**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ**
**ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ**
**ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

**ΒΑΝΤΑΡΑΚΗΣ ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ**

# ΝΕΩΤΕΡΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΝΤΕΚΑΡΤ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

**ΡΕΘΥΜΝΟ 2011**

**ΒΑΝΤΑΡΑΚΗΣ ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ**

# ΝΕΩΤΕΡΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΝΤΕΚΑΡΤ

Διδακτορική διατριβή

ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

**ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ**

**ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ**
**Βενιέρη Μαρία**, Επίκουρη καθηγήτρια του *Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών* του *Πανεπιστημίου Κρήτης*

**ΜΕΛΗ**
**Κάλφας Βασίλειος**, Καθηγητής του *Τμήματος Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής* του *Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*

**Πρελορέντζος Ιωάννης**, Αναπληρωτής Καθηγητής του *Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας* του *Πανεπιστημίου Ιωαννίνων*

**ΕΞΕΤΑΣΤΕΣ**
**Ανδρουλιδάκης Κωνσταντίνος**, Καθηγητής του *Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών* του *Πανεπιστημίου Κρήτης*

**Τζαβάρας Ιωάννης**, Καθηγητής του *Παιδαγωγικού Τμήματος Προσχολικής Εκπαίδευσης* του *Πανεπιστημίου Κρήτης*

**Τσινόρεμα Σταυρούλα**, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του *Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών* του *Πανεπιστημίου Κρήτης*

**Τέγος Σπυρίδων**, Λέκτορας του *Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών σπουδών* του *Πανεπιστημίου Κρήτης*

**Στην Ελληνική Πολιτεία**

# ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Οι ιστορικοί της φιλοσοφίας συμφωνούν ότι η νεότερη φιλοσοφία αρχίζει τον 17ο αιώνα. Γιατί όμως αρχίζει τη συγκεκριμένη περίοδο; Γιατί όχι νωρίτερα ή αργότερα; Ποια γνωρίσματα του νεότερου στοχασμού αναδύονται ακριβώς εκείνη την εποχή δικαιολογώντας τον αφετηριακό χαρακτήρα της; Ο 17ος αιώνας, όπως θα δούμε, παρουσιάζει μια σειρά χαρακτηριστικών που τον διαφοροποιούν από την προηγούμενη περίοδο: εγκατάλειψη των λατινικών προς όφελος των εθνικών γλωσσών, κατάρρευση του σχολαστικισμού, ολοκλήρωση της ανάκτησης του φιλοσοφικού παρελθόντος, επιστημονική επανάσταση, διαχωρισμός του φιλοσοφικού Λόγου από τη θρησκευτική Πίστη, υποχώρηση των ανορθόλογων ή ψευδοεπιστημονικών δοξασιών όπως η μαγεία, η αλχημεία και η αστρολογία. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτές οι εξελίξεις συνέβαλαν στη διαμόρφωση του πνευματικού υποστρώματος πάνω στο οποίο αναπτύχθηκε η σκέψη των νεότερων χρόνων. Ωστόσο ο παράγοντας που μου φαίνεται ιδιαίτερης βαρύτητας εν προκειμένω και που, περιέργως, δεν έχει μελετηθεί όσο θα του άξιζε, είναι μια αλλαγή στάσης απέναντι στο καινούργιο, η ανάπτυξη του *νεωτεριστικού πνεύματος*. Με αυτόν τον όρο εννοώ μια στάση ζωής και σκέψης που αποδέχεται, εξυμνεί και επιδιώκει την καινοτομία προκρίνοντας τη μεταβολή και το άνοιγμα στο μέλλον έναντι της στασιμότητας και της προσκόλλησης στο παρελθόν. Η νεότερη εποχή, πράγματι, καλλιεργεί μια ανοιχτή και κριτική σχέση με την παράδοση. Σε αντίθεση με άλλες ιστορικές περιόδους που εκθειάζουν το παρελθόν και επιζητούν τη διαιώνιση των πατροπαράδοτων νόμων και αντιλήψεων, δεν διστάζει να προχωρήσει σε ρήξεις, ενθαρρύνει την καινοτομία, παθιάζεται με το καινούργιο και επιδιώκει την ανακάλυψη πρωτότυπων καλλιτεχνικών μορφών, επιστημονικών θεωριών, φιλοσοφικών ιδεών και κοινωνικών θεσμών. Στις μέρες μας, για να εγκωμιάσουμε το έργο ενός επιστήμονα, ενός καλλιτέχνη ή ενός ανθρώπου των γραμμάτων διαβεβαιώνουμε ότι είναι *καινοφανές, πρωτότυπο, ριζοσπαστικό, ρηξικέλευθο, ανατρεπτικό, επαναστατικό,* χωρίς να χρειάζεται να εξηγήσουμε γιατί είναι θεμιτό και επαινετό να προτείνει κανείς καινοφανή, πρωτότυπα, ριζοσπαστικά, ρηξικέλευθα, ανατρεπτικά ή επαναστατικά πράγματα. Συχνά μάλιστα προσπαθούμε να αποδώσουμε τέτοιους χαρακτηρισμούς ακόμα και σε δημιουργήματα που, στην πραγματικότητα, δεν διέπονται από ιδιαίτερη πρωτοτυπία, προκειμένου να τους προσδώσουμε περισσότερο γόητρο. Κατά κανόνα, ο σύγχρονος άνθρωπος εμφορείται από αγάπη για το καινούργιο και ανοιχτή διάθεση απέναντι σε διαφορετικές ιδέες και προσεγγίσεις. Η στάση αυτή όμως δεν είναι μια ανθρωπολογική σταθερά αλλά ένα ιστορικό

δημιούργημα που ριζώνει ακριβώς στην εποχή που μας απασχολεί εδώ. Αν η αφετηρία της νεότερης σκέψης, και της ίδιας της νεότερης εποχής, εντοπίζεται στον 17ο αιώνα, είναι επειδή ο αιώνας αυτός είδε τον εαυτό του σαν μια καινούργια και γόνιμη εποχή στην ιστορία της ανθρωπότητας, επειδή διεκδίκησε τον νεωτερισμό για λογαριασμό του ευρωπαϊκού πολιτισμού, επειδή αγωνίστηκε για την απενοχοποίηση της περιέργειας και της καινοτομίας. Τότε δόθηκε η κρίσιμη μάχη ανάμεσα στην παραδοσιοκρατία, οι οπαδοί της οποίας απολάμβαναν τη στήριξη των πολιτικών και εκκλησιαστικών αρχών, και τις δυνάμεις του νεωτερισμού, που επιδίωξαν με πάθος και ενθουσιασμό την ριζική ανανέωση του ευρωπαϊκού πολιτισμού ευαγγελιζόμενες την πρόοδο της γνώσης και τη βελτίωση της ανθρώπινης ζωής. Παρακολουθώντας αυτή τη μάχη, τις συνθήκες στις οποίες διεξάχθηκε, τους όρους με τους οποίους δόθηκε και τα επιχειρήματα των δύο αντίπαλων στρατοπέδων, προσεγγίζουμε ένα δομικό στοιχείο του νεωτερικού πνεύματος. Το ερώτημα είναι: πώς γεννήθηκε και αναπτύχθηκε το στοιχείο αυτό;

Στην παρούσα εργασία θα μελετήσουμε τη σχέση μεταξύ παράδοσης και νεωτερισμού στην πρώιμη νεότερη εποχή εξετάζοντας την προσωπικότητα και το έργο του Ντεκάρτ, ενός φιλοσόφου και επιστήμονα που όχι μόνο κατατάσσεται στις εξέχουσες φυσιογνωμίες της περιόδου αλλά θεωρείται και ο γενάρχης του νεότερου στοχασμού. Παρότι ο ίδιος αυτοπροσδιορίζεται ως νεωτεριστής και παρότι η δευτερεύουσα βιβλιογραφία πάνω στο καρτεσιανό έργο είναι τεράστια, αυτή η διάσταση δεν έχει μελετηθεί παρά ελάχιστα. Ανοίγοντας λοιπόν το συγκεκριμένο ζήτημα, θα έχουμε την ευκαιρία να ανατάμουμε μια θεμελιώδη στάση του καρτεσιανισμού και συγχρόνως θα φωτίσουμε τις συνθήκες μέσα στις οποίες γεννήθηκε η νεότερη φιλοσοφία και διαμορφώθηκε μια ουσιώδης πτυχή του νεότερου πνεύματος. Μελετώντας τον νεωτερισμό του Ντεκάρτ, μας δίνεται η ευκαιρία να συλλάβουμε ένα στιγμιότυπο από τη γέννηση του νεωτερισμού των νέων χρόνων.

Η χρονική περίοδος στην οποία θα εστιάσουμε είναι αυτή στην οποία έζησε ο Γάλλος φιλόσοφος, δηλαδή το πρώτο μισό του 17ου αιώνα. Εντούτοις, θα κάνουμε επίσης συχνές και ενίοτε εκτενείς αναφορές σε έργα που είδαν το φως και στοχαστές που έζησαν περίπου πενήντα χρόνια πριν και μετά από αυτή την περίοδο, δηλαδή από το 1550 μέχρι το 1700. Αυτή η χρονολογική διεύρυνση θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε καλύτερα την εποχή του Ντεκάρτ και να προσδιορίσουμε ακριβέστερα τον χαρακτήρα της σκέψης του. Η φιλοσοφία δεν αναπτύσσεται σε ένα αποστειρωμένο ή υπερβατικό περιβάλλον, μακριά από εγκόσμιες ανησυχίες και ιδεολογικές ή κοινωνικοπολιτικές αντιπαραθέσεις. Έτσι η εις βάθος κατανόηση ενός φιλοσοφικού κειμένου απαιτεί την ένταξή του στο πλαίσιο της συνολικής σκέψης και δράσης εκείνου που το δημιούργησε καθώς και την τοποθέτηση αυτής της σκέψης και δράσης στο διανοητικό και κοινωνικό κλίμα της εποχής. Έτσι, πριν μελετήσουμε την καρτεσιανή φιλοσοφία, θα εξετάσουμε

τα κίνητρα, τις στάσεις και τις επιδιώξεις του Ντεκάρτ ως διανοούμενου και πριν από αυτό θα προσεγγίσουμε την εποχή στην οποία έζησε.

Στο *Πρώτο Μέρος* (*Η πρώιμη νεότερη εποχή*) θα επισκοπήσουμε την πνευματική ατμόσφαιρα της πρώιμης νεότερης εποχής τονίζοντας ιδιαίτερα τους παράγοντες που επηρέασαν τους προσανατολισμούς και τους προβληματισμούς της φιλοσοφικής σκέψης. Πρόκειται για μια περίοδο όπου η τυπογραφία έχει ήδη συμβάλει τα μέγιστα στην αναπαραγωγή και διάδοση της γνώσης ενώ το κίνημα του ουμανισμού έχει πρακτικά ολοκληρώσει την αποδελτίωση, χρονολόγηση, ταξινόμηση και αξιολόγηση της ευρωπαϊκής πολιτισμικής κληρονομιάς. Η φιλοσοφία της Αναγέννησης κινείται ως επί το πλείστον στον ρυθμό της ανακάλυψης, ανάδειξης και αξιοποίησης άγνωστων μέχρι τότε κειμένων της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας που έρχονται να εμπλουτίσουν τον στοχασμό, να αυξήσουν τις προσφερόμενες επιλογές και να γονιμοποιήσουν τον νου και τη φαντασία μιας φιλοσοφικής κοινότητας που γίνεται όλο και πιο πολυπληθής, δραστήρια και απειθάρχητη. Ο 17$^{ος}$ αιώνας είναι πιο ανεξάρτητος. Επηρεάζεται από τις παραδοσιακές φιλοσοφικές σχολές αλλά στηλιτεύει την αυθεντία, γυρίζει επιδεικτικά την πλάτη στο παρελθόν και αναζητά την πρωτοτυπία. Δεν ενδιαφέρεται τόσο να κατανοήσει ή να σχολιάσει παλιά κείμενα ούτε να ανασυστήσει ή να μετασκευάσει κληρονομημένα φιλοσοφικά συστήματα. Καλώντας σε συστράτευση για την ανατροπή του γέρικου σχολαστικισμού, φιλοδοξεί να κατεδαφίσει το παλιό πνευματικό οικοδόμημα και να ανεγείρει στη θέση του ένα εντελώς καινούργιο. Ο Ντεκάρτ είναι εν ταυτώ επιστήμονας, νέος φιλόσοφος και νεωτεριστής διανοούμενος. Για να φωτίσουμε αυτή την τριπλή αλλά ενιαία ταυτότητα, θα εξετάσουμε σε αυτό το *Πρώτο Μέρος* την επιστημονική επανάσταση (κεφ. 2 και 3), τον χαρακτήρα της νέας φιλοσοφίας (κεφ. 4) και την ανάδυση του νεωτεριστικού πνεύματος (κεφ. 5).

Το σπουδαίο καινούργιο στοιχείο τον 17$^{ο}$ αιώνα είναι η επιστήμη που στις αρχικές φάσεις της αναδύεται σαν ένα διαφορετικό (και, στα μάτια των θιασωτών της, ανώτερο) είδος φιλοσοφίας. Η ανάλυση του στοιχείου αυτού είναι αναγκαία αφενός επειδή πρόκειται για έναν παράγοντα που ασκεί καίρια επίδραση στη φιλοσοφία και αφετέρου επειδή ο ίδιος ο Ντεκάρτ δεν είναι λιγότερο επιστήμονας από ό,τι φιλόσοφος. Θεωρώντας ότι οι αληθινοί φιλόσοφοι πρέπει να ασχολούνται λίγο με τη μεταφυσική και πολύ με τη φυσική, ότι αποστολή τους δεν είναι να αναλώνονται σε αφηρημένες ενατενίσεις αλλά να ερευνούν εκ του σύνεγγυς τα φυσικά πράγματα με σκοπό τη στέρεη γνώση και την πρακτική ωφέλεια, όχι μόνο επιδίδεται προσωπικά σε επιστημονικές έρευνες και πειράματα αλλά αναδεικνύεται σε μια από τις κορυφαίες φυσιογνωμίες της επιστημονικής επανάστασης. Προκειμένου να αντιληφθούμε καλύτερα τη θέση και τη συνεισφορά του σε αυτό το κίνημα, που μεταμόρφωσε τη γνώση των φυσικών πραγμάτων, θα αναφερθούμε στους παράγοντες που ευνόησαν την ανάπτυξη των επιστημών (ανατίμηση των τεχνών, στροφή προς την προσωπική εμπειρία, ανακάλυψη καινούργιων επιστημονικών οργάνων,

επιδίωξη της πρακτικής χρησιμότητας), θα ανασκοπήσουμε τα κύρια επιτεύγματα που σημειώθηκαν στα πεδία των μαθηματικών, της αστρονομίας, της μηχανικής και της ιατρικής, θα μιλήσουμε για τους σπουδαιότερους επιστήμονες της εποχής (Κοπέρνικος, Μπράχε, Κέπλερ, Γαλιλαίος, Γκίλμπερτ, Βεσάλιος, Χάρβεϋ), θα περιγράψουμε το καινούργιο επιστημονικό-ερμηνευτικό μοντέλο, τη μηχανοκρατία, και θα εξετάσουμε την αναμόρφωση των γνωστικών προσεγγίσεων που προωθήθηκε από τη νέα προσέγγιση της φύσης. Όπως θα δούμε, οι πρωτοπόροι της επιστήμης υπηρέτησαν με πάθος την ανανέωση των τρόπων του σκέπτεσθαι αποδοκιμάζοντας την αρχαιολατρία και την αυθεντία, ενθαρρύνοντας την έρευνα των ίδιων των πραγμάτων, υποσχόμενοι απεριόριστη πρόοδο της γνώσης, αναδεικνύοντας την αξία της επιστήμης και διεκδικώντας περισσότερη ελευθερία σκέψης. Ο Ντεκάρτ υιοθετεί ασμένως το επιστημονικό πρόγραμμα, όπως εκφράζεται στα παραπάνω σημεία, και συμβάλλει με βαρύνοντα τρόπο στη διαμόρφωση και επικράτησή του.

Η «νέα φιλοσοφία» γεννιέται την ίδια εποχή με τη νεότερη επιστήμη και σε συνάρτηση με αυτήν. Η σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης τη συγκεκριμένη ιστορική περίοδο είναι ιδιαιτέρως στενή δεδομένου ότι η δεύτερη έχει αρχίσει να αυτονομείται από την πρώτη χωρίς όμως να έχει αποκοπεί τελείως από αυτήν. Ο επιστήμονας δεν διαφοροποιείται ακόμα ξεκάθαρα από τον φιλόσοφο. Έτσι είναι εφικτό για το ίδιο άτομο να συνεισφέρει με ουσιαστικό τρόπο και στα δύο πεδία. Εδώ ο ίδιος ο Ντεκάρτ, πιθανότατα ο κατεξοχήν φιλόσοφος-επιστήμονας της νεότερης εποχής, είναι το επιφανέστερο παράδειγμα. Η νέα φιλοσοφία συντονίστηκε με την επιστήμη, διδάχτηκε από τις μεθόδους της, υιοθέτησε τη νέα εικόνα της φύσης και του ανθρώπου, εκλέπτυνε και διέδωσε τη μηχανοκρατική θεωρία, αξιοποίησε στο έπακρο τα διδάγματα των μαθηματικών και συμμερίστηκε το αίτημα για πρακτική χρησιμότητα. Η νέα φιλοσοφία συμπορεύτηκε για ένα χρονικό διάστημα με την αναδυόμενη επιστήμη χωρίς όμως να απορροφηθεί από αυτήν ή να μετεξελιχθεί σε αυτήν. Τα κύρια γνωρίσματα της, υποστηρίζω, συνοψίζονται στα παρακάτω σημεία: α) καταγγελία της αυθεντίας, β) δριμεία κριτική στον αποστεωμένο σχολαστικισμό, γ) περιφρόνηση του αποκρυφισμού και των ανορθόλογων θεωριών και πρακτικών όπως η μαγεία, η αλχημεία και η αστρολογία, δ) εμπιστοσύνη στον «φυσικό Λόγο», ε) διαχωρισμός της θρησκευτικής πίστης από τον φιλοσοφικό Λόγο, στ) συνδιαλλαγή με την ανατέλλουσα επιστήμη, ζ) οντολογική ανατίμηση του φυσικού κόσμου, η) επιδίωξη της σαφήνειας, της βεβαιότητας και της πρακτικής ωφέλειας. Θα δούμε αντιπροσωπευτικά πώς εκφράζονται αυτά τα χαρακτηριστικά στο έργο τριών νέων φιλοσόφων, του Γκασσαντί, του Μπέικον και του Σορέλ. Αυτή η προσέγγιση θα μας επιτρέψει να εντάξουμε το καρτεσιανό εγχείρημα στο διανοητικό ρεύμα στο οποίο ανήκει και να πειστούμε ότι ο Ντεκάρτ δεν είναι ένας μοναχικός ήρωας που πήρε τη φιλοσοφία από το χέρι και την οδήγησε στοργικά στη νεότερη εποχή, όπως παρουσιάζεται καμιά φορά, αλλά

αποτελεί μέλος, επιφανές σίγουρα, ενός μεγάλου κινήματος από το οποίο δανείστηκε πολυάριθμες αντιλήψεις και στάσεις.

Το *Πρώτο Μέρος* ολοκληρώνεται με μια εκτενή θεώρηση του νεωτεριστικού πνεύματος με τη μορφή που εκφράζεται τον 17$^{ο}$ αιώνα. Για αυτό το ρεύμα, ο χρόνος δεν ισοδυναμεί με παρακμή και κατάπτωση, όπως συμβαίνει για τη μεσαιωνική σκέψη, η λέξη αρχαιότητα δεν είναι συνώνυμο, της αυθεντίας, της σπουδαιότητας και του μεγαλείου, η αλήθεια δεν συναρτάται με την παλαιότητα, η περιέργεια και η επιδίωξη της πρωτοτυπίας δεν θεωρούνται κακίες που οδηγούν στην αίρεση και την αμαρτία. Αντιθέτως, η προγονολατρεία καταγγέλλεται, ο νεωτερισμός απενοχοποιείται, η καινοτομία επιδοκιμάζεται, ο πειραματισμός ενθαρρύνεται. Οι νεωτεριστές αυτής της περιόδου απορρίπτουν την υποδούλωση στην αρχαία σοφία υποδεικνύοντας τα σφάλματα και τις ανεπάρκειές της, πιστεύουν στη διανοητική πρόοδο της ανθρωπότητας χάρη στην οποία οι νεότεροι αποδεικνύονται ικανότεροι και σοφότεροι από τους αρχαίους, είναι πεπεισμένοι για την πρωτοτυπία και την πολιτισμική γονιμότητα της εποχής τους, αισθάνονται ότι έχουν λίγα να παραλάβουν και πολλά να παραδώσουν, διεκδικούν το δικαίωμα στο καινούργιο και επαγγέλλονται, συχνά με μεγαλόσχημο τρόπο, τη συνολική ρήξη με το παρελθόν. Ωστόσο, στην πλειονότητά τους, φροντίζουν να διακρίνουν επιμελώς τον καλλιτεχνικό, επιστημονικό και φιλοσοφικό νεωτερισμό από τον θρησκευτικό και πολιτικό. Αντιπαραθέτοντας τις γνώμες νεωτεριστών (Μπέικον, Νωντέ, Λα Μοτ λε Βαγέ, Σορέλ, Γκλάνβιλ, Ροώ, Μαλμπράνς, Φοντενέλ, Περρώ) και συντηρητικών (Καμύ, Γκαράς, Υβ ντε Παρί, Ραπέν, Μποσσυέ) θα έχουμε την ευκαιρία να γνωρίσουμε τις θέσεις και τα επιχειρήματα των δύο πλευρών καθώς και τους όρους διεξαγωγής ενός έντονου και συχνά αψίθυμου διαλόγου που σημάδεψε πολυδιάστατα τη διανόηση της εποχής.

Έχοντας επισκοπήσει την επιστημονική επανάσταση, τον χαρακτήρα της νέας φιλοσοφίας και τη διαμόρφωση του νεωτεριστικού πνεύματος, παράγοντες που συνδιαμορφώνουν το πολιτισμικό υπόβαθρο από το οποίο αναδύεται ο Ντεκάρτ ως επιστήμονας, νέος φιλόσοφος και νεωτεριστής, θα περάσουμε στη θεώρηση του ιδρυτή της νεότερης σκέψης ως διανοούμενου, ιδιότητα στην οποία ο φιλόσοφος έρχεται να συναντήσει τον άνθρωπο. Στο *Δεύτερο Μέρος* (*Ο πατέρας της νεότερης φιλοσοφίας*), θα εξετάσουμε τι είδους διανοούμενος είναι ο Ντεκάρτ μελετώντας τις αντιλήψεις, τις στάσεις και τις επιδιώξεις του. Οι κύριες θέσεις μου είναι τρεις: α) ο Ντεκάρτ είναι ένας νεωτεριστής διανοούμενος, β) είναι ένας μετριοπαθής ή επιτήδειος νεωτεριστής, γ) ο νεωτερισμός του είναι φιλοσοφικός και ορθολογικός. Πριν μελετήσουμε αυτά τα σημεία, θα χρειαστεί να φωτίσουμε τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να διαβάζουμε και να ερμηνεύουμε τα κείμενά του. Ο λόγος για την ανακίνηση αυτού του ζητήματος είναι ότι στην εποχή του δεν υπήρχε ελευθερία έκφρασης, πράγμα που σημαίνει ότι οι τυχόν διαφωνούντες ή παρεκκλίνοντες όφειλαν να ζυγίζουν καλά τι έλεγαν και πώς το έλεγαν προκειμένου να μην

υποστούν κυρώσεις. Καθώς η ανεκτικότητα της θρησκευτικής και πολιτικής εξουσίας ήταν περιορισμένη, οι προοδευτικοί διανοούμενοι ήταν υποχρεωμένοι να μεταμφιέζουν τον λόγο τους και να μετέρχονται ποικίλα τεχνάσματα για να εκφράσουν τη σκέψη τους χωρίς να θέσουν σε κίνδυνο την προσωπική ελευθερία ή ακόμα και τη ζωή τους. Έτσι, πρέπει να προσεγγίζουμε κάθε κείμενο σε συνάρτηση με την ταυτότητα του δημιουργού του προσπαθώντας να διαβάσουμε πίσω από τις γραμμές, αν και όπου αυτό απαιτείται, προκειμένου να διακριβώσουμε όσο το δυνατόν πιο έγκυρα τις αληθινές προθέσεις του συγγραφέα. Για να φωτίσουμε το ζήτημα, θα θεωρήσουμε την ελευθερία του σκέπτεσθαι στις μέρες του Ντεκάρτ (κεφ. 3), θα επισημάνουμε τους κινδύνους που διέτρεχαν οι αντιφρονούντες και θα αναδείξουμε ορισμένες από τις συμπεριφορές και τα τεχνάσματα των ελευθεροφρόνων. Επίσης, θα εξετάσουμε τη σύγκρουση μεταξύ ελευθεροφροσύνης και συντηρητισμού στο Παρίσι της δεκαετίας του 1620 επειδή ο Ντεκάρτ έζησε εκεί, κατά διαστήματα, τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο, επηρεάστηκε από τις ιδεολογικές συζητήσεις και διαμάχες που δονούσαν την πνευματική ζωή της πόλης και γνωρίστηκε με πολλούς διανοούμενους, με ορισμένους από τους οποίους κράτησε μακροχρόνια επαφή. Παρότι προς το τέλος της συγκεκριμένης δεκαετίας αποφάσισε να μετοικήσει στην Ολλανδία, δεν έπαψε ποτέ να ενημερώνεται για τις πνευματικές αναζητήσεις και αναστατώσεις της γαλλικής πρωτεύουσας και ενίοτε να παρεμβαίνει σε αυτές.

Ο Γάλλος φιλόσοφος, υποστηρίζω, μπορεί να χαρακτηριστεί επιτήδειος νεωτεριστής επειδή ζυγίζει και υπολογίζει προσεκτικά τις θέσεις και τις εκφράσεις του, φροντίζει να κρατά ισορροπίες αποφεύγοντας τη μετωπική σύγκρουση και τις μάταιες προστριβές, επιχειρεί να ανακαινίσει χωρίς να σοκάρει, επιδιώκει το μέγιστο κέρδος για τις ιδέες του με το ελάχιστο κόστος για τον εαυτό του και γενικά αναπτύσσει μια προσεκτική φιλοσοφική διπλωματία μέσω της οποίας πασχίζει να καταστήσει πιο εύπεπτες τις νεωτεριστικές του προτάσεις, να ελιχθεί χωρίς ωστόσο να γλιστρήσει στην ανειλικρίνεια ή τη διπροσωπία και τελικά να νομιμοποιήσει την αναζήτηση καινούργιων οδών στη φιλοσοφία. Για να καθησυχάσει τους φόβους των συντηρητικών, επιδεικνύει με κάθε ευκαιρία την ευλάβεια και την ευπείθειά του ενώ παράλληλα επιδιώκει να πείσει ότι η φιλοσοφική παρέκκλιση δεν συνεπάγεται αμφισβήτηση της χριστιανικής πίστης ή της πολιτικής τάξης και επομένως ότι η νέα φιλοσοφία δεν απειλεί με αποσταθεροποίηση το κράτος ή τη θρησκεία. Αναλύοντας τις παραπάνω θέσεις, θα φωτίσουμε τη στρατηγική και τις επιδιώξεις του (κεφ. 4) και στη συνέχεια θα συζητήσουμε τη σχέση Λόγου και Πίστης στο έργο του (κεφ. 5) προκειμένου να φωτίσουμε τη στάση και τις απαντήσεις του σε αυτό το εξαιρετικά ευαίσθητο ζήτημα που συνδέεται με την προβληματική της παρούσας ενότητας.

Σε ό,τι αφορά γενικά τον νεωτερισμό του, υποστηρίζω ότι είναι *φιλοσοφικός* και *ορθολογικός* (κεφ. 6). Φιλοσοφικός, επειδή περιορίζεται αυστηρά στο πεδίο του στοχασμού απορρίπτοντας τις θρησκευτικές ή πολιτικές ανατροπές, και ορθολογικός, επειδή ομνύει στον

Λόγο αποδοκιμάζοντας τις παράταιρες ή ευφάνταστες θεωρητικές κατασκευές που αποσκοπούν περισσότερο στον εντυπωσιασμό παρά στην αλήθεια. Σε αγαστή σύμπνοια με το κύριο ρεύμα της νέας φιλοσοφίας, ο Ντεκάρτ επικρίνει σκληρά την εριστική, αβέβαιη και ατελέσφορη σχολαστική σκέψη ευαγγελιζόμενος την εδραίωση μιας νέας φιλοσοφίας που θα στηρίζεται στον ορθό Λόγο, θα καλλιεργεί τη βεβαιότητα και θα έχει πρακτική χρησιμότητα. Πεπεισμένος για την ανάγκη μιας ριζικής ανακαίνισης του ευρωπαϊκού πνεύματος, επικροτεί την εξερεύνηση νέων δρόμων, επιζητά όχι τη συνέχεια αλλά την τομή και απευθύνει κάλεσμα για ένα νέο ξεκίνημα υπό την αιγίδα του άδολου και φυσικού Λόγου. Η νεωτεριστική του διάθεση φανερώνεται με χαρακτηριστικό τρόπο στη στάση του απέναντι στα βιβλία και την ανάγνωση: αποδοκιμάζοντας τα ανοικονόμητα διαβάσματα και τη στείρα λογιοσύνη, φιλοδοξεί να είναι πρωτοπόρος και όχι ακόλουθος, επιστήμονας και όχι λόγιος, ανακαινιστής και όχι σχολιαστής, αυθεντικός στοχαστής και όχι εμβριθής πολυμαθής, δημιουργός του καινούργιου και όχι καταναλωτής του παλιού. Στο ίδιο πλαίσιο, θα παρακολουθήσουμε την προσωπική του μάχη ενάντια στην παλιά φιλοσοφία και τους οπαδούς της (κεφ. 7). Εξιστορώντας τη λεγόμενη έριδα της Ουτρέχτης, θα μάθουμε πώς έγινε δεκτός ο καρτεσιανισμός στα πρώτα του βήματα, θα γνωρίσουμε τα επιχειρήματα που επιστράτευσε ο ίδιος ο Ντεκάρτ ενάντια στους συντηρητικούς και θα διαπιστώσουμε το είδος των αντιστάσεων που αντιμετώπισε στην προσπάθειά του να υπερασπιστεί και να νομιμοποιήσει τη νέα φιλοσοφία. Στο υλικό αυτής της έριδας μπορεί να αναγνωρίσει κανείς πολλές από τις τυπικές ιδέες και στάσεις τόσο του συντηρητικού στρατοπέδου, από τη μια μεριά, όσο και του νεωτεριστικού, από την άλλη.

Στο ίδιο *Μέρος* θα εξετάσουμε τη νεωτεριστική συνηγορία του Μαλμπράνς (κεφ. 6.3.) επειδή αναπαράγει, προεκτείνει και αναπτύσσει πολλά από τα βασικά μοτίβα του καρτεσιανού νεωτερισμού. Ο ορατοριανός οπαδός του Ντεκάρτ, πράγματι, διαχωρίζει προσεκτικά τον πολιτικο-θρησκευτικό νεωτερισμό, που απειλεί την κοινωνική συνοχή, από τον φιλοσοφικό, που προάγει την ανθρώπινη γνώση, διακρίνει τον νηφάλιο νεωτερισμό που σέβεται τις επιταγές του ορθού Λόγου από την άκριτη καινοθηρία που τείνει προς την παραδοξολογία και τον εντυπωσιασμό, αποδοκιμάζει με δριμύτητα την προσκόλληση στην παράδοση, πιστεύει ειλικρινά στην ελεύθερη διακίνηση των ιδεών και στην πρόοδο του ανθρώπινου πνεύματος, καυτηριάζει τις παθογένειες της διανόησης που παρεμποδίζουν την ανεξάρτητη και δημιουργική σκέψη και αντιμετωπίζει την περιέργεια και το καινούργιο ως ελπίδα και όχι ως απειλή.

Στο *Τρίτο Μέρος* (*Η καρτεσιανή φιλοσοφία*) επιχειρώ μια κριτική παρουσίαση της καρτεσιανής φιλοσοφίας. Επέλεξα να προσαρμόσω αυτή την παρουσίαση στην οπτική από την οποία προσεγγίζει το καρτεσιανό έργο η σύγχρονη έρευνα και όχι στην οπτική από την οποία προσεγγίζει τη φιλοσοφία ο ίδιος ο Ντεκάρτ. Εκείνος, πράγματι, θεωρούσε ότι στο πεδίο της φιλοσοφίας πρέπει να ξεκινάμε από τη μεθοδολογία, στη συνέχεια να περνάμε στη μεταφυσική

όπου, κατά τη γνώμη του, βρίσκονται τα θεμέλια όλων των ανθρώπινων γνώσεων, και έπειτα να αναπτύσσουμε τη φυσική που είναι ο γονιμότερος και χρησιμότερος κλάδος της φιλοσοφίας. Αντιλαμβανόταν τη μεθοδολογία ως μια προπαρασκευή για το ορθώς σκέπτεσθαι, τη μεταφυσική ως την επιστήμη των πρώτων αρχών και τη φυσική ως τον κλάδο στον οποίο πρέπει να επενδύει ο φιλόσοφος το συντριπτικά μεγαλύτερο μέρος των κόπων και των ερευνών του. Αν και αναγνώριζε το επιστημολογικό πρωτείο και τη σπουδαιότητα της μεταφυσικής, ήθελε να είναι περισσότερο φυσικός επιστήμονας παρά μεταφυσικός στοχαστής με την κλασική έννοια. Επίσης, εκτιμούσε την ηθική και την πολιτική φιλοσοφία αλλά δεν τις καλλιέργησε. Έτσι μια παρουσίαση που θα σεβόταν τις καρτεσιανές προτεραιότητες θα ακολουθούσε την παραπάνω τάξη (μεθοδολογία, μεταφυσική, φυσική) δίνοντας έμφαση στην τελευταία. Ωστόσο, η φυσική του Ντεκάρτ δεν έχει πλέον παρά ιστορικό ενδιαφέρον ενώ, αντιθέτως, η μεταφυσική του εξακολουθεί να γίνεται αντικείμενο πολυάριθμων μελετών και ζωηρών συζητήσεων. Έτσι θα προσεγγίσουμε πρώτα την καρτεσιανή φυσική, στη συνέχεια θα περάσουμε στη μεθοδολογία, που συνιστά προαπαιτούμενο για την κατανόηση της καρτεσιανής μεταφυσικής, και θα αφήσουμε τη μεταφυσική για το τέλος προκειμένου να τη συζητήσουμε με περισσότερη προσοχή και σε περισσότερη έκταση. Συνδέοντας το παρόν *Μέρος* με τα δύο προηγούμενα, θα προσπαθήσω να δείξω κατά περίπτωση ποια στοιχεία παραλαμβάνει ο Ντεκάρτ από την παραδοσιακή φιλοσοφία, πώς διαλέγεται με τους άλλους νεωτεριστές του καιρού του και ποιες ιδέες συνεισφέρει ο ίδιος. Με αυτόν τον τρόπο θα φωτίσουμε τον τρόπο με τον οποίο εντάσσεται στην εποχή του όχι πια στο επίπεδο των διανοητικών στάσεων και επιδιώξεων, όπως στο προηγούμενο *Μέρος*, αλλά στο επίπεδο των φιλοσοφικών ιδεών.

Στην αρχή θα θεωρήσουμε τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Ντεκάρτ την ιστορία της φιλοσοφίας (κεφ. 1) και, αφού δείξουμε ότι ευθυγραμμίζεται πλήρως με την κρατούσα αντίληψη της εποχής του, θα εκθέσουμε τις κεντρικές γραμμές της φιλοσοφίας του (κεφ. 2). Σε αυτό το σημείο μπορεί κανείς να αναγνωρίσει εύκολα τα βασικά μοτίβα της «νέας φιλοσοφίας» του 17$^{ου}$ αιώνα. Πιο συγκεκριμένα, ο Ντεκάρτ: α) απορρίπτει κάθε αυθεντία στο πεδίο της φιλοσοφίας, β) περιφρονεί τον ανορθολογισμό, τον αποκρυφισμό και τις ψευδοεπιστήμες όπως η μαγεία, η αλχημεία και η αστρολογία, γ) αδιαφορεί για την αρχαιομάθεια και την καλλιέπεια που εκθείαζαν οι ουμανιστές, δ) επικροτεί τη σύγκλιση της θεωρίας με την πράξη και του πνεύματος με την τεχνική, ε) αναγνωρίζει (παρά τον ρασιοναλισμό του) την αξία της εμπειρίας, στ) πιστεύει ακράδαντα στη χρησιμότητα των μαθηματικών πρωτοστατώντας μάλιστα στη σύζευξή τους με τη φυσική επιστήμη, ζ) υιοθετεί το μηχανοκρατικό κοσμοείδωλο εργαζόμενος για τη διαλεύκανση και την επικράτησή του, η) προσανατολίζει τη σκέψη και τη δράση του προς την πρακτική χρησιμότητα, και θ) εμπιστεύεται τις δυνάμεις του ανθρώπινου Λόγου. Ως προς το τελευταίο

σημείο, προτείνω μια διαφοροποίηση του όρου *ορθολογισμός* από τον όρο *ρασιοναλισμός* για λόγους που θα εξηγηθούν στο συγκεκριμένο κεφάλαιο.

Μετά από αυτές τις παρατηρήσεις σχετικά με τον γενικό χαρακτήρα της καρτεσιανής φιλοσοφίας, θα περάσουμε στην πρώτη ενότητα αυτού του *Μέρους*, η οποία αφορά στη φυσική φιλοσοφία (κεφ. 3). Πρώτα θα ανασκοπήσουμε την επιστημονική σταδιοδρομία του Γάλλου φιλοσόφου και στη συνέχεια θα εστιάσουμε στους τρεις κύριους κλάδους που υπηρέτησε, τη φυσική (κεφ. 3.1.), την κοσμολογία (κεφ. 3.2.) και την ιατρική (κεφ. 3.3.).

Στη δεύτερη ενότητα του *Τρίτου Μέρους* (κεφ. 4) θα θεωρήσουμε την καρτεσιανή μεθοδολογία. Στην αρχή θα εξετάσουμε την κριτική που ασκήθηκε από διακεκριμένους στοχαστές της πρώιμης νεότερης εποχής (Λαυρέντιος Βάλλα, Ροδόλφος Αγκρίκολα, Ράμους, Γκασσαντί, Μπέικον) στο παλιό μοντέλο γνώσης, την αριστοτελική-σχολαστική λογική (κεφ. 4.1.). Αυτή η αναδίφηση θα επιτρέψει τον φωτισμό του πλαισίου στο οποίο αναπτύσσεται το καρτεσιανό εγχείρημα για ανανέωση των διαδικασιών και του περιεχομένου της γνώσης. Έπειτα, θα προσεγγίσουμε τη μέθοδο του Ντεκάρτ όπως εκτίθεται στους *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας* (κεφ. 4.2.) και στον *Λόγο περί της μεθόδου* (κεφ. 4.3.).

Στην τρίτη και τελευταία ενότητα του *Τρίτου Μέρους* (κεφ. 5) θα μελετήσουμε εκτενώς τη μεταφυσική σκέψη του Ντεκάρτ. Θα συζητήσουμε πρώτα τον ορισμό, το αντικείμενο, τον σκοπό, τη μέθοδο και τη θέση της μεταφυσικής στην καρτεσιανή φιλοσοφία. Και εδώ (κεφ. 5.1.), θα φωτίσουμε την τοποθέτηση του Γάλλου φιλοσόφου σε σχέση με την εποχή του εξετάζοντας, από τη μια πλευρά, τη φυσιογνωμία της παραδοσιακής μεταφυσικής όπως εκφράζεται στο έργο του Σουάρεθ, του Γκοκλένιους, του Ντυπλέξ, του Ευστάθιου του αγίου Παύλου, του Γκοντάρ και του Άλστεντ (κεφ. 5.1.1.), και, από την άλλη πλευρά, τον ρόλο της μεταφυσικής στο έργο διακεκριμένων νεωτεριστών φιλοσόφων όπως ο Μπέικον, ο Γκασσαντί και ο Χομπς (κεφ. 5.1.2.). Η χαρτογράφηση αυτών των διαφορετικών οπτικών θα μας επιτρέψει να προσδιορίσουμε και να αξιολογήσουμε με πιο δόκιμο και εύστοχο τρόπο το καρτεσιανό εγχείρημα. Χαρακτηρίζω την καρτεσιανή μεταφυσική *φτενή* (κεφ. 5.1.3.) επειδή είναι σαφώς πιο λιτή και συρρικνωμένη σε σύγκριση με την παραδοσιακή. Ο Ντεκάρτ, πράγματι, επιδοκιμάζει την επιστημολογική πρωτοκαθεδρία της και επεξεργάζεται ένα καινούργιο μεταφυσικό σύστημα (σε αντίθεση με τους άλλους τρεις νεωτεριστές που αναφέρονται παραπάνω) αλλά δεν παρασύρεται στους σκοτεινούς θεωρησιακούς, εννοιολογικούς και λογικιστικούς δαιδάλους του αριστοτελικού σχολαστικισμού. Δανείζεται επιλεκτικά ορισμένες έννοιες και διακρίσεις από την παραδοσιακή μεταφυσική, αλλά συρρικνώνει το αντικείμενό της, την αποδεσμεύει από τη λογική και αναμορφώνει τον προσανατολισμό και τις διαδρομές της τείνοντας τελικά προς θέσεις που δεν απέχουν πολύ από τον ντεϊσμό.

Στη συνέχεια θα παρακολουθήσουμε την ανάπτυξη και θα μελετήσουμε το περιεχόμενο της καρτεσιανής μεταφυσικής εστιάζοντας στον *Λόγο περί της μεθόδου* (κεφ. 5.3.) και κυρίως στους *Στοχασμούς περί πρώτης φιλοσοφίας* (κεφ. 5.5.). Αφού δείξουμε τη διαφορά μεταξύ *στοχασμού* (meditatio) και *διχογνωμίας* (disputatio), διασαφηνίζοντας έτσι το είδος του φιλοσοφικού λόγου που επιλέγει να χρησιμοποιήσει ο Ντεκάρτ και τις αιτίες για τις οποίες το κάνει (κεφ. 5.5.1.), θα φωτίσουμε τον σκοπό και τη μέθοδο του έργου (κεφ. 5.5.2.). Εν συνεχεία θα ανοίξουμε μια παρένθεση για να εξετάσουμε τη σκεπτικιστική κρίση των αρχών του 17ου αιώνα, όπως εκφράζεται αντιπροσωπευτικά στα έργα του Σάντσεθ, του Μονταίνιου, του Σαρόν, του Καμύ, του Γκασσαντί και του Λα Μοτ λε Βαγέ (κεφ. 5.5.3.), με τον απώτερο στόχο να κατανοήσουμε πληρέστερα τις γνωσιολογικές επιδιώξεις του Ντεκάρτ καθώς και τη σχέση δογματισμού και σκεπτικισμού στο έργο του (κεφ. 5.5.3.1.). Όσον αφορά στο ίδιο το κείμενο των *Στοχασμών*, θα συνοψίσουμε την επιχειρηματολογία καθενός από τους έξι Στοχασμούς ξεχωριστά, ανασυστήνοντας τη συλλογιστική και την εσωτερική συνοχή του έργου, και στη συνέχεια θα παραθέσουμε τις κυριότερες από τις Αντιρρήσεις που διατυπώθηκαν εναντίον τους μαζί με τις τυχόν απαντήσεις του συγγραφέα, επισημαίνοντας τα χάσματα ή τα σφάλματα της συλλογιστικής και αναδεικνύοντας τα κύρια σημεία της συζήτησης που έλαβε χώρα (κεφ. 5.5.4.). Επίσης, στις υποσημειώσεις θα κάνουμε συχνές παραπομπές σε έργα καρτεσιανών και αντικαρτεσιανών του δεύτερου μισού του 17ου αιώνα (Ρέγκιους, Ντε λα Φορζ, Λεγκράν, Κορντμουά, Υέ, Ρεζί, Ντυ Αμέλ, Περρώ, Λάιμπνιτς, κ.ά.) για να φανεί η επίδραση που άσκησε ο καρτεσιανισμός και να σκιαγραφηθούν οι γραμμές πάνω στις οποίες κινήθηκε η ανάπτυξη και συζήτηση συγκεκριμένων καρτεσιανών θεματικών μετά τον θάνατο του ίδιου του Ντεκάρτ. Αυτή η ενότητα ολοκληρώνεται με μια θεωρητική ανάλυση της αντίληψης περί αληθείας (κεφ. 5.5.5.), της νοησιαρχίας και της εμφυτοκρατίας του Γάλλου φιλοσόφου (κεφ. 5.5.6.), η οποία ανάλυση αποσκοπεί στην πληρέστερη θεώρηση και κατανόηση της καρτεσιανής γνωσιολογίας, μια παρουσίαση του διαλόγου Ντεκάρτ-Γκασσαντί (κεφ. 5.5.7.), η οποία προοικονομεί τη μεγάλη φιλοσοφική αντιπαράθεση μεταξύ ρασιοναλισμού και εμπειρισμού, και μια συνολική κριτική αποτίμηση των *Στοχασμών* (κεφ. 5.5.8.). Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να εξετάσουμε πολλές άλλες πλευρές της καρτεσιανής μεταφυσικής. Σκοπός μου δεν ήταν να τις προσεγγίσω όλες αλλά να θίξω τις κυριότερες. Έτσι επέλεξα να δώσω έμφαση σε εκείνες που βρίσκονται στον πυρήνα της και άσκησαν μεγαλύτερη επίδραση στην εξέλιξη των φιλοσοφικών ιδεών.

Σε όλη την έκταση της διατριβής, προσπάθησα να λάβω υπόψη τη σύγχρονη έρευνα πάνω στο καρτεσιανό έργο και συγχρόνως να αξιοποιήσω στον μέγιστο δυνατό βαθμό τις πρωτογενείς πηγές που τίθενται πλέον απλόχερα στη διάθεση των ερευνητών χάρη στις ψηφιακές βιβλιοθήκες. Η σύγχρονη έρευνα πάνω στο καρτεσιανό έργο έχει να επιδείξει πολλούς και σπουδαίους μελετητές (Alquié, Cottingham, Gaukroger, Gilson, Gouhier, Guéroult, Hatfield,

Koyré, Marion, Rodis-Lewis, Sorell, Wilson, κ.ά.). Δεν επιχείρησα να επισκοπήσω την οπτική καθενός, να συγκρίνω τις ερμηνείες τους ή να συνοψίσω τον σύγχρονο διάλογο στις καρτεσιανές σπουδές, για δύο λόγους. Πρώτον, επειδή αυτό γίνεται με επάρκεια και εμβρίθεια σε έργα των παραπάνω μελετητών, και δεύτερο, επειδή θεώρησα ότι μια φρέσκια αναδίφηση των πρωτογενών πηγών θα μπορούσε ενδεχομένως να τροφοδοτήσει μια πιο πρωτότυπη και γόνιμη προσέγγιση. Δεν πιστεύω ότι όλα τα προβλήματα που τίθενται από τα καρτεσιανά κείμενα μπορούν να διευθετηθούν μέσω των ίδιων των καρτεσιανών κειμένων, όπως επιχειρείται συχνά. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτή η προσέγγιση είναι χρήσιμη και ότι μπορεί να φωτίσει τη δομή του έργου, την αλληλεξάρτηση των εννοιών και τις συνάψεις των συλλογισμών. Το μειονέκτημά της είναι ότι αποκόπτει το κείμενο από την εποχή του, δυσχεραίνοντας την προσπάθεια για δόκιμη και ισόρροπη αποτίμηση της πρωτοτυπίας και των επιδράσεών του, και έχει την τάση να αμβλύνει τα κενά, τις αντιφάσεις και τις αστοχίες του. Κύρια επιδίωξή μου ήταν να μελετήσω τον Ντεκάρτ στην εποχή του και να δω τι μπορεί να μας μάθει αυτός για την εποχή του και η εποχή του για αυτόν.

# ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

# Η ΠΡΩΙΜΗ ΝΕΟΤΕΡΗ ΕΠΟΧΗ

## 1. ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗ ΣΤΟΥΣ ΝΕΟΤΕΡΟΥΣ ΧΡΟΝΟΥΣ

Η πρώτη παγκοσμιοποίηση συντελέστηκε τον 16ο με 17ο αιώνα. Τότε, για πρώτη φορά, οι διάσπαρτοι γεωγραφικοί τόποι που, στα μάτια του απλού ταξιδιώτη, εκτείνονται απεριόριστα και απρόβλεπτα προς όλες τις κατευθύνσεις, ενοποιήθηκαν σε ένα σύνολο με καθορισμένα όρια, οι άπειροι γήινοι ορίζοντες συντμήθηκαν σε μια πεπερασμένη υδρόγειο σφαίρα και οι αντίποδες, που μέχρι τότε χάνονταν στην αχλύ του θρύλου ή της εικασίας, μετατράπηκαν σε χαρτογραφημένη πραγματικότητα. Η απεραντοσύνη της γης και των θαλασσών συρρικνώθηκε, οριοθετήθηκε και καταμετρήθηκε. Τα πλοία, οδηγημένα από το «θαυμαστό» νεύμα της πυξίδας, γεφύρωσαν τον «νέο κόσμο» με τον παλιό φέρνοντας κοντά ακόμα και τις πιο άγριες και απομακρυσμένες περιοχές. Εφεξής, «τα άκρα της Ανατολής και της Δύσης, του Νότου και του Βορά επικοινωνούν και οι άνθρωποι, χωρισμένοι από τόσες θάλασσες, τόσο απομακρυσμένοι και διαφορετικοί οι μεν από τους δε, επισκέπτονται ο ένας τον άλλο μέσω της ναυσιπλοΐας που έχει γίνει πιο ασφαλής και πιο εύκολη χάρη σε πολλές καινούργιες εφευρέσεις».[1] Ήταν η πρώτη φορά στην ανθρώπινη ιστορία που κατέστη δυνατή η συνάντηση, συχνά αιματηρή είναι αλήθεια, ανθρώπων από όλες τις ηπείρους. Με τους εμπόρους και τους εξερευνητές να ταξιδεύουν σε όλα τα μήκη και τα πλάτη της υφηλίου, με την επικοινωνία να γίνεται όλο και πιο εύκολη και συχνή, οι ιστορικοί διέβλεψαν την ανατολή μιας νέας εποχής όπου ολόκληρη η ανθρωπότητα θα αποτελούσε πλέον μια «*παγκόσμια Πολιτεία*».[2]

Αυτή η ιστορική ενοποίηση υπήρξε έργο κυρίως των λαών της δυτικής Ευρώπης που εκείνη την περίοδο εξερευνούσαν με βουλιμία, εμπορεύονταν άπληστα και διαγκωνίζονταν λυσσαλέα για την κατάκτηση των χωρών που αναδύθηκαν στην άλλη άκρη των ωκεανών αλλά και για την ηγεμονία στην ευρωπαϊκή ήπειρο. Είναι εποχή βάρβαρων συμπλοκών, που σπάνια λείπουν από την ανθρώπινη ιστορία, αλλά και σπουδαίων πολιτισμικών επιτευγμάτων αφού εξερευνώνται νέοι τόποι, στη Γη και στον ουρανό, κατασκευάζονται καινούργια εργαλεία και

---

[1] Λε Ρουά, *Περί της καταγωγής, αρχαιότητας, προόδου, εξοχότητας και χρησιμότητας της πολιτικής τέχνης*, Le Roy (1568α: 6).

[2] «Omnes homines secum ipsi, et cum Republica mundana, velut in una eademque civitate mirabiliter conspirant», Ζαν Μποντέν, *Μέθοδος για την εύκολη γνώση των ιστοριών*, Bodin (1566: 360). Μια δεκαετία αργότερα ο Λουί λε Ρουά επαναλαμβάνει: «Εφόσον μπορούμε στ' αλήθεια να βεβαιώσουμε ότι σήμερα ο κόσμος έχει αποκαλυφθεί εντελώς και όλο το ανθρώπινο γένος έχει γίνει γνωστό, όλοι οι θνητοί μπορούν τώρα να κοινωνήσουν ο ένας στον άλλο τα επιτεύγματά τους και να καλύψουν αμοιβαία την ένδειά τους σαν κατοικούντες σε μία και την αυτή πόλη και παγκόσμια πολιτεία [une même cité et republique mondaine]», *Περί της μετάπτωσης ή της ποικιλομορφίας των πραγμάτων στο σύμπαν*, κεφ. 11, Le Roy (1575: 112).

μηχανήματα, εφευρίσκονται πρωτότυπες καλλιτεχνικές φόρμες και προτείνονται νέες θρησκευτικές, πολιτικές, φιλοσοφικές και επιστημονικές ιδέες.[1] Η πυξίδα, η πυρίτιδα και η τυπογραφία, τα τρία εμβλήματα της εποχής, μεταμορφώνουν τη ναυσιπλοΐα, τη διεξαγωγή του πολέμου και την πνευματική ζωή. Από τις νέες χώρες της ανατολής και της δύσης καταφτάνουν πρωτάκουστες ιστορίες και πρωτόφαντα αντικείμενα: σπάνια ορυκτά, παράξενα απολιθώματα, άγνωστα ζώα και φυτά.[2] Ανακαλύπτονται παράξενοι λαοί και φυλές που εντυπωσιάζουν και προβληματίζουν με τα αλλόκοτα ήθη και τις αντιλήψεις τους. Ενώ πραγματοποιείται το πρώτο ναυτικό ταξίδι γύρω από τη Γη, οι πλανήτες αρχίζουν να στρέφονται γύρω από τον Ήλιο και το αίμα να κυκλοφορεί στο σώμα των ζώων και του ανθρώπου. Οι χώροι και οι χρόνοι διαστέλλονται προκαλώντας τη διάρρηξη του μικρού και κλειστού μεσαιωνικού κόσμου. Η χρονολόγηση μεταβάλλεται με την αντικατάσταση του ιουλιανού ημερολογίου από το γρηγοριανό. Εγκαινιάζονται οι πρώτοι βοτανικοί και ζωολογικοί κήποι, τα πρώτα αστεροσκοπεία και τα πρώτα μουσεία. Οι φυσικές επιστήμες βιώνουν μια πραγματική «επανάσταση» που θα αλλάζει εκ βάθρων τη μορφή του φυσικού κόσμου και τον τρόπο προσέγγισής του ενώ στα γράμματα και τις τέχνες καλλιεργούνται καινούργιες φόρμες και τεχνικές.

Η μεσαιωνική θρησκευτικότητα υποχωρεί ενισχύοντας την εκκοσμίκευση στον ιδιωτικό και συλλογικό βίο. Η Μεταρρύθμιση κατακερματίζει τη θεσμική και δογματική ενότητα της δυτικής χριστιανοσύνης[3] ενώ μια πλειάδα δοξασιών και σεκτών (ορισμένες προκλητικά ριζοσπαστικές) προκαλούν γενικευμένη σύγχυση αλλά και γόνιμες συζητήσεις αμφισβητώντας εκ βάθρων τη θρησκευτική κληρονομιά, τη νομιμότητα των εκκλησιαστικών θεσμών και την εγκυρότητα των χριστιανικών δογμάτων. Γεννιούνται μανιασμένες θεολογικές διαφωνίες, ενίοτε εξωφρενικά λεπτεπίλεπτες, που πυροδοτούν θρησκευτικές ρήξεις, κοινωνικές αναταραχές και πολεμικές συρράξεις από όπου δεν λείπουν οι φρικαλεότητες. Αλληλομισούμενες ομολογίες και παρατάξεις διεκδικούν για τον εαυτό τους το αποκλειστικό προνόμιο της αλήθειας και της ευσέβειας. Οι άυλες δοξασίες συμπλέκονται με τα εγκόσμια συμφέροντα καθώς έθνη, βασιλικοί οίκοι και θρησκευτικές παρατάξεις συμμαχούν ή συγκρούονται ανάλογα με τον εκάστοτε συσχετισμό δυνάμεων, τις ιδεολογικές συγγένειες και τα γεωπολιτικά ή οικονομικά συμφέροντα καθενός. Ο καθολικισμός αναγκάζεται να παραχωρήσει μεγάλο μέρος της κοσμικής εξουσίας και της πνευματικής του επιρροής ανεχόμενος την ίδρυση νέων χριστιανικών εκκλησιών σε μεγάλα

[1] Γενικά για την εποχή βλ. Green (1952), Pennington (1970)· Nordmann (1974). Για τη σημασία της επιστημονικής επανάστασης στο γενικό πλαίσιο του Δυτικού πολιτισμού βλ. Butterfield (1983: 173-188).

[2] «Νέες θάλασσες, νέες γαίες, νέοι ανθρώπινοι τρόποι, ήθη, νόμοι, έθιμα, νέα βότανα, δέντρα, κόμμεα, ηδύποτα, φρούτα, μεταλλεύματα, πουλιά, ψάρια και άλλα ζώα, νέοι δρόμοι του ουρανού και του ωκεανού όχι δοκιμασμένοι ακόμα, νέα ιδωμένα αστέρια, νέες εφευρέσεις όπως η Τυπογραφία, το Πυροβολικό και η χρήση της μαγνητικής βελόνας για τη ναυσιπλοΐα», *Θεώρηση πάνω στη γαλλική και την παγκόσμια ιστορία τούτου του καιρού*, Le Roy (1568β: 9r)

[3] Για τη φιλοσοφική σημασία της μεταρρύθμισης βλ. Randall (1962: 105-122)· Copenhaver & Schmitt (2007: 81-105) .

τμήματα της ηπείρου. Γίνεται τελικά δεκτό (με ανακούφιση ή αγανάκτηση) ότι οι θείες Γραφές μπορούν να ερμηνευτούν με περισσότερους τρόπους και να συνδεθούν με διαφορετικές λατρευτικές πρακτικές ενώ, ακόμα και μετά το τέλος των θρησκευτικών πολέμων, τα ακραία μεταρρυθμιστικά ρεύματα (αναβαπτιστές, σοκινιανοί) εξακολουθούν να υποδαυλίζουν τον σκεπτικισμό σπέρνοντας ανησυχία και τρόμο.

Παράλληλα με τις θρησκευτικές ζυμώσεις, εντατικοποιούνται οι πνευματικές αναζητήσεις. Η ανάπτυξη της τυπογραφίας στα μέσα του 15ου αιώνα και η ταχύτατη διάδοσή της σε ολόκληρη τη δυτική Ευρώπη –στην Οθωμανική αυτοκρατορία δεν επετράπη παρά τον 18ο αιώνα[1]– μεταμορφώνει άρδην τις συνθήκες αναπαραγωγής και διάδοσης του γραπτού λόγου. Η γνώση γίνεται πιο φθηνή και πιο προσιτή. Η πνευματική κληρονομιά που φυλασσόταν ζηλότυπα στις μεσαιωνικές βιβλιοθήκες μπορεί πλέον να κυκλοφορήσει από χέρι σε χέρι φτάνοντας σε κάθε ενδιαφερόμενο. Ο ακροατής που διδασκόταν δημοσίως από τον δάσκαλο δίνει τη θέση του στον μοναχικό αναγνώστη που μαθαίνει από το βιβλίο και ο πιστός, τον οποίο μέχρι τότε κανοναρχούσε ο ιεροκήρυκας, μπορεί πλέον να φωτιστεί μόνος του. Εφεξής οι ιδέες δημοσιεύονται και διαδίδονται με μεγαλύτερη ταχύτητα και αξιοπιστία, οι γνώσεις και οι πληροφορίες φτάνουν ευκολότερα στο ευρύ κοινό, οι ιδιώτες έχουν πλέον τη δυνατότητα να συγκροτήσουν μεγάλες προσωπικές βιβλιοθήκες. Εκτός από κείμενα, τυπώνονται χάρτες, πίνακες, διαγράμματα και εικόνες δίνοντας πρόσθετη ώθηση σε επιστημονικούς κλάδους που χρειάζονται την απεικόνιση, όπως η γεωγραφία, η βοτανική, η ζωολογία και η ανατομία.[2]

Σύντομα η προσπάθεια για ανάκτηση και διάδοση της υφιστάμενης γνώσης βρίσκεται αντιμέτωπη με πιεστικά ερωτήματα. Πόσα και ποια από τα γραπτά των αρχαίων επιβίωσαν στη διάρκεια των αιώνων; Ποια είναι η ιστορική και η διανοητική αξία καθενός; Πόσο αποτιμάται το πολιτισμικό κληροδότημα καθεμιάς από τις προηγούμενες ιστορικές περιόδους; Το κίνημα που ανέλαβε να δώσει απάντηση σε αυτά τα ζητήματα, επιτελώντας ένα αληθινό ξεκαθάρισμα λογαριασμών με τις προηγούμενες εποχές, είναι ο *Ουμανισμός*. Οι ουμανιστές αποδελτιώνουν, ταξινομούν, χρονολογούν και αξιολογούν το σύνολο της ευρωπαϊκής κληρονομιάς. Αναψηλαφώντας την ιστορία, κρίνουν την αμέσως προηγούμενη περίοδο σκοτεινή και βάρβαρη. Τότε ακριβώς καθιερώνεται να ονομάζεται υποτιμητικά *μεσαίωνας* (media tempestas, media ætas ή medium ævum): το σκοτεινό προπέτασμα που εμποδίζει τη λάμψη της καλλιεργημένης αρχαιότητας να φωτίσει τα νεότερα χρόνια. Απεναντίας ο ελληνορωμαϊκός πολιτισμός (όσο κι αν στερείτο το φως του χριστιανισμού) γίνεται αντικείμενο θαυμασμού και εξιδανίκευσης. Τα «παγανιστικά» έργα κρίνονται άξια προσοχής, μελέτης και μίμησης. Το σχολαστικό παιδευτικό

[1] Βλ. το σχετικό σατυρικό κείμενο του Βολταίρου, *Περί του φρικτού κινδύνου της ανάγνωσης* (*De l'horrible danger de la lecture*, 1765), στο Voltaire (1961: 713-714).

[2] Βλ. Paul F. Grendler, «Printing and censorship» στο Schmitt (1988: 25-53)· Rossi (2004: 107-123). Για μια διεξοδική πραγμάτευση του θέματος βλ. Eisenstein (1997) και Eisenstein (2004).

πρόγραμμα που βασιζόταν στη λογική, τη φυσική φιλοσοφία και τη μεταφυσική λοιδορείται ως ζοφερό και ξεπερασμένο. Ο μονολιθικός, ιερατικός λόγος του μεσαίωνα παραμερίζεται για χάρη μιας πολυδιάστατης παιδείας εμπνευσμένης από τα ελληνικά και λατινικά γράμματα.

Στόχος των ουμανιστών είναι το ξεθάψιμο και η αναβίωση του πλούτου και των επιτευγμάτων της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας. Για να ανακτήσουν τις πρωτογενείς πηγές, αναζητούν αγνοημένα χειρόγραφα στις μοναστηριακές βιβλιοθήκες της Δύσης και στα απομεινάρια της βυζαντινής αυτοκρατορίας. Εντρυφούν στη λατινική και την αρχαία ελληνική γλώσσα για να διαβάσουν και να κατανοήσουν τα κείμενα, αναπτύσσουν κριτικές μεθόδους για τον διαχωρισμό των γνήσιων έργων από τα ψευδεπίγραφα, αντιπαραβάλλουν τα χειρόγραφα, συμπληρώνουν τα κενά και αποκαθιστούν τις εκούσιες ή ακούσιες αλλοιώσεις των αντιγραφέων. Πασχίζουν να κατανοήσουν το νόημα, να εξηγήσουν τις δυσκολίες, να σχολιάσουν τις γνώμες και να αξιολογήσουν τις ιδέες. Εκπονούν νέες μεταφράσεις και κριτικές εκδόσεις λογοτεχνικών, ιστορικών, φιλοσοφικών και επιστημονικών έργων βελτιώνοντας την πρόσβαση σε όλο το φάσμα της παλαιότερης γραμματείας. Συγχρόνως, συγγράφουν νέα κείμενα προσπαθώντας να μιμηθούν και να συναγωνιστούν τα αρχαία πρότυπα. Παραμελώντας τη λογική, τη φυσική φιλοσοφία και τη μεταφυσική (αγαπημένοι κλάδοι των σχολαστικών) καθώς και τις μαθηματικές επιστήμες, προάγουν έναν νέο τύπο παιδείας βασισμένο στις *ανθρωπιστικές σπουδές* (studia humanitatis), δηλαδή στη γραμματική, τη ρητορική, την ποίηση, την ιστορία και την ηθική φιλοσοφία.

Οι ρέκτες αυτού του πνευματικού κινήματος σημάδεψαν τα γράμματα και τις τέχνες, επηρέασαν τα εκπαιδευτικά προγράμματα, αναμείχθηκαν στις θρησκευτικές μεταρρυθμίσεις, μετέβαλαν τις παραδοσιακές αξιολογήσεις, αλλά δεν μεταμόρφωσαν τη φιλοσοφία. Στη θέση της σχολαστικής αυθεντίας έβαλαν την αυθεντία της αρχαιότητας. Ήταν περισσότερο γλωσσομαθείς, γραμματικοί, ιστορικοί, λογοτέχνες παρά ανεξάρτητοι φιλόσοφοι. Ενδιαφέρθηκαν περισσότερο για το κείμενο παρά για το έργο και περισσότερο για το έργο παρά για τη σκέψη. Προτιμούσαν τη φιλολογία από τη φιλοσοφία, τη ρητορική από τη λογική, τη διαπαιδαγώγηση από τη θεωρία, τον κομψό λόγο από τη συλλογιστική δεινότητα. Θεώρησαν καθήκον τους όχι τόσο τη δημιουργία πρωτότυπων φιλοσοφικών έργων όσο την κατανόηση, την ερμηνεία και τη σύγκριση των αρχαίων στοχαστών. Προώθησαν ζωτικές εκπαιδευτικές μεταρρυθμίσεις αλλά δεν επιχείρησαν να ανατρέψουν ή να αντικαταστήσουν τον σχολαστικισμό. Ο μόνος κλάδος της φιλοσοφίας για τον οποίο ενδιαφέρθηκαν πραγματικά ήταν η ηθική, στο πλαίσιο της οποίας πραγματεύτηκαν την ελεύθερη βούληση, το υπέρτατο αγαθό, την αρετή και την κακία, τον θεωρητικό και τον πρακτικό βίο, την αθανασία της ψυχής και την αξιοπρέπεια του ανθρώπου.

Η κύρια προσφορά τους στη φιλοσοφία ήταν έμμεση. Της χάρισαν περισσότερα και πιο αξιόπιστα κείμενα, εκλεπτυσμένες κριτικές και ερμηνευτικές μεθόδους, βελτιωμένη εποπτεία

στην ιστορία της σκέψης και μεγαλύτερο φάσμα επιλογών. Επίσης, αν πολλές αλήθειες μαζί ματαιώνουν τις αξιώσεις καθεμίας χωριστά, συνέβαλαν στην ακύρωση των αυθεντιών πολλαπλασιάζοντας τον αριθμό τους. Αναδεικνύοντας τα ποικίλα φιλοσοφικά συστήματα και μοντέλα σκέψης που προσφέρονται από την παράδοση, κατέδειξαν ότι ο αριστοτελισμός δεν είναι η μόνη δυνατή επιλογή και πιθανότατα ούτε καν η πιο συμβατή με τον χριστιανισμό. Κατακρίνοντας τον στριφνό και «βάρβαρο» χαρακτήρα του σχολαστικισμού, πλαγιοκόπησαν τη μονοκρατορία του και εξέθρεψαν την ανάγκη για μια νέα φιλοσοφία.[1]

### 1.1. Η ανανέωση της φιλοσοφίας

Στη διάρκεια της Αναγέννησης φθείρεται το κυρίαρχο σχολαστικο-αριστοτελικό μοντέλο και πολλαπλασιάζονται οι προσφερόμενες επιλογές.[2] Οι φιλόσοφοι αποκτούν ακριβέστερη και πληρέστερη εικόνα των μορφών και της ιστορικής εξέλιξης της αρχαίας σκέψης. Όλο και περισσότεροι ευρωπαίοι μαθαίνουν να μελετούν την ελληνική φιλοσοφία από τα πρωτότυπα κείμενα. Η πληθώρα των καινούργιων πληροφοριών και εναυσμάτων υποκινεί την ανασύσταση ή τη σύσταση εναλλακτικών φιλοσοφικών συστημάτων ικανών να ανταγωνιστούν τον σχολαστικισμό. Ο αριστοτελισμός διακλαδίζεται σε περισσότερες τάσεις, συχνά αντιμαχόμενες, που ερίζουν για τον αληθινό Αριστοτέλη συντασσόμενες με τον ένα ή τον άλλο από τους Έλληνες ή τους Άραβες υπομνηματιστές του. Τα έργα του ίδιου του «Φιλοσόφου» διαβάζονται πιο προσεκτικά χάρη σε νέες μεταφράσεις και ακριβέστερες εκδόσεις του πρωτότυπου κειμένου. Επιχειρούνται νέες προσεγγίσεις που απομακρύνονται σημαντικά και ενίοτε επικίνδυνα από τον χριστιανίζοντα Αριστοτέλη των σχολαστικών.[3] Ο πλατωνισμός, που διέθετε ήδη ισχυρά ερείσματα στην πατερική και τη μεσαιωνική σκέψη, αυτονομείται. Τον 15$^{ο}$ αιώνα μεταφράζεται και εκδίδεται για πρώτη φορά ολόκληρο το πλατωνικό corpus και γίνεται καλύτερα γνωστός ο νεοπλατωνισμός της ύστερης αρχαιότητας – χωρίς να συνειδητοποιείται πλήρως η διανοητική και χρονολογική του απόσταση από τον ίδιο τον Πλάτωνα. Οι πιο ένθερμοι οπαδοί αυτού του ρεύματος (Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Cusanus) διακηρύσσουν την ανωτερότητα της πλατωνικής σκέψης τονίζοντας ότι εναρμονίζεται καλύτερα με τη χριστιανική θρησκεία αφού καταφάσκει καίρια δόγματα όπως η δημιουργία του κόσμου, η ύπαρξη θείας πρόνοιας και η

[1] Για τον ουμανισμό γενικά βλ. Nauert (1995)· Kristeller (1961: 3-23, 92-119)· Gay (1977: 257-268). Στα ελληνικά έχει μεταφραστεί το έργο του Nicola Festa, *Ουμανισμός. Τα κλασικά γράμματα στην Αναγέννηση*, μτφρ. Ν. Κυριαζόπουλος, Αθήνα: Τα νέα ελληνικά, 2000. Ειδικότερα για τη σχέση του ουμανισμού με τη φιλοσοφία βλ. Randall (1962: 47-64, 89-104)· Copenhaver & Schmitt (2007: 60-81)· Paul Oscar Kristeller, «Humanism» στο Schmitt (1988: 113-137)· Jill Kraye, «Philologists and philosophers», στο Kraye (1996: 142-160).

[2] Για μια συνοπτική παρουσίαση βλ. Cesare Vasoli, «The Renaissance concept of philosophy» στο Schmitt (1988: 57-74).

[3] Βλ. Kristeller (1961: 24-47)· Copenhaver & Schmitt (2007: 121-231).

αθανασία της ανθρώπινης ψυχής.[1] Οι φιλοσοφικές σχολές της ελληνιστικής και ρωμαϊκής εποχής (στωικισμός, σκεπτικισμός, επικουρισμός) διεκδικούν μεγαλύτερο μερίδιο στις προτιμήσεις της ευρωπαϊκής διανόησης. Ο Λίψιος (Joost Lips ή αλλιώς Justus Lipsius, 1547-1606) αναδεικνύεται σε κορυφαία φυσιογνωμία του νεοστωικισμού, ο Μονταίνιος (Michel de Montaigne, 1533-1595) αναβιώνει τον σκεπτικισμό, κυρίως στην *Απολογία του Ραιμόν Σεμπόν*, ενώ ο επικουρισμός (η πιο κακόφημη σχολή λόγω των υλιστικών της ροπών) χρειάστηκε να περιμένει λίγο περισσότερο για να βρει έναν επιφανή θιασώτη στο πρόσωπο του Πιερ Γκασσαντί (Pierre Gassendi, 1592-1655).[2]

Με την ανάκτηση της αρχαίας σκέψης, όπου ακόμα και οι προσωκρατικοί έτυχαν κάποιας προσοχής, κατανοήθηκε καλύτερα η παράδοση, δοκιμάστηκαν νέες προσεγγίσεις και εμπλουτίστηκε το φάσμα των δυνατών επιλογών. Συγχρόνως (πολύ σημαντικότερο για τη φιλοσοφία) πολλαπλασιάστηκαν τα ερωτηματικά και οι αμφιβολίες. Αν η Μεταρρύθμιση έδειξε, προς απογοήτευση όλων, ότι δεν υπάρχει μία και μοναδική οδός προς τη θρησκευτική αλήθεια και τη μεταθανάτια σωτηρία, η αναγεννησιακή έκρηξη των φιλοσοφικών δοξασιών προκάλεσε ένα παρόμοιο αποτέλεσμα στο πεδίο της εγκόσμιας σοφίας. Η πολυδιάσπαση των φιλοσοφικών γνωμών, σε έναν κόσμο που έτρεμε την αίρεση και γι' αυτό υποπτευόταν τη διαφωνία, επέτεινε την αναστάτωση των πνευμάτων.

Ο συγκρητισμός εμφανίστηκε εδώ σαν ένα πρόσφορο μέσο για την άμβλυνση των διαφορών και την κατασίγαση των παθών. Πολλοί φιλόσοφοι (κυρίως πλατωνιστές εμπνεόμενοι από τον Φιτσίνο) πίστεψαν σε μια πανάρχαια διαχρονική σοφία (prisca theologia) στους κόλπους της οποίας συγκλίνουν και συμβιβάζονται όλες οι μεγάλες αυθεντίες της θεολογίας και της φιλοσοφίας. Σε αυτό το πνεύμα, μελέτησαν με ευλάβεια τόσο τα αυθεντικά έργα του Πλάτωνα και των νεοπλατωνικών όσο και τον Ερμή Τρισμέγιστο, τους *Ορφικούς ύμνους*, τα *Χαλδαϊκά λόγια* και τους *Σιβυλλικούς χρησμούς* επιδιώκοντας τη συμφιλίωση του Πλάτωνα με τον Μωυσή και τον Ζωροάστρη, του παγανισμού με τον χριστιανισμό, της αρχαίας Ανατολής με τη νεότερη Δύση. Πίστεψαν ότι πίσω από την ποικιλία των γνωμών μπορούσαν να εντοπίσουν τη μία και μοναδική αλήθεια που μεταμφιέζεται από τον ένα στοχαστή στον άλλο και από τη μια εποχή στην άλλη αλλά δεν χάνει ποτέ τη βαθύτερη ουσία της.

Συγχρόνως, η γοητεία του ανορθόλογου θόλωσε ακόμα περισσότερο το τοπίο. Οι στοχαστές της Αναγέννησης, εκτός ελάχιστων εξαιρέσεων, ενδιαφέρθηκαν και συχνά παθιάστηκαν για πλείστες παραφιλοσοφικές δοξασίες και πρακτικές ανακατεύοντας την επιστήμη και τη φιλοσοφία με τον αποκρυφισμό, την αριθμολογία, τη μαγεία, την αστρολογία, την καβάλα και την αλχημεία. Οι ιδέες του Αγκρίπα (Cornelius Agrippa von Nettesheim, 1486-

[1] Για τον πλατωνισμό στην Αναγέννηση βλ. Kristeller (1961: 48-69)· Copenhaver & Schmitt (2007: 223-346).
[2] Για την επανεμφάνιση των ελληνιστικών φιλοσοφικών σχολών βλ. Copenhaver & Schmitt (2007: 347-496).

1535) και του Παράκελσου (Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim ή Paracelsus, 1493-1541) εξυμνήθηκαν από πολυάριθμους ακολούθους και θαυμαστές που συνέπλεξαν ανακαινιστικά διανοήματα με μυστηριακές τελετουργίες, απόκρυφους συμβολισμούς και σκοτεινά ξόρκια.[1] Με την ανάμειξη όλων αυτών των στοιχείων (θρησκευτικών, φιλοσοφικών και αποκρυφιστικών) δημιουργήθηκαν συστήματα που συχνά μοιάζουν παράταιρα, ετερόκλιτα ή φαντασιόπληκτα.

Η εναντίωση στον αριστοτελισμό εντάθηκε τον 16ο αιώνα με τις προσπάθειες να συσταθεί μια νέα φυσική φιλοσοφία προς αντικατάσταση της περιπατητικής.[2] Σε αυτό το ρεύμα εντάσσονται νεωτεριστές όπως οι Τελέζιο (Bernardino Telesio, 1509-1588), Πατρίτσι (Francesco Patrizzi, 1529-1597), Μπρούνο (Giordano Bruno, 1548-1600) και Καμπανέλα (Tommaso Campanella, 1568-1639) που επιτέθηκαν στην παλιά κοσμολογία, φυσική και γνωσιολογία αντιπροτείνοντας καινούργια σχήματα σκέψης. Οι προσπάθειές τους ωστόσο (συγκρινόμενες με την επιστημονική προσέγγιση που γεννήθηκε περίπου την ίδια εποχή) δεν είχαν στέρεη βάση καθώς ενδίδουν στον υλοζωισμό, τον συγκρητισμό, τον αποκρυφισμό ή τον παμψυχισμό στερούμενες την ακρίβεια, την αυστηρότητα και τον μετρημένο ορθολογισμό του νεότερου επιστημονικού πνεύματος. Όσο κι αν αντιτάχτηκαν στον σχολαστικισμό, η φυσική τους παρέμεινε υποταγμένη στη μεταφυσική και η προσέγγισή τους ήταν φιλοσοφική μάλλον παρά επιστημονική με την έννοια ότι δεν στράφηκαν στην εμπειρία ή τον πειραματισμό αλλά εξακολούθησαν να ερευνούν τα φυσικά πράγματα μέσω του διαλογισμού και της στοχαστικής ενατένισης.

Η Αναγέννηση υπήρξε πολυσχιδής, ερευνητική, φιλομαθής και συνάμα ενθουσιώδης, παράτολμη, ευεπίφορη, διαπνεόμενη από τον ενθουσιασμό του μαθητευόμενου που βιάζεται να αντιγράψει, να παραλλάξει και να εφεύρει χωρίς να νοιάζεται για την ισορροπία και τη στερεότητα του αποτελέσματος. Πειραματίστηκε με μια πανσπερμία ιδεών ενταγμένων σε ετερόκλιτα σχήματα όπου η φαντασία δεν διαδραματίζει μικρότερο ρόλο από τον ορθό Λόγο. Η σπουδαιότερη προσφορά της ήταν ότι ενδυνάμωσε την πολυφωνία και το πνεύμα της ανανέωσης. Ο Παράκελσος ήταν ένας ανερμάτιστος αποκρυφιστής αλλά και ένας διαπρύσιος ανακαινιστής. Ο Τελέζιο τιμήθηκε από τον Μπέικον με τον τίτλο του πρώτου νεωτεριστή. Ο Μπρούνο προσέφερε στη νεωτερικότητα τις πρωτοποριακές κοσμολογικές του εμπνεύσεις. Ο Καμπανέλα, κάνοντας λογοπαίγνιο με το όνομά του, χαρακτήρισε τον εαυτό του καμπανούλα που προαναγγέλλει μια νέα αυγή.[3] Ο Ράμους, ο πιο επιτυχημένος σχολάρχης της περιόδου, κατήγγειλε την πνευματική δουλοπρέπεια των σχολαστικών, επιδίωξε την ανακαίνιση της

[1] Βλ. Brian P. Copenhaver, «Astrology and Magic», στο Schmitt (1988: 264-300)· Brian P. Copenhaver, «Magic», στο Park & Daston (2006: 518-540)· H. Darrel Rutkin, «Astrology», στο Park & Daston (2006: 541-561).
[2] Βλ. Alphonso Ingegno, «The new philosophy of nature», στο Schmitt (1988: 236-263).
[3] Αναφέρεται στο Sortais (1920-22: I, 11).

γνώσης και διακήρυξε την ηγεμονία του Λόγου επί της αυθεντίας.[1] Μέσα από τη σύγκρουση των αυθεντιών, τον αποκρυφισμό των μυστών, τον εκλεκτικισμό των φιλοσόφων, εγκαθιδρύθηκε ένας άγνωστος μέχρι τότε πλουραλισμός που δεν κόστισε λίγο σε βάσανα και βασανιστήρια. Όπως θα δούμε, οι νεωτεριστικές φούγκες του 16ου αιώνα είχαν πολύ πιο επιτυχείς απολήξεις στα χρόνια του Ντεκάρτ.[2]

[1] «Καμιά αυθεντία για τον Λόγο, αλλά ό Λόγος πρέπει να είναι βασιλιάς και κύριος της αυθεντίας» (Nulla authoritas rationis, sed ratio authoritatis regina dominaque esse debet), *Scholæ mathematicæ*, III, 78, παρατίθεται στο Waddington (1969: 343) και στο Sortais (1920-22: I, 32).

[2] Για το φιλοσοφικό υπόβαθρο του 17ου αιώνα βλ. Stephen Menn «The intellectual setting» στο Garber και Ayers (1998: I, 33-86). Για μια σύντομη παρουσίαση της φιλοσοφίας του 16ου αιώνα βλ. Kenny (2006: 1-32).

## 2. Η ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ

Ο 16ος αιώνας δεν χαρακτηρίζεται μόνο από αρχαιολατρία, συγκρητισμό ή φιλοσοφική παραζάλη. Μπορεί να ρέπει σε ανορθόλογες θεωρίες και πρακτικές ή να ενδίδει σε νεφελώδεις εικοτολογίες αλλά την ίδια στιγμή (και πολύ συχνά από τους ίδιους ανθρώπους) προωθούνται τεράστιες τομές στα μαθηματικά, τη μηχανική, την αστρονομία, την ανατομία και άλλους κλάδους των φυσικών επιστημών.[1] Σε αυτή την εξέλιξη συνέβαλε η αναβίωση της αρχαίας γνώσης αλλά και οι σημαντικές θεωρητικές, μεθοδολογικές και τεχνολογικές πρόοδοι που σημειώθηκαν στη διάρκεια του 13ου και κυρίως του 14ου αιώνα. Παρότι οι επιστημονικές έρευνες των φιλοσόφων του ύστερου μεσαίωνα ήταν αποσπασματικές, ελλιπώς συντονισμένες και υποταγμένες σε θεολογικές σκοπιμότητες, προετοίμασαν το έδαφος για τη νεότερη επιστήμη στο μέτρο που αυτοί οι ερευνητές συνέβαλαν στην ανάκτηση μέρους της ελληνορωμαϊκής και αραβικής επιστημονικής κληρονομιάς, προώθησαν τη φυσική φιλοσοφία στα πανεπιστήμια, δοκίμασαν μαθηματικές και πειραματικές μεθόδους, έκαναν μερικές γνήσιες ανακαλύψεις και διαμόρφωσαν ένα θεωρητικό υπόστρωμα που φάνηκε χρήσιμο στην μετέπειτα μαθηματική φυσική.[2] Τα καλύτερα επιστημονικά συγγράμματα του μεσαίωνα τυπώθηκαν στη διάρκεια του 16ου αιώνα και χρησιμοποιήθηκαν από τους νεότερους ερευνητές που αφομοίωσαν και ξεπέρασαν τα προηγούμενα επιτεύγματα εγκαινιάζοντας μια καινούργια φάση στην επιστημονική και γενικότερα την πνευματική ιστορία της Δύσης.

Η αναβίωση της φυσικής έρευνας επικουρήθηκε από μια γνωσιολογική και κοινωνιολογική ανατίμηση των επιτηδευμάτων και των πρακτικών τεχνών. Ο μεσαίωνας διαχώριζε αυστηρά τις «ελευθέριες τέχνες»[3] από τις «μηχανικές τέχνες» και τον εκλεπτυσμένο διανοούμενο που ενατενίζει τα επουράνια από τον μουτζούρη χειρώνακτα που δουλεύει τα χθόνια.[4] Στην αρχή της νεότερης εποχής αυτός ο διαχωρισμός καταγγέλλεται ως στενόμυαλος

---

[1] Για μια συνολική αποτίμηση των επιστημών στη διάρκεια της Αναγέννησης βλ. Wightman (1962).

[2] Βλ. Dijksterhuis (1986: 223-284)· Crombie (1992: II, 15-123)· Grant (1996)· Lindberg (1997: 349-524), Roger Ariew & Alan Garber, «The scholastic background», στο Garber & Ayers (1998: I, 425-453).

[3] Οι λεγόμενες *ελευθέριες τέχνες* (artes liberales) διαιρούνταν σε δύο ενότητες: την *τριτό* (trivium), στην οποία εντάσσονταν η γραμματική, η ρητορική και η λογική, και την *τετρακτύ* (quadrivium) που περιλάμβανε την αριθμητική, τη γεωμετρία, τη μουσική και την αστρονομία.

[4] Το 1666 ο Πιέρ Γκοντάρ εξακολουθεί να αναπαράγει την παλιά αντίληψη διαιρώντας την *Τέχνη* σε «*Ελευθέρια*, που προσήκει στον ελευθεροπρεπή και στο ελεύθερο μέρος του ανθρώπου επειδή σε αυτήν το *πνεύμα* [mens] αξίζει περισσότερο από το *χέρι* [manus]» και στη «*Μηχανική*, δηλαδή τη δουλοπρεπή, που αφορά στους δούλους και στο δουλικό μέρος του ανθρώπου επειδή σε αυτήν το *χέρι* αξίζει περισσότερο από το *πνεύμα*», Godartus (1666: 115-116).

και οπισθοδρομικός. Η προσωπική εμπειρία ανατιμάται, το τεχνικό κρίνεται άξιο προσοχής και μελέτης, ο σοφός εξέρχεται από το σπουδαστήριο για να μελετήσει τον ίδιο τον κόσμο ενώ παράλληλα εκδίδονται πολυάριθμες πραγματείες πάνω στη ναυσιπλοΐα, τη γεωργία, την οικοδομική, την αγγειοπλαστική, την υαλουργία, τη μεταλλουργία, την υφαντουργία, τη ραπτική, τη μαγειρική, κ.ά. Οι συνηγορίες υπέρ των μηχανικών τεχνών και της άμεσης εμπειρίας πολλαπλασιάζονται από ρέκτες που αναζητούν τη χειροπιαστή και χρήσιμη γνώση. Για τον Γεώργιο Αγκρίκολα (Georgius Agricola, 1494-1555) η μεταλλουργία δεν είναι μια βάναυση δουλειά χωρίς επιστημονικές προεκτάσεις. Θεωρώντας ότι η εξόρυξη και η κατεργασία των μετάλλων απαιτούν τέχνη μάλλον παρά μόχθο, διακηρύσσει ότι ο μεταλλουργός πρέπει να βρίσκεται σε διάλογο με τον φιλόσοφο, τον γιατρό, τον αστρονόμο, τον μαθηματικό, τον αρχιτέκτονα, τον νομικό και άλλους επιστήμονες.[1] Ο ανατόμος Ανδρέας Βεσάλιος (Andreas van Wesel ή Vesalius, 1514-1564) εκτιμά πως ο διαχωρισμός της θεωρητικής εργασίας από τη πρακτική οδήγησε την ιατρική σε τέτοια αποτελμάτωση ώστε ο γιατρός μπορούσε να διδαχτεί περισσότερα πράγματα από τον χασάπη παρά από τον σχολαστικό καθηγητή.[2] Ο γιατρός Αμβρόσιος Παρέ (Ambroise Paré, 1509;-1590) συγκρίνει τον χειρουργό με τον γεωργό: καλός γεωργός δεν είναι αυτός που ρητορεύει για τις εποχές, τους τρόπους καλλιέργειας και τα είδη των σπόρων αλλά εκείνος που ζεύει τα βόδια και αρχίζει το όργωμα· παρομοίως, καλός χειρουργός δεν είναι αυτός που ξεφυλλίζει βιβλία και φλυαρεί περί της χειρουργικής τέχνης αλλά εκείνος που σηκώνει τα μανίκια και δουλεύει με τα ίδια του τα χέρια.[3] Ο γεωγράφος Αντρέ Τεβέ (André Thevet, 1516-1590) λοιδορεί όσους περιγράφουν την υδρόγειο με μόνη πηγή τον Στράβωνα, τον Πτολεμαίο, τον Διόδωρο, τον Πλίνιο και τους άλλους αρχαίους χωρίς να έχουν κουνήσει ποτέ από τον τόπο τους, όσους δεν έχουν δει με τα μάτια τους τις χώρες που περιγράφουν, όσους δεν «έχουν δοκιμάσει ούτε σταγόνα από την πικράδα του θαλασσινού νερού αλλά βλέπουν μονάχα τις αράχνες να υφαίνουν μέσα στα δωμάτιά τους».[4] Ο Μπερνάρ Παλισσύ (Bernard Palissy, 1510-1589), μετά από σαράντα χρόνια πρακτικών ερευνών, αποδοκιμάζει τους φιλοσόφους παλαιάς κοπής που σκαρφίζονται θεωρίες κλειδαμπαρωμένοι στο γραφείο τους, εκείνους που προσπαθούν να ανακαλύψουν και να κατασκευάσουν με τη φαντασία και όχι με εμπειρική εργασία νομίζοντας ότι δεν μπορείς να ερευνήσεις τη φύση αν δεν ξέρεις λατινικά και δεν έχεις διαβάσει αρχαία βιβλία. «Η πρακτική γέννησε τη θεωρία»,[5] αντιτείνει, και προκαλεί όποιον έχει αντίρρηση να περάσει από το εκθετήριό του για να δει τις θεωρίες των πιο διάσημων φιλοσόφων

[1] Βλ. *Περί μεταλλικών*, βιβλίο 1, Agricola (1621: 1-18). Επηρεασμένος από τα ουμανιστικά ιδεώδη, ο Αγκρίκολα πασχίζει να εξυψώσει τις πρακτικές τέχνες δείχνοντας με πλήθος παραθεμάτων ότι οι αρχαίοι συγγραφείς όχι μόνο δεν τις περιφρονούσαν αλλά τις σέβονταν και τις εγκωμίαζαν.

[2] Βλ. *Περί της κατασκευής του ανθρώπινου σώματος*, Πρόλογος προς τον Αυτοκράτορα Κάρολο Ε΄.

[3] Βλ. *Έργα*, Paré (1585: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμηση).

[4] *Παγκόσμια κοσμογραφία*, Thevet (1575: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμηση)

[5] *Αξιοθαύμαστοι λόγοι*, Palissy (1586: Avertissement, χωρίς σελιδαρίθμηση).

να καταρρέουν υπό το βάρος της ζωντανής εμπειρίας. Στα βιβλία του ο *Θεωρητικός* και ο *Πρακτικός* έχουν ανταλλάξει ρόλους: ο πρώτος ρωτά και ακούει ενώ ο δεύτερος εξηγεί και διδάσκει.[1] Ο αρχιτέκτονας Ντελόρμ (Philibert Delorme, 1510;-1570) επικρίνει τόσο αυτούς που ασκούνται στα χειρωνακτικά έργα χωρίς να νοιάζονται για τα γράμματα και τις επιστήμες όσο και εκείνους που ασχολούνται μόνο με τα γράμματα και τις γεωμετρικές αποδείξεις χωρίς να τις εφαρμόζουν στην πράξη. Ο καλός αρχιτέκτονας κάνει και τα δύο: και μελετά και εφαρμόζει, νοιάζεται και για τα γράμματα και για τη χρησιμοποίησή τους.[2] Ο Μπέικον προπαγανδίζει τη σύνδεση της Θεωρίας με την Πράξη κρίνοντας πως όσοι ασχολήθηκαν με τις επιστήμες ήταν είτε *εμπειρικοί* (empirici) είτε *δογματικοί* (dogmatici) ή *λογοκράτες* (rationales) και πως αυτά τα δύο ρεύματα πρέπει να συγκλίνουν για να προκύψει ένα νέο είδος γνώσης που θα είναι εφαρμοσμένη και χρήσιμη.[3] Ο Γαλιλαίος τοποθετεί τους συνομιλητές του *Διαλόγου γύρω από τα δύο μέγιστα συστήματα του κόσμου* όχι σε κάποια βιβλιοθήκη ή σπουδαστήριο αλλά στον ταρσανά του λιμανιού της Βενετίας. Ο Μπόυλ βεβαιώνει πως έμαθε περισσότερα για τη φύση των Λίθων «συζητώντας με δυο-τρεις Χτίστες και Λατόμους παρά από τον *Πλίνιο* ή τον *Αριστοτέλη* και τους Σχολιαστές του».[4] Η τάση για ανατίμηση των επιστημών και των τεχνών είναι τόσο έντονη ώστε γύρω στα 1690 ο Λάιμπνιτς παραπονιέται ότι πολλοί άνθρωποι πιστεύουν πως μόνο οι πιο υλικές από αυτές (οι μηχανικές και οι μαθηματικές τέχνες) είναι αξιόπιστες και ωφέλιμες ενώ οι υπόλοιπες (όπως η ιατρική, το δίκαιο και η θεολογία) χλευάζονται ως άχρηστες και απατηλές.[5]

Το νεότερο πνεύμα επιδιώκει τη συνεργασία των μηχανικών τεχνών με τις θεωρητικές επιστήμες προς όφελος και των δύο, την αξιοποίηση των καθημερινών εμπειριών και παρατηρήσεων για τη βελτίωση των γνωστικών εργαλείων και την ανατροφοδότηση της θεωρίας από την πράξη.[6]. Η αυτοψία και η προσωπική εμπειρία προκρίνονται έναντι της αφηρημένης ενατένισης και της αναμασημένης γνώσης που αποκτάται από δεύτερο χέρι. Ο μοντέρνος φιλόσοφος ενθαρρύνεται να εξέλθει από τον ελεφάντινο πύργο του για να μάθει από τον βιοπαλαιστή και να συνεργαστεί με τον τεχνίτη. Ο γιατρός δεν αναθέτει πλέον σε υπηρέτες τη

---

[1] Τα βιβλία του Παλισσύ *Αξιοθαύμαστοι λόγοι* (πραγματεύεται τις πηγές, τα σιντριβάνια, τα μέταλλα, τα άλατα, τα πετρώματα, τον πηλό, τη φωτιά, το σμάλτο, κ.ά.) και *Περί της αγγειοπλαστικής, περί της χρησιμότητάς της, περί των σμάλτων και περί της φωτιάς*, είναι γραμμένα με τη μορφή διαλόγου μεταξύ δύο προσώπων εκ των οποίων το ένα ονομάζεται *Θεωρητικός* (Theorique) και το άλλο *Πρακτικός* (Practique). Βλ. Palissy (1586) και (1941). Ένας σύγχρονος του Ντεκάρτ γράφει για τον Παλισσύ ότι ήταν ένας απλός τεχνίτης «που με τους πειραματισμούς του και μόνο έγινε πιο ειδήμων από αυτούς που δεν έχουν παρά τη Διδαχή των Βιβλίων και όχι μόνο ήταν ειδήμων για τον εαυτό του αλλά και για να διδάσκει τους άλλους», Sorel (1668: 557-558).

[2] *Η αρχιτεκτονική*, Επιστολή προς τον αναγνώστη, Delorme (1567: 1v).

[3] Βλ. *Νέο όργανο*, I, 95, Bacon (1989: I, 201) και (1994: 105)· Gaukroger (2001: 14-18). Η επί ίσοις όροις αντιμετώπιση των θεωρητικών και των πρακτικών τεχνών φαίνεται επίσης στον Κατάλογο της *Προπαρασκευής για μια φυσική και πειραματική ιστορία*, βλ. Bacon (1989: I, 405-410) και (1994: 315-322).

[4] *The Usefulness of Experimental Natural Philosophy*, II, Δοκίμιο IV, παρατίθεται στο Jones (1961: 266).

[5] Βλ. *Essais sur un nouveau plan d'une science certaine sur lequel on demande les avis des plus intelligens*, Leibniz (1999: 948). Βλ. επίσης τον Προεισαγωγικό λόγο στην *Εγκυκλοπαίδεια*, D'Alembert (2005: 57, 102-108, 211-214).

[6] Βλ. Rossi (2004: 48-54, 79-106). Ο Ζαν-Πιέρ Καμύ, αν και δεν είχε σπουδαία επαφή με τις πρακτικές τέχνες, εγκωμιάζει την εμπειρία στα *Ανάλεκτα*, Βιβλίο V, κεφ. 16, βλ. Camus (1609α: 439α-440β).

χειρωνακτική εργασία που απαιτείται για τη θεραπεία του ασθενούς αλλά επιδένει, καυτηριάζει και χειρουργεί αυτοπροσώπως. Ο φυσιοδίφης διδάσκεται από τα υλικά, τα εργαλεία και τις τεχνικές που χρησιμοποιούν οι χειρώνακτες για να παρέμβουν στη φύση και να αλλάξουν τα πράγματα. Ο νους συνδέεται με το χέρι, ο λόγος με το εργαστήριο, το θεωρητικό με το πρακτικό, η vita contemplativa με τη vita activa, ο διαλογισμός με τη χρησιμότητα, η επιστήμη με την τεχνική. Η γνώση απομακρύνεται από την ενατένιση για να προσεγγίσει την κατασκευή.[1]

Η σύγκλιση φιλοσοφίας και τεχνικής επέτρεψε την κατασκευή νέων οργάνων, εργαλείων και μηχανημάτων για πρακτική όσο και για επιστημονική χρήση. Στη διάρκεια του 17ου αιώνα εφευρίσκεται το μικροσκόπιο, το τηλεσκόπιο, το θερμόμετρο, το βαρόμετρο, το εκκρεμές και η αεραντλία προικίζοντας με πρωτόγνωρη δύναμη την παρατήρηση και τη μέτρηση των φυσικών φαινομένων.[2] Το τηλεσκόπιο και το μικροσκόπιο προεκτείνουν θεαματικά την ικανότητα των αισθητηρίων οργάνων προσαρμόζοντας το υπερβολικά μακρινό και το υπερβολικά μικρό στην κλίμακα της φυσιολογικής εμπειρίας. Νέοι κόσμοι αποκαλύπτονται πέρα από το μέγιστο και το ελάχιστο που γίνονται αντιληπτά με τη φυσική όραση.[3] Οι ουρανοί αποικίζονται από αμέτρητα καινούργια αστέρια, η Σελήνη και οι πλανήτες περιβάλλονται καινούργια μορφή, το σύμπαν αποδεικνύεται αφάνταστα μεγαλύτερο και συνθετότερο. Η πιο μικρή σταγόνα νερού μετασχηματίζεται σε έναν ολόκληρο κόσμο αρκετά ευρύχωρο για μυριάδες μικροοργανισμούς. Το θερμόμετρο μετατρέπει τη φυσική ποιότητα της θερμότητας σε μέγεθος ικανό να μετρηθεί και να εκφραστεί με ποσοτικό τρόπο. Το εκκρεμές είναι το πρώτο μηχανικό ρολόι υψηλής ακρίβειας – ο Γαλιλαίος έκανε τα πειράματά του χρησιμοποιώντας κλεψύδρες. Το βαρόμετρο και η αεραντλία αποδεικνύουν ότι τα φυσικά φαινόμενα που οι αριστοτελικοί απέδιδαν σε κάποια μυστηριώδη απέχθεια της φύσης για το κενό, οφείλονται στην πραγματικότητα στο βάρος και την πίεση του αέρα.

---

[1] Σε αυτό το πλαίσιο κατισχύει η ιδέα ότι ο άνθρωπος δεν γνωρίζει άριστα παρά ό,τι φτιάχνει ο ίδιος. Αυτή η αντίληψη προετοιμάζεται από την αριστοτελική θέση ότι η αληθινή γνώση είναι γνώση των αιτίων. Στη διάρκεια του μεσαίωνα η φιλοσοφία συγχωνεύεται με τη θεολογία επειδή ακριβώς θεωρήθηκε ότι για να γνωρίσουμε τα πάντα δεν έχουμε παρά να προσεγγίσουμε τον Θεό που είναι η αιτία των πάντων. Η νεότερη εποχή παραιτείται από αυτό το εγχείρημα αποδεχόμενη ότι η ανθρώπινη γνώση για τον Θεό είναι αβέβαιη. Εξακολουθεί όμως να πιστεύει, τουλάχιστον στην πρώιμη φάση της, πως όσο καλύτερα γνωρίζουμε ένα αίτιο τόσο εγκυρότερα γνωρίζουμε τα αποτελέσματά του. Αν τώρα δεχτούμε ότι αυτό που γνωρίζουμε καλύτερα από οτιδήποτε άλλο είναι ο εαυτός (το καρτεσιανό εγώ), τότε όσο περισσότερο ένα πράγμα εξαρτάται αιτιακά από μας τόσο περισσότερο προσφέρεται στις ανθρώπινες γνωστικές ικανότητες. Π.χ. γνωρίζουμε με βεβαιότητα ένα γεωμετρικό σχήμα επειδή εμείς το έχουμε φτειάξει, γνωρίζουμε με βεβαιότητα ένα μηχάνημα επειδή είναι δικό μας κατασκεύασμα, γνωρίζουμε με βεβαιότητα ένα φυσικό φαινόμενο στο μέτρο που το αναπαράγουμε πειραματικά στο εργαστήριο. Σε αυτή τη γραμμή κινείται ο Βίκο διατυπώνοντας την αρχή «verum factum» και υποστηρίζοντας ότι η ιστορία μπορεί να κατανοηθεί πλήρως επειδή είναι ανθρώπινο προϊόν.

[2] Βλ. Crombie (1992: II, 242-252)· Rossi (2004: 423-429). Πρβλ. Glanvill (1676: Δοκίμιο III, 22-29).

[3] Βλ. Hall (1981: 155-174). Στη διάρκεια του 17ου αιώνα ανακαλύφθηκε με το τηλεσκόπιο το ανάγλυφο της Σελήνης, η φύση του Γαλαξία (ότι είναι μια πυκνή συγκέντρωση αστεριών), οι δορυφόροι του Δία, οι φάσεις της Αφροδίτης, οι ηλιακές κηλίδες, ο δακτύλιος και οι δορυφόροι του Κρόνου, η περιστροφή των πλανητών γύρω από τον εαυτό τους, τα νεφελώματα και οι διπλοί αστέρες. Με το μικροσκόπιο παρατηρήθηκε η ανατομική κατασκευή των εντόμων και ανακαλύφθηκαν τα λεμφαγγεία, τα ερυθρά αιμοσφαίρια, τα τριχοειδή αγγεία, τα σπερματοζωάρια, οι μικροοργανισμοί και τα βακτήρια.

Οι φυσικοί φιλόσοφοι που πρωτοστάτησαν στην επιστημονική επανάσταση που ξεκίνησε στα μέσα του 16ου αιώνα και κορυφώθηκε προς το τέλος του 17ου παραμέρισαν τις μεταφυσικές ενατενίσεις και τις λογικές διυλίσεις της παραδοσιακής φιλοσοφίας. Απορρίπτοντας την αφηρημένη θεωρητικολογία και την άγονη σχολαστική συλλογιστική που (κατά τους αντιπάλους της έστω) δεν παρήγε παρά πολλές κουβέντες, περισσότερες διαφωνίες και ελάχιστα πρακτικά αποτελέσματα, επιδίωξαν έναν είδος έγκυρης και χρήσιμης γνώσης διερευνώντας συγκεκριμένα φυσικά προβλήματα που επιδέχονταν ακριβή παρατήρηση, πειραματική διερεύνηση και ενδεχομένως διατύπωση με μαθηματικούς όρους. Σταδιακά η *scientia* έπαψε να δηλώνει γενικά τη *γνώση* για να γίνει η *Επιστήμη* με τη νεότερη σημασία του όρου. Οι φυσικές επιστήμες αποσχίστηκαν από τον συμπαγή κορμό της φιλοσοφίας για να υποδιαιρεθούν στη συνέχεια σε περισσότερους σχετικά αυτόνομους κλάδους που υπηρετούν μια σοφία στραμμένη προς την ωφέλεια, μια αλήθεια με αξιώσεις αντικειμενικότητας και μια γνώση στηριγμένη σε ιδιαίτερες αρχές, κριτήρια και μεθόδους. Έτσι γεννήθηκε η Επιστήμη ως ανεξάρτητη γνωστική δραστηριότητα.

### 2.1. Ανακαλύψεις στη Γη και στον ουρανό

Η «επιστημονική επανάσταση» εκτυλίχτηκε κατά κύριο λόγο στο πεδίο των μαθηματικών και της φυσικής φιλοσοφίας: αστρονομία, μηχανική, ανατομία και φυσιολογία. Κάποιες πρόοδοι καταγράφηκαν επίσης στη γεωλογία, τη βοτανική, τη ζωολογία και τη χημεία οι οποίες όμως δεν ήταν εξίσου σημαντικές.[1] Τα πρώτα αποφασιστικά βήματα έγιναν στα μαθηματικά. Η μελέτη τους αναθερμάνθηκε τον 16ο αιώνα χάρη στη μετάφραση και την έκδοση αρχαίων ελληνικών συγγραμμάτων (Ευκλείδης, Αρχιμήδης, Απολλώνιος, Πάππος, Αρίσταρχος, Ήρων, Διόφαντος). Συγχρόνως αναπτύχθηκαν τα πρακτικά μαθηματικά για την επίλυση προβλημάτων της ναυσιπλοΐας, του εμπορίου, της βαλλιστικής, της αρχιτεκτονικής και της γεωγραφίας ενώ εξειδικευμένες μαθηματικές γνώσεις χρειάστηκαν και για τη βελτίωση μηχανημάτων και κατασκευών (αντλίες, ανυψωτικά μηχανήματα, ανεμόμυλοι, διώρυγες, φράγματα, οχυρώσεις, ποντοπόρα πλοία, ρολόγια). Έτσι έγινε αντιληπτό ότι τα μαθηματικά δεν αφορούν μόνο στην ιδεατή σφαίρα άυλων ποσοτήτων αλλά έχουν χρησιμότατες εφαρμογές.[2] Τον 16ο αιώνα

[1] Βλ. Crombie (1992: II, 252-281)·Westfall (1993: 91-148)· Rossi (2004: 327-346, 383-422). Για τη χημεία ειδικότερα βλ. Leicester (1956: 91-118)· Stillman (1960: 300-423).

[2] Ο Λεονάρντο ντα Βίντσι (Leonardo da Vinci, 1452-1519) ήταν από τους πρώτους που αντιλήφθηκαν τη σημασία των μαθηματικών. Ο Ράμους (Petrus Ramus ή Pierre de la Ramée, 1515-1572) επίσης τονίζει ότι τα μαθηματικά κατέχουν την πρώτη θέση στις ελευθέριες τέχνες και ότι χωρίς αυτά «όλη η άλλη φιλοσοφία είναι τυφλή», Ramée (1562: 46, πρβλ. σσ. 50 και 97). Για τον Μπενεντέτι (Giambattista Benedetti, 1530-1590) ο μαθηματικός αξίζει το όνομα «φιλόσοφος» περισσότερο από οποιονδήποτε άλλο επειδή μόνο αυτός μπορεί να είναι απόλυτα βέβαιος για

εκσυγχρονίστηκε η σημειογραφία και οι αλγεβρικές τεχνικές, αναπτύχθηκαν οι δεκαδικοί και οι αρνητικοί αριθμοί, επινοήθηκαν οι φανταστικοί αριθμοί, λύθηκαν εξισώσεις τρίτου και τετάρτου βαθμού και κατανοήθηκαν οι αρνητικές ρίζες.[1] Το πρώτο μισό του 17ου αιώνα επινοήθηκαν οι λογάριθμοι (John Napier, Jobst Bürgi) και η αναλυτική γεωμετρία (Fermat, Descartes), αναπτύχθηκε η θεωρία των εξισώσεων (Thomas Harriot, Albert Girard) και έγιναν ανακαλύψεις στη θεωρία των αριθμών (Fermat) και στην προβολική γεωμετρία (Desargues).[2] Η επανεκτίμηση των μαθηματικών είχε άμεσες επιπτώσεις στη φυσική θεωρία με τον Γαλιλαίο να διακηρύσσει ότι το βιβλίο του κόσμου είναι γραμμένο σε μαθηματική γλώσσα[3] και να αναζητά μαθηματικούς νόμους σε ένα ευρύ φάσμα φυσικών φαινομένων: επιτάχυνση σωμάτων, ταλάντωση εκκρεμούς, τροχιά βλημάτων, κινήσεις πλανητών, κ.ά.[4]

Οι πιο συνταρακτικές εξελίξεις, που προκάλεσαν και τις δριμύτερες αντιπαραθέσεις, σημειώθηκαν στον κλάδο της αστρονομίας.[5] Σύμφωνα με το μεσαιωνικό κοσμοείδωλο, που βασιζόταν σε μια σύνθεση της αριστοτελικής φυσικής με την πτολεμαϊκή αστρονομία, το σύμπαν αναπαρίστατο σαν ένας περίκλειστος κόσμος με τη Γη στο κέντρο και δέκα ομόκεντρες, περιστρεφόμενες σφαίρες που έφεραν τη Σελήνη, τον Ήλιο, τους πλανήτες και τους απλανείς αστέρες. Αυτό το σύστημα αμφισβητήθηκε από τον Κοπέρνικο (Niklas Kopperling, 1473-1543), έναν Πολωνό κληρικό που, όντας περισσότερο μαθηματικός παρά άνθρωπος της εμπειρικής παρατήρησης, δεν στηρίχτηκε σε καινούργια αστρονομικά δεδομένα αλλά σε μαθηματικούς υπολογισμούς επί τη βάσει των υπαρχόντων αστρονομικών πινάκων. Το παραδοσιακό σύστημα, υποστήριξε, παρουσιάζει ελαττώματα, περιπλοκές και δυσαρμονίες (όπως οι ανάδρομες κινήσεις των πλανητών, οι εξισωτές, η δυσαναλογία ανάμεσα στον χρόνο περιφοράς κάθε σφαίρας και την απόστασή της από το κέντρο του σύμπαντος) που δεν μπορούν να απαλειφθούν παρά με την ολοκληρωτική εγκατάλειψή του. Οι περιστροφές των ουράνιων σφαιρών εξηγούνται με απλούστερο και σαφέστερο τρόπο και οι κινήσεις των πλανητών κερδίζουν σε ομοιομορφία και

---

την αλήθεια των ευρημάτων του, βλ. Randall (1962: 300-307). Ο Κλάβιους (Christophorus Clavius, 1537-1612) εξαίρει τη χρησιμότητα των μαθηματικών, ειδικά για τις φυσικές επιστήμες, και κακίζει τους φιλοσόφους που, λόγω άγνοιας, αδυνατούν να τα εκτιμήσουν, βλ. Ariew, Cottingham & Sorell (1998: 24-28).

[1] Για τον 16ο αιώνα εξέχουσα στάθηκε η συμβολή των Ταρτάλια (Niccolò Tartaglia, 1500-1557) και Καρντάνο (Girolamo Cardano, 1501-1576). Από την επόμενη γενιά ξεχώρισαν οι Βιέτ (François Viète, 1540-1603) και Στεβίν (Simon Stevin, 1548-1620). Τον 16ο και 17ο αιώνα καθιερώθηκαν πολλά από τα σύγχρονα μαθηματικά σύμβολα: +, –, =, x, >, <, ², ( ), √, ∞, a, b, c για τους γνωστούς και x, y, z για τους άγνωστους.

[2] Το δεύτερο μισό του 17ου αιώνα αναπτύχθηκε η θεωρία των πιθανοτήτων (Pascal. Huygens) και ανακαλύφθηκε ο απειροστικός λογισμός (Leibniz, Newton). Γενικά για τις προόδους στα μαθηματικά βλ. Wightman (1962: 87-99)· Struik (1982: 133-189)· Katz (1998: 342-543). Πρβλ. Glanvill (1676: Essay III, 7-16).

[3] Η διασημότερη διατύπωση αυτής της θέσης βρίσκεται στο *Il saggiatore* (ερώτημα 6).

[4] Βλ. Hall (1981: 36-77)· Dijksterhuis (1986: 324-385)· Crombie (1992: II, 125-167)· Kirsti Andersen & Henk. J. M. Bos, «Pure Mathematics», στο Park & Daston (2006: 696-726)..

[5] Για την αστρονομία και δη τη συμβολή του Κοπέρνικου, του Μπράχε, του Κέπλερ και του Γαλιλαίου βλ. Koyré (1961: 15-458)· Wightman (1962: 100-128)· Smith (1972: 90-134)· Butterfield (1983: 27-44 και 60-78)· Dijksterhuis (1986: 287-323)· Verdet (1990: 71-176)· Crombie (1992: II, 167-219)· Westfall (1993: 3-21)· Gillispie (1994: 11-55)· Rossi (2004: 141-235)· William Donahue, «Astronomy», στο Park & Daston (2006: 562-593). Για τη φιλοσοφική διάσταση της νέας κοσμολογίας βλ. Randall (1962: 308-360). Πρβλ. Glanvill (1676: Essay III, 16-20).

γεωμετρική καθαρότητα αν στο κέντρο του σύμπαντος τοποθετηθεί ο Ήλιος. Γύρω από τη Γη δεν πρέπει να περιφέρεται παρά μόνο η Σελήνη. Όσο πιο μακριά από τον Ήλιο βρίσκεται ένας πλανήτης τόσο μεγαλύτερος είναι ο χρόνος περιφοράς του. Αν ο Ερμής και η Αφροδίτη δεν απομακρύνονται ποτέ από τον Ήλιο (σε αντίθεση με τον Άρη, τον Δία και τον Κρόνο) είναι επειδή βρίσκονται ανάμεσα στη Γη και τον Ήλιο ο οποίος ακινητεί όχι ακριβώς στο μαθηματικό κέντρο του σύμπαντος αλλά πολύ κοντά σε αυτό. Η ανάδρομη πορεία των πλανητών εξηγείται από τον συνδυασμό της κίνησης καθενός με την κίνηση της Γης ενώ η μεταβολή της λαμπρότητάς τους από την αυξομείωση της απόστασης καθενός από τη Γη. Η σφαίρα των απλανών αστέρων δεν περιστρέφεται.

Στον ηλιοκεντρισμό του Κοπέρνικου επιβιώνουν πολλά στοιχεία του πτολεμαϊκού συστήματος. Ο Πολωνός αστρονόμος εξοβέλισε τους εξισωτές αλλά διατήρησε τους επίκυκλους και τους έκκεντρους, εξακολούθησε να τοποθετεί τους απλανείς πάνω σε μία και μόνη σφαίρα και δέχτηκε τη στερεότητα και την κυκλικότητα των σφαιρών.[1] Ακόμα περισσότερο, δεν ήταν σε θέση να απαντήσει πειστικά στις παραδοξότητες και τις απορίες που γεννούσε ο ηλιοκεντρισμός τόσο στους απλούς ανθρώπους όσο και στους επιστήμονες. Ο Τύχο Μπράχε (Tyge Brahe, 1546-1601), ο επόμενος μεγάλος αστρονόμος της περιόδου, συνειδητοποίησε ότι το μπέρδεμα στους ουρανούς δεν μπορούσε να διευθετηθεί χωρίς πιο προσεκτικές παρατηρήσεις και μετρήσεις. Η πρώτη του σημαντική παρατήρηση πραγματοποιήθηκε το 1572 όταν εμφανίστηκε ένα «νέο αστέρι» (υπερκαινοφανής) στον αστερισμό της Κασσιόπης. Άλλοι αστρονόμοι, σεβόμενοι τις αριστοτελικές πεποιθήσεις, υποστήριξαν ότι επρόκειτο για φαινόμενο του υποσελήνιου κόσμου, εκείνος όμως, παρατηρώντας ότι το νέο αστέρι δεν παρουσίαζε ημερήσια ούτε καν ετήσια παράλλαξη, υπολόγισε ότι δεν μπορούσε να βρίσκεται στην κάτωθεν της Σελήνης περιοχή ούτε καν ανάμεσα στις τροχιές των πλανητών, αλλά μόνο στη σφαίρα των απλανών.[2]

Το έργο ζωής του επιτελέστηκε στον πύργο και παρατηρητήριο που αναγέρθηκε για χάρη του στο νησί Hveen της Δανίας. Βοηθούμενος από ένα καλά πειθαρχημένο επιτελείο, αφιερώθηκε για είκοσι χρόνια, από το 1577 μέχρι το 1597, στην κατάρτιση νέων αστρονομικών πινάκων που είναι οι πιο αξιόπιστοι που έγιναν ποτέ διά γυμνού οφθαλμού. Κατασκεύασε μεγαλύτερα και ακριβέστερα όργανα, βελτίωσε τις μεθόδους σκόπευσης και διαβάθμισης και κατέγραψε λεπτομερώς τις θέσεις χιλίων απλανών αστέρων καθώς και τις κινήσεις του Ήλιου,

[1] Ο Κοπέρνικος γνωστοποίησε για πρώτη φορά τις ιδέες του ανάμεσα στο 1507 και το 1513 σε ένα χειρόγραφο που κυκλοφόρησε μεταξύ φίλων και συναδέλφων και δεν εκδόθηκε παρά τον 19ο αιώνα με τον τίτλο *Υπομνημάτιο για τις υποθέσεις των ουρανίων κινήσεων* (*De hypothesibus motuum cœlestium commentariolus*). Στη συνέχεια έγραψε το *Περί των περιφορών των ουρανίων σφαιρών* (*De revolutionibus orbium cœlestium*) που ήταν έτοιμο γύρω στο 1532 αλλά δεν αποφάσιζε να το εκδώσει. Ο ένας και μοναδικός μαθητής του, ο Georg Joachim Rheticus, έκανε μια περίληψη αυτού του συγγράμματος η οποία δημοσιεύτηκε το 1540 με τον τίτλο *Πρώτη αφήγηση* (*Narratio prima*) προετοιμάζοντας έτσι το έδαφος για την έκδοση του η οποία πραγματοποιήθηκε το 1543 λίγο πριν τον θάνατο του Κοπέρνικου.

[2] Ο Μπράχε δημοσίευσε τις παρατηρήσεις του για το νέο αστέρι (ορατό από τον Νοέμβριο του 1572 μέχρι τον Μάρτιο του 1574) στο σύγγραμμα *Περί του νέου αστέρος* (*De stella nova*, 1573).

της Σελήνης και των πλανητών. Παρατηρώντας έναν κομήτη που εμφανίστηκε το 1577, υπολόγισε ότι το κοντινότερο σημείο του προς τη Γη ισοδυναμούσε με τουλάχιστον έξι φορές την απόσταση από τη Γη στη Σελήνη. Επαληθεύοντας αυτό το συμπέρασμα με περισσότερες παρατηρήσεις (τρεις άλλοι κομήτες τού έκαναν τη χάρη να εμφανιστούν το 1580, το 1582 και το 1585), πείστηκε για την ανακρίβεια των περιπατητικών θέσεων σχετικά με τους κομήτες και τις ουράνιες σφαίρες. Οι κομήτες, έκρινε, δεν είναι ατμοσφαιρικά φαινόμενα (όπως ήθελαν οι αριστοτελικοί), ούτε βρίσκονται καρφιτσωμένοι σε κάποια ουράνια σφαίρα, αλλά κινούνται ελεύθερα στον ουρανό. Ο τελευταίος είναι ανοιχτός προς όλες τις κατευθύνσεις, πράγμα που σημαίνει ότι δεν υπάρχουν κρυστάλλινες σφαίρες που συγκρατούν δήθεν τους πλανήτες στις τροχιές τους. Όσο για την περιοχή πάνω από τη Σελήνη, δεν μπορεί να είναι βασίλειο απόλυτης ηρεμίας όπου δεν συμβαίνει καμιά αλλοίωση.

Παρατηρώντας το «νέο αστέρι» και τους κομήτες, ο Δανός αστρονόμος οδηγήθηκε στην αμφισβήτηση ορισμένων πτυχών της παραδοσιακής δομής και φύσης των ουρανών αλλά δεν υιοθέτησε το ηλιοκεντρικό μοντέλο επειδή δεν κατάφερε να επιλύσει ή να παραβλέψει τις σοβαρές θεολογικές και επιστημονικές δυσκολίες που γεννιούνταν από την υπόθεση της κινούμενης Γης. Προέκρινε ένα τρίτο σύστημα όπου οι πλανήτες περιφέρονται μεν γύρω από τον Ήλιο αλλά ο ίδιος ο Ήλιος και Σελήνη περιφέρονται γύρω από τη Γη.[1] Αυτή η μεσοβέζικη λύση απέκτησε αναρίθμητους οπαδούς στη διάρκεια του 17ου αιώνα καθώς, από τη μια πλευρά, ικανοποιούσε την ανάγκη για τροποποίηση του πτολεμαϊκού συστήματος και, από την άλλη, δεν παρουσίαζε ορισμένες από τις επιστημονικές και θρησκευτικές δυσκολίες του κοπερνίκειου.

Ο Μπράχε ήταν εξαίρετος παρατηρητής όχι όμως αρκετά ικανός μαθηματικός για να εκμεταλλευτεί προσηκόντως τον τεράστιο όγκο των μετρήσεων που είχε συσσωρεύσει στις δύο δεκαετίες των ερευνών του. Αυτό έμελλε να γίνει από τον όψιμο βοηθό και διάδοχό του, τον Κέπλερ (Johannes Kepler, 1571-1630),[2] έναν ιδιοφυή αστρονόμο διαποτισμένο με πυθαγόρειες, νεοπλατωνικές και μυστικιστικές αντιλήψεις. Ο Κέπλερ οικειοποιήθηκε τον αστρονομικό θησαυρό του Δανού, όχι όμως και το σύστημά του. Σκοπός του ήταν η επαλήθευση του ηλιοκεντρικού συστήματος και η σύνδεση της αστρονομίας με τη φυσική. Πεπεισμένος για την ομοιομορφία του φυσικού κόσμου, γήινου και ουράνιου, προσπάθησε να ερμηνεύσει τα ουράνια φαινόμενα με τις ίδιες αρχές που εφαρμόζονται στη γήινη μηχανική. Δεν τον απασχόλησε μόνο το *πώς* κινούνται οι πλανήτες (οι τροχιές που διαγράφουν) αλλά και το *γιατί* κινούνται με τον συγκεκριμένο τρόπο (οι νόμοι που καθορίζουν την κίνησή τους), γι' αυτό και χαρακτηρίζει την

[1] Η περιγραφή του λεγόμενου τυχώνειου συστήματος γίνεται στο σύγγραμμα *Περί των πρόσφατων φαινομένων του αιθέριου κόσμου* (*De mundi ætherei recentioribus phænomenis*, 1588). Ένα παρόμοιο σύστημα είχε προταθεί στην αρχαιότητα από τον αστρονόμο Ηρακλείδη τον Ποντικό. Δύο συγκαιρινοί του Μπράχε, ο Paul Wittich και ο Reymers Baer ή Ursus, διεκδίκησαν καθένας για τον εαυτό του την πατρότητα του συστήματος, βλ. Verdet (1990: 140-144).

[2] Για τη ζωή και το έργο του Μπράχε και του Κέπλερ βλ. Ferguson (2009).

αστρονομία του «αιτιολογημένη». Μελετώντας εξαντλητικά την τροχιά του Άρη, κατάλαβε ότι κανένας κύκλος ή συνδυασμός κύκλων, όπως δεχόταν η αριστοτελική παράδοση και ο Κοπέρνικος, δεν μπορούσε να ταιριάξει άριστα με τα εμπειρικά δεδομένα. Μετά από τιτάνιους μαθηματικούς υπολογισμούς και αποκαρδιωτικές αποτυχίες, ανακάλυψε ότι ο πλανήτης ακολουθεί ελλειπτική τροχιά, συμπέρανε ότι πρέπει να ισχύει το ίδιο και για τους υπόλοιπους πλανήτες και κατάφερε, βοηθούμενος από την αναβίωση και βελτίωση των μαθηματικών τεχνικών, να διατυπώσει τους τρεις νόμους για την κίνηση των πλανητών που φέρουν το όνομά του.[1] Το πτολεμαϊκό τεχνούργημα των έκκεντρων, των επίκυκλων και των εξισωτών, και μαζί η κραταιά πίστη στην τέλεια, ομοιόμορφη, κυκλική κίνηση των ουράνιων σφαιρών (καθαγιασμένο αξίωμα του αριστοτελισμού) μπορούσαν πια να περάσουν στην ιστορία. Ο Κέπλερ εξήγησε τη μηχανική του ηλιακού συστήματος προσφέροντας ένα μοντέλο επιβλητικής γεωμετρικής απλότητας που έπρεπε όμως να περιμένει τον Νεύτωνα για να δικαιωθεί, να καθαριστεί από τις μυστικιστικές του προσμίξεις και να συμπληρωθεί με τον νόμο της παγκόσμιας βαρύτητας.[2]

Την ίδια χρονιά που ο Κέπλερ δημοσίευε τη *Νέα Αστρονομία* (1609), ο Γαλιλαίος (Galileo Galilei 1564-1642) έστρεφε για πρώτη φορά στον ουρανό μια διόπτρα δικής του κατασκευής[3] με την οποία αντίκρισε πράγματα που δεν τα είχε δει ανθρώπινο μάτι ούτε τα είχε σκεφτεί ανθρώπινος νους: βουνά και χαράδρες στην επιφάνεια της Σελήνης, άγνωστους «πλανήτες», αναρίθμητα αφανή αστέρια, κ.ά.[4] Ποτέ ο άνθρωπος δεν είχε κοιτάξει τόσο βαθιά μέσα στο σύμπαν. Ο Ιταλός επιστήμονας ανακάλυψε με ανείπωτη έκπληξη ότι η επιφάνεια της Σελήνης δεν είναι λεία και απόλυτα σφαιρική, όπως υπέθεταν όλοι, αλλά διαθέτει όρη, κοιλάδες και

---

[1] α. Η τροχιά των πλανητών είναι ελλειπτική με τον Ήλιο στη μια εστία. β. Η επιβατική ακτίνα Ήλιου-Πλανήτη διαγράφει ίσα εμβαδά σε ίσους χρόνους. γ. Το τετράγωνο του χρόνου περιφοράς ενός πλανήτη είναι ανάλογο με τον κύβο της μέσης απόστασής του από τον Ήλιο. Ο Κέπλερ δημοσίευσε του δύο πρώτους νόμους στο έργο *Νέα Αστρονομία Αιτιολογημένη ή Ουράνια φυσική* (*Astronomia nova Αιτιολόγητος, seu physica cœlestis,*1609) και τον τρίτο δέκα χρόνια αργότερα στις *Αρμονικές του κόσμου* (*Harmonices mundi*, 1619).

[2] Εκτός από τη συνεισφορά του στην αστρονομία, ο Κέπλερ έθεσε τα θεμέλια της οπτικής του 17ου αιώνα με τα *έργα Το οπτικό τμήμα της αστρονομίας*, γνωστό και ως *Παραλειπόμενα στον Βιτέλλιο* (*Ad Vitellionem Paralipomena, quibus Astronomiæ pars optica traditur*, 1604), και *Διοπτρική* (*Dioptrice*, 1611). Επίσης έκανε πρωτοποριακές έρευνες στην κρυσταλλογραφία (*Strena sive de nive sexangula et grandine acuminata,* 1609) και στη στερεομετρία (*Nova stereometria doliorum vinaiorum*, 1615).

[3] Η διόπτρα εφευρέθηκε στην Ολλανδία. Ο Γαλιλαίος κατασκεύασε τη δική του με τη βοήθεια του Μαρκαντόνιο Ματζολένι, ενός εξειδικευμένου τεχνίτη με τον οποίο συνεργαζόταν. Η πρώτη επιστημονική θεωρία για το τηλεσκόπιο διατυπώθηκε από τον Κέπλερ στη *Διοπτρική*.

[4] Βλ. Noel M. Swerdlow, «Galileo's discoveries with the telescope and their evidence for the Copernican theory», στο Machamer (1998: 244-270). Ο Γαλιλαίος βιάστηκε να δημοσιεύσει τις παρατηρήσεις του με το τηλεσκόπιο για να μην τον προλάβουν άλλοι. Συνέγραψε το *Sidereus nuncius* από τα μέσα Ιανουαρίου μέχρι τις αρχές Μαρτίου του 1610 ενώ παράλληλα συνέχιζε τις παρατηρήσεις. Το βιβλίο εκδόθηκε στα μέσα Μαρτίου του 1610. Η αρχή του είναι δικαιολογημένα διθυραμβική. «Σε τούτη τη μικρή πραγματεία παρουσιάζω μεγάλα πράγματα που πρέπει να κοιταχτούν και να θεωρηθούν από καθέναν ο οποίος στοχάζεται γύρω από τη Φύση. Μεγάλα, λέω, λόγω της υπεροχής του ίδιου του θέματος, λόγω της ανήκουστης καινοτομίας τους ανά τους αιώνες και λόγω του οργάνου με τη βοήθεια του οποίου φανερώθηκαν στις αισθήσεις μας». Ο συγγραφέας δεν χορταίνει να επαναλαμβάνει την πρωτοτυπία των ανακαλύψεών του και είναι ολοφάνερα υπερήφανος για το γεγονός ότι ήταν ο πρώτος άνθρωπος που κατασκόπευσε το σύμπαν από τότε που το δημιούργησε ο Θεός. (Το *Sidereus nuncius* αποδίδεται συνήθως ως *Αστρικός αγγελιοφόρος* η *Αστρικός μαντατοφόρος* αλλά η ορθότερη απόδοση ίσως είναι *Αστρονομικό άγγελμα*, βλ. Festa, 2009: 75).

κρατήρες, ότι ο νυχτερινός ουρανός είναι κατάσπαρτος από μυριάδες αστέρια που δεν διακρίνονται με γυμνό μάτι, ότι ο λεγόμενος Γαλαξίας δεν είναι ένα νέφος ή κάποιο ρευστό υλικό απλωμένο στον ουρανό αλλά μια πυκνή συγκέντρωση αστεριών, ότι οι απλανείς αστέρες, σε αντίθεση με τους πλανήτες, δεν μεγεθύνονται καθόλου ιδωμένοι με το τηλεσκόπιο, ότι γύρω από τον Δία κινούνται τέσσερα άλλα αστέρια (δορυφόροι) που παρουσιάζουν τακτούς χρόνους περιφοράς, ότι ο Κρόνος έχει δύο προεξοχές,[1] ότι η Αφροδίτη παρουσιάζει πλήρεις φάσεις σαν αυτές της Σελήνης και ότι πάνω στον ηλιακό δίσκο εμφανίζονται σημάδια ακανόνιστου σχήματος (κηλίδες) που μοιάζουν να περιστρέφονται.[2]

Τα νέα δεδομένα κατέρριψαν βασικές παραδοχές του αριστοτελικού-πτολεμαϊκού σύμπαντος, έλυσαν ορισμένες πανάρχαιες απορίες και, ως συνήθως, γέννησαν πολλές άλλες. Αν, πράγματι, η Σελήνη έχει ανάγλυφο όμοιο με της Γης, τότε τα γήινα χαρακτηριστικά δεν είναι μοναδικά και ανεπανάληπτα στο σύμπαν. Και αν ένα σώμα όμοιο με τη Γη μπορεί να κινείται στον ουρανό, τότε γιατί να μην κινείται και η ίδια η Γη; Αφού υπάρχουν αναρίθμητα άστρα που δεν φαίνονται με γυμνό μάτι, πόσα άλλα θα εμφανιστούν αν εφευρεθούν ισχυρότερα τηλεσκόπια; Αφού οι απλανείς αστέρες δεν μεγεθύνονται καθόλου με το τηλεσκόπιο, μήπως δεν βρίσκονται αμέσως μετά την τροχιά του Κρόνου (όπως προέβλεπε το παραδοσιακό κοσμοείδωλο) αλλά πολύ πιο μακριά; Και πόσο πιο μακριά; Άραγε βρίσκονται όλοι στην ίδια απόσταση ή είναι διασκορπισμένοι σε διαφορετικά βάθη;[3] Αφού ο Δίας έχει δορυφόρους, μήπως έχουν και οι άλλοι πλανήτες; Και αφού αυτός ο πλανήτης μπορεί να κινείται στον ουρανό μαζί με τους δορυφόρους του, δικαιούνται οι αριστοτελικοί να υποστηρίζουν ότι η κίνηση της Γης μαζί με τη Σελήνη γύρω από τον Ήλιο είναι αδύνατη; Αφού η Αφροδίτη παρουσιάζει πλήρεις φάσεις, δεν καταρρίπτεται οριστικά το πτολεμαϊκό σύστημα; Και αν οι φάσεις αυτές μπορούν να εξηγηθούν μόνο από το κοπερνίκειο και το τυχώνειο σύστημα, ποιο από τα δύο είναι το σωστό; Αν στην επιφάνεια του Ήλιου υπάρχουν κηλίδες, ποιος μπορεί πλέον να επιμένει ότι η φύση των ουρανών είναι αναλλοίωτη; Και αφού αυτές κινούνται κυκλικά, δεν είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι περιστρέφεται και ο ίδιος ο Ήλιος;

Οι αποκαλύψεις του τηλεσκοπίου κατάφεραν ένα ανεπανόρθωτο πλήγμα στη μεσαιωνική κοσμολογία. Στα μαθηματικά επιχειρήματα προστέθηκαν τώρα οι μαρτυρίες της εμπειρίας

[1] Ο Γαλιλαίος έβλεπε τον Κρόνο παραμορφωμένο επειδή το τηλεσκόπιο του δεν ήταν αρκετά ισχυρό για να φανούν καθαρά οι δακτύλιοι του πλανήτη. Ο γρίφος λύθηκε από τον Χόυχενς στο *Κρόνιο σύστημα* (*Systema saturnium*, 1659).

[2] Τα σχετικά με τις ηλιακές κηλίδες δημοσιεύτηκαν στο *Ιστορία και αποδείξεις γύρω από τις ηλιακές κηλίδες και τα συμβεβηκότα τους* (*Istoria e dimostrazioni intorno alle machie solari e loro accidenti*, 1613). Το πρωτείο του Γαλιλαίου στην παρατήρηση των κηλίδων είναι αμφιλεγόμενο, αυτό που δεν αμφισβητείται όμως είναι ότι τις εξήγησε καλύτερα από όλους τους συγχρόνους του, βλ. Verdet (1990: 165-167)· Festa (2009: 122-131).

[3] Ο ίδιος ο Γαλιλαίος διστάζει να πάρει θέση. Άλλοι έκλιναν προς την άποψη ότι το σύμπαν είναι άπειρο και περιέχει πολλούς κόσμους, βλ. Rossi (2004: 257-287)· Dick (1982).

πιέζοντας προς μια ανεπανάληπτη ανατροπή στην όψη των ουρανών.[1] Η τελική εκθρόνιση της πτολεμαϊκής αστρονομίας, ωστόσο, δεν μπορούσε να ολοκληρωθεί χωρίς την ήττα του συμμάχου της, της αριστοτελικής φυσικής. Αν, πράγματι, η Γη περιστρέφεται, τότε γιατί ένα αντικείμενο που αφήνεται από έναν ψηλό πύργο πέφτει στη βάση του και όχι δυτικά από αυτόν; Γιατί, ρωτούσε ο Μπράχε, τα βλήματα που εκτοξεύονται προς δυσμάς δεν πέφτουν πιο μακριά από εκείνα που εκτοξεύονται προς ανατολάς; Η καινούργια κοσμολογία έπρεπε να συμπληρωθεί από μια καινούργια φυσική. Όμως το πρώτο που χρειαζόταν προς αυτή την κατεύθυνση ήταν μια νέα θεωρία για την κίνηση των σωμάτων. Ο Γαλιλαίος απομόνωσε εν προκειμένω την χωρική κίνηση από τα άλλα αριστοτελικά είδη μεταβολής (τη γένεση, τη φθορά, την αλλοίωση, την αύξηση και τη φθίση), απέρριψε την ιδέα ότι η κίνηση είναι οντολογικά κατώτερη της ακινησίας (συμβάλλοντας στην απελευθέρωση της φυσικής από μεταφυσικές προκαταλήψεις) και έθεσε ότι η κίνηση δεν απαιτεί ένα διαρκές ενεργό αίτιο αλλά είναι μια κατάσταση που τείνει να διατηρείται εφόσον δεν παρακωλύεται από άλλους παράγοντες όπως π.χ. η τριβή. Με βάση αυτή τη νέα προσέγγιση έδειξε ότι οι κινήσεις των ουράνιων και των γήινων σωμάτων μπορούν να αναλυθούν με γεωμετρικό τρόπο, έδωσε τους ορισμούς της ομαλής κίνησης και της ομαλά επιταχυνόμενης κίνησης, άνοιξε τον δρόμο για τη διατύπωση της αρχής της αδράνειας και περιέγραψε μαθηματικά τις βασικές σχέσεις που συνδέουν την ταχύτητα, την επιτάχυνση, τον χρόνο και την απόσταση.[2]

Σε ένα διαφορετικό πεδίο, ο Γκίλμπερτ (William Gilbert, 1544-1603) προσέφερε μια πρωτοποριακή μονογραφία που δεν εντάσσεται στο ρεύμα της μαθηματικής φυσικής αλλά αποτέλεσε σταθμό στην επιστημονική έρευνα και άσκησε μεγάλη επίδραση στην πειραματική φυσική. Στο *Περί του μαγνήτη* (*De magnete*, 1600), εμπνεόμενος από τη βιταλιστική φυσιοκρατία της Αναγέννησης, αντιμετωπίζει τον μαγνητισμό σαν μια απόκρυφη δύναμη που ζωοποιεί τον φυσικό κόσμο προσδίδοντας έμψυχα χαρακτηριστικά ακόμα και στην αδρανή ύλη. Παρόλα αυτά, στην έρευνά του χρησιμοποιεί προσεκτικές παρατηρήσεις, ευρηματικά πειράματα και τεκμηριωμένα επιχειρήματα αποφεύγοντας τις ευφάνταστες εικοτολογίες. Στην προσπάθειά του να συγκεντρώσει υλικό και να βρει απαντήσεις, μελέτησε αρχικά τα σχετικά σχολαστικά συγγράμματα που όμως του φάνηκαν ελάχιστα χρήσιμα. Αντιθέτως, ανακάλυψε χρήσιμες πληροφορίες στο βιβλίο του Robert Norman, ενός θαλασσοπόρου και κατασκευαστή μαθηματικών οργάνων, χωρίς σπουδαία μόρφωση, που υπηρέτησε για 18 χρόνια σε πλοία και

[1] Ο Γαλιλαίος συγκέντρωσε και συνέθεσε τα νέα επιχειρήματα στον *Διάλογο πάνω στα δύο μέγιστα συστήματα του κόσμου, το πτολεμαϊκό και το κοπερνίκειο* (*Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaiko e copernicano*, 1632) όπου καταπιάνεται με την προάσπιση του ηλιοκεντρικού συστήματος και την λεπτομερή ανασκευή της αριστοτελικής κοσμολογίας και φυσικής.

[2] Βλ. Hall (1981: 36-77)· Westfall (1993: 21-34)· Rossi (2004: 215-220, 227-235). Μετά τον *Διάλογο* ο Γαλιλαίος προχώρησε περισσότερο σε αυτό το πεδίο στο *Λόγοι και μαθηματικές αποδείξεις γύρω από δύο νέες επιστήμες σχετικά με τη μηχανική και την τοπική κίνηση* (*Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica e i movimenti locali*, 1638).

κατέγραψε τις παρατηρήσεις του με την ελπίδα να συμβάλει στη διόρθωση των εσφαλμένων αντιλήψεων γύρω από τον μαγνήτη.[1] Ο Γκίλμπερτ εργάστηκε υπομονετικά για σχεδόν 20 χρόνια ξοδεύοντας σημαντικά ποσά από την προσωπική του περιουσία προκειμένου να διεξαγάγει εξειδικευμένα πειράματα, να ελέγξει τις πληροφορίες και τις πεποιθήσεις σχετικά με τον μαγνητισμό, να ανακαλύψει όσο το δυνατόν περισσότερες ιδιότητές του και να τις εξηγήσει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Το αποτέλεσμα ήταν ότι κατάφερε να διαχωρίσει ικανοποιητικά την πραγματικότητα από τα μυθεύματα που κυκλοφορούσαν γύρω από αυτό το φυσικό φαινόμενο (π.χ. πίστευαν ότι ο μαγνήτης έχει ιαματικές ιδιότητες, ότι τα διαμάντια μαγνητίζουν το σίδερο, ότι το σκόρδο αποπροσανατολίζει την πυξίδα, κ.ά), να διακρίνει με σαφήνεια τα μαγνητικά φαινόμενα από τα φαινόμενα στατικού ηλεκτρισμού, να αποδείξει ότι η γωνία έγκλισης της βελόνας μεταβάλλεται ανάλογα με το γεωγραφικό πλάτος και να εξηγήσει τις 5 μαγνητικές «κινήσεις», όπως τις ονομάζει, δηλαδή την έλξη, τη διεύθυνση, την απόκλιση, την έγκλιση και την περιστροφή (attractio, directio, variatio, declinatio, revolutio). Το τελικό και πιο επιβλητικό του συμπέρασμα ήταν ότι ολόκληρη η Γη είναι ένας τεράστιος μαγνήτης που περιστρέφεται με τη βοήθεια μαγνητικών δυνάμεων. Ήταν η πρώτη μελέτη γύρω από τη φύση και τα χαρακτηριστικά του μαγνητισμού που αξίζει να χαρακτηριστεί επιστημονική.[2]

Εκτός από τον μεγάκοσμο του σύμπαντος, την ίδια εποχή μεταμορφώνεται ο μικρόκοσμος του ανθρώπινου σώματος. Και εδώ, η προσεκτική και εκ του σύνεγγυς εξέταση των πραγμάτων οδήγησε σε κατάρριψη των παραδοσιακών πεποιθήσεων. Η ανατομία σφραγίστηκε από τη συμβολή του Ανδρέα Βεσάλιου (Andreas van Wesel ή Vesalius, 1514-1564) που έστρεψε τα νώτα στη βιβλιακή αυθεντία προς χάριν της άμεσης εποπτείας.[3] Μέχρι τις μέρες του, οι καθηγητές της ανατομίας δεν έρχονταν σε επαφή με το νεκρό σώμα αλλά διάβαζαν και ερμήνευαν το κείμενο του Γαληνού καθισμένοι σε ένα ψηλό έδρανο ενώ μπροστά τους ένας άνθρωπος του λαού τεμάχιζε το πτώμα επιδεικνύοντας τα οστά, τους ιστούς και τα διάφορα όργανα. Έτσι κανένας δεν ήλεγχε ούτε συμπλήρωνε τις περιγραφές του Γαληνού που περιείχαν αρκετές ανακρίβειες αφού στηρίζονταν στην ανατομή ζώων και όχι ανθρώπων. Ο Βεσάλιος επέκρινε αυτή την τακτική τονίζοντας ότι η γνώση του ανθρώπινου σώματος και η προαγωγή της ιατρικής απαιτούν άμεση εμπειρία και σύγκλιση της θεωρίας με την πράξη. Στο κυριότερο έργο

---

[1] Το βιβλίο τιτλοφορείται *Το νέο ελκτικό, όπου περιέχεται ένας σύντομος λόγος για τον μαγνήτη ή μαγνητίτη* (*The Newe Attractive, Containing a short discourse of the magnet or lodestone*, 1581). Από τα μεσαιωνικά συγγράμματα που μελέτησε ο Γκίλμπερτ το σημαντικότερο ήταν η *Επιστολή περί του Μαγνήτη* (*Epistola de magnete*, 1269) του Petrus Peregrinus.

[2] Βλ. Jones (1961: 14-21)· Crombie (1992: II, 189-191)· Westfall (1993: 35-40)· Rossi (2004: 347-365). Οι θέσεις του Γκίλμπερτ συζητήθηκαν από τον Niccolò Cabeo στη *Μαγνητική φιλοσοφία* (*Philosophia magnetica*, 1629) και από τον Athanasius Kircher στο *Ο Μαγνήτης ήτοι περί της μαγνητικής τέχνης* (*Magnes sive de arte magnetica*, 1641). Επίσης ο Κέπλερ επηρεάστηκε από την ιδέα ότι η κίνηση της Γης οφείλεται σε μαγνητικά αίτια. Για την επίδραση του Γκίλμπερτ στην αγγλική επιστήμη του 17ου αιώνα βλ. Jones (1961: 62-84).

[3] Πρωτοποριακό υπήρξε το έργο του Λεονάρντο ντα Βίντσι που έμεινε όμως ανέκδοτο. Ο πρώτος που δημοσίευσε τυπωμένα ανατομικά σχέδια ήταν ο Βερεγγάριος του Κάπρι (Berengario da Capri, περ. 1460-περ. 1530).

του, περιέγραψε με πρωτόγνωρη πιστότητα και αποτύπωσε με σχέδια εξαιρετικής ποιότητας, φτιαγμένα από μαθητή του Τισιανού, όλα τα συστήματα και τα όργανα του ανθρώπινου σώματος.[1] Στον τομέα της φυσιολογίας δεν απομακρύνθηκε σημαντικά από την παράδοση, ωστόσο κατάφερε να διορθώσει έναν αριθμό σφαλμάτων του Γαληνού και να κάνει κάποιες πρωτότυπες επισημάνσεις. Οι διάδοχοί του προήγαγαν τη ζωολογική ταξινόμηση, την εμβρυολογία και τη συγκριτική ανατομία.[2]

Στη φυσιολογία, το πρόβλημα που βρέθηκε στο επίκεντρο των ερευνών και των αντιπαραθέσεων ήταν η λειτουργία της καρδιάς και η ροή του αίματος. Εδώ η τιμή της σπουδαιότερης ανακάλυψης ανήκει στον Χάρβεϋ (William Harvey, 1578-1657) που κατανόησε τον ρόλο της καρδιάς και απέδειξε με προσεκτικές κλινικές παρατηρήσεις και πειράματα τη γενική κυκλοφορία του αίματος.[3] Οι ανατομές του σε πολλά είδη ζώων και σε ανθρώπους διέψευσαν τις σχετικές γαληνικές παραδοχές. Το αίμα, υποστήριξε, δεν μπορεί να παράγεται στο συκώτι και να καταναλώνεται στα μέλη του σώματος. Το διάφραγμα της καρδιάς δεν είναι διαπερατό. Το υγρό που τρέχει στις φλέβες δεν είναι άλλου είδους από εκείνο που τρέχει στις αρτηρίες. Λογικά, το φλεβικό δίκτυο πρέπει να συνδέεται με το αρτηριακό σχηματίζοντας ένα ενιαίο κυκλικό σύστημα.[4] Το αίμα κυλά αδιάκοπα μέσα στο σώμα με τη βοήθεια της καρδιάς, που λειτουργεί σαν αντλία, διοχετεύεται στις αρτηρίες, φτάνει στα μέλη του σώματος και από εκεί επιστρέφει στην καρδιά μέσω των φλεβών. Περνά από τη δεξιά στην αριστερή κοιλία της καρδιάς όχι από αόρατους πόρους στο διάφραγμα (όπως υπέθεταν, ενάντια στη μαρτυρία της εμπειρίας) αλλά μέσω των πνευμόνων (όπως είχε αναγνωριστεί ήδη από τον Σερβέτους και τον Κολόμπο).

Το σπουδαιότερο είναι ότι ο Άγγλος γιατρός δεν πρότεινε απλά μια νέα εξήγηση αλλά την απέδειξε με άφθονες εμπειρικές παρατηρήσεις, ευφυή πειραματικά τεκμήρια και εμπεριστατωμένους συλλογισμούς. Στο βιβλίο του είναι σαφής και περιεκτικός αποφεύγοντας τις ανούσιες ανασκοπήσεις, τις λόγιες παρεκβάσεις και τις σχολαστικές αμφιλογίες. Δίνοντας βάρος

---

[1] Το *Περί της κατασκευής του ανθρώπινου σώματος* (*De humani corporis fabrica*) εκδόθηκε το 1543, το ίδιο έτος με το *Περί της κίνησης των ουρανίων σφαιρών* του Κοπέρνικου. Στα επτά μέρη του βιβλίου εξετάζονται: α) τα οστά και οι σύνδεσμοι, β) οι μύες, γ) οι φλέβες και οι αρτηρίες, δ) τα νεύρα, ε) τα όργανα πέψης και αναπαραγωγής, στ) οι καρδιά και οι πνεύμονες, ζ) ο εγκέφαλος και τα αισθητήρια όργανα.

[2] Βλ. Crombie (1992: II, 265-281)· Westfall (1993: 134-148)· Rossi (2004: 375-381). Για την ιατρική του 16ου αιώνα βλ. Wightman (1962: 207-283). Πρβλ. Glanvill (1676: Essay III, 4-7).

[3] Η μικρή ή αλλιώς πνευμονική κυκλοφορία του αίματος ανακαλύφθηκε από τον Σερβέτους (Miguel Serveto, 1511-1553) και από τον Κολόμπο (Realdo Colombo, 1516-1559) που ήταν βοηθός και αντικαταστάτης του Βεσάλιου στην ιατρική σχολή της Πάδουας. Τον Κολόμπο διαδέχτηκε ο Φαλόπιο (Gabriel Fallopio, 1523-1562) που διακρίθηκε για τις παρατηρήσεις του στις ωοθήκες και τις σάλπιγγες. Αυτόν τον διαδέχτηκε ο Φαμπρίτσιο (Hieronymo Fabrizio, 1533-1619) στον οποίο πιστώνεται η ακριβής περιγραφή των φλεβικών βαλβίδων. Μαθητής του τελευταίου υπήρξε ο Χάρβεϋ. Ο άγγλος εξέθεσε τη θεωρία του στην *Ανατομική άσκηση περί της κίνησης της καρδιάς και του αίματος στα ζώα* (*Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, 1628).

[4] Η εμπειρική επαλήθευση αυτής της υπόθεσης δεν μπορούσε να γίνει χωρίς το μικροσκόπιο. Ο πρώτος που επιβεβαίωσε ότι το αίμα περνά από τις αρτηρίες στις φλέβες μέσω λεπτότατων αφανών αγγείων, τα οποία ονομάστηκαν *τριχοειδή*, ήταν ο Μαρτσέλο Μαλπίγκι (Marcello Malpighi, 1628-1694) το 1661.

στη μαρτυρία των αισθήσεων, προχωρά σε προσεκτικές λογικές συναγωγές, αξιοποιεί πλήρως τα προγενέστερα επιτεύγματα, αναλύει διεξοδικά τα στοιχεία του προβλήματος, ερμηνεύει τα ευρήματα με πειστικό τρόπο και φέρνει εκλεπτυσμένα επιχειρήματα. Με την εργασία του, που χρειάστηκε ωστόσο μερικές δεκαετίες για να γίνει καθολικά αποδεκτή, η γαληνική φυσιολογία δέχτηκε ένα ζωτικό πλήγμα. Ήταν η πρώτη φορά που μια σωματική λειτουργία εξηγήθηκε με ικανοποιητικό τρόπο.[1]

### 2.2. Το μηχανοκρατικό μοντέλο

Το πρώτο μισό του 17ου αιώνα καταπίπτει το παραδοσιακό κοσμοείδωλο που βασιζόταν στη βαριά συνδυασμένη κληρονομιά του Αριστοτέλη, του Πτολεμαίου και του Γαληνού. Οι νέες επιστημονικές έρευνες φανέρωσαν τις ανεπάρκειες και τα λάθη του σχολαστικού υλομορφισμού και ανέδειξαν την ανάγκη για συνολική αναμόρφωση της φυσικής φιλοσοφίας. Η νέα κοσμοαντίληψη, με τη βοήθεια της οποίας επιχειρήθηκε η σύνθεση των επιμέρους προσεγγίσεων σε ένα συνεκτικό σύνολο, ήταν η *μηχανοκρατία* ή αλλιώς ο *μηχανικισμός*,[2] μια θεωρία που ξεπρόβαλε στο έργο του Γαλιλαίου, εκλεπτύνθηκε από τον Μερσέν, τον Γκασσαντί και κυρίως τον Ντεκάρτ και τελικά κυριάρχησε στους επιστημονικούς κύκλους. Η μηχανοκρατία δανείστηκε στοιχεία από τον ατομισμό, απορρίπτοντας όμως τις υλιστικές και αθεϊστικές τάσεις που θα μπορούσαν να τη φέρουν σε σύγκρουση με τη χριστιανική πίστη, ενώ παράλληλα αντιστρατεύτηκε τόσο τον αριστοτελικό υλομορφισμό, τον οποίο υπερασπίζονταν οι οπαδοί του σχολαστικισμού, όσο και τις παμψυχιστικές αντιλήψεις που γνώρισαν τεράστια διάδοση στη διάρκεια της Αναγέννησης.[3] Οι οπαδοί της απέρριψαν τα παραδοσιακά εννοιολογικά εργαλεία των περιπατητικών: τις *ουσιώδεις μορφές* (formæ substantiales), τις *πραγματικές ποιότητες* (qualitates reales), τα *τελικά αίτια* (causæ finales), κ.ά. Από την άλλη πλευρά, αρνήθηκαν τον αποκρυφισμό και κάθε ανθρωπομορφική προβολή που έτεινε να προσδώσει στον υλικό κόσμο έμψυχες δυνάμεις, αισθήσεις ή εκούσιες συμπεριφορές. Γι' αυτούς, η ύλη είναι αδρανής και παθητική, απαλλαγμένη από μυστικές δυνάμεις ή ενεργητικές ικανότητες, το σώμα διαχωρίζεται σαφώς από το πνεύμα και το φυσικό από το υπερφυσικό, ο κόσμος είναι ένα πολύπλοκο υλικό σύστημα που βρίσκεται σε διαρκή κίνηση και υπακούει σε σταθερούς νόμους ενώ η φύση δεν μοιάζει με έμβιο οργανισμό αλλά με έναν τεράστιο καλοκουρδισμένο μηχανισμό που κινείται με

[1] Βλ. Smith (1972: 134-149)· Butterfield (1983: 45-59)· Crombie (1992: II, 220-242)· Westfall (1993: 122-134)· Gillispie (1994: 56-73)· Rossi (2004: 367-374).

[2] Έτσι αποδίδεται στα ελληνικά ο όρος «mechanism» που καθιερώθηκε από τον Μπόυλ (Robert Boyle, 1627-1691). Για τη μηχανοκρατία βλ. Lenoble (1969: 309-337)· Westfall (1993: 35-90)· Shapin (2003: 56-90)· Rossi (2004: 289-326)· Steven Nadler, «Doctrines of explanation in late scholasticism and in mechanical philosophy», στο Garber & Ayers (1998: I, 513-552). Πληρέστερη πραγμάτευση του ζητήματος γίνεται από τον Dijksrterhuis (1986) και τον Lenoble (1943).

[3] Για την αναγεννησιακή θεώρηση της φύσης βλ. Lenoble (1969: 279-307).

φυσική αναγκαιότητα, όπως ένα ρολόι απαρτιζόμενο από γρανάζια, αντίβαρα, ελατήρια και άλλα εξαρτήματα σχεδιασμένα και συναρμοσμένα για να λειτουργούν αρμονικά. Αποστολή της επιστήμης είναι να αποσυναρμολογήσει, πραγματικά ή νοητικά, τους φυσικούς μηχανισμούς,[1] να εντοπίσει τα εξαρτήματα που τους απαρτίζουν και να φανερώσει τον τρόπο με τον οποίο συνδέονται και κινούνται κατασκευάζοντας συχνά μηχανικά μοντέλα προκειμένου να αναπαραστήσει και να εξηγήσει τη λειτουργία τους. Σε αντίθεση με τα παμψυχιστικά ρεύματα της Αναγέννησης που έτειναν να ζωοποιήσουν ακόμα και στην αδρανή ύλη, πολλοί μηχανοκράτες, με πρώτο τον Ντεκάρτ, αντιμετώπιζαν σαν απλά μηχανικά συστήματα ακόμα και τους έμβιους οργανισμούς.

Η μηχανοκρατία προέκρινε μια σωματιδιακή αντίληψη της ύλης και πάσχισε να εξηγήσει το σύνολο των φυσικών φαινομένων με όρους ύλης και κίνησης.[2] Τα υλικά πράγματα, θέτει, συντίθενται από αφανή σωματίδια που έχουν σταθερά χαρακτηριστικά αλλά δεν είναι αδιάσπαστα ή άτμητα όπως ήθελε ο ατομισμός. Όλα τα φυσικά φαινόμενα παράγονται από τροποποιήσεις στον αριθμό, το μέγεθος, το σχήμα, τη διάταξη και τον τρόπο κίνησης και αλληλεπίδρασης των σωματιδίων. Η φυσική πραγματικότητα αναλύεται σε δύο διαφορετικά επίπεδα. Το πρώτο είναι ο κόσμος της καθημερινής εμπειρίας τον οποίο αντιλαμβανόμαστε με τις πέντε αισθήσεις. Όμως τα χρώματα, οι ήχοι, οι οσμές, οι γεύσεις και οι εντυπώσεις της αφής είναι δευτερεύουσες ή φαινομενικές ποιότητες που δεν δηλώνουν την αληθινή φύση των σωμάτων. Το πράσινο και το κόκκινο, το ηχηρό και το άηχο, το εύοσμο και το δύσοσμο, το γλυκό και το πικρό, το θερμό και το ψυχρό, κλπ., είναι υποκειμενικές εντυπώσεις και όχι πραγματικές ποιότητες. Για να προσεγγίσουμε την αληθινή φυσική πραγματικότητα πρέπει να παραμερίσουμε τα αισθητηριακά δεδομένα για να εισχωρήσουμε στο δεύτερο επίπεδο, να εξετάσουμε τα πράγματα όχι τόσο με τις αισθήσεις όσο με τον νου, να θεωρήσουμε όχι τις αισθητηριακές εντυπώσεις αλλά ποσοτικά και μετρήσιμα δεδομένα. Πέρα και πίσω από τις δευτερεύουσες ή φαινομενικές ποιότητες υπάρχουν οι πρωτεύουσες ή μαθηματικές, όπως ο αριθμός, το μέγεθος και το σχήμα. Αν δεν υπήρχαν έμβια όντα δεν θα υπήρχαν χρώματα, γεύσεις

---

[1] «Όπως δεν μπορούμε να καταλάβουμε τη *δομή* ενός *Ρολογιού* αν δεν το αποσυναρμολογήσουμε, έτσι δεν μπορούμε να *μάθουμε* καλά τη Φύση αν δεν την *αναλύσουμε* στα *πρώτα συστατικά* της», Glanvill (1676: Essay III, σ. 3).

[2] Ο Χάρβεϋ δεν κατατάσσεται στους οπαδούς της μηχανοκρατίας. Θεωρείται βιταλιστής εφόσον παραλληλίζει την κυκλική κίνηση του αίματος στο σώμα με την κυκλική κίνηση του νερού στην ατμόσφαιρα και συγκρίνει τη θέση της καρδιάς στον μικρόκοσμο με τη θέση του ήλιου στον μεγάκοσμο, βλ. *Ανατομική άσκηση περί της κίνησης της καρδιάς και του αίματος στα ζώα*, κεφ. 8. Και αυτός όμως παρομοιάζει οργανικές λειτουργίες, όπως η κίνηση της καρδιάς και η κατάποση, με μηχανικά συστήματα θέτοντας ότι για να επιτελεστούν πρέπει τα διάφορα όργανα να συνεργαστούν και να κινηθούν όλα μαζί σαν τα εξαρτήματα μιας μηχανής που τίθενται σε συντονισμένη κίνηση από έναν τροχό, βλ. στο ίδιο, κεφ. 5. Από την άλλη πλευρά ο Ντεκάρτ, που είναι μηχανοκράτης, παραλληλίζει επίσης την κυκλική κίνηση του νερού με την κυκλική κίνηση του αίματος, βλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, IV, 65 (AT, VIII-1, 244). Εκεί που ο Χάρβεϋ διαφοροποιείται ξεκάθαρα από τη μηχανοκρατία είναι στη δομή της ύλης, εφόσον θεωρεί ότι η θεωρία των σωματιδίων είναι μια παρακινδυνευμένη εικασία που δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί εμπειρικά. Αυτό το παράδειγμα δείχνει ότι η αντιμετώπιση φυσικών ή οργανικών φαινομένων σαν μηχανικά συστήματα δεν συνδέεται αναγκαστικά με τη σωματιδιακή θεωρία.

ή μυρωδιές αλλά θα εξακολουθούσαν να υπάρχουν πλήθη, μεγέθη και σχήματα, πράγμα που σημαίνει ότι οι δευτερεύουσες ποιότητες είναι προϊόντα του υποκειμένου ενώ οι πρωτεύουσες ανήκουν στα ίδια τα πράγματα. Η ύπαρξη και τα είδη των δευτερευουσών ποιοτήτων εξηγούνται με τον συνδυασμό της θεωρίας των σωματιδίων με τη θεωρία των πρωτευουσών ποιοτήτων, θεωρείται δηλαδή ότι παράγονται από σωματίδια που ποικίλουν ως προς το πλήθος, το μέγεθος, το σχήμα και την κίνηση.

Επίσης η μηχανοκρατία συνυφάνθηκε τις περισσότερες φορές με τη μαθηματικοποίηση.[1] Στις αρχές του 16ου αιώνα ελάχιστοι θα πίστευαν στη σύγκλιση της φυσικής με τα μαθηματικά – η αστρονομία θεωρείτο πάντοτε μαθηματική επιστήμη αλλά το αντικείμενό της δεν θεωρείτο φυσικό– καθώς η αριστοτελική επιστήμη αρνιόταν ότι τα μαθηματικά έχουν οποιαδήποτε δικαιοδοσία ή εφαρμογή στον φυσικό κόσμο.[2] Ο 17ος αιώνας, όμως, απέδειξε, σε πείσμα των περιπατητικών, ότι η ζεύξη των δύο κλάδων είναι όχι μόνο δυνατή αλλά και αφάνταστα γόνιμη.[3] Έτσι οι επίγονοι του Γαλιλαίου αναζήτησαν παντού μαθηματικές σχέσεις διακηρύσσοντας ότι το μεγάλο βιβλίο του κόσμου είναι γραμμένο στη γλώσσα των αριθμών και των γεωμετρικών σχημάτων, ότι η πραγματικότητα έχει μαθηματική δομή, ότι τα φυσικά φαινόμενα μπορούν να μεταφραστούν σε ποσοτικά μεγέθη και να υπαχθούν σε μαθηματικούς νόμους.[4] Η βεβαιότητα και η ενάργεια που, κατά γενική ομολογία, βασιλεύουν στον κόσμο των αριθμών και των γεωμετρικών μεγεθών, μεταφέρθηκαν έτσι στη φυσική γνώση. Ο υλικός κόσμος έπαψε να είναι ένας κυκεώνας αστάθειας όπου δεν θα μπορούσαμε να ελπίζουμε παρά πιθανές εικασίες. Από τη στιγμή που η φύση επιδέχεται μαθηματική επεξεργασία, ο επιστήμονας μπορεί να την

---

[1] Ο Χομπς και ο Γκασσαντί ασπάστηκαν τη μηχανοκρατική-σωματιδιακή θεωρία αλλά στη βάση ποιοτικών μάλλον παρά ποσοτικών παραμέτρων. Από την άλλη πλευρά ο Κέπλερ χρησιμοποίησε ποσοτικές αναλύσεις στην αστρονομία και την οπτική χωρίς να ενστερνίζεται πλήρως ή κυρίως το μηχανοκρατικό μοντέλο. Αυτοί που συνάρμοσαν τη μηχανοκρατία και τη μαθηματική ανάλυση σε μια ενιαία φυσική θεωρία ήταν ο Γαλιλαίος και ο Ντεκάρτ.

[2] Ο Λα Μοτ λε Βαγέ (La Mothe le Vayer, 1588-1672) ήταν προοδευτικών αντιλήψεων και έζησε σε μια εποχή θριαμβευτικής προέλασης της μαθηματικής φυσικής. Παρόλα αυτά ήταν τόσο διαποτισμένος από την παραδοσιακή αντίληψη ώστε αποδοκιμάζει έντονα τη μαθηματικοποίηση της φύσης. Μπορούμε να καταλογίσουμε, γράφει, «στους περισσότερους από τους Νεωτεριστές μας το ίδιο πράγμα που ο Αριστοτέλης καταλογίζει σε άλλους στο τελευταίο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου της Μεταφυσικής, ότι θέλησαν να κάνουν τα ωραία Μαθηματικά μια ασχημότατη και χείριστη Φιλοσοφία. Διότι, όπως προσθέτει κάλλιστα στο τέλος του δεύτερου βιβλίου, οι ενάργειες και οι βεβαιότητες των Μαθηματικών δεν πρέπει να απαιτούνται παρά στα πράγματα που είναι απογυμνωμένα από κάθε ύλη. Γι' αυτό όσοι θέλουν να είναι υπερβολικά Μαθηματικοί στη Φυσική παίρνουν ένα χείριστο δρόμο που δεν είναι φυσικός», *Prose chagrine*, μ. I, La Mothe le Vayer (1756-1759: III-1, 251). Αλλού επαναλαμβάνει. «Ασφαλώς, οι περισσότεροι από τους νεότερους Φιλοσόφους πιθανότατα γελάστηκαν πάρα πολύ σε αυτό [στο ότι η Αριθμητική και η Γεωμετρία μπορούν να χρησιμεύσουν στη Φυσική] όταν θέλουν να υποδουλώσουν ολόκληρη τη Φυσική σε εναργείς Αποδείξεις αντλημένες δήθεν από τα Μαθηματικά τα οποία έχουν κανόνες, όπως μπορούμε να πιστέψουμε, πολύ διαφορετικούς από τους δικούς της», *Σκεπτικιστική αμφιβολία, αν το σπούδασμα των γραμμάτων είναι προτιμότερο από κάθε άλλη ασχολία*, La Mothe le Vayer (1756-1759: V-2, 375). Πρβλ. *Λόγος για να δείξουμε ότι οι αμφιβολίες της σκεπτικιστικής φιλοσοφίας έχουν μεγάλη χρησιμότητα για την επιστήμη*, La Mothe le Vayer (1756-1759: V-2, 52) και *Μικρές πραγματείες υπό μορφή επιστολών*, XLIV, La Mothe le Vayer (1756-1759: VI-1, 395-401).

[3] Βλ. Michael Mahoney, «The mathematical realm of nature», στο Garber & Ayers (1998: I, 702-755).

[4] Όπως το θέτει ο Μπορέλι, «η γλώσσα και τα στοιχεία με τα οποία ο Δημιουργός όλων των πραγμάτων μιλά μέσα από τα έργα του είναι γεωμετρικά σχήματα και γεωμετρικές αποδείξεις». Παρατίθεται στο Rossi (2004: 310).

αποκρυπτογραφήσει, να συναγάγει σταθερές σχέσεις να ανακαλύψει κανονικότητες και να κάνει προβλέψεις. Η μετάφραση των φυσικών ποιοτήτων σε ποσοτικά μεγέθη άνοιξε τον δρόμο στη μαθηματική φυσική εισάγοντας την ενάργεια και τη βεβαιότητα στην επιστήμη των φυσικών πραγμάτων.

Η επιστημονική επανάσταση άλλαξε την εικόνα της φύσης και τον τρόπο προσέγγισης της φύσης. Βασικές έννοιες του μεσαιωνικού σύμπαντος (τελειότητα, πληρότητα, κάλλος, ιεραρχία, αρμονία, τελικός σκοπός) αντικαταστάθηκαν από μετρήσιμες ποσότητες. Θεμελιώδεις όροι της φυσικής φιλοσοφίας (κίνηση, στάση, χώρος, χρόνος, ύλη, κενό, βάρος, δύναμη, αιτιότητα) αναθεωρήθηκαν ή αναδιατυπώθηκαν. Ο επιστημονικός λόγος εκσυγχρονίστηκε. Οι μεταφυσικές, θεολογικές ή ηθικολογικές θεωρήσεις έχασαν μεγάλο μέρος από την προηγούμενη αίγλη τους. Από τον Κοπέρνικο στον Νεύτωνα καταρρίφθηκε το αριστοτελικό σύμπαν των ομόκεντρων σφαιρών, η τέλεια κυκλική κίνηση των ουράνιων σωμάτων, η προνομιακή θέση της Γης στο κέντρο του σύμπαντος, ο διαχωρισμός ανάμεσα στην υποσελήνια περιοχή της φθοράς και την ουράνια σφαίρα της αφθαρσίας, η περατότητα του σύμπαντος, η πρωτοκαθεδρία της κίνησης επί της στάσης και της κυκλικής κίνησης επί της ευθύγραμμης, η διάκριση των κινήσεων σε φυσικές και βίαιες, η σύνδεση των στοιχείων με απόλυτα σημεία του χώρου, κ.ά. Το επίγειο και το επουράνιο ενοποιήθηκαν, με την υποταγή των γήινων φαινομένων και των αστρικών κινήσεων στην ίδια μηχανική φυσική. Ο κλειστός θόλος του μεσαιωνικού κοσμοειδώλου παραχώρησε τη θέση του σε ένα ανοιχτό σύμπαν.[1] Η μικρή ανθρωποκεντρική πλάση της Βίβλου μετατράπηκε σε έναν αχανή κόσμο με απειράριθμα αστρικά συστήματα.[2] Ο κοσμικός χρόνος άρχισε να διαστέλλεται προαναγγέλλοντας την ύπαρξη μιας φυσικής ιστορίας τόσο της Γης όσο και του σύμπαντος.[3] Η φαντασία μπήκε στην υπηρεσία της επιστήμης γεννώντας την επιστημονική φαντασία.[4] Το ανθρώπινο σώμα, ιερό σκήνωμα για το μεσαιωνικό πνεύμα,

---

[1] Για το μέγεθος και το σχήμα του σύμπαντος βλ. την κλασική μελέτη του Κοϋρέ, *Από τον κλειστό κόσμο στο άπειρο σύμπαν*, Koyré (1989), καθώς και Rossi (2004: 257-287).

[2] Σχετικά με την πολλαπλότητα των κόσμων βλ. Dick (1982).

[3] Ο παραδοσιακός κόσμος ήταν μικρός και κλειστός όχι μόνο χωρικά αλλά και χρονικά. Ο Κέπλερ στο *Κοσμογραφικό μυστήριο* (κεφ. 23) αντιστοιχίζει το 1595 μ.Χ. στο έτος 5572 από τη δημιουργία του κόσμου. Για τον Μερσέν το μέγεθος του σύμπαντος ισούται με περίπου 14.000 φορές την ακτίνα της Γης, ήτοι 16.036.363 λεύγες, βλ. *Πρωτάκουστα ερωτήματα*, 9, Mersenne (1985: 31) και το έτος 1634 μ.Χ. αντιστοιχεί στο έτος 5954 από κτίσεως κόσμου, βλ. Lenoble (1969: 252) και Lenoble (1943: 454-457). Στα *Πρωτάκουστα ερωτήματα* (Ερώτημα 24) ο μινορίτης συζητά δύο διαφορετικές εκδοχές: για τη μεν το 1633 αντιστοιχεί στο 5616 και για τη δε στο 5833 από τη δημιουργία του κόσμου. Αναφέρει μάλιστα την άποψη του πατρός Petau πως όταν δημιουργήθηκε ο κόσμος το ημερολόγιο έδειχνε 26 Οκτωβρίου, βλ. Mersenne (1985: 67-68). Ο Ντεκάρτ τοποθετεί τη δημιουργία του κόσμου «πριν πέντε ή έξι χιλιάδες χρόνια», *Ο κόσμος*, κεφ. 6 (AT, XI, 32)· πρβλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, III, 144 (AT, VIII-1, 194) και Επιστολή προς τον Σανύ, 6 Ιουνίου 1647 (AT, V, 53). Βλ. επίσης Kearns (1977: 28). Χρειάστηκαν οι γεωλογικές έρευνες και η μελέτη των απολιθωμάτων για να αρχίσουν οι επιστήμονες να υποψιάζονται ότι η μορφολογία της Γης δεν ήταν πάντοτε ίδια και ότι τα είδη των φυτών και των ζώων δεν έμειναν απαράλλαχτα από τη στιγμή της δημιουργίας. Βλ. Rossi (2004: 383-405).

[4] Η φαντασία, φτάνοντας πιο μακριά από τις αισθήσεις, παίζει τον ρόλο προωθημένου ανιχνευτή της επιστήμης. Ο Μερσέν βεβαιώνει πως αν ακολουθήσουμε όλα όσα διδάσκει η επιστήμη της οπτικής θα κατασκευάσουμε τηλεσκόπια που θα λύσουν την απορία αν υπάρχουν έμβια όντα στα άστρα, βλ. *Πρωτάκουστα ερωτήματα*, 11, Mersenne (1985: 37). Στο ίδιο πλαίσιο ο Κέπλερ γράφει το *Όνειρο ή μεταθανάτιο έργο περί σεληνιακής αστρονομίας*

πριονίστηκε, ψαλιδίστηκε και τεμαχίστηκε σαν κοινό φυσικό αντικείμενο. Τα μικροσκοπικά πράγματα μετατράπηκαν σε λιλιπούτειους κόσμους με αφάνταστη συνθετότητα. Η ανθρωπότητα πίστεψε ότι η ανακάλυψη των κρυφών μηχανισμών και των μύχιων μυστικών της ύλης και της ζωής είναι εφικτή.[1]

Ασφαλώς το τοπίο δεν μεταμορφώθηκε από τη μια μέρα στην άλλη.[2] Είναι χαρακτηριστικό ότι το ηλιοκεντρικό σύστημα χρειάστηκε περίπου ενάμιση αιώνα, μέχρι τις πρώτες δεκαετίες του 18ου αιώνα, για να γίνει καθολικά αποδεκτό. Καθώς δεν αρκεί η διατύπωση μιας αλήθειας για να αναγνωριστεί ως τέτοια και να καταστεί παντοτινό κεκτημένο, πολλές φορές όχι μόνο οι απλοί άνθρωποι αλλά ούτε καν οι μεγαλύτεροι επιστήμονες δεν είναι έτοιμοι να την ασπαστούν. Για παράδειγμα, ο Μπράχε απέρριψε το ηλιοκεντρικό σύστημα του Κοπέρνικου, ο Γαλιλαίος δεν αναγνώρισε τις ανακαλύψεις του Μπράχε για τους κομήτες ούτε τις ανακαλύψεις του Κέπλερ για την τροχιά των πλανητών και για τις παλίρροιες, ο Ντεκάρτ δεν πείστηκε από τη θεωρία του Χάρβεϋ για τη λειτουργία της καρδιάς. Οι επιστημονικές ανακαλύψεις συνάντησαν μακροχρόνιες αντιστάσεις και αντιδράσεις όχι μόνο λόγω δυσπιστίας ή στενομυαλιάς αλλά και επειδή αυτές οι ίδιες δεν ήταν ακόμα αρκετά επεξεργασμένες και πειστικές. Δεδομένου ότι, σε πρώιμο στάδιο, δεν αποτελούσαν παρά ασύνδετα κομμάτια μιας εικόνας που παρέμενε θολή και ημιτελής, έπρεπε να σχηματιστεί ένα νέο θεωρητικό πλαίσιο για να εξηγηθούν και να συνδεθούν με τρόπο που να πείθεται ο κοινός νους και να ικανοποιούνται οι επιστημονικές απορίες.

Επιπλέον δεν ήταν εύκολο να διαχωριστούν οι γνήσιες ανακαλύψεις και οι βάσιμες θεωρίες από τον σωρό των προτεινόμενων καινοτομιών και γνωμών. Συχνά έπρεπε να ξοδευτούν πολλές δεκαετίες σε συζητήσεις και αντεγκλήσεις μέχρι να ελεγχθεί ένα επίτευγμα, να πιστοποιηθεί από την επιστημονική κοινότητα και να αφομοιωθεί από την κοινή γνώμη. Το επιστημονικό πνεύμα δεν αναδύθηκε μέσα σε απαστράπτουσα καθαρότητα απαλλαγμένο από

---

(*Somnium seu opus posthumum de astronomia lunari*, 1634), ο John Wilkins την *Ανακάλυψη ενός Νέου Κόσμου ή ένας Λόγος που τείνει να αποδείξει ότι είναι πιθανό να υπάρχει ένας άλλος κατοικήσιμος κόσμος στη σελήνη* (*Discovery of a New World, or a Discours tending to prove that it is probable there may be another habitable world in the moon*, 1638), ο Francis Godwin το έργο *Ο άνθρωπος στη σελήνη* (*The man in the moon*, 1638), ο Pierre Borel το *Νέος λόγος που αποδεικνύει την πολλαπλότητα των κόσμων, ότι τα άστρα είναι κατοικημένες γαίες* (*Discours nouveau prouvant la pluralité des mondes*, que les astres sont des terres habitées, 1657), η Margaret Cavendish το *Περιγραφή ενός νέου κόσμου* (*Description of a new world*, 1666), ο Φοντενέλ το δημοφιλέστατο *Συζητήσεις πάνω στην πολλαπλότητα των κόσμων* (*Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686), ο Κρίστιαν Χόϋχενς το *Κοσμοθεωρός ή εικασίες για τις ουράνιες γαίες και τα ποικίλματά τους* (*Κοσμοθεωρός sive de terris cœlestibus earumque ornatu conjecturæ*, 1698). Η νεωτεριστική ζέση όλων αυτών των τίτλων προδίδει τη λαχτάρα της εποχής για νέους κόσμους, νέα πράγματα και νέες επιστήμες.

[1] Ας προστεθεί ότι η επιστημονική επανάσταση είχε και κοινωνιολογικές παραμέτρους καθώς η διακυβέρνηση, η διοίκηση και η οικονομία επηρεάστηκαν από τις νέες ποσοτικές μεθόδους, βλ. Smith (1972: 179-198).

[2] Ο Μπέρτον καταγράφει γλαφυρά τη σύγχυση που προκλήθηκε στους ουρανούς και στο μυαλό των ανθρώπων, βλ. Μπέρτον (2007-2008: ΙΙ, 81-99).

μεταφυσικές,[1] μαγικές ή αποκρυφιστικές προσμίξεις.[2] Το πρώτο μισό του 17ου αιώνα, που μας ενδιαφέρει κυρίως εδώ, δεν είχε διαχωριστεί η αστρονομία από την αστρολογία, η χημεία από τη αλχημεία, τα μαθηματικά από την αριθμολογία, ο ορθολογισμός από τη μαγεία. Οι μεταφυσικές και ηθικολογικές ενατενίσεις δεν απέλαθηκαν εν μία νυκτί από την επικράτεια της επιστήμης.[3] Η μηχανοκρατική και σωματιδιακή φιλοσοφία δεν εξόρισε τον Θεό από τον φυσικό κόσμο. Όχι μόνο οι πολέμιοι αλλά και οι ίδιοι οι πρωταγωνιστές της ανανέωσης προσκολλήθηκαν σε παρωχημένες πεποιθήσεις ή σε ανορθόλογες δοξασίες. Ενίοτε οι ανακαλύψεις προέκυψαν όχι από την αμερόληπτη αναζήτηση της αλήθειας αλλά από την ξεροκέφαλη εμμονή σε προκαταλήψεις, άλλοτε οι καινοτομίες παρεξηγήθηκαν ή παρερμηνεύτηκαν από τους ίδιους τους εισηγητές τους. Οι φορείς του καινούργιου δεν ήταν πάντοτε καινούργιοι: ούτε ο γέρικος αριστοτελισμός ήταν αυτόχρημα αντιδραστικός ούτε όλα τα νεόκοπα ρεύματα προοδευτικά. Την εποχή του Ντεκάρτ, η επιστήμη δεν έχει ακόμα ενηλικιωθεί, τα κριτήριά της είναι υπό διαμόρφωση, οι μέθοδοι υπό διαπραγμάτευση, η φυσιογνωμία και ο κοινωνικός της ρόλος δεν έχουν αποκρυσταλλωθεί, η ταυτότητα και η σχέση της με τους άλλους κλάδους του ανθρώπινου πνεύματος δεν έχουν ακόμα διαλευκανθεί.

### 2.3. Αναμόρφωση των γνωστικών προσεγγίσεων

Χάρη στις θεαματικές επιτυχίες των επιστημών, υποχώρησε αποφασιστικά η λατρεία της αρχαιότητας και η σαγήνη της αυθεντίας,[4] αποκαλύφθηκαν οι ανεπάρκειες και τα σφάλματα των παραδοσιακών αντιλήψεων και επιτάθηκε η ανάγκη για χειραφέτηση από τη δεσποτεία του παρελθόντος. Οι ερευνητές κλήθηκαν να αναδιφήσουν τα ίδια τα πράγματα και όχι τα κατάστιχα της αυθεντίας, να αντλήσουν από την προσωπική εμπειρία[5] και όχι από τις αμφίβολες μαρτυρίες των αρχαίων σοφών. «Γιατί να υποτασσόμαστε στην αυθεντία των Αρχαίων όταν η ίδια η εμπειρία μας μπορεί να μας πληροφορήσει καλύτερα; Γιατί δεν ξεσχίζουμε τα δεσμά τους και δεν πετάμε τα σχοινιά μακριά από μας;»[6] Η φύση, τόνισαν οι νέοι ερευνητές, δεν καταχώρισε όλα τα μυστικά της στα γραπτά των αρχαίων, πράγμα που συνεπάγεται ότι η εξέταση του

[1] Από τα βασικά έργα για τον ρόλο των μεταφυσικών αντιλήψεων είναι το *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* του E.A, Burtt, Doubleton Anchor, Νέα Υόρκη 1954. Βλ επίσης Gary Hatfield, «Metaphysics and the new science», στο Lindberg & Westman (1990: 93-166).

[2] Βλ. Debus (1978: 16-33 116-130)· Debus (1987)· Brian P. Copenhaver, «Natural magic, hermetism, and occultism in early modern science» στο Lindberg & Westman (1990: 261-301).

[3] Βλ. Shapin (2003: 162-181). Σημειωτέον ότι δεν ήταν μόνο οι ευυπόληπτοι επιστήμονες που καταδίκασαν την αυθεντία και εγκωμίασαν τον πειραματισμό και την άμεση εμπειρία. Πολλοί μάγοι ή αλχημιστές έκαναν το ίδιο, βλ. Jones (1961: 123-127, 132-136). Ο Παράκελσος ήταν ένας ένθερμος νεωτεριστής, βλ. Shapin (2003: 95)· Smith (1972: 134-137).

[4] Βλ. Σπρατ, *Ιστορία της Βασιλικής Εταιρείας*, I, §22, Sprat (1667: 46-51).

[5] Για την έννοια και τον ρόλο της εμπειρίας βλ. Peter Dear, «The meanings of experience», στο Park & Daston (2006: 106-131).

[6] Jeremy Shakerly, *The Anatomy of Urania Pracrica*, 1649, παρατίθεται στο Jones (1961: 123).

φυσικού κόσμου δεν μπορεί να επιτελείται με φιλολογικές μεθόδους ή με λογικίστικες αναλύσεις. Η ουσία και οι ιδιότητες των πραγμάτων δεν αποκαλύπτονται με την ερμηνεία και τον σχολιασμό απαρχαιωμένων κειμένων αλλά με τη βοήθεια της παρατήρησης και του πειραματισμού. Ο ανθρώπινος νους είναι ικανός να προσεγγίσει την αλήθεια με τις δικές του δυνάμεις, απαλλαγμένος από τα θέσφατα της παράδοσης. Η αληθινή σοφία δεν κατοικεί στις σελίδες των αρχαίων βιβλίων αλλά στο μεγάλο βιβλίο του κόσμου. «Η φιλοσοφία είναι γραμμένη σε αυτό το τεράστιο βιβλίο που στέκει αιώνια ανοιχτό μπροστά στα μάτια μας, εννοώ το σύμπαν».[1] Η παρομοίωση του κόσμου με μεγάλο βιβλίο συνιστά αποχαιρετισμό στο ουμανιστικό μοντέλο γνώσης: τοποθετώντας τα ίδια τα πράγματα στη θέση των κειμένων, η φυσική έρευνα αντικαθιστά την ανάγνωση και ο φυσιοδίφης τον σχολιαστή. Έτσι η λογιοσύνη παραμερίζεται για χάρη της απροκατάληπτης αυτοψίας, ο κομψός λόγος για χάρη του στιβαρού συλλογισμού, το περισπούδαστο παράθεμα για χάρη του χειροπιαστού τεκμηρίου.

Οι επιστήμονες της πρώιμης νεότερης εποχής καταγγέλλουν την παραδοσιοκρατία που ανακόπτει την πρόοδο των επιστημών και καταδικάζει την ανθρωπότητα στην αμάθεια και τη δεισιδαιμονία, επιτίθενται στην αυθεντία του Αριστοτέλη και στη δουλοπρέπεια των αριστοτελικών, διεκδικούν περισσότερη ελευθερία σκέψης και έκφρασης στο όνομα της αλήθειας και της προόδου, διακηρύσσουν ότι η φιλοσοφία δεν πρέπει να υποδουλώνεται στους παλιούς ή να αστυνομεύεται από τους σύγχρονους. Ο Ντεκάρτ, όπως θα δούμε παρακάτω, υπερηφανεύεται ότι διάβαζε ελάχιστα, πεπεισμένος ότι η αλήθεια δεν βρίσκεται στα βιβλία αλλά στην ίδια τη φύση.[2] Ο Γαλιλαίος, που πλήρωσε βαρύ τίμημα για τους νεωτερισμούς του, οικτίρει τον βρόγχο του συντηρητισμού: «ακόμα και το πιο τετριμμένο λάθος μού χρεώνεται ως κεφαλαιώδες σφάλμα από τους εχθρούς των καινοτομιών κάνοντας να φαίνεται καλύτερο να παραμένει κανείς στην αγέλη σφάλλοντας παρά να μένει μόνος του και να συλλογίζεται ορθά».[3] Για το νεότερο επιστημονικό πνεύμα, η καταστολή της καινοτομίας ισοδυναμεί με διαιώνιση της πλάνης, η επιστημονική δημιουργία προϋποθέτει κοινωνική ελευθερία γι' αυτό και η έρευνα των φυσικών πραγμάτων πρέπει να αφήνεται ελεύθερη και ανεξάρτητη. Επιπλέον, η επιστήμη υπόσχεται στην ανθρωπότητα αλήθεια, ωφέλεια και αισιοδοξία, αποδεδειγμένες γνώσεις και όχι αόριστες γνώμες, πρακτικά αποτελέσματα και όχι μόνο θεωρητικές διατυπώσεις, καινούργιες ανακαλύψεις και όχι απαρχαιωμένες δοξασίες. «Οι διαφορετικές όψεις του ανθρώπινου πνεύματος είναι σχεδόν άπειρες και η Φύση είναι αληθινά άπειρη. Έτσι μπορούμε να ελπίζουμε

[1] Γαλιλαίος, *Il saggiatore*, ερώτημα 6.
[2] Ο Μπόυλ υιοθετεί την ίδια στάση. βλ. Shapin (2003: 129).
[3] Παρατίθεται στο Drake (1993: 39) και στο Festa (2009: 124). Πρβλ. Drake (1993: 96).

καθημερινά είτε στα Μαθηματικά είτε στη Φυσική ανακαλύψεις που θα έχουν ένα νέο είδος χρησιμότητας και περιέργειας».[1]

Με τον καιρό εμπεδώθηκε η ιδέα ότι η ανθρώπινη γνώση προοδεύει στο πέρασμα των αιώνων. Ο Αμβρόσιος Παρέ υπογραμμίζει ότι οι επιστήμες τελειοποιούνται με αλλεπάλληλες προσπάθειες που εμπλουτίζουν τις διαθέσιμες τεχνικές και τις υπάρχουσες γνώσεις. «Είναι πολύ αξιόμεμπτη δειλία να σταματάς σε ό,τι επινόησαν οι πρώτοι, να τους μιμείσαι μονάχα όπως κάνουν οι τεμπέληδες χωρίς να προσθέτεις τίποτα για να αυξήσεις το κληροδότημα που μας άφησαν».[2] Οι αρχαίοι δεν ήξεραν και δεν είπαν τα πάντα. Η Φύση δεν ήταν καλή μητέρα για εκείνους και κακή μητριά για μας, δεν χάρισε σε αυτούς όλο το πνεύμα και τα χαρίσματα αφήνοντας τους μεταγενέστερους ανάπηρους και ατάλαντους. Οι νεότεροι οφείλουν να αυγατίσουν την παραδεδομένη γνώση αν δεν θέλουν να κατηγορηθούν από τις μελλοντικές γενιές για άγνοια, τεμπελιά ή φθόνο. Οι αιώνες αυξάνουν τις αρρώστιες και τις δυστυχίες υποχρεώνοντας τους ανθρώπους να επινοούν καινούργιες θεραπείες και εφευρέσεις για να αντισταθμίσουν τις απώλειες και να αντισταθούν στο κακό.

Ο Γκίλμπερτ, παρά την παλιομοδίτικη φυσιοκρατία του, εκφράζει γνήσια το νέο επιστημονικό πνεύμα καταγγέλλοντας τις αξιώσεις της αυθεντίας και την ταύτιση της γνώσης με την ανάγνωση. Το *Περί του μαγνήτη*, διακηρύσσει, προορίζεται για τους «αληθινά Φιλοσοφούντες, τους ευφυείς άνδρες που αναζητούν τη γνώση όχι μόνο στα βιβλία αλλά στα ίδια τα πράγματα».[3] Τα μυστικά της φύσης εξιχνιάζονται με εναργή πειράματα και αληθινές αποδείξεις, όχι ανακυκλώνοντας τις ευφάνταστες εικασίες και τις λογοκοπίες των φιλοσοφούντων. Η γνώση δεν βρίσκεται στον «απέραντο Ωκεανό των Βιβλίων όπου το μυαλό των σπουδαίων μπερδεύεται και κουράζεται και το μυαλό των ανόητων, του όχλου και των χαζών ανθρώπων μεθά, παραληρεί, φουσκώνει και ξεσηκώνει φιλολογικό σάλο».[4] Ο Λόγος δεν πρέπει να παρασύρεται από τα λόγια. Ο πραγματικός επιστήμονας δεν δίνει αξία σε γλωσσικούς καλλωπισμούς (όπως οι ουμανιστές) ούτε χρησιμοποιεί ομιχλώδεις και σκοτεινούς όρους (όπως οι αλχημιστές). Η αλήθεια μπορεί και πρέπει να εκφράζεται με λιτό, καθαρό και κατανοητό τρόπο. Ο Αριστοτέλης, ο Θεόφραστος, ο Πτολεμαίος, ο Ιπποκράτης και ο Γαληνός προσέφεραν σπουδαίες υπηρεσίες στις επόμενες γενεές αλλά αν ξανάρχονταν στη ζωή θα παραδέχονταν ότι έσφαλαν σε πολλά πράγματα και δεν θα αρνούνταν να προσυπογράψουν τις νέες ανακαλύψεις.

---

[1] Φοντενέλ, *Ιστορία της ανανέωσης της Βασιλικής Ακαδημίας των Επιστημών το 1699*, Fontenelle (1708: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμηση). Ο Shakerly θριαμβολογεί:. «Ω Ουρανοί και Αστέρια! πόσο η εποχή μας θριάμβευσε πάνω σας! Και η νίκη μας δεν τελειώνει εδώ, νέα θαύματα προστίθενται ακόμα στον αριθμό των παλιών και δεν περνά ούτε μέρα χωρίς ένα θρίαμβο». Jeremy Shakerly, *The anatomy of Urania Practica*, παρατίθεται στο Jones (1961: 123).

[2] Paré (1585: χωρίς σελιδαρίθμηση).

[3] Gilbert (1600: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμηση).

[4] Gilbert (1600: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμηση). Για την επίδραση του Γκίλμπερτ στη βρετανική επιστήμη βλ. Jones (1961: 62-84).

Δεν πρέπει λοιπόν να τους επικαλούμαστε άκριτα διότι η αλήθεια δεν αποδεικνύεται σταθερότερα αν χρησιμοποιήσουμε «ελληνικές λέξεις» (græca verba) και «γραικικά επιχειρήματα» (græcula argumenta).[1] Η επίκληση της αυθεντίας δεν συνιστά απόδειξη του πράγματος. Πηγή της αληθινής γνώσης είναι η άμεση εμπειρία και το σωστά εκτελεσμένο πείραμα.

Ο Χάρβευ πιστεύει ακράδαντα στην πρόοδο της γνώσης και στην αξία της επιστήμης. Οι αληθινοί φιλόσοφοι, παρατηρεί, δεν διατυμπανίζουν πως οι αρχαίοι ώθησαν τις τέχνες και τις επιστήμες στην ύψιστη τελειότητα, δεν υποδουλώνονται στην παράδοση και στις κληρονομημένες δοξασίες, δεν αγαπούν τους αρχαίους περισσότερο από την αλήθεια, δεν αισθάνονται ντροπιασμένοι αν μια νέα θεωρία, βασισμένη σε εναργείς αποδείξεις, τους υποχρεώσει να εγκαταλείψουν κάποια από τις πεποιθήσεις τους. Αντιθέτως, έχουν συνείδηση πως όσα γνωρίζουμε είναι ελάχιστα σε σύγκριση με όσα αγνοούμε,[2] ελέγχουν με νηφάλιο και αμερόληπτο τρόπο τις προτεινόμενες θεωρίες, επαληθεύουν το ακριβές, διορθώνουν το ανακριβές και αναζητούν την αλήθεια με πειράματα και προσεκτικές παρατηρήσεις. Η ανατομία προάγεται παρατηρώντας πράγματα και όχι ξεφυλλίζοντας βιβλία. «Σε τούτη την πραγματεία […] δεν θέλησα να κάνω επίδειξη πολλής ανάγνωσης ή να φτειάξω έναν μεγάλο τόμο καταγράφοντας τα ονόματα, τα έργα και τις απόψεις των διαφόρων Ανατόμων και ανακατεύοντας τη μνήμη και τα νυχτέρια μου. Η Ανατομία πρέπει να μαθαίνεται και να διδάσκεται όχι από βιβλία αλλά από ανατομές, όχι από τις θεωρίες των Φιλοσόφων αλλά από την κατασκευή της φύσης».[3] Τίποτα δεν είναι πιο αρχαίο από την ίδια τη φύση και κανείς δεν μπορεί να έχει μεγαλύτερη αυθεντία από εκείνη. Η δύναμη της συνήθειας, που συχνά γίνεται δεύτερη φύση, και ο σεβασμός στην παράδοση δεν πρέπει να καταπνίγουν την αγάπη για την αλήθεια. Η γνώση χρειάζεται βέβαιες αποδείξεις βασισμένες στην αυτοψία και όχι σε αυθαίρετες θεωρίες: «αὐτοψία, non mentis agitatio».[4] Οι λογικές συναγωγές πρέπει να είναι εμπεριστατωμένες και

---

[1] Gilbert (1600: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμηση).

[2] Η θέση ότι η υπάρχουσα γνώση είναι ελάχιστη σε σχέση με αυτήν που μπορούμε να αποκτήσουμε, από όπου συνάγεται η δυνατότητα απεριόριστης προόδου για την επιστήμη, διατυπώνεται συχνότατα κατά την εν λόγω περίοδο, βλ. Rossi (2004: 100, 113). «Είναι βέβαιο, σύμφωνα με όλους τους σοφούς, ότι αγνοούμε πολύ περισσότερα πράγματα από όσα ξέρουμε, ότι όλη η γνώση μας είναι ελάχιστη και σχεδόν τίποτα σε σχέση με ό,τι αγνοούμε», Charron (1827: II, 48-49). Ο Μερσέν παραθέτει το λατινικό ρητό: *Maxima pars eorum quæ scimus, minima est eorum quæ nescimus*, *Το μέγιστο μέρος αυτών που ξέρουμε είναι το ελάχιστο αυτών που δεν ξέρουμε*, Mersenne (1625: 13). Ο Ντεκάρτ παρατηρεί πως στην ιατρική «όλα όσα ξέρουμε είναι σχεδόν τίποτα σε σύγκριση με όσα μένει να μάθουμε», *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 6 (AT, VI, 62) και τονίζει πως οι σοφοί «δεν εκτιμούν υπερβολικά όσα ξέρουν αλλά σκέφτονται πως όσα αγνοούν είναι πολύ περισσότερα», *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο*, Μέρος 4 (AT VIII-2, 44). Ο Ροώ συμφωνεί στις *Συνομιλίες πάνω στη φιλοσοφία*, Rohault (1671: Πρόλογος), ο Φουσέ στην *Κριτική της Αναζήτησης της αλήθειας* Foucher (1675: 7) και ο Φοντενέλ στην *Ιστορία της ανανέωσης της Βασιλικής Ακαδημίας των Επιστημών το 1699*, Fontenelle (1708: *Πρόλογος*). Βλ. επίσης Borel (1657: 3).

[3] *Ανατομική άσκηση για την κίνηση της καρδιάς και του αίματος στα ζώα*, Αφιέρωση Harvey (1628: 8).

[4] Παρατίθεται στο Gilson (1975: 65). Το απόσπασμα προέρχεται από τη δεύτερη από τις επιστολές του Χάρβεϋ προς τον Jean Riolan που δημοσιεύτηκαν με τον τίτλο *Δύο ανατομικές ασκήσεις περί της κυκλοφορίας του αίματος* (*Exercitationes anatomicæ duæ de circulatione sanguinis*, 1649). Σχετικά με τον όρο *αυτοψία*, ο Άλστεντ σημειώνει

σύμφωνες με τα εμπειρικά δεδομένα. Ο καλός ανατόμος δεν συμπεραίνει από αόριστα αίτια ή μεταφυσικές αρχές αλλά από επιβεβαιωμένα πειράματα και παρατηρήσεις.

Το 1671, ο καρτεσιανός φυσικός και μαθηματικός Ζακ Ροώ (Jacques Rohault, 1618-1672) συνοψίζει τους λόγους που ανάσχεσαν την πρόοδο της φυσικής επιστήμης.[1] Με τον καιρό, βεβαιώνει, ορισμένα πράγματα τελειοποιούνται ενώ άλλα παρακμάζουν. Οι τέχνες και οι επιστήμες ανήκουν στα πρώτα. Οι νέες ανακαλύψεις προστίθενται στις παλιές αυξάνοντας τη συνολική γνώση, πράγμα που μπορεί να το διαπιστώσει καθένας αν κάνει τον κόπο να εξετάσει την ιστορική πορεία των μαθηματικών και των περισσότερων τεχνών. Οι νεότεροι μαθηματικοί, πράγματι, επιλύουν δυσκολίες που για τους προηγούμενους ήταν ανυπέρβλητες και κάθε μέρα οι τεχνίτες ανακαλύπτουν καινούργια μηχανήματα και τεχνάσματα. Η Φυσική, ωστόσο, δεν ακολούθησε την ίδια πορεία αλλά παρέμεινε στάσιμη τους τελευταίους είκοσι αιώνες. Πού οφείλεται άραγε αυτή η υστέρηση; Θα μπορούσε κανείς να επικαλεστεί τρεις πιθανούς λόγους. Πρώτον, ότι η φυσική επιστήμη δεν είναι χρήσιμη. Δεύτερον, ότι οι φυσιοδίφες είναι λιγότερο έξυπνοι και ικανοί από τους απλούς τεχνίτες. Τρίτον, ότι η γνώση των φυσικών πραγμάτων δεν είναι εφικτή. Ωστόσο καμιά από αυτές τις εξηγήσεις δεν πείθει. Η πραγματική αιτία ήταν ο τρόπος προσέγγισης των φυσικών φαινομένων, δηλαδή το είδος φιλοσοφίας που κυριάρχησε στη διάρκεια όλων αυτών των αιώνων. Τα κύρια ελαττώματά του συμποσούνται σε τέσσερα. Πρώτον, οι φυσικοί φιλόσοφοι παραχώρησαν στους αρχαίους περισσότερη αξία και προσοχή από όση δικαιούνταν. Καλλιεργήθηκε έτσι η εντύπωση πως οι αρχαίοι ήταν αφάνταστα σοφότεροι από τους νεότερους, εντύπωση που εκφυλίστηκε συχνά σε τυφλή υποταγή ευνοώντας τη διαιώνιση λαθών και προκαταλήψεων, υποθάλποντας ένα αποχαυνωτικό αίσθημα κατωτερότητας και αποθαρρύνοντας τις νέες πρωτοβουλίες. «Αυτή η ισχυρή πεποίθηση, ότι είμαστε τόσο κατώτεροι από τους Αρχαίους, γεννά ένα είδος τεμπελιάς ή διστακτικότητας που δεν επιτρέπει να επιχειρήσουμε τίποτα».[2] Πολλοί, νομίζοντας ότι ο Αριστοτέλης ήταν παντογνώστης και ότι όλη η γνώση περιέχεται στα βιβλία του, βάλθηκαν να τον διαβάζουν, να τον σχολιάζουν και να τον ερμηνεύουν λησμονώντας την ίδια τη Φύση που ενδέχεται μάλιστα να είναι λιγότερο αινιγματική από εκείνον.[3] Δεύτερον, η φυσική αναμείχθηκε υπερβολικά με τη μεταφυσική. Οι φυσικοί φιλόσοφοι απέκτησαν τη συνήθεια να προσκολλούνται σε κάποια αφηρημένη μεταφυσική αρχή πιστεύοντας πως με τη βοήθεια της θα μπορούσαν να εξηγήσουν

---

ότι είναι η στενή παρατήρηση των πραγμάτων και απαιτείται για τη βεβαιότερη γνώση τους διότι «ο φιλομαθής δεν πρέπει να είναι μόνο *ακροατής* και *αναγνώστης* αλλά και *αυτόπτης* (studiosus non solum debet esse *ἀκροατὴς* et *ἀναγνώστης* sed etiam *αὐτόπτης*)», *Εγκυκλοπαίδεια πασών των επιστημών*, Alstedius (1649: I, 97).

[1] Βλ. *Πραγματεία φυσικής*, Πρόλογος.

[2] *Πραγματεία φυσικής*, Rohault (1696: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμηση).

[3] Ο Φοντενέλ σημειώνει στο ίδιο πνεύμα. «Επειδή θυσιαστήκαμε στην αυθεντία του Αριστοτέλη και δεν ψάχναμε την αλήθεια παρά μόνο στα αινιγματικά του γραπτά και ποτέ στη Φύση, η Φιλοσοφία όχι μόνο δεν προχωρούσε με κανένα τρόπο αλλά είχε πέσει σε μια άβυσσο αλαμπουρνέζικων και ακαταλαβίστικων ιδεών από όπου την ανασύραμε με χίλια βάσανα», *Παρέκβαση πάνω στους αρχαίους και τους νεότερους*, Fontenelle (1991: 430).

τα πάντα ενώ στην πραγματικότητα τέτοιες αρχές είναι ασαφείς, αμφιλεγόμενες και ανίκανες να εξηγήσουν το παραμικρό φυσικό φαινόμενο. Πέφτοντας σε αυτή την παγίδα, το μόνο που τους απασχολούσε ήταν να αναδεύουν δυσθεώρητα ερωτήματα και να φιλονικούν πομπωδώς γύρω από κούφιες λέξεις, σκοτεινές έννοιες και στριφνούς ορισμούς. Τρίτον, οι μεν συλλογίζονταν χωρίς να κάνουν πειράματα και οι δε έκαναν πειράματα χωρίς να συλλογίζονται. Έτσι ο Λόγος αποξενώθηκε από την εμπειρία (experience) η οποία είναι τριών ειδών. α. Οι απλές αισθητηριακές εντυπώσεις, όπως όταν κοιτάζουμε κάτι. β. Οι τυχαίες δοκιμές, τέτοιες που κάνουν οι αλχημιστές και οι απλοί τεχνίτες. γ. Τα σχεδιασμένα πειράματα που συνιστούν και το ανώτερο είδος εμπειρικής έρευνας διότι σε αυτά επιτυγχάνεται η καλύτερη σύμπραξη του λογισμού με την εμπειρία. Τέταρτο, η παραμέληση των μαθηματικών. Πολλοί ερευνητές νόμισαν πως τα μαθηματικά δεν χρειάζονται στον φυσικό ενώ στην πραγματικότητα είναι το πιο χρήσιμο κομμάτι της φιλοσοφίας διότι μας μαθαίνουν σπουδαίες αλήθειες και ασκούν το πνεύμα στο να διακρίνει την αλήθεια από το ψέμα, να χρησιμοποιεί αποδείξεις και να εμπεδώνει τη βεβαιότητα. Χάρη στα Μαθηματικά «ανακάλυψαν οι Νεότεροι Φιλόσοφοι ό,τι ωραιότερο και ό,τι ιδιαίτερο ξέρουμε στη Φυσική».[1] Μόνο ο φυσικός που έχει εντρυφήσει στα σχήματα και τα μεγέθη μπορεί να εξηγήσει με επάρκεια τα φαινόμενα του υλικού κόσμου. Συμπεραίνοντας από όλα τα παραπάνω, για να προοδεύσει η Φυσική πρέπει να συρρικνωθεί η αυθεντία των αρχαίων, να παραμεριστούν οι μεταφυσικές ενατενίσεις, να συναδελφωθεί ο Λόγος με την εμπειρία και να συνεταιριστεί η φυσική με τα μαθηματικά.[2]

Το νέο ρεύμα επιδίωξε την αναμόρφωση της επιστημονικής πρακτικής. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Μερσέν, ακολουθώντας τον Μπέικον,[3] τονίζει την αξία της εξειδίκευσης και της συνεργασίας στην οργάνωση του επιστημονικού έργου.[4] Διαφωνώντας με την παραδοσιακή αντίληψη που ήθελε τον φιλόσοφο παντεπόπτη, ικανό να φθέγγεται επί παντός του επιστητού, γνωματεύει πως οι ερευνητές της φύσης πρέπει μεν να έχουν σφαιρική γνώση των επιστημών αλλά να συγκεντρώνουν τις προσπάθειές τους σε έναν επιμέρους τομέα. Μόνο με την λεπτομερή εξέταση και την εις βάθος γνώση είναι δυνατόν να αποκαλυφθούν τα μυστικά της φύσης, να εδραιωθεί η βεβαιότητα και να προοδεύσει η φιλοσοφία. Η επιστήμη είναι συλλογική υπόθεση,

[1] *Πραγματεία φυσικής*, Rohault (1696: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμηση).

[2] Το 1694 ο Γουόττον κάνει μια ταυτόσημη ανάλυση. Ο νέος τρόπος φιλοσοφίας, εκτιμά, διαφέρει από τον παλιό σε τέσσερα σημεία. Πρώτον, δεν δέχεται αφηρημένες έννοιες κενές περιεχομένου όπως οι *Ουσιώδεις μορφές*, οι *Απόκρυφες ποιότητες*, τα *Προθεσιακά είδωλα* (Species intentionales), κ.ά. αλλά αποδίδει επιστημονική αξία μόνο στις αρχές, τις έννοιες και τα επιχειρήματα που γίνονται κατανοητά με σαφήνεια. Δεύτερον, αποδοκιμάζει την αγκίστρωση σε φιλοσοφικές σχολές και φατρίες καλώντας τον ερευνητή να σκέφτεται με τα δικά του μέσα και όχι με ξένα, να μην επικαλείται συγγράμματα αλλά να τεκμηριώνει με γεγονότα. Τρίτον, συμπλέκει τα μαθηματικά με τη φυσική διότι τα μαθηματικά βοηθούν την ανθρώπινη νόηση και είναι απολύτως αναγκαία για την κατανόηση της οικονομίας της Φύσης. Τέταρτον, δεν συνάγει γενικά συμπεράσματα παρά από μεγάλο αριθμό παρατηρήσεων και πειραμάτων. Βλ. *Στοχασμοί πάνω στην αρχαία και τη νεότερη μάθηση*, κεφ. 26, Wotton (1694: 300-301),

[3] Βλ. Rose-Mary Sargent, «Bacon as an advocate for cooperative scientific research» στο Peltonen (1996: 146-171).

[4] Βλ. Lenoble (1943: 586-594).

σαν ένας μεγάλος ποταμός που τροφοδοτείται από πολλά ρυάκια. Η ανθρώπινη γνώση θα προόδευε γρηγορότερα «αν ο ένας εργαζόταν σε ένα τμήμα της Φυσικής, της Ιατρικής, κλπ., και οι άλλοι σε άλλα τμήματα και αν συζητούσαμε μαζί τις δυσκολίες που παρουσιάζονται τόσο στη θεώρηση των αρχών όσο και στη συναγωγή των αποτελεσμάτων και στη διεξαγωγή των πειραμάτων».[1] Ένας άνθρωπος δεν μπορεί να κατακτήσει μόνος του ολόκληρη την αλήθεια. Αυτό που μπορεί και οφείλει να κάνει καθένας είναι να εξιχνιάσει με σιγουριά ένα μικρό τμήμα της και να το μοιραστεί με τους άλλους ανθρώπους. Τα πειράματα και οι ανακαλύψεις πρέπει να ανακοινώνονται και να συζητούνται δημοσίως προς όφελος όλων και πρωτίστως της αλήθειας.[2] Η αλληλοβοήθεια, ο καταμερισμός των εργασιών, ο συντονισμός των προσπαθειών και η ίδρυση εθνικών και, ει δυνατόν, διεθνών Ακαδημιών μπορούν να συμβάλουν ανυπολόγιστα στη σταθερή και ταχεία πρόοδο των επιστημών.

Στο ίδιο πνεύμα, ο Λάιμπνιτς[3] υπογραμμίζει πως είναι άδικος κόπος να τρέχουν οι πάντες άτακτα σκουντουφλώντας και να παρεμποδίζοντας ο ένας τον άλλο, για να προχωρήσουμε γρήγορα και αποτελεσματικά στην απόκτηση της γνώσης χρειάζεται συντεταγμένη πορεία. «Αυτό που θα μπορούσε να μας βοηθήσει περισσότερο είναι να ενώσουμε τις εργασίες μας, να τις μοιράσουμε ωφέλιμα και να τις ρυθμίσουμε με τάξη. Μα τώρα, μετά βίας αγγίζουμε ό,τι είναι δύσκολο και δεν το καλούπωσε ακόμα κάποιος. Όλοι τρέχουν αγεληδόν σε αυτό που έχει γίνει ήδη από άλλους ή αντιγράφουν και μάλιστα πολεμούν αιωνίως ο ένας τον άλλο».[4] Καταμερισμός και συνεργασία, όχι σύγχυση και φιλονικία. Αντί οι πάντες να ανακατεύονται με τα πάντα χωρίς να καταλήγουν πουθενά, πρέπει καθένας να εστιάσει, ανάλογα με την ιδιαίτερη κλίση του, σε ένα συγκεκριμένο κομμάτι του επιστητού. Οι επιστήμονες δεν πρέπει να μιμούνται τους φιλοσόφους, που αναλώνονται σε φατριασμούς και αντιμαχίες, αλλά τους γεωμέτρες μεταξύ των οποίων δεν υπάρχουν «ευκλειδιστές» και «αρχιμηδιστές». Ο λόγος τους πρέπει να είναι απέριττος και διατυπωμένος ξεκάθαρα, οι επιμέρους προτάσεις απαλλαγμένες από καλλωπισμούς, τακτοποιημένες ανάλογα με τη λογική σειρά και το θέμα τους έτσι ώστε να συνθέτουν μια αδιάσπαστη ακολουθία. Αν το επιστημονικό έργο οργανωθεί με αρχές τον καταμερισμό, την εξειδίκευση, τη συνεργασία, την τάξη και τη σαφήνεια, τότε θα ταξινομηθεί ο δημόσιος θησαυρός του ανθρώπινου πνεύματος, θα εξερευνηθούν άγνωστα ή αγνοημένα πεδία και θα ανακαλυφθούν τα πρωταρχικά στοιχεία της γνώσης. Τα πλεονεκτήματα, καταλήγει ο Λάιμπνιτς,

---

[1] *Πρωτάκουστα ερωτήματα*, 32, Mersenne (1985: 88). Πρβλ. Lenoble (1943: 340).

[2] «Θα επιθυμούσα όλοι να προσφέρουν βοήθεια στο κοινό και να τηρούν τον μέγα νόμο της ηθικής που συνίσταται στο να κάνουμε σε όλους τους ανθρώπους όλο το καλό που θα θέλαμε να λάβουμε από αυτούς. Εδώ υστερούν πολύ οι Αλχημιστές και όσοι δουλεύουν τα μέταλλα διότι αν κοινοποιούσαν τις χίλιες ευγενείς παρατηρήσεις τις οποίες κάνουν δουλεύοντας, πολλά εξαίρετα πνεύματα θα μπορούσαν να αντλήσουν φως για να εδραιώσουν κάτι βέβαιο στη Φυσική ή χρήσιμο για τη ζωή και για την κοινωνία των ανθρώπων», *Θεολογικά ερωτήματα*, σσ. 15-16, παρατίθεται στο Lenoble (1943: 587).

[3] Βλ. *Recommandation pour instituer la science generale*, Leibniz (1999: 694-713).

[4] Leibniz (1999: 695).

θα είναι αφάνταστα όχι μόνο για την ίδια τη γνώση αλλά και για τη βελτίωση της ανθρώπινης ζωής.

Από θεσμική άποψη, η ανάπτυξη των επιστημών στηρίχτηκε αρχικά στους ίδιους τους επιστήμονες. Τα πανεπιστήμια, συνδεδεμένα στενά με την εκκλησία, όχι μόνο δεν ηγήθηκαν των εξελίξεων αλλά τις περισσότερες φορές ενορχήστρωσαν την αντίδραση. Τα κολλέγια των Ιησουιτών, το εκτενέστερο εκπαιδευτικό δίκτυο της εποχής, ήταν πεισματικά ταγμένα στη διαιώνιση της παράδοσης. Οι σπουδαστές ξόδευαν πολλά χρόνια για να εξοικειωθούν με την παραδοσιακή λογική και μεταφυσική εθιζόμενοι έτσι στον σχολαστικό δογματισμό και στον σεβασμό της αυθεντίας. Τα διδακτικά προγράμματα στηρίζονταν στα κείμενα του «Φιλοσόφου» και των υπομνηματιστών του καταπνίγοντας την ανεξάρτητη σκέψη και κάθε καινοτομία.[1] Είναι ενδεικτικό ότι όλες οι μεγάλες ανακαλύψεις (με εξαίρεση την ιατρική) έγιναν από ανεξάρτητους ερευνητές που δεν είχαν επαγγελματική σχέση με την εκπαίδευση και ότι ελάχιστοι από τους σημαντικούς επιστήμονες σταδιοδρόμησαν στο πανεπιστήμιο.

Ο ακαδημαϊκός συντηρητισμός γέννησε την ανάγκη για νέους θεσμούς ικανούς να υποστηρίξουν και να προαγάγουν την επιστημονική σκέψη και έρευνα. Έτσι το πρώτο μισό του 17ου αιώνα ιδρύθηκαν ιδιωτικοί όμιλοι, στα πρότυπα των λογοτεχνικών λεσχών, όπου συγκεντρώνονταν οι ειδήμονες και οι ερασιτέχνες που επιθυμούσαν να πληροφορηθούν τις τελευταίες επιστημονικές εξελίξεις, να τις συζητήσουν, να ανταλλάξουν ιδέες και να παρουσιάσουν τις εργασίες τους. Η πρωτοβουλία για την ίδρυση και τη λειτουργία αυτών των ομίλων ανήκε σε εύπορους ή φιλομαθείς ιδιώτες που διαπνέονταν από ζωηρό ενδιαφέρον για τα επιστημονικά πράγματα.[2] Στους καλύτερα οργανωμένους, οι συγκεντρώσεις ήταν τακτικές και οι δραστηριότητες προγραμματισμένες.

Στην πορεία, ωστόσο, αποδείχθηκε ότι αυτός ο τύπος οργάνωσης παρουσίαζε δύο μεγάλα μειονεκτήματα. Πρώτον, ο εξοπλισμός εργαστηρίων και η διεξαγωγή εξειδικευμένων πειραμάτων είχαν μεγάλο οικονομικό κόστος που ήταν δυσβάστακτο για τους ιδιώτες. Δεύτερον, η ύπαρξη και η λειτουργία τους εξαρτιόταν από την καλή προαίρεση και τις προσωπικές περιπέτειες του ιδρυτή τους. Έτσι μετά τα μέσα του αιώνα η ευθύνη για την προστασία και τη χρηματοδότηση των επιστημών πέρασε στο κράτος με τις πρώτες θεσμικά κατοχυρωμένες

[1] Για μια ευμενέστερη αποτίμηση του ρόλου των πανεπιστημίων βλ. John Gascoigne, «A reappraisal of the role of the universities in the Scientific Revolution», στο Lindberg & Westman (1990: 207-260).

