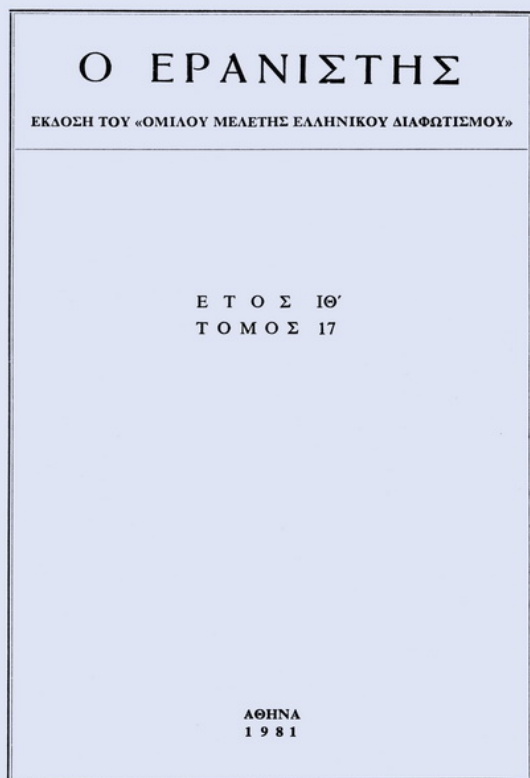


The Gleaner

Vol 17 (1981)



Το πρόβλημα του υλισμού στην φιλοσοφία του
ελληνικού Διαφωτισμού

Π. Κονδύλης

doi: [10.12681/er.313](https://doi.org/10.12681/er.313)

To cite this article:

Κονδύλης Π. (1981). Το πρόβλημα του υλισμού στην φιλοσοφία του ελληνικού Διαφωτισμού. *The Gleaner*, 17, 196–223. <https://doi.org/10.12681/er.313>

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΥΛΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ

Ἡ ἐμφάνιση ἑνὸς προγραμματικοῦ καὶ λογικῶς συνεκτικοῦ ὑλιστικοῦ ρεύματος στὸ πλαίσιο τοῦ δυτικοῦ Διαφωτισμοῦ δὲν ἀποτελεῖ φαινόμενο τυχαῖο ἢ περιθωριακό¹, μολονότι ἀπὸ ἄποψη καθαρὰ στατιστικῇ ὁ ὑλισμὸς καλύπτει ἐλάχιστο μόνο μέρος τοῦ πνευματικοῦ φάσματος τοῦ 18ου αἰώνα. Ἄν, ὥστόσο, τὸ εἰδικὸ βάρος τοῦ διαφωτιστικοῦ ὑλισμοῦ μέσα στὴν ἱστορία τῶν ἰδεῶν ξεπερνᾷ κατὰ πολὺ τὴν στατιστικὴν του ἰσχὺ, αὐτὸ ὀφείλεται στὸ γεγονός, ὅτι οἱ ὑλιστὲς ὡδήγησαν ὡς τὴν ἀκραία τους συνέπεια τάσεις σύμφυτες μὲ τὸν ἴδιο τὸν ἀντιθεολογικὸ ὀρθολογισμό τῶν Νέων Χρόνων. Ἡ σύγκριση μὲ τὴν κλασσικὴ παράδοση τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς, ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς τὸν Αὐγουστίνου καὶ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη, δείχνει, ὅτι ὁ νεότερος ὀρθολογισμὸς ἀφορμᾶται θεωρητικὰ ἀπὸ τὴν ὄντολογικὴ ἀνατίμηση τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, ὁ ὅποιος, ἐνῶ προγενέστερα θεωροῦνταν ὄντολογικὰ ὑποδεέστερος, δηλ. κατὰ βάση ἁ-λογος ὡς πρὸς τὴν ὑφή του καὶ ἐπομένως (κατ' ἀντίθεση πρὸς τὴν σφαῖρα τοῦ ὑπερβατικοῦ πνεύματος) ἀνεπίδεκτος καθαρὰ νοητικῆς σύλληψης, τώρα ἐμφανίζεται ὡς σύστημα αὐστηρῶν νομοτελῶν σχέσεων, ποὺ ἐπιδέχονται καθαρὰ λογικὴ-μαθηματικὴ κατανόηση καὶ ἐρμηνεία καὶ πού, ἀκριβῶς γι' αὐτό, ἀποτελοῦν ἀντικείμενο ὅχι ἀπλῶς μιᾶς ἐπιστήμης δευτερεύουσας σὲ σχέση πρὸς τὴν μεταφυσικὴ, παρὰ τῆς ἐπιστήμης (μὲ τὴν σημερινὴ σημασία τοῦ ὅρου) κατ' ἐξοχίαν. Ἀπ' αὐτὴν τὴν στροφὴ ἀπορρέει ἡ νεότερη φυσικὴ ἐπιστήμη, κατασταλάζοντας ἀρχικὰ σ' ἓνα μηχανιστικὸ κοσμοεἶδωλο, ποὺ ὥστόσο δὲν φαινόταν ν' ἀπειλεῖ ἅμεσα τὸν Θεό, ἀφοῦ αὐτὸς παρέμενε κατασκευαστῆς καὶ κινητῆς τῆς μηχανῆς τοῦ κόσμου. Ὅμως στὴν ἐποχὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ γίνεται ἓνα ἀκόμα βῆμα: ἡ ὄντολογικὴ ἀνατίμηση τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου ὡδηγεῖται, κάτω ἀπὸ τὴν ἐπὶ πᾶσι τῆς πάλης ἐναντίον τοῦ χριστιανικοῦ ἀσκητισμοῦ, στὴν ἀποκορύφωσή της, καὶ μάλιστα μὲ τίς ἐξῆς συνέπειες γιὰ τὴν κοσμολογία: τὸ μηχανιστικὸ κοσμοεἶδωλο παραμερίζεται (τουλάχιστο στὴν καθαρὴ, καρτεσιανὴ-δυαρχικὴ μορφὴ του), ἐνῶ κερδίζει ἔδα-

1. Ὅπως ἐσφαλμένα τὸ εἶδε ὁ E. Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, 73.

φος ή ιδέα τῆς ἐνιαίας καὶ αὐτοκινούμενης φύσης. Στὴν ὕλη δηλ. ἀποδίδεται, μὲ διαφόρους τρόπους καὶ ἀπὸ διαφόρους δρόμους, ἡ ιδιότητα τῆς κίνησης, ἥτοι ἡ ὕλη γίνεται (γιά πρώτη φορά στὴν ἱστορία τῶν ἰδεῶν σὲ τέτοια ἔκταση) ὀντολογικὰ αὐτάρκης. Ἡ ἐξέλιξη τούτῃ ἐνθαρρύνεται ἀπὸ τὶς νεοφυεῖς βιολογικὲς ἐπιστῆμες, μὲ τὶς ὁποῖες οἱ ἐκπρόσωποι τοῦ διαφωτιστικοῦ ὕλισμοῦ βρίσκονται σὲ ἰδιαίτερα στενὴ ἐπαφή.

Μὲ τὴν ἔννοια αὐτή, λοιπόν, ὁ ὕλισμος ἀποτελεῖ λογικὴ καὶ νόμιμη ἀπόρροια τῆς κοσμοθεωρητικῆς μετατόπισης ποὺ συνεπέφερε ὁ ὀρθολογισμὸς τῶν Νέων Χρόνων. Ὅμως ἡ νεοφανὴς ὀντολογικὴ αὐτοτέλεια τῆς ὕλης ἀπειλοῦσε νὰ παραγκωνίσει ὀριστικὰ τὴν σφαῖρα τοῦ πνεύματος (τόσο ὑπὸ τὴν μορφή τοῦ Θεοῦ ὅσο καὶ ὑπὸ τὴν μορφή τῆς ἀνθρώπινης καθαρῆς νόησης)— τοῦ πνεύματος, ποὺ στὴν παράδοση τῆς κλασσικῆς μεταφυσικῆς ἀποτελοῦσε πάντοτε, κοντὰ στ' ἄλλα, τὸν φορέα καὶ ἐγγυητὴ τῶν ἠθικῶν-κανονιστικῶν ἀρχῶν. Πρέπει ν' ἀναλογιστοῦμε, πόσο πρόδηλη φαίνονταν πρὶν ἀπὸ δύο αἰῶνες στὰ μάτια τῆς συντριπτικῆς πλειοψηφίας τῶν ἀνθρώπων ἡ ἀναγκαία συνάφεια τῆς ἔννοιας τῶν ἀξιών μὲ τὴν ἔννοια τοῦ πνεύματος, γιὰ νὰ κατανοήσουμε τὴν σφοδρότητα τῆς ἀντίδρασης τῶν ἰδίων τῶν διαφωτιστῶν ἐνάντια στὴν μειοψηφία τῶν ὕλιστῶν. Ὅπως νόμιζαν οἱ πλεῖστοι διαφωτιστές, ὁ ὕλισμος ἔδινε εὐπρόσδεκτα ἐπιχειρήματα στοὺς θεολογικοὺς ἀντιπάλους τους, οἱ ὁποῖοι ὑποστήριζαν σὲ ὅλους τοὺς τόνους (θρηνητικοὺς καὶ ἀπειλητικούς), ὅτι τὸ ἀναπόδραστο ἀποτέλεσμα κάθε ἀπομάκρυνσης ἀπὸ τὴν χριστιανικὴ διδασκαλία, ὅπως τὴν ἐρμήνευε ἡ Ἐκκλησία, θὰ ἦταν ἡ ἀθεΐα, ὁ ἀθηθικισμὸς καὶ ἡ διάλυση τῶν θεμελιῶν τῆς κοινωνικῆς ζωῆς. Σὲ μιὰν ἐποχή, ὅπου —προτοῦ ἀκόμα δημιουργηθεῖ τὸ κράτος μὲ τὴν σύγχρονη ἔννοια— ἡ Ἐκκλησία κατεῖχε ὕλική καὶ πνευματικὴ δύναμη, τὴν ὁποία σήμερα δυσκολευόμαστε νὰ συλλάβουμε σ' ὅλη τῆς τὴν ἔκταση, ὁ ὕλισμος ἦταν ἀναπόφευκτο νὰ καταδικαστεῖ σὲ στατιστικὴ καχεξία, ὅχι μόνο μέσα στὴν πνευματικὴ κοινωνία σὰν σύνολο, ἀλλὰ καὶ μέσα στοὺς κόλπους τοῦ ἴδιου τοῦ Διαφωτισμοῦ. Οἱ ἀστικοὶ κύριοι φορεῖς τοῦ Διαφωτισμοῦ διαστέλουν (ἐμφατικὰ) τὶς φιλοσοφικὲς τους θέσεις ἀπὸ τὸν ὕλισμό, χωρὶς ὅμως καὶ νὰ μποροῦν νὰ παραιτηθοῦν (ὀλότελα) ἀπὸ τὴν ὀντολογικὴ ἀνατίμηση τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, ἀφοῦ αὐτὴ ἀποτελοῦσε τὸν ἀκρογωνιαῖο λίθο τῆς ὀρθολογιστικῆς κοσμοθεώρησης τῶν Νέων Χρόνων. Ἀποτέλεσμα τῆς ἀναγκαστικῆς ἀμφίπλευρης τούτης τοποθέτησης ἦταν ἡ λογικὴ ἀμφιρρέπεια καὶ ἀσάφεια τοῦ κύριου ρεύματος τοῦ δυτικοῦ Διαφωτισμοῦ².

2. Μιὰν ἐκτενὴ ἀνάλυση τῶν πνευματικῶν πηγῶν τοῦ διαφωτιστικοῦ ὕλισμοῦ καὶ τῶν ἀντιδράσεων, ποὺ αὐτὸς προκάλεσε, μπορεῖ νὰ βρεῖ ὁ ἀναγνώστης στὸν

Στόν ελληνικό χώρο, όπου, για λόγους όχι μόνο κοινωνικούς, αλλά και έθνικούς, ή Έκκλησία κατείχε την αδιαμφισβήτητη πρωτοκαθεδρία στην πνευματική ζωή, ενώ οι πυρῆνες τοῦ ἰσχυροῦ διαφωτιστικοῦ κινήματος παρέμεναν διάσπαρτοι τόσο ἀπὸ γεωγραφικὴ ὅσο κι ἀπὸ κοινωνιολογικὴ ἀπόψη, ἦταν φυσικὸ νὰ μὴν ἐκδηλωθοῦν προγραμματικὰ ὑλιστικὲς τάσεις. Ὡστόσο ὑπάρχει ἀναμφισβήτητα ἓνα πρόβλημα τοῦ ὑλισμοῦ, ποὺ τίθεται θετικὰ κι ἀρνητικὰ, συνειδητὰ κι ἀσυνειδητὰ, καθὼς τὰ ρεύματα, ποὺ ἔρχονται ἀπ' ἑξῶ, ἐπιδροῦν διαβρωτικὰ πάνω στὶς θεολογικὰ κυρωμένες βεβαιότητες, ὅποτε ἀπὸ θεολογικὴ πλευρὰ ἐπισηαίνονται οἱ ἔσχατοι κίνδυνοι, ἐνῶ στὸ ἀραιὸ στρατόπεδο τῶν διαφωτιστῶν οἱ ὑλιστικὲς τάσεις ἀποκηρύσσονται τόσο ἀπὸ τὸν φόβο τῶν ἀντιποίνων ὅσο καὶ μὲ τὴν κρυφὴ ἐλπίδα, ὅτι ἡ ἀποκήρυξη αὐτὴ θὰ δώσει ἓνα ἄλλοθι στὸ διαφωτιστικὸ κίνημα ποὺ θὰ ἐπιτρέψει τὴν γενικὴ προώθησή του — χωρία ποὺ ἡ κοινωνικὴ ἰσχὺς τῶν μεταφυσικῶν καὶ θεολογικῶν ἀντιλήψεων ἀντανάκλᾳται μέσα στὸ ἴδιο τὸ πνεῦμα τῶν διαφωτιστῶν μὲ τὴν μορφὴ τῆς καλοπροαίρετης καὶ εὐλικρινοῦς ἐμμονῆς τους σὲ κοινὸς ἠθικοθεολογικοὺς τόπους³. Παράλληλα, ὅμως, ὁ Διαφωτισμὸς δὲν θὰ μποροῦσε ν'ἄναι Διαφωτισμὸς, ἂν ἀπέναντι στοῦ αἰσθητοῦ, ὑλικὸ κόσμου δὲν υἱοθετοῦσε μιὰ στάση διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη θεολογική. Μέσα στὰ πλαίσια τούτης τῆς ἀνατίμησης τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου ἔρχονται κάποτε στὴν ἐπιφάνεια κάποιες ἀσθενέστερες ἢ ἰσχυρότερες συμπάθειες πρὸς ὀρισμένες βασικὲς θέσεις τοῦ ὑλισμοῦ, ὅπως π.χ. τὴν αὐτοκινησίαν τῆς ὕλης, ἔστω κι ἂν οἱ συμπάθειες τοῦτες ἐκφράζονται σὲ ἔργα ποὺ στὸ σύνολό τους κάθε ἄλλο παρὰ εἶναι ὑλιστικά. Τὸ πρόβλημα τοῦ ὑλισμοῦ στὴν φιλοσοφία τοῦ ἐλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ παίρνει, λοιπόν, δύο ὅψεις: ἀπὸ τὴν μιὰ ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ τὴν ρητὴ ἀποκήρυξη τοῦ ὑλισμοῦ (δηλ. τῆς ὄντολογικῆς αὐτονομίας τῆς ὕλης) ὅχι μόνον ἀπὸ φόβο μπροστὰ στὴν ὑλικὴ δύναμη τῆς θεολογικῆς κοσμοθεώρησης, ἀλλὰ κι ἀπὸ τὴν συνειδητὴ ἀποδοχὴ τῆς παραδοσιακῆς σύνδεσης πνεύματος καὶ ἠθικῶν ἀξιῶν· κι ἀπὸ τὴν ἄλλη πρέπει νὰ διαπιστώσουμε τὴν δειλή, καὶ κάποτε ἀσυνειδήτη, διείσδυση θέσεων ἁμεσα ἢ ἔμμεσα ὑλιστικῶν σὲ κείμενα ποὺ ἀπὸ πρώτη ὄψη δὲν δίνουν καμιὰ τέτοια ἐντύπωση.

P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981, ἰδίως 210 κέ., 257 κέ., 518 κέ.

3. Σχετικὰ μὲ τὸ ψυχολογικὸ λεπτὸ τοῦτο σημεῖο πβ. τὶς εἰσαγωγικὲς παρατηρήσεις τῆς μελέτης μου «Ὁ Ψαλίδας, ὁ Παμπλέκης, καὶ ἡ θεία ἀποκάλυψη», στὰ *Ἡπειρωτικὰ Χρονικά*, 24 (1982), 249-266.

