θὰ ἔμενε χῶρος γιὰ τὸ ἐνδεχόμενο ἀντιτιθέμενων μεταξύ τους δυνατοτήτων ἀπόφασης, ἐνδεχόμενο ποὺ ἀποτελεῖ τὴ βάση γιὰ κάθε ἔννοια εὐθύνης.

Βέβαια, δὲν ὑπάρχει καμία θέληση ποὺ νὰ εἶναι ἀπολύτως τυφλή, ποὺ νὰ μὴ χρειάζεται νὰ συνδεθεῖ μὲ τὴ συνείδηση ὀρισμένων ἀντικειμένων. Ἀκριβῶς ἐδῶ ὅμως ἔχει τὴ θέση της ἡ εἰκόνα τοῦ νοῦ ὡς τοῦ ὑπηρετῆ τῆς βούλησης ὁ ὁποῖος μεταφέρει τὸ δαδί. Ἡ βούληση εἶναι τὸ αὐθεντικὸ «κινοῦν σὲ ὅλη τὴν ἐπικράτεια τῆς ψυχῆς». Ὁ νοῦς εἶναι μονάχα *causa subserviens voluntati* [αἰτία ποὺ ὑπηρετεῖ τὴ βούληση] καὶ ὅχι τὸ προσδιοριστικὸ αἴτιο τοῦ βουλευτικοῦ ἐνεργήματος: ἀντιθέτως, «ἡ βούληση, ποὺ διατάζει τὸν νοῦ, εἶναι ἡ ἀνώτατη αἰτία σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τίς ἐνέργειες αὐτοῦ». Τούτῃ ἡ ιδέα ἀποσαφηνίζεται πλήρως μὲ τὴ διάκριση τῶν δύο φάσεων οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζουν κάθε γνώση ποὺ ἀφορᾷ τὸ ἀντικείμενο τῆς βούλησης. Ἀνάμεσα στὴν *cogitatio*

prima [πρώτη έννοηση] καὶ τὴν cogitatio secunda [δεύτερη έννοηση] βρίσκεται, ὡς παράγοντας πού καθορίζει ἀποφασιστικά τὴν ἴδια τὴν κατάσταση τῆς γνώσης, ἡ δραστηριότητα τῆς βούλησης. Στὴν πραγματικότητα, ἡ «πρώτη έννοηση» προηγεῖται τῆς θέλησης, δίνει τὴν ἀρχικὴ ἀφορμὴ καὶ κάνει μιὰ χοντρικὴ ἐπιλογὴ. Ἐδῶ, ἡ βούληση δὲν ἀσκεῖ καμιά ἐπιρροή. Ἀκριβῶς γιὰ αὐτὸν τὸν λόγο, ὅμως, ἐπειδὴ ἐδῶ ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ μιὰ φυσικὴ καὶ ἀκούσια σχέση, δὲν μπορεῖ νὰ γίνει ἀκόμα λόγος γιὰ ἀμαρτία καὶ καταλογισμό. Ἡ αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση, ἡ ἰδέα πού ἔρχεται στὸν νοῦ, εἶναι καθεαυτὲς πρότερες τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ. Τώρα ὅμως τὸ ζήτημα εἶναι ἀκριβῶς αὐτό, τὸ πῶς συμπεριφέρεται ἡ βούληση ἀπέναντι σὲ αὐτὸ πού τὴ διεγείρει – ἀλλὰ κατὰ κανέναν τρόπο δὲν τὴν προσδιορίζει –, πρὸς αὐτὸ πού ἔχει μπροστὰ της ὡς δεδομένο: τὸ ἂν ἀντιδρᾷ στέργοντας ἢ ἀποστέργοντας, μὲ ἀγάπη ἢ μὲ μίσος. Ἡ στάση της αὐτὴ θὰ παίξει ἀποφασιστικὸ ρόλο ἀναφορικὰ μὲ τὸ ἴδιο τὸ objectum cognitum, μὲ τὴ διαμόρφωσὴ του στὴ φάση τῆς «δεύτερης έννοησης». Γιατὶ ἀνάλογα μὲ τὶς ἐπιταγὲς τῆς βούλησης, τὸ ἀντικείμενο πού τῆς παρουσιάστηκε ἄθελά της ἀδράχνεται τώρα, ἐξετάζεται καὶ μελετᾶται ἢ παραβλέπεται καὶ ἀντικαθίσταται ἀπὸ ἄλλα. Ἐδῶ, ἀποφασιστικὴ σημασία ἔχει τὸ ἐξῆς: ὅπως συμβαίνει μὲ τὸ αἰσθητήριον ὄργανο τοῦ ματιοῦ, ἔτσι καὶ τὸ κάθε βλέμμα τῆς ψυχῆς δὲν πέφτει μόνο σὲ ἓνα καὶ μοναδικὸ ἀπομονωμένο ἀντικείμενο. Στὸ βλέμμα τῆς ψυχῆς, μέσα σὲ ἓνα εὐρύτερο πεδίο, πάντοτε προσφέρονται ταυτόχρονα καὶ συσσωρεύονται γύρω ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο τῆς προσήλωσής του ἄλλα ἀντικείμενα, πού τὸ βλέμμα αὐτὸ τὰ συλλαμβάνει ἀκαθόριστα. Καὶ ὅπως τὸ μάτι πέφτει ἀθέλητα σὲ κάποιο λουλούδι καὶ μπορεῖ κατόπιν αὐτεξούσια καὶ μὲ δική του ἐπιλογὴ νὰ στραφεῖ σὲ κάποιο ἄλλο ἀπὸ τὰ πολλὰ πράγματα πού βρίσκονται γύρω, σὲ κάτι πού ἦταν παρὸν καὶ αὐτὸ μὲ ἀκαθόριστο τρόπο, ἔτσι συμβαίνει ἐν γένει καὶ μὲ τὶς ἐνέργειες τῆς βούλησης: αὐτὲς εἶναι πού τώρα μὲ τὴ σειρά τους καθορίζουν τὴ στρόφῃ τοῦ γνωστικοῦ ὀργάνου πρὸς ἐπιμέρους ἀντικείμενα, μέσα στὰ ὅρια τοῦ ἐκάστοτε στιγμιαίου ὀρίζοντα. Ἐτσι, ἡ cogitatio secunda, πού συναποφαίνεται τόσο καθοριστικὰ στὴ συνέχεια, κατὰ τὴν ἐπιλογὴ τῆς βούλησης καὶ τὸν λογισμό πού ὀδηγοῦν στὴν πράξη, εἶναι ἤδη καὶ ἡ ἴδια ἀποτέλεσμα ἐπιλογῆς τῆς βούλησης. Οἱ τόνοι τοῦ φωτὸς καὶ τῆς σκιᾶς στὴ γνώση

