

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 λογικὰ συνεκτικοῦ ὑλιστικοῦ ρεύματος στὸ πλαίσιο τοῦ δυτικοῦ Διαφωτισμοῦ δὲν ἀποτελεῖ φαινόμενο τυχαῖο ἢ περιθωριακό¹, μολονότι ἀπὸ ἀποψη καθαρὰ στατιστικῆ ὁ ὑλισμὸς καλύπτει ἐλάχιστο μόνο μέρος τοῦ πνευματικοῦ φάσματος τοῦ 18ου αἰώνα. Ἄν, ὥστόσο, τὸ εἰδικὸ βᾶρος τοῦ διαφωτιστικοῦ ὑλισμοῦ μέσα στὴν ἱστορία τῶν ἰδεῶν ξεπερνᾷ κατὰ πολὺ τὴν στατιστικὴ του ἰσχὺ, αὐτὸ ὀφείλεται στὸ γεγονός, ὅτι οἱ ὑλιστὲς ὠδήγησαν 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 ὁποῖος, ἐνῶ προγενέστερα θεωροῦνταν ὄντολογικὰ ὑποδεέστερος, δηλ. κατὰ βᾶση ἄ-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 ἐρμηνεῖα καὶ πού, ἀκριβῶς γι' αὐτό, ἀποτελοῦν ἀντικείμενο ὄχι ἀπλῶς μιᾶς ἐπιστήμης δευτερεύουσας σὲ σχέση πρὸς τὴν μεταφυσικὴ, παρὰ τῆς ἐπιστήμης (μὲ τὴν σημερινὴ σημασία τοῦ ὄρου) κατ' ἐξοχήν. Ἀπ' αὐτὴν τὴν στροφὴ ἀπορρέει ἡ νεότερη φυσικὴ ἐπιστήμη, κατασταλάζοντας ἀρχικὰ σ' ἓνα μηχανιστικὸ κοσμοεἶδωλο, ποὺ ὥστόσο δὲν φαινόταν ν' ἀπειλεῖ ἄμεσα 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 ὠδηγεῖται, κάτω ἀπὸ τὴν ἐπήρεια τῆς πάλης ἐναντίον τοῦ χριστιανικοῦ ἀσκητισμοῦ, στὴν ἀποκορύφωσή της, καὶ μάλιστα μὲ τὶς ἐξῆς συνέπειες γιὰ τὴν κοσμολογία: τὸ μηχανιστικὸ κοσμοεἶδωλο παραμερίζεται (τουλάχιστο στὴν καθαρὴ, καρτεσιανῆ-δυαρχικὴ μορφὴ του), ἐνῶ κερδίζει ἔδα-

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

φος ή ιδέα τής ενιαίας και αυτοκινούμενης φύσης. Στην ύλη δηλ. αποδίδεται, με διαφόρους τρόπους και από διαφόρους δρόμους, ή ιδιότητα τής κίνησης, ήτοι ή ύλη γίνεται (για πρώτη φορά στην ιστορία τών ιδεών σε τέτοια έκταση) όντολογικά ατάραχη. Η εξέλιξη τούτη ένθαρρύνεται από τις νεοφυείς βιολογικές έπιστῆμες, με τις όποιες οι εκπρόσωποι του διαφωτιστικού ύλισμου βρίσκονται σε ιδιαίτερα στενή έπαφή.

Με την έννοια αυτή, λοιπόν, ό ύλισμός αποτελεί λογική και νόμιμη απόρροια τής κοσμοθεωρητικής μετατόπισης που συνεπέφερε ό όρθολογισμός τών Νέων Χρόνων. Όμως ή νεοφανής όντολογική αυτότέλεια τής ύλης απειλοῦσε να παραγκωνίσει όριστικά τήν σφαίρα του πνεύματος (τόσο υπό τήν μορφή του Θεού όσο και υπό τήν μορφή τής ανθρώπινης καθαρής νόησης)— του πνεύματος, που στην παράδοση τής κλασσικής μεταφυσικής αποτελοῦσε πάντοτε, κοντά στ' άλλα, τόν φορέα και έγγυητή τών ήθικων-κανονιστικων αρχων. Πρέπει ν' αναλογιστοῦμε, πόσο πρόδηλη φαινόταν πριν από δύο αιώνες στα μάτια τής συντριπτικής πλειοψηφίας τών ανθρώπων ή ανάγκαια συνάφεια τής έννοιας τών αξιών με τήν έννοια του πνεύματος, για να κατανοήσουμε τήν σφοδρότητα τής αντίδρασης τών ιδίων τών διαφωτιστων έναντια στην μειοψηφία τών υλιστων. Όπως νόμιζαν οι πλείστοι διαφωτιστές, ό ύλισμός έδινε ευπρόσδεκτα επιχειρήματα στους θεολογικούς αντιπάλους τους, οι όποιοι υποστήριζαν σε όλους τους τόνους (θρηνητικούς και απειλητικούς), ότι το αναπόδραστο αποτέλεσμα κάθε απομάκρυνσης από τήν χριστιανική διδασκαλία, όπως τήν έρμήνευε ή Έκκλησία, θα ήταν ή άθεττα, ό άνηθικισμός και ή διάλυση τών θεμελιων τής κοινωνικής ζωής. Σε μιάν έποχή, όπου —προτού ακόμα δημιουργηθεί το κράτος με τήν σύγχρονη έννοια— ή Έκκλησία κατείχε υλική και πνευματική δύναμη, τήν όποια σήμερα δυσκολευόμαστε να συλλάβουμε σ' όλη της τήν έκταση, ό ύλισμός ήταν αναπόφευκτο να καταδικαστεί σε στατιστική καχεξία, όχι μόνο μέσα στην πνευματική κοινωνία σαν σύνολο, αλλά και μέσα στους κόλπους του ίδιου του Διαφωτισμού. Οι άστικοί κύριοι φορείς του Διαφωτισμού διαστέλλουν (έμφατικά) τις φιλοσοφικές τους θέσεις από τόν ύλισμό, χωρίς όμως και να μπορούν να παραιτηθούν (όλότελα) από τήν όντολογική ανατίμηση του αισθητου κόσμου, αφού αυτή αποτελοῦσε τόν άκρογωνιαίο λίθο τής όρθολογιστικής κοσμοθεώρησης τών Νέων Χρόνων. Αποτέλεσμα τής αναγκαστικά άμφίπλευρης τούτης τοποθέτησης ήταν ή λογική άμφιρρέπεια κι ασάφεια του κυριου ρεύματος του δυτικου Διαφωτισμού².

2. Μιάν έκτενη άνάλυση τών πνευματικων πηγων του διαφωτιστικου υλισμου και τών αντιδράσεων, που αυτος προκάλεσε, μπορεί να βρει ό άναγνώστης στον

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 ισχυροῦ διαφωτιστικοῦ κινήματος παρέμεναν διάσπαρτοι τόσο ἀπὸ γεωγραφική ὄσο κι ἀπὸ κοινωνιολογική ἄποψη, 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' ἔξω, ἐπιδροῦν διαβρωτικὰ πάνω στὶς θεολογικὰ κυρωμένες βεβαιότητες, ὁπότε ἀπὸ θεολογικὴ πλευρὰ ἐπισηαίνονται οἱ ἔσχατοι κίνδυνοι, ἐνῶ στὸ ἀραιὸ στρατόπεδο τῶν διαφωτιστῶν οἱ ὑλιστικὲς τάσεις ἀποκηρύσσονται τόσο ἀπὸ τὸν φόβο τῶν ἀντιποίνων ὅσο και μὲ τὴν κρυφὴ ἐλπίδα, ὅτι ἡ ἀποκήρυξη αὐτὴ θὰ δώσει ἓνα ἄλλοθι στὸ διαφωτιστικὸ κίνημα ποὺ θὰ ἐπιτρέψει τὴν γενικὴ προώθησή του — χώρια ποὺ ἡ κοινωνικὴ ἰσχύς τῶν μεταφυσικῶν και θεολογικῶν ἀντιλήψεων ἀντανακλάται μέσα στὸ ἴδιο τὸ πνεῦμα τῶν διαφωτιστῶν μὲ τὴν μορφὴ τῆς καλοπροαίρετης και εὐλικρινοῦς ἐμμονῆς τους σὲ κοινὸς ἠθικοθεολογικοὺς τόπους³. Παράλληλα, ὅμως, ὁ Διαφωτισμὸς δὲν θὰ μποροῦσε ν'ἄναι Διαφωτισμὸς, ἂν ἀπέναντι στόν αἰσθητὸ, ὑλικὸ κόσμο δὲν υἱοθετοῦσε μιὰ στάση διαφοροετικὴ 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 αὐτοκινησία τῆς ὕλης, ἔστω κι ἂν οἱ συμπάθειες τοῦτες ἐκφράζονται σὲ ἔργα ποὺ στὸ σύνολό τους κάθε ἄλλο παρὰ εἶναι ὑλιστικὰ. Τὸ πρόβλημα τοῦ ὑλισμοῦ στὴν φιλοσοφία τοῦ ἐλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ παίρνει, λοιπόν, δύο ὄψεις: ἀπὸ τὴν μιὰ ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ τὴν ρητὴ ἀποκήρυξη τοῦ ὑλισμοῦ (δηλ. τῆς ὄντολογικῆς αὐτονομίας τῆς ὕλης) ὄχι μόνο ἀπὸ φόβο μπροστὰ στὴν ὑλικὴ δύναμη τῆς θεολογικῆς κοσμοθεώρησης, ἀλλὰ κι ἀπὸ τὴν συνειδητὴ ἀποδοχὴ τῆς παραδοσιακῆς σύνδεσης πνεύματος και ἠθικῶν ἀξιῶν· κι ἀπὸ τὴν ἄλλη πρέπει νὰ διαπιστώσουμε τὴν δειλή, και κάποτε ἀσυνειδήτη, διείσδυση θέσεων ἄμεσα 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, και ἡ θεία ἀποκάλυψη», στὰ *Ἑπειρωτικὰ Χρονικά*, 24 (1982), 249-266.