Στόν Εὐγένιο Βούλγαρη ἡ πανηγυρική ἀπόρριψη τοῦ ὕλισμοῦ δὲν ἀποτελεῖ μέρος τῆς διαφωτιστικῆς ἐκείνης στρατηγικῆς, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ἀποδοχή τῆς αὐτοδυναμίας τοῦ πνεύματος χρησίμευε ὡς ἄλλοθι ἐναντίον τῆς παραδοσιακῆς θεολογίας καὶ μάλιστα ὡς προανάκρουσμα τῆς πάλης ἐναντίον της, παρὰ πρὶ πολλὴ συναρτᾶται μὲ τὴν αὐθόρμητη υἱοθέτηση βασικῶν ἀντιλήψεων τῆς τελευταίας. Ἄν ὁ Βούλγαρης ἀνῆκει στὸν Διαφωτισμὸ μὲ τὴν ἔννοια, ὅτι ἀντιτάσσεται στὸν ἀρτηριοσκληρωμένο ἀριστοτελισμὸ κι ἐπιχειρεῖ μιὰ διεύρυνση τοῦ περιεχομένου τῆς φιλοσοφίας πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς μετακαρτεσιανῆς γνωσιοθεωρίας καὶ τῶν φυσικομαθηματικῶν ἐπιστημῶν, ὥστόσο σίγουρα ξεκόβει ἀπ' αὐτὸν ὅταν π.χ. δέχεται τὸν Θεὸ ὡς πρώτη πηγὴ τῶν ἐννοιῶν τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ⁴. Ὁ ἴδιος ἐξηγεῖ, γιὰ ποιὸν λόγὸ αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη νὰ κατοχυρώσει προκαταβολικὰ τὸ ἄνοιγμα τοῦ πρὸς τὴ νεότερη —καὶ νεωτερική— φιλοσοφία μὲ μιὰ ρητὴ κατασφάλιση τῶν ἀρχῶν τῆς πίστεως. Μερικοί, γράφει, ἐκμεταλλεύονται «τὸ ἐλευθέρως φιλοσοφεῖν» ὅχι ἀπλῶς «ἐλευθεριάζοντες», παρὰ «κατελευθεριάζοντες» — «ἐν οἷς οὐδὲ τῶν Ἱερῶν αὐτῶν λογίων φειδόμενοι, τὰ ἐκ διαμέτρου τούτοις ἀντιβαίνοντα ὡς δόγματα τῆς γνησιωτέρας κατ' αὐτοὺς ὄντα φιλοσοφίας ἀδεῶς τε καὶ ἀνυποστόλως πρεσβεύουσιν»⁵. Ὡστε ἡ ἀντίθεση πρὸς τὰ «ἱερὰ λόγια» σημαίνει ἐδῶ ἐκφυλισμὸ κι ὅχι αὐτονόμηση ἢ πρόοδο τῆς φιλοσοφίας. Εἶναι ἐνδεικτικὸ, ὅτι ὁ Βούλγαρης ὀρίζει τὴν «ὕγιαίνουσα φιλοσοφία» διαστέλ-

4. Δεύτερη πηγὴ εἶναι ἡ ψυχὴ ἡ ἴδια, ἡ ὁποία (σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ὕλη, ὅπως θὰ δοῦμε ἀμέσως παρακάτω) εἶναι αὐτοκίνητη, καὶ τρίτη ἡ αἴσθησις. Ὁ Βούλγαρης προσθέτει, βέβαια, ὅτι ἡ αἴσθησις ὡς πηγὴ τῆς γνώσεως εἶναι «τρίτη μὲν τῇ τιμότητι, τῇ δὲ χρήσει πρώτη», ὅμως αὐτὸ δὲν σημαίνει κάποια συμφωνία μὲ τὸν Locke π.χ. ἀφοῦ σὲ ἄλλες περικοπὲς διευκρινίζεται, ὅτι ἡ δύναμη τοῦ νοεῖν εἶναι ἐμφυτὴ καὶ μάλιστα ὅτι ἡ πρόσληψη, μολονότι κοινὴ σ' ὅλες τὶς γνωστικὰς δυνάμεις, στὴν πραγματικότητά προσιδιάζει μόνο στὴ νόση (*Ἡ Λογικὴ ἐκ παλαιῶν τε καὶ νεωτέρων συνεραισθεῖσα*, Λιψία 1766, 158 κέ., 112, 118). Ἡ γνωσιοθεωρητικὴ νοησιαρχία τοῦ Βούλγαρη παρουσιάζεται, ἔτσι, στενὰ δεμένη μὲ τὴν θεολογικὴ πνευματοκρατικὴ διάσταση τῆς σκέψεως τοῦ ἀπ' αὐτὴ τὴν ἄποψη ὁ Ψαλίδας δὲν εἶχε ἄδικο ὅταν νόμιζε, ὅτι ἡ διδασκαλία τοῦ Βούλγαρη γιὰ τὴν κατευθεῖαν προέλευση ἀνθρώπινων ἰδεῶν ἀπὸ τὸν Θεὸ «τὸν ἀποδείχνει ὅχι φιλοσοφοῦντα, ἀλλὰ φιλοσοφοθεολογοῦντα» (*Καλοκινήματα ἤτοι Ἐργχειρίδιον κατὰ φθόνον καὶ κατὰ τῆς Λογικῆς τοῦ Εὐγενίου, ἀνατύπωση τοῦ Α'. Ἀγγέλου στὸ Τρόγκεν τῆς Ἑλβετίας*, 1951, 11). Συναφῆς καὶ ἐξίσου ὀρθὴ εἶναι ἡ παρατήρηση τοῦ Ἀγγέλου, ὅτι ὁ Βούλγαρης ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὸν Locke ἐξ αἰτίας τοῦ φόβου τοῦ μπροστὰ στὸν ὕλισμὸ καὶ τῆς γενικῆς συμβιβαστικῆς του διάθεσης· βλ. *Πῶς ἡ νεοελληνικὴ σκέψις ἐγνώρισε τὸ Δοκίμιο τοῦ John Locke*, Ἀθήνα 1954, 144-5 (ἀνάτυπο ἀπὸ τὴν Ἀγγλοελληνικὴ Ἐπιθεώρηση, τ. 7, 128-149).

5. *Λογική*, 61.

λοντάς την πρωταρχικά ὄχι ἀπὸ τὸν κορυθαλικὸ ἀριστοτελισμὸ (ὥπως θὰ γίνει ἀργότερα στὴν «Ἀπολογία» τοῦ Ἰώσηπου Μοισιόδακα), παρὰ ἀπὸ τὴν ἀντίληψη, ὅτι «ἀναγκαῖον σωματικὰ τὰ πάντα τυγχάνειν καὶ μὴδὲν ἀνυφεστᾶναι τοῖς οὖσιν ὅ,τι μὴ ἔνυλον»· ἀπεναντίας, ἡ ὑγιαίνουσα φιλοσοφία δέχεται («καὶ οὐσίας ἄλλας ὑπάρχειν παρὰ τὰ σώματα, αὐλοὺς, ἀμερεῖς, ἀδιασχηματίστους»)⁶. Ἡ ἀντίκρουση τοῦ ὕλισμοῦ ἐπιχειρεῖται ἀπὸ τὸν Βούλγαρη σ' ἓνα κεφάλαιο ἀφιερωμένο στὰ «νοσοποιὰ αἴτια» τῆς γνωστικῆς δυνάμεως τοῦ νοῦ ἢ στὰ «ἀπάτης παραίτια ἐν τῷ φιλοσοφεῖν», πράγμα ποὺ ὑπογραμμίζει τὴν ἀπέχθειά του πρὸς αὐτόν, δηλ. τὴν τάση του νὰ τὸν ἀποτιμῇσει περισσότερο ὡς παράκρουση παρὰ ὡς θεωρία. Ἀντίστοιχα βαρεῖς εἶναι οἱ ἐκφράσεις ποὺ χρησιμοποιοῦ. «Οἱ τὴν ψυχὴν διεφθορότες», γράφει, δὲν θέλουν νὰ γνωρίσουν τίποτε ἄλλο ἐκτὸς ἀπ' ὅ,τιμποροῦν νὰ πιᾶσουν μὲ τὰ ἴδια τους τὰ χέρια, εἶναι «βέβηλοι» καὶ «ἀτέλεστοι» στὴν φιλοσοφία⁷. Ἐναντίον τους ὁ Βούλγαρης ἐπιστρατεύει μιὰ σειρὰ κοινῶν τόπων τοῦ πλατωνισμοῦ, τοὺς ὁποίους ἐκφέρει ἀξιωματικὰ. Τὶς καλύτερες δυνάμεις τῆς ψυχῆς μας, λέει, δηλ. «τὴν μὲν νοερῶς ἀντιληπτικὴν»... «τοῦ ἀληθοῦς τὴν δὲ βουλευτικῶς ὀρεκτικὴν τοῦ ἀγαθοῦ», δὲνμποροῦμε οὔτε νὰ τὶς ἀγνοήσουμε, ἀλλὰ οὔτε καὶ νὰ τὶς συλλάβουμε μὲ εἰκόνες σωματικὲς ἢ μὲ «ἰνδάλματα» τῆς φαντασίας, παρὰ μονάχα («ἐν ἀπλουστάτοις, καὶ ἀχράντοις, καὶ καθαρωτάτοις νοήμασιν»). Οἱ αἰσθήσεις ἀναφέρονται στὴν ὕλη, ἄρα εἶναι ἀσταθεῖς, «ἐξαλλοιούμεναι καὶ σφαλερώταται»⁸. Εἶναι ἀνόητη ἡ ἀντίληψη, ὅτι τὰ πάθη διεγείρονται αὐτόματα διαμέσου τῆς ἀλλοίωσης τῶν αἰσθητηρίων ὀργάνων ἀπὸ μέρους τῶν σωμάτων τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου⁹. Οἱ αἰσθήσεις δὲν κάνουν τίποτε ἄλλο παρὰ ν' ἀναγγέλλουν στὴν ψυχὴ «τάς ἐμποιοιμένας ὑπὸ τῶν ἐκτὸς Σωμάτων τῷ Αἰσθητηρίῳ προσβολάς», καὶ αὐτὴ σταθμίζει καὶ κρίνει, πῶς θὰ ἀντιδράσει¹⁰. Ὑπάρχουν ἐπιστῆμες ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις, ὥπως τὰ μαθηματικὰ, τὰ ὁποῖα μάλιστα χρησιμεύουν καὶ ὡς ἀναγκαία εἰσαγωγή στὶς ἐπιστῆμες τὶς ἐμπειρικές¹¹.

Σαράντα, σχεδόν, χρόνια μετὰ τὴν δημοσίευση αὐτῶν του τῶν θέσεων ὁ Βούλγαρης συνέχισε τὸν ἀγῶνα τοῦ ἐναντίον τοῦ ὕλισμοῦ στὸ ἐπίπεδο τῆς ὄντολογίας καὶ τῆς κοσμολογίας. Στόχος του ἐδῶ εἶναι νὰ προσπί-

6. *op. cit.*, 76.

7. *ibid.*

8. *op. cit.*, 77.

9. *op. cit.*, 79.

10. *op. cit.*, 80.

11. *op. cit.*, 82.

σει τὴν θεολογικὴ ἐκδοχὴ τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου καταπολεμώντας τὴν ἀντίληψιν, ὅτι «ἡ ὕλη τίθεται ἀπ' αἰῶνος», ἀντίληψιν ποῦ, ὅπως γράφει, «ἄτοπον κατεφώρασεν ἡ ὀρθῶς φρονοῦσα φιλοσοφία»¹². Γι' αὐτὸ καὶ ἀντιμετωπίζει μὲ ἄκρα δυσπιστία τὶς ἀρχαῖες, προπαντὸς ἀριστοτελικές, διδασκαλίες γιὰ τὸ ἀδημιούργητο τῆς ὕλης καὶ τὴν αἰωνιότητα τοῦ κόσμου¹³, ἐνῶ στοὺς ἀτομιστὲς φιλοσόφους δὲν συγχωρεῖ τὸ ὅτι «οὐδεὶς αὐτοῖς τίθεται νοῦς ἐφεδρεύων τοῖς οὖσιν, οὐ παράγων, οὐ κινῶν, οὐ διευθύνων τὰς ἀτόμους ταύτας», ἔτσι ὥστε ὁ κόσμος σύγκειται ἀπὸ ὕλη ποῦ κινεῖται τυχαῖα· ὅμως ὁ Βούλγαρης δὲν μπορεῖ νὰ πιστέψει, ὅτι ἀπὸ τὸ τυχαῖο προῆλθαν ὄντα προικισμένα μὲ νοῦ, δηλ. ἱκανὰ νὰ θέτουν σκοπούς¹⁴. Ἀπὸ τὴν ἴδια σκοπιὰ καὶ πάντα μὲ κριτήριον τὴν κατοχύρωση τῆς θείας δημιουργίας τοῦ κόσμου κρίνονται καὶ οἱ νεότερες φυσικὲς θεωρίες. Ὁ Βούλγαρης ἀρνεῖται στὴν ὕλη κάθε ὀντολογικὴ αὐτοτέλεια, κάθε ἱκανότητα αὐτοκίνησης. «Ἡ ὕλη οὕτω πέφυκεν, ὥς μηδεμίαν ἔχει τροπὴν ἑαυτῇ ἐμποιῆσαι», ἀφοῦ ἀπὸ μόνῃ της δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ περάσει οὔτε ἀπὸ τὴν στάση στὴν κίνηση οὔτε ἀπὸ τὴν κίνηση στὴν στάση¹⁵. Καθὼς βλέπουμε, ὁ Βούλγαρης προσυπογράφει τὴν ἀρχὴ τῆς ἀδρανείας, ὅπως τὴν διατύπωσε ἡ νεότερη φυσικὴ, συνάμα ὅμως ἐπιθυμεῖ νὰ τῆς ἀφαιρέσει τὴν ἐπικίνδυνον αἰχμὴ τῆς¹⁶, ἀμφισβητώντας, ὅτι ἡ παραπάνω ιδιότητα τῆς ὕλης πρέπει νὰ ὀνομάζεται «δύναμις Ἀδρανείας», καὶ προτιμώντας τοὺς

12. Τὰ ἀρέσκοντα τοῖς φιλοσόφοις ἦτοι τὰ περὶ τῶν φύσει ὄντων φιλοσοφούμενα ἐπιτετιμημένους μὲν, σαφῶς δὲ ὡς οἶόν τε ἐκ φιλοσόφων ἀωτευθέντα ὑπὸ τοῦ πανιερωτάτου ἀρχιεπισκόπου κυρίου Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως, Βιέννη 1805, 19.

13. *op. cit.*, 17 κέ.

14. *op. cit.*, 30.

15. *op. cit.*, 70.

16. Γιὰ νὰ κατανοήσουμε τὸ σημεῖο αὐτό, πρέπει νὰ θυμηθοῦμε τὴν οὐσιώδη διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἀριστοτελική-σχολαστικὴ καὶ στὴ νεότερη ἀρχὴ τῆς ἀδρανείας. Σύμφωνα μὲ τὴν πρώτη, ἓνα σῶμα παραμένει σὲ στάση, ἐφόσον βρίσκεται σ' αὐτῇ, ἢ τείνει πρὸς τὴν στάση, ἐφόσον κινεῖται — ἐνῶ σύμφωνα μὲ τὴν δεύτερη, ἓνα σῶμα, ποῦ κινεῖται ὁμοιόμορφα, δὲν τείνει πρὸς τὴν στάση, παρὰ παραμένει σὲ διηνεκὴ κίνηση (βλ. A. Maier, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Ρώμη 1952, 185). Τὸ κρίσιμο σημεῖο εἶναι δηλ. ἂν φυσικὴ κατάσταση τοῦ σώματος θεωρεῖται ἡ στάση ἢ ἡ κίνηση. Ἡ ἀριστοτελικὴ φυσικὴ δεχόταν τὸ πρῶτο, ἐνῶ ἡ νεότερη ἀρχὴ τῆς ἀδρανείας συνεπάγεται τὸ δεύτερο (μὴν ἀνάλυση τῆς ὀντολογικῆς πλευρᾶς τοῦ προβλήματος καὶ σχετικὰ τεκμήρια μπορεῖ νὰ βρεῖ ὁ ἀναγνώστης στὸν Kondylis, *op. cit.*, 107 κέ). Ἀκριβῶς τὴν τελευταία, τούτῃ συνέπεια θέλει ν' ἀποφύγει ὁ Βούλγαρης, ἀρνούμενος, ὅτι ἡ ἀδράνεια εἶναι δύναμις. Ἀπὸ ἀποψη ἐτυμολογικὴ ἔχει, βέβαια, δίκιο, ὅμως μετὰ τὸν Γαλιλαῖο ἡ νεότερη φυσικὴ εἶχε δώσει στὴν λέξη νόημα διαφορετικὸ ἀπὸ ἐκεῖνο ποῦ φαινόταν νὰ ὑποβάλλει ἡ ἐτυμολογία της.

χαракτηρισμούς («δυναμία», «νωθρότης τῆς ὕλης», καὶ «ψιλὴ ἀδρανία»¹⁵. Ἐκτός, τώρα, ἀπὸ τὴν ἀδράνεια, ἡ ὕλη παρουσιάζει καὶ μιὰν δευτέρη ιδιότητα, ποὺ λέγεται «ἀδιαφορία ἢ δύναμις παθητικὴ» καὶ ποὺ δίνει τὴν δυνατότητα («ἐπιτηδεῖως πᾶσαν ὕλικὴν μεταβολὴν ὑποδέχεσθαι»), καθὼς καὶ μία τρίτη, τὴν «ἀντενέργησιν», χάρις στὴν ὁποία τὰ σώματα προβάλλουν ἀντίσταση σὲ ἐξωτερικὲς δυνάμεις. Οἱ δύο τελευταῖες ιδιότητες ἀποτελοῦν βέβαια, δυνάμεις, ἀλλὰ καθαρὰ παθητικὲς, ἀφοῦ ὁ Βούλγαρης ἀρνεῖται διαρρήδην, ὅτι τὰ σώματα μποροῦν νᾶχουν κάποια δύναμη ἐνεργητική. Ἄν, λέει, ἐνεργητικὴ καὶ παθητικὴ δύναμη ἀνῆκαν ἐξίσου σ' ἓνα σῶμα —καὶ δὲν εἶναι δυνατόν παρὰ ν' ἀνήκουν σ' αὐτὸ σὰν σύνολο—, τότε θ' ἀλληλοεξουδετερώνονταν ἢ, ἂν ᾔσαν ἀνισες, ἡ μία ἀπὸ τὶς δύο θ' ἀχρήστευε τὴν ἄλλη¹⁶. Ὁ Βούλγαρης φαίνεται νὰ παραβλέπει, ὅτι ἡ δυσκολία τούτη θὰ ξεπερνοῦταν μὲ τὸν ἀπλούστερο τρόπο, ἂν ὅλες οἱ δυνάμεις τῆς ὕλης θεωροῦνταν ἐνεργεῖς¹⁷. Ὡστόσο προτιμᾷ νὰ ἐννοεῖ τὴν δύναμη μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ τῆς σημασία, δηλ. ὡς τὸ ἀντίθετο τῆς ἐνέργειας, καὶ μ' αὐτὴν τὴν προϋπόθεση δὲν διστάζει ν' ἀναγνωρίσει στὴν ὕλη τὴν δύναμη πρὸς κίνησιν ἢ στάσιν, διευκρινίζοντας συνάμα, ὅτι «τὸ ἐνεργεῖα κινεῖσθαι ἢ ἡρεμεῖν παρὰ τοῦ ποιητικοῦ» δίδεται στὴν ὕλη¹⁸. Χωρὶς μίαν ἐξωτερικὴ ποιητικὴ ἀρχή, τίποτε ἀπ' ὅσα ἔχει δυνάμει ἡ ὕλη δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ ἐνεργεῖα: γιατί ἡ αὐτοκίνησή της ἀποκλείεται¹⁹.