καθορίζονται οὐσιωδῶς ἀπὸ τὶς πρωταρχικὲς τάσεις τῆς βούλησης. Ἡ βούληση μπορεῖ νὰ σηκώσει ὅ,τι ἔγινε μετὰ βίας αἰσθητὸ σὲ ὕψος ἀπ' ὅπου αὐτὸ θὰ φωτίσει τὰ πάντα· μπορεῖ, ἀφήνοντας τὸ βλέμμα της νὰ πλανηθεῖ ἄλλοῦ, νὰ ἀπομακρυνθεῖ τόσο πολὺ ἀπὸ κάτι πού ξεπροβάλλει μὲ τέλεια εὐκρίνεια, ὥστε τελικὰ αὐτὸ νὰ ἐξαφανιστεῖ ἀπὸ τὴ συνείδηση. Ἡ ἀξίότητα καὶ ἡ ἐνοχὴ ἀποτελοῦν γνωρίσματα τῆς κατεύθυνσης πού παίρνει ὁ στοχασμός, γνωρίσματα τῆς ἴδιας τῆς γνωστικῆς ἀναζήτησης: ἡ γνώση τῆς «δεύτερης έννοησης» εἶναι καταλογιστὴ, ὑπόκειται σὲ ἠθικὴ κρίση. Ἐτσι, δὲν εἶναι ἡ γνώση αὐτὴ πού καθορίζει τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴ φαυλότητα τῆς βούλησης· ἀντίθετα, τοῦτες ἀποτελοῦν τὴ βάση πάνω στὴν ὁποία ἀναπτύσσεται ἡ γνώση. Δὲν ὀρίζει ἡ νόηση τὴ βούληση· τὸ ἀνάποδο εἶναι πού συμβαίνει: voluntas imperat intellectui [ἡ βούληση ἄρχει τοῦ νοῦ]. Αἰτία τῆς τύφλωσης εἶναι ἡ ἀμαρτωλὴ κατεύθυνση τῆς βούλησης: ἡ ἀλαζονεία π.χ. ὀδηγεῖ στὴν παραγνώριση τῶν ξένων ἀρετῶν, προκαλεῖ τὴν ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸ καλὸ πού θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ γνωρίσει. Ἀλλὰ καὶ τὸ ἀντίστροφο ἰσχύει: ἡ ἀγαθὴ βούληση εἶναι πού ξεκλειδώνει τὴν ψυχὴ, ὥστε αὐτὴ νὰ ὑποδεχτεῖ τὴ γνώση τῶν ἀληθινῶν καὶ ἐφικτῶν ἀγαθῶν, καθὼς καὶ τὴ γνώση τῶν ὁδῶν πού ὀδηγοῦν σὲ αὐτά.

Ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δοῦνς τονίζει συνέχεια ὅτι μὲ κάποια ἔννοια καὶ ἡ ἴδια ἡ γνώση συνιστᾷ πράξη, ὅτι φέρει μέσα της κατὰ τὴν ἀνάπτυξη καὶ τὴ μορφοποίησή της πάντοτε τὴν ἐργασία τῆς βούλησης. Ἡ ἀποψή του δὲν εἶναι ὅτι τὸ ἴδιο τὸ γνωστικὸ ἐνέργημα ἔχει βουλευτικὸ χαρακτήρα ἢ ὅτι ἔχει τὴν αἰτία του στὴ βούληση. Τὸ πρωτεῖο τῆς βούλησης δὲν πρέπει νὰ ἐννοηθεῖ κατὰ τέτοιο τρόπο ὥστε ἡ γνώση νὰ ἐξαρτᾶται ἀπόλυτα ἀπὸ τὴ βούληση καὶ νὰ εἶναι μονάχα ἀπόρροια τῶν βλέψεών της. Ὁ Σκῶτος κατοχυρώνει ἀπόλυτα τὴν ἰδιαιτερότητα τῆς γνωστικῆς σχέσης ὑποκειμένου-ἀντικειμένου. Ἀλλὰ ἡ κατεύθυνση πρὸς τὴν ὁποία ἐξελίσσεται ἡ γνώση, τὸ πού στρέφεται ἡ ματιὰ της, αὐτὸ εἶναι κάτι πού ἐξαρτᾶται οὐσιωδῶς ἀπὸ τὴ βούληση. Ἀπὸ τὶς δύο δυνάμεις τῆς ψυχῆς – πού ἡ καθεμιὰ τους εἶναι καθεαυτὴν ἐντελῶς αὐτόνομη καὶ αὐτοφυῆς – ἡ βούληση εἶναι ἡ ὑπερτερη, ἡ ἀνώτερη ἐξουσία. Ἀμέσως μόλις λάβει χώρα κάποια cogitatio [έννοηση] (πού ἡ ἴδια δὲν ὑπόκειται στὴ βούληση – ἡ βούληση δὲν ἔχει ἄμεση ἐπίδραση στὴ γνώση), ἀρχίζει ἡ ἐπήρεια τῆς βούλησης. Ἡ

ἐπήρεια αὐτὴ εἶναι ἔμμεση καὶ διαμεσολαβημένη, ἀλλὰ γιὰ αὐτὸν τὸν λόγο ἔχει ἐξαιρετικὴ σημασία γιὰ τὴ διαμόρφωση κάθε ἀντίληψης, γιὰ τὴ συνεχὴ ἐξέλιξη τῆς γνώσης. Μέσω αὐτῆς τῆς ἐπενέργειας πάνω στὴ γνώση εἶναι ποὺ ἡ γνώση μου γίνεται γιὰ πρώτη φορὰ πραγματικά δική μου, τὴν ἐξουσιάζω καὶ παύει νὰ εἶναι σκέτη ἐπίδραση δεδομένων ἀντικειμένων πάνω στὴν ψυχὴ μου. "Ὅσο σημαντικὴ καὶ νὰ εἶναι ἡ δεκτικότητα τοῦ ὑποκειμένου γιὰ τὸ γνωστικὸ ἐνέργημα, ἄλλο τόσο εἶναι ἀναγκαῖο νὰ συνοδεύεται τὸ ἐν λόγω ἐνέργημα παντοῦ ἀπὸ αὐτενέργεια. "Ἢδη τὰ αἰσθήματα εἶναι ἐνέργειες τοῦ Ἐγὼ καὶ τὸ δρῶν ἀντικείμενο ἀποτελεῖ ἀφορμὴ τους. Καὶ ὅσο ψηλότερα ἀνεβαίνει κανεὶς στὶς βαθμίδες τῆς γνώσης, τόσο μεγαλώνει ἡ σημασία τοῦ παράγοντα τῆς αὐτενέργειας: ἡδη μὲ τὴ μνήμη μπαίνει στὸ παιχνίδι μιὰ δύναμη δημιουργίας καὶ ἀλλαγῆς, ἐνῶ συγχρόνως φανερώνεται καὶ ἐδῶ ἡ ἐπίδραση τῶν κατευθύνσεων τῆς βούλησης. Κατὰ τὴν ἄρνηση ἢ τὴν ἀποδοχὴ τῶν ἐνεργημάτων τῆς σκέψης καὶ τῆς ἔρευνας, τῆς κρίσης καὶ τοῦ συμπερασμοῦ, τὰ βουλευτικὰ ἐνεργήματα διαπερνοῦν ὅλες τὶς ἀνώτερες σφαῖρες τῆς γνώσης.

"Ἐτσι, οὔτε καὶ γιὰ τὸν Ἰωάννη Σκῳτο τοῦ Δούνς μπορεῖ ἡ γνώση νὰ ἀποτελεῖ τὸν σκοπὸ τῆς ζωῆς μας. Ἡ ἀλήθεια εἶναι ἓνα ἀπὸ τὰ ἀγαθὰ τῆς ζωῆς, ὅχι τὸ ἴδιο τὸ Ἀγαθό, ὁ τελικὸς σκοπός. "Ὅπως σὲ κάθε ζωντανὸ πλάσμα, ἔτσι καὶ στὸν ἄνθρωπο ὑπάρχει καὶ τὸ παθητικὸ καὶ τὸ ἐνεργητικὸ στοιχεῖο, ἀλλὰ τὸ ἐνεργητικὸ, τὸ δραστήριο καὶ ζωντανό, εἶναι πάντοτε τὸ ἀνώτερο. Ἡ γνώση ὅμως εἶναι κατὰ βάση παθητικὴ. Ἐνεργεῖ μὲ τὴν ἀναγκαιότητα μιᾶς φυσικῆς δύναμης: ἐδῶ, αὐτὸ ποὺ καθορίζει ἀπόλυτα τὴν ὑποκειμενικότητα εἶναι τὸ ἀντικείμενο. Κάθε γνώση τελεῖ ὑπὸ ἀντικειμενικῶν ὁρῶν, ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὰ πράγματα τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου. Καθεαυτὸν, εἴτε τὸ «θέλει» εἴτε ὄχι, ὁ νοῦς εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ ὑπακούσει στὴν ἐπικρατέστερη παράσταση καὶ στοὺς καταναγκασμοὺς ποὺ ἐπιβάλλουν τὰ ἀντικειμενικὰ δεδομένα. *Intellectus cadit sub natura* [ὁ νοῦς ὑπάγεται στὴ φύση]: ἡ γνώση παραμένει ἓνα εἶδος φυσικῆς διαδικασίας, ὅπου κάποιο πρᾶγμα ἐπιβάλλεται μὲ «φυσικὴ ἀναγκαιότητα» σὲ ἓνα ἄλλο – στὸ ὑποκείμενο. Σύμφωνα μὲ τὸν Ἰωάννη Σκῳτο τοῦ Δούνς, μόνο μὲ τὴ βούληση (ἢ ὅποια *nunquam necessitatur ab objecto* [δὲν ἐξαναγκάζεται ποτὲ ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο] καὶ διατηρεῖ πάντοτε τὴν ἐλευθερίαν της ἐναντι τῶν

