

Ε. Ν. ΠΛΑΤΗΣ, Ἀθήνα

ΤΑ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ

ΑΠΟΡΗΤΙΚΗ ΜΕΛΕΤΗ (συνέχεια ἀπὸ τὸν προηγούμενο τόμο)

Γ. Ὁ χῶρος καὶ τὸ ἄπειρο

I

Τὰ κεφάλαια Ε' καὶ Στ' τοῦ ἔργου ἀποτελοῦν θὰ ἔλεγα προσπάθειες γιὰ ἐνατένιση, μὲς ἀπὸ κάποιες σχισμὲς τοῦ φυσικοῦ ἢ μᾶλλον τοῦ φυσικο-επιστημονικοῦ καὶ τοῦ φυσικοφιλοσοφικοῦ κόσμου, πρὸς τὸ παγκόσμιο πνεῦμα — ποὺ γιὰ τὸ συγγραφέα εἶναι ὄχι μόνο «ἡ οὐσία τοῦ κόσμου», ὅπως εἶπαμε (βλ. Β 1 II), ἀλλὰ καὶ «τὸ ἀπόλυτο» (Ζ' 2,186· Ζ' 15,232· Ζ' 17,237 κ.ά· βλ. Θ' 14,283)₁ — καὶ εἰδικότερα πρὸς τὶς δύο θὰ ἔλεγα διαστάσεις ποὺ τοῦ ἀποδίδει, τὴν ἀπειροσύνη (ποὺ σὲ στενὴ ἔννοια ἀντιστοιχεῖ στὸ χῶρο) καὶ τὴν αἰωνιότητα (ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὸ χρόνο). Εἶναι συγκλονιστικὲς αὐτὲς οἱ προσπάθειες, ἐπειδὴ ἐπιτελοῦνται σὲ συνεχή δραματικὸ ἀγώνα μὲ τὴν ἐπιστήμη τῆς ἀνόργανης φύσης, ἰδίως τῇ σύγχρονῃ, καθὼς καὶ μὲ τὴ φιλοσοφία τῆς ἀνόργανης φύσης, τῆς ὀργανικῆς, τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν μαθηματικῶν. Περιορίζομαι ἐδῶ στὸ Ε' κεφάλαιο, ποὺ ἀναφέρεται στὴν ἀπειροσύνη.

Στὸ Ε' 1,97, τίθεται: «Μόνο σὲ συνάρτηση μὲ τὸ ἄπειρο μπορεῖ νὰ νοηθεῖ τὸ ἀδύνατο». Κρίνω τὴν ἄποψη αὐτὴ δογματικὴ ἢ ἀκριβέστερα ὑπερβολικὴ. Ἰσοδυναμεῖ ἢ μᾶλλον εἶναι ἓνα πόρισμα τῆς ἀντίληψης τοῦ συγγραφέα ποὺ παρέθεσα στὸ Β 5 III, ὅτι ἡ πραγματοποίηση τοῦ ἀδύνατου «προϋποθέτει τὴν παντοδυναμία» (Δ' 10,76). Ἄν τὸ ἀδύνατο εἶναι τὸ θαῦμα, ὅλα τὰ συγκεκριμένα δεδομένα θαύματος ποὺ ἔχουμε μᾶς ὁδηγοῦν ὄχι στὴν παντοδυναμία ἀλλὰ στὴ μεγαλοδυναμία — γιὰ νὰ χρησιμοποιήσω κι ἐδῶ τὸν εὖστοχο, στὴ φιλοσοφία τοῦ Μπερξὸν βασισμένο, χαρακτηρισμὸ τοῦ Καζαντζάκη (Ἀσκητική) γιὰ τὸν Θεό. Ἡ ζωὴ, ἂν εἶναι —σύμφωνα ὄχι μόνο μὲ τὸν Μπερξὸν ἀλλὰ καὶ μὲ τὸν Κάυζερλινγκ ποὺ ἀγαπᾷ ὁ συγγραφέας (βλ. Δ' 8,73-74)— θαυματουργικὴ, πάντως ὅλα τὰ δεδομένα πείθουν



ὅτι δὲν εἶναι παντοδύναμη· οὔτε τὸ πνεῦμα τοῦ Μπάχ ὑπῆρξε παντοδύναμο ἢ ὅποιου ἄλλου πνευματικοῦ δημιουργοῦ — ἐφόσον κάθε πνευματικὴ δημιουργία διαπλάσσει δημιουργικὰ ἓνα δεδομένο ὑλικό, δὲν τὸ δημιουργεῖ δηλ. ἐκ τοῦ μηδενὸς ὥστε νὰ τῆς εἶναι ἀπολύτως δεκτικό. Φυσικά, τὸ γεννηθῆτω τοῦ κόσμου φαίνεται εὐλογο νὰ συναρτηθεῖ μὲ τὴν παντοδυναμία. Ὡστόσο ἄς μὴν παραβλέψουμε κι ἐδῶ ὅτι, τουλάχιστο γιὰ τὸ συγγραφέα, ὁ κόσμος εἶναι πεπερασμένος. Γιατί λοιπὸν νὰ μὴν ἀρκοῦσε κι ἐδῶ μιὰ ὑπερμεγαλοδυναμία;

Ἴσως ὅμως νὰ μπορεῖ νὰ τεθεῖ κι ἄλλιῶς τὸ ζήτημα. Μποροῦμε νὰ δεχθοῦμε ὅτι ὁ ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργὸς εἶναι ἀπέναντι στὸ δημιούργημά του, κατὰ βάση τουλάχιστο, παντοδύναμος. Ὁχι ὅμως ὁ δημιουργικὸς μορφωτὴς ἐνὸς παράλληλά του ὑπαρκτοῦ ὑλικοῦ· γιατί τὸ τελευταῖο ἀποκλείεται νὰ εἶναι ἀπολύτως δεκτικὸ τῆς δημιουργικῆς ἐνέργειας — παραλογιζόμαστε ἂν τὸ σκεφθοῦμε ἔτσι—, ἐφόσον διαθέτει κάτι δικό του, κάτι ἀπολύτως ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὸ μορφωτή· τὸ αὐτοῦπαρκτο περιεχόμενό του. Γιὰ τὸ δυϊστὴ λοιπὸν (Θεὸς - ὕλη) ὁ δημιουργικὸς μορφωτὴς —ποὺ καταχρηστικά λέγεται κι ἐδῶ δημιουργός— δὲν εἶναι παντοδύναμος· πῶς ἄλλωστε νὰ εἶναι παντοδύναμος, ἀφοῦ οὔτε καὶ ἄπειρος μπορεῖ νὰ εἶναι ἐπειδὴ τὸ ὑλικό του μὲ μόνο τὸ δεδομένο τῆς αὐθυπαρξίας του ἀποτελεῖ τὸ ὄριο τοῦ μορφωτῆ; Ὁ συγγραφέας δὲν εἶναι δυϊστής· ἀλλ', ὅπως εἶδαμε στὸ B 5 V, οὔτε τὴν ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργία υἱοθετεῖ (βλ. καὶ E 3-4). Γι' αὐτόν, «τὸ γίγνεσθαι ἔχει προκύψει... ἀπὸ τοὺς κόλπους τοῦ εἶναι» (B' 8,30). Ὅ,τι κι ἂν πιὸ συγκεκριμένα ἐννοεῖ μ' αὐτὴ τὴ ρήση —θὰ τὸ ἀναπτύξει ἰδίως στὸ κεφάλαιο Z'—, πάντως βάζοντας στὴ θέση τοῦ εἶναι τὸ δημιουργό, καὶ συγκεκριμένα τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, καὶ σ' ἐκείνη τοῦ «γίγνεσθαι» τὸν κόσμο, μποροῦμε ἤδη νὰ δεχθοῦμε τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ὡς ἀπέναντι τουλάχιστον στὸ δημιούργημά του, τὸν κόσμο, παντοδύναμο (ἀφοῦ τὸ βγάζει ἀπὸ τὸν κόλπο του).

2

I. Αὐτὰ τὰ δογματικὰ ὡς πρὸς τὴν παντοδυναμία καὶ τὴ θαυματουργικότητά της. Ὅμως τὸ σύστοιχό της, τὴν ἀπειροσύνη, τὴν ὑποστηρίζει μὲ ἀξιόλογα ἐπιχειρήματα ὁ συγγραφέας· ἐπιχειρήματα ποὺ συγκροτεῖ ἀκροπατώντας στὶς ἔσχατες κατακτήσεις τῆς σύγχρονης φυσικῆς καὶ στὰ ἐρωτήματα ποὺ ἀνακύπτουν ἀναγκαῖα ἀπὸ αὐτές.

Στὴν ἀρχὴ τοῦ κεφαλαίου μας παρακολουθεῖ διεξοδικὰ τὴ συζήτηση γιὰ τὸ περατὸ ἢ τὸ ἄπειρο τοῦ κόσμου στὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία, στὸν Πλάτωνα, τὸν Ἀριστοτέλη, τὸν Ἐπίκουρο, τὸν Λουκρήτιο· περνᾷ ὕστερα στὸν Κάντ καὶ στὸν Νεύτωνα· καὶ ἀφοῦ μνημονεύσει γιὰ μιὰ στιγμὴ κάποιες ἐκπληκτικὲς ἐνοράσεις τοῦ Νοβάλις, σταματᾷ στὸν Ἀινστάιν, τοῦ ὁποίου

τὴν ἀντίληψη γιὰ τὸ φυσικὸ σύμπαν, τὸ «τετραδιάστατο συνεχές» (Ε' 12,136), ὡς «κυρτό, κλειστό, πεπερασμένο» (Ε' 11,132) υἰοθετεῖ. Στὴ συνέχεια συνδυάζει τὴ θεωρία αὐτὴ τοῦ Ἀινσταϊν μ' ἐκείνη τῆς σύγχρονης κοσμολογίας, ὅτι ὁ φυσικὸς κόσμος ξεκίνησε ἀπὸ ἓναν ἀρχικὸ πυρήνα ποὺ κάποτε ἄρχισε νὰ διαστέλλεται. Καὶ πάνω σ' αὐτὴ τὴ διπλὴ βάση προβαίνει σὲ μιὰ σειρά κριτικὲς παρατηρήσεις, διατυπώνει μιὰ σειρά ὀριακὰ ἐρωτήματα, ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἄς παρατεθοῦν ἐδῶ τὰ ἑξῆς:

«Ἄν ὁ τετραδιάστατος κόσμος εἶναι κυρτὸς καὶ κλειστὸς, δὲ μπορεῖ νὰ ᾖ κυρτὸς καὶ κλειστὸς μόνο σχετικὰ μὲ τὶς τρεῖς διαστάσεις ποὺ συνιστοῦν τὸ χῶρο, ἀλλὰ πρέπει νὰ ᾖ κυρτὸς καὶ κλειστὸς καὶ σχετικὰ μὲ τὴν τέταρτη διάσταση ποὺ εἶναι ὁ χρόνος. Τί σημαίνει ὅμως αὐτό; Ὑποστηρίχθηκε ὅτι αὐτὸ σημαίνει μιὰν αἰώνια περιοδικότητα στὸ παγκόσμιο γίνεσθαι. Μ' ἄλλα λόγια, τὰ πάντα ξαναγίνονται ἀδιάκοπα σὲ κανονικὲς ἀποστάσεις χρόνου. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἐκδοχὴ αὐτὴ ἀπομονώνει τὸ χρόνο καὶ ξεφεύγει ἀπὸ τὴ θεωρία τῆς σχετικότητας» (Ε' 11,133).

«Ἡ γενεαλογικὴ ἐρευνα τῆς ὕλης καὶ τῆς ἐνέργειας στὸ σύμπαν ὁδηγεῖ πάντως στὴν ὑπόθεση ὅτι κάποιος πυρήνας ἦταν ἡ πρώτη φάση τοῦ συμπαντος... καὶ ὅτι ὁ πυρήνας αὐτὸς... ἄρχισε κάποτε νὰ διαστέλλεται καὶ νὰ σχηματίζει τὸ φυσικὸ κόσμο... Καὶ τώρα ρωτᾶω: ἡ διαστολὴ, τὸ μέγαιωμα, τὸ φούσκωμα τοῦ μπαλονιοῦ ἢ τῆς σαπουνόφουσκας ποὺ εἶναι ὁ κόσμος... πρὸς ποιά κατεύθυνση, πρὸς τὴν κατεύθυνση ποιανοῦ χώρου ἢ κενοῦ σημειώνεται; Γιὰ νὰ διασταλεῖ ὁ πυρήνας τοῦ φυσικοῦ κόσμου, πρέπει νὰ πιᾷ σὲ τόπο ποὺ δὲν ἔπινε πρὶν διασταλεῖ. Ποιὸς εἶναι ὁ τόπος αὐτὸς καὶ ποιά εἶναι ἡ σύσταση καὶ τὰ ὅριά του; Κι ἂν ἀκόμα υἰοθετήσουμε τὴν πραγματικὰ σημαντικὴ θεωρία τοῦ Τόλμαν ποὺ λέει ὅτι ἡ διαστολὴ καὶ ἡ συστολὴ εἶναι δύο καταστάσεις ποὺ διαδέχονται ἡ μία τὴν ἄλλη 'αἰώνια', καὶ πάλι τὸ ἐρώτημα ποὺ ἔθεσα παραπάνω εἶναι θεμιτό. Τί γίνεται ὁ χῶρος ποὺ ἀδειάζει καὶ πού, γιὰ ν' ἀδειάζει, παύει νὰ ᾖ τετραδιάστατος, δηλαδὴ συναρτημένος μὲ τὸ χρόνο;» (Ε' 12,136-137).

«Βασικὴ ἀρχὴ τῆς θεωρίας τῆς σχετικότητας εἶναι ἡ ἀνυπαρξία χώρου κενοῦ ἢ ἀπόλυτου, καὶ εἰδικότερα χώρου ποὺ νὰ μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ χρόνο. Οἱ κοσμογονικὲς ὅμως ἐρευνες, ποὺ τὰ πορίσματά τους δὲν τὰ ἔχει ἀπορρίψει ὁ Ἀινσταϊν, στέκουν ἀποφασιστικὰ στὸ κρίσιμο αὐτὸ σημεῖο, δηλαδὴ στὸ ὅτι ὁ κόσμος ξεκίνησε ἀπὸ κάτι ποὺ ἄρχισε νὰ διαστέλλεται καὶ νὰ μεγαλώνει... Τί ὑπάρχει 'ἔξω' ἀπὸ τὸν τόπο ποὺ περιέχει ἐνέργεια καὶ ὕλη; Ὑπάρχει, τάχα, τόπος ἔξω ἀπὸ τὸν τόπο αὐτόν; Ὁ Ἀινσταϊν λέει ὅχι. Κι ἔχει βέβαια δίκιο. Ἀλλὰ δὲ μᾶς λέει ὁ Ἀινσταϊν πῶς συμβαίνει ὥστε αὐτὸ τὸ 'ὄχι', αὐτὸ τὸ ἀδύνατο, αὐτὸ τὸ 'μὴ ὄν' ποὺ κάμποσοι Ἀρχαῖοι Ἕλληνες ὑποψιάστηκαν ὅτι, ἂν καὶ 'μὴ ὄν', ὑπάρχει ἐξίσου ὅπως τὸ ὄν, μετατρέπεται σὲ φύση, σὲ πληρωμένο χῶρο, σὲ χωρόχρονο, σὲ ἀναγκαία

πραγματικότητα. Δὲ μᾶς λέει ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη —καὶ δὲ μπορεῖ νὰ μᾶς τὸ πεῖ, ὅσο κι ἂν εἶναι μαθηματικὰ θεμελιωμένη— πῶς συμβαίνει ὥστε ὁ φυσικὸς κόσμος νὰ ἔχει, ἔξω ἀπὸ τὸ συνυφασμένο μαζί του χῶρο, χῶρο ἀκόμη περισσότερο γιὰ νὰ πραγματοποιήσῃ τὴ διαστολὴ του. Καὶ δὲ μᾶς λέει, οὔτε θὰ μᾶς πεῖ ποτέ, πῶς συμβαίνει ὥστε ὁ χῶρος αὐτὸς — ὁ φυσικὰ ἀνύπαρκτος ποὺ γίνεται μὲ τὴ διαστολὴ τοῦ κόσμου ὑπαρκτός — φθάνει μονάχα ὡς ἓνα ὄριο καὶ ὄχι πέρα ἀπὸ τὸ ὄριο αὐτό. Καὶ ἂν εἶναι σωστὸ ὅτι τὴ διαστολὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου ὡς τὸ ὄριο αὐτὸ τὴ διαδέχεται ἡ συστολὴ του (τὸ ξεφούσκωμα τοῦ μπαλονιοῦ), δὲ μᾶς λέει ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τί συμβαίνει μὲ τὸ χῶρο ποὺ παύει νὰ ἔναι χῶρος φυσικὸς, δηλαδὴ γεμάτος, ἢ χωρόχρονος, δηλαδὴ τετραδιάστατος κόσμος» (Ε' 12,137-138).

II. Εἶναι συγκλονιστικὰ τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ τοῦ συγγραφέα, καὶ δὲν εἶναι, ὅπως εἶπα, τὰ μόνα στὸ Ε' κεφάλαιο. Ἕνας φυσικὸς θὰ παρατηροῦσε ἴσως, καθησυχαστικὰ καὶ μὲ τὴν καθιερωμένη θετικοεπιστημονικὴ αἰσιοδοξία, ὅτι οἱ κοσμολόγοι ἀπλῶς ἔφτασαν, μὲ βάση καὶ τὸν Ἀϊνστάιν, σὲ συμπεράσματα ποὺ τὸν ξεπερνοῦν, καὶ ὅτι χρειάζεται ἐπομένως ἓνα καινούργιο φυσικομαθηματικὸ ἐρμηνευτικὸ σχῆμα — ἓνας νέος λοιπὸν Νεύτων ἢ Ἀϊνστάιν ἢ Πλάνκ— τὸ ὁποῖο νὰ περιλαμβάνει καὶ τὸ «ἔξω» ἀπὸ τὸν κοσμικὸ χωρόχρονο, ἢ τουλάχιστο νὰ δαμάζει πάντως αὐτὸ τὸ «ἔξω» (καὶ βέβαια νὰ εἶναι συμβιβάσιμο λίγο-πολὺ μὲ τὰ δύο ὑφιστάμενα ἤδη σχήματα, τῆς κλασικῆς καὶ τῆς ἀτομικῆς φυσικῆς). Ὡστόσο, ἂν αὐτὸ τὸ «ἔξω» ἀπὸ τὸν κοσμικὸ χωρόχρονο εἶναι πράγματι «ἔξω», εἶναι ἐξώκοσμος, ἢ ἐλπίδα ὅτι θὰ συλληφθεῖ κάποτε ἀπὸ τὴν ἔτσι κι ἄλλιῶς ἐνδοκοσμικὴ φυσικὴ μοιάζει μ' ἐλπίδα νὰ πραγματοποιηθεῖ κάποτε κάτι ποὺ εἶναι στὴν οὐσία του μὴ πραγματοποιήσιμο, νὰ συντεθοῦν δηλαδὴ δύο παράγοντες ποὺ ὁ ἓνας τους δὲν ἀγγίζει μὲ κανέναν τρόπο τὸν ἄλλον· ἐκτὸς ἂν αὐτὸ τὸ «ἔξω» ἀπὸ τὸν κοσμικὸ χωρόχρονο εἰσέρχεται ἐντούτοις μὲς στὸν κόσμον ὡς φυσικὸ ἀλλὰ καὶ ὑποταγμένο στὸν κοσμικὸ χωρόχρονο. Ὁ συγγραφέας εὐλογα λοιπὸν ἀρνεῖται τὴ δυνατότητα μιᾶς τέτοιας ἐπέκτασης τῆς φυσικῆς. Ἡ σκέψη του εἶναι ἡ ἑξῆς: Μὲ τὴ νευτώνεια θεωρία γιὰ τὸ ἀπόλυτο, ἐπομένως καὶ τὸ ἄπειρο, τοῦ χώρου (ὅπως καὶ τοῦ χρόνου), ἢ μέσα στὸ χῶρο (ἀλλὰ καὶ στὸ χρόνο) ὑπαρξὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου δὲν παρουσιάζει πρόβλημα. Μὲ τὸ χῶρο ὅμως καὶ τὸ χρόνο ἐνυφασμένους μέσα στὸν πεπερασμένο φυσικὸ κόσμον, μιὰ χωρικὰ καὶ χρονικὰ ἐξώκοσμη ἀπειροσύνη εἶναι γιὰ τὸ στοχασμὸ ἀναπότρεπτη, ἐπειδὴ ἔτσι μόνο δυνατοποιεῖται τόσο ἡ γένεση αὐτῆς τῆς αἰτιοκρατικῆς συνάρτησης ποὺ εἶναι ὁ φυσικὸς κόσμος ὅσο καὶ ἡ διαστολὴ τῆς μέσα σὲ κάτι ποὺ εἶναι «ἔξω» ἀπὸ τὸ χωρόχρονό της. Καὶ ἡ ἐξώκοσμικὴ, καὶ ἄρα ἐξωφυσικὴ αὐτὴ ἀπειροσύνη δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι μεταφυσικὴ. «Ἐδῶ διαπιστώνεται μιὰ συγκλονιστικὴ ἀντινομία, ποὺ τὴν ὑπερνίκησῃ

της καμιά ἐπίκληση τοῦ στοιχείου τῆς ἀναγκαιότητος ἢ τῆς φυσικομαθηματικῆς πιθανότητος δὲν μπορεῖ νὰ προωθήσει. Εἶναι ἀδύνατο νὰ συλληφθεῖ ὁ ἴδιος ὁ φυσικὸς κόσμος, χωρὶς νὰ ἐπικαλεσθοῦμε τὴ βοήθεια τοῦ στοιχείου ἐκείνου ποὺ ὀνομάσαμε τὸ ἀδύνατο. Ἡ θεμελίωση τοῦ ἀδύνατου ὡς στοιχείου τοῦ κόσμου δὲν εἶναι ἀνάγκη νὰ προκύψει ἀπὸ μεταφυσικοὺς συλλογισμοὺς. Προκύπτει ἀπὸ συλλογισμοὺς βασισμένους στὴ φυσικὴ ἐπιστήμη. Μ' ἄλλα λόγια, ἡ ἴδια ἡ μεταφυσικὴ πηγάζει ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἐπιστήμη. Ἡ ἴδια ἡ φύση ὁδηγεῖ πέρα ἀπὸ τὴ φύση» (Ε' 12,137).

III. Θὰ μπορούσε ὥστόσο κανεὶς ν' ἀντιπαρατηρήσει: «Ἀσφαλῶς, μιὰ δημιουργικὴ πραγμάτωση στὴ ρίζα τῆς αἰτιοκρατικῆς γενεσιακῆς συνάρτησης τοῦ φυσικοῦ κόσμου εἶναι νοητὴ. Δὲν ἀρκεῖ ὅμως ἡ ὑπόθεση τοῦ μηδενὸς ὡς τοῦ «ἔξω» ἀπὸ τὸν φυσικὸ κόσμο, μέσα στὸ ὁποῖο αὐτὸς πραγματοποιεῖ τὴ διαστολὴ του, ἴσως καὶ τὴ συστολὴ του;». Ὁ συγγραφέας δὲν ἀντιμετωπίζει μιὰ τέτοια ἀντίρρηση. Ὑπάρχουν μάλιστα τρία χωρία στὸ ἔργο ποὺ κατὰ τὸ πρῶτο κοίταγμα δημιουργοῦν τὴν ἐντύπωση ὅτι δέχεται τὸ κοσμικὸ μηδέν. Εἶναι στὸ ἐπόμενο, τὸ Στ' κεφάλαιο· ἀπ' αὐτὰ παραθέτω ἐδῶ τὰ σχετικὰ μὲ τὸ χῶρο ἀποσπάσματα: «...παίρνει καὶ ὁ χῶρος... νόημα, ἀνεξάρτητο [ἐνν. ἀπὸ τὸ χρόνο] καὶ δικό του, τόσο δικό του ποὺ καὶ ὡς κενὸς χῶρος, ποὺ κάθε τόσο γεμίζει καὶ ἀδειάζει, δὲν πρέπει ν' ἀποκλεισθεῖ. Μήπως ἔχει δίκαιο ὁ Δημόκριτος καὶ μετὰ τὸν Ἀϊνσταϊν; Μήπως εἶναι τὸ κενὸ μιὰ πραγματικότητα ἰσοδύναμη μὲ τὸ πλήρες;» (Στ' 7,172). «Τὸ χάος, τὸ κενό, τὸ ἀνύπαρκτο γίνεται φύση, δηλαδὴ κόσμος συλληπτός» (Στ' 8,173). Ἀλλὰ καὶ στὸ παρὸν κεφάλαιο γίνεται στὸ παρατεθειμένο λίγο πιὸ πρὶν (Γ 2 I) χωρίο τοῦ Ε' 12,137-138, εὐνοϊκὴ μνεία τῆς «ὑποψίας κάμποσων Ἀρχαίων Ἑλλήνων» γιὰ τὸ «μὴ ὄν», ὅτι δηλαδὴ «ἂν καὶ 'μὴ ὄν' ὑπάρχει ἐξ-ἴσου ὅπως τὸ ὄν». Ὡστόσο, πρέπει νὰ προσέξουμε: ὁ συγγραφέας χρησιμοποιεῖ ἐκφράσεις ὅπως «τὸ χάος», «τὸ κενό», «τὸ ἀνύπαρκτο», «τὸ 'μὴ ὄν'», χρησιμοποιεῖ ἀκόμη —ἀλλ' ἀναφορικὰ μὲ τὸ χρόνο— τὴν ἐκφραση: «εἶναι ἴσως κάτι σὰν τὸ χεῖλος τῆς αἰώνιας ἀβύσσου» (Στ' 8,173), ἀλλὰ ὄχι τὸν ὅρο «μηδέν». Ἡ ὀρθὴ ἐρμηνεία θὰ δοθεῖ μὲ βάση τὶς ἀναπτύξεις τοῦ Ζ' κεφαλαίου, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀντλῶ ἐδῶ τὸ ἐξῆς χωρίο: «Ἄν γιὰ τὴ φύση ὑπάρχει ἡ ἀνυπαρξία, γιὰ τὴν ἀπόλυτὴ ὑπαρξία, ποὺ εἶναι τὸ παγκόσμιον πνεῦμα ὡς ἄπειρο σύμπαν, δὲν ὑπάρχει ἀνυπαρξία. Ὅτι δὲν ὑπάρχει στὸ φυσικὸν κόσμον... δὲν εἶναι ἀπόλυτο μηδέν, ἀλλὰ εἶναι μόνο καὶ μόνο κάτι τὸ φυσικὸ ἀνύπαρκτο... Τὸ φυσικὸ ἀνύπαρκτο δὲν ἀποτελεῖ διόλου κενὸ καὶ μηδέν μέσα στὴν ἄπειρὴ ὑπαρξία τοῦ παγκόσμιου πνεύματος» (Ζ' 10,211). Σὲ ὅλα λοιπὸν τὰ πιὸ πάνω χωρία ὁ λόγος εἶναι γιὰ τὸ σχετικόν, τὸ ὡς πρὸς τὸν κόσμον μηδέν, ὄχι γιὰ τὸ ἀπόλυτο μηδέν.

Ὅπως θὰ ἐκτεθεῖ στὸ Ε' 3-4 ὁ συγγραφέας ἀρνεῖται τὸ ἀπόλυτο μηδέν.

Ἡ ἀπάντησή του λοιπὸν στὴ διατυπωμένη πιὸ πρὶν ἀντίρρηση θὰ ἦταν ἡ ἐξῆς: Ἀφοῦ ὁ φυσικὸς κόσμος προῆλθε ἀπὸ ἓναν ἐξωφυσικό, ἓναν μεταφυσικό παράγοντα, ὁ τελευταῖος θὰ πρέπει νὰ εἶναι κάτι ἀπόλυτο, καὶ συγκεκριμένα νὰ εἶναι τὸ ἀπόλυτο εἶναι. Τοῦτο ὅμως ἀποκλείει τὴν παράλληλην ὑπαρξὴ ἀπόλυτου μηδενός. Ἐκεῖνο λοιπὸν ποὺ γιὰ τὸν φυσικὸ κόσμον εἶναι τὸ «χάος», τὸ «κενό», τὸ «μὴ ὄν», τὸ «ἀνύπαρκτο», ἢ «ἄβυσσος», δὲν εἶναι παρὰ ὁ ἴδιος ὁ μεταφυσικὸς δημιουργικὸς παράγοντας, ποὺ τὸν ἔχει πραγματώσει καὶ τώρα τὸν ἀνακρατεῖ στοὺς κόλπους του, δυνατοποιώντας τὴν ἐντὸς του διαστολή, ἴσως κάποτε καὶ τὴ συστολή του.

Οἱ σκέψεις αὐτὲς προσκρούουν ἐντούτοις στὴν ἐξῆς ἀπορία: Πῶς μπορεῖ νὰ εἶναι γιὰ τὸν φυσικὸ κόσμον χάος, κενό, ἀνύπαρκτο, ἄβυσσος ἐκεῖνο ἀκριβῶς ποὺ τὸν ἔχει δημιουργήσει καὶ τὸν ἀνακρατεῖ ἔκτοτε στοὺς κόλπους του, δυνατοποιώντας μάλιστα συνεχῶς καὶ τὴν ἐξέλιξή του; Ἀσφαλῶς, ἀπαντήσεις στὴν ἐρώτηση μποροῦν νὰ δοθοῦν, καὶ ὄχι μία μόνο, ἀλλὰ ἡ ἀπορία εἶναι, νομίζω, ἰσχυρότερη ἀπὸ οἰεσδήποτε ἀπαντητικὲς ἐπινοήσεις.

3

I. Ὑπενθυμίζω τὴ στάθμιση, ποὺ ἔκανα στὸ Β 5 I-III, ἐκείνου ποὺ ἀποκάλεσα «τὸ δεύτερο συμπέρασμα» τοῦ συγγραφέα: Ὑποστήριξα δηλαδὴ ἐκεῖ ὅτι ἡ δημιουργικὴ ἐπενέργεια τοῦ μεταφυσικοῦ παράγοντα πάνω στὸν δημιουργημένο ἤδη φυσικὸ κόσμον πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὄχι ὡς συνεχῆς καὶ καθολικὴ —ὅπως διδάσκει ὁ συγγραφέας— ἀλλὰ ὡς μερικὴ καὶ ἐνδεχόμενη. Ἐὰν ὅμως εὐσταθεῖ τὸ συμπέρασμα τῆς προηγούμενης παραγράφου Γ 2 III, ὅτι δηλαδὴ ἡ διαστολή-συστολή τοῦ δημιουργημένου ἤδη φυσικοῦ κόσμου δυνατοποιεῖται συνεχῶς ἀπὸ τὸν μεταφυσικὸ παράγοντα ποὺ τὸν ἀνακρατεῖ, ἔπεται ὅτι ὡς πρὸς τὸ τελευταῖο αὐτὸ ἡ δημιουργικὴ ἐπενέργεια εἶναι συνεχῆς καὶ ἀναφέρεται πάντως στὸν κόσμον ὡς ὁλότητα. Ὁ συγγραφέας βέβαια ὑποστηρίζει ὅτι αὐτὸ ἀσκεῖται πάνω «σὲ καθετὶ τὸ ἀνύπαρκτο ποὺ γίνεται ὑπαρκτὸ μὲς στὸ σχηματισμένο σύμπαν» (Β' 8,28). Τοῦτο εἶναι ὅμως ἓνα maximum, στὸ ὁποῖο δὲν εἶμαι καθόλου βέβαιος ὅτι μποροῦμε νὰ μεταπηδήσουμε ἀπὸ τὸ minimum ποὺ ἐδῶ κατακτῆθηκε, τῆς συνεχοῦς δηλαδὴ ἀλλὰ πάνω στὸν κόσμον ὡς ὁ λ ὁ τ η τ α ἀσκούμενης δημιουργικῆς ἐπενέργειας.

Δὲν κρίνω ἄσκοπο νὰ παραθέσω καὶ τὸ ἐξῆς χωρίο: «Στὸ τέταρτο κεφάλαιο εἶπα: Τὸ ἀδύνατο ὡς θαῦμα, ὡς διάψευση τοῦ φυσικὰ ἀναγκαίου ἢ πιθανοῦ, πρέπει νὰ θεωρηθεῖ σὰν μιὰ παρατεταμένη δυνατότητα, σὰν μιὰ δυνατότητα αἰώνια καὶ ἄπειρη, δηλαδὴ ἀσύγκριτα ἐπικρατέστερη ἀπὸ τὴν πεπερασμένη δυνατότητα ποὺ ἐνσαρκώνεται στὴ φύση καὶ στοὺς φυσικοὺς νόμους· ἂν δὲν παραδεχθοῦμε ὡς σωστή, δηλαδὴ ὡς πνευματικὰ ἀναπόφευ-

κτη, τῇ σκέψει αὐτῇ, καμιά φυσικὴ ἐπιστήμη δὲ μπορεῖ νὰ σταθεῖ, ὁ κόσμος ὡς φύση δὲ μπορεῖ νὰ σταθεῖ. Νομίζω ὅτι, ὕστερ' ἀπὸ τὶς παρατηρήσεις ποὺ ἔκανα στὸ κεφάλαιο τοῦτο, ἡ σκέψη αὐτὴ προβάλλει καθαρότερη. Ἄς σταθῶ μάλιστα εἰδικότερα στὴν παρατήρηση τῇ σχετικῇ μὲ τὴ διαστολὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου. Ἡ διαστολὴ αὐτὴ (ἢ καὶ ἡ συστολὴ του, ἂν εἶναι σωστὸ ὅτι ἡ μιὰ διαδέχεται τὴν ἄλλη) εἶναι μιὰ παρατεταμένη παρουσία τοῦ ἀδύνατου μὲς στὸ φυσικὸ κόσμο, εἶναι μιὰ παρατεταμένη καὶ ἀδιάκοπη δράση τοῦ στοιχείου ποὺ ὀνομάσαμε 'τὸ ἀδύνατο' μέσα στὸ ἀναγκαῖο καὶ τὸ πιθανό. Ὅχι μόνο ἡ γένεση τοῦ φυσικοῦ κόσμου, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀνάπτυξη καὶ τὸ ἄπλωμά του πρὸς τὰ 'ἔξω' σημαίνει κάτι ποὺ εἶν' ἔξω ἀπὸ τὴ φύση, ἔξω ἀπὸ τὸ ἀναγκαῖο καὶ τὸ πιθανό, ἔξω ἀπὸ τὸ τυχαῖο ἀκόμα (ποὺ κι αὐτὸ δὲ μπορεῖ νὰ νοηθεῖ παρὰ μόνο στὰ ὅρια τοῦ φυσικοῦ καὶ τοῦ μὴ φυσικοῦ)» (Ε' 12, 137-138).

II. Ὅπως βλέπει κανεῖς, οἱ δύο βασικὲς ὑποψίες τοῦ συγγραφέα, ὅτι ἕνας μεταφυσικὸς παράγοντας δημιούργησε τὸν φυσικὸ κόσμο καὶ ὅτι ἑξακολουθεῖ νὰ ἐπενεργεῖ διαπλαστικὰ μέσα του (ἀπόρροια τῆς δεύτερης εἶναι ἡ τρίτη, ὅτι δηλαδὴ κάποτε-κάποτε παρεμβαίνει μὲ περισσότερη ριζικότητα δημιουργικὰ ἐδῶ κι ἐκεῖ ἐντὸς του), οἱ δύο λοιπὸν βασικὲς αὐτὲς ὑποψίες βρίσκουν στὴ σύγχρονη φυσικὴ κάποια ἐρείσματα, ἰσχυρότερα ἢ πρώτη, πιὸ ἀσθενικὰ ἢ δεύτερη — καὶ ἄλλωστε ὅχι ὅπως τὴ θέτει ὁ συγγραφέας ἀλλὰ μὲ τὴν τροποποίηση ὅτι ἡ ἑξακολουθητικὴ αὐτὴ ἐπενέργεια ἀσκεῖται πάνω στὸν κόσμο ὡς ὁλότητα καὶ συνίσταται στὴ δυνατοποίηση τῆς κοσμικῆς διαστολῆς-συστολῆς. Πρέπει βέβαια νὰ δυσπιστοῦμε στὴ μεταφυσικὴ ποὺ ἀκουμπᾷ σὲ θετικοεπιστημονικὰ συμπεράσματα. Ὅμως ἐδῶ δὲν πρόκειται παρὰ γιὰ μιὰ συμπληρωματικὴ στήριξη, ἢ μᾶλλον γιὰ ἐπισήμανση κενῶν μέσα στὸ οἰκοδόμημα τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης ποὺ ἐπιτρέπουν νὰ ὑψώσουμε τὰ μάτια μας μὲ τὴν εὐλογη φιλοσοφικὴν ὑποψία ὅτι διαβλέπουμε ἐκεῖνο ποὺ ἡ μυστικὴ μας διαίσθηση ὁσφραίνεται: τὸ μεταφυσικὸ ἄπειρο, ποὺ περιβάλλει καὶ ἀνακρατεῖ καὶ θάλπει στὴν ἀγκαλιά του τὸν φυσικὸ κόσμο.

Δ. Ὁ χρόνος καὶ ἡ αἰωνιότητα

1

I. Τὸ Στ' κεφάλαιο εἶναι ἴσως τὸ ὠραιότερο τοῦ ἔργου· συγκροτεῖ μιὰν ἐπίμονη, σχεδὸν ἀπηνή θὰ ἔλεγα προσπάθεια τοῦ συγγραφέα, δεξιότατα διεξαγμένη, γιὰ νὰ ἐπιτύχει, μὲς ἀπὸ σημαντικότερες φιλοσοφικὲς ἀντιλήψεις γιὰ τὸ χρόνο ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸν ἐνδεχομένως ἀνάλογό του ἀπὸ μιὰν ἄποψη

μαθηματικὸ ἀριθμὸ καὶ τὸ μαθηματικὸ ἄπειρο, μιὰ σύλληψη τοῦ χρόνου δική του, τέτοια ποὺ νὰ τοῦ ἐπιτρέψει νὰ ὑψώσει ἀπ' αὐτὴ τὸ βλέμμα πρὸς τὴν αἰωνιότητα.

Ὑστερα ἀπὸ μιὰ σύντομη ἀναδρομὴ στὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὸν Πλωτῖνο, ἀλλὰ καὶ στὸν Αὐγουστῖνο, παρουσιάζει ὁ συγγραφέας, κάνοντας καὶ ἀναφορὰς σὲ μεγάλους Εὐρωπαίους μαθηματικούς, τὸ πρόβλημα τῶν μαθηματικῶν «ἀριθμῶν» ἀπείρου καὶ μηδενὸς καί, σὲ σύντομη καὶ ὀξυγούστατη καὶ εὐστοχη ἀναμέτρηση μὲ τὸν Μπέρτραντ Ράσσελ (ποὺ θὰ τὴ συνεχίσει μάλιστα στὸ ἐπόμενο κεφάλαιο, βλ. Ε 3), καταδεικνύει ὅτι τὸ μηδὲν «εἶναι πλασματικόν» (Στ' 3,147), κι ἐπίσης τὸ ἄπειρο, ὅτι ἀκριβέστερα «στὶς μαθηματικὲς πράξεις τὸ ἄπειρο καὶ τὸ μηδὲν εἶναι σύμβολα ποὺ δὲν τὰ ἐνσαρκώνουν ἀριθμοί» (Στ' 3,148). «Οἱ ἀριθμοὶ —οἱ ὁποιοιδήποτε ἀριθμοὶ— εἶναι ὡς ξεχωριστὲς ἀτομικότητες πεπερασμένοι, ἐνῶ ὡς σύνολο μοιάζουν νὰ ᾖναι ἄπειροι» (Στ' 3,153). Ὅμως ἄπειροι οὔτε γίνονται οὔτε εἶναι. «Δὲ μποροῦν βέβαια νὰ γίνουν... ἄπειροι, γιὰτὶ ἀπλούστατα εἶναι πεπερασμένοι» (Στ' 3,148)), γιὰτὶ δηλαδὴ ὅσο κι ἂν προχωροῦμε φτάνουμε σὲ πεπερασμένο ἀριθμό. Ἀλλ' οὔτε ἄπειροι μπορεῖ νὰ εἶναι ἐπειδὴ τὸ ὑποτιθέμενο ἄπειρο σύνολό τους, ὁ ἄπειρος ἀριθμὸς (π.χ. ὁ ἄπειρος ἀριθμὸς τῶν ἀκεραίων ἀριθμῶν, ἐκεῖνος τῶν κλασματικῶν κ.ο.κ.), θὰ ἦταν ἓνας ἀριθμὸς «πέρ' ἀπὸ κάθε ιδιότητα ποὺ ἔχουν οἱ ἀριθμοί. Λέγοντας λοιπὸν ὅτι οἱ ἀριθμοὶ εἶναι ἄπειροι, ἀναιροῦμε καθετὶ ποὺ συνδέουμε στὸ νοῦ μας μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἀριθμοῦ» (Στ' 3,153).

II. Κατόπιν ὁ συγγραφέας προβληματίζεται πάνω στὴν ἐνδεχόμενη ἀναλογία τῆς «λογικὰ ἀσύλληπτης (καὶ μάλιστα λογικὰ ἀπαράδεκτης) σχέσης τῶν ἀριθμῶν πρὸς τὸ ἄπειρο... μὲ τὴ σχέση τοῦ χρόνου πρὸς τὴν αἰωνιότητα» (Στ' 4,154). Θέτει πρῶτα ὅτι, ἀντίθετα ἀπὸ τοὺς ἀριθμούς, ποὺ πάντως εἶναι «διανοητικὰ στοιχεῖα», «ὁ χρόνος εἶναι ὅπωςδήποτε εἴτε ἡ μορφή μιᾶς πραγματικότητας εἴτε καὶ αὐτούσια πραγματικότητα» (ὅλα Στ' 3,156). Καὶ συμπεραίνει ὅτι, καὶ ἂν ἀκόμα δεχθοῦμε δίπλα στὸν «πεπερασμένο ἀριθμό» ἓναν «ἀπόλυτα διαφορετικοῦ γένους», ἓναν «ἄπειρο ἀριθμό» (ὅλα Στ' 4,155) —αὐτὸν ποὺ μόλις πρὶν εἶχε καταδείξει ὡς πλασματικό—, πάντως δὲν εἶναι δυνατό νὰ ὑπάρχουν τῆς πραγματικότητας ποὺ εἶναι ὁ χρόνος δύο γένη, ἓνας πεπερασμένος χρόνος κι ἓνας ἄπειρος, ἐπειδὴ ὁ δεύτερος θ' ἀνήκει στὸ Ἀπόλυτο, τὸ ὁποῖο θεωρεῖ αὐτονόητα ὡς «ἀναλλοίωτο... εἶναι» (Στ' 4,157), κι ἐπομένως σ' αὐτὸ ἡ ἀπειροσύνη τοῦ χρόνου δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα. «Ὁ χρόνος... ἀπαρτίζεται ἀπὸ πεπερασμένες διάρκειες... Οἱ διάρκειες τοῦ χρόνου —καὶ τίς παίρνω, γιὰ νὰ ᾖναι ἀπλούστερη ἡ διατύπωση, σὰ νὰ ᾖταν ἄσχετες ἀπὸ τίς τρεῖς διαστάσεις τοῦ χώρου— δὲ μπορεῖ ν' ἀπαρτίζουν ὅλες μαζὶ τὴν ἀπόλυτη διάρκεια τοῦ ἄπειρου

χρόνου. Καὶ δὲ μπορεῖ νὰ συμβαίνει αὐτό, ὅχι μόνο γιὰ τὸ λόγο ὅτι ἀπὸ τῆ σκοπιᾶ τῆς λογικῆς καὶ οἱ ἀριθμοὶ δὲ μπορεῖ ν' ἀθροισθοῦν ὅλοι μαζὶ καὶ ν' ἀπαρτίσουν τὸ ἄπειρο, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸν πιὸ οὐσιαστικὸ λόγο ὅτι ὁ ἄπειρος χρόνος πρέπει νὰ ᾖ ταυτόσημος μὲ τὴν αἰωνιότητα. Ἐνῶ ὅμως ὁ χρόνος εἶναι τὸ γίγνεσθαι, ἡ αἰωνιότητα εἶναι πέρ' ἀπὸ τὸ γίγνεσθαι. Ἄν πάρουμε βέβαια τὸν ἄπειρο χρόνο σὰν κάτι ποὺ αἰώνια γίνεται, ξεγίνεται καὶ ξαναγίνεται [ἐνν. κατὰ τὸ σχῆμα διαστολῆ-συστολῆ τῶν κοσμολόγων], τότε θὰ μποροῦσε νὰ διακριθεῖ ὁ ἄπειρος χρόνος ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα, ἀλλὰ καὶ στὸν τέτοιον ὅρισμὸ τοῦ ἄπειρου χρόνου εἰσάγουμε τὸ στοιχεῖο τοῦ αἰώνιου, λέγοντας ὅτι ὁ ἄπειρος χρόνος γίνεται καὶ ξαναγίνεται αἰώνια, πράγμα ποὺ σημαίνει μιὰν ὑπόθεση αὐθαίρετη ποὺ δὲ μπορεῖ νὰ σταθεῖ ὡς φιλοσοφικὴ ὑπόψια. Τὸ αἰώνιο μπορεῖ νὰ μετουσιώνεται σὲ χρόνο, ἀλλὰ δὲ μπορεῖ νὰ κάνει τὸν ἴδιο τὸ χρόνο ἄπειρο καὶ αἰώνιο. Ἄν τὸν ἔκανε ἄπειρο καὶ αἰώνιο, θὰ ᾔταν ἀπλούστατα ὁ ἴδιος ὁ χρόνος ἡ αἰωνιότητα. Ἄν ὅμως ὁ ἴδιος ὁ χρόνος ἦταν ἡ αἰωνιότητα, τότε θὰ ᾔταν συνυφασμένος ὁ χρόνος ὅχι μὲ τὸ γίγνεσθαι ἀλλὰ μὲ τὸ ἀναλλοίωτο αἰώνιο εἶναι. Καὶ αὐτὸ δὲ μοῦ φαίνεται ὅτι μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ. Δὲ μπορῶ ν' ἀφαιρέσω ἀπὸ τὸ χρόνο τὴν ἀλλαγὴ, τὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, τὴ γέννηση καὶ τὸ θάνατο, τὸ χτῆς καὶ τὸ αὔριο, χωρὶς νὰ πάψει ὁ χρόνος νὰ ᾖ χρόνος» (Στ' 4,157-158· βλ. καὶ Στ' 9,177, καὶ Στ' 11,181-182).

III. Θεματοποιώντας κατόπιν ὁ συγγραφέας τὸ χρόνο, ἐκκινεῖ ἀπὸ τὶς ἐμπνευσμένες ἀναλύσεις τοῦ Αὐγουστίνου, τὶς ὁποῖες ὅμως ξεπερνᾷ μὲ τὴν κριτικὴ παρατήρηση ὅτι ὁ χρόνος δὲν εἶναι μόνο «ὑποκειμενικὸ περιστατικὸ τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος» ἀλλὰ «κι ἓνα ἀντικειμενικὸ περιστατικὸ τοῦ φυσικοῦ κόσμου» (ὅλα Στ' 5,160, βλ. καὶ σσ. 161-162). Προχωρεῖ ὕστερα στὴν ἐξῆς σύλληψη τοῦ χρόνου — πρωτότυπη, ὅσο ξέρω, ἀλλὰ βέβαια καὶ μὲ ὑπόβαθρο τὴν εὐρύτατη ἐρευνα τῆς τελευταίας ἐκατονταετίας πάνω στὸν ἐσωτερικὸ χρόνο: «Τὰ βασικὰ καὶ μεγάλα φαινόμενα τοῦ χρόνου εἶναι τὰ κρίσιμα καὶ μεγάλα ὅρια τῆς ἀλλαγῆς. Καὶ τὰ κρίσιμα αὐτὰ ὅρια... εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. Στὰ ἀκραῖα ὅρια τῆς ἀλλαγῆς ὑλοποιεῖται ὁ ἴδιος ὁ χρόνος μὲ τρόπο ὀλοφάνερο ποὺ κάνει τὴν παρουσίᾳ του αὐταπόδεικτη... Σημειώνεται τάχα ἡ ἀλλαγὴ καὶ μὲ βήματα λιγότερο ἀκραῖα ἀπὸ ἐκεῖνα ποὺ ὀνομάζονται ἀρχὴ καὶ τέλος; Ἡ ἀπάντησή μου πρέπει νὰ ᾖ ἀρνητικὴ. Ἡ ἀλλαγὴ ἔγκειται μόνο καὶ μόνο σὲ ἀκραῖα ὅρια. Ἀρχὴ καὶ τέλος εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ὅρισμός τῆς ἀλλαγῆς. Δὲν ὑπάρχει ἀλλαγὴ ποὺ νὰ μὴν εἶναι ἀρχὴ καὶ τέλος... Παραπάνω... ἄφησα ἐπίτηδες νὰ νομισθεῖ ὅτι, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ἀκραῖα ὅρια τῆς ἀλλαγῆς ποὺ εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, ὑπάρχει καὶ ἡ μέση κατάσταση τῆς ἀλλαγῆς. Μέση κατάσταση δὲν ὑπάρχει στὴ διαδικασία τῆς ἀλλαγῆς. Ἡ διαδικασία αὐτὴ δὲν ἐμφανίζει παρὰ μόνον ἄκρα, ὅρια.

Καὶ τὰ ἄκρα αὐτὰ δὲ διακρίνονται καὶ σὲ κάτι ποὺ σημειώνει μιὰν ἀρχὴ καὶ σὲ κάτι ἄλλο ποὺ σημειώνει ἓνα τέλος. Δὲν ὑπάρχει τίποτε στὴ διαδικασία τῆς ἀλλαγῆς ποὺ νὰ μὴν εἶναι ταυτόχρονα καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος... Ὅριο ἀλλαγῆς εἶναι τὸ καθετὶ στὴν ἀλλαγὴ. Ὅριο ἀρχῆς καὶ ὄριο τέλους. Στὶς φράσεις αὐτὲς βρίσκεται ἀκριβῶς καὶ ἡ οὐσία τοῦ χρόνου... Ἡ οὐσία τοῦ εἶναι ἡ ἐναλλαγὴ ἀρχῆς καὶ τέλους καὶ ἡ σύμπτωση τῆς ἀρχῆς μὲ τὸ τέλος καὶ τοῦ τέλους μὲ τὴν ἀρχή. Ἡ οὐσία τοῦ χρόνου βρίσκεται στὸ γεγονὸς ὅτι τὸ καθετὶ ἀρχίζει καὶ τελειώνει, καὶ ταυτόχρονα τελειώνει καὶ ἀρχίζει» (Στ' 5,161-163).

2

I. Ἀνασκοπῶ αὐτὴ τὴ σύλληψη, ὅπως εἶπα, τοῦ χρόνου. Ὁ συγγραφέας ἐκθέτει γενικὰ —ἀλλὰ παραλείποντας μερικὰ οὐσιώδη στοιχεῖα τῆς— τὴ συνειδητοποίηση τοῦ χρόνου ἀπὸ τὸν Μπερξόν, τὴν υἱοθετεῖ αὐτονόητα, τὸν κακίζει ὅμως ὅτι «περιορίσε... τὸ χρόνο σ' ὅ,τι εἶναι ζωντανό». Ὁ χρόνος τοῦ Μπερξόν εἶναι ὁ ἐγγενὴς στὴν ψυχοπνευματικὴ ἐσωτερικότητα ἀλλὰ κι εὐρύτερα στὴ ζωὴ χρόνος, ριζικὰ διάφορος ἀπὸ τὸν μαθηματικὰ συλληπτὸ χρόνο τῆς ἀνόργανης φύσης — ποὺ μάλιστα γιὰ τὸν Μπερξόν, ὅπως ὀρθὰ ἐρμηνεύει ὁ συγγραφέας, «στὸ βάθος δὲν ὑπάρχει». Ὡστόσο μετὰ τὸν Ἀινστάιν, παρατηρεῖ ὁ συγγραφέας, δὲν μπορούμε πιά νὰ θεωροῦμε τὸν τελευταῖο αὐτὸν ὡς προσγεγραμμένον ἀπλῶς στὴν ἀνόργανη φύση ἀπὸ τὴ διάνοια, ἀλλ' ὀφείλουμε νὰ τὸν ἀναγνωρίσουμε —ὅπως τέθηκε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ ἔργου (βλ. Β 1 I)— ὡς ἐγγενή (ἢ ἔστω ὡς λίγο-πολὺ ἐγγενή) στὴν ἀνόργανη φύση, μόνο ποὺ πρέπει παράλληλα νὰ τὸν δεχθοῦμε καὶ ὡς μὴ «αὐτοτελὴ» (ὅλα Στ' 6,164) ἀλλὰ συνυφασμένον μὲ τὸν τριδιάστατο χῶρο.

Ἀπὸ τὸν ἀινσταϊνικὸ αὐτὸν χρόνο, ποὺ δὲν εἶναι παρὰ «ἡ τέταρτη διάσταση τοῦ τετραδιάστατου 'συνεχοῦς'» (Στ' 6,166), ξεχωρίζει ριζικὰ ὁ συγγραφέας τὸ χρόνο ποὺ ἔχει συλλάβει ὁ ἴδιος, τὸν «αὐτοτελὴ καὶ ἄσχετο ἀπὸ τὸ χῶρο» (Στ' 6,165). Ἡ ὑπόψια τοῦ συγγραφέα εἶναι ὅτι τέτοιος χρόνος ὑπάρχει σὲ ὅλον τὸ φυσικὸ κόσμον. Ὡστόσο περιορίζεται νὰ καταδείξει τὴν ὑπαρξὴ του στὴν «πνευματικὴ καὶ ψυχικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου» (Στ' 6,167), σὲ περιοχὴ δηλαδὴ στενότερη ἀπὸ ἐκείνη τοῦ Μπερξόν — καὶ αὐτὸ ἐπειδὴ, ὅσο κι ἂν θεωρεῖ «κενὸ» τὴν «ἀπόσταση τῆς ὀργανικῆς ἀπὸ τὴν ἀνόργανη φύση» (ὅλα Στ' 6,166), πάντως «ἀπόλυτο χάσμα, ποὺ λογικὰ ἀποκλείεται νὰ μειωθεῖ καὶ μάλιστα νὰ λείψει», βρίσκει μόνο «ἀνάμεσα στὴ φύση γενικά, τὴν ἀνόργανη καὶ τὴν ὀργανική, τὴ φύση ὡς συνισταμένη τῆς ὕλης καὶ τῆς ἐνέργειας, καὶ στὸν ψυχικὸ καὶ πνευματικὸ κόσμον» (ὅλα Στ' 6,166-167). Ἐδῶ λοιπὸν παρατηρεῖ ὀρθότατα ὁ συγγραφέας: «Ὅταν γεννιέται ἓνα αἶσθημα ἢ μιὰ σκέψη, ἢ λειτουργία αὐτὴ τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ πνεύματος εἶναι ἡ

ἴδια 'χρόνος', λειτουργία χρόνου. Οἱ τρεῖς διαστάσεις τοῦ χώρου καὶ ὁ φυσικομαθηματικὸς χρόνος ὡς τέταρτη διάσταση τοῦ κόσμου δὲν ἔχουν καμιά σχέση μετὰ τὸ χρόνο ποὺ ἐνσαρκώνεται στὸ αἶσθημα ἢ στὴ σκέψη μου... Ὁ χρόνος ποὺ ἐνσαρκώνεται στὸ αἶσθημα ἢ στὴ σκέψη μου δὲν εἶναι μόνο ἔξω ἀπὸ τὸ χῶρο, ἀλλὰ εἶναι ἔξω —ὅσο παράδοξη κι ἂν θὰ φανεῖ αὕτῃ ἡ διατύπωση— κι ἀπ' αὐτὸν τὸ χρόνο, ὅπως τὸν συλλαμβάνει ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη. Ναί, ὑπάρχει χρόνος ποὺ εἶν' ἔξω ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ χρόνο. Ὅλα ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὸ νόημα ποὺ δίνουμε σὲ κάθε λέξη. Καὶ ἡ ἴδια λέξη μπορεῖ νὰ 'χει δυὸ νοήματα. Ὁ χρόνος ἔχει πολλά» (Στ' 6,167).