17. *Τὰ ἀρέσκοντα*, 70.

18. *op. cit.*, 71-72.

19. Γιὰ τὴν διεξαγωγὴ συγκρίσεων εἶναι χρήσιμη ἡ ὑπόμνησις, ὅτι οἱ ὕλιστὲς θεωροῦσαν τὴν ἱκανότητα ἀντίστασης, γιὰ τὴν ὁποία εἶχε μιλήσει ὁ Newton καὶ τὴν ὁποία ὁ Βούλγαρης ὀνομάζει «ἀντενέργησιν», ὡς ἐνδειξὴ τοῦ ἐμφυτοῦ δυναμισμού τῆς ὕλης, βλ. Kondylis, *op. cit.*, 217, ὅπου καὶ τεκμήρια.

20. *Τὰ ἀρέσκοντα*, 97.

21. Μποροῦμε νὰ υποθέσουμε, ὅτι ἂν ὁ Βούλγαρης θὰ δεχόταν τὴν ὑπαρξὴ κάποιων ἐνεργεῖς δυνάμεως τῶν σωμάτων, θὰ τὸ ἔκανε, ὅπως καὶ ὁ Leibniz, μὲ τὴν ἐπιφύλαξιν ὅτι καθ'αυτὴ ἡ δύναμη τούτη εἶναι ἀσώματη. Αὐτὴ ἡ ἀποψη ἐκφράζεται, τουλάχιστο, στὸ ἐντονα ἀντιυλιστικὸ ἔργο τοῦ Γενουηνσίου (Genovesi), *Στοιχεῖα τῆς Μεταφυσικῆς, ἐξελληνισθέντα ἐκ τῆς λατινίδος φωνῆς* ὑπό. . . Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως, Βιέννη 1806, 70 κέ. Ἐννοεῖται ὅτι οἱ συντηρητικοὶ μαθητὲς τοῦ Βούλγαρη ᾔσαν τὸ ἴδιο κατηγορηματικοὶ ὅσο καὶ ὁ δάσκαλός τους στὸ κρίσιμο σημεῖο τῆς αὐτενέργειας τῆς ὕλης. Ἔτσι, ὁ Σέργιος Μακράϊος γράφει, «ὅτι οἱ λέγοντες ἀρχὴν μεταφυσικὴν τὴν ὕλην, πλημμελοῦσιν καὶ οἱ ἐξάγοντες τὰ εἶδη ἐκ τῆς πρώτης ὕλης, τὴν ὕλην ἀγνοοῦσιν». Ἡ ὕλη εἶναι καὶ γι' αὐτὸν «πάσης ἐνεργείας ἄμιρος»· εἶναι ἀλήθεια, ὅτι παίρνει ὅλες τὶς δυνάμεις μορφῆς καὶ τοῦτο φαίνεται ἀξιοθαύμαστο, ὅμως δὲν θὰ πρεπε νὰ θεωρηθεῖ δικό της ἐπίτευγμα: «ἐνῆκε γὰρ ἐν τοῖς σώμασιν ἐπὶ τῆς ὕλης ταύτης τὰς ιδιότητας καὶ ἐνεργείας κατ' εἶδος ὁ Δημιουργός». (*Ἐπιτομὴ φυσικῆς ἀκροάσεως*, Βενετία 1816, 4, 7).

Ἄν ὁ Βούλγαρης, υἱοθετώντας στοιχεῖα τῆς νευτώνειας φυσικῆς (ὅπως τὴν ἀντενέργησιν), φτάνει ἄθελά του στὸ κατώφλι διαφωτιστικῶν θέσεων ποὺ μεθερμηνεύοντας ἐλεύθερα τὸν Newton ἀπέδιδαν ἔμφυτο δυναμισμό στὴν ὕλη, ὁ Παμπλέκης ἀρνεῖται ἐντελῶς τὴν ἔννοια τῆς δυνάμης, τόσο τῆς ἐνεργητικῆς ὅσο καὶ τῆς παθητικῆς, καὶ ὀρίζει τὰ φυσικὰ σώματα ἀποκλειστικὰ ὡς ἐκτατές, διαιρετές καὶ ἀδρανεῖς οὐσίες²², τῶν ὁποίων δηλ. μόνιμη καὶ θεμελιώδης ιδιότητα εἶναι ἡ «ἀνεργησία»²³. Μὲ ἄλλα λόγια ὁ Παμπλέκης ἀσπάζεται —καὶ ἐκθέτει διεξοδικά— τὴν (καρτεσιανή) θεωρία γιὰ τὴν ἀδιαφορία τῆς ὕλης ἀπέναντι στὴν κίνηση²⁴, ἡ ὁποία, ὅπως εἶναι γνωστό, προϋπόθετε τὸν καθαρὰ γεωμετρικὸ ὀρισμὸ τῆς ὕλης. Στὸ ἴδιο πλαίσιο ὅχι μόνον ἀπορρίπτει τὶς «κεκρυμμένες» ποιότητες τῶν σχολαστικῶν (πρόκειται γιὰ τὶς *qualitates occultae*), ἀλλὰ καὶ τὶς θεωρεῖ ὡς βῆμα πρὸς τὴν ἐμψύχωση τῆς ὕλης, δηλ. ὡς προδρόμους τοῦ σπινοζισμοῦ καὶ τοῦ ὕλισμοῦ²⁵. Ἀλλὰ οὔτε καὶ κάποιου πνευματοκρατικοῦ μονισμοῦ ὁπαδὸς θέλει νᾶναι ὁ Παμπλέκης· δέχεται, ἔτσι, τὸν αὐστηρὸ καρτεσιανὸ χωρισμὸ τῶν δύο οὐσιῶν, τοῦ πνεύματος καὶ τῶν σωμάτων²⁶, ξεκινώντας ἀπὸ τὸ *cogito* γιὰ ν' ἀποδείξει τὴν ὑπαρξή

22. *Περὶ φιλοσόφου, φιλοσοφίας, φυσικῶν, μεταφυσικῶν, πνευματικῶν καὶ θείων ἀρχῶν*, Βιέννη 1786, 332.

23. *op. cit.*, 331. Πβ. 98 καὶ ἐπίσης 288-289, ὅπου λέγεται, ὅτι, ἀκόμη καὶ ἂν ἡ ὕλη κινεῖται, ὅμως δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ δώσει στὴν κίνησή της σκοπὸ καὶ κατεύθυνση· ὅμως κίνηση δίχως «ὄρον, τέλος» δὲν γίνεται.

24. *op. cit.*, 102 κέ. Γιὰ τὶς σχέσεις τοῦ Παμπλέκη μὲ τὸν Descartes βλ. τὴν μελέτη μου «Ἡ παρουσία τῆς Καρτεσιανῆς φιλοσοφίας στὴ σκέψη τοῦ ἑλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ», *Παρουσός* 23 (1981), 537-554, ἰδ. 546 κέ.

25. *op. cit.*, 333-334. Γιὰ νὰ κατανοηθεῖ τὸ σημεῖο αὐτό, πρέπει νὰ ὑπομνήσουμε, ὅτι ὁ Descartes ταύτισε ὕλη καὶ ἐκταση, ἀποπνευματώνοντας ὁλότελα τὴν πρώτη, μὲ σκοπὸ νὰ ἐξοβελίσαι τὴν ἀριστοτελική-σχολαστικὴ τελολογία, ἡ ὁποία ἐξασφάλιζε τὴν παρουσία τοῦ θείου δακτύλου μέσα στὴ φύση υποθέτοντας τὴν ὑπαρξὴ διαφόρων κρυφῶν ιδιοτήτων (πνευματικῆς, σὲ τελευταία ἀνάλυση, ὑφῆς) μέσα στὰ σώματα. Μετὰ τὴν δυναμοποίηση τῆς ὕλης, ὅπως τὴν ἔκανε ἡ μετακαρτεσιανὴ φυσικὴ τῶν Newton καὶ Leibniz, ἀντικαθιστώντας ἡ ξεπερνώντας τὴν μηχανικὴ μὲ τὴν δυναμικὴ, οἱ καρτεσιανοὶ κατηγόρησαν τοὺς ἀντιπάλους τοὺς ὅτι θεωρώντας τὴν ὕλη ὡς κατ' ἐκτασὶν ἀπὸ ἐκταση ὅχι μόνον τὴν ἐμψυχώνουν καὶ πάλι, ἐπιστρέφοντας στὴν θεολογικὴ σχολαστικὴ, ἀλλὰ καὶ προλαΐνουν τὸν δρόμο τοῦ ὕλισμοῦ. Καὶ πράγματι, ἡ νευτώνεια καὶ λειβνιτιανὴ δυναμοποίηση τῆς ὕλης, μολονότι ἐπιχειρήθηκε ἀπὸ τὸν φόβο, ὅτι ὁ καρτεσιανὸς μηχανικισμὸς θὰ ἐπιβουήθει τὸν ἀθεϊσμό, ὥστόσο, προετοίμασε, ἔμμεσα καὶ ἀκούσια, τὴν ὕλιστικὴ θεωρία γιὰ τὴν αὐτοκίνησιν τῆς ὕλης, τὸ ἴδιο ὅπως τὸ ἔκαναν καὶ παμπυχιστικὲς ἀντιλήψεις. Ἀναλυτικὰ πάνω στὴν περίπλοκη τοῦτη προβληματικὴ βλ. Kondylis, *op. cit.*, 248 κέ., 264 κέ.

26. *Περὶ φιλοσόφου*, 335.

τοῦ πρώτου²⁷. Τὸ πνεῦμα, τώρα, ὀρίζεται ὡς «οὐσία νοερὰ καὶ ἐνεργητική, τῆς καθ' αὐτὴν καταστάσεως συνείδησιν ἔχουσα, νοοῦσα, βουλομένη καὶ αἰσθανομένη»²⁸. Ἀπεναντίας, νοῦς, αἴσθησις καὶ ἐνέργεια λείπουν ὁλότελα ἀπὸ τὴν ὕλη, ἡ ὁποία «οὐδὲ τὴν ἐλαχίστην ἔνδειξιν τῆς τούτων δεκτικότητος ἔχει, ἵνα δ' αὐτὴν κτᾶται, ἢ κτᾶσθαι δοκῇ εἰδοποίησιν δεῖ δέχεσθαι, ἢ οὐκ οὐσιώδης ταύτη»: ἄρα ἡ «εἰδοποίησις» αὐτῇ, ποῦ ἐνεργοποιεῖ τὴν ὕλη, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ προέρχεται ἀπὸ τὸ πνεῦμα· αὐτὸ τουλάχιστο δέχονται οἱ περισσότεροι φιλόσοφοι, λέει ὁ Παμπλέκης — «οἱ γὰρ ὑλίσται οὐθ' οἱ πολυαριθμώτεροι, οὐθ' οἱ τῇ τῆς ροπῆς καὶ τοῦ λόγου ὑπεροχῇ διακριτικώτεροι»²⁹.

Οἱ ἠθικὲς-κανονιστικὲς συνέπειες τῆς υἱοθέτησης τῆς καρτεσιανῆς δυαρχίας εἶναι πρόδηλες. Πρῶτα-πρῶτα ἡ ὀντολογικὴ κατοχύρωση τοῦ πνεύματος γενικὰ ἰσοδυναμεῖ ἐο ἰψο μὲ μιὰν ἀπόδειξιν τῆς ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ ὡς ὑπερτάτου πνεύματος, τοῦ ὁποίου ἐπιπλέον ἡ ἰδέα προκύπτει μὲ ἀναγκαιότητα ἀπὸ τὴν ὕψη καὶ τὸν τρόπο λειτουργίας τοῦ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ὀντοθεολογία τοῦ Descartes ἐμφανίζεται στὸν Παμπλέκη μὲ τὴν μορφή τῆς θέσης, ὅτι ἡ ἰδέα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐμφυτὴ στὸν ἀνθρώπινον νοῦ· στόχος τοῦ Ἑλλήνα φιλοσόφου εἶναι ἐδῶ ὁ Holbach (ποῦ ἀναφέρεται ὡς «ὁ τοῦ συστήματος τῆς φύσεως καθηγητῆς») καὶ ἡ διδασκαλία του, ὅτι ἡ ἰδέα τοῦ Θεοῦ γεννιέται μέσα μας τὸ ἴδιο ὅπως «ἡ τῆς συντηρήσεως ἐπιθυμία ἢ τὸ περὶ ἡμᾶς ἀπωλείας δέος»³⁰. Ἡ ὑπεράσπιση τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς ἀποτελεῖ, τώρα, τὴν φυσιολογικὴ συμπλήρωση τούτης τῆς συνηγορίας γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ. Ἡ ψυχὴ εἶναι, βέβαια, ἀθάνατη, ἀκριβῶς ἐπειδὴ δὲν εἶναι ὕλη (δηλ. ἐκτατὴ καὶ διαιρετὴ), ὅμως ὁ Παμπλέκης δίνει ἐδῶ περισσότερο βάρος σὲ ἠθικὰ ἐπιχειρήματα. Ὅποιος θεωρεῖ τὴν ψυχὴ θνητὴ, γράφει, πρέπει ἢ νὰ νομίζει τὸν Θεὸ ἄλογο, ἄδικο καὶ ὠμὸ ἢ νὰ δέχεται, ὅτι ἡ ἀθλιότητα καὶ ἡ κακοδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νὰ βρεῖ τὴν γιαντρεὰ τῆς πάνω σὲ τοῦτον ἐδῶ τὸν κόσμον³¹. Ὅτι τὸ δεύτερο δὲν εἶναι δυνατό, τὸ δείχνει ἡ πείρα· τὸ πρῶτο, πάλι, ὁ Παμπλέκης δοκιμάζει νὰ τὸ ἀντικρούσει μὲ μιὰν ἀναλυτικὴ ἐκθεση τῆς πάσης καὶ πανάγαθης φύσης τοῦ Θεοῦ³².

27. *op. cit.*, 336.

28. *op. cit.*, 332.

29. *op. cit.*, 325-326.

30. *op. cit.*, 384-385, πρβλ. 380-381.

31. *op. cit.*, 359.

32. *op. cit.*, 407 κέ.

Θά ήταν άστοχο νά συμπεράνουμε από τά παραπάνω, ότι ο Παμπλέκης προσπαθεῖ νά διασώσει τήν παραδοσιακή θεολογία, στήν δεσμευτική ἐκκλησιαστική ἐρμηνεία της, κατά τόν τρόπο πού τὸ εὐχόταν καί τὸ ἐπιδίωκε ὁ Βούλγαρης. Ἀπεναντίας, υἱοθετεῖ βασικῆς ἀντιλήψεις τοῦ διαφωτιστικοῦ δεῖσμοῦ καί προβάλλει τὸ ἰδεῶδες μιᾶς φυσικῆς ἢ ἔλλογης θρησκείας (σύμφωνα μὲ τήν διαδεδομένη τότε ἔκφραση), κηρύσσοντας τήν ἀνάγκη συμφωνίας Λόγου καί Θείας ἀποκάλυψης κι ἐπιπλέον ἐρμηνεύοντας τήν τελευταία ἔτσι πού νά περιττεύει ὁ διαμεσολαβητικός ρόλος τῆς Ἐκκλησίας³³. Στήν περίπτωση τοῦ Παμπλέκη δηλ. ἡ ἀντίκρουση τοῦ ὕλισμοῦ δὲν σημαίνει ταύτιση μὲ τήν θεολογική μεταφυσική in toto, παρὰ ἐπιχειρεῖται, γιατί ὁ Παμπλέκης, ὅπως καί ἡ μεγάλη πλειοψηφία τῶν Εὐρωπαίων διαφωτιστῶν (μὲ τήν ἐξáίρεση τῶν ὕλιστῶν, ὅπως εἴπαμε), θεωρεῖ πρόδηλη τήν παραδοσιακή σύνδεση τῆς ἔννοιας τοῦ πνεύματος (τόσο ὡς Θεοῦ ὅσο καί ὡς ἀνθρώπινης νόησης) μὲ τήν ἔννοια τῶν ἠθικῶν ἀξιῶν. Βέβαια, ἡ σύνδεση πνεύματος καί ἀξιῶν ἦταν γέννημα καί θεμέλιο τῆς παραδοσιακῆς (θεολογικῆς) μεταφυσικῆς, ὅμως ὁ Διαφωτισμός, ἀκόμα κι ὅταν ἀποδέχεται (γιὰ τοὺς κοινωνικοὺς καί ψυχολογικοὺς λόγους, πού ἀναφέραμε στήν ἀρχή) τήν σύνδεση τούτη στήν γενική της μορφή, ἀντιμάχεται τήν θεολογική μεταφυσική δίνοντας οὐσιαστικά διαφορετικό περιεχόμενο στήν ἔννοια τῶν ἠθικῶν ἀξιῶν κι ἐκτιμώντας μὲ τρόπο καινούργιο τήν γένεση, τὰ ὅρια καί τήν λειτουργία τοῦ πνεύματος. Ἔτσι, τὸ κύριο ρεῦμα του ἔχει τήν θεωρητική ἱκανότητα νά διεξάγει διμέτωπο ἀγώνα ἐναντίον τοῦ ὕλισμοῦ καί τῆς ἐκκλησιαστικῆς κυρωμένης ἰδεολογίας — σὲ διαφορετική, βέβαια, ἔνταση κάθε φορά.

Στὴ διαφορισμένη τούτη προοπτική πρέπει νά δοῦμε τήν ἀντιυλιστική τοποθέτηση ὅχι μόνο τοῦ Παμπλέκη, ἀλλὰ καί τῶν ὑπολοίπων Ἑλλήνων διαφωτιστῶν, μὲ (μερικὴ) ἐξáίρεση τὸν Ψαλῖδα. Ὁ Καταρτζῆς π.χ. συνδυάζει τὸν ἀγώνα του ἐναντίον τῆς «δαισιδαμονίας», στὰ πλαίσια τοῦ ὁποῖου κάνει καί μερικὰ δειλὰ βήματα πρὸς τήν κατεύθυνση τοῦ διαφωτιστικοῦ δεῖσμοῦ³⁴, μὲ τήν σφοδρὴ πολεμικὴ ἐναντίον τῆς «ἀθεΐας», πού τις θεωρητικὲς της ρίζες τις βλέπει στὸν ὕλισμό καί πιὸ συγκεκριμένα στήν ἄκρατη αἰσθησιοκρατικὴ γνωσιοθεωρία. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ἀληθινὸ φιλόσοφο, ὁ ὁποῖος ἀπέρνει, ναί, ἀπτῆς αἰσθησεως τῆς ἰδέας του· δὲ

33. Ἡ θέση αὐτὴ τεκμηριώνεται στήν μελέτη πού ἀναφέρεται στήν σημ. 3.