[2] Η πρώτη ιδιωτική επιστημονική εταιρία ήταν η *Ακαδημία των Λυγκέων* (Accademia dei Lincei) που ιδρύθηκε στη Ρώμη από τον μαρκήσιο Φεντερίκο Τσέζι (Federigo Cesi), είχε για μέλη τον Ντέλλα Πόρτα (Giovambatista Della Porta) και τον Γαλιλαίο και λειτούργησε από το 1603 μέχρι τον θάνατο του ιδρυτή της το 1630. Στο Παρίσι συγκροτήθηκαν πολλοί επιστημονικοί όμιλοι (αδελφοί Dupuy, Renaudot) με σπουδαιότερους του Marin Mersenne, από το 1635 μέχρι το 1648, και του Habert de Montmor, από το 1654 μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1660. Στην Αγγλία, μεταξύ του 1630 και του 1660 οργανώθηκαν τρεις παρόμοιοι όμιλοι: του Samuel Hartlib, του Gresham College και η Oxford Philosophical Society.

επιστημονικές εταιρείες να ιδρύονται στην Ιταλία, την Αγγλία και τη Γαλλία.[1] Αυτές αναμόρφωσαν εκ βάθρων τις συνθήκες παραγωγής του επιστημονικού έργου, διευκόλυναν την επικοινωνία μεταξύ των επιστημόνων, ενθάρρυναν την ομαδική εργασία, εγκαινίασαν μια «αέναη Διαδοχή Εφευρετών»[2] και βοήθησαν στην ταχύτερη διάδοση των πληροφοριών, τον συντονισμό των εργασιών τον έλεγχο των συμπερασμάτων και την εκλαΐκευση των επιτευγμάτων. Από τους κόλπους τους βγήκαν τα πρώτα εξειδικευμένα επιστημονικά περιοδικά, προσφέροντας σε όλους τους ενδιαφερόμενους έγκριτη πληροφόρηση και ένα βήμα διαλόγου,[3] και με τη φροντίδα τους δημιουργήθηκαν μεγάλα και καλά εξοπλισμένα εργαστήρια, βοτανικοί κήποι, αστεροσκοπεία, και μουσεία χάρη στα οποία εκσυγχρονίστηκε η έρευνα και η διδασκαλία των φυσικών επιστημών.[4] Τέλος, βοήθησαν στην καλλιέργεια ενός νέου πνευματικού ήθους (σε ευθεία αντίθεση με την πανεπιστημιακή εριστικότητα)[5] καθώς τα μέλη τους, που γίνονταν δεκτά χωρίς διάκριση φυλής, φύλου, εθνικότητας, θρησκεύματος ή κοινωνικής τάξης, κλήθηκαν να αποφεύγουν πολιτικές, θεολογικές ή μεταφυσικές συζητήσεις, να χρησιμοποιούν σαφή λόγο και να έχουν ήπια συμπεριφορά.

Με την επιστημονική επανάσταση καθιερώθηκε ένα νέο μοντέλο παραγωγής και διάδοσης της γνώσης, πιο ανοιχτό και πιο δημοκρατικό. Ακόμα και ο λόρδος καγκελάριος αναγνωρίζει εν προκειμένω πως «όσο ποικίλα κι αν είναι τα γένη των πολιτευμάτων, το καθεστώς των επιστημών είναι ένα και μοναδικό, ήταν πάντοτε και θα παραμείνει λαϊκό».[6] Όπως η Μεταρρύθμιση αναγνώρισε σε όλους τους πιστούς το δικαίωμα να διαβάζουν τη Βίβλο, η νεότερη επιστήμη άνοιξε τη γνώση του φυσικού κόσμου σε κάθε ενδιαφερόμενο. Όλο και

---

[1] Πρώτη ιδρύθηκε η Φλωρεντινή *Ακαδημία του πειράματος* (Accademia del Cimento), ένα αυλικό δημιούργημα χωρίς σοβαρή οργάνωση που δεν άντεξε περισσότερο από δέκα χρόνια (1657-1667). Δεύτερη ήταν η αγγλική *Βασιλική εταιρεία* (Royal Society) που ιδρύθηκε επισήμως το 1662. Βλ. Σπρατ, *Ιστορία της Βασιλικής Εταιρείας*, II, Sprat (1667: 52-157). Ο πρώτος ιστορικός της εκθειάζει τον Βασιλιά για την απόφασή του να στηρίξει τις επιστήμες διότι «το να αυξήσει κανείς τις Δυνάμεις όλης της Ανθρωπότητας και να τις λυτρώσει από τα δεσμά της Πλάνης είναι μεγαλύτερη Δόξα από το να μεγαλώσει μια Αυτοκρατορία ή να βάλει αλυσίδες στους λαιμούς των Κατακτημένων Εθνών», *Ιστορία της Βασιλικής Εταιρείας*, Αφιέρωση στον Βασιλιά. Το 1666 ιδρύθηκε η γαλλική *Βασιλική ακαδημία των επιστημών* (Académie royale des sciences) που ήταν πιο ολιγομελής από την αγγλική και περισσότερο εξαρτημένη από την πολιτική εξουσία.

[2] Σπράτ, *Ιστορία της βασιλικής εταιρείας*, Αφιέρωση στον Βασιλιά.

[3] Τον Ιανουάριο του 1665 κυκλοφόρησε στο Παρίσι το πρώτο τεύχος του *Journal des savants* και τον Μάρτιο του ίδιου έτους το *Philosophical transactions* της αγγλικής *Βασιλικής εταιρείας*. Το 1682 άρχισε να εκδίδεται στη Λειψία το περιοδικό *Acta eruditorum* που φιλοξένησε στις σελίδες του πολλές μελέτες του Λάιμπνιτς.

[4] Για τις επιστημονικές εταιρείες βλ. Hall (1981: 132-154)· Westfall (1993: 149-169)· Shapin (2003: 149-162)· Rossi (2004: 443-466).

[5] Ο ρόλος του επιστήμονα, τονίζει ο Γκλάνβιλ, δεν είναι να σκαρφίζεται θεωρίες αλλά να ερευνά προσεκτικά και να αναφέρει πιστά τη φύση των πραγμάτων, όχι να αερολογεί ούτε να τσακώνεται αλλά να *εργάζεται*. Μόνο έτσι θα ελευθερωθεί η φιλοσοφία από τα είδωλα και τα αποκυήματα της φαντασίας. Τα μέλη της Αγγλικής Εταιρείας, συμπληρώνει, έχουν πετύχει περισσότερα από όλους τους άλλους φιλοσόφους «από τότε που ο *Αριστοτέλης* άνοιξε το *Μαγαζί* του στην *Ελλάδα*», Glanvill (1676: Essay III, 37).

[6] Μπέικον, *Η μεγάλη αναστύλωση*, Πρόλογος, Bacon (1989: I, 127) και Bacon (1994: 9). Μια παρατήρηση εδώ για το *Magna instauratio*. Έχει μεταφραστεί *Μεγάλη αναμόρφωση* αλλά θεωρώ την απόδοση *Μεγάλη αναστύλωση* πιο πιστή. Το *instauratio* σημαίνει «επισκευή καθ' ομοίωσιν του προτέρου» (*Instauratio*, refectio ad similitudinem prioris), Micrælius, *Φιλοσοφικό λεξικό*, λήμ. Instauratio. Το ρήμα instaurare σημαίνει ανακαινίζω (Instaurare est renovare), σημειώνει και ο Goclenius στο δικό του *Φιλοσοφικό λεξικό*, βλ. λήμ. Instauratio.

περισσότερο, οι επιστήμονες επέλεγαν να γράφουν στη δημώδη γλώσσα, και όχι στα λατινικά, για να γίνονται κατανοητοί από όλο τον κόσμο, και όχι μόνο από τους μορφωμένους ή τους μυημένους.[1] Η απόρρητη σοφία των αποκρυφιστών υποχώρησε έτσι μπροστά στην καταδεκτική γνώση των επιστημόνων.[2] Πρώτα οι τεχνίτες και στη συνέχεια οι φιλόσοφοι στηλίτευσαν τη μυστικοπάθεια των αλχημιστών και των μάγων. Αν οι αλχημιστές κατείχαν βέβαιες γνώσεις, παρατηρεί ο Μερσέν, «δεν θα κρύβονταν στα υπόγεια και δεν θα συσκότιζαν τις θεωρίες τους με παραμύθια και άγνωστες λέξεις, όπως κάνουν, διότι η αλήθεια πρέπει να βαδίζει με ξεσκέπαστο πρόσωπο».[3] Η υγιής γνώση δεν τυλίγεται σε πέπλα μυστηρίου, δεν χρησιμοποιεί ομιχλώδη ορολογία και δεν αναμασά απόκρυφες φόρμουλες για να φανεί σπουδαιότερη από ό,τι είναι πραγματικά. Ο αληθινός επιστήμονας πρέπει να προσφέρει τη γνώση του στο κοινό και να μιλά καθαρά έτσι ώστε όλοι να μπορούν να τον καταλάβουν και να τον κρίνουν. «Δεν επιθυμώ τίποτα περισσότερο», βεβαιώνει ο Ντεκάρτ, «από το να κοινωνήσω ανοιχτά και δωρεάν στον καθένα όλο το λίγο που νομίζω πως ξέρω».[4] Η κοινότητα της γνώσης αγκαλιάζει πλέον όλη την ανθρωπότητα και όλοι, ανεξάρτητα από φύλο, φυλή ή κοινωνική προέλευση, θεωρούνται ικανοί να μάθουν και να κρίνουν.[5]

Οι νέοι επιστήμονες και φιλόσοφοι, μεθυσμένοι από τις λαμπρές επιτυχίες της καινούργιας προσέγγισης, ατενίζουν το μέλλον της ανθρωπότητας με απαράμιλλη αισιοδοξία. Λοιδορούν την προσκόλληση στους αρχαίους, διεκδικούν τη μεταρρύθμιση της εκπαίδευσης, πιστεύουν ακράδαντα στη δυνατότητα της προόδου, αξιώνουν πιεστικά την αλήθεια και επαγγέλλονται μια μεγαλόπρεπη φιλοσοφική παλιγγενεσία. «Τούτη είναι η εποχή στην οποία

---

[1] Για τον Γαλιλαίο βλ. Drake (1993: 27-28) και Festa (2009: 124). Ο Ντεκάρτ (που αλληλογραφούσε με γυναίκες και δίδασκε μαθηματικά τον υπηρέτη του, βλ. Baillet, 1691: II, 456-457) διακηρύσσει πως η ορθοφροσύνη (bon sens), δηλαδή ο κοινός νους, είναι μοιρασμένη εξίσου σε όλους τους ανθρώπους, πράγμα που συνεπάγεται ότι η γνώση δεν είναι προνόμιο των λίγων.

[2] Βλ. William Eamon «From the secrets of nature to public knowledge» στο Lindberg & Westman (1990: 333-365)· Rossi (2004: 55-78). Τον 17ο αιώνα ήταν διαδεδομένη η πίστη πως οι σοφοί των προηγούμενων εποχών δεν αποκάλυπταν τα μυστικά τους για να αποκομίσουν οικονομικά και κοινωνικά οφέλη, πρβλ. Sprat (1667: 5). Σε αυτό το κλίμα πλανιόταν η υποψία ότι τα επιτεύγματα των αρχαίων μαθηματικών οφείλονταν σε κρυφές συνταγές που χάθηκαν στο πέρασμα των αιώνων. Τη γνώμη αυτή δέχεται ο Βιέτ (*Εισαγωγή στην αναλυτική τέχνη*, σ. 10, αναφέρεται στο Gilson, 1976: 187), ο Ντεκάρτ (AT, X, 376-377) και ο Λάιμπνιτς (1999: 953). Βλ. επίσης Katz (1998: 368-369). Εκτός αυτού, η μυστικότητα της γνώσης διακινήθηκε και εξαργυρώθηκε στη διάρκεια της Αναγέννησης από πλείστους αποκρυφιστές και ιεροφάντες που καταγγέλθηκαν έντονα από τους ορθολογιστές της επόμενης περιόδου.

[3] *Η αλήθεια των επιστημών*, I, κεφ. 8, Mersenne (1625: 77). Ο *Αλχημιστής* του διαλόγου απαντά ότι κρύβονται για να διαφυλάξουν τα μυστικά της τέχνης τους και, κυρίως, επειδή «υπάρχουν λιγοστοί άνθρωποι ικανοί για την επιστήμη μας, γι' αυτό θέλουμε να αναγνωρίσουμε τα πνεύματα πριν τους μεταδώσουμε την αληθινή Φιλοσοφία», αυτόθι, σ. 90. Ο *Φιλόσοφος* ανταπαντά πως οι αλχημιστές κρύβονται για δυο λόγους. Πρώτον, για να μην μπορούν οι πελάτες, τους οποίους ξεπαραδιάζουν, να διαπιστώσουν πόσο φτηνή είναι αυτή η τέχνη. Και δεύτερον, για να κρατήσουν μυστικό ό,τι καλό τύχει να ανακαλύψουν. Ο Μερσέν προτείνει την ίδρυση Ακαδημίας Αλχημιστών έτσι ώστε να διαχωριστούν οι σοβαροί ερευνητές από τους τσαρλατάνους, βλ. στο ίδιο, σσ. 105-107.

[4] Επιστολή προς τον Σανύ, 31 Μαρτίου 1649 (AT, V, 327). Κάποια στιγμή που ο Ντεκάρτ κάνει λόγο μεταφορικά για *πέπλο* (integumentum) της μάθησης σπεύδει να διευκρινίσει ότι δεν χρησιμοποιεί τέτοιες εκφράσεις για να διώξει τον απλό κόσμο, *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, IV (AT, X, 374).

[5] Για τον Μερσέν, «κανένας άνθρωπος δεν μπορεί να κάνει κάτι που να μην μπορεί να το κάνει εξίσου καλά κάποιος άλλος και ο καθένας έχει μέσα του ό,τι του είναι απαραίτητο για να φιλοσοφεί και να συλλογίζεται γύρω από τα πάντα», παρατίθεται στο Rossi (2004: 20).

(νομίζω) η Φιλοσοφία ανεβαίνει σαν πλημμυρίδα και οι Περιπατητικοί ελπίζουν του κάκου να σταματήσουν το Ρεύμα της Παλίρροιας ή (σαν τον *Ξέρξη*) να αλυσοδέσουν τον Ωκεανό για να παρεμποδίσουν το ξεχείλισμα τη ελεύθερης Φιλοσοφίας. Βλέπω, νομίζω, πώς πρέπει να πεταχτούν όλα τα παλιά Σκουπίδια, να ανατραπούν τα σάπια Οικοδομήματα και να σαρωθούν από έναν ισχυρό Κατακλυσμό. Τούτες είναι οι μέρες που πρέπει να τεθεί ένα νέο Θεμέλιο μιας πιο μεγαλοπρεπούς Φιλοσοφίας που δεν θα ανατραπεί ποτέ, που θα ερευνήσει Εμπειρικά και Αισθητηριακά τα *Φαινόμενα* της Φύσης συνάγοντας τα Αίτια των πραγμάτων από τα Αρχέτυπα στη Φύση, όπως παρατηρούμε ότι μπορούν να παραχθούν από την Τέχνη και από την αλάνθαστη απόδειξη της Μηχανικής. Και ασφαλώς αυτός είναι ο τρόπος, και όχι άλλος, για να χτίσουμε μια αληθινή και μόνιμη Φιλοσοφία».[1]

[1] Henry Power, *Experimental Philosophy*, παρατίθεται στο Jones (1961: 183).

## 3. Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Η νεότερη φιλοσοφία γεννήθηκε την ίδια εποχή και σε συνάρτηση με τη νεότερη επιστήμη. Οι πρόοδοι στα μαθηματικά, τη μηχανική, την αστρονομία και τη φυσιολογία υποκίνησαν την αναζήτηση όχι μόνο νέων φιλοσοφικών θεωριών αλλά και ενός διαφορετικού είδους φιλοσοφίας. Όχι ότι η φιλοσοφική σκέψη των νεότερων χρόνων γεννήθηκε ή καθορίστηκε αποκλειστικά από την επιστήμη. Το αντίστροφο αληθεύει εξίσου: οι επιστημονικές έρευνες πραγματοποιήθηκαν σε φιλοσοφικό φόντο και εξαρτήθηκαν εν μέρει από μεταφυσικές και θεολογικές αντιλήψεις. Επιπλέον οι νεωτερισμοί δεν περιορίστηκαν στη φυσική φιλοσοφία, σπουδαίες τομές έγιναν και στη μεταφυσική, την ηθική και την πολιτική σκέψη.[1] Ανανεωτές όπως ο Μακιαβέλι, ο Βιβές, ο Ράμους, ο Μονταίνιος και ο Σαρόν έχουν μικρή ή καθόλου σχέση με την επιστήμη. Το ίδιο ισχύει για ορισμένους από τους «λόγιους ελευθεριάζοντες» του 17ου αιώνα (Naudé, Patin, La Mothe Le Vayer, La Peyrère). Αν οι επιστήμονες θριαμβολογούν για τις ανακαλύψεις τους, ο Μακιαβέλι διατυμπανίζει πριν από αυτούς, αλλά με την ίδια ανανεωτική διάθεση, ότι ανοίγει έναν καινούργιο δρόμο.[2] Ο Χομπς και ο Σπινόζα ενδιαφέρονταν ζωηρά για τα επιστημονικά πράγματα αλλά η κύρια συνεισφορά τους περιορίστηκε στο πεδίο των θρησκευτικών και των πολιτικών ιδεών. Ο μοντέρνος στοχασμός έχει πολλαπλά ριζώματα. Η επιστήμη είναι ένα από αυτά, όχι το μοναδικό ούτε όμως και το μικρότερο. Η φιλοσοφία συντονίστηκε μαζί της, διδάχτηκε από τις μεθόδους της, αφομοίωσε τη νέα εικόνα της φύσης και του ανθρώπου.

Τον 17ο αιώνα η επιστήμη δεν διακρίνεται καθαρά από τη φιλοσοφία. Στα πρώτα του βήματα, ο νεότερος επιστήμονας δεν ήταν παρά ένας διαφορετικός τύπος φιλοσόφου. Σήμερα δεν θα ονομάζαμε τον Γκίλμπερτ, τον Γαλιλαίο ή τον Χάρβευ φιλοσόφους, οι ίδιοι όμως αισθάνονταν τέτοιοι. Ο Γαλιλαίος προτιμούσε να τον αποκαλούν «φιλόσοφο» παρά «μαθηματικό».[3] Ο Γκίλμπερτ αποκαλεί τη θεωρία του «μαγνητική φιλοσοφία». Η αγγλική *Βασιλική Εταιρεία* θέτει ως στόχο ένα «πλήρες σύστημα στέρεης φιλοσοφίας»[4] για την εξήγηση όλων των φυσικών φαινομένων και βαφτίζει το μηνιαίο της έντυπο *Philosophical transactions*. Ο Σπρατ, πριν εξιστορήσει την ίδρυση και το έργο της *Βασιλικής Εταιρείας,* αισθάνεται

[1] Βλ. A. John Simmons, «Theories of the state», στο Rutherford (2006: 250-273) και Nicolas Jolley, «Metaphysics», στο Rutherford (2006: 95-135).
[2] Βλ. *Λόγοι πάνω στα δέκα πρώτα βιβλία του Τίτου Λίβιου*, Εισαγωγή στο Βιβλίο Ι.
[3] Βλ. Machamer (1998: 20).
[4] Βλ. Hall (1981: 132).

υποχρεωμένος να κάνει μια ανασκόπηση ολόκληρης της ιστορίας της φιλοσοφίας από τη γέννησή της στην αρχαία Ανατολή μέχρι τις πρόσφατες απολήξεις της στη νεότερη Δύση.[1] Ο Χόυχενς ονομάζει «αληθινή Φιλοσοφία» εκείνη «στην οποία συλλαμβάνουμε την αιτία όλων των φυσικών αποτελεσμάτων μέσω των λόγων της Μηχανικής».[2] Η νέα φυσική, στη Βρετανία κυρίως, αποκαλείτο συχνά «πειραματική φιλοσοφία». Ο Λάιμπνιτς κατονομάζει ανάκατα φιλοσόφους και επιστήμονες ως θεμελιωτές της νεότερης φιλοσοφίας.[3] Ο Νεύτωνας επιγράφει το κυριότερο έργο του *Μαθηματικές αρχές της φυσικής φιλοσοφίας* (*Philosophiæ naturalis principia mathematica*). Ακόμα και σήμερα, όταν ένας φυσικός, χημικός ή βιολόγος λαμβάνει το διδακτορικό του ανακηρύσσεται *Philosophiæ Doctor*, κατάλοιπο εκείνης της πρώιμης σύμφυσης φιλοσοφίας και επιστήμης.

Αυτό που καλούμε σήμερα «επιστήμη» εμφανίστηκε αρχικά ως ένας νέος τρόπος φιλοσοφίας όπως φαίνεται και από το γεγονός ότι οι επιστήμονες του 17ου αιώνα ονόμαζαν τη δραστηριότητά τους «νέα φιλοσοφία», «αληθινή φιλοσοφία», «πραγματική φιλοσοφία» ή «ελεύθερη φιλοσοφία». Αυτή η νέα, αληθινή, πραγματική ή ελεύθερη φιλοσοφία, δηλαδή η επιστήμη, επιδίωξε τον εκτοπισμό την *παλιάς φιλοσοφίας*, εγχείρημα που στέφθηκε με επιτυχία αν εννοήσουμε με τον όρο αυτό τη «θεωρησιακή», «εννοιολογική» και «εριστική» σχολαστική φιλοσοφία. Αν όμως εννοήσουμε τη μεταφυσική ή γενικότερα τη φιλοσοφία που επικεντρώνει περισσότερο στις έννοιες και τις ιδέες παρά στα ίδια τα πράγματα, η *παλιά φιλοσοφία* δεν έσβησε αλλά αναμορφώθηκε και ακολούθησε ανεξάρτητη πορεία σε πεδία που δεν μπόρεσαν και δεν θα μπορούσαν ποτέ να διευθετηθούν με «επιστημονικό» τρόπο. Σταδιακά οι δύο «φιλοσοφίες», η παλιά που εξακολούθησε να ονομάζεται *φιλοσοφία* και η νέα που πήρε το όνομα *επιστήμη*, διαχωρίστηκαν αλλά και συμπορεύτηκαν. Προϊόντος του χρόνου, ο ενιαίος κορμός του ανθρώπινου ειδέναι διαιρέθηκε σε περισσότερους σχετικά αυτόνομους κλάδους. Τον 17ο αιώνα αρκετοί από αυτούς έχουν σχηματιστεί αλλά δεν έχουν ακόμα διαχωριστεί επιστημολογικά και κοινωνιολογικά, έτσι ο ίδιος άνθρωπος μπορεί να είναι κορυφαίος φιλόσοφος και συγχρόνως κορυφαίος επιστήμονας όπως μαρτυρούν τα παραδείγματα του Ντεκάρτ και του Λάιμπνιτς. Αυτή

[1] Βλ. *Ιστορία της Βασιλικής Εταιρείας*, I, §§3-21, Sprat (1667: 5-46).

[2] *Πραγματεία περί του φωτός*, κεφ. 1, σ. 3. Ο συγγραφέας προσθέτει πως η ανθρωπότητα ή θα ακολουθήσει αυτόν τον δρόμο ή θα πρέπει να παραιτηθεί από κάθε ελπίδα να καταλάβει ποτέ οτιδήποτε στη Φυσική.

[3] «Οι θεμελιωτές της νεωτερικής φιλοσοφίας είναι ο Μπέικον, ο Γαλιλαίος, ο Κέπλερ, ο Γκασσαντί και ο Ντεκάρτ», *Περί της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, Leibniz (1999: 1.480). Για τον Βιλλμαντύ η νέα φιλοσοφία, η οποία είναι πολύ «ευκολότερη, βεβαιότερη και χρησιμότερη» από την παλιά, γεννήθηκε από τους Βιβές, Ράμους, Κοπέρνικο, Βαλέσιους, Γαλιλαίο, Καμπανέλα, Βερουλάμιο, Γκασσαντί, Καρτέσιο, Χάρβεϋ και Χομπς, *Εγχειρίδιο παραλληλισμού της αριστοτέλειας, επικούρειας και καρτεσιανής φιλοσοφίας*, Villemandy (1685: 46). Ο Ραπέν αναφέρει ως επιφανέστερους μοντέρνοιυς φιλοσόφους τον Γαλιλαίο, τον Μπέικον, τον Χομπς, τον Μπόυλ, τον Γκασσαντί, τον Ντεκάρτ και τον Βαν Χέλμοντ. «Ο Γαλιλαίος», συμπληρώνει ο Ραπέν, «μοιάζει το ωραιότερο πνεύμα από όλους και, μου φαίνεται, αυτόν πρέπει να ονομάσουμε Πατέρα της νεότερης Φιλοσοφίας», *Συγκρίσεις των μεγάλων ανδρών της αρχαιότητας*, Rapin (1725: II, 368). Ο Ντ' Αλαμπέρ παρατάσσει στην πρώτη γραμμή της νέας φιλοσοφίας την τετράδα Μπέικον, Ντεκάρτ, Νεύτων, Λοκ και στην αμέσως επόμενη τον Γαλιλαίο, τον Χάρβεϋ, τον Χόυχενς, τον Πασκάλ, τον Μαλμπράνς, τον Μπόυλ, τον Βεσάλιο, τον Sydenham, τον Boerhaave και τον Λάιμπνιτς, βλ. Ντ' Αλαμπέρ (2005: 150-169).

η διπλή ταυτότητα καθίσταται δυνατή μόνο στο συγκεκριμένο στάδιο καταμερισμού του πνευματικού έργου. Πριν τον 17ο αιώνα οι δύο ιδιότητες συμφύρονται, καθώς η επιστημονική δραστηριότητα δεν συλλαμβάνεται ακόμα ως ποιοτικά διαφορετική από τη φιλοσοφική, αργότερα πάλι αποκόπτονται, αφού η αύξουσα εξειδίκευση καθιστά σχεδόν αδύνατη τη βαρύνουσα συνεισφορά σε αμφότερους τους τομείς – ούτε καν συνολικά στη φιλοσοφία ή συνολικά στην επιστήμη. Βέβαια εξακολούθησαν να υπάρχουν φιλοσοφούντες επιστήμονες και επιστημονικά καταρτισμένοι φιλόσοφοι όχι όμως και μείζονες φιλόσοφοι-επιστήμονες όπως εκείνοι που σημάδεψαν την πρώιμη νεότερη εποχή. Ο 17ος αιώνας ηρωοποίησε έναν φιλόσοφο-επιστήμονα, τον Ντεκάρτ, αλλά η αμέσως επόμενη περίοδος αναγκάστηκε να διαχωρίσει το φιλοσοφικό πρωτείο (Λοκ) από το επιστημονικό (Νεύτων).

Οι επιστημονικές ανακαλύψεις επηρέασαν ποικιλοτρόπως τη φιλοσοφία.[1] Ορισμένες από τις διχογνωμίες και τις απορίες που τριβέλιζαν το μυαλό των ανθρώπων επί αιώνες, όπως για τους αντίποδες, την κίνηση της Γης και των πλανητών, την τάξη των ουρανών, τη δομή της ύλης, τη λειτουργία του σώματος, κ.ά., απαντήθηκαν με έγκυρο τρόπο. Επίσης, αποδείχθηκε περίτρανα πως η αρχαία σοφία ήταν υπερτιμημένη. Κανένας δεν μπορούσε πλέον να αρνηθεί πως οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι έσφαλλαν σε πολλά πράγματα και αγνοούσαν πολύ περισσότερα, γεγονός που έφθειρε την αυθεντία τους και ενίσχυσε τη δυσπιστία απέναντι στις παραδοσιακές φιλοσοφικές σχολές.

Έπειτα, κατέρρευσε η περιπατητική φυσική φιλοσοφία παρασύροντας στην πτώση της ολόκληρο το σχολαστικό οικοδόμημα που κυριαρχούσε στην Ευρώπη για πάνω από τέσσερις αιώνες. Αν ο Αριστοτέλης έκανε τόσο κραυγαλέα λάθη στη φυσική, ρωτούσαν οι νέοι φιλόσοφοι, γιατί να μην είχε άδικο και στην υπόλοιπη φιλοσοφία του; Οι νεωτεριστές κατήγγειλαν ανηλεώς τον σχολαστικισμό καταλογίζοντάς του ότι διαψεύδεται καθημερινά από την εμπειρία, ότι καλλιεργεί την εριστικότητα και τον δογματισμό, ότι λέει πολλά, αποδεικνύει λίγα και εφαρμόζει ελάχιστα, ότι παραλογίζεται ανυπόφορα θέτοντας πως τα φυσικά φαινόμενα μπορούν να εξηγηθούν με εννοιολογικές διατριβές πάνω στην *Πρώτη Ύλη*, τις τρεις *Αρχές*, τα τέσσερα *Αίτια*, τη διαφορά ανάμεσα στο *Quodam modo* και το *Modo quodam*, τις διακρίσεις *Formaliter*, *Materialiter*, *Fundamentaliter* και *Eminenter*, τις *συμπάθειες*, *αντιπάθειες* και τους *συνδυασμούς* των *Στοιχείων*, τη φύση του *Ubi* και του *Quando*, τα *Όντα Λόγου* και τα *Καθόλου*, τα *Κατηγορήματα* και τα *Συγκατηγορήματα*, το *Maximum quod sic* και το *Minimum quod non* κ.λ.π.[2] Η ματαιόσπουδη εμμονή στη διύλιση αμφιλεγόμενων εννοιών χωρίς βέβαιο συμπέρασμα και πρακτική χρησιμότητα φάνηκε εντελώς γελοία σε σύγκριση με τη νέα μορφή γνώσης που

[1] Ο Λα Μοτ λε Βαγέ παραθέτει μια αποστροφή του Καμπανέλα, ότι και μόνο η ανακάλυψη της Αμερικής απαιτεί μια νέα Φιλοσοφία (novi Orbis inventioni novam deberi philosophiam), βλ. *Σκεπτικιστική αμφιβολία, αν το σπούδασμα των γραμμάτων είναι προτιμότερο από κάθε άλλη ασχολία*, La Mothe le Vayer (1756-1759: V-2, 379).
[2] Βλ. *Για τις νεωτερικές βελτιώσεις της χρήσιμης γνώσης*, Glanvill (1676: Essay III, 52-53).

πρόσφερε, ή τουλάχιστον αγωνιζόταν να προσφέρει, σαφή κριτήρια και μεθόδους, ελέγξιμα συμπεράσματα και εφαρμοσμένα αποτελέσματα. Έτσι προβλήθηκε το αίτημα μιας συνολικής αναμόρφωσης της φιλοσοφίας για να κατακτηθεί η αλήθεια και να υπηρετηθεί η χρησιμότητα. «*Δουλειά μας* είναι να *υπερνικήσουμε τις Προκαταλήψεις*, να παραμερίσουμε ό,τι είναι *άχρηστο* και δεν αποφέρει κανένα όφελος για τη *Γνώση* ή για τη *Ζωή*. Να πείσουμε τους Ανθρώπους ότι υπάρχει *καλύτερη Απασχόληση* από το να *δένουν Κόμπους* σε *Βούρλα* και ότι μπορεί να στεγαστούν καλύτερα σε ένα *καλοχτισμένο Σπίτι* παρά σε ένα *Κάστρο* στον *Αέρα*».[1] Κοσμολογικά, ανθρωπολογικά, μεταφυσικά και θεολογικά ερωτήματα εξετάστηκαν υπό νέο πρίσμα με την ελπίδα ότι το νέο μοντέλο γνώσης θα μπορούσε να εφαρμοστεί με παρόμοια επιτυχία σε όλο το φάσμα του επιστητού χαρίζοντας στερεότητα στην ανθρώπινη γνώση και ευημερία στο ανθρώπινο γένος. Οι φιλόσοφοι αναζήτησαν νέα εξηγητικά σχήματα όχι μόνο για επιμέρους φυσικά φαινόμενα αλλά και για τη φύση στο σύνολό της, για τη θέση του ανθρώπου σε αυτήν και για τα αίτια, τις αρχές και την ουσία των πραγμάτων επιταχύνοντας την ανατίμηση του γήινου ενθάδε εις βάρος του θεϊκού επέκεινα και των επιστημών της φύσης και του ανθρώπου εις βάρος της μεταφυσικής και της θεολογίας.[2]

Η επιστήμη πρόσφερε εργαλεία απόδειξης και επιχειρηματολογίας όχι μόνο καινούργια αλλά και απρόσβλητα από αντιρρήσεις και σοφιστείες. Ένα μουσείο φυσικής ιστορίας ήταν συνάμα μια συλλογή φιλοσοφικών επιχειρημάτων αφού με τη βοήθεια των εκθεμάτων του μπορούσε κανείς να κατατροπώσει τις πιο βαθυστόχαστες αναλύσεις του Αριστοτέλη, όπως έκανε ο Μπερνάρ Παλισσύ, ένας πρωτοπόρος τεχνίτης και συλλέκτης φυσικών αντικειμένων που υποσχόταν στον επισκέπτη του μουσείου-εκθετηρίου του να του διδάξει μέσα σε λίγη ώρα περισσότερη φυσική φιλοσοφία από όση θα μπορούσε να μάθει «σε πενήντα χρόνια διαβάζοντας τους θεωρητικούς και τους αρχαίους φιλοσόφους».[3] Στα λόγια που μπορείς να αντικρούσεις με άλλα λόγια, η επιστήμη αντιπαρέθεσε χειροπιαστά επιχειρήματα: ορυκτά, μέταλλα και απολιθώματα που μπορείς δεις με τα μάτια και να περιεργαστείς με τα χέρια. Όχι αίολες ρητορείες που βγήκαν από το φροντιστήριο της διαλεκτικής αλλά αδιαμφισβήτητες αποδείξεις που ανασύρθηκαν από τα σπλάχνα της φύσης.

---

[1] *Για τις νεωτερικές βελτιώσεις της χρήσιμης γνώσης*, Glanvill (1676: Essay III, 38).

[2] Βλ. Κονδύλης (2004: I, 77-207).

[3] *Αξιοθαύμαστοι λόγοι*, Palissy (1586: Avertissement, χωρίς σελιδαρίθμηση). Ο Σορέλ γράφει για τον Παλισσύ: «υποσχόταν ότι σε τρία Μαθήματα θα δίδασκε όλα όσα μπορούν να γνωσθούν για την προέλευση των Πηγών, για την παραγωγή των Λίθων, τόσο των χοντροκομμένων όσο και των πολύτιμων, και για τα Μέταλλα, ενάντια στις γνώμες του Αριστοτέλη και άλλων Φιλοσόφων, πράγμα που ισχυριζόταν ότι το κατάφερνε δείχνοντας μονάχα τα σπάνια αντικείμενα του εκθετηρίου του όπου έβλεπες πολλά είδη Λίθων τους μεν σχηματισμένους εντελώς, τους δε κατά το ήμισυ και ορισμένους κλεισμένους μέσα σε άλλους μαζί με πλήθος απολιθωμένων Σωμάτων, Πυριτόλιθων και άλλων Ορυκτών», Sorel (1668: 558). Ο Μπέικον επίσης βεβαιώνει ότι ο ενδιαφερόμενος για τη γνώση πρέπει έχει ένα σύμπαν σε μικρογραφία: βιβλιοθήκες, βοτανικούς και ζωολογικούς κήπους, μουσεία και εργαστήρια, βλ. Gaukroger (2001: 72). Πρβλ. Sorel (1668: 588-591).

Τα νέα επιστημονικά όργανα, εκτός από εργαλεία παρατήρησης ή πειραματισμού ήταν και μέσα επίλυσης φιλοσοφικών διαφορών. Οι παλιότεροι προσπαθούσαν να εισχωρήσουν στην καρδιά των πραγμάτων και να ανιχνεύσουν την ουσία τους με συλλογισμούς, εννοιολογικές διακρίσεις και διαλεκτικές σχοινοβασίες που δεν είχαν κανένα βέβαιο και αδιαμφισβήτητο αποτέλεσμα. Οι νέοι φιλόσοφοι, αντιθέτως, επικαλέστηκαν την επιστημονική παρατήρηση και τον πειραματισμό ως απτές και αναμφίβολες αποδείξεις. Με τη βοήθεια του τηλεσκοπίου μπορούσε καθένας να διαπιστώσει πως η Σελήνη δεν είναι καλογυαλισμένη και εντελώς σφαιρική «όπως γνωματεύει η μεγάλη κοόρτη των Φιλοσόφων».[1] Όσο για τον Γαλαξία, φανερώνεται «τόσο αισθητά ώστε διαλύονται με τη βεβαιότητα των ματιών όλες οι φιλονικίες που βασανίζουν τόσους αιώνες τους Φιλοσόφους ελευθερώνοντάς μας από τις αμετροεπείς λογομαχίες».[2] Το τηλεσκόπιο δεν μεγέθυνε μόνο τις εικόνες αλλά και τις σκέψεις των ανθρώπων.[3] Φαντασιώσεις, εικοτολογίες και αμφιβολίες που στοίχειωναν τα μυαλά των φιλοσόφων για αιώνες διαλύθηκαν οριστικά δημιουργώντας την προσδοκία ότι ακόμα και μεταφυσικές παραδοχές θα μπορούσαν να επαληθευθούν ή να διαψευσθούν. Αν ο Δημόκριτος έβλεπε το μικροσκόπιο, βεβαιώνει ο Μπέικον, θα πηδούσε από τη χαρά του νομίζοντας ότι βρέθηκε τρόπος για να επαληθευθεί η ύπαρξη των ατόμων.[4] Το μικροσκόπιο άνοιξε νέους κόσμους, φανέρωσε καινούργιες όψεις των πραγμάτων και όντα που οι άνθρωποι δεν τα υποψιάζονταν καν.[5] Φάνηκε να αποκαλύπτεται η δομή και η σύνθεση των σωμάτων, να εξιχνιάζονται οι μυστικές κινήσεις της Φύσης και τελικά να υπηρετείται το «κύριο Σχέδιο μιας μεταρρύθμισης στη Φιλοσοφία» δείχνοντας ότι δεν χρειάζεται εξαιρετική *Φαντασία, Μέθοδος* ή *Ενατένιση* παρά μόνο «σταθερό Χέρι και αξιόπιστο Μάτι»[6] για να εισχωρήσουμε στην κρυμμένη ουσία των πραγμάτων όπου οι αισθήσεις δεν έχουν άμεση πρόσβαση, διότι «τα Μυστικά της Φύσης δεν βρίσκονται στις *μεγάλες Μάζες* αλλά σε αυτά τα μικρά *Νήματα* και τα *Ελατήρια* που είναι υπερβολικά *λεπτά* για τις *χονδροειδείς* και *αβοήθητες αισθήσεις* μας».[7] Το βαρόμετρο και η αεραντλία γελοιοποίησαν την περιπατητική θεωρία περί απέχθειας της φύσης για το κενό και

[1] Γαλιλαίος, *Αστρικός αγγελιαφόρος*, Galilei (1610: 7).
[2] Γαλιλαίος, *Αστρικός αγγελιαφόρος*, Galilei (1610: 16).
[3] Βλ. Γκλάνβιλ, *Δοκίμια πάνω σε διάφορα σημαντικά θέματα στη φιλοσοφία και στη θρησκεία*, Glanvill (1676: Essay III, 24).
[4] Βλ. *Νέο όργανο*, II, 39, Bacon (1989: I, 307) και (1994: 225).
[5] «Πόση θα ήταν η έκπληξη των Αρχαίων αν τους προφήτευαν ότι μια μέρα οι απόγονοί τους θα έβλεπαν μέσα από κάποια όργανα απειράριθμα αντικείμενα που αυτοί δεν τα έβλεπαν, έναν Ουρανό που τους ήταν άγνωστος, Φυτά και Ζώα που δεν υποψιάζονταν καν ότι μπορεί να υπάρχουν! Οι Φυσικοί είχαν ήδη μεγάλο αριθμό αξιοπερίεργων πειραμάτων. Ιδού όμως που εδώ και περίπου μισό αιώνα η Αεραντλία παρήγαγε απειράριθμα άλλα ολοκαίνουργιας φύσης που, δείχνοντάς μας τα πράγματα σε έναν τόπο κενό από αέρα, μας τα δείχνει σαν να είχαν μεταφερθεί σε έναν Κόσμο διαφορετικό από τον δικό μας όπου υφίστανται αλλοιώσεις για τις οποίες δεν είχαμε ιδέα», Φοντενέλ, *Ιστορία της ανανέωσης της Βασιλικής Ακαδημίας των Επιστημών το 1699*, Fontenelle (1708: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμηση).
[6] Χουκ, *Μικρογραφία*, Hooke (1665: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμηση).
[7] Γκλάνβιλ, *Δοκίμια πάνω σε διάφορα σημαντικά θέματα στη φιλοσοφία και στη θρησκεία*, Glanvill (1676: Essay III, 25).

άλλαξαν την ανθρώπινη αντίληψη για τον γήινο κόσμο.[1] «Η πυξίδα μάς άνοιξε όλες τις γωνιές στην επιφάνεια της γης. Τα τηλεσκόπια μάς μαθαίνουν μέχρι και τα μυστικά των ουρανών και μάς γνωρίζουν το θαυμαστό σύστημα του ορατού σύμπαντος. Τα μικροσκόπια μάς κάνουν να δούμε μέσα στο μικρότερο άτομο έναν νέο κόσμο αναρίθμητων πλασμάτων που χρησιμεύουν κυρίως στο να μάθουμε τη δομή των σωμάτων που έχουμε ανάγκη».[2] Η φιλοσοφία δεν μπορούσε να μένει στάσιμη όταν η ίδια η φύση μεταμορφωνόταν τόσο δραματικά.

Η μηχανοκρατική θεωρία διατυπώθηκε αρχικά για να ερμηνευτεί η δομή και η λειτουργία των υλικών πραγμάτων, γρήγορα όμως δοκιμάστηκε σε άλλα γνωστικά πεδία επηρεάζοντας τη σύλληψη ολόκληρης της πραγματικότητας. Για τον Ντεκάρτ όχι μόνο η αδρανής ύλη αλλά και το έμβιο ον μπορεί να περιγραφεί σαν ένα σύστημα ελατηρίων, αγωγών, μοχλών, σχοινιών, ιμάντων, διχτυών και άλλων μηχανικών εξαρτημάτων[3] ενώ ο Λάιμπνιτς κάνει λόγο για μια μερίδα φυσιοδιφών που υποτάσσουν στη μηχανική αναγκαιότητα ακόμα και τον Θεό, θεωρώντας ότι «είναι μέσα στον κόσμο ό,τι και το ελατήριο ή το βαρίδι μέσα στο ρολόι».[4] Άλλοι επιχείρησαν να προσαρμόσουν τη μηχανοκρατία στην πολιτική και την ηθική αποκαλύπτοντας αναλογίες ανάμεσα στα φυσικά μηχανικά συστήματα και την ανθρώπινη κοινωνική οργάνωση. «Καθετί κατανοείται άριστα μέσω των αιτίων που το συνθέτουν. Διότι όπως σε ένα ρολόι ή σε κάποια τέτοια μικρή μηχανή δεν μπορούμε να γνωρίσουμε καλά την ύλη, το σχήμα και την κίνηση των τροχών αν δεν το αποσυναρμολογήσουμε και δεν θεωρήσουμε τα κομμάτια του, έτσι για να ερευνήσουμε πιο επιμελώς τα δικαιώματα των πολιτειών και τα καθήκοντα των υπηκόων είναι αναγκαίο, λέω, όχι να τα αποσυναρμολογήσουμε, αλλά παρά ταύτα να τα θεωρήσουμε σαν να ήταν διαλυμένα· δηλαδή να καταλάβουμε ορθά ποια είναι η ποιότητα της ανθρώπινης φύσης, σε τι προσφέρεται και σε τι δεν προσφέρεται για τη συγκρότηση μιας πολιτικής κοινότητας και πώς πρέπει να συμφωνήσουν μεταξύ τους οι άνθρωποι που σκοπεύουν να συγκροτηθούν σε μια καλά θεμελιωμένη πολιτεία».[5] Η αντιμετώπιση των πολιτικών πραγμάτων σαν μηχανικά συστήματα θα μπορούσε να αποκαλύψει την εσώτερη δομή και λειτουργία τους, τα γρανάζια και τα ελατήρια που κινούν την κοινωνική μηχανή, προσφέροντας μια επιστημονική ανάλυση της

---

[1] «Ένας νέος τρόπος υπάρξεως δόθηκε στα σώματα μέσα στην αεραντλία», Βολταίρος, *Φιλοσοφικές επιστολές*, Voltaire (1989: 128).

[2] Λάιμπνιτς, *Λόγος σχετικά με τη μέθοδο της βεβαιότητας και την τέχνη της επινόησης για να τελειώσουμε με τις διχογνωμίες και για να κάνουμε σε λίγο χρόνο μεγάλες προόδους* (*Discours touchant la methode de la certitude et l'art d'inventer pour finir les disputes, et pour faire en peu de temps des grands progress*), Leibniz (1999: 952-953).

[3] Βλ. την *Πραγματεία περί του ανθρώπου* και την *Περιγραφή του ανθρώπινου σώματος*. Προς αυτή την άποψη κλίνει και ο Χομπς: «Διότι τι άλλο είναι η καρδιά, αν όχι ελατήριο, τα νεύρα ισάριθμες χορδές και οι κλειδώσεις ισάριθμοι τροχοί, που μεταδίδουν κίνηση σε όλο το σώμα σύμφωνα ακριβώς με τον σκοπό του κατασκευαστή;» *Λεβιάθαν*, Εισαγωγή Χομπς (1989: I, 77).

[4] *Απόψεις του Σωκράτη αντίθετες στους νέους στωικούς και επικούρειους* (*Sentiments de Socrate opposés aux nouveaux stoïciens et epicuréens*), Leibniz (1999: 1.385). Ο Λάιμπνιτς αποδίδει τη θέση αυτή στους «νέους στωικούς» επικεφαλής των οποίων τοποθετεί τον Σπινόζα.

[5] Χομπς, *Περί του πολίτη*, Πρόλογος, Hobbes (1997: II, xiv). Πρβλ. την Εισαγωγή στον Λεβιάθαν, Χομπς (1989: I, 77-79).

ανθρώπινης συμβίωσης. Έτσι το μηχανοκρατικό μοντέλο γνώρισε ένα ευρύ φάσμα επιστημονικών-φιλοσοφικών εφαρμογών, από τη φυσική και τη βιολογία μέχρι την πολιτική, την ηθική και την ψυχολογία.

Τα μαθηματικά, όντας στη βάση της καινούργιας προσέγγισης του φυσικού κόσμου, κέρδισαν περίοπτη θέση στο φιλοσοφικό στερέωμα.[1] Ο Μερσέν (παπάς, επιστήμονας και μαθηματικός) έγραψε έναν μακροσκελέστατο διάλογο ανάμεσα σε τρία πρόσωπα (τον επιστήμονα *Φιλόσοφο*, τον αποκρυφιστή *Αλχημιστή* και τον πυρρωνιστή *Σκεπτικιστή*) με στόχο την υπεράσπιση της αληθινής γνώσης ενάντια στις ψευδοεπιστήμες και τον σκεπτικισμό. Εκεί, ο *Φιλόσοφος* κατάγει σαρωτική νίκη τόσο επί του *Αλχημιστή*, που δεν πείθει και παραγκωνίζεται σύντομα, όσο και επί του *Σκεπτικιστή*, που επιμένει να αμφισβητεί τη δυνατότητα και την εγκυρότητα κάθε γνώσης. Το ισχυρότερο όπλο του *Φιλοσόφου* ενάντια στου αντιπάλους του είναι ακριβώς οι μαθηματικές επιστήμες που, ούσες «βεβαιότατες και αληθέστατες»,[2] αποδεικνύουν ότι η σαφής, βέβαιη και χρήσιμη γνώση είναι εφικτή. Έτσι εκθέτει με κάθε λεπτομέρεια τα επιτεύγματα και τις πρακτικές εφαρμογές της Αριθμητικής και της Γεωμετρίας, εξηγεί αναλυτικά και υπομονετικά τις αριθμητικές πράξεις, την απλή μέθοδο των τριών, την εύρεση τετραγωνικών ριζών, τον τρόπο επίλυσης εξισώσεων, τους κανόνες των αναλογιών, τις ιδιότητες του κύκλου, τα θεωρήματα της τριγωνομετρίας, κ.ά. «Αν υπάρχει κάτι εναργές, σαφές και βέβαιο στον κόσμο, βρίσκεται στη Γεωμετρία· είναι τόσο αληθινό ώστε σε διάστημα σχεδόν δύο χιλιάδων ετών δεν μπόρεσαν να βρουν τίποτα ψεύτικο στα δεκαπέντε βιβλία των στοιχείων του Ευκλείδη ούτε και στις κωνικές τομές του Περγαίου».[3] Όσο προχωρά η μαθηματική διάλεξη του *Φιλοσόφου*, τόσο τα επιχειρήματα του *Σκεπτικιστή* στερεύουν ώσπου τελικά αναγκάζεται να παραδοθεί: «δεν έχω τίποτα πια να αντιτάξω σε αυτή την επιστήμη· διότι μου φαίνεται τόσο αληθινή σε όλους τους κανόνες και τις πράξεις της, όπως μου δείξατε μέχρι τώρα, ώστε δεν πιστεύω ότι υπάρχει τίποτα βεβαιότερο σε όλο τον κόσμο».[4] Ηττημένος, δηλώνει γοητευμένος από τη σαφήνεια και τη στερεότητα των αριθμητικών και των γεωμετρικών θεωρημάτων, εκφράζει την επιθυμία να διδαχτεί περισσότερα και αποφασίζει να αλλαξοπιστήσει εγκαταλείποντας τον πυρρωνισμό για τη σχολή του επιστήμονα *Φιλοσόφου*. Η μεταστροφή του δεν είναι μόνο γνωσιολογική αλλά και ηθική αφού εκτός από τις «ιδιότροπες» γνώμες του

[1] Για τον Σπινόζα τα μαθηματικά βοήθησαν την ανθρωπότητα να αποκοπεί από την προκατάληψη και, ακολουθώντας «έναν άλλο γνώμονα της αλήθειας», να οδηγηθεί στην «αληθή γνώση των πραγμάτων», *Ηθική*, Μέρος Ι, Παράρτημα, Σπινόζα (2009: 135-136).

[2] *Η αλήθεια των επιστημών*, ΙΙ, κεφ. 1, Mersenne (1625: 226).

[3] *Η αλήθεια των επιστημών*, IV, κεφ. 1, Mersenne (1625: 717-718). Σε παρόμοιο πνεύμα ο Μερσέν παρατηρεί για τον Ευκλείδη. «Αυτός ο συγγραφέας είναι τόσο αξιοθαύμαστος στην ακολουθία και στην αλήθεια αυτών των προτάσεων και των θεωρημάτων ώστε ποτέ άνθρωπος με καλή κρίση και γνώστης του θέματος δεν βρήκε κανένα ψεύδος εκεί, μολονότι πολλοί αμαθείς προσπάθησαν να τον επικρίνουν σε κάποιους ορισμούς και προτάσεις, αλλά μάταια και τους γύρισε σε ντροπή έτσι ώστε όταν έμαθαν περισσότερα ομολόγησαν την αμάθειά τους· και μόνο οι τρελοί δεν καταλήγουν σε αυτό», στο ίδιο, IV, κεφ. 3, Mersenne (1625: 743).

[4] *Η αλήθεια των επιστημών*, ΙΙΙ, κεφ. 14, Mersenne (1625: 680).

αποφασίζει να αλλάξει τη διαγωγή του δοξολογώντας τον Θεό και ανακοινώνοντας ότι ήταν η πιο ευτυχισμένη μέρα της ζωής του.[1] Χάρη στα μαθηματικά, η αληθινή φιλοσοφία έχει κερδίσει έναν οπαδό και η θρησκευτική ευλάβεια μια ψυχή.

Η ευκλείδεια γεωμετρία εμπνέει τους νέους φιλοσόφους στην προσπάθειά τους να συλλάβουν με στερεότητα και βεβαιότητα τον φυσικό και τον ανθρώπινο κόσμο. Για τον Χομπς η γεωμετρία υπηρετεί αυστηρά την αλήθεια[2] και μπορεί να θεωρηθεί «μητέρα όλων των φυσικών επιστημών» διότι «η φύση λειτουργεί με την κίνηση, της οποίας οι κατευθύνσεις και οι βαθμοί δεν είναι δυνατόν να γνωσθούν χωρίς τη γνώση των αναλογιών και των ιδιοτήτων των γραμμών και των σχημάτων».[3] Η φυσική ανυψώνεται σε βέβαιη επιστήμη στον βαθμό που συγκλίνει με τη γεωμετρία, δηλαδή στον βαθμό που η φυσική κίνηση αναλύεται σε μετρήσιμα σχήματα και μεγέθη. Έτσι η μελέτη της φυσικής φιλοσοφίας είναι εντελώς μάταιη αν δεν ξεκινά από τη γεωμετρία.[4] Εκτός από την κίνηση όμως, που μπορεί όντως να εκφραστεί ποσοτικά, ο Χομπς επιχειρεί να μαθηματικοποιήσει τη σκέψη ανάγοντας τον ίδιο τον Λόγο σε ένα είδος μαθηματικού υπολογισμού. Όπως στην αριθμητική, που στηρίζεται σε μια σίγουρη και αλάνθαστη μέθοδο, προσθέτουμε, αφαιρούμε, πολλαπλασιάζουμε ή διαιρούμε αριθμούς και στη γεωμετρία κάνουμε τις ίδιες πράξεις με τη διαφορά ότι στη θέση των αριθμών έχουμε γραμμές επιφάνειες και στερεά σχήματα, στη Λογική δεν κάνουμε τίποτα άλλο από το να προσθέτουμε ή να αφαιρούμε ονόματα, αποφάνσεις και συλλογισμούς. Έτσι «ο Λόγος δεν είναι παρά ο υπολογισμός, δηλαδή η πρόσθεση και η αφαίρεση, των λογικών ακολουθιών των γενικών ονομάτων που έχουν συμφωνηθεί για την υποσήμανση και τη δήλωση των σκέψεών μας».[5] Συλλογιζόμαστε ορθά όταν πραγματευόμαστε ένα αντικείμενο σύμφωνα με τις αρχές και τους παραδεδεγμένους κανόνες των μαθηματικών.[6]

---

[1] Βλ. *Η αλήθεια των επιστημών*, IV, κεφ. 1, Mersenne (1625: 733). Για τη χρησιμότητα των μαθηματικών στη φυσική και στη θεολογία πρβλ. *Πρωτάκουστα ερωτήματα*, 29, Mersenne (1985: 79-81).

[2] Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 46, Χομπς (1989: Β΄, 297).

[3] *Λεβιάθαν*, κεφ. 46, Χομπς (1989: Β΄, 295). Αλλού εκτιμά ότι η γεωμετρία είναι «η μοναδική επιστήμη που μέχρι τώρα ευαρεστήθηκε ο Θεός να χαρίσει στην ανθρωπότητα», *Λεβιάθαν*, κεφ. 4, Χόμπς (1989: Α΄, 106).

[4] *Περί του σώματος*, I, κεφ. 6, §6, Hobbes (1839-45: I, 65).

[5] *Λεβιάθαν*, κεφ. 5, Χομπς (1989: Α΄, 114). Ο Χομπς υπογραμμίζει ότι η λέξη *ratio* σημαίνει πρωταρχικά *λογαριασμός*. «Οι Λατίνοι αποκαλούσαν τους χρηματικούς λογαριασμούς rationes και τον υπολογισμό ratiocinatio, κι εκείνα που εμείς στους λογαριασμούς ή στα λογιστικά βιβλία αποκαλούμε στοιχεία, τα αποκαλούσαν nomina, δηλαδή ονόματα. Φαίνεται λοιπόν ότι τελικά διεύρυναν τη λέξη ratio ώστε να υποδηλώνει την ικανότητα λογαριασμού οποιωνδήποτε πραγμάτων», *Λεβιάθαν*, κεφ. 4, Χομπς (1989: Α΄, 107).

[6] Ο Χομπς γράφει στο *Περί του σώματος*. «Με τον όρο Λογισμός [ratiocinatio] εννοώ τον υπολογισμό [computatio]. Το να υπολογίζεις είναι *να συνάγεις το άθροισμα πολλών πραγμάτων προστεθειμένων μαζί ή, αφαιρώντας ένα πράγμα από ένα άλλο, να γνωρίζεις το Υπόλοιπο*. Το συλλογίζεσθαι λοιπόν είναι ίδιο με το να *Αθροίζεις* και να *Αφαιρείς* ή, αν κανείς προσθέσει σε αυτά τον *Πολλαπλασιασμό* και τη *Διαίρεση*, δεν το αποτάσσομαι αφού ο *Πολλαπλασιασμός* είναι ίδιος με την *Άθροιση* ίσων και η *Διαίρεση* με την *Αφαίρεση* ίσων όσες φορές μπορεί να γίνει. Έτσι κάθε λογισμός συναιρείται σε δύο πράξεις της ψυχής, την *Πρόσθεση* και την *Αφαίρεση*», Βιβλίο I, κεφ. 1, §2, Hobbes (1839-45: I, 3). «Ο συλλογισμός [syllogismus] δεν είναι τίποτα άλλο από τη συναγωγή ενός αθροίσματος που γίνεται από δύο προτάσεις (μέσω ενός κοινού όρου τον οποίο ονομάζουν *μέσο* [medium]) που συνδέονται μεταξύ τους· και έτσι ο *Συλλογισμός* είναι άθροιση τριών ονομάτων όπως η *πρόταση* είναι άθροιση δύο ονομάτων», στο ίδιο, Βιβλίο I, κεφ. 4, §6, Hobbes (1839-45: I, 42).

Για τον Πασκάλ, το γεωμετρικό πνεύμα διδάσκει τους κανόνες του ορθώς σκέπτεσθαι και δείχνει τον δρόμο στη νέα φιλοσοφία.[1] Η ορθότητα στις κρίσεις, παρατηρεί, αναζητήθηκε από όλους τους μυαλωμένους ανθρώπους. Οι ειδικοί της Λογικής προσπάθησαν να την κατακτήσουν εφευρίσκοντας σωρεία βάρβαρων λέξεων και κούφιων συλλογισμών που όχι μόνο δεν καθοδηγούν το πνεύμα αλλά το μπερδεύουν. Μόνο οι γεωμέτρες τα κατάφεραν πραγματικά, γεγονός που υποχρεώνει τις σχολές της φιλοσοφίας να εγκαταλείψουν τη διδασκαλία της παραδοσιακής Λογικής για χάρη της γεωμετρικής μεθόδου. Η γεωμετρία «είναι η μόνη από τις ανθρώπινες επιστήμες που παράγει αλάνθαστες αποδείξεις επειδή μόνο αυτή τηρεί την αληθινή μέθοδο ενώ όλες οι άλλες βρίσκονται, από κάποια φυσική αναγκαιότητα, σε ένα είδος σύγχυσης που μόνο οι γεωμέτρες ξέρουν να την αναγνωρίζουν στο έπακρο».[2] Η γεωμετρική μέθοδος δεν είναι τέλεια (η γνωστική τελειότητα, όπως και η τελειότητα γενικά, είναι απρόσιτες για το ανθρώπινο ον), είναι όμως η ανώτερη που διαθέτουμε δεδομένου ότι μας μαθαίνει να ορίζουμε τις λέξεις και να αποδεικνύουμε τις προτάσεις με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Αν δεν ορίζει και δεν αποδεικνύει τα πάντα, είναι επειδή το απόλυτο είναι ανέφικτο. Παρόλο που είναι καινούργια και δύσκολη, είναι η μόνη που παρέχει αναγκαίους και επαρκείς κανόνες, έτσι έξω από αυτήν «και από ό,τι τη μιμείται δεν υπάρχουν αληθινές αποδείξεις».[3] Όντας η πιο χρήσιμη και η πιο καθολική, προσφέρει στη φιλοσοφία αυτό που αναζητούσε πάντοτε, αξιόπιστους κανόνες για την εδραίωση της βεβαιότητας και την αξιόπιστη προσέγγιση της αλήθειας.

Ο Μαλμπράνς εκτιμά παρομοίως πως η μελέτη της αριθμητικής και της γεωμετρίας μάς μαθαίνει να εξετάζουμε επιμελώς τις σχέσεις των πραγμάτων και παρέχει στο πνεύμα μια επιστημονική ακρίβεια που βοηθά όσο τίποτε άλλο στη διαλεύκανση των αληθοφανειών που υπάρχουν στις υπόλοιπες επιστήμες. Η δυνατότητα να προσεγγίσει κανείς την ενάργεια και τη βεβαιότητα στο σύνολο του επιστητού εξαρτάται από την τριβή με τα σχήματα και τους αριθμούς. Οι ιδέες της έκτασης και του αριθμού, όντας οι πιο σαφείς και εναργείς από όλες, πρέπει να βρίσκονται στη βάση των συλλογισμών οποιουδήποτε επιθυμεί να αποφύγει την πλάνη. «Αυτές οι ιδέες είναι οι αμετάβλητοι κανόνες και τα κοινά μέτρα όλων των άλλων πραγμάτων που γνωρίζουμε ή μπορούμε να γνωρίσουμε. Όσοι γνωρίζουν τέλεια τις σχέσεις των αριθμών και των σχημάτων, ή μάλλον την τέχνη να κάνουν τις αναγκαίες συγκρίσεις για να γνωρίσουν τις σχέσεις τους, έχουν ένα είδος καθολικής επιστήμης [science universelle] και ένα σιγουρότατο μέσο για να ανακαλύψουν με ενάργεια και βεβαιότητα όλα όσα δεν ξεπερνούν τα συνήθη όρια του πνεύματος».[4] Καθώς η μελέτη των μαθηματικών χαρίζει στο πνεύμα ένα εύρος

[1] Βλ. *Περί του γεωμετρικού πνεύματος*, Pascal (1998-2000: II, 154-182).
[2] *Περί του γεωμετρικού πνεύματος*, Pascal (1998-2000: II, 155).
[3] *Περί του γεωμετρικού πνεύματος*, Pascal (1998-2000: II, 180). Για τη γεωμετρική μέθοδο βλ. επίσης Αρνώ και Νικόλ, *Η λογική ή η τέχνη του σκέπτεσθαι*, Μέρος 4.
[4] *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο VI, μέρος 2 κεφ. 6, Malebranche (1962: II, 374).

και μια οξυδέρκεια που δεν μπορούν να αποκτηθούν μέσω άλλων σπουδών, μόνο μετά από ευδόκιμη θητεία στους αριθμούς και στα σχήματα μπορεί κανείς να γνωρίσει με διαύγεια τις δευτερεύουσες αλήθειες των επιμέρους επιστημών.

Πλήθος επιφανών εθελοντών δηλώνουν παρόντες στην υλοποίηση αυτού του προγράμματος. Ο Χόμπς αντλεί έμπνευση για να αναπτύξει τα θεμέλια της πολιτικής[1] ενώ ο Μερσέν διαβεβαιώνει πως η φιλοσοφία του Άγγλου στοχαστή «είναι αποδεδειγμένη τόσο εναργώς όσο τα στοιχεία του Ευκλείδη».[2] Ο Ντεκάρτ διαρρυθμίζει με γεωμετρικό τρόπο τη μεταφυσική αξιώνοντας να αποδείξει με επιστημονική ακρίβεια την ύπαρξη του Θεού και τη διάκριση της ψυχής από το σώμα.[3] Ο Σπινόζα τον μιμείται σε πολλά έργα[4] με κυριότερο την *Ηθική* όπου καταγίνεται με τη μεταφυσική, τη γνωσιολογία, την ανθρωπολογία, την ψυχολογία και την ηθική κρίνοντας ότι ακόμα και οι ανθρώπινες δράσεις και ορέξεις μπορούν να μελετηθούν «σαν να επρόκειτο για Ζήτημα γραμμών, επιπέδων ή σωμάτων».[5] Ο Λάιμπνιτς τονίζει πόσο σπουδαίο θα ήταν να εδραιωθούν οι αρχές της Μεταφυσικής, της Φυσικής και της Ηθικής με τόση βεβαιότητα όσο τα Στοιχεία των Μαθηματικών.[6] «Το μόνο μέσο για να ανατάξουμε τους συλλογισμούς μας», εκτιμά, «είναι να τους κάνουμε τόσο ευαίσθητους όσο είναι οι συλλογισμοί των Μαθηματικών έτσι ώστε να μπορούμε να βρίσκουμε το λάθος τους με το μάτι και, όταν υπάρχουν διχογνωμίες μεταξύ των ανθρώπων, να μπορούμε να πούμε απλώς: ας λογαριάσουμε χωρίς άλλες τσιριμόνιες για να δούμε ποιος έχει δίκιο».[7] Ο Τερρασσόν[8] (Jean Terrasson, 1670-1750) φιλοδοξεί να μεταλαμπαδεύσει «ακόμα και στα γράμματα αυτό το πνεύμα Φιλοσοφίας που εδώ και έναν αιώνα έκανε να προοδεύσουν τόσο οι φυσικές Επιστήμες».[9]

---

[1] Και για τον Μπέικον οι κανόνες της πολιτικής έχουν μεγάλη συγγένεια με τους κανόνες της φύσης, βλ. Gaukroger (2001: 17).

[2] Επιστολή του Μερσέν προς τον Σορμπιέρ (25 Απριλίου 1646) δημοσιευμένη ως προλογικό κείμενο στη γαλλική μετάφραση του *Περί του πολίτη* του Χομπς (*Le citoyen*, Άμστερνταμ 1649).

[3] Βλ. *Στοχασμοί περί πρώτης φιλοσοφίας, Δεύτερες απαντήσεις* (AT, VII, 160-170· IX-1, 124-132).

[4] Βλ. *Σύντομη πραγματεία* και *Οι Αρχές της φιλοσοφίας του Ντεκάρτ*.

[5] *Ηθική*, III, Πρόλογος, Σπινόζα (2009: 233).

[6] Βλ. *Σχέδιο και Δοκίμιο για να φτάσουμε σε κάποια Βεβαιότητα για να τελειώσουμε μεγάλο μέρος διχογνωμιών και να προαγάγουμε την τέχνη της εφεύρεσης* (*Projet et Essais pour arriver à quelque Certitude pour finir une bonne partie des disputes, et pour avancer l'art d'inventer*), Leibniz (1999: 963-970). Πρβλ. *Recommendation pour instituer la science generale*, Leibniz (1999: 703-707).

[7] Leibniz (1999: 964).

[8] Βλ. τον Πρόλογο στην *Κριτική διατριβή πάνω στην Ιλιάδα του Ομήρου*, Terrasson (1715, I, i-lxxii).

[9] Terrasson (1715, I, iii). Για τον Τερρασσόν η μελέτη της γεωμετρίας είναι η καλύτερη προπαρασκευή του πνεύματος για την πραγμάτευση οποιουδήποτε αντικειμένου. «Οι άλλες επιστήμες κλείνονται στον εαυτό τους ενώ η Γεωμετρία δίνει φυσιολογικά στο πνεύμα μια ορισμένη ορθότητα που εκτείνεται στα πάντα. […] Η μελέτη της Γεωμετρίας, δίνοντας με βεβαιότητα μια ιδιαίτερη προτίμηση για το αληθές σε όσους καταπιάνονται με αυτήν και αυξάνοντας με ομόφωνη συναίνεση τη φυσική ακρίβεια του πνεύματος, δίνει μια εν τοις πράγμασι αναντίρρητη ανωτερότητα στον Γεωμέτρη σε σχέση με αυτόν που δεν είναι σε όλα τα αντικείμενα όπου ενέχεται συλλογισμός», Terrasson (1715, I, lxviii-lxix). Πρβλ. Terrasson (1754: 23).

Πιθανότατα σε καμιά άλλη περίοδο οι επιστήμονες και οι φιλόσοφοι δεν σαγηνεύτηκαν τόσο πολύ από το «γεωμετρικό πνεύμα».[1] Ο Φοντενέλ (Bernard Bovier de Fontenelle, 1657-1757) αντιπροσωπεύει ολόκληρη την εποχή του όταν διαβεβαιώνει ότι «το Γεωμετρικό Πνεύμα δεν είναι τόσο προσκολλημένο στη Γεωμετρία ώστε να μην μπορεί να αποκοπεί και να μεταφερθεί σε άλλες γνώσεις. Ένα Έργο Ηθικής, Πολιτικής, Κριτικής, ίσως και Ευγλωττίας, θα είναι πιο ωραίο, υπό ίσες συνθήκες, αν έχει γίνει από χέρι Γεωμέτρη. Η τάξη, η καθαρότητα, η σαφήνεια, η ακρίβεια που βασιλεύουν στα καλά Βιβλία εδώ και κάποιο καιρό θα μπορούσαν να έχουν την πρώτη πηγή τους σε αυτό το Γεωμετρικό Πνεύμα που εξαπλώνεται περισσότερο από ποτέ και κατά κάποιον τρόπο μεταδίδεται σιγά-σιγά ακόμα και σε όσους δεν γνωρίζουν Γεωμετρία. Ενίοτε ένας μεγάλος Άνδρας δίνει τον τόνο σε ολόκληρο τον αιώνα του και αυτός στον οποίο θα μπορούσαμε πιο δικαιολογημένα να χορηγήσουμε τη δόξα της εγκαθίδρυσης μιας νέας Τέχνης του συλλογίζεσθαι [ο Ντεκάρτ] ήταν εξαίρετος Γεωμέτρης».[2] Η σαγήνη αυτής της προσέγγισης ήταν τόσο ισχυρή ώστε πολλοί, υποκύπτοντας στη μόδα, έσπευδαν απερίσκεπτα να εξομοιώσουν όλα τα γνωστικά αντικείμενα με γεωμετρικά σχήματα ακόμα κι αν χρειαζόταν να βιάσουν την ιδιαίτερη φύση τους, γεγονός που ώθησε τον Γουόττον στην αποδοκιμασία αυτού του φαινομένου: «πολλοί Άνθρωποι που δεν μπορούν να αποδείξουν ούτε μια Πρόταση του *Ευκλείδη* θεωρούν δεδομένο ότι η Γεωμετρία έχει άπειρη χρησιμότητα για ένα Φιλόσοφο· και το πιστεύουν τώρα από εμπιστοσύνη [upon trust], επειδή έγινε Αξίωμα μεταξύ των Μορφωμένων σε τέτοια Θέματα».[3]

Η φιλοσοφία επηρεάστηκε επίσης από το αίτημα της χρησιμότητας. Τον 16ο και κυρίως τον 17ο αιώνα επιταχύνθηκε η μεταστροφή της γνώσης από ιερατική ενατένιση για την προσέγγιση του θεϊκού μεγαλείου σε μεθοδική έρευνα του φυσικού κόσμου με στόχο την πρακτική ωφέλεια. Η γνώση συλλαμβάνεται πλέον ως δύναμη, ικανότητα αναμόρφωσης των πραγμάτων, όχι πια σοφία για την ευδαιμονία του νου ή τη σωτηρία της ψυχής αλλά ισχύς για τη διευκόλυνση του ανθρώπινου βίου.[4] Η ανάπτυξη των επιστημών και της τεχνολογίας προίκισε την Ευρώπη με μια πρωτόγνωρη ικανότητα χειραγώγησης των φυσικών δυνάμεων που εξαργυρώθηκε γεωπολιτικά με την επέκταση της ευρωπαϊκής κυριαρχίας σε όλο τον κόσμο. Ο Μπέικον, που τείνει να ταυτίσει τη γνώση με τη δύναμη και την αλήθεια με τη χρησιμότητα,[5]

---

[1] Βλ. το κείμενο του Λάιμπνιτς που αναφέρεται παραπάνω. Ο Νεύτωνας συνέταξε με γεωμετρικό τρόπο τις *Μαθηματικές αρχές της φυσικής φιλοσοφίας* και την *Οπτική*.

[2] *Ιστορία της ανανέωσης της Βασιλικής Ακαδημίας των Επιστημών το 1699*, Fontenelle (1708: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμηση). Ο Φοντενέλ οραματίζεται την Ανακάλυψη της Ανακάλυψης στη Γεωμετρία: «Ίσως η υπεροχή των Γεωμετρικών Μεθόδων που εφευρίσκουμε ή τελειοποιούμε μέρα με τη μέρα μάς κάνει να δούμε τελικά το πέρας της Γεωμετρίας, δηλαδή την Τέχνη να κάνουμε ανακαλύψεις στη Γεωμετρία».

[3] *Στοχασμοί πάνω στην αρχαία και τη νεότερη μάθηση*, κεφ. 26, Wotton (1694: 304).

[4] Βλ. Randall (1962: 221-229).

[5] Βλ. *Νέο όργανο*, I, 3 και 124, Bacon (1989: I, 157, 217-218) και (1994: 43, 125-126). «Οι οδοί προς τη δύναμη και προς την ανθρώπινη επιστήμη είναι στενότατα συνδεδεμένες και σχεδόν ίδιες […] ό,τι είναι χρησιμότατο στην Πράξη είναι αληθέστατο στην Επιστήμη», *Νέο όργανο*, II, 4 Bacon (1989: I, 229-230).

υπήρξε διαπρύσιος κήρυκας αυτού του ιδεώδους χλευάζοντας ανελέητα την άσκοπη και άγονη σχολαστική θεωρητικολογία που πρέπει να παραμεριστεί για χάρη μιας αποτελεσματικής και ωφέλιμης γνώσης με απώτερο στόχο να «βελτιωθεί η κατάσταση του ανθρώπου και να διευρυνθεί η εξουσία του πάνω στη φύση».[1] Με παρόμοιο τρόπο, ο Ντεκάρτ συνδέει το αίτημα μιας νέας πρακτικής φιλοσοφίας με το διαβόητο πρόταγμα «να γίνουμε κάτι σαν κύριοι και κάτοχοι της φύσης»[2] ενώ ο Χομπς πιστεύει ότι η νέα φιλοσοφία δεν έχει μόνο τεχνική αλλά και ηθική χρησιμότητα εφόσον μπορεί να βοηθήσει στην εξάλειψη των εμφυλίων πολέμων και των άλλων ανάλογων συμφορών.[3]

Ας σημειωθεί εδώ ότι η χρηστική αντιμετώπιση της γνώσης καταγγέλθηκε ως προϊόν ενός αυταρχικού Λόγου που κατατείνει στην καθυπόταξη της φύσης και του ανθρώπου.[4] Για τον Μπέικον, όμως, η γνώση που αποσκοπεί στη δόξα ή την εξουσία είναι κατώτερη και ευτελέστερη σε σχέση με εκείνη που υπηρετεί το ανθρώπινο γένος.[5] Έτσι αν από κάποιες απόψεις η χρησιμοθηρία του Άγγλου φιλοσόφου είναι τυραννική, από άλλες μοιάζει καταδεκτική και φιλάνθρωπη. «Θέλω να παρακινήσω τους πάντες να σκέπτονται τα αληθινά τέλη της επιστήμης και να την αναζητούν όχι για χάρη του πνεύματός τους ή για τη φιλονικία ή για να περιφρονήσουν τους άλλους ή για το βόλεμα ή για τη φήμη ή για τη δύναμη ή για κατώτερα πράγματα τέτοιου τύπου, αλλά για την αξία και τις ανάγκες της ζωής· να την τελειοποιούν και να την ασκούν με αγάπη [in charitate]».[6] Σε ό,τι αφορά τον Ντεκάρτ, για να τον κρίνουμε αμερόληπτα πρέπει να λάβουμε υπόψη τρία στοιχεία. Πρώτον, αν εξετάσουμε ολόκληρο το έργο του, πολύ δύσκολα θα μπορούσαμε να ανακαλύψουμε μια δεύτερη φράση που να εκφράζει το ίδιο νόημα με την πασίγνωστη που παρατίθεται παραπάνω. Δεύτερον, ο Ντεκάρτ αντιλαμβάνεται την κυριαρχία στην φύση σαν απελευθέρωση από τους καταναγκασμούς και τις απειλές της δίνοντας δύο παραδείγματα όπου δεν υπάρχει ίχνος αυταρχισμού ή καταστροφικότητας: **α.** Μελετώντας τις δυνάμεις της φωτιάς, του νερού, του αέρα και των άλλων σωμάτων, ο άνθρωπος

---

[1] *Νέο όργανο*, II, 52, Bacon (1989: I, 364). Ο Μπέικον επεξηγεί τη φράση με τα παρακάτω λόγια. «Με την πτώση του ο άνθρωπος έχασε και την κατάσταση της αθωότητας και το βασίλειό του στα δημιουργήματα. Καθένα όμως από αυτά τα δύο μπορεί εν μέρει να επιδιορθωθεί σε τούτη τη ζωή, το πρώτο με τη θρησκεία και την πίστη, το δεύτερο με τις τέχνες και τις επιστήμες. Διότι με την κατάρα ενάντια στον άνθρωπο το δημιούργημα δεν έγινε εντελώς και στο έπακρο ανυπότακτο. Αλλά δυνάμει του διατάγματος, ἐν ἱδρῶτι τοῦ προσώπου σου φαγῇ τὸν ἄρτον σου, τελικά υποχρεώνεται με ποικίλους κόπους (όχι βέβαια με διχογνωμίες ή με αργόσχολες μαγικές τελετουργίες) να παρέχει κατά κάποιον τρόπο στον άνθρωπο άρτο, δηλαδή να ικανοποιεί τις ανάγκες της ανθρώπινης ζωής», *Νέο όργανο*, II, 52, Bacon (1989: I, 364-365).

[2] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 6 (AT, VI, 62). Απόψεις σε αυτό το πνεύμα είχε εκφράσει ο Μανέτι (Giannoze Manetti, 1396-1459) στο *De dignitate et excellentia hominis*, βλ. Κονδύλης (1983: 175).

[3] Βλ. *Περί του σώματος*, I, κεφ. 1, §7, Hobbes (1839-45: I, 6-9).

[4] Βλ. Χορκχάιμερ & Αντόρνο (1986: 19-60)· Χορκχάιμερ (1987: 13-74, 115-158).

[5] Βλ. Rossi (2004: 20, 104-106)· Gaukroger (2001: 166-220)· Sortais (1920-22: I, 279-291).

[6] *Η μεγάλη αναστύλωση*, Πρόλογος, Bacon (1989: I, 132) και (1994: 15). Αλλού ο Μπέικον γράφει. Αν η γνώση «λαμβάνεται χωρίς το αντίδοτό της έχει κάτι κακό και δηλητηριώδες, γεμάτο οίηση. Αυτό το αντίδοτο ή το άρωμα (η ανάμειξη του οποίου κάνει την επιστήμη εύκρατη και υγιέστατη) είναι η *αγάπη* [*charitas*] […] Αν η επιστήμη διαχωριστεί από την αγάπη και δεν κατευθύνεται προς το καλό του ανθρώπινου γένους παράγει ματαιοδοξία μάλλον παρά στέρεο καρπό», *De dignitate et augmentis scientiarum*, I, Bacon (1989: I, 435).

θα μπορέσει να κατασκευάσει μηχανήματα ικανά να τον απαλλάξουν από τον μόχθο ή έστω να τον βοηθήσουν στις δύσκολες εργασίες. **β.** Εξιχνιάζοντας τα μυστικά της ανθρώπινης φυσιολογίας, θα θεραπεύσουμε αρρώστιες και πιθανώς θα επιμηκύνουμε την ανθρώπινη ζωή. Ο Γάλλος φιλόσοφος δύσκολα θα μπορούσε να φανταστεί πόσο μακριά μπορεί να φτάσει η επιστημονική ικανότητα για δημιουργία και πόσο γειτνιάζει με την επιστημονική ικανότητα για καταστροφή. Τρίτον, ο άνθρωπος δεν περίμενε τον 17ο αιώνα για να αισθανθεί κύριος και κάτοχος της φύσης. Η αντίληψη ότι η φύση είναι φτειαγμένη *για* τον άνθρωπο είναι παρούσα στον ελληνορωμαϊκό κόσμο και, πολύ περισσότερο, στην εβραιο-χριστιανική παράδοση που αναγορεύει τον άνθρωπο σε θείω δικαιώματι αυθέντη του επίγειου κόσμου.[1] Η νεότερη εποχή δεν ανακάλυψε την καθυπόταξη της φύσης αλλά τα μέσα για την πιο αποτελεσματική και γι' αυτό πιο βίαιη εκμετάλλευσή της.

Συνοψίζοντας, η επιστήμη επηρεάστηκε από τη φιλοσοφία και με τη σειρά της την επηρέασε ισχυρά σε μια εποχή στενής αλληλεξάρτησης. Η φιλοσοφία υποχρεώθηκε να αναπροσαρμόσει τις αρχές, τα κριτήρια, τις μεθόδους και τους σκοπούς της σε συνάρτηση με τη νέα εικόνα της φύσης και το νέο μοντέλο γνώσης. Οι ανακαλύψεις των επιστημών, το μηχανοκρατικό κοσμοείδωλο, η ανατίμηση των μαθηματικών, το αίτημα για ενάργεια, βεβαιότητα και χρησιμότητα, είχαν άμεσο αντίχτυπο στη σκέψη και στη δράση των φιλοσόφων. Η κατάρρευση του σχολαστικισμού και η αμαύρωση της αυθεντίας των παραδοσιακών σχολών ενίσχυσαν την ανάγκη για μια ριζική ανανέωση της φιλοσοφίας που επιδιώχθηκε σε συνάρτηση με αυτό το νεόκοπο, εξαιρετικά δυναμικό, τελεσφόρο και αισιόδοξο ρεύμα του ανθρώπινος πνεύματος που ονομάστηκε *επιστήμη*. Όλες αυτές οι τάσεις, όπως θα δούμε λεπτομερώς παρακάτω, εκδηλώνονται μετ' επιτάσεως σε έναν επιφανή φιλόσοφο-επιστήμονα σαν τον Ντεκάρτ.

[1] Βλ. για παράδειγμα, Γρηγόριος Νύσσης, *Περί κατασκευής του ανθρώπου*, κεφ. 2, Νεμέσιος Εμέσης, *Περί φύσεως ανθρώπου*, κεφ. 1. Την εποχή του Ντεκάρτ ο Υβ ντε Παρί και ο Σανέ επιμένουν ωμά στην παραδοσιακή θρησκευτική θέση ότι ο κόσμος και όλα τα γήινα πράγματα υπάρχουν *για* τον άνθρωπο, βλ. Yves de Paris (1640, II, 28-43) και Chanet (1643: 1-46). Πρβλ. Sorel (1637: 580-586). Ο ίδιος ο Μπέικον καλεί την ανθρωπότητα να εξαπλώσει την εξουσία της πάνω στη φύση για να ανακτήσει τα δικαιώματα που δόθηκαν στους πρωτοπλάστους από τον Θεό, βλ. *Νέο όργανο* I, 129 και II, 52, Bacon (1989: I, 223 και 365).

## 4. ΟΙ ΝΕΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ

Οι μείζονες φιλόσοφοι του 17ου αιώνα[1] αναζητούν έναν καινούργιο δρόμο μακριά από τον αποπνικτικά ανελεύθερο σχολαστικό αρχαϊσμό και τον υπερβολικά ελευθεριάζοντα νεωτερισμό. Από τη μια πλευρά, είναι πεπεισμένοι για τη χρεοκοπία της επικρατούσας φιλοσοφίας αλλά, από την άλλη πλευρά, αντιμετωπίζουν με αποστροφή και καχυποψία τον ανορθολογισμό και ενίοτε τη θρησκευτική παρέκκλιση νεωτεριστών της ύστερης Αναγέννησης όπως ο Μπρούνο και ο Καμπανέλα. Απορρίπτοντας τόσο τον αποστεωμένο σχολαστικισμό όσο και τον ανερμάτιστο νεωτερισμό, συμπτύσσουν μέτωπο με εκείνη την τάση της φυσικής φιλοσοφίας που καθιερώθηκε αργότερα να ονομάζεται «επιστήμη». Μετά τον ταραγμένο 16ο αιώνα που έθεσε επί τάπητος όλα τα χριστιανικά δόγματα και συζήτησε με πάθος ένα ευρύ φάσμα θρησκευτικών δοξασιών και μεταφυσικών συστημάτων, στρέφουν το κύριο ενδιαφέρον τους στον φυσικό και τον ανθρώπινο κόσμο. Ασφαλώς, η συζήτηση των θρησκευτικών ιδεών συνεχίστηκε, με τη διαφορά ότι προϊόντος του χρόνου η κοσμική γνώση και ο φυσικός Λόγος απομακρύνονται από το δόγμα και τη θρησκευτική πίστη. Το πνεύμα της εποχής ευνοεί όλο και περισσότερο τον ντεϊσμό και την ελευθεροφροσύνη με αποτέλεσμα, προς το τέλος του αιώνα, η θεολογία να έχει αποδυναμωθεί, η φιλοσοφία να έχει γίνει πολύ πιο απείθαρχη απέναντι στην παλιά δέσποινα και η επιστήμη να έχει κερδίσει επαρκή ανεξαρτησία και από τις δύο.[2]

Οι *νέοι φιλόσοφοι* εμπνέονται από τη φιλοσοφική παράδοση αλλά δεν είναι τόσο αρχαιολάτρες ή ευεπίφοροι όσο οι φιλόσοφοι της Αναγέννησης. Επηρεάζονται από τον αριστοτελισμό και τον πλατωνισμό, δανείζονται ιδέες από τον ατομισμό, κυρίως στο πεδίο της φυσικής φιλοσοφίας, από τον στωικισμό, στο πεδίο της ηθικής, και από τον σκεπτικισμό, στο πεδίο της επιστημολογίας, φροντίζοντας γενικά να προφυλάξουν τη χριστιανική πίστη από τα τολμήματα του φυσικού Λόγου, αλλά σε γενικές γραμμές εμφορούνταν από πιο ανεξάρτητο πνεύμα και διάθεση για πρωτότυπη δημιουργία. Στηλιτεύοντας την αυθεντία, που φθέγγεται ιεροτελεστικά χωρίς να γνωρίζει πραγματικά, καθώς και τη στενόμυαλη προσκόλληση στην παράδοση, διεκδικούν περισσότερη ανεξαρτησία για τη σκέψη και μεγαλύτερη ελευθερία για

[1] Για το θεσμικό πλαίσιο της διανόησης τον 17ο αιώνα βλ. Richard Tuck, «The institutional settings», στο Garber & Ayers (1998: I, 9-31).
[2] Βλ. Nicolas Jolley «The relation between theology and philosophy» στο Garber & Ayers (1998: I, 363-392).

τους σκεπτόμενους.[1] Σε γενικές γραμμές, αγωνίζονται να διευρύνουν την απόσταση ανάμεσα στην Πίστη και τον Λόγο, τη θεολογία και τη φιλοσοφία, κατακρίνουν με σφοδρότητα τις ανορθόλογες ή φαντασιώδεις θεωρίες και πρακτικές (αστρολογία, αλχημεία, μαγεία, κλπ), αντιτάσσουν τη σαφήνεια και τη βεβαιότητα των φυσικομαθηματικών επιστημών στην εφεκτική δυσπιστία των σκεπτικών, μετακινούν το βάρος από τα γράμματα στις επιστήμες, από την καλλιέπεια στην υφολογική λιτότητα, από τον σχολιασμό και την ερμηνεία κειμένων στην έρευνα των ίδιων των πραγμάτων, αναζητούν μια «νέα και βέβαιη οδό»[2] επιδιώκοντας περισσότερο την οικοδόμηση του καινούργιου παρά την αποτίμηση, την αναβίωση ή το γκρέμισμα του παλιού, εμφορούνται από νεωτεριστικό πνεύμα και συμμαχούν με τους φορείς της ανανέωσης διακηρύσσοντας την πίστη τους στη δυνατότητα της προόδου.

Η αντίληψη του 17ου αιώνα για το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον της φιλοσοφίας αποτυπώνεται αντιπροσωπευτικά σε μια επιστολή που στάλθηκε το 1648 από έναν ένθερμο οπαδό του Ντεκάρτ, τον Άντριαν Χέρεμπορτ (Adriaan Heereboord, 1614-1661), στη Σύγκλητο του πανεπιστημίου του Λέιντεν.[3] Η σχολή του Μεγάλου Αλβέρτου, του Ακινάτη, του Ντουνς Σκώτου, του Γουλιέλμου Όκκαμ και των οπαδών τους, εκτιμά ο Χέρεμπορτ, βύθισε τη φιλοσοφία στα πιο σκοτεινά ερέβη. Οι ματαιόδοξοι και κενόσπουδοι σχολαστικοί επινόησαν ένα τερατώδες είδος φιλοσοφίας που ζημίωσε ανυπολόγιστα το ανθρώπινο πνεύμα: θεοποίησαν τον Αριστοτέλη, μεταχειρίστηκαν τραχιά και άκομψη γλώσσα, εστίασαν σε ανόητα ζητήματα χωρίς καμιά πρακτική χρησιμότητα, μπέρδεψαν την αλήθεια μέσα σε αξεδιάλυτους γρίφους και αναλώθηκαν σε απεχθείς και βαρετές κενολογίες. Με την αλλόκοτη φρασεολογία τους, τις quidditates, τις entitates, τις hæcceitates και τους άλλους βαρβαρισμούς, έσπειραν σύγχυση στα μυαλά των ανθρώπων. Οι θεωρίες τους ήταν τόσο χιμαιρικές και τόσο άχρηστες για τον ανθρώπινο βίο ώστε είναι προτιμότερο να τις αγνοεί κανείς παρά να τις ξέρει. Ωστόσο, από τα πυκνά σκοτάδια ξεπήδησε καινούργιο φως χάρη στους διαδόχους του Δάντη και του Πετράρχη αλλά και χάρη στους Έλληνες λόγιους που κατέφυγαν στη Δύση μετά την πτώση της Κωνσταντινούπολης. Ο ουμανισμός αναγέννησε τα γράμματα και η λουθηρανική μεταρρύθμιση τη θρησκεία. Η φιλοσοφία όμως εξακολούθησε να χειμάζεται εξαιτίας των νεοσχολαστικών που παρέμεναν φανατικά προσκολλημένοι στις αλλοπρόσαλλες πεποιθήσεις τους. Οι μυαλωμένοι άνθρωποι κατάλαβαν έτσι πως για να ανανεωθεί η φιλοσοφία έπρεπε να ξεκόψουν εντελώς από αυτή την παράδοση, να τινάξουν τη σκόνη από τα μάτια τους και να ακολουθήσουν τη σχολή όχι του Αριστοτέλη αλλά της *Φύσης*. Εγκαταλείποντας τις ζοφερές μοναστικές διχογνωμίες υπέρ της

[1] Ο Nathaniel Carpenter είναι από τους πρώτους που ζητούν ελευθερία του φιλοσοφείν στο έργο *Philosophia libera*, 1621.

[2] *Νέο όργανο*, Πρόλογος, Bacon (1989: I, 151) και (1994: 37).

[3] Βλ. *Epistola ad Curatores*, *Φιλοσοφικά μελετήματα*, Heereboord (1654: 1-20). Πρβλ. Βιλλμαντύ, *Εγχειρίδιο παραλληλισμού της αριστοτέλειας, επικούρειας και καρτεσιανής φιλοσοφίας*, Villemandy (1685: 43-53, 72-77).

μελέτης των ίδιων των πραγμάτων, αναζήτησαν μεθοδικά τα αίτια των φυσικών φαινομένων, τα παρατήρησαν με προσοχή, επαλήθευσαν τις παρατηρήσεις τους με πειράματα και προσπάθησαν να συνδέσουν τα ευρήματά τους με τις ανάγκες της ζωής. Με αυτόν τον τρόπο κατάφεραν τελικά να βγάλουν τη φιλοσοφία από την ανυποληψία και να δείξουν έναν νέο δρόμο για το ανθρώπινο πνεύμα. Η «παλιά φιλοσοφία» αντλούσε τις αρχές της κυρίως από τον Αριστοτέλη ή άλλους αρχαίους. Η «νέα φιλοσοφία» πήρε διαφορετικό δρόμο: απέρριψε την ανθρώπινη αυθεντία, πίστεψε στις δυνάμεις του Λόγου και αφοσιώθηκε στην έρευνα της ίδια της φύσης. Πρωτεργάτες της ανανέωσης ήταν ο Βάλλα, ο Αγκρίκολα, ο Βιβές, ο Ράμους, ο Πίκο, ο Τελέζιο, ο Πατρίτσι, ο Καμπανέλα, ο Μπέικον και ο Ντεκάρτ. Ο τελευταίος «αποκάλυψε ουκ ολίγα απόρρητα της Φύσης, έδειξε το κλειδί της Φιλοσοφίας και άνοιξε την οδό για να φτάσουμε στην άτρεπτη αλήθεια των πραγμάτων».[1] Προσέφερε στις επιστήμες μια νέα Μέθοδο και καλλιέργησε τα μαθηματικά, τη φυσική και τη μεταφυσική με τόση επιτυχία ώστε αναδείχθηκε σε έναν αληθινό «Ήρωα» στην υπηρεσία «της αλήθειας που αναδύεται από τον ζόφο και τη δουλεία».[2]

Σε αυτόν τον απολογισμό, είναι ευανάγνωστες οι τάσεις και οι εντάσεις μέσα από τις οποίες γεννήθηκε η νεότερη φιλοσοφία. Κατ' αρχάς, ο Ολλανδός φιλόσοφος αντιδιαστέλλει το σκοτάδι του μεσαίωνα στο αναγεννηθέν φως των νεότερων χρόνων. Έπειτα υποδεικνύει τον υπαίτιο της πνευματικής στασιμότητας, την «παλιά» σχολαστική φιλοσοφία. Και τέλος περιγράφει τη γέννηση και τις επιδιώξεις της «νέας» φιλοσοφίας. Στον σχολαστικό αριστοτελισμό καταλογίζει εμμονή στη μεσαιωνική κληρονομιά, αγκίστρωση στην αυθεντία, ενασχόληση με εννοιολογικές λεπτολογίες και αδιαφορία για την πρακτική ωφέλεια. Στην αντίπερα όχθη τοποθετεί όλους εκείνους που εναντιώθηκαν στον παλιό τρόπο σκέψης και εργάστηκαν για την ανακαίνιση του πνεύματος. Δεν διακρίνει την περίοδο της Αναγέννησης από τη νεότερη εποχή, όπως κάνουμε σήμερα, αλλά η σειρά με την οποία παραθέτει τους ανανεωτές ισοδυναμεί με μια άτυπη ομαδοποίηση. Έτσι μπορούμε να διακρίνουμε: **α.** ουμανιστές πολέμιους της σχολαστικής μεταφυσικής και συλλογιστικής (Βάλλα, Αγκρίκολα, Βιβές, Ράμους), **β.** στοχαστές της Αναγέννησης που επεξεργάστηκαν νέα φιλοσοφικά συστήματα (Πίκο, Τελέζιο, Πατρίτσι, Καμπανέλλα), και **γ.** φιλόσοφους του 17$^{ου}$ αιώνα που στράφηκαν προς τις επιστήμες και πρότειναν καινούργιες μεθόδους (Μπέικον και Ντεκάρτ). Τα βασικά γνωρίσματα της «νέας φιλοσοφίας», όπως την αντιλαμβάνεται ο Χέρεμπορτ, είναι η αποδοκιμασία του ανορθολογισμού, η αντικατάσταση της αυθεντίας από τον ορθό Λόγο, η σύμπραξη με τις επιστήμες και ο πρακτικός προσανατολισμός.

[1] Heereboord (1654: 10). Βλ. επίσης στο ίδιο σ. 28.

[2] Heereboord (1654: 13). Λίγο παρακάτω ο Χέρεμπορτ προσφωνεί τον ήρωά του με την πομπώδη μεγαλοστομία της εποχής: «Χαίρε μέγιστε των Φιλοσόφων, Παραστάτη, Λυτρωτή, Υπερασπιστή της Αλήθειας, της Φιλοσοφίας και της Ελευθερίας του Φιλοσοφείν».

Σε μια άλλη πολύ γνωστή επιστολή της ίδιας περιόδου, ο Σορμπιέρ (Samuel de Sorbière, 1615-1670) εγκωμιάζει την «Τριανδρία των φιλοσόφων» του αιώνα: «ναι Κύριε, ο Χομπς, ο Γκασσαντί και ο Ντεκάρτ είναι τρία πρόσωπα που μπορούμε να αντιπαραθέσουμε σε όλους εκείνους που δόξασαν την Ιταλία και την Ελλάδα και οι ρεμβασμοί τους (αν μεν τυχαίνει να έχουν τέτοιους λόγω κάποιας ανθρώπινης αδυναμίας) μου αρέσουν περισσότερο και από τις πιο σοβαρές σκέψεις κάποιων άλλων φιλοσόφων».[1] Έτσι, στα μέσα του αιώνα, τα ονόματα του Χομπς, του Γκασσαντί και του Ντεκάρτ ξεχωρίζουν ήδη ως η αιχμή του δόρατος του νέου φιλοσοφικού ρεύματος και η συνεισφορά τους θεωρείται συγκρίσιμη με των αρχαίων Ελλήνων και Ρωμαίων σοφών. Επίσης, προς το τέλος του αιώνα ένας καρτεσιανός φιλόσοφος κάνει μια γενική ανασκόπηση της ιστορίας της φιλοσοφίας όπου παρουσιάζει τις αρχαίες φιλοσοφικές σχολές, αφηγείται την έκπτωση της φιλοσοφίας στη διάρκεια του μεσαίωνα και χαιρετίζει τη θεαματική αναγέννησή της «τον προηγούμενο Αιώνα». Με τους σχολαστικούς, κρίνει, η φιλοσοφία «δεν ασχολιόταν πλέον παρά με τις *διεργασίες του νου, με εννοήματα, με αφαιρέσεις*, με μάταιες λεπτολογίες και κούφια ερωτήματα μετατρεπόμενη σε σκέτα αλαμπουρνέζικα και σε έναν μπερδεμένο σωρό ακαταλαβίστικων ιδεών».[2] Από αυτά τα σκοτάδια βγήκε εγκαταλείποντας την αυθεντία του Αριστοτέλη για χάρη του Λόγου. Καταστέλλοντας το αχαλίνωτο πάθος για τις γνώμες του Σταγειρίτη, οι φιλόσοφοι άρχισαν να ερευνούν καινούργια και άγνωστα πράγματα. Η νεότερη φιλοσοφία, που είναι ανώτερη της αρχαίας, γεννήθηκε χάρη στους κόπους του Γαλιλαίου, του Γκασσαντί και του Ντεκάρτ ο οποίος «ανακάλυψε περισσότερες αλήθειες στη Φιλοσοφία από όσες ανακαλύφθηκαν σε όλους τους προηγούμενους Αιώνες».[3]

Σήμερα, οι ιστορικοί της φιλοσοφίας συμφωνούν πως η νεότερη σκέψη γεννιέται με τον Μπέικον, τον Ντεκάρτ και τον Χομπς, δίπλα στους οποίους αναφέρουν συχνά τον Γκασσαντί που τον 17ο αιώνα ήταν εξίσου διάσημος με αυτούς. Οι τέσσερις φιλόσοφοι δεν συνθέτουν ενιαία σχολή αλλά γνώριζαν ο ένας τη σκέψη του άλλου (εκτός από τον Μπέικον που ήταν λίγο προγενέστερος) και προέκριναν ομόθυμα την ανεξάρτητη σκέψη (ενάντια στην αυθεντία), την εμπιστοσύνη στον Λόγο (ενάντια στον αποκρυφισμό) και τη συνδιαλλαγή με τις αναδυόμενες φυσικομαθηματικές επιστήμες (ενάντια στη μεταφυσική). Όλοι τους παρακολουθούσαν από κοντά τις προόδους της επιστήμης ή συμμετείχαν σε αυτές. Ο Γκασσαντί ήταν ο μόνος που υιοθέτησε ένα αρχαίο φιλοσοφικό σύστημα, αν και κατά βάθος δεν επιδίωξε να αναβιώσει πιστά τον επικουρισμό αλλά να ανασυνθέσει έναν νέο ατομισμό για τις ανάγκες της δικής του εποχής

[1] Επιστολή προς τον Cornifidz Wllefeldt (20 Ιουλίου 1649). Η Επιστολή προλογίζει τη γαλλική μετάφραση του *De cive* του Χομπς η οποία δημοσιεύτηκε στο Άμστερνταμ το 1649. Για τον Σορμπιέρ και τη σχέση του με τους τρεις φιλοσόφους βλ. Sortais (1920-22: II, 192-228).

[2] Ρεζί, *Ακέραιο μάθημα φιλοσοφίας*, Λόγος πάνω στη φιλοσοφία, Regis (1691α: I, χωρίς σελιδαρίθμηση).

[3] Ρεζί, *Ακέραιο μάθημα φιλοσοφίας*, Λόγος πάνω στη φιλοσοφία, Regis (1691α: I, χωρίς σελιδαρίθμηση). Πρβλ. Ρέιντ, *Δοκίμια πάνω στις διανοητικές δυνάμεις του ανθρώπου*, II, κεφ. 8, Reid (1827: 64-65).

και να στηρίξει φιλοσοφικά τη νέα μηχανοκρατική-σωματιδιακή φυσική. Εκτός αυτού, ανέπτυξε αξιόλογη επιστημονική δραστηριότητα διεξάγοντας αστρονομικές παρατηρήσεις και πειράματα φυσικής.[1] Ο Μπέικον, ένας φιλόσοφος που χωρίς να είναι καλός επιστήμονας επηρέασε περισσότερο τους επιστήμονες παρά τους φιλοσόφους, κήρυξε με ενθουσιασμό την ανανέωση του πνεύματος, προσέφερε στη φιλοσοφία μια νέα μέθοδο για την ανάπτυξη κυρίως των φυσικών επιστημών και υμνήθηκε ως ο «πατέρας της πειραματικής φιλοσοφίας»,[2] παρότι ήταν μάλλον ο οραματιστής. Ο Ντεκάρτ, επιστήμονας και φιλόσοφος, συνέπλεξε την επιστήμη και τη φιλοσοφία τόσο στενά ώστε να υποχρεώσει τους φιλοσόφους να ασχολούνται με την επιστήμη του και τους επιστήμονες να ασχολούνται με τη φιλοσοφία του. Ήταν ο μόνος από τους τέσσερις που πραγματεύτηκε συστηματικά τη μεταφυσική μολονότι, όπως θα δούμε, η μεταφυσική του είναι εξαιρετικά συρρικνωμένη και ο ίδιος αισθανόταν περισσότερο φυσικός επιστήμονας παρά μεταφυσικός φιλόσοφος. Ο Χομπς τέλος, παρότι είχε έφεση στην πολιτική φιλοσοφία και όχι στις επιστήμες, κατέβαλε φιλότιμες προσπάθειες στη φυσική και τα μαθηματικά, που κατέληξαν σε παταγώδη αποτυχία, και πέθανε με το μαράζι ότι δεν έγινε δεκτός στη Βασιλική εταιρεία επιστημών. Και οι τέσσερις απεχθάνονταν τον σχολαστικισμό και τον αποκρυφισμό.

Παρακάτω θα δούμε με περισσότερες λεπτομέρειες τις θέσεις του Μπέικον, του Γκασσαντί και του Ντεκάρτ. Όσο για τον Χομπς, ευαγγελίστηκε και αυτός τη ριζική ανακαίνιση του πνεύματος.[3] Οι παλιές φιλοσοφικές σχολές, εκτιμά, δεν παρήγαγαν παρά φληναφήματα και άσκοπες διενέξεις. Η φυσική τους ήταν περισσότερο όνειρο παρά επιστήμη, η ηθική τους περιορίστηκε στην περιγραφή προσωπικών γούστων και παθών, η λογική τους εκφυλίστηκε σε μια τεχνική για να νικά κανείς σε λεκτικές αντιπαραθέσεις.[4] Πριν τον Κοπέρνικο, τον Γαλιλαίο και τον Χάρβεϋ «δεν υπήρχε τίποτα βέβαιο στη φυσική φιλοσοφία»[5] και πριν από μένα, ισχυρίζεται ο Χομπς, δεν υπήρχε αληθινή πολιτική φιλοσοφία.[6] Η αριστοτελική μεταφυσική δεν ήταν παρά ένας καθαρός παραλογισμός που συζεύχθηκε με τη χριστιανική θεολογία γεννώντας μια κενόσπουδη φιλοσοφία καταδυναστεύουσα τα πανεπιστήμια και την εκκλησία. Κατασκευάστηκαν ένα σωρό κούφιες λέξεις και θολές έννοιες που δεν χρησιμεύουν παρά στην πνευματική και κοινωνική υποδούλωση των ανθρώπων. Οι πλάνες και οι ασυναρτησίες αναμείχθηκαν με δυσνόητες λατινικούρες έτσι ώστε να μην μπορούν οι πολλοί να ξεδιαλύνουν την αλήθεια. «Τα συγγράμματα των θεολογικών Σχολών, στο μεγαλύτερο μέρος τους, δεν είναι

[1] Βλ. Gassandi (1964: τόμος 4). Επίσης ο Γκασσαντί έγραψε βιογραφίες των αστρονόμων Peuerbach (1423-1461), Regiomontanus (1436-1476), Copernicus και Brahe, βλ. Gassandi (1964: τόμος 5).

[2] Βολταίρος, *Φιλοσοφικές επιστολές*, 12, Voltaire (1989: 88).

[3] Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 46, Χομπς (1989: Β΄, 291-312).

[4] Η μομφή ότι η σχολαστική λογική μαθαίνει στους σπουδαστές όχι πώς να αναζητούν την αλήθεια αλλά πώς να νικούν στις λογομαχίες χρονολογείται ήδη από τον Πετράρχη, βλ. Jill Kraye, «The Philosophy of the Italian Renaissance», στο Parkinson (1993: σ. 17-18).

[5] *Περί του σώματος*, Αφιερωματική επιστολή στον William Earl of Devonshire, Hobbes (1997: I, σελ. viii).

[6] *Περί του σώματος*, Αφιερωματική επιστολή στον William Earl of Devonshire, Hobbes (1997: I, σελ. ix).

παρά δίχως νόημα κατεβατά παράδοξων και βάρβαρων λέξεων ή λέξεων χρησιμοποιούμενων διαφορετικά από ό,τι στην κοινή χρήση της λατινικής γλώσσας».[1] Η λατρεία της αρχαιότητας και η τυφλή προσκόλληση στην παράδοση παγίδεψαν το πνεύμα σε μια δίνη παλιλλογίας και ανικανότητας με αποτέλεσμα οι άνθρωποι, ανίκανοι πλέον να σκεφτούν και να κρίνουν ελεύθερα, να νομίζουν ότι όλες οι απαντήσεις περιέχονται στα βιβλία, σαν τα «πουλιά που, αφού μπουν από την καμινάδα και εγκλωβιστούν μέσα σε ένα δωμάτιο, φτεροκοπούν μπροστά στο ψεύτικο φως ενός καλόφρακτου παραθύρου, διότι δεν έχουν τη νοημοσύνη να εξετάσουν από ποιο δρόμο μπήκαν μέσα».[2] Η διαιώνιση της κίβδηλης σχολαστικής φιλοσοφίας καταπνίγει την αληθινή, που συνίσταται στην καλλιέργεια του φυσικού Λόγου και των φυσικών επιστημών. Η πραγματική φιλοσοφία δεν βρίσκεται μέσα στους μεταφυσικούς κώδικες ούτε ονειρεύεται μαγικές φιλοσοφικές λίθους αλλά, αποφεύγοντας τις ανούσιες αερολογίες, εξετάζει πιστά την τάξη, τα αίτια και τα αποτελέσματα των πραγμάτων[3] επιδιώκοντας πρακτικά αποτελέσματα για τη βελτίωση του ανθρώπινου βίου.

Οι πρωτεργάτες της νέας φιλοσοφίας αντιμετωπίζουν τον σχολαστικισμό σαν μια αντιδραστική, χρεοκοπημένη και ξεμωραμένη φιλοσοφία που δεν έχει τίποτα πια να προσφέρει. Το 1625 ο Νωντέ κάνει λόγο για «ένα σμήνος νεωτεριστών που διογκώνεται από μέρα σε μέρα υπό την καθοδήγηση των Τελέζιο, Πατρίτσι, Καμπανέλα, Βερουλάμιο, Ιορδάνη Μπρούνο, Μπάσο, οι οποίοι δεν έχουν αληθινά άλλο σκοπό παρά να παραγκωνίσουν αυτή τη Φιλοσοφία και να γκρεμίσουν αυτό το μέγα οικοδόμημα που ο Αριστοτέλης και χιλιάδες ερμηνευτές του προσπάθησαν να χτίσουν στη διάρκεια τόσων χρόνων».[4] Οι εξεγερμένοι καταγγέλλουν τον σχολαστικό αριστοτελισμό με εμμονή και ενίοτε με κακεντρέχεια καυτηριάζοντας κυρίως την αποχαυνωτική προσκόλλησή του στην αυθεντία,[5] τον ατέρμονο μηρυκασμό, την κενόσπουδη

---

[1] *Λεβιάθαν*, κεφ. 46, Χομπς (1989: Β΄, 310).

[2] *Λεβιάθαν*, κεφ. 4, Χομπς (1989: Α΄, 106-107). Ο Χομπς επικαλείται οκτώ λόγους για τους οποίους δεν διανθίζει τα κείμενά του με αποσπάσματα αρχαίων ποιητών, ρητόρων και φιλοσόφων. Μεταξύ αυτών είναι ότι «απόψεις εδραιωμένες μόνο στην όποια αξιοπιστία τούς προσδίδει η παλαιότητά τους δεν εκφράζουν την προσωπική πίστη όσων τις παραθέτουν αλλά είναι λέξεις που, όπως το χασμουρητό, μεταδίδονται από στόμα σε στόμα», *Λεβιάθαν*, Ανασκόπηση και συμπέρασμα, Χομπς (1989: Β΄, 334-335).

[3] Βλ. *Περί του σώματος*, Επιστολή προς τον αναγνώστη, Hobbes (1997: I, χωρίς σελιδαρίθμηση).

[4] *Απολογία υπέρ όλων των μεγάλων ανδρών που κατηγορήθηκαν για μαγεία*, κεφ. 13, Naudé (1669: 240). Ο Νωντέ προσθέτει ότι θα τα καταφέρουν ίσως «όχι τόσο με την ενάργεια και την ισχύ των λόγων τους όσο επειδή άδραξαν την ευκαιρία του κύκλου και της περιτροπής όλων των πραγμάτων που οδηγεί ασυναίσθητα αυτή τη φιλοσοφία στην παρακμή της».

[5] Ο Ομέρ Ταλόν σημειώνει πως ορισμένοι περιπατητικοί «είναι τόσο προσηλωμένοι στον δάσκαλό τους ώστε τον κάνουν ένα είδος Θεού και νομίζουν πως ό,τι είναι αντίθετο στον Αριστοτέλη είναι αντίθετο και στη φύση, στην αλήθεια και στον Θεό», *Academia*, 126, παρατίθεται στο Busson (1971: 235). Ο Λα Μοτ λε Βαγέ βάζει στον *Διάλογο για τη σκεπτικιστική φιλοσοφία* τον συντηρητικό *Εύδοξο* να κάνει επίδειξη στενομυαλιάς: «Το άσμα της Σειρήνας σας δεν μπορεί να κάνει τίποτα στο αυτί μου, βουλωμένο από την αυθεντία αυτής της μεγάλης ιδιοφυίας της φύσης, αυτό το μέγα Δαιμόνιο όλης της αλήθειας, αυτόν τον μέγα Μέντορα των σοφών και με δυο λόγια αυτόν τον μέγα και ανώτατο Ποντίφηκα των Φιλοσόφων, τον Αριστοτέλη, στις επιταγές του οποίου καμαρώνω ότι προσυπογράφω, αν είναι ανάγκη, τυφλά», La Mothe le Vayer (1988: 62). Ο Περρώ γελοιοποιεί τον περιπατητικό του διαλόγου του βάζοντάς τον να αγκιστρώνεται βλακωδώς στην αυθεντία. «Δεν διάβασα καθόλου αυτή τη Λογική του Port Royal και δεν έχω καμιά περιέργεια να τη διαβάσω, όντας σιγουρότατος ότι δεν λέει τίποτα που να μην έχει ειπωθεί από τον Αριστοτέλη πολύ καλύτερα. […] Είναι αδύνατον να ξέφυγε κάτι καλό σε μια ιδιοφυΐα σαν τον

εριστικότητα, τη στριφνή και κούφια ορολογία, τον στείρο βερμπαλισμό, τις εσωτερικές αντιφάσεις και ανεπάρκειες του αριστοτελικού συστήματος, τον ανιαρό λογικισμό, την παραμέληση της άμεσης εμπειρίας, την ανικανότητα για νέες ανακαλύψεις και την αδιαφορία για την πρακτική ωφέλεια.

Οι ριζοσπαστικές φωνές απαίτησαν το καθολικό ξερίζωμα αυτού του συστήματος διακηρύσσοντας ότι μόνο έτσι θα απελευθερωνόταν η σκέψη από τα δεσμά του σκοταδισμού, θα αναπτύσσονταν οι φυσικές επιστήμες και θα προόδευε η ανθρώπινη γνώση.[1] Από την άλλη πλευρά, η κατεστημένη φιλοσοφία διέθετε ισχυρά ερείσματα: τη θεσμική στήριξη της εκκλησίας και τον έλεγχο του εκπαιδευτικού συστήματος μέσω του οποίου εξασφάλιζε τη γαλούχηση υποστηρικτών.[2] Έτσι η μάχη ήταν σκληρή όσο κι αν, προϊόντος του χρόνου, γινόταν όλο και πιο εύκολο να διαβλέψει κανείς την τελική έκβαση.

Στην πραγματικότητα, ο αριστοτελισμός δεν ήταν τόσο άκαμπτος, μονολιθικός και αντιδραστικός όσο τον παρουσίαζαν οι νέοι φιλόσοφοι.[3] Στη διάρκεια της Αναγέννησης είχε διαιρεθεί σε ποικίλες τάσεις που δεν ήταν εξίσου κλειστές στις καινούργιες ιδέες.[4] Ορισμένες μάλιστα, κυρίως όσες εμπνεύστηκαν από τον αβερροϊσμό της σχολής της Πάδουας, χρησίμευσαν ως όχημα για τη διασπορά ανατρεπτικών ιδεών στο πεδίο της μεταφυσικής.[5] Επιπλέον, σε αντίθεση με τους ανταγωνιστές του, ο αριστοτελισμός είχε το πλεονέκτημα ότι διέθετε επεξεργασμένες απαντήσεις για όλο το φάσμα της γνώσης, από τη ρητορική και τη λογική μέχρι τη φυσική, τη μεταφυσική, την ηθική και την πολιτική. Έτσι η αντοχή του στις πολλές και βίαιες επιθέσεις δεν οφειλόταν αποκλειστικά και μόνο στη δύναμη της αυθεντίας ή στην αρωγή της

---

Αριστοτέλη πάνω σε ένα θέμα που το πραγματεύτηκε σε βάθος. […] Πείτε ό,τι σας αρέσει, το πιο σίγουρο σε όλα τα πράγματα είναι να παραμένουμε σε ό,τι μας άφησαν οι πατέρες μας, που σίγουρα ήταν πιο σοφοί από μας», *Παραλληλισμός των αρχαίων και των νεότερων*, τ. IV, Perrault (1697: IV, 129 και 216).

[1] Ο Σορέλ εκτιμά πως «αν προσπαθήσουμε να καταλάβουμε όλα τα πράγματα για τα οποία είναι ικανός ένας άνθρωπος, είναι σκόπιμο να αρχίσουμε από τη θεώρηση των Σωματικών Πραγμάτων και στη θέση αυτής της Φυσικής της γεμάτης παραλογισμούς και ψέματα που μας πλασάρουν οι Φιλόσοφοι να δώσουμε μια διδασκαλία που να στηρίζεται στον Λόγο και στην εμπειρία. Μετά από αυτό είναι ανάγκη να κάνουμε γνωστά τα Πνευματικά Πράγματα με τρόπο εντελώς διαφορετικό από ό,τι γίνεται στη Μεταφυσική τους», Sorel (1634: 18). «Δεν είναι ανάγκη να σταθούμε παρά στην πραγματικότητα των πραγμάτων και όχι σε αλλόκοτες φαντασιοκοπίες», συμπληρώνει στην επόμενη σελίδα. Σημειωτέον πως όταν οι νεωτεριστές αναφέρονται ειρωνικά και υποτιμητικά στους «Φιλοσόφους» εννοούν τους σχολαστικούς. Ο σχολαστικισμός είχε ταυτιστεί τόσο πολύ με τη φιλοσοφία ώστε η απόρριψη του δεν απείχε πολύ από την απόρριψη συνολικά της φιλοσοφίας. Επίσης η φιλοσοφία είχε δυσφημιστεί από τους διάφορους αστρολόγους και αποκρυφιστές. Ο Χομπς ομολογεί ότι το όνομα Φιλόσοφος είχε φθαρεί και ρυπανθεί τόσο πολύ ώστε είχε καταντήσει κακόφημο, βλ. Hobbes (1839-45: I, σελ. XV).

[2] Ο Λα Μοτ λε Βαγέ μαρτυρά πως ο Αριστοτέλης βασίλευε στις «Σχολές» όσο απόλυτα βασίλευε άλλοτε στο Λύκειο. «Από τότε που ο Μέγας Αλβέρτος και κυρίως ο άγιος Θωμάς μπήκαν στον κόπο να εξηγήσουν όσο καλύτερα μπορούσαν όλα τα μυστήρια της Θρησκείας μας με τους όρους της Περιπατητικής φιλοσοφίας, βλέπουμε ότι αυτή εγκαθιδρύθηκε παντού τόσο πολύ ώστε σε όλα τα Χριστιανικά Πανεπιστήμια δεν διαβάζουν πια άλλη φιλοσοφία», La Mothe le Vayer (1756-1759: V-1, 156-157).

[3] Βλ. Christia Mercer, «The Vitality and Importance of Early Modern Aristotelianism», στο Sorell (1995: 33-67).

[4] Για τον ρόλο των σχολαστικών ρευμάτων βλ. «Scholastic schools and early modern philosophy», στο Rutherford (2006: 299-327).

[5] Ο Κρεμονίνι (Cesare Cremonini, 1550-1631), αβερροϊστής συνάδελφος του Γαλιλαίου, έμεινε στην ιστορία για τη θρυλούμενη άρνησή του να κοιτάξει μέσα από το τηλεσκόπιο. Συντηρητικός στη φυσική, ήταν πολύ πιο τολμηρός από τον Γαλιλαίο στις θρησκευτικές ιδέες.

εκκλησιαστικής και πολιτικής εξουσίας. Ο Μερσέν το εκφράζει εύστοχα βάζοντας στο στόμα του *Χριστιανού φιλοσόφου* μια φράση γεμάτη από τη μελαγχολία που γεννιέται όταν η δύναμη υπολείπεται της επιθυμίας: «δεν επιδοκιμάζουμε τη διδασκαλία του Αριστοτέλη σε όλα τα μέρη της και δεν ασπαζόμαστε τη Φιλοσοφία του επειδή είναι του Αριστοτέλη αλλά επειδή δεν βρίσκουμε μια πιο αληθινή που να έχει ωραιότερη συγκρότηση και να είναι γενικότερη και καθολικότερη».[1] Παρόλο που οι επιστημονικές ανακαλύψεις και οι φιλοσοφικές καινοτομίες αποκάλυπταν όλο και περισσότερο τις ανεπάρκειες του παλιού τρόπου σκέψης, οι φιλόσοφοι της εποχής δεν μπορούσαν να τον ξεφορτωθούν πριν εξασφαλίσουν κάτι καλύτερο ή έστω εφάμιλλο. Έτσι οι νέοι φιλόσοφοι πολέμησαν μεν τον δυνάστη, ενίοτε καθ' υπερβολήν, αλλά η κύρια επιδίωξή τους ήταν μια καινούργια φιλοσοφία ικανή να προσφέρει πειστικές απαντήσεις στα παλιά και στα νεότερα προβλήματα.

Η αναγεννησιακή σκέψη δεν είχε καταφέρει να μετουσιώσει την κριτική και τον πειραματισμό σε συνεκτική αντιπρόταση. Απέρριψε μεν τον θεοκρατικό σχολαστικισμό για να γλιστρήσει όμως συχνότατα στον συγκρητισμό ή τον αποκρυφισμό. Τις πρώτες δεκαετίες του 17ου αιώνα αυτό το είδος ανορθολογισμού προσφερόταν αναμεμειγμένο τόσο με αριστοτελικά στοιχεία (Burgersdijck) όσο και με νεωτεριστικά (Campanella, Fludd, Van Helmont).[2] Η αλχημεία, η μαγεία, η αστρολογία και οι παρεμφερείς δοξασίες και πρακτικές είχαν ευρύτατη διάδοση τόσο στις τάξεις των διανοουμένων όσο και στον απλό κόσμο.[3] Επιπλέον δεν ήταν όλοι αξιόπιστοι και έντιμοι. Μεταξύ των αλχημιστών, σύμφωνα με την καταγγελία του Μερσέν, υπήρχαν κομπογιαννίτες που όσα έλεγαν και έκαναν δεν ήταν «τίποτα άλλο από χάσιμο χρόνου και χρήματος, άγνοια, απάτες, ψέματα, τρέλες και πλάνες».[4] Έτσι οι νέοι φιλόσοφοι δεν εναντιώθηκαν σε αυτά τα ρεύματα λιγότερο από ό,τι στον σχολαστικισμό. Ο Μερσέν πολέμησε με πάθος τη μαγεία, τη μαντεία, την αστρολογία, την καβάλα, τη φυσιοκρατία και τις πανθεϊστικές δοξασίες που υπέσκαπταν την αληθινή θρησκεία και δυσφήμιζαν την αληθινή

[1] *Η αλήθεια των επιστημών* I, κεφ. 9, Mersenne (1625: 109). Στον Πρόλογο του έργου *Επιφανέστατα ερωτήματα στη Γένεση*, ο Μερσέν διαμαρτύρεται ότι οι αριστοτελικοί θεολόγοι δεν είναι δογματικοί, προγονολάτρες, στενόμυαλοι ή τυφλοί απέναντι στην εμπειρία όπως τους κατηγορούν οι υποστηρικτές της νέας φιλοσοφίας: «αν η αλήθεια ήταν ποτέ φίλη για κάποιους, για τους Καθολικούς είναι φίλτατη», Mersenne (1623: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμιση). Για τη στάση του Μερσέν απέναντι στον Αριστοτέλη τη συγκεκριμένη περίοδο βλ. Mersenne (1625: 84-89, 92-113, 119-129) και Lenoble (1943: 207-211). Ο Γκυ Πατέν ομολογεί ότι αν ήταν αναγκασμένος να διαλέξει μεταξύ των αρχαίων σχολών, θα πήγαινε με τους αριστοτελικούς επειδή ήταν έντιμοι και ενάρετοι άνθρωποι που πίστευαν μόνο σε ό,τι έβλεπαν, είχαν πιο βέβαιες αρχές από τους υπόλοιπους, δεν ανακάτευαν την επιστήμη με τη θρησκεία και δεν πίστευαν σε παραλογισμούς, βλ. Naudé & Patin (1701: II, 102-103). Πρβλ. Μπουζύ, *Σώμα ολόκληρης της φιλοσοφίας*, κεφ. 11, Bouju (1614: 21-24)· Παρντί, *Επιστολή ενός φιλοσόφου προς έναν καρτεσιανό φίλο του*, Pardies (1672α: 175-181).

[2] Βλ. Brian Copenhaver «The occultist tradition and its critics» στο Garber & Ayers (1998: I, 454-512).

[3] «Οι μαγγανείες, οι μαγείες, τα δεσίματα, το πάρε δώσε με τα πνεύματα των πεθαμένων, οι προγνώσεις, τα ωροσκόπια, ακόμα και αυτή η γελοία αναζήτηση της φιλοσοφικής λίθου, όλα αποκτούν πέραση δίχως καμιά αντίρρηση. […] Σας καλώ εσάς την ίδια για μάρτυρα, αν, κάτοχος τέτοιας γνώσης, ένας άνθρωπος δεν μπορεί να κερδίσει φήμη και εύνοια σε οποιαδήποτε συντροφιά», Μονταίνι (2005: II, 295-296).

[4] *Η αλήθεια των επιστημών* I, κεφ. 1, Mersenne (1625: 6).

επιστήμη.[1] Έκρινε μάλιστα πως οι κακόδοξοι και οι «κακομάγοι» (les cacomages) ήταν χειρότεροι από τους σχολαστικούς[2] αφού ακόμα και οι πιο σοβαροί ήταν βουτηγμένοι στην πονηριά και τη φαντασιοκοπία. Ο Γκασσαντί τον συνέτρεξε σε αυτόν τον αγώνα ξιφουλκώντας ενάντια στον διασημότερο εκπρόσωπο του ρεύματος, τον παρακελσιανό αλχημιστή, αποκρυφιστή, αστρολόγο, μάγο και μάντη Robert Fludd (1574-1637).[3] Ο Σορέλ κατήγγειλε επίμονα και ανασκεύασε υπομονετικά τις ψευδοεπιστήμες, τα διάφορα είδη μαγείας ή μαντείας, τις λαϊκές όσο και τις λόγιες δεισιδαιμονίες.[4] Ο Λα Μοτ λε Βαγέ κατέκρινε την ευπιστία[5] και διαχώρισε την αστρονομία, τη χημεία και τον φυσικό πειραματισμό από τις πλάνες, τα παραμύθια και τους εξωφρενισμούς της αστρολογίας, της αλχημείας και της μαγείας.[6] Οι Αρνώ και Νικόλ δηλώνουν αγανακτισμένοι: «Δεν υπάρχουν παραλογισμοί τόσο αφόρητοι που να μη βρίσκουν χειροκροτητές. Οποιοσδήποτε σκοπεύει να κοροϊδέψει τον κόσμο είναι σίγουρος ότι θα βρει άτομα που θα κοροϊδευτούν ευχαρίστως· και οι πιο γελοίες χαζομάρες συναντούν πάντα πνεύματα αντάξιά τους. Από τη στιγμή που βλέπουμε ανθρώπους καταγοητευμένους με τις τρέλες της ωροσκοπικής Αστρολογίας και αυστηρά άτομα να πραγματεύονται αυτό το θέμα στα σοβαρά, δεν πρέπει να μας εκπλήσσει τίποτα πια».[7] Ο Περρώ αρνείται κοφτά να μιλήσει στα σοβαρά για την αστρολογία. «Καθώς η Αστρολογία δεν είναι ούτε Τέχνη ούτε Επιστήμη, δεν

---

[1] Ο Λενόμπλ αναλύει λεπτομερώς την αναγεννησιακή φυσιοκρατία και τη μάχη του Μερσέν ενάντια στις δοξασίες που συνδέονται με αυτήν, βλ. Lenoble (1943: 83-167). Πρβλ. *Επιφανέστατα ερωτήματα στη Γένεση*, Mersenne (1623: 937-950, 965-978).

[2] Λέει χαρακτηριστικά ότι είναι προτιμότερο να ακολουθείς τον Αριστοτέλη παρά τους αλχημιστές διότι αυτός τουλάχιστον δεν σε ξεπαραδιάζει. Βλ. *Η αλήθεια των επιστημών* I, κεφ. 1, Mersenne (1625: 4). Ο Μερσέν επιτίθεται στη μαγεία και στον αποκρυφισμό από το πρώτο του έργο τα *Επιφανή ερωτήματα στη Γένεση* (*Questiones celeberimæ in Genesim*, 1623) όπου τα βάζει, μεταξύ άλλων, με τους Pomponazzi, Paracelsus, Agrippa, Giorgi, Vanini, Campanella και Fludd. Στην αρχή η σταυροφορία του είχε κυρίως θρησκευτικά κίνητρα στη συνέχεια όμως, ασπαζόμενος την επιστημονική σκέψη και τις μηχανιστικές αντιλήψεις, προσέλαβε πιο φιλοσοφικό χαρακτήρα. Βλ. επίσης *Πρωτάκουστα ερωτήματα*, 28 και 33, *Φυσικά και μαθηματικά ερωτήματα*, 17, 18, 20 και 22, *Προοίμια της παγκόσμιας αρμονίας*, 3, Mersenne (1985: 77-78, 89-90, 279-285, 291-293, 299-300, 565-588).

[3] Βλ. *Επιστολική άσκηση στην οποία ξεσκεπάζονται οι αρχές της φιλοσοφίας του Ροβέρτου Φλούντ* (*Epistolica exercitation, in qua Principia Philosophiæ Roberti Fluddi*, 1630). Συμπεριλήφθηκε στα *Άπαντα* του Γκασσαντί με τον τίτλο *Εξέταση της φιλοσοφίας του γιατρού Ροβέρτου Φλούντ* (*Examen philosophiæ Roberti Fluddi medici*), Gassendi (1964: τ. 3. σσ. 213-268). Για την όλη διαμάχη βλ. Sortais (1920-22: II, 41-51).

[4] Ο Σορέλ δίνει αναλυτική βιβλιογραφία που περιλαμβάνει τόσο τους υπέρμαχους όσο και τους επικριτές του αποκρυφισμού, βλ. Sorel, 1668: 186-193, 197-214, 224-226).

[5] Βλ. *Μικρές πραγματείες υπό μορφή επιστολών*, XL, La Mothe le Vayer (1756-1759: VI-1, 356-363) και στο ίδιο, CXLVI, La Mothe le Vayer (1756-1759: VII-2, 208-216).

[6] Βλ. *L'instruction de Monseigneur le Dauphin*, La Mothe le Vayer (1756-1759: I-1, 254-379). Ο Λα Μοτ λε Βαγέ εξορίζει από τη Βιβλιοθήκη του σοβαρού αναγνώστη την αλχημεία και τη μαγεία, βλ. *Μικρές πραγματείες υπό μορφή επιστολών*, XIII, La Mothe le Vayer (1756-1759: VI-1, 134).

[7] *Η λογική ή η τέχνη του σκέπτεσθαι*, Πρώτος λόγος, Arnauld & Nicole (1970: 36-37). Για την πάλη μεταξύ αστρολογίας και αστρονομίας τον 17ο αιώνα βλ. Grenet (2001). Σημειωτέον ότι ο Ρισελιέ και ο Μαζαρίνος είχαν για αστρολόγο έναν σοβαρό καθηγητή μαθηματικών του Κολέγιου της Γαλλίας, τον Jean-Baptiste Morin, ο οποίος ξόδεψε μεγάλο μέρος της ζωής του στη συγγραφή του βιβλίου *Γαλλική αστρολογία* (*Astrologia gallica*, 1661). Πρβλ. τις Επιστολές του Ντεκάρτ προς τον Μερσέν, Καλοκαίρι 1632 (AT, I, 258) και Απρίλιος 1634 (AT, I, 289). Ο Μπέικον επιτίθεται με δριμύτητα στην αστρολογία στο *De dignitate et augmentis scientiarum*, III, κεφ. 4, Bacon (1989: I, 554-560). Ο Συρανό ντε Μπερζεράκ εγκωμιάζει τον Λόγο ενάντια στην αυθεντία και τη δεισιδαιμονία στην *Επιστολή ενάντια τους μάγους*, βλ. Cyrano de Bergerac (1672: 93-114). Για τους αλχημιστές πρβλ. Μαλμπράνς, *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο II, μέρος 2, κεφ. 8, §4, Malebranche (1962: I, 318-319).

νομίζω ότι οφείλω να μιλήσω γι' αυτήν. Δεν μπορώ να σας πω παρά ότι είναι το αίσχος όλων των αιώνων».[1]

Ο Γκαμπριέλ Νωντέ έγραψε ένα ολόκληρο βιβλίο για να αντικρούσει τον ισχυρισμό ότι πλείστοι σπουδαίοι άνδρες του παρελθόντος, φιλόσοφοι, ποιητές, γιατροί, θεολόγοι, ακόμα και πάπες καταγίνονταν με τη μαγεία.[2] Αποσκοπώντας όχι μόνο στην αποκατάσταση της ιστορικής αλήθειας αλλά, κυρίως, στην καταπολέμηση της άγνοιας και της δεισιδαιμονίας της δικής του εποχής,[3] αγωνίστηκε να αποδείξει ότι ο Σολομώντας, ο Ζωροάστρης, ο Ορφέας, ο Πυθαγόρας, ο Δημόκριτος, ο Εμπεδοκλής, ο Απολλώνιος Τυανεύς, ο Βιργίλιος, ο Θωμάς Ακινάτης, ο Ρογήρος Βάκων, ο Μεγάλος Αλβέρτος κ.ά., δεν ήταν μάγοι, όπως προσπαθούσαν να τους παρουσιάσουν, και ότι ο δαίμονας που απέδιδαν στον Σωκράτη, τον Αριστοτέλη, τον Πλωτίνο, τον Πορφύριο, τον Ιάμβλιχο, τον Σκάλιτζερ και τον Καρντάνο δεν ήταν πραγματικός δαίμονας αλλά ένας τρόπος του λέγειν για να τονιστεί η φρόνηση και η ξεχωριστή ευφυΐα αυτών των σπουδαίων ανδρών που ήταν και μεγάλοι ευεργέτες της ανθρωπότητας. Αν κάποιοι τους υποπτεύθηκαν για μαγεία, διαβεβαιώνει, ήταν λόγω άγνοιας, ακρισίας, ευπιστίας ή φθόνου. Υπήρχαν όμως και σοβαρότεροι λόγοι. **α)** Πολλοί νομοθέτες και ηγεμόνες προσπάθησαν να πείσουν ότι είχαν θεϊκές ή δαιμονικές ικανότητες για να θωρακίσουν την εξουσία τους. **β)** Η θαυμαστή γνώση και τα ασυνήθιστα επιτεύγματα των μεγάλων πνευμάτων παρεξηγήθηκαν. **γ)** Οι αυτοαποκαλούμενοι μάγοι παρουσιάζονταν ως μαθηματικοί μπερδεύοντας τον πολύ κόσμο που κατέληξε να θεωρεί όλους τους μαθηματικούς μάγους. **δ)** Κυκλοφόρησαν πλαστά βιβλία αποκρυφιστικού περιεχομένου που έφεραν ως συγγραφείς ευυπόληπτους ανθρώπους. Επομένως δεν πρέπει να πιστεύει κανείς σε όλα αυτά τα παραμύθια που αποδίδουν στους μεγάλους άνδρες του παρελθόντος τόσο παράλογες ιδέες και ευτελείς ασχολίες. Ο κόσμος δεν πρέπει να εξαπατάται από «τα ψέματα των τσαρλατάνων, τις ονειροφαντασίες των αλχημιστών, τη βλακεία των μάγων, τα αινίγματα των καβαλιστών, τους συνδυασμούς των λουλλιστών και τις παρόμοιες τρέλες ορισμένων μυστικοπαθών».[4] Είναι βλακώδες να πιστεύει κανείς τις λαϊκές δεισιδαιμονίες, να αναπαράγει δοξασίες και φήμες, να προσυπογράφει άκριτα σε όλα όσα ακούει ή σε όλα όσα διαβάζει. Η ανθρωπότητα, εκτιμά ο Νωντέ, πρέπει να βαπτιστεί στο φως του ορθού Λόγου που άρχισε να λάμπει ξανά μετά από πολλούς ζοφερούς αιώνες, «αυτό το φως που μοιάζει να μας έχει επιτρέψει να κρίνουμε τα πράγματα με πιο υγιή τρόπο παρά ποτέ».[5]

---

[1] *Παραλληλισμός τω αρχαίων και των νεότερων*, τ. IV, Perrault (1697: IV, 46-47).

[2] Τη θέση αυτή αποδέχονταν και ιστορικοί ή μελετητές της δαιμονολογίας όπως οι Delrio, Le Loyer, Bodin, De Lancre και Godelman.

[3] Βλ. *Απολογία υπέρ όλων των μεγάλων ανδρών που κατηγορήθηκαν για μαγεία* (*Apologie pour tous les grands hommes qui ont été accusés de magie*, 1625).

[4] *Απολογία υπέρ όλων των μεγάλων ανδρών που κατηγορήθηκαν για μαγεία*, κεφ. 1, Naudé (1669: 11).

[5] *Απολογία υπέρ όλων των μεγάλων ανδρών που κατηγορήθηκαν για μαγεία*, κεφ. 21, Naudé (1669: 439).

Ο διαχωρισμός του Λόγου από τη φαντασία, της φιλοσοφίας από τις ευφάνταστες θεωρίες και τις μαγικές πρακτικές, έχει πολύ μεγαλύτερη σημασία από αυτήν που μπορούμε να αντιληφθούμε με μια πρώτη ματιά.[1] Σήμερα έχει εγκαθιδρυθεί μια αρκετά καθαρή διανοητική και κοινωνιολογική γραμμή ανάμεσα στη σοβαρή φιλοσοφία και την αστρολογία, τον αποκρυφισμό ή τη «μεταφυσική» με την εκχυδαϊσμένη έννοια του όρου. Μπορεί να υπάρχουν ακόμα αστρολόγοι και μάντεις, αλλά κανένας σοβαρός φιλόσοφος δεν τους συναναστρέφεται ούτε ξοδεύει χρόνο στο να τους αντικρούσει. Αυτή η κατάσταση, όμως, είναι ένα ιστορικό δημιούργημα που επιτεύχθηκε μετά από μακροχρόνια και σκληρή αντιπαράθεση του ορθού Λόγου με την αφελή ευπιστία. Ο 17$^{ος}$ αιώνας υπήρξε σημείο καμπής σε αυτή την εξέλιξη. Στην αρχή του αιώνα, τα όρια είναι ακόμα ρευστά, ο αστρονόμος είναι και αστρολόγος, η χημεία είναι δουλειά του αλχημιστή, ο φυσικός δεν διακρίνεται πάντα από τον μάγο. Έτσι μια από τις πρώτες επιδιώξεις των πρωτουργών του νεότερου πνεύματος ήταν να στεγανοποιήσουν τα όρια της επιστήμης και της φιλοσοφίας. Για να το πετύχουν, επιτέθηκαν με όλες τους τις δυνάμεις στις φαντασιόπληκτες δοξασίες και πρακτικές προσπαθώντας να αποσαφηνίσουν τι είναι σύμφωνο με τον Λόγο και τι όχι ή τουλάχιστον τι είναι παράλογο και τι όχι. Το εγχείρημα δεν ήταν απλό. Χρειάστηκε να ανακαλύψουν και να εγκαθιδρύσουν νέες ισορροπίες μεταξύ Λόγου, θρησκευτικής πίστης και παράλογης ευπιστίας. Στο ζήτημα της θρησκείας υιοθέτησαν διαφορετικές στάσεις: ο Μερσέν, ο Γκασσαντί και ο Μαλμπράνς ήταν χειροτονημένοι κληρικοί, ο Μπέικον και ο Ντεκάρτ αποστασιοποιημένοι χριστιανοί, ο Χόμπς ύποπτος υλιστής, ο Σπινόζα αιρετικός πανθεϊστής. Το είδος του Λόγου που υποστήριξαν ήταν και αυτό διαφορετικό: ο Μπέικον, ο Γκασσαντί και ο Χομπς θεωρούνται εμπειριστές ενώ ο Ντεκάρτ, ο Σπινόζα, ο Μαλμπράνς και ο Λάιμπνιτς ρασιοναλιστές. Έτσι ο ορθολογισμός[2] τους διαιρείται εσωτερικά σε διαφορετικές και εν μέρει αντίπαλες τάσεις που συγκλίνουν όμως όταν βρίσκουν απέναντί τους τον κοινό εχθρό, την παραφιλοσοφική φαντασιοκοπία. Η τελευταία απομονώθηκε, πολεμήθηκε και ηττήθηκε φιλοσοφικά ακριβώς τον 17$^{ο}$ αιώνα με αποτέλεσμα η δαιμονολογία και η πίστη στη μαγεία να εισέλθουν σε τροχιά προϊούσης αποδυνάμωσης και συρρίκνωσης, ιδιαίτερα μετά το 1650.

Γενικεύοντας, και απλουστεύοντας, η *νέα φιλοσοφία* απαξίωσε την αυθεντία, στηλίτευσε τον αποκρυφισμό, εναντιώθηκε στις προκαταλήψεις και τις αυθαίρετες εικοτολογίες, εμπιστεύτηκε τον Λόγο και τις δυνάμεις του ανθρώπινου πνεύματος, ανατίμησε οντολογικά τον

[1] Η μαγεία έχει μια λαϊκή πτυχή που δεν πρέπει να διαφεύγει αν θέλουμε να κατανοήσουμε το κοινωνικό πλαίσιο της εποχής. Από το 1580 μέχρι το 1640 κορυφώνεται το κυνήγι των μαγισσών στην Ευρώπη με τους υπολογισμούς να ανεβάζουν τις δίκες σε περίπου 110.000 και τις εκτελέσεις σε 60.000. Η πίστη στη μαγεία και στη δράση των δαιμόνων ήταν ριζωμένη όχι μόνο στον απλό λαό αλλά και στους επίσημους διώκτες που διεξήγαν με άκρα σοβαρότητα τις έρευνες και τις δίκες. Απηχήσεις αυτών των γεγονότων βρίσκει κανείς στη ζωή και το έργο καταξιωμένων φιλοσόφων, βλ. Lenoble (1943: 86-96).

[2] Εισηγούμαι μια διάκριση μεταξύ *ορθολογισμού* και *ρασιοναλισμού* που θα εξηγηθεί παρακάτω.

φυσικό κόσμο, εμπνεύστηκε από τις επιστημονικές ανακαλύψεις και επιζήτησε την πρακτική χρησιμότητα. Εξυπακούεται ότι αυτά τα χαρακτηριστικά είναι ιδεοτυπικά.[1] Σε μεγάλο βαθμό τα παραδοσιακά ρεύματα αντιστάθηκαν και επιβίωσαν, το νέο συμπορεύτηκε με το παλιό, ο Λόγος δεν αποκόπηκε πλήρως από την πίστη ούτε η φυσική από τη μεταφυσική, η νέα φιλοσοφία δανείστηκε έννοιες και ιδέες από την παλιά, οι νεωτεριστές δεν ήταν τόσο απροκατάληπτοι και καινοτόμοι όσο διατείνονταν. Σε κάθε περίπτωση, όμως, αυτό που οφείλουμε να τους αναγνωρίσουμε είναι το ανεξάρτητο πνεύμα και η αποφασιστικότητα με την οποία παραμέρισαν την παράδοση και επιδίωξαν την καινοτομία, πεπεισμένοι ότι άνοιγαν έναν νέο δρόμο όχι μόνο για τη φιλοσοφία αλλά και για το ίδιο το ανθρώπινο πνεύμα.

Θα εξετάσουμε αμέσως ορισμένες όψεις του νεότερου φιλοσοφικού πνεύματος προσεγγίζοντας ενδεικτικά το έργο τριών «νέων φιλοσόφων», του Γκασσαντί, του Μπέικον και του Σορέλ. Ο πρώτος επιτίθεται ολομέτωπα στην αυθεντία του αριστοτελισμού και του ίδιου του Αριστοτέλη, ο δεύτερος περιγράφει τη γενική κατάσταση του ανθρώπινου πνεύματος, εντοπίζει τις παθογένειες και προτείνει τρόπους για την εκ βάθρων ανακαίνιση των επιστημών, ενώ ο τρίτος εισηγείται μια *Καθολική Επιστήμη* συμπυκνώνοντας τις κεντρικές επιταγές της νέας φιλοσοφίας. Εξετάζοντας τις θέσεις τους, θα αποκτήσουμε σαφέστερη εικόνα της διανοητικής ατμόσφαιρας του πρώτου μισού του 17$^{ου}$ αιώνα και θα τοποθετήσουμε με περισσότερη εγκυρότητα και ακρίβεια τον Ντεκάρτ στο πλαίσιο της εποχής του κατανοώντας ότι ο καρτεσιανός νεωτερισμός δεν ξεφύτρωσε στη μέση του πουθενά αλλά γεννήθηκε από τα σπλάχνα ενός μεγάλου και ισχυρού ανακαινιστικού ρεύματος που συντάραξε και μεταμόρφωσε το ευρωπαϊκό πνεύμα.

### 4.1. Ο αντιαριστοτελισμός του Γκασσαντί[2]

Ο Γκασσαντί (1592-1655) δημοσίευσε το πρώτο του έργο, τις *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους Αριστοτελικούς*,[3] σε ηλικία 32 ετών. Είχε ήδη χειροτονηθεί ιερέας και είχε διδάξει φιλοσοφία για

[1] Βλ. Donald Rutherford, «Innovation and orthodoxy in early modern philosophy», στο Rutherford (2006: 11-38).

[2] Η μεταγραφή στα ελληνικά του ονόματος *Gassendi* παρουσιάζει κάποιες δυσκολίες. Ο φιλόσοφος είχε ιταλικές ρίζες αλλά γεννήθηκε και έζησε στη Γαλλία. Έτσι το επίθετό του μεταγράφεται άλλοτε σύμφωνα με την ιταλική προφορά (Γκασσέντι) και άλλοτε σύμφωνα με τη γαλλική (Γκασσαντί). Ο ίδιος υπέγραφε τα βιβλία του με το εκλατινισμένο *Gassendus* (Γκασσέντους) και τις επιστολές του με το εκγαλλισμένο *Gassend* (Γκασσάν). Ακολουθώ τη συνηθέστερη μεταγραφή. Γενικά για τον Γκασσαντί, βλ. Μπουζερέλ, *Βίος του Πιέρ Γκασσαντί*, Bougerel (1737)· Καμπυρά, *Σύνοψη του βίου και του συστήματος του Γκασσαντί*, Camburat (1770)· Νταμιρόν, *Δοκίμιο πάνω στην ιστορία της φιλοσοφίας στη Γαλλία τον 17$^{ο}$ αιώνα*, Damiron (1846: I, 378-503)· Σορταί, *Η νεότερη φιλοσοφία από τον Μπέικον μέχρι τον Λάμπνιτς*, Sortais, (1820-22: II, 1-266)· Brett (1908).

[3] Ο πλήρης τίτλος είναι *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους Αριστοτελικούς στις οποίες ανατινάζονται τα κύρια θεμέλια ολόκληρης της περιπατητικής διδασκαλίας και διαλεκτικής ενώ στερεώνονται γνώμες ή νέες ή παραμελημένες από τους παλιούς* (*Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos, in quibus præcipua totius peripateticæ doctrinæ atque dialecticæ fundamenta excutiuntur, opiniones vero aut novæ, aut ex veteribus obsoletæ, stabiliuntur*). Ο

6 χρόνια στο πανεπιστήμιο του Aix-en-Provence αλλά η εξάρτησή του από τέτοιους θεσμούς δεν τον εμπόδισε να εξαπολύσει μια βίαιη επίθεση ενάντια στην παραδοσιακή φιλοσοφία. Στο βιβλίο του διαδηλώνει στεντόρεια την περιφρόνησή του για «αυτόν τον διεφθαρμένο τρόπο φιλοσοφίας που κατακλύζει τις Σχολές».[1] Οι αριστοτελικοί, καταγγέλλει, είναι υπερφίαλοι και δογματικοί, νομίζουν ότι ο δάσκαλός τους ανακάλυψε μια για πάντα ολόκληρη την αλήθεια, τον θαυμάζουν και τον λατρεύουν σαν να ήταν θεός και ισχυρίζονται ότι το καθήκον όλων των φιλοσόφων περιορίζεται στο να ερμηνεύουν και να σχολιάζουν τα γραπτά του. Για αυτούς καλός φιλόσοφος είναι εκείνος που έχει το κεφάλι γεμάτο με κείμενα του Αριστοτέλη, εκείνος που τον επικαλείται αδιάκοπα και μάχεται υπέρ του με όσο το δυνατόν περισσότερη πανουργία, στην ανάγκη ενάντια στις μαρτυρίες του Λόγου και της εμπειρίας. Από τρυφερή ηλικία εγγράφονται σε κάποια σέκτα (Θωμιστές, Σκωτιστές, Νομιναλιστές, κλπ.) και σε όλη την υπόλοιπη ζωή τους δεν κάνουν άλλο από το να υπερασπίζονται με λύσσα τον αρχηγό τους. Έχουν «προσχωρήσει τόσο πολύ στις Αριστοτελικές διδασκαλίες ώστε έχουν χάσει εντελώς το πιο πολύτιμο πράγμα, την ελευθερία του φιλοσοφείν».[2] Νομίζουν ηλιθιωδώς ότι η φύση ξόδεψε όλα τα χαρίσματά της όταν γέννησε τον Αριστοτέλη, τον θεωρούν αλάνθαστο, διατυμπανίζουν πως τίποτα ισάξιο δεν εμφανίστηκε τους επόμενους αιώνες και ακολουθούν τις γνώμες του όχι σε πολλά πράγματα αλλά σε όλα: είναι κανονικοί δούλοι.

Αντί να αναζητούν την αλήθεια για να απολαύσουν με τη βοήθεια της μια έντιμη και ευτυχισμένη ζωή (ο πραγματικός σκοπός της φιλοσοφίας) ασχολούνται με τσακωμούς και διχογνωμίες. Παραμελούν τη Σοφία για χάρη της σοφιστείας ασχολούμενοι με αστείες λεπτολογίες και χιμαιρικές ανοησίες που όχι μόνο δεν προάγουν την αλήθεια αλλά προκαλούν βαρεμάρα και νύστα. Όντας μονομανείς και φανατισμένοι, αδιαφορούν πλήρως για τις ιδέες και τη συνεισφορά των άλλων φιλοσοφικών σχολών και, καθώς κυριαρχούν στα πανεπιστήμια, έχουν καταφέρει να εξορίσουν τον Πλάτωνα, τον Κικέρωνα, τον Σενέκα, τον Πλίνιο, τον Πλούταρχο και τους άλλους σοβαρούς συγγραφείς. Το ύφος τους είναι ξερό, άκομψο, άνοστο, άχρωμο, σόλοικο. Επινοούν εξεζητημένους όρους και χρησιμοποιούν δυσνόητες διατυπώσεις υπερήφανοι που οι κοινοί θνητοί δεν μπορούν να τους καταλάβουν. Οι πραγματείες τους είναι στριφνές και δυσνόητες εξαιτίας του ότι δεν ακολουθούν μια λογική σειρά στην εξέταση των διαφόρων ζητημάτων, δεν τα οργανώνουν ούτε δένουν καλά τα προηγούμενα με τα επόμενα αλλά πετάγονται με συγκεχυμένο τρόπο από το ένα θέμα στο άλλο. Επιπλέον παθιάζονται για τα πιο αφηρημένα, στριφνά και αμφιλεγόμενα μέρη της φιλοσοφίας (όπως η μεταφυσική)

---

Γκασσαντί διαίρεσε το συνολικό εγχείρημα σε 7 τμήματα. Βιβλίο I: γενικά ενάντια στην αριστοτελική Διδασκαλία. Βιβλίο II: ενάντια στην αριστοτελική Διαλεκτική. Βιβλία III, IV και V: ενάντια στην αριστοτελική Φυσική. Βιβλίο VI: ενάντια στην αριστοτελική Μεταφυσική. Βιβλίο VII: ενάντια στην αριστοτελική Ηθική. Τελικά δημοσίευσε μόνο τα Βιβλία I, το1624, και II, το 1659. Ο Γκασσαντί γνώριζε τις *Περιπατητικές διασαλεύσεις* του Πατρίτσι.

[1] *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, I, Άσκηση 2, Άρθρο 1, Gassendi (1959: 49).

[2] *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, I, Άσκηση 2, Άρθρο 2, Gassendi (1959: 51).

περιφρονώντας τα πιο ασφαλή και βατά που δεν επιδέχονται αμφισβητήσεις και διαφωνίες (όπως τα μαθηματικά). Η αιτία αυτής της διεστραμμένης προσέγγισης είναι διττή. Πρώτον, έχουν εθιστεί στις αντιπαραθέσεις και τους τσακωμούς και, δεύτερον, η μαθηματική επιστήμη διδάσκει αδιαμφισβήτητες αποδείξεις και προετοιμάζει για την απόκτηση της αλήθειας. Δεν τους συμφέρει όμως μια τέτοια διδαχή επειδή φοβούνται πως αν οι αρχές τους εξεταστούν από ανθρώπους που έχουν μάθει να ερευνούν την αλήθεια με μεθοδικό και απροκατάληπτο τρόπο, τότε θα αποκαλυφθεί η ένδεια της φιλοσοφίας τους. Έτσι δεν διδάσκουν στους μαθητές τους τη βεβαιότητα αλλά τους διατηρούν σε κατάσταση ευπιστίας και δουλικότητας.

Ανίκανοι να πιστέψουν στον εαυτό τους, παγιδευμένοι σε μια κατάσταση παιδαριώδους εξάρτησης και τυφλής υποταγής, αναμασούν τα αποκυήματα του δασκάλου τους αρνούμενοι να καταβάλλουν την παραμικρή προσπάθεια για να ερευνήσουν την ίδια τη φύση ή να ανακαλύψουν κάτι άγνωστο ή απαρατήρητο. Αντί να ενθαρρύνουν την προσεκτική έρευνα των ορυκτών, των φυτών και των ζώων, πασχίζουν να επιλύσουν τα πάντα με ανούσιες συζητήσεις και κενόσπουδες φλυαρίες. Αντί να παρατηρήσουν προσεκτικά τα ουράνια σώματα και να κάνουν πειράματα φυσικής, επιδίδονται στη διύλιση θολών εννοιών και κάλπικων συλλογισμών καταλήγοντας σε παράδοξες αποφάνσεις που δεν τεκμηριώνονται ούτε από την παρατήρηση, ούτε από την εμπειρία. Οι Αρχές τους (ύλη, μορφή και στέρηση) δεν εξηγούν απολύτως τίποτα. Περιφρονώντας το πρακτικό και συγκεκριμένο, ψιλολογούν τα πιο απίθανα και άχρηστα μυθεύματα φιλοδοξώντας να μάθουν αν υπάρχει μορφή της σωματικότητας, αν οι κατώτερες μορφές περιέχουν τις ανώτερες μορφικά ή υπεροχικά, αν η ψυχική ικανότητα διαχωρίζεται από το υποκείμενό της πραγματικά ή μόνο εννοιολογικά, αν η ικανότητα της όρασης δοσμένη σε μια πέτρα θα εξήγαγε την ενέργεια της όρασης, κ.τ.ό. Μπροστά στην αληθινή Φύση είναι εντελώς τυφλοί, άβουλοι και σαστισμένοι. Σαν όλα τα πραγματικά φαινόμενα να έχουν ερευνηθεί και διαλευκανθεί, τσακώνονται για τα δυνατά διαφωνώντας για το αν η ύλη θα μπορούσε να υπάρχει χωρίς τη μορφή χάρη στην απόλυτη δύναμη του Θεού, αν η μορφή θα μπορούσε να υπάρχει χωρίς την ύλη, αν μία και η αυτή ύλη θα μπορούσε να δεχτεί πολλές μορφές συγχρόνως, αν μία και η αυτή μορφή θα μπορούσε να δεχτεί πολλές ύλες συγχρόνως, αν μία και η αυτή ύλη θα μπορούσε να πολλαπλασιαστεί για να βρίσκεται σε πολλούς διακριτούς τόπους συγχρόνως, αν η ύλη δίνει παρωνυμίες σύμφωνα με τον αριθμό των μορφών, αν πολλές μορφές στην ίδια ύλη παρεμποδίζουν τις λειτουργίες τους, αν ένα αδιαίρετο μπορεί να κινηθεί καθαυτό, κ.τ.ό. Σπάνε το κεφάλι τους για να λύσουν απορίες γύρω από πράγματα που όχι μόνο δεν υπάρχουν αλλά, όπως ομολογούν συχνά και οι ίδιοι, δεν θα μπορούσαν καν να υπάρξουν. Δεν εξετάζουν τα ίδια τα πράγματα αλλά ερίζουν για τις διαφορετικές σημασίες των λέξεων υποστηρίζοντας αλαζονικές και αλλόκοτες θέσεις μόνο και μόνο για να εντυπωσιάσουν. Επιπλέον, πραγματεύονται με τον φυσικό λόγο τα πιο ιερά και σκοτεινά μυστήρια της θεολογίας προσπαθώντας να τεκμηριώσουν

την Αγία Τριάδα, την Ενσάρκωση, την ύπαρξη του σώματος του Χριστού στη θεία Ευχαριστία, τη δημιουργία του κόσμου, την ανάσταση των νεκρών, κ.ά., καταργώντας έτσι τα όρια των τεχνών και των επιστημών και βυθίζοντας τα πάντα στη σύγχυση και την ακατανοησία. Αντί να θεμελιώνουν τη φιλοσοφία σε έναν μικρό αριθμό ξεκάθαρων αρχών, προτάσσουν αμέτρητα ακανθώδη προβλήματα πάνω στα καθολικά και μεταφυσικά πράγματα, όπως τα όντα λόγου, τα μελλοντικά ενδεχόμενα και άλλα παρόμοια, σαν η διαλεκτική να μην είναι ένα όργανο αλλά ένα μέρος της φιλοσοφίας. Ποιο συμπέρασμα βγαίνει από όλα αυτά; Ένα και μόνο: «η αληθινή Φιλοσοφία αφανίζεται παντελώς».[1]

Θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς πως όλα αυτά δεν αγγίζουν τον ίδιο τον Αριστοτέλη, αφού δεν θα μπορούσε να φταίει αυτός, μετά από τόσους αιώνες, για την αμβλύνοια των οπαδών του. Αλλά ούτε ο ίδιος είναι άμοιρος ευθυνών. Ούτε η προσωπικότητά του ήταν άμεμπτη ούτε το έργο του αξίζει τον υπερβάλλοντα θαυμασμό και τη λατρεία που του επιφυλάσσουν συνήθως.[2] Μια προσεκτική εξέταση αποκαλύπτει πλείστες σκιές, αναλήθειες και ενστάσεις που αμαυρώνουν ανεπανόρθωτα το κύρος του αριστοτελισμού. Πρώτον, ο Σταγειρίτης δεν ήταν ανώτερος από τους άλλους φιλοσόφους στη θρησκευτική πίστη, στο ήθος ή στο πνεύμα. Δεύτερον, η δόξα του οφείλεται κυρίως στον Σχολιαστή του, τον Αβερρόη, που στην πραγματικότητα παρερμήνευσε και διαστρέβλωσε τη διδασκαλία του. Τρίτον, δεν είναι σίγουρο πόσα και ποια από τα αριστοτέλεια συγγράμματα είναι γνήσια. Τέταρτο, ακόμα και τα γνήσια έχουν αλλοιωθεί από τον χρόνο, τους αντιγραφείς και τους μεταφραστές. Πέμπτο, σε πολλά έργα το ύφος είναι υπερβολικά σκοτεινό, στριφνό και αμφίσημο. Έκτο, δεν είναι ξεκάθαρο πότε εκφράζει τη δική του γνώμη και πότε μεταφέρει τη γνώμη άλλων. Έβδομο, ούτε ο ίδιος εμφανίζεται σίγουρος για την αλήθεια των θέσεών του. Όγδοο, οι οπαδοί του τον ερμηνεύουν ποικιλοτρόπως διαφωνώντας μεταξύ τους σε αναρίθμητα ζητήματα. Ένατο, τα ίδια τα κείμενά του είναι γεμάτα παραλείψεις, ανεπάρκειες, περιττολογίες, ταυτολογίες, ψευδολογίες, ασέβειες, συκοφαντίες, αυθαιρεσίες, ανακολουθίες και αντιφάσεις.[3]

Ο φιλόσοφος και ιερέας Γκασσαντί διαχωρίζει επιμελώς τον Λόγο από την Πίστη. Σε θρησκευτικά θέματα, φρονεί, είναι επαινετό να υπακούμε αδιαμαρτύρητα στην Πίστη, που μας αποκαλύπτει μυστήρια τα οποία, ξεπερνώντας κάθε λογική, δεν μπορούν να τεκμηριωθούν παρά από τη θεϊκή αυθεντία. Αλλά σε ζητήματα φιλοσοφίας είναι επαίσχυντο να υποκλίνεται κανείς σε οιανδήποτε ανθρώπινη αυθεντία. Ο φιλόσοφος πρέπει να κρίνει τα πάντα σύμφωνα με τον Λόγο και όχι, όπως κάνει ο όχλος, σύμφωνα με τους χρησμούς του πρώτου δημαγωγού που θα του ρίξει στάχτη στα μάτια. Το δύσκολο δεν είναι να ακολουθείς αλλά να βαδίζεις επικεφαλής, ή μόνος με τις δικές σου δυνάμεις. Δεν αξίζει τον τίτλο του φιλοσόφου αυτός που «ακολουθεί την

[1] *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, I, Άσκηση 1, Άρθρο 9, Gassendi (1959: 37).
[2] Βλ. *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, I, Ασκήσεις 3-4, Gassendi (1959: 71-113).
[3] Βλ. *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, I, Ασκήσεις 5-8, Gassendi (1959: 115-233).

πεπατημένη, που ξέρει μονάχα να βαδίζει πίσω από τους άλλους, που δεν τολμά να πει ή να μάθει μόνος του κάτι».[1] Όλοι οι μεγάλοι άνδρες παρέκλιναν από τις αγελαίες γνώμες εγκαταλείποντας τα ίχνη των παλαιών. Αφού ο ίδιος ο Αριστοτέλης απομακρύνθηκε από τον δάσκαλό του, γιατί να μην κάνουν το ίδιο και οι νεότεροι; Όλα τα έμβια όντα ποθούν την ελευθερία, η φύση έχει χαρίσει στον άνθρωπο ελεύθερο πνεύμα, η πνευματική ελευθερία είναι πιο πολύτιμη από όλο το χρυσάφι του κόσμου: γιατί λοιπόν να σκλαβωνόμαστε από μόνοι μας; Ο πραγματικός φιλόσοφος δεν αλυσοδένεται στις ισχύουσες θεωρίες αλλά αναζητά την αλήθεια με ελευθερία και ανεξάρτητο πνεύμα. Η παλαιότητα καθαυτή δεν έχει κανένα προνόμιο επειδή η αξία δεν μετριέται με τον αριθμό των ετών, ό,τι είναι τώρα αρχαίο ήταν άλλοτε καινούργιο και ό,τι είναι τώρα καινούργιο θα είναι κάποτε αρχαίο. «Πιστέψτε με, η φύση των πραγμάτων παραμένει πάντοτε ίδια· αν μπορούσε άλλοτε να βγάλει μεγάλες ευφυΐες, μπορεί και τώρα, και θα μπορεί και στο μέλλον να βγάλει κάποιες που δεν θα υστερούν καθόλου σε σχέση με εκείνες. Και γιατί όχι; Οι ευφυΐες των επιγενόμενων θα μπορούν πάντα να λάμψουν περισσότερο».[2] Τίποτα δεν είναι τέλειο ευθύς εξαρχής αλλά ό,τι έχει αρχή τελειοποιείται με τον καιρό. Από αυτή την άποψη οι νεότεροι βρίσκονται σε πλεονεκτική θέση επειδή κληρονομούν ό,τι καλό έχουν ανακαλύψει οι προγενέστεροι και μπορούν να προσθέσουν σε αυτό ό,τι βρίσκουν οι ίδιοι στηριζόμενοι στον Λόγο και στην εμπειρία. Η διαδεδομένη εικόνα που παρομοιάζει τους προγόνους με γίγαντες και τους απογόνους με νάνους ανεβασμένους στις πλάτες τους είναι εξευτελιστική και ανόητη. Καθένας οφείλει να εργαστεί με τόλμη και επιμέλεια για να συνεισφέρει στα επιτεύγματα των αιώνων· αν δεν ανακαλύψει την ίδια την αλήθεια, θα ανακαλύψει τουλάχιστον κάτι που να της μοιάζει. Για να προοδεύσουν πραγματικά η φιλοσοφία και οι επιστήμες, πρέπει όλοι να καταλάβουν ότι οι μεγάλοι στοχαστές του παρελθόντος είναι *Οδηγοί* και όχι *Δεσπότες*.

Το φιλοσοφικό πρόγραμμα του ίδιου του Γκασσαντί στηρίχτηκε σε αυτήν ακριβώς την επιλογή: αποτίναξε τη Δεσποτεία του Αριστοτέλη για την Καθοδήγηση του Επίκουρου.[3] Σε όλη τη μετέπειτα διαδρομή του πάσχισε να ανασυνθέσει μια μορφή επικουρισμού που θα προήγε τη νέα μηχανοκρατική-σωματιδιακή φιλοσοφία και συγχρόνως θα ήταν συμβατή με τη ρωμαιοκαθολική πίστη.[4] Το πρόβλημα βρισκόταν στην εγγενή άπωση ανάμεσα στον πνευματοκρατικό-ασκητικό χριστιανισμό και τον υλιστικό-ηδονιστικό επικουρισμό. Η δυσκολία του εγχειρήματος και κυρίως ο τρόπος με τον οποίο υλοποιήθηκε, σε ογκώδη συγγράμματα με

[1] *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, I, Άσκηση 2, Άρθρο 5, Gassendi (1959: 57).

[2] *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, I, Άσκηση 2, Άρθρο 13, Gassendi (1959: 69).

[3] Βλ. Margaret Osler, «Ancients, Moderns, and the History of Philosophy: Gassendi's Epicurean Project» στο Sorell (1995: 129-143) και της ίδιας «Early Modern Uses of Hellenistic Philosophy: Gassendi's Epicurean Project» στο Miller και Inwood (2003: 30-44).

[4] Βλ. κυρίως *Σύνταγμα φιλοσοφίας του Επίκουρου*, Gassendi (1964: τ. III, 1-94) και *Φιλοσοφικό σύνταγμα*, Gassendi (1964: τ. I και II)

μπόλικη λογιοσύνη και λίγο γνήσιο στοχασμό,[1] στέρησαν από τον ατομιστή χριστιανό μια θέση στο ίδιο ύψος με τους άλλους μεγάλους φιλοσόφους της εποχής του.

### 4.2. Ο ανακαινιστικός ζήλος του Μπέικον

Ο Μπέικον συνέλαβε από πολύ νωρίς το σχέδιο μιας γενικής ανακαίνισης της ανθρώπινης γνώσης. Δηλώνοντας απογοητευμένος από σχεδόν ολόκληρη τη παράδοση και ειδικά από τον αριστοτελισμό, για τον οποίο προορίζει τα πιο δηλητηριώδη βέλη του,[2] κατηγορεί την κρατούσα φιλοσοφία ότι ενδίδει σε μυθοπλασίες και αερολογίες, ανακατεύει τη θεολογία με τις φυσικές επιστήμες και προχωρά χωρίς πυξίδα και μέθοδο. Η διανόηση, αποφαίνεται το 1605, πάσχει κυρίως από τρεις ασθένειες.[3] Η πρώτη είναι η μάταιη επιτήδευση στον λόγο, η οποία οφείλεται κυρίως σε τέσσερα αίτια: **α)** ο θαυμασμός για τους αρχαίους συγγραφείς, **β)** η αντιπάθεια προς τους Σχολαστικούς που εκφράζονται με στεγνό και άκομψο τρόπο, **γ)** η υπερβολική ανάπτυξη των φιλολογικών σπουδών, και **δ)** οι ανάγκες του θρησκευτικού κηρύγματος. Εξαιτίας όλων αυτών, οι περισσότεροι διανοούμενοι νοιάζονται περισσότερο για τη λέξη παρά για το πράγμα επιδιώκοντας την ευγλωττία, το κομψό ύφος και τα εντυπωσιακά ρητορικά σχήματα αντί να εξετάζουν «τη βαρύτητα του θέματος, την αξία του αντικειμένου, την ορθότητα του επιχειρήματος, τη ζωντάνια της εφεύρεσης ή το βάθος της κρίσης».[4] Η δεύτερη ασθένεια είναι οι μάταιες διενέξεις. Αυτές ανθούν μεταξύ των στενόμυαλων Σχολαστικών που έχουν τη διάθεση και τη σχόλη να γυρεύουν μέσα στα βιβλία των δασκάλων τους (κυρίως του Αριστοτέλη) την παραμικρή αφορμή για στριφνές και ανέξοδες λεπτολογίες. Έτσι θέτουν ευτελή, βαρετά και ανώφελα θέματα τα οποία πραγματεύονται με ατέλειωτες ενστάσεις, αντιρρήσεις, αμφιλογίες και αντίστοιχες υποτιθέμενες λύσεις που στην πραγματικότητα δεν κάνουν άλλο από το να

---

[1] Ο Ντιντερό σημειώνει για τον Γκασσαντί: «Η πολυμάθειά [érudition] του ήταν σχεδόν καθολική. Μπόρεσαν να πουν για αυτόν ότι ποτέ ένας φιλόσοφος δεν ήταν καλύτερος ουμανιστής και ποτέ ένας ουμανιστής δεν ήταν τόσο καλός φιλόσοφος», Diderot & D'Alembert (1990: Λήμμα Epicuréisme). Ακόμα και ο Σορμπιέρ, που αγαπούσε τόσο πολύ τον Γκασσαντί και τον προτιμούσε από τον Ντεκάρτ και τον Χομπς, εντοπίζει αυτό το ελάττωμα: «Με παραξένεψε συχνά που ο τρόπος Φιλοσοφίας του Κ. Γκασσαντί, τρόπος τον οποίο θαύμαζε όλος ο κόσμος, δεν έκανε περισσότερη εντύπωση από όση παρήγαγε. Νομίζω ότι αυτό οφείλεται στην υπερβολικά μεγάλη λογιοσύνη του [sa trop grande litterature] που παρέμβαλε μεγαλύτερα διαστήματα από όσα έπρεπε ανάμεσα στους συλλογισμούς του, πράγμα που διάλυσε την ισχύ και έκρυψε τη σύνδεσή τους», Sorbière (1696: 104). Πρβλ. Sorbière (1665: 17-18).

[2] Ο Μπέικον καταγγέλλει την ένδεια της παράδοσης και την παρεμπόδιση των επιστημών στο *Temporis partus masculus* (1602), στο *Valerius terminus* (1603) και στο *Redargutio philosophiarum* (1608). Για τη σημασία αυτών των γραπτών βλ. Gaukroger (2001: 105-118).

[3] Βλ. *Η προαγωγή της μάθησης*, I, 4, §2, Bacon (1989: III, 282-290) και (1996: 138-144). Γενικά για τη φιλοσοφική συμβολή του Μπέικον βλ. Jones (1961: 41-61)· Gaukroger (2001)· Antonio Perez–Ramos, «Francis Bacon and the man's two-faced kingdom», στο Parkinson (1993: 140-166)· Julian Martin «Francis Bacon, Authority and the Moderns» στο Sorell (1995: 71-88). Για την βακώνεια προσέγγιση της επιστήμης βλ. Paolo Rossi «Bacon's idea of science» στο Peltonen (1996: 25-46).

[4] *Η προαγωγή της μάθησης*, I, 4, §2, Bacon (1989: III, 283) και (1996: 139).

πολλαπλασιάζουν τις αμφιβολίες, τις κενολογίες και τις αντιδικίες. Η τρίτη και τελευταία ασθένεια είναι οι άκριτα υιοθετούμενες δοξασίες και φαντασιοκοπίες. Αυτή έχει δύο όψεις που συχνά ταυτίζονται: την εξαπάτηση και την ευπιστία. Η αβασάνιστη παραδοχή μυθευμάτων παρατηρείται συχνά στην εκκλησιαστική ιστορία και στη φυσική φιλοσοφία, αλλά πολύ περισσότερο σε τέχνες που σχετίζονται περισσότερο με τη φαντασία παρά με το λογικό, όπως η αστρολογία, η μαγεία και η αλχημεία που έχουν μεν ευγενείς προθέσεις αλλά στην πράξη δεν παράγουν παρά ευτέλεια και εξαπάτηση. Επίσης, αδικαιολόγητη πίστη δίνεται σε συγγραφείς και γραπτά που αντιμετωπίζονται σαν αυθεντίες και θέσφατα βλάπτοντας τα μέγιστα τις επιστήμες. Ενώ οι μηχανικές τέχνες προοδεύουν (όπως η οπλοποιία, η ναυσιπλοΐα και η τυπογραφία), οι επιστήμες οπισθοδρομούν εξαιτίας της τυφλής προσκόλλησης στις ιδέες του Αριστοτέλη, του Πλάτωνα, του Δημόκριτου, του Ιπποκράτη, του Ευκλείδη ή του Αρχιμήδη. Όμως, η αυθεντία είναι αιχμαλωσία. «Οι μαθητές οφείλουν στους δασκάλους μόνο προσωρινή πίστη και αναστολή της δικής τους κρίσης μέχρι να καταρτιστούν πλήρως, όχι όμως απόλυτη παραίτηση ή αέναη αιχμαλωσία. […] Ας δίνουμε στους δημιουργούς τα οφειλόμενα υπό τον όρο ο χρόνος, που είναι ο δημιουργός των δημιουργών, να μην αποστερείται τα δικά του οφειλόμενα που είναι το να ανακαλύπτουμε όλο και περισσότερο την αλήθεια».[1] Όσο απαραίτητη είναι η μαθητεία, τόσο βλακώδης είναι η τυφλή υποταγή. Ο άμετρος θαυμασμός για την αρχαιότητα βλάπτει ανυπολόγιστα τη φιλοσοφία, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι πρέπει κανείς να φτάσει στο άλλο άκρο: η απερίσκεπτη επιδίωξη της καινοτομίας είναι εξίσου ανόητη με την πεισματική προσκόλληση στην παράδοση. Ο σοφός άνθρωπος δεν παρασύρεται από την παλαιότητα ή τον νεωτερισμό αλλά ακολουθεί τη μέση οδό που είναι στρωμένη με προσεκτικές και ζυγισμένες κρίσεις.[2]

Ο Άγγλος καγκελάριος επανεξετάζει το θέμα στο *Νέο Όργανο* όπου περιγράφει με μελανά χρώματα την κατάσταση της ανθρώπινης γνώσης, υποδεικνύει τις παθογένειες της διάνοιας και εισηγείται τρόπους για την αναμόρφωση της φιλοσοφίας. Κατ' αρχάς, διαμαρτύρεται σε υψηλούς τόνους για την άγνοια και την πλάνη που βασιλεύουν παντού, για την οικτρή κατάσταση των τεχνών και των επιστημών, για τις κούφιες διαμάχες μεταξύ των φιλοσοφικών σχολών, για την αβεβαιότητα και την ανεπάρκεια των μεθόδων. Οι πρωταρχικές έννοιες, υπογραμμίζει, είναι ελαττωματικές και συγκεχυμένες με συνέπεια οι συλλογισμοί που βασίζονται πάνω τους να μένουν ξεκρέμαστοι, σαν μεγαλοπρεπείς κολώνες χωρίς θεμέλια. Το οικοδόμημα του ανθρώπινου πνεύματος είναι γεμάτο λαβυρίνθους, απατηλά μονοπάτια, μπερδεμένες στροφές και σκοτεινά αδιέξοδα όπου οι καθοδηγητές δεν χάνονται λιγότερο από τους καθοδηγούμενους. Τα βιβλία, αν και άφθονα, περιέχουν πολλές διενέξεις και λίγες ανακαλύψεις, αναπαράγουν ανούσιους καυγάδες αντί να παράγουν καινούργιους καρπούς. Οι

[1] *Η προαγωγή της μάθησης*, I, 4, §12, Bacon (1989: III, 290) και (1996: 144).
[2] Βλ. *Νέο όργανο*, I, 56, Bacon (1989: I, 170) και (1994: 62-63). Επίσης, Gaukroger (2001: 10-14).

αληθινές δυνάμεις του πνεύματος αγνοήθηκαν καθηλώνοντας την πρόοδο των επιστημών. Οι μηχανικές τέχνες τελειοποιούνται προσφέροντας μεγάλες υπηρεσίες στην ανθρωπότητα, όπως αποδεικνύεται από το γεγονός ότι από τρεις και μόνο ανακαλύψεις (την τυπογραφία, την πυρίτιδα και την πυξίδα) άλλαξε εντελώς η όψη του κόσμου και παράχθηκαν πλείστες μεταβολές στη ζωή των ανθρώπων. «Η φιλοσοφία αντιθέτως και οι νοητικές επιστήμες, όπως γίνεται με τα αγάλματα, λατρεύονται και εξυμνούνται αλλά δεν προοδεύουν».[1] Οι φιλοσοφούντες συμπεριφέρονται περισσότερο ως οπαδοί παρά ως δημιουργοί. Από καιρό σε καιρό γίνονται κάποιες μικροπροσθήκες και βελτιώσεις που δεν οδηγούν όμως πέρα από τις κληρονομημένες ιδέες και δεν φέρνουν την ανθρωπότητα εγγύτερα στην πηγή των πραγμάτων. Οι περισσότεροι πρωτότυποι στοχαστές δεν προάγουν τη φιλοσοφία αλλά περιορίζονται στο να αντικαθιστούν τις παλιές πλάνες με νέες. Ακόμα και τα πιο προικισμένα πνεύματα δεν ερευνούν τα ίδια τα πράγματα και την πραγματική εμπειρία αλλά αναλίσκονται σε μάταιες εικοτολογίες.

Η παλιά φιλοσοφία ταλανίζεται από αντίπαλες φατρίες που καυγαδίζουν ατέρμονα αποδεικνύοντας πως ούτε σε αυτές τις ίδιες υπάρχει υγεία ούτε στις αποδεικτικές μεθόδους βεβαιότητα. Οι έρευνες στο πεδίο των επιστημών είναι ελλιπείς και αναξιόπιστες, αφού οι παρατηρήσεις των φυσικών πραγμάτων διεξάγονται πρόχειρα, τα δεδομένα δεν σταθμίζονται με νηφάλιο τρόπο και κανείς δεν νοιάζεται να επαληθεύσει τα συμπεράσματα. «Ο ανθρώπινος λόγος που έχουμε είναι ένας κυκεώνας και ένας συμφυρμός από πολλή ευπιστία και ακόμα περισσότερη τύχη μαζί με παιδαριώδεις έννοιες που κατάπιαμε άλλοτε».[2] Ο αριστοτελισμός περιβάλλεται με ξεχωριστή αίγλη που, στην πραγματικότητα, δεν απορρέει από ελεύθερη κρίση αλλά από ευπιστία και χρόνια προκατάληψη αφού «στους πολλούς δεν αρέσει παρά ό,τι διεγείρει τη φαντασία ή πνίγει τον νου στα δίχτυα αγοραίων εννοιών».[3] Ένα από τα μεγαλύτερα σφάλματα του Σταγειρίτη είναι ότι υποδούλωσε τη φυσική φιλοσοφία στη διαλεκτική: φαντάστηκε πως ο φυσικός κόσμος είναι κατασκευασμένος σύμφωνα με τις κατηγορίες της λογικής και επέβαλε αυταρχικά στη Φύση ένα σωρό θολές και αυθαίρετες έννοιες. Αποφάσισε τα αξιώματα χωρίς καθόλου να λάβει υπόψη την εμπειρία και στη συνέχεια διαστρέβλωσε βάναυσα την εμπειρία για να την αναγκάσει να συμφωνεί με τα αξιώματα. Έτσι η φιλοσοφία που ξεπήδησε από τη σχολή του αναλώνεται σε λογικές ή διαλογικές ασκήσεις που δεν βοηθούν καθόλου στην ανακάλυψη νέων και χρήσιμων πραγμάτων. «Ακόμα και τα έργα που εφευρέθηκαν ήδη οφείλονται περισσότερο στην τύχη και την εμπειρία παρά στις επιστήμες· διότι οι επιστήμες που έχουμε

[1] *Η Μεγάλη αναστύλωση*, Πρόλογος, Bacon (1989: I, 126) και (1994: 8). Τόσο εδώ όσο και παρακάτω οι μεταφράσεις των αποσπασμάτων έχουν γίνει από το λατινικό κείμενο όπως δημοσιεύεται στο Bacon (1989). Παραπέμπω όμως και σε μια πιο προσιτή αγγλική μετάφραση, Bacon (1994).
[2] *Νέο όργανο*, I, 97, Bacon (1989: I, 201) και (1994: 106).
[3] *Νέο όργανο*, I, 77, Bacon (1989: I, 185) και (1994: 86).

τώρα δεν είναι τίποτα άλλο από διευθετήσεις πραγμάτων που ανακαλύφθηκαν παλιότερα και όχι τρόποι εφεύρεσης ή υποδείξεις για νέα έργα».[1]

Πού οφείλεται εν γένει η καχεξία των επιστημών;[2] Ο Μπέικον ξεχωρίζει δεκαπέντε λόγους. Πρώτον, στην ιστορία της ανθρωπότητας, οι γόνιμες εποχές ήταν λίγες και σύντομες. Δεύτερον, στη διάρκεια αυτών των γόνιμων εποχών καλλιεργήθηκε η πολιτική, η ηθική ή η θεολογία και όχι η φυσική φιλοσοφία που είναι «η μεγάλη μητέρα των επιστημών».[3] Τρίτον, όσοι καταπιάστηκαν με τη φυσική φιλοσοφία δεν αφοσιώθηκαν αποκλειστικά ή κυρίως σε αυτήν, πράγμα που είχε ως αποτέλεσμα να ατροφήσει εκείνη και να αποκτήσει υπηρετικό ρόλο. Τέταρτο, δεν ξεκαθαρίστηκε ο αληθινός σκοπός της, που είναι η προσφορά νέων ανακαλύψεων και δυνάμεων στο ανθρώπινο γένος. Πέμπτο, η έρευνα δεν έγινε με οργανωμένο τρόπο αλλά αφέθηκε στην ομίχλη των παραδόσεων, στο κλωθογύρισμα διαλογικών επιχειρημάτων και στα καπρίτσια της τύχης. Έκτο, η περιφρόνηση για την εμπειρία και το πείραμα. Έβδομο, η λατρεία της αρχαιότητας και της αυθεντίας. Όγδοο, η γνώμη ότι τα πάντα έχουν εφευρεθεί, γνώμη που οφείλεται στον άμετρο θαυμασμό για την αφθονία των τεχνικών επιτευγμάτων και για τον πλούτο των βιβλιοθηκών. Ένατο, ο πομπώδης και αυτάρεσκος τρόπος με τον οποίο οι φιλόσοφοι παρουσιάζουν τα δήθεν άρτια και τελειότατα συστήματά τους. Δέκατο, η δυσφήμηση της φυσικής φιλοσοφίας από απατεώνες και τσαρλατάνους που πουλούν μαγικά φίλτρα, αλχημιστικούς γρίφους και αστρολογικές προβλέψεις. Ενδέκατο, η αμβλύνοια και η ηττοπάθεια που κάνει πολλούς να διαβεβαιώνουν ότι τα περισσότερα φυσικά πράγματα είναι απροσπέλαστα και ακατανόητα. Δωδέκατο, η δεισιδαιμονία και η θρησκοληψία: οι σχολαστικοί ανακατεύουν τον Λόγο με την Πίστη και την άνοστη αριστοτελική φιλοσοφία με τα χριστιανικά δόγματα με συνέπεια πολλοί να φοβούνται ότι οι φυσικές επιστήμες θα υπονομεύσουν τον αριστοτελισμό και ότι, αν καταρρεύσει ο αριστοτελισμός, θα παρασύρει στην πτώση του και τον ίδιο τον χριστιανισμό. Έτσι αρνούνται την έρευνα των φυσικών φαινομένων για να μην αμφισβητηθούν τα θεία μυστήρια και να μην αλλοιωθεί η θρησκεία. Δέκατο τρίτο, η αποθάρρυνση της αυτόνομης κρίσης και της πρωτότυπης σκέψης στα σχολεία και τα πανεπιστήμια, όπου η αμφισβήτηση της αυθεντίας καταδικάζεται σαν επικίνδυνη παρέκκλιση και φρικτός νεωτερισμός. Δέκατο τέταρτο, η μικρή καταξίωση που απολαμβάνουν οι μεγάλοι επιστήμονες και η πενιχρή ανταμοιβή που τους προσφέρεται. Τελευταίο, και κυριότερο, η περιορισμένη αυτοπεποίθηση του ανθρώπινου πνεύματος, η οποία κάνει πολλούς σοφούς να πιστεύουν πως η φυσική έρευνα δεν μπορεί να προοδεύσει απεριόριστα.

Πώς μπορεί τώρα να ανακοπεί η παρακμή και να ανοίξει μια νέα σελίδα για το ανθρώπινο πνεύμα; Πρώτα-πρώτα με την αποφυγή των μάταιων λογομαχιών που αποσκοπούν στη νίκη

[1] *Νέο όργανο*, I, 8, Bacon (1989: I, 158) και (1994: 45).
[2] Βλ. *Νέο όργανο*, I, 78-92, Bacon (1989: I, 186-199) και (1994: 87-103).
[3] *Νέο όργανο*, I, 79 και 80, Bacon (1989: I, 187 και 188) και (1994: 88 και 89).

ενάντια στον αντίπαλο και όχι στην αναζήτηση της αλήθειας. Η τελευταία δεν ανακαλύπτεται μέσω της αντιπαλότητας των σχολών αλλά με τη βοήθεια της αμερόληπτης κρίσης που φωτίζεται από τον Λόγο και την εμπειρία. Οι αντιμαχίες δεν πρέπει να γίνονται ανεκτές παρά σε πολύ σοβαρά και αμφίρροπα ζητήματα. Έπειτα, πρέπει να αποφεύγεται η προσφυγή στους αρχαίους ή σε οποιεσδήποτε άλλες αυθεντίες του παρελθόντος. Η φιλολογία δεν βοηθά με κανένα τρόπο στη διαλεύκανση των πραγμάτων.[1] «Μακριά από τις αρχαιούρες και τις περικοπές ή τις μαρτυρίες των συγγραφέων, μακριά από έριδες, διενέξεις και συγκρουόμενες γνώμες· όλα τα φιλολογικά τέλος πάντων».[2] Δεν πρέπει να γίνεται επίκληση σε κάποιον συγγραφέα για να ενισχυθεί μια υπόθεση παρά μόνο αν αυτός είναι απόλυτα αξιόπιστος. Τέλος, ο φιλόσοφος πρέπει να μιλά ανοιχτά και καθαρά έτσι ώστε καθένας να μπορεί να ελέγξει την ορθότητα των ισχυρισμών του. Δεν χρειάζονται ρητορικά σχήματα ή άλλα τεχνάσματα της ευγλωττίας, ο λόγος δεν πρέπει να φορτώνεται με άχρηστες φιοριτούρες αλλά να χρησιμοποιείται σαν ένα ακριβές και απέριττο εργαλείο.

Προπαντός, οι ερευνητές πρέπει να παρατηρούν τα πράγματα με τη μέγιστη δυνατή επιμέλεια, να τα καταγράφουν πιστά και να διερευνούν τις πιθανές χρήσεις τους. Η διάνοια δεν πρέπει να θεωρητικολογεί ακατάσχετα και αυθαίρετα αλλά να εκφράζει τα δεδομένα με εγκυρότητα και να επιδιώκει νέες ανακαλύψεις ικανές να προσφέρουν ωφέλεια στην ανθρώπινη ζωή. Οι πρακτικές δεξιότητες πρέπει να συνδέονται με τις διανοητικές έτσι ώστε η θεωρία και η πράξη να αλληλοτροφοδοτούνται:[3] από τα πειράματα και τις πρακτικές εφαρμογές να συνάγονται αίτια και αξιώματα από τα οποία στη συνέχεια θα προκύπτουν νέα πειράματα και νέες πρακτικές εφαρμογές. Επίσης είναι ανάγκη να εκλείψουν οι λαϊκές δεισιδαιμονίες και οι ψευτοεπιστημονικοί πειραματισμοί της αλχημείας και της μαγείας. «Πρέπει να απορριφθούν εντελώς όλες οι δεισιδαίμονες αφηγήσεις (δεν λέω οι παράδοξες, όποτε η υπόμνησή τους αποδεικνύεται αξιόπιστη και πιθανή, αλλά οι δεισιδαίμονες) και τα πειράματα τελετουργικής μαγείας. Διότι δεν θέλω η βρεφική ηλικία της φιλοσοφίας, από την οποία θηλάζει η φυσική ιστορία, να εθιστεί σε γραώδη παραμύθια».[4] Μαζί πρέπει να εξοβελιστούν όλες οι φιλοσοφικές προκαταλήψεις. Μόνο αν η ανθρωπότητα παραμερίσει τις κληρονομημένες γνώμες και έννοιες,

---

[1] Βλ. *Η μεγάλη αναστύλωση*, Αφιέρωση στον Βασιλιά, Bacon (1989: I, 124) και (1994: 6).

[2] *Νέο Όργανο*, Προπαρασκευή προς μια φυσική και πειραματική ιστορία, Αφορισμός 3, Bacon (1989: I, 396) και (1994: 302-303).

[3] Στον *Κατάλογο* της *Προπαρασκευής για μια φυσική και πειραματική ιστορία* ο Μπέικον ταξινομεί την επιστημονική έρευνα στους τομείς της αστρονομίας, μετεωρολογίας, γεωγραφίας, γεωλογίας, ορυκτολογίας, χημείας, βοτανικής, ζωολογίας. Ακολουθούν οι επιστήμες που σχετίζονται με τον άνθρωπο: ανατομία, φυσιολογία, ιατρική, ψυχολογία· και αμέσως μετά οι πρακτικές τέχνες: μαγειρική, αρτοποιία, οινολογία, ζαχαροπλαστική, αρωματοποιία, κοσμηματολογία, εριουργία, βυρσοδεψία, σιδηρουργία, λατομική, κεραμοποιία, ξυλουργική, υαλουργία, αρχιτεκτονική, τυπογραφία, κηροποιία, καλαθοπλεκτική, γεωργία, κτηνοτροφία, οπλοποιία, ναυσιπλοΐα, αθλητισμός, ιπποκομία, κ.ά., Bacon (1989: I, 405-410) και (1994: 315-322).

[4] *Νέο Όργανο*, *Προπαρασκευή για μια φυσική και πειραματική ιστορία*, Αφορισμός 3, Bacon (1989: I, 396) και (1994: 303).

απορρίψει τις άκαιρες και άτοπες γενικεύσεις, εξετάσει με προσοχή τη φύση και την εμπειρία, μόνο τότε υπάρχουν βάσιμες ελπίδες να προσεγγίσει επιτέλους την αλήθεια. Όλες οι προσπάθειες πρέπει να κατατείνουν στην *αναγέννηση* [regeneratio][1] των επιστημών με τη βοήθεια μιας νέας μεθόδου που θα σέβεται και θα αξιοποιεί την εμπειρία.

Η ανθρώπινη γνώση, εκτιμά ο Μπέικον, πρέπει να θεμελιωθεί σε πιο βαθιές και στέρεες βάσεις. Για να γίνει αυτό, όμως, πρέπει να πραγματοποιηθεί μια μεγάλη ανακαίνιση που θα είναι ριζική, θα σαρώσει τις παρωχημένες αρχές, ιδέες και μεθόδους και θα φτάσει μέχρι τα πρώτα θεμέλια του ανθρώπινου πνεύματος. «Μάταια προσδοκούμε μεγάλη πρόοδο στις επιστήμες από την προσθήκη και την εμφύτευση νέων πραγμάτων σε παλιά· πρέπει να γίνει μια αναστύλωση [instauratio] από τα κατώτατα θεμέλια, εκτός αν θέλουμε να κλωθογυρίζουμε αέναα με ισχνή και σχεδόν αξιοκαταφρόνητη πρόοδο».[2] Το ζητούμενο δεν θα μπορούσε να είναι απλώς η κατάρριψη ή η αντικατάσταση της γερασμένης φιλοσοφίας, διότι μια καινούργια αφηρημένη θεώρηση για τη Φύση και τις πρώτες αρχές των πραγμάτων θα οδηγούσε σε μια παραλλαγή ή το πολύ βελτίωση της παλιάς χρεοκοπημένης προσέγγισης. Το ζητούμενο πρέπει να είναι μια νέα φιλοσοφία προσανατολισμένη όχι στο αναμάσημα κληρονομημένων θεωριών αλλά στην ανακάλυψη χρήσιμων πραγμάτων. Όχι ετοιμόρροπες εικασίες αλλά θετικές βεβαιότητες. Όχι «να γνωματεύουμε με κομψότητα και πιθανότητα αλλά να γνωρίζουμε με βεβαιότητα και απόδειξη».[3] Οι φιλόσοφοι δεν πρέπει να απογοητεύονται από τις δυσκολίες που παρουσιάζει ένα τέτοιο εγχείρημα ή να επηρεάζονται από τις απαισιόδοξες εκτιμήσεις των σκεπτικιστών. Μπορεί η Φύση να είναι σκοτεινή, η ανθρώπινη ζωή σύντομη, οι αισθήσεις απατηλές, η κρίση ασθενής, τα πειράματα δύσκολα, αλλά οι δυνατότητες της ανθρώπινης γνωστικής ικανότητας είναι απέραντες. Η ανθρωπότητα πρέπει να εμπιστευτεί την εμπειρία, να ερευνήσει όσο το δυνατόν περισσότερα επιμέρους φαινόμενα, να διεξαγάγει έγκυρα πειράματα, να καταγράψει και να ταξινομήσει με αξιοποιήσιμο τρόπο τις πληροφορίες έτσι ώστε ο νους να τις επεξεργάζεται ευκολότερα και πληρέστερα. Μόνο με τον τρόπο αυτό θα αποκαλυφθούν τα αληθινά αίτια και τα πρωταρχικά αξιώματα και θα ανακαλυφθούν αποτελεσματικοί τρόποι για τη βελτίωση της ανθρώπινης ζωής. Αλλά για να πραγματοποιηθούν όλα αυτά απαιτείται μια νέα μέθοδος που θα τρέφεται από την εμπειρία, θα σέβεται την αλήθεια, θα υπηρετεί τη χρησιμότητα και θα βρίσκει εφαρμογή σε όλους τους επιστημονικούς κλάδους, τόσο στη φυσική φιλοσοφία όσο και στη λογική, την ηθική και την πολιτική.[4] Αυτή είναι η *επαγωγή*. Με τη βοήθεια της, φρονεί ο

[1] *Νέο όργανο*, I, 97 Bacon (1989: I, 202) και (1994: 107).
[2] *Νέο όργανο*, I, 31, Bacon (1989: I, 162) και (1994: 51).
[3] «non belle et probabiliter opinari, sed certo et ostensive scire», *Νέο όργανο*, Πρόλογος, Bacon (1989: I, 154) και (1994: 40). Βλ. επίσης *Νέο όργανο*, I, 116, Bacon (1989: I, 211-212) και (1994: 118-119) και *Νέο όργανο*, I, 128, Bacon (1989: I, 220) και (1994: 129).
[4] Βλ. *Νέο όργανο*, I, 127, Bacon (1989: I, 219-220) και (1994: 128). Ο Μερσέν συζητά τις σχετικές θέσεις του Μπέικον στο *Η αλήθεια των επιστημών*, I, κεφ. 16.

Μπέικον, μπορεί να ανοιχτεί μια ολοκαίνουργια οδός για την ανθρώπινη νόηση, να ανακαινιστεί εκ βάθρων η ανθρώπινη γνώση και τελικά να ανατείλει ένα ανθηρό μέλλον για ολόκληρη την ανθρωπότητα.[1]

### 4.3. Η *Καθολική Επιστήμη* του Σορέλ

Ο Σορέλ δεν ανήκει στους μεγάλους επιστήμονες ή φιλοσόφους του 17ου αιώνα, δεν ασχολήθηκε ενεργά με την επιστήμη και δεν διακρίθηκε για την πρωτοτυπία των ιδεών του. Παρόλα αυτά είναι ιδιαίτερα χρήσιμο να σταθούμε στο έργο του διότι εκφράζει τον χαρακτήρα και τις επιδιώξεις της νέας φιλοσοφίας με εξαιρετικά καθαρό και αντιπροσωπευτικό τρόπο. Το πνεύμα μιας εποχής διαμορφώνεται βέβαια από τους πρωτοπόρους, αλλά διαποτίζει και μια πλειάδα ελασσόνων στοχαστών που συχνά το εκφράζουν με περισσότερη καθαρότητα αφού αναδεικνύουν τις γενικές γραμμές αμβλύνοντας τις προσωπικές ιδιαιτερότητες. Ο Σαρλ Σορέλ (Charles Sorel, 1602-1674), βασιλικός ιστοριογράφος, επιτυχημένος συγγραφέας και φίλος του ελευθερόφρονα Γκύ Πατέν (Guy Patin, 1601-1672), είναι ένας εκλεκτικός νεωτεριστής που εκφράζεται με απλότητα και σαφήνεια, πιστεύει βαθιά στην ανάγκη για ανακαίνιση, αγαπά ειλικρινά τη φιλοσοφία και σκέφτεται με ανεξαρτησία, κριτική διάθεση, συνέπεια και διαύγεια. Η στάση του ευθυγραμμίζεται απόλυτα με τις κεντρικές νεωτεριστικές επιταγές του πρώτου μισού του 17ου αιώνα: οικτίρει τη νοσούσα παραδοσιακή φιλοσοφία, κατακεραυνώνει τον λογιοτατισμό, απορρίπτει μετά βδελυγμίας τις ψευδοεπιστήμες και τον ακραίο σκεπτικισμό, σέβεται συγκαταβατικά τη θρησκεία, επαγγέλλεται πομπωδώς τη συνολική αναμόρφωση της ανθρώπινης γνώσης, εμπιστεύεται ανεπιφύλακτα την εμπειρία και τον ορθό Λόγο, δίνει έμφαση στη γνώση των σωματικών πραγμάτων και επιμένει στην επιζήτηση της πρακτικής ωφέλειας. Είναι ένας πρώιμος διαφωτιστής που, έχοντας ως πρωταρχικό στόχο όχι να ανταγωνιστεί τους άλλους φιλοσόφους αλλά να επιμορφώσει τον λαό, έγραψε για να καταπολεμήσει την άγνοια, τη δεισιδαιμονία, τη δοκησισοφία και τον τσαρλατανισμό.

Το 1634 εξήγγειλε το έργο ζωής του, την «Καθολική Επιστήμη» (Science Universelle), μια συστηματική επιλογή και καταγραφή των αξιόπιστων γνώσεων και των χρήσιμων τεχνικών που μπορούν να συμβάλουν στην ανθρώπινη ευδαιμονία.[2] Στον πρώτο τόμο του έργου υπόσχεται

[1] Ο Μπέικον βεβαιώνει ότι αγωνίστηκε ενάντια σε παντοειδείς δυσκολίες και αντιξοότητες για να προσφέρει «αξιόπιστη και ασφαλή καθοδήγηση για τις παρούσες και τις μέλλουσες γενεές», *Η Μεγάλη ανακαίνιση*, Πρόλογος, Bacon (1989: I, 158) και (1994: 13).

[2] Το εγχείρημα ολοκληρώθηκε σε τέσσερις τόμους με πάνω από 2.000 σελίδες συνολικά. I. *Η επιστήμη των σωματικών πραγμάτων*, 1634. II. *Η καθολική επιστήμη*, 1637. III. *Περί της χρήσης και της τελειοποίησης όλων των πραγμάτων του κόσμου*, 1641. IV. *Η καθολική επιστήμη, Τόμος τέταρτος*, 1668. Το 1655 εκδόθηκε το *Περί της τελειοποίησης του ανθρώπου* με υλικό που ενσωματώθηκε αργότερα στο βιβλίο του 1668.

να διδάξει την «Αλήθεια όλων των πραγμάτων του Κόσμου με τις δυνάμεις του Λόγου» και να ανασκευάσει «τις Πλάνες της αγοραίας Φιλοσοφίας».[1] Σε τρία εισαγωγικά κείμενα, επεξηγεί τα κίνητρα και τις κατευθυντήριες γραμμές αυτού του μεγαλόπνοου σχεδίου. Οι άνθρωποι, πλούσιοι και φτωχοί, δυνατοί και αδύναμοι, βασανίζονται από τις κακίες, τη δυστυχία, τη διαφθορά και την αδικία. Οι ψυχές κατατρώγονται από τα πάθη και τα σώματα από τις αρρώστιες. Αιτία των δεινών είναι οι ριζωμένες πλάνες, η κακή εκπαίδευση και η ελλιπής μόρφωση. Ωστόσο υπάρχει φάρμακο: μια *Καθολική Επιστήμη* σύμφωνη με τον αληθινό Λόγο. *Επιστήμη* είναι «η βέβαιη γνώση που έχουμε για κάποιο πράγμα».[2] Αλλά η γνώση ενός πράγματος δεν μπορεί να είναι βέβαιη αν παραμένει αποκομμένη από τη γνώση του όλου, διότι τα πάντα είναι αλληλένδετα. Έτσι, αφού η πραγματική γνώση είναι γνώση των πάντων, η αληθινή επιστήμη πρέπει να αγκαλιάζει το σύνολο του επιστητού, να είναι *Καθολική*. «Καθώς δεν υπάρχει παρά ένας Λόγος, δεν υπάρχει επίσης παρά μία Αλήθεια και κατά συνέπεια δεν υπάρχει παρά μία Επιστήμη την οποία μπορούμε να καλέσουμε Καθολική επειδή περιέχει όλες τις άλλες. Με τη βοήθεια του Λόγου φτάνουμε στη γνώση της Αλήθειας και αποκτούμε αυτή την αλάνθαστη Επιστήμη που, αν ολοκληρωθεί με όλα εκείνα που της είναι αναγκαία, μας καθιστά ικανούς να βρούμε γιατρικό για τις πλάνες και τις κακίες και μας επιτρέπει να ζήσουμε ευτυχισμένα».[3] Ο Λόγος είναι το κλειδί για την *Καθολική Επιστήμη* και η Καθολική επιστήμη παρέχει τα μέσα για την ευδαιμονία.

Η Καθολική Επιστήμη πρέπει να περιλαμβάνει και να εκθέτει με ξεκάθαρο και οργανωμένο τρόπο ό,τι αξιόπιστο έχει παραδοθεί σε όλους τους κλάδους, παραμερίζοντας τις πλάνες των Φιλοσόφων και τις αερολογίες των φαντασιόπληκτων. «Δεν πρέπει να ακολουθούμε τις φαντασιοκοπίες των ονειροπόλων που πίστεψαν όλα όσα σκαρφίστηκαν, ή τουλάχιστον έκαναν του Μαθητές τους να τα πιστέψουν».[4] Είναι ανάγκη να εξοβελιστούν οι παλιές ανακρίβειες και να ανακαλυφθούν νέες γνώσεις, νέες εξηγήσεις και νέες μέθοδοι έτσι ώστε να παράγονται ωφέλιμα πράγματα με ευκολότερο τρόπο. «Παρομοίως, πρέπει να δώσουμε μια νέα Τέχνη για να συλλογιζόμαστε και να ανακαλύπτουμε σίγουρα μέσα προκειμένου να φωτίσουμε το πνεύμα του ανθρώπου σε όλες τις περιστάσεις έτσι ώστε να μην ξεγελιέται καθόλου και να μπορεί να κυβερνά τον εαυτό του και τους άλλους με φρόνηση και μετριοπάθεια για να μη βλέπουμε πια τόση αδικία, τόση φτώχεια και άλλες αθλιότητες».[5] Πέρα από την επιδίωξη της βεβαιότητας και της χρησιμότητας, πρέπει να καταβληθεί ιδιαίτερη μέριμνα για την τελειοποίηση των ικανοτήτων της ανθρώπινης ψυχής. Ο άνθρωπος της Καθολικής Επιστήμης θα

---

[1] Βλ. *Η επιστήμη των σωματικών πραγμάτων. Πρώτο μέρος της ανθρώπινης επιστήμης* (*La science des choses corporelles. Première partie de la science humaine*, 1634). Τα παραθέματα είναι από το εξώφυλλο του βιβλίου.

[2] Sorel (1634: 396). «Ένας αρχαίος Φιλόσοφος είχε δίκιο λέγοντας ότι δεν ξέρει παρά ένα μόνο κακό στον Κόσμο, που είναι η άγνοια, και ένα μόνο Καλό, που είναι η Επιστήμη. Διότι όπως από το κακό της άγνοιας προέρχονται όλα τα κακά, από το Καλό της Επιστήμης προέρχονται όλα τα Καλά», Sorel (1655: 95).

[3] *Η επιστήμη των σωματικών πραγμάτων*, Sorel (1634: 16).

[4] *Η επιστήμη των σωματικών πραγμάτων*, Πρόλογος, Sorel (1634: 32).

[5] *Η επιστήμη των σωματικών πραγμάτων*, Sorel (1634: 20-21).

είναι οξυδερκής, ικανός, σώφρων, ισορροπημένος, ολοκληρωμένος, πιο υγιής στην ψυχή και στο σώμα. Αν η Καθολική Επιστήμη κατακτηθεί από μεγάλο αριθμό ανθρώπων, θα αλλάξει η όψη του κόσμου, τα κράτη θα κυβερνούνται με σωφροσύνη, η αξιοκρατία θα γίνεται σεβαστή, οι αρετές θα επιβραβεύονται και οι κακίες θα λιγοστέψουν σε τέτοιο βαθμό ώστε τα σωματικά βασανιστήρια σχεδόν θα εκλείψουν.

Η προσέγγιση της αλήθειας δεν μπορεί να επιτευχθεί μονομιάς. Στην αρχή πρέπει να αποκτηθούν υγιείς γνώμες πάνω σε μικρά επιμέρους αντικείμενα και να ασκηθεί η κρίση έτσι ώστε να γίνει ικανή για τα υψηλότερα. Η αλήθεια δεν βρίσκεται μόνο στον ουρανό ή πάνω από τον ουρανό, όπως νόμιζαν οι παλιοί, αλλά και στη Γη. Πρώτα πρέπει να εξιχνιαστούν τα κοντινά και μετά τα απόμακρα, πρώτα τα φυσικά και σωματικά πράγματα και μετά τα μεταφυσικά και ασώματα. Η παραδοσιακή προσέγγιση της φύσης, που βασιζόταν στη λογική και τη μεταφυσική, αποδείχθηκε αδιέξοδη. «Πρέπει να γνωρίσουμε όλα τα πράγματα του Κόσμου με διαφορετικό τρόπο από αυτόν με τον οποίο τα γνώρισαν στο παρελθόν».[1] Οι αντιρρήσεις των Σκεπτικών, που προσπαθούν να πείσουν ότι η γνώση του φυσικού κόσμου είναι ανέφικτη, δεν έχουν στέρεη βάση: οι αισθήσεις ξεγελούν σε πάμπολλες περιπτώσεις, αλλά η κρίση μπορεί να τις διορθώσει και ενίοτε να τις παρακάμψει· πολλά πράγματα είναι απροσπέλαστα για την ανθρώπινη ικανότητα, αλλά μπορούμε να αιτιολογήσουμε γιατί και σε ποιο βαθμό δεν μπορούν να γίνουν γνωστά και έτσι, αν μη τι άλλο, να αποκτήσουμε μια γνώση της άγνοιας. Επιπλέον, η διερεύνηση των φυσικών σωμάτων αποφέρει ένα όφελος που εκτός από γνωστικό είναι και ηθικό, στο μέτρο που η αλήθεια συμβάλλει στην αρετή και την ευτυχία. Η Αλήθεια φωτίζει την Αγαθότητα και τη Δικαιοσύνη που με τη σειρά τους οδηγούν το ανθρώπινο ον στην Τελειότητα.

Τώρα, αν θελήσει κανείς να πληροφορηθεί την Αλήθεια, θα απελπιστεί πολύ γρήγορα διαπιστώνοντας ότι βρίσκεται καταχωνιασμένη, φτιασιδωμένη και διασκορπισμένη σε τεράστιο αριθμό βιβλίων. Συνεπώς είναι επιτακτική ανάγκη να αναλάβει κάποιος να την αποκαλύψει, να την καθαρίσει από τις προσμίξεις και να τη συμπυκνώσει σε ένα και μόνο βιβλίο που θα περιέχει, σύμφωνα με τον Ορθό Λόγο (Droite Raison), την αληθινή Επιστήμη όλων των πραγμάτων. Αυτό ακριβώς φιλοδοξεί ο Σορέλ. Διατείνεται ότι διέβλεψε την αληθινή Επιστήμη από πολύ νέος αλλά δεν κατάφερε να γνωρίσει κάποιον ικανό να του τη διδάξει. Έτσι αποφάσισε να την αναζητήσει μόνος του προσλαμβάνοντας για οδηγό τον ορθό Λόγο που συμφωνεί με τη Φύση. «Όλη η Διδασκαλία που θέλω να γράψω βρέθηκε με τους κανόνες του Ορθού Λόγου που είναι οι κανόνες της Φύσης. Καθώς η καθολική Επιστήμη είναι μοναδική και δεν αναζητά παρά μία Αλήθεια, δεν αναφέρεται επίσης παρά στον Λόγο και αυτός ο Λόγος στη Φύση».[2] Για να φτάσει

[1] *Η επιστήμη των σωματικών πραγμάτων*, Sorel (1634: 396).
[2] *Η επιστήμη των σωματικών πραγμάτων*, Πρόλογος, Sorel (1634: 30).

κανείς στη βέβαιη γνώση, πρέπει να σταθεί μέσα στον κόσμο[1] και να εξετάσει τα πράγματα σύμφωνα με τις φυσικές ικανότητες του ανθρώπινου λογικού. Δεν χρειάζονται επιτηδευμένες εννοιολογικές διακρίσεις ή λεπτεπίλεπτοι ορισμοί. Η εμπειρία και ο φυσικός Λόγος αρκούν, τουλάχιστον στην αρχή (δηλαδή όσο μένουμε στη θεώρηση των σωματικών πραγμάτων και δεν προχωράμε προς τα πνευματικά), για να συλλεχθούν οι «αισθητές αποδείξεις» και οι «φυσικοί συλλογισμοί» που σφραγίζουν τη βέβαιη γνώση.[2]

Εντούτοις, ένας άνθρωπος με μοναδικό εφόδιο τον λογισμό δεν μπορεί να αποφύγει τις πλάνες, οι συμβουλές και οι παρατηρήσεις των άλλων ανθρώπων μπορούν να τον διδάξουν πολλά και να τον γλιτώσουν από άσκοπο κόπο και πολυάριθμα λάθη. Έτσι η άμεση θεώρηση των πραγμάτων πρέπει να λαμβάνει υπόψη τις φερέγγυες γνώμες που περιέχονται στα βιβλία. Με τη διαφορά ότι οφείλουμε να τις ξεδιαλέξουμε προσεκτικά και να κρατήσουμε μόνο ό,τι είναι στέρεο, αληθοφανές και εύκολα κατανοητό. Οι αμφιλεγόμενες γνώμες πρέπει να παρουσιάζονται ρητά ως τέτοιες και όχι να πλασάρονται ως βέβαιες. Όσο για όλες εκείνες που είναι άσκοπα μπερδεμένες ή μοιάζουν προϊόν φαντασιοκοπίας, πρέπει να πετάγονται αμελλητί στον κάλαθο των αχρήστων. Η Αλήθεια αποκαλύπτεται όταν ο ερευνητής κατηχείται σύμφωνα με τη Φύση και όχι όταν πλάθει παραμύθια ή όταν πιστεύει στα παραμύθια των άλλων. Το ύφος γραφής πρέπει να είναι απλό και κατανοητό. «Αφού δεν θέλω να γράψω τίποτα που να μην είναι σύμφωνο με τη Φύση, έπεται ότι ο λόγος μου δεν θα είναι καθόλου θολωμένος από επιτηδευμένες ασάφειες».[3] Επίσης δεν χρειάζονται παραπομπές σε άλλους συγγραφείς ή παραθέματα που εμποδίζουν τη ροή του λόγου, περιπλέκουν το νόημα και κάνουν την ανάγνωση βαρετή.[4] Η αλήθεια πρέπει να παρουσιάζεται γυμνή, ο δρόμος της Φύσης δεν πρέπει να αλλοιώνεται από τα φτιασιδώματα της λογιοσύνης.

Η «Καθολική Επιστήμη» επιμερίζεται σε δύο μεγάλα τμήματα. Το πρώτο εστιάζει στη θεωρητική γνώση και διδάσκει το Είναι όλων των πραγμάτων. Με τη σειρά του υποδιαιρείται σε δύο ενότητες, τη γνώση των σωματικών πραγμάτων και τη γνώση των πνευματικών πραγμάτων.[5]

---

[1] «Πρέπει να μελετήσουμε το μεγάλο Βιβλίο του Κόσμου. Από αυτό κατηχήθηκαν πρώτοι-πρώτοι εκείνοι που ονομάστηκαν Παιδαγωγοί του ανθρώπινου γένους. Οι Διδαχές που προέρχονται από αλλού δεν είναι παρά πλάνη και μυθοπλασία», *Περί της τελειότητας του ανθρώπου*, κεφ. 1, Sorel (1655: 48).

[2] Οι λέξεις εντός των εισαγωγικών είναι από το εξώφυλλο του δεύτερου τόμου της *Καθολικής επιστήμης*, 1637.

[3] *Η επιστήμη των σωματικών πραγμάτων*, Πρόλογος, Sorel (1634: 32). Τα ρητορικά σχήματα μπορούν να φανούν χρήσιμα στην πραγμάτευση ηθικών ζητημάτων. Για τη φυσική αντιθέτως είναι προτιμότερο το απλό και λιτό ύφος. Βλ. Sorel (1637: εισαγωγικό σημείωμα). Ο Σορέλ συμβουλεύει να μη δίνουμε σημασία στη λεκτική κομψότητα όταν διαβάζουμε βιβλία φυσικής. «Δεν πρέπει να προσέχουμε την κομψότητα και τα καλούδια τους [των βιβλίων φυσικής]. Δεν ψάχνουμε αυτό. Γυρεύουμε την αλήθεια και καλούς λόγους στηριγμένους πάνω σε εμπειρίες. Διότι σήμερα η καλή Φιλοσοφία θέλει βέβαιες Αποδείξεις, όχι τις ψεύτικες λεπτολογίες της Λογικής στις οποίες θεμελιώνονταν οι αρχαίες αρχές», *Η γαλλική βιβλιοθήκη*, κεφ. 3, Sorel (1667: 45).

[4] Ο Σορέλ φανερώνει αναλυτικά τις πηγές του στο τέλος του συνολικού έργου, βλ. *Η καθολική επιστήμη, Τόμος τέταρτος*, Sorel (1668: 143-234), όπου κάνει μια κριτική επισκόπηση της βιβλιογραφίας χρησιμότατη για όποιον θέλει να μάθει τι είδους βιβλία μπορούσε να διαβάζει ένας ανοιχτόμυαλος διανοούμενος της εποχής.

[5] Η γνώση των σωματικών πραγμάτων εκτίθεται στον πρώτο τόμο της *Καθολικής Επιστήμης* και στο Πρώτο μέρος του δεύτερου τόμου (σσ. 1-380). Τα πνευματικά πράγματα διδάσκονται στο Δεύτερο μέρος του δεύτερου τόμου (σσ.

Ο Σορέλ απορρίπτει την προσέγγιση των σχολαστικών που πραγματεύονταν τον υλικό κόσμο με τρόπο περισσότερο μεταφυσικό παρά φυσικό, σκαρώνοντας μακρόσυρτες διαλεκτικές αμφιλογίες πάνω στο Είναι της Φύσης, τις τρεις Αρχές, τα τέσσερα Αίτια, την Κίνηση, τον Τόπο, το Κενό, το Άπειρο, τον Χρόνο, την καταγωγή του Κόσμου, κλπ. Επικεντρώνει εξαρχής σε συγκεκριμένα φυσικά πράγματα εξηγώντας με απλό και κατανοητό τρόπο τα «Κύρια Σώματα», το ατμοσφαιρικό κενό, την τάξη των πλανητών, την ακινησία της Γης,[1] τις παλίρροιες, τα Στοιχεία, την ύλη των ουράνιων σωμάτων, τον ήλιο, το φως, τα μετεωρολογικά φαινόμενα, τα ορυκτά, τους πολύτιμους λίθους, τα μέταλλα, τα φυτά, τα ζώα, το σώμα του ανθρώπου, τις εξωτερικές αισθήσεις και τις εσωτερικές αισθήσεις. Εν συνεχεία περνά στα πνευματικά πράγματα για να πραγματευτεί τη διαφορά ανάμεσα στην ψυχή του ανθρώπου και εκείνη των ζώων, τις ικανότητες της ψυχής, την κατάστασή της μετά τον θάνατο, τους αγγέλους, τους δαίμονες, τον Θεό, τα κατηγορήματά του, την πρόνοιά του και τέλος τη δημιουργία και τη συντέλεια του κόσμου. Παντού ακολουθεί τις γνώμες που κρίνει πιο πειστικές φροντίζοντας να τις διορθώσει όπου χρειάζεται, να τις συμπληρώσει με δικές του απόψεις και να απαντήσει στις διαφωνίες. Ειδικά για τα πνευματικά πράγματα, παραδέχεται τις κεφαλαιώδεις αλήθειες του μονοθεϊσμού χωρίς να υπεισέρχεται σε επιμέρους δογματικά ζητήματα. Φροντίζει ωστόσο να απαντήσει εκτενώς στις αντιρρήσεις των «ασεβών», όπως ότι ο άνθρωπος προήλθε από τον πίθηκο, ότι δεν είναι ανώτερος από τα ζώα, ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι θνητή, ότι δεν υπάρχει δύναμη ανώτερη από τη Φύση, ότι ο Θεός ταυτίζεται με τον Κόσμο, εμπεριέχει τον Κόσμο ή είναι η Ψυχή του Κόσμου, ότι ο κόσμος είναι αιώνιος και αδημιούργητος, ότι δεν υπάρχει θεία πρόνοια αλλά τα πάντα καθορίζονται από την Τύχη ή τη Μοίρα, κ.ά.