Στόν Εϋγένιο Βούλγαρη ή πανηγυρική απόρριψη 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 πῶς πολὺ συναρτᾶται μὲ τὴν αὐθόρμητη υἱοθέτηση βασικῶν ἀντιλήψεων τῆς τελευταίας. Ἄν ὁ Βούλγαρης ἀνήκει στόν Διαφωτισμὸ μὲ τὴν ἔννοια, ὅτι ἀντιτάσσεται στόν ἀρτηριοσκληρωμένο ἀριστοτελισμὸ κι ἐπιχειρεῖ μιὰ διεύρυνση τοῦ περιεχομένου τῆς φιλοσοφίας πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς μετακαρτεσιανῆς γνωσιοθεωρίας καὶ τῶν φυσικομαθηματικῶν ἐπιστημῶν, ὥστόσο σίγουρα ξεκοβεῖ ἀπ' αὐτὸν ὅταν π.χ. δέχεται τὸν Θεὸ ὡς πρώτη πηγὴ τῶν ἐνοιῶν τοῦ ἀνθρώπου νοῦ⁴. Ὁ ἴδιος ἐξηγεῖ, γιὰ ποιὸν λόγο αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη νὰ κατοχυρώσει προκαταβολικὰ τὸ ἄνοιγμα του πρὸς τὴ νεότερη —καὶ νεωτερικὴ— φιλοσοφία μὲ μιὰ ρητὴ κατασφάλιση τῶν ἀρχῶν τῆς πίστεως. Μερικοί, γράφει, ἐκμεταλλεύονται («τὸ ἐλευθέρως φιλοσοφεῖν») ὄχι 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 ὄχι αὐτονόμηση ἢ πρόοδο τῆς φιλοσοφίας. Εἶναι ἐνδεικτικὸ, ὅτι ὁ Βούλγαρης ὀρίζει τὴν «ὑγιαίνουσα 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 αἴσθηση. Ὁ Βούλγαρης προσθέτει, βέβαια, ὅτι ἡ αἴσθηση ὡς πηγὴ τῆς γνώσης 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 πραγματικότητα προσιδιάζει μόνον στὴ νόηση (*Ἡ Λογικὴ ἐκ παλαιῶν τε καὶ νεωτέρων συγγραμμάτων*, Λιψία 1766, 158 κέ., 112, 118). Ἡ γνωσιοθεωρητικὴ νοησιαρχία τοῦ Βούλγαρη παρουσιάζεται, ἔτσι, στενὰ δεμένη μὲ τὴν θεολογικὴ πνευματοκρατικὴ διάσταση τῆς σκέψης του· 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 ὄχι 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 του μπροστὰ στόν ὕλισμὸ καὶ τῆς γενικῆς συμβιβαστικῆς του διαθέσεως· βλ. *Πῶς ἡ νεοελληνικὴ σκέψη ἐγνώρισε τὸ Δοκίμιο τοῦ John Locke*, Ἀθήνα 1954, 144-5 (ἀνάτυπο ἀπὸ τὴν Ἀγγλοελληνικὴ Ἐπιθεώρηση, τ. 7, 128-149)

5. *Λογικὴ*, 61.

λοντάς την πρωταρχικά ὄχι ἀπὸ τὸν κορυθαλικὸ ἀριστοτελισμὸ (ὅπως θὰ γίνεῖ ἀργότερα στὴν «Ἀπολογία» τοῦ Ἰώσηπου Μοισιόδακα), παρὰ ἀπὸ τὴν ἀντίληψη, ὅτι «ἀναγκαῖον σωματικὰ τὰ πάντα τυγχάνειν καὶ μηδὲν ἀνυφροστᾶναι 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 πού ὑπογραμμίζει τὴν ἀπέχθειά του πρὸς αὐτόν, δηλ. τὴν τάση του νὰ τὸν ἀποτιμῆσει περισσότερο ὡς παράκρουση παρὰ ὡς θεωρία. Ἀντίστοιχα βαρεῖες εἶναι οἱ ἐκφράσεις πού χρησιμοποιεῖ. «Οἱ τὴν ψυχὴν διεφθορότες», γράφει, δὲν θέλουν νὰ γνωρίσουν τίποτε ἄλλο ἐκτὸς ἀπ' ὅ,τι μποροῦν νὰ πιάσουν μὲ τὰ ἴδια τους τὰ χέρια, εἶναι «βέβηλοι» καὶ «ἀτέλεστοι» στὴν φιλοσοφία⁷. Ἐναντίον τους ὁ Βούλγαρης ἐπιστρατεύει μιὰ σειρά 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)», δὲν μποροῦμε οὔτε νὰ τὶς ἀγνοήσουμε, ἀλλὰ οὔτε καὶ νὰ τὶς συλλάβουμε μὲ εἰκόνες σωματικῆς ἢ μὲ «ἰνδάλματα» τῆς φαντασίας, παρὰ μονάχα («ἐν ἀπλουστάτοις, καὶ ἀχράντοις, καὶ καθαρωτάτοις νοήμασιν»). Οἱ αἰσθήσεις ἀναφέρονται στὴν ὕλη, ἄρα εἶναι ἀσταθεῖς, «ἐξᾶλλοιούμεναι καὶ σφαλερώταται»⁸. Εἶναι ἀνόητη ἡ ἀντίληψη, ὅτι τὰ πάθη διεγείρονται αὐτόματα διαμέσου τῆς ἀλλοίωσης τῶν αἰσθητηρίων ὀργάνων ἀπὸ μέρος τῶν σωμάτων τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου⁹. Οἱ αἰσθήσεις δὲν κάνουν τίποτε ἄλλο παρὰ ν' ἀναγγέλλουν στὴν ψυχὴ «τάς ἐμποιουμένας ὑπὸ τῶν ἐκτὸς Σωμάτων τῷ Αἰσθητηρίῳ προσβολάς», καὶ αὐτὴ σταθμίζει καὶ κρίνει, πῶς θὰ ἀντιδράσει¹⁰. Ὑπάρχουν ἐπιστῆμες ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις, ὅπως τὰ μαθηματικά, τὰ ὁποῖα μάλιστα χρησιμεύουν καὶ ὡς ἀναγκαῖα εἰσαγωγή στὶς ἐπιστῆμες τὶς ἐμπειρικές¹¹.

Σαράντα, σχεδόν, χρόνια μετὰ τὴν δημοσίευση αὐτῶν του τῶν θέσεων ὁ Βούλγαρης συνέχισε τὸν ἀγῶνα του 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 ἀντίληψη, ὅτι «ἡ ὕλη τίθεται ἀπ' αἰῶνος», ἀντίληψη πού, ὅπως γράφει, «ἄτοπον κατεφόρασεν ἢ 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 ἐφεδρεῦων τοῖς οὖσιν, οὐ παράγων, οὐ κινῶν, οὐ διευθύνων τὰς ἀτόμους ταύτας», ἔτσι ὥστε ὁ κόσμος σύγκειται ἀπὸ ὕλη πού κινεῖται τυχαία· ὁμοῦς 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 ὄντολογικὴ αὐτοτέλεια, κάθε ἱκανότητα αὐτοκίνησης. «Ἡ ὕλη οὕτω πέφυκεν, ὡς μηδεμίαν ἔχει τροπὴν ἑαυτῇ ἐμποιῆσαι», ἀφοῦ ἀπὸ μόνῃ της δὲν εἶναι σὲ θέσῃ 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 ὁμοῦς 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 ἄωτευθέντα 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 ἀριστοτελικὴ-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, πού κινεῖται ὁμοίμορφα, δὲν τείνει πρὸς τὴν στάση, παρὰ παραμένει σὲ διηκενὴ 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 ὄντολογικῆς 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 ἀδρανεία εἶναι δύναμη. Ἀπὸ ἀποψη ἐτυμολογικὴ ἔχει, βέβαια, δίκιο, ὁμοῦς μετὰ τὸν Γαλιλαῖο ἡ νεότερη φυσικὴ εἶχε δώσει στὴν λέξη νόημα διαφορετικὸ ἀπὸ ἐκεῖνο πού φαινόταν νὰ υποβάλλει ἡ ἐτυμολογία της.

χαρακτηρισμούς («άδυναμία», «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 ὑποδέχσθαι»), 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 διαρρήδη, ὅτι τὰ σώματα μποροῦν νᾶχουν κάποια δύναμη ἐνεργητικὴ. 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 ἦσαν ἀνισες, ἡ μία ἀπὸ τὶς δύο θ' ἀχρηστευε τὴν ἄλλη¹⁸. Ὁ Βούλγαρης φαίνεται νὰ παραβλέπει, ὅτι ἡ δυσκολία τούτη θὰ ξεπερνοῦταν μὲ τὸν ἀπλούστερο τρόπο, ἂν ὅλες οἱ δυνάμεις τῆς ὕλης θεωροῦνταν ἐνεργές¹⁹. Ὡστόσο προτιμᾷ νὰ ἐννοεῖ τὴν δύναμη μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ τῆς σημασία, δηλ. ὡς τὸ ἀντίθετο τῆς ἐνεργείας, καὶ μ' αὐτὴν τὴν προϋπόθεση δὲν διστάζει ν' ἀναγνωρίσει στὴν ὕλη τὴν δύναμη πρὸς κίνηση ἢ στάση, διευκρινίζοντας συνάμα, ὅτι «τὸ ἐνεργεῖα κινεῖσθαι ἢ ἡρμεῖν παρὰ τοῦ ποιητικοῦ» δίδεται στὴν ὕλη²⁰. Χωρὶς μιὰν ἐξωτερικὴ ποιητικὴ ἀρχή, τίποτε ἀπ' ὅσα ἔχει δυνάμει ἡ ὕλη δὲν μπορεῖ νὰ γίνεῖ ἐνεργεῖα: γιατί ἡ αὐτοκίνησή της ἀποκλείεται²¹.

17. *Τὰ ἀρέσκοντα*, 70.