34. Ὅταν π.χ. ζητᾷ νά νῦναι τὰ θρησκευτικὰ δόγματα ἀπλά, γιὰ νά μὴ δίνουν λαβὴ σὲ παρερμηνεῖες κι αἱρέσεις, κι ὅταν διαγράφει τήν δυνατότητα συμπόρευσης φιλοσοφίας (ἀπαλλαγμένης ἀπ' τὴν ἀθεΐα) καί χριστιανισμοῦ (ἀπαλλαγμένου ἀπ' τὴν δαισιδαμονία), βλ. *Δοκίμια*, ἐπιμ. Κ. Θ. Δημαρᾶ, Ἀθήνα 1974, 78, 79, 86.

στέκεται ὅμως μόνη σ' αὐταῖς, ἀλλὰ δέχεται καὶ ιδέαις ἀπτὰ νοήματα τὰ δικά του», φτάνοντας, ἔτσι, δίχως δυσκολίες στὴν ἀποδοχὴ τῶν ἐννοιῶν τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ἀθάνατης ψυχῆς³⁵ — ὁ «ἄπιστος» δὲν ἔχει «καμμιά ἀρχὴ ὅζ' ἀπ' ἐκείναις ποὺ τὸν δίδουν ἢ πέντε τοῦ αἰσθησες· ἔχουν, ὅσο βλέπει κ' ἀκούει καὶ μυρίζεται καὶ τρώγει καὶ πιάνει, τόσο καὶ γνωρίζει γιὰ ὄν»³⁶. «Ὅποιος ὅμως παραιτεῖται ἀπὸ τὴν ὑπεραισθητὴ γνώση τοῦ ὄντος ἀδιαφορεῖ καὶ γιὰ τὴν ἐξίσου ὑπεραισθητὴ γνώση τῶν ἡθικῶν ἀξιών καὶ δὲν δέχεται ἀρχὲς ρυθμιστικὲς τῶν ἀνθρώπινων πράξεων, «γιὰ τοῦτο ὅλα εἶναι θεμιτὰ γι' αὐτόν, κ' ὅλα τὰ κάμνει, ἂν τὸν ἀφήσουν», χωρὶς νὰ ἔχει συνειδησιακὲς τύψεις καὶ νιώθοντας χαρὰ ποὺ ἐπιστρέφει σὲ μιὰ ζωώδη κατὰστασι δίχως ἔλλογους περιορισμούς³⁷. «Ὅσα συνιστοῦν τὴν φυσικὴ ροπὴ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν κοινωνικὴ ζωὴ, δηλ. τόσο ὁ Λόγος ὅσο καὶ ψυχικὲς διαθέσεις σὰν τὴν ἀγάπην ἢ ἐπιδιώξεις σὰν τὸ «λυσιτελεῖς» καὶ τὴν δόξα, δὲν ὑποπίπτουν σὲ κάποιαν ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις, ἄρα, σύμφωνα μὲ τὶς αἰσθησιοκρατικὲς προϋποθέσεις, δὲν εἶναι καὶ ὄντα· πῶς λοιπὸν μπορεῖ κάτι τι ἀνύπαρκτο ν' ἀποτελέσει τὸ θεμέλιο τῆς κοινωνίας»;³⁸. Ἐτσι, λέει ὁ Καταρτζῆς, δὲν εἶναι τυχαῖο, ὅτι οἱ αἰσθησιοκράτες σχετικιστὲς ἀνατρέπουν ὅλα τὰ κοινωνικὰ μέτρα καὶ σταθμὰ, προπαγανδίζοντας τὶς ιδέες τῆς ἰσότητος, τῆς κοινοκτημοσύνης καὶ τοῦ φυσικοῦ παραδείσου³⁹. Ὀνομαστικὰ ἀποδοκιμάζονται ἐδῶ ὁ Rousseau καὶ ὁ Voltaire, καὶ στ' ἀλήθεια δυσκολευόμαστε νὰ ποῦμε τί εἶναι πιθανότερο, ἂν δηλ. ὁ Καταρτζῆς ἀγνοοῦσε σὲ τόση ἔκτασι τὸ πραγματικὸ περιεχόμενον τῶν ἔργων τους ἢ ἂν ἤθελε μὲ μιὰ πανηγυρικὴ ἀποκήρυξη διαβολήτων — γιὰ τὴν Ἑκκλησίαν — διαφωτιστῶν νὰ ἐξασφαλίσαι τίτλους χριστιανικῆς ὀρθοφροσύνης ἀρκετοὺς γιὰ νὰ τοῦ δώσουν ἐλευθερίαν κινήσεων σὲ τομεῖς ἀμεσότερου πρακτικοῦ ἐνδιαφέροντος (τὸν ἐκπαιδευτικὸ λ.χ.).

Τὴν ἴδια ἀναγκαία σχέση ἀνάμεσα σὲ αἰσθησιοκρατίαν καὶ ἡθικὸν σχετικισμόν ἢ ἀθεϊσμόν δέχεται ὁ Κοραῆς, μολονότι αὐτός, κáνοντας συγκεκριμένους ἀναφορὰς σὲ ἔργα ἐπιφανῶν διαφωτιστῶν, ἀνάμεσά τους καὶ τοῦ Voltaire, τοὺς παρουσιάζει ὅχι ὡς θεωρητικοὺς τῆς ἡθικῆς ἀναρχίας, παρὰ, ὀρθότερα, ὡς προασπιστὲς ἐνὸς ἀναλλοίωτου φυσικοῦ νόμου μὲ

35. *op. cit.*, 75, πβ. 79.

36. *op. cit.*, 77.

37. *ibid.*

38. *op. cit.*, 55.

39. *op. cit.*, 54.

θεία κύρωση⁴⁰. Χωρίς νὰ ὑπείσέλθουμε ἐδῶ στὴν διαμάχη τοῦ Κοραΐ μετὰ τὸν Κοδρικᾶ, ποὺ ἔδωσε τὸ ἄμεσο ἔναυσμα γιὰ τὴν διατύπωση τῶν στοχασμῶν του πάνω στὸ ζήτημα τοῦτο, θὰ συγκεντρώσουμε τὴν προσοχή μας στὰ κεντρικὰ σημεῖα τῆς ἐπιχειρηματολογίας του. Καὶ πρῶτα-πρῶτα ὁ Κοραΐς ἀμφισβητεῖ τὴ νομιμότητα τῆς στάθμισης ἡθικῶν προβλημάτων μετὰ κριτήρια, ποὺ ἐνδεχόμενα ἰσχύουν γιὰ τὴν ἐπικράτεια τῶν αἰσθητῶν. Τὸ «νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν» τοῦ Δημοκρίτου μετατράπηκε, ἔτσι, καταχρηστικὰ καὶ ἀθέμιτα — ἀρχικὰ ἀπὸ τοὺς σοφιστὲς καὶ κατόπιν ἀπὸ τοὺς σκεπτικοὺς φιλοσόφους — στὸ «νόμῳ καλὸν νόμῳ κακόν», μολονότι ὁ Δημόκριτος ἄλλο δὲν ἤθελε νὰ πεῖ, μετὰ τὴν παραπάνω φράση του, παρὰ ὅτι «δὲν εἶναι αἱ αἰσθήσεις κριτήριον τῶν ποιότητων ἁσφαλτον». Ἀνεξάρτητα, ὅμως, ἀπὸ τὴν πραγματικὴ τῆς ἔννοια καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἀλήθεια τῆς, ἡ φράση τοῦ Δημοκρίτου «ἐπεριωρίζετο εἰς μόνα τὰ αἰσθητά· οὐδ' ἐσυλλογίσθη ποτὲ νὰ τὴν προσαρμόσῃ εἰς τὰ καλὰ καὶ κακὰ, εἰς τὰ δίκαια καὶ ἀδίκαια, τὰ ὅποια ὑπόκεινται εἰς ἄλλο κριτήριον, τὸν νοῦν»⁴¹. Στὴν συνέχεια ὁ Κοραΐς, ἀναζητώντας τὸ ἐδραῖο θεμέλιο τῶν ἐννοιῶν τῆς ἡθικῆς καὶ τοῦ δικαίου, ἀναφέρει τίς δύο διαφορετικὲς σχετικὲς ἀντιλήψεις. Σύμφωνα μετὰ τὴν πρώτη, κριτήριο τῆς ἡθικῆς ἀλήθειας εἶναι εἴτε ὁ ὀρθὸς λόγος, ποὺ χωρὶς νὰ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τίς αἰσθήσεις ἔχει ἀσκηθεῖ μετὰ πείρα ἢ διδασκαλία, εἴτε ὁ κοινὸς ἢ θεῖος λόγος, ὁ ὁποῖος εἶναι κτῆμα ὅλων τῶν ἀνθρώπων, δίνοντάς τους τὴν δυνατότητα νὰ διακρίνουν τὸ καλὸ ἀπὸ τὸ κακὸ καὶ τὸ δίκαιο ἀπὸ τὸ ἀδικο χωρὶς ἀναφορὰ σὲ ὁποιοδήποτε θετικὸ νόμο ἢ σὲ δοξασίαις ὀρισμένης ομάδας ἀνθρώπων⁴². Σύμφωνα, πάλι, μετὰ τὴν δεύτερη ἀπὸ τίς παραπάνω ἀντιλήψεις, ἡ ἔννοια τοῦ δικαίου προέρχεται ὅχι ἀπὸ τὴν φύση, παρὰ ἀπὸ τὴν ἀνάγκη, ποὺ διδάσκει στοὺς ἀνθρώπους τὸ ὠφέλιμο καὶ τὸ κοινὸ συμφέρον⁴³. Ὁ Κοραΐς, τώρα, φαίνεται νὰ κλίνει πρὸς τὴν δεύτερη τοῦτη ἀντίληψη, θεωρώντας τὴν ἱστορικὴ-γενετικὴ θεώρηση ἱκανὴ νὰ ἐξηγήσῃ φαινόμενα ἀγριότητος καὶ βαρβαρισμοῦ ποὺ θὰ πρέπει νὰ μείνουν ἀνεξήγητα ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τοῦ θείου καὶ ἐξαρχῆς ἐγγράφακτου σὲ ὅλες τίς ἀνθρώπινες ψυχὰς νόμου. Ὡστόσο σταματᾷ μπροστὰ στὶς πρόδηλες σχετικιστικὲς συνέπειαι ἐνὸς ἄκρου ἱστορισμοῦ, γιὰ νὰ χαρακτηρίσῃ τὴν ἀντιμαχίαν ἀνάμεσα στὶς δύο παρα-

40. Διατριβὴ αὐτοσχέδιος περὶ τοῦ περιβοήτου δόγματος τῶν σκεπτικῶν φιλοσόφων καὶ τῶν σοφιστῶν, *Νόμῳ Καλόν, Νόμῳ Κακόν*, [Λιψία 1819], 95, 99 (σημ. 29 καὶ 40).

41. *op. cit.*, 36-37.

42. *op. cit.*, 37-38.

43. *op. cit.*, 29-41.

πάνω θεμελιώσεις τοῦ δικαίου ὡς «καθαρά λογομαχία». Γιατί, ὅπως γράφει, «οὐδ' ἡ πεῖρα δὲν ἤθελε διδάξει τὸν ἄνθρωπον, ἂν δὲν ἦτο δεκτικὸς διδαχῆς, ἤγουν λογικός· καὶ ἐπειδὴ ἐκ φύσεως εἶναι τοιοῦτος»... «εὐρίσκονται ἄρα εἰς τὴν ψυχὴν τοῦ σπέρματα φυσικοῦ δικαίου, πρὶν ἀκόμῃ λάβει ἔννοιαν τῆς πολιτικῆς δικαιοσύνης, καθὼς εὐρίσκονται σπέρματα πολλῶν ἄλλων ἐπιστημῶν καὶ τεχνῶν, καὶ πρὶν ἀκόμῃ διδαχθῇ τὴν θεωρίαν καὶ τοὺς κανόνες τῶν»⁴⁴.

Βλέπουμε, ἔτσι, ὅτι, μολονότι ὁ Κοραῆς χαρακτηρίζει ὡς λογομαχία τὴν ἀντίθεση τῶν δύο παραπάνω ἀντιλήψεων γιὰ τὴν πηγὴ τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν καὶ μολονότι ἀπὸπραγματολογικὴ ἀποψη φαίνεται νὰ προκρίνει τὴν δεύτερη, ὥστόσο οὐσιαστικὰ χαρίζει τὴν προτίμησίν του στὴν πρώτη. Αὐτὸ ἦταν ἀναπόδραστο, ἀπὸ τὴν στιγμή πού ἡ ἐσώτερη λογικὴ τῆς πάλης τοῦ ἐνάντια στὴν αἰσθησιοκρατία τοῦ ἐπέβαλλε νὰ ἐνισχύσει τὰ νοησιαρχικὰ στοιχεῖα τῆς γνωσιοθεωρίας καὶ τῆς ψυχολογίας του. Ἡ τελευταία φράση τῆς περικοπῆς, πού μόλις παραθέσαμε, ἀφήνει μάλιστα νὰ διαφανεῖ, ὅτι ὁ Κοραῆς δὲν διστάζει νὰ ἐρωτοτροπήσει μὲ κάποιες πλατωνικὲς θέσεις, γιὰ νὰ κατοχυρωθεῖ ἀπόλυτα ἀπέναντι στὸν ὕλισμὸ καὶ στὸν ἠθικὸ σχετικισμὸ. Ἡ ἀνάγκη μιᾶς τέτοιας κατοχύρωσης εἶναι τόσο ἰσχυρή, ὥστε ὁ Κοραῆς δίνει καὶ μιὰ μεταφυσικὴ προέκταση στὴν πεποίθησή του γιὰ τὸν ἔμφυτο ἀνθρώπινον Λόγο, ὁ ὁποῖος παρουσιάζεται ὡς ἄμεσος κοινωνὸς τοῦ θεοῦ. Ἐπειδὴ, γράφει, ὁ Θεὸς «ἐδημιούργησεν τὸν ἄνθρωπον λογικόν, ἤγουν ἐκοινώνησεν εἰς αὐτὸν μέρος τῆς νοερᾶς του δυνάμεως, ἀκόλουθον, ἢ μᾶλλον ἀναγκαῖον ἦτο νὰ φυτεύσῃ εἰς τὴν ψυχὴν τοῦ καὶ τὰ σπέρματα τοῦ φυσικοῦ δικαίου»... «Ὅς τις λοιπὸν ἀρνεῖται τὴν ὑπαρξίν τοῦ φυσικοῦ δικαίου, ἀρνεῖται ἐν αὐτῷ καὶ τὴν ὑπαρξίν τοῦ Θεοῦ· καὶ εἰς τοῦτο ἀληθῶς κατήντησαν πολλοὶ ἀπὸ τοὺς δογματίζοντας τὸ Νόμῳ καλόν, νόμῳ κακόν»⁴⁵. Ἔτσι, ἐφόσον γίνεται ἀξιωματικὰ ἀποδεκτὴ ἡ παραδοσιακὴ σύνδεση πνεύματος καὶ ἠθικῶν ἀξιῶν (μολονότι στὶς τελευταῖες δίνεται διαφωτιστικὸ περιεχόμενον), ἡ σφαῖρα τοῦ ὑπερβατικοῦ πνεύματος ὡς πηγῆς τοῦ πεπερασμένου ἀνθρώπινου κρατιέται ἄθικτη καὶ ἐπομένως ἡ ἀντίθεση πρὸς τὸν ὕλισμὸ γίνεται ἀσυμφιλίωτη.

Μπορεῖ νὰ παρατηρηθεῖ γενικά, ὅτι σὲ διαφωτιστὲς μὲ συμπάθειες πρὸς τὴν πλευρὰ τοῦ ἐμπειρισμοῦ, ὅπως οἱ Καταρτζῆς καὶ Κοραῆς, ὁ ἐμφατικὸς τονισμὸς τῆς αὐτονομίας τοῦ πνεύματος γίνεται πάντοτε μὲ

44. *op. cit.*, 41-42.

45. *op. cit.*, 99 (σημ. 40).