Με την ολοκλήρωση του πρώτου τμήματος της Καθολικής Επιστήμης, ο αναγνώστης γνωρίζει τα πάντα επί παντός του επιστητού. Αλλά το ζητούμενο δεν είναι μόνο να γνωρίσουμε τον κόσμο, πρέπει επίσης να τον αλλάξουμε. Πώς μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε ή να βελτιώσουμε όλα τα πράγματα του σύμπαντος και να επωφεληθούμε από αυτά για την εξυπηρέτηση του ανθρώπινου βίου; Αυτό είναι το ερώτημα με το οποίο καταγίνεται το δεύτερο τμήμα της Καθολικής Επιστήμης. Ενώ το πρώτο πραγματεύεται το Είναι και τη Φύση των πραγμάτων, το δεύτερο εστιάζει στη χρήση και τη μετατροπή τους.[2] Η τάξη που ακολουθείται εδώ δεν διαφέρει από την προηγούμενη: πρώτα εξετάζονται τα σωματικά πράγματα και στη

381-623) το οποίο φέρει τον επιμέρους τίτλο *Η επιστήμη των πνευματικών πραγμάτων* (*La science des choses spirituelles*).

[1] Το 1634 ο Σορέλ τάσσεται αποφασιστικά υπέρ της ακινησίας της Γης. Τρεις δεκαετίες αργότερα δεν είναι πια τόσο σίγουρος. Αντιμετωπίζει με περισσότερη συμπάθεια την αντίθετη θέση αλλά δεν έχει πειστεί ακόμα, βλ. *Η καθολική επιστήμη, Τόμος τέταρτος,* Sorel (1668: 154, 397-398).

[2] Βλ. *Περί της χρήσης και της τελειοποίησης όλων των πραγμάτων του κόσμου. Τρίτος τόμος της καθολικής επιστήμης. Όπου βρίσκουμε τα πιο ωραία μυστικά των Τεχνών και τις πιο περίεργες εφευρέσεις των Ανθρώπων* (*De l'usage et de la perfection de toutes les choses du monde. Troisième volume de la science universelle. Où l'on trouve les plus beaux secrets des Arts et les plus curieuses inventions des Hommes,* 1641). Η χρήση και η τελειοποίηση των σωματικών πραγμάτων καταλαμβάνει τις σελίδες 1-255 και των πνευματικών τις σελίδες 257-384.

συνέχεια τα πνευματικά. Τα πολύ υψηλά, μακρινά ή τέλεια σώματα (όπως τα άστρα) δεν μπορούμε παρά να τα θαυμάσουμε ή να τα μιμηθούμε. Τα προσιτά όμως βρίσκονται εν μέρει στην εξουσία μας. Με τη βοήθεια κατάλληλων εργαλείων, μηχανημάτων, τεχνικών και εφευρέσεων, ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να μιμηθεί, να χρησιμοποιήσει, να βελτιώσει ή να τελειοποιήσει τον αέρα, το νερό, το χώμα, τη φωτιά, τα χημικά στοιχεία, τα ορυκτά, τα μέταλλα, τα φυτά, τα ζώα και τον ίδιο τον εαυτό του. Εδώ ο Σορέλ παρουσιάζει και εξηγεί τα επιτεύγματα των τεχνών (με έμφαση στη μηχανική, τη χημεία και την ιατρική) διαχωρίζοντας τις αληθινές και χρήσιμες πρακτικές από τις κίβδηλες και απατηλές.[1] Έτσι καταδικάζει τη μεταστοιχείωση των μετάλλων, τη φιλοσοφική λίθο, τις μεθόδους των παρακελσιανών, τον πόσιμο χρυσό, την πανάκεια, τη μαγεία,[2] το οπλόχρισμα,[3] τις αστρικές φιγούρες (figures constellées), τα φυλαχτά, την αστρολογία και άλλες λαϊκές δεισιδαιμονίες ή εφευρέσεις των τσαρλατάνων.[4] Μετά τα

---

[1] Τα βιβλία του Παράκελσου «είναι γεμάτα αλλόκοτες φαντασιοκοπίες και σκοτεινούς όρους επινοημένους κατά το κέφι του, θέλοντας να κάνει τους άλλους να πιστέψουν ότι κατέχει μια μαγική Επιστήμη», *Η καθολική επιστήμη, Τόμος τέταρτος*, Sorel (1668: 191).

[2] Τα γραπτά των υποστηρικτών της μαγείας, σημειώνει ο Σορέλ στη βιβλιογραφική επισκόπηση, είναι γεμάτα ψέματα, παραλογισμούς και απάτες, βλ. *Η καθολική επιστήμη, Τόμος τέταρτος*, Sorel (1668: 197-204).

[3] Σε σύγχρονες ελληνικές μεταφράσεις επιστημονικών έργων το *unguentum armarium* (γαλλ. onguent des armes) αποδίδεται ως *χρίσμα του όπλου* ή *βάλσαμο του όπλου*. Ο Μικραίλιους στο λεξικό του το ονομάζει *οπλόχρισμα*, βλ. Micrælius (1661: λήμμα Hoplochrisma). Πρόκειται για ένα εφεύρημα του Παράκελσου. Υποτίθεται ότι μια πληγή θεραπευόταν επιθέτοντας ειδικά καταπλάσματα με ειδική τελετουργία όχι στην ίδια την πληγή αλλά στο όπλο που την προκάλεσε. Σύμφωνα με μαρτυρίες της εποχής η μέθοδος αυτή έσωσε αμέτρητους πληγωμένους, βλ. Sorel (1641: 214-215) και Sorel (1668: 199-200).

[4] Σήμερα είναι αδύνατον να αντιληφθεί κανείς τις διαστάσεις του θέματος αν δεν έχει υπόψη του συγκεκριμένα παραδείγματα. Ιδού μερικά. που δείχνουν τι μπορούσε να πιστεύει ένας άνθρωπος του 17$^{ου}$ αιώνα, όχι μόνο ο αφελής αλλά πολύ συχνά και ο μορφωμένος. Το τυρκουάζ σπάει αν φορεθεί στο δάχτυλο μοιχού και θολώνει αν έρθει σε επαφή με άρρωστο. Ο λίθος Αλεκτωρίτης (Alectorine) βρίσκεται στο κεφάλι των γέρικων κοκοριών. Αν φοράς αλεκτορίτη στο αριστερό μέρος του σώματος, δεν φοβάσαι τίποτα και οι εχθροί σου σε τρέμουν. Ο λίθος Χελιδονίτης (Chelidoine) βρίσκεται στην κοιλιά των χελιδονιών. Αν τον φοράς, όλοι σε αγαπούν. Ο λίθος Κολουνίτης (Colunite) βρίσκεται στο κεφάλι της χελώνας. Όποιος τον βάλει κάτω από τη γλώσσα μπορεί να μαντέψει τα μελλούμενα. Όποιος κρατά τον λίθο Ασμάδο (Asmadus) μπορεί να ερμηνεύσει όλα τα όνειρα. Όποιος φορά τον λίθο Οφθαλμό (Ophtalmus) σκεπασμένο με φύλλα δάφνης γίνεται αόρατος. Ο Κασιδονίτης (Cassidoine) θεραπεύει την τρέλα. Το τοπάζι σταματά την αιμορραγία. Το ζαφίρι σε κάνει αγαπητό. Ο λίθος Ηλιοτρόπιο (Heliotrope) κάνει τον ήλιο να κοκκινίζει. Ο λίθος Πανδώρα (Pantaura) διαθέτει τις μαγικές ιδιότητες όλων των άλλων λίθων. (Sorel: 1641, 179-181) (Πρβλ. Μπέρτον, 2007-2008: ΙΙ, 326-331) Το τετράφυλλο τριφύλλι φέρνει τύχη στους τζογαδόρους και επιτυχία στους ερωτιάρηδες. Συγκεκριμένα φυτά μπορούν να σε κάνουν αόρατο, προφήτη ή ευτυχισμένο, να ανοίξουν όλες τις πόρτες ή να ξεπεταλώσουν τα άλογα. (Sorel: 1641, 182-183) Αν κόψεις τα νύχια των χεριών και των ποδιών, τα βάλεις μέσα σε ένα σακουλάκι, πιάσεις ένα χέλι, του περάσεις το σακουλάκι στο λαιμό και το ξαναβάλεις στο νερό, τότε θεραπεύεσαι από τον πυρετό. Από τον τεταρταίο πυρετό πάλι θεραπεύεσαι αν κρεμάσεις στον λαιμό ένα καρυδότσουφλο μέσα στο οποίο έχεις βάλει μια αράχνη. Αν μια γυναίκα πιει δύο ή τρεις φορές νηστική κάτουρο μουλαριού γίνεται στείρα. Αν πάρεις ένα καινούργιο τσουκάλι, βάλεις λάδι, βράσεις μια γαϊδουροκεφαλή για τρεις μέρες και βάλεις το λάδι σε καινούργιο λυχνάρι με καινούργιο φυτίλι, τότε όσοι φωτίζονται με αυτό θα φαίνονται με κεφάλι γαϊδάρου (Sorel: 1641, 184-186). (Το υποστηρίζει ο Della Porta στο έργο *Φυσική μαγεία*, βλ. Sorel, 1668: 197). Αν, πριν κοιμηθείς, τρίψεις τους κροτάφους σου με αίμα τσαλαπετεινού, τότε θα δεις τα πιο αλλόκοτα όνειρα. Αν βάλεις μάτι χελιδονιού σε ένα κρεβάτι, όποιος ξαπλώσει σε αυτό το κρεβάτι δεν θα μπορεί να κοιμηθεί. Αν τοποθετήσεις γλώσσα ή καρδιά βατράχου των βάλτων κάτω από ένα μαξιλάρι, όποιος κοιμηθεί σε αυτό θα παραμιλά, ενώ αν την τοποθετήσεις στο στήθος κάποιου θα αποκαλύψει τα μυστικά του, ιδίως αν είναι γυναίκα. Αν βάλεις μια βελόνα με την οποία έχουν ραφτεί σάβανα κάτω από ένα τραπέζι, τότε όσοι καθίσουν ολόγυρα σε αυτό θα είναι στενοχωρημένοι. (Sorel: 1641, 188-189) Το αίμα του δολοφονημένου βράζει και χύνεται από τις πληγές αν πλησιάσει ο δολοφόνος (Sorel: 1641, 208) (Το δέχεται ο Καμπανέλα στο *De sensu rerum et magia*, μέρος 2, κεφ. 4 και μέρος 4, κεφ. 9) Όταν ο Κρόνος βρίσκεται σε κατάλληλη θέση στον ουρανό, αν χαράξεις με μαγνήτη έναν άνθρωπο με κεφάλι ελαφιού ο οποίος κάθεται πάνω σε δράκο και κρατά στο χέρι ένα δρεπάνι θα αποκτήσεις μακροζωία. Όταν βρίσκεται σε κατάλληλη θέση ο Δίας, αν

σωματικά πράγματα, σειρά έχουν τα πνευματικά. Αυτό που μπορούμε να αλλάξουμε και να τελειοποιήσουμε εδώ είναι η ανθρώπινη ψυχή. Ο αναγνώστης μαθαίνει να χρησιμοποιεί ορθά και να βελτιώνει την κοινή αίσθηση, τη φαντασία, τη μνήμη, τον Λόγο, τον νου και τη φρόνηση, γνωρίζει την επιστήμη της Λογικής και διδάσκεται να αποφεύγει όσα εμποδίζουν ή θολώνουν την άσκηση των ψυχικών ικανοτήτων: κυρίως τον σκεπτικισμό, τις αστρολογικές προβλέψεις και τα διάφορα είδη μαντείας.[1]

Για να παταχθεί η δεισιδαιμονία, ο δογματισμός και η άγνοια, εκτιμά ο Σορέλ, πρέπει οπωσδήποτε να μεταρρυθμιστεί η παιδεία. Το παλιό εκπαιδευτικό σύστημα διδάσκει πολλές νεκρές γλώσσες και λίγα ζωντανά πράγματα, δεν ασκεί τους μαθητές στη φιλοσοφία αλλά στη σοφιστεία κάνοντάς τους όχι εύγλωττους αλλά φαφλατάδες,. Για τη φύση τούς μαθαίνει ό,τι πιο άχρηστο υπάρχει, για τις μαθηματικές επιστήμες σχεδόν τίποτα. «Οι περισσότεροι μαθητές, βγαίνοντας από το σχολείο, δεν κουβαλούν παρά τη χρήση της Λατινικής γλώσσας μαζί με κάποιες παιδαριώδεις φράσεις και μερικές δοκησίσοφες παρατηρήσεις, αυτό που καλούν Ανθρωπιστικά γράμματα [Humanités], και αν πέρασαν από τη Φιλοσοφία, δεν ξέρουν παρά μια ανιαρή μέθοδο για να διχογνωμούν με Σοφίσματα και ψεύτικα συμπεράσματα χωρίς να έχουν μάθει τίποτα βέβαιο και τεκμηριωμένο».[2] Το νέο σχολείο θα αφιερώνει πολύ περισσότερο χρόνο στη διδασκαλία των επιστημών εξοβελίζοντας τα περιττά μαθήματα που παραφουσκώνουν τα ωρολόγια προγράμματα έτσι ώστε να εξοικονομείται χρόνος για πολλά άλλα ωφέλιμα πράγματα. Εκτός από λέξεις, που είναι μόνο σημεία των πραγμάτων, τα παιδιά θα προσεγγίζουν τα ίδια τα

---

χαράξεις έναν στεφανωμένο άνδρα θα έχεις πλούτη και τιμές. Στην περίπτωση του Άρη θα χαράξεις έναν οπλισμένο άντρα καβάλα σε ένα λιοντάρι με μαχαίρι στο ένα χέρι και ένα ανθρώπινο κεφάλι στο άλλο για να έχεις νίκες ενάντια στους εχθρούς σου. Στην περίπτωση της Αφροδίτης, μια γυμνή γυναίκα για να έχεις επιτυχία στις συνουσίες. (Sorel: 1641, 225-226) Υπάρχουν φυλαχτά ενάντια στις αρρώστιες, στα δηλητήρια, στους κεραυνούς κλπ. (Sorel: 1641, 251). Βλ. επίσης το έργο *Curiosités inouies* (1629), του Jacques Gaffarel.

[1] Απορροφημένος από τα ιστοριογραφικά του καθήκοντα, ο Σορέλ δεν υλοποίησε το σχέδιο της «Καθολικής Επιστήμης» σύμφωνα με την επιθυμία και τις υποσχέσεις του (βλ. Sorel, 1637: «Avertissement» στο τέλος του τόμου, χωρίς σελιδαρίθμιση). Ο τέταρτος τόμος δημοσιεύτηκε 27 ολόκληρα χρόνια μετά τον τρίτο με τίτλο, *Η Καθολική Επιστήμη, Τόμος τέταρτος. Περί της χρήσης των ιδεών ή περί της προέλευσης των Επιστημών και των Τεχνών και περί της Αλληλουχίας τους. Περί της Γλώσσας, της Γραφής και των Αριθμών* (*La science Universelle, Tome quatrième. De l'usage des Idées, ou de l'origine des Sciences et des Arts, et de leur Enchaînement. Du Langage, de l'Ecriture et des Chiffres*, 1668). Περιέχει αναλύσεις μικρού ενδιαφέροντος πάνω στη γλώσσα, τη γραμματική, τη ρητορική, τη μνημοτεχνική, την ορθογραφία και την κρυπτογραφία, πραγματείες κάποιας αξίας για την ιστορία της φιλοσοφίας και την παιδαγωγική και μια κριτική επισκόπηση της βιβλιογραφίας. Πιθανώς ο Σορέλ θέλησε να ενσωματώσει στο συνολικό σχέδιο τις μελέτες του για την τελειοποίηση του ανθρώπου τις οποίες είχε δημοσιεύσει το 1655.

[2] *Η καθολική επιστήμη, Τόμος τέταρτος*, Sorel (1668: 567). Για τον Σορέλ η παραδοσιακή φιλοσοφία δεν μαθαίνει στους σπουδαστές να αναζητούν νηφάλια την αλήθεια αλλά να ρητορεύουν και να τσακώνονται με στρεβλά και κούφια επιχειρήματα. «Δεν είναι καλή και υγιής διδαχή ούτε εχέγγυο της αλήθειας να μη διδάσκεσαι παρά Κολεγιακά κορακίστικα και να μην ξέρεις παρά πράγματα που η εμπειρία δεν τα επιβεβαιώνει καθόλου», *Περί της τελειότητας του ανθρώπου*, κεφ. 3, Sorel (1655: 85). «Πολλοί λένε ότι η αιτία που βγαίνουμε από τα Κολέγια έχοντας μάθει τόσο λίγα είναι ότι ξοδεύουμε εκεί επτά χρόνια για να μάθουμε Λατινικά και Ελληνικά και δεν αφιερώνουμε παρά μόνο δύο χρόνια στη Φιλοσοφία. Αν διδασκόμασταν τις Επιστήμες στη μητρική μας γλώσσα, που την ξέρουμε ήδη, δεν θα χάνονταν τόσα χρόνια για να μη μάθουμε παρά κορακίστικα. […] Αυτός ο χρόνος θα ξοδευόταν πιο ωφέλιμα σε όλα τα τμήματα των Μαθηματικών και της Φιλοσοφίας και με αυτόν τον τρόπο θα καταρτίζαμε σωρεία ικανών ανθρώπων που θα ήταν γεμάτοι Διδαχή στον ίδιο χρόνο που οι άλλοι μετά βίας ξέρουν να μιλούν», *Η καθολική επιστήμη, Τόμος τέταρτος*, Sorel (1668: 574). Για την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση στην Αγγλία σύμφωνα με τις επιταγές της νέας φιλοσοφίας βλ. Jones (1961: 87-118).

πράγματα.[1] Από την πρώτη τάξη, θα διδάσκονται στοιχεία αριθμητικής, γεωμετρίας και φυσικών επιστημών ενώ στις επόμενες τάξεις, εκτός από τα φιλολογικά μαθήματα, θα μαθαίνουν επίσης αστρονομία, κοσμογραφία και γεωγραφία. Η διδασκαλία της φιλοσοφίας θα οργανωθεί με διαφορετικό τρόπο: πρώτα Λογική, μετά Φυσική, στη συνέχεια Μεταφυσική και στο τέλος Ηθική. Στη θέση της παλιάς φυσικής θα μπει «μια νέα Φυσική θεμελιωμένη στην εμπειρία και στις Αισθήσεις τις συνοδευμένες από τον Λόγο».[2] Η θεωρία δεν θα πλασάρεται με ξερό και άγονο τρόπο αλλά θα πλαισιώνεται από πειράματα και χειροπιαστές αποδείξεις μέσα σε εξοπλισμένα εργαστήρια.[3] Τα σχολεία θα οργανώνουν επισκέψεις σε μουσεία, βιοτεχνίες, βοτανικούς κήπους, ζωολογικούς κήπους και αίθουσες ανατομίας. Ο μαθητής δεν θα ακούει παθητικά αλλά θα έχει τη δυνατότητα να πιάσει στα χέρια του και να περιεργαστεί μινιατούρες, πετρώματα, μέταλλα, κογχύλια, απολιθώματα, μηχανήματα, κ.ά.

Για την ανάταξη της ανθρώπινης γνώσης, πρέπει να εγκαταλειφθεί οριστικά η παραδοσιακή φιλοσοφία.[4] Η δεσποτεία του αριστοτελισμού είναι τόσο βαριά ώστε οι πολλοί τον ακολουθούν τυφλά και οι λίγοι που επιθυμούν την απελευθέρωση του πνεύματος προσπαθούν περισσότερο να τον αντικρούσουν παρά να ανακαλύψουν την αλήθεια. Ο Αριστοτέλης, όσο κι αν ήταν σπουδαίος φιλόσοφος, δεν ήταν παντογνώστης ή αλάνθαστος. Πώς μπορούσε, πράγματι, να κρίνει σωστά τα πράγματα του ουρανού και τη σύνθεση των σωμάτων από τη στιγμή που στην εποχή του η αστρονομία και η χημεία βρισκόντουσαν ακόμα στα σπάργανα; Επιπλέον έκανε ένα τεράστιο λάθος που δεν ήταν αναπόφευκτο και που γέννησε πολύ περισσότερα: όντας σπουδαίος Λογικός, προσάρμοσε τη Φυσική στα μέτρα της Λογικής αντί να την προσαρμόσει στην εμπειρία των Πραγμάτων. Όσο για τους αριστοτελικούς, μορφώνονται κακά και μορφώνουν χειρότερα, είναι ανίκανοι να σκεφτούν ανεξάρτητα ή να εφεύρουν καινούργια πράγματα, λατρεύουν την αυθεντία του δασκάλου τους και εχθρεύονται θανάσιμα κάθε απόπειρα για την ανανέωση των επιστημών. Τοποθετώντας τον Σταγειρίτη στο ίδιο ύψος με το Ευαγγέλιο, έχουν την ψευδαίσθηση ότι μόνο αυτός μπορεί να κάνει τους ανθρώπους σοφούς και ότι η αποστολή όλων των μορφωμένων ανθρώπων δεν είναι άλλη από το να σχολιάζουν ή να συνοψίζουν σωρηδόν τα γραπτά του προσπαθώντας με κάθε τίμημα και με όλες τις δυνατές σοφιστείες να κάνουν το κείμενο να πει την αλήθεια ακόμα και όταν αναγνωρίζουν πως λέει ψέματα. Τυφλοί από φανατισμό, δεν καταλαβαίνουν ότι είναι διαστροφή να παπαγαλίζεις ένα φιλοσοφικό σύστημα

[1] Βλ. *Η καθολική επιστήμη, Τόμος τέταρτος*, Sorel (1668: 546-547).

[2] *Η καθολική επιστήμη, Τόμος τέταρτος*, Sorel (1668: 555).

[3] «Σήμερα οι περισσότεροι από τους ειδήμονες βγάζουν λόγους για πολλούς Λίθους, Ορυκτά και Χυμούς, ρευστούς ή συμπυκνωμένους, και άλλα υπόγεια Σώματα, χωρίς να τα έχουν δει ποτέ. Έτσι αγνοούν το χρώμα και τη σύστασή τους και νομίζουν κίτρινο αυτό που είναι πράσινο, σκληρό αυτό που είναι μαλακό και ρευστό και αν τους δείξεις τα πράγματα για τα οποία μιλούν, ενίοτε με υπερβολική ζέση, θα ντροπιαστούν ακόμα και στα μάτια αυτών που δεν τους γνωρίζουν», Sorel (1668: 557).

[4] Για τη στάση του Σορέλ απέναντι στην παραδοσιακή και τη νεωτεριστική φιλοσοφία βλ. *Η επιστήμη των σωματικών πραγμάτων*, Sorel (1634: 399-405) και *Η καθολική επιστήμη, Τόμος τέταρτος*, Πραγματείες 2 και 3, Sorel (1668: 235-513) Ειδικά για το νεωτεριστικό ρεύμα βλ. Sorel (1668: 360-449).

αρνούμενος να το κρίνεις απροκατάληπτα. Όντας απόλυτα εξαρτημένοι από το ίνδαλμά τους, τους αξίζει περισσότερο ο τίτλος του Αντιγραφέα παρά του Φιλοσόφου. «Αυτοί οι εθελούσιοι τυφλοί τολμούν να δημοσιεύουν ότι δεν πρέπει να ανεχόμαστε καμιά ανακαίνιση ή αναμόρφωση στις Επιστήμες, παρότι είναι το μόνο μέσο για να τελειοποιηθούν. Αλλά ποιον θα πιστέψουμε περισσότερο, Σκλάβους και Μισθοφόρους που δεν κάνουν άλλο από το να πλασάρουν με τα Γραπτά και τα Μαθήματά τους τη Διδασκαλία που βρήκαν στα Γραπτά άλλων, ή Ανθρώπους ελεύθερους και ανιδιοτελείς που εφηύραν οι ίδιοι αυτό που δίνουν;»[1] Τα αναρίθμητα βιβλία που επαναλαμβάνουν το ίδιο τροπάρι με διαφορετικά ή με παρόμοια λόγια δεν προσφέρουν καμιά υπηρεσία στο ανθρώπινο πνεύμα. Ο ερευνητής που ξέρει να σκέφτεται αξιολογεί τις γνώμες με κριτήριο την ορθότητα και όχι την ταυτότητα εκείνου που τις διατύπωσε. Η κληρονομιά των αρχαίων φιλοσόφων δεν πρέπει να ορθώνει εμπόδια στους συλλογισμούς και τους πειραματισμούς των νεότερων.

Από την άλλη μεριά, πολλοί νεωτεριστές είναι προικισμένοι και ευφυείς αλλά δεν χρησιμοποιούν την εξυπνάδα τους για να ανακαλύψουν την αλήθεια. Αντιθέτως, επινοούν νέους παραλογισμούς με την ελπίδα να ανταγωνιστούν τους παλιούς και να κερδίσουν τον θαυμασμό των αφελών. Φιλόσοφοι όπως ο Τελέζιο, ο Πατρίτσι και ο Καμπανέλα, όντας περισσότερο φιλόδοξοι παρά φιλαλήθεις, σκαρφίζονται αλλόκοτους νεωτερισμούς και εξωφρενικές ιδέες αδιαφορώντας για την αλήθεια και τη στερεότητα. Έτσι, ο συνετός άνθρωπος πρέπει να είναι επιφυλακτικός απέναντί τους, προσέχοντας να μην παρασυρθεί από τη απατηλή λάμψη του καινούργιου. «Αν είναι σημαντικό λάθος να εμπιστεύεσαι πλήρως ό,τι είναι αρχαίο, δεν είναι μικρότερο να μην εκτιμάς παρά ό,τι είναι καινούργιο».[2] Είναι εξίσου ανόητο να αγκιστρώνεται κανείς στην αυθεντία και να τρέχει απερίσκεπτα πίσω από την τελευταία μόδα. Ο σοφός δεν δείχνει υπέρμετρο σεβασμό σε κανέναν, αρχαίο ή νεότερο, δεν περιφρονεί κανέναν, δεν υποτάσσεται στην παλαιότητα, δεν επιδιώκει την παραξενιά, αλλά εξετάζει με περίσκεψη και ανοιχτό πνεύμα όλες τις γνώμες, είτε παλιές είτε νέες. «Δεν πρέπει να αγαπάμε παρά την Αλήθεια και τον Λόγο που πρέπει να τα δεχόμαστε από όπου κι αν μας έρχονται».[3] Οι άνθρωποι πρέπει ξεδιαλέξουν τις καινούργιες ιδέες, να κρατήσουν τις εύλογες, να εξοικειωθούν με τις παράξενες και να ξεφορτωθούν τις άτοπες. Αλλά οφείλουν να τις εξετάζουν όλες, διότι όσο περισσότερες γνωρίζουμε τόσο καλύτερα μπορούμε να κρίνουμε.

---

[1] *Η καθολική επιστήμη, Τόμος τέταρτος*, Sorel (1668: 445).

[2] *Η τελειότητα του ανθρώπου*, κεφ. 3, Sorel (1655: 92).

[3] *Η επιστήμη των σωματικών πραγμάτων*, Sorel (1634: 403). Ο Σορέλ παρουσιάζει τους σημαντικότερους νεωτεριστές φιλοσόφους και κρίνει το έργο τους. Στην πρώτη γραμμή κατατάσσει τον Τελέζιο, τον Πατρίτσι, τον Καρντάνο, τον Ράμους, τους Αστρονόμους (Κοπέρνικος, Μπράχε, Κέπλερ, Γαλιλαίος), τον Μπρούνο, τον Παλισύ, τον Καμπανέλα, τον Ντεκάρτ και τους Χημικούς (Παράκελσος και Ετιέν ντε Κλαβ). Για τον Ντεκάρτ ειδικά σημειώνει ότι «ανάμεσα σε όλους τους Νεωτεριστές δεν βλέπουμε κανέναν που να απομακρύνεται περισσότερο από τις κοινές σκέψεις», *Η καθολική επιστήμη, Τόμος τέταρτος*, Sorel (1668: 422), και ότι οι θεωρίες του ακολουθούνται «σε πολλές Ακαδημίες και Συσκέψεις», *Η καθολική επιστήμη, Τόμος τέταρτος*, Sorel (1668: 426).

Η φιλοσοφική καινοτομία δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται με φόβο ή αποτροπιασμό. Το όφελος από τον νεωτερισμό, πράγματι, είναι πολύ μεγαλύτερο από την ενδεχόμενη βλάβη. Πολλοί σπεύδουν να καταδικάσουν έναν συγγραφέα μόλις ακούσουν ότι υποστηρίζει καινούργιες γνώμες χωρίς καν να κάνουν τον κόπο να τον διαβάσουν. Αυτή η συμπεριφορά, όμως, προδίδει εμπάθεια και στενομυαλιά. Το ανθρώπινο Πνεύμα είναι από τη φύση του ανήσυχο και έχει ακόρεστη περιέργεια, πάντα θα υπάρχουν καινούργια πράγματα να ανακαλύψουμε και πάντα θα βρίσκονται ανήσυχοι και εφευρετικοί άνθρωποι διατεθειμένοι να δοκιμάσουν απάτητα μονοπάτια. Ο πολύς κόσμος εχθρεύεται τους νεωτεριστές επειδή φοβάται μήπως οι καινοτομίες τους βλάψουν τη θρησκεία ή την κοινωνία, αλλά αυτός ο φόβος δεν ευσταθεί επειδή οι νεωτεριστές είναι ελάχιστοι σε σχέση με όλους εκείνους που ορκίζονται αιώνια πίστη στον πρώτο τους Δάσκαλο. Δεν είναι όλοι οι νεωτεριστές παραμυθάδες ή πνεύματα αντιλογίας. Αν παραλογίζονται ορισμένοι, δεν πρέπει να καταδικάζονται όλοι, αν μερικοί σκαρφίζονται ατοπίες, άλλοι ανακαλύπτουν αλήθειες. Ακόμα και όταν η καινοτομία είναι περισσότερο αληθοφανής παρά αληθινή, αφενός δεν βλάπτει την αλήθεια και αφετέρου αφυπνίζει το πνεύμα. «Παρότι έχουν ειπωθεί ήδη πολλά πράγματα, δεν ειπώθηκαν όλα όσα μπορούν να ειπωθούν και αυτοί που διατείνονται ότι δεν θα μπορούσαμε να πούμε τίποτα που να μην έχει ειπωθεί ήδη θέλουν να δικαιολογήσουν την αδυναμία του πνεύματός τους».[1] Πάντοτε θα υπάρχουν πρωτότυπες ιδέες και χρήσιμες εφευρέσεις που θα συμβάλλουν στην προαγωγή της γνώσης, στη βελτίωση της ζωής και στην τελειοποίηση της ανθρώπινης φύσης.

[1] *Η τελειότητα του ανθρώπου*, κεφ. 1, Sorel (1655: 46-47).

## 5. ΤΟ ΝΕΩΤΕΡΙΣΤΙΚΟ ΠΝΕΥΜΑ

Οι πρόοδοι της φιλοσοφίας και των επιστημών κατά την πρώιμη νεότερη εποχή συνιστούν εκδηλώσεις μιας ρωμαλέας δημιουργικής πνοής που ενάντια σε πολλές και ισχυρές αντιστάσεις (θεσμικές και διανοητικές) προώθησε την ανανέωση σε όλους του τομείς της κοινωνικής, καλλιτεχνικής και πνευματικής ζωής. Η ώση της διανοητικής ανακαίνισης ήλθε από πολύ μακριά. Γεννήθηκε στα φιλοσοφικά σκιρτήματα του μεσαίωνα, εκδηλώθηκε στη *via moderna* του 14$^{ου}$ αιώνα και στην ουμανιστική αναβίωση των γραμμάτων, διογκώθηκε στους κόλπους της Αναγέννησης και άνθισε τον 17$^{ο}$ αιώνα. Ο πολιτισμικός οίστρος, από τον οποίο γεννήθηκε η σύγχρονη Ευρώπη, ανέτρεψε τις παραδοσιακές αξιακές νόρμες ενθαρρύνοντας την ανάδυση και την ανάδειξη του καινούργιου. Το νεωτεριστικό πνεύμα νομιμοποίησε την καινοτομία μετατρέποντάς την από θανάσιμη απειλή σε μοχλό πνευματικής και κοινωνικής ανανέωσης. Από τον μεσαίωνα στους νεότερους χρόνους, το ευρωπαϊκό πνεύμα πέρασε από τον καθαγιασμό του παλιού στον εκθειασμό του νέου, από τη λατρεία του παρελθόντος στη λαχτάρα του μέλλοντος.

Για το μεσαιωνικό φαντασιακό δεν υπάρχει ιστορική πρόοδος. Ό,τι μεταβάλλεται εκπίπτει. Ο κόσμος γερνά. Το πέρασμα του χρόνου δεν φέρνει πρόοδο και εξέλιξη αλλά παρακμή και κατάπτωση. Οι πιο ευτυχισμένες μέρες της ανθρωπότητας ήταν οι πρώτες, τότε που τα φυτά ήταν πιο θαλερά, τα ζώα πιο σωματώδη, οι άνθρωποι πιο ψηλοί, πιο δυνατοί και ζούσαν περισσότερα χρόνια. Οι σεισμοί, οι λιμοί, οι επιδημίες και οι λοιπές συμφορές εκλαμβάνονται ως σημεία που αποδεικνύουν την προϊούσα έκπτωση των καιρών και προαναγγέλλουν τη συντέλεια των αιώνων. Ό,τι δεν έχει καθαγιαστεί από τη συνήθεια εμπνέει δυσπιστία και φόβο. Η λέξη *αρχαιότητα* (antiquitas) είναι συνώνυμο της *αυθεντίας* (auctoritas) της *σπουδαιότητας* (gravitas) και του *μεγαλείου* (majestas). Η παλαιότητα και η αυθεντία αναγορεύονται σε θεματοφύλακες της αλήθειας. Η πιστή αντιγραφή των πατερικών γνωμών και η αναπαραγωγή των εκκλησιαστικών δογμάτων θεωρούνται αρετή ενώ η παρέκκλιση και ο νεωτερισμός αποδοκιμάζονται, όταν δεν δαιμονοποιούνται. Η περιέργεια και η επιδίωξη της πρωτοτυπίας θεωρούνται κακίες που οδηγούν στην αίρεση και την αμαρτία.[1]

[1] Για τη μεσαιωνική αντίληψη περί χρόνου και νεωτερισμού βλ. Gourevitch (1983: 96-154) και Bury (1932: Εισαγωγή, II). Η ιδέα της σταδιακής έκπτωσης του κόσμου φτάνει μέχρι τον 17$^{ο}$ αιώνα, βλ. Jones (1961: 22-40).

Αυτό δεν σημαίνει ότι το καινούργιο απουσίαζε εντελώς από αυτή την ιστορική εποχή. Ο σχολαστικισμός του 13ου αιώνα, όπως και οι γοτθικοί καθεδρικοί ναοί, είναι γνήσια δημιουργήματα με επιβλητική και αδιαμφισβήτητη ιστορική πρωτοτυπία. Η διαφορά είναι ότι στη διάρκεια του μεσαίωνα η καινοτομία δεν μπορούσε να επιδιωχθεί ανοιχτά και δεν διέθετε κατοχυρωμένο δικαίωμα ύπαρξης. Το νέο δεν γινόταν αποδεκτό παρά στο μέτρο που κατάφερνε να εκφραστεί μέσα από το παλιό και εν πολλοίς για χάρη του παλιού. Για να προτείνει κανείς διαφορετικές γνώμες έπρεπε να καμουφλαριστεί πίσω από κάποιον Πατέρα της εκκλησίας, να τις παρουσιάσει όχι ως προϊόν προσωπικού στοχασμού αλλά ως ερμηνεία κάποιου καθαγιασμένου κειμένου. Έτσι το πρωτότυπο γινόταν αποδεκτό στο μέτρο που μεταμφιεζόταν σε τετριμμένο – σε αντίθεση με σήμερα που ακόμα και το τετριμμένο επιδιώκει να παρουσιαστεί σαν πρωτότυπο. Ο νεωτερισμός ήταν αναγκασμένος να αποκρύψει τις αξιώσεις του και να δικαιολογήσει τις ενοχές του δηλώνοντας υποταγή στην παράδοση.

Με την αυγή της νεότερης εποχής, το σφιχταγκάλιασμα της παράδοσης χαλαρώνει. Σταδιακά, εγκαταλείπεται η ιδέα ότι η φύση εκφυλίζεται στο πέρασμα των αιώνων, ο χρόνος δεν αντιμετωπίζεται πια σαν φορέας παρακμής και φθοράς, ο νεωτερισμός απενοχοποιείται ή τουλάχιστον παύει να θεωρείται αυτόχρημα απεχθής, επικίνδυνος ή σατανικός. Η προγονολατρεία καταγγέλλεται σαν παράγοντας στασιμότητας. Η παράδοση υφίσταται τους λυτρωτικούς κλυδωνισμούς του ουμανισμού, της θρησκευτικής μεταρρύθμισης και των επιστημονικών ανακαλύψεων. Οι κατεστημένες ιδέες για τον άνθρωπο, τη φύση, τον κόσμο και τον Θεό τίθενται υπό αμφισβήτηση. Οι ιεροκήρυκες εξακολουθούν να επισείουν το φόβητρο της συντέλειας των αιώνων και να στιγματίζουν τη φυσική και ηθική κατάπτωση της ανθρωπότητας αλλά το ακροατήριό τους συρρικνώνεται όλο και περισσότερο. Οι νέοι φιλόσοφοι, ενθαρρυμένοι από τις ανακαλύψεις των επιστημών, μπολιάζουν τον δυτικό πολιτισμό με δυναμισμό και αισιοδοξία για το μέλλον της ανθρωπότητας. Σιγά-σιγά, οι ευρωπαίοι αποβάλλουν το αίσθημα κατωτερότητας απέναντι στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα ενώ παράλληλα διαμορφώνεται μια νέα διανοητική στάση που αποδέχεται και ενθαρρύνει την επινόηση και τον πειραματισμό.

Τον 17ο αιώνα ηττάται ο σχολαστικισμός, το θεολογικό και φιλοσοφικό σύστημα που αντιπροσώπευε το παλιό μεσαιωνικό πνεύμα, και ριζώνουν πολλές από τις τάσεις και τις ιδέες που θα κατισχύσουν την περίοδο του Διαφωτισμού: κυρίως η πίστη στην πρόοδο, η εκλαΐκευση της γνώσης σαν μέσο για την αφύπνιση των μαζών, η καταγγελία της δεισιδαιμονίας, η εξύμνηση του Λόγου, κ.ά. Οι ανακαινιστικές διακηρύξεις πολλαπλασιάζονται, οι διεκδικήσεις ξεθαρρεύουν, το καινούργιο αποκτά δικαιώματα. Στους κύκλους της διανόησης, ξεσπά μια σφοδρότατη σύγκρουση ανάμεσα στους οπαδούς της παράδοσης και τους ρέκτες της ανανέωσης. Οι πρώτοι αρνούνται με πείσμα την αλλαγή, καταδικάζουν την καινοτομία, συναρτούν την αλήθεια με την παλαιότητα, ταυτίζουν τη σοφία με την αυθεντία, ενώ οι δεύτεροι λοιδορούν την

προσκόλληση στην παράδοση, υπερασπίζονται την έννοια της προόδου, επιδιώκουν τη διεύρυνση της φιλοσοφικής ελευθερίας και ζητούν τη ριζική ανανέωση του ανθρώπινου πνεύματος.

Ίσως σε καμιά άλλη εποχή η φιλοσοφία δεν απαξίωσε σε τέτοιο βαθμό την κληρονομημένη σκέψη και δεν ζήτησε με περισσότερη ένταση και επιμονή τη συνολική ρήξη με το παρελθόν. Αυτό δεν σημαίνει πως οι επόμενες εποχές υπαναχωρούν από αυτό το θεμελιώδες διάβημα της νεωτερικότητας. Αντιθέτως, προέκτειναν και διεύρυναν τις ανατρεπτικές διαθέσεις και τις νεωτεριστικές τάσεις που σημαδεύουν την αρχή των νεότερων χρόνων. Ούτε η αναζήτηση του καινούργιου ατόνησε, ούτε η επιθυμία για ρήξεις κορέστηκε. Αυτό που υποχώρησε ήταν η σχετική ρητορική, δηλαδή οι φλογερές και ενίοτε μεγαλόστομες συνηγορίες υπέρ του νεωτερισμού. Αυτό όμως δεν συνέβη επειδή οι μεταγενέστεροι επιδιώκουν ή επιθυμούν τον νεωτερισμό λιγότερο αλλά επειδή στο μεταξύ εκείνος έχει νομιμοποιηθεί και εδραιωθεί περισσότερο. Έχοντας κερδίσει τη νίκη επί των αντιπάλων του, δεν είχε πλέον τόση ανάγκη από προασπίσεις και προασπιστές. Τον 17$^{ο}$ αιώνα οι νεωτεριστικές διακηρύξεις είναι πιο ηχηρές επειδή και οι συντηρητικές αντιστάσεις είναι πιο ισχυρές. Η νεωτερικότητα δεν συγκροτήθηκε ως ένα πάγιο σύστημα ιδεών και πρακτικών αλλά ως ακατάπαυστη διερώτηση, διαρκής θέσμιση, αμφισβήτηση του παλιού, επιδίωξη του καινούργιου, ώση αναζήτησης και δημιουργίας. Η παράδοσή της είναι η αμφισβήτηση της παράδοσης.

### 5.1. «Νεωτερισμός στα παλιά, αυθεντία στα νέα»

Το δεύτερο μισό του 16$^{ου}$ αιώνα η μεσαιωνική αντίληψη περί χρόνου και ιστορίας τίθεται υπό αμφισβήτηση. Ο ιστορικός και πολιτειολόγος Ζαν Μποντέν (Jean Bodin, 1530-1596) ήταν από τους πρώτους ευρωπαίους που απέρριψαν την ιδέα ότι το ανθρώπινο γένος εκφυλίζεται στο πέρασμα των αιώνων.[1] Δεν υπήρξε ποτέ, εκτιμά το 1566, μια χρυσή εποχή μετά την οποία ολόκληρη η ανθρωπότητα μπήκε σε τροχιά προϊούσας αποσύνθεσης. Οι ποιητές αρέσκονται να μιλούν για μια αρχέγονη φάση ανεκλάλητης ευδαιμονίας κατά την οποία έρεε μέλι και γάλα στη γη και όλα τα όντα ζούσαν σε καθεστώς παραδεισένιας ομόνοιας, αλλά αν συγκρίνουμε εκείνη τη δήθεν χρυσή εποχή των προπατόρων με τη δική μας, μπορεί να αποδειχθεί σιδερένια. Στην πραγματικότητα τα ανθρώπινα πράγματα εξελίσσονται όπως όλα τα άλλα: γεννιούνται, αναπτύσσονται, ακμάζουν, μαραίνονται και πεθαίνουν για να γεννηθεί στη θέση τους κάτι άλλο. Ένας αιώνιος νόμος της φύσης φαίνεται να επιτάσσει μια κυκλική εναλλαγή όλων των

[1] Βλ. *Μέθοδος για την εύκολη γνώση των ιστοριών* (*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*), κυρίως τις σσ. 353-361. Επίσης Bury, *Η ιδέα της προόδου* (1632: κεφ. 1).

πραγμάτων. Όπως το σκοτάδι εναλλάσσεται με το φως, έτσι και η κακία εναλλάσσεται με την αρετή, η αμάθεια με την επιστήμη, η φαυλότητα με την εντιμότητα. Η μάθηση άνθισε κάποτε στην Ελλάδα αλλά μετά από κάποιον καιρό ήρθε η παρακμή που αφάνισε όχι μόνο τη μάθηση αλλά και την ίδια την Ελλάδα. Οι Λατίνοι ξεπέρασαν σε πνευματικά επιτεύγματα όλους τους άλλους λαούς της οικουμένης, αλλά αργότερα υπέκυψαν και αυτοί στην αμάθεια και τη βαρβαρότητα. Τώρα η άνθιση του πολιτισμού έχει μετακομίσει στη δυτική Ευρώπη όπου παρατηρείται πρωτόγνωρη δημιουργικότητα.

Δεν μπορούμε πλέον να θεωρούμε τους αρχαίους παντογνώστες. Ανακάλυψαν τις τέχνες και τις επιστήμες, προσφορά για την οποία τους αξίζουν οι μέγιστες τιμές, αλλά πολλά πράγματα τούς ήταν άγνωστα και άλλα τα άφησαν μισοτελειωμένα. Δεν είχαν ιδέα για τη χρήση του μαγνήτη στη ναυσιπλοΐα, οι πολεμικές τους μηχανές ήταν παιδαριώδεις μπροστά στις μοντέρνες, όσο για την τυπογραφία, συναγωνίζεται από μόνη της όλες μαζί τις αρχαίες ανακαλύψεις. Δεν έχουν δίκιο λοιπόν όσοι διατείνονται ότι οι παλιοί εξερεύνησαν και ανακάλυψαν τα πάντα. «Η φύση των επιστημών έχει αναρίθμητους θησαυρούς που καμιά εποχή δεν μπορεί να τους εξορύξει».[1] Η αιτία που κάνει ορισμένους να αισθάνονται πως παρακμάζει το ανθρώπινο γένος είναι ότι παρακμάζουν οι ίδιοι. Πλησιάζοντας στη γεροντική ηλικία, διαπιστώνοντας ότι πέρασε πια για αυτούς ο καιρός των νεανικών ηδονών και ότι έρχεται η ηλικία της ανημποριάς και του πόνου, καταλαμβάνονται από μια δυσβάσταχτη μελαγχολία που τους κάνει να πιστεύουν ότι τα πάντα στον κόσμο ψευτίζουν και χάνονται. Όπως ο ταξιδιώτης που αποπλέει από το λιμάνι έχει την ψευδαίσθηση ότι δεν ξεμακραίνει ο ίδιος αλλά τα σπίτια και η πόλη, έτσι κι εκείνοι, νομίζουν ότι η τέρψη, η ανθρωπιά και η δικαιοσύνη κάνουν φτερά προς τον ουρανό εγκαταλείποντας για πάντα τη Γη. Έχουν την εντύπωση ότι χάνεται ο χρυσός αιώνας του κόσμου ενώ στην πραγματικότητα αυτό που χάνεται δεν είναι παρά τα δικά τους νιάτα, τα ωραία εφηβικά χρόνια που ήταν γεμάτα χαρές και απολαύσεις.

Ένας άλλος διακεκριμένος ιστορικός της εποχής, ο Λε Ρουά (Louis le Roy, 1510;-1577), έχοντας διαβάσει προσεκτικά τον Μποντέν,[2] συμφωνεί ότι οι πολιτισμοί ακμάζουν και παρακμάζουν υπό την επήρεια των άστρων και των βουλών της θείας πρόνοιας. Κάνει όμως ένα ακόμα βήμα προς τη νεότερη εποχή αποδεχόμενος δειλά τη δυνατότητα της προόδου.[3] Διαφωνεί ανοιχτά με την αντίληψη ότι το φυσικό και το ηθικό ανάστημα του ανθρώπινου είδους μειώνεται στο πέρασμα των αιώνων. Αν ήταν έτσι, αντιτείνει, μετά από τόσο καιρό που διαρκεί ο κόσμος,

[1] *Μέθοδος για την εύκολη γνώση των ιστοριών*, κεφ. 7, Bodin (1566: 361).

[2] Ο Λε Ρουά αντιγράφει σχεδόν αυτολεξεί όσα υποστηρίζει ο Μποντέν για τη μελαγχολική αντίληψη περί χρόνου η οποία χαρακτηρίζει τη γεροντική ηλικία, βλ. *Περί της μετάπτωσης ή της ποικιλομορφίας των πραγμάτων στο σύμπαν*, κεφ. 11, Le Roy (1575: 113).

[3] Βλ. *Περί της μετάπτωσης ή της ποικιλομορφίας των πραγμάτων στο σύμπαν*, κεφ. 10, 11 και 12, Le Roy (1575: 96v-118v, κυρίως τις σελίδες 96v-97r και 113v-118v). Βλ. Επίσης Bury, *Η ιδέα της προόδου* (1632: κεφ. 1) και Gillot (1968: 142-155).

οι άνθρωποι θα είχαν συρρικνωθεί τόσο πολύ ώστε θα είχαν φτάσει στα πρόθυρα της εξαφάνισης και τα ήθη θα είχαν βουτηχτεί τόσο πολύ στην κακία ώστε δεν θα υπήρχε ούτε ψήγμα τιμιότητας.[1] Αλλά η εμπειρία διαψεύδει μια τέτοια υπόθεση.

Μετά από μια λεπτομερή συγκριτική ανάλυση του ιστορικού παρελθόντος, ο Λε Ρουά καταλήγει σε ένα βαρυσήμαντο συμπέρασμα: το επίπεδο πολιτισμού της δυτικής Ευρώπης μπορεί να συναγωνιστεί τις πιο λαμπρές περιόδους της ανθρώπινης ιστορίας. Η αρχαία γνώση έχει αναστυλωθεί, τα γράμματα, οι τέχνες και οι επιστήμες ανθίζουν, έχουν εφευρεθεί πολλά νέα πράγματα που υπηρετούν όχι μόνο τη χρησιμότητα αλλά και την τέρψη. Από την άλλη πλευρά, είναι αλήθεια ότι δεν έχουν εξαλειφθεί οι πόλεμοι, οι καταστροφές, οι συμφορές και οι κακίες. Αλλά αν ζυγίσει κανείς το καλό και το κακό, θα διαπιστώσει ότι «δεν υπήρξε στο παρελθόν αιώνας όπου οι διάνοιες και οι ελευθέριες και μηχανικές τέχνες να έφτασαν σε μεγαλύτερη τελειότητα από ό,τι τώρα».[2] Ούτε η εποχή του Κύρου, ούτε η εποχή του μεγάλου Αλεξάνδρου, ούτε η εποχή του Αυγούστου, ούτε η εποχή των Αράβων μπορεί να συγκριθεί με τη σημερινή. Τα τελευταία εκατό χρόνια αποκαταστάθηκαν επιτεύγματα που είχαν χαθεί στη σκοτεινιά της αμάθειας και ανακαλύφθηκαν καινούργια πράγματα που ήταν εντελώς άγνωστα στους αρχαίους. Η γραμματική, η ποίηση, η ρητορική και η διαλεκτική προοδεύουν με μεγάλη ταχύτητα, τα μαθηματικά, η αστρονομία και η γεωγραφία δεν βρίσκονταν ποτέ σε τόσο υψηλό επίπεδο, η φυσική και η ιατρική είναι τελειότερες από ό,τι τον καιρό των αρχαίων Ελλήνων ή των Αράβων, η αρχιτεκτονική, η ζωγραφική και η μουσική σχεδόν αποκαταστάθηκαν, η ρητορική και το δίκαιο μελετούνται με τη μεγαλύτερη επιμέλεια, η τέχνη του πολέμου έχει μεταμορφωθεί.[3] Η τυπογραφία διέδωσε τη γνώση σε όλο τον κόσμο, η πυξίδα άνοιξε δρόμους προς όλες τις στεριές και τις θάλασσες, το πυροβόλο όπλο αχρήστευσε τα παλιά πολεμικά μέσα (αν και αυτή η τελευταία εφεύρεση, παραδέχεται ο Λε Ρουά, μάλλον καταστρέφει παρά προάγει το ανθρώπινο γένος). Οι αρχαίοι έσφαλαν σε πολλά και αγνοούσαν πολύ περισσότερα. Δεν ήξεραν καν αν υπάρχουν αντίποδες ενώ οι σύγχρονοι όχι μόνο γνωρίζουν την απάντηση αλλά κάνουν εμπόριο σε εκείνα τα μέρη. Ο Βεσάλιος διόρθωσε σε πολλά σημεία τον Αριστοτέλη και τον Γαληνό. Κάθε μέρα ανακαλύπτονται καινούργια πράγματα: νέες στεριές και θάλασσες, νέα βότανα, νέα δέντρα, νέοι καρποί, νέα αστέρια, νέοι νόμοι, νέα ήθη και έθιμα, νέοι δρόμοι στους ωκεανούς και ψηλά στους ουρανούς. Ο ευρωπαϊκός πολιτισμός έχει φτάσει σε δυσθεώρητα ύψη και μάλιστα

---

[1] Βλ. *Θεώρηση πάνω στη γαλλική και την παγκόσμια ιστορία αυτού του καιρού*, Le Roy (1568β: 9v). Την ίδια ιδέα εκφράζει ο Ρονσάρ στα 1562:

> Si depuis que le monde a pris commencement,
> Le vice d'age en age eust pris accroissement,
> Il y a jà longtemps que l'extreme malice
> Eust surmonté le monde, et tout ne fut que vice. […]

*Λόγοι για τις αθλιότητες αυτού του καιρού* (*Discours des misères de ce temps*), Ronsard (1950: II, 544).

[2] *Θεώρηση πάνω στη γαλλική και την παγκόσμια ιστορία αυτού του καιρού*, Le Roy (1568β: 8v).

[3] Η πολιτική, κρίνει ο Λε Ρουά, είναι η μόνη επιστήμη που παρέμεινε στάσιμη, βλ. *Περί της καταγωγής, παλαιότητας, προόδου, σπουδαιότητας και χρησιμότητας της πολιτικής τέχνης*, Le Roy (1568α: 7).

έχει προσεγγίσει την τελειότητα σε τέτοιο βαθμό ώστε υπάρχει φόβος μήπως αρχίσει να παρακμάζει.[1] Γι' αυτό οι ευρωπαίοι οφείλουν να αγωνιστούν σκληρά για να κατοχυρώσουν τα κεκτημένα και να διευρύνουν τις κατακτήσεις τους.

Δεν αληθεύει αυτό που λέγεται συχνά, ότι δεν μπορούμε να πούμε τίποτα που να μην έχει ειπωθεί προηγουμένως. Τίποτα δεν γεννιέται τέλειο, τα ανθρώπινα δημιουργήματα διορθώνονται, βελτιώνονται και τελειοποιούνται με τον καιρό. Είναι αφελείς όσοι διατυμπανίζουν ότι οι αρχαίοι ανακάλυψαν όλη τη γνώση και την αλήθεια, ότι ήξεραν και είπαν τα πάντα μην αφήνοντας τίποτα για τους μεταγενέστερους. Η φύση δεν τους έδωσε όλα τα πιθανά και απίθανα χαρίσματα απομένοντας η ίδια εξαντλημένη και στείρα. Όπως γέννησε άλλοτε μεγαλοφυΐες, τίποτα δεν την εμποδίζει να το επαναλάβει και τώρα. Είναι βλακώδες να υποδουλώνεται κανένας στην αρχαιότητα, να παραμένει γαντζωμένος πεισματικά σε ό,τι έπραξαν, είπαν και έγραψαν οι παλιοί, να τους αντιγράφει αέναα χωρίς να επιχειρεί τίποτα καινούργιο για τη δική τους εποχή και για τις επόμενες. Η μίμηση ταιριάζει στις τεμπέλικες και φοβητσιάρες ψυχές. Οι σύγχρονοι ευρωπαίοι πρέπει να αξιοποιήσουν την ανακτηθείσα γνώση για να προχωρήσουν πιο μακριά, να παραμερίσουν τις άχρηστες λεπτολογίες. που καλύτερα να τις αγνοεί κανείς παρά να τις ξέρει. και να προσθέσουν, να φωτίσουν, να ανακαλύψουν, να δουλέψουν θαρραλέα με την προσδοκία να αναδειχθούν καλύτεροι από τους προγόνους τους.

Πάντοτε θα υπάρχει κάτι ανεξερεύνητο. Ό,τι είναι κρυμμένο σήμερα, αύριο θα έλθει στο φως κάνοντας τους ανθρώπους να αναρωτιούνται πώς είναι δυνατόν να το αγνοούσαμε. Οι μίμοι που περιορίζονται στο να μεταφράζουν, να διορθώνουν, να σχολιάζουν, να υπομνηματίζουν ή να συνοψίζουν τα βιβλία των αρχαίων είναι δειλοί, σκλάβοι που κρύβονται στη σκιά των άλλων. Αν λέγαμε μόνο ό,τι ειπώθηκε ήδη και γράφαμε μόνο ό,τι γράφτηκε ήδη καμιά τέχνη δεν θα είχε γεννηθεί ποτέ ή όλες θα έμεναν στα σπάργανα. Ούτε είναι σωστό αυτό που λένε πολλοί, ότι έχουμε ήδη περισσότερα βιβλία από όσα χρειάζονται. Όπως όλα τα φθαρτά πράγματα έχουν ανάγκη από συνεχή ανανέωση για να μην εξαφανιστούν, το ίδιο ισχύει για τα βιβλία και τις επιστήμες. Τα πάντα στο σύμπαν προσπαθούν, όσο είναι στο χέρι τους, να συμμετάσχουν στην αιωνιότητα. Τα φυτά και τα ζώα που δεν διαρκούν πολύ αναπαράγονται γεννώντας σπόρους και σπέρματα. Οι άνθρωποι που έχουν γόνιμο σώμα τεκνοποιούν για να διαιωνίσουν τη γενιά και το όνομα τους ενώ όσοι έχουν γόνιμη ψυχή παράγουν αρετές, επιστήμες, συγγράμματα και άλλους πνευματικούς καρπούς ωθούμενοι από έναν ευγενή πόθο για αναγνώριση και τιμές εκ μέρους των άλλων ανθρώπων. «Από εδώ προέρχεται η θαυμαστή επιθυμία να γίνουν γνωστοί, να αφήσουν καλή γνώμη, να αποκτήσουν αθάνατη υπόληψη. Και όσο καλύτεροι είναι, τόσο

[1] Ο Ταϋρώ έχει την ίδια ανησυχία: «είμαστε σε έναν αιώνα τόσο ευτυχή που δεν μπορεί να πάει παραπάνω και πρέπει να πιστέψουμε ότι, αν πρέπει να γίνει αλλαγή, θα είναι προς το χειρότερο, διότι δεν θα μπορούσε να είναι καλύτερος ή εξοχότερος», Tahureau (1555: 1). Για τον Ταϋρώ κάθε πολιτισμός τηρεί την «απαραβίαστη τάξη» της Φύσης: αναπτύσσεται, ακμάζει για ένα χρονικό διάστημα και στη συνέχεια μαραίνεται παραχωρώντας τη θέση του σε άλλους. Έτσι «κάθε πράγμα βασιλεύει με τη σειρά του», Tahureau (1555: 5v).

περισσότερο προσπαθούν να φτάσουν σε αυτό το σημείο αθανασίας που τόσο επιθυμούν».[1] Πολλοί πρόγονοι κέρδισαν αυτό το είδος αθανασίας προσφέροντας συνάμα πολύτιμες υπηρεσίες στην παιδεία, τη θρησκεία και την πολιτεία. Γιατί να το στερηθούμε εμείς; Γιατί να μη βελτιώσουμε όσα άφησαν οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και οι άλλοι λαοί; Αν όλοι εκτιμούν ότι το μέλλον τούς ανήκει, γιατί οι μορφωμένοι να υστερούν; Το καθήκον τους είναι να εργάζονται και να δημιουργούν, αν όχι για την επιδοκιμασία των ανθρώπων τουλάχιστον για τη δόξα του Θεού, με την πεποίθηση πως όσα δεν έχουν ερευνηθεί είναι πολύ περισσότερα από εκείνα που έχουν ανακαλυφθεί ήδη. «Όποιος θέλει», καταλήγει ο Λε Ρουά, «να συντηρούμε επιμελώς τις τέχνες, τις επιστήμες και τα άλλα πράγματα που είναι αναγκαία στη ζωή και να τα μεταδίδουμε από καιρό σε καιρό στους επιγενόμενους μέσω μυαλωμένων και κομψών συγγραμμάτων, ας δώσει σαφήνεια στα σκοτεινά, αξιοπιστία στα αμφίβολα, τάξη στα συγκεχυμένα, κομψότητα στα ακατέργαστα, χάρη στα ατημέλητα, νεωτερισμό στα παλιά, αυθεντία στα νέα».[2]

Στα χρόνια του Ντεκάρτ, ο George Hakewill (1578 ή 1579-1649) και ο Daniel De Rampalle (1603-1660) συνεχίζουν τον πόλεμο ενάντια στην παλιά αντίληψη για την πορεία του κόσμου και του ανθρώπου. Ο πρώτος δημοσίευσε το 1627 την *Απολογία*[3] του με την πρόθεση να ανατρέψει την ευρέως διαδεδομένη γνώμη, τόσο μεταξύ των απλών ανθρώπων όσο και μεταξύ των μορφωμένων, ότι η φύση και οι άνθρωποι παρακμάζουν στο πέρασμα των αιώνων. Η γνώμη αυτή, εκτιμά, ριζώνει σε αστήρικτους ποιητικούς ρεμβασμούς, στην απαισιοδοξία των γερόντων και στον φθόνο εκείνων που εγκωμιάζουν τους αρχαίους για να μειώσουν τους συγχρόνους τους. Στην πραγματικότητα οι ουρανοί, τα φυσικά σώματα, τα ζώα και τα φυτά δεν πηγαίνουν από το κακό στο χειρότερο. Οι άνθρωποι δεν ήταν πιο ψηλοί, πιο δυνατοί, πιο έξυπνοι ή πιο ικανοί στα αρχαία χρόνια. Οι νεότεροι υπερισχύουν στα γράμματα και στις τέχνες (με εξαίρεση τη ρητορική και τη λογική) και έχουν πολύ περισσότερες δυνατότητες χάρη στην τυπογραφία, τα πυροβόλα όπλα και τη ναυτική πυξίδα. Η πίστη σε μια προδιαγεγραμμένη παγκόσμια παρακμή δεν εξυπηρετεί παρά την ηττοπάθεια και την απαισιοδοξία.

---

[1] *Περί της μετάπτωσης ή της ποικιλομορφίας των πραγμάτων στο σύμπαν*, κεφ. 12, Le Roy (1575: 117v). Ο Λε Ρουά εγκωμιάζει εδώ ένα αμαρτωλό κίνητρο. Οι ιεροκήρυκες στηλίτευαν με τα πιο σκληρά λόγια την αλαζονεία και τη ματαιοδοξία από όπου πηγάζει ο πόθος για δόξα και υστεροφημία. Οι νεωτεριστές κατηγορήθηκαν συχνά ότι δεν είχαν άλλο σκοπό από την ικανοποίηση της νοσηρής προσωπικής τους φιλοδοξίας.

[2] *Περί της μετάπτωσης ή της ποικιλομορφίας των πραγμάτων στο σύμπαν*, κεφ. 12, Le Roy (1575: 118v).

[3] Ο πλήρης τίτλος είναι *Μια απολογία για τη δύναμη και την πρόνοια του Θεού στη διακυβέρνηση του κόσμου. Ή μια εξέταση και επίκριση της κοινής πλάνης σχετικά με την αέναη και παγκόσμια παρακμή της φύσης* (*An Apology of the Power and Providence of God in the Government of the World. Or an Examination and Censure of the Common Error Touching Nature's Perpetual and Universal Decay*). Το βιβλίο γράφτηκε σαν απάντηση στο σύγγραμμα του Godfrey Goodman *Η πτώση του ανθρώπου, Ή η διαφθορά της φύσης, αποδεδειγμένη από το φως του φυσικού μας λόγου* (*The Fall of Man, Or the Corruption of Nature, Proved by the Light of our natural Reason*, 1616). Βλ. Jones (1961: 22-40). Ο Hakewill επαύξησε σημαντικά το βιβλίο του στις εκδόσεις του 1630 και του 1635.

Σχεδόν 15 χρόνια αργότερα, ο Ντε Ραμπάλ γράφει στο ίδιο πνεύμα την *Καταπολεμηθείσα πλάνη*.[1] Η δήθεν χρυσή εποχή, όταν η άνοιξη δεν τέλειωνε ποτέ, στη γη έρρεε μέλι και γάλα και όλοι οι άνθρωποι ήταν αθώοι και άδολοι, υπήρξε μονάχα στη φαντασία των ποιητών. Ο ένας αιώνας μετά τον άλλο αναπαράγει αβασάνιστα αυτόν τον μύθο οικτίροντας τον ξεπεσμό του ανθρώπινου γένους και εκθειάζοντας την ανωτερότητα των προγόνων, αλλά αν ήταν έτσι δεν θα είχε απομείνει δίκαιος άνθρωπος πάνω στη γη. Οι δυνάμεις της φύσης δεν μειώνονται στο πέρασμα των αιώνων. Ο κόσμος και η ανθρωπότητα υπόκεινται σε μεταπτώσεις αλλά δεν ξεπέφτουν σταθερά και αναπότρεπτα. Απεναντίας, ποτέ οι άνθρωποι δεν ζούσαν με τόση ευμάρεια, ποτέ οι τέχνες και τα γράμματα δεν βρίσκονταν σε καλύτερη μοίρα, ποτέ δεν υπήρχε περισσότερη ειρήνη και περισσότερη ηθικότητα μεταξύ των ανθρώπων.

### 5.2. Οι αρχαίοι, οι νέοι και η πνευματική εξέλιξη της ανθρωπότητας

Η νέα αντίληψη για τον χρόνο και την ανθρώπινη ιστορία άντλησε τεκμήρια και επιχειρήματα από τις γεωγραφικές, φιλολογικές, και τεχνολογικές ανακαλύψεις της Αναγέννησης.[2] Η πληθωρική ατομική και συλλογική δημιουργικότητα, που αναζωογόνησε τις τέχνες, τα γράμματα και τις επιστήμες, τόνωσε την αυτοπεποίθηση του ευρωπαϊκού πνεύματος. Εμφορούμενοι από όλο και περισσότερη αισιοδοξία, πολλοί διανοούμενοι έσπευσαν να μαρτυρήσουν το αυξανόμενο πολιτισμικό σφρίγος και την ιστορική σπουδαιότητα της εποχής. Στην αυγή των νέων χρόνων, ο Λορέντζο Βάλλα (Lorenzo Valla, 1406-1457) και ο Φιτσίνο (Marsilio Ficino, 1433-1499) χαιρετίζουν την άνθιση των γραμμάτων και των τεχνών μετά από πολλούς αιώνες οικτρής παραμέλησης.[3] Τον επόμενο αιώνα, ο Ραμπελαί (1483-1553) διαπιστώνει ότι μέσα σε δύο ή τρεις γενιές αποκαταστάθηκε το κύρος των γραμμάτων, γέμισε ο κόσμος μορφωμένους ανθρώπους, δημιουργήθηκαν μεγάλες βιβλιοθήκες και διευκολύνθηκαν αφάνταστα οι σπουδές.[4] Ο Ντολέ (Étienne Dolet, 1509;-1546) συμφωνεί με αυτή τη διάγνωση κρίνοντας ότι τα γράμματα ανθίζουν ξανά, ανακτούν την αρχαία τους δόξα και η ανθρωπότητα περνά από το σκοτάδι στο φως.[5] Ο Φερνέλ (Jean Fernel, 1497-1558) εκτιμά για την εποχή του ότι καταφέρνει πράγματα που η αρχαιότητα δεν τα ονειρεύτηκε καν.[6] Ο Ντελόρμ (Philibert Delorme, 1510;-1570) υπογραμμίζει

[1] *Η καταπολεμηθείσα πλάνη. Ακαδημαϊκός λόγος όπου τεκμηριώνεται με αξιοπερίεργο τρόπο ότι ο κόσμος δεν πηγαίνει καθόλου από το κακό στο χειρότερο* (*L'erreur combattue. Discours académique où il est curieusement prouvé que le monde ne va point de mal en pis*), 1641. Βλ. Gillot (1968: 299-305).

[2] Βλ. Marie Boas Hall, «The Spirit of Innovation in the Sixteenth Century», στο Gingerich (1975: 309-334).

[3] Βλ. Gay (1977: 265).

[4] Βλ. Πανταγκρυέλ, κεφ. 8, Rabelais (2004: 340-341).

[5] Βλ. Gillot (1968: 31-32). Για τον Tahureau η εποχή ξεπερνά όλους τους άλλους αιώνες στα γράμματα, στις εφευρέσεις και στις αρετές, στο ίδιο σ. 106.

[6] Βλ. Gingerich (1975: 316).

πως «ο χρόνος, που ανακαλύπτει όλα τα πράγματα, μας φέρνει μέρα με τη μέρα καινούργιες γνώσεις και εφευρέσεις όχι μόνο στην Αρχιτεκτονική αλλά και σε όλες τις τέχνες και τις επιστήμες».[1] Τα επιτεύγματα των εκατό τελευταίων ετών, διαβεβαιώνει σε θριαμβευτικό τόνο ο Ράμους, είναι περισσότερα από όσα πραγματοποιήθηκαν τους δεκατέσσερις προηγούμενους αιώνες.[2] Όλες αυτές οι αισιόδοξες κρίσεις συνιστούν αντίβαρο σε μια βίαιη εποχή όπου οι θρησκευτικοί πόλεμοι έσπερναν φόβο και οι δεισιδαιμονίες επηρέαζαν τη ζωή πλατιών κοινωνικών στρωμάτων. Τα επιτεύγματα της τεχνολογίας, η αναστύλωση της χαμένης γνώσης και η προαγωγή των γραμμάτων και των τεχνών αναπτέρωσαν τις ελπίδες δείχνοντας ότι η υλική και ενδεχομένως η ηθική πρόοδος της ανθρωπότητας δεν ήταν αδύνατες. Πολύ σύντομα οι μεγάλες ανακαλύψεις στο πεδίο των επιστημών θα γεννήσουν το αίσθημα μιας θριαμβευτικής προέλασης της ανθρώπινης διάνοιας.

Οι πρωτουργοί της νέας φιλοσοφίας διακηρύσσουν σε όλους τους τόνους τη σπανιότητα και τη γονιμότητα του νεότερου πνεύματος. Ο Μπέικον κρίνει ότι δεν είναι όλες οι εποχές εξίσου δημιουργικές. «Υπάρχουν έρημοι και χερσότοποι όχι μόνο στους χώρους αλλά και στους χρόνους».[3] Αν επιχειρήσει κανείς μια τοπιογραφία της ιστορίας, θα ανακαλύψει εκτεταμένες άγονες περιοχές και θα διαπιστώσει ότι από τους προηγούμενους 25 αιώνες δεν ήταν περισσότεροι από 6 εκείνοι που καλλιέργησαν τις επιστήμες. Επιπλέον, στο διάστημα αυτών των λίγων γόνιμων αιώνων δεν πραγματοποιήθηκαν παρά μόνο τρεις επαναστάσεις (revolutiones): των Ελλήνων, των Ρωμαίων και των εθνών της δυτικής Ευρώπης. Οι υπόλοιπες εποχές στάθηκαν άκαρπες και πολλές όχι μόνο δεν αύξησαν τη γνώση αλλά την κατέπνιξαν. Συγκρίνοντας όμως αυτές τις τρεις επαναστάσεις, το συμπέρασμα που αποκομίζει κανείς είναι ότι η τελευταία είναι μακράν η σημαντικότερη. Τα επιτεύγματα των αρχαίων υπήρξαν περιορισμένα, ατελέσφορα, ατροφικά, αθεμελίωτα και αντιφατικά. Η αρχαία φιλοσοφία ήταν θεωρησιακή και δογματική, δεν στηριζόταν σε εμπειρική έρευνα, δεν ήταν ικανή να εμπεδώσει τη βεβαιότητα και να αποσπάσει τη συναίνεση, δεν παρήγαγε πρακτικά αποτελέσματα και δεν είχε μεγάλη διάρκεια και συνέχεια.[4] συνέχεια.[4] Έτσι η πολιτισμική άνθιση της δυτικής Ευρώπης μπορεί να θεωρηθεί γεγονός μοναδικό και ανεπανάληπτο σε ολόκληρη την ανθρώπινη ιστορία.

Ο Νωντέ συμφωνεί ότι πρόκειται για μια εξαιρετικά εύκρατη εποχή που επιφέρει κοσμογονικές αλλαγές στον ουρανό, στη Γη και στην ανθρώπινη ύπαρξη. Μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης, «όλος ο κόσμος άρχισε να αλλάζει όψη, ο Ουρανός να κυλά σύμφωνα με νέες υποθέσεις, ο αέρας να γίνεται καλύτερα γνωστός σε ό,τι αφορά τα μετέωρά του, η θάλασσα

[1] *Νέες εφευρέσεις για να χτίζεις καλά και με μικρό κόστος*, I, κεφ. 26, Delorme (1561: 35r).
[2] Βλ. Ramus, *Scholarum Mathematicarum*, Πρόλογος, παρατίθενται στο Bury (1632: κεφ. 1).
[3] *Νέο όργανο*, I, 78, Bacon (1989: I, 186) και (1994: 87).
[4] Βλ. *Νέο όργανο*, I, 72-77, Bacon (1989: I, 182-186) και (1994: 81-87). Πρβλ. *Περί της αύξησης των επιστημών*, VIII, κεφ. 3, Αφορισμός 97, Bacon (1989: I, 827-828).

να γίνεται πιο εύκολη και ανοιχτή, η γη να μας αποκαλύπτει ένα άλλο Ημισφαίριο, οι άνθρωποι να επικοινωνούν με τη ναυσιπλοΐα, οι Τέχνες να παράγουν αυτά τα αριστουργήματα του Κανονιού και της Τυπογραφίας και οι Επιστήμες να ξαναπαίρνουν την πρώτη τους λάμψη».[1] Αυτές οι συγκλονιστικές αλλαγές είχαν αντίχτυπο και στην ίδια την ανθρώπινη σκέψη. Οι γεωγραφικές και επιστημονικές ανακαλύψεις, οι θρησκευτικές ταραχές, η αναστύλωση των γραμμάτων και η παρακμή των παλιών ιδεών εκλέπτυναν την κριτική ικανότητα και βοήθησαν το ανθρώπινο γένος να διαχωρίσει με περισσότερη ευκολία την αλήθεια από το ψέμα και το λογικό από το παράλογο, γεννώντας βάσιμες ελπίδες για την καταπολέμηση των παραλογισμών και των δεισιδαιμονιών που παραπλανούν και βασανίζουν την ανθρωπότητα. Είναι μια εποχή «πιο κατάλληλη για το γυάλισμα και το ακόνισμα της κρίσης από ό,τι όλες οι άλλες μαζί […] ποτέ δεν υπήρξε εποχή πιο κατάλληλη από την τωρινή για να ξεμουδιάσουν τα πνεύματα και να παρακινηθούν στην αναίρεση και στην περιφρόνηση άπειρων ψεύτικων και παράλογων γνωμών».[2] Ποτέ άλλοτε η ανθρωπότητα δεν βρέθηκε πιο κοντά στη γνώση και την αλήθεια.

Την ίδια οπτική μοιράζονται πάμπολλοι άνθρωποι των γραμμάτων και των επιστημών. Ο Ντράιντεν (John Dryden, 1631-1700) κρίνει στα 1668 ότι τα προηγούμενα εκατό χρόνια αποκαλύφθηκε μια «νέα Φύση», εξιχνιάστηκαν τα σφάλματα του σχολαστικισμού, πραγματοποιήθηκαν χρήσιμα πειράματα στη φιλοσοφία και έγιναν περισσότερες ανακαλύψεις στην οπτική, την ιατρική, την ανατομία και την αστρονομία από όσες έγιναν όλες εκείνες τις «μωρόπιστες και χαζές» εποχές που μεσολάβησαν από τον Αριστοτέλη μέχρι τη νεότερη εποχή.[3] Για τον Γκλάνβιλ (Joseph Glanvill, 1636-1680), «ίσως καμιά Εποχή δεν ήταν πιο ευτυχής στην ελευθερία Έρευνας από τούτη, στην οποία ο Θεός ευαρεστήθηκε να διεγείρει ένα πολύ σφριγηλό και δραστήριο Πνεύμα για την προαγωγή της πραγματικής και χρήσιμης Μάθησης».[4] Ο πρώτος

---

[1] *Απολογία υπέρ όλων των μεγάλων ανδρών που κατηγορήθηκαν για μαγεία*, κεφ. 7, Naudé (1669: 82-83).

[2] *Απολογία υπέρ όλων των μεγάλων ανδρών που κατηγορήθηκαν για μαγεία*, κεφ. 22, Naudé (1669: 465).

[3] An *Essay of Dramatic Poesy*, Dryden (1900: I, 36-37).

[4] *Νεωτερικές βελτιώσεις της χρήσιμης γνώσης*, Glanvill (1676: Essay III, σ. 1-2). Ο Γκλάνβιλ διαβλέπει με εκπληκτική ευστοχία τις δυνατότητες της τεχνολογίας. «Νομίζω ότι τούτη η Εποχή μοιάζει αποφασισμένη να κληροδοτήσει στους *επιγενόμενους* κάτι για να τη θυμούνται. Οι ένδοξοι Ερευνητές με τους οποίους οι Ουρανοί ευλόγησαν τις μέρες μας θα αφήσουν τον κόσμο καλύτερα εξοπλισμένο από ό,τι τον βρήκαν. Και ενώ παλιότερα τέτοιες γενναίες, ανοιχτόμυαλες Προσωπικότητες ήταν σαν τα Σπάνια νεοεμφανιζόμενα *Άστρα*, ένα και μόνο θαύμα ανά εποχή, στη δική μας είναι σαν τους πιο μεγάλους φωστήρες που λαμπυρίζουν στο *Αστρικό Στερέωμα*. Και τούτος ο τελευταίος Αιώνας μπορεί να καμαρώνει για πολυάριθμους *αστερισμούς*. Αν αυτοί οι *Ήρωες* συνεχίσουν όσο επιτυχημένα ξεκίνησαν θα γεμίσουν τον κόσμο με *θαύματα*. Και δεν αμφιβάλλω ότι πολλά πράγματα που τώρα είναι μόνο *Φήμες* οι επιγενόμενοι θα τα βρουν επαληθευμένα σε *πρακτικές Πραγματικότητες*. Μπορεί να υπάρξουν εφεξής κάποιες Εποχές που ένα ταξίδι στις *Άγνωστες Νότιες* περιοχές, πιθανώς μάλιστα στη *Σελήνη*, δεν θα είναι πιο παράξενο από ένα ταξίδι στην *Αμερική*. Για αυτούς που θα έλθουν μετά από μας μπορεί να είναι τόσο συνηθισμένο να αγοράζουν ένα *ζευγάρι φτερά* για να πετάξουν σε απομακρυσμένες *Περιοχές* όσο το να αγοράζουν τώρα ένα ζευγάρι *Μπότες* για να κάνουν ένα *Ταξίδι*. Και το να συνομιλείς σε τόση απόσταση όσο οι *Ινδίες* με *Συμπαθητικές* διαβιβάσεις [*Sympathetick* conveyances] μπορεί να είναι τόσο συνηθισμένο μελλοντικά όσο είναι για μας το να το κάνουμε μέσω της *επιστολικής* αλληλογραφίας. Η *αποκατάσταση* των γκρίζων μαλλιών για *Νεανική εμφάνιση* και η ανανέωση του εξαντλημένου μυελού μπορεί μακροχρόνια να επιτυγχάνεται χωρίς *θαύμα*. Και μπορεί να μην είναι απίθανο να προσδοκούν από την όψιμη *Γεωργία* τη μετατροπή του κόσμου που είναι τώρα συγκριτικά *έρημος* σε *Παράδεισο*», *Επιστημονικός σκεπτικισμός*, κεφ. 21, Glanvill (1885: 156-157).

ιστορικός της *Βασιλικής Εταιρείας* εξυμνεί τη «Μορφωμένη και Εξερευνητική Εποχή» του που προάγει τις σπουδές περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη.[1] Ο Ιησουίτης Ραπέν (René Rapin, 1621-1687) ονειρεύεται την παλινόρθωση του αριστοτελισμού αλλά δεν φείδεται εγκωμίων για την πρόοδο των επιστημών: «εδώ και σχεδόν εξήντα χρόνια κάναμε περισσότερες νέες ανακαλύψεις στη Φυσική μέσω πειραμάτων, παρατηρήσεων και μέσω της εφεύρεσης νέων οργάνων Αστρονομίας από όσες είχαν γίνει εδώ και πάνω από χίλια χρόνια».[2] Ο Φοντενέλ (Bernard Bovier de Fontenelle, 1657-1757) διαβεβαιώνει ότι η ανθρωπότητα «συλλογίζεται με περισσότερη δύναμη και περισσότερη φώτιση από ποτέ».[3] Ο Σαρλ Περρώ (Charles Perrault, 1628-1703) δηλώνει πεπεισμένος πως «όλες οι Επιστήμες και όλες οι τέχνες δεν ήταν ποτέ τόσο ανθηρές όσο σήμερα».[4] Ο Βολταίρος αναγνωρίζει ότι οι φιλόσοφοι του 17ου αιώνα ανακάλυψαν «ένα νέο σύμπαν» που οι άνθρωποι ούτε καν το υποψιάζονταν.[5]

Ανακάλυψη, δημιουργικότητα, ελευθερία, προαγωγή της γνώσης, καλλιέργεια των τεχνών, καλυτέρευση του ανθρώπινου βίου: τα πάντα δείχνουν να προχωρούν και να εξελίσσονται. Κάθε μέρα φαίνεται να προσφέρει περισσότερα επιτεύγματα από την προηγούμενη σκορπώντας ελπίδα και αισιοδοξία στην ευρωπαϊκή ήπειρο. Με τον πολλαπλασιασμό των ανακαλύψεων, των εφευρέσεων και των δημιουργημάτων φάνηκε να αποδεικνύεται ακόμα και για τους πιο δύσπιστους ότι η ανθρώπινη διάνοια διαθέτει αστείρευτες ικανότητες και ότι το ανθρώπινο γένος μπορεί να προοδεύσει απεριόριστα. Σε πολλούς εμφανίζεται σαν μια μεσσιανική εποχή που κεφαλαιοποιεί τον μόχθο όλων των προηγούμενων. «Πρέπει να ομολογήσουμε, αναγνωρίζοντας τη θεϊκή καλοσύνη απέναντί μας, πως, όσο μπορούμε να κρίνουμε από την ιστορία, ποτέ ένας αιώνας δεν ήταν πιο κατάλληλος για τούτο *το μέγα έργο*, την προαγωγή των ανθρώπινων γνώσεων και την επαύξηση των τελειοτήτων μας, από τον δικό μας αιώνα, που φαίνεται να κάνει τη συγκομιδή για λογαριασμό όλων των άλλων».[6] Οι μελλοντικές γενεές θα τον ονομάσουν ίσως «αιώνα των εφευρέσεων και των θαυμαστών πραγμάτων».[1]

---

[1] Σπράτ, *Ιστορία της βασιλικής εταιρείας*, I, §1, 2, Sprat (1667: 1, 5). Ένας άγγλος αστρονόμος γράφει το 1649: «Τούτη η τελευταία εποχή (με την ευλογία του Θεού) απολαμβάνει το προνόμιο πιο θαυμαστών και χρήσιμων Εφευρέσεων από οποιαδήποτε άλλη ή σχεδόν όλες τις προηγούμενες, νέες Εφευρέσεις προστίθενται ακόμα στις παλιές και οι ευπρόσδεκτες ειδήσεις Μαθηματικών νεωτερισμών μάς χαροποιούν καθημερινά», Jeremy Shakerly, *The Anatomy of Urania Practica*, Πρόλογος, παρατίθεται στο Jones (1961: 122).

[2] *Συγκρίσεις των μεγάλων ανδρών της αρχαιότητας*, Rapin (1725: II, 457).

[3] *Παρέκβαση πάνω στους αρχαίους και τους νεότερους*, Fontenelle (1991: 426).

[4] *Παραλληλισμός τω αρχαίων και των νεότερων*, τ. IV, Perrault (1697: IV, Πρόλογος).

[5] *Φιλοσοφικές επιστολές*, 16, Voltaire (1989: 128).

[6] Λάιμπνιτς, *Λόγος σχετικά με τη μέθοδο της βεβαιότητας και την τέχνη της εφεύρεσης για να τελειώσουν οι διχογνωμίες και για να γίνουν μεγάλες πρόοδοι σε λίγο χρόνο* (*Discours touchant la methode de la certitude et l'art d'inventer pour finir les disputes, et pour faire en peu de temps des grands progres*), Leibniz (1999: 952). Στη συνέχεια του κειμένου ο Λάιμπνιτς μνημονεύει τις νέες ανακαλύψεις (τυπογραφία, πυξίδα, επιστημονικά όργανα) και εξυμνεί τις προόδους της χημείας, των μαθηματικών, της φιλολογίας, της ποίησης και των καλών τεχνών. Ακόμα και η πυρίτιδα, διατείνεται, είναι θείο δώρο διότι συνεισέφερε τα μέγιστα «για να σταματήσει ο χείμαρρος των Οθωμανών που θα πλημμύριζε την Ευρώπη μας. Και τώρα πάλι, με αυτόν τον τρόπο φαίνεται ότι θα μπορέσουμε κάποια μέρα να λυτρωθούμε εντελώς από το γειτόνεμά τους ή θα μπορέσουμε ίσως να αποσπάσουμε ένα τμήμα των λαών τους από τα ερέβη και τη βαρβαρότητα για να τους κάνουμε να απολαύσουν μαζί μας τη γλύκα μιας έντιμης

Είναι η εποχή που η Δύση αρχίζει να αισθάνεται πολιτισμικά ανώτερη όχι μόνο από την ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα αλλά και από οποιαδήποτε άλλη εποχή. Στη σύγκριση των «παλαιών» (veteres) με τους «νεότερους» (neoterici) η πλάστιγγα αρχίζει να γέρνει προς την πλευρά των δεύτερων. Ο ουμανιστικός θαυμασμός για τα ένδοξα και δήθεν ανυπέρβλητα επιτεύγματα των αρχαίων όχι μόνο υποχωρεί αλλά συχνά μεταστρέφεται σε περιφρόνηση. Η ανακάλυψη άγνωστων τόπων, φυτών, ζώων, ανθρώπων και αστεριών, η εφεύρεση νέων επιστημονικών οργάνων και πρωτότυπων μηχανημάτων, η διατύπωση πιο έγκυρων θεωριών για τον φυσικό κόσμο, ανέδειξαν με τον πλέον αδιαμφισβήτητο τρόπο την ανεπάρκεια, τα σφάλματα και τελικά την αμάθεια των αρχαίων. Στη φιλοσοφία παραγκωνίζονται οι αυθεντίες, αποδυναμώνονται οι παραδοσιακές σχολές, σχηματίζεται και συντονίζεται ένα ρεύμα νεωτεριστών που δεν αισθάνονται οπαδοί ή διάδοχοι αλλά αδέσμευτοι δημιουργοί. Στα γράμματα σιγοβράζει και μετά τα μέσα του 17$^{ου}$ αιώνα ξεσπά ανοιχτά η έριδα μεταξύ των «αρχαίων» και των «νεότερων»: από τη μια πλευρά οι αρχαιολάτρες που αντιλαμβάνονται την δημιουργία ως μίμηση και επιμένουν στην τελειότητα της ελληνορωμαϊκής κουλτούρας και από την άλλη οι μοντερνιστές που διακηρύσσουν ότι η σύγχρονη εποχή ξεπερνά σε λαμπρότητα την αρχαία, υποστηρίζουν την ιδέα της τελειοποίησης (perfectibilité) και προπαγανδίζουν τη δύναμη της καινοτομίας. Τα δύο στρατόπεδα ερίζουν για φιλολογικά αλλά και για ιστορικο-φιλοσοφικά θέματα όπως το αν η δυτική Ευρώπη έχει ξεπεράσει σε επιτεύγματα την αρχαιότητα, αν τα γράμματα και οι καλές τέχνες εξελίσσονται όπως οι επιστήμες, αν υπάρχει μια γενική πρόοδος του ανθρώπινου πολιτισμού, κ.ά.[2]

Οι νεωτεριστές λογοτέχνες διεκδικούν το δικαίωμα να παρεκκλίνουν από τους κανόνες, τις μεθόδους και τα πρότυπα των αρχαίων. Αποφεύγοντας την πεπατημένη, προσαρμόζουν τα παλιά θέματα στο νεότερο γούστο, εμπλουτίζουν και μεταποιούν την αρχαία κληρονομιά, εμπνέονται χωρίς να υποδουλώνονται, ακολουθούν περισσότερο τη μόδα παρά την παράδοση και δημοσιεύουν πολυάριθμους «παραλληλισμούς» και «συγκρίσεις» για να αποδείξουν την ιδιαιτερότητα και την ανωτερότητα του σύγχρονου πολιτισμού. Επιμένουν ότι η ποίηση, το θέατρο και η ρητορική των Ελλήνων και των Ρωμαίων δεν έφτασαν σε τέτοιο επίπεδο που να μην μπορούμε να προσθέσουμε τίποτα, ότι η φύση δεν στέρεψε αλλά είναι πάντοτε ικανή να γεννήσει σπουδαίους άνδρες, ότι ο λογοτέχνης δεν είναι υποχρεωμένος να μιμείται δουλοπρεπώς αλλά μπορεί και πρέπει να αφουγκράζεται την εποχή του, να χρησιμοποιεί τη δημώδη γλώσσα,

---

ζωής και τη γνώση του υπέρτατου αγαθού· ανταποδίδοντας στην Ελλάδα, τη μητέρα των επιστημών, και στην Ασία, τη μητέρα της θρησκείας, αυτά τα αγαθά για τα οποία τους είμαστε υπόχρεοι», στο ίδιο, σ. 954.

[1] Λάιμπνιτς, *Recommandation pour instituer la science generale*, Leibniz (1999: 701).

[2] Βλ. Rigault (1965)· Gillot (1968)· Highet (2000: 366-400)· Butterfield (1983: 212-217)· Jones (1961). Για τον ρόλο του καρτεσιανισμού στη διαμάχη «αρχαίων» και «νεότερων» βλ. Bouillier, I, κεφ. 23 (1868: I, 486-502). Ο Bouillier παραθέτει χαρακτηριστικά νεωτεριστικά αποσπάσματα των Descartes, Malebranche, Pascal, Arnauld, Nicole, Fontenelle, κ.ά.

να βάζει το παλιό στην υπηρεσία του νέου, να επινοεί καινούργιες φόρμες και καινούργιους κανόνες. Όσο λαμπρά κι αν ήταν τα πρότυπα της «πεπαιδευμένης αρχαιότητας», καταλήγουν να προκαλούν βαρεμάρα όταν αναπαράγονται σε χιλιάδες αντίτυπα, γι' αυτό και ο νεωτερισμός είναι ευχάριστος στα έργα του λόγου, όσο και αν είναι απεχθής σε άλλους τομείς. Η λογοτεχνία οφείλει να αναζητά καινούργιους δρόμους και όχι να αναπαράγει τις παραδοσιακές συνταγές.

Ο Κορνέιγ, ο μεγαλύτερος Γάλλος λογοτέχνης της γενιάς του Ντεκάρτ, είναι ένας τολμηρός ανακαινιστής που ανανέωσε την ουσία και τη μορφή του δραματικού έργου. Τέκνο ενός λαού που λάτρευε την αλλαγή και τον νεωτερισμό,[1] υπερασπίζεται σθεναρά το δικαίωμα στην καινοτομία και τονίζει ακούραστα την πρωτοτυπία των δραματουργικών του εμπνεύσεων. Η *Μελίτη*, διακηρύσσει, ανήκει σε ένα καινούργιο είδος κωμωδίας που δεν έχει «κανένα υπόδειγμα σε καμιά γλώσσα»,[2] ο *Ψεύτης* δεν έχει ανάλογο «ούτε μεταξύ των αρχαίων, ούτε μεταξύ των νεότερων»,[3] ο *Δον Σάντσες* είναι «ένα ποίημα που δεν έχει κανένα υπόδειγμα στους αρχαίους»,[4] ο *Νικομήδης* έχει αλλόκοτη σύνθεση διότι όταν έχεις γράψει πολύ «είναι πολύ δύσκολο να βρεις κάτι καινούργιο χωρίς να λοξοδρομήσεις λίγο από τον μεγάλο δρόμο και χωρίς να διακινδυνεύσεις να χαθείς»,[5] ο *Αγησίλαος* «δεν έχει κανένα υπόδειγμα ούτε μεταξύ των Γάλλων μας ούτε στα πολύτιμα υπολείμματα της αρχαιότητας που έφτασαν ως εμάς».[6] Χωρίς να υποδουλώνεται στους αρχαίους, τους σέβεται «σαν ανθρώπους που μας άνοιξαν τον δρόμο και αφού ξεχέρσωσαν έναν πολύ άγονο τόπο μάς άφησαν να τον καλλιεργήσουμε».[7] Στις τέχνες και τις επιστήμες, φρονεί, δεν υπάρχει κορύφωση. Ούτε η αρχαιότητα ούτε καμιά άλλη εποχή θα μπορούσε να ξέρει τα πάντα, πράγμα που συνεπάγεται ότι θα υπάρχουν πάντοτε καινούργια πράγματα να ανακαλύψουμε και να πούμε. Εξάλλου οι πρώτοι δραματουργοί δημιούργησαν χωρίς να έχουν κανένα υπόδειγμα και οι διάδοχοί τους δεν πειθάρχησαν τυφλά στα κληρονομημένα μοτίβα αλλά εισήγαγαν νεωτερισμούς. Αν οι νεότεροι ακολουθούσαν απαρέγκλιτα τα ίχνη των προγόνων, οι πρόοδοί τους θα ήταν μηδαμινές και το κοινό θα έμενε

---

[1] «Έκανα τον *Ψεύτη* για να ικανοποιήσω τις επιθυμίες πολλών άλλων που, ακολουθώντας τον χαρακτήρα των Γάλλων, αγαπούν την αλλαγή», *Ο Ψεύτης*, Επιστολή, Corneille (1862: IV, 130). «Ξέρετε τον χαρακτήρα των Γάλλων μας· αγαπούν τον νεωτερισμό· και αποτολμώ *όχι τόσο τα καλύτερα όσο τα καινούργια*, ελπίζοντας να τους διασκεδάσω καλύτερα. Τέτοιος ήταν ο χαρακτήρας των Ελλήνων από τον καιρό κιόλας του Αισχύλου […] και αν δεν απατώμαι τέτοιος ήταν επίσης ο χαρακτήρας των Ρωμαίων […]. Έτσι έχω τουλάχιστον παραδείγματα για το ότι επιχείρησα ένα πράγμα χωρίς προηγούμενο», *Δον Σάντσες*, Επιστολή, Corneille (1862: V, 404). Δεκαέξι χρόνια αργότερα ο Κορνέιγ επικαλείται ξανά τον Οράτιο που συστήνει ολόθερμα την ανάγνωση των ελληνικών έργων αλλά επαινεί τους Ρωμαίους που τόλμησαν «να εγκαταλείψουν τα ίχνη των Ελλήνων και να πάρουν άλλους δρόμους:

> *Οι ποιητές μας δεν παρέλειψαν κανένα εγχείρημα*
> *Και δεν αξίζουν μικρό βραβείο για το ότι τόλμησαν να εγκαταλείψουν*
> *Τα Ελληνικά ίχνη* [*Ποιητική τέχνη*, 285-287]».

*Αγησίλαος*, Προς τον αναγνώστη, Corneille (1862: VII, 5).

[2] *Μελίτη*, Εξέταση, Corneille (1862: I, 138).

[3] *Ο ψεύτης*, Προς τον αναγνώστη, Corneille (1862: IV, 133).

[4] *Δον Σάντσες*, Επιστολή, Corneille (1862: V, 404).

[5] *Νικομήδης*, Προς τον αναγνώστη, Corneille (1862: V, 501).

[6] *Αγησίλαος*, Προς τον αναγνώστη, Corneille (1862: VII, 5).

[7] *Κλίτανδρος*, Πρόλογος, Corneille (1862: I, 263).

ανικανοποίητο. «Διατρέχουμε, είναι αλήθεια, κάποιο κίνδυνο να χαθούμε και μάλιστα χανόμαστε αρκετά συχνά όταν λοξοδρομούμε από την πεπατημένη· αλλά δεν χανόμαστε κάθε φορά που λοξοδρομούμε· κάποιοι φτάνουν νωρίτερα εκεί που θέλουν και καθένας μπορεί να το τολμήσει εν γνώσει του κίνδυνου».[1] Οι άνθρωποι των γραμμάτων δεν πρέπει να υποτάσσονται στις υφιστάμενες συνταγές αλλά να αποτολμούν νέα πράγματα.[2]

Όσο προχωρά ο 17ος αιώνας τόσο περισσότερες φωνές υψώνονται ενάντια στην τυραννία της αυθεντίας και τον υπέρμετρο θαυμασμό για την αρχαιότητα. Όλο και περισσότεροι ασπάζονται την ιδέα ότι το νεότερο πνεύμα έχει ξεπεράσει τη λάμψη του αρχαίου πολιτισμού και ότι η ανθρώπινη γνώση τελειοποιείται με τον καιρό. Η ευρωπαϊκή διανόηση γίνεται όλο και πιο ανεξάρτητη. «Θα μου πεις ίσως», παρατηρεί ο Σάντσεθ, «τι καινούργιο μπορείς να προσφέρεις μετά από τόσο πολλούς και τόσο μεγάλους άνδρες; Εσένα περίμενε η Αλήθεια; Καθόλου. Αλλά ούτε εκείνους τους περίμενε άλλοτε. Τότε δεν υπάρχει τίποτα καινούργιο. Μα, αν είναι έτσι, γιατί έγραψε ο Αριστοτέλης; Και γιατί να σιωπήσουμε εμείς;»[3] Ο Λίψιος θαυμάζει την αρχαία σοφία αλλά βεβαιώνει πως υπάρχουν θέματα που οι αρχαίοι δεν τα πραγματεύτηκαν καθόλου.[4] Ο Ο Σαρόν εναντιώνεται στη θεοποίηση του παρελθόντος διακηρύσσοντας πως ο σοφός δεν πρέπει να υποτάσσεται στην αυθεντία αλλά να κρίνει σύμφωνα με τον Λόγο: «Είναι άδικη τυραννία και μανιώδης τρέλα να θέλει κανείς να υποτάξει τα πνεύματα έτσι ώστε να πιστεύουν και να ακολουθούν όλα όσα είπαν οι αρχαίοι. […] Πρέπει να ακούμε, να θεωρούμε και να λαμβάνουμε υπόψη τους αρχαίους, όχι να αιχμαλωτιζόμαστε σε αυτούς παρά μόνο με τον Λόγο».[5] Πώς είναι δυνατόν να συμφωνήσουμε με τους αρχαίους όταν οι ίδιοι δεν συμφωνούσαν μεταξύ τους; Η αυθεντία δεν πρέπει να ζυγίζει περισσότερο από τον Λόγο παρά μόνο σε θρησκευτικά θέματα. Ο Μερσέν κρίνει την επιστήμη των αρχαίων ανώτερη αλλά παραδέχεται πως οι νεότεροι έκαναν νέες παρατηρήσεις, πρωτότυπες εφευρέσεις και δημιούργησαν τις κατάλληλες συνθήκες όχι μόνο για την αύξηση αλλά και για την αναμόρφωση των επιστημών. «Δεν πρέπει να νομίζουμε ότι οι Έλληνες τράβηξαν τη σκάλα πίσω τους και ότι δεν μένει τίποτα πια να βρούμε στις τέχνες και στις επιστήμες. […] Δεν αμφιβάλλω ότι ο αιώνας μας έχει μεγάλα πνεύματα που είναι ικανά να αυξήσουν τις επιστήμες και ίσως να τις αναμορφώσουν σε πολλά πράγματα».[6] Ο Αββάς Πικό, μεθερμηνεύοντας το καρτεσιανό πνεύμα, τονίζει πως ο υπερβολικός σεβασμός προς την αρχαιότητα είναι μια τεράστια πλάνη που προξενεί ανυπολόγιστη ζημιά στις επιστήμες. Η γνώμη του πολύ κόσμου, ότι δεν μπορούμε να ανακαλύψουμε τίποτα που να αξίζει περισσότερο από όσα έχουν βρεθεί ήδη από τους παλιούς, είναι τελείως αβάσιμη. Η εμπειρία μάλιστα διδάσκει

[1] *Αγησίλαος*, Προς τον αναγνώστη, Corneille (1862: VII, 5-6).
[2] Βλ. *Νικομήδης*, Προς τον αναγνώστη, Corneille (1862: V, 504).
[3] *Ό,τι τίποτα δεν γιγνώσκεται*, Sanchez (1581: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμηση).
[4] Βλ. *De Constantia*, Πρόλογος.
[5] *Περί σοφίας*, I, Πρόλογος Charron (1827: I, LVII-LVIII).
[6] *Πρωτάκουστα ερωτήματα*, 32, Mersenne (1985: 88). Πρβλ. Lenoble (1943: 340).

πως οι λαοί που ασπάζονται περισσότερο αυτή τη γνώμη είναι οι πιο αμαθείς και ακαλλιέργητοι. «Όσο δεν την εγκαταλείπουμε, είναι βέβαιο ότι δεν μπορούμε να αποκτήσουμε καμιά καινούργια ικανότητα».[1] Στην πραγματικότητα, υπάρχουν αναρίθμητα πράγματα χρησιμότατα για την ανθρώπινη ζωή που δεν έχουν ανακαλυφθεί ακόμα.

Ο Αρνώ απορρίπτει κάθετα την ιδέα ότι η ανθρώπινη φύση εκφυλίζεται στο πέρασμα των αιώνων: «είναι γελοία παραδοξολογία να φανταζόμαστε πως οι αρχαιότεροι ήταν πάντοτε πιο ειδήμονες λόγω του ότι ο αριθμός των αιώνων αυξάνει τη γενική διαφθορά της ανθρώπινης φύσης και μαζί της την τύφλωση του φυσικού λόγου. Αν ήταν έτσι, πριν τον κατακλυσμό θα έπρεπε να υπάρχουν πιο ικανοί γιατροί και πιο ειδήμονες γεωμέτρες από τον Ιπποκράτη, τον Αρχιμήδη και τον Πτολεμαίο. Δεν βλέπουν λοιπόν, απεναντίας, ότι οι ανθρώπινες επιστήμες τελειοποιούνται με τον χρόνο; Δεν καταδέχομαι να επεκταθώ επ' αυτού».[2] Για τον Φοντενέλ, η φύση δεν ποικίλει από τη μια ιστορική εποχή στην άλλη. Είναι εντελώς άτοπη η ιδέα ότι η φύση εξάντλησε τα δώρα της όταν γέννησε τους αρχαίους, ότι μοίρασε απλόχερα τις μεγαλοφυΐες και τσιγκουνεύεται να κάνει το ίδιο για τις επόμενες εποχές. Οι νεότεροι είναι ικανοί για εξίσου λαμπρά επιτεύγματα επειδή το υλικό από το οποίο έχουν φτειαχτεί δεν είναι χειρότερο από των προγόνων τους. Οι διαφορές που παρουσιάζει η δημιουργικότητα από τη μια εποχή στην άλλη δεν οφείλονται σε άνιση κατανομή των φυσικών χαρισμάτων αλλά σε πολιτικούς και κοινωνικούς παράγοντες. Η ανάγνωση των αρχαίων βιβλίων βοήθησε βέβαια στη διάλυση της μεσαιωνικής άγνοιας και βαρβαρότητας, αλλά αυτό το αποτέλεσμα θα μπορούσε να παραχθεί ακόμα κι αν δεν υπήρχαν καθόλου αυτά τα βιβλία. Το πολύ-πολύ να χρειαζόταν λίγη προσπάθεια παραπάνω. «Τίποτα δεν σταματά τόσο την πρόοδο των πραγμάτων, τίποτα δεν περιορίζει τόσο τα πνεύματα όσο ο υπέρμετρος θαυμασμός των Αρχαίων».[3] Ο Περρώ εξηγεί ότι η αιτία της προγονοπληξίας είναι μια εσφαλμένη γνώμη που ριζώνει στο μυαλό των ανθρώπων κατά την παιδική ηλικία. Το παιδί, διαπιστώνοντας καθημερινά ότι οι γονείς και οι παππούδες του έχουν περισσότερες γνώσεις και ικανότητες από το ίδιο, φαντάζεται πως οι δικοί τους γονείς και παππούδες ήταν ακόμα πιο ικανοί και σοφοί. Έτσι συμπεραίνει πως όσο περισσότερο προχωρά κανείς προς τα πίσω τόσο οι άνθρωποι ήταν τελειότεροι καταλήγοντας να πιστέψει ότι οι πρώτοι αιώνες της ανθρωπότητας ήταν οι πιο λαμπροί και δημιουργικοί από όλους.[4]

Ο Ρεζί βεβαιώνει ότι δεν υπάρχει τίποτα πιο παράλογο από τα εγκώμια που πλέκουν για τους Αρχαίους διότι αυτοί δεν ήταν σε τίποτα ανώτεροι ή διαφορετικοί από τους νεότερους: κατοικούσαν στην ίδια γη, ανέπνεαν τον ίδιο αέρα, έτρωγαν τις ίδιες τροφές, είχαν τις ίδιες

[1] Βλ. Επιστολή προς τον Ντεκάρτ (AT, XI, 309).
[2] *Examen d'un traité de l'essence des corps*, Œuvres complètes, τ. XXXVIII. Παρατίθεται στο Bouillier (1868: I, 494).
[3] *Παρέκβαση πάνω στους αρχαίους και τους νεότερους*, Fontenelle (1991: 430).
[4] Βλ. Bouillier (1868: I, 497).

πνευματικές ικανότητες και γενικά δεν είχαν κανένα φυσικό πλεονέκτημα. Οι νεότεροι εργάστηκαν με τόση επιτυχία και ανακάλυψαν τόσα καινούργια πράγματα ώστε «η φιλοσοφία είναι σήμερα στο ανώτατο σημείο τελειότητας που έφτασε ποτέ».[1] Αυτή η ανωτερότητα εκδηλώνεται κυρίως σε τρία σημεία. Πρώτον, στον τρόπο συλλογισμού: οι νεότεροι συλλογίζονται σύμφωνα με σαφείς και διακριτές ιδέες ενώ οι αρχαίοι συλλογίζονταν σύμφωνα με αόριστες και συγκεχυμένες. Δεύτερον, στην έκταση των γνώσεων: οι νεότεροι έχουν ανακαλύψει αναρίθμητες επιμέρους γνώσεις ενώ οι αρχαίοι περιορίστηκαν σε γενικές έννοιες και δεν κατάφεραν να ξεπεράσουν τον Αριστοτέλη στη γνώση των πραγμάτων. Και τρίτον, στα μέσα για την αναζήτηση της αλήθειας: οι νεότεροι εφηύραν όργανα όπως το τηλεσκόπιο και το μικροσκόπιο και έκαναν αναρίθμητα πειράματα και παρατηρήσεις που ήταν άγνωστες στους αρχαίους.

Ο θρησκευόμενος επιστήμονας Μπλαιζ Πασκάλ είναι τόσο διχασμένος στο ζήτημα του νεωτερισμού όσο και στη συνείδησή του. Ο νεωτερισμός, διατείνεται, πρέπει να καταστέλλεται στο πεδίο της θρησκείας αλλά να ενθαρρύνεται σε εκείνο της επιστήμης.[2] Από τους κλάδους της γνώσης, άλλοι ανήκουν στη δικαιοδοσία της αυθεντίας και άλλοι στη δικαιοδοσία του Λόγου.[3] Σε ιστορικά, γεωγραφικά, νομικά, γλωσσικά και κυρίως θεολογικά θέματα το ζητούμενο είναι να πληροφορηθούμε το υπάρχον και όχι να ανακαλύψουμε το καινούργιο. Ιδίως στη θεολογία, η αυθεντία είναι τόσο συνυφασμένη με την αλήθεια ώστε όποιος επιθυμεί να πληροφορηθεί την τελευταία οφείλει να την αναζητήσει αποκλειστικά και μόνο στα συγγράμματα των πατέρων. Στα θεϊκά πράγματα ο Λόγος είναι εντελώς αδύναμος και ανώφελος, η επινόηση είναι πλάνη, ο νεωτερισμός βεβήλωση. Αντιθέτως, σε ζητήματα που εξαρτώνται από τις αισθήσεις και τον συλλογισμό η αυθεντία οφείλει να παραχωρήσει τα σκήπτρα στον Λόγο. «Η γεωμετρία, η αριθμητική, η μουσική, η φυσική, η ιατρική, η αρχιτεκτονική και όλες οι επιστήμες που υπόκεινται στην εμπειρία και τον συλλογισμό πρέπει να αυξηθούν για να γίνουν τέλειες. Οι Αρχαίοι βρήκαν μονάχα σκαριφήματα από εκείνους που προηγήθηκαν και εμείς θα τις αφήσουμε σε αυτούς που θα έλθουν μετά από μας σε κατάσταση πληρέστερη από ό,τι τις παραλάβαμε».[4] Αν διστάζαμε να προσθέσουμε νέες γνώσεις και να επιχειρήσουμε καινοτομίες, θα αδικούσαμε και τη δική μας γενιά και τις επόμενες. Από τη στιγμή που υπάρχουν αναρίθμητα πράγματα που

[1] *Ακέραιο μάθημα φιλοσοφίας*, Λόγος πάνω στη φιλοσοφία, Regis (1691α: I, χωρίς σελιδαρίθμηση).

[2] «Πρέπει να αναπτερώσουμε το θάρρος αυτών των δειλών που δεν τολμούν να εφεύρουν τίποτα στη φυσική και να καταστείλουμε την αυθάδεια εκείνων των προπετών που παράγουν νεωτερισμούς στη θεολογία», *Πρόλογος στην πραγματεία περί του κενού*, 1651, Pascal (1998-2000: I, 454).

[3] Ο καρδινάλιος ντε Μπερύλ αποδέχεται ασμένως αυτή τη διευθέτηση. «Στην επιστήμη πρέπει να εξετάζουμε όχι ποιος το λέει αλλά τι λέγεται, εφόσον αυτός ο τρόπος γνώσης θεμελιώνεται όχι στην αυθεντία αλλά στον Λόγο αυτού ο οποίος μιλά. Αντιθέτως, στην πίστη, είτε την ανθρώπινη είτε τη θεϊκή, οφείλουμε να ψάξουμε και να εξετάσουμε όχι τόσο τι λέγεται όσο ποια είναι η αυθεντία που το προτείνει», *Discours de l'Eucharistie*, Œuvres, VI, τ. II, σ. 706, παρατίθεται στο Malebranche (1962: I, 514). Πρβλ. Arnauld & Nicole (1970: 345-347).

[4] *Πρόλογος στην πραγματεία περί του κενού*, Pascal (1998-2000: I, 453).

δεν έχουν ακόμα ανακαλυφθεί, η επινοητικότητα πρέπει να επιτρέπεται και να ενθαρρύνεται. Όσα κληρονομήσαμε δεν είναι τελικοί σταθμοί αλλά μέσα που πρέπει να χρησιμοποιούνται με τόλμη και επινοητικότητα, αναβαθμοί μέσω των οποίων η ανθρωπότητα θα καταφέρει να φτάσει ψηλότερα. Τα ζώα είναι εγκλωβισμένα στην περατότητα ενώ ο άνθρωπος έχει φτειαχτεί για την απειρία. Οι γνώσεις (σε πείσμα των αρχαιολατρών και των σκεπτικιστών) αυξάνονται στη διάρκεια της ιστορίας. Όπως ένας άτομο μαθαίνει περισσότερα στη διάρκεια της ζωής του, έτσι η ανθρωπότητα προοδεύει και τελειοποιεί τις επιστήμες στο πέρασμα των αιώνων. «Οι άνθρωποι είναι σήμερα κατά κάποιον τρόπο στην ίδια κατάσταση που θα βρίσκονταν οι αρχαίοι φιλόσοφοι, αν μπορούσαν να γεράσουν μέχρι σήμερα, προσθέτοντας στις γνώσεις που είχαν τις γνώσεις που θα αποκτούσαν με τις μελέτες τους στο διάστημα τόσων αιώνων. […] Ώστε όλη η σειρά των ανθρώπων, στο πέρασμα τόσων αιώνων, πρέπει να θεωρηθεί σαν ένας και ο αυτός άνθρωπος που υπάρχει πάντοτε και μαθαίνει συνεχώς».[1] Η ανθρωπότητα μοιάζει με έναν παγκόσμιο άνθρωπο που περνά από διαδοχικές ηλικίες: ως παιδί είχε λιγοστές γνώσεις και καχεκτικές επιστήμες, όσο μεγάλωνε συσσώρευε περισσότερες γνώσεις και δεξιότητες και τώρα που έχει φτάσει στην ενηλικίωση σκέφτεται πιο ρωμαλέα και ώριμα από ποτέ. Η φιλοσοφία των αρχαίων ήταν παιδαριώδης διότι εκείνη την εποχή η ανθρωπότητα ήταν άγουρη και επομένως λιγότερη μυαλωμένη. Η νεότερη φιλοσοφία, αντιθέτως, είναι πιο μεστή και εξελιγμένη αφού και η ίδια η ανθρωπότητα είναι πιο ηλικιωμένη.

Εκφράζοντας τη νέα αντίληψη για τον χρόνο, ο παραλληλισμός της ανθρώπινης ιστορία με την ενηλικίωση ενός ατόμου είχε τεράστια επιτυχία. Τα τελευταία 4.000 χρόνια, εκτιμά ο Αρνώ, βλέπουμε «μια αέναη πρόοδο του κόσμου όμοια με την πρόοδο ενός ανθρώπου που βγαίνει από την παιδικότητα και περνά από τα άλλα έτη της ηλικίας».[2] Για τον Φοντενέλ, η ανθρωπότητα στα παιδικά της χρόνια νοιαζόταν κυρίως για τις πιεστικές ανάγκες της ζωής, στη νεότητα (η εποχή που συνηθίζουμε να ονομάζουμε *αρχαιότητα*) διέπρεψε στα έργα της φαντασίας και άρχισε να συλλογίζεται και όταν επιτέλους ανδρώθηκε (η νεότερη εποχή) έμαθε να συλλογίζεται με περισσότερη αρτιότητα και σοφία από ποτέ. Με τη διαφορά ότι μετά την ενηλικίωση ένας άνθρωπος αρχίζει να γερνά και να παρακμάζει ενώ η ανθρωπότητα είναι ένα άτομο που δεν θα γεράσει ποτέ: θα διαθέτει στο διηνεκές τις ικανότητες της νεότητας και θα βελτιώνει αδιάκοπα τις ικανότητες του ενήλικου. Έτσι οι υγιείς ιδέες θα συσσωρεύονται ασταμάτητα.[3] Θα μπορούσε ίσως να αντιτείνει κανείς ότι αυτό το σχήμα δεν επικυρώνεται από τα ιστορικά δεδομένα αφού στη διάρκεια του μεσαίωνα η ανθρωπότητα όχι μόνο δεν ανέπτυξε περαιτέρω τα επιτεύγματα της αρχαιότητας αλλά οπισθοδρόμησε λησμονώντας ή διαστρεβλώνοντας πολλά από αυτά. Ο Τερρασσόν απαντά εδώ ότι η περίοδος του μεσαίωνα

[1] *Πρόλογος στην πραγματεία περί του κενού*, Pascal (1998-2000: I, 456).
[2] *Connaissasnce de Dieu et de soi-même*, κεφ. 5, παρατίθεται στο Bouillier (1868: I, 495).
[3] Βλ. *Παρέκβαση πάνω στους αρχαίους και τους νεότερους*, Fontenelle (1991: 426).

πρέπει να εκληφθεί σαν μια αρρώστια ή ένα ατύχημα στη ζωή ενός ατόμου.[1] Κατά τα άλλα ο Κόσμος γενικά πρέπει να θεωρείται «σαν ένας επιμέρους άνθρωπος που έχει την παιδικότητά του, την εφηβεία του, την ωριμότητά του, και στην ωριμότητά του ο χρόνος τού δίνει όλα τα φώτα της εμπειρίας».[2] Οι μέσοι χρόνοι δεν ήταν παρά μια παρένθεση που δεν μπορεί να διαψεύσει τη γενική εξελικτική πορεία του ανθρώπινου πολιτισμού.

Η νεότερη εποχή αντικαθιστά την απαγόρευση και τη στασιμότητα με την ενθάρρυνση και την πρόοδο. Για τον Μπέικον το σύνθημα των νέων χρόνων είναι *Παρέκει* (*Plus ultra*) σε αντιδιαστολή με την αρχαιότητα που διέταζε *Μη παρέκει* (*Non ultra*).[3] Ενώ οι παλιοί απέτρεπαν τον άνθρωπο θυμίζοντάς του ότι ο κεραυνός είναι αμίμητος (*non imitabile fulmen*), οι νέοι τον παροτρύνουν να μιμηθεί όχι μόνο τον κεραυνό (*imitabile fulmen*) αλλά και το πιο θαυμαστό από όλα τα πράγματα, τον ίδιο τον ουρανό (*imitabile cælum*). Κάτω από τον καινούργιο ουρανό πρέπει να κατοικεί ένας καινούργιος άνθρωπος. Η κληρονομημένη γνώση δεν πρέπει και δεν της αξίζει να εκθειάζεται σαν κάτι άσπιλο, τέλειο και ανυπέρβλητο. Προϊόντος του χρόνου το ανθρώπινο πνεύμα δεν εκπίπτει αλλά προοδεύει, οι τέχνες και οι επιστήμες τελειοποιούνται χάρη σε νέες ανακαλύψεις και εφευρέσεις. Η αλήθεια είναι *κόρη του χρόνου* (veritas filia temporis), φράση που σημαίνει ότι η αλήθεια δεν φανερώθηκε διαμιάς, με τη δημιουργία του κόσμου, αλλά αποκαλύπτεται βαθμηδόν με τη συσσώρευση γνώσεων και εμπειριών. Έτσι οι πρωτοβουλίες δεν πρέπει να καταπνίγονται, η καινοτομία πρέπει να γεννά ελπίδα και όχι φόβο.

Στο ίδιο πνεύμα, ο Γκλάνβιλ δημοσιεύει το 1668 ένα δοκίμιο με τον τίτλο *Παρέκει*[4] όπου καταγράφει τα νεότερα επιτεύγματα των επιστημών (κυρίως της χημείας, της ανατομίας, των μαθηματικών, της αστρονομίας, της οπτικής και της γεωμετρίας) και τα νεωστί εφευρεθέντα επιστημονικά όργανα. Στόχος του είναι να γνωστοποιήσει τις προόδους της γνώσης, να αποδείξει την ανωτερότητα του νεότερου πνεύματος και να παρακινήσει για περισσότερες έρευνες και ανακαλύψεις. Όπως ο Κολόμβος ανακάλυψε μια ολόκληρη ήπειρο πέρα από τις ηράκλειες

---

[1] Βλ. *Η φιλοσοφία εφαρμόσιμη σε όλα τα αντικείμενα του πνεύματος και του λόγου*, Πρόλογος, §2, Terrasson (1754: 13). Σε αυτό το σύγγραμμα, που εκδόθηκε μεταθανάτια με πρόλογο του Ντ' Αλαμπέρ, ο Τερρασσόν θεωρεί ότι η πρόοδος του ανθρώπινου πνεύματος εξαρτάται από έναν αναγκαίο νόμο της φύσης. «Οι Πρόοδοι του ανθρώπινου Πνεύματος στο πέρασμα των Αιώνων που δεν είναι υποταγμένοι στη Βαρβαρότητα ή που δεν είναι υπολείμματα Βαρβαρότητας συγκαταλέγονται στα πράγματα τα τόσο αναγκαία όσο η ανάπτυξη των Δέντρων και των Φυτών. […] Οι Πρόοδοι του ανθρώπινου Πνεύματος στο πέρασμα των Αιώνων είναι επακόλουθο ενός φυσικού Νόμου εντελώς όμοιου με τον Νόμο που κάνει έναν Άνθρωπο να αναπτύσσεται σε εμπειρία και σε σοφία από την παιδικότητά του μέχρι τα γηρατειά· Νόμος που θα κάνει ένα ολόκληρο Έθνος να ξαναπιάσει αυτό το νήμα που διακόπηκε από τις Εισβολές των Βαρβάρων όπως θα έκανε έναν επιμέρους άνθρωπο να ξαναπιάσει το νήμα που διακόπηκε από αρρώστιες ή από άλλα ατυχήματα», στο ίδιο Terrasson (1754: 12-13).

[2] *Κριτική διατριβή πάνω στην Ιλιάδα του Ομήρου*, Πρόλογος, Terrasson (1715, I, xiii).

[3] *Η προαγωγή της μάθησης*, II, Bacon (1989: III, 340), *De dignitate et augmentis scientiarum*, II, κεφ. 10, Bacon (1989: I, 514).

[4] Ο πλήρης τίτλος είναι *Παρέκει ή η Πρόοδος και Προαγωγή της Γνώσης από τις Μέρες του Αριστοτέλη* (*Plus ultra: or the Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle*). Ο Γκλάνβιλ ξαναδούλεψε το δοκίμιο και το δημοσίευσε το 1676 με τον τίτλο *Νεωτερικές βελτιώσεις της χρήσιμης γνώσης* (*Modern Improvement of Useful Knowledge*) στη συλλογή δοκιμίων *Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion*. Βλ. επίσης Δελλής (1998: 59-64).

στήλες, όπου υποτίθεται ότι ήταν γραμμένο το *μη παρέκει* (ne plus ultra),[1] έτσι για τον Άγγλο συγγραφέα η νέα επιστημονική γνώση έχει καθήκον να υπερκεράσει τους φραγμούς της παράδοσης για να προσφέρει στην ανθρωπότητα περισσότερη γνώση και ευημερία. Η πρώτες φράσεις του δοκιμίου συνοψίζουν το πνεύμα ολόκληρου του κειμένου αλλά και της εποχής. «Παρά τη λίγη Επιστήμη που συνθέτει ο Κόσμος των Βιβλίων, πρέπει να ομολογηθεί από τους σκεπτόμενους Ανθρώπους ότι η Γνώση είναι ικανή για πολύ μεγαλύτερα Ύψη και Βελτιώσεις από αυτά στα οποία έφτασε μέχρι τώρα και ότι τίποτα δεν περιόρισε την Αύξησή της και δεν παρακώλυσε περισσότερο τη Βελτίωσή της από μια υπερβολική, δεισιδαίμονα Γνώμη για τον *Αριστοτέλη* και τους *Αρχαίους* σύμφωνα με την οποία υποτίθεται ότι τα Βιβλία τους είναι το *Μη Παρέκει* της Μάθησης και ότι λίγα ή τίποτα δεν μπορεί να προστεθεί στις ανακαλύψεις τους. Έτσι μπήκε φραγμός στην Έρευνα και οι Άνθρωποι αρκέστηκαν να μελετούν τα Γραπτά των *Αρχαίων* και να τσακώνονται για τις Γνώμες τους χωρίς να προσέχουν πολύ το μεγάλο Βιβλίο της Φύσης ή να κάνουν περισσότερες Προσπάθειες για περαιτέρω εξοικείωση με αυτήν».[2] Τρεις θεμελιώδεις ιδέες διατυπώνονται σε αυτό απόσπασμα: **α.** Οι αρχαίοι δεν ανακάλυψαν τα πάντα και δεν πρέπει να θεωρούνται ανώτεροι από τους νεότερους. **β.** Η γνώση μπορεί να προοδεύσει απεριόριστα. **γ.** Η αληθινή επιστήμη δεν βρίσκεται στα βιβλία αλλά στον ίδιο τον κόσμο. Οι «Νεότεροι ελεύθεροι Φιλόσοφοι» (Modern free Philosophers),[3] όπως τους αποκαλεί ο Γκλάνβιλ, δεν δέχονται πως η φύση έδωσε όλα τα χαρίσματα σε μια εποχή ή πως δεν απομένει τίποτα πια να ανακαλύψουμε. Αναγνωρίζουν την ευφυΐα των Αρχαίων και τη χρησιμότητα των θεωριών τους αλλά δεν ανέχονται τη δεσποτεία κανενός. Είναι πλέον καιρός να παραγκωνιστεί η παλιά φιλοσοφία των σχολαστικών, που δεν είναι παρά ένας λαβύρινθος από λόγια και άγονες συζητήσεις χωρίς χειροπιαστό αποτέλεσμα. Διαθέτοντας περισσότερες γνώσεις και καλύτερα επιστημονικά όργανα, οι σύγχρονοι οφείλουν να προαγάγουν τη νέα πειραματική φιλοσοφία που αποδεικνύει τη χρησιμότητά της με έργα και όχι με λόγια.

[1] Η εικόνα έχει παρθεί από το *Νέο όργανο* στην προμετωπίδα του οποίου απεικονίζεται ένα πλοίο που ανοίγεται στο πέλαγος αφήνοντας πίσω του δύο στήλες. Κάτω από το χαρακτικό αναγράφεται «πολλοί θα διέλθουν και η γνώση θα αυξηθεί» (multi pertransibunt et augebitur scientia), περικοπή που προέρχεται από τον προφήτη Δανιήλ, ΙΒ΄, 4. Ο Μπέικον (Bacon, 1989: I, 514) δίνει την ερμηνεία ότι ήταν γραφτό ο περίπλους της Γης και η αύξηση της γνώσης να συντελεστούν τον ίδιο αιώνα. Πάντως το ελληνικό κείμενο της προφητείας (ἕως διδαχθῶσι πολλοὶ καὶ πληθυνθῇ ἡ γνῶσις) δεν κάνει λόγο για διέλευση.

[2] Glanvill (1676: Essay III, σ. 1). Πρβλ. στο ίδιο σσ. 47-56 καθώς και Essay I, σ. 25-28. Βλ. επίσης, *Επιστημονικός σκεπτικισμός*, κεφ. 17, Glanvill (1885: 115-124).

[3] Glanvill (1676: Essay III, σ. 47).

### 5.3. Νομιμοποιώντας τον νεωτερισμό

Οι νεωτεριστές της πρώιμης νεότερης εποχής αγωνίζονται να νομιμοποιήσουν την καινοτομία στη συνείδηση ενός κόσμου που είχε μάθει να φοβάται το καινούργιο και να το συναρτά με το ψέμα, την αίρεση, την αλαζονεία και την κοινωνική αναταραχή. Προς τούτο, προσπαθούν να αποσυνδέσουν την αλήθεια από την αυθεντία και την αξία από την παλαιότητα αποδεικνύοντας ότι η αλήθεια δεν απορρέει από την αυθεντία και η παλαιότητα δεν συνιστά εχέγγυο της αξίας. Για να εξουδετερώσουν τα επιχειρήματα των συντηρητικών, χρησιμοποιούν ποικίλες τεχνικές που είναι τόσο πιο αποτελεσματικές όσο οικειοποιούνταν τα παραδοσιακά αξιώματα για να καταλήξουν όμως σε αντίθετα συμπεράσματα. Για παράδειγμα, μια νέα θεωρία ήταν ύποπτη επειδή ακριβώς ήταν νέα, αλλά οι εισηγητές της μπορούσαν να της προσδώσουν παλαιότητα, και άρα κύρος, τονίζοντας τη διαχρονικότητα της αλήθειας. Αυτό το τέχνασμα στηρίζεται στον εξής συλλογισμό: εφόσον η ίδια η αλήθεια δεν έχει ηλικία αλλά είναι αιώνια, και με αυτή την έννοια πανάρχαια, μια αληθινή θεωρία, όσο κι αν παρουσιάζεται ως νέα, πρέπει να λογαριάζεται ως αρχαία.

Από αυτή την οπτική γωνία, δεν υπάρχουν καινούργιες αλήθειες παρά μόνο αιώνιες αλήθειες που παλιότερα ήταν άγνωστες. Έτσι όποιος διατυπώνει μια νέα αλήθεια δεν εφευρίσκει αλλά αποκαλύπτει, δεν προτείνει νεωτερισμούς αλλά μεθερμηνεύει το αιώνιο. «Υποσχέθηκα», σημειώνει ο Σορέλ, «να δώσω καινούργια πράγματα, αλλά είναι αλήθειες που ήταν άγνωστες μέχρι τώρα στις οποίες δίνουμε τον τίτλο του νεωτερισμού σε σχέση με μας παρότι μπορούμε να τις εκλάβουμε για αρχαιότατες, αφού η αλήθεια είναι αιώνια και παραμένει πάντοτε ίδια, είτε τη γνωρίζουμε είτε δεν τη γνωρίζουμε».[1] Η αλήθεια, που στα ανθρώπινα μάτια εμφανίζεται σαν νεωτερισμός, είναι στην πραγματικότητα μια ψηφίδα της αιωνιότητας και ως εκ τούτου της αρχαιότητας. Ο Πασκάλ συμφωνεί ότι η αλήθεια του Λόγου είναι άχρονη: «όση δύναμη τέλος πάντων και αν έχει αυτή η Αρχαιότητα, η αλήθεια πρέπει πάντα να έχει το πλεονέκτημα, όσο κι αν ανακαλύφθηκε πρόσφατα, αφού είναι πάντοτε πιο αρχαία από όλες τις γνώμες που είχαμε για αυτήν».[2] Ο Ροώ προσφεύγει στο ίδιο επιχείρημα στην προσπάθειά του να απενοχοποιήσει τον νεωτερισμό. Η φιλοσοφία, διαβεβαιώνει, προόδευσε κατά την αρχαιότητα επειδή οι άνθρωποι της εποχής όχι μόνο δεν αποδοκίμαζαν τον νεωτερισμό αλλά επιβράβευαν την ευστροφία, ενθάρρυναν τις καινούργιες ανακαλύψεις και έστηναν ανδριάντες για να τιμήσουν τη συνεισφορά των μεγάλων εφευρετών. Αυτή η στάση μοιάζει να αφυπνίζεται, οι Τέχνες και οι Επιστήμες ευνοούνται και πάλι παρόλο που η μακροχρόνια ύπνωση έθισε τόσο πολύ τους ερευνητές των φυσικών πραγμάτων στο να αρκούνται στα θέσφατα της αυθεντίας ώστε «αρκεί

[1] Sorel (1634: 404-405).
[2] *Πρόλογος στην πραγματεία περί του κενού,* Pascal (1998-2000: I, 458).

να τους προτείνει κανείς ένα καινούργιο πράγμα για να γίνει μισητό και το πράγμα και το πρόσωπο».[1] Στην πραγματικότητα ο νεωτερισμός δεν είναι απορριπτέος και οι καινούργιες αλήθειες δεν είναι καινούργια κατασκευάσματα. «Διότι αν ένα πράγμα είναι αληθινό, δεν θα μπορούσε να είναι καινούργιο αφού δεν υπάρχει τίποτα τόσο αρχαίο όσο η αλήθεια. Και μόνο η αποκάλυψη της πλάνης που της αντιτίθεται μπορούμε να πούμε ότι είναι καινούργια. Εξαιτίας του ότι δεν διακρίνουν καλά αυτά τα δύο πράγματα, βλέπουμε ενίοτε ορισμένους ανθρώπους να κραυγάζουν γελοιωδώς ότι γκρεμίζουμε τη Φύση ενώ δεν κάνουμε παρά να γκρεμίζουμε μια ψευδή γνώμη που έχει γίνει προκατάληψη».[2] Επομένως, ο νεωτερισμός δεν είναι αφ' εαυτού επικίνδυνος. Οι πλάνες δεν πρέπει να διαιωνίζονται μόνο και μόνο επειδή αποτελούν στοιχεία της παράδοσης και η αλήθεια δεν πρέπει να καταπνίγεται με το πρόσχημα ότι είναι καινούργια.

Επιπλέον, οι νεωτεριστές αμφισβητούν την αρχαιότητα της αρχαιότητας αναπαράγοντας το επιχείρημα *αρχαιότητα του αιώνα, νεότητα του κόσμου* (antiquitas sæculi, juventus mundi), επιχείρημα που διαδόθηκε από τον Μπέικον. Αντιστρέφοντας τους όρους, ο Άγγλος φιλόσοφος διατείνεται πως, αν σκεφτούμε προσεκτικά, θα πρέπει να θεωρήσουμε τους αρχαίους ως νέους και ανώριμους και τους νέους ως παλιούς και σοφούς. Δέχεται, κατά παραχώρηση, τη σύζευξη της σοφίας με την παλαιότητα αλλά, αναρωτιέται, πότε ήταν ο κόσμος παλιότερος, πριν 2.000 χρόνια ή τώρα; Ασφαλώς τώρα! Διότι είναι πιο ηλικιωμένος κατά 2.000 χρόνια. Η αρχαία εποχή είναι μεν παλιά και γέρικη σε σχέση με μας αλλά καινούργια και νεαρή σε σχέση με τον ίδιο τον κόσμο. Στην αρχαιότητα το σύμπαν ήταν πιο νέο και η ίδια η ανθρωπότητα βρισκόταν σε νηπιακή ηλικία. Επομένως τότε το πνεύμα της ήταν παιδιάστικο και ανώριμο ενώ τώρα που είναι πιο ηλικιωμένη έχει γίνει πιο ώριμη και συνεπώς πιο σοφή. Άρα δεν πρέπει να αναζητάμε τη σοφία στις απαρχές των αιώνων. Οι αρχαίοι ήταν νέοι. Οι αληθινοί αρχαίοι είμαστε εμείς![3]

Το παραπάνω επιχείρημα είχε τεράστια απήχηση επειδή αντιστρέφει έξυπνα την παραδοσιακή επιχειρηματολογία, χτυπά τους συντηρητικούς με τα ίδια τους τα όπλα, αλλοιώνει την ταυτότητα της αρχαιότητας και εξυπηρετεί την απογύμνωση των προνομίων της. Έτσι ο Λα Μοτ λε Βαγέ παρατηρεί με πονηριά και χαιρέκακη ειρωνεία: «ίσως είναι ακραία άγνοια να καταδικάζεις σαν καινούργια οποιαδήποτε γνώμη αφού τίποτα δεν είναι καινούργιο στο τερπνό φως του ήλιου, *οὐδὲν καινὸν ὑπὸ τὸν ἥλιον*, αφού δεν μπορούμε να πούμε τίποτα που να μην

[1] Rohault (1696: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμιση).

[2] Rohault (1696: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμιση).

[3] «Για την αρχαιότητα όμως, η γνώμη που οι άνθρωποι τρέφουν για αυτήν είναι εντελώς πρόχειρη και μετά βίας ανταποκρίνεται σε αυτή τη λέξη. Ως αρχαιότητα πράγματι πρέπει να λαμβάνουμε το γήρας και τη μεγάλη ηλικία του κόσμου· που πρέπει να αποδοθούν στον δικό μας καιρό και όχι στη νεαρή ηλικία του κόσμου, όπως ήταν αυτός στους αρχαίους. Εκείνη η ηλικία, πράγματι, είναι αρχαία και μεγαλύτερη σε σχέση με μας αλλά σε σχέση με την ηλικία του κόσμου ήταν νεαρή και μικρότερη», *Νέο όργανο*, I, 84, Bacon (1989: I, 190) και (1994: 92-93). «*Antiquitas sæculi juventus mundi*. Τούτοι οι καιροί είναι οι αρχαίοι, όταν ο κόσμος είναι αρχαίος, και όχι εκείνοι που τους λογαριάζουμε αρχαίους *ordine retrogrado*, μετρώντας προς τα πίσω σε σχέση με μας», *Η προαγωγή της μάθησης*, I, 5, §1, Bacon (1996: 145). Πρβλ. Glanvill (1676: Δοκίμιο I, σ. 26) και Glanvill (1885: 119).

έχει ειπωθεί ήδη και αφού ό,τι είναι καινούργιο σε σχέση με μας είναι παλιό μέσα στον μέγα Κόσμο και σε σχέση με την Αιωνιότητα».[1] Αν όλα έχουν υπάρξει ήδη, τότε δεν υπάρχει φόβος να καινοτομήσει κανείς. Αν όλα έχουν ειπωθεί ήδη, κανείς δεν μπορεί να αρθρώσει κάτι καινούργιο και ως εκ τούτου δεν πρέπει να κατηγορούνται οι νεωτεριστές για αυτό το παράπτωμα. Αν το νέο σε σχέση με τον άνθρωπο είναι παλιό σε σχέση με τον κόσμο, τότε είναι προπέτεια και αλαζονεία να καταδικάζεις τον νεωτερισμό και τις γνώμες που μοιάζουν παράδοξες ή αποκλίνουν από τον κοινό Νου.

Ο Γουίλκινς επαναλαμβάνει στο ίδιο μοτίβο: «η αρχαιότητα συνίσταται στη γέρικη ηλικία του κόσμου, όχι στη νεότητά του […] εμείς είμαστε οι πατέρες και έχουμε περισσότερη αυθεντία από τις προηγούμενες εποχές διότι έχουμε το πλεονέκτημα περισσότερου χρόνου από ό,τι εκείνοι και η αλήθεια (λέμε) είναι κόρη του χρόνου».[2] Ο Χομπς ενώνει τη φωνή του με τους προηγούμενους: «εάν θέλουμε να υποκλιθούμε στην ηλικία, το παρόν είναι πιο ηλικιωμένο».[3] Ο Πασκάλ επαυξάνει: «εκείνοι που ονομάζουμε αρχαίους ήταν στην πραγματικότητα καινούργιοι στα πάντα και αποτελούσαν την παιδική ηλικία του ανθρώπινου γένους· και καθώς προσθέσαμε στη γνώση τους την πείρα των κατοπινών αιώνων, μπορούμε να βρούμε σε μας την αρχαιότητα που σεβόμαστε στους άλλους».[4] Ο Μαλμπράνς στηλιτεύει με τη βοήθεια του ίδιου επιχειρήματος την ιδέα ότι ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης ήταν αλάνθαστοι: «ο Λόγος θέλει αντιθέτως να τους κρίνουμε πιο αμαθείς από τους νέους Φιλοσόφους αφού, στην εποχή που ζούμε, ο κόσμος είναι πιο γέρικος κατά δύο χιλιάδες χρόνια και έχει περισσότερη πείρα από ό,τι τον καιρό του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, όπως είπαμε ήδη, και οι νέοι Φιλόσοφοι μπορούν να μάθουν όλες τις αλήθειες που μας άφησαν οι αρχαίοι και να βρουν ακόμα πολλές άλλες».[5] Έτσι ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης δεν είναι οι αιώνιοι δάσκαλοι του ανθρώπινου γένους αλλά δύο ξεπερασμένοι σοφοί που ζούσαν σε μια εποχή αμαθέστατη σε σχέση με τη δική μας. «Στην εποχή που ζούμε ο κόσμος είναι πιο ηλικιωμένος κατά δύο χιλιάδες χρόνια, έχει περισσότερη πείρα, πρέπει να είναι πιο φωτισμένος· τα γηρατειά του κόσμου και η πείρα αποκαλύπτουν την αλήθεια».[6] Ο Περρώ, περιγράφοντας την πορεία της ανθρωπότητας από τη βρεφική ηλικία στην εφηβεία και ακολούθως στην ωριμότητα, αναρωτιέται: «δεν πρέπει λοιπόν να αντιμετωπιστούν οι

---

[1] *Μικρή σκεπτικιστική πραγματεία πάνω σε αυτόν τον κοινό τρόπο του λέγειν, Δεν έχεις τον κοινό νου* (*Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler, N'avoir pas le sens commun*), La Mothe le Vair (1756-1759: V-2, 142-143). Ο ίδιος σημειώνει στον *Διάλογο περί ισχυρογνωμοσύνης*, «Για τους μεν οι αυθεντίες είναι λόγοι, για τους δε μόνο ο λόγος έχει αυθεντία. Ορισμένοι σέβονται τους αρχαίους, αφήνονται να οδηγηθούν σαν παιδάκια από το χέρι των μπαμπάδων τους, άλλοι υποστηρίζουν ότι από τη στιγμή που οι προκάτοχοί τους ήταν στη νεότητα του κόσμου, αν υπάρχει, εκείνοι που ζουν σήμερα είναι στ' αλήθεια οι αρχαίοι και πρέπει συνεπώς να είναι οι πιο αξιοθώρητοι», La Mothe le Vair (1988: 377).

[2] *Η ανακάλυψη ενός νέου κόσμου*, II, πρότ. 1, Wilkins (1802: I, 138).

[3] *Λεβιάθαν* (1989: Β΄, 335).

[4] *Πρόλογος στην πραγματεία περί του κενού*, Pascal (1998-2000: I, 456-457).

[5] *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο II, μέρος 2, κεφ. 5, Malebranche (1962: I, 294).

[6] *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο II, μέρος 2, κεφ. 3, §2, Malebranche (1962: I, 283).

προπάτορές μας σαν παιδιά και εμείς σαν γέροι και αληθινοί αρχαίοι του κόσμου;»[1] Ο χρόνος δεν χαρίζει την αυθεντία, τη σοφία, την πείρα και την παλαιότητα στους πρώτους κατοίκους του κόσμου αλλά στους τελευταίους.

Όλη αυτή η συγχορδία υπέρ της παλαιότητας της αλήθειας και υπέρ της αρχαιότητας της νεότερης εποχής ενορχηστρώνεται από στοχαστές που πίστεψαν στην πρόοδο της γνώσης και προσπάθησαν, ενάντια στην τροχοπέδη της αυθεντίας, να απενοχοποιήσουν τον νεωτερισμό και να κατοχυρώσουν τη δυνατότητα του χρόνου να πλάθει νέες εποχές και του ανθρώπου να πλάθει νέες αλήθειες. Αν διεκδίκησαν για τον εαυτό τους την παλαιότητα και την αρχαιότητα, από την οποία αντλούσε το κύρος της η παράδοση, ήταν για να εγκαθιδρύσουν στη θέση της το καινούργιο και, πολύ περισσότερο, την *αναζήτηση* του καινούργιου. Για να επιτύχουν τη φιλοσοφική και πολιτική αναγνώριση αυτού του δικαιώματος, επιχείρησαν έναν μείζονα μετασχηματισμό του περιεχομένου και της αλληλοσύνδεσης θεμελιακών ιδεών προκειμένου να αποσπάσουν την έννοια της αλήθειας από τον εναγκαλισμό της αυθεντίας και της παράδοσης. Η παλιά αλήθεια της αυθεντίας έγινε η άχρονη αλήθεια του Λόγου για να υπηρετηθεί η νέα αλήθεια της ανακαίνισης. Οι νέοι έγιναν αρχαίοι για να μπορούν να είναι νεότεροι. Τη θέση της ανθρωπότητας που παρακμάζει πήρε η ανθρωπότητα που ωριμάζει και σιγά-σιγά στη θέση του χρόνου που φθείρει ανέτειλε ο χρόνος που δημιουργεί.

### 5.4. Συντηρητικές αντιστάσεις

Δεν ήταν άκοπο ή ανέξοδο για το νεωτεριστικό πνεύμα να υπερνικήσει τις αντιστάσεις της αυθεντίας καθώς τα εμπόδια δεν ήταν μόνο διανοητικά αλλά και κοινωνικοπολιτικά. Η Ευρώπη της πρώιμης νεότερης εποχής ταλανιζόταν από θεολογικές και θρησκευτικές έριδες. Οι διαφωνίες της Μεταρρύθμισης οδήγησαν σε κοινωνικοπολιτικές ταραχές και στρατιωτικές συγκρούσεις που με τη σειρά τους προκάλεσαν άγριες σφαγές και τεράστιες καταστροφές. Στην Αγγλία, η αμφιταλάντευση μεταξύ καθολικισμού και μεταρρύθμισης, σε συνάρτηση με τη βασιλική διαδοχή, συνοδεύτηκε από διώξεις και εκτελέσεις, η Γαλλία σπαράχθηκε από τον εμφύλιο ανάμεσα στους ουγενότους μεταρρυθμιστές και τους πιστούς ρωμαιοκαθολικούς,[2] ενώ

[1] Παραλληλισμός των αρχαίων και των νεότερων, διάλογος Ι, παρατίθεται στο Bouillier (1868: Ι, 497).

[2] «Είδαμε όλα τα μέρη της Γαλλίας σε σύγχυση, σχεδόν χωρίς δικαιοσύνη, νόμους και αξιωματούχους, συγγενείς οπλισμένους ενάντια σε συγγενείς, γείτονες ενάντια σε γείτονες, πολίτες ενάντια σε πολίτες, Γάλλους ενάντια σε Γάλλους που αναγνωρίζουν τον ίδιο Βασιλιά, είναι αναθρεμμένοι με τα ίδια ήθη, χρησιμοποιούν τους ίδιους νόμους και την ίδια γλώσσα. Είδαμε μάχες και εχθροπραξίες, πόλεις πολιορκημένες, αλωμένες και ρημαγμένες, σπίτια λεηλατημένα, ναούς κατεδαφισμένους, μνήματα ερειπωμένα, ποτάμια κοκκινισμένα από ανθρώπινο αίμα, δρόμους και χωράφια σκεπασμένα από ανθρώπους σφαγμένους βάναυσα». *Θεώρηση πάνω στη γαλλική και την παγκόσμια ιστορία αυτού του καιρού*, Le Roy (1568β: 3r). Πρβλ. *Περί των ταραχών και των διενέξεων που συμβαίνουν στους ανθρώπους από την ποικιλομορφία των Θρησκειών*, Le Roy (1568γ). Σε πολλά ποιήματά του, ο Ρονσάρ θρηνολογεί

οι καλβινιστικές επαρχίες των Κάτω Χωρών χρειάστηκαν 80 χρόνια πολεμικών συγκρούσεων για να αποτινάξουν τον ζυγό της ρωμαιοκαθολικής Ισπανίας. Από το 1618 μέχρι το 1648, ολόκληρη η δυτική Ευρώπη γλίστρησε στον τριακονταετή πόλεμο που ξεκίνησε ως σύρραξη μεταξύ ρωμαιοκαθολικών και προτεσταντών εμπλέκοντας στη συνέχεια σχεδόν όλες τις μεγάλες δυνάμεις της εποχής. Οι εκατέρωθεν βαναυσότητες προκάλεσαν βαρύτατες απώλειες σε ανθρώπινες ζωές και περιουσίες, ιδίως στα γερμανικά κρατίδια που υπήρξαν η κεντρική σκηνή των επιχειρήσεων. Τελικά, η μεταρρυθμιστική αίρεση κατάφερε να κερδίσει μεγάλες μάζες του πληθυσμού κατακερματίζοντας τη δυτική χριστιανοσύνη ενώ από τον κεντρικό μεταρρυθμιστικό κορμό ξεφύτρωσαν πλείστα ριζοσπαστικά παρακλάδια που διαφώνησαν με τους διαφωνούντες, προκαλώντας φρίκη στους καθολικούς και απόγνωση στους μετριοπαθείς προτεστάντες.

Οι πόλεμοι και οι ταραχές είχαν σαν συνέπεια την παρόξυνση της καχυποψίας απέναντι σε οποιονδήποτε νεωτερισμό, ειδικά σε θρησκευτικά θέματα. «Αφού λοιπόν όλοι οι νεωτερισμοί στο δημόσιο κράτος είναι προς αποφυγή, στο μέτρο του δυνατού, δεν υπάρχει πιο επικίνδυνος νεωτερισμός από εκείνον που γίνεται στη θρησκεία, για την οποία οι άνθρωποι μάχονται πιο σκληρά από ό,τι για τη ζωή τους. Γι' αυτό οι σοφοί του κόσμου αντιστάθηκαν πάρα πολύ σε αυτούς [τους νεωτερισμούς] εκτιμώντας ότι η αλλαγή θρησκείας θα έφερνε οπωσδήποτε αλλαγή κράτους».[1] Οι συντηρητικοί, που εκτός από τη Μεταρρύθμιση είχαν να αντιμετωπίσουν την ενδυνάμωση του ντεϊσμού, του σκεπτικισμού και της ελευθεροφροσύνης, υπέδειξαν τον νεωτερισμό ως υπεύθυνο για τις έριδες και τις συμφορές στην Ευρώπης. Οικτίροντας τις πολλές και σκληρές συγκρούσεις που προκλήθηκαν από τις καινούργιες θρησκευτικές ιδέες,

---

για τα δεινά της Γαλλίας εξαιτίας των θρησκευτικών πολέμων και στηλιτεύει τη Μεταρρύθμιση, βλ. Ronsard (1950: II, 544-633). Στους *Λόγους για τις αθλιότητες αυτού του καιρού* στιχουργεί:

> […] Ce monstre arme le fils contre son propre pere
> Le frere factieux s'arme contre son frere
> La sœur contre la sœur, et les cousins germains
> Au sang de leurs cousins veulent tremper leurs mains;
> L'oncle hait son nepveu, le serviteur son maistre;
> La femme ne veut plus son mary recognoistre;
> Les enfants sans raison disputent de la foy,
> Et tout à l'abandon va sans ordre et sans loi. [...]
> Morte est l'autorité; chacun vit en sa guise;
> Au vice desreiglé la licence est premise;
> Le desir, l'avarice et l'erreur insensé
> Ont sans dessus dessous le monde renversé
> Ont fait les lieux sacrez une horrible voirie
> Une grange, une estable et une porcherie,
> Si bien que Dieu n'est seur en sa propre maison;
> Au Ciel est revolée et Justice et Raison,
> Et en leur place, helas! regne le brigandage,
> La force, le harnois, le sang et le carnage
> Tout va de pis en pis; […]

*Discours des misères de ce temps*, Ronsard (1950: II, 548). Πρβλ. *Έκκληση στον λαό της Γαλλίας* (*Remonstrance au people de France*), Ronsard (1950: II, 581).

[1] *Περί των ταραχών και των διενέξεων που συμβαίνουν στους ανθρώπους από την ποικιλομορφία των Θρησκειών*, Le Roy (1568γ: 7v).

κατήγγειλαν την καινοτομία και το ξεστράτισμα από τα πατροπαράδοτα δόγματα, προειδοποίησαν ότι η αποθράσυνση των κάθε λογής διαφωνούντων θα προκαλούσε χειρότερα δεινά και διακήρυξαν ότι για να αποκατασταθεί η ειρήνη στην εκκλησία και την κοινωνία έπρεπε να παταχθεί η διανοητική παρέκκλιση. Πολλοί διανοούμενοι πείστηκαν ότι η αποφυγή των συγκρούσεων απαιτεί την καταστολή των νέων ιδεών, όχι μόνο των θρησκευτικών αλλά και των φιλοσοφικών: αν η θρησκεία εξαρτάται από τη θεολογία και η θεολογία από τη φιλοσοφία, η αποσόβηση των θρησκευτικών ταραχών θα μπορούσε να επιτευχθεί με απαγόρευση των φιλοσοφικών διαφωνιών. Θα δούμε αμέσως πώς εκφράζονται αυτές οι ιδέες από πέντε θεολόγους, τον Καμύ, τον Γκαράς, τον Υβ ντε Παρί, τον Ραπέν και τον Μποσσυέ.

Ο επίσκοπος Ζαν-Πιερ Καμύ (Jean-Pierre Camus, 1584-1652) παραδέχεται τα θέλγητρα του νεωτερισμού αλλά προειδοποιεί για τις φρικτές του συνέπειες.[1] Φαίνεται πως όλοι οι άνθρωποι έχουν την «ατέλεια» να λαχταρούν νέα πράγματα. Τα καινούργια τραγούδια φαίνονται πιο όμορφα από τα παλιά. Οι καινούργιες ειδήσεις παραγκωνίζουν με ευκολία τις παλιές, Τα θαυμαστά ουράνια σώματα που περιφέρονται μέρα και νύχτα πάνω από τη Γη δεν μας κάνουν καμιά εντύπωση επειδή είναι παλιά και συνηθισμένα ενώ, αν εμφανιστεί κανένας ασήμαντος κομήτης, δεν υπάρχει άνθρωπος που να μη χαζεύει τον ουρανό και να μη ρωτά για να μάθει κάθε σχετική λεπτομέρεια. Ιδού το λάθος μας! Δεν καταλαβαίνουμε ότι το νέο και σπάνιο δεν είναι καλύτερο από το παλιό και συνηθισμένο, προδίδουμε το διαχρονικό για να απολαύσουμε το εφήμερο, δεν θαυμάζουμε τα μεγάλα αλλά τα καινούργια. «Βλάκα και αμαθή όχλε! Φουκαράδες ηλίθιοι που δεν θαυμάζετε παρά τους νεωτερισμούς! Πόσο πιο θαυμαστή είναι η περιφορά που κάνει ο ήλιος κάθε μέρα πάνω από τα κεφάλια σας, που είναι η κανονική κίνησή του, και η εξαίσια, με την οποία σας φέρνει τις διάφορες εποχές διατηρώντας τη γη σε καλή θερμοκρασία και χίλια άλλα θαυμαστά αποτελέσματα που παράγει!»[2] Ο λαός, όντας άστατος, αστοιχείωτος και επιπόλαιος, την παθαίνει με τον ίδιο τρόπο στα θρησκευτικά πράγματα. Αποστρέφει το βλέμμα από τον λαμπρό ήλιο της εκκλησίας για να παρακολουθήσει το πεφταστέρι μιας σέκτας. Ανίκανος να εκτιμήσει το μεγαλείο της παράδοσης, παρασύρεται από τους ψευτοπροφήτες του προτεσταντισμού που κάνουν σαν τρελοί για νεωτερισμούς περιφρονώντας την καθαγιασμένη παράδοση των πατέρων και τα ιερά θέσμια της Εκκλησίας. Διαφωνώντας με όλους και με όλα, ακόμα και με τον εαυτό τους, αλλάζουν γνώμη στην πρώτη ευκαιρία, πρόθυμοι να ασπαστούν οποιοδήποτε καινούργιο εφεύρημα τους γυαλίσει στο μάτι. Είναι μια νέα Βαβέλ! Ποιος δεν βλέπει ότι αυτή η ξέφρενη επιθυμία για καινοτομίες οδηγεί στην άβυσσο της πλάνης;[3] Όσοι

[1] Βλ. *Ανάλεκτα*, βιβλίο IV, κεφ. 11, *Περί του Νεωτερισμού* (*De la nouveauté*), Camus (1609α: 289α-293β).

[2] *Περί του Νεωτερισμού*, Camus (1609α: 291α).

[3] Οι προτεστάντες αντέτειναν ότι δεν νεωτερίζουν αλλά ανακαινίζουν, δεν παίρνουν καινούργιους δρόμους αλλά επιστρέφουν στον παλιό, δεν αλλοιώνουν τη χριστιανική πίστη αλλά της ξαναδίνουν την αρχική γνησιότητα που καταστράφηκε από τις πλάνες και τις δεισιδαιμονίες του παπισμού. Ο Χάκσπαν εξηγεί. «Το να νεωτερίζεις [novare] και το να ανακαινίζεις [renovare] διαφέρουν. Το να νεωτερίζεις είναι να εισάγεις νέα πράγματα που πριν ήταν

ξεστρατίζουν από τη βασιλική οδό περιπλανιούνται για λίγο καιρό σε σκοτεινά μονοπάτια μέχρι να τσακιστούν τελικά στα βράχια ή να πνιγούν σε κανένα χείμαρρο. Ο νεωτερισμός είναι το δόλωμα που κάνει τους αφελείς να καταπιούν το αγκίστρι της καταστροφής. «Μάγε νεωτερισμέ! Δεν έχεις τίποτα όμορφο και αψευδές παρά μόνο τη φλούδα, μέσα δεν υπάρχει παρά αθλιότητα, βρωμιά, μόλυνση».[1]

Ο Λόγος δεν πρέπει να παραγκωνίζει ή να υποσκελίζει την Αυθεντία.[2] Είναι ανερμάτιστος, προπετής, ανεύθυνος, διασπείρει εξωφρενικές σοφιστείες, κακοποιεί βάναυσα την αλήθεια. Είναι μια δίκοπη λεπίδα ικανή να προασπίσει την πιο αγνή ευσέβεια αλλά και το πιο αποτρόπαιο έγκλημα. Η Αυθεντία, αντιθέτως, είναι πιο ασφαλής και πιο αξιόπιστη. Όλες οι επιστήμες έχουν τον εντεταλμένο οδηγό τους: η γραμματική και η ρητορική τον Κικέρωνα, η φιλοσοφία τον Αριστοτέλη, η ιατρική τον Ιπποκράτη και τον Γαληνό, τα μαθηματικά τον Ευκλείδη και τον Πτολεμαίο, η νομική τους Κώδικες, η θεολογία, η «βασίλισσα των Επιστημών», την Αγία Γραφή, τις ιερές Συνόδους και τους Πατέρες της Εκκλησίας. Μόνο οι αιρετικοί δεν δέχονται καμιά αυθεντία, πέρα, δήθεν, από τη Βίβλο. Μόνο αυτοί αξιώνουν να συλλογίζονται μόνοι τους, δηλαδή σύμφωνα με το κάλπικο γούστο και την παράταιρη φαντασία τους. Όταν συζητάς μαζί τους γλωσσοκοπούν ακατάσχετα και σε ζαλίζουν με τα «κατ' εμέ…», «εγώ νομίζω…», «εγώ πιστεύω…», «εγώ το καταλαβαίνω έτσι…». Ο Ρωμαιοκαθολικός αντιθέτως δεν κάνει ιδιωτικές ερμηνείες, είναι δεμένος με την Εκκλησία του και έχει πάντα στο στόμα τα ρητά των Πατέρων και τις εγκεκριμένες αποφάσεις των ιερών Συνόδων. Καθένας, είτε μορφωμένος είτε αμόρφωτος, μπορεί να σκαρφιστεί συλλογισμούς και επιχειρήματα αλλά μόνο οι επαΐοντες, όσοι έχουν εντρυφήσει στα καλά βιβλία, είναι ικανοί να σκεφτούν και να μιλήσουν με βάση την Αυθεντία. Όλοι γεννιόμαστε παρλαδόροι, λίγοι γίνονται ειδήμονες. Ο Λόγος που δεν εδράζεται σε γραπτά τεκμήρια είναι καθαρή αυθαιρεσία. «Αν ένας Φιλόσοφος δεν έχει τον Αριστοτέλη του στο χέρι, ένας Γιατρός τον Ιπποκράτη του και τον Γαληνό του, ποιος θα πιστέψει

---

εντελώς άγνωστα και ασυνήθιστα. Το να ανακαινίζεις είναι να αποκαθιστάς στην προτεραία στιλπνότητα και κατάσταση αρχαία πράγματα που κατέρρευσαν από τα αδικήματα του χρόνου και την αμέλεια των ανθρώπων. Αν κάτι που παραχώθηκε από χώμα και λάσπη λόγω των προσχώσεων των νερών καθαριστεί από τις λάσπες, θα φανεί καινούργιο, ενώ στην πραγματικότητα είναι αρχαίο. Έτσι ο Λούθηρος καθάρισε τις Αποστολικές διδαχές τις σχεδόν παραχωμένες από τις βρωμιές των ανθρώπινων παραδόσεων και των δεισιδαιμονιών και με κανένα τρόπο δεν έθεσε την Εκκλησία σε καινούργιες ατραπούς. Μια λαμπάδα που καθαρίζουμε το φυτίλι της με το κατάλληλο εργαλείο φαίνεται να βγάζει καινούργιο φως ενώ είναι η ίδια λαμπάδα, μόνο που λάμπει πιο καθαρά. Έτσι ο Λούθηρος αφαίρεσε τις καπνιές και τα νέφη των πλανών από το φως της Καθολικής πίστης έτσι ώστε η πίστη να εκπέμψει καθαρότερα και φωτεινότερα τη λάμψη της μέσα στην Εκκλησία», *Φιλοσοφικο-θεολογικοί όροι, διακρίσεις και διαιρέσεις*, Hackspanius (1664: λήμμα Novare). Επίσης ο Ντυ Μουλέν προσπαθεί να πλήξει τον καθολικισμό αρνούμενος την παλαιότητά του, βλ. *Ο νεωτερισμός του παπισμού αντιτιθέμενος στην αρχαιότητα του αληθινού χριστιανισμού*, Du Moulin (1627).

[1] *Περί του Νεωτερισμού*, Camus (1609α: 292α-292β).

[2] Βλ. *Ανάλεκτα*, βιβλίο Χ, κεφ. 12, *Περί της Αυθεντίας και του Λόγου* (*De l'Autorité et de la Raison*), Camus (1609β: 433α-441α).

τις φαντασιώσεις τους;»[1] Η αυθεντία είναι το ασφαλές καταφύγιο όταν ολόγυρα λυσσομανά η καταιγίδα των αμφιβολιών του Λόγου. Η αληθινή αξία των πραγμάτων βρίσκεται στην παλαιότητα, γι' αυτό και τα λόγια των μεγάλων σοφών του παρελθόντος έχουν μεγαλύτερη βαρύτητα από τους δικούς μας συλλογισμούς. «Η Αυθεντία είναι για τον Λόγο ό,τι είναι το θεμέλιο για το οικοδόμημα, η ρίζα για το δέντρο».[2] Κατά βάθος δεν μπορούμε να πούμε τίποτα που να μην έχει ειπωθεί προηγουμένως.[3] Το μόνο που μπορούν να ελπίζουν οι νεότεροι είναι να εκφράσουν τα παλιά πράγματα με διαφορετικό ή με πιο έξυπνο τρόπο.

Η πολλή περιέργεια βλάπτει.[4] Η υπερβολική ενασχόληση με τα ουμανιστικά γράμματα και τις φυσικομαθηματικές επιστήμες είναι μάταιη και ανώφελη για τη σωτηρία της ανθρώπινης ψυχής.[5] Η πολλή εξέταση των θεϊκών πραγμάτων βάζει τον άνθρωπο σε θανάσιμο κίνδυνο διότι δεν πρέπει να αγγίζουμε όσα βρίσκονται πέρα από τις δυνάμεις μας. Εδώ, το ανθρώπινο ον δεν είναι ικανό να γνωρίσει τα φυσικά πράγματα και θα τολμήσει να εξερευνήσει τα υπερφυσικά; Είμαστε ανίκανοι να εξηγήσουμε τις παλίρροιες του ωκεανού, την πλημμύρα του Νείλου, την ελκτική δύναμη του μαγνήτη και χίλια άλλα, και θα κρίνουμε τις μυστικές βουλές του Θεού; Ο άνθρωπος δεν πρέπει να ίπταται τόσο ψηλά αν δεν θέλει να έχει αξιοθρήνητο τέλος, όπως μας υπενθυμίζουν οι αρχαίοι μύθοι του Φαέθωνα, του Ίκαρου και του Προμηθέα. Η περιέργεια είναι μια από τις κυριότερες αιτίες που προκάλεσαν την γέννηση όλων αυτών των αιρέσεων που «εγέρθηκαν ενάντια στην Εκκλησία σε τούτο τον άθλιο αιώνα».[6] Οι δε αιρέσεις, οδηγούν κατευθείαν στον αθεϊσμό. Επομένως ο συνετός άνθρωπος οφείλει να αποβάλει την περιέργεια του Λόγου και να ασπαστεί την εμπιστοσύνη της θρησκευτικής πίστης.

Ο Ιησουίτης κληρικός Φρανσουά Γκαράς (François Garasse, 1585-1630), που πολέμησε λυσσαλέα τους ανανεωτές του καιρού του, είναι επίσης ορκισμένος εχθρός του νεωτερισμού. Οι

---

[1] *Περί της Αυθεντίας και του Λόγου*, Camus (1609β: 437β). Λέγοντας «τις φαντασιώσεις τους», ο συγγραφέας εννοεί τον φιλόσοφο και τον γιατρό. Ένας φιλόσοφος ή ένας γιατρός που δεν κρατά στο χέρι τα βιβλία των αυθεντιών δεν έχει να πει παρά φαντασιώσεις.

[2] *Περί της Αυθεντίας και του Λόγου*, Camus (1609β: 438β).

[3] Ο Καμύ επαναλαμβάνει την ίδια θέση στο *Σκεπτικιστικό δοκίμιο* (*Essai sceptique*), *Ανάλεκτα*, βιβλίο XV, κεφ. 3, Camus (1620: 301) και στο *Περί της αυτογνωσίας* (*De la connaissance de soi-même*), *Ανάλεκτα*, βιβλίο XXIV, κεφ. 3, Camus (1613a: 240).

[4] Βλ. *Ανάλεκτα*, βιβλίο XXV, κεφ. 1, *Περί της περιέργειας* (*De la curiosité*), Camus (1613α: 425-453). Ο Ντε λα Πριμωνταί παραδέχεται πως η περιέργεια που έχει σαν στόχο την κατανόηση είναι χρησιμότατη όταν βρίσκεται υπό την καθοδήγηση του Θεού. Αλλά σε συνδυασμό με τον πόθο του νεωτερισμού κάνει τους ανθρώπους να ριψοκινδυνεύουν το άριστο για να αποκτήσουν το αλλότριο. Η μάταιη περιέργεια που ωθεί τους ανθρώπους στην έρευνα του υπερφυσικού δεν οδηγεί στη γνώση, στο φως και στη σωτηρία αλλά στην αμφιβολία, στην τύφλωση και στην ασέβεια. Η υπερβολική περιέργεια γύρω από τα φυσικά πράγματα είναι εξίσου επιβλαβής. Ο Θεός τιμωρεί την αλαζονεία τέτοιων ανθρώπων. Βλ. *Η γαλλική ακαδημία*, κεφ. 15, Primaudaye (1602: 134-143). Ο Ρονσάρ καταδικάζει την περιέργεια μαζί με τον νεωτερισμό:

> De tant de nouveautez je ne suis curieux
> Il me plaist d'imiter le train de mes ayeux

*Έκκληση στον λαό της Γαλλίας* (*Remonstrance au people de France*), Ronsard (1950: II, 575).

[5] Ο Καμύ αναπτύσσει αυτή τη θέση στο *Περί της αυτογνωσίας*, *Ανάλεκτα*, βιβλίο XXIV, κεφ. 3, Camus (1613a: 251-266).

[6] *Περί της περιέργειας*, Camus (1613α: 437).

ελευθερόφρονες, καταγγέλλει, χλευάζουν την πεπατημένη και κάνουν τα πάντα για να απομακρυνθούν από αυτήν, όχι από γνήσια διανοητική δυσαρέσκεια αλλά από ποταπή διαστροφή και ιδιοτέλεια.[1] Όντας αμαθείς και αλαζόνες, διαφωνούν μόνο και μόνο για να ξεχωρίσουν από το πλήθος νομίζοντας πως όσο περισσότερο κάνουν, λένε και πιστεύουν αλλόκοτα πράγματα, τόσο πιο σπουδαίοι θα φανούν στα μάτια των άλλων ανθρώπων. Αλλά είναι ασυγχώρητη τρέλα να εγκαταλείπει κανείς τον πλατύ δρόμο της παράδοσης για να ακολουθήσει τα απόκρημνα μονοπάτια του νεωτερισμού. Οι τολμητίες τυχαίνει καμιά φορά να κόψουν δρόμο αλλά 99 φορές στις 100 παγιδεύονται σε απότομες χαράδρες και, αφού χορτάσουν ταλαιπωρίες, αναγκάζονται τελικά να επιστρέψουν τροχάδην στη δημοσιά. «Η μεγαλύτερη φινέτσα και το καλύτερο τεκμήριο ενός καλού πνεύματος είναι να βαδίζει στον μεγάλο δρόμο τόσο σε θέματα επιστημών όσο και σε θέματα Θρησκείας, να κρατιέται στις κοινές γνώμες, να τις υπερασπίζεται καλά με καινούργιες σκέψεις, *τὰ καινὰ κοινῶς, καὶ τὰ κοινὰ καινῶς, nova communiter, et communia noviter*. Παραμένοντας συνεχώς στους μεγάλους δρόμους, μαθαίνουμε περισσότερα και έχουμε καλύτερη μεταχείριση παρά ακολουθώντας παρακάμψεις και παίρνοντας πλάγιους δρόμους».[2] Η ίδια η φύση διδάσκει όχι το αλλόκοτο αλλά το κοινό και συνηθισμένο. Μπορούμε μια χαρά να στερηθούμε τα σπάνια πράγματα, όπως τα διαμάντια, αλλά δεν μπορούμε να ζήσουμε χωρίς τα συνηθισμένα, όπως ο ήλιος, το νερό ή το σιτάρι. «Όχι ότι τα διαμάντια δεν είναι πιο πολύτιμα από τα χαλίκια, αλλά λέω ότι στο ζήτημα των απόψεων, των πεποιθήσεων, των γνωμών, οι κοινές και συνηθισμένες είναι διαμάντια, οι αλλόκοτες είναι χαλίκια. Στη Φιλοσοφία είδαμε μέχρι τώρα πως όλοι όσοι απομακρύνθηκαν από τις κοινές γνώμες γελοιοποιήθηκαν».[3] Στην πραγματικότητα η ελευθεροφροσύνη και ο αθεϊσμός σκλαβώνουν το πνεύμα. Η αληθινή πνευματική ελευθερία συνίσταται στο να εμπιστευόμαστε χωρίς φιλοσοφίες και σοφιστείες όλα όσα παραδέχεται η Εκκλησία. Ο άνθρωπος που πιστεύει στο ένα επειδή του φαίνεται λογικό και δεν πιστεύει στο άλλο επειδή του φαίνεται παράλογο δεν είναι Χριστιανός

[1] Και ο Πιέρ Γκοντάρ θεωρεί ότι ο νεωτερισμός πάει μαζί με την έπαρση και την άγνοια, βλ. *Σούμα ολόκληρης της φιλοσοφίας*, Godartus (1666: 175).

[2] *Η περίεργη διδασκαλία των ωραίων ή δήθεν ωραίων πνευμάτων αυτού του καιρού*, I, 4, Garasse (1623: 31). Ο Καμύ συμφωνεί ότι πρέπει να πραγματευόμαστε τα καινούργια πράγματα με κοινό τρόπο και τα κοινά πράγματα με καινούργιο τρόπο παραθέτοντας το ίδιο ελληνικό ρητό με τον Γκαράς, βλ. *Ανάλεκτα*, βιβλίο Χ, κεφ. 13, Camus (1609β: 442β). Ο αριστοτελικός Σανέ επιλέγει πιστά την πεπατημένη. «Όσο για μένα, έχω σε αυτό, όπως και σχεδόν σε όλα τα άλλα πράγματα, τη γνώμη την πιο κοινή», *Πραγματεία περί του πνεύματος του ανθρώπου*, I, κεφ. 6, Chanet (1649: 32). Ένας άλλος υποστηρικτής της παράδοσης γράφει: «Αυτοί οι νέοι Φιλόσοφοι, σαν να ήταν σοφότεροι από όλο τον κόσμο μαζί, εγκατέλειψαν σαν φανταστικοί ταξιδιώτες το παλιό στρωμένο και γνωστό μονοπάτι για να βρουν άγνωστους δρόμους, στριφογυριστούς και αδιάβατους, και μετέτρεψαν την κομψή τάξη του Αριστοτέλη στο παλιό χάος. […] Εγώ ακολουθώ τη διαγωγή των πολλών και σοφότερων Φιλοσόφων έτσι ώστε […] να μην είμαι μόνος, και είναι καλύτερα να ξεστρατίζεις με τους καλύτερους παρά με τους χειρότερους, με συντροφιά παρά μοναχός», Alexander Ross, *Arcana microcosmi*, παρατίθεται στο Jones (1961: 122).

[3] *Η περίεργη διδασκαλία*…, II, 11, Garasse (1623: 175). Στην προηγούμενη σελίδα ο Γκαράς συμβουλεύει «Ρωτήστε τους πατέρες σας και θα σας πουν τι πρέπει να πιστεύετε, πληροφορηθείτε από τους προκατόχους σας και μην είστε τόσο προπετείς ώστε να ακολουθείτε τις εξάρσεις του αλλόκοτου πνεύματός σας που δεν μπορεί να σας οδηγήσει παρά σε γελοίες τρέλες», Garasse (1623: 174).

αλλά Φιλόσοφος.[1] Η περιέργεια είναι μεγαλύτερο αμάρτημα από όσο φαίνεται εκ πρώτης όψεως διότι υποδαυλίζει την αμαρτία και την αθεΐα.[2]

Ο καπουτσίνος Υβ ντε Παρί (Yves de Paris, 1588-1678) νοσταλγεί τη «χρυσή εποχή» που η ίδια η Φύση έτρεφε την Πίστη, τότε που η νεαρή ανθρωπότητα ήταν ακόμα αγνή και άδολη, η θρησκεία δεν χρειαζόταν λόγια και επιχειρήματα για να πείσει και οι άνθρωποι έβλεπαν μάλλον παρά καταλάβαιναν την αλήθεια. Με τον καιρό, η ανθρωπότητα βυθίστηκε στην ειδωλολατρία και την ασέβεια υποχρεώνοντας τη θεία πρόνοια να συνάψει έναν νέο σύμφωνο με την ανθρωπότητα, το οποίο δεν μπορεί να σπάσει χωρίς ιεροσυλία διότι οι προπάτορες το υπέγραψαν στον όνομα όλων των επόμενων γενεών. Όπως οι αιώνες σχηματίζουν μια αδιάσπαστη σειρά, έτσι και οι γενιές των ανθρώπων μεταλαμπαδεύουν τα θεϊκά φώτα. Άρα κάθε απόπειρα αποκοπής από τους αρχαίους Πατέρες θα ήταν «ανυπόφορη ματαιοδοξία»,[3] αφού θα έκοβε το νήμα που συνδέει διαχρονικά τη μια γενιά με την άλλη. Χωρίς την πείρα που έχει συσσωρευτεί στο πέρασμα των αιώνων, ο γιατρός δεν μπορεί να κρίνει τι είναι ιαματικό και τι βλαβερό, ούτε ο νομικός τι είναι δίκαιο και τι άδικο. Με τον ίδιο τρόπο, είναι αδύνατον να κρίνει κανείς τη θρησκευτική αλήθεια χωρίς τη βοήθεια της αρχαιότητας. Το ανθρώπινο ον διαπνέεται από μια έμφυτη επιθυμία να γνωρίσει τα πάντα, αλλά, καθώς η ζωή του είναι σύντομη και οι ικανότητές του περιορισμένες, ο μόνος τρόπος για να ικανοποιήσει αυτή την επιθυμία είναι να εμπιστευτεί την κρίση των παλαιότερων. Στις φυσικές επιστήμες, η απόρριψη των κληρονομημένων ιδεών είναι συγχωρητέα, στη θρησκεία όμως τα πάντα εξαρτώνται από τα φώτα των αγίων Πατέρων, χωρίς τα οποία δεν υπάρχει καμιά τάξη στον νοερό και στον υλικό κόσμο. Οι αποφάσεις των Συνόδων, τα διατάγματα των Παπών και οι ετυμηγορίες των Θεολόγων πρέπει να κατασιγάζουν τις συζητήσεις και να ικανοποιούν ακόμα και την τολμηρότερη περιέργεια. Όσοι επιτίθενται στην αλήθεια της Εκκλησίας δεν είναι παρά ημιμαθείς οιηματίες που ξέρουν να αμφιβάλλουν αλλά όχι να επιλύουν. Οι ελευθεριάζοντες και οι αθεϊστές είναι πνεύματα μέτριας ποιότητας που «προσπαθούν να τυλίξουν όλο τον κόσμο στην πλάνη τους και να ανάψουν τον πυρσό της διχόνοιας στο Κράτος και στη Θρησκεία».[4] Αν ο πρώτος τυχών είχε το δικαίωμα να σχηματίζει δικές του γνώμες και να ενεργεί σύμφωνα με αυτές, τότε τα πάντα θα κλονίζονταν συθέμελα και η σύγχυση θα κατασπάραζε τους ανθρώπους, τα ήθη, την εκκλησία και τα κράτη. Ο ιδιώτης δεν έχει κανένα δικαίωμα να αμφισβητεί τις υπέρτατες και καθολικές αλήθειες που εξαρτώνται από τον Θεό. Μόνο Αυτός μπορεί να αλλάξει τους ανθρώπινους νόμους και μόνο η Εκκλησία κατέχει την άνωθεν εξουσιοδότηση να προσαρμόζει, όποτε και αν χρειαστεί, τα θεϊκά παραγγέλματα. Η δημοσίευση ετερόδοξων γνωμών δεν πρέπει να γίνεται ανεκτή. Οι χριστιανοί, βλέποντας ότι η

[1] Βλ. *Η περίεργη διδασκαλία…*, III, 1, Garasse (1623: 210).
[2] Βλ. *Η περίεργη διδασκαλία…*, IV, 2, Garasse (1623: 337-339).
[3] *Η φυσική θεολογία*, Απολογητικός λόγος, Yves de Paris (1640: I, 13).
[4] *Η φυσική θεολογία*, Απολογητικός λόγος, Yves de Paris (1640: I, 42).

ζωή και η φύση ακολουθούν την πεπατημένη, οφείλουν να κλείνουν τα αυτιά τους στις σειρήνες που υπονομεύουν τα θρησκευτικά δόγματα προτείνοντας νεωτερισμούς. Στην πραγματικότητα, οι αμφισβητίες δεν κινούνται από αγάπη για την αλήθεια αλλά από χαμερπή αλαζονεία: η βαθύτερη επιθυμία τους είναι να υψωθούν πάνω από τους συνηθισμένους ανθρώπους και να φανούν σπουδαίοι χάρη στα αποκυήματα της φαντασίας τους. Άρα όλοι οι μορφωμένοι άνθρωποι «είναι υποχρεωμένοι να ταχθούν ανοιχτά υπέρ της αλήθειας και να μην ανέχονται να πληγώνει ατιμωρητί την ευσέβεια των πιστών και την αυθεντία της Εκκλησίας το θράσος των νεωτεριστών».[1]

Μερικές δεκαετίες αργότερα, ο Ιησουίτης Ρενέ Ραπέν (René Rapin, 1621-1687), υπό το βάρος της συντριπτικής επιτυχίας των επιστημών, υποχρεώνεται να κάνει γενναίες παραχωρήσεις στο ανανεωτικό πνεύμα αλλά δεν διανοείται να απαρνηθεί την παράδοση. Αναγνωρίζοντας ότι ο νεωτερισμός δεν πρέπει να καταστέλλεται εντελώς διότι η αλήθεια δεν βρίσκεται όλη στο παρελθόν, παραδέχεται ότι η νέα φιλοσοφία δεν είναι χωρίς χαρίσματα και ότι η νεότερη επιστήμη ξεπερνά τα επιτεύγματα των προηγούμενων εποχών. Υποστηρίζει επίσης πως πρέπει να σεβόμαστε τους νεότερους χωρίς να περιφρονούμε τους αρχαίους και να ανακαλύπτουμε καινούργιες αλήθειες χωρίς να παραγκωνίζουμε τις παλιές.[2] Ωστόσο, αισθάνεται υποχρεωμένος να ταχθεί στο πλευρό της παλιάς φιλοσοφίας και να πολεμήσει τους νεωτεριστές που υπονομεύουν ανοιχτά ή κρυφά τα ιερά και τα όσια. Οι πιο καθαρές πηγές του καλού γούστου και της ορθής κρίσης, γνωματεύει, αναβλύζουν από την αρχαιότητα. Ο κόσμος δεν πρέπει να ξεστρατίζει από τις παραδεδεγμένες αλήθειες. Η περιέργεια είναι ωφέλιμη υπό τον όρο να αναμιγνύεται με ευπείθεια διότι η περιέργεια χωρίς υποταγή οδηγεί στην παραφροσύνη με τον ίδιο τρόπο που η υποταγή χωρίς περιέργεια οδηγεί στην άγνοια.[3] Οι κοινοί, γνώριμοι και δοκιμασμένοι τρόποι πείθουν περισσότερο. Οι απόπειρες για απομάκρυνση από την πεπατημένη οφείλονται σε «ψεύτικο πνεύμα και ψεύτικα φώτα».[4] Η αναζήτηση ασυνήθιστων δρόμων στη φιλοσοφία, στις επιστήμες και στα ήθη καταλήγει σε πλάνες και παραλογισμούς.

Το μεγάλο σφάλμα των νεότερων φιλοσόφων είναι ότι ενδίδουν υπερβολικά στο πνεύμα του νεωτερισμού προτείνοντας παράξενες απόψεις όχι τόσο για να υπηρετήσουν την αλήθεια αλλά για να αυξήσουν τη φήμη τους. Συχνά δεν συζητούν παρά για να ξεχωρίσουν με οποιοδήποτε τίμημα και «να ανατρέψουν, από φαντασίωση καινοτομίας, ό,τι πιο εδραιωμένο υπάρχει».[5] Όποιος έχει λίγη περισσότερη φαντασία από τους υπόλοιπους κάνει ό,τι μπορεί για να

[1] *L'agent de Dieu dans le monde*, I, κεφ. 6, Yves de Paris (1656: 55).
[2] Βλ. *Συγκρίσεις των μεγάλων ανδρών της αρχαιότητας*, Rapin (1725: II, 372).
[3] Βλ. *Συγκρίσεις των μεγάλων ανδρών της αρχαιότητας*, Rapin (1725: II, 459-460).
[4] *Συγκρίσεις των μεγάλων ανδρών της αρχαιότητας*, Rapin (1725: II, 375).
[5] *Συγκρίσεις των μεγάλων ανδρών της αρχαιότητας*, Rapin (1725: II, 378). Ο Ραπέν περιλαμβάνει τον Μπέικον σε αυτούς που πασχίζουν να ξεχωρίσουν προτείνοντας καινούργιες γνώμες. Κρίνει μάλιστα ότι η μέθοδος του Άγγλου φιλοσόφου δεν είναι παρά «περίεργες φαντασιώσεις» (des imaginations curieuses), Rapin (1725: II, 407).

ξεφουρνίσει κάτι καινούργιο, όπως ο Ράμους, διαβασμένος άνθρωπος αλλά ταραξίας, που, λαχταρώντας να αναγνωριστεί ως Νεωτεριστής, κόντεψε να καταστρέψει το πανεπιστήμιο του Παρισιού και την ειρήνη της Σχολής. Όσοι πάλι δεν είναι ικανοί να σκαρφιστούν πρωτάκουστες γνώμες, πασχίζουν να δώσουν καινούργια μορφή στις παλιές ή χρησιμοποιούν σκοτεινή γλώσσα και μπερδεμένες λεπτολογίες για να εντυπωσιάσουν. Η εμπειρία, λοιπόν, δείχνει ότι η πνευματική ελευθεριότητα είναι επιβλαβής και πρέπει να καταστέλλεται. «Καθώς από την έκλυση των ηθών προέρχεται η έκλυση των απόψεων, χρειάζονται φραγμοί στο πνεύμα για να το κρατήσουν εντός των ορίων. Η Θρησκεία, οι Νόμοι, το έθιμο, η εκπαίδευση, οι ποινές, οι ανταμοιβές είναι θεωρήσεις που πρέπει να του χρησιμεύουν για φρένο όταν παίρνει την κατηφόρα. Καμιά φορά εξεγείρεται και ενάντια σε όλα αυτά. Άπαξ και αποτινάξει τον ζυγό για να πάει πέρα από τις συνηθισμένες γνώμες, δεν υπάρχει εξωφρενισμός για τον οποίο να μην είναι ικανό. Τούτο καθιστά αναγκαίους τους Νόμους διότι χρειάστηκε να παρέμβουν οι πολιτικές αρχές για να ρυθμίσουν τις απόψεις των ανθρώπων των οποίων το πνεύμα παραφέρεται εκ φύσεως».[1] Η διάδοση νεόκοπων γνωμών είναι λίαν επικίνδυνη για το ευνομούμενο Κράτος. Οι αλλαγές στη φιλοσοφία δεν πρέπει να θεωρούνται αθώες διότι τείνουν να προκαλέσουν αλλαγές στη θρησκεία, οι οποίες είναι ολέθριες. Η διαφθορά της νόησης οδηγεί σε διαφθορά της καρδιάς,[2] άρα για να είναι υγιής η θρησκεία πρέπει να είναι υγιής η φιλοσοφία. Η ανάσχεση της σύγχυσης και της κατρακύλας δεν μπορεί να επιτευχθεί χωρίς την παλινόρθωση της παλιάς φιλοσοφίας. Ο Νόμος δεν πρέπει να επιτρέπει άλλη μέθοδο από εκείνη που χρησιμοποιείται στα Πανεπιστήμια.[3] Για να σωθεί η θρησκεία και να εξυγιανθεί η φιλοσοφία είναι ανάγκη να παταχθεί το πάθος για τις καινούργιες γνώμες και να αποκατασταθεί το κύρος του θωμισμού. Μια καινούργια φιλοσοφία, ένα καινούργιο σύστημα φυσικής, ένα καινούργιο ηθικό αξίωμα, είναι καλά μόνο αν δεν εναντιώνονται με κανένα τρόπο στο Ευαγγέλιο. Ο σωστός άνθρωπος πρέπει να είναι πρώτα Χριστιανός και μετά Φιλόσοφος.[4]

Ο διασημότερος Γάλλος συντηρητικός του δεύτερου μισού του 17ου αιώνα, ο επίσκοπος και βασιλικός παιδαγωγός Μποσσυέ (Jacques-Bénigne Bossuet, 1627-1704), σιχαινόταν τον

---

[1] *Συγκρίσεις των μεγάλων ανδρών της αρχαιότητας*, Rapin (1725: II, 378).

[2] Βλ. *Σκέψεις πάνω στη χρήση που πρέπει να κάνουμε της Φιλοσοφίας για τη Θρησκεία*, Rapin (1725: II, 475-478).

[3] Βλ. *Συγκρίσεις των μεγάλων ανδρών της αρχαιότητας*, Rapin (1725: II, 392).

[4] «Ας είμαστε Χριστιανοί πριν να είμαστε Φιλόσοφοι. Η πρώτη σοφία και η κύρια Φιλοσοφία μας ας είναι η Θρησκεία. Μαθαίνουμε να συλλογιζόμαστε με τη Φιλοσοφία, αλλά μαθαίνουμε να υποτάσσουμε το πνεύμα στον Λόγο και στην αιώνια αλήθεια με τον Χριστιανισμό. […] Η Θρησκεία λοιπόν πρέπει να είναι η πρώτη αρχή μας στην οποία πρέπει να προσαρμόζεται η ανθρώπινη σοφία. Ώστε όλες οι διαφορετικές μέθοδοι της αρχαίας ή της νεότερης Φιλοσοφίας, όλα τα νέα Συστήματα της Φυσικής, όλα τα νέα αξιώματα της Ηθικής, μπορούν να είναι καλά αν δεν της είναι αντίθετα. Διότι το Ευαγγέλιο πρέπει να είναι ο κανόνας των αισθημάτων μας. Ό,τι δεν συμμορφώνεται με αυτόν τον κανόνα οδηγεί στην έκλυση. Η διδασκαλία του Πλάτωνα ή του Αριστοτέλη, του Γκασσαντί ή του Ντεκάρτ, δεν πρέπει να εκτιμούνται παρά εφόσον είναι ευνοϊκές για τη Θρησκεία που πρέπει να είναι η πρώτη από όλες τις φιλοσοφίες. Ας παρατήσουμε όλα τα άλλα. Κάθε άλλη επιστήμη δεν είναι παρά αυταπάτη και κάθε άλλο φως δεν είναι παρά εφήμερο φωτάκι πιο κατάλληλο να διασκεδάσει την περιέργειά μας παρά να ικανοποιήσει το πνεύμα μας», *Σκέψεις πάνω στη χρήση που πρέπει να κάνουμε της Φιλοσοφίας για τη Θρησκεία*, Rapin (1725: II, 479-480).

νεωτερισμό στα θρησκευτικά πράγματα. Το γνώρισμα της αληθινής θρησκείας, τονίζει, είναι η παλαιότητα.[1] Η Βίβλος (*Δευτερονόμιο*, ΛΒ΄, 7· *Παροιμίαι* ΚΒ΄, 28· *Ιερεμίας*, ΣΤ΄, 16, και αλλού) δίνει εντολή στους ανθρώπους να ρωτούν τους πατεράδες και τους προγόνους τους για να πληροφορηθούν την αλήθεια, να μην παραβιάζουν ποτέ τα όρια που έθεσαν οι παλιοί, να ακολουθούν πιστά την πεπατημένη, να μην αλλάζουν και να μην ανακαινίζουν τίποτα.[2] Ό,τι δεν προέρχεται εγγυημένα από τον Θεό και τους αποστόλους είναι καταραμένο. Ο χριστιανός, σε όποια κατάσταση και σε όποια εποχή κι αν ζει, πρέπει να βαδίζει απαρέγκλιτα στον δρόμο που χάραξαν οι προπάτορές του, να ακολουθεί πειθήνια τον Θεό των προγόνων του χωρίς να παρασύρεται από ξενόφερτες διδαχές. Μόνο έτσι μπορεί να ελπίζει ότι θα προσεγγίσει κάποτε την αληθινή πηγή, μόνο σεβόμενος τα όρια και τις αρχές που έθεσαν οι παλιοί θα ανακαλύψει τον Ιησού Χριστό που παραμένει ίδιος και απαράλλαχτος στο παρελθόν, στο παρόν και στους αιώνες των αιώνων. Δεν πρέπει να υπάρχει χάσμα ή μεταβολή ανάμεσα στο χθες και το σήμερα. Η εκκλησία και οι ποντίφικες εγγυώνται μια αδιάπτωτη διαδοχή που φτάνει στον Χριστό, στον Μωυσή, στον Αδάμ και στην ίδια τη δημιουργία του σύμπαντος. Ο νεωτερισμός στη θρησκεία ισοδυναμεί με πόλεμο ενάντια στον ίδιο τον Θεό. Το κοινό γνώρισμα όλων των ψεύτικων θρησκειών είναι η ανακαίνιση. Ο χρόνος δεν μπορεί ποτέ να καθαγιάσει την αίρεση διότι, όσο κι αν παλιώσει μια αίρεση, δεν μπορεί να απαλλαχθεί από το μίασμα του καινούργιου μέσα από το οποίο γεννήθηκε, σπάζοντας την ιερή αλυσίδα των γενεών. «Το χαρακτηριστικό του σχίσματος ήταν ότι έσπασε αυτή την αλυσίδα. Αυτό το γνώρισμα της ανακαίνισης ακολουθεί τους σχισματικούς από γενιά σε γενιά και ένα μίασμα αυτής της φύσης δεν μπορεί ποτέ να σβηστεί».[3] Όλες οι αιρέσεις νεωτερίζουν, αλλά στο τέλος καμιά δεν επιβιώνει διότι αργά ή γρήγορα υπερισχύει η αλήθεια των απαρχών. Όσοι υποστηρίζουν ότι η θρησκεία πρέπει να είναι ελεύθερη βρίσκονται βουτηγμένοι στην πιο ασεβή πλάνη. Η πολιτική εξουσία έχει χρέος να καταπνίγει την ειδωλολατρία, τις ψευτοθρησκείες, το σχίσμα, την αίρεση και τον αθεϊσμό. Προς τούτο είναι προτιμότερα τα ήπια μέσα αλλά, όποτε χρειάζεται, οι άρχοντες δικαιούνται να χρησιμοποιούν σιδερένια πυγμή.

Φωνές σαν του Καμύ, του Γκαράς, του Υβ ντε Παρί, του Ραπέν και του Μποσσυέ είναι η αντήχηση του παλιού μεσαιωνικού πνεύματος στον προθάλαμο της νεότερης εποχής. Όλοι τους εξυμνούν την ασφάλεια της πεπατημένης, βδελύσσονται την επικινδυνότητα των καινούργιων δρόμων και φοβούνται τις ανοίκειες ιδέες που απειλούν να αποσταθεροποιήσουν συμπεριφορές, νοοτροπίες και συμβάσεις αιώνων. Αισθάνονται την καινοτομία σαν απειλή, την απόκλιση σαν προσβολή, την ελευθερία σαν εξαχρείωση. Προασπιστές της παράδοσης, υπερασπίζονται

[1] Βλ. *Πολιτική αντλημένη από τα ίδια τα λόγια της Αγίας Γραφής*, Βιβλίο VII, Άρθρο III, Προτάσεις 1-10, Bossuet (1709: 294-312). Το βιβλίο γράφτηκε την περίοδο 1677-1679.
[2] Πρβλ. Bossuet (1688: II, 612-615).
[3] *Πολιτική αντλημένη από τα ίδια τα λόγια της Αγίας Γραφής* Βιβλίο VII, Άρθρο III, Πρόταση 4, Bossuet (1709: 303).

παθιασμένα την αυθεντία, υποτάσσουν την ανησυχία του Λόγου στην πειθαρχία της Πίστης καταδικάζοντας εν χορώ την ανικανοποίητη περιέργεια, που θέτει ενοχλητικά ερωτήματα και σπρώχνει προς άγνωστες ατραπούς, σαλπίζουν επιστροφή στις ρίζες και πασχίζουν να αποτρέψουν, να χαλιναγωγήσουν και να καταστείλουν την αναζήτηση του καινούργιου. Κύριο μέλημά τους είναι βέβαια η προστασία της πατροπαράδοτης θρησκείας από την παρέκκλιση και την αμφισβήτηση. Όμως, καθώς οι θρησκευτικές ιδέες δεν ήταν διαχωρισμένες με στεγανό τρόπο από τις κοινωνικο-πολιτικές, τις φιλοσοφικές ή τις επιστημονικές, καθώς η θρησκεία βρισκόταν αναμεμειγμένη σε όλους τους τομείς του πνευματικού και κοινωνικού βίου, υφιστάμενη έτσι τον αντίχτυπο των μεταβολών τους, η προσπάθειά τους για προστασία της θρησκείας μετατρέπεται εύκολα σε προσπάθεια για περιστολή κάθε νεωτερισμού.

Το θυμικό και διανοητικό χάσμα που χωρίζει τους νέους φιλοσόφους από τους παραδοσιακούς θεολόγους φανερώνεται γλαφυρά στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται και κρίνουν την εποχή τους. Όσο ενθουσιασμένοι είναι οι πρώτοι, τόσο απογοητευμένοι είναι οι δεύτεροι, όσο θριαμβολογούν οι πρώτοι, τόσο ελεεινολογούν οι δεύτεροι. Οι νέοι φιλόσοφοι, βλέποντας τη μάθηση να προοδεύει, τις ανακαλύψεις να συσσωρεύονται, τη γνώση να αυξάνεται ποσοτικά και να βελτιώνεται ποιοτικά, ασπάζονται μια εξαιρετικά θετική και αισιόδοξη οπτική για τον χρόνο και την ιστορία. Οι θεολόγοι, αντιθέτως, παρακολουθώντας με θλίψη τις παραδοσιακές αξίες να καταρρέουν, τα ήθη να χαλαρώνουν, την αίρεση και την ελευθεροφροσύνη να προελαύνουν, ξεσπούν σε μεμψιμοιρίες και οιμωγές. Ο Πακάρ βεβαιώνει ότι «η γη δεν σήκωνε και δεν έτρεφε άλλοτε τόσους διεφθαρμένους και ανίερους ανθρώπους, η ασέβεια δεν ήταν ποτέ τόσο πολύ στη μόδα, δεν πέρασε αιώνας που τα πνεύματα των ανθρώπων να ήταν τόσο φοβερά όσο τώρα. Οι μεν είναι ντεϊστές, οι δε επικούρειοι και οι περισσότεροι άθεοι, κοντολογίς δεν υπάρχει πια εμπιστοσύνη ή πίστη στον κόσμο, ώστε δικαιολογημένα μπορούμε να ονομάσουμε αυτόν τον αιώνα και τη γη επικράτεια αδικίας και απιστίας».[1] Ο Καμύ χαρακτηρίζει την εποχή «άθλια»,[2] ο Ρος «έκλυτη και ακόλαστη»,[3] ο Ρισόμ «άθλια» και «αξιοθρήνητη» επειδή «μοιάζει να είναι ο οχετός όλων των πλανών που πέρασαν από τα ανθρώπινα πνεύματα από το ξεκίνημα του κόσμου».[4] «Αυτός εδώ ο αιώνας», θρηνολογεί ο Μερσέν, «κουβαλά ένα σωρό ανακατωσάρικα πνεύματα που δεν γυρεύουν παρά να γκρεμίσουν το κράτος και τη θρησκεία».[5] Είναι ένας «αχάριστος αιώνας»[6] όπου «η ασέβεια θέλει να ποδοπατήσει την αληθινή θρησκεία».[7] Για τον Γκαράς, «μοιάζει να είναι ο πιο πονηρός από

[1] Georges Pacard, *Théologie naturelle*, σ. 4-5, παρατίθεται στον Busson (1971: 568).
[2] *Περί της περιέργειας*, Camus (1613α: 437).
[3] Alexander Ross, *Arcana microcosmi*, σ. 207, αναφέρεται στο Jones (1961: 121).
[4] *Η αθανασία της ψυχής*, ΙΙ, κεφ. 11, Richeome (1621: 373-374).
[5] *Η ασέβεια των ντεϊστών, άθεων και ελευθεριαζόντων αυτού του καιρού*, κεφ. 9, Mersenne (1624: 197).
[6] Στο ίδιο, κεφ. 26, Mersenne (1624: 832).
[7] Στο ίδιο, κεφ. 10, Mersenne (1624: 222).

όλους τους αιώνες λόγω της πληθώρας των αιρέσεων που βλέπουμε να βασιλεύουν και λόγω της ελευθεριότητας και της ευκολίας που έχουν οι άνθρωποι στο να ασπάζονται τους νεωτερισμούς. Φαίνεται ότι ο κόσμος δεν ξεγελιόταν ποτέ ευκολότερα. Τα σπέρματα του Διαβόλου, σε τούτους τους καιρούς, βρίσκουν εύκολη δίοδο στις ψυχές».[1] Ο Οζιέ αντιμάχεται τον Γκαράς αλλά συμφωνεί ότι η εποχή είναι «το κατακάθι των περασμένων αιώνων».[2] Ακόμα και ο Μονταίνιος αποκαλεί τον αιώνα του «έκλυτο», «διεφθαρμένο» και «άρρωστο».[3]

### 5.5. Διαχωρισμός θρησκευτικο-πολιτικού και φιλοσοφικού νεωτερισμού

Δεν θα ήταν ορθό να νομίσουμε ότι ο νεωτερισμός, ιδιαίτερα ο θρησκευτικός και ο πολιτικός, αποδοκιμάστηκε μόνο από τους στενόμυαλους ή φανατισμένους οπαδούς της παράδοσης. Ο Μονταίνιος, παρότι ήταν ένας τολμηρός και πρωτότυπος στοχαστής, τάχθηκε αναφανδόν ενάντια στην καινοτομία απηυδησμένος από τον θρησκευτικό αλληλοσπαραγμό της πατρίδας του.[4] «Με αηδιάζει η καινοτομία, όποια μορφή και αν λαβαίνει· και έχω δίκιο, γιατί είδα πολύ βλαβερές συνέπειές της».[5] Η «καινοτομία» στην οποία αναφέρεται εδώ είναι ο Προτεσταντισμός και ως «βλαβερές συνέπειες» εννοεί τη διχόνοια και τον φανατισμό που έστρεψαν τον ένα χριστιανό ενάντια στον άλλο, τον ένα πολίτη ενάντια στον άλλο, τον ένα αδελφό ενάντια στον άλλο, και έγιναν αφορμή για αμέτρητες καταστροφές και θηριωδίες. Αυτό το τραυματικό βίωμα ωθεί ενίοτε τον Μονταίνιο στο να συστήνει ολόθερμα την πεπατημένη όσο κι αν ο ίδιος, τουλάχιστον στον τρόπο του σκέπτεσθαι, έρεπε αχαλίνωτα στην εκκεντρικότητα. «Ακολουθήστε την πεπατημένη· δεν κάνει καθόλου καλό να είναι κανείς τόσο επιτήδειος και αγχίνους. Θυμηθείτε αυτό που λέει η τοσκάνικη παροιμία: Όποιος παραγίνεται έξυπνος, πάει χαμένος. Σας συμβουλεύω, στις γνώμες και στα λόγια σας, όπως και στα ήθη σας, καθώς και σε κάθε τι άλλο, τη μετριοπάθεια και μεσότητα και την αποφυγή του νεωτερισμού και του αλλόκοτου. Όλοι οι

[1] Garasse (1625α: 30). Αλλού κρίνει ότι είναι ένας αιώνας γερασμένος και έκλυτος, βλ. Garasse (1624: 5, 7).

[2] Ogier (1623: κεφ. 8, χωρίς σελιδαρίθμηση).

[3] Βλ. *Δοκίμια*, II, 17, Μονταινί (2005: II, 409), III, 2, Μονταινί (2005: III, 31) και III, 9, Μονταινί (2005: III, 211, 280).

[4] «Ζω σε μια εποχή όπου βρίθουν απίστευτα παραδείγματα ωμότητας εξαιτίας της παραλυσίας από τους εμφύλιους πολέμους μας», *Δοκίμια*, II, 11, Μονταινί (2005: II, 133). Ο Μονταίνιος δηλώνει μετριοπαθής υπέρμαχος του νόμου και της τάξης: «Σε αυτή τη διαμάχη, που εξαιτίας της η Γαλλία αναταράζεται σήμερα από εμφυλίους πολέμους, η καλύτερη και υγιέστερη μερίδα είναι αναμφίβολα εκείνη που υποστηρίζει και την παραδοσιακή θρησκεία και το πολίτευμα της χώρας», *Δοκίμια*, II, 19, Μονταινί (2005: II, 436).

[5] *Δοκίμια*, I, 23, Μονταίνι (2005: I, 172). Ο Μονταίνιος καυτηριάζει σε πολλά σημεία των *Δοκιμίων* τον νεωτερισμό και την αγάπη για την καινοτομία. Για παράδειγμα: «Από αυτή την εντύπωση [ότι κατέχουμε ασφαλείς γνώσεις] γεννιούνται ο φόβος, η φιλαργυρία, ο φθόνος, τα υπερβολικά πάθη, η φιλοδοξία, η υπερηφάνεια, η δεισιδαιμονία, η αγάπη του νεωτερισμού, η ανταρσία, η ανυπακοή, η ξεροκεφαλιά και τα περισσότερα από τα σωματικά κακά», *Δοκίμια*, II, 12, Μονταίνι (2005: II, 221). «Αν κανείς με έβλεπε ως το βάθος της ψυχής μου, πάλι δεν θα με έκρινε ένοχο, ούτε για τη θλίψη και την καταστροφή κανενός ούτε για εκδίκηση και φθόνο ούτε για δημόσια προσβολή των νόμων ούτε για νεωτερισμό και αναταραχή ούτε για αθέτηση του λόγου μου», *Δοκίμια*, III, 2, Μονταινί (2005: III, 31). Για τον δημόσιο βίο και τις σχετικές αντιλήψεις του Μονταίνιου βλ. Grün (1970: 13-62).

δρόμοι που απομακρύνονται από το μέτρο με δυσαρεστούν».[1] Ο νεωτερισμός, συνεχίζει, είναι επικίνδυνος διότι βλάπτει τη δημόσια ειρήνη και προκαλεί αταξία, δυστυχία, διαφθορά ηθών και εμφυλίους πολέμους. Είναι ευκολότατο να καταγγέλλει κανείς τα κακώς κείμενα ενός κράτους και να εμφυσά σε έναν λαό περιφρόνηση προς τους αρχαίους κανόνες, αλλά πολύ δύσκολο να διορθώσει τις αδικίες και να εγκαθιδρύσει καλύτερους θεσμούς. Συχνά η υποτιθέμενη θεραπεία είναι χειρότερη από την αρρώστια. Τα φθαρμένα ήθη είναι λιγότερο επικίνδυνα από την απότομη αλλαγή τους επειδή το κακό δεν δίνει αναγκαία τη θέση του στο καλό αλλά, μέσα από την αναταραχή, μπορεί να ξεπηδήσει το χειρότερο. Το καλύτερο πολίτευμα για κάθε έθνος είναι το πατροπαράδοτο, γι' αυτό και οι καλοί πολίτες και χριστιανοί πρέπει να υπακούν τους άρχοντες και να διατηρούν αναλλοίωτους τους θεσμούς των πατέρων τους. Οι κοινωνικές μεταβολές, όταν είναι αναγκαίες, δεν πρέπει να γίνονται με απότομες και βιαστικές ανατροπές αλλά με μικρές και προσεκτικές μεταρρυθμίσεις.[2]

Για τον πρώτο σημαίνοντα μαθητή του Μονταίνιου, τον Σαρόν, η κοινωνική αναταραχή συνεπάγεται αβεβαιότητα, κίνδυνο και δεινά που δεν αντισταθμίζονται από τα αγαθά που μπορεί να προκύψουν από την ανανέωση. Με τον καιρό ο άνθρωπος βολεύεται στην ισχύουσα τάξη πραγμάτων και προσαρμόζεται τόσο καλά στους κοινωνικούς κανόνες ώστε κάθε απόπειρα διασάλευσης συνιστά αληθινή εχθροπραξία. «Πρέπει να αφήσουμε τον κόσμο εκεί που είναι, αυτοί οι ταραχοποιοί και οι ανακατωσάρηδες, με το πρόσχημα ότι μεταρρυθμίζουν, χαλούν τα πάντα. Κάθε διασάλευση και αλλαγή των νόμων, πεποιθήσεων, ηθών και εθίμων είναι πολύ επικίνδυνη και παράγει πάντα περισσότερο κακό παρά καλό. Φέρνει δεινά βέβαια και παροντικά για ένα καλό μελλοντικό και αβέβαιο».[3] Οι νεωτεριστές πρέπει να εκδιώκονται επειδή αποτελούν κίνδυνο για την κοινωνία.[4] Δεν είναι συνετό να γίνονται πολιτικές και κοινωνικές αλλαγές παρά μόνο στις περιπτώσεις που η ωφέλεια είναι έκδηλη και η ανάγκη πιεστική. Αλλά ακόμα και τότε ο ηγέτης πρέπει να είναι ιδιαίτερα προσεκτικός, να διαλέγει την κατάλληλη στιγμή, να κάνει ήπιες αλλαγές και να ενεργεί με περίσκεψη και βραδύτητα.[5]

---

[1] *Δοκίμια*, II, 12, Μονταίνι (2005: II, 293).

[2] «Τίποτα δεν συνθλίβει ένα Κράτος εκτός από την καινοτομία: η αλλαγή μόνο πλάθει την αδικία και την τυραννία και τους δίνει μορφή. Όταν κάποιο κομμάτι χωλαίνει μπορούμε να του βάλουμε αντιστηρίγματα: μπορούμε να αντιταχθούμε ώστε η φυσική σε κάθε πράγμα αλλοίωση και φθορά να μη μας απομακρύνει υπερβολικά από το σημείο εκκίνησης και από τις αρχές μας. Το να επιχειρούμε όμως να χύσουμε σε νέο καλούπι μια τόσο μεγάλη μάζα και να αλλάξουμε τα θεμέλια ενός τόσο μεγάλου οικοδομήματος, είναι σα να ενεργούμε όπως εκείνοι που σβήνουν μια ζωγραφιά για να την ξεβρομίσουν, που θέλουν να διορθώσουν τα ατομικά σφάλματα με μια γενική σύγχυση και να θεραπεύσουν τις αρρώστιες με το θάνατο, ορεγόμενοι όχι τόσο να αλλάξουν τα πράγματα, όσο να τα καταλύσουν», *Δοκίμια*, III, 9, Μονταίνι (2005: III, 226). Στη θρησκεία, σημειώνει και ο Οζιέ, «οι νεωτερισμοί είναι πάντοτε βδελυροί και οι αλλαγές δύσπεπτες αν δεν γίνονται μόνες τους και κατά κάποιον τρόπο ανεπαίσθητα», Ogier (1628: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμηση). Οι απότομες πολιτικές αλλαγές αποδοκιμάζονται ακόμα και από έναν ριζοσπάστη σαν τον Σπινόζα, βλ. *Θεολογικο-πολιτική πραγματεία*, κεφ. 18.

[3] Σαρόν, *Περί σοφίας*, II, κεφ. 8, Charron (1827: II, 208-209).

[4] Βλ. Σαρόν, *Περί σοφίας*, III, κεφ. 3, Charron (1827: II, 352).

[5] Πρβλ. Λε Ρουά, *Περί των ταραχών και των διενέξεων που συμβαίνουν στους ανθρώπους από την ποικιλομορφία των Θρησκειών*, Le Roy (1568γ: 7r) και Λίψιος, *Πολιτικά*, Βιβλίο IV.

Ωστόσο, αν έτσι έχουν τα πράγματα στο κοινωνικοπολιτικό πεδίο, στη διανόηση ισχύει το ακριβώς αντίθετο. Για τον Σαρόν ο «Σοφός» είναι ένας άνθρωπος με οξυδερκές, διεισδυτικό και κριτικό πνεύμα που δεν ακολουθεί την πεπατημένη αλλά χαράζει τον δικό του δρόμο.[1] Από τη μια πλευρά, δεν παρασύρεται από τις ανοησίες, τις πλάνες και τις προκαταλήψεις που ασπάζεται ο κοσμάκης[2] και, από την άλλη, δεν μιμείται τους επαρμένους που είναι πιο προικισμένοι από τον μέσο όρο αλλά δογματίζουν ανενδοίαστα, αναρριχώνται σε κυβερνητικά πόστα και ανακατεύονται σε διαμάχες. Ούτε εξομοιώνεται με τον λαό, ούτε επιθυμεί να τον κυβερνήσει, να τον κατηχήσει ή να τον μεταρρυθμίσει. Ακολουθεί τον δικό του ανεξάρτητο δρόμο ακολουθώντας όχι το έθιμο αλλά την αλήθεια και αδιαφορώντας για το αν οι πολλοί τον αντιμετωπίζουν με εχθρότητα και καχυποψία.[3] Προσπαθεί να ζει σύμφωνα με τις επιταγές της φύσης, ή τουλάχιστον όχι ενάντια σε αυτές, αποφεύγει τις φασαρίες και τους καυγάδες, στοχάζεται χωρίς πάθος, δογματισμό και επιπολαιότητα, αμφιβάλλει, επέχει και αναζητά περισσότερο την αλήθεια παρά το προσωπικό όφελος. Αξιοποιώντας στο έπακρο όλες τις πνευματικές ικανότητες με τις οποίες τον προίκισε η θεϊκή καλοσύνη, κρίνει θαρραλέα, ερευνά τα πάντα χωρίς προκατάληψη και εξετάζει επιμελώς το βάρος και την αξία όλων των επιχειρημάτων. Αλλά δεν δογματίζει ποτέ. Το μόνο που εξαιρεί, το μόνο που δέχεται άκριτα, διότι βρίσκεται πέρα από κάθε κρίση και Λόγο, είναι η πίστη και η Θρησκεία. Μπορεί να ξεστρατίζει από τον συνηθισμένο τρόπο σκέψης, αλλά δεν γίνεται προκλητικός ή υπαίτιος ταραχών. Στις εκδηλώσεις του κοινωνικού βίου συμπεριφέρεται όπως όλοι οι άλλοι: δεν προσβάλλει το κοινό αίσθημα, θρησκεύεται πρόθυμα και αδιαμαρτύρητα, τηρεί τα έθιμα και τους νόμους του κράτους και εκπληρώνει όλες τις συμβατικές υποχρεώσεις του πιστού υπηκόου. Αλλά οι σκέψεις και οι κρίσεις βρίσκονται αποκλειστικά στη δική του εξουσία. Όσο κι αν οι κοινωνικές υποχρεώσεις είναι δεσμευτικές, οι σκέψεις και οι κρίσεις πρέπει να είναι ελεύθερες. Καμιά ανθρώπινη αυθεντία δεν δικαιούται να μας υπαγορεύει γνώμες, μόνο στον Θεό οφείλουμε υπακοή. «Δεν πρέπει να ξαφνιάζεσαι αν δεν έχουν όλοι την ίδια γνώμη, αλλά θα έπρεπε να ξαφνιάζεσαι αν είχαν όλοι την ίδια γνώμη: δεν υπάρχει τίποτα πιο προσήκον στη φύση και στο

[1] Βλ. *Περί σοφίας*, I, κεφ. 45, Charron (1827: I, 333-337). Για το πόσο άστατος, άκριτος, εύπιστος, φθονερός, πονηρός, απείθαρχος, θρασύδειλος και αχάριστος είναι ο λαός, βλ. στο ίδιο, I, κεφ. 54.

[2] Πρβλ. Βιβές, *Εισαγωγή στην αληθινή σοφία*, Vives (1574: §§3-6).

[3] Ο αντισυμβατικός ρόλος του σοφού ριζώνει στην αρχαία εποχή. Ο Καμύ παρατηρεί: «Ο Σενέκας λέει ότι ο σοφός δεν ακολουθεί τον μεγάλο δρόμο του πλήθους αλλά, όπως τα αστέρια πάνε ανάδρομα στον κόσμο, έτσι και ο σοφός, πηγαίνοντας προς την τελειότητα από ένα καινούργιο μονοπάτι και έναν απομακρυσμένο δρόμο, πάει διαμετρικά αντίθετα στη γνώμη όλων. Ο Κάτων, θεωρώντας την καθολική ανακατωσούρα των ηθών, των γνωμών και των πρακτικών του καιρού του, εκτιμούσε ότι για να πάει ίσια έπρεπε να πάρει ένα δρόμο εντελώς αντίθετο σε όλα τα πράγματα. Βλέποντας ότι η πιο κόκκινη και λαμπερή πορφύρα έχαιρε περισσότερης εκτίμησης και μεγαλύτερης τιμής, του άρεσε αντιθέτως να φορά την πιο καφετιά, έβγαινε συχνότατα σε δημόσιο χώρο χωρίς παπούτσια και χωρίς πουκάμισο, παρότι δεν ήταν κόσμιο, όχι όμως επειδή με αυτούς τους νεωτερισμούς γύρευε τη δόξα αλλά για να συνηθίσει να μην ντρέπεται παρά για τα καθαυτά ανέντιμα και επαίσχυντα πράγματα και να αψηφά τα πράγματα που δεν αποδοκιμάζονταν παρά από την κρίση των ανθρώπων», *Σκεπτικιστικό δοκίμιο*, Camus (1620: 268-269). Για τον Σενέκα βλ. *De Constantia sapientis*, XIV, 4. Για τον Κάτωνα, Πλούταρχος, *Κάτων*.

ανθρώπινο πνεύμα από την ποικιλομορφία».[1] Αν ο πολιτικο-θρησκευτικός νεωτερισμός είναι ανεπίτρεπτος, η διανοητική παρέκκλιση είναι μια φυσιολογική κλίση του ανθρώπινου πνεύματος.