πραγμάτων) αἶρεται καὶ τοποθετεῖται ὁ ἄνθρωπος ἐκτὸς τῆς φύσης. Οἱ ἐκτιμήσεις τῆς Ἀρχαιότητος ἀντιστρέφονται τώρα ἐντελῶς. Τότε, ἡ βούληση (ποὺ καθαυτὴ τὴ διέκριναν μόνις καὶ μετὰ βίας ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία) θεωροῦνταν ὡς ἀπλὴ φυσικὴ δύναμη καὶ φυσικὴ κίνηση· ἐπιπλέον, εἶχε τὸ μειονέκτημα νὰ ἐπιδιώκει ἔξω ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ της τὸ ποθητὸ ἀντικείμενο, τὸ ἀντικείμενο ποὺ δὲν εἶχε ἀκόμα κατακτηθεῖ καὶ περάσει στὴν κατοχὴ της. Ἀντιθέτως, ὁ νοῦς ἐρχόταν στὴν ψυχὴ – ἢ ὅποια κατὰ τὰ ἄλλα τελοῦσε ὑπὸ φυσικοὺς καθορισμοὺς – «ἀπέξω», ἀπὸ ἀνώτερες σφαῖρες· ἄλλωστε, κατὰ τὴ θέαση τοῦ ἀντικειμένου ποὺ τοῦ δίνεται, ὁ νοῦς βασίζεται μονάχα στὸν ἑαυτὸ του.

Τώρα, τὰ πράγματα ἀντιστρέφονται: ὁ νοῦς βρίσκεται σὲ συνθήκες φυσικῆς ἐξάρτησης ἀπὸ τὸ ἐξωτερικὸ δεδομένο, εἶναι δεμένος στὸ σύστημα τῆς φύσης καὶ στηρίζεται διαρκῶς σὲ κάτι ἄλλο· δὲν εἶναι λοιπὸν ποτὲ αὐτάρκης. Ἀντιθέτως, ἡ βούληση ξεχωρίζει ἀπὸ τὸ φυσικὸ σύστημα καὶ τὴν ἀναγκαιότητα: εἶναι ἐνεργητικὴ καὶ ἐλεύθερη· εἶναι ὁ πυρήνας τῆς καθαρῆς ὑποκειμενικότητας καὶ τῆς ζωῆς της, καὶ πάνω ἀπ' ὅλα εἶναι τὸ κέντρο τοῦ αὐτοτελοῦς καὶ αὐτενεργοῦ ἀτόμου, τῆς εἰκόνας τῆς θείας αὐτενέργειας καὶ ἐλευθερίας. Ἡ βούληση δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τίποτε ἄλλο, ἀπὸ τίποτε τὸ ἐξωτερικὸ, οὔτε τελεῖ ὑπὸ τοὺς ὁρους ὅποιουδήποτε τέτοιου ἐξωτερικοῦ πράγματος. Ἐνῶ στὴ γνώση τὰ ἀντικείμενα ἐπιδροῦν πάνω στὸ ὑποκείμενο, στὴ βούληση ἐκεῖνο ποὺ ἀποκτᾶ ἐξουσία καὶ ἐπιρροὴ πάνω στὰ ἀντικείμενα εἶναι ἡ ὑποκειμενικότητα. Στὴν ἀγαθὴ βούληση, ὅμως, καὶ στὴν ἀνώτατη μορφή της, τὴν ἀγάπη πρὸς τὸν Θεό, ἡ βούληση στηρίζεται πραγματικὰ μονάχα στὸν ἑαυτὸ της καὶ δὲν ἐπιθυμεῖ τίποτε ἄλλο παρὰ νὰ ζήσει στὸν δρόμο τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἀρχὴ τῆς ἐνδεχομενικότητας εἶναι ἀνώτερη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς ἀναγκαιότητας. Ὁ Θεὸς ἔβαλε τοὺς ἀνθρώπους πέρα καὶ πάνω ἀπὸ τὴ φύση ὡς ἐλεύθερα ὑποκείμενα, τὰ ὅποια ἐνεργοῦν στὴ βάση ἐνδεχομένων καὶ μὲ γνήσια αὐτενέργεια.