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

19. Γιὰ τὴν διεξαγωγὴ συγκρίσεων εἶναι χρήσιμη ἡ ὑπόμνηση, ὅτι οἱ ὕλιστές θεωροῦσαν τὴν ἰκανότητα 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 ὑποθέσουμε, ὅτι ἂν ὁ Βούλγαρης θὰ δεχόταν τὴν ὑπαρξὴ κάποιων ἐνεργῆς δυνάμεως τῶν σωμάτων, θὰ τὸ ἔκανε, ὅπως καὶ ὁ Leibniz, μὲ τὴν ἐπιφύλαξη ὅτι καθαυτὴ ἡ δύναμη τούτη εἶναι ἀσώματη. Αὐτὴ ἡ ἀποψη ἐκφράζεται, τουλάχιστο, στὸ ἔντονα ἀντιυλιστικὸ ἔργο τοῦ Γενουηνοῦ (Genovesi), *Στοιχεῖα τῆς Μεταφυσικῆς, ἐξελληνισθέντα ἐκ τῆς λατινίδος φωνῆς* ὑπό... Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως, Βιέννη 1806, 70 κέ. Ἐννοεῖται ὅτι οἱ συντηρητικοὶ μαθητὲς τοῦ Βούλγαρη ἦσαν τὸ ἴδιο κατηγορηματικοὶ ὅσο καὶ ὁ δάσκαλός τους στὸ κρίσιμο σημεῖο τῆς αὐτενέργειας τῆς ὕλης. Ἔτσι, ὁ Σέργιος Μακραῖος γράφει, «ὅτι οἱ λέγοντες ἀρχὴν μεταφυσικὴν τὴν ὕλην, πλημμυλοῦσι καὶ οἱ ἐξάγοντες τὰ εἶδη ἐκ τῆς πρώτης ὕλης, τὴν ὕλην ἀγνοοῦσι». Ἡ ὕλη εἶναι καὶ γι' αὐτὸν «πάσης ἐνεργείας ἄμοιρος» εἶναι ἀλήθεια, ὅτι παίρνει ὅλες τὶς δυνατὲς μορφὰς καὶ τοῦτο φαίνεται ἀξιοθαύμαστο, ὅμως δὲν θᾶπρεπε 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 δυναμισμὸ στὴν ὕλη, ὁ Παμπλέκης ἀρνεῖται ἐντελῶς τὴν ἔννοια τῆς δυνάμεως, 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 «ἀνενεργησία»²³. Μὲ ἄλλα λόγια ὁ Παμπλέκης ἀσπάζεται —καὶ ἐκθέτει διεξοδικὰ— τὴν (καρτεσιανή) θεωρία γιὰ τὴν ἀδιαφορία τῆς ὕλης ἀπέναντι στὴν κίνηση²⁴, ἡ ὁποία, ὅπως εἶναι γνωστὸ, προϋπόθετε τὸν καθαρὰ γεωμετρικὸ ὀρισμὸ τῆς ὕλης. Στὸ ἴδιο πλαίσιο ὄχι 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 κι ἂν ἡ ὕλη κινεῖται, ὅμως δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ δώσει στὴν κίνησή της σκοπὸ καὶ κατεύθυνση· ὅμως κίνηση δίχως «ἄρον, 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 ἐλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ», *Παρισσός* 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 ἐξοβελίσει 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 ἢ ξεπερνώντας τὴν μηχανικὴ μὲ τὴν δυναμικὴ, οἱ καρτεσιανοὶ κατηγοροῦσαν τοὺς ἀντιπάλους τοὺς ὅτι θεωρώντας τὴν ὕλη ὡς κατ'περισσότερο ἀπὸ ἐκταση ὄχι μόνον τὴν ἐμψυχώνουν καὶ πάλι, ἐπιστρέφοντας στὴν θεολογικὴ σχολαστικὴ, ἀλλὰ καὶ προλειάνουν τὸν δρόμο τοῦ ὕλισμοῦ. Καὶ πράγματι, ἡ νευτώνεια καὶ λειβνιτιανὴ δυναμοποίηση τῆς ὕλης, μολοντί ἐπιχειρήθηκε ἀπὸ τὸν φόβο, ὅτι ὁ καρτεσιανὸς μηχανικισμὸς θὰ ἐπιβροθηθοῦσε τὸν ἀθεϊσμό, ὥστόσο, προετοίμασε, ἔμμεσα κι ἀκούσια, τὴν ὕλιστικὴ θεωρία γιὰ τὴν αὐτοκίνησι τῆς ὕλης, τὸ ἴδιο ὅπως τὸ ἔκαναν καὶ παμφυχιστικὲς ἀντιλήψεις. Ἀναλυτικὰ πάνω στὴν περίπλοκη τοῦτη προβληματικὴ βλ. Kondylis, *op. cit.*, 248 κέ., 264 κέ.

26. *Περὶ φιλοσόφου*, 335.

του πρώτου²⁷. Τὸ πνεῦμα, τώρα, ὀρίζεται ὡς «οὐσία νοερὰ καὶ ἐνεργητική, τῆς καθ' αὐτὴν καταστάσεως συνείδησιν ἔχουσα, νοῦσα, βουλομένη καὶ αἰσθανομένη»²⁸. Ἀπεναντίας, νοῦς, αἴσθησις καὶ ἐνέργεια λείπουν ὀλότελα 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» αὐτῆ, πὺ ἐνεργοποιεῖ τὴν ὕλη, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ προέρχεται ἀπὸ τὸ πνεῦμα· αὐτὸ τουλάχιστο δέχονται οἱ περισσότεροι φιλόσοφοι, λέει ὁ Παμπλέκης — «οἱ γὰρ ὕλισται οὐθ' οἱ πολυαριθμώτεροι, οὐθ' οἱ τῆ τῆς ροπῆς καὶ τοῦ λόγου ὑπεροχῆ διακριτικώτεροι»²⁹.

Οἱ ἠθικὲς-κανονιστικὲς συνέπειες τῆς υἰοθέτησης τῆς καρτεσιανῆς δυαρχίας εἶναι πρόδηλες. Πρῶτα-πρῶτα ἡ ὄντολογικὴ κατοχύρωση τοῦ πνεύματος γενικὰ ἰσοδυναμεῖ εὐ ἰψο με μὴν ἀπόδειξιν τῆς ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ ὡς ὑπεράτου πνεύματος, τοῦ ὁποίου ἐπιπλέον ἡ ἰδέα προκύπτει με ἀναγκαιότητα ἀπὸ τὴν ὕψη καὶ τὸν τρόπο λειτουργίας τοῦ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ὄντοθεολογία τοῦ Descartes ἐμφανίζεται στὸν Παμπλέκη με τὴν μορφή τῆς θέσης, ὅτι ἡ ἰδέα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐμφυτη στὸν ἀνθρώπινο νοῦ· στόχος τοῦ Ἑλληνα φιλοσόφου εἶναι ἐδῶ ὁ Holbach (πὺ 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 ὑπαρξῆ τοῦ Θεοῦ. Ἡ ψυχὴ εἶναι, βέβαια, ἀθάνατη, ἀκριβῶς ἐπειδὴ δὲν εἶναι ὕλη (δηλ. ἐκτατὴ καὶ διαιρετὴ), ὅμως ὁ Παμπλέκης δίνει ἐδῶ περισσότερο βᾶρος σὲ ἠθικὰ ἐπιχειρήματα. Ὅποιος θεωρεῖ τὴν ψυχὴ θνητὴ, γράφει, πρέπει ἢ νὰ νομίζει τὸν Θεὸ ἄλογο, ἄδικο κι ὠμὸ ἢ νὰ δέχεται, ὅτι ἡ ἀθλιότητα κι ἡ κακοδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νὰ βρεῖ τὴν γιαντριά της πάνω σὲ τοῦτον ἐδῶ τὸν κόσμον³¹. Ὅτι τὸ δεύτερο δὲν εἶναι δυνατὸ, τὸ δείχνει ἡ πείρα· τὸ πρῶτο, πάλι, ὁ Παμπλέκης δοκιμάζει νὰ τὸ ἀντικρούσει με μὴν ἀναλυτικὴ ἔκθεση τῆς πάνσοφης 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 να συμπεράνουμε από τὰ παραπάνω, ὅτι ὁ Παμπλέκης προσπαθεῖ νὰ διασώσει τὴν παραδοσιακὴ θεολογία, στὴν δεσμευτικὴ ἐκκλησιαστικὴ ἐρμηνεία τῆς, κατὰ τὸν τρόπο πού τὸ εὐχόταν καὶ τὸ ἐπιδίωκε ὁ Βούλγαρης. Ἀπεναντίας, υἱοθετεῖ βασικῆς ἀντιλήψεις τοῦ διαφωτιστικοῦ δεῖσμοῦ καὶ προβάλλει τὸ ἰδεῶδες μιᾶς φυσικῆς ἢ ἔλλογης θρησκείας (σύμφωνα μὲ τὴν διαδεδομένη τότε ἔκφραση), κηρύσσοντας τὴν ἀνάγκη συμφωνίας Λόγου καὶ Θείας ἀποκάλυψης καὶ ἐπιπλέον ἐρμηνεύοντας τὴν τελευταία ἔτσι πού νὰ περιττεύει ὁ διαμεσολαβητικὸς ρόλος τῆς Ἐκκλησίας³³. Στὴν περίπτωσι τοῦ Παμπλέκη δηλ. ἡ ἀντίρρηση τοῦ ὕλισμοῦ δὲν σημαίνει ταύτιση μὲ τὴν θεολογικὴ μεταφυσικὴ *in toto*, παρὰ ἐπιχειρεῖται, γιὰ τὸ Παμπλέκη, ὅπως καὶ ἡ μεγάλη πλειοψηφία τῶν Εὐρωπαϊῶν διαφωτιστῶν (μὲ τὴν ἐξάιρεση τῶν ὕλιστῶν, ὅπως εἴπαμε), θεωρεῖ πρόδηλη τὴν παραδοσιακὴ σύνδεση τῆς ἔννοιας τοῦ πνεύματος (τόσο ὡς Θεοῦ ὅσο καὶ ὡς ἀνθρώπινης νόησης) μὲ τὴν ἔννοια τῶν ἠθικῶν ἀξιῶν. Βέβαια, ἡ σύνδεση πνεύματος καὶ ἀξιῶν ἦταν γέννημα καὶ θεμέλιο τῆς παραδοσιακῆς (θεολογικῆς) μεταφυσικῆς, ὅμως ὁ Διαφωτισμὸς, ἀκόμα καὶ ὅταν ἀποδέχεται (γιὰ τοὺς κοινωνικοὺς καὶ ψυχολογικοὺς λόγους, πού ἀναφέραμε στὴν ἀρχὴ) τὴν σύνδεση τούτη στὴν γενικὴ τῆς μορφῆ, ἀντιμάχεται τὴν θεολογικὴ μεταφυσικὴ δίνοντας οὐσιαστικὰ διαφορετικὸ περιεχόμενον στὴν ἔννοια τῶν ἠθικῶν ἀξιῶν καὶ ἐκτιμώντας μὲ τρόπο καινούργιο τὴν γένεση, τὰ ὄρια καὶ τὴν λειτουργία τοῦ πνεύματος. Ἔτσι, τὸ κύριο ρεῦμα τοῦ ἔχει τὴν θεωρητικὴ ἱκανότητα νὰ διεξάγει διμέτωπο ἀγῶνα ἐναντίον τοῦ ὕλισμοῦ καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς κυρωμένης ἰδεολογίας — σὲ διαφορετικὴ, βέβαια, ἔνταση κάθε φορά.

Στὴ διαφορισμένη τούτη προοπτικὴ πρέπει νὰ δοῦμε τὴν ἀντιυλιστικὴ τοποθέτηση ὅχι μόνο τοῦ Παμπλέκη, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπολοίπων Ἑλλήνων διαφωτιστῶν, μὲ (μερικὴ) ἐξάιρεση τὸν Ψαλίδα. Ὁ Καταρτζῆς π.χ. συνδυάζει τὸν ἀγῶνα τοῦ ἐναντίον τῆς «δαισιδαμονίας», στὰ πλαίσια τοῦ ὁποῦ κάνει καὶ μερικὰ δειλὰ βήματα πρὸς τὴν κατεύθυνση τοῦ διαφωτιστικοῦ δεῖσμοῦ³⁴, μὲ τὴν σφοδρὴ πολεμικὴ ἐναντίον τῆς «ἀθεΐας», πού τις θεωρητικῆς τῆς ρίζες τις βλέπει στὸν ὕλισμό καὶ πιὸ συγκεκριμένα στὴν ἄκρατη αἰσθησιοκρατικὴ γνωσιοθεωρία. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ἀληθινὸ φιλόσοφο, ὁ ὁποῖος ἀπέρνει, ναί, ἀπτῆς αἴσθησις τῆς ἰδέαις του· δὲ

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

34. Ὅταν π.χ. ζητᾶ νῶναι τὰ θρησκευτικὰ δόγματα ἀπλά, γιὰ νὰ μὴ δίνουν λαβὴ σὲ παρερμηνείες καὶ αἰρέσεις, καὶ ὅταν διαγράφει τὴν δυνατότητα συμπόρευσης φιλοσοφίας (ἀπαλλαγμένης ἀπ' τὴν ἀθεΐα) καὶ χριστιανισμοῦ (ἀπαλλαγμένου ἀπ' τὴν δαισιδαμονία), βλ. *Δοκίμια*, ἐπιμ. Κ. Θ. Δημαρᾶ, Ἀθήνα 1974, 78, 79, 86.