Δεν είναι δύσκολο να μαντέψει κανείς ότι ο Σαρόν συναριθμούσε τον εαυτό του στους Σοφούς. Διχασμένος ανάμεσα στην κοινωνική σύμβαση και την προσωπική αλήθεια, ανάμεσα στον υποταγμένο δημόσιο εαυτό και την ελεύθερη εσωτερική συνείδηση, στον κοινωνικό βίο ήταν ένας ευυπόληπτος υπήκοος και αξιοσέβαστος ιερέας ενώ στη σκέψη ένας σκεπτικιστής στωικός με ύποπτα θρησκευτικά φρονήματα. Από τη μια πλευρά έγραψε τις *Τρεις αλήθειες*[2] για να υπερασπιστεί την πίστη, τον χριστιανισμό και τον καθολικισμό και από την άλλη το *Περί σοφίας* για να εκφράσει όχι τόσο την πίστη όσο την κρίση του.[3] Η δημοσίευση αυτού του τελευταίου βιβλίου έθεσε επί τάπητος ένα λεπτό πρόβλημα: αν ο Σοφός ζει συμβατικά και σκέφτεται αντισυμβατικά, το να δημοσιεύει τις σκέψεις του είναι συμβατικό ή αντισυμβατικό; Αν λάβουμε υπόψη τις αντιδράσεις που προκάλεσε το *Περί σοφίας*, μάλλον το δεύτερο. Ο Σαρόν, πράγματι, κατηγορήθηκε, μεταξύ άλλων, ότι διασπείρει «καινούργιες» ιδέες, ότι διατυπώνει παράδοξες προτάσεις, ότι ακολουθεί απάτητο δρόμο και ότι χρησιμοποιεί παράτολμο ύφος. Και μόνο η διατύπωση αυτών των μομφών δίνει μια ιδέα για το πόσο ενοχοποιητικό μπορεί να ήταν για τις αρχές του 17ου αιώνα το να προτείνει κανείς νέες ιδέες, να μην ακολουθεί την πεπατημένη ή να μιλά με παρρησία. Αλλά, από την άλλη πλευρά, η μάλλον αναιδής απάντηση του Σαρόν δείχνει επίσης την αυξανόμενη απήχηση του νεωτεριστικού πνεύματος: «Δεν θέλω τώρα να εκτιμήσω ή να συζητήσω αν [η θεωρία μου] είναι καινούργια ή όχι και αν μπορεί να ειπωθεί κάτι που να μην έχει ειπωθεί προηγουμένως, αλλά ακόμα κι αν είναι, τι μ' αυτό; Ο νεωτερισμός και η σπανιότητα ξαφνιάζει και εκπλήσσει τους απλοϊκούς και τους λαϊκούς».[4] Ο Σοφός όχι μόνο δεν παραξενεύεται αλλά είναι ο θεματοφύλακας του πρωτότυπου και του παράδοξου.

Οι «λόγιοι ελευθεριάζοντες», επηρεασμένοι από τις ιδέες του Μονταίνιου και του Σαρόν, διαχωρίζουν επίσης την πολιτικο-θρησκευτική παρέκκλιση από τη διανοητική. Ο Νωντέ, επικροτώντας την απέχθεια του σοφού για τον αγελαίο συνωστισμό, υπερασπίζεται την κριτική και ανεξάρτητη σκέψη του σοφού απέναντι στην προκατάληψη και τη δεισιδαιμονία του κόσμου. «Όποιος θέλει να είναι σοφός και φρόνιμος κριτής πρέπει να υποπτεύεται ό,τι αρέσει στον λαό,

---

[1] *Μικρή πραγματεία σοφίας*, κεφ. 5, Charron (1827: III, 316).

[2] *Οι τρεις αλήθειες ενάντια στους άθεους, ειδωλολάτρες, εβραίους, μωαμεθανούς, αιρετικούς και σχισματικούς* (*Les trois verités contre les athées, idolâtres, juifs, mahometans, hérétiques et schismatiques*, 1593).

[3] Το *Περί Σοφίας* ξεσήκωσε θυελλώδεις αντιδράσεις και συμπεριλήφθηκε στον *Κατάλογο απαγορευμένων βιβλίων* το 1605. Ο Μπαιλ σχολιάζει: «Υπήρξαν πολλοί άνθρωποι που ξεσηκώθηκαν ενάντια στο βιβλίο του και το κατακραύγασαν σαν φυτώριο ασεβειών. Αλλά βρέθηκαν μεγάλα πνεύματα που εναντιώθηκαν σε αυτόν τον διωγμό και διέκριναν τα πράγματα όπως έπρεπε. […] Μερικοί πιστεύουν ότι είναι ένδοξο για τη Γαλλία που επέτρεψε τη δημοσίευση αυτού του βιβλίου, παρά τις αντιστάσεις και τις μουρμούρες πολλών. Δείξαμε με αυτόν τον τρόπο ότι δεν επιδοκιμάζουμε τον τυραννικό ζυγό που τόσα άτομα θα ήθελαν να επιβάλλουν στο πνεύμα και ότι επιδοκιμάζουμε την ελευθερία του φιλοσοφείν όταν κρατιέται σε ορισμένα όρια», *Ιστορικό και κριτικό λεξικό*, λήμμα Charron.

[4] *Μικρή πραγματεία σοφίας*, κεφ. IV, §1, Charron (1827: 304-305).

τον *κάκιστο διερμηνέα της αλήθειας*, και επιδοκιμάζεται από τους πολλούς, προσέχοντας να μην παρασυρθεί από το ρεύμα των κοινών και λαϊκών γνωμών δεδομένου ότι το πολύ είναι συνήθως χειρότερο, ο αριθμός των τρελών άπειρος, η μόλυνση πολύ επικίνδυνη στο στριμωξίδι, ότι η στρωμένη δημοσιά ξεγελά εύκολα, ότι ο Εκκλησιαστής είπε πως *όποιος πιστεύει γρήγορα είναι ελαφρόμυαλος* και ότι είναι βεβαιότατο πως όταν ακολουθούμε το παράδειγμα και το έθιμο χωρίς να ζυγίζουμε τον Λόγο, την αξιοσύνη και την αλήθεια σκοντάφτουμε και τις περισσότερες φορές πέφτουμε ο ένας πάνω στον άλλο, σφάλλουμε όλοι μαζί, πάμε προς τον γκρεμό και για να συμπεράνω με δυο λόγια *χανόμαστε εξαιτίας ξένων παραδειγμάτων*».[1]

Για τον Λα Μοτ λε Βαγέ, ο πραγματικός φιλόσοφος σκέφτεται διαφορετικά από τον πολύ κόσμο, δεν ακολουθεί τον πλατύ δρόμο και δεν εκχωρεί την προσωπική του αυτονομία. Όμως η φιλοσοφική του ελευθερία «δεν πρέπει ποτέ να εκτείνεται μέχρι τα πράγματα που πηγαίνουν ενάντια στη Θρησκεία, την Πολιτεία [Police] ή τα χρηστά ήθη».[2] Ο νεωτερισμός έχει εκπληκτικά θέλγητρα, όπως αποδεικνύεται από το γεγονός ότι οι άνθρωποι λατρεύουν τις εφευρέσεις, τις νέες γνώσεις, τα νέα θεάματα, ακόμα και τις εκκεντρικότητες. Η εξήγηση αυτής της προτίμησης βρίσκεται στο ότι αγαπούν τη μεταβολή και την ποικιλία. Φαίνεται ότι κάποια φυσική τάση κάνει τον άνθρωπο να βαριέται αργά ή γρήγορα το συνηθισμένο και να έλκεται από το πρωτότυπο, και μάλιστα σε τέτοιο βαθμό ώστε συχνά εγκαταλείπει το καλό αλλά τετριμμένο για χάρη του χειρότερου αλλά καινούργιου.[3] Ωστόσο το καινούργιο δεν είναι πάντοτε ορθό, αληθινό ή ωφέλιμο. Δεν πρέπει να υιοθετεί κανείς μια καινούργια γνώμη μόνο και μόνο επειδή βαρέθηκε τις παλιές όπως δεν πρέπει επίσης να την καταδικάζει μόνο και μόνο επειδή είναι καινούργια. Ο συνετός άνθρωπος δεν μένει προσκολλημένος στην παράδοση ούτε σπεύδει να ασπαστεί μια ιδέα που έχει τη γυαλάδα της μόδας. Ζυγίζοντας προσεκτικά όλα τα δεδομένα, εξετάζει χωρίς βιασύνη, κρίνει χωρίς προκατάληψη και αποφασίζει χωρίς δογματικές αγκυλώσεις.[4]

Ο Μπέικον, με τη σειρά του, διαχωρίζει επιμελώς τον πολιτικό νεωτερισμό από τον επιστημονικό. Στην πολιτική, απορρίπτει τις απότομες αλλαγές χωρίς όμως να επιδοκιμάζει τον συντηρητισμό. Για ένα κράτος η προσκόλληση στη συνήθεια είναι εξίσου επιβλαβής με την καινοτομία. Οι άνθρωποι πρέπει να ακολουθούν τη μέση οδό μιμούμενοι τον χρόνο που εισάγει

[1] *Απολογία υπέρ όλων των μεγάλων ανδρών που κατηγορήθηκαν για μαγεία*, κεφ. 22, Naudé (1669: 463).

[2] *Περί της ελευθερίας και της δουλείας*, κεφ. 4, La Mothe le Vayer (1756-1759: III-1, 210). Ο σκεπτικός δεν αναγνωρίζει καμιά ηθική επιστήμη και έχει επίγνωση της σχετικότητας του καλού και του κακού. Παρόλα αυτά σέβεται τα χρηστά ήθη και τηρεί όλους τους θεϊκούς και τους ανθρώπινους νόμους που ισχύουν στην κοινωνία στην οποία ζει. Βλ. *Περί της επαινετής άγνοιας*, La Mothe le Vayer (1988: 273 και 297).

[3] Βλ. *Μικρές πραγματείες υπό μορφή επιστολών*, XXXII, La Mothe le Vayer (1756-1759: VI-1, 288-294). Ο Λα Μοτ λε Βαγέ σημειώνει ότι ο Αριστοτέλης παραθέτει επανειλημμένα τη φράση του Ευριπίδη: μεταβολὴ, πάντων γλυκὺ.

[4] Βλ. *Μικρές πραγματείες υπό μορφή επιστολών*, CXXXVIII, La Mothe le Vayer (1756-1759: VII-2, 127-129).

καινοτομίες με σταδιακό, ήρεμο, σχεδόν ανεπαίσθητο τρόπο.[1] Τα πολιτικά πράγματα εξαρτώνται από ευπαθείς υποκειμενικές παραμέτρους όπως η αυθεντία, η συναίνεση, η φήμη, η γνώμη, και όχι από αντικειμενικά τεκμήρια διά των οποίων θα μπορούσαμε να αποδείξουμε με σιγουριά το σωστό ή το λάθος. Έτσι δεν μπορεί κανείς να γνωρίζει εκ των προτέρων τα αποτελέσματα ενός μεταρρυθμιστικού σχεδίου ή να πείσει τους άλλους ανθρώπους για τη χρησιμότητα και τη σκοπιμότητά του. Η απότομη διασάλευση των εγκαθιδρυμένων ισορροπιών μπορεί να οδηγήσει σε ανεξέλεγκτες καταστάσεις, να καταστρέψει αντί να βελτιώσει. Άρα δεν είναι παράλογο να αντιμετωπίζουμε τα νέα κοινωνικά κινήματα με καχυποψία. Οι πολιτικοί πειραματισμοί δεν πρέπει να επιτρέπονται παρά μόνο όταν η ανάγκη είναι επείγουσα και η ωφέλεια προφανής.

Ωστόσο πρέπει να αναρωτηθούμε αν είναι όλα τα είδη του νεωτερισμού εξίσου επιβλαβή. Είναι επίφοβη η καινοτομία στις τέχνες ή στις επιστήμες; Είναι δυνατόν να ζημιωθεί άμεσα ή έμμεσα η θρησκεία και η ευλάβεια; Όχι! «Υπάρχει μεγάλη διαφορά ανάμεσα στα πολιτικά πράγματα και τις τέχνες: δεν υπάρχει πράγματι ίδιος κίνδυνος από ένα νέο κίνημα και από ένα νέο φως».[2] Οι τεχνικοί και επιστημονικοί νεωτερισμοί όχι μόνο δεν βλάπτουν αλλά ωφελούν την ανθρωπότητα. Στις επιστήμες χρειάζεται τόλμη και όχι διστακτικότητα, ανατροπή και όχι συμβιβασμός, ενθάρρυνση και όχι καχυποψία. Πρέπει να αισθάνεται κανείς σαν μέσα σε ένα πολύβουο συνεργείο όπου κατασκευάζονται πρωτότυπα έργα και γίνονται διαρκώς καινούργιες ανακαλύψεις.[3] Τα σχολεία πρέπει να είναι ανοιχτά στην καινοτομία, όχι όπως τα σχολαστικά ιδρύματα που αντιστρατεύονται την πρόοδο της γνώσης, αποθαρρύνουν την ανεξάρτητη σκέψη και συκοφαντούν τον νεωτερισμό.[4] Δεν πρέπει να υπάρχει αστυνόμευση των θεωριών ή παρεμπόδιση της καινοτομίας.

---

[1] Βλ. *Δοκίμια*, 24, Bacon (2000: 133-134). Στη μεγάλη *Εγκυκλοπαίδεια* παρατίθεται ένα μεγάλο απόσπασμα από το συγκεκριμένο δοκίμιο του Μπέικον, βλ. Diderot & D'Alembert (1990: λήμμα *Nouveauté*). Στο λήμμα *Innovation* προστίθεται στο ίδιο πνεύμα: «Αυτού του είδους οι καινοτομίες είναι πάντα δυσμορφίες για την πολιτική τάξη. Νόμοι, έθιμα καλά εδραιωμένα και σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία ενός έθνους είναι στη θέση τους μέσα στην αλληλουχία των πραγμάτων. Όλα είναι τόσο καλά δεμένα ώστε ένας νεωτερισμός που έχει πλεονεκτήματα και μειονεκτήματα και που τον υποκαθιστούμε χωρίς ώριμη θεώρηση στις τρέχουσες καταχρήσεις δεν θα κολλήσει ποτέ στον ιστό ενός φθαρμένου τμήματος επειδή δεν είναι καθόλου ταιριαστός με αυτό το κομμάτι. […] Οι επαναστάσεις που φέρνει ο χρόνος στον ρου της φύσης φτάνουν βήμα-βήμα· πρέπει λοιπόν να μιμούμαστε αυτή τη βραδύτητα για τις χρήσιμες καινοτομίες που μπορούμε να εισαγάγουμε στο κράτος».

[2] *Νέο όργανο*, I, 90, Bacon (1989: I, 198) και (1994: 102).

[3] Βλ. *Νέο όργανο*, I, 90, Bacon (1989: I, 198) και (1994: 102). Στο *Η προαγωγή της μάθησης* (I, 5, §1), Bacon (1996: 144-145), ο Μπέικον αποδοκιμάζει τόσο την υπερβολική προσκόλληση στην αρχαιότητα όσο και την υπερβολική ροπή προς τον νεωτερισμό. Η πρώτη δεν αφήνει τίποτα να ανθίσει, η δεύτερη τίποτα να στεριώσει. Η αρχαιολατρία αποθαρρύνει κάθε νέα προσθήκη. Ο ακραίος νεωτερισμός επιζητά το καινούργιο για το καινούργιο.

[4] «Στα ήθη και τα μαθήματα των σχολών, των ακαδημιών, των κολλεγίων και των παρόμοιων ιδρυμάτων που είναι προορισμένα για έδρες των μορφωμένων ανθρώπων και για την καλλιέργεια της παιδείας τα πάντα αντίκεινται στην πρόοδο των επιστημών. Οι αναγνώσεις και οι ασκήσεις είναι κανονισμένες έτσι ώστε να μην μπορεί να περάσει εύκολα από το νου κανενός να σκεφτεί ή να θεωρήσει κάτι άλλο από τα συνηθισμένα. Αν ίσως ο μεν ή ο δε επιχειρήσει να χρησιμοποιήσει ελεύθερα την κρίση του, μπορεί να στηριχτεί μόνο στον εαυτό του, από τη συντροφιά των άλλων δεν λαμβάνει καμιά ωφέλεια. Αν το αντέξει κι αυτό θα νιώσει πως τούτη η φιλοπονία και η μεγαλοψυχία θέτουν ουκ ολίγα εμπόδια στην πορεία του. Διότι οι σπουδές των ανθρώπων σε τέτοιας λογής τόπους είναι κλεισμένες στα γραπτά ορισμένων αυθεντιών σαν μέσα σε φυλακή· και αν διαφωνήσει κανείς με αυτά, τον συκοφαντούν αμέσως σαν ταραξία που επιθυμεί καινούργια πράγματα», *Νέο όργανο*, I, 90, Bacon (1989: I, 197-198)

Η ίδια στάση υιοθετήθηκε από πολυάριθμους νεωτεριστές. «Παρότι και μόνο το όνομα Νεωτεριστής είναι για πολλούς βδελυρό», βεβαιώνει ο Σορέλ, «πρέπει να προσέξουμε ότι, αν σε ζητήματα Θεολογίας είναι επίφοβο, δεν είναι έτσι στη φυσική και ανθρώπινη Φιλοσοφία».[1] Για τον Γκλάνβιλ, στη θρησκεία τα παλιά μονοπάτια είναι τα καλύτερα διότι οι θεϊκές αλήθειες ήταν πιο αγνές στο ξεκίνημα των αιώνων. Οι επιστήμες, όμως, γεννήθηκαν μέσα στα μαύρα σκοτάδια και βελτιώνονται με αδιάκοπες προσπάθειες και καινοτομίες. «Και δεν πρέπει να αποθαρρυνόμαστε από τον Παλιό Νόμο ότι *Δεν μπορεί να ειπωθεί τίποτα που να μην έχει ειπωθεί προηγουμένως*. Διότι, σε ό,τι αφορά τη *Γνώση*, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι υπάρχουν πολλά *καινά* υπό τον *Ήλιο* και ότι *τούτη* η Εποχή έχει δει πολλούς *Νεωτερισμούς* ακόμα και ψηλά στους Ουρανούς».[2] Ο Γουίλκινς κρίνει ότι η δίψα του ανθρώπου για νεωτερισμούς είναι απομεινάρι της αρχέγονης, άδολης και απέραντης ικανότητας που έβαλε ο Θεός στην καρδιά των πρωτόπλαστων. Από τη στιγμή που ο άνθρωπος απώλεσε την προπατορική ευδαιμονία, τρέχει απελπισμένα πίσω από κάθε καινούργιο πράγμα με την ελπίδα να ξαναβρεί τον χαμένο παράδεισο. Ο διάβολος, όμως, τον εμποδίζει να διακρίνει την αλήθεια από το ψεύδος με αποτέλεσμα πολλές από τις καινούργιες φιλοσοφικές αλήθειες να λοιδορούνται από τους αμαθείς, τους ισχυρογνώμονες ή τους φθονερούς. Στην αναζήτηση θεολογικών αληθειών, οι πρώτοι καιροί της ανθρωπότητας έχουν μεγαλύτερη εγκυρότητα επειδή πρόκειται για την εποχή των αγίων που έγραψαν τη Βίβλο. Στη θρησκεία, λοιπόν, το πρωτείο πρέπει να παραχωρείται στη θεϊκή αυθεντία, στη φιλοσοφία όμως, όσο κι αν αντιδρούν οι σχολαστικοί, δεν υπάρχει αυθεντία.

---

και (1994: 101-102). Ο Σορέλ περιγράφει με μελανά χρώματα την κατάσταση της εκπαίδευσης. «Το ένα τρίτο της ζωής περνά μέσα στις Σχολές για να μη μάθεις παρά δύο ή τρεις γλώσσες που δεν χρησιμοποιούνται πια και κάποιες άχρηστες αρχαιούρες. Αν αξιώσεις εκτός αυτού να κατηχηθείς στη Φύση των πραγμάτων δεν μαθαίνεις παρά ονειροπολήσεις και ψέματα μαζί με ένα σωρό περιττά και αλλόκοτα πράγματα. Το άλλο μέρος της Φιλοσοφίας, που πραγματεύεται τις πράξεις των ανθρώπων τόσο στην ιδιωτική όσο και στη δημόσια ζωή και ρυθμίζει το δίκαιο των μεν και των δε, διδάσκεται επίσης πολύ άσχημα. Παρέχουν αρκετές διακρίσεις των Αρετών και των κακιών, της Δικαιοσύνης και της αδικίας, αλλά ποτέ δεν δείχνουν στην πράξη αυτό που πρέπει να γίνει· επιπλέον ό,τι διδάσκεται είναι τόσο γεμάτο με αντιφάσεις και αβεβαιότητες που δεν ξέρεις τι πρέπει να πιστέψεις. Οι νεαροί λοιπόν δεν βγαίνουν καθόλου πιο ενάρετοι και πιο μετρημένοι· αυτό που συμβαίνει είναι ότι δεν τους φουσκώνουν το μυαλό παρά με μια μάταιη επιστήμη και ότι δεν ξέρουν παρά ψεύτικες γνώμες για τις οποίες πρέπει συνεχώς να τσακώνονται και να παλεύουν· και μαζί με αυτό αποκτούν ακόμα ένα σωρό κακές συνήθειες ελλείψει επαρκούς σωφρονισμού και επιδέξιας αγωγής. Το υπόλοιπο των ημερών τους περνά μέσα στην ίδια αταξία έτσι ώστε τελειώνουν τη ζωή τους χωρίς να έχουν μπορέσει να καταλάβουν τι σημαίνει να ζεις», Sorel (1637: 10-11). Ο Χομπς ρίχνει το κύριο φταίξιμο στους παπιστές: «η μεταφυσική, η ηθική και η πολιτική του Αριστοτέλη, οι επιπόλαιες διακρίσεις, οι βάρβαροι όροι και η σκοτεινή γλώσσα των σχολαστικών διδάσκονται στα πανεπιστήμια, που όλα τους χτίστηκαν και οργανώθηκαν με την έγκριση του Πάπα, και τους χρησιμεύουν στο να εμποδίζουν την αποκάλυψη αυτών των πλανών και να κάνουν τους ανθρώπους να εκλαμβάνουν το ignis fatuus της κενής φιλοσοφίας ως το φως του Ευαγγελίου», *Λεβιάθαν*, κεφ. 47, Χομπς (1989: ΙΙ, 317). Ο Σπινόζα φτάνει στο σημείο να θεωρεί τον συντηρητισμό εγγενές χαρακτηριστικό του κρατικού πανεπιστημίου: «Τα πανεπιστήμια που ιδρύονται με έξοδα της πολιτείας είναι θεσμοθετημένα όχι τόσο για να καλλιεργούν τις ικανότητες όσο για να τις περιορίζουν. Σε μιαν ελεύθερη πολιτεία, αντιθέτως, ο καλύτερος τρόπος για την ανάπτυξη των επιστημών και των τεχνών συνίσταται στο να δοθεί σε όποιον το ζητήσει η άδεια να διδάσκει δημοσίως, με δικά του έξοδα και με κίνδυνο την υπόληψή του», *Πολιτική πραγματεία*, VIII, §49, Σπινόζα (1994: 220). Για τις προσπάθειες εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης την εν λόγω περίοδο βλ. Adamson (1921) και Jones (1961: 87-118).

[1] *Η καθολική επιστήμη*, τόμος 4, Πραγματεία 3, Sorel (1668: 361).

[2] *Against Confidence in Philosophy*, Glanvill (1676: Essay I, σ. 28). Πρβλ. *Scepsis scientifica*, κεφ. 22, Glanvill (1885: 162-164). Για τις θέσεις ενός άλλου δηλωμένου σκεπτικιστή, του Σιμόν Φουσέ, βλ. *Διατριβές πάνω στην αναζήτηση της αλήθειας*, ΙΙ, κεφ. 8, Foucher (1693: 114-119).

Ο φιλόσοφος δεν πρέπει να αγκιστρώνεται στην παράδοση με τον ίδιο τρόπο που δεν πρέπει επίσης να παρασύρεται από τη μόδα. Το καθήκον του είναι να εξετάζει τη φύση ή την ουσία των ίδιων των πραγμάτων και να αποφαίνεται ανάλογα με το τι του φαίνεται πειστικό και τι όχι. Αν, μετά από ενδελεχή έρευνα, ανακαλύψουμε έναν καινούργιο δρόμο, αυτό δεν είναι ατύχημα αλλά πλεονέκτημα. Επίσης πρέπει να σκεφτούμε ότι μετά βίας υπάρχει αλήθεια που να μην ήταν κάποτε καινούργια. Αν, λοιπόν, ο νεωτερισμός απορριπτόταν σε όλες τις περιπτώσεις, δεν θα γινόταν η παραμικρή πρόοδος και δεν θα υπήρχε καμιά προσδοκία για το μέλλον.[1]

### 5.6. Η διεκδίκηση του καινούργιου

Ο 17ος αιώνας επιζητά το καινούργιο με βουλιμία και ενθουσιασμό αποδοκιμάζοντας ωστόσο τις ανερμάτιστες εκδηλώσεις του. Δύο βασικές αρχές προσδιορίζουν τη φυσιογνωμία, και δείχνουν τα όρια, αυτού του πρώιμου νεωτερισμού. Πρώτον, το καινούργιο δεν πρέπει να επιδιώκεται καθαυτό, ανεξάρτητα από την εγκυρότητά του· έτσι η καινοτομία που σέβεται τον Λόγο και την αλήθεια διαχωρίζεται από την καινοτομία που απορρέει από την εκκεντρικότητα ή τη μόδα. Δεύτερον, οι διεκδικήσεις του νεωτερισμού περιορίζονται στα προϊόντα του πνεύματος αφήνοντας κατά μέρος την θρησκεία και την πολιτική. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν πραγματοποιούνται σημαντικές ρήξεις, θεωρητικές και πρακτικές, σε αυτούς τους τελευταίους τομείς. Ωστόσο οι νεωτεριστές της εν λόγω περιόδου δεν τις διεκδικούν ανοιχτά. Αυτό που επιδιώκουν κατ' αρχήν είναι η νομιμοποίηση του καινούργιου και η προαγωγή της καινοτομίας στις τέχνες, τις επιστήμες τα γράμματα και τη φιλοσοφία. Ριζοσπάστες στο πνεύμα, δεν θέλουν να φανούν ή να είναι επικίνδυνοι στην κοινωνική ζωή. Αποφεύγοντας τον πολιτικό και τον θρησκευτικό ριζοσπαστισμό, που θα περιέπλεκαν το μήνυμα και θα δυσχέραιναν τον αγώνα τους, προσπαθούν να ανανεώσουν χωρίς να διχάσουν.

Η αναζήτηση του φιλοσοφικού και ακόμα περισσότερο του επιστημονικού νεωτερισμού μαρτυρείται εύγλωττα στους τίτλους των βιβλίων της περιόδου, με τους πρωτοπόρους να αποδύονται σε έναν άτυπο διαγωνισμό διεκδίκησης και διαφήμισης καινούργιων θεωριών και επιστημών. Έτσι ο Ταρτάλια δημοσιεύει τη *Νέα επιστήμη* (*Nova scientia*, 1537) όπου εφαρμόζει τα μαθηματικά στη βαλλιστική. Ο Μπράχε το *Περί του νέου αστέρος* (*De stella nova*, 1573). Ο Πατρίτσι τη *Νέα γεωμετρία* (*Della nuova geometria*, 1587) και τη *Νέα περί των πάντων φιλοσοφία* (*Nova de universis philosophia*, 1593). Ο Βιέτ την *Εισαγωγή στην αναλυτική τέχνη, ή Νέα Άλγεβρα* (*In artem analyticem isagoge, seu Algebra nova*, 1591). Ο Γκίλμπερτ το *Περί του μαγνήτη, των μαγνητικών σωμάτων, και περί του μεγάλου μαγνήτη, τη Γη· νέα Φυσιολογία*

[1] Βλ. *Η ανακάλυψη ενός νέου κόσμου*, I, πρότ. 1 και II πρότ. 1, Wilkins (1802, I, 3-4, 135-138).

*αποδεδειγμένη με πλείστα επιχειρήματα και πειράματα* (*De magnete, magneticisque corporibus, et de magno magnete tellure; Physiologia nova, plurimis et argumentis, et experientis demonstrata,* 1600) όπου τονίζει ότι η «Φυσιολογία» του είναι «σχεδόν ολοκαίνουργια και πρωτάκουστη».[1] Ο Κέπλερ τη *Νέα Αστρονομία* (*Astronomia nova,* 1609) και τη *Νέα στερεομετρία* (*Nova stereometria doliorum vinaiorum,* 1615). Ο Μπέικον το *Νέο όργανο* (*Novum organum,* 1620) και τη *Νέα Ατλαντίδα* (*New Atlantis*). Ο Γαλιλαίος τις *Δύο νέες επιστήμες* (*Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica & i movimenti locali,* 1638). Ο Λάιμπνιτς τη *Νέα φυσική υπόθεση* (*Hypothesis physica nova,* 1671), τη *Νέα μέθοδο για τα μέγιστα και τα ελάχιστα* (*Nova methodus pro maximis et minimis,* 1682) που αφορά στον απειροστικό λογισμό και το *Νέο σύστημα της φύσης* (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances,* 1695).[2]

Το λανσάρισμα νέων επιστημών και θεωριών μαρτυρεί από μόνο του τον ενθουσιασμό και τον δυναμισμό που χαρακτηρίζει την αυγή των νέων χρόνων. Κατά βάθος, αν θεωρούμε ότι η νεότερη εποχή εκκολάφθηκε τον 17ο αιώνα είναι σε μεγάλο βαθμό επειδή ο ίδιος ο 17ος αιώνας αντιλήφθηκε τον εαυτό του σαν εκκολαπτήριο. Είναι «ένας αιώνας γεμάτος περιέργεια»[3] διαβεβαιώνει ένας διανοούμενος της εποχής. «Ένας αιώνας όπου όλοι οι νεωτερισμοί νόμισαν ότι έχουν το δικαίωμα να παραχθούν».[4] Μια εποχή «όπου δεν αγαπούν παρά τον νεωτερισμό και

---

[1] Gilbert (1600: Præfatio). Αδημοσίευτα κείμενα του Γκίλμπερτ εκδόθηκαν από τον ετεροθαλή αδελφό του το 1651 με τον τίτλο *Νέα φιλοσοφία για τον υποσελήνιο κόσμο μας* (*De mundo nostro sublunari Philosophia nova*). Από τα 5 βιβλία του συγγράμματος τα 2 πρώτα εισηγούνται μια «Νέα φυσιολογία» και τα 3 υπόλοιπα μια «Νέα μετεωρολογία».

[2] Στα παραπάνω προστίθενται πολυάριθμα δευτερεύοντα έργα που διαφημίζουν καινοτομίες για όλα τα γούστα: Οι *Νέες εφευρέσεις για να χτίζεις καλά και με μικρό κόστος* (*Nouvelles inventions pour bien bâtir et à petits frais,* 1561) του Philibert de l'Orme. Τα *Νέα ευρήματα* (*Nova reperta,* 1580) του Stradanus. Το *Νέο ελκτικό* (*Newe Attractive,* 1581) του Robert Norman. Η *Απολογία του νέου ρωμαϊκού ημερολογίου (Novii calendarii romani apologia,* 1595) του Christophorus Clavius. Οι *Νέες μηχανές* (*Machinæ novæ,* 1595) του Fausto Veranzio και το *Νέο θέατρο μηχανών και οικοδομημάτων* (*Novo teatro di machine et edificii,* 1607) του Vittorio Zonca. *Η νέα τέχνη για να κάνεις κωμωδίες* (*Arte nuovo de hazer comedias,* 1609) του Lope de vega. Το *Νέο φαινόμενο του ελλειπτικού ήλιου* (*Novum solis elliptici phænomenum,* 1615) του Christophorus Scheiner. Οι *Νέες φυσικές γνώμες* (*Novæ opiniones physicæ,* 1619) του Giovanni Antonio Baranzani. *Η Νέα γεωμετρική πράξη (Praxis nova geometrica,* 1623*) του Adriaan Metius*. Η *Νέα εφεύρεση στην Άλγεβρα* (*Invention nouvelle en l'algèbre,* 1629) του Albert Girard. Τα *Πρωτάκουστα ερωτήματα* (*Questions inouies,* 1634) του Μερσέν. Η *Ανακάλυψη ενός νέου κόσμου* (*The Discovery of a new World*) του John Wilkins. Τα *Νέα ανατομικά εργίδια που έρχονται τώρα για πρώτη φορά στο φως. Μεγάλη ανακαίνιση της φυσικής και της ιατρικής μέσω της νέας διδασκαλίας για την κυκλική κίνηση του αίματος στην καρδιά* (*Opuscula anatomica nova quæ nunc primum in lucem prodeunt. Instauratio magna physicæ et medicinæ per novam doctrinam de motu circulatorio sanguinis in corde,* 1649) του Jean Riolan. Οι *Νέοι φιλοσοφικοί κλίβανοι, ήτοι περιγραφή μιας νέας τέχνης απόσταξης* (*Furni novi philosophici, sive descriptio artis destillatoriæ novæ,* 1651) του Rudolf Glauber. Τα *Νέα ανατομικά πειράματα* (*Experimenta nova anatomica,* 1651) του Jean Pecquet. Η *Νέα αλμαγέστη* (*Almagestum novum,* 1651) του Giovanni Battista Riccioli. Η *Νέα παρατήρηση μιας σελήνης του Κρόνου* (*De saturni luna observation nova,* 1656) του Κρίστιαν Χόυχενς. Τα *Νέα στοιχεία Γεωμετρίας* (*Nouveaux Éléments de Géométrie,* 1667) του Antoine Arnauld. Τα *Νέα πειράματα* (*Experimenta nova,* 1672) του εφευρέτη της αεραντλίας Otto von Guerricke. Το *Νέο σύστημα μαθηματικών* (*A New System of Mathematicks,* 1681) του Jonas Moore, στο δεύτερο τόμο του οποίου παρουσιάζεται μια «Νέα γεωγραφία». Η *Νέα μέθοδος των φυτών* (*Methodus plantarum nova,* 1682) του John Ray. Στον απόηχο του νεωτεριστικού οίστρου του 17ου αιώνα εκδίδεται η *Νέα επιστήμη* (*Scienza nuova,* 1725) του Βίκο.

[3] Ogier (1623: κεφ. 9, χωρίς σελιδαρίθμηση).

[4] Μποσσυέ, *Ιστορία των παραλλαγών των προτεσταντικών εκκλησιών*, Βιβλίο XV, §122, Bossuet (1688, II, 611).

καθένας τρέχει να φτιάξει μια Φιλοσοφία με τον τρόπο του· διότι ποτέ δεν είδαμε τόσα αξιώματα Ηθικής, μεθόδους Λογικής και συστήματα Φυσικής».[1] Η περιέργεια και η νεωτεριστική διάθεση διαποτίζουν την ατομική και τη συλλογική ζωή. Οι Γάλλοι, μεταξύ των πρωτοπόρων εθνών της εποχής, παρουσιάζονται ως «ένας λαός ανήσυχος και εραστής των αλλαγών και των νεωτερισμών».[2]

Έτσι η πρωτοτυπία αναγνωρίζεται και διεκδικείται από την ίδια την εποχή ως στοιχείο της αυτοσυνείδησής της. Σε αντίθεση με ηττοπαθείς ή ετερόφωτες εποχές που νοσταλγούν απωλεσθέντες χρυσούς αιώνες, ατενίζουν με δέος τους γίγαντες του παρελθόντος,[3] μεμψιμοιρούν ότι φτάσαμε με υπερβολική καθυστέρηση, γκρινιάζουν ότι όλα έχουν πια ειπωθεί (*nil dictum quod non prius dictum*) ή εξαγγέλλουν το τέλος της φιλοσοφίας, ο 17$^{ος}$ αιώνας, γεμάτος δυναμισμό και αυτοπεποίθηση, αισθάνεται ότι δεν χρωστάει τίποτα στις προηγούμενες εποχές και ότι πραγματοποιεί έναν νέο ξεκίνημα στην ιστορία της ανθρωπότητας. Οι ανακαινιστές της πρώιμης νεότερης εποχής διαπνέονται από πληθωρική αισιοδοξία και από τη μέθη του πρωτοπόρου. Οικτίρουν συλλήβδην τις παλιές φιλοσοφικές σχολές και αρέσκονται να επαναλαμβάνουν την κοροϊδευτική φράση του Κικέρωνα ότι δεν υπάρχει παραλογισμός που να μην έχει ειπωθεί από κάποιον φιλόσοφο[4] για να επιδείξουν την κριτική διάθεση και την αποφασιστικότητά τους να κατακτήσουν επιτέλους την εγκυρότητα. Συναγωνίζονται ο ένας τον άλλο στη διεκδίκηση θαυμαστών ανακαλύψεων, πρωτότυπων επιχειρημάτων και ανεπανάληπτων αποδείξεων. Είναι πεπεισμένοι για τη γονιμότητα της εποχής τους και τις απεριόριστες δυνατότητες του ανθρώπινου πνεύματος.

Φιλόσοφοι όπως ο Μπέικον, ο Ντεκάρτ και ο Χόμπς (στους οποίους πιστώνεται η θεμελίωση του νεότερου στοχασμού) δεν αμφιβάλλουν ότι το έργο τους φέρνει φρέσκο αέρα

---

[1] *Σύγκριση των μεγάλων ανδρών της αρχαιότητας*, Rapin (1725: I, 281). Σε παρόμοιο τόνο ο Φρεάρ διαπιστώνει ότι «μετά βίας βρίσκουμε τώρα έναν Αρχιτέκτονα που να μην απαξιοί να ακολουθήσει τα καλύτερα παραδείγματα της αρχαιότητας· θέλουν να συνθέτουν τα πάντα σύμφωνα με τη φαντασία τους και σκέφτονται ότι η μίμηση είναι δουλειά μαθητευόμενου, ότι για να είναι πρωτομάστορες πρέπει αναγκαία να παραγάγουν κάποιο νεωτερισμό», *Παραλληλισμός της αρχαίας αρχιτεκτονικής με τη νεότερη*, Πρόλογος, Fréart (1650: 2).

[2] Ogier (1628: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμηση). Πρβλ. Κορνέιγ, *Ο Ψεύτης*, Επιστολή, Corneille (1862: IV, 130) και *Δον Σάντσες*, Επιστολή, Corneille (1862: V, 404).

[3] Η διάσημη φράση «είμαστε νάνοι σκαρφαλωμένοι στις πλάτες γιγάντων» χρονολογείται από τον 12$^{ο}$ αιώνα και αποδίδεται στον Bernard de Chartres (1130-1160) και στον Pierre de Blois (1135-1203). Το 1652 ο Αλεξάντερ Ρος εξακολουθεί να υποστηρίζει αυτή την ιδέα. «Οι Ρήσεις και οι Γνώμες των αρχαίων Προμάχων της Μάθησης περιφρονούνται και παρερμηνεύονται από κάποιους μοντέρνους Νεωτεριστές, ενώ δεν είμαστε παρά παιδιά στη νόηση και πρέπει να κατευθυνόμαστε από αυτούς τους Πατέρες της Γνώσης. Δεν είμαστε παρά Νάνοι και Πυγμαίοι συγκρινόμενοι με εκείνους τους Γίγαντες της Σοφίας στους ώμους των οποίων στεκόμαστε και παρόλα αυτά χωρίς τη βοήθεια τους δεν μπορούμε να δούμε τόσο μακριά όσο εκείνοι», Alexander Ross, *Arcana microcosmi*, αναφέρεται στο Jones (1961: 121).

[4] Κικέρων (*Περί μαντικής* II, 1viii, 119). Τη ρήση επαναλαμβάνει ο Μονταίνιος στην *Απολογία του Ραιμόν Σεμπόν*, βλ. Μονταίνι (2005: II, 277), ο Ντεκάρτ στον *Λόγο περί της μεθόδου*, Μέρος 2 (AT VI, 16), ο Χόμπς στον *Λεβιάθαν*, κεφ. 5 (1989: Α΄, 116) και κεφ. 46 (1989: Β΄, 295), ο Πασκάλ στις *Σκέψεις* (2000: 143). Ο Σάντσεθ παρατηρεί ότι «δεν υπάρχει τόσο βλακώδης σκέψη που να μην την έχουν πει οι σπουδαρχίδηδες [fautores]», Sanchez (1581: 98).Ο *Σκεπτικός* του Μερσέν αναφωνεί: «Αν ήθελα να αναφέρω όλες τις τρελές γνώμες αυτών που τους πήραμε για μεγάλους Φιλοσόφους δεν θα τα κατάφερνα ποτέ», Mersenne (1625: 27-28).

μετά από πολλούς αιώνες ζόφου και μαρασμού. Αισθάνονται ότι έχουν λίγα να παραλάβουν και πολλά να παραδώσουν. Απαιτούν (με ιδιαίτερο ζήλο οι δύο πρώτοι) το ξερίζωμα των κατεστημένων σχημάτων σκέψης που, φορτωμένα από το βάρος τόσων αιώνων, περισσότερο εμποδίζουν παρά προάγουν την ανθρώπινη γνώση. Διακηρύσσουν ότι η πεπατημένη στην οποία πορεύτηκε σύσσωμο το ανθρώπινο πνεύμα αποδείχθηκε αδιέξοδη, ανίκανη να οδηγήσει στην αλήθεια και την βεβαιότητα. Αρνούνται να μαθητεύσουν, υποβαθμίζουν τις οφειλές και υπερτονίζοντας τις συμβολές τους. «Κανένας ακόμα…» (nemo adhuc)[1] διαλαλεί ο Μπέικον, «κανένας πριν από μένα…» (nemo ante me)[2] υπερηφανεύεται ο Ντεκάρτ, ενώ ο Χομπς διακηρύσσει προκλητικά ότι πριν από τον ίδιο δεν υπήρχε αληθινή πολιτική φιλοσοφία.[3] Αν άλλοι θεοποιούν την παράδοση, αυτοί την απαξιώνουν ανακαλύπτοντας παντού άγνοια, σκότος και προκατάληψη, θεωρούν ότι τα πάντα τελούν υπό επανεξέταση, ότι τα πάντα μένει να ειπωθούν από την αρχή, ότι πρέπει χαραχτεί μια εντελώς καινούργια οδός για το ανθρώπινο πνεύμα. Θέτουν ως στόχο τη δημιουργία ενός διαφορετικού είδους φιλοσοφίας, όχι μόνο νέου αλλά και ικανού να εδραιώσει τη βεβαιότητα και να αποδείξει την αλήθεια. Πιστεύοντας ότι ενσαρκώνουν την πρωτοπορία ολόκληρης της ανθρωπότητας, εφορμούν στο μέλλον ευαγγελιζόμενοι μια εποχή απεριόριστης προόδου για το ανθρώπινο πνεύμα.

[1] *Νέο όργανο*, I, 97, Bacon (1989: I, 201) και (1994: 106).

[2] Επιστολή προς τη σύγκλητο του πανεπιστημίου του Λέιντεν, 4 Μαΐου 1647 (AT, V, 9)· *Σημειώσεις σε ένα πρόγραμμα* (AT, VIII-2, 367)· *Στοχασμοί*, Έβδομες απαντήσεις (AT, VII, 549)· Επιστολή προς τον Πατέρα Ντινέ (AT, VII, 579). «Είμαι ο πρώτος…(primus enim sum)», σημειώνει αλλού, *Σημειώσεις σε ένα πρόγραμμα* (AT, VIII-2, 348).

[3] Βλ. *Περί του σώματος*, Αφιερωματική επιστολή στον William Earl of Devonshire, Hobbes (1997: I, σελ. ix).

## 6. ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΗ

Οι ιστορικοί της φιλοσοφίας συμφωνούν σε γενικές γραμμές ότι οι παράγοντες που επηρέασαν την αναβίωση και την εξέλιξη της φιλοσοφίας κατά την πρώτη φάση της νεότερης εποχής ήταν τρεις: η τυπογραφία, η θρησκευτική μεταρρύθμιση και η επιστημονική επανάσταση. Αναφερθήκαμε εκτενέστερα στην τελευταία επειδή επηρέασε ειδικά τον 17$^{ο}$ αιώνα και επειδή αποτελεί κεντρική συνιστώσα του καρτεσιανού έργου. Ο Γάλλος φιλόσοφος, πράγματι, συνδιαλέγεται με τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, τον Αυγουστίνο και τον Ακινάτη αλλά ζει και σκέφτεται με τον Κέπλερ, τον Γαλιλαίο και τον Χάρβεϋ. Θυμηθήκαμε μόνο τα σημαντικότερα επιτεύγματα και τις εξέχουσες φυσιογνωμίες που πρωταγωνίστησαν σε αυτή την εξέλιξη (Κοπέρνικος, Μπράχε, Κέπλερ, Γαλιλαίος, Γκίλμπερτ, Χάρβεϋ). Επίσης δεν παρακολουθήσαμε ολόκληρη την πορεία της επιστημονικής επανάστασης μέχρι την κορύφωση της στον Νεύτωνα αλλά περιοριστήκαμε στο χρονικό διάστημα που συνδέεται αμεσότερα με το έργο του Ντεκάρτ. Κάναμε όμως συχνές αναφορές σε μεταγενέστερους φιλοσόφους και επιστήμονες στο μέτρο που εκφράζουν τάσεις που είχαν δρομολογηθεί νωρίτερα και φωτίζουν αναδρομικά το διανοητικό κλίμα μέσα στο οποίο εργάστηκε ο Γάλλος φιλόσοφος.

Η ανάπτυξη των επιστημών βοήθησε στη συρρίκνωση του κύρους της αυθεντίας, στον παραμερισμό του ουμανιστικού μοντέλου γνώσης, στην ενδυνάμωση του φυσικού Λόγου, στην ανατίμηση της εμπειρίας (τόσο με την έννοια της άμεσης παρατήρησης όσο και με την έννοια του πειραματισμού), στη σύνδεση της θεωρίας με την πράξη, στην επιδίωξη πρακτικών εφαρμογών για την εξυπηρέτηση του ανθρώπινου βίου, στην αναπτέρωση της εμπιστοσύνης στην ανθρώπινη διάνοια και στην εδραίωση της πίστης στη δυνατότητα της προόδου. Η προσοχή στράφηκε από την αναδίφηση των αρχαίων κειμένων στο μεγάλο βιβλίο του κόσμου ενώ παράλληλα μειώθηκε το κύρος της λογικής και της μεταφυσικής που κατείχαν ηγεμονική θέση στο σχολαστικό φιλοσοφικό πρόγραμμα, αναμορφώθηκαν οι επιστημονικές πρακτικές και δημιουργήθηκαν νέοι θεσμοί, πιο ανοιχτοί και πιο δημοκρατικοί, για την παραγωγή και τη διάδοση της γνώσης.

Με τη σειρά της, η ανάπτυξη των επιστημών επηρέασε τη φιλοσοφική σκέψη. Οι φιλόσοφοι εμπνεύστηκαν και διδάχθηκαν από τις επιστημονικές ανακαλύψεις και τις νέες μεθόδους που χρησιμοποιήθηκαν στην έρευνα των φυσικών πραγμάτων. Στοχάστηκαν τον καινούργιο κόσμο που αποκαλύφθηκε με τη βοήθεια της ναυτικής πυξίδας, του τηλεσκοπίου, του

μικροσκοπίου και των άλλων επιστημονικών οργάνων και επηρεάστηκαν από τη μηχανοκρατική θεωρία, από το αναβαθμισμένο κύρος των μαθηματικών και από το αίτημα για σαφή, βέβαιη και ωφέλιμη γνώση. Η επιστήμη, όπως είδαμε, δεν διακρινόταν ακόμα ξεκάθαρα από τη φιλοσοφία αλλά εμφανιζόταν σαν ένα διαφορετικό είδος φιλοσοφίας που ήθελε να είναι «νέα», «αληθινή», «πραγματική» ή «ελεύθερη» σε αντιδιαστολή κυρίως προς την παλιά, ψεύτικη, άγονη και δουλοπρεπή φιλοσοφία του σχολαστικισμού που καταγγέλθηκε ως υπερβολικά μεταφυσική, λογικιστική και εριστική. Η νέα φιλοσοφία επαναστάτησε ενάντια στον σχολαστικισμό και αντιμετώπισε αφ' υψηλού ολόκληρη τη φιλοσοφική παράδοση. Είναι ακριβώς η εποχή που γεννιέται η ανεξάρτητη επιστήμη και διαμορφώνεται η μοντέρνα φιλοσοφία.

Οι «νέοι φιλόσοφοι» αισθάνονται απελευθερωμένοι από την παράδοση. Όσο κι αν επηρεάζονται και εμπνέονται από αυτήν, όσο κι αν δανείζονται ιδέες και στάσεις, επιδιώκουν την ανατροπή της και τη θεμελίωση ενός καινούργιου είδους φιλοσοφίας. Κύρια γνωρίσματα της τελευταίας μπορούν να θεωρηθούν τα παρακάτω: α) απεξάρτηση από τις αυθεντίες της κληρονομημένης σκέψης, β) βίαιη κριτική στην κρατούσα σχολαστική φιλοσοφία, γ) Στηλίτευση των ανορθόλογων ή παραφιλοσοφικών δοξασιών και πρακτικών όπως η αστρολογία, η αλχημεία και η μαγεία, δ) εμπιστοσύνη στον «φυσικό Λόγο», ε) διαχωρισμός του Λόγου από την Πίστη, στ) συνδιαλλαγή με τις αναδυόμενες επιστήμες, ζ) ανατίμηση του φυσικού και του ανθρώπινου κόσμου εις βάρος του υπερφυσικού, η) επιδίωξη της σαφήνειας, της βεβαιότητας και της πρακτικής ωφέλειας. Σημειωτέον ότι αυτά τα χαρακτηριστικά δεν αφορούν συνολικά τη νεότερη φιλοσοφία αλλά ειδικά τη φιλοσοφία του 17$^{ου}$ αιώνα. Προϊόντος του χρόνου ο σχολαστικισμός ηττάται, ο ανορθολογισμός αφοπλίζεται και παραμερίζεται, η μεταφυσική επανεκτιμάται και οι επιστήμες απομακρύνονται από τη φιλοσοφία. Έτσι μεταβάλλεται η φυσιογνωμία της νεότερης φιλοσοφία σε συνάρτηση με τη μεταβολή των αντιπάλων και των συμμάχων της, των κινήτρων και των προσανατολισμών της. Στη συνέχεια εξετάσαμε τα παραπάνω χαρακτηριστικά όπως εκφράζονται από φιλοσόφους της περιόδου επιμένοντας περισσότερο στο έργο του Μπέικον, του Γκασσαντί και του Σορέλ. Αυτή η αδρή ανασύσταση του πνεύματος της εποχής ήταν απαραίτητη για να τοποθετήσουμε τον Ντεκάρτ στην εποχή του έτσι ώστε να μπορούμε να εκτιμήσουμε ευκολότερα τι παραλαμβάνει από αυτήν και τι της δωρίζει, κατά πόσον εγγράφεται σε ένα ευρύτερο διανοητικό ρεύμα και σε ποιον βαθμό ή σε ποια σημεία πρωτοτυπεί.

Για τον ίδιο λόγο αναφερθήκαμε εκτενώς στο ζήτημα του νεωτερισμού. Ο Ντεκάρτ, όπως θα δούμε, αυτοσυστήνεται ως νεωτεριστής εντασσόμενος έτσι σε ένα μεγάλο καλλιτεχνικό, διανοητικό και επιστημονικό κίνημα που επιδίωξε και πέτυχε τη συνολική ανανέωση του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Οι πολλές και σημαντικές γεωγραφικές, καλλιτεχνικές, φιλολογικές, τεχνολογικές και επιστημονικές ανακαλύψεις αναπτέρωσαν την αυτοπεποίθηση του ευρωπαϊκού πνεύματος και εξέθρεψαν μια αισιόδοξη προσέγγιση του χρόνου και της ιστορίας. Οι ευρωπαίοι

πίστεψαν στη σπανιότητα και τη γονιμότητα της εποχής τους, πείστηκαν ότι ο χρόνος δεν φέρνει έκπτωση και παρακμή, διακήρυξαν ότι η πρόοδος της ανθρώπινης γνώσης δεν είναι αδύνατη. Το προελαύνον νεωτεριστικό πνεύμα απέρριψε τη θεοποίηση του παρελθόντος, υποτίμησε την αξία της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας, υπερασπίστηκε την πρωτοτυπία της νεότερης εποχής, ανατίμησε το καινούργιο, απενοχοποίησε την καινοτομία, υποστήριξε την ιδέα της προόδου και της τελειοποίησης, έμαθε στους ανθρώπους να προσδοκούν κέρδος και όχι ζημιά από το πέρασμα του χρόνου. Αλλά οι νεωτεριστές του 17ου αιώνα δεν είναι κοινωνικοί επαναστάτες. Αχόρταγοι για φιλοσοφικές και επιστημονικές καινοτομίες, παρουσιάζονται διστακτικοί ή επικριτικοί απέναντι στον πολιτικό και τον θρησκευτικό νεωτερισμό. Επιπλέον αποδοκιμάζουν τις ακραίες ή ανερμάτιστες νεωτεριστικές τάσεις, δηλαδή την άκρατη και άκριτη επιδίωξη του καινούργιου για το καινούργιο.

Η θεώρηση του νεωτεριστικού πνεύματος μάς επιτρέπει να καταλάβουμε γιατί η γέννηση της νεότερης φιλοσοφίας (και της ίδιας της νεότερης εποχής) τοποθετείται ακριβώς τον 17ο αιώνα και όχι νωρίτερα ή αργότερα. Στην πραγματικότητα, η παιδεία ξυπνά στη μεσαιωνική Δύση πολύ νωρίτερα, γύρω στον 11ο με 12ο αιώνα (χωρίς να λογαριάσουμε τη βραχύβια καρολίγγεια αναγέννηση). Από τότε και έπειτα, έλαβε χώρα μια σειρά πνευματικών τομών, εξελίξεων και αναγεννήσεων που αναπτύχθηκαν κατά κύματα οδηγώντας πιο μακριά την ευρωπαϊκή σκέψη. Ασφαλώς ο 17ος αιώνας διαθέτει ιδιαίτερα και πολύ σημαντικά χαρακτηριστικά που τον διαφοροποιούν από τις προηγούμενες και τις επόμενες εποχές και δικαιολογούν τον αφετηριακό χαρακτήρα. Πράγματι, τότε αρχίζουν να εγκαταλείπονται τα λατινικά, που έδεναν την Ευρώπη με το ρωμαϊκό και μεσαιωνικό παρελθόν, προς όφελος των ζωντανών εθνικών γλωσσών (διαδικασία που ολοκληρώθηκε τον 18ο αιώνα). Έπειτα, κλείνει ο ιστορικός κύκλος του σχολαστικισμού, ενός ιδιαίτερου κράματος φιλοσοφίας και θεολογίας, αριστοτελισμού και χριστιανισμού, που κυριάρχησε στην ευρωπαϊκή σκέψη για περίπου τρεισήμισι αιώνες. Επίσης, ολοκληρώνεται η ανάκτηση του φιλοσοφικού παρελθόντος: μέχρι τότε το καινούργιο προερχόταν σε μεγάλο βαθμό από το παλιό, η ανανέωση ερχόταν από το παρελθόν ή τουλάχιστον *και* από το παρελθόν στο βαθμό που οι φιλοσοφικές εξελίξεις επηρεάζονταν ισχυρά από την ανακάλυψη και αξιοποίηση νέων αρχαίων βιβλίων και νέων αρχαίων συγγραφέων. Τον 17ο αιώνα ελάχιστα πια παρέμεναν άγνωστα, το παρελθόν είχε εξαντλήσει τις εκπλήξεις του γεγονός που ώθησε τους φιλοσόφους να αντλήσουν όχι πια από τους παλαιούς αλλά από τον εαυτό τους. Τέλος, εκείνη την περίοδο απελευθερώνεται η φιλοσοφία από τη θεολογία καθώς ο Λόγος διευρύνει την απόστασή του από την πίστη. Όπως μια σειρά κλάδων της γνώσης αποσπώνται από τη φιλοσοφία για να συγκροτηθούν σε ανεξάρτητες επιστήμες, έτσι και η ίδια η φιλοσοφία αποσπάται από τη θεολογία. Από αυτή την άποψη, δεν είναι μόνο η εποχή που

γεννιούνται οι ανεξάρτητες επιστήμες αλλά και η εποχή που (ξανα)γεννιέται η ανεξάρτητη φιλοσοφία.

Άλλα όλες αυτές οι εξελίξεις δεν αρχίζουν και δεν τελειώνουν μέσα στα όρια του 17ου αιώνα και, όπως μπορούμε να επικαλεστούμε ορισμένα νεωτερικά χαρακτηριστικά που αναπτύσσονται αυτήν ακριβώς την περίοδο, μπορούμε να εντοπίσουμε άλλα που εκκολάπτονται σε προηγούμενες ή επόμενες. Ωστόσο ο αιώνας αυτός διαθέτει τουλάχιστον δύο στοιχεία που του εξασφαλίζουν προνομιακή σχέση με τη σύγχρονη εποχή. Πρώτον, οι δικοί του μεγάλοι φιλόσοφοι έχουν ζωντανή παρουσία στη σύγχρονη σκέψη. Τα έργα του Μπέικον, του Ντεκάρτ, του Χομπς, του Σπινόζα, κ.ά., δεν διαβάζονται μόνο από μια ολιγομελή ομάδα εξειδικευμένων μελετητών αλλά από σημαντικό αριθμό μορφωμένων ανθρώπων και τα βιβλία τους μπορούν να βρεθούν με ευκολία σε οποιοδήποτε μεσαίου μεγέθους σύγχρονο βιβλιοπωλείο. Αντιθέτως, τα ονόματα των μεγάλων στοχαστών που έζησαν από τον 12ο μέχρι τον 16ο αιώνα μετά βίας είναι γνωστά στον μη ειδικό. Δεύτερον, ο 17ος αιώνας επιδίωξε ανοιχτά την ανακαίνιση, διεκδίκησε με πάθος την πρωτοτυπία, ενθάρρυνε την καινοτομία, εκθείασε τον νεωτερισμό και πάνω απ' όλα αυτοπροσδιορίστηκε σαν μια καινούργια ιστορική περίοδος. Ο ιστορικός (και ο ιστορικός της φιλοσοφίας) μπορεί να εντοπίσει πολυάριθμες ρήξεις πριν και μετά, αλλά η εν λόγω περίοδος δεν περίμενε τον ιστορικό να της απονείμει τα εύσημα της πρωτοτυπίας. Επιζητώντας τη συνολική ρήξη με το παρελθόν, διεκδίκησε τον νεωτερισμό και τη νεωτερικότητα σαν στοιχείο της ταυτότητάς της. Αν οι απαρχές της νεότερης εποχής τοποθετούνται ακριβώς στον 17ο αιώνα, είναι σε μεγάλο βαθμό επειδή αυτός ο ίδιος θέλησε και πάσχισε να εγκαινιάσει μια νέα εποχή.

## ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

# Ο ΠΑΤΕΡΑΣ ΤΗΣ ΝΕΟΤΕΡΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

## 1. ΕΝΑΣ ΜΟΝΑΧΙΚΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ

Εξετάζοντας τα βιογραφικά στοιχεία των μεγάλων φιλοσόφων του 17ου και του 18ου αιώνα, θα διαπιστώσει κανείς ότι παρουσιάζουν τουλάχιστον δύο κοινά χαρακτηριστικά. Πρώτον, δεν δημιούργησαν οικογένεια (Μπέικον, Ντεκάρτ, Σπινόζα, Χόμπς, Λοκ, Λάιμπνιτς, Χιούμ, Καντ). Χωρίς να γνωρίσουν τις χαρές και τις έγνοιες του οικογενειακού βίου, περιτριγυρίζονταν στην προσωπική τους ζωή από φίλους μάλλον παρά από συγγενείς. Δεύτερον, δεν ακολούθησαν πανεπιστημιακή καριέρα (Μπέικον, Ντεκάρτ, Σπινόζα, Χόμπς, Λοκ, Λάιμπνιτς, Μπέρκλεϊ, Χιούμ).[1] Κρατώντας αποστάσεις από το συντηρητικό πανεπιστήμιο της εποχής, αναζήτησαν την επαφή και τον διάλογο με άλλους διανοουμένους μέσω της συμμετοχής τους σε ιδιωτικούς ομίλους και άτυπα δίκτυα επικοινωνίας.[2] Το αντίτιμο της ανεξαρτησίας ήταν ότι δεν είχαν να περιμένουν χρηματική αμοιβή για τη φιλοσοφική τους δραστηριότητα. Τα έβγαζαν πέρα χάρη σε προσωπικά έσοδα, αναλαμβάνοντας έμμισθα κρατικά αξιώματα ή προσφέροντας υπηρεσίες σε εύπορους ευγενείς. Κοινωνιολογικά, η θεμελίωση της νεότερης φιλοσοφίας ήταν έργο εργένηδων που εξασφάλιζαν τον βιοπορισμό τους από πηγές ανεξάρτητες από το πανεπιστήμιο.

Ο Ντεκάρτ καταγόταν από οικογένεια κατώτερων ευγενών. Δεν είχε την τύχη να χαρεί τη μητρική στοργή επειδή η μητέρα του πέθανε όταν ο ίδιος ήταν μόλις 13 μηνών. Μεγάλωσε με τις φροντίδες της γιαγιάς του (από την πλευρά της μητέρας του) και μιας παραμάνας. Όταν ήταν τεσσάρων ετών, ο πατέρας του ξαναπαντρεύτηκε και μετοίκησε σε διαφορετική πόλη για να ζήσει με τη νέα σύζυγο και τα παιδιά που απέκτησε από αυτόν το δεύτερο γάμο. Φαίνεται ότι οι σχέσεις πατέρα και γιου δεν ήταν ποτέ ιδιαίτερα θερμές. Ο Ρενέ έμαθε γράμματα στο Λα Φλες, ένα από τα καλύτερα κολέγια των Ιησουιτών στη Γαλλία. Απέκτησε πτυχίο αστικού και κανονικού δικαίου από το πανεπιστήμιο του Πουατιέ αλλά δεν το εκμεταλλεύτηκε για να σταδιοδρομήσει ως δικαστικός ή διοικητικός αξιωματούχος, όπως ο πατέρας και οι δύο αδελφοί του. Στα νιάτα του στρατεύτηκε εθελοντικά για μικρό χρονικό διάστημα και πραγματοποίησε μερικά ταξίδια σε χώρες της δυτικής Ευρώπης. Για μόνιμη εγκατάσταση διάλεξε την Ολλανδία όπου έζησε, με σύντομες απουσίες, τα χρόνια της ωριμότητας. Το σημαντικότερο γεγονός στην

[1] Η τάση απομάκρυνσης από το Πανεπιστήμιο εκδηλώνεται από την εποχή της Αναγέννησης, βλ. Copenhaver & Schmitt (2007: 105-116). Η επιστροφή της φιλοσοφίας, θεωρημένης ως δημιουργία ιδεών και όχι ως απλό διδακτικό αντικείμενο, στη φυσική της βάση, το Πανεπιστήμιο, δεν θα συντελεστεί παρά στο τέλος του 18ου αιώνα, βλ. Collins (1998: κεφ. 12). Όπως σημειώθηκε παραπάνω, η υστέρηση των πανεπιστημιακών ιδρυμάτων κατά τη συγκεκριμένη ιστορική περίοδο δεν αφορά μόνο τη φιλοσοφία αλλά και την επιστήμη.

[2] Για τον ρόλο των δικτύων στην ιστορία της φιλοσοφίας βλ. Collins (1998).

προσωπική του ζωή ήταν μια εξώγαμη κόρη που πέθανε όμως σε τρυφερή ηλικία. Ο ίδιος δεν πρόλαβε να γεράσει, πέθανε στο μέσο ενός παγωμένου σουηδικού χειμώνα σε ηλικία 54 ετών.[1]

Οι λόγοι για τους οποίους επέλεξε την Ολλανδία δεν είναι ξεκάθαροι.[2] Φαίνεται ότι εξέτασε επίσης το ενδεχόμενο να εγκατασταθεί στη βόρεια Ιταλία όπου υπήρχε, ακόμα, πλούσια επιστημονική δραστηριότητα, αποθαρρύνθηκε όμως από το θερμό και υγρό κλίμα της περιοχής, που ευνοούσε τις ασθένειες, από την υψηλή εγκληματικότητα και από την έντονη παρουσία της Ιεράς Εξέτασης.[3] Δεν επικαλείται ανοιχτά τον τελευταίο λόγο (θα ήταν ασύνετο να το κάνει) αλλά μπορούμε να εικάσουμε με αρκετή βεβαιότητα ότι προσμετρήθηκε στην απόφασή του.[4] Στην Ολλανδία βρήκε καλύτερες κλιματικές συνθήκες, περισσότερη ασφάλεια[5] και την επιθυμούμενη ελευθερία. Η μόνη πηγή ανησυχίας ήταν ότι η χώρα βρισκόταν σε πόλεμο. Οι προτεστάντες των Ενωμένων Επαρχιών μάχονταν επί δεκαετίες για να αποτινάξουν τον επαχθή και απεχθή ζυγό των ρωμαιοκαθολικών Ισπανών. Η σύγκρουση, που άρχισε το 1567-68, βρισκόταν σε πλήρη εξέλιξη και δεν επρόκειτο να τερματιστεί παρά προς το τέλος της ζωής του φιλοσόφου, το 1648, με την αναγνώριση της ανεξαρτησίας των Ενωμένων Επαρχιών. Ωστόσο οι πολεμικές συγκρούσεις δεν αποτελούσαν εξαίρεση για την εποχή. Λίγο πιο μακριά μαινόταν ο τριακονταετής πόλεμος (1618-1648) από τον οποίο πήρε μια γεύση και ο ίδιος με την ιδιότητα του εθελοντή στρατιωτικού. Οι πολίτες της Ολλανδίας είχαν συνηθίσει να ζουν με τον πόλεμο και να συνεχίζουν τη ζωή τους σε πείσμα των εχθροπραξιών. Εξάλλου οι πολεμικές επιχειρήσεις δεν είχαν σοβαρό αντίκτυπο στη ζωή και τη σκέψη του. Ένιωθε ασφαλής και ελεύθερος στη θετή του πατρίδα κρίνοντας μάλιστα ότι, στις συγκεκριμένες συνθήκες, οι στρατοί περισσότερο

---

[1] Για τον βίο και το έργο του Ντεκάρτ βλ. Baillet (1691)· Gaukroger (1995)· Rodis-Lewis (1995)· Clarke (2006). Συντομότερες παρουσιάσεις: Geneviève Rodis-Lewis, «Descartes' life and the development of his philosophy» στο Cottingham (1992: 21-57)· Stephen Gaukroger «Life and works» στο Broughton & Carriero (2008: 3-16). Σχετικά με την οικογένεια Ντεκάρτ βλ. Ropartz (1876).

[2] Σχετικά με την Ολλανδία του πρώτου μισού του 17ου αιώνα βλ. Israel (1995: 421-591) και Prak (2005: 27-44, 222-233). Ο Σορμπιέρ αφηγείται τις εντυπώσεις από την επίσκεψή του στη χώρα στο έργο *Αφηγήσεις, επιστολές και λόγοι πάνω σε διάφορα περίεργα πράγματα*, βλ. Sorbière (1660: 11-194).

[3] «Δεν ξέρω πώς μπορείτε να αγαπάτε τόσο τον αέρα της Ιταλίας, μαζί με τον οποίο αναπνέει κανείς τόσο συχνά την πανούκλα και όπου η ζέστη της μέρας είναι πάντα αφόρητη, η ψύχρα του βραδιού ανθυγιεινή και το σκοτάδι της νύχτας κρύβει κλοπές και δολοφονίες», Επιστολή προς τον Γκε ντε Μπαλζάκ, 5 Μαΐου 1631 (AT, I, 204). «Όσον με αφορά, χωρίς τον φόβο των ασθενειών που προκαλεί η ζέστη του αέρα θα είχα περάσει στην Ιταλία όλο τον καιρό που πέρασα σε τούτες εδώ τις περιοχές», Επιστολή προς τον Μερσέν, 13 Νοεμβρίου 1639 (AT, II, 623).

[4] Ο Υέ, στην καρτεσιανή του σάτιρα, δεν αστειεύεται τόσο όταν βάζει τον Ντεκάρτ να εξομολογείται ότι δεν έφυγε από τη Γαλλία εξαιτίας του κλίματος ή των κοινωνικών υποχρεώσεων αλλά επειδή επιθυμούσε περισσότερη ελευθερία. «Η φιλοσοφική ελευθερία που με πάθιαζε πάντα με έκανε να φοβάμαι την ευθιξία των Θεολόγων και τις λογοκρισίες της Σορβόννης. Αν οι Προτεστάντες της Ολλανδίας, για τους οποίους όλα είναι καλά, δεν μπόρεσαν να με αντέξουν, τι μπορούσα να περιμένω από τους Θωμιστές, τους Σκοτιστές και τους Ιησουίτες, ανθρώπους τόσο ψιλολόγους και τόσο ενοχλημένους από την περιφρόνηση που έδειξα στον Αριστοτέλη;» Huet (1692: 30-31).

[5] «Εγώ, που δεν επιζητώ τίποτα τόσο όσο την ασφάλεια και την ηρεμία, είμαι πολύ ευχαριστημένος να είμαι σε μια χώρα όπου τα εγκλήματα τιμωρούνται αυστηρά επειδή η ατιμωρησία των κακών τούς δίνει υπερβολική ασυδοσία», Επιστολή προς τον Χόυχενς, 1648 (AT, V, 262-263).

διαφύλασσαν παρά έβλαπταν την ειρήνη.[1] Αυτό που φοβόταν πραγματικά ήταν οι συντηρητικοί θεολόγοι που, όντως, δεν του έκαναν τη χάρη να τον αφήσουν σε ησυχία.

Κατά τα λεγόμενά του, ο εκπατρισμός του υπαγορεύτηκε από την ανάγκη για περισσότερη ησυχία και ελεύθερο χρόνο. Στη Γαλλία ήταν αναγκασμένος να μοιράζει μεγάλο μέρος του χρόνου του στους πολλούς φίλους και συγγενείς που δεν τον άφηναν να αφοσιωθεί στον στοχασμό και τις επιστημονικές έρευνες.[2] Ωστόσο δεν εξηγεί πουθενά γιατί προτίμησε το εξωτερικό από κάποια απομακρυσμένη περιοχή της ίδιας της Γαλλίας. Πιθανώς εκτίμησε ότι σε κανένα μέρος της χώρας του δεν θα μπορούσε να εργαστεί χωρίς ανεπιθύμητους περισπασμούς. Εν πάση περιπτώσει, από τη στιγμή που εγκαταστάθηκε στην Ολλανδία περιχαράκωσε την προσωπική του ζωή έτσι ώστε να περνά απαρατήρητος. Δεχόταν λίγες επισκέψεις και ανταπέδιδε ακόμα λιγότερες.[3] Συχνά απέκρυπτε τον ακριβή τόπο της διαμονής του,[4] που επιπλέον άλλαζε συχνά, για να μη δέχεται απρόσκλητους επισκέπτες. Όσο για τους ντόπιους, δεν ήταν ενοχλητικοί, ασχολούνταν με τη δουλειά τους χωρίς να χώνουν τη μύτη τους σε ξένες υποθέσεις.[5] Τα πρώτα χρόνια προτίμησε τη διαμονή σε πόλεις (Άμστερνταμ, Λέιντεν, Ντέβεντερ, Ντέβεντερ, Ουτρέχτη) αργότερα όμως, ειδικά μετά το 1637 που έγινε γνωστός με τη δημοσίευση του *Λόγου περί της μεθόδου*, αποσύρθηκε στην ύπαιθρο όπου είχε λιγότερες συναναστροφές και περισσότερη ηρεμία. Αγαπούσε τόσο πολύ τη γαλήνη ώστε απέφευγε «ακόμα και τη σκιά οποιουδήποτε πράγματος θα μπορούσε να τη διαταράξει».[6] Ήταν ευχαριστημένος στην *ερημιά* (désert)[7] ή στο *ερημητήριό* (ermitage)[8] του, όπως συνήθιζε να αποκαλεί τον τόπο της κατοικίας του, ενώ αντιθέτως τον ενοχλούσε η πολυκοσμία και ο αστικός τρόπος ζωής. «Παρότι και στην πιο πολυσύχναστη πόλη του κόσμου θα μπορούσα να έχω τόσες ώρες δικές μου όσες αφιερώνω τώρα στη μελέτη, ωστόσο δεν θα μπορούσα να τις χρησιμοποιήσω τόσο ωφέλιμα όταν το πνεύμα

---

[1] Γράφει για την Ολλανδία ότι είναι ένας τόπος «όπου η μακρά διάρκεια του πολέμου έκανε να εγκαθιδρυθούν τέτοιοι κανονισμοί ώστε οι στρατοί που διατηρούν εκεί δεν μοιάζουν να χρησιμεύουν παρά στο να χαίρεσαι τους καρπούς της ειρήνης με ακόμα περισσότερη ασφάλεια», *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 3 (AT, VI, 31).

[2] «Περνούσα αρκετά καλά στην πατρίδα μου και ο μόνος λόγος που με ώθησε να αναζητήσω διαμονή αλλού είναι ότι λόγω της πληθώρας των φίλων και των συγγενών, των οποίων δεν μπορούσα να στερηθώ τη συντροφιά, είχα λιγότερο χρόνο και ησυχία για να εγκύψω στις σπουδές που αγαπώ και που κάποιοι είναι πεπεισμένοι ότι μπορεί να είναι ωφέλιμες για το κοινό καλό του ανθρώπινου γένους», *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο*, Μέρος 7 (AT, VIII-2, 111). Πρβλ. Επιστολή προς τον Χόυχενς, 14 Ιουνίου 1637 (AT, I, 385).

[3] Ένας φίλος είπε για τον Ντεκάρτ ότι είναι *paucorum hominum*, δηλαδή *για λίγους ανθρώπους*, βλ. *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο*, Μέρος 8 (AT, VIII-2, 138). Ο Saumaise στην επιστολή του προς τον Pierre du Puy της 4ης Απριλίου 1637 κάνει ένα λογοπαίγνιο με το όνομα του Ντεκάρτ: «ήταν συνεχώς σε τούτη την πόλη κατά τη διάρκεια της εκτύπωσης του βιβλίου του αλλά κρύβεται, δεν εμφανίζεται παρά σπανιότατα, ζει πάντα σε τούτη χώρα σε κάποια μικρή πόλη παράμερα [quelque petite ville à l'escart] και μερικοί υποστηρίζουν ότι πήρε το όνομα d'Escartes», AT, I, 365.

[4] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 18 Ιουνίου 1629 (AT, I, 15)· Επιστολή προς τον Μερσέν, 4 Μαρτίου 1630 (AT, I, 125)· Επιστολή προς τον Μερσέν, 15 Απριλίου 1630 (AT, I, 136).

[5] Βλ. Επιστολή προς τον Γκε ντε Μπαλζάκ, 5 Μαΐου 1631 (AT, I, 203).

[6] Επιστολή προς τον Χόυχενς, Οκτώβριος 1639 (AT, II, 586).

[7] Βλ. Επιστολή προς την Ελισάβετ, 21 Ιουλίου 1645 (AT, IV, 252) και Επιστολή προς τον Μπρεζύ, 15 Ιανουαρίου 1650 (AT, V, 467).

[8] Βλ. Επιστολή προς τον Σανύ, 1 Νοεμβρίου 1646 (AT, IV, 537).

μου θα ήταν κουρασμένο από την προσοχή που απαιτούν οι σκοτούρες της ζωής».[1] Αν πιστέψουμε τους ισχυρισμούς του, μόνο στην απομόνωση μπορούσε να σκέφτεται σαν φιλόσοφος.[2]

Επίσης δεν φαίνεται να αγαπούσε την οικογένεια. Αυτό δεν σημαίνει ότι πέρασε όλη του τη ζωή μοναχός και ανέραστος. Από την προσωπική του ζωή γνωρίζουμε τη σχέση του με την Hijlena Jansdr vander Strom που ανήκε στο υπηρετικό προσωπικό του Jacob Thomasz Sergeant, ενός βιβλιοπώλη και πρώην καθηγητή στο γαλλικό σχολείο του Άμστερνταμ. Ο φιλόσοφος έμεινε στο σπίτι του Sergeant από την άνοιξη του 1634 μέχρι την άνοιξη του 1635 και πιθανώς εκεί γνώρισε την ερωμένη του. Οι σεξουαλικές σχέσεις ανάμεσα σε αφεντικά και υπηρέτριες ήταν βέβαια επιλήψιμες, αλλά όχι σπάνιες – η φυσική έλξη συμπλέκεται ποικιλοτρόπως με τον ταξικό διαχωρισμό. Τον Ιούλιο του 1635 η Ελένη γέννησε ένα κορίτσι που ονομάστηκε *Φρανσίν* (Francine ή Fransintge). Ο παρεκτραπείς φιλόσοφος αναγνώρισε την πατρότητα αλλά, υπακούοντας στις κοινωνικές συμβάσεις που αποδοκίμαζαν τους ταξικά αταίριαστους γάμους, δεν νυμφεύτηκε τη μάνα. Φαίνεται ότι δεν επιδίωξε συνειδητά την τεκνοποίηση αφού, αν είχε αποφασίσει να ανοίξει σπιτικό, το πιθανότερο είναι ότι θα επέλεγε σύζυγο από τη δική του κοινωνική τάξη. Εν πάση περιπτώσει, μετά τη γέννηση της Φρανσίν νοιάστηκε για τη μητέρα και το μωρό, φροντίζοντας πάντα να κρατά τα προσχήματα, και ίσως για ένα χρονικό διάστημα να έζησαν όλοι μαζί στο Egmond. Η απρόθυμη πατρότητά του τερματίστηκε τον Σεπτέμβριο του

[1] Επιστολή προς την Ελισάβετ, 28 Ιουνίου 1643 (AT, III, 693). Μερικά χρόνια νωρίτερα γράφει: «Για να μιλήσουμε μεταξύ μας, τίποτα δεν ήταν πιο αντίθετο στα σχέδιά μου από τον αέρα του Παρισιού εξαιτίας των απειράριθμων περισπασμών που είναι εκεί αναπόφευκτοι και, όσο θα μου επιτρέπεται να ζω σύμφωνα με το γούστο μου, θα διαμένω πάντα στην εξοχή, σε κάποια χώρα όπου να μην μπορούν οι γείτονες να με ενοχλούν με τις επισκέψεις τους, όπως κάνω τώρα σε τούτη τη γωνιά της βόρειας Ολλανδίας, διότι είναι ο μόνος λόγος που με έκανε να προτιμήσω τούτη τη χώρα από τη δική μου και τη συνήθισα τώρα τόσο πολύ ώστε δεν έχω καμιά όρεξη να την αλλάξω», Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Απριλίου 1638 (AT, II, 151-152). Ο Σαρόν επίσης συστήνει την αποφυγή των μεγάλων πόλεων. «Στους αγρούς το πνεύμα είναι πολύ πιο ελεύθερο και αυτόνομο. Στις πόλεις, τα πρόσωπα, οι σκοτούρες οι δικές σου και του άλλου, οι καυγάδες, οι επισκέψεις, οι υπολογισμοί, οι συζητήσεις, πόσο χρόνο κλέβουν! *Amici fures temporis.* Πόσους μπελάδες, πόσες καταχρήσεις, πόσες ασωτείες φέρνουν! Οι πόλεις είναι φυλακές ακόμα και για τα πνεύματα, όπως τα κλουβιά για τα πουλιά και τα ζώα», *Περί της σοφίας*, I, κεφ. 58, Charron (1827: 412-413). Το λατινικό παράθεμα σημαίνει *Οι φίλοι είναι κλέφτες του χρόνου.*

[2] Ευρισκόμενος στο Παρίσι γράφει για τον αέρα της μεγαλούπολης. «Αυτός ο αέρας με προδιαθέτει να συλλαμβάνω χίμαιρες αντί για σκέψεις Φιλοσόφου. Βλέπω τόσα άλλα άτομα που ξεγελιούνται στις γνώμες και στους υπολογισμούς τους που μου φαίνεται ότι είναι παγκόσμια αρρώστια. Η αθωότητα της ερημιάς από όπου έρχομαι μου άρεσε πολύ περισσότερο και δεν πιστεύω ότι μπορώ να με εμποδίσω να επιστρέψω εκεί σε λίγο καιρό», Επιστολή προς τον Σανύ, Μαίος 1648 (AT, V, 183). Σημειωτέον ότι στο συγκεκριμένο ταξίδι είχε την ατυχία να πέσει πάνω στις ταραχές της Σφενδόνης, γεγονός που τον ανάγκασε να γυρίσει στην Ολλανδία κακήν κακώς. Με την επιστροφή του σχολιάζει ανακουφισμένος. «Δεν λυπάμαι που πήγα αλλά χαίρομαι πολύ περισσότερο που γύρισα. Δεν είδα εκεί κανέναν που να μου φάνηκε σε ζηλευτή κατάσταση και όσοι παρουσιάζονται εκεί με περισσότερη αίγλη μού φάνηκαν οι πιο αξιολύπητοι. Δεν μπορούσα να πάω σε πιο κατάλληλη στιγμή για να αναγνωρίσω την ευτυχία της ήσυχης και αποτραβηγμένης ζωής και τον πλούτο των μέτριων περιουσιών», Επιστολή προς την Ελισάβετ, Οκτώβριος 1648 (AT, V, 232). Ευρισκόμενος στη Στοκχόλμη, σε μια από τις τελευταίες επιστολές του, αποζητά την επιστροφή «στη μοναξιά μου έξω από την οποία είναι δύσκολο να μπορέσω να προχωρήσω στην αναζήτηση της αλήθειας, και σε αυτό έγκειται το κυριότερο αγαθό μου σε αυτή τη ζωή», Επιστολή προς την Ελισάβετ, 9 Οκτωβρίου 1649 (AT, V, 430).

1640 με τον θάνατο του κοριτσιού από οστρακιά.[1] Δεν αδιαφόρησε όμως για την αποκατάσταση της γυναίκας. Το καλοκαίρι του 1644 παρέστη στον γάμο της με τον Jan Jansz van Wel και μάλλον συνεισέφερε ένα χρηματικό ποσό για την προίκα της.[2]

Ο Ντεκάρτ ήταν φιλόσοφος πλήρους και αποκλειστικής απασχόλησης. Ποτέ δεν χρειάστηκε να εργαστεί για να κερδίσει τα προς το ζην και ποτέ δεν ενδιαφέρθηκε για τίποτα άλλο πέρα από τη φιλοσοφία και τις επιστήμες. Δεν δίδαξε, δεν ανέλαβε αξιώματα και δεν ασχολήθηκε στην πράξη, ούτε καν στη θεωρία, με πολιτικά, κοινωνικά ή θρησκευτικά προβλήματα.[3] Αν επιθυμούσε να σταδιοδρομήσει είχε τη δυνατότητα, με τη βοήθεια του αξιωματούχου μπαμπά, να εξαργυρώσει την κοινωνική θέση και το πτυχίο του καταλαμβάνοντας κάποια επικερδή θέση στη γαλλική διοίκηση. Μετά από δύο δειλές απόπειρες προς αυτή την κατεύθυνση, παραιτήθηκε από αυτή την προοπτική, που θα τον φόρτωνε με ανιαρά και χρονοβόρα καθήκοντα.

Οι διανοούμενοι της εποχής είχαν τρεις εναλλακτικούς τρόπους για να ψωμιστούν ή να συμπληρώσουν τα εισοδήματά τους. Πρώτον, την εκκλησία και τα μοναστικά τάγματα (όπως ο Σαρόν, ο Μερσέν, ο Γκασσαντί, και αμέτρητοι άλλοι). Ωστόσο η θεολογία και οι ιεροκήρυκες τον απωθούσαν και παρότι μεγάλωσε εσώκλειστος σε ιησουίτικο κολέγιο, ή εξαιτίας αυτού, δεν είχε την παραμικρή συμπάθεια για τον στρατευμένο και στερημένο βίο των κληρικών.[4] Ο δεύτερος τρόπος ήταν οι αυλές των βασιλέων και των ευγενών. Πολλοί διανοούμενοι αυτής της περιόδου ξόδεψαν μικρό ή μεγάλο μέρος της ζωής τους πουλώντας υπηρεσίες σε πριγκιπικές ή αριστοκρατικές οικογένειες ως γραμματείς, παιδαγωγοί, βιβλιοθηκάριοι ή σύμβουλοι. Ο Ντεκάρτ κολακευόταν ιδιαιτέρως από την συναναστροφή με την υψηλή κοινωνία αλλά τη μόνη φορά που βρέθηκε σε αυλή, ως δάσκαλος της βασίλισσας Χριστίνας της Σουηδίας, δεν έβλεπε την ώρα να φύγει. Στη Στοκχόλμη πήγε με το στανιό,[5] περισσότερο από ματαιοδοξία παρά από ανάγκη, και απογοητεύτηκε τόσο από την αυλική ζωή σε αυτή τη χώρα, όπου «οι σκέψεις των ανθρώπων

[1] Βλ. την αφήγηση του Μπαγιέ, *Η ζωή του κυρίου Ντεκάρτ*, Βιβλίο V, κεφ. 12, Baillet (1691: II, 89-91). Ο φιλότιμος βιογράφος, προσπαθώντας να δικαιολογήσει το παραστράτημα του ήρωά του, είχε την κωμική ιδέα να ενοχοποιήσει την ενασχόληση με την ανατομία. «Τίποτα δεν ήταν πιο ταιριαστό στην έφεση ενός φιλοσόφου από την ελευθερία της αγαμίας. Αλλά, από μια άλλη σκοπιά, ήταν δύσκολο για έναν άντρα που βρισκόταν σχεδόν όλη του τη ζωή μέσα στις πιο αξιοπερίεργες επεμβάσεις της ανατομίας να ασκήσει αυστηρά την αρετή της αγαμίας σύμφωνα με τους νόμους που υπαγορεύει η αγιότητα της Θρησκείας μας σε όσους παραμένουν σε αυτή την κατάσταση», αυτόθι, σ. 89. Σύμφωνα με τον ίδιο, ο Ντεκάρτ φέρεται να χαρακτήρισε αργότερα αυτή τη σχέση «επικίνδυνη δέσμευση» (dangereux engagement), αυτόθι, σ. 91.

[2] Βλ. Clarke (2006: 131-136).

[3] Ο ίδιος δηλώνει ότι έκανε «αποτραβηγμένη ζωή» και κρατήθηκε πάντα μακριά από τη διαχείριση των κοινών, βλ. Επιστολή προς την Ελισάβετ, Μάιος 1646 (AT, IV, 111-112).

[4] Του καταλόγισαν ότι στον *Λόγο περί της μεθόδου*, Μέρος 3 (AT, VI, 24), αφήνει υπόνοιες ότι η ζωή του κληρικού δεν βρίσκεται σε συμφωνία με την προσωπική ελευθερία και την ορθοφροσύνη. Πρβλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 30 Αυγούστου 1640 (AT, III, 166-167).

[5] Εκτός των άλλων δισταγμών εξομολογείται ότι δεν είχε καλό προαίσθημα για το ταξίδι του στη Στοκχόλμη: «Η κακή επιτυχία όλων των ταξιδιών που έκανα εδώ και είκοσι χρόνια με κάνουν να φοβάμαι ότι δεν μου μένει πια για αυτό εδώ παρά να συναντήσω κλέφτες στον δρόμο που θα με ξεπαραδιάσουν ή ένα ναυάγιο που θα μου αφαιρέσει τη ζωή», Επιστολή προς τον Σανύ, 31 Μαρτίου 1649 (AT, V, 329).

παγώνουν κατά τη διάρκεια του χειμώνα όπως τα νερά»,[1] ώστε το μόνο που τον εμπόδισε να εγκαταλείψει τη χώρα ήταν ότι στο μεταξύ εγκατέλειψε τη ζωή. Ο τρίτος και τελευταίος τρόπος βιοπορισμού ήταν το πανεπιστήμιο. Αυτό όμως ήταν υπερβολικά συντηρητικό εξαιτίας του εναγκαλισμού με την εκκλησιά. Στη Γαλλία οι θεολόγοι της Σορβόννης αντιμετώπισαν τις ιδέες του με ψυχρότητα ενώ στην Ολλανδία οι συντηρητικοί καθηγητές τού επιτέθηκαν σκαιά, τον συκοφάντησαν και υποκίνησαν τις πολιτικές αρχές εναντίον του. Ή δεν θα γινόταν καθόλου δεκτός στις τάξεις των πανεπιστημιακών, αν το είχε επιδιώξει, ή θα αναγκαζόταν να κάνει γενναίες υποχωρήσεις για να γίνει αρεστός, πιθανότατα τόσο γενναίες ώστε δεν θα γινόταν ποτέ ο Ντεκάρτ που γνωρίζουμε.

Και οι τρεις τρόποι βιοπορισμού συνεπάγονταν συμβιβασμούς και δεσμεύσεις.[2] Ο αυτοεξόριστος φιλόσοφος, έχοντας την τύχη να μην είναι άπορος, δεν χρειάστηκε να προσπέσει σε βλοσυρές αδελφότητες, πλούσιους πάτρωνες ή ανελεύθερους θεσμούς. Για τις ανάγκες της ζωής άντλησε από τα έτοιμα. Το 1623 εκποίησε την περιουσία που είχε κληρονομήσει από τη μητέρα του, εξασφαλίζοντας έτσι εισοδήματα που δεν ήταν μεγάλα αλλά αρκετά για να μην έχει το άγχος του βιοπορισμού, και όταν πέθανε ο πατέρας του, το 1640, τα προσαύξησε με το μερίδιο από αυτή τη δεύτερη κληρονομιά – σε είσμα του πρεσβύτερου αδελφού του που προσπάθησε να τον ρίξει στη μοιρασιά. Αποφεύγοντας οτιδήποτε μπορούσε να τον θέσει σε καθεστώς βιοτικής ή διανοητικής εξάρτησης, είχε αρκετά έσοδα ώστε να μπορεί να ζει με ελευθερία υπό τον όρο να μη ζει με πολυτέλεια. Δεν τον ενδιέφερε να θησαυρίσει.[3] Γκρίνιαζε μόνο για το ότι δεν του περίσσευαν αρκετά χρήματα για τη διεξαγωγή επιστημονικών πειραμάτων.[4] Και σε αυτό το πρόβλημα όμως υπήρχε λύση αφού υπήρχαν εύποροι μαικήνες που ήταν πρόθυμοι να επιχορηγήσουν την επιστήμη. Το πρόβλημα ήταν ότι θεωρείτο ταπεινωτικό για έναν ευγενή να λαμβάνει οικονομική βοήθεια από ιδιώτες – και ο Ντεκάρτ ήταν αρκετά ευγενής ώστε να μην κάνει εκπτώσεις στην περηφάνια του.[5] Έτσι ήθελε, και δεν έπαψε να το ζητά με εύσχημο τρόπο, να του δοθεί οικονομική στήριξη από δημόσιους πόρους. Αν είχε την

[1] Επιστολή προς τον Μπρεζύ, 15 Ιανουαρίου 1650 (AT, V, 467).

[2] Ασφαλώς υπήρχε επίσης η δυνατότητα του βιοπορισμού από χειρωνακτική εργασία, σαν τον Σπινόζα που κέρδιζε τα προς το ζην από το τρόχισμα οπτικών φακών. Αλλά το να δουλεύεις για να ζεις δεν αφήνει πολλά περιθώρια στο να ζεις για να σκέφτεσαι. Εξάλλου και ο Σπινόζα ζούσε επικουρικά από το τρόχισμα των φακών, τα περισσότερα έσοδά του προέρχονταν από χορηγίες φίλων.

[3] Ο Μπαγιέ (Βιβλίο XIII, κεφ. 3) αποδίδει στον Ντεκάρτ τη συνηθισμένη ηρωική πίκρα των διανοουμένων απέναντι στο χρήμα. «Όταν οι φίλοι του του μιλούσαν για τις μεγάλες περιουσίες που μπορεί να φτιάξει κανείς μέσω του πνεύματος και της γνώσης, τους έλεγε πως σε ό,τι τον αφορούσε ιδιαιτέρως το δικό του είδος σπουδών δεν ήταν ικανό παρά να κάνει ζητιάνους και να προσελκύει εχθρούς· και πως για να δουλέψει κανείς με σκοπό την περιουσία και τη φήμη έπρεπε να γράφει και να μιλά σύμφωνα με τις προκαταλήψεις του όχλου και όχι να επιχειρεί να τις καταπολεμήσει», Baillet (1691: II, 466).

[4] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 20 Οκτωβρίου 1642 (AT, III, 590)· *Αρχές της φιλοσοφίας*, Πρόλογος (AT, IX-2, 17)· Επιστολή-Πρόλογος του Αββά Πικό στα *Πάθη της ψυχής* (AT, XI, 321).

[5] Βλ. Μπαγιέ, *Η ζωή του κυρίου Ντεκάρτ*, Βιβλίο XIII, κεφ. 2, Baillet (1691: II, 455-462). Οι ιδιώτες που προσφέρθηκαν να βοηθήσουν ήταν ο κόμης του Avaux και ο Habert de Montmort. Τη δεύτερη φορά που επισκέφθηκε ο Ντεκάρτ τη Γαλλία, το 1647, του ανακοινώθηκε ότι θα λάμβανε από το βασιλικό ταμείο μια ετήσια τιμητική επιχορήγηση. Κατά πάσα πιθανότητα όμως δεν μπόρεσε να την εισπράξει ποτέ.

απαιτούμενη οικονομική στήριξη, θα μπορούσε να αγοράσει περισσότερα και καλύτερα υλικά, εργαλεία και μηχανήματα και να μισθώσει ικανούς βοηθούς για να προχωρήσει πιο γρήγορα και πιο σίγουρα στη διερεύνηση των φυσικών πραγμάτων. Κατά βάθος του φαινόταν άδικο να δουλεύει για το κοινό καλό, για το καλό ολόκληρου του ανθρώπινου γένους, όπως πίστευε, ξοδεύοντας από την προσωπική του περιουσία. Ο Μπράχε, μέλος της υψηλής αριστοκρατίας και ευνοούμενος του Δανού Βασιλιά, είχε στη διάθεσή του άφθονα χρήματα και βοηθούς. Ο Κέπλερ (αυτοκρατορικός Μαθηματικός) και ο Γαλιλαίος (πανεπιστημιακός και εν συνεχεία Φιλόσοφος και Αρχιμαθηματικός του Μεγάλου Δούκα της Φλωρεντίας) εισέπρατταν μισθό για την επιστημονική τους εργασία. Ο ίδιος δεν λάμβανε την παραμικρή βοήθεια από πουθενά. Ανεξάρτητος από όλους, δεν είχε λαμβάνειν από κανέναν. Μπορεί να μη ζούσε στερημένα αλλά ήταν υποχρεωμένος να ζει απλά. Σύμφωνα με τον βιογράφο του –που εξαίρει τον συνετό χαρακτήρα, τα μετρημένα ήθη και οπωσδήποτε τον φιλοσοφημένο βίο του συμπατριώτη του– διαβιούσε με λιτότητα και αξιοπρέπεια. Είχε λίγους υπηρέτες για τις καθημερινές οικιακές ανάγκες και έναν γραμματέα που τον βοηθούσε στη γραφή και την αντιγραφή, φορούσε συνηθισμένα ρούχα αποφεύγοντας «να εμφανίζεται ντυμένος σαν Φιλόσοφος», αγαπούσε την ιππασία και την κηπουρική, προτιμούσε τη χορτοφαγία, έπινε λίγο, μιλούσε λίγο[1] και κοιμόταν πολύ.[2]

Για τον εαυτό του επιδίωξε την εικόνα ενός διανοούμενου αφοσιωμένου ολοκληρωτικά στις αναζητήσεις του πνεύματος και ιδιαίτερα στην έρευνα των φυσικών πραγμάτων, στην «αναζήτηση της αλήθειας» όπως του άρεσε να επαναλαμβάνει. Αντιμετωπίζοντας όλα τα άλλα σαν κούφιες και μάταιες ασχολίες, φρονούσε ότι ο αληθινός φιλόσοφος δεν πρέπει να συγκινείται από τον πλούτο, τη δόξα ή τα αξιώματα, ότι η σοφία μολύνεται από την τύρβη της πολυπραγμοσύνης και τη χυδαιότητα της δημοσιότητας. Ασπαζόμενος την αρχή, *έζησε καλά αυτός που κρύφτηκε καλά* (bene vixit, bene qui latuit),[3] που θυμίζει το επικούρειο *λάθε βιώσας*,[4] κρατήθηκε μακριά από δημόσια αξιώματα, σαλόνια και κοσμικούς κύκλους. Εκτιμώντας ότι «οι υπέρτατες ευφυΐες κρύβονται συχνά στα σκοτεινά»,[5] έζησε ως ιδιώτης και όχι ως δημόσιο πρόσωπο, ως εργαζόμενος και όχι ως διαλεγόμενος, στο περιθώριο και όχι στο κέντρο.

---

[1] Ο Σορμπιέρ μαρτυρεί ότι ήταν απελπιστικά λιγομίλητος (vir ille adeo erat paucorum verborum…), Sorbière (1696: 56).

[2] Βλ. Baillet, *Η ζωή του κυρίου Ντεκάρτ*, Βιβλίο XIII, κεφ. 1 (1691: II, 445-454).

[3] Επιστολή προς τον Μερσέν, Απρίλιος 1634 (AT, I, 286). Η φράση προέρχεται από τον Οβίδιο, *Tristia*, III, iv, 25. Το ίδιο ρητό παρατίθεται από τον Λα Μοτ λε Βαγέ στον *Διάλογο πάνω στο θέμα της ιδιωτικής ζωής*, La Mothe le Vayer (1988: 136). Ο Οβίδιος γράφει «bene qui latuit bene vixit», ο Λα Μοτ λε Βαγέ μεταθέτει τις λέξεις: «bene vixit, qui bene latuit». Το ρητό ήταν δημοφιλές στους κύκλους των διανοουμένων, βλ. Adam (1968: 51). Ο Μπαγιέ προσθέτει ότι και η χριστιανική ηθική συστήνει την *κρυφή Ζωή* (Vie caché), *Η ζωή του κυρίου Ντεκάρτ*, βιβλίο VIII, κεφ. 3, Baillet (1691: II, 464).

[4] Ο Λα Μοτ Λε Βαγέ τοποθετεί το επικούρειο απόφθεγμα στην προμετωπίδα του κειμένου του *Διάλογος πραγματευόμενος την πολιτική σκεπτικιστικά*, La Mothe le Vayer (1988: 387).

[5] «præstantissima ingenia sæpe in occulto latent», *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο*, Μέρος 4 (AT, VIII-2, 45).

Αγαπούσε περισσότερο την έρευνα των πραγμάτων (που δεν μπορούν να πληγώσουν) παρά τη συναναστροφή των ανθρώπων. Δεν ανήκε σε όσους λαχταρούν την εφήμερη δημοσιότητα και ακόμα λιγότερο σε εκείνους που τρέφονται από τους αγοραίους καυγάδες – όσο κι αν δεν κατόρθωσε να τους αποφύγει. Στον *Λόγο* (το πρώτο και πιο εξομολογητικό δημοσίευμά του), κλείνει την εξιστόρηση των διανοητικών του περιπλανήσεων με μια υπόσχεση: να μείνει προσηλωμένος στην έρευνα των φυσικών φαινομένων παραμερίζοντας οτιδήποτε θα μπορούσε να τον αποσπάσει από αυτήν. Βεβαιώνει πως ακόμα κι αν του προσέφεραν θέσεις ή αξιώματα θα ήταν όχι μόνο απρόθυμος αλλά και ανίκανος να ανταπεξέλθει. Και καταλήγει με μια διακήρυξη ανεξαρτησίας: «Κάνω εδώ μια δήλωση που ξέρω καλά πως δεν μπορεί να συντείνει στο να γίνω σπουδαίος στον κόσμο, μα δεν έχω καμιά όρεξη να είμαι· θα έχω πάντα περισσότερη υποχρέωση σε αυτούς χάρη στους οποίους θα απολαμβάνω ανεμπόδιστα τη σχόλη μου [mon loisir] παρά σε εκείνους που θα μου προσέφεραν τις πιο τιμητικές θέσεις πάνω στη γη».[1]

Όχι ότι περιφρονούσε τη φήμη ή δεν επιθυμούσε την αναγνώριση. Μπορεί σε κάποιες εκφράσεις του να περισσεύει η χριστιανική ταπεινοφροσύνη, αν όχι η ιησουίτικη υποκρισία, αλλά δεν ήταν κανένας αμετανόητος αναχωρητής. Η ηθική του είναι της ισορροπίας και της μετριοπάθειας. «Όντας άνθρωπος όπως οι άλλοι, δεν είμαι από αυτούς τους αναίσθητους που δεν αφήνονται διόλου να τους αγγίξει η επιτυχία».[2] Η πλήρης απάθεια, θεωρούσε, είναι ηθική ακρότητα ενώ η έντιμα κερδισμένη υπόληψη ενσταλάζει στην ψυχή ένα είδος ορθής και δίκαιης ικανοποίησης. Και αυτή η δίκαιη ικανοποίηση, όμως, κοστίζει πολύ ακριβά όταν έχει για αντίτιμο τον περιορισμό της ελευθερίας ή την αναστάτωση της ψυχής. Τι χαρά μπορεί να προσφέρει η φήμη όταν η ψυχή κατατρύχεται από έχθρα, φθόνο, πλεονεξία, μίσος, φιλοδοξία ή φόβο; Αν η ικανοποίηση της επιτυχίας είναι θεμιτή, η δόξα είναι επίφοβη διότι δεν είναι πραγματικό αγαθό και δεν οδηγεί στην ευδαιμονία. Αντιθέτως, με τον καιρό διαφθείρει την ανθρώπινη ψυχή. «Δεν είμαι τόσο άγριος ώστε να μη με ευχαριστεί, αν σκέφτονται για μένα, να έχουν καλή γνώμη· αλλά θα μου άρεσε πολύ περισσότερο να μη με σκέφτονται καθόλου. Περισσότερο φοβάμαι τη φήμη παρά την επιθυμώ, εκτιμώντας πως κατά κάποιον τρόπο μειώνει πάντα την ελευθερία και τη σχόλη όσων την αποκτούν και αυτά τα δύο πράγματα τα κατέχω τόσο τέλεια και τα εκτιμώ τόσο πολύ ώστε δεν υπάρχει στον κόσμο μονάρχης που να είναι αρκετά πλούσιος για να μου τα αγοράσει».[3] Η δόξα είναι απεχθής όταν συνοδεύεται από

[1] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 6 (AT, VI, 78), Πρβλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Μαΐου 1638 (AT, II, 151-152).

[2] Επιστολή προς τον πατέρα Σαρλέ, 9 Φεβρουαρίου 1645 (AT, IV, 157-158). Στον *Λόγο περί της μεθόδου*, Μέρος 1 (AT, VI, 9), δηλώνει ότι δεν προσποιείται ότι περιφρονεί τη δόξα «όπως οι Κυνικοί».

[3] Επιστολή προς τον Μερσέν, 15 Απριλίου 1630 (AT, I, 136). Σε παρόμοιο πνεύμα, ο Ντεκάρτ γράφει στον λογοτέχνη Γκε ντε Μπαλζάκ: «Δεν είναι ότι δεν δίνω μεγάλη σημασία στην υπόληψη, όταν είμαστε βέβαιοι ότι την αποκτούμε καλή και μεγάλη, όπως έχετε κάνει εσείς· αλλά μια μέτρια και αβέβαιη, όπως θα μπορούσα να την ελπίζω εγώ, την εκτιμώ πολύ λιγότερο από την ηρεμία και την πνευματική ησυχία που κατέχω», Επιστολή προς τον Γκε ντε Μπαλζάκ, 15 Απριλίου 1631 (AT, I, 198). Όταν έγραφε τις παραπάνω γραμμές ήταν ακόμα άσημος αλλά ο

αγοραίες διενέξεις και εμπαθείς αντεγκλήσεις που καταστρέφουν την ηρεμία, «αυτή την τέλεια ηρεμία πνεύματος την οποία αναζητώ».[1] Αυτό που χρειάζεται περισσότερο ο φιλόσοφος είναι *Ελευθερία* και *Ηρεμία* για να μπορεί να σκέπτεται ανενόχλητα, να παρατηρεί τα πράγματα απρόσκοπτα και να ερευνά την αλήθεια αδέσμευτα.

Ο Ντεκάρτ, όχι μόνο αισθανόταν δυσανεξία για τη δημοσιότητα αλλά, αν πιστέψουμε τους ισχυρισμούς του, δεν αγαπούσε πολύ τη γραφή και τη δημοσίευση. Εξομολογείται ότι του άρεσε περισσότερο η έρευνα παρά η γραφή, οι συγκινήσεις της ανακάλυψης παρά η προσπάθεια για συστηματική και πειστική παρουσίαση των ανακαλύψεων. «Περνώ τόσο γλυκά τον χρόνο μου διδάσκοντας τον εαυτό μου ώστε δεν κάθομαι να γράψω την πραγματεία μου παρά από καταναγκασμό […] και πιστεύω ότι είναι πιο σημαντικό να μάθω ό,τι είναι αναγκαίο για την καθοδήγηση της ζωής μου παρά να απασχολούμαι δημοσιεύοντας το λίγο που έχω μάθει».[2] Η εξερεύνηση, πράγματι, είναι πιο συναρπαστική από την καταγραφή της –εκτός αν η ίδια η καταγραφή είναι μια εξερεύνηση– αλλά ο Ντεκάρτ έχει επιπλέον την τάση να αντιδιαστέλλει την ηδονή της μάθησης, την οποία ενέτασσε στην προσωπική σφαίρα, στον καταναγκασμό της συγγραφής, που καθιστά την προσωπική εργασία δημόσιο έκθεμα. Ήθελε τον εαυτό του ερευνητή της φύσης και όχι δεξιοτέχνη του λόγου. Ισχυρίζεται μάλιστα ότι δεν αγαπούσε το επάγγελμα του συγγραφέα,[3] ότι προτιμούσε να μελετά για τον εαυτό του και για τους φίλους του παρά να σκαρώνει βιβλία για το κοινό. «Είμαι αποφασισμένος να μελετώ για τον εαυτό μου και για τους φίλους μου συνειδητά, δηλαδή να ψάξω κάτι χρήσιμο στην ιατρική χωρίς να χάνω τον χρόνο μου γράφοντας για τους άλλους που θα με κοροϊδέψουν αν κάνω κάτι κακό ή θα με

---

τόνος σε μια από τις τελευταίες επιστολές του, όταν ήταν πασίγνωστος, δεν είναι διαφορετικός. «Δεν είμαι εδώ στο στοιχείο μου και δεν επιθυμώ παρά την ησυχία και την ηρεμία, αγαθά που και οι πιο δυνατοί Βασιλιάδες της γης δεν μπορούν να δώσουν σε αυτούς που δεν ξέρουν να τα πάρουν από μόνοι τους», Επιστολή προς τον Μπρεζύ, 15 Ιανουαρίου 1650 (AT, V, 467).

[1] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 6 (AT, VI, 74). Αλλού γράφει: «σε ό,τι με αφορά, δεν αναζητώ παρά την ηρεμία και την πνευματική ησυχία [le repos et la tranquillité d'esprit], αγαθά που δεν μπορούν να κατέχουν όσοι έχουν εχθρότητα ή φιλοδοξία», Επιστολή προς τον Μερσέν, Φεβρουάριος 1634 (AT, I, 282). Ωστόσο όσοι τον γνώρισαν δεν σχημάτισαν όλοι την ίδια εντύπωση. Ο Σορμπίερ τον περιγράφει σαν άνθρωπο υπερβολικά επαρμένο και φιλόδοξο, βλ. *Επιστολές και λόγοι του κυρίου Σορμπιέρ*, 684-686, παρατίθεται στο AT, IV, 58-59. Την ίδια γνώμη είχε ο Γκασσαντί. Ο Λάιμπνιτς σημειώνει: «Ο κύριος Σορμπιέρ που είδε τον κ. Ντεκάρτ στην κρυψώνα του, μαρτυρά ότι αναγνώρισε σε αυτόν ακόρεστη επιθυμία να είναι σχολάρχης και μια επιτήδευση που έκανε τη συμπεριφορά του υπολογισμένη, πράγμα που δεν βρήκε στον κ. Γκασσαντί που είχε πιο ειλικρινή συμπεριφορά και ανεπιτήδευτους τρόπους», Leibniz (1857: 40).

[2] Επιστολή προς τον Μερσέν, 15 Απριλίου 1630 (AT, I, 137). Ο Σαρόν επιμένει, στο γνωστό σωκρατικό μοτίβο, ότι η πρώτη και σπουδαιότερη μελέτη, το θεμέλιο της σοφίας, είναι η μελέτη του εαυτού. Ο άνθρωπος που γνωρίζει τον εαυτό του γνωρίζει νωρίτερα και καλύτερα τον Θεό. Δεν υπάρχει ωραιότερος καθρέφτης και καλύτερο βιβλίο από τον εαυτό. Βλ. *Περί σοφίας*, I, κεφ. 1, Charron (1827: I, 1-12).

[3] Την εποχή ακόμα που έγραφε τον *Κόσμο*, που θα ήταν το πρώτο του βιβλίο, δηλώνει: «δεν νομίζω ότι μετά από αυτό θα αποφασίσω ποτέ να τυπώσω τίποτε, τουλάχιστον όσο ζω…» Επιστολή προς τον Μερσέν, 25 Νοεμβρίου 1630 (AT, I, 179). «Ποτέ δεν είχα τη διάθεση να φτιάχνω βιβλία», Επιστολή προς τον Μερσέν, τέλος Νοεμβρίου 1633 (AT, I, 271). «…θέλετε να με κάνετε με το ζόρι κατασκευαστή και πωλητή βιβλίων, πράγμα που δεν είναι ούτε η διάθεση ούτε το επάγγελμά μου [ni mon humeur, ni ma profession]», Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Απριλίου 1637 (AT, I, 365). «…η κλίση μου, που με έκανε πάντα να μισώ το επάγγελμα τού να φτιάχνω βιβλία…», *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 6 (AT, VI, 60).

φθονήσουν αν κάνω κάτι καλό και δεν θα μου χρωστούν χάρη ποτέ, ακόμα κι αν κάνω το καλύτερο πράγμα του κόσμου».[1]

Αυτές οι γκρίνιες και οι επιφυλάξεις υποχρέωναν τον Μερσέν και τον Χόυχενς να τον παρακινούν ασταμάτητα για να τον κάνουν να στείλει τα έργα του στο τυπογραφείο. Είναι χαρακτηριστικό ότι στον *Λόγο περί της μεθόδου* ο Ντεκάρτ δικαιολογείται για την έκδοση του βιβλίου αφιερώνοντας ολόκληρο το *Έκτο Μέρος* στη συζήτηση των λόγων που μπορούν να ωθήσουν κάποιον στην κοινοποίηση των ευρημάτων του: είναι χρέος κάθε ανθρώπου που έχει ανακαλύψει κάτι χρήσιμο να το μοιράζεται με τους άλλους, η γνώση της Φύσης δεν μπορεί να προοδεύσει χωρίς συνεργασία και επικοινωνία, το γράψιμο βοηθά στο ξεκαθάρισμα της σκέψης, τα γραπτά μένουν και για τις επόμενες γενεές, ο διάλογος βοηθά στην ανάδειξη της αλήθειας, κλπ. Επίσης τα *Πάθη της ψυχής* προλογίζονται από μια μικρή ανταλλαγή επιστολών μεταξύ του συγγραφέα και του Αββά Πικό όπου ο δεύτερος εμφανίζεται να ασκεί ψυχολογική πίεση για να επιτύχει τη δημοσίευση του συγγράμματος. Παρόλα αυτά, δεν θα ήταν σωστό να ερμηνεύσουμε τη συμπεριφορά του με αποκλειστικά ψυχολογικούς όρους. Η διστακτικότητά του φανερώνει μεν μια όψη του χαρακτήρα του αλλά εγγράφεται επίσης στη νοοτροπία της εποχής για την οποία η έκδοση ενός βιβλίου μπορούσε να ερμηνευτεί ως εκδήλωση φιλοδοξίας ή έπαρσης, αμαρτήματα για τα οποία δεν θα ήθελε να κατηγορηθεί ένας καλός χριστιανός. Έτσι πολλοί συγγραφείς πάσχιζαν να πείσουν στους προλόγους των γραπτών τους ότι δεν δημοσίευαν κινούμενοι από πάθος αλλά για να υπηρετήσουν κάποιον ανώτερο στόχο: να αυξήσουν τη δόξα του Θεού, να υπηρετήσουν το κοινό καλό ή να ικανοποιήσουν την επιθυμία των φίλων τους.[2] Πολλοί επίσης δεν τύπωναν το όνομά τους στο εξώφυλλο του βιβλίου σε ένδειξη μετριοφροσύνης, μεταξύ των οποίων και ο Ντεκάρτ στον *Λόγο περί της μεθόδου*.[3]

Η δύστροπη στάση του Ντεκάρτ απέναντι στη δημόσια έκθεση των ιδεών του εκτραχύνθηκε από την καταδίκη του Γαλιλαίου και, ακόμα περισσότερο, από τις προστριβές που γεννήθηκαν από τη δημοσίευση των δικών του βιβλίων. Αν ο ιδιώτης μπορεί να επιλέξει τους φίλους του, ο διάσημος δεν μπορεί να αποφύγει τους εχθρούς του. Οι θεολόγοι της Ουτρέχτης και του Λέιντεν ξεσηκώθηκαν ενάντια στη νέα φιλοσοφία κατηγορώντας τον για αίρεση, βλασφημία, ακόμα και για αθεΐα. Αναγκάστηκε έτσι να εμπλακεί σε αυτό ακριβώς που απεχθανόταν, σε πικρόχολες έριδες που δεν περιορίστηκαν στα ακαδημαϊκά πλαίσια αλλά είχαν

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 25 Νοεμβρίου 1630 (AT, I, 180). Πρβλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 9 Φεβρουαρίου 1639 (AT, II, 501).

[2] Ο Ρεζί είναι πιο ειλικρινής: «δεν είμαι από αυτούς τους ψευτοσεμνούς που λένε ότι τους άρπαξαν τα έργα τους μέσα από τα χέρια· ομολογώ καλόπιστα ότι συνέταξα τούτο εδώ με σκοπό να το δημοσιεύσω», *Ακέραιο μάθημα φιλοσοφίας*, Πρόλογος, Régis (1691α: I, χωρίς σελιδαρίθμηση).

[3] Πρβλ. Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 575). Στο επόμενο βιβλίο του έκρινε αναγκαίο να αλλάξει τακτική. «Το όνομά μου είναι γνωστό σε τόσο κόσμο ώστε αν δεν ήθελα να το βάλω εδώ θα νόμιζαν ότι υπονοώ κάτι λεπτεπίλεπτο και ότι το κάνω μάλλον από ματαιοδοξία παρά από μετριοφροσύνη», Επιστολή προς τον Μερσέν, 11 Νοεμβρίου 1640 (AT, III, 239).

και δικαστικές προεκτάσεις θέτοντας σε κίνδυνο εκτός από την πνευματική και την προσωπική του ελευθερία. Το γεγονός ότι ήταν ξένος και καθολικός σε μια χώρα με καλβινιστική πλειοψηφία καθιστούσε τη θέση του δυσχερέστερη. Η αντιπαλότητα διείσδυσε στη ζωή και τα πάθη στην καρδιά του. Η ηρεμία που τόσο επιθυμούσε δηλητηριάστηκε από την έχθρα, τον φόβο και την ανησυχία. Οι μανιασμένες αντιδικίες με τους προασπιστές της παλιάς φιλοσοφίας τον στενοχώρησαν, τον κούρασαν και υποδαύλισαν τη μοιραία απόφασή του να αποδράσει στη Σουηδία. Κατά καιρούς βυθίστηκε σε μια χολωμένη εσωστρέφεια και σε παροξυσμούς ακοινωνησίας που τον έσπρωξαν ενίοτε στην απάρνηση κάθε πνευματικής επικοινωνίας. «Ανακοινώνω από τώρα ότι δεν θέλω πλέον να διαβάζω γραπτά εκτός από τα γράμματα των φίλων μου που θα μου λένε τα νέα τους και πώς μπορώ να τους εξυπηρετήσω καθώς και ότι δεν θα γράψω ποτέ πια τίποτα άλλο από γράμματα στους φίλους μου που το θέμα τους θα είναι, *αν είσαι καλά στην υγεία σου, όλα καλά*, κλπ. Δεν ανακατεύομαι πια με καμιά επιστήμη παρά για την ιδιαίτερη διδαχή μου».[1] Μερικές εβδομάδες μετά από αυτό το αγχώδες διάγγελμα κακίζει ξανά τον εαυτό του για το λάθος να κάνει δημοσιεύσεις χάνοντας τον καιρό και την ησυχία του. Αναφέρει την πεποίθηση κάποιων άγριων φυλών ότι οι πίθηκοι μπορούν να μιλήσουν αλλά δεν το κάνουν για να μην τους βάλουν να δουλέψουν. Επαινώντας την τακτική των ζώων, παραπονιέται ότι αν ήταν εξίσου έξυπνος θα σιωπούσε και δεν θα γινόταν ποτέ γνωστός «με την ιδιότητα του κατασκευαστή βιβλίων [faiseur de livres] […] και επειδή δεν είχα την ίδια φρονιμάδα να απέχω από το γράψιμο δεν διαθέτω πια όση σχόλη ούτε όση ηρεμία θα διέθετα αν είχα την εξυπνάδα να σωπάσω».[2] Οι προστριβές ενίσχυσαν την εγγενή ίσως τάση του προς την εσωστρέφεια και τη μελαγχολία κάνοντας τον πιο επιφυλακτικό και πιο φοβισμένο στις κοινωνικές σχέσεις. Ένιωσε ακόμα πιο εχθρική τη δημόσια σφαίρα και ακόμα πιο παρηγορητική

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 12 Οκτωβρίου 1646 (AT, IV, 527). Στην Επιστολή-Πρόλογο στις *Αρχές της φιλοσοφίας* ο Ντεκάρτ αντιδιαστέλλει την «ιδιαίτερη διδαχή» (instruction particulière) στην δημόσια εργασία (AT, IX-2, 17) και αυτοπαρουσιάζεται σαν ένας μεμονωμένος ερευνητής που χρηματοδοτεί ο ίδιος τα πειράματά του. Από αυτή τη σκοπιά η «ιδιαίτερη διδαχή» δηλώνει μια εργασία που συντηρείται με προσωπικά έξοδα και δεν επικουρείται υλικά ή επιστημονικά από το δημόσιο ή άλλους φορείς. Αλλά ο Ντεκάρτ δεν εργάζεται ιδιωτικά με την έννοια ότι επιθυμεί να κρατήσει τη γνώση για τον εαυτό του. Αντιθέτως δηλώνει πρόθυμος να δουλέψει για το κοινό συμφέρον, βλ. Επιστολή προς τον αββά Πικό, 4 Δεκεμβρίου 1648 (AT, XI, 323). Ο Ζιλσόν σημειώνει ότι το ουσιαστικό particulier δηλώνει τον ιδιώτη, τον άνθρωπο που, σε αντίθεση με τον πρίγκιπα, δεν έχει κανένα δημόσιο αξίωμα, βλ. Descartes (1976: 169). Πάντως ο Ντεκάρτ δεν ήταν ο μόνος με τέτοια στάση ζωής. Το 1634 ο Σορέλ δηλώνει ότι έγραψε την «Καθολική Επιστήμη» (Science Universelle) «για δική μου χρήση και για την ιδιαίτερη διδαχή μου [pour mon instruction particulière] και δεν είχα άλλη πρόθεση δημοσιεύοντάς την παρά μόνο, αν κάποιος έχει προχωρήσει λιγότερο από μένα σε παρόμοιες αναζητήσεις, να επωφεληθεί και, σε ό,τι αφορά τους άλλους, αν έχουν περισσότερη γνώση της αλήθειας, να τους χρησιμεύσει στο να μάθουν το σχέδιό μου ώστε να μπορέσω να διδαχτώ μαζί τους σε πράγματα όπου έχω αμφιβολίες», Sorel (1634: 23). Στην αμέσως επόμενη σελίδα ο Σορέλ εκφράζει και αυτός την προτίμηση για λιγότερη δόξα και περισσότερη ηρεμία (repos). Επίσης ο Καμύ εξομολογείται ότι συνέγραψε τα *Ανάλεκτα* (*Diversités*) πρώτα «για την τιμή και τη δόξα του Θεού» και ύστερα «για την ευχαρίστηση και το ιδιαίτερο όφελός μου [profit particulier], για να βρω κάποια πνευματική ικανοποίηση ή κάποια ανακούφιση και ωφέλεια στα δημόσια ή τα ιδιωτικά συμβάντα», Camus (1609α: Πρόλογος)· πρβλ. Ανάλεκτα, βιβλίο Χ, κεφ. 17 Camus (1609β: 458α-471β, ιδιαίτερα τις σελίδες 465α και 465β).

[2] Επιστολή προς τον Σανύ, 1 Νοεμβρίου 1646 (AT, IV, 535).

τη φιλία και τον μοναχικό στοχασμό. «Πιστεύω ότι το καλύτερο που έχω να κάνω από δω και πέρα είναι να απέχω από το να φτιάχνω βιβλία και έχοντας πάρει για έμβλημά μου το

*ο θάνατος πέφτει βαρύς σε εκείνον*
*που, υπερβολικά γνωστός σε όλους,*
*πεθαίνει άγνωστος στον εαυτό του*

να μη μελετώ πια παρά για να διδάξω τον εαυτό μου και να μην κοινοποιώ τις σκέψεις μου παρά σε εκείνους με τους οποίους θα μπορώ να συζητώ ιδιωτικά».[1] Στην ίδια επιστολή υποδεικνύει την αιτία της ακοινωνησίας του εκφράζοντας αγανάκτηση για τους κακόβουλους αριστοτελικούς καθηγητές που γύρευαν την παραμικρή αφορμή για να τον βλάψουν. Στην πραγματικότητα, δεν κακολογούσε τις δημοσιεύσεις λόγω κάποιας άσπονδης αντιπάθειας προς τη δημοσιότητα ή την πνευματική επικοινωνία αλλά επειδή είχε κουραστεί από τους καυγάδες και την εχθρότητα. Δεν τον απωθούσε η δημόσια σφαίρα καθαυτή αλλά η ανελευθερία, η στενομυαλιά και οι δηλητηριώδεις επιθέσεις. Όσο για τις απειλές περί ιδιωτικής διδαχής και αναστολής των δημοσιεύσεων, ούτε τις πραγματοποίησε ούτε είχε την πρόθεση να το κάνει.

Συνοψίζοντας, ήθελε να δώσει την εντύπωση ενός μοναχικού διανοούμενου που εργάζεται αποτραβηγμένος στην ερημιά, ζει ανεξάρτητα και αδέσμευτα, αψηφά τη δόξα, αρκείται στην ευδαιμονία της ίδιας της γνώσης και δεν χολοσκά για τη διάδοση των θεωριών του. «Εγώ κατοικώ στην εξοχή και, όσο μπορώ, κρατιέμαι μακριά από τη φασαρία των ανθρώπων· ποτέ δεν κυνήγησα το ακροατήριο, ποτέ δεν είχα κανένα μαθητή, δεν επιζήτησα να έχω μαθητές αλλά μάλλον το απέφυγα».[2] Ωστόσο αυτή είναι η μία όψη. Στην πραγματικότητα ήταν μοναχικός αλλά όχι απομονωμένος, αδέσμευτος αλλά όχι απροστάτευτος, φιλήσυχος αλλά όχι απαθής. Και τη φήμη του υπερασπίστηκε σθεναρά, και το έργο του προώθησε με κάθε πρόσφορο μέσο, και τον χρόνο του ξόδεψε ενάντια στους αντιπάλους. Επιδίωξε συστηματικά την επιτυχία και, όποτε χρειάστηκε, δεν δίστασε να κάνει τους απαραίτητους ελιγμούς για να την κερδίσει.

Μερικά στοιχεία θα μας επιτρέψουν να ελέγξουμε τους ισχυρισμούς του. Πρώτον, στην Ολλανδία ζούσε μοναχικά (όπως οι περισσότεροι δημιουργοί) αλλά είχε φίλους και συνεργάτες που έμεναν κοντά του και σε ορισμένες περιόδους μαζί του. Επιπλέον αλληλογραφούσε με πολλούς διανοούμενους καθώς και με σημαίνονται πρόσωπα όπως η πριγκίπισσα Ελισάβετ και η

---

[1] Επιστολή προς τον Σανύ, 1 Νοεμβρίου 1646 (AT, IV, 536-537). Το τρίστιχο (illi mors gravis incubat qui, notus nimis omnibus, ignotus moritur sibi) είναι από τον *Θυέστη* του τραγωδού Σενέκα, στ. 401-403. Ακριβώς το ίδιο τρίστιχο έχει επιλέξει για προμετωπίδα ο Λα Μοτ λε Βαγέ στον *Διάλογο πάνω στο θέμα της ιδιωτικής ζωής*, La Mothe le Vayer (1988: 114). Τα πρόσωπα του διαλόγου ονομάζονται με χαρακτηριστικό τρόπο *Φιλόπονος* (*Philoponus*) και *Ησύχιος* (*Hesychius*). Ο Φιλόπονος υποστηρίζει τον δραστήριο και πολυάσχολο βίο ενώ ο φιλόσοφος Ησύχιος τον μοναχικό και στοχαστικό. Το πιο πιθανό είναι ότι ο Ντεκάρτ παρέλαβε το συγκεκριμένο ρητό, όπως και εκείνο που αναφέρθηκε παραπάνω (*έζησε καλά αυτός που κρύφτηκε καλά*) από τον Λα Μοτ λε Βαγέ, άλλη μια ένδειξη των δεσμών του με τους λόγιους ελευθεριάζοντες. Ο Μπαγιέ βεβαιώνει ότι αυτά τα δύο ρητά ήταν τα *εμβλήματα* (devises) του Ντεκάρτ, βλ. *Η ζωή του κυρίου Ντεκάρτ*, βιβλίο VIII, κεφ. 3, Baillet (1691: II, 464).

[2] *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο*, I (AT, VIII-2, 20).

Βασίλισσα Χριστίνα τις οποίες αντιμετωπίζει με τη μεγαλόστομη γαλαντομία της εποχής και με όλες τις οφειλόμενες ρεβεράντζες. Δεύτερον, δεν είχε επίσημο πάτρωνα-προστάτη αλλά απολάμβανε τη φιλία και την αφοσιωμένη υποστήριξη του Κονσταντίν Χόυχενς, πατέρα του φυσικού Κρίστιαν Χόυχενς και γραμματέα του πρίγκιπα της Οράγγης Φρειδερίκου-Ερίκου, του ύψιστου κρατικού αξιωματούχου των Ενωμένων Επαρχιών. Επίσης διέθετε προσβάσεις στη γαλλική πρεσβεία που τις χρησιμοποίησε όποτε απειλήθηκε η ασφάλειά του. Τρίτον, δεν ανήκε σε μοναστική αδελφότητα αλλά δεν έκοψε ποτέ τους δεσμούς του με τους Ιησουίτες, είχε συχνές επαφές με τους ορατοριανούς και με τους γιανσενιστές του Πορ Ρουαγιάλ, βρισκόταν σε διαρκή επικοινωνία με τον μινορίτη Μερσέν, επιδίωξε την επιδοκιμασία των θεολόγων της Σορβόννης και έκανε ό,τι περνούσε από το χέρι του για να μη δυσαρεστήσει την εκκλησία. Τέταρτον, δεν δίδαξε ποτέ στο Πανεπιστήμιο αλλά είχε φίλους ή οπαδούς (Reneri, Regius, Heereboord, De Raey) που ήταν πανεπιστημιακοί δάσκαλοι και διέδωσαν τις ιδέες του από καθέδρας. Ο ίδιος τους βοήθησε ενεργά με συμβουλές, προσωπική συνεργασία, θεωρητική καθοδήγηση και έμπρακτη στήριξη στην αντιπαράθεση με τους συντηρητικούς. Ήταν φανερά ικανοποιημένος που είχε οπαδούς και υπερήφανος που, όπως τονίζει, οι φοιτητές προτιμούσαν τη δική του φιλοσοφία από την παραδοσιακή. Επίσης έγραψε τις *Αρχές της φιλοσοφίας* με τη μορφή πανεπιστημιακού εγχειριδίου για να διευκολύνει τη διδασκαλία και τη διάδοση των ιδεών του στους ακαδημαϊκούς κύκλους. Και πέμπτον, γόγγυζε για τις δυσκολίες της συγγραφής και τα δυσάρεστα επακόλουθα των δημοσιεύσεων αλλά δεν έπαψε λεπτό να γράφει και να προγραμματίζει καινούργιες εκδόσεις. Πρέπει να του αναγνωρίσουμε, ωστόσο, ότι, δίνοντας έμφαση στην ποιότητα και όχι στην ποσότητα, δεν εξέδωσε πολλά βιβλία. Αν εξαιρέσουμε κάποιες ελάσσονες δημοσιεύσεις για λόγους πολεμικής (*Επιστολή προς τον Βοέτιους*, *Σημειώσεις σε ένα πρόγραμμα*), η συνολική του παραγωγή ανέρχεται στον φτωχό αριθμό των τεσσάρων βιβλίων, συγκομιδή που θα είχε αυξηθεί αν ζούσε περισσότερο αλλά ακόμα και έτσι δεν θα γινόταν ποτέ πολυγράφος. Από αυτή την άποψη, πράγματι, δεν ήταν ένας «κατασκευαστής βιβλίων».

Αυτό που τον στήριξε περισσότερο στις δυσκολίες του στοχασμού και τις αντιξοότητες της ζωής δεν ήταν οι φίλοι, οι προστάτες ή οι οπαδοί αλλά η ακράδαντη πίστη στον εαυτό του. Όσο κι αν καταβάλλει φιλότιμες προσπάθειες για να φαίνεται ταπεινός, ή τουλάχιστον να μη φαίνεται επαρμένος, ήταν πεπεισμένος για την ανωτερότητα του πνεύματός του. Δεν αισθάνεται ότι είχε να μάθει πολλά από τους παλιούς ή από τους συγχρόνους του. Σπανιότατα επαινεί κάποιον, δυσκολεύεται να αναγνωρίσει την αξία ακόμα και σπουδαίων επιστημόνων όπως ο Γαλιλαίος ή ο Φερμά, υποτιμά τις μεταφυσικές αντιρρήσεις του Χομπς και κυρίως του Γκασσαντί[1] και μετά βίας συγκρατεί την περιφρόνησή του για τα «μικρά πνεύματα».[1] Ουδέποτε

[1] «Νομίζω ότι πρέπει να τον περιφρονώ στο έπακρο» γράφει για τον Χομπς, Επιστολή προς τον Μερσέν, 4 Μαρτίου 1641 (AT, III, 326). «Θα δείτε», γράφει για τον Γκασσαντί, «ότι έκανα ό,τι μπορούσα για να μεταχειριστώ τον κ.

παραδέχεται ότι έσφαλε σε κάτι ή ότι τον διόρθωσε κάποιος. «Σπάνια έτυχε να μου αντιτείνουν κάτι που να μην το έχω προβλέψει διόλου, παρά μόνο αν ήταν πολύ απομακρυσμένο από το θέμα μου· ώστε σχεδόν ποτέ δεν συνάντησα κανένα κριτή των γνωμών μου που να μη μου φανεί ή λιγότερο αυστηρός ή λιγότερο ακριβοδίκαιος από μένα τον ίδιο».[2] Αν η εποχή του νιώθει ξεχωριστή στην ιστορία της ανθρωπότητας, ο ίδιος νιώθει ξεχωριστός στην ξεχωριστή εποχή του. Αισθάνεται ικανός να πολεμήσει μόνος του την παλιά φιλοσοφία και να βγει νικητής. Νιώθει ευεργέτης της ανθρωπότητας και καθοδηγητής του ανθρώπινου πνεύματος.

Το μόνο πρόβλημα είναι ότι καμιά φορά παρασύρεται τόσο πολύ από την αυτοπεποίθησή του ώστε υπονομεύει τον εαυτό του. Το φως, διαβεβαιώνει, «φτάνει από το φωτεινό σώμα στα μάτια μας σε μια στιγμή και πρόσθεσα μάλιστα ότι αυτό είναι για μένα τόσο βέβαιο ώστε, αν μπορούσε να αποδειχθεί λάθος, είμαι έτοιμος να ομολογήσω ότι δεν ξέρω εντελώς τίποτα στη Φιλοσοφία».[3] Και αλλού δηλώνει: «είμαι έτοιμος να δεχτώ πως αν ό,τι έγραψα πάνω σε αυτό το θέμα [την κίνηση της καρδιάς] […] διαψευστεί, όλη η υπόλοιπη Φιλοσοφία μου δεν αξίζει τίποτα».[4] Ατυχώς, για την υπόληψη του καρτεσιανισμού, αποδείχθηκε ότι το φως δεν μεταδίδεται στιγμιαία και ότι η θεωρία του για την κίνηση της καρδιάς είναι λανθασμένη.

---

Γκασσαντί έντιμα και μαλακά· αλλά μου έδωσε τόσες αφορμές να τον περιφρονώ και να δείξω ότι δεν έχει τον κοινό νου και δεν ξέρει με κανέναν τρόπο να συλλογίζεται ώστε θα έχανα υπερβολικά το δίκιο μου αν έλεγα για αυτόν λιγότερα από όσα είπα και σας βεβαιώνω ότι θα μπορούσα να πω περισσότερα», Επιστολή προς τον Μερσέν, 23 Ιουνίου 1641 (AT, III, 388-389). Πάντως δηλώνει ότι δεν κακιώνει με τους αντιπάλους τους και είναι πάντοτε έτοιμος να συμφιλιωθεί ιπποτικά μαζί τους, βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Μαΐου 1638 (AT, II, 147).

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 4 Μαρτίου 1641 (AT, III, 328). Του άρεσε να παρομοιάζει με ζώα όσους τον σκότιζαν με άκριτες αντιλογίες: για τον ένα λέει ότι κάνει σαν παπαγάλος που τον βρίζει από ένα ψηλό παράθυρο, για τον άλλο ότι μοιάζει με σκυλάκι που γαυγίζει, για κάποιους τρίτους ότι είναι σαν τις μύγες που βουίζουν γύρω από το πρόσωπό του, βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Μαΐου 1638 (AT, II, 148)· Επιστολή προς τον Ντε Μπων, 30 Απριλίου 1639 (AT, II, 542)· Επιστολή προς τον Χόϋχενς, Αύγουστος 1638 (AT, II, 350). Επίσης έγραψε στον Μπέκμαν, εντελώς άδικα, πως, αν έμαθε κάτι από αυτόν (τον Μπέκμαν), το έμαθε με τον ίδιο τρόπο που μπορεί κανένας να μάθει από τα μυρμήγκια, τα σκουλήκια και τα άλλα πράγματα της φύσης, βλ. Επιστολή προς τον Μπέκμαν, 17 Οκτωβρίου 1630 (AT, I, 157-158). Παρακαλεί τον Μερσέν να μην ακούει όσους μιλούν εναντίον του (του Ντεκάρτ) διότι «ξέρω εδώ και τόσο πολύ καιρό ότι υπάρχουν βλάκες στον κόσμο και δίνω τόσο λίγη σημασία στις κρίσεις τους ώστε θα λυπόμουν να χάσω έστω και μια στιγμή από τη σχόλη και την ανάπαυσή μου για χάρη τους», Επιστολή προς τον Μερσέν, Σεπτέμβριος 1641 (AT, III, 436).

[2] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 6 (AT, VI, 68-69).

[3] Επιστολή προς τον Μπέκμαν, 22 Αυγούστου 1634 (AT, I, 307-308).

[4] Επιστολή προς τον Μερσέν, 9 Φεβρουαρίου 1639 (AT, II, 501).

## 2. ΜΕΡΣΕΝ, Ο ΠΟΛΥΤΙΜΟΣ ΦΙΛΟΣ

Το πανεπιστήμιο του 17ου αιώνα, όπως είδαμε, παρέμενε προσκολλημένο στο παλιό πνεύμα, με τον ασθμαίνοντα σχολαστικισμό να αντιμετωπίζει κάθε απόπειρα ανανέωσης με εχθρότητα και να εκμεταλλεύεται τη θεσμική του ισχύ για να παραγκωνίσει και να εξοβελίσει τους τυχόν διαφωνούντες. Οι περισσότεροι πανεπιστημιακοί καθηγητές όχι μόνο δεν πάσχιζαν να συμμετάσχουν, πόσο μάλλον να πρωτοστατήσουν, στις επιστημονικές ανακαλύψεις και τις φιλοσοφικές εξελίξεις αλλά παρακολουθούσαν με καχυποψία και ενίοτε αντιδρούσαν με βιαιότητα. Έτσι στα χρόνια του Ντεκάρτ οι διανοούμενοι και οι ερευνητές της «νέας φιλοσοφίας» αυτοοργανώθηκαν σε θεσμικά ανεξάρτητους κύκλους οι σημαντικότεροι εκ των οποίων σχηματίστηκαν στο Παρίσι και το Λονδίνο. Από τους διασημότερους ήταν ο όμιλος που λειτούργησε στο κέντρο του Παρισιού υπό τη διεύθυνση του μοναχού Μαρέν Μερσέν (Marin Mersenne, 1588-1648).[1]

Ο Μερσέν[2] μαθήτευσε στο ιησουίτικο κολέγιο της Λα Φλες, όπως ο Ντεκάρτ, αλλά ήταν αρκετά μεγαλύτερος για να δεχτούμε ότι η φιλία των δύο ανδρών χρονολογείται από εκείνη την περίοδο. Στη συνέχεια σπούδασε θεολογία στη Σορβόννη και φιλολογία στο *Βασιλικό Κολέγιο* (σημερινό *Κολέγιο της Γαλλίας*). Το 1611 χειροτονήθηκε μοναχός επιλέγοντας το μετριοπαθές και διαλλακτικό τάγμα των Μινοριτών (Minims).[3] Το 1619 εγκαταστάθηκε στην παρισινή έδρα της αδελφότητας στη *Βασιλική πλατεία* (Place Royale, σημερινή Place des Vosges) όπου διέμεινε για το υπόλοιπο της ζωής του. Τη δεκαετία του 1620 δημοσίευσε ογκώδη συγγράμματα χριστιανικής απολογητικής επιτιθέμενος σε ανορθόλογες θεωρίες και πρακτικές καθώς και στις ελευθεριάζουσες τάσεις της γαλλικής διανόησης.[4] Στόχος του ήταν η υπεράσπιση της χριστιανικής πίστης, ενάντια στον ντεϊσμό και την ελευθεροφροσύνη, και της επιστήμης, ενάντια στον σκεπτικισμό, την αλχημεία, τη μαγεία και την αστρολογία. Αρχικά τάχθηκε στο πλευρό του

[1] Βλ. Hall (1981: 135-136)· Westfall (1993: 154-156)· Collins (1998: 528-529)· Grenet (2001: 103-132).

[2] Η πληρέστερη μελέτη για τον Μερσέν παραμένει το βιβλίο του Λενόμπλ, *Ο Μερσέν ή η γέννηση της μηχανοκρατίας*, βλ. Lenoble (1943).

[3] Παρακλάδι του τάγματος των Φραγκισκανών. Ιδρύθηκε στην Καλαβρία το 1436 από τον Francesco di Paola (1416-1507). Οι μινορίτες ευαγγελίζονταν τη μετάνοια, τη σκληραγώγηση, την ταπεινοφροσύνη και νήστευαν διά βίου το κρέας και όλα τα ζωικά προϊόντα.

[4] Πρόκειται για τα έργα *Επιφανέστατα ερωτήματα στη Γένεση* (*Quæstiones celeberrimæ in Genesim*, 1623), *Παρατηρήσεις και διορθώσεις στα προβλήματα του Βενετού Φραγκίσκου Τζόρτζι* (*Observationes et emendations ad Francisci Georgii Veneti problemata*, 1623), *Η ασέβεια των ντεϊστών, άθεων και ελευθεριαζόντων αυτού του καιρού* (L'impi*été des Déistes, Athées, et Libertins de ce temps*, 1624) και *Η αλήθεια των επιστημών, ενάντια στους σκεπτικιστές ή Πυρρωνιστές* (*La vérité des sciences, contre les sceptiques ou Pyrrhoniens*, 1625).

παραδοσιακού αριστοτελισμού αλλά στη συνέχεια αποστασιοποιήθηκε αφιερώνοντας όλο και περισσότερο από τον χρόνο και τις προσπάθειές του στις φυσικομαθηματικές επιστήμες. Πεπεισμένος ότι τα μαθηματικά είναι το θεμέλιο της βεβαιότητας, εξέδωσε συνόψεις και μεταφράσεις αρχαίων μαθηματικών συγγραμμάτων[1] ενώ παράλληλα εντρύφησε στην αστρονομία, τη μηχανική, τη βαλλιστική, την υδραυλική και την οπτική για να έχει σφαιρική εποπτεία των επιστημών. Επίκεντρο των προσωπικών ερευνών του έγινε η ακουστική και η μουσικολογία όπου ευτύχισε να κάνει πρωτότυπες ανακαλύψεις κερδίζοντας έτσι μια θέση στην ιστορία των επιστημών.[2]

Ο Μερσέν αντιπροσωπεύει μια ολόκληρη γενιά διανοουμένων που εγκατέλειψαν τον φθίνοντα σχολαστικισμό για να πυκνώσουν τις τάξεις αυτού που ονομάζουμε σήμερα *επιστήμη*. Ως επιστήμονας, συνέβαλε στη διαμόρφωση και επικράτηση της μηχανοκρατίας, υποστήριξε τη σύγκλιση θεωρίας και πράξης[3] και εργάστηκε για τη διάδοση και την εκλαΐκευση της γνώσης. Ως φιλόσοφος, υπερασπίστηκε τον ορθό Λόγο ενάντια στη φαντασιοκοπία, τη θετική γνώση ενάντια στον σκεπτικισμό, τον θεϊσμό ενάντια στη φυσιοκρατία και τη χριστιανική πίστη ενάντια στους ελευθεριάζοντες. Προσέγγισε με συμπάθεια τον σχολαστικισμό, τον ρασιοναλισμό του Ντεκάρτ και τον εμπειρισμό του Γκασσαντί και του Χομπς χωρίς να προσηλυτιστεί σε κανένα από αυτά τα συστήματα και χωρίς να κατασταλάξει σε κάποιο θεωρητικό σχήμα με ξεκάθαρους άξονες. Φιλομαθής, περίεργος, πολυπράγμων, καχύποπτος απέναντι στη μεταφυσική, ενίοτε εύπιστος, προσέγγισε τη φιλοσοφία με εκλεκτική διάθεση μη διστάζοντας να υιοθετήσει οτιδήποτε του φαινόταν τεκμηριωμένο και λογικό. Ο επιστημονικός του προσανατολισμός δεν συγκρούστηκε ποτέ με τη θρησκευτική πίστη: υπηρέτησε ευδόκιμα τη φυσική φιλοσοφία παραμένοντας πάντοτε καλός χριστιανός.

Στα μέσα της δεκαετίας του 1620 μετέτρεψε το μοναστικό του κελί σε τόπο συνάντησης επιστημόνων και αργότερα, από το 1635 μέχρι το τέλος της ζωής του, έγινε η ψυχή ενός ομίλου, της ονομαζόμενης *Παρισινής ακαδημίας* (Academia parisiensis), που συνεδρίαζε κάθε Πέμπτη σε σπίτια διαφόρων μελών. Χάρη στην ακάματη ενεργητικότητά του κατάφερε να συγκροτήσει ένα διεθνές δίκτυο που περιλάμβανε 30 με 40 επιστήμονες και φιλόσοφους από όλη την Ευρώπη, μεταξύ των οποίων οι Gassendi, Roberval, Desargues, Fermat, Descartes, Peiresc, Van Helmont,

---

[1] *Μαθηματική σύνοψη* (*Synopsis mathematica*, 1626) και *Σύνοψη σύμπασας της γεωμετρίας* (*Universæ geometriæ synopsis*, 1644).

[2] Το κυριότερο σύγγραμμά του σε αυτόν το πεδίο είναι η *Παγκόσμια αρμονία* (*Harmonie Universelle contenant la theorie et la pratique de la Musique, où il est traité de la Nature des Sons et des Mouvemens, des Consonances, des Dissonances, des Genres, des Modes, de la Composition, de la Voix, des Chants, et de toutes sortes d'Instrumens Harmoniques*, 1637). Για τη συμβολή του Μερσέν στις επιστήμες βλ. Brian Baigrie, «The new science: Kepler, Galileo, Mersenne», στο Nadler (2002: 45-59). Ειδικότερα για τη μουσική βλ. David Allen Duncan, «Mersenne and Modern Learning: The Debate over Music», στο Sorell (1995: 89-106).

[3] Γράφει χαρακτηριστικά: «Αν οι τεχνίτες αγαπούσαν τις επιστήμες, θα μπορούσαν να βοηθήσουν τους Φιλοσόφους με πολλούς τρόπους και ιδίως παρέχοντάς τους πολλούς από τους πειραματισμούς που κάνουν καθημερινά». *Θεολογικά ερωτήματα*, σ. 183, παρατίθεται στο Lenoble (1943: 585).

Kepler, Galileo, Torriceli, Viviani, Hevelius, Beeckman, Campanella, Cherbury, Hobbes, Arnauld, Etienne Pascal, Blaise Pascal, κ.ά. Ο ίδιος ενθάρρυνε την επικοινωνία, παρακινούσε την έρευνα, αποτιμούσε και συνόψιζε το επιστημονικό ή φιλοσοφικό υλικό που έφτανε στα χέρια του, συγκέντρωνε τα επιτεύγματα, διέδιδε τις ειδήσεις και φρόντιζε για τον κριτικό έλεγχο των ανακαλύψεων. Ο Μπαγιέ δεν φείδεται εγκωμίων για το πρόσωπό του. «Ποτέ θνητός δεν ήταν πιο περίεργος από αυτόν στο να εισχωρήσει σε όλα τα μυστικά της Φύσης και να τελειοποιήσει όλες τις επιστήμες και όλες τις τέχνες. Λίγοι άνθρωποι ήταν πιο φιλόπονοι στο να ικανοποιήσουν αυτή την ακόρεστη περιέργεια με πειράματα όλων των ειδών, με τους δικούς του στοχασμούς και με τις συνεχείς σχέσεις που είχε με όλους τους Επιστήμονες και Φιλοπράγμονες της Ευρώπης. Είχε γίνει κάτι σαν το κέντρο όλων των Γραμματιζούμενων χάρη στη συνεχή δοσοληψία που διατηρούσε με όλους και όλοι με αυτόν. Σε αυτόν έστελναν τις αμφιβολίες και τις δυσκολίες τους για να τις προτείνει σε εκείνους από τους οποίους περίμεναν λύσεις· και όταν λάμβανε τις λύσεις, τους τις ξανάστελνε επιτελώντας μέσα στο σώμα ολόκληρης της πολιτείας των Γραμμάτων τη λειτουργία περίπου που επιτελεί η καρδιά μέσα στο σώμα αναφορικά με το αίμα. Σε αυτόν κατέληγαν όλες οι λόγιες ειδήσεις για να διαδοθούν εν συνεχεία σε όλο τον επιστημονικό κόσμο».[1] Επίσης μετέφρασε στα γαλλικά έργα του Γαλιλαίου,[2] πίεζε υπομονετικά τον Ντεκάρτ, τον Γκασσαντί και τον Χομπς να δημοσιεύσουν τα έργα τους και συνέβαλε στην έκδοση, επανέκδοση ή μετάφραση βιβλίων των Descartes, Hobbes, Fermat, La Mothe le Vayer, Roberval και Herbert of Herbury.[3] Τέλος ήταν ακάματος επιστολογράφος. Η σύγχρονη έκδοση της αλληλογραφίας του εκτείνεται σε 17 τόμους και περισσότερες από 10.000 σελίδες. Για όλη αυτή τη δράση τιμήθηκε με το προσωνύμιο *Γραμματέας της ειδήμονος Ευρώπης* (Secrétaire de l'Europe savante).

Ο Ντεκάρτ συνδέθηκε φιλικά με τον Μερσέν στα μέσα της δεκαετίας του 1620, κατά τη διάρκεια της διαμονής του στο Παρίσι. Όταν οι δύο άνδρες χωρίστηκαν, με τη μετοίκηση του Ντεκάρτ στην Ολλανδία, η επικοινωνία τους συνεχίστηκε δι' αλληλογραφίας. Χάρη σε αυτή τη σχέση ο αποσυρμένος στα βάθη της Ολλανδίας φιλόσοφος όχι μόνο δεν περιέπεσε σε πνευματική απομόνωση αλλά μάθαινε από τους πρώτους τις φιλοσοφικές και επιστημονικές εξελίξεις. Ο ακούραστος μινορίτης τον κατέκλυζε με επιστολές με τις οποίες τον ενημέρωνε για τις τελευταίες εκδόσεις, του υπέβαλλε προβλήματα προς επίλυση, ζητούσε τη γνώμη του πάνω στις

[1] *Η ζωή του κυρίου Ντεκάρτ*, Βιβλίο VII, κεφ. 15, Baillet (1691: II, 353). Ο Χομπς τον περιγράφει ως άριστο άνθρωπο και εμβριθέστατο σε όλα τα πεδία της φιλοσοφίας (In omni philosophiæ versatissimo viroque optimo), Hobbes (1839-45: I, σελ. XIV).

[2] Εξέδωσε *Τα Μηχανικά του Γαλιλαίου* (*Les mechaniques de Galilée*, 1634) και τις *Νέες σκέψεις του Γαλιλάιου* (*Les nouvelles pensées de Galilée*, 1639). Το πρώτο μεταφράστηκε από χειρόγραφο καθώς το πρωτότυπο ιταλικό κείμενο (γνωστό σήμερα με τον τίτλο *Le meccaniche*) ήταν ακόμα ανέκδοτο. Το δεύτερο είναι ελεύθερη απόδοση του έργου *Discorsi e dimonstrazioni mathematiche intorno a duo nuove scienze*. Και στις δύο περιπτώσεις ο Μερσέν δεν απέδωσε πιστά το κείμενο αλλά έκανε συντμήσεις και διασκευές.

[3] Βλ. Lenoble (1943: XXXVII-XL).

πρόσφατες επιστημονικές ανακαλύψεις, του μετέφερε τις γνώμες και τις παρατηρήσεις άλλων διανοουμένων και τον πληροφορούσε «για όλα τα πειράματα που είχε κάνει ο ίδιος ή άλλοι, για όλες τις σπάνιες εφευρέσεις που είχαν βρει ή αναζητούσαν, για όλα τα καινούργια βιβλία που έχαιραν κάποιας εκτίμησης και τέλος για όλες τις αντιμαχίες που υπήρχαν μεταξύ των ειδημόνων».[1] Επιπλέον τον ενθάρρυνε ακατάπαυστα, διέδιδε τις ιδέες του σε άλλα μέλη του κύκλου και τον βοηθούσε πρόθυμα στη διεκπεραίωση εκδοτικών και άλλων πρακτικών υποθέσεων. Χάρη στις δικές του φροντίδες πραγματοποιήθηκε η πρώτη έκδοση των *Στοχασμών* στο Παρίσι και προστέθηκαν τόσες διάσημες υπογραφές στις *Αντιρρήσεις*. Για τον Ντεκάρτ, δεν ήταν εύκολο να ανταποκριθεί στον πυκνό επιστολογραφικό του ρυθμό και ακόμα λιγότερο να έχει έτοιμες απαντήσεις για όλες τις απορίες και τα επιστημονικά προβλήματα που του υπέβαλε. Συχνά έπρεπε να ανασκουμπωθεί για να απαντήσει σε δύο ή τρεις επιστολές μαζεμένες και να στύψει το μυαλό του για να δώσει ευλογοφανείς απαντήσεις σε δεκάδες ερωτήματα μαθηματικών και φυσικής. Εκτός από επιστημονικές και φιλοσοφικές ιδέες, εμπιστευόταν στον παρισινό του φίλο τα προσωπικά σχέδια, τις σκοτούρες και τις ανησυχίες του.

Καθώς δεν υπήρχαν ακόμα εφημερίδες και περιοδικά, η αλληλογραφία ήταν για το πρώτο μισό του 17ου αιώνα το πιο πρόσφορο μέσο για τη διάδοση ειδήσεων, πληροφοριών και ιδεών. Ο Ντεκάρτ αλληλογραφούσε με ανθρώπους των γραμμάτων και, συνηθέστερα, των επιστημών – οι σωθείσες επιστολές του με ιδιωτικό περιεχόμενο ή προς συγγενικά πρόσωπα είναι ελάχιστες. Οι επιστολές από και προς αυτόν αποτελούν σχεδόν το ήμισυ των απάντων του διευρύνοντας, συμπληρώνοντας και πολύ συχνά φωτίζοντας τα επίσημα γραπτά του. Συγχρόνως παρέχουν πληροφορίες για την καθημερινή ζωή, τις μετακινήσεις, τις περιπέτειες, τις προσωπικές σχέσεις, τον χαρακτήρα και τις θυμικές μεταπτώσεις ενός φιλοσόφου που αγαπούσε την ιδιώτευση και απειλούσε ότι δεν θα έγραφε πια βιβλία αλλά μόνο γράμματα προς τους φίλους του. Οι ταχυδρομικές υπηρεσίες ήταν γενικά αξιόπιστες, δεν ίσχυε όμως και το απόρρητο των επιστολών: «από τότε που διαμαρτυρήθηκα στον αγγελιοφόρο μας ότι μου φέρνει τα γράμματα ανοιγμένα, δεν το κάνει πια, αλλά σε αντιστάθμισμα τα καθυστερεί».[2] Οι επιστολογράφοι ήξεραν ότι ίσως το γράμμα τους δεν θα διαβαζόταν μόνο από τον παραλήπτη γι' αυτό και απέφευγαν να σχολιάσουν υψηλά ιστάμενα πρόσωπα, πολιτικά γεγονότα ή ευαίσθητα θρησκευτικά θέματα, ειδικά αν το γράμμα προοριζόταν για την αλλοδαπή. Ένα άστοχο ή αστόχαστο σχόλιο μπορούσε να κοστίσει ακριβά. Εν προκειμένω, η θέση του Ντεκάρτ ήταν πολύ λεπτή αν αναλογιστούμε ότι ήταν ένας Γάλλος υπήκοος καθολικού θρησκεύματος που κατοικούσε σε μια προτεσταντική χώρα με συμμαχικές σχέσεις με τη Γαλλία λόγω της κοινής έχθρας τους απέναντι στην καθολική

[1] Επιστολή προς τον Καρκαβί, 11 Ιουνίου 1649 (AT, V, 365).
[2] Επιστολή προς τον Μερσέν, 13 Οκτωβρίου 1642 (AT, III, 581).

Ισπανία που κατείχε τις νότιες επαρχίες των Κάτω Χωρών (το σημερινό Βέλγιο) και πολεμούσε για να ανακτήσει τον ολλανδικό βορά. Καθώς οι επιστολές του διέσχιζαν περιοχές που τις χώριζε πολιτικό και θρησκευτικό μίσος, έπρεπε να είναι ιδιαίτερα προσεκτικός σε όσα έγραφε. Αυτό το στοιχείο δεν πρέπει να παραβλέπεται ή να υποτιμάται όταν διαβάζουμε την αλληλογραφία του. Χωρίς την ανελευθερία της εποχής και τη λογοκρισία που επέβαλλαν στον εαυτό τους όλοι όσοι επιθυμούσαν να είναι σώφρονες ή να φαίνονται νομοταγείς, η εικόνα που έχουμε για αυτόν θα ήταν πιθανότατα διαφορετική.

## 3. Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΤΟΥ ΣΚΕΠΤΕΣΘΑΙ ΤΟ ΠΡΩΤΟ ΜΙΣΟ ΤΟΥ 17ου ΑΙΩΝΑ

Οι διανοούμενοι της πρώιμης νεότερης εποχής δεν σκέφτονταν και ακόμα λιγότερο δεν εκφράζονταν σε συνθήκες άπλετης και ανέμελης ελευθερίας. Η έκδοση, εμπορία και κατοχή βιβλίων ρυθμίζονταν από αυστηρούς νόμους και η δημοσίευση ιδεών που ήταν ή μπορούσαν να θεωρηθούν αιρετικές ή επικίνδυνες για τους θρησκευτικούς ή τους πολιτικούς θεσμούς επέσυρε βαρύτατες τιμωρίες. Ο *Κατάλογος απαγορευμένων βιβλίων* της καθολικής εκκλησίας (ο οποίος καταρτίστηκε για πρώτη φορά το 1559 και δεν έπαψε να συμπληρώνεται και να αναθεωρείται μέχρι την κατάργησή του το 1966) ήταν ένα ισχυρό μέσο πίεσης προς συγγραφείς, εκδότες και αναγνώστες. Η *Ιερά Επιτροπή* του Καταλόγου (θεσπίστηκε το 1571) εξέταζε κάθε νέο σύγγραμμα και προειδοποιούσε το ευλαβούμενο ποίμνιο για όσα είχαν κακόδοξο ή ανήθικο περιεχόμενο.[1] Οι εκκλησιαστικές και πολιτικές αρχές, ιδίως στις καθολικές χώρες, παραφύλαγαν άγρυπνα τους αντιφρονούντες. Η διαφοροποίηση βαφτιζόταν εύκολα αίρεση, συνωμοσία ή αθεΐα επισύροντας τις ανάλογες κυρώσεις, ειδικά αν η παρέκκλιση δεν ήταν μόνο διανοητική αλλά και θρησκευτική, ιδιοσυγκρασιακή ή σεξουαλική.

Οι ετερόδοξοι διακινδύνευαν πολύ περισσότερα από την υπόληψη και την ηρεμία τους. Ο ουμανιστής και τυπογράφος Ντολέ (Étienne Dolet, 1509-1546) βασανίστηκε, στραγγαλίστηκε και κάηκε επί αθεΐα στο κέντρο του Παρισιού. Ο Jacques Gruet (;-1547) και ο Miguel Serveto (1511-1553) εκτελέστηκαν για αίρεση στην καλβινιστική Γενεύη και ο Valentino Gentile (1520-1566) στη Βέρνη. Ο Ράμους, προτεστάντης και ένθερμος νεωτεριστής,[2] καταδικάστηκε το 1544 για την κριτική του στον αριστοτελισμό[3] και κατακρεουργήθηκε στο Παρίσι στις 26 Αυγούστου 1572, δύο μέρες μετά την τρομερή νύχτα του αγίου Βαρθολομαίου. Ο Βαλέ (Geoffroy Vallé,

[1] Η μαύρη λίστα φιλοξένησε τη συντριπτική πλειοψηφία των αξιόλογων πνευμάτων της εποχής. Έργα του Μποντέν καταδικάστηκαν το 1583, 1591, 1594 και 1628. Τα *Πολιτικά* του Λίψιου το 1590. Η *Νέα περί των πάντων φιλοσοφία* του Πατρίτσι το 1592. Έργα του Τελέζιο το 1593. Το *Περί σοφίας* του Σαρόν το 1605. Το *Περί των περιφορών* του Κοπέρνικου το 1616. Η *Επιτομή της κοπερνίκειας αστρονομίας* του Κέπλερ το 1619. Έργα του Καμπανέλλα το 1632. Ο *Διάλογος* του Γαλιλαίου το 1632. Οι *Επαρχιακές επιστολές* του Πασκάλ το 1657. Έργα του Ντεκάρτ το 1663. Τα *Δοκίμια* του Μονταίνιου το 1676. Το *Ιστορικό και κριτικό λεξικό* του Μπαιλ το 1700. Έργα του Μαλμπράνς το 1690, 1709 και 1714. Το *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση* του Λοκ το 1734. Κλπ.

[2] Σύμφωνα με τον Étienne Pasquier (1529-1615) ο Ράμους ήταν «grandement désireux de nouveautés», παρατίθεται στο Sortais (1920-22: I, 14).

[3] Βλ. Waddington (1969: 35-58). Το βασιλικό διάταγμα του 1543 χαρακτηρίζει τον Ράμους «προπέτη, αλαζόνα και αναιδή» και του απαγορεύει να διαβάζει, να γράφει ή να αντιγράφει τα βιβλία του, να διδάσκει διαλεκτική ή φιλοσοφία χωρίς ρητή άδεια και να κακολογεί ή να προσβάλλει τον Αριστοτέλη ή άλλους εγκεκριμένους αρχαίους συγγραφείς. Επίσης απαγορεύει την εκτύπωση, δημοσίευση, πώληση ή δημόσια ανάγνωση των βιβλίων του Ράμους επί ποινή δήμευσης των βιβλίων και σωματικής τιμωρίας των παραβατών.

1535/40-1574) εκτελέστηκε για το βιβλίο του *Η μάστιγα της πίστης* (*Le fleo de la foy*). Ο Παλισσύ (Bernard Palissy, 1510-1589) προτίμησε να πεθάνει στη φυλακή παρά να απαρνηθεί τον καλβινισμό. Ο Μπρούνο (Giordano Bruno, 1548-1600) παραδόθηκε στην πυρά στο Campo dei Fiori της Ρώμης μετά από επτά μαρτυρικά χρόνια στα μπουντρούμια της Ιεράς Εξέτασης. Ο Βανίνι (Giulio Cesare Vanini, 1585-1619) εκτελέστηκε βάναυσα στην Τουλούζη με κρεμασμένη στην πλάτη του την επιγραφή «άθεος και βλάσφημος».[1] Ο Καμπανέλα φυλακίστηκε για 27 χρόνια δικάστηκε 15 φορές και βασανίστηκε 7 για τις ιδέες και την πολιτική του δράση. Ο Ντε Ντομίνις (Markantun de Dominis, 1566-1624), ένας αψίκορος κληρικός που έκανε μερικές αξιόλογες επιστημονικές ανακαλύψεις, εκτελέστηκε μετά θάνατον για τις προσβολές του στη ρωμαιοκαθολική εκκλησία.[2] Ο Γαλιλαίος απολογήθηκε για τον ηλιοκεντρισμό του το 1616, καταδικάστηκε το 1633 και πέρασε σε κατ' οίκον περιορισμό το υπόλοιπο της ζωής του.[3] Ο Βαν Χέλμοντ (Jean-Baptist van Helmont, 1579-1644) αναγκάστηκε να ομολογήσει επανειλημμένα τα σφάλματά του και εξέτισε ποινή δύο ετών σε κατ' οίκον περιορισμό. Ο Claude Petit (;-1662), ένας νεαρός δικηγόρος, οδηγήθηκε στην πυρά εξαιτίας μερικών στίχων που θεωρήθηκαν βλάσφημοι για την Παναγία. Ο ελευθερόφρονας προτεστάντης Λα Περέρ (Isaac La Peyrère, 1596-1676), έχοντας εισπράξει ομοβροντία καταδικαστικών αποφάσεων από τις ρωμαιοκαθολικές και τις προτεσταντικές αρχές για το βιβλίο *Προαδαμίτες* (*Præ-Adamitæ*, 1655), εξαναγκάστηκε να γονατίσει μπροστά στον ίδιο τον Πάπα, να αποκηρύξει τις αντιλήψεις του και να προσηλυτιστεί στον καθολικισμό. Ο Κούρμπαχ (Adriaan Koerbagh, 1632-1669), συνομήλικος και φίλος του Σπινόζα, καταδικάστηκε το 1668 για τη δημοσίευση ασεβών ιδεών και πέθανε το αμέσως επόμενο έτος στη φυλακή. Ο Ολλανδός ριζοσπάστης Ericus Walten (1663-1697) συνελήφθη για βλασφημία το 1694, καταδικάστηκε και πέθανε στη φυλακή τρία χρόνια αργότερα.

---

[1] Βλ. *Ο Βανίνι, ή η φιλοσοφία πριν τον Ντεκάρτ* (*Vanini, ou la philosophie avant Descartes*), Cousin (1845: 1-98). Ένας αυτόπτης μάρτυρας γράφει για τον Βανίνι. «Καμωνόταν ότι δίδασκε ιατρική μα στην πραγματικότητα αποπλανούσε την απερίσκεπτη νεολαία. Περιγελούσε τα ιερά πράγματα, απεχθανόταν την ενσάρκωση του Χριστού, δεν αναγνώριζε κανένα Θεό. Τα απέδιδε όλα στην τύχη και λάτρευε τη φύση σαν έξοχη μητέρα και πηγή όλων των όντων. Εδώ ήταν η αρχή όλων των πλανών του. Και δίδασκε με ισχυρογνωμοσύνη στην Τουλούζη, αυτή την άγια πόλη. Και καθώς οι νεωτερισμοί ελκύουν, κυρίως στην αρχή της νιότης, είχε γρήγορα μεγάλο αριθμό οπαδών ανάμεσα σε αυτούς που μόλις είχαν αφήσει τα θρανία του σχολείου», στο ίδιο, σ. 70.

[2] Κροατικής καταγωγής και, σύμφωνα με τις μαρτυρίες, ανυπόφορος χαρακτήρας, σπούδασε στους Ιησουίτες και ακολούθησε το εκκλησιαστικό στάδιο. Κάποια στιγμή δελεάστηκε από τον προτεσταντισμό και κατέφυγε στην Αγγλία (1616) όπου δημοσίευσε μερικά βιβλία ενάντια στον παπισμό. Λίγα χρόνια αργότερα μετάνιωσε για την επιλογή του, επέστρεψε στον καθολικισμό και πήγε να ζήσει στη Ρώμη (1622). Ωστόσο η Ιερά Εξέταση δεν του συγχώρησε ποτέ την αποστασία. Συνελήφθη το 1624 και παραπέμφθηκε σε δίκη με την κατηγορία της αίρεσης. Ο κατηγορούμενος πέθανε στη φυλακή, μάλλον από φυσικά αίτια, πριν την ολοκλήρωση της δίκης αλλά ούτε έτσι κατάφερε να γλυτώσει την τιμωρία. Η εκδίκαση της υπόθεσης συνεχίστηκε κανονικά και όταν εκδόθηκε η ετυμηγορία, τρεις μήνες αργότερα, οι ιεροεξεταστές ξέθαψαν το πτώμα και το έκαψαν μαζί με τα βιβλία που είχε γράψει ο ιδιότροπος Κροάτης.

[3] Βλ. Drake (1993: 78-138)· Stephen Pumfrey, «Οι "διεστραμμένοι αιρετικοί": ο Γουίλλιαμ Γκίλμπερτ και ο Γαλιλαίος Γαλιλέι» στο Πελεγρίνης (1995: 92-123).

Παρά τις απειλές και τις διώξεις, την πρώιμη νεότερη εποχή το κύμα της αμφισβήτησης κερδίζει έδαφος σε όλη τη δυτική Ευρώπη. Είναι ενδεικτικό ότι τον 16ο αιώνα εμφανίζονται στη γαλλική γλώσσα οι λέξεις *άθεος, ντεϊστής, άχριστος* και *ελευθεριάζων* (athée, déiste, achriste, libertin). Ως προμαχώνας ασέβειας για αυτή την περίοδο λειτουργεί η σχολή της Πάδουας, στα φιλελεύθερα εδάφη της Ενετικής Δημοκρατίας, όπου άνθισε μια αιρετική ερμηνεία του Αριστοτέλη στηριγμένη στον Αβερρόη, τον Αλέξανδρο Αφροδισιέα και τον Θεμίστιο – αιρετική σε σχέση με τον σχολαστικισμό αλλά σαφώς πιο πιστή στη διδασκαλία του φιλοσόφου. Η Ε΄ οικουμενική σύνοδος του Λατερανού (1512-1517), την οποία επικαλείται ο Ντεκάρτ στους *Στοχασμούς*, καταδίκασε αυτόν τον παρεκκλίνοντα αριστοτελισμό αλλά δεν αποσόβησε την επιρροή του στη μεταφυσική σκέψη των επόμενων γενεών. Η διδασκαλία του Πομπονάτσι (Pietro Pomponazzi, 1462-1525) και των μαθητών του (με προεξάρχοντες τον Καρντάνο και τον Κρεμονίνι) ενέβαλε σε αμέτρητα πνεύματα την αμφιβολία σχετικά με τη δημιουργία του κόσμου, την αθανασία της ψυχής, τη θεία πρόνοια και τα θαύματα.[1] Απέναντι σε αυτές τις προκλήσεις, μια σειρά συντηρητικών ή λιγότερο φιλελεύθερων διανοουμένων έσπευσε να αναλάβει σταυροφορία υπέρ των χριστιανικών ιδεών για να αναχαιτιστεί το ρεύμα της αμφισβήτησης και της ελευθεριάζουσας σκέψης.[2]

Τις πρώτες δεκαετίες του 17ου αιώνα η αντιπαράθεση εντείνεται με την ανεξάρτητη σκέψη να ενισχύεται κυρίως στην Ιταλία, τη Γαλλία και τις Κάτω Χώρες. Η αμφισβήτηση των παραδοσιακών ιδεών από φιλοσόφους και φιλοσοφούντες που διεκδικούσαν το δικαίωμα να σκέφτονται και να πιστεύουν όπως εκείνοι νόμιζαν είχε αντίχτυπο στις λαϊκές πεποιθήσεις, τους ηθικούς κώδικες και τις κοινωνικές συμπεριφορές. Ο στωικισμός, ο επικουρισμός και ο σκεπτικισμός εφοδίασαν τους αντιφρονούντες με επιχειρήματα και στάσεις ζωής αναγκάζοντας τους συντηρητικούς θεολόγους να[3] διαδηλώσουν την αγανάκτησή τους για την έκταση της

---

[1] «Η Ιταλία είναι γεμάτη ελευθεριάζοντες, άθεους και ανθρώπους που δεν πιστεύουν τίποτα και παρόλα αυτά ο αριθμός όσων έγραψαν για την αθανασία της ψυχής είναι σχεδόν άπειρος, αλλά νομίζω ότι αυτοί οι ίδιοι οι συγγραφείς δεν πιστεύουν περισσότερο από τους υπόλοιπους διότι υπάρχει ένα αξίωμα που θεωρώ βέβαιο ότι οι αμφιβολίες που έχουν είναι ένα από τα πρώτα αίτια που τους υποχρεώνει να γράφουν, αφήστε που όλα τα γραπτά τους είναι τόσο ασθενή ώστε κανείς δεν μπορεί να γίνει πιο βέβαιος χάρη σε αυτά αλλά αντιθέτως αντί να κατηχούν είναι ικανά να σε κάνουν να αμφιβάλλεις για τα πάντα», Naudé & Patin (1701: I, 38-39).

[2] Από τους απολογητές των παραδοσιακών θρησκευτικών ιδεών αξιομνημόνευτοι είναι οι Jean de Neufville (*De pulchritudine animi libri quinque. In Epicureos et Atheos homines hujus seculi*, 1556), Charles de Bourgueville *(L'Athéomachie et discours de l'Immortalité de l'âme et réssurection des corps*, 1564), Pierre Viret (*Instruction chrétienne*, 1564), Philippe du Plessis-Mornay (*De la verité de la religion chrétienne contre les athées, epicuriens, payens, juifs, mahomedistes et autres infideles*, 1578), Georges Pacard (*Théologie naturelle, ou recueil contenant plusieurs arguments pris de la nature contre les epicuriens et athéistes de notre temps*, 1579), Pierre Crespet (*Six livres de l'origine, excellence, exil, exercise, mort et immortalité de l'âme*, 1588), Pierre Charron (*Les trois verités contre les athées, idolâtres, juifs, mahometans, hérétiques et schismatiques*, 1593) Jean de Serres (*De l'Immortalité de l'âme representée par preuves, discours autant necessaire comme le temps est corrompu*, 1596). Για την κριτική των θρησκευτικών ιδεών στη Γαλλία του 16ου αιώνα βλ. Busson (1971).

[3] Ο Σαμπριέ παρουσιάζει τα βιβλία που γράφτηκαν τις πρώτες δεκαετίες του 17ου αιώνα για να αναχαιτιστεί το ρεύμα της απιστίας, βλ. Sabrié (1970: 392-423). Πρόκειται κυρίως για έργα των G. de Rebreviettes (*L'impiété combattue par des infidèles*, 1612), Lessius (*De Providentia Numinis et Animi Immortalitate*, 1617), Mersenne (*Questiones celeberrimæ in Genesim*, 1623, και *L'impiété des Déistes, Athées et Libertins de ce temps*, 1624),

κακοδοξίας και να καταγγείλουν την υπονόμευση της πίστης στη θεία πρόνοια, την αθανασία της ψυχής, τα ιερά δόγματα, τα θαύματα, τα οράματα, την αποκάλυψη και τις προφητείες. Οι υπερασπιστές των παραδοσιακών αξιών επιτέθηκαν στους ελευθεριάζοντες όλων των κοινωνικών τάξεων προσάπτοντάς τους ότι απομακρύνονταν από την Εκκλησία, αψηφούσαν την Αγία Γραφή, καταπατούσαν τους ηθικούς κανόνες, δεν προσεύχονταν, δεν νήστευαν, δεν εκκλησιάζονταν, δεν κοινωνούσαν, δεν έλπιζαν στον παράδεισο, δεν φοβούνταν την κόλαση, περιγελούσαν τις τελετουργίες και τις ευλαβείς πρακτικές, παραποιούσαν την πίστη, σκέφτονταν και ζούσαν κατά το δοκούν, ευαγγελίζονταν τον ντεϊσμό και διάβαζαν στα κρυφά τα βιβλία του Μακιαβέλι, του Πομπονάτσι, του Καρντάνο ή, ακόμα χειρότερα, του Μπρούνο και του Βανίνι.

Η διογκούμενη ελευθεροφροσύνη προσέκρουσε στον αυταρχισμό της θρησκευτικής και πολιτικής εξουσίας. Η εκκλησία επιδίωκε τον έλεγχο της δημόσιας συμπεριφοράς, της ιδιωτικής ζωής και της ενδόμυχης σκέψης των πιστών ενώ τα θρησκευτικά τάγματα, με πρώτους τους Ιησουίτες, επιτηρούσαν την παιδεία, τη διακίνηση των ιδεών και τα δημόσια ήθη. Η Ολλανδία και η Δημοκρατία της Βενετίας, κατά τη μαρτυρία του Σωμαίζ (Claude Saumaise, 1588-1653), ήταν οι μόνες περιοχές της Ευρώπης που απολάμβαναν κάποια ελευθερία, σε όλες τις άλλες δεν υπήρχε παρά «τυραννία και παπαδαριό».[1] Το πρόβλημα δεν ήταν μόνο η θρησκευτικο-πολιτική εξουσία. Πολλοί νεωτεριστές φοβούνταν επίσης τον αμαθή όχλο που ζούσε μέσα στην άγνοια, τη δεισιδαιμονία και τις παραδόσεις, παρασυρόταν εύκολα από τους ιεροκήρυκες και δεν έβλεπε με καλό μάτι τους ιδεολογικούς πειραματισμούς.

Αυτός ακριβώς ο φόβος βρίσκεται πίσω από τον ακραίο ελιτισμό του Σαρόν, του Νωντέ, του Πατέν, του Λα Μοτ λε Βαγέ και των άλλων λόγιων ελευθεριαζόντων οι οποίοι, αποκαρδιωμένοι από τη στενομυαλιά των πολλών, εναπόθεσαν τις ελπίδες τους για παιδεία και ελευθερία στη φωτισμένη κρίση των λίγων. Εκθειάζοντας τον Σοφό που δεν παγιδεύεται στις λαϊκές αντιλήψεις, εξέφρασαν αβυσσαλέα περιφρόνηση για τον κοσμάκη που άγεται και φέρεται, πιστεύει σε παραλογισμούς και είναι ανίκανος να κρίνει ελεύθερα και απροκατάληπτα. «Ο όχλος είναι άγριο θηρίο», χλευάζει ο Σαρόν, «ό,τι σκέφτεται δεν είναι παρά κενοδοξία, ό,τι λέει είναι ψεύτικο και πλανερό· ό,τι αποδοκιμάζει είναι καλό, ό,τι επιδοκιμάζει είναι κακό· ό,τι επαινεί είναι αισχρό, ό,τι κάνει και επιχειρεί δεν είναι παρά τρέλα. *Τα ανθρώπινα πράγματα δεν είναι ρυθμισμένα τόσο καλά ώστε τα καλύτερα να αρέσουν στους περισσότερους· ο εσμός διαλέγει το χείριστο*. Ο λαϊκός εσμός είναι πατέρας άγνοιας, αδικίας, αστάθειας, ειδωλολάτρης κενοδοξίας στον οποίο δεν γίνεται να θέλεις να αρέσεις· λέει: *φωνή λαού, φωνή Θεού*, αλλά πρέπει να πούμε: *φωνή λαού, φωνή χαζού*».[2] Για πολλούς προοδευτικούς διανοούμενους της εποχής ο πολύς

---

Garasse (*La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tells*, 1624, και *La somme théologique des vérités capitales de la Religion chrétienne*, 1625), Campanella (*Atheismus triumphatus*, 1631).

[1] Παρατίθεται στο Adam (1968: 51).

[2] *Περί σοφίας*, I, κεφ. 54, Charron (1827: I, 401-402).

κόσμος, μακράν του να συνθέτει ένα φωτισμένο συλλογικό υποκείμενο με λυτρωτικά οράματα και φιλελεύθερες διεκδικήσεις, είναι μάλλον ένας αμαθής όχλος ανίκανος να ξεχωρίσει την αλήθεια από το ψέμα και τη σοφία από τη δεισιδαιμονία. Έτσι ο Γκυ Πατέν συμβούλευε τον γιό του να μην ανακατεύεται με τον λαουτζίκο, που είναι βουτηγμένος στη θρησκοληψία, ειδικά στις μεγάλες πόλεις όπως το Παρίσι το οποίο χαρακτηρίζει «επιτομή της δεισιδαιμονίας». Τον δασκάλευε να μην εναντιώνεται στους αδαείς, να μην ξεσκεπάζει την υποκρισία και την αμάθεια των κληρικών, να μη στηλιτεύει τα κακώς κείμενα και να μη μπλέκει σε φασαρίες· αλλά να φέρεται έξυπνα, δηλαδή να πιστεύει το πρέπον, να κάνει έντιμα τη δουλειά του, να ακούει, να βλέπει και να μη μιλά αν ήθελε να ζει εν ειρήνη (audi, vide, tace, si vis vivere in pace).[1] Εκτεθειμένος στην άγνοια και τη θρησκοληψία των πολλών, ο σοφός έπρεπε να φυλάγεται, να ακολουθεί το ρεύμα, να αποκρύπτει τις μύχιες σκέψεις του, να προσποιείται, να υποτάσσεται εξωτερικά για να μπορεί να είναι ελεύθερος εσωτερικά.

Η ίδια αντίληψη, αξίζει να τονιστεί, υπαγορεύει εν μέρει και τα εγκώμια του Ντεκάρτ για τους πιθήκους που μπορούν δήθεν να μιλήσουν αλλά δεν το κάνουν για να μη βρουν τον μπελά τους. Ο Ντεκάρτ, βέβαια, δεν συμμερίζεται τον ελιτισμό των λόγιων ελευθεριαζόντων και δηλώνει πίστη στην έμφυτη κριτική ικανότητα των ανθρώπων. Παρόλα αυτά, ούτε εκείνος εμπιστεύεται το κοινό αίσθημα στο μέτρο που έχει διαφθαρεί από τη δεισιδαιμονία, τις λαϊκές προλήψεις και τις διαστρεβλώσεις της εκπαίδευσης. Το γεγονός ότι αναγνώριζε τις εγγενείς ικανότητες του ανθρώπινου όντος δεν σημαίνει ότι παρέβλεπε την αλλοίωση και την άμβλυνσή τους, πράγμα που τον έκανε, όπως είδαμε παραπάνω, να φοβάται τη δημόσια έκθεση των ιδεών του και να εγκωμιάζει την ιδιωτική μάθηση.

### 3.1. Ελευθεροφροσύνη και συντηρητισμός στο Παρίσι του 1620

Το Παρίσι του 1620,[2] όπου έζησε κατά διαστήματα ο Ντεκάρτ πριν μεταναστεύσει στην Ολλανδία, ήταν μια ανήσυχη πόλη στην οποία τα τολμήματα της ελεύθερης έκφρασης έβρισκαν πρόσφορο έδαφος δοκιμάζοντας τα όρια της κοινωνικής και θρησκευτικής ανοχής. Εκτός από τη φιλοσοφία, οι κραδασμοί της ελευθερίας έγιναν αισθητοί στη λογοτεχνία με πιο γνωστό επεισόδιο την έκδοση το 1622 ή 1623 μιας ποιητικής συλλογής με τίτλο *Ο Παρνασσός των σατυρικών ποιητών* (*Le Parnasse des poètes satyriques*), γνωστή από άλλες εκδόσεις και ως

[1] Βλ. Adam (1968: 15-17, 49-74, 243-244).

[2] Για το γενικό διανοητικό κλίμα στη Γαλλία βλ. Kearns (1979: 1-31). Για τη σχέση μεταξύ εξουσίας και τύπου βλ. Martin (1969: I, 440-471).

*Σατυρικός Παρνασσός* (*Le Parnasse satyrique*).[1] Τα δύο τρίτα των ποιημάτων της συλλογής ήταν ανώνυμα ενώ τα υπόλοιπα υπογράφονταν από 18 διαφορετικούς ποιητές. Το σοκαριστικό ήταν η έκλυτη γλώσσα, η αλιτήρια διάθεση, ο σκανδαλιστικός τόνος και το παγανιστικό, αναίσχυντο, ξετσίπωτο περιεχόμενό τους. Γεμάτα υπονοούμενα και ωμές σεξουαλικές εικόνες, ήταν μια βίαιη προσβολή στην κοσμιότητα και μια επιδεικτική πράξη ασέβειας προς τη θρησκευτική ηθική.

Όπως ήταν φυσικό, το σκάνδαλο δεν άργησε να ξεσπάσει. Οι συντηρητικοί διαδήλωσαν τη φρίκη και τον αποτροπιασμό τους καταγγέλλοντας τη συλλογή σαν απάνθισμα αισχρολογίας, μιαρότητας και χοντροκοπιάς. Ανταποκρινόμενες στο αίτημα για διερεύνηση του συμβάντος και καταλογισμό ευθυνών, οι δικαστικές αρχές του Παρισιού πρόσταξαν τον Ιούλιο του 1623 τη σύλληψη τεσσάρων από τους βλάσφημους στιχοπλόκους, των Ντε Βιώ (Theophile de Viau, 1590-1626), Μπερτλό (Berthelot, απεβίωσε το 1624), Κολτέ (Colletet, 1598-1659) και Φρενίκλ (Nicolas Frenicle, 1600-1661). Οι καταζητούμενοι κρύφτηκαν για να αποφύγουν τη σύλληψη αλλά δεν κατάφεραν να αποφύγουν την καταδίκη (Αύγουστος 1623). Οι δικαστές έκριναν ερήμην ότι η ανθολογία περιείχε «βλασφημίες, ιεροσυλίες, ασέβειες και φρικαλεότητες ενάντια στην τιμή του Θεού, την Εκκλησία του και τη δημόσια χρηστοήθεια»[2] καταδικάζοντας τον Ντε Βιώ στην πυρά, τον Μπερτλό σε απαγχονισμό και στραγγαλισμό και τον Κολτέ σε εξορία εννέα ετών. Αμέσως μετά την έκδοση της απόφασης, ομοιώματα των φυγόδικων ποιητών εκτελέστηκαν στους δρόμους του Παρισιού σύμφωνα με τις υποδείξεις της ετυμηγορίας.

Οι συντηρητικοί επικέντρωσαν το μένος τους στο πρόσωπο του Ντε Βιώ,[3] τον οποίο υποπτεύονταν ως συγγραφέα των περισσότερων ανώνυμων ποιημάτων, παρότι μόνο ένα από τα υπογεγραμμένα έφερε το όνομά του. Μετά από σύντομο ανθρωποκυνηγητό, ο ποιητής συνελήφθη (Σεπτέμβριος 1623) αλλά δεν παραδόθηκε στον δήμιο χάρη στις υψηλές γνωριμίες του. Οι αρχές διέταξαν να φυλακιστεί για να περάσει από κανονική δίκη έτσι ώστε να αποδειχθεί η αθωότητα ή η ενοχή του. Στη διάρκεια του μακρού δικαστικού αγώνα που ακολούθησε, ο Ντε Βιώ κίνησε γη και ουρανό για να αποσείσει τις κατηγορίες: έδωσε έμπρακτες αποδείξεις νομιμοφροσύνης, αρνήθηκε την πατρότητα των ανόσιων ποιημάτων, αντεπιτέθηκε στους συκοφάντες του, έγραψε έμμετρες απολογίες, έκανε απεγνωσμένες εκκλήσεις σε αξιωματούχους με επιρροή και απάντησε επιτήδεια (δηλαδή όχι και τόσο ειλικρινά) στις σκληρές ανακρίσεις. Η

---

[1] Για τον Γκαράς είναι ένα από τα πιο σατανικά βιβλία που γράφτηκαν ποτέ, βλ. *Η περίεργη διδασκαλία των ωραίων ή δήθεν ωραίων Πνευμάτων*, βιβλίο VI, τμήμα 18, Garasse (1623: 780-783). Για τον Μερσέν, «δεν του αξίζει άλλο πράγμα παρά η φωτιά, όπως και στον συγγραφέα του», *Η ασέβεια των ντεϊστών, άθεων και ελευθεριαζόντων αυτού του καιρού,* κεφ. 23, Mersenne (1624: 722). Από το 1598 μέχρι το 1625 εκδόθηκαν 11 παρόμοιες ανθολογίες και έγιναν 42 ανατυπώσεις αλλά από το 1625 μέχρι το τέλος του αιώνα δεν πραγματοποιήθηκε καμιά άλλη παρόμοια δημοσίευση παρά μόνο 13 ανατυπώσεις των προηγούμενων, πράγμα που δείχνει πόσο επηρεάστηκαν τα λογοτεχνικά πράγματα από την υπόθεση του *Σατυρικού Παρνασσού*.

[2] Παρατίθεται στο Lachèvre (1968: I, 142).

[3] Για τον Ντε Βιώ και τον *Σατυρικό Παρνασσό* βλ. Lachèvre (1968) και Morel (1973: 51-54). Ας σημειωθεί ότι ο Ντε Βιώ διασκεύασε επίσης τον *Φαίδωνα* του Πλάτωνα, παρότι δεν είχε σπουδαία γνώση της φιλοσοφίας, βλ. *Traité de l'immortalité de l'âme, ou la mort de Socrate*, στο De Viau (1632: 1-139).

τελική απόφαση ήταν αθωωτική (Σεπτέμβριος 1625). Ο Ντε Βιώ αφέθηκε ελεύθερος αλλά οι άθλιες συνθήκες της διετούς κράτησης είχαν βλάψει ανεπανόρθωτα την υγεία του. Πέθανε τον Σεπτέμβριο του 1626 σε ηλικία μόλις 36 ετών. Σύμφωνα με μαρτυρίες, ήταν ο αγαπημένος ποιητής του Ντεκάρτ και είναι πιθανό οι δύο άνδρες να είχαν γνωριστεί προσωπικά.[1]

Την ίδια εποχή με τον *Σατυρικό Παρνασσό* κυκλοφόρησαν, ανωνύμως, τα *Τετράστιχα του ντεϊστή* (*Les quatrains du déiste*),[2] ένα φιλοσοφικό ποίημα που καυτηριάζει τη θρησκευτική δεισιδαιμονία, ασκεί κριτική στα χριστιανικά δόγματα και αντιπροτείνει μια ορθολογική και προσηνή θρησκευτικότητα. Στις 106 στροφές του ποιήματος ο άγνωστος φιλόσοφος-ποιητής σκιαγραφεί τους κεντρικούς άξονες μιας γνήσιας πίστης που δεν θα εκφαυλίζει την ιδέα του Θεού, σε αντιδιαστολή προς τον χοντροκομμένο ανθρωπομορφισμό της παραδοσιακής θρησκείας, θα απενοχοποιεί την ανθρώπινη ύπαρξη και θα απαλύνει τις ηθικές προσταγές. Ο Θεός, διακηρύσσει, δεν πρέπει να παριστάνεται σαν κάποιος ηγεμονίσκος του σύμπαντος κατατρυχόμενος από ανθρώπινα πάθη όπως ο θυμός, ο φθόνος και η εκδικητικότητα. Απόμακρος, αποσυρμένος από τον ορατό κόσμο, δεν παρεμβαίνει στον ρου της φύσης ή στην ανθρώπινη ιστορία. Οι άνθρωποι δεν πρέπει να αγωνιούν για τις μεταθανάτιες τιμωρίες με τις οποίες τους απειλούν οι παπάδες. Η κόλαση δεν είναι παρά ένα φόβητρο που επισείουν οι θρησκείες για να ελέγξουν τη σκέψη και τη δράση των πιστών. Όσο για τις προσευχές, τις νηστείες και τις μετάνοιες, είναι εντελώς άχρηστες αφού ο Θεός, όντας πανάγαθος και φιλάνθρωπος, δεν τέρπεται ούτε κολακεύεται από τα ανθρώπινα βάσανα. Δεν υπάρχει καμιά ντροπή ή ανηθικότητα στο να ζει κανείς ευχάριστα τη ζωή του. Απεναντίας, η θρησκοληψία είναι άγνοια, παραλογισμός και υποκρισία. Ο δεισιδαίμων, δηλαδή ο άνθρωπος του λαού που πιστεύει με τον παραδοσιακό τρόπο, είναι ενάρετος από καθαρή ιδιοτέλεια αφού δεν κάνει το καλό παρά για να κερδίσει κάποια μεταθανάτια ανταμοιβή και δεν αποφεύγει το κακό παρά για να γλυτώσει κάποια αντίστοιχη τιμωρία. Ο ντεϊστής, αντιθέτως, ζει με καλοσύνη και αγαθότητα όχι επειδή προσδοκά υπερφυσικές επιβραβεύσεις αλλά επειδή αγαπά την ίδια την αρετή. Αποφεύγοντας τα άκρα (από τη μια μεριά τη θρησκοληψία και από την άλλη την αθεΐα) είναι φιλήσυχος, αγαπά τον πλησίον του, φέρεται όπως θα ήθελε να του φέρονται και λατρεύει τον Δημιουργό του απλά και ειλικρινά.

Τα *Τετράστιχα* ήταν μια αυστηρή κριτική στα πατροπαράδοτα θρησκευτικά θέσμια που δεν θα έμενε ατιμώρητη αν δεν προστατευόταν από την ανωνυμία. Η διάδοση τους ήταν τόσο

[1] Επίσης ο Jacques Vallée Des Barreaux (1600-1673), περιβόητος ελευθεριάζων και στενός φίλος του Ντε Βιώ, επισκέφτηκε τον Ντεκάρτ στην Ολλανδία το καλοκαίρι του 1641.
[2] Βλ. Lachèvre (1968: II, 89-126) και Sabrié (1970: 417-423).

ευρεία ώστε ο Μερσέν, σε ρόλο θρησκευτικού απολογητή, μπήκε στον κόπο να τα ανασκευάσει σε έναν μακροσκελή διάλογο ενάντια στους ντεϊστές, τους άθεους και τους ελευθεριάζοντες.[1]

Τον Αύγουστο του 1624 συνέβη ένα άλλο περιστατικό με μακροχρόνιο αντίχτυπο. Τρεις διανοούμενοι, οι Ζαν Μπιτώ (Jean Bitaud), Ετιέν ντε Κλαβ (Étienne de Claves) και Αντουάν Βιγιόν (Antoine Villon), επιχείρησαν να διοργανώσουν στο Παρίσι έναν δημόσιο διάλογο με αντικείμενο 14 θέσεις αντίθετες στην αριστοτελική φιλοσοφία. Πρόθεσή τους ήταν να εξετάσουν τις περιπατητικές θεωρίες σχετικά με την *πρώτη ύλη*, τις *ουσιώδεις μορφές*, τη *στέρηση* ως μια από τις αρχές των φυσικών πραγμάτων, τον αριθμό και το είδος των *στοιχείων* της ύλης, τις αιτίες της φυσικής *μεταβολής* και τις *εν δυνάμει ποιότητες*. Τέτοιες συζητήσεις ήταν ρουτίνα στο Πανεπιστήμιο όπου όμως κατέληγαν προδιαγεγραμμένα και απαρέγκλιτα σε θρίαμβο του σταγειρίτη. Η εν λόγω συζήτηση είχε την ιδιαιτερότητα ότι ήταν ανοιχτή στο κοινό και προγραμματικά εχθρική στην επίσημη φιλοσοφία. Το γεγονός δεν μπορούσε να αφήσει απαθείς τους θεολόγους της Σορβόννης. Προσβεβλημένοι από την πρωτοβουλία των τριών αυτόκλητων φιλοσόφων, απαίτησαν την παρέμβαση των αστυνομικών και δικαστικών αρχών οι οποίες ανταποκρίθηκαν στο κάλεσμα. Την καθορισμένη μέρα και ώρα είχε συγκεντρωθεί ένα πλήθος σχεδόν χιλίων ατόμων σε μια από τις μεγαλύτερες αίθουσες της πόλης περιμένοντας με ενδιαφέρον και περιέργεια τον διάλογο που θα λάμβανε χώρα. Οι προσδοκίες τους όμως δεν ικανοποιήθηκαν ούτε στο ελάχιστο επειδή λίγο πριν την έναρξη της εκδήλωσης η αστυνομία εισέβαλε στον χώρο και διέλυσε τη συγκέντρωση. Οι δικαστικές αρχές εξέδωσαν ένα αυστηρότατο διάταγμα με το οποίο καταδικάστηκαν σε εξορία οι διοργανωτές και απαγορεύτηκε επί ποινή θανάτου η διδασκαλία θεωριών αντίθετων στους αναγνωρισμένους αρχαίους συγγραφείς καθώς και οι δημόσιες συζητήσεις πάνω σε θέματα μη εγκεκριμένα από τους θεολόγους της Σορβόννης.[2]

Παρά τις μακάβριες απειλές αυτού του διατάγματος, τα πράγματα κινήθηκαν προς την αντίθετη κατεύθυνση: και η αμφισβήτηση κλιμακώθηκε, και η φιλοσοφική ελευθερία διευρύνθηκε. Παραδόξως, κάποιοι από τους νέους αμφισβητίες όχι μόνο δεν καταδιώχθηκαν από την πολιτική εξουσία αλλά βρήκαν προστασία στους κόλπους της. Μετά το 1625 αυξήθηκε στην πνευματική ζωή της Γαλλίας η επιρροή μιας ομάδας καλλιεργημένων και ανοιχτόμυαλων διανοούμενων που έμειναν γνωστοί με την επωνυμία *λόγιοι ελευθεριάζοντες* (libertins érudits). Οι

---

[1] Βλ. Μερσέν, *Η ασέβεια των ντεϊστών, άθεων και ελευθεριαζόντων αυτού του καιρού* (*L'impiété des deists, athées et libertines de ce temps*: *combattue et renversée de point en point par raisons tirées de la philosophie et de la théologie, ensemble la réfutation du "Poème des déistes"*, 1624).

[2] Βλ. Sortais (1920-22: II, 33-36) και Gaukroger (1995: 136). Ο Μερσέν αναφέρει το επεισόδιο και συζητά τις 14 θέσεις στο *Η αλήθεια των επιστημών*, Mersenne (1625: 79-84). Ο Jean-Baptiste Morin τις αντικρούει στο *Ανασκευή των εσφαλμένων Θέσεων του Αντουάν Βιγιόν, του επιλεγόμενου στρατιώτη Φιλοσόφου, και του Ετιέν ντε Κλαβ, ιατροχημικού, οι οποίες αφισοκολλήθηκαν δημοσίως από αυτούς ενάντια στη διδασκαλία του Αριστοτέλη* (*Réfutation des Thèses erronnées d'Antoine Villon, dit le soldat Philosophe, et Étienne de Claves, Médecin Chymiste, par eux affichées publiquement contre la doctrine d'Aristote*, 1624). Ο Σορέλ αναφέρει το επεισόδιο στον τέταρτο τόμο της *Καθολικής επιστήμης*, Sorel (1668: 351-359).

πιο γνωστοί είναι οι Gabriel Naudé (1600-1653), Guy Patin (1601-1672), François La Mothe le Vayer (1588-1672), Pierre Gassendi (1592-1655), Samuel Sorbière (1615-1670) και Isaac La Peyrère (1596-1676).[1] Το προφίλ αυτής της ομάδας δεν ευθυγραμμίζεται με το σύγχρονο πρότυπο που θέλει τον προοδευτικό διανοούμενο φίλο του λαού και εχθρό της εξουσίας. Εκείνοι ήταν το ακριβώς αντίθετο. Οι περισσότεροι είχαν στενούς δεσμούς με το παλάτι όπου ο Ρισελιέ (που ανέλαβε τα ηνία της διακυβέρνησης το 1624) κυβερνούσε μεν αυταρχικά αλλά δεν ήταν πρόθυμος να επιβάλει οποιαδήποτε διανοητική ορθοδοξία. Έτσι ο Λα Μοτ λε Βαγέ ήταν βασιλικός παιδαγωγός, ο Νωντέ προστατευόμενος και βιβλιοθηκάριος του Ρισελιέ και κατόπιν του Μαζαρίνου, ο Πατέν και ο Γκασσαντί δίδαξαν στο *Βασιλικό κολέγιο*, ο Νωντέ μαζί με τον Λα Μοτ λε Βαγέ υπερασπίστηκαν τον Μαζαρίνο ενάντια στη Σφενδόνη και ο Λα Παιρέρ ήταν γραμματέας του πρίγκιπα της Condé. Από την άλλη πλευρά, όπως είδαμε ήδη, οι περισσότεροι δεν είχαν σε καμιά εκτίμηση τις λαϊκές μάζες.

Η συναναστροφή των λόγιων ελευθεριαζόντων με τα ανώτερα κλιμάκια της πολιτικής εξουσίας δεν εμπόδισε καθόλου την απόκλισή τους στο πεδίο των ιδεών. Έχοντας ουμανιστική παιδεία και τολμηρή σκέψη, εισηγήθηκαν νέες αντιλήψεις στην πολιτική, την ηθική, τη θεολογία και τη φιλοσοφία, περιφρονούσαν την πεπατημένη και τις λαϊκές δοξασίες,[2] αποστρέφονταν τη δεισιδαιμονία και τον φανατισμό, είχαν αμφιλεγόμενες θρησκευτικές αντιλήψεις,[3] αποδοκίμαζαν τον δογματικό αριστοτελισμό, έρεπαν προς τον εμπειρισμό και τον σκεπτικισμό και εμπνέονταν από τα γραπτά του Μονταίνιου και του Σαρόν. Δεν ήταν εξεγερμένοι ριζοσπάστες. Σκέφτονταν ανεξάρτητα[4] χωρίς να προκαλούν επιδεικτικά, διαφοροποιούνταν χωρίς να ρισκάρουν και αψηφούσαν τον κοινό τρόπο σκέψης χωρίς όμως να θέτουν σε κίνδυνο την προσωπική ελευθερία ή τη θέση τους στην κοινωνική ιεραρχία. Πρωτότυποι στις προσωπικές πεποιθήσεις και κοινότυποι στη δημόσια συμπεριφορά, προσυπέγραφαν το ρητό του Κρεμονίνι *Έσωθεν όπως σου*

---

[1] Βλ. Perrens (1899, κυρίως το κεφ. 2, σσ. 94-142)· Sabrié (1970: 424-453)· Popkin (1979: 87-109).

[2] Αναφερθήκαμε παραπάνω σε σχετικές θέσεις του Νωντέ και του Πατέν. Στο ίδιο πνεύμα ο Λα Μοτ λε Βαγέ περιφρονούσε την πλατιά στράτα που παίρνουν αγεληδόν οι πολλοί και έκρινε ότι ο κοσμάκης είναι χαζός, οι κοινά αποδεκτές γνώμες ψευδέστατες και τα καλά σπάνια. Θεωρούσε έτσι ότι είναι έπαινος και όχι ψόγος να μην έχει κανείς τον κοινό νου. Βλ. *Μικρή σκεπτικιστική πραγματεία πάνω σε αυτόν τον κοινό τρόπο του λέγειν, Δεν έχεις τον κοινό νου* (*Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler, N'avoir pas le sens commun*), La Mothe le Vayer (1756-1759: V-2, 136-138).

[3] Ο Νωντέ, που έφτασε μέχρι την Πάδουα για να ακούσει τα μαθήματα του Κρεμονίνι, είχε τη φήμη του εντελώς άθεου. Ο Πατέν περιγελούσε το καθαρτήριο, την κόλαση και τις πολλές προσευχές, απεχθανόταν τον πάπα και σιχαινόταν τους Ιησουίτες. Οι θρησκευτικές τελετουργίες τού φαίνονταν εντελώς κούφιες. «Δεν μου αρέσουν καθόλου οι τόσες τελετουργίες που οι πιο επιδέξιοι εφηύραν για τους πιο απλοϊκούς· είναι μικρές φαρισαϊκές εφευρέσεις. Θα μου άρεσε περισσότερο να υπηρετείται ο Θεός πιο απλά και όπως λέει ο ίδιος στη Σαμαρίτισσα, ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ», Επιστολή της 10ης Απριλίου 1665, Patin (1846: III, 523). Θα δούμε παρακάτω ότι και ο Ντεκάρτ υποστήριζε μια «απλή Θεολογία».

[4] Για τον Λα Μοτ λε Βαγέ ο φιλόσοφος μπορεί να είναι ελεύθερος σε πείσμα των εξωτερικών καταναγκασμών. Θωρακίζοντας τον ψυχικό του κόσμο έτσι ώστε να μη φοβάται τίποτα, πρέπει να σκέφτεται και να ζει ανεξάρτητα, να μιλά με σθένος και παρρησία, να υπακούει μόνο στον Λόγο, να αψηφά όσα υπολήπτονται οι πολλοί και να τοποθετεί την ελευθερία πάνω από τις τιμές, τον πλούτο και την εξουσία. Βλ. *Περί της ελευθερίας και της δουλείας*, κεφ. 4, La Mothe le Vayer (1756-1759: III-1, 203-221).

*αρέσει, έξωθεν κατά τη συνήθεια* (Intus ut libet, foris ut mos est).[1] Καθένας ξεχωριστά είχε τις δικές του προτιμήσεις και αντιλήψεις αλλά όλοι μαζί εκτιμούσαν την ελευθερία στη σκέψη και την ανεκτικότητα στα ήθη.

Σήμερα είναι δύσκολο να αποφανθούμε πόσο αποκλίνοντες ήταν πραγματικά. Ανάλογα με το πώς ερμηνεύει κανείς τα γραπτά και αξιολογεί την προσωπική ζωή και τον χαρακτήρα καθενός, ανάλογα με το πώς μαντεύει τα συναισθήματα και ερμηνεύει τις σκέψεις τους, μπορούν να χαρακτηριστούν κρυφοί ριζοσπάστες, διπρόσωποι αμφισβητίες, μετριοπαθείς χριστιανοί ή ειλικρινείς φιντεϊστές.

Προτεστάντες, κακόδοξοι φιλόσοφοι, ελευθεριάζοντες ποιητές, αόρατοι ντεϊστές, σκεπτικιστές αυλικοί, όλοι μαζί όξυναν την αίσθηση ότι η θρησκεία και τα χρηστά ήθη δέχονταν ύπουλη επίθεση. Στην πρώτη γραμμή της αντίδρασης, όπως είναι φυσικό, βρέθηκαν οι θεολόγοι και οι ιεροκήρυκες που κάλεσαν τους πιστούς χριστιανούς και τους νομοταγείς υπηκόους να αντιπαλέψουν την ασέβεια. Ο Ιησουίτης Φρανσουά Γκαράς (François Garasse, 1585-1630) ήταν ο πρώτος που ύψωσε τα λάβαρα της πίστης ενάντια στον εσμό των αντιφρονούντων και των υπονομευτών δημοσιεύοντας έναν αψίκορο τόμο 1.000 σελίδων με τον τίτλο *Η περίεργη διδασκαλία των Ωραίων ή δήθεν Ωραίων Πνευμάτων αυτού του καιρού. Περιέχουσα πολλά αξιώματα επιβλαβή για τη Θρησκεία, για το Κράτος και για τα χρηστά Ήθη*.[2]

Από τον τίτλο κιόλας, ο Γκαράς συμφύρει τη διανοητική παρέκκλιση με την πολιτική και τη θρησκευτική θέλοντας να υποδηλώσει ότι η λοξοδρόμηση στο πεδίο των ιδεών μολύνει και σαπίζει την κοινωνία σε όλα της τα επίπεδα. Για αυτόν τα *Ωραία Πνεύματα* (Beaux Esprits)[3] είναι οι εξυπνάκηδες που εισάγουν καινά δαιμόνια, υποσκάπτουν τη ρωμαιοκαθολική πίστη, σκέφτονται με θρασύτητα και ζουν με αήθη τρόπο. Πρόκειται για ένα αποκρουστικό είδος ανθρώπων: επαρμένοι, ανόητοι, υποκριτές, θρασύδειλοι, αμνησίθεοι, μεθύστακες, κοιλιόδουλοι, κινούνται στα σκοτεινά, συμπεριφέρονται σαν αιρεσιάρχες, προτιμούν τον Επίκουρο από τους Πατέρες της Εκκλησίας, αμφισβητούν την ύπαρξη του Θεού και την αθανασία της ψυχής, δεν πιστεύουν στα ιερά δόγματα, λατρεύουν τη Φύση αντί τον Θεό, ακολουθούν τις φυσικές τους ροπές αντί τα θρησκευτικά ήθη, επιζητούν την καλοπέραση αντί για την αρετή, και διασπείρουν εξωφρενισμούς, αχρειότητες, χίμαιρες, τερατωδίες και βλασφημίες. Δάσκαλοί τους είναι ο Πομπονάτσι, ο Παράκελσος, ο Μακιαβέλι, ο Καρντάνο, ο Σαρόν, ο Βανίνι, όλοι αυτοί οι σατανικοί συγγραφείς που διδάσκουν στα φανερά ή στα κρυφά την αθεΐα και την ασέβεια. Τα

[1] Βλ. Πατέν, Επιστολή της 16ης Φεβρουαρίου 1657, Patin (II, 277)· Naudé & Patin (1701: I, 115-117)· Adam (1968: 244).

[2] François Garasse, *La doctrine curieuse des Beaux Esprits de ce temps, ou pretendus tells. Contenant plusieurs maximes pernicieuses à la Religion, à l'État et aux bonnes Moeurs*, 1623.

[3] Για την έννοια του *ωραίου πνεύματος* βλ. Μπουούρ, *Οι συζητήσεις του Άριστου και του Ευγενούς*, Συζήτηση IV, Bouhours (1671: 190-236).

*Ωραία Πνεύματα* συνωμοτούν ανενδοίαστα ενάντια στη χριστιανοσύνη. Θεωρούν τον εαυτό τους ανώτερο, πιο έξυπνο, πιο μορφωμένο, πιο απελευθερωμένο από τον πολύ κόσμο. Διακηρύσσουν ότι οι λαϊκές δοξασίες και παραδόσεις δεν είναι παρά δεισιδαιμονίες και προκαταλήψεις, ότι καθένας πρέπει να είναι ελεύθερος να πιστεύει ό,τι του αρέσει (θέση που συνιστά την πεμπτουσία του αθεϊσμού), ότι αρκεί να πιστεύουμε στον ένα Θεό χωρίς να σκοτιζόμαστε για τις υπόλοιπες λεπτομέρειες, ότι οι ευλαβείς παγανιστές (όπως ο Σωκράτης) έχουν το ίδιο δικαίωμα στη σωτηρία με τους χριστιανούς.[1] Επιπλέον, απορρίπτουν συλλήβδην τα άρθρα της πίστης, χλευάζοντας την ενσάρκωση του Κυρίου, την πραγματική παρουσία του Χριστού στη θεία Ευχαριστία, την ανάσταση των νεκρών, τον παράδεισο και την κόλαση, την ύπαρξη αγγέλων και διαβόλων, την αθανασία της ανθρώπινης ψυχής, και χωρίς τον παραμικρό σεβασμό ούτε καν για τα άγια των αγίων, ισχυρίζονται πως η Βίβλος περιέχει ασημαντότητες, παραλογισμούς, αντιφάσεις, εγκλήματα, ασάφειες, σφάλματα, ασυναρτησίες, αφέλειες, ότι ο κόσμος δεν δημιουργήθηκε αλλά είναι αιώνιος, ότι το σύμπαν δεν κυβερνάται από τον Θεό αλλά από τη Μοίρα, ότι ο Θεός και η Φύση είναι το ίδιο πράγμα, ότι σκοπός της ζωής δεν είναι η σωτηρία αλλά η καλοπέραση, κ.ά.

Ο Γκαράς σχολιάζει λεπτομερώς τα παραπάνω, και πολύ περισσότερα, προειδοποιεί για τις ολέθριες επιπτώσεις της ελευθεροφροσύνης και σαλπίζει επιστροφή στον ίσιο δρόμο, δηλαδή απόλυτη υπακοή στην εκκλησία.[2] Όσο για τους θεομάχους, τους κατακεραυνώνει με όλα τα δυνατά μέσα: φιλοσοφικά επιχειρήματα, πατερικά παραθέματα, ηθικοπλαστικές αλληγορίες και έναν ασυγκράτητο χείμαρρο από βρισιές. Το οργίλο και σκωπτικό ύφος του, όμως, έφερε τα αντίθετα αποτελέσματα: από κατήγορος βρέθηκε κατηγορούμενος και από υβριστής υβριζόμενος. Ο Φρανσουά Οζιέ (François Ogier, 1597-1670), ένας νεαρός ελευθερόφρονας που κορόιδευε δημοσίως τα εκκλησιαστικά κηρύγματα του Γκαράς, ήταν δηλωμένος θαυμαστής του Σαρόν και έγινε φίλος με τον Ντεκάρτ,[3] του επιτέθηκε σκαιά στο σύγγραμμα *Κρίση και επιτίμηση*

---

[1] Αυτό ακριβώς θα υποστηρίξει ο Λα Μοτ λε Βαγέ στο *Η αρετή των παγανιστών*, 1641, φτάνοντας στο σημείο να εγκωμιάσει ακόμα και τον Ιουλιανό τον Παραβάτη, βλ. La Mothe le Vayer (1756-1759: V-1).

[2] «Η δυσκολία δεν είναι να ορίσουμε αν το πνεύμα του ανθρώπου είναι προικισμένο με ελευθερία αλλά να καθορίσουμε σε τι έγκειται αυτή η ελευθερία. Οι Ελευθεριάζοντες και οι Άθεοι εκτιμούν ότι έγκειται στην εξουσία που έχει μέσα του το ανθρώπινο πνεύμα να πιστεύει ό,τι του αρέσει χωρίς να προσκολλάται ή να παγιδεύεται στην εμπιστοσύνη [creance] σε άλλο άνθρωπο, εξού και ονομάζονται Ελευθεριάζοντες. […] Η αληθινή ελευθερία του πνεύματος έγκειται στο να πιστεύουμε ειλικρινά ό,τι μας προτείνει η εκκλησία χωρίς να φιλοσοφούμε ή να σοφιζόμαστε πάνω σε αυτό και να λέμε: πιστεύω το τάδε άρθρο επειδή μου φαίνεται πιο σύμφωνο με τον Λόγο και τη φυσική γνώμη, δεν πιστεύω το δείνα άρθρο επειδή βρίσκω σε αυτό περισσότερη δυσκολία και αντίφαση· διότι το να ενεργείς έτσι είναι σαν να είσαι Φιλόσοφος και όχι Χριστιανός, σαν να θέλεις να ξέρεις και όχι να πιστεύεις», *Η περίεργη διδασκαλία*, βιβλίο ΙΙΙ, τμήμα 1, §2, Garasse (1623: 209-210).

[3] Βλ. ΑΤ, Ι, 6. Ο Οζιέ στη λογοτεχνία παίρνει το μέρος των νεωτεριστών ενάντια στους αρχαιολάτρες που υποστήριζαν τη μίμηση των αρχαίων υποδειγμάτων. Θα ήταν ευχής έργο, γράφει, να είχε θίξει ο Μπέικον, «ο δημόσιος Κριτής των ελαττωμάτων της ανθρώπινης γνώσης», το ζήτημα του λογοτεχνικού νεωτερισμού. «Δεν πρέπει», προσθέτει, «να προσκολλούμαστε τόσο πολύ στις μεθόδους που τηρούσαν οι αρχαίοι ή στην τέχνη που κατήρτισαν αφήνοντάς τους να μας οδηγούν σαν τυφλούς αλλά πρέπει να εξετάζουμε και να θεωρούμε αυτές τις μεθόδους ως προς τις περιστάσεις του χρόνου, του τόπου και των ατόμων για τα οποία συντέθηκαν προσθέτοντας και αφαιρώντας για να τις προσαρμόσουμε στη δική μας χρήση», Ogier (1628: Πρόλογος, χωρίς σελιδαρίθμηση).

*του βιβλίου περί της Περίεργης Διδασκαλίας του Φρανσουά Γκαράς.*[1] Αποφασισμένος να κατατροπώσει τον αψίθυμο Ιησουίτη με τα ίδια του τα όπλα, επιστρέφει τις ύβρεις και τις μομφές εμφανιζόμενος σαν τιμητής της ευσέβειας. Κατ' αρχάς φροντίζει να απομονώσει το θύμα του από το παντοδύναμο τάγμα. Επαινεί την Εταιρία του Ιησού για το έργο της σε μια εποχή που, εξαιτίας του φουντώματος των αιρέσεων, μπορεί δίκαια να χαρακτηριστεί «κατακάθι των περασμένων αιώνων»[2] και δηλώνει σύμμαχος στον αγώνα ενάντια στην αθεΐα που φυτρώνει στα αυλάκια της αίρεσης.

Η *Περίεργη διδασκαλία*, όμως, κρίνει ο Οζιέ, όχι μόνο δεν εκπληρώνει τον σκοπό της αλλά τον εκφαυλίζει καθώς ξεχειλίζει από κακοήθεια, συκοφαντία, ρυπαρότητα, σαρκασμό, βρισιές, κακολογίες, αισχρολογίες, κοροϊδίες, ψευτιές, γελοιότητες, χοντροκοπιές, θεατρινισμούς και άλλα που δεν αρμόζουν σε έναν χριστιανό κληρικό. Ο καλός χριστιανός, και ακόμα περισσότερο ο ιερωμένος, πρέπει να μιλά σοβαρά και όχι φαιδρά, να έχει στο στόμα του ευλογίες και όχι κατάρες. Ο Γκαράς ρητορεύει με τόση αβελτηρία ώστε περισσότερο ευνοεί παρά βλάπτει τους ελευθεριάζοντες, «μαθαίνει μάλλον τον Αθεϊσμό και την ασέβεια παρά τα καταπολεμά»,[3] εκθέτοντας τις απόψεις τους με τόσο ανοιχτό, διαυγή και συστηματικό τρόπο που ούτε οι ίδιοι δεν θα μπορούσαν να τα καταφέρουν καλύτερα.[4] Ενώ δεν διστάζει να παραθέσει τους πιο ευκαταφρόνητους συγγραφείς, τρέφει αβυσσαλέο μίσος για τον Σαρόν (που ήταν εξαίρετος θεολόγος, σπουδαίος φιλόσοφος και σοβαρός συγγραφέας) κι από πάνω διαβάζει επικίνδυνα ή απαγορευμένα βιβλία από τα οποία μάλιστα αντιγράφει ολόκληρα χωρία διαιωνίζοντας γεγονότα και λόγια που θα έπρεπε να καταδικάζονται στη σιωπή. Η εμμονή του να ξεθάβει αποτρόπαιες ιστορίες και ιερόσυλες θεωρίες που κανένας πλέον δεν θέλει να τις θυμάται, σκανδαλίζει και βλάπτει την Εκκλησία. Επιπλέον γράφει στη δημώδη γλώσσα εκθέτοντας αυτό το επικίνδυνο υλικό στα μάτια όλου του κόσμου, σαν να μην ξέρει ότι «γράφει σε έναν αιώνα γεμάτο περιέργεια και με μια επιβλαβή επιθυμία να δει τα πάντα και να μάθει τα πάντα, όπου και οι τελευταίες γυναικούλες αξιώνουν διδαχή, *Non doctæ, sed tamen esse volunt*, και απλώνουν την κρίση και το χέρι τους σε όλα τα είδη των γραπτών αδιακρίτως».[5] Συμπερασματικά είναι ένα

---

[1] *Jugement et censure du livre de la Doctrine curieuse de François Garasse*, 1623.

[2] Ogier (1623: κεφ. 8, χωρίς σελιδαρίθμηση).

[3] Ogier (1623: Extrait de la lettre de L.R.L.,).

[4] Κάποιος ομολόγησε ότι δεν τολμούσε να διαβάσει φωναχτά το βιβλίο του Γκαράς μπροστά στη γυναίκα του φοβούμενος μην της μπουν στο μυαλό ασεβείς ιδέες. Έτσι το διάβαζε όταν ήταν μόνος και το έκρυβε στις πιο σκοτεινές γωνιές του σπιτιού για να μην πέσει στα χέρια άλλων, βλ. Garasse (1625α: 13).