"Ἐτσι, ὄχι μόνο ἀπορρίπτεται ἡ ἀρχαία ἄποψη σύμφωνα μὲ τὴν ὅποια ἡ βούληση λαμβάνει τὸ στοιχεῖο τῆς πνευματικότητας μονάχα μέσω τῆς νόησης, ὄχι μόνο τονίζεται συνεχῶς ὅτι ἡ βούληση φέρει ἢ ἴδια καθεαυτὴν «διανοητικὸ» ποιόν, παρὰ ἐνίοτε ἀκούγεται ἀντίστροφα (καὶ μὲ ρητὴ ἀναφορὰ στὸν Ἀριστοτέλη) καὶ τὸ ἐξῆς: καὶ στὸν νοῦ,

ἡ ἀνώτερη ἱκανότητα καὶ ἡ ὑπέρβαση τῆς φύσης βλασταίνει μέσω τῆς ἔνωσης μὲ τὴν ἐλεύθερη βούληση, ἡ ὁποία τὸν κατευθύνει καὶ τὸν καθοδηγεῖ πρὸς τοὺς ἔσχατους σκοπούς. Ἡ θεολογία εἶναι πρακτικὴ ἐπιστήμη: ἐδῶ, ἡ γνώση εἶναι μέσο ἐνόψει τοῦ στόχου τῆς καθάρτητος τῆς βούλησης, ὅχι αὐτοσκοπὸς τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως. Τὸ ζητούμενο εἶναι νὰ δημιουργηθεῖ μιὰ τελειωτικὴ καὶ στηριγμένη στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ τῆς θέληση. Αὐτὸ τὸν σκοπὸ ὑπηρετεῖ καὶ ἡ γνώση τῶν ἀνώτερων πραγμάτων. Ὁ σκοπὸς τῆς ὑπαρξῆς καὶ τὸ καλύτερο ποὺ μπορεῖ νὰ κερδίσει ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ἡ γνώση, ἀλλὰ ἡ δραστηριότητα τῆς ἀγαθῆς καὶ ἀγνῆς βούλησης καί, ἐντέλει, ἡ ἀνεξάντλητη ζωντάνια τῆς ὑπερφυοῦς ἀγάπης. Τὰ ἀγαθὰ ὅμως αὐτὰ τὰ γεννάει μόνο ὁ αὐτοκαθορισμὸς τῆς βούλησης.

Ἔτσι, οὔτε ἡ μακαριότητα ἀναζητᾶται πιά στὴ θεοπτία καὶ τὴ θέαση τῶν θείων Ἰδεῶν. Μπορεῖ στὴν περίπτωσι τοῦ φιλοσόφου τὴν ὑπέρτατη εὐτυχία νὰ τὴν παρέχει ἡ ἐν λόγῳ θέαση, λέει ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δούνς, ἀλλὰ ὁ φιλόσοφος ὡς φιλόσοφος ἐξακολουθεῖ νὰ παραμένει δέσμιος τῶν ἐπιγείων. Ἡ πίστη ὅμως ὁδηγεῖ τὸν ἄνθρωπο ψηλότερα ἀπὸ τὴν γνώση, καὶ ἡ πίστη εἶναι μεταστροφή τῆς βούλησης. Ἡ χριστιανικὴ ζωὴ καὶ τὰ παραγγέλματα τῆς πρακτικῆς θεολογίας ὁδηγοῦν πέρα ἀπὸ τὴν εὐτυχία τῶν «διανοητικῶν» ἀρετῶν. Ἡ μακαριότητα βιώνεται διὰ τῆς βούλησης. Τὴν πραγματικὴ ἔνωση μὲ τὸν Θεὸ δὲν τὴ φέρνουν, ὅπως νομίζει ὁ Θωμᾶς, οἱ ἔννοιες καὶ ἡ ἐποπτικὴ γνώση: ἡ ἔνωση αὐτὴ ἔγκειται κατὰ πρῶτο λόγῳ στὴ θέληση καὶ στὴν ἀγάπην. Ἡ ἀγάπη συλλαμβάνει τὸ ὑπέρτατο ἀγαθὸ καθεαυτὸ καὶ πλήρως. Αὐτὸ εἶναι τὸ πλεονέκτημα τοῦ ἀγαθοῦ ἀπέναντι στὸ ἀληθές: σὲ ὅποιον τὸ ἐπιθυμεῖ αὐθεντικά, τὸ ἀγαθὸ παραχωρεῖ κάτι ἀπὸ τὴν ἴδια του τὴν οὐσία, πράγμα ποὺ τὸ ἀληθές δὲν τὸ κάνει. Ἄν λοιπὸν οἱ ἀρχαῖοι καὶ μαζί τους ὁ Θωμᾶς ἀναζητοῦσαν τὴν τέλεια κατοχὴ καὶ τὴν ἄμεση παρουσία τῆς αἰωνιότητος στὴ γνώση, τώρα ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δούνς ὑπογραμμίζει τὸ στοιχεῖο τῆς ἀπόστασης ποὺ ἐξακολουθεῖ νὰ ὑφίσταται σὲ αὐτὴν. Τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ ἀντικείμενο τῆς θέλησης ἐνώνονται πραγματικὰ μόνο μέσω τῆς θέλησης καὶ τῆς ἀγάπης γιὰ τὸ Ἀγαθόν. Μὲ τὸν Θεὸ ἐνωνόμαστε μὲ τὸν ἄμεσώτερο καὶ τελειότερο τρόπο, διαμέσου τῆς ἀγάπης: μὲ αὐτὴν ἐρχόμαστε σὲ ἀληθινὴ ἐπαφὴ μὲ τὸν Θεὸ καὶ τὸν ἀπολαμβάνουμε – ὅσο καὶ ἂν, κατὰ