II. Περνάει ὥστόσο καὶ στὸ ἄλλο ἄκρο ὁ συγγραφέας: στὸ ἀρχικὸ γεννηθῆτω τοῦ φυσικοῦ κόσμου· ἐκτείνεται μάλιστα καὶ σ' ἐκεῖνο ποὺ μποροῦμε νὰ ὑποψιαζόμαστε ὡς συνεχὴ δημιουργικὴ ἐπενέργεια τοῦ μεταφυσικοῦ παράγοντα, ἂν ὅχι μέσα στὸν κόσμο, τουλάχιστο πάνω στὸν κόσμο μετὰ τὴ δυνατόποίησή τῆς κοσμικῆς διαστολῆς-συστολῆς (βλ. Γ 3). Καί, βασισμένος στὶς δύο αὐτὲς ὑποψίες, εἰκάζει μετὰ ἀνάλογη βασιμότητα τὴν ὕπαρξιν κι ἐδῶ ἑνὸς χρόνου διαφορετικοῦ ἀπὸ ἐκεῖνον τοῦ φυσικοῦ κόσμου, αὐτοτελοῦς καὶ αὐτοῦ: «Ἄν ὁ κόσμος ἄρχισε κάποτε, ξεκινώντας ἀπὸ 'κάτι', νὰ διαστέλλεται καὶ νὰ διαμορφώνεται, πρέπει αὐτὸ τὸ 'κάποτε', ποὺ εἶν' ἐξίσου μυστηριῶδες ὅπως τὸ 'κάτι', νὰ 'ναι μιὰ ἀφετηρία χρόνου ἄσχετη καὶ ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὸ χῶρο, ἀφοῦ ὁ χῶρος εἶναι γιὰ τὸν Ἀϊνσταϊν νοητὸς μόνο στὸ τετραδιάστατο 'συνεχές', ἐνῶ ἡ διαστολὴ τοῦ πρωταρχικοῦ 'κάτι' ἔγινε πρὸς τὴν κατεύθυνση ἑνὸς οὐδέτερου ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου διαστήματος. Καὶ δὲν ἔγινε μόνο μονομιᾶς ἡ διαστολὴ τοῦ πρωταρχικοῦ πυρήνα τοῦ κόσμου πρὸς τὴ φυσικὰ ἀσύλληπτη ἢ ἀνύπαρκτη διεύθυνση, ἀλλὰ σημειώθηκε (ἢ σημειώνεται) σὰν μιὰ παρατεταμένη διαδικασία. Ἄν ἡ παρατεταμένη αὕτη διαδικασία σημειωνόταν μέσα σ' ἕναν πάγιο τετραδιάστατο κόσμο, θὰ μπορούσε ἴσως ὁ χρόνος νὰ μὴν ὑπολογισθεῖ ὡς χρόνος 'αὐτοτελής'. Ἀφοῦ ὅμως ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη, παράλληλα μετὰ τὴν πρόοδο τῆς θεωρίας τῆς σχετικότητας, ἔφθασε στὴ βάσιμη ὑπόθεση ὅτι ὁ κόσμος δὲν εἶναι πάγιος καὶ ἀδιάκοπος 'ὁλόκληρος', ἀλλὰ διαστέλλεται (ἢ καὶ συστέλλεται ξανὰ σὲ ὁρισμένα διαστήματα χρόνου), ὁ χρόνος παίρνει, ἄσχετ' ἀπὸ τὸ χῶρο, ἕνα ἀνεξάρτητο κυρίαρχο νόημα... Μόνο μετὰ τὴν ὑπόθεση ὅτι ὑπάρχει χρόνος αὐτοτελής καὶ ἀνεξάρτητος ἀπὸ τίς διαστάσεις τοῦ χώρου... μπορεῖ νὰ σταθεῖ ἡ ἐκδοχὴ ὅτι ὁ φυσικὸς κόσμος διαστέλλεται πέρ' ἀπὸ τὸ χῶρο ποὺ περιέχει ὕλη καὶ ἐνέργεια καὶ ποὺ διέπεται ἀπὸ σχετικὲς (καὶ μονάχα σχετικὲς) κινήσεις καὶ ταχύτητες... Ἡ ἐπέκταση αὕτη πέρ' ἀπὸ τὴ 'φύση' δὲ μπορεῖ νὰ ἐκτιμηθεῖ μετὰ τὰ κριτήρια τοῦ 'φυσικοῦ' κόσμου, δηλαδή μετὰ τὰ κριτήρια τοῦ σχετικοῦ χώρου καὶ τοῦ σχετικοῦ χρόνου

πὺν ἔχει θεσπίσει καὶ μαθηματικὰ θεμελιώσῃ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη» (Στ' 7, 171-173).

Τὸ ἐρώτημα εἶναι ἂν αὐτὸς ὁ χρόνος —πού, ἂν ὀρθὰ ἐρμηνεύω, δὲν εἶναι ἐξωκοσμικὸς ἀλλὰ οὔτε καὶ ἐνδοκοσμικὸς παρά, θὰ ἔλεγα, κοσμικός, συνυφασμένος μὲ τὴν ἀρχικὴ γένεση καὶ τὴν καθολικὴ στὴ συνέχεια διαστολῇ-συστολῇ τοῦ φυσικοῦ κόσμου— εἶναι αὐτοτελὴς καθὼς ὁ ψυχοπνευματικὸς μας χρόνος ἢ διαφορετικά. Ὁ συγγραφέας ἀρκεῖται νὰ σημειώσῃ πάντως καὶ σ' αὐτὸν —ἀλλὰ φυσικὰ ὄχι βασισμένος ἐδῶ σὲ ἄμεση ἐμπειρία παρά μὲ θεωρητικὴ εἰκασία καὶ μετὰ ἀπὸ παρειαγωγή τοῦ σχετικοῦ μηδενός (τοῦ «χάους», τοῦ «ἀνύπαρκτου», τῆς «ἀβύσσου») — τὶς ἴδιες «στιγμὲς» πὺν ἐπισήμανε στὸν ψυχοπνευματικὸ χρόνο: «Τὸ χάος, τὸ κενό, τὸ ἀνύπαρκτο, γίνεταί φύσις, δηλαδὴ κόσμος συλληπτός. Αὐτὸ τὸ 'γίνεσθαι' εἶναι χρόνος, εἶναι ἀλλαγὴ, εἶναι ἡ ἀέναη ἐναλλαγὴ ἀρχῆς καὶ τέλους, εἶν' ἓνα ἀκράϊο ὄριο πὺν μένει ἀδιάκοπα ἀκράϊο, ὄριο πὺν ἐνώνει τὴν ἀρχὴ μὲ τὸ τέλος καὶ τὸ τέλος μὲ τὴν ἀρχή. Δὲν ὑπάρχει στὸ σύμπαν τίποτε τὸ δραματικότερο ἀπὸ τὸ ἀκράϊο αὐτὸ ὄριο. Εἶναι ἴσως σὰν τὸ χεῖλος τῆς αἰώνιας ἀβύσσου. Καὶ τὸ καθετὶ στὸν κόσμο —στὸ φυσικὸ κόσμο— βρίσκεται ἀδιάκοπα ἐκεῖ, κινεῖται ἐκεῖ, ἀρχίζει καὶ τελειώνει σ' ἓνα σημεῖο πὺν εἶναι ταυτόχρονα ἡ ἀρχὴ ἐνὸς τέλους καὶ τὸ τέλος μιᾶς ἀρχῆς. Κι αὐτὸ συμβαίνει —δὲ μπορεῖ παρά νὰ συμβαίνει— ἄσχετα ἀπὸ κάθε σχετικότητα, ἄσχετα ἀπὸ τὸ χῶρο, ἄσχετα (ἂν θέλετε) καὶ ἀπὸ τὸ 'χρόνο' ἐκεῖνο πὺν ὡς τέταρτη διάσταση τοῦ φυσικοῦ κόσμου εἶναι συνυφασμένος μὲ τὸ χῶρο» (Στ' 8, 173).

III. Μετὰ τὴ διαπίστωση αὐτοτελοῦς χρόνου στὴν ψυχοπνευματικὴ περιοχὴ καὶ τὴ φιλοσοφικὴν ὑπόψια ἐνὸς αὐτοτελοῦς καὶ αὐτοῦ χρόνου στὰ κράσπεδα τοῦ φυσικοῦ κόσμου —κατὰ τὶς κύριες μάλιστα πάντως «στιγμὲς» ὁμοίου μὲ τὸν ψυχοπνευματικόν— προχωρεῖ ὁ συγγραφέας (μὲ οὐσιαστικὰ τὴν ἴδια συλλογιστικὴ μὲ τὴν ὁποία ἔφθασε πρὶν [στὸ Β' 8, 28-29] σ' ἐκεῖνο πὺν ἔχω ἀποκαλέσει «τὸ δεύτερο συμπέρασμα» καὶ μάλιστα κατὰ τὸ maximum τῆς ἔκτασής του [βλ. Β 5 I-III, Γ 3]) στὴν εἰκασία ὅτι ὑπάρχει τέτοιος χρόνος καὶ μέσα στὸν φυσικὸν κόσμο. Τὸ προτελευταῖο παρατεθειμένο χωρίο ἀπὸ τὸ Στ' 7, 171-173, συνεχίζεται ὡς ἑξῆς: «Καὶ ἂν αὐτὸ εἶναι σωστό, τότε δὲ μπορῶ ν' ἀποκλείσω τὸν αὐτοτελὴ παράγοντα τοῦ χρόνου οὔτε μὲς στὸ διαμορφωμένο καὶ ἀδιάκοπα ἀλλοιούμενο φυσικὸν σύμπαν» (Στ' 7, 173). Ἀναλογίζεται βέβαια κανεὶς τοὺς βιολογικοὺς ὁργανισμούς. Ὁ συγγραφέας ὅμως ἔχει τὴν τόλμην νὰ εἰκάσῃ —μὲ βάση τὴν πρὶν πάντων συλλογιστικὴν— τὸν αὐτοτελὴ χρόνον καὶ στὰ μεγάλα γεγονότα τοῦ ἀνόργανου κόσμου, ὅπως εἶναι ἡ «ἀνάπτυξις ἐνὸς κοσμικοῦ κονιορτοῦ σ' ἓνα ὁλόκληρο ἄστρο μὲς στὸν ἴδιον τὸν σχηματισμένο φυσικὸν κόσμο» (Στ' 7, 172). Οἰακίζει λοιπὸν —αὐτὸ εἶναι τὸ maximum τῆς σχετικῆς φιλοσοφικῆς ὑπόψιας τοῦ

συγγραφέα— καὶ τοῦ ἀνόργανου κόσμου τὴν ἐξέλιξη μὲ τὴ δημιουργικὴ τοῦ ἐπενέργεια διακριτικὰ ὁ μεταφυσικὸς παράγοντας.

3

Ι. Ἐξετάζω τώρα κριτικότερα τὰ πιὸ πάνω: Ἐνὸς αὐτοτελοῦς χρόνου ἔχουμε ἄμεση ἐμπειρία: τοῦ χρόνου τῆς ψυχοπνευματικῆς μας ἐσωτερικότητας. Τὸν ἀπομονώνω κατὰ τὸ δυνατό ἀπὸ τὴ συναφὴ τοῦ ἀποβλεπτικῆς (intentional) συνείδηση-γιά-τὸ-χρόνο. Καὶ ἀναρωτιέμαι: Εἶναι στοιχειωδῶς οὐσιαστικὸς ὁ πιὸ πάνω χαρακτηρισμὸς του, ἢ πιὸ πάνω σύλληψή του ἀπὸ τὸ συγγραφέα; Τί ἄλλο σημαίνει αὐτὴ ἡ σύλληψη ἂν ὅχι ὅτι ὁ χρόνος εἶναι μιὰ ἀκατάπαυτη «διαδικασία ἀλλαγῆς», μιὰ ἀκατάπαυτη ἀλλαγή; Ὑπομιμνήσκω ἀπὸ τὸ πιὸ πάνω (Δ Ι ΙΙΙ) σχετικὸ παράθεμα (μὲ στοιχεῖα Στ' 5,161-163) τὶς ἐξῆς φράσεις: «...Ἡ ἀλλαγή ἐγκτεται μόνο καὶ μόνο σὲ ἀκράϊα ὅρια. Ἀρχὴ καὶ τέλος εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ὀρισμὸς τῆς ἀλλαγῆς. Δὲν ὑπάρχει ἀλλαγή πὺ νὰ μὴν εἶναι ἀρχὴ καὶ τέλος... Μέση κατάστασις δὲ ν ὑπάρχει στὴ διαδικασίᾳ τῆς ἀλλαγῆς. Ἡ διαδικασίᾳ αὐτὴ δὲν ἐμφανίζει παρὰ μόνον ἄκρα, ὅρια. Καὶ τὰ ἄκρα αὐτὰ δὲν διακρίνονται κὰν σὲ κάτι πὺ σημειώνει μιὰν ἀρχὴ καὶ σὲ κάτι ἄλλο πὺ σημειώνει ἕνα τέλος. Δὲν ὑπάρχει τίποτε στὴ διαδικασίᾳ τῆς ἀλλαγῆς πὺ νὰ μὴν εἶναι ταυτόχρονα καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος... Ὅριο ἀλλαγῆς εἶναι τὸ καθετὶ στὴν ἀλλαγή. Ὅριο ἀρχῆς καὶ ὅριο τέλους. Στὶς φράσεις αὐτὲς βρίσκεται ἀκριβῶς καὶ ἡ οὐσία τοῦ χρόνου... Ἡ οὐσία του εἶναι ἡ ἐναλλαγή ἀρχῆς καὶ τέλους καὶ ἡ σύμπτωσις τῆς ἀρχῆς μὲ τὸ τέλος καὶ τοῦ τέλους μὲ τὴν ἀρχή. Ἡ οὐσία τοῦ χρόνου βρίσκεται στὸ γεγονὸς ὅτι τὸ καθετὶ ἀρχίζει καὶ τελειώνει, καὶ ταυτόχρονα τελειώνει καὶ ἀρχίζει». Ἄν λοιπὸν ἡ κανελλοπουλικὴ σύλληψις τοῦ χρόνου τῆς ψυχοπνευματικῆς μας ἐσωτερικότητας σημαίνει τὴν ἀκατάπαυτη ἀλλαγή, τότε τῆς λείπουν καὶ ἄλλα οὐσιώδη, ἀλλὰ πάντως τῆς λείπει κι ἕνα θεμελιακό, εἰδοποιὸ θὰ ἔλεγα στοιχεῖο του, τὸ ὁποῖο σὲ πρώτη, ἐξωτερικὴ θεώρησις μπορεῖ ν' ἀποκληθεῖ: τὸ ἀνεπίστροφο, τὸ ἐγγενῶς ἀνεπίστροφο, Στὴν ψυχοπνευματικὴ μας δηλαδὴ ἐσωτερικότητα ὑπάρχει μὲν ἀρχὴ ἀκατάπαυτα — ἐπειδὴ εἶναι «ἀδιάκοπη δημιουργία», ἐπειδὴ «σὲ κάθε στιγμὴ ἡ ζωὴ δημιουργεῖ κάτι» (ὅλα Στ' 6,165) (γιά νὰ παραθέσω φράσεις τοῦ συγγραφέα πὺ ἀποδίδουν τὴ μπερξονικὴ διδασκαλία)—, ὅμως δὲν ὑπάρχει τέλος, ἢ ἔστω ὑπάρχει μόνο ἐπιφανειακὰ τέλος, δεδομένου ὅτι τὸ καθετὶ πὺ γίνεται δὲν τελειώνει ἀλλὰ διατηρεῖται ὡς γενόμενον, ὡς παρελθόν, καὶ συνεχῶς κατακαθίζει καὶ δέχεται νεώτερα γενόμενα ἐντὸς του καὶ πάνω του, καὶ ὅλο αὐτὸ τὸ συνεχῶς αὐξανόμενο παρελθόν καὶ ἐπηρεάζει τὸ ἐκάστοτε νέο γινόμενο καὶ ἐπηρεάζεται ἀπὸ τοῦτο, ἀκατάπαυτα ἔτσι κι αὐτὸ ἀλλοιούμενον

ἀλλὰ καὶ παρὰ τὴν ἀκατάπαυτη τούτη ἀλλοίωση διατηρούμενο ὥστος οὐσιακὰ μ' ἓναν τρόπο. Τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι ὅτι ἡ ψυχοπνευματικὴ μας ἐσωτερικότητα ἔχει ἡλικία, πὺ σημαίνει ὅτι τὸ γίγνεσθαί της εἶναι ἐσωτερικό, ὁ χρόνος της εἶναι ἐσωτερικός.

Mutatis mutandis τέτοιος εἶναι καὶ ὁ χρόνος τῶν βιολογικῶν ὀργανισμῶν, τῶν φυτῶν, τῶν ζώων: ἀνεπίστροφος, χρόνος-ἡλικία, ἐσωτερικός.

II. Ἄλλωστε, ἀπλὴ «διαδικασία ἀλλαγῆς», ἀπλὴ ἀκατάπαυτη ἀλλαγή (πὺ σύμφωνα μὲ τὰ πὺ πάνω σημαίνει κατὰ τὸ συγγραφέα : «...ἐναλλαγή ἀρχῆς καὶ τέλους καὶ σύμπτωση τῆς ἀρχῆς μὲ τὸ τέλος καὶ τοῦ τέλους μὲ τὴν ἀρχή...») χαρακτηρίζει καὶ ὁλόκληρη τὴν ἀνόργανη φύση, ἄρα καὶ τὸ χρόνο της, κι ἄς εἶναι αὐτὸς ἀπὸ ἄλλη ἄποψη συναρτημένος μὲ τὸ χῶρο, μὴ «αὐτοτελής». Ἄλλὰ κι ἂν ἐπιμένει κανεὶς ὅτι τὸ τελευταῖο δημιουργεῖ νέα κατάσταση, πάντως ἄς τοποθετηθοῦμε γιὰ μιὰ στιγμή στὴν προαῖνσταϊνική ἐποχὴ τοῦ Μπερξὸν καὶ ἄς υἱοθετήσουμε τὴ διδασκαλία του γιὰ τὸ χρόνο τῆς ζωῆς γενικά (ἀπ' αὐτὴν ἀντλήθηκε ἡ πὺ πρὶν [στὸ I] ἀντίρρησή μας). Ἄν λοιπὸν τότε μᾶς πεῖ κάποιος ὅτι τὸ γίγνεσθαί τῆς ἀνόργανης φύσης εἶναι ἀκατάπαυτη ἀλλαγή, θὰ τὸ ἀποκρούσουμε; Προφανῶς ὄχι· ἀλλὰ θὰ τὸ δεχθοῦμε, καὶ παράλληλα βέβαια θὰ ἔχουμε τὴν ἀντίληψη ὅτι ὁ χρόνος τῆς ἀνόργανης φύσης εἶναι αὐτοτελής. Ἄν τότε ὁ συνομιλητής μας, δίδοντας στὸ σχετικὸ κανελλοπουλικὸ χωρίο τὴν ἴδια ἐρμηνεία πὺ τοῦ δώσαμε πὺ πρὶν, μᾶς πεῖ ὅτι ἀκατάπαυτη ἀλλαγή σημαίνει «ἐναλλαγή ἀρχῆς καὶ τέλους καὶ σύμπτωση τῆς ἀρχῆς μὲ τὸ τέλος καὶ τοῦ τέλους μὲ τὴν ἀρχή...» κι ἐμεῖς συμφωνήσουμε, θὰ δεχθοῦμε μαζί του ὅτι σὲ τοῦτο ἔγκειται «ἡ οὐσία τοῦ χρόνου» τῆς ἀνόργανης φύσης; Ναί, κατὰ λογικὴ ἀνάγκη. Κι ἂν τότε μαζί μὲ τὸ συγγραφέα μᾶς πεῖ ὅτι σὲ τοῦτο ἔγκειται καὶ «ἡ οὐσία τοῦ χρόνου» τῆς ἐσωτερικότητάς μας, θὰ τὸ δεχθοῦμε; Ὁχι, ἐπειδὴ θὰ πρέπει νὰ συμπεράνουμε ὅτι οἱ δύο χρόνοι (τῆς ἀνόργανης φύσης καὶ τῆς ἐσωτερικότητάς μας — ἀλλὰ καὶ γενικότερα τῆς ζωῆς) εἶναι οὐσιακὰ ἴδιοι, καὶ αὐτὸ γιὰ μᾶς μαθητὲς τοῦ Μπερξὸν εἶναι καταφανῶς ἐσφαλμένο. Θὰ ἀντιμετωπίσουμε ἐπομένως κριτικὰ τώρα τὶς ἀπόψεις τοῦ συνομιλητῆ μας καὶ θὰ τοῦ παρατηρήσουμε αὐτὸ πὺ παρατηρήθηκε ἐδῶ πὺ πρὶν: ὅτι δὲν ἔγκειται μόνο σὲ τοῦτο ἡ οὐσία τοῦ χρόνου τῆς ζωῆς ἀλλὰ καὶ στὸ ἀνεπίστροφο, στὴ συγκρότηση ἡλικίας συνεχῶς αὐξανόμενης, συνεχῶς ἐπηρεάζουσας ὡς παρελθὸν τὸ ἐκάστοτε γινόμενο, τὸ ἐκάστοτε παρόν, καὶ συνεχῶς ἐπηρεαζόμενης ἀπὸ τοῦτο· καὶ θὰ προσθέσουμε ὅτι τὸ νέο αὐτὸ γνῶρισμα μόνο ἐπιφανειακὰ ὑπάγεται στὴν ἐννοια τῆς ἀκατάπαυτης ἀλλαγῆς, τῆς ἀκατάπαυτης ἐναλλαγῆς ἀρχῆς καὶ τέλους, ἐνῶ στὸ βάθος πρόκειται ὄχι γιὰ τέλος ἀλλὰ γιὰ διατήρηση μ' ἓναν τρόπο.

Τὸ πόρισμα ὅλων αὐτῶν εἶναι ὅτι ἡ κανελλοπουλικὴ σύλληψη τοῦ

χρόνου τῆς ψυχοπνευματικῆς μας ἐσωτερικότητας εἶναι ἀνεπαρκῆς, τῆς ἔχει διαφύγει ἢ εἰδοποιὸς διαφορά. Διατηρῶ ὥστόσο τὴν ἐπιφύλαξη μήπως τὴν ἔχω παρανοήσει, μήπως δὲν σημαίνει μόνο τὴν ἀκατάπαυτη ἀλλαγή ἀλλὰ καὶ κάτι ἐσωτερικότερο. Πάντως κι ἂν ἐννοεῖ κάτι τέτοιο, μποροῦσε νὰ ἦταν σαφέστερη.

4

I. Ἐπανατοποθετοῦμαι σ' αὐτὴ τὴ σύλληψη. Γιὰ νὰ διευκολυνθῶ στὶς πιὸ πέρα σκέψεις μου, προβαίνω σὲ μιὰ χοντρικὴ ἀσφαλῶς γραφικὴ παράσταση αὐτῆς τῆς ἀκατάπαυτης διαδικασίας ἀλλαγῆς, τῆς ἀδιάλειπτης διαδοχῆς «ταυτόχρονων ἀρχῆς καὶ τέλους» ποὺ εἶναι κατὰ τὸ συγγραφέα ὁ ψυχοπνευματικός, ἀλλὰ καὶ οἷοσδήποτε ἄλλος αὐτοτελὴς χρόνος: Ἄν ἀπὸ ἓνα σημεῖο μετακινούμενο πάνω σὲ εὐθεία γραμμὴ σχηματίσουμε μὲ μιὰ δεδομένη ἀκτῖνα ἀλλεπάλληλες ἡμιπεριφέρειες, τὰ διαδοχικὰ σημεῖα ὅπου αὐτὲς τέμνονται ἀνὰ δύο ἀνήκουν τὸ καθένα καὶ στὴν προηγούμενη, ἢ ὁποία τελειώνει, καὶ στὴν ἐπόμενη, ἢ ὁποία ἀρχίζει, ἀποτελοῦν ἐπομένως μ' ἓναν τρόπο μιὰν ἀδιάλειπτη σειρὰ «ταυτόχρονων ἀρχῆς καὶ τέλους».

Ἀπὸ τὴ σύλληψη λοιπὸν αὐτὴ ἀνέρχεται ὁ συγγραφέας στὴν ἐξῆς, ἐξαιρετικὰ ρηξικέλευθη ἀλλὰ καὶ ὄχι λιγότερο παρακινδυνευμένη, ἐνορατικὴ ὑπόψια: «Ἡ σχέση τοῦ χρόνου μ' ἓνα αἶσθημα ἢ μὲ μιὰ σκέψη πρέπει νὰ συλληφθεῖ μὲ τέτοιο τρόπο ποὺ νὰ ᾖ ἡ ἴδια —δηλαδή ἡ σχέση αὐτὴ — χρόνος, ἀλλαγή, ἀκράϊο ὄριο ἀλλαγῆς, ἀρχὴ καὶ τέλος. Ὅταν συλλάβουμε τὸ χρόνο μ' αὐτὸ τὸν τρόπο, τότε ὁ χρόνος προβάλλει πέρα γιὰ πέρα ἄσχετος ἀπὸ τὸ χῶρο. Καὶ στὴν περίπτωση αὐτὴ παίρνει ἴσως καὶ ἡ στιγμή κάποιο νόημα. Ὡς φυσικὸ δεδομένο ἡ στιγμή εἶναι ἀνύπαρκτη. Εἶναι ἀνύπαρκτη γιατί δὲν ἔχει διάρκεια. Ὅ,τι ὅμως εἶναι ταυτόχρονα ἀρχὴ καὶ τέλος, ἀκράϊο ὄριο ἀλλαγῆς, δὲν ἔχει διάρκεια. Μήπως πρέπει νὰ καταλήξουμε στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ χρόνος δὲν ἔχει διάρκεια;... Ναί, ὑποψιάζομαι ὅτι ὁ χρόνος δὲν ἔχει διάρκεια. Ἄν συστατικὰ στοιχεῖα τοῦ χρόνου —ὁρόσημά του— εἶναι τὰ ἀκράϊα ὅρια τῆς ἀλλαγῆς ποὺ ὀνομάζουμε ἀρχὴ καὶ τέλος, τότε ἀνύπαρκτη εἶναι ἡ διάρκεια καὶ ὄχι ἡ στιγμή. Καὶ ἂν ὁ χρόνος δὲν ἔχει διάρκεια, τότε πρέπει γιὰ ἓνα λόγο παραπάνω νὰ ποῦμε ὅτι ὁ χρόνος εἶναι ἀνεξάρτητος ἀπὸ τὸ χῶρο» (Στ' 6,167-168).

II. Εἶναι πράγματι ρηξικέλευθη αὐτὴ ἡ ὑπόψια, ἐπειδὴ κατὰ τὴν καθιερωμένη ἀντίληψη ὁ ψυχοπνευματικός πάντως χρόνος δὲν εἶναι διαδοχὴ στιγμιαίων ἀλλὰ διάρκεια, διάρκεια περιεχομένων ποὺ ἀλληλοεισχωροῦν. Ὁ συγγραφέας λοιπὸν συλλαμβάνοντάς τον ὡς διαδοχὴ «ἀκράϊων ὁρίων ἀλλαγῆς», διαδοχὴ «ταυτόχρονων ἀρχῆς καὶ τέλους», διαδοχὴ ἐπομένως —

κατ' ἀνάγκην αὐτὸ ὑπονοεῖται— ἀντινομικὰ δισυπόστατων, θὰ ἔλεγα διπρόσωπων ὅπως ὁ Ἰανός, στιγμῶν, καὶ ἀναγνωρίζοντας ὅτι κάθε τέτοιο «ὄριο», κάθε τέτοιο ποὺ εἶναι «ταυτόχρονα ἀρχὴ καὶ τέλος», κάθε τέτοιο λοιπὸν στιγμιαῖο, «δὲν ἔχει διάρκεια», καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι αὐτὸς «ὁ χρόνος δὲν ἔχει διάρκεια». Τὸ συμπέρασμα ὅμως τοῦτο εἶναι ἐκτεθειμένο σὲ μιὰ κριτικὴ σὰν τοῦ Μπερξὸν κατὰ τοῦ συμπεράσματος τοῦ Ζήνωνα ὅτι τὸ ἱπτάμενο βέλος στὴν πραγματικότητα δὲν κινεῖται: Ὁ Ζήνων, παρατηρεῖ ὀρθὰ ὁ Γάλλος φιλόσοφος, μετέγραψε ἐκεῖνο ποὺ στὴν πραγματικότητα εἶναι ἀδιαίρετη κίνησις σὲ διαδοχὴ ἀκίνητων σημείων· ἡ μεταγραφὴ ὑπῆρξε λοιπὸν στρεβλωτικὴ τῆς πραγματικότητος· ἀπὸ τοῦτο καὶ τὸ στρεβλὸ συμπέρασμα τοῦ μεταγραφέα. Μήπως λοιπὸν καὶ τὸ πιὸ πάνω συμπέρασμα γιὰ τὸ χρόνο πάσχει λογικά, καὶ πάσχει ἐπειδὴ, ὅσο ὀρθὴ καὶ νὰ εἶναι ἡ ἐπισήμανσις: «ταυτόχρονα ἀρχὴ καὶ τέλος», πάντως ἔχει προέλθει —καὶ εἶναι τοῦτο ποὺ ἔχει παραγνωρισθεῖ— ἀπὸ διανοητικὴν κάθετη τομὴν πάνω σ' ἐκεῖνο ποὺ εἶναι συνεχῆς, ἀδιαχώριστα ἀλληλειςχώρητη προχώρησις-ἀποχώρησις, ἢ μᾶλλον: προχωρητικὴ ἀποχώρησις (ἢ ἀποχωρητικὴ προχώρησις) περιεχομένων;

5

Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ συγγραφέας εὐθὺς μετὰ τὸ πιὸ πάνω ἀπόσπασμα ἐκθέτει τὴν ἀντίληψιν τοῦ Γιάσπερς γιὰ τὸν «ὑπαρξιακὸν χρόνον» (*existentielle Zeit*), τονίζοντας ὅτι στὴν ἀντίληψιν αὐτὴ «ἀνταποκρίνεται λίγο ἢ πολὺ» (ὅλα Στ' 6,168) ἢ πιὸ πάνω δική του. Διαφαίνεται ἤδη ποῦ θέλει νὰ φτάσει ὁ συγγραφέας μὲ τὸ «ὁ χρόνος δὲν ἔχει διάρκειαν»: στὴν αἰωνιότητα, ὅπου φτάνει μὲ τὴν δική του ἀνάλυσιν τοῦ ὑπαρξιακοῦ χρόνου ὁ Γιάσπερς. Ἡ διαφορὰ ὅμως εἶναι ριζικὴ: Ὁ Γιάσπερς ἀνυψώνεται ὁμαλά, ἀποκαλύπτοντας κρυμμένες βιωματικὰς πτυχὰς μέσα μας, στὴν —ὑπαρξιακὴν βέβαια— αἰωνιότητα· ἀντίθετα ὁ συγγραφέας δὲν πατεῖ παρὰ σ' ἓνα συλλογισμόν. Γι' αὐτό, τὴν ἀνύψωσιν πρὸς τὴν αἰωνιότητα δὲν τὴν ἐπιχειρεῖ σ' αὐτὴ τὴ συνάρτησιν τοῦ κεφαλαίου, ἀλλὰ σὰν νὰ ὑπονοεῖ στὸν ἀναγνώστη ὅτι «ἐδῶ ποὺ φτάσαμε (στὴν ἀντίληψιν δηλαδὴ ὅτι ὁ χρόνος δὲν ἔχει διάρκειαν) ἔχει περίπου φτάσει καὶ ὁ Γιάσπερς, ὁ ὁποῖος ἰδοὺ κατόπιν πῶς ἀνέρχεται στὴν αἰωνιότητα — τὴν ὑπαρξιακὴν ἀσφαλῶς· δικαιούμεσθα λοιπὸν κι ἐμεῖς ν' ἀτενίσουμε πρὸς τὰ ἐκεῖ — πρὸς τὴν μεταφυσικὴν ἐμεῖς αἰωνιότητα». Ἔτσι, περιορίζεται νὰ δώσει ἐρμηνευτικὰ τὴν ἀντίληψιν τοῦ Γιάσπερς. Ὅμως ὅσο κι ἂν τὴ δίνει ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὴν δική του, δὲν κατορθώνει ν' ἀποφύγει κάποιες ἐννοίας καὶ τίς συναφεῖς τους προτάσεις, οἱ ὁποῖες δὲν βρίσκουν —μερικὰς δὲν μποροῦν νὰ βροῦν— θέσιν σὲ ὅσα ἔχει ὥς τώρα ἀναπτύξει. Τέτοιες εἶναι ἡ ἐννοία τῆς «στιγμῆς» τοῦ Γιάσπερς, ἐκείνη τοῦ «αἰώνιου παρόντος», ἡ σχέσις «χρονικοῦ», «ἄχρονου», «αἰώνιου» κ.ἄ.



Γενικά, τὸ πρόβλημα γιὰ τὸ συγγραφέα εἶναι τώρα, πῶς θ' ἀνέλθει ἀπὸ τὸ χρόνο, ὅπως τὸν ἔχει συλλάβει, στὴν αἰωνιότητα. Στὴν ἀρχή, λὲς γιὰ νὰ προετοιμάσει ψυχολογικά, κινεῖται δοκιμακά: Ἐκθέτει τὴν πλατωνικὴ ἀντίληψη (στὸν *Τίμαιο*) γιὰ τὸ χρόνο καὶ τὴν αἰωνιότητα, προβληματίζεται γύρω της (: «Ἴσως... νὰ ᾿ναι ὁ ἀριθμὸς ὁ συνδετικὸς κρίκος ἀνάμεσα στὴν αἰωνιότητα καὶ τὸ χρόνο, ἀνάμεσα στὸ μεγάλο πρότυπο καὶ τὸ ἀντίγραφο». «Συλλαμβάνοντας τὸ χρόνο ὡς εἰκόνα τῆς αἰωνιότητος, τὸν συλλαμβάνουμε — ἂν καὶ διέπει τὴ φύση — πέρ' ἀπὸ τὴ φύση. Ἀφοῦ πάει νὰ μοιάσει στὴν αἰωνιότητα, στὴν οὐσία τοῦ κόσμου, ξεφεύγει ἀπὸ τὸ φυσικὸ κόσμο, εἶναι μιὰ μεταφυσικὴ τάση μὲς στὴν ἴδια τὴ φύση» — ὅλα Στ' 9,178· κ.ἄ.), καὶ ἀκόμη ἀγγίζει τὸν Πλωτῖνο. Γυρίζοντας κατόπιν στὴ δική του νοηματικὴ συνάρτηση, αὐτοπεριορίζεται στὸν ψυχοπνευματικὸ χρόνο, τονίζει τὴν αὐτοτέλειά του ἀπέναντι στὸ χῶρο, ἐπομένως καὶ τὴν ἑτερογένειά του ἀπὸ τὸ χρόνο τοῦ φυσικοῦ κόσμου, τὸν ξεχωρίζει ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὸ «χρόνο τῆς φυσικῆς ζωῆς τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου ποὺ μέσα του ζεῖ τὸ πνεῦμα ἢ ἡ ψυχὴ, ἡ σκέψη ἢ τὸ αἶσθημα» (δηλαδή ἀπὸ τὸν βιολογικὸ χρόνο), καὶ καταλήγει: «Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα εἶναι χρόνος, ἀλλὰ δὲν εἶναι μόνον ο χρόνος. Εἶναι καὶ κάτι ἄλλο» (ὅλα Στ' 10,181).

6

Αὐτὸ τὸ ἄλλο εἶναι ἡ αἰωνιότητα: «Ὅσο εἶναι ὁ χρόνος ἓνα καθεστῶς τοῦ πνεύματος ἢ τῆς ψυχῆς μας, ἄλλο τόσο καὶ ἡ αἰωνιότητα». Ὅμως γιὰ ν' ἀναδείξει ὁ συγγραφέας αὐτὴ τὴ σκέψη σὲ φιλοσοφικὴν ὑπόψια, ἀφορμᾶται καὶ πάλι δοκιμακά, ἀπὸ τὸν Νοβάλις, καταλήγει σχεδὸν δοκιμακά, μὲ τὸν Μπλέικ, καὶ μόνο ἐνδιάμεσα παρουσιάζει μιὰ διττὴ ἔνδειξη μὲ ἀξία φιλοσοφική: Ἑρμηνεύει πρῶτα τὴν ἀγωνία ὡς «ἓνα σημεῖο ..., ἓνα μήνυμα ποὺ ἔρχεται ἀπὸ τὰ βάθη τοῦ ἑαυτοῦ μας». Τί εἶδους σημεῖο; Ἀγωνιοῦμε γιὰ τὴ συνεχὴ ἀλλοίωση τῆς ἐσωτερικότητάς μας — «γιὰ τὴν πορεία, τὴν ἀέναη ἀλλαγὴ τῆς ἴδιας μας τῆς ἀγάπης, τῆς ἴδιας μας τῆς καλοσύνης, τῆς ἴδιας τῆς στροφῆς τοῦ νοῦ μας πρὸς τὸν Θεό» — «νιώθοντας τὸν ἱλιγγο ποὺ προκαλεῖ τὸ χεῖλος τῆς ἀβύσσου, τὸ ἀκράϊο ὄριο», δεδομένου ὅτι τέτοιος εἶναι ὁ χρόνος μας, «διαδικασία ἀλλαγῆς, [ὅπου] τὸ καθετὶ εἶναι ἀκράϊο ὄριο, εἶν' ἓνα χεῖλος ἀβύσσου» (ὅλα Στ' 11,182)· ἡ ἀγωνία μας λοιπὸν — τοῦτο, ἂν δὲν κάνω λάθος, ὑπονοεῖται — εἶναι ἓνα σημεῖο ὅτι ὑπάρχει καὶ κάτι μέσα μας ποὺ ἀντιμάχεται τὴ χρονικὴ μας ἀλλοίωση, ἓνας ἄλλος πόλος, ἡ αἰωνιότητα: «Ἄς πάρουμε τώρα, συνεχίζει ὁ συγγραφέας συμπληρώνοντας ἔτσι μὲ δεύτερη ἔνδειξη τὴν πρώτη, εἰδικὰ τὴν καλοσύνη, ποὺ εἶν' ἓνα αἶσθημα γεμάτο σκέψη καὶ μιὰ σκέψη γεμάτη αἶσθημα. Ὑπάρχει τάχα ἡ καλοσύνη μέσα στὸ πνεῦμα μας (ἢ στὴν ψυχὴ μας) μόνο καὶ μόνο ὡς συνάρ-

τηση τοῦ χρόνου, δηλαδή σάν κάτι ποὺ ἀδιάκοπα ἀλλάζει, αὐξομειώνεται, γεννιέται καὶ σβήνει, ἀρχίζει καὶ τελειώνει;... Ἄν ἔλεγα ὅτι ὑπάρχει μόνο ἔτσι..., θά ἔπρεπε νὰ καταλήξω στὸ συμπέρασμα ὅτι δὲν ὑπάρχει διόλου. Γιὰ νὰ μπορῶ νὰ σκεφθῶ μὲ καλοσύνη, πρέπει... νὰ ὑπάρχει μέσα μου ἡ οὐσία τῆς καλοσύνης, τὸ αἰώνιο πρότυπο» (Στ' 11,183).

Φοβοῦμαι ὅτι δὲν ἔχει ἱκανοποιητικὴ κάπως ἀνθεκτικότητα φιλοσοφικὴ ἢ διττὴ αὐτὴ στήριξη ποὺ προβάλλει ὁ συγγραφέας ὑπὲρ τῆς φιλοσοφικῆς τοῦ ὑποψίας γιὰ τὴν αἰωνιότητα καὶ τὴν, ἃς πῶ ἔτσι, ἐνοίκησή της μὲς στὴν ἀνθρώπινη ἐσωτερικότητα. Τὸ πρῶτο ἐπιχείρημα —ξεκινημένο ἀπὸ τὸν Κίρκεγκωρ εἴτε τὸν Χάιντεγγερ— μᾶς βρίσκει ἀπροετοίμαστους γιὰ τὴν ἀπόδοση ὄντολογικῆς ἀποκαλυπτικότητας σὲ μιὰ θυμικὴ κατάσταση, δὲν εἶναι μέσα στὸ κλίμα τοῦ βιβλίου μιὰ τέτοια συμπερασματικὴ ὕστερα εἰ-
μαστε πιά χορτάτοι ἀπὸ τέτοιες ἐρμηνεῖες καὶ ὁ νοῦς μας ἔχει ἀρχίσει νὰ βλέπει ὅτι «χάσμα μέγα ἐστήρικται» ἀνάμεσα στὴν κατὰ περίπτωση ἐρμηνευόμενη θυμικὴ κατάσταση καὶ τὴν ὅποια — ἐπειδὴ εἶναι πολλές δυνατές — ὄντολογικὴ τῆς ἐρμηνείας. Περνῶ στὸ δεύτερο ἐπιχείρημα: Ἀπὸ τότε πού, μὲ τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Πλάτωνα, ἐπισημάνθηκε ἓνα ἄχρονο περιεχόμενο ἰδεατό, στὸ ὁποῖο μ' ἓναν τρόπο μετέχει ἡ βιωματικότητά μας, ἔχουν δοθεῖ τόσες ἐρμηνεῖες, ὥστε δυσκολεύομαι νὰ δεχθῶ τὴν τόσο σύντομη καὶ φιλοσοφικὰ ἀπροπαράσκευη καὶ ἀόριστη ἐρμηνεία τοῦ συγγραφέα. Ἴσως ὅμως ὁ συγγραφέας ξεπερνᾷ τὴν ἀδυναμία αὐτὴ στὸ Θ' κεφάλαιο (εἰδικότερα στὴν παρ. 8, σσ. 308-309, καὶ στὶς παρ. 9-10, σ. 316). Διαβάζουμε ἐκεῖ ὅτι ἡ καλοσύνη —ὅπως καὶ ἡ ἀγάπη, ἡ φιλία, ἡ ταπεινοφροσύνη κ.ἄ.τ. — στὴν οὐσία της «εἶναι μιὰ μερικότερη ἀναγωγὴ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου ... πρὸς τὸν Θεό», εἶναι μιὰ ἀπὸ τὶς «αἰώνιες δυνατότητες... ποὺ τὶς ἔχει ἐκχωρήσει ὁ Θεός» (ὅλα σσ. 307-308), ἀποτελεῖ λοιπὸν ἓνα «ὑπερβατικὸ δεδομένο» (σ. 316) καὶ ὥς τέτοια συγκροτεῖ τὸ «αἰώνιο πρότυπο» (σ. 308, πρβλ. σ. 316) τῆς ἐντὸς μας καλοσύνης. Ὡστε ἃς ἐπιφυλαχθοῦμε, μέχρις ὅτου μελετήσουμε τὶς συναφεῖς ἀναπτύξεις τοῦ Θ' κεφαλαίου (στὸ Z 2 II).

Ὅπως δὴποτε, ἀπὸ τὴ διττὴ αὐτὴ στήριξη, ἰδίως ἀπὸ τὸ δεύτερο σκέλος, ἀνάγεται ὁ συγγραφέας, ἀκουμπώντας γιὰ λίγο καὶ στὸν Μπλέικ, σὲ γενικότερη θεώρηση: «Τὸ πνεῦμα μου λοιπὸν εἶναι συνυφασμένο μὲ τὸ χρόνο καὶ τὴν αἰωνιότητα, ζεῖ τὴ σκέψη του μὲς στὸ χρόνο ἀλλὰ τὴν ἀντλεῖ ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα. Δὲ μπορεῖ νὰ γεννιέται ἢ σκέψη μονάχα ὅταν τὴν κάνουμε μέσα στὸ πνεῦμα μας συνειδητή... Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα εἶναι συνυφασμένο μὲ τὸ χρόνο, ἓνα χρόνο αὐτόνομο (δηλαδή ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὸ χῶρο), ἀλλὰ ἐγγίζει στὸ βάθος του καὶ τὴν αἰωνιότητα. Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα ἐγγίζει τὸ ἄπειρο ἢ τὴν αἰωνιότητα σὲ βάθη τέτοια ποὺ ἐμεῖς οἱ ἴδιοι —οἱ φορεῖς τοῦ πνεύματος αὐτοῦ— μπορεῖ νὰ μὴν τὰ φθάνουμε. Κανένας ἄνθρωπος δὲ φθά-

νει ὥς τὸν ἑαυτό του. Ὡστόσο ὁ ἑαυτός του ἐγγίζει τὴν αἰωνιότητα» (Στ' 11,183-184).

7

Ι. Θὰ κλείσω μὲ δύο κριτικὲς παρατηρήσεις καὶ μιὰν ἐρμηνευτικὴν. Αὐτοὶ οἱ ὑψηλοὶ στοχασμοὶ θὰ μποροῦσαν νὰ περιβληθοῦν τὸ κύρος τῆς φιλοσοφικῆς ὑποψίας, ἂν ὁ συγγραφέας εἶχε ἀντιμετωπίσει τὸ θέμα «αἰωνιότητα» ὅσο καὶ τὸ χρόνο ἢ ἄλλα προηγούμενα θέματα· ἂν εἶχε μελετήσει φιλοσοφικὰ αὐτὸ τὸ παράδοξο δεδομένο τῆς ἰδεατῆς ἐνύπαρξης μὲς στὴ βιωματικὴ μας ροὴ ἄχρονων νοηματικῶν περιεχομένων —τῶν νοημάτων μας— καὶ ἂν παράλληλα εἶχε προσεγγίσει συνειδητοποιητικὰ τὸ βίωμα τῆς αἰωνιότητος. Ὁ συγγραφέας δείχνει σὰν νὰ βιάστηκε. Ἡ ἀπλὴ δοκιμακότητα εἶναι γοητευτικὴ ὁδὸς ἀλλὰ καὶ εὐκόλη.

Ἐξ ἄλλου ὁ συγγραφέας μιλάει γιὰ τὴν αἰωνιότητα χωρὶς νὰ προσπαθήσει νὰ μᾶς τὴν κάνει νοηματικὰ καὶ βιωματικὰ προσιτὴ, νὰ μᾶς δώσει νὰ νιώσουμε κάτι ἀπὸ ἐκεῖνο ποὺ βιώνει καὶ νοεῖ. Προσωπικά, ἕως τὸ Στ' 8,174, εἶχα σχηματίσει τὴν ἐντύπωση ὅτι τὴν ταυτίζει με τὸ ἄχρονο —ἀφοῦ ἡ μόνη νοηματικὴ διαύγασή της ἀπὸ τὸ συγγραφέα βρίσκεται στὸ Στ' 4,157, ἢ μάλλον δὲν βρίσκεται ἀλλὰ μπορεῖ ν' ἀντληθεῖ συμπερασματικὰ ἀπὸ ἐκεῖ, καὶ συγκεκριμένα ἀπὸ τὴν ἐξῆς φράση (ἀπὸ τὴν ὁποία ὅμως τὸ ἐνδιάμεσο ἐπίθετο «αἰώνιο» πρέπει ν' ἀφαιρεθεῖ γιὰ ν' ἀποφευχθεῖ ἡ ταυτολογία): «Ἄν ὅμως ὁ ἴδιος ὁ χρόνος ἦταν ἡ αἰωνιότητα, τότε θὰ ἔταν συνυφασμένος ὁ χρόνος ὅχι μὲ τὸ γίνεσθαι ἀλλὰ μὲ τὸ ἀναλλοίωτο αἰώνιο εἶναι»· μὲ τὴν ταύτιση μάλιστα διαφωνοῦσα, ἐπειδὴ ἐπιτέλους ἀναλλοίωτα καὶ μὲ τοῦτο ἄχρονα εἶναι, ὅπως εἶπα πρὶν ἀπὸ λίγο, ὅλα μας τὰ νοήματα, καὶ ὅταν τὰ βιώνουμε (ἀκριβέστερα ὅταν βιώνουμε νοώντας τα) δὲν βιώνουμε βέβαια τὴν αἰωνιότητα· ἄς ἀντιπαραβάλλει κανεὶς τὶς ἀναλύσεις τοῦ Πλωτίνου (*Εἰν.* III 7), ἀπ' ὅπου παραθέτω τὰ ἐξῆς δύο σύντομα ἀποσπάσματα: «Οὕτω δὲ καὶ συνθεῖς πάλιν αὐτὸ εἰς ἓν ὁμοῦ, εἶναι ζωὴν μόνην ἐν τούτοις, τὴν ἑτερότητα συστειλάς καὶ τῆς ἐνεργείας τὸ ἄπαυστον καὶ τὸ ταυτὸν καὶ οὐδέποτε ἄλλο, καὶ οὐκ ἐξ ἄλλου νόησιν ἢ ζωὴν, ἀλλὰ τὸ ὡσαύτως καὶ αἰεὶ ἀδιαστάτως, ταῦτα πάντα ἰδὼν, αἰῶνα εἶδεν, ἰδὼν ζωὴν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ αἰεὶ, παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν. (...) Γίνεται τοίνυν ἡ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης καὶ ἀδιάστατος πανταχῇ τοῦτο, ὃ δὲ ζητοῦμεν, αἰών» (III 7, 3).

Ὡστόσο στὴ σ. 174, διαβάζοντας νὰ μεταφέρεται ἀπὸ τὸ συγγραφέα καὶ στὴν αἰωνιότητα ὁ περίφημος χαρακτηρισμὸς τοῦ Πρόκλου γιὰ τὸ ἀρχέγονο Ἐπέκεινα: «τὸ πάσης σιγῆς ἀρρητότερον» (*Εἰς τὴν Πλάτωνος Θεολογίαν* Β', ια', 110 ἄνω), ἄρχισα νὰ ἐλπίζω —καίτοι βρῆκα ὑπερβολικὴ τὴ



μεταφορά— πάντως σὲ μιὰ μυστικότερη βίωση· καὶ ἡ ἐλπίδα μου αὐτὴ ἐνισχύθηκε ἀπὸ τὴν ἐξῆς φράση τοῦ Στ' 9,177: «Τὴν αἰωνιότητα μπορούμε νὰ τὴ σκεφθοῦμε ἢ νὰ τὴ ζήσουμε ἄδηλα μὲς στὴν ψυχὴ μας ὡς πρότυπο τοῦ χρόνου». Ὡστόσο τίποτε ἐσωτερικότερο, καμιά ἐσωτερικότερη ἔκφραση δὲν ἀκολούθησε. Ἡ ἀντίληψή μου λοιπὸν εἶναι ὅτι, ὅταν ἓνας συγγραφέας κάνει λόγο γιὰ τὴν αἰωνιότητα, κάτι ἐννοεῖ καὶ κάτι νιώθει, κάποιο νοηματικό καὶ βιωματικό περιεχόμενο ζεῖ σ' αὐτὴ τὴ λέξη· ἂν λοιπὸν δὲν προσπαθεῖ νὰ μᾶς μεταγγίσει αὐτὸ ποὺ ζεῖ καὶ στὸ ὁποῖο ἀναφέρεται μέσα στὸ κείμενό του, τότε ἢ δὲν μᾶς δίνει κανένα περιεχόμενο ἢ μᾶς ἀφήνει νὰ βά-λουμε ἐμεῖς τὸ περιεχόμενο ποὺ ἔχουμε μέσα μας προσχηματισμένο. Ὅποτε εἶναι δυνατό νὰ ἐννοεῖ καὶ βιώνει αὐτὸς ἄλλα καὶ ἄλλα ἐμεῖς. Ὅμως κι ἂν αὐτὸ δὲν συμβεῖ, πάλι μένουμε μὲ τὸ αἶτημα νὰ μᾶς φωτίσει καὶ πλουτίσει μὲ τὴ σοφία του ὁ συγγραφέας ἀνικανοποίητο, καὶ μάλιστα σ' ἓναν τομέα ὅπου κατ' ἐξοχὴν χρειαζόμαστε τὸ φῶς καὶ τὸ πλοῦτος του. Ἄς μὴν ξεχνοῦμε ὅτι οἱ μεγάλοι μυστικοί, καὶ μάλιστα οἱ συγγραφεῖς, ἀγωνίζονταν νὰ μεταγγίσουν αὐτὸ ποὺ ἦταν ἀποκεκαλυμμένο καὶ τὸ ζοῦσαν μέσα τους.

Μόνο λίγες σελίδες πρὶν ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ βιβλίου, στὸ Θ' 8,321-322, παρουσιάζεται ἓνα ἄμεσο ἄγγιγμα, ὅχι καὶ πάλι τῆς αἰωνιότητας, ἀλλὰ τοῦ μεταίχμιου θὰ ἔλεγα πέρ' ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐκτείνεται τὸ μυστικὸ φέγγος τοῦ αἰωνίου. Τὸ παραθέτω περικεκομμένο (θὰ ἐπανέλθω στὸ Z 2 Π) γιὰ νὰ συνειδητοποιήσουμε ποῦ ἐπιδιώκει ὁ συγγραφέας νὰ φτάσει μελετώντας τὸ χρόνο: «Ἄν μπορούσε ὁ ἄνθρωπος νὰ δοθεῖ στὸν Θεὸ ἢ στὸ φίλο του... μὲ τέτοιο τρόπο ποὺ ἡ αὐταπάρνηση καὶ ἡ θυσία νὰ ᾖ ἀπόλυτη καὶ πρὶν σημειωθεῖ μὲ τὸ θάνατο, μὲ τὴ σταύρωση, μὲ τὸ ὀλοκαύτωμα, τότε θὰ μπορούσε νὰ ζήσει ταυτόχρονα —ἄς ποῦμε, ἐμπειρικά— στὸ χρόνο καὶ στὴν αἰωνιότητα. Αὐτὸ ὅμως δὲν τὸ κατορθώνει ὁ ἄνθρωπος. Τὴ στιγμὴ ποὺ τὸ κατορθώνει —καὶ τὸ κατορθώνει μόνο ὅταν, ἀφοῦ πεῖ 'τετέλεσται', κλίνει τὴν κεφαλὴ καὶ πεθαίνει— δὲν ἀνήκει πιά στὴν ἐγκόσμια ζωὴ κι ἔχει ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὰ φυσικὰ δεσμά. Ἡ στιγμὴ αὐτὴ εἶναι ἡ ἴδια ἡ αἰωνιότητα».