αντικειμενικό σκοπό την διαφύλαξη των ήθικων αξιών, ενώ αντίθετα η αξία της εμπειρικής γνώσης υπογραμμίζεται, όταν αντίπαλος είναι η παραδοσιακή θεολογία και ο σύμμαχος της αριστοτελισμός. Η σκέψη των διαφωτιστών κινείται έτσι ανάμεσα σε δύο άκρα και δεν είναι απαλλαγμένη από κάποιες παλινωδίες, αφού έδω ούτε ο εμπειρισμός επιτρέπεται να μετατραπεί σε αίσθησιαρχία ούτε κι η αυτονομία του Λόγου σε άκρατη νοησιαρχία. Στο γενικό τουτο πλαίσιο κινείται και ο Βενιαμίν Λέσβιος, ο όποιος επίσης θεωρεί πρόδηλη την εσωτερη σχέση αίσθησιαρχίας, αθεΐας και άνηθικισμού, με αποτέλεσμα ν' αφιερώνει σημαντικά τμήματα του έργου του στην πάλη ενάντια στον ύλισμό. Από την δική του πλευρά, ο Βενιαμίν φροντίζει να κρατά την γνωσιολογία του άρκετά ελαστική, ώστε να μπορεί να εκτιμά, στην παράδοση του Locke, όσο γίνεται περισσότερο την εμπειρική γνώση χωρίς παράλληλα να εκθέτει σε κίνδυνο την αυτοτέλεια της νόησης. Τα «αίσθητήρια» γράφει, όχι μόνον επιβεβαιώνουν με την μαρτυρία τους τις διαπιστώσεις της νόησης, αλλά είναι αναγκαία και με την έννοια, ότι «αυτών άπόντων το λογικόν δεν ήθελεν έχει άλλο μέσον προς άπόκτησιν ιδεών, και ούτω τα αίσθητήρια είναι βέβαια χείρες του λογικού»⁴⁶. Τούτη η παρομοίωση δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι η νόηση καθορίζεται από την δραστηριότητα των αισθήσεων, παρά, αντίθετα, ότι οι δεύτερες είναι υποτακτικά όργανα της πρώτης. Αυτό καταφαίνεται από την ίδια την πολεμική του Βενιαμίν ενάντια στις έμφυτες ιδέες⁴⁷, ή όποια καταλήγει στο συμπέρασμα, ότι οι ιδέες μας, αν δεν είναι έμφυτες, όμως δεν είναι «ούτε έργον των αισθήσεων, αλλά του νοός ή του λογικού, όντων των πέντε αισθητηρίων χειρών των αυτου»⁴⁸. Δημιουργώντας τις ιδέες, ή νόηση όχι άπλως επεξεργάζεται, αλλά κυριολεκτικά πλάθει τα δεδομένα των αισθήσεων, έτσι ώστε τα τελευταία δεν υπάρχουν παρά μόνο έτσι όπως φαίνονται στην δική της προοπτική: «έκαστον αΐσθημα είναι, όχι οίον ή φύσις έδημιούργησεν, άλλ' οίον το λογικόν: τουτέστιν ήμεΐς αισθανόμεθα όχι ως αισθανόμεθα, άλλ' ως διανοούμεθα». Σύμφωνα με μια χαρακτηριστική έκφραση του Βενιαμίν, δεν έχουμε καθαρά αισθήματα, παρά «συλλογισμοισθήματα»⁴⁹. Κάτω άπ' αυτές τις συνθήκες, ή μόνη ουσιαστική παραχώρηση προς τον εμπειρισμό είναι ή θέση, ότι «ο άνθρωπος λαμβάνει μεν εκ φύσεως το λογικόν, πλην δυνάμει και όχι ενεργεία». Η νόηση δραστηριοποιεί λοι-

46. Στοιχεία Μεταφυσικής, Βιέννη 1820, § 237 = σ. 256.

47. *op. cit.*, κυρίως § 249.

48. *op. cit.*, § 250 = σ. 276-277.

49. *op. cit.*, § 238 = σ. 257.

πόν τις ἔμφυτες δυνάμεις της μονάχα με τὴν βοήθεια τῶν αἰσθήσεων, με κόπο, ἐκγύμναση καὶ καλλιέργεια⁵⁰.

Ἡ θεωρία γιὰ τὴν αὐτοτέλεια τῆς νόησης ἀποτελεῖ τὸν κοινὸ παρανομαστὴ τῆς γνωσιοθεωρητικῆς καὶ τῆς ἠθικοπρακτικῆς σκέψης τοῦ Βενιαμίν. Πράγματι, ἡ πίστη του στὸ αὐτεξούσιο (χωρὶς τὸ ὅποιο, ὅπως γράφει, ἀμοιβὲς καὶ τιμωρίες, δηλ. ἠθικὲς κρίσεις γενικὰ δὲν ἔχουν κανένα νόημα⁵¹), στηρίζεται στὴν ἀντίληψη, ὅτι, ἂν ἡ πηγὴ τῶν ἀνθρώπινων κινήσεων βρισκόταν ἔξω ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, τότε τὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα ἢ ἐρεθίσματα θάπρεπε νὰ κινοῦν ὁμοιόμορφα τοὺς ἀνθρώπους, π.χ. ὁ χρυσὸς θάπρεπε νὰ τοὺς κάνει ὅλους φιλάργυρους κ.ο.κ.⁵² Ἡ ἐλευθερία, δηλ. ἡ δυνατότητα τῆς ἠθικῆς πράξης, ἀπορρέει ὅμως ἀπὸ τὴν ἱκανότητα τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς ν' αὐτορυθμίζει τὶς ἀντιδράσεις της. Γιὰ ν' ἀποδείξει τὴν τέτοια ἱκανότητα τῆς ψυχῆς ὁ Βενιαμίν δοκιμάζει ν' ἀντικρούσει *in extenso* τὴν ὑλιστικὴν διδασκαλία, ὅτι ἡ ψυχὴ δὲν ὑπάρχει ὡς ὄντοτητα ξέχωρη ἀπὸ τὸ σῶμα. Ἐνα ἀπὸ τὰ ἐπιχειρήματα, ποὺ χρησιμοποιεῖ γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτό, θυμίζει ἄμεσα τὴν παραπάνω ὑπεράσπιση τοῦ αὐτεξουσίου: ἡ ψυχὴ, λέει, εἶναι κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ σῶμα, ἀφοῦ μπορεῖ νὰ διεγείρει ἐντὸς της ιδέες ἀνεξάρτητα ἀπὸ ἐξωτερικοὺς ἐρεθισμούς⁵³. Συγγενὲς εἶναι καὶ τὸ ἐπιχείρημα, ὅτι ἡ νόηση ἀποτελεῖ αὐτενέργεια τῆς ψυχῆς, διαδικασία δηλ. κατὰ τὴν ὁποία ἡ ψυχὴ ὑποβάλλει ἡ ἴδια τὸν ἑαυτὸ της σὲ ἀλλαγὴ, μεταβαίνοντας ἄχρονα ἀπὸ τὸ ἓνα διανόημα στὸ ἄλλο⁵⁴. Ἄν ἡ νόηση ἦταν κίνηση καθοριζόμενη ἀπὸ αἰσθητοὺς-ὕλικους παράγοντες, τότε ἡ ψυχὴ θάπρεπε νὰ κινεῖται πρὸς διαφορετικὰ κατευθύνσεις ταυτόχρονα καὶ νὰ διχάζεται, ἔτσι, κάθε φορὰ ποὺ θὰ στοχαζόταν ιδέες ἀντίθετες μετὰξὺ τους⁵⁵. Κατὰ τὰ ἄλλα, ὁ Βενιαμίν ἐπιχειρεῖ νὰ ὁδηγήσει *ad absurdum* τὴν θέση, ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ὑλική. Ἄν αὐτὸ ἦταν ἀλήθεια, γράφει, τότε ἡ ψυχὴ θάπρεπε νὰ παρουσιάζει τὶς ιδιότητες τῶν σωμάτων, δηλ. θάπρεπε νὰναι μεριστὴ, ἥτοι «ἄθροισμα μυρίων ψυχάρων», ὅπως καὶ τὸ ἐγὼ ἄθροισμα (μυρίων ἐγωδίων) χωρὶς ἐσώτερο εἰρμό· ὅμως ἡ ἐκπλήρωση τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν εἶναι ἀδύνατη δίχως «ἐν σημεῖον ἐνώσεως, ἐν σημεῖον ἀδιαίρετον»⁵⁶. Ἄν, πάλι, ὑποθέσουμε, ὅτι ἡ (ὕλική)

50. *op. cit.*, § 97.

51. *op. cit.*, § 274, πβ. § 272.

52. *op. cit.*, § 273.

53. *op. cit.*, § 369.

54. *op. cit.*, § 368.

55. *op. cit.*, § 370.

56. *op. cit.*, § 365.

ψυχή είναι σύνθετη, τότε η ικανότητα της αίσθησης και της νόησης θάπρεπε νά'ναι διάσπαρτη σ' όλα της τὰ μέρη, αφού από τὸ κάθε μέρος τῆς ψυχῆς, ἂν αὐτὴ ταυτίζεται μετὰ τὸ σῶμα, περνᾷ ἓνα μόνο τμήμα τῆς κίνησης ἐκείνης, ἢ ὅποια, σύμφωνα μετὰ τὴν ὑλιστικὴ ἀποψη, συνιστᾷ τὸ αἶσθημα ἢ τὸ διανόημα. Ἄν ὅμως αὐτὸ συμβαίνει πράγματι, τότε ἓνα αἶσθημα ἢ ἓνα διανόημα δὲν θὰ μπορούσε ν' ἀνήκει ὁλοκληρωτικὰ σ' ἓνα μόνο μέρος τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ σὲ ὅλα ταυτόχρονα, ὁπότε κανένα τους δὲν θὰ εἶχε τὴν ἀποκλειστικὴ ἀρμοδιότητα νὰ κάμει τὴν σύγκριση μιᾶς ιδέας μ' ἓνα αἶσθημα, δηλ. νὰ διατυπώσει καὶ νὰ στηρίξει μιὰν ἀπόφανση. Ἀλλὰ ἂν κανένα μέρος τῆς ψυχῆς δὲν διαθέτει τούτῃ τὴν ἀρμοδιότητα, τότε οὔτε κι ἡ ψυχή ὡς σύνθετο σύνολο μπορεῖ νὰ τὴν ἔχει — πράγμα ἀντίθετο μετὰ τὴν ἐμπειρία, ἢ ὅποια βεβαιώνει τὴν κριτικὴ ικανότητα τῆς ψυχῆς⁵⁶. Τὸ λογικὸ ἄλμα, ποὺ ἐμπεριέχει τοῦτο τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Βενιαμίν, εἶναι πρόδηλο: ἡ ὑλικὴ ψυχή θεωρεῖται σύνολο συντεθειμένο ἀπὸ διαφορετικὰς, ἀλλὰ κατὰ βάση ὁμοιογενεῖς ποσότητες, ὅχι, δηλ. ποιοτικὰ διαφορισμένο· δὲν ἐξετάζεται ἔτσι ἡ περίπτωσις, ὅτι ἓνα τμήμα της (ὁ ἐγκέφαλος π.χ.) μπορεῖ ὅχι ἀπλῶς νὰ δέχεται ἓνα μέρος τῆς κίνησης, στὴν ὁποία συνίσταται τὸ αἶσθημα ἢ διανόημα, παρὰ καὶ νὰ συνοψίζει ἢ νὰ ἀνακεφαλαιώνει μέρος τοῦ τὴν κίνηση αὐτῇ, ξεδιαλέγοντας ἢ κατατάσσοντας τὰ στοιχεῖα της καὶ ἐκπληρώνοντας ἔτσι λειτουργία ἀνώτερη (δηλ. κριτικότερη) ἀπὸ ἐκείνη τῶν ὑπολοίπων τμημάτων. Τὸ ἴδιο λογικὸ ἄλμα κάνει ὁ Βενιαμίν, ὅταν στὴν συνέχεια ἰσχυρίζεται, ὅτι, ἂν ἡ ψυχή ἦταν σῶμα, τότε κάθε ιδέα ἢ αἶσθημα θάπρεπε νὰ τὴν κινεῖ ὁλόκληρη καὶ ὅχι νὰ κινεῖ ἓνα μόνο μέρος της, ἀφήνοντας τὰ ὑπόλοιπα ἀκίνητα⁵⁸. Κι ἐπίσης, ἂν ὁ Βενιαμίν θεωροῦσε τὴν ὑλικὴ ψυχή σύνολο ποιοτικὰ διαφορισμένο, δὲν θὰ θεωροῦσε παράδοξο τὸ ὅτι οἱ ὑλικὲς κινήσεις, φτάνοντας σ' αὐτήν, παύουν νά'ναι ἀπλὰ ἐξωτερικὰ ἐρεθίσματα καὶ μετατρέπονται σὲ κατάληψη, ὄρεξι καὶ τέλος σὲ σκόπιμη κίνηση τοῦ ἴδιου τοῦ ὁργανισμοῦ⁵⁹.

57. *ibid.*

58. *op. cit.*, § 366.

59. *op. cit.*, § 367. Πρέπει ἐδῶ νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἓνα μεγάλο μέρος τῶν ἐπιχειρημάτων του γιὰ τὴν μὴ ὑλικότητα τῆς ψυχῆς ὁ Βενιαμίν τὸ παίρνει (μαζὶ μετὰ τὸν τίτλο τοῦ ἔργου του) ἀπὸ τὰ *Στοιχεῖα τῆς Μεταφυσικῆς* τοῦ Γενουησίου (Genovesi) στὴν μετάφραση τοῦ Εὐγ. Βούλγαρη (βλ. παραπ. σημ. 21): βλ. ἰδίως τὰ α' κεφ. τοῦ β' μέρους, 98 κέ. Ἐπίσης ὁρισμένα ἐπιχειρήματα, ποὺ χρησιμοποιοῦν γιὰ νὰ στηρίξουν τὸ αὐτεξούσιο, τὰ δανεῖζεται (ἂν καὶ μετὰ τρόπον πολὺ πρὸ γενικὸ καὶ ἐλεύθερο) ἀπὸ μιὰν ἄλλη μετάφραση τοῦ Βούλγαρη, δηλ. τὴν *Εἰσαγωγή εἰς τὴν Φιλοσοφίαν Γ. Ι. Σ. Γραβεζάνδου* (s' Gravesande), Βιέννη 1805, 44 κέ. Ὅπως βλέπουμε στὸ παράδειγμα τοῦτο, ἡ πάλιν ἐναντίον τοῦ ὑλισμοῦ ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὴν προσέγγιση τῶν διαφωτιστῶν πρὸς στοχαστὰς (πολὺ) συντηρητικότερους.

Καταπολεμώντας την θεωρία για την υλικότητα της ψυχής ο Βενιαμίν καταλήγει αναγκαστικά σε μιάν αύστηρά δυαρχική τοποθέτηση. 'Ορίζει δηλ. την ψυχή ως τὸ ἀντίθετο τοῦ υλικοῦ σώματος, ἀφοῦ, ὅπως λέει, ἡ ψυχή δὲν εἶναι οὔτε σύνθετη οὔτε κινητή (ἀπ' τὰ ἔξω) οὔτε καὶ ἀδρανής⁶⁰. Στὴν θεωρία, ὅτι ἡ ἐνότητα ψυχῆς καὶ σώματος ἀποδείχνεται ἀπὸ τὴν ἄμεση ἐπίδραση τῶν σωματικῶν καταστάσεων πάνω στὶς ψυχικές, δὲν ἔχει ὥστόσο ν' ἀντιτάξει τίποτε ἄλλο παρὰ τὴν ἄγνοιά μας σχετικὰ μὲ τὸ ζήτημα τοῦτο· ὅπως καὶ νᾶχει, γράφει, ἡ υλιστική ἀντίληψη δὲν ἀντιμετωπίζει καθόλου μικρότερες δυσκολίες ἀπ' ὅποιαδήποτε ἄλλη, ἀφοῦ δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγήσει, πῶς ἡ (ἐξωτερικὴ) ὕλη ἀνακοινώνει στὴν (ψυχικὴ) ὕλη τὴν ὑπαρξὴ καὶ τίς μετατροπές της ἢ πῶς ἡ ὕλη ὡς ψυχή κατευθύνει τὴν ὕλη ὡς σῶμα⁶¹. Καὶ ἐδῶ βλέπουμε, ὅτι ὁ Βενιαμίν, ὀρίζοντας τὴν ὕλη ἀπλῶς ὡς τὸ ἀντίθετο τῆς ψυχῆς, παραμένει δέσμιος τῆς ιδέας, ὅτι ἡ ὕλη εἶναι μεριστή, βέβαια, ὡς ποσότητα, ἀλλὰ ἀδιαφόριστη ὡς ποιότητα, καὶ ἐπιχειρεῖ ν' ἀντικρούσει τὴν γνώμη, ὅτι ἡ ψυχή ἀποτελεῖ ὁργανισμόν τοῦ ἐγκεφάλου», μὲ τὰ ἐξῆς ἐρωτήματα: γιατί ὁ ἐγκέφαλος ἔχει κάθε φορά διαφορετικὲς ιδέες, ἀφοῦ ὁ ἴδιος, ὡς ὕλη, εἶναι ἀδρανής, καί, ἐπίσης, γιατί τὰ νεῦρα, ὡς συνέχεια τοῦ ἐγκεφάλου, δὲν παρουσιάζουν τίς ἴδιες δραστηριότητες μὲ τὸν τελευταῖο⁶²; 'Η ἐμμονὴ στὴν ιδέα μιᾶς ὁμοιόμορφης ὕλης ἀναγκάζει, τώρα, τὸν Βενιαμίν νὰ ἐρθεῖ σὲ ἀνοιχτὴ ρήξη μὲ τὸν Locke, ὁ ὁποῖος εἶχε δεχθεῖ τὴν δυνατότητα τῆς ὕλης νὰ σικέφτεται, ἀρκεῖ αὐτὸ νὰ ἦταν σύμφωνο μὲ τὴν βούληση τοῦ Θεοῦ⁶³. 'Ο Βενιαμίν δέχεται γενικά, ὅτι ὁ Θεός, χάρις στὴν παντοδυναμία του, θὰ μπορούσε ἀκόμα καὶ μιάν ἔλλογη ὕλη νὰ κατασκευάσει, ὥστόσο, προσθέτει, μὲ βάση τὰ ὅσα ξέρουμε ἐμεῖς οἱ ἄνθρωποι κάτι τέτοιο κάθε ἄλλο παρὰ πιθανὸν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ· ἡ δημιουργία ἔλλογης ὕλης θὰ ἰσοδυναμοῦσε, μ' ἄλλα λόγια, μὲ τὸν μηδενισμό τῆς ἴδιας τῆς ὕλης, ἀφοῦ ἡ τελευταία ἐξ ὁρισμοῦ εἶναι τὸ ἀντίθετο τῆς λογικότητος καὶ ἀφοῦ οὔτε ὁ Θεὸς ὁ ἴδιος δὲν μπορεῖ νὰ κάνει ἀντιφατικὰ πράγματα⁶⁴. 'Οπως βλέπουμε, στὴν θεωρία τῆς ἔλλογης ὕλης ὁ Βενιαμίν δὲν ἀντιτάσσει κάποιαν ἐμπειρικὴ ἀνασκευή παρὰ ἓνα *a priori* ὅρισμό τῆς ὕλης, προϋποθέτοντας ἔτσι ἀξιωματικὰ ἐκεῖνο ποὺ θᾶπρεπε ν' ἀποδείξει. Πάντως ὁ ὅρισμός τῆς ψυχῆς ὡς ἀντίθετου τῆς ὕλης (ὅπως καὶ ἀντίστροφα) τὸν βοηθᾷ ὅχι μόνο ν' ἀποκλείσει τὴν δυνα-

60. *op. cit.*, § 374.61. *op. cit.*, § 377.62. *op. cit.*, §§ 375-376.63. *An Essay concerning Human Understanding* IV, 3, § 6.64. *Στοιχεῖα*, § 379.