[5] Ogier (1623: κεφ. 9, χωρίς σελιδαρίθμηση). Το παράθεμα στα λατινικά σημαίνει: *Όχι μορφωμένες, αλλά ωστόσο θέλουν να είναι*. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Γκαράς διακρίνει τέσσερα είδη ανθρώπων που δεν πρέπει να έχουν ελεύθερη πρόσβαση στη Βίβλο. α. Οι γυναίκες και τα κορίτσια. Εδώ ο Γκαράς διευκρινίζει ότι ο άντρας δεν έχει τα ίδια εργαλεία με τη γυναίκα. Ο άντρας έχει το βιβλίο, το σπαθί ή το αλέτρι, η γυναίκα τη ρόκα, τον καθρέφτη ή τη βελόνα. β. Οι τεχνίτες και οι αμαθείς. γ. Οι κουμπούρες και οι επικριτές, [grimaux et critiques], τουτέστιν οι προτεστάντες. δ. Οι ελευθεριάζοντες και οι αθεϊστές. Βλ. Garasse (1623: 497 και εξής). Σημειωτέον πως ο Γκαράς διαιρεί τους άντρες σε άντρες του βιβλίου, άντρες του σπαθιού και άντρες του αλετριού αναπαράγοντας τη μεσαιωνική, πλατωνικής καταγωγής, διαίρεση της κοινωνίας σε τρεις τάξεις, τους κυβερνώντες (αριστοκράτες και

βιβλίο αναίσχυντο, δοκησίσοφο, ασεβές, βέβηλο, συκοφαντικό, κακεντρεχές, βλακώδες και αμαθές.

Ο θιγόμενος αμύνθηκε δημοσιεύοντας δύο βιβλία, την *Απολογία*,[1] όπου διαμαρτύρεται για το χλευαστικό ύφος του Οζιέ και απαντά στις αιτιάσεις του, και τη *Νέα κρίση*,[2] όπου δίνει απάντηση στις αντιρρήσεις που διατυπώθηκαν εναντία στην *Περίεργη διδασκαλία*. Οι σοβαρότερες από αυτές ήταν ότι μεγαλοποιεί τον αριθμό και την επιρροή των κακόδοξων, παρουσιάζοντας μικρά ρυάκια σαν μεγάλους ποταμούς, και ότι αναγράφει τα αξιώματά τους με μεγάλα γράμματα στην αρχή κάθε κεφαλαίου για να τα ανασκευάσει στη συνέχεια με μακροσκελείς αναλύσεις γεμάτες από ελληνικά και λατινικά παραθέματα. Έτσι όμως οι ασεβείς θέσεις διαβάζονται εύκολα και γρήγορα ενώ η ανασκευή τους δύσκολα και κοπιαστικά. Η αντιμετώπιση της αθεΐας, αντέτειναν στον Γκαράς, πρέπει να γίνεται με πιο έξυπνο τρόπο. Πρώτον οι κακοδοξίες και οι ασέβειες να μη δημοσιεύονται αλλά να καταδικάζονται σε αιώνια σιωπή. Δεύτερον, να προτιμάται η λατινική γλώσσα και όχι η καθομιλουμένη που καθιστά τα απόρρητα πράγματα προσιτά στους απλούς και αμόρφωτους ανθρώπους. Τρίτον, το ύφος να είναι σοβαρό και αυστηρό, όχι καυστικό ή κωμικό. Και τέταρτον, η ανασκευή να είναι πλήρης και άμεση, όχι ημιτελής και ετεροχρονισμένη – ο Γκαράς υποσχόταν να καταβαραθρώσει τον αθεϊσμό με περισσότερα θεολογικά και φιλοσοφικά επιχειρήματα σε ένα επόμενο βιβλίο.

Ο Ιησουίτης αντέκρουσε αυτές τις τέσσερεις υποδείξεις στη *Νέα κρίση*, ένα κείμενο γραμμένο με μορφή διαλόγου όπου, όπως συμβαίνει συχνά σε αυτό το είδος, καθένας από τους συζητητές παίρνει το όνομά του από τις αξίες ή τις ιδέες που εκπροσωπεί. Στην παρούσα περίπτωση, το φερέφωνο του συγγραφέα ονομάζεται *Νικάνωρ* (Nicanor) ενώ ο αντίπαλος *Ελευθέριος* (Eleuthere). Ο Γκαράς αποκρούει πρώτα την κατηγορία ότι διασπείρει ακούσια τις ιδέες των ελευθεριαζόντων και των άθεων ενώ θα ήταν καλύτερο να τις αποσιωπήσει. Η μομφή αυτή είναι αβάσιμη, εξηγεί, διότι οι εν λόγω ιδέες είναι ήδη υπερβολικά γνωστές και έχουν δημοσιευτεί με το παραπάνω. Για να θεραπευτεί η μάστιγα πρέπει να αποκαλυφθεί και να στιγματιστεί ως τέτοια. Οι ίδιοι οι πατέρες της εκκλησίας και οι νεότεροι θεολόγοι δεν αντιμετώπισαν την αίρεση με σιωπή αλλά με στεντόρεια επιχειρήματα. Για τη δεύτερη υπόδειξη, εκτιμά ότι τα λατινικά δεν προσφέρουν επαρκή κάλυψη από τα βλέμματα των αμόρφωτων επειδή το κείμενο μπορεί να μεταφραστεί με τον επιπρόσθετο κίνδυνο να αλλοιωθεί και να διαστρεβλωθεί το νόημά του. Εκτός αυτού οι άνθρωποι που καταλαβαίνουν τα λατινικά ανά τον

---

κληρικούς), τους στρατιώτες και τους γεωργούς, βλ. Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Παρίσι 1978.

[1] *Απολογία του Πατρός Φρανσουά Γκαράς της Εταιρείας του Ιησού για το Βιβλίο του ενάντια στους Αθεϊστές και Ελευθεριάζοντες του αιώνα μας* (*Apologie du Père François Garassus, de la Compagnie de Jesus, pour son Livre contre les Athéistes et Libertins de notre siècle*, 1624).

[2] *Νέα κρίση για όσα ειπώθηκαν και γράφτηκαν υπέρ και κατά του βιβλίου περί της περίεργης διδασκαλίας των ωραίων πνευμάτων αυτού του καιρού* (*Nouveau jugement de ce qui a été dit et écrit pour et contre le livre de la doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, 1625).

κόσμο είναι περισσότεροι από εκείνους που καταλαβαίνουν τα γαλλικά. Στην τρίτη υπόδειξη, αντιτείνει ότι η διακωμώδηση και η ευτραπελία δεν είναι καταδικαστέες, όπως αποδεικνύεται από το γεγονός ότι πολλοί πατέρες της εκκλησίας χρησιμοποίησαν τέτοια μέσα ενάντια στους αιρετικούς.[1] Η πανούκλα της ελευθεριότητας αντιμετωπίζεται πιο αποτελεσματικά μέσω της σάτιρας και της λοιδορίας και, εν πάση περιπτώσει, η κατανίκηση του αθεϊσμού είναι επαινετή με όποιον τρόπο και αν επιτυγχάνεται. Τέλος, η τέταρτη υπόδειξη είναι ανεδαφική. Οι τελεσίδικες απαντήσεις και οι συντριπτικές ανασκευές είναι ανέφικτες. Ακόμα και τα πιο επεξεργασμένα επιχειρήματα δεν μπορούν να κλείσουν μια για πάντα τη συζήτηση πάνω σε τόσο σύνθετα θέματα όσο τα θεολογικά αφού ένας ξεροκέφαλος αμφισβητίας θα είναι πάντα σε θέση να ανακαλύπτει καινούργιες αντιρρήσεις ή υπεκφυγές και αφού είναι αδύνατον να γιατρέψουμε κάποιον αν δεν θέλει να ο ίδιος γιατρευτεί. Στο τέλος του διαλόγου, όπως μπορεί κανένας να φανταστεί, ο *Νικάνωρ* αποδεικνύεται αντάξιος του ονόματός του νικώντας κατά κράτος τον αντιρρησία *Ελευθέριο* και γιατρεύοντάς τον από τις πλάνες του.

Ο Γκαράς εκπλήρωσε την υπόσχεσή του να ανασκευάσει εκτενέστερα τον αθεϊσμό δημοσιεύοντας τη *Σούμα των κεφαλαιωδών αληθειών της χριστιανικής θρησκείας*,[2] άλλη μια χιλιάδα πυκνογραμμένων σελίδων με εξεζητημένες θεολογικές αλληγορίες, ευλαβείς ύμνους, νουνεχή φιλοσοφήματα, θεόληπτες προσευχές, γαλλικούς και λατινικούς ύμνους, ακατάσχετες παλιλλογίες, μανιασμένες σκιαμαχίες ενάντια στους ελευθεριάζοντες και τον αρχιερέα τους τον Σαρόν, αφιονισμένες ρητορείες, χειμαρρώδεις λογοκοπίες και ακατάστατα παραθέματα ενός ξέφρενου λογιοτατισμού που σε πολλά σημεία αγγίζει τα όρια του ατόφιου παραληρήματος. Ο ηγέτης των γιανσενιστών Duvergier de Hauranne, αββάς του Saint-Cyran, άδραξε την ευκαιρία να χτυπήσει τον ιδιόρρυθμο θεολόγο και μαζί του τους μισητούς Ιησουίτες. Ασκώντας ασφυκτικές πιέσεις, πέτυχε την καταδίκη του βιβλίου (παρότι είχε εκδοθεί με φαρδιά πλατιά την *Επιδοκιμασία* της Σορβόννης) και για να ολοκληρώσει τον θρίαμβό του δημοσίευσε ενάντια στον Γκαράς μια πολύτομη επίκριση.[3] Οι Ιησουίτες μετέθεσαν τον αψίθυμο αδελφό τους στο Πουατιέ αναγνωρίζοντας ότι έβλαπτε πλέον τη φήμη του τάγματος. Φαίνεται ότι ο μετατεθείς, με τσαλακωμένη την περηφάνια και την υπόληψη δεν είχε τα ψυχικά αποθέματα για να ανταπεξέλθει στον παραγκωνισμό αφού λίγα χρόνια αργότερα που ξέσπασε επιδημία πανούκλας ζήτησε την άδεια να υπηρετήσει σε νοσοκομείο, την έλαβε και πέθανε ηρωικά στο καθήκον. Η

[1] Στην *Απολογία*, κεφ. 4, Garasse (1624: 41), ο Γκαράς διακρίνει το καραγκιοζιλίκι (bouffonnerie) από την *Ευτραπελία* (*Eutrapelie*). Η τελευταία είναι συμβατή με την αγιότητα και σημάδι εσωτερικής αγαλλίασης. Ο ιερωμένος δεν πρέπει να είναι συνέχεια βλοσυρός και κατσούφης. Στην εκκλησιαστική ιστορία αναφέρονται πολλοί άγιοι που εκφράστηκαν με φαιδρότητα και σκωπτικό πνεύμα.

[2] François Garasse, *La somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne*, 1625.

[3] Saint Cyran, *Η Σούμα των κεφαλαιωδών λαθών και ψευδών που περιέχονται στη Θεολογική Σούμα του Πατρός Γκαράς του Τάγματος του Ιησού* (*La Somme des fautes et faussetés capitales contenues en la Somme Theologique du Père François Garasse de la Compagnie de Jesus*, 1626). Ο Saint Cyran υποσχέθηκε την έκδοση 4 τόμων αλλά δημοσίευσε μόνο δύο και μια περίληψη του τρίτου.

σταυροφορία του είχε άδοξο τέλος αλλά ο κίνδυνος εξακολούθησε να υπάρχει και να διογκώνεται. Νέοι υπέρμαχοι της πίστης ρίχτηκαν στον αγώνα ενάντια στην ασέβεια.

Ο Μερσέν, στα πρώτα του βήματα, δημοσίευσε το έργο *Η ασέβεια των ντεϊστών, άθεων και ελευθεριαζόντων αυτού του καιρού*.[1] Για τον Μινορίτη η ελευθεριότητα έβαλε πόδι στη Γαλλία με τις «καταραμένες αιρέσεις του Καλβίνου και του Λούθηρου».[2] Από τότε φούντωσε η κακοδοξία και μαζί η ακολασία, η ασέβεια και η προδοσία. Πολύ γρήγορα οι ασεβείς συγγραφείς πολλαπλασιάστηκαν σαν τις μύγες διαφθείροντας και αποβλακώνοντας τη νεολαία με τα κούφια και άχρηστα αποκυήματά τους. Ο Μακιαβέλι, ο Καρντάνο, ο Μπρούνο και οι υπόλοιποι ιερόσυλοι παραπλανούν τον εύπιστο κοσμάκη επιτιθέμενοι ύπουλα στις αλήθειες της χριστιανοσύνης. Τα βιβλία του Σαρόν είναι υποκριτικά, δηλητηριώδη και επικίνδυνα για την ευσέβεια και τα χρηστά ήθη. Οι ελευθεριάζοντες είναι τόσο τυφλωμένοι ώστε δεν πιστεύουν σε καμιά θεότητα. Έχοντας φτάσει στην έσχατη αποκτήνωση, αμφισβητούν την ύπαρξη του Θεού τη στιγμή που τα πάντα στο σύμπαν μαρτυρούν το αντίθετο και ο Λόγος προσφέρει ατράνταχτα επιχειρήματα για το ύψιστο ον. Είναι τόσο ανάξιοι να ζουν ώστε αν ο Θεός δεν ήταν πανάγαθος και ελεήμων «θα τους αφάνιζε και θα τους τιμωρούσε με άπειρη ποινή».[3] Αν δεν μετανοήσουν όσο ακόμα βρίσκονται εν ζωή δεν θα γλυτώσουν τα βασανιστήρια της κόλασης διότι ο Θεός δεν είναι μόνο αγαθός, είναι και δίκαιος, άρα ανταμείβει τους καλούς και τιμωρεί τους κακούς.

Για να αναχαιτιστεί η κατάπτωση, πρέπει να ανασυνταχτούν οι χριστιανοί διανοούμενοι, να τεκμηριώσουν την ύπαρξη, τη δικαιοσύνη και τη σοφία του Θεού καταδεικνύοντας ότι η μόνη αγνή, άγια και αληθινή θρησκεία είναι η ρωμαιοκαθολική. «Θεέ μου, σε τι αιώνα ζούμε! Να πρέπει να τεκμηριώσουμε τον λόγο του Θεού και να υπάρχουν άνθρωποι τόσο τυφλωμένοι ώστε να πρέπει να τους δείξουμε μέσα στο καταμεσήμερο ότι είναι μέρα!»[4] Οι ντεϊστές δέχονται την ύπαρξη του Θεού αλλά απορρίπτουν όλα τα υπόλοιπα θρησκευτικά δόγματα σαν ανθρώπινες εφευρέσεις. Και όπως δεν συμφωνούν με την εκκλησία, δεν συμφωνούν ούτε μεταξύ τους: ο ένας αρνείται τη θεία πρόνοια, ο άλλος την παντοδυναμία του Θεού, ο τρίτος τη δικαιοσύνη του, ο τέταρτος το τρισυπόστατο, κοκ. Συκοφαντούν την Εκκλησία, εξευτελίζουν τους ιερωμένους, κοροϊδεύουν τα θαύματα, γελοιοποιούν τη Βίβλο και διακηρύσσουν ότι όλα είναι υποκειμενικά, ότι η χριστιανική θρησκεία δεν χρησιμεύει παρά για να χαλιναγωγεί τα κατώτερα ένστικτα των ανθρώπων έτσι ώστε να τηρούνται οι νόμοι, ότι οι σοφοί και τα ανώτερα πνεύματα δεν

---

[1] Ο πλήρης τίτλος είναι *Η ασέβεια των ντεϊστών, άθεων και ελευθεριαζόντων αυτού του καιρού, η οποία καταπολεμιέται και ανατρέπεται σημείο προς σημείο με λόγους αντλημένους από τη φιλοσοφία και από τη θεολογία* (*L'impiété des deists, athées et libertines de ce temps combattue et renversée de point en point par des raisons tirées de la philosophie et de la théologie*, 1624). Πρβλ. *Επιφανέστατα ερωτήματα στη Γένεση*, Mersenne (1623: 669-674).

[2] *Η ασέβεια των ντεϊστών, άθεων και ελευθεριαζόντων αυτού του καιρού*, κεφ. 8, Mersenne (1624: 172). «Να πού οδηγούν τον κόσμο οι μεταρρυθμιστές, αντί να κάνουν μεταρρυθμισμένους χριστιανούς γεννούν ντεϊστές, άθεους και ελευθεριάζοντες», στο ίδιο, κεφ. 26, Mersenne (1624: 825).

[3] *Η ασέβεια των ντεϊστών, άθεων και ελευθεριαζόντων αυτού του καιρού*, κεφ. 8, Mersenne (1624: 170).

[4] *Η ασέβεια των ντεϊστών, άθεων και ελευθεριαζόντων αυτού του καιρού*, κεφ. 11, Mersenne (1624: 242).

χρειάζονται τέτοιες δοξασίες για να κάνουν το καλό αφού αγαπούν την αρετή για αυτήν την ίδια και όχι επειδή προσδοκούν κάποια ανταμοιβή ή φοβούνται την τιμωρία. Μα αυτά τα λένε για να αποτινάξουν τον φόβο του Θεού έτσι ώστε να κυλιούνται στην αδικία και την ακολασία χωρίς καμιά τύψη ή ενοχή. Αν αρνούνται τον χριστιανισμό, είναι επειδή επιθυμούν να ζουν σαν τα ζώα, υπακούοντας στις κτηνώδεις ορέξεις τους και όχι στις υποδείξεις του λογικού. Λένε ότι ο άνθρωπος πρέπει να ζει σύμφωνα με τη φύση, ξεχνούν όμως ότι η ανθρώπινη φύση έχει εκπέσει από την αρχική της αγνότητα και ότι μόνο χάρη στην πίστη μπορούμε να περιστείλουμε τα πάθη και να επιστρέψουμε στην αρχέγονη τελειότητα. Λένε ότι αγαπούν την αρετή, προσπαθώντας να παρουσιάσουν τη διαστροφή σαν ευσέβεια, αλλά δεν αγαπούν παρά τη φήμη και το συμφέρον τους. Λένε ότι είναι θεμιτό να ζει κανείς ευχάριστα τη ζωή του, αλλά ο άνθρωπος πρέπει να δαμάζει τις απολαύσεις και τις άμετρες ορέξεις της σάρκας για να δείξει ότι το ύψιστο αγαθό δεν έγκειται στις επίγειες ηδονές. Όποιος νοιάζεται για την αρετή, πρέπει να φροντίζει, σύμφωνα με τον φυσικό και τον θεϊκό νόμο, ώστε το κατώτερο μέρος του, δηλαδή το σώμα, να μην εξεγείρεται ενάντια στο ανώτερο. Στον Θεό αρέσουν οι νηστείες, οι στερήσεις και οι πόνοι στις οποίες υποβάλλονται οι πιστοί επειδή με αυτόν τον τρόπο αποδεικνύουν ότι τον αγαπούν πραγματικά και είναι έτοιμοι να μαρτυρήσουν για την πίστη τους. Στον χριστιανισμό δεν υπάρχει τίποτα που να μην είναι τίμιο, άγιο, χρήσιμο και αληθινό. Η απομάκρυνση από τον χριστιανισμό, επομένως, είναι απαρχή αποτρόπαιων δεινών, η ελευθεριότητα και η υπονόμευση της θρησκείας γεννούν κινδύνους «για τη δημόσια γαλήνη, για τη διατήρηση του κράτους και για την τήρηση του σεβασμού που πρέπει να δείχνουμε στους πρίγκιπες, στους νομοθέτες και στους νόμους».[1] Η δικαιοσύνη πρέπει να παρέμβει για να μπει επιτέλους μια τάξη!

Ο Ζαν ντε Σιλόν (Jean de Silhon, 1596-1667)[2] διακόνησε την ευσέβεια δημοσιεύοντας δύο βιβλία.[3] Γραμματέας του Ρισελιέ, ανώτατος κρατικός αξιωματούχος και αργότερα μέλος της Γαλλικής Ακαδημίας, δεν ήταν κανένας στενόμυαλος συντηρητικός. Εκτιμά βέβαια ότι «η αγάπη για τον νεωτερισμό και η όρεξη για δόξα»[4] ευθύνονται εν πολλοίς για την αμφισβήτηση της πολιτικής τάξης και των θρησκευτικών πεποιθήσεων αλλά δεν καταδικάζει συλλήβδην τον νεωτερισμό. Διαχωρίζοντας τη θρησκεία από την επιστήμη με τρόπο τυπικό για την εποχή του, κρίνει ότι στην πρώτη οι πεποιθήσεις πρέπει να υποτάσσονται στην αυθεντία και οι νεότεροι να

[1] *Η ασέβεια των ντεϊστών, άθεων και ελευθεριαζόντων αυτού του καιρού*, κεφ. 5, Mersenne (1624: 96).

[2] Για τη σχέση του Ντεκάρτ με τον Σιλόν, βλ. Adam (1910: 463-466).

[3] *Οι δύο αλήθειες του Σιλόν, η μία για τον Θεό και την πρόνοιά του, η άλλη για την αθανασία της ψυχής* (*Les deux Vérités de Silhon, l'une de Dieu et de sa providence, l'autre de l' immortalité de l'âme*, 1626), και *Περί της αθανασίας της ψυχής* (*De l'Immortalité de l'âme*, 1634). Για τον ίδιο σκοπό ο Jean Boucher γράφει το *Οι θρίαμβοι της χριστιανικής θρησκείας* (*Les triomphes de la religion chrétienne*, 1628) ο Charles Cotin το *Λόγοι προς τον Θεόπομπο επί των ισχυρών πνευμάτων της εποχής* (*Discours à Théopompe sur les Forts Esprits du temps*, 1629) και ο Pierre Chanet το *Θεωρήσεις πάνω στη σοφία του Σαρόν* (*Considérations sur la sagesse de Charron*, 1643). Βλ. Popkin (1979: 110-128 και 162-171). Πρβλ. επίσης Μαλμπράνς, *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο ΙΙ, μέρος 3, κεφ. 5 και βιβλίο V, κεφ. 4, Malebranche (1962: I, 359-369 και II, 158-166).

[4] *Περί της αθανασίας της ψυχής*, Μέρος Ι, κεφ. 1, Silhon (1662α: 14).

ακολουθούν τους παλαιότερους ενώ στη δεύτερη, όπου πρυτανεύει ο Λόγος, πρέπει να επιτρέπεται η επινόηση και το ξεστράτισμα από την πεπατημένη. Μια καινούργια γνώμη ή μια καινούργια απόδειξη δεν πρέπει να καταδικάζονται με το πρόσχημα ότι δεν απορρέουν από αναγνωρισμένη πηγή, ο δρόμος της επινόησης, χάρη στον οποίο δοξάστηκαν οι πατέρες, δεν πρέπει να παραμένει κλειστός για τα τέκνα. Είναι παράλογο να νομίζει κανείς ότι οι επιστήμες έχουν ήδη τελειοποιηθεί ή ότι τα μεταλλεία του λογισμού έχουν εξαντληθεί. Οι νεότεροι μπορούν να ανακαλύψουν καινούργιες αλήθειες ή να προσεγγίσουν τις παλιές από συντομότερους και ασφαλέστερους δρόμους.[1] Η κρίση και ο Λόγος δεν πρέπει να παραμελούνται για χάρη των εύκολων καρπών της μνήμης και των γυαλιστερών προϊόντων της φαντασίας. Αλλά ο νεωτερισμός και η περιέργεια δεν πρέπει να προσβάλλουν τις θρησκευτικές αλήθειες.

Στο *Περί της αθανασίας της ανθρώπινης ψυχής*, ο Σιλόν διαμαρτύρεται για την έκλυτη σκέψη της εποχή του, για την «παρακμή όπου βλέπουμε καθημερινά να πέφτει η Πίστη» και για «τις προόδους που κάνει μέρα με τη μέρα ο Αθεϊσμός».[2] Ο κόσμος αμφιβάλλει όλο και περισσότερο για την ύπαρξη του Θεού και για τις άλλες θρησκευτικές αλήθειες, η αίρεση έχει γιγαντωθεί εξαιτίας του προτεσταντισμού και ο πυρρωνισμός διαδίδει ότι δεν υπάρχει τίποτα βέβαιο, ότι επιτρέπεται να αμφιβάλλουμε για τα πάντα, ότι όλες οι γνώσεις είναι ασαφείς και αβέβαιες. Έτσι όμως πλήττονται τα θεμέλια της ευσέβειας και ο χριστιανισμός αποδυναμώνεται τόσο πολύ ώστε η κατάσταση να γίνεται τραγικά επικίνδυνη. «Ποτέ η πίστη δεν είχε περισσότερη ανάγκη αναζωογόνησης. Ποτέ δεν αμάρτησαν πιο επικίνδυνα ενάντια στη Θρησκεία. Δεν χτυπούν πια τη στέγη ή τις επάλξεις· επιτίθενται στη βάση του τείχους, υποσκάπτουν τα θεμέλια, θέλουν να ανατινάξουν όλο το οικοδόμημα».[3] Οι αμφισβητίες θέλουν να κρίνουν τα άρθρα της πίστης όπως τους αρέσει, επιδοκιμάζοντας το ένα και αποδοκιμάζοντας το άλλο ανάλογα με το γούστο τους, αλλά τα θεϊκά μυστήρια πρέπει να είναι για τα περισσότερα μυαλά σαν τα φάρμακα: πρέπει να τα καταπίνουμε με θάρρος και όχι να τα δοκιμάζουμε από περιέργεια. Η αθανασία της ψυχής είναι θεμελιώδης αλήθεια της θρησκείας και στήριγμα της κοινωνικής ζωής. Η αμφισβήτησή της, λοιπόν, υποσκάπτει κάθε θρησκεία και κόβει τις ρίζες της αρετής τόσο βάναυσα ώστε ο Λόγος να πρέπει να τη συντρέξει με όλες του τις δυνάμεις. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Αριστοτέλης είναι ο μέγας φωστήρας[4] της φιλοσοφίας, ωστόσο στο θέμα της αθανασίας της ψυχής δεν μίλησε καθαρά με αποτέλεσμα να προκληθούν μνημειώδεις διαφωνίες μεταξύ των οπαδών του. Στην Ιταλία κυρίως ξεφύτρωσαν μερικά «μπερδεμένα και

[1] Βλ. *Περί της αθανασίας της ψυχής*, Μέρος Ι, κεφ. 1, Silhon (1662α: 35-51).
[2] *Περί της αθανασίας της ψυχής*, Επιστολή, Silhon (1662α: 66).
[3] *Περί της αθανασίας της ψυχής*, Μέρος Ι, κεφ. 1, Silhon (1662α: 46-47).
[4] «Ποτέ ένα πνεύμα δεν φωτίστηκε περισσότερο από τη φύση και ποτέ ο ανθρώπινος Λόγος από μόνος του δεν έκανε ωραιότερες ανακαλύψεις και δεν εμπλούτισε περισσότερο τη Φιλοσοφία από όσο αυτός ο Φιλόσοφος», *Περί της αθανασίας της ψυχής*, Μέρος Ι, κεφ. 1, Silhon (1662α: 24).

κενά πνεύματα»,[1] όπως ο Πομπονάτσι, ο Καρντάνο και ο Βανίνι, που πολέμησαν την αθανασία της ψυχής και ενέσπειραν την αμφιβολία και την ασέβεια σε πάμπολλους ανθρώπους. Ενάντια σε όλους αυτούς τους άθεους, τους αιρετικούς, τους ντεϊστές, τους σκεπτικιστές και όσους άλλους παρεκκλίνουν από τον ορθό δρόμο, οι χριστιανοί διανοούμενοι οφείλουν να αποδείξουν δαψιλώς ότι υπάρχει Θεός, ότι η ύλη, ο ουρανός και τα στοιχεία είναι έργο του, ότι η φυτική, η αισθητηριακή ψυχή και οι άγγελοι προέρχονται από μια νοούσα Αρχή, ότι τα ζώα δεν συλλογίζονται (ενάντια στον Μονταίνιο και τον Σαρόν) και τέλος ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι αθάνατη. Αυτόν τον σκοπό αναλαμβάνει να υπηρετήσει ο ίδιος ο Σιλόν στο βιβλίο του.

Την ίδια περίοδο ο καπουτσίνος Υβ ντε Παρί δημοσιεύει ένα τετράτομο έργο για να αποδείξει την αλήθεια των χριστιανικών δογμάτων ενάντια στους *ελευθεριάζοντες* (libertins) και τα *εξεγερμένα πνεύματα* (esprits rebelles). Μετά την ήττα της προτεσταντικής αίρεσης στη Γαλλία, νέοι εχθροί, χειρότεροι, εγέρθηκαν ενάντια στη θρησκευτική ευλάβεια. «Ενώ η Εκκλησία παραμερίζει τα ερέβη της αίρεσης, ιδού που τα πνεύματα τυλίγονται στα ερέβη της Ασέβειας, από τη σκιά περνούν στο σκοτάδι».[2] Ο Αθεϊσμός διασπείρεται από τους Ελευθεριάζοντες που αμφιβάλλουν για τα πάντα, μάχονται τον Ουρανό, αψηφούν τους νόμους της φύσης και των ανθρώπων, βλασφημούν την ουσία, την πρόνοια και τη δικαιοσύνη του Θεού, θεωρούν τους ιεροκήρυκες παραμυθάδες, ταυτίζουν τη θρησκεία με τη δεισιδαιμονία, κοροϊδεύουν την ευσέβεια, τοποθετούν τον Χριστιανισμό στο ίδιο επίπεδο με την ειδωλολατρία, τον Ισλαμισμό και την Αίρεση, περιφρονούν την παράδοση και τις αυθεντίες της εκκλησίας, αποκόπτουν τον ανθρώπινο Λόγο από τον Θεό, θέλουν να κρίνουν τα ιερά μυστήρια με τον φυσικό Λόγο και αρνούνται να πιστέψουν χωρίς επιχειρήματα. Είναι «εγκληματίες και μόνο τα βασανιστήρια της Κόλασης μπορούν να τιμωρήσουν αρκετά τις αποτρόπαιες ιεροσυλίες τους όταν δηλώνουν αδιάφοροι σε ό,τι αφορά τη Θρησκεία με σκοπό να την εξοβελίσουν από τον κόσμο».[3] Αλλά τα βέλη που εκτοξεύουν ενάντια στον ουρανό πέφτουν τελικά πάνω στα κεφάλια τους. Όσο κι αν καμώνονται τα σπουδαία πνεύματα, η πλήρης αδιαφορία και η αναστολή της κρίσης που επαγγέλλονται είναι αδύνατη. Μη βρίσκοντας αλήθειες και πραγματικά αγαθά, προσκολλώνται σε κενές γνώμες και κούφια λόγια. Ο ελευθεριάζων είναι ένας δυστυχισμένος άνθρωπος που πνίγεται στην αβεβαιότητα και την αμφιβολία, κατατρύχεται από βάσανα και ανησυχίες και φοβάται τα πάντα. Η ψυχή του είναι σαν την τρικυμισμένη θάλασσα, χωρίς

[1] *Περί της αθανασίας της ψυχής*, Μέρος Ι, κεφ. 1, Silhon (1662α: 33).

[2] *Η φυσική θεολογία*, Απολογητικός λόγος, Yves de Paris (1640: I, 3).

[3] *Η φυσική θεολογία*, IV, Yves de Paris (1640: IV, 398). «Ο Θεός προσβάλλεται στο έπακρο από τους Ελευθεριάζοντες που δεν πιστεύουν ότι γνωστοποίησε στους ανθρώπους την αληθινή Θρησκεία· και καθώς βλασφημούν ενάντια στην πρόνοιά του δεν υπάρχει αμφιβολία ότι εκτίθενται στις ποινές της Δικαιοσύνης του. Όλα τα πλάσματα πρέπει να σχηματίσουν κατηγορίες εναντίον τους μπροστά στον θρόνο της θείας Μεγαλειότητας εφόσον εκείνοι δεν πιστεύουν στις αυθεντικές μαρτυρίες που τα πλάσματα αυτά έδωσαν για τη Χριστιανική Θρησκεία και εφόσον είναι ιερόσυλη ανταρσία να μην πιστεύει κανείς στις αλήθειες τις οποίες διηγούνται τα θαύματα του Ουρανού, η συναίνεση των λαών και η αυθεντία των Αγίων Γραφών», *Η φυσική θεολογία*, IV, Yves de Paris (1640: IV, 402-403).

ανάπαυση, χωρίς γαλήνη, χωρίς ελπίδα, χωρίς παρηγοριά. Επαχθής για τον εαυτό του, είναι επικίνδυνος για την κοινωνία αφού ο άνθρωπος που δεν σέβεται τον Θεό είναι αδύνατον να σεβαστεί τους άλλους ανθρώπους. Έτσι η ελευθεριότητα γίνεται η πηγή όλων των εγκλημάτων.[1]

Για να σταματήσει η «γάγγραινα», εκτιμά ο φιλόθεος καπουτσίνος, πρέπει ο Λόγος να μπει στην υπηρεσία της Πίστης, διότι «ο Λόγος είναι πιστός φύλακας της πίστης».[2] Προτείνει πολυάριθμα φιλοσοφικά επιχειρήματα προς επίρρωση των χριστιανικών δογμάτων και καταπολεμά συνετά και προσεκτικά τις θέσεις των κακόδοξων, των ασεβών, των ντεϊστών και των άθεων. Σπάνια κατονομάζει τους αντιπάλους του αλλά ο αναγνώστης καταλαβαίνει εύκολα ότι πρόκειται για τους συνήθεις υπόπτους: τον Μακιαβέλι, τον Λούθηρο και τον Καλβίνο, τον Πομπονάτσι και τον Καρντάνο, τον Μονταίνιο και τον Σαρόν. Ο Υβ ντε Παρί έχει διδαχτεί από το πάθημα του Γκαράς: «αποφεύγω το λάθος αυτών που σκοτώνουν νομίζοντας ότι θεραπεύουν: δεν μετατρέπω καθόλου τη γνώμη των Ελευθεριαζόντων σε επιστήμη· δεν συνοψίζω σε άρθρα εξωφρενισμούς βυθισμένους στη σύγχυση αλλά σκέφτομαι το κακό χωρίς να το αποκαλύπτω, φωτίζω τις αλήθειες της Πίστης και καταρρίπτω τα αξιώματα των Άθεων με τρόπο που οι κακοί να βρίσκουν τη γιατρειά τους και οι καλοί να μη βλέπουν παρά αλήθεια καθαρότατη και απαλλαγμένη από κάθε αντιμαχία».[3]

[1] Βλ. *Η φυσική θεολογία*, IV, Yves de Paris (1640: IV, 42).
[2] *Η φυσική θεολογία*, IV, Yves de Paris (1640: IV, 371). Στην ίδια σελίδα ο συγγραφέας σημειώνει: «τίποτα δεν εμποδίζει στο να βοηθηθεί η πίστη, που είναι υπερφυσικής τάξης, από τον Λόγο και να λάβει από αυτόν κάποια διαφώτιση για να κατατροπώσει την ελευθεριότητα που τον διεκδικεί από μας».
[3] *Η φυσική θεολογία*, Απολογητικός λόγος, Yves de Paris (1640: I, 38-39).

## 4. ΦΙΛΟΣΟΦΩΝΤΑΣ ΜΕ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΟ ΤΡΟΠΟ

Ο 17ος αιώνας παραδέρνει ανάμεσα στην ευλάβεια και την ασέβεια, τον συντηρητισμό και τον ριζοσπαστισμό, τον σχολαστικισμό και την ελευθεροφροσύνη. Το νεωτεριστικό πνεύμα ενισχύεται χωρίς να κυριαρχεί ενώ η παράδοση φθίνει χωρίς να χάνει τη δύναμη του εκφοβισμού και της τιμωρίας. Οι ανακαινιστές επιδιώκουν τη χαλάρωση των περιορισμών ενώ οι συντηρητικοί φοβούνται ότι η ανοχή θα φέρει την πλήρη αποχαλίνωση. Ασφαλώς, ανάμεσα στα δύο στρατόπεδα εκτείνεται ένα ευρύ πεδίο όσμωσης, συγκερασμού και αμφιταλάντευσης. Δεν ήταν όλες οι πολιτικές εξουσίες εξίσου συντηρητικές ούτε όλος ο κλήρος αντιδραστικός (αντιθέτως, σωρεία αιρετικών και αμφισβητιών ξεπήδησαν από τις τάξεις του). Η γενική τάση, πάντως, είναι υπέρ της φιλελευθεροποίησης και των νέων ιδεών. Το 1624 ήταν δύσκολο να διαφωνήσει κανείς δημοσίως με τη δεσπόζουσα φιλοσοφία. Μερικές δεκαετίες αργότερα το κλίμα έχει αλλάξει: «έκτοτε δεν έχει κανείς τόση δυσκολία στο να μιλήσει ενάντια στον Αριστοτέλη και να δημοσιεύσει ό,τι γράφτηκε επ' αυτού».[1] Πολλές χώρες έχουν αποτινάξει τον περιπατητικό ζυγό. «Καθημερινά γράφουμε ελεύθερα στη Γαλλία, στη Φλάνδρα, στην Αγγλία, στη Γερμανία, στην Ολλανδία, υπέρ και κατά της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη. […] Οι πιο διαπρεπείς Καθηγητές δεν υποχρεώνονται πια σε αυτή τη σκλαβιά τού να δέχονται τυφλά ό,τι βρίσκουν μέσα στα βιβλία του».[2] Ορισμένοι καθηγητές του πανεπιστημίου του Παρισιού που αποπειράθηκαν το 1671 να ανανεώσουν το διάταγμα του 1624 (περί απαγόρευσης της διδασκαλίας και της δημόσιας συζήτησης αντιαριστοτελικών θέσεων), με την πρόθεση να ανακόψουν την προέλαση του καρτεσιανισμού, δεν κατάφεραν παρά να γελοιοποιηθούν.[3] Προς το τέλος του αιώνα τα όρια της φιλοσοφικής ελευθερίας έχουν διευρυνθεί. «Άλλοτε θα αντιμετώπιζαν σαν επιθετική πράξη μια παρόμοια πρόταση, που πάει να αλλάξει κάτι στη διδασκαλία των Αρχαίων, αλλά σήμερα μετά βίας ενοχλούμαστε από τέτοιες προπέτειες και,

---

[1] Σορέλ, *Η καθολική επιστήμη*, Τόμος IV, Sorel (1668: 359).

[2] Αρνώ & Νικόλ, *Η λογική ή η τέχνη του σκέπτεσθαι*, Δεύτερος προεισαγωγικός λόγος, Arnauld & Nicole (1970: 55). Το κείμενο είναι του 1664. Σημειωτέον ότι οι συγγραφείς δεν περιλαμβάνουν στον μικρό τους κατάλογο την Ιταλία και την ιβηρική χερσόνησο.

[3] Ο Μπουαλώ διακωμώδησε την απόπειρα των αριστοτελικών στο *Ευτράπελο διάταγμα* (*Arrêt burlesque*), μια φανταστική δικαστική απόφαση με την οποία παλινορθώνεται η αριστοτελική μονοκρατορία. Το *Διάταγμα* εντέλλεται την επιστροφή του κόσμου στη μεσαιωνική εποχή, τα νεύρα να συγκεντρώνονται στην καρδιά και όχι στο εγκέφαλο, το αίμα να μην κυκλοφορεί μέσα στο σώμα, το πυρ να επιστρέψει στην υψηλότερη περιοχή του ουρανού. Εκτός αυτού «εξορίζει ισοβίως τον Λόγο από τις σχολές του εν λόγω πανεπιστημίου [του Παρισιού]· του απαγορεύει να εισέρχεται σε αυτές, να διαταράσσει ή να ενοχλεί τον ειρημένο Αριστοτέλη στην κατοχή και νομή των σχολών επί ποινή να κηρυχθεί [ο Λόγος] γιανσενιστής και φίλος των νεωτερισμών», Boileau (1873: 237).

αρκεί μια γνώμη να μην πληγώνει καθόλου την πίστη, το καλό του κράτους και τα χρηστά ήθη, κανείς δεν εναντιώνεται· την εξετάζουμε και καθένας την αποκρούει ή τη δέχεται ανάλογα με το αν του αρέσει ή δεν του αρέσει».[1] Η διεύρυνση της φιλοσοφικής ελευθερίας δεν συνεπάγεται όμως άπλετη και απόλυτη ελευθερία έκφρασης. Απόψεις που πρόσβαλλαν ή θεωρείτο ότι πρόσβαλλαν τη θρησκευτική πίστη, το κρατικό συμφέρον ή τα χρηστά ήθη, όπως δηλώνεται στο παραπάνω απόσπασμα, εξακολούθησαν να διώκονται.

Επίσης δεν εξαφανίστηκαν οι παραδοσιακές φωνές που εχθρεύονταν τον φιλοσοφικό νεωτερισμό εξαιτίας των κοινωνικο-πολιτικών του συνεπειών, όπως ο πατέρας Ραπέν που διαβεβαίωνε ότι η Θρησκεία εξαρτάται τόσο πολύ από τη Φιλοσοφία ώστε «τίποτα δεν καταστρέφει περισσότερο τη Θρησκεία από τους κούφιους συλλογισμούς μιας ψεύτικης Φιλοσοφίας»[2] και ότι πολλοί νέοι φιλόσοφοι δυσφημούν την αρχαία φιλοσοφία «για να εγκαθιδρύσουν μια μοντέρνα φιλοσοφία επιβλαβή για τα χρηστά ήθη και επικίνδυνη για τη Θρησκεία».[3] Στην πραγματικότητα οι φόβοι του Ραπέν ήταν εν πολλοίς δικαιολογημένοι αφού η νέα φιλοσοφία υπέσκαψε πράγματι την πίστη στις παραδοσιακές θρησκευτικές αντιλήψεις.

Οι φιλοσοφικές εξελίξεις δεν θα μπορούσαν να αφήσουν ανεπηρέαστη τη θρησκεία σε μια εποχή που οι δεσμοί μεταξύ των δύο ήταν ακόμα στενοί, οι θεολόγοι δίδασκαν φιλοσοφία και οι φιλόσοφοι μελετούσαν επιμελώς την Αγία Γραφή. Έτσι οι συντηρητικοί προσπαθούν να περισώσουν την παράδοση επιτιθέμενοι στη νέα φιλοσοφία και υπερτονίζοντας τη διαβρωτική επίδρασή της στα θρησκευτικά πράγματα. Το σκεπτικό τους δεν είναι αβάσιμο: από τη στιγμή που οι αλλαγές στη φιλοσοφία προκαλούν η μπορούν να προκαλέσουν αλλαγές στη θρησκεία, ένας τρόπος για την αποσόβηση των τελευταίων είναι να αποτραπούν οι πρώτες. Από την άλλη πλευρά, οι μετριοπαθείς νεωτεριστές αρνούνται με κάθε μέσο ότι οι νέες ιδέες θα μπορούσαν να

---

[1] Περρώ, *Παραλληλισμός των αρχαίων και των νεότερων*, τ. IV, Perrault (1697: IV, 215-216).

[2] Ραπέν, *Σκέψεις πάνω στη χρήση που πρέπει να κάνουμε της Φιλοσοφίας για τη Θρησκεία*, Rapin (1725: II, 477-478)

[3] *Σύγκριση του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη*, Rapin (1671: Avertissement, χωρίς σελιδαρίθμηση). Για τον Ωμπέρ ντε Βερσέ το ελάχιστο σφάλμα στη φιλοσοφία έχει ολέθριες συνέπειες για την κοινωνία. «Δεν υπάρχει στον κόσμο τίποτα πιο ολέθριο από την πλάνη όταν γλιστρά στην ανθρώπινη κοινωνία υπό τον μανδύα και το ρούχο της αλήθειας. Δεν υπάρχουν αναταραχές και καταστροφές που να μην προκαλεί σε αυτή την κατάσταση η πλάνη στην κοινωνία. Μολύνει καθολικά όλα τα μέρη της. Από τις τάξεις της Φιλοσοφίας περνά στις σχολές της Θεολογίας, από εκεί ανεβαίνει στις έδρες της Εκκλησίας από όπου οι εύπιστοι λαοί τη βυζαίνουν διαφθείροντας έτσι όλο το λογικό τους και, ακόμα πιο αξιοθρήνητο, όλη τη διαγωγή της ζωής τους. Αυτό είναι τόσο αλήθεια ώστε οι πιο ελαφρές πλάνες στη Φιλοσοφία και οι πιο αθώες φαινομενικά έχουν πάντα με τον καιρό αυτά τα τόσο δυσάρεστα επακόλουθα», *Ο κατανικημένος ασεβής, ή διατριβή ενάντια στον Σπινόζα*, Versé (1685: Avertissement, χωρίς σελιδαρίθμιση). Ο Λάιμπνιτς σημειώνει σε ένα κείμενο του 1683-1684: «Είναι σίγουρο ότι η κατάχρηση της νέας φιλοσοφίας κάνει μεγάλη ζημιά στην ευσέβεια, ιδιαίτερα σε κάποιες χώρες όπου αυτά τα καινούργια δόγματα είναι γνωστότατα όχι μόνο από τους μορφωμένους αλλά γενικά από όλους όσοι έχουν λίγο πνεύμα και περιέργεια. Διότι, καθώς δίνουν τη δυνατότητα στα ασπούδαστα άτομα να μιλούν παράτολμα επί παντός του επιστητού και να περιφρονούν τους επαγγελματίες δάσκαλους και διδάκτορες που πέρασαν ολόκληρη τη ζωή τους μελετώντας και διδάσκοντας, βλέπουμε ότι πληθώρα ατόμων, και ιδίως οι νεαροί, δεν παραλείπουν να επιδοθούν σε αυτήν. Πράγμα που δεν θα ήταν μέγιστο κακό αν αυτή η ελευθερία του φιλοσοφείν που απορρίπτει τις αφαιρέσεις και αναφέρει τα πάντα στην αναγκαιότητα της ύλης και σε ότι κάνει εντύπωση στη φαντασία δεν προδιέθετε ορισμένες φορές στην ελευθεριότητα», *Περί της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, Leibniz (1999: 1.480). Ο Λάιμπνιτς εκτιμά στη συνέχεια του κειμένου ότι η μηχανοκρατική φυσική τείνει «να μας καταστρέψει τη μεταφυσική και να μας ανατρέψει την ηθική και τη Θεολογία», Leibniz (1999: 1.481).

βλάψουν τη θρησκεία –εκτός βέβαια από ριζοσπάστες σαν τον Σπινόζα που επιδίωκαν ανοιχτά την ανατροπή των θρησκευτικών πεποιθήσεων και θεσμών– και προσπαθούν, όπως είδαμε, είτε για λόγους ουσίας είτε για λόγους τακτικής, να αποσυνδέσουν τον φιλοσοφικό νεωτερισμό από τον θρησκευτικό και τον πολιτικό νεωτερισμό. Η χαλάρωση των δεσμών της φιλοσοφίας με τη θρησκεία, την πολιτική και την ηθική είναι για αυτούς ένα μέσο για να νομιμοποιήσουν τη φιλοσοφική καινοτομία και να κερδίσουν περισσότερη ανεξαρτησία και ελευθερία έκφρασης.

Στα χρόνια του Ντεκάρτ οι εν λόγω δεσμοί είναι τόσο ισχυροί ώστε η αμφισβήτηση του αριστοτελισμού να εκλαμβάνεται εύκολα ως επίθεση στη χριστιανική θεολογία και συνακόλουθα στην εκκλησία και στους πολιτικούς θεσμούς. Ο φιλοσοφικός νεωτερισμός εξομοιώνεται με ανταρσία ενάντια στα κοινωνικοπολιτικά θέσμια ωθώντας τις αρχές, κυρίως τις εκκλησιαστικές, να επιτηρούν άγρυπνα τις κινήσεις των νέων φιλοσόφων και τη λογοκρισία να ξεψαχνίζει τα βιβλία τους. Ως αποτέλεσμα, οι ανανεωτές που δεν επιθυμούν την κατά μέτωπο σύγκρουση πασχίζουν να εκφραστούν χωρίς να ρισκάρουν. Για να αποφύγουν τις διώξεις και να παρακάμψουν τη λογοκρισία, προσαρμόζουν τις στρατηγικές τους στις ανάγκες των καιρών: όταν αισθάνονται ασφαλείς, εκφράζονται ανοιχτά εξαπολύοντας ολομέτωπες επιθέσεις, όταν πάλι αυξάνεται ο κίνδυνος, αναδιπλώνονταν περιοριζόμενοι σε πλάγιες κρούσεις. Στην τελευταία περίπτωση προσπαθούν να ενσταλάξουν το επιθυμητό νόημα με ελιγμούς και τεχνάσματα καλλιεργώντας την τέχνη του υπαινιγμού, της προσποίησης και της πλαγιοκόπησης.

Μελετώντας τα γραπτά τους αναγνωρίζει κανείς πλήθος από τέτοιου είδους τεχνάσματα: αν δεν μπορούν να χρησιμοποιήσουν λόγια, εκφράζονται με μισόλογα· αν απαγορεύεται να υποστηρίξουν αυτό που πιστεύουν, προσποιούνται ότι δεν πιστεύουν αυτό που υποστηρίζουν· αν δεν επιτρέπεται να διαφωνήσουν με λόγια, διαφωνούν με τη σιωπή· δεν λένε πάντα αυτό που σκέφτονται και δεν εννοούν πάντα αυτό που λένε· συζητούν το αναμφίβολο για να ενσπείρουν την αμφιβολία· εκθειάζουν αυτό που ευνοούν μόνο και μόνο για να υποβιβάσουν αυτό που εχθρεύονται· υποστηρίζουν αδέξια μια παραδοσιακή θέση για να αναδείξουν την αντίθετη: «τίποτα δεν είναι πιο ικανό να δημιουργήσει αμφιβολίες για ένα πράγμα από το να το τεκμηριώνεις με κακούς συλλογισμούς».[1] Από κατηγορούμενοι μεταμορφώνονται σε τιμητές:[2] καμώνονται ότι η δική τους φιλοσοφία είναι παλιότερη, ότι δεν εισάγουν καινούργιες ιδέες αλλά αναστηλώνουν τις παλιές, ότι είναι οι πιο πιστοί συνεχιστές της παράδοσης, ότι υπηρετούν

[1] *Παραλληλισμός των αρχαίων και των νεότερων*, τ. IV, Perrault (1697: IV, 192-193).

[2] Ο Μπέικον διαλαλεί ότι μένει πιστός στους παραδοσιακούς όρους, όσο και αν παραλλάζει το νόημα και τη χρήση τους, σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη «που δρα με τέτοιο πνεύμα διαφοροποίησης και αντιλογίας απέναντι σε όλη την αρχαιότητα, επιχειρώντας όχι μόνο να σκαρώσει νέες επιστημονικές λέξεις κατά το κέφι του αλλά και να αναστατώσει και να εξολοθρεύσει όλη την αρχαία σοφία, ώστε ποτέ δεν κατονομάζει ούτε αναφέρει έναν αρχαίο συγγραφέα ή μια γνώμη παρά για να την αντικρούσει και να την κατακρίνει», *Η προαγωγή της μάθησης*, II, 7, §2, Bacon (1996: 193-194). Ο Περρώ επαναλαμβάνει δεικτικά: «Με τον χαρακτήρα που είχε ο Αριστοτέλης, ήταν αρκετό ένας άλλος φιλόσοφος να είχε γίνει διάσημος με μια γνώμη για να μην την ακολουθήσει και πολλοί βεβαιώνουν ότι δεν υιοθέτησε έναν τρόπο Φιλοσοφίας αντίθετο σε εκείνον του Πλάτωνα, του δασκάλου του, παρά από σκέτο πνεύμα αντιλογίας», Perrault (1697: IV, 155).

καλύτερα τη θρησκεία, ότι εξυγιαίνουν τον χριστιανισμό, ότι λατρεύουν τον Θεό με αγνότερο τρόπο. Χωρίς αμφιβολία, ορισμένοι πρόβαλλαν αυτά τα τελευταία επιχειρήματα, ή ορισμένα από αυτά, επειδή τα πίστευαν πραγματικά, άλλοι όμως το έκαναν για να τα πιστέψουν οι άλλοι.

Στην αντίπερα όχθη, δεν υπήρχε ενιαία γραμμή για την αντιμετώπιση των αντιφρονούντων όπως φαίνεται και στη διαμάχη που άναψε με αφορμή το βιβλίο του Γκαράς. Ο François de Sales (1567-1622) εισηγείτο ήπια μέτρα, ο καρδινάλιος Pierre de Bérulle (1574-1629) και ο Saint-Cyran (1581-1643) απαιτούσαν τη λήψη αυστηρών μέτρων. Οι θρησκευτικές αρχές δεν βρίσκονταν πάντοτε σε σύμπνοια με την πολιτική εξουσία. Τα μοναστικά τάγματα ήταν διχασμένα εξαιτίας εσωτερικών αντιπαθειών και διενέξεων. Καμιά στρατηγική δεν θα μπορούσε να έχει εγγυημένα αποτελέσματα: σιωπώντας αφήνεις το πεδίο ελεύθερο στον εχθρό· ανασκευάζοντας γνωστοποιείς τις αντίπαλες θέσεις και τους προσδίδεις αξία· απαγορεύοντας διεγείρεις την περιέργεια. «Δεν ξέρετε ότι τα απαγορευμένα πράγματα είναι τα πιο περιζήτητα και ότι είμαστε πιο περίεργοι για το λιγότερο επιτρεπτό;»[1] Οι λογοκριτές πάσχιζαν να αποκαλύψουν τα τεχνάσματα των υπονομευτών, να εξουδετερώσουν τις πρακτικές τους, να συνετίσουν τους ύποπτους και να τιμωρήσουν τους ένοχους. Ήταν κοινή πρακτική να ερμηνεύουν τη διαφωνία με ψυχολογικούς όρους κατηγορώντας τους νεωτερίζοντες για ταπεινά ελατήρια: ματαιοδοξία, έπαρση, υπέρμετρη περιέργεια.[2] Όσο ευρηματικοί ήταν οι αντιφρονούντες τόσο καχύποπτοι έπρεπε να είναι οι λογοκριτές. Οι μεν ασκούνταν στο να προσποιούνται και οι δε στο να υποπτεύονται. Οι ύποπτοι φοβούνταν να είναι ειλικρινείς και οι ειλικρινείς μήπως φανούν ύποπτοι.

Αλλά δεν είναι καθόλου απλό να αποφασίσουμε ποιος ήταν όντως παρεκκλίνων και ποιος ευπειθής, ποιος και σε ποιον βαθμό ήταν επικίνδυνος και ποιος όχι. Πώς μπορούμε να διακρίνουμε, πράγματι, τον ανοιχτόμυαλο ιερωμένο που υιοθετεί νέες ιδέες για να διασώσει την πίστη από τον κρυφό ριζοσπάστη που εκμεταλλεύεται τις ίδιες ιδέες για να την υπονομεύσει; Ο μετριοπαθής που νεωτέριζε για να προστατέψει τα χριστιανικά δόγματα με πιο αποτελεσματικό τρόπο δεν μιλούσε πάντοτε αλλιώτικα από τον αμφισβητία που νεωτέριζε για να τα καταστρέψει με περισσότερη ευκολία. Η ειλικρίνεια και η καλοκαγαθία της πίστης δεν διακρίνεται πάντοτε καθαρά από την πονηριά και την αληθοφάνεια της προσποίησης. Τυπολογικά, μπορούμε να διακρίνουμε διανοούμενους με συντηρητικές προθέσεις και συνετές τακτικές (όπως ο Μερσέν, ο Σιλόν και ο Υβ ντε Παρί), διανοούμενους με συντηρητικές προθέσεις και ασύνετες τακτικές (όπως ο Γκαράς), διανοούμενους με ανατρεπτικές προθέσεις και συνετές τακτικές (όπως

[1] Garasse (1625α: 40). Ο Καμύ χρεώνει την επιθυμία για το απαγορευμένο στην ανυπάκουη και διεστραμμένη φύση του ανθρώπινου πνεύματος που λαχταρά το δύσκολο, το σπάνιο και το απαγορευμένο επειδή το επιτρεπτό τού φαίνεται άνοστο, βλ. *Ανάλεκτα*, βιβλίο V, κεφ, 13, Camus (1609: 396β-401β).

[2] Η μομφή προς τους παρεκκλίνοντες ότι κινούνταν από αλαζονεία και ματαιόδοξη περιέργεια ήταν κοινότατη από τον μεσαίωνα ακόμα, βλ. Lindberg (1997: 311).

ορισμένοι τουλάχιστον από τους λόγιους ελευθεριάζοντες) και τέλος διανοούμενους με ανατρεπτικές προθέσεις και ασύνετες τακτικές (όπως ο Μπρούνο και ο Βανίνι). Σε κάθε περίπτωση, δεν είναι σαφές ποιοι και σε ποιον βαθμό ήταν πραγματικά οι ευλαβούμενοι και ποιοι οι προσποιούμενοι. Τα παραδείγματα του Μονταίνιου και του Σαρόν είναι χαρακτηριστικά.

«Πάντα μου φάνηκε πως ορισμένες εκφράσεις είναι εξαιρετικά αδιάκριτες και ανευλαβείς για έναν Χριστιανό: "ο Θεός δεν μπορεί να πεθάνει", "ο Θεός δεν μπορεί να πάρει τα λόγια του πίσω", "ο Θεός δεν μπορεί να κάμει ετούτο ή εκείνο". Βρίσκω απαράδεκτο να περιορίζεται η δύναμη του Θεού με τέτοιο τρόπο υπό τους νόμους της ανθρώπινης γλώσσας. […] Και εκείνος ο χλευαστής μεταξύ των Αρχαίων, ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος, πώς εκμεταλλεύεται τέτοιες καταφάσεις! "Τουλάχιστον", λέει, "δεν είναι μικρή παρηγοριά για τον άνθρωπο να ξέρει πως ο Θεός δεν μπορεί τα πάντα. Γιατί δεν μπορεί να ξεκάνει τον εαυτό του, έστω και αν το ήθελε, πράγμα που αποτελεί το μεγαλύτερο προνόμιο της ανθρώπινης κατάστασής μας. Δεν μπορεί να κάνει τους θνητούς αθάνατους ούτε να ξαναφέρει στη ζωή τους πεθαμένους ούτε να καταφέρει εκείνος που έζησε να μην έχει ζήσει, εκείνος που τιμήθηκε να μην έχει τιμηθεί. Γιατί το μόνο δικαίωμα που έχει επί του παρελθόντος, είναι η απορρόφηση του παρελθόντος από τη λήθη. Και τέλος (έτσι ώστε η συνάφεια μεταξύ ανθρώπου και Θεού να ενισχυθεί με αστεία παραδείγματα), ο Θεός δεν μπορεί να αποκλείσει δύο φορές το δέκα να κάνει είκοσι". Ορίστε αυτά που λέει ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος και τα οποία ένας Χριστιανός θα όφειλε να αποφεύγει να πιάνει στο στόμα του».[1] Άραγε, σε αυτό το απόσπασμα, μεταξύ πολλών άλλων που θα μπορούσαμε να παραθέσουμε, ο Μονταίνιος έχει ευσεβείς ή ασεβείς προθέσεις; Χαρακτηρίζει τις πρώτες εκφράσεις «αδιάκριτες και ανευλαβείς» επειδή τις θεωρεί όντως τέτοιες ή επειδή επιδιώκει να τις γνωστοποιήσει χωρίς να τις χρεωθεί; Σκοπός του είναι να εξυψώσει τη δύναμη του Θεού ή να υποβιβάσει τη δύναμη της θρησκείας; Αναπαράγει τις απόψεις του Πλίνιου για να τις αντικρούσει ή για να τις διασπείρει; Ή απλούστατα επειδή του έκαναν εντύπωση και δεν αντιστάθηκε στον πειρασμό να τις αντιγράψει; Αν ο Χριστιανός δεν πρέπει να τις πιάνει στο στόμα του, ο ίδιος γιατί το κάνει; Μήπως επειδή δεν είναι καλός Χριστιανός; Μήπως κρύβεται πίσω από τον Πλίνιο για να εκφράσει τη δική του γνώμη; Πώς μπορούμε να βεβαιωθούμε για το αν πιστεύει, αν απιστεί ή αν απλά αμφιβάλλει; Πόσο ειλικρινής ή υποκριτής είναι; Το μόνο που μπορούμε να υποστηρίξουμε με κάποια βεβαιότητα είναι ότι ήταν ύποπτος και επομένως ότι η ρωμαιοκαθολική εκκλησία δεν είχε άδικο να προσθέσει τα *Δοκίμια* στον *Κατάλογο των απαγορευμένων βιβλίων*.

[1] Μονταίνι, *Δοκίμια*, II, 12 (2005: 252-253). Για την διαμάχη σχετικά με την αξία του έργου, τις βαθύτερες προθέσεις και το ήθος του Μονταίνιου και του Σαρόν, βλ. Σορέλ, *Η γαλλική βιβλιοθήκη*, Sorel (1667: 80-96). Για τον Ραπέν ο Μονταίνιος είναι «τόσο πιο επικίνδυνος για την Θρησκεία όσο περισσότερο προσποιείται ότι δεν είναι», βλ. *Συγκρίσεις των μεγάλων ανδρών της αρχαιότητας*, Rapin (1725: II, 461). Πρβλ. Αρνώ & Νικόλ, *Η λογική ή η τέχνη του σκέπτεσθαι*, III, κεφ. 20, Arnauld & Nicole (1970: 328-332).

Όσο για τον Σαρόν, οι αληθινές του προθέσεις είναι αληθινός γρίφος. Εκ πρώτης όψεως ήταν ένας αγαπητός και ευσυνείδητος κληρικός που εκπλήρωνε τα καθήκοντά του με άμεμπτο τρόπο, κήρυξε πολλές φορές παρουσία του βασιλιά και της βασίλισσας και αποπειράθηκε κάποια στιγμή, πριν γνωριστεί με τον Μονταίνιο, να καρεί μοναχός. Αλλά η ιερατική του σταδιοδρομία δεν σημαίνει πολλά από μόνη της αφού για πάμπολλους μορφωμένους της εποχής η εκκλησία δεν αντιπροσώπευε παρά ένα αξιοπρεπές και συχνά επικερδές επάγγελμα – και ο Σαρόν στράφηκε στην ιεροσύνη αφού πρώτα απέτυχε στη δικηγορία. Αν πάλι επιχειρήσουμε να τον κρίνουμε με βάση τα γραπτά του, το συμπέρασμα στο οποίο θα καταλήξουμε δεν θα είναι πιο σίγουρο. Το 1693, πράγματι, εκδίδει τις *Τρεις αλήθειες* (*Les trois vérités*) για να αποδείξει: **α.** ότι υπάρχει Θεός, ενάντια στους άθεους, **β.** ότι η μόνη αληθινή θρησκεία είναι η χριστιανική, ενάντια στους ειδωλολάτρες, τους εβραίους και τους μουσουλμάνους, και **γ.** ότι η μόνη αληθινή χριστιανική εκκλησία είναι η καθολική, ενάντια στους αιρετικούς και τους σχισματικούς. Έπειτα δημοσιεύει τους *Χριστιανικούς λόγους* (*Discours chrétiens,* 1600) με αντικείμενο τη θεία κοινωνία, τη σωτηρία, την εκκλησία και άλλα τινά θεολογικά. Ως εδώ τίποτα αντιφατικό ή παράξενο. Αλλά το επόμενο έτος δημοσιεύει το *Περί σοφίας* (*De la sagesse,* 1601) που σκανδάλισε πολλές γενιές χριστιανών και γέννησε τις πιο ανόσιες υποψίες για το άτομό του. Σε αυτό το βιβλίο, ο ανεπίληπτος κληρικός πετά το ράσο για να ντυθεί μαθητής του Μονταίνιου.

Ο Σοφός, μας λέει ο Σαρόν, πρέπει να τηρεί στα λόγια και στην πράξη τον νόμο και τα έθιμα της χώρας στην οποία ζει, να σέβεται τους ανώτερους, να υπακούει στους άρχοντες, να αποφεύγει την εκκεντρικότητα, να μην προκαλεί με τις απόψεις ή τον τρόπο ζωής του, αλλά δεν είναι υποχρεωμένος να ταυτίζεται με τα όσα λέει και κάνει. Το γεγονός ότι οφείλει να υποτάσσεται στα κοινά ήθη δεν σημαίνει ότι πρέπει να απαρνείται την προσωπική του ελευθερία. Διαχωρίζοντας το δημόσιο εγώ από τον εσώτερο εαυτό του, μπορεί να είναι πειθήνιος και υπάκουος στον συλλογικό βίο αλλά ανεξάρτητος και ελεύθερος μέσα του.[1] Το πρόβλημα είναι ότι η αλήθεια αυτού του ενδότερου, ελεύθερου, αυθεντικού εαυτού, που δεν φαίνεται να έχει σε μεγάλη υπόληψη το δημόσιο προσωπείο του, συγκρούεται μετωπικά με την αλήθεια της κοινωνίας. Ο σοφός Σαρόν, σε πλήρη αναντιστοιχία με τον παπά Σαρόν που λειτουργούσε και δογμάτιζε με ιεροπρέπεια, έχει για τη θρησκεία απόψεις τουλάχιστον παρεξηγήσιμες. «Όλοι λένε ότι την έλαβαν [τη θρησκεία] και την πιστεύουν όχι από ανθρώπους ή από κανένα δημιούργημα αλλά από τον Θεό και όλοι χρησιμοποιούν αυτό το λεκτικό. Αλλά για να πούμε την αλήθεια χωρίς να κολακεύουμε ή να μεταμφιέζουμε τίποτα, δεν είναι έτσι. Πήραμε τις θρησκείες, ό,τι και να λένε, από ανθρώπινα χέρια και με ανθρώπινα μέσα. Μαρτυρά πρώτα-πρώτα ο τρόπος με τον οποίο έγιναν δεκτές οι θρησκείες στον κόσμο και γίνονται ακόμα δεκτές καθημερινά από τους

[1] Βλ. *Περί σοφίας,* II, κεφ. 8, Charon (1827: II, 191-213) και *Μικρή πραγματεία σοφίας,* κεφ. II, §§ 2 και 3 Charon (1827: III, 273-276).

ιδιώτες. Το έθνος, η χώρα, ο τόπος δίνει τη θρησκεία. Έχουμε τη θρησκεία που έχει ο τόπος στον οποίο γεννηθήκαμε και ανατραφήκαμε. Είμαστε περιτμημένοι, βαφτισμένοι, εβραίοι, μουσουλμάνοι, χριστιανοί πριν μάθουμε ότι είμαστε άνθρωποι. Δεν επιλέγουμε και δεν διαλέγουμε τη θρησκεία».[1]

Ποια ήταν άραγε, βάσει αυτού του αποσπάσματος, η αληθινή επιδίωξη του Σαρόν; Να καθαρίσει την αποκεκαλυμμένη θρησκευτική αλήθεια από τις αυθαίρετες ανθρώπινες προσθήκες ή να καλλιεργήσει την ιδέα ότι όλες οι θρησκείες δεν είναι παρά ανθρώπινα κατασκευάσματα; Να ανακαλύψει το σταθερό πίσω από το σχετικό ή να αποσταθεροποιήσει και να σχετικοποιήσει; Αν η θρησκεία εξαρτάται από το έθνος, τη χώρα ή τον τόπο, πώς ξέρουμε ότι η δική μας είναι η αληθινή; Και αν είναι έτσι, τι νόημα έχει η προγενέστερη προσπάθεια του ίδιου του Σαρόν να αποδείξει ότι ο καθολικισμός είναι το μόνο αληθινό θρήσκευμα; Γιατί τα χριστιανικά δόγματα να είναι θείο δώρο και όχι ανθρώπινη επινόηση; Αν δεχτούμε ότι η πίστη δεν θεμελιώνεται πουθενά επειδή ο Λόγος είναι ανίκανος να τη στηρίξει, όπως δέχεται ο Σαρόν, τότε η πίστη κερδίζει ή χάνει, γίνεται πιο άτρωτη ή πιο ευάλωτη; Ο φιντεϊσμός ενδυναμώνει ή φθείρει τη θρησκευτική αλήθεια; Μήπως το αληθινό πιστεύω του Σαρόν ήταν ο ντεϊσμός; Μα τότε ο παπάς Σαρόν δεν ήταν ένας απατεώνας;

Ανάλογες απορίες γεννιούνται για τη θεωρία του περί εξουσίας. Ο υπήκοος, υποστηρίζει, πρέπει να υπακούει απροϋπόθεται, χωρίς να ζητά λόγους και αιτίες για να προσφέρει τις υπηρεσίες του, οι νόμοι και τα έθιμα απορρέουν από την αυθεντία και τη συνήθεια, όχι από τον Λόγο, η υπακοή δεν μπορεί να θεμελιωθεί στη δικαιοσύνη, στην αγαθότητα των νόμων ή στην αξιοσύνη των ανωτέρων. Το να ζητά κανείς αιτίες και λόγους για να υπακούσει είναι σαν να ομολογεί τη δυσπιστία και την αμφιβολία του, πράγμα που συνεπάγεται ότι ο καλός υπήκοος οφείλει να προσφέρει την υπακοή του τυφλά. «Οι νόμοι και τα έθιμα διατηρούν την υπόληψή τους όχι επειδή είναι δίκαια και καλά αλλά επειδή είναι νόμοι και έθιμα, είναι το μυστικιστικό θεμέλιο της αυθεντίας τους· δεν έχουν κανένα άλλο. Το ίδιο ισχύει για τους ανώτερους, εξαιτίας του ότι είναι ανώτεροι, *quia super cathedra sedent* [επειδή κάθονται σε έδρα], και όχι για την αρετή και την εντιμότητά τους, *quæ faciunt nolite facere* [όσα κάνουν, μη θες να τα κάνεις].

[1] *Περί σοφίας*, ΙΙ, κεφ. 5, Charon (1827: II, 129-130). Το παράθεμα είναι από την πρώτη έκδοση, του 1601. Στην έκδοση του 1604 ο Σαρόν αναγκάστηκε εξαιτίας των αντιδράσεων να στρογγυλέψει τα λόγια του: «Όλοι λένε ότι την έλαβαν [τη θρησκεία] και την πιστεύουν όχι από ανθρώπους ή από κανένα δημιούργημα αλλά από τον Θεό και όλοι χρησιμοποιούν αυτό το λεκτικό. Αλλά για να πούμε την αλήθεια, χωρίς να κολακεύουμε ή να μεταμφιέζουμε τίποτα, δεν είναι έτσι. Πήραμε τις θρησκείες, ό,τι και να λένε, από ανθρώπινα χέρια και με ανθρώπινα μέσα, πράγμα που αληθεύει σε κάθε περίπτωση για τις ψεύτικες θρησκείες εφόσον δεν είναι παρά σκέτες εφευρέσεις, ανθρώπινες ή διαβολικές. Τις αληθινές, καθώς έχουν άλλη καταγωγή, τις πήραμε και τις δεχτήκαμε από άλλο χέρι. Παρόλα αυτά πρέπει να διακρίνουμε. Σε ό,τι αφορά την παραλαβή, η πρώτη και γενική δημοσιοποίηση και εγκαθίδρυσή τους ήταν τοῦ Κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος, θεϊκή και θαυματουργή, η ιδιαίτερη παραλαβή γίνεται καθημερινά με οδούς, χέρια και μέσα ανθρώπινα. Το έθνος, η χώρα, ο τόπος δίνει τη θρησκεία. Έχουμε τη θρησκεία που έχει ο τόπος στον οποίο γεννηθήκαμε και ανατραφήκαμε. Είμαστε περιτμημένοι, βαφτισμένοι, εβραίοι, μουσουλμάνοι, χριστιανοί πριν μάθουμε ότι είμαστε άνθρωποι. Δεν επιλέγουμε και δεν διαλέγουμε τη θρησκεία», στο ίδιο, σσ. 129-131.

Όποιος υπακούει από άλλα ελατήρια, δεν υπακούει επειδή οφείλει, είναι κακός και επικίνδυνος υπήκοος, αυτό δεν είναι αληθινή υπακοή η οποία πρέπει να είναι καθαρή και απλή».[1] Πόσο στέρεη μπορεί να είναι μια τόσο απόλυτη και απροϋπόθετη υπακοή που υποτίθεται ότι δεν έχει κανένα θεμέλιο πέρα από τον εαυτό της; Πόσο πειστική μπορεί να είναι η παρότρυνση προς τους υπηκόους να υπακούν μόνο και μόνο επειδή οφείλουν να υπακούν; Πόσο ισχυρός μπορεί να είναι ένας νόμος που δεν θεμελιώνεται στη δικαιοσύνη ή στην αγαθότητα αλλά σε μια αόριστη μυστικιστική αυθεντία; Πόσο σεβαστός μπορεί να είναι ένας ανώτερος που δεν επικαλείται την αρετή ή την εντιμότητα αλλά την ίδια την ανωτερότητα; Πρόκειται για ερωτήματα τόσο αμφίσημα και ακανθώδη ώστε δεν μπορούμε να μην αναρωτηθούμε για τις πραγματικές προθέσεις του Σαρόν – και οι μελετητές το έκαναν κατά κόρον. Μπορεί να υποστηρίξει κανείς εξίσου καλά ότι επεδίωκε να προφυλάξει τον νόμο, την εξουσία και τη θρησκεία από τα πλήγματα του ορθού Λόγου ή, αντιθέτως, ότι ήθελε να υποβάλει την ιδέα ότι είναι ανθρώπινες επινοήσεις χωρίς κανένα θεμέλιο και κατά συνέπεια χωρίς καμιά εξωκοινωνική νομιμοποίηση. Από μια οπτική γωνία μπορεί να φανεί ότι επιδίωκε να παραγκωνίσει τον Λόγο, χωρίς όμως να αντιλαμβάνεται τις συνέπειες, ενώ από μια άλλη ότι επιθυμούσε να υποσκάψει την πίστη και την υπακοή, χωρίς όμως να υποστεί τις συνέπειες. Ανάλογα με τον τρόπο με τον οποίο ερμηνεύει κανείς τη ζωή και το έργο του μπορεί να εμφανιστεί σαν ένας ευλαβής σκεπτικιστής, ένας ειλικρινής φιντεϊστής, ένας ριψοκίνδυνος ντεϊστής, ένας αποφατικός υπονομευτής ή ένας ελευθερόφρονας ρασοφόρος.

Από τα παραπάνω φανερώνεται πως όταν διαβάζουμε φιλελεύθερους φιλοσόφους που ζουν και εκφράζονται σε καθεστώς ανελευθερίας είναι δύσκολο να διαγνώσουμε αν υποστηρίζουν μια γνώμη επειδή την πιστεύουν πραγματικά ή επειδή δεν επιτρέπεται να μην την πιστεύουν. Σε ορισμένες περιπτώσεις είναι ξεκάθαρο, σε άλλες όμως δεν μπορεί κανείς να αποφασίσει χωρίς να συνεξετάσει τη συγκεκριμένη γνώμη, το θεωρητικό πλαίσιο στο οποίο εγγράφεται, το συνολικό έργο του συγγραφέα, τη ζωή του, τον χαρακτήρα του και τις μαρτυρίες τρίτων. Αλλά ακόμα και τότε ο μελετητής δεν μπορεί να είναι απόλυτα βέβαιος δεδομένου ότι κάθε περίπτωση προσφέρεται σε πολλές και διαφορετικές ερμηνείες οι οποίες με τη σειρά τους εξαρτώνται επίσης από την κρίση, τις συμπάθειες και τα κίνητρα του ίδιου του μελετητή. Σε κάθε περίπτωση, η ευπιστία είναι εξίσου κακός σύμβουλος με την υπέρμετρη καχυποψία. Ο υπερβολικά αφελής δεν αντιλαμβάνεται πίσω από τις γραμμές τούς εξωγενείς καταναγκασμούς και τις ανομολόγητες σκοπιμότητες ενώ ο υπερβολικά καχύποπτος ανακαλύπτει παντού τέτοιες. Εκτός αυτού οι αγαθές ιδέες δεν υπηρετούν πάντα αγαθές προθέσεις και οι επικίνδυνες ιδέες δεν προωθούνται πάντα από επικίνδυνους ανθρώπους. Έτσι η διακρίβωση των κινήτρων απαιτεί πολύ περισσότερα από την ερμηνεία του λόγου.

[1] *Περί σοφίας*, II, κεφ. 8, Charon (1827: II, 207).

### 4.1. Η στρατηγική του Ντεκάρτ

Ο Ντεκάρτ δεν ανήκει στις ευκολότερες περιπτώσεις. Από ορισμένους συγχρόνους του κατηγορήθηκε για σκεπτικισμό, αίρεση, βλασφημία, ακόμα και για αθεϊσμό. Πίσω από το συμβατικό προσωπείο του είδαν έναν επικίνδυνο εκμαυλιστή που διοχέτευε υποδόρια το δηλητήριο του σκεπτικισμού και της απιστίας. Ο ίδιος, όμως, απορρίπτει με αγανάκτηση αυτές τις κατηγορίες. Παντού παρουσιάζεται σαν υπέρμαχος της ευλάβειας διαδηλώνοντας με θέρμη την πολιτική και θρησκευτική του ευπείθεια. Ποτέ δεν διανοήθηκε να απαρνηθεί τον καθολικισμό, υποκλινόταν στις αποφάσεις της εκκλησίας ακόμα και όταν δεν συμφωνούσε μαζί τους, επιδίωξε τη στήριξη των Ιησουιτών και άλλων μοναστικών ταγμάτων, καλόπιανε τους θεολόγους και επιτέθηκε προσωπικά στον σκεπτικισμό και την αθεΐα.

Σίγουρα, οι περισσότερες από τις κατηγορίες που του επέρριψαν, ιδίως οι θεολόγοι, που έχουν την τάση να κινδυνολογούν και να αφορίζουν με υπερβολική ευκολία, ήταν ανυπόστατες. Ένα παράδειγμα μπορεί να δείξει το μέγεθος της δυσπιστίας και της στρεψοδικίας των ημερών του. Τον κατηγόρησαν, πράγματι, για σκεπτικισμό και αθεΐα με το αιτιολογικό ότι αναφέρει τα επιχειρήματα των σκεπτικιστών και των άθεων, υπονοώντας ότι ο πραγματικός του στόχος δεν ήταν να τα καταπολεμήσει αλλά να τα διασπείρει. Ο Ντεκάρτ, αποκρούοντας αυτές τις κατηγορίες, απαντά ότι δεν τα αναφέρει για να τα αναφέρει αλλά για να τα ανασκευάσει και με αυτόν τον τρόπο να ενδυναμώσει τη βεβαιότητα και την πίστη. Δεν έχει σημασία αν τα ανασκευάζεις ή όχι, ανταπαντούν οι κατήγοροί του, και αυτό για τρεις λόγους – και εδώ κάθε καλόπιστος άνθρωπος φτάνει σε απόγνωση. Κατ' αρχάς όποιος αναφέρει επιχειρήματα που χρησιμοποιούνται από τους άθεους είναι και ο ίδιος άθεος για κάποιο χρονικό διάστημα, δηλαδή μέχρι να τα ανασκευάσει. Επιπλέον, μπορεί να πεθάνει πριν προλάβει να τα ανασκευάσει, οπότε πεθαίνει σαν άθεος. Και τέλος, αντιστρατεύεται το κοινά παραδεκτό αξίωμα ότι δεν πρέπει να κάνουμε το κακό για να πετύχουμε το καλό.[1] Και μόνο το γεγονός ότι ο Ντεκάρτ βρισκόταν στην ανάγκη να απαντήσει σε τέτοια επιχειρήματα δείχνει πόσο ευερέθιστη ήταν η καχυποψία της εποχής. Σε καμία περίπτωση δεν αρκούσε να ανασκευάζει κανείς τον σκεπτικισμό για να μην είναι σκεπτικιστής ή να αποδεικνύει την ύπαρξη του Θεού για να μην είναι άθεος αφού, όπως είδαμε πριν λίγο, οι διαφωνούντες είχαν ένα μεγάλο ρεπερτόριο τεχνασμάτων που τους επέτρεπε να υπονομεύουν έμμεσα χωρίς να διακινδυνεύουν άμεσα. Στην πραγματικότητα ο Ντεκάρτ δεν

[1] Βλ. *Σημειώσεις σε ένα πρόγραμμα* (AT, VIII-2, 367-368). Ας σημειωθεί εδώ αναφορικά με τον τίτλο αυτού του έργου (*Notæ in programma quoddam*) ότι ο όρος Programma σημαίνει μια προκήρυξη με τις προγραμματικές θέσεις κάποιου, «ένα γραπτό αναρτημένο σε δημόσιο τόπο για να μπορεί να διαβάζεται από όλους (scriptura publico loco, ut ab omnibus legi possit, proposita), Micrælius (I661: λήμμα Programma).

ήταν τόσο υποκριτής όσο ήθελαν να τον παρουσιάζουν οι εχθροί του. Από την άλλη μεριά, όμως, δεν ήταν τόσο αθώος όσο ήθελε να εμφανίζεται και ασφαλώς όχι τόσο ειλικρινής όσο αν υπήρχε ελευθερία της έκφρασης. Οι θεολόγοι, προτεστάντες και καθολικοί, είχαν βάσιμους λόγους να αμφισβητούν την καλοπιστία του, οι Ιησουίτες έκριναν αναγκαίο να εγγράψουν τα έργα του στον *Κατάλογο* των απαγορευμένων βιβλίων,[1] όσο για τους νεότερους μελετητές, εξακολουθούν να σχολιάζουν ποικιλοτρόπως δύο από τις πρώτες λέξεις που μας παρέδωσε: «Ξεπροβάλω μασκαρεμένος» (Larvatus prodeo).[2]

Τυπολογικά, είναι μάλλον ένας επιτήδειος νεωτεριστής που επιδιώκει την εισαγωγή νέων ιδεών χωρίς όμως να ριψοκινδυνεύσει ο ίδιος. Για να πετύχει τον στόχο του μεταχειρίζεται μια λεπτή και προσεκτική φιλοσοφική διπλωματία: προσπαθεί συνειδητά να κρατήσει ισορροπίες, να ανακαινίσει χωρίς να σοκάρει, να διαδώσει τη φιλοσοφία του χωρίς να συγκρουστεί μετωπικά. Δεν διαπνέεται από την αυταπάρνηση του οσιομάρτυρα που θυσιάζει τα πάντα στον βωμό της αλήθειας (του) ούτε από την ολιγοψυχία του κομφορμιστή που προτιμά τη σιωπή ή την αναδίπλωση σε με μια βολεμένη ουδετερότητα. Δεν είναι τόσο ασύνετος ώστε να φανερώσει όλα όσα σκέφτεται ούτε τόσο αναξιοπρεπής ώστε να ξεγλιστρήσει με ψέματα. Παραμένει αληθινός όσο χρειάζεται για να μην κινδυνεύσει η ελευθερία και η ζωή του και υποδύεται όσο χρειάζεται για να μην ψεύδεται. Είναι επιφυλακτικός στα δημοσιευμένα έργα και πιο ανοιχτός στις επιστολές του, συγκρατημένος με τους Ιησουίτες και πιο ειλικρινής όταν γράφει σε έμπιστους φίλους. Ακόμα και στην αλληλογραφία του όμως δεν ξεχνά ποτέ ότι οι επιστολές δεν είναι απαραβίαστες, ότι υπάρχει η πιθανότητα να αλλάξουν χέρια και ότι οι ίδιοι οι φίλοι δεν είναι πάντοτε τόσο έμπιστοι ή ανοιχτόμυαλοι όσο τους νομίζει κανείς.

Κατ' αρχάς είχε πλήρη συνείδηση του γεγονότος ότι ο νεωτερισμός ήταν από μόνος του ύποπτος: «δεν αμφιβάλλω ότι πάμπολλοι καλοπροαίρετοι και ευσεβείς άνδρες μπορεί να υποπτεύονται τις γνώμες μου τόσο επειδή βλέπουν άλλους να τις κατακρίνουν όσο και λόγω του

[1] Με ειδικό διάταγμα καταδικάστηκαν σχεδόν όλα τα βιβλία του Ντεκάρτ και απαγορεύτηκε στους ανθρώπους κάθε τάξης και αξιώματος να τα τυπώνουν, να τα διαβάζουν ή να τα κατέχουν. Όσοι τα είχαν ήδη κλήθηκαν να τα παραδώσουν για να μην αντιμετωπίσουν τις προβλεπόμενες ποινές. Το πλήρες κείμενο της καταδίκης: «Sacræ Indicis congregationis decreto damnati, prohibiti, ac respective suspensi fuerunt infra scripti libri, ubicumque et quocumque idiomate impressi imprimendive. Nemo cujuscumque gradus et conditionis eos in postremum vel imprimat, vel legat, vel retinet. Si quis interim habuerit inquisitoribus, seu locorum ordinariis, a præsentis decreti notitia tradat, sub pœnis in Indice librorum prohibitorum contentis: libri sunt, Renati Descartes opera sequentia donec corrigantur: *De prima philosophia in qua Dei existentia, etc. Notæ in programma quoddam sub finem anni 1654 in Belgium editum cum hoc titulo: Explicatio mentis humanæ sive de anima rationali, ubi explicatur quid sit et esse posit. Epistola ad Petrum Dinet, societatis Jesu. Epistola ad celeberrimum virum Gisbertum Voetium. Passiones animæ. Ejusdem auctoris opera philosophica.* In quorum fidem manu et sigillo Eminent. et Reverend. DD. Cardinalis Ginetti episcopi sabinensis, supradictæ congregationis præfecti, præsens decretum signatum et munitum fuit. Datum Romæ in palatio apostolico Quirinali, die 20 novembris 1663».

[2] «Όπως οι ηθοποιοί υποδύονται ένα πρόσωπο δασκαλεμένοι να μη φαίνεται η ντροπή στο μέτωπό τους, έτσι κι εγώ, ενδίδοντας σε τούτο το θέατρο του κόσμου στο οποίο ήμουν μέχρι τώρα θεατής, ξεπροβάλλω μασκαρεμένος», *Ιδιωτικές σκέψεις*, Ιανουάριος 1619 (AT, X, 213).

γεγονότος και μόνο ότι τις λένε καινούργιες».[1] Γνωρίζοντας ότι οι νέες ιδέες ήταν δύσπεπτες και παρέπεμπαν εύκολα στην αίρεση, την ασέβεια ή την ανυπακοή, διεκδικεί το δικαίωμα στο καινούργιο διαχωρίζοντας προσεκτικά τον φιλοσοφικό νεωτερισμό από τον θρησκευτικό. Πασχίζει έτσι, σε συμφωνία με τους περισσότερους ανανεωτές του καιρού του, να απενοχοποιήσει τον πρώτο παίρνοντας σαφείς αποστάσεις από τον δεύτερο, εξηγεί δε ότι αυτός ο ελιγμός είναι αναγκαίος «εξαιτίας της Θεολογίας που την υπέταξαν τόσο πολύ στον Αριστοτέλη ώστε είναι σχεδόν αδύνατο να εξηγήσει κανείς μια άλλη Φιλοσοφία χωρίς αυτή να μοιάζει αρχικά ενάντια στην πίστη».[2] Για να γίνει δεκτός ο νεωτερισμός στη φιλοσοφία έπρεπε να καταδειχθεί ότι δεν θα έβλαπτε τη θεολογία, πράγμα που προϋπέθετε την ομαλή αποσύνδεση της (σχολαστικής) φιλοσοφίας από τη (χριστιανική) θεολογία. Ήταν ανάγκη να καθησυχαστούν οι φόβοι των πολιτικών και θρησκευτικών αρχών αλλά και μεγάλων κοινωνικών στρωμάτων που φοβόντουσαν την αλλαγή και είχαν βιώσει με τον πιο τραυματικό τρόπο την προτεσταντική μεταρρύθμιση.

Ο Ντεκάρτ δεν επιθυμούσε με κανένα τρόπο την απότομη ρήξη. Είχε διδαχθεί από τα παθήματα των καταδικασθέντων και, αν δεν αισθανόταν μεγάλη συμπάθεια για αιρετικούς όπως ο Μπρούνο ή ο Βανίνι, συνέπασχε ολόψυχα με τον Γαλιλαίο που δεν λοξοδρόμησε ποτέ σε θρησκευτικά θέματα. Σε καμία περίπτωση δεν θα ήθελε να εμφανιστεί σαν κανένας απερίσκεπτος νεωτεριστής που νοιάζεται περισσότερο για τον εντυπωσιασμό παρά για την αλήθεια.[3] Φοβόταν δικαιολογημένα όλους εκείνους που «ανακατεύουν τον Αριστοτέλη με τη Βίβλο και θέλουν να καταχραστούν την αυθεντία της Εκκλησίας για να ικανοποιήσουν τα πάθη τους, εννοώ αυτούς που καταδίκασαν τον Γαλιλαίο και θα καταδίκαζαν σίγουρα και τις γνώμες μου, αν μπορούσαν, με τον ίδιο τρόπο».[4] Η καταδίκη του Γαλιλαίου δεν οφειλόταν σε θρησκευτική παρέκκλιση του ίδιου αλλά στην εμπάθεια των συντηρητικών που είχαν συνηθίσει να υποτάσσουν τη θεολογία στον Αριστοτέλη και την επιστήμη στη Βίβλο απεχθανόμενοι κάθε νεωτερισμό που θα μπορούσε να κλονίσει το σύμπαν των ιδεών στο οποίο είχαν μάθει να ζουν.

Ο Γάλλος φιλόσοφος αγωνίστηκε με συνέπεια προκειμένου να πείσει ότι οι νέες φιλοσοφικές οδοί δεν είναι κοινωνικά επικίνδυνες, ότι η εναντίωση στην παραδοσιακή σκέψη δεν συνεπάγεται αμφισβήτηση της θρησκευτικής πίστης και τάξης: «επειδή ξέρω ότι ο κυριότερος λόγος που κάνει τους δικούς σας [τους Ιησουίτες] να απορρίπτουν επιμελέστατα κάθε είδος νεωτερισμών σε θέματα Φιλοσοφίας είναι ο φόβος που έχουν μήπως αυτοί οι νεωτερισμοί προκαλέσουν κάποια αλλαγή στη Θεολογία, θέλω να σας πληροφορήσω εδώ ιδιαιτέρως ότι δεν

[1] Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 601).
[2] Επιστολή προς τον Μερσέν, 18 Δεκεμβρίου 1629 (AT, I, 85-86).
[3] «Δεν έχω καθόλου τη διάθεση αυτών που επιθυμούν να φαίνονται καινούργιες οι γνώμες τους» διαβεβαιώνει έναν Ιησουίτη, «αντιθέτως, προσαρμόζω τις γνώμες μου στις γνώμες των άλλων όσο μου το επιτρέπει η αλήθεια», Επιστολή προς τον πατέρα Μελάν, 2 Μαΐου 1644 (AT, IV, 113).
[4] Επιστολή προς τον Μερσέν, 31 Μαρτίου 1641 (AT, III, 349).

υπάρχει ο παραμικρός φόβος από αυτή την πλευρά για τους δικούς μου νεωτερισμούς».[1] Στη συνέχεια διαβεβαιώνει τον Ιησουίτη παραλήπτη της επιστολής ότι οι γνώμες που του φάνηκαν πιο αληθινές στη φυσική ήταν συγχρόνως, και όχι τυχαία, εκείνες που συμφωνούν περισσότερο με τα θρησκευτικά μυστήρια. Για να πείσει μάλιστα ότι η νέα φιλοσοφία δεν απειλεί την παλιά πίστη, επιχείρησε συχνά να δείξει πως όχι μόνο δεν την αντιστρατεύεται αλλά την υπηρετεί και εναρμονίζεται μαζί της καλύτερα από ό,τι ο σχολαστικισμός. Με αυτόν τον τρόπο, ήλπιζε, όσοι ανακάτευαν «τον Αριστοτέλη με τη Βίβλο» θα υποχρεώνονταν να αναγνωρίσουν ότι η δική του φιλοσοφία συμβάλλει στην ανανέωση της σκέψης χωρίς να εναντιώνεται στη θρησκευτική αυθεντία.

Στην πρώτη του εμφάνιση στο φιλοσοφικό προσκήνιο, αισθάνθηκε υποχρεωμένος να διαψεύσει απερίφραστα τις ανησυχίες ότι η καινούργια φιλοσοφία έτεινε εκούσια ή θα μπορούσε ακούσια να αποσταθεροποιήσει το κράτος ή τη θρησκεία. Ο πρώτος κανόνας της προσωρινής ηθικής του ξεχειλίζει επιδεικτικά από ευλάβεια και ευπείθεια. «Να υπακούω τους νόμους και τα έθιμα της χώρας μου τηρώντας σταθερά τη θρησκεία στην οποία ο Θεός μού έκανε τη χάρη να κατηχηθώ από παιδί και ακολουθώντας σε κάθε άλλο πράγμα τις γνώμες τις πιο μετριοπαθείς και τις πιο απομακρυσμένες από την υπερβολή, αυτές που δέχονται κοινώς στην πράξη οι πιο συνετοί από τους ανθρώπους με τους οποίους θα είχα να ζήσω».[2] Στην προσωπική του ζωή δηλώνει αποφασισμένος να αποφεύγει κάθε ακρότητα και να μιμείται τους πιο μυαλωμένους. Στο ζήτημα της θρησκείας επιλέγει αταλάντευτα την πατροπαράδοτη, σε μια εποχή υψηλής κινητικότητας από και προς τον προτεσταντισμό, και τοποθετεί τις «αλήθειες της πίστης» πάνω από όλες τις άλλες.[3] Στην πολιτική είναι κάθετος: «δεν θα μπορούσα με κανένα τρόπο να επιδοκιμάσω αυτούς τους ταραχοποιούς και ανήσυχους χαρακτήρες που, χωρίς να καλούνται ούτε από τη γενιά ούτε από την περιουσία τους στη διαχείριση των δημόσιων υποθέσεων, δεν παύουν να κάνουν συνεχώς με το νου τους κάποια καινούργια μεταρρύθμιση σε αυτές. Κι αν σκεπτόμουν ότι υπάρχει σε τούτο το γραπτό το παραμικρό λόγω του οποίου θα μπορούσαν να με υποψιαστούν για αυτή την τρέλα θα λυπόμουν πολύ που ανέχτηκα να δημοσιευτεί».[4] Σημειωτέον ότι αυτή η μεγαλόσχημη επίδειξη νομιμοφροσύνης γίνεται στον πρόλογο ενός βιβλίου που πραγματεύεται μετεωρολογικά, οπτικά και γεωμετρικά θέματα. Έτσι, με δεδομένο ότι καμιά από τις επιστημονικές αναλύσεις που εκτίθενται σε αυτό δεν θα μπορούσε να έχει οποιαδήποτε θρησκευτική ή πολιτική επίπτωση, οι καθησυχαστικές διαβεβαιώσεις δεν θα μπορούσαν να αναφέρονται παρά στο γενικό φιλοσοφικό του πρόγραμμα. Στην πραγματικότητα δεν υπήρχε

[1] Επιστολή προς τον πατέρα Νοέλ, Οκτώβριος 1637 (AT, I, 455-456).
[2] *Λόγος περί της Μεθόδου*, Μέρος 3 (AT, VI, 22-23).
[3] Βλ. *Λόγος περί της Μεθόδου*, Μέρος 3 (AT, VI, 28).
[4] *Λόγος περί της Μεθόδου*, Μέρος 2 (AT, VI, 14-15). Ο Ντεκάρτ διαβεβαιώνει ότι οι ατέλειες των κρατών είναι πιο υποφερτές από την αλλαγή τους, βλ. αυτόθι (AT, VI, 14).

κανένας λόγος να επισυνάψει ηθικούς κανόνες σε ένα κείμενο που γράφτηκε για να χρησιμεύσει ως πρόλογος σε ένα βιβλίο φυσικής, θα μπορούσε κάλλιστα να αρκεστεί στην εξήγηση των μεθοδολογικών αρχών που προσανατόλισαν τις επιστημονικές του μελέτες, όπως δηλώνει άλλωστε και ο τίτλος του προλόγου αυτού. Αν τελικά αποφάσισε να παρουσιάσει τέτοιους κανόνες, και μάλιστα υπό την αίρεση του προσωρινού ώστε να μη δεσμευτεί αμετάκλητα από αυτούς, ήταν μόνο για να απομονώσει ευθύς εξαρχής την επιστημονική ανανέωση, την οποία επιδίωκε, από την κοινωνική αμφισβήτηση, την οποία αποτασσόταν. Αν εξηγεί το ήθος και την ηθική του, είναι για να ξεπλύνει προκαταβολικά τη φιλοσοφία του από κάθε πιθανή υποψία για θρησκευτικο-πολιτικό νεωτερισμό· και αυτό το κάνει επειδή η περιρρέουσα καχυποψία απέναντι σε οποιαδήποτε καινοτομία ήταν τόσο οξυμμένη ώστε έπρεπε να απολογηθεί για την εγκατάλειψη της αριστοτελικής φυσικής φιλοσοφίας και να εξηγήσει για ποιους λόγους επιχειρούσε να εισηγηθεί μια νέα φιλοσοφία.

Αποφασισμένος να μη δώσει λαβή για υπερβολικές υποψίες, σε κοινωνικο-πολιτικά ζητήματα δεν παρεκτρέπεται ποτέ: ούτε διφορούμενες εκφράσεις εδώ, ούτε ύποπτα υπονοούμενα, ούτε παρεξηγήσιμες θεωρίες. Αποφεύγει προσεκτικά τις παγίδες που θα μπορούσαν να βλάψουν τον ίδιο ή να δυσφημίσουν το έργο του, παρακάμπτει τις κακοτοπιές των θεολογικών και δογματικών λεπτολογιών και αποδοκιμάζει τις παράτολμες πολιτικές θεωρίες του Μακιαβέλι και του Χομπς. Γενικά, αρνείται ορθά-κοφτά να καταπιαστεί με την ηθική και την πολιτική. Ασχολήθηκε επιφανειακά με την πρώτη, κυρίως στην αλληλογραφία με την πριγκίπισσα Ελισάβετ, και σχεδόν καθόλου με την δεύτερη. Έχοντας αποκτήσει ήδη την επιλήψιμη φήμη του νεωτεριστή, εξομολογείται, θα έβλεπαν με στραβό μάτι ό,τι κι αν έγραφε πάνω σε ζητήματα ηθικής. Δεδομένου ότι είναι πιο εύκολο να κατηγορηθεί κανείς για ηθικο-πολιτικές πεποιθήσεις παρά για θεωρίες φυσικής, ειδικά αν του έχει βγει ήδη το όνομα, προτίμησε να μείνει εντός των ορίων της φυσικής φιλοσοφίας για να μην προκαλέσει περισσότερο τους εχθρούς του. «Οι κύριοι Διοικητές είναι τόσο ερεθισμένοι εναντίον μου εξαιτίας των αθώων αρχών Φυσικής τις οποίες είδαν και τόσο θυμωμένοι που δεν βρίσκουν σε αυτές καμιά πρόφαση για να με συκοφαντήσουν ώστε, αν μετά από αυτό πραγματευόμουν την Ηθική, δεν θα με άφηναν σε καμιά ησυχία. Διότι, αφού ένας Πατέρας Μπουρντέν πίστεψε ότι είχε αρκετή βάση για να με κατηγορήσει ότι είμαι σκεπτικός λόγω του ότι ανασκεύασα τους σκεπτικούς και ένας Ιερωμένος [ο Βοέτιους] επιχείρησε να πείσει ότι είμαι Άθεος χωρίς να επικαλεστεί άλλο λόγο εκτός του ότι προσπάθησα να τεκμηριώσω την ύπαρξη του Θεού, τι δεν θα έλεγαν αν επιχειρούσα να εξετάσω ποια είναι η ακριβής αξία όλων των πραγμάτων που μπορούμε να επιθυμήσουμε ή να φοβηθούμε, ποια θα είναι η κατάσταση της Ψυχής μετά τον θάνατο, μέχρι πού πρέπει να αγαπάμε τη ζωή και ποιοι οφείλουμε να είμαστε για να μην έχουμε κανένα λόγο να φοβόμαστε τον χαμό της! Όσο και αν είχα τις γνώμες τις πιο σύμφωνες με τη

Θρησκεία και τις πιο χρήσιμες για το καλό του Κράτους που μπορούν να υπάρξουν, δεν θα έπαυαν να θέλουν να με κάνουν να πιστέψω ότι έχω τις ενάντιες στο ένα και στο άλλο».[1] Αν τον υποπτεύονταν για τα αθώα, δεν θα τον αθώωναν για τα ύποπτα, η φυσική και η μεταφυσική του ήταν ήδη αρκετά αξιόμεμπτες για να ριψοκινδυνεύσει σε πιο ευαίσθητα πεδία.

Αλλά είναι πραγματικά αυτός ο λόγος για τον οποίο δεν καταπιάστηκε με την ηθική; Λογαριάζοντας πόσο ισχυρή ήταν η κλίση του προς τις φυσικές επιστήμες πρέπει να υποθέσουμε ότι πρόκειται μάλλον για δικαιολογία. Αν ένιωθε όντως την ανάγκη να συνεισφέρει στην ηθική αλλά φοβόταν τις συνέπειες θα μπορούσε, όπως έκαναν άλλοι, να καταγράψει τις σκέψεις του χωρίς να τις δημοσιεύσει όσο ζούσε. Έτσι και ο ίδιος δεν θα διέτρεχε κίνδυνο και οι ιδέες του θα έβρισκαν το δρόμο τους στις επόμενες γενιές. Πάντως έναν χρόνο μετά από το παραπάνω απόσπασμα επικαλείται έναν δεύτερο λόγο. «Είναι αλήθεια ότι έχω τη συνήθεια να αρνούμαι να γράψω τις σκέψεις μου σχετικά με την Ηθική, και αυτό για δύο λόγους. Ο ένας είναι ότι δεν υπάρχει αντικείμενο βάσει του οποίου να μπορούν ανετότερα οι πονηροί να αντλήσουν προφάσεις για να συκοφαντήσουν. Ο άλλος είναι ότι πιστεύω πως ανήκει στους Ηγεμόνες ή στους πληρεξουσίους τους να καταπιάνονται με τη ρύθμιση των ηθών των άλλων».[2] Αυτός ο δεύτερος λόγος συμφωνεί με παρόμοιες διατυπώσεις του *Λόγου περί της μεθόδου*[3] αλλά και πάλι δεν πρέπει να βιαστούμε να τον πιστέψουμε. Κατ' αρχάς, θα μπορούσε να συναγάγει κανείς ότι οι προηγούμενοι φιλόσοφοι και θεολόγοι που πραγματεύτηκαν την ηθική σφετερίστηκαν τα δικαιώματα των ηγεμόνων. Ο Ντεκάρτ θα δυσκολευόταν να παραδεχτεί ένα τέτοιο συμπέρασμα. Και έπειτα, αν ισχύει μια τέτοια αρχή στην ηθική, γιατί να μην ισχύει και στη μεταφυσική; Αν αρμόδιοι για τη ρύθμιση των ηθών είναι οι ηγεμόνες ή οι πληρεξούσιοί τους, τότε αρμόδιοι για τη διευθέτηση των μεταφυσικών ζητημάτων θα έπρεπε να είναι οι ιερείς ή οι θεολόγοι. Και σε αυτή την περίπτωση, ο Ντεκάρτ, που πραγματεύτηκε τη μεταφυσική ως φιλόσοφος, δεν θα μπορούσε να συγκατανεύσει. Το πιθανότερο είναι πως η επίκληση του δεύτερου λόγου οφείλεται σε σκοπιμότητες της στιγμής, άλλο ένα παράδειγμα της φιλοσοφικής του διπλωματίας. Η επιστολή, πράγματι, προοριζόταν για τον Εκτόρ Σανύ που εκείνη την περίοδο εκτελούσε χρέη πρεσβευτή της Γαλλίας στη Στοκχόλμη, είχε μιλήσει στη βασίλισσα Χριστίνα για τον Ντεκάρτ και συζητούσε μαζί της τα γράμματα που λάμβανε από αυτόν. Ο Ντεκάρτ γνώριζε για αυτές τις συζητήσεις και μάλιστα την ίδια μέρα που έστειλε την επιστολή στην οποία περιέχεται το επίμαχο απόσπασμα, έστειλε και μια δεύτερη, περί αρετής και ύψιστου αγαθού, προς την ίδια τη «Μεγαλειότατη». Επομένως το πιθανότερο είναι ότι εξυψώνει τη δικαιοδοσία των ηγεμόνων όχι

[1] Επιστολή προς τον Σανύ, 1 Νοεμβρίου 1646 (AT, IV, 536-537). Για την κατηγορία περί αθεΐας με μόνο αποδεικτικό στοιχείο ότι γράφει ενάντια στον αθεϊσμό βλ. την Επιστολή προς τη σύγκλητο του πανεπιστημίου του Λέιντεν, 4 Μαΐου 1647 (AT, V, 9).

[2] Επιστολή προς τον Σανύ, 20 Νοεμβρίου 1647 (AT, V, 86-87).

[3] Βλ. *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 6 (AT, VI, 61).

τόσο για να εξηγήσει τους λόγους για τους οποίους αποφεύγει να πραγματευτεί την ηθική όσο για να γίνει αρεστός στην «ασύγκριτη Βασίλισσα».[1]

Ας αφήσουμε όμως την πολιτική και την ηθική και ας περάσουμε στη φυσική και τη μεταφυσική. Εδώ ο Ντεκάρτ επιδιώκει το μέγιστο κέρδος για τις ιδέες του με το ελάχιστο κόστος για τον εαυτό του. Ευαγγελίζεται την κατεδάφιση του παλιού φιλοσοφικού οικοδομήματος αλλά καθησυχάζει τους υποστηρικτές του σχολαστικισμού έτσι ώστε, αν δεν μπορεί να τους έχει με το μέρος του, τουλάχιστον να μην τους έχει απέναντί του. Αποφεύγοντας την οξύτητα, διακηρύσσει ότι δεν επιθυμεί να τα χαλάσει με τους «μορφωμένους» (les doctes)[2] ή να σπάσει την ειρήνη με τους «Φιλοσόφους»[3]. Στην ανάγκη αποτάσσεται τον νεωτερισμό, υποβάλλει τα σέβη του στην παράδοση, μεταμφιέζει τις αληθινές του προθέσεις και δεν διατάζει να θυσιάσει ένα τμήμα της αλήθειας στη σκοπιμότητα. «Ξέρω πως πίστεψαν ότι οι γνώμες μου είναι καινούργιες· ωστόσο θα δείτε εδώ ότι δεν χρησιμοποιώ καμιά αρχή που να μην έχει ληφθεί από τον Αριστοτέλη και από όλους αυτούς που ανακατεύτηκαν ποτέ με τη φιλοσοφία. Φαντάστηκαν επίσης ότι το σχέδιό μου ήταν να ανασκευάσω και να προσπαθήσω να γελοιοποιήσω τις αποδεκτές στις Σχολές γνώμες· αλλά θα δείτε ότι δεν μιλώ για αυτές περισσότερο από ό,τι αν δεν τις είχα μάθει ποτέ».[4] Στην πραγματικότητα αυτό που αρνείται εδώ με περιστροφές, σε μια επιστολή προς ένα μέλος του τάγματος του Ιησού, δεν είναι παρά το ίδιο που διεκδικεί αλλού απερίφραστα. Και πίστευε, ή τουλάχιστον ήθελε να πιστεύει, ότι οι ιδέες του ήταν ολοκαίνουργιες, και επιδίωκε να κονιορτοποιήσει τις αριστοτελικές αρχές, και έκανε ότι περνούσε από το χέρι του για να γελοιοποιήσει τον σχολαστικισμό. Αν σε ορισμένες περιπτώσεις τείνει χείρα φιλίας ή παρουσιάζεται συμβιβαστικός, όπως στο παραπάνω απόσπασμα, ήταν μόνο για λόγους τακτικής. Έχοντας επίγνωση των λεπτών χειρισμών που απαιτούνταν για την επιβίωση των νέων ιδεών, επιδίωκε να εδραιώσει το νέο χωρίς να τρομάξει το παλιό και ήταν έτοιμος να κάνει τις απαραίτητες παραχωρήσεις για να καταφέρει τον σκοπό του.

Στις προσωπικές του σχέσεις όσο και στα γραπτά του αποφεύγει την ευθεία σύγκρουση και την αναίτια προκλητικότητα. Έτσι την εποχή που έγραφε τον *Κόσμο* διαμηνύει στον Μερσέν: «έχω να θεωρήσω χίλια διαφορετικά πράγματα μαζί για να βρω μια δίοδο διά της οποίας να μπορώ να πω την αλήθεια χωρίς να ξαφνιάσω τη φαντασία κανενός και χωρίς να σοκάρω τις γνώμες που είναι κοινά αποδεκτές».[5] Ως φιλόσοφος, μετρούσε προσεκτικά τον αντίχτυπο των

---

[1] Επιστολή προς τον Σανύ, 20 Νοεμβρίου 1647 (AT, V, 87).

[2] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 5 (AT, VI, 40).

[3] *Τα μετέωρα*, κεφ. 2 (AT, VI, 239). Πρβλ. *Ο Κόσμος* (AT, XI, 35-36, 38). Ο Ραπέν ισχυρίζεται ότι ο Ντεκάρτ υιοθέτησε ορισμένες θέσεις μόνο και μόνο για να καλοπιάσει τους φυσικούς του Παρισιού των οποίων επιθυμούσε την υποστήριξη. Έτσι απέρριψε δήθεν την ύπαρξη φυσικού κενού όχι επειδή το πίστευε πραγματικά αλλά για λόγους «Πολιτικής» (par Politique), *Στοχασμοί πάνω στη φυσική*, στο *Συγκρίσεις των μεγάλων ανδρών της αρχαιότητας* II, Rapin (1725: II, 453).

[4] Επιστολή προς τον πατέρα Σαρλέ, Οκτώβριος 1644 (AT, IV, 141).

[5] Επιστολή προς τον Μερσέν, 23 Δεκεμβρίου 1630 (AT, I, 194).

παραδοχών του, ελισσόταν όποτε το έκρινε αναγκαίο, μετρίαζε τις διατυπώσεις του για να καταστήσει τις θέσεις και τις ιδέες του πιο εύπεπτες και διάλεγε τον λιγότερο ριψοκίνδυνο από τους προσφερόμενους δρόμους, δηλαδή όχι τον πιο ευθύ. Σε αυτό το πνεύμα δασκαλεύει έναν οπαδό του που είχε έλθει σε ανοιχτή σύγκρουση με τους συντηρητικούς να μην επιτίθεται κατά μέτωπο αλλά να καμουφλάρει το καινούργιο μέσα στο παλιό. «Θα ήθελα επίσης πάρα πολύ να μην προτείνεις ποτέ νέες γνώμες αλλά, κρατώντας κατ' όνομα όλες τις παλιές, να προσφέρεις μονάχα νέους λόγους, κάτι που κανένας δεν μπορεί να κατακρίνει· και όποιοι πιάνουν ορθά τους λόγους σου θα συμπεράνουν αυτόματα όσα θέλεις. Όπως για τις ίδιες τις Ουσιώδεις Μορφές και τις Πραγματικές Ποιότητες, ποιος ο λόγος να τις απορρίψεις φανερά; Δεν θυμάσαι ότι εγώ είπα με ζωηρότατες λέξεις στη σελ. 164 των *Μετεώρων* ότι με κανένα τρόπο δεν τις απορρίπτω ή τις αρνούμαι αλλά μονάχα ότι δεν απαιτούνται για την εξήγηση των λόγων μου;»[1] Η καρτεσιανή τακτική επιτάσσει την ευελιξία και την αποφυγή των μάταιων προστριβών με το σκεπτικό ότι δεν είναι ανάγκη να συγκρουστείς με ένα εμπόδιο όταν μπορείς να το παρακάμψεις. Έτσι δεν είναι απαραίτητο να δώσει κανείς αυτούσιο το συμπέρασμα όταν μπορεί να διαρρυθμίσει τις προκείμενες με τρόπο που να οδηγούν από μόνες τους σε αυτό. Ο έξυπνος νεωτεριστής απευθύνεται κυρίως στους ικανούς να αποκρυπτογραφήσουν το βαθύτερο μήνυμα χωρίς να πέφτει στην παγίδα της ανώφελης όξυνσης ή να προκαλεί την κατακραυγή: κάνει παραχωρήσεις στο λεξιλόγιο για να κερδίσει στους συλλογισμούς, υποχωρεί στα μέσα για να νικήσει στους σκοπούς, ξεγελά επιτήδεια τους εχθρούς και συγχρόνως κλείνει το μάτι στους φίλους,. Χρησιμοποιώντας πλάγιους τρόπους κερδίζει περισσότερα και σπουδαιότερα από ό,τι αν ξοδευόταν σε ανυποχώρητες συμπλοκές.

Ωστόσο ο Ντεκάρτ αποδοκιμάζει τη διπροσωπία και αρνείται ότι όσα γράφει στα φανερά είναι διαφορετικά από όσα πιστεύει στα κρυφά. «Με προσβάλλουν τα μέγιστα εκείνοι που με υποπτεύονται ότι έγραψα για κάποια πράγματα με τρόπο αλλιώτικο από ό,τι αισθάνομαι και, αν ήξερα ποιοι είναι, δεν θα μπορούσα να μην τους έχω για εχθρούς. Είναι μεν συνετό να σιωπούμε κάποιες φορές και να μην προφέρουμε ανοιχτά όλα όσα αισθανόμαστε· το να γράφεις όμως κάτι ξένο προς τις απόψεις σου, χωρίς να σε πιέζει κανείς, και να προσπαθείς να πείσεις τους αναγνώστες, νομίζω πως είναι χαρακτηριστικό χαμερπούς και φαύλου ανθρώπου».[2] Άλλο η φαυλότητα του υποκριτή και άλλο η επιφυλακτικότητα του ανακαινιστή. Η αποστροφή «χωρίς να σε πιέζει κανείς» υποδηλώνει ότι υπάρχουν περιπτώσεις όπου βρίσκεται κανείς υπό τόσο ισχυρή πίεση ώστε είναι αναγκασμένος να αποκρύψει ή να μεταμφιέσει τις πεποιθήσεις σου. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η στάση που κράτησε ο ίδιος ο Ντεκάρτ σχετικά με το ηλιοκεντρικό σύστημα. Μετά την καταδίκη του Γαλιλαίου, δεν εξέφρασε ποτέ ανοιχτά και χωρίς

[1] Επιστολή προς τον Ρέγκιους, Ιανουάριος 1642 (AT, III, 492).
[2] Επιστολή προς τον Ρέγκιους, Ιούλιος 1645 (AT, IV, 256).

περιστροφές την πραγματική του γνώμη επί του θέματος αλλά διατύπωσε έναν ορισμό της κίνησης που του επέτρεπε να αρνείται στα λόγια αυτό που δεχόταν στην πράξη. Ενώ αρνιόταν προσποιητά την κίνηση της Γης, παρόλα αυτά η Γη του περιφέρεται επιδεικτικά γύρω από τον Ήλιο. Αυτή η σοφιστεία, αν και καταφανής, του επέτρεπε να κρατά τα προσχήματα και να εμφανίζεται υπάκουος στην εκκλησία χωρίς όμως να προδίδει τις προσωπικές του πεποιθήσεις. Κανείς δεν γελάστηκε. Εχθροί και φίλοι μπορούσαν να διαβάσουν την αληθινή γνώμη πίσω από τις επίπλαστες λέξεις. Φοβούμενος να εκφραστεί με παρρησία, ήταν υποκριτής εξ' ανάγκης, όχι εκ πεποιθήσεως. Κατά βάθος εκτιμούσε την ηθική ακεραιότητα, απέρριπτε τη συνειδητή εξαπάτηση και δεν επέλεγε την σιωπή παρά για να αποφύγει το ψεύδος.

Ο Ντεκάρτ δεν ήταν συντηρητικός διανοούμενος (όπως ο Λάιμπνιτς), ούτε ριζοσπάστης (όπως ο Σπινόζα). Παθιασμένος για τις φυσικομαθηματικές επιστήμες, δεν ενδιαφέρθηκε ποτέ για τη μεταρρύθμιση της κοινωνίας ή της θρησκείας. Ως άνθρωπος, είχε οικογενειακούς και προσωπικούς δεσμούς με την υψηλή κοινωνία ενώ, ως φιλόσοφος, επιθυμούσε και επιδίωξε την προστασία των ιθυνόντων και την εύνοια των θρησκευτικών αρχών. Ματαίωσε τη δημοσίευση του *Κόσμου* για να μην εναντιωθεί στις αποφάσεις της Εκκλησίας, παρότι τις έκρινε άδικες, αιτήθηκε για τους *Στοχασμούς* την *Επιδοκιμασία* των θεολόγων της Σορβόννης και υπέβαλε τις γνώμες του στην κρίση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας,[1] σε αντιδιαστολή με τον Χομπς[2] και τον Σπινόζα[3] που τις υπέβαλλαν ο πρώτος στη χώρα του και ο δεύτερος στις πολιτικές αρχές της πατρίδας του. Από την άλλη πλευρά, δεν ήταν δουλοπρεπής ή υποταγμένος. Όσο αδιάφορος ήταν για θρησκευτικά και πολιτικά προβλήματα τόσο επαναστάτης ήταν στις επιστήμες και τη φιλοσοφία. Απέφευγε τη σύγκρουση αλλά δεν απεμπόλησε ποτέ την πνευματική του ανεξαρτησία. Σεβόταν τις επιταγές της εκκλησίας αλλά δεν αισθανόταν υποχρεωμένος να ασπαστεί τις απόψεις της. Ανακοινώνοντας, πράγματι, την απόφασή του να μην εκδώσει τον *Κόσμο* γράφει για την κίνηση της Γης: «αν είναι λάθος, είναι λάθος και όλα τα θεμέλια της Φιλοσοφίας μου, διότι αποδεικνύεται πρόδηλα βάσει αυτών. Και είναι τόσο δεμένη με όλα τα μέρη της Πραγματείας μου ώστε δεν θα μπορούσα να την αποσπάσω χωρίς να κάνω το υπόλοιπο πολύ ελαττωματικό. Αλλά καθώς δεν θα ήθελα με τίποτα στον κόσμο να βγει από μένα ένας λόγος όπου θα βρίσκεται η παραμικρή λέξη που έχει αποδοκιμαστεί από την Εκκλησία, προτιμώ

[1] Στο ακροτελεύτιο άρθρο των *Αρχών της φιλοσοφίας* (IV, 207) σημειώνει: «Μα παρόλα αυτά, ενθυμούμενος την ισχνότητά μου, δεν διαβεβαιώνω τίποτα αλλά υποβάλλω όλα τούτα τόσο στην αυθεντία της Καθολικής Εκκλησίας όσο και στην κρίση των φρονιμότερων» (AT, VIII-1, 329).

[2] «Αυτά είναι όλα όσα σκόπευα να πω σχετικά με τη θεωρία της πολιτικής· κι αφού τα ανασκοπήσω, θα τα υποβάλλω πρόθυμα στην κρίση της χώρας μου», *Λεβιάθαν*, κεφ. 47, Χομπς (1989: II, 323).

[3] «Με τούτα ολοκλήρωσα όσα σχεδίασα να πραγματευτώ σε τούτη την πραγματεία. Απομένει μονάχα να τονίσω ρητά ότι δεν έγραψα τίποτε που να μην το εξέτασα πρόθυμα και να την υποβάλω στην κρίση των ύψιστων Εξουσιών [summarum Potestatum] της Πατρίδας μου. Διότι αν κρίνουν ότι κάτι από αυτά που έγραψα αντιστρατεύεται τους πατρώους νόμους ή αντίκειται στην κοινή σωτηρία, θέλω να μην έχει ειπωθεί. Ξέρω ότι είμαι άνθρωπος και μπορώ να πλανηθώ, φρόντισα όμως επιμελώς να μην πλανηθώ και, πρωτίστως, ό,τι έγραψα να ανταποκρίνεται πλήρως στου νόμους της πατρίδας, στην ευσέβεια και στα χρηστά ήθη», *Θεολογικο-πολιτική πραγματεία*, τελευταία παράγραφος.

να τον ματαιώσω παρά να τον εμφανίσω διαστρεβλωμένο».[1] Ναι μεν υπέβαλλε τις γνώμες του στην κρίση της καθολικής εκκλησίας, αλλά είναι ολοφάνερο ότι το έκανε μάλλον για τα μάτια του κόσμου. Στην αμέσως επόμενη φράση, πράγματι, ζητά από τους αναγνώστες να μην πιστεύουν παρά ό,τι τους φαίνεται λογικό και σαφές.[2] Ως μόνο κριτή στη φιλοσοφία δέχεται τον Λόγο και όχι η αυθεντία. Στην περίπτωση των *Στοχασμών*, αν προσπάθησε να λάβει την έγκριση των θεολόγων ήταν για να προφυλαχθεί από τη συκοφαντία και τις επιθέσεις που τον είχαν φέρει στα όρια της απόγνωσης: «αποφάσισα από δω και πέρα να εφοδιαστώ όσο μπορώ περισσότερο με την αυθεντία του άλλου αφού εκτιμούν τόσο λίγο την αλήθεια όταν είναι μόνη της».[3]

Η φιλοσοφική ανακαίνιση ήταν από μόνη της ένα υπερβολικά ριψοκίνδυνο τόλμημα για να επιβαρυνθεί με το στίγμα της θρησκευτικής ή κοινωνικής παρέκκλισης. Έτσι ο Ντεκάρτ παρείχε όσο το δυνατόν πιο πειστικά και ενίοτε μεγαλόστομα εχέγγυα νομιμοφροσύνης για να διασκεδάσει τους φόβους και, αν μη τι άλλο, να εξασφαλίσει τη ανοχή που χρειαζόταν για να μπορεί να εργάζεται ανενόχλητος. Γνωρίζοντας ότι η δύναμη της παράδοσης και ο φόβος για τις νέες ιδέες δεν αφήνουν περιθώρια για γρήγορη και εύκολη επιτυχία, προσδοκούσε ότι ο χρόνος θα εξημέρωνε το ανοίκειο και οι επόμενοι, ιδίως οι πιο αμερόληπτοι, θα του έδιναν δίκιο. «Ξέρω πόσο σοκάρουν στην αρχή οι γνώμες που είναι υπερβολικά απομακρυσμένες από τις κοινές και δεν μπορώ να ελπίζω ότι οι δικές μου θα δεχτούν με το πρώτο την επιδοκιμασία όσων τις διαβάσουν. Αλλά μπορώ να ελπίζω ότι σιγά-σιγά θα συνηθίσουν να τις γεύονται και ότι όσο περισσότερο τις εξετάζουν τόσο περισσότερο θα τις βρίσκουν πιστευτές και λογικές».[4] Ο χρόνος, ήλπιζε, θα του αναγνώριζε όλα όσα του αρνιόταν η προκατάληψη.

[1] Επιστολή προς Μερσέν, τέλος Νοεμβρίου 1633 (AT, I, 271).

[2] «…και δεν θέλω να πιστέψει κανείς παρά αυτό για το οποίο θα τον πείσει ο εναργής και αήττητος λόγος», *Αρχές της φιλοσοφίας*, IV, 207 (AT, VIII-1, 329). «Δεν θέλησα ποτέ να υποχρεώσω κανέναν να ακολουθήσει την αυθεντία μου, αντιθέτως γνωστοποίησα σε διάφορα σημεία ότι δεν πρέπει να αφήνεται κανείς να πειστεί παρά μόνο από την ενάργεια των λόγων», Επιστολή επί των ενστάσεων, 12 Ιανουαρίου 1646 (AT, IX-1, 208).

[3] Επιστολή προς τον Μερσέν, 30 Σεπτεμβρίου 1640 (AT, III, 184).

[4] Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ, 9 Φεβρουαρίου 1645 (AT, IV, 159).

## 5. ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΠΙΣΤΗ[1]

Η σχέση του φιλοσοφικού λόγου με τη θρησκευτική πίστη είναι μια δυσεπίλυτη συνάρτηση που περιπλέκεται περισσότερο σε εποχές διενέξεων και θρησκευτικού φανατισμού. Ο Ντεκάρτ δεν είναι στρατευμένος διανοούμενος. Αδιάφορος για κοινωνικο-πολιτικά ζητήματα, κατέβαλε κάθε προσπάθεια να μην αναμειχθεί στις θρησκευτικές και δογματικές αντιπαραθέσεις των ημερών του. Δηλώνοντας «ένθερμος Καθολικός» (tres-zelé à la Religion Catholique),[2] έμεινε πάντα πιστός στη θρησκεία με την οποία γαλουχήθηκε.[3] Είναι επίσης ενδεικτικό ότι δεν έδειξε το παραμικρό ενδιαφέρον για τις δογματικές συζητήσεις και τις θρησκευτικές σέκτες από τις οποίες έβριθε η Ολλανδία.[4] Όσο για τη σκληρή θρησκευτικο-πολιτική σύγκρουση ανάμεσα στους γκομαριστές και τους αρμινιανούς, δηλαδή τους σκληροπυρηνικούς και τους μετριοπαθείς καλβινιστές, σχετικά με τον προορισμό (prédestination) και την ανθρώπινη ελευθερία, μιλά πολύ φευγαλέα.[5] Σε αντίθεση με τον Χομπς και τον Σπινόζα που έγραψαν παθιασμένα για το κράτος και τη θρησκεία, αυτός επέλεξε την αποχή και την ιδιώτευση. Ήταν πάντοτε έτοιμος να δηλώσει την πίστη του στην πατροπαράδοτη θρησκεία και την ευπείθειά του στην εκκλησία αλλά ποτέ διατεθειμένος να φανατιστεί, να καυγαδίσει ή να υποτιμήσει κάποιον για τα πιστεύω του. «Ποτέ δεν καταφρόνησα κάποιον για το ότι δεν έχει την ίδια γνώμη με μένα, κυρίως σε θέματα πίστης».[6] Αν η πίστη είναι αγαθή, εκτιμά, ο φανατισμός και η θρησκοληψία μπορούν να οδηγήσουν στα χειρότερα εγκλήματα, να εκθρέψουν τη μισαλλοδοξία και να εξωθήσουν σε προδοσίες, δολοφονίες και γενοκτονίες.[7] Ο καλός άνθρωπος θρησκεύεται με μετριοπάθεια χωρίς

[1] Για μια γενική παρουσίαση της σχέσης θεολογίας και φιλοσοφίας τον 17ο αιώνα βλ. Nicolas Jolley «The relation between theology and philosophy» στο Garber & Ayers (1998: I, 363-392). Βλ. επίσης Thomas M. Lennon, «Theology and the God of the philosophers» στο Rutherford (2006: 274-298). Για τις θρησκευτικές ιδέες του Ντεκάρτ βλ. Gouhier (1972). Για μια ανθολόγηση των θρησκευτικών και ηθικών αντιλήψεων του Ντεκάρτ βλ. Εμερύ, *Σκέψεις του Ντεκάρτ πάνω στη θρησκεία και την ηθική*, Émery (1811),

[2] Επιστολή προς τον Μερσέν, Δεκέμβριος 1640 (AT, III, 259). Βλ. επίσης Επιστολή προς τον Μερσέν, Μάρτιος 1642 (AT, III, 542-543, 544).

[3] Σύμφωνα με μια μαρτυρία ο Ντεκάρτ απάντησε σε ένα καλβινιστή θεολόγο ο οποίος προσπαθούσε να τον προσηλυτίσει ότι θα έμενε πιστός στη θρησκεία του βασιλιά του. Ο θεολόγος επέμεινε οπότε ο Ντεκάρτ τού δήλωσε ότι θα έμενε πιστός στη θρησκεία της παραμάνας του, βλ. *Βίος και έργα του Ντεκάρτ*, AT, XII, 345.

[4] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 13 Νοεμβρίου 1639 (AT, II, 619-621).

[5] Βλ. Συνομιλία με τον Μπούρμαν (AT, V, 166)· Επιστολή προς την Ελισάβετ, 6 Οκτωβρίου 1645 (AT, IV, 316).

[6] Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 598).

[7] Βλ. *Τα πάθη της ψυχής*, 190 (AT, XI, 472).

να παρασύρεται από «τις κραυγές, την αυθεντία, το φρύδι και τις προκαταλήψεις» των θεολόγων.[1]

Η φιλοσοφία δεν πρέπει να συμφύρεται με τη θεολογία. Στην πρώτη, ύπατος κριτής είναι ο Λόγος ενώ στη δεύτερη η Πίστη. Η δικαιοδοσία καθενός ρυθμίζεται σε συνάρτηση με τη διάκριση τριών διαφορετικών επιπέδων. Στο πρώτο, περιλαμβάνονται ζητήματα που εξαρτώνται μόνο από την πίστη, όπως το μυστήριο της Ενσάρκωσης ή το μυστήριο της Αγίας Τριάδας· στο δεύτερο, ζητήματα που αφορούν αποκλειστικά και μόνο στον Λόγο, π.χ. ο τετραγωνισμός του κύκλου ή η παρασκευή χρυσού μέσω της χημικής τέχνης· και στο τρίτο, ζητήματα που αφορούν στην πίστη αλλά μπορούν επίσης να ερευνηθούν με τον φυσικό Λόγο, όπως η ύπαρξη του Θεού και η διάκριση της ανθρώπινης ψυχής από το σώμα.[2] Σε θεολογικά θέματα ο Λόγος πρέπει να υποτάσσεται στη θεϊκή αυθεντία ή στην αποκεκαλυμμένη αλήθεια ενώ σε φιλοσοφικά θέματα η πίστη είναι υποχρεωμένη να υποτάσσεται στον συλλογισμό και στην έλλογη διαπραγμάτευση.[3] Η Η θεολογία κρατά τα σκήπτρα σε μια ξεχωριστή επικράτεια όπου η φιλοσοφία δεν πρέπει να παρεμβαίνει και αντίστοιχα η φιλοσοφία σε μια άλλη όπου η θεολογία είναι αναρμόδια. Η σύγχυση των αρμοδιοτήτων οδηγεί σε σοβαρά σφάλματα και παρερμηνείες.

Ο φιλόσοφος οφείλει να γνωρίζει τα όριά του και να περιορίζεται σε αυτά. Τηρώντας αυτή την αρχή, ο φιλόσοφος Ντεκάρτ αρνείται σε πάμπολλες περιπτώσεις να θίξει δογματικά ζητήματα παραπέμποντας για απαντήσεις στους θεολόγους. «Δεν θέλω να ανακατευτώ με τη Θεολογία, φοβάμαι μάλιστα μην κρίνετε ότι η Φιλοσοφία μου χειραφετείται υπερβολικά τολμώντας να πει τη γνώμη της σχετικά με θέματα τόσο υψηλά».[4] Οι αλήθειες της πίστης δεν μπορούν να τεκμηριωθούν μέσω «φυσικής απόδειξης» (demonstration naturelle)[5] ή μέσω του «φυσικού συλλογισμού» (raisonnement naturelle),[6] δηλαδή με τα εργαλεία και τους κανόνες του ανθρώπινου λογικού, επειδή οι αλήθειες αυτές δεν εξαρτώνται από την ευφυΐα αλλά από τη βούληση.[7] Η θεϊκή φύση, όντας ακατάληπτη, βρίσκεται επέκεινα των δυνάμεων της ανθρώπινης διάνοιας. «Για το Μυστήριο της Τριάδας κρίνω, μαζί με τον άγιο Θωμά, ότι είναι ξεκάθαρα

---

[1] Επιστολή προς τους επιτρόπους του πανεπιστημίου του Λέιντεν, 4 Μαΐου 1647 (AT, V, 10).

[2] *Σημειώσεις σε ένα πρόγραμμα* (AT, VIII-2, 353).

[3] *Αρχές της φιλοσοφίας*, I, 76 (AT, VIII-1, 39).

[4] Επιστολή προς τον Μερσέν, 6 Μαΐου 1630 (AT, I, 150). «Θέλησα να αποφύγω, όσο μπορούσα, τις αντιμαχίες της Θεολογίας και να κρατηθώ εντός των ορίων της φυσικής Φιλοσοφίας», Επιστολή προς τον πατέρα Μελάν, 2 Μαΐου 1644 (AT, IV, 117). «Το αν και πώς ο άνθρωπος ήταν αθάνατος πριν από την πτώση, αυτό δεν ανήκει στον φιλόσοφο να το ερευνήσει αλλά πρέπει να το αφήσει στους Θεολόγους», Συνομιλία με τον Μπούρμαν (AT, V, 178). Πρβλ. Ροώ, *Συνομιλίες πάνω στη φιλοσοφία*, Rohault (1671: 12-15).

[5] «Για το ερώτημα *αν αρμόζει στην αγαθότητα του Θεού να καταδικάσει τους ανθρώπους στους αιώνες των αιώνων*, αυτό είναι θεολογία γι' αυτό επιτρέψτε μου οπωσδήποτε, παρακαλώ, να μην πω τίποτα. Όχι ότι οι λόγοι των ελευθεριαζόντων έχουν κάποια ισχύ επ' αυτού, διότι μου φαίνονται επιπόλαιοι και γελοίοι, αλλά επειδή θεωρώ ότι αδικούμε τις αλήθειες που εξαρτώνται από την πίστη και δεν μπορούν να τεκμηριωθούν μέσω φυσικών αποδείξεων όταν θέλουμε να τις στερεώσουμε με λόγους ανθρώπινους και πιθανούς μονάχα», Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Μαΐου 1630 (AT, I, 153).

[6] Βλ. Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη, Αύγουστος 1638 (AT, II, 347).

[7] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, III (AT, X, 370).

Πίστη και δεν μπορεί να γίνει γνωστό με τη Φυσική Φώτιση».[1] Ο φιλόσοφος υπερέχει των άλλων ανθρώπων στις ανθρώπινες επιστήμες, όπου χρειάζονται εξαιρετικές διανοητικές ικανότητες, αλλά στην θρησκεία, όπου το ζητούμενο είναι η σωτηρία, δεν έχει κανένα προνόμιο. Ο δρόμος προς τον ουρανό «δεν είναι λιγότερο ανοιχτός στους πιο αδαείς από ό,τι στους πιο μορφωμένους»,[2] η θεία χάρη δεν προτιμά τους πιο έξυπνους, οι πτωχοί τω πνεύματι μπορούν να καρπωθούν την αποκεκαλυμμένη αλήθεια και να κατακτήσουν τη βασιλεία των ουρανών στον ίδιο βαθμό με τους σπουδασμένους.[3]

Ο Λόγος δεν πρέπει να εναντιώνεται στις αλήθειες και στα μυστήρια της πίστης ή να αναμειγνύεται στην εξήγησή τους.[4] Η προσπάθεια των σχολαστικών να εξηγήσουν και να αποδείξουν με έλλογο τρόπο τα χριστιανικά δόγματα είχε ολέθρια αποτελέσματα για τη χριστιανική σκέψη επειδή οδήγησε στην υποταγή της θεολογίας στον Αριστοτέλη[5] και στην πρόκληση σωρείας μάταιων διαφωνιών και αδιέξοδων τσακωμών από όπου ξεπήδησαν ουκ ολίγες αιρέσεις. Οι αλήθειες της πίστης, που είναι πρωταρχικές, βέβαιες και αδιαμφισβήτητες όσο κι αν δεν είναι εναργείς,[6] δεν μπορούν να μεθερμηνευτούν με τη βοήθεια του ανθρώπινου λογικού αλλά μόνο με μια υπερφυσική έμπνευση.[7] Οι φιλοσοφικές εξηγήσεις, όντας αλλότριες, όχι μόνο δεν τις φωτίζουν αλλά τις αλλοιώνουν και τις συσκοτίζουν.[8] Η Θεολογία δεν εξαρτάται από υπολογισμούς και συλλογισμούς, όπως γίνεται με τις ανθρώπινες επιστήμες, άρα όσο πιο απλή είναι, όσο λιγότερο εμπιστεύεται την τυπική λογική και τον συλλογισμό, τόσο περισσότερο αγγίζει την καρδιά των ανθρώπων. Στη συνέντευξη με τον Μπούρμαν (όπου βρίσκει την ευκαιρία να εκφραστεί πιο ελεύθερα) ο Ντεκάρτ δεν μασάει τα λόγια του. «Μπορούμε μεν και οφείλουμε να αποδείξουμε ότι οι Θεολογικές αλήθειες δεν αντιστρατεύονται τις Φιλοσοφικές, αλλά δεν πρέπει με κανένα τρόπο να τις εξετάζουμε. Κάνοντας αυτό, οι Καλόγεροι έδωσαν αφορμή για όλες τις σέκτες και τις αιρέσεις, δηλαδή με τη Σχολαστική Θεολογία τους που θα έπρεπε να εξοριστεί πριν από όλες. Προς τι να καταβάλει κανείς τόσο κόπο όταν βλέπουμε τους

---

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 31 Δεκεμβρίου 1640 (AT, III, 274). Πρβλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 28 Οκτωβρίου 1640 (AT, III, 215-216).

[2] *Λόγος περί της μεθόδου* (AT, VI, 8).

[3] Βλ. Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη, Αύγουστος 1638 (AT, II, 347).

[4] Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Αυγούστου 1639 (AT, II, 570).

[5] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 18 Δεκεμβρίου 1629 (AT, I, 85).

[6] Βλ. *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 3 (AT, VI, 28)· *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, III (AT X, 370)· Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX, 5).

[7] Για να εξηγήσει κανείς τις αποκεκαλυμμένες αλήθειες πρέπει να έχει «κάποια εξαιρετική βοήθεια από τον ουρανό και να είναι κάτι περισσότερο από άνθρωπος», *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 1 (AT, VI, 8).

[8] Βλ. την εξιστόρηση της συνάντησης του Ντεκάρτ με την Anna-Maria von Schurman (AT, IV, 700-701). Ο Μπούρμαν σημειώνει στην καταγραφή της συνομιλίας του με τον Ντεκάρτ. «Τη δημιουργία του κόσμου, όπως περιγράφεται στη *Γένεση* (όποιος εξηγήσει στον συγγραφέα αυτό το βιβλίο όπως και το *Άσμα ασμάτων* και την *Αποκάλυψη* θα είναι για αυτόν μεγαλύτερος από τον Απόλλωνα), ο συγγραφέας θα μπορούσε να την εξηγήσει με ικανοποιητικό τρόπο βάσει της φιλοσοφίας του και το επιδίωξε ήδη παλιότερα αλλά εγκατέλειψε αυτές τις αναζητήσεις επειδή θέλησε να το αφήσει στους θεολόγους και όχι να το εξηγήσει ο ίδιος», *Συνομιλία με τον Μπούρμαν* (AT, V, 168-169).

απλοϊκούς και τους χωρικούς να μπορούν να κερδίσουν τους ουρανούς εξίσου με μας; Αυτό θα έπρεπε βέβαια να μας δείξει ότι είναι πολύ καλύτερο να έχουμε μια θεολογία τόσο απλή όσο εκείνοι παρά να την ταλαιπωρούμε με πλείστες αντιμαχίες και έτσι να τη διαφθείρουμε και να δίνουμε αφορμή για έριδες, φιλονικίες, πολέμους, κ.τ.ό. Κυρίως αφού οι Θεολόγοι εθίζονται στο να διαστρεβλώνουν και να συκοφαντούν όλα όσα λένε οι Θεολόγοι της αντίθετης πλευράς και έτσι εξοικειώνονται άριστα με την τέχνη της συκοφαντίας και μετά βίας μπορούν να κάνουν άλλο από το να συκοφαντούν ακόμα και ακούσια».[1] Για να εξαγνιστεί η θρησκεία, να κατευναστούν τα πάθη και να κατισχύσει η αρετή πρέπει να απλουστευθεί η θεολογία και να εκδιωχθεί από τους κόλπους της ο Λόγος, που σε αυτό το πεδίο είναι παρείσακτος.

Από την άλλη πλευρά, είναι εξίσου αναγκαίο να εξοριστεί από τους κόλπους της φιλοσοφίας η θρησκευτική αυθεντία. Όποιος ψάχνει να βρει απαντήσεις και λύσεις σχετικά με τη φύση και τις αιτίες των πραγμάτων στη Βίβλο διαπράττει έγκλημα εναντίον της επιστήμης. «Χρησιμοποιούμε την Αγία Γραφή για ένα σκοπό για τον οποίο ο Θεός δεν μας την έδωσε και κατά συνέπεια κάνουμε κατάχρησή της όταν θέλουμε να αντλήσουμε από εκεί τη γνώση των Αληθειών που δεν ανήκουν παρά στις ανθρώπινες επιστήμες και δεν χρησιμεύουν με τίποτα στη σωτηρία μας».[2] Οι καρδινάλιοι που καταδίκασαν τον Γαλιλαίο με τη δικαιολογία ότι ο ηλιοκεντρισμός αντιβαίνει στη διδασκαλία της Βίβλου έβλαψαν τελικά και την επιστήμη και τη θρησκεία. Οι άνθρωποι δεν πρέπει να αναζητούν στα θεία κείμενα θεωρίες και μεθόδους για τη γνώση του φυσικού κόσμου, ο αποκεκαλυμμένος λόγος δείχνει τον δρόμο της σωτηρίας και όχι κανόνες για την εξήγηση της φύσης, διδάσκει πώς να πάει κανείς στον Ουρανό και όχι πώς πηγαίνει ο Ουρανός, κατά την έκφραση του Γαλιλαίου. Η ερμηνεία των φυσικών πραγμάτων μέσω τελικών αιτίων, δηλαδή μέσω του σκοπού που δήθεν επιτελούν στη θεία οικονομία, είναι εντελώς άστοχη και άγονη. Στην έρευνα της φύσης, η φιλοσοφία δεν πρέπει να αστυνομεύεται από τη θεολογία αλλά να αφήνεται ελεύθερη.

Είναι ευνόητο ότι τα δυσκολότερα προβλήματα σε όλη αυτή τη διευθέτηση παρουσιάζονται στην ενδιάμεση ζώνη, εκεί όπου ο Λόγος έρχεται σε επαφή με την πίστη και οφείλει να συνδιαλλαγεί μαζί της. Η αβεροϊστική λύση της διπλής αλήθειας δεν θα μπορούσε να γίνει δεκτή διότι οδηγεί σε παραλογισμούς και ασέβειες. Η φιλοσοφική αλήθεια δεν θα μπορούσε να είναι αντίθετη στη θρησκευτική, ούτε καν διαφορετική από αυτήν, πράγμα που σημαίνει ότι ο φιλόσοφος είναι υποχρεωμένος να επιδιώξει τη συμφιλίωση με τον θεολόγο. Στο σημείο τομής του θεϊκού λόγου με την ανθρώπινη επιστήμη αναπτύσσεται εκείνος ο κλάδος της φιλοσοφίας που καλείται *μεταφυσική*. Η μεταφυσική συγκλίνει με τη θεολογία χωρίς όμως να ταυτίζεται μαζί της: η δεύτερη εξετάζει τις θρησκευτικές παραδοχές που εξαρτώνται από την αποκάλυψη ενώ η

[1] Συνομιλία με τον Μπούρμαν (AT, V, 176).
[2] Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη, Αύγουστος 1638 (AT, II, 348).

πρώτη εκείνες που εξαρτώνται από τον «ανθρώπινο Λόγο».[1] Εδώ ο φιλόσοφος συναντά τον θεολόγο. Για τον Ντεκάρτ, οι θεμελιώδεις παραδοχές του αποκεκαλυμμένου λόγου που μπορούν να επικυρωθούν με τη βοήθεια του φυσικού Λόγου είναι δύο: η ύπαρξη του Θεού (ως ένα ύψιστο και τελειότατο Ον που δημιούργησε τον ορατό κόσμο) και η αθανασία της ανθρώπινης ψυχής. Τα δύο αυτά ερωτήματα συνιστούν το κατεξοχήν αντικείμενο της μεταφυσικής επειδή, από τη μια πλευρά, δεν μπορούν να απαντηθούν από τη φυσική επιστήμη και, από την άλλη, συνδέονται με πλειάδα άλλων που αφορούν στις πιο γενικές και αφηρημένες έννοιες του ανθρώπινου πνεύματος.

Ο Ντεκάρτ, αν και κατά βάσιν φυσικός φιλόσοφος, όχι μόνο δεν παραμελεί τη μεταφυσική αλλά την τοποθετεί στον κολοφώνα του φιλοσοφικού του συστήματος. Σε αντίθεση με άλλους επιστήμονες και νέους φιλοσόφους που αντιμετώπιζαν με δυσπιστία ή περιφρόνηση τις μεταφυσικές ενατενίσεις, αυτός πιστεύει στο αποδείξιμο των βασικών μεταφυσικών παραδοχών. Ωστόσο δεν θεωρεί ότι ο ανθρώπινος Λόγος μπορεί να φτάσει πολύ μακριά σε αυτόν τον δρόμο. Αν εξαιρέσουμε την ύπαρξη του Θεού, τα θεμελιώδη κατηγορήματά του, τη δημιουργία του κόσμου και τη διάκριση της ανθρώπινης ψυχής από το σώμα, δεν ήλπιζε σε περισσότερες αποδείξεις. Πράγματι, δεν λέει κουβέντα, ή ελάχιστα και αόριστα, για τη θεία Πρόνοια,[2] την ύπαρξη των αγγέλων και των διαβόλων, τον παράδεισο και την κόλαση, την ενσάρκωση του Κυρίου, τη θεϊκότητα του Ιησού, την παρθένο Μαρία, την ανάσταση των νεκρών, τα θαύματα και τα άλλα δόγματα της χριστιανικής πίστης.[3] Κατά βάθος η καρτεσιανή μεταφυσική δεν είναι χριστιανική, ούτε καν θρησκευτική, αφού η φιλοσοφία υποχρεούται να πραγματεύεται τα ερωτήματα που άπτονται της θρησκείας με καθαρά έλλογο τρόπο έτσι ώστε τα συμπεράσματα να ισχύουν για κάθε άνθρωπο, ανεξαρτήτως εθνικότητας ή θρησκεύματος: «εγώ έγραψα τη Φιλοσοφία μου έτσι ώστε να μπορεί να γίνει δεκτή παντού, ακόμα και από τους Τούρκους».[4] Ο Λόγος είναι σε θέση να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού όχι όμως και την αναγκαιότητα να είναι κανείς μουσουλμάνος ή χριστιανός, καθολικός ή προτεστάντης, κτλ. Για τον Ντεκάρτ, μάλιστα, ο Λόγος δεν μπορεί καν να τεκμηριώσει μέχρι τέλους την αθανασία της ανθρώπινης ψυχής. «Ασφαλώς προσπάθησα να τεκμηριώσω μέσω του φυσικού Λόγου ότι η ανθρώπινη ψυχή δεν είναι σωματική αλλά παραδέχομαι πως μόνο η πίστη μπορεί να μας μάθει

[1] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 15 Απριλίου 1630 (AT, I, 144).

[2] «Αφαιρέστε το αίσθημα της Πρόνοιας και δεν μένει πια Θρησκεία», προειδοποιεί ο Υβ ντε Παρί, βλ. Yves de Paris (1640: III, 169).

[3] Για τον Γκαράς δεν αρκεί να πιστεύεις γενικά στον Θεό για να θεωρείσαι χριστιανός και να μπορείς να ελπίζεις στη σωτηρία. «Τρίτη γελοία και βλακώδης πρόταση των δήθεν ωραίων Πνευμάτων. Αρκεί να πιστεύουμε στον ένα Θεό χωρίς να κατεβαίνουμε σε επιμέρους περιπτώσεις και να πληροφορούμαστε για τις μικρές λεπτομέρειες της Θρησκείας». Για να σωθεί κανείς πρέπει να πιστεύει επίσης στην ενσάρκωση του Κυρίου, στο μυστήριο της θείας Ευχαριστίας, στην ανάσταση των νεκρών, στον Παράδεισο και την Κόλαση, στη θεία Πρόνοια και σε όλα όσα γράφονται στην Αγία Γραφή. Βλ. *Η περίεργη διδασκαλία των ωραίων ή δήθεν ωραίων Πνευμάτων*, βιβλίο III, τμήμα 7, Garasse (1623: 242-250).

[4] *Συνομιλία με τον Μπούρμαν (*AT, V, 159).

αν θα ανεβεί πάνω [δηλαδή αν απολαύσει τη δόξα του Θεού]».[1] Το ασώματο της ψυχής δεν συνεπάγεται αυτομάτως την αθανασία της, έτσι ο Λόγος μάς εγκαταλείπει στα μισά της διαδρομής, την υπόλοιπη πρέπει να την κάνουμε με τη βοήθεια της πίστης.

Στην πραγματικότητα, ο εισηγητής του ρασιοναλισμού δεν ήταν άνθρωπος με πλατιά και δυνατή πίστη. Παρηγορώντας τον Κονσταντίν Χόυχενς, που μόλις είχε χάσει τον αδελφό του, καταφάσκει τη μετά θάνατον ζωή: «δεν μπορώ να συλλάβω άλλο πράγμα για την πλειονότητα αυτών που πεθαίνουν παρά ότι περνούν σε μια ζωή πιο γλυκιά και πιο ήρεμη από τη δική μας και ότι θα πάμε να τους βρούμε κάποια μέρα».[2] Αλλά αμέσως μετά ο θρησκευόμενος που πιστεύει παραχωρεί τη θέση του στον φιλόσοφο που συλλογίζεται: «και παρότι η Θρησκεία μάς διδάσκει πολλά πράγματα πάνω σε αυτό το θέμα, παρόλα αυτά ομολογώ ότι υπάρχει μέσα μου μια αναπηρία που είναι, μου φαίνεται, κοινή με των περισσότερων ανθρώπων, δηλαδή πως όσο και να θέλουμε να πιστέψουμε, και μάλιστα όσο και να νομίζουμε πως πιστεύουμε πολύ στέρεα ό,τι μας διδάσκεται από τη Θρησκεία, παρόλα αυτά συνήθως τα πράγματα που μας διδάσκει μόνη η πίστη και όπου το λογικό μας δεν μπορεί να φτάσει δεν μας αγγίζουν τόσο όσο εκείνα που εκτός αυτού πειθόμαστε μέσω εναργέστατων φυσικών λόγων».[3] Ο άνθρωπος λοιπόν δεν πιστεύει ακριβώς τις διδαχές της θρησκευτικής πίστης αλλά *θέλει* να τις πιστέψει ή *νομίζει* ότι τις πιστεύει. Εκτός αυτού δεν είναι τόσο σίγουρος για αυτές όσο για τα πράγματα που εγγυάται ο Λόγος και (ακόμα πιο ανησυχητικό) αυτή η αμφιβολία δεν κατατρώει μόνο τον φιλόσοφο αλλά «τους περισσότερους ανθρώπους».

Σε μια άλλη επιστολή ο Ντεκάρτ σημειώνει πως για την κατάσταση της ψυχής μετά από την παρούσα ζωή «αφήνοντας κατά μέρος όσα μας διδάσκει η πίστη, εξομολογούμαι ότι μέσω μόνου του φυσικού Λόγου μπορούμε μεν να κάνουμε πολλές εικασίες επ' ωφελεία μας και να έχουμε ωραίες προσδοκίες, αλλά όχι καμιά σιγουριά».[4] Ό,τι κι αν συνομολογεί η πίστη, ο Λόγος δεν μπορεί να προσφέρει σε αυτό το κεφαλαιώδες ερώτημα παρά «εικασίες» και «ωραίες προσδοκίες». Τι μπορεί λοιπόν να αποδειχθεί με σιγουριά και, για τον Ντεκάρτ, με γεωμετρική βεβαιότητα; Μόνο ότι υπάρχει ένα άπειρο και τελειότατο ον που δημιούργησε το σύμπαν και ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι ασώματη. Αυτό σημαίνει ότι η ενδιάμεση ζώνη, εκεί όπου η φιλοσοφία συναντά τη θεολογία, έχει εξαιρετικά περιορισμένο εύρος, ότι ο ανθρώπινος Λόγος δεν διασταυρώνεται με τη θρησκευτική πίστη παρά σε ελάχιστες περιπτώσεις, παρότι ύψιστης σπουδαιότητας, και ότι δεν μπορεί να προχωρήσει πολύ μακριά στην απόδειξη των θρησκευτικών αληθειών.

---

[1] *Στοχασμοί,* Έκτες απαντήσεις (AT, VII, 431). Οι λέξεις μέσα στις αγκύλες είναι από τη γαλλική μετάφραση.
[2] Επιστολή προς τον Χόυχενς, 13 Οκτωβρίου 1642 (AT, III, 580).
[3] Επιστολή προς τον Χόυχενς, 13 Οκτωβρίου 1642 (AT, III, 580).
[4] Επιστολή προς την Ελισάβετ, 3 Νοεμβρίου 1645 (AT, IV, 333).

Με την απομάκρυνση της φιλοσοφίας από τη θεολογία η πρώτη κερδίζει διπλά. Αφενός, δεν είναι πια υποχρεωμένη να προσφέρει στήριξη και επιχειρήματα στα θρησκευτικά δόγματα και, αφ' ετέρου, εξασφαλίζει μια αποκλειστικά δική της επικράτεια που, συν τοις άλλοις, αγκαλιάζει το σύνολο του υλικού κόσμου. Ο Ντεκάρτ αναγνωρίζει μεν ότι η σφαίρα της θεολογίας είναι ανώτερη, δυνάμει της ανωτερότητας του αντικειμένου της, αλλά, θέτοντας ότι αυτή η σφαίρα δεν μπορεί να προσεγγιστεί παρά από μια βουβή πίστη και μια υπερφυσική έμπνευση, συνηγορώντας υπέρ μιας «απλής» θεολογίας, στην πραγματικότητα της προσφέρει ένα αξίωμα χωρίς εξουσία.[1] Της παραχωρεί τον τίτλο για να της αφαιρέσει τη δύναμη και τη σπρώχνει πιο ψηλά για να την κρατήσει πιο μακριά από τον φυσικό και τον ανθρώπινο κόσμο. Την ίδια στιγμή που αναγνωρίζει το οντολογικό πρωτείο του αντικειμένου της, συρρικνώνει στο ελάχιστο τις επιστημολογικές της αξιώσεις. Εκτός αυτού, η αποσύνδεση της φιλοσοφίας από τη θεολογία εξυπηρετεί άριστα τις επιδιώξεις του φιλοσοφικού νεωτερισμού: όσο λιγότερο αναμειγνύεται η μια με την άλλη τόσο πιο δύσκολο είναι οι μεταβολές και οι ανακαινίσεις στη φιλοσοφία να έχουν αντίχτυπο στη θεολογία. Έτσι διευκολύνεται η προσπάθεια να καταδειχθεί ότι οι νεωτερισμοί στην πρώτη δεν απειλούν τη δεύτερη, ότι μια ολοκαίνουργια φυσική μπορεί κάλλιστα να συμβιώσει με την παλιά θεολογία.

Εντούτοις ο Ντεκάρτ δεν έμεινε πάντοτε πιστός στις αρχές του. Ενώ είχε αποφασίσει να αποφεύγει τις θεολογικές συζητήσεις για να μην εμπλακεί σε διαμάχες και για να αναδείξει τον διακριτό ρόλο του φιλόσοφου και του θεολόγου, δεν τήρησε με συνέπεια αυτή τη γραμμή. Στην προσπάθειά του να οπλίσει με περισσότερα επιχειρήματα τη νέα φιλοσοφία και να κερδίσει με το μέρος του όσο το δυνατόν περισσότερους αμφιταλαντευόμενους, επιχείρησε να αποδείξει τη συμβατότητά της με την παραδοσιακή θρησκευτική πίστη διακηρύσσοντας ότι η φιλοσοφία του όχι μόνο δεν απειλεί τις θρησκευτικές αλήθειες αλλά μπορεί να τις θεμελιώσει εξίσου καλά με την περιπατητική φιλοσοφία, και μάλιστα ακόμα καλύτερα. «Διατείνομαι τολμηρά ότι δεν βρίσκεται τίποτα στη θρησκεία που να μην μπορεί να εξηγηθεί εξίσου εύκολα και μάλιστα ακόμα πιο εύκολα μέσω των δικών μου αρχών παρά μέσω αυτών που γίνονται κοινώς δεκτές».[2]

---

[1] Ο Ντανιέλ κατηγορεί τους καρτεσιανούς ότι δεν παραχωρούν τα πρωτεία στην Πίστη παρά για να ξεφύγουν από τις υποχρεώσεις που συνεπάγεται αυτή, βλ. *Ταξίδι στον κόσμο του Ντεκάρτ*, Daniel (1702: 526-527). Για τον Λάιμπνιτς ο καρτεσιανισμός είναι επικίνδυνος για την αληθινή θρησκεία επειδή από ορισμένες θέσεις του «έπεται ότι δεν υπάρχει ούτε επιλογή, ούτε πρόνοια· ότι αυτό που δεν συμβαίνει τίναι αδύνατο και αυτό που συμβαίνει είναι αναγκαίο. Ακριβώς όπως λένε με πιο καθαρούς όρους ο Χομπς και ο Σπινόζα. Επίσης μπορούμε να πούμε ότι ο Σπινόζα δεν έκανε παρά να καλλιεργήσει ορισμένα σπέρματα της Φιλοσοφίας του κ. Ντεκάρτ έτσι ώστε πιστεύω ότι είναι πραγματικά σημαντικό για τη Θρησκεία και για την ευσέβεια να τιμωρηθεί αυτή η Φιλοσοφία με αποκοπή των πλανών που είναι ανακατεμένες με την αλήθεια», Επιστολή προς τον Αββά Nicaise (1697), Leibniz (1768: II, 245). Βλ. τη συζήτηση που ξεσήκωσαν αυτές οι φράσεις του Λάιμπνιτς στο Leibniz (1768: II, 246-254).

[2] Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 581). «Έχω λόγο να χρωστώ χάρη στον Θεό για το ότι οι γνώμες που μου φάνηκαν πιο αληθινές στη Φυσική, μέσω της θεώρησης των φυσικών αιτίων, είναι αυτές που εναρμονίζονται περισσότερο από όλες με τα μυστήρια της Θρησκείας», Επιστολή προς τον πατέρα Νοέλ, Οκτώβριος 1637 (AT, I, 455-456). «Όχι μόνο δεν έχω τίποτα εδώ που να φοβάμαι μήπως προσβάλλει του ορθόδοξους Θεολόγους αλλά αντιθέτως είμαι πεπεισμένος ότι θα μου χρωστούν χάρη για το ότι οι γνώμες που προτείνω στη Φυσική συμφωνούν με τη Θεολογία πολύ καλύτερα από τις τρέχουσες», *Στοχασμοί*, Τέταρτες απαντήσεις (AT, VII, 252). «Αν

Παραβαίνοντας την απόφαση να μην αποφαίνεται επί θεολογικών ζητημάτων, βάλθηκε να αποδείξει τους ισχυρισμούς του εξηγώντας με τα μέσα της δικής του φιλοσοφίας το μυστήριο της θείας ευχαριστίας. «Εναρμονίζω τόσο καλά τη Φιλοσοφία μου με όσα έχουν καθοριστεί από τις συνόδους σχετικά με τη Θεία Κοινωνία ώστε διατείνομαι ότι είναι αδύνατον να την εξηγήσουν καλά μέσω της κοινής Φιλοσοφίας· ώστε πιστεύω ότι θα την είχαν απορρίψει ως ασύμβατη με την πίστη αν η δική μου είχε γίνει γνωστή πρώτη. Και σας ορκίζομαι σοβαρά ότι το πιστεύω έτσι όπως σας το γράφω. […] Δεν υπάρχει καμιά γνώμη στη Φιλοσοφία τους [των περιπατητικών] που να εναρμονίζεται τόσο καλά με την πίστη όσο οι δικές μου γνώμες».[1] Σύμφωνα με τους ισχυρισμούς του η σύγκλιση του Λόγου με την Πίστη θα μπορούσε να επιτευχθεί με μεγαλύτερη επιτυχία στους κόλπους της νέας φιλοσοφίας.

Ωστόσο οι όρκοι και οι εξηγήσεις του δεν έπεισαν πολλούς, ούτε καν στενούς του φίλους σαν τον Μερσέν ή συμπαθούντες σαν τον Αρνώ. Πιθανότατα, παρά τις βαρύγδουπες διαβεβαιώσεις του, ούτε ο ίδιος πίστευε στα σοβαρά ότι θα κέρδιζε πολλούς με το μέρος του. Αυτό που επιδίωκε στην πραγματικότητα ήταν να επιδείξει τις αγαθές του προθέσεις και κυρίως, όπως ομολογεί ο ίδιος, να πλήξει «με τα δικά τους όπλα όσους ανακατεύουν τον Αριστοτέλη με τη Βίβλο».[2] Ήταν μια κίνηση τακτικής μάλλον παρά ουσίας, ένας αντιπερισπασμός ενάντια σε όσους αναθεμάτιζαν τη νέα φιλοσοφία κραυγάζοντας πως μόνο η περιπατητική είναι ικανή να συντρέξει τη χριστιανική πίστη. Δεν επιδίωκε μια φιλοσοφία που να υπηρετεί καλύτερα τη θεολογία αλλά, στην καλύτερη περίπτωση, μια φιλοσοφία που να μην αντιστρατεύεται τη θεολογία. Αν μπήκε στον κόπο και πήρε το ρίσκο να προτείνει τη συγκεκριμένη εξήγηση της θείας ευχαριστίας δεν ήταν για να διακονήσει τη θεολογία, που δεν τον ένοιαζε ιδιαίτερα, αλλά για να αποδείξει ότι οι παραδοσιακές ερμηνείες δεν ήταν οι μόνες ευλογοφανείς. Προσπάθησε έτσι να χτυπήσει τον σχολαστικισμό στην καρδιά της αμυντικής του γραμμής και να ενισχύσει έμμεσα την βασική του θέση περί μη ανάμειξης του Λόγου με την Αποκάλυψη.

---

επιτρέπεται να γράψω εδώ την αλήθεια χωρίς φθόνο, τολμώ να ελπίζω ότι θα έρθει κάποτε ο καιρός που εκείνη η γνώμη που δέχεται τα πραγματικά συμβεβηκότα θα εξοβελιστεί από τους Θεολόγους ως ξένη προς τον λόγο, ακατανόητη και λίγο ασφαλής για την πίστη και στη θέση της θα μπει η δική μου ως βέβαιη και αναμφίβολη», *Στοχασμοί*, Τέταρτες απαντήσεις (AT, VII, 255).

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 31 Μαρτίου 1641 (AT, III, 349-350). «Δεν θα υπάρξει, μου φαίνεται, καμιά δυσκολία στον συμβιβασμό της Θεολογίας με τον δικό μου τρόπο φιλοσοφίας· διότι δεν βλέπω τίποτα που πρέπει να αλλάξει παρά για τη Μετουσίωση, η οποία είναι φοβερά σαφής και εύκολη μέσω των αρχών μου», Επιστολή προς τον Μερσέν, 28 Ιανουαρίου 1641 (AT, III, 295-296). «Τολμώ να υπερηφανευτώ ότι η πίστη δεν στηρίχτηκε ποτέ τόσο δυνατά με ανθρώπινους λόγους όσο μπορεί να στηριχτεί αν ακολουθήσουμε τους δικούς μου· και ιδίως η Μετουσίωση, την οποία οι Καλβινιστές επικρίνουν ως αδύνατη να εξηγηθεί μέσω της συνήθους Φιλοσοφίας, είναι πολύ εύκολη μέσω της δικής μου», Επιστολή προς τον πατέρα Βατιέ, 22 Φεβρουαρίου 1638 (AT, I, 564). Βλ. πάνω στο ίδιο θέμα την Επιστολή προς τον πατέρα Μελάν, 9 Φεβρουαρίου 1645 (AT, IV, 163-170) και την Επιστολή προς τον πατέρα Μελάν, 1645 ή 1646 (AT, IV, 346-348). Πρβλ. Ροώ, *Συνομιλίες πάνω στη φιλοσοφία*, Rohault (1671: 40-130). Οι θεολόγοι δεν πείστηκαν από τις καρτεσιανές θέσεις, βλ. Λε Βαλουά, *Απόψεις του κ. Ντεκάρτ*, Le Valois (1680).

[2] Επιστολή προς τον Μερσέν, 31 Μαρτίου 1641 (AT, III, 349).

Ωστόσο, αξίζει να επισημανθεί, ο Ντεκάρτ δεν προσχωρεί σε έναν άκρατο φιντεϊσμό, όπως ο Γκασσαντί.[1] Δέχεται ότι ο Λόγος είναι σε θέση να αποδείξει ορισμένες θρησκευτικές αλήθειες καθώς και ότι η Πίστη δεν μπορεί να είναι απολύτως γυμνή αφού, για να πιστέψουμε σε μια αποκεκαλυμμένη αλήθεια, πρέπει να έχουμε κάποιον λόγο που να μας πείθει ότι αυτή αποκαλύφθηκε όντως από τον Θεό. Ακόμα και οι πτωχοί τω πνεύματι, που πιστεύουν χωρίς να μπορούν να αιτιολογήσουν την πίστη τους, στην πραγματικότητα δεν πιστεύουν εντελώς αυθαίρετα και αβάσιμα αλλά, συνειδητοποιώντας την αδυναμία τους, πείθονται ότι κάποιοι άλλοι, τους οποίους ακολουθούν, είναι πιο ικανοί στη διάγνωση της αλήθειας. Επομένως ούτε η δική τους πίστη είναι εντελώς άλογη. Αν ακολουθούν άλλους είναι επειδή υπάρχουν κάποιοι λόγοι που τους πείθουν ότι πρέπει να τους ακολουθήσουν. «Η πιο παράλογη και η πιο αλλόκοτη πλάνη που μπορεί να αποδεχτεί ένας φιλόσοφος είναι το να θέλει να κάνει κρίσεις που δεν αναφέρονται στις αντιλήψεις που έχει για τα πράγματα».[2] Αν πιστεύαμε χωρίς να αντιλαμβανόμαστε αυτό που πιστεύουμε, αν η βούληση συγκατατίθετο χωρίς ο νους να αντιλαμβάνεται, πώς θα μπορούσαμε να ξέρουμε ότι αυτό που πιστεύουμε είναι αλήθεια και όχι μια απλή γνώμη ή μια φαντασίωση; Επομένως η γυμνή και απόλυτη Πίστη, δηλαδή μια Πίστη χωρίς ίχνος Λόγου ή νόησης, είναι αδιανόητη.

[1] Βλ. Επιστολή επί των ενστάσεων, 12 Ιανουαρίου 1646 (AT, IX-1, 207-209). Επιστολή προς τον Μόρους, 5 Φεβρουαρίου 1649 (AT, V, 274).
[2] Επιστολή επί των ενστάσεων, 12 Ιανουαρίου 1646 (AT, IX-1, 208-209).

## 6. Ο ΚΑΡΤΕΣΙΑΝΟΣ ΝΕΩΤΕΡΙΣΜΟΣ

> Η Φιλοσοφία που αναζητώ εγώ και πολλοί άλλοι φιλομαθείς δεν είναι τίποτα άλλο από τη γνώση των αληθειών που μπορούν να γίνουν αντιληπτές με τη φυσική φώτιση και να προσφέρουν ωφέλεια στους ανθρώπους: ώστε δεν υπάρχει σπουδή που να μπορεί να είναι πιο τίμια, πιο αντάξια για τον άνθρωπο και πιο χρήσιμη για τη ζωή τούτη. Ενώ εκείνη η τρέχουσα φιλοσοφία που διδάσκεται στα σχολεία και στις Ακαδημίες είναι μονάχα ένα σύμφυρμα γνωμών αμφίβολων στο μεγαλύτερο μέρος τους, όπως φανερώνεται από τις συνεχείς διχογνωμίες τις οποίες εγείρουν συνήθως, και άχρηστων, όπως διδάσκει μια μακροχρόνια εμπειρία. Κανένας, πράγματι, δεν άντλησε κάποια ωφέλεια από την πρώτη ύλη, τις ουσιώδεις μορφές, τις απόκρυφες ποιότητες και τα τέτοια. Γι' αυτό είναι εντελώς παράλογο όσοι διδάχτηκαν αυτές τις γνώμες, που και οι ίδιοι ομολογούν ότι είναι αβέβαιες, να μισούν άλλους επειδή προσπαθούν να ανακαλύψουν βεβαιότερες. Είναι μεν μισητό να θέλει κανείς να ανακαινίσει κάτι γύρω από τη Θρησκεία. Καθένας λέει ότι πιστεύει πως αυτή την οποία ασπάζεται έχει θεσπιστεί από τον Θεό που δεν μπορεί να σφάλλει, κατά συνέπεια πιστεύει πως δεν μπορεί να γίνει κανένας νεωτερισμός σε αυτήν που να μην είναι κακός. Αλλά γύρω από τη Φιλοσοφία, για την οποία όλοι ομολογούν με το παραπάνω πως οι άνθρωποι δεν την γνωρίζουν αρκετά και πως μπορεί να βελτιωθεί με πλείστες έξοχες ανακαλύψεις, δεν υπάρχει τίποτα πιο επαινετό από το να είναι κανείς Νεωτεριστής.[1]

Στο παρόν απόσπασμα ο Ντεκάρτ συνοψίζει καλύτερα από οπουδήποτε αλλού τις κεντρικές γραμμές του νεωτεριστικού του προγράμματος. Τρία είναι τα σημεία που ξεχωρίζουν. Πρώτον, διαχωρισμός του θρησκευτικού νεωτερισμού από τον φιλοσοφικό έτσι ώστε ο δεύτερος να μη δυσφημίζεται εξαιτίας του πρώτου. Δεύτερον, παραμερισμός του χρεοκοπημένου σχολαστικισμού που είναι εριστικός, αβέβαιος και ατελέσφορος. Και τρίτον, εκπόνηση μιας νέας φιλοσοφίας η οποία: α) θα εδράζεται στον Λόγο, β) θα είναι βέβαιη, και γ) θα έχει πρακτική χρησιμότητα. Σε σύμπνοια με τους μετριοπαθείς νεωτεριστές του καιρού του, ο Ντεκάρτ καταδικάζει τον θρησκευτικό νεωτερισμό θεωρώντας ότι διαστρέφει τις αρχέγονες αλήθειες που δόθηκαν στην ανθρωπότητα εν είδει αιώνιας παρακαταθήκης – αν και εδώ, λεπτή αλλά σημαντική διαφορά, δεν βεβαιώνει ακριβώς ότι η θρησκεία είναι εκ Θεού αλλά ότι καθένας πιστεύει για τη δική του ότι είναι εκ Θεού. Από την άλλη πλευρά, επιδοκιμάζει τον φιλοσοφικό

[1] *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο*, Μέρος 1 (AT, VIII-2, 26).

νεωτερισμό τονίζοντας ότι συμβάλλει στην ανάταξη της ανθρώπινης γνώσης. Γι' αυτόν, η παλιά αριστοτελική φιλοσοφία που διδάσκεται στα εκπαιδευτικά ιδρύματα είναι ένα κακοφτιαγμένο σύστημα ιδεών που εκκινεί από αβέβαιες αρχές και καταλήγει σε άχρηστα συμπεράσματα ανακυκλώνοντας αμφιβολίες και τσακωμούς και παρακωλύοντας αντί να προάγει την αναζήτηση της αλήθειας. Βασικές έννοιές της όπως η πρώτη ύλη, οι ουσιώδεις μορφές και οι απόκρυφες ποιότητες είναι τόσο κούφιες και αυθαίρετες ώστε η παραδοσιακή γνώση, και μαζί της το ίδιο το ανθρώπινο πνεύμα, να έχει ανάγκη ριζικής ανακαίνισης. Για τον σκοπό αυτό πρέπει να εγκαταλειφθεί οριστικά και αμετάκλητα ο σχολαστικισμός και να ενθαρρυνθούν, ή τουλάχιστον να μην παρεμποδίζονται, όσοι εξερευνούν νέους και πιο σίγουρους δρόμους. Όσο απεχθής είναι ο νεωτερισμός στη θεολογία, τόσο επαινετός είναι στη φιλοσοφία. Η νέα φιλοσοφία διερευνά τρόπους και μεθόδους για την καταπολέμηση της φαντασιοκοπίας, την εμπέδωση της βεβαιότητας, την εξάλειψη των μάταιων διχογνωμιών και την προσφορά πρακτικής ωφέλειας επιδιώκοντας να βάλει τα πράγματα στη θέση των βιβλίων, τον Λόγο στη θέση της αυθεντίας, τα μαθηματικά στη θέση της φαντασιοκοπίας, τη χρησιμότητα στη θέση της θεωρητικολογίας.

Ο Γάλλος φιλόσοφος είναι εχθρός της πεπατημένης που διαιωνίζει ανεξέταστα το παλιό και παρεμποδίζει την ανάδυση του καινούργιου, όσο κι αν το αρνείται προσχηματικά όταν απευθύνεται στους Ιησουίτες. Εκφράζει την αμέριστη συμπαράστασή του σε όσους «εργάζονται, όσο μπορούν, στην αναζήτηση των φυσικών πραγμάτων και, δοκιμάζοντας καινούργιους δρόμους, ξεμακραίνουν τουλάχιστον από τον μεγάλο δρόμο που δεν οδηγεί πουθενά και δεν χρησιμεύει παρά στο να κουράζει και να μπερδεύει όσους τον ακολουθούν».[1] Σε αυτό το πλαίσιο, υιοθετεί και προβάλλει πολλά από τα τυπικά επιχειρήματα των νεωτεριστών. Αποδοκιμάζει τους ηττοπαθείς που διαδίδουν ότι τα πάντα έχουν ειπωθεί και τους προγονολάτρες που ισχυρίζονται στενόμυαλα ότι η αρχαιότητα μονοπώλησε όλη τη σοφία της ανθρωπότητας. [2] Όσα ξέρουμε, αντιτείνει, είναι ελάχιστα σε σχέση με όσα αγνοούμε.[3] Κάθε

[1] Επιστολή προς τον Χόυχενς, Μάρτιος 1638 (AT, II, 52).

[2] Σε αυτό το πνεύμα ο καρτεσιανός Λουί ντε λα Φορζ αποδοκιμάζει «όσους απορρίπτουν όλες τις γνώμες τις οποίες εκτιμούν καινούργιες και δεν νομίζουν ότι μπορεί να υπάρξει τίποτα αληθινό πέρα από ό,τι είναι γραμμένο στον Αριστοτέλη, στον Πλάτωνα ή στον Επίκουρο και ό,τι παραλάβαμε μέσω της παράδοσης από την Αρχαιότητα», *Πραγματεία περί του πνεύματος του ανθρώπου*, Πρόλογος, De la Forge (1666: χωρίς σελιδαρίθμηση). Ένας άλλος καρτεσιανός, ο Αντουάν Λεγκράν, αρχίζει το σύγγραμμά του στον ίδιο τόνο: «Η δόξα της Αρχαιότητας κατισχύει τόσο πολύ σε ορισμένους Θνητούς και η δύναμή της είναι τόσο μεγάλη στα Πνεύματά τους ώστε φτύνουν τις όποιες Νεωτερικές επινοήσεις και από όσα επιδιώκουν δεν θεωρούν άξιο παρά ό,τι δέχεται την αυθεντία της Παλαιότητας και έχει το ψαρό χρώμα των πρώτων Ανθρώπων. Εξού και καταφρονούν όλες της *Νέες* Γνώμες και εκτιμούν ότι δεν είναι αληθινό παρά ό,τι παραλάβαμε από τον *Αριστοτέλη*, τον *Πλάτωνα* ή ακόμα και από τον Επίκουρο», *Απολογία υπέρ του Ρενάτου Ντεκάρτ ενάντια στον Σαμουήλ Πάρκερ*, κεφ. I (1681: 32).

[3] «Όλα όσα ξέρουμε είναι σχεδόν τίποτα σε σύγκριση με όσα αγνοούμε», Επιστολή προς τον Ρέγκιους, Ιανουάριος 1642 (AT, III, 506). «…ό,τι ξέρουμε για αυτήν [την ιατρική] είναι σχεδόν τίποτα σε σύγκριση με ό,τι μένει να μάθουμε», *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 6 (AT, VI, 62). Οι καλλιεργημένοι άνθρωποι «δεν υπερεκτιμούν όσα ξέρουν αλλά σκέφτονται ότι υπάρχουν πολύ περισσότερα που τα αγνοούν», *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο*, Μέρος 4 (AT, VIII-2, 44).

εποχή έχει σπουδαία πνεύματα ικανά να προαγάγουν τις επιστήμες.[1] Τόσο οι τέχνες, όσο και οι φιλοσοφία είναι στην αρχή ακατέργαστες και τελειοποιούνται με τον καιρό χάρη σε καινούργιες προσεγγίσεις και αλλεπάλληλες προσπάθειες.[2] Η αλήθεια είναι άχρονη, δεν αναβλύζει από μια καθορισμένη ιστορική εποχή ούτε ανήκει προνομιακά σε μια συγκεκριμένη φιλοσοφική σχολή. Το παλιό δεν αξίζει αφ' εαυτού περισσότερο από το καινούργιο. Στην πραγματικότητα, δυνάμει της αρχής *antiquitas sæculi, juventus mundi,* είμαστε πιο αρχαίοι από τους αρχαίους διότι όταν ζούσαν αυτοί ο κόσμος ήταν νέος σε ηλικία ενώ τώρα, μετά από τόσους αιώνες, είναι πιο ώριμος και κατά συνέπεια πιο σοφός.[3]

Κάτι παραπάνω, η παλιά φιλοσοφία είναι καινούργια και η καινούργια φιλοσοφία είναι παλιά. Αφού, πράγματι, η αλήθεια είναι αιώνια, είναι και παμπάλαια, επομένως ό,τι είναι αληθινό πρέπει να θεωρείται και αρχαιότατο. Αν λοιπόν η αλήθεια είναι παλιά, το ψέμα, που είναι το αντίθετο της αλήθειας, πρέπει να είναι καινούργιο, άρα ό,τι είναι αληθινό πρέπει να θεωρείται παλιό και ό,τι είναι ψεύτικο πρέπει να θεωρείται καινούργιο. Συμπέρασμα: η νέα φιλοσοφία, όντας αληθινή, είναι παλιά ενώ η παλιά φιλοσοφία, όντας ψεύτικη, είναι καινούργια. Δυνάμει αυτής της (σοφιστικής) συλλογιστικής ο Ντεκάρτ μπορεί να ισχυρίζεται ενώπιον των συντηρητικών συνομιλητών του ότι η δική του φιλοσοφία όχι μόνο δεν είναι καινούργιο εφεύρημα αλλά έρχεται από τα βάθη των αιώνων, ότι είναι η πιο αρχαία από όλες και ότι δεν αντλεί τη δύναμή της από τη εφήμερη γοητεία του καινούργιου αλλά από την αιώνια ισχύ της αλήθειας.[4] «Δεν επιζήτησα ποτέ κανένα έπαινο για τον νεωτερισμό των γνωμών μου αλλά αντιθέτως νομίζω ότι είναι οι πιο αρχαίες από όλες επειδή είναι αληθέστατες».[5] Οι αρχές επί των οποίων στηρίζονται είναι τόσο εναργείς, απορρέουν τόσο φυσικά από τον Λόγο, εμπεριέχουν τόση βεβαιότητα, ώστε είναι αληθινές και ως εκ τούτου αιώνιες. Όχι μόνο δεν ανακαλύφθηκαν πρόσφατα αλλά ήταν ανέκαθεν γνωστές σε όλους τους ανθρώπους και σε όλους τις εποχές.[6]

Η καρτεσιανή ανακαίνιση, θεωρημένη από τη σκοπιά της προσωπικής ιστορίας του ίδιου του Ντεκάρτ, ριζώνει σε μια βαθιά απογοήτευση όχι μόνο από την σχολαστική φιλοσοφία αλλά και από την κληρονομημένη γνώση στο σύνολό της. Ο Ντεκάρτ εξομολογείται στον *Λόγο* ότι

---

[1] Βλ. *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 1 (AT, VI, 5).

[2] Βλ. Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 18).

[3] «Δεν έχουμε να απονείμουμε πολλά στους αρχαίους για την αρχαιότητά τους, αλλά εμείς πρέπει μάλλον να λεγόμαστε αρχαιότεροι από αυτούς. Τώρα, πράγματι, ο κόσμος είναι πιο γέρικος από τότε και έχουμε μεγαλύτερη πείρα των πραγμάτων», AT, X, 204. Πρόκειται για χειρόγραφο σημείωμα του Ντεκάρτ που παρατίθεται από τον Μπαγιέ, βλ. *Η ζωή του κυρίου Ντεκάρτ*, VIII, κεφ. 10, Baillet (1691: II, 531).

[4] Βλ. Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 596).

[5] *Στοχασμοί*, Έβδομες απαντήσεις (AT, VII, 464). Ο Ντυ Ρουρ σχολιάζει: «Παρότι η Φιλοσοφία του Ντεκάρτ είναι καινούργια (πράγμα που δεν παραδέχεται· και πράγματι μπορούμε να πούμε ότι είναι τόσο αρχαία όσο η αλήθεια και ο Λόγος) ωστόσο ο νεωτερισμός είναι επαινετός στα πράγματα που τελειοποιούνται μέρα με τη μέρα. Θα είχαμε πολύ χαμηλή εκτίμηση για την πίστη μας αν σκεφτόμασταν ότι η τελειότητα που αποκτούν τα πράγματα της εναντιώνεται», *Η φιλοσοφία*, Du Roure (1654: 38-39). Για τον Υέ, αντιθέτως, η υπερβολική έφεση για τον νεωτερισμό είναι ένα από τα κεφαλαιώδη ελαττώματα του Ντεκάρτ, βλ. *Επιτίμηση της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, κεφ. VIII, §7, Huet (1689: 196-202).

[6] Βλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, Επιστολή-Πρόλογος (AT, IX-2, 10).

ξεκίνησε τις σπουδές του με ανθηρές προσδοκίες αλλά αποφοίτησε με πικρές διαψεύσεις.[1] Ήλπιζε να αποκτήσει σαφή και βέβαιη γνώση όλων των χρήσιμων πραγμάτων αλλά δεν αποκόμισε παρά αμφιβολίες και πλάνες. Παρόλο που σπούδασε σε καλό σχολείο, είχε διαβασμένους καθηγητές και μελέτησε σπάνια βιβλία, δεν έφτασε πιο κοντά στην αλήθεια και τη βεβαιότητα. Ήταν άραγε μια προσωπική ή συμπτωματική αποτυχία; Όχι. Η ευθύνη, διευκρινίζει, δεν μπορούσε να βαρύνει εμένα δεδομένου ότι δεν ήμουν λιγότερο ικανός από τους καλύτερους συμμαθητές μου. Δεν μπορούσε επίσης να βαρύνει το σχολείο μου αφού ήταν από τα πιο ξακουστά στην Ευρώπη. Δεν μπορούσε, τέλος, να βαρύνει τα βιβλία που διάβασα εφόσον ήταν πολλά και από όλα τα είδη. Εν τέλει ο πραγματικός φταίχτης δεν θα μπορούσε να είναι άλλος από την ίδια την ανθρώπινη γνώση. Πίσω από τις δικές του ματαιωμένες ελπίδες, ο Ντεκάρτ διαγιγνώσκει μια χρόνια ασθένεια του ανθρώπινου πνεύματος η οποία εκδηλώνεται με πολλά και σοβαρά συμπτώματα: διάχυτη αβεβαιότητα, εξάπλωση του σκεπτικισμού, ανυποληψία των επιστημών, διαφωνίες και διαμάχες μεταξύ των σοφών, ανυπαρξία πρακτικών αποτελεσμάτων. Παρά τη μακροχρόνια καλλιέργεια των επιστημών, παρά τη συνεισφορά των λαμπρότερων πνευμάτων, παρά τις διαδοχικές προσπάθειες τόσων και τόσων αιώνων, τα πάντα παρέμεναν τόσο αμφιλεγόμενα και συγκεχυμένα ώστε τα πάντα έπρεπε να επανεξεταστούν από την αρχή.

Για τον Γάλλο φιλόσοφο, το μεγαλύτερο μερίδιο ευθύνης για αυτή την ιστορική αποτυχία είχε ο σχολαστικισμός που καταδυνάστευε τις Σχολές και δυσφήμιζε την αληθινή φιλοσοφία[2] υποβιβάζοντάς την σε ένα ευτελές μέσο εντυπωσιασμού που «δίνει τα μέσα για να μιλάμε αληθοφανώς για τα πάντα και να κάνουμε τους λιγότερο ειδήμονες να μας θαυμάζουν».[3] Ανίκανος να προσφέρει αληθείς και βέβαιες γνώσεις ή να προετοιμάσει όποιον ήθελε να τις αναζητήσει, δεν κατάφερνε παρά να αποπροσανατολίζει και να βλάπτει[4] μαθαίνοντας στους νέους να μωρολογούν, να δογματίζουν αντί να σκέφτονται κριτικά, να ερίζουν για λέξεις αντί να σπουδάζουν τα πράγματα, να καυγαδίζουν με οίηση και φανατισμό αντί να συνεργάζονται για να ανακαλύψουν από κοινού την αλήθεια. Το πρόβλημα ήταν τόσο μεγάλο ώστε να καταντά καθαρό χάσιμο χρόνου να σπουδάζει κανείς τους νεφελώδεις όρους, τις αυθαίρετες αρχές και τις αβάσιμες θεωρίες του. Οι σχολαστικές διενέξεις, «κάνοντας ασυναίσθητα αυτούς που τις

---

[1] «Έχω τραφεί με γράμματα από παιδί, και επειδή με έπειθαν πως μέσω αυτών μπορεί κανείς να αποκτήσει σαφή και σίγουρη γνώση για ό,τι είναι χρήσιμο στη ζωή, είχα την υπέρτατη επιθυμία να τα μάθω. Αλλά μόλις ολοκλήρωσα όλον αυτόν τον κύκλο των σπουδών στο τέρμα των οποίων είθισται να γίνεται κανένας δεκτός μεταξύ των σοφών, άλλαξα ολότελα γνώμη. Γιατί βρισκόμουν μπερδεμένος με τόσες αμφιβολίες και πλάνες που μου φαινόταν πως, προσπαθώντας να μορφωθώ, δεν είχα κερδίσει τίποτα άλλο εκτός από το να ανακαλύπτω όλο και περισσότερο την άγνοιά μου», *Λόγος περί της μεθόδου* (AT, VI, 4).

[2] Βλ. Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 20).

[3] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 1 (AT, VI, 6). Πρβλ. Ροώ, *Συνομιλίες πάνω στη φιλοσοφία*, Rohault (1671: Πρόλογος).

[4] «Απορώ που άτομα με καλό πνεύμα, αναζητώντας κάτι πιθανό, προτιμούν συγκεχυμένες και αδύνατες φαντασιώσεις από σκέψεις πιο κατανοητές και, αν όχι αληθείς, τουλάχιστον δυνατές και πιθανές· αλλά είναι η χρήση των γνωμών της Σχολής που μαγεύει τα μάτια τους», Επιστολή προς τον Μερσέν, 30 Ιουλίου 1640 (AT, III, 124).

μαθαίνουν πιο ψιλολόγους και πιο ξεροκέφαλους, είναι ίσως η πρώτη αιτία των αιρέσεων και των διαφωνιών που ταλανίζουν τώρα τον κόσμο».[1] Υπό τέτοιες συνθήκες, θα ήταν προτιμότερο να αγνοεί κανείς εντελώς την παλιά φιλοσοφία παρά να την ξέρει.[2]

Η αντιμετώπιση ενός τόσο σοβαρού προβλήματος έπρεπε να είναι επείγουσα και αναγκαία. Το οικοδόμημα της ανθρώπινης γνώσης, εξηγεί ο Ντεκάρτ χρησιμοποιώντας μια προσφιλή του σύγκριση,[3] στερείται την ευκταία κομψότητα και ανθεκτικότητα επειδή φτειάχτηκε χωρίς σχέδιο, με τυχαίες προσθήκες και διαρρυθμίσεις. Οι κακοτεχνίες και οι αστοχίες είναι τόσο πολλές και μεγάλες ώστε το σύνολο δεν θα μπορούσε να αναμορφωθεί με μερεμέτια και επιμέρους μετασκευές. Από τη στιγμή που η σαθρότητα δεν προσβάλλει μόνο το εποικοδόμημα αλλά και τα ίδια τα θεμέλια, η μόνη λύση είναι να γκρεμιστεί ολόκληρο και να χτιστεί στη θέση του ένα εντελώς νέο που θα έχει γερές βάσεις και μελετημένο σχεδιασμό. «Τη θεωρώ [την αποκτημένη γνώση] σαν ένα κακοκτισμένο σπίτι που δεν έχει σίγουρα θεμέλια. Δεν ξέρω κανένα καλύτερο μέσο επανόρθωσης παρά να το γκρεμίσω όλο και να κτίσω ένα καινούργιο· διότι δεν θέλω να είμαι σαν αυτούς τους μικρούς τεχνίτες που δεν καταπιάνονται παρά με τη μετασκευή παλιών έργων διότι αισθάνονται ανίκανοι να επιχειρήσουν καινούργια».[4] Ο Ντεκάρτ, πράγματι, δεν καταδέχεται να είναι «μικρός τεχνίτης», αισθάνεται ικανός για πρωτότυπα έργα και μάλιστα το εγχείρημα που αποτολμά, να γκρεμίσει το παλιό οικοδόμημα της ανθρώπινης γνώσης και να ανεγείρει ένα εντελώς νέο, δεν είναι μόνο πρωτότυπο αλλά και τιτάνιο.

Σε αυτό το έργο, διεκδικεί για τον εαυτό του τον ρόλο του πρωτομάστορα και του αρχιτέκτονα συγκεντρώνοντας τις προσπάθειές του όχι τόσο στο γκρέμισμα όσο στο χτίσιμο. Δύο είναι οι μεγαλύτερες έγνοιες του. Από τη μια πλευρά τα θεμέλια, δηλαδή οι πρώτες αρχές, τα αξιώματα που συνιστούν τη βάση πάνω στην οποία στηρίζονται όλες οι υπόλοιπες γνώσεις, και από την άλλη η τεχνική, η μέθοδος απόκτησης και επικύρωσης περισσότερων γνώσεων. Η φιλοδοξία του δεν περιορίζεται στην προσφορά καινούργιων και βέβαιων γνώσεων αλλά εκτείνεται στην ανακάλυψη νέων τρόπων απόκτησης καινούργιων και βέβαιων γνώσεων. Στον *Λόγο*, είναι αλήθεια, εξαγγέλλει τις προθέσεις του με περίσκεψη και κάποια μετριοφροσύνη. Κατ' αρχάς, δηλώνει ότι δεν θέλει, ούτε μπορεί, να ξεθεμελιώσει ολόκληρη την πολιτεία της γνώσης παρά μόνο το δικό του σπίτι. Έπειτα δεν εμμένει στην αντικατάσταση των πάντων παρά

---

[1] *Αρχές της φιλοσοφίας*, Προλογική επιστολή (AT, IX-2, 18).

[2] «Ακόμα κι αν ήταν αλήθεια αυτό που λες ότι μπορείς να τεκμηριώσεις, δηλαδή ότι δεν κατανοώ καν τους όρους της Περιπατητικής Φιλοσοφίας, λίγο με νοιάζει, διότι νομίζω ότι θα έκανα άσχημα αν τους μάθαινα με υπερβολική επιμέλεια», *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο*, Μέρος 1 (AT, VIII-2, 15). Η παλιά φιλοσοφία κάνει τους δοκησίσοφους (pédants) «λιγότερο ικανούς για λογική σκέψη από ό,τι θα ήταν αν δεν την είχαν μάθει ποτέ», Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 18).

[3] Βλ. *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρη 2 και 3· *Στοχασμοί*, Πρώτος στοχασμός (AT, VII, 17), Έβδομες απαντήσεις (AT, VII, 536-561)· *Η αναζήτηση της αλήθειας μέσω της φυσικής φώτισης* (AT, X, 509). Πρβλ. Μπουζύ, *Σώμα ολόκληρης της φιλοσοφίας*, κεφ. 11, Bouju (1614: 22).

[4] *Η αναζήτηση της αλήθειας μέσω της φυσικής φώτισης* (AT, X, 509).

μόνο στην επανεξέτασή τους. Και τέλος, δεν καλεί τους πάντες να τον ακολουθήσουν παρά μόνο τους πιο ικανούς. Παρόλα αυτά, ήταν πεπεισμένος πως το παράδειγμά του δεν είχε περιορισμένη ισχύ αλλά μπορούσε να φωτίσει και να καθοδηγήσει ολόκληρη την ανθρώπινη διάνοια μεταστρέφοντας την ιστορική της πορεία. Στα χνάρια του Μπέικον, δείχνει τον δρόμο που έπρεπε να πάρει η ανθρώπινη επιστήμη και καλεί όλους τους ικανούς ανθρώπους να τον ακολουθήσουν.

Ποιους θεωρεί όμως ικανούς;[1] Κατ' αρχήν, πιστεύει ότι οι άνθρωποι που δεν μπορούν να τα καταφέρουν εν προκειμένω είναι δύο ειδών: αυτοί που ξέρουν να αναγνωρίζουν το ορθό αλλά δεν ξέρουν να το βρίσκουν και εκείνοι που ξέρουν να βρίσκουν αλλά δεν ξέρουν να βρίσκουν το ορθό. Οι πρώτοι είναι μετριόφρονες και διαθέτουν αυτογνωσία. Γνωρίζοντας ότι δεν μπορούν να διακρίνουν μόνοι τους την αλήθεια και να κάνουν νέες ανακαλύψεις, ακολουθούν πιστά κάποιον άλλο ικανό να το κάνει στη θέση τους –εξυπακούεται, κάποιον σαν τον Ντεκάρτ– τον θαυμάζουν και εμπιστεύονται την αυθεντία του. Οι δεύτεροι είναι προπετείς. Υπερτιμώντας τις δυνάμεις τους, χαράζουν μια προσωπική πορεία και σημειώνουν κάποιες επιτυχίες αλλά δεν αργούν να πέσουν στην πλάνη και στον παραλογισμό επειδή δεν είναι ικανοί για προσεκτική και μεθοδική εργασία. Εκλαμβάνοντας τις εικασίες τους για αληθινές αποδείξεις, φλυαρούν ακατάσχετα χωρίς ούτε οι ίδιοι ούτε οι ακροατές τους να καταλαβαίνουν τι λένε. Οι ερευνητές του πρώτου είδους είναι προορισμένοι να βαδίζουν στη δημοσιά ενώ του δεύτερου χάνονται σε απόκρημνα μονοπάτια.

Ο καρτεσιανός δρόμος, αντιθέτως, συνδυάζει τα πλεονεκτήματα και των δύο: είναι συνετός αλλά όχι κοινός, πρωτότυπος αλλά όχι παράταιρος. Οι παλιές οδοί δεν είναι αληθινές λόγω του ότι είναι πολυσύχναστες και οι καινούργιες δεν είναι προτιμητέες μόνο και μόνο επειδή είναι πρωτότυπες. Αν η διάνοιξη νέων οδών είναι επαινετή, δεν είναι επαινετές όλες οι νέες οδοί. Ο νεωτεριστής Ντεκάρτ αποδοκιμάζει την οίηση, την εκκεντρικότητα και τη φρούδα καινοθηρία όσων επιζητούν το καινούργιο μάλλον παρά το αληθινό. Σε μια επιστολή του προς τον προκαθήμενο των Ιησουιτών στο Παρίσι καταδικάζει τον ανερμάτιστο νεωτερισμό και δράττεται της ευκαιρίας για να εξάρει τη δική του φρονιμάδα. «Οι γνωστές και τετριμμένες οδοί είναι πάντα πιο ακίνδυνες από τις καινούργιες και άγνωστες, κυρίως στη Θεολογία. […] Εγώ δεν επαίρομαι ούτε διατείνομαι πως βλέπω περισσότερα από τους υπόλοιπους, αλλά αυτό με ωφέλησε ίσως καθότι, μη εμπιστευόμενος πολύ τη δική μου ευφυΐα, ακολούθησα μονάχα τις ομαλές και ευθείες οδούς. Διότι δεν είναι περίεργο που μέσω αυτών προχωράς περισσότερο από όσο άλλοι, προικισμένοι με πολύ μεγαλύτερη ευφυΐα, που παίρνουν κακοτράχαλες και αδιάβατες».[2] Ο άκρατος νεωτερισμός που φτάνει στο σημείο να παραληρεί ή να επιτίθεται στη

[1] Βλ. *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 1 (AT, VI, 15) και *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, XII (AT, X, 428).
[2] Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 579).

θρησκεία δεν προσφέρει αξιόπιστη εναλλακτική πρόταση. Οι άνθρωποι που έχουν κοινή ευφυΐα πείθονται από τον οποιοδήποτε ενώ εκείνοι που έχουν αλλοπρόσαλλη ευφυΐα δεν πείθουν κανέναν. Ακολουθώντας τη δημοσιά δεν ανακαλύπτεις τίποτα καινούργιο, ριψοκινδυνεύοντας σε δύσβατα μονοπάτια πέφτεις στα αγκάθια του παραλογισμού. Ο τρίτος δρόμος, ο καρτεσιανός, συνίσταται στο να προχωράς με μικρά και σίγουρα βήματα ακολουθώντας όχι τους άλλους αλλά τον Λόγο.

Ποιοι είναι οι νεωτεριστές που χάνονται στους γκρεμούς επειδή δεν έχουν την ικανότητα να κρατήσουν τον ίσιο δρόμο; Ο Ντεκάρτ κατονομάζει μερικούς. «Ένα λέει ο Πλάτωνας, άλλο ο Αριστοτέλης, άλλο ο Επίκουρος, ο Τελέζιο, ο Καμπανέλα, ο Μπρούνο, ο Μπάσσο, ο Βανίνι, όλοι οι Νεωτεριστές, καθένας λέει άλλο πράγμα».[1] Το κοινό χαρακτηριστικό αυτών των νεωτεριστών είναι ότι απορρίπτουν ομόθυμα τη μεγάλη στράτα του σχολαστικισμού. από εκεί και πέρα καθένας τραβά τον δικό του δρόμο. Ο Τελέζιο[2] ανέμειξε στοιχεία από τον στωικισμό, τον επικουρισμό και τον νεοπλατωνισμό σε ένα σύστημα ακατέργαστου εμπειρισμού. Ο Καμπανέλα επηρεάστηκε από τον Τελέζιο αλλά, σε αντίθεση με τον μέντορά του, είχε κλίση στη μεταφυσική, την αστρολογία και τη μαγεία. Η σκέψη του Μπρούνο είναι ένα αμάλγαμα ερμητισμού, ποιητικών αλληγοριών και πρωτοποριακών κοσμολογικών εμπνεύσεων. Ο Μπάσσο (Sebastian Basso, 1560-1621), το όνομα του οποίου σπάνια φιγουράρει στις ιστορίες της φιλοσοφίας, έγραψε ένα και μοναδικό αλλά ογκώδες βιβλίο[3] όπου επιτίθεται στη σχολαστική σκέψη εμπνεόμενος από τον αρχαίο ατομισμό. Ο Βανίνι, τέλος, επηρεάστηκε από τον αιρετικό αριστοτελισμό του Πομπονάτσι.[4] Οι περισσότεροι από αυτούς δεν παρέκκλιναν μόνο στη φιλοσοφία αλλά και στη θρησκεία ή την πολιτική: ο Τελέζιο είχε ετερόδοξες απόψεις για τη θεία πρόνοια και την ανθρώπινη ψυχή αλλά δεν υπέστη διώξεις χάρη στις καλές σχέσεις που διατηρούσε με την εκκλησιαστική ιεραρχία, ο Καμπανέλα τιμωρήθηκε με μακροχρόνια

[1] Επιστολή προς τον Μπέκμαν, Σεπτέμβριος ή Οκτώβριος 1630 (AT, I, 158). Τους ίδιους περίπου κατονομάζει ως *Νεωτεριστές* ο Νωντέ: «ένα σμήνος νεωτεριστών που διογκώνεται από μέρα σε μέρα υπό την καθοδήγηση του Τελέζιο, του Πατρίτσι, του Καμπανέλα, του Βερουλάμιου, του Τζορντάνο Μπρούνο, του Μπάσο», *Απολογία υπέρ όλων των μεγάλων ανδρών που κατηγορήθηκαν για μαγεία*, κεφ. 13, Naudé (1669: 240). Αλλού κάνει λόγο για τους «Νεωτεριστές Τελέζιο, Πατρίτσι, Καμπανέλα, Βερουλάμιο, Γκίλμπερτ, Τζορντάνο Μπρούνο, Γκασσαντί, Μπάσσο, Γκόμεζ, Σαρπαντιέ, Γκορλέ, που είναι οι κυριότεροι μεταξύ χίλιων άλλων», *Συμβουλή για την κατάρτιση μιας βιβλιοθήκης*, κεφ. 7, Naudé (1627: 135). Πρβλ. επίσης Λα Μοτ λε Βαγέ, *Μικρές πραγματείες υπό μορφή επιστολών*, XIII, La Mothe le Vayer (1756-1759: VI-1, 130).

[2] Το κυριότερο έργο του φέρει τον τίτλο *Περί της φύσης των πραγμάτων σύμφωνα με τις δικές τους αρχές* (*De rerum natura juxta propria principia*,1586). Η επίδρασή του στον Ντεκάρτ φαίνεται κυρίως στο *Περί του Ανθρώπου*, βλ. Gary Hatfield, «Descartes' Physiology and its relation to his psychology» στο Cottingham (1992: σ. 334-370).

[3] *Φυσική φιλοσοφία ενάντια στον Αριστοτέλη*, Γενεύη 1621. Ο πλήρης τίτλος είναι *Φυσικής φιλοσοφίας ενάντια στον Αριστοτέλη βιβλία 12, στα οποία αναστυλώνεται η κρυμμένη φυσιολογία των παλαιών και ανασκευάζονται με στέρεους λόγους οι πλάνες του Αριστοτέλη* (*Philosophiæ naturalis adversus Aristotelem libri XII, in quibus abstrusa veterum physiologia restauratur, et Aristotelis errores solidis rationibus refelluntur*). Ο Μπάσσο δέχεται ότι η ύλη συντίθεται από άτομα όχι όμως και την ύπαρξη του κενού. Αντί για την ατομιστική θεωρία περί κενού προτιμά τη στωική θεωρία του αιθέρα.

[4] Δημοσίευσε δύο βιβλία, το *Θεϊκο-μαγικό αμφιθέατρο της αιώνιας πρόνοιας* (*Amphitheatrum æternæ providentiæ divino-magicum*, 1615), και το *Περί των θαυμαστών μυστικών της φύσης, βασίλισσας και θεάς των θνητών* (*De Admirandis Naturæ Reginæ Deæque Mortalium Arcanis*, 1616).

φυλάκιση για την πολιτική δράση και τις φιλοσοφικές του ιδέες ενώ ο Μπρούνο και ο Βανίνι εκτελέστηκαν στην πυρά.

Ο Ντεκάρτ αρνείται τον συγχρωτισμό με τέτοιου είδους νεωτεριστές, που διαπράττουν το σφάλμα να ασεβούν προς τη θρησκεία ή τον ορθολογισμό. Δεν συζητά πουθενά τις θέσεις του Τελέζιο και του Μπρούνο, περιφρονεί βαθιά το έργο του Καμπανέλα[1] και εξοργίζεται όταν τον συγκρίνουν με τον «άθεο» Βανίνι.[2] Μόνο τον Μπάσσο αντιμετωπίζει με επιείκεια και κάποια συμπάθεια. Συμφωνεί με το γενικό πνεύμα της φιλοσοφίας του αλλά κρίνει πως «δεν αξίζει παρά για την κατάλυση των γνωμών του Αριστοτέλη» και προσθέτει για τον εαυτό του: «εγώ προσπαθώ να εδραιώσω κάτι που να είναι τόσο απλό και τόσο έκδηλο ώστε όλες οι γνώμες των άλλων να συμφωνούν μαζί του».[3] Πασχίζει ώστε ο δικός του νεωτερισμός να φαίνεται και να είναι πειθαρχημένος, φρόνιμος, ορθολογικός. Δεν επιθυμεί να διχάσει εισηγούμενος καινούργιες γνώμες αλλά να ενώσει φανερώνοντας την αλήθεια. Εκτιμά την ορθότητα περισσότερο από την πρωτοτυπία: «ελάχιστα με ενδιαφέρει αν είμαι ο πρώτος ή ο τελευταίος που έγραψε τα πράγματα που γράφω, φτάνει να είναι αληθινά».[4] Δεν τον ενδιαφέρει να εντυπωσιάσει ή να ξεχωρίσει αλλά να σκέφτεται με ευθυκρισία και σωφροσύνη, βεβαιώνει μάλιστα ότι το καινούργιο είναι χειρότερο από το συνηθισμένο όταν δεν είναι αληθινό. «Αυτοί που χάνονται αρεσκόμενοι να ακολουθούν ασυνήθιστους δρόμους μου φαίνονται πολύ λιγότερο συγχωρητέοι από εκείνους που δεν σφάλλουν παρά με συντροφιά και ακολουθώντας τα ίχνη πολλών άλλων».[5] Η καινοτομία δεν πρέπει να εκφυλίζεται σε καινοθηρία, η «αγάπη για τον νεωτερισμό» δεν πρέπει να υποσκελίζει την «αγάπη για την αλήθεια».[6]

Ο καρτεσιανισμός αποφεύγει προσεκτικά τον εξτρεμισμό. Δεν είναι δύσληπτος, δεν καλύπτεται από πέπλα μυστικοπάθειας, δεν χρησιμοποιεί σκοτεινούς όρους, μπερδεμένους συμβολισμούς και ομιχλώδεις θεωρίες, δεν ανέχεται το αβέβαιο και συγκεχυμένο, δεν

---

[1] «Εδώ και 15 χρόνια είδα το βιβλίο *Περί της αισθήσεως των πραγμάτων* του ίδιου Συγγραφέα [του Καμπανέλα] μαζί με κάποιες άλλες Πραγματείες […] αλλά βρήκα από τότε κιόλας τόσο λίγη στερεότητα στα γραπτά του ώστε δεν κράτησα τίποτα στη μνήμη μου», Επιστολή προς τον Χόυχενς, Μάρτιος 1638 (AT, II, 48). Την ίδια χρονιά αρνείται να διαβάσει το καινούργιο βιβλίο του Καμπανέλα: «Ό,τι είδα άλλοτε από τον Καμπανέλα δεν μου επιτρέπει να περιμένω τίποτα καλό από το βιβλίο του και σας ευχαριστώ για την πρόταση που μου κάνετε να μου το στείλετε αλλά δεν επιθυμώ καθόλου να το δω», Επιστολή προς τον Μερσέν, 15 Νοεμβρίου 1638 (AT, II, 436).

[2] Βλ. Επιστολή προς τον De la Thuillerie, 22 Ιανουαρίου 1644 (AT, IV, 86, 89)· *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο* (AT, VIII-2, 142)· *Απολογητική επιστολή προς τους άρχοντες της Ουτρέχτης* (AT, VIII-2, 207, 210, 254)·. Ο Ντεκάρτ χαρακτηρίζει τη σύγκρισή του με τον Βανίνι «ξεδιάντροπη και φρικτότατη συκοφαντία», «μαύρη και εγκληματική κακολογία», «η πιο μαύρη και πιο κολάσιμη συκοφαντία που θα μπορούσαμε να φανταστούμε».

[3] Επιστολή προς τον Χόυχενς, 11 Δεκεμβρίου 1635 (AT, I, 602-603). Ο Ντεκάρτ δεν κατονομάζει τον Μπάσσο αλλά εικάζουμε με αρκετή σιγουριά ότι αναφέρεται σε αυτόν. Πρβλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 8 Οκτωβρίου 1629 (AT, I, 25).

[4] Επιστολή προς τον πατέρα Βατιέ, 22 Φεβρουαρίου 1638 (AT, I, 562). Σε μια άλλη επιστολή σημειώνει: «Υπάρχουν ήδη τόσες γνώμες στη Φιλοσοφία που έχουν καλή εμφάνιση και μπορεί κανείς να τις υποστηρίξει σε περίπτωση διχογνωμίας ώστε αν οι δικές μου δεν έχουν τίποτα πιο βέβαιο και δεν μπορούν να επιδοκιμαστούν χωρίς αντιμαχία δεν θέλω να τις δημοσιεύσω ποτέ», Επιστολή προς τον Μερσέν, τέλος Νοεμβρίου 1633 (AT, I, 271-272).

[5] Επιστολή προς τον Χόυχενς, Μάρτιος 1638 (AT, II, 48).

[6] *Σημειώσεις σε ένα πρόγραμμα* (AT, VIII-2, 364).

απευθύνεται σε λίγους και εκλεκτούς (στους ιδιοφυείς, τους ριψοκίνδυνους ή τους πολυμαθείς). Επιδιώκοντας την απλότητα, τη σαφήνεια και τη διαύγεια, προσπαθεί να κερδίσει στον μέσο άνθρωπο που διαθέτει κοινό νου και την ικανότητα να σκέφτεται λογικά και απροκατάληπτα. Ο δρόμος του, αν και καινούργιος, είναι ομαλός και στρωτός επειδή σέβεται τους οδοδείκτες του ορθού Λόγου και τους κανόνες της νηφάλιας σκέψης. Επομένως οι άνθρωποι, και κυρίως οι πιο μυαλωμένοι, διακηρύσσει ο Ντεκάρτ, οφείλουν να τον εξετάσουν και να τον ακολουθήσουν όχι επειδή έχει τη γυαλάδα της μόδας αλλά επειδή έχει την εγκυρότητα της αλήθειας.[1]

Υπάρχουν συνοδοιπόροι σε αυτή την πορεία; Ο Ντεκάρτ δεν απαντά ευθέως αλλά ο Αββάς Πικό τον τοποθετεί σε μια άλλη κατηγορία ερευνητών που διαφέρουν από τους παραπάνω ως προς το ότι δεν παρασύρονται σε εύκολες ή αυθαίρετες επινοήσεις αλλά ερευνούν με προσοχή και συμπεραίνουν με στερεότητα: ο Γκίλμπερτ, ο Κέπλερ, ο Γαλιλαίος, ο Χάρβεϋ και ο Μπέικον. Οι τέσσερις πρώτοι ανακάλυψαν αδιαμφισβήτητες αλήθειες, όσο κι αν δεν τις οργάνωσαν σε φιλοσοφικό σύστημα, όπως ο Ντεκάρτ, ενώ ο Μπέικον ήταν ο πρώτος που πραγματεύτηκε με συστηματικό και έγκυρο τρόπο το ζήτημα της μεθόδου.[2] Ο ίδιος ο Ντεκάρτ επικυρώνει έμμεσα την κρίση του Πικό. Ομολογεί την εκτίμησή του για όλους τους παραπάνω (χωρίς βέβαια ο θαυμασμός για αυτούς να ξεπερνά τον θαυμασμό για τον εαυτό του), μελετά με σεβασμό τα βιβλία τους και δέχεται να ανοίξει διάλογο για τις θέσεις τους. Αποκαλεί μάλιστα τον Κέπλερ δάσκαλό του στην Οπτική, εκθειάζει τον Χάρβεϋ για την ανακάλυψη της κυκλοφορίας του αίματος, εγκωμιάζει τη φυσική του Γαλιλαίου και σέβεται τη μέθοδο του Μπέικον. Ο καρτεσιανός νεωτερισμός συγκλίνει με τη νεότερη επιστήμη, όπως θα δούμε αναλυτικά παρακάτω. Ας σημειωθεί εδώ επιγραμματικά ότι μοιράζεται μαζί της μια σειρά καίριων γνωρισμάτων όπως ότι αποδοκιμάζει τη λογιοσύνη, ανατιμά την εμπειρία, περιφρονεί τις ψευδοεπιστήμες, δεν αναμειγνύει εύκολα τη φιλοσοφία με τη θεολογία, επιδιώκει μια γνώση μεθοδικά αποκτημένη και επαληθευμένη, εφαρμόζει τα μαθηματικά στη φυσική φιλοσοφία και αξιώνει μια «πρακτική φιλοσοφία» ικανή να προσφέρει χειροπιαστή ωφέλεια στον ανθρώπινο βίο.

Συμπερασματικά, ο Ντεκάρτ είναι ένας ένθερμος νεωτεριστής που επιδιώκει το γκρέμισμα της παλιάς φιλοσοφίας και τη ριζική ανακαίνιση της ανθρώπινης γνώσης. Ο νεωτερισμός του είναι ή θέλει να είναι *φιλοσοφικός* και *ορθολογικός*. *Φιλοσοφικός*, με την έννοια ότι περιορίζεται αυστηρά στο πεδίο της φιλοσοφίας, αποδοκιμάζοντας τις καινοτομίες στο κράτος ή στη θρησκεία και *ορθολογικός* με την έννοια ότι ομνύει στον Λόγο, αποστασιοποιείται από την πίστη και την ευπιστία και απορρίπτει διανοητικές κατασκευές που μπορούν να θεωρηθούν παράδοξες ή ευφάνταστες. Ο καρτεσιανός νεωτερισμός είναι μετριοπαθής. Από τη

[1] Βλ. Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 581).
[2] Βλ. Επιστολή-Πρόλογος προς τον Ντεκάρτ, 14 Αυγούστου 1649 (AT, XI, 317, 320).

μια πλευρά αντιτάσσεται στον σχολαστικό συντηρητισμό που επιδίωκε τη διαιώνιση των παλιών ιδεών και από την άλλη πλευρά αποτάσσεται τον άκρατο νεωτερισμό που θυσιάζει την ευθυκρισία στην καινοθηρία.

### 6.1. Ένα νέο ξεκίνημα

Η φιλοσοφία δεν μπορεί να εξέλθει από το σχολαστικό τέλμα και να προχωρήσει με σιγουριά στον δρόμο της αλήθειας και της προόδου αν δεν κάνει ένα νέο ξεκίνημα που θα την αναμορφώσει εκ βάθρων. Αυτό το νέο ξεκίνημα πρέπει κατ' αρχάς να είναι ριζοσπαστικό. Ο Ντεκάρτ απαιτεί να μπουν στο περιθώριο οι αρχαίες και οι μεσαιωνικές σχολές επειδή, παρά τη μακραίωνη ιστορία τους, προσφέρουν πολλά λόγια και λίγες αλήθειες, είναι υπεύθυνες για την παγίδευση της φιλοσοφίας στα δίχτυα της ασάφειας και της διχογνωμίας και αποδεικνύουν καθημερινά την ανεπάρκεια και τη στειρότητά τους. Δεν επιζητά τη συνέχεια αλλά την τομή. Δεν είναι διατεθειμένος να ελέγξει, να κρίνει, να διορθώσει, να ενισχύσει, να βελτιώσει, να μετασκευάσει, να ανακαινίσει ή να αναπτύξει κανένα προηγούμενο φιλοσοφικό σύστημα. Θέλει να είναι δημιουργικός στοχαστής και όχι πολυμαθής κριτικός. Αντιλαμβανόμενος το παλιό ως ενόχληση μάλλον παρά ως αρωγή, στρέφει τα νώτα στις απαρχαιωμένες ιδέες, τους σχολαστικούς λογικισμούς και τη δοκησίσοφη πολυμάθεια για να σκεφτεί με γνησιότητα και απλότητα. Κάθε φορά που δημοσιεύει ένα καινούργιο έργο επαναλαμβάνει το τελετουργικό της κατεδάφισης/ισοπέδωσης μέσω της οποίας επιδιώκει τη μετατροπή του παρελθόντος σε άχρηστα μπάζα και τη θεμελίωση του μέλλοντος σε ασφαλές έδαφος. Στον *Λόγο*, πράγματι, διακηρύσσει ότι δεν θα χτίσει πάνω σε παλιά θεμέλια αλλά σε στέρεα γη,[1] στους *Στοχασμούς* ότι θα ανατρέψει τα πάντα εκ βάθρων και θα ξαναρχίσει «από τα πρώτα θεμέλια»,[2] στα *Πάθη της ψυχής* ότι θα εγκαταλείψει τους πατροπαράδοτους δρόμους και θα πραγματευτεί το θέμα σαν να μην το είχε προσεγγίσει κανένας άλλος προηγουμένως,[3] στην *Αναζήτηση της αλήθειας* ότι θα αποτινάξει όλες τις παραδεδεγμένες γνώμες για να θέσει με σιγουριά «τα πρώτα θεμέλια μιας στέρεης επιστήμης».[4] Επιδίωξή του δεν ήταν να ολοκληρώσει ή να προεκτείνει ένα προηγούμενο σχέδιο αλλά να ξαναρχίσει τα πάντα από την αρχή.