στέκεται ὅμως μόνη σ' αὐταῖς, ἀλλὰ δέχεται καὶ ἰδέαις ἀπτὰ νοήματα τὰ δικὰ του», φτάνοντας, ἔτσι, δίχως δυσκολίες στὴν ἀποδοχὴ τῶν ἐνοιῶν τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ἀθάνατης ψυχῆς³⁵ — ὁ «ἄπιστος» δὲν ἔχει «καμμιά ἀρχὴ ὄξ' ἀπ' ἐκείναις ποὺ τὸν δίδουν ἢ πέντε του αἰσθησεῖς· ἔχουν, ὅσο βλέπει κ' ἀκούει καὶ μυρίζει 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 ἠθικῶν ἀξιῶν 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 κατάσταση δίχως ἔλλογους περιορισμούς³⁷. «Ὅσα συνιστοῦν τὴν φυσικὴ ροπὴ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν κοινωνικὴ ζωὴ, δηλ. τόσο ὁ Λόγος ὅσο καὶ ψυχικὲς διαθέσεις σὰν τὴν ἀγάπη 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 ἰδέες 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 ἔκταση τὸ πραγματικὸ περιεχόμενον τῶν ἔργων τους ἢ ἂν ἤθελε μὲ μιὰ πανηγυρικὴ ἀποκήρυξη διαβοητῶν — γιὰ τὴν Ἐκκλησία — διαφωτιστῶν νὰ ἐξασφαλίσαι τίτλους χριστιανικῆς ὀρθοφροσύνης ἀρκετοὺς γιὰ νὰ τοῦ δώσουν ἐλευθερία κινήσεων σὲ τομεῖς ἀμεσότερου πρακτικοῦ ἐνδιαφέροντος (τὸν ἐκπαιδευτικὸ λ.χ.).

Τὴν ἴδια ἀναγκαία σχέση ἀνάμεσα σὲ αἰσθησιοκρατία καὶ ἠθικὸ σχετικισμὸ ἢ ἀθεϊσμὸ δέχεται ὁ Κοραῆς, μολονότι αὐτός, κάνοντας συγκεκριμένες ἀναφορὰς σὲ ἔργα ἐπιφανῶν διαφωτιστῶν, ἀνάμεσά τους καὶ τοῦ Voltaire, τοὺς παρουσιάζει ὅχι ὡς θεωρητικοὺς τῆς ἠθικῆς ἀναρχίας, παρά, ὀρθότερα, ὡς προσασπιστὲς 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 να ύπεισέλθουμε ἐδῶ στὴν διαμάχη τοῦ Κοραΐ με 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 ἠθικῶν προβλημάτων με κριτήρια, ποὺ ἐνδεχόμενα ἰσχύουν γιὰ τὴν ἐπικράτεια τῶν αἰσθητῶν. Τὸ «νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν» τοῦ Δημοκρίτου μετατράπηκε, ἔτσι, καταχρηστικὰ κι ἀθέμιτα — ἀρχικὰ ἀπὸ τοὺς σοφιστὲς καὶ κατόπιν ἀπὸ τοὺς σκεπτικοὺς φιλοσόφους — στὸ «νόμῳ καλὸν νόμῳ κακόν», μολονότι ὁ Δημόκριτος ἄλλο δὲν ἤθελε νὰ πεῖ, με τὴν παραπάνω φράση του, παρὰ ὅτι «δὲν εἶναι αἱ αἰσθήσεις κριτήριον τῶν ποιότητων ἄσφαλλον». Ἄνεξάρτητα, ὅμως, ἀπὸ τὴν πραγματικὴ τῆς ἔννοια κι 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 ἐνοιῶν τῆς ἠθικῆς καὶ τοῦ δικαίου, ἀναφέρει τὶς δύο διαφορετικὲς σχετικὲς ἀντιλήψεις. Σύμφωνα με τὴν πρώτη, κριτήριο τῆς ἠθικῆς ἀλήθειας εἶναι εἴτε ὁ ὀρθὸς λόγος, ποὺ χωρὶς νὰ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις ἔχει ἀσκηθεῖ με 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 ὅποιοδῆποτε θετικὸ νόμο ἢ σὲ δοξασίαις ὀρισμένης ομάδας ἀνθρώπων⁴². Σύμφωνα, πάλι, με τὴν δεύτερη ἀπὸ τὶς παραπάνω ἀντιλήψεις, ἡ ἔννοια τοῦ δικαίου προέρχεται ὄχι 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 τούτη ἀντίληψη, θεωρώντας τὴν ἱστορικὴ-γενετικὴ θεώρηση ἱκανὴ νὰ ἐξηγήσει φαινόμενα ἀγριότητος καὶ βαρβαρισμοῦ ποὺ θὰ πρέπει νὰ μείνουν ἀνεξήγητα ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τοῦ θείου κι ἐξαρχῆς ἐγγάρακτου σὲ ὅλες τὶς ἀνθρώπινες ψυχὰς νόμου. Ὡστόσο σταματᾶ μπροστὰ στὶς πρόδηλες σχετικιστικὲς συνέπειες ἐνὸς ἄκρου ἱστορισμοῦ, γιὰ νὰ χαρακτηρίσει 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 του δικαίου ως «καθαρά λογομαχία». Γιατί, όπως γράφει, «οὐδ' ἡ πείρα δὲν ἤθελε διδάξει τὸν ἄνθρωπον, ἀν δὲν ἦτο δεκτικὸς διδαχῆς, ἤγουν λογικὸς· καὶ ἐπειδὴ ἐκ φύσεως εἶναι τοιοῦτος)... «εὐρίσκονται ἄρα εἰς τὴν ψυχὴν του σπέρματα φυσικοῦ δικαίου, πρὶν ἀκόμη λάβει ἔννοιαν τῆς πολιτικῆς δικαιοσύνης, καθὼς εὐρίσκονται σπέρματα πολλῶν ἄλλων ἐπιστημῶν καὶ τεχνῶν, καὶ πρὶν ἀκόμη διδαχθῆ τὴν θεωρίαν καὶ τοὺς κανόνας των»⁴⁴.

Βλέπουμε, ἔτσι, ὅτι, μολονὶ ὁ Κοραῆς χαρακτηρίζει ὡς λογομαχία τὴν ἀντίθεση τῶν δύο παραπάνω ἀντιλήψεων γιὰ τὴν πηγὴ τῶν ἠθικῶν ἐνοιῶν καὶ μολονὶ ἀπὸ πραγματολογικὴ ἄποψη φαίνεται νὰ προκρίνει τὴν δεύτερη, ὡστόσο οὐσιαστικὰ χαρίζει τὴν προτίμησή του στὴν πρώτη. Αὐτὸ ἦταν ἀναπόδραστο, ἀπὸ τὴν στιγμή πού ἡ ἐσώτερη λογικὴ τῆς πάλης του ἐνάντια στὴν αἰσθησιοκρατία τοῦ ἐπέβαλλε νὰ ἐνισχύσει τὰ νοησιαρχικὰ στοιχεῖα τῆς γνωσιοθεωρίας καὶ τῆς ψυχολογίας του. Ἡ τελευταία φράση τῆς περικοπῆς, πού μόλις παραθέσαμε, ἀφ'ἣναι 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 ἰσχυρὴ, ὥστε ὁ Κοραῆς δίνει καὶ μιὰ μεταφυσικὴ προέκταση στὴν πεποίθησή του γιὰ τὸν ἔμφυτο ἀνθρώπινο Λόγο, ὁ ὁποῖος παρουσιάζεται ὡς ἄμεσος κοινῶνὸς τοῦ Θεοῦ. Ἐπειδὴ, γράφει, ὁ Θεὸς «ἐδημιούργησεν τὸν ἄνθρωπον λογικόν, ἤγουν ἐκοινώνησεν εἰς αὐτὸν μέρος τῆς νοεραῆς του δυνάμεως, ἀκόλουθον, ἢ μᾶλλον ἀναγκαῖον ἦτο νὰ φυτεύσῃ εἰς τὴν ψυχὴν του 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 ἀξιοματικὰ ἀποδεκτὴ ἡ παραδοσιακὴ σύνδεση πνεύματος καὶ ἠθικῶν ἀξιῶν (μολονὶ στίς 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 γενικὰ, 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).

ἀντικειμενικό σκοπό τὴν διαφύλαξη τῶν ἠθικῶν ἀξιών, ἐνῶ ἀντίθετα ἡ ἀξία τῆς ἐμπειρικῆς γνώσης ὑπογραμμίζεται, ὅταν ἀντίπαλος εἶναι ἡ παραδοσιακὴ θεολογία καὶ ὁ σύμμαχος τῆς ἀριστοτελισμῶς. Ἡ σκέψη τῶν διαφωτιστῶν κινεῖται ἔτσι ἀνάμεσα σὲ δύο ἄκρα καὶ δὲν εἶναι ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάποιες παλινωδίες, ἀφοῦ ἐδῶ οὔτε ὁ ἐμπειρισμὸς ἐπιτρέπεται νὰ μετατραπεῖ σὲ αἰσθησιαρχία οὔτε καὶ ἡ αὐτονομία τοῦ Λόγου σὲ ἄκρατη νοησιαρχία. Στὸ γενικὸ τοῦτο πλαίσιο κινεῖται καὶ ὁ Βενιαμὴν Λέσβιος, ὁ ὁποῖος ἐπίσης θεωρεῖ πρόδηλη τὴν ἐσώτερη σχέση αἰσθησιαρχίας, ἀθεΐας καὶ ἀνθρωπισμοῦ, μὲ ἀποτέλεσμα ν' ἀφιερώνει σημαντικὰ τμήματα τοῦ ἔργου του στὴν πάλη ἐνάντια στὸν ὕλισμό. Ἀπὸ τὴν δική του πλευρά, ὁ Βενιαμὴν φροντίζει νὰ κρατᾷ τὴν γνωσιολογία του ἀρκετὰ ἐλαστική, ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ ἐκτιμᾷ, στὴν παράδοση τοῦ Locke, ὅσο γίνεται περισσότερο τὴν ἐμπειρικὴ γνώση χωρὶς παράλληλα νὰ ἐκθέτει σὲ κίνδυνο τὴν αὐτοτέλεια τῆς νόησης. Τὰ «αἰσθητήρια» γράφει, ὄχι μόνον ἐπιβεβαιώνουν μὲ τὴν μαρτυρία τους τὶς διαπιστώσεις τῆς νόησης, ἀλλὰ εἶναι ἀναγκαῖα καὶ μὲ τὴν ἔννοια, ὅτι «αὐτῶν ἀπόντων τὸ λογικὸν δὲν ἤθελεν ἔχει ἄλλο μέσον πρὸς ἀπόκτησιν ἰδεῶν, καὶ οὕτω τὰ αἰσθητήρια εἶναι βέβαια χεῖρές τινες τοῦ λογικοῦ»⁴⁶. Τοῦτη ἡ παρομοίωση δὲν σημαίνει, ὡστόσο, ὅτι ἡ νόηση καθορίζεται ἀπὸ τὴν δραστηριότητα τῶν αἰσθήσεων, παρά, ἀντίθετα, ὅτι οἱ δεύτερες εἶναι ὑποτακτικὰ ὄργανα τῆς πρώτης. Αὐτὸ καταφαίνεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν πολεμικὴ τοῦ Βενιαμὴν ἐνάντια στὶς ἔμφυτες ἰδέες⁴⁷, ἡ ὁποία καταλήγει στὸ συμπέρασμα, ὅτι οἱ ἰδέες μας, ἂν δὲν εἶναι ἔμφυτες, ὅμως δὲν εἶναι «οὔτε ἔργον τῶν αἰσθητήσεων, ἀλλὰ τοῦ νοῦς ἢ τοῦ λογικοῦ, ὄντων τῶν πέντε αἰσθητηρίων χειρῶν τινων αὐτοῦ»⁴⁸. Δημιουργώντας τὶς ἰδέες, ἡ νόηση ὄχι ἀπλῶς ἐπεξεργάζεται, ἀλλὰ κυριολεκτικὰ πλάθει τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων, ἔτσι ὥστε τὰ τελευταῖα δὲν ὑπάρχουν παρά μόνον ἔτσι ὅπως φαίνονται στὴν δική της προοπτικῆ: «ἕκαστον αἶσθημα εἶναι, ὄχι οἷον ἡ φύσις ἐδημιούργησεν, ἀλλ' οἷον τὸ λογικόν: τουτέστιν ἡμεῖς αἰσθανόμεθα ὄχι ὡς αἰσθανόμεθα, ἀλλ' ὡς διανοούμεθα». Σύμφωνα μὲ μιὰ χαρακτηριστικὴ ἔκφραση τοῦ Βενιαμὴν, δὲν ἔχουμε καθαρὰ αἰσθήματα, παρά «συλλογισμοαισθήματα»⁴⁹. Κάτω ἀπ' αὐτὲς τὶς συνθήκες, ἡ μόνη οὐσιαστικὴ παραχώρηση πρὸς τὸν ἐμπειρισμὸ εἶναι ἡ θέση, ὅτι «ὁ ἄνθρωπος λαμβάνει μὲν ἐκ φύσεως τὸ λογικόν, πλην δυνάμει καὶ ὄχι ἐνεργείᾳ». Ἡ νόηση δραστηριοποιεῖ λοι-