Ἐρωτῶ : τί ἀντίκρισμα ἔχει μέσα μας αὐτὴ ἡ φράση τοῦ συγγραφέα γιὰ τὴν ἐπιθανάτια τούτη «στιγμὴ [ποῦ] εἶναι ἡ ἴδια ἡ αἰωνιότητα», τί ἀντίκρισμα ἔχει μέσα στὸν ἴδιο τὸ συγγραφέα; Τυπικά, θέλω νὰ πῶ: μὲ τὸν ἀπόλυτο διαχωρισμὸ ποὺ θέτει, κανένα. Ὡστόσο, ὁ συγγραφέας δὲν ἔχει λάβει ὑπόψη τὴ διαίσθησι. Γιὰ μένα δηλαδή, ἡ αἰωνιότητα βιώνεται στὴν ἐκσταση — βιώνεται βέβαια ὅχι στὴ μέγιστη ἀλλὰ στὴ μεγαλύτερη δυνατὴ στὸν ἄνθρωπο γνησιότητα καὶ πληρότητα· ἀλλὰ βιώνεται ἀκόμη καὶ σὲ κάποιους ἀπόηχους, κάποιους ἀντικτύπους τῆς μέσα στὴ διαίσθησή μας κατὰ κάποιες μεγάλες ἱερές στιγμές: στὴν κατάνυξη τῆς προσευχῆς, στὸν λατρευτικὸ θαυμασμό, στὴ λατρευτικὴ πληρότητα τοῦ ἔρωτα, στὴν ὁλοῦπρακτα καταφασκό-



μενη θυσία καὶ σὲ ἄλλα τέτοια, καὶ ἀκόμη κατὰ τὴν ἀφομοίωση ἀπὸ τὴν ἐσωτερικότητά μας αὐτοῦ ποὺ εἶναι πραγματωμένο σὲ μερικὰ μάλιστα, καίριας εὐστοχίας, ἔργα τέχνης. Συνειδητοποιοῦμε μὲ βάση αὐτὴ τὴν ἄμεση ἢ διαισθητικὴ βίωση ὅτι ἡ αἰωνιότητα δὲν εἶναι οὔτε χρόνος οὔτε ἄχρονο ἀλλὰ κάτι τρίτο — πηγὴ ἴσως τῶν δύο πρώτων. Μιὰ τέτοια λοιπὸν ἀκολουθία ἱερῶν στιγμῶν εἶναι ὅταν προσεγγίζουμε στὸ ὄριο τῆς ὁλοκλήρωσης, μὲ τὸ θάνατο, τῆς θυσίας μας:

«Μνήσθητι, Κύριε, εἶναι κοντά· μνήσθητι, Κύριε, ἐφάνη...

Σὲ τέτοιες καταστάσεις διαβρώνεται ἡ ἐμπειρική, ἡ χρονικὴ μας συνειδητότητα, ἐνδεχομένως καὶ ἡ σωματικότητα, καὶ εἰσχωρεῖ, διαποτίζοντάς τὴν καὶ κάπως μεταστοιχειώνοντάς τὴν, κάτι ἀπὸ ἐκεῖνο τὸ τρίτο ποὺ δὲν εἶναι οὔτε χρόνος, οὔτε ἄχρονο, ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα (παραπέμπω στὸ ἀπόσπασμα 9 ἀπὸ τὸ Σχεδιάσμα Β' τῶν *Ἐλεύθερων Πολιορκημένων*) (βλ. καὶ Ζ 2 II-III).

II. Ἡ ἐρμηνευτικὴ τέλος παρατήρηση συνδέεται μὲ τὴ διαστολὴ τῆς ἀπειροσύνης ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα. Στὸ Ε' κεφάλαιο ἡ μεταφυσικὴ ἀπειροσύνη προσεγγίζεται ἀπὸ τὸ χωρικὰ πεπερασμένο τοῦ φυσικοῦ κόσμου καὶ κλίνει ἔτσι κανεῖς νὰ τὴν ἐννοήσῃ ὡς κάτι σὰν χωρικὴ ἀπειροσύνη, σὰν ἀπειροσύνη ποὺ δυνατοποιεῖ τὸ χῶρο. Ὡστόσο στὸ Στ' κεφάλαιο ἀντιμετωπίζεται τὸ θέμα τοῦ ἄπειρου χρόνου, ὁ ὁποῖος τίθεται ὡς «ταυτόσημος μὲ τὴν αἰωνιότητα» (Στ' 4,157). Τονίζει μάλιστα ὁ συγγραφέας: «Τὸ ἄπειρο εἶναι τὸ ἀπόλυτο. Καὶ ἡ αἰωνιότητα εἶναι τὸ ἀπόλυτο... Τὸ ἀπόλυτο δὲ μπορεῖ νὰ ἔχει δυὸ φάσεις, τὴ φάση τοῦ ἀπείρου καὶ τὴ φάση τῆς αἰωνιότητος. Δὲ μπορεῖ δηλαδὴ νὰ ἔχει δυὸ φάσεις στὴν ἴδια τοῦ τῆ φύση, στὴν ἴδια τοῦ τὴν οὐσία... Ἄν λοιπὸν τὸ ἄπειρο καὶ ἡ αἰωνιότητα σημαίνουν καὶ τὰ δυὸ τὸ ἀπόλυτο, δὲ μπορεῖ νὰ σημαίνουν τὸ ἀπόλυτο ὡς δυὸ ξεχωριστὰ πράγματα, ἀλλὰ ὡς ἓνα καὶ τὸ αὐτὸ πράγμα» (Στ' 4,156-157). Ἐντούτοις ὁ συγγραφέας προτιμᾷ διαφανῶς τὸν ὅρο αἰωνιότητα ἀπὸ τὸν ὅρο ἄπειρος χρόνος. Εἶναι φανερό: θέλει ν' ἀποφύγῃ τὸ δεύτερο σκέλος τοῦ δεύτερου ὅρου, ἐπειδὴ πράγματι δὲν ἔχει τὴ θέση τοῦ ἐδῶ. Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο μιλάει ἀπλῶς γιὰ ἄπειρο καὶ ὄχι γιὰ ἄπειρο χρόνου (ἢ ἄπειρο χῶρο), μολονότι ἐννοεῖ κάτι ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὸν φυσικὸ χῶρο. Θὰ ἐρμήνευα λοιπὸν ὅτι γιὰ τὸ συγγραφέα τὸ ἀπόλυτο εἶναι ἓνα, καὶ κατὰ τὴν ὀπτικὴ γωνία τῆς θεώρησης νοεῖται ὡς ἄπειρο (δηλαδὴ ἄπειρο χωρικὰ) ἢ ὡς αἰώνιο (ἢ ἄπειρο χρονικά). Τὸ ἐρώτημα εἶναι ἂν μπορεῖ ν' ἀποδοθοῦν στὸ ἀπόλυτο κάτι σὰν δυὸ διαστάσεις, ἡ ἀντίστοιχη στὸ χῶρο ἀπειροσύνη καὶ ἡ αἰωνιότητα. Ἀπὸ τὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα* ὠθεῖται κανεῖς στὸ συμπέρασμα ὅτι κατὰ κάποιον τρόπο μπορεῖ.

Ε. Τὸ παγκόσμιο πνεῦμα

1

Μετὰ ἀπὸ τὶς δύο «διαστάσεις» θὰ ἔλεγε ἴσως κανεῖς, τὶς δύο ἀκριβέστερα ἀπόψεις, ποὺ κατέκτησε ὡς τώρα, τοῦ παγκόσμιου πνεύματος, τὴν ἀπειροσύνη καὶ τὴν αἰωνιότητα, προχωρεῖ ὁ συγγραφέας (κεφάλαιο Ζ') σὲ θεματικὸ προβληματισμὸ πάνω στὸ ἴδιο τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ἀλλὰ καὶ στὴ σχέση του μὲ τὸ ἀνθρώπινο. Μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι, τώρα ποὺ προσπελάζει στὰ ὕψιστα, ἢ ἄλλωστε καὶ ἔως ἐδῶ ἀκροσφαλῆς κατὰ πολλὰ, μολονότι ἀκμαία φιλοσοφικότητά του κάμπτεται. Τὸ περιεχόμενο βέβαια τοῦ κεφαλαίου, ὅπως καὶ τῶν ὑπόλοιπων δύο, εἶναι πλουσιότατο — ἴσως πλουσιότερο ἀπὸ τῶν προηγούμενων δύο — καὶ σὲ βιωματικούς καὶ σὲ διανοητικούς στοχασμούς. Ὅμως κατὰ τὸ μεγαλύτερο μέρος του εἶναι φιλοσοφικὰ ἐπίπεδο, διαρρέει εἴτε σὲ ἀναιρετικὲς ἀναμετρήσεις μὲ ἀντιλήψεις ἄλλων φιλοσόφων — ὅξυνούστατες ἀσφαλῶς καὶ ἐπιχειρηματολογικὰ εὐρηματικότερες ἀλλὰ πολὺ λίγο ὑποβοηθητικὲς τῆς φιλοσοφικῆς πρόβασης καὶ ἀνόδου — εἴτε σὲ ἀπλῶς δοκιμακὴ διαπραγμάτευση — καθ' ἑαυτὴν θαυμαστὴ γιὰ τὴ μυστικὴ προπάντων καὶ ἐνημέρωση καὶ σοφία της, ὅμως χωρὶς τὴν ἀναγκαῖα φιλοσοφικὴ ὄχι μόνο δόμηση ἀλλὰ σὲ πολλὰ σημεῖα, ἰδίως πρὸς τὸ τέλος, οὔτε ὀργάνωση. Θὰ προσπαθῆσω ἐδῶ νὰ παρουσιάσω — ἀσκώντας καὶ τὴ σχετικὴ κριτικὴ — τὴ φιλοσοφικὴ ἀνέλιξη τοῦ κεφαλαίου.

Στὴν ἀρχὴ ὁ συγγραφέας ἐπαναλαμβάνει τὸ κύριο καὶ ἄλλωστε — ὅσο τουλάχιστο, μὲ βάση τὶς προϋποθέσεις του, βλέπω — ὀρθότατο ἔρεισμα τῆς μεταφυσικῆς του: Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα εἶναι ποιοτικὰ ἑτερογενὲς ἀπὸ τὴ φύση· ἄρα δὲν εἶναι φύση· ἐπομένως «δὲ μπορεῖ νὰ γεννιέται ἀπὸ τὴ φύση» (Ζ' 3,187)· ἀναντίρρητα, ἔχει προϋπόθεση τὶς βιολογικὲς, κυρίως τὶς φυσιολογικὲς λειτουργίες τοῦ ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ· ἀλλὰ τοῦτο δὲν μπορεῖ νὰ σημαίνει παρὰ ὅτι ἀπλῶς «συζεῖ μὲ τὴ φύση, ... συνυφαίνεται μὲ τὴν ὕλη καὶ τὴν ἐνέργεια» (Ζ' 4,191), ὄχι ὅμως πῶς εἶναι προϊόν τους. Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος τονίζει καὶ πάλι ὁ συγγραφέας ἐκεῖνο ποὺ ἐκθέσαμε καὶ σταθμίσαμε στὸ Β 5 I-II: ὅτι ὁ φυσικὸς κόσμος, ὡς αἰτιοκρατούμενη συνάρτηση, προϋποθέτει τὸν ἐξωφυσικὸ παράγοντα ποὺ τὸν δημιούργησε: «Τὸ λιγότερο βέβαιο ἀπ' ὅλα εἶναι ὅτι ὁ φυσικὸς κόσμος εἶναι αὐτοδύναμος, ὅτι τὸ σύμπαν εἶναι μόνο φύση, ὅτι ἡ φύση εἶναι αὐτόνομη. Πῶς μπορεῖ νὰ ᾖ δυνατὸ τὸ ἀναγκαῖο ἢ τὸ πιθανὸ στὸν κόσμο, χωρὶς νὰ ὑπάρχει ἡ δύναμη ποὺ κάνει τὸ ἀναγκαῖο νὰ γίνεται ἀναγκαῖο καὶ τὸ πιθανὸ νὰ γίνεται πιθανό;... Τὸ κάτι αὐτὸ ποὺ κάνει τὸ ἀναγκαῖο νὰ ᾖ ἀναγκαῖο, τὸ δυνατὸ νὰ ᾖ δυνατό, τὴ φύση νὰ ᾖ φύση, τὸ ἀδύνατο νὰ ᾖ ἀδύνατο (ἀλλὰ καὶ νὰ γίνεται δυνατό) εἶναι τὸ μέγα καὶ ἀσύλληπτο ἕτερον... Αὐτὸ τὸ ἕτερον τὸ λέμε πνεῦμα» (Ζ' 5,193).

Δὲν εἶναι βέβαια καθόλου ἀβάσιμη ἡ ὑποψία ὅτι, ἀφοῦ ἔχουμε μέσα μας, ἀφοῦ ἡ ἐσωτερικότητά μας εἶναι κάτι ἐξωφυσικὸ καὶ ἀφοῦ ἡ φύση πρέπει νὰ ἔχει δημιουργηθεῖ ἀπὸ κάτι ἐξωφυσικὸ, πιθανότατα μάλιστα καὶ νὰ ἐνυπάρχει μέσα του, ἄρα αὐτὸ τὸ μεταφυσικὸ ἐξωφυσικὸ ἔχει μιὰ συγγένεια μὲ τὸ ἀνθρώπινο, τὴ συγγένεια ποὺ κάτι ἔχει μ' ἐκεῖνο ποὺ προέρχεται ἀπ' αὐτό, μὲ τὸ παράγωγό του· (πρβλ. «Πῶς μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ σκέψη εἶναι κάτι ποὺ ξεκίνησε κάποτε μέσα ἀπὸ τὸ διανοητικὸ μηδέν, ὅτι ὁ νοῦς εἶναι κάτι ποὺ ἐπήγασε κάποτε, μαζὶ μὲ τὸν ἄνθρωπο, μέσα ἀπὸ ἓναν κόσμον ἀπόλυτα ἄλογο;», Α' 10,11. «Δὲ μπορεῖ νὰ γεννιέται ἡ σκέψη μονάχα ὅταν τὴν κάνουμε μὲς στὸ πνεῦμα μας συνειδητή, οὔτε μπορεῖ νὰ παύει νὰ ὑπάρχει ὅταν παύει νὰ ᾿ναι μέσα μας συνειδητή», Στ' 11,183). Ὡστόσο, ἐφόσον θέτουμε ὡς βάση μας τὴν ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ ἐξωφυσικότητα δημιουργία τῆς φύσης, θὰ ἐνισχυόταν ἡ ὑποψία τῆς συγγενείας τῆς μὲ τὴ δική μας ἐξωφυσικότητα, ἂν ἀναγνωρίζαμε στὴν τελευταία πραγματώσεις πού, μὲ ἀναλογικὴ σκέψη, θὰ μπορούσαν νὰ ἐρμηνευθοῦν ὡς συγγενικὲς μ' ἐκεῖνες τῆς πρώτης. Ὁ συγγραφέας ἐνδιέτριψε στὴν πνευματικὴ κυρίως δημιουργικότητα τοῦ ἀνθρώπου, αὐτὴ ὅμως δὲν μπορεῖ ν' ἀρκέσει ἐπειδὴ ἀποτελεῖ ἐνδοπνευματικὴ διεργασία (βλ. Β 6 III-IV). Ἀσφαλῶς ὑπάρχει τὸ δεδομένο τῆς ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα συγκρότησης τοῦ «φαινομένου» τοῦ κόσμου, τὸ ὁποῖο μάλιστα κατὰ τὸ συγγραφέα δὲν εἶναι ἀπλῶς ἀνθρώπινα ὑποκειμενικὸ, ἀλλὰ συμπίπτει μερικῶς καὶ ἀτελῶς μὲ τὴν ἴδια τὴν ἀντικειμενικότητα τοῦ κόσμου, μὲ τὸν ἴδιο τὸν κόσμον (βλ. Β 1 I-II). Ὅμως τὴν πλευρὰν αὐτὴ τοῦ θέματος δὲν τὴν ἔχει ἐπεξεργασθεῖ περαιτέρω ὁ συγγραφέας.

2

Τὸ πρόβλημα ποὺ ἀντιμετωπίζει στὴ συνέχεια ὁ συγγραφέας εἶναι ἡ γενικότατη νοηματικὴ σύλληψη αὐτοῦ ποὺ ἐπισήμανε (βλ. Ε 1) ὡς «τὸ μέγα καὶ ἀσύλληπτο ἕτερον» καὶ ἀποκάλεσε πνεῦμα, παγκόσμιο πνεῦμα· ἡ σύλληψη κάποιων στοιχείων τῆς νοηματικῆς του οὐσίας. Σὲ μαχητικὴ ἀναμέτρηση μὲ τὴν ἀντίστοιχη νοηματοδοσία του ἀπὸ τὸν Σοπενάουερ (= τυφλὴ Βούληση) καὶ ἀπὸ τὸν Ἑγέλο (= λόγος ἀντικειμενοποιημένος ὡς φύση καὶ αὐτοσυνειδητοποιούμενος μὲ τὸν ἄνθρωπον) —ἀναμέτρηση ποὺ μαζὶ μὲ τὸν Ἑγέλο ἐκτείνεται καὶ στὸν Σέλλινγκ καὶ ποὺ ἀπέναντι στὸν Σοπενάουερ ψυχολογίζει κάπου—, θέτει ὁ συγγραφέας αὐτὸ τὸ «ἕτερον» ὡς σκέψη μὲ συνείδηση πάντως, καὶ πάνω σ' αὐτὴ τὴ βάση προβληματίζεται μὲ διάφορες δυνατὲς συνειδητοποιητικὲς «ἐκδοχές»:

Ἀφοῦ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι ἐνσυνείδητο, ἄρα πρέπει ν' ἀποτελεῖ ἓνα ἐγώ. Τοῦτο ὅμως ἐπιβάλλει τὴν ἐγκατάλειψη τῆς ἄλλης βάσης, ὅτι δηλαδή τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι τὸ «πᾶν», τὸ «ἀπόλυτο, ἄπειρο, μοναδι-

κό». Τὸ παγκόσμιο δηλαδή πνεῦμα, θεωρημένο «ὡς τὸ ἀπόλυτο ἢ ἄπειρο Ἐγώ,... περιέχει μιὰ φοβερὴ ἀντινομία: ἡ ἀπόλυτη μοναξιά τοῦ Ἐγὼ αἶρει τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Ἐγὼ». Ἐγκαταλείπει λοιπὸν —ἀλλὰ προσωρινά— τὴ βάση τῆς ἀπολυτοσύνης ὁ συγγραφέας καὶ προβληματίζεται μὲ τὶς διανοιγόμενες δυνατότητες: Ἀπέναντι στὸ μὴ ἀπόλυτο παγκόσμιο Ἐγὼ ὑπάρχει ἀναγκαῖα «κάποιος συνομιλητῆς, κάποιος γείτονας, κάποιος ἄλλος, κάποιος Ἐσύ». Τέτοιος συνομιλητῆς μπορεῖ νὰ εἶναι ἢ ὁ ἄνθρωπος ἢ ὁ Θεός. Ἄν εἶναι ὁ ἄνθρωπος, αὐτὸ θὰ ἐσήμαινε ὅτι «τὸ μικρὸ καὶ ἀσήμαντο ἀνθρώπινο ἔκτι» θ' ἄρκοῦσε γιὰ νὰ κάνει τὸ πᾶν νὰ μὴ ν εἶναι τὸ πᾶν». Ὡστε, εὐλογότερη φαίνεται «ἡ ἄλλη ἐκδοχή, δηλαδή... ὅτι ὁ συνομιλητῆς τοῦ παγκόσμιου πνεύματος εἶναι ὁ Θεός». Ἐντούτοις ὁ συγγραφέας ἀρνεῖται τελικὰ νὰ ἐγκαταλείψει τὴ βάση τῆς ἀπολυτοσύνης τοῦ παγκόσμιου πνεύματος καὶ δηλώνει ὅτι πρέπει ν' ἀναλογισθοῦμε πὼς ἡ ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης εἶναι «συνυφασμένη μὲ τὴν ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπινου μυαλοῦ» (ὅλα Ζ' 7,200). Ἔτσι, γιὰ μιὰ στιγμή μελετᾷ τὴ δυνατότητα ποὺ εἶχε πιὸ πρὶν λογικὰ ἀπορρίψει: νὰ μὴν αἶρει τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Ἐγὼ ἢ ἀπόλυτη μοναξιά, ἀλλὰ νὰ ἰσχύει πάνω στὸ παγκόσμιο πνεῦμα ἡ ὑποψία τοῦ Ἐμπεδοκλῆ: «Φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μόνον» (Diels-Kranz, 31,B 134,4). Καὶ παρατηρεῖ — μὲ στοχασμὸ πιά ἐδῶ ὄχι διανοητικὸ ἀλλὰ βιωματικόν: «Ἔχει κάτι τὸ μεγάλο μέσα τῆς ἡ σύλληψη τῆς ἀπόλυτης μοναξιάς, τῆς ἄπειρης ἐρημιάς τοῦ παγκόσμιου πνεύματος, τοῦ παγκόσμιου ἐγὼ. Μήπως δὲν ὑπάρχουν στιγμὲς —ἢ ἔστω ἅπιαστες στιγμὲς στιγμῶν— ποὺ καὶ τὸ δικό μας πνεῦμα, τὸ ἀνθρώπινο, κυριεύεται ἀπὸ τὸ αἶσθημα τῆς ἀπόλυτης ἐρημιάς, ἀπὸ τὸ αἶσθημα ὅτι ἀποτελεῖ ἓνα ἔγὼ δίχως καμιάν ἀνταπόκριση, δίχως κανένα ἔσύ; Θὰ πεῖτε ἴσως ὅτι οἱ στιγμὲς αὐτὲς εἶναι στιγμὲς ἀδυναμίας... Δὲν ξέρω... Ὅταν ἔπνευμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος, δὲν ἦταν τὸ πνεῦμα αὐτὸ ἀπόλυτα ἔρημο ἀλλὰ ταυτόχρονα πανίσχυρο καὶ ὑπέροχο στὸ μεγαλεῖο του; Ἡ ποιητικὴ λοιπὸν σύλληψη τοῦ παγκόσμιου πνεύματος στὴν ἀπόλυτη μοναξιά του, ὅσο κι ἂν ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ ὅ,τι μπορεῖ νὰ συλλάβει λογικὰ ἡ σκέψη μας, ἔχει μέσα τῆς μιὰ μεγάλη ἠθικὴ ὁμορφιά. Καὶ ὅ,τι διαμορφώνει ἡ ποιητικὴ σκέψη ὡς ἠθικὰ ὠραῖο, μπορεῖ νὰ ἔναι ἓνας δρόμος ποὺ ὁδηγεῖ στὴν ἀλήθεια» (Ζ' 7,201-202).

Ἀνεξάρτητα πάντως ἀπὸ τὴν ὀλιγόστιγμη αὐτὴ παράδοση στὸν ποιητικὸν ὀραματισμό, ὁ συγγραφέας ἐμμένει καὶ στὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ ὡς συνομιλητῆ τοῦ καὶ ἀπόλυτου καὶ ἐνσυνείδητου παγκόσμιου πνεύματος. Ἔτσι, ὁ προβληματισμὸς του στρέφεται γύρω ἀπὸ τὴ συνειδητότητα τοῦ τελευταίου: «Τὸ παγκόσμιο πνεῦμα μπορεῖ νὰ βρίσκεται πέρα ἀπὸ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ ἔγὼ καὶ στὸ ἔσύ. Μπορεῖ μάλιστα τὸ ἔσύ —καὶ ὄχι τὸ ἔγὼ— νὰ ἔναι ἡ οὐσία τοῦ παγκόσμιου πνεύματος. Μπορεῖ μ' ἄλλα λόγια τὸ παγκόσμιο πνεῦμα νὰ ἔχει συνείδηση ὅλων τῶν ἄλλων ὄντων, ἀκόμα

καὶ τοῦ Θεοῦ, ὅχι ὁμῶς τοῦ ἑαυτοῦ του. Μπορεῖ ν' ἀπευθύνεται σὲ ὅλα, χωρὶς ν' ἀπευθύνεται στὸν ἑαυτό του. Μπορεῖ νὰ λέει ἀδιάκοπα 'ἐσύ', χωρὶς νὰ λέει ποτέ του 'ἐγώ' (Ζ' 7,202). (Στὸ τελευταῖο μάλιστα κεφάλαιο, τὸ Θ', συμπληρώνει αὐτὴ τὴν ὑπόψια ὡς ἐξῆς: «Δὲν ξέρω... ἂν αὐτὸ [δηλαδὴ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα] λέει ποτέ του 'ἐγώ'. Ἴσως λέει μονάχα 'Ἐσύ' ἀπευθύνοντας τὸ λόγο στὸν Θεό. Μὴ λέγοντας ὁμῶς ποτέ του 'ἐγώ', μπορεῖ ἴσως νὰ γνωρίζει τὸν ἑαυτό του πολὺ περισσότερο ἀπ' ὅ,τι γνωρίζουμε ἐμεῖς τὸν ἑαυτό μας, ἐμεῖς ποὺ λέμε ἀδιάκοπα 'ἐγώ' [Θ' 11,321]). Λίγες παραγράφους πιὸ κάτω (στὸ Ζ' κεφάλαιο) προεξαγγέλλει ὁ συγγραφέας πῶς ἐννοεῖ αὐτὸν τὸ συνομιλητὴ τοῦ παγκόσμιου πνεύματος Θεό — μολονότι θὰ ἐκθέσει τὴν ὅλη του ἀντίληψη στὸ ἐπόμενο κεφάλαιο: Τὸν ἐννοεῖ ὡς τὸ «ὑπεραπόλυτο πνεῦμα» (Ζ' 17,237). Καταφανῶς ἀδιαφορεῖ καὶ πάλι γιὰ τὴν ἀντίφαση (ἡ ἐννοια τοῦ ἀπολύτου ἀποκλείει ἐκείνη τοῦ ὑπεραπολύτου)· πρέπει ὁμῶς νὰ ὁμολογηθεῖ ὅτι στηρίζεται στὶς ἐπαναλαμβανόμενες μέσα στοὺς αἰῶνες κατακτήσεις μεγάλων μυστικῶν (βλ. Στ' 1).

3

Μὲ τεθειμένη τὴ βάση τῆς ἀπολυτοσύνης τοῦ παγκόσμιου πνεύματος, ἐξετάζει κατόπιν ὁ συγγραφέας τὴ δυνατότητα τῆς ὑπαρξης καὶ τοῦ ἀπόλυτου μηδενός. Τὴν ἀρνεῖται. Τὸ θεμελιακὸ τοῦ ἐπιχείρημα εἶναι ὅτι «τὸ ὄν τοῦ μηδενός θὰ ἴταν τὸ μηδέν τοῦ ὄντος· καὶ αὐτὸ σὲ σημασία ἀπόλυτη» (Ζ' 8,207). Ἀναλυτικότερα ἐκφράζεται στὸ ἐξῆς χωρίο τοῦ προηγούμενου ἔργου τοῦ *Ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ἡ ἐποχὴ μας* (κεφ. Ε', παρ. 2, σσ. 100-101), τὸ ὁποῖο παραθέτει ἐδῶ. «Τὸ μηδέν μπορεῖ νὰ συλληφθεῖ ὡς ἐννοια ἢ ὡς μαθηματικὸς ὅρος, ποτέ ὁμῶς ὡς πραγματικότητα, γιὰτὶ εἶναι ἀπλούστατα ἢ ἀπόλυτη ἄρνηση κάθε πραγματικότητας. Καὶ δὲν εἶναι κἀν μόνον αὐτό. Τὸ μηδέν, ὡς φυσικὸ μηδέν, θὰ ἴπρεπε νὰ ἴναι, ἂν κατ' ἀρχὴν ὑπάρχει, κάτι ἀπόλυτο. Ἄν δὲν εἶναι ἀπόλυτο τὸ μηδέν, τότε ἀπλούστατα δὲν εἶναι μηδέν ἀλλὰ εἶναι κάτι. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ, ὁμῶς, ποὺ θὰ παραδεχθοῦμε ὅτι εἶναι ἀπόλυτο, δὲ μπορεῖ ν' ἀναφέρεται μόνο σὲ κάτι, ἀλλὰ πρέπει ν' ἀναφέρεται στὸ πᾶν. Κι ἂν ἀναφέρεται στὸ πᾶν, τότε τὸ πᾶν εἶναι μηδέν. Τὸ μηδέν δὲ συμβιβάζεται μὲ τὴν πραγματικότητα καὶ μὲ τὴν ὑπαρξη. Τὸ μηδέν εἶναι ἀσυμβίβαστο μὲ ὅτιδήποτε ἄλλο (δηλαδὴ μὲ ὅτιδήποτε ἄλλο ποὺ δὲν εἶναι μηδέν)» (Ζ' 8,202-203).

Ὅπως βλέπει κανεῖς, ἡ ἄρνηση τοῦ ἀπόλυτου μηδενός στηρίζεται στὴν ἐννοια τοῦ ἀπολύτου: Ὅ,τι εἶναι ἀπόλυτο, δὲν ἀνέχεται τίποτε «ἐξω» ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, ἐπειδὴ ἔτσι παύει νὰ εἶναι ἀπόλυτο· ἂν λοιπὸν εὐλόγα δεχόμεστε τὸ ἀπόλυτο ὄν, εἴμαστε ὑποχρεωμένοι ν' ἀποκλείσουμε τὸ ἀπόλυτο μηδέν. Εἶδαμε (Δ 7 II) καὶ κατὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῆς σχέσης τοῦ ἀπείρου μὲ

τὸ αἰώνιο νὰ χρησιμοποιεῖ ὁ συγγραφέας τὴν ἴδια ἐπιχειρηματολογικὴ βᾶση (βλ. τὸ παρατεθειμένο χωρίο ἐκεῖ ἀπὸ τὸ Στ' 4,156-157). Στὴν περίπτωση ὁμοῦ τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὸ ἀπόλυτο μηδέν ἢ ἔτσι κι ἄλλιῶς δογματικὴ αὐτὴ ἐπιχειρηματολογία εἶναι, ἐπειδὴ ἀναφέρεται ὅχι πιά σὲ ιδιότητες ἀλλὰ στὴν ἴδια τὴν οὐσία τοῦ ἀπολύτου, ἀκόμη πιὸ παρακινδυνευμένη — κι αὐτὸ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ὅτι ἡ κριτικὴ ἀναμέτρηση τοῦ συγγραφέα μὲ τίς, ἄς πῶ ἔτσι, «ὄντολογίες τοῦ μηδενός» τοῦ Ἑγέλου καὶ τοῦ Σάρτρ (στὸν Χάιντεγγερ δὲν γίνεται ἀναφορὰ γιὰ τὸ θέμα αὐτό) (βλ. Ζ' 8,205-207) εὐστοχεῖ. Ὁ λόγος εἶναι ἐσωτερικός: Ἀπὸ τὴ στιγμὴ δηλαδὴ ποὺ ἔχει θέσει ὁ συγγραφέας πάνω ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο τὸ ὑπεραπόλυτο, τίποτε δὲν ἀποκλείει τὴ διαλεκτικὴ — ἢ ὅπως ἄλλιῶς κι ἂν πρέπει νὰ τὴν ἀποκαλέσουμε— διακλάδωση τοῦ τελευταίου σὲ ἀπόλυτο ὄν καὶ σὲ ἀπόλυτο μηδέν.

Ἰδιαίτερα ἀπασχολεῖται ὁ συγγραφέας μὲ τὸ μαθηματικὸ μηδέν σὲ ἀναμέτρηση μὲ τὸν Ράσσελ καὶ ἄλλους μαθηματικούς καὶ καταδεικνύει πειστικότερα κάτι ἀνάλογο μ' ἐκεῖνο ποὺ κατέδειξε στὸ κεφάλαιο Στ' (βλ. Δ 1 I) ἀναφορικὰ μὲ τὸ μαθηματικὸ ἄπειρο: ὅτι καὶ τὸ μαθηματικὸ μηδέν δὲν ἔχει «ὄντολογικὴ ὑπόσταση» (Ζ' 9,209) ἀλλὰ εἶναι ἀπλούστατα ἓνα σκέτο πλάσμα ποὺ μᾶς χρειάζεται ὡς σύμβολο τοῦ $\mu \eta \delta \epsilon \nu$, ὡς σύμβολο τῆς ἀπουσίας $\kappa \acute{\alpha} \theta \epsilon$ μεγέθους» (Ζ' 9,210).

4

Ἀπορρίπτοντας ὁ συγγραφέας τὸ ἀπόλυτο μηδέν, ἀπορρίπτει καὶ τὴ δυνατότητα νὰ ἔχει γεννηθεῖ ὁ φυσικὸς κόσμος «ἐκ τοῦ μηδενός», ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο τίποτα. Ἄρα ὁ κόσμος πρέπει, καὶ πρὶν ἀποκτήσει φυσικὴν ὕπαρξη, νὰ ὑπῆρξε — ποῦ ἄλλοῦ ἢ ὅχι μέσα στοὺς κόλπους τοῦ ἀπολύτου ὄντος, τοῦ παγκόσμιου πνεύματος, μὲς στὸ ὁποῖο μάλιστα, ὡς ἄπειρο καὶ αἰώνιο, δὲν τίθεται ζήτημα παρελθόντος ποὺ δὲν εἶναι καὶ παρὸν καὶ μέλλον. «Κάτι ποὺ δὲν ἔχει ἀκόμα ὑπάρξει — καὶ μάλιστα ὁλόκληρος ὁ φυσικὸς κόσμος πρὶν δημιουργηθεῖ ὁ πρωταρχικὸς πυρήνας του — προέρχεται ἀπὸ κάτι τὸ φυσικὰ ἀνύπαρκτο, ποὺ ὥστόσο δὲν εἶναι μηδέν. Καὶ κάτι ποὺ ἔπαψε νὰ ὑπάρχει μπαίνει ἐπίσης σὲ μιὰ κατάσταση φυσικῆς ἀνυπαρξίας ποὺ κι αὐτὴ δὲν εἶναι μηδέν. Μ' ἄλλα λόγια τὸ ἀνύπαρκτο σὲ σχέση μὲ τὸ φυσικὸ κόσμο εἶναι ὑπαρκτὸ μέσα στὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Ἔτσι ἀναιρεῖται ἡ ἀνυπαρξία ὡς ἀπόλυτη κατάσταση καὶ ὑπάρχει μόνο ὡς κατάσταση σὲ σχέση μὲ τὴ φύση. Ἡ ἀνυπαρξία εἶναι μιὰ σχετικὴ ἀπουσία, δὲν εἶναι τὸ μηδέν. Τὸ παγκόσμιο πνεῦμα περιέχει μέσα του καὶ ὅσα δὲν ὑπάρχουν ἤ, ἂν προτιμᾶτε μιὰ παράδοξη διατύπωση, περιέχεται καὶ σὲ ὅσα δὲν ὑπάρχουν, δηλαδὴ σὲ ὅσα δὲν ἄρχισαν ἀκόμα νὰ ὑπάρχουν ἢ ἔπαψαν νὰ ὑπάρχουν» (Ζ' 8,203).

5

Ι. Τὸ ἐρώτημα εἶναι πῶς ἐννοεῖ ὁ συγγραφέας αὐτὴ τὴν μέσα στὸ παγκόσμιο πνεῦμα ἐνύπαρξη τοῦ κόσμου. Ἀκουμπᾶ σὲ μερικὲς ἀπόψεις τοῦ ἐμπνευσμένου ἀπὸ τὴ σοφία τῆς Ἀνατολῆς, ιδίως τὴν Ἰνδική, Πῶλ Μπρῶντον (μολονότι ἀποκρούει τὸν πανθεισμό του), διατυπωμένες στὸ ἔργο τοῦ τελευταίου *Ἡ σοφία τοῦ ὑπερεαυτοῦ* (Paul Brunton, *The Wisdom of the Overself*). Παραθέτω: «Λέει ὁ Μπρῶντον... ὅτι ἡ δυνατότητα νὰ δημιουργηθεῖ κάτι ἀπὸ τὸ τίποτε ἢ νὰ ἐξαφανισθεῖ καὶ νὰ γίνεи τίποτε εἶναι ἀπόλυτα ἀστήρικτη. Ἐάν ἀτενίσουμε», λέει ὁ Μπρῶντον, «τὸ σύμπαν ἀπ' ἐξω, προέρχεται ἀπὸ τὸ μηδὲν καὶ ἐξαφανίζεται στὸ μηδέν. Ἐάν ὅμως τὸ ἀτενίσουμε ἀπὸ μέσα, στὸ βάθος τοῦ ὑπῆρξε πάντοτε μιὰ αἰώνια κρυμμένη πραγματικότητα. Ἡ πραγματικότητα αὐτὴ εἶναι τὸ Πνεῦμα. Ὁ κόσμος εἶναι μόνο ἡ ἐκδήλωσή του.... Τὸ παγκόσμιο πνεῦμα δὲν ἔχει ἀνάγκη νὰ δημιουργήσῃ τὸ σύμπαν ἀπὸ τὸ τίποτε, ἀφοῦ μπορεῖ νὰ τὸ γεννήσῃ μὲς ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του. Καὶ ὅπως δὲν ἔρχεται τίποτε ἀπὸ τὸ τίποτε, ἔτσι καὶ τίποτε δὲν πάει στὸ τίποτε» (Ζ' 7,204-205).

Ὡστόσο, στὴν ἀντίληψη τὴν ἐκφρασμένη μὲ τὴν τελευταία περίοδο —ποὺ κι ἓνας ὑλιστὴς θὰ τὴ δεχόταν, ἐννοώντας τὴ βέβαια μέσα στίς συντεταγμένες τοῦ κοσμικοῦ ὑλισμοῦ του— ὁ συγγραφέας ἐπιφέρει μιὰν ὑπέρογκη διεύρυνση, καὶ ἀρκεῖται σὲ γενικότατη διατύπωσή της χωρὶς νὰ τὴν κάνει πιὸ συγκεκριμένη καὶ ἀντιμετωπίσει ἔτσι τὰ ἐρωτήματα ποὺ ἀνακύπτουν ἀπ' αὐτή. Τὸ χωρίο ὅπου ἡ διεύρυνση αὐτὴ διατυπώνεται σὲ ὅλη της τὴν ἑκταση μὲ σαφήνεια εἶναι τὸ ἑξῆς: «Ἐάν γιὰ τὴ φύση ὑπάρχει ἡ ἀνυπαρξία, γιὰ τὴν ἀπόλυτη ὑπαρξή, ποὺ εἶναι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ὡς ἄπειρο σύμπαν, δὲν ὑπάρχει ἀνυπαρξία. Ὅ,τι δὲν ὑπάρχει στὸ φυσικὸν κόσμον, εἴτε γιὰτὶ δὲν ὑπάρχει ἀκóμα εἴτε γιὰτὶ ἔπαψε νὰ ὑπάρχει εἴτε γιὰτὶ δὲ θὰ ὑπάρξει ποτέ, δὲν εἶναι ἀπόλυτο μηδέν ἀλλὰ εἶναι μόνο καὶ μόνο κάτι τὸ φυσικὰ ἀνύπαρκτο, ὅπως φυσικὰ ἀνύπαρκτη εἶναι καὶ ἡ σκέψη. Τὸ φυσικὰ ἀνύπαρκτο δὲν ἀποτελεῖ διόλου κενὸ καὶ μηδέν μέσα στὴν ἄπειρη ὑπαρξή τοῦ παγκόσμιου πνεύματος» (Ζ' 9,211)..

ΙΙ. Ἐπανερχομαι στὸ ἐρώτημα, πῶς ἐννοεῖ ὁ συγγραφέας ἢ μᾶλλον —ἐπειδὴ ὁ συγγραφέας δὲν ἔχει προχωρήσει σὲ ἀποσαφήνιση— πῶς εἶναι νὰ ἐννοηθεῖ, μέσα στὰ πλαίσια μάλιστα τοῦ τελευταίου παραθέματος, ἡ ἐνύπαρξη τοῦ κόσμου μὲς στὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Θὰ στηριχθῶ κατὰ τὴν ἐρμηνευτικὴ μου προσπάθεια σὲ μερικὲς συναφεῖς ἀντιλήψεις τοῦ συγγραφέα κατεσπαρμένες μέσα στὸ ἔργο. Ἡ παρατεθειμένη πιὸ πρὶν φράση: «...ὅπως φυσικὰ ἀνύπαρκτη εἶναι καὶ ἡ σκέψη» μὲ κάνει ν' ἀναλογισθῶ τὸ ἑξῆς χωρίο ἀπὸ τὸ Στ' 11,183 (ἡ πρώτη τοῦ πρότασις ἔχει ἤδη παρατεθεῖ στὸ τέλος τοῦ

Δ 6, μέσα στο ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ Στ' 11,183-184): «Δὲ μπορεῖ νὰ γεννιέται ἡ σκέψη μονάχα ὅταν τὴν κάνουμε μὲς στὸ πνεῦμα μας συνειδητὴ, οὔτε μπορεῖ νὰ παύει νὰ ὑπάρχει ὅταν παύει νὰ ᾽ναι μέσα μας συνειδητὴ. Ὁ Οὐίλλιαμ Μπλέικ... ρωτᾷ σ' ἓνα στίχο του...: 'Πές μου, ποῦ κατοικοῦν οἱ σκέψεις, ποῦ ἔχουν λησμονηθεῖ, ὥς τὴν ὥρα ποῦ τὶς καλεῖς ξανὰ κοντά σου;' Καὶ τὸ ἐρώτημα αὐτὸ τὸ θέτει... ἀφοῦ εἶχε θέσει προηγουμένως ἓνα ἄλλο σημαντικό ἐρώτημα: 'Πές μου, τί εἶναι μιὰ σκέψη καὶ ἀπὸ ποιά οὐσία εἶναι φτιαγμένη;'... Μιὰ σκέψη εἶναι φτιαγμένη ἀπὸ μὴ οὐσία ποῦ πάντως δὲν εἶναι φυσική, δὲν εἶναι ὕλη καὶ ἐνέργεια. Καὶ ὅταν, ὑπακούοντας στὸ χρόνο ἢ καὶ προκαλώντας τον νὰ ἐκδηλωθεῖ, ἀλλάζει μιὰ σκέψη μέσα μας ἢ χάνεται, δὲ μπορεῖ νὰ παύει νὰ ὑπάρχει, ὅπως δὲ μπορεῖ καὶ ν' ἀρχίζει νὰ ὑπάρχει ὅταν τὸ πνεῦμα μας τὴν κάνει συνειδητὴ». Ἀναλογίζομαι ἀκόμη τὴν τεθειμένη ἀπὸ τὸ συγγραφέα ὁμοιογένεια τοῦ παγκόσμιου μὲ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα καθὼς καὶ τὴν προσέρευσή του στὴν ἀνατολικὴ σοφία τοῦ Μπρῶντον. Καὶ καταλήγω στὴν ἐρμηνεία ὅτι, γιὰ τὸ συγγραφέα, τὰ ἐγκόσμια ἐνυπάρχουν μὲς στὸ παγκόσμιο πνεῦμα ὡς σκέψεις καὶ ὁ κόσμος ὡς ἡ ἐνιαία συμπεριληπτικὴ τους σκέψη. Λαμβάνοντας ἀκόμη ὑπόψη τὴν ἄλλη θέση τοῦ συγγραφέα, ὅτι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι ἡ οὐσία τοῦ κόσμου, προσθέτω ὅτι ἡ οὐσία τοῦ κόσμου εἶναι πάντως σκέψη καὶ πάντως σκέψη εἶναι κατὰ τὴν οὐσία του τὸ κάθε ἐγκόσμιο. Τὸ παγκόσμιο ἄρα πνεῦμα, κι ἂν δὲν ξέρω τί ἄλλο εἶναι, πάντως εἶναι σκέψεις καὶ —ὅπως ἔχει, μὲ τὸ συγγραφέα, τεθεῖ στὸ Ε 2— συνείδηση τῶν σκέψεων καὶ ἱκανότητα ὑλοποίησης σκέψεων μὲ τὴ μορφή τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐγκοσμίων.

Πῶς θὰ ἐννοήσουμε ἐρμηνευτικὰ αὐτὲς τὶς «σκέψεις»; Εἶναι νοήματα ἢ παραστάσεις; Δύο χωρία τοῦ ἔργου ὑποκινοῦν πρὸς μιὰν ἀπάντηση: «Δὲν εἶναι ὅμως οἱ ἦχοι ποῦ κάνουν τὴ μουσικὴ νὰ ᾽ναι μιὰ ἄμεση ἀντικειμενικοποίηση τοῦ ὄντος, ἄρα μιὰ ἄμεση δημιουργία. Ἄμεση δημιουργία εἶναι τὸ νόημα τῆς μουσικῆς, ὅπως μπορεῖ νὰ ᾽ναι καὶ τὸ νόημα ἐνὸς ποιητικοῦ στίχου ποῦ δὲν ἔχει τίποτε τὸ προηγούμενο στὸ φυσικὸ κόσμο. Ἴσως δημιουργία εἶναι καὶ τὸ νόημα τῆς μουσικῆς αὐτὸ καθαυτὸ ἀλλὰ καὶ τὸ νόημα τῆς συγκεκριμένης ἐκείνης μουσικῆς ποῦ βγῆκε ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ Μπάχ ἢ τοῦ Μπετόβεν» (Δ' 15,90-91). Τὸ χωρίο αὐτὸ ἄγει στὴν ἐρμηνεία τῶν σκέψεων τοῦ παγκόσμιου πνεύματος ὡς νοημάτων (γενικότερων ἢ ειδικότερων). Ἴδου τώρα τὸ δεύτερο χωρίο: «Τὴν ὥρα ποῦ ὁ Σεβαστιανὸς Μπάχ... συναρμολογοῦσε μὲ τὰ δάχτυλα τῆς ψυχῆς του μιὰ φούγκα, τί ἄκουγε τάχα; Καὶ ἀπὸ ποῦ ξεκινοῦσαν οἱ ἦχοι, ποῦ μὲ τὴ μυστικὴ παρέμβαση τῆς ἐσωτερικῆς του ἀκοῆς ἔγιναν νοήματα ποῦ δὲν τὰ χωροῦν ὅλες μαζὶ οἱ λέξεις τοῦ κόσμου;» (Α' 14,15).

Ἡ φράση «...οἱ ἦχοι ποῦ ἔγιναν νοήματα» μοῦ ἐπιτρέπει —δεδομένου ὅτι οἱ ἦχοι, ὅπως ἄλλωστε καὶ κάθε ἄλλη καλλιτεχνικὴ παράσταση, ἀνήκουν

στὸν ἐμπειρικό, τὸν φυσικὸ κόσμο— ν' ἀπαλλαγῶ ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ ἔννοια τοῦ νοήματος ὡς τοῦ ταυτοῦ (ἀδιάφορο ἂν γενικότερου ἢ εἰδικότερου) μέσα στὸ βάθος τῆς συνεχοῦς ροῆς, τῆς ἀκατάπαυτης ἀλλοίωσης τῶν παραστάσεων, τῶν ἐμπειρικοτήτων, τῶν ἐγκοσμίων. Μὲ τὴν κάθε ἀλλοίωση μιᾶς καλλιτεχνικῆς παράστασης ἀλλοιώνεται *ipso facto* καὶ τὸ οἰκεῖο τῆς νόημα — κι ἔτσι μονάχα εἶναι δικαιωμένη καὶ ἡ παραμικρὴ ἀλλοίωση, ὅπως ἄλλωστε καὶ ὁ ὅλος ἀλλοιωτικὸς ροῦς, ποὺ τὸ κάθε στοιχεῖο του εἶναι ἀναντικατάστατο μέρος τοῦ καλλιτεχνήματος καὶ ἡ ἐνότητα τοῦ ὅλου του εἶναι ἡ ἐνότητα τοῦ ὅλου τῶν μερῶν τοῦ καλλιτεχνήματος. Εἶναι λοιπόν, γιὰ νὰ πῶ ἔτσι, νοηματισμένες παραστάσεις οἱ σκέψεις ποὺ ἀποτελοῦν τὴν οὐσία τῶν ἐγκοσμίων, εἶναι παραστημένα νοήματα, ἀποτελοῦν πλήρη συνύφανση νοήματος καὶ παράστασης, ὥστε εἶναι καὶ νοήματα ποὺ ἀλλοιώνονται συνεχῶς ὅπως οἱ παραστάσεις καὶ παραστάσεις ποὺ διατηροῦν τὴν ἐνότητά τους ὅπως τὰ νοήματα, ποὺ ἀνήκουν σὲ μιὰν ἐνότητα τὴν ὁποία στὴ ροή τους ὡς μέρη ἐνὸς ὅλου σχεδιαγραφοῦν καὶ μὲ τὸ σύνολό τους συνθέτουν. Ἡ ἀλλοιωτότητα λοιπόν, ἡ ροή τῶν ἐμπειρικοτήτων, τῶν ἐγκοσμίων, δὲν ἀποτελεῖ ἐμπόδιο νὰ εἶναι στὴν οὐσία τους σκέψεις, σκέψεις ὅμως ὅχι σὰν τὰ πλατωνικὰ νοήματα, ποὺ χρειάζονται καὶ τὴν ὕλη γιὰ νὰ συγκροτήσουν τὰ ἐγκόσμια, ἀλλὰ σὰν τὶς καλλιτεχνικὰ πραγματοποιούμενες «σκέψεις» ἐνὸς καλλιτέχνη, ποὺ εἶναι ἐξ ὁλοκλήρου —καὶ στὰ ἐλάχιστα καὶ στὰ μείζονα καὶ στὸ μέγιστο, καὶ στὰ ἐπιμέρους καὶ στὸ ὅλο— καὶ νοήματα καὶ παραστάσεις.

III. Μὲ τὴν ἐρμηνεία αὐτὴ μπορῶ νὰ προωθήσω πρὸς μερικὴ ἀποδοχὴ τὴ θέση τοῦ συγγραφέα ὅτι μὲς στὸ παγκόσμιο πνεῦμα ὑπάρχουν καὶ ὅποια «δὲ θὰ ὑπάρξουν ποτέ» μὲς στὸν φυσικὸ κόσμο, δὲν θὰ ἐγκοσμιοποιηθοῦν ποτέ. Ὑποστηρίζω ὅτι τὰ τελευταῖα διαιροῦνται σὲ δύο τάξεις: σ' ἐκεῖνα ποὺ δὲν πρόκειται νὰ θελήσει ποτέ τὴν ἐγκοσμιοποίησή τους τὸ παγκόσμιο πνεῦμα καὶ σ' ἐκεῖνα ποὺ ἡ ἐγκοσμιοποίησή τους εἶναι ἀδύνατη. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ συγγραφέας ἀποκλείει τὴν ἔννοια τοῦ ἀδύνατου ἀπὸ τὸν Θεὸ — πού, ὅπως θὰ ἐκτεθεῖ στὸ Στ, αὐτὸς εἶναι ποὺ ἔχει «ἐκχωρήσει» (Η' 15,283 καὶ Θ' 8,308) ὅλα τὰ περιεχόμενα στὸ παγκόσμιο πνεῦμα— καὶ κατακρίνει τὴ διδασκαλία τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτου ὅτι ὁ Θεὸς «δύναται» ὅλα ὅσα εἶναι δυνατότα» μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ὁ μέγας σχολαστικὸς ἔχει κάνει τὸ λάθος ν' ἀποπειραθεῖ «νὰ συλλάβει λογικά, μὲ τὴν ὑπερβολικὰ ἀνθρώπινη ἀρχὴ τῶν ἀντιφάσεων, τὸ ἀδύνατο καὶ τὴν παντοδυναμία» (ὅλα Η' 15,284). Πρόκειται ὅμως γιὰ καθαρὰ δογματικὴ θέση, ποὺ πάντως δὲν μπορεῖ νὰ ἐπηρεάσει τὸν ἐδῶ συγκεκριμένο προβληματισμό. Σύμφωνα λοιπόν μὲ τὰ συνειδησιακά μας δεδομένα, εἶναι ἀδύνατη ἡ ἐγκοσμιοποίησις τῶν ἑξῆς: α) τῶν μὴ συνδυαστῶν (ὅπως ἐνὸς περιοδικὰ ἐφαπτόμενου στὸν ἥλιο καὶ περιοδικὰ ἀπομακρυνόμενου οὐράνιου σώματος μὲ μόνιμο στερεοποιημένο φλοιὸ καὶ μὲ συστατικὰ

ὕλικά σὰν τῆς γῆς· ἢ ὅπως ἐνὸς εἶδους ζώου πάνω στὴ γῆ μὲ ἐναλλασσόμενες δίποδες, τρίποδες, τετράποδες κ.ο.κ. γενεές)· β) τῶν ἀντιφατικῶν (π.χ. ἀνέκτατο σῶμα, περιορισμένο ἄπειρο, ἄχρωμο χρῶμα, πενταγώνιο τετράγωνο)· καὶ γ) τῶν ἀνόητων (Unsinn) (ὅπως εἶναι οἱ ἀπόπειρες νοηματικῆς ἐνότητας «τοῦτο παίζω εἶναι πράσινο» ἢ «ἓνα δέντρο εἶναι καὶ» ἢ «ἓνα κυκλικὸ ἢ» ἢ «ἓνας ἄνθρωπος καὶ εἶναι» ἢ «βασιλιάς ὅμως ἢ ὅμοια καὶ» — βλ. E. Husserl: *Logische Untersuchungen* 2, IV, § 10, § 12 κ.ά.). Ἐρωτᾶται: αὐτὰ τὰ μὴ ἐγκοσμιοποιήσιμα μπορεῖ νὰ ὑπάρχουν μὲς στὸ παγκόσμιο πνεῦμα; Γιὰ νὰ ὑπάρχουν ἐκεῖ, θὰ ὑπάρχουν (κατὰ τὴν ἐρμηνεία ποὺ δόθηκε στὸ E 5 II) ὡς σκέψεις, ἀκριβέστερα: ὡς «παραστημένα νοήματα». Τοῦτο ὅμως δὲν εἶναι δυνατὸ παρὰ γιὰ τὰ μὴ συνδυνατά: ἐπειδὴ εἶναι καὶ νοήσιμα καὶ παραστήσιμα. Ἀντίθετα, τ' ἀντιφατικὰ εἶναι μόνο νοήσιμα, καὶ τὰ ἀνόητα δὲν εἶναι οὔτε νοήσιμα. Μόνο λοιπὸν ὡς πρὸς τὰ μὴ συνδυνατά μὲς στὸν κόσμον μπορῶ νὰ δεχθῶ τὴν πιὸ πάνω θέση τοῦ συγγραφέα.

Δὲν προσκρούει σὲ μικρότερες δυσχέρειες ἢ θέση τοῦ ὅτι ὅλα τὰ ἐγκοσμιοποιημένα καὶ τὰ στὸ μέλλον ἐγκοσμιοποιήσιμα, ὅλα τὰ φυσικὰ ὄντα τοῦ παρελθόντος, τοῦ παρόντος καὶ τοῦ μέλλοντος, ὑπάρχουν μὲς στὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Ἡ παραψυχολογία μᾶς ἐπιτρέπει νὰ μὴν ἀποκρούσομε ἀλλὰ νὰ δεχθοῦμε τὴ δυνατότητα νὰ εἶναι τὰ ἐγκόσμια σκέψεις ὑλοποιημένες (τὰ παρελθόντα σκέψεις ὑλοποιημένες στὸ παρελθόν καὶ ἤδη ἀναπνευματοποιημένες, τὰ μέλλοντα σκέψεις ὑλοποιήσιμες στὸ μέλλον). Ἐχουμε ὅμως δεδομένα, ἔχουμε ἐνδείξεις σκέψεων αὐτονομημένων, πρόσκαιρα ἴσως καὶ μερικά, ἀπὸ τὸν δοτήρα τους, ἀπὸ τὸ σκεπτόμενο ὑποκείμενο; Γιατὶ ὁ ἀνόργανος κόσμος, ὡς καθολικὴ ἀναγκαιοκρατούμενη καὶ πιθανοκρατούμενη συνάρτηση, παρουσιάζει μιὰ λειτουργικὴ αὐτονομία, κι ἂν ὅχι ὀλοκληρωτικὴ ἴσως —τουλάχιστον στὸ βαθύτερο στρώμα τῆς πιθανοκρατίας—, πάντως σὲ πάρα πολὺ ὑψηλὸ βαθμό. Τὰ ὄντα πάλι τῆς ζωῆς, τὰ φυτὰ, τὰ ζῶα, οἱ ἄνθρωποι, ποὺ σὲ ὅλα τους ἰσχύει τὸ *principium individuationis*, ἡ ἀτομικὴ ἐνότητα τοῦ σύνθετου ὅλου τους, ὅχι μόνο ἀνήκουν στὴν καθολικὴ ἀνόργανη αὐτονόμηση, ἀλλὰ πέρ' ἀπ' αὐτὴ διαθέτουν κι ἓνα ποσοστὸ δικῆς τους, ἀτομικῆς αὐτονομίας, καὶ τοῦτο ὅχι μόνο ἐπειδὴ ὕψιστη ποὺ τὰ διέπει ἀρχὴ εἶναι ἡ αὐτοδιατήρηση ἀλλὰ καὶ ἐπειδὴ ὁ βίος τους ἀποτελεῖ σὲ τελευταία ἀνάλυση μιὰν ἐξέλιξη δημιουργικὴ. Καὶ τὸ ποσοστὸ αὐτονομίας, αὐταρχίας, εἶναι αὐξημένο στὴ βαθμίδα τοῦ ἀνθρώπου, λιγότερο ἢ περισσότερο αὐξημένο ἀνάλογα μὲ τὸ πόσο ἓνας ἄνθρωπος ἀποτελεῖ ἐντὸς τοῦ προσωπικότητά. Ἄν λοιπὸν ὅλα τὰ ἐγκόσμια, τ' ἀνόργανα, τ' ἄλλα ἔμβια, οἱ ἄνθρωποι, εἶναι σκέψεις, πρέπει αὐτὲς οἱ σκέψεις νὰ εἶναι λιγότερο ἢ περισσότερο πρόσκαιρα, λιγότερο ἢ περισσότερο μερικά, αὐτονομημένες ἀπὸ τὸ δοτήρα τους, τὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Μποροῦμε νὰ εἰκάσουμε μὲ κάποια βασιμότητα, νὰ «ὑποψιασθοῦμε», κάτι τέτοιο;

Εἶμαι ἐρμηνευτῆς καὶ δὲν αἰσθάνομαι τὸ δικαίωμα νὰ προχωρήσω σὲ προσπάθεια ἀπαντητική. Προσθέτω μόνο ὅτι, ἂν αὐτὸ εἶναι ὄχι αὐθαίρετα εἰκάσιμο, ὁδηγεῖ καὶ στὸ πόρισμα ὅτι μέσα στὴν οὐσία τοῦ κόσμου καὶ τοῦ κάθε ἐγκοσμίου λειτουργεῖ μιὰ παγκόσμια συνείδηση, ἡ συνείδηση τοῦ δοτήρα τῶν οὐσιῶν, τῶν σκέψεων αὐτῶν: τοῦ παγκόσμιου πνεύματος. Ὅποτε γεννᾶται τὸ πρόβλημα τῆς σχέσης τῆς συνείδησης αὐτῆς γιὰ τὰ ἐγκόσμια μὲ τὴν ἀσυνειδησία τῶν ἀνόργανων ἐγκοσμίων, μὲ τὴ συνείδηση τῶν ἄλλων ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ἐμβίων — ἡ ὁποία εἶναι ἀτομικὰ ἐστιασμένη, ἀναφέρεται σὲ κάποιες περίγυρες ἀτομικότητες καὶ στὰ μὲν φυτὰ εἶναι ὑποτυπώδης, στὰ ζῶα ἐνισχύεται βαθμιαῖα μὲ τὴν ἄνοδο στὴ ζωικὴ κλίμακα—, καὶ τέλος μὲ τὴ συνείδηση τῶν ἀνθρώπων — ἡ ὁποία εἶναι κι αὐτὴ μερικὴ καὶ λίγο-πολὺ παραμορφωτική, εἶναι ἐστιασμένη στὸ ἐγώ, καὶ δὲν εἶναι μόνο συνείδηση ἐξωτερικοτήτων ἀλλὰ καὶ αὐτοσυνείδηση. Πρόβλημα ἐπίσης μπορεῖ νὰ τεθεῖ ἀναφορικὰ μὲ τὶς ἀσυνείδητες διεργασίες τῶν ἐγκοσμίων καὶ πάντως τῶν ἐμβίων ὄλων, μὲ τὶς ἐνστικτώδεις κ.ἄ.τ.

IV. Ἐγκαταλείπω τὶς ἀπόπειρές μου γιὰ ἐρμηνευτικὲς προσεγγίσεις καὶ περιορίζομαι στὶς τεθειμένες ἀπὸ τὸ συγγραφέα γενικότητες: ὅτι ἡ οὐσία τοῦ κόσμου εἶναι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, ὅτι εἶναι «μὲ συνείδηση» ἀλλὰ ὄχι «ἀνάλογη μ' ἐκείνη ποὺ ἔχει τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα» (ὅλα Ζ' 7,200) καὶ ὅτι μέσα του ὑπάρχουν ὅλα τὰ ἐγκόσμια τοῦ παρελθόντος, τοῦ παρόντος καὶ τοῦ μέλλοντος καθὼς καὶ ὅποια δὲν θὰ ἐγκοσμιοποιηθοῦν ποτέ. Πάνω στὴν τελευταίαν αὐτὴ ἀντίληψη παρατηρῶ κριτικὰ ὅτι ὁδηγεῖ οὐσιαστικὰ σὲ ἀποχρωματισμὸ τῆς ἔννοιας τῆς δημιουργίας. Τὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα* τίποτε δὲν ἔχουν τονίσει μὲ τόση ἔμφαση ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὅσο τὸ «ἀδύνατο», τὸ δημιουργικὸ, τὸ θαῦμα. Τώρα λοιπὸν εἵμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ συμπεράνουμε ὅτι αὐτὰ ἀποτελοῦν ἔννοιες καθαρὰ σχετικὲς πρὸς τὸν κόσμο, πρὸς ἐμᾶς. Τὸ παγκόσμιο πνεῦμα τίποτε δὲν δημιουργεῖ· ἀπλῶς «ἐκδηλώνει» —κατὰ τὴν παρατεθειμένην πιὸ πρὶν (Ε 5 Ι) διατύπωση τοῦ Μπρῶντον— ἢ, ἂν θέλουμε, ἀπλῶς «βγάζει ἀπὸ τοὺς κόλπους του» (Β' 8,30· βλ. Β 5 V) μερικὰ ἀπὸ τὰ «πάντα» ποὺ ἔχει μέσα του. Μοιάζει λοιπὸν μ' ἓναν ποὺ διαθέτει ἀπειράριθμες μετοχές —τοῦ τίς ἔχει «ἐκχωρήσει» τὸ «ὑπεραπόλυτο», ὁ Θεός—, ποὺ ἔχει ἐξαργυρώσει ἓνα μεγάλο ποσὸ ἀπ' αὐτὲς ὥστε νὰ ὑπάρχει κίνηση στὴν ἀγορά, καὶ ποὺ ἀκατάπαυτα ἀποσύρει ἀπὸ τὰ κινούμενα στὴν ἀγορὰ χρήματά του ἀνὰ ἓνα ποσὸ καὶ ξανακάνει μετοχές γιὰ τὸ θησαυροφυλάκιό του ἐνῶ παράλληλα βγάζει ἀπὸ ἐκεῖ ἄλλες μετοχές καὶ τίς ἐξαργυρώνει πρὸς ἀναπλήρωση. Ὡστε δὲν μένει παρὰ ὅτι ἡ δημιουργία εἶναι κατόρθωμα τοῦ ἀνθρώπου, καθὼς καὶ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ὄχι πάντως —ἐκτὸς τὸ πολὺ μὲ καταχρηστικὴ ἔννοια— τοῦ παγκόσμιου πνεύματος.

6

I. Μὲ αὐτὲς τὶς προκείμενες ἀγωνίζεται ὁ συγγραφέας νὰ ὑποστηρίξει τὴν ἀθανασία τῆς προσωπικότητας. Μάταια: Ἐκ τὸ «τίποτε δὲν χάνεται» δὲν ἔπεται ὅτι μιὰ σύνθετη ἐνότητα —ὅπως προφανῶς εἶναι ἡ προσωπικότητα— παραμένει «εἰς τὸν αἰῶνα», ὅταν γιὰ κάθε ἄλλη σύνθετη ἐνότητα (ἀναφέρεται συγκεκριμένα τὸ ἀνθρώπινο σῶμα, ἀλλ' αὐτονόητα περιλαμβάνονται καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα) ἀναγνωρίζεται ἡ διάλυση. Παραθέτω τὰ οὐσιώδη τῆς ἐπιχειρηματολογίας: «Δὲ μπορεῖ σὲ καμιὰ περίπτωση νὰ ᾿ναι ὁ θάνατος ἀνυπαρξία ἀπόλυτη. Ὅπως δὲ μπορεῖ νὰ προέρχεται ἡ προσωπικότητα τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ μηδέν, ἔτσι δὲ μπορεῖ καὶ νὰ καταλήγει στὸ μηδέν» (Ζ' 8,205). «Ἄν πάρουμε τὸ σῶμα ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ συνείδηση ποὺ τὸ θεωρεῖ δικό της, τότε τὸ σῶμα ὡς σκέτη ὕλη δὲν πεθαίνει. Ἀπλούστατα, μεταμορφώνεται... Ἡ ἀπόλυτη ἀνυπαρξία δὲν εἶναι νοητὴ σὲ σχέση μὲ κάτι τὸ συγκεκριμένο χωρὶς νὰ τὴν ἐπεκτείνω στὸ πᾶν. Κι ἀφοῦ δὲν εἶναι νοητὴ οὔτε σὲ σχέση μὲ κάτι τὸ συγκεκριμένο οὔτε φυσικὰ σὲ σχέση μὲ τὸ πᾶν, πρέπει καὶ τὸ θάνατο ὡς τὸ ἐπίγειο βιολογικὸ τέλος τοῦ ἀνθρώπου... νὰ τὸν θεωρήσω σὲ σχέση καὶ... μὲ τὴν πνευματικὴ μου ὑπόσταση σὰν κάτι ποὺ δὲ σημαίνει σὲ καμιὰ περίπτωση τὴν ἀπόλυτη ἀνυπαρξία» (Ζ' 10,211-212). Μὲ τὸ ἐπιχείρημα τῆς ἀνυπαρξίας τοῦ ἀπόλυτου μηδενὸς σώζεται ἀπὸ τὴ διάλυση ἐκεῖνο μόνο ποὺ εἶναι ἀπλό, ἀλλὰ οὔτε ὑποστηρίζεται κάτι τέτοιο γιὰ τὴν ἀνθρώπινη προσωπικότητα, γιὰ τὴν ἀνθρώπινη «ἠθικὴ καὶ πνευματικὴ ὑπόσταση» (Ζ' 10,211), γιὰ τὸν πυρήνα τῆς ἔστω, οὔτε θὰ μπορούσε νὰ ὑποστηριχθεῖ· γιατί θ' ἀνέτρεπε τὴ θέση τῆς ἀπολυτοσύνης τοῦ παγκόσμιου πνεύματος.

Πάντως ὁ συγγραφέας ἐρμηνεύει τὸ θάνατο ὡς «παλιννόστηση τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος στὸν ἑαυτό του,... γυρισμὸ τοῦ πνεύματός μας —ὕστερ' ἀπὸ τὴν περιπέτεια ποὺ συνδυάζεται μὲ τὴν ὕλική του ἐνσάρκωση— στὴν ἀληθινὴ του ἐστία» (Ζ' 10,212), στὸ παγκόσμιο πνεῦμα.

II. Ἐδῶ ὅμως ἀνακύπτουν νέες δυσκολίες, τὶς ὁποῖες ὁ συγγραφέας ἀντιμετωπίζει μὲ πνευματικὴ ἐντιμότητα: «Παλιννοστεῖ τάχα τὸ πνεῦμα ὡς ἀτομικὸ πνεῦμα στὴν πατρίδα του ποὺ εἶναι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα; Ὡς ἀτομικὸ πνεῦμα εἶναι τὸ πνεῦμα πεπερασμένο. Στὸ παγκόσμιο πνεῦμα, ποὺ εἶναι ἄπειρο καὶ ἀπόλυτο, μὲ ποιά μορφή ξαναγυρίζει τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα; Πῶς μπορεῖ τὸ σχετικὸ καὶ πεπερασμένο νὰ ᾿ναι μέρος καὶ τμῆμα τοῦ ἁπείρου καὶ ἀπόλυτου ποὺ δὲν τεμαχίζεται καὶ δὲ μερίζεται;» (Ζ' 15,232). Τὴ δυσχέρεια τὴν ἀντιμετώπισε καὶ προηγουμένως ὁ συγγραφέας, ὅταν ἔθεσε τὴ θαυματουργία ὡς «καὶ... ἀνθρώπινη δυνατότητα» (Δ' 14,83· βλ. Β 6 III). Τώρα τὴν ἀντιμετωπίζει πρὸ προβληματισμένα: Ἀποκρούει καὶ πάλι τὴν ἐρμηνεία ὅτι ἡ

ἀνθρώπινη θαυματουργικότητα «προϋποθέτει... ἓνα κομμάτιασμα τῆς παντοδυναμίας, ἄρα τὴν ἄρση τῆς ἴδιας τῆς οὐσίας της», ἔχει δηλαδή «σὲ σχέση μὲ τὸ ὅλον» τῆς παντοδυναμίας τὴ σχέση τῆς μικρότερης ποσότητας πρὸς μιὰ ποσότητα μεγαλύτερη, πρὸς τὴ μέγιστη ποσότητα»· καὶ θέτει πάλι τὴν ὑπόψια ὅτι πρόκειται γιὰ «γεγονὸς ποιοτικὸ καὶ ὄχι ποσοτικὸ» (ὅλα Ζ' 15, 232). Καὶ ἤδη προχωρεῖ: Προσπαθεῖ νὰ ἐρμηνεύσει αὐτὸ τὸ δυσσύληπτο τῆς σχέσης τοῦ «σχετικοῦ, πεπερασμένου καὶ ἀτομικοῦ» ἀνθρώπινου πνεύματος πρὸς τὸ ἀπόλυτο ὡς «ποιοτικῆς μεταξύ τους σχέσης» (Ζ' 15, 233)· καὶ καταλήγει στὴν ἐξῆς ὑπόψια: «Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα δὲν ἔχει τὴν ποιότητα τοῦ ἀπείρου, δηλαδή τοῦ ἀπόλυτου παγκόσμιου πνεύματος, ἀλλὰ εἶναι μιὰ ἀπὸ τὶς ἄπειρες ποιοτικὲς φάσεις τοῦ παγκόσμιου πνεύματος» (Ζ' 15, 233-234). Ὡστόσο ἀναγνωρίζει τὴ δυσχέρεια: «Ἡ φράση αὐτὴ περιέχει βέβαια μιὰν ἀντίφαση, γιατί ὅσο καὶ νὰ λέμε ὅτι οἱ φάσεις τοῦ παγκόσμιου πνεύματος, ποὺ ἀντιστοιχοῦν στὸ πνεῦμα τοῦ κάθε ἀνθρώπου, εἶναι ἄπειρες, ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ θεωροῦμε τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ὡς τὴ βασικὴ συνάρτηση τῶν φάσεων αὐτῶν, μπαίνει στὴ μέση ἡ κατηγορία τῆς ποσότητας, ποὺ κάνει καὶ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα νὰ μὴν εἶναι ἄπειρο καθὼς καὶ τὶς ποιοτικὲς του φάσεις νὰ ἔναι μονάχα ἀναρίθμητες ἀλλὰ ὄχι ἄπειρες» (Ζ' 15, 234). Κατὰ τὴ γνώμη μου, ἡ ἐννοια τῆς φάσης εἶναι ἀδιαχώριστη ἀπὸ τὴν ἐννοια τῆς παροδικότητος. Ἄν εἶναι αἰώνια, τότε δὲν εἶναι φάση ἀλλὰ πλευρά. Ὅπωςδήποτε, ἀτομικὴ ψυχὴ σημαίνει ὑπεύθυνη (πυρηνικὰ πάντως) αὐτενέργεια, καὶ καμιὰ «φάση», καμιὰ «πλευρά» δὲν μπορεῖ νὰ σημαίνει κάτι τέτοιο. Ὅσο μπορῶ νὰ δῶ, οἱ προκείμενες τοῦ συγγραφέα ὁδηγοῦν στὴν ἐπιστροφή καὶ τὴν ἀπορρόφηση τοῦ κάθε ἀνθρώπινου πνεύματος μὲς στὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Διανοίγει ἴσως καὶ ὁ συγγραφέας περιθωριακὰ πρὸς μιὰ τέτοια ὑπόψια: «Τό... ἀνθρώπινο πνεῦμα... ὡς π ν ε ὕ μ α δὲ μπορεῖ νὰ ἔναι μ ὁ ν ο ἀνθρώπινο. Ἰσως μάλιστα νὰ μὴν εἶναι δ ι ὁ λ ο υ ἀνθρώπινο» (Ζ' 16, 235).

7

Ἀναφέρω τώρα τὰ ἄλλα περιεχόμενα — τὰ ὅποια, ἐπειδὴ ἔχουν ἐκτεθεῖ ἄρκετὰ πλατιά ἀπὸ τὸ συγγραφέα, καταλαμβάνουν τὶς περισσότερες σελίδες τοῦ κεφαλαίου. Εἶναι πρῶτα οἱ ἀναιρετικὲς ἀναμετρήσεις — ἔκανα ἤδη λόγο γιὰ μερικὲς — μὲ φιλοσοφικὲς ἀπόψεις ὅπως τοῦ Σοπενάουερ, τοῦ Ἐγέλου, τοῦ Σέλλινγκ, τοῦ Ἐμπεδοκλῆ, τοῦ Σάρτρ, τοῦ Χάιντεγγερ, τοῦ Γιάσπερς, τοῦ Χοῦσσερλ καὶ ἄλλων γιὰ τὴν οὐσία τοῦ παγκόσμιου πνεύματος καὶ γι' ἄλλα μεγάλα μεταφυσικὰ προβλήματα, καθὼς καὶ μὲ μαθηματικὲς ἀντιλήψεις, προπάντων τοῦ Ράσσελ, γιὰ τὸν ἀριθμὸ μηδέν. Ἐξαίρετη ἀλλά, κατὰ τὴν κρίση μου, ἀπλῶς δοκιμακὴ, θεολογίζουσα μάλιστα σὲ καίρια σημεῖα ἢ καὶ καθαρὰ θεολογικὴ, εἶναι ἡ διαπραγμάτευση γιὰ τὸ θάνατο καὶ γιὰ τὴν

ἀθανασία τοῦ πνεύματος τοῦ κάθε ἀνθρώπου, γιὰ τὴν ἀνάστασι τῶν σωμάτων, γιὰ τὸ νόημα τοῦ πόνου. Καὶ αὐτὴ ἀκουμπᾷ κάθε τόσο σὲ ἀπόψεις μεγάλων στοχαστῶν —τοῦ Πλάτωνα, τοῦ Παύλου, τοῦ Αὐγουστίνου, τοῦ Ἑκχαρτ, τοῦ Πασκάλ καὶ ἄλλων—, ἐνῶ ἓνα μέρος τῆς διατίθεται σὲ ἀναιρετικές ἀναμετρήσεις μὲ μερικοὺς ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους ποὺ ἀνέφερα προηγουμένως. Τὸ κεφάλαιο περιέχει καὶ κάποιες γνωσιοθεωρητικὲς ἀπόψεις, ποὺ θὰ μᾶς ἀπασχολήσουν ὅταν θὰ μελετήσουμε (στὸ Ζ) τὸ τελευταῖο (Θ') κεφάλαιο τοῦ ἔργου.

Σημειῶνω ἀκόμη ὅτι, ἐνῶ καὶ γιὰ τὸ συγγραφέα, ὅπως καὶ γιὰ τὸν Μπρῶντον, ἡ οὐσία τοῦ κόσμου εἶναι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, ὅμως ὁ τελευταῖος «ταυτίζει οὐσιαστικὰ τὸ φυσικὸ σύμπαν μὲ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, λέγοντας ὅτι, ἂν θέλουμε, μπορούμε νὰ τ' ὀνομάσουμε καὶ Θεό» (Ζ' 8,204) — γι' αὐτὸ καὶ διδάσκει τὴν αἰωνιότητα τοῦ φυσικοῦ σύμπαντος, τοῦ κόσμου. Ἀντίθετα, γιὰ τὸ συγγραφέα τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι μὲν ἡ οὐσία τοῦ κόσμου ἀλλὰ καὶ τὸν ὑπερβαίνει, ὁ κόσμος ὄντας πεπερασμένος χωρικὰ καὶ χρονικὰ καὶ κατὰ τὸ φυσικὸ του πάντως στρῶμα ἀδρανῆς καὶ ἀναγκαιοκρατούμενος εἴτε πιθανοκρατούμενος, ἐνῶ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι ἄπειρο, αἰώνιο, τοῦ κόσμου γεννητικὸ μ' ἓναν τρόπο.

Στ. Ὁ Θεός

1

Ι. Ἡ κορύφωση τῆς μεταφυσικῆς πορείας τοῦ συγγραφέα συντελεῖται στὸ Η' κεφάλαιο μὲ τὴ διαπραγμάτευση περὶ τοῦ Θεοῦ. Γιὰ τὸ συγγραφέα, ὁ Θεὸς εἶναι αὐτὸ ποὺ —στὸν δυτικὸ τουλάχιστο χῶρο— πρωτοαποκαλύφθηκε στὸν Πλάτωνα ὡς τὸ «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχον» (*Πολιτεία* 509 b) καὶ μελετήθηκε κατόπιν διεξοδικὰ ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο, γιὰ ν' ἀποτελέσει στὴ συνέχεια (κυρίως ἀπὸ τὸν αὐτοονομαζόμενο Διονύσιο τὸν Ἀρεοπαγίτη καὶ ὕστερα) τὸ σταθερὸ ἀγώνισμα τοῦ χριστιανικοῦ μυστικισμοῦ: τὸ ἄρρητο καὶ νοητικὰ ἀσύλληπτο, ἐκεῖνο πού, κι ἂν δέχεται, ὅμως καθ' ἑαυτὸ ὑπερβαίνει καὶ τίς πιὸ ὑπερκόσμιες ἔννοιες μὲ τίς ὁποῖες νοοῦμε καταφατικὰ τὸν Θεό (ὅπως: ἄπειρο, αἰωνιότητα, ἀπόλυτο ὄν) καὶ γιὰ τοῦτο μόνο ἀποφατικὰ μπορεῖ νὰ ἐπισημανθεῖ καθ' ἑαυτὸ μὲ τὸ λόγο (εἴτε μὲ τὸ ἀρνητικὸ «ἄ-» εἴτε, πρὸς ὑποδήλωση τῆς ὑπερβατικότητάς του, μὲ τὸ «ὑπέρ-») ἀλλὰ καὶ ποὺ ἀποκαλύπτεται μυστηριακὰ κατὰ τὴν ἔκστασι, κατὰ τὴν ἔνωση τοῦ μυστικοῦ μαζί του. Παραθέτω μερικὲς χαρακτηριστικὲς φράσεις τοῦ Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτη, ἀρκετὰ διαφωτιστικὲς γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ κεφαλαίου μας:

Ἀπὸ τὸ *Περὶ θείων ὀνομάτων*: Ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία».

«Αἷτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν, ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ ὡς ἂν αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς κυρίως καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαίνοιτο» (ὅλα Α 1). «Ἡ ὑπερούσιος καὶ κρυφὴ θεότης» (Α 2). «Ἡ τῆς ὑπεραγαθότητος ὑπερύπαρξις» (Α 5). «Καὶ ἔστιν αὐτοῦ καὶ νόησις καὶ λόγος καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐπαφὴ καὶ αἰσθησις καὶ δόξα καὶ φαντασία καὶ ὄνομα καὶ τὰ ἄλλα πάντα· καὶ οὔτε νοεῖται οὔτε λέγεται οὔτε ὀνομάζεται· καὶ ἐν πᾶσι πάντα ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδέν». «Καὶ ἔστιν αὐθις ἡ θειοτάτη τοῦ Θεοῦ γνῶσις ἡ δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωση, ὅταν ὁ νοῦς τῶν ὄντων ἀπάντων ἀποστάς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείς, ἐνωθῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν, ἐκεῖθεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνητῷ βάθει τῆς σοφίας καταλαμβάνομενος» (ὅλα Ζ 3).

Ἀπὸ τὸ *Περὶ μυστικῆς θεολογίας*: «Ὁ θεῖος γνόφος» (Α', ἐπιγραφή). «Ὁ ὑπέρφωτος τῆς κρυφιοτάτης σιγῆς γνόφος». «Ἡ ὑπεράγνωστος καὶ ὑπερφυῆς καὶ ἀκροτάτη κορυφή» (ὅλα Α 1). «Οὔτε ἔχει δύναμιν οὔτε δυνάμεις ἐστὶν... οὔτε ἐπιστήμη οὔτε ἀλήθειά ἐστὶν... οὔτε σοφία· οὐδὲ ἐν οὐδὲ ἐνότης οὐδὲ θεότης ἡ ἀγαθότης οὐδὲ πνεῦμά ἐστὶν ὡς ἡμᾶς εἰδέναι· οὔτε υἰότης οὔτε πατρότης... οὐδὲ αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα ἢ ὄντα ἐστὶν οὐδὲ λόγος αὐτῆς ἐστὶν οὔτε ὄνομα οὔτε γνῶσις οὔτε σκότος ἐστὶν οὔτε φῶς· οὔτε πλάνη οὔτε ἀλήθεια· ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα ὅλων» (Ε 1). «Καὶ μὴ οἶεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν» (Α 2). «Πρὸς τὴν ἔνωση, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς ἀναχθήσῃ» (Α 1). «Ὁ λόγος... ὅλως ἄφωνος ἔσται καὶ ὅλως ἐνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ» (Γ).

II. Ὅπως βλέπει κανεῖς, πρὸς τὸν ἔτσι τεθειμένο Θεὸ ἀνοίγονται δύο ὁδοί: ἡ διανοητικὴ, ποὺ φτάνει ὡς τὸ πρὸς τὴ νόηση σύνορό του* καὶ ἡ μυστικὴ, τῆς ἔλλαμψης κατὰ τὴν ὑπέρλογη ἔνωση μαζί του. Ὁ συγγραφέας περιορίστηκε στὴ διανοητικὴ ὁδὸ. Οὐσιαστικά, ἔδωσε ἀφομοιωμένο, μὲ δική του διατύπωση, κατὰ ἓνα μέρος κι ἐπιχειρηματολογία, ἐκεῖνο ποὺ οἱ μεγάλοι «θεο-λόγοι», θέλω νὰ πῶ στοχαστὲς τοῦ Θεοῦ, ἔχουν διανοητικὰ σχεδιαγραφήσει ἐκεῖ στὸ σύνορό μας πρὸς αὐτὸ τὸ ἀνάπλεο «Ἄδειο», ποὺ εἶναι γιὰ τοὺς τοῦ ἀρχέγονου Βυθοῦ μυστικοὺς ὁ Θεὸς κατὰ τὸν ἑαυτό του, ὁ Θεὸς ὡς ὁ ἐπέκεινα. Ὅμως τὸ ἔδωσε σὰν κάπως βιαστικά, σὰν χωρὶς νὰ τοῦ ἔχει ὁ σχετικὸς λογισμὸς διαφορισθεῖ προβληματισμένα καὶ συγκροτηθεῖ σὲ πληρότητα ὅλου, μὲ ὑπερευλύγιστη ἀλλὰ καὶ κάθε τόσο αὐταρχικό-

* Δὲν γράφω μὲ κεφαλαῖο τὸ ταῦ, ἐπειδὴ στὴν κριτικοαπορητικὴ αὐτὴ ἐργασία τὸ πρόσθιο πεδίο τῆς συνείδησής μου διακατέχεται ἀπὸ τὴ διανόηση, ὄχι ἀπὸ τὴν εὐλάβεια.

τατη ἐπιχειρηματολογία καὶ μὲ μιὰ ρητορικότητα ὑπερεντεταμένη, ποὺ δημιουργεῖ τὴν ἐντύπωση τῆς ἔμφασης καὶ τῆς ὑπερβολῆς καὶ ὕστερεῖ ἔτσι σὲ πειθῶ. Ἡ κυριότερη ὁμως ἀδυναμία εἶναι ὅτι, ὅπως εἶπα, ἀγνοήθηκε ἡ ἄλλη ὁδός, τῆς *unio mystica*, ἡ μόνη ποὺ παρέχει ἓνα ἔδαφος χωρὶς τὸ ὁποῖο οἱ ἀκροβασίες τῆς διανόησης γίνονται κατὰ τὸ μεγαλύτερο τουλάχιστο μέρος τους ἀεροβασίες. Δὲν θὰ ζητοῦσα προσωπικὰ βιώματα ἀπὸ τὸ συγγραφέα, ἀλλὰ μιὰ δοκιμακὴ ἐπεξεργασία ἀποκαλυπτικῶν ἐμπειριῶν —τόσο πειστικῶν ἄλλωστε— μεγάλων μυστικῶν τοῦ «θείου γνόφου», μάλιστα τοῦ Μάιστερ Ἐκχαρτ. Αὐτὴ τὴν ὁδὸ πολὺ λίγοι στοχαστὲς τοῦ Θεοῦ ὡς τοῦ ἐπέκεινα τὴν ἔχουν παραβλέψει. Μιλῶ γιὰ δοκιμακὴ ἐπεξεργασία, ἐπειδὴ μπροστὰ σὲ τέτοια βάθη ἡ φιλοσοφία εἴτε σταματᾷ εἴτε δίνει τὸ χέρι τῆς καὶ χειραγωγεῖται, ὅχι ἀπὸ τὴν πίστη (αὐτὴ εἶναι κρυσταλλωμένο σύνθεμα ποικιλότητων καὶ ποιοτικὰ ἀνισότητων περιεχομένων) ἀλλ' ἀπὸ τὴ μυστικὴ σοφία —τούτῃ εἶναι, καὶ μ' ὅλες τὶς ἀδυναμίες τῆς, ἡ ἄ λ λ η ἐμπειρία τῆς ἀνθρωπότητας—, χειραγωγεῖται καὶ φωτίζεται ἀδογμάτιστα, κριτικὰ κατὰ τὸ δυνατό, ἐλεύθερα.

III. Ἡ σημαντικότερη προκειμένη εἶναι ὅτι «ἡ ἰδέα... τοῦ Θεοῦ εἶναι κάτι τὸ πνευματικὰ ἀναπότρεπτο» (H' 2,247). Ἔχει μιὰ βασιμότητα ἡ ἀντίληψη αὐτή. Φυσικά, θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ παρατηρήσει κριτικά: κι ἂν ὀδηγεῖ στὸ «ἀπόλυτο», ὅχι ὁμως στὸ «ὑπεραπόλυτο», ὅπως ἐννοεῖ ὁ συγγραφέας ἐδῶ τὸν Θεό. Ἡ σκέψη ὡστόσο τοῦ συγγραφέα κινεῖται, θὰ ἐρμήνευα, ἀπὸ ἄλλη ὁδὸ, ποὺ θὰ τὴ διατύπωνα ὡς ἐξῆς: «Ἀφοῦ ἔφτασα στὴν ὑποψία ἐνὸς ἀπολύτου καὶ ἀπείρου, ποὺ εἶναι ἡ οὐσία τοῦ κόσμου, ἡ οὐσία τῶν πάντων, δὲν μοῦ εἶναι πνευματικὰ ἐπιβεβλημένο, πνευματικὰ ἀναπότρεπτο, δὲν ὀφείλω πνευματικά, νὰ προχωρήσω καὶ σ' ἐκεῖνο πού, γιὰ νὰ δημιουργεῖ τὰ πάντα τόσο κατὰ τὴν ἐπιφάνεια ὅσο καὶ κατὰ τὴν οὐσία τους, ἄρα τὰ ὑπερβαίνει ὡς τὸ ἐπέκεινα ὅλων, ὡς τὸ ἐπέκεινα ἐπομένως καὶ τῆς ἀπόλυτης οὐσίας τους, ὡς τὸ ὑπεραπόλυτο;» Ἀνάλογα πρέπει νὰ κατανοήσουμε καὶ τὴν ἀκόλουθη προκειμένη — ποὺ παρέχει, θὰ ἔλεγα, μιὰ πρώτη πλήρωση στὴν προηγούμενη: «Ὁ Θεὸς εἶναι ἡ προϋπόθεση ὅλων τῶν προϋποθέσεων» (H' 9,269): Τυπικολογικὰ σημαίνει τὸ ἄγνωστο χ, ποὺ βαστάζει ὡς προϋπόθεση ὅλα τὰ γνωστά καὶ τὰ γνωρίσιμα, σὲ τελευταία ἀνάλυση ὅλα τὰ ὄντα, τὰ πάντα. Ὡς τέτοιον ἄγνωστο θέτει καὶ ὁ συγγραφέας τὸν Θεό, μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι, νοώντας λιγότερο ἀποφατικὰ τὴ λειτουργία του, λέγει ὅτι δημιουργεῖ καὶ παρέχει ὅλα τὰ καταφατικὰ γνωρίσματα, καὶ τὰ ὑπέρτατα (ἀπολυτοσύνη, ἀπειροσύνη, αἰωνιότητα), ἐνῶ παράλληλα τὰ ὑπερβαίνει ὡς τὸ ὑπεραπόλυτο, «τὸ ὑπεράπειρο καὶ ὑπεραιώνιο» (H' 9,268). Προφανῶς, τοῦτο, παραβιάζει τὰ τυπικολογικὰ πλαίσια. Ἀλλά, γιὰ τὴ σκέψη τοῦ συγγραφέα, αὐτὴ ἡ παραβίαση τοῦ τυπικολογικοῦ χ εἶναι δικαιωμένη ἐπειδὴ συνιστᾷ διανοη-



τικά ἐπιτρεπτή ἀπογείωση ἀπὸ τὴν ὑποψιακὰ κατακτημένη κορυφή τῆς ἐν-
νοιολογικῆς σύλληψης, δηλαδή ἀπὸ τὴν «καταφατικὴ θεολογία» (ἐννοῶ:
θεοθεωρία) τῆς ἀπολυτοσύνης καὶ ἀπειροσύνης καὶ αἰωνιότητος τῆς οὐσίας
τῶν πάντων.

IV. Εἶναι ὥστόσο καιρὸς νὰ παραθέσω ἐκφραστικὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ
τὸν ἴδιο τὸ λόγο τοῦ συγγραφέα: «Ὁ Θεὸς βρίσκεται παντοῦ καὶ στὸ καθετί,
ὄχι ὅμως γιατί τὸ καθετί εἶναι μ ἔ σ α στὸν Θεό, ὅπως λέει ὁ Σπινόζα [ἢ,
θὰ πρόσθετα ἐγὼ πειραστικά, ὅπως εἶπε ὁ Παῦλος στοὺς Ἀθηναίους: Ἐν
αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν', *Πρ. Ἀπ.* ιζ', 28], ἀλλὰ γιατί
ὁ Θεὸς εἶναι ἀκριβῶς πέρ' ἀπὸ τὸ καθετί, πέρ' ἀπὸ τὸ πᾶν, πέρ' ἀπὸ τὸ ἄπειρο,
πέρ' ἀπὸ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Καὶ ἀφοῦ εἶναι ὁ Θεὸς πέρ' ἀπὸ τὸ καθετί,
αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ὑπέρτερος ἀπὸ τὸ καθετί, εἶναι πανταχοῦ
παρὼν χωρὶς ὅμως νὰ ταυτίζεται μὲ τὸ καθετί. Δὲν ταυτίζεται ὁ Θεὸς μὲ τίποτε.
Καὶ αὐτὸ τὸ σύμπαν ἢ καὶ αὐτὸ τὸ ἄπειρο παγκόσμιο πνεῦμα, εἶναι πολὺ
μικρὸ καὶ λίγο γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ ταυτισθεῖ μὲ τὸν Θεό. Ὁ Θεὸς εἶναι παντα-
χοῦ παρὼν καὶ πληροῖ τὰ πάντα, ἀλλὰ βρίσκεται καὶ πολὺ πιὸ πέρ' ἀπὸ παν-
τοῦ, καὶ πληροῖ πολὺ πιὸ πέρ' ἀπὸ τὰ πάντα, τὸν ἑαυτό Του. Ὁ Θεὸς λοιπὸν
δὲν ταυτίζεται παρὰ μόνο μὲ τὸν ἑαυτό Του, μ' ἄλλα λόγια εἶναι ὁ Θεὸς
καὶ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο, οὔτε ὁ κόσμος οὔτε τὸ πνεῦμα... τοῦ κόσμου»
(*Η'* 4,252-253). «Μὲ τὸ ἴδιο δικαίωμα ποὺ μᾶς κάνει νὰ λέμε ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι
ὁ πανταχοῦ παρὼν μποροῦμε καὶ νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ὁ πανταχοῦ ἁπὼν...
Ἀπὼν ὡς ὕλη καὶ ἐνέργεια, ἁπὼν ὡς ἀνθρώπινο πνεῦμα, ἁπὼν ὡς παγκόσμιο
πνεῦμα. Ὁ Θεὸς εἶναι παρὼν —καὶ μάλιστα ὄχι μόνο πανταχοῦ ἀλλὰ καὶ
πολὺ πιὸ πέρα ἀπὸ παντοῦ— ὡς κάτι ἀσύλληπτα διαφορετικὸ κι ἀπὸ τὴν ὕλη
καὶ τὴν ἐνέργεια, ἀλλὰ κι ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο ἢ παγκόσμιο πνεῦμα. Κι αὐτὸ
ἀκόμα ποὺ ἐννοοῦμε ὅταν λέμε ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι κάτι τὸ ἀσύλληπτα διαφορε-
τικὸ ἀπὸ καθετὶ ἄλλο, κι αὐτὸ ἀκόμα ὁδηγεῖ σὲ πλάνες. Τὸ ὅτι κατιτὶ εἶναι
διαφορετικὸ ἀπὸ κάτι ἄλλο σημαίνει ἐπίσης μιὰν ιδιότητα. Ἀλλὰ ὁ Θεὸς
δὲ μπορεῖ νὰ ἔχει ὀρισμένες καὶ συγκεκριμένες ιδιότητες» (*Η'* 5,253). «Μιὰ
βαθειὰ ὑποψία μου θὰ διατυπώσω μόνο, μιὰν ὑποψία ποὺ λέει ὅτι, ὅπως ὁ
χρόνος, ἔτσι κι ἡ ἴδια ἢ αἰωνιότητα εἶναι μιὰ ἀπόφαση ἢ ἓνα θέλημα τοῦ
Θεοῦ, εἶναι ἔστω τὸ αὐτονόητο γιὰ τὴν ἴδια τὴν ὑπόστασή Του θέλημα, ἀλλὰ
ἔχει μεγάλη σημασία νὰ ποῦμε ὅτι εἶναι θέλημα κι ὄχι ιδιότητα τοῦ Θεοῦ,
γιατὶ λέγοντας ὅτι ἡ αἰωνιότητα (ὅπως καὶ ὁ χρόνος) εἶναι ἀπόφαση καὶ
θέλημα τοῦ Θεοῦ, δὲν κάνουμε τὸν Θεό, ὅπως τὸν κάνει ὁ Σπινόζα, νὰ ἔναι
ἐξαρτημένος ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα καὶ δεμένος σ' αὐτήν, ἀλλὰ παρουσιάζουμε
ἀντίθετα τὴν αἰωνιότητα ἐξαρτημένη ἀπὸ τὸν Θεό. Παρουσιάζοντάς την
ἔτσι, δὲ μποροῦμε νὰ τὴ θεωρήσουμε δεσμευτικὴ γιὰ τὸν ἴδιο τὸν Θεό» (*Η'*
5,255). «Τὸν Θεὸ δὲν τὸν προσδιορίζει οὔτε τὸ ἄπειρο, οὔτε τὸ ἀπόλυτο, οὔτε

τὸ αἰώνιο... Ὁ Θεὸς ὑπάρχει πρὸ πέρα κι ἀπὸ τὸ ἄπειρο καὶ ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο καὶ ἀπὸ τὸ αἰώνιο. Ὅπως εἶναι τὸ πεπερασμένο, τὸ σχετικὸ καὶ τὸ καιρικὸ ἀπλὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, ἔτσι εἶναι καὶ τὸ ἄπειρο, τὸ ἀπόλυτο καὶ τὸ αἰώνιο ἀπλὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεὸς δὲ μπορεῖ νὰ ᾖ μονάχα τὸ ἀντίθετο τοῦ πεπερασμένου καὶ τοῦ σχετικοῦ, δὲ μπορεῖ νὰ ᾖ κάτι ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴν ἄρνηση καὶ τὴν ἀντίφαση. Ὁ Θεὸς δὲ μπορεῖ νὰ ᾖ τίποτε ἀπ' ὅσα μπορούμε νὰ σκεφθοῦμε. Γι' αὐτὸ καὶ πρέπει νὰ Τὸν βάλουμε παραπάνω ἀπ' ὅλα ὅσα μπορούμε νὰ σκεφθοῦμε... Ὁ Θεὸς δὲν εἶναι μόνον αἰώνιος. Εἶναι ἀπλούστατα κάτι πολὺ περισσότερο, ποὺ δὲ μπορούμε κὰν νὰ τὸ σκεφθοῦμε... Ὁ Θεὸς δὲ μπορεῖ νὰ ᾖ μόνο καὶ μόνον ἄπειρος, ἀλλὰ πρέπει νὰ ᾖ κάτι πολὺ περισσότερο καὶ ἀπόλυτα ἀσύλληπτο γιὰ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα. Ἀσύλληπτο εἶναι καὶ τὸ ἄπειρο καὶ τὸ αἰώνιο, ἀλλὰ αὐτὰ εἶναι ἀσύλληπτα ὡς οὐσία ἐνῶ εἶναι συλληπτὰ ὡς ἐννοιες. Ὁ Θεὸς πρέπει νὰ ᾖ κάτι ποὺ εἶναι καὶ ὡς ἐννοια —ἀκόμα καὶ ὡς λέξη, ὡς σύμβολο— ἀσύλληπτο... Ὁ Θεός... δὲ μπορεῖ νὰ ᾖ μόνο παντοδύναμος, ἀλλὰ πρέπει νὰ ᾖ κάτι πολὺ περισσότερο ἀπὸ παντοδύναμος... Ὁ Θεός... δὲν εἶναι οὔτε ὅ,τι μπορούμε νὰ σκεφθοῦμε ὡς ἀδύνατο. Τὸ πολὺ μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι πηγὴ τοῦ ἀδύνατου, ἢ πηγὴ τῆς παντοδυναμίας» (Η' 8,264-265). «Τὸ περισσότερο δὲν ἀποκλείει τὸ λιγότερο, ὅταν μάλιστα καὶ αὐτὸ τὸ λιγότερο εἶναι στὴν οὐσία του —ὅπως εἶναι ἡ παντοδυναμία, τὸ ἄπειρο, τὸ αἰώνιο— κάτι τὸ ἀσύλληπτο. Ἀποκλείεται βέβαια νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι πεπερασμένος, ὅπως εἶναι πεπερασμένος ὁ ἄνθρωπος ἢ ὁ ἥλιος. Δὲν ἀποκλείεται ὁμως νὰ ποῦμε —καὶ εἶναι ἀπόλυτα θεμιτὸ νὰ λέμε— ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἄπειρος καὶ αἰώνιος, παντοδύναμος καὶ πανάγαθος. Ἐνῶ ὁμως δὲν πρέπει ν' ἀποκλείσουμε τίς ιδιότητες αὐτές, ἔχουμε ὑποχρέωση νὰ προχωρήσουμε ἐκεῖ ὅπου δὲ φθάνει ἡ ἀνθρώπινη σκέψη οὔτε ἡ μεταφυσικὴ κὰν σκέψη. Ἀλλὰ πῶς μπορούμε νὰ προχωρήσουμε ὡς ἄνθρωποι ὅπου δὲ μπορεῖ νὰ φθάσει ἡ ἀνθρώπινη σκέψη; Νὰ φθάσουμε δὲ μπορούμε βέβαια ὅπου δὲ φθάνει ἡ σκέψη μας. Μπορούμε ὁμως νὰ ξεκινήσουμε πρὸς τὰ ἐκεῖ. Ἡ ἀνθρώπινη σκέψη μπορεῖ νὰ ᾖ κάλλιστα ἡ ἀφετηρία καὶ τὸ ὀρμητήριον πρὸς ὅ,τι δὲ μπορεῖ ἡ ἴδια διόλου νὰ συλλάβει οὔτε κὰν νὰ ὑποψιασθεῖ. Μιλώντας γιὰ τὸν Θεό, ξεπερνᾶμε καὶ αὐτὲς τίς δυνατότητες φιλοσοφικῆς ὑποψίας» (Η' 267-268). «Ὁ Θεὸς δὲ μπορεῖ νὰ ᾖ ἡ ἴδια ἡ δύναμη ποὺ μετατρέπει τὸ ἀδύνατο σὲ ὑπαρκτὸ καὶ δυνατό. Ἡ δύναμη αὐτὴ, δηλαδὴ κι αὐτὴ ἡ παντοδυναμία, εἶναι μιὰ ιδιότητα. Ὁ Θεὸς δὲ μπορεῖ νὰ ταυτίζεται μὲ ὀρισμένες ιδιότητες. Ὁ Θεὸς δὲν εἶναι ταυτόσημος μὲ τὴ μίαν ἢ τὴν ἄλλην ιδιότητα ἢ δύναμη, εἴτε μὲ τὴν παντοδυναμία. Ὁ Θεὸς εἶναι ὁ κύριος τῶν δυνάμεων, εἶναι ἡ πηγὴ καὶ ἡ προϋπόθεση κι αὐτοῦ τοῦ ἀείρου καὶ τῆς αἰωνιότητος. Ὁ Θεὸς εἶναι τὸ ὑπερπαγκόσμιο πνεῦμα, τὸ ὑπεράπειρο καὶ ὑπεραιώνιο... Ὁ Θεός, γιὰ νὰ ὑπάρχει, δὲν ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ τίποτε ποὺ νὰ ἐμφανίζεται ὡς προϋπόθεση γιὰ τὴν

ὑπαρξή Του. Ὁ Θεὸς εἶναι ἡ προϋπόθεση ὅλων τῶν προϋποθέσεων... Δὲν προϋποθέτει ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ τὴν αἰωνιότητα, τὸ ἄπειρο ἢ τὴν παντοδυναμία, ἀλλὰ ἡ αἰωνιότητα, τὸ ἄπειρο καὶ ἡ παντοδυναμία προϋποθέτουν τὸν Θεό. Ὁ Θεὸς λοιπὸν εἶναι ἀνεξάρτητος καὶ ἀπὸ αὐτὴν τὴν αἰωνιότητα, καὶ ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἄπειρο, καὶ ἀπὸ αὐτὴν τὴν παντοδυναμία. Ὁ Θεὸς εἶναι ἀπόλυτα ἄναρχος... Δὲ μπορούμε νὰ τοποθετήσουμε τὸν Θεὸ παρὰ πρὶν ἀπὸ ὅ λ ε ς κι ἐπάνω ἀπὸ ὅ λ ε ς τὶς συλληπτές καὶ ἀσύλληπτες προϋποθέσεις τοῦ σύμπαντος» (Η' 9,268-270). «Τὰ πάντα εἶναι ἔξω ἀπὸ τὸν Θεό. Ἀκόμα καὶ τὸ ἄπειρο εἶναι ἔξω ἀπὸ τὸν Θεό. Καὶ ὁ Θεὸς εἶναι, φυσικά, ἔξω ἀπὸ τὰ πάντα. Ὁ Θεὸς εἶναι ἔξω καὶ ἀπὸ τὸ ἄπειρο. Κι ἡ παρουσία Του μέσα στὰ πάντα εἶναι ἡ παρουσία τοῦ διακριτικοῦ καὶ μυστικοῦ κυρίου τῶν πάντων, ὁρατῶν καὶ ἀοράτων» (Η' 10,270-271).

Ἀφοῦ μὲ αὐτοὺς καὶ μὲ παραπλήσιους στοχασμοὺς κατασφάλισε ὁ συγγραφέας τὴν ἀπόλυτην ὑπερβατικότητα τοῦ Θεοῦ, ἀφοσιώνεται στὴν ἐντούτοις παρουσία τοῦ Θεοῦ, τὴ διακριτικὴ καὶ μυστικὴ, μέσα στὰ πάντα. Ἐδῶ ὅμως, ἐνῶ προηγουμένως τοῦ ἔλειπε ἡ *unio mystica*, ἴσως καὶ ἡ διαίσθησή της, ἡ διαισθητικὴ κατανόησή της, τώρα ἔχει προσωπικὰ βιώματα, ἄμεση διαισθησις τῆς κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό, «τὸν μεγάλο ἐπισκέπτη, τὸ μεγάλο ξένο» (Η' 10,271) σύμφωνα μὲ τὸν Ρίλκε. Ἀνοίγεται μάλιστα ὁ συγγραφέας σὲ μεγάλους μυστικούς τῆς διαισθητῆς αὐτῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο, στὴ Βέλ, τὸν Ἀγγέλο Σιλέσιο, κατ' ἐξοχὴν τὸν Ρίλκε, ποὺ ρίχνουν φῶς στὴ δική του ἐσωτερικότητα καὶ τὸν βοηθοῦν μὲ τὸ λόγο τους νὰ ἀρθρώσει τὸ δικό του βίωμα: «Δὲν ἔχει ταχθεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ βρεῖ τὸν Θεὸ ἐκεῖ ὅπου ὁ Θεὸς εἶναι ὁλομόναχος. Ὡς μυστικὸς ἐπισκέπτης ὅμως βρίσκεται ὁ Θεὸς παντοῦ. Ἐνα πουλάκι ποὺ πετάει μπροστὰ στὰ μάτια μας μπορεῖ ν' ἀκουμπάει, πετώντας, ἐπάνω στὴν παλάμη τοῦ Θεοῦ. Καὶ μπορεῖ νὰ τὸ νιώθει ἴσως ὅτι στηρίζεται ἐπάνω στὴν παλάμη τοῦ Θεοῦ. Ἡ μυστικὴ ἐπαφὴ μὲ τὸν Θεὸ ξεπερνάει καὶ τὴ φιλοσοφικὴ ὑπόψια, ξεπερνάει ἀκόμα καὶ τὴ θρησκευτικὴ πίστη, ποὺ τὸ πουλάκι δὲ μπορεῖ νὰ τὴν ἔχει» (Η' 11,273). Σ' ἓναν τέτοιο χῶρο ἡ ἔκφρασή του, μιὰ καὶ ὅ,τι ἦταν νὰ κατακτηθεῖ ἀπὸ τὴ διανόηση εἶχε, ὅσο στάθηκε μπορετό, κατακτηθεῖ, γίνεται τώρα, δικαιωμένα ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἄποψη, δοκιμακὴ. Καὶ γράφονται ἐδῶ ἀπὸ τὶς ὠραιότερες σελίδες τοῦ ἔργου. Παραθέτω ἓνα ἀκόμη ἀπόσπασμα: «Ὁ Θεὸς γίνεται λοιπὸν ὁ συνομιλητὴς τοῦ ἀνθρώπου. Δὲ μίλησε ὁ Θεὸς μόνο στὸν Ἀβραάμ, στὸν Ἰακώβ καὶ στὸ Μωυσῆ. Μιλάει καὶ στὸν καθένα. Μιλάει καμιά φορὰ χωρὶς κὰν νὰ ξέρουμε ὅτι εἶναι ὁ Θεὸς ποὺ μᾶς μιλάει. Ἴσως ἔχει τόση ἀνάγκη ὁ Θεὸς νὰ μᾶς μιλάει ὅση ἀνάγκη ἔχουμε κι ἐμεῖς νὰ Τὸν ἀκοῦμε. Καὶ δὲ μιλάει μόνο σὲ μᾶς, δὲ μιλάει μόνο στὸν ἄνθρωπο. Μιλάει χωρὶς ἄλλο καὶ στὰ πουλάκια ποὺ πετοῦν. Μιλάει στὰ ζῶα, στὰ δέντρα, στὴ θάλασσα, ἀκόμα καὶ στὶς πέτρες, ποὺ οὔτε αὐτὲς δὲ μένουν ἀσυγ-

κίνητες. Σὲ στιγμὲς μεγάλης σιγῆς εἶναι ἴσως ἡ φωνὴ τοῦ Θεοῦ ποὺ ἐπιβάλλει τὴν σιγὴ... Γίνεται ὁ Θεὸς ὁ συνομιλητὴς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ στὸν ἄνθρωπο δὲν ἀπευθύνεται μονάχα ἀλλὰ δέχεται καὶ τὴν ἀπάντησή του» (Η' 14,282-283).

V. Γυρίζω στὸ πρῶτο, τὸ διανοητικὸ μέρος τοῦ κεφαλαίου. Ὁ συγγραφέας τονίζει ἐπανειλημμένα ὅτι ἡ λογικὰ ἀποδεικτικὴ ἐπιχειρηματολογία του δὲν ἔχει παρὰ ἐνδεικτικὸ κύρος. «Τὸ νόημα βοηθητικῶν λογικῶν συλλογισμῶν θὰ ἔθελα νὰ δώσει ὁ ἀναγνώστης στὶς σκέψεις μου ἐκεῖνες ποὺ σ' ὁλόκληρο τὸ βιβλίο μου τοῦτο μοιάζουν νὰ θέλουν ν' ἀποδείξουν λογικὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ ἢ καὶ τὴν πραγματικότητα τοῦ ἀπείρου ἢ τοῦ ἀπόλυτου ἢ τοῦ αἰώνιου. Οἱ φιλοσοφικὲς ὑποψίες χρησιμοποιοῦν λογικὰ ἐκφραστικὰ σχήματα ποὺ μοιάζουν νὰ ἔναι λογικὲς ἀποδείξεις, ἐνῶ εἶναι μόνο καὶ μόνο λογικὰ μέσα ποὺ μ' αὐτὰ πᾶμε νὰ ἐκφράσουμε κάτι ὑποστασιακὰ πολὺ βαθύτερο ἀλλὰ καὶ ἀναπόδεικτο, κάτι πνευματικὰ ἀναπότρεπτο (ὅπως προτιμῶ νὰ λέω)» (Η' 7,263).

Μὲ τέτοιο πνεῦμα δὲν δυσκολεύεται ὁ συγγραφέας νὰ χρησιμοποιήσῃ καὶ τὶς παραδοσιακὲς ἀποδείξεις περὶ Θεοῦ, τὴν ὄντολογικὴ, τὴν κοσμολογικὴ καὶ τὴ φυσικοθεολογικὴ, κατακρίνοντας μάλιστα μὲ κάποια ἐπιχειρήματα τὸν Κάντ ἐπειδὴ τὶς ἀπέκρουσε.

Σημειῶνω ἀκόμη ὅτι μὲ ἰδιαίτερη ἔμφαση καταπολεμεῖ τὸν πανθεϊσμό, ὅπως μάλιστα αὐτὸς ἔχει συγκροτηθεῖ λογοκρατικὰ στὴ φιλοσοφία τοῦ Σπινόζα. Οὐσιαστικὰ ὅμως δὲν πρόκειται παρὰ γιὰ σύντομη παρουσίαση τῶν σπινοζικῶν ἀντιλήψεων καὶ δογματικὴ κατάρριψή τους ἀπὸ τὸ συγγραφέα μὲ τὴν ἀντιπροβολὴ τῶν δικῶν του ἀντιλήψεων. Ἕνα μόνο ἐπιχείρημα ἐγὼ τουλάχιστο βρῆκα, ἀντλημένο ἀπὸ τὸν Αὐγουστίνο, ἀλλὰ κατὰ τὴ γνώμη μου πολὺ ἀμφίβολης —γιὰ νὰ ἐκφρασθῶ μὲ λιτότητα— φιλοσοφικῆς ποιότη-
τας: «Ἄν τὰ πάντα ἦταν μέρη τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος τοῦ Θεοῦ, τότε πατώντας ὅπουδῆποτε θὰ πατούσαμε ἐπάνω στὸν Θεὸ ἢ σκοτώνοντας ἕνα ζωντανὸ πλάσμα θὰ σκοτώναμε ἕνα κομμάτι ἀπὸ τὸν Θεό» (Η' 4,252).

2

I. Ἔρχομαι τώρα στὸ ἐξῆς σημαντικὸ ἐρώτημα: Πέρα ἀπὸ τὸ διακριτικὸ χτύπημα τοῦ Θεοῦ στοῦ καθενὸς ἐγκοσμίῳ τῇ θύρα καὶ ἀπὸ τὴ συνομιλία του μὲ τὸν ἄνθρωπο, ποιά εἶναι ἡ κύρια σχέση του μὲ τὸν κόσμον; Συγκεντρώνω τὰ σχετικὰ χωρία: «[Ὁ Θεός] γίνεται χωρὶς ἄλλο ἢ μᾶλλον εἶναι ἀδιάκοπα ὁ συνομιλητὴς τοῦ παγκόσμιου πνεύματος... Δὲν εἶναι νοητὸ τὸ παγκόσμιον πνεῦμα χωρὶς μιὰν ἄμεση σχέση μὲ τὸν Θεό, χωρὶς μιὰν ἄμεση συναναστροφὴ μὲ τὸν Θεό. Στὸ προηγούμενον κεφάλαιο, ἐξετάζοντας τὸ πρό-

βλημα μέσα στα πλαίσια τῆς ἀνθρώπινης λογικῆς, εἶπα ὅτι, ἂν τὸ παγκόσμιο πνεῦμα συνδιαλέγεται μὲ τὸν Θεό, δὲ μπορεῖ νὰ ᾖ ἀπόλυτο, δὲ μπορεῖ νὰ ᾖ ἄπειρο καὶ μοναδικό. Τὴν ἄποψη ὅμως αὕτῃ τῇ διατύπωσα προτοῦ ἐπιχειρήσω —πράγμα πού ἔγινε σὲ τοῦτο τὸ κεφάλαιο— τὰ βήματα ἐκεῖνα πού, ὀδηγώντας πολὺ πέρα ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη λογική, ἐμφανίζουν τὸ ἄπειρο καὶ τὴν αἰωνιότητα (τίς ιδιότητες αὐτὲς τοῦ παγκόσμιου πνεύματος) ὡς θέλημα τοῦ Θεοῦ, ὡς ιδιότητες πού ὁ Θεὸς ἔχει ἐκχωρήσει, ὅπως ἐκχωρεῖ καὶ τὸ χρόνο καὶ τὰ πεπερασμένα ἀντικείμενα, στὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Ἀπὸ τὴ στιγμή πού ἡ φιλοσοφικὴ ὑπόψια μας θὰ μᾶς κάνει νὰ φθάσουμε στὴν ἐκδοχὴ αὕτῃ, μιὰν ἐκδοχὴ πού ἐμφανίζει τὸν Θεὸ ὡς τὸ ὑπεραπόλυτο καὶ ὑπερπαγκόσμιο πνεῦμα, ἡ ἀναγωγὴ τοῦ παγκόσμιου πνεύματος στὸν Θεὸ δὲν ἀναιρεῖ ἀναγκαστικὰ τὴν ἀπόλυτὴ καὶ ἄπειρὴ οὐσία τοῦ παγκόσμιου πνεύματος (Η' 14,283). «Ὅταν δημιουργεῖ ὁ Θεός...» (Η' 15,284). «Δημιουργώντας ἢ ἀφήνοντας τὸ παγκόσμιο πνεῦμα νὰ διαμορφώνει τὸ φυσικὰ ἀνύπαρκτο σὲ ὑπαρκτό, τὸ φυσικὰ ἀδύνατο σὲ ἀναγκαῖο ἢ πιθανὸ ἢ περιττό...» (Η' 15,285). «Τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου συνιστοῦν τὸν κόσμον, ὄχι τὸν Θεόν. Συνιστοῦν καὶ τὸν ἄνθρωπον, ὄχι ὅμως τὸν Θεόν. Συνιστοῦν τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, πού εἶναι ἡ ἄπειρὴ δυνατότητα τοῦ φυσικοῦ κόσμου καὶ πού κάνει τὴν ἴδια τὴ φύσιν μεταφυσικὴ, συνιστοῦν μ' ἄλλα λόγια τὸν ἐνιαῖον φυσικὸ καὶ μεταφυσικὸ κόσμον (καὶ μὲς στὸν ἄνθρωπον σημειώνεται ἡ πιὸ θαυμαστὴ καὶ ἡ πιὸ κρυφὴ διασταύρωση τοῦ φυσικοῦ καὶ μεταφυσικοῦ), ἀλλὰ δὲν προσδιορίζουν τὴν ὑπόστασιν τοῦ Θεοῦ. Ἡ ὑπόστασις τοῦ Θεοῦ εἶναι πέρα ἀπὸ τὰ πάντα, πέρα ἀπὸ τὸ πᾶν, πέρα καὶ ἀπὸ τὸ ἄπειρον. Εἶναι ὅμως καὶ μέσα σὲ ὅλα. Εἶναι καὶ μέσα στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου ὁ Θεός· καὶ ὅταν συμβαίνει νὰ μὴν Τὸν βρίσκει ὁ ἄνθρωπος, αὐτὸ δὲ σημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς δὲν εἶναι μέσα του, ἀλλὰ σημαίνει —ὅπως λέει ὁ Αὐγουστίνος— ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶν' ἔξω ἀπὸ τὸν ἑαυτό του» (Η' 15,285-286).

II. Οἱ ἀντιλήψεις αὐτὲς δημιουργοῦν σειρὰ ἀπορίες: Ἄν ὁ Θεὸς εἶναι ὄχι μόνο ὑπερούσιος (δηλαδὴ ὑπεραιώνιος, ὑπεράπειρος κλπ.), ἀλλὰ —σύμφωνα μὲ τὸ παρατεθειμένο στὸ Στ I IV χωρίο ἀπὸ τὸ Η' 8,267-268— εἶναι σὲ μιὰ κατώτερη βαθμίδα του, σὲ μιὰν εἰδικὴ ἢ μᾶλλον στὴν ἐνεργητικὴ λειτουργία του, καὶ Θεὸς-οὐσία, Θεὸς-ὢν, καὶ συγκεκριμένα Θεὸς αἰώνιος, ἄπειρος, παντοδύναμος, πανάγαθος, κατὰ τί διαφέρει στὴν ὄντικὴ του αὕτῃ βαθμίδα, στὴν ὄντικὴ του λειτουργία, ἀπὸ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα τοῦ συγγραφέα;

Ἄς ξεκινήσουμε ἀπὸ τὴν ὑπόθεσιν ὅτι δὲν διαφέρει. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς εἶναι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, ὁ Θεὸς ὄχι ὡς ὑπερούσιος ἀλλὰ ὡς ὢν, εἶναι δηλαδὴ στὴν ὄντικὴ του λειτουργία ἢ οὐσία τοῦ κόσμου (σύμφωνα μὲ τὴν ἀντίληψιν τοῦ συγγραφέα γιὰ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα).

Τοῦτο ὁμῶς ἀποτελεῖ πανθεῖσμό, ὅχι ἀσφαλῶς τὸν πανθεῖσμό τοῦ Σπινόζα ἢ τοῦ Μπρῶντον, ἀλλὰ ἓναν πανθεῖσμό ἐνταγμένον στὴν τελικὴ ἀντίληψη περὶ τοῦ Θεοῦ ὡς ὑπερούσιου. Ἄς μὴν ἀντιπροβάλλει κανεὶς ὅτι ὁ Θεὸς ὡς ὢν εἶναι αἰώνιος, ἄπειρος κλπ. ἐνῶ ὁ κόσμος μας, κατὰ τὴν αἰνσταϊνικὴ τουλάχιστο φυσικὴ (ἀλλ' ὅχι κατὰ τὴ νευτώνεια) εἶναι χωροχρονικὰ πεπερασμένος. Ἡ ἴδια ἀσυμμετρία ἀνάμεσα στὴν ἀπειροσύνη τῆς κοσμικῆς οὐσίας καὶ τὴν περατότητα τῆς κοσμικῆς ἐπιφάνειας ὑπάρχει εἴτε ἡ οὐσία εἶναι ὁ Θεὸς ὡς ὢν εἴτε τὸ κατὰ τὸν συγγραφέα παγκόσμιο πνεῦμα· καὶ μὲ ἀμφότερες τὶς ὑποθέσεις γεννᾶται τὸ ἴδιο πρόβλημα ἀναφορικὰ μὲ τὸ τί θὰ κάνει ἡ ἄπειρη κοσμικὴ οὐσία ὅταν λήξει ἡ τωρινὴ μας κοσμικὴ ἐπιφάνεια: θὰ μείνει ἀνεργή; θὰ ἐξαφανισθεῖ, σταματώντας ὁ Θεὸς ὡς ὑπερούσιος τὴν ὄντικὴ του λειτουργία (εἴτε ἀκυρώνοντας τὴν ἐκχωρημένη αἰωνιότητα τοῦ παγκόσμιου πνεύματος); ἢ μήπως θὰ προβάλλει μιὰν ἄλλη κοσμικὴ ἐπιφάνεια, ὕλικοενεργειακὴ σὰν τὴ δική μας, εἴτε ἄλλου εἶδους, πάντως ὁμῶς περατὴ καὶ αὐτὴ, καὶ κατόπιν ἄλλη καὶ ἄλλη, σὲ ἀριθμὸ ἀὔξανόμενον ἀνοιχτὰ ὅσο θὰ θέλει ὁ Θεὸς ὡς ὑπερούσιος νὰ συνεχίζει τὴν ὄντικὴ του λειτουργία (εἴτε νὰ ἀνανεώνει τὴν ἐκχωρημένη στὸ παγκόσμιο πνεῦμα αἰωνιότητα); Δὲν παρουσιάζει λοιπὸν ὁ πανθεῖσμός αὐτὸς περισσότερες δυσκολίες ἀπ' ὅσες τὸ κατ' ἐκχώρηση αἰώνιο, ἄπειρο κλπ. παγκόσμιο πνεῦμα τοῦ συγγραφέα.

Δὲν βρῆκα πουθενὰ μὲς στὸ ἔργο ν' ἀντιμετωπίζεται τὸ ἐρώτημα τί εἶναι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα σὲ σχέσιν μὲ τὸν Θεὸ ὡς ὑπερούσιο (πρβλ. Ζ' 3 κ.έ., 186 κ.έ.). Ἄν λοιπὸν αὐτὸ δὲν εἶναι ὁ Θεὸς ὡς ὢν ἀλλὰ εἶναι κατ' ἐκχώρηση αἰώνιο κλπ., ὀφείλω νὰ συμπεράνω πὼς εἶναι δημιούργημα τοῦ Θεοῦ ὡς ὑπερούσιου. Μποροῦμε ἔτσι νὰ περάσουμε στὴν ἄλλην ὑπόθεση, ὅτι ὁ Θεὸς ὡς ὢν, καὶ εἰδικότερα ὡς αἰώνιος, ἄπειρος, παντοδύναμος, πανάγαθος, διαφέρει ἀπὸ τὸ ἐντούτοις αἰώνιο, ἄπειρο, παντοδύναμο παγκόσμιο πνεῦμα — στὸ ὁποῖο μάλιστα πρέπει ν' ἀναγνωρίσουμε καὶ τὴν παναγαθότητα μὲ βάση τὶς ἀναπτύξεις τοῦ ἐπόμενου καὶ τελευταίου κεφαλαίου τοῦ ἔργου, κατὰ τὶς ὁποῖες «ἔχει ἐκχωρήσει ὁ Θεὸς στὸ παγκόσμιο πνεῦμα» τὴν «καλοσύνη, τὴν ἀγάπη, τὴ φιλία, τὴν ταπεινοφροσύνη» κλπ. (ὅλα Θ' 8,307-308)· διαφέρει λοιπὸν, ἐπειδὴ ὁ Θεὸς εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ὑπερούσιος Θεὸς ἀλλὰ στὴν ὄντικὴ λειτουργία του ἐνῶ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι δημιούργημα τοῦ ὑπερούσιου Θεοῦ. Παράξενη διαφορὰ: Πῶς εἶναι δυνατές, μὲ βάση μάλιστα τὸν τρόπο τοῦ σκέπτεσθαι τοῦ συγγραφέα, δύο αἰωνιότητες, δύο ἀπειροσύνες, δύο παντοδυναμίες, δύο παναγαθότητες; Ἀλλὰ καὶ δύο ἀπολυτοσύνες πρέπει νὰ δεχθούμε — πράγμα δηλαδὴ ρητὰ ἀπαράδεκτο μέσα στὸ ἔργο (βλ. Δ 7 II καὶ E 3)—, ἀφοῦ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι γιὰ τὸ συγγραφέα ἀπόλυτο, ὁ Θεὸς πάλι στὴν ὄντικὴ λειτουργία του δὲν μπορεῖ νὰ μὴν εἶναι, δεδομένου ὅτι ἔχει ἐδῶ τὶς ιδιότητες τοῦ παγκόσμιου πνεύματος καὶ ἄλλωστε ὁ ἴδιος κατὰ τὸν ἑαυτὸ του εἶναι ὑπεραπόλυτος.

Ἄς ἀναλογισθεῖ ἐξ ἄλλου κανεῖς ὅτι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, ὅταν, μὲ τὴν αἰωνιότητα, τὴν ἀπειροσύνη, τὴν παντοδυναμία καὶ τὴν παναγαθότητά του, ἐπιδρᾷ πάνω στὴν κοσμικὴ ἐπιφάνεια, ἐδῶ προωθώντας τὸ τάδε τυχαῖο, ἐκεῖ διαπλάσσοντας δημιουργικὰ κάποιο μέρος της (βλ. Β 5 1-III καὶ Γ 3) —«διαμορφώνοντάς» το, ἐνέργεια στὴν ὁποία «τὸ ἀφήνει» νὰ προβαίνει ὁ ὑπερούσιος Θεός (κατὰ τὶς παρατεθειμένες στὸ Στ 2 I δύο ἐκφράσεις τοῦ συγγραφέα ἀπὸ τὸ Η' 15,285)—, θὰ πρέπει νὰ ἐπιδρᾷ (ἐπειδὴ δὲν εἶναι νοητὴ διάσταση) μὲ ἀπόλυτη σύμπτωση ἐνέργειας καὶ ἀποτελέσματος μὲ τὸν Θεὸ ὡς ὄντα, ὁ ὁποῖος εὖλογο εἶναι νὰ ἀσκεῖ, μὲ τὴν αἰωνιότητα, τὴν ἀπειροσύνη, τὴν παντοδυναμία καὶ τὴν παναγαθότητά του, ἐπίδραση, τὴν ἴδιαν ἀκριβῶς, πάνω στὴν κοσμικὴ ἐπιφάνεια.

Παράλογα λοιπὸν ὑποστηρίζουμε ὅταν ξεχωρίζουμε τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ἀπὸ τὸν Θεὸ ὡς ὄντα· καὶ μάλιστα τέτοιου εἶδους ποὺ δὲν ἀξίζουν ν' ἀντιμετωπισθοῦν ὡς ὑπέρλογα καὶ νὰ προστατευθοῦν ὑπὸ τὴν ἔννοια τοῦ μυστηρίου — ὅπως κάνει ὁ συγγραφέας ἀναφορικὰ π.χ. μὲ «τὴ σχέση τοῦ σχετικοῦ πρὸς τὸ ἀπόλυτο, τοῦ πεπερασμένου πρὸς τὸ ἄπειρο» (Η' 3,248), τοῦ χρόνου πρὸς τὴν αἰωνιότητα (βλ. Στ' 8,174-175). Τὸ συμπέρασμα ἐπομένως στὸ ὁποῖο ἄγεται κανεῖς ἀναγκαῖα ἀπὸ τὶς βασικὲς ἀντιλήψεις τοῦ συγγραφέα εἶναι ὅτι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ὁ Θεὸς ὡς ὢν, ὅτι ἄρα ἡ οὐσία τοῦ κόσμου εἶναι ὁ Θεὸς ὡς ὢν.

III. Ἄς ἐξετάσουμε τώρα καὶ τὴν ἄλλη σχέση τοῦ Θεοῦ ὡς ὑπερούσιου μὲ τὸν κόσμος: τὸ διακριτικὸ χτύπημά του στὴ θύρα, τὸ διακριτικὸ μίλημά του στὸ κάθε ἐγκόσμιο ὄν, τὴ συνομιλία του μὲ τὸν ἄνθρωπο (βλ. Στ 1 IV). Μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι ὁ Θεὸς ὡς ὢν, καίτοι πανάγαθος, δὲν χτυπᾷ τὴ θύρα, δὲν μιλεῖ στὰ ὄντα, δὲν συνομιλεῖ μ' ἐκεῖνα τὰ ὄντα ποὺ εἶναι ἄνθρωποι, ἀλλὰ ἐκεῖνος ποὺ ἐκδηλώνεται ἔτσι εἶναι ὁ Θεὸς ὡς ὑπερούσιος; Καὶ πῶς μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ κάτι τέτοιο, ἐφόσον ὁ Θεὸς εἶναι ἓνας, ὄντας ἀπλῶς κατὰ μὲν τὸν ἑαυτό του ὡς ὑπερούσιος, κατὰ δὲ τὴν ἐνεργητικὴ του λειτουργία ὡς ὢν, καὶ ἐφόσον ὅταν χτυπάει τὴ θύρα ἐκδηλώνεται, ἄρα προφανῶς ἐνεργεῖ, λειτουργεῖ ἐνεργητικά; Ἡ μπορεῖ κανεῖς νὰ ὑποστηρίξει σοβαρὰ ὅτι τὴν ἐκδήλωση αὐτὴ τοῦ μιλήματος τὴν ἐκράτησε ὁ Θεὸς γιὰ τὴν ἑαυτικὴ του πληρότητα —λὲς ἀνασασμὸ στὴν ἐξισωμένη του αὐτάρκεια— καὶ δὲν τὴ διενεργεῖ ὡς ὢν, μολονότι ὡς ὢν διενεργεῖ ὅλες τὶς ἄλλες ἐκδηλώσεις του; Καὶ ὁ Θεὸς ὡς ὢν δὲν μιλεῖ στὰ ἐγκόσμια ὄντα, κι ἄς εἶναι ἀνάμεσά τους ἀδιάκοπα, κι ἄς εἶναι πανάγαθος; Ἡ μιλεῖ ὁ Θεὸς καὶ ὡς ὢν καὶ ὡς ὑπερούσιος καὶ συμπίπτουν —ἀφοῦ ὁ Θεὸς εἶναι ἓνας— τὰ δύο μιλήματα; Ὅμως ἂν συμπίπτουν, γιατί νὰ μὴν ποῦμε ὅτι εἶναι ἓνα τὸ μίλημα καὶ προέρχεται ἀπὸ τὸν Θεὸ ὡς ἐκδηλούμενον, ἀπὸ τὸν Θεὸ ὡς ὄντα, καὶ ὄχι ἀπὸ τὸν Θεὸ κατὰ τὴν ἀκύμαντη καὶ σιωπηλὴ πληρότητα τῆς ὑπερουσιότητάς του;

Παράλογη ἄρα ἡ ἀπόδοση τοῦ χτυπήματος στὴ θύρα στὴν ἑαυτικὴν ὑπερουσιότητα τοῦ Θεοῦ καὶ ὄχι στὸν ὄντικὸ «τρόπο» του, ἀπλῶς παράλογη καὶ διαρρήδην ἐπομένως ἀπορριπτέα. Τὸ ἀναγκαῖο συμπέρασμα τῶν προκειμένων τοῦ συγγραφέα εἶναι ὅτι ὁ Θεὸς ποὺ μᾶς μιλεῖ εἶναι ὁ Θεὸς ὡς ὢν καὶ ὄχι ὁ Θεὸς κατὰ τὴν ὑπερουσιότητά του, ὁ Θεὸς ὡς τὸ ὑπεραπόλυτο. Ὁ Θεὸς ὡς ὢν εἶναι λοιπὸν ὁ Ξένος τοῦ Ρίλκε καὶ τῶν ἄλλων, ποὺ πιὸ πρὶν ἀναφέρθηκαν, μυστικῶν —οἱ ὅποιοι ἐπομένως εἶναι τοῦ Θεοῦ ὡς ὄντος, ὄχι ὡς ὑπερούσιου, μυστικοί—, μ' αὐτὸν συνομιλοῦμε, σ' αὐτὸν προσευχόμαστε (πρβλ. Θ' 11,321). Ὅσο γιὰ τὴν ὑπερουσιότητα τοῦ Θεοῦ, αὐτὴ προσφέρεται μυστηριακὰ —ἐδῶ εἶναι δικαιωμένη ἡ ἔννοια τοῦ μυστηρίου— σ' ἐλάχιστους ἐκλεκτότατους μυστικούς κατὰ κάποιες σπάνιες στιγμὲς ἐκστατικῆς ἔνωσης τοὺς μαζί της.

Ἄς συμπεριλάβουμε τώρα καὶ τὸ προηγούμενο (Στ 2 II) συμπέρασμα: Ἄφοῦ ἡ οὐσία τοῦ κόσμου μας εἶναι ὁ Θεὸς ὡς ὢν, αὐτὸς εἶναι καὶ ἡ οὐσία τοῦ καθενός μας. Ὅταν ἄρα δὲν τὸν ἀκοῦμε —γιὰ νὰ θυμηθοῦμε τὸ παράθεμα τῆς Στ 2 I ἀπὸ τὸ Η' 15,285-286)—, τοῦτο δὲν σημαίνει ὅτι δὲν εἶναι μέσα μας —πῶς νὰ μὴν εἶναι, ἀφοῦ εἶναι ἡ οὐσία μας;— ἀλλὰ σημαίνει, ὅπως λέει ὁ Αὐγουστίνος, ὅτι ἐμεῖς εἴμαστε ἔξω ἀπὸ τὸν ἑαυτό μας, ἔξω ἀπὸ τὴν οὐσία μας, δηλαδὴ ἔχουμε συρρικνωθεῖ στὴν κοσμικὴ μας ἐπιφάνεια.

Οἱ ιδιότυπες αὐτὲς καὶ περιορισμένα πανθεϊστικὲς ἀντιλήψεις δὲν εἶναι βέβαια τοῦ συγγραφέα· εἶναι ὅμως —ὅπως ἔχει μὲ τὰ προηγούμενα, ἐλπίζω, καταδειχθεῖ— οἱ ἀναγκαῖες συνέπειες τῶν βασικῶν του θέσεων γιὰ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, γιὰ τὸν Θεὸ καταφατικὰ ἐννοημένον καὶ γιὰ τὸν Θεὸ ἐννοημένον ἀποφατικά.

IV. Πρέπει ὥστόσο ν' ἀναγνωρίσω ὅτι ὁ συγγραφέας μόλις ποὺ ἀναφέρεται στὸν Θεὸ ὡς ὄντα (μόνο στὸ παράθεμα τῆς Στ 1 IV ἀπὸ τὸ Η' 8,267-268)· ὥστε νιώθει κανεὶς τὸν πειρασμὸ νὰ θεωρήσει αὐτὴ τὴν περιθωριακὴ ἀναφορὰ ὡς ἐκ τῶν ἐνόντων παραχώρηση τοῦ συγγραφέα στὴν καθιερωμένη θρησκευτικότητα. Ἄν λοιπὸν ἐκτιμήσουμε τὴν ἀναφορὰν αὐτὴ κατὰ τὸ μέγεθός της ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ βάρος της μὲς στὸ ὅλο κείμενο —ἀσήμαντα καὶ τὰ δύο— ἂν, μὲ μιὰ λέξη, τὴ διαγράψουμε (πράγμα ὅμως ποὺ ἀμφίβολο ἂν εἶναι θεμιτό), τότε ἡ μεταφυσικὴ τοῦ συγγραφέα σχεδιαγραφεῖται ἐρμηνευτικὰ ὡς ἑξῆς: Θεὸς ὑπερούσιος· κόσμος ποὺ εἶναι κατὰ τὴν οὐσία του τὸ αἰώνιο, ἄπειρο, παντοδύναμο καὶ πανάγαθο παγκόσμιο πνεῦμα, κατὰ τὴν ἐπιφάνειά του ἀνόργανα ὑλικοενεργειακός, ἀπλῶς ζωικός, ἀνθρώπινος· μυστικὴ, καθ' ὑπέρβαση τῆς ὑπερουσιότητας, παρουσία τοῦ ἐντούτοις ὑπερούσιου Θεοῦ μέσα στὸν κόσμον, μέσα στὰ πάντα τοῦ κόσμου —ἐκεῖ λοιπὸν ποὺ εἶναι ἡ πνευματοκοσμικὴ τοὺς οὐσία—, τόση παρουσία ὥστε νὰ κρατεῖ «στὴν παλάμη τοῦ τὸ πουλάκι ποὺ πετάει», νὰ «μιλάει στὰ ζῶα, στὰ δέντρα,

στή θάλασσα, στὶς πέτρες», νὰ «χτυπάει τὴ θύρα» τοῦ κάθε ἀνθρώπου καὶ νὰ ζητεῖ τὴ «συνομιλία του», καὶ ἀκόμη τόση ὥστε κάποτε-κάποτε νὰ «δημιουργεῖ» (βλ. τὰ παραθέματα τῆς Στ 2 I ἀπὸ τὰ Η' 15, 284, καὶ Η' 15, 285)· τὸ κάθε ὄν ἀπὸ τὰ πάντα τοῦ κόσμου ἔχει τὴν ἔδρα του μέσα στὴν κοσμικὴ του ἐπιφάνεια· ὁ ὑπερούσιος Θεὸς προσπαθεῖ, μὲ τὴ μυστικὴ του παρουσία, νὰ κάνει, ἂν ὄχι καὶ τ' ἄλλα ὄντα, πάντως τοὺς ἀνθρώπους νὰ στραφοῦν ὄχι ἀπλῶς πρὸς τὴν πνευματοκοσμικὴ τους οὐσία, ἀλλὰ, πέρ' ἀπ' αὐτὴ, πρὸς τὸν ἴδιον ὡς ὑπερούσιο. (Ὡς πρὸς τὸ τελευταῖο, παραθέτω ἀπὸ τὸ Θ' 10, 318: «Καὶ ἡ πνευματικὴ αὐτὴ ἀναγωγὴ τοῦ ἀνθρώπου στὸ παγκόσμιο πνεῦμα μπορεῖ νὰ προαχθεῖ σὲ μιὰ μυστικὴ ἐπαφὴ μὲ τὴν ἀλήθεια τῶν ἀληθειῶν, μὲ τὸν Θεό»).

Αὐτὴ λοιπὸν εἶναι, κατὰ τὴν ἐρμηνευτικὴ μου κρίση, ἡ μεταφυσικὴ τοῦ συγγραφέα· καί, ὅπως ὁ ἴδιος σημειώνει, «μοιάζει νὰ ᾖ παραπλήσια μὲ τὴ θέση τοῦ πανθεϊσμοῦ ἐνῶ δὲν ἔχει οὔτε τὴν παραμικρὴ σχέση ἢ συγγένεια μαζί του» (Η' 4, 250). Πράγματι, αὐτὴ δὲν εἶναι πανθεϊστικὴ μεταφυσικὴ. Εἶναι ὅμως δυσπαράδεκτη, πολὺ περισσότερο ποὺ τὸ ἔργο δὲν μᾶς ἔχει προετοιμάσει ὡς ἐδῶ γιὰ μιὰ σχεδὸν πλήρη παράδοση τοῦ κόσμου σ' ἓνα δημιούργημα τοῦ Θεοῦ, στὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Ἀφοῦ δηλαδή, ὅπως ἐξήγησα πρὶν ἀπὸ λίγο, ἡ ὄντικὴ λειτουργία τοῦ Θεοῦ ἀπορρίπτεται (καὶ τὸ σχετικὸ χωρίο ἀπὸ τὸ Η' 8, 267-268, δὲν εἶναι παρὰ «διαγραπτέα παραχώρηση τοῦ συγγραφέα στὴν καθιερωμένη θρησκευτικότητά»), ἔπεται ὅτι ὁ κόσμος ἔχει ἐναποτεθεῖ σχεδὸν ἐξ ὀλοκλήρου στὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Τί εἶναι τοῦτο, δὲν τὸ λέει ὁ συγγραφέας. Ἄν ὅμως εἶναι ἰσχυρὴ ἡ διάζευξη: ἢ Θεὸς ἢ δημιούργημα, τότε δεδομένου ὅτι τὸ πανθεϊστικὸ «μῖasma» ἀποκλείει τὴ θεότητα ἀπὸ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, ἄρα δὲν μένει γιὰ τὸ τελευταῖο παρὰ νὰ εἶναι δημιούργημα. Αὐτὸ λοιπόν, τὸ δημιούργημα, κυβερνᾷ τὸν κόσμο· καὶ ὅταν ἐμεῖς οἱ κοινοὶ ἄνθρωποι προσευχόμαστε στὸν Θεό, σ' αὐτὸ πηγαίνουν πράγματι οἱ προσευχές μας. Τὸ ἐκλαμβάνουμε ἄλλωστε γιὰ Θεὸ ἐπειδὴ, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ τί ἔχουν πεῖ μερικοὶ πολὺ βαθεῖς μυστικοί, γιὰ μᾶς ὁ Θεὸς εἶναι πάντως ἄπειρος, αἰώνιος, παντοδύναμος, πανάγαθος, ἔχει δηλαδή τὶς ιδιότητες πού, σύμφωνα μὲ τὸ ἔργο, τὶς ἔχει τὸ δημιούργημα «παγκόσμιο πνεῦμα». Ἀναντίρρητα, ἀναγνωρίζεται καὶ στὸν Θεὸ μιὰ ἐπίδραση στὸν κόσμο, ἀλλ' αὐτὴ, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς σπάνιες περιπτώσεις ὅπου ὁ Θεὸς «δημιουργεῖ», κανονικὰ εἶναι ἐλάχιστη (ὁ Θεὸς «χτυπάει τὴ θύρα», «μιλάει», «συνομιλεῖ»)· ἐλάχιστοι ἄνθρωποι ἀκοῦν τὸ «μῖλημα» καὶ ἀπαντοῦν· κι ἐξ ἄλλου ἀφοῦ ὁ Θεὸς ἄλλον «τρόπο» ἀπὸ τὴν ὑπερουσιότητα δὲν ἔχει, ἀσκεῖται, τόσο στὶς ἐξαιρετικὲς περιπτώσεις «δημιουργίας» ὅσο καὶ στὶς κανονικὲς περιπτώσεις «μιλήματος», μὲ κάποιου εἶδους αὐταντίφαση τοῦ Θεοῦ, κάποιου εἶδους ἀναποφαντικὴ, θὰ ἔλεγα μεταφορικὰ, ὑπέρβαση τῆς ὑπερουσιότητας.

Στὴν περιορισμένα πανθεϊστική, πού πιό πρὶν προτείναμε (Στ 2 III), καὶ στὴν μὴ πανθεϊστική, ὅπου τώρα καταλήξαμε ἐρμηνεία, θεμιτὴ εἶναι ἡ κριτική παρατήρηση ὅτι καὶ οἱ δύο ὑπερβαίνουν τὸ συγγραφέα κατὰ τοῦτο, ὅτι αὐτὸς πάντως δὲν μᾶς λέει τί εἶναι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ἀλλὰ περιορίζεται νὰ μᾶς πεῖ αὐτὰ πού «βλέπει»: τὸ ἄπειρο κλπ. παγκόσμιο πνεῦμα καὶ τὸν ὑπερούσιο Θεό. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι κάθε φιλόσοφος δικαιούται νὰ ἐπέχει μπροστὰ σὲ ὀρισμένα ἐρωτήματα, νὰ ἀφήνει κενά. Ὅμως ὁ συγγραφέας ἔχει στὴν περίπτωση τούτη ἀποστερήσει τὸν ἑαυτό του ἀπὸ αὐτὸ τὸ δικαίωμα, ἀφοῦ καταπολεμεῖ τὸν πανθεϊσμό καὶ δηλώνει: «Θ' ἀρκεσθῶ ν' ἀντιδιαστείλω τὴ βασική του θέση [δηλαδή τοῦ πανθεϊσμοῦ] ἀπὸ τὴ θέση πού, ἀκολουθώντας τὴ μονοθεΐα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ τοῦ Χριστιανισμοῦ, θὰ ὑποστηρίξω ἐδῶ [δηλαδή σ' αὐτὸ τὸ ἔργο] καὶ πού μοιάζει νὰ ᾖ παραπλήσια μὲ τὴ θέση τοῦ πανθεϊσμοῦ ἐνῶ δὲν ἔχει οὔτε τὴν παραμικρὴ σχέση ἢ συγγένεια μαζί του» (Θ' 4,250). Τὸ χωρίο τοῦτο σημαίνει ὅτι ὁ συγγραφέας ἔχει τουλάχιστο τόση ὡς πρὸς τὸν ἑαυτό του σαφήνεια, ὅτι δηλαδή ἡ μεταφυσική του δὲν εἶναι καθόλου πανθεϊστική. Τί μπορεῖ ὅμως νὰ εἶναι; Ὑπάρχει μιὰ φράση, στὴν ἴδιαν ἀκριβῶς παράγραφο καὶ σελίδα, ἐπτὰ στίχους πιό πάνω ἀπὸ τὸ προηγούμενο παράθεμα, στὴν ὁποία προδίδεται ὅτι ὁ συγγραφέας ταλαντεύεται (ἄς προσεχτεῖ τὸ «μᾶλλον») καὶ καταβάθος ἀμηχανεῖ: «Ὁ Θεὸς δὲ μπορεῖ νὰ ᾖ μόνον τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ἢ μᾶλλον δὲ μπορεῖ νὰ ᾖ διόλου τὸ παγκόσμιο πνεῦμα». Ἡ πρώτη ἄρνηση ὁδηγεῖ στὴ θέση ὅτι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι ὁ Θεὸς ὡς ὢν· ἡ δεύτερη (στὴν ὁποία κλίνει, τέλος κλίνει μὲ ἀποφασιστικότητα, ὁ συγγραφέας) ὁδηγεῖ στὴ θέση ὅτι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι δημιούργημα. (Ἄς σημειωθεῖ ὅτι τέτοιες ταλαντεύσεις καὶ ἀμηχανίες δὲν εἶναι ἀσυνήθιστες μέσα στὰ φιλοσοφικὰ ἔργα.)

3

I. Στὸ E 5 ἐνδιέτριψα στὶς δυσχέρειες πού συνεπάγεται ἡ ἀντίληψη τοῦ συγγραφέα γιὰ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ὅτι ἐνέχει τὰ πάντα ὅσα ὑπάρχουν, ὑπῆρξαν, θὰ ὑπάρξουν καὶ δὲν θὰ ὑπάρξουν ποτὲ μὲς στὸν κόσμον καὶ ἀπὸ αὐτὰ «βγάζει ἀπὸ τοὺς κόλπους του» κάθε τόσο τὰ λίγα πού ἀποτελοῦν τὸν σὲ κάθε στιγμὴ κόσμον μας. Συνδυάζοντας ἤδη ἐκεῖνα πού ἀναπτύχθηκαν στὴ Στ 2, συμπληρώνω ὅτι, ὅταν ὁ ὑπερούσιος Θεὸς δημιούργησε —δημιούργησε προαιώνια; καὶ τί θὰ πεῖ «προαιώνια»;— τὸ παγκόσμιο πνεῦμα καὶ τοῦ ἐκχώρησε (ὄχι φυσικὰ πρὶν τὸ δημιουργήσει) τὴν αἰωνιότητα καὶ τὴν ἀπειροσύνη καὶ τὴν παντοδυναμία καὶ τὴν παναγαθότητα, τοῦ δημιούργησε ἐντός του, σὲ κατάστασι βέβαια πνευματική, ὅλες τίς —γιὰ νὰ ἐκφρασθῶ ἔτσι— περατότητες ὅσες ἐγκοσμιοποιήθηκαν ἤδη, ἐγκοσμιοποιούν-

ται τώρα, θὰ ἐγκοσμιοποιηθοῦν στὸ μέλλον καὶ δὲν θὰ ἐγκοσμιοποιηθοῦν ποτέ, ἀνάμεσά τους τοῦ δημιούργησε καὶ τὸν χωρόχρονο (γιά τὴν ἀνόργανην ὑλικοενεργειακότητα) καὶ τὸ χρόνο (γιά τὰ ζωικά ὄντα καὶ πάντως τὸν ἄνθρωπο), μὲ τὴν ἐντολὴ νὰ ἐγκοσμιοποιεῖ ἀπὸ τίς περατότητες αὐτὲς κάθε φορὰ ἓνα ὑποσύνολο, ἀλλὰ πάντοτε τέτοιο ὥστε τὸ ἐκάστοτε νεώτερο νὰ συνεχίζει γενεσιακὰ τὸ προηγούμενο. Σὲ τοῦτο λοιπὸν ἐξαντλεῖται ἡ παντοδυναμία καὶ ἡ δημιουργικότητα, ἡ παντοδύναμη δημιουργικότητα τοῦ παγκόσμιου πνεύματος: στήν ἐξαγωγή ἀπὸ τοὺς κόλπους του, στήν ἐγκοσμιοποίηση, τοῦ ἐκάστοτε κόσμου μας καὶ τῶν ἐντὸς του μερικότερων περατοτήτων. Ὡστόσο, στὸ Στ 2 I παρέθεσα ἀπὸ τὸ Η' 15,285, ὅπου ὁ συγγραφέας θέτει τὸ ἐξῆς ἀναφορικὰ μὲ τὸν ὑπερούσιο Θεό: «Ἀφήνει τὸ παγκόσμιο πνεῦμα νὰ διαμορφώνει τὸ φυσικὰ ἀνύπαρκτο σὲ ὑπαρκτό, τὸ φυσικὰ ἀδύνατο σὲ ἀναγκαῖο ἢ πιθανὸ ἢ περιττό». Ἡ φράση αὐτὴ περιέχει κάτι πέρ' ἀπὸ τὴν ἐξαγωγή ἀπὸ τοὺς κόλπους: τὴν ἐννοια τῆς διαμόρφωσης. Ἐδῶ λοιπὸν ὑπάρχει κάτι πιὸ δημιουργικὸ ἀπὸ τὴν ἐξαγωγή τῶν ἐτοιμῶν. Νομίζω πὼς ἡ ἐννοια αὐτὴ πρέπει νὰ ἐννοηθεῖ ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἀντίληψης τοῦ συγγραφέα ποὺ μελετήσαμε στὰ Β 5 I-III καὶ Γ 3 καὶ ἐρμηνεύσαμε ὡς ἐξῆς: τὸ παγκόσμιο πνεῦμα «ἐπενεργεῖ διαπλαστικὰ ...πάνω στὰ γινόμενα αἰτιοκρατικῶς» (Β 5 II). Τέτοια λοιπὸν εἶναι ἡ «παντοδύναμη δημιουργικότητα» τοῦ παγκόσμιου πνεύματος.

Καὶ ὁ ὑπερούσιος Θεός; Αὐτὸς βέβαια εἶχε «κάποτε» —τάχα ὄχι ἤδη ὡς ὢν;— μεγάλη δημιουργικὴ δραστηριότητα, δημιούργησε τὸ παγκόσμιο πνεῦμα καὶ τίς περατότητες μέσα σ' αὐτό. Τοῦτο ἀνήκει ὅμως στὸ «παρελθόν» (τὰ εἰσαγωγικά ὑποδηλοῦν τὴ δυσχέρεια μιᾶς διαδοχῆς πρὶν ἀπὸ τὸ χρόνο). Ἐκτοτε ὁ ὑπερούσιος Θεὸς ἔχει περιορισθεῖ σὲ δύο ἐνέργειες: Μπαίνει —ὡς ὁ Ξένος— μέσα σὲ ὅλα τὰ ἐκάστοτε ἐγκοσμιοποιημένα καὶ προσπαθεῖ νὰ τὰ προσελκύσει ὥστε νὰ ξεπερνοῦν σὲ στιγμὲς ἱερότητας τὴν κοσμικὴ ἐπιφάνειά τους ἀλλὰ καὶ τὴν παγκοσμιοπνευματικὴ οὐσία τους, καὶ νὰ στρέφονται καὶ κατὰ τὸ δυνατό προσεγγίζουν πρὸς αὐτόν. Πέρ' ἀπ' αὐτὴ τὴν ἐνέργεια —ποὺ ὁ συγγραφέας ὄχι, ἀλλὰ ἓνας ἄλλος θὰ μπορούσε νὰ τὴ θεωρήσει ὡς ἐρωτικὴ ἢ ἔστω ὡς ἐρωτικὰ παιδαγωγικὴ—, στὰ παρατεθειμένα ἤδη (Στ 2 I) ἀποσπάσματα ἀπὸ τὰ Η' 15,284 καὶ Η' 15,285 ὁ συγγραφέας γράφει ὅτι ὁ Θεὸς δημιουργεῖ. Μὲ βάση τὰ πιὸ πάνω ὅλα καὶ εἰδικότερα τὰ συμπεράσματά μας στὶς Β 5 I-III καὶ Γ 3, δὲν μένει ἤδη ἄλλο νὰ δημιουργεῖ ὁ Θεὸς παρὰ κάθε τόσο τὴν «προσθήκη ἐνὸς ἀπόλυτα νέου μορίου στὴ συστατικὴ οὐσία» (Β' 8,29) τοῦ κόσμου. Μαζὶ μὲ τοῦτο πρέπει νὰ βάλουμε καὶ κάποιες ἑκτακτὲς θαυματουργικὲς παρεμβάσεις.

II. Αὐτὰ ὅλα φρονῶ ὅτι καὶ καθ' ἑαυτὰ δὲν εἶναι ἱκανοποιητικά. Γιὰ τὴν κριτικὴ ὥστόσο θεώρηση σημασία ἔχει τὸ ἐξῆς: Στὰ πρῶτα κεφάλαια

τοῦ ἔργου εἶχε τεθεῖ ἐμφατικότατα ἡ μεταφυσικὴ δημιουργικότητα, ἡ θαυματουργικότητα, ἡ παντοδύναμη πραγματοποίηση τοῦ «ἀδύνατου»· εἶχε μάλιστα ἀποδοθεῖ στὸ ἀπόλυτο —δηλαδή στὸ παγκόσμιο πνεῦμα— ὡς τὸ κατ' ἐξοχὴν θαυματουργικό. Τώρα λοιπὸν ἡ δημιουργία ἔχει οὐσιαστικὰ περάσει στὸ ὑπεραπόλυτο —δηλαδή στὸν Θεὸ ὡς ὑπερούσιο— καὶ ἐπιπλέον ἔχει μετατοπισθεῖ σ' ἓνα «χρονικὸ» σημεῖο «προαιώνιο». Ὡστε μέσα στὸν κοσμικὸ χρόνο δὲν ἔχουν ὑπολειφθεῖ περιθώρια δημιουργικὰ παρὰ γιὰ κάτι μικροπαρεμβάσεις δημιουργικῆς τοῦ Θεοῦ (πάντοτε ὡς ὑπερούσιου) καὶ γιὰ κάτι διαπλαστικῆς ἐπιδράσεις τοῦ παγκόσμιου πνεύματος.

Z. Ἡ ἀλήθεια

I

I. Τὸ τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ ἔργου ἐπιγράφεται: «Ἡ ἀλήθεια». Εἶναι, θὰ ἔλεγα, κάτι ἀντίστοιχο κάπως πρὸς ἐκεῖνο ποὺ σ' ἓναν μεθοδικὰ πιὸ παραδοσιακὸ συγγραφέα θὰ ἦταν τὰ γνωσιοθεωρητικὰ ἐπιλεγόμενα καὶ ἐπιπλέον μιὰ ἐπέκταση στὸ χῶρο τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας. Ὁ συγγραφέας δηλώνει —δίκαια, ὅπως θὰ φανεῖ μὲ τὰ ἐπόμενα— ὅτι γιὰ τὴν ἀλήθεια ἔχει τὴ δική του «θεωρία». Ἡ θεωρία αὕτη εἶναι ἀπὸ τὴ μιά της ὄψη «ἀρνητική», θέτει δηλαδή «τὸ τί δὲν εἶναι ἡ ἀλήθεια» (ὅλα Θ' 2,291). Ἀποφασιστικὰ ξεχωρίζει ὁ συγγραφέας τὴν ἀλήθεια ἀπὸ τὴ γνώση. Ἀντικείμενο τῆς γνώσης εἶναι ὄχι ἡ ἀλήθεια ἀλλὰ ἡ ἀκρίβεια, ἡ «γνωστικὴ ἀκρίβεια» (Θ' 10,316). «Ἡ γνώση στηρίζεται στὴν ἐμπειρία ἢ σὲ καθαρὰ λογικοὺς συλλογισμοὺς (ἢ φυσικὰ καὶ στὰ δυὸ μαζί). Ἡ ἐμπειρία δὲν ἀποκαλύπτει πούθενά τὴν ἀλήθεια. Ἐνα δέντρο ἢ ἓνα ἠλεκτρόνιο δὲν εἶναι ἀλήθεια· εἶναι ἀπλούστατα μιὰ πραγματικότητα ἢ ἓνα φαινόμενο ποὺ πιστοποιοῦμε ἢ ἐρμηνεύουμε· ἂν πιστοποιοῦμε ἢ ἐρμηνεύουμε μιὰ πραγματικότητα σωστά (δηλαδή μὲ βάση τοὺς καλύτερους δυνατοὺς λογικοὺς συλλογισμοὺς καὶ τὴν πιὸ πρόσφατη λογικὴ προσπέλαση στὰ πράγματα), ἐπιστοποιήσαμε ἀπλούστατα ἢ ἐρμηνεύσαμε μὲ ἀκρίβεια (μὲ σχετικὴ πάντοτε ἀκρίβεια) τὴν πραγματικότητα. Ἐνας μαθηματικὸς ἐπίσης συλλογισμὸς, ἂν εἶναι σκέτος λογικὸς συλλογισμὸς χωρὶς ν' ἀναφέρεται σὲ πράγματα, μπορεῖ νά 'ναι ἢ νά μὴν εἶναι ἀκριβὴς (κι αὐτὸ ἐξαρτᾶται πάντοτε ἀπὸ τὶς προϋποθέσεις ποὺ ἀξιωματικὰ θεσπίσαμε)· δὲν περιέχει ὅμως σὲ καμμιά περίπτωση τὴν ἀλήθεια» (Θ' 2,290· βλ. καὶ Β' 1,17). Προχωρεῖ μάλιστα ὁ συγγραφέας, ἐμπνεόμενος ἀπὸ τὸν Ράσσελ κατὰ τὴ μαχητικὴ καὶ πάλι ἀναμέτρηση μαζί του, στὴ θέση ὅτι ἡ ἀκρίβεια καὶ ἡ ἀνακρίβεια «εἶναι συμβάντα... ποὺ ἔχουν... μιὰ ψυχολογικὴ ὑποκειμενικὴ σημασία» (Θ' 10,317), κι ἂν τὶς ξεχωρίζουμε χαρακτηρίζοντάς τες ὡς «ἀλήθεια» καὶ «ἀναλήθεια», αὐτὸ ὀφείλεται στὴ φιλαλήθεια — πού,

ὅπως θὰ δοῦμε στὸ Z 2 I, αὐτὴ εἶναι, σύμφωνα μὲ τὸ συγγραφέα, ποὺ ἀνήκει στὶς ἀλήθειες.

Δὲν μπορεῖ, νομίζω, ν' ἀμφισβητηθεῖ ὅτι ὡς πρὸς τὴ γνώση ποὺ «στηρίζεται στὴν ἐμπειρία ἢ σὲ καθαρὰ λογικοὺς συλλογισμοὺς» (θ' ἀνέφερα: τὴν ἐμπειρική, τὴ θετικοεπιστημονική, τὴ μαθηματική καὶ τὴν ὅποιαν ἄλλη τυπολογικὴ γνώση) ὁ συγγραφέας ἔχει δίκαιο· ἀλήθεια στὶς περιοχὲς αὐτὲς εἶναι ἡ μικρότερη ἢ μεγαλύτερη ἢ ἡ τέλεια ἀκρίβεια — ἄλλοι τὴν ἀποκαλοῦν ὀρθότητα — τοῦ συσχετισμοῦ τοῦ ἑνὸς μὲ τὸ ἄλλο ἢ μὲ τὰ ἄλλα, εἴτε τῶν μὲν μὲ τὸ ἓνα ἢ μὲ τὰ δέ. Ὁμολογουμένως, δὲν μιλάμε σὲ τέτοιες περιπτώσεις γιὰ ἀκρίβεια ἀλλὰ γιὰ ἀλήθεια, ποὺ πάντως σημαίνει — ἂν αὐτὸ ὀφείλεται στὴ φιλαλήθεια ἢ ἄλλοῦ, ἄλλο ζήτημα — ὅτι ὁ συσχετισμὸς καταλάμπεται ἀπὸ ἓνα ἰδιότυπο, ἓναν αὐτοτελὴ «χαρακτήρα», ἀπὸ τὴν ἀναγνώριση τῆς ἀνακάλυψης μιᾶς ἰδιότυπης σχέσης ἐγγενοῦς στὰ «πράγματα», μιᾶς σχέσης «οὐσίας». Ἔτσι, ὅταν λέμε: «ἡ ἐλιά εἶναι δέντρο», «ἡ ἐλιά, ἡ μηλιά κλπ. εἶναι δέντρα», τὸ «δέντρο ἔχει αὐτὲς κι αὐτὲς τὶς ἰδιότητες», «τὸ δέντρο ἔχει αὐτὰ κι αὐτὰ τὰ εἶδη», «οἱ τρεῖς γωνίες τοῦ τριγώνου ἰσοῦνται μὲ δύο ὀρθές», ἐπισημαίνουμε — γιὰ νὰ ἐκφρασθῶ ἐδῶ μὲ συντομία ἐξαπλουστευτικὰ γενικευτική — στοιχεῖα κάθε φορὰ ποὺ ἀνήκουν στὴν ἀπὸ αὐτὴν ἢ ἐκείνη τὴν ἄποψη «οὐσία» τοῦ κάθε ἀντικειμένου μας καὶ ὕστερα ἐξετάζουμε κατὰ πόσο τὰ στοιχεῖα τῆς «οὐσίας» τοῦ ἑνὸς ἀντικειμένου μποροῦν μὲ ταυτιστικὴ ἐπικάλυψη ν' ἀναγνωρισθοῦν ἀνάμεσα σ' ἐκεῖνα τῆς «οὐσίας» τοῦ ἄλλου. Ὡστόσο, ὑπάρχει ἓνα κοινὸ γνῶρισμα ὅλων αὐτῶν τῶν «οὐσιῶν»: ἡ ἔλλειψη βάθους, ἡ ἐπιπεδότητα· γι αὐτὸν τὸ λόγο ὁ συσχετισμὸς τοῦς δὲν εἶναι παρὰ συσχετισμὸς ἐπιπέδων καὶ πραγματοποιεῖται μὲ τὴν ἐπικάλυψη καὶ τὴ διακρίβωσιν τῆς ἑκτασης ποὺ ἡ μιὰ μπορεῖ ταυτιστικὰ νὰ καταλάβει πάνω στὴν ἄλλη.

Σ' αὐτὴ λοιπὸν τὴ «γνωστικὴ ἀκρίβεια (τὴ λεγόμενη γνωστικὴ 'ἀλήθεια')» ἀντιθέτει ὁ συγγραφέας τὴν «οὐσιαστικὴ ἀλήθεια, τὴν ὑπερβατικὴ, τὴν ἠθικὴ» (ὅλα Θ' 10,316). Θετικὰ τὴν ἀντιλαμβάνεται ὡς «μεταφυσικὴ οὐσία αὐτόνομη, ποὺ ἔχει σχέση μόνο μὲ τὸν ἑαυτὸ της καὶ ὄχι μὲ γεγονότα ἢ φαινόμενα ἄσχετα ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ της» καί, μὲ τοῦτο, «δὲν ἀνήκει στὴ σφαῖρα ποὺ ὀνομάζεται 'γνώση'» (ὅλα Θ' 2,287). Στὴν περιοχὴ αὐτὴ ἀποκλείεται ἡ δυνατότητα τόσο τῆς ἀνακρίβειας, «ὡς ἀθέλητου λάθους ποὺ ὀφείλεται σὲ ἄγνοια ἢ ἀπροσεξία» (μὲ ἄλλη διατύπωση: «ὡς λογικοῦ λάθους ἢ ὡς ἄγνοιας γεγονότων»), ὅσο καὶ τοῦ ψεύδους, ὡς «συνειδητῆς παραποίησης» καὶ τελικὰ ὡς «ἄρνησης τῆς μεταφυσικῆς οὐσίας τῆς ἀλήθειας». Γενικά, δὲν τίθεται ἀπέναντι στὴν ἀλήθεια ζήτημα ἀναλήθειας. «Τὸ ψεῦδος... δὲν ἔχει καμιὰ μεταφυσικὴ ὄντοτητα· τὸ ψεῦδος εἶναι ἀπλούστατα τὸ ψέμα ποὺ προφέρουν τ' ἀνθρώπινα χεῖλη... Εἶναι ἓνα ἀνθρώπινο περιστατικὸ ποὺ δὲν ἔχει καμιὰ σχέση μὲ τὴν ἀλήθεια». Ἡ ἄγνοια πάλι, «ὡς ἀπό-

λυτο ψυχικὸ καὶ πνευματικὸ γεγονός, δὲν ἔχει σχέση οὐσιαστικὰ ἀρνητικὴ πρὸς τὴν ἀλήθεια ἀλλὰ εἶναι μονάχα μιὰ ἀνθρώπινη περιπέτεια, ἓνα σκοτάδι ποὺ μέσα του καταδικάστηκε νὰ ζεῖ ἓνας ἄνθρωπος» (ὅλα Θ' 2,288).

Μὲ βάση τὴν ἀντίληψη αὕτῃ ὁ συγγραφέας ἀποκρούει τόσο τὸν παραδοσιακὸ —τὸν ποικίλα ἐννοημένον— ὀρισμὸ τῆς ἀλήθειας ὡς *adaequatio* (ἢ *correspondentia* ἢ *convenientia*) *intellectus et rei*, ὅσο καὶ τὴ νεοκαντιανὴ ἄποψη γιὰ τὴν ἀλήθεια ὡς ἀξία ποὺ ἰσχύει ἀλλὰ δὲν ὑπάρχει, ὡς «μιὰν ἀπόλυτῃ ἀξία χωρὶς οὐσία, [ὡς] μιὰ σκέτῃ μορφή χωρὶς περιεχόμενο» (Θ' 6,302).

II. Δὲν ἀποπειρῶμαι ἀκόμη κριτικὴ ἀλλὰ, προχωρώντας, συγκεκριμενοποιῶ μαζὶ μὲ τὸ συγγραφέα ἐκεῖνο ποὺ χαρακτήρισε γενικότατα ὡς «μεταφυσικὴ οὐσία αὐτόνομη»: «Ὁ Θεὸς εἶναι ἡ ἀλήθεια» (Θ' 6,305). ὑπάρχουν καὶ διατυπώσεις: «ἀλήθεια εἶναι ὁ Θεός» (Θ' 1,287, Θ' 5,300), «ἡ ἀλήθεια εἶναι ὁ Θεός» (Θ' 5,300 κ.ἄ.). Πῶς φιλοσοφικὰ φτάνει ὁ συγγραφέας σ' αὕτῃ τὴ θέση; Πατᾶ, θὰ ἔλεγα, διαδοχικὰ σὲ τρία σκαμνιά: στὴ διδασκαλία γιὰ τὴν ἀλήθεια α) τοῦ Χάιντεγγερ (στὸ *Εἶναι καὶ Χρόνος*), β) τοῦ Γιάσπερς, γ) τοῦ Γουάιτχεντ· καί, ἀπολακτίζοντας τὸ πρῶτο καὶ ἀφήνοντας ἀπλῶς στὴ θέση του τὸ δεύτερο, ἀνατείνεται γιὰ μιὰ στιγμὴ ἀπὸ τὸ τρίτο καὶ μὲ ἀπότομο τιτάνιο ἄλμα φτάνει στὸν Θεὸ ὡς τὴν ἀλήθεια. Θέλω νὰ πῶ, τὶς τρεῖς αὐτὲς διδασκαλίες γιὰ τὴν ἀλήθεια τίς χρησιμοποιεῖ ὁ συγγραφέας πρὸς ψυχοδιανοητικὴ προετοιμασία τοῦ ἀναγνώστη, πρὸς διάνοιξη τῆς διάθεσης καὶ τῆς κατανοητικῆς του ἱκανότητος γιὰ τὴ δική του διδασκαλία — ἡ ὁποία ὅμως τίθεται κατόπιν κατὰ τρόπο ἀπροετοίμαστο φιλοσοφικά (ἐνῶ τὸ γνήσιο φιλοσοφικὸ ἀνέβασμα ἀποτελεῖ πορεία ἀπὸ τὰ ἤδη κατακτημένα πρὸς μιὰ πὶο πέρα κάθε φορὰ κορυφὴ κι ἐνδεχομένως φτερούγισμα ἀπὸ τούτῃ, ἀλλὰ μ' εὐλογὴν ὑποψία, πρὸς ἀστέρρινα ὕψη).

Ὁ συγγραφέας τονίζει ὅτι «μόνο ἡ θεωρία τοῦ Γιάσπερς γιὰ τὴν ἀλήθεια θὰ βοηθήσει κάπως ἔμμεσα στὸ ἀντίκρισμα τῆς οὐσίας τῆς ἀλήθειας· θὰ μᾶς βοηθήσει ὅμως καὶ ἡ θεωρία τοῦ Γουάιτχεντ» (Θ' 2,291). Ἀφοῦ πάντως ἐκθέτει καὶ τὶς τρεῖς, ἐμεῖς στὸ δικό μας τώρα ἀγώνισμα νὰ κατανοήσουμε τὴ δική του θεωρία, δὲν θὰ παραλείψουμε ν' ἀναζητήσουμε βοήθεια ἀπὸ καμιά.

Θὰ ἔλεγα ὅτι ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ Χάιντεγγερ μᾶς ὑποβοηθεῖ ἡ ἐξῆς ἀντίληψη, ποὺ εἶναι ἄλλωστε θεμελιακὴ στὴ φιλοσοφία του. Τὴν παραθέτω, ὅπως τὴν ἔχει συμπυκνώσει ὀρθὰ στὴν ἐξῆς φράση του ὁ συγγραφέας μέσα στὴν κάπως εὐρύτερη σχετικὴ ἀναφορὰ τοῦ ἔργου: «Ἡ ὕπαρξις (*Dasein*) εἶναι ἡ ἴδια κάτι ποὺ ἀνοίγεται καὶ ξεσκεπάζεται στὸν ἑαυτό της καὶ ποὺ ἀνοίγει καὶ ξεσκεπάζει τὰ πράγματα ποὺ ὑπάρχουν» (Θ' 3,292· βλ. *Sein und Zeit* § 44). Σταματῶ ἐδῶ μὲ τὴν ἐπιφύλαξη νὰ συνεχίσω στὸ Z 1 V.

Ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχῃ διδασκαλία τοῦ Γιάσπερς θὰ μᾶς ὑποβοηθήσει ἡ

ἐξῆς θέση τοῦ φιλοσόφου, τὴν ὁποία ὁ συγγραφέας, ὅπως δηλώνει, ἀντλεῖ —καθὼς καὶ ὅ,τι ἄλλο τοῦ Γιάσπερς ὅχι ἀπλῶς ἀποδίδει ἀλλὰ καὶ παραθέτει— ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ τελευταίου *Ὑποστασιακὴ φιλοσοφία* (*Existenzphilosophie*, 1938). Παραθέτω κατὰ τὴν κανελλοπουλικὴ μετάφραση: «Στὴν ὑπόσταση (Existenz) ὑπάρχει ἡ πίστις» (Θ' 3,295). Ἴδου καὶ ἓνας συμπληρωματικὸς στοχασμὸς, ποὺ προτιμῶ νὰ τὸν μεταφράσω ὁ ἴδιος: «Ἡ ὑπόσταση ἐμπειρᾶται (erfährt) τὴν ἀλήθεια μέσα στὴν πίστις» (β' ἔκδοση, 1956, σ. 32). Ὁ συγγραφέας ἀποδίδει τὴν θέση αὐτὴ ἐρμηνευτικά: «[Ἡ ὑπόσταση] ζεῖ τὴν ἀλήθεια ὡς πίστις» (Θ' 3,294). Ἡ ἐρμηνευτικὴ ἀπόδοση, καὶ μάλιστα ἐκείνη τοῦ νοήματος τοῦ ἐμπειρᾶσθαι (erfahren) ἐδῶ, εἶναι ὀρθή. Χρήσιμο κρίνω νὰ παραθέσω καὶ τὴν ἐξῆς παρατήρηση τοῦ συγγραφέα: «Ὁ Γιάσπερς... θεωρεῖ ὡς τὴν πιὸ οὐσιαστικὴ σχέση μας πρὸς τὴν ἀλήθεια τὴν ὑποστασιακὴν. Ἀλλὰ καὶ μ' αὐτὴ τὴν θέση τοῦ μόνον ἔμμεσα μᾶς βοηθάει νὰ προχωρήσουμε στὴν οὐσιαστικὴ σύλληψη τῆς ἀλήθειας. Ὁ ἴδιος δὲ μᾶς λέει ποιά εἶναι ὡς οὐσία ἡ ὑποστασιακὴ ἀλήθεια, δηλαδή ποιά εἶναι ἡ ἀλήθεια μέσα στὴν πίστις» (Θ' 3,295).

Περνῶ στὸν Γουάιτχεντ. Ἴδου τὸ σχετικὸ φιλοσοφικὸ του καταστάλαγμα ποὺ θὰ μᾶς βοηθήσει, ὅπως τὸ ἀποδίδει μὲ πιστότητα ὁ συγγραφέας σύμφωνα μὲ τὸ ἔργο τοῦ Ἀγγλοαμερικανοῦ φιλοσόφου *Περιπέτειες Ἰδεῶν* (*Adventures of Ideas*), κεφ. XVI-XVIII: «Ὁ Γουάιτχεντ λέει ὅτι ἡ ὁμορφιά... εἶναι μιὰ ἔννοια εὐρύτερη καὶ πιὸ θεμελιακὴ ἀπὸ τὴν ἀλήθεια». Ἡ ὁμορφιά ἀγκαλιάζει ὅλα: τὶς σχέσεις φαινομένου καὶ πραγματικότητας, ἀλλὰ καὶ τὶς ἀμοιβαῖες σχέσεις ἀνάμεσα στὰ διάφορα συστατικὰ στοιχεῖα καὶ τοῦ φαινομένου καὶ τῆς πραγματικότητας. Ἡ λειτουργικὴ προσαρμογὴ καὶ ἀρμονικὴ συμμόρφωση τῶν πάντων πρὸς τὰ πάντα, στὸ σύμπαν ἢ σ' ἓνα ἔργο τέχνης ἢ σὲ μιὰν ἀνθρώπινη πράξη, εἶναι ἡ ὁμορφιά... Ἡ ἀκόλουθη φράση τοῦ εἶναι χαρακτηριστικὴ γιὰ τὸ μεταφυσικὸ νόημα ποὺ δίνει ὁ Γουάιτχεντ στὴν ὁμορφιά: «Ἡ τελολογία τοῦ σύμπαντος κατευθύνεται στὴν παραγωγὴ ὁμορφιάς». Καὶ μιὰ ἄλλη φράση τοῦ Γουάιτχεντ εἶναι σημαντικὴ... «Ἡ ἀλήθεια ἀντλεῖ τὴ δύναμη νὰ δικαιώσῃ τὸν ἑαυτὸ της ἀπὸ τὶς ὑπηρεσίες ποὺ προσφέρει στὴν προαγωγὴ τῆς ὁμορφιάς· χωριστὰ ἀπὸ τὴν ὁμορφιά, ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι οὔτε καλὴ οὔτε κακὴ». Μὲ τὴν τελευταία αὐτὴ παρατήρηση μπαίνει στὴ θεωρία τοῦ Γουάιτχεντ καὶ τὸ ἠθικὸ κριτήριον. «Ἡ ἀλήθεια, ἡ ὁμορφιά, καὶ τὸ ἀγαθὸ» συνδυάζονται καὶ ρητὰ σὲ μερικὲς ἄλλες φράσεις τοῦ Γουάιτχεντ. Ἡ ὁμορφιά ὡς ὑπέρτατη ἀρμονία, ἀντικειμενικὰ ἐνσαρκωμένη στὸ σύμπαν, ὑποκειμενικὰ συλληπτὴ ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινον πνεῦμα, εἶναι πάντως γιὰ τὸν Γουάιτχεντ τὸ ἄκρον ἄωτον τῆς δημιουργίας... Ὁ Γουάιτχεντ... δὲν ἐμφανίζει ἐξαρτημένο τὸ σύμπαν ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη συνείδηση, ἀλλὰ ἐμφανίζει ἀντίθετα τὴν ἀνθρώπινη συνείδηση, τὴν ψυχὴ,

νὰ κατευθύνεται, ἂν καὶ ἡ ἴδια εἶναι πεπερασμένη, πρὸς τὸ σύμπαν, πρὸς τὶς ἄπειρες δυνατότητες ὁμορφιάς καὶ ἁρμονίας» (Θ' 4,297-298).

Πῶς θὰ βοηθηθοῦμε ἀπὸ τὶς ἀπόψεις αὐτὲς τοῦ Γουάιτχεντ, τὸ λέει ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας εὐθὺς σχεδὸν μετὰ τὸ πιὸ πάνω χωρίο καὶ ἀφοῦ ἤδη ἔχει ταυτίσει τὴν «ἀλήθεια» τοῦ Γουάιτχεντ μ' ἐκεῖνο ποὺ αὐτὸς ἀποκαλεῖ, ὡς ἀντικείμενο τῆς γνώσης, «γνωστικὴ ἀκρίβεια». «Ἄν μετονομάσουμε τὴν ὁμορφιά» τοῦ Γουάιτχεντ καὶ τὴν ποῦμε ὁ ἀλήθεια —σὲ ὅλες ἄλλωστε τὶς φάσεις τῆς ἀλήθειας, ποὺ θὰ μὲ ἀπασχολήσουν ἀπ' ἐδῶ καὶ πέρα, ὑπάρχει ἡ ὁμορφιά ὡς αὐτονόητη παραλλαγή καὶ φάση τῆς ἀλήθειας—, πρέπει νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἀλήθεια αὐτὴ δὲ σταματᾷ σὲ ὅσα ἡ ἀνθρώπινη συνείδηση διαπιστώνει στὸ σύμπαν, ἀλλὰ προχωρεῖ πιὸ πέρα· ἡ ἀλήθεια ὅχι μόνο δὲ σταματᾷ σὲ ὅσα διαπιστώνει ἡ συνείδηση, ἀλλὰ ἀρχίζει ἀκριβῶς ἀπ' ὅσα εἶναι γιὰ τὴ συνείδηση, τὴν πεπερασμένη, ἓνα σχετικὸ τέρμα. Πέρ' ἀπὸ τὴν περιορισμένη ἁρμονία καὶ φτωχὴ ὁμορφιά ποὺ διαπιστώνει ὁ νοῦς καὶ ἡ διαίσθησή μας —καὶ τὴ διαπιστώνει στὸ φυσικὸ κόσμο, σὲ μιὰ πράξη καλοσύνης, στὴν ωραία μορφή ἐνὸς ἀνθρώπου, σ' ἓνα ἔργο τέχνης— ὑπάρχει τὸ ἀπόλυτο πρότυπο, ὑπάρχει ἡ ἀπόλυτη ἀλήθεια καὶ ἡ ἀπόλυτη ὁμορφιά, ὑπάρχει ἡ ὑπερπαγκόσμια πηγὴ κάθε ἀλήθειας καὶ κάθε ὁμορφιάς, ὑπάρχει ὁ Θεός» (Θ' 4,298).

Μ' αὐτὸν λοιπὸν τὸν τρόπο ὑποβοηθούμεστε ν' ἀνυψωθοῦμε ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ Γουάιτχεντ γιὰ τὴν ὁμορφιά στὴ διδασκαλία τοῦ συγγραφέα γιὰ τὸν Θεὸ ὡς τὴν ἀλήθεια. Ὅπως ἤδη παρατήρησα —τὸ δηλώνει ἄλλωστε καὶ ὁ συγγραφέας—, πρόκειται γιὰ ὑποβοήθηση ὅχι αὐστηρὰ φιλοσοφικὴ ἀλλ' ἀπλῶς ψυχοδιανοητικὴ, δεδομένου ὅτι δὲν ἔχουν σχέση οἱ προκείμενες τῆς μιᾶς καὶ τῆς ἄλλης διδασκαλίας· ἐδῶ ἄλλωστε παρουσιάζεται καὶ τοῦτο, ὅτι ἡ ὁμορφιά τοῦ Γουάιτχεντ εἶναι ἐνδοκοσμικὴ, ἐνῶ γιὰ τὸ συγγραφέα ἡ ἀλήθεια —ἐπομένως καὶ ὁ Θεὸς ὡς ἡ ἀλήθεια— εἶναι ἀπόλυτα ὑπέρκосμη, «ἀρχίζει ἀκριβῶς ἀπ' ὅσα εἶναι γιὰ τὴ συνείδηση, τὴν πεπερασμένη, ἓνα σχετικὸ τέρμα», σύμφωνα μὲ τὸ προηγούμενο παράθεμα. Τὸ ἴδιο ἰσχύει ἀναλόγως καὶ γιὰ τὰ δυὸ ἄλλα ὑποβοηθήματα, ὥστε δὲν χρειάζεται νὰ τὸ εἰδικεύσω καὶ πάνω σ' αὐτά.

III. «Τὴν ἀλήθεια ποὺ εἶναι ὁ Θεὸς μπορούμε μόνο νὰ τὴ ζήσουμε (χωρὶς νὰ φθάσουμε πλᾶι τῆς μὲ τὴ γνώση)» (Θ' 6,303), γράφει ὁ συγγραφέας· εἶναι «κάτι ποὺ κι ἐκεῖνος ποὺ δὲν τὸ ἀγνοεῖ δὲν τὸ γνωρίζει ἀλλὰ τὸ ζεῖ μὲ ὁλόκληρο τὸν πνευματικὸ καὶ ψυχικὸ ἐαυτό του» (Θ' 2,288). Καταφανῶς λοιπὸν ἀκουμποῦμε στὸν Γιάσπερς, σ' ἐκεῖνο τὸ «erfährt», ποὺ συμφωνήσαμε ὅτι τὸ νόημά του εἶναι «ζεῖ», «ζεῖ τὴν ἀλήθεια». Γιὰ τὸν Γιάσπερς, ἡ ἀλήθεια ποὺ ζεῖ καθένας μας ὡς ὑπόσταση —ἡ «ὑποστασιακὴ ἀλήθεια»— εἶναι ὅτι ἐγὼ εἶμαι, εἶμαι ὅχι ἀπλῶς ὡς φαινόμενο, ὡς γνωστικὸ



μου ἀντικείμενο, ἀλλ' ὥς ὑπερφαινομενικὴ πραγματικότητα, ὥς πραγματικότητα δηλαδή πού, χωρὶς νὰ γίνεται γνωστικό μου ἀντικείμενο, ὅμως ἀποτελεῖ τὴν πηγὴ καὶ τὸ θεμέλιο τῆς ἐγκόσμιας ὑπαρξῆς μου, αὐτῆς πού παρουσιάζεται στὴ συνείδησή μου ὥς ὑπαρξὴ πού γνωρίζει, συναισθάνεται, βούλεται, πράττει μὲς στὸν κόσμον· καὶ ὥς ὑπερφαινομενικὴ πραγματικότητα ἀνήκω μὲ κάποιον τρόπο στὴ μιὰ ὑπερφαινομενικὴ πραγματικότητα. Τὸ ὅτι ἐγὼ εἶμαι στὴ ρίζα τοῦ ἑαυτοῦ μου τέτοια πραγματικότητα, δὲν τὸ γνωρίζω, δὲν τὸ ἔχω γνωστικό μου ἀντικείμενο, ἀλλὰ τὸ ζῶ καί, ζώντας το, τὸ πιστεύω· ἡ πίστη μου λοιπὸν εἶναι ἡ στοιχειώδης πίστη τοῦ *sum*, καὶ καθολικὰ τοῦ *esse*. Ἀποτελεῖ τὸ πιὸ μύχιο δεδομένο τῆς συνείδησής μας αὐτὴ ἡ πίστη καὶ δὲν ἔχει σχέση μὲ τὴν πίστη σὲ κάποιαν ἰδέα, σ' ἓνα δόγμα, σὲ ὁτιδήποτε ἀποτελεῖ γνωστικό ἀντικείμενο· ἂν ἐπιχειρήσω νὰ τὴν ἀντικειμενοποιήσω, ξεγλιστρή καὶ χάνεται, ἐνῶ στὴ θέση της μπαίνει ἓνα εἶδωλο. Αὐτὸ τὸ ἀντικειμενικὸ εἶδωλο θέλοντας ἀσφαλῶς ν' ἀποφύγει ὁ συγγραφέας μας, δὲν μᾶς λέγει τίποτα περισσότερο ἀλλ' —ἀντίθετα ὥστόσο ἀπ' ὅ,τι ἔκανε στὸ προηγούμενο κεφάλαιο— ἀρκεῖται νὰ ἐπαναλαμβάνει ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἀλήθεια. Ἔτσι ὅμως κινδυνεύουμε νὰ καταλήξουμε σὲ μιὰ κατάσταση τῆς συνείδησής μας ἄχυμη, ἀποστεωμένη, ξερή, λὲς καὶ πρόκειται γιὰ πρόσβαση τυπολογικῇ.

Ἐξ ἄλλου ὑπάρχει καὶ ἡ ἐξῆς δυσκολία, πρωταρχικὴ μάλιστα, ριζικὴ. Ὁ Γιάσπερς δηλαδή ὁδηγεῖ στὴν ὑποστασιακὴ ἀλήθεια, στὴν ἀκλόνητη ἄμεση πίστη τοῦ ὑπερφαινομενικοῦ *sum*. Θὰ μπορούσα λοιπὸν νὰ δεχθῶ μὲ τὸ συγγραφέα ὅτι ἔχω μέσα μου καὶ τὴν ὑποστασιακὴ ἀλήθεια, τὴν ἀκλόνητη ἄμεση πίστη τοῦ *deus est*, τοῦ *esse* τοῦ Θεοῦ. Ἀπὸ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ ἀντλοῦμε σ' ἓνα δεύτερο στάδιο τὴν παντοδυναμία, τὴν πανσοφία, τὴν παναγαθότητα, μαζὶ μ' αὐτὰ καὶ τὴν ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ — τὸ τελευταῖο μάλιστα μὲ τὴν ἐννοια τοῦ Θεοῦ ὡς κατόχου τῆς ἀλήθειας τοῦ ἑαυτοῦ του καὶ τῶν ὄντων, ὡς πηγῆς τῆς ἀκόμης· ἀλλὰ πάντως οὔτε μαζὶ μὲ τὸ *sum* συναναφύεται ἡ δική μου *veritas* (*ego sum veritas*) —ἐνῶ ἀναμφισβήτητα συναναφύεται ἡ δική μου *entitas*, ἢ μᾶλλον τὸ δικό μου *ens*, τὸ δικό μου *ens reale*— οὔτε μαζὶ μὲ τὸ *deus* ἢ *veritas* ἐκείνου. Καὶ νὰ σκεφθεῖ κανεὶς ὅτι στὸ ἔργο μας ὁ Θεὸς δὲν μπορεῖ νὰ νοεῖται ἀλλιῶς παρὰ μόνο —ὅπως ἐξηγήθηκε στὸ Στ— ὡς ὑπερούσιος. Ξεπερνᾷ λοιπὸν κάθε ὑπερβολὴ νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι ζοῦμε ὑποστασιακὰ τὸν Θεὸ ὡς ὑπερούσιο —πόσοι ἀπὸ τοὺς θεοσεβεῖς ἔχουν φτάσει ποτὲ σ' αὐτὴ τὴ μυχιότατη μυστικὴ ἐνόραση;— καὶ ὅτι μάλιστα μαζὶ μὲ τὴν ὑπερουσιότητά του ζοῦμε καὶ τὴν ἀλήθεια του, τὸ ὅτι ἀποτελεῖ δηλαδή συγχρόνως ὑπερουσιότητα καὶ ἀλήθεια.

IV. Ὑστερα, πῶς μπορεῖ νὰ νοηθεῖ αὐτὴ ἡ θεία ὑπερουσιότητα πού εἶναι ἀλήθεια, ἡ ὑπερουσιότητα-ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ; Ἀκολουθώντας τὸν Πλάτωνα

(*Πολιτεία* 509 b) ὁ Πλωτῖνος δὲν ἀποδίδει τὴν ἀλήθεια σ' ἐκεῖνο ποῦ κατὰ τὴν ὁρολογία μας εἶναι ὁ ὑπερούσιος Θεὸς (ἢ, ὅπως τὸ ἀποκαλεῖ: «τὸ πρῶτον», «τὸ πρὸ πάντων», «τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος», «τὸ ἐπέκεινα οὐσίας», «τὸ ἔν», «τὸ ἀγαθόν», «ἡ ἀρχὴ» κ.ἄ.τ.) ἀλλὰ σ' ἐκεῖνο ποῦ εἶναι οὕτως εἰπεῖν τὸ πρῶτο παράγωγο τοῦ ἀρχέγονου «ἀγαθοῦ», στὸν «νοῦν»: Αὐτὸς εἶναι ποῦ ἔχει ἐντός του (βλ. *Ἐνν.* III 9,1) —ὡς ἀντικειμενικά του σύστοιχα, θὰ ἔλεγα— τὰ «νοητὰ» (τὰ ὅποια εἶναι *ipso facto* καὶ ὄντα, ὄντως ὄντα, καὶ συναποτελοῦν τὸν «νοητὸν κόσμον») καὶ κατέχει ἔτσι τὴν ἀλήθεια τους. Ἀντίθετα τὸ «ἀγαθόν», «ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως» (*Ἐνν.* I 7,1). Ἄς παρατεθεῖ ἀκόμη: «Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδενὸς δεῖται διὸ οὐδὲν ἔσται αὐτῷ ἢ αὐτό. Φθεγξάμενος οὖν τὸ ἀγαθὸν μηδὲν ἔτι προσνόει· ἐὰν γάρ τι προσθῇς, ὅσῳ προσέθηκας ὀτιοῦν, ἐνδεὲς ποιήσεις. Διὸ οὐδὲ τὸ νοεῖν, ἵνα καὶ μὴ ἄλλο, καὶ ποιήσης δύο, νοῦν καὶ ἀγαθόν. Ὁ μὲν γὰρ νοῦς τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ δ' ἀγαθὸν οὐ δεῖται ἐκείνου» (*Ἐνν.* III 8,11).

Τὰ ἴδια διδάσκουν, ὅσο ξέρω, καὶ ὅλοι οἱ μετέπειτα μυστικοὶ —οἱ χριστιανοὶ πάντως— τοῦ ὑπερούσιου Θεοῦ. Αὐτοὶ μάλιστα, ἔχοντας ἐντεῦθεν ἀπὸ τὸν Θεὸ ὡς ὑπερούσιο τὸν Θεὸ ὡς ὄντα, καὶ συγκεκριμένα τὸν τριαδικὸ Θεό, ἀποδίδουν ἄνετα στὸν Θεό, ἀλλὰ στὸν Θεὸ κατὰ τὴν ὄντικὴ λειτουργία του, τὴν ἀλήθεια, τὴν ἀληθινὴ νόηση τῶν ὄντων. Παραπέμπω στὰ ἀποσπάσματα τοῦ Στ 1 I ἀπὸ τὸν αὐτοονομαζόμενο Διονύσιο τὸν Ἀρεοπαγίτη καί, περνώντας στὸν κορυφαῖο Δυτικοευρωπαϊὸ μυστικὸ, τὸν Μάιστερ Ἐκχαρτ (Meister Eckhart), παραθέτω σχετικὰ ἀπὸ τοῦ Βίλχελμ Βίντελμπαντ τὸ *Ἐγχειρίδιο Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας* τὸ ἐκδεδομένο ἀπὸ τὸν Χάιντς Χάιμζαιθ στὴν Τυβίγκη τὸ 1935 (Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Heinz Heimsoeth, Tübingen 1935): «[Κατὰ τὸν Ἐκχαρτ] ὁ ἀρχέγονος βυθὸς (Urgrund) ὅλων τῶν πραγμάτων, ἡ θεότητα, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ βρίσκεται πιο πάνω ἀπὸ τὸ εἶναι καὶ τὴ γνώση· εἶναι ὑπερνοῦς, ὑπερ-εἶναι, δὲν ἔχει ἀπολύτως κανέναν καθορισμό, εἶναι 'τίποτα'. Ἀλλὰ ἡ Θεότητα αὕτη (τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας) ἀποκαλύπτεται μέσα στὸν Τριαδικὸ Θεό· καὶ ὁ ὢν καὶ γινώσκων Θεὸς δημιουργεῖ τὰ πλάσματα ἀπὸ τὸ τίποτα καὶ γνωρίζει τίς ιδέες τους μέσα του· γιατί ἡ γνώση αὕτη εἶναι δική του δημιουργία» (§ 26,5· σ. 282). Κρίνω διαφωτιστικὸ νὰ παραθέσω γιὰ τὸν Ἐκχαρτ καὶ ἀπὸ τὸν Ὑμπερβεκ (Ueberweg): «Μολονότι δίδασκε καὶ τόνιζε μαζί με τὴ σχολαστικὴ φιλοσοφία [ἐνν. ποῦ ἦταν σύμφωνη με τὸ σχετικὸ δόγμα τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας] τὴν ἄχρονη ἐνότητα Θεότητος καὶ Θεοῦ, ὅμως, γιὰ τὴ μυστικὴ του τάση πρὸς τὸ ἀπόλυτο, ὁ τόνος ἔπεφτε με τόσο ἰσχυρὴ μονομέρεια πάνω στὸ ἀρχέγονο Ἐνα, ὥστε τὸ τελευταῖο μπορούσε εὐκόλα νὰ φανεῖ ὡς κάτι ποῦ εἶναι καὶ a parte rei ἐπέκεινα, ποῦ δηλαδὴ βρίσκεται πίσω ἀπὸ τὰ τρία Πρόσωπα τῆς Ἀγίας Τριάδας. Ὁ my-

sticus intuitus τοῦ Ἐκχαρτ τὸν ἔκανε νὰ ἀναζητεῖ μὲ πάθος πάλι καὶ πάλι νὰ ἀνερευνήσῃ αὐτὴ τὴν *essentia in se*: 'τὴ σιωπηλὴ ἀτμώδῃ (*dunster*) ἐνό-τητα', 'τὴ γυμνὴ διαύγεια (*lûterkeit*) θείας οὐσίας ἢ ὁποῖα ἀπλῶς εἶναι χωρὶς καμιάν ἄλλῃ οὐσία μαζί της', 'τὸν ἀπλὸ βυθό, τὴ σιωπηλὴ ἔρημία μὲς στὴν ὁποῖα καμιά ποτὲ διαφορὰ δὲν εἰσχώρησε τὸ βλέμμα της, οὔτε ὁ Πατὴρ οὔτε ὁ Υἱός οὔτε τὸ Ἅγιο Πνεῦμα', 'τὴν ἔρημη θεότητα, ὅπου οὔτε ἔργο οὔτε εἰκόνα ὑπάρχει', 'τὴν ἔρημο'» (Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2. Teil, hrsg. von Bernhard Geyer, Darmstadt 1960¹¹, § 45 II, σ. 566).

Ὅμως στὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα* ὁ Θεὸς δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ νοεῖται μόνο ὡς ὑπερούσιος, ὅπως ἔχει ἐκτεθεῖ διεξοδικὰ στὸ Στ' ὡς τέ-τοιος ἄλλωστε εἶναι τεθειμένος καὶ στὸ κεφάλαιο, ποὺ ἐδῶ μᾶς ἀπασχολεῖ, στὰ ἐξῆς πάντως δύο χωρία (ἀπὸ τὰ ὁποῖα τὸ πρῶτο ἔχει ἤδη παρατεθεῖ στὸ Z I II), τὰ μόνα ἄλλωστε ποὺ μὲ τὸ περιεχόμενό τους παρέχουν τὴ δυνατότητα τῆς ἀποσαφήνισης: «Πέρ' ἀπὸ τὴν περιορισμένη ἁρμονία καὶ φτωχὴ ὁμορ-φία ποὺ διαπιστώνει ὁ νοῦς καὶ ἡ διαίσθησή μας... ὑπάρχει τὸ ἀπόλυτο πρότυπο, ὑπάρχει ἡ ἀπόλυτη ἀλήθεια καὶ ἡ ἀπόλυτη ὁμορφιά, ὑπάρχει ἡ ὑπερπαγκόσμια πηγὴ κάθε ἀλήθειας καὶ κάθε ὁμορφιάς, ὑπάρχει ὁ Θεός» (Θ' 4,298). «ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας» ἔχει ὅχι μόνο μιὰ μεταφυσικὴ καταγωγὴ ἀλλὰ καὶ μιὰ καταγωγὴ μυστικὴ, ποὺ μᾶς κάνει νὰ πηγαίνουμε πέρα κι ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ σφαῖρα τοῦ παγκόσμιου πνεύματος, στὸ ὑπερπαγκόσμιο πνεῦ-μα ποὺ ἡ ἐπαφὴ μαζί του μπορεῖ νὰ ἔναι μόνο μυστικὴ» (Θ' 5,300): Πῶς λοιπὸν μπορεῖ στὸ ἔργο αὐτὸ ν' ἀποδοθεῖ σ' ἐκείνη τὴν ἀπολύτως ἐπέκεινα, σιωπηλὴ, ἀκύμαντη ἐνναιότητα, ποὺ κατὰ τὸ ἔργο εἶναι ὁ Θεός, σ' ἐκείνη τὴν ἀπολύ-τως ἀδιαφόριστη ὑπερβατικότητα τὴν πέρ' ἀπὸ κάθε ιδιότητα καὶ καθορισμό (βλ. Z I IV), ἡ ιδιότητα τῆς ἀλήθειας;

V. Ἐπανέρχομαι τώρα σ' ἐκεῖνο ποὺ διέκοψα στὸ Z I II, στὴν προσπά-θεια ν' ἀντλήσω ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τοῦ Χάιντεγγερ γιὰ τὴν ἀλήθεια βοήθεια πρὸς κάποια κατανόηση τῆς διδασκαλίας τοῦ συγγραφέα γιὰ τὸν ὑπερούσιο Θεὸ ὡς τὴν ἀλήθεια. Ἀφοῦ ἄλλωστε σ' αὐτὴν ἔχει πρωτοαναφερθεῖ ὁ συγ-γραφέας ἐδῶ (βλ. Θ' 3,291-293), ἄλλο ἂν τὴν ἀπέρριψε εὐθὺς αὐστηρά, «ἔχω τὸ αἶσθημα» ὅτι κάτι θετικὸ ἔχει ἐμβλέψει ἐντός της, κάτι ἔστω ὑποβοηθη-τικό. Πρὶν ἄλλωστε ἀπὸ τὴ φράση του ποὺ μᾶς ἔκανε ν' ἀκουμπήσουμε μαζί του στὸν Γιάσπερς (βλ. Z I III), ὅτι δηλαδή «τὴν ἀλήθεια ποὺ εἶναι ὁ Θεὸς μποροῦμε μόνο νὰ τὴ ζήσουμε», ἔχει γράψει: «Δὲ μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε τὸν Θεὸ ποὺ εἶναι ἡ ἀλήθεια καὶ ποὺ δὲ ν' ἐξακριβώνεται ἀλλὰ ἀποκαλύ-πτεται» (ὅλα Θ' 6,303). Ἀλλὰ καὶ στὸ Θ' 11,318, ἀναφερόμενος ὁ συγγραφέας ὅχι τόσο, ἐδῶ, στὸν Θεὸ ὡς τὴν ἀλήθεια, ἀλλὰ κυρίως στὴν ἀγάπη, καλοσύνη κ.ἄ.τ. ὡς ἀλήθειες —μερικότερες ἐκφάνσεις, ὅπως θὰ ἐκτεθεῖ στὸ Z 2 I, τῆς

ἀλήθειας πού εἶναι ὁ Θεός —καταφεύγει στοῦ «ἀποκαλύπτεσθαι», τὸ ὁποῖο μάλιστα τώρα ἀναγνωρίζει σιωπηρὰ καὶ ὡς τὸ οὐσιαστικὸ περιεχόμενο τοῦ «ζῶ». «Ἡ ἀγάπη, ἡ καλοσύνη, ἡ γνήσια φιλία, ἡ φιλαλήθεια, εἶναι ἓνα μυστήριον μὲς στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Κάθε ἀλήθεια εἶν' ἓνα μυστήριον, γιατί ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι φανερή. Ἡ ἀποκάλυψη —καὶ ἡ ἀλήθεια, ὅπως εἶπαμε, ἀποκαλύπτεται, δὲν ἐξακριβώνεται— δὲ γίνεται μπροστὰ στὰ φυσικὰ μάτια τοῦ ἀνθρώπου καὶ δὲ διαπιστώνεται ἀπὸ τὴ λογικὴ, ἀλλὰ συγκλονίζει ἅμεσα τὴν ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα, σημειώνεται πάντοτε στοῦ δρόμο πρὸς τὴ Λαμασκό. Κι αὐτὸ μπορεῖ νὰ συμβαίνει κάθε στιγμὴ, ἀκόμα καὶ σὲ στιγμὲς πού φαίνονται στὸν ἄνθρωπο μικρὲς. Καὶ ὁ ἔσχατος τῶν ἀνθρώπων... μπορεῖ νὰ ζεῖ, καὶ μάλιστα σὲ φαινομενικὰ μικρὲς στιγμὲς τῆς ζωῆς του, τὸ μεγάλο μεταφυσικὸ γεγονὸς τῆς ἀλήθειας». Πρὸς αὐτὸ λοιπὸν τὸ «ἀποκαλύπτεσθαι» τοῦ Θεοῦ ὡς τῆς ἀλήθειας κινούμαστε μὲ κάποια εὐχέρεια, ἂν στὴν παρατεθειμένη π.π. (Ζ 1 II) θέση τοῦ Χάιντεγγερ —πού, ὅπως ἐκεῖ εἶπα, ἔχει ὀρθὰ ἀποδώσει ὁ συγγραφέας— ἀντικαταστήσουμε τὴν ἔννοια τῆς «ὑπαρξης» μ' ἐκείνη τοῦ «Θεοῦ»: «Ὁ Θεός εἶναι ὁ ἴδιος κάτι πού ἀνοίγεται καὶ ξεσκεπάζεται στὸν ἑαυτό του καὶ πού ἀνοίγει καὶ ξεσκεπάζει τὰ πράγματα πού ὑπάρχουν». Φρονῶ λοιπὸν ὅτι ὅσα διεξοδικὰ ἐκθέτει ὁ συγγραφέας γιὰ τὸν Θεὸ ὡς τὴν ἀλήθεια μποροῦν μὲ λιγότερες δυσχέρειες νὰ ἐπικαλεσθοῦν ἓνα προκατανοησιακὸ ἀποκαλύπτεσθαι τοῦ Θεοῦ παρὰ μίαν ἅμεση βίωση τοῦ *esse* τοῦ Θεοῦ ὡς πίστη μὲ τὴ γιασπερσικὴ ἔννοια τῆς πίστεως στοῦ *sum*.

Προκατανοησιακὸ ἀποκαλύπτεσθαι τοῦ Θεοῦ σὲ ὅλους; Τοῦ ὑπερούσιου Θεοῦ ὄχι. Ἐχὼ γράψει στοῦ Στ 2 III: «Ὁ Θεός ὡς ὢν εἶναι λοιπὸν ὁ Ξένος τοῦ Ρίλκε..., μ' αὐτὸν συνομιλοῦμε, σ' αὐτὸν προσευχόμαστε... Ὅσο γιὰ τὴν ὑπερουσιότητα τοῦ Θεοῦ, αὐτὴ προσφέρεται μυστηριακὰ —ἐδῶ εἶναι δικαιωμένη ἡ ἔννοια τοῦ μυστηρίου— σ' ἐλάχιστους ἐκλεκτότατους μυστικούς κατὰ κάποιες σπάνιες στιγμὲς ἐκστατικῆς ἔνωσής τους μαζί της». Περιορίζομαι —γιὰ νὰ ἐμμείνω στοῦ πλαίσιο τοῦ συγγραφέα— στοῦ τελευταῖο. Ἀναλογίζομαι τὸ ὑπεραισθητὸ καὶ ὑπέρλογο «φῶς» (θὰ ἔπρεπε νὰ συμπεριλάβω καὶ τὴν, θὰ ἔλεγα, ἅποια μακαριότητα) πού μαρτυροῦν οἱ μυστικοὶ ὅτι βιώνουν κατὰ τὴ μυστικὴ ἔνωση. Ἀντλῶ ἀπὸ τὰ παρατεθειμένα στοῦ Στ 1 I χωρία τοῦ αὐτοονομαζόμενου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτη: «...ὅταν ὁ νοῦς... ἐνωθῇ ταῖς ὑπερφυέσιν ἀκτῖσιν, ἐκεῖθεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνήτῳ βάθει τῆς σοφίας καταλαμβάνομενος»· «ὁ ὑπέρφωτος τῆς κρυφιοτάτης σιγῆς γνόφος»· «...πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτῖνα...». Ὑποκινοῦμαι ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὴν ἐξῆς διαισθητικὴ ἔννοια τοῦ συγγραφέα καθὼς καταπολεμεῖ τὸν Χάιντεγγερ (ἡ καταπολέμηση ἐμπνέει καμιά φορά): «...τὴ δογματικὴ ἄρνηση τοῦ Χάιντεγγερ νὰ ἰδεῖ τὴν ἀλήθεια πέρ' ἀπὸ τὴν ταυτότητα τοῦ εἶναι μὲ τὸν ὑπαρξιακὸ ἑαυτό του καὶ τοῦ ὑπαρξιακοῦ εἶναι μὲ τὰ

πράγματα... Μέσα στην ταυτότητα του είναι με τον υπαρξιακό εαυτό του μπορεί βέβαια να υπάρχει αλήθεια... αλλά μόνο... σαν κάτι σχετικό που δεν ανταποκρίνεται στην απόλυτη ουσία της... Μέσα στην ταυτότητα όμως του υπαρξιακού είναι με τα πράγματα ως φυσικά φαινόμενα δε μπορεί ποτέ να υπάρχει, ούτε σαν κάτι σχετικό, ή αλήθεια. Και πάντως πολύ πιο πέρα κι από τη μία και την άλλη ταυτότητα υπάρχει ή αλήθεια ως απόλυτη ουσία, ως αὐτὸ τ αὐτό τ η τ α» (Θ' 3,293). Προσφεύγω λοιπόν στην ὄση κατορθώνω διαίσθηση του μυστηριακού «ὑπερφώτου γνόφου», τῆς «ὑπερουσίας του θείου σκότους ἀκτῖνος», που λούζει τους μυστικούς κατὰ τὴ θεία ἔνωση, καὶ λέω πὼς πρέπει νὰ βιώνουν κάτι σαν φῶς χωρίς καθόλου ἀπολύτως σκιά, χωρίς καμιάν ἐντός του διαφορά, χωρίς καὶ τὴν ἐλάχιστη ἀνάπαυση, τέτοιο ὥστε, καθὼς δὲν διαγράφεται ἐντός του τίποτε, ἔχεις τὸ αἶσθημα, ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἀκύμαντη ἀπεραντοσύνη φωτεινῆς διαύγειας —τῆς *lûterkeit* (= *Lauterkeit*) κατὰ τὸν Ἑκχαρτ— μὲς στὴν ὁποία διαλύεσαι καὶ διαλυόμενος χάνεις τὴν ἀποβλεπτικότητα, χάνεις τὸν διαφορισμὸ «ἐγὼ-ἀντικείμενο» (αὐτὸς εἶναι ὁ «γνόφος»), ὅτι δὲν υπάρχει παρὰ ὁ ἐνιαῖος αἰθέρας τῆς λαμπρότητας, ὅπου δὲν ξεχωρίζει, δὲν διακρίνεται τίποτε. Ἀναλογίζομαι ὕστερα τὴν παράσταση τοῦ φωτός, ἢ ὁποία λειτουργεῖ ὡς σύμβολο τῆς αλήθειας, ἀναλογίζομαι μαζί της τὴν παράσταση τοῦ κατάφωτου ἢ μᾶλλον τοῦ πάμφωτου. Καὶ ὑποδεικνύω τὴν διαισθητικὴ σύλληψη ἑνὸς κατάφωτου, ἑνὸς πάμφωτου ὅχι γιὰ κανένα ὑποκείμενο ἀλλὰ γιὰ τὸν εαυτό του καὶ μάλιστα —ὥστε ν' ἀποκλεισθεῖ κάθε ἀποβλεπτικὸς διαφορισμὸς— ἑνὸς πάμφωτου στὸν εαυτό του. Ἔτσι, φτάνω στὴν ἀπόφανση γιὰ τὸν ὑπερούσιο Θεὸ-ἀλήθεια: «Εἶναι ὁ αὐτοπάμφωτος», ἢ ὀρθότερα: «Εἶναι τὸ αὐτοπάμφωτο».

Τί νόημα ἔχει αὐτὴ μου ἢ ἀπόπειρα; Ἔχω παραθέσει στὸ Στ I IV τὸ ἐξῆς χωρίο τοῦ συγγραφέα ἀπὸ τὸ Η' 8,267-268: «Ὁ Θεὸς... πρέπει νὰ ᾖ κάτι... ἀπόλυτα ἀσύλληπτο γιὰ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα. Ἀσύλληπτο εἶναι καὶ τὸ ἄπειρο καὶ τὸ αἰώνιο, ἀλλὰ αὐτὰ εἶναι ἀσύλληπτα ὡς οὐσία ἐνῶ εἶναι συλληπτὰ ὡς ἔννοιες. Ὁ Θεὸς πρέπει νὰ ᾖ κάτι ποὺ εἶναι καὶ ὡς ἔννοια —ἀκόμα καὶ ὡς λέξη, ὡς σύμβολο— ἀσύλληπτο». Ὅρθα βέβαια ὅλα αὐτά, ἀλλὰ καὶ κάπως ὅχι ὀρθά, ὅχι ἀπολύτως ὀρθά. Γιατὶ δὲν περιοριζόμαστε νὰ λέμε «τὸ ἀσύλληπτο», «τὸ ἄγνωστο χ», ἀλλὰ λέμε «ὁ Θεός» (ποὺ εἶναι θετικὴ ἔννοια) καὶ τοῦ ἀποδίδουμε τὸ ὑπερ-εἶναι (μαζί με τὸν Ἑκχαρτ, σύμφωνα με τὸν Βίντελμπαντ), ἔννοια τόσο πάντως συλληπτὴ ὅσο ἐκείνη τοῦ ἀπείρου καὶ τοῦ αἰωνίου, καὶ τώρα τοῦ ἀποδίδουμε τὴν ἀλήθεια, ἔννοια καὶ αὐτὴ συλληπτὴ. Γιατὶ εἶναι «καὶ τὸ ἄπειρο καὶ τὸ αἰώνιο... συλληπτὰ ὡς ἔννοιες»; Ἐπειδὴ ἔχουν κάποια ψήγματα ἑνὸς *fundamentum in re* μέσα μας, κάποια βιωματικά στὸ βάθος (στὴν ἐπιφάνεια βέβαια καὶ διανοητικά) στοιχεῖα φευγαλέα ἴσως, ἀλλὰ καὶ ἀμέσως ἀποκαλυπτικά. (Γι' αὐτὸ καὶ παραπονέθηκα στὸ Δ 7 ὅτι ὁ συγγραφέας «μιλάει γιὰ τὴν αἰωνιότητα χωρίς... νὰ μᾶς δώσει

νά νιώσουμε κάτι ἀπὸ ἐκεῖνο ποὺ βιώνει καὶ νοεῖ.) Ἑρμηνεύεται ἡ ὑπερουσιότητα μὲ ἀρνητικὲς κυρίως ἔννοιες, τῆς ἔχουμε ὥστόσο ἀποδώσει τὸ ὑπερεῖναι καὶ τὴν ἀλήθεια, καὶ αὐτὰ εἶναι, ὅπως εἶπα, συλληπτὰ ὡς ἔννοιες. Χρειάζεται λοιπὸν νὰ προσπαθήσουμε νὰ νιώσουμε κάτι ἀπὸ τὸ ἐντὸς μας *fundamentum in re* αὐτῶν τῶν ἐννοιῶν. Τοῦτο εἶναι ποὺ ἀποπειράθηκα μὲ τὶς πιὸ πάνω εἰκόνες. Γιατὶ ἀλλιῶς, στὴ φράση «ὁ —ὑπερούσιος— Θεὸς εἶναι ἡ ἀλήθεια», ἡ τελευταία ἔννοια κινδυνεύει νὰ λειτουργήσῃ ἐντὸς μας ὡς τυπικὴ, ὡς κάτι ποὺ πλαισιώνει ἓνα ἄγνωστο χ, ἓνα περιεχόμενο ὁλόκληστο ἀπέναντί μας. Μὲ τὶς εἰκόνες αὐτὲς —ποὺ ἄλλωστε ἀποτελοῦν διαισθητικὴ ἐπεξεργασία τῶν, εἰκονιστικῶν καὶ αὐτῶν, μαρτυριῶν τῶν μυστικῶν— ξεπερνῶμε τὸ ἀσυμβίβαστο ὑπερουσιότητας καὶ ἀλήθειας, ποὺ τονίστηκε στὸ Z I IV, ἐνορώντας στὴν ἔννοια τῆς ἀλήθειας κάτι πέρα ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ πλωτινικοῦ νοῦ καὶ τῆς γνωστικῆς κατοχῆς τῶν ἀντικειμένων του, κάτι ποὺ μόνο μὲ τὸν «ὑπέρφωτον γνόφον» τῶν μυστικῶν μπορούμε ν' ἀκροنيώσουμε διαισθητικὰ κάπως. Ἔτσι, καταλήγω (ἀλλὰ ὑπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια-βίωση τῆς ἀλήθειας) στὴν κατάφαση τῆς διδασκαλίας τοῦ συγγραφέα ὅτι ὁ —ὑπερούσιος— Θεὸς εἶναι ἡ ἀλήθεια, μιὰ ἀλήθεια ἡ ὁποία (γιὰ νὰ ἐπαναλάβω ἀπὸ τὸ Z I I καὶ συμπληρώσω τώρα τὶς ἐννοιολογικὲς διασαφήσεις τοῦ συγγραφέα) «ὡς μεταφυσικὴ οὐσία αὐτόνομη ποὺ ἔχει σχέση μόνο μὲ τὸν ἑαυτὸ της καὶ ὄχι μὲ γεγονότα ἢ φαινόμενα ἄσχετα ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ της, δὲν ἀνήκει στὴ σφαῖρα ποὺ ὀνομάζεται 'γνώση'» (Θ' 2,289) καὶ ἡ ὁποία «εἶναι τόσο αὐτόνομη καὶ ἄναρχη ποὺ ἀπέναντί της δὲν ἀντιπαρατάσσεται κανένα ψεῦδος» κι ἐπομένως «ἡ ἄρνηση τῆς μεταφυσικῆς οὐσίας τῆς ἀλήθειας δὲ μπορεῖ νὰ ὑπάρξει» (Θ' 2,288).

Ὡστόσο ὁ συγγραφέας δὲν φαίνεται νὰ στηρίζεται σὲ ἐπεξεργασία τῶν ἀποκαλύψεων, ποὺ ἔχουν χαρίσει στὴν ἀνθρωπότητα οἱ πιὸ βαθεῖς μυστικοί, οἱ μυστικοὶ τοῦ ὑπερούσιου Θεοῦ, ὅταν ἀποδίδει στὸν Θεὸ τὴν ἀλήθεια. Τὸ θέτει στὴν ἀρχὴ σὰν ἀπὸ καθέδρας, καὶ περιορίζεται νὰ τονίζει ὅτι «δὲν τὸ γνωρίζουμε ἀλλὰ τὸ ζοῦμε μὲ ὁλόκληρο τὸν πνευματικὸ καὶ ψυχικὸ ἑαυτὸ μας» (Θ' 2,288)· μιὰ στιγμὴ προσθέτει καὶ τὸ «ἀποκαλύπτεσθαι» (ὅπου ἀκουμπήσαμε πιὸ πρίν). Καὶ ἐπειδὴ, γιὰ μένα τουλάχιστον, εἶναι ἀδύνατο νὰ στηριχθεῖ ἡ ἀπόδοση τῆς ἀλήθειας στὸν ὑπερούσιο Θεὸ πάνω σ' ἓνα δεδομένο ποὺ οὔτε ὡς ἐνδεικτικὸ σημάδι πρὸς τὸν ὑπερούσιο Θεὸ δὲν μπορεῖ νὰ λειτουργήσῃ (γιατὶ οἱ μὲν ἐλάχιστοι ἐκεῖνοι μυστικοὶ ἔχουν τὶς ἐκστατικὲς ἀποκαλύψεις τους, ὅσο γιὰ μᾶς τοὺς ἄλλους τὸ «ζῶ» πάντως τοῦ συγγραφέα δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ ἀναταθοῦμε πρὸς τὸν ὑπερούσιο Θεὸ καὶ τὴν ἀλήθειά του οὔτε ἀποτελεῖ μιὰν ἄμεση «ἀποκάλυψη» τῆς θείας ὑπερουσιότητας καὶ ἀλήθειας) — καὶ ἐπειδὴ, ὅπως ἤδη ἀναπτύχθηκε στὸ Στ (κυρίως στὰ Στ 2 IV καὶ Στ 3 I), μέσα στὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα* δὲν μπορεῖ, μὲ βάση τὶς προκείμενες τοῦ ἔργου, νὰ ἐξευρεθεῖ «χώρος» γιὰ τὸν

Θεὸ ὡς ὄντα καὶ μόνο μὲ ἄκρα παραχώρηση μπορεῖ ἴσως κανεὶς νὰ δεχθεῖ, σὰν κάτι στοιχειωδέστατα ἀναπληρωματικό του, μιὰ παρουσία τοῦ ἐντούτοις ἀποκλειστικὰ ὑπερούσιου Θεοῦ μέσα στὸν κόσμον ὡς Ξένου, — ἄρα δὲν μένει (κατὰ τὴν κρίση μου τουλάχιστο) παρὰ ἐκεῖνος ποὺ δέχεται αὐτὴ τὴ νοηματικὰ αὐτοεκρηγνυόμενη παρουσία νὰ τὴ συνθέσει μὲ τὰ «ζῶ» καὶ «ἀποκαλύπτεσθαι» τοῦ συγγραφέα καὶ νὰ πεῖ ὅτι σ' ἐμᾶς τοὺς ἄλλους ὁ ὑπερούσιος Θεὸς «βιώνεται» ἅμεσα «μὲ ὁλόκληρο τὸν πνευματικὸ καὶ ψυχικὸ ἑαυτὸ μας» κι ἔτσι «ἀποκαλύπτεται» ὡς ἀλήθεια ἐφόσον ἀκοῦμε τὸ χτύπημά του ὡς Ξένου στὴ θύρα καὶ τοῦ ἀνοίγουμε.

VI. Πέρ' ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ διαφώτιση, ὁ συγγραφέας προσφεύγει καὶ σὲ μερικὲς φράσεις τοῦ Χριστοῦ σχετικὰ μὲ τὴν ἀλήθεια μέσα στὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιο, καὶ κυρίως ἐνδιατρίβει στὸ ὑποκείμενο τῆς ἐξῆς φράσης: «Πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς» (ιη' 37). Τὸ μεταφράζει ὀρθά: «...εἶναι ἐκεῖνος ποὺ κατάγεται ἀπὸ τὴν ἀλήθεια, εἶναι τὸ παιδί καὶ ὁ υἱὸς τῆς ἀληθείας» (κατακρίνοντας μάλιστα μὲ λεπτότητα μιὰ πλατιά διαδεδομένη —ἀπὸ τίς συνηθισμένες στοὺς δογματικούς— ἀλλοίωση τοῦ νοήματος τοῦ πρωτοτύπου). Τὸ συμπλησιάζει κατόπιν μὲ τὸ χαρακτηρισμὸ τοῦ «καλοῦ ἀνθρώπου» ἀπὸ τὸν Μάιστερ Ἐκχαρτ: «παιδί καὶ υἱὸς τῆς καλοσύνης». Καί, ἐρμηνεύοντας τὴν τελευταία ὀρθά —δηλαδή κατὰ τὸ πνεῦμα τῆς διδασκαλίας τοῦ μεγάλου μυστικοῦ— ὡς «τὴν ἄπλαστη, τὴν ἀκατασκέυαστη, τὴ θεία» καλοσύνη (ὅλα Θ' 5,299), ὑποστηρίζει ὅτι καὶ στὴν πιὸ πάνω φράση τοῦ Χριστοῦ ἐννοεῖται ἡ ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ. Τοῦ Θεοῦ ὅμως ὡς ποίου; Ὁ Ἐκχαρτ ἀποδίδει, ὅσο μπορῶ νὰ συμπεράνω (παραπομπὴ δὲν ὑπάρχει σχετικὴ στὸ ἔργο), τὴν καλοσύνη στὸν Θεὸ ὅχι ὡς ὑπερούσιο ἀλλὰ ὡς ὄντα· καὶ μολονότι κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ ξέρει, πάντως ὅλα, ὅπως φαίνεται, πείθουν ὅτι καὶ στὴ φράση τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεὸς σ' αὐτὴ του τὴ λειτουργία ἐννοεῖται. Πῶς λοιπὸν νὰ φτάσουμε μὲ βάση αὐτὴ τὴ φράση στὸν ὑπερούσιο Θεὸ τῶν *Μεταφυσικῆς Προλεγομένων*;

2

I. «Ἀφοῦ, γράφει ὁ συγγραφέας, ὁ Θεὸς εἶναι ἡ ἀλήθεια, μποροῦν νὰ ὑπάρχουν καὶ ἄλλες ἀλήθειες στὸν κόσμον» (Θ' 6,305) — εἰδικεύσεις της, θὰ ἔλεγα· γι' αὐτὸ καὶ ἀποκαλεῖ τὴν ἀλήθεια ποὺ εἶναι ὁ Θεὸς καὶ «ὑπέρτατη ἀλήθεια» (Θ' 6,303) ἢ «ἀλήθεια τῶν ἀληθειῶν» (Θ' 8,307). Ποιὲς εἶναι αὐτὲς οἱ ἀλήθειες; Ἀντιγράφω: «Καλοσύνη,... ἀγάπη,... συμπόνια,... ταπεινοφροσύνη,... φιλαλήθεια» (Θ' 7,306), «φιλία» (Θ' 8,307), «αὐταπάρνηση,... θυσία».

Ὁ συγγραφέας τίς ἀποκαλεῖ πληρέστερα «αἰώνιες ἀλήθειες,... αἰώνιες ιδέες» (ὅλα Θ' 12,321), «αἰώνια πρότυπα» (Θ' 8,308· Θ' 8,309), «ὑπερβατικὰ

δεδομένα» (Θ' 10,316). Καὶ οἱ ἀλήθειες αὐτές, «ὅπως καὶ ἡ ἀλήθεια ποὺ εἶναι ὁ Θεός, δὲν ἐξακριβώνονται, δὲν κερδίζονται μὲ τὴ γνῶση. Κάποιο θαῦμα χρειάζεται πάντοτε, μεγάλο ἢ μικρό, γιὰ νὰ τὶς ζήσουμε κι αὐτές, κάποια ἀποκάλυψη χρειάζεται, ποὺ 'οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι' τὴ ζοῦν πολλές φορές χωρὶς νὰ 'ναι κὰν ἀνάγκη νὰ προετοιμασθοῦν γιὰ τὴν ἀποδοχὴ της» (Θ' 6,305).

Γιὰ ὅλων μας τὴ συνείδηση, αὐτές οἱ κατὰ τὸν συγγραφέα «ἀλήθειες» εἶναι πάντως ἠθικὰ συναισθήματα ποὺ κινοῦν πρὸς ἠθικὲς ἐνέργειες. Πῶς μποροῦν ὅμως νὰ νοηθοῦν τὰ πνευματικότατα αὐτὰ ἠθικὰ συναισθήματα ὡς ἀλήθειες; Ὁ συγγραφέας δείχνει στὴν ἀρχὴ ν' ἀρκεῖται κι ἐδῶ στὴν ἀπλὴ ὀνομασία, στὸ τυπικὸ πλαίσιο, ἀλλὰ προχωρώντας διασαφεῖ ἱκανοποιητικὰ πῶς ἀντιλαμβάνεται τὸ πράγμα. Παραθέτω πρῶτα σχετικὰ χωρία: «Ἡ καλοσύνη, ἡ ἀγάπη, ἡ φιλία, ἡ ταπεινοφροσύνη, δηλαδή καθετὶ ἄλλο πού, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Θεό, εἶναι ἀλήθεια, εἶναι μιὰ μερικότερη ἀναγωγὴ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ πνεύματος πρὸς τὴν ἀλήθεια τῶν ἀληθειῶν, πρὸς τὸν Θεό. Ἄρα οἱ ἀλήθειες αὐτές... δὲν εἶναι στὸ βάθος ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Θεό, ἀλλὰ εἶναι αἰώνιες δυνατότητες (δυνατότητες τοῦ ἀδύνατου) ποὺ τὶς ἔχει ἐκχωρήσει ὁ Θεός στὸ παγκόσμιο πνεῦμα» (Θ' 8,308). «Εἶναι ἐκφάνσεις καὶ παραλλαγές — παραλλαγές μὲς στὸ πνεῦμα, τὸ παγκόσμιο καὶ τὸ ἀνθρώπινο — τῆς μιᾶς καὶ οὐσιαστικὰ μοναδικῆς ἀλήθειας, τοῦ Θεοῦ». Ἔτσι, «ἡ ἀλήθεια ποὺ λέγεται ἀγάπη ἢ καλοσύνη εἶναι μόνο μιὰ παραλλαγή τῆς ἀλήθειας ποὺ εἶναι ὁ Θεός, μιὰ παραλλαγή ποὺ τὴν ἐπιτρέπει ἢ ἐπιβάλλει ὁ ἴδιος ὁ Θεός στὸ πνεῦμα μας» (ὅλα Θ' 12,322). Κάθε πραγμάτωση μιᾶς τέτοιας ἀγάπης χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸ συγγραφέα ὡς «ἠθικὴ δημιουργία»: «Ὅπως, ἔστω σπάνια, ὑπάρχει στὴν πνευματικὴ δημιουργία ἡ ἀλήθεια ἢ κάτι ἀπὸ τὴν ἀλήθεια (ἢ κάποια ἀλήθεια), ἔτσι καὶ στὴν ἠθικὴ δημιουργία ὑπάρχει — ὄχι σπάνια ἀλλὰ πάντοτε, ἀρκεῖ νὰ εἶναι ἡ ἠθικὴ δημιουργία γνήσια — ἡ ἀλήθεια» (ὅλα Θ' 7,307). «Ἡ ἀλήθεια δ' ἐν εἶναι φυσικὴ· εἶναι μεταφυσικὴ. Ἡ ἀγάπη ἢ ἡ καλοσύνη δ' ἐν εἶναι φυσικὴ· εἶναι μεταφυσικὴ, εἶναι ἠθικὴ δημιουργία, εἶναι θαῦμα, εἶναι ἡ πραγματοποίησις τοῦ ἀδύνατου μέσα στὸ φυσικὸ κόσμον, εἶναι ἀλήθεια» (Θ' 9,315). «Τὰ πνευματικὰ αὐτὰ γεγονότα, ποὺ προσθέτουν στὸ φυσικὸ κόσμον κάτι ποὺ ἡ φύσις δ' ἐν περιέχει καὶ πού, ἀντίθετα ἀπὸ τὴν κακία ἢ τὴν ἠθικὴ ἀδιαφορία, δὲν ἐξυπηρετοῦν ἐνστικτα ἢ λογικοὺς ὑπολογισμοὺς ποὺ χαϊδεύουν τὸ ἐνστικτο, συνιστοῦν τὴν ἀλήθεια μέσα στὸν ἄνθρωπον, δηλαδή θεμελιώνουν τὴ θετικὴ πνευματικὴ σχέση του μὲ τὴν ὑπερβατικὴ οὐσία τῆς ἀλήθειας ποὺ εἶναι, πέρ' ἀπὸ τὸ φυσικὰ ἀναγκαῖο καὶ φυσικὰ πιθανό, συνυφασμένη μὲ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, δηλαδή μὲ ὅ,τι δ' ἐν γίνεται ἀλλὰ εἶναι, δ' ἐν φθείρεται (δὲν ἀρχίζει καὶ δὲν τελειώνει) ἀλλὰ ὑπάρχει αἰώνια. Καὶ ἡ πνευματικὴ αὐτὴ ἀναγωγὴ τοῦ ἀνθρώπου στὸ παγκόσμιο πνεῦμα μπορεῖ νὰ προαχθεῖ σὲ μιὰ μυστικὴ ἐπαφὴ

μέ τήν ἀλήθεια τῶν ἀληθειῶν, μέ τόν Θεό» (Θ' 10,317-318). «Μιά στιγμή μεγάλης καλοσύνης στήν ψυχή ἐνός ἀνίδεου ἀνθρώπου πραγματοποιεῖ ἴσως τή συνάντηση τοῦ ἐλάχιστου ἐκείνου κόκκου ψυχῆς, πού ὑπάρχει μέσ στόν ἄνθρωπο, μέ τήν ἄπειρη ψυχή (μέ τὸ ἄπειρο πνεῦμα), πολὺ περισσότερο παρά ἢ πιὸ βαθυστόχαστη φιλοσοφικὴ προσπάθεια γιὰ τὴ σύλληψη τοῦ νοήματος τοῦ κόσμου ἢ τοῦ ἀπείρου» (Α' 14,16). «Ἡ ἀγάπη, ἡ καλοσύνη, ἡ γνήσια φιλία, ἡ φιλαλήθεια, εἶναι ἓνα μυστήριον μέσ στή ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου... Ὅταν ἀγαπάει ὁ ἄνθρωπος γνήσια καὶ ὡς τὸ σημεῖο νὰ ᾖ εἰς ἕτοιμος γιὰ κάθε θυσία, ὅταν ἐκδηλώνει μιὰν ἀνεπιφύλακτη καὶ ἐλεύθερη ἀπὸ κάθε ὑπολογισμό καλοσύνη, ὅταν ὑψώνεται στὸ ἐπίπεδο τῆς μεγάλης καὶ γνήσιας φιλίας, ὅταν ταπεινώνεται ὡς βιολογικὸ καὶ κοινωνικὸ ἐγὼ γιὰ νὰ προσφέρει σ' ἓναν ἄλλον ἄνθρωπο (ἢ καὶ σὲ μιὰν ὁμάδα ἀνθρώπων) ὅ,τι ἔχει μέσα του, ὅταν προσεύχεται μέ πίστη γνήσια, ὅταν πονάει (στὸ σῶμα ἢ στήν ψυχή) καὶ ξέρει, ὅπως ἔχει πεῖ ὁ Κίρκεγκαρτ, νὰ δείχνει ἀπόλυτη ὑπακοὴ πονώντας, ὅταν μετανοεῖ καὶ γίνεται ἡ μετάνοια ἓνας μέγας καὶ λυτρωτικὸς πόνος, ὅταν, σ' ὅλες αὐτὲς τὶς περιστάσεις ζεῖ ἅμεσα μέσα του τὴν ἀλήθεια, ξεπερνάει τὴ φυσικὴ ζωὴ καὶ τὸ φυσικὸ κόσμον, γίνεται ὁ ἴδιος κάτι ἀπὸ τὸ παγκόσμιον πνεῦμα, φθάνει ὡς τὸ κατώφλι τῆς κατοικίας τοῦ Θεοῦ» (Θ' 11, 318). (Τὸ χωρίον πού ἡ παράλειψή του σημειώνεται μέ τὰ ἀποσιωπητικά, εἶναι παρατεθειμένον στὸ Z IV.) «Ἡ ἀγάπη ὁδηγεῖ στὸν πόνον καὶ στὸ θάνατον, ὁδηγεῖ —χρησιμοποιώντας ὡς μέσα λυτρωμοῦ ἀπὸ τὰ δεσμὰ τοῦ φυσικοῦ κόσμου τὸν πόνον καὶ τὸ θάνατον— στήν ἀλήθεια τῶν ἀληθειῶν, στὸν Θεόν» (Θ' 15,330).

Παραμερίζω στήν προκείμενη συνάρτηση —ἐπειδὴ περιττεύει νὰ τὴν ἐπανεκθέσω— τὴ θεμελιακὴ μου διαφωνία ὡς ἐρμηνευτῆ: ὅτι ἡ θεία ὑπερουσιότητα σ' ἐλάχιστους γίνεται, καὶ σπανιότατα, προσιτὴ καὶ ὅτι δὲν συμβιβάζεται μέ τὴ λειτουργία τοῦ Θεοῦ ὡς Ξένου. Καὶ πάνω στή βάση αὐτῆς τῆς προσωρινῆς παραχώρησης, ἐπιχειρῶ νὰ ὀργανώσω καὶ νὰ κάνω ἀμεσότερα κατανοητὰ τὰ οὐσιώδη τῶν πιὸ πάνω παραθεμάτων, ἐξομαλύνοντας κατὰ τὸ ἐρμηνευτικὸ δυνατό τὶς τυχόν δυσχέρειες: Μέ τὴν πραγμάτωση τῶν ἠθικῶν αὐτῶν συναισθημάτων ξεπερνοῦμε τὴ φύσιν καὶ εἰδικότερα τὴ ζωικότητα καὶ τὴν τυφλὴν αὐτοσυντηρητικὴν ἢ διαιωνιστικὴν τοῦ εἶδους ἀναγκαιότητα, ἢ μᾶλλον διαμορφώνουμε τὴ φύσιν κατὰ τρόπο ἀδύνατον σ' αὐτή, σύμφωνα μέ τὶς ἐμπνεύσεις ἀπὸ τὰ συναισθήματα αὐτά. Πρόκειται λοιπὸν γιὰ θαῦμα, γιὰ δημιουργία, δημιουργία ἠθική, παραπλήσια μέ τὴν καλλιτεχνική καὶ ὅποιαν ἀπὸ τὶς ἄλλες πνευματικὲς δημιουργίες (βλ. Β 6 III). Μέ τὴ διαφορὰ ὅτι, ἐνῶ οἱ τελευταῖες ἀποκαλύπτουν μὲν καὶ αὐτὲς τὸν ἑαυτὸν ὡς πραγμάτωση τοῦ ἀνθρώπινου, ἄρα τελικὰ τοῦ παγκόσμιου, πνεύματος μέσα στή φύσιν ἀλλὰ «σπάνια» «ἀνάγουν» πέρα ἀπὸ τοῦτο στὸν ὑπερούσιον Θεὸ ὡς ἀλήθεια, ἡ ἠθικὴ δημιουργία «ἀνάγει» μὲν καὶ αὐτὴ στὸ

παγκόσμιο πνεῦμα ἀλλά, πέρ' ἀπ' αὐτό, «πάντοτε» «προάγει μυστικά» στὸν Θεὸ ὡς ἀλήθεια. Γιὰ νὰ ἐκφρασθῶ πιὸ συγκεκριμένα: Ὅταν κανεῖς διακατέχεται π.χ. ἀπὸ καλοσύνη καὶ προβαίνει σὲ μιὰ συγκεκριμένη πράξη στὴν ὁποία τὸ συναίσθημα αὐτὸ πραγματώνεται γνήσια κι ἀκέρια, ἡ ψυχὴ του καθαίρεται ἀπὸ τὴ θολούρα τῆς ζωικότητος, τὸ πνεῦμα του φωτίζεται ὡς μὲ τὴν ἀποκάλυψη μιᾶς «ἄλλης» διάστασης τοῦ ὄντος ἢ ὁποία χαρίζει μιὰν ἀνώτερη δικαίωση στὴ μὴ φυσικὴ αὐτὴ ἐνέργειά του, ἡ ἐσωτερικότητά του ἔτσι κοινωνεῖ μὲ τὴν πέρ' ἀπὸ τὴ φύση σφαῖρα τοῦ πνεύματος — τοῦ δικοῦ του καὶ τοῦ παγκόσμιου—, ἐνῶ στὰ μύχιά της νιώθει σὰν ἓνα φέγγος ἐξώκοσμο, στὸ ὁποῖο βιώνει μυστικὰ κάτι ἀπὸ τὴ θεία ὑπερουσιότητα καὶ τὴν πάμφωτη αὐτοαλήθειά της.

Ἀξίζει ν' ἀναρωτηθοῦμε πάνω σὲ ποιά βάση ὁ συγγραφέας ξεχωρίζει ὡς πρὸς τὴ μυστικὴ ἀποκαλυπτικότητα τὴν ἠθικὴ δημιουργία ἀπὸ τὶς ἄλλες, μολονότι θέτει καὶ αὐτὲς ὡς πραγματώσεις τοῦ ἀδύνατου, ὑπερβάσεις τῆς φύσης, θαύματα, καὶ ἄλλωστε μερικὲς ἀπ' αὐτὲς ἔχουν διαφανῶς σύνδεσμο μὲ τὴν ἀλήθεια — ὅπως ἡ φιλοσοφικὴ δημιουργία (ποὺ εἶναι ὄντολογικὴ), ἡ καλλιτεχνικὴ (ποὺ εἶναι ὄντοεκφραστικὴ ἢ καὶ ὄντοπαραστατικὴ). Ἴσως ἡ ἀπάντησή του θὰ ἦταν ὅτι στὶς περιπτώσεις αὐτὲς πρόκειται κατὰ κανόνα γιὰ ὄντικοῦ ἐπιπέδου μόνο ἀλήθεια (τῆς οὐσίας τῶν ἐγκοσμίων, ἄρα τοῦ παγκόσμιου πνεύματος μόνο) καὶ ὅτι μὲ τὴν ἠθικὴ δημιουργία ἡ ὑπέρβαση τῆς φύσης εἶναι σύρριξη, περιλαμβάνει τὸ ἴδιο τὸ ζωικό μας ἐνστικτο, ποὺ ἢ τὸ δαμάζει ἢ καὶ τὸ καθαιρεῖ, ἐνῶ μὲ τὶς ἄλλες δημιουργίες, προπάντων μὲ τὴν καλλιτεχνικὴ, συντελεῖται μᾶλλον μιὰ ἐξύψωση, μιὰ ἐξυψωτικὴ μετύφανση τῆς ζωικότητάς μας, τέτοια ὥστε νὰ μὴν παρακωλύεται ἢ ὅπως ἀλλιῶς ἐξασθενεῖ ἀλλὰ μᾶλλον νὰ διευκολύνεται ἡ ψυχοπνευματικὴ μας ἀνάταση.

II. Πῶς τώρα θ' ἀντιμετωπίσουμε ἐρμηνευτικὰ —γιατὶ ὁ συγγραφέας μᾶς ἀφήνει κι ἐδῶ ἀβοήθητους— τὸ χαρακτηρισμὸ τῆς καλοσύνης, ἀγάπης, ταπεινοφροσύνης κλπ. ὄχι μόνο ὡς «αἰώνιων ἀληθειῶν» ἀλλὰ καὶ ὡς «αἰώνιων ἰδεῶν», «αἰώνιων προτύπων» (βλ. Z 2 I); Ὅταν βιώνω μέσα μου ἓνα ξεχείλισμα καλοσύνης, τὸ ψυχοπνευματικὸ μου βίωμα δὲν ἀναβρύζει ἀπλῶς ἀπὸ μέσα μου, ἀλλὰ σὰν νὰ διεγείρεται —ὅπως ἡ πλημμυρίδα ἀπὸ τὴ σελήνη — ἀπὸ κάτι σὰν ἀστέρι ἐμπνευστικὸ ποὺ λειτουργεῖ σὰν πόλος ἑλξης τῆς ψυχοπνευματικῆς μου οὐσίας. Τὸ «ἀστέρι» αὐτό, ποὺ ἀποτελεῖ «ὑπερβατικὸ δεδομένο» (Θ' 10,316), δὲν τὸ βιώνω ὡς ἄχρονο —ὅπως π.χ. τὸ ἰδεατὸ ἓνα ἢ τὸ ἰδεατὸ τρίγωνο—, ἀλλὰ κάπως σὰν παλλόμενη φωτεινὴ αἰώνια πηγὴ (πρβλ. τὸ παρατεθειμένο στὸ Δ 7 I πλωτικόν: «...ἰδὼν ζωὴν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ αἰεὶ, παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσιν...»), πηγὴ ποὺ ἡ ἐκπομπή της ξυπνᾷ τὸ δικό μου ἀνάβρυσμα, σμίγει μὲ τὰ ψυχοπνευματικὰ νερά του καὶ τὰ καταλάμπει

ἀποκαλυπτικά μιᾶς ὑπερβατικῆς ὄντολογικῆς καὶ ἀξιολογικῆς ἀλήθειας. Ἄν οἱ συνειδητοποιήσεις αὐτὲς εὐσταθοῦν, τότε οἱ καλοσύνη, ἀγάπη, ταπεινοφροσύνη κλπ., εἰλημμένες βέβαια ὄχι κατὰ τὸν ἀνθρώπινο ἀλλὰ κατὰ τὸν ὑπερβατικὸ πόλο τους (κατὰ τὸν ὅποιο ἄλλωστε χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὸ συγγραφέα ὡς αἰώνιες ἀλήθειες), μποροῦν ν' ἀναγνωρισθοῦν καὶ ὡς αἰώνιες ἰδέες, αἰώνια πρότυπα. Φυσικά, μὲ προσηλωμένο κανεὶς πάνω τους τὸ βλέμμα συνεπαρμένο, βιώνει καὶ τὴν αἰωνιότητα ἀλλὰ καὶ τὴ θειότητά τους· τὰ βιώνει ὅμως κατὰ κανόνα σὲ κατάσταση κατανυκτικῆς ἑξαρσης, ὄχι ἑκστασης, ἐπομένως διαισθητικά, ὄχι ἄμεσα, ὄχι δηλαδή μὲ τὴ συνειδησιακὴ ἢ μᾶλλον τὴν ὑπαρκτικὴ ἐκείνη πληρότητα (τὴν ὅση εἶναι δυνατὴ στὸν ἐκστατικὸ) ποὺ ἐνοποιεῖ (στὸν ἀντίστοιχα βέβαια δυνατὸ βαθμὸ) τὰ πάντα ὅσα ἀναδίδονται ἀπὸ μέσα μας κι ὅσα τὰ ὑποδέχονται ἐκπεμπόμενα ἄνωθεν κι ἐνώνονται μαζί τους.

Ὑπὸ τὴν ἐρμηνεία αὐτὴ, δέχομαι τώρα ἐκεῖνο ποὺ στὸ Δ 6 ἀπέκρουσα ἀρχικά καὶ κατόπιν ἐπιφυλάχθηκα νὰ λάβω θέση, ὅτι δηλαδή στὴν περίπτωσιν τοῦ συναισθήματος τῆς καλοσύνης «ὑπάρχει μέσα μου ἡ οὐσία τῆς καλοσύνης, τὸ αἰώνιο πρότυπο» (Στ' 11,183) καὶ αὐτὸ ἀποτελεῖ ἐνδειξὴ ὅτι ὄχι μόνο ὁ χρόνος ἀλλὰ καὶ ἡ αἰωνιότητα ἀποτελεῖ «καθεστῶς τοῦ πνεύματος ἢ τῆς ψυχῆς μας» (Στ' 11,182). Μόνο πού, ἐρμηνεύοντας ἔτσι, ἔχω ἀποφύγει τὴ μάταιη προσπάθεια νὰ ἐννοήσω πάλι τὴ θειότητα ὡς ἀποκλειστικὰ ὑπερούσια καὶ μὲ τοῦτο νὰ τὴ διαχωρίσω ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα. Ἐχῶ λοιπὸν παρεκκλίνει ἀπὸ τοὺς διαχωρισμοὺς τοῦ συγγραφέα: παγκόσμιον πνεῦμα — ὑπερούσιος μόνο Θεὸς μὲ ἐγκόσμια ἐντούτοις παρουσία Ξένου. Εἶναι ἐπειδὴ — ἅς τὸ πῶ ἀνοιχτὰ ἤδη— βλέπω, ὅσο προχωρῶ, σαφέστερα ὅτι εἶναι ἀδύνατον νὰ συμβιβασθοῦν ὅλα αὐτὰ ἢ, μὲ θετικὴ διατύπωση, ὅτι ἡ ἀναγκαία κοσμοθεωριακὴ σύνθεσις τῶν βασικῶν μεταφυσικῶν ἀντιλήψεων τοῦ συγγραφέα εἶναι ὁ περιορισμένος πανθεϊσμός ὅπως τὸν ἔχω ἐκθέσει στὸ Στ 2 II-III: ἡ ἀναγνώρισις δηλαδή τοῦ παγκόσμιου πνεύματος (μὲ ἄλλους λόγους: τῆς οὐσίας τοῦ κόσμου) ὡς τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν ὄντικὴ του λειτουργία, «πέρ'» ἀπὸ τὴν ὁποία «ἐκτείνεται» ἡ θεία ὑπερουσιότητα.

Καὶ γιὰ ἕναν ἀκόμη λόγο οἱ αἰώνιες αὐτὲς ἀλήθειες δικαιοῦνται — αὐτὸ πάντως ὅσο καὶ οἱ πλατωνικὲς ἰδέες— νὰ χαρακτηρίζονται ὡς πρότυπα: Ὁ ἄνθρωπος, ὑπαρξὴ μικτὴ ἀπὸ ζωικότητα καὶ πνευματικότητα, δὲν μπορεῖ σὲ καμιὰ πράξιν του νὰ εἶναι καθαρὴ καλοσύνη, ἀγάπη, μετριοφροσύνη, αὐταπάρνησις, αὐτοθυσία κλπ. Ἀποτελοῦν ἄρα, μὲ τὴν πνευματικὴ καὶ — γιὰ νὰ ἐπιστρέψουμε στὸ συγγραφέα— τὴν ὑπερουσίως θεία καθαρότητά τους, οἱ ἀλήθειες αὐτὲς τ' ἀκατάλυτα ἐμπνευστικὰ πρότυπα στὸν ἐγκόσμιο ἀγῶνα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ πνευματικὴ κάθαρσιν κατὰ τὸ δυνατό, γιὰ κατὰ τὸ δυνατό προσέγγισιν στὸ παγκόσμιον πνεῦμα (μὲ τίς δύο του «διαστάσεις», τὴν ἀπειροσύνην καὶ τὴν αἰωνιότητα) καί, πέρ' ἀπ' αὐτό, στὸν ὑπερούσιον Θεόν.

III. Αἰσθάνομαι τὴν ἀνάγκη νὰ ἐξάρω, μαζί με τὴν πρωτοτυπία, καὶ τὴν «ὁμορφιά» —γιὰ νὰ χρησιμοποιήσω μιὰν ἀγαπητὴ στὸ συγγραφέα μεταφορική ἔννοια— τῆς διδασκαλίας του γιὰ τὶς εἰδικότερες αὐτὲς ἀλήθειες, γιὰ τὶς ἐκφάνσεις τῆς παναγαθότητας (ὅπως θὰ ἐπιθυμοῦσα νὰ τὶς χαρακτηρίσω, παραμερίζοντας τὴν ἐρμηνευτικὴ δυσκολία ὅτι, ἂν ἡ παναγαθότητα εἶναι —ὅπως καὶ ἡ ἀπειροσύνη, ἡ αἰωνιότητα, ἡ παντοδυναμία — ἐκχωρημένη ἀπὸ τὸν ὑπερούσιο Θεὸ στὸ παγκόσμιο πνεῦμα, ἄρα ἢ δὲν κρατεῖ ἢ δὲν κρατεῖ μόνο αὐτὴ ἐντὸς τῆς τῇ συνυφασμένη μετὰ τὴν ἴδια τῇ θεῖα ὑπερουσιότητα «ἀλήθεια»). Κάθε ἠθικιστικὸς ριγκορισμὸς ἔχει ἐδῶ διαλυθεῖ: ὅχι ἡ κατηγορικὴ προστακτικὴ, οἱ θεῖες ἐντολές, τὸ θέλημα ἔστω τοῦ Θεοῦ νομοθετεῖ γιὰ τὴ διαγωγή μας, ἀλλὰ ἓνα ξεχειλίσμα καλοσύνης, συμπόνιας, φιλίας, ἀγάπης, ἀκόμη αὐταπάρνησης καὶ θυσίας, ἢ πάλι ταπεινοφροσύνης ἢ φιλαλήθειας, ἐμπνέει τὶς ἐνέργειές μας, τὶς κορυφαῖες μάλιστα, ἀλλὰ καὶ τὴν ὅλη διαγωγή μας (ἐδῶ ἀποκτᾷ ἡ ἔννοια τοῦ «χρέους» —Θ' 11,319— τὴ δικαίωσή της) στὸν ἀγῶνα μας νὰ ὑπερνικήσουμε τὴν ἀδράνεια καὶ τὴν ἀντίδραση τῶν ὕλικῶν ἐντὸς μας στοιχείων. Καὶ εἶναι ὑπέροχο πὺ δὲν παράγει ὁ συγγραφέας ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ τὴν ἀλήθεια του τὶς ἐπιμέρους αὐτὲς ἠθικὲς ἀλήθειες. Τὸ ἐνδιαφέρον του συγκεντρώνεται στὴν ἀποκαλυπτικὴ τῆς πνευματικῆς, πέρ' ἀπ' αὐτὴν καὶ τῆς ὑπερούσια θεϊκῆς, διάστασης, ἡ ὁποία ἐνυπάρχει σ' αὐτὰ τὰ ἀκαταδάμαστα ἀναβρύσματα ἠθικοψυχικῶν ἐντὸς μας δυνάμεων, πὺ μᾶς ὑπερβαίνουν καὶ πὺ μαζί τους ὑπερβαίνουμε κι ἐμεῖς, κατὰ τὸ σχετισμὸ μας με τοὺς συνανθρώπους μας (ἢ καὶ με τ' ἀπλὰ ζῶα, σύμφωνα με τὴν ἀπὸ τὴν Ἰνδία σοφία), τὴ φύση καὶ πῶ εἰδικὰ τὴ ζωικότητά μας καὶ τὴ νομοτέλειά της, σὲ κορυφαῖες μάλιστα στιγμὲς ἀκόμη καὶ τὴν καθαιροῦμε. Ὁ Κάντ ἀνάγεται διανοητικὰ ἀπὸ τὴν ἀναγνώριση τοῦ ἠθικοῦ ἐντὸς μας νόμου στὴν ἀναγνώριση τοῦ Θεοῦ ὡς τοῦ καθολικοῦ νομοθέτη τοῦ πνευματικοῦ κόσμου. Ὁ συγγραφέας ἀνέρχεται βιωματικὰ στὸν Θεὸ ἀπὸ μιὰν ἐκδήλωση βαθειᾶς καλοσύνης, μιὰ πράξη ἀγάπης, μιὰ στάση ταπεινοφροσύνης. Εἶναι ἐπειδὴ ἐμπνέεται καὶ φωτίζεται ἀπὸ τὴ μεγάλη μὲς στὸν ἄνθρωπο καθαρότητα, ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους πὺ ἔχουν τὴ δωρεὰ μιᾶς τέτοιας καθαρότητας. Καταβάθος, αὐτῆς τῆς καθαρότητας τὶς δυνατότητες συνειδητοποιεῖ μετὰ τὴ διδασκαλία του γιὰ τὶς εἰδικὲς ἀλήθειες. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν δυσκολεύεται ν' ἀναγνωρίσει «Ἡ ἀλήθεια... δὲν ἔχει σχέση μετὰ τὴ γνώση, ἀλλὰ ἔχει σχέση μετὰ τὴ βαθύτερη ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, μετὰ τὴν ψυχικὴ του ζωὴ, μετὰ τὴν ἠθικὴ του ζωὴ» (Θ' 6,303).

Ἀπὸ τὴν ψυχικὴ αὐτὴ καθαρότητα ἀντλώνοντας ὁ συγγραφέας, ἀφιερώνει τὶς τελευταῖες σελίδες τοῦ ἔργου του (Θ' 11-18,318-334) σὲ δοκιματικὴ ἐκθεση γιὰ τὴν καλοσύνη, τὴ φιλία, τὴν αὐταπάρνηση καὶ τὴ θυσία, τὴν ταπεινοφροσύνη, τὸν πόνο καὶ τὴ δυστυχία, τὸ θάνατο, μετὰ κορύφωμα τὴ σκηνὴ τοῦ Χριστοῦ πὺ «νίπτει τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν» καὶ σὲ λίγο φεύγει

ὁ Ἰούδας κι ἀρχίζει γιὰ τὸν «Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου» ὁ κύκλος —μὲς στὴν προδοσία, τὴν ἀτίμωση, τὸ βασανισμὸ καὶ τὴ σταύρωση—, ὁ ἀστέρινος κύκλος τῆς ὑπέρτατης ταπείνωσης καὶ αὐταπάρνησης καὶ θυσίας. Ἐπάξια κατακλείδα σ' αὐτὸ τὸ κορύφωμα παρατίθεται ἓνα ἐμπνευσμένο πνευματικότερο ποίημα μυστικῆς διαίσθησης, γραμμένο παλαιότερα ἀπὸ τὸ συγγραφέα, ποίημα ἐνατένισης στὴν ἐσπέρα καὶ τὴν προαγγελλόμενη νύχτα κι ἐνωτισμοῦ τῶν μηνυμάτων τους, τὰ ὁποῖα περνώντας μὲς ἀπὸ «τοῦ θανάτου τὴν πύλη», «ἔρχονται πάντα ἀπὸ πιὸ πέρα», ἐνῶ «ἡ καμπύλη τοῦ χρόνου πάει κάθε νύχτα σ' ἄφταστα ὕψη» (Θ' 18,334). Ἄν ἔχω ὥς τώρα πολλές φορές χαρακτηρίσει δοκιμιακὲς σελίδες τοῦ συγγραφέα ὡς «ἀπὸ τίς ὠραιότερες», τολμῶ ν' ἀναγνωρίσω τίς τωρινὲς ὡς «τίς ὠραιότατες». Καὶ εἶναι ὑπέροχο πὺ συναντᾷ ὁ συγγραφέας κατὰ τὴν ὁδοιπορία τοῦ αὐτῆ μὲς στὸ μυστήριό τῆς ἀγαθότητος —καὶ συνοδοιπορεῖ γιὰ ἓνα διάστημα μὲ τὸν καθένα τους — τὴν Ἐντιθ Σίτουελ, τὴ Σιμώνη Βέλ, τὸν Ρίλκε, τὸν Κάυζερλινγκ, τὸν Πασκάλ, τὸν Μάιστερ Ἐκχαρτ, γιὰ νὰ ὑψώσει τελικὰ τὰ μάτια τοῦ σ' ἐκεῖνο πὺ πάντα εἶναι τὸ μόνιμο πλήρωμα τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ τοῦ, στὸ Μυστήριο τοῦ Ἰησοῦ μέσα στὴ Γεσθημανῆ, κατὰ τὸν Μυστικὸ Δεῖπνο, πάνω στὸ Σταυρό.

Στίς σελίδες αὐτὲς φανερῶνεται μὲ πληρότητα αὐτὸ πὺ σὲ ὅλο τὸ ἔργο εἶναι ὁ συγγραφέας: ἓνας μυστικὸς τῆς μέσα καὶ πέρ' ἀπὸ τὸν κόσμον πνευματικότητος καὶ θεϊότητος κι ἓνας μυστικὸς τῆς καθολικῆς, πὺ μιλεῖ ἄμεσα στὴν ψυχὴ, ἀγαθότητος, καὶ ἰδιαιτέρως τῆς αὐταπάρνησης. «Πῶς καὶ γιατί, μὲς στὸ σύμπαν, δόθηκε στὸν ἄνθρωπον (ἢ καὶ σὲ κάποιον ἄγνωστο ἀδελφὸ τοῦ σὲ ἄλλους πλανῆτες) ἡ μοναδικὴ αὐτὴ ἀποστολὴ ν' ἀγαπάει, νὰ ταπεινῶνεται, νὰ δείχνει αὐταπάρνηση, νὰ προσεύχεται, νὰ πονάει μὲ τρόπο λυτρωτικό, νὰ σταυρῶνεται; Τί σημαίνει αὐτὸ μέσα στὸ σύμπαν; Ἡ φύση δὲ μᾶς τὸ λέει. Πῶς μπορεῖ νὰ μᾶς πεῖ ἡ φύση τί θὰ πεῖ ἀγάπη, ἀφοῦ κι αὐτὸς ὁ θάνατος, πὺ εἶναι 'φυσικός', τὴ φοβᾶται, δὲν τὴ φθάνει καί, ὅσο κι ἂν τὴν πολεμάει, δὲν τὴ σβῆνει οὔτε ὅταν κλείσουν τὰ μάτια ἐκείνου πὺ ἀγαπάει;» (Θ' 11,320).

IV. Μὲ πλήρη συνέπεια πρὸς τὴ διδασκαλία τοῦ γιὰ τὴν καλοσύνη, ἀγάπη, μετριοφροσύνη κλπ. ὡς ἀλήθειες, ἀλλὰ καὶ πρὸς ὅλου τοῦ ἔργου τὴ μεταφυσικὴ διδασκαλία, ἀντιμετωπίζει ὁ συγγραφέας τὸ πρόβλημα τῆς κακίας. Ἀντίθετα ἀπὸ τίς πρῶτες, στίς ὁποῖες ἀποδίδει «αἰῶνια πρότυπα καὶ πηγὴ αἰῶνια» —ἀκόμη καὶ σὲ ὅσες, ὅπως π.χ. ἡ μητρικὴ ἀγάπη, ἔχουν ἓνα στοιχεῖο ἐνστικτωδές—, στὴν κακία καὶ τίς διαφορὲς ἐκφάνσεις της (ἀναφέρει τὴν «ἀπονία, τὸ μίσος») ἀρνεῖται κάθε πνευματικὴ καὶ τὴ χαρακτηρίζει ὡς ἐνστικτο, ὡς «σκέτη φύση», τὴν ἀποδίδει δηλαδὴ στὴ ζωικότητα: «Ἡ κακία, ἡ ἀπονία, τὸ μίσος εἶναι ἐνστικτα... Ὅ,τι εἶναι μόνο καὶ

μόνον ἔνστικτο εἶναι σκέτη φύση» (ὅλα Θ' 9,309). Καὶ συμπεραίνει: «Ἡ κακία, ἡ ἀπονία, ἡ ἠθικὴ ἀδιαφορία εἶναι κάτι τὸ ἀρνητικό, δὲν εἶναι κὰν ἓνα ψυχικὸ καὶ πνευματικὸ γεγονὸς ποὺ προστίθεται στὰ φυσικὰ γεγονότα, εἶναι ἡ ἔλλειψη καὶ ἡ ἀπουσία ἑνὸς ψυχικοῦ καὶ πνευματικοῦ γεγονότος. Πῶς μπορεῖ ἡ ἀπουσία ἑνὸς πνευματικοῦ γεγονότος νὰ ἀναχθεῖ σ' ἓνα αἰώνιο πρότυπο, νὰ ἔχει δηλαδὴ ὑπερβατικὴ ὑπόσταση;» (Θ' 9,315-316).

Ἀρνεῖται λοιπὸν τὴν ὕπαρξη μεταφυσικοῦ Κακοῦ ὁ συγγραφέας. Ἀλλὰ καὶ τὸ χαρακτηρισμὸ τῆς κακίας ὡς φύσης, ὡς ἔνστίκτου, δὲν πρέπει νὰ τὸν λάβουμε κατὰ γράμμα. Τὸ ἔνστικτο δὲν εἶναι οὔτε καλὸ ἠθικὰ οὔτε κακό· ἀπλῶς μᾶς κινεῖ σὲ πράξεις ἀναγκαῖες γιὰ τὴ διατήρηση τὴν ἀτομικὴ μας ἢ — ἐνδεχομένως μὲ δική μας καταστροφή — τῆς ὁμάδας μας ἢ τέλος τοῦ εἴδους μας. Τὸ φαινόμενο τῆς κακίας συγκροτεῖται κανονικὰ ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ ἡ πράξη στὴν ὁποία μᾶς κινεῖ τὸ ἔνστικτο προσκρούει στὴν ἠθικότητά μας καὶ στὶς ὁρμήνειες της· ἀλλὰ καὶ πάλι ὄχι σὲ ὁλόκληρη τὴν ἠθικότητα (ἡ σεξουαλικὴ διαφθορὰ σπάνια εἶναι κακία, ἀκόμη πιὸ σπάνια ἡ χρῆση ναρκωτικῶν κ.ἄ.τ.) παρὰ στὸ μέρος της ποὺ ἀναφέρεται στοὺς συνανθρώπους μας ὡς ἄτομα καθὼς καὶ στὴν πολιτεία μας καὶ τοὺς συμπολίτες, ἐνδεχομένως (μὲ τὴν ἔκφραση τούτη παρακάμπτω τὸ πιὸ δυσεπίλυτο πρόβλημα) καὶ στὶς ἄλλες πολιτεῖες καὶ τοὺς πολίτες τους, ὅπως ἐπίσης καὶ στ' ἀπλά ζῶα.

Σὲ τέτοιες περιπτώσεις παρεμβαίνει ἡ λογικὴ. Πολλὲς φορές παρεμβαίνει ὑπὲρ τοῦ ἔνστίκτου καὶ τὸ παρουσιάζει ὡς ἠθικό. Ἀναλογίζομαι τὸ στοχασμὸ ἀρ. 298 τοῦ Πασκάλ· μεταφράζω: «Κι ἔτσι, μὴ μπορώντας νὰ κάνουν ἐκεῖνο, ποὺ εἶναι δίκαιο, νὰ γίνεи δυνατό, ἔκαναν ἐκεῖνο, ποὺ εἶναι δυνατό, νὰ γίνεи δίκαιο». Ὁ συγγραφέας λοιπὸν τονίζει: δὲν μεταβάλλεται μ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἡ κακία σὲ ἀρετή: «Ἄν στὸν ἄνθρωπο ἡ κακία ἢ ἡ ἠθικὴ ἀδιαφορία ὡς ἔνστικτο συνδυάζεται καὶ μὲ σκέψεις καὶ ὑπολογισμούς, αὐτὸ δὲν ἀναιρεῖ τὸ ἔνστικτο οὔτε προσθέτει τίποτε τὸ πνευματικὰ καὶ ψυχικὰ θετικό» (Θ' 9,309). Βέβαια, εἶναι δύσκολο ν' ἀρνηθοῦμε στὴν κακία, στὸ μίσος, καὶ τὴν ψυχικότητα — ἐπιμένοντας στὴν ἐξίσωση: ψυχικότητα = ἀγαθότητα. Ἡ πρόσκρουση στὴν ἠθικότητα ἀναστατώνει τὴν ψυχικὴ μας ροὴ καὶ μπορεῖ νὰ ὁδηγήσει ὄχι σὲ ἀπλὸ παραμερισμὸ τῆς ἠθικότητας (ὅπως π.χ. σὲ πολλὰ περιπτώσεις ψυχρῆς κακίας) ἀλλὰ καὶ στὴν ψυχικὴ διαστροφή τῆς κακίας. (Πάντως τὸ πρόβλημα μὲς στὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα* εἶναι γενικότερο ἐπειδὴ, μὲ τὴ διχοτόμηση ποὺ τὰ διέπει, ἀναρωτιέται κανεῖς ποῖα εἶναι ἡ ὕψη τῆς ψυχῆς καὶ ἂν εἶναι μόνο πνευματικὴ.) Μὲ τὴν παρέμβαση λοιπὸν τῆς λογικῆς ἐπιτυγχάνεται καὶ μιὰ ἐπένδυση ἐκείνου, ποὺ δὲν εἶναι παρὰ παραμερισμὸς τῆς ἠθικότητας, μὲ μιὰ θὰ ἔλεγα μαύρη ἠθικότητα, μιὰ μεταμφίεσή του σὲ πνευματικὸ γεγονὸς — ὅπως πολλὰς φορές συμβαίνει στὶς περιπτώσεις τοῦ ἰδεολογισμοῦ, τῆς ἀπολυτοποίησης

δηλαδή μιᾶς ιδεολογίας καὶ τοῦ συνακόλουθου ἐξοπλισμοῦ της μὲ «μάχαιραν» κατὰ τῶν ἄλλων ιδεολογιῶν.

Μὲ τὴν προβληματικὴ τοῦ ιδεολογισμοῦ δὲν ἀσχολεῖται ὁ συγγραφέας· ἀσχολεῖται μόνο μ' ἐκεῖνο ποὺ ἀποκάλεσα μαύρη ἠθικότητα, καὶ εἰδικὰ μὲ τὴν ἠθικὴ τοῦ Νίτσε. Τὴν καταπολεμεῖ διεξοδικά. Ἄρκοῦμαι σὲ δύο παραθέματα: «Ἄν χάνεις δύναμη ὅταν συμπονᾷς, χάνεις δύναμη φυσικὴ, ποὺ θὰ τὴ χάσεις ὅπωςδὴποτε ἀργὰ ἢ γρήγορα, εἴτε τὴ δώσεις μόνος σου εἴτε ὄχι· ἂν τὴ δώσεις μόνος σου, ἂν μ' ἄλλα λόγια δὲν φοβηθεῖς καὶ τὴν ξοδέψεις ἀπὸ ἀγάπη, ἀπὸ συμπόνια, ἀπὸ καλοσύνη, εἶσαι ἰσχυρότερος ἀπὸ τὸ λιοντάρι, εἶσαι ἰσχυρότερος ἀπὸ τὴ φύση, εἶσαι ἄνθρωπος, πνεῦμα, ἀλήθεια» (Θ' 9,314). «Ὁ Νίτσε λοιπὸν εἶναι, στὴ βασικὴ γραμμὴ τῆς σκληρῆς φιλοσοφίας του, δηλαδή στὴν ἀποθέωση τοῦ ἐνστίκτου καὶ στὴν καταπολέμηση τῆς καλοσύνης καὶ τῆς συμπόνιας, ἡ πιὸ χτυπητὴ ἀπόδειξη ὅτι ἡ ἀγάπη, ἡ καλοσύνη, ἡ συμπόνια, ἡ ταπεινοφροσύνη, δὲν ὑπαγορεύονται ἀπὸ τὸ ἐνστικτο, δὲν ἀνήκουν στὴ μόνον καὶ μόνον φυσικὴ ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου, δὲν ὑπαγορεύονται ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἀναγκαιότητα» (Θ' 9,315).

3

Ι. Ἐκθέτοντας στὸ Ζ Ι Ι γιὰ τὴν κατὰ τὸν συγγραφέα ἀλήθεια-ἀκρίβεια, ἀνέφερα ὡς εἶδη της: «τὴν ἐμπειρικὴ, τὴ θετικοεπιστημονικὴ, τὴ μαθηματικὴ καὶ τὴν ὅποιαν ἄλλη τυπολογικὴ»· ἀπὸ τέτοια εἶδη ἄλλωστε ἀντλεῖ τὰ παραδείγματά του ὁ συγγραφέας. Ὅταν λοιπὸν ἀπέναντι σ' αὐτὴ τὴν «ἀλήθεια» ὑψώνει τὴν «οὐσιαστικὴ ἀλήθεια» (Θ' 10,316), τὴν ἀλήθεια ποὺ εἶναι «μεταφυσικὴ οὐσία αὐτόνομη» καί, ὄντας τέτοια, «ἔχει σχέση μόνον μὲ τὸν ἑαυτὸ της καὶ ὄχι μὲ γεγονότα ἢ φαινόμενα ἄσχετα ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ της» καὶ γι' αὐτὸ «δὲν ἀνήκει στὴ σφαῖρα ποὺ ὀνομάζεται 'γνώση'», ὥστε ἀποκλείεται ἐδῶ ἡ δυνατότητα τόσο τῆς ἀνακρίβειας ὅσο καὶ τοῦ ψεύδους (ὅλα Θ' 2,289· βλ. Ζ Ι Ι), ἐρωτᾶται ἂν πρόκειται γιὰ διχοτόμηση ποὺ ἀποκλείει κάθε ἐνδιάμεσο καὶ μικτό.

Προσωπικά, θὰ δυσκολευόμουν πολὺ νὰ ὑπαγάγω στὴν ἀλήθεια-ἀκρίβεια τὴν ἀλήθεια ποὺ εἶναι ὁ χαρακτηρισμὸς τοῦ Περικλῆ ἀπὸ τὸν Παπαρηγόπουλο, τῆς περίκλειας Ἀθήνας ἀπὸ τὸν Θουκυδίδη (*Περικλέους Ἐπιτάφιος*), μιὰ ἐμπνευσμένη κριτικὴ ἐνὸς ἔργου τέχνης κ.ἄ.τ. Γιατὶ ἐδῶ δὲν ὑπάρχει ἐκεῖνο ποὺ τὸ χαρακτήρισα ἑλλειψη βάθους, ἐπιπεδότητα· ἀντίθετα, ὅλοι ξέρουμε μαζὶ μὲ τὸν Ἡράκλειτο ὅτι ἡ ψυχὴ ἔχει «βαθὺν λόγον».

Εἶναι ὅστερα ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας ποὺ δηλώνει ὅτι «προσπελάζει μὲ φιλοσοφικὲς ὑποψίες τὴν ἀλήθεια» (Γ' 3,35) καὶ διασαφεῖ ὅτι «ἀνάμεσα στὴ γνώση ποὺ περιέχει βεβαιότητα καὶ στὴν ἀπόλυτη ἄγνοια... βρίσκεται... ἡ φιλοσοφικὴ ὑπόψια» (Ε' 14,142). Παραθέτω καὶ τὶς ἐξῆς σημαντικὲς γιὰ τὸ

πρόβλημά μας διατυπώσεις του: «Καμιὰ ἀλήθεια δὲν εἶναι φανερή... Τὶς ἀλήθειες δὲ μπορούμε παρὰ μόνο νὰ τὶς ὑποψιασθοῦμε... Ἐὰν ὑπάρχει ἀλήθεια —καὶ χωρὶς ἄλλο ὑπάρχει—, ἀλήθεια εἶναι ὁ Θεὸς ἢ τὸ νόημα τῆς καλοσύνης... Ἔτσι, γιὰ τὶς ἀλήθειες δὲ μπορεῖ νὰ ὑπάρχουν ἀποδείξεις· ὑπάρχουν μόνο μεγάλες ὑποψίες καὶ ὄχι βεβαιότητες. Καὶ νομίζω ὅτι οἱ ὑποψίες εἶναι ἀληθινότερες ἀπὸ τὶς βεβαιότητες» (Ζ' 18,240). «Μιλώντας γιὰ τὸν Θεό, ξεπερνᾶμε καὶ αὐτὲς τὶς δυνατότητες φιλοσοφικῆς ὑποψίας» (Η' 8,268). «Ἡ ὑπόψια εἶναι ἡ ἀνώτατη φιλοσοφικὴ λειτουργία τοῦ πνεύματος» (Ε' 5,113).

Εἶναι διαφανές: Γιὰ τὸ συγγραφέα, «ὑπάρχει ἀλήθεια»: ἡ ἀπόλυτη ἀλήθεια, ποὺ μάλιστα βρίσκεται σὲ ταυτότητα μὲ τὸ εἶναι (ἀκριβέστερα: μὲ τὸ ὑπερ-εἶναι)· ὅμως στὸν ἄνθρωπο, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀλήθεια-ἀκρίβεια (ποὺ εἶναι συνυφασμένη μὲ τὴν ἐπίπεδη «γνώση»), δὲν ἔχει δοθεῖ παρὰ μόνο ἡ «ὑπόψια» τῆς ἀπόλυτης, τῆς οὐσιαστικῆς, τῆς ὑπερβατικῆς, τῆς κατὰ κυριολεξία ἀλήθειας, κάτι δηλαδὴ ἐνδιάμεσο, μικτὸ ἀπὸ γνώση καὶ ἄγνοια. Καὶ μὲ τὴν ὑπόψια «προσπελάζει» ὁ ἄνθρωπος, ἐγγίζει λιγότερο ἢ περισσότερο ἐσωτερικὰ καθετὶ ποὺ δὲν εἶναι ἐπίπεδο, ποὺ ἔχει βάθος — ἀπὸ τὴν ὕψη, θὰ ἔλεγα, μιᾶς προσωπικότητας ὡς τὸ μυστήριο τοῦ Θεοῦ. Ἄς προσέξουμε καὶ τὸ ἐξῆς χωρίο: «Ἡ φιλαλήθεια... εἶναι, ὅπως καὶ ἡ καλοσύνη, ὅπως ἡ ἀγάπη, ὅπως ἡ ταπεινοφροσύνη, ἓνα θετικὸ πνευματικὸ γεγονὸς μὲ ὑπερβατικὸ νόημα. Τὰ πνευματικὰ αὐτὰ γεγονότα, ποὺ προσθέτουν στὸ φυσικὸ κόσμον κάτι ποὺ ἡ φύσις δὲν περιέχει, καὶ πού, ἀντίθετα ἀπὸ τὴν κακία ἢ τὴν ἠθικὴ ἀδιαφορία, δὲν ἐξυπηρετοῦν ἐνστικτα ἢ λογικοὺς ὑπολογισμοὺς ποὺ χαϊδεύουν τὸ ἐνστικτο, συνιστοῦν τὴν ἀλήθεια μέσα στὸν ἄνθρωπο, δηλαδὴ θεμελιώνουν τὴ θετικὴ πνευματικὴ σχέση του μὲ τὴν ὑπερβατικὴ οὐσία τῆς ἀλήθειας ποὺ εἶναι, πέρ' ἀπὸ τὸ φυσικὰ ἀναγκαῖο καὶ φυσικὰ πιθανό, συνυφασμένη μὲ τὸ παγκόσμιον πνεῦμα, δηλαδὴ μὲ ὅ,τι δὲν γίνεται ἀλλὰ εἶναι, δὲν φθείρεται (δὲν ἀρχίζει καὶ δὲν τελειώνει) ἀλλὰ ὑπάρχει αἰώνια. Καὶ ἡ πνευματικὴ αὐτὴ ἀναγωγή τοῦ ἀνθρώπου στὸ παγκόσμιον πνεῦμα μπορεῖ νὰ προαχθεῖ σὲ μιὰ μυστικὴ ἐπαφὴ μὲ τὴν ἀλήθεια τῶν ἀληθειῶν, μὲ τὸν Θεό... Κάθε ἀλήθεια εἶναι ἓνα μυστήριο, γιὰτὶ ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι φανερή... Ἡ ἀλήθεια... ἀποκαλύπτεται καὶ δὲν ἐξακριβώνεται, δὲ γίνεται μπροστὰ στὰ φυσικὰ μάτια τοῦ ἀνθρώπου καὶ δὲ διαπιστώνεται ἀπὸ τὴν λογικὴν, ἀλλὰ συγκλονίζει ἅμεσα τὴν ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα... Ὅταν... ὁ ἄνθρωπος... ζεῖ ἅμεσα μέσα του τὴν ἀλήθεια...» (Θ' 11,318). Ἡ φιλαλήθεια λοιπόν, ἡ καλοσύνη, ἡ ἀγάπη, ἡ ταπεινοφροσύνη, ποὺ τὶς ἔχω μέσα μου, συγκροτοῦν τὸ «θεμέλιο» τῆς σχέσης μου μὲ τὴν ἀπόλυτη ἀλήθεια, πραγματώνουν τὸ «μυστήριό» τῆς ἐντός μου, ποὺ «συγκλονίζει ἅμεσα τὴν ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα μου», καὶ ἀναδίδονται ἔτσι μὲς στὴ συνείδησή μου κάποιες «ἀποκαλύψεις» τῆς πού, μετατοπιζόμενες στὸν γνωστικὸ χῶρον, συμπυκνώνονται —ἀλλὰ σμιγμένες μὲ ἄγνοια— σὲ «ὑποψίες». Μὲ τὶς ὑποψίες αὐτὲς



ανάγομαι σὲ καθετὶ ποὺ εἶναι οὐσιαστικὸ στὰ ἐγκόσμια, σὲ καθετὶ λοιπὸν ποὺ πιὸ μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρικολογικὴ ἐπιφάνεια ἔχει βάθος, καί, περαιτέρω, ἀνάγομαι σὲ καθετὶ ποὺ «δὲν γίνεται ἀλλὰ εἶναι», ἀνάγομαι ἐπομένως στὴν οὐσία τοῦ κόσμου, στὸ παγκόσμιο πνεῦμα, μὲ τὸ ὁποῖο εἶναι «συνυφασμένη» ἢ ἀπόλυτη ἀλήθεια. Καὶ ἀπὸ ἐκεῖ εἶναι δυνατό νὰ «προαχθῶ σὲ μιὰ μυστικὴ ἐπαφὴ» μὲ τὴν ἴδια τὴν ἀπόλυτη ἀλήθεια, τὴν ἀλήθεια τῶν ἀληθειῶν, τὸν Θεό. Δὲν ἀποκλείεται ὅμως ν' ἀξιωθῶ ἀπ' εὐθείας τὴ μυστικὴ ἐπαφὴ, σὲ μιὰν ἀνάταση ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ «θεμέλιο» ποὺ συγκροτοῦν μέσα μου οἱ καλοσύνη, ἀγάπη κλπ., ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ «μυστήριον» τῆς ἀπόλυτης ἀλήθειας ποὺ αὐτὲς πραγματώνουν ἐντός μου «συγκλονίζοντας τὴν ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα μου».

II. Πολλὲς φορές παρατήρησα ὡς τώρα τὴν «ἀπίστευτῆς εὐλυγισίας καὶ εὐρηματικῆς εὐπορίας λογικῆς» (Α' 1), ποὺ διακρίνει τὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα*. Ὁ συγγραφέας δὲν παραλείπει ὥστόσο εὐκαιρία νὰ τονίσει τὴν ἀκαταλληλότητα τῆς λογικῆς σὲ τέτοιους χώρους. Γιατί λοιπὸν τὴ χρησιμοποιεῖ; Ἴδου οἱ ἐξηγήσεις του: «Οἱ φιλοσοφικὲς ὑποψίες χρησιμοποιοῦν λογικὰ ἐκφραστικὰ σχήματα ποὺ μοιάζουν νὰ ἔναι λογικὲς ἀποδείξεις, ἐνῶ εἶναι μόνο καὶ μόνο λογικὰ μέσα ποὺ μ' αὐτὰ πᾶμε νὰ ἐκφράσουμε κάτι ὑποστασιακὰ πολὺ βαθύτερο ἀλλὰ ἀναπόδεικτο» (Η' 7,263). «Τὶς ἀποδείξεις γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ δὲν τὶς παίρνω ὡς λογικὲς ἀποδείξεις... Τὶς παίρνω ὡς βοηθητικὰ λογικὰ στηρίγματα μεγάλων φιλοσοφικῶν ὑποψιῶν ποὺ ζοῦν στὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα μὲ τρόπο ἄμεσο καὶ κυριαρχικόν» (Η' 7,261-262). «Δὲ μπορῶ βέβαια ν' ἀποδείξω τὰ ὅσα λέω. Τὴ φιλοσοφικὴ μου ὅμως ὑπόψια τὴν ὑποστηρίζουν κάπως καὶ μερικοὶ συλλογισμοί, ποὺ δὲν περιέχουν ἀποδείξεις, ἴσως οὔτε καν ἐνδείξεις λογικὲς, ἀλλὰ ποὺ περιέχουν ἀντενδείξεις γιὰ κάθε ἀντίθετη ἐκδοχὴ» (Η' 11,318-319).

Τὸ πρόβλημα φυσικὰ εἶναι γιατί παρὰ ταῦτα «πᾶμε νὰ ἐκφράσουμε μὲ λογικὰ μέσα» τὶς φιλοσοφικὲς ὑποψίες μας. Ὁ ἐξῆς στοχασμὸς ρίχνει μιὰ φευγαλέα ἀκτίνα στὴν ἀναζήτησή μας: «Τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ [πρόκειται γιὰ μιὰ τάξη μεταφυσικῶν ἐρωτημάτων] περιέχουν μέσα τους ἀντινομίες ποὺ δὲ μπορεῖ ν' ἀντιμετωπισθοῦν ποτὲ μὲ τὴ λογικὴ. Ἡ λογικὴ μᾶς βοηθάει στὴ διατύπωση τῶν ἐρωτημάτων, ἀλλ' ὕστερ' ἀπὸ τὴ διατύπωση φθάνουμε μὲ τὴν ἴδια τὴ λογικὴ μπροστὰ σ' ἓνα κενόν» (Α' 8,7).

Δὲν θ' ἀντιμετωπίσω τὸ πρόβλημα. Ξεκινῶ ὅμως ἀπὸ αὐτὸ ὡς ἀπὸ ἐνισχυτικὴ ἐνδειξη, γιὰ νὰ ἐκφράσω τὴν ἀδυναμία μου νὰ συμμερισθῶ τὴν ἀντίληψη τοῦ συγγραφέα γιὰ τὴν καταγωγὴ τῆς λογικῆς ἀπὸ τὴ φύση, ποὺ διατυπώνεται στὸ ἐξῆς χωρίο: «Ἡ λογικὴ δὲν εἶναι ποτὲ δημιουργία· εἶναι μόνο καὶ μόνο ἡ ἄσκηση (ἢ σωστή ἢ ἡ ἐσφαλμένη) μιᾶς θεμελιωμένης στὴ φυσιολογικὴ σύσταση τοῦ ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ λειτουργίας τοῦ μυαλοῦ

μας, πὺ συμπληρώνει τὸ περιορισμένο καὶ συμπιεσμένο στὸν ἄνθρωπο ἔνστικτο. Γιὰ τὸν Ἑρρίκο Μπέργκσον, τὸ ἔντομο εἶναι ἡ μεγαλοφυΐα τοῦ ἔνστίκτου (ἡ διατύπωση εἶναι δική μου, ἀλλὰ ἡ σκέψη δική του). Στὸν ἄνθρωπο, πὺ ἔχει ἀτροφικὸ τὸ ἔνστικτο, ἔρχεται ἡ λογικὴ καὶ συμπληρώνει ὅσο μπορεῖ ὅ,τι τοῦ λείπει» (Θ' 9,309). Εἶμαι τῆς γνώμης ὅτι ὁ Μπερξόν, πὺ παραγνωρίζει τὸ ἄχρονο τῶν νοημάτων, μπορεῖ νὰ ἔχει μιὰ τέτοιαν ἀντίληψη· ὅχι ὅμως ὁ συγγραφέας, πὺ τὸ ἀναγνωρίζει (βλ. π.χ. Β 5 III, Δ 6, Ε 5 II, Ζ 2 II) — ἄλλο ἂν δὲν τὸ ξεχωρίζει κατὰ τὴ γνώμη μου ἀπὸ τὸ αἰώνιο. Πῶς μπορεῖ λοιπὸν νὰ κατάγεται ἀπὸ τὴ φύση ἡ λογικὴ —ν' ἀποτελεῖ «μιὰ θεμελιωμένη στὴ φυσιολογικὴ σύσταση τοῦ ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ λειτουργία τοῦ μυαλοῦ μας»—, ἐφόσον ἡ φύση διατελεῖ σὲ διαρκὴ ροή, σὲ γίγνεσθαι, ἐνῶ ἡ κάθε ἐκδήλωση, τὸ κάθε πραγμάτωμα τῆς λογικῆς, ἀπὸ τὴ ρίζα τοῦ ἕως τὴν κορυφή, εἶναι στάση, ἀπεριόριστη δυνατότητα ἐπανάληψης τοῦ ταυτοῦ, ἄχρονο;

Ὁ συγγραφέας ἔχει ὑψηλότετην ἰδέα γιὰ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, ὅπως ἐκθέσαμε στὸ Ε 1, γιὰ τὴ σκέψη εἰδικότερα: «Εἶναι ἀδύνατο νὰ φαντασθῶ ὅτι ἡ σκέψη τοῦ ἀνθρώπου ἄρχισε καὶ ξεκίνησε ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο, ὅτι δηλαδὴ ἀμέτρητα χρόνια ἡ σκέψη, ὁ νοῦς, ἦταν κάτι ἀνύπαρκτο στὸ σύμπαν, καὶ ὅτι ἔπρεπε νὰ φθάσει ἡ ὥρα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ γεννηθεῖ ὁ νοῦς... Πῶς μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ γένεση τοῦ νοῦ εἶναι... τὸ ἀποτέλεσμα πεπερασμένων συνθηκῶν καὶ ἐξελίξεων;» (Α' 10,10-11). «Μιὰ σκέψη εἶναι φτιαγμένη ἀπὸ μιὰν οὐσία πὺ πάντως δὲν εἶναι φυσικὴ, δὲν εἶναι ὕλη καὶ ἐνέργεια» (Στ' 11,183). «Ἡ σκέψη εἶναι πνεῦμα, εἶναι νόημα... Ὁ ἄνθρωπος δὲ μπορεῖ βέβαια... νὰ ἐκδηλωθεῖ ὡς πνεῦμα παρὰ μόνο κάτω ἀπὸ ὀρισμένους φυσικοὺς ὁρους. Ἀπὸ ποῦ ὅμως ἀντλεῖ ὁ ἄνθρωπος τὴ σκέψη, δηλαδὴ τὸ πνεῦμα;... Ἡ σκέψη δὲν εἶναι φύση· ὡστόσο, συζεῖ μὲ τὴ φύση. Τὸ πνεῦμα δὲν εἶναι ὕλη ἢ ἐνέργεια· ὡστόσο, συνυφαίνεται μὲ τὴν ὕλη καὶ μὲ τὴν ἐνέργεια» (Ζ' 4,191). Ἐξ ἄλλου ὁ συγγραφέας δὲν ἀποκλείει μὲν ἀποφασιστικὰ τὴ γέννηση τῆς συνείδησης, ἀποκλείει ὅμως ἀποφασιστικότερα καὶ κατηγορηματικότερα τὴ γέννηση τῆς αὐτοσυνειδησίας, τῆς ἀνθρώπινης δηλαδὴ συνείδησης, ἀπὸ τὴ φύση: «Κανένα γεγονὸς τοῦ φυσικοῦ κόσμου δὲ μπορεῖ νὰ συλληφθεῖ ὡς πηγὴ τοῦ γεγονότος ὅτι εἶμαι ὁ ἑαυτός μου'. Ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη... τὴν προέλευση τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ του δὲ μπόρεσε —οὔτε θὰ μπορέσει ποτέ— νὰ ἐξακριβώσει. Ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη... δὲ μπόρεσε νὰ πλησιάσει οὔτε κὰν τὸ πολὺ στοιχειωδέστερο πρόβλημα τὸ σχετικὸ μὲ τὴν πηγὴ καὶ προέλευση τοῦ ζώου, δηλαδὴ τοῦ ζωντανοῦ ὀργανισμοῦ πὺ δὲν ἔχει συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ του. Τὸ ζῶο... δὲν ξέρει τὸν ἑαυτό του» (Δ' 6,69). Ἄς ἀναλογισθοῦμε τέλος ὅτι ἡ αὐτοσυνειδησία, ἡ ἀνθρώπινη τουλάχιστο, εἶναι συνυφασμένη αὐτονόητα —καὶ γιὰ τὸ συγγραφέα ἄλλωστε— μὲ τὸ ἐγώ.

Ὡστόσο, τὸ ἐγὼ συνεπάγεται ἀναγκαῖα κάποιο «σύστοιχό» του (Korrelat), κάποιο ἀντικείμενο, κάποιο cogitatum (μὲ τὴ χουσερλιανὴ ἔννοια), καὶ αὐτὸ τὸ cogitatum — ποὺ μπορεῖ σὲ ὑψηλότερη βαθμίδα νὰ εἶναι «ἐσύ» — εἶναι θεμελιακὰ «τοῦτο», στὴ ρίζα του μάλιστα εἶναι «κάτι». Χάρη σ' αὐτὴ τὴν πυρηνικὴ μορφή τοῦ «κάτι» — ποὺ εἶναι ἄδεια, εἶναι ἡ κατεξοχὴν τυπικὴ μορφή, καὶ βαστάζει ἀναγκαῖα ὅλες τὶς ἄλλες τυπικὲς μορφές, τὶς «μετατροπές» τῆς (ὅπως «ἓνα», «τοῦτο» κλπ.), ἀλλὰ καὶ τὶς περιεχομενικὲς μορφές (ὅπως «πράγμα», «ζωντανὸ ὄν», «ἄλλο ἐγὼ», «κοινωνία» κλπ.), εἶναι δυνατὴ, στὸν ἄνθρωπο πάντως, ἡ σκέψη. Γιατὶ σκέψη σημαίνει πρωταρχικὰ ἐπισημαίνουσα διάκριση τοῦ ἐκάστοτε πληρώματος τῆς συνείδησης σὲ ἰδιαίτερα πληρώματα, σὲ ἰδιαίτερα ἀντικείμενα, ποὺ τὸ καθένα τους τυπικὰ εἶναι στὴ ρίζα τοῦ «κάτι» καὶ ἤδη ὡς «κάτι» εἶναι τ α υ τ ὸ μὲ τὸν ἑαυτὸ του καὶ ἕτερο ἀπ' ὅλα τ' ἄλλα· καὶ σημαίνει κατόπιν, μὲς στὴ συνέχεια τῆς συνειδησιακῆς ροῆς, ἀναγνώριση τοῦ καθενὸς «κάτι», τοῦ ἐπισημαινόμενου στὰ ἐπόμενα πληρώματα τῆς συνείδησης, ὡς εἴτε ταυτοῦ μὲ κάποιο προηγούμενο εἴτε ἑτερου. Μὲ τὴν ταυτιστικὴ αὐτὴ ἀναγνώριση τὸ ἀναγνωριζόμενο ὡς καὶ πρὶν καὶ τώρα ταυτὸ ἀντικείμενο ξεκορμίζει (εἴτε μόνο ὡς «κάτι» εἴτε ὡς «ἓνα» εἴτε ὡς «τοῦτο» εἴτε ὡς «τοῦτο τὸ πράγμα» τὸ «ἀναλλοίωτο» ἢ τὸ «ἀλλοιούμενο» ἢ τὸ «ἀλλοιωμένο ἤδη» κατὰ τὶς ιδιότητές του) ἀπὸ τὴν αἰσθηματικὴ ροὴ καὶ τελικὰ συγκροτεῖται εἴτε σὲ ὑπερχρονικὸ ἀντικείμενο (αὐτὸ συμβαίνει στὰ «ιδανικά» ἀντικείμενα», π.χ. στὸ μαθηματικὸ τρίγωνο) εἴτε σὲ ἀντικείμενο ἐνταγμένο μέσα σὲ ἀντικειμενικὸ σύστημα χρόνου καὶ χώρου, στὸν κοσμικὸ χρόνο καὶ χῶρο (αὐτὸ συμβαίνει στὰ ἐγκόσμια ἀντικείμενα, τὰ «φυσικά», τὰ «πραγματικά»). Ἡ συγκρότηση αὐτὴ πραγματώνεται χάρις στίς ἀκατάπαυτα ἐφαρμοζόμενες στὰ συνειδησιακὰ πληρώματα τυπικὲς καὶ περιεχομενικὲς μορφές τῆς σκέψης, καὶ πρὶν ἀπ' ὅλες στὴν καθολικῆς ἐφαρμογῆς μορφή τοῦ «κάτι», ποὺ κάνει δυνατὴ τὴν ταύτιση τοῦ κάθε διακρινόμενου «κάτι» μὲ τὸν ἑαυτὸ του καὶ τὴ θέση του ὡς ἑτερου ἀπὸ κάθε ἄλλο «κάτι», μὲ τὴν ἐξυπακουόμενη προσθήκη ὅτι αὐτὸ τὸ «κάτι», ποὺ εἶναι ταυτὸ μὲ τὸν ἑαυτὸ του καὶ ἕτερο ἀπὸ κάθε ἄλλο «κάτι», δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ κάτι τ ρ ί τ ο, κάτι ἐ ν δ ι ά μ ε σ ο.

Οἱ μορφές αὐτὲς ὅλες καὶ οἱ σχέσεις τους εἶναι ἄχρονες, εἶναι ἐπομένως στὴν οὐσία τους διαφορετικὲς ἀπὸ τὴ ροϊκότητα τῆς φύσης καὶ εἰδικότερα ἀπὸ ἐκείνη τῶν αἰσθημάτων (τῶν δεδομένων τῶν αἰσθήσεων) — ἡ ὁποία ἀκουμπᾷ πάνω στὴ ροϊκότητα τῆς φύσης καὶ χοντρικὰ τὴν ἀποδίδει· ἀνήκουν λοιπὸν σ' ἓνα ἄλλο πεδίο, στὴν οὐσία τῆς σκέψης. Αὐτὲς εἶναι ποὺ κάνουν νὰ ξεκορμίζουν ἀπὸ τὴ ροϊκότητα τῶν αἰσθηματικῶν δεδομένων τὰ ἐγκόσμια ἀντικείμενα, χαρίζοντάς τους ἰδεατὴ ταυτότητα καὶ συναρτώντας τὰ ἔτσι ταυτισμένα στὴν ἰδεατὴ, πάνω στὴ ροὴ τῶν αἰσθημάτων ἀκουμπισμένη, συγκρότηση ποὺ ἀντιλαμβανόμαστε καὶ νοοῦμε ὡς κ ό σ μ ο. Ἀσφαλῶς,

στὶς ἄλλες μορφές, τὶς περιεχομενικὲς κυρίως ἀλλὰ καὶ τὶς τυπικὲς, διαβλέπει κανεὶς τὸν ἐπηρεασμὸ ἀπὸ τὸ ἔτσι καὶ ἔτσι τῆς φυσικῆς καὶ εἰδικότερα τῆς αἰσθηματικῆς ροῆς, τῇ διαμόρφωσὶ τους μὲ τέτοιον τρόπο ὥστε νὰ μποροῦν νὰ δέχονται ἐντὸς τους τὸ ἰδεατὸ ξεκόρμισμα, τὴν ἰδεατὴ μεταγωγή στὴ δική τους διάσταση — πὺ σημαίνει γενικὰ στὴ διάσταση τῆς σκέψης — ἐκείνων πὺ στὴ διάσταση τῆς φυσικοαισθηματικῆς ροῆς ρέουν ὅπως ρέουν, καὶ στὴ διάσταση τῆς σκέψης συγκροτοῦνται ὡς ἐγκόσμια ἀντικείμενα. Ἀλλὰ στὴ ρίζα ὅλων αὐτῶν τῶν μορφῶν, στὴ ριζικὴ τυπικὴ μορφή τοῦ «κάτι» καὶ στοὺς στοιχειώδεις νόμους πὺ ἀπ' αὐτὴ ἀπορρέουν γιὰ τὸ ἰδεατὸ ξεκόρμισμα ἀπὸ τὴ φυσικοαισθηματικὴ ροὴ καὶ τὴ συγκρότηση ἀντικειμένων, στοὺς νόμους τῆς ταυτότητος, τῆς ἐτερότητος (πὺ ἐσφαλμένα λέγεται τῆς ἀντίφασης) καὶ τοῦ ἀποκλεισμοῦ τοῦ τρίτου (ἢ τοῦ ἐνδιάμεσου), εἶναι ἡ ἴδια ἡ σκέψη, τουλάχιστον ὡς συγκροτητικὴ ἀντικειμένων (ἐγκόσμιων πρῶτα, ἰδανικῶν πιὸ πάνω), πὺ αὐτοτίθεται. Γι' αὐτὸ οἱ νόμοι αὐτοὶ — πὺ δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἀναγκαία τρίπλευρη ἔκφανση κάθε ἐφαρμογῆς τοῦ «κάτι» —, οἱ τρεῖς καὶ μόνοι αὐτοὶ «νόμοι τῆς λογικῆς», ὅπως λέγονται, εἶναι οἱ μόνοι καθαρὰ ἀπριοτικοὶ (βλ. Μπροῦνο φὸν Φράνταγκ-Λαίρινγκχοφ, *Λογική*, Στουτγάρδη 1961, γ' ἔκδοση βελτιωμένη, τόμος I — Bruno von Freytag-Löringhoff, *Logik*, Stuttgart 1961, 3. verbesserte Auflage, Kohlhammer Verlag, Band I), οἱ μόνοι τοὺς ὁποίους ἡ σκέψη δὲν μπορεῖ νὰ καταλύσει — ἐπειδὴ ipso facto αὐτοκαταλύεται — ἀλλὰ τὸ πολὺ νὰ τοὺς ὑπερπηδᾷ κάπως σὲ ὑψηλότερη βαθμίδα (ὅπως π.χ. μὲ τὴ διαλεκτικὴ λογικὴ). (Μίλησα γιὰ νόμο τῆς ἐτερότητας, ἡ ἀντίφαση εἶναι ἓνα πόρισμά του πὺ δὲν τίθεται ipso facto κατὰ τὴ σκέψη σὲ ἐφαρμογή, καὶ γι' αὐτὸ μπορεῖ ἀσυνείδητα νὰ μὴν ἐφαρμόζεται, μπορεῖ ἀκόμη καὶ ἐνσυνείδητα νὰ μὴν ἐφαρμόζεται, ὅταν κάποιος ἔχει λόγους, μαγικοὺς ἔστω λόγους, νὰ ταυτίσει σὲ μιὰ πιὸ ὑψηλὴ βαθμίδα δύο ἢ περισσότερα ἔτερα).

Ἡ μορφή λοιπὸν τοῦ «κάτι», ἡ ριζικὴ δηλαδὴ τυπικὴ ἀντικειμενοσυγκροτητικὴ μορφή, καθὼς καὶ οἱ συνακόλουθοι τρεῖς νόμοι τῆς, εἶναι οἱ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν οὐσία τῆς σκέψης τεθειμένοι θεμελιακοὶ ὅροι γιὰ νὰ δεχθεῖ ἡ τελευταία τὸν ἐπηρεασμὸ ἀπὸ τὴ φυσικοαισθηματικὴ ροὴ καὶ νὰ ἐνεργήσῃ συγκροτώντας ἀντικείμενα. Ἄν ἐπομένως μέσα σ' αὐτὸ πὺ λέγεται σκέψη ὑπάρχει κάτι πὺ εἶναι ριζικὰ διαφορετικὸ ἀπὸ τὴ φύση, ριζικὰ ἐξωφυσικό, αὐτὸ εἶναι ἡ μορφή τούτη καὶ οἱ τρεῖς ἐκφάνσεις τῆς ἐφαρμογῆς τῆς, οἱ τρεῖς δηλαδὴ θεμελιώδεις «νόμοι τῆς λογικῆς». Δὲν μπορεῖ ἄρα ἡ λογικὴ, αὐτὴ ἡ βάση τῆς ἀντικειμενοσυγκροτητικῆς λειτουργίας τῆς σκέψης μας, νὰ εἶναι «μιὰ θεμελιωμένη στὴ φυσιολογικὴ σύσταση τοῦ ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ λειτουργία τοῦ μυαλοῦ μας» — ἐκτὸς ἂν ἰσχυρίζομαστε ὅτι ἡ φύση καὶ πιὸ εἰδικὰ τὰ αἰσθηματικά μας πληρώματα εἶναι στὴ ρίζα στάση. Ὁ συνειδησιακὸς κόσμος τῶν ἀντικειμένων, ὅσο καὶ ἂν κρατεῖ μ' ἓναν τρόπο



συνθεμένη ἐντός του τὴν ἀνταύγεια ἀπὸ τὴ ροή, ὅπου ἀκουμπᾷ, τῆς φύσης, ἀπὸ τὴ ροή εἰδικότερα τῶν αἰσθημάτων, εἶναι ὅμως στὴ δομὴ του, στὴ θεμελιακὴ μάλιστα δομὴ του, κόσμος στάσης — καὶ μόνο χάρις σ' αὐτὴ τὴν ἄλλωστε πολυσύνθετη δομὴ εἶναι συνειδησιακὸς κόσμος γνώσης (ἀντίληψης στὸ βασικὸ στρώμα). Γιὰ τὸν ὕστερο Χοῦσερλ μάλιστα —χουσερλιανὰ εἶναι ἄλλωστε, κατὰ τὴ μορφή τους πάντως, καὶ ὅλα τὰ προηγούμενα— ἡ συνειδησιακὴ συγκρότηση τῶν ἐγκόσμιων ἀντικειμένων δὲν ἀρχίζει μὲ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν αὐτοσυνειδησία του, ἀλλὰ ξεκινᾷ ἀπὸ τοὺς πρώτους-πρώτους, τοὺς συνειρμικούς, συνειδησιακοὺς ὁργανισμούς, ἀπὸ τὴν πρώτη ἐμφάνιση τῆς συνείδησης, λειτουργώντας καὶ στὴ συνειρμικὴ συνείδηση ἐνδιάθετα ἢ διαστολὴ *ego - cogitatum* (σὲ πληρέστερη διατύπωση: *ego cogito cogitatum*).

Νομίζω λοιπὸν πὼς, ἂν μαζὶ μὲ τὸ συγγραφέα θέτουμε ὅτι «ὁ ἄνθρωπος ὑπὸ ὀρισμένους μόνο φυσικοὺς ὁρους μπορεῖ νὰ ἐκδηλωθεῖ ὡς πνεῦμα» καὶ γενικὰ ὅτι ἡ σκέψη δὲν εἶναι φύση ἀλλὰ συζεῖ μὲ τὴ φύση, ἄρα δὲν γεννιέται ἀπὸ τὴ φύση ἀλλὰ ἔχει ὡς προϋπόθεση τὶς βιολογικὲς, κυρίως τὶς φυσιολογικὲς, λειτουργίες τοῦ ἀνθρώπινου ὁργανισμοῦ (βλ. Ε 1) —ἢ, γιὰ νὰ παραθέσω ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ συγγραφέα, ἔχει ὡς «προϋπόθεση τὸ φυσικὸ κόσμος», ὡς «προϋπόθεση τὸ γεγονὸς ὅτι ἐγὼ ποὺ σκέπτομαι εἶμαι ἓνας φυσικὸς ὁργανισμός» (ὅλα Ζ' 3,186)—, τὸ ἴδιο πρέπει νὰ δεχθοῦμε ὅτι ἰσχύει καὶ γιὰ τὸ κατ' ἐξοχὴν μὴ φυσικὸ σύστημα τυπικῶν μορφῶν τοῦ πνεύματός μας, τὴ λογικὴ, καὶ μάλιστα κατὰ τὴ ρίζα της (τὴ μορφή «κάτι») καὶ τὴν τριπλὴ ἐκφανση τῆς ἐφαρμογῆς της, τοὺς τρεῖς νόμους τῆς λογικῆς.

III. Ἡ σχέση τῶν ἐννοιῶν πνεῦμα, σκέψη, νοῦς δὲν εἶναι ἀποσαφηνισμένη στὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα*. Οἱ δύο τελευταῖες φαίνεται πὼς ἐξισώνονται, ἡ πρώτη ἄλλοῦ ἐξισώνεται μὲ τὶς ὑπόλοιπες, ἄλλοῦ ἐννοεῖται εὐρύτερη.

Ἀναλογίζομαι τὰ «νοήματα» τῆς καλοσύνης, ἀγάπης, συμπόνιας κλπ. (ποὺ χαρακτηρίζονται μάλιστα καὶ «αἰώνιες ἀλήθειες») καὶ μαζὶ ἀναλογίζομαι τὴν παρατεθειμένην στὸ Δ 6 φράση τοῦ συγγραφέα ἀπὸ τὸ Στ' 11,183: «Ἄς πάρουμε... τὴν καλοσύνη, ποὺ εἶν' ἓνα αἶσθημα [δηλαδή συναίσθημα] γεμάτο σκέψη, καὶ μιὰ σκέψη γεμάτη αἶσθημα». Συμπεραίνω λοιπὸν ὅτι, ἂν γιὰ τὸ συγγραφέα «ἡ σκέψη εἶναι πνεῦμα, εἶναι νόημα» (παρατέθηκε στὸ Ζ 3 II ἀπὸ τὸ Ζ' 4,191), τὸ πνεῦμα εἶναι εὐρύτερο, περιλαμβάνει καὶ τὸ συναίσθημα· καὶ ἀσφαλῶς περιλαμβάνει καὶ τὴ βούληση — ἄς θυμηθοῦμε τὴν ἐκχωρημένην στὸ παγκόσμιο πνεῦμα «παντοδυναμία». Ἄγομαι λοιπὸν στὴν ἐρμηνευτικὴ ἰδέα —μὲ βάση ὅχι μόνο αὐτὴ τὴ φράση ἀλλὰ καὶ τὸ ὅλο πνεῦμα τοῦ ἔργου— ὅτι ἡ σκέψη, τὸ συναίσθημα, ἡ βούληση ἀποτελοῦν στοιχεῖα τοῦ πνεύματος πού, συνθεμένα στὴν ἐνότητά του, ἐπιθέτουν τὸ καθένα ἀπὸ τὴν

πλευρά του τῇ μορφῇ του στὰ ὑπόλοιπα, κατ' ἐπέκταση καὶ στὸ ὅλο πνεῦμα.

Ἴδου τώρα καὶ ἐξισωτικὰ χωρία: «Ἀπὸ ποῦ ἄρχισε καὶ ξεκίνησε ἡ σκέψη τοῦ ἀνθρώπου; Εἶναι ἀδύνατο νὰ φαντασθῶ ὅτι... ἀμέτρητα χρόνια ἡ σκέψη, ὁ νοῦς, ἦταν κάτι ἀνύπαρκτο στὸ σύμπαν καὶ ὅτι ἔπρεπε νὰ φθάσει ἡ ὥρα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ γεννηθεῖ ὁ νοῦς, γιὰ ν' ἀρχίσει νὰ λειτουργεῖ ἡ πρώτη σκέψη στὸν κόσμος» (Α' 10,10). «Ἀφ' ὅτου οἱ φιλόσοφοι ἄρχισαν νὰ ἐξετάζουν τὰ ὅρια τοῦ νοῦ, ἐφυλάκισαν τῇ σκέψει τους μέσα στὰ ὅρια αὐτά. Μέσα σὲ ποιά ὅρια; Στὰ ὅρια τῆς λογικῆς λειτουργίας του. Ἀλλὰ ποιὸς τοὺς εἶπε ὅτι ἡ λογικὴ λειτουργία τοῦ νοῦ, τοῦ πνεύματος, εἶναι ἡ μόνη δυνατὴ καὶ ἐπιτρεπτὴ λειτουργία του;» (Β' 4,20). «Γι' αὐτὸ πρέπει νὰ παραμερίσω ὥς ἓνα σημεῖο τὸ ἴδιο τὸ πνεῦμα μου καὶ νὰ τ' ἀφήσω νὰ λειτουργήσῃ μόνο ὥς σκέτη λογικὴ διάνοια, ὥς σκέτος καθρέφτης τοῦ φυσικοῦ κόσμου» (Ε' 2,98).

Ὅπως κι ἂν ἔχει τὸ πράγμα μὲ τὶς τρεῖς ἐννοιες, πάντως ἡ «λογικὴ λειτουργία» τίθεται ὥς μιὰ ἀπὸ τὶς δυνατὲς λειτουργίες «τοῦ νοῦ, τοῦ πνεύματος» — καὶ «τῆς σκέψης», καθὼς δικαιούμαι νὰ προσθέσω.

Ἀναζητώντας τώρα ἄλλες τέτοιες λειτουργίες, ἀναλογίζομαι τὶς ἐξῆς φράσεις ἀπὸ παρατεθειμένο στὸ Β 6 III χωρίο τοῦ Δ' 15,91: «...τὸ νόημα τῆς μουσικῆς... τὸ νόημα τοῦ ποιητικοῦ ἢ τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου...» (παραπλήσιες ἀπαντοῦν σὲ πολλὰ σημεῖα τοῦ ἔργου). Ἴδου λοιπὸν καὶ ἄλλες λειτουργίες τοῦ νοῦ, τῆς σκέψης (θὰ ἔλεγα γενικότερα: τοῦ πνεύματος) κατὰ τὸ συγγραφέα: ἡ μουσικὴ λειτουργία, ἡ ποιητικὴ, ἡ φιλοσοφικὴ. Διαφωτιστικὸ εἶναι καὶ τὸ ἐξῆς χωρίο: «Οἱ λέξεις ἔχουν νοήματα ποὺ τὰ καθορίζει ἡ λογικὴ. Δὲν ὑπάρχουν ὅμως καὶ νοήματα ποὺ δὲ χωροῦν στὶς λέξεις; Ἡ ποίηση μᾶς ἔχει δείξει ὅτι ὑπάρχουν νοήματα ποὺ οἱ λέξεις τὰ ὑποσημαίνουν, χωρὶς καὶ νὰ τὰ ἐνσαρκώνουν, χωρὶς νὰ τὰ περιέχουν. Καὶ πιὸ χτυπητὰ μᾶς τό 'δειξε αὐτὸ ἡ ποίηση τῶν ἤχων, ἡ μουσικὴ» (Α' 14,15). Στὸ Α' 12,13, γίνεται λόγος γιὰ τὴ «θρησκευτικὴ λειτουργία τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος». Προσωπικά, δὲν νομίζω πὼς μποροῦν νὰ παραλειφθοῦν λειτουργίες ὅπως ἡ θετικοεπιστημονικὴ, ἡ κατασκευαστικὴ, ἢ οἱ ποικίλες ἠθικὰ πρακτικὲς (ὅπως ἐκείνη τῆς μεταξὺ προσώπων ἠθικῆς, τῆς παιδαγωγικῆς, τῆς πολιτικῆς), καὶ ὅποιες ἄλλες τέτοιες. Ἀξίζει νὰ σταθοῦμε καὶ στὸ ἐξῆς χωρίο: «Ὁ ἄνθρωπος, ἔχοντας τὴ συνείδηση τοῦ θανάτου, ἔχει προικισθεῖ μὲ τὴ διαίσθηση τοῦ ἀπείρου καὶ τῆς αἰωνιότητος. Ἡ διαίσθηση ὅμως αὐτὴ λειτουργεῖ πέρ' ἀπὸ τὴ λογικὴ, καὶ τὸ πολὺ-πολὺ χρησιμοποιεῖ τὴ λογικὴ ὥς βοηθητικὸ μέσο γιὰ νὰ ἐκδηλωθεῖ» (Δ' 17,96). Ὑπάρχει ἐπομένως καὶ ἡ διαισθητικὴ λειτουργία — καί, καταφανῶς, ὄχι μόνο γιὰ τὸ ἄπειρο καὶ τὴν αἰωνιότητα. Ἐξ ἄλλου ὁ συγγραφέας μιλεῖ γιὰ τὴ «μυστικὴ τάση» (Α' 12,13), γιὰ τὴ «μυστικὴ ἐνόραση [καὶ] τὸ ὄραμά της» (Α' 12,14), καὶ διαβλέπει στὴ φαντασία ὄντολογικὸ κύρος: «Ἡ φαντασία προχωρεῖ στὸ ἀδύνατο» (Α' 13,14). Ἴδου ἀκόμη κι ἓνας

στοχασμός, πού ἕνας εἰκαστικὸς καλλιτέχνης θὰ τὸν υἱοθετοῦσε, νομίζω· ἀναφέρεται στὴν αἴσθηση-διαίσθηση: «[Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα] μπορεῖ... πολὺ περισσότερο νὰ πέφτει ἔξω, ὅταν βάζει σὲ λειτουργία τὸν καθαρὰ λογικὸ καὶ ἐπιστημονικὸ μηχανισμό του, καὶ πολὺ λιγότερο, ὅταν ἀφομοιώνει διαισθητικὰ τὸ φυσικὸ τοπίο πού τοῦ ἀποκαλύπτουν τὰ μάτια τοῦ σώματος ἢ τὴ βουὴ τοῦ ἀνέμου πού τοῦ τὴν κάνει αἰσθητὴ ἢ φυσικὴ ἀκοή. Μ' ἄλλα λόγια, τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα μπορεῖ νὰ ᾖ πολὺ περισσότερο ὑποκειμενικὸ ὅταν, βάζοντας σὲ κίνηση τὴ λογικὴ, συγκροτεῖ τὴ θεωρία τῆς σχετικότη-
τας, καὶ πολὺ λιγότερο ὑποκειμενικὸ ὅταν, χρησιμοποιώντας τὶς αἰσθήσεις τοῦ σώματος, ἀφομοιώνει ἄμεσα ἕνα τοπίο ἢ τὸ βλέμμα ἑνὸς ἀνθρώπου ἢ τὸ θρόισμα τῶν φύλλων» (Ζ' 17,237). Στὴ χορεία τῶν ποιοτικὰ διαφορῶν ἀπὸ τὴ λογικὴ λειτουργιῶν ἀνήκει, νομίζω, κατὰ τὸ πνεῦμα τοῦ ἔργου καὶ ἡ «λειτουργία» πού συνίσταται στὸ νὰ «ζοῦμε τὴν ἀλήθεια πού εἶναι ὁ Θεός» καὶ μέσα σ' αὐτὸ τὸ «ζῆν» νὰ μᾶς «ἀποκαλύπτεται» ἄμεσα ὁ Θεός — καθὼς ἐπίσης, ἀνάλογα, καὶ οἱ μερικότερες «αἰώνιες ἀλήθειες» (βλ. Ζ 1-2).

Κατὰ τὴ γνώμη μου, ὅλες αὐτὲς οἱ ἄλλες λειτουργίες ἔχουν ἐνυφασμένη ἐντὸς τους, λιγότερο ἢ περισσότερο, βαθύτερα ἢ ἐπιφανειακότερα, τὴ λογικὴ λειτουργία.

IV. α) «Ἡ φιλοσοφία ἐκείνη πού στηρίζεται στὴν αὐτεπίγνωση δὲν εἶναι ἀληθινὴ φιλοσοφία», θέτει ὁ συγγραφέας. Δίνει τὴν ἐξῆς ἀξιοπρόσεκτη θεμελίωση: «Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα... ξεπερνάει τὶς δυνατότητες πού ἔχει τὸ ἴδιο νὰ ἐκφρασθεῖ γιὰ τὸν ἑαυτό του... Δηλαδή ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ ξεπερνάει τὸν ἑαυτό του καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη εἶναι κάτι πολὺ λιγότερο ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του. Ξεπερνάει ὡς οὐσία τὸν ἑαυτό του καὶ εἶναι ὡς συνείδηση καὶ ὡς γνώση κάτι πολὺ λιγότερο ἀπὸ τὸν ἑαυτό του» (ὅλα Ζ' 16,234). Καὶ προσθέτει: «Ἡ ἐνέργεια πού ὀνομάζουμε αὐτοσυνείδηση εἶναι ἀποσπασματικὴ» (Ζ' 19,245).

Ἀπὸ τὴν ἀναμφισβήτητη ὅμως ἀποσπασματικότητα τῆς αὐτοσυνειδησίας μας δὲν προβαίνει ὁ συγγραφέας στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ φιλοσοφία ἢ βασισμένη στὴν αὐτεπίγνωση εἶναι ἐλλιπής· τοῦ ἀρκεῖ προφανῶς ὅτι τέτοια περιορισμένη, γιὰ ἐκεῖνον μάλιστα περιφερειακὴ, φιλοσοφία δὲν ἀξίζει τ' ὄνομά της. Ἔτσι, ἡ προσοχὴ του συγκεντρώνεται ἀποκλειστικὰ στὸ ὅτι τὸ πνεῦμα μας «ξεπερνᾷ τὸν ἑαυτό του»· πράγμα πού πρέπει, νομίζω, νὰ τὸ δεχθοῦμε, ἀναλογιζόμενοι ὅτι ὄχι μόνο τὸ πνεῦμα μας ἀλλὰ καὶ ὁ φυσικὸς μας ὀργανισμὸς μᾶς ξεπερνᾷ, ὅτι δηλαδή τὰ συνθετικά μας εἶναι σὲ τελευταία ἀνάλυση ὑπερβατικά. Ἡ ἀντίληψη λοιπὸν τοῦ συγγραφέα εἶναι ὅτι ἡ φιλοσοφία ὀφείλει, ἀνερχόμενη μαζί μὲ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, νὰ ξεπεράσει τὴν αὐτοσυνειδησία του καὶ τελικὰ τὸ ἴδιο, νὰ σμίξει μ' ἐκεῖνο πού αὐτὸ «ὑποψιάζεται [ὡς] τὴν ἄπειρη καὶ ἀπόλυτη πηγὴ του [καὶ] νοσταλγεῖ [ὡς]

τὴν πατρίδα του» (Ζ' 17,244), δηλαδή μὲ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, καὶ πέρ' ἀπ' αὐτὸ ν' ἀναταθεῖ πρὸς ἐκεῖνο πού εἶναι τὸ μόνο «κέντρο, [τὸ] ἀπροσπέλαστο ἔστω κέντρο,» τῆς «ἀληθινῆς φιλοσοφίας», πρὸς τὸ «νοῦ τοῦ Θεοῦ, τὸ θέλημα τοῦ Δημιουργοῦ» (ὅλα Γ' 5,39). Τὸ κέντρο μπορεῖ νὰ εἶναι ἀπροσπέλαστο, δὲν παύει ὅμως μὲ τοῦτο νὰ ἰσχύει κατὰ τὸ συγγραφέα ὅτι «ἡ γνήσια φιλοσοφία ἔχει στὸ κέντρο τῆς τὸν Θεό, τῇ μεταφυσικῇ ἀλήθειᾳ» (Ζ' 13,219). «Ὅσα δ' ἐν εἶναι ταγμένα νὰ γίνουν γνωστά, αὐτὰ εἰν' ἐκεῖνα πού ἀπαιτοῦν τὴ φιλοσοφία. Τὸ αἰώνιο ἄγνωστο εἰν' ἐκεῖνο πού καλεῖ τὴ φιλοσοφία στὸ ἔργο τῆς. Καὶ δουλεύει βέβαια ἡ φιλοσοφία μὲ πλῆθος γνωστὰ ἀντικείμενα γιὰ νὰ τραβήξει πρὸς τὸ ἄγνωστο. Ὡστόσο, δὲν πρέπει νὰ στέκεται σ' αὐτά... Ἡ φιλοσοφία μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ περνάει ἀπὸ τὰ γνωστά, ὅχι ὅμως γιὰ νὰ σταματάει σ' αὐτά. Ἀπὸ τὴ σφαῖρα τοῦ γνωστοῦ μπορεῖ ν' ἀντλεῖ ἀκόμα καὶ τὰ συστατικὰ στοιχεῖα πού χρειάζονται γιὰ νὰ συγκροτηθοῦν οἱ συμβολικὲς ἔννοιες τοῦ ἀγνώστου (ἐννοιες ὅπως τὸ ἀδύνατο, τὸ ἄπειρο, ἡ αἰωνιότητα), ἀλλὰ ἡ κύρια ἀποστολὴ τῆς πρέπει νὰ ᾖ ἡ ὁδοιπορία πρὸς τὸ Ἄγνωστο, κέντρο τοῦ μεγάλου μόχθου τῆς πρέπει νὰ ᾖ ὁ νοῦς τοῦ Θεοῦ» (Δ' 8,72-73).

β) Κατακρίνοντας τὴν ἀπὸ τὸν Κάντ ἀναίρεση τῆς παραδοσιακῆς «κοσμολογικῆς ἀπόδειξης» γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, ὁ συγγραφέας παρατηρεῖ ὅτι «τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα προχωρεῖ στὸ ἀδιανόητο» εἴτε ὡς «νοῦς πού τὸν περιορίζει ἡ λογικὴ», εἴτε καὶ ὅχι «μόνο ὡς νοῦς πού τὸν περιορίζει ἡ λογικὴ», δηλαδή —σύμφωνα μὲ ὅσα ἐκτέθηκαν στὸ Ζ 3 III— ὡς νοῦς κατὰ μιὰν ἢ περισσότερες ἀπὸ τὶς ἄλλες λειτουργίες του. Καὶ προσθέτει γιὰ τὸ «νοῦ πού τὸν περιορίζει ἡ λογικὴ»: Μπορεῖ... νὰ προχωρήσει μὲ τὴ λογικὴ, (μὲ τὴν εἰς ἄτοπον ἀπαγωγὴ) στὴν ἐπαλήθευση τοῦ ἀδιανόητου, μιὰν ἐπαλήθευση πού κάνει τὸ ἀδιανόητο —πού ὁ Κάντ λέει ὅτι εἶναι ἓνα τίποτε— νὰ γίνεται ὁ δρόμος πρὸς τὸ πᾶν... Ἄν περιορίσουμε τὴ δραστηριότητα —ἀκόμα καὶ τὴ λογικὴ δραστηριότητα— τοῦ νοῦ μας σὲ ὅ,τι δ' ἐν εἶναι ἀδιανόητο, δὲ μπορεῖ νὰ ᾔχουμε οὔτε ἀληθινὴ φιλοσοφία (οὐσιαστικὴ μεταφυσικὴ), οὔτε ποίηση καὶ μουσικὴ... Τὸ ὅτι τὸ ἀδιανόητο εἶναι πρᾶξ η τοῦ πνεύματος, δηλαδή κάτι πού δὲν τὸ περιγράφει ὁ νοῦς ἀλλὰ τὸ ἐκφράζει καὶ τὸ ζεῖ μὲ τὸν ποιητικὸ λόγο ἢ μὲ τὴ μουσικὴ ἢ μὲ τὴν πίστη, αὐτὸ δὲ μπόρεσε νὰ παραδεχθεῖ ὁ Κάντ» (ὅλα Η' 7,260). Τὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα* λοιπὸν εἶναι μιὰ ὁλοῦπαρκτη διεκδίκηση τοῦ νοητικοῦ δικαιώματός μας νὰ προχωρήσουμε πέρ' ἀπὸ τὸ γνωρίσιμο, καὶ εἶναι, μὲ τὴ διεκδίκηση αὐτὴ ὡς ἀφετηρία, μιὰ τιτανικὴ θὰ ἔλεγα πρόβαση τοῦ νοῦ μὲ τὴ λογικὴ λειτουργία του καὶ μὲ τὶς ἄλλες του λειτουργίες πρὸς τὸ Ἄγνωστο, τὸ Ἀδιανόητο. Πρόκειται γιὰ ἓνα «δρόμο πρὸς τὴ Δαμασκό, [γιὰ] τὸ δρόμο ἐκεῖνο πού ἀπὸ ἓνα ὀρισμένο τοῦ σημείου καὶ πέρα ὁ ἄπιστος ὁδοιπóρος γίνεται πιστός, ὁ νοῦς τοῦ ὁδοιπóρου, πού εἶναι γεμάτος ἀπὸ τὰ

γνωστὰ καὶ προσιτά, συγκλονίζεται ἀπὸ τὸ θαῦμα, ἀπὸ τὴν ἀποκάλυψη, καὶ τραβάει πρὸς τὸ ἄγνωστο καὶ πρὸς τὸ ἀπρόσιτο» (Δ' 8,73). Γι' αὐτὸν τὸ λόγο ὁ συγγραφέας «λαμβάνει τὸ ὄνομα» —καὶ πολὺ δικαιωμένα μάλιστα— αὐτοῦ πρὸς τὸ ὁποῖο ὁδοιπορεῖ καὶ ἀνατείνεται, τοῦ ἄγνωστου καὶ ἀδιανόητου καὶ ἀπρόσιτου, καὶ τὸ λέγει «ὁ Θεός».

γ) Ἀντιθέτοντας στὸ σύστημα τοῦ Ἑγέλου ἐκεῖνο τοῦ Σέλλινγκ, ὁ συγγραφέας παρατηρεῖ ὀρθά: «Ὁ Ἑγελος ἔκλεισε τὸ φιλοσοφικὸ τοῦ σύστημα ἀπ' ὅλες τὶς μεριές. Τοῦ Σέλλινγκ τὸ σύστημα ἔχει πλῆθος ἀνοιγμάτων καὶ μάλιστα ρωγμές. Στὴ φιλοσοφία, οἱ ρωγμές εἶναι μιὰ ἐνδειξη καλῆ» (Ζ' 7,199). Αὐτὴ τὴν «καλὴ ἐνδειξη» τὴν ἔχουν τὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα*. Ἀλλιῶς, δὲν θὰ εἶχε κινηθεῖ ἄλλωστε ἡ κριτικοαπορητικὴ αὐτὴ πραγματεία. Σὲ ἔργο πού οἱ ρωγμές τοῦ ἀποτελοῦν «καλὴ ἐνδειξη», ἔχει καὶ ἡ συνειδητοποίηση τῶν ρωγμῶν τῇ φιλοσοφικῇ της δικαίωση — τὴν περιθωριακὴ πάντα. Ἄν ὅμως κανεὶς ἀχθεῖ ἀπὸ τὴ συνειδητοποίηση αὐτὴ στὴν ὑπόνοια ὅτι τὸ ἔργο εἶναι σαθρό, ὅτι καταρρέει, τοῦτο σημαίνει ὅτι δὲν ἔχει ἐπίγνωση τῆς φιλοσοφικῆς σημασίας τῆς κριτικοαπορητικῆς ἐρμηνευτικῆς προσπέλασης σ' ἓνα ἔργο. Τὸ ἔργο δὲν παύει νὰ ὀρθώνεται εὐρὺ καὶ ὑψηλό. Ἀπλῶς, στὰ πόδια τοῦ λειτουργεῖ ἓνα βλέμμα πού, ἀναγνωρίζοντάς το πάντα, τὸ ἐτάζει στὰ ἐπιμέρους, στ' ἀγκωνάρια, στοὺς ἄρμούς, στὴν τοιχοδομή, ἐρευνητικά, ἐλεγκτικά. Τὸ «μέμνησο ἄνθρωπος ὦν» ἀποτελεῖ συγχρόνως καὶ συνείδηση τῆς Ὑπέρβασης καὶ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπινου Μέτρου.

DIE PROLEGOMENA ZUR METAPHYSIK VON PANAYOTIS KANELLOPOULOS

Aporetische Studie (Fortsetzung aus dem vorigen Band 13-14)

Zusammenfassung

Nachdem im Kapitel B des vorigen Teils der aporetischen Studie die Lehre des Verfassers über die Welt als das All des Seienden, den Weltgeist als das Wesen der Welt, die Natur als die Oberfläche der Welt, und die vier Weltelemente —das Notwendige (im Sinne des Kausalnotwendigen), das Probable, das Entbehrliche (oder Zufällige) und das Unmögliche (im Sinne des Schöpferischen, des Wunderwirkenden)— aporetisch-kritisch untersucht wurde, werden im vorliegenden Teil folgende Themen diskutiert: der Raum und das Unendliche (Kapitel Γ); die Zeit und die Ewigkeit (Kapitel Δ); der Weltgeist

(Kapitel E); Gott (Kapitel Στ); die Wahrheit (Kapitel Ζ). Der Weltgeist ist für den Verfasser das Absolute, das beides, sowohl unendlich als auch ewig ist und die Natur hervorbringt, in sich trägt und fungieren lässt. Er ist seinem Wesen nach Denken, und zwar bewusstes Denken. Über den Weltgeist hinaus ist Gott (im Sinne der «verneinenden Theologie») als das Überabsolute, das Unaussprechliche, das beides, sowohl überall als auch über alles hinaus ist. Gott ist auch die Wahrheit, die «wesentliche Wahrheit», die mit der empirischen und der logischen Erkenntnis und der zugehörigen «Wahrheit» nichts zu tun hat. Zu ihm hin führen auch spezielle Wahrheiten, wie Güte, Liebe, Demut, Selbstaufopferung u.dgl. Dieses allumfassende metaphysische Gebäude wird eingehend dargelegt und aporetisch-kritisch untersucht und besprochen.

Athen

E. N. Platis