τὴν ἔσχατη τελείωσι τῆς ψυχῆς, καὶ ἡ ἴδια ἡ γνώση φτάνει νὰ ὑψωθεῖ μέχρι τὸ ἀνώτατο Εἶναι.

Τώρα συνάγονται καὶ τὰ ἀναγκαῖα συμπεράσματα ἀναφορικὰ μὲ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ. Μέχρι τότε οἱ ἀρχές καὶ οἱ λόγοι τοῦ κόσμου καὶ τῶν ὄντων ἀναζητοῦνταν συνήθως στὸν Θεὸ Νοῦ καὶ τὶς Αἰώνιες Ἰδέες του. Ὅσο καὶ ἂν ἀναγνωρίζοταν ἡ ἀξία τοῦ στοιχείου τῆς βούλησης στὶς ἐνέργειες τῆς Κτίσεως, τῆς Συντήρησης καὶ τῆς Χάριτος, ἡ ἀληθινὴ ἐξουσία – σὲ τέλεια συμφωνία μὲ τὸ πνεῦμα τῆς Ἀρχαιότητος – ἐξακολουθοῦσε νὰ ἐκχωρεῖται στὴ νόηση καὶ τὰ περιεχόμενά της. Τὴ βούληση τοῦ Θεοῦ – αὐτὸ ἀκριβῶς δίδασκε ὁ Θωμᾶς – τὴ δεσμεύει ἀπόλυτα ἡ *regula sapientiae* [ὁ κανὼνας τῆς σοφίας], ὁ νόμος τοῦ νοῦ. Ὁ Θεὸς κάνει αὐτὸ ποὺ ἀναγνωρίζει ὡς σωστὸ ἢ νόηση: τόσο στὸν Θεό, ὅσο καὶ στὸν ἄνθρωπο, αὐτὸ ποὺ καθορίζει τὸ βουλευτικὸ ἐνέργημα εἶναι ἡ γνώση. Τελικὰ, οἱ οὐσιακὲς σχέσεις μεταξὺ τῶν Ἰδεῶν (ὡς Ἰδεῶν στὴ νόηση τοῦ Θεοῦ) ἐξακολουθοῦν νὰ καθορίζουν τὴ δομὴ τῆς πραγματικότητος.

Ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δούνς ἀρνεῖται τὴν ἐξάρτηση τῆς θείας βούλησης ἀπὸ τὴν θείαν νόηση, τοῦ ἐνδεχόμενου ἀπὸ τὸ ἀναγκαῖο. Ἡ θεία βούληση εἶναι ἡ *prima causa* [πρώτη αἰτία] ὁλόκληρου τοῦ ὄντος. Βέβαια, οἱ ἐπιλογές τοῦ Θεοῦ προσδένονται σὲ δυνατότητες ποὺ τὶς περιορίζουν οἱ νόμοι τῆς λογικῆς: ὁ Θεὸς δὲν μπορεῖ νὰ θελήσει κάτι ποὺ εἶναι καθεαυτὸ ἀντιφατικόν. Ὅμως μέσα στὰ ὅρια τῶν ἐν λόγῳ δυνατότητων, ἡ βούλησή του εἶναι τελείως ἀδέσμευτη, ἀποτελώντας τὴ μοναδικὴ αἰτία κάθε θελήματός του. Ἡ φυσικὴ τάξη εἶναι καλὴ γιὰ τὴ θέληση ὁ Θεός· δὲν τὴν ὅρισε ὁ Θεὸς ἐπειδὴ τοῦ τὴν ὑπέδειξε ἡ νόησή του ὡς καθεαυτὴν καλὴ. Ἔτσι, ἡ θεία βούληση ἀποτελεῖ ἀπὸ μόνη της τὸ ἔσχατο θεμέλιο τῆς ἠθικῆς τάξεως τοῦ κόσμου (μὲ μόνη ἐξαίρεση τὴν *lex naturalis* [τὸν φυσικὸν νόμον], ὁ ὁποῖος δηλώνεται στὶς πρῶτες δύο ἐντολές τοῦ Δεκαλόγου) καὶ τῆς οἰκονομίας τῆς σωτηρίας. Ὅ,τι δὲν εἶναι ὁ Θεὸς μπορεῖ νὰ εἶναι καλὸ μόνο γιὰ τὸ θέλει ὁ Θεός· δὲν τὸ θέλει ὁ Θεὸς ἐπειδὴ τάχα εἶναι ἀπὸ μόνο του καλὸ καὶ ἀναγνωρίσιμο ὡς καλόν. «Ὁ πρῶτος κανὼνας» εἶναι ἡ βούληση τοῦ Θεοῦ καθεαυτὴν, ὅχι ὁ κανὼνας τῆς σοφίας. Ἡ καλοσύνη δὲν εἶναι ἀντικείμενο τῆς νόησης παρὰ πρωτογενὴς μορφή τῆς βούλησης, ἡ ὁποία δὲν μπορεῖ νὰ αἰτιολογηθεῖ περαιτέρω. Ἡ ἴδια ἡ βούληση εἶναι