τότητα μιᾶς ἔλλογης ὕλης, ἀλλὰ καὶ νὰ στηρίξει τὴν πίστη του στὴ θθανασία τῆς ψυχῆς. Διαφορετικὰ ἀπὸ τὴν μεριστὴ ὕλη, γράφει, ἡ ψυχὴ εἶναι ἀπλή καὶ δὲν μπορεῖ ν' ἀποσυντεθεῖ· ὁ μόνος τῆς δυνατὸς θάνατος θάταν ὁ ὀλοκληρωτικὸς μηδενισμὸς τῆς ἀπὸ μέρους τοῦ δημιουργοῦ τῆς⁶⁵. Ὑπάρχουν, ὅμως, μιὰ σειρά ἡθικοὶ λόγοι ποὺ κάνουν τὸν Θεὸ νὰ μὴν ἐπιθυμεῖ τὸν μηδενισμὸ τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς⁶⁶.

Ἀπὸ τὰ παραπάνω μαντεύουμε εὐκόλα, πῶς ἀξιολογεῖ ὁ Βενιαμὴν τὴν ὕλη ἀπὸ ὄντολογικὴ καὶ κοσμολογικὴ ἄποψη. Πρῶτα-πρῶτα, τὴν θεωρεῖ ὀλότελα ἀδρανὴ, καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς, ὅτι δὲν εἶναι εὐκολότερο νὰ τὴν κινήσουμε παρὰ νὰ τὴν σταματήσουμε, συμπεραίνει, πῶς ἡ κίνηση δὲν ἀποτελεῖ οὐσιώδη ιδιότητά τῆς⁶⁷. Μονάχα ὁ Θεὸς μπορεῖ νὰ θέσει σὲ κίνηση τὴν ἀδρανὴ ὕλη⁶⁸, καὶ αὐτό, γιατί ὁ ἴδιος τὴν ἔχει δημιουργήσει. Ἡ ὕλη, ἐπομένως, δὲν εἶναι ἀναρχὴ καὶ ἀποτελεῖ ἀντίφαση τὸ νὰ θεωρεῖται ἡ ἴδια ἀναρχὴ, ἐνῶ παράλληλα νὰ γίνεται δεκτὸ ὅτι τὰ φυσικὰ σώματα ἔχουν μιὰν ἀρχὴ μέσα στὸ χρόνο. Ἐπίσης ἀντιφατικὴ εἶναι ἡ ἀποδοχὴ μιᾶς ἀναρχῆς ὕλης, ἡ ὁποία, ὥστόσο, παίρνει μορφή καὶ σχῆμα ἀπὸ τὸν Θεό· γιατί ὁποῖος μπορεῖ νὰ δώσει στὴν ὕλη τὴν πρωτογενὴ τῆς μορφή μπορεῖ καὶ νὰ τὴν δημιουργήσῃ, ἐνῶ, ἀντίστροφα, ὅτι εἶναι ἀναρχὸς ἔχει καὶ ὄντολογικὴ αὐτοτέλεια⁶⁹. Ἄν ὑποθέσουμε, ὅτι ἡ ὕλη εἶναι ἀναρχὴ, τότε ἡ θᾶπρεπε νᾶναι ἐξαρχῆς διαμορφωμένη καὶ ν' ἀποτελεῖ ἓνα κόσμον, ὅπως τὸν βλέπουμε σήμερα μὲ τὰ μάτια μας, ἡ θᾶπρεπε νᾶναι ἀρχικὰ ἀμορφὴ καὶ νὰ πῆρε κατόπιν ὀρισμένη μορφή. Στὴν πρώτη περίπτωση, ὅμως, δὲν ἐξηγεῖται, γιατί ἡ ὕλη πῆρε ἐξαρχῆς ἔλλογὴ καὶ σκόπιμὴ μορφή, ἀφοῦ μάλιστα δὲν εἶναι αὐτοκίνητη, ὅπως δείχνει τὸ γεγονὸς, ὅτι μεγάλα τῆς τμήματα δὲν κινεῦνται⁷⁰. Γιὰ τὸν ἴδιο τοῦτο λόγο εἶναι ἀπίθανο νὰ ἔφτασε ἡ ὕλη βαθμιαῖα στὴν σημερινή τῆς κατάστασιν· ἂν εἶχε στὸ σύνολό τῆς τὴν ἐγγενὴ ἱκανότητα ν' αὐτοδιαμορφώνεται, γιατί ὀρισμένα τῆς μέρος νὰ προχωροῦν σὲ ἀνώτερες ἐξελικτικὰς βαθμίδες ἀπὸ ἄλλα⁷¹; Καὶ ἐδῶ καταφαίνεται, ὅτι ὁ Βενιαμὴν ἀρνεῖται νὰ δεῖ τὴν ὕλη ὡς ὑπόστασις ἱκανὴ νὰ (αὐτο)διαφοριστεῖ ποιοτικά. Ἄν, λοιπόν, ἡ ὕλη εἶναι καθαυτὴ ὁμοιο-

65. *op. cit.*, § 382.

66. Οἱ λόγοι αὗτοι ἐκτίθενται *op. cit.*, §§ 383-386.

67. *op. cit.*, § 372.

68. *op. cit.*, § 399 (ἀπὸ τυπογραφικὴ ἀβλεψία ἡ παράγραφος αὕτῃ φέρεται στὸ βιβλίον μὲ τὸν ἀριθμὸ 499).

69. *op. cit.*, § 412.

70. *op. cit.*, § 422.

71. *op. cit.*, §§ 423-424.

γενής και άδρανής έξ όρισμοϋ, τότε έπίσης έξ όρισμοϋ πρέπει νά υπο-
 τεθεΐ, ότι μόνο ή παρέμβαση τοϋ Θεοϋ μπορεΐ νά τήν έφερε στην σημερινή
 διαφορισμένη και εϋτακτη κατάστασή της. Αϋτή είναι ή όντολογική και
 κοσμολογική άπάντηση τοϋ Βενιαμίν στον ύλισμό. Τήν ιστορικοκοινωνι-
 κή έπιχειρηματολογία τών άθέων διαφωτιστών τήν άντικρούει, πάλι, με
 τόν ισχυρισμό, ότι ή θρησκεία δέν γεννήθηκε από τήν συμπαιγνία ιερέων
 και τυράννων, άφοϋ ή ύπαρξη ιερατείου προϋποθέτει τήν ιδέα τοϋ Θεοϋ κι
 άφοϋ ή ιδέα τούτη προηγείται χρονικά και από τήν έδρυση κρατών⁷².

Περνᾶμε τώρα στο δεύτερο, και άναγκαστικά συντομότερο, μέρος
 τής μελέτης μας, όπου θα προσπαθήσουμε νά έντοπίσουμε κάποιες δειλές
 και διάσπαρτες τάσεις Έλλήνων διαφωτιστών πρὸς τήν όντολογική άνα-
 τίμηση τής ύλης. Οι τάσεις αϋτές δέν συναπαρτίζου, βέβαια, κάποια συ-
 στηματική ύλιστική κοσμοθεωρία καί, έπιπλέον, έκδηλώνονται όταν δέν
 τίθεται ᾗμεσα τὸ πρόβλημα τών ήθικῶν ᾗξιῶν (τῶν όποίων παραδοσια-
 κός έσχατος έγγυητής ήταν τὸ ύπερβατικό πνεϋμα, δηλ. ὁ Θεός), παρά
 μάλλον σέ ήθικά και ᾗξιολογικά οϋδέτερες συνάφεις, όταν π.χ. άφομοιώ-
 νονται με τρόπο λίγο-πολύ έλεύθερο τὰ πορίσματα τής νεότερης (νευτώ-
 νειας κι άντικαρτεσιανής) φυσικῆς ή όταν, στα πλαίσια τής γενικῆς άπόρ-
 ριψης τοϋ άριστοτελισμοϋ, βάλλεται ὁ χωρισμός εΐδους και ύλης. Μιάν
 εκλαΐκευτική ανάπτυξη βασικῶν ιδεῶν τής νευτώνειας φυσικῆς βρίσκουμε
 στο φυσικοφιλοσοφικό έργο τοϋ Νικηφόρου Θεοτόκη, ὁ όποιος δείχνεται
 ἔδῳ πολϋ πιὸ άνοιχτός στις νέες έπιστημονικές άντιλήψεις άπ' ὅσο π.χ. ὁ
 Εϋ. Βούλγαρης. Ὁ Θεοτόκης ξεκινᾷ από μιᾷ ρητή υίοθέτηση τῶν τριῶν
 θεμελιωδῶν μεθοδολογικῶν ἀρχῶν, τίς όποιες εΐχε έκθέσει ὁ Newton
 στα Principia Mathematica: ότι δέν χρειάζονται νά γίνουν δεκτές πε-
 ρισσότερες αΐτίες άπ' ὅσες έπαρκοϋν για νά έρμηνεύσουν τὰ φαινόμενα,
 ότι τὰ ἴδια άποτελέσματα έχουν άναγκαστικά τίς ἴδιες αΐτίες καί, τέλος,
 ότι ὅσες ιδιότητες παραμένουν οἱ ἴδιες κάθε φορά πού εξετάζονται πει-
 ραματικά τὰ α ή β φυσικά σώματα θα πρέπει νά θεωροϋνται κοινές ιδιό-
 τητες ὅλων τῶν σωμάτων⁷³. Τοϋτες οἱ μεθοδολογικές ἀρχές συνεπάγονται
 όρισμένες άντιλήψεις στο ἴδιο τὸ περιεχόμενο τής σκέψης. Ἄν δηλ. οἱ
 δύο πρῶτες εξυπνοοϋν, ότι ή φύση άποτελεΐ ἓνα ὅλο διεπόμενο από ένιαία,
 ἂν και οϋσιαστικά άπλή νομοτέλεια, ή τρίτη άφήνει νά έννοηθεΐ, ότι ή
 καρτεσιανή ταύτιση ύλης και έκτασης δέν άρκεΐ για νά συλλάβει τόν ᾗ-
 ληθινὸ χαρακτήρα τής πρώτης. Ὁ Θεοτόκης άποκρούει διεξοδικά τήν

72. *op. cit.*, § 428.

73. Στοιχεΐα Φυσικῆς ἐκ Νεωτέρων συνερανισθέντα, Α'-Β', Λιψία 1766, §§7-10.

ταύτιση τούτη⁷⁴, κι ἡ θέση του ἐξυπονοεῖ, ὅτι ἡ ὕλη εἶναι *κατί παραπάνω* ἀπὸ ἔκταση, ἀφοῦ, σύμφωνα μὲ τὰ πειραματικὰ δεδομένα, μποροῦν, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἔκταση, νὰ τῆς ἀποδοθοῦν οἱ παρακάτω ιδιότητες: «στερρότης, ἀδράνεια, σχῆμα, βαρύτης, κινεῖσθαι, ἡρεμεῖν καὶ ἐφέλκειν»⁷⁵. Εἶναι πρόδηλο, ὅτι ἡ ἀπελευθέρωση τῆς ὕλης ἀπὸ τὴν ἀποκλειστική της πρόσδεση στὴν (καθαυτὴ παθητική) ἔννοια τῆς ἔκτασης συνεπιφέρει αὐτόματὰ μιὰν ἐνεργοποίηση καὶ δυναμοποίησή της. Ὁ Θεοτόκης ξέρει τὴν συνέπεια αὐτὴ καὶ ἀποκρούει, ἔτσι, τὴν καρτεσιανὴ μηχανικὴ προτιμώντας τὴν δυναμικὴ τοῦ Leibniz. Ὁ τρόπος, γράφει, μὲ τὸν ὁποῖο ὀρίζει ὁ Descartes τὴν ποσότητά τῆς κίνησης, ἦτοι ὡς γινόμενο τῆς ταχύτητας καὶ τοῦ βάρους (mv), δὲν ἀποδίδει παρὰ τὴν «νεκρὴ» δύναμη τῆς ὕλης⁷⁶. Ἡ «ζῶσα», σύμφωνα μὲ τὸν Leibniz, ὀρίζεται ὡς γινόμενο τοῦ τετραγώνου τῆς ταχύτητας καὶ τοῦ βάρους (mv^2). Ὅπως καταφαίνεται ἀπὸ τὴν διαφορὰ τῶν δύο τούτων ὀρισμῶν, ἡ ἀπόδοση ζωντανῶν δυνάμεων στὴν ὕλη ἦταν ἀναγκαία συνέπεια τῆς ἀπομάκρυνσης ἀπὸ τὸν καρτεσιανὸ μηχανικισμό.

Ἀνάμεσα στὶς ιδιότητες, ποὺ ὁ Θεοτόκης ἀποδίδει στὴν ὕλη, συμπεριλαμβάνεται, ὅπως μόλις εἶδαμε, καὶ ἡ ἀδράνεια. Ἐδῶ, ὡστόσο, ἡ ἀδράνεια δὲν γίνεται ἀντίληπτὴ μὲ τίς ἐπιφυλάξεις τοῦ Βούλγαρη, δὲν θεωρεῖται δηλ. προφανὴς ἐνδειξὴ τῆς νοθρότητας τῆς ὕλης, παρὰ νοεῖται ὁλοκληρωτικὰ μὲ τὴν ἔννοια ποὺ ἔχει στὴ νεότερη κλασικὴ φυσικὴ, ἦτοι ὡς ἐμμονὴ τοῦ σώματος στὴν κατάσταση ποὺ βρίσκεται, εἴτε κίνηση εἶναι αὐτὴ εἴτε στάση· ὁ Θεοτόκης, μάλιστα, ἀποκλείει κάθε ἐπ'ἀνόδο στὴν ἀριστοτελικὴ-σχολαστικὴ ἔννοια τῆς ἀδρανείας, διευκρινίζοντας ὅτι τὸ κινούμενο σῶμα διατηρεῖ χάρη στὴν δύναμη τῆς ἀδρανείας ὅχι μόνο τὴν κίνησή του, ἀλλὰ καὶ τὴν ποσότητά της⁷⁷. Χαρακτηριστικὸ εἶναι, ὅτι ὁ Θεοτόκης (σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν Βενιαμὴν π.χ., γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ ἔστω προσωρινὴ ἔλλειψη κίνησης τῶν σωμάτων ἀποτελοῦσε ἐνδειξὴ τῆς νοθρότητάς τους) διαστέλλει τὴν «δύναμιν τοῦ κινεῖσθαι» ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν κίνηση. Ἡ «δύναμις τοῦ κινεῖσθαι ἐνυπάρχει παντὶ Σώματι», ἀφοῦ ὅλα τους τείνουν νὰ κινήθουν τουλάχιστο πρὸς τὰ κάτω, ἀν τίποτε δὲν τὰ ἐμποδίζει, ἐνῶ

74. *op. cit.*, ἰδίως §§ 13-15.

75. *op. cit.*, § 10 Ὡστόσο ὁ Θεοτόκης δέχεται, ὅτι ἡ ὕλη μπορεῖ ν'ἔχει κι ἄλλες ιδιότητες ἄγνωστες ἀκόμη (*op. cit.*, § 14). Σχετικὰ μὲ τὸν ρόλο ποὺ ἔπαιξε ἡ ἀπόδοση ὅλο καὶ περισσότερων ιδιοτήτων στὴν ὕλη γιὰ τὴν ὀντολογικὴ της ἀνατίμηση στὸν 18ο αἰ. βλ. Kondylis, *op. cit.*, 223, 273.

76. *op. cit.*, § 171.

77. *op. cit.*, § 60· πβ. παραπ., σημ. 16.

«ή κίνησις οὐκ αὖτε συνυπάρχει αὐτοῖς», ἐφόσον μπορεῖ καὶ νὰ βρίσκονται —προσωρινά— σὲ ἡρεμία⁷⁸. Ἡ (προσωρινή) ἀκίνησις τῶν σωμάτων δὲν μπορεῖ, λοιπόν, νὰ χρησιμοποιηθεῖ ὡς ἐπιχείρημα ἐνάντια στὴν δυνατότητα ἢ μᾶλλον στὴν τάση τοὺς πρὸς κίνηση. Ὁ Θεοτόκης δέχεται, ὅτι «ἔστι πάντως Ἀρχή τις, ἡ Δύναμις ἐν τοῖς Σώμασι τὸ ἐνεργεῖν καὶ πάσχειν χορηγοῦσα αὐτοῖς», ἂν καὶ σπεύδει νὰ προσθέσει, ὅτι δὲν ξέρουμε τίποτε γιὰ τὴν ὑφ' ἧς, ἀφοῦ μάλιστα ἡ φύσις τῶν σωμάτων γενικὰ εἶναι γιὰ μᾶς «ἄγνωστος» καὶ «ἄδηλος». Ἐτσι ἀφήνει ἀνοιχτὸ καὶ τὸ ἐρώτημα ποὺ θέτει ὁ ἴδιος, ἂν δηλ. ἡ ἐσώτερη δύναμη, γιὰ τὴν ὁποία μίλησε, εἶναι ἀυθόυπαρκτος ἢ ἐν ἐτέρῳ τὸ εἶναι ἔχει⁷⁹. Μιὰ νύξη γιὰ τὴν ἐνδόμυχες συμπάθειες τοῦ στὸ σημεῖο αὐτὸ κάνει, ὥστόσο, ἐκεῖ ποὺ ἀναφέρεται στὸ πρόβλημα τῆς ἐλκτικῆς δυνάμεως, γιὰ τὴν ὁποία λέει ἀπερίφραστα ὅτι «ἐνυπάρχει πᾶσι τοῖς Σώμασι»⁸⁰ ἢ, ἀκόμα πιὸ ἐμφατικά, «τῇ Ὑλῃ ἐνυπάρχει»⁸¹. Ὁ Θεοτόκης ἀρνεῖται τὴν ἄποψη μερικῶν, ὅτι τὰ ἴδια τὰ σώματα εἶναι ἀνίκανα ν' ἀσκήσουν ἐλκτικὴ ἐπίδραση καὶ ὅτι τὸ φαινόμενο αὐτὸ ὀφείλεται στὴν σκόπιμη κάθε φορά παρέμβαση τοῦ Θεοῦ ὡς ἀποκλειστικοῦ φορέα καὶ χορηγοῦ ὁποιασδήποτε μορφῆς κίνησης. Δὲν ἀμφιβάλει, βέβαια, ὅτι ὁ Θεὸς δημιούργησε «τὸ πᾶν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος», ὥστόσο, λέει, ὁ Θεὸς ἐφοδιάσε ἐξ ἀρχῆς τὸ δημιούργημά του, τὴν ὕλη, μὲ ὀρισμένες δυνάμεις ἀναγκαῖες γιὰ τὴν εὐρυθμὴ λειτουργία τοῦ κόσμου⁸². Ἐτσι φαίνεται νὰ βρίσκει ἡ ἐπιθυμητὴ συμβιβαστικὴ λύση: καὶ μὲν ἡ ὕλη εἶναι ἐνεργὴ καὶ προικισμένη μὲ ἐμφυτεῖς δυνάμεις, ὅμως οἱ ιδιότητές της αὐτὲς εἶναι δῶρο τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴν ὥρα τῆς δημιουργίας της.