Ωστόσο η καρτεσιανή κατεδάφιση δεν είναι επιθετική και εξωστρεφής εφόσον δεν επιτυγχάνεται με εκτενείς πολεμικές, βαρύγδουπες κριτικές ή λεπτομερείς ανασκευές. Είναι μια εσωτερική αποδόμηση των προκαταλήψεων και των παλαιών γνωμών με τη βοήθεια της οποίας

[1] Βλ. *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 2.
[2] *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας* (AT, VII, 17).
[3] Βλ. *Τα πάθη της ψυχής*, Άρθρο 1 (AT, XI, 327-328).
[4] *Η αναζήτηση της αλήθειας μέσω της φυσικής φώτισης* (AT, X, 496).

εξαγνίζονται οι ιδέες και εξυγιαίνεται η γνωστική ικανότητα του υποκειμένου. Ο Ντεκάρτ δεν ενδιαφέρεται τόσο να κατανικήσει τους άλλους ξεσκεπάζοντας τα σφάλματα και τις παραλείψεις τους όσο να απελευθερωθεί από τις δικές του ιδεοληψίες και να μάθει να αναγνωρίζει το σωστό. Με τη μέθοδο της υπερβάλλουσας αμφιβολίας κατεδαφίζει τις πλάνες και τις προκαταλήψεις, απαλλάσσεται από τα φερτά υλικά της παράδοσης και δημιουργεί μέσα του ένα είδος απροκατάληπτης άγνοιας, μια «απόλυτη γνωστική πενία» όπως θα πει αργότερα ο Χούσσερλ.[1] Αυτό που επιδιώκει δεν είναι η απονάρκωση αλλά η απελευθέρωση του στοχασμού. Έτσι μετά το πέρας της κατεδάφισης δεν απομένει ένα απαίδευτο κενό ή η απόλυτη λήθη αλλά μια πεπαιδευμένη άγνοια που επιτρέπει στον φιλόσοφο να αναγνωρίσει τι γνωρίζει πραγματικά και τι όχι.[2]

Την ίδια απροκατάληπτη (και ευήλατη, πρέπει να ομολογήσουμε) άγνοια επιθυμεί ο Ντεκάρτ για τους μαθητές του. Ο αμαθής βρίσκεται πιο κοντά στην αλήθεια από τον πλανημένο, ο αμόρφωτος που δεν στερείται τον κοινό νου είναι σε θέση να κρίνει πιο εύστοχα από τον κακά μορφωμένο που υπερηφανεύεται για τις πλάνες του. «Βλέπουμε συχνότατα εκείνους που δεν πολυσπούδασαν ποτέ τα γράμματα να διατυπώνουν για τα πράγματα που συναντούν πιο στέρεες και σαφείς κρίσεις από αυτούς που συχνάζουν αέναα στις σχολές».[3] Η σχολαστική εκπαίδευση μολύνει τον φυσικό Λόγο, διαστρέφει την κριτική ικανότητα, προκαλεί ανεπανόρθωτες βλάβες στην ορθοφροσύνη των μαθητών. Έτσι ο ανεπηρέαστος άνθρωπος, αυτός που δεν έχει σπουδάσει αλλά ξέρει να σκέφτεται, είναι ικανός να αναγνωρίσει το ορθό ευκολότερα από τον ελλόγιμο θιασώτη που έχει διαβάσει ένα σωρό χοντρούς τόμους και εντρυφήσει σε περίπλοκες θεωρίες. Όπως ο εθισμένος δεν μπορεί να στερηθεί το ναρκωτικό του, έτσι ο σχολαστικά μορφωμένος αδυνατεί να αναγνωρίσει τις πλάνες του. Για τον λόγο αυτό ο καρτεσιανισμός απευθύνεται περισσότερο στους απλούς αλλά έξυπνους ανθρώπους παρά στους σπουδασμένους και επικαλείται περισσότερο τη «φυσική φώτιση» ή την «καθαρή φώτιση του Λόγου» παρά την πολυμάθεια. «Εκείνοι που έμαθαν λιγότερο αυτό που ονομαζόταν μέχρι τώρα Φιλοσοφία είναι οι ικανότεροι να μάθουν την αληθινή».[4] Ο δάσκαλος που αγωνίστηκε σκληρά για να απομακρύνει

---

[1] *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, Husserl (1994: 20).

[2] Για την *πεπαιδευμένη άγνοια* (docta ignorantia), έννοια του Νικόλαου Κουζάνου, βλ. την Επιστολή προς τον Ρέγκιους, Ιανουάριος 1642 (AT, III, 506-507) και την Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 592).

[3] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, IV (AT, X, 371). «Αυτός που αμφιβάλλει για πολλά πράγματα δεν είναι πιο μορφωμένος από εκείνον που δεν τα σκέφτηκε ποτέ αλλά φαίνεται μάλιστα πιο αμόρφωτος αν σχημάτισε ψευδή γνώμη για ορισμένα», *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, II (AT, X, 362). Την ίδια γνώμη υποστηρίζει και ο Χομπς: «Κοινώς θεωρείται και έχουν πιο υγιή κρίση αυτοί που, αρκούμενοι στην καθημερινή εμπειρία, ή απορρίπτουν ή δεν ποθούν τη φιλοσοφία παρά εκείνοι που, διαποτισμένοι από γνώμες ελάχιστα κοινές αλλά αμφίβολες και παραδεδεγμένες επιπόλαια, διχογνωμούν και τσακώνονται αέναα σαν άνθρωποι που δεν είναι πολύ καλά στα μυαλά τους», *Περί του σώματος*, I, κεφ. 1, §1, Hobbes (1839-45: I, 1-2).

[4] Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 9). «Αυτοί που επαγγέλλονται τους Φιλοσόφους είναι συχνά λιγότερο σοφοί και λιγότερο λογικοί από άλλους που δεν καταπιάστηκαν ποτέ με αυτή τη σπουδή», γράφει ο Ντεκάρτ σε ένα άλλο σημείο του ίδιου κειμένου (AT, IX-2, 4). Πρβλ. στο ίδιο (AT, IX-2, 11) και *Στοχασμοί περί πρώτης φιλοσοφίας*, Ο βιβλιοπώλης προς τον αναγνώστη (AT, IX-1, 2). Σημειωτέον ότι και για τον Χομπς ο αμαθής

από μέσα του τις προκαταλήψεις και τα ιζήματα της παράδοσης ζητά ανάλογη καθαρότητα από τους μαθητές για να μπορέσει να μετακενώσει τη διαύγεια της αλήθειας. Όσο περισσότερο σπουδάζει κανείς την παλιά φιλοσοφία τόσο περισσότερο αποξενώνεται από την αληθινή ενώ όσο περισσότερο μελετά κανείς την καινούργια τόσο καλύτερα μπορεί να κατανοεί και να κρίνει.[1]

Το νέο ξεκίνημα εκτός από ριζοσπαστικό πρέπει επίσης να είναι απλό. Το δυσνόητο δεν είναι απαραίτητα πιο αληθινό. Η άσκοπη πολυπλοκότητα όχι μόνο δεν ωφελεί αλλά ζημιώνει σοβαρά τη φιλοσοφία. Εκείνοι που, μόλις ανακαλύψουν κάτι εναργές, σπεύδουν να το περιτυλίξουν με σκοτεινές ή επιτηδευμένες προτάσεις φοβούμενοι ότι η απλότητα θα υποβιβάσει τη σπουδαιότητά του εγκληματούν ενάντια στην αλήθεια.[2] Η αλήθεια απεχθάνεται την ασάφεια, δεν χρειάζεται καλλωπισμούς και φτιασίδια, αναγνωρίζεται ευκολότερα και εκτιμάται περισσότερο όταν εκτίθεται απλά και ξεκάθαρα. Σε αυτό το πνεύμα ο Ντεκάρτ δεν χάνει ευκαιρία να διακηρύξει την απλότητα της φιλοσοφίας του.[3] Στη *Διοπτρική* δηλώνει ότι επιθυμεί να είναι κατανοητός από όλο τον κόσμο, ιδιαίτερα από τους τεχνίτες που θα μάθουν από τις σελίδες του βιβλίου του έναν νέο τρόπο κατασκευής οπτικών φακών.[4] Στα *Μετέωρα* τονίζει ότι οι προϋποθέσεις του είναι τόσο εύκολες και απλές ώστε δεν θέτουν καμιά δυσκολία σε κανένα αναγνώστη.[5] Στα *Πάθη της ψυχής* προαναγγέλλει ότι ο λόγος του θα είναι σύντομος και απλός.[6] Στις *Αρχές της φιλοσοφίας,* τις οποίες έγραψε με λιτό και εύληπτο τρόπο για να μπορούν να χρησιμοποιηθούν σαν πανεπιστημιακό εγχειρίδιο, διαβεβαιώνει ότι ακόμα και οι λιγότερο μορφωμένοι δεν θα βρουν τίποτα ακατανόητο στα γραπτά του, αρκεί να κάνουν στον κόπο να τα

---

είναι σοφότερος από τον κακά μορφωμένο. Όσοι «προτιμούν να αντλούν τις γνώσεις τους από την αυθεντία των βιβλίων και όχι από τον προσωπικό τους στοχασμό τοποθετούνται τόσο χαμηλότερα από τους αμαθείς όσο υψηλότερα από αυτούς τους τελευταίους τοποθετούνται οι κάτοχοι της αληθινής επιστήμης. Διότι η αμάθεια βρίσκεται στο ενδιάμεσο της απόστασης που χωρίζει την αληθινή επιστήμη από τις εσφαλμένες διδασκαλίες», *Λεβιάθαν*, κεφ. 4, Χόμπς (1989: Α΄, 107).

[1] Βλ. Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 11). Ο Ντυ Ρουρ Γράφει σε αυτό το πνεύμα: «Πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ανάμεσα στους αναρίθμητους Συγγραφείς της Φιλοσοφίας, δεν πρέπει να εκτιμάμε πολύ παρά λιγοστούς και δεν πρέπει καν να διαβάζουμε τα Βιβλία τους παρά αφού αποκτήσουμε ένα ορισμένο κριτικό πνεύμα […] Αυτοί που, μετά τη σχεδόν άρτια, αλλαγμένη ή ανανεωμένη εδώ και μερικά χρόνια Φιλοσοφία, διδάσκουν μόνο την άλλη, χάνουν τον χρόνο τους και κάνουν τους άλλους να χάνουν τον δικό τους», *Σύνοψη της αληθινής φιλοσοφίας,* Du Roure (1665: Λόγος πάνω στην καθολική επιστήμη ή τη φιλοσοφία, §§18-19).

[2] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας,* III (AT, X, 366-367).

[3] Παραπονιέται μάλιστα ότι αυτή ακριβώς η απλότητα κάνει όσους έχουν συνηθίσει να συναρτούν το σπουδαίο με το δυσνόητο να μην υπολήπτονται τη φιλοσοφία του όσο της αξίζει. «Φοβάμαι πολύ ότι μετά βίας υπάρχει κάποιος που να έπιασε πλήρως το νόημα των πραγμάτων που έγραψα, πράγμα που δεν κρίνω εντούτοις ότι συνέβη εξαιτίας της ασάφειας που έχουν τα λόγια μου αλλά μάλλον εξαιτίας του ότι φαίνονται τόσο εύκολα ώστε δεν κάθεται κανείς να θεωρήσει όλα όσα περιέχουν», Επιστολή προς τον Μερσέν, 25 Ιανουαρίου 1638 (AT, I, 502). Σε μια άλλη επιστολή επαναλαμβάνει: «παρότι οι γνώμες μου προκαλούν έκπληξη στην αρχή εξαιτίας του ότι είναι πολύ διαφορετικές από τις κοινές, ωστόσο άπαξ και τις καταλάβει κανείς τις βρίσκει τόσο απλές και τόσο σύμφωνες με τον κοινό νου ώστε παύει εντελώς να τις θαυμάζει και αυτομάτως να τις σπουδαιολογεί εξαιτίας του ότι το φυσικό των ανθρώπων είναι τέτοιο ώστε δεν εκτιμούν παρά ό,τι τους αφήνει μέσα στον θαυμασμό και δεν το κατέχουν εντελώς», Επιστολή προς τον Σανύ, 31 Μαρτίου 1649 (AT, V, 327). Πρβλ. Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 17-18).

[4] Βλ. *Η διοπτρική,* κεφ. 1 (AT, VI, 82-83).

[5] Βλ. *Τα μετέωρα,* κεφ. 1 (AT, VI, 233). Πρβλ. και (AT, VI, 368).

[6] Βλ. την Επιστολή-Πρόλογο προς τον Αββά Πικό, 14 Αυγούστου 1649 (AT, XI, 326).

εξετάσουν.[1] Επιπλέον στην *Αναζήτηση της αλήθειας διά της φυσικής φώτισης* βάζει να συζητούν ο *Πολύανδρος* (Poliandre), ο *Επιστήμων* (Epistemon) και ο *Εύδοξος* (Eudoxe). Ο Πολύανδρος (ένας άνδρας από τους πολλούς) είναι ένας απλός άνθρωπος που δεν έχει μορφωθεί αλλά επιθυμεί τη γνώση, ο Επιστήμων (αυτός που ξέρει πολλά) είναι ένας πολυδιαβασμένος διανοούμενος της παραδοσιακής σχολής ενώ ο Εύδοξος (αυτός που έχει καλές γνώμες) είναι ένας μοναχικός ερευνητής της αλήθειας που εκπροσωπεί τον ίδιο τον συγγραφέα. Στην πρόσκληση του Εύδοξου να συζητήσουν ο Πολύανδρος διστάζει, νιώθει ανεπαρκής, αλλά ο Εύδοξος τον ενθαρρύνει διαβεβαιώνοντάς τον ότι πλεονεκτεί σε σύγκριση με τον Επιστήμονα επειδή δεν κουβαλά τις προκαταλήψεις των σπουδών.[2] Σκοπός του διαλόγου είναι να αποδειχθεί ότι η καρτεσιανή φιλοσοφία είναι τόσο φυσική και ανεπιτήδευτη ώστε «ένα καλό πνεύμα, ακόμα κι αν είχε ανατραφεί στην ερημιά και δεν είχε ποτέ άλλη φώτιση από τη φώτιση της φύσης, δεν θα μπορούσε να έχει άλλες απόψεις από τις δικές μας αν είχε ζυγίσει καλά όλους τους λόγους και τους ίδιους λόγους».[3] Ο Ντεκάρτ πίστευε ότι η φιλοσοφία του είναι τέκνο του αγνού και φυσικού Λόγου και επομένως ότι μπορούσε να εκτιμηθεί ως τέτοια περισσότερο από τους απλούς ανθρώπους που ήταν ικανοί να αναγνωρίσουν ενστικτωδώς την αλήθεια παρά από τους σπουδασμένους που είχαν κλείσει ήδη τη σκέψη τους στα καλούπια του σχολαστικισμού.

Η απλότητα που διαπερνά και καταυγάζει το καρτεσιανό έργο διαψεύδεται μόνο σε δύο περιπτώσεις όπου ο φιλόσοφος παραδέχεται ότι δεν απευθύνεται σε όλο τον κόσμο αλλά μόνο στους ειδικούς. Στο προοίμιο της *Γεωμετρίας* σημειώνει, σε απολογητικό τόνο, ότι δεν εξηγεί πολλές από τις αλήθειες που είναι απαραίτητες για την κατανόηση του κειμένου με συνέπεια να μην μπορούν να τον καταλάβουν οι πάντες παρά μόνο όσοι έχουν εντρυφήσει ήδη στη συγκεκριμένη επιστήμη.[4] Διευκρινίζει όμως ότι δεν δίνει αυτές τις εξηγήσεις επειδή θα ήταν περιττό να επαναλάβει θεωρήματα και πορίσματα που έχουν εξηγηθεί και αποδειχθεί με τον

---

[1] *Αρχές της φιλοσοφίας*, Πρόλογος (AT, IX-2, 13).

[2] «ΠΟΛΥΑΝΔΡΟΣ. Και εγώ, θα χαιρόμουν πολύ να παραστώ σε αυτή τη συζήτηση παρότι δεν αισθάνομαι ικανός να αποκομίσω μεγάλο όφελος. ΕΥΔΟΞΟΣ. Σκεφτείτε μάλλον, Πολύανδρε, ότι εσείς θα έχετε εδώ το πλεονέκτημα επειδή δεν είσαστε προκατειλημμένος και ότι θα μου είναι πολύ πιο εύκολο να πάρω με το μέρος μου ένα ουδέτερο άτομο παρά τον Επιστήμονα που θα βρεθεί συχνά στο αντίπαλο στρατόπεδο», *Η αναζήτηση της αλήθειας διά της φυσικής φώτισης* (AT, X, 502). Για αυτόν τον διάλογο βλ. και Alberto Guillermo Ranea «A “science for honnêtes hommes”. *La recherche de la vérité* and the deconstruction of experimental knowledge» στο Gaukroger, Schuster & Sutton (2002: 313-329).

[3] *Η αναζήτηση της αλήθειας διά της φυσικής φώτισης* (AT, X, 507).

[4] Βλ. *Η γεωμετρία* (AT, VI, 368). Πρβλ. Επιστολή προς τον Πλέμπιους, 3 Οκτωβρίου 1637 (AT, I, 411). Σε μια άλλη επιστολή ισχυρίζεται ότι έκανε επίτηδες δύσκολη τη *Γεωμετρία* για να μπει στη μύτη κάποιων βδελυρών μαθηματικών σαν τον Ρομπερβάλ. «Η *Γεωμετρία* μου είναι όπως πρέπει να είναι για να αφαιρεί από τον Ρομπερβάλ και τους ομοίους του τη δυνατότητα να κακολογούν χωρίς αυτό να γυρίζει σε βάρος τους. Διότι δεν είναι ικανοί να την κατανοήσουν και τη συνέθεσα έτσι σκόπιμα παραλείποντας ό,τι ήταν ευκολότατο και μη βάζοντας παρά τα πράγματα που άξιζαν περισσότερο τον κόπο. Αλλά σας ομολογώ ότι αν δεν λάμβανα υπόψη αυτά τα κακοήθη πνεύματα θα την είχα γράψει εντελώς διαφορετικά από ό,τι έκανα και θα την είχα κάνει πολύ πιο εύκολη· πράγμα που θα κάνω ίσως μια μέρα αν δω ότι αυτά τα τέρατα θα έχουν νικηθεί ή ταπεινωθεί αρκετά», Επιστολή προς τον Μερσέν, 4 Απριλίου 1648 (AT, V, 142). Η δικαιολογία που επικαλείται, ότι έγραψε τη Γεωμετρία με δύσληπτο τρόπο για να μην μπορούν να την καταλαβαίνουν ορισμένοι γεωμέτρες, δεν ήταν ειλικρινής σε αντίθεση με την απέχθεια που εκφράζει για τον Ρομπερβάλ που ήταν ειλικρινέστατη.

καλύτερο τρόπο σε άλλα βιβλία. Στους *Στοχασμούς* επίσης (που ούτως ή άλλως είναι πολύ πιο απλοί και προσιτοί από αντίστοιχα σχολαστικά συγγράμματα) εκφράζει κάποιες επιφυλάξεις για το κατά πόσον μπορούν να τον παρακολουθήσουν οι πάντες δεδομένου ότι οι συλλογισμοί του είναι μακροσκελείς, δεμένοι σφιχτά ο ένας με τον άλλο και απαιτούν πνεύμα ελεύθερο από προκαταλήψεις και από την πλανερή επιρροή των αισθήσεων. Και στις δύο περιπτώσεις όμως η δυσχέρεια δεν οφείλεται στον ίδιο, αφού αυτός προσπαθεί πάντοτε να σκέφτεται με διαύγεια και να εκφράζεται με σαφήνεια, αλλά στην εγγενή δυσκολία και τη συνθετότητα του αντικειμένου.[1]

Με τον ίδιο τρόπο που θέτει ως βασική αρχή της μεθόδου του ότι πρέπει να ξεκινάμε από τα απλά και να προχωράμε με μικρά και σίγουρα βήματα προς τα σύνθετα, επιθυμεί και το ξεκίνημα της νέας φιλοσοφίας να είναι απλό, σίγουρο και εύληπτο. Σε σύμπνοια με τους άλλους νέους φιλοσόφους, επικρίνει τη στρυφνότητα του σχολαστικισμού και την κούφια περιπλοκότητα του αποκρυφισμού. Γράφει καθαρά και εύκολα για να τον καταλαβαίνει όλος ο κόσμος[2] και φροντίζει για τη μετάφραση των λατινικών του γραπτών. «Και αν γράφω στα Γαλλικά, που είναι η γλώσσα της χώρας μου, παρά στα Λατινικά, που είναι η γλώσσα των Δασκάλων μου, είναι επειδή ελπίζω ότι αυτοί που δεν χρησιμοποιούν παρά τον καθαρότατο φυσικό τους λόγο θα κρίνουν καλύτερα τις γνώμες μου από εκείνους που δεν πιστεύουν παρά στα αρχαία βιβλία».[3] Είναι πεπεισμένος ότι θα κερδίσει ευκολότερα τον απλό και ανεπηρέαστο αναγνώστη παρά τον πολυδιαβασμένο και πολύξερο επαΐοντα γι' αυτό και επιλέγει τη γλώσσα των πολλών και όχι των λίγων. Εγκωμιάζοντας τη σαφήνεια στον λόγο και την καθαρότητα στις ιδέες, θέλει τη φιλοσοφία του λαϊκή μάλλον παρά λόγια. Δεν επιζητά το σπάνιο και εξεζητημένο που θα του χαρίσει επίπλαστη δόξα. Παίρνοντας σαφείς αποστάσεις από τον ελιτισμό των λόγιων ελευθεριαζόντων, επιθυμεί για κριτές και μαθητές του όχι τα ξεχωριστά πνεύματα αλλά όλους εκείνους που διαθέτουν κοινό νου και όρεξη για μελέτη. Ενώ στηλιτεύει αδίστακτα την πομπώδη λογιοσύνη των καθηγητών, εγκωμιάζει την ορθοφροσύνη (bon sens), που είναι «το πράγμα το καλύτερα μοιρασμένο στον κόσμο».[4] Προοικονομώντας και εδώ τον Διαφωτισμό, δεν προσπαθεί να κερδίσει τους μορφωμένους περισσότερο από τους αμόρφωτους και επιθυμεί «ακόμα και οι

---

[1] Βλ. Επιστολή προς τη Σορβόννη (AT, VII, 6).

[2] Βλ. Επιστολή του Μερσέν προς τον Ντεκάρτ, 2 Αυγούστου 1638 (AT, II, 287).

[3] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 6 (AT, VI, 77). Ο Μπαγιέ σημειώνει: «δεν του ήταν δύσκολο να ομολογήσει στους φίλους του ότι ακόμα κι αν ο πατέρας του δεν τον είχε σπουδάσει, δεν θα παρέλειπε να γράψει στα Γαλλικά τα ίδια πράγματα που έγραψε στα Λατινικά», *Η ζωή του κυρίου Ντεκάρτ*, Βιβλίο Ι, κεφ. 7, Baillet (1691: I, 35).

[4] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 1 (AT, VI, 1). Ο Γκαράς παρατηρεί: «Ποτέ ο Πλάτων δεν πρότεινε πιο ωραίο Αξίωμα [Maxime] από εκείνο που λέει ότι δεν υπάρχει μοίρασμα στον κόσμο που να έχει γίνει τόσο καλά όσο το μοίρασμα των Πνευμάτων, και αφού, λέει, όλοι οι άνθρωποι νομίζουν ότι έχουν αρκετό, δεν υπάρχει τόσο κακομοίρης ηλίθιος που να μην είναι ικανοποιημένος», Garasse (1623: 56). Ο Σαρόν εναντιώνεται σε αυτή τη θέση. «Θεωρούν ότι αληθεύει πως το ωραιότερο και επιτυχέστερο μοίρασμα που έκανε ο Θεός είναι της κρίσης, διότι καθένας είναι ικανοποιημένος με τη δική του και νομίζει ότι έχει αρκετή. Μα αυτή η αρρώστια προέρχεται από παραγνώριση εαυτού. Δεν αισθανόμαστε ποτέ αληθινά την αδυναμία του πνεύματός μας. Έτσι η μεγαλύτερη αρρώστια του πνεύματος είναι η άγνοια όχι των τεχνών και των επιστημών και όσων είναι μέσα στα βιβλία αλλά η άγνοια εαυτού», *Περί σοφίας*, Ι, κεφ. 15, Charron (1827, I, 135). Πρβλ. Μονταίνιος, *Δοκίμια*, ΙΙ, 17, Μονταινί (2005: 422-423),

γυναίκες να μπορούν να κατανοήσουν κάτι»,[1] «ακόμα και όσοι δεν σπούδασαν καθόλου».[2] Επιχειρώντας ένα νέο ξεκίνημα για το ανθρώπινο πνεύμα, δεν φιλοδοξεί να κολακέψει μια κλειστή κάστα αλλά να ωφελήσει ολόκληρη την ανθρωπότητα.

### 6.2. Περί χρήσεως των βιβλίων

Την εποχή του Ντεκάρτ εκδηλώνεται έντονη δυσανεξία, κυρίως από επιστήμονες αλλά και ανθρώπους των γραμμάτων, στην πλημμυρίδα των βιβλίων που φούσκωνε όλο και περισσότερο μαζί με την εξάπλωση της παιδείας σε ευρύτερα κοινωνικά στρώματα.[3] Ο Μονταίνιος, ένας χαλκέντερος αναγνώστης που ξεψάχνισε αναρίθμητα κείμενα, δηλώνει μπουχτισμένος από τους σχολιασμούς και τα υπομνήματα που όχι μόνο δεν λύνουν τις δυσκολίες αλλά γεννούν περισσότερες και σοβαρότερες. Τα περισσότερα βιβλία δεν κάνουν άλλο από το να γράφουν για άλλα βιβλία. Ο ένας σχολιαστής σχολιάζει τον άλλο με μηδενικό αποτέλεσμα αφού όσο πολλαπλασιάζονται τα σχόλια τόσο συσκοτίζεται το νόημα, αυξάνουν οι αβεβαιότητες και φουντώνουν οι διαφωνίες. Είναι παραφροσύνη να τσακίζεται κανείς για να ερμηνεύσει τον Αριστοτέλη. Από τη στιγμή, πράγματι, που ο ίδιος δεν κατάφερε να παρουσιάσει και να εξηγήσει τις σκέψεις του με κατανοητό τρόπο, ποιος θα μπορέσει να το κάνει στη θέση του; «Όλα είναι ένα σμάρι από σχόλια· από συγγραφείς υπάρχει μεγάλη έλλειψη».[4] Ο Μπέικον επίσης εκτιμά πως ο καλλιεργημένος άνθρωπος δεν διαβάζει πολύ και αδιάκριτα αλλά κριτικά και επιλεκτικά. Δεν πρέπει να διαβάζονται όλα τα βιβλία με την ίδια προσοχή. Τα περισσότερα δεν αξίζουν παρά ένα απλό ξεφύλλισμα. Πολλά άλλα αξίζουν μια ανάγνωση όχι όμως προσεκτική. Και κάποια άλλα, λίγα στον αριθμό, είναι όντως αρκετά σπουδαία ώστε να χρειάζονται επιμελές διάβασμα και μελέτη. Ο σοφός άνθρωπος ξέρει τι να διαβάσει, πώς να το διαβάσει και γιατί να διαβάσει. «Μη διαβάζετε για να διαφωνείτε και να αντικρούετε· ούτε για να πιστεύετε και να αποδέχεστε τυφλά· ούτε για να βρίσκετε υλικό για ομιλίες και συζητήσεις· αλλά για να μαθαίνετε, να σκέπτεσθαι και να κρίνετε».[5] Ο Κέπλερ υπογραμμίζει στο ίδιο πνεύμα πως «όποιος θεωρεί τον

---

[1] Επιστολή προς τον πατέρα Βατιέ, 22 Φεβρουαρίου 1638 (AT I, 560). Ο Μαλμπράνς διαβεβαιώνει για την καρτεσιανή φιλοσοφία: «δεν υπάρχουν καθόλου σκοτεινοί και μυστηριώδεις όροι σε αυτή τη Φιλοσοφία· γυναίκες και άτομα που δεν ξέρουν ούτε ελληνικά ούτε λατινικά είναι ικανά να την καταλάβουν», *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο VI, μέρος 2 κεφ. 4, Malebranche (1962: II, 323).

[2] Επιστολή προς τον Μερσέν, Μάρτιος 1636 (AT, I, 339). Ο Πασκάλ γράφει σε ανάλογο πνεύμα: «Τίποτα δεν είναι πιο κοινό από τα καλά πράγματα: το ζητούμενο είναι να τα διακρίνουμε· και είναι βέβαιο ότι είναι όλα φυσικά και προσιτά, και μάλιστα από όλο τον κόσμο. Αλλά δεν ξέρουμε να τα διακρίνουμε. Αυτό είναι καθολικό. Η εξοχότητα οποιουδήποτε είδους δεν βρίσκεται στα ασυνήθιστα και αλλόκοτα πράγματα. Υψωνόμαστε για να τη φτάσουμε και απομακρυνόμαστε από αυτήν. Τις περισσότερες φορές πρέπει να χαμηλώσουμε. Τα καλύτερα βιβλία είναι εκείνα που όσοι τα διαβάζουν πιστεύουν ότι θα μπορούσαν να τα γράψουν», Pascal (1998-2000: II, 181-182).

[3] Ο 17$^{ος}$ αιώνας επιτίθεται με σφοδρότητα στον λογιοτατισμό και τη δοκησισοφία, βλ. Gillot (1968: 331-348).

[4] *Δοκίμια*, III, 13, Μονταίνι (2005: III, 368).

[5] *Δοκίμια*, 50, Bacon (2000: 236).

εαυτό του άνθρωπο με διανοητική ευστροφία δεν έχει καμιά διάθεση να αφιερώσει πολύ χρόνο στην ανάγνωση εργασιών άλλων. Δεν θέλει να χάνει καθόλου χρόνο».[1] Ο Ντεκάρτ, όπως θα δούμε αμέσως, δεν ήταν μεγάλος αναγνώστης. Ο Χόμπς δεν ήταν μεγάλος αναγνώστης.[2] Ο Γκασσαντί αντιθέτως ήταν μεγάλος αναγνώστης[3] και ίσως αυτός ήταν ένας από τους λόγους που δεν έγινε τόσο μεγάλος φιλόσοφος όσο οι άλλοι δύο.

Η στάση του Ντεκάρτ απέναντι στα βιβλία συνιστά μια χαρακτηριστική εκδήλωση των νεωτεριστικών του διαθέσεων. Νεαρός ακόμα, εκφράζει με ξερό όσο και υψιπετή τρόπο τον κορεσμό που του προκαλούσαν οι αναγνώσεις. «Τα περισσότερα βιβλία, μόλις διαβάσεις μερικές γραμμές και κοιτάξεις τα διαγράμματα είναι τελείως γνωστά, τα υπόλοιπα έχουν μπει εκεί για να γεμίζουν το χαρτί».[4] Στην πλειονότητά τους τα αναγνώσματα δεν προσφέρουν καινούργιες γνώσεις αλλά αναπαράγουν τις παλιές, λίγα είναι πρωτότυπα, λίγα περιέχουν αυθεντικές ανακαλύψεις. Ο άνθρωπος που αγαπά την επιστήμη δεν την αναζητά στις σελίδες των βιβλίων αλλά στα πράγματα του κόσμου, δεν ψάχνει να πληροφορηθεί το γνωστό αλλά να ανακαλύψει το άγνωστο. Αντί να συσσωρεύει διαβάσματα ή να φορτώνει τη μνήμη του με χιλιοειπωμένα πράγματα, προσπαθεί να εφεύρει και να δημιουργήσει στηριζόμενος στις δικές του δυνάμεις. Ο Ντεκάρτ φιλοδοξεί να είναι πρωτοπόρος και όχι ακόλουθος, επιστήμονας και όχι λόγιος, ανακαινιστής και όχι πολυμαθής. Από μικρή ηλικία τού άρεσε περισσότερο να ανακαλύπτει χρησιμοποιώντας τις δικές του ικανότητες παρά να μαθαίνει από τους άλλους. «Μικρός, βλέποντας ιδιοφυείς ανακαλύψεις αναρωτιόμουν αν μπορούσα να τις επινοήσω μόνος μου χωρίς να διαβάσω τον συγγραφέα, έτσι έμαθα σιγά-σιγά να χρησιμοποιώ βέβαιους κανόνες».[5] Στην αρχή, ισχυρίζεται, προσπαθούσε να μαντέψει από τον τίτλο των βιβλίων το περιεχόμενό τους και αργότερα, όταν πέτυχε εκείνο τον πρώτο στόχο, ασκήθηκε στο να ανακαλύπτει όχι πια το περιεχόμενο των βιβλίων αλλά των πραγμάτων τελειοποιώντας με τον καιρό μια ιδιαίτερη μέθοδο για να κάνει μόνος του ακόμα περισσότερες ανακαλύψεις.[6]

---

[1] Παρατίθεται στο Ferguson (2009: 296).

[2] Ο Ώμπρεϋ μας πληροφορεί ότι είχε πολύ λίγα βιβλία και συνήθιζε να λέει ότι «αν είχε διαβάσει τόσο πολύ όσο άλλοι άνθρωποι δεν θα ήξερε περισσότερα από τους άλλους ανθρώπους», *Σύντομοι βίοι*, Aubrey (1898: I, 349).

[3] Ο Μπερνιέ βεβαιώνει ότι ο Γκασσαντί διάβαζε πολύ, αποστήθιζε με μανία και ήταν από μόνος του «μια ολόκληρη Βιβλιοθήκη», Bernier (1684: I, Πρόλογος). Ο Πατέν τον χαρακτηρίζει «άβυσσο πολυμάθειας» (abîme d'érudition), Patin (1846: II, 516). Ο Περρώ, συγκρίνοντας τον Ντεκάρτ με τον Γκασσαντί, κρίνει ότι «ο μεν διακρινόταν για το βάθος των στοχασμών του, ο δε για την έκταση της λογιοσύνης του [l'étendue de sa littérature]», *Οι λαμπροί άνδρες που φάνηκαν στη Γαλλία κατά τη διάρκεια αυτού του αιώνα*, Perrault (1698: 176).

[4] *Praeambula* (AT, X, 214). Το κείμενο χρονολογείται από την περίοδο 1619-1621.

[5] *Praeambula* (AT, X, 214).

[6] «Ομολογώ ότι γεννήθηκα με τέτοια ευφυΐα [ingenium] ώστε για μένα η ύψιστη ηδονή των σπουδών δεν ήταν το να να ακούω λόγους άλλων αλλά να τους ανακαλύπτω με τη δική μου ευστροφία [industria]. Αυτό και μόνο με δελέασε να διδαχτώ τις επιστήμες από μικρός. Κάθε φορά που ο τίτλος κάποιου βιβλίου υποσχόταν μια νέα ανακάλυψη, πριν το διαβάσω παραπέρα δοκίμαζα αν ίσως μπορούσα να φτάσω σε κάτι όμοιο χάρη σε μια εγγενή οξύνοια και πρόσεχα επιμελώς ώστε αυτή η αθώα απόλαυση να μη χαλάσει από μια εσπευσμένη ανάγνωση. Καθότι πέτυχε τόσες φορές ώστε διαπίστωσα τελικά ότι δεν έφτανα πλέον στην αλήθεια των πραγμάτων με θολές και τυφλές διερευνήσεις και με την αρωγή της τύχης και όχι της τέχνης, όπως συνηθίζουν οι υπόλοιποι, αλλά, μέσα από μακροχρόνια πείρα, συνέλαβα συγκεκριμένους κανόνες που δεν βοηθούν λίγο και που τους χρησιμοποίησα

Σε όλη του τη ζωή υπήρξε εξαιρετικά απρόθυμος και επιλεκτικός αναγνώστης. «Δεν έχω καθόλου βιβλία κι ακόμα κι αν είχα θα λυπόμουν πολύ τον χρόνο που θα ξόδευα για να τα διαβάσω».[1] Πεπεισμένος ότι ο ευφυής άνθρωπος μπορεί να φτάσει πιο μακριά ανακαλύπτοντας μόνος του παρά διδασκόμενος από τα βιβλία,[2] είχε ελάχιστους τόμους στα ράφια του (μισή ντουζίνα κατά τα λεγόμενά του) που επιπλέον δεν τους συμβουλευόταν συχνά.[3] Δεν γνώριζε σε βάθος την ιστορία της σκέψης, αντιπαθούσε τη φιλολογία, απεχθανόταν τον υπομνηματισμό, προτιμούσε να μελετά «χωρίς κανένα βιβλίο»[4] και περιφρονούσε τους ανθρώπους που είναι τόσο μικρόνοες ώστε να κρίνουν την αξία ενός βιβλίου από το πάχος του.[5] Αρνιόταν ορθά-κοφτά να χάσει τον πολύτιμο χρόνο του διαβάζοντας μέτρια ή αναξιόλογα συγγράμματα.[6] Για ένα βιβλίο που του έστειλαν να διαβάσει αναφέρει περιπαικτικά: «δεν βρίσκω τίποτα που να μπορεί να με προσελκύσει πολύ για να το διαβάσω και βλέποντας ότι από την αρχή λέει πολλές φορές *hic subsistendum* [*εδώ πρέπει να σταθείς*], θέλησα να υπακούσω και δεν συνέχισα το διάβασμα».[7] Οι κρίσεις του για βιβλία που είχε διαβάσει ήταν κατά κανόνα σύντομες και γενικόλογες. Όταν το έκρινε απαραίτητο, αρνιόταν κατηγορηματικά να σχολιάσει τις γνώμες άλλων.[8] Δεν του άρεσε καθόλου να επιδεικνύει τις πηγές του ή να διανθίζει τα κείμενά του με άφθονα λόγια παραθέματα όπως έκαναν και κάνουν οι πολυμαθείς. Πολύ σπάνια αναφέρει προγενέστερους στοχαστές και ακόμα σπανιότερα τους παραθέτει. Δεν έχει κανένα ενδοιασμό σε επίσημα γραπτά του να κάνει εντελώς αόριστες παραπομπές: «ξέρω ότι διάβασα παλιότερα κάτι τέτοιο κάπου παρότι δεν θυμάμαι τον συγγραφέα».[9] Ούτε αισθάνεται υποχρεωμένος να γνωρίζει όλα όσα ειπώθηκαν από τους παλιότερους φιλοσόφους ούτε τον συγκινεί η αυθεντία τους.[10] Πεπεισμένος ότι δεν αξίζει να διαβάζεις πολύ για να ωφεληθείς λίγο, βεβαιώνει ότι είναι πιο εύκολο να βρεις μόνος σου ένα πράγμα παρά να το ανακαλύψεις μέσα στον απέραντο κυκεώνα των βιβλίων. Ακόμα κι αν όλη η

---

αργότερα για να επινοήσω περισσότερους. Έτσι τελειοποίησα επιδέξια όλη τούτη τη μέθοδο και πείστηκα ότι είχα ακολουθήσει από την αρχή τον πιο ωφέλιμο τρόπο μελέτης», *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, X (AT, X, 403-404).

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 10 Μαΐου 1632 (AT, I, 251). Αλλού σημειώνει: «εκτιμώ πολύ το σχέδιο της παγκόσμιας Βιβλιοθήκης διότι φαντάζομαι πως θα υπηρετήσει όχι μόνο αυτούς που θέλουν να διαβάζουν πολλά βιβλία, μεταξύ των οποίων ξέρετε ότι δεν είμαι, αλλά και εκείνους που φοβούνται μήπως χάσουν τον χρόνο τους διαβάζοντας κακά βιβλία, επειδή θα τους πληροφορήσει τι περιέχουν», Επιστολή προς τον Μερσέν, Οκτώβριος 1631 (AT, I, 221).

[2] Βλ. Συνομιλία με τον Μπούρμαν (AT, V, 176).

[3] Επιστολή προς τον Χόυχενς, Δεκέμβριος 1638 (AT, II, 456). Σε μια άλλη επιστολή καθησυχάζει τον Μερσέν: «δεν είμαι τόσο στερημένος βιβλίων όσο νομίζετε και έχω ακόμα εδώ μια Σούμμα του Αγίου Θωμά και μια Βίβλο που την έφερα από τη Γαλλία», Επιστολή προς τον Μερσέν, 25 Δεκεμβρίου 1639 (AT, II, 630).

[4] Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Αυγούστου 1639 (AT, II, 570). Μια από τις πρώτες μομφές που του επιρρίπτει ο Πιέρ Γκοντάρ είναι ότι ήταν άνθρωπος χωρίς πολυμάθεια ή λογιοσύνη (ullius eruditionis, aut litteraturæ), βλ. *Εξανέμιση των παραληρημάτων του Καρτέσιου* (*Ventilatio deliriorum Cartesii*), στο Godartus (1675: 305).

[5] Βλ. *Στοχασμοί*, Προειδοποίηση του συγγραφέα σχετικά με τις πέμπτες αντιρρήσεις (AT, IX-1, 199).

[6] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Μαΐου 1638 (AT, II, 148).

[7] Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη, 1648 ή 1649 (AT, V, 261). Το βιβλίο ήταν οι *Μεταφυσικές ενατενίσεις* (*Contemplationes metaphysicæ*) του Georgius Ritchel Bohemus.

[8] Βλ. *Στοχασμοί*, Πρώτες απαντήσεις (AT, VII, 106).

[9] *Αρχές της φιλοσοφίας*, III, 139 (AT, VIII-1, 192).

[10] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 361).

επιστήμη βρισκόταν μέσα στα βιβλία, «ό,τι καλό έχουν είναι ανακατεμένο μέσα σε τόσα άχρηστα πράγματα και σπαρμένο συγκεχυμένα σε ένα σωρό τόσο χοντρών τόμων που θα χρειαζόταν περισσότερος χρόνος για να τα διαβάσουμε από όσον έχουμε για να μείνουμε σε αυτή τη ζωή και περισσότερο πνεύμα για να ξεδιαλέξουμε τα χρήσιμα πράγματα παρά για να τα εφεύρουμε μόνοι μας».[1] Θεωρούσε όχι μόνο σπουδαιότερο αλλά και ευκολότερο να είναι κανείς αυθεντικός στοχαστής παρά εμβριθής πολυμαθής.

Ένα από τα λίγα βιβλία που του φάνηκε αρκετά καλό για να κάνει στον κόπο να το διαβάσει «επιμελώς» ήταν ο *Πρόδρομος πανσοφίας*[2] του Κομένιου. Κρίνει τον συγγραφέα άνθρωπο με καλό πνεύμα, μεγάλη μόρφωση και γνήσιο ζήλο για το κοινό καλό, εκτιμά όμως ότι το σχέδιό του (να μαζέψει σε ένα βιβλίο ό,τι χρήσιμο υπάρχει σε όλα τα άλλα) δεν θα μπορούσε να υλοποιηθεί επειδή είναι αφάνταστα δύσκολο να κρίνει κανείς όσα γράφτηκαν από άλλους και να επιλέξει το καλύτερο χωρίς να παραλάβει και άχρηστα πράγματα μαζί με τα χρήσιμα. Επιπλέον οι διασκορπισμένες στα βιβλία αλήθειες είναι τόσο ξεκομμένες και ανεξάρτητες ώστε θα χρειαζόταν περισσότερη ευστροφία και κόπος για να τις συνδέσει κανείς σε ένα συνεκτικό σύνολο παρά για να το συνθέσει μόνος του από την αρχή. Είναι σίγουρο ότι υπάρχουν χρησιμότατα πράγματα στα βιβλία αλλά δεν αξίζει να καταβάλει κανείς τόσο κόπο για να τα συγκεντρώσει. «Αν κάποιοι ήταν ικανοί να βρουν το βάθος των επιστημών θα ήταν κρίμα να χρησιμοποιούν τη ζωή τους ψάχνοντας μικρά κομματάκια κρυμμένα εδώ κι εκεί στις γωνιές των Βιβλιοθηκών και όσοι δεν είναι κατάλληλοι παρά μόνο για αυτή τη δουλειά δεν θα είναι ικανοί να διαλέξουν και να τακτοποιήσουν καλά όσα βρουν».[3] Ο καλός επιστήμονας δεν πρέπει να είναι είναι βιβλιομανής και ο καλός βιβλιομανής δεν μπορεί να είναι επιστήμονας.

Αν τα βιβλία είναι τόσο φλύαρα, ανυπόληπτα ή ανώφελα, αξίζει τελικά να διαβάζουμε; Χωρίς καμιά αμφιβολία! Τα καλά βιβλία συνιστούν ένα αληθινό σχολείο σοφίας. Διαβάζοντάς τα είναι σαν να ανοίγουμε διάλογο με τους σπουδαιότερους ανθρώπους των προηγούμενων εποχών και μάλιστα έναν διάλογο υψηλού επιπέδου αφού δεν πληροφορούμαστε τις καθημερινές έγνοιες και τις κοινότυπες σκέψεις τους αλλά το απάνθισμα του στοχασμού και της εμπειρίας τους. Διαβάζοντας ασκούμε το πνεύμα μας, μαθαίνουμε τι έχει ειπωθεί και, το κυριότερο, μαθαίνουμε τι *δεν* έχει ειπωθεί. «Πρέπει να διαβάζουμε τα βιβλία των Αρχαίων αφού είναι τεράστιο ευεργέτημα το να μπορούμε να χρησιμοποιούμε τον μόχθο τόσων ανθρώπων τόσο για να γνωρίσουμε όσα ανακαλύφθηκαν ορθά άλλοτε όσο και για να πληροφορηθούμε τι παραπάνω

[1] *Η αναζήτηση της αλήθειας μέσω της φυσικής φώτισης* (AT X, 497-498). Στο ίδιο πνεύμα ο Ντεκάρτ λέει για τη Λογική πως «παρότι περιέχει πράγματι πολλά αληθέστατα και κάλλιστα παραγγέλματα, ωστόσο μαζί με αυτά είναι ανακατεμένα τόσα άλλα που είναι ή βλαβερά ή περιττά ώστε είναι σχεδόν τόσο δύσκολο να τα διαχωρίσει κανείς όσο το να βγάλει μια Άρτεμη ή μια Αθηνά από έναν όγκο ακατέργαστου μαρμάρου», *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 2 (AT, IV, 17).

[2] Amos Comenius, *Pansophiæ Prodromus*, 1639.

[3] Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη, Αύγουστος 1638 (AT, II, 346-347).

απομένει να επινοήσουμε σε όλους τους επιστημονικούς κλάδους».[1] Τα καλά αναγνώσματα διδάσκουν το παρελθόν και προαναγγέλλουν το μέλλον, εξηγούν τα γνωστά και υποδεικνύουν τα άγνωστα. Έτσι το διάβασμα είναι μια από τις βαθμίδες που διαθέτει ο άνθρωπος για να βρεθεί πιο κοντά στη σοφία. Μετά τις σαφείς έννοιες που υπάρχουν μέσα μας χωρίς να χρειάζεται να τις μελετήσουμε, μετά την εμπειρία των αισθήσεων και μετά τη συζήτηση με άλλους ανθρώπους, δεν έχουμε παρά τα βιβλία για να μάθουμε και να προοδεύσουμε. Υπό την προϋπόθεση να επιλέγουμε προσεκτικά τα σωστά βιβλία.[2] Ο άνθρωπος δεν γίνεται σοφός διαβάζοντας οποιαδήποτε βιβλία ή πολλά βιβλία αλλά μελετώντας τα καλά βιβλία.

Η ανάγνωση είναι σαν ένα ταξίδι σε άλλους αιώνες χάρη στο οποίο ο φιλομαθής άνθρωπος πληροφορείται και μαθαίνει να κρίνει. Μόνο που είναι ένα ταξίδι που δεν πρέπει να παρατείνεται υπερβολικά. «Όταν διαθέτεις πάρα πολύ χρόνο σε ταξίδια καταντάς τελικά ξένος στον τόπο σου και όταν είσαι υπερβολικά περίεργος για τα πράγματα που επιτελούνταν στους περασμένους αιώνες παραμένεις συνήθως αμαθέστατος σε όσα επιτελούνται στον δικό σου».[3] Ο σοφός πρέπει να ζει στον δικό του αιώνα, να επικοινωνεί και να συζητά περισσότερο με τους συγχρόνους παρά με τους προγόνους του. Η περιέργεια της μάθησης πρέπει να υπηρετεί και όχι να σφετερίζεται την επιθυμία για δημιουργία. Ο μελετητής που βυθίζεται υπερβολικά στο παρελθόν αποξενώνεται από την εποχή του καταλήγοντας να αγνοεί τις νέες ανάγκες και κατευθύνσεις, αναπαράγει αντί να δημιουργεί, παύει να είναι επιστήμονας ή φιλόσοφος και γίνεται ιστορικός της επιστήμης ή ιστορικός της φιλοσοφίας.[4] Η δημιουργία δεν επιτελείται με άγνοια της παράδοσης ούτε όμως και με υπερβολική γνώση αυτής, γι' αυτό ο φρόνιμος άνθρωπος δεν αφιερώνει στο διάβασμα υπερβολικό χρόνο και προσοχή.[5] Όσες κι αν είναι οι προφυλάξεις και οι αντιστάσεις του, κινδυνεύει, ιδιαίτερα σε νεαρή ηλικία, να παραπλανηθεί από εύπιστους, ανειλικρινείς ή δοκησίσοφους συγγραφείς, να πέσει στην παγίδα περίτεχνων επιχειρημάτων, να παρασυρθεί από σπουδαιοφανείς λεπτολογίες ή να μπερδευτεί από την ποικιλία των αντικρουόμενων απόψεων. Επιπλέον η πολυμάθεια δεν οδηγεί στην αλήθεια αν δεν συνδυάζεται με αναλυτική και κριτική ικανότητα. Δεν γίνεται κανείς μαθηματικός

---

[1] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, III (AT, X, 366).

[2] Βλ. Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 5).

[3] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 1 (AT, VI, 6). Η φράση του Ντεκάρτ θυμίζει έντονα την παρακάτω του Λε Ρουά: «υπάρχουν άνθρωποι τόσο δοσμένοι και αφοσιωμένοι στην αρχαιότητα ώστε αγνοούν τον καιρό και τον τόπο στον οποίο ζουν. Ξέρουν πώς ακριβώς κυβερνούνταν η Αθήνα, η Λακεδαίμονα, η Καρχηδόνα, η Περσία, η Αίγυπτος, αγνοώντας τις υποθέσεις του τόπου τους στον οποίο είναι ξένοι», *Περί της μετάπτωσης ή της ποικιλομορφίας των πραγμάτων στο σύμπαν*, βιβλ. 12, Le Roy (1575: 116r).

[4] «Συνηθίζω να διακρίνω στα Μαθηματικά δύο πράγματα: την ιστορία [historia] και την επιστήμη [scientia]. Με τον όρο Ιστορία εννοώ καθετί που έχει ανακαλυφθεί ήδη και περιέχεται στα βιβλία. Ενώ με τον όρο Επιστήμη εννοώ την πείρα χάρη στην οποία επιλύουμε όλα τα ερωτήματα και γι' αυτό ανακαλύπτουμε με τη δική μας ευστροφία [industria] καθετί που μπορεί να ανακαλυφθεί σε αυτή την επιστήμη από την ανθρώπινη ευφυΐα». Επιστολή προς τον Hogelande, 8 Φεβρουαρίου 1640 (AT, III, 722).

[5] «Ένας έντιμος άνθρωπος δεν είναι υποχρεωμένος να έχει δει όλα τα βιβλία ούτε να έχει μάθει επιμελώς όλα όσα διδάσκονται στις σχολές και μάλιστα θα ήταν ένα είδος ελαττώματος στην εκπαίδευσή του αν είχε αφιερώσει υπερβολικό χρόνο στην άσκηση των γραμμάτων», *Η αναζήτηση της αλήθειας διά της φυσικής φώτισης* (AT, X, 495).

απομνημονεύοντας μαθηματικές αποδείξεις ούτε φιλόσοφος μαθαίνοντας απ' έξω τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη.[1] Σε αυτό το πλαίσιο ο Ντεκάρτ διακρίνει τον διαβασμένο ή εκπαιδευμένο (doctus) από τον λόγιο ή μορφωμένο (eruditus). Διαβασμένος είναι όποιος έχει διδαχτεί από τα βιβλία πολλά πράγματα, καλά και κακά, ενώ μορφωμένος αυτός που έχει τελειοποιήσει «την ευφυΐα και τα ήθη του μέσω της σπουδής και της καλλιέργειας. Και μια τέτοια μόρφωση είμαι πεπεισμένος ότι την προμηθεύεσαι όχι με τη σωρηδόν ανάγνωση οποιονδήποτε βιβλίων αλλά μόνο των άριστων».[2] Ενώ η μάθηση είναι εφαλτήριο, η πολυμάθεια είναι πρόσκομμα. Όποιος επιθυμεί την αληθινή μόρφωση δεν διαβάζει γενικά αλλά μελετά τα καλά βιβλία, συναναστρέφεται μορφωμένους ανθρώπους, στοχάζεται την αρετή και ερευνά την αλήθεια.

Ορισμένες κατηγορίες βιβλίων πρέπει να αποφεύγονται με κάθε τρόπο επειδή κάνουν περισσότερο κακό παρά καλό.[3] Πρώτα και καλύτερα είναι τα χαζά και φαύλα βιβλία των μάγων, των αστρολόγων, των αποκρυφιστών και των άλλων απατεώνων αυτής της συνομοταξίας. Αμέσως μετά έρχονται τα βιβλία των εριστικών συγγραφέων που εμπλέκονται συστηματικά σε πικρόχολες αντιμαχίες εκλαμβάνοντας τον αμοιβαίο χλευασμό για ευσέβεια. Μερικά εξ αυτών είναι καλά στο μέτρο που υπερασπίζονται την αλήθεια, παρόλα αυτά ο συνετός άνθρωπος δεν πρέπει να τα διαβάζει πολύ διότι κινδυνεύει να εθιστεί άθελά του σε έριδες και λογομαχίες. Τελευταία είναι τα γνωμολόγια, οι ανθολογίες, τα συμπιλήματα, οι σχολιασμοί, οι επιτομές και γενικά τα βιβλία που περιέχουν σκόρπιες σκέψεις ή παραθέματα πολλών και διάφορων συγγραφέων. Αυτά χρησιμεύουν μόνο στο να υπενθυμίζουν σε κάποιον τα πράγματα που έμαθε άλλοτε. Κατά τ' άλλα είναι επιβλαβή επειδή παραγεμίζουν στα γρήγορα τη μνήμη του αναγνώστη χωρίς να τον κάνουν καλύτερο ή σοφότερο, τον εθίζουν στο να επικαλείται την αυθεντία και σιγά-σιγά διαφθείρουν την κριτική ικανότητα και το λογικό του. Η σοφή χρήση του Λόγου «όπου περιέχεται κάθε μόρφωση, κάθε ορθοφροσύνη, κάθε ανθρώπινη σοφία, δεν συνίσταται σε ξεκομμένους συλλογισμούς [syllogismis] αλλά μονάχα στην προσεκτική και επιμελή σύνδεση όλων εκείνων που απαιτούνται για τη γνώση των ζητούμενων αληθειών».[4] Οι σπουδές δεν μεταμορφώνουν τον άνθρωπο παρά ενδυναμώνουν την έμφυτη τάση του: ο καλός γίνεται καλύτερος και σοφότερος από πριν ενώ ο κακός χειρότερος και πιο βλάκας. Ο ανόητος άνθρωπος καθοδηγείται από την αυθεντία, ακολουθεί τυφλά τον δάσκαλό του, πιστεύει ότι η επιστήμη όλων των πραγμάτων βρίσκεται μέσα στα βιβλία και επιθυμεί να φαίνεται παντογνώστης. Ο σοφός αντιθέτως επιλέγει τον δρόμο του Λόγο, δεν επαίρεται για τα

[1] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, III (AT, X, 366-367).

[2] *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο*, Μέρος 4 (AT VIII-2, 42). Ο Νωντέ επίσης αποδοκιμάζει την *Πολυμάθεια* (Polymathie), δηλαδή την ικανότητα να φθέγγεται κανείς επί παντός του επιστητού και να στριμώχνει σε χοντρούς τόμους ό,τι έχει και δεν έχει ειπωθεί πάνω στο θέμα του. Όσοι ακολουθούν αυτή τη μέθοδο, παρατηρεί, μοιάζουν με ψιλικατζήδες φορτωμένους με χιλιάδες ευτελή πράγματα μέσα στα οποία χάνονται τα λίγα καλά. Βλ. *Απολογία υπέρ όλων των μεγάλων ανδρών που κατηγορήθηκαν για μαγεία*, κεφ. 22, Naudé (1669: 466).

[3] Βλ. *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο*, Μέρος 4 (AT VIII-2, 39-42).

[4] *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο*, Μέρος 4 (AT VIII-2, 43).

διαβάσματά του, δεν θεωρεί όσα ξέρει περισσότερα από όσα αγνοεί και δεν ξεχνά ότι η αληθινή μόρφωση δεν εξαρτάται από τις αναγνώσεις. Χωρίς να ζει ανάμεσα στα βιβλία, στοχάζεται γνήσια, δεν αποκόπτεται από τον κοινωνικό του περίγυρο και συζητά με άλλους αξιόλογους ανθρώπους.

Ο ιδρυτής της νεότερης φιλοσοφίας δεν διάβαζε αρκετά για να έχει άρτια γνώση της ιστορίας της σκέψης, δεν γνώριζε σε βάθος το κυρίαρχο φιλοσοφικό ρεύμα των ημερών του και δεν διστάζει να ομολογήσει, όχι με ντροπή αλλά με καμάρι, ότι δεν εντρύφησε ποτέ στα βιβλία των σχολαστικών.[1] Οι αντίπαλοί του χρησιμοποίησαν αυτό το στοιχείο για να δείξουν ότι η κριτική του στην παλιά φιλοσοφία καταπέφτει από μόνη της αφού όποιος δεν έχει μελετήσει καλά ένα φιλοσοφικό σύστημα δεν είναι σε θέση να το κατανοήσει και συνεπώς δεν θα μπορούσε να το κρίνει έγκυρα.[2] Οι φίλοι του, από την άλλη πλευρά, χρειάστηκε να υπερασπιστούν την κατάρτισή του.[3] Στην πραγματικότητα η ομολογία του, ότι δεν είχε καλή γνώση της φιλοσοφικής παράδοσης, δεν απείχε πολύ από την αλήθεια. Είναι σίγουρο ότι διάβαζε περισσότερο από όσο ομολογεί[4] και δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ήταν περισσότερο δέσμιος της παράδοσης από όσο ήθελε να πιστεύει, ωστόσο δεν ήταν μεγάλος αναγνώστης και δεν διάβαζε από απλή περιέργεια αλλά μελετούσε προσεκτικά και επιλεκτικά μόνο τα συγγράμματα που έκρινε ότι μπορούσαν να εμπνεύσουν τους στοχασμούς και να βοηθήσουν τις επιστημονικές του έρευνες. Έγραφε πολύ περισσότερο από όσο διάβαζε και πάσχιζε να αντλεί γνώσεις όχι από τα βιβλία αλλά από τα ίδια τα πράγματα: «μελετώ τώρα χημεία και ανατομία μαζί και μαθαίνω καθημερινά κάτι που δεν το βρίσκω στα βιβλία».[5] Δεν ήταν ένας λόγιος φιλόσοφος αλλά ένας επιστήμονας φιλόσοφος που αφιέρωνε το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου του στο να επιλύει μαθηματικά προβλήματα, να παρατηρεί τα φυσικά φαινόμενα, να κάνει πειράματα, να ανατέμνει

[1] «…ποτέ δεν δαπάνησα πολύ χρόνο στο διάβασμα των βιβλίων των Φιλοσόφων», *Στοχασμοί περί πρώτης φιλοσοφίας*, Τέταρτες απαντήσεις (AT, VII, 235).

[2] Βλ. Martin Schoock, *Η θαυμαστή μέθοδος*, II, κεφ. 5.

[3] «Πετύχατε διάνα δείχνοντας στην απάντησή σας στον κ. Μορέν ότι δεν περιφρονείται ή τουλάχιστον δεν αγνοείτε τη Φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Αυτό συνέτεινε στην αύξηση της εκτίμησης που ομολογεί ο κ. Μορέν ότι έχει για σας. Το ίδιο πράγμα λέω κι εγώ σε όσους πιστεύουν ότι δεν καταλαβαίνετε καθόλου τη σχολαστική Φιλοσοφία, ξεγελασμένοι από την καθαρότητα και την ευκολία του ύφους σας το οποίο ξέρετε να χαμηλώνετε για να το κάνετε καταληπτό στον όχλο. Αλλά τους πληροφορώ ότι την ξέρετε εξίσου καλά με τους καθηγητές που τη διδάσκουν και υπερηφανεύονται περισσότερο για την ικανότητά τους», Επιστολή του Μερσέν προς τον Ντεκάρτ, 1 Αυγούστου 1638 (AT, II, 287).

[4] Ο Περρώ σημειώνει: «Παρότι είχε διαβάσει πολύ, προσποιείτο πως ό,τι ήξερε το όφειλε στους στοχασμούς του και ότι θα είχε γράψει τα ίδια πράγματα ακόμα κι αν δεν είχε σπουδάσει ποτέ», *Οι λαμπροί άνδρες που φάνηκαν στη Γαλλία κατά τη διάρκεια αυτού του αιώνα*, Perrault (1698: 166). Ο Λάιμπνιτς παρατηρεί: «ξέρουμε ότι ο κ. Ντεκάρτ είχε διαβάσει αρκετά και μάλιστα περισσότερο από όσο καμώνεται ότι διάβασε», *Περί της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, Leibniz (1999: 1.486)· και αλλού: «ο Ντεκάρτ ήθελε να μας κάνει να πιστέψουμε ότι διάβασε λίγο και ότι χρησιμοποίησε μάλλον τον χρόνο του στα ταξίδια και στον πόλεμο, σε αυτό τείνουν τα παραμύθια που αραδιάζει στη Μέθοδό του», *Επισημάνσεις πάνω στην καρτεσιανή διδασκαλία*, Leibniz (1999: 2.051).

[5] Επιστολή προς τον Μερσεν, 15 Απριλίου 1630 (AT, I, 137).

ζώα, να στοχάζεται και να συζητά τις ιδέες του με άλλους επιστήμονες και φιλοσόφους. Τα αληθινά βιβλία για αυτόν δεν ήταν οι τόμοι των βιβλιοθηκών αλλά τα πράγματα του κόσμου.[1]

### 6.3. Η νεωτεριστική συνηγορία του Μαλμπράνς

Οι μεγάλοι ρασιοναλιστές του 17ου αιώνα δεν υιοθετούν την ίδια στάση απέναντι στον νεωτερισμό. Ο Ντεκάρτ, όπως είδαμε, είναι τολμηρός χωρίς οι στρατηγικές του να είναι ασύνετες. Επιδιώκει λόγω και έργω την ισοπέδωση της παράδοσης και τη θεμελίωση μιας ολοκαίνουργιας φιλοσοφίας αλλά, όποτε χρειάζεται, δεν διστάζει να αμβλύνει τις διεκδικήσεις του για να κατευνάσει τους φόβους των συντηρητικών και να δημιουργήσει ευνοϊκότερες συνθήκες για τις ιδέες του. Αγωνίζεται να προωθήσει τον μετριοπαθή νεωτερισμό του περισσότερο με πλάγιες τακτικές παρά με κατά μέτωπον επιθέσεις. Ο Σπινόζα αντιθέτως συγκρούεται μετωπικά χωρίς όμως να διατυμπανίζει τον νεωτερισμό του. Εκτός από ελάχιστες σποραδικές νύξεις, δεν χρησιμοποιεί νεωτεριστική ρητορική, δεν σπεύδει να κατακεραυνώσει τους αριστοτελικούς και δεν αισθάνεται υποχρεωμένος να πάρει θέση στη διαμάχη των αρχαίων με τους νεότερους. Δεν αυτοπροσδιορίζεται ρητά ως νεωτεριστής παρά το γεγονός ότι καταστρώνει μεγαλεπήβολα προγράμματα για τη διόρθωση του ανθρώπινου νου, ασπάζεται ριζοσπαστικές πολιτικο-θρησκευτικές θέσεις και επεξεργάζεται ένα πρωτότυπο φιλοσοφικό σύστημα. Στην πραγματικότητα πραγματοποιεί μείζονες ρήξεις, πολύ μεγαλύτερες από ό,τι ο Ντεκάρτ, όχι μόνο στη μεταφυσική αλλά και στις θρησκευτικές ιδέες και την πολιτική θεωρία, με τη διαφορά ότι δεν κόπτεται να διαφημίσει την πρωτοτυπία τους και δεν νοιάζεται να τις καταστήσει πιο εύπεπτες. Είναι ένας γνήσιος επαναστάτης που δεν κάνει παραχωρήσεις και συμβιβασμούς στη σκέψη και στη ζωή του. Ο Λάιμπνιτς πάλι εγκαταλείπει το νεωτεριστικό στρατόπεδο, πασχίζει να συμφιλιώσει τους αρχαίους με τους νεότερους, δείχνει υπερβάλλοντα σεβασμό στην παράδοση και επιθυμεί να υπηρετήσει τη συνέχεια μάλλον παρά τη ρήξη.[2] Ο

[1] Σε μια από τις Επιστολές του ο Σορμπιέρ αφηγείται την επίσκεψη ενός φίλου του στο σπίτι του Ντεκάρτ στο Egmond το 1643. «Αυτός ο ευγενής τον παρακάλεσε [τον Ντεκάρτ] να του πει ποια ήταν τα Βιβλία Φυσικής που εκτιμούσε περισσότερο και ήταν τα συνηθέστερα αναγνώσματά του. Θα σας τα δείξω, του απάντησε, αν θελήσετε να με ακολουθήσετε, και οδηγώντας τον σε μια αυλίτσα στο πίσω μέρος της κατοικίας του, του έδειξε ένα μοσχάρι και είπε ότι θα ασχολείτο με την ανατομή του την επόμενη μέρα. Πιστεύω όντως πως μετά βίας διάβαζε πια». *Lettres et Discours de M. de Sorbière sur divers matières curieuses*, 1660, σσ. 689-690. Παρατίθεται στο Descartes (AT, III, 353).

[2] Βλ. Stuart Brown «Leibniz: Modern, Scholastic, or Renaissance Philosopher?» στο Sorell (1995: 213-230). «Βλέπω ότι πληθώρα ικανών ανθρώπων» γράφει ο Λάιμπνιτς, «πιστεύουν ότι πρέπει να εξοβελίσουμε τη *Φιλοσοφία των Σχολών* και να βάλουμε μια άλλη στη θέση της που πολλοί θέλουν να είναι ο *Καρτεσιανισμός*. Αλλά, έχοντας ζυγίσει τα πάντα, βρίσκω ότι η Φιλοσοφία των Αρχαίων είναι πιο στέρεη και ότι πρέπει να χρησιμοποιήσουμε εκείνη των νεότερων για να την εμπλουτίσουμε και όχι για να την καταστρέψουμε», Επιστολή στον πατέρα Bouvet (1697), Leibniz (1768: II, 262). «Εγκωμιάζω πάρα πολύ τον ζήλο των Σεβαστών Πατέρων Ιησουιτών που πίστεψαν ότι το πιο σίγουρο είναι να μην απομακρυνόμαστε χωρίς αναγκαιότητα και χωρίς απόδειξη από τα παραδεδεγμένα δόγματα που συχνά συμφέρουν τη θρησκεία. […] Είναι σημαντικό να αποφενακίσουμε τους ανθρώπους από τις

Μαλμπράνς, τέλος, ασπάζεται τον μετριοπαθή καρτεσιανό νεωτερισμό αλλά είναι καλύτερος νεωτεριστής στα λόγια παρά στις πράξεις. Ανακατεύει τη φιλοσοφία και τη θεολογία με τρόπο που δεν θα άρεσε καθόλου στον θεμελιωτή του ρασιοναλισμού και εισηγείται καινούργιες ιδέες χωρίς να προσβάλει τις παλιές. Εκεί που αναδεικνύεται όντως πιστός διάδοχος του Ντεκάρτ είναι στο αντιβιβλιακό μένος και στην προπαγάνδιση της πνευματικής ανεξαρτησίας.[1]

Ο ορατοριανός αδελφός, σκεπτόμενος και φερόμενος ως φρόνιμος ανακαινιστής, διαχωρίζει επιμελώς τον θρησκευτικό και τον πολιτικό νεωτερισμό από τον φιλοσοφικό.[2] Ευθυγραμμιζόμενος με την κεντρική νεωτεριστική τάση της εποχής του, δέχεται ότι οι φιλοσοφικές γνώμες είναι διαφορετικής τάξης από τις θρησκευτικές αλήθειες εφόσον οι μεν εξαρτώνται από τον Λόγο ενώ οι δε αποκαλύπτονται από την παράδοση. Στη Θεολογία ο νεωτερισμός είναι απεχθέστατος επειδή διασαλεύει την παράδοση και διαστρεβλώνει την πίστη. Η θρησκευτική αλήθεια αναβλύζει από τα βάθη της αρχαιότητας γι' αυτό και ο άνθρωπος που αγαπά την αλήθεια πρέπει να αγαπά και την αρχαιότητα. Η νεότερη πίστη πρέπει να καθορίζεται αυστηρά από την παλιά. Όποιος επιθυμεί να μάθει τι οφείλουν να πιστεύουν οι σύγχρονοι άνθρωποι δεν έχει παρά να εξετάσει σχολαστικά τι πίστευαν παλιότερα οι Ευαγγελιστές, οι Πατέρες της εκκλησίας και οι ιερές Σύνοδοι. Σε θέματα πίστης το πιο παλιό είναι και πιο αληθινό διότι η αλήθεια παραδόθηκε στους πρώτους ανθρώπους από τον ίδιο τον Θεό. Το ιερό χρέος κάθε γενιάς είναι να μεταλαμπαδεύει πιστά τα φώτα που παρέλαβε από την προηγούμενη έτσι ώστε το θεϊκό μήνυμα να παραμείνει αναλλοίωτο διά μέσου των αιώνων. Επομένως η θρησκευτική ανακαίνιση είναι ανοσιούργημα και η υπερβολική περιέργεια σε αυτό το πεδίο είναι βέβηλη και αμαρτωλή.

Αλλά στη Φιλοσοφία τα πράγματα είναι εντελώς διαφορετικά. Εδώ η αλήθεια δεν έρχεται από το παρελθόν και η αυθεντία δεν πρέπει να διαφεντεύει το παρόν. Οι ρήξεις είναι ευεργετικές επειδή βοηθούν στην προαγωγή της γνώσης και στην επίτευξη νέων ανακαλύψεων. Η περιέργεια όχι μόνο δεν βλάπτει αλλά πρέπει να ενθαρρύνεται με κάθε πρόσφορο μέσο. Αν μελετήσει κανείς την ανθρώπινη ιστορία με γνώμονα τον ορθό Λόγο, θα υποχρεωθεί να ομολογήσει ότι οι αρχαίοι δεν ήταν αλάνθαστοι και ότι η γνώση προοδεύει στο πέρασμα των αιώνων χάρη στη σταδιακή συσσώρευση των ανακαλύψεων και την ανάδυση νέων φιλοσοφικών ιδεών. Όσοι εχθρεύονται εν

---

επικίνδυνες και άχρηστες γνώμες· να αποκαταστήσουμε την υπόληψη της φιλοσοφίας του Αγ. Θωμά και τόσων άλλων ικανών ανθρώπων οι στοχασμοί των οποίων, που τα λαϊκά πνεύματα τους προγκίζουν σήμερα, έχουν περισσότερη στερεότητα από όση νομίζουν· να σταματήσουμε αυτή τη μανία των σεκτών που τείνουν να ανατρέψουν τα καλοθεμελιωμένα δόγματα μέσω κάποιων καινούργιων εκφράσεων ή επιπόλαια προτεινόμενων γνωμών· και να εδραιώσουμε επιτέλους με τον τρόπο των Γεωμετρών αποδεικτικά και εντελώς αυστηρά Στοιχεία τα οποία μπορούμε να διδάξουμε στα σίγουρα στις σχολές και να εφαρμόσουμε με ωφέλεια στην ανθρώπινη ζωή. Και κατά τη γνώμη μου οι Σεβαστοί Πατέρες Ιησουίτες είναι οι πιο ικανοί να δώσουν αυτό το αγαθό στο ανθρώπινο γένος», *Περί της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, Leibniz (1999: 1.484, 1.487-1.488).

[1] Βλ. κυρίως *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο ΙΙ, μέρος 2, κεφ. 2-7, Malebranche (1962: I, 274-309).

[2] Βλ. *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο ΙΙ, μέρος 2, κεφ. 5 και βιβλίο IV, κεφ. 3, §3, Malebranche (1962: I, 293-294 και II, 33-38)· πρβλ. Malebranche (1962: I, 465).

γένει τον νεωτερισμό δεν έχουν κανένα δίκιο. Αυτό που φοβούνται περισσότερο είναι ότι ο νεωτερισμός θα έχει βλαβερές συνέπειες στη θρησκεία αλλά αυτός ο φόβος είναι εντελώς αδικαιολόγητος επειδή δεν υπάρχει αναγκαίος δεσμός ανάμεσα στις φιλοσοφικές γνώμες και τα άρθρα της πίστης. Στην *Πολιτεία των Γραμμάτων* (République des Lettres) πρέπει να υπάρχει μεγαλύτερη ελευθερία από ό,τι στις πολιτείες των ανθρώπων «όπου ο νεωτερισμός είναι πάντοτε λίαν επικίνδυνος».[1] Η διακίνηση των ιδεών πρέπει να είναι ελεύθερη. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει να αποδεχόμαστε άκριτα και χωρίς δεύτερη σκέψη οτιδήποτε καινούργιο. Είτε πρόκειται για αρχαίους, είτε για νεότερους, ο Λόγος κελεύει να εξετάζουμε προσεκτικά ό,τι μας προτείνουν και να μην ασπαζόμαστε παρά ό,τι αποδεικνύεται εναργές και αναμφίβολο.

Ο Μαλμπράνς δεν περιορίζεται στην καταγγελία του διανοητικού συντηρητισμού αλλά προχωρά στην ανατομή των κοινωνικών και ψυχικών παραγόντων που τον εκτρέφουν. Η προσήλωση στην παράδοση, από τα πρώτα και μεγαλύτερα αίτια που παρακωλύουν την αλλαγή και την πρόοδο, οφείλεται σε μια συγκεκριμένη έξη της φαντασίας που κάνει τους ανθρώπους να εμπιστεύονται περισσότερο την αυθεντία παρά τις δικές τους δυνάμεις. Η τάση αυτή ενισχύεται από πολλούς ειδικότερους λόγους. 1. Οι άνθρωποι εμφορούνται από ένα είδος φυσικής οκνηρίας που τους κάνει να αποφεύγουν τις δυσκολίες. Έτσι προτιμούν να ασπαστούν τα γνωστά και συνηθισμένα παρά να κουραστούν για να κρίνουν μόνοι τους και να αναλάβουν την ευθύνη της επιλογής τους. 2. Η κακή αγωγή και η ανεπαρκής εξάσκηση κατά την περίοδο της νεότητας, όταν ο εγκέφαλος είναι πιο δεκτικός, τους καθιστά ανίκανους για ανεξάρτητο στοχασμό. 3. Οι περισσότεροι δεν έχουν έφεση στις αφηρημένες ιδέες, αδυναμία που τους κάνει να δέχονται την καθοδήγηση άλλων ανθρώπων τους οποίους θεωρούν ικανότερους. Αυτές οι ιδέες ωστόσο συνιστούν το θεμέλιο όλων των γνώσεων που μπορούν να αποκτηθούν στην παρούσα ζωή. 4. Προτιμούν τις αληθοφανείς γνώσεις που προσφέρουν άμεση ικανοποίηση επειδή είναι πιο χειροπιαστές και ευχάριστες. 5. Παρασύρονται από τη ματαιοδοξία τους. Στις συζητήσεις ο ειδήμονας (savant), δηλαδή ο ικανός να αραδιάζει μεγάλο αριθμό γνωμών, εντυπωσιάζει το ακροατήριο περισσότερο από τον σοφό που έχει εντρυφήσει στην αληθινή Φιλοσοφία. Έτσι φορτώνουν τη μνήμη τους με παλιές γνώμες για να έχουν το πάνω χέρι στις συζητήσεις και να αποκτήσουν σπουδαία φήμη. 6. Φαντάζονται, εντελώς αβάσιμα, ότι οι αρχαίοι μονοπώλησαν τα φώτα του πνεύματος και ότι είναι αδύνατον να επιτύχουν άλλοι εκεί όπου απέτυχαν εκείνοι. 7. Θαυμάζουν υπέρμετρα τα μακρινά, παράξενα ή παλιά πράγματα, γοητεύονται από το εξωτικό, το μυστηριώδες ή το αρχαίο και αψηφούν το οικείο που δεν εξάπτει τη φαντασία τους. Αυτός ο θαυμασμός, που στην πραγματικότητα είναι ένα κράμα σεβασμού και βλακώδους περιέργειας, τους κάνει να νομίζουν ότι ο Αριστοτέλης, ο Πλάτωνας και ο Επίκουρος δεν λάθεψαν ποτέ και σε τίποτα, σαν οι αρχαίοι σοφοί να μην ήταν άνθρωποι σαν εμάς. 8. Φθονώντας τους

[1] *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο IV, κεφ. 8, §2, Malebranche (1962: II, 68).

συγκαιρινούς τους, αποφεύγουν να επαινέσουν έναν σύγχρονο στοχαστή για να μην αυξήσουν τη δόξα του μειώνοντας αντίστοιχα τη δική τους. Με τους αρχαίους όμως δεν υπάρχει τέτοιος φόβος. Έτσι προτιμούν να εγκωμιάζουν τις αρετές και τις ικανότητες των παλιών παρά των νεότερων. 9. Δυσκολεύονται να διακρίνουν ανάμεσα στον θρησκευτικό και τον επιστημονικό νεωτερισμό. Δεν καταλαβαίνουν ότι οι αλήθειες που υπαγορεύονται από την παράδοση και εκείνες που εξαρτώνται από τον Λόγο μαθαίνονται με διαφορετικό τρόπο. Έτσι κάνουν το λάθος να «εξομοιώνουν τον νεωτερισμό με την πλάνη και την αρχαιότητα με την αλήθεια […] γι' αυτό επίσης καλούν αδιαφοροποίητα με το βδελυρό όνομα του νεωτεριστή τους Αιρετικούς και τους νέους Φιλοσόφους».[1] Ο συλλογισμός που κάνουν είναι ο εξής: αφού ο Λούθηρος και ο Καλβίνος νεωτέρισαν και πλανήθηκαν, ό,τι καινούργιο λέει ο Γαλιλαίος, ο Χάρβεϋ ή ο Ντεκάρτ δεν μπορεί παρά να είναι λάθος. Αυτό το σόφισμα είναι τόσο παραπλανητικό ώστε δεν πείθει μόνο τον πολύ κόσμο αλλά και πολλούς διανοούμενους. Δύσκολα οδηγούνται στο να καταλάβουν ότι δεν είναι όλες οι παλιές γνώμες αληθινές ούτε όλες οι καινούργιες εσφαλμένες. 10. Παρασύρονται από το ρεύμα. Καθώς κυριαρχούν ακόμα οι αρχαίες γνώμες, οι πολλοί τις ακολουθούν επειδή βλέπουν άλλους να τις ακολουθούν. Μόνο όσοι χρησιμοποιούν το μυαλό τους καταφέρνουν να απελευθερωθούν από την επιρροή της μάζας και να αναζητήσουν όχι το διαδεδομένο αλλά το σωστό. 11. Ενεργούν από συμφέρον. Πολλοί συνειδητοποιούν την κενότητα της παραδοσιακής γνώσης αλλά εξακολουθούν να την καλλιεργούν και να τη διδάσκουν για να μη χάσουν τις τιμές, τα αξιώματα και τα χρήματα που κερδίζουν από αυτήν. Για όλους τους παραπάνω λόγους (που συνοψίζονται σε οκνηρία, κακή αγωγή, έλλειψη αφαιρετικής σκέψης, φυγοπονία, ματαιοδοξία, ανόητο θαυμασμό, φθόνο, προκατάληψη, μιμητισμό και συμφέρον) οι άνθρωποι ακολουθούν τις αρχαίες γνώμες και αρνούνται να εξετάσουν απροκατάληπτα τις καινούργιες.

Η αρχαιολατρία καταντά τους ανθρώπους ανίκανους για ανεξάρτητη σκέψη. Όσοι γερνούν διαβάζοντας τα βιβλία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη χάνουν σιγά-σιγά την ικανότητα να κρίνουν ελεύθερα. Το μόνο που τους απασχολεί είναι πώς να εισχωρήσουν στο πνεύμα του αγαπημένου τους συγγραφέα για να κατανοήσουν τις γνώμες του μέχρι το έσχατο βάθος. Αιχμάλωτοι αυτής της απύθμενης προσπάθειας, δεν σταματούν ούτε για ένα λεπτό προκειμένου να αναρωτηθούν πόσο αξίζουν αυτές. Στην πραγματικότητα είναι ιστορικοί και όχι φιλόσοφοι, άνθρωποι που δεν σκέφτονται οι ίδιοι αλλά εξιστορούν τις σκέψεις των άλλων. Υπάρχουν δύο τρόποι ανάγνωσης: ο πρώτος συνοδεύεται από στοχασμό και κριτική αποτίμηση ενώ ο δεύτερος δεν απαιτεί κατανόηση και κρίση παρά μόνο απομνημόνευση και απερίσκεπτη αποδοχή. Ο πρώτος είναι κάλλιστος και χρήσιμος επειδή ενδυναμώνει το πνεύμα ενώ ο δεύτερος άχρηστος και επικίνδυνος επειδή το αδυνατίζει και το μπερδεύει. Ωστόσο οι περισσότεροι από τους λόγιους που αλαζονεύονται ότι γνωρίζουν τις γνώμες των άλλων έχουν μάθει να διαβάζουν

[1] *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο II, μέρος 2, κεφ. 3, §2, Malebranche (1962: I, 283-284).

με τον δεύτερο τρόπο. Η υπερβολική ανάγνωση των αρχαίων προκαλεί σύγχυση ιδεών διότι οι πολυπληθείς αναγνώσεις αφήνουν τόσα πολλά και βαθιά ίχνη στον εγκέφαλο ώστε ο νους αδυνατεί να τα οργανώσει και να τα κρίνει. Όσο περισσότερο διαβάζει κανείς τόσο περισσότερο μπερδεύεται μέσα στους δαιδάλους των πληροφοριών και των ιδεών που έχει αποθηκεύσει. Με τον καιρό μάλιστα πείθεται ότι η πολυμάθεια είναι σοφία, γίνεται αλαζόνας και φουσκώνει από υπερφίαλη περιφρόνηση για όσους αγνοούν ή θέλουν να αγνοούν τις γελοιότητες με τις οποίες ασχολείται. «Πιστεύουν ότι δικαιούνται να περιφρονούν όσους περιφρονούν αυτές τις βλακείες και αποκαλούν αμαθείς αυτούς που καυχιούνται ότι τις αγνοούν».[1] Όλοι αυτοί οι δοκησίσοφοι δεν βλάπτουν μόνο τον εαυτό τους αλλά και πολλούς νεαρούς που παρασύρονται από την κούφια λογιοσύνη και τη μεγαλόσχημη επιστημοσύνη τους. Πεπεισμένοι για το απροσμέτρητο βάθος της γνώσης τους, μιλούν με τόσο πομπώδες και περισπούδαστο ύφος ώστε ξεγελούν ακόμα και τους έξυπνους ανθρώπους.

Ένα από τα συνηθέστερα ελαττώματα των σπουδασμένων είναι ότι προθυμοποιούνται να γίνουν αφοσιωμένοι θιασώτες κάποιου πεθαμένου σχολάρχη. Άπαξ και διαλέξουν τον τάδε ή τον δείνα, δεν τους είναι πια δύσκολο να πειστούν πώς ό,τι λέει είναι αληθινό, καλό και θαυμαστό, ενθουσιάζονται ακόμα και με όσα δεν καταλαβαίνουν, ή κυρίως με αυτά, και κάνουν το παν για να μεταδώσουν τον βλακώδη ενθουσιασμό τους σε όλο τον κόσμο. Κοκορεύονται ότι κατανοούν τέλεια κάποιον σιβυλλικό αρχαίο φιλόσοφο που ούτε ο ίδιος δεν καταλάβαινε καλά-καλά τον εαυτό του, ιδροκοπούν για να ερμηνεύσουν πάση θυσία κάποιο γριφώδες χωρίο ή μια αλλοπρόσαλλη γνώμη και γράφουν χοντρούς τόμους για να διυλίσουν ανούσια πράγματα που θα μπορούσαν να χωρέσουν σε λίγες σελίδες. Οι σχολαστικοί κοπιάζουν περισσότερο για να αποφασίσουν ποια ήταν η γνώμη του σταγειρίτη πάνω σε ένα πράγμα παρά για να μάθουν την αλήθεια του ίδιου του πράγματος. Ακόμα χειρότερα, ανάγουν σε ζήτημα κοσμοϊστορικής σημασίας το τι πίστευε ο τάδε ή ο δείνα σχολιαστής του Αριστοτέλη ότι πίστευε ο Αριστοτέλης. Τραβούν τις ερμηνείες τους από τα μαλλιά βάζοντας στο στόμα του όποια ασυναρτησία επιθυμεί ο καθένας. Ό,τι καινούργιο ανακαλύπτεται στις επιστήμες πρέπει οπωσδήποτε να το είχε προβλέψει ο πρίγκιπας της σοφίας, ειδάλλως η ανακάλυψη απορρίπτεται ως ψεύτικη. Σπαταλούν τον χρόνο τους συγκεντρώνοντας, συγκρίνοντας, μαντεύοντας και σχολιάζοντας γνώμες επί γνωμών που δεν τους φέρνουν ούτε κατά διάνοια πιο κοντά στην αλήθεια. Έτσι περνούν τη ζωή τους με τον πιο άχαρο τρόπο, ανίκανοι να συνειδητοποιήσουν ότι κανένας ζωντανός άνθρωπος δεν μπορεί να γίνει πιο σοφός ή πιο ευτυχισμένος ερευνώντας τι ακριβώς είπε, αν το είπε, πώς το είπε και τι εννοούσε ο «Φιλόσοφος». Ποιος ο λόγος να φτάνει κανείς στα όρια της εξάντλησης για να εξιχνιάσει τη γνώμη του Αριστοτέλη ή τη γνώμη του τάδε ή του δείνα σχολιαστή για τη

[1] *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο ΙΙ, μέρος 2, κεφ. 5, Malebranche (1962: I, 293). Οι πρώτοι που «καυχιούνται ότι τις αγνοούν» είναι βεβαίως οι καρτεσιανοί.

γνώμη του Αριστοτέλη; Ποια ωφέλεια θα μπορούσε να προκύψει από όλες αυτές τις περισπούδαστες εικασίες και τις δαιδαλώδεις γενεαλογίες γνωμών που προκάλεσαν και προκαλούν τόσους πολέμους λογιοσύνης; Η υποταγή στην αυθεντία ενός ανθρώπου και η εμπλοκή σε όλες αυτές τις γελοίες και μάταιες ακροβασίες φανερώνουν απύθμενη επιπολαιότητα και ευτέλεια. Τα φλύαρα σπουδάσματα των σχολιαστών όχι μόνο δεν τελειοποιούν τον Λόγο αλλά τον συσκοτίζουν και τον διαφθείρουν.

Ο υπομνηματισμός δεν είναι έργο αντάξιο ενός ανθρώπου με πνεύμα. Οι σχολιαστές παγιδεύονται στα δίχτυα της φιλαυτίας τους παλεύοντας νυχθημερόν να τη θρέψουν με ξένη δόξα. Αφοσιώνονται τόσο πολύ στον εκλεκτό τους, ταυτίζονται τόσο πολύ μαζί του, ώστε φαντάζονται πως αποθεώνοντας εκείνον εξυψώνουν τον εαυτό τους. Υψώνουν στα ουράνια τον «θεϊκό» Πλάτωνα ή τον «δαιμόνιο» Αριστοτέλη για να κλέψουν τη φήμη τους και να δώσουν αξία στα δικά τους ανούσια πλατωνικά ή αριστοτελικά υπομνήματα. Δεν αντιλαμβάνονται ότι πίσω από τον δήθεν ανιδιοτελή διανοητικό ζήλο κρύβεται ο φαρισαϊσμός της φιλαυτίας ή η πανουργία της ματαιοδοξίας. Το πιο χτυπητό παράδειγμα είναι ο Αβερρόης που επιμένει ότι κανένας δεν κατάφερε ποτέ να διορθώσει ή να συμπληρώσει τον Αριστοτέλη, ότι ο *Φιλόσοφος* υπερβαίνει όλους τους ανθρώπους σε τελειότητα, ότι έφτασε πιο ψηλά από όσο θα μπορούσε να φτάσει οποιοσδήποτε άλλος άνθρωπος σε οποιαδήποτε εποχή. Πόσους επαίνους δεν επιδαψιλεύει στον έλληνα σοφό! Είναι δήθεν «ο Άρχοντας χάρη στον οποίο τελειοποιούνται όλοι οι σοφοί», η διδασκαλία του είναι «η ύψιστη αλήθεια» και η διάνοιά του «το αποκορύφωμα της ανθρώπινης διάνοιας», είναι «θεϊκός μάλλον παρά ανθρώπινος» και μας στάλθηκε από τη θεία πρόνοια για να μάθουμε όλα όσα μπορούν να γίνουν γνωστά.[1] Οι σχολιαστές συγχέουν την αυθεντία με τη βεβαιότητα. Αντί να χρησιμοποιούν τον Λόγο τους για να διακριβώσουν τι είναι σωστό και τι όχι επιδεικνύουν τη μνήμη τους για να εντυπωσιάσουν. Αντί να προσκομίζουν αδιάψευστες αποδείξεις, αραδιάζουν ελληνικά, εβραϊκά ή αραβικά παραθέματα απονέμοντας στην αρχαιότητα όλο τον σεβασμό που θα έπρεπε να φυλάσσουν για την αλήθεια. Δεν προσπαθούν να φωτίσουν το νόημα και να αναδείξουν τις ορθές γνώμες αλλά να κάνουν επίδειξη λογιοσύνης και να αποσπάσουν τον θαυμασμό του κοσμάκη. Δεν έχουν κανένα ενδοιασμό να παραβούν τον κοινό νου και να προσβάλουν την κριτική ικανότητα αν είναι να απολαύσουν λίγη περισσότερη φήμη.

Στο άλλο άκρο βρίσκονται οι προπετείς που δεν υπολήπτονται κανέναν άλλο στον κόσμο, όσο σοφός κι αν είναι, τοποθετούν τον εαυτό τους στον θρόνο της αυθεντίας και, όντας εφευρετικοί, σκαρφίζονται καινούργιες γνώμες για να αποκτήσουν δόξα και οπαδούς. Πολλοί από αυτούς θαυμάζουν το φανταχτερό από περιφρόνηση προς το τετριμμένο και επινοούν καινούργια συστήματα επειδή έχουν απογοητευτεί από τα βιβλία και τις γνώμες των προγενέστερων φιλοσόφων. Άπαξ και δώσουν σχήμα στο σύστημά τους, αυτοθαυμάζονται

[1] Βλ. *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο ΙΙ, μέρος 2, κεφ. 6, Malebranche (1962: I, 297-298).

μαγεμένοι και κλείνουν πεισματικά τα μάτια σε οτιδήποτε θα μπορούσε να το κλονίσει. Έχοντας ζωηρή φαντασία, έντονα πάθη και ριζωμένες προκαταλήψεις, βλέπουν τα πράγματα όχι όπως είναι αλλά όπως θα ήθελαν να είναι και φαντασιοκοπούν κατά βούληση αντί να συλλογίζονται προσεκτικά και μεθοδικά. Συχνά συνειδητοποιούν τις παγίδες αυτής της άμυαλης καινοθηρίας αλλά, μη μπορώντας πλέον να επιστρέψουν στον δρόμο της σωφροσύνης, αφήνονται να γλιστρήσουν στην πιο επικίνδυνη πλάνη των σπουδασμένων που δεν είναι άλλη από τον σκεπτικισμό. Οι σκεπτικιστές είναι άνθρωποι που απέτυχαν να βρουν την αλήθεια αρχικά μέσω της ανάγνωσης βιβλίων και στη συνέχεια μέσω του δικού τους ανεξάρτητου στοχασμού. Αρνούμενοι να δεχτούν τις προσωπικές ρίζες αυτής της αποτυχίας, συμπεραίνουν ότι δεν υπάρχει καθόλου αλήθεια και ότι τίποτα δεν μπορεί να γίνει γνωστό. Από κει και πέρα απαρνούνται την επιστήμη και δεν δέχονται παρά πιθανές γνώμες που, στην καλύτερη περίπτωση, είναι καλό να μην τις αγνοούμε. Πεπεισμένοι πως ανακάλυψαν τη λυδία λίθο, λοιδορούν κάθε βεβαιότητα αποκαλώντας φανατικούς και ισχυρογνώμονες όσους πιστεύουν στη δυνατότητα της έγκυρης γνώσης.

Εκτός από τους αρχαιολάτρες, τους άκριτους νεωτεριστές και τους σκεπτικιστές, ο Μαλμπράνς στηλιτεύει τους ψευτοσοφούς και τους δοκησίσοφους. Οι ψευτοσοφοί[1] (faux savants) δεν καταδέχονται να γράφουν σε άλλη γλώσσα εκτός τα λατινικά επειδή βρίσκουν τις δημώδεις γλώσσες ανεπαρκείς και πεζές. Δεν θέλουν να τους καταλαβαίνει ο κόσμος αλλά μόνο οι σπουδασμένοι. Δεν εκφράζονται με απλό τρόπο αλλά συναγωνίζονται μεταξύ τους για το ποιος θα περιπλέξει περισσότερο το νόημα με στριφνούς όρους και σκοτεινές φράσεις. Δεν τους νοιάζει να είναι κατανοητοί και χρήσιμοι αλλά μόνο να φαίνονται σπουδαίοι και να κάνουν εντύπωση. Λατρεύουν να πραγματεύονται σπάνια και αλλόκοτα αντικείμενα περιφρονώντας τα χρήσιμα που τους φαίνονται υπερβολικά κοινότυπα. Αντί να προσφέρουν αποδείξεις επικαλούνται αυθεντίες στοιβάζοντας ανεξέταστα το ένα παράθεμα πάνω στο άλλο, ενίοτε και σε γλώσσες που δεν καταλαβαίνουν, παρασυρμένοι από «ψευδή λογιοσύνη και από το πνεύμα της πολυμάθειας [polymathie]».[2] Διαβάζουν όχι για να μορφωθούν αλλά για να εντυπωσιάσουν, όχι επιλεκτικά αλλά αδιάκριτα, και χαίρονται να επιδεικνύουν τις πολυπληθείς αναγνώσεις τους που αφορούν κατά το πλείστον σε παλιά, δυσνόητα και άχρηστα βιβλία. Πεπεισμένοι ότι η σοφία εξαρτάται από την ποσότητα των αναγνώσεων, παιδεύονται να πείσουν ότι ξέρουν απέξω ακόμα και βιβλία που στην πραγματικότητα μετά βίας τα έχουν φυλλομετρήσει. Μοιάζουν πολύ με τους δοκησίσοφους (pédants) δηλαδή αυτούς «που για να επιδείξουν την ψεύτικη επιστημοσύνη τους παραθέτουν όπως λάχει, μιλούν μόνο για να μιλήσουν και να θαυμαστούν από τους βλάκες και συλλέγουν χωρίς κρίση και χωρίς διάκριση αποφθέγματα και κομμάτια Ιστορίας για να

[1] Βλ. *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο IV, κεφ. 8, §3, Malebranche (1962: II, 64-72).
[2] *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο IV, κεφ. 8, §3, Malebranche (1962: II, 70).

τεκμηριώσουν ή για να καμωθούν ότι τεκμηριώνουν πράγματα που δεν μπορούν να τεκμηριωθούν παρά με συλλογισμούς».[1]

Η περιέργεια, κρίνει ο Μαλμπράνς, δεν είναι αμάρτημα αλλά μια φυσιολογική και αναγκαία κλίση του ανθρώπινου όντος.[2] Όλοι οι άνθρωποι έλκονται από το καινούργιο διότι ελπίζουν ότι θα βρουν σε αυτό κάτι καλύτερο ή ανώτερο από ό,τι κατέχουν. Το νεότευκτο και ασυνήθιστο διεγείρει μέσα τους την επιθυμία για αλήθεια και ευδαιμονία, την ελπίδα ότι η βελτίωση της ζωής και του πνεύματος είναι δυνατή. «Από τη στιγμή που τα κοινά και συνηθισμένα πράγματα δεν περικλείουν το αληθινό αγαθό και οι αρχαίες γνώμες των Φιλοσόφων είναι πολύ αβέβαιες, είναι σωστό να είμαστε περίεργοι για καινούργιες ανακαλύψεις και πάντοτε ανήσυχοι στην απόλαυση των συνηθισμένων αγαθών».[3] Δεν υπάρχει τίποτα επιλήψιμο στο να αγαπά και να επιδιώκει κανείς το καινούργιο επειδή η ροπή προς τον νεωτερισμό είναι μια εκδήλωση της επιθυμίας του ανθρώπινου όντος για τελειοποίηση. Με τη διαφορά ότι πρέπει να τηρούνται ορισμένοι κανόνες έτσι ώστε να αποφεύγεται η κατάχρηση και η υπερβολή. Πρώτον, οι άνθρωποι δεν πρέπει να επιδιώκουν ή να αποδέχονται νεωτερισμούς σε ζητήματα της πίστης που δεν εμπίπτουν στη δικαιοδοσία του Λόγου. Αυτό το εγκληματικό σφάλμα διαπράττεται από τους αιρετικούς και τους ελευθεριάζοντες που σκέφτονται με αυθάδεια, περιφρονούν την αυθεντία της Εκκλησίας, μιλούν χωρίς σεβασμό για τις θεϊκά μυστήρια, αμφιβάλλουν για τα πάντα και χλευάζουν τους ανθρώπους που υπακούν πρόθυμα. Κανένας δεν πρέπει να λησμονεί ότι οι διδαχές της Εκκλησίας υπερβαίνουν απείρως τις δυνάμεις του Λόγου και ότι είναι πιο εύκολο να συγχωρεθούν μυριάδες φιλοσοφικές πλάνες παρά μία και μόνη αίρεση. Δεύτερον, δεν πρέπει να χειροκροτούν όλους τους νεωτερισμούς αδιακρίτως διότι ένα πράγμα δεν είναι ορθό ή αληθινό μόνο και μόνο επειδή είναι καινούργιο. Οι άνθρωποι, απογοητευμένοι από τις παλιές γνώμες ή τα παλιά αγαθά, έχουν την τάση να ασπάζονται το καινούργιο με υπερβολική ευκολία και να νομίζουν ότι το νωπό είναι πιο καλό και πιο αληθινό. Πρόκειται για μια εσφαλμένη στάση που τους απομακρύνει από την αλήθεια και την αγαθότητα και τους παραδίδει στους περισπασμούς της καθημερινότητας και στην επιδίωξη των απατηλών εγκόσμιων αγαθών. Τρίτον, να μην παρασύρονται από μάταιες προσδοκίες ή απατηλές υποσχέσεις. Πολλοί ρίχνονται σε άχρηστες ασχολίες επειδή η περιέργειά τους παγιδεύεται εύκολα στα δίχτυα παράδοξων προτάσεων, σκοτεινών χρησμών, άγνωστων συγγραφέων ή ασυνήθιστων πειραμάτων. Όσοι κάνουν αυτό το λάθος ιδροκοπούν για να ξεδιαλύνουν γριφώδη ηθικά ή φυσικά ερωτήματα στα οποία η αλήθεια είναι είτε κρυφή είτε ανύπαρκτη. Η υγιής περιέργεια δεν πέφτει σε αυτή την

[1] *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο ΙΙ, μέρος 3, κεφ. 5, Malebranche (1962: I, 361). Για τον Μαλμπράνς ο πιο ξακουστός και επικίνδυνος δοκησίσοφος είναι ο Μονταίνιος.
[2] Βλ. *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο IV, κεφ. 3-4, Malebranche (1962: II, 31-44).
[3] *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο IV, κεφ. 3, §1, Malebranche (1962: II, 31-32).

παγίδα, δεν ματαιοπονεί διερευνώντας το άχρηστο ή το αδύνατο αλλά υπηρετεί συνετά και προσεκτικά το λογικό και ωφέλιμο.

Συνοψίζοντας, ο Μαλμπράνς αναπαράγει, προεκτείνει και αναπτύσσει πολλά από τα κεντρικά μοτίβα του νεωτερισμού και ειδικότερα του καρτεσιανού νεωτερισμού. Καταδικάζει τον πολιτικο-θρησκευτικό νεωτερισμό που απειλεί την κοινωνική συνοχή και εξυμνεί τον φιλοσοφικό που προάγει την ανθρώπινη γνώση. Διαχωρίζει τον νηφάλιο νεωτερισμό που σέβεται τις επιταγές του ορθού Λόγου από την άκριτη καινοθηρία που επιδιώκει τον εντυπωσιασμό. Αποδοκιμάζει την προσκόλληση στην παράδοση προσπαθώντας να υποδείξει και να αναδείξει τα αίτια που την ευνοούν, πιστεύει στην ελεύθερη διακίνηση των ιδεών και στην πρόοδο του ανθρώπινου πνεύματος στο πέρασμα των αιώνων και, τέλος, καυτηριάζει τις παθογένειες της διανόησης που παρεμποδίζουν την ανεξάρτητη και δημιουργική σκέψη: αρχαιολατρεία, σκεπτικισμός, δοκησισοφία, κ.ά. Γι' αυτόν, το καινούργιο είναι ευκαιρία και όχι απειλή, η περιέργεια είναι ελπίδα και όχι αμάρτημα.

## 7. Η ΑΝΑΜΕΤΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΜΕ ΤΗΝ ΠΑΛΙΑ

Κατά πάσα πιθανότητα, ο Ντεκάρτ έγινε δεκτός στο ιησουίτικο κολέγιο της Λα Φλες, όπου φοιτούσε ήδη ο μεγαλύτερος αδελφός του, το 1607.[1] Το πρόγραμμα του κολεγίου περιλάμβανε δύο κύκλους σπουδών. Στον πρώτο, πενταετούς διάρκειας, οι μαθητές διδάσκονταν λατινικά, λίγα ελληνικά και ρητορική.[2] Έπειτα οι περισσότεροι εγκατέλειπαν το κολέγιο για να εργαστούν ή για να συνεχίσουν τις σπουδές τους στο πανεπιστήμιο. Οι υπόλοιποι, μεταξύ των οποίων ο Ντεκάρτ, παρέμεναν για τον δεύτερο κύκλο που ήταν τριετούς διάρκειας και είχε ως αντικείμενο τη φιλοσοφία. Στόχος των σπουδών ήταν η εξοικείωση με τον θωμιστικό αριστοτελισμό μέσα από λατινικές μεταφράσεις των έργων του σταγειρίτη και εγχειρίδια νεότερων σχολαστικών του δεύτερου μισού του 16ου και των αρχών του 17ου αιώνα.[3] Στο πρώτο έτος οι σπουδαστές εντρυφούσαν στη λογική, στο δεύτερο στη φυσική φιλοσοφία και τα μαθηματικά και στο τρίτο στη μεταφυσική.[4] Επιπλέον λάμβαναν κάποια πληροφόρηση για τις πρόσφατες επιστημονικές ανακαλύψεις. Ο έφηβος Ρενέ ειδικότερα φαίνεται να γνώρισε επίσης, από προσωπικό ενδιαφέρον, τις ιδέες ετερόδοξων ή αποκρυφιστών συγγραφέων όπως ο Λουλ (Ramon Lull, 1232-1316), ο Αγκρίπα (Cornelius Agrippa, 1486-1535) και ο Ντελλαπόρτα (Della Porta, 1536-1605).

---

[1] Για την εκπαίδευση του Ντεκάρτ, βλ. Gaukroger (1995: 38-61) και Clarke (2006: 15-36) και για τη σχέση του με τον σχολαστικισμό, βλ. Roger Ariew «Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought» στο Cottingham (1992: 58-90).

[2] Η διδασκαλία των λατινικών γινόταν με τη βοήθεια αποσπασμάτων του Κικέρωνα, του Οβίδιου, του Βιργίλιου, του Τίβουλου, του Κάτουλου, κ.ά. Η ρητορική διδασκόταν στο πέμπτο έτος με βασικό εγχειρίδιο το *Περί ρητορικής τέχνης* (*De arte rhetorica*) του Cyprian Soarez (1524-1593) σε συνδυασμό με τα σχετικά έργα του Κικέρωνα (*De oratore*), του Κοϊντιλιανού (*Institutio oratoria*) και του Αριστοτέλη (*Ρητορική*).

[3] Γνωστότεροι νεοσχολαστικοί ήταν οι Φονσέκα (Pedro de Fonseca, 1528-1599), Τολέτους (Franciscus Toletus, 1534-1596), Ρούμπιο (Antonio Rubio, 1548-1615), Σουάρεθ (Francisco Suarez, 1548-1617) και οι υπομνηματιστές της Κουίμπρα (Conimbricensis). Οι τελευταίοι ήταν μια ομάδα καθηγητών του ιησουίτικου κολεγίου της Κουίμπρα (Coïmbra), στην Πορτογαλία, με επιφανέστερους τους Emmanuel de Goes (1542-1597), Cosmas de Magalaes (1551-1624), Balthasar Alvarez (1561-1597) και Sebastian do Couto (1567-1639). Από το 1592 μέχρι το 1606 εξέδωσαν μια σειρά 9 συγγραμμάτων με αριστοτελικά σχόλια πάνω στη φυσική, την ηθική, την ψυχολογία, τη λογική και τη διαλεκτική. Τα έργα αυτά γνώρισαν πολλές επανεκδόσεις κατά τις πρώτες δεκαετίες του 17ου αιώνα.

[4] Για τη λογική διδασκόταν το αριστοτελικό *Όργανον*, η *Εισαγωγή* του Πορφύριου, η *Διαλεκτική στοιχείωση* (*Institutio dialectica*) του Φονσέκα και η *Εισαγωγή στη διαλεκτική* (*Introductio in dialecticam*) του Τολέτους. Για τη φυσική, το *Περί ουρανού*, τα βιβλία ΣΤ΄ και Ζ΄ από τη *Φυσική ακρόαση* και το βιβλίο Α΄ του *Περί γενέσεως και φθοράς*, όλα του Αριστοτέλη Τα μαθηματικά περιλάμβαναν αριθμητική, γεωμετρία (τα λεγόμενα καθαρά μαθηματικά) και στοιχεία αστρονομίας, οπτικής, μουσικής, μηχανικής, υδραυλικής και οχυρωματικής. Για τη μεταφυσική διδασκόταν το βιβλίο Β΄ του *Περί γενέσεως και φθοράς*, το *Περί ψυχής* και τμήματα από το έβδομο και το δωδέκατο βιβλίο του *Μετά τα φυσικά* μαζί με νεοσχολαστικά εγχειρίδια και υπομνήματα.

Με την αποφοίτησή του από το κολέγιο ο νεαρός Ντεκάρτ έστρεψε την πλάτη του στη φιλοσοφία και στον τρόπο φιλοσοφίας των δασκάλων του. Αρχικά απέκτησε το πτυχίο της νομικής για να κάνει μάλλον το χατίρι του πατέρα του παρά επειδή ένιωθε ιδιαίτερη κλίση προς την επιστήμη αυτή. Στη συνέχεια, διανύοντας μια περίοδο αμφιταλάντευσης και αναζητήσεων, ικανοποίησε την περιέργειά του γύρω από διανοητικά ρεύματα που δεν είχε την ευκαιρία και την άδεια να προσεγγίσει στη διάρκεια των σπουδών του. Εν τέλει βρήκε τον δρόμο του στρεφόμενος οριστικά προς τις φυσικομαθηματικές επιστήμες. Για είκοσι χρόνια περίπου, από το 1620 μέχρι το 1640, δεν έδειξε το παραμικρό ενδιαφέρον για τα τεκταινόμενα στους κόλπους της παλιάς φιλοσοφίας. Όσο έντονο ήταν το ενδιαφέρον του για τις επιστημονικές εξελίξεις τόσο επιδεικτική υπήρξε η αδιαφορία του για τον σχολαστικισμό. Όλες του οι προσπάθειες επικεντρώθηκαν στο μεγάλο πρόταγμα της εποχής του που είχε σαν στόχο τη διαμόρφωση και την επικράτηση της νέας φυσικής φιλοσοφίας. Περιέγραψε τις αρχές της στον *Λόγο περί της μεθόδου*, έδωσε δείγματά της στα *Δοκίμια* και εξήγησε τα μεταφυσικά της θεμέλια στους *Στοχασμούς*. Τότε μόνο παρουσιάστηκε η ευκαιρία να ασχοληθεί ξανά με την περιπατητική φιλοσοφία. Οι αναγνώστες των *Στοχασμών*, πράγματι, του υπέβαλλαν παρατηρήσεις και αντιρρήσεις που προϋπέθεταν εξοικείωση μαζί της. Για να ανταπεξέλθει στις ανάγκες του διαλόγου βρέθηκε στην ανάγκη να ξαναδιαβάσει μερικά συγγράμματα προκειμένου να φρεσκάρει τις γνώσεις του. Σε μια επιστολή του προς τον Μερσέν ομολογεί πόσο πολύ είχε αποξενωθεί από την παραδοσιακή σκέψη τα προηγούμενα χρόνια. «Έχω όρεξη να ξαναδιαβάσω λίγο τη Φιλοσοφία τους [των Ιησουιτών], πράγμα που δεν έκανα εδώ και 20 χρόνια, για να δω αν θα μου φανεί τώρα καλύτερη από ό,τι άλλοτε».[1] Στη συνέχεια της επιστολής ζητά πληροφορίες για τα καλύτερα βιβλία που είδαν στο μεταξύ το φως της δημοσιότητας και ρωτά αν κυκλοφορούσε κάποια καλογραμμένη επιτομή της σχολαστικής φιλοσοφίας που θα τον γλύτωνε από την αγγαρεία να διαβάσει «τα χοντρά τους βιβλία».

Σκοπός του δεν ήταν μόνο η ενημέρωση. Νιώθοντας πια αρκετά σίγουρος για τα συντριπτικά πλεονεκτήματα του καινούργιου δρόμου, σκέφτηκε να το αποδείξει στα μάτια όλου του κόσμου δημοσιεύοντας μια αντιπαραβολή της δικής του φιλοσοφίας με την παλιά. Θα εξέθετε με συνοπτικό και διδακτικό τρόπο τις θέσεις του και στη συνέχεια θα παρέθετε και θα σχολίαζε ένα αντίστοιχο σχολαστικό κείμενο επιτρέποντας στον αναγνώστη να συγκρίνει σημείο προς σημείο τις δύο φιλοσοφίες για να διαλέξει την καλύτερη.[2] Με αυτόν τον τρόπο θα έδειχνε τη γελοιότητα του σχολαστικισμού και συνάμα την ανωτερότητα της νέας φιλοσοφίας.[3] Αφού

[1] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 30 Σεπτεμβρίου 1640 (AT III, 185).

[2] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 11 Νοεμβρίου 1640 (AT, III, 233).

[3] «Αρχίζω να φτιάχνω μια Σύνοψη στην οποία θα βάλω όλο το Μάθημα με τάξη για να το δώσω να τυπωθεί μαζί με μια Σύνοψη της Φιλοσοφίας της Σχολής όπως η Σύνοψη του πατρός Ευσταθίου. Θα προσθέσω τις Σημειώσεις μου στο τέλος κάθε Ερωτήματος οι οποίες θα περιέχουν τις διάφορες γνώμες των συγγραφέων, τι πρέπει να πιστέψουμε για όλες αυτές και ποια είναι η χρησιμότητά τους. Πιστεύω ότι μπορώ να το κάνω με τέτοιο τρόπο ώστε καθένας να

μελέτησε τα διαθέσιμα σχολαστικά εγχειρίδια ξεχώρισε ως καλύτερο την *Τετραμερή φιλοσοφική σούμα περί των διαλεκτικών, ηθικών, φυσικών και μεταφυσικών πραγμάτων*[1] του Ευσταθίου του Αγίου Παύλου, καθηγητή θεολογίας στη Σορβόννη. Παρόλα αυτά δεν υλοποίησε τις προθέσεις του. Ένα χρόνο αργότερα ανακοίνωσε στον Μερσέν την οριστική εγκατάλειψη του κριτικού σκέλους του εγχειρήματος: «ματαίωσα εντελώς το σχέδιο να αναιρέσω αυτή τη Φιλοσοφία· διότι βλέπω ότι καταστρέφεται τόσο απόλυτα και τόσο ξεκάθαρα από μόνη την εγκαθίδρυση της δικής μου ώστε δεν υπάρχει ανάγκη για άλλη αναίρεση».[2] Εκτέλεσε μόνο το έτερο σκέλος που προέβλεπε την έκθεση της νέας φιλοσοφίας με μορφή κατάλληλη για τη διδασκαλία.[3] Έτσι γεννήθηκαν οι *Αρχές της φιλοσοφίας*.

Για τους παλιούς του δασκάλους έτρεφε ανάμεικτα συναισθήματα. Φαίνεται ότι δεν έπαψε ποτέ να ταλανίζεται από την ένοχη περηφάνια του παρεκκλίνοντος μαθητή που απαιτεί την όψιμη επιβράβευση για να συγχωρήσει την πρώιμη υποταγή. Εκτός αυτού δεν μπορούσε να υποτιμήσει τη δύναμη των Ιησουιτών ή να αγνοήσει την τεράστια επιρροή τους στον καθολικό κόσμο. Ορκισμένοι φρουροί της Αγίας Έδρας και των παραδοσιακών ιδεών, αποτελούσαν το ισχυρότερο ανάχωμα στην προέλαση της νέας φιλοσοφίας. Έτσι από τη μια πλευρά τους φοβόταν και από την άλλη τους είχε ανάγκη, από τη μια πλευρά τους περιφρονούσε και από την άλλη έπρεπε να τους καλοπιάνει.[4] Η αλληλογραφία του βρίθει παραδειγμάτων όπου, ανάλογα με τη χρονική συγκυρία και τον παραλήπτη, τείνει χείρα φιλίας προς αυτούς, τους κολακεύει και υπογραμμίζει τον σεβασμό του ή, αντιθέτως, τους λοιδορεί, χλευάζει τη φιλοσοφία τους και ξεσπά σε φοβέρες. Κάθε φορά που δημοσίευε ένα καινούργιο βιβλίο δεν παρέλειπε να το στείλει στους παλιούς του δασκάλους ζητώντας από αυτούς τα σχόλια και τις παρατηρήσεις τους. Ενίοτε καμώνεται τον ευγνώμονα μαθητή: «είχα πάντα μεγάλο σεβασμό και αγάπη για το τάγμα σας»[5] και ισχυρίζεται ότι θα επισκεπτόταν με συγκίνηση το κολέγιο της Λα Φλες «όπου δέχθηκα τα

---

βλέπει εύκολα τη σύγκριση της μιας με την άλλη, όσοι δεν έμαθαν ακόμα τη Φιλοσοφία της Σχολής να τη μαθαίνουν πολύ πιο άνετα από αυτό το βιβλίο παρά από τους δασκάλους τους, λόγω του ότι θα μαθαίνουν συνάμα να την περιφρονούν, και όλοι οι ελάσσονες δάσκαλοι να είναι ικανοί να διδάξουν τη δική μου από αυτό το βιβλίο και μόνο», Επιστολή προς τον Μερσέν, Δεκέμβριος 1640 (AT, III, 259-260).

[1] Eustachius a Sancto Paulo, *Summa philosophica quadripartita de rebus dialecticis, moralibus, physicis et metaphysicis*, 1609. Στην πραγματικότητα πρόκειται για ένα μέτριο εγχειρίδιο με πολλά παραθέματα και άτονη επιχειρηματολογία. Ο Ντεκάρτ το προτίμησε επειδή είναι συνοπτικό και εύληπτο. Βλ. Des Chene (1996: 11).

[2] Επιστολή προς τον Μερσέν, 22 Δεκεμβρίου 1641 (AT, III, 470). Ο Ντεκάρτ επαναλαμβάνει τις απειλές ενάντια στη φιλοσοφία των Ιησουιτών, που θέλουν να φαίνονται «πιο σοφοί από ό,τι είναι», στην επιστολή προς τον Μερσέν της 19ης Ιανουαρίου 1642 (AT III, 481).

[3] Βλ. Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 577).

[4] «Ο δρόμος που πήρα, δημοσιεύοντας μια νέα Φιλοσοφία, με κάνει να μπορώ να λάβω τόσα πλεονεκτήματα από την ευμένεια και αντιθέτως τόσα μειονεκτήματα από την ψυχρότητά τους [των Ιησουιτών] ώστε πιστεύω ότι θα ήμουν θεότρελος αν δεν διαβεβαίωνα ότι θα βάζω τα δυνατά μου πάντα για να γίνω άξιος της εύνοιάς τους», Επιστολή προς τον πατέρα Σαρλέ, 9 Φεβρουαρίου 1645 (AT, IV, 157). «Από τη στιγμή που βάλθηκα να γράψω μια Φιλοσοφία, ξέρω ότι το Τάγμα σας από μόνο του μπορεί να κάνει περισσότερα από ό,τι όλος ο υπόλοιπος κόσμος ώστε αυτή η Φιλοσοφία να αναδειχθεί ή να περιφρονηθεί», Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ, 9 Φεβρουαρίου 1645 (AT, IV, 159).

[5] Επιστολή προς τον πατέρα Βατιέ, 17 Νοεμβρίου 1642 (AT, III, 596).

πρώτα σπέρματα όλων αυτών που έμαθα ποτέ».[1] Αλλά όλος αυτός ο σεβασμός, η αγάπη και η ευγνωμοσύνη εξανεμίζονται όταν οι άγιοι πατέρες δεν ανταποκρίνονται στις διαχύσεις του ή δεν επιδοκιμάζουν τα σχέδιά του: «νομίζω ότι θα ανοίξω πόλεμο με τους Ιησουίτες διότι ο Μαθηματικός τους στο Παρίσι ανασκεύασε δημοσίως τη Διοπτρική μου».[2] Παρότι ήταν σχεδόν μόνος απέναντι στην ισχυρότερη θρησκευτική αδελφότητα της εποχής, αισθανόταν ικανός να την αντιμετωπίσει σαν ίσος προς ίσον: «αν έχω κάποιο συμφέρον να τα έχω καλά μαζί τους δεν έχουν ίσως μικρότερο συμφέρον να τα έχουν καλά μαζί μου και να μην εναντιώνονται καθόλου στα σχέδιά μου: διότι αν το έκαναν, θα με υποχρέωναν να εξετάσω κάποιο από τα Μαθήματά τους και να το εξετάσω με τέτοιο τρόπο που θα ντροπιάζονταν για πάντα».[3] Επιδίωκε να κερδίσει την εύνοια ή έστω την ανοχή τους, να τους υποχρεώσει να παραδεχτούν τα πλεονεκτήματα της νέας φιλοσοφίας και σε ορισμένες περιπτώσεις σχεδόν να τους προσηλυτίσει σε αυτήν. Σε αυτό το πνεύμα δεν παραλείπει να εξάρει την ηθική και δογματική χρησιμότητα των ιδεών του τόσο για την επιστήμη όσο και για την εκπαίδευση: «και ελπίζω ότι θα δουν εκ πείρας ότι οι γνώμες μου δεν έχουν τίποτα φοβερό ή απορριπτέο για τους διδάσκοντες αλλά αντιθέτως θα τις βρουν χρησιμότατες και κατάλληλες».[4] Διαμαρτύρεται για τους κακοπροαίρετους που επιχειρούσαν να πνίξουν τη νέα φιλοσοφία στα σπάργανά της[5] και καλεί διανοουμένους και μη να συνταχθούν με το μέρος του διαβεβαιώνοντας ότι αργά η γρήγορα το μέλλον θα δικαίωνε τις ιδέες του: «βλέπω μάλιστα ότι αυτοί που έχουν αρκετά καλό κοινό νου και δεν είναι ακόμα εμποτισμένοι από αντίθετες γνώμες κλίνουν τόσο πολύ να τις ασπαστούν ώστε φαίνεται πως με τον καιρό δεν θα αποτύχουν να γίνουν δεκτές από τους περισσότερους ανθρώπους και τολμώ να πω από τους πιο μυαλωμένους».[6] Όσο ισχυρή κι αν ήταν η Εταιρία του Ιησού, όσο αταλάντευτη κι αν ήταν η στράτευσή της υπέρ της παλιάς φιλοσοφίας, ήταν βέβαιος ότι ο χρόνος μετρούσε υπέρ του και ότι οι δικές του ιδέες εκπροσωπούσαν το μέλλον της ανθρωπότητας.

---

[1] Επιστολή προς τον πατέρα Γκρανταμύ, 2 Μαΐου 1644 (AT, IV, 122). Ωστόσο ο Ντεκάρτ εκτιμούσε ειλικρινά τις εκπαιδευτικές μεθόδους των Ιησουιτών, βλ. Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη, 12 Σεπτεμβρίου 1638 (AT, II, 377-379).

[2] Επιστολή προς τον Χόυχενς, Ιούλιος 1640 (AT, III, 103). Πρβλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 30 Ιουλίου 1640 (AT, III, 126).

[3] Επιστολή προς τον Μερσέν, 22 Δεκεμβρίου 1641 (AT, III, 470). Τους χρειάζεται και τον χρειάζονται. Γράφει σε έναν παλιό δάσκαλό του: «Μου φαίνεται ότι κανένας δεν έχει περισσότερο συμφέρον να εξετάσει αυτό το βιβλίο [τον *Λόγο περί της μεθόδου*] από τα μέλη του Τάγματός σας. Διότι βλέπω ήδη ότι τόσα άτομα κλίνουν να πιστέψουν όσα περιέχει ώστε (ιδίως για τα *Μετέωρα*) δεν ξέρω με ποιον τρόπο θα μπορούν από δω και πέρα να τα διδάξουν, όπως κάνουν κάθε χρόνο στα περισσότερα από τα Κολέγιά σας, αν δεν ανασκευάσουν όσα έγραψα ή αν δεν τα ακολουθήσουν», Επιστολή προς τον πατέρα Νοέλ, Οκτώβριος 1637 (AT, I, 455).

[4] Επιστολή προς τον πατέρα Γκρανταμύ, 2 Μαΐου 1644 (AT, IV, 122).

[5] Βλ. Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ, Οκτώβριος 1644 (AT, IV, 142)· Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 577)· Επιστολή προς τον Βοέτιους (AT, VIII-2, 3).

[6] Επιστολή προς τον πατέρα Σαρλέ, Οκτώβριος 1644 (AT, IV, 140-141).

## 7.1. Η έριδα της Ουτρέχτης

Το 1638 ο Ρέγκιους (Henricus Regius, 1598-1679) διορίστηκε καθηγητής ιατρικής και βοτανικής στο νεοϊδρυθέν πανεπιστήμιο της Ουτρέχτης. Λίγους μήνες αργότερα γνωρίστηκε με τον Ντεκάρτ και άρχισε να διδάσκει στους φοιτητές του στοιχεία της νέας φιλοσοφίας πυροδοτώντας έτσι τη λεγόμενη Έριδα της Ουτρέχτης. Ήταν η πρώτη αναμέτρηση του καρτεσιανισμού με την παλιά φιλοσοφία σε ακαδημαϊκό έδαφος. Η αντιπαράθεση αυτή παρουσιάζει ξεχωριστό ενδιαφέρον διότι οι αιτιάσεις και τα επιχειρήματα που χρησιμοποιήθηκαν από τα δύο στρατόπεδα συνθέτουν μια αντιπροσωπευτική εικόνα του διανοητικού κλίματος της εποχής, περιγράφουν τον τρόπο με τον οποίο έγινε δεκτός ο καρτεσιανισμός στα πρώτα του βήματα και δείχνουν το είδος των αντιστάσεων που αντιμετώπισε μέχρι να αναδειχθεί στην πρώτη φιλοσοφική σχολή της νεότερης εποχής. Στα διάφορα επεισόδια και ντοκουμέντα της έριδας θα αναγνωρίσουμε πολλές από τις τυπικές γνώμες και στάσεις τόσο των συντηρητικών όσο και των νεωτεριστών για τις οποίες μιλήσαμε σε προηγούμενα κεφάλαια.

Ο νέος καθηγητής, όντας παράτολμος και αυθάδης, δεν περιορίστηκε στη διδασκαλία του αντικειμένου του αλλά ζήτησε και πέτυχε να του ανατεθούν μαθήματα φυσικής φιλοσοφίας στο πλαίσιο των οποίων χλεύαζε τις αρχές του σχολαστικισμού, περιγελούσε τους περιπατητικούς και προπαγάνδιζε τον νέο τρόπο φιλοσοφίας.[1] Τα μαθήματά του κέρδισαν αρκετή φήμη ώστε να συρρεύσει μεγάλος αριθμός σπουδαστών και να ενοχληθούν σφόδρα οι άλλοι καθηγητές. Περισσότερο θίχτηκαν οι θεολόγοι που ένιωσαν να προσβάλλονται από την καινούργια διδασκαλία και να απειλούνται από την αιφνιδιαστική εισβολή του νεωτερισμού ανάμεσά τους. Στο Πανεπιστήμιο προκλήθηκε σοβαρή αναταραχή που οξύνθηκε ακόμα περισσότερο εξαιτίας της διοργάνωσης συζητήσεων πάνω σε διαφιλονικούμενα ζητήματα όπως η ύπαρξη των ουσιωδών μορφών, η ένωση της ψυχής με το σώμα, η κυκλοφορία του αίματος, η πληθύς των κόσμων, η κίνηση της Γης, κ.ά. Οι διαφωνίες εκφυλίστηκαν σε σοβαρούς καυγάδες τόσο μεταξύ των φοιτητών όσο και του διδακτικού προσωπικού. Οι συντηρητικοί καθηγητές διαπίστωσαν ότι οι διαμάχες υπέσκαπταν τα παραδοσιακά αξιώματα της μεταφυσικής και της λογικής και αμφισβητούσαν την αξία της «καλής φιλοσοφίας». Φοβήθηκαν ότι η περιέργεια και η αγάπη για το καινούργιο θα έσπρωχνε του σπουδαστές στην υιοθέτηση αιρετικών ιδεών ή θα τους έκανε δεκτικούς στον σκεπτικισμό. Ακόμα χειρότερα, ο διχασμός στο Πανεπιστήμιο μπορεί να είχε

[1] Στοιχεία για την πρώτη φάση της έριδας περιέχονται στην αναφορά που συντάχθηκε από μια ειδική επιτροπή καθηγητών που διερεύνησε τα γεγονότα το 1643. Βλ. Descartes & Schoock (1988: 77-143).

«ολέθριες συνέπειες για το Κράτος και την Εκκλησία».[1] Μπροστά σε αυτούς τους κινδύνους ένιωσαν υποχρεωμένοι να αντιδράσουν δυναμικά.

Τον Μάρτιο του 1642 η ολομέλεια των καθηγητών με επικεφαλής τον πρύτανη Βοέτιους (Gisbertus Voetius, 1589-1676), έναν συντηρητικό καλβινιστή θεολόγο, οπαδό του γκομαρισμού, κάλεσε τις πολιτικές αρχές της Ουτρέχτης να παρέμβουν για να «σταματήσει το κακό και να αποτραπεί ο κίνδυνος που απειλεί την Ακαδημία».[2] Ζήτησαν να επιβληθούν αυστηρές κυρώσεις στον Ρέγκιους και να απαγορευτεί η διδασκαλία θεωριών που πρόσβαλλαν τα θεμέλια της παραδοσιακής φιλοσοφίας «διότι ακόμα και μια σπίθα μπορεί να εξελιχθεί σε πυρκαγιά αν δεν σβηστεί έγκαιρα».[3] Οι αρχές της πόλης ανταποκρίθηκαν στο αίτημα των πανεπιστημιακών διατάζοντας τον Ρέγκιους να περιοριστεί στη διδασκαλία της ιατρικής και να απέχει στο μέλλον από μαθήματα φιλοσοφίας. Επιπλέον εξουσιοδότησαν τους καθηγητές να εξετάσουν ένα φυλλάδιο που είχε εκδοθεί πρόσφατα από τον Ρέγκιους και να κοινοποιήσουν την κρίση τους για τις ιδέες που υποστηρίζονταν σε αυτό. Οι καθηγητές έσπευσαν να το κάνουν δραττόμενοι της ευκαιρίας για να καυτηριάσουν τη νέα φιλοσοφία. Διακήρυξαν λοιπόν ότι έπρεπε να απορριφθεί «κατ' αρχάς επειδή είναι αντίθετη στην παλιά φιλοσοφία, την οποία οι Ακαδημίες όλου του κόσμου δίδαξαν μέχρι τώρα με τη μεγαλύτερη επιτυχία, και επειδή ανατρέπει τα θεμέλια της· έπειτα επειδή αποτρέπει τους νέους από την καλή και παλιά φιλοσοφία και τους εμποδίζει να φτάσουν τις κορυφές της επιστήμης αφού, στηριζόμενοι σε αυτή τη δήθεν φιλοσοφία, δεν μπορούν να κατανοήσουν τους τεχνικούς όρους που χρησιμοποιούνται στα βιβλία των μεγάλων συγγραφέων καθώς και στα μαθήματα και στις διαλογικές ασκήσεις των καθηγητών τους· και τέλος επειδή από αυτή τη φιλοσοφία έπονται ή μπορούν να συναχθούν από άπειρους νεαρούς πολλά ψευδή και άτοπα πράγματα που ζημιώνουν τους άλλους κλάδους και τις Σχολές και ιδίως την ορθόδοξη θεολογία».[4] Ήταν μια μνημειώδης διακήρυξη συντηρητισμού και φοβικών ανακλαστικών.

Ο Ντεκάρτ, που στήριξε έμπρακτα τον Ρέγκιους σε όλα τα στάδια της διαμάχης, θεώρησε προσωπικό πλήγμα αυτή την απόφαση. Μερικές εβδομάδες αργότερα έστειλε μια επιστολή στον πατέρα Ντινέ, προκαθήμενο των Ιησουιτών στη Γαλλία, για να υπερασπιστεί τη νέα φιλοσοφία από τις συκοφαντικές επιθέσεις του Ιησουίτη Μπουρντέν στο Παρίσι και του καλβινιστή Βοέτιους στην Ουτρέχτη. Αφού κακολογεί τον χαρακτήρα και τις προθέσεις των αντιπάλων του και εξιστορεί την αντιπαράθεση με καθέναν από τους δύο, ανασκευάζει σημείο προς σημείο την καταδικαστική απόφαση των Ολλανδών καθηγητών.[5]

---

[1] *Η έριδα της Ουτρέχτης*, Descartes & Schoock (1988: 96).
[2] *Η έριδα της Ουτρέχτης*, Descartes & Schoock (1988: 118).
[3] *Η έριδα της Ουτρέχτης*, Descartes & Schoock (1988: 119).
[4] *Η έριδα της Ουτρέχτης*, Descartes & Schoock (1988: 122).
[5] Βλ. Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 596-598),

Σχετικά με την πρώτη αιτίαση, ότι η καρτεσιανή φιλοσοφία αντιστρατεύεται την αριστοτελική, παρατηρεί ότι το ζητούμενο δεν είναι η παλαιότητα αλλά η αλήθεια. Αν ένας άγγελος μάς έφερνε μια αλήθεια θα έπρεπε να την απορρίψουμε με το αιτιολογικό ότι είναι καινούργια και ασυνήθιστη; Αν η σχολαστική φιλοσοφία ήταν αληθινή δεν θα υπήρχε καμιά ανάγκη για νεωτερισμούς διότι θα είχαν λυθεί όλες οι δυνατές απορίες, θα είχαν εξαλειφθεί οι διχογνωμίες και οι τσακωμοί από τις σχολές και ουδείς θα διανοείτο να εισαγάγει καινούργιες ιδέες. Το γεγονός και μόνο ότι υπάρχουν τόσες απορίες, διαφωνίες και αντιμαχίες αποδεικνύει την αποτυχία του σχολαστικισμού και δημιουργεί την ανάγκη να δοκιμαστεί ένας καινούργιος φιλοσοφικός δρόμος. Το πραγματικό πρόβλημα, εκτιμά ο Ντεκάρτ, δεν είναι η αμφισβήτηση της παλιάς φιλοσοφίας αλλά ότι η παλιά φιλοσοφία δεν αντέχει την αμφισβήτηση. Αν αναρωτηθούμε όμως για ποιο λόγο δεν την αντέχει θα ανακαλύψουμε ότι είναι επειδή δεν κατέχει την αλήθεια. Κατά βάθος αν οι περιπατητικοί αγωνιούν και φοβούνται τόσο πολύ τη νέα φιλοσοφία είναι επειδή δεν είναι καθόλου σίγουροι για τη δική τους. Πέραν τούτου ακόμα κι αν συμφωνούσαμε μαζί τους για την αξία της παλαιότητας, αυτό δεν θα τους έδινε κανένα πλεονέκτημα διότι η νέα φιλοσοφία είναι στην πραγματικότητα πιο παλιά από την παλιά. «Λέω επιπλέον, κάτι που θα φανεί ίσως παράδοξο, ότι δεν υπάρχει τίποτα σε αυτή τη Φιλοσοφία, καθόσον εκλαμβάνεται ως Περιπατητική και διαφορετική από τις άλλες, που να μην είναι καινούργιο και τίποτα στη δική μου που να μην είναι παλιό».[1] Οι αρχές της νέας φιλοσοφίας δεν είναι διαφορετικές από αυτές που παραδέχονταν ανέκαθεν όλοι οι φιλόσοφοι. Άρα είναι οι πιο αρχαίες. Όσο για τα πορίσματά της, δεν είναι παρά η λογική εκδίπλωση αυτών των αρχών, δηλαδή πράγματα που έχουν τοποθετηθεί στο ανθρώπινο πνεύμα από την ίδια τη φύση. Άρα είναι και αυτά αρχαιότατα. Από την άλλη πλευρά οι αρχές της περιπατητικής φιλοσοφίας ήταν καινούργιες όταν επινοήθηκαν από τον Αριστοτέλη και τα πορίσματά της διαφέρουν από τη μια αριστοτελική σχολή στην άλλη και από τον ένα αριστοτελικό φιλόσοφο στον άλλο. Επομένως ο αριστοτελισμός τροποποιείται και αναδιατυπώνεται συνεχώς και άρα δεν παύει ποτέ να είναι καινούργιος. Τα πάντα σε αυτόν είναι νεότατα επειδή αναθεωρούνται διαρκώς. Αυτή η εναγώνια αναθεώρηση φανερώνει από μόνη της μια εγγενή αναπηρία, ότι είναι ανίκανος να δώσει οριστικές απαντήσεις και να εκφράσει πειστικά την αλήθεια. Αν αφήσουμε κατά μέρος την εμπειρία που είναι κοινή σε όλους τους ανθρώπους, τα μαθηματικά θεωρήματα και τις κοινές έννοιες της μεταφυσικής, δεν υπάρχει ούτε μια ιδιαίτερη αρχή της περιπατητικής φιλοσοφίας που να μην είναι αβάσιμη.[2]

---

[1] Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 580), πρβλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, IV, 200. Το ίδιο υποστηρίζει και ο Μπέικον όταν λέει για το έργο του ότι «είναι ασφαλώς εντελώς νέο, και μάλιστα από κάθε άποψη, αλλά έχει αντιγραφεί από ένα πολύ παλιό πρότυπο, δηλαδή από τον ίδιο τον κόσμο, και από τη φύση των πραγμάτων και του πνεύματος», *Η μεγάλη ανακαίνιση*, Αφιέρωση στον Βασιλιά, Bacon (1989: 123) και (1994: 5). «Τίποτα δεν είναι πιο αρχαίο από την αλήθεια» γράφει και ο Αρνώ στην Επιστολή προς τον Ντεκάρτ, 3 Ιουνίου 1648 (AT, V, 186).

[2] Ο Ντεκάρτ εμφανίζεται πρόθυμος να το αποδείξει. «Διαμηνύω ότι δεν υπάρχει ούτε ένα ερώτημα για το οποίο να μην μπορώ να αποδείξω ότι η λύση που δόθηκε με τη βοήθεια των ιδιαίτερων αρχών της Περιπατητικής Φιλοσοφίας

Η δεύτερη αιτίαση ήταν ότι η νέα φιλοσοφία εμποδίζει τους νέους να κατανοήσουν και να αφομοιώσουν την ορολογία της παλιάς. Ο Ντεκάρτ την απορρίπτει επίσης επισημαίνοντας ότι σκοπός της φιλοσοφίας είναι η αναζήτηση της αλήθειας και όχι η εξήγηση άχρηστων εννοιών. Επιπλέον οι λέξεις και το νόημα των λέξεων δεν είναι αντικείμενο της φιλοσοφίας αλλά της γραμματικής και της ρητορικής. Όμως ούτε αυτές οι επιστήμες διδάσκουν αφηρημένους φιλοσοφικούς όρους σαν εκείνους που μεταχειρίζεται η σχολαστική φιλοσοφία, απεναντίας τους απορρίπτουν ως σκοτεινούς και βάρβαρους. Έτσι θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι και αυτές εκτρέπουν τη νεολαία από την παραδοσιακή φιλοσοφία και επομένως ότι θα έπρεπε να απαγορευτούν. Αλλά κάτι τέτοιο είναι άτοπο οπότε η εν λόγω μομφή ενάντια στη νέα φιλοσοφία είναι ανίκανη να στοιχειοθετήσει οποιαδήποτε ενοχή ή επικινδυνότητα αυτής. Δεν ανήκει στη νέα φιλοσοφία να εξηγήσει την ορολογία της παλιάς αλλά σε εκείνους που εξακολουθούν να την πιστεύουν και να την ακολουθούν.

Η τρίτη και τελευταία αιτίαση ήταν ότι οι άπειροι νεαροί μπορούν να συναγάγουν από τη νέα φιλοσοφία πολλούς παραλογισμούς βλαβερούς για τους άλλους επιστημονικούς κλάδους και ιδίως για την ορθόδοξη θεολογία. Αυτήν ο Ντεκάρτ τη διαιρεί σε δύο σκέλη χαρακτηρίζοντας το πρώτο γελοίο και το δεύτερο προσβλητικό. Γελοία θεωρεί την εκτίμηση ότι οι άπειροι νεαροί μπορεί να συναγάγουν ψευδή και άτοπα πράγματα επειδή αυτός ο κίνδυνος είναι γενικός και αναπόφευκτος. Όσο σαφής ή αληθινή κι αν είναι μια θεωρία, είναι αδύνατον να μην μπορεί ένας πρωτάρης να την παρερμηνεύσει, να τη διαστρεβλώσει ή να συναγάγει παράλογα συμπεράσματα. Προσβλητική θεωρεί την εκτίμηση ότι υπάρχει πιθανότητα να ζημιωθεί η ορθόδοξη θεολογία. Κατ' αρχάς το τι είναι ορθόδοξο και τι ετερόδοξο στη θεολογία δεν είναι καθόλου αυτονόητο. Έπειτα η νέα φιλοσοφία αποφεύγει την ανάμειξη σε θεολογικές αντιμαχίες. Δεν πραγματεύεται παρά αντικείμενα που μπορούν να γίνουν γνωστά μέσω του φυσικού Λόγου, έτσι δεν θα μπορούσε να αντιστρατευθεί τη θεολογία παρά αν αυτή αντιστρατεύεται τον Λόγο. Αλλά κανείς δεν δέχεται κάτι τέτοιο για τη θεολογία του, επομένως η νέα φιλοσοφία δεν θα μπορούσε αντιστρατευθεί τη θεολογία κανενός.

Πού οφείλονται τότε οι επιθέσεις που δέχεται η νέα φιλοσοφία; Κυρίως στη στενομυαλιά και τον φθόνο των συντηρητικών καθηγητών. Οι νέες ιδέες σημειώνουν εντυπωσιακή επιτυχία τόσο μέσα όσο και έξω από τα πανεπιστήμια, ιδίως μεταξύ των νέων ανθρώπων. Αυτό κακοφαίνεται σε όσους ασκήθηκαν στον παλιό τρόπο φιλοσοφίας που συνίσταται ως επί το πλείστον σε εμπαθείς λογομαχίες με τελικό στόχο την κατανίκηση του αντιπάλου και όχι την εξεύρεση της αλήθειας. Φοβούμενοι ότι αν αλλάξουν τα πράγματα θα χάσουν τα προνόμια και τη φήμη τους, κινδυνολογούν ανενδοίαστα, επιδίδονται σε συκοφαντίες ενάντια στη νέα φιλοσοφία

---

ήταν αβάσιμη και ψευδής. Ας δοκιμάσουν, ας μου τις προτείνουν, όχι μεν όλες, διότι δεν νομίζω ότι αξίζει τον κόπο να ξοδέψει κανείς πολύ χρόνο για κάτι τέτοιο, αλλά λίγες από τις πιο εκλεκτές· θα κρατήσω την υπόσχεσή μου», Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 579-580).

και φωνασκούν ότι γεννιούνται καινούργιες αιρέσεις, κινδυνεύει η νεολαία, απειλείται η ειρήνη των πανεπιστημίων, κλπ. Τίποτα από αυτά δεν ισχύει. Είναι αλήθεια ότι η περιπατητική φιλοσοφία έχει συνταιριάξει καλά με τη χριστιανική θεολογία αλλά μια νέα φιλοσοφία δεν συνεπάγεται και νέα θρησκεία. Οι διώκτες του νεωτερισμού κραυγάζουν ότι η νέα φιλοσοφία πρέπει να καταπνιγεί πριν κερδίσει το αδαές πλήθος, καταστρέψει τη γαλήνη των πανεπιστημίων και εισαγάγει νέες αιρέσεις στην εκκλησία. Αλλά οι νέες φιλοσοφικές αρχές μπορούν να εξηγήσουν τα άρθρα της πίστης εξίσου καλά με τις παλιές, αν όχι καλύτερα. Η αίγλη τους δεν οφείλεται στο ότι είναι καινούργιες αλλά στο ότι είναι αληθινές όπως αποδεικνύεται από το γεγονός ότι οι πρώτοι που τις ενστερνίζονται δεν είναι οι άπειροι αλλά οι πιο μορφωμένοι. Οι φιλοσοφικές αλήθειες δεν θα μπορούσαν να βλάψουν τις θρησκευτικές επειδή εξ ορισμού οι μεν δεν μπορούν να είναι αντίθετες στις δε: «σε ό,τι αφορά τη Θεολογία, αφού μια αλήθεια δεν μπορεί ποτέ να εναντιώνεται σε μια άλλη, θα ήταν ασέβεια να φοβόμαστε μήπως οι αλήθειες που ανακαλύπτονται στη Φιλοσοφία εναντιώνονται σε αυτές που ανήκουν στην πίστη».[1] Όσο για τα πανεπιστήμια, δύσκολα θα μπορούσε κανείς να επιδεινώσει τους μανιασμένους καυγάδες που ενδημούν σε αυτά. Αντιθέτως, ο καλύτερος τρόπος για να επέλθει η συμφιλίωση, να καταπολεμηθεί η κακοδοξία και να αρθούν οι αμφιβολίες και οι αμφιλογίες είναι να ανακαλυφθούν αληθινές γνώμες που δεν θα μπορούν να αμφισβητηθούν από κανέναν.[2] Η μεγαλύτερη αρετή της νέας φιλοσοφίας είναι ότι εργάζεται ακριβώς προς αυτή την κατεύθυνση.

### 7.1.1. *Η θαυμαστή μέθοδος*

Η Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ δεν έμεινε καταχωνιασμένη στα ιδιωτικά συρτάρια του αποστολέα και του παραλήπτη. Ο Ντεκάρτ είχε την ατυχή έμπνευση να τη δώσει στη δημοσιότητα ενσωματώνοντάς την στη δεύτερη έκδοση των *Στοχασμών* που πραγματοποιήθηκε στο Άμστερνταμ τον Μάιο του 1642. Η κίνησή του δεν ήταν συνετή επειδή η επιστολή περιείχε βαρείς χαρακτηρισμούς ενάντια στον Βοέτιους που ανήκε στην σκληρή πτέρυγα του καλβινισμού και απολάμβανε υψηλό γόητρο όχι μόνο στον Ολλανδία αλλά σε ολόκληρο τον προτεσταντικό κόσμο. Η δημοσίευση προσβολών ενάντια σε έναν διάσημο και μαχητικό ιερωμένο και θεολόγο σαν αυτόν δεν μπορούσε να μείνει αναπάντητη. Το γάντι σήκωσε ένας

[1] Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 581). Το παρόν απόσπασμα είναι ένα ακόμα δείγμα της φιλοσοφικής πανουργίας του Ντεκάρτ που χειραγωγεί τις έννοιες με τέτοιο τρόπο ώστε τα επιχειρήματα των συντηρητικών να κλίνουν όχι προς την ευσέβεια αλλά προς την αίρεση. Έτσι εδώ υπαινίσσεται ότι όποιος υποστηρίζει ότι οι φιλοσοφικές αλήθειες μπορούν να βλάψουν τις θρησκευτικές ασπάζεται χωρίς να το καταλαβαίνει την αιρετική αβεροϊστική θέση της διπλής αλήθειας.

[2] «Δεν υπάρχει καλύτερος τρόπος να συναφθεί ειρήνη μεταξύ τους [των φιλοσόφων] και να ελαττωθούν οι αιρέσεις που βλασταίνουν καθημερινά από τις αντιμαχίες τους από το να γίνουν δεκτές αληθινές γνώμες σαν τις δικές μου, όπως απέδειξα ήδη ότι είναι. Διότι η σαφής αντίληψη αυτών θα άρει κάθε αφορμή για αμφιβολίες και αντιμαχίες» Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 581-582).

νεαρός οπαδός του Βοέτιους, ο Martin Schoock (1614-1669), που εξέδωσε το αμέσως επόμενο έτος το βιβλίο *Η θαυμαστή μέθοδος*,[1] μια ολομέτωπη επίθεση στον Ντεκάρτ και τη φιλοσοφία του. Επιδίωξη του Schoock ήταν να ανασκευάσει αλλά και να εξευτελίσει τον αναιδή, ξενοφερμένο φιλόσοφο επιστρατεύοντας όλα τα θεμιτά και αθέμιτα μέσα της εριστικής τέχνης: προσβολές, ειρωνείες, σκώμματα, συκοφαντίες αλλά και ζυγισμένα επιχειρήματα που αναδεικνύουν πραγματικές αδυναμίες του καρτεσιανισμού.

Δίνοντας εξαρχής το στίγμα του, τάσσεται αναφανδόν ενάντια στα ανακαινιστικά ρεύματα. Διακηρύσσει ότι το παλιό είναι σεβαστό και το νέο επικίνδυνο, προειδοποιεί για τους κινδύνους των φιλοσοφικών καινοτομιών και οικτίρει τον ξεμυαλισμένο αιώνα του που παθιάζεται για νεωτερισμούς. «Γεμίζοντας αρχικά την ψυχή με έναν ευχάριστο ερεθισμό, οδηγεί [ο αιώνας] στην περιφρόνηση της Αρχαιότητας (που ωστόσο είναι αξιοσέβαστη) καθώς διεγείρει την επιθυμία για το καινούργιο (που ωστόσο είναι πολύ επικίνδυνο) στην Εκκλησία, στο Κράτος και στην Ακαδημία».[2] Είναι ένας αιώνας που κρίνει τα ρούχα όχι από το αν είναι γερά και ζεστά αλλά από το αν έχουν καινούργιο κόψιμο και αντιμετωπίζει τις επιστήμες όπως ακριβώς και τα ρούχα. Στη θέση των μεγάλων σοφών της Αρχαιότητας που προσφέρουν στέρεες γνώμες προτιμά τον κάθε νεόκοπο γραφιά που ορνιθοσκαλίζει αποκυήματα της φαντασίας. Παλιά οι φιλόσοφοι κατατάσσονταν εύκολα σε σχολές και ομάδες ενώ τώρα υπάρχουν τόσες φατρίες όσα είναι και τα κεφάλια που τελειοποιούν δήθεν τη φιλοσοφία. Οι διάφοροι πλαστογράφοι (Ράμους, Πατρίτσι, Τελέζιο, Μπάσσο, Παράκελσος, κ.ά.) επιτίθενται στις Ακαδημίες και κυρίως στον μέγα Αριστοτέλη, τον «ήλιο της σοφίας», σχεδιάζοντας να τον ανατρέψουν ενώ καλά-καλά δεν τον καταλαβαίνουν. Αν λαχταρούν τόσο πολύ τα καινούργια, είναι επειδή δεν έμαθαν καλά τα παλιά ή δεν ξέρουν να τα διδάξουν. Οι νεωτεριστές είναι άμυαλοι και επικίνδυνοι άνθρωποι που προσπαθούν να κρύψουν την πνευματική τους ένδεια και να ικανοποιήσουν τη ματαιοδοξία τους χαλκεύοντας ή υιοθετώντας παράδοξες θεωρίες που όσο πιο αλλόκοτες είναι τόσο περισσότερο τους ενθουσιάζουν.

Ο Schoock ενημερώνει τους αναγνώστες για το πόσο άθλιο υποκείμενο είναι ο Ντεκάρτ: ένας αλαζόνας, ένας υποκριτής, ένας μισάνθρωπος, ένας ματαιόδοξος, ένας αναίσχυντος, ένας υπερόπτης, ένας καβγατζής, ένας ψεύτης, ένας απατεώνας, ένας συκοφάντης, ένας αμόρφωτος και άλλα ων ουκ έστιν αριθμός. Είναι τόσο μισάνθρωπος ώστε δεν εμφανίζεται στην κοινωνία, προφανώς επειδή έχει κάτι να κρύψει, αλλά κρύβεται στις ερημιές όπου ασχολείται, μεταξύ άλλων, με το να σπέρνει εξώγαμα. Είναι ένας ύπουλος και καταχθόνιος φιλοσοφίσκος που διατυμπανίζει με περισσή αναίδεια ότι θα ξεκάνει την παλιά φιλοσοφία, που ακολουθεί τα χνάρια ταραχοποιών και αιρετικών, που καλλιεργεί με όλες του τις δυνάμεις την αμφισβήτηση, που

[1] *Η θαυμαστή μέθοδος της νέας φιλοοφίας του Ρενάτου Ντεκάρτ ή η Καρτεσιανή Φιλοσοφία* (*Admiranda methodus novæ philosophiæ Renati Des Cartes, sive Philosophia Cartesiana*). Εκδόθηκε τον Απρίλιο του 1643.
[2] *Η θαυμαστή μέθοδος*, Εισαγωγή, Descartes & Schoock (1988: 181).

υπονομεύει το Κράτος και την Εκκλησία, που ανοίγει διάπλατα τον δρόμο στην αίρεση και στο σχίσμα. Όσο κι αν καμώνεται τον εξολοθρευτή του σκεπτικισμού και τον προστάτη της πίστης, στην πραγματικότητα σπέρνει με δολιότητα την αμφιβολία και χύνει «μαλακά και μυστικά το δηλητήριο του αθεϊσμού».[1] Κάνει ό,τι και οι πιο πονηροί άθεοι που «θέτουν το τάδε ή το δείνα επιχείρημα ενάντια στους άθεους ως αλάνθαστο αλλά καθώς αυτό μετά βίας μπορεί να κατανοηθεί από ορισμένους, τελικά τεκμηριώνει ότι στην πραγματικότητα δεν υπάρχει κανένα επιχείρημα που να αποδεικνύει με βέβαιο και αναμφίβολο τρόπο την ύπαρξη μιας θεϊκής δύναμης».[2] Έτσι υπηρετεί τα πιο βδελυρά σχέδια φορώντας τη μάσκα του στρατιώτη της πίστης.

Επιπλέον σπρώχνει τους νέους στην τεμπελιά αφού κάνει το παν για να τους πείσει πως μπορούν να γίνουν διάσημοι και σοφοί χωρίς να κοπιάσουν. Τους δασκαλεύει, πράγματι, πως δεν χρειάζεται να κοψομεσιάζονται και να λιώνουν στο διάβασμα για να βρουν την αλήθεια αλλά το μόνο που έχουν να κάνουν είναι να στοχάζονται ξαπλωμένοι στο κρεβάτι τους. Έτσι οι περισσότεροι από όσους τον περιστοιχίζουν είναι άμυαλοι, αμόρφωτοι και πρωτάρηδες που ξεγελιούνται από τις πλανερές υποσχέσεις του. Όποιος εγγράφεται στη σχολή της αλαζονείας αυτού του ύπουλου υπονομευτή υποχρεώνεται να τηρεί ιδιαίτερους νόμους και κανόνες. Συγκεκριμένα ο καρτεσιανός μαθητής οφείλει: *Πρώτον*, να ξεχάσει όλα όσα είχε μάθει στη ζωή του, σαν όλη η προηγούμενη γνώση να είναι για τα σκουπίδια. *Δεύτερον*, να κηρύξει ιερό πόλεμο στα βιβλία ακολουθώντας το παράδειγμα του δασκάλου Ρενέ που δεν κάθεται να εξετάσει προσεκτικά τις γνώμες των άλλων αλλά καταδικάζει με συνοπτικές διαδικασίες όλους του φιλοσόφους και όλες τις φιλοσοφίες που υπήρξαν ποτέ. (Μα αν τα βιβλία βλάπτουν τόσο πολύ, ο ίδιος γιατί γράφει βιβλία και γιατί τα πουλά σε όλο τον κόσμο;) *Τρίτον*, να λατρεύει πιστά και αδιαμαρτύρητα τον σχολάρχη του ο οποίος αφαιρεί την αυθεντία από όλους τους άλλους ανθρώπους για να αυξήσει περισσότερο τη δική του. *Τέταρτον*, να περιμένει υπομονετικά πότε θα ευδοκήσει ο μέγας διδάσκαλος να διαλύσει τις αμφιβολίες που τον κατατρύχουν και, σαν άλλη Πυθία, να δώσει οριστική και αμετάκλητη λύση σε όλα τα προβλήματα που τέθηκαν ποτέ. *Πέμπτον*, να περιφρονεί όλους τους άλλους εκτός από τον εαυτό του όπως κάνει και ο δόκτωρ Ρενέ που διαπνέεται από την ακράδαντη πεποίθηση ότι ο ίδιος είναι αετός και όλοι οι υπόλοιποι τυφλοπόντικες.[3]

Η καρτεσιανή φιλοσοφία είναι μια μωροσοφία που κοκορεύεται γελοιωδώς ότι κατέχει κατ' αποκλειστικότητα όλους τους θησαυρούς της αλήθειας ενώ αυτό που διαθέτει αληθινά δεν είναι παρά κάτι αξιοθρήνητα κάρβουνα. Οι θιασώτες της, μη έχοντας τίποτα αξιόλογο να διδάξουν, πασχίζουν να τη διαδώσουν με τη βοήθεια πονηρών κόλπων. Τα κυριότερα εξ αυτών είναι τα εξής πέντε. *Πρώτον*, σφετερίζονται τη δόξα της αρχαιότητας. Πλασάρουν τα νέα

[1] *Η θαυμαστή μέθοδος*, Πρόλογος, Descartes & Schoock (1988: 160).
[2] *Η θαυμαστή μέθοδος*, Πρόλογος, Descartes & Schoock (1988: 160).
[3] Βλ. *Η θαυμαστή μέθοδος*, Τμήμα I, Descartes & Schoock (1988: 187-209).

δόγματα σαν αρχαιότατες αλήθειες με το αιτιολογικό ότι απορρέουν δήθεν από έμφυτες αρχές του ανθρώπινου πνεύματος ενώ στην πραγματικότητα απορρέουν είτε από το ίδιο το μυαλό του εφευρέτη τους, είτε από ψευδείς υποθέσεις, είτε από αβέβαιες και άτοπες αναλογίες. «Δεν μένει λοιπόν παρά να θεωρήσουμε τα δόγματα αυτού του ανθρώπου σαν καινούργια παραληρήματα που στολίζονται αλαζονικά με τα κουρέλια της αρχαιότητας με τον ίδιο τρόπο που η κακομούτσουνη κουρούνα φορά τα φτερά των άλλων πουλιών».[1] *Δεύτερον*, μεταμφιέζουν την ενάργεια της παρουσίασης σε ενάργεια απόδειξης. Λόγου χάρη διαβεβαιώνουν ότι η έδρα της ψυχής είναι στον κωνοειδή αδένα και ότι οι κοιλότητες του εγκεφάλου είναι γεμάτες με ψυχικές πνοές (spiritus animalis). Για να το αποδείξουν λοιπόν παρουσιάζουν με σαφή τρόπο αυτό που λένε και περιμένουν η παρουσίαση αυτή να επέχει ρόλο απόδειξης. Αλλά η ξεκάθαρη παρουσίαση δεν είναι τεκμηριωμένη απόδειξη, αν εκθέσεις με σαφή τρόπο έναν παραλογισμό δεν σημαίνει ότι τον έχεις αποδείξει κιόλας. Ας αφήσουν λοιπόν τα κόλπα και, αν είναι σοβαροί φιλόσοφοι και όχι γελοίοι οιηματίες, ας τεκμηριώσουν όσα ισχυρίζονται είτε με την εμπειρία των αισθήσεων, είτε με την εμπειρία του Λόγου, είτε με εναργείς και βέβαιες αποδείξεις! *Τρίτον*, διατείνονται ότι η φιλοσοφία τους είναι ανώτερη διότι τη μαθαίνει κανείς ευκολότερα. Όντως, δεν έχουν άδικο ότι είναι πιο εύκολη αλλά αυτό όχι μόνο δεν αποδεικνύει την ανωτερότητα αλλά οφείλεται στην ευτέλειά της. Πρώτα-πρώτα άπαξ και μάθουν οι καρτεσιανοί δυο-τρία θεωρήματα αισθάνονται ότι έχουν μάθει τα πάντα και θεωρούν τον εαυτό τους εφάμιλλο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Έπειτα δεν διδάσκονται καθόλου τη λογική που απαιτεί πολύ χρόνο και κόπο. Επιπλέον οι αρχές τους είναι ελάχιστες αφού με ένα *cogito* ο μαθητής έχει καθαρίσει με ολόκληρη τη μεταφυσική. Και τέλος δεν χρειάζεται να διαβάσουν και να μελετήσουν βιβλία αφού φτάνουν στο ζενίθ της σοφίας με μόνο εφόδιο τους χρησμούς του σχολάρχη. *Τέταρτον*, επιτίθενται στην παλιά φιλοσοφία μόνο στα λόγια, στην πράξη ούτε επιχειρούν να αποδείξουν όσα της καταμαρτυρούν ούτε καταφέρνουν τίποτα. Και *πέμπτον*, δεν γνωρίζουν καν τους όρους και τις αρχές της παλιάς φιλοσοφίας.

Οι γνώμονες της αλήθειας σύμφωνα με την καρτεσιανή φιλοσοφία είναι η εμπειρία, ο Λόγος, η άλγεβρα, η γεωμετρία και η μηχανική. Εκ πρώτης όψεως αυτή η προσέγγιση δεν είναι λανθασμένη αφού κανείς δεν αμφιβάλλει ότι η εμπειρία είναι ο ασφαλέστερος κριτής, ότι ο Λόγος είναι το θεμέλιο της φιλοσοφίας, ότι τα μαθηματικά ενέχουν την ύψιστη αποδεικτική βεβαιότητα και βοηθούν στην τελειοποίηση της φυσικής φιλοσοφίας και ότι η μηχανική προσφέρει αμέτρητες ωφέλειες στη ζωή του ανθρώπου. Αλλά αν εξετάσει κανείς πώς ενσωματώνονται όλα αυτά στο σύστημα του θαυμαστού φιλοσόφου θα διαπιστώσει τραγικά σφάλματα και ανεπίτρεπτες καταχρήσεις.[2] 1. Η καρτεσιανή εμπειρία δεν αντλείται από επαρκείς

[1] *Η θαυμαστή μέθοδος*, II, 1, Descartes & Schoock (1988: 215).
[2] Βλ. *Η θαυμαστή μέθοδος*, II, 6-9, Descartes & Schoock (1988: 233-248).

παρατηρήσεις και πειράματα. 2. Ο καρτεσιανός Λόγος είναι υποκειμενικός, δεν καθορίζεται με ακριβή τρόπο και δεν δουλεύει με ασφαλείς κανόνες. Για παράδειγμα ο Λόγος διδάσκει ότι το όλο είναι μεγαλύτερο από το μέρος και ότι αν σε ίσα προσθέσουμε ίσα, τα αθροίσματα που θα προκύψουν θα είναι ίσα. Εδώ δεν υπάρχει άνθρωπος που να μη συμφωνεί. Ο Ντεκάρτ όμως περιλαμβάνει στα αξιώματα του φυσικού Λόγου και προτάσεις κάθε άλλο παρά αυταπόδεικτες, όπως: «αυτό που η ιδέα του είναι μέσα μου, υπάρχει». Κανένας λογικός άνθρωπος δεν θα μπορούσε ποτέ να δεχτεί ότι αυτή η τελευταία πρόταση περικλείει την ίδια βεβαιότητα και ενάργεια με τις προηγούμενες. Έτσι οποιοσδήποτε ερευνήσει το ζήτημα λίγο περισσότερο δεν θα αργήσει να καταλάβει ότι τα «αξιώματα» και οι «κοινές έννοιες» του Ντεκάρτ δεν υπαγορεύονται από τον *Λόγο* αλλά από τον Λόγο του Ντεκάρτ. 3. Οι καρτεσιανοί κάνουν κατάχρηση των μαθηματικών όταν αναζητούν παντού αριθμητικές και γεωμετρικές σχέσεις ελπίζοντας ότι με αυτόν τον τρόπο θα επεκτείνουν τη μαθηματική βεβαιότητα σε όλα τα γνωστικά αντικείμενα. Η ακρίβεια και η βεβαιότητα που μπορεί να επιτευχθεί στα μαθηματικά δεν είναι της ίδιας φύσης και του ίδιου βαθμού με εκείνες που μπορούν να επιτευχθούν στη θεολογία, την ιατρική ή τη φυσική. Είναι λάθος να απαιτεί κανείς από τη φυσική φιλοσοφία αποδεικτική ενάργεια εφάμιλλη με εκείνη που διακρίνει τις μαθηματικές αποδείξεις. Μπορούμε ίσως να εκθέσουμε φυσικές και μεταφυσικές ιδέες με γεωμετρικό τρόπο αλλά αυτή η μέθοδος δεν έχει ευρεία εφαρμογή διότι εξαρτάται από καθολικά αποδεκτά αξιώματα. Αν ο Ντεκάρτ τη χρησιμοποιεί απλά και μόνο για να εκθέσει τις ιδέες του, τότε δεν κάνει καμιά σπουδαία καινοτομία. Αν θεωρεί ότι τα κάλπικα αξιώματά του είναι εφάμιλλα των γεωμετρικών, τότε θα πέφτει αναπόφευκτα από το ένα λάθος στο άλλο. Και αν τέλος πιστεύει ότι η εξοικείωση με τα μαθηματικά βοηθά στην ανακάλυψη φυσικών αληθειών, τότε πρέπει να δείξει ποιες είναι αυτές. 4. Εκτός από τα μαθηματικά οι καρτεσιανοί καταχρώνται τη μηχανική. Η σύγκριση των φυσικών πραγμάτων με μηχανικά συστήματα δεν είναι αδόκιμη αλλά αυτό δεν συνεπάγεται ότι όλα τα φυσικά πράγματα είναι μηχανικά συστήματα ή ότι ο τέλειος μηχανικός είναι αυτομάτως και τέλειος φυσικός. Τίποτα δεν αποδεικνύει ότι τα έργα του Θεού είναι της ίδιας φύσης με τα έργα του ανθρώπου. Τίποτα δεν δικαιολογεί την εξομοίωση των έμβιων όντων με μηχανάκια και την ερμηνεία ολόκληρης της φύσης σαν μια τεράστια μηχανική δομή. Είναι λάθος να υποτάσσει κανείς τη φυσική και τη φυσιολογία στη μηχανική χωρίς προηγουμένως να έχει αποδείξει ότι οι αρχές των φυσικών πραγμάτων μπορούν να εξομοιωθούν με τις αρχές των μηχανικών. Ας πάρουν λοιπόν ένα περιστέρι και ας το εξηγήσουν πειστικά σαν να ήταν ρολόι (αφού έχουν μανία με τα ρολόγια) ή σαν κάποιο άλλο μηχάνημα!

Οι ακόλουθοι του εκλαμπρότατου δασκάλου Ρενέ δογματίζουν αντί να αποδεικνύουν και μπερδεύουν την έκθεση με την τεκμηρίωση. Φιλοσοφώντας επιπόλαια και παραπλανητικά, επινοούν αυθαίρετα τις αρχές τους και στη συνέχεια συνάγουν από αυτές ό,τι τους βολεύει

καλύτερα. Αντί για αποδείξεις χρησιμοποιούν συγκρίσεις έχοντας την ψευδαίσθηση ότι με αυτόν τον τρόπο τεκμηριώνουν τα δόγματά τους ενώ στην πραγματικότητα δεν πετυχαίνουν τίποτα περισσότερο από απλοϊκούς παραλληλισμούς. Συλλογίζονται από το επιμέρους στο καθολικό, δηλαδή βασίζονται σε ένα επιμέρους παράδειγμα για να συναγάγουν από αυτό ένα αξίωμα ή ένα καθολικό συμπέρασμα, σφάλμα που διαπράττεται συχνότατα από τους ατζαμήδες και από όσους δεν έχουν μάθει να φιλοσοφούν με τάξη. Για να αποκρούσουν τα αντίπαλα επιχειρήματα δεν χρησιμοποιούν τεκμήρια και συλλογισμούς αλλά τεχνάσματα και στρεψοδικίες. 1. Κομπάζουν ότι οι θέσεις τους είναι πανίσχυρες και απρόσβλητες, ρητορική που τους βοηθά ώστε και οι ίδιοι να μη βλέπουν τις αδυναμίες του συστήματός τους και να εμποδίζουν τους άλλους να τις δουν. 2. Μειώνουν και δυσφημίζουν τον αντίπαλο χαρακτηρίζοντας άσχετο, ζηλόφθονο, εριστικό, κλπ., οποιονδήποτε διαφωνεί με τον άνακτα των φιλοσόφων Ρενέ. 3. Δεν καταδέχονται να απαντήσουν ή απαντούν με κοροϊδίες πιστεύοντας ότι αν αντιμετωπίσουν περιφρονητικά τον αντίπαλο θα φανούν ανώτεροι και καλύτεροι από αυτόν. 4. Επαναλαμβάνουν συνεχώς τα δικά τους επιχειρήματα αντί να απαντούν στα αντίπαλα, τακτική που τους επιτρέπει όταν στριμώχνονται να έχουν κάτι να πουν και έτσι να ξεφεύγουν από τη δύσκολη θέση. 5. Ισχυρίζονται ότι έχουν προβλέψει και λύσει κάθε πιθανή και απίθανη αμφιβολία. Με αυτές τις πέντε τεχνικές θολώνουν τα νερά, μπερδεύουν τους αντιπάλους και στο τέλος συγχαίρουν τον εαυτό τους δηλώνοντας απόλυτα ικανοποιημένοι από το ακατανίκητο σύστημά τους.[1]

Στη μεταφυσική[2] ο σχολάρχης από τη μια πλευρά ισχυρίζεται ότι δεν ασχολείται με θεολογικά θέματα και από την άλλη παριστάνει τον σταυροφόρο διακηρύσσοντας ότι αποδεικνύει οριστικά και αμετάκλητα την ύπαρξη του Θεού και την αθανασία της ψυχής. Αλλά τα επιχειρήματά του βρίθουν από λογικά σφάλματα και κενά που προσφέρουν πλείστες όσες διεξόδους στους σκεπτικιστές. Ο αληθινός του σκοπός δεν είναι να διδάξει αλλά να μπερδέψει, δεν επιθυμεί να αποδείξει αλλά να σπείρει την αμφιβολία.[3]

Στη φυσική,[4] απορρίπτει την πρώτη ύλη και τις ουσιώδεις μορφές και λαμβάνει σαν αρχές όλων των φυσικών πραγμάτων την ύλη, την κίνηση, τη στάση, το μέγεθος, τη θέση και το σχήμα, χωρίς βέβαια να εξηγεί γιατί είναι αυτές οι αληθινές αρχές και όχι κάποιες άλλες. Υποθέτει ότι η ύλη αποτελείται από απειροελάχιστα σωματίδια διαφορετικού σχήματος και μεγέθους χωρίς και πάλι να εξηγεί πώς έφτασε σε αυτό το συμπέρασμα. Δεν τον προβληματίζει καθόλου ότι η ύπαρξη τέτοιων σωματιδίων δεν μπορεί να τεκμηριωθεί ούτε από τις αισθήσεις ούτε από τον Λόγο. Διότι αν δεν είναι αισθητά, όπως παραδέχεται ο Ντεκάρτ, πώς ξέρουμε ότι υπάρχουν, ότι

[1] Βλ. *Η θαυμαστή μέθοδος*, II, 10-13, Descartes & Schoock (1988: 249-265).
[2] Βλ. *Η θαυμαστή μέθοδος*, III, 1-4, Descartes & Schoock (1988: 267-280).
[3] Αργότερα ο Schoock επιτέθηκε συστηματικά στα «παραληρήματα» των αρχαίων και νεότερων σκεπτικιστών σε ένα ογκώδες σύγγραμμα, βλ. *Περί του σκεπτικισμού*, Schoock (1652).
[4] Βλ. *Η θαυμαστή μέθοδος*, III, 4-10, Descartes & Schoock (1988: 281-305).

είναι διαιρετά και ότι έχουν διαφορετικά σχήματα και μεγέθη; Γιατί και με ποιον τρόπο αυτά τα μη αισθητά σωματίδια παράγουν αισθητή ύλη; Ποια αιτία τα σπρώχνει να ενωθούν για να σχηματίσουν σώματα; Σε όλα αυτά τα κρίσιμα ερωτήματα, και σε πλείστα άλλα, δεν δίνει καμία απάντηση. Η νέα φυσική είναι ένας καθαρός παραλογισμός όπως αποδεικνύεται περίτρανα αν εξετάσει κανείς τον γελοίο τρόπο με τον οποίο εξηγούν οι καρτεσιανοί συγκεκριμένα φυσικά φαινόμενα όπως η θερμότητα, ο μαγνητισμός και οι παλίρροιες. Εν τέλει όλες οι θεωρίες τους είναι φτειαγμένες με πολλή φαντασία και ελάχιστο λογικό.

Όσο για την καρτεσιανή μέθοδο, παρά τις φανταχτερές υποσχέσεις και τις υποκριτικές διαβεβαιώσεις, οδηγεί στον σκεπτικισμό, στην αίρεση, στην αθεΐα και τελικά στην παραφροσύνη.[1] Ο Ντεκάρτ δεν είναι συνηθισμένος σκεπτικιστής όπως οι ακαδημεικοί και οι πυρρωνιστές που αρνούνται ανοιχτά και ειλικρινά τη δυνατότητα έγκυρης γνώσης. Αυτός όχι μόνο ξιφουλκεί ενάντια στον σκεπτικισμό αλλά διατείνεται ότι τον κατατροπώνει και ότι η νέα φιλοσοφία ανοίγει τον δρόμο για ένα ανώτερο είδος επιστήμης που είναι αληθέστατο και βεβαιότατο. Αλλά το να αξιώνεις μια γνώση τόσο βέβαιη και απόλυτη, τέτοια που ούτε οι άγγελοι δεν μπορούν να κατέχουν, ισοδυναμεί με το να σβήνεις στους ανθρώπους κάθε επιθυμία για γνώση. Η καρτεσιανή επιστήμη είναι τόσο απαιτητική και υψιπετής ώστε καταντά αδύνατη και απρόσιτη ευνοώντας μυστικά αυτό ακριβώς που καμώνεται ότι αντιμάχεται, δηλαδή τον σκεπτικισμό. Στην πραγματικότητα είναι αδύνατον να εξαλειφθεί εντελώς η αμφιβολία. Καμιά αλήθεια, ούτε καν όσες περιέχονται στην Αγία Γραφή, δεν επιβάλλεται με τόση δύναμη στο ανθρώπινο πνεύμα ώστε να μη μένει κανένα περιθώριο αμφισβήτησης ή αμφιταλάντευσης. Επιπλέον ο καρτεσιανός παροτρύνεται, πριν αγγίξει το απόγειο της βεβαιότητας, να θέσει τα πάντα εν αμφιβόλω, τακτική που μοιάζει με το να διατάζεις ένα στράτευμα να περάσει μέσα από βαλτοτόπια. Ποιος δεν βλέπει ότι μόνο οι πιο δυνατοί στρατιώτες θα καταφέρουν να τα διασχίσουν, πολλοί θα κολλήσουν στη λάσπη και πολλοί άλλοι θα κουραστούν και θα λασπωθούν με συνέπεια να γίνουν εύκολη λεία για τον εχθρό; Πόσοι από τους καρτεσιανούς θα βγουν σώοι και αβλαβείς από τη λασπουριά των αμφιβολιών στην οποία τους σπρώχνει ο στρατηγός τους; Σε τούτες τις δυσκολίες προστίθεται η απαίτηση να αποκοπεί ο νους από τις εξωτερικές αισθήσεις, απαίτηση που είναι παράλογη διότι με αυτόν τον τρόπο ο νους στερείται τους βοηθούς και κριτές του. Χωρίς τίποτα πια να τον συγκρατεί και να τον ελέγχει, μπορεί να ασπαστεί οποιοδήποτε αξίωμα, όσο κίβδηλο και αν είναι.

Ο Ντεκάρτ αμαρτάνει, και αμαρτάνει είτε από άγνοια είτε από πονηριά. «Αν πρόκειται για άγνοια, βρίσκω ότι πρέπει να τον λυπηθούμε· αν αντιθέτως αμαρτάνει από πονηριά, πιστεύω πως αυτοί που έχουν καθήκον να σταματήσουν και να πατάξουν τον έρποντα αθεϊσμό καλά θα έκαναν να επιληφθούν, καλά θα έκαναν να προσέξουν τα εγχειρήματά του και να εξετάσουν

[1] Βλ. *Η θαυμαστή μέθοδος*, IV, 1-4, Descartes & Schoock (1988: 307-320).

διεξοδικά τα κρυμμένα κάτω από το πέπλο φιλοσοφικών πραγματειών σχέδιά του».[1] Σκόπιμα ή όχι, κάνει το παν για να διαδώσει την αθεΐα. Ενάρετος δήθεν, καυχιέται για τα ανίκητα επιχειρήματά του ενάντια στον αθεϊσμό ενώ αυτά είναι τόσο αδύναμα και τρωτά ώστε μετά βίας κρύβουν τις πραγματικές του προθέσεις. Οι νέοι δρόμοι οδηγούν το μυαλό των ανθρώπων στη σύγχυση και την ψυχή τους στον όλεθρο. Ο ύπουλος Γάλλος νεωτεριστής καλά θα έκανε να παραδειγματιστεί από την κατάληξη που είχαν άλλοι του ίδιου φυράματος με αυτόν και να συνετιστεί πριν να είναι υπερβολικά αργά. «Ο Ντεκάρτ δεν θα ξεφύγει λέγοντας ότι πολλοί τον αντιμετωπίζουν σαν δεινό αντίπαλο του αθεϊσμού: έτσι έγινε και με τον Βανίνι που ενώ επιδοκιμαζόταν από τους πολλούς, οι οποίοι δεν ξέρουν τις εκμαυλιστικές πανουργίες του διαβόλου, ξεσκεπάστηκε από λίγους που μπόρεσαν να τον παραδώσουν στις αρχές για να τιμωρηθεί όπως του άξιζε. Σε περίπτωση που ο ανθρωπάκος μας προγραμματίζει καινούργια βιβλία, παρακαλώ τον Θεό να του κάνει τη χάρη να συνέλθει έγκαιρα ή τουλάχιστον, αν δεν καταφέρει να καταλάβει μόνος του τους κινδύνους της φιλοσοφίας του, να του ανοίξει τα μάτια ώστε να περάσει στις επόμενες γενιές από τις στρωμένες οδούς και όχι από καινούργιες που ενέχουν τρομερούς κινδύνους».[2] Το τελικό μήνυμα του βιβλίου είναι σαφές, αν ο Ντεκάρτ δεν συμμορφωθεί, αν δεν εγκαταλείψει τις νέες οδούς, αν εξακολουθήσει να υπονομεύει τη φιλοσοφία και τη θρησκεία, δεν είναι απίθανο να τελειώσει τις μέρες του στην πυρά όπως ο Βανίνι.

### 7.2.2. Η επιστολή ενάντια στον Βοέτιους

Ο Ντεκάρτ θίχτηκε από τη μοχθηρή επιθετικότητα του βιβλίου και ανησύχησε για τα πιθανά επακόλουθα. Για να αμυνθεί συνέταξε μια πολυσέλιδη ανοιχτή επιστολή ενάντια στον Βοέτιους την οποία εξέδωσε με μορφή βιβλίου τον Μάιο του 1643,[3] μόλις ένα μήνα μετά τη *Θαυμαστή μέθοδο*. Σε αυτό το κείμενο διαμαρτύρεται σθεναρά για το μίσος με το οποίο αντιμετωπίζεται η νέα φιλοσοφία από όλους αυτούς που ανδρώθηκαν μέσα στις σχολαστικές λεπτολογίες και λογομαχίες. Κατά βάθος οι καθηγητές των σχολών αντιδρούν με τόση λύσσα επειδή φοβούνται ότι θα αποκαλυφθεί η γύμνια της δικής τους ψευτοσοφίας. Μη μπορώντας και μη θέλοντας να αναγνωρίσουν την αλήθεια και τη χρησιμότητα του νέου τρόπου σκέψης, γαντζώνονται με νύχια και με δόντια στον σχολαστικισμό. Δεν βλέπουν ότι έχει αποδειχθεί ανίκανος να προσφέρει

[1] *Η θαυμαστή μέθοδος*, IV, 3, Descartes & Schoock (1988: 315).

[2] *Η θαυμαστή μέθοδος*, IV, 4, Descartes & Schoock (1988: 317). Σε παρόμοιο τόνο είναι η ακροτελεύτια φράση του βιβλίου. «Ο Ντεκάρτ μπορεί να ισχυριστεί πως όσα λέω είναι παράλογα και πως οι κίνδυνοι που επισημαίνω δεν απειλούν παρά εμένα και τους ομοίους μου· εγώ παρακαλώ από τα βάθη της καρδιάς μου τον Θεό να δίνει σε αυτόν και στους οπαδούς του νου υγιή σε σώμα υγιές και του ζητώ να απέχει στο εξής από καινούργιες θεωρητικολογίες που θα μπορούσαν να ταράξουν τις ακαδημαϊκές σπουδές», στο ίδιο (1988: 320).

[3] *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο* (*Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium*), AT, VIII-2, 1-194.

βέβαιη γνώση και αυστηρές αποδείξεις, κακοποιεί την αλήθεια, καλλιεργεί την εριστικότητα και στηρίζεται σε άχρηστες αρχές και γελοίες μεθόδους. Έτσι κάθε πρωτοβουλία που μπορεί να συνεισφέρει έστω και κατ' ελάχιστον στην ανακαίνιση της ανθρώπινης γνώσης και στη σύνδεσή της με την πρακτική χρησιμότητα πρέπει να επαινείται και όχι να αποθαρρύνεται ή να διαβάλλεται. Ακόμα κι αν οι ανανεωτές πέφτουν έξω στις εκτιμήσεις τους, είναι αδικαιολόγητο να συναντούν τόσο βίαιη αντίδραση και να προπηλακίζονται με τόσο μένος.

Ο Ντεκάρτ δεν βάζει στο στόχαστρό του τον Schoock αλλά τον Βοέτιους, όχι τον υπασπιστή αλλά τον αρχηγό. Παρότι το βιβλίο εκδόθηκε με το όνομα του πρώτου, δεν ήταν δύσκολο να μαντέψει τον ηθικό αυτουργό και δεν άργησε να πληροφορηθεί ότι ο γκομαριστής θεολόγος είχε βάλει το χέρι του όχι μόνο στον σχεδιασμό και την έκδοση αλλά και στη συγγραφή του βιβλίου.[1] Θεώρησε χρέος του να απαντήσει στις κατηγορίες και να υποδείξει τον ενορχηστρωτή της επίθεσης αφενός για να αποσείσει τις άδικες κατηγορίες και αφετέρου «για τη δημόσια ωφέλεια». Ήταν καιρός, λέει, να τολμήσει κάποιος να αποκαλύψει τον πραγματικό πρόσωπο ενός ανέντιμου και φιλέριδος ιερωμένου που έχαιρε υπερβολικού γοήτρου στην πόλη της Ουτρέχτης χωρίς να το αξίζει. Έτσι ο κεντρικός του στόχος στην *Επιστολή* δεν είναι να απαντήσει στα επιχειρήματα του Schoock αλλά να καταδείξει την κακοήθεια του Βοέτιους. Στη *Θαυμαστή μέθοδο*, όπως είδαμε, διατυπώνονται ενδιαφέρουσες φιλοσοφικές αντιρρήσεις που θίγουν κάποια από τα τρωτά σημεία του καρτεσιανού συστήματος. Ωστόσο ο Ντεκάρτ δεν τις ανασκευάζει πουθενά. Δεν λέει κουβέντα για τις (βάσιμες) μομφές ότι υποτιμά τον ρόλο των αισθήσεων, υπερτιμά τη χρησιμότητα των μαθηματικών και της μηχανικής, στηρίζεται σε προβληματικά αξιώματα και ασαφείς αρχές, προσφέρει μεταφυσικές αποδείξεις και φυσικές θεωρίες που δεν είναι τόσο αδιάσειστες όσο νομίζει και αξιώνει ένα είδος βεβαιότητας και ενάργειας εντελώς άπιαστο. Στην πραγματικότητα αρνείται να ανοίξει σοβαρό φιλοσοφικό διάλογο με ένα κείμενο που για αυτόν δεν ήταν τίποτα παραπάνω από ένα αχρείο λιβελογράφημα. Εξάλλου, σε ό,τι αφορά τις μεταφυσικές του απόψεις, τις είχε υπερασπιστεί διά μακρών στους *Στοχασμούς* και λογάριαζε να εξηγήσει περισσότερο τη φυσική του στις *Αρχές της φιλοσοφίας* που εκείνη την περίοδο βρίσκονταν στο στάδιο της συγγραφής.[2]

Στα μάτια του το επίδικο δεν ήταν φιλοσοφικό αλλά ηθικό. Διαβεβαιώνει ότι δεν τον ενοχλούν οι θεωρητικές διαφωνίες, αντιθέτως τις επιζητά διότι βοηθούν στο να συνειδητοποιήσει κανένας τα λάθη του. Δεν τον πειράζει αν χαρακτηρίσουν τη φιλοσοφία του γελοία, ασυνάρτητη ή ψευδή από τη στιγμή που δεν την επιβάλλει σε κανέναν και δεν χρησιμοποιεί τεχνάσματα για

[1] Ο Schoock αναγκάστηκε αργότερα να διαρρήξει τις σχέσεις του με τον Βοέτιους αφού πρώτα ομολόγησε δημοσίως ότι χειραγωγήθηκε από αυτόν.

[2] Πιο συγκεκριμένα, έγραφε τα αστρονομικά τμήματα αυτού του έργου: «άφησα τον ουρανό για μερικές μέρες και λέρωσα λίγο χαρτί για να προσπαθήσω να αμυνθώ για τις προσβολές που μου κάνουν στη Γη», Επιστολή προς τον Κόλβιους, 23 Απριλίου 1643 (AT, III, 647).

να την προωθήσει. Αυτό που δεν μπορεί με κανένα τρόπο να ανεχτεί είναι η αμφισβήτηση του ήθους του και προπάντων οι διαβολές περί σκεπτικισμού και αθεΐας. Αν δεν ανασκεύαζε μια τέτοια συκοφαντία, δηλώνει, θα αδικούσε την τιμή του και θα παρέβαινε το καθήκον του απέναντι στον Θεό. Διότι το να διδάσκει και να διαδίδει κανείς τον αθεϊσμό είναι «ένα πολύ αποτρόπαιο έγκλημα που δεν πρέπει να γίνεται ανεκτό σε καμιά Πολιτεία, οσοδήποτε ελεύθερη».[1] Η προδοσία του Θεού είναι το μεγαλύτερο κακούργημα που μπορεί να υπάρξει, μεγαλύτερο ακόμα και από την προδοσία των γονιών ή της πατρίδας. Ο Ντεκάρτ παραδέχεται ότι αν το έχει διαπράξει, αν μάλιστα μπορεί να στοιχειοθετηθεί η παραμικρή υποψία ότι έπραξε οτιδήποτε προς αυτή την κατεύθυνση, τότε θα του άξιζε η πιο αυστηρή τιμωρία. Σε αντίθετη περίπτωση πρόκειται για αίσχιστη συκοφαντία που δεν πρέπει να μείνει ατιμώρητη. Η μεγάλη ελευθερία που απολαμβάνουν οι κάτοικοι των Ενωμένων Επαρχιών υπάρχει για την ασφάλεια των αγαθών ανθρώπων και όχι για την ατιμωρησία των πονηρών.

Ένας τέτοιος πονηρός άνθρωπος είναι ο Βοέτιους αφού καθυβρίζει ανενδοίαστα, πλαστογραφεί απροκάλυπτα, δεν διαφωνεί με επιχειρήματα αλλά με συκοφαντίες και προσβολές, κατηγορεί με τη μεγαλύτερη ευκολία χωρίς να προσκομίζει το παραμικρό πειστήριο και διαστρέφει το νόημα καταπώς τον βολεύει. Ισχυρίζεται ότι η νέα φιλοσοφία είναι γεμάτη ψέματα αλλά δεν παραθέτει ούτε μια σελίδα, ούτε μια φράση που να δικαιολογεί τον ισχυρισμό του. Της προσάπτει ότι έχει παράλογες συνέπειες που βλάπτουν την ορθόδοξη θεολογία αλλά δεν δίνει ούτε ένα παράδειγμα μιας τέτοιας συνέπειας. Αμαρτάνει ως άνθρωπος και αμαρτάνει διπλά ως ιερωμένος. Ο άνθρωπος του Θεού, πράγματι, πρέπει να είναι ήπιος, ευσεβής, φιλεύσπλαχνος, φιλαλήθης, να νουθετεί με υπομονή και γλυκύτητα, να συγχωρεί πρόθυμα, να αγαπά τον πλησίον του, να βοηθά τον παραστρατημένο, να διδάσκει την αρετή όχι μόνο με λόγια αλλά και με έργα. Ο Βοέτιους όμως δεν κάνει τίποτα από όλα αυτά. Αντιθέτως, είναι κακόβουλος, υποκριτής, μοχθηρός, ανέντιμος, λασπολογεί ακατάσχετα, ψάχνει αφορμή για καυγάδες, σπιλώνει την υπόληψη τίμιων πολιτών, καταδυναστεύει εχθρούς και φίλους, ψέγει τα πρόσωπα και όχι τις κακίες, συκοφαντεί από τον άμβωνα και διαβάλλει από την έδρα.[2] Αντί να ποιμαίνει με πραότητα και ευλάβεια, όπως θα όφειλε, προσπαθεί να εξουσιάσει με εμπάθεια και κακία. Το εκκλησιαστικό κήρυγμα θεσπίστηκε για να διδάσκεται η αλήθεια και για να δίνονται παραδείγματα ευσέβειας και αγάπης, όχι για να διασπείρονται ψέματα και συκοφαντίες. Ένας ευσεβής και αγαθός θεολόγος που υπερβαίνει τα όρια του λειτουργήματός του είναι

[1] *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο*, Μέρος 9 (AT, VIII-2, 174).

[2] Ο Ντεκάρτ δεν διστάζει να γελοιοποιήσει τις πολλές ιδιότητες τον Βοέτιους. «Είναι γνωστή η θεατρικότητα με την οποία παίζεις τον ρόλο άλλοτε της Ιερής Θεολογικής Σχολής, άλλοτε της Ακαδημίας, άλλοτε της Γερουσίας, άλλοτε ολόκληρης της Πολιτείας, άλλοτε της Βελγικής Εκκλησίας, άλλοτε του Προφήτη ή του Αγίου Πνεύματος», *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο*, Μέρος 8 (AT, VIII-2, 159).

συγχωρητέος, αλλά εκείνος που υποκρίνεται τον ευσεβή για να ικανοποιήσει τα πάθη του πρέπει να τιμωρείται.

Ο Ντεκάρτ όχι μόνο δεν πτοείται από τις κατηγορίες και τις απειλές που διατυπώνονται στη *Θαυμαστή μέθοδο* αλλά τις επιστρέφει ακέραιες στον Βοέτιους. Καταγγέλλει ότι αυτός είναι ο πραγματικός σκεπτικιστής, ο αρνητής της ανθρώπινης επιστήμης, ο καταστροφέας της πίστης. Είναι σκεπτικιστής επειδή θέτει ότι δεν μπορεί να υπάρξει γνώση απαλλαγμένη από την αμφιβολία. Είναι ανευλαβής επειδή διαβάζει με επιμέλεια τα συγγράμματα των αθεϊστών. Είναι αντίθρησκος επειδή με τα κηρύγματά του, τα γεμάτα μίσος και ύβρεις, δηλητηριάζει και ξεσηκώνει τον κόσμο στην εκκλησία. Είναι ένας υποκριτής που δεν τιμά το λειτούργημά του αλλά το χρησιμοποιεί για να διασπείρει ψεύδη και διαβολές (στα ελληνικά, δεν παραλείπει να θυμίσει ο Ντεκάρτ, ο συκοφάντης ονομάζεται *διάβολος*). Είναι ένας ανάξιος καθηγητής που ντροπιάζει το Πανεπιστήμιο αφού πληρώνεται από το κράτος για να διδάσκει την αλήθεια και όχι για να μαθαίνει στους νέους πώς να συκοφαντούν και να αδικούν. Η μοχθηρία του φτάνει σε τέτοιο σημείο ώστε λυσσομανά ενάντια σε κάποιον που πασχίζει να αντικρούσει την αθεΐα, εύχεται μάλιστα να τον δει στην πυρά. Αλλά αν είναι έτσι κανείς δεν θα ριψοκινδύνευε να γράψει ενάντια στους άθεους επειδή θα φοβόταν μην κατηγορηθεί για αθεΐα. Να λοιπόν που αυτός, ο Βοέτιους, προστατεύει και εκτρέφει τον αθεϊσμό. Αυτός είναι ο πραγματικός εχθρός της ευσέβειας και της θεολογίας. Οι κακίες του είναι τόσο πολλές και τόσο μεγάλες ώστε εγκυμονούν σοβαρούς κινδύνους για την Πολιτεία. Όσο για τις απειλές του, δεν μπορούν να φοβίσουν έναν άνθρωπο που δεν έχει κάνει τίποτα επιλήψιμο στη ζωή του: «πέρασα με τέτοιο τρόπο τη ζωή μου και είμαι γνωστός σε τόσο πολλούς ώστε δεν μπορεί να ειπωθεί για μένα τίποτα αληθές που να μη θέλω να το ακούσω και τίποτα ψευδές που να μην καταπίπτει εύκολα ως συκοφαντικό».[1] Άλλος είναι ο επικίνδυνος για τη θρησκεία και την πολιτεία. Η *Θαυμαστή μέθοδος* περιέχει τόσο κακοήθη ψεύδη, τόσο αισχρές βωμολοχίες, τόσο αποτρόπαιες συκοφαντίες και ο συγγραφέας του βιβλίου ατιμάζει τόσο ξεδιάντροπα το επάγγελμα και το θρήσκευμά του ώστε οι πολιτικές αρχές δεν πρέπει να μείνουν με σταυρωμένα τα χέρια.[2]

Η έριδα της Ουτρέχτης ήταν ένα αψίκορο επεισόδιο από τη μεγάλη σύγκρουση του ανερχόμενου νεωτερισμού με την παραδοσιοκρατία με φόντο τις προσωπικές αντιπάθειες και τις κοινωνικο-πολιτικές διασυνδέσεις των πρωταγωνιστών. Για τον Ντεκάρτ ήταν μια εξαιρετικά επώδυνη διαμάχη. Αναγκάστηκε να ξοδέψει πολύ χρόνο και κόπο στη συγγραφή εριστικών κειμένων, σε δικαστικές περιπέτειες και σε ψυχοφθόρα διαβήματα προκειμένου να υπερασπιστεί τις ιδέες, το ήθος και την προσωπική του ελευθερία. Ανακάλυψε ότι η ανεκτικότητα της ολλανδικής

[1] *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο*, Μέρος 7 (AT, VIII-2, 109).
[2] Πρβλ. *Απολογητική επιστολή προς τους άρχοντες της Ουτρέχτης* (AT, VIII-2, 267).

κοινωνίας δεν ήταν αρκετή για να του εξασφαλίσει την πνευματική γαλήνη που επιθυμούσε. Βρέθηκε στην ανάγκη να ελιχθεί, να διαπραγματευτεί, να συγκρουστεί, να συμβιβαστεί με πρόσωπα και καταστάσεις για να διατηρήσει το δικαίωμα να εκφράζεται με όση ελευθερία μπορούσε να του προσφέρει η εποχή του. Αντιμέτωπος με τον φανατισμό της εκκλησίας και τον συντηρητισμό του πανεπιστημίου, ενωμένους στο πρόσωπο του Βοέτιους, αναγκάστηκε να ενεργοποιήσει τις πολιτικές του διασυνδέσεις για να αποφύγει τα χειρότερα. Τα κείμενα που έγραψε με αφορμή αυτή τη διαμάχη είναι μια απολογία των προθέσεων του και συνάμα μια συνηγορία υπέρ της φιλοσοφικής ελευθερίας και του μετριοπαθούς νεωτερισμού.

## ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

# Η ΚΑΡΤΕΣΙΑΝΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Είδαμε ότι σε πολλές περιπτώσεις ο Ντεκάρτ εκφράζεται με επικριτικό ή ειρωνικό τρόπο για τη φιλοσοφία και τους φιλοσόφους. Ωστόσο η κριτική του δεν στοχεύει στη φιλοσοφία εν γένει αλλά στο κυρίαρχο φιλοσοφικό ρεύμα της εποχής του, τον σχολαστικισμό, που κατά τη γνώμη του δυσφήμιζε αντί να προάγει την υψηλότερη και ευγενέστερη δραστηριότητα του ανθρώπινου πνεύματος. Στόχος του Ντεκάρτ δεν είναι η απαξίωση αλλά η εξυγίανση και ανάταξη της φιλοσοφίας. Πεπεισμένος ότι αυτή συνιστά «το κλειδί των άλλων Επιστημών»,[1] διακηρύσσει ότι ο πολιτισμένος διακρίνεται από τον βάρβαρο ακριβώς στην ικανότητα για φιλοσοφία και ότι όσο πιο εκλεπτυσμένος είναι ένας λαός τόσο καλύτερα φιλοσοφεί. «Το να ζεις χωρίς φιλοσοφία είναι κυριολεκτικά σαν να έχεις τα μάτια κλειστά χωρίς να επιχειρείς ποτέ να τα ανοίξεις».[2] Η επιθυμία για γνώση είναι καθολική. Όλοι οι άνθρωποι, ανεξαρτήτως ευφυΐας ή κοινωνικής προέλευσης, επιθυμούν την αλήθεια και τη Σοφία, επομένως και τη φιλοσοφία που είναι το μέσο για την απόκτησή τους. Έτσι το μεγαλύτερο αγαθό για μια πολιτεία είναι να έχει καλούς φιλοσόφους και πολίτες ικανούς να φιλοσοφούν ή έστω να αναγνωρίζουν την καλή φιλοσοφία. Η τελευταία προσφέρει ικανοποίηση, καθοδήγηση και πρακτική ωφέλεια: *ικανοποίηση* επειδή η ίδια η γνώση είναι χαρά, *καθοδήγηση* επειδή φωτίζει και συνδιαμορφώνει τα ανθρώπινα ήθη και *πρακτική ωφέλεια* επειδή βοηθά στην ανακάλυψη των τεχνών. Αν οι πολλοί δυσκολεύονται να αναγνωρίσουν την αξία της, είναι εξαιτίας των λογής-λογής φιλοσοφούντων που συχνά είναι λιγότερο σοφοί και μυαλωμένοι από τους απλούς ανθρώπους. Το έργο του αληθινού φιλοσόφου χαρακτηρίζεται από σαφήνεια, εγκυρότητα και χρησιμότητα, οι προσπάθειές του κατατείνουν στην αύξηση της γνώσης και στην εδραίωση της αλήθειας προς όφελος όλων των ανθρώπων.

Η φιλοσοφία καλύπτει όλο το φάσμα της ανθρώπινης γνώσης, «ό,τι μπορεί να ξέρει το ανθρώπινο πνεύμα»,[3] και αποβλέπει στην κατάκτηση της σοφίας θεωρημένης εντός των ορίων του φυσικού Λόγου. Αυτό σημαίνει ότι παραιτείται ευθύς εξαρχής από τη θεϊκή σοφία που εξαρτάται από τον υπερφυσικό Λόγο διαχωρίζοντας με αυτόν τον τρόπο την επικράτειά της από τη θρησκεία και τη θεολογία. Στο αντικείμενό της περιλαμβάνεται οτιδήποτε μπορεί να διερευνηθεί με τις δυνάμεις του φυσικού Λόγου: υλικά πράγματα, έμβια όντα, μαθηματικά αντικείμενα, πολιτικά μορφώματα, ηθικές συμπεριφορές, ακόμα και μεταφυσικές οντότητες στο

[1] Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη, 12 Σεπτεμβρίου 1638 (AT, II, 378).
[2] Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 3).
[3] Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 3).

μέτρο που υποπίπτουν στο ανθρώπινο λογικό. Η ανθρώπινη σοφία μπορεί να διακριθεί σε πέντε είδη ανάλογα με την πηγή από την οποία αντλείται. Το πρώτο, που αποτελεί την κατώτερη βαθμίδα σοφίας, είναι οι προφανείς έννοιες που ενυπάρχουν στο ανθρώπινο πνεύμα και γίνονται καταληπτές χωρίς στοχασμό. Το δεύτερο είδος είναι τα διδάγματα που αποκτιούνται μέσω της εμπειρίας των αισθήσεων. Στο τρίτο είδος ανήκουν οι γνώσεις που αντλούνται από τη συζήτηση με άλλους ανθρώπους. Στο τέταρτο είδος, οι γνώσεις που προέρχονται από το διάβασμα καλών βιβλίων. Το πέμπτο και τελευταίο είδος σοφίας, που είναι και το ανώτατο, συνίσταται στη γνώση των πρώτων αιτίων και των αληθινών αρχών. Η φιλοσοφία, με το στενότερο και κυριολεκτικό νόημα του όρου, ταυτίζεται με αυτόν τον ανώτατο αναβαθμό της σοφίας.[1] Οι πρώτες αρχές μιας καλά θεμελιωμένης φιλοσοφίας πρέπει να έχουν δύο χαρακτηριστικά. *Πρώτον,* να είναι σαφείς και εναργείς έτσι ώστε να αναγνωρίζονται από όλους ως τέτοιες και, *δεύτερον,* να μην εξαρτώνται από άλλες γνώσεις αλλά, αντιθέτως, όλες οι άλλες γνώσεις να εξαρτώνται από αυτές. Έργο του φιλοσόφου είναι να αποκαλύψει τις πρώτες αρχές και βάσει αυτών να παραγάγει λογικά τις υπόλοιπες γνώσεις στοχεύοντας έτσι στη μεθοδική κατάκτηση όλης της αλήθειας για την οποία είναι ικανό το ανθρώπινο ον. Προς τούτο πρέπει να δεχτεί την αρωγή των κατώτερων αναβαθμών της σοφίας και να αξιοποιήσει στο έπακρο τις δυνάμεις του Λόγου, ο οποίος συνιστά το κύριο εργαλείο της φιλοσοφίας, έτσι ώστε να φτάσει σε μια σαφή, τεκμηριωμένη και βέβαιη γνώση από την οποία να γεννιέται η συναίνεση και όχι η διαφωνία.

Για τον Ντεκάρτ ο μαθητευόμενος φιλόσοφος οφείλει να ακονίσει σε πρώτη φάση το πνεύμα του έτσι ώστε να γίνει όσο το δυνατόν ικανότερος στην ανάλυση και επίλυση προβλημάτων. Προς τούτο πρέπει να αποφεύγεται ο παραδοσιακός δρόμος, δηλαδή η αριστοτελική λογική διά μέσου της οποίας συνήθιζαν οι σχολαστικοί να εισάγουν τους σπουδαστές στη φιλοσοφία. Ο καλύτερη μέθοδος, κατά τη γνώμη του, είναι να υιοθετήσει κανείς κανόνες που οδηγούν αξιόπιστα στην ανακάλυψη της αλήθειας, όπως εκείνους που περιγράφει ο ίδιος ο Ντεκάρτ, και να ασκηθεί στην εφαρμογή τους μελετώντας απλά και εύκολα προβλήματα κατά προτίμηση μαθηματικού χαρακτήρα. Στη συνέχεια πρέπει να περάσει στο πρώτο μέρος της «αληθινής Φιλοσοφίας»[2] που δεν είναι άλλο από τη μεταφυσική προκειμένου να γνωρίσει και να αφομοιώσει τις πρώτες αρχές της ανθρώπινης γνώσης. Αυτές αφορούν στην ύπαρξη και τα κατηγορήματα του Θεού, στην ασώματη φύση της ανθρώπινης ψυχής και στις σαφείς και απλές έννοιες που υπάρχουν μέσα μας. Μετά από αυτό θα είναι έτοιμος πια να προσεγγίσει το δεύτερο μέρος της φιλοσοφίας, τη φυσική, που εξετάζει τις αρχές των υλικών πραγμάτων, τη δομή του σύμπαντος και τη φύση των γήινων σωμάτων, τόσο των άβιων όσο και των έμβιων. Με τη σειρά

[1] Βλ. Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 2). Ο ορισμός της φιλοσοφίας ως επιστήμη των πρώτων αιτίων ή των Αρχών παραπέμπει στον Αριστοτέλη: «τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες», Μετά τα φυσικά, Α, 981b 27-29.

[2] Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 14).

της η φυσική ανοίγει τον δρόμο για τους επιμέρους φιλοσοφικούς κλάδους οι κυριότεροι εκ των οποίων είναι η ιατρική, η μηχανική και τέλος η ηθική από την οποία εξαρτάται η κατάκτηση της ύψιστης σοφίας. Ακολουθώντας αυτή την πορεία, γίνεται δυνατή η ασφαλέστερη προσέγγιση της αλήθειας και η συγκομιδή της μέγιστης ωφέλειας από την ενασχόληση με τη φιλοσοφία.

Αυτό που ονομάζουμε σήμερα *επιστήμη* δεν είναι για τον Ντεκάρτ μια ξεχωριστή και αυτόνομη γνωστική δραστηριότητα αλλά μια πτυχή της φιλοσοφίας.[1] Ο ίδιος είναι επιστήμονας και φιλόσοφος συγχρόνως, ένας παρατηρητής και ερμηνευτής του φυσικού κόσμου που εκ παραλλήλου στοχάζεται τα μεταφυσικά πράγματα και αναζητά σε αυτά τις πρώτες αρχές της φυσικής. Χωρίς να αποσυνδέει τη φυσική έρευνα από τη μεταφυσική ενατένιση, εργάστηκε περισσότερο για την πρώτη αλλά τοποθετούσε σε υψηλότερο βάθρο τη δεύτερη. Ήθελε να είναι επιστήμονας με τη νεότερη σημασία του όρου χωρίς να πάψει να είναι φιλόσοφος με την παραδοσιακή έννοια. Η επιστήμη ήταν γι' αυτόν ένα νέο είδος φιλοσοφίας μέσω του οποίου θα μπορούσε να ανανεωθεί και να βελτιωθεί η ανθρώπινη γνωστική ικανότητα στο σύνολό της. Πέρα από τα αντικείμενα της γνώσης, διερεύνησε τα μέσα και τους μηχανισμούς της ίδιας της γνώσης στην προσπάθειά του να επεξεργαστεί μια έγκυρη μέθοδο προσέγγισης των πραγμάτων. Στόχος του ήταν ένα στέρεο φιλοσοφικό σύστημα που να ερμηνεύει αξιόπιστα τον κόσμο, τόσο τον φυσικό όσο και τον υπερφυσικό, να προσφέρει καθοδήγηση σε όλες τις πτυχές του ανθρώπινου βίου και να παράγει πρακτική ωφέλεια.

[1] Το πόσο πολύ αντιλαμβανόταν την επιστημονική έρευνα σαν μια φιλοσοφική δραστηριότητα φαίνεται από το γεγονός ότι βεβαιώνει πως η *Διοπτρική* του είναι Φιλοσοφία και Μαθηματικά μαζί, τα *Μετέωρα* σκέτη Φιλοσοφία και η *Γεωμετρία* σκέτα Μαθηματικά, βλ. Επιστολή προς αδιευκρίνιστο παραλήπτη, 27 Απριλίου 1637 (AT, I, 370).

## 1. Η ΚΑΡΤΕΣΙΑΝΗ ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Το 1647, στην επιστολή-πρόλογο που έγραψε για τη γαλλική έκδοση των *Αρχών της φιλοσοφίας*, ο Ντεκάρτ μιλά για τη φύση και τους σκοπούς της φιλοσοφίας και αποκαλύπτει για πρώτη και τελευταία φορά την αντίληψή του για την ιστορία της.[1] Κατ' αρχάς κάνει έναν πρόχειρο απολογισμό της πορείας του ανθρώπινου πνεύματος που δεν είναι καθόλου κολακευτικός για τα μέχρι τότε επιτεύγματα. Οι στοχαστές των προηγούμενων αιώνων, εκτιμά, απέτυχαν να φέρουν σε πέρας τον κύριο στόχο της φιλοσοφίας που είναι η αποκάλυψη των πρώτων αρχών και αιτίων μέσω των οποίων μπορούμε να προσεγγίσουμε τη σοφία, δηλαδή το υπέρτατο αγαθό για τον άνθρωπο στο μέτρο που τον θεωρούμε μέσω του φυσικού Λόγου. Στη συνέχεια εξιστορεί εν τάχει το χρονικό αυτής της αποτυχίας. Οι πρώτοι μεγάλοι φιλόσοφοι ήταν ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης. Ο πρώτος, ακολουθώντας τα ίχνη του Σωκράτη, ομολόγησε ότι δεν ήταν ικανός να κατακτήσει τη βεβαιότητα και φαντάστηκε κάποιες Αρχές για να εξηγήσει τα πράγματα με αληθοφανή τρόπο. Ο μαθητής του όμως ήταν λιγότερο ειλικρινής. Παρουσίασε τις πλατωνικές Αρχές ως σίγουρες και αληθινές μολονότι κατά βάθος ούτε ο ίδιος τις έπαιρνε πολύ στα σοβαρά. Οι φιλόσοφοι που τους διαδέχτηκαν συνέχισαν να σκέπτονται με τους όρους αυτών των δύο μεγάλων πνευμάτων. Παρασυρμένοι από την αυθεντία τους, δεν έψαξαν για κάτι καλύτερο αλλά περιορίστηκαν στο να διαφωνούν μεταξύ τους για το αν είναι όλα τα πράγματα αμφίβολα ή υπάρχουν κάποια που τα γνωρίζουμε με βεβαιότητα. Η αντιπαράθεση παρέσυρε και τις δύο σχολές σε ακραίες τοποθετήσεις. Οι θιασώτες της αμφιβολίας βάλθηκαν να αμφιβάλλουν όχι μόνο για θεωρητικά ζητήματα αλλά ακόμα και για τις πιο προφανείς καταστάσεις της καθημερινής εμπειρίας αγγίζοντας έτσι τη γελοιότητα. Από την άλλη μεριά οι οπαδοί της βεβαιότητας, μεταξύ των οποίων ο Επίκουρος, έβαλαν σκοπό να ανακαλύψουν τη σίγουρη γνώση ακόμα και στα δεδομένα των αισθήσεων.

Από την αντιμαχία βγήκε χαμένη η σχολή των αμφιβαλλόντων που έσβησε σιγά-σιγά υπό το βάρος της εκκεντρικότητάς της. Οι καταφάσκοντες κυριάρχησαν στα φιλοσοφικά πράγματα μετριάζοντας όμως τις αξιώσεις τους, υποχρεώθηκαν δηλαδή να αναγνωρίσουν ότι οι αισθήσεις δεν είναι αλάνθαστες αλλά μας παραπλανούν σε πολλές περιπτώσεις. Κάνοντας αυτή την παραχώρηση πραγματοποίησαν ένα βήμα προς την κατεύθυνση της αλήθειας αλλά δεν κατάφεραν να ανακαλύψουν το κλειδί του αινίγματος: ότι η βεβαιότητα δεν βρίσκεται στις

[1] Βλ. Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 5-9).

αισθήσεις αλλά στον νου. Οι περισσότεροι φιλόσοφοι των τελευταίων αιώνων απέτυχαν να αναγνωρίσουν και να αξιοποιήσουν αυτή την αλήθεια με αποτέλεσμα να προσκολληθούν τυφλά στον αριστοτελισμό, και μάλιστα σε έναν παραποιημένο αριστοτελισμό που θα τον αποδοκίμαζε ακόμα και ο ίδιος ο Αριστοτέλης. Υπήρξαν βέβαια μερικοί διαφωνούντες που τόλμησαν να υψώσουν τη φωνή τους, μεταξύ των οποίων κάποια από τα μεγαλύτερα πνεύματα, αλλά ακόμα κι αυτοί ήταν τόσο διαποτισμένοι από την περιπατητική φιλοσοφία, τη μόνη που διδασκόταν και διδάσκεται στις σχολές, ώστε οι αληθινές Αρχές παρέμειναν στο σκοτάδι. Οι θιασώτες κάθε σχολής προάσπιζαν με πείσμα τις δικές τους Αρχές χωρίς να τους απασχολεί αν είναι βέβαιες ή αβέβαιες, σαφείς ή ασαφείς: οι αριστοτελικοί το θερμό, το ψυχρό, το ξηρό και το υγρό, οι επικούρειοι τα άτομα και το κενό, οι αλχημιστές το άλας, το θείο και τον υδράργυρο, κλπ. Όπως ήταν επόμενο, τα συμπεράσματα που συνάχθηκαν από αυτές τις θολές Αρχές ήταν και τα ίδια θολά. Έτσι τίποτα δεν έγινε γνωστό με βεβαιότητα και δεν πραγματοποιήθηκε καμιά αξιόλογη πρόοδος στην αναζήτηση της σοφίας.

Το παραπάνω ιστορικό σχεδίασμα παραξενεύει τον σύγχρονο αναγνώστη όχι μόνο επειδή είναι υπερβολικά σύντομο και ως εκ τούτου απλουστευτικό αλλά κυρίως για τη γενική οπτική του που δεν συνάδει με τη σημερινή. Ο Ντεκάρτ, πράγματι, εστιάζει στο δίπολο σκεπτικισμός/δογματισμός χωρίς να λαμβάνει υπόψη άλλες αντιθέσεις που βάρυναν εξίσου ή περισσότερο στην ιστορία της φιλοσοφίας. Δεν αναφέρει βέβαια τους όρους *σκεπτικισμός* και *δογματισμός*[1] (πιθανώς για να μην υποχρεωθεί να διαλέξει μεταξύ των δύο αφού, από τη στιγμή που απορρίπτει τον σκεπτικισμό, δεν θα ήθελε να χρεωθεί τον δογματισμό) αλλά το εννοιολογικό πλαίσιο στο οποίο παραπέμπει είναι ξεκάθαρο. Έπειτα αδικεί κατάφορα τον Αριστοτέλη εφόσον του καταλογίζει ανειλικρίνεια και τον παρουσιάζει σαν να μην έκανε τίποτα άλλο από το να εκθέσει τις πλατωνικές αρχές με δογματικό τρόπο. Επιπλέον ξενίζει η τοποθέτηση του ατομισμού στην ίδια παράταξη με ένα τόσο διαφορετικό φιλοσοφικό σύστημα όσο ο αριστοτελισμός. Μπορούμε δε να εικάσουμε εύλογα ότι στο ίδιο στρατόπεδο θα πρέπει να ταξινομηθούν και άλλες μεγάλες φιλοσοφικές σχολές όπως ο στωικισμός και ο νεοπλατωνισμός. Έτσι αφενός η δογματική συμμαχία εμφανίζεται εξαιρετικά ετερόκλιτη και αφετέρου η όλη διχοτόμηση είναι ανισοβαρής από δύο απόψεις. Πρώτον, είναι ανισοβαρής αριθμητικά επειδή από τη μια μεριά συντάσσεται ο Πλάτωνας και μερικοί σκεπτικοί και από την άλλη όλοι οι άλλοι που είναι πολύ περισσότεροι. Και δεύτερον είναι ανισοβαρής χρονικά αφού οι σκεπτικιστές εξαφανίζονται γρήγορα από τον φιλοσοφικό στίβο αφήνοντας το πεδίο ελεύθερο στους δογματικούς. Πράγματι, με την απόσυρση των αμφιβαλλόντων η φιλοσοφία γίνεται οικογενειακή υπόθεση των οπαδών της βεβαιότητας. Η αντιπαράθεση μεταφέρεται πλέον στο εσωτερικό της δικής τους σχολής. Το

[1] «*Δογματικοί, δογματιστές*, είναι όσοι διαλέγονται για τα πράγματα καταφάσκοντας ή αποφάσκοντας. Αντίθετοι είναι οι *εφεκτικοί* που αναστέλλουν την κρίση τους για τα πάντα», Micrælius (1661: λήμ. *Dogmatici*).

αρχικό ερώτημα, *αν υπάρχει βέβαιη γνώση*, αντικαθίσταται σχετικά σύντομα (στα ρωμαϊκά χρόνια) από το ερώτημα *ποιες είναι οι Αρχές της βέβαιης γνώσης*. Εφεξής οι φιλόσοφοι δεν επιχειρηματολογούν πλέον ενάντια στους σκεπτικιστές αλλά ενάντια στις αντίπαλες δογματικές σχολές.

Όσο για τον ίδιο τον Ντεκάρτ, δεν έρχεται να απαντήσει στο πρώτο ερώτημα (το θεωρεί λυμένο) αλλά στο δεύτερο. Ο ρόλος που αναθέτει στον εαυτό του στην ιστορία της σκέψης είναι η επίλυση των αδιεξόδων και η κατασίγαση των διαφωνιών που ταλάνισαν και εξακολουθούσαν να ταλανίζουν τον δογματισμό. Θεωρεί δηλαδή ότι ο ίδιος είναι σε θέση να προσφέρει Αρχές που δεν σηκώνουν καμιά αμφισβήτηση και συνεπώς οδηγούν εξασφαλισμένα στη βέβαιη γνώση και στη σοφία. Με αυτή την έννοια είναι δογματικός. Από μια άλλη άποψη όμως δεν εντάσσεται σε κανένα από τα δύο στρατόπεδα. Μπορεί να θεωρηθεί δογματικός αν θέσουμε ότι ο όρος αυτός δηλώνει εκείνον που καταφάσκει, ενάντια στους σκεπτικιστές, την ύπαρξη βέβαιης γνώσης. Αλλά αν ορίσουμε τον δογματικό ως εκείνον που αξιώνει τη βεβαιότητα με ψευδείς Αρχές, αποτυγχάνοντας έτσι στο σχέδιό του, αν δογματισμός δεν είναι η κατάφαση της βεβαιότητας αλλά η κατάφαση μιας πλαστής βεβαιότητας, τότε ο Ντεκάρτ δεν θα ήθελε να καταγραφεί ως δογματικός. Σκοπός του ήταν να δείξει από τη μια μεριά ότι οι σκεπτικιστές είχαν δίκιο να αμφιβάλλουν για τη δήθεν βέβαιη γνώση των δογματικών και άδικο να αμφιβάλλουν για την ύπαρξη της βέβαιης γνώσης και από την άλλη ότι οι δογματικοί είχαν δίκιο να καταφάσκουν την ύπαρξη της βέβαιης γνώσης και άδικο να υπερηφανεύονται για την κατάκτησή της. Φιλοδοξούσε να δείξει ενάντια στους σκεπτικιστές ότι υπάρχει βέβαιη γνώση και ενάντια στους δογματικούς ποια είναι αυτή η βέβαιη γνώση. Υιοθετώντας την αμφιβολία των σκεπτικιστών, δεν υιοθετεί και τα συμπεράσματά τους αλλά τους εγκαταλείπει για να προσχωρήσει στην παράταξη των δογματικών από όπου επίσης δεν αργεί να αποσχιστεί προκειμένου να ακολουθήσει τον δικό του δρόμο.