ή μοναδική και ἔσχατη «αἰτία» τοῦ ἀγαθοῦ. Δὲν ἔχει νόημα νὰ ψάχνουμε πέρα ἀπὸ αὐτήν.

Ἡ ἐπίδραση ποὺ ἄσκησε ἡ παραπάνω θεωρία γιὰ τὴ βούληση ξεπέρασε κατὰ πολὺ τὰ χρονικὰ ὅρια τῆς ὀψιμῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας, ἂν καὶ τὰ νήματα τῶν μεσολαβήσεων εἶναι δύσκολο νὰ ἐντοπιστοῦν. Ἡ ἱστορία τοῦ σκωτισμοῦ κατὰ τὴν Ἀναγέννηση καὶ τοὺς Νεότερους Χρόνους δὲν ἔχει γραφεῖ ἀκόμα. Εἶναι γνωστὸ ὅτι ὁ Γουλιέλμος τοῦ Ὁκκαμ, ἀκολουθώντας τὸν δάσκαλο, τονίζει κατηγορηματικὰ τὴν αὐτονομία καὶ τὴν ὑπεροχὴ τῆς βούλησης ἔναντι τῆς νόησης, καὶ τονίζει τὴν ιδέα γιὰ τὴ νομοθετικὴ ἐξουσία τῆς θείας βούλησης ὠθώντας τὴν μέχρι τὸ παράδοξο. Ὁ Γουλιέλμος ὑπογραμμίζει σὲ τέτοιο βαθμὸ τὴν ἀδεσμευσία τῶν θείων ἀποφάσεων, ὥστε ἡ καινούργια καὶ σημαντικὴ ιδέα μιᾶς ξεχωριστῆς –καὶ ὄχι δανεισμένης ἀπὸ τὴ νόηση– νομοτέλειας τῆς βούλησης παραχωρεῖ συχνὰ τὴ θέση τῆς στὴν εἰκόνα μιᾶς ἀπόλυτης αὐθαιρεσίας. Καὶ στὶς ἀνθρώπινες πράξεις, ὁ Γουλιέλμος διαχωρίζει τὴ βούληση ἀπὸ τὴ νόηση πρὸς κάθετα ἀπ' ὅσο τὸ ἐννοοῦσε ὁ Ἰωάννης Σκῶτος τοῦ Δούνης. Ἡ σκεπτικιστικὴ τάση ποὺ ἐμφανίστηκε τότε καὶ ἀντιτάχθηκε σὲ κάθε φυσικὴ γνώση (καὶ κυρίως στὴ φυσικὴ ἠθικὴ καὶ τὴ φυσικὴ θεολογία), συνδεόταν μὲ τὴ νομιναλιστικὴ γνωσιοθεωρία, καὶ μὲ τὶς ἀκρότητές της ζημίωσε σοβαρὰ τὶς καινούργιες ἀντιλήψεις γιὰ τὴ βούληση. Οἱ βλέψεις νὰ οἰκοδομηθεῖ ἓνα «φυσικὸ σύστημα» τοῦ πνεύματος καὶ τῶν ἀξιῶν εἶχαν μεγάλη σημασία γιὰ τοὺς ἀνατέλλοντες Νεότερους Χρόνους: ἔτσι, παρ' ὅλο ποὺ ἡ ἀντίθεση στὸν ρεαλισμὸ τῶν σχολαστικῶν ἐννοιῶν ἦταν κάτι ποὺ ἡ ἐποχὴ αὐτὴ μοιραζόταν μὲ τὸν ὀκκαμισμό, ὑποχρεώθηκε νὰ τοῦ γυρίσει τὴν πλάτη. Κάνοντάς το αὐτό, ἐγκατέλειψε καὶ πάλι τὸ νῆμα τοῦ πρωτείου τῆς βούλησης γιὰ μεγάλο μέρος τῶν ἐξελίξεων.