Στὸ ἔργο τοῦ Ἰώσηπου Μοισιόδακα οἱ τάσεις ὀντολογικῆς ἀνατίμησης τῆς ὕλης δὲν ἐμφανίζονται στὸ πλαίσιο τῆς ἀφομοίωσης τῶν πορισμάτων τῆς νευτώνειας φυσικῆς, παρὰ ὡς ἀπόρροια μιᾶς κριτικῆς ἀριστοτε-

78. *op. cit.*, § 136.

79. *op. cit.*, § 17.

80. *op. cit.*, § 70.

81. *op. cit.*, § 72. Τὶς ἔσχατες λογικὲς συνέπειες μιᾶς παρόμοιας τοποθέτησης τὶς βλέπουμε ἀνάγλυφες σὲ μιὰ περικοπὴ ἀπὸ τὶς σημειώσεις τοῦ Π. Κοδρικᾶ στὴν μετάφρασή του Ὁμιλία περὶ πληθύνος κόσμων τοῦ κυρίου Φορτενέλ, Βιέννη 1794, 218: «Τὰ πάντα ἐν κινήσει ἀξιοματικῶς οἱ πάντες τοῦ νῦν αἰῶνος νουνεχεῖς τῆς φύσεως ἐρευνῶνται δοξάζουσιν. Ἐπειδὴ καὶ οὐσιώδης ιδιότης τῆς ὕλης ἡ κίνησις, πολλοὶ δὲ μάλιστα ἐφθασαν νὰ ὁμολογήσουν καὶ οὐσιώδεις στοιχεῖον τῆς ὕλης τὴν κίνησην, χωρὶς τῆς ὁποίας οὔτε δύναται νὰ ὑπάρχῃ ἀπολύτως ἡ ὕλη. Αὕτη εἶναι ἡ τελευταῖον ἀνακαλυφθεῖσα παρὰ τοῦ μεγάλου Νεύτωνος μεγίστη ἀλήθεια τῆς φύσεως...»

82. *op. cit.*, § 93.

λικῶν ἀντιλήψεων, ἡ ὁποία εἶχε διατυπωθεῖ ἤδη ἀπὸ τοὺς ἐκπροσώπους τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας τῆς Ἀναγέννησης⁸³. Βέβαια, ὁ Ἰώσηπος δὲν φαίνεται ἀπὸ πρώτη ὄψη νὰ συνδέει τὴν κριτικὴ του μὲ μιὰν ἀντίκρουση τῆς παραδοσιακῆς πνευματοκρατικῆς μεταφυσικῆς. Ἀπεναντίας γράφει, ὅτι ἡ μεταφυσικὴ ὡς κοσμολογία «ἀποδεικνύει πὼς ὁ παρὼν κόσμος ἔχει ἀρχὴν ἀναγκαίαν τὸν Θεόν» καὶ ἀνασκευάζει «πάντας ὅσοι προστατεύουσι τὴν αἰδιότητα εἴτε τῆς ὕλης εἴτε τοῦ κόσμου»⁸⁴, ἐνῶ παράλληλα ἡ ἴδια τούτη μεταφυσικὴ, τὴν φορὰ αὐτὴ ὡς πνευματολογία, «ἔρουν» (ὁ Ἰώσηπος δὲν ἐπαναλαμβάνει ἐδῶ τὸ ρῆμα «ἀποδεικνύει») «πὼς ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου οὔτε εἶναι ποιότης τις σωματικὴ· πὼς αἱ ἔννοιαι, αἱ ἰδέαι τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἑτερογενεῖς ἀπὸ τῶν συγκινήσεων τοῦ ἐγκεφάλου· πὼς ἡ κρίσις τὴν ὁποίαν ὁ νοῦς διὰ τῶν ἀπλῶν προσλήψεων ἢ διὰ τρόπων ἄλλων μορφοῖ ἐν ἑαυτῷ, δὲν εἶναι κινήσις τις ὕλική· πὼς αἱ ἰδιότητες τῆς φυσικῆς ὕλης οὔτε συντρέχουσιν οὔτε δύνανται νὰ συντρέχωσι τῇ οὐσίᾳ τοῦ νοός· πὼς εἶναι ἀσώματος, εἶναι ἀθάνατος κτλ. κτλ.»⁸⁵. Ὁ Ἰώσηπος προσθέτει (καὶ ἡ προσθήκη του δείχνει ξεκάθαρα, πόσο ἐπισημὰς εἶχε γίνει ἡ θέση τῆς παραδοσιακῆς σφαίρας τοῦ πνεύματος μετὰ ἀπὸ τὴν ὀντολογικὴ ἀνατίμηση τῆς ὕλης στὸν 18ο αἰ.), ὅτι ἡ πνευματολογία ἀποτελεῖ τὸ πιὸ ἐπίμαχο, ἀμφισβητούμενο καὶ «φιλοπολεμώτερον» ἐπίπεδο τῆς φιλοσοφίας, καὶ στὴν συνέχεια ἀποδίδει τὴν σύγχυση τούτη στοὺς διάφορους ὕλιστές, ποὺ καταπολεμοῦν «τὰ θεμέλια τῆς ψυχικῆς οὐσίας» καὶ «πάντες ὑποῦσι τὴν σημαίαν τῆς ἑτερογνωμίας»⁸⁶. Ὡστόσο εἶναι δύσκολο νὰ πιστέψουμε, ὅτι ἡ ἀπόφαση αὐτὴ εἶναι ἀπαλλαγμένη ἀπὸ εὐνόητες σκοπιμότητες καὶ ὅτι ἐπομένως ἐκφράζει ἀκέραια τὴν βαθύτερη πεποίθηση τοῦ Ἰώσηπου. Γιατὶ ὁ ἴδιος εἰρωνεύεται ἀπροκάλυπτα τὶς γνωστικὲς ἀξιώσεις τῆς μεταφυσικῆς (τὴν ὁποία μάλιστα ἐκτοπίζει ἀπὸ τὴν πρώτη θέση τῶν φιλοσοφικῶν μαθήσεων, ἀντικαθιστώντας τὴν μὲ τὴν ἡθικὴ)⁸⁷, καὶ αὐτὸ μᾶς δίνει τὸ δικαίωμα νὰ ὑποθέσουμε, ὅτι γιὰ ἓνα μέρος τουλάχιστον τῆς σύγχυσης γύρω ἀπὸ τὰ μεταφυσικὰ προβλήματα θὰ πρέπει νὰ θεωρεῖ ὑπεύθυνη τὴν ἐγγενὴ ἀδυναμία τῆς μεταφυσικῆς νὰ δώσει τελειωτικὲς ἀπαντήσεις σὲ ἔσχατα ἐρωτήματα. Ὅπως ἄλλωστε εἶναι γνωστὸ, ὁ ἀγνωστικισμὸς αὐτός, ποὺ περίκοπτε ἑμμεσα, ἀλλὰ ἀποφασιστικά, τὶς

83. Βλ. σχετικὰ Kondylis, *op. cit.*, 72 κέ, 78-79, 83-84.

84. Ἀπολογία, ἐπιμ. Α. Ἀγγέλου, Ἀθήνα 1976, 101.

85. *op. cit.*, 102.

86. *ibid.*

87. *op. cit.*, 97 κέ.

ἀξιώσεις τῆς παραδοσιακῆς μεταφυσικῆς ἀποτελοῦσε μιὰ τυπικὴ διαφωτιστικὴ τοποθέτηση.

“Ὅπως καὶ νᾶχει, ἡ ἀνάγκη μεταφυσικῆς κατοχύρωσης τοῦ πνεύματος δὲν γίνεται στὸν Ἰώσηπο τόσο ἐντονη, ὥστε νὰ τὸν κάνει ν’ ἀπορρίψει τὴν ἀντίληψη, ὅτι ἡ ὕλη ἔχει ἐξαρχῆς σχῆμα καὶ μορφή — ἀντίληψη ποὺ ὁ Βενιαμὴν θ’ ἀπέρριπτε, ὅπως εἶδαμε, ἀπὸ φόβο μπροστὰ στὸν κίνδυνο τοῦ ὕλισμοῦ. “Ὅπως γράφει ὁ Ἰώσηπος, καταπολεμώντας τὸν ἀριστοτελικὸ χωρισμὸ πρῶτης ὕλης καὶ εἶδους, τὰ δύο αὐτὰ εἶναι «ἀλλήλοις σύγχρονα»⁸⁸. Τὸ εἶδος δὲν μπορεῖ νὰ προηγεῖται ἀπὸ τὴν ὕλη, γιατί τὸ ἴδιο «δεῖται αἰεὶ ὑποκειμένου ὥστε νὰ ὑπάρχη», καὶ τὸ ὑποκείμενο αὐτὸ εἶναι ἀκριβῶς ἡ ὕλη. “ὄντας ὅμως ὑποκείμενο ἐνὸς εἶδους, ἡ ὕλη δὲν μπορεῖ παρὰ νᾶχει ὀρισμένη μορφή, νᾶναι δηλ. «αἰεὶ πεποιωμένη» — ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ἂν εἶναι ἀναρχὴ καὶ αἰδία, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ Ἀριστοτέλης, ἢ ἂν εἶναι ἐγγχρονῇ, ὅπως διατείνεται ἡ χριστιανικὴ ἀντίληψη⁸⁹. Εἶναι ἐνδεικτικὸ, ὅτι ὁ Ἰώσηπος ἀποφεύγει νὰ πάρει ὁ ἴδιος θέσῃ ἀπέναντι στὸ τελευταῖο τοῦτο δίλημμα, πράγμα ποὺ σημαίνει, ὅτι δὲν ἀποκλείει ρητὰ καὶ ἐξαρχῆς τὴν ὑπαρξὴ μιᾶς αἰώνιας, ἀνέκαθεν διαμορφωμένης ὕλης. Ἡ ὕλη, γράφει, εἶναι ἄμορφη ἢ ἐπειδὴ εἶναι ἀποίωτη ἢ ἐπειδὴ εἶναι ἀσχημάτιστη. “Ἄν ὅμως εἶναι ἀποίωτη, τότε συμπίπτει μὲ τὸ μηδέν, τὸ ὁποῖο εἶναι καὶ λέγεται ἀποίωτο. “Ἄν πάλι εἶναι ἀσχημάτιστη, τότε πρέπει νᾶναι ἀνέκτατη, γιατί ἂν ἔχει κάποια ἔκταση — καὶ πρέπει νᾶχει — τότε πρέπει νᾶναι καὶ «ἐσχηματισμένη ὁπωσοῦν», ἄρα ὅχι ἄμορφη⁹⁰. Τέλος, ὁ Ἰώσηπος ἐπαναλαμβάνει τὸ ἐπιχείρημά του, ὅτι τὸ εἶδος χρειάζεται ἀπαραίτητα ἓνα ὑποκείμενο κι ὅτι τὸ ὑποκείμενο αὐτό, ὄντας ἀκριβῶς ὑποκείμενο ἐνὸς εἶδους, πρέπει νᾶναι σχηματισμένο, μὲ τὸν σκοπὸ ν’ ἀντικρούσει τὴν ἀκραία ἰδεαλιστικὴ ἐρμηνεία τοῦ ἀριστοτελικοῦ εἶδους, ἡ ὁποία τὸ ἐβλεπε, ὅπως λεγόταν στὴν σχολαστικὴ ὁρολογία, ὡς *forma separata* παραπλήσια στὴν πλατωνικὴ ἰδέα. “Ἄν ὑποθέταμε, ὅτι ὑπῆρξε κάποτε εἶδος δίχως ὑποκείμενο, τότε θάπρεπε καὶ νὰ δεχτοῦμε, ὅτι ἓνα εἶδος, ποὺ μπορεῖ «νὰ ὑφίσταται αὐτὸ καθ’ ἑαυτὸ εἶναι ὑπόστασις ἀναγκαίως, οὐχὶ εἶδος, ὡς οὐτε οἱ ἀριστοτελικοὶ αὐτοὶ ἀρνοῦνται ποσῶς αὐτό»⁹¹. “Ὅπως βλέπουμε ἐδῶ, ὁ Ἰώσηπος πιστεύει, ὅτι ἡ μετατροπὴ τοῦ εἶδους σὲ ἄυλη ὑπόστασις καὶ ὁ ἀντίστοιχος ὀντολογικὸς ὑποβιβασμὸς τῆς ὕλης δὲν ἀποτελοῦν θεωρητικὴ βελτίωση τοῦ ἀριστοτελισμοῦ, παρὰ ἐμπλοκὴ σὲ μιὰν ἀντίφαση. Κι

88. *op. cit.*, 130.

89. *op. cit.*, 131.

90. *op. cit.*, 132.

91. *op. cit.*, 133.

αυτό, όπωςσδήποτε, μάς επιτρέπει να μαντέψουμε κάποιες κοσμοθεωρητικές του συμπάθειες, όσο άοριστες ή κρυφές κι αν παρέμειναν.

Οι ίδιες συμπάθειες παρουσιάζονται με τρόπο πολύ έμφανεστερο και συστηματικότερο στον Ψαλίδα, ό όποϊος μάλιστα, όπως θα δοϋμε, αναφέρεται ρητά και σε άπόψεις ύλιστών του 18ου αϊώνα. "Αν οι ύλιστικές συμπάθειες του Ψαλίδα δέν υπέπεσαν στην αντίληψη των ίσαμε τώρα μελετητών του, αυτό όφείλεται στο ότι επικαλύπτονται από μιάν (όνομαστική τουλάχιστο) υπεράσπιση όρισμένων έξ άποκαλύψεως άληθειών—υπεράσπιση που συμβαδίζει με μιάν (έξίσου όνομαστική και συμβατική) κατάδίκη "έλων των έχθρών τής θρησκείας"⁹². Γι' αυτό και μονάχα αν δοϋμε, ότι πίσω από την έπιφανειακή όμολογία πίστως του Ψαλίδα κρύβεται μιá γενναία προσπάθεια μεθερμηνείας παραδοσιακών θρησκευτικών και μεταφυσικών έννοιών στο φώς διαφωτιστικών αίτημάτων⁹³, μονάχα δηλ. αν πάψουμε να τόν θεωρούμε Χριστιανό με την (τότε) έκκλησιαστικά καθιερωμένη σημασία του όρου, θα μπορέσουμε να διαπιστώσουμε και ν' άξιολογήσουμε στις άληθινές τους διαστάσεις τις ύλιστικές τάσεις του. "Αν μάλιστα πάρουμε στα σοβαρά την διαστολή, που κάνει ό Ψαλίδας άνάμεσα σε «Ματεριαλίστας» και «'Αθεϊστας»⁹⁴, τότε θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε, ότι ό ίδιος δέν έβλεπε καμιάν αντίφαση άνάμεσα στην ύποστήριξη των έξ άποκαλύψεως άληθειών (πάντα: με τόν τρόπο που αυτός έρμήνευε την έννοια και την λειτουργία τους) και στην υιοθέτηση ύλιστικών θέσεων, οι όποιες, άλλωστε, δέν θα άποτελοϋσαν παρά μόνο την φυσιολογική όντολογική προέκταση των άυστηρά αίσθησιοκρατικών γνωσιοθεωρητικών του προϋποθέσεων.

Και στον Ψαλίδα, όπως και στον 'Ιώσηπο, ή όντολογική άναντίμηση τής ύλης συνυφαίνεται με την κριτική στην άριστοτελική διάκριση είδους και ύλης. Στον Ψαλίδα ή κριτική τούτη διατυπώνεται στο πλαίσιο μιáς συστηματικής άνασκευής τής κοσμολογικής άπόδειξης τής ύπαρξης του Θεοϋ. "Όπως όρθά διαπιστώνει ό Ψαλίδας, ή άπόδειξη τούτη στηρίζεται

92. "Αληθής εϋδαιμονία ήτοι βάσις πάσης θρησκείας, Βιέννη 1791, Τῷ άναγινώσκοντι, τελευταία σελίδα (οι σελίδες του προλόγου δέν είναι άριθμημένες). Ός έχθροι τής θρησκείας αναφέρονται έδῶ με τὸ ὄνομά τους οι Rousseau, Voltaire και Helvétius. "Όπως όμως θα δοϋμε παρακάτω, ό Ψαλίδας άντλεί από τούς δύο τελευταίους έπιχειρήματα (φιλο)ύλιστικά, κι αυτό δείχνει άπτά, πόσο συμβατική είναι έδῶ ή καταδίκη τους.

93. "Η θέση αυτή άναπτύσσεται διεξοδικά στην μελέτη που άναφέρεται στην σημ. 3.

94. "Αληθής εϋδαιμονία, § 144.