46. *Στοιχεῖα Μεταφυσικῆς*, 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, ἐγκύμναση 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 ὁμοίομορφα 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 ἰκανότητα τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς ν' αὐτορυθμίζει τις ἀντιδράσεις της. Γιὰ ν' ἀποδείξει τὴν τέτοια ἰκανότητα 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 ἰδέες ἀνεξάρτητα ἀπὸ ἐξωτερικοὺς ἐρεθισμοὺς⁵³. Συγγενὲς εἶναι καὶ τὸ ἐπιχείρημα, ὅτι ἡ νόηση ἀποτελεῖ αὐτενέργεια τῆς ψυχῆς, διαδικασία δηλ. κατὰ τὴν ὁποία ἡ ψυχὴ ὑποβάλλει ἢ ἴδια τὸν ἑαυτὸ της σὲ ἀλλαγὴ, μεταβαίνοντας ἄχρονα ἀπὸ τὸ ἓνα διανόημα στὸ ἄλλο⁵⁴. Ἄν ἡ νόηση ἦταν κίνηση καθοριζόμενη ἀπὸ αἰσθητοὺς-ὕλικους παρὰγοντες, τότε ἡ ψυχὴ θάπρεπε νὰ κινεῖται πρὸς διαφορετικὲς κατευθύνσεις ταυτόχρονα καὶ νὰ διχάζεται, ἔτσι, κάθε φορὰ ποὺ θὰ στοχαζόταν ἰδέες ἀντίθετες μεταξύ τους⁵⁵. Κατὰ τὰ ἄλλα, ὁ Βενιαμίν ἐπιχειρεῖ νὰ ὀδηγήσει *ad absurdum* τὴν θέση, ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ὑλική. Ἄν αὐτὸ ἦταν ἀλήθεια, γράφει, τότε ἡ ψυχὴ θάπρεπε νὰ παρουσιάζει τις ιδιότητες τῶν σωμάτων, δηλ. θάπρεπε νὰναι μεριστή, ἤτοι «ἄθροισμα μυρίων ψυχαρίων», ὅπως καὶ τὸ ἐγὼ ἄθροισμα (μυρίων ἐγωδίων) χωρὶς ἐσώτερο εἶρμό· ὅμως ἡ ἐκπλήρωση τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν εἶναι ἀδύνατη δίχως «ἐν σημείον ἐνώσεως, ἐν σημείον 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, ἀφοῦ ἀπὸ τὸ κάθε μέρος τῆς ψυχῆς, ἂν αὐτὴ ταυτίζεται μὲ τὸ σῶμα, περνᾷ ἓνα μόνο τμημα τῆς κίνησης ἐκείνης, ἢ ὅποια, σύμφωνα μὲ 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 ὀλοκληρωτικὰ 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. Ἄλλὰ ἂν κανένα μέρος τῆς ψυχῆς δὲν διαθέτει τούτῃ τὴν ἀρμοδιότητα, τότε οὔτε κι ἡ ψυχή ὡς σύνθετο σύνολο μπορεῖ νὰ τὴν ἔχει — πράγμα ἀντίθετο μὲ τὴν ἐμπειρία, ἢ ὅποια βεβαιώνει τὴν κριτικὴ ικανότητα τῆς ψυχῆς⁵⁶. Τὸ λογικὸ ἄλλα, πού 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 ἢ περιπτώσῃ, ὅτι ἓνα τμημα 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 μέσα του τὴν κίνηση αὐτὴ, ξεδιαλέγοντας ἢ κατατάσσοντας τὰ στοιχεῖα της κι ἐκπληρώνοντας ἔτσι λειτουργία ἀνώτερη (δηλ. κριτικότερη) ἀπὸ ἐκείνη τῶν ὑπολοίπων τμημάτων. Τὸ ἴδιο λογικὸ ἄλλα κάνει ὁ Βενιαμίν, ὅταν στὴν συνέχεια ἰσχυρίζεται, ὅτι, ἂν ἡ ψυχή ἦταν σῶμα, τότε κάθε ιδέα ἢ αἶσθημα θάπρεπε νὰ τὴν κινεῖ ὀλόκληρη κι 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, ὄρεξη καὶ τέλος σὲ σκόπιμη κίνηση τοῦ ἴδιου τοῦ ὀργανισμοῦ⁵⁹.

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 μὲ 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 ὀρισμένα ἐπιχειρήματα, πού χρησιμοποιοῖ γιὰ νὰ στηρίξει τὸ αὐτεξούσιο, τὰ δανείζεται (ἂν καὶ μὲ τρόπο πολὺ πιὸ 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 πάλῃ ἐναντίον τοῦ ὑλισμοῦ ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὴν προσέγγιση τῶν διαφωτιστῶν πρὸς στοχαστὲς (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 κινήτη (ἀπ' τὰ ἐξῶ) οὔτε καὶ ἀδρανῆς⁶⁰. Στὴν θεωρία, ὅτι ἡ ἐνότητα ψυχῆς καὶ σώματος ἀποδείχεται ἀπὸ τὴν ἄμεση ἐπίδραση τῶν σωματικῶν καταστάσεων πάνω στὶς ψυχικῆς, δὲν ἔχει ὥστόσο ν' ἀντιτάξει τίποτε ἄλλο παρὰ τὴν ἀγνοιά μας σχετικά 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 (ἐξωτερική) ὕλη ἀνακοινώνει στὴν (ψυχική) ὕλη τὴν ὑπαρξή 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 ἰδέας, ὅτι ἡ ὕλη εἶναι μεριστή, βέβαια, ὡς ποσότητα, ἀλλὰ ἀδιαφόριστη ὡς ποιότητα, καὶ ἐπιχειρεῖ ν' ἀντικρούσει τὴν γνώμη, ὅτι ἡ ψυχή ἀποτελεῖ ὀργανισμόν τοῦ ἐγκεφάλου», μὲ τὰ ἐξῆς ἐρωτήματα: γιατί ὁ ἐγκέφαλος ἔχει κάθε φορά διαφορετικῆς ἰδέας, ἀφοῦ ὁ ἴδιος, ὡς ὕλη, εἶναι ἀδρανῆς, καί, ἐπίσης, γιατί τὰ νεῦρα, ὡς συνέχεια τοῦ ἐγκεφάλου, δὲν παρουσιάζουν τίς ἴδιες δραστηριότητες μὲ τὸν τελευταῖο⁶²; 'Ἡ ἐμμονὴ στὴν ἰδέα μιᾶς ὁμοιόμορφης ὕλης ἀναγκάζει, τώρα, τὸν Βενιαμίν νὰ ἐρθεῖ σὲ ἀνοιχτὴ ρῆξή μὲ τὸν Locke, ὁ ὁποῖος εἶχε δεχτεῖ τὴν δυνατότητα τῆς ὕλης νὰ σκέφτεται, 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 ἰδίας τῆς ὕλης, ἀφοῦ ἡ τελευταία ἐξ ὀρισμοῦ εἶναι τὸ ἀντίθετο τῆς λογικότητας καὶ ἀφοῦ οὔτε ὁ Θεὸς ὁ ἴδιος δὲν μπορεῖ νὰ κάνει ἀντιφατικὰ πράγματα⁶⁴. "Ὅπως βλέπουμε, στὴν θεωρία τῆς ἔλλογης ὕλης ὁ Βενιαμίν δὲν ἀντιτάσσει κάποιαν ἐμπειρική ἀνασκευή παρὰ ἓνα a priori ὄρισμό τῆς ὕλης, προϋποθέτοντας ἔτσι ἀξιοματικά ἐκεῖνο ποὺ θᾶπρεπε ν' ἀποδείξει. Πάντως ὁ ὄρισμός τῆς ψυχῆς ὡς ἀντίθετου τῆς ὕλης (ὅπως καὶ ἀντίστροφα) τὸν βοηθᾷ ὄχι 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 ἀπλὴ καὶ δὲν μπορεῖ ν' ἀποσυντεθεῖ· ὁ μόνος τῆς δυνατὸς θάνατος θάταν ὁ ὀλοκληρωτικὸς μηδενισμὸς τῆς ἀπὸ μέρους τοῦ δημιουργοῦ τῆς⁶⁵. Ὑπάρχουν, ὅμως, μιὰ σειρά ἠθικοὶ 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, γιὰτὶ 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· γιὰτὶ ὅποιος μπορεῖ νὰ δώσει στὴν ὕλη τὴν πρωτογενὴ τῆς μορφή μπορεῖ καὶ νὰ τὴν δημιουργήσει, ἐνῶ, ἀντίστροφα, ὅτι εἶναι ἀναρχὸ 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 σήμερον μὲ τὰ μάτια μας, ἡ θᾶπρεπε νᾶναι ἀρχικὰ ἀμορφὴ καὶ νὰ πῆρε κατόπιν ὀρισμένη μορφή. Στὴν πρώτη περίπτωσι, ὅμως, δὲν ἐξηγεῖται, γιὰτὶ 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 λόγον εἶναι ἀπίθανον νὰ ἔφτασε ἡ ὕλη βαθμιαῖα στὴν σημερινὴ τῆς κατάστασι· ἂν εἶχε στὸ σύνολο τῆς τὴν ἐγγενὴ ἰκανότητα ν' αὐτοδιαμορφώνεται, γιὰτὶ ὀρισμένα τῆς μέρος νὰ προχωροῦν σὲ ἀνώτερες ἐξελικτικὲς βαθμίδες ἀπὸ ἄλλα⁷¹; Καὶ ἐδῶ καταφαίνεται, ὅτι ὁ Βενιαμὴν ἀρνεῖται νὰ δεῖ τὴν ὕλη ὡς ὑπόστασι ἰκανὴ νὰ (αὐτο)διαφοριστεῖ ποιοτικά. Ἄν, λοιπόν, ἡ ὕλη εἶναι καθαυτὴ ὁμοιο-

65. *op. cit.*, § 382.

