

Ἐννοιες ἑλληνικῆς φιλοσοφίας στὸν Καρτέσιο:
ὁ «νοῦς τῶν ἀρχῶν» τοῦ Ἀριστοτέλη
καὶ τὸ «αἴτιον ἑαυτοῦ» τοῦ Πλωτίνου

Ὁ Καρτέσιος, ὁ «ἥρωας τοῦ λόγου» ὅπως λέει ὁ Ἑγκελσ (Hegel) στὴν *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, ἐπανιδρύει τὴ φιλοσοφία μετὰ ἀπὸ χίλια χρόνια, ὄχι παντελοῦς ἔλλειψης φιλοσοφικῆς δραστηριότητας, ἀλλὰ πάντως ἄσκησης αὐτῆς τῆς δραστηριότητας μέσα σὲ πλαίσια αὐστηρὰ προκαθορισμένα ἀπὸ τὴ θεολογία. Ὡστόσο, ὡς πρὸς ὀρισμένα θέματά της, αὐτὴ ἢ νέα ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας θεωρῶ πὼς ἀποτελεῖ ἐπιστροφή σὲ ἀντίστοιχα θέματα τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Συγκεκριμένα θὰ ἐπιχειρήσω νὰ δείξω ὅτι συνδέονται δύο Καρτεσιανὲς ἔννοιες, ἡ *ἐποπτεία* (intuitio) καὶ τὸ *αἴτιον ἑαυτοῦ* (causa sui), ἡ πρώτη μὲ τὴ λογικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ἡ δευτέρη μὲ τὴ μεταφυσικὴ τοῦ Πλωτίνου.

Στὸ πρῶτο σημαντικὸ ἔργο του, τοὺς *Κανόνες γιὰ τὴν καθοδήγηση τοῦ πνεύματος* (*Regulae ad directionem ingenii*), ἔργο λογικῆς πού ἐκδόθηκε μετὰ τὸν θάνατό του, ὁ Καρτέσιος συνδιαλέγεται μὲ τὸν Ἀριστοτέλη. Αὐτὴ ἡ διαπίστωση ἔχει γίνει συχνὰ ἀπὸ πολλοὺς μελετητές, ὅμως ὁ πρῶτος πού ἀντιπαραθέτει συστηματικὰ τὸν Καρτέσιο μὲ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ὁ Ζάν-Λὺκ Μαριὸν (J.-L. Marion) στὴ μελέτη του *Γιὰ τὴ γκρίζα ὄντολογία τοῦ Καρτέσιου*, ὅπου μιᾶ γιὰ «κριτικὴ» ἀνάκτηση τῆς σκέψης τοῦ Ἀριστοτέλη¹. Εἶναι γεγονὸς πὼς πολλὲς ἀριστοτελικὲς ἔννοιες ἀνατρέπονται ἢ μετατρέπονται στοὺς *Κανόνες*, ὡστόσο, σὲ μία τουλάχιστον περίπτωση,

ὁ Καρτέσιος ἐπιστρέφει στὸν Ἀριστοτέλη ἀποποιούμενος τὸ βάρος αἰώνων σχολιασμοῦ, ὅπως θὰ προσπαθήσω νὰ δείξω.

Ἐπίσης ὁ τρίτος κανόνας τῶν *Regulae* εἰσάγει τὴν ἔννοια τῆς ἐποπτείας, *intuitio*, ὡς πρὸς τὴν πρόσληψη τῶν ἀρχῶν: «Δὲν μπορούμε νὰ γνωρίσουμε τίς πρῶτες ἀρχές παρὰ μόνο μέσω τῆς ἐποπτείας. [...] Μὲ τὴ λέξη ἐποπτεία δὲν ἐννοῶ οὔτε τὴ μεταβλητὴ μαρτυρία τῶν αἰσθήσεων οὔτε τὴν ἀπατηλὴ κρίση μιᾶς φαντασίας ποὺ συνθέτει ἀνεπαρκῶς τὸ ἀντικείμενό της, ἀλλὰ [...] τὴν ἀκλόνητη ἀντίληψη ἑνὸς καθαροῦ καὶ προσεκτικοῦ νοῦ ποὺ γεννιέται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὸ φῶς τοῦ λόγου»². Ὁ Καρτέσιος ὀρίζει τὴν ἐποπτεία ὡς *intuitio mentis*, νοητικὴ ἐποπτεία, σὲ ἀντίθεση πρὸς μία παράδοση ποὺ τὴν ἀναφέρει εἴτε στὴν αἴσθηση (Ντουνς Σκότους [Duns Scot], Ὁκκαμ [Ockham], Σουάρεθ [Suarez]) εἴτε στὴ φαντασία (ἴσως ἐννοεῖ ἐδῶ τὴ καταληπτικὴ φαντασία τῶν Στωϊκῶν)³, καὶ μιᾶς παραπέμπει ἔτσι στὸ γνωστὸ χωρίο τοῦ τέλους τῶν Ἀναλυτικῶν Ὑστέρων (B. 19. 100 b 5-12), ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης λέει πὼς ὁ νοῦς γνωρίζει τίς ἀρχές.

Ἄς δοῦμε λοιπὸν πὼς ἐννοεῖ ὁ Ἀριστοτέλης τὸν νοῦ στὸ συγκεκριμένο ἔργο: «Ὅλη ἡ ἐπιστήμη δὲν εἶναι ἀποδεικτικὴ, ἀντιθέτως ἡ ἐπιστήμη τῶν ἀμεσῶν προτάσεων –δηλαδὴ ὅσων δὲν μεσολαβοῦνται ἀπὸ μιὰν ἀπόδειξη– εἶναι ἀνεξάρτητη τῆς ἀπόδειξης [...], λέμε λοιπὸν ὅτι δὲν ὑπάρχει μόνον ἡ ἐπιστήμη ἀλλὰ ὑπάρχει ἐπιπλέον μία ἀρχὴ τῆς ἐπιστήμης, ἡ ὁποία μιᾶς ἐπιτρέπει νὰ γνωρίζουμε τοὺς ὁρισμοὺς τῶν πραγμάτων» (Ἀναλυτικῶν Ὑστέρων A. 2. 72 b 18-25· ὑπογραμμίζω ἐγώ). Οἱ ὁρισμοὶ εἶναι τὸ ἴδιο ἀναπόδεικτοι μὲ τίς ἀρχές, δὲν ἀποδεικνύεται ἡ ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης οὔτε ὁ ὁρισμὸς τοῦ τριγώνου⁴. Τὸ χωρίο δὲν κατονομάζει τὸν νοῦ ὡς τὴν ἀρχὴ τῆς μὴ ἀποδεικτικῆς ἐπιστήμης τῶν ὁρισμῶν, ὅμως αὐτὴ ἡ θέση διατυπώνεται στὴ συνέχεια: λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης [...] τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως (A. 33. 88 b 36-37). Εἶναι λοιπὸν νόμιμο νὰ συναγάγουμε ὅτι καὶ στὸ πρῶτο ἐδάφιο ἡ ἀρχὴ ἐπιστήμης ἀναφέρεται στὸν νοῦ.

Ἡ πρόταση σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὑπάρχει μιὰ τέτοια ἀρχὴ ἐπιστήμης διὰ τῆς ὁποίας γνωρίζουμε τίς ἀμεσες προτάσεις, ἀρχές καὶ ὁρισμοὺς, ἀποσαφηνίζεται στὸ τέλος τῶν Ἀναλυτικῶν Ὑστέρων: «Ὡς πρὸς τίς ἕξεις τῆς διάνοιας μὲ τίς ὁποῖες συλλαμβάνουμε τὴν ἀλήθεια [...] ἡ ἐπιστήμη καὶ ὁ νοῦς εἶναι πάντα ἀληθεῖς [...]

ἐπειδὴ ὅμως οἱ ἀρχές εἶναι πιὸ γνώριμες ἀπὸ τὶς ἀποδείξεις, ἐνῶ ἡ ἐπιστήμη συνοδεύεται πάντα ἀπὸ συλλογισμό, συνεπάγεται πὼς δὲν *μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν*. ἐπειδὴ λοιπὸν κανένα ἄλλο γένος τῆς γνώσης δὲν δύναται νὰ εἶναι ἀκριδέστερο τῆς ἐπιστήμης παρὰ μόνον ὁ νοῦς, συνεπάγεται ὅτι *ὁ νοῦς θὰ γνωρίζει τὶς ἀρχές*» (*Ἀναλυτικῶν Ὑστέρων*, Β. 19. 100 b 5-12· ὑπογραμμίζω ἐγώ).

Ἀπὸ τὰ τρία παραπάνω χωρία μποροῦμε λοιπὸν νὰ συναγάγουμε: 1ον, ὅτι ἔχουμε κάποιου εἴδους γνώση τῶν ἀρχῶν, 2ον, ὅτι αὐτὴ ἡ γνώση εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν ἀπόδειξη, 3ον, ὅτι αὐτὴ ἡ γνώση ἀποτελεῖ παρὰ ταῦτα μορφή ἐπιστήμης –ἐφ’ ὅσον δὲν εἶναι ἀναγκαστικὰ ἀποδεικτικὴ ὅλη ἡ ἐπιστήμη– καὶ ὡς ἐκ τούτου εἶναι πάντοτε ἀληθής, καὶ 4ον, ὅτι αὐτὸ πού μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἔχουμε τὴν ἐν λόγῳ ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν εἶναι ὁ νοῦς⁵. Ἔτσι, αὐτὴ ἡ πάντοτε ἀληθὴς γνώση συνίσταται σὲ μιὰν ἄμεση πρόσληψη (ἐποπτεία) τῶν ἄμεσων προτάσεων, πού εἶναι οἱ ἀρχές, καὶ τὴν ὀνομάζουμε «νοῦ».