στην αντίληψη, ότι ή ύλη είναι όχι μόνο αδιάφορη πρὸς τὴν κίνηση, ἀλλὰ καὶ μεταβλητή, δηλ. ή μορφή είναι όχι οὐσιώδης προσδιορισμὸς παρὰ ἀπλὸ συμβεβηκὸς τῆς, ὁπότε, γιὰ νὰ πάρει τὶς μορφές ποὺ τὴν βλέπουμε ν᾿ἔχει, θὰ πρέπει νὰ ὑπάρχει κάποιος ἀποχρῶν λόγος, ἥτοι ή θεία σκοπιμότητᾶ⁹⁵. "Ὁμως, ἀντιτείνει ὁ Ψαλίδας, δὲν είναι καὶ τόσο βέβαιο, ὅτι ή ὕλη είναι μεταβλητή (μὲ τὴν ἔννοια, τουλάχιστο, ὅτι είναι ἄπειρα μορφοποιήσιμη, μὴ ἔχοντας καθαυτὴ καμμιά μορφή), ἀφοῦ ή πείρα δὲν μπορεῖ νὰ μᾶς δείξει, ἂν τὰ φυσικὰ σώματα παίρνουν σήμερα μορφή, ποὺ ποτὲ προηγούμενα δὲν εἶχαν. "Αν, πάλι, οἱ μορφές τῆς ὕλης ὑπόκεινται σὲ κάποιους περιορισμούς, τότε δὲν μπορούμε καὶ νὰ ποῦμε, ὅτι ή ὕλη είναι αδιάφορη πρὸς τὴν μορφή, ἀφοῦ μάλιστα ἀγνοοῦμε ποιὰ είναι ή φύση τῆς ὕλης καὶ ἐπομένως ἀγνοοῦμε καὶ ἂν οἱ ἐκάστοτε μορφές τῆς είναι ἀναγκαῖες, ἂν δηλ. «ἐδιωρίσθησαν ἐκ τῆς ἀνάγκης τῆς φύσεως τῆς ὕλης»⁹⁶. "Ὁπως, λοιπόν, λέμε, πὼς ὅ,τι ἔχει ὁ Θεὸς λ.χ. τὸ ἔχει ἀναγκαῖα ἀπὸ τὴν φύση του, ἔτσι θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε καὶ γιὰ τὴν ὕλη, ὅτι «ὅλα αὐτὰ αἱ μεταβολαὶ είναι τελειότητες τῆς ὕλης ἐξηγητέες ἐκ τῆς ἀνάγκης τῆς φύσεως αὐτῆς»⁹⁷. "Αν, πάλι, κάποιος θεωρήσει τὴν μεταβολὴ ὡς ἀτέλεια, τότε πρέπει νὰ τοῦ ἀπαντήσουμε, πὼς τελειότητα είναι ὅ,τι πηγάζει ἀπὸ ἓνα ὄν καὶ συνάμα ἀποβλέπει σ' αὐτό· τελειότητα είναι δηλ. ή ὄντολογικὴ αὐτοτέλεια —καὶ κανεὶς δὲν μπορεῖ ν' ἀποδείξει, ὅτι ή ὕλη δὲν είναι ὄντολογικὰ αὐτοτελής, ὅτι δηλ. θὰ μπορούσε καὶ νὰ λείπει⁹⁸. "Αφοῦ, λοιπόν, ή ὕλη δὲν ἀποτελεῖ συμβεβηκὸς ἀπὸ ἄποψη ὄντολογικῆ, δὲν μπορεῖ οὔτε καὶ ή μορφή τῆς ν᾿ἔχει χαρακτήρα ἀπλοῦ συμβεβηκότητος, ἐφόσον δὲν είναι δυνατὸ νὰ ὑπάρχει ὄν δίχως ὁρισμένες ιδιότητες. Εἶναι ἐπομένως ἐσφαλμένη ή θέση, ὅτι ὁ ἀποχρῶν λόγος τῆς ὕλης δὲν ὑπάρχει μέσα στὴν ἴδια τὴν ὕλη· ἀπεναντίας ἐνύπαρκτες στὴν ὕλη ὀφείλουν ν᾿ἔναι ή δύναμη, ή μορφή καὶ ή κίνηση⁹⁹, καὶ ἀκριβῶς γι' αὐτὸ καὶ δὲν μπορεῖ ν' ἀποδειχτεῖ ή ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ μὲ τὸ ἐπιχείρημα, ὅτι μόνος αὐτὸς μπορεῖ ν' ἀποτελέσει τὴν πηγὴ τῆς κίνησης¹⁰⁰. "Αλλ' οὔτε καὶ ὡς ἀναγκαῖος δημιουργὸς τῆς τάξεως τοῦ σύμπαντος πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὁ Θεός, γιατί, ἂν ή κίνηση προέρχεται ἀπὸ τὶς δυνάμεις τῆς ὕλης, τότε ἀπὸ δῶ προέρχεται καὶ ή τάξη τοῦ κόσμου—χώρα ποὺ «ή τάξις, ἂν ὁρθῶς θεωρηθῇ ἀπὸ αὐτῶν τῶν ἀν-

95. *op. cit.*, § 63.96. *op. cit.*, § 64.97. *op. cit.*, § 65.98. *op. cit.*, § 66.99. *op. cit.*, §§ 67-8.100. *op. cit.*, § 69.

τικειμένων τὸ μέρος οὐδὲν ἐστίν, εἰμὴ ἀπὸ τὸ μέρος τοῦ νοός μας· διότι εἶναι τρόπος τις ἀναφορικὸς τοῦ νοεῖν»¹⁰¹.

Μολονότι ἡ ἀνασκευὴ τῆς κοσμολογικῆς (καὶ φυσικοθεολογικῆς) ἀπόδειξης τῆς ὑπαρξῆς Θεοῦ κλείνει μὲ μιὰν φράση ποὺ θυμίζει ἔντονα τὸν Kant, ὥστος οὖν πρέπει νὰ ὑπογραμμίσουμε ὅτι ὁ Ψαλίδας στὸ κύριο σῶμα τῆς ἐπιχειρηματολογίας του ἀκολουθεῖ τακτικὴ οὐσιαστικὰ διαφοροτικὴ ἀπὸ τὴν καντιανή. Ἐνῶ δηλ. ὁ Kant ἐπιδιώκει κυρίως νὰ καταδείξει, ὅτι ἡ κοσμολογικὴ κι ἡ φυσικοθεολογικὴ ἀπόδειξη τῆς ὑπαρξῆς Θεοῦ στηρίζονται στὴν λογικὰ ἀνεπίτρεπτη μετάβαση ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς τυχαιότητος τοῦ ἐμπειρικοῦ κόσμου στὴν ἔννοια ἐνὸς ἀναγκαίου ὄντος¹⁰² (γι' αὐτὸ καὶ ὡς συνεπὴ τους μορφὴ θεωρεῖ τὴν ὄντολογικὴ ἀπόδειξη¹⁰³), ὁ Ψαλίδας τονίζει τὴν ὄντολογικὴ αὐτοτέλεια τῆς ὕλης, γιὰ τὴν ὁποία ὁ Kant κάνει μονάχα μιὰν ἐπιφυλακτικὴ νύξη¹⁰⁴. Τὸ ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον τοῦ Ψαλίδου γιὰ τὴν ὄντολογικὴ αὐτοτέλεια τῆς ὕλης καταφαίνεται, ἄλλωστε, καὶ ἀπὸ τὸν τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖο ὑπερασπίζεται τὴν ὑπόθεση τῆς σκεπτόμενης ἑλλογῆς ὕλης. Ἔτσι, ἐνάντια σὲ ὅσους φιλοσόφους ἰσχυρίζονται, ὅτι τὸ νοεῖν δὲν μπορεῖ ν᾿ἔναι ἀπόρροια τῆς ὕλης παρὰ μόνο καποιᾶς ἄυλης, πνευματικῆς οὐσίας, διατυπώνει τὸ ἐρώτημα: ἀπὸ ποῦ ξέρουν οἱ φιλόσοφοι τοῦτοι τόσο καλὰ τὴν ὑφὴ τῆς ὕλης, ἀφοῦ μάλιστα οἱ ἴδιοι δὲν ἔχουν, οὔτε καὶ μποροῦν ν᾿ἔχουν, παραστάσεις ἀπὸ ἀντικείμενα ἄλλα ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ὑλικά — παραστάσεις, τίς ὁποῖες θὰ μπορούσαν νὰ συγκρίνουν κατόπιν μὲ ἐκεῖνες τῶν ὑλικῶν σωμάτων; Καὶ «ποῖος . . . ἤμπορεῖ νὰ βεβαιώσῃ, ὅτι ἡ ὕλη εἶναι ἀργὴ καὶ κινεῖται ἀδιάφορος διὰ τῆς πείρας, ὅταν ἐκ τῆς πείρας τουναντίον συνάγεται;» Γιατὶ νὰ μιλοῦμε γι' ἀντίφαση νοῦ καὶ ὕλης, ὅταν βλέπουμε τὴν ἁρμονικὴ συνεργασία αἰσθήσεων, νεύρων κι ἐγκεφάλου; Ἡ ἰδέα μιᾶς τέτοιας ἀντίφασης γεννήθηκε στοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τότε ποὺ γνώρισαν ἐξ ἀποκαλύψεως τίς ἰδιό-

101. *op. cit.*, § 70.

102. *Kritik der reinen Vernunft*, B, 632 κέ., 652 κέ.

103. *op. cit.*, B, 634-5, 652, 658.

104. *op. cit.*, B, 654-5. Ἐδῶ ὁ Kant, ἀντικρούοντας τὴν φυσικοθεολογικὴ ἀπόδειξη, παρατηρεῖ, ὅτι αὐτὴ θὰ μπορούσε τὸ πολὺ-πολὺ νὰ ὑποθέσει τὴν τυχαιότητα τῆς μορφῆς τῆς ὕλης ὅχι ὅμως καὶ τὴν τυχαιότητα τῆς ὕλης ὡς οὐσίας, κι ὅτι, ἐπομένως, ἀπ' αὐτὴ τὴν σκοπιὰ ὁ Θεὸς θὰ μπορούσε ν᾿ἔναι ὁ ταξιθέτης, ὅχι ὅμως καὶ ὁ δημιουργὸς τῆς ὕλης. Ἄλλοῦ ὅμως (B, 646) ὁ Kant, ἐξετάζοντας τὴν ἀξία τῆς κοσμολογικῆς ἀπόδειξης ὡς καθοδηγήτριας ἀρχῆς τοῦ Λόγου, δέχεται καταρχήν, ὅτι ἡ ὕλη δὲν μπορεῖ νὰ μᾶς δώσει τὴν ἰδέα ἐνὸς ἀναγκαίου ὄντος ὡς ἀρχῆς καὶ πηγῆς κάθε παράγωγης ἐνότητος (τοῦ σύμπαντος δηλ.).

τητες τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἔννοια τοῦ αὐλοῦ ὄντος¹⁰⁵. Ἀφοῦ, τώρα, δὲν εἶναι δυνατόν ν' ἀποκαλύψουμε, ὅτι τὸ νοεῖν ἀποτελεῖ ιδιότητα τῆς ὕλης, δὲν ἀποκλείεται καὶ ν' ἀποτελεῖ ἡ ψυχὴ μέρος τῆς ὕλης ἀναπόσπαστο: «βλέπεις λοιπὸν ὅτι ὅλη ἡ δύναμις τῆς Ἀθανασίας στέκεται εἰς τοῦτο, ἂν δηλαδὴ τὸ Νοεῖν εἶναι ιδιότης τῆς ὕλης»· ὅσο δὲν ἀποδεικνύεται λογικὰ τὸ δεύτερο, δὲν ἀποδεικνύεται οὔτε καὶ τὸ πρῶτο¹⁰⁶. Γιατί, ὅπως γράφει ὁ Ψαλίδας, εἶναι ἀσυμβίβαστη μὲ τὴν πίστη στὴν ἀθανασία ἡ γνώμη, «ὅτι ἡ ὕλη ἅπανα λεπτοτάτη εἶναι καὶ ἐν τῷ νῷ ἡ λεπτότης αὐτῆς θεωρεῖται· καὶ ὅτι ἡ ὕλη πανταχοῦ ἡ αὐτὴ εἶναι, καὶ ὅτι καὶ ταῦτα τὰ σώματά μας ἀπὸ λεπτοτάτην ὕλην εἶναι συντεθειμένα»¹⁰⁷. Στὴ συνέχεια, καὶ ἀφοῦ ἀναφερθοῦν ἀποφάνσεις ἀρχαίων φιλοσόφων πάνω στὴν ὕλικότητα τῆς ψυχῆς, παρατίθενται in extenso ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸν Locke καὶ καὶ τὸν Voltaire, ὅπου ὑποστηρίζεται ἡ δυνατότητα τῆς σκεπτομένης ὕλης¹⁰⁸. Ἐκτενῶ ἀποσπάσματα παραθέτει ὁ Ψαλίδας καὶ ἀπὸ τὸν Helvétius, τὸν ὁποῖον θεωρεῖ ὁμόφρονα τοῦ Πρωταγόρα, δηλ. πρόμαχο τῆς ἀντίληψης, ὅτι ἡ ψυχὴ συνίσταται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τίς αἰσθήσεις καὶ γι' αὐτὸ εἶναι ὕλικὴ καὶ θνητὴ· λογικὴ καὶ ἄλογη ψυχὴ διαφέρουν μονάχα ὡς πρὸς τὴν συγκεκριμένη μορφή τῆς (ὕλικῆς) ὀργάνωσής τους¹⁰⁹. Ἡ μόνη κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ ὁ Ψαλίδας στὸν Helvétius εἶναι, ὅτι δὲν χρειαζόταν καὶ ν' ἀποδείξει τὴν ποσοτικὴ, μόνον, διαφορά ἀνάμεσα στὴν ἔλλογη καὶ ἄλογη ψυχὴ, ἀφοῦ ἔτσι καὶ ἄλλιῳς ἡ ψυχὴ γενικὰ εἶναι ὕλική· ἡ κριτικὴ κλείνει, ἄλλωστε, μὲ τὴν παρατήρηση: «ἀλλ' ἐδῶ δὲν ἔχομεν σκοπὸν νὰ τὸν ἀναιρέσωμεν ἀλλὰ μόνον νὰ τὸν φανερώσωμεν οἷας γνώμης εἶναι», δηλ. «Ὑλικὸς» ἢ «Ματεριαλίστας»¹¹⁰. Αὐτὴ δὲν εἶναι καὶ ἡ μοναδικὴ φορά, ὅπου ὁ Ψαλίδας, γιὰ νὰ δείξει, ὅτι δὲν ταυτίζεται μὲ τοὺς «ἐχθροὺς τῆς θρησκείας» καὶ γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει, ἔτσι, τὸ ἐπιθυμητὸ ἄλλοθι, ἀσκεῖ ἐνάντια στοὺς τελευταίους ἓνα τύπο κριτικῆς, ὁ ὁποῖος οὐσιαστικὰ ἀποτελεῖ ὄχι μετριάσμὸ, παρὰ ὑπερφαιδύλαξη τῆς ξένης ἐπιχειρηματολογίας, μολονότι τὸν ἐπιπόλαιον παρατηρητὴ δημιουργεῖται ἡ (ἐπιδικωκόμεν) ἐντύπωση μιᾶς σοβαρῆς ἀντίθεσης γνωμῶν. Ἐνα ἀκόμη παράδειγμα αὐτῆς τῆς τακτικῆς μᾶς δίνει ὁ Ψαλίδας ἐκεῖ ὅπου ἀναφέρει τίς διδασκαλίαι τοῦ Hobbes καὶ τοῦ Helvétius ἐνάντια στὴν

105. Ἀληθὲς εὐδαιμονία, § 163.

106. *op. cit.*, § 164.

107. *op. cit.*, § 175.

108. *op. cit.*, § 176.

109. *op. cit.*, § 177.

110. *op. cit.*, § 178.

ἐλευθερία τῆς βούλησης, γιὰ νὰ προσθέσει στὴν συνέχεια, ὅτι θεωρητικὴ ἀφετηρία τῶν δύο ὑλιστῶν φιλοσόφων εἶναι ἡ ἑτεροκινήσις τῆς ψυχῆς, δηλ. ὁ ἀποκλειστικὸς καθορισμὸς τῆς κίνησός της ἀπὸ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα, ἐφόσον ψυχὴ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ λειτουργία τῆς αἰσθησιγῆς¹¹¹. Ὁ Ψαλίδας φαίνεται ἐδῶ σὰ ν' ἀποδοκιμάζει τὴν ὑλιστικὴν διδασκαλίαν—ὅμως ὁ προσεκτικὸς ἀναγνώστης δὲν ἔχει λησμονήσει, ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Ψαλίδας δέχεται ἐμφατικὰ τὴν αἰσθησιοκρατικὴν τῆς ἀφετηρία.

Ἡ θέση τοῦ Ψαλίδα, ὅπως τὴν διαγράψαμε στὰ παραπάνω, ἀποτελεῖ τὴν σημαντικότερη προσέγγιση ἐνὸς Ἑλλήνα διαφωτιστῆ σὲ βασικὲς θεωρίες τοῦ δυτικῶ ὑλισμοῦ τοῦ 18ου αἰ. Βέβαια, ἡ θέση τούτη, παρουσιασμένη μέσα ἀπὸ πολλαπλές, ἀν καὶ συχνότατα διαφανεῖς μεταμφιέσεις, δὲν βρῆκε Ἑλληνες συστηματικοὺς συνεχιστές, ὅπως δὲν εἶχε καὶ ἄμεσους Ἑλληνες προδρόμους: μᾶλλον θὰ μπορούσε νὰ παρομοιαστεῖ μὲ μιὰν ἀποκομμένη καὶ τελικὰ λησμονημένη προφυλακὴ. Ἄν θέλαμε νὰ βροῦμε τὸν θεωρητικὸ τυπικὸ μέσο ὅρο τοῦ ἐλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ, θᾶπρεπε νὰ τὸν ἀναζητήσουμε σὲ τοποθετήσεις ὅπως τοῦ Βενιαμὶν Λεσβίου, ὅπου τὸ προσεκτικὸ ἀνοιγμα πρὸς τὸν ἐμπειρισμὸ συμβαδίζει μὲ τὴν ἐντονὴ ἀπόρριψιν τῆς ὑλιστικῆς προέκτασης τοῦ τελευταίου. Κι ἂν ἀναλογιστοῦμε τὴν γειτνίασιν τοῦ Βενιαμὶν πρὸς τὸν Βούλγαρη, ὅποτε στόχος εἶναι ὁ ὑλισμὸς, τότε θὰ πρέπει νὰ χαρακτηρίσουμε τὸν ἐλληνικὸ Διαφωτισμὸ συντηρητικὸ στὸ σύνολό του — μὲ κριτήριον πάντοτε τὸν βαθμὸ τῆς αὐτονόμησης τοῦ ὑλικοῦ κόσμου ἢ τοῦ ἀντίστοιχου ὑποβιβασμοῦ τῆς σφαίρας τοῦ (ὑπερβατικοῦ) πνεύματος. Οἱ κοινωνικοὶ καὶ ἰδεολογικοὶ λόγοι τούτης τῆς συντηρητικότητος ἀναφέρθησαν μὲ συντομία στὶς εἰσαγωγικὰς μας παρατηρήσεις.

Π. Κονδύλης

111. *op. cit.*, § 203.