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

67. *op. cit.*, § 372.

68. *op. cit.*, § 399 (ἀπὸ τυπογραφικὴ ἀβλεψία ἡ παράγραφος αὐτὴ 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 επίσης έξ όρισμοϋ πρέπει να υπο-
 τεθεϊ, ότι μόνο ή παρεμβάση τοϋ Θεοϋ μπορεί να τήν έφερε στην σημερινή
 διαφορισμένη και εϋτακτη κατάστασή της. Αϋτή είναι ή όντολογική και
 κοσμολογική άπάντηση τοϋ Βενιαμίν στον ύλισμό. Τήν ιστορικοκοινωνι-
 κή επιχειρηματολογία τών άθέων διαφωτιστών τήν άντικρούει, πάλι, με
 τόν ισχυρισμό, ότι ή θρησκεία δέν γεννήθηκε από τήν συμπαιγνία ιερέων
 και τυράνων, άφοϋ ή ύπαρξη ιερατείου προϋποθέτει τήν ιδέα τοϋ Θεοϋ κι
 άφοϋ ή ιδέα τούτη προηγείται χρονικά και από τήν ίδρυση κρατών⁷².

Περνᾶμε τώρα στο δέυτερο, και αναγκαστικά συντομότερο, μέρος
 τῆς μελέτης μας, όπου θα προσπαθήσουμε να έντοπίσουμε κάποιες δειλές
 και διάσπαρτες τάσεις Έλλήνων διαφωτιστών πρὸς τήν όντολογική ανα-
 τίμηση τῆς ύλης. Οι τάσεις αϋτές δέν συναπαρτίζουσι, βέβαια, κάποια συ-
 στηματική ύλιστική κοσμοθεωρία και, επιπλέον, εκδηλώνονται όταν δέν
 τίθεται ἄμεσα τὸ πρόβλημα τών ήθικῶν ἀξιῶν (τῶν όποίων παραδοσια-
 κός ἔσχατος ἔγγυητής ἦταν τὸ ὑπερβατικὸ πνεϋμα, δηλ. ὁ Θεός), παρά
 μᾶλλον σὲ ήθικά και ἀξιολογικά οϋδέτερες συνάφεις, όταν π.χ. ἀφομοιῶ-
 νονται με τρόπο λίγο-πολύ ἐλεύθερο τὰ πορίσματα τῆς νεότερης (νευτώ-
 νειας κι ἀντικαρτεσιανῆς) φυσικῆς ἢ όταν, στὰ πλαίσια τῆς γενικῆς ἀπόρ-
 ριψης τοϋ ἀριστοτελισμοϋ, βάλλεται ὁ χωρισμὸς εἶδους και ύλης. Μιάν
 ἐκλαϊκευτική ἀνάπτυξη βασικῶν ιδεῶν τῆς νευτώνειας φυσικῆς βρίσκουμε
 στο φυσικοφιλοσοφικὸ ἔργο τοϋ Νικηφόρου Θεοτόκη, ὁ όποῖος δείχνεται
 ἔδῶ πολὺ πιὸ ἀνοιχτὸς στις νέες ἐπιστημονικὲς ἀντιλήψεις ἀπ' ὅσο π.χ. ὁ
 Εϋ. Βούλγαρης. Ὁ Θεοτόκης ξεκινᾷ ἀπὸ μιὰ ρητὴ υἰοθέτηση τῶν τριῶν
 θεμελιωδῶν μεθοδολογικῶν ἀρχῶν, τίς όποιες εἶχε ἐκθέσει ὁ Newton
 στὰ Principia Mathematica: ὅτι δέν χρειάζονται να γίνουσι δεκτὲς πε-
 ρισσότερες αἰτίες ἀπ' ὅσες ἐπαρκοῦν γιὰ να ἐξηγηθεῖσιν τὰ φαινόμενα,
 ὅτι τὰ ἴδια ἀποτελέσματα ἔχουσι ἀναγκαστικά τίς ἴδιες αἰτίες και, τέλος,
 ὅτι ὅσες ιδιότητες παραμένουσι οἱ ἴδιες κάθε φορά πού ἐξετάζονται πει-
 ραματικά τὰ α ἢ β φυσικά σώματα θα πρέπει να θεωροῦνται κοινὲς ιδιό-
 τητες ὅλων τῶν σωμάτων⁷³. Τοῦτες οἱ μεθοδολογικὲς ἀρχὲς συνεπάγονται
 ὀρισμένες ἀντιλήψεις στο ἴδιο τὸ περιεχόμενο τῆς σκέψης. Ἄν δηλ. οἱ
 δύο πρῶτες ἐξυπονοοῦν, ὅτι ή φύση ἀποτελεῖ ἓνα ὅλο διεπόμενον ἀπὸ ἐνιαία,
 ἂν και οϋσιαστικά ἀπλή νομοτέλεια, ή τρίτη ἀφήνει να ἐννοηθεῖ, ὅτι ή
 καρτεσιανὴ ταύτιση ύλης και ἔκτασης δέν ἀρκεῖ γιὰ να συλλάβει τὸν ἀ-
 ληθινὸ χαρακτήρα τῆς πρώτης. Ὁ Θεοτόκης ἀποκρούει διεξοδικά τήν

72. *op. cit.*, § 428.

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

ταύτιση τούτη⁷⁴, κι ή θέση του έξυπνοσεϊ, ότι ή ύλη εϊναι *κάτι παραπάνω* από έκταση, άφοϋ, σύμφωνα με τὰ πειραματικά δεδομένα, μπορούν, εκτός από τήν έκταση, να τῆς αποδοθοϋν οί παρακάτω ιδιότητες: «αστερότης, αδράνεια, σχῆμα, βαρύτης, κινεϊσθαι, ήρεμεϊν και εφέλκειν»⁷⁵. Εϊναι πρόδηλο, ότι ή απελευθέρωση τῆς ύλης από τήν αποκλειστική της πρόσδεση στην (καθαυτή παθητική) έννοια τῆς έκτασης συνεπιφέρει αὐτόματα μιάν ενεργοποίηση και δυναμοποίησή της. Ὁ Θεοτόκης ξέρει τήν συνέπεια αὐτή και αποκορϋει, ἔτσι, τήν καρτεσιανή μηχανική προτιμώντας τήν δυναμική τοϋ Leibniz. Ὁ τρόπος, γράφει, με τὸν ὁποῖο ὀρίζει ὁ Descartes τήν ποσότητα τῆς κίνησης, ἦτοι ὡς γινόμενο τῆς ταχύτητας και τοϋ βάρους ($m v$), δὲν ἀποδίδει παρὰ τήν «νεκρή» δύναμη τῆς ύλης⁷⁶. Ἡ «ζῶσα», σύμφωνα με τὸν Leibniz, ὀρίζεται ὡς γινόμενο τοϋ τετραγώνου τῆς ταχύτητας και τοϋ βάρους ($m v^2$). «Ὅπως καταφαίνεται από τήν διαφορά τῶν δύο τούτων ὀρισμῶν, ή ἀπόδοση ζωντανῶν δυνάμεων στην ύλη ἦταν ἀναγκαία συνέπεια τῆς ἀπομάκρυνσης ἀπὸ τὸν καρτεσιανὸ μηχανικισμό.

Ἀνάμεσα στις ιδιότητες, ποϋ ὁ Θεοτόκης ἀποδίδει στην ύλη, συμπεριλαμβάνεται, ὅπως μόλις εἶδαμε, και ή αδράνεια. Ἐδῶ, ὡστόσο, ή αδράνεια δὲν γίνεται ἀντιληπτή με τις ἐπιφυλάξεις τοϋ Βούλγαρη, δὲν θεωρεῖται δηλ. προφανῆς ἐνδειξη τῆς νοθρότητας τῆς ύλης, παρὰ νοεῖται ὀλοκληρωτικά με τήν έννοια ποϋ ἔχει στή νεότερη κλασική φυσική, ἦτοι ὡς ἐμμονή τοϋ σώματος στην κατάσταση ποϋ βρϊσκεται, εἴτε κίνηση εἶναι αὐτή εἴτε στάση· ὁ Θεοτόκης, μάλιστα, ἀποκλείει κάθε ἐπάνοδο στην ἀριστοτελική-σχολαστική έννοια τῆς αδρανείας, διευκρινίζοντας ὅτι τὸ κινούμενο σῶμα διατηρεῖ χάρη στην δύναμη τῆς αδρανείας ὄχι μόνο τήν κίνησή του, ἀλλὰ και τήν ποσότητά της⁷⁷. Χαρακτηριστικὸ εἶναι, ὅτι ὁ Θεοτόκης (σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν Βενιαμίν π.χ., γιὰ τὸν ὁποῖο ή ἔστω προσωρινή ἔλλειψη κίνησης τῶν σωμάτων ἀποτελοϋσε ἐνδειξη τῆς νοθρότητάς τους) διαστέλλει τήν «δύναμιν τοϋ κινεϊσθαι» ἀπὸ τήν ἴδια τήν κίνηση. Ἡ «δύναμις τοϋ κινεϊσθαι ἐνυπάρχει παντὶ Σώματι», ἀφοϋ ὅλα τους τείνουν να κινήθοϋν 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 ή ύλη πορεῖ νάχει κι ἄλλες ιδιότητες ἄγνωστες ἀκόμη (*op. cit.*, § 14). Σχετικά με τὸν ρόλο ποϋ ἔπαιξε ή ἀπόδοση ὄλο και περισσότερων ιδιοτήτων στην ύλη γιὰ τήν ὄντολογική της ἀνάτμηση στὸν 18ο αἰ. βλ. Kondylis, *op. cit.*, 223, 273.

76. *op. cit.*, § 171.