9. Ἀντίθετα ρεύματα

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἡ μεγάλη προέλαση τοῦ σκωτισμοῦ δὲν εἶχε κατὰ κανένα τρόπο θέσει ἐκτὸς μάχης τὶς παλιὲς νοησιαρχικὲς παραδόσεις. Παράλληλα μὲ τὴ συνέχεια τῆς παράδοσης τοῦ Ἰωάννη Σκώτου τοῦ Δούνης (κυρίως μέσω τοῦ Δυράνδου τοῦ Σαῖν Πουρσαῖν καὶ τοῦ Πέ-

τρου Αὐρέολου, κατόπιν μέσω τοῦ Πέτρου τοῦ Ἀλλιακοῦ καὶ γενικὰ τῶν ὁπαδῶν τοῦ Ὁκκαμ), παράλληλα ἐπίσης καὶ μὲ τὴ διάδοση τοῦ θωμισμοῦ, προκύπτουν τάσεις συμβιβασμοῦ (π.χ. μὲ τὸν Ἰωάννη Γέρσωνα). Πολλοὶ στοχαστὲς μένουν ἀναποφάσιστοι ἀνάμεσα στὶς δύο ἀντιλήψεις γιὰ τὴ ζωὴ τοῦ πνεύματος. Στὸν Μάιστερ Ἐκχαρτ οἱ δισταγμοὶ εἶναι ἐμφανέστεροι ἀπ' ὅσο σὲ ὅλους τοὺς ὑπόλοιπους. Σὲ ἀμέτρητα χωρία τοποθετεῖται πάνω στὸ πρόβλημα τῆς ἐποχῆς: ποιά ἀπὸ τὶς δυνάμεις τῆς ψυχῆς εἶναι ἡ εὐγενέστερη καὶ μὲ ποιά κατακτᾶται ἡ μακαριότητα. Ἀλλὰ ὅσες φορές παίρνει θέση ὑπὲρ τῆς βούλησης, ἄλλες τόσες τοποθετεῖται ὑπὲρ τῆς νόησης. Ἀπὸ τὴ μιὰ, ἡ νόηση φαίνεται νὰ ἔχει γνησιότερη σχέση μὲ τὸ καθαρὸ «Εἶναι», ἐνῶ ἀντίθετα ἡ βούληση μοιάζει νὰ συλλαμβάνει τὸν Θεὸ μόνο μὲ τὸ «ἐνδυμα» τοῦ ἀγαθοῦ: συνεπῶς, ὁ Λόγος θὰ πρέπει νὰ κατέχει τὸ πραγματικὸ κλειδί τῆς θείας ἀβύσσου καὶ νὰ μπορεῖ νὰ πεῖ ὅ,τι συνέλαβε «στὴ σύντροφό του, τὴ βούληση» μόνο ἐκ τῶν ὑστέρων. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὅμως, (αὐτὸ στὶς παρουσιάσεις τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἐκχαρτ τὶς περισσότερες φορές παραβλέπεται), λέγεται ἐξίσου συχνὰ τὸ ἐξῆς: τὴν τελικὴ «βουτιά» τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν ἔνωση μὲ τὸν Θεὸ μπορεῖ νὰ τὴν κάνει μόνο ἡ βούληση ὡς «ὁ ἄντρας μέσα στὴν ψυχὴ», ὅχι ὁ Λόγος, ἡ γυναίκα στὴν ψυχὴ, ἡ δεκτικὴ «θεατῆς», ποὺ δὲν εἶναι ποτὲ τόσο ἐλεύθερη ὅσο ἡ βούληση. «Ἡ ἀνώτατη δύναμη εἶναι ἡ ἀγάπη. Αὐτὴ εἶναι ποὺ ὁδηγεῖ τὴν ψυχὴ, μὲ τὴ γνώση καὶ ὅλες τὶς δυνάμεις της, στὸν Θεό». «Ἡ ψυχὴ, προκειμένου νὰ προσλάβει τὸν Θεό, χρησιμοποιοῖ τὴ μνήμη τῆς ἐσωτερικότητάς της καὶ τὸν ἐποπτικὸ τῆς Λόγο. Ἡ ἀγάπη, ὅμως, ὁδηγεῖ τὴν ψυχὴ στὴν ἐσωτερικότητα τοῦ Θεοῦ». «Ἡ ἄλλη δύναμη εἶναι ἡ βούληση. Εἶναι εὐγενέστερη καὶ τὸ ἔχει ἀπὸ τὴ φύση της νὰ ρίχνεται στὴν ἄγνοια ποὺ εἶναι ὁ Θεός». Ἀκόμα καὶ στὰ χωρία ὅπου ἐπιδιώκεται συμβιβασμός, τὸ πέρασμα στὴν ὑπέρτατη ἔνωση ἔχει ἐπίσης βουλητικὸ χαρακτήρα: «Οἱ δυνάμεις ἔχουν ἀπὸ κοινὸ μιὰ ἀπλὴ φύση, ἡ ὁποία πραγματοποιεῖ τὴ “βουτιά” στὴ βούληση».

Ὅπως ὁ Ἐκχαρτ, ἔτσι καὶ ὁ Νικόλαος Κουζανὸς ἀμφιταλαντεύεται μεταξὺ τοῦ πρωτείου τῆς βούλησης καὶ τοῦ πρωτείου τῆς νόησης. Ἡ στάση αὐτὴ χαρακτηρίζει ὅλη τὴν ἀλυσίδα τῶν θεωρητικῶν μορφωμάτων ποὺ ἀναπτύχθηκαν μὲ ἀφετηρία τὴ γερμανικὴ μυστικὴ παράδοση. Ἐδῶ, τὸ μοτίβο τῆς βούλησης συχνὰ ὑποχωρεῖ ἀλλὰ ἐξί-