Τα βασικά ερωτήματα που τίθενται για μας σήμερα είναι δύο. Γιατί αδικεί τόσο πολύ τον Αριστοτέλη; Και κυρίως γιατί διαβάζει την ιστορία της φιλοσοφίας εστιάζοντας στην αντίθεση του σκεπτικισμού με τον δογματισμό;

Σήμερα είμαστε σε θέση να μελετάμε τον Αριστοτέλη με πάθος και χωρίς πάθη. Για να κατανοήσουμε γιατί τον προπηλακίζει ο Ντεκάρτ πρέπει να θυμηθούμε ότι τον 17$^{ο}$ αιώνα, όπως ειπώθηκε πλειστάκις, η αριστοτελική φιλοσοφία δεν ανήκε στην ιστορία της σκέψης αλλά ήταν παρούσα, κρατούσα και διατηρούσε αρκετή δύναμη για να αξιώνει τη μονοκρατορία. Για να απελευθερωθεί η φιλοσοφία από τον ζυγό του σχολαστικισμού έπρεπε να αποκαθηλωθεί ο αριστοτελισμός και για να γίνει αυτό έπρεπε να τρωθεί η αυθεντία του ίδιου του Αριστοτέλη. Εξού οι επιθέσεις των νεωτεριστών, συχνά κακόβουλες, όχι μόνο ενάντια στην περιπατητική φιλοσοφία αλλά και στον ίδιο τον ιδρυτή της. Ο Πλάτωνας, που φιλοσοφεί κομψά, συγκλίνει με

τον χριστιανισμό σε κρίσιμα θεολογικά ερωτήματα και ενθαρρύνει τη μελέτη των μαθηματικών, τα οποία αποδείχθηκαν τόσο χρήσιμα για την ανατέλλουσα επιστήμη, λειτούργησε σαν αντίπαλο δέος από την εποχή ήδη της Αναγέννησης. Πολλοί νεωτεριστές συμπάθησαν τον δάσκαλο από αντιπάθεια προς τον μαθητή. Συγκρίνοντας από σημερινή σκοπιά τον Ντεκάρτ με τους δύο αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους θα περιμέναμε από τον Γάλλο περισσότερη εύνοια για τον Αριστοτέλη παρά για τον Πλάτωνα. Ο τελευταίος, πράγματι, μυθολογεί με περισσή ευκολία, έχει έφεση στη θεολογία και ενδιαφέρεται ελάχιστα για τη φυσική ενώ ο μαθητής του σκέφτεται πιο ορθολογικά, διαπνέεται από επιστημονικό πνεύμα και παθιάζεται για την έρευνα του φυσικού κόσμου. Σε όλα αυτά τα σημεία ο Ντεκάρτ βρίσκεται πιο κοντά στον Αριστοτέλη παρά στον Πλάτωνα. Αν αρνείται να αποδεχτεί αυτή τη συγγένεια ή να αντιμετωπίσει τον σταγειρίτη καλόπιστα είναι επειδή δεν θα ήθελε σε καμιά περίπτωση να συμπαραταχθεί με τον θεωρούμενο ως δυνάστη της φιλοσοφίας και τους απεχθείς σχολαστικούς οπαδούς του, εκτός ίσως για λόγους τακτικής. Ακόμα και όταν η σκέψη του προσεγγίζει αυτήν του Αριστοτέλη, η καρδιά του βρίσκεται στην αντίπερα όχθη. Για τον λόγο αυτό δεν είχε κανένα ενδοιασμό, σε συμφωνία με τους υπόλοιπους νεωτεριστές, να στηλιτεύσει το ίνδαλμα των συντηρητικών, να υποτιμήσει τη συμβολή του στη φιλοσοφία και να εκμεταλλευτεί κάθε επιβαρυντικό στοιχείο εναντίον του.[1]

Σε ό,τι αφορά το δεύτερο ερώτημα, την κεντρική αντίθεση πάνω στην οποία οικοδομεί ο Ντεκάρτ το σχεδίασμά του, αυτή εξηγείται από το γεγονός ότι την πρώιμη νεωτερική εποχή έλαβε χώρα μια δυναμική αναβίωση του σκεπτικισμού.[2] Το έργο του Σέξτου Εμπειρικού είχε γίνει ευρέως γνωστό προσφέροντας έναν θησαυρό θέσεων και επιχειρημάτων στον Μονταίνιο, τον Σάντσεθ, τον Σαρόν, τον Λα Μοτ λε Βαγέ και πολλούς άλλους συμπαθούντες, θαυμαστές ή προσήλυτους της σχολής. Πολύ γρήγορα ο σκεπτικισμός εξελίχθηκε σε ένα ζωντανό φιλοσοφικό ρεύμα με ορκισμένους εχθρούς και ευφυείς υποστηρικτές. Με τη βοήθεια του αναδιατυπώθηκαν και αναψηλαφήθηκαν πάσης φύσεως ζητήματα: θεολογικά, μεταφυσικά, επιστημολογικά, ηθικά, πολιτικά, κ.ά. Το πρωταρχικό ερώτημα που απασχόλησε τους διαδόχους του Σωκράτη, αν μπορεί να υπάρξει βέβαιη γνώση, ανασύρθηκε από τα ντουλάπια της ιστορίας και τέθηκε ξανά σε δημόσια διαβούλευση. Έτσι ο Ντεκάρτ δεν ξεθάβει από το πουθενά μια απολιθωμένη αντιπαράθεση, όπως θα μπορούσε να φανεί με μια πρώτη ματιά, αλλά σκέφτεται και ερμηνεύει το φιλοσοφικό παρελθόν σύμφωνα με τους όρους και τις ανησυχίες της εποχής του. Ο φαινομενικά ανισοβαρής χαρακτήρας του σχεδιάσματός του οφείλεται στο ότι δεν αναφέρει την αναβίωση και την ενδυνάμωση του σκεπτικιστικού ρεύματος εξαιτίας του οποίου η μάχη με τους

[1] Τουλάχιστον σε μία περίπτωση ο Ντεκάρτ αναπαραγάγει συκοφαντικές φήμες ενάντια στον Αριστοτέλη. «Κάποιοι λένε για τον Αριστοτέλη ότι, μη μπορώντας να ανασκευάσει στέρεα τις γνώμες των αρχαιότερων από αυτόν Φιλοσόφων, τους απέδωσε άλλες γνώμες πολύ άτοπες, δηλαδή εκείνες που διαβάζουμε στα γραπτά του, και για να μην αποκαλυφθεί από τους μεταγενέστερους η απάτη φρόντισε να μαζέψει επιμελώς όλα τα βιβλία τους και να τα κάψει», *Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ* (AT, VII, 588).

[2] Βλ. Popkin (1979). Θα επανέλθουμε παρακάτω.

δογματικούς είχε αναζωπυρωθεί και τα σχετικά ερωτήματα είχαν τεθεί ξανά στην ημερήσια διάταξη. Δεν ήταν όμως απαραίτητο να το κάνει διότι οι σύγχρονοί του βίωναν τόσο έντονα αυτή την αναζωπύρωση ώστε δεν χρειαζόταν να τους την υπενθυμίσει κανείς. «Δεν πρέπει να νομίζουμε ότι η φατρία τους [των Σκεπτικιστών] έσβησε παλιά. Διότι ανθεί σήμερα ωραιότατα και σχεδόν όλοι όσοι νομίζουν ότι έχουν λίγη περισσότερη ευφυΐα από τους υπόλοιπους, μη βρίσκοντας στην τρέχουσα Φιλοσοφία τίποτα που να τους ικανοποιεί και μη βλέποντας άλλη πιο αληθινή, αυτομολούν στη Σκεπτικιστική».[1] Η διαμάχη των καταφασκόντων με τους αμφιβάλλοντες δεν ήταν μια παλιά ιστορία αλλά ένα ανοιχτό διακύβευμα.

Στην πραγματικότητα η καρτεσιανή ανάγνωση της ιστορίας της φιλοσοφίας δεν είναι καθόλου πρωτότυπη. Ο Μονταίνιος, αντιγράφοντας τον Σέξτο Εμπειρικό, χωρίζει τη Φιλοσοφία σε τρεις μεγάλες σχολές. «Όποιος κάτι ψάχνει, καταλήγει στο σημείο να λέει πως το βρήκε ή πως δεν μπορεί να το βρει ή πως ακόμα το αναζητάει. Όλη η φιλοσοφία χωρίζεται σε αυτά τα τρία είδη».[2] Την πρώτη στάση κρατούν οι Δογματικοί (Περιπατητικοί, Επικούρειοι, Στωικοί), τη δεύτερη οι Ακαδημεικοί (Κλειτόμαχος, Καρνεάδης, κ.ά.) και την τρίτη ο Πύρρωνας και οι άλλοι Σκεπτικοί ή Εφεκτικοί. Έτσι τα δύο από τα τρία μεγάλα ρεύματα της φιλοσοφίας είναι σκεπτικιστικής κατεύθυνσης. Εκτός αυτού και πολλοί από τους δογματικούς δεν είναι τόσο σίγουροι για τις θέσεις τους. «Ο Αριστοτέλης είναι ο πρίγκιπας των Δογματιστών. Και παρ' όλα αυτά, από τον Αριστοτέλη μαθαίνουμε πως η πολλή γνώση δημιουργεί αφορμές για περισσότερη αμφιβολία. Συχνά τον βλέπουμε να καλύπτεται από τόσο παχιά και αξεμπέρδευτη σκοτεινιά, ώστε τίποτα δεν μπορούμε να κορφολογήσουμε από τις απόψεις του».[3] Επίσης ο Καρντάνο και ο Λίψιος υιοθετούν τη διαίρεση των φιλοσόφων σε *δογματικούς*, *ακαδημεικούς* και *σκεπτικούς*.[4] Ο Σαρόν πάλι αποκαλεί τον Αριστοτέλη «πρίγκιπα των δογματικών και καταφασκόντων, θεό των δοκησίσοφων»[5] και κατακεραυνώνει όλους εκείνους που πιστεύουν σε ακλόνητες θεμελιώδεις αρχές, οικοδομούν παρακινδυνευμένα θεωρητικά συστήματα, τα υποστηρίζουν με πείσμα και θέλουν να υποχρεώσουν και άλλους ανθρώπους να τα ασπαστούν.[6] Όσο για τον *Σκεπτικό* του Μερσέν, δεν θα μπορούσε παρά να ταξινομεί τους φιλοσόφους σύμφωνα με τις επιταγές της σχολής του: «Οι σκεπτικοί διαιρούν όλες τις φατρίες των Φιλοσόφων σε τρεις, δηλαδή στη Δογματική που καμώνεται ότι κατέχει την αλήθεια πολλών πραγμάτων, την Ακαδημεική που,

[1] *Στοχασμοί*, Έβδομες απαντήσεις (AT, VII, 548-549). Σημειωτέον ότι σε αυτή τη φράση βρίσκονται τα σπέρματα της θεωρίας του Μαλμπράνς, στην οποία αναφερθήκαμε παραπάνω, για το πώς γίνεται κανείς σκεπτικιστής.
[2] *Δοκίμια*, ΙΙ, 12, Μονταίνι (2005: ΙΙ, 219)
[3] *Δοκίμια*, ΙΙ, 12, Μονταίνι (2005: ΙΙ, 227).
[4] Βλ. Cardano, *De arcanis æternitatis*, Opera omnia, X, κεφ. I. Lipsius, *Manuductio ad stoicam philosophiam*, βιβλίο ΙΙ, διατριβές, 3 και 4.
[5] *Περί της σοφίας*, ΙΙ, κεφ. 2, Charron (1827: ΙΙ, 47). Πρβλ. στο ίδιο, Ι, κεφ. 45, Charron (1827: Ι, 335-336).
[6] Βλ. *Περί της σοφίας*, Ι, κεφ. 42, Charron (1827: Ι, 312-318).

διαμαρτυρόμενη περί του αντιθέτου, διατείνεται ότι δεν ξέρουμε τίποτα σίγουρο, και τη Σκεπτική που αναζητά συνεχώς την αλήθεια αλλά δεν την βρίσκει ποτέ».[1]

Ο Καμύ που, τουλάχιστον στα νιάτα του, επιδίωξε τη σύνθεση του σκεπτικισμού με τον χριστιανισμό, διαιρεί επίσης τις «σχεδόν άπειρες φατρίες των αρχαίων Φιλοσόφων»[2] σε τρεις κύριες. Η πρώτη είναι η *ακαδημεική* στην οποία ανήκουν φιλόσοφοι όπως ο Καρνεάδης και ο Κλειτόμαχος που αρνούνται τα πάντα, αντιλέγουν σε όλους και υποστηρίζουν ότι δεν μπορούμε να γνωρίσουμε ή να καταλάβουμε τίποτα. Η δεύτερη, η *δογματική*, στελεχώνεται από τον Αριστοτέλη, τον Επίκουρο, τους Στωικούς και άλλους φιλοσόφους που είναι ισχυρογνώμονες, υπερασπίζονται ξεροκέφαλα τις απόψεις τους και δεν ξεκολλούν με τίποτα από τα αξιώματά τους. Στην τρίτη και τελευταία κατατάσσονται οι αμφιταλαντευόμενοι, δηλαδή εκείνοι που παραμένουν αναποφάσιστοι θεωρώντας όλα τα πράγματα και όλα τα επιχειρήματα αδιάφορα: «η επινόηση τούτης της γνώμης αποδίδεται στον Πύρρωνα και την ασπάζονται έκτοτε πολλοί διάσημοι Φιλόσοφοι».[3] Οι φιλόσοφοι της πρώτης κατηγορίας μπορούν να ονομαστούν *αρνητιστές* (nians), της δεύτερης *καταφάσκοντες* (affirmans) και της τρίτης *αμφιβάλλοντες* (douteux, αποδίδει το αρχαιοελληνικό *εφεκτικοί*).

Για τον Λα Μοτ Λε Βαγέ ο σκεπτικισμός του Πύρρωνα γεφυρώνει με επιτυχία τις δύο ακραίες προσεγγίσεις. «Η Σκεπτική Φιλοσοφία μπορεί να θεωρηθεί σαν ένα διάμεσο μεταξύ της φιλοσοφίας των Δογματικών και της φιλοσοφίας των Ακαδημεικών. Διότι, αφού αυτό που ονομάζουμε Φιλοσοφία δεν είναι τίποτα άλλο από μια αναζήτηση της αλήθειας, δεν μπορούν να υπάρξουν παρά τρεις τρόποι φιλοσοφίας. Οι Δογματικοί, όπως ο Αριστοτέλης, ο Ζήνων ο Κιτιεύς, ο Επίκουρος και οι άλλοι, τους οποίους είδαμε μέχρι τώρα, υπερηφανεύονται ότι βρήκαν την αλήθεια. Ο Καρνεάδης, ο Κλειτόμαχος και οι υπόλοιποι της Νέας Ακαδημίας αρνούνται ότι αυτή η αλήθεια είναι καταληπτή. Μένουν οι Σκεπτικοί, που κρατούν το μέσο μεταξύ αυτών των δύο αντίθετων μερών και που, έχοντας εξετάσει τους λόγους των μεν και των δε, ψάχνουν ακόμα την αλήθεια χωρίς να είναι βέβαιοι αν μπορεί να βρεθεί ή όχι».[4] Ο Αριστοτέλης, ηγούμενος της παράταξης των φανατικών υπερασπιστών της βεβαιότητας, είναι ο «Κορυφαίος των Δογματικών»,[5] ο «Πρίγκιπας των Δογματικών»,[6] ο «μέγας δικτάτωρ».[1] Ο φίλος του Λα Μοτ λε

[1] *Η αλήθεια των επιστημών*, I, κεφ. 11, Mersenne (1625: 130). Ο Σκεπτικός προσθέτει ότι η σκεπτική φιλοσοφία ονομάζεται αλλιώς *ζητητική*, *εφεκτική* ή *απορητική*.

[2] *Σκεπτικιστικό δοκίμιο*, Camus (1620: 392).

[3] *Σκεπτικιστικό δοκίμιο*, Camus (1620: 392).

[4] *Περί της αρετής των παγανιστών*, La Mothe le Vayer (1756-1759: V-1, 292). Βλ. επίσης Λεγκράν, *Απολογία υπέρ του Ρενάτου Ντεκάρτ ενάντια στον Σαμουήλ Πάρκερ*, κεφ. II, Legrand (1681: 43-44).Ο σκεπτικιστής Σιμόν Φουσέ αναπαράγει την ίδια βασική διαίρεση των φιλοσόφων στο *Διατριβές πάνω στην Αναζήτηση της αλήθειας*, III, κεφ. 12, Foucher (1693: 237-240).

[5] *Περί της ανάγνωσης βιβλίων και της σύνθεσης αυτών*, La Mothe Le Vayer (1756-1759: II-2, 486).

[6] *Σκεπτικιστικά προβλήματα*, Πρόλογος, La Mothe le Vayer (1756-1759: V-2, 214).

λε Βαγέ, ο Γκασσαντί, δέχεται την εν λόγω τριχοτόμηση των φιλοσόφων κατατάσσοντας στους «δογματικούς» τους περιπατητικούς και τους στωικούς, στους «ακαταληπτικούς» τους οπαδούς του Αρκεσίλα και στους «σκεπτικούς» τους πυρρωνικούς. Το πρόβλημα που τον απασχολεί είναι σε ποια κατηγορία πρέπει να ταξινομηθεί ο αγαπημένος του Επίκουρος. Σημειώνει ότι οι περισσότεροι τον θεωρούν δογματικό αλλά εκφράζει τη διαφωνία του προσπαθώντας να δείξει ότι ο ιδρυτής του Κήπου συγγενεύει περισσότερο με τους σκεπτικούς.[2]

Ο φιλόσοφος πάντως που επηρέασε περισσότερο τον Ντεκάρτ στο συγκεκριμένο ζήτημα φαίνεται να ήταν ο Μπέικον. Ο Άγγλος φιλόσοφος αποδοκίμαζε τόσο τις ευφάνταστες ποιητικές αλληγορίες του Πλάτων όσο και τις εξεζητημένες διαλεκτικές κατασκευές του Αριστοτέλη. Ωστόσο συμπαθούσε τον δάσκαλο πολύ περισσότερο από τον μαθητή. Θεωρούσε τον Σταγειρίτη υπεύθυνο για τις μεγάλες παθογένειες της εποχής: τη σχολαστική δικτατορία, τη ποδηγέτηση της πράξης από τη θεωρία, τη στειρότητα της επιστημονικής μεθόδου, την ερμηνεία της φύσης με μεταφυσικές αρχές, την παντοκρατορία της λογικής, την κατάχρηση των τελεολογικών εξηγήσεων, κ.ά. Εκτός αυτού τον θεωρούσε προπάτορα του δογματισμού σε αντίθεση με τον Πλάτωνα που ήταν στα μάτια του ο προπάτορας του σκεπτικισμού. Οι επιστήμες, εκτιμούσε, κατατρύχονται από δύο υπερβολές που παρεμποδίζουν εξίσου την πρόοδο της γνώσης. Η πρώτη υπερβολή χαρακτηρίζει αυτούς που καταφάσκουν με υπέρμετρη ευκολία, όπως κάνει ο Αριστοτέλης και οι θιασώτες του. Οι φιλόσοφοι αυτής της σχολής πιστεύουν και προσπαθούν να πείσουν και τους άλλους ότι κατέχουν βέβαιες και οριστικές απαντήσεις επί παντός του επιστητού ενώ στην πραγματικότητα αποφασίζουν αυθαίρετα και δεσποτικά. Η δεύτερη υπερβολή διαπράττεται από τους οπαδούς της *Ακαταληψίας*, δηλαδή αυτούς που πιστεύουν ότι τα πράγματα είναι ακατανόητα και κατά συνέπεια ότι δεν μπορούμε να μάθουμε με βεβαιότητα τίποτα. Αυτή η θεωρία προτάθηκε στην αρχή ως αστείο ή ειρωνεία από τη σχολή του Πλάτωνα αλλά η Νέα Ακαδημία την πήρε στα σοβαρά μετατρέποντάς τη σε δόγμα και επίσημο πιστεύω της. Έτσι απέκτησε ένα ορισμένο βάρος στην ιστορία της σκέψης. Αν την εξετάσουμε σε βάθος θα διαπιστώσουμε ότι είναι μια λανθασμένη προσέγγιση που αξίζει όμως περισσότερο σεβασμό από την αντίπαλό της.[3]

Γενικά η εν λόγω ανάγνωση της ιστορίας της φιλοσοφίας είναι κατά βάσιν σκεπτικιστικής κατασκευής. Αυτός που εισηγήθηκε, πράγματι, την τριχοτόμηση των

---

[1] *Λόγος για να δείξουμε ότι οι αμφιβολίες της σκεπτικιστικής φιλοσοφίας έχουν μεγάλη χρησιμότητα για την επιστήμη*, La Mothe le Vayer (1756-1759: V-2, 53). Πρβλ. *Διάλογος για τη σκεπτικιστική φιλοσοφία*, La Mothe le Vayer (1988: 62).

[2] Βλ. *Φιλοσοφικό σύνταγμα*, Προοίμιο, κεφ. 6 Gassendi (1964: I, 13-14). Πρβλ. *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, II, Άσκηση 6, Άρθρο 6, Gassendi (1959: 487-503).

[3] Βλ. *Νέο όργανο*, I, 67, Bacon (1989: 178-179) και (1994: 75-77)· *Νέο όργανο*, Πρόλογος, Bacon (1989: 151) και (1994: 37). Ο Σπρατ θεωρεί τον δογματισμό ως ένα από τα πέντε κύρια φιλοσοφικά ρεύματα του καιρού του, βλ. *Ιστορία της Βασιλικής Εταιρείας*, I, §13-14, Sprat (1667: 28-34). Βλ. επίσης Pourchot (1700: vi-xi).

φιλοσοφικών σχολών που αναφέρθηκε παραπάνω ήταν ο Σέξτος Εμπειρικός.[1] Επίσης ο Διογένης Λαέρτιος διαιρεί τους φιλοσόφους σε δογματικούς και εφεκτικούς[2] πριν τους κατατάξει σε επιμέρους «αιρέσεις» (Ακαδημεικοί, Στωικοί, Περιπατητικοί, Κυνικοί, Επικούρειοι, Εκλεκτικοί, κλπ.) αλλά χρησιμοποιεί και άλλα κριτήρια: γεωγραφικά, χρονικά, θεωρητικά. Το γεγονός ότι η συγκεκριμένη οπτική βρήκε τόσο μεγάλη απήχηση κατά την πρώιμη νεωτερική εποχή μαρτυρά την αυξημένη βαρύτητα του σκεπτικισμού. Αν οι φιλόσοφοι αυτής της περιόδου είδαν στην πορεία του ευρωπαϊκού πνεύματος μια προαιώνια και εν εξελίξει μάχη ανάμεσα στην αμφιβολία και τη βεβαιότητα είναι επειδή τα σχετικά ερωτήματα είχαν ζωτική σημασία για τους ίδιους. Ολόκληρος ο 17$^{ος}$ αιώνας πάλεψε με την αμφιβολία και διάβασε την ιστορία της σκέψης μέσα από το πρίσμα της με ανάλογο τρόπο που ο 19$^{ος}$ αιώνας, για τους δικούς του λόγους, εστίασε στην αντίθεση ιδεαλισμός/υλισμός και ερμήνευσε την ιστορία από ανάλογη οπτική γωνία.

Ο Ντεκάρτ προσυπογράφει τη βασική διαίρεση των φιλοσόφων σε δογματικούς και σκεπτικιστές αλλά, σε αντίθεση με τον Μονταίνιο, τον πρώιμο Καμύ και τον Λα Μοτ λε Βαγέ, δεν δέχεται ότι ο πυρρώνειος αγνωστικισμός προσφέρει μια μέση οδό που θα μπορούσε να δώσει λύση στις ακρότητες των δύο άλλων σχολών. Όπως και ο Μπέικον, συγχωνεύει την ακαδημεική και την πυρρωνική σχολή σε ένα ενιαίο σκεπτικιστικό μέτωπο ενάντια στον δογματισμό. Η διαφωνία του με τους εκ πεποιθήσεως αμφιβάλλοντες είναι αξιωματική. Ενάντια στην κεντρική τους θέση, ότι τα πράγματα είναι ακατάληπτα, θεωρεί, και κάνει το παν για να το αποδείξει, ότι υπάρχουν αναντίρρητες αλήθειες. Συγχρόνως κάνει μια χειρονομία καλής θέλησης προς το μέρος τους αποδεχόμενος τη χρησιμότητα της αμφιβολίας (γεγονός που έδωσε στους εχθρούς του το πρόσχημα να τον κατηγορήσουν για σκεπτικισμό). Ωστόσο, όπως θα δούμε, η αμφιβολία δεν είναι για αυτόν μια καταστατική αρχή αλλά ένα μεθοδολογικό εργαλείο που βοηθά τον στοχαστή να φτάσει στην ακλόνητη βεβαιότητα. Από την άλλη μεριά συμφωνεί με τους δογματικούς ότι η αλήθεια είναι προσιτή για το ανθρώπινο ον αλλά τους προσάπτει ότι στάθηκαν ανίκανοι να την ανακαλύψουν και να ομονοήσουν σε μια δέσμη γνήσιων και καθολικά παραδεκτών Αρχών.

Στο έργο του αντλεί λίγο-πολύ από όλες τις παραδοσιακές φιλοσοφικές σχολές χωρίς να προσχωρεί σε καμία. Όσο κι αν εχθρεύεται τον αριστοτελισμό και αντιπαλεύει τον σκεπτικισμό, ανατράφηκε με τον πρώτο και συνδιαλέγεται με τον δεύτερο. Επιπλέον εμπνέεται από τον πλατωνισμό, κυρίως στη μεταφυσική, από τον στωικισμό στην ηθική και από τον ατομισμό στη φυσική ενώ δεν απαξιοί να δανειστεί ιδέες ακόμα και από τους αλχημιστές.[3] Τα λόγια που έχει να πει για όλες αυτές τις σχολές είναι λίγα και τα καλά λόγια ακόμα λιγότερα. Κατ' εξαίρεσιν

[1] Βλ. *Πυρρώνειαι υποτυπώσεις*, Α΄, κεφ. 1.

[2] «Τῶν δὲ φιλοσόφων οἱ μὲν γεγόνασι δογματικοί, οἱ δ' ἐφεκτικοί· δογματικοὶ μὲν ὅσοι περὶ τῶν πραγμάτων ἀποφαίνονται ὡς καταληπτῶν· ἐφεκτικοὶ δὲ ὅσοι ἐπέχουσι περὶ αὐτῶν ὡς ἀκαταλήπτων», *Περί βίων*, Α΄, 16.

[3] Βλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, IV, 63 (AT, VIII-1, 242).

εκφράζεται θετικά για τον ατομισμό (όπως και ο Γαλιλαίος, ο Μπέικον, ο Γκασσαντί και πολλοί άλλοι), αποκαλεί τον Δημόκριτο, τον Επίκουρο και τον Λουκρήτιο «μεγάλους άνδρες»[1] και σημειώνει για τον πρώτο ότι ήταν «ένας άνδρας με πολύ καλό πνεύμα» που οι απόψεις του παραποιήθηκαν από τους επόμενους.[2] Αρνείται τα δύο βασικά δόγματα της σχολής, τα άτομα και το κενό, αλλά ασπάζεται τη σωματιδιακή σύσταση της ύλης και την εξήγηση των φυσικών φαινομένων βάσει του μεγέθους, του σχήματος και της κίνησης των σωματιδίων. Έτσι στο τέλος των *Αρχών της φιλοσοφίας* αισθάνεται την ανάγκη, απαντώντας σε όσους παραλλήλιζαν τη φιλοσοφία του με τη δημοκρίτεια,[3] να διατυμπανίσει ότι όχι μόνο δεν την ασπάζεται αλλά αποκλίνει από αυτήν σε κρίσιμα σημεία.[4] Αλλά είναι από τις περιπτώσεις που επιδεικνύοντας τη διαφορά, προδίδεις μάλλον την ομοιότητα.[5]

[1] Επιστολή προς τον Μόρους, 5 Φεβρουαρίου 1649 (AT, V, 271).

[2] Επιστολή προς τον Χόυχενς, Μάρτιος 1638 (AT, II, 51). Ο Μπέικον επαινεί τον Δημόκριτο στο *Temporis partus masculus*, βλ. Gaukroger (2001: 108) καθώς και *Νέο όργανο* I, 51, Bacon (1989: 168) και (1994: 61). Ο Λάιμπνιτς σημειώνει: «Ο Γκασσαντί ανέστησε τις απόψεις του Δημόκριτου και του Επίκουρου· τις οποίες διόρθωσε ο Ντεκάρτ προσθέτοντας μερικές γνώμες του Αριστοτέλη, σχετικά με το πλήρες και το συνεχές, και την ηθική των Στωικών», *Περί της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, Leibniz (1999: 1.480).

[3] Βλ. Επιστολή προς τον Χόυχενς, Μάρτιος 1638 (AT, II, 51)· Επιστολή προς τον Μερσέν, 11 Οκτωβρίου 1638 (AT, II, 396)· Επιστολή προς τον Μερσέν, 30 Αυγούστου 1640 (AT, III, 166)· Επιστολή προς τον Χόυχενς, Ιούνιος 1645 (AT, IV, 223)· Γκασσαντί, *Μεταφυσική διερεύνηση*, V, Αμφιβολία 1, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 479) και V, Αμφιβολία 1, Ένσταση 3, Gassendi (1962: 485). Πρβλ. Ντι Ρούρ, *Φυσική εξηγημένη σύμφωνα με την άποψη των αρχαίων και νέων φιλοσόφων και κυρίως του Ντεκάρτ*, Du Roure (1653: 36-41)· Παρντί, *Επιστολή ενός φιλοσόφου προς έναν καρτεσιανό φίλο του*, Pardies (1672α: 52-58).

[4] Βλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, IV, 202 (AT, VIII-1, 325).

[5] Ίσως για αυτό τον λόγο στη γαλλική μετάφραση των *Αρχών* προσθέτει προσχηματικά μερικές φράσεις για τη διαφορά του από τον αριστοτελισμό και τις άλλες σχολές, βλ. (AT, IX-2, 320). Ο Ντυ Αμέλ αναλύει και συγκρίνει την περιπατητική, την επικούρεια και την καρτεσιανή θεωρία για τις αρχές των φυσικών πραγμάτων στο *Περί συναινέσεως της αρχαίας και της νέας φιλοσοφίας*, Βιβλίο II, Du Hamel (1681: I, 606-695). Πρβλ. Βιλλμαντύ, *Εγχειρίδιο παραλληλισμού της αριστοτέλειας, επικούρειας και καρτεσιανής φιλοσοφίας*, Villemandy (1685).

## 2. ΚΕΝΤΡΙΚΕΣ ΓΡΑΜΜΕΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΝΤΕΚΑΡΤ

Ο Ντεκάρτ είναι ένας νεωτεριστής φιλόσοφος που επιδιώκει την εκ βάθρων αναμόρφωση της φιλοσοφίας και εντάσσεται συνειδητά στο μεγάλο νεωτερικό, ανανεωτικό ρεύμα που επιδίωξε και πέτυχε όχι μόνο την ανατροπή των παραδοσιακών αντιλήψεων αλλά και τη νομιμοποίηση του ίδιου του νεωτερισμού στην ευρωπαϊκή συνείδηση. Οι συνοδοιπόροι του είναι στοχαστές, φιλόσοφοι και επιστήμονες που εναντιώνονται στον κυρίαρχο σχολαστικισμό πασχίζοντας, με αιχμή του δόρατος την επιστήμη, να ανατρέψουν τα πεπαλαιωμένα σχήματα σκέψης και να εγκαθιδρύσουν καινούργιες αρχές και κανόνες γνώσης. Δεν είναι ο μόνος ή ο πρώτος νεωτεριστής αλλά εκείνος που κατάφερε να εκφράσει και να προσωποποιήσει πληρέστερα τον ανανεωτικό οίστρο μιας ολόκληρης εποχής. Ο φιλοσοφικός και ορθολογικός νεωτερισμός του δεν εξαντλείται σε εικονοκλαστικές κορώνες και δεν γίνεται έρμαιο της άκρατης καινοθηρίας αλλά ενσαρκώνεται σε ένα σύνολο στάσεων και θέσεων που προικίζουν με συγκεκριμένο περιεχόμενο την αναζήτηση του καινούργιου και οριοθετούν το διανοητικό τοπίο της πρώιμης νεότερης εποχής. Αυτές οι στάσεις και θέσεις, που συναντήσαμε ήδη σε άλλους διανοούμενους της ίδιας εποχής, είναι η αποδοκιμασία της αυθεντίας, του ανορθολογισμού, της αρχαιομάθειας και της καλλιέπειας, η σύγκλιση της θεωρίας με την πράξη, η ανατίμηση της εμπειρίας και των μαθηματικών, η υιοθέτηση του μηχανοκρατικού μοντέλου, η επιζήτηση της χρησιμότητας και η εμπιστοσύνη στις δυνάμεις του Λόγου. Ας τις δούμε από πιο κοντά.

Πρώτα-πρώτα, υπακούοντας στο νέο επιστημονικό και φιλοσοφικό πνεύμα, ο Ντεκάρτ δεν αναγνωρίζει καμιά αυθεντία στο πεδίο του ανθρώπινου στοχασμού. Δεν δέχεται την ύπαρξη υπέρλαμπρων φωστήρων της σκέψης που υποτίθεται ότι διατηρούν προνομιακή σχέση με την αλήθεια και είναι ταγμένοι να κατηχούν από τα βάθη των αιώνων την ανθρωπότητα στην ιστορική της πορεία. Δεν παθιάζεται για τις ιδέες των μεγάλων σοφών του παρελθόντος και δεν αισθάνεται υποχρεωμένος να υιοθετήσει κάποιες από αυτές ή έστω να τις γνωρίζει. Δηλώνει με τον πιο ξεκάθαρο τρόπο την ανυπακοή του στη μεγαλύτερη αυθεντία της παλιάς φιλοσοφίας: «δεν κρύβω ότι πιστεύω λιγότερο σε αυτόν [στον Αριστοτέλη] παρά στον Λόγο»,[1] και εκφράζεται απαξιωτικά για «αυτούς τους κυρίους Καθηγητές που παίρνουν για γνώμονα της αλήθειας τις γνώμες του Αριστοτέλη μάλλον παρά την ενάργεια του Λόγου».[2] Παρά τις όποιες

[1] Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη (τον λεγόμενο *Υπερασπιστή*), Αύγουστος 1641 (AT, III, 432).
[2] Επιστολή προς τον Πολλό, 6 Οκτωβρίου 1642 (AT, III, 577).

παραχωρήσεις του, περισσότερο για λόγους τακτικής παρά για λόγους ουσίας, θέλει να είναι ένας ελεύθερος στοχαστής χωρίς ιστορικές δεσμεύσεις και επιδιώκει την απελευθέρωση του ίδιου του στοχασμού από τα δεσμά της τυφλής και άκριτης πίστης. Η αυθεντία έχει αξία μόνο για τη θρησκεία, η φιλοσοφία αντιθέτως δεν χρωστάει όρκο υποταγής σε κανέναν και δεν υπακούει παρά στα κελεύσματα του Λόγου. Η σχολαστική εθελοτυφλία και η προσκόλληση σε καθαγιασμένα κείμενα ή σε δήθεν αλάνθαστους αρχαίους ή νεότερους σοφούς έχουν σαν αποτέλεσμα τη διαστροφή της κρίσης και την παρεμπόδιση της προόδου στη φιλοσοφία και τις επιστήμες. Η αλήθεια δεν ανακαλύπτεται ερμηνεύοντας αρχαίους χρησμούς αλλά με την απροκατάληπτη έρευνα των ίδιων των πραγμάτων και την υποβολή των πορισμάτων σε έλλογο έλεγχο.

Δεύτερον, ο Ντεκάρτ αποδοκιμάζει τις ψευδοεπιστήμες και συμμετέχει στην εκστρατεία της εποχής του ενάντια στον ανορθολογισμό. Δεν συντάσσει βέβαια μακροσκελείς πολεμικές ή μνημειώδεις ανασκευές, όπως ο Μερσέν και ο Γκασσαντί, αποφασισμένος να επενδύει τον χρόνο του μάλλον στην ανάταξη της αλήθειας παρά στην πάταξη του ψεύδους. Παρόλα αυτά οι τοποθετήσεις του είναι ξεκάθαρες και δριμύτατες. Καταγγέλλει ανοιχτά τις «κακές επιστήμες» (mauvaises sciences)[1] που γεμίζουν με προκαταλήψεις το μυαλό των ανθρώπων. Η μαγεία, η αλχημεία και η αστρολογία είναι κατ' αυτόν «κακές διδαχές» (mauvaises doctrines)[2] που ασκούνται από κατεργάρηδες και απατεώνες ενώ η αστρολογία και η χειρομαντεία είναι «σαχλαμάρες» (niaiseries)[3] που δεν αρμόζουν σε σοβαρούς ανθρώπους. Οι αστρολόγοι, όντας ανίκανοι να σκεφτούν με τάξη, παραλογίζονται ολοφάνερα όταν, «χωρίς να γνωρίζουν τη φύση των ουρανών και μάλιστα χωρίς να έχουν παρατηρήσει τέλεια τις κινήσεις τους, ελπίζουν ότι μπορούν να εντοπίσουν τις επιρροές τους».[4] Οι αλχημιστές και οι αστρολόγοι είναι «αμαθείς και ακατάρτιστοι» που πουλούν «απατεωνιές»,[5] όσοι επιδιώκουν τη μεταστοιχείωση των μετάλλων είναι «φουκαράδες άρρωστοι στο μυαλό»[6] ενώ οι θεωρίες του Παράκελσου και των οπαδών του είναι «αβάσιμες φαντασιοκοπίες».[7] Όσο για τους αριθμολόγους, «αποδίδουν στους αριθμούς

---

[1] *Αρχές της φιλοσοφίας*, Προλογική Επιστολή (AT, IX-2, 12).

[2] «Για τις κακές διδαχές, πίστευα ότι ήξερα ήδη αρκετά τι αξίζουν ώστε να μην κινδυνεύω να απατηθώ ούτε από τις υποσχέσεις ενός Αλχημιστή, ούτε από τις προβλέψεις ενός Αστρολόγου, ούτε από τις κατεργαριές ενός Μάγου, ούτε από τα τεχνάσματα ή τις καυχησιές κανενός από αυτούς που επαγγέλλονται ότι ξέρουν περισσότερα από όσα ξέρουν», *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 1 (AT, VI, 9).

[3] Επιστολή προς τον Μερσέν, 29 Ιανουαρίου 1640 (AT, III, 15).

[4] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, V (AT, X, 380). Σε άλλο σημείο του ίδιου έργου παρατηρεί: «τίποτα δεν μου φαίνεται πιο βλακώδες από το να διχογνωμείς παράτολμα για τα απόκρυφα της φύσης, την επιρροή των ουρανών σε τούτα τα κατώτερα μέρη, την πρόγνωση των μελλοντικών πραγμάτων και άλλα παρόμοια, όπως κάνουν πολλοί, και ωστόσο να μην έχεις ερευνήσει ποτέ αν ο ανθρώπινος Λόγος έχει την ικανότητα να τα ανακαλύψει», Κανόνας VIII, (AT, X, 398).

[5] Επιστολή προς τον Σανύ, 31 Μαρτίου 1649 (AT, V, 327).

[6] Επιστολή προς τον Βιλμπρεσιέ, καλοκαίρι 1631 (AT, I, 216).

[7] Επιστολή προς τον μαρκήσιο του Νιούκαστλ, 23 Νοεμβρίου 1646 (AT, IV, 570). Πρβλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 7 Δεκεμβρίου 1642 (AT, III, 598).

θαυμαστά μυστήρια και σκέτες μπούρδες».[1] Στον παραλογισμό και τη μυστικοπάθεια των ψευδοεπιστημών, ο Ντεκάρτ αντιπαραθέτει τη νηφαλιότητα και τη διαύγεια του ορθού Λόγου. Στις επιστημονικές του μελέτες καταπιάνεται αποκλειστικά με φαινόμενα προσιτά στη συνήθη ανθρώπινη εμπειρία αδιαφορώντας επιδεικτικά για τις υποτιθέμενες υπερφυσικές ή απόκρυφες εμπειρίες.[2]

Τρίτον, συμμεριζόμενος την αποστασιοποίηση των επιστημόνων από τα ουμανιστικά ιδεώδη, αδιαφορεί για την αρχαιομάθεια και την καλλιέπεια. Δεν συμπαθεί τη φιλολογία,[3] παραμελεί τον γλωσσικό καλλωπισμό, αποδοκιμάζει τον λογιοτατισμό, προτιμά τη γλώσσα του λαού από τη γλώσσα των ειδημόνων και ομολογεί ότι δημοσίευσε τα γραπτά του «χωρίς να είναι φτιασιδωμένα και χωρίς να έχουν κανένα από τα στολίδια που μπορούν να θέλξουν τα μάτια του λαού έτσι ώστε να μην τα δουν όσοι δεν σταματούν παρά στην εξωτερική εμφάνιση και να μην τα κοιτάξουν παρά κάποια άτομα με καλό πνεύμα που θα κάνουν τον κόπο να τα εξετάσουν με επιμέλεια».[4] Εκτιμώντας την απλότητα και τη σαφήνεια του επιστημονικού λόγου, προτιμούσε το λιτό και στεγνό ύφος του Χάρβεϋ από το πληθωρικό και εκλεπτυσμένο του Μονταίνιου. Στα γραπτά του δεν κάνει επίδειξη αρχαιογνωσίας, δεν χρησιμοποιεί λόγια παραθέματα ή υφολογικά τεχνάσματα, δεν προσπαθεί να δελεάσει τον αναγνώστη με τα μέσα της ρητορικής τέχνης. Δεν τον ενδιέφερε να γράψει πολλά και γλαφυρά ή να εντυπωσιάσει με κομψά λόγια και επιτηδευμένα ρητορικά σχήματα αλλά να εκφραστεί με απλότητα και να γίνει κατανοητός με επάρκεια.[5] Πεπεισμένος ότι η αλήθεια δεν έχει ανάγκη την ευγλωττία, πάσχιζε να πείσει με μόνο όπλο τη διαύγεια του λόγου και τη στερεότητα των επιχειρημάτων του.

---

[1] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, XIV (AT, X, 445-446).

[2] «Σας ευχαριστώ για τις άλλες παρατηρήσεις που μου γράφετε και θα με υποχρεώσετε αν έχετε την ευχαρίστηση να συνεχίσετε να μου στέλνετε όσες κρίνετε πιο άξιες να εξηγηθούν γύρω από οτιδήποτε φυσικό αλλά κυρίως γύρω από οτιδήποτε είναι καθολικό και μπορεί να γνωσθεί εκ πείρας από όλο τον κόσμο, το οποίο μόνο επιχειρώ να πραγματευτώ. Διότι για τις ιδιαίτερες εμπειρίες που εξαρτώνται από την πίστη ορισμένων, δεν θα το έκανα ποτέ και είμαι αποφασισμένος να μη μιλήσω καθόλου», Επιστολή προς τον Μερσέν, 18 Δεκεμβρίου 1629 (AT, I, 84-85).

[3] Βλ. *Η ζωή του κυρίου Ντεκάρτ*, VII, κεφ. 19, Baillet (1691: II, 396). Για τη βασίλισσα Χριστίνα παρατηρεί επικριτικά: «Αυτός ο μεγάλος ζήλος που έχει για τη γνώση των γραμμάτων την ωθεί κυρίως τώρα να καλλιεργεί την Ελληνική γλώσσα και να μαζεύει πολλά αρχαία βιβλία, αλλά ίσως να αλλάξει αυτό», Επιστολή προς την Ελισάβετ, 9 Οκτωβρίου 1649 (AT, V, 430). Αλλού σημειώνει ότι «ένας αξιότιμος άνθρωπος δεν είναι περισσότερο υποχρεωμένος να ξέρει ελληνικά ή λατινικά παρά βρετονικά», *Η αναζήτηση της αλήθειας διά της φυσικής φώτισης* (AT, X, 503). Ο Σορέλ επίσης κρίνει εντελώς παράλογο να περνά ένα σχολιαρόπαιδο εννιά ή δέκα χρόνια στα κολέγια για να μάθει «δύο γλώσσες που δεν ζουν πια παρά μέσα στα Βιβλία και να μη ξέρει τη γλώσσα της πατρίδας του που είναι ζωντανή και χρησιμοποιείται από πολλά Έθνη», *Η καθολική επιστήμη*, Τόμος 4, Sorel (1668: 573).

[4] Επιστολή προς τον Σανύ, 1 Νοεμβρίου 1646 (AT, IV, 534). Ο Χομπς δηλώνει παρομοίως ότι το ύφος του είναι χείριστο επειδή όταν γράφει συμβουλεύεται περισσότερο τη λογική παρά τη ρητορική, βλ. *Human nature*, Αφιερωματική επιστολή στον William, Earl of Newcastle, Hobbes (1997: IV, χωρίς σελιδαρίθμηση). Αλλού σημειώνει: «Η αληθινή φιλοσοφία (δηλαδή η επακριβής) απορρίπτει αναφανδόν όχι μόνο τον καλλωπισμό αλλά και σχεδόν όλα τα στολίδια του λόγου [oratio], και τα πρώτα θεμέλια της επιστήμης όχι μόνο δεν είναι ευειδή αλλά φαίνονται ταπεινά, ξερά και σχεδόν άσχημα», *Περί του σώματος*, I, κεφ. 1, §1, Hobbes (1839-45: I, 2). Βλ. επίσης Ντε λα Φορζ, *Περί του πνεύματος του ανθρώπου*, Πρόλογος, De la Forge (1666: χωρίς σελιδαρίθμηση).

[5] «Αφήνω σκόπιμα πολλές άλλες ιδιαιτερότητες που παρατηρούνται σε αυτό το θέμα και με τις οποίες οι ανατόμοι χοντραίνουν τα βιβλία τους. Διότι νομίζω πως όσες έβαλα εδώ αρκούν για να εξηγηθούν όλα όσα εξυπηρετούν το αντικείμενό μου και ότι οι άλλες που θα μπορούσα να προσθέσω, μη βοηθώντας σε τίποτα τη διάνοιά σας, δεν θα έκαναν παρά να αποσπάσουν την προσοχή σας». *Η διοπτρική*, κεφ. 3 (AT, VI, 108).

Τέταρτον, ο Ντεκάρτ επικροτεί τη σύγκλιση της θεωρίας με την πράξη και του πνεύματος με την τεχνική. Δεν είναι μόνο ο φιλόσοφος του *cogito*, όπως μπορεί να νομίσει κανείς αν εστιάσει στο μεταφυσικό του έργο, δεν θεωρούσε ότι η αποστολή του φιλοσόφου εξαντλείται στον αφηρημένο στοχασμό, δεν καταφρονούσε τη χειρωνακτική εργασία και δεν αρνήθηκε την επαφή και τη συνεργασία με τους απλούς τεχνίτες.[1] Αντιθέτως, έδειξε ζωηρό ενδιαφέρον για τεχνικά θέματα και προσπάθησε να συμβάλλει προσωπικά στη βελτίωση των σχετικών δυνατοτήτων συγγράφοντας μια πραγματεία μηχανικής με αντικείμενο την ανύψωση βαρών και σχεδιάζοντας ένα πρωτότυπο μηχάνημα για το τρόχισμα οπτικών φακών. Καταλάβαινε ότι η σύγκλιση του θεωρητικού με το πρακτικό θα ωφελούσε τόσο τη διάνοια όσο και τη χειρωνακτική δεξιότητα και ότι με αυτόν τον τρόπο η φιλοσοφία θα γινόταν πιο χρήσιμη και η τεχνική πιο έξυπνη.[2] Επιπλέον πίστευε ότι ο στοχασμός μπορεί να αντλήσει σπουδαία διδάγματα από τη χειρωνακτική δεξιοτεχνία. Έτσι συμβουλεύει όσους επιθυμούν να ασκήσουν το πνεύμα τους να μη ρίχνονται μονομιάς σε αφηρημένες και δύσκολες ενατενίσεις αλλά να εγκύπτουν σε απλές και εύκολες τεχνικές δραστηριότητες που απαιτούν την τήρηση κάποιας τάξης, όπως είναι το κέντημα, το πλέξιμο και η ταπητουργία.[3] Παρατηρώντας και μελετώντας τέτοιες δραστηριότητες θα μάθουν να βάζουν τις σκέψεις του σε τάξη, να τηρούν με ακρίβεια τους κατάλληλους κανόνες και να συνδέουν μεθοδικά τα προηγούμενα με τα επόμενα. Με αυτόν τον τρόπο θα καλλιεργήσουν το πνεύμα τους και θα γίνουν ικανότεροι στην προσέγγιση συνθετότερων ζητημάτων.

Πέμπτον, ο Ντεκάρτ πιστεύει στην αξία της εμπειρίας. Η γνώση, επιμένει, δεν αντλείται από βιβλία αλλά από τα ίδια τα πράγματα, έτσι ο φιλόσοφος πρέπει να στραφεί προς τον κόσμο, να κοιτάξει, να μετρήσει, να παρατηρήσει τα φυσικά φαινόμενα, να ερευνήσει αυτοπροσώπως για την αλήθεια. Η φυσική πραγματικότητα δεν αποκαλύπτεται μέσω της λογικής ανάλυσης λέξεων, προτάσεων ή συλλογισμών, πρακτική που ακολουθούσαν οι περισσότεροι σχολαστικοί,

---

[1] Βλ. την αλληλογραφία του Ντεκάρτ με τον Φεριέ το 1629-1630 (AT, I, 13-16, 32-69, 183-187).

[2] Ο Μπαγιέ σημειώνει: «Μαρτυρούσε συχνά ότι αν ήταν τέτοιας κοινωνικής κατάστασης ώστε να γίνει Τεχνίτης και αν του είχαν μάθει ένα επιτήδευμα όταν ήταν νέος θα είχε πετύχει τέλεια επειδή είχε πάντοτε ισχυρή έφεση στις Τέχνες», *Η ζωή του κυρίου Ντεκάρτ*, Βιβλίο I, κεφ. 7, Baillet (1691: I, 35). Σύμφωνα με τον Μπαγιέ, ένας πλούσιος ονόματι Pierre d'Alibert ρώτησε τον Ντεκάρτ τι μπορούσε να κάνει για το καλό του ανθρώπινου γένους. Ο Ντεκάρτ συμβούλευσε «να κτίσουν στο Βασιλικό κολέγιο και σε άλλους τόπους που θα αφιερωθούν στο Δημόσιο διάφορες μεγάλες αίθουσες για τους τεχνίτες· να προορίσουν μια αίθουσα για κάθε επιτήδευμα, να εξοπλίσουν κάθε αίθουσα με ένα εργαστήριο γεμάτο με όλα τα αναγκαία ή χρήσιμα για τις τέχνες που θα διδάσκονται εκεί μηχανικά όργανα· και να μαζέψουν επαρκή κονδύλια όχι μόνο για την πληρωμή των εξόδων που θα απαιτηθούν για τα πειράματα αλλά και για τη μισθοδοσία Αρχιμαστόρων ή Καθηγητών που ο αριθμός τους θα είναι ίσος με τον αριθμό των τεχνών που θα διδάσκονται εκεί. Αυτοί οι Καθηγητές θα πρέπει να είναι ικανοί στα Μαθηματικά και τη Φυσική ώστε να μπορούν να απαντούν σε όλες τις ερωτήσεις των Τεχνιτών, να τους αιτιολογούν τα πάντα και να τους διαφωτίζουν ώστε να κάνουν καινούργιες ανακαλύψεις στις τέχνες. Τα δημόσια μαθήματά τους, δεν θα πρέπει να τα κάνουν παρά τις Γιορτές και τις Κυριακές μετά τον εσπερινό για να δίνουν την ευκαιρία σε όλους τους επιτηδευματίες να παρευρίσκονται χωρίς να βλάπτονται οι ώρες εργασίας», *Η ζωή του κυρίου Ντεκάρτ*, βιβλίο VII, κεφ. 23, Baillet (1691: II, 434).

[3] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, X (AT, X, 404). Επίσης εκτιμά ότι είναι ντροπή για τις επιστήμες που ένα τόσο χρήσιμο επιστημονικό όργανο όσο το τηλεσκόπιο δεν εφευρέθηκε από κάποιον φιλόσοφο αλλά από έναν αμόρφωτο τεχνίτη, βλ. *Η διοπτρική*, κεφ. 1 (AT, VI, 81-82).

ούτε με αφηρημένες ή ευφάνταστες ενατενίσεις, όπως συνηθίζουν να κάνουν όσοι δεν σκοτίζονται για την επαλήθευση ή τη διάψευση των εφευρημάτων τους. Είναι κατακριτέοι «εκείνοι οι Φιλόσοφοι που νομίζουν, παραμελώντας τα εμπειρικά δεδομένα [experimenta], ότι η αλήθεια ξεπηδά από τον εγκέφαλό τους όπως περίπου η Αθηνά από εκείνον του Δία».[1] Μπορεί να αντιτείνει κανείς ότι ο ίδιος ως φυσικός επιστήμονας δεν απέδωσε στην εμπειρία την αρμόζουσα βαρύτητα[2] και ως φιλόσοφος υποστήριξε ότι οι θεμελιώδεις φιλοσοφικές αρχές είναι εγγεγραμμένες στο ανθρώπινο πνεύμα ασπαζόμενος έτσι τον ρασιοναλισμό και όχι τον εμπειρισμό. Πράγματι, ο Ντεκάρτ δεν εμπιστεύεται τις αισθήσεις, προκρίνει τη λογική παραγωγή (deductio) εις βάρος της εμπειρίας (experientia),[3] διατείνεται ότι οι ύψιστες αρχές της ανθρώπινης γνώσης είναι μεταφυσικού χαρακτήρα και δέχεται την ύπαρξη έμφυτων ιδεών. Αρνείται κατηγορηματικά ότι η εμπειρία μπορεί να έχει πρόσβαση στις μεταφυσικές αλήθειες και τις πρωταρχικές φυσικές αρχές ή να λειτουργήσει σαν αναγκαίος δίαυλος προς αυτές. Αλλά το γεγονός ότι δεν ασπάζεται έναν αισθησιοκρατικό εμπειρισμό παρόμοιο με αυτόν του Χομπς ή του Γκασσαντί, το γεγονός ότι δίνει την πρωτοκαθεδρία στον νου και όχι στις αισθήσεις, δεν σημαίνει ότι αποτάσσεται τελείως την εμπειρία. Για τον επιστήμονα Ντεκάρτ η αντιδιαστολή ρασιοναλισμός/εμπειρισμός ή νοησιαρχία/αισθησιοκρατία τίθεται σε δεύτερο πλάνο.[4] Ως επιστήμονας δεν στοχάζεται αφηρημένα αλλά παρατηρεί τα φυσικά πράγματα, ανατέμνει ζώα, καλλιεργεί φυτά για επιστημονικούς σκοπούς και εκτελεί πειράματα φυσικής. Όσο κι αν εξυμνεί την καθαρή νόηση, κυρίως για τη μεταφυσική της εμβέλεια, δεν διανοείται να γνωρίσει τον φυσικό κόσμο μόνο με αυτήν,[5] δεν αρνείται την αξία της εμπειρίας στην έρευνα των φυσικών πραγμάτων και δεν εγκρίνει την υποκατάστασή της από νοητικές κατασκευές. Ο συλλογισμός

---

[1] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας,* V (AT, X, 380).

[2] Αυτή η μομφή απευθύνθηκε στον Ντεκάρτ και από συγχρόνους του. «Αυτό που βρίσκω πιο παράξενο είναι το συμπέρασμα της κριτικής που μου στείλατε, δηλαδή ότι αυτό που θα εμποδίσει τις αρχές μου να γίνουν δεκτές στη Σχολή είναι ότι δεν επικυρώνονται αρκετά από την εμπειρία και ότι δεν ανασκευάζω τους λόγους των άλλων. Διότι απορώ για το γεγονός ότι μολονότι απέδειξα συγκεκριμένα σχεδόν τόσες εμπειρίες [expériences] όσες γραμμές υπάρχουν στα γραπτά μου και, έχοντας γενικά δώσει λόγο στις *Αρχές* μου για όλα τα Φαινόμενα της φύσης, εξήγησα με το ίδιο μέσο όλες τις εμπειρίες [expériences] που μπορούν να γίνουν σχετικά με τα άψυχα πράγματα και ότι αντιθέτως ποτέ δεν εξήγησαν καλά κανένα από αυτά με τις αρχές της τρέχουσας Φιλοσοφίας, αυτοί που την ακολουθούν εξακολουθούν να μου αντιτείνουν την έλλειψη εμπειριών [expériences]», Επιστολή προς τον Χόυχενς, Ιούνιος 1645 (AT, IV, 224-225). Σημειωτέον ότι σε αυτό το απόσπασμα φαίνεται καθαρά η ελλιπής ορολογική εξειδίκευση στο συγκεκριμένο πεδίο αφού η λέξη *expérience* δηλώνει συγχρόνως την *εμπειρία*, το *εμπειρικό δεδομένο* και το *πείραμα*.

[3] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, II (AT, X, 364-365).

[4] Στη σκέψη του Ντεκάρτ ο εμπειρισμός δεν ισοδυναμεί με την αισθησιοκρατία, γνωρίζω κάτι εκ πείρας δεν συνεπάγεται ότι το γνωρίζω μέσω των αισθήσεων. Έτσι ο νους εμπλέκεται στην εμπειρική γνώση, βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας,* XII (AT, X, 422-423) και μπορούμε να πούμε ότι ο νους γνωρίζει εκ πείρας πράγματα που είναι στον εαυτό του ή στη φαντασία: «…ad reliqua omnia quæ intellectus præcise, vel in se ipso, vel in phantasia esse experitur», στο ίδιο, κανόνας XII (AT, X, 425).

[5] Υπό αυτό το πρίσμα ερμηνεύει τον καρτεσιανισμό και ο Τερρασσόν: «Ο Ντεκάρτ, κομίζοντας τον Λόγο, τελειοποίησε την ανθρωπότητα και την ηπιότητα των Ηθών. Αυτός ο Φιλόσοφος δίδαξε με αξιοσύνη επειδή είπε στους Μαθητές τους: στραφείτε μέσα σας και συμβουλευτείτε τον Λόγο· και σε ό,τι αφορά τα Φαινόμενα της Φύσης, ανατρέξτε στην Παρατήρηση και στην Εμπειρία· κοντολογίς δεν αξιώνω καθόλου να είμαι ο Κύριός σας, δεν θέλω να είμαι παρά ο Οδηγός σας», *Η εφαρμόσιμη σε όλα τα αντικείμενα του πνεύματος και του Λόγου φιλοσοφία*, Terrasson (1754: 4-5).

είναι για αυτόν ένα ισχυρό όργανο γνώσης που όμως διολισθαίνει προς την αυθαιρεσία όταν δεν λαμβάνει επαρκώς υπόψη την εμπειρία. Στη άσκηση της φυσικής δεν αρκεί η συλλογιστική δεινότητα, όπως φανερώνεται από το γεγονός ότι για την ερμηνεία ενός φυσικού φαινομένου μπορούν να διατυπωθούν πολλές διαφορετικές αλλά εξίσου αληθοφανείς εξηγήσεις. Σε αυτές τις περιπτώσεις η εμπειρία είναι αυτή που θα αποφασίσει τελικά για το ποια από αυτές αληθεύει.[1] Οι συλλογισμοί λοιπόν πρέπει να συμφωνούν με την εμπειρία και να επικυρώνονται από αυτήν, μάλιστα όσο περισσότερο προχωρά κανείς στη γνώση της φυσικής επιστήμης τόσο περισσότερο έχει ανάγκη από παρατηρήσεις και εξειδικευμένα πειράματα.[2]

Έκτον, ο Ντεκάρτ πιστεύει ακράδαντα στην αξία των μαθηματικών και πρωτοστατεί στη σύζευξή τους με τη φυσική επιστήμη. Σε αντίθεση με άλλους τομείς που υπόκεινται στην ασάφεια και την αμφιβολία, τίποτα δεν κλόνισε ποτέ μια γεωμετρική απόδειξη και πουθενά δεν υπήρξαν λιγότερες διχογνωμίες από ό,τι στα μαθηματικά. Επομένως η εφαρμογή των μαθηματικών στην εξήγηση των φυσικών φαινομένων θα μπορούσε να τα κάνει γνωστά όχι με πιθανό ή αληθοφανή τρόπο αλλά με βέβαιο και αποδεδειγμένο.[3] Αυτό τον δρόμο επιλέγει ο Ντεκάρτ, πεπεισμένος μάλιστα ότι είναι ο πιο φυσικός και ο πιο αληθινός επειδή η ίδια η φύση «ενεργεί σε όλα με Μαθηματικό τρόπο».[4] Για να την εξηγήσουμε λοιπόν έγκυρα πρέπει να μιλήσουμε τη δική της γλώσσα που είναι η γλώσσα των αριθμών και των σχημάτων. Η

---

[1] Για να γίνει δεκτή μια επιστημονική εικασία πρέπει να επαληθεύεται από την εμπειρία. Ο Ντεκάρτ παρατηρεί για ένα πρόβλημα φυσικής: «εντούτοις ανήκει στο πείραμα [experience] να καθορίσει αν αυτή η διαφορά είναι αισθητή και αμφιβάλλω πάρα πολύ για όλα εκείνα τα πειράματα που δεν τα έχω κάνει ο ίδιος», Επιστολή προς τον Μερσέν, 11 Μαρτίου 1640 (AT, III, 38).

[2] Βλ. *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 6 (AT, VI, 63-65) και Προλογική Επιστολή στις *Αρχές της Φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 17). Ο Πικό παρατηρεί ότι το να καταγίνεσαι με τη φυσική φιλοσοφία χωρίς να κάνεις πειράματα είναι σαν να θέλεις να χτίσεις ένα σπίτι χωρίς να διαθέτεις υλικά. Η φυσική έρευνα δεν επιτελείται με τη μελέτη βιβλίων ή με τον αφηρημένο στοχασμό. Μια επιστημονική θεωρία δεν φτιάχνεται με μαντείες ή αποκυήματα της φαντασίας αλλά με λογικές συναγωγές που στηρίζονται σε εμπειρίες (experiences). Αυτές είναι δύο ειδών: πράγματα που παρουσιάζονται από μόνα τους στις αισθήσεις και πειράματα που απαιτούν ειδικό εξοπλισμό και προετοιμασία. Βλ. την Επιστολή-Πρόλογο του Αββά Πικό στα *Πάθη της ψυχής* (AT, XI, 318-321). Για μια σύγχρονη αποτίμηση, βλ. Williams (1978: 253-277)· Alan Gewirth «Experience and the Non-mathematical in the Cartesian Method» στο Moyal (1991: I, 433-454)· Desmond M. Clarke, «The Concept of Experience in Descartes's Theory of Knowledge» στο Moyal (1991: I, 455-472).

[3] Ο Πικό διακηρύσσει ότι η μαθηματική προσέγγιση δίνει ένα τεράστιο πλεονέκτημα στον καρτεσιανισμό σε σχέση με την «τερατώδη» σχολαστική φιλοσοφία, βλ. Επιστολή-Πρόλογος του Αββά Πικό στα *Πάθη της ψυχής*, 6 Νοεμβρίου 1648 (AT, XI, 314-318). Ο σχολαστικισμός στηρίζεται σε ψευδείς εικασίες, δεν έχει πρακτική εφαρμογή και κάνει τους ανθρώπους δοκησίσοφους. Η φυσική της παλιάς φιλοσοφίας δεν έχει καμιά επαφή με τα μαθηματικά, τη μόνη ανθρώπινη επιστήμη που παράγει αδιαμφισβήτητες αλήθειες. Νομίζουν ότι τα μαθηματικά είναι τμήμα της φυσικής ενώ στην πραγματικότητα ισχύει το ακριβώς αντίθετο: η αληθινή φυσική είναι τμήμα των μαθηματικών. Ό,τι αληθινό και χρήσιμο ανακαλύφθηκε ποτέ (κυρίως στην αστρονομία, τη χειρουργική και τις μηχανικές τέχνες) οφείλεται σε αυτά. «Μόνο με τα Μαθηματικά μπορούμε να φτάσουμε στη γνώση της αληθινής Φυσικής», στο ίδιο (AT, XI, 316). Η καρτεσιανή φιλοσοφία υπερέχει κυρίως για δύο λόγους: τη χρήση των μαθηματικών και τη μέθοδό της. Με αυτά τα δύο εργαλεία γνωρίζονται με βεβαιότητα τα σωματικά πράγματα και τελειοποιείται η φυσική επιστήμη. Έτσι το επίτευγμα του Ντεκάρτ, εκτιμά ο Πικό, είναι το δυσκολότερο και σπουδαιότερο όλων των εποχών. «Ο σχηματισμός ενός [σώματος Φιλοσοφίας] που να μην περιέχει παρά αλήθειες τεκμηριωμένες με αποδείξεις τόσο σαφείς και τόσο βέβαιες όσο αυτές των Μαθηματικών είναι πράγμα τόσο δύσκολο και τόσο σπάνιο ώστε εδώ και πενήντα αιώνες που διαρκεί ήδη ο κόσμος δεν βρεθήκατε παρά μόνο εσείς για να δείξετε με τα γραπτά σας ότι μπορείτε να τα καταφέρετε», στο ίδιο (AT, XI, 318).

[4] Επιστολή προς τον Μερσέν, 11 Μαρτίου 1640 (AT, III, 37).

μαθηματική προσέγγιση δεν εναντιώνεται στην εμπειρική, στην οποία αναφερθήκαμε προηγουμένως, αλλά συνδυάζεται μαζί της. «Χρησιμοποιώ ένα είδος φιλοσοφίας όπου δεν υπάρχει κανένας λόγος που να μην είναι μαθηματικός και εναργής και όλα τα συμπεράσματά του επιβεβαιώνονται από αληθινά εμπειρικά δεδομένα [experimenta]».[1] Ο Ντεκάρτ ήταν βέβαια ένας φυσικός επιστήμονας αλλά πριν από αυτό ήταν μαθηματικός και μάλιστα ήταν καλύτερος μαθηματικός παρά φυσικός. Από τα μαθηματικά εμπνεύστηκε τη μέθοδό του, με την οποία θέλησε να ανανεώσει ολόκληρη τη φιλοσοφία, και τα μαθηματικά θεωρούσε ως την καλύτερη προπαρασκευή για οποιονδήποτε θέλει να στοχάζεται με διαύγεια και στερεότητα. Στρεφόμενος από τα αφηρημένα μαθηματικά προς τη φυσική επιστήμη δεν εγκατέλειψε τους αριθμούς και τα σχήματα για να αφιερωθεί στη μελέτη των φυσικών φαινομένων αλλά χρησιμοποίησε τα πρώτα για να εξηγήσει τα δεύτερα.[2] Στη φυσική εργάστηκε ως γεωμέτρης (ή τουλάχιστον ήθελε να εργάζεται ως γεωμέτρης, διότι στην πράξη δεν τίμησε επαρκώς τις αρχές του) πασχίζοντας να αναγάγει τη φυσική πραγματικότητα στους «νόμους των Μαθηματικών».[3] Διαβεβαιώνει μάλιστα ότι ολόκληρη η φυσική του «δεν είναι τίποτα άλλο από Γεωμετρία».[4] Κατ' αυτόν όλα τα φυσικά φαινόμενα, όπως η ισχύς, η κίνηση, η κρούση, μπορούν να μεταφραστούν σε μετρήσιμες ποσότητες, γεγονός που ανοίγει τον δρόμο για μια αληθινή φυσική ικανή να εξηγεί τα πράγματα σύμφωνα με αντικειμενικές αρχές και όχι με αυθαίρετες ποιοτικές κατηγορίες ή ανθρωπομορφικές προβολές, όπως έκανε ο αριστοτελισμός. Οι μαθηματικές ποιότητες που μελετά η νέα φιλοσοφία (μέγεθος, σχήμα, κίνηση), ανήκουν στα ίδια τα πράγματα ενώ οι αισθητηριακές ποιότητες στις οποίες εστίαζε η παλιά (θερμό, ψυχρό, ξηρό, υγρό, ελαφρύ, βαρύ, κλπ.), δεν είναι παρά εντυπώσεις του ανθρώπινου υποκειμένου. «Στη Φυσική δεν δέχομαι ούτε προκρίνω άλλες αρχές από αυτές που υπάρχουν στη Γεωμετρία ή στα αφηρημένα Μαθηματικά επειδή έτσι εξηγούνται όλα τα φαινόμενα της φύσης και μπορούν να δοθούν βέβαιες αποδείξεις

---

[1] Επιστολή προς τον Πλέμπιους, 3 Οκτωβρίου 1637 (AT, I, 421). Σε μια άλλη επιστολή προς τον ίδιο παραλήπτη επεξηγεί. «Τα μεγέθη, τα σχήματα, οι θέσεις και οι κινήσεις πρέπει να ληφθούν ως το *μορφικό* αντικείμενο μου (για να χρησιμοποιήσω τους όρους των Φιλοσόφων) και τα φυσικά πράγματα, που εξηγώ, ως το *υλικό* αντικείμενο. Μα οι αρχές ήτοι οι προκείμενες από τις οποίες παράγω λογικά αυτά τα συμπεράσματα είναι μονάχα εκείνα τα αξιώματα στα οποία στηρίζονται οι αποδείξεις των Γεωμετρών: όπως, *το όλο είναι μεγαλύτερο από το μέρος του, αν από ίσα αφαιρέσεις ίσα τα υπόλοιπα θα είναι ίσα*, κλπ.· αλλά όχι αφαιρώντας κάθε αισθητή ύλη, όπως κάνουν οι Γεωμέτρες, αλλά εφαρμόζοντάς τα σε ποικίλα εμπειρικά δεδομένα που γίνονται γνωστά με τις αισθήσεις και είναι αναμφίβολα», Επιστολή προς τον Πλέμπιους, 20 Δεκεμβρίου 1637 (AT, I, 476).

[2] «Δεν αποφάσισα να εγκαταλείψω παρά την αφηρημένη Γεωμετρία, δηλαδή την αναζήτηση των ερωτημάτων που δεν χρησιμεύουν παρά στην άσκηση του πνεύματος, και αυτό για να έχω περισσότερη άνεση για να καλλιεργήσω ένα άλλο είδος Γεωμετρίας που θέτει ως ερωτήματα την εξήγηση των φαινομένων της φύσης», Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Ιουλίου 1638 (AT, II, 268).

[3] Επιστολή προς τον Μερσέν, 11 Μαρτίου 1640 (AT, III, 39).

[4] Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Ιουλίου 1638 (AT, II, 268). Αντέτειναν στον Ντεκάρτ ότι το αντικείμενο των καθαρών μαθηματικών δεν έχει φυσική υπόσταση και επομένως μια φυσική στηριγμένη στα μαθηματικά μπορεί να αφορά μόνο σε αφαιρέσεις ή φανταστικά πράγματα και όχι στον πραγματικό φυσικό κόσμο. Ο Ντεκάρτ όμως απορρίπτει αυτούς τους φόβους και διακηρύσσει ότι δεν υπάρχει τίποτα πιο επιθυμητό από μια φυσική οργανωμένη στα πρότυπα των καθαρών μαθηματικών, βλ. Επιστολή επί των ενστάσεων, 12 Ιανουαρίου 1646 (AT, IX-1, 212-213).

αυτών».[1] Υπερασπιζόμενος τη μαθηματική φυσική, ο Ντεκάρτ συνέβαλε στην κατίσχυση ενός δομικού στοιχείου της νεότερης επιστήμης.

Έβδομον, ο Ντεκάρτ υιοθετεί το μηχανοκρατικό κοσμοείδωλο. Οι αρχές της μηχανοκρατίας, φρονεί, υπηρετούν την «αληθή Φυσική» και ξεμπροστιάζουν την «κακή Φιλοσοφία».[2] Ενάντια στα παραδοσιακά ρεύματα, απορρίπτει την ερμηνεία της φύσης με όρους «συμπάθειας» και «αντιπάθειας», αρνείται κάθε «απόκρυφη ποιότητα», διαχωρίζει το φυσικό από το μεταφυσικό και εξοβελίζει τη μαγεία, το θαύμα και τον ανθρωπομορφισμό από τον φυσικό κόσμο.[3] Στο σύμπαν του δεν υπάρχει κανένα περιθώριο για τη δράση βιταλιστικών ή ανιμιστικών δυνάμεων, ο σχηματισμός και η λειτουργία των πάντων εξηγούνται «με τους ακριβείς νόμους της Μηχανικής» και με «Φυσικά αίτια».[4] Μάλιστα σε κάποιους που τον κατηγόρησαν ότι η φιλοσοφία του είναι «υπερβολικά χονδροειδής και μηχανική» (nimis crassa et mechanica),[5] επειδή ασχολείται μόνο με μεγέθη, σχήματα και κινήσεις, απαντά υπερήφανα ότι αυτό είναι έπαινος και όχι ψόγος.[6] Η καρτεσιανή φύση πράγματι, απαλλαγμένη από μυθικές φιγούρες και μαγικές δυνάμεις, ανάγεται σε ένα σύνολο υλικών πραγμάτων που κινούνται και αλληλεπιδρούν σύμφωνα με φυσικούς νόμους. «Με τον όρο Φύση δεν εννοώ καθόλου εδώ κάποια Θεά ή κάποιο άλλο είδος φανταστικής δύναμης, αλλά χρησιμοποιώ αυτή τη λέξη για να σημάνω την ίδια την Ύλη καθόσον τη θεωρώ με όλες τις ποιότητες που της απέδωσα, μαζεμένες όλες μαζί και υπό την προϋπόθεση ότι ο Θεός συνεχίζει να τη συντηρεί με τον ίδιο τρόπο που τη δημιούργησε».[7] Αυτός ο Θεός είναι ένας δημιουργός που δεν αναμειγνύεται με το δημιούργημά του, που δεν παρεμβαίνει στον ρου των πραγμάτων αλλά υπάρχει μόνο για να διασφαλίζει μεταφυσικά την παραγωγή και τη διατήρηση του κόσμου. Το σύμπαν δεν μοιάζει με έμβιο οργανισμό αλλά με μια τεράστια μηχανή αποτελούμενη από υλικά εξαρτήματα που κινούνται σύμφωνα με σταθερούς νόμους. «Περιέγραψα τούτη τη Γη και όλο τούτο τον θεατό κόσμο σαν να ήταν μια μηχανή θεωρώντας σε αυτόν μόνο τα σχήματα και τις κινήσεις».[8] Στον καρτεσιανό

---

[1] *Αρχές της φιλοσοφίας*, II, 64 (AT, VIII-1, 78). «Αφού δέχομαι μόνο πολύ εναργείς αρχές και, με τον τρόπο των μαθηματικών, δεν θεωρώ τίποτα πέρα από μεγέθη, σχήματα και κινήσεις, αποκλείω όλες τις υπεκφυγές των φιλοσόφων». Επιστολή προς τον Πλέμπιους, 3 Οκτωβρίου 1637 (AT, I, 410-411).

[2] Επιστολή προς τον Μορέν, 13 Ιουλίου 1638 (AT, II, 212-213).

[3] Όταν το κρασί που είναι μέσα σε ένα βαρέλι δεν τρέχει από το άνοιγμα που βρίσκεται χαμηλά λόγω του ότι το βαρέλι είναι κλειστό από πάνω, δεν πρέπει να λέμε ότι αυτό το φαινόμενο οφείλεται στον τρόμο του κενού. «Ξέρουμε καλά ότι αυτό το κρασί δεν έχει πνεύμα για να φοβηθεί κάτι· και ακόμα κι αν είχε, δεν ξέρω για ποιον λόγο θα μπορούσε να φοβηθεί αυτό το κενό που δεν είναι στην πραγματικότητα παρά μια χίμαιρα», *Ο κόσμος*, κεφ. 4 (AT, XI, 20). «Όταν λέω πως ένα σώμα τείνει προς κάποια πλευρά, δεν θέλω για αυτόν τον λόγο να φανταστείτε ότι υπάρχει μέσα του μια σκέψη ή μια βούληση που το κατευθύνει προς τα κει», *Ο κόσμος*, κεφ. 13 (AT, XI, 84). «Όταν λέω ότι τα σφαιρίδια του δεύτερου στοιχείου προσπαθούν να απομακρυνθούν από τα κέντρα γύρω από τα οποία γυρίζουν δεν πρέπει να νομίσει κανείς ότι τους προσδίδω κάποια σκέψη από την οποία πηγάζει αυτή η προσπάθεια…», *Αρχές της φιλοσοφίας*, III, 56 (AT, VIII-1, 108).

[4] Επιστολή προς τον Μερσέν, 20 Φεβρουαρίου 1639 (AT, II, 525).

[5] Επιστολή του Φρομόντους προς τον Πλέμπιους, 13 Σεπτεμβρίου 1637 (AT, I, 406).

[6] Βλ. Επιστολή προς τον Πλέμπιους, 3 Οκτωβρίου 1637 (AT, I, 420-421).

[7] *Ο κόσμος*, κεφ. 7 (AT, XI, 37).

[8] *Αρχές της φιλοσοφίας*, IV, 188 (AT, VIII-1, 315).

κόσμο τα πάντα εξηγούνται με όρους ύλης και κίνησης. Η ύλη απαρτίζεται από αθέατα σωματίδια που κινούνται και συνδυάζονται με διαφορετικούς τρόπους παράγοντας έτσι την άπειρη ποικιλία των σωμάτων και των φυσικών φαινομένων. Η φύση και η ουσία των σωμάτων, «τουλάχιστον αυτών που είναι άψυχα», συνίσταται «στο μέγεθος, το σχήμα, τη διάταξη και την κίνηση των μερών τους».[1] Ακόμα και οι έμβιοι οργανισμοί, με την εξαίρεση του ανθρώπου που εκτός από σώμα είναι και πνεύμα, δεν είναι τίποτα άλλο από μηχανικά συστήματα.[2] Η μόνη διαφορά ανάμεσα στα μηχανήματα που κατασκευάζουν οι άνθρωποι και τα πράγματα της φύσης είναι ότι τα πρώτα απαρτίζονται από εξαρτήματα αρκετά μεγάλα ώστε να γίνονται αντιληπτά ενώ τα δεύτερα είναι υπερβολικά μικρά για να τις ανθρώπινες αισθήσεις. «Και είναι βέβαιο πως όλοι οι κανόνες των Μηχανικών ανήκουν στη Φυσική έτσι ώστε όλα τα πράγματα που είναι τεχνητά είναι και φυσικά. Διότι, για παράδειγμα, όταν ένα ρολόι δείχνει τις ώρες με τη βοήθεια των τροχών από τους οποίους είναι φτειαγμένο, αυτό δεν του είναι λιγότερο φυσικό από ό,τι είναι για ένα δέντρο το να παράγει καρπούς».[3] Αν η φύση είναι ένα γιγάντιο τεχνούργημα, ο μηχανικός δεν απέχει πολύ από τον φυσικό εφόσον τα κατασκευάσματα του πρώτου δεν διαφέρουν ουσιωδώς από τα φυσικά πράγματα και τα φυσικά πράγματα που μελετά ο δεύτερος δεν διαφέρουν ουσιωδώς από τα κατασκευάσματα. Έτσι δεν είναι αθέμιτος ο παραλληλισμός του φυσικού με το τεχνητό τον οποίο επιτελεί η μηχανοκρατική θεωρία.

Όγδοον, το φιλοσοφικό έργο του Ντεκάρτ στοχεύει στην πρακτική χρησιμότητα. Σε αντίθεση με την αφηρημένη και άγονη σχολαστική διδασκαλία, ο Γάλλος στοχαστής αναζητά μια «πρακτική φιλοσοφία»[4] που θα συμβάλλει με απτό τρόπο στη διευκόλυνση και την επιμήκυνση της ανθρώπινης ζωής. Σκοπός της φιλοσοφίας είναι η απόκτηση της Σοφίας η οποία, κατ' αυτόν, είναι «μια τέλεια γνώση όλων των πραγμάτων που μπορεί να ξέρει ο άνθρωπος τόσο για την καθοδήγηση της ζωής του όσο και για τη συντήρηση της υγείας του και την εφεύρεση όλων των τεχνών».[5] Έτσι η φιλοσοφία έχει εξαρχής έναν σαφή πρακτικό προσανατολισμό, δεν αποσκοπεί απλώς στην ικανοποίηση της ανθρώπινης περιέργειας, στην επούλωση μεταφυσικών ανησυχιών ή στην επίλυση θεωρητικών αποριών αλλά έχει καθήκον να καθοδηγεί τον άνθρωπο στη συναναστροφή του με τους άλλους ανθρώπους, να υπηρετεί τη διατήρηση της υγείας, δηλαδή τη διάρκεια και την ποιότητα της ζωής, και να συμβάλλει στην επίτευξη τεχνικών και τεχνολογικών εφευρέσεων. Αποστολή της δεν είναι να θεωρητικολογεί αφηρημένα αλλά να

[1] *Η διοπτρική*, κεφ. 10 (AT, VI, 227).

[2] «Ξέρω καλά ότι τα ζώα κάνουν πολλά πράγματα καλύτερα από μας, αλλά δεν με παραξενεύει. Διότι αυτό τούτο χρησιμεύει για να τεκμηριώσουμε ότι ενεργούν φυσικά και με ελατήρια, όπως ένα ρολόι που δείχνει την ώρα πολύ καλύτερα από ό,τι μας διδάσκει η κρίση μας. Και πιθανότατα, όταν τα χελιδόνια έρχονται την άνοιξη, ενεργούν σε αυτό σαν ρολόγια», Επιστολή προς τον μαρκήσιο του Νιούκαστλ, 23 Νοεμβρίου 1646 (AT, IV, 575).

[3] *Αρχές της φιλοσοφίας*, IV, 203 (AT, IX-2, 321-322). Χρήσιμες επ' αυτού είναι οι αναλύσεις του Κορντμουά, βλ. *Η διάκριση του σώματος και της ψυχής*, κεφ. III, Cordemoy (1666: 59-92),

[4] Βλ. *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 6 (AT, VI, 61-62)

[5] Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 2).

βοηθά συγκεκριμένα διδάσκοντας και προσφέροντας τα μέσα για καλύτερη ζωή. Όχι μόνο δεν είναι ξένη ή απόμακρη προς τις επιστήμες και τις τέχνες αλλά οφείλει να τις αγκαλιάζει και να τις προάγει. Όπως σε ένα δέντρο οι καρποί δεν παράγονται από τη ρίζα ή τον κορμό αλλά από τα κλαδιά, έτσι στη φιλοσοφία τα μεγαλύτερα ωφελήματα δεν παρέχονται από τη μεταφυσική ή τη φυσική αλλά από τους επιμέρους κλάδους όπως η ηθική, η ιατρική και η μηχανική.[1] Επομένως τα πιο χρήσιμα μέρη της φιλοσοφίας είναι τα λιγότερο αφηρημένα, αυτά που δεν καταγίνονται με τις πρώτες αρχές ή τις μεγάλες απορίες της ανθρωπότητας αλλά συνδέονται με τις καθημερινές ανάγκες των απλών ανθρώπων.

Ένατο και τελευταίο, ο Ντεκάρτ πιστεύει στις δυνάμεις του Λόγου. Κάτι παραπάνω, δεν δέχεται στη φιλοσοφία κανέναν άλλο κριτή πέρα από τον Λόγο και θεωρείται ο ιδρυτής μιας φιλοσοφικής σχολής που ονομάστηκε *ορθολογισμός* (rationalisme) επειδή ακριβώς αποδίδει ιδιαίτερη βαρύτητα στον *Λόγο* (ratio). Έτσι αυτό το χαρακτηριστικό μπορεί να θεωρηθεί ως το πρώτο και κύριο της καρτεσιανής φιλοσοφίας. Για να κατανοηθεί όμως στις σωστές του διαστάσεις είναι απαραίτητες μερικές εξηγήσεις. Κατ' αρχάς στα ελληνικά ο όρος *ορθολογισμός,* υποδηλώνοντας μια *ορθότητα* του Λόγου, γεννά εύλογα την απορία αν αυτός ο *ορθός Λόγος* αντιδιαστέλλεται σε κάποιον στρεβλό ή σφαλερό Λόγο. Τέτοιο πρόβλημα όμως δεν τίθεται για τον Ντεκάρτ που χρησιμοποιεί σε εξαιρετικά σπάνιες περιπτώσεις την έκφραση *ορθός Λόγος* (recta ratio). Έπειτα ο όρος *ratio* μπορεί να εκληφθεί με δύο διαφορετικούς τρόπους. Ειλημμένος με την ευρύτερη σημασία του αντιστοιχεί χονδρικά σε αυτό που ονομάζουμε στα ελληνικά *Λόγο* και αντιδιαστέλλεται αφενός στην πίστη και αφετέρου στο παράλογο. Πράγματι, ο Γάλλος φιλόσοφος διαχωρίζει προσεκτικά, όπως είδαμε, τον φιλοσοφικό Λόγο τόσο από τη θρησκευτική πίστη όσο και από την ευπιστία ή τη φαντασιοκοπία των μάγων, των αστρολόγων και των αλχημιστών. Ο ορθολογισμός του εκδηλώνεται εδώ με τον εξορισμό της πίστης από το πεδίο της φιλοσοφίας και την καταδίκη των φανταστικών εικοτολογιών. Ωστόσο από αυτή τη σκοπιά δεν διαφέρει από άλλους συγχρόνους του, όπως ο Γκασσαντί ή ο Χομπς, που υποστηρίζουν εξίσου αυτό το είδος Λόγου χωρίς όμως να εντάσσονται στην ίδια σχολή με αυτόν. Και ο Γκασσαντί και ο Χομπς διαχωρίζουν τον Λόγο από την Πίστη (με τη διαφορά ότι σε αυτούς το φιντεϊστικό στοιχείο είναι κάπως πιο έντονο) και αντιτάσσονται στα ανορθολογικά και ψευδοεπιστημονικά ρεύματα χωρίς ωστόσο να θεωρούνται ρασιοναλιστές. Η διαφορά τους από τον Ντεκάρτ έγκειται στη στάση τους απέναντι στη ratio με το στενότερο νόημα. Με αυτή τη δεύτερη σημασία ο όρος ratio σημαίνει τη *διάνοια*. Για τον Ντεκάρτ η ανθρώπινη γνώση πηγάζει πρώτα και κύρια από τη διάνοια ή τον νου και όχι από τις αισθήσεις ή την εμπειρία. Οι πρώτες αρχές της γνώσης δεν είναι επίκτητες αλλά έμφυτες, δεν λαμβάνονται από αλλού αλλά ενυπάρχουν στον ανθρώπινο νου. Ακόμα και οι εντυπώσεις που προσλαμβάνουμε από τις αισθήσεις ή μέσω των αισθήσεων

[1] Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 14-15).

δεν θα μπορούσαν να μετασχηματιστούν σε γνώση χωρίς την επεξεργασία τους από τον νου. Έτσι τελικά είναι ο νους που αντιλαμβάνεται και όχι οι αισθήσεις, είναι η ψυχή που αισθάνεται και όχι το σώμα. Είναι λανθασμένη η βασική αρχή της αισθησιοκρατίας, ότι δεν υπάρχει τίποτα στον νου που να μην έχει περάσει από της αισθήσεις. Ο νους συνεργάζεται με τις αισθήσεις για τη γνώση των υλικών πραγμάτων αλλά δεν τις έχει καθόλου ανάγκη για τη σύλληψη των πρώτων αρχών και των μεταφυσικών αληθειών. Έτσι πρέπει να αποκοπεί πλήρως από αυτές για να συλλάβει τις πρωταρχικές γνώσεις που είναι εγγεγραμμένες στο ανθρώπινο πνεύμα. Το ιδιαίτερο γνώρισμα του καρτεσιανισμού δεν είναι ότι υπερασπίζεται τον Λόγο ενάντια στην πίστη και την ευπιστία αλλά ότι υπερτονίζει τον ρόλο της διάνοιας ή του νου ενάντια στην εμπειρία και τις αισθήσεις. Αν λάβουμε τον όρο *ορθολογισμός* με το ευρύ νόημα του όρου, σαν αντίθετο του ανορθολογισμού, ο Γκασσαντί δεν είναι λιγότερο ορθολογιστής από τον Ντεκάρτ, ίσως μάλιστα να είναι περισσότερο επειδή ο δικός του Λόγος είναι πιο προσεκτικός και μετρημένος στο πεδίο της μεταφυσικής. Το ιδιαίτερο στοιχείο που διακρίνει τον καρτεσιανό ορθολογισμό είναι η νοησιαρχία και η εμφυτοκρατία, δηλαδή η πίστη ότι η γνώση πηγάζει από τον νου και ότι υπάρχουν ιδέες εγγεγραμμένες εκ των προτέρων στο ανθρώπινο πνεύμα. Ο Ντεκάρτ ομνύει στον Λόγο με το ευρύτερο νόημα αλλά προασπίζεται και τη στενότερη νοησιαρχική εκδοχή του. Για να τονιστεί αυτή τη διαφορά, μπορούμε να διαφοροποιήσουμε τον όρο *ορθολογισμός* από τον όρο *ρασιοναλισμός* χρησιμοποιώντας τον πρώτο για να δηλώσουμε τη θεωρία που τοποθετεί στο επίκεντρο τη ratio με την ευρεία έννοια και τον δεύτερο για να δηλώσουμε ειδικότερα τη θεωρία που εξυψώνει τη ratio με τη στενότερη έννοια. Έτσι ο *ορθολογισμός* προασπίζεται τον Λόγο ενάντια στην πίστη και το παράλογο ενώ ο *ρασιοναλισμός* προασπίζεται τον Λόγο, με την έννοια της διάνοιας, ενάντια στην εμπειρία. Σε αυτό το εννοιολογικό πλαίσιο ο Γκασσαντί και ο Χομπς είναι ορθολογιστές *χωρίς* να είναι ρασιοναλιστές ενώ ο Ντεκάρτ είναι ορθολογιστής *και* ρασιοναλιστής. Το πλεονέκτημα αυτής της ορολογικής ρύθμισης συνίσταται στο ότι επιτρέπει να μιλήσουμε για το μεγάλο ορθολογικό ρεύμα της νεότερης εποχής, μέρος της οποίας αποτελεί ο καρτεσιανισμός, χωρίς να γίνεται σύγχυση με την ειδικότερη ρασιοναλιστική (νοησιαρχική) θεωρία που εισηγήθηκε ο Ντεκάρτ.

## 3. ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ[1]

Στις μέρες μας, τα έργα του Ντεκάρτ που διαβάζονται περισσότερο είναι ο *Λόγος περί της μεθόδου* και οι *Στοχασμοί*, το πρώτο σαν μια βατή εισαγωγή σε ολόκληρο το έργο του Γάλλου φιλοσόφου και το δεύτερο σαν το απόσταγμα των μεταφυσικών του ενατενίσεων. Έτσι η εικόνα που σχηματίζουμε για αυτόν αναφέρεται κυρίως στη γνωσιολογία και τη μεταφυσική του. Συχνά μάλιστα στοιχίζουν ολόκληρη τη σκέψη του πίσω από τη θεμελιώδη οντολογική-γνωσιολογική πρόταση «σκέπτομαι, άρα υπάρχω» που ανοίγει ένα αφηρημένο πεδίο στοχασμού γύρω από το εγώ και τη σχέση του με τον ορατό και τον αόρατο κόσμο. Ωστόσο αυτή η εικόνα δεν συνάδει με τον τρόπο με τον οποίο προσλήφθηκε η καρτεσιανή φιλοσοφία τον 17ο αιώνα ούτε καν με το είδος φιλοσόφου που ήθελε να είναι ο ίδιος ο Ντεκάρτ. Στην εποχή του τον γνώριζαν εξίσου και μάλλον τον εκτιμούσαν περισσότερο ως φυσικό παρά ως μεταφυσικό φιλόσοφο και, εκτός αυτού, ο ίδιος δραστηριοποιήθηκε κυρίως στο πεδίο των φυσικών επιστημών αποδοκιμάζοντας την υπερβολική ενασχόληση με τη μεταφυσική.[2] Δεν ήταν μόνο ένας φιλόσοφος που στοχαζόταν πάνω στο εγώ, την ύπαρξη του Θεού και την αθανασία της ανθρώπινης ψυχής αλλά και ένας επιστήμονας που έλυνε μαθηματικά προβλήματα, παρατηρούσε τα πράγματα του υλικού κόσμου, εκτελούσε πειράματα φυσικής, ανακατευόταν με τη χημεία, έκανε ανατομές ζώων και αναζητούσε καινούργιες θεραπείες. Ο θεμελιωτής της νεότερης «φιλοσοφίας του υποκειμένου» παθιαζόταν για τα αινίγματα του φυσικού κόσμου όπως η δημιουργία του σύμπαντος, η φύση των πλανητών και των κομητών, τα αίτια των παλιρροιών, των ανέμων και των σεισμών, το ουράνιο τόξο, η σύσταση της ύλης, το φαινόμενο του μαγνητισμού, η λειτουργία του ανθρώπινου σώματος, ο μηχανισμός της όρασης, κ.ά. Η φιλοσοφία του συμπεριλαμβάνει τη μεταφυσική, τη φυσική, την οπτική, τη μουσικολογία, την κοσμολογία, τη μετεωρολογία, την ορυκτολογία, τη βοτανική, τη ζωολογία, την ανθρωπολογία, τη χημεία, την ιατρική, τη μηχανική.

Η επαφή του με την επιστήμη χρονολογείται από τα χρόνια του κολεγίου όπου είχε την ευκαιρία να διδαχθεί μαθηματικά και περιπατητική φυσική φιλοσοφία. Ολοκληρώνοντας τις σπουδές του διένυσε μια περίοδο αμφιταλάντευσης αναζητώντας τον δρόμο του στη ζωή και τη γνώση. Ένα τυχαίο γεγονός φαίνεται να τον επηρέασε καταλυτικά σε αυτή τη φάση, η γνωριμία

[1] Βλ. Gaukroger, Schuster & Sutton (2002)· Dennis des Chene, «From natural philosophy to natural science» στο Rutherford (2006: 67-94)· Daniel Garber «Descartes' physics» στο Cottingham (1992: 286-334).

[2] Βλ. George Molland, «Science and mathematics from the Rennaissance to Descartes», στο Parkinson (1993: 104-139).

του τον Νοέμβριο του 1618 με τον Ολλανδό επιστήμονα Ισαάκ Μπέκμαν (Isaak Beeckman, 1588-1637) που εργαζόταν ήδη (από το 1613) για τη σύζευξη των μαθηματικών με τη φυσική, είχε προσεγγίσει την αρχή της αδράνειας και έκλινε προς μια ατομιστική φυσική φιλοσοφία. Χάρη σε αυτή τη συνάντηση ξύπνησε ή αναζωπυρώθηκε το ενδιαφέρον του νεαρού Γάλλου για την επιστήμη.[1] Οι δύο φίλοι συνεργάστηκαν στενά για μερικούς μήνες πάνω σε προβλήματα ακουστικής, μηχανικής και υδροστατικής. Ο Ντεκάρτ είδε να διανοίγονται καινούργιοι ορίζοντες και να αποκαλύπτονται «εντελώς νέες αποδείξεις».[2] Ενθουσιασμένος, συνέλαβε το σχέδιο μιας «εντελώς νέας επιστήμης»[3] που θα επέτρεπε την επίλυση οποιουδήποτε αριθμητικού ή γεωμετρικού προβλήματος και προσέφερε στον Μπέκμαν το πρώτο του έργο, την *Επιτομή μουσικής* (*Compendium musicæ*), ως «ενθύμιο της οικειότητάς μας και βεβαιότατο μνημείο της αγάπης μου για σένα».[4] Παρά αυτή τη μνημειώδη αγάπη, δέκα χρόνια αργότερα οι δύο άνδρες τσακώθηκαν άσχημα. Ο Ντεκάρτ περιέλουσε με προσβλητικές εκφράσεις τον Ολλανδό φίλο του και αρνήθηκε οργισμένα ότι είχε μάθει το παραμικρό από αυτόν.[5] Εντούτοις φαίνεται ότι ο Μπέκμαν τον επηρέασε ζωηρά δείχνοντάς του με συγκεκριμένο τρόπο τη χρήση των μαθηματικών στη φυσική φιλοσοφία.

Τη δεκαετία του 1620 ο Ντεκάρτ εξακολούθησε τις εργασίες του κυρίως στους κλάδους της γεωμετρίας, της οπτικής, της μηχανικής και της επιστημονικής μεθοδολογίας. Στο πλαίσιο της προσπάθειάς του να διαλευκάνει και να αναδείξει τις αρχές μιας αξιόπιστης επιστημονικής μεθόδου, εμπνευσμένης από τα μαθηματικά, δούλεψε τους *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας* (*Regulæ ad directionem ingenii*) αλλά δεν κατάφερε να τους ολοκληρώσει εξαιτίας των θεωρητικών δυσκολιών στις οποίες προσέκρουσε. Από το 1629 μέχρι το 1633, τα πρώτα χρόνια της εγκατάστασής του στην Ολλανδία, αφοσιώθηκε σε ένα άλλο σύγγραμμα γνωστό με τον τίτλο *Ο κόσμος*. Στις προθέσεις του ήταν η εξήγηση του φυσικού κόσμου στο σύνολό του (άψυχη ύλη, φυτά, ζώα και άνθρωπος), αλλά ούτε αυτό το σχέδιο ευοδώθηκε εξαιτίας αυτή τη φορά της καταδίκης του Γαλιλαίου από την Ιερά Εξέταση (1633). Όπως ο Ιταλός επιστήμονας, ο Ντεκάρτ ήταν οπαδός του ηλιοκεντρικού συστήματος και μάλιστα το θεωρούσε αναπόσπαστο στοιχείο της κοσμολογίας του. Έτσι έκρινε ότι δεν θα μπορούσε να το αποσιωπήσει ή να τροποποιήσει το κείμενό του χωρίς να διαστρεβλωθεί ολόκληρο το έργο. Εξάλλου είχε κάνει ήδη αρκετές παραχωρήσεις παρουσιάζοντας τις τολμηρές αντιλήψεις του για τον σχηματισμό του σύμπαντος

[1] Ο Ντεκάρτ αναγνωρίζει ότι ο Μπέκμαν τον ξύπνησε από τον αργόσχολο ύπνο του και του ξανάδωσε την όρεξη για χρήσιμες μελέτες, βλ. Επιστολή προς τον Μπέκμαν, 23 Απριλίου 1619 (AT, X, 162-163). Για τη σχέση των δύο ανδρών βλ. Klaas van Berkel, «Descartes'dept to Beeckman» στο Gaukroger, Schuster & Sutton (2000: 46-59). Το μέγεθος της οφειλής του Ντεκάρτ στον Μπέκμαν δεν φανερώθηκε παρά το 1905 οπότε ανακαλύφθηκε το ημερολόγιο του δεύτερου από τον Cornelis de Waard.

[2] Επιστολή προς τον Μπέκμαν, 26 Μαρτίου 1619 (AT, X, 154).

[3] Επιστολή προς τον Μπέκμαν, 26 Μαρτίου 1619 (AT, X, 156).

[4] Μπαγιέ, *Η ζωή του κυρίου Ντεκάρτ*, I, κεφ. 9, Baillet (1691: I, 48) και (AT, X, 88).

[5] Βλ. Επιστολή προς τον Μπέκμαν, 17 Οκτωβρίου 1630 (AT, I, 156-167).

σαν ένα απλό παραμύθι (une fable) έτσι ώστε να απαλύνει τις εντυπώσεις και να διαθέτει μια γραμμή άμυνας απέναντι σε πιθανές αντιδράσεις. Φοβήθηκε λοιπόν ότι αν προχωρούσε στη δημοσίευση του συγγράμματος αψηφώντας τις προειδοποιήσεις της Εκκλησίας θα διακινδύνευε να υποστεί σοβαρές κυρώσεις. Έτσι προτίμησε να αναστείλει επ' αόριστον τη σχεδιαζόμενη έκδοση. Όταν πέθανε βρέθηκαν ανάμεσα στα χειρόγραφά του δύο εκτενή αποσπάσματα που εκδόθηκαν με τους τίτλους *Ο κόσμος ή Πραγματεία περί του φωτός* (*Le monde ou Traité de la lumière*) και *Πραγματεία περί του ανθρώπου* (*Traité de l'homme*). Το πρώτο πραγματεύεται τις απαρχές, τη σύσταση και τη δομή του σύμπαντος, τον αριθμό και τις ιδιότητες των στοιχείων, τις ιδιότητες της ύλης, τους θεμελιώδεις νόμους των φυσικών μεταβολών, τον σχηματισμό του ήλιου και των αστεριών, την κίνηση των κομητών και των πλανητών, τη βαρύτητα, τις παλίρροιες και τέλος τη φύση και τις ιδιότητες του φωτός. Στη δεύτερη πραγματεία είχε σκοπό να περιγράψει το σώμα ξεχωριστά, μετά την ψυχή ξεχωριστά και στο τέλος τον τρόπο με τον οποίο αυτές οι δύο ανεξάρτητες οντότητες ενώνονται για να συνθέσουν έναν αληθινό άνθρωπο. Το κείμενο που μας άφησε πραγματεύεται μόνο το πρώτο από αυτά τα τρία μέρη και πιο συγκεκριμένα τις βασικές βιολογικές λειτουργίες (πέψη, αναπνοή, θρέψη, ανάπτυξη), τον τρόπο με τον οποίο επιτελείται η κίνηση, τις πέντε εξωτερικές αισθήσεις (αφή, γεύση, όσφρηση, ακοή, όραση), τα εσωτερικά αισθήματα (πείνα, δίψα, χαρά, λύπη) και τέλος τις εγκεφαλικές διεργασίες από τις οποίες εξαρτώνται οι γνωσιακές ικανότητες (κοινή αίσθηση, φαντασία, μνήμη), τα πάθη, οι ορέξεις, ο ύπνος και η εγρήγορση.

Με τη ματαίωση της έκδοσης του *Κόσμου*, ο Ντεκάρτ ρίχτηκε σε ένα νέο σχέδιο που αυτή τη φορά στέφθηκε με επιτυχία. Το 1637, στη σχετικά προχωρημένη ηλικία των 41 ετών, κατάφερε επιτέλους να δημοσιεύσει το πρώτο του έργο, τον πασίγνωστο *Λόγο περί της μεθόδου*. Το κομψό κείμενο που διαβάζεται τόσο πολύ ακόμα και σήμερα δεν είναι παρά η Εισαγωγή στο κύριο σώμα του έργου που απαρτίζεται από τρία διαφορετικά *Δοκίμια*.[1] Στο πρώτο από αυτά, τη *Διοπτρική*,[2] ο Γάλλος επιστήμονας και φιλόσοφος εξηγεί σύμφωνα με τις αρχές της μηχανοκρατίας τη φύση και τις ιδιότητες του φωτός, αποδεικνύει τους νόμους της ανάκλασης και της διάθλασης[3] και περιγράφει τη δομή του ματιού, τη φυσιολογία και τις ανωμαλίες της όρασης,

[1] Ο Ντεκάρτ υπερηφανεύεται ότι στα *Δοκίμια* εξηγεί με πρωτότυπο τρόπο περισσότερα από 600 φυσικά φαινόμενα και ότι κανένας από όσους εξέτασαν το σύγγραμμα δεν κατάφερε να τον διαψεύσει σε κάτι, βλ. Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 579).

[2] Τα σημαντικότερα μεσαιωνικά συγγράμματα στον κλάδο της οπτικής ήταν η *Προοπτική* (*Perspectiva*) του John Peckham (1230-1292) και το ομότιτλο σύγγραμμα του Erazmus Ciolek Witelo (γεννήθηκε περί το 1230 και πέθανε ανάμεσα στο 1280 και το 1314). Από αυτούς εμπνεύστηκε ο Κέπλερ στα οπτικά του έργα (*Το οπτικό μέρος της αστρονομίας*, γνωστό και ως *Παραλειπόμενα στον Βιτέλιο*, και *Διοπτρική*). Ο Ντεκάρτ με τη σειρά του στηρίχθηκε στο έργο του Κέπλερ. Βλ. Margaret Osler, «Descartes's optics: light, the eye, and visual perception», στο Broughton & Carriero (2008: 124-141)· John Schuster «Descartes *opticien*: the construction of the law of refraction and the manufacture of its physical rationales, 1618-29» στο Gaukroger, Schuster & Sutton (2002: 258-312).

[3] Ο νόμος της διάθλασης ανακαλύφθηκε με εμπειρικό τρόπο πρώτα από τον Χάριοτ (Thomas Harriot, 1560-1621), του οποίου τα γραπτά δεν δημοσιεύτηκαν παρά τον 20ο αιώνα, και στη συνέχεια από τον Σνελ (Willebrord Snell, 1580-1626). Ο Λάιμπνιτς παρατηρεί: «Ο Βίλεμπροντ Σνελ ήταν ο πρώτος που ανακάλυψε τους νόμους της

τη διόρθωση και βελτίωσή της με τη βοήθεια τεχνικών μέσων, τη λειτουργία του τηλεσκοπίου και τέλος το σχήμα, το υλικό και τους τρόπους κατασκευής οπτικών φακών. Οι ανακαλύψεις του στο κλάδο της οπτικής τού επέτρεψαν να γίνει ο πρώτος που εξήγησε πώς και γιατί οι οπτικοί φακοί διορθώνουν τη μυωπία και την πρεσβυωπία και εν συνεχεία να εξηγήσει το ουράνιο τόξο και το φαινόμενο των παρήλιων. Αυτό το τελευταίο επίτευγμα παρουσιάζεται στο δεύτερο Δοκίμιο, τα *Μετέωρα*, που κατά τα άλλα έχουν αρκετά παραδοσιακή δομή:[1] πραγματεύονται τη φύση των γήινων σωμάτων, τα στοιχεία της ύλης, τους ατμούς και τις αναθυμιάσεις, το αλάτι και το αλμυρό νερό, τα αίτια, τις ιδιότητες και τις διαφορές των ανέμων, τα σύννεφα και την ομίχλη, το χιόνι (με έμφαση στα γεωμετρικά σχήματα των νιφάδων του χιονιού), τη βροχή, το χαλάζι. τις καταιγίδες, τη βροντή, την αστραπή, τον κεραυνό, τον σχηματισμό και τα χρώματα του ουράνιου τόξου, τα χρώματα του ουρανού, τα στεφάνια που εμφανίζονται καμιά φορά γύρω από φωτεινά σώματα και τέλος το φαινόμενο των παρήλιων. Το τρίτο και τελευταίο Δοκίμιο είναι η *Γεωμετρία*, το μόνο δημοσιευμένο γραπτό του Ντεκάρτ στο πεδίο των καθαρών μαθηματικών[2] που ήταν αρκετό όμως για να τον καθιερώσει σαν σπουδαίο μαθηματικό και να του εξασφαλίσει μια περίβλεπτη θέση στην ιστορία αυτού του επιστημονικού κλάδου.

Έχοντας παρουσιάσει ένα σκιαγράφημα της μεταφυσικής του στον *Λόγο περί της μεθόδου*, θέλησε στη συνέχεια να το αναπτύξει για να επιλύσει τις απορίες που δημιουργήθηκαν και κυρίως για να φωτίσει και να σιγουρέψει τα θεμέλια της φιλοσοφίας του. Έτσι έγραψε τους *Στοχασμούς* και πάσχισε να απαντήσει όσο το δυνατόν πληρέστερα και πειστικότερα στις επτά δέσμες των Αντιρρήσεων που του υποβλήθηκαν. Ήταν η μόνη περίοδος της ζωής του που ασχολήθηκε συστηματικά με τη μεταφυσική. Αμέσως μετά επέστρεψε στη φυσική δουλεύοντας τις *Αρχές της φιλοσοφίας* που είναι και η πληρέστερη έκθεση της φιλοσοφίας του. Στο Πρώτο Μέρος των *Αρχών*, που αφορά στις αρχές της ανθρώπινης γνώσης, διατυπώνει ξανά τις κεντρικές

---

διάθλασης και έδωσε την απόδειξή τους σε ένα Χειρόγραφο έργο που υπάρχει ακόμα. Δίδαξε αρκετά δημοσίως αυτόν τον κανόνα στους σπουδαστές του και είναι δύσκολο ο Ντεκάρτ, που ήταν αρκετά περίεργος για τα καλά πράγματα, να μην τον έμαθε κατά τη μακροχρόνια διαμονή που έκανε στην Ολλανδία», *Περί της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, Leibniz (1999: 1.486).

[1] Βλ. τη μελέτη «Météores cartésiens et météores scolastiques» στο Gilson (1975: 102-137). Τα καρτεσιανά *Μετέωρα* διαφέρουν θεματολογικά από τις ανάλογες παραδοσιακές πραγματείες ως προς το ότι δεν πραγματεύονται τους κομήτες, τον γαλαξία, τους σεισμούς και τα ορυκτά. Βλ. Jean-Robert Armogathe, «The rainbow: a privileged epistemological model» στο Gaukroger, Schuster & Sutton (2002: 249-257). Από τις μεσαιωνικές μελέτες σχετικά με το ουράνιο τόξο σημαντικότερα ήταν το *Περί ίριδος* (*De iride*) του Robert Grosseteste (1175-1253) και το *Περί της ίριδος και των εντυπωνόμενων ακτινών* (*De iride et radialibus impressionibus*) του Dietrich von Freiberg (1250-1310). Το φαινόμενο είχε τραβήξει επίσης την προσοχή του Μερσέν.

[2] Ο Ντεκάρτ έλυσε με απλό και κομψό τρόπο έναν από τους μεγαλύτερους γρίφους της αρχαιότητας, το πρόβλημα του Πάππου, και ήταν ο πρώτος που εφάρμοσε αλγεβρικές μεθόδους για την επίλυση γεωμετρικών προβλημάτων. Επίσης ήταν ο πρώτος που χρησιμοποίησε τα πρώτα γράμματα του αλφαβήτου (a, b, c) για τις γνωστές ποσότητες και τα τελευταία (x, y, z) για της άγνωστες. Ο Λάιμπνιτς παραδέχεται τη μαθηματική ιδιοφυία του Ντεκάρτ αλλά κρίνει τη συνεισφορά του στη γεωμετρία υπερεκτιμημένη σε σχέση με εκείνη του Viète, του Snell και άλλων. Παρατηρεί επίσης ότι «όσοι έχουν εντρυφήσει αρκετά στην Ανάλυση και στη Γεωμετρία ξέρουν ότι ο Ντεκάρτ δεν ανακάλυψε τίποτα σπουδαίο στην Άλγεβρα», *Περί της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, Leibniz (1999: 1.485). Για τα μαθηματικά του Ντεκάρτ βλ. Stephen Gaukroger, «The nature of abstract reasoning: philosophical aspects of Descartes' work in algebra» στο Cottingham (1992: 91-114)· Paolo Mancosu, «Descartes and mathematics», στο Broughton & Carriero (2008: 103-123). Για την καρτεσιανή μαθηματική φιλοσοφία βλ. Brunschvicg (1972: 99-151).

θέσεις της μεταφυσικής και της γνωσιολογίας του. Στο Δεύτερος Μέρος πραγματεύεται τις αρχές των υλικών πραγμάτων, δηλαδή την έκταση, την πύκνωση και την αραίωση, τον χώρο, τον τόπο και το κενό, τη σωματιδιακή σύσταση της ύλης, την κίνηση, τους νόμους της κίνησης και τέλος τη σύσταση και την κίνηση των σκληρών και των υγρών σωμάτων. Το Τρίτο Μέρος έχει ως αντικείμενο τον ουράνιο κόσμο: τη Σελήνη, τον Ήλιο, τους πλανήτες, τους κομήτες και τους απλανείς αστέρες, τα τρία κύρια στοιχεία, τον σχηματισμό του Ήλιου και των αστεριών, το φως, τις ουράνιες δίνες και τις ηλιακές κηλίδες. Το Τέταρτο και τελευταίο Μέρος αφορά στον γήινο κόσμο: τον σχηματισμό της Γης, τη βαρύτητα, τη θερμότητα, τη φύση του αέρα και του νερού, την πλημμυρίδα και την άμπωτη, τις πηγές, τον υδράργυρο, τα άλατα, τα μέταλλα, τους σεισμούς, τα ηφαίστεια, τη φωτιά, τον ασβέστη, το νιτρικό κάλιο, το κάρβουνο, το μπαρούτι, το γυαλί, τον μαγνητισμό και τέλος τις αισθήσεις. Στις προθέσεις του φιλοσόφου ήταν να προσθέσει άλλα δύο Μέρη, ένα για τα έμβια όντα (φυτά[1] και ζώα) και ένα δεύτερο για τον άνθρωπο, έτσι ώστε το σύστημά του να περιλαμβάνει το σύνολο του επιστητού, αλλά δεν τα κατάφερε λόγω στενότητας χρόνου και έλλειψης των αναγκαίων εμπειρικών και πειραματικών δεδομένων.[2]

Τα επόμενα χρόνια επιχείρησε να καλύψει εν μέρει αυτό το κενό εμβαθύνοντας στη γνώση της ανατομίας. Ο σπουδαιότερος καρπός των ερευνών του ήταν μια *Περιγραφή του ανθρώπινου σώματος* (*Description du corps humain*) που έμεινε όμως ημιτελής. Το τελευταίο εκδοθέν έργο του έμελε να είναι *Τα πάθη της ψυχής* (*Les passions de l'âme*, 1649) όπου αναλύει την ένωση της ανθρώπινης ψυχής με το σώμα, τα έξι πρωταρχικά πάθη (αγάπη, μίσος, χαρά, λύπη, θαυμασμός και επιθυμία) καθώς και πολυάριθμα δευτερεύοντα πάθη που κατ' αυτόν παράγονται από τον συνδυασμό ή τις τροποποιήσεις των έξι πρωταρχικών. Μπορεί να σκεφτεί κανείς ότι στρεφόμενος προς αυτό το πεδίο εγκατέλειψε τη φυσική για χάρη της ψυχολογίας ή της ηθικής αλλά δεν είναι έτσι επειδή στις μέρες του τόσο οι διάφορες λειτουργίες του σώματος όσο και οι αισθήσεις και τα συναισθήματα ή τα πάθη περιλαμβάνονταν στο αντικείμενο της φυσικής φιλοσοφίας. Εξάλλου το τονίζει και ο ίδιος όταν εξηγεί από ποια σκοπιά προσέγγισε το θέμα του: «στόχος μου δεν ήταν να εξηγήσω τα Πάθη ως Ρήτορας ούτε καν ως ηθικός Φιλόσοφος αλλά μονάχα ως Φυσικός».[3] Είναι αλήθεια ότι τα τελευταία χρόνια της ζωής του έδειξε αυξημένο ενδιαφέρον για την ηθική, στην πραγματικότητα όμως πότε δεν άλλαξε τον κεντρικό, επιστημονικό του προσανατολισμό.

---

[1] Το ενδιαφέρον του για τα φυτά εκδηλώνεται στην αλληλογραφία με τον Μερσέν του χειμώνα 1639-1640. Βλ. επίσης Επιστολή προς τον Σανύ, 15 Ιουνίου 1646 (AT, IV, 442).

[2] Βλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, IV, 188 (AT, VIII-1, 315) και Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 17).

[3] Επιστολή-Πρόλογος προς τον Αββά Πικό, 14 Αυγούστου 1649 (AT, XI, 326). «Σε ό,τι αφορά τη Φυσική, το πιο ωραίο από όλα τα έργα του Κυρίου Ντεκάρτ είναι η Πραγματεία περί των Παθών», κρίνει ο Ντανιέλ, βλ. *Ταξίδι στον κόσμο του Ντεκάρτ*, Daniel (1702: 528).

Εκτός από τα φυσικά φαινόμενα που πραγματεύεται στα βιβλία του, συζητά δεκάδες άλλα στις πυκνές σελίδες της αλληλογραφίας του όπου πασχίζει να δώσει πειστικές απαντήσεις σε πολυάριθμες απορίες, δικές του ή ξένες. Τα ερωτήματα που θέτει καλύπτουν μεγάλη ποικιλία θεμάτων: Γιατί εμφανίζεται ένα φωτεινό στεφάνι γύρω από τη φλόγα των κεριών; Μπορεί να κατασκευαστεί ένα κάτοπτρο ικανό να κάψει σε απόσταση μιας λεύγας; Γιατί αναπηδά η μπάλα; Πώς δημιουργούνται και τροποποιούνται οι ήχοι του φλάουτου; Γιατί ο ήχος μεταδίδεται ευκολότερα στα στερεά σώματα από ό,τι στον αέρα; Γιατί το μπούμερανγκ επιστρέφει πίσω; Ποια είναι η φύση του νερού όταν είναι σε υγρή κατάσταση και ποια όταν είναι σε παγωμένη κατάσταση; Το βλήμα του πυροβόλου όπλου έχει μεγαλύτερη δύναμη τη στιγμή που βγαίνει από την κάνη ή λίγο αργότερα; Πώς προκαλείται η θερμότητα; Γιατί η φλόγα του κεριού φαίνεται μεγαλύτερη τη νύχτα; Γιατί το λάδι κάνει το χαρτί διαφανές; Γιατί το χιόνι αντιφεγγίζει τη νύχτα; Γιατί το φως δεν φτάνει μέχρι τα βάθη των ωκεανών; Γιατί το μαύρο χρώμα απορροφά το φως; Γιατί το φως των αστεριών τρεμοπαίζει; Γιατί τα τούβλα ζυγίζουν περισσότερο όταν έχουν ψηθεί; Γιατί τα μάτια στους ζωγραφισμένους πίνακες μοιάζουν να κοιτάζουν προς όλες τις κατευθύνσεις; Γιατί ένα τόξο ή ένα ελατήριο χάνει τη δύναμή του όταν είναι τεντωμένο για μεγάλο χρονικό διάστημα; Γιατί ο δύτης δεν νιώθει το βάρος του νερού που υπάρχει από πάνω του; Από τι εξαρτάται η δύναμη κρούσης; Ποιος είναι ο ευκολότερος τρόπος για να ανεβάσουμε νερό σε μεγάλο ύψος; Ποιος είναι ο καλύτερος τρόπος για να μετρήσουμε το ύψος ενός βουνού; Ποια διαφορά υπάρχει ανάμεσα στο μαύρο μάρμαρο και το λευκό μάρμαρο; Γιατί το αυγό σπάει λιγότερο αν το πιέσουμε από τα δύο άκρα παρά αν το πιέσουμε από τα πλάγια; Γιατί η ψίχα του φρέσκου ψωμιού τραβά το νερό προς τα πάνω αν τοποθετηθεί στην επιφάνειά του; Οι εμπειρίες και οι διαθέσεις της εγκύου γυναίκας αποτυπώνονται στο έμβρυο; Όταν πετάμε μια πέτρα στο νερό, πώς ακριβώς δημιουργούνται οι κύκλοι στην επιφάνειά του; Γιατί το νερό του ποταμού κυλά γρηγορότερα στην επιφάνεια από ό,τι στον βυθό; Πώς δημιουργούνται οι εκκρίσεις του σώματος όπως το σάλιο, τα δάκρυα και ο ιδρώτας; Είναι αλήθεια ότι θυμόμαστε τα γεγονότα των νεανικών μας χρόνων καλύτερα από τα γεγονότα της μέσης ηλικίας; Ποια είναι η πραγματική αιτία των παλιρροιών; Τα σώματα που πέφτουν αυξάνουν την ταχύτητά τους επ' άπειρον ή όχι; Γιατί τα πράγματα που πέφτουν σε μια δίνη νερού κατευθύνονται προς το κέντρο; Με ποια μέθοδο μπορούμε να ζυγίσουμε το βάρος του αέρα; Πώς μπορούμε να κάνουμε το τζάκι να μην καπνίζει;

Ο Ντεκάρτ δεν είναι ένας απομονωμένος επιστήμονας, χαμένος στα βάθη της ολλανδικής επαρχίας. Αντιθέτως, παρακολουθεί από κοντά τις εξελίξεις και επικοινωνεί, κυρίως χάρη στον Μερσέν και το δίκτυό του, με άλλους ερευνητές. Τιμώντας τα μεγάλα επιστημονικά επιτεύγματα

του καιρού του, επαινεί τη φυσική του Γαλιλαίου,[1] αναγνωρίζει την οφειλή του στην οπτική του Κέπλερ,[2] εκθειάζει τη σπουδαία ανακάλυψη του Χάρβεϋ για την κυκλοφορία του αίματος και εμπνέεται από τη μαγνητική θεωρία του Γκίλμπερτ. Στα καθαρά μαθηματικά αντλεί κυρίως από το έργο του Κλάβιους (Christophorus Clavius, 1537-1612), με το οποίο είχε εξοικειωθεί από τα χρόνια του κολεγίου, και του Βιέτ (François Viète, 1540-1603) ενώ διατηρούσε ανοιχτή επικοινωνία με τον Φερμά (Pierre de Fermat, 1601, 1607 ή 1608-1665) και μια ομάδα μαθηματικών από το Παρίσι. Στη μουσικολογία επηρεάστηκε κυρίως από το έργο του Gioseffo Zarlino (1517-1590). Στην αστρονομία ήταν ενήμερος για τις νεότερες ανακαλύψεις (τις μελέτες του Μπράχε πάνω στο «νεό αστέρι» του 1572, τις τηλεσκοπικές παρατηρήσεις του Γαλιλαίου καθώς και τα συγγράμματα του Μπράχε, του Κέπλερ, του Γαλιλαίου και του Γκράσι για τους κομήτες) και πρόθυμος να πληροφορηθεί οποιαδήποτε καινούργια εξέλιξη.[3] Για να γράψει τη μετεωρολογία του μελέτησε τα έργα των σχολιαστών της Κοΐμπρα και κυρίως τα *Μετεωρολογικά* (*Meteorologica*, 1627) του Libert Froidmond (1578-1653) με τον οποίο είχε γραπτή επικοινωνία. Στο πεδίο της ιατρικής γνώριζε το έργο του Jean Fernel (1497-1558), άντλησε υλικό από τον Βεσάλιο και από το *Ανατομικό θέατρο* (*Theatrum anatomicum*, 1621) του Gaspar Bauhin (1560-1624), ήταν ενήμερος για τις εργασίες του Fabricius ab Aquapendente (1533-1619) πάνω στις φλεβικές βαλβίδες[4] και στην ανάπτυξη του εμβρύου[5] και πληροφορήθηκε τάχιστα την ανακάλυψη των χυλοφόρων αγγείων από τον Αζέλι.[6]

Αναγνωρίζοντας την τεράστια σημασία των νεότευκτων επιστημονικών οργάνων για τη μελέτη του φυσικού κόσμου, πλέκει το εγκώμιο του τηλεσκοπίου: «αυτές οι θαυμαστές διόπτρες που, μη όντας σε χρήση παρά εδώ και λίγο καιρό, μας αποκάλυψαν ήδη καινούργια άστρα στον ουρανό και άλλα καινούργια αντικείμενα πάνω στη γη σε μεγαλύτερο αριθμό από εκείνα που είχαμε δει προηγουμένως. Ώστε, επεκτείνοντας την όρασή μας πολύ πιο μακριά από όσο συνήθιζε να πηγαίνει η φαντασία των πατεράδων μας, μοιάζουν να μας άνοιξαν τον δρόμο για να

---

[1] «…βρίσκω γενικά ότι φιλοσοφεί πολύ καλύτερα από τον όχλο εφόσον εγκαταλείπει όσο μπορεί περισσότερο τις πλάνες της Σχολής και προσπαθεί να εξετάσει τα φυσικά θέματα με μαθηματικούς λόγους. Σε αυτό συμφωνώ πέρα για πέρα μαζί του και θεωρώ ότι δεν υπάρχει κανένα άλλο μέσο για να βρούμε την αλήθεια», Επιστολή προς τον Μερσέν, 11 Οκτωβρίου 1638 (AT, II, 380).

[2] «Ομολογώ ότι ο Κέπλερ ήταν ο πρώτος μου δάσκαλος στην Οπτική και πιστεύω ότι μέχρι πρότινος ήταν αυτός που ήξερε περισσότερα από όλους πάνω σε αυτό το θέμα». Επιστολή προς τον Μερσέν, 31 Μαρτίου 1638 (AT, II, 86).

[3] Για παράδειγμα γράφει στον μινορίτη φίλο του: «Αν οι κινήσεις των κηλίδων του ήλιου παρατηρήθηκαν ξανά με περισσότερη επιμέλεια, όπως και οι κινήσεις των πλανητών του Δία και των δύο του Κρόνου, θα ήμουν ευτυχής να τις δω, θέλω να πω να μάθω αν κάποιος έγραψε ξανά για αυτές για να μπορέσω να αγοράσω τα βιβλία», Επιστολή προς τον Μερσέν, 18 Δεκεμβρίου 1629 (AT, I, 102-103).

[4] Βλ. *Πραγματεία περί του ανθρώπου* (AT, XI, 125-126). Ο Fabricius δημοσίευσε την ανακάλυψή του στο έργο *Περί των θυριδίων των φλεβών* (*De venarum ostiolis*, 1603).

[5] Hieronymus Fabricius ab Aquapendente, *Περί του σχηματισμένου εμβρύου* (*De formatu fœtu*, 1604) και *Περί του σχηματισμού του αυγού και του νεοσσού* (*De formatione ovi et pulli*, 1621).

[6] Gasparus Asellius, *Περί των εντερικών ή γαλακτικών φλεβών, τέταρτο γένος αγγείων νεωστί ανακαλυφθέντος* (*De lactibus, sive lacteis venis, quarto vasorum genere, novo invento*, 1640). Ο Ντεκάρτ αναφέρεται σε αυτά τα αγγεία στην Επιστολή προς τον Μερσέν της 30ης Ιουλίου 1640 (AT, III, 139-141), στην Επιστολή προς τον Ρέγκιους του Μαΐου 1641 (AT, III, 374) και στο *Η περιγραφή του ανθρώπινου σώματος* (AT, XI, 267).

φτάσουμε σε μια γνώση της Φύσης πολύ μεγαλύτερη και τελειότερη από τη δική τους».[1] Η δυνατότητα να βλέπουμε πιο μακριά από όσο φαντάζονταν οι παλιότεροι προεκτείνει την ανθρώπινη αντιληπτική ικανότητα και μας αποκαλύπτει έναν ολοκαίνουργιο κόσμο ανεβάζοντάς μας στους ουρανούς και τα άστρα. Όσο για τα μικροσκόπια, ίσως είναι ακόμα πιο χρήσιμα «επειδή μέσω αυτών θα μπορέσουμε να δούμε τα διάφορα μείγματα και τις διατάξεις των μικρών μερών από τα οποία συντίθενται τα ζώα, τα φυτά και ίσως επίσης τα άλλα σώματα που μας περιτριγυρίζουν, και από αυτό να αντλήσουμε πολλά πλεονεκτήματα για να φτάσουμε στη γνώση της φύσης τους».[2] Με τη βοήθεια τους μπορεί οι επιστήμονες να επαληθεύσουν τη θεωρία που θέλει όλα τα υλικά πράγματα να συντίθενται από μικροσκοπικά σωματίδια που συνδυάζονται και κινούνται με διάφορους τρόπους για να παραγάγουν την ποικιλομορφία των σωμάτων.

Η περιέργεια του Ντεκάρτ για τους ουρανούς τον ωθεί σε φιλόδοξα σχέδια και παράτολμες εικασίες. Το 1629 εκφράζει την ελπίδα να συμβάλλει στην κατασκευή ενός τηλεσκοπίου τόσο ισχυρού ώστε να δούμε «αν υπάρχουν ζώα στη Σελήνη».[3] Μερικά χρόνια αργότερα ενδιαφέρεται για τις διαφορές στη θέση, το μέγεθος, το χρώμα, τη λάμψη και το σπινθήρισμα των αστεριών και αναρωτιέται αν είναι κατανεμημένα στον ουρανό με τάξη. «Διότι εδώ και δυο ή τρεις μήνες προχώρησα πάρα πολύ μέσα στον ουρανό και αφού ικανοποιήθηκα σχετικά με τη φύση του και τη φύση των άστρων που βλέπουμε, και πολλά άλλα πράγματα που ούτε τολμούσα να τα ελπίσω πριν μερικά χρόνια, έγινα τόσο θαρραλέος ώστε τολμώ τώρα να ψάξω την αιτία της θέσης κάθε απλανούς Αστέρα. Διότι αν και φαίνονται πολύ ακανόνιστα διασκορπισμένοι εδώ και εκεί στον ουρανό, ωστόσο δεν αμφιβάλλω καθόλου ότι υπάρχει μια φυσική τάξη μεταξύ τους που είναι κανονική και καθορισμένη· και η γνώση της τάξης αυτής είναι το κλειδί και το θεμέλιο της υψηλότερης και τελειότερης επιστήμης που μπορούν να έχουν οι άνθρωποι σχετικά με τα υλικά πράγματα».[4] Αν τη γνωρίζαμε, ίσως να μπορούσαμε να διαλευκάνουμε ευκολότερα τις μορφές και τις ουσίες των γήινων σωμάτων. Αναλογιζόμενος ωστόσο τις δυσκολίες ενός τέτοιου σχεδίου, εκφράζει αμφιβολίες για την υλοποίησή του. «Πιστεύω πως είναι μια Επιστήμη που ξεπερνά την εμβέλεια του ανθρώπινου πνεύματος· ωστόσο είμαι τόσο λίγο σοφός που δεν θα μπορούσα να με εμποδίσω να το ονειρεύομαι».[5]

Ο Ντεκάρτ ήταν ο πρώτος που πρότεινε, στο πνεύμα της νέας φυσικής, ένα συνολικό ερμηνευτικό σχήμα για την αντικατάσταση της αριστοτελικής φυσικής φιλοσοφίας που έπνεε

[1] *Η διοπτρική*, κεφ. 1 (AT, VI, 81).
[2] *Η διοπτρική*, κεφ. 10 (AT, VI, 226).
[3] Επιστολή προς τον Φεριέ, 13 Νοεμβρίου 1629 (AT, I, 69).
[4] Επιστολή προς τον Μερσέν, 10 Μαΐου 1632 (AT, I, 250).
[5] Επιστολή προς τον Μερσέν, 10 Μαΐου 1632 (AT, I, 252). Στην ίδια επιστολή διατυπώνει την υπόθεση (που αργότερα θα αποδειχθεί ορθή) ότι οι θέσεις των απλανών αστέρων δεν είναι απόλυτα σταθερές αλλά αλλάζουν ανεπαίσθητα.

πλέον τα λοίσθια. Ήταν πεπεισμένος ότι με τη συντονισμένη προσπάθεια και τη συνεργασία των ερευνητών θα μπορούσε να εγκαθιδρυθεί «μια Φυσική σαφής, βέβαιη, αποδεδειγμένη και πιο χρήσιμη από αυτήν που διδάσκεται συνήθως».[1] Για την επίτευξη αυτής της σαφήνειας, της βεβαιότητας και της χρησιμότητας, έπρεπε πρώτα απ' όλα να παραμεριστεί τόσο ο αφηρημένος και άγονος υλομορφισμός των σχολαστικών όσο και ο ανερμάτιστος αποκρυφισμός των αλχημιστών. Στη θέση αυτών των προσεγγίσεων, ο Ντεκάρτ πρότεινε το καινούργιο μηχανοκρατικό κοσμοείδωλο και αγωνίστηκε για την ανάδειξη των πλεονεκτημάτων του. Στις φυσικές του έρευνες πάσχιζε να εξηγεί το αόρατο κατ' αναλογία προς το ορατό,[2] να εφαρμόζει όσο το δυνατόν περισσότερο τη μαθηματική ανάλυση[3] και να αντλεί διδάγματα από την εμπειρία και τον πειραματισμό. Έχοντας υψηλότατες γνωσιολογικές αξιώσεις, φιλοδοξούσε να προσφέρει, με τη βοήθεια των μαθηματικών, όχι απλές ερμηνείες αλλά βέβαιες αποδείξεις. Πεπεισμένος ότι ο δρόμος για τη βεβαιότητα στη φυσική περνά μέσα από τα μαθηματικά, απαιτούσε από τον φυσικό μαθηματική προπαρασκευή και διακήρυσσε ότι το μόνο που δεχόταν ως υλικό των σωματικών πραγμάτων ήταν η ποσότητα που είναι αντικείμενο των γεωμετρικών αποδείξεων.[4] Η φυσική που οραματιζόταν δεν έπρεπε να είναι πιθανή ή αληθοφανής αλλά αληθινή, δηλαδή να στηρίζεται σε σαφείς και αδιαμφισβήτητες αρχές, να προχωρά με βέβαιες συνεπαγωγές και να επικυρώνεται από την εμπειρία έτσι ώστε να είναι αξιόπιστη στη θεωρία και χρήσιμη στην πράξη.

Στην πραγματικότητα, η φυσική του είναι περισσότερο φιλοσοφική παρά επιστημονική με την έννοια ότι προσφέρει μάλλον σφαιρικές ενατενίσεις ή το πολύ ευλογοφανείς εικασίες παρά αψευδείς και λεπτομερείς εξηγήσεις στηριγμένες σε μαθηματικές αναλύσεις ή

---

[1] Επιστολή προς τον Βιλμπρεσιέ, Καλοκαίρι 1631 (AT, I, 216). Σε ανάλογο πνεύμα ο συγγραφέας του Προλόγου στον *Κόσμο* (έκδοση του 1664) πληροφορεί τους αναγνώστες ότι θα μάθουν «μια Φιλοσοφία εύκολη, αληθινή και απαλλαγμένη από τα λόγια και τις φαντασίες των Σχολαστικών» (AT, XI, σ. X). Για τον Αββά Πικό, «όλοι οι μορφωμένοι ξέρουν αρκετά ότι στη Φυσική της Σχολής δεν υπάρχει τίποτα που να μην είναι αμφίβολο· και ξέρουν επίσης ότι σε ένα τέτοιο αντικείμενο το να είναι κάτι αμφίβολο, μετά βίας είναι καλύτερο από το να είναι ψευδές επειδή μια επιστήμη πρέπει να είναι βέβαιη και αποδεικτική», Επιστολή προς τον Ντεκάρτ (AT, XI, 313).

[2] Βλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, IV, 201 και 203 (AT, VIII-1, 324-325 και 325-326) και (AT, IX-2, 319-320 και 321-322).Παραδείγματος χάριν, περιγράφει σώματα διαφορετικού βάρους που επιπλέουν στο ρεύμα δύο ποταμών οι οποίοι συναντιούνται για να εξηγήσει την τροχιά των πλανητών και των κομητών, *Ο κόσμος*, κεφ. 9 (AT, XI, 57-61)· διαφορετικές μπάλες από πλεγμένα κλαδιά για να εξηγήσει τις διαφορετικές τροχιές των πλανητών, *Ο κόσμος*, κεφ. 10 (AT, XI, 67-68)· το εκκλησιαστικό όργανο για να εξηγήσει τη λειτουργία των ψυχικών πνοών, *Πραγματεία περί του ανθρώπου* (AT, XI, 165-166)· μικρά χέλια για να εξηγήσει το σχήμα και το μέγεθος των σωματιδίων του νερού και μπλεγμένα κλαδιά θάμνων για να εξηγήσει τα σωματίδια των στερεών σωμάτων, *Τα μετέωρα* κεφ. 1 (AT, VI, 233)· το σφουγγάρι για να εξηγήσει την πύκνωση και την αραίωση, *Αρχές της φιλοσοφίας*, II, 6 (AT, VIII-1, 43)· πούπουλα που παγιδεύονται και στριφογυρίζουν στις δίνες ενός ποταμού για να εξηγήσει πώς γυρίζουν οι πλανήτες γύρω από τον Ήλιο, *Αρχές της φιλοσοφίας*, III, 30, 33 (AT, VIII-1, 92)· τον αφρό στο σιρόπι που βράζει για να εξηγήσει τις ηλιακές κηλίδες, *Αρχές της φιλοσοφίας*, III, 94-96 (AT, VIII-1, 147-149)· το στροβίλισμα της σβούρας για να εξηγήσει την περιστροφή των πλανητών, *Αρχές της φιλοσοφίας*, III, 144 (AT, VIII-1, 194)· το βάδισμα σε ελώδες έδαφος για να εξηγήσει το σχηματισμό του τρίτου γήινου σώματος, *Αρχές της φιλοσοφίας*, IV, 34 (AT, VIII-1, 221).

[3] Βλ. Daniel Garber, «A different Descartes: Descartes and the programme for a mathematical physics in his correspondence» στο Gaukroger, Schuster & Sutton (2002: 113-130).

[4] Βλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, II, 64 (AT, VIII-1, 78-79).

τεκμηριωμένα πειράματα. Αν και κήρυκας της μαθηματικής προσέγγισης, δεν την εφάρμοσε παρά σε λιγοστές περιπτώσεις ενώ είναι πάμπολλες εκείνες όπου ενδίδει στον πειρασμό ευφάνταστων εξηγήσεων.[1] Δεν επιδίωξε την προσεκτική μελέτη επιμέρους φαινομένων, εκτός από μερικές εξαιρέσεις, αλλά θέλησε να εξηγήσει πομπωδώς «όλα τα Φαινόμενα της φύσης, δηλαδή όλη τη Φυσική»[2] και να προσφέρει στην ανθρωπότητα «ένα ολοκληρωμένο σώμα Φιλοσοφίας»[3] που να αγκαλιάζει το σύνολο του επιστητού, φιλοδοξία που τον ώθησε σε παράτολμες επινοήσεις.[4] Ανάμεσα στην παλιά φιλοσοφία και την καινούργια επιστήμη, έτεινε προς τη δεύτερη χωρίς να έχει αποκοπεί ακόμα από την πρώτη. Παρασυρμένος από τον δυναμισμό του αναδυόμενου επιστημονικού πνεύματος, υποσχέθηκε περισσότερα από όσα μπορούσε να πραγματοποιήσει με αποτέλεσμα τα επιτεύγματά του να μη δικαιώνουν πλήρως τις προθέσεις και τις εξαγγελίες του. Παρόλα αυτά κατάφερε να προσφέρει μερικές αληθινά επιστημονικές εξηγήσεις, πράγμα που δεν είναι αμελητέο, και συνέβαλε όσο λίγοι στο ξεπέρασμα του σχολαστικισμού[5] και στη διάνοιξη ενός καινούργιου δρόμου για την επιστήμη.

### 3.1. Φυσική

Ο καρτεσιανισμός αντιστρατεύεται την αριστοτελική-σχολαστική φυσική φιλοσοφία[6] καταλογίζοντάς της ότι δεν είναι παρά μια κούφια και μπερδεμένη θεωρητικολογία που όχι μόνο δεν προάγει αλλά παρεμποδίζει τη βέβαιη και χρήσιμη επιστημονική γνώση. Ο Ντεκάρτ ειρωνεύεται τους αριστοτελικούς, αυτούς τους «Φιλοσόφους που είναι τόσο διεισδυτικοί ώστε ξέρουν να βρίσκουν δυσκολίες στα πράγματα που μοιάζουν εξαιρετικά σαφή στους άλλους

[1] Ο Γκασσαντί αποφαίνεται αυστηρά αλλά δικαιολογημένα για τις *Αρχές της φιλοσοφίας*: «είναι να απορείς που ένας τόσο έξοχος γεωμέτρης σαν αυτόν τόλμησε να πλασάρει τόσες ονειροφαντασίες και χίμαιρες για βέβαιες αποδείξεις», παρατίθεται στο Baillet (1691: II, 264) και στο Bougerel (1737: 273).

[2] Επιστολή προς τον Μερσέν, 13 Νοεμβρίου 1629 (AT, I, 70).

[3] Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 17).

[4] Ο Σορμπιέρ επικρίνει τις εικοτολογίες του Ντεκάρτ: «δεν βλέπω να προχωρά τόσο όσο άλλοι λιγότερο θορυβώδεις που δεν χρησιμοποιούν τόσο μεγάλη αφαίρεση και, χωρίς να φαντάζονται ότι μπορούν να αγκαλιάσουν ολόκληρη τη Φύση, δεν αξιώνουν παρά να συλλέξουν τα λίγα στάχια που εκείνη ευαρεστείται να μας αφήσει να μαζέψουμε από τα πλούτη της συγκομιδής της. Ακούγοντας αυτόν τον καλό Κύριο να μιλά, θα πείτε ότι πλάγιασε με τη Φύση και εκείνη του φανερώθηκε ολόγυμνη. Κατά τα άλλα είναι ένας από τους μεγαλύτερους άνδρες του αιώνα μας. Αν παρεκτρέπεται, το κάνει ιδιοφυώς. Τα αλαμπουρνέζικά του αξίζουν πάντα περισσότερο από εκείνα των Σχολαστικών», Sorbière (1696: 56).

[5] «Σχετικά με τη φυσική ή τη φιλοσοφία του σώματος» σημειώνει ο Τόμας Ρέιντ, «αν ο Ντεκάρτ δεν είχε το χάρισμα να οδηγήσει τους ανθρώπους στον σωστό δρόμο, πρέπει να του αναγνωρίσουμε ότι τους έβγαλε από τον εσφαλμένο. […] Με την εξάπλωση του Καρτεσιανού συστήματος, η πρώτη ύλη, οι ουσιώδεις μορφές και οι απόκρυφες ποιότητες μαζί με όλα τα αλαμπουρνέζικα της Αριστοτελικής φυσικής έπεσαν σε πλήρη ανυποληψία και δεν αναφέρονταν πια από τους ακολούθους του νέου συστήματος παρά σαν αντικείμενο γελοιοποίησης», *Δοκίμια πάνω στις διανοητικές δυνάμεις του ανθρώπου*, II, κεφ. 8, Reid (1827: 68).

[6] Βλ. Roger Ariew & Alan Gabbey, «The scholastic background», στο Garber & Ayers (1998: 425-453)· Dennis des Chene, «Aristotelian natural philosophy: Body, Cause, Nature», στο Broughton & Carriero (2008: 17-31).

ανθρώπους».[1] Οι οπαδοί του σχολαστικισμού αποθεώνουν κενές έννοιες, παιδεύονται να λύσουν τα αινίγματα της φύσης μέσω λογικίστικων αναλύσεων και παγιδεύονται σε μάταιες λογομαχίες κάνοντας ακόμα και το πιο απλό πράγμα να φαίνεται περίπλοκο και στριφνό.[2] Έννοιες όπως *σχήμα, μέγεθος, κίνηση, τόπος, χρόνος*, είναι απλούστατες και γνωρίζονται με φυσικό τρόπο αλλά προσπαθώντας να τις ορίσουν μέσω της Λογικής τις συσκοτίζουν περισσότερο αντί να τις εξηγούν. Για παράδειγμα, καθένας αντιλαμβάνεται τι είναι ο τόπος ή η κίνηση. Τι καταλαβαίνει όμως ένας εχέφρων άνθρωπος αν του πουν ότι τόπος είναι η *επιφάνεια του περιβάλλοντος σώματος* (superficies corporis ambientis) και κίνηση η *ενέργεια του εν δυνάμει όντος καθόσον είναι εν δυνάμει* (actus entis in potentia prout in potentia est);[3] «Αυτός που περπατά σε μια αίθουσα μάς δίνει να καταλάβουμε τι είναι η κίνηση πολύ καλύτερα από εκείνον που λέει ότι κίνηση είναι ή τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιούτον».[4] Οι σχολαστικοί πίστεψαν πως όλα τα φυσικά πράγματα μπορούν να γνωσθούν στην εντέλεια με τη βοήθεια διαλεκτικών ασκήσεων πάνω στις τρεις αρχές (μορφή, ύλη, στέρηση), τα τέσσερα στοιχεία (γη, νερό, αέρας, φωτιά), τις πραγματικές ποιότητες (θερμό, ψυχρό, υγρό, ξηρό, κλπ.), τα τέσσερα αίτια (υλικό, μορφικό, ποιητικό, τελικό), τα έξι είδη μεταβολής (μετατόπιση, αύξηση, φθίση, αλλοίωση, γένεση, φθορά) και μερικές άλλες λογικές διακρίσεις αυτού του τύπου. Οι προσπάθειές τους δεν κατευθύνθηκαν στη μελέτη των ίδιων των πραγμάτων αλλά στην ανάλυση λέξεων και στην επινόηση φανταστικών αιτίων. «Σε όλα όσα έκαναν μέχρι τώρα στη Φυσική επιχείρησαν μονάχα να φανταστούν κάποια αίτια με τα οποία να μπορούν να εξηγήσουν τα φαινόμενα της φύσης, χωρίς ωστόσο να μπορέσουν να το πετύχουν».[5] Υπέθεσαν την ύπαρξη μιας μυστηριώδους *πρώτης ύλης* την οποία όμως απογύμνωσαν τόσο πολύ από κάθε μορφή και ποιότητα ώστε να μην απομένει τίποτα που να μπορεί να κατανοηθεί με σαφήνεια.[6] Οι *ουσιώδεις μορφές* (formæ substantiales) τους, που υπάρχουν δήθεν ανεξάρτητα από την ύλη και ενώνονται με αυτήν για να σχηματίσουν τα σωματικά πράγματα, και οι λεγόμενες *πραγματικές ποιότητες* (qualitates reales) δεν είναι τίποτα άλλο από χίμαιρες.[7] «Αν παραξενεύεστε που για να εξηγήσω αυτά τα Στοιχεία

[1] Βλ. *Ο κόσμος*, κεφ. 6 (AT, XI, 35).

[2] Ο Μορέν γράφει στον Ντεκάρτ: «Η Σχολή δεν μου φαίνεται να έσφαλε παρά στο ότι επιδόθηκε περισσότερο στην αναζήτηση με θεωρητικολογίες των όρων που πρέπει να χρησιμοποιήσουμε για να πραγματευτούμε τα πράγματα παρά στην αναζήτηση με καλά πειράματα της ίδιας της αλήθειας των πραγμάτων· επίσης είναι φτωχή σε πειράματα και πλούσια σε όρους· γι' αυτό είμαι σαν εσάς, δεν αναζητώ την αλήθεια των πραγμάτων παρά μέσα στη Φύση και δεν εμπιστεύομαι πια τη Σχολή που δεν μου χρησιμεύει παρά για τους όρους», Επιστολή προς τον Ντεκάρτ, 22 Φεβρουαρίου 1638 (AT, I, 541). Ο Μορέν δεν ήταν τόσο νεωτεριστής όσο ακούγεται σε αυτό το απόσπασμα, βλ. Sorell (1995: 59-60).

[3] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, XII (AT, X, 426) και XIII (AT, X, 433).

[4] Επιστολή προς τον Μερσεν, 16 Οκτωβρίου 1639 (AT, II, 597). Πρβλ. *Ο κόσμος*, κεφ. 7 (AT, XI, 39).

[5] Επιστολή προς τον Μορέν, 13 Ιουλίου 1638 (AT, II, 199-200).

[6] Βλ. *Ο κόσμος*, κεφ. 6 (AT, XI, 33).

[7] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 28 Οκτωβρίου 1640 (AT, III, 212)· Επιστολή προς τον Ρέγκιους, Ιανουάριος 1642 (AT, III, 502)· Αρχές της φιλοσοφίας, IV, 198 (AT, VIII-1, 321-323). Βλ. επίσης Damiron (1846: I, 289-297) και τη μελέτη του Ζιλσόν «De la critique des formes substantielles au doute méthodique» στο Gilson (1975: 141-168).

δεν χρησιμοποιώ καθόλου τις Ποιότητες που ονομάζουμε Θερμότητα, Ψυχρότητα, Υγρασία και Ξηρασία, όπως κάνουν οι Φιλόσοφοι, θα σας πω ότι αυτές οι Ποιότητες μου φαίνεται ότι έχουν οι ίδιες ανάγκη εξήγησης και ότι, αν δεν απατώμαι, όχι μόνο αυτές οι τέσσερις Ποιότητες αλλά και όλες οι άλλες, και μάλιστα όλες οι Μορφές των άψυχων σωμάτων, μπορούν να εξηγηθούν χωρίς να είναι ανάγκη να υποθέσουμε για αυτό τον σκοπό κανένα άλλο πράγμα στην ύλη τους παρά την κίνηση, το μέγεθος, το σχήμα και τη διάταξη των μερών της».[1] Συν τοις άλλοις τα τελικά αίτια πρέπει να εξοριστούν από τη μελέτη των υλικών πραγμάτων.[2] Ακόμα κι αν ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο και τον άνθρωπο για κάποιον συγκεκριμένο σκοπό, ακόμα κι αν ενέβαλε στη φύση τελικά αίτια, η ανθρώπινη διάνοια δεν είναι σε θέση να τα εξιχνιάσει, έτσι οι τελεολογικές θεωρήσεις δεν πρέπει να αναμειγνύονται στην εξήγηση του φυσικού κόσμου ή των έμβιων όντων. Όσο για τα αριστοτελικά είδη μεταβολής, η νέα φυσική δεν πρέπει να κρατήσει παρά την κατά τόπο κίνηση διότι όλες οι άλλες, δηλαδή οι μεταβολές σύμφωνα με το ποσόν, το ποιόν και την ουσία, δεν είναι αυτόνομες αλλά ανάγονται σε αυτήν.[3] Η αύξηση, η μείωση, η αλλοίωση, η γένεση και η φθορά των σωμάτων δεν είναι παρά δευτερογενείς διαδικασίες που παράγονται από τη μετακίνηση σωματιδίων μέσα στον χώρο.

Οι πρώτες αρχές της καρτεσιανής φυσικής είναι η ύλη και η κίνηση. Σε αντίθεση με τη χιμαιρική *πρώτη ύλη* των σχολαστικών, η ύλη του Ντεκάρτ είναι ένα «αληθινό σώμα»[4] και ταυτίζεται με την έκταση. Αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει ύλη που να μην είναι εκτατή, δηλαδή που να μην έχει μήκος, πλάτος και βάθος, και αντιστρόφως δεν υπάρχει έκταση χωρίς ύλη. Μπορούμε να συλλάβουμε ένα σώμα χωρίς ποιότητες όπως το χρώμα, το βάρος ή η σκληρότητα αλλά δεν είναι δυνατόν να συλλάβουμε ένα σώμα χωρίς έκταση. Από την άλλη πλευρά, μια έκταση χωρίς ύλη είναι κάτι εξίσου αντιφατικό και αδιανόητο με ένα ασώματο σώμα. Έτσι, σε πείσμα του ατομισμού, δεν υπάρχει στη φύση κενό με την έννοια ενός χώρου άδειου από οποιαδήποτε ύλη, όπου δεν υπάρχει καμιά υπόσταση.[5] Όταν λέμε για κάποιο πράγμα ότι είναι κενό ή για κάποιον χώρο ότι είναι κενός δεν εννοούμε ότι δεν υπάρχει εκεί απολύτως τίποτα αλλά ότι δεν υπάρχει αυτό που υποθέτουμε ότι θα έπρεπε να υπάρχει. Για παράδειγμα όταν

---

[1] *Ο κόσμος*, κεφ. 5 (AT, XI, 26). «Δεν υποθέτω καθόλου *πραγματικές ποιότητες* στη φύση που να προστίθενται στην υπόσταση, σαν ψυχούλες στα σώματά τους, και οι οποίες να μπορούν να διαχωριστούν μέσω της θεϊκής δύναμης. […] Ο κυριότερος λόγος που με κάνει να απορρίπτω αυτές τις πραγματικές ποιότητες είναι ότι δεν βλέπω να έχει μέσα του το ανθρώπινο πνεύμα καμιά έννοια ή ιδιαίτερη ιδέα για να τις συλλάβει, έτσι ώστε κατονομάζοντάς τις και βεβαιώνοντας ότι υπάρχουν βεβαιώνουμε ένα πράγμα που δεν συλλαμβάνουμε και δεν καταλαβαίνουμε τον εαυτό μας. Ο δεύτερος λόγος είναι ότι οι φιλόσοφοι δεν υπέθεσαν αυτές τις πραγματικές ποιότητες παρά λόγω του ότι πίστεψαν ότι δεν μπορούσαν να εξηγήσουν αλλιώς όλα τα φαινόμενα της φύσης· και εγώ βρίσκω, αντιθέτως, ότι μπορούμε να τα εξηγήσουμε πολύ καλύτερα χωρίς αυτές», Επιστολή προς τον Μερσέν, 26 Απριλίου 1643 (AT, III, 648-649). Πρβλ. *Ο κόσμος*, κεφ. 7 (AT, XI, 40) και *Στοχασμοί*, Έκτες απαντήσεις (AT, VII, 441-442).

[2] Βλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, I, 28 και III, 2, 3 (AT, VIII-1, 15-16 και 80-81)· Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη (τον λεγόμενο *Υπερασπιστή*), Αύγουστος 1641 (AT, III, 431-432)· Επιστολή προς τον Σανύ, 6 Ιουνίου 1647 (AT, V, 53-55).

[3] Βλ. *Ο κόσμος*, κεφ. 7 (AT, XI, 39-40) και *Αρχές της φιλοσοφίας*, II, 24 (AT, VIII-1, 53).

[4] *Ο κόσμος*, κεφ. 6 (AT, XI, 33).

[5] Βλ. *Ο κόσμος*, κεφ. 4 (AT, XI, 16-23) και *Αρχές της φιλοσοφίας*, II, 16-19 (AT, VIII-1, 49-51).

χαρακτηρίζουμε μια κανάτα κενή εννοούμε ότι δεν περιέχει αυτό που θα έπρεπε να περιέχει, δηλαδή νερό, και όχι ότι δεν περιέχει τίποτα απολύτως, διότι ξέρουμε ότι είναι γεμάτη αέρα. Η δημιουργία κενής απόστασης μεταξύ δύο υλικών σημείων είναι αδύνατη. Ακόμα κι αν αφαιρούσαμε εντελώς την ύλη μέσα από ένα βάζο δεν θα δημιουργούσαμε κενό διότι τα τοιχώματά του θα συνθλίβονταν αυτοστιγμεί μέχρι του σημείου να εφάπτονται εντελώς μεταξύ τους. Όσο για την αραίωση των σωμάτων, δεν γίνεται με την παρεμβολή κενού αλλά με τη διάχυση λεπτότερης ύλης ανάμεσα στα αδρότερα μέρη. Έτσι στη φύση δεν υπάρχει κενό αλλά μόνο ύλη που εμφανίζεται με ποικίλες μορφές και παρουσιάζει ποικίλους βαθμούς πυκνότητας. Ο κόσμος λοιπόν είναι πλήρης σε όλη την έκτασή του.

Η ύλη τώρα είναι διαιρετή επ' άπειρον, πράγμα που σημαίνει, ξανά ενάντια στον ατομισμό, ότι δεν υπάρχουν άτομα.[1] Κάθε πολλοστημόριο ύλης, οσοδήποτε μικροσκοπικό, είναι εξ ορισμού εκτατό και επομένως διαιρετό σε δύο ή περισσότερα μικρότερα τμήματα. Παντού όπου υπάρχει μεταβολή, στην κίνηση των ουρανίων σωμάτων, στα μετεωρολογικά φαινόμενα, στη φθορά των οικοδομημάτων, στην ανάπτυξη και τον μαρασμό των φυτών και των ζώων, μπορούμε να συναγάγουμε την ύπαρξη αναρίθμητων μικροσκοπικών σωματιδίων που, χωρίς να γίνονται αντιληπτά από τις αισθήσεις, είναι η κρυφή αιτία αυτών των μεταβολών. Όλα τα υλικά πράγματα συντίθενται από σωματίδια, πράγμα που σε ορισμένες περιπτώσεις διαπιστώνεται ακόμα και με γυμνό μάτι,[2] πλην όμως τα σωματίδια αυτά δεν είναι άτμητα αλλά μπορούν να διαιρεθούν σε ακόμα μικρότερα. Συμπαγή αλλά διαιρετά, μοιάζουν με τις πέτρες ή τα τούβλα από τα οποία αποτελείται ένας τοίχος. «Δεν συλλαμβάνω τα μικρά μέρη των γήινων σωμάτων σαν άτομα ή αδιαίρετα πολλοστημόρια αλλά, κρίνοντας ότι είναι όλα από μία και την αυτή ύλη, πιστεύω ότι καθένα θα μπορούσε να ξαναδιαιρεθεί με απειράριθμους τρόπους και ότι δεν διαφέρουν μεταξύ τους παρά σαν πέτρες πολλών και διαφόρων σχημάτων κομμένων από τον ίδιο βράχο».[3] Παρότι η δική μας σκέψη, ούσα πεπερασμένη, δεν είναι ικανή να συλλάβει τον τρόπο με τον οποίο επιτελείται αυτή η απεριόριστη διαίρεση, δεν πρέπει να αμφιβάλλουμε για την αλήθεια της διότι η διαιρετότητα έπεται αναγκαία από την ίδια τη φύση της ύλης.

Θα ρωτήσει κανείς, πώς μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι υπάρχουν τέτοια σωματίδια και ότι έχουν τα συγκεκριμένα μεγέθη, σχήματα και τρόπους κίνησης από τη στιγμή που κανείς δεν μπορεί να τα δει και να τα παρατηρήσει; Η απάντηση είναι ότι οφείλουμε να δεχτούμε την ύπαρξή τους διαφορετικά δεν θα είναι δυνατή η εξήγηση μιας σειράς φυσικών διαδικασιών όπως

[1] Βλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, II, 20 και 34 (AT, VIII-1, 51-52 και 59-60).

[2] Βλ. Επιστολή προς τον Μορέν, 13 Ιουλίου 1638 (AT, II, 200).

[3] *Τα μετέωρα*, κεφ. 2 (AT, VI, 238-239). Τα μικρά τμήματα των σωμάτων, «δεν τα φαντάζομαι παρά σαν τις πέτρες από τις οποίες συντίθεται ένα τείχος ή τα σανίδια από τα οποία έχει φτειαχτεί ένα πλοίο, δηλαδή μπορούμε πιο εύκολα να τα χωρίσουμε το ένα από το άλλο παρά να τα σπάσουμε ή να τα ξαναενώσουμε ή να τους δώσουμε άλλα σχήματα· αλλά μπορούμε επίσης να κάνουμε όλα αυτά τα πράγματα, φτάνει να έχουμε τα κατάλληλα εργαλεία», Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Ιουλίου 1638 (AT, II, 268).

για παράδειγμα η βαθμιαία αύξηση των φυτών. Έπειτα, a priori, ο ανθρώπινος νους δεν μπορεί να ανακαλύψει πιο σαφείς και διακριτές έννοιες για την εξήγηση της φύσης[1] και, a posteriori, η εξέταση των φυσικών φαινομένων που γίνονται αισθητά και η συναγωγή των κρυφών αιτίων από τα φανερά αποτελέσματα συνηγορεί υπέρ μιας τέτοιας υπόθεσης. Το ίδιο πράγμα τεκμαίρεται επίσης από τη θεώρηση των τεχνητών πραγμάτων, βλέπουμε δηλαδή ότι τα ανθρώπινα μηχανήματα απαρτίζονται από μικρότερα εξαρτήματα συνδεδεμένα και συναρμοσμένα με τρόπο που να λειτουργούν αρμονικά και δικαιούμαστε να εικάσουμε, δυνάμει της σύγκλισης φυσικού και τεχνητού, ότι πρέπει να ισχύει το ίδιο και για τα φυσικά πράγματα. Τέλος, είναι σοφότερο να κρίνουμε τι συμβαίνει σε αυτά τα μικρά σωματίδια κατ' αναλογία προς ό,τι συμβαίνει στα μεγάλα σώματα παρά να εφευρίσκουμε δυσνόητα αίτια που όχι μόνο δεν εξηγούν τίποτα αλλά έχουν τα ίδια ανάγκη εξήγησης, όπως είναι η πρώτη ύλη, οι ουσιώδεις μορφές και οι διάφορες ποιότητες των σχολαστικών. «Έτσι προσπάθησα να ερευνήσω βάσει των αισθητών αποτελεσμάτων και μερών των φυσικών πραγμάτων ποια είναι τα μη αισθητά αίτια και μέρη τους».[2] Είναι προτιμότερο να εξηγούμε το αόρατο σύμφωνα με το ορατό παρά να επινοούμε φανταστικά αίτια.

Δεν υπάρχουν διαφορετικά γένη ύλης, όπως ήθελαν να πιστεύουν οι αριστοτελικοί, αλλά ένα και μόνο που γεμίζει τόσο τον υποσελήνιο κόσμο όσο και τα ουράνια. Όλες οι ποικιλομορφίες και οι μεταλλαγές της ύλης παράγονται από τη χωρική κίνηση των μερών της. «Δεν υπάρχει παρά μόνο μία υλική υπόσταση που δέχεται από έναν εξωτερικό παράγοντα την ενέργεια ή τα μέσα να κινείται τοπικά, από όπου αντλεί διάφορα σχήματα και τρόπους που την καθιστούν τέτοια που τη βλέπουμε στα πρώτα συνθετικά της που ονομάζουμε στοιχεία».[3] Το πρώτο και ύψιστο αίτιο της κίνησης, αυτός ο «εξωτερικός παράγοντας» που χορηγεί στην ύλη την ενέργεια ή τα μέσα για να κινείται, είναι ο παντοδύναμος Θεός που δημιούργησε την ύλη μαζί με την κίνηση και τη στάση και τις συντηρεί χάρη στην κανονική συνδρομή του, δηλαδή μέσω των σταθερών νόμων της φύσης. Η κίνηση δεν εξαφανίζεται ποτέ από το σύμπαν αλλά μεταδίδεται από το ένα πράγμα στο άλλο με τέτοιο τρόπο ώστε ο κόσμος συνολικά να περιέχει πάντοτε η ίδια ποσότητα κίνησης και στάσης: «διότι αν και η κίνηση δεν είναι τίποτα άλλο για την κινούμενη ύλη παρά ένας τρόπος της, ωστόσο έχει μια βέβαιη και καθορισμένη ποσότητα που κατανοούμε εύκολα ότι μπορεί να είναι πάντοτε ίδια σε ολόκληρο το σύμπαν όσο κι αν

[1] «Θεώρησα πρώτα γενικά όλες τις σαφείς και διακριτές έννοιες που μπορούν να υπάρξουν στον νου μας σχετικά με τα υλικά πράγματα και μη βρίσκοντας άλλες από αυτές που έχουμε για τα σχήματα, τα μεγέθη και τις κινήσεις και για τους κανόνες σύμφωνα με τους οποίους αυτά τα τρία πράγματα μπορούν να διαφοροποιηθούν το ένα διά του άλλου, κανόνες που είναι οι αρχές της Γεωμετρίας και της Μηχανικής, έκρινα ότι έπρεπε αναγκαία όλη η γνώση που μπορούν να έχουν οι άνθρωποι για τη φύση να αντλείται από αυτό και μόνο· επειδή όλες οι άλλες έννοιες που έχουμε για τα αισθητά πράγματα, όντας συγκεχυμένες και ασαφείς, δεν μπορούν να χρησιμεύσουν στο να μας δώσουν τη γνώση κανενός πράγματος έξω από μας αλλά μάλλον μπορούν να την εμποδίσουν», *Αρχές της φιλοσοφίας*, IV, 203 (AT, IX-2, 321).

[2] *Αρχές της φιλοσοφίας*, IV, 203 (AT, VIII-1, 326).

[3] Επιστολή προς τον Βιλμπρεσιέ, καλοκαίρι 1631 (AT, I, 216).

μεταβάλλεται στα ενικά μέρη του».[1] Η στάση και οι κίνηση είναι ισότιμες καταστάσεις της ύλης χωρίς καμιά από τις δύο να διαθέτει οποιοδήποτε μεταφυσικό πλεονέκτημα πάνω στην άλλη. Όσο για την περιπατητική διαίρεση των κινήσεων σε βίαιες και φυσικές, είναι εντελώς άχρηστη επειδή και οι δύο υπακούν στους ίδιους φυσικούς νόμους.[2]

Όλα τα κινούμενα πράγματα υπακούν σε τρεις κανόνες που συνιστούν τους πρωταρχικούς νόμους της φύσης.[3] Πρώτον, κάθε πράγμα παραμένει στην ίδια κατάσταση για όσο χρονικό διάστημα δεν αναγκάζεται να την αλλάξει εξαιτίας της συνάντησης ή της αλληλεπίδρασής του με άλλα πράγματα. Έτσι τίποτα δεν αλλάζει μέγεθος, σχήμα, θέση ή κίνηση αν δεν αναγκαστεί από κάτι άλλο να το κάνει. Παραδείγματος χάριν, ένα τετράγωνο πράγμα θα παραμείνει τετράγωνο εκτός αν υποχρεωθεί από κάποιο εξωτερικό αίτιο να αλλάξει σχήμα. Παρομοίως, ένα ακίνητο πράγμα θα τείνει να διαιωνίσει την ακινησία του, δηλαδή δεν θα αρχίσει ποτέ να κινείται από μόνο του παρά μόνο αν ωθηθεί από ένα άλλο κινούμενο πράγμα· και ένα κινούμενο πράγμα θα τείνει να διαιωνίσει την κίνησή του, δηλαδή δεν θα σταματήσει ποτέ από μόνο του παρά μόνο αν συναντήσει κάτι άλλο που θα επιβραδύνει ή θα σταματήσει την κίνησή του. Δεύτερον, κάθε κινούμενο πράγμα τείνει να συνεχίσει την κίνησή του σε ευθεία γραμμή. Η κυκλική κίνηση δεν είναι τελειότερη από την ευθύγραμμη και δεν υπάρχει τίποτα στον κόσμο που να τείνει εκ φύσεως να κινείται κυκλικά όπως αποδεικνύεται από το γεγονός ότι κάθε σώμα που κινείται κυκλικά τείνει αδιάκοπα να απομακρυνθεί από το κύκλο τον οποίο διαγράφει. Παραδείγματος χάριν, αν ένα καρφί στερεωμένο σε έναν τροχό που γυρίζει φύγει από τη θέση του, θα διαγράψει ευθύγραμμη πορεία και όχι κυκλική, όπως γίνεται και με την πέτρα που γυρίζει μέσα στη σφεντόνα. Τρίτον, αν ένα κινούμενο σώμα συναντήσει ένα άλλο πιο δυνατό δεν θα χάσει τίποτα από την κίνησή του και αν συναντήσει ένα λιγότερο δυνατό που είναι σε θέση να το μετακινήσει θα χάσει τόση κίνηση όση θα μεταδώσει σε αυτό το άλλο. Με τη διατύπωση των νόμων της κίνησης, ο Ντεκάρτ προσέφερε σπουδαία υπηρεσία στη φυσική επιστήμη. Στηριζόμενος στον Γαλιλαίο, όρισε καλύτερα την αρχή της αδράνειας,[4] την αναγνώρισε σαν θεμελιώδη νόμο της φύσης και τη συνέδεσε με την ευθύγραμμη κίνηση. Όσο για τον τρίτο από τους νόμους του, ήταν λανθασμένος και δεν άργησε να εγκαταλειφθεί.

Τα πρωταρχικά στοιχεία της ύλης διακρίνονται σε τρία είδη.[5] Το πρώτο στοιχείο μοιάζει με τη φωτιά, είναι φωτεινό, κυριαρχεί στον ήλιο και τα άστρα και αποτελείται από απειροελάχιστα σωματίδια που δεν έχουν καθορισμένο σχήμα, κινούνται τάχιστα και διαιρούνται

[1] *Αρχές της φιλοσοφίας*, II, 36 (AT, VIII-1, 61).
[2] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 11 Μαρτίου 1640 (AT, III, 39).
[3] Βλ. *Ο κόσμος*, κεφ. 7 (AT, XI, 38-48), *Αρχές της φιλοσοφίας*, II, 37-53 (AT, VIII-1, 62-70).
[4] Ο Ντεκάρτ διατύπωσε αυτή την αρχή στον *Κόσμο*, κεφ. 7 (AT, XI, 38) και τη δημοσίευσε στις *Αρχές της φιλοσοφίας*, II, 37 (AT, VIII-1, 62-63). Στο μεταξύ όμως την είχε δημοσιεύσει και ο Γκασσαντί στο *Περί κινήσεως* (*De motu*, 1642).
[5] Βλ. *Ο Κόσμος*, κεφ. 5 (AT, XI, 23-31), *Αρχές της φιλοσοφίας*, III, 48-52 (AT, VIII-1, 103-105).

με τη μεγαλύτερη ευκολία. Το δεύτερο στοιχείο μοιάζει με τον αέρα, είναι διάφανο, βρίσκεται κυρίως στον ουρανό και αποτελείται από σωματίδια σφαιρικού σχήματος που έχουν μέτριο μέγεθος και κινούνται με μέτρια ταχύτητα. Το τρίτο και τελευταίο στοιχείο μοιάζει με τη γη, είναι συμπαγές ή σκοτεινό, βρίσκεται κυρίως στη Γη τους πλανήτες και τους κομήτες και αποτελείται από χονδροειδή σωματίδια που έχουν ακανόνιστο σχήμα, κινούνται βραδέως και διαιρούνται με δυσκολία. Ο αέρας, η φωτιά και η γη που αντιλαμβανόμαστε στην επιφάνεια του πλανήτη μας έχουν ομοιότητα με τα αντίστοιχα στοιχεία αλλά δεν είναι τόσο καθαρά και ανόθευτα. Για παράδειγμα, ο αέρας που αισθανόμαστε και αναπνέουμε εδώ στη Γη είναι μια συσσωμάτωση μερών του τρίτου στοιχείου τα οποία είναι τόσο λεπτεπίλεπτα και αποκομμένα το ένα από το άλλο ώστε υπακούν σε όλες τις κινήσεις της ύλης του δεύτερου στοιχείου που βρίσκεται ανάμεσά τους. Όσο για το νερό, συντίθεται από μακρόστενα σωματίδια ενωμένα μεταξύ τους που ανήκουν σε δύο διαφορετικές κατηγορίες, τα μεν είναι μαλακά και εύκαμπτα ενώ τα δε τεντωμένα και δύσκαμπτα. Αν τα διαχωρίσουμε, τα πρώτα θα μας δώσουν γλυκό νερό ενώ τα δεύτερα άλατα.

Με αφετηρία την ύλη και την κίνηση, τους τρεις νόμους της φύσης και τα τρία στοιχεία, ο Ντεκάρτ δεσμεύεται να δώσει πειστικές εξηγήσεις για όλα τα πράγματα και τα φαινόμενα του σύμπαντος, από τη γέννηση των αστεριών, του ηλιακού συστήματος και της Γης μέχρι τη φύση του φωτός, τη βαρύτητα, τη θερμότητα, τα γεωλογικά και μετεωρολογικά φαινόμενα, τον μαγνητισμό, τις χημικές αντιδράσεις και τις βιολογικές λειτουργίες. Παντού, το μόνο που αναγνωρίζει και θέλει να υπολογίζει είναι οι μαθηματικές ή πρωτογενείς ποιότητες, παραμερίζοντας τις αισθητηριακές ποιότητες, τις οποίες θεωρεί παράγωγες και υποκειμενικές, καθώς και τα αβάσιμα φιλοσοφήματα. Για παράδειγμα, στο θέαμα ενός φλεγόμενου ξύλου ένας σχολαστικός θα διέκρινε τη «μορφή» της φωτιάς, την «ποιότητα» της θερμότητας και τη «δράση» του καψίματος ενώ ο Ντεκάρτ δεν βλέπει παρά σωματίδια σε κίνηση. Απορρίπτοντας τις παραδοσιακές εξηγητικές αρχές, θεωρώντας μόνο το μέγεθος, το σχήμα, τη θέση και την κίνηση των σωματιδίων της ύλης, πιστεύει ότι μπορεί να παραγάγει λογικά (ή να φανταστεί) τα βαθύτερα αίτια όλων των φυσικών φαινομένων.[1]

### 3.2. Κοσμολογία

Απορρίπτοντας την παραδοσιακή αναπαράσταση του κόσμου σαν μια κλειστή, πεπερασμένη σφαίρα, ο Ντεκάρτ ανοίγει τον ουρανό προς όλες τις κατευθύνσεις. Δέχεται (στα χνάρια του Κουζάνου και του Μπρούνο) την απειρία του σύμπαντος αν και προτιμά, για λόγους μάλλον

[1] Βλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, IV, 187 και 198-199 (AT, VIII-1, 314-315 και 321-323).

φιλοσοφικής διπλωματίας, να το χαρακτηρίζει *αόριστο* παρά *άπειρο*. *Άπειρος*, υποστηρίζει, είναι μόνο ο Θεός, όλα τα άλλα πράγματα για τα οποία γνωρίζουμε με θετικό τρόπο ότι δεν έχουν όρια δεν πρέπει να ονομάζονται άπειρα αλλά αόριστα. Στο καρτεσιανό σύμπαν οι απλανείς αστέρες δεν βρίσκονται αμέσως μετά την τροχιά του Κρόνου αλλά σε ασύγκριτα μεγάλη απόσταση και δεν είναι κατανεμημένοι πάνω στην ίδια σφαίρα αλλά σε διαφορετικά βάθη. Κάθε άστρο περιβάλλεται από το δικό του σύστημα πλανητών που μοιάζει με αυτό στο οποίο είναι ενταγμένη η Γη. Στο κέντρο του δικού μας συστήματος δεν βρίσκεται η Γη αλλά ο Ήλιος, όπως είχε αναγνωρίσει ο Κοπέρνικος, και οι πλανήτες δεν είναι στερεωμένοι σε κρυστάλλινες σφαίρες, όπως ήθελε η παραδοσιακή αντίληψη, αλλά αιωρούνται στον ουρανό. Αυτό που τους συγκρατεί στη θέση τους και τους κάνει να κινούνται όπως κινούνται είναι ουράνιες δίνες[1] του δεύτερου στοιχείου που, καθώς στρέφονται, παρασύρουν τα βαρύτερα σώματα του τρίτου στοιχείου υποχρεώνοντάς τα να διαγράφουν κυκλικές τροχιές. Ο ουρανός δηλαδή είναι γεμάτος από ένα ρευστό και διάφανο υλικό που κινείται κυκλικά σχηματίζοντας μια δίνη στο κέντρο του οποίου βρίσκεται ο Ήλιος. Οι πλανήτες, όντες βυθισμένοι μέσα σε αυτό το ρέον υλικό, ακολουθούν την κίνησή του όπως περίπου συμβαίνει με ένα πλοίο που μεταφέρεται στην επιφάνεια της θάλασσας παρασυρμένο από κάποιο ρεύμα. Όπως στο ρεύμα των ποταμών βλέπουμε να σχηματίζονται μικρές δίνες που παγιδεύουν στερεά σώματα, όπως φύλλα, φτερά ή ξυλαράκια, και τα αναγκάζουν να περιφέρονται με διάφορες ταχύτητες και σε διαφορετικές αποστάσεις από το κέντρο, έτσι πρέπει να φανταστούμε το ηλιακό σύστημα σαν μια τεράστια δίνη ή καλύτερα σαν ένα σύνθετο σύστημα δινών από την επίδραση των οποίων διαμορφώνονται οι κινήσεις των πλανητών, των δορυφόρων και των κομητών. Παρόμοια συστήματα πρέπει να υπάρχουν επίσης γύρω από τους άλλους απλανείς αστέρες που αντιλαμβανόμαστε στον νυχτερινό ουρανό. Σημειωτέον ότι η εικασία αυτή αποδείχθηκε εσφαλμένη αλλά, μέχρι τη διατύπωση του νόμου της παγκόσμιας έλξης από τον Νεύτωνα, ήταν η μόνη ευλογοφανής εναλλακτική εξήγηση για την κίνηση των ουρανίων σωμάτων.[2]

Ο Ήλιος δεν είναι για τον Ντεκάρτ ένα μοναδικό και ανεπανάληπτο ουράνιο σώμα αλλά ένας από τους μυριάδες απλανείς αστέρες που είναι διασκορπισμένοι στον ουρανό και η Γη δεν είναι το κέντρο του κόσμου αλλά ένας πλανήτης όπως οι υπόλοιποι που συγκροτούν το ηλιακό σύστημα. Εφόσον ο γήινος κόσμος δεν απολαμβάνει καμιά μοναδικότητα στο σύμπαν, δεν είναι δυνατόν να αποκλειστεί η ύπαρξη νοημόνων πλασμάτων σε άλλους πλανήτες ή σε άλλα αστρικά συστήματα. Δεν μπορούμε βέβαια να αποδείξουμε καταφατικά αυτή την εικασία αλλά δεν

[1] Ο Λάιμπνιτς υπογραμμίζει ότι ο Ντεκάρτ εμπνεύστηκε τη θεωρία των δινών από τον Λεύκιππο, βλ. *Επισημάνσεις πάνω στην καρτεσιανή διδασκαλία*, Leibniz (1999: 2.047). Πρβλ. Υέ, *Επιτίμηση της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, κεφ. VIII, §8, Huet (1689: 214).

[2] «Αν κάποιος κρίνει απροκατάληπτα αυτούς τους στροβίλους που είναι σήμερα σχεδόν γελοίοι», παρατηρεί ο Ντ' Αλαμπέρ, «θα συμφωνήσει, τολμώ να πω, πως είναι ό,τι καλύτερο μπορούσε κανείς να φανταστεί εκείνη την εποχή», Προεισαγωγικός λόγος στην Εγκυκλοπαίδεια, Ντ' Αλαμπέρ (2005: 157).

υπάρχει και κανένας λόγος να την απορρίψουμε.[1] Ο ουράνιος κόσμος δεν είναι ιερός και αμετάβλητος σε αντιδιαστολή προς τον υποσελήνιο κόσμο της φθοράς, όπως ήθελε η παράδοση. Για παράδειγμα, στην επιφάνεια του Ήλιου υπάρχουν πολυάριθμες κηλίδες που αλλοιώνουν την όψη του και εξηγούν γιατί σε ορισμένες περιπτώσεις η φωτεινότητά του μπορεί να μειωθεί σημαντικά, φαινόμενο που έχει παρατηρηθεί πολλές φορές στην ανθρώπινη ιστορία. Παρόμοιες κηλίδες πρέπει να υπάρχουν και στα άλλα αστέρια και μάλιστα μπορούν να πολλαπλασιαστούν και να διασταλούν σε τέτοιο βαθμό ώστε να τα συσκοτίσουν εντελώς ή να ελαττωθούν και να συρρικνωθούν επιτρέποντάς τους να λάμψουν ξανά μετά από μεγάλο χρονικό διάστημα, πράγμα που εξηγεί γιατί εμφανίζονται καινούργια αστέρια στο ουράνιο στερέωμα. Άλλοτε πάλι μπορεί να καταστραφεί μια ολόκληρη δίνη οπότε το άστρο που βρισκόταν στο κέντρο του εκτοξεύεται σε κάποια γειτονική δίνη μετατρεπόμενο έτσι σε πλανήτη ή κομήτη.

Ο καρτεσιανός κόσμος είναι απέραντος, πολυεστιακός, μεταβαλλόμενος και εν πολλοίς αυτοδημιούργητος. Ο Ντεκάρτ παραγκωνίζει επιτήδεια τις σχετικές θεολογικές αφηγήσεις για να περιγράψει τον σχηματισμό ενός «νέου κόσμου»[2] μέσα από μια διαδικασία φυσικής αυτοδημιουργίας. Ασφαλώς, για κοινωνικοπολιτικούς λόγους, δεν θα μπορούσε να αρνηθεί τη βιβλική *Γένεση* και, για μεταφυσικούς λόγους, δεν θα μπορούσε να αποκλείσει εντελώς τη θεϊκή δράση. Έτσι σπεύδει να διατυμπανίσει τη βεβαιότητα πως ο κόσμος φτειάχτηκε τέλειος από την πρώτη στιγμή, πως ο Ήλιος, η Γη, η Σελήνη, τα άστρα, τα φυτά και τα ζώα δημιουργήθηκαν από τον Θεό με τη μορφή που τα βλέπουμε τώρα και πως ο Αδάμ και η Εύα δεν πλάστηκαν βρέφη αλλά τέλειοι ενήλικοι. «Η Χριστιανική πίστη μάς το διδάσκει και ο φυσικός Λόγος μάς πείθει πλήρως περί αυτού».[3] Ωστόσο, συνεχίζει, η απλή περιγραφή της παρούσας κατάστασης ενός πράγματος δεν μας επιτρέπει να το κατανοήσουμε τόσο καλά όσο αν εξηγούσαμε επιπλέον πώς σχηματίστηκε ή θα μπορούσε να σχηματιστεί. Έτσι προτείνει μερικές «απλούστατες και εύκολες να γνωσθούν» αρχές βάσει των οποίων θα μπορούσε να καταλάβει κανείς πώς γεννήθηκαν τα άστρα, η Γη και όλα όσα είναι στον κόσμο, «παρότι ξέρουμε κάλλιστα ότι δεν γεννήθηκαν ποτέ με αυτόν τον τρόπο».[4] Για να μην προκαλέσει, παρουσιάζει την εξελικτική κοσμογονία του σαν ένα «παραμύθι» (une Fable)[5] ή σαν μια «υπόθεση» (hypothesis)[6] που απέχει πολύ από την αλήθεια και αναγνωρίζει πρόθυμα ότι τα αίτια που δέχεται δεν είναι όλα αληθινά και μάλιστα ότι ορισμένα από αυτά είναι εντελώς ψεύτικα. Από την άλλη πλευρά όμως διαβεβαιώνει πως αν οι αρχές του είναι προφανέστατες, αν τα πορίσματα που αντλεί από αυτές τις αρχές είναι

[1] Βλ. Επιστολή προς τον Σανύ, 6 Ιουνίου 1647 (AT, V, 55-56).
[2] Βλ. *Ο κόσμος*, κεφ. 6 (AT, XI, 31).
[3] *Αρχές της φιλοσοφίας*, III, 45 (AT, VIII-1, 100). Η γαλλική μετάφραση λέει «Η Χριστιανική Θρησκεία θέλει να το πιστέψουμε αυτό και ο φυσικός λόγος μάς πείθει απόλυτα για αυτή την αλήθεια» (AT, IX-2, 124).
[4] Στο ίδιο.
[5] Βλ. *Ο κόσμος*, κεφ. 5 (AT, XI, 31) και κεφ. 7 (AT, XI, 48).
[6] *Αρχές της φιλοσοφίας*, III, 44 (AT, VIII-1, 99).

θεμελιωμένα στη μαθηματική ενάργεια και αν οι συναγωγές του συμφωνούν επακριβώς με την εμπειρία, τότε θα ήταν άτοπο τα αίτια αυτά να είναι ψευδή.[1] Αν εκπληρώνονται όλες οι παραπάνω προϋποθέσεις, τότε δικαιούμαστε να είμαστε όχι μόνο ηθικά αλλά και μεταφυσικά βέβαιοι ότι ο σχηματισμός του ουρανού και της Γης έγινε σύμφωνα με τον προτεινόμενο τρόπο.[2]

Ποιες είναι τώρα αυτές οι απλούστατες αρχές; Ότι όλη η ύλη από την οποία συντίθεται ο ορατός κόσμος διαιρέθηκε αρχικά από τον Θεό σε σωματίδια παρόμοιου μεγέθους που κινούνταν με παρόμοια ταχύτητα το καθένα γύρω από τον εαυτό του και πολλά μαζί γύρω από ορισμένα κέντρα. Σε αυτή την αρχέγονη φάση η ύλη ήταν εντελώς αδιαφοροποίητη, απλωνόταν απεριόριστα χωρίς να αφήνει κενό πουθενά, δεν έμοιαζε με κανένα στοιχείο (ούτε με τη φωτιά, ούτε με τον αέρα, ούτε με τη γη, ούτε με την πέτρα, ούτε με το ξύλο, ούτε με το μέταλλο) και δεν είχε καμιά ποιότητα (δεν ήταν ούτε θερμή, ούτε ψυχρή, ούτε υγρή, ούτε ξηρή, ούτε ελαφριά, ούτε βαριά, ούτε είχε γεύση, οσμή, ήχο, χρώμα ή φωτεινότητα). Ο κόσμος που γνωρίζουμε σχηματίστηκε σταδιακά με αφετηρία εκείνη την αρχαϊκή κατάσταση υπακούοντας εφεξής μόνο στους νόμους της φύσης. Λόγω της κίνησής τους, τα σωματίδια τρίφτηκαν, έσπασαν και λειάνθηκαν με αποτέλεσμα να αποκτήσουν ποικίλα μεγέθη και διαφορετικές ταχύτητες κίνησης. Έτσι γεννήθηκαν τα τρία στοιχεία. Τα ξύσματα σχημάτισαν το πρώτο στοιχείο, που όπως είπαμε μοιάζει με τη φωτιά, τα σωματίδια που λειάνθηκαν και στρογγύλεψαν το δεύτερο στοιχείο, που μοιάζει με τον αέρα, και εκείνα που αλλοιώθηκαν λιγότερο το τρίτο στοιχείο, που μοιάζει με τη γη. Τα διαστήματα ανάμεσα στα αδρότερα σωματίδια γέμιζαν αυτομάτως από τα ξύσματα ούτως ώστε να μην υπάρχει πουθενά κενός χώρος. Στη συνέχεια τα σωματίδια του πρώτου στοιχείου άρχισαν να μαζεύονται στο κέντρο των δινών γεννώντας τα αστέρια και από τη δύναμη με την οποία προσπαθούσαν να απομακρυνθούν από το κέντρο στο οποίο βρίσκονταν συμπιεσμένα γεννήθηκε το φως. Αντιστοίχως, τα σωματίδια του δεύτερου στοιχείου απλώθηκαν σχηματίζοντας τους ουρανούς και τα σωματίδια του τρίτου στοιχείου σχημάτισαν τους πλανήτες και τους κομήτες. Με αυτόν τον τρόπο γεννήθηκαν τα διάφορα αστρικά συστήματα που δεν έχουν όλα τις ίδιες διαστάσεις αφού οι θέσεις των αστεριών είναι τόσο ακανόνιστες ώστε οφείλουμε να υποθέσουμε πως οι δίνες που τα περιβάλλουν έχουν ποικίλα μεγέθη.

Στη θέση του ηλιακού συστήματος υπήρχαν αρχικά πολλές μικρότερες δίνες στο κέντρο των οποίων βρίσκονταν οι σημερινοί πλανήτες και οι δορυφόροι τους, που σε εκείνο το αρχέγονο στάδιο ήταν άστρα, δηλαδή σώματα φτειαγμένα από καθαρότατα σωματίδια του πρώτου στοιχείου. Σταδιακά όμως η επιφάνεια αυτών των πρωτόγονων μικρών άστρων καλύφθηκε από κηλίδες που πύκνωσαν και σκλήρυναν σχηματίζοντας μια κρούστα ενώ οι δίνες που τα περιέβαλλαν απορροφήθηκαν από μεγαλύτερους. Πρώτα καταστράφηκαν οι μικρότερες δίνες και

[1] Βλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, III, 43 (AT, VIII-1, 99).
[2] Βλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, IV, 205-206 (AT, VIII-1, 327-328 και IX-2, 323-325).

τα άστρα τους μετατράπηκαν σε δορυφόρους. Έτσι απέκτησε ο Δίας τους τέσσερις δορυφόρους του, ο Κρόνος τους δύο δικούς του (αν όντως είναι δορυφόροι τα δύο σώματα που φαίνεται να συνοδεύουν αυτόν τον πλανήτη, παρατηρεί ο Ντεκάρτ) και η Γη τη Σελήνη. Στη συνέχεια οι έξι δίνες στο κέντρο των οποίων βρίσκονταν ο Ερμής, η Αφροδίτη, η Γη, ο Άρης, ο Δίας και ο Κρόνος απορροφήθηκαν με τη σειρά τους από τη μεγαλύτερη δίνη του Ήλιου και έτσι γεννήθηκε το ηλιακό σύστημα όπως το γνωρίζουμε σήμερα. Αν υπήρχαν περισσότερες δίνες στον χώρο που καταλαμβάνει σήμερα το ηλιακό σύστημα, τα άστρα που βρίσκονταν το κέντρο τους μετατράπηκαν σε κομήτες. Η περιστροφή της Γης γύρω από τον άξονά της είναι απομεινάρι της κίνησης την οποία είχε εκείνη τη μακρινή εποχή που δεν ήταν ακόμα πλανήτης αλλά ένα αστέρι με δική του ανεξάρτητη δίνη στην περιφέρεια του Ήλιου.

Αρχικά λοιπόν η Γη είχε την ίδια σύσταση με τον Ήλιο αλλά ήταν πολύ μικρότερη σε μέγεθος. Στη συνέχεια τα λιγότερο λεπτεπίλεπτα μέρη της ύλης της συγκεντρώθηκαν στην επιφάνεια παράγοντας νέφη και άλλα χονδρότερα και σκοτεινότερα σώματα παρόμοια με εκείνα που δημιουργούν τις ηλιακές κηλίδες. Αλλάζοντας μορφή, διαιρέθηκε σε τρία επάλληλα στρώματα. Στον πυρήνα της παρέμεινε το πρώτο στοιχείο, που δεν ήταν πια τόσο καθαρό όσο αρχικά, το ενδιάμεσο στρώμα γέμισε από συμπαγές, σκοτεινό και στερεό υλικό και στο εξωτερικό στρώμα απλώθηκε ένα κράμα μικρών κομματιών του τρίτου στοιχείου που είχαν ανάμεσά τους μεγάλη ποσότητα ύλης από το δεύτερο στοιχείο. Ακολούθως το εξωτερικό στρώμα υποδιαιρέθηκε σε δύο καινούργια στρώματα εκ των οποίων το κατώτερο ήταν σχετικά στερεό, σκληρό και συμπαγές και το ανώτερο αραιό, υγρό και διαφανές. Μέσα από μια πολύπλοκη διαδικασία δημιουργίας περισσότερων στρωμάτων λόγω διαφοροποίησης, συσσωμάτωσης, διύλισης, σύσφιξης, χαλάρωσης, διάβρωσης, τεμαχισμού και άλλων φυσικών διεργασιών, τελικά ο γήινος φλοιός πήρε τη σημερινή του όψη και δημιουργήθηκαν τα βουνά, οι κοιλάδες, οι θάλασσες και οι άλλοι γεωλογικοί σχηματισμοί που γνωρίζουμε. Τα σώματα που υπάρχουν στην επιφάνεια του πλανήτη μας παράχθηκαν σταδιακά από την επενέργεια τεσσάρων δραστικών παραγόντων: την κίνηση των ουράνιων σωματιδίων, τη βαρύτητα, το φως και τη θερμότητα.

Το σύμπαν του Ντεκάρτ δεν είναι τετελεσμένο και στάσιμο αλλά δυναμικό και εξελισσόμενο. Στην κοσμογονία του, το μόνο που χρειάστηκε να κάνει ο Θεός είναι να θέσει τις αρχικές συνθήκες, δηλαδή να πλάσει μια κινούμενη μάζα ύλης και να θεσπίσει τους πρωταρχικούς νόμους της φύσης, από εκεί και πέρα ο κόσμος οργανώθηκε και τακτοποιήθηκε μόνος του. Ο Γάλλος φιλόσοφος προϋποθέτει επίσης μια αρχέγονη κυκλική κίνηση των μερών της ύλης γύρω από ορισμένα κέντρα αλλά διαβεβαιώνει ότι το αποτέλεσμα δεν θα ήταν διαφορετικό αν η αρχική κατάσταση ήταν ένα απόλυτο χάος. Ακόμα κι αν τις πρώτες στιγμές δεν υπήρχε καμιά τάξη ή συμμετρία, ακόμα κι αν ο Θεός είχε συνθέσει «το πιο συγκεχυμένο και το

πιο μπερδεμένο Χάος που μπορούν να περιγράψουν οι Ποιητές»,[1] ακόμα κι αν υποθέσουμε «το Χάος των Ποιητών, δηλαδή μια πλήρη σύγχυση όλων των μερών του σύμπαντος»,[2] οι νόμοι της φύσης θα μπορούσαν να ξεμπερδέψουν από μόνοι τους αυτή την ακαταστασία οδηγώντας σε έναν «τελειότατο Κόσμο».[3] Στην προσπάθειά τους να εξυψώσουν τον ρόλο του Θεού στη συντήρηση του κόσμου, οι θεολόγοι τόνιζαν ότι η δράση με την οποία ο Θεός τον συντηρεί δεν διαφέρει από εκείνη με την οποία τον δημιούργησε. Ο Ντεκάρτ, διενεργώντας μια από τις συνηθισμένες για τους νεωτεριστές της εποχής του αλλαγές προσήμου, ασπάζεται αυτή την αρχή όχι όμως για να εξυψώσει τον ρόλο του Θεού στη συντήρηση του κόσμου αλλά για να μειώσει τον ρόλο του στη δημιουργία: «είναι γνώμη κοινώς αποδεκτή μεταξύ των Θεολόγων ότι η δράση με την οποία ο Θεός συντηρεί τώρα τον κόσμο είναι ολόιδια με εκείνη με την οποία τον δημιούργησε· ώστε ακόμα κι αν δεν του είχε δώσει στην αρχή άλλη μορφή από αυτήν του Χάους, αρκεί να του δανείσει τη συνδρομή του έχοντας εγκαθιδρύσει τους Νόμους της Φύσης ώστε να ενεργεί η Φύση όπως συνηθίζει, για να μπορούμε να πιστέψουμε χωρίς να παραβλάψουμε το θαύμα της δημιουργίας ότι από αυτό και μόνο όλα τα πράγματα που είναι καθαρώς υλικά θα μπορούσαν με τον καιρό να γίνουν τέτοια που τα βλέπουμε σήμερα».[4] Η συντήρηση είναι διαρκής δημιουργία, διαβεβαιώνουν οι θεολόγοι, η δημιουργία είναι ένα είδος συντήρησης, αντιστρέφει πονηρά ο Ντεκάρτ. Με αυτή τη ρύθμιση ελαχιστοποιείται ο ρόλος του μεταφυσικού στοιχείου, ο Θεός είναι περισσότερο ένας μεταφυσικός νομοθέτης της φύσης παρά ένας πραγματικός δημιουργός, ο κόσμος οδεύει σχεδόν μόνος του από τη αταξία στην τάξη και από τη σύγχυση στην οργάνωση. Μπορεί η όλη διαδικασία να εκτυλίσσεται σύμφωνα με τους φυσικούς νόμους του Θεού, αλλά οι νόμοι αυτοί είναι περισσότερο φυσικοί νόμοι παρά νόμοι του Θεού καθόσον εκφράζουν περισσότερο μια αμετάβλητη φυσική τάξη παρά μια αυθόρμητη ανώτερη βούληση. Επιπλέον κατά τη διαδικασία σχηματισμού του καρτεσιανού σύμπαντος αναδύονται νέοι δραστικοί παράγοντες και επίπεδα οργάνωσης που μετά βίας μπορούν να συνδεθούν με τις αρχικές προϋποθέσεις ή να παραχθούν λογικά από αυτές. Τέλος ούτε ο ίδιος ο Θεός ούτε οι επιτελείς του παρεμβαίνουν υπερφυσικά στο φυσικό γίγνεσθαι: «θα προσθέσουμε, σας παρακαλώ, στις προϋποθέσεις μας ότι ο Θεός δεν θα κάνει ποτέ κανένα θαύμα και ότι οι Διάνοιες ή οι λογικές Ψυχές που μπορούμε να υποθέσουμε μετέπειτα δεν θα διαταράξουν με κανέναν τρόπο τον κανονικό ρου της Φύσης».[5] Έτσι ο φυσικός κόσμος αποδεσμεύεται από κάθε μεταφυσική εξάρτηση. Ο Θεός δεν κάνει άλλο από το να εγγυάται τη διάρκεια του σύμπαντος, δηλαδή να το συντηρεί χορηγώντας του την τακτική συνδρομή του μέσω των νόμων της φύσης.

[1] *Ο κόσμος*, κεφ. 6 (AT, XI, 34). Πρβλ. *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 5 (AT, VI, 42).
[2] *Αρχές της φιλοσοφίας*, III, 47 (AT, IX-2, 125).
[3] *Ο κόσμος*, κεφ. 6 (AT, XI, 35).
[4] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 5 (AT, VI, 45).
[5] *Ο κόσμος*, κεφ. 7 (AT, XI, 48).

Η καρτεσιανή κοσμογονία αφήνει ανοιχτό το ερώτημα του αν η διαδικασία δημιουργίας του κόσμου έχει φτάσει στο έσχατο τέλος της ή συνεχίζεται, αν δηλαδή θα πρέπει να φανταστούμε το κοσμικό γίγνεσθαι σαν μια δημιουργία εν εξελίξει. Ο Γάλλος φιλόσοφος ούτε απαντά σε αυτό το ερώτημα ούτε καν το θέτει (θα ήταν υπερβολικό να περιμέναμε να το κάνει) αλλά η λογική της σκέψης του οδηγεί προς αυτή την κατεύθυνση και εν πάση περιπτώσει προετοιμάζει το έδαφος για μια τέτοια θεώρηση. Επίσης, αν είχε καταφέρει να προσθέσει στις *Αρχές της φιλοσοφίας* τα δύο επιπλέον Μέρη για τα έμβια όντα, θα είχε εξαιρετικό ενδιαφέρον να βλέπαμε πώς θα σχηματίζονταν τα φυτά και τα ζώα και πώς θα έφταναν στη σημερινή τους μορφή.[1] Η οπτική με την οποία προσεγγίζει τη γένεση και την τελειοποίηση των υλικών πραγμάτων δίνει το δικαίωμα να εικάσουμε ότι θα είχε υιοθετήσει ένα εξελικτικό σχήμα όπου το έμβιο θα αναδυόταν από τον άβιο πυθμένα της αδρανούς ύλης και πιθανώς οι τελειότερες μορφές ζωής θα προέρχονταν από τις ατελέστερες. Ο ίδιος επικροτεί ανοιχτά τη δυνατότητα παραγωγής του έμβιου όντος από φυσικά αίτια: «το πλήθος και η τάξη των νεύρων, των φλεβών, των οστών και των άλλων μερών ενός Ζώου δεν δείχνει καθόλου ότι η Φύση δεν είναι αρκετή για να τα σχηματίσει, φτάνει να υποθέσουμε ότι η Φύση αυτή ενεργεί σε όλα σύμφωνα με τους ακριβείς νόμους της Μηχανικής και ότι είναι ο Θεός που της επέβαλε αυτούς τους νόμους».[2] Μια τέτοια παραδοχή είναι εξαιρετικά τολμηρή για την εποχή του αν αναλογιστούμε την τεράστια ανασταλτική δύναμη που διέθετε η θρησκεία και την ισχνότατη πρόοδο που είχε σημειώσει η επιστήμη. Είναι αλήθεια ότι η καρτεσιανή κοσμογονία εδράζεται σε εικοτολογίες και ατεκμηρίωτες υποθέσεις, ωστόσο οι διαισθητικοί της προσανατολισμοί δείχνουν σίγουρα προς τη σύγχρονη εποχή.[3]

### 3.3. Ιατρική

Για τον Ντεκάρτ η ιατρική είναι από τις πιο χρήσιμες επιστήμες δεδομένου ότι μπορεί να θεραπεύσει ή να προλάβει τις αρρώστιες, να καθυστερήσει τον ερχομό των γηρατειών[4] και να

[1] Στον *Λόγο* ο Ντεκάρτ ομολογεί ότι δεν είχε ακόμα αρκετές γνώσεις για ένα τέτοιο εγχείρημα, βλ. *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 5 (AT, VI, 45). Πρβλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 20 Φεβρουαρίου 1639 (AT, II, 525-526).

[2] Επιστολή προς τον Μερσέν, 20 Φεβρουαρίου 1639 (AT, II, 525). Στην ίδια σελίδα δηλώνει πως αν ξανάγραφε τον *Κόσμο* δεν θα περιοριζόταν στην περιγραφή των λειτουργιών του έμβιου οργανισμού αλλά θα προσέθετε τον σχηματισμό και τη γέννησή του.

[3] Οι «υποθέσεις του Επίκουρου και του Καρτέσιου για την κατασκευή των πραγμάτων» πολεμήθηκαν από τον Πάρκερ, βλ. *Διαλογισμοί περί του Θεού και της θείας πρόνοιας*, III, Parker (1678: 221-349). Την υπεράσπιση του Γάλλου φιλοσόφου ανέλαβε ο Λεγκράν στο έργο *Απολογία υπέρ του Ρενάτου Ντεκάρτ ενάντια στον Σαμουήλ Πάρκερ*, βλ. Legrand (1681).

[4] Βλ. *Η περιγραφή του ανθρώπινου σώματος* (AT, XI, 223-224). «Δεν πρέπει όμως να αμφιβάλλουμε ότι η ανθρώπινη ζωή μπορεί να επιμηκυνθεί αν μάθουμε την τέχνη να το κάνουμε», παρατηρεί ο Ντεκάρτ στη *Συνομιλία με τον Μπούρμαν* (AT, V, 178). Στον *Λόγο* κρίνει ότι η διατήρηση της υγείας είναι «το πρώτο αγαθό και το θεμέλιο όλων των άλλων αγαθών τούτης της ζωής», *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 6 (AT, VI, 62). Πρβλ. την προλογική

διαφυλάξει όχι μόνο το σώμα αλλά και το πνεύμα, διότι «ακόμα και το πνεύμα εξαρτάται τόσο ισχυρά από την κράση και τη διάθεση των οργάνων του σώματος ώστε αν είναι δυνατόν να βρούμε κάποιο μέσο που να κάνει κοινώς τους ανθρώπους πιο σοφούς και πιο ικανούς από ό,τι ήσαν μέχρι σήμερα, πιστεύω ότι πρέπει να το ψάξουμε στην Ιατρική».[1] Αν και το πνεύμα είναι μια υπόσταση εντελώς διαφορετική από το σώμα, συνδέεται τόσο στενά μαζί του στο ανθρώπινο ον ώστε η καλή υγεία να είναι προϋπόθεση ακόμα και για τη σοφία. Ο ίδιος ο Ντεκάρτ καταπιάστηκε με την ιατρική[2] με ζέση και, ως συνήθως, με υψιπετείς επιδιώξεις, αναζητώντας και εδώ τη βεβαιότητα και «μια Ιατρική που να θεμελιώνεται σε αλάνθαστες αποδείξεις».[3] Αναγνωρίζοντας την αξία μιας επιστήμης που παρά την ασύγκριτη χρησιμότητά της παρέμενε θλιβερά αναξιόπιστη, αρεσκόταν να διακηρύσσει ότι η προαγωγή της ήταν από τους πρώτους στόχους της φιλοσοφίας του. «Η διατήρηση της υγείας ήταν ανέκαθεν ο κύριος στόχος των μελετών μου και δεν αμφιβάλλω διόλου ότι υπάρχει μέσο για να αποκτήσουμε πολλές γνώσεις γύρω από την Ιατρική που αγνοήθηκαν μέχρι τώρα».[4] Το 1630 εξομολογείται την πρόθεση να ερευνήσει συστηματικά για νέα φάρμακα και θεραπείες[5] και οκτώ χρόνια αργότερα οραματίζεται μια δίαιτα που σε συνδυασμό με καλύτερη γνώση της ιατρικής θα χαρίσει στον άνθρωπο περισσότερη και καλύτερη ζωή.[6]

Εντούτοις, και σε αυτή την περίπτωση, τα επιτεύγματα δεν ήταν αντάξια των προσδοκιών. Όχι μόνο δεν έκανε καμιά αξιοσημείωτη ανακάλυψη στο πεδίο της παθολογίας ή της φαρμακολογίας, όχι μόνο δεν επιμήκυνε τη ζωή των άλλων ανθρώπων, όπως ήλπιζε, αλλά δεν κατάφερε καν να αποσοβήσει την πρόωρη διακοπή της δικής του ζωής. Έχοντας συνείδηση του γεγονότος ότι η πρόοδος στην ιατρική προϋπέθετε καλύτερη γνώση της φύσης του σώματος από τη γνώση που ήταν τότε διαθέσιμη, συγκέντρωσε τις προσπάθειές του στην ανατομία και τη φυσιολογία. Ωστόσο ούτε εδώ ευτύχησε να κάνει κάποια πρωτότυπη ανακάλυψη. Η συνεισφορά

---

Επιστολή του Αββά Πικό στα *Πάθη της ψυχής* (AT, XI, 310). Ο Μπέικον αφιερώνει στη μακροζωία το σύγγραμμα *Ιστορία ζωής και θανάτου* (*Historia vitæ et mortis*, 1623), βλ. Gaukroger (2001: 96-100) και Sorel (1668: 191). Για άλλους συγγραφείς και γιατρούς που πραγματεύονται το ίδιο ζήτημα βλ. Sorel (1668: 193-197).

[1] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 6 (AT, VI, 62).

[2] Για την καρτεσιανή ιατρική βλ. Denis Des Chene, «Life and health in Cartesian natural philosophy» στο Gaukroger, Schuster & Sutton (2002: 723-735).

[3] Επιστολή προς τον Μερσέν, Ιανουάριος 1630 (AT, I, 106).

[4] Επιστολή προς τον Μαρκήσιο του Νιούκαστλ,, Οκτώβριος 1645 (AT, IV, 329).

[5] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 15 Απριλίου 1630 (AT, I, 137). Πρβλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 25 Νοεμβρίου 1630 (AT, I, 180).

[6] «Δεν είχα ποτέ τόση έγνοια να διατηρηθώ όση τώρα και ενώ σκεφτόμουν άλλοτε ότι ο θάνατος δεν μπορούσε να μου αφαιρέσει παρά τριάντα ή σαράντα χρόνια το πολύ, δεν θα μπορούσε εφεξής να με αιφνιδιάσει χωρίς να μου αφαιρέσει την προσδοκία περισσότερου από έναν αιώνα. Διότι μου φαίνεται ότι βλέπω πολύ εναργώς ότι αν προφυλαχτούμε μονάχα από ορισμένα λάθη που διαπράττουμε συνήθως στη δίαιτα της ζωής μας, θα μπορούσαμε χωρίς άλλες εφευρέσεις να φτάσουμε σε γηρατειά πολύ πιο μακροχρόνια και πιο ευτυχισμένα από ό,τι τώρα. Αλλά επειδή έχω ανάγκη από πολύ χρόνο και από πολλά πειράματα για να εξετάσω όλα όσα χρησιμεύουν σε αυτό το αντικείμενο, δουλεύω τώρα πάνω στη σύνθεση μιας επιτομής Ιατρικής την οποία αντλώ εν μέρει από βιβλία και εν μέρει από τους συλλογισμούς μου και ελπίζω ότι θα μπορέσω να τη χρησιμοποιήσω προσωρινά για να πετύχω κάποια προθεσμία από τη φύση και έτσι να συνεχίσω καλύτερα εν συνεχεία στο σχέδιό μου», Επιστολή προς τον Χόυχενς, 25 Ιανουαρίου 1638 (AT, I, 507).

του περιορίστηκε σε μια μηχανοκρατική ερμηνεία των βιολογικών λειτουργιών αποσπάσματα της οποίας δημοσιεύτηκαν στον *Λόγο περί της μεθόδου* (σχετικά με τη λειτουργία της καρδιάς), στη *Διοπτρική* (για την όραση) και στα *Πάθη της ψυχής* (κάποιες γενικές παρατηρήσεις). Τα περισσότερα γραπτά του σε αυτό το επιστημονικό πεδίο παρέμειναν ημιτελή και αδημοσίευτα.[1]

Η ενασχόλησή του με την ανατομία[2] ξεκίνησε τον χειμώνα του 1629-1630[3] με τη μελέτη σχετικών συγγραμμάτων και την ανατομή ζώων. Πολλά χρόνια αργότερα, οικτίροντας τις θρησκευτικές και κοινωνικές προκαταλήψεις που βάραιναν ακόμα πάνω στην άσκηση της ανατομίας, θα γράψει για εκείνη την περίοδο: «Δεν είναι έγκλημα να είναι κανείς περίεργος στην Ανατομία· ήταν ένας χειμώνας στο Άμστερνταμ που πήγαινα σχεδόν κάθε μέρα στο σπίτι ενός χασάπη για να τον δω να σκοτώνει ζώα και κουβαλούσα από εκεί στο σπίτι μου τα μέρη που ήθελα να ανατάμω με περισσότερη άνεση, πράγμα που έκανα πολλές φορές σε όλα τα μέρη που ήμουν και δεν νομίζω ότι κανένας μυαλωμένος άνθρωπος μπορεί να με ψέξει».[4] Εκτός αυτού συνεργάστηκε προσωπικά ή είχε γραπτή επικοινωνία με επαγγελματίες γιατρούς (Plempius, Regius, Vorstius, Meyssonier) και δεν παρέλειψε να διατυπώσει κάποιες καινοφανείς θεωρίες για τη λειτουργία επιμέρους συστημάτων του ανθρώπινου σώματος: κυρίως τόνισε τον ρόλο των οπτικών νεύρων στην επιτέλεση της όρασης, υπέθεσε λανθασμένα ότι τα νεύρα διαθέτουν βαλβίδες παρόμοιες με εκείνες που είχαν εντοπιστεί μερικές δεκαετίες νωρίτερα στις φλέβες, αναγόρευσε λανθασμένα τον «κωνοειδή αδένα», δηλαδή στην επίφυση, σε έδρα της ψυχής και ως εκ τούτου σε ανώτατο όργανο από το οποίο εξαρτώνται οι ψυχοσωματικές διεργασίες και επεξεργάστηκε μια εναλλακτική θεωρία, επίσης εσφαλμένη, για τη λειτουργία της καρδιάς. Μολονότι η συνεισφορά του στην ανατομία ήταν μικρή, η αυτοπεποίθησή του ήταν μεγάλη: «πιστεύω ότι μετά βίας υπάρχει Γιατρός που να κοίταξε από τόσο κοντά όσο εγώ».[5]

---

[1] Σε αυτά περιλαμβάνονται η *Πραγματεία περί του ανθρώπου* (*Traité de l'homme*), *Η περιγραφή του ανθρώπινου σώματος* (*La description du corps humain*), οι *Πρώτες σκέψεις γύρω από τη γένεση των ζώων* (*Primæ cogitationes circa generationem animalium*) και τα *Ανατομικά* (*Anatomica*). Το 1646 παραδέχεται ότι προόδευσε περισσότερο στην Ηθική παρά στην Ιατρική. «Η ίδια η έννοια της Φυσικής που προσπάθησα να αποκτήσω μου χρησίμευσε τα μέγιστα για να εγκαθιδρύσω βέβαια θεμέλια στην Ηθική και ικανοποιήθηκα ευκολότερα σε αυτό το σημείο παρά σε πολλά άλλα σχετικά με την Ιατρική στα οποία εντούτοις αφιέρωσα πολύ περισσότερο χρόνο. Ώστε αντί να βρω τα μέσα για να συντηρήσω τη ζωή βρήκα ένα άλλο μέσο, πολύ πιο εύκολο και πιο σίγουρο, που είναι να μη φοβάμαι τον θάνατο», Επιστολή προς τον Σανύ, 15 Ιουνίου 1646 (AT, IV, 441).

[2] Για τη συμβολή του στην ανατομία και τη φυσιολογία βλ. Bertrand de Saint-Germain (1869)· «Descartes, Harvey et la scolastique» στο Gilson (1975: 51-100)· Annie Bitbol-Hespériès, *Εισαγωγή* στο Descartes (1996: III-LIII)· Annie Bitbol-Hespériès, «Cartesian physiology» στο Gaukroger, Schuster & Sutton (2000: 349-382)· Gary Hatfield, «Descartes' physiology and its relation to his psychology» στο Cottingham (1992: 335-370).

[3] «Θέλω να αρχίσω να μελετώ την ανατομία», Επιστολή προς τον Μερσέν, 18 Δεκεμβρίου 1629 (AT, I, 102). Λίγους μήνες αργότερα ανακοινώνει την υλοποίηση των προθέσεών του: «Μελετώ τώρα χημεία και ανατομία μαζί και μαθαίνω καθημερινά κάτι που δεν το βρίσκω μέσα στα βιβλία», Επιστολή προς τον Μερσέν, 15 Απριλίου 1630 (AT, I, 137).

[4] Επιστολή προς τον Μερσέν, 13 Νοεμβρίου 1639 (AT, II, 621).

[5] Επιστολή προς τον Μερσέν, 20 Φεβρουαρίου 1639 (AT, II, 525).

Επικρότησε από νωρίς τη σπουδαιότερη ιατρική ανακάλυψη της εποχής του, την κυκλοφορία του αίματος,[1] εγκωμιάζοντάς την σαν τη μεγαλύτερη και χρησιμότερη που έγινε ποτέ στην ιατρική.[2] Διακήρυξε μάλιστα ότι σύντομες, σαφείς και πρωτοποριακές πραγματείες σαν του Χάρβεϋ είναι «πιο άξιες να δουν το φως από ό,τι οι πολυάριθμοι χοντροί τόμοι που λερώνουν ανώφελα το χαρτί»[3] και ότι ο Άγγλος γιατρός τεκμηρίωσε τη θεωρία του με τόσο πειστικά εμπειρικά δεδομένα και τόσο βέβαιους συλλογισμούς ώστε μόνο οι ανίατα προσκολλημένοι στις προκαταλήψεις θα μπορούσαν να διαφωνήσουν. Εντούτοις ο ίδιος, παρασυρμένος πιθανώς από τις σχολαστικές αντιλήψεις, δεν συμφώνησε με όλες τις πτυχές της νέας θεωρίας. Παραδέχτηκε τη γενική κυκλοφορία του αίματος όχι όμως και τη λειτουργία της καρδιάς έτσι όπως την εξηγούσε ο Άγγλος γιατρός.[4] Συνδυάζοντας στοιχεία από τον Γαληνό και τον Αριστοτέλη, αντιπρότεινε μια διαφορετική ερμηνεία σύμφωνα με την οποία η καρδιά δεν λειτουργεί σαν αντλία αλλά σαν μια εστία θερμότητας όπου επιτελείται μια διαδικασία όμοια με βρασμό ή απότομη ζύμωση. Έτσι το αίμα που φτάνει στην καρδιά θερμαίνεται ακαριαία, εξατμίζεται και περνά σε αέρια κατάσταση στους πνεύμονες όπου ψύχεται ξανά, συμπυκνώνεται και επιστρέφει στην καρδιά για να μεταφερθεί στη συνέχεια σε όλο το υπόλοιπο σώμα. Ο Χάρβεϋ έλαβε γνώση αυτής της θεωρίας και την αντέκρουσε εν συντομία το 1649[5] αλλά ο διάλογος μεταξύ των δύο κορυφαίων επιστημόνων δεν είχε συνέχεια καθώς ο σουηδικός χειμώνας αποδείχθηκε πιο ισχυρός από την καρτεσιανή ιατρική.

Στη φυσιολογία, ο Ντεκάρτ δεν απομακρύνθηκε πολύ από τη γαληνική παράδοση καθώς δανείστηκε από αυτήν πολλές καίριας σημασίας αντιλήψεις για τον ρόλο της καρδιάς, του εγκεφάλου, του αίματος, των νεύρων και των ψυχικών πνοών. Αναπαρήγαγε ακόμα και λάθη που είχαν ήδη διορθωθεί όπως το «θαυμαστό πλέγμα» (rete mirabile) για το οποίο ο Βεσάλιος είχε δείξει πως δεν υπάρχει στον άνθρωπο αλλά μόνο σε ζώα. Η βασική του καινοτομία ήταν η χύτευση της παραδοσιακής φυσιολογίας σε μηχανοκρατικά καλούπια αντιμετωπίζοντας ολόκληρο τον έμβιο μηχανισμό σαν ένα πολύπλοκο μηχάνημα και ανάγοντας όλες τις βιολογικές λειτουργίες σε μηχανικές κινήσεις της ύλης. Ο Θεός κατασκεύασε τα φυτά και τα ζώα με τον ίδιο τρόπο περίπου που ο άνθρωπος κατασκευάζει «ρολόγια, τεχνητά σιντριβάνια, μύλους και άλλες παρόμοιες μηχανές».[6] Ο έμβιος οργανισμός δεν είναι παρά ένα πολύπλοκο σύστημα ελατηρίων,

---

[1] Βλ. *Πραγματεία περί του ανθρώπου* AT, XI, 127.

[2] Βλ. Επιστολή προς τον Beverwick, 5 Ιουλίου 1643 (AT, IV, 4) και Επιστολή προς τον Μερσέν, 9 Φεβρουαρίου 1639 (AT, II, 501).

[3] Επιστολή προς τον Boswell, 1646 (AT, IV, 700).

[4] Βλ. *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 5 (AT, VI, 47-55)· *Η περιγραφή του ανθρώπινου σώματος*, XVII-XVIII (AT, XI, 239-245).

[5] Στο έργο *Δύο ανατομικές ασκήσεις περί της κυκλοφορίας του αίματος* (*Exercitationes duæ anatomicæ de circulatione sanguinis ad Joannem Riolanum filium*, 1649) που είχε σαν κύριο στόχο τον ανατόμο υπερασπιστή της γαληνικής ιατρικής Ζαν Ριολάν τον νεότερο (Jean Riolan, 1577-1657).

[6] *Πραγματεία περί του ανθρώπου* (AT, XI, 120).

αγωγών, μοχλών, σχοινιών, ιμάντων, διχτυών και άλλων εξαρτημάτων. Το ανθρώπινο σώμα μοιάζει με τα μηχανικά σιντριβάνια που εκτίθενται στους βασιλικούς κήπους. «Μπορούμε κάλλιστα να συγκρίνουμε τα νεύρα της μηχανής που σας περιγράφω [του ανθρώπινου σώματος] με τους σωλήνες των μηχανών αυτών των σιντριβανιών· τους μυώνες και τους τένοντές της με τα διάφορα άλλα μηχανήματα και ελατήρια που χρησιμεύουν στο να τις κινούν· τις ψυχικές πνοές της [esprits animaux] με το νερό που τις κουνά, που πηγή τους είναι η καρδιά και αυλάκια τους οι κοιλότητες του εγκεφάλου. Επιπλέον, η αναπνοή και οι άλλες τέτοιες ενέργειες που της είναι φυσικές και συνηθισμένες και εξαρτώνται από τη ροή των πνοών [esprits], είναι σαν τις κινήσεις ενός ρολογιού ή ενός μύλου που η συνηθισμένη ροή του νερού μπορεί να τις κάνει συνεχείς».[1] Για την εξήγηση των λειτουργιών του σώματος δεν χρειάζεται να επικαλεστούμε μυστηριώδεις δυνάμεις ή κάποια άυλη αρχή κίνησης ή ζωής.[2] Όπως ένα ρολόι δείχνει τις ώρες χωρίς να υπάρχει μέσα του καμιά ψυχή, έτσι και το ανθρώπινο σώμα είναι σε θέση να εκτελεί όλες εκείνες τις κινήσεις που δεν καθορίζονται άμεσα από τη σκέψη κινούμενο αποκλειστικά και μόνο από τη διάθεση ή τη ρύθμιση των οργάνων του. Είναι λανθασμένη η πεποίθηση ότι αυτό που κινεί και θερμαίνει το σώμα είναι η ψυχή.[3] Ό,τι υπάρχει από κοινού στον άνθρωπο και στο ζώο (η πέψη, η καρδιακή λειτουργία, η θρέψη, η ανάπτυξη, η αναπνοή, η εγρήγορση, ο ύπνος, οι πέντε εξωτερικές αισθήσεις, η κοινή αίσθηση, η φαντασία, η μνήμη, οι ορέξεις, τα πάθη) παράγεται από τις διατάξεις των οργάνων με τον ίδιο τρόπο που οι κινήσεις ενός ρολογιού ή οποιασδήποτε άλλης αυτόματης μηχανής παράγονται από τα αντίβαρα και τα γρανάζια της. Όχι μόνο οι καθαρά οργανικές αλλά και οι κατώτερες γνωστικές λειτουργίες εξαρτώνται από σωματικά αίτια. «Ανατέμνω τώρα τα κεφάλια διάφορων ζώων για να εξηγήσω σε τι συνίσταται η φαντασία, η μνήμη, κλπ.»[4] Όλες οι διεργασίες που αποδίδονταν παραδοσιακά στη «φυτική ψυχή» (θρέψη, ανάπτυξη, αναπαραγωγή) και στην «αισθητηριακή ψυχή» (κίνηση, αίσθηση, ορέξεις) μπορούν να εξηγηθούν με αποκλειστικά υλικούς όρους. Μόνο οι λειτουργίες της λογικής ψυχής (καθαρός νους και βούληση) δεν εξαρτώνται καθόλου από το σώμα. Έτσι τα φυτά και τα ζώα δεν έχουν καθόλου ψυχή.[5] Η ανθρώπινη Ψυχή, αυτή η ικανότητα να διαγιγνώσκουμε την αλήθεια και να επιλέγουμε ανάμεσα στο καλό και το κακό, είναι το μόνο πράγμα στον επίγειο κόσμο που δεν παράγεται από την ύλη και δεν αποτελεί τμήμα ή προϊόν αυτού του ζωικού μηχανισμού που είναι το σώμα. Συνδέεται με αυτόν, εφόσον εδρεύει στο κέντρο ελέγχου του (στον εγκέφαλο και πιο

[1] *Πραγματεία περί του ανθρώπου* (AT, XI, 130-131).
[2] Βλ. *Πραγματεία περί του ανθρώπου* (AT, XI, 202).
[3] Βλ. *Τα πάθη της ψυχής*, άρθρο 5 (AT, XI, 330) και *Η περιγραφή του ανθρώπινου σώματος* (AT, XI, 225).
[4] Επιστολή προς τον Μερσέν, Νοέμβριος ή Δεκέμβριος 1632 (AT, I, 263).
[5] Πρβλ. Παρντί, *Λόγος περί της γνώσης των ζώων*, Pardies (1672β)· Ντιγύ, *Πραγματεία περί της ψυχής και περί της γνώσης των ζώων*, Dilly (1691)· Ρεζί, *Απάντηση στους κριτικούς αναστοχασμούς του κ. Ντυ Αμέλ*, II, κεφ. 20, Régis (1692: 218-232)· Κοντιγιάκ, *Πραγματεία περί των ζώων*, Condillac (1755).

συγκεκριμένα στον κωνοειδή αδένα) αλλά είναι μια ανεξάρτητη υπόσταση που μπορεί να υπάρχει χωρίς το σώμα.[1] Έτσι μόνο οι άνθρωποι είναι κυριολεκτικά έμψυχα όντα.

[1] Στην *Πραγματεία περί του ανθρώπου* (AT, XI, 131) η λογική ψυχή συγκρίνεται με τον αρχιμηχανικό (fontenier) που ελέγχει τη λειτουργία του μηχανισμού αλλά στους *Στοχασμούς* διευκρινίζεται ότι η ψυχή δεν είναι τόσο εξωτερική σε σχέση με το σώμα, δεν είναι όπως ο πηδαλιούχος πάνω στο πλοίο, βλ. Έκτος στοχασμός (AT, VII, 81).

## 4. ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ[1]

Παρά τη μακραίωνη καλλιέργεια των τεχνών και των επιστημών από τα καλύτερα πνεύματα, παρά τις σπουδαίες αλλά σποραδικές ανακαλύψεις, ο Ντεκάρτ, όπως και οι υπόλοιποι νεωτεριστές της εποχής του, κρίνει τη συντελεσμένη πρόοδο απογοητευτική και αποδίδει αυτή την ιστορική αποτυχία στο ότι το ανθρώπινο πνεύμα προχώρησε στα τυφλά, χωρίς σχέδιο και ασφαλή καθοδήγηση. Για να βγει η ανθρωπότητα από το τέλμα της άγνοιας και της ημιμάθειας, για να κατανικήσει τις προλήψεις και τις προκαταλήψεις, για να χαράξει μια νέα πορεία προς τη σαφήνεια και τη βεβαιότητα, δεν αρκεί μόνο να ανακαλύψει καινούργια πράγματα αλλά πρέπει να ανακαλύψει έναν έγκυρο τρόπο για να ανακαλύπτει καινούργια πράγματα. Τούτο μεταφράζεται σε μια ασφαλή και αξιόπιστη μέθοδο. Το μεγαλύτερο δώρο που ο Ντεκάρτ αισθάνεται ότι έχει να προσφέρει στην ανθρωπότητα είναι ένας νέος τρόπος αναζήτησης και ανακάλυψης της αλήθειας. Ομολογεί πράγματι ότι ο ίδιος δεν διέθετε κάποια σπανιότατη εξυπνάδα ή εφευρετικότητα και ότι συχνά θαύμασε άλλους ανθρώπους για το πνεύμα, τη φαντασία ή τη μνήμη τους. Αν κατάφερε να κάνει έναν ορισμένο αριθμό αξιόλογων ανακαλύψεων, δεν ήταν χάρη σε κάποια ξεχωριστή ευφυΐα αλλά σε έναν ιδιαίτερο τρόπο έρευνας, μια πρωτότυπη μέθοδο με τη βοήθεια της οποίας προχώρησε πιο αργά από άλλους αλλά πιο σταθερά και πιο μακριά.[2] Αυτό για το οποίο καμαρώνει περισσότερο δεν είναι τα επιτεύγματά του στις επιστήμες αλλά ο δρόμος μέσω του οποίου οδηγήθηκε σε αυτά.

Η βέβαιη και χρήσιμη γνώση δεν αποκαλύπτεται με τυχαίο και αποσπασματικό τρόπο. Ψάχνοντας χωρίς μέθοδο, όπως κάνουν σχεδόν όλοι οι αλχημιστές, οι περισσότεροι γεωμέτρες και μεγάλη μερίδα φιλοσόφων, είναι σαν να περιπλανιέσαι σε θεοσκότεινα μέρη συγκομίζοντας πολλή κούραση και ελάχιστο κέρδος. Ακόμα κι αν, στη διάρκεια αυτής της περιπλάνησης, πέσεις πάνω σε κάποιο πολύτιμο πράγμα, θα είσαι τυχερός μάλλον παρά ικανός. Επιπλέον ο άνθρωπος που προχωρά στα τυφλά συνηθίζει τόσο πολύ στο σκοτάδι ώστε αν κάποια στιγμή συναντήσει και πάλι το φως, δεν θα είναι πλέον σε θέση να το αντέξει. Έτσι είναι «πολύ προτιμότερο να μη διανοηθούμε ποτέ να αναζητήσουμε την αλήθεια κανενός πράγματος, παρά να το κάνουμε χωρίς

[1] Για μια γενική παρουσίαση βλ. Georges J.D. Moyal, «Descartes's Method: From Things to Ideas», στο Moyal (1991: I, 1-28)· Stephen Gaukroger, «Descartes: Methodology», στο Parkinson (1993: 167-200)· Stephen Gaukroger, «Knowledge, evidence and method», στο Rutherford (2006: 39-66)· Murray Miles, «Descartes's method», στο Broughton & Carriero (2008: 145-163).

[2] Βλ. *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 1 (AT, VI, 2-3) και *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, X (AT, X, 403-404).

μέθοδο».[1] Η μισή αλήθεια σφετερίζεται την ολόκληρη, η αληθοφάνεια είναι πιο επικίνδυνη από την άγνοια, ακόμα και από το ψεύδος, επειδή κάνει αυτόν που στην πραγματικότητα δεν κατέχει τίποτα να νομίζει ότι κατέχει τα πάντα. Μόνο με τη συστηματική αναζήτηση υπάρχει ελπίδα να εμπεδωθεί η σαφήνεια, να κατακτηθεί η βεβαιότητα και τελικά να υπηρετηθεί η χρησιμότητα.

Μιλώντας για μέθοδο εννοούμε «βέβαιους και εύκολους κανόνες που όποιος τους τηρεί επακριβώς δεν θα υποθέσει ποτέ κάτι ψευδές για αληθές και, χωρίς να ξοδεύει ανώφελα πνευματική προσπάθεια αλλά αυξάνοντας πάντα βαθμιαία την επιστήμη του, θα φτάσει στην αληθή γνώση όλων αυτών για τα οποία είναι ικανός».[2] Πέντε σημεία χρήζουν προσοχής σε αυτόν τον ορισμό. *Πρώτον*, η μέθοδος πρέπει να καθοδηγεί τη φιλοσοφική έρευνα μέσω εύκολων και βέβαιων κανόνων διότι οι δυσνόητοι ή δύσχρηστοι θα δημιουργούσαν περισσότερες απορίες από όσες θα έλυναν και θα μπέρδευαν αντί να διευκολύνουν. *Δεύτερον*, η επακριβής τήρηση των κανόνων επιτρέπει τον εντοπισμό και την απομάκρυνση του ψεύδους καθαρίζοντας την αλήθεια από ό,τι δεν ανήκει με σιγουριά σε αυτήν. *Τρίτον*, η μέθοδος γλυτώνει από μάταιο κόπο οδηγώντας ευκολότερα και γρηγορότερα στον σκοπό τον οποίο υπηρετεί. *Τέταρτον*, η μέθοδος πρέπει να αυξάνει τη γνώση, δεν αρκεί δηλαδή να λειτουργεί μόνο διαγνωστικά, υποδεικνύοντας τι από όσα κατέχουμε είναι αληθές και τι όχι, αλλά πρέπει να λειτουργεί και ευρετικά, υποβοηθώντας την ανακάλυψη καινούργιων πραγμάτων. *Πέμπτον*, απώτερος στόχος της είναι η αύξηση της γνώσης στον ύψιστο δυνατό βαθμό. Τούτο δεν σημαίνει στον απόλυτο βαθμό, διότι η ύψιστη για τον άνθρωπο γνώση δεν ταυτίζεται με την απόλυτη γνώση που είναι κτήμα του Θεού. Πολλά πράγματα είναι από τη φύση τους απρόσιτα είτε επειδή υπερβαίνουν τη δύναμη της ανθρώπινης διάνοιας, όντας υπερβολικά δύσκολα, είτε επειδή δεν υπάγονται καν στη δικαιοδοσία της αλλά μόνο στη δικαιοδοσία της Πίστης. Η επιστήμη καταγίνεται αποκλειστικά με τα αντικείμενα που εξαρτώνται από τον ανθρώπινο Λόγο και επιδιώκει την αύξηση της γνώσης μέχρι τα απώτατα όρια για τα οποία είναι ικανό το ανθρώπινο ον.

Είναι εφικτή μια τέτοια μέθοδος; Επισκοπώντας τις διάφορες επιστήμες μπορεί να διαπιστώσει κανείς ότι δεν είναι όλες εξίσου αμφίβολες και επιπλέον ότι μία από αυτές παρουσιάζει τις λιγότερες αμφισβητήσεις και τη μέγιστη βεβαιότητα: τα μαθηματικά. Αυτή η επιστήμη προσφέρει άπλετη ενάργεια και βεβαιότητα για δύο κυρίως λόγους, πρώτον, δεν κινδυνεύει να διαψευστεί από την εμπειρία, αφού το αντικείμενό της είναι καθαρότατο και απλούστατο, και δεύτερον, συνίσταται εξολοκλήρου σε έλλογες συναγωγές. Αφού όμως υπάρχει μία τουλάχιστον επιστήμη που έχει αρθεί ήδη σε ένα ικανοποιητικό επίπεδο εγκυρότητας, τότε

[1] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, IV (AT, X, 371). «Η χρησιμότητα αυτής της μεθόδου είναι τόση ώστε το να επιδίδεσαι στα γράμματα χωρίς αυτήν φαίνεται να είναι επιβλαβές μάλλον παρά επωφελές», στο ίδιο (AT, X, 373).

[2] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, IV (AT, X, 371-372). Μια πρώιμη παρουσίαση της καρτεσιανής μεθόδου δίνεται από τον Ζακ ντυ Ρούρ στο έργο *Η φιλοσοφία*, Du Roure (1654: 181-204).

υπάρχει ήδη η απαιτούμενη μαγιά για την ανάπτυξη της επιζητούμενης μεθόδου. Το ερώτημα που τίθεται είναι αν η μέθοδος που χρησιμοποιείται στα μαθηματικά μπορεί να μεταφερθεί με ανάλογη επιτυχία σε άλλα πεδία του ανθρώπινου ειδέναι. Ο Ντεκάρτ πιστεύει πως ναι. Με τη βοήθεια της είναι δυνατή η καλλιέργεια μιας διδαχής ή ενός επιστημονικού κλάδου (disciplina) που θα είναι η πηγή όλων των άλλων ανθρώπινων γνώσεων και θα βρίσκει εφαρμογή σε όλους τους άλλους κλάδους, τόσο στη φυσική όσο και στη μεταφυσική ή την ηθική – σε πείσμα του αριστοτελισμού που ήθελε κάθε επιστήμη να έχει τη δική της μέθοδο και να απολαμβάνει διαφορετικό βαθμό βεβαιότητας. Αυτή η ιδιαίτερη, προκαταρκτική διδαχή πρέπει «να περιέχει τα πρώτα στοιχεία του ανθρώπινου Λόγου και να επεκτείνεται στην εξαγωγή αληθειών από οποιοδήποτε αντικείμενο».[1] Η ιδέα που βρίσκεται πίσω από αυτές τις διατυπώσεις είναι μια ενιαία μέθοδος για την κατάκτηση της μέγιστης σαφήνειας και βεβαιότητας σε όλο το εύρος της ανθρώπινης γνώσης, μια μέθοδος με καθολική εφαρμογή προορισμένη όχι για σπάνια πνεύματα αλλά για όλους τους ανθρώπους. «Πρόσεξα, εξετάζοντας τη φυσική κλίση πολλών πνευμάτων, ότι σχεδόν δεν υπάρχουν τόσο χοντροκομμένα ή τόσο καθυστερημένα που να μην είναι ικανά να έχουν καλές γνώμες και μάλιστα να αποκτήσουν όλες τις ύψιστες επιστήμες αν οδηγηθούν όπως πρέπει».[2] Η ορθή καθοδήγηση του πνεύματος είναι το κλειδί για την απόκτηση όλων των επιστημών και μια τέτοια καθοδήγηση (υποστηρίζει υπεραισιόδοξα ο Ντεκάρτ) είναι εφικτή για όλους τους ανθρώπους.

Πριν εξετάσουμε τι ακριβώς προβλέπει η καρτεσιανή μέθοδος, θα αναφερθούμε στο γενικό πλαίσιο εντός του οποίου αναπτύσσεται η προσπάθειά του. Όπως θα δούμε, δεν ήταν μια μοναχική πρωτοβουλία που ξεφύτρωσε αιφνίδια στο έδαφος προσωπικών προβληματισμών αλλά μια απάντηση σε ένα ευρύτερο κάλεσμα με στόχο την ανανέωση του περιεχομένου και των διαδικασιών της γνώσης. Η κρίση του σχολαστικισμού, ο ουμανιστικός πολλαπλασιασμός των αυθεντιών, η αναβίωση των σκεπτικιστικών αμφιβολιών και τελικά η ανάπτυξη των επιστημών οδήγησαν στην εγκατάλειψη του παλιού μοντέλου γνώσης και στην ανάγκη για εκσυγχρονισμό των μεθόδων. Ο μεγάλος εχθρός σε όλη αυτή τη διαδικασία ήταν η αριστοτελική λογική, το κύριο μεθοδολογικό εργαλείο του δυναστεύοντος σχολαστικισμού.[3] Σε πρώτη φάση

---

[1] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, IV (AT, X, 374). Ο Ντεκάρτ διαβεβαιώνει πως η χρησιμότητα των κανόνων του «είναι τόση, για να προσεγγίσει κανείς την υψηλότερη σοφία, ώστε δεν διστάζω να πω πως τούτο το μέρος της μεθόδου μας δεν ανακαλύφθηκε για τα μαθηματικά προβλήματα αλλά μάλλον τα μαθηματικά προβλήματα δεν πρέπει σχεδόν να μαθαίνονται παρά για χάρη της εκπόνησης αυτής της μεθόδου», στο ίδιο, *Κανόνας* XIV (AT, X, 442).

[2] Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 12).

[3] Ο Μονταίνιος κοροϊδεύει το επάγγελμα των φιλοσόφων το οποίο «είναι να μη δέχονται και να μην επικροτούν τίποτα παρά μέσω της λογικής, η οποία είναι η λυδία λίθος για κάθε λογής δοκιμή, στην πραγματικότητα όμως μια λυδία λίθος γεμάτη ψεύδος, λάθος, αδυναμία και ανεπάρκεια», Μονταίνι (2005: II, 271). Ο Νωντέ καταγγέλλει αυτή την «ωραία διαλεκτική» και όσους δεν βλέπουν «τη βλακεία, την ποταπότητα και την τρέλα όλων αυτών των υποθέσεων, των διευρύνσεων, των περιορισμών, των σοφισμάτων, των υποχρεώσεων, των ονομασιών και των άλλων ακόμα πιο άχρηστων και γελοίων λεπτολογιών που ωστόσο είχαν την τιμή να ασκούνται για πάνω από τετρακόσια χρόνια από αυτούς που θεωρούνταν οι μεγαλύτεροι σοφιστές και φιλόσοφοι όλου του κόσμου»,

επιχειρήθηκε η αναμόρφωσή της[1] με την εισαγωγή εναλλακτικών μορφών λογικής ενώ στη συνέχεια οι προσπάθειες στράφηκαν στη διερεύνηση καινούργιων μεθοδολογικών μοντέλων αντλώντας έμπνευση από τις ανατέλλουσες επιστήμες.

### 4.1. Κριτική στη σχολαστική Λογική

Μέχρι την αυγή των νέων χρόνων η ανακάλυψη και η παρουσίαση της γνώσης εμφανιζόταν κατά βάσιν ως υπόθεση της λογικής.[2] Οι σπουδαστές μελετούσαν τα αριστοτελικά λογικά έργα μαζί με σχολαστικά ή νεοσχολαστικά εγχειρίδια με τη βοήθεια των οποίων διδάσκονταν τις βασικές έννοιες και τεχνικές της παραδοσιακής λογικής, δηλαδή τις κατηγορίες, τα στοιχεία του συλλογισμού, τα διαφορετικά είδη συλλογισμών κωδικοποιημένα στα φοβερά και τρομερά Barbara, Celarent, Darii, κλπ., τους «τόπους», τα είδη των επιχειρημάτων και των υποθέσεων, τα σοφίσματα, κ.ά. Το πιο δημοφιλές εγχειρίδιο μέχρι τις πρώτες δεκαετίες του 16ου αιώνα ήταν οι *Summulæ logicales* του Petrus Hispanus (13ος αιώνας) όπου η διαλεκτική θεωρείται ως η τέχνη των τεχνών και η επιστήμη των επιστημών λόγω του ότι πραγματεύεται τα θεμέλια όλων των άλλων κλάδων του ανθρώπινου ειδέναι.[3] Αυτό το είδος λογικής ήταν τόσο φορμαλιστικό και στριφνό ώστε ξεσήκωσε την αγανάκτηση των ουμανιστών που προσπάθησαν να το αναμορφώσουν με τα μέσα της ρητορικής.[4] Αντιτασσόμενοι στις λεπτεπίλεπτες διακρίσεις, τις

---

*Απολογία υπέρ όλων των μεγάλων ανδρών που κατηγορήθηκαν για μαγεία*, κεφ. 22, Naudé (1669: 469). Ο Χόμπς χλευάζει τη λογική των αριστοτελικών η οποία «δεν είναι παρά λόγια και επινοήσεις για το πώς θα φέρουν σε αμηχανία όσους θα σκέπτονταν να τους προκαλέσουν», *Λεβιάθαν*, κεφ. 46, Χομπς (1989: τ. 2. σ. 295).

[1] Οι ίδιοι οι αριστοτελικοί υποχρεώθηκαν να εγκύψουν περισσότερο σε μεθοδολογικά ζητήματα και πολλές φορές να προτείνουν καινοτόμες λύσεις. Σε αυτό το πλαίσιο ο Ακόντζο (Giacomo Aconzio, 1492-1566) έγραψε το *Περί μεθόδου* (*De methodo*, 1558), ο Τζαμπαρέλα (Giacomo Zabarella, 1533-1589) το *Περί μεθόδων* (*De methodis*, 1578) και ο Κέκερμαν (Bartholomeus Keckerman, 1572-1609) την *Πραγματεία λογικών προ-γνώσεων* (*Præcognitorum logicorum tractatus*, 1614). Βλ. Christia Mercer, *The Vitality and Importance of Early Modern Aristotelianism*, στο Sorell (1995: 49-52).

[2] Ο Μικραίλιους ορίζει τη Λογική ως εξής: «Η Λογική είναι για τον Αριστοτέλη ένας τρόπος ή μέθοδος γνώσης, δηλαδή η τέχνη με την οποία μορφώνουμε τον νου μας στις τρεις διεργασίες του ώστε να ξέρει να διακρίνει ορθά το αληθές από το ψευδές», Micrælius, *Φιλοσοφικό λεξικό*, λήμμα Logica. Οι τρεις διεργασίες είναι η *ενορατική*, με την οποία αντιλαμβανόμαστε τους απλούς όρους, η *νοητική*, με την οποία συνθέτουμε ή διαιρούμε τις απλές προτάσεις, και η *διανοητική*, με την οποία συνάγουμε συλλογιστικά τα άγνωστα από τα γνωστά. Για τον Πιέρ Γκοντάρ «*Μέθοδος* είναι οποιαδήποτε έξη του πνεύματος η οποία προχωρεί με τάξη. Η *Λογική* λέγεται επίσης μέθοδος επειδή είναι ένα όργανο γνώσης που υπαγορεύει τους κανόνες του καλώς διαλέγεσθαι», *Σούμα ολόκληρης της φιλοσοφίας*, Godartus (1666: 221). Ο ίδιος διαιρεί τη μέθοδο σε τέσσερα είδη: σύνθεση (compositio), ανάλυση (resolutio), εύρεση (inventio) και διάταξη (dispositio).

[3] Πρβλ. Αριστοτέλης, *Τοπικά*, 101b 3. Για την παραδοσιακή λογική και τις εξελίξεις της από τον 14ο μέχρι και τον 16ο αιώνα βλ. E. J., Ashworth, «Traditional Logic» στο Schmitt (1988: 143-172).

[4] Ακόμα και ο Ραπέν, που υπερασπίζεται την αριστοτελική λογική, παραδέχεται ότι οι λεπτεπίλεπτες λογικές ή λογικοφανείς διυλίσεις των ύστερων σχολαστικών, ιδίως των Ισπανών που εκείνη την εποχή ήταν «οι Δάσκαλοι των άλλων Λαών σε θέματα Στοχασμού», διαστρέβλωσαν τον φυσικό Λόγο. «Δεν έψαχναν πια την εκλέπτυνση στα πράγματα, όπως έκαναν άλλοτε, αλλά στις έννοιες και στους όρους. Και η διαλεκτική αναμέτρηση [dispute] έγινε έτσι τόσο γεμάτη από στρεψοδικία και εχθρότητα που σχεδόν δεν χρησίμευε πια παρά για να διεγείρει τη χολή και να μαυρίζει το αίμα των Φιλοσόφων», *Στοχασμοί πάνω στη λογική*, στο *Συγκρίσεις των μεγάλων ανδρών της αρχαιότητας* II, Rapin (1725: II, 407).

περίπλοκες συλλογιστικές κατασκευές και τους σοφιστικούς γρίφους των περιπατητικών, τόσο στην κλασική όσο και στη νομιναλιστική εκδοχή τους, έστρεψαν την προσοχή από τον Λόγο στη γλώσσα, από την αλήθεια στην πιθανότητα, από την απόδειξη στην πειθώ, από την κρίση των συλλογισμών στην εύρεση των τόπων, από τις δύσκαμπτες δομές της τυπικής λογικής στις ρευστές φόρμες της ρητορικής.[1]

Ο Λαυρέντιος Βάλλα (Lorenzo Valla, 1407-1457) στο σπουδαιότερο έργο του, τους *Διαλεκτικούς διαλογισμούς*,[2] επιδίωξε την περιστολή της λογικής σε ένα εργαλείο της ρητορικής. Πεπεισμένος ότι μεγάλο μέρος των φιλοσοφικών δυσκολιών και αδιεξόδων οφείλονταν σε λεκτικές φαλκιδεύσεις, έδωσε έμφαση στη φυσική, κατανοητή και συγκεκριμένη γλώσσα της καθημερινής επικοινωνίας ενάντια στο τεχνητό, δυσνόητο και αφηρημένο λεξιλόγιο των φιλοσόφων. Σε μια προσπάθεια κάθαρσης αυτού του λεξιλογίου, κατήγγειλε τις διαστρεβλώσεις και τους βαρβαρισμούς των σχολαστικών που αρέσκονταν να χαλκεύουν δυσνόητους όρους όπως η entitas, η quidditas, η identitas, κ.ά., χωρίς να σκοτίζονται για το πραγματικό οντολογικό βάρος και τη φιλοσοφική τους χρησιμότητα. Εκτός αυτού επιδίωξε την απλοποίηση της παραδοσιακής λογικής εξοβελίζοντας τις κενές έννοιες και τις παραπανίσιες περιπατητικές διακρίσεις. Έτσι συνέπτυξε τους έξι υπερβατικούς όρους (ον, κάτι, πράγμα, ένα, αληθές, αγαθό) σε έναν και μόνο, το *πράγμα*, τις δέκα κλασικές αριστοτελικές κατηγορίες σε τρεις: *ουσία*, *ποιότητα* και *ποιείν* (substantia, qualitas, actio), τους έξι αποφαντικούς τρόπους (δυνατό, αδύνατο, ενδεχόμενο, αναγκαίο, αληθές, ψευδές) στους τρεις πρώτους και τους δεκαεννέα σχολαστικούς συλλογιστικούς τύπους (Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison, Barbari, Calentes, Dibatis, Fespamo, Fresisom) στους οκτώ πρώτους.[3]

Σημαντική επίδραση άσκησε επίσης το *Περί διαλεκτικής εύρεσης*[4] του Ροδόλφου Αγκρίκολα (Rudolph Agricola, 1444-1485) όπου η διαλεκτική ορίζεται ως η «τέχνη να διαλεγόμαστε ευλογοφανώς για οποιοδήποτε προτεινόμενο πράγμα όσο είναι ικανή η φύση καθενός».[5] Σκοπός της τέχνης αυτής είναι να μιλάμε με πιθανό τρόπο ή ευλογοφανώς (probabiliter), υλικό της είναι τα διάφορα ερωτήματα (quæstiones) και εργαλείο της η ομιλία (oratio). Τα κύρια μέρη της διαλεκτικής είναι δύο: η *εύρεση* (inventio), που αφορά στους τρόπους με τους οποίους μπορεί κανείς να επινοήσει επιχειρήματα, και η *κρίση* (judicio), που εγκύπτει στις μορφές και τους κανόνες της επιχειρηματολογίας. Ενώ η παραδοσιακή λογική εστίαζε στο

[1] Βλ. *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, Κονδύλης (1983: 43-68).

[2] *Dialecticæ disputationes*, 1441. Στην πρώτη του εκδοχή δημοσιεύτηκε με τον τίτλο *Αναμόχλευση διαλεκτικής και φιλοσοφίας* (*Repastinatio dialecticæ et philosophiæ*, 1439).

[3] Βλ. Copenhaver & Schmitt (2007: 370-399)· Κονδύλης (1983: 69-78).

[4] *De inventione dialectica*, ολοκληρώθηκε το 1480 αλλά δεν δημοσιεύτηκε παρά το 1515.

[5] «ars probabiliter de qualibet re proposita disserendi, prout cujusque natura capax esse poterit», *Περί διαλεκτικής εύρεσης*, II, κεφ. 2, Agricola (1535: 14). Στο ίδιο πνεύμα ο Ντεκάρτ διαβεβαιώνει ότι η φιλοσοφία «δίνει τα μέσα να μιλάμε αληθοφανώς για τα πάντα», *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 1 (AT, VI, 6).

δεύτερο σκέλος αυτής της διχοτομίας, ο Αγκρίκολα τονίζει το πρώτο μετατοπίζοντας το βάρος από την απόδειξη στην πιθανότητα και από τους συλλογισμούς στους *τόπους*. Οι *τόποι* (loci) είναι κοινά πράγματα με την υπόμνηση των οποίων ο ρήτορας ή ο φιλόσοφος μπορεί να βρει ό,τι πιθανό μπορεί να ειπωθεί πάνω σε οποιοδήποτε θέμα, έτσι όποιος γνωρίζει τους τόπους και την κατανομή τους (ο συγγραφέας τους διαιρεί σε 24 είδη) μπορεί να ανακαλύψει πιο γρήγορα και πιο εύκολα τα κατάλληλα επιχειρήματα για να πείσει τους συνομιλητές του. Ο Αγκρίκολα δεν ενδιαφέρεται τόσο για την έλλογη διάγνωση της αλήθειας όσο για την ευλογοφανή παρουσίαση της πιθανότητας. Έτσι, ενώ αδιαφορεί για τους συλλογιστικούς τύπους, αισθάνεται υποχρεωμένος να διδάξει τους τρόπους με τους οποίους θα μπορούσε ο ρήτορας να χειριστεί τις συναισθηματικές διαθέσεις των ακροατών και να τροποποιήσει την ομιλία του ανάλογα με το θέμα και την περίσταση.

Από τον Αγκρίκολα επηρεάστηκε ο Ράμους (Petrus Ramus ή Pierre de la Ramée, 1515-1572),[1] πιθανότατα ο πιο επιτυχημένος σχολάρχης της εποχής, για τον οποίο επίσης η Λογική ταυτίζεται με τη Διαλεκτική. «Διαλεκτική είναι η τέχνη να διαλεγόμαστε καλά· και με το ίδιο νόημα ονομάζεται Λογική. Διότι αυτά τα δύο ονόματα πηγάζουν από τον λόγο».[2] Η τέχνη αυτή διδάσκει πώς να συζητάμε ορθά και να διακρίνουμε την αλήθεια ή το ψεύδος κάθε λόγου, είτε αναγκαίου (οπότε τοποθετούμαστε στο πεδίο της επιστήμης) είτε ενδεχόμενου (οπότε δεν πρόκειται για επιστήμη αλλά για γνώμη). Αυτή η διάκριση δεν σημαίνει ότι υπάρχουν δύο διαφορετικά είδη λογικής. Όπως η όραση είναι μία για όλα τα χρώματα, έτσι «η τέχνη του γνωρίζειν, δηλαδή η Διαλεκτική ή η Λογική, είναι μία και η αυτή διδασκαλία για την αντίληψη όλων των πραγμάτων».[3] Η Διαλεκτική μπορεί να οριστεί ως «η τέχνη να διαλεγόμαστε και να συλλογιζόμαστε καλά για οποιοδήποτε πράγμα».[4] Μέλη της είναι η *εύρεση* (invention) και η *κρίση* (jugement) που μπορεί να ονομαστεί και *διαρρύθμιση* (disposition). Η εύρεση αποκαλύπτει τα ξεχωριστά μέρη από τα οποία συντίθεται μια πρόταση ενώ η κρίση τα διαρρυθμίζει σύμφωνα με συγκεκριμένους κανόνες. Η κρίση υποδιαιρείται με τη σειρά της σε τρία είδη, την *απόφανση* (enonciation), τον *συλλογισμό* (syllogisme) και τη *μέθοδο* (methode). Η τελευταία διακρίνεται (στα χνάρια του Κικέρωνα, του Κοϊντιλιανού αλλά και του Αριστοτέλη) σε *μέθοδο της φύσης*

[1] Οι σημαντικότερες δημοσιεύσεις του στο πεδίο της λογικής είναι οι *Αριστοτελικές παρατηρήσεις* (*Aristotelicæ animadversions*, 1543) οι *Διαλεκτικοί μερισμοί* (*Dialecticæ Partitiones*, 1543) και η *Διαλεκτική* (*Dialectique*, 1555). Στα δύο πρώτα συγγράμματα επιτίθεται βίαια στην αριστοτελική λογική και προτείνει την εγκατάλειψη της προς χάριν μιας σύζευξης της ρητορικής με τη διαλεκτική.

[2] «Dialectique est art de bien disputer· et en même sens est nomée Logique. Car ces deux noms sont derivés de logos, c'est-à-dire raison· et dialegestæ comme aussi logizestæ n'est autre chose que disputer ou raisonner», *Διαλεκτική*, Βιβλίο I, Ramée (1555: 1). Πρβλ. Dupleix, *Λογική*, Βιβλίο I, κεφ. 2 Dupleix (1984: 29-30).

[3] *Διαλεκτική*, Βιβλίο I, Ramée (1555: 4).

[4] «Dialectique est art de bien disputer et raisoner de quelque chose que ce soit», *Διαλεκτική*, Βιβλίο I, Ramée (1555: 4).

(methode de nature) και *μέθοδο της φρόνησης* (methode de prudence).[1] Σύμφωνα με την πρώτη πρέπει να ξεκινάμε από τα εναργή, σαφή και γνωστά και να προχωράμε με τάξη προς τα άδηλα, ασαφή και άγνωστα. «Αυτή η έντεχνη μέθοδος μού φαίνεται σαν κάποια μακριά χρυσή αλυσίδα, όπως τη φαντάστηκε ο Όμηρος, της οποίας οι κρίκοι είναι αυτές οι βαθμίδες που είναι τόσο αλληλεξαρτώμενες και τόσο σωστά δεμένες όλες μαζί ώστε να μην μπορεί να αφαιρεθεί τίποτα χωρίς να σπάσει η τάξη και η αλληλουχία του όλου».[2] Η ορθή τακτοποίηση των διαφόρων τμημάτων της γνώσης είναι το επιστέγασμα της εύρεσης και της κρίσης, λειτουργία που δεν μπορεί να επιτελεστεί από τους άλλους τομείς της διαλεκτικής παρά μόνο από τη Μέθοδο. Έτσι η τελευταία δικαιούται τον χαρακτηρισμό «υπέρτατο φως του λόγου» (souveraine lumière de raison).[3] Όπως οι άνθρωποι υπερισχύουν των ζώων χάρη στην ικανότητα να συλλογίζονται, έτσι οι λιγοστοί σοφοί άνθρωποι υπερισχύουν των υπολοίπων χάρη στην ικανότητα να τακτοποιούν και να κρίνουν με μεθοδικό τρόπο.[4]

Με τη σειρά του ο Γκασσαντί επιτίθεται βίαια στην αριστοτελική λογική στο δεύτερο Βιβλίο των *Παράδοξων ασκήσεων ενάντια στους Αριστοτελικούς*.[5] Η Διαλεκτική, που είναι το «όργανο [organum] της Φιλοσοφίας»,[6] θα έπρεπε να περιλαμβάνει λίγα διαυγή παραγγέλματα και εύχρηστους κανόνες για την προαγωγή και την καθοδήγηση του φυσικού Λόγου, δηλαδή «εκείνης της εγγενούς ισχύος και ενέργειας του Νου με την οποία συλλογιζόμαστε και διαλεγόμαστε».[7] Αντί αυτού, την έχουν φορτώσει με δυσνόητους γρίφους αφηρημένου ή μεταφυσικού χαρακτήρα (όπως τα Όντα λόγου ή τα Μελλοντικά ενδεχόμενα) που μπερδεύουν τους πάντες και αναγκάζουν τους μορφωμένους να μη διαλέγονται για τα πράγματα αλλά να διαλέγονται για το πώς να διαλέγονται. Διαφημίζεται ως η τέχνη που μαθαίνει τον ορθό ορισμό, τη διαίρεση των ονομάτων και των πραγμάτων, τον διαχωρισμό του αληθούς από το ψευδές, τη συναγωγή ενός πράγματος από ένα άλλο, τη συνάρθρωση των επιχειρημάτων, τη διάλυση των σοφισμάτων και την εύρεση των κατάλληλων επιχειρημάτων. Στην πραγματικότητα αποτυγχάνει οικτρά σε όλα τα παραπάνω και όχι μόνο δεν ακονίζει το μυαλό αλλά το διαφθείρει εθίζοντας

---

[1] Βλ. *Διαλεκτική*, Βιβλίο ΙΙ, Ramée (1555: 119-140). Για τη μέθοδο πρβλ. *Αριστοτελικές παρατηρήσεις*, Βιβλίο XIX, Ramus (1548: 429-446).

[2] *Διαλεκτική*, Βιβλίο ΙΙ, Ramée (1555: 122). Θα δούμε παρακάτω ότι και ο Ντεκάρτ συγκρίνει τη λογική παραγωγή με αλυσίδα. Παρόμοια είναι η πορεία που ακολουθεί ο Γκίλμπερτ. «Όπως ακριβώς η γεωμετρία υψώνεται από κάποια ελάχιστα και ευκολότατα θεμέλια στα μέγιστα και δυσκολότατα, με τα οποία το ευφυές πνεύμα σκαρφαλώνει πάνω από τον αιθέρα, έτσι η θεωρία μας και η μαγνητική επιστήμη πρώτα καταδεικνύει με ταιριαστή τάξη ορισμένα λιγότερο σπάνια, από αυτά ανακύπτουν περισσότερο λαμπρά και τελικά με μια ορισμένη σειρά αποκαλύπτονται τα πιο απόρρητα και κρυφά της γήινης σφαίρας», Gilbert (1600: Præfatio).

[3] *Διαλεκτική*, Βιβλίο ΙΙ, Ramée (1555: 135).

[4] Για τον Αγκρίκολα και τον Ράμους βλ. επίσης Copenhaver-Schmitt (2007: 370-419)· L. Jardine, «Humanistic logic» στο Schmitt (1988: 173-198)· Michael Losonsky, «Language and logic», στο Rutherford (2006: 170-197)· Waddington (1969: 24-27 και 364-397)· Κονδύλης (1983: 113-130).

[5] *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos.* Το πρώτο Βιβλίο εκδόθηκε το 1624. Το δεύτερο Βιβλίο παρέμεινε σε χειρόγραφη μορφή μέχρι τη δημοσίευσή του το 1659.

[6] Βλ. *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, Ι, Άσκηση 1, Άρθρο 12, Gassendi (1959: 41-43).

[7] *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, ΙΙ, Άσκηση 1, Άρθρο 1, Gassendi (1959: 235).

τους σπουδαστές στην εμπάθεια και τους τσακωμούς. Απαιτεί εξάσκηση μηνών και ετών για να χωνέψει κανείς άχρηστα ή επιβλαβή εφευρήματα όπως τα κατηγορήματα, τα συγκατηγορήματα, οι υποθέσεις, οι διευρύνσεις, οι περιορισμοί, οι ισοδυναμίες, οι μετατροπές και άλλα τέτοια κενόσπουδα λεπτολογήματα που τριβελίζουν το μυαλό χωρίς καν να είναι αναγκαία ή χρήσιμα. Όσα επιδιώκει με πολλή κούραση και σύγχυση μπορούν να επιτευχθούν κάλλιστα από τον φυσικό Λόγο ή τον κοινό νου (sensus communis) χωρίς να προαπαιτείται κανένα άλλο εφόδιο πέρα από την εμπειρία και τη σαφή γνώση του πράγματος. Ενώ οι τέχνες και οι επιστήμες δίνουν έγκριτες απαντήσεις, καθεμιά για το αντικείμενό της, η διαλεκτική φλυαρεί για τα πάντα και περιπλέκει τα πάντα χωρίς εμφανή αιτία και απτά αποτελέσματα. Τα δήθεν θαυμαστά εργαλεία της είναι όλα για πέταμα. Οι πέντε καθολικές έννοιες (universalia) είναι ανεπαρκείς και εσφαλμένες, οι δέκα κατηγορίες (επιλεγμένες αυθαίρετα ως προς το είδος και τον αριθμό) φυλακίζουν την πολυμορφία και την πολυπλοκότητα της πραγματικότητας σε ευτελή κουτάκια, η ανάλυση των Προτάσεων καταλήγει σε περιττά και γελοία αποκυήματα, οι συλλογιστικές Αποδείξεις είναι σκέτος φενακισμός,[1] οι περιβόητες καθολικές έννοιες για τις οποίες γίνεται τόσος λόγος δεν είναι τίποτα άλλο από τα προσηγορικά ονόματα των γραμματικών. Τα περισσότερα κρίσιμα και αληθινά ερωτήματα για τα ίδια τα πράγματα δεν μπορούν να τεθούν στο πλαίσιο των δέκα κατηγοριών. Η διύλιση του ρήματος *είναι*, τα φληναφήματα σχετικά με το υποκείμενο και το κατηγορούμενο, οι Προτάσεις που καλούνται αέναες αλήθειες, τα μελλοντικά ενδεχόμενα, τα συμβεβηκότα των Προτάσεων (εναντίωση, ισοδυναμία και μετατροπή) τα τροπικά συμβεβηκότα των κατηγορημάτων, όλα αυτά είναι γελοία και μάταια. Οι μακροχρόνιες και επίπονες διαλεκτικές σπουδές διαφθείρουν το πνεύμα των νέων, δεν τους διδάσκουν πώς να λογίζονται αλλά πώς να παραλογίζονται, τους εθίζουν σε φαύλες λογομαχίες και, το χειρότερο, δεν τους μαθαίνουν πώς να ανακαλύπτουν καινούργια πράγματα. Οι επιστήμες θα προχωρήσουν πιο γρήγορα και πιο αξιόπιστα αν αποδεσμευτούν πλήρως από τα λεπτολογήματα και τα παραληρήματα των διαλεκτικών. Τα αληθινά εργαλεία για να κατακτήσει κανένας τη γνώση είναι το προικισμένο πνεύμα (ευφυΐα, ώριμη κρίση και στέρεη μνήμη), η ισχυρή θέληση (επιμονή και τόλμη) και ευνοϊκές εξωτερικές συνθήκες (υγεία, ελεύθερος χρόνος, καλοί δάσκαλοι, βιβλία, επιστημονικά όργανα, κλπ.).[2]

Ο Μπέικον[3] δεν περιορίζεται στην καταγγελία της λογικής αλλά αντιπροτείνει μια καινούργια μέθοδο για την προαγωγή της ανθρώπινης γνώσης, ένα *Νέο όργανο* στη θέση του

[1] Βλ. *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, II, Ασκήσεις 2-5, Gassendi (1959: 273-433).

[2] Βλ. *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, II, Άσκηση 1, Άρθρο 9, Gassendi (1959: 267-269). Το βιβλίο κλείνει σε σκεπτικιστικό τόνο. Ο Γκασσαντί επανεξετάζει το θέμα στο *Φιλοσοφικό σύνταγμα*, Μέρος I, Gassendi (1964: τ. I, 31-124).

[3] Βλ. Michel Malherbe, «Bacon's method of science», στο Peltonen (1996: 75-98).

παλιού αριστοτελικού *Οργάνου*.[1] Το ανθρώπινο πνεύμα δεν μπορεί να πορευτεί με ασφάλεια και βεβαιότητα μόνο του. Εγκαταλειμμένο στη φυσική του κλίση, τις περισσότερες φορές παρασύρεται σε ολισθηρούς ή αδιέξοδους δρόμους και τις λίγες φορές που ανακαλύπτει τον σωστό δρόμο δεν καταφέρνει να φτάσει μακριά επειδή πτοείται από τη σκοτεινιά και την πολυπλοκότητα των πραγμάτων. Για να πορευτεί με ασφάλεια πρέπει να λαμβάνει συνεχή και έγκυρη καθοδήγηση. Η διαλεκτική δοκιμάστηκε για πολλούς αιώνες σε αυτόν τον ρόλο αλλά απέτυχε οικτρά.[2] Φλύαρη, αναξιόπιστη, άγονη, είναι η «μητέρα των πλανών και η συμφορά όλων των επιστημών».[3] Κάνει περισσότερο κακό παρά καλό επειδή δεν υπηρετεί την αλήθεια αλλά διαιωνίζει τις πλάνες και δεν βελτιώνει τις ικανότητες του ανθρώπινου πνεύματος αλλά εκτραχύνει τη φυσική του τάση να περιφρονεί την εμπειρία και να προβαίνει σε βιαστικές και αμφίβολες γενικεύσεις.[4] Οι περισσότερες από τις έννοιες που χρησιμοποιεί είναι θολές και φαντασιώδεις, τα αξιώματά της έχουν συναχθεί από ισχνή εμπειρία, οι αποδείξεις της υποδουλώνουν τον φυσικό κόσμο στην ανθρώπινη σκέψη και την ανθρώπινη σκέψη σε λέξεις χωρίς κανένα περιεχόμενο. Επιπλέον υποθάλπει τις λογομαχίες και δεν συμβάλλει στην ανακάλυψη καινούργιων πραγμάτων. «Όπως οι επιστήμες που έχουμε τώρα είναι άχρηστες στην εφεύρεση έργων, έτσι και η λογική που έχουμε τώρα είναι άχρηστη στην εφεύρεση των επιστημών».[5] Έτσι πρέπει να αντικατασταθεί από μια διαφορετική μέθοδο που θα αποκαλύπτει αξιόπιστα την αλήθεια, θα βοηθά στην ανακάλυψη νέων πραγμάτων και θα υπηρετεί την πρακτική χρησιμότητα.

Η νέα μέθοδος του Μπέικον διαφέρει από την αριστοτελική σε τρία κυρίως σημεία: στον σκοπό, στον τρόπο απόδειξης και στις απαρχές (initia).[6] Κύριος σκοπός της παλιάς λογικής ήταν η ανακάλυψη επιχειρημάτων, η ανακάλυψη στοιχείων που να συμφωνούν με τις πρώτες αρχές (τις οποίες δεν μπορούσε να θέσει και να αιτιολογήσει η ίδια) και η ανακάλυψη πιθανών λόγων. Αντιθέτως, σκοπός της νέας λογικής είναι η ανακάλυψη τεχνών, η ανακάλυψη των ίδιων των πρώτων αρχών και η ανακάλυψη πρακτικών κατευθύνσεων και χειροπιαστών αποτελεσμάτων. Η παλιά λογική αποσκοπούσε στην κατανίκηση του αντιπάλου σε διαλεκτικές αναμετρήσεις ενώ η νέα στην κατανίκηση της Φύσης και στη βελτίωση της ανθρώπινης ζωής.

---

[1] Ο Ραπέν στηλιτεύει τις καινοτομίες των νεωτεριστών στο πεδίο της λογικής. «Το όργανο του Μπέικον δεν είναι μεθοδικό: είναι φιλοπερίεργες φαντασιώσεις που δεν προέρχονται παρά από ένα υπέρμετρο πάθος που έχει αυτός ο Συγγραφέας να αναδειχθεί μέσω καινούργιων απόψεων και να πει αυτό που δεν είπαν οι άλλοι», *Στοχασμοί πάνω στη λογική*, στο *Συγκρίσεις των μεγάλων ανδρών της αρχαιότητας* II, Rapin (1725: II, 407).

[2] Βλ. *Νέο όργανο* I, 20-21, Bacon (1989: 160) και (1994: 48).

[3] «errorum mater est et scientiarum omnium calamitas», *Νέο όργανο*, I, 69, Bacon (1989: 179) και (1994: 78).

[4] Βλ. *Η μεγάλη ανακαίνιση*, Πρόλογος, Bacon (1989: 129) και (1994: 12)· *Νέο όργανο*, Πρόλογος, Bacon (1989: 152) και (1994: 38)· *Νέο όργανο* I, 12, Bacon (1989: 158) και (1994: 46).

[5] *Νέο όργανο* I, 11, Bacon (1989: 158) και (1994: 45).

[6] Βλ. *Η μεγάλη ανακαίνιση*, Σχεδιάγραμμα του έργου, 2, Bacon (1989: 135-136) και (1994: 19-20)· *Νέο όργανο*, I, 11-37, Bacon (1989: 158-163) και (1994: 43-53).

Το δεύτερο σημείο, που αφορά στον τρόπο απόδειξης, διαιρείται σε δύο σκέλη: τη φύση της απόδειξης και την τάξη της απόδειξης. Ως προς τη φύση της απόδειξης, η παραδοσιακή λογική στηριζόταν σχεδόν αποκλειστικά στον *συλλογισμό* (syllogismus) ο οποίος τα βγάζει πέρα σε ζητήματα γνώμης αλλά φανερώνεται ανεπαρκέστατος όταν πρόκειται για τη φύση των πραγμάτων. Ο συλλογισμός πράγματι αποτελείται από προτάσεις, οι προτάσεις από λέξεις και οι λέξεις είναι σύμβολα εννοιών· αν λοιπόν οι έννοιες, που βρίσκονται στη βάση ολόκληρου του συλλογισμού, είναι θολές, ελαττωματικές ή ανεπαρκώς θεμελιωμένες, τότε ολόκληρο το οικοδόμημα βρίσκεται στον αέρα. Αυτό ακριβώς συμβαίνει με την αριστοτελική λογική, οι έννοιές της είναι ακαθόριστες, συγκεχυμένες και δεν έχουν αντληθεί με τον προσήκοντα τρόπο από τις αισθήσεις. Πορεύεται από τις προκείμενες προς τα συμπεράσματα πασχίζοντας να διασφαλίσει από τυπική και μόνο σκοπιά την ορθότητα της πορείας τη στιγμή όμως που τίποτα δεν διασφαλίζει την αλήθεια των ίδιων των προκείμενων ή των αξιωμάτων. Κατ' ουσίαν παραιτείται από κάθε δικαιοδοσία επί των πρώτων αρχών και περιορίζεται στην εδραίωση της αλήθειας των ενδιάμεσων προτάσεων. Ωστόσο ακόμα και εδώ αποτυγχάνει αφού τα ενδιάμεσα αξιώματα των αριστοτελικών δεν έχουν κανένα αντίκρισμα στη σφαίρα του πρακτικού βίου. Έτσι τα προβλήματα όλου αυτού του μεθοδολογικού μοντέλου είναι τέτοια και τόσα που κάθε προσπάθεια διόρθωσης ή βελτίωσής του θα ήταν μάταιη. Στη θέση του πρέπει να μπει μια νέα μέθοδος, η *επαγωγή* (inductio) και πιο συγκεκριμένα μια νέα μορφή επαγωγής «διότι αυτή για την οποία μιλούν οι διαλεκτικοί, που προχωρά μέσω απλής απαρίθμησης, είναι παιδαριώδης, συμπεραίνει επισφαλώς, εκτίθεται σε κίνδυνο από αντίθετες περιπτώσεις, βλέπει μονάχα τα συνηθισμένα και δεν βρίσκει διεξόδους».[1] Η νέα επαγωγή αντιθέτως θα μπορεί να ανακαλύπτει, να αξιολογεί και να θεμελιώνει ολόκληρη την κλίμακα των αξιωμάτων, θα συνδέεται στενά με την εμπειρία και θα παράγει πρακτικά αποτελέσματα. Είναι «μια μορφή απόδειξης που τρέφεται από την αίσθηση, βασίζεται στη φύση, εγκύπτει στα έργα και σχεδόν συμφύρεται με αυτά».[2]

Σχετικά με το δεύτερο σκέλος, την τάξη της απόδειξης, η παλιά μέθοδος μεταπηδά αιφνιδίως από το κατώτατο στο ανώτατο επίπεδο και στη συνέχεια μόνο επιστρέφει στο ενδιάμεσο. Στην αρχή φτεροκοπά βιαστικά και πρόχειρα από τα αισθητά και επιμέρους πράγματα προς κάποια γενικά αξιώματα που αναγορεύει σε ύψιστες αλήθειες, ενώ στην πραγματικότητα δεν είναι παρά αφηρημένες, σαθρές και άχρηστες γενικότητες, και μετά προσπαθεί να ανακαλύψει και να διαπιστεύσει τα ενδιάμεσα αξιώματα. Όμως η πρόωρη και απερίσκεπτη αποδοχή των ύψιστων αξιωμάτων είναι πηγή ανυπέρβλητων στρεβλώσεων και δυσκολιών. Όταν ο αριστοτελικός συναντά νέα επιμέρους δεδομένα ή παραδείγματα που αντιστρατεύονται τις κεφαλαιώδεις παραδοχές του, είτε τα στριμώχνει στο σύστημά του

[1] *Η μεγάλη ανακαίνιση*, Σχεδιάγραμμα του έργου, 2, Bacon (1989: 137) και (1994: 21).
[2] *Η μεγάλη ανακαίνιση*, Σχεδιάγραμμα του έργου, 2, Bacon (1989: 136) και (1994: 20).

σκαρώνοντας πρόσθετες διακρίσεις και εξηγήσεις είτε τα διαγράφει βάναυσα εφευρίσκοντας περιοριστικούς όρους. Η νέα μέθοδος αντιθέτως ξεκινά επίσης από το κατώτατο επίπεδο αλλά ανέρχεται ομαλά και εύτακτα προς το ενδιάμεσο και από εκεί προς το ανώτατο. Μεταβαίνοντας με προσοχή και περίσκεψη από τη μια βαθμίδα στην άλλη, περνά από τα επιμέρους δεδομένα και τη γυμνή εμπειρία στα κατώτερα αξιώματα, από τα κατώτερα αξιώματα στα ενδιάμεσα και από τα ενδιάμεσα στα ανώτατα. «Στον ανθρώπινο νου δεν πρέπει να προσθέσουμε φτερά αλλά μολύβι και βάρη που να συγκρατούν κάθε άλμα και πτήση».[1] Η άνοδος πρέπει να επιτελείται αργά και προσεκτικά έτσι ώστε κάθε βήμα να συνδέεται γερά με το προηγούμενο και όλα μαζί να συνθέτουν μια αδιάσπαστη ακολουθία. Επίσης τα πιο αληθινά, στέρεα και ωφέλιμα αξιώματα δεν είναι τα γενικά και αφηρημένα, όπως για τους περιπατητικούς, αλλά τα ενδιάμεσα που είναι πιο προσιτά, πιο σίγουρα, και πιο χρήσιμα για την ανθρώπινη ζωή.

Για το τρίτο σημείο τέλος, τις απαρχές ή τα πρώτα στοιχεία της έρευνας, οι κύριες διαφορές μεταξύ της παλιάς και της νέας μεθόδου είναι τρεις. Οι διαλεκτικοί, **α)** παραλαμβάνουν τις αρχές των επιστημών από τις ίδιες τις επιμέρους επιστήμες, **β)** δέχονται άκριτα τις πρωταρχικές έννοιες του πνεύματος, και **γ)** συγκατανεύουν στις άμεσες πληροφορίες των αισθήσεων. Η βακώνεια μέθοδος αντιθέτως, **α)** παρεμβαίνει και διερευνά τις πρώτες αρχές των επιμέρους επιστημών, **β)** ελέγχει και αναθεωρεί τις στοιχειώδεις έννοιες του νου, και **γ)** εξετάζει εξονυχιστικά τις πληροφορίες των αισθήσεων. «Βυθίζουμε και στερεώνουμε με ισχυρότερο τρόπο τα θεμέλια των επιστημών και λαμβάνουμε τις απαρχές της έρευνας από πιο ψηλά σε σχέση με ό,τι έκαναν οι άνθρωποι με το να θέτουμε υπό εξέταση αυτά που η τρέχουσα λογική παραλαμβάνει με ευπιστία από αλλού».[2] Όλες οι γνώσεις μας για τον φυσικό κόσμο προέρχονται από τις αισθήσεις. Ωστόσο οι άμεσες και φυσικές αισθητηριακές αντιλήψεις δεν είναι πάντοτε αξιόπιστες αφού πολλά στοιχεία διαφεύγουν και πολλά άλλα είναι διαφορετικά από ό,τι φαίνονται. Αυτό σημαίνει ότι οι αισθήσεις είναι ανεπαρκείς (όταν αδυνατούν να προσεγγίσουν ένα φυσικό αντικείμενο) και απατηλές (όταν το αναπαριστούν ως διαφορετικό από ό,τι είναι). Η νέα μέθοδος αναγνωρίζει αυτά τα προβλήματα και κινητοποιεί τα διαθέσιμα μέσα για να τα διορθώσει. Η ανεπάρκεια αντιμετωπίζεται με τρία κυρίως μέσα.[3] Πρώτον, όργανα όπως τα τηλεσκόπια, τα μικροσκόπια και οι αστρολάβοι, που συλλαμβάνουν και μετρούν πράγματα για τα οποία δεν είναι ικανές οι γυμνές αισθήσεις. Δεύτερον, συναγωγές μέσω των οποίων φανερώνεται η ύπαρξη ή η φύση ενός πράγματος που είναι κρυφό για τις αισθήσεις μέσω ενός άλλου που είναι φανερό, π.χ. μια καμπάνα μεταφέρει στους ανθρώπους ένα μήνυμα που δεν μπορούν να ακούσουν, ο σφυγμός μάς πληροφορεί για την εσωτερική κατάσταση του ανθρώπινου σώματος, οι αντιδράσεις ενός σκύλου πληροφορούν τον κυνηγό για μια οσμή που ο

[1] *Νέο όργανο* I, 104, Bacon (1989: 205) και (1994: 111).
[2] *Η μεγάλη ανακαίνιση*, Σχεδιάγραμμα του έργου, 2, Bacon (1989: 137) και (1994: 21).
[3] Βλ. *Νέο όργανο*, II, 39-40, Bacon (1989: 306-315).

ίδιος δεν μπορεί να αντιληφθεί. Τρίτον, πειράματα με τα οποία ο άνθρωπος διεισδύει στη φύση των πραγμάτων και αποκαλύπτει τα μυστικά τους. Η απατηλότητα των αισθήσεων διορθώνεται με ειδικές έρευνες και με τον φιλοσοφικό Λόγο: «οι εξαπατήσεις των αισθήσεων πρέπει να αφεθούν στις ιδιαίτερες έρευνες για την αίσθηση και τα αισθητά· εξαιρουμένης εκείνης της μεγάλης εξαπάτησης των αισθήσεων που συνίσταται στο ότι συνθέτουν το περίγραμμα των πραγμάτων κατ' αναλογίαν του ανθρώπου και όχι κατ' αναλογίαν του σύμπαντος· κάτι που δεν διορθώνεται παρά μέσω του Λόγου και της καθολικής φιλοσοφίας».[1] Έτσι η νέα μέθοδος συνδέεται στενότερα με τις επιμέρους επιστήμες, δεν αφήνει ανεξέταστες τις πρωταρχικές έννοιες του πνεύματος και καλλιεργεί μια υγιέστερη σχέση με την αισθητηριακή γνώση αναγνωρίζοντας και διορθώνοντας τα προβλήματά της.

Ο Ντεκάρτ δεν κρύβει την εκτίμησή του για τη μέθοδο του Μπέικον[2] και συμμερίζεται ανεπιφύλακτα την αντιπάθεια των νεωτεριστών για την περιπατητική λογική. Στον *Λόγο* εξομολογείται την απογοήτευση που του προκάλεσαν τα σχετικά κολεγιακά μαθήματα. «Διαπίστωσα για τη Λογική πως οι συλλογισμοί της και οι περισσότερες από τις άλλες διδαχές της χρησιμεύουν μάλλον στο να εξηγούμε στον άλλο τα πράγματα που ξέρουμε ή ακόμα, όπως η τέχνη του Λούλ, στο να μιλάμε άκριτα για εκείνα που αγνοούμε, παρά στο να τα μαθαίνουμε».[3] Η μέθοδος των σχολαστικών δεν είναι χρήσιμη παρά για τη διαλεύκανση σοφισμάτων, την οργάνωση των συλλογισμών και την παρουσίαση των αποκτημένων γνώσεων. Από κει και πέρα δεν καλλιεργεί τον Λόγο αλλά πολλαπλασιάζει τα λόγια και δεν βελτιώνει την κριτική ικανότητα αλλά την παραπλανά κάνοντας τελικά περισσότερο κακό παρά καλό. «Μιλώντας κυριολεκτικά, δεν είναι παρά μια Διαλεκτική που διδάσκει τα μέσα για να κάνουμε τον άλλο να εννοήσει τα πράγματα που ξέρουμε ή ακόμα για να πολυλογούμε άκριτα γύρω από όσα δεν ξέρουμε και έτσι διαφθείρει μάλλον παρά αυξάνει την ορθοφροσύνη».[4] Αν και συμπεριλαμβάνει πολλά αληθινά και χρήσιμα παραγγέλματα, ανάμεσα τους υπάρχουν τόσα άλλα βλαβερά ή περιττά που θα χρειαζόταν τιτάνια προσπάθεια για να τα διαχωρίσει κανείς. Οι διαλεκτικές αναμετρήσεις

---

[1] *Νέο όργανο*, II, 40, Bacon (1989: 315) και (1994: 235).

[2] «Ως προς αυτό [τα χρήσιμα πειράματα] δεν έχω να πω τίποτα μετά από όσα έγραψε ο Βερουλάμιος παρά μόνο ότι χωρίς να είμαστε υπερβολικά περίεργοι ψάχνοντας όλες τις μικρές ιδιαιτερότητες σχετικά με ένα θέμα θα έπρεπε κυρίως να κάνουμε γενικές Συλλογές όλων των κοινότατων πραγμάτων που είναι βεβαιότατα και μπορούν να γνωσθούν χωρίς έξοδα: όπως ότι όλα τα κογχύλια στρίβουν προς την ίδια κατεύθυνση, και να μάθουμε αν ισχύει το ίδιο πέρα από τον ισημερινό· ότι το σώμα όλων των ζώων διαιρείται σε τρία μέρη, κεφάλι, θώρακας και κοιλιά, και ούτω καθεξής, διότι αυτά τα πράγματα χρησιμεύουν άσφαλτα στην αναζήτηση της αλήθειας. Για τα πιο ιδιαίτερα, είναι αδύνατον να μην κάνουμε πολλά περιττά πειράματα, και μάλιστα ψεύτικα, αν δεν ξέρουμε την αλήθεια των πραγμάτων πριν τα κάνουμε». Επιστολή προς τον Μερσέν, 23 Δεκεμβρίου 1630 (AT, I, 195-196). Πρβλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, Ιανουάριος 1630 (AT, I, 109)· Επιστολή προς τον Μερσέν, 10 Μαΐου 1632 (AT, I, 251).

[3] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 2 (AT, VI, 17). Αλλού γνωματεύει για τη λογική του Λουλ ότι «δεν είναι παρά σοφίσματα στα οποία δίνω μικρή σημασία», Επιστολή προς τον Μερσέν, 25 Δεκεμβρίου 1639 (AT, II, 629).

[4] Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 13). Για αντιπροσωπευτικά συγγράμματα λογικής σύμφωνα με το παραδοσιακό πνεύμα, βλ. Conimbricensis (1604)· Eustachius a Sancto Paulo (1609: I)· Bouju (1614: I, 29-160)· Raconis (1629: I)· Du Moulin (1638)· Salabert (1638)· Bary (1660)· Dupleix (1984).

γυμνάζουν το μυαλό των μαθητών και καλλιεργούν μεταξύ τους την άμιλλα αλλά δεν τους μεταδίδουν βέβαιες γνώσεις και δεν τους μαθαίνουν πώς να ανακαλύπτουν καινούργια πράγματα. Έτσι αυτή η «τέχνη του διαλέγεσθαι» (ars disserendi)[1] δεν προσφέρει τίποτα αξιόλογο στην αληθινή επιστήμη και δεν έχει θέση στο σώμα της αληθινής φιλοσοφίας.[2]

Οι Διαλεκτικοί δεν μπορούν να σχηματίσουν αληθινούς συλλογισμούς παρά μόνο αν κατέχουν ήδη την αλήθεια, έτσι είναι σε θέση να κρίνουν την ορθότητα των προτάσεων όχι όμως και την αλήθεια των πραγμάτων. Η δεξιοτεχνία τους, εντελώς άχρηστη για τη φιλοσοφία, έχει αξία μόνο για τη ρητορική. Η σχολαστική λογική είναι μια «παιδαριώδης» τέχνη «με τη βοήθεια της οποίας οι πάλαι ποτέ Σοφιστές διαλέγονταν και διχογνωμούσαν ατελεύτητα για οποιοδήποτε πράγμα χωρίς να έχουν καμιά στέρεη γνώση. Τα κύρια μέρη της είναι τρία: το πρώτο περιέχει τους τόπους από τους οποίους αντλούνται οι λόγοι· το δεύτερο τις μορφές των συλλογισμών με τους οποίους επενδύονται εκείνοι οι λόγοι για να φαίνονται καλύτεροι· και το τρίτο τις διακρίσεις μέσω των οποίων αποφεύγονται τα επιχειρήματα των αντιπάλων».[3] Είναι τόσο απλοϊκή ώστε όποιος έχει πολλή φαντασία και λίγη κρίση, όπως οι νέοι, μπορεί να τη μάθει μέσα σε λίγες μέρες. Με λίγη εξάσκηση θα μάθει να εντοπίζει το όνομα, τον ορισμό, το γένος και το είδος, τις ομοιότητες και τις διαφορές, τα αντίθετα και τα προσήκοντα, τις προϋποθέσεις και τις συνεπαγωγές και τους άλλους *Τόπους*. Έτσι αν θέλει να αναπτύξει ένα θέμα θα μπορεί, αρυόμενος από τους *Τόπους* αυτούς, να σκαρώσει με τη μεγαλύτερη ευκολία ολόκληρη διάλεξη. Αν επιθυμεί να τεκμηριώσει μια άποψη, είτε αληθοφανή είτε όχι, θα αντλήσει από αυτούς όσα επιχειρήματα θέλει, τα οποία δεν θα είναι στέρεα αλλά θα είναι πολλά. Αν τον προκαλέσουν σε διαλογική αναμέτρηση, θα καλουπώσει αυτά τα επιχειρήματα σε τυπικούς συλλογισμούς εκμεταλλευόμενος το «οπλοστάσιο των πιθανών συλλογισμών που είναι καταλληλότατο για τον πόλεμο».[4] Αν πάλι πρέπει να απαντήσει σε αντιρρήσεις, είναι αρκετό να έχει αφομοιώσει καμιά εικοσαριά ή τριανταριά διακρίσεις, όπως άμεσα και έμμεσα, εσωτερικά και εξωτερικά, θεωρητικά και πρακτικά, κλπ., για να είναι ακατανίκητος, φτάνει να μιλά θαρρετά και να μην κοκκινίζει. Με λίγα λόγια είναι μια τέχνη που επιτρέπει σε όσους θέλουν να παραστήσουν τους σπουδαίους να βρίσκουν πάμφθηνα επιχειρήματα και να λογομαχούν με επιτυχία ξεγελώντας τους αφελείς. Έτσι είναι «βλαβερότατη»[5] όχι μόνο για τους ενήλικες αλλά κυρίως για τους νέους που εξαιτίας της γίνονται επαρμένοι, άκριτοι και εριστικοί. Ο άνθρωπος που επιθυμεί την

[1] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, X (AT, X, 406).

[2] Ο εξοβελισμός της λογικής από τους κόλπους της φιλοσοφίας προκάλεσε την αγανάκτηση των αριστοτελικών, βλ. για παράδειγμα Πιέρ Γκοντάρ, *Εξανέμιση των παραληρημάτων του Καρτεσίου* (*Ventilatio deliriorum Cartesii*), στο Godartus (1675: 307-308). Για τον Γκοντάρ η λογική είναι η πύλη των επιστημών, έτσι όταν είναι κλειστή δεν υπάρχει πρόσβαση στις υπόλοιπες επιστήμες. Ο Ντεκάρτ, όντας άσχετος στη λογική, διαβεβαιώνει ο Γκοντάρ, είναι ανίκανος να κατανοήσει οτιδήποτε στη φυσική και γενικά στη φιλοσοφία, βλ. στο ίδιο, Godartus (1675: 309).

[3] *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο*, Μέρος 4 (AT, VIII-2, 50).

[4] «aptissima bellis, probabilium syllogismorum tormenta», *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, II (AT, X, 363).

[5] *Επιστολή προς τον ευκλεέστατο άνδρα Γισβέρτο Βοέτιο*, Μέρος 4 (AT, VIII-2, 51).

αληθινή μόρφωση, δηλαδή αυτός που είναι προικισμένος με κρίση ή ορθοφροσύνη και επιθυμεί να ανακαλύψει καινούργιες αλήθειες, δεν έχει να κερδίσει τίποτα από αυτήν.

Ωστόσο ο Ντεκάρτ δεν ταυτίζει απόλυτα τη λογική με τη διαλεκτική.[1] Στη *Συνομιλία με τον Μπούρμαν* διευκρινίζει ότι οι απαξιωτικές για τη λογική διατυπώσεις του *Λόγου* αφορούν μάλλον «στη Διαλεκτική που μας διδάσκει να διαλεγόμαστε για όλα τα πράγματα παρά στη Λογική που δίνει αποδείξεις για όλα τα πράγματα. Και έτσι περισσότερο ανατρέπει παρά αναδομεί την ορθοφροσύνη· διότι εκτρέποντάς μας και κάνοντάς μας να λοξοδρομούμε προς αυτούς τους κοινούς τόπους και τα κεφάλαια που είναι εξωτερικά σε σχέση με τα πράγματα, μας εκτρέπει από την ίδια τη φύση των πραγμάτων».[2] Έτσι μένει ένα παράθυρο ανοιχτό για μια λογική σε καρτεσιανό πνεύμα όπως αυτή που εκπόνησαν αργότερα οι Αρνώ και Νικόλ.[3] Κατά τα άλλα, ο Ντεκάρτ δεν βρίσκει μεγάλη διαφορά ανάμεσα στη σχολαστική λογική και τη διαλεκτική, καταγγέλλει τη φαυλότητα και τη στειρότητα της παραδοσιακής προσέγγισης και οραματίζεται μια καινούργια μέθοδο που θα οδηγεί αξιόπιστα στην αλήθεια και στην ανακάλυψη καινούργιων πραγμάτων.

### 4.2. Η μέθοδος στους *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*

Οι *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας* (*Regulæ ad directionem ingenii*) φαίνεται να συντάχθηκαν σε δύο φάσεις, η πρώτη το 1619-1620 και η δεύτερη το 1626-1628.[4] Ο γενικός σχεδιασμός προέβλεπε 36 Κανόνες εκ των οποίων οι 12 πρώτοι θα αφορούσαν στη γνώση απλών προτάσεων (propositiones simplices), οι 12 επόμενοι ζητήματα (quæstiones) που κατανοούνται με τέλειο τρόπο και οι 12 τελευταίοι ζητήματα που κατανοούνται με ατελή τρόπο.[5] Ωστόσο το σύγγραμμα δεν ολοκληρώθηκε ποτέ. Το χειρόγραφο που βρέθηκε στα κατάλοιπα του φιλοσόφου περιλαμβάνει περίπου το μισό από το αρχικό σχέδιο: εικοσιένα *Κανόνες* εκ των οποίων οι τρεις τελευταίοι δεν φέρουν παρά μόνο τις επικεφαλίδες. Το υπάρχον κείμενο εμφανίζει πολλές

[1] Για τη σχέση λογικής και διαλεκτικής, ο Μικραίλιους εξηγεί ότι η διαλεκτική «εκλαμβάνεται τις περισσότερες φορές σαν τη *Λογική* τέχνη, τη διδάσκαλο της αλήθειας που ορθά λέγεται τέχνη όλων των επιστημονικών κλάδων [disciplinæ] τις οποίες πρέπει να πραγματευόμαστε σωστά. Άλλοτε πάλι εκλαμβάνεται ως το μέρος της Λογικής που καλούμε *Τοπική* και καταγίνεται με τα πιθανά όπως η *αποδεικτική* καταγίνεται με τα αναγκαία και η *σοφιστική* με τα ψευδή που εξαπατούν υπό την όψη αληθών», Micrælius (1661: λήμμα Dialectica).

[2] Συνομιλία με τον Μπούρμαν (AT, V, 175).

[3] Βλ. *Η λογική ή η τέχνη του σκέπτεσθαι* (*La logique ou l'art de penser*, 1660). Βλ. επίσης Κλάουμπεργκ, *Λογική παλαιά και νέα*, Clauberg (1658α)· Λεγκράν, *Στοιχείωση φιλοσοφίας σύμφωνα με τις αρχές του Ρενάτου Ντεκάρτ*, Μέρος I, Legrand (1678: 1-71)· Ρεζί, *Ακέραιο μάθημα φιλοσοφίας*, Regis (1691α: I, 1-62).

[4] Το 1619-1620 εικάζεται ότι γράφτηκαν οι Κανόνες 1-3, μέρος του Κανόνα 4, οι Κανόνες 5-7, μέρος του Κανόνα 8 και πιθανώς οι κανόνες 9-11. Το 1626-1628 γράφτηκε μέρος του Κανόνα 4, μέρος του Κανόνα 8 και οι Κανόνες 12-21. Βλ. Jean-Paul Weber, *La constitution du texte des Regulæ*, Παρίσι 1964. Ο Gaukroger δέχεται μια ελαφρώς διαφορετική χρονολόγηση, βλ. Gaukroger (1995: 111-112). Το έργο δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά το 1701 στα *Μεταθανάτια εργίδια* (*Opuscula posthuma*).

[5] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, XII (AT, X, 428-429).

ασάφειες, ανακολουθίες, επαναλήψεις, αναθεωρήσεις, παλινωδίες και ανεπάρκειες που μαρτυρούν τα επάλληλα στρώματα γραφής και τους δισταγμούς, τις μεταστροφές και τις αμφιταλαντεύσεις του συγγραφέα. Δεν πρόκειται για προϊόν κατασταλαγμένης σκέψης αλλά για την καταγραφή ενός εν εξελίξει στοχασμού που διαμορφώνεται και αναμορφώνεται μέσα από τα αδιέξοδα και τις ανακαλύψεις του. Ωστόσο είναι ένα πολύτιμο τεκμήριο για την εκκόλαψη και το περιεχόμενο της καρτεσιανής μεθοδολογίας.

Οι *Κανόνες* δεν καταγίνονται με το πνεύμα γενικά (mens, animus) αλλά με μια ιδιαίτερη όψη του που δηλώνεται με το ουσιαστικό *ευφυΐα* (ingenium).[1] Το πνεύμα περιλαμβάνει πολλές επιμέρους γνωστικές ικανότητες: τον νου (intellectus), τη φαντασία (imaginatio ή phantasia), την αίσθηση (sensus) και, σε δεύτερο επίπεδο, την κοινή αίσθηση (sensus communis) και τη μνήμη (memoria). Η *ευφυΐα* δεν είναι μια επιπλέον γνωστική ικανότητα αλλά μια ειδική μείξη ή συναρμογή των άλλων ικανοτήτων όπου επιτελικό ρόλο έχει η φαντασία. Σύμφωνα με τον ορισμό του ίδιου του φιλοσόφου, η *γνωρίζουσα ισχύς* (vis cognoscens) «καλείται κυριολεκτικά ευφυΐα όταν άλλοτε σχηματίζει νέες ιδέες στη φαντασία και άλλοτε εγκύπτει στις ήδη φτειαγμένες».[2] Μιλώντας εδώ για ιδέες, εννοούμε σχήματα ή αναπαραστάσεις εκτατών πραγμάτων όπως αυτές που απαιτούνται για τη μελέτη κυρίως μαθηματικών ή φυσικομαθηματικών προβλημάτων.[3] Στους *Κανόνες* ο Ντεκάρτ πραγματεύεται την ευφυΐα με αυτό το ειδικό νόημα ενεργώντας κατά πρώτο λόγο ως μαθηματικός ή ως ένας επιστήμονας που θέλει να προσεγγίζει όλα τα αντικείμενα ως μαθηματικός.[4]

Η ασκημένη ευφυΐα εκφέρει «στέρεες και αληθείς κρίσεις πάνω σε όλα όσα παρουσιάζονται».[5] Η φύση των επιστημών διαφέρει από εκείνη των τεχνών. Ο καλός τεχνίτης δεν είναι υποχρεωμένος να γνωρίζει τίποτα άλλο πέρα από την τέχνη του διότι όσο περισσότερο

---

[1] Κατά τον Μικραίλιους, η ευφυΐα είναι μια «εγγενής δύναμη που συμπλέκει στο πνεύμα τις ιδιαίτερες ικανότητες του ανθρώπου» (Ingenium, *εὐφυΐα*, est vis ingenita, facultates homini proprias in animo complectens· et comprehendit in se facultatem cognoscendi et cognita conservandi), Micrælius (1661: λήμ. Ingenium). Ως μέρη της ευφυΐας αναφέρει την *ευμάθεια*, την *αγχίνοια*, την *κριτική δύναμη*, τη *μνήμη* και τη *σύνεση*.

[2] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, XII (AT, X, 416).

[3] Ο Ντεκάρτ τονίζει σε πολλά σημεία τη σημασία της φαντασίας για τα μαθηματικά. Σε μια επιστολή σημειώνει ότι η φαντασία είναι «το τμήμα του πνεύματος που βοηθά περισσότερο στα Μαθηματικά», Επιστολή προς τον Μερσέν, 13 Νοεμβρίου 1639 (AT, II, 622) και σε μια άλλη ότι «η μελέτη των Μαθηματικών, που ασκεί κυρίως τη φαντασία στη θεώρηση των σχημάτων και των κινήσεων, μας συνηθίζει να σχηματίζουμε πολύ διακριτές έννοιες του σώματος», Επιστολή προς την Ελισάβετ, 28 Ιουνίου 1643 (AT, III, 692). Επίσης καταλογίζει στη μαθηματική επιστήμη του καιρού του ότι δεν ασκούσε την ευφυΐα, όπως θα όφειλε, αλλά τη μνήμη, βλ. Συνομιλία με τον Μπούρμαν (AT, V, 177).

[4] Το 1619, την εποχή ακριβώς που ξεκίνησε τους *Κανόνες*, εξομολογείται ότι οραματίζεται «μια εντελώς νέα επιστήμη με την οποία θα μπορούν να λυθούν γενικά όλα τα ζητήματα που μπορούν να τεθούν για οποιοδήποτε είδος ποσότητας, τόσο της συνεχούς όσο και της ασυνεχούς». Επιστολή προς τον Μπέκμαν, 26 Μαρτίου 1619 (AT, X, 156-157) *Συνεχής ποσότητα* είναι οι γραμμές, οι επιφάνειες και τα σώματα, *ασυνεχής* οι αριθμοί. Οι κλάδοι που πραγματεύονται αυτά τα είδη ποσότητας είναι αντιστοίχως η γεωμετρία και η αριθμητική που συνιστούν τον σκληρό πυρήνα των Μαθηματικών, τα λεγόμενα *καθαρά Μαθηματικά* σε αντιδιαστολή προς τα *μεικτά Μαθηματικά* (αστρονομία, μουσική, οπτική, μηχανική). Τον Νοέμβριο του ίδιου έτους σημειώνει ότι ανακάλυψε «τα θεμέλια μιας θαυμαστής επιστήμης», *Ολυμπικά* (AT, X, 179).

[5] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*,, I (AT, X, 359).

εξειδικεύεται και αφοσιώνεται σε αυτήν τόσο καλύτερος γίνεται ενώ ο καλός επιστήμονας πρέπει να ξέρει όλες τις επιστήμες επειδή δεν μπορεί να γνωρίσει σε βάθος ένα επιμέρους αντικείμενο αν αγνοεί τα υπόλοιπα. Οι επιστήμες είναι τόσο δεμένες και τόσο εξαρτημένες η μια από την άλλη ώστε δεν θα μπορούσε να κατακτηθεί μία από αυτές χωρίς πολλές άλλες και είναι ευκολότερο να γίνουν γνωστές όλες μαζί παρά να απομονωθεί κάποια.[1] Πηγή όλων των επιστημών είναι η ίδια ανθρώπινη σοφία που δεν αλλάζει ανάλογα με τα διαφορετικά γνωστικά αντικείμενα. Έτσι όλες οι επιμέρους προσεγγίσεις πρέπει να τείνουν προς αυτή την πρωταρχική πηγή. Είτε μελετάμε τα ήθη των ανθρώπων, τις ιδιότητες των φυτών, τις κινήσεις των άστρων ή τη μεταστοιχείωση των μετάλλων, πρέπει να αποσκοπούμε πάντοτε στην «καθολική Σοφία»[2] από την οποία εξαρτώνται όλες οι ειδικές επιστήμες. Σοφός δεν είναι αυτός που κατέχει ατελείς και ακρωτηριασμένες αλήθειες αλλά εκείνος που καλλιεργεί σφαιρικά τον φυσικό Λόγο και την ευθυκρισία.

Η επιστήμη είναι «βέβαιη και εναργής γνώση».[3] Ο ειδήμονας πρέπει να επιδιώκει τη στέρεη αλήθεια και να κρατιέται μακριά από σκοτεινές και μπερδεμένες εικοτολογίες που δεν υπόσχονται καμιά βεβαιότητα. Δεν υπάρχει τίποτα πιο βλακώδες από το να καυγαδίζει κανείς για τα απόκρυφα της φύσης, την επιρροή των άστρων στον γήινο κόσμο ή την πρόβλεψη του μέλλοντος χωρίς να αναρωτιέται αν όλα αυτά μπορούν να απαντηθούν από τον ανθρώπινο Λόγο. Αυτός ο δρόμος όχι μόνο δεν αυξάνει τη γνώση αλλά διαστρέφει τις ικανότητες των ανθρώπων. Μόνο το σαφέστατο και βεβαιότατο, και όχι το πιθανό ή το αληθοφανές, πρέπει να καταγράφεται στα μητρώα της επιστήμης. Αλλά αν ισχύει αυτό, τότε η επιστήμη πρέπει να περιλαμβάνει μόνο την αριθμητική και τη γεωμετρία αφού μόνο εκεί δεν παρατηρείται αβεβαιότητα, ψεύδος, διαφωνία και αμφισβήτηση. Στους υπόλοιπους κλάδους, οι σοφοί αλληλοκατηγορούνται και διαφωνούν έντονα μεταξύ τους μαρτυρώντας με αυτόν τον τρόπο ότι αγνοούν την αλήθεια διότι αν κάποιος από αυτούς την κατείχε θα μπορούσε να πείσει και τους υπόλοιπους.[4] Παντού όπου υπάρχουν αντεγκλήσεις και διαφωνίες, παντού όπου βασιλεύει η ευλογοφάνεια και όχι η βεβαιότητα, το μέγιστο που μπορούμε να περιμένουμε είναι «πιθανές γνώμες» και όχι «τέλεια

[1] Σε ανάλογο τόνο ο Σορέλ επισημαίνει ότι «η Καθολική Επιστήμη είναι συναρμοσμένη με τέτοιο τρόπο που δεν θα μπορούσαμε να κατέχουμε πλήρως ένα μέρος χωρίς να έχουμε αποκτήσει το όλο», Sorel (1634: 21).

[2] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*,, I (AT, X, 360).

[3] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, II (AT, X, 362).

[4] Η αλήθεια δεν μπορεί να είναι πολλαπλή αφού «δεν υπάρχει παρά μία αλήθεια για κάθε πράγμα», *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 2 (AT, VI, 21). Στο ίδιο πνεύμα ο Γκασσαντί σημειώνει για τις διαφωνίες των αριστοτελικών ότι με αυτόν τον τρόπο ο ένας ακυρώνει την αλήθεια του άλλου: «Η αλήθεια είναι πάντα μοναδική· δεν μπορεί να βρεθεί σε μέρη όπου διαφωνούν τόσο πολύ ώστε όσοι έχουν αντίθετες γνώμες να φτιάχνουν επίσης μια αλήθεια αντίθετη στην αλήθεια», *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, I, Άσκηση 4, Άρθρο 10, Gassendi (1959: 109). Για τον Μαλμπράνς οι πολλές γνώμες προδίδουν λίγη αλήθεια: «Η αλήθεια συνίσταται σε ένα αδιαίρετο πράγμα, δεν είναι ικανή για ποικιλομορφία και μόνο αυτή μπορεί να ενώσει τα πνεύματα· ενώ το ψέμα και η πλάνη δεν μπορούν παρά να τα διαιρούν και να τα διαταράσσουν», *Η αναζήτηση της αλήθειας*, βιβλίο IV, κεφ. 3, §3, Malebranche (1962: II, 37).

επιστήμη».[1] Πρέπει λοιπόν όλοι οι υπόλοιποι κλάδοι εκτός από τα καθαρά μαθηματικά να εξοβελιστούν εντελώς και διά παντός από τους κόλπους της επιστήμης; Όχι. Αυτό που πρέπει να γίνει είναι να αναζητάμε παντού οτιδήποτε προσφέρεται για αριθμητικές ή γεωμετρικές αποδείξεις, ό,τι μαθηματικό υπάρχει στις άλλες επιστήμες. Η αλήθεια και η βεβαιότητα θα κατακτηθούν μεταφέροντας τη μαθηματική εμπειρία στα υπόλοιπα γνωστικά πεδία.

Η πραγματική επιστήμη δεν προσεγγίζεται αναδιφώντας όσα είπαν και έγραψαν οι συγγραφείς των προηγούμενων εποχών. Όποιος επιλέγει αυτόν τον δρόμο κινδυνεύει να παραπλανηθεί από τα λάθη και να μπερδευτεί από τις διαφωνίες των άλλων. Ακόμα κι αν αφομοιώσουμε τέλεια όλη την παρελθούσα σοφία του κόσμου, θα έχουμε γίνει ιστορικοί μάλλον παρά επιστήμονες. Επίσης η αληθινή επιστήμη δεν προσεγγίζεται με ασαφείς ή αυθαίρετες εικασίες, όπως κάνουν πολλοί φιλόσοφοι που δοκιμάζουν παράτολμες υποθέσεις, σιγά-σιγά αρχίζουν να τις πιστεύουν και οι ίδιοι και στο τέλος τις ανακατεύουν φύρδην μίγδην με αληθινά και εναργή πράγματα. Οι πολλοί προτιμούν να καταγίνονται με τη φιλοσοφία ή «άλλες τέχνες» παρά με βέβαιες επιστήμες όπως τα μαθηματικά επειδή είναι πιο εύκολο να εικοτολογείς στα στριφνά παρά να βρίσκεις την αλήθεια στα εύκολα και πιο βολικό να κάνεις τον μάντη στα σκοτεινά πράγματα παρά στα εναργή.[2] Οι άνθρωποι που εκστασιάζονται από ασάφειες και στρυφνότητες είναι άρρωστοι που αγαπούν τα ερέβη περισσότερο από το φως. Ο δρόμος για την «τέλεια επιστήμη»[3] περνά μέσα από την κριτική και μεθοδική σκέψη και πιο συγκεκριμένα την ενόραση και τη λογική παραγωγή.

### 4.2.1. Ενόραση και λογική παραγωγή

Η *ενόραση* (intuitus) και η *λογική παραγωγή* (deductio)[4] είναι ενέργειες του νου (intellectus actiones)[5] ή διεργασίες του νου (intellectus operationes).[6] Η πρώτη δηλώνει «όχι την κυμαινόμενη μαρτυρία των αισθήσεων ή τη σφαλερή κρίση μιας κακά συνθέτουσας φαντασίας αλλά μια σύλληψη [conceptus] του καθαρού και προσεκτικού πνεύματος που είναι τόσο εύκολη και διακριτή ώστε να μην απομένει καμιά αμφιβολία για αυτό που νοούμε· ή, πράγμα που είναι

[1] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, II (AT, X, 363).
[2] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, II (AT, X, 365-366).
[3] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, II (AT, X, 363).
[4] Η λογική παραγωγή (deductio) δεν πρέπει να συγχέεται με την οντολογική παραγωγή (productio). Για τον λόγο αυτό αποδίδω πάντοτε το deductio ως *λογική παραγωγή*. Ο Π. Κονδύλης προτιμά για το deductio την απόδοση *απαγωγή* αλλά φαίνεται ότι αυτός ο όρος πρέπει να κρατηθεί για το abductio. Πάντως ο ορισμός που δίνει ο Μικραίλιους για τη μαθηματική απαγωγή δεν απέχει από αυτό που εννοεί ο Ντεκάρτ με τον όρο deductio, βλ. Micrælius (1661: λήμματα *Abductio* και *Απαγωγή*).
[5] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, III (AT, X, 368).
[6] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, IX (AT, X, 400).

το ίδιο, μια αναμφίβολη σύλληψη [conceptus] του καθαρού και προσεκτικού πνεύματος η οποία γεννιέται από μόνο το φως του Λόγου και είναι πιο βέβαιη από την ίδια τη λογική παραγωγή επειδή είναι πιο απλή».[1] Η βεβαιότητα δεν έγκειται στις αισθήσεις ή τη φαντασία αλλά στην ανώτερη γνωστική ικανότητα που είναι ο νους ή, όπως ονομάζεται εδώ, το πνεύμα. Όταν το πνεύμα λειτουργεί ενορατικά είναι ή πρέπει να είναι καθαρό, δηλαδή ελεύθερο από προκαταλήψεις και πλάνες, κυρίως αυτές που πηγάζουν από τις αισθήσεις και τη φαντασία, και προσεκτικό, δηλαδή όχι επιρρεπές σε βιαστικές ή πρόχειρες αποφάνσεις. Με αυτόν τον τρόπο συλλαμβάνουμε εύκολα, γρήγορα, *με μια ματιά*, την αλήθεια ή το ψεύδος μιας απλής πρότασης ή ενός στοιχειώδους συλλογισμού. Παραδείγματος χάριν οι προτάσεις «εγώ υπάρχω» ή «το τρίγωνο αποτελείται από τρεις γραμμές» είναι τόσο απλές ώστε δεν χρειάζεται να τις σκεφτούμε πολύ ή να τις αναλύσουμε περαιτέρω αλλά συλλαμβάνουμε την αλήθεια τους με τόσο εύκολο, διακριτό και απλό τρόπο ώστε δεν μένει κανένα περιθώριο αβεβαιότητας ή αμφιβολίας. Στην ενόραση, το φως του Λόγου καταυγάζει τις πρωταρχικές αλήθειες και τους προφανείς συλλογισμούς με τη μέγιστη αμεσότητα και διαύγεια.

Η γνώση δεν μπορεί να θεμελιωθεί στέρεα παρά στο εναργές και αδιαμφισβήτητο, έτσι οι πρώτες αρχές υποδεικνύονται από την ενόραση. Για να προχωρήσουμε όμως στην εξαγωγή πιο σύνθετων αληθειών απαιτείται η δεύτερη γνωστική διεργασία, η *λογική παραγωγή*. Με τον όρο αυτό εννοούμε «την καθαρή συναγωγή ενός από ένα άλλο»[2] ή «όλα εκείνα που συμπεραίνονται αναγκαία από ορισμένα άλλα που γνωρίζουμε με βεβαιότητα».[3] Όπως η ενόραση πρέπει να είναι εναργής, η λογική παραγωγή πρέπει να είναι αναγκαία. Ό,τι συμπεραίνεται αναγκαία από κάτι βέβαιο είναι και το ίδιο βέβαιο. Ενώ η ενόραση είναι μια ακαριαία φώτιση που εγγυάται τη στερεότητα της αφετηρίας, η λογική παραγωγή είναι μια αδιάσπαστη κίνηση χάρη στην οποία διασφαλίζεται η περαιτέρω πορεία. Η βεβαιότητα δεν προϋποθέτει την ενάργεια αφού για πολλά πράγματα είμαστε βέβαιοι παρόλο που δεν είναι εναργή. Η βεβαιότητα της λογικής παραγωγής δεν είναι άμεση και εύκολη (όπως της ενόρασης) αλλά δευτερογενής και παράγωγη, ωστόσο τα συμπεράσματα που έχουν παραχθεί λογικά με αναγκαίο τρόπο από αληθείς αρχές δεν είναι λιγότερο αληθινά. Αν κάθε βήμα ανάμεσα στις πρώτες αρχές και τα απομακρυσμένα συμπεράσματα είναι αναγκαίο, η βεβαιότητα των συμπερασμάτων δεν θα είναι λιγότερο ασφαλής από τη βεβαιότητα των αρχών. Η διαδικασία της γνώσης μοιάζει με μια μακριά αλυσίδα όπου η ενόραση διασφαλίζει την ακεραιότητα κάθε κρίκου ξεχωριστά και η λογική

[1] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, III (AT, X, 368).
[2] «illationem puram unius ab altero», *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, II (AT, X, 365).
[3] «illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitis necessario concluditur», *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, III (AT, X, 369).

παραγωγή τη σύνδεση όλων των κρίκων σε μια αδιάσπαστη αλληλουχία. Αυτές είναι οι μόνες γνωστικές διεργασίες που οδηγούν στη «βεβαιότατη επιστήμη».[1]

### 4.2.2. Από το απλό στο σύνθετο

Η διερεύνηση της αλήθειας πρέπει να κατευθύνεται εύτακτα από το απλό και σαφές προς το σύνθετο και ασαφές. Αν θέλουμε να ξεδιαλύνουμε πολύπλοκα και ασαφή αντικείμενα, πρέπει πρώτα να τα αναλύουμε σε απλούστερα και μετά, λαμβάνοντας ως αφετηρία τα πιο απλά, αυτά που υποδεικνύονται ως τέτοια από την ενόραση, να ανερχόμαστε με προσεκτικό βηματισμό προς τα πιο σύνθετα. Όχι όπως κάνουν οι αστρολόγοι και πολλοί φιλόσοφοι που προσπαθούν να φτάσουν με ένα σάλτο από τη βάση στην κορυφή αδιαφορώντας για τα ενδιάμεσα σκαλοπάτια. Ο καλύτερος τρόπος για να βάλουμε τάξη σε μια ποικιλομορφία πραγμάτων είναι να τα διευθετούμε σε σειρές με κριτήριο, όχι βέβαια τις κατηγορίες των περιπατητικών, αλλά την προτεραιότητα τους στην τάξη της γνώσης, δηλαδή να τοποθετούμε επί κεφαλής αυτό που γίνεται γνωστό από μόνο του, μετά ό,τι γίνεται γνωστό μέσω του πρώτου και ούτω καθεξής μέχρι το πιο σύνθετο. Αλλά απλό δεν είναι το εμπειρικά δεδομένο ή αυτό που παρουσιάζεται άμεσα στις αισθήσεις. Η τακτοποίηση των πραγμάτων πρέπει να γίνεται με κριτήριο όχι την οντολογική αλλά τη γνωσιολογική τους απλότητα· και αφού η βέβαιη γνώση δεν προσφέρεται από τις αισθήσεις αλλά από τον νου, ανήκει στον νου να κρίνει τι είναι γνωσιολογικά απλό και τι όχι. Από αυτή τη σκοπιά τα πράγματα μπορούν να διακριθούν σε *απόλυτα* και *σχετικά*.[2] Το απόλυτο (absolutum) εμπεριέχει την απλή και καθαρή φύση στην οποία αναφέρεται το υπό εξέταση ζήτημα ενώ το σχετικό (respectivum) μετέχει στη φύση αυτή ή τουλάχιστον σε κάτι από τη φύση αυτή. Έτσι το απόλυτο είναι πρωταρχικό, ανεξάρτητο, αίτιο, απλό, καθολικό, ενιαίο, ενώ το σχετικό, που αναφέρεται στο απόλυτο και παράγεται λογικά από αυτό, είναι εξαρτημένο, αιτιατό, σύνθετο, επιμέρους, πολλαπλό. Απλούστατο και ευκολότατο είναι το απόλυτο, αυτό που δεν συλλαμβάνεται σε σχέση με κάτι άλλο, δεν παράγεται λογικά από κάτι άλλο και δεν αναλύεται σε κάτι άλλο. Ο διαχωρισμός του απλού από το σύνθετο ισοδυναμεί με διαχωρισμού του απόλυτου από το σχετικό: το απόλυτο είναι απλό επειδή συλλαμβάνεται άμεσα, καθαυτό, ενώ το σχετικό είναι πολύπλοκο επειδή συλλαμβάνεται έμμεσα, σε σχέση με κάτι άλλο. Όσο περισσότερες σχέσεις εμπεριέχει η έννοια ενός πράγματος τόσο πιο σχετικό είναι, δηλαδή τόσο περισσότερο απομακρύνεται από το απλό και απόλυτο. Ο αριθμός των απλών και καθαρών φύσεων που μπορούν να συλληφθούν ενορατικά, καθαυτές και χωρίς καμιά εξάρτηση από άλλες,

[1] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, III (AT, X, 370).
[2] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, VI (AT, X, 381-387).

δεν είναι πολύ μεγάλος, έτσι πρέπει να τις αναζητήσουμε μεθοδικά και κατά προτεραιότητα επειδή πάνω σε αυτές μπορούμε να θέσουμε με στέρεο τρόπο τα πρώτα θεμέλια της αλήθειας.

Δεν πρέπει να αρχίζουμε τις μελέτες μας εξερευνώντας δύσκολα και σκοτεινά πράγματα αλλά να συλλέγουμε και να παρατηρούμε επιμελώς τις αλήθειες που παρουσιάζονται πρωταρχικά και αυθόρμητα, διότι υποδηλώνουν κάτι απόλυτο, και από αυτές να παράγουμε λογικά άλλες, έπειτα άλλες, κ.ο.κ. Το ανθρώπινο πνεύμα έχει την τάση να βιάζεται παραμερίζοντας τα απλά και εύκολα για να φτάσει μια ώρα αρχύτερα στα σπουδαία και σύνθετα, έτσι τις περισσότερες φορές οδηγείται στη σύγχυση και την αυθαιρεσία μοιάζοντας με εκείνους τους ταξιδιώτες που, «έχοντας αφήσει την πλατιά στράτα για να κόψουν δρόμο, χάνονται ανάμεσα σε αγκάθια και γκρεμούς».[1] Η πορεία από τα απλά προς τα σύνθετα πρέπει να πραγματοποιείται με μικρά και σταθερά βήματα, η σειρά των λογικών παραγωγών πρέπει να είναι συνεχής και αδιάπτωτη. Καθήκον του ερευνητή είναι να επιθεωρεί επανειλημμένα αυτή τη σειρά έτσι ώστε να χαράξει στη μνήμη του τα επιμέρους στοιχεία και την ενότητά τους, να έχει εποπτεία του συνόλου και να είναι βέβαιος ότι δεν παρέλειψε κάποιον ενδιάμεσο κρίκο· διότι η παραμικρή παράλειψη διαρρηγνύει την αλυσίδα των λογικών παραγωγών και αλλοιώνει τη βεβαιότητα του συμπεράσματος. Προς τούτο είναι απαραίτητη μια άλλη τεχνική, η *απαρίθμηση* (enumeratio) ή *επαγωγή* (inductio).[2] Αυτή είναι «μια τόσο επιμελής και επακριβής διερεύνηση όλων όσα αφορούν σε κάποιο προτεινόμενο ζήτημα ώστε από αυτήν να συμπεραίνουμε με βεβαιότητα και ενάργεια ότι δεν παραλείψαμε κάτι εσφαλμένα»[3] ή «μια επιφορά που έχει συναχθεί από πολλά χωριστά πράγματα».[4] Η απαρίθμηση χρησιμεύει στον εντοπισμό όλων των στοιχείων ενός προβλήματος καθώς και στη διαίρεσή του σε ελάχιστα μέρη έτσι ώστε να λύνεται ευκολότερα. Απαριθμώντας το πολλαπλό και διασκορπισμένο, το συγκρίνουμε και το ταξινομούμε για να το αναγάγουμε σε ένα μικρό αριθμό ομάδων ή κλάσεων. Αυτή η διαδικασία πρέπει να είναι επαρκής (sufficiens), για να μη διαφεύγει τίποτα, και εύτακτη (ordinata), έτσι

---

[1] *Η αναζήτηση της αλήθειας διά της φυσικής φώτισης* (AT, X, 497).

[2] «Η *επαγωγή* είναι συλλογισμός που συμπεραίνει κάτι καθολικό από πολλά ενικά πράγματα, ήτοι αυτό διά του οποίου απαριθμούνται όλα τα μέρη για να συμπεράνουμε το όλο» (Inductio est syllogismus a pluribus singularibus universale aliquid concludens, seu quo omnes enumerantur partes, ut concludatur totum), Micrælius (1661: λήμ. Inductio).

[3] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, VII (AT, X, 388). Οι σχολαστικοί διέκριναν την τέλεια επαγωγή (inductio perfecta) από την ατελή (inductio imperfecta). Στην πρώτη περίπτωση απαριθμούνται όλα τα επιμέρους πράγματα και το συμπέρασμα είναι αληθές αν όλες οι προκείμενες είναι αληθείς. Στη δεύτερη περίπτωση η απαρίθμηση δεν είναι πλήρης, οπότε και το συμπέρασμα δεν είναι απαραίτητα αληθές ακόμα και αν όλες οι προκείμενες είναι αληθείς. Ο Αγκρίκολα ορίζει την επαγωγή ή απαρίθμηση με τον παρακάτω τρόπο: «η επαγωγή ή (όπως λέμε εμείς) η απαρίθμηση είναι μια επιχειρηματολογία μέσω της οποίας από τα πολλά ή τα μέρη ή τα είδη συνάγεται καθολικά το ένα, ή το όλο, ή το γένος» (Est autem inductio vel (ut nos dicimus) enumeratio, argumentatio qua ex pluribus vel partibus vel speciebus, unum vel totum vel genus universaliter colligitur), *Περί διαλεκτικής εύρεσης*, II, κεφ.9, Agricola (1535: 85). Προσθέτει ότι ο όρος *επαγωγή* ταιριάζει περισσότερο στην *ατελή απαρίθμηση*. Για τον Dupleix η επαγωγή «είναι μια συλλογή, επιφορά ή συμπερασμός ενός πράγματος πιο κοινού, πιο καθολικού ή πιο μεγάλου μέσω της απαρίθμησης των ενικών, λιγότερο καθολικών ή μικρότερων πραγμάτων που περιλαμβάνονται υπό αυτό ή σε αυτό», *Η λογική*, V, κεφ. 16, Dupleix (1984: 251).

[4] «illationem ex multis disjunctis rebus collectam» *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, XI (AT, X, 407).

ώστε να μη χαθούμε απαριθμώντας ανοργάνωτα και ατελεύτητα ένα τεράστιο πλήθος πραγμάτων.

Η απαρίθμηση δεν είναι μια τρίτη γνωστική διεργασία δίπλα στην ενόραση και τη λογική παραγωγή. Ο Ντεκάρτ την αποκαλεί επίσης *διεργασία* (operatio)[1] και βεβαιώνει ότι είναι ένα *γένος τεκμηρίωσης* (probandi genus)[2] όπως η ενόραση αλλά τονίζει ότι δεν υπάρχουν παρά δύο και μόνο δρόμοι για την αλήθεια.[3] Στην πραγματικότητα η απαρίθμηση δεν είναι παρά μια σύνθετη μορφή λογικής παραγωγής.[4] Στη λογική παραγωγή συνάγουμε ένα πράγμα από ένα άλλο ενώ στην απαρίθμηση από πολλά άλλα· με αυτή την έννοια η πρώτη είναι απλή και διαυγής ενώ η δεύτερη πολλαπλή και περίπλοκη. Η βεβαιότητα της λογικής παραγωγής επικυρώνεται από την ενόραση του νου εφόσον μπορούμε να συλλάβουμε το αποτέλεσμα με μια ματιά, στιγμιαία και όχι διαδοχικά, ενώ η βεβαιότητα της απαρίθμησης δεν εξαρτάται από τον νου αλλά από τη μνήμη. Ο νους αδυνατεί να τη συλλάβει ολόκληρη ενώ η μνήμη έχει την ικανότητα να συγκρατεί τις επιμέρους κρίσεις πάνω σε κάθε μέρος της απαρίθμησης έτσι ώστε να μπορούμε να συναγάγουμε κάτι από όλες αυτές.

Τέλος αν στην πορεία της έρευνας προσκρούσουμε σε υλικό που δεν γίνεται καταληπτό με ικανοποιητικό τρόπο, πρέπει να σταματάμε και να μην προχωράμε παραπέρα. Η τήρηση αυτού του κανόνα θα προφυλάξει τον ερευνητή από την περιπλάνηση σε βαλτώδη εδάφη όπου δεν υπάρχει βέβαιη γνώση αλλά αόριστες εικασίες ή, ακόμα χειρότερα, ευφάνταστες αυθαιρεσίες. Όντας ανόητο να σπαταλάμε δυνάμεις σε σκοτεινά και αβέβαια πεδία, δεν πρέπει να παρεκκλίνουμε ποτέ από την οδό της σαφήνειας και της βεβαιότητας. Ο σοφός έχει επίγνωση της δύναμης αλλά και της αδυναμίας του, ξέρει πώς να προχωρήσει αλλά και πότε να σταματήσει. Η συνείδηση αυτού του περιορισμού «δεν είναι μικρότερη επιστήμη από εκείνη που ανακαλύπτει τη φύση του ίδιου του πράγματος και δεν θα φαινόταν να έχει σώας τας φρένας εκείνος που θα έσπρωχνε την περιέργειά του πιο μακριά».[5] Ο ασκημένος φιλόσοφος αναγνωρίζει έγκαιρα πότε πρέπει να παραιτηθεί από περαιτέρω έρευνα είτε λόγω του ότι η φύση της δυσκολίας είναι υπερβολικά μεγάλη είτε λόγω του ότι η ικανότητα του ανθρώπου είναι υπερβολικά μικρή.

[1] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας,* VII (AT, X, 389).
[2] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας,* VII (AT, X, 389).
[3] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας,* IX (AT, X, 400) και 12 (AT X, 425).
[4] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας,* XI (AT, X, 407-408).
[5] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας,* VIII (AT, X, 393).

### 4.2.3. Η βελτίωση της γνωστικής ικανότητας

Εξερευνώντας τους μηχανισμούς της γνώσης, ο φιλόσοφος μπορεί να γνωρίσει σε βάθος τις ανθρώπινες ικανότητες, να εντοπίσει τις αξιόπιστες τεχνικές και να ασκηθεί στον ορθό τρόπο εφαρμογής τους. Η βελτίωση των γνωστικών δυνάμεων και πιο συγκεκριμένα η καλλιέργεια της ευφυΐας εξαρτάται από δύο ιδιαίτερες ικανότητες (ingenii facultates), την *οξυδέρκεια* (perspicacitas) και την *οξύνοια* (sagacitas). Η πρώτη συνδέεται με την ενόραση ενώ η δεύτερη με τη λογική παραγωγή. Μερικοί άνθρωποι είναι από τη φύση τους ικανότεροι από άλλους σε αυτό το πεδίο αλλά η τέχνη και η εξάσκηση βελτιώνουν την εγγενή ικανότητα τόσο των μεν όσο και των δε.

*Οξυδέρκεια* ονομάζεται η ικανότητα να ενορούμε διακριτώς τα επιμέρους πράγματα και *οξυδερκείς* όσοι κατέχουν σε αυξημένο βαθμό αυτή την ικανότητα.[1] Ο άνθρωπος που κοιτάζει πολλά συγχρόνως δεν βλέπει με διακριτό τρόπο κανένα και εκείνος που ασχολείται πρόωρα ή πρόχειρα με δυσπρόσιτα πράγματα, τελικά αραδιάζει παραλογισμούς και χρησμολογίες. Οι επιστήμες δεν θεμελιώνονται στα μεγάλα και δύσκολα αλλά στα απλά και προφανή. Για να βελτιώσεις την οξυδέρκειά σου πρέπει να εγκύπτεις στην παρατήρηση μικρών και ευκολότατων πραγμάτων, να συγκεντρώνεσαι σε ένα από αυτά και να το παρατηρείς για μεγάλο χρονικό διάστημα ωσότου συνηθίσεις να διακρίνει την αλήθεια του ξεκάθαρα. Οι τεχνίτες που καταγίνονται με λεπτές εργασίες διακρίνουν τέλεια ακόμα και την παραμικρή λεπτομέρεια επειδή με τον καιρό και την προσπάθεια έχουν εκλεπτύνει την προσοχή και την ικανότητά τους για προσήλωση. Με ανάλογο τρόπο, θα μάθουμε να γνωρίζουμε τέλεια τα πράγματα αν εξασκηθούμε σε λίγα, μικρά και εύκολα πράγματα πριν καταπιαστούμε με δυσκολότερα.

*Οξύνοια* ονομάζεται η ασκημένη ικανότητα λογικής παραγωγής ορισμένων πραγμάτων από κάποια άλλα και *οξύνους* ο άνθρωπος που έχει μάθει να προχωρά με τάξη και να περνά με ασφαλή και γρήγορο τρόπο από τα απλά στοιχεία μιας σειράς στα πιο σύνθετα.[2] Η βελτίωση της οξύνοιας μπορεί να επιτευχθεί με την αναζήτηση πραγμάτων που έχουν ανακαλυφθεί ήδη από άλλους, κυρίως πραγμάτων που προϋποθέτουν τάξη, με τη διαφορά ότι δεν πρέπει να πληροφορούμαστε πώς έφτασαν εκείνοι στις ανακαλύψεις τους αλλά, ξεκινώντας από τα ίδια δεδομένα, να προσπαθούμε να βρούμε τη λύση μόνοι μας. Προς τούτο είναι εξαιρετικά ωφέλιμα τα αριθμητικά αινίγματα, οι γρίφοι, τα παιγνίδια και οι άλλες παρόμοιες ασκήσεις. Το κλειδί όμως βρίσκεται στο να μην προσπαθείς να μαντέψεις τη λύση στην τύχη διότι ακόμα κι αν το πετύχεις, και συχνά πράγματι το πετυχαίνουμε ταχύτερα με αυτόν τον τρόπο, θα συνηθίσεις να

[1] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, IX (AT, X, 400-403).
[2] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, X (AT, X, 403-406).

προχωράς στα κουτουρού. Για να προπονηθείς σωστά και να μάθεις να εισχωρείς στην εσώτερη αλήθεια των πραγμάτων πρέπει να αναζητάς τη λύση με τάξη και μέθοδο. Κατά τα άλλα ισχύει και εδώ αυτό που ειπώθηκε παραπάνω για την οξυδέρκεια, ότι δεν πρέπει να ριχνόμαστε μονομιάς στα βαθιά, όπως εκείνοι που αναζητώντας μια βαθυστόχαστη επιστήμη ανακαλύπτουν μια μπερδεμένη, αλλά να ασκούμαστε επιμελώς στα απλά και εύκολα. Με αυτόν τον τρόπο μαθαίνει κανείς να τηρεί την τάξη και να εκτελεί σίγουρες λογικές παραγωγές που με τον καιρό δεν θα είναι μόνο σίγουρες αλλά και γρήγορες.

Επίσης μπορούμε να βελτιώσουμε τη συνεργασία της ενόρασης με τη λογική παραγωγή με στόχο την τελειοποίηση της μιας με τη βοήθεια της άλλης και σχεδόν τη συγχώνευση και των δύο σε μία και μόνη γνωστική διεργασία.[1] Όπως ειπώθηκε παραπάνω, η βεβαιότητα των πολλαπλών λογικών παραγωγών εξαρτάται από τη μνήμη, η οποία όμως παρουσιάζει κενά και αδυναμίες. Η θεραπεία σε αυτό το πρόβλημα βρίσκεται στο να κάνει κανείς συνεχείς επισκοπήσεις των λογικά παραχθέντων πραγμάτων μέχρι να γίνει ικανός να διατρέχει τάχιστα όλη τη σειρά των λογικών παραγωγών, από την πρώτη μέχρι την τελευταία. Με αυτόν τον τρόπο ο ρόλος της μνήμης θα ελαχιστοποιηθεί, αφού θα συλλαμβάνουμε ολόκληρη τη σειρά σχεδόν ακαριαία, και η ίδια η μνήμη, που μπορεί να εξαπατήσει εύκολα, θα παραχωρήσει τη θέση της στην ενόραση που είναι ο πιο ασφαλής κριτής της αλήθειας. Με τη συνεχή εξάσκηση, η ευφυΐα θα κερδίσει σε ταχύτητα και επινοητικότητα χωρίς τα συμπεράσματά της να είναι λιγότερο βέβαια.

### 4.2.4. Το υποκείμενο και το αντικείμενο της γνώσης

Οι μέθοδοι και οι τεχνικές για την εύρεση της αλήθειας και την αποφυγή της πλάνης συναρτώνται με τις διανοητικές ικανότητες του ανθρώπινου όντος, έτσι πρέπει να γνωρίζουμε σε βάθος τη φύση των ικανοτήτων αυτών, τον ρόλο καθεμιάς και τις αμοιβαίες σχέσεις τους για να καθορίσουμε πώς μπορούν να συμβάλουν στην εναργή θεώρηση των απλών προτάσεων, στη μετάβαση από το γνωστό στο άγνωστο και στον εντοπισμό περισσότερων δεδομένων. Η γνώση εξαρτάται από δύο παράγοντες: το υποκείμενο που γνωρίζει και το αντικείμενο που γίνεται γνωστό. Σε ό,τι αφορά το πρώτο σκέλος, το ανθρώπινο ον διαθέτει τέσσερις διανοητικές ικανότητες: τον νου, τη φαντασία, τη μνήμη και την αίσθηση.[2] Η πρώτη και κύρια έδρα της αλήθειας και του ψεύδους είναι ο νους. Ούτε τα δεδομένα των αισθήσεων ούτε οι παραστάσεις της μνήμης και της φαντασίας μπορούν να γίνουν δεκτές χωρίς προηγούμενη εξέταση από αυτή

[1] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, XI (AT, X, 407-410).

[2] Στον Κανόνα VIII (AT, X, 395-396) ο Ντεκάρτ κάνει λόγο για τρεις ικανότητες (νους, φαντασία αισθήσεις) αλλά πιο κάτω στον ίδιο Κανόνα (AT, X, 398) και στον κανόνα XII (AT, X, 411) προσθέτει τη μνήμη.

την ανώτατη γνωστική δύναμη. Οι εξωτερικές αισθήσεις είναι παθητικές αφού ο ρόλος τους περιορίζεται στην υποδοχή των εντυπώσεων που προέρχονται από τα σωματικά πράγματα. Έπειτα οι εντυπώσεις αυτές μεταφέρονται στην κοινή αίσθηση και από εκεί στη φαντασία για να κριθούν τελικά από τον νου. Σε ορισμένες περιπτώσεις ο νους κινητοποιεί τη φαντασία ενώ σε άλλες κινητοποιείται από αυτήν όπως και η φαντασία άλλοτε κινητοποιεί τις αισθήσεις και άλλοτε κινητοποιείται από αυτές. Στη γνώση των σωματικών πραγμάτων, οι κατώτερες ικανότητες βοηθούν τον νου και του προσφέρουν τη μαρτυρία τους αλλά στη γνώση των ασώματων πραγμάτων δεν έχουν καμιά θετική συμβολή, έτσι ο νους πρέπει να τις παραμερίσει και να προσεγγίσει τη μεταφυσική αλήθεια μόνο με τις δικές του δυνάμεις. Η διερεύνηση των γνωστικών ικανοτήτων μάς διδάσκει πότε και πώς πρέπει να χρησιμοποιούμε καθεμιά για να γνωρίσουμε με πληρέστερο και εγκυρότερο τρόπο τα πράγματα.[1]

Σε ό,τι αφορά το δεύτερο σκέλος, το αντικείμενο της γνώσης, τα κύρια προς εξέτασιν σημεία είναι τρία. Πρώτον, τι είναι εμφανές από μόνο του, δεύτερον, πώς γίνεται γνωστό ένα πράγμα μέσω ενός άλλου, και τρίτον, ποια πράγματα παράγονται λογικά από ποια άλλα. Σχετικά με το πρώτο σημείο, φανερά από μόνα τους είναι τα απλά πράγματα ή οι απλές φύσεις. Η απλότητα όμως, όπως επισημάνθηκε παραπάνω, δεν εννοείται εδώ οντολογικά αλλά γνωσιολογικά. Λόγου χάρη ένα εκτεταμένο και σχηματισμένο πράγμα είναι οντολογικά απλό, αφού η σωματική φύση, η έκταση και το σχήμα δεν μπορούν να υπάρξουν πραγματικά το ένα χωρίς από το άλλο, γνωσιολογικά όμως είναι σύνθετο εφόσον νοούμε ξεχωριστά καθένα από αυτά τα τρία στοιχεία πριν τα ενώσουμε όλα μαζί σε ένα αντικείμενο. Απλές φύσεις είναι αυτές «που η γνώση τους είναι τόσο διαυγής και διακριτή ώστε το πνεύμα να μην μπορεί να τις διαιρέσει σε περισσότερες που να γνωρίζονται πιο διακριτά».[2] Οι απλές φύσεις γίνονται γνωστές από μόνες τους, καθαυτές (per se), και δεν περιέχουν κανένα ψεύδος, έτσι ο νους τις ενορά και τις γνωρίζει άμεσα, χωρίς να ενεργοποιείται η λειτουργία της κρίσης. Επίσης συνδέονται μεταξύ τους με δύο τρόπους, είτε με *αναγκαία σύζευξη* (conjunctio necessaria) είτε με *ενδεχόμενη σύζευξη* (conjunctio contingens) και είναι τριών ειδών: *καθαρά νοητικές* (pure intellectuales), *καθαρά υλικές* (pure materiales) και *κοινές* (communes). Καθαρά νοητικές είναι όσες γνωρίζονται από τον νου με εγγενή φώτιση και χωρίς καμιά σωματική εικόνα, όπως η γνώση, η αμφιβολία, η άγνοια, κλπ. Καθαρά υλικές είναι αυτές που υπάρχουν μόνο στα σώματα, όπως το σχήμα, η έκταση, η κίνηση, κ.ά. Κοινές τέλος είναι εκείνες που βρίσκονται τόσο στα σωματικά πράγματα όσο και στα πνεύματα, όπως η ύπαρξη, η ενότητα, η διάρκεια, κ.ά. Εδώ ανήκουν επίσης οι κοινές έννοιες που μπορούν να γίνουν γνωστές είτε από τον καθαρό νου είτε από τον

[1] Για όλα αυτά βλ. τον *Κανόνα* 12 (AT, X, 411-417).

[2] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας,* XII (AT, X, 418). Βλ. Brian E. O'Neil, «Cartesian simple natures» στο Moyal (1991: I, 118-137).

νου σε συνεργασία με τη φαντασία. Οτιδήποτε άλλο γνωρίζουμε προκύπτει από μείξη ή σύνθεση των απλών φύσεων.

Το δεύτερο σημείο ανακινεί το ερώτημα των σύνθετων φύσεων που δεν γίνονται γνωστές από μόνες τους και μπορεί να περιέχουν ψεύδος, έτσι η ανίχνευση της αλήθειας τους απαιτεί την ενεργοποίηση της κρίσης. Γνωρίζουμε τις σύνθετες φύσεις ή επειδή βιώνουμε (ή γνωρίζουμε εκ πείρας: experimur) τι λογής είναι ή επειδή τις συνθέτουμε οι ίδιοι. Βιώνουμε ή γνωρίζουμε εκ πείρας όσα φτάνουν στον νου είτε από αλλού (π.χ. όσα αντιλαμβανόμαστε μέσω των αισθήσεων ή όσα μαθαίνουμε από άλλους) είτε από την ενατένιση του ίδιου του νου. Συνθέτουμε οι ίδιοι νοητά πράγματα όταν θεωρούμε ότι ενυπάρχει σε αυτά κάτι που το πνεύμα μας δεν το αντιλήφθηκε μέσω κανενός βιώματος ή εμπειρίας. Όταν γνωρίζουμε σύνθετες φύσεις μέσω βιωμάτων ή εμπειριών (experimenta) δεν σφάλλουμε ποτέ αν ο νους ενορά το πράγμα επακριβώς και το κρίνει ορθά, δηλαδή χωρίς να παρασύρεται από τις εντυπώσεις των αισθήσεων ή της φαντασίας. Όταν πάλι συνθέτουμε, σφάλλουμε στην περίπτωση που πιστεύουμε σε πράγματα που έχουν συντεθεί με αυθαίρετο τρόπο. Αυτή η σύνθεση μπορεί να γίνει με τρεις τρόπους: μέσω παρόρμησης (impulsus), μέσω εικασίας (conjectura) ή μέσω λογικής παραγωγής (deductio). Στην περίπτωση της παρόρμησης πιστεύει κανείς σε μια κρίση όχι επειδή πείστηκε από κάποιον λόγο αλλά επειδή ωθήθηκε είτε από κάποια ανώτερη δύναμη είτε από την ελευθερία του είτε από κάποια διάθεση της φαντασίας. Η πρώτη δεν εξαπατά ποτέ (αλλά δεν μας ενδιαφέρει εδώ επειδή δεν σχετίζεται με την επιστήμη), η δεύτερη σπάνια και η τρίτη σχεδόν πάντα. Όσο για την εικασία, οδηγεί σε κρίσεις που είναι πιθανές όχι όμως βέβαιες. Επομένως μόνο μέσω της λογικής παραγωγής μπορούμε να συνθέσουμε πράγματα με τέτοιο τρόπο ώστε να είμαστε βέβαιοι για την αλήθεια τους. Όχι ότι δεν καραδοκούν και εδώ πλάνες, αλλά μπορούμε να τις αποφύγουμε φροντίζοντας να μη συνδέουμε δύο πράγματα παρά μόνο αν βλέπουμε καθαρά ότι η σύνδεσή τους είναι αναγκαία. Το κλειδί της μεθόδου βρίσκεται ακριβώς εδώ, στο να προχωράμε στηριζόμενοι σε *εναργείς ενοράσεις* και *αναγκαίες συναγωγές*. Η ενόραση είναι ικανή να συλλάβει διαυγώς τις απλές φύσεις, τις αναγκαίες συνδέσεις μεταξύ των φύσεων και όλα τα υπόλοιπα που βιώνει ο νους είτε στον εαυτό του είτε στη φαντασία. Το δύσκολο δεν είναι να γνωρίσουμε τις απλές φύσεις, διότι είναι αρκετά γνωστές από μόνες τους, αλλά να τις διαχωρίσουμε και να θεωρήσουμε ενορατικά καθεμιά. Ακόμα σημαντικότερο είναι να ξεκαθαρίσουμε με ποιον τρόπο συμβάλλουν στη σύνθεση των άλλων πραγμάτων.

Σε ό,τι αφορά τέλος το τρίτο σημείο, δηλαδή το ποια πράγματα μπορούμε να παραγάγουμε λογικά από ποια άλλα, μπορούμε να παραγάγουμε ή πράγματα από λέξεις, ή το

αίτιο από το αποτέλεσμα, ή το αποτέλεσμα από το αίτιο, ή το όμοιο από το όμοιο, ή τα μέρη από μέρη ή το όλο από μέρη.[1]

### 4.3. Η μέθοδος στον *Λόγο περί της μεθόδου*

Οι *Κανόνες* δεν ολοκληρώθηκαν εξαιτίας του ότι το σχέδιο ήταν υπερβολικά φιλόδοξο και οι δυσκολίες ανυπέρβλητες για τον ανώριμο ακόμα φιλόσοφο. Όσο προχωρά το κείμενο, τόσο ανοίγονται περισσότερα και δυσκολότερα ζητήματα μεθοδολογικού, γνωσιολογικού και φιλοσοφικού χαρακτήρα που θα απαιτούσαν ρωμαλέες δυνάμεις και πολλαπλάσιες αναλύσεις για να απαντηθούν. Ενώ τα πάντα θα έπρεπε να είναι σαφή και διαυγή, ο ίδιος ο συγγραφέας αναγκάζεται να ομολογήσει στο μέσον του έργου πως προηγουμένως είχε εκθέσει θεμελιώδη στοιχεία «με συγκεχυμένο και ακατέργαστο τρόπο»[2] και ενώ τα πάντα θα έπρεπε να είναι αδιαμφισβήτητα, υποχρεώνεται να προτείνει «υποθέσεις» (suppositiones ή quædam assumenda)[3] μη αποδεκτές από όλο τον κόσμο. Καθώς το εγχείρημα περιπλέκεται, οι απορίες μεγαλώνουν, η συνολική εικόνα θολώνει, ο αναγνώστης αισθάνεται μπερδεμένος μάλλον παρά φωτισμένος και τελικά η υπόσχεση για μια μέθοδο απλή και εύκολη στην εφαρμογή της ματαιώνεται. Όλα αυτά υποχρέωσαν τον Ντεκάρτ να μην επιμείνει στον ίδιο δρόμο.

Πολλά χρόνια αργότερα εξέθεσε τις ίδιες μεθοδολογικές αρχές με πολύ απλούστερο τρόπο στον *Λόγο περί της Μεθόδου*. Μια επιστολή εκείνης της περιόδου μάς πληροφορεί ότι αρχικά σκόπευε να δώσει στο βιβλίο τον βαρύγδουπο τίτλο: «*Το σχέδιο μια καθολικής Επιστήμης που να μπορεί να υψώσει τη φύση μας στον υψηλότερο βαθμό τελειότητάς της. Συν η Διοπτρική, τα Μετέωρα και η Γεωμετρία όπου τα ποιο αξιοπερίεργα Θέματα, που μπόρεσε να διαλέξει ο Συγγραφέας για να τεκμηριώσει την καθολική Επιστήμη που προτείνει, εξηγούνται με τρόπο που να μπορούν να τα εννοήσουν ακόμα και όσοι δεν έχουν σπουδάσει*».[4] Η βασική επιδίωξή του λοιπόν ήταν μια «καθολική επιστήμη» για την τελειοποίηση της γνωστικής ικανότητας και μέσω αυτής της ίδιας της ανθρώπινης φύσης καθώς και η παρουσίαση της επιστήμης αυτής με τρόπο που να μη γίνεται καταληπτός μόνο από τους ειδήμονες αλλά από όλο τον κόσμο, ακόμα και από τους αμόρφωτους. Το λεξιλόγιο θυμίζει ασφαλώς τον Σορέλ, πλην όμως ο Ντεκάρτ δεν συλλαμβάνει

---

[1] Για όλα αυτά βλ. τον *Κανόνα* 12 (AT, X, 417-428). Ο συγγραφέας δεν αναπτύσσει περισσότερο το τελευταίο σημείο. Παρακάτω δίνει μόνο κάποια παραδείγματα λογικής παραγωγής πραγμάτων από λέξεις, βλ. *Κανόνας* 13 (AT, X, 433-438). Περισσότερες εξηγήσεις μπορεί κανένας να βρει στη λογική του Πορ-Ρουαγιάλ, βλ. Αρνώ και Νικόλ, *Η λογική ή η τέχνη του σκέπτεσθαι*, IV, κεφ. 2.

[2] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, XII (AT, X, 425).

[3] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, XII (AT, X, 412) και (AT, X, 417).

[4] «*Le projet d'une Science universelle qui puisse élever nostre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Meteores, et la Geometrie; où les plus curieuses Matieres que l'Autheur ait pû choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux mesmes qui n'ont point estudié les peuvent entendre*», Επιστολή προς τον Μερσέν, Μάρτιος 1636 (AT, I, 339).

την *καθολική επιστήμη* σαν ένα είδος εγκυκλοπαιδικής καταγραφής όλων των χρήσιμων γνώσεων αλλά σαν μια μέθοδο ανακάλυψης νέων πραγμάτων. Επιπλέον ενημερώνει ότι στο νέο αυτό έργο δεν πραγματεύεται με διεξοδικό τρόπο τη μέθοδο (όπως στους *Κανόνες*) ούτε καν την παρουσιάζει ολόκληρη: «σε αυτό το *σχέδιο* αποκαλύπτω ένα τμήμα από τη Μέθοδό μου».[1]

Στον τελικό τίτλο η αναγγελία της *καθολικής Επιστήμης* παραχώρησε τη θέση της σε μια μέθοδο «*για την καθοδήγηση του λογικού μας και την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες*». Σε μια επιστολή του ο φιλόσοφος εξηγεί σχετικά με τον τίτλο και το περιεχόμενο του βιβλίου: «Δεν βάζω *Πραγματεία περί της Μεθόδου* [*Traité de la Méthode*] αλλά *Λόγος περί της Μεθόδου*, πράγμα που είναι το ίδιο με *Πρόλογος ή Άποψη σχετικά με τη Μέθοδο* [*Preface ou Advis touchant la Methode*], για να δείξω ότι δεν σκοπεύω να τη διδάξω αλλά μόνο να μιλήσω για αυτήν. Διότι, όπως μπορούμε να δούμε από όσα λέω, συνίσταται περισσότερο στην Πράξη παρά στη Θεωρία και ονομάζω τις επόμενες Πραγματείες *Δοκίμια* [*ή δοκιμές*] *αυτής της Μεθόδου* [*Essais de cette methode*] επειδή διατείνομαι ότι τα πράγματα που περιέχουν δεν θα μπορούσαν να βρεθούν χωρίς αυτήν και μπορούμε να γνωρίσουμε από εκείνα τι αξίζει αυτή».[2] Προσθέτει ότι επισύναψε μερικές αναλύσεις πάνω σε ζητήματα μεταφυσικής, φυσικής και ιατρικής για να δείξει ότι η μέθοδός του βρίσκει εφαρμογή «σε κάθε είδους θέματα».[3] Έτσι πρόκειται για μια μέθοδο με καθολική εφαρμογή που δεν διδάσκεται θεωρητικά αλλά μαθαίνεται πρακτικά, πράγμα που συνεπάγεται ότι δεν θα ήταν σωστό να την κρίνει κανείς μόνο από τις αρχές και τα παραγγέλματά της αλλά κυρίως από τις συγκεκριμένες εφαρμογές της που εκτίθενται στα *Δοκίμια*. Σε συμφωνία με το γενικότερο πρόγραμμα του φιλοσόφου για τον παραμερισμό της αφηρημένης θεωρητικολογίας υπέρ μιας «πρακτικής φιλοσοφίας» που θα συμβάλλει με χειροπιαστό τρόπο στη βελτίωση της ανθρώπινης ζωής, η αξία της θεωρίας πρέπει να κρίνεται από τα πρακτικά της αποτελέσματα. Αν αυτά τα αποτελέσματα είναι αληθινά και χρήσιμα, τότε και οι αρχές μέσω των οποίων επιτεύχθηκαν θα πρέπει να θεωρούνται ορθές και γόνιμες.

Ο *Λόγος* είναι ένα γραμμένο απλά κείμενο χωρίς πολύπλοκη ορολογία και στριφνές διατυπώσεις, πραγματικά για τον μέσο άνθρωπο και όχι μόνο για τους επαΐοντες. Ο συγγραφέας εκφράζεται όσο πιο λιτά και κατανοητά θα μπορούσαμε να περιμένουμε από έναν φιλόσοφο, δεν διδάσκει από καθέδρας αλλά εξομολογείται σε προσωπικό τόνο τις αδυναμίες και τους προβληματισμούς του, εξηγεί τις ανησυχίες και τα κίνητρα που τον ώθησαν στη φιλοσοφία, εξιστορεί τις σπουδές και τα ταξίδια του ανά την Ευρώπη και εκθέτει τις προσπάθειες, τις

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, Μάρτιος 1636 (AT, I, 339).

[2] Επιστολή προς τον Μερσέν, Μάρτιος 1637 (AT, I, 349). Σημειωτέον ότι στα γαλλικά η λέξη *essai* σημαίνει και τη *δοκιμή* και το *δοκίμιο*.

[3] Επιστολή προς τον Μερσέν, Μάρτιος 1637 (AT, I, 349). Σε μια άλλη επιστολή, γράφει στο ίδιο πνεύμα: «χρησιμοποιώ μια μέθοδο με την οποία θα μπορούσα να εξηγήσω εξίσου καλά κάθε άλλο θέμα σε περίπτωση που είχα τις εμπειρίες που θα ήταν αναγκαίες και τον χρόνο για να τις θεωρήσω. Εκτός αυτού, ενέταξα εν συντομία στον πρώτο λόγο κάτι από Μεταφυσική, από Φυσική και από Ιατρική για να δείξω ότι εκείνη η μέθοδος εκτείνεται στα πάντα», Επιστολή προς αδιευκρίνιστο παραλήπτη, 27 Απριλίου 1637 (AT, I, 370).

προσδοκίες, τις αμφιβολίες, τις απογοητεύσεις, τις προόδους και τις ανακαλύψεις του στο πεδίο των επιστημών. Εκτός από επιχειρήματα προορισμένα να πείσουν τον νου, επιστρατεύει άφθονες παρομοιώσεις για να σαγηνεύσει τη φαντασία και αφηγήσεις για να συγκινήσει την καρδιά. Εκθέτοντας την ιστορία του πνεύματός του,[1] προσπαθεί να κερδίσει όχι μόνο τη διανοητική συγκατάθεση αλλά και την προσωπική φιλία του αναγνώστη. Μπορούμε να πούμε ότι αν ο *Λόγος* αναδείχθηκε σε ένα εξαιρετικά αγαπητό φιλοσοφικό ανάγνωσμα, δεν ήταν τόσο για τις θεωρητικές του καινοτομίες όσο για αυτό ακριβώς το συναίσθημα οικειότητας και συμπάθειας που εμπνέει.

Ως προς το περιεχόμενο τώρα, οι βασικές κατευθύνσεις δεν διαφέρουν από εκείνες που διέπουν τους *Κανόνες*. Στις πρώτες φράσεις ο συγγραφέας επικαλείται την ορθοφροσύνη (bon sens) ή το λογικό, δηλαδή την ικανότητα να κρίνουμε ορθά και να διακρίνουμε την αλήθεια από το ψεύδος, για να διαδηλώσει την πεποίθηση ότι όλοι οι άνθρωποι κατέχουν εκ φύσεως και εξίσου αυτή την ικανότητα. Η ποικιλομορφία και η ανισότητα των γνωμών δεν οφείλονται στο ότι κάποιοι είναι προικισμένοι με περισσότερες φυσικές ικανότητες από άλλους αλλά στο ότι κάποιοι τις χρησιμοποιούν με καλύτερο τρόπο από τους υπόλοιπους. Επομένως αυτό που οδηγεί στην αλήθεια και στη σοφία δεν είναι τόσο η φυσική εξυπνάδα, που δεν εμποδίζει πολλούς από όσους την κατέχουν να παραλογίζονται, όσο η ορθή μέθοδος.[2] Το πρώτο που πρέπει να κάνει ο ερευνητής της αλήθειας είναι να στρέψει τα νώτα στην κενόσπουδη πολυμάθεια. Έπειτα από τις σπουδές του κιόλας μπορεί να διαπιστώσει δύο πράγματα, πρώτον ότι οι επιστήμες μαστίζονται από τραγική αβεβαιότητα και δεύτερον ότι δεν υπάρχει ασφάλεια παρά μόνο στα μαθηματικά. Οι γεωμέτρες χρησιμοποιούν μακριές αλυσίδες απλών και εύκολων συλλογισμών με τις οποίες λύνουν δυσκολότατα προβλήματα χωρίς να αντιμετωπίζουν καμιά αμφισβήτηση από τους ομοτέχνους τους. Είναι εύλογο να σκεφτεί κανείς ότι και τα μη μαθηματικά πράγματα, πιθανώς ακόμα και εκείνα που είναι κρυφά ή απρόσιτα, μπορούν να διαλευκανθούν με παρόμοιες αλυσίδες συλλογισμών. Προς τούτο πρέπει να μιμηθούμε τη μέθοδο των γεωμετρών, δηλαδή να ξεκινάμε από απλά και εύκολα πράγματα και να προχωράμε με αναγκαίες λογικές παραγωγές και συχνές απαριθμήσεις προς τα δυσκολότερα. Οι βασικοί κανόνες δεν πρέπει να είναι πολλοί ούτε δύσκολοι. Όπως οι ευνομούμενες πολιτείες έχουν ελάχιστους νόμους που όμως τηρούνται αυστηρά, αποφεύγοντας τα δεινά της πολυνομίας, έτσι και οι επιστήμες μπορούν και πρέπει να κυβερνούνται με λίγα και απλά παραγγέλματα. Αυτά μπορούν να συνοψιστούν σε τέσσερα. *Πρώτον,* αποδοχή μόνο των πραγμάτων που γίνονται γνωστά εναργώς, δηλαδή εκείνων που είναι

[1] Για αυτό το συγγραφικό είδος βλ. Stephen Menn, «The *Discourse on Method* and the Tradition of Intellectual Autobiography», στο Miller & Inwood (2003: 141-191).

[2] Παρομοίως ο Χομπς κρίνει ότι «η φιλοσοφία, δηλαδή ο *φυσικός λόγος*, είναι εγγενής σε κάθε άνθρωπο διότι καθένας συλλογίζεται μέχρι κάποιο σημείο και για κάποια πράγματα. Όμως όπου χρειάζεται μια μακριά σειρά λόγων, οι περισσότεροι λοξοδρομούν και χάνονται από έλλειψη ορθής μεθόδου και σαν από κορεσμό», *Περί του σώματος*, I, κεφ. 1, §1, Hobbes (1839-45: I, 1).

τόσο σαφή και διακριτά ώστε να μην απομένει καμιά αμφιβολία για την αλήθεια τους. *Δεύτερον*, διαίρεση των δυσκολιών σε μικρότερα τμήματα για να επιλύονται ευκολότερα. *Τρίτον*, εύτακτη πρόοδος από τα απλά προς τα σύνθετα. Και *Τέταρτον*, συνεχείς απαριθμήσεις και ανασκοπήσεις για να μην παραλείπεται τίποτα.[1] Η τήρηση αυτών των λίγων κανόνων μπορεί να οδηγήσει σε σπουδαίες ανακαλύψεις όχι μόνο στα μαθηματικά αλλά και σε όλες τις υπόλοιπες επιστήμες.

Στον *Λόγο* δεν υπάρχουν εξειδικευμένες αναλύσεις, εννοιολογικές διαιρέσεις ή θεωρητικές διαυγάσεις όπως στους *Κανόνες*. Δεν πρόκειται για μια συστηματική μεθοδολογική πραγματεία, όπως επισημαίνει ο ίδιος ο συγγραφέας, αλλά για ένα γενικό υπόμνημα με στόχο τη φιλοσοφική και μεθοδολογική πλαισίωση των τριών επιστημονικών *Δοκιμίων*. Δεν λέγεται τίποτα, ή ελάχιστα, για τη διάκριση των πραγμάτων σε απόλυτα και σχετικά, τις απλές και σύνθετες φύσεις, την ενόραση και τη λογική παραγωγή, την οξύνοια και την οξυδέρκεια, τους μηχανισμούς της γνώσης, τις ανθρώπινες ικανότητες που εμπλέκονται σε αυτούς τους μηχανισμούς, κ.ά. Οι κανόνες περιστέλλονται σε τέσσερεις απλές οδηγίες, διατυπωμένες χωρίς τεχνική ορολογία, που απηχούν, χωρίς όμως να τα αναπτύσσουν, τέσσερα κεντρικά θέματα των *Κανόνων*: εναργής ενόραση, προσεκτική διαίρεση, εύτακτη λογική παραγωγή και επαρκής απαρίθμηση. Στον *Λόγο* δίνονται ελάχιστες εξηγήσεις για το συγκεκριμένο περιεχόμενο ή τον τρόπο εφαρμογής αυτών των οδηγιών και ο αναγνώστης καλείται να κρίνει την αξία τους εκ του αποτελέσματος. Οι κατευθυντήριες γραμμές είναι τόσο απλές, αν όχι απλοϊκές, ώστε χωρίς τα *Δοκίμια* η προτεινόμενη μέθοδος δεν θα άξιζε πολλή προσοχή.

Ο Ντεκάρτ εμπνεύστηκε τη μέθοδό του από τα μαθηματικά και την εφάρμοσε με τη μεγαλύτερη επιτυχία στα μαθηματικά αφού, όπως ομολογεί, ο πιο σπουδαίος καρπός της ήταν η *Γεωμετρία*: «επιχείρησα με τη Διοπτρική και με τα Μετέωρα να πείσω ότι η μέθοδός μου είναι καλύτερη από τη συνηθισμένη αλλά διατείνομαι ότι το απέδειξα με τη Γεωμετρία μου».[2] Πεπεισμένος για την καθολική της ισχύ, την αξιοποίησε σε όλα τα φιλοσοφικά πεδία με τα οποία καταπιάστηκε, δηλαδή προσπαθούσε παντού να προχωρά με σίγουρα βήματα από τα απλά προς τα σύνθετα, να ξεκινά από σαφείς και εναργείς αρχές, για τις οποίες το πνεύμα δεν θα μπορούσε να αμφιβάλει, και να παράγει λογικά τη γνώση των εξαρτώμενων από αυτές πραγμάτων με τέτοιο τρόπο ώστε τα πάντα να είναι πρόδηλα και να μην παραλείπεται τίποτα.[3] Αυτός είναι, κατά τη γνώμη του, ο καλύτερος τρόπος για να αποκαλύψει κανείς τη φυσική αλληλουχία των ανθρώπινων γνώσεων. «Οι γνώσεις που δεν ξεπερνούν καθόλου την εμβέλεια του ανθρώπινου πνεύματος είναι όλες συναρθρωμένες με μια σύνδεση τόσο θαυμαστή και μπορούν να εξαχθούν οι μεν από τις δε μέσω συνεπειών τόσο αναγκαίων ώστε δεν χρειάζεται καθόλου να έχεις πολύ επιδεξιότητα και ικανότητα για να τις βρεις, φτάνει, έχοντας ξεκινήσει από τις πιο απλές, να

[1] Βλ. *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 2 (AT, VI, 18-19).
[2] Επιστολή προς τον Μερσέν, Δεκέμβριος 1637 (AT, I, 478)
[3] Βλ. Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 2).

ξέρεις να οδηγηθείς από βαθμίδα σε βαθμίδα μέχρι τις υψηλότερες».[1] Η έγκυρη φιλοσοφική πραγμάτευση οποιουδήποτε θέματος συνίσταται σε μια μακριά αλυσίδα συλλογισμών όπου ο πρώτος κρίκος είναι γερά δεμένος στο προφανές και αδιαμφισβήτητο και καθένας από τους υπόλοιπους συνδέεται σφιχτά με τον προηγούμενο και τον επόμενο. Έτσι δεν θα ήταν δυνατό να αποσπάσει κανείς ένα τμήμα από αυτή τη συλλογιστική αλληλουχία χωρίς να ασπαστεί το σύνολο ή να κατανοήσει ένα κομμάτι χωρίς να έχει καταλάβει το όλο. «Όλες οι γνώμες μου είναι τόσο πολύ δεμένες μαζί και εξαρτώνται τόσο ισχυρά οι μεν από τις δε ώστε δεν θα μπορούσε κανείς να οικειοποιηθεί καμιά χωρίς να τις ξέρει όλες».[2] Με ανάλογο τρόπο, δεν θα μπορούσε κανείς να αντικρούσει τη συγκεκριμένη φιλοσοφία παρά αποκαλύπτοντας αδυναμίες ή σφάλματα είτε στις αρχές είτε στη σειρά των λογικών παραγωγών. «Υπάρχουν μόνο δύο οδοί για να ανασκευάσει κανείς όσα έγραψα, ο ένας εκ των οποίων είναι να αποδείξει με κάποια πειράματα ή συλλογισμούς ότι τα πράγματα που προϋπέθεσα είναι ψευδή και ο άλλος πως ό,τι παράγω λογικά από αυτά δεν θα μπορούσε να παραχθεί λογικά».[3] Διαυγείς αρχές και αναγκαίες συνεπαγωγές: σε αυτούς τους δύο πυλώνες στηρίζεται η καρτεσιανή μέθοδος και από αυτούς εξαρτάται η καταξίωση ή η κατακρήμνισή της.

Το μεγάλο παράδοξο με τον Ντεκάρτ είναι ότι έγινε διάσημος για τη μέθοδό του χωρίς να την παρουσιάσει ποτέ. Όπως είδαμε, ούτε δημοσίευσε, ούτε ολοκλήρωσε τους *Κανόνες*, όσο για τον *Λόγο*, ξεκαθαρίζει ότι δεν είναι παρά ένας απλός πρόλογος ή μια ομιλία όπου αποκαλύπτεται «ένα μέρος» (une partie)[4] της μεθόδου. Στον *Λόγο* δεν προτείνει μια συστηματική μεθοδολογία αλλά «μια γενική Μέθοδο την οποία δεν διδάσκω αληθινά αλλά επιχειρώ να δώσω τεκμήριά της με τις τρεις επόμενες πραγματείες».[5] Σε μια άλλη επιστολή μάλιστα προσθέτει πως μόνο μικρά κομμάτια των *Δοκιμίων* είναι γραμμένα σύμφωνα με τις επιταγές της μεθόδου. «Στόχος μου δεν ήταν να διδάξω όλη τη Μέθοδό μου στον *Λόγο* όπου την προτείνω αλλά μονάχα να πω αρκετά για αυτήν για να κάνω τους ανθρώπους να κρίνουν ότι δεν συνέλαβα επιπόλαια τις καινούργιες γνώμες που εκτίθενται στη Διοπτρική και στα Μετέωρα και ότι αξίζουν ίσως τον κόπο να εξεταστούν. Δεν μπόρεσα επίσης να δείξω τη χρήση αυτής της μεθόδου στις τρεις πραγματείες που έδωσα εξαιτίας του ότι υπαγορεύει μια τάξη για την αναζήτηση των πραγμάτων που είναι αρκετά διαφορετική από εκείνη που πίστεψα ότι έπρεπε να χρησιμοποιήσω για να τα εξηγήσω. Εντούτοις έδωσα κάποιο δείγμα περιγράφοντας το ουράνιο τόξο και αν κάνετε τον κόπο να το ξαναδιαβάσετε ελπίζω ότι θα σας ικανοποιήσει περισσότερο από ό,τι την πρώτη φορά· διότι το

[1] *Η αναζήτηση της αλήθειας μέσω της φυσικής φώτισης* (AT, X, 496-497).
[2] Επιστολή προς τον πατέρα Βατιέ, 22 Φεβρουαρίου 1638 (AT, I, 562).
[3] Προς τον Μερσέν 27 Μαΐου 1638 (AT, II, 143).
[4] Επιστολή προς τον Μερσέν, Μάρτιος 1636 (AT, I, 339).
[5] Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη, Μάιος 1637 (AT, I, 370).

θέμα είναι αρκετά δύσκολο από μόνο του».[1] Η καρτεσιανή μέθοδος δεν είναι μια μέθοδος παρουσίασης αλλά εύρεσης. Τα *Δοκίμια* δεν εξηγούν με ποιον τρόπο πραγματοποιήθηκαν οι ανακαλύψεις που περιέχονται σε αυτά αλλά παρουσιάζουν τα πορίσματα των εν λόγω ανακαλύψεων, έτσι δεν περιέχουν παρά ένα κομμάτι της μεθόδου και δεν προσφέρουν παρά ένα αντιπροσωπευτικό δείγμα της. Από αυτό το κομμάτι πρέπει να συναγάγει ο αναγνώστης το ακριβές περιεχόμενο της μεθόδου και από εκείνο το δείγμα πρέπει να διδαχθεί την εφαρμογή της.[2]

[1] Επιστολή προς τον πατέρα Βατιέ, 22 Φεβρουαρίου 1638 (AT, I, 559).

[2] Ο Γκασσαντί δεν εκφράζεται κολακευτικά για την πρωτοτυπία και τη χρησιμότητα της καρτεσιανής μεθόδου. «Ο πρώτος κανόνας, δηλαδή ότι *δεν πρέπει να δεχόμαστε τίποτα που να μην αντιλαμβανόμαστε με σαφή και διακριτό τρόπο*, πρώτα-πρώτα δεν είναι καινούργιος και έπειτα δεν υπαγορεύει τι απαιτείται για να αναγνωρίσουμε ότι η γνώση μας είναι σαφής και διακριτή με τρόπο που να μη μας παραπλανά και να είναι παραδεκτή. Ο δεύτερος κανόνας, που υπαγορεύει ότι *πρέπει να διαιρούμε την όποια δυσκολία σε τόσα κομμάτια όσα είναι αναγκαία για να επιλυθεί καλύτερα*, πρώτα-πρώτα δεν είναι καινούργιος και έπειτα δεν υπαγορεύει τι απαιτείται για να αναγνωρίσουμε ότι αρκούν τα διαιρεθέντα κομμάτια και πώς πρέπει να επιλυθεί καθένα κομμάτι ξεχωριστά και όλα μαζί. Ο τρίτος, που υπαγορεύει ότι *πρέπει να αρχίζουμε από τα απλούστερα και γνωστότερα και να ανεβαίνουμε βαθμιαία στη γνώση των πιο σύνθετων*, πρώτα-πρώτα δεν είναι καινούργιος και έπειτα δεν υπαγορεύει τι απαιτείται για να αναγνωρίσουμε τα απλούστερα και γνωστότερα καθώς και την τάξη και εξάρτηση των συνθετότερων και ασαφέστερων. Ο τέταρτος, που υπαγορεύει ότι *πρέπει να κάνουμε παντού μια τόσο γενική και επιμελή Επαγωγή ή απαρίθμηση των μερών ώστε να είμαστε βέβαιοι ότι δεν παραλείπουμε τίποτα*, πρώτα-πρώτα δεν είναι καινούργιος και έπειτα δεν υπαγορεύει τι απαιτείται για να αναγνωρίσουμε ότι διατρέξαμε και απαριθμήσαμε τα πάντα τόσο επιμελώς ώστε να είμαστε σίγουροι ότι δεν παραλείψαμε τίποτα», *Μεταφυσική διερεύνηση*, IV, Αμφιβολία 4, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 467). Κατά την κρίση του Ραπέν, «δεν υπάρχει τίποτα λιγότερο μεθοδικό από τον Λόγο του *Περί της μεθόδου*. Είναι ένα ανακάτεμα Ηθικής, Φυσικής και Μεταφυσικής που δεν εδραιώνει σχεδόν τίποτα», *Στοχασμοί πάνω στη λογική*, στο *Συγκρίσεις των μεγάλων ανδρών της αρχαιότητας* II, Rapin (1725: II, 408).

## 5. ΠΡΩΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ[1]

Η *πρώτη φιλοσοφία* ή αλλιώς η *μεταφυσική* συλλαμβάνεται σε αντιδιαστολή προς τη *δεύτερη φιλοσοφία*, δηλαδή τη *φυσική*. Ενώ η φυσική εγκύπτει στα πράγματα του υλικού κόσμου, η μεταφυσική υποθέτει την ύπαρξη μιας αόρατης σφαίρας πέρα ή πάνω από τη φυσική πραγματικότητα.[2] Κατά κανόνα αυτό το υπερφυσικό ή νοητό Επέκεινα θεωρείται ως η οντολογική ρίζα του φυσικού ή αισθητού Ενθάδε. Στον βαθμό που το Επέκεινα συναιρείται σε ένα υπέρτατο Ον, η μεταφυσική συμφύρεται με τη θεολογία[3] πραγματευόμενη έλλογα την ύπαρξη και τα κατηγορήματα του Θεού. Επίσης διερευνά, στο πλαίσιο του μονοθεϊστικού κοσμοειδώλου, την ύπαρξη και τη φύση άλλων νοερών[4] οντοτήτων ή ασώματων διανοιών όπως οι άγγελοι, οι διάβολοι και οι ανθρώπινες ψυχές. Για την τελευταία, το κεντρικό ερώτημα αφορά στο αν είναι σωματική ή ασώματη και, σε συνάρτηση με αυτό, αν πεθαίνει μαζί με το σώμα ή όχι. Η παραδοσιακή απάντηση, που υποστηρίζει την ασώματη φύση και την αθανασία της ψυχής, προϋποθέτει την ύπαρξη μιας άφθαρτης και αιώνιας νοητής υπόστασης που ορίζει το υπερκόσμιο πεπρωμένο των ασώματων διανοιών. Έτσι η προβληματική της ψυχής συνδέεται με την προβληματική του Θεού. Από τη μια πλευρά, μόνο η ψυχή μπορεί να οδηγήσει στον Θεό, ούσα το μόνο ενσώματο ασώματο, η μοναδική νοερή οντότητα που ενοικεί σε ένα γήινο σώμα, και από την άλλη πλευρά μόνο αν υπάρχει Θεός μπορεί να θεμελιωθεί το ασώματο ή η αθανασία της ψυχής. Χωρίς την ψυχή δεν υπάρχει δρόμος για τον Θεό και χωρίς τον Θεό δεν υπάρχει σωτηρία για την ψυχή. Αλλά η προσέγγιση όλων αυτών εγείρει το ερώτημα της εγκυρότητας αυτής της προσέγγισης. Καμιά γνώμη δεν μπορεί να πιστοποιηθεί ως αληθής, πόσο μάλλον αναφορικά με δυσεξιχνίαστα ερωτήματα όπως ο Θεός και η Ψυχή, αν δεν έχουν διαλευκανθεί τα θεμέλια, οι

---

[1] Για μια συνοπτική παρουσίαση της καρτεσιανής μεταφυσικής βλ. John Cottingham, «Descartes: metaphysics and the philosophy of mind», στο Parkinson (1993: 201-234)· John Cottingham, «A new start? Cartesian metaphysics and the emergence of modern philosophy», στο Sorel (1995: 145-166)· Nicholas Jolley, «Metaphysics», στο Rutherford (2006: 95-135).

[2] Ο Μικραίλιους ορίζει τη μεταφυσική ως εξής: «Η *Μεταφυσική*, οιονεί μια επιστήμη μετά ή πάνω από τη φυσική, θεωρεί όσα είναι πάνω από τα φυσικά σώματα. Ο Αριστοτέλης καλεί τη *Μεταφυσική κατ' εξοχήν σοφία* και *φιλοσοφία*. Την καλεί παρομοίως *πρώτη φιλοσοφία* και *θεολογία* επειδή σε αυτήν εξηγούνται όλα τα είδη του όντος μαζί με τους γενικούς επηρεασμούς τους έτσι ώστε να φτάσουμε τελικά στο πρώτο και ύψιστο ον. *Αντικείμενο της μεταφυσικής* είναι το ον καθόσον είναι ον. Εξού και λέγεται από ορισμένους *οντολογία*», Micrælius (1661: λήμμα Metaphysica).

[3] «*Ο Θεός λοιπόν είναι το κύριο αντικείμενο της μεταφυσικής*, η οποία δεν καλείται χωρίς λόγο θεολογία, επειδή όλα όσα αποφαινόμαστε για το ον μπορούν να αποδοθούν και στον Θεό», Micrælius (1661: λήμμα Deus).

[4] Χρησιμοποιώ το επίθετο *νοερός* για να δηλώσω κάτι που συντίθεται από νου ή είναι προικισμένο με νου. *Νοερός* δεν σημαίνει *φανταστικός* ή *μη πραγματικός*, όπως στη σύγχρονη καθομιλουμένη. Για το νόημα του όρου αυτού και τη διαφορά του από τον όρο *νοητός*, βλ. Descartes (2003: 229).

διαδικασίες, τα εργαλεία και τα όρια της ίδιας της γνώσης. Έτσι στο αντικείμενο της μεταφυσικής περιλαμβάνεται το ερώτημα των πρώτων αρχών και των αξιωμάτων του ανθρώπινου ειδέναι.

Για τον Ντεκάρτ η πρώτη φιλοσοφία «περιέχει τις Αρχές της γνώσης, μεταξύ των οποίων είναι η εξήγηση των κύριων κατηγορημάτων του Θεού, της μη σωματικότητας των ψυχών μας και όλων των σαφών και απλών εννοιών που είναι μέσα μας».[1] Έτσι η μεταφυσική αναλύεται σε γνωσιολογία, θεολογία και ψυχολογία με το αρχικό νόημα του όρου (δηλαδή θεωρία για τη φύση και τη μεταθανάτια τύχη της ανθρώπινης ψυχής). Η φιλοσοφία ξεκινά με τη Μεταφυσική. Προηγείται μεν μια λογική εξάσκηση με έμφαση στην επίλυση μαθηματικών προβλημάτων με στόχο την προγύμναση και κατάρτιση του λογικού, αλλά η εξάσκηση αυτή είναι μια προπαρασκευή στη φιλοσοφία και όχι ένα οργανικό τμήμα της. Αφού μάθει κανείς να σκέφτεται και να διακρίνει στοιχειωδώς το αληθές από το ψευδές, μπορεί να περάσει στην «αληθινή Φιλοσοφία»,[2] το πρώτο και ανώτερο τμήμα της οποίας είναι η Μεταφυσική. Ο Ντεκάρτ επικροτεί την παραδοσιακή πρωτοκαθεδρία αυτού του κλάδου στην ιεραρχία των επιστημών. Σύμφωνα με μια περίφημη παρομοίωσή του, «ολόκληρη η Φιλοσοφία είναι σαν ένα δέντρο που οι ρίζες του είναι η Μεταφυσική, ο κορμός είναι η Φυσική και τα κλαδιά που βγαίνουν από αυτόν τον κορμό είναι όλες οι άλλες επιστήμες οι οποίες ανάγονται σε τρεις κύριες, δηλαδή την Ιατρική, τη Μηχανική και την Ηθική».[3] Η μεταφυσική καταγίνεται με τα ύψιστα αίτια των όντων και τις πρώτες αρχές της γνώσης αλλά δεν απομονώνεται σε ένα αφηρημένο υπερπέραν χωρίς δεσμούς με τον φυσικό και τον ανθρώπινο κόσμο. Ενταγμένη οργανικά στο σύστημα των επιστημών, όχι μόνο συναλλάσσεται μαζί τους αλλά οφείλει να τις στηρίζει και να τις τρέφει με τον ίδιο τρόπο που οι ρίζες στηρίζουν και τρέφουν το δέντρο. Με τις δικές της κρίσεις και αποφάσεις γαλουχείται η *Δεύτερη* φιλοσοφία (Φυσική) για να γαλουχήσει με τη σειρά της τις υπόλοιπες επιστήμες. Αν οι πρώτες αρχές είναι λανθασμένες ή ανεπαρκείς, ολόκληρο το σύστημα της γνώσης θα είναι στρεβλό ή καχεκτικό. Ως εκ τούτου η υγεία και η θαλερότητα ολόκληρου του φιλοσοφικού δέντρου εξαρτάται τελικά από τη μεταφυσική.

Σύμφωνα με το απόσπασμα του Ντεκάρτ που παρατέθηκε παραπάνω, το γενικό αντικείμενο της πρώτης φιλοσοφίας είναι οι «Αρχές της γνώσης» και η πρώτη από αυτές τις αρχές είναι η ύπαρξη και τα κατηγορήματα του Θεού. Συγκατανεύοντας στον θεμελιωτικό ρόλο της μεταφυσικής και αναδεικνύοντας το ερώτημα του Θεού, η νέα φιλοσοφία επανασυνδέεται με την παλιά μεταφυσική. Πλην όμως, ο Ντεκάρτ διοχετεύει την παραδοσιακή προβληματική σε καινούργια καλούπια υπερτονίζοντας τη γνωσιολογική λειτουργία της ύπαρξης του Θεού. Θέτει

[1] Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας (*AT, IX-2, 14). Πρβλ. όσα αναφέρει ο Ντεκάρτ για τα «απλά πράγματα» ή τις «απλές φύσεις» στους *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας* (AT, X, 417-420).
[2] Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας (*AT, IX-2, 14).
[3] Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας (*AT, IX-2, 14).

πράγματι ότι η επιστημονική αλήθεια χρειάζεται έναν υπέρτατο εγγυητή, δηλαδή ότι το ανθρώπινο ον δεν μπορεί να είναι βέβαιο για κανένα πράγμα αν δεν είναι βέβαιο για την ύπαρξη ενός φιλαλήθους Θεού. Έτσι συντηρείται μεν η παραδοσιακή θεολογική προβληματική αλλά δεν χρησιμοποιείται τόσο για τις επιταγές της θρησκείας όσο για τις ανάγκες της επιστήμης. Η δεύτερη από τις «Αρχές της γνώσης» είναι η μη σωματικότητα της ανθρώπινης ψυχής. Γιατί όμως το ασώματο της Ψυχής τίθεται ως ένας από τους όρους ή τις προϋποθέσεις της γνώσης; Για ποιον λόγο η ψυχή πρέπει να είναι υποστασιακά ανεξάρτητη από το σώμα για να γνωρίσουμε ή τέλος πάντων πώς εμπλέκεται η ανεξαρτησία αυτή στη διαδικασία της γνώσης; Αν η γνωσιολογική χρησιμότητα της έννοιας του Θεού είναι ευδιάκριτη στο πλαίσιο της καρτεσιανής συλλογιστικής, δεν συμβαίνει το ίδιο σε αυτή τη δεύτερη περίπτωση. Αν είναι παραδεκτό ότι γνωρίζουμε μέσω της ψυχής, αυτό δεν συνεπάγεται ότι η υλικότητα της ψυχής ακυρώνει αυτόχρημα τη δυνατότητα της γνώσης. Ο Ντεκάρτ δεν δίνει ευθείες και σαφείς εξηγήσεις εδώ. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι μια υλική ψυχή δεν θα μπορούσε να προσεγγίσει τα άυλα πράγματα και πιθανώς ούτε καν τα υλικά (αν ερμηνεύσουμε αυστηρά την παραδοχή του Ντεκάρτ ότι είναι η ψυχή που γνωρίζει και όχι το σώμα) ή ότι το άυλο της ψυχής δεν είναι Αρχή της γνώσης ως προϋπόθεση ή συντελεστής του ειδέναι αλλά ως μία από τις πρώτες και ύψιστες γνώσεις. Σε κάθε περίπτωση ο Ντεκάρτ προσπαθεί να ικανοποιήσει δύο στόχους ταυτόχρονα: και να απαντήσει στα ύψιστα μεταφυσικά προβλήματα, και να φωτίσει τους όρους και τις προϋποθέσεις της γνώσης. Κατ' αυτόν, τούτα είναι συναρτημένα και αλληλένδετα: η φιλοσοφική γνώση του Θεού και της Ψυχής ανακινεί το ζήτημα της ίδιας της γνώσης και, αντιστρόφως, η γνώση (τουλάχιστον η βέβαιη γνώση) προϋποθέτει την ύπαρξη του Θεού και ίσως το ασώματο της Ψυχής. Το τρίτο στοιχείο που αναφέρεται από τον Ντεκάρτ ως Αρχή της γνώσης είναι ορισμένες απλές και σαφείς έννοιες που βρίσκονται στη βάση του φιλοσοφικού στοχασμού, όπως η *πραγματικότητα*, η *υπόσταση*, η *έκταση*, η *σκέψη*, η *ιδέα*, η *αλήθεια*, η *ενότητα*, η *διάρκεια*, κ.ά. Σε τούτα προστίθενται τα βασικά αξιώματα του στοχασμού, όπως ότι *από το μηδέν δεν μπορεί να παραχθεί κάτι*, ότι *αυτό που έγινε δεν μπορεί να ξεγίνει*, ότι *δύο πράγματα που είναι ίδια με ένα τρίτο είναι ίδια και μεταξύ τους*, κλπ. Εδώ η γνωσιολογική συνιστώσα της μεταφυσικής δεν τίθεται με πλάγιο ή παράγωγο τρόπο αλλά βεβαιώνεται και προβάλλεται ευθέως.

Στην καρτεσιανή μεταφυσική η οντολογία δεν διαχωρίζεται από τη γνωσιολογία. Οι κύριες μεταφυσικές οντότητες, ο Θεός και η Ψυχή, εμπλέκονται στη διαδικασία της γνώσης εφόσον γνωρίζουμε μέσω της ψυχής και χάρη στον Θεό, και αντιστρόφως τα πρώτα αντικείμενα προς τα οποία τείνει η διαδικασία της γνώσης είναι ακριβώς η Ψυχή και ο Θεός. Ο τελευταίος, ως η ύπατη οντότητα και συγχρόνως η πηγή της αλήθειας, συμπηγνύει την πραγματικότητα και τη γνώση της πραγματικότητας. Έτσι το αντικείμενο της μεταφυσικής είναι μεν ανομοιογενές αφού περιλαμβάνει τη γνώση οντοτήτων (Θεός, Ψυχή) και συγχρόνως τη διερεύνηση των

πρώτων αρχών της ίδιας της γνώσης, αλλά αυτή η ανομοιογένεια αίρεται εν μέρει μέσω της αξιωματικής σύγκλισης και ανάμειξης των συστατικών της. Εξάλλου αυτή η διφυία δεν ξεφυτρώνει απρόοπτα στον Ντεκάρτ αλλά φτάνει πολύ πίσω στη φιλοσοφική παράδοση, στην ίδια τη θεματοποίηση της πρώτης φιλοσοφίας στο αριστοτέλειο έργο. Συμπλέκοντας την οντολογία με τη γνωσιολογία, ο Ντεκάρτ προσπαθεί να αποδείξει στους *Στοχασμούς* την ύπαρξη του Θεού και τη διάκριση της ανθρώπινης ψυχής από το σώμα αλλά αφιερώνει επίσης μεγάλο μέρος της συλλογιστικής του στο ερώτημα της γνώσης και της αλήθειας. Έπειτα, στο Πρώτο μέρος των *Αρχών της φιλοσοφίας*, όπου κατά δήλωσή του πραγματεύεται σχεδόν τα ίδια θέματα με τους *Στοχασμούς*, δίνει έμφαση στη γνωσιολογική διάσταση της μεταφυσικής επιγράφοντάς το «Περί των αρχών της ανθρώπινης γνώσης». Έτσι οι πρώτες αρχές της γνώσης, οι μηχανισμοί της και μαζί η συγκρότηση του γιγνώσκοντος υποκειμένου εξετάζονται σε σύνδεση και σε συνάρτηση με το ερώτημα του όντος και των ειδών του.

Η μεταφυσική λοιπόν, στο μέτρο που συγκλίνει με τη θεολογία, έχει ως στόχο την απόδειξη, με τα μέσα του ανθρώπινου Λόγου, της ύπαρξης του Θεού και της άυλης φύσης της ανθρώπινης ψυχής. Αλλά είναι εφικτό ή επιθυμητό κάτι τέτοιο; Δεν αρκεί η πιστοποίηση των μεταφυσικών αληθειών από τα ιερά θρησκευτικά κείμενα και τους Πατέρες της Εκκλησίας; Δεν είναι ανώφελη ή επιβλαβής η ανάμειξη του Λόγου σε θέματα Πίστης; Ο Ντεκάρτ συμφωνεί ότι ο χριστιανός δεν θα πρέπει να ζητά έλλογες αποδείξεις προκειμένου να πιστέψει, επισημαίνει όμως ότι η πίστη ενδυναμώνεται όταν η αυθεντία της Βίβλου συνοδεύεται και επισφραγίζεται από την ενάργεια της φιλοσοφίας.[1] Ο θρησκευόμενος πιστεύει με περισσότερη σταθερότητα όταν η πίστη του δεν θεμελιώνεται μόνο σε δόγματα αλλά και σε επιχειρήματα. Επιπλέον, αν ο χριστιανός καταφάσκει τη θεϊκή προέλευση των Γραφών, δεν ισχύει το ίδιο για τον άπιστο ή για όσους δεν βιώνουν την πίστη βαθιά και δεσμευτικά. Οι άθεοι, οι ολιγόπιστοι και οι σκεπτικιστές που αρνούνται την αξία της αυθεντίας δεν αντιμετωπίζονται με αφορισμούς αλλά με έλλογες αποδείξεις. Το πλεονέκτημα του Λόγου έναντι της Πίστης και του ορθολογισμού έναντι του φιντεϊσμού είναι ότι δεν απευθύνεται μόνο σε μια περιορισμένη κοινότητα πιστών άλλα σε ολόκληρη την ανθρωπότητα ανεξαρτήτως εθνικών, θρησκευτικών ή κοινωνικών διαφορών. Κατά συνέπεια η παρέμβαση του λογικού σε αυτό το πεδίο είναι αναγκαία και θεμιτή. Οι θεμελιώδεις μεταφυσικές αλήθειες είναι προσπελάσιμες με τα μέσα του φυσικού Λόγου και μάλιστα, ισχυρίζεται ο Ντεκάρτ, μπορούν να γνωσθούν με περισσότερη σιγουριά από ό,τι πολλά φυσικά πράγματα. Διαλύοντας τις αμφιβολίες γύρω από τα κύρια θρησκευτικά δόγματα, η φιλοσοφία συντρέχει τη θρησκεία αλλά και την πολιτεία αφού όποιος δεν φοβάται τον Θεό και δεν

[1] Βλ. Επιστολή προς τον Χόυχενς, 13 Οκτωβρίου 1642 (AT, III, 580).

προσδοκά μια άλλη ζωή δεν έχει κανένα λόγο να προτιμά το ορθό από το ωφέλιμο.[1] Επομένως το διακύβευμα, εκτός από γνωστικό, είναι επίσης ηθικό και πολιτικό.

Ο τρόπος προσέγγισης των μεταφυσικών ζητημάτων δεν διαφέρει από αυτόν που χρησιμοποιείται ή πρέπει να χρησιμοποιείται στους υπόλοιπους τομείς. Όπως είδαμε, η καρτεσιανή μέθοδος βρίσκει εφαρμογή σε όλες τις όψεις του επιστητού και μάλιστα ο ίδιος ο Ντεκάρτ την επικαλείται σαν μια από τις βασικές αιτίες που τον ώθησαν να καταπιαστεί με μεταφυσικά θέματα. Ισχυρίζεται πράγματι ότι αφού ανακάλυψε μια ιδιαίτερη μέθοδο με την οποία κατάφερε να επιλύσει έναν μεγάλο αριθμό δυσκολιών σε διάφορες επιστήμες, θεώρησε χρέος του να τη δοκιμάσει και στην πρώτη φιλοσοφία.[2] Αν αποδεικνυόταν και εδώ εξίσου αποτελεσματική, τότε η υπηρεσία προς τη φιλοσοφία και τη θρησκεία θα ήταν ανυπολόγιστη. Σε αυτό το σημείο όμως ανακύπτει ένα πρόβλημα. Ο Ντεκάρτ εντοπίζει ένα είδος ασυμβατότητας μεταξύ των μαθηματικών, από όπου εμπνέεται η εν λόγω μέθοδος, και της μεταφυσικής. «Η εμπειρία μού έδειξε ότι τα περισσότερα πνεύματα που έχουν ευκολία στην κατανόηση των συλλογισμών της Μεταφυσικής δεν μπορούν να συλλάβουν αυτούς της Άλγεβρας και, αντιστρόφως, όσοι καταλαβαίνουν άνετα τους δεύτερους είναι συνήθως ανίκανοι για τους πρώτους».[3] Αν ο μαθηματικός και ο μεταφυσικός διαφέρουν τόσο πολύ ώστε καθένας να αποδεικνύεται ανίκανος στο πεδίο του άλλου, μπορούν να αποδεχτούν και να εφαρμόσουν μια κοινή μέθοδο; Είναι δυνατόν να ευδοκιμήσει στη μεταφυσική μια μέθοδος αντλημένη από τα μαθηματικά; Ναι, διότι η άπωση των δύο κλάδων δεν οφείλεται σε διαφορετικές μεθοδολογικές απαιτήσεις αλλά σε διαφορετικές γνωσιολογικές διαρρυθμίσεις. Το πρόβλημα εντοπίζεται στον ρόλο της φαντασίας. «Το μέρος του πνεύματος που βοηθά περισσότερο στα Μαθηματικά, δηλαδή η φαντασία, βλάπτει μάλλον παρά χρησιμεύει για τις Μεταφυσικές Θεωρήσεις [les Speculations Metaphysiques]».[4] Η αναπτυγμένη φαντασία, κύριο συστατικό της ευφυΐας, βοηθά τους μαθηματικούς στην αναπαράσταση σχημάτων και συμβόλων,[5] στην επινόηση νέων τεχνικών και στην ανακάλυψη λύσεων εκεί όπου δεν φαινόταν να υπάρχουν παρά αδιέξοδα, δεν ωφελεί όμως τη μεταφυσική διότι οι άνθρωποι με ισχυρή φαντασία έχουν την τάση να ερευνούν το υπερφυσικό όχι με αυστηρούς συλλογισμούς αλλά με την επινόηση πλασματικών αιτίων και ανυπόστατων όντων στα οποία προσδίδουν πραγματική ύπαρξη. Το ζητούμενο στη μεταφυσική δεν είναι να επινοήσεις το άγνωστο αλλά να ερμηνεύσεις το υπαρκτό. Έτσι σπανίζει να είναι

[1] Βλ. *Στοχασμοί περί πρώτης φιλοσοφίας*, Επιστολή προς τη Σορβόνη (AT, VII, 2).

[2] Βλ. *Στοχασμοί περί πρώτης φιλοσοφίας*, Επιστολή προς τη Σορβόνη (AT, VII, 3).

[3] Επιστολή προς την Ελισάβετ, Νοέμβριος 1643 (AT, IV, 46). Σε μια άλλη επιστολή ο Ντεκάρτ ζητά από τον Μερσέν να μη στείλει τους *Στοχασμούς* στον Φερμά: «μεταξύ μας, θεωρώ τον κ. Φερμά ως έναν από τους λιγότερο ικανούς να κάνουν καλές αντιρρήσεις· νομίζω ότι ξέρει Μαθηματικά αλλά στη Φιλοσοφία παρατήρησα πάντοτε ότι συλλογιζόταν κακά», Επιστολή προς τον Μερσέν, 4 Μαρτίου 1641 (AT, III, 328).

[4] Επιστολή προς τον Μερσέν, 13 Νοεμβρίου 1639 (AT, II, 622).

[5] Πρέπει να είναι κανείς ευφάνταστος (imaginativus) και να έχει ασκήσει αρκετά την ευφυΐα του (ingenium) για να είναι σε θέση να φαντάζεται με διακριτό τρόπο ένα επτάγωνο ή ένα οκτάγωνο, βλ. *Συνομιλία με τον Μπούρμαν* (AT, V, 163).

κανείς εφευρετικός και ευφάνταστος στα μαθηματικά και συγχρόνως λογικός και μετρημένος στη μεταφυσική (όπως πίστευε για τον εαυτό του ο Ντεκάρτ).[1]

Αυτό δεν σημαίνει ότι μια τέτοια σύζευξη είναι αδύνατη ή ότι ο ένας κλάδος δεν μπορεί να τελειοποιηθεί με τη βοήθεια του άλλου. Η μελέτη των μαθηματικών είναι όχι μόνο χρήσιμη αλλά και αναγκαία για την νηφάλια και εύτακτη προσέγγιση των μεταφυσικών ζητημάτων διότι ασκεί το πνεύμα στη χρησιμοποίηση αυστηρών και «ορθών λογισμών» (recta ratiocinia).[2] Έτσι ο φιλόσοφος μαθαίνει να αναγνωρίζει με ασφάλεια την αλήθεια και να διακρίνει τα σωστά και αποδεικτικά επιχειρήματα από τα στρεβλά και πιθανά, ενώ όσοι δεν έχουν γυμναστεί με αυτόν τον τρόπο δυσκολεύονται τόσο πολύ στον διαχωρισμό του βέβαιου από το πιθανό ώστε οδηγούνται συχνότατα στην πλάνη ή συμπεραίνουν ότι δεν υπάρχουν καθόλου αποδείξεις στη φυσική και τη μεταφυσική. Επειδή «ο λογισμός [ratiocinatio] είναι παντού ένας και ο αυτός»,[3] όποιος έχει εντρυφήσει στους μαθηματικούς υπολογισμούς είναι καλύτερα εφοδιασμένος για να ανακαλύψει την αλήθεια σε άλλες περιοχές του επιστητού. Αλλά αν ήταν έτσι, οι μαθηματικοί θα διέπρεπαν παντού επειδή με τη σπάνια ικανότητα και εμπειρία τους θα ήταν σε θέση να προσεγγίσουν επιτυχώς οποιοδήποτε αντικείμενο. Αυτό όμως διαψεύδεται κατηγορηματικά από την εμπειρία που δείχνει ότι οι περισσότεροι μαθηματικοί αποτυγχάνουν όταν δοκιμάζονται αλλού. Γιατί συμβαίνει αυτό; Όχι επειδή η μέθοδός τους είναι ανίσχυρη ή επειδή η ικανότητά τους δεν μπορεί να μεταφερθεί σε άλλους κλάδους αλλά επειδή στην πραγματικότητα δεν έμαθαν ποτέ να εφαρμόζουν την ορθή μέθοδο και να κατευθύνουν τη σκέψη τους με τάξη και σιγουριά. Οι επιτυχίες τους στα μαθηματικά ήταν αποτέλεσμα επινοητικότητας και όχι μεθοδικής έρευνας. Έτσι, έχοντας μάθει να προχωρούν στηριγμένοι στη φαντασία και όχι στον λογισμό, κατάφεραν να διακριθούν στα μαθηματικά αλλά δεν θα μπορούσαν να είναι εξίσου τυχεροί στη φιλοσοφία όπου αυτό που μετράει δεν είναι η ευέλικτη φαντασία αλλά η στιβαρή κρίση. Αν οι φιλόσοφοι πρέπει να διδαχθούν από του μαθηματικούς για την οργάνωση του λογισμού, οι μαθηματικοί πρέπει να διδαχθούν από τους φιλοσόφους για τη χαλιναγώγηση της φαντασίας. Η προσέγγιση διαφορετικών αντικειμένων δεν απαιτεί διαφορετικές μεθόδους αλλά διαφορετική ρύθμιση των γνωσιακών ικανοτήτων. Στα μαθηματικά ο νους πρέπει να επικουρείται από τη φαντασία για την ισχυροποίηση της ευφυΐας ενώ στη μεταφυσική πρέπει να είναι καθαρός, ελεύθερος από σωματικούς επηρεασμούς.

Πεπεισμένος ότι οι εναργείς και βέβαιες αποδείξεις είναι εφικτές στη μεταφυσική και επιπλέον ότι οι δικές του αποδείξεις είναι εναργείς και βέβαιες, ο Ντεκάρτ διαφημίζει τη

[1] Η παρατήρηση του Ντεκάρτ για τη διαφορά μαθηματικών και μεταφυσικών είναι βάσιμη. Ο ίδιος, που ήταν εξαίρετος μαθηματικός, δεν ήταν εξίσου ικανός μεταφυσικός. Ο Πασκάλ και ο Λάιμπνιτς, που ήταν ιδιοφυείς μαθηματικοί, ήταν ευφάνταστοι μεταφυσικοί ενώ ο Χομπς και ο Λοκ, που δεν ήταν τόσο άξιοι στα μαθηματικά, ήταν μετρημένοι στη μεταφυσική,.

[2] *Συνομιλία με τον Μπούρμαν* (AT, V, 177).

[3] *Συνομιλία με τον Μπούρμαν* (AT, V, 177).

στερεότητα των μεταφυσικών του συλλογισμών, διακηρύσσει ότι δεν έχουν να ζηλέψουν τίποτα από τα γεωμετρικά θεωρήματά και υπερηφανεύεται μάλιστα ότι είναι τελειότεροι από τους μαθηματικούς. «Νομίζω πως βρήκα πώς μπορούμε να αποδείξουμε τις μεταφυσικές αλήθειες με έναν τρόπο που είναι πιο εναργής από τις αποδείξεις της Γεωμετρίας».[1] Αλλού διατυμπανίζει ότι η ανθρώπινη ευφυΐα δεν θα μπορούσε να ανακαλύψει καλύτερο δρόμο από τον δικό του και ότι δεν υπάρχει πιο πρόσφορο μέσο για την οριστική κατατρόπωση του σκεπτικισμού και της αθεΐας.[2] Γιατί όμως ο δρόμος αυτός δεν ανακαλύφθηκε πιο νωρίς; Γιατί τόσοι και τόσοι σοφοί που καταπιάστηκαν με τα ίδια προβλήματα σε προγενέστερες εποχές δεν κατάφεραν να διακρίνουν την έξοδο από τον λαβύρινθο των μεταφυσικών διαφωνιών; Επειδή δεν έμαθαν να διαχωρίζουν το βέβαιο από το πιθανό και πίστεψαν ότι δεν υπάρχουν αυστηρές αποδείξεις έξω από τα μαθηματικά. Εξαιτίας αυτής της λανθασμένης εντύπωσης «οι Σκεπτικοί, κτλ., πίστεψαν ότι η ύπαρξη του Θεού δεν μπορεί να αποδειχθεί και πολλοί την έχουν ακόμα για αναπόδεικτη ενώ αντιθέτως είναι στον μέγιστο βαθμό αποδείξιμη και μπορεί να αποδειχθεί στερεότερα (όπως και όλες οι μεταφυσικές αλήθειες) από τις μαθηματικές αποδείξεις».[3] Αν οι μαθηματικοί έθεταν εν αμφιβόλω τα θεμέλια της επιστήμης τους, εξηγεί ο Ντεκάρτ, δεν θα μπορούσαν να προσφέρουν καμιά απόδειξη, ενώ ο νέος μεταφυσικός δρόμος, παρόλο που θέτει εν αμφιβόλω τα πάντα, καταφέρνει να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού και τη μη υλικότητα της ψυχής. Αυτό δείχνει ότι οι μεταφυσικές αποδείξεις μπορούν να είναι πιο βέβαιες από τις μαθηματικές. Και πάλι όμως, αν είναι έτσι, αν οι συλλογισμοί της νέας μεταφυσικής είναι πιο στέρεοι από τα μαθηματικά θεωρήματα, τότε γιατί υπάρχουν τόσοι μορφωμένοι άνθρωποι που αρνούνται την εγκυρότητά τους; Γιατί αυτές οι τόσο βέβαιες αποδείξεις δεν κερδίζουν την καθολική συγκατάθεση όπως συμβαίνει με τις μαθηματικές; Κατ' αρχάς, επειδή δεν είναι εύκολο να παρακολουθήσεις και να κρίνεις μεταφυσικούς συλλογισμούς που έχουν οργανωθεί με μαθηματικό τρόπο. Η ορθότητα μιας μακροσκελούς αποδεικτικής ακολουθίας εξαρτάται από την ενάργεια κάθε επιμέρους τμήματος και την αυστηρή σύνδεσή του με τα υπόλοιπα, έτσι απαιτείται ιδιαίτερη ικανότητα και εξάσκηση για να κατανοήσει κανείς συλλογισμούς αυτού του είδους.[4] Η δυσκολία μάλιστα είναι μεγαλύτερη στη μεταφυσική παρά στη μαθηματική επιστήμη

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 15 Απριλίου 1630 (AT, I, 144). «Έχω την πεποίθηση πως όσοι προσέξουν καλά της λόγους μου σχετικά με την ύπαρξη του Θεού θα τους βρουν τόσο πιο αποδεικτικούς όσο περισσότερο θα μοχθήσουν αναζητώντας τα ελαττώματά τους, και διατείνομαι ότι είναι πιο σαφείς αυτοί καθαυτοί από οποιαδήποτε απόδειξη των Γεωμετρών· ώστε δεν μου φαίνονται ασαφείς παρά στα μάτια αυτών που δεν ξέρουν *να αποκόπτουν το πνεύμα από τις αισθήσεις*», Επιστολή προς τον Μερσέν, Μάρτιος 1637 (AT, I, 350-351).

[2] Βλ. *Στοχασμοί περί πρώτης φιλοσοφίας*, Επιστολή προς τη Σορβόνη (AT, VII, 4-6).

[3] *Συνομιλία με τον Μπούρμαν* (AT, V, 177).

[4] «Συγκρίνω αυτό που έκανα σε αυτό το θέμα [τη μεταφυσική] με τις αποδείξεις του Απολλώνιου στις οποίες δεν υπάρχει όντως τίποτα που να μην είναι σαφέστατο και βεβαιότατο όταν θεωρούμε κάθε σημείο ξεχωριστά αλλά, εξαιτίας του ότι είναι κάπως μακροσκελείς και δεν μπορούμε να δούμε σε αυτές την αναγκαιότητα του συμπεράσματος αν δεν θυμόμαστε επακριβώς όλα όσα προηγούνται, μετά βίας βρίσκουμε έναν άνδρα σε μια ολόκληρη χώρα που να είναι ικανός να τις εννοήσει. Και παρόλα αυτά, επειδή αυτοί οι λίγοι που τους εννοούν

επειδή οι άνθρωποι που είναι εκ φύσεως προικισμένοι στην πρώτη είναι λιγότεροι από εκείνους που έχουν έφεση στη δεύτερη. Έπειτα, επειδή πρέπει να είσαι τελείως απαλλαγμένος από προκαταλήψεις, πράγμα που δεν είναι εύκολο για την πλειονότητα των ανθρώπων που παρασύρονται από τις πλάνες της παιδικής ηλικίας και τις διαστρεβλώσεις της εκπαίδευσης. Αυτές οι προκαταλήψεις δεν αφήνουν τους ανθρώπους, ακόμα και τους πιο μορφωμένους, να ασπαστούν πρωτότυπα διανοήματα. Και τέλος, επειδή ο φιλόσοφος πρέπει να απεκδυθεί μεθοδικά τα διδάγματα των αισθήσεων για να ατενίσει ξεκάθαρα τις μεταφυσικές αλήθειες, πράγμα που δεν είναι καθόλου εύκολο διότι οι αισθητηριακές εντυπώσεις είναι πιο ζωηρές από τις συλλήψεις του νου και γι' αυτό μοιάζουν πιο σίγουρες.

Τα μεταφυσικά πράγματα, όντας απολύτως άυλα, είναι απρόσιτα διαμέσου γνωσιακών ικανοτήτων όπως οι αισθήσεις και η φαντασία οι οποίες προϋποθέτουν τα αισθητήρια όργανα του σώματος και/ή τον εγκέφαλο. Προορισμένες για τη γνώση του φυσικού κόσμου και όχι του υπερφυσικού, υπαγορεύουν αρχές, κριτήρια και μεθόδους που δεν προσφέρονται για την προσέγγιση του Επέκεινα. Ο άνθρωπος που αναζητά τον Θεό με τις αισθήσεις και κρίνει ως υπαρκτό μονάχα ό,τι μπορεί να ιδωθεί και να αγγιχτεί δεν θα κατορθώσει ποτέ να αρθεί πάνω από τας υλικά πράγματα. Η διερεύνηση των ασώματων οντοτήτων, τονίζει επίμονα ο Ντεκάρτ, απαιτεί την πλήρη αποκοπή της νόησης από οτιδήποτε ενσώματο. Ο Γάλλος φιλόσοφος παραδέχεται ότι δεν ήταν ο πρώτος που συνειδητοποίησε αυτή την αλήθεια, ισχυρίζεται όμως πως ήταν ο πρώτος που έδειξε συγκεκριμένα τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να επιτευχθεί η επιδιωκόμενη αποκοπή,[1] δηλαδή τη μέθοδο της ριζοσπαστικής αμφιβολίας χάρη στην οποία το πνεύμα απαλλάσσεται από τις προκαταλήψεις, τις πλάνες και τα ψευδή διδάγματα των αισθήσεων και της εμπειρίας. Όσο καθαρά διακρίνεται το πνεύμα από το σώμα, τόσο καθαρή πρέπει να είναι η γνωστική ικανότητα όταν στρέφεται από το φυσικό προς το υπερφυσικό. Ο νους είναι καθαρός, δηλαδή απαλλαγμένος από σωματικούς επηρεασμούς και γι' αυτό κατάλληλος για τις μεταφυσικές ενατενίσεις, όταν δεν περιέχει υλικές αναπαραστάσεις παρά μόνο εννοήματα (conceptus), όταν δεν αντιλαμβάνεται με τη βοήθεια των αισθήσεων ούτε φαντάζεται μαζί με τη φαντασία αλλά συλλαμβάνει (concipit) μόνος του.

Ούσα η ύπατη και πιο απαιτητική επιστήμη, η μεταφυσική δεν ενδείκνυται για όλα τα πνεύματα. «Υπάρχουν λίγα άτομα ικανά να εννοήσουν τη Μεταφυσική».[2] Ενώ ο Ντεκάρτ διακηρύσσει γενικά ότι η ικανότητα της ορθοφροσύνης είναι μοιρασμένη εξίσου σε όλους τους ανθρώπους,[3] στο πεδίο της μεταφυσικής φαίνεται να παίρνει τον λόγο του πίσω

διαβεβαιώνουν ότι είναι αληθείς, δεν υπάρχει άνθρωπος που να μην τους πιστεύει», Επιστολή προς τον Χόυχενς, Ιούλιος 1640 (AT, III, 102-103).

[1] Βλ. *Στοχασμοί περί πρώτης φιλοσοφίας*, Δεύτερες απαντήσεις (AT, VII, 131).

[2] Επιστολή προς τον Μερσέν, 16 Οκτωβρίου 1639 (AT, II, 596).

[3] Βλ. *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 1 (AT, VI, 1-2) και Συνομιλία με τον Μπούρμαν (AT, V, 175).

αντιμετωπίζοντας υπεροπτικά τον κοινό νου και χαρακτηρίζοντας την κρίση των πολλών «πρωθύστερη και ισχνή».[1] Αυτή η ασυνέπεια οφείλεται εν μέρει στη φιλοσοφική του πολιτική. Ήξερε καλά ότι αφήνοντας πίσω του τα μαθηματικά και τη φυσική για να ασχοληθεί με τη μεταφυσική εισερχόταν σε επικίνδυνο έδαφος που απαιτούσε τις ανάλογες προφυλάξεις. Αν αποπαίρνει λοιπόν τον κοινό νου, είναι για να επιδείξει σεβασμό στους ειδικούς, να διαμηνύσει ότι αναγνωρίζει το δικαίωμά τους να έχουν τον πρώτο λόγο σε τόσο ευαίσθητα ζητήματα και να προλάβει τις πιθανές κατηγορίες για διασπορά ανορθόδοξων ιδεών. Σε αυτό το πνεύμα εκφράζει αμφιβολίες για το αν οι συλλογισμοί του μπορούν να κατανοηθούν ορθά από όλο τον κόσμο,[2] αποπαίρνει τις «ασθενέστερες ευφυΐες» (debiliora ingenia)[3] που θα επιχειρούσαν να ακολουθήσουν επιπόλαια τον δύσκολο δρόμο του, δηλώνει αφ' υψηλού ότι δεν προσδοκά τα εγκώμια του λαού ή μεγάλο αριθμό αναγνωστών[4] και προτιμά τα λατινικά από τη δημώδη γλώσσα για να κρύψει το γραπτό του από τα αδιάκριτα βλέμματα του όχλου.[5] «Παραδέχομαι αναφανδόν πως όσα περιέχονται στον πρώτο Στοχασμό, αλλά και στους υπόλοιπους, δεν είναι προσαρμοσμένα στην αντίληψη όλων των ευφυϊών· αυτό το μαρτύρησα οπουδήποτε παρουσιάστηκε ευκαιρία και θα το μαρτυρήσω και στο μέλλον. Τούτη ήταν η μοναδική αιτία που δεν τα πραγματεύτηκα στη *Διατριβή περί της Μεθόδου*, που γράφτηκε στα γαλλικά, αλλά τα κράτησα για τούτους τους *Στοχασμούς*, αναφορικά με τους οποίους προειδοποίησα ότι δεν πρέπει να διαβαστούν παρά μόνο από τους ευφυείς και τους μορφωμένους».[6] Απευθυνόμενος στους ειδικούς και όχι στον πολύ κόσμο, προσαρμόζοντας τη γλώσσα και τη σκέψη του στις απαιτήσεις των πρώτων και όχι του δεύτερου, αποδοκιμάζοντας τις γρήγορες και εύκολες κρίσεις, θα ήταν πιο δύσκολο να τον κατηγορήσουν ότι παρασύρει τον κοσμάκη σε ολισθηρά μονοπάτια.

Επιπλέον ήταν ένας τρόπος να δικαιολογήσει στα μάτια των άλλων, και πιθανότατα στα δικά του μάτια, τη δυσπιστία και τις αμφισβητήσεις που συνάντησαν οι ιδέες του. Από τη στιγμή που διακήρυσσε ότι οι μεταφυσικές αποδείξεις του ήταν εναργέστατες και μάλιστα εφάμιλλες των μαθηματικών, ήταν υποχρεωμένος να εξηγήσει γιατί οι περισσότεροι από τους αναγνώστες του, ακόμα και οι θετικά διακείμενοι, όχι μόνο δεν έσπευδαν πρόθυμα να τις ασπαστούν αλλά διαμαρτύρονταν για την ύπαρξη πολλών κενών, ανακολουθιών και σφαλμάτων σε αυτές. Έτσι επικαλέστηκε την ανικανότητα των πολλών να κατανοήσουν τους μεταφυσικούς συλλογισμούς

---

[1] *Στοχασμοί περί πρώτης φιλοσοφίας*, Πρόλογος προς τον αναγνώστη (AT, VII, 9). «Ξέρω ότι οι περισσότεροι άνθρωποι παρατηρούν καλύτερα τα επιφαινόμενα παρά την αλήθεια και κρίνουν συχνότερα κακά παρά καλά· γι' αυτό δεν νομίζω ότι η επιδοκιμασία τους αξίζει τον κόπο να κάνω ό,τι θα μπορούσε να είναι χρήσιμο για να την αποκτήσω», Επιστολή επί των ενστάσεων, 12 Ιανουαρίου 1646 (AT, IX-1, 203).

[2] Βλ. *Στοχασμοί περί πρώτης φιλοσοφίας*, Επιστολή προς τη Σορβόνη (AT, VII, 4) και (AT, IX-1, 6).

[3] *Στοχασμοί περί πρώτης φιλοσοφίας*, Πρόλογος προς τον αναγνώστη (AT, VII, 7).

[4] *Στοχασμοί περί πρώτης φιλοσοφίας*, Πρόλογος προς τον αναγνώστη (AT, VII, 9).

[5] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, Μάρτιος 1637 (AT, I, 350) και *Στοχασμοί περί πρώτης φιλοσοφίας*, Πρόλογος προς τον αναγνώστη (AT, VII, 7).

[6] *Στοχασμοί*, Τέταρτες απαντήσεις (AT, VII, 247). Βλ. επίσης Λεγκράν, *Απολογία υπέρ του Ρενάτου Ντεκάρτ ενάντια στον Σαμουήλ Πάρκερ*, κεφ. I, Legrand (1681: 32-42).

γενικά και τους δικούς του ειδικότερα. Όλοι οι άνθρωποι έχουν την ικανότητα να διακρίνουν το αληθές από το ψευδές, όλοι είναι προικισμένοι με την ίδια φυσική φώτιση, αλλά λίγοι τη χρησιμοποιούν όπως πρέπει, για να μην πούμε «σχεδόν κανένας».[1] Το λογικό του πολύ κόσμου, ακόμα και των περισσότερων φιλοσόφων, έχει διαφθαρεί τόσο πολύ από τις προκαταλήψεις της παιδικής ηλικίας και τις πλάνες των αισθήσεων ώστε να μην μπορούν πλέον να κρίνουν ορθά. Εξαιτίας αυτής της αναπηρίας, αλλά και των εγγενών δυσκολιών του αντικειμένου, η μεταφυσική είναι «μια επιστήμη που σχεδόν κανείς δεν την εννοεί».[2] Η θεώρηση των νοητών πραγμάτων είναι πολύ πιο κοπιαστική από τη θεώρηση των αισθητών ή των φανταστών, είτε αυτό οφείλεται σε κάποια εγγενή τάση της ανθρώπινης φύσης είτε σε μια επίκτητη συνήθεια.[3] Επιπλέον οι άνθρωποι που έχουν την ικανότητα να αποτινάξουν όλες τις προκαταλήψεις και να αποσυνδέσουν πλήρως τον νου τους από τις αισθήσεις είναι «λιγοστοί».[4] Έτσι γίνεται κατανοητό κατανοητό ότι ο νέος μεταφυσικός δρόμος, που προϋποθέτει τον παραμερισμό όλων των προκαταλήψεων και των αφελών εμπειρικών ιδεών, που απαιτεί μια καθαρότατη και μαθηματικά ασκημένη διάνοια, δεν θα μπορούσε να κερδίσει άμεσα όλη την αναγνώριση που του άξιζε. «Ήξερα και προέβλεψα κάλλιστα εδώ και πολύ καιρό ότι οι σκέψεις μου δεν θα άρεσαν στους πολλούς και ότι εκεί όπου ισχύει η πλειοψηφία θα καταδικάζονταν εύκολα».[5] Ο Ντεκάρτ πίστευε πίστευε ή ήθελε να πιστεύει ή τουλάχιστον ισχυριζόταν ότι το μέλλον θα δικαίωνε τις ιδέες του και ότι η μαθηματική αυστηρότητά τους, που δεν γινόταν παραδεκτή στις μέρες του παρά από λίγους εκλεκτούς, θα κέρδιζε τελικά τις μάζες.

Σε ό,τι αφορά τώρα το περιεχόμενο αυτής της νέας μεταφυσικής, τοποθετεί στο επίκεντρο το σκεπτόμενο υποκείμενο και δίνει έμφαση στη γνωσιολογική διάσταση εις βάρος της οντολογικής. Στο παρακάτω απόσπασμα ο Ντεκάρτ συμπυκνώνει καλύτερα από οπουδήποτε αλλού τις κεντρικές αρχές της μεταφυσικής του και τον κεφαλαιώδη φιλοσοφικό ρόλο αυτών των αρχών.

> Θεωρώντας ότι αυτός που θέλει να αμφιβάλλει για όλα δεν μπορεί ωστόσο να αμφιβάλει για το ότι υπάρχει ενόσω αμφιβάλλει, και ότι αυτό που συλλογίζεται έτσι, μη μπορώντας να αμφιβάλει για τον εαυτό του και αμφιβάλλοντας εντούτοις για όλα τα υπόλοιπα, δεν είναι αυτό που λέμε σώμα μας αλλά αυτό που ονομάζουμε ψυχή μας ή σκέψη μας, πήρα το είναι ή την ύπαρξη αυτής της σκέψης ως την πρώτη Αρχή από την οποία παρήγαγα λογικά με σαφέστατο τρόπο τις επόμενες: δηλαδή ότι υπάρχει ένας Θεός που είναι κτίστης όλων όσα είναι στον κόσμο και που, όντας η πηγή κάθε αλήθειας, δεν δημιούργησε τον νου μας δίνοντάς του τέτοια φύση που να

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 16 Οκτωβρίου 1639 (AT, II, 598).
[2] Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Αυγούστου 1639 (AT, II, 570).
[3] Βλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, I, 73 (AT, VIII, 37).
[4] *Στοχασμοί περί πρώτης φιλοσοφίας*, Πρόλογος προς τον αναγνώστη (AT, VII, 9).
[5] Επιστολή προς τον πατέρα Ζιμπιέφ, 19 Ιανουαρίου 1642 (AT, III, 473).

μπορεί να απατηθεί στην κρίση που εκφέρει για τα πράγματα για τα οποία έχει λίαν σαφή και λίαν διακριτή αντίληψη. Εδώ είναι όλες οι Αρχές που χρησιμοποιώ σχετικά με τα άυλα ή Μεταφυσικά πράγματα, από τις οποίες παράγω λογικά με σαφέστατο τρόπο τις Αρχές των σωματικών ή Φυσικών πραγμάτων, δηλαδή ότι υπάρχουν σώματα εκτεταμένα σε μήκος, πλάτος και βάθος, που έχουν διάφορα σχήματα και κινούνται με διάφορους τρόπους. Ιδού, συνοπτικά, όλες οι Αρχές από τις οποίες παράγω λογικά την αλήθεια των άλλων πραγμάτων».[1]

Παρακάτω θα δούμε με λεπτομέρειες πώς οργανώνεται και εξειδικεύεται όλη αυτή η συλλογιστική.

### 5.1. Η παλιά μεταφυσική και η κριτική της

Ο Ντεκάρτ σκέπτεται και γράφει σε μια εποχή που η μεταφυσική, ελέω του σχολαστικού αριστοτελισμού, εξυμνείτο ως η ύψιστη επιστήμη και κατείχε περίοπτη και απαρέγκλιτη θέση στις φιλοσοφικές σπουδές. Στα κολέγια και τα πανεπιστήμια, οι σπουδαστές τη διδάσκονταν πριν τη φυσική και μάθαιναν να προσεγγίζουν την τελευταία μέσω αυτής. Η εξάρτηση της δεύτερης φιλοσοφίας από την πρώτη φαινόταν τόσο αυτονόητη όσο η εξάρτηση του αισθητού και μεταβαλλόμενου κόσμου από τον υπεραισθητό και αιώνιο, αντίληψη που αποτυπώνεται και στο καρτεσιανό φιλοσοφικό δέντρο. Επιστήμη των πρώτων αρχών και αιτίων, η μεταφυσική ήταν συγχρόνως αρχολογία, οντολογία και θεολογία, δηλαδή θεώρηση των πρωτευουσών αρχών, εννοιών και αξιωμάτων της γνώσης, θεώρηση της φύσης του όντος αυτού καθαυτού και θεώρηση του Θεού ως πηγής του όντος και της αλήθειας.

Παράλληλα είχε αναπτυχθεί ένα διογκούμενο κριτικό ρεύμα που αμφισβητούσε την πρωτοκαθεδρία της στην κλίμακα των επιστημών, τη στερεότητα των θεμελίων της και την ίδια τη χρησιμότητά της. Το ουμανιστικό κίνημα προετοίμασε το έδαφος για την ανατροπή της παραδοσιακής μεσαιωνικής ιεράρχησης των επιπέδων της πραγματικότητας, έστρεψε την προσοχή από το επέκεινα στο ενθάδε, απέρριψε την αναγόρευση της θεολογίας σε ύπατη επιστήμη και αντιμετώπισε με εχθρότητα τις λογικές και μεταφυσικές διατριβές του σχολαστικισμού. Ψέγοντας με δριμύτητα το στριφνό λεξιλόγιο, τις εννοιολογικές διυλίσεις και τις εξαϋλωμένες ενατενίσεις του παραδοσιακού τρόπου φιλοσοφίας, οι ουμανιστές επιδίωξαν την αναζωογόνηση του ενδιαφέροντος για τον άνθρωπο και την προβολή της ανάγκης για πρακτική ωφέλεια. Στη θέση του αναχωρητή που θεάται τα υπερφυσικά πράγματα έβαλαν τον ενεργό πολίτη που νοιάζεται για το κοινό καλό και αναπτύσσει κοινωνικο-πολιτική δράση. Στη *βεβαιότητα του αντικειμένου της γνώσης* (certitudo objecti cognitionis) αντιπαρέθεσαν τη

[1] Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (ΑΦ, IX-2, 9-10).

*βεβαιότητα του τρόπου της γνώσης* (certitudo modi cognitionis) ευνοώντας έτσι την ανατίμηση του κόσμου της ανθρώπινης εμπειρίας. Προκρίνοντας τη ρητορική έναντι της τυπικής λογικής, μετακίνησαν το βάρος από τον θεωρητικό στον πρακτικό βίο και από την απόλυτη αλήθεια του θεϊκού λόγου στις σχετικές και αμφίρροπες γνώμες των ανθρώπινων υποκειμένων.[1]

Η ανάπτυξη της μοντέρνας επιστήμης επιτάχυνε τη στροφή της σκέψης από το υπερβατικό στο χθόνιο. Η νέα προσέγγιση ανακάλυψε κανονικότητες, μετρήσιμες αναλογίες και σταθερές σχέσεις στους κόλπους του ρευστού και γι' αυτό περιφρονημένου φυσικού κόσμου δείχνοντας έτσι ότι δεν είναι εγγενώς ατελής, μεταβλητός, ασταθής, αστάθμητος ή μη γνώσιμος. Η εφαρμογή των μαθηματικών στα φυσικά φαινόμενα αποκάλυψε μια απρόσμενη εσώτερη λογικότητα διαψεύδοντας καίρια την παραδοσιακή αριστοτελική επιστήμη. Το ενδιαφέρον μετατοπίστηκε από την ενατένιση μεταφυσικών υποστάσεων που υπερβαίνουν τη δύναμη της ανθρώπινης αντίληψης στην παρατήρηση φυσικών λειτουργιών που υπόκεινται στην εμπειρία και τον πειραματισμό. Η ουράνια σφαίρα ενοποιήθηκε με τη γήινη αμβλύνοντας τον χωρικό και οντολογικό διχασμό ανάμεσα στην επικράτεια της φθοράς και εκείνη της αφθαρσίας. Επιδεκτικό νοητικής σύλληψης, το υλικό σύμπαν απέκτησε γνωσιολογική αυτάρκεια και οντολογικό βάρος παύοντας να είναι ένα πρωτεϊκό σύμφυρμα ασυντόνιστων φαινομένων ή μια σκιώδης πραγματικότητα υποταγμένη στο αιώνια αμετακίνητο υπερπέραν. Σταδιακά τα μεταφυσικά προνόμια του Επέκεινα ψαλιδίστηκαν, η άκαμπτη ιεραρχία των ασώματων υποστάσεων καταλύθηκε, το επουράνιο διευθυντήριο της θεϊκής πρόνοιας παραιτήθηκε από ένα μέρος της εξουσίας του, το Υπερβατικό αναμορφώθηκε για να προσαρμοστεί στις καινούργιες απαιτήσεις του Εμμενούς, το περιεχόμενο των μεταφυσικών ερωτημάτων συνδέθηκε με τις παραδοχές και τις επιδιώξεις της νέας μηχανοκρατικής κοσμοθεωρίας, η επικράτεια του αισθητού κόσμου ανατιμήθηκε οντολογικά και οι φυσικές επιστήμες αναβαθμίστηκαν επιστημολογικά. Στις αμφιλεγόμενες εικοτολογίες των μεταφυσικών, οι φυσικοί επιστήμονες αντέταξαν αποδεδειγμένες βεβαιότητες. Οι υποτελείς επιστήμες όχι μόνο στασίασαν ενάντια στην πρώτη φιλοσοφία αμφισβητώντας την πρωτοκαθεδρία της, όχι μόνο της αρνήθηκαν τον τίτλο της *πρώτης επιστήμης* ή της *καθολικής επιστήμης*, αλλά απέρριψαν και αυτό το δικαίωμά της να περιλαμβάνεται μεταξύ των επιστημών. Υπό το βάρος όλων αυτών των εξελίξεων και των πιέσεων, η μεταφυσική αναγκάστηκε να μεταπλαστεί προς την κατεύθυνση μιας γενικής γνωσιολογίας.[2]

Ο Ντεκάρτ δέχτηκε την επίδραση τόσο των παραδοσιακών ρευμάτων όσο και των νεωτεριστικών. Από τη μια πλευρά, αποδέχεται την επιστημολογική ανωτερότητα της μεταφυσικής, αναζητά σε αυτήν τις πρώτες αρχές της φυσικής επιστήμης και δανείζεται έννοιες,

[1] Βλ. Κονδύλης (1983: 43-78).
[2] Βλ. Κονδύλης (1983: 167-177).

επιχειρήματα και ιδέες από τους σχολαστικούς. Από την άλλη πλευρά, αναμορφώνει το περιεχόμενό της, τονίζοντας τη γνωσιολογική διάσταση και τον ρόλο του σκεπτόμενου Εγώ, και την ωθεί σε διαφορετικές κατευθύνσεις εισηγούμενος μια πρωτότυπη μεθοδολογική προσέγγιση. Εν μέρει αναπαράγει προγενέστερες στάσεις, γεγονός που έδωσε λαβή σε ορισμένους μελετητές να τον χαρακτηρίσουν σαν τον τελευταίο σχολαστικό, και εν μέρει προχωρά σε ρήξεις που είχαν σπουδαίο αντίχτυπο και εξυμνήθηκαν ανοικονόμητα από τους θαυμαστές του. Για να κρίνουμε από πλεονεκτικότερη θέση την ιδιαιτερότητα της καρτεσιανής σκέψης, θα δούμε πρώτα πώς αντιλαμβάνονταν τον ρόλο, το αντικείμενο και τη θεματολογία της μεταφυσικής φιλόσοφοι που, παρά τις μεταξύ τους διαφορές, ανήκουν στο παραδοσιακό στρατόπεδο ή συνδέονται με αυτό, όπως ο Σουάρεθ, ο Γκοκλένιους, ο Ντυπλέξ, ο Ευστάθιος του Αγίου Παύλου, ο Άλστεντ και ο Γκοντάρ. Αυτή η επισκόπηση θα μας επιτρέψει να εκτιμήσουμε καλύτερα τι κρατά ο Ντεκάρτ από την παράδοση καθώς και τι απορρίπτει. Στη συνέχεια θα εξετάσουμε τις θέσεις ανανεωτών όπως ο Μπέικον, ο Γκασσαντί και ο Χομπς που δοκίμασαν την ίδια εποχή με τον Ντεκάρτ καινούργιες προσεγγίσεις της μεταφυσικής, τον επηρέασαν με το έργο τους και, οι δύο τελευταίοι, άνοιξαν προσωπικό διάλογο μαζί του. Στο τέλος θα επιστρέψουμε στον Ντεκάρτ για να εξετάσουμε τον ιδιαίτερο χαρακτήρα, τις οφειλές και τις καινοτομίες του δικού του εγχειρήματος.

### 5.1.1. Η φυσιογνωμία της παραδοσιακής μεταφυσικής

Ο Ισπανός Ιησουίτης Σουάρεθ (Francisco Suárez, 1548-1617) είναι χωρίς καμιά αμφιβολία ο επιφανέστερος μεταφυσικός φιλόσοφος των αρχών του 17ου αιώνα. Οι μνημειώδεις σε περιεχόμενο και αχανείς σε έκταση *Μεταφυσικοί διαλογισμοί* (*Disputationes metaphysicæ*) του είναι πιθανότατα ένα από τα πιο σύνθετα και μακρόσυρτα συγγράμματα που παρήγαγε ποτέ αυτός ο φιλοσοφικός κλάδος. Για τον Σουάρεθ η μεταφυσική είναι «η επιστήμη που θεάται το ον καθόσον είναι ον ή αλλιώς καθόσον αφαιρεί από την ύλη σύμφωνα με το είναι».[1] Αντικείμενό της είναι «το ον καθόσον είναι πραγματικό ον»[2] και σκοπός της η «ενατένιση της αλήθειας για αυτήν την ίδια».[3] Είναι μια *θεωρητική επιστήμη* (scientia speculativa) που πραγματεύεται τα ύψιστα πράγματα και αίτια, δηλαδή τους ύψιστους λόγους των όντων, κυρίως των άυλων, τις καθολικότατες ιδιότητες, τις πρώτες αρχές (δηλαδή αυτές που είναι κοινές στα πάντα), τα γενικά κατηγορήματα και όλους τους τρόπους διάκρισης των πραγμάτων. Είναι χρησιμότατη επιστήμη

[1] «metaphysicam esse scientiam quæ ens, in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse, contemplatur», *Μεταφυσικοί διαλογισμοί*, I, 3, 1, Suarez (1861: τ. XXV, σ. 22).
[2] «ens in quantum ens reale», *Μεταφυσικοί διαλογισμοί*, I, 1, 26, Suarez (1861: τ. XXV, σ. 11).
[3] «veritatis contemplatio propter seipsam», *Μεταφυσικοί διαλογισμοί*, I, 4, 2, Suarez (1861: τ. XXV, σ. 26).

διότι τελειοποιεί τον ανθρώπινο νου και επικουρεί την απόκτηση όλων των άλλων επιστημών παρέχοντας τις πρώτες αρχές που χρειάζονται οι επιστήμες αυτές για τις αποδείξεις και τους συλλογισμούς τους. Βοηθώντας τον νου να αποκοπεί από τις αισθήσεις και τη φαντασία, τον εξαγνίζει και τον καθιστά ικανό για την ενατένιση των πνευματικών και των θεϊκών πραγμάτων. Όντας η πριγκίπισσα των επιστημών, αξίζει το όνομα *σοφία* περισσότερο από όλες τις άλλες θεωρητικές επιστήμες και είναι στον μέγιστο βαθμό επιθυμητή επειδή κατατείνει στην ενατένιση του Θεού, όπου συνίσταται η ύψιστη ευδαιμονία του ανθρώπου. Τα βασικά θέματά της είναι τα κύρια πάθη του όντος (εν, αληθές αγαθό)· η ενότητα και η πολλαπλότητα· η πραγματική διάκριση και η διάκριση λόγου· το ταυτό και το διαφορετικό· η αλήθεια και το ψεύδος· η αγαθότητα και η κακία· τα τέσσερα γένη αιτίων (υλικό, μορφικό, ποιητικό και τελικό)· η ελευθερία, η μοίρα και η τύχη· η δημιουργία, η συντήρηση και η συνδρομή· η σχέση αιτίου-αιτίου και αιτίου-αποτελέσματος· η διαίρεση του όντος σε άπειρο και πεπερασμένο, αδημιούργητο και δημιουργημένο ή ον αφ' εαυτού (a se) και ον απ' άλλου (ab alio)· ο Θεός· η διαίρεση του δημιουργημένου όντος σε υπόσταση και συμβεβηκός· η δημιουργημένη υπόσταση (υλική και άυλη)· τα εννέα αριστοτελικά είδη συμβεβηκότων (ποσότητα, ποιότητα, σχέση, δράση, πάθος, χρόνος, τόπος, θέση, έξη: quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, quando, ubi, situs, habitus)· και τέλος τα όντα λόγου.

Ο Γερμανός σχολαστικός φιλόσοφος και πολυμαθής Ροδόλφος Γκοκλένιους (Rudolf Göckel ή Rodolphus Goclenius 1547-1628) καταπιάστηκε με πολλές επιστήμες, συνέταξε ένα από τα αρτιότερα φιλοσοφικά λεξικά του 17ου αιώνα, επινόησε