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

«ή κίνησις οὐκ αὐτὴ 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 Ἀρχὴ τις, ἢ Δύναμις ἐν τοῖς Σώμασι τὸ ἐνεργεῖν καὶ πάσχειν χορηγοῦσα αὐτοῖς», ἀν καὶ σπεύδει νὰ προσθέσει, ὅτι δὲν ξέρουμε τίποτε γιὰ τὴν ὑφὴ τῆς, ἀφοῦ μάλιστα ἡ φύση τῶν σωμάτων γενικὰ εἶναι γιὰ μᾶς «ἀγνωστος» καὶ «ἀδελος». Ἐτσι ἀφήνει ἀνοιχτὸ καὶ τὸ ἐρώτημα ποῦ θέτει ὁ ἴδιος, ἀν δηλ. ἡ ἐσώτερη δύναμη, γιὰ τὴν ὁποία μίλησε, εἶναι «αὐθόπαρκτος ἢ ἐν ἑτέρῳ τὸ εἶναι ἔχει»⁷⁹. Μιὰ νύξη γιὰ τὴν ἐνδόμυχε συμπίθεις τοῦ στο σημεῖο αὐτὸ κάνει, ὡστόσο, ἐκεῖ ποῦ ἀναφέρεται στο πρόβλημα τῆς ἐλκτικῆς δυνάμεως, γιὰ τὴν ὁποία λέει ἀπεριφραστα ὅτι «ἐνυπάρχει πᾶσι τοῖς Σώμασι»⁸⁰ ἢ, ἀκόμα πιὸ ἐμφατικά, «τῆ ὕλη ἐνυπάρχει»⁸¹. Ὁ Θεοτόκης ἀρνεῖται τὴν ἀποψη 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», ὡστόσο, λέει, ὁ Θεὸς ἐφοδίασε 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 ἔμφυτες δυνάμεις, ὅμως οἱ ιδιότητές της αὐτὲς εἶναι δῶρο τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴν ὥρα τῆς δημιουργίας της.

Στὸ ἔργο τοῦ Ἰώσηπου Μοισιόδακα οἱ τάσεις ὄντολογικῆς 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 πληθῶς κόσμων τοῦ κυρίου Φορτινέλ, Βιέννη 1794, 218: «Τὰ πάντα ἐν κινήσει ἀξιοματικῶς οἱ πάντες τοῦ νῦν αἰῶνος νουνεχεῖς τῆς φύσεως ἐρευνηταὶ δοξάζουσιν. Ἐπειδὴ καὶ οὐσιώδης ιδιότης τῆς ὕλης ἢ κίνησις, πολλοὶ δὲ μάλιστα ἔφθασαν νὰ ὁμολογήσουν καὶ οὐσιώδεις στοιχεῖον τῆς ὕλης τὴν κίνησην, χωρὶς τῆς ὁποίας οὔτε δύναται νὰ ὑπάρχη ἀπολύτως ἡ ὕλη. Αὐτὴ 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, «φέρων» (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 κίνησις 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 ἐπισηφάνης εἶχε γίνει ἡ θέση τῆς παραδοσιακῆς σφαίρας τοῦ πνεύματος μετὰ ἀπὸ τὴν ὀντολογικὴ ἀνατίμησιν 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 ὑλιστές, ποὺ καταπολεμοῦν «τὰ θεμέλια τῆς ψυχικῆς οὐσίας» καὶ «πάντες ὑπόψι τὴν σημαίαν τῆς ἑτερογνωμίας»⁸⁶. Ὡστόσο εἶναι δύσκολο νὰ πιστέψουμε, ὅτι ἡ ἀπόφανση αὐτὴ εἶναι ἀπαλλαγμένη ἀπὸ εὐνόητες σκοπιμότητες καὶ ὅτι ἐπομένως ἐκφράζει ἀκέραια τὴν βαθύτερη πεποίθησιν τοῦ Ἰώσηπου. Γιατὶ ὁ ἴδιος εἰρωνεύεται ἀπροκάλυπτα τὶς γνωστικὲς ἀξιώσεις τῆς μεταφυσικῆς (τὴν ὁποία μάλιστα ἐκτοπίζει ἀπὸ τὴν πρώτην θέσιν τῶν φιλοσοφικῶν μαθημάτων, ἀντικαθιστώντας τὴν μὲ τὴν ἠθικὴν)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 ἐγγενῆ ἀδυναμία τῆς μεταφυσικῆς νὰ δώσει τελειωτικὲς ἀπαντήσεις σὲ ἔσχατα ἐρωτήματα. Ὅπως ἄλλοτε εἶναι γνωστό, ὁ ἀγνωστικισμὸς αὐτός, ποὺ περὶκοπτε ἔμμεσα, 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 ἔντονη, 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 ἀεὶ ὑποκειμένου ὥστε νὰ ὑπάρχη», καὶ τὸ ὑποκείμενο αὐτὸ εἶναι ἀκριβῶς ἡ ὕλη. “Ὦντας ὅμως ὑποκείμενο ἐνὸς εἶδους, ἡ ὕλη δὲν μπορεῖ παρὰ νᾶχει ὀρισμένη μορφή, νᾶναι δηλ. «ἀεὶ πεποιωμένη» — ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ἂν εἶναι ἀναρχὴ καὶ αἰδία, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ Ἀριστοτέλης, ἢ ἂν εἶναι ἔγχρονη, ὅπως διατείνεται ἡ χριστιανικὴ ἀντίληψη⁸⁹. Εἶναι ἐνδεικτικὸ, ὅτι ὁ Ἰώσηπος ἀποφεύγει νὰ πάρει ὁ ἴδιος θέση ἀπέναντι στὸ τελευταῖο τοῦτο δῆλημα, πράγμα ποὺ σημαίνει, ὅτι δὲν ἀποκλείει ρητὰ καὶ ἐξαρχῆς τὴν ὑπαρξὴ μιᾶς αἰώνιας, ἀνέκαθεν διαμορφωμένης ὕλης. Ἡ ὕλη, γράφει, εἶναι ἄμορφη ἢ ἐπειδὴ εἶναι ἀποιώτη ἢ ἐπειδὴ εἶναι ἀσχημάτιστη. “Ἄν ὅμως εἶναι ἀποιώτη, τότε συμπίπτει μὲ τὸ μηδέν, τὸ ὁποῖο εἶναι καὶ λέγεται ἀποιώτο. “Ἄν πάλι εἶναι ἀσχημάτιστη, τότε πρέπει νᾶναι ἀνέκατη, γιατί ἂν ἔχει κάποια ἔκταση — καὶ πρέπει νᾶχει — τότε πρέπει νᾶναι καὶ «ἐσχηματισμένη ὁπωσοῦν», ἄρα ὄχι ἄμορφη⁹⁰. Τέλος, ὁ Ἰώσηπος ἐπαναλαμβάνει τὸ ἐπιχείρημά του, ὅτι τὸ εἶδος χρειάζεται ἀπαραίτητα ἓνα ὑποκείμενο καὶ ὅτι τὸ ὑποκείμενο αὐτό, ὄντας ἀκριβῶς ὑποκείμενο ἐνὸς εἶδους, πρέπει νᾶναι σχηματισμένο, μὲ τὸν σκοπὸ ν’ ἀντικρούσει τὴν ἀκραία ἰδεαλιστικὴ ἐρμηνεία τοῦ ἀριστοτελικοῦ εἶδους, ἢ ὅποια τὸ ἔβλεπε, ὅπως λεγόταν στὴν σχολαστικὴ ὀρολογία, ὡς *forma separata* παραπλήσια στὴν πλατωνικὴ ἰδέα. “Ἄν ὑποθέταμε, ὅτι ὑπῆρξε κάποτε εἶδος δίχως ὑποκείμενο, τότε θᾶπρεπε 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 ὑπόσταση καὶ ὁ ἀντίστοιχος ὄντολογικὸς 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, όπωσδήποτε, μάς επιτρέπει νά μαντέψουμε κάποιες κοσμοθεωρητικές του συμπάθειες, όσο άόριστες ή κρυφές κι άν παρέμεναν.

Οί ΐδιες συμπάθειες παρουσιάζονται με τρόπο πολύ έμφανέστερο και συστηματικότερο στόν Ψαλίδα, ό όποϊος μάλιστα, όπως θά δοϋμε, αναφέρεται ρητά και σέ άπόψεις ύλιστών τοϋ 18ου αϊώνα. "Αν οί ύλιστικές συμπάθειες τοϋ Ψαλίδα δέν υπέπεσαν στήν αντίληψη τών ΐσαμε 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) καταδίκη «όλων τών έχθρών τής θρησκείας»⁹². Γι' αυτό και μονάχα άν δοϋμε, ότι πίσω από τήν έπιφανειακή όμολογία πίστως τοϋ Ψαλίδα κρύβεται μιá γενναία προσπάθεια μεθερμηνείας παραδοσιακών θρησκευτικών και μεταφυσικών έννοιών στο φώς διαφωτιστικών αίτημάτων⁹³, μονάχα δηλ. άν πάψουμε νά τόν θεωρούμε Χριστιανό με τήν (τότε) έκκλησιαστικά καθιερωμένη σημασία τοϋ όρου, θά μπορούσαμε νά διαπιστώσουμε και ν' άξιολογήσουμε στις άληθινές τους διαστάσεις τίς ύλιστικές τάσεις του. "Αν μάλιστα πάρουμε στα σοβαρά τήν διαστολή, που κάνει ό Ψαλίδας άνάμεσα σέ «Ματεριαλίστας» και «'Αθεϊστας»⁹⁴, τότε θά μπορούσαμε νά ισχυριστοϋμε, ότι ό ΐδιος δέν έβλεπε καμιάν αντίφαση άνάμεσα στήν ύποστήριξη τών έξ άποκαλύψεως άληθειών (πάντα: με τόν τρόπο που αυτός έρμήνευε τήν έννοια και τήν λειτουργία τους) και στήν υιοθέτηση ύλιστικών θέσεων, οί όποϊες, άλλωστε, δέν θά άποτελοϋσαν παρά μόνο τήν φυσιολογική όντολογική προέκταση τών άυστηρά αίσθησιοκρατικών γνωσιοθεωρητικών του προϋποθέσεων.

Και στόν Ψαλίδα, όπως και στόν Ίώσηπο, ή όντολογική άνατίμηση τής ύλης συνυφαίνεται με τήν κριτική στήν άριστοτελική διάκριση είδους και ύλης. Στόν Ψαλίδα ή κριτική τούτη διατυπώνεται στο πλαίσιο μιáς συστηματικώς άνασκευής τής κοσμολογικής άπόδειξης τής ύπαρξης τοϋ Θεοϋ. "Όπως όρθά διαπιστώνει ό Ψαλίδας, ή άπόδειξη τούτη στηρίζεται

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

93. 'Η θέση αυτή άναπτύσσεται διεξοδικά στήν μελέτη που αναφέρεται στήν σην. 3.

94. 'Αληθής εϋδαιμονία, § 144.