Ὅμως ἀμέσως πρὶν τὸ χωρίο ὅπου λέει πὼς ὁ νοῦς γνωρίζει τὶς ἀρχές, ὁ Ἀριστοτέλης βεβαιώνει πὼς «εἶναι φανερὸ ὅτι γνωρίζουμε τὰ πρῶτα, τὶς ἀρχές, κατ’ ἀνάγκην μέσω τῆς ἐπαγωγῆς» (Β. 19. 100 b 3-4· ὑπογραμμίζω ἐγώ), θέση πού ἔχει ἤδη διατυπώσει νωρίτερα: *ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι’ ἐπαγωγῆς* (*Ἀναλ. Ὑστ. Α.* 18. 81 b 2). Εἶναι ἄραγε δυνατόν νὰ θεωρήσουμε τὴν ἐπαγωγή καὶ τὸν νοῦ ταυτόσημες ἔννοιες ὅταν ἡ ἐπαγωγή ἔχει διαδικαστικὸ χαρακτήρα καὶ ἡ ἐποπτεία συνιστᾷ ἄμεση πρόσληψη τοῦ ἀντικειμένου;

Στὰ *Τοπικά* ἡ ἐπαγωγή ὀρίζεται ὡς ἡ ἀπὸ τῶν καθ’ ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος (Ι. 12. 105 a 13) δηλαδή ὡς ἡ κίνηση πού ἔχει ὡς ἀφετηρία τὴν παρατήρηση μιᾶς σειρᾶς καθεκᾶστων τὰ ὅποια παρουσιάζουν κάποια ὁμοιότητα καὶ ἀνάγεται στὸ γένος, στὴν καθολικὴ ἀρχή. Εἶναι προφανὲς πὼς ἡ ἔτσι θεωρημένη ἐπαγωγή ἀναφέρεται στὴν αἴσθηση ὡς παρατήρηση, δηλαδή πρόκειται γιὰ μιὰν ἔμμεση πρόσληψη πού εἶναι ἀντίθετη στὸν νοῦ ὡς ἄμεση πρόσληψη. Ὡστόσο ἡ ἐπαγωγή μπορεῖ νὰ λειτουργήσει καὶ χωρὶς νὰ μεσολαβεῖται ἀπὸ τὴν αἴσθηση, ὅπως μᾶς πληροφορεῖ ἓνα χωρίο τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*: «Ἀπὸ τὶς ἀρχές, ἄλλες μὲν θεωροῦνται μέσω τῆς ἐπαγωγῆς, ἄλλες μέσω τῆς αἴσθησης, ἄλλες πάλι διὰ τῆς συνήθειας καὶ ἄλλες μ’ ἄλλους τρόπους» (Ι. 7. 1098 b 3-4). Ἡ ἐπαγωγή διακρίνεται ἐδῶ σαφῶς ἀπὸ τὴν αἴσθηση καί, ἐφ’

ὅσον ἢ αἴσθησις συνεπάγεται μιάν ἔμμεση πρόσληψη τῶν ἀρχῶν, μπορούμε νὰ ὑποθέσουμε πὼς ἢ ἐπαγωγή ἐννοεῖται ὡς ἄμεση πρόσληψη τῶν ἀρχῶν. Ἐπιπλέον ἢ λέξις «θεωροῦνται» παραπέμπει σὲ ἓνα εἶδος ὄρασης τῶν ἀρχῶν καὶ ἢ ἐπαγωγή ἐννοημένη ὡς ἄμεση πρόσληψή τους παραπέμπει μὲ τὴν σειρά τῆς στή νοητικὴ ἐποπτεία πού ἀναφέραμε προηγουμένως⁶. Ἡ ἐπαγωγή μπορεῖ λοιπὸν νὰ ἰδωθεῖ ὡς μία κίνηση πού ὁδηγεῖ τόσο ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τῶν διαφόρων εἰδῶν τριγώνων στὴν ἰδέα τοῦ τριγώνου ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τῆς ἀντιφατικότητος μιᾶς πρότασης στὴν ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης. Ἐτσι ἢ ἄμεση πρόσληψη πού χαρακτηρίζει τὸν νοῦ μπορεῖ νὰ εἶναι ἐπαγωγικοῦ τύπου, δηλαδὴ ἢ ἐπαγωγή μπορεῖ νὰ εἶναι ἢ λογικὴ προέκταση, ἢ μεθοδολογικὴ ἔκφραση ἢ ἄσκηση τῆς νοητικῆς ἐποπτείας⁷.

Ἐνα ἄλλο κείμενο πού φαίνεται νὰ ἐπιβεβαιώνει τὴν ἄμεση σχέση νοῦ καὶ ἐπαγωγῆς εἶναι τὸ Ἄναλ. Ὑστ. Α, 33. 88 b 32-36 ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης ἐξαιρεῖ ἀπὸ τὰ ἀντικείμενα τῆς ἐπιστήμης τὰ πράγματα πού, μολονότι εἶναι ἀληθῆ καὶ ὑπαρκτά, «μποροῦν νὰ εἶναι ἀλλιῶς», καὶ καταλήγει ὅτι αὐτὰ δὲν εἶναι ἀντικείμενο οὔτε τοῦ νοῦ οὔτε τῆς ἀναπόδεικτης ἐπιστήμης. Ἐτσι διακρίνει δύο τρόπους πρόσληψης τῶν ἀρχῶν, τὸν νοῦ καὶ τὴν ἀναπόδεικτη ἐπιστήμη, διάκριση πού δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἀναφέρεται στὴ διάκριση νοῦ-ἐπαγωγῆς δεδομένου ὅτι καὶ ἢ ἐπαγωγή δὲν εἶναι ποτὲ ἀποδεικτικὴ ἀλλὰ ἀφετηρία μιᾶς παραγωγῆς, ἑνὸς ἀποδεικτικοῦ συλλογισμοῦ, κατὰ τὸν τρόπο τῆς ἀναπόδεικτης ἐπιστήμης.

Στὸν τρίτο κανόνα τῶν *Regulae* ὁ Καρτέσιος εἰσάγει τὴν ἐννοια τῆς ἐποπτείας σχετίζοντάς τιν μὲ τὴν ἐπαγωγή ὅπως ὁ Ἀριστοτέλης: «Θὰ ἀπαριθμήσουμε ἐδῶ ὅλες τὶς πράξεις τῆς διάνοιάς μας διὰ τῶν ὁποίων μπορούμε νὰ φθάσουμε σὲ μία γνώση τῶν πραγμάτων χωρὶς κανένα φόβο λάθους· ὑπάρχουν μόνο δύο, ἢ ἐποπτεία καὶ ἢ ἐπαγωγή» (ὑπογραμμίζω ἐγώ), αὐτὲς εἶναι ἢ *intuitio* –τὴν ὁποία ὁ Μαριὸν μεταφράζει *regard*, βλέμμα⁸– καὶ ἢ *inductio* (καὶ ὄχι *deductio* ὅπως γράφεται στὶς περισσότερες ἐκδόσεις)⁹.

Στὸν ἕβδομο κανόνα ὁ Καρτέσιος διευκρινίζει πὼς ἐννοεῖ τὴν ἐπαγωγή: Συνιστᾶ ἐπαρκὴ καὶ συνεχὴ ἀπαρίθμηση μιᾶς σειρᾶς προτάσεων πού ἐπάγονται ἄμεσα, χωρὶς μεσολάβηση ἑξωτερικὴ πρὸς τὶς ἴδιες, ἢ μία ἀπὸ τὴν ἄλλη. Ἡ ἐπαγωγή, ὅμως, δὲν παρα-

μένει έπαγωγή: Μόλις όλοκληρωθεϊ, καϊ έφ' όσον τὸ συμπέρασμα της εϊναι προφανές (στὴν περίπτωση πὸν δέν εϊναι προφανές ύπάρχει λάθος στὴν έπαγωγή καϊ πρέπει νὰ έπαναληφθεϊ), ὁ Καρτέσιος θεωρεϊ πὸς ἡ έπαγωγή ανάγεται σὲ έποπτεϊα, άκίνητοποιεϊται σ' ένα «σχῆμα» πὸν ὁ νοῦς προσλαμβάνει άμεσα, «μ' ένα μόνο βλέμμα». Σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση ἡ έπαγωγή, θεωρημένη ὡς κίνηση, μετατρέπεται στὴν έποπτεϊα, ἡ ὁποϊα συνιστᾶ καϊ τὴν όλοκλήρωση, τὸ τέλος τῆς κίνησης (ένδέκατος κανόνας). "Ετσι ἡ έπαγωγή, ὅπως καϊ στὸν Ἄριστοτέλη, εϊναι ἡ μεθοδολογικὴ προέκταση τῆς νοητικῆς έποπτεϊας, ἡ άσκησή της πὸν ὀδηγεϊ στὴν άμεση πρόσληψη τῆς άρχῆς πὸν διέπει τὸ πρὸς νόησιν άντικείμενο¹⁰.

Βέβαια ὁ Καρτέσιος γνώριζε τὴ σκέψη τοῦ Ἄριστοτέλη· ἡ φιλοσοφικὴ παιδεϊα πὸν έλαβε στὸ κολλέγιο τῶν Ἰησουιτῶν ὅπου φοίτησε ἦταν κατὰ βάση άριστοτελικὴ¹¹. Γιατί εϊναι λοιπὸν σημαντικό ὅτι υϊοθετεϊ ἐδῶ τὸν άριστοτελικὸ συσχετισμὸ τοῦ νοῦ με τὴν έπαγωγή; Τὸ ἐν λόγῳ χωρίο τοῦ Ἄριστοτέλη ἔχει μιὰ μακρὰ ιστορία σχολιασμῶν καθ' ὅλο τὸν Μεσαίωνα, άραβικὸ καϊ λατινικὸ, ὅπου ὁ «νοῦς τῶν άρχῶν» έρμηνεύεται σὲ άναφορὰ με τὸν «ποιητικὸ νοῦ» τοῦ *Περὶ Ψυχῆς*, ὁ ὁποϊος θεωρεϊται ὅτι ταυτίζεται με τὸν νοῦ τοῦ Θεοῦ, τὴ «νόηση νοήσεως» τοῦ Α τῶν *Μετὰ τὰ φυσικὰ*¹². Για τὴν έρμηνεία τοῦ «νοῦ τῶν άρχῶν» έπιστρατεύεται ἔτσι ένας *a priori* νοῦς πὸν άντιστοιχεϊ στὸν άριστοτελικὸ «ποιητικὸ νοῦ», τοῦ ὁποϊου μετέχουν ὅλοι οϊ άνθρωποι καϊ ὁ ὁποϊος γνωρίζει τὶς άρχές με τὸν τρόπο τῆς νόησης πὸν νοεϊ τὸν έαυτὸ της, ταυτιζόμενος δηλαδὴ με τὸ άντικείμενο τῆς νόησής του. "Ομως τὸ γεγονὸς ὅτι στὰ Ἄναλυτικὰ ὁ «νοῦς» δηλώνει μιὰ «ἔξι» τῆς νόησης διακριτὴ ἀπὸ τὴν καθ' αὐτὸ έπιστήμη, ὅτι στὸ *Περὶ Ψυχῆς* εκφράζει τὸ νοητικὸ μέρος τῆς ψυχῆς καϊ στὸ Α τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* τὴ «νόηση νοήσεως» (ταύτιση τοῦ ὑποκειμένου καϊ τοῦ άντικειμένου τῆς νόησης πὸν εϊναι δυνατὴ μόνο για τὸν Θεὸ) ὑπονοεϊ πὸς πρόκειται για τρεϊς διαφορετικὲς προοπτικὲς τῶν ὁποϊων ἡ ταύτιση δέν μπορεϊ παρὰ νὰ άποτελεϊ προϊὸν σύγχυσης τῶν πεδίων, τοῦ έπιστημολογικοῦ, τοῦ ψυχολογικοῦ καϊ τοῦ πεδίου τῆς πρώτης φιλοσοφίας (θεολογικοῦ)¹³.

ἌΟ Καρτέσιος εϊναι ὁ πρῶτος πὸν διακόπτει αὐτὴ τὴν παράδοση. Ἐπανατοποθετεϊ τὴν κατανόηση τοῦ «νοῦ τῶν άρχῶν» σὲ αὐστηρὰ έπιστημολογικὰ καϊ ὄχι πλέον θεολογικὰ πλαίσια καϊ έπαναδίδει

στον «νοῦ τῶν ἀρχῶν» τὸ ἀνθρώπινο καὶ ὄχι θεϊκὸ καθεστῶς ποὺ ἔχει στὰ Ἀναλυτικά. – Αὐτὴ ἡ θέση του δὲν ἀναιρεῖ βέβαια τὸ γεγονὸς ὅτι θεωρεῖ τὸν Θεὸ ἐγγυητὴ τῆς ἀλήθειας καὶ συνεπῶς τῆς ἀληθινῆς γνώσης. Σχετικὰ μὲ αὐτὸ τὸ θέμα ἐξετάζω στὴ συνέχεια τὴ θεωρία τῆς δημιουργίας τῶν αἰωνίων ἀληθειῶν καὶ τὴν ἔννοια τοῦ Θεοῦ ὡς *causa sui* σὲ σχέση μὲ τὴν πλωτινικὴ μεταφυσικὴ τοῦ Ἐνός.

Στὴν ἐπιστολὴ του πρὸς τὸν Μερσέν (Mersenne) τῆς 15ης Ἀπριλίου 1630¹⁴ ὁ Καρτέσιος γράφει: «Οἱ μαθηματικὲς ἀλήθειες, τίς ὁποῖες ὀνομάζετε αἰώνιες, ἔχουν ἰδρυθεῖ ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ ἐξαρτῶνται ὀλοκληρωτικὰ ἀπὸ αὐτόν, ὅπως ἄλλωστε καὶ ὅλα τὰ ἄλλα δημιουργήματα... Θὰ σᾶς ποῦν πὼς ἐὰν ὁ Θεὸς εἶχε ἰδρύσει αὐτὲς τίς ἀλήθειες θὰ μπορούσε νὰ τις ἀλλάξει, ὅπως ἓνας βασιλιάς φτιάχνει τοὺς νόμους του· σ' αὐτὸ πρέπει ν' ἀπαντήσετε πὼς ναί, ἂν ἡ βούλησή του μπορεῖ ν' ἀλλάξει. – Μὰ ἐγὼ τίς ἐννοῶ ὡς αἰώνιες καὶ ἀμετακίνητες. – Καὶ ἐγὼ κρίνω τὸ ἴδιο γιὰ τὸν Θεό. – Μὰ ἡ βούλησή του εἶναι ἐλεύθερη. – Ναὶ ἀλλὰ ἡ δύναμή του εἶναι ἀκατανόητη». Αὐτὸ εἶναι τὸ ἰδρυτικὸ κείμενο τῆς θεωρίας τῆς δημιουργίας τῶν αἰωνίων ἀληθειῶν, ποὺ διατρέχει ὅλο τὸ καρτεσιανὸ ἔργο.

Σ' αὐτὸ τὸ κείμενο ὁ Θεὸς ὀρίζεται, 1ον, ὡς ἀπόλυτο ποιητικὸ αἴτιο: Ἀκόμα καὶ οἱ αἰώνιες ἀλήθειες τῶν μαθηματικῶν ἰδρύνονται καὶ δὲν παύουν νὰ ἐξαρτῶνται ἀπ' αὐτόν, καί, 2ον, ὡς ἀπεριόριστη δύναμη: Μπορεῖ νὰ ἄρει τὴν ἰσχὺ τῶν μαθηματικῶν ἀληθειῶν. Αὐτὸ βέβαια σημαίνει ὅτι τίποτα δὲν εἶναι ἀδύνατον γιὰ τὸν Θεό, ὄχι πὼς ἐνδέχεται ν' ἀλλάξει γνώμη, πράγμα παράλογο, ἐφ' ὅσον τότε ἡ ἐλευθερία του θὰ ἦταν ἐλευθερία τῆς τυχαιότητας καὶ ὄχι τῆς ἀναγκαιότητας, ἐνῶ ἡ ὑπαρξὴ ἀνεξέλεγκτης τυχαιότητας θὰ περιορίζε τὴ δύναμή του¹⁵. Ἡ παντοδυναμία τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ ἐγγύηση τῆς ἐλευθερίας του καὶ συνάμα τῆς ἀναγκαιότητας τῶν ἐνεργημάτων του. Ἐφ' ὅσον δημιουργεῖ ἐλεύθερα ὅ,τι δημιουργεῖ, αὐτὸ ποὺ δημιουργεῖ καθίσταται ὡς ἐκ τούτου ἀπολύτως ἀναγκαῖο¹⁶. «Ὅσον ἀφορᾷ τοὺς νόμους ποὺ ἔχει θεσμοθετήσῃ, ὁ Θεὸς εἶναι ἀπολύτως ἀμετακίνητος, καὶ ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς Μεταφυσικῆς αὐτὸ εἶναι ἀδύνατον νὰ ἐννοηθεῖ διαφορετικὰ. [...] Παρ' ὅλο ποὺ ὁ Θεὸς εἶναι ἀδιάφορος ἀπέναντι σ' ὅλα τὰ πράγματα, ἔχει θεσμοθετήσῃ μὲ ἀναγκαιότητα γιὰτὶ θέλησε μὲ ἀναγκαιότητα τὸ

καλύτερο, μολονότι ἔπραξε τὸ καλύτερο ἰδίᾳ βουλήσει· δὲν πρέπει νὰ διαχωρίζουμε ἐδῶ τὴν ἀναγκαιότητα ἀπὸ τὴν ἀδιαφορία ὅσον ἀφορᾷ τοὺς νόμους τοῦ Θεοῦ, μολονότι ἐνήργησε μὲ τρόπο ἀπολύτως ἀδιάφορο, ἐνήργησε μὲ τρόπο ἀπολύτως ἀναγκαῖο» (*Συνομιλία μὲ τὸν Μπούρμαν [Burman]*)¹⁷. Ἡ «ἀδιαφορία» τοῦ Θεοῦ ὅταν δημιουργεῖ συνίσταται στὸ ὅτι τίποτα δὲν τὸν ἀναγκάζει νὰ προτιμήσει κάτι (εἴτε αὐτὸ εἶναι αἰώνια ἀλήθεια, εἴτε πεπερασμένο δημιούργημα) ἔναντι κάτινος ἄλλου: Ἡ ἴδια ἢ ὑπαρξη τῶν ἀντιθέτων εἶναι μεταγενέστερη τοῦ Θεοῦ, ἰδρύεται ἀπὸ αὐτόν. Ἡ ἀδιαφορία συναρτᾶται μὲ τὴν παντοδυναμία του. Ἔτσι ὅ,τι δημιουργεῖ εἶναι ἀναγκαῖο, ἢ ἀναγκαιότητα εἶναι ἢ ἔκφραση τῆς ἐλευθερίας του¹⁸.

Μὲ ποιὸν τρόπο ἢ ἀπεριόριστη δύναμη τοῦ Θεοῦ ἰδρύει τὶς αἰώνιες ἀλήθειες; Σ' ἄλλη ἐπιστολὴ πρὸς τὸν Μερσέν (6 Μαΐου 1630) ὁ Καρτέσιος γράφει πὼς ἡ ὑπαρξη τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ πρώτη ἀλήθεια «καὶ ἡ μόνη ἀπὸ τὴν ὁποία προκύπτουν ὅλες οἱ ἄλλες» (ὑπογραμμίζω ἐγώ). Τὸ ρῆμα *procedunt*, πὸν χρησιμοποιεῖ ἐδῶ, εἶναι τεχνικὸς ὅρος καί, ὅπως σωστὰ παρατηρεῖ ὁ Μπεσσάντ (*Beyssade*), παραπέμπει στὴ φιλοσοφία τῆς *processio*, τῆς *προόδου*, ἢτοι στὴ νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία¹⁹.

Στὴ φιλοσοφία τοῦ Πλωτίνου ἡ ἔννοια τῆς «προόδου» χαρακτηρίζει τὸν τρόπο παραγωγῆς τῶν πραγμάτων, νοητῶν καὶ αἰσθητῶν. Εἶναι ἡ κίνηση διὰ τῆς ὁποίας ὁτιδήποτε ὑπάρχει παράγεται ἀπὸ τὴν ἀπόλυτη ἀρχή, τὸ Ἐν²⁰. Τὸ Ἐν ἀπαντᾷ στὸ αἶτημα γιὰ τὴν ὑπαρξη μιᾶς ἀρχῆς ὑπερβατικῆς, ἀπολύτως ἄλλης ἀπὸ ὅλα τὰ πράγματα πὸν ἔρχονται μετὰ ἀπὸ αὐτήν. Ἔτσι τὸ Ἐν εἶναι ἀπλὸ καὶ αὐτάρκες, ἄμορφο καὶ ἄπειρο. Δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι οὔτε κάποιον ἀπὸ τὰ πράγματα πὸν παράγει οὔτε ὅλα μαζί, γιατί τότε θὰ ἦταν μεταγενέστερό τους (III 8. 9. 39-54)· δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει κάτι κοινὸ μὲ αὐτὰ γιατί ὁ κοινὸς ὅρος προϋποτίθεται λογικὰ τῶν δύο ἄλλων καὶ θὰ ἦταν συνεπῶς προγενέστερός τους (VI 6.11.6-9), θὰ προϋπῆρχε τοῦ Ἐνός. Ὡστόσο αὐτὴ ἡ ὑπερβατικὴ ἀρχὴ ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ εἶναι παρούσα σ' αὐτὰ πὸν παράγει. Εἶναι παρούσα σ' αὐτὰ ὡς καθολικὸ κατηγόρημά τους, «ἀπὸ τὸ ἐν εἶναι τὰ ὄντα ὄντα» (VI 9.1.1), καὶ ὡς ὅρος δυνατότητάς τους, «ἐκεῖνο πὸν ἢ ἀνυπαρξία του καθιστᾷ ἀδύνατον νὰ νοήσει ἢ νὰ πεῖ κανεὶς ὁτιδήποτε εἶναι ἀδύνατον νὰ ποῦμε ὅτι δὲν ὑπάρχει· ἀλλὰ αὐτὸ τὸ ὁποῖο εἶναι ἀπαραίτη-

το σὲ κάθε περίπτωση γιὰ τὴ γένεση κάθε ἔννοιας καὶ κάθε λόγου πρέπει νὰ προϋπάρχει καὶ τοῦ λόγου καὶ τῆς νόησης· ἔτσι ἡ γένεσή τους μᾶς ἐπιβάλλει νὰ δεχτοῦμε τὸ ἔν» (VI 6.13.45-49). Ὁ Πλωτίνος ταυτίζει τὸ Ἐν μὲ τὸ Ἄγαθὸ τῆς πλατωνικῆς Πολιτείας καὶ τὸ τοποθετεῖ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Τοῦτο δὲν σημαίνει ὅμως ὅτι τὸ Ἐν εἶναι μὴ ὄν, ἀλλὰ ὅτι δὲν εἶναι οὔτε ὄν οὔτε μὴ ὄν, ὅτι ὡς ἄρνηση ὄλων τῶν προσδιορισμῶν τίθεται ἐκτὸς τοῦ χώρου τοῦ ὄντος καὶ συνεπῶς ἐκτὸς τοῦ χώρου τοῦ λόγου²¹. Ἡ ἀπλότητα τοῦ Ἐνὸς μᾶς ἀπαγορεύει νὰ τοῦ ἀποδίδουμε ὁποιοδήποτε κατηγορημα, γιὰ τὸ τοῦτο θὰ εἰσήγαγε σ' αὐτὸ τὴ διάκριση ὑποκειμένου-κατηγορουμένου ἀναιρώντας τὴν ἀπλότητά του. Ἐτσι δὲν μπορούμε νὰ μιᾶμε γι' αὐτὸ παρὰ μόνον ἀρνητικὰ –ἀφαιρώντας κατηγορήματα ἀπὸ αὐτὸ– καὶ τὸ μόνο πού μπορούμε νὰ γνωρίσουμε ἀπὸ αὐτὸ εἶναι τὸ γεγονὸς τῆς ἀναγκαιότητάς του ὡς ἀρχῆς τῶν πάντων²².

Ἡ ἀμφισβήτηση αὐτῆς τῆς ἀναγκαιότητος τῆς ὑπαρξῆς τοῦ Ἐνὸς, μᾶλλον ἀπὸ κάποιους γνωστικούς ἢ χριστιανούς τοῦ φιλοσοφικοῦ του περίγυρου, ὑποχρέωσε τὸν Πλωτίνου νὰ συγγράψει μὴ πραγματεία ὅπου θεματίζει τὶς ἔννοιες τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς βούλησης τοῦ Θεοῦ γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, μεταχειριζόμενος σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση ἕναν θετικὸ λόγον γιὰ τὸ Ἐν.

Ὁ «τολμηρὸς λόγος» στὸν ὁποῖο ἀναγκάζεται νὰ ἀπαντήσῃ ὁ Πλωτίνος ἔχει ὡς ἐξῆς: «ἐφ' ὅσον ἡ φύση τοῦ Ἐνὸς εἶναι ὅπως εἶναι κατὰ τρόπο τυχαῖο, ἐφ' ὅσον δὲν εἶναι κυρίαρχη αὐτοῦ πού εἶναι, ἐφ' ὅσον αὐτὸ πού εἶναι δὲν τὸ ἔχει ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ τῆς (παρ' αὐτῆς), δὲν εἶναι οὔτε ἐλεύθερη (οὔτε τὸ ἐλεύθερον ἂν ἔχοι), οὔτε αὐτοπροσδιοριζόμενη ὡς πρὸς τὸ νὰ κάνει ἢ νὰ μὴν κάνει (οὔτε τὸ ἐπ' αὐτῇ ποιῶσα ἢ μὴ ποιῶσα) αὐτὸ πού ἀναγκάζεται νὰ κάνει ἢ νὰ μὴν κάνει» (Περὶ τοῦ ἔκονσίου καὶ θελήματος τοῦ Ἐνὸς, VI 8.7.11-15). Ἀπέναντι σ' αὐτὸν τὸν «τολμηρὸ λόγον» ὁ Πλωτίνος εἶναι ἀναγκασμένος νὰ βεβαιώσῃ δύο πράγματα, ἀφ' ἑνός, ὅτι τὸ Ἐν δὲν εἶναι τυχαῖο ἀλλὰ ἀναγκαῖο, ἀφ' ἑτέρου, ὅτι δὲν εἶναι «ἀναγκασμένο νὰ κάνει ἢ νὰ μὴν κάνει», ἀλλὰ ἐλεύθερο, δηλαδὴ πρέπει νὰ θέσῃ συνάμα τὴν ἀναγκαιότητα καὶ τὴν ἐλευθερία τοῦ Ἐνός²³.

Ἡ ἐπιχειρηματολογία του θὰ στηριχθεῖ στὴ θέση ὅτι τὸ Ἐν ἢ ὑπαρξῆ ταυτίζεται μὲ τὴν ἐνέργεια καὶ τὴ βούληση (13.5-8). Ὅμως ἡ ἐνέργεια τοῦ Ἐνός εἶναι ἐλεύθερη, ἐφ' ὅσον αὐτὸ δὲν εἶναι σχε-

τικὸ πρὸς κάτι ἄλλο, παρὰ προγενέστερο κάθε ἄλλου καὶ ἐφ' αὐτοῦ (11.32-33), ἔτσι τὸ "Ἐν εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο (οἶον) αἴτιον ἑαυτοῦ καὶ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτόν (14.41-2), δηλαδή εἶναι αὐτὸ τὸ ἴδιο αἴτιο τῆς ὑπαρξῆς του (αὐτὸς ἄρα ὑπέστησεν αὐτόν· 16.29-30). Ἡ φύση του εἶναι θέλησις αὐτοῦ (13.38-40), εἶναι ὅπως θέλει νὰ εἶναι (9.45-46). Τὸ "Ἐν θὰ μπορούσε νὰ «ποιήσει» τὸν ἑαυτό του ἄλλον ἀπὸ αὐτὸ πὺ εἶναι, ὅμως ἡ δύναμή του δὲν εἶναι δυνατότητα ἐπιλογῆς μεταξὺ ἀντιθέτων (21.1-5), δεδομένου ὅτι ἡ ὑπαρξη τῶν ἀντιθέτων προϋποθέτει τὴν ὑπαρξη τοῦ Ἐνός, ἀλλὰ ἀποτελεῖ δύναμη νὰ θέλει τὸν ἑαυτό του ὅπως ἀκριβῶς εἶναι (16.12-18). " Ἀλλωστε «εἶναι ἄτοπο νὰ θεωρεῖ κανεὶς πὺς ἡ ἐλευθερία ὑφίσταται μόνον ὅταν κανεὶς ἐνεργεῖ ἐνάντια στὴ φύση του» (7.36-37). " Ἐτσι ἡ αὐτοθεσία τοῦ Ἐνός, ἐλεύθερη καὶ ἠθελημένη, εἶναι ἐλευθερία τῆς ἀναγκαιότητας καὶ ὄχι ἐλευθερία τῆς ἐνδεχομενικότητας.

Ἡ ἔννοια πὺ ἐπιτρέπει στὸν Πλωτῖνο αὐτὴ τὴν πρωτοφανῆ γιὰ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία θέση τῆς ριζικῆς ἐλευθερίας τῆς ἀρχῆς εἶναι ἡ ἔννοια τῆς δυνάμεως. Τὸ "Ἐν τίθεται ἐκ προοιμίου ὡς δύναμις, «ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως», καὶ τοῦτο τὸ ἐλευθερώνει ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα ὀρίζοντάς το ὡς «ἀνάγκη καὶ νόμο τῶν ἄλλων» (10.33-35). Αὐτὴ ἡ ἔννοια τῆς δυνάμεως δὲν εἶναι τὸ ἀριστοτελικὸ δυνάμει ἀλλὰ μιὰ δύναμις παραγωγικὴ, μιὰ «ἀπεριόριστη δραστηκότητα», ὅπως λέει ὁ Καλλιγᾶς²⁴, ἡ ὁποία συναρτᾶται μὲ τὴν ἔννοια τῆς κυριότητας: «Εἶναι πρῶτο, ὄχι κατὰ τὴν τάξη, ἀλλὰ κατὰ τὴν κυριότητα καὶ τὴ δύναμη πὺ εἶναι ἀπολύτως ἐλεύθερες» (21.31-33). Ἡ δύναμη καὶ ἡ κυριότητα τοῦ Ἐνός δὲν ἔχουν ἀντικείμενο· τὸ ἴδιο τὸ "Ἐν εἶναι καθαρὴ δύναμη καὶ καθαρὴ κυριότητα²⁵.

Ἡ συνέπεια τῆς ταυτότητας βούλησης, ἐλευθερίας καὶ ἐνεργείας στὸ "Ἐν εἶναι ὅτι ὅτιδήποτε παράγεται ἀπὸ αὐτὸ εἶναι ἐλεύθερο καὶ ἀναγκαῖο μολονότι ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ (7.8)· εἶναι ἀναγκαῖο γιὰ τὸ "Ἐν δὲν ἐπιλέγει τὰ ὄντα πὺ παράγει καὶ ἡ δύναμή του τὰ διατηρεῖ ὑπαρκτὰ ἐπειδὴ τὰ δημιουργεῖ ἀενάως (II 9.3.5-21), καὶ εἶναι ἐλεύθερο γιὰ τὸ "Ἐν δὲν ἔχει ἀνάγκη τὰ ἄλλα καὶ συνεπῶς τὰ ἀφήνει ἐλεύθερα ἀπὸ τὸν ἑαυτό του νὰ ὑπάρχουν «ἐφ' ἑαυτῶν» (V 5.12. 40-50).

Ἡ καρτεσιανὴ ἔννοια τοῦ Θεοῦ συμπληρώνεται καὶ ἀποσαφηνίζεται στὶς Ἀπαντήσεις στὶς Τέταρτες Ἀντιρρήσεις πὺ συνοδεύ-

ουν τούς *Μεταφυσικούς Στοχασμούς*. Ἡ ἔννοια τοῦ ποιητικοῦ αἰτίου, δηλαδή ἡ ἄποψη σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁτιδήποτε ὑπάρχει ὀφείλει κατ' ἀνάγκη τὴν ὑπαρξή του σὲ κάτι διάφορο τοῦ ἑαυτοῦ του, εἶναι τὸ μοναδικὸ μέσον πού διαθέτουμε γιὰ νὰ ἀποδείξουμε τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ. Ὅμως ἡ σωστὴ χρῆση τῆς ἔννοιας τοῦ ποιητικοῦ αἰτίου ἀπαιτεῖ νὰ ἐφαρμόζεται σ' ὁτιδήποτε ὑπάρχει, ἄρα καὶ στὸν ἴδιο τὸν Θεό. Λέμε λοιπὸν πὼς ὁ Θεός εἶναι ἀφ' ἑαυτοῦ, δὲν ἔχει αἰτία. Αὐτὸς ὅμως εἶναι ἓνας ἀρνητικὸς τρόπος ὀρισμοῦ του, μᾶς λέει μόνο τί δὲν εἶναι καὶ ὄχι τί εἶναι ὁ Θεός. Ἐφ' ὅσον μάλιστα ὁ Θεός εἶναι μιὰ ἀπεριόριστη καὶ ἀνεξάντλητη δύναμη, μιὰ *ὑπερβολικὴ δύναμη* (*potentia exuberantia*), δὲν μπορούμε νὰ ἀρκεστοῦμε σ' ἓναν ἀρνητικὸ ὀρισμὸ αὐτῆς τῆς δύναμης. Ἄν ὅμως ὀρίσουμε μὲ θετικὸ τρόπο αὐτὴ τὴν ὑπερβολικὴ δύναμη, εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ δεχτοῦμε ὅτι εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο, *quodammodo*, τὸ ποιητικὸ αἶτιο τοῦ ἑαυτοῦ της, *causa sui*²⁶.

Προκειμένου νὰ ἀποδείξει τὴν ἀναγκαιότητα τῆς ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ἀπόλυτη ἐλευθερία του ἕως καὶ ἀπέναντι στὶς «αἰώνιες ἀλήθειες» τῶν μαθηματικῶν, ὁ Καρτέσιος χρησιμοποιεῖ τὴν ἔννοια πού ἔχει εἰσαγάγει ὁ Πλωτίνος, τὸ *αἶτιον ἑαυτοῦ*, ὡς ἔκφραση τῆς ἀπεριόριστης δύναμης τοῦ Θεοῦ. Ὁ Μαριὸν θεωρεῖ πὼς ὁ Καρτέσιος καὶ ὄχι ὁ Πλωτίνος εἶναι «ὁ πρῶτος στὴν ἱστορία πού εἰσάγει τὴ διατύπωση *causa sui* στὸ λεξιλόγιο τῆς μεταφυσικῆς»²⁷. Αὐτὴ ἡ θέση στηρίζεται στὴν ὑπόθεση ὅτι τὸ *αἶτιον ἑαυτοῦ* στὸν Πλωτίνου δὲν δηλώνει ποιητικὴ ἀλλὰ τελικὴ αἰτιότητα. Μία τέτοια ὑπόθεση ὀφείλεται ὅμως σὲ μιὰ παρανόηση τῆς ἀριστοτελικῆς ἔννοιας τοῦ ποιητικοῦ αἰτίου, ἡ ὁποία εἶναι συνήθης σὲ μελετητὲς τῆς νεώτερης φιλοσοφίας, καθὼς εἶναι ἐπηρεασμένοι ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ ἔννοια τῆς «δημιουργίας». Σύμφωνα μ' αὐτὴ τὴν ἄποψη τὸ ποιητικὸ αἶτιο ὀρίζει τὴν ἀρχὴ τῆς κίνησης ὡς «κινουῦν» ἐνῶ τὸ τελικὸ αἶτιο ὀρίζει τὸ πέρας της. Ὅμως, στὴν πραγματικότητα, τὸ ποιητικὸ αἶτιο εἶναι *κινουῦν* ἀκριβῶς στὸν βαθμὸ πού εἶναι ὀρεκτὸν καὶ ἐρώμενον, δηλαδή ἐφ' ὅσον εἶναι τελικὸ αἶτιο²⁸. Αὐτὸ εἶναι φυσικὰ γνωστὸ στὸν Πλωτίνου, ὁ ὁποῖος χρησιμοποιεῖ συχνὰ τὴν ὀρολογία τοῦ κινουῦντος ὡς τελικοῦ αἰτίου (*ἐφετὸν*) προκειμένου γιὰ τὴν πρώτη ἀρχή²⁹.

Οἱ διαφορὲς ἀνάμεσα στὸ Ἐν τοῦ Πλωτίνου καὶ στὸν Θεὸ τοῦ Καρτέσιου παραμένουν βέβαια σημαντικὲς, ἀφοροῦν κυρίως στὸ

ὅτι τὸ Ἐν δὲν εἶναι ὁ Θεὸς-Δημιουργὸς μὲ τὴ χριστιανικὴ ἔννοια τοῦ ὄρου. Τὸ Ἐν δὲν δημιουργεῖ τὰ ὄντα, ἀλλὰ παρέχει στὰ αἰτιατά του –τὸν Νοῦ καὶ τὴν Ψυχὴ– τὴ δυνατότητα αὐτοσυγκρότησής τους σὲ ὄντα³⁰, δὲν εἶναι στραμμένο πρὸς κανένα ἀπὸ τὰ παράγωγά του καὶ συνεπῶς δὲν τὰ γνωρίζει, πράγμα πὸν σηματοδοτεῖ καὶ τὴν ἀπόλυτη ἀνεξαρτησία τῆς αἰτίας ἀπὸ τὰ αἰτιατά. Ἐπίσης, τὸ Ἐν βρίσκεται ἐκτὸς διάρκειας ἐνῶ στὸν Καρτέσιο ὁ Θεὸς διαρκεῖ αἰώνια («duratio Dei»)³¹. Ἡ βασικὴ ὁμοιότητα τῆς καρτεσιανῆς καὶ τῆς πλωτινικῆς σκέψης εἶναι ὅτι οἱ «αἰώνιες ἀλήθειες» –τὰ «νοητὰ» στὸν Πλωτῖνο– ἂν καὶ αἰώνιες, εἶναι γενητές, δημιουργήματα, εἶναι δηλαδή ὄντολογικὰ ἐξαρτημένες ἀπὸ τὴν ἀρχὴ στὴν ὁποία ἀνάγονται. Ἡ ἐξάρτηση αὐτὴ εἶναι βέβαια μονοσήμαντη, ἀσύμμετρη. Τὰ νοητὰ –ὅπως ἀκριβῶς τὰ αἰσθητὰ– σχετίζονται μὲ τὸν Θεό. Ὁ Θεὸς δὲν σχετίζεται μὲ τίποτα. Αὐτὴ τὴν ἀπουσία σχέσης φανερώνει, μὲ ὀριακὸ τρόπο, ἡ ἔννοια τοῦ «αἰτίου ἑαυτοῦ»³².

Ποιὲς εἶναι οἱ συνέπειες αὐτῶν τῶν ἐννοιῶν γιὰ τὴ μεταφυσικὴ τοῦ Καρτέσιου; Μιὰ ἀπὸ αὐτὲς ἔχει ἤδη ἐπισημανθεῖ: Ὅτιδήποτε ὑπάρχει χάρις στὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀπολύτως τυχαῖο ἐφ’ ὅσον δὲν διαθέτει ἐσωτερικὴ ἀναγκαιότητα, ἀλλὰ εἶναι καὶ ἀπολύτως ἀναγκαῖο ἐφ’ ὅσον ἔχει ἰδρυθεῖ ἀπὸ τὴν ἐλεύθερη βούλησίν του. Μιὰ δευτέρη συνέπεια εἶναι ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ Θεοῦ ὡς ἀπόλυτου ποιητικοῦ αἰτίου, αἰτίου τῶν αἰώνιων ἀληθειῶν ἀλλὰ καὶ τοῦ ἑαυτοῦ του, καταστρέφει τὴν κύρια προκείμενη τῆς χριστιανικῆς ἔννοιας τῆς δημιουργίας, τὴν ὁμοιότητα μὲ τὸν Θεὸ (similitudo Dei). Ἡ ὁμοιότητα μὲ τὸν Θεὸ καθίσταται ἀδύνατη ἐφ’ ὅσον ἡ αὐτοθεσία τοῦ Θεοῦ ἀποτελεῖ ἀντίφαση –τίποτα δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τὸ αἰτιατὸ τοῦ ἑαυτοῦ του– ἡ ὁποία δὲν θίγει ὅμως τὸν ἴδιο, διότι αὐτὸς ἰδρύει τὴν ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης καὶ συνεπῶς δὲν ὑπόκειται σ’ αὐτήν³³. Ἐτσι τὸ ἀδύνατον τῆς ὁμοιότητος μὲ τὸν Θεὸ προσδίδει ὄντολογικὴ μονοσημία στὸν χῶρο τοῦ ὄντος παρὰ τὶς ἐνδεχόμενες διαβαθμίσεις τοῦ τελευταίου. Ἡ τρίτη καὶ κυριότερη, πιστεύω, συνέπεια, ἐξ ἴσου σημαντικὴ γιὰ τὴν πλωτινικὴ καὶ γιὰ τὴν καρτεσιανὴ μεταφυσικὴ, εἶναι ὅτι ὁ Θεὸς καθίσταται θεμέλιο τοῦ κόσμου πὸν ἰδρύει, ἐφ’ ὅσον τοποθετεῖται ἐκτὸς αὐτοῦ³⁴. Αὐτὸ σημαίνει πὸν ὅτιδήποτε ὑπάρχει ἔχει κοινὴ φύση, ἡ ὁποία συνίσταται στὴν ἕτερότητά του πρὸς τὸν Θεό. Αὐτὴ ἡ κοινὴ ἕτερότητα προσδίδει στὸν

κόσμο μιὰ γνωσιολογική μονοσημία πού τόν διατρέχει «ἀπό τίς αἰώνιες ἀλήθειες ἕως τίς πέτρες»³⁵.

Ἡ ἀπόσυρση τοῦ Θεοῦ ἀπό τὸ γνωστικό μου πεδίο τὸ ἐνοποιεῖ, γιατί τότε μόνον ὅτιδήποτε ὑπάρχει καθίσταται δυνάμει γνωστικό μου ἀντικείμενο. Ὄταν, ἀντιθέτως, ὁ Θεὸς περιλαμβάνεται στὰ δυνάμει γνωστικά μου ἀντικείμενα, αὐτὸ τὸ γεγονός ἐπιβάλλει τὸν χωρισμὸ τῶν πρὸς νόησιν ἀντικειμένων σὲ διάφορα τοῦ Θεοῦ –αἰσθητὰ– καὶ ὅμοια μὲ τὸν Θεὸ –νοητὰ. Τότε ὅμως ὁ ὅρος δυνατότητας τῆς γνώσης τῶν μὲν εἶναι διάφορος τοῦ ὅρου δυνατότητας τῆς γνώσης τῶν δέ, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ μπορούμε νὰ γνωρίζουμε εἴτε μόνο τὰ νοητὰ εἴτε μόνο τὰ αἰσθητὰ. Ἡ μετατόπιση τοῦ ὁρίου ἀπὸ διακριτικὸ μεταξὺ νοητῶν καὶ αἰσθητῶν σὲ διακριτικὸ μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἄλλων καθιστᾷ τὸν Θεὸ θεμέλιο τοῦ γνωστικοῦ πεδίου καὶ ἐγγυᾶται τὴ βέβαιη γνώση ὅλων τῶν δυνάμει γνωστικῶν ἀντικειμένων, ἐνῶ ἢ ἴδια ἢ βεβαιότητα ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἐμένα, ἀπὸ τὴ σωστὴ χρῆση τῆς μεθόδου.

Τὸ ἐρώτημα πού τίθεται ἐδῶ εἶναι κατὰ πόσον ὁ Καρτέσιος γνώριζε τὴ σκέψη τοῦ Πλωτίνου. Αὐτὸ δὲν μπορεί νὰ ἀπαντηθεῖ μὲ βεβαιότητα. Οἱ Ἐννεάδες κυκλοφοροῦν γιὰ πρώτη φορὰ στὴ Δύση τὸ 1492 στὴ λατινικὴ μετάφραση τοῦ Φλωρεντινοῦ Μαρσίλιο Φιτσίνο (Marsilio Ficino), δὲν ξέρουμε ὅμως ἂν ὁ Καρτέσιος τίς εἶχε ποτὲ στὰ χέρια του. Μποροῦμε ὥστόσο νὰ εἰκάσουμε μὲ ἀρκετὴ βεβαιότητα ὅτι γνώριζε τὴν *Theologia Aristotelis* καὶ τὸ *Liber de Causis*, κείμενα τὰ ὁποῖα ἀποτελοῦν, τὸ πρῶτο συρραφὴ ἀποσπασμάτων ἀπὸ τίς Ἐννεάδες, τὸ δεύτερο συρραφὴ προτάσεων ἀπὸ τὴ Θεολογικὴ Στοιχείωση τοῦ Πρόκλου, ἀποδίδονταν ὅμως στὸν Ἀριστοτέλη, μάλιστα θεωροῦνταν ἢ ἔκθεση τῆς θεολογικῆς σκέψης του καὶ ἄσκησαν ὡς τέτοια τεράστια ἐπίδραση στὸν ἀραβικὸ καὶ τὸν λατινικὸ Μεσαίωνα³⁶. Ἄλλωστε ὁ Καρτέσιος νομιμοποιεῖ τὴ χρῆση του τῆς ἔννοιας τοῦ αἰτίου γιὰ νὰ χαρακτηρίσει τὸν Θεὸ ἐπικαλούμενος τοὺς Ἑλληνες φιλοσόφους³⁷. Ὅμως, πέραν τῆς ὅπωςδήποτε πολὺ μεγάλης ἐπίδρασης τῆς νεοπλατωνικῆς σκέψης στὴ μεσαιωνικὴ καὶ τὴ νεώτερη φιλοσοφία, βρισκόμαστε ἀντιμέτωποι ἐδῶ μὲ ἀνάλογες προβληματικὲς πού διαμορφώνονται ἀπὸ ἀνάλογα ἐρωτήματα.

Ἐπάρχουν δύο ἀπόψεις γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας πού

μοῦ φαίνονται ἕξ ἴσου ἄγονες, ἢ μία πρεσβεύει μία τελεολογία τῆς ἱστορίας τῆς σκέψης σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ φιλοσοφία δὲν μπορεῖ νὰ ὑπερβεῖ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ἢ ἄλλη προτείνει μία ἀνάγνωση τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ νεώτερη φιλοσοφία ἐκκινεῖ ἀπὸ παραδοχῆς ριζικὰ διαφορετικῆς ἀπὸ τὴν ἀρχαία. Καὶ οἱ δύο προσεγγίσεις παραγνωρίζουν ἓνα εἶδος ἐσωτερικῆς ἀναγκαιότητας τῆς σκέψης. Ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας εἶναι καὶ ἡ ἱστορία τοῦ συνεχοῦς διαλόγου τῶν φιλοσόφων μεταξύ τους, καὶ ἂν στὴ φιλοσοφία ὑπάρχουν πράγματι ἐρωτήματα ποῦ διαρκοῦν, αὐτὸ ὀφείλεται στὸ ὅτι τὰ ἴδια τὰ ἐρωτήματα δημιουργοῦν τὶς προϋποθέσεις τῆς διάρκειάς τους.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les *Regulae*, Vrin, Παρίσι 21981, σ. 180.

2. Βασίζομαι στὴ μετάφραση τοῦ J.-L. Marion, René Descartes, *Règles Utiles et Claires pour la Direction de l'Esprit en la Recherche de la Vérité*, traduction selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle avec des notes mathématiques de P. Costabel, M. Nijhoff, Χάγη 1977.

3. Marion, ὁ.π., σ. 120 κ. ἐ.

4. Μόνον ἡ ἀπόδοση κατηγορημάτων μπορεῖ νὰ εἶναι ἀντικείμενο ἀποδείξεως. Βλ. P. Aubenque, «La pensée du simple dans la Métaphysique (Z17 et Z10)», εἰς P. A. (ἐπιμ.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*. Actes du VI. Symposium Aristotelicum, Vrin, Παρίσι 1979, σ. 76.

5. Πρὸβλ. Ἡθ. Νικομ., VI. 1140 b 31-1141 a 7: Ἐπεὶ δ' ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, εἰσὶ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν καὶ πάσης ἐπιστήμης (μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη), τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις [...] εἰ δὴ οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα περὶ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἢ καὶ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησις ἐστὶ καὶ σοφία καὶ νοῦς, τούτων δὲ τῶν τριῶν μηδὲν ἐνδέχεται εἶναι [...] λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν (ὑπογραμμίζω ἐγώ).

6. Πρὸβλ. Ἀναλ. Ὑστ. Α, 31. 88 a 9-17: Φανερόν οὖν ὅτι ἀδύνατον τῷ αἰσθάνεσθαι ἐπίστασθαι τι τῶν ἀποδεικτῶν, εἰ μὴ τις τὸ αἰσθάνεσθαι τοῦτο λέγει, τὸ ἐπιστήμην ἔχει δι' ἀποδείξεως. Ἔστι μέντοι ἓνα ἀναγόμενα εἰς αἰσθήσεως ἔκλειψιν ἐν τοῖς προδλήμασιν. Ἔνια γὰρ εἰ ἐωρῶμεν οὐκ ἂν ἐζητοῦμεν, οὐχ ὥς εἰδότες τῷ ὁρᾶν, ἀλλ' ὥς ἔχοντες τὸ καθόλου ἐκ τοῦ ὁρᾶν. Οἷον εἰ τὴν ὕαλον τετραπημένην ἐωρῶμεν καὶ τὸ φῶς διόν, δῆλον ἂν ἦν καὶ διὰ τί καίει, τῷ ὁρᾶν μὲν χωρὶς ἐφ' ἐκάστης, νοῆσαι δ' ἅμα ὅτι ἐπὶ πασῶν οὕτως (ὑπογραμμίζω ἐγώ).

7. Βλ. J.A. Lesher, «The Meaning of *Noûs* in the Posterior Analytics», εἰς *Phronesis*, 17/1, 1973, σ. 44-68. Βλ. καὶ F. Caujolle-Zaslowsky, «Étude préparatoire à une interprétation du sens aristotélicien d'ΕΠΑΓΩΓΗ», εἰς D. Devereux-P. Pellegrin (ἐπιμ.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, ἔκδ. CNRS, Παρίσι 1990, σ. 364-386, ὅπου ὑπογραμίζεται ὅτι τὸ καθόλου στὸ ὁποῖο καταλήγει ἡ ἐπαγωγή δὲν εἶναι ἀριθμητικῆς τάξεως: Ὁ ἀριθμὸς τῶν περιπτώσεων δὲν εἶναι ἀπαραίτητος στὴν ἀριστοτελικὴ ἐπαγωγή. Ἐπίσης P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Παρίσι 1983, σ. 56, 66 σημ. 2, 301 σημ. 3 καὶ 497· T. H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Ὁξφόρδη-Νέα Ὑόρκη 1988, σ. 32-33, 135-136· W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Clarendon Press, Ὁξφόρδη 1949, σ. 47-51.

8. Βλ. Marion, ὁ.π., σ. 295-302: Ὁ Καρτέσιος δὲν χρησιμοποιεῖ ποτὲ τὸν ὄρο *intuition* καὶ ἀπαγορεύει στοὺς μεταφραστές του νὰ ἀποδίδουν ἔτσι τὸν ὄρο *intuitus*. Ἡ νοητικὴ ἐποπτεία εἶναι σ' αὐτὸν συνώνυμο καὶ συνάμα προϊόν τοῦ φυσικοῦ φωτός (*lumen naturalis*), ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου ὡς νοήμονος ὄντος, καὶ μεταφορὰ τῆς καθαρῆς ὄρασης.

9. Τὰ χειρόγραφα παραδίδουν *inductio*, ἢ *deductio* ἀποτελεῖ διόρθωση τῶν ἐκδοτῶν, περιττὴ ἐπειδὴ γενικὰ ὁ Καρτέσιος χρησιμοποιεῖ τοὺς δύο ὄρους χωρὶς διάκριση, ἐνῶ εἰδικότερα ἡ μέθοδός του δὲν εἶναι συλλογιστικὴ ἐφ' ὅσον ἀπορρίπτει τὴ βεβαιότητα τοῦ συλλογισμοῦ, μὲ ἀποτέλεσμα ἡ παραγωγή νὰ λειτουργεῖ μόνο ὡς ἐπαγωγή· Marion, ὁ.π., σ. 117-119. J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la Métaphysique*, Flammarion, Παρίσι 1979, σ. 145 σημ. 5.

10. Marion, ὁ.π., σ. 99-111. Beyssade, ὁ.π., σ. 149 καὶ 175-176.

11. Marion, ὁ.π., σ. 22. É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, PUF, Παρίσι 1989, τ. 2, σ. 41.

12. Ὁ τρόπος προσέγγισης τῶν ἀριστοτελικῶν κειμένων κατὰ τὸν Μεσαίωνα διαφέρει ἀπὸ αὐτὸν ποὺ ἔχει ἐπικρατήσει σήμερα. Οἱ μεσαιωνικοὶ σχολιαστὲς καὶ μελετητὲς θεωροῦν ὅτι τὸ Ἀριστοτελικὸ *corpus* ἔχει ὀργανικὴ συνοχὴ καὶ συνέχεια, πράγμα ποὺ ἀμφισβητήθηκε στὴν ἐποχὴ μας ἀπὸ τὶς ἔρευνες τοῦ Γιέγκερ (Jaeger) καί, παρὰ τὶς ὑπερβολές ποὺ ἔχουν ἐπισημανθεῖ στὴν ἐρμηνευτικὴ του πρόταση, ἡ κρατούσα ἄποψη παραμένει αὐτὴ τῆς ἔλλειψης ἐσωτερικῆς συνοχῆς μεταξὺ τῶν διαφόρων πλευρῶν του. Ἡ προϋπόθεσή τους ἐπιτρέπει στοὺς μεσαιωνικοὺς στοχαστὲς νὰ ἐρμηνεύουν τὰ προβληματικὰ χωρία ἀνατρέχοντας σὲ ἄλλα κείμενα τὰ ὁποῖα, σύμφωνα μὲ τὴ δική μας ἀντίληψη, δὲν ἀναφέρονται στὸ ἴδιο πρόβλημα. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, PUF, Παρίσι 1995, σ. 359. Τὰ πράγματα περιπλέκονται ἐπειδὴ κυκλοφοροῦν ἐπιπλέον ἀπόκρυφα κείμενα, βλ. παρακάτω Παράρτημα Β.

13. Βλ. παρακάτω Παράρτημα Α.

14. *Œuvres et lettres*, Gallimard, Παρίσι 1953, σ. 933-934.

15. «Γιὰ τὴν ἀκρίβεια δὲν πιστεύω πὼς οἱ οὐσίες τῶν πραγμάτων καὶ οἱ μαθηματικὲς ἀλήθειες ποὺ μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε ἀπὸ αὐτὲς εἶναι ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὸν Θεό, θεωρῶ ὅμως ὅτι, ἐπειδὴ ὁ Θεὸς ἔτσι τὸ θέλησε καὶ τὸ θεσμοθέτησε, αὐτὲς εἶναι αἰώνιες καὶ ἀμετακίνητες» (*Méditations Métaphysiques*, ἔκδ. J.-M. καὶ M. Beyssade, Garnier-Flammarion, Παρίσι 1979, *Réponses aux Cinquièmes Objections*, σ. 368).

16. Beyssade, ὁ.π., σ. 101-128.

17. *Entretien avec Burman. Principes de la Philosophie*, 1, 23, εἰς *Œuvres et lettres*, ὁ.π., σ. 1383-1384.

18. Beyssade, *ὄ.π.*, σ. 114-115.
19. Beyssade, *ὄ.π.*, σ. 108-109.
20. Βλ. λ.χ. I 6.7.10-12, III 8.9.39-54, V 2.1.1-7, V 4.1.5-20, V 4.2, VI 7.40.28, VI 9.1.1-17, VI 9.3.36-40, VI 9.5-6. Ἡ πρόοδος δὲν ἔχει χρονολογικὲς συμπαρηγήσεις· τὸ σύμπαν, νοητὸ καὶ αἰσθητὸ, στὸν Πλωτῖνο καὶ στὴν ἑλληνικὴ παιδεία γενικότερα, εἶναι αἰώνιο. Πρόκειται γιὰ μιὰν αἰτιακὴ διαδικασία κατὰ τὴν ὁποία τὸ κάθε ἐπίπεδο τῆς πραγματικότητας, ὁ Νοῦς, ἡ Ψυχὴ καὶ ὁ αἰσθητὸς κόσμος, προκύπτει ἀπὸ τὸ ὄντολογικὰ προγενέστερό του καὶ αὐτὴ ἡ διαδικασία ἀνάγεται ἐν τέλει στὴν πρώτη ἀρχή, τὸ Ἔν. Ἡ λατινικὴ ἀπόδοση τῆς προόδου ὡς *emanatio*, πού ἀντιστοιχεῖ στὸν ὄρο *ἀπόρροια* ἢ *ἀπορροή*, εἶναι ἀδόκιμη ἐπειδὴ δὲν λαμβάνει ὑπ' ὄψη τὴν αὐτοσυγκρότηση τοῦ κάθε ἐπιπέδου· ἄλλωστε ὁ Πλωτῖνος ἀποφεύγει συστηματικὰ τὴ χρήση του· βλ. σχετικὰ τὰ σχόλια τοῦ Π. Καλλιγᾶ στὸ Πλωτῖνου *Ἐννεὰς Δευτέρα*, ΚΕΕΕΣ, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 1997, σ. 199 καὶ 343.
21. III 9.7.1-2, V 3.13.1, V 3.14.1, V 5.6.12, V 5.10.14-18, VI 7. 36.7, VI 8.8, VI 9.3. 41-49.
22. III 1.1.8-16, IV 8.6, V 1.7.9-10.
23. Βλ. τὴν Εἰσαγωγὴν στὸ Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI 8 (39)]*, ἔκδ. G. Leroux, Vrin, Παρίσι 1990· ἐπίσης J.-M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, Vrin, Παρίσι 1994, σ.34-38.
24. Πλωτῖνου *Ἐννεὰς Δευτέρα*, *ὄ.π.*, σ. 283.
25. Βλ. Leroux, *ad loc.*, *ὄ.π.*
26. *Méditations Métaphysiques*, ἔκδ. J.-M. Beyssade καὶ M. Beyssade, *ὄ.π.*, *Réponses aux Quatrièmes Objections*, σ. 326-331.
27. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, Παρίσι 1986, σ. 97-*Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, Παρίσι 1996, σ. 148-149 σημ. 5.
28. *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* Λ 7. 1072 a 26 καὶ 1072 b 3. «Ἡ ἀριστοτελικὴ θεολογία στηρίζεται σχεδὸν ὀλοκληρωτικὰ στὴν ταυτότητα τοῦ κινουῦντος καὶ τοῦ τέλους», J.-P. Dumont, *Introduction à la méthode d'Aristote*, Vrin, Παρίσι 1986, σ. 68-71 καὶ σημ. 62: «μόνο τὸ παράδειγμα τῆς τύχης (*αὐτόματον*) νομιμοποιεῖ τὸν χωρισμὸ μεταξὺ ποιητικοῦ καὶ τελικοῦ αἰτίου». Βλ. ἐπίσης T.H. Irwin, *ὄ.π.*, σ. 104-105.
29. Π.χ. στὸ I 6.7.1-2 καὶ 10-12.
30. J. Trouillard, *La purification plotinienne*, PUF, Παρίσι 1955, σ. 120-122.
31. Beyssade, *ὄ.π.*, σ.130.
32. Ὁ Trouillard, *ὄ.π.*, σ. 94, σωστὰ ἐπισημαίνει ὅτι ὁ Πλωτῖνος, θέτοντας τὴν ἀνεξαρτησία τοῦ Ἐνὸς ἀπέναντι στὰ νοητὰ, καθίσταται ἔτσι «πρόδρομος τῶν νεώτερων φιλοσοφιῶν τῆς ἐλευθερίας».
33. Ὁ Narbonne στὸ ἄρθρο του «Plotin, Descartes et la notion de *causa sui*» (*Archives de Philosophie*, 56, 1993, σ. 177-195) σωστὰ ὑπογραμμίζει πὼς ὁ Πλωτῖνος καὶ ὄχι ὁ Καρτέσιος εἶναι αὐτὸς πού εἰσάγει τὴν *causa sui* στὴ φιλοσοφικὴ σκέψη. Ἐχει ὅμως ἄδικονὰ θεωρεῖ ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ «αἰτίου ἑαυτοῦ» εἶτε ὀδηγεῖ σὲ ἐπ' ἀπειρον ἀναγωγὴν εἶτε ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴ συνήθη θέση ὅτι ἡ ἀρχὴ δὲν εἶναι αἰτιατὸ κάποιου ἄλλου. Ἡ αὐτοθεσία τῆς ἀρχῆς καθιστᾷ ἀδύνατη τὴν ἐπ' ἀπειρον ἀναγωγὴν ἐφ' ὅσον ἀπαγορεύει ἐκ προοιμίου τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς, ἀφ' ἑτέρου, ὀριοθετεῖ ἓνα μεταφυσικὸ πλαίσιο στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ ὁποίου δὲν ἔχει θέση ἡ ἀρχὴ λόγῳ τῆς ριζικῆς ἑτερότητας πού τῆς προσδίδει ἡ δυνατότητα αὐτοθεσίας, πράγμα πού ἐπιτρέπει τὴν ὁμογενοποίησιν τοῦ

γνωστικοῦ πεδίου –ή ὄντολογική διαβάθμιση τῶν ὄντων δὲν ἀπαγορεύει οὔτε τὴ γνωσιολογική οὔτε τὴν ὄντολογική μονοσημία τους.

34. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Παρίσι 1991, σ. 438-444.

35. «Συνέχεια τῶν βαθμῶν τοῦ ὄντος», ὅπως λέει ὁ Beyssade, ὅ.π., σ. 285.

36. Βλ. παρακάτω Παράρτημα Β.

37. *Réponses aux Quatrièmes Objections. Méditations Métaphysiques*, ὅ.π., σ. 326. Ἡ πρόταση γιὰ τὴν αὐτοθεσία τοῦ Θεοῦ δὲν ὑπάρχει οὔτε στὴν ψευδο-Θεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη οὔτε στὸ *Liber de Causis*, προφανῶς ἐπειδὴ δὲν εἶναι συμβατὴ μὲ τὸ ἰσλαμικὸ καὶ τὸ χριστιανικὸ δόγμα. Ὅμως στὸ *Liber de Causis* ἀπαντᾷ ἡ θέση τοῦ Πρόκλου γιὰ τὴν αὐτοθεσία τοῦ ὄντος, τὸ λεγόμενον «αὐθυπόστατο» (πρωτ. 188-189). Στὸν Πρόκλο ὅμως ἡ ἔννοια τοῦ «αἰτίου ἑαυτοῦ» δὲν ἀναφέρεται στὸ Ἐν. Βλ. σχετικὰ J. Whittaker «The Historical Background of Proclus' Doctrine of the Αὐθυπόστατα», εἰς H. Dörrie (ἐπιμ.), *De Jamblique à Proclus. Entretiens sur l'Antiquité classique*, τ. 21, Γενεύη 1975, σ. 193-237.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Α

Στὸ τέλος τοῦ δωδεκάτου αἰώνα τὸ μεγαλύτερο μέρος τοῦ ἔργου τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι γνωστὸ στὴ λατινικὴ Δύση, ὅπου κυκλοφοροῦν μεταφρασμένα στὰ λατινικά, ἄλλοτε ἀπ' εὐθείας ἀπὸ τὰ ἑλληνικά καὶ ἄλλοτε ἀπὸ τὰ ἀραβικά, οἱ πραγματεῖες τοῦ Ἀριστοτέλη καθὼς καὶ πλῆθος ἔργων Ἑλλήνων καὶ Ἀράβων σχολιαστῶν. Οἱ λατινικὲς μεταφράσεις τῶν *Ἀναλυτικῶν Ὑστέρων* εἶναι τοῦ Ἰακώβου ἀπὸ τὴ Βενετία (c. 1125-1150) καὶ τοῦ Γουλιέλμου ἀπὸ τὸ Μέρμπεκε (Moerbeke) (c. 1269). Ἐπίσης τὸ χωρίο ποὺ ἀφορᾷ στὸν «νοῦ τῶν ἀρχῶν» (*Ἀναλ. Ὑστ. Β, 19, 100 b 10-12*) παρατίθεται στὸ πλέον κοινὸ ἐγχειρίδιο (γραμμένο μεταξὺ τοῦ 1267 καὶ τοῦ 1325 μὲ τελικὴ μορφή τὸ 1480) ποὺ χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τοὺς φοιτητὲς καὶ τοὺς καθηγητὲς τῆς Σορβόννης (Faculté des Arts de Paris), τὸ *Auctoritates Aristotelis*, μὲ τὴ μορφή «Principium habitus non est scientia, sed intellectum». Συνεπῶς τὸ ἐν λόγῳ χωρίο ἦταν εὐρέως γνωστὸ. Βλ. «Aristoteles Latinus», εἰς N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump (ἐπιμ.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, CUP, Κέμπριτζ 1982, σ. 75. Ἐπίσης J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, Λουβαίνη 1972, σ. I καί, εἰς J. Hamesse (ἐκδ.), *Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*, Λουβαίνη 1974, τὸ *Analytica Posteriora* (35, 123). Τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἀριστοτελικῆς προέλευσης ἔννοια τῆς «νοητικῆς ἐποπτείας» ἄσκησε μεγάλη ἐπίδραση κατὰ τὸν ὕστερο δυτικὸ Μεσαίωνα ἀποδεικνύεται μὲ ἀρνητικὸ αὐτὴ τὴ φορὰ τρόπο ἀπὸ τὶς θέσεις ποὺ ἀπαγορεύθηκαν ὡς ἀθεϊστικὲς τὸ 1277 ἀπὸ τὸν Ἐπιέν Τεμπιέ (Étienne Tempier), ἐπίσκοπο τοῦ Παρισιοῦ. Ἡ θέση 211 ἀναφερόταν στὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ νὰ ἀποκτήσει μιὰν ἄμεση γνώση τοῦ Θεοῦ χωρὶς τὴ συνδρομὴ τῆς θείας χάριτος· βλ. εἰς R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Λουβαίνη-Παρίσι 1977, τὸ «Sur la cognoscibilité de Dieu», ἄρθρο 211, 8, σ. 27-29.

Ὅπως ἤδη ἀναφέραμε, οἱ μεσαιωνικοὶ σχολιαστὲς τοῦ Ἀριστοτέλη θεωροῦν τὸ ἔργο του προῖόν συστηματικῆς κατασκευῆς, πράγμα ποὺ τοὺς ὀδηγεῖ σὲ σύγχυση τῶν πεδίων τῆς ἐπιστημολο-

γίας, τῆς ψυχολογίας καὶ τῆς θεολογίας. Τέτοια παραδείγματα ἔχουμε στὸν Ἀβικέννα: Ἡ νοητικὴ ἐποπτεία ἀναφέρεται στὴν ψυχὴ καὶ νοεῖται ὡς ἐπαφὴ τοῦ (χωριστοῦ) ποιητικοῦ νοῦ μετὰ τὸν παθητικὸν νοῦ ποὺ ἀποτελεῖ τὸ ἀνώτατο ἐπίπεδο τῆς ψυχῆς· βλ. A.M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, Παρίσι 1938, σ. 122-123 καὶ *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*. Supplément au Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne), Desclée de Brouwer, Παρίσι 1939, σ. 39. – Ἐπίσης στὸν Ἀβερρόη: Θεωρεῖ ὅτι ὁ ἀνθρώπινος νοῦς νοεῖ τὸν ἑαυτό του κατὰ τὰ πρότυπα τῆς (θεϊκῆς) νόησης νοήσεως ὅταν συλλαμβάνει τὰ νοητά, μετὰ ἀποτέλεσμα ὁ παθητικὸς νοῦς (δυνάμει νοῦς) νὰ γίνε-ται ποιητικὸς (ἐνεργεῖα) –οἱ δύο νόες, παθητικὸς καὶ ποιητικὸς, ὄντας χωριστοὶ καὶ κοινοὶ σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους–· βλ. Averroès, *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote. Livre Lambda*, μτφ. ἀπὸ τὰ ἀραβικὰ A. Martin, Les Belles Lettres, Παρίσι 1984, σ. 237-238 (ἡ λατινικὴ μετάφραση αὐτοῦ τοῦ ἔργου χρονολογεῖται γύρω στὰ 1220-1235). – Ἀλλὰ καὶ στὸν Θωμᾶ τὸν Ἀκινάτη: Ἡ ἐνεργεῖα γνώ-ση τῶν ἀρχῶν καθίσταται δυνατὴ μόνο μέσω τοῦ ποιητικοῦ νοῦ (μὴ χωριστοῦ) καὶ ὄχι τοῦ παθητικοῦ νοῦ (*Questio Disputata De Anima*, 4, ἄρθρο 6/14, *Index Thomisticus*). Τὸ δὲ σχόλιο τοῦ Θωμᾶ στὸ χωρίο ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρει ἀποτελεῖ ἀπλὴ παράφραση καὶ δὲν προτείνει καμμία ἐρμηνεῖα τῆς σχέσης ἐπαγωγῆς καὶ «νοῦ» γιατί κατανοεῖ τὴν ἐπαγωγή σύμφωνα μετὰ τὴν κυρίαρχη ἐννοια τῆς γνώσης τοῦ γενικοῦ μετὰ ἀφετηρία τὸ εἰδικό· Saint Thomas Aquinas, *Exposition of the Posterior Analytics of Aristotle*, μτφ. P. Conway, M. Doyon, Κεμπέκ 1956, σ. 14, 15.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Β

Ἀριστοτέλους *Θεολογία*: Κείμενο γραμμένο γύρω στὸν ἕκτο αἰῶνα στὰ συριακὰ καὶ μεταφρασμένο κατόπιν στὰ ἀραβικὰ ἢ κατ' ἄλλους γραμμένο ἀργότερα κατ' εὐθείαν στὰ ἀραβικὰ, τὸ ὁποῖο κυκλοφορεῖ στὴ Βαγδάτη μετὰ τὴν ἴδρυσή της, στὴν ἀρχὴ τοῦ ἐνάτου αἰῶνα, καὶ περιλαμβάνει τὴ μετάφραση-παράφραση ἀποσπασμάτων ἀπὸ τὶς τρεῖς τελευταῖες Ἐννεάδες (IV-VI), δάνεια ἀπὸ κάποια ἄλλη πηγὴ (ἴσως τὸν Πορφύριο) καὶ σχόλια καὶ προσθήκες τοῦ μεταφραστῆ-συγγραφέα. Ὁ σκοπὸς αὐτοῦ τοῦ κειμένου, ὅπως καὶ τῶν ἄλλων ἀριστοτελικῶν ἀποκρύφων, ἦταν νὰ συμπληρώσει τὴ θεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη, δηλαδή τὸ Λ τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικὰ*, καὶ νὰ γεφυρώσει τὶς διαφορὲς τοῦ Λ μὲ τὸ VIII τῶν *Φυσικῶν*, τὸ ὁποῖο ἐκθέτει μιὰ διαφορετικὴ θεώρηση τῆς λειτουργίας τοῦ «ἀκίνητου κινουῦντος». Ἀσκησε πολὺ μεγάλη ἐπίδραση στὸν ἀραβικὸ Μεσαίωνα καί, παρ' ὅλο πὸν στὴ Δύση κυκλοφόρησε μόλις τὸ 1571, ἐπέδρασε ὑπόγεια καὶ στὸν λατινικὸ Μεσαίωνα διὰ μέσου τῶν πραγματειῶν τῶν Ἀράβων σχολιαστῶν τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἡ ψευδεπίγραφη *Θεολογία* τοῦ Ἀριστοτέλη περιλαμβάνεται, σὲ ἀγγλικὴ μετάφραση ἀπὸ τὰ ἀραβικὰ, στὴν ἔκδοση (maior) τῶν Ἐννεάδων ἀπὸ τοὺς Henry καὶ Schwyzer, *Plotini Opera*, τ. 2, Desclée de Brouwer-L'Édition Universelle, Παρίσι-Βρυξέλλες 1959. Ὁ σημαντικότερος σύγχρονος μελετητὴς τοῦ ζητήματος εἶναι ὁ F.W. Zimmermann, βλ. «The Origins of the Theology of Aristotle», εἰς *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other texts*, συλλ. *Warburg Institute Surveys and Texts* 11, Λονδίνο 1986, σ. 110-135. Βλ. ἐπίσης Pierre Thillet, «Note sur la Théologie d'Aristote», εἰς Porphyre, *La Vie de Plotin*, τ. 2, CNRS/Vrin, Παρίσι 1992, σ. 625-637· M. Aouad, «Aristote de Stagire, la Théologie d'Aristote et autres textes du Plotinus Arabus», εἰς *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, τ. 1, CNRS, Παρίσι 1989, σ. 541-590· A. de Libera, *La philosophie médiévale*, PUF, Παρίσι 2¹⁹⁹⁵.

Liber de Causis (Βιβλίον τῶν Αἰτίων, ἢ Βιβλίον τοῦ Καθαροῦ Ἀγαθοῦ): Ἐπίσης ἀραβικὸ κείμενο τοῦ ἐνάτου αἰῶνα τοῦ ὁποίου ἡ ἐπίδραση ἦταν πολὺ μεγαλύτερη στὴ λατινικὴ Δύση –ἀπὸ τὴν

ἀρχὴ τοῦ δωδεκάτου ἕως τὸ τέλος τοῦ δεκάτου ἔκτου αἰώνα περιλαμβανόταν στὶς ἐκδόσεις τῶν ἀπάντων τοῦ Ἀριστοτέλη— παρὰ στὸν ἀραβικὸ κόσμο. Ὁ σχολιασμὸς τοῦ *Liber de Causis* ἀποτελέσσει τὴν κατ' ἐξοχὴν πανεπιστημιακὴ ἀσκήση (μαζὶ μὲ τὶς *Sententiae* τοῦ Πιέρ Λομπάρ [Pierre Lombard]) καθ' ὅλον τὸν ὕστερο Μεσαίωνα. Περιλαμβάνει μία παράφραση τῆς *Θεολογικῆς Στοιχείωσης* τοῦ Πρόκλου προσαρμοσμένη στὴ μονοθεϊστικὴ κοσμοθεωρία τοῦ Ἰσλάμ καὶ διορθωμένη μὲ πλωτινικὰ ἀποσπάσματα τῆς ψευδεπίγραφης *Θεολογίας* καὶ ἰδέες τοῦ ψευδοαρεοπαγιτικοῦ corpus. Λ.χ., ἡ θέση ὅτι ἡ Πρώτη Αἰτία (Ἀρχὴ) ταυτίζεται μὲ τὸ ὄν στὸν ὑψιστο βαθμὸ, βασικὴ θέση τοῦ *Plotinus arabus*, δὲν ὑπάρχει οὔτε στὸν Πλωτῖνο οὔτε στὸν Πρόκλο, γιὰ τοὺς ὁποίους ἡ πρώτη ἀρχὴ εἶναι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

Βλ. (συλλ.), *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du Liber de Causis*, Vrin, Παρίσι 1990. H.-D. Saffrey, «L'état actuel des recherches sur le *Liber de Causis* comme source de la métaphysique au Moyen Age», εἰς *Miscellanea Medievalia*, τ. 2, Βερολίνο 1963, σ. 267-281. Ἐπίσης É. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Payot, Παρίσι 1986 καὶ A. de Libera, ὅ.π.