στην αντίληψη, ότι ή ύλη είναι όχι μόνο αδιάφορη προς την κίνηση, αλλά και μεταβλητή, δηλ. ή μορφή είναι όχι ουσιώδης προσδιορισμός παραπλὸ συμβεβηκός της, ὅποτε, για να πάρει τις μορφές που την βλέπουμε νάχει, θα πρέπει να υπάρχει κάποιος ἀποχρῶν λόγος, ἤτοι ή θεία σκοπιμότητᾶ⁹⁵. "Ὁμως, ἀντιτείνει ὁ Ψαλίδας, δὲν είναι και τόσο βέβαιο, ὅτι ή ύλη είναι μεταβλητή (με την ἔννοια, τουλάχιστο, ὅτι είναι ἄπειρα μορφοποιήσιμη, μη ἔχοντας καθαυτή καμμιά μορφή), ἀφοῦ ή πείρα δὲν μπορεῖ να μᾶς δείξει, ἂν τὰ φυσικά σώματα παίρνουν σήμερα μορφή, που ποτὲ προηγούμενα δὲν εἶχαν. "Αν, πάλι, οἱ μορφές τῆς ύλης ὑπόκεινται σὲ κάποιους περιορισμούς, τότε δὲν μποροῦμε και να ποῦμε, ὅτι ή ύλη είναι αδιάφορη πρὸς την μορφή, ἀφοῦ μάλιστα ἀγνοοῦμε ποιὰ είναι ή φύση τῆς ύλης και ἐπομένως ἀγνοοῦμε και ἂν οἱ ἐκάστοτε μορφές της είναι ἀναγκαῖες, ἂν δηλ. «ἐδιωρίσθησαν ἐκ τῆς ἀνάγκης τῆς φύσεως τῆς ύλης»⁹⁶. "Ὁπως, λοιπόν, λέμε, πὼς ὅ,τι ἔχει ὁ Θεὸς λ.χ. τὸ ἔχει ἀναγκαῖα ἀπὸ την φύση του, ἔτσι θα μπορούσαμε να ποῦμε και για την ύλη, ὅτι «ὅλα αὐτὰ αἱ μεταβολαὶ είναι τελειότητες τῆς ύλης ἐξηρητημένα ἐκ τῆς ἀνάγκης τῆς φύσεως αὐτῆς»⁹⁷. "Αν, πάλι, κάποιος θεωρήσει την μεταβολή ὡς ἀτέλεια, τότε πρέπει να τοῦ ἀπαντήσουμε, πὼς τελειότητα είναι ὅ,τι πηγάζει ἀπὸ ἓνα ὄν και συνάμα ἀποβλέπει σ' αὐτό· τελειότητα είναι δηλ. ή ὄντολογική αὐτοτέλεια —και κανεὶς δὲν μπορεῖ ν' ἀποδείξει, ὅτι ή ύλη δὲν είναι ὄντολογικά αὐτοτελής, ὅτι δηλ. θα μπορούσε και να λείπει⁹⁸. "Αφοῦ, λοιπόν, ή ύλη δὲν ἀποτελεῖ συμβεβηκός ἀπὸ ἄποψη ὄντολογική, δὲν μπορεῖ οὔτε και ή μορφή της νάχει χαρακτήρα ἀπλοῦ συμβεβηκός, ἐφόσον δὲν είναι δυνατὸ να ὑπάρχει ὄν δίχως ὀρισμένες ιδιότητες. Είναι ἐπομένως ἐσφαλμένη ή θέση, ὅτι ὁ ἀποχρῶν λόγος τῆς ύλης δὲν ὑπάρχει μέσα στην ἴδια την ύλη· ἀπεναντίας ἐνύπαρκτες στην ύλη ὀφείλουν ἄνααι ή δύναμη, ή μορφή και ή κίνηση⁹⁹, και ἀκριβῶς γι' αὐτὸ και δὲν μπορεῖ ν' ἀποδειχτεῖ ή ὑπαρξη τοῦ Θεοῦ με τὸ ἐπιχείρημα, ὅτι μόνος αὐτὸς μπορεῖ ν' ἀποτελέσει την πηγὴ τῆς κίνησης¹⁰⁰. "Αλλ' οὔτε και ὡς ἀναγκαῖος δημιουργὸς τῆς τάξης τοῦ σύμπαντος πρέπει να θεωρηθεῖ ὁ Θεός, γιατί, ἂν ή κίνηση προέρχεται ἀπὸ τις δυνάμεις τῆς ύλης, τότε ἀπὸ δῶ προέρχεται και ή τάξη τοῦ κόσμου—χώρα που «ή τάξις, ἂν ὀρθῶς 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 μιάν φράση ποὺ θυμίζει ἔντονα τὸν Kant, ὥστόσο 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 ἐμπειρικῶν κόσμου στὴν ἔννοια ἑνὸς 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 ἔλλογης ὕλης. Ἔτσι, ἐνάντια σὲ ὄσους φιλοσόφους ἰσχυρίζονται, ὅτι τὸ νοεῖν δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀπόρροια τῆς ὕλης παρὰ μόνο κάποιας 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 νὰ ἔχουν, παραστάσεις ἀπὸ ἀντικείμενα ἄλλα ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ὑλικά — παραστάσεις, τίς ὁποῖες θὰ μπορούσαν νὰ συγκρίνουν κατόπιν μὲ ἐκεῖνες τῶν ὑλικῶν σωμάτων; Καὶ «ποῖος . . . ἢμπορεῖ 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 ὄχι ὅμως καὶ τὴν τυχαιότητα τῆς ὕλης ὡς οὐσίας, κι ὅτι, ἐπομένως, ἀπ' αὐτὴ τὴν σκοπιὰ ὁ Θεὸς θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ὁ ταξιθέτης, ὄχι ὅμως καὶ ὁ δημιουργὸς τῆς ὕλης. Ἄλλοῦ ὅμως (B, 646) ὁ Kant, ἐξετάζοντας τὴν ἀξία τῆς κοσμολογικῆς ἀπόδειξης ὡς καθοδηγητικῆς ἀρχῆς τοῦ Λόγου, δέχεται καταρχὴν, ὅτι ἡ ὕλη δὲν μπορεῖ νὰ μᾶς δώσει τὴν ἰδέα ἑνὸς ἀναγκαίου ὄντος ὡς ἀρχῆς καὶ πηγῆς κάθε παραγωγῆς ἐνότητος (τοῦ σύμπαντος δηλ.).

τητες τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἔννοια τοῦ ἅλου ὄντος¹⁰⁵. Ἐποῦ, 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 ἅπασα λεπτοτάτη εἶναι καὶ ἐν τῷ νῶ ἡ λεπτότης αὐτῆς θεωρεῖται· καὶ ὅτι ἡ ὕλη πανταχοῦ ἡ αὐτὴ εἶναι, καὶ ὅτι καὶ ταῦτα τὰ σώματά μας ἀπὸ λεπτοτάτην ὕλην εἶναι συνθεθειμένα»¹⁰⁷. Στὴ συνέχεια, καὶ ἀφοῦ ἀναφερθοῦν ἀποφάνσεις ἀρχαίων φιλοσόφων πάνω στὴν ὑλικότητα τῆς ψυχῆς, παρατίθενται *in extenso* ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸν Locke καὶ καὶ τὸν Voltaire, ὅπου ὑποστηρίζεται ἡ δυνατότητα τῆς σκεπτομένης ὕλης¹⁰⁸. Ἐκτενῆ ἀποσπάσματα παραθέτει ὁ Ψαλίδας καὶ ἀπὸ τὸν Helvétius, τὸν ὁποῖον θεωρεῖ ὁμόφρονα τοῦ Πρωταγόρα, δηλ. πρόμαχο τῆς ἀντίληψης, ὅτι ἡ ψυχὴ συνίσταται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις καὶ γι' αὐτὸ εἶναι ὑλικὴ 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 κἄν ν' ἀποδείξει τὴν ποσοτικὴ, μόνον, διαφορά ἀνάμεσα στὴν ἔλλογη καὶ ἄλογη ψυχὴ, ἀφοῦ ἔτσι καὶ ἄλλιῶς ἡ ψυχὴ γενικὰ εἶναι ὑλική· ἡ κριτικὴ κλείνει, ἄλλωστε, μὲ τὴν παρατήρηση: «ἀλλ' ἐδῶ δὲν ἔχομεν σκοπὸν νὰ τὸν ἀναιρέσωμεν ἀλλὰ μόνον νὰ τὸν φανερώσωμεν οἷας γνώμης εἶναι», δηλ. «Ἐλικὸς» ἢ «Ματεριαλιστάς»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 ὑπερφάλαγγιση τῆς ξένης ἐπιχειρηματολογίας, μολονότι στὸν ἐπιπόλαιον παρατηρητὴ δημιουργεῖται ἡ (ἐπιδικωκόμεν) ἐντύπωση μιᾶς σοβαρῆς ἀντίθεσης γνώμων. Ἐνα ἀκόμη παράδειγμα αὐτῆς τῆς τακτικῆς μᾶς δίνει ὁ Ψαλίδας ἐκεῖ ὅπου ἀναφέρει τὶς διδασκαλίαι τοῦ Hobbes καὶ τοῦ Helvétius ἐνάντια στὴν

105. Ἐληθῆς 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 ἑτεροκινήσια τῆς ψυχῆς, δηλ. ὁ ἀποκλειστικὸς καθορισμὸς τῆς κίνησός της ἀπὸ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα, ἐφόσον ψυχὴ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ λειτουργία τῆς αἰσθησης¹¹¹. 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 Ψαλίδου, ὅπως τὴν διαγράψαμε στὰ παραπάνω, ἀποτελεῖ τὴν σημαντικότερη προσέγγιση ἐνὸς Ἑλληνα διαφωτιστῆ σὲ βασικὰς θεωρίες τοῦ δυτικῆς ὑλισμοῦ τοῦ 18ου αἰ. Βέβαια, ἡ θέση τούτη, παρουσιασμένη μέσα ἀπὸ πολλαπλές, ἀν καὶ συχνότατα διαφανεῖς μεταμφιέσεις, δὲν βρῆκε Ἑλληνας συστηματικὸς συνεχιστές, ὅπως δὲν εἶχε καὶ ἄμεσους Ἑλληνας προδρόμους: μᾶλλον θὰ μπορούσε νὰ παρομοιαστεῖ μὲ μιὰν ἀποκομμένη καὶ τελικὰ λησμονημένη προφυλακὴ. Ἄν θέλαμε νὰ βροῦμε τὸν θεωρητικὸ τυπικὸ μέσο ὄρο τοῦ ἑλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ, θᾶπρεπε νὰ τὸν ἀναζητήσουμε σὲ τοποθετήσεις ὅπως τοῦ Βενιαμίν Λεσβίου, ὅπου τὸ προσεκτικὸ ἀνοιγμα πρὸς τὸν ἐμπειρισμὸ συμβαδίζει μὲ τὴν ἐντονη ἀπόρριψη τῆς ὑλιστικῆς προέκτασης τοῦ τελευταίου. Κι ἂν ἀναλογιστοῦμε τὴν γειννίαση τοῦ Βενιαμίν πρὸς τὸν Βούλγαρη, ὅποτε στόχος εἶναι ὁ ὑλισμὸς, τότε θὰ πρέπει νὰ χαρακτηρίσουμε τὸν ἑλληνικὸ Διαφωτισμὸ συντηρητικὸ στὸ σύνολό του — μὲ κριτήριον πάντοτε τὸν βαθμὸ τῆς αὐτονομίας 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.

II. Κοινδύλης

111. *op. cit.*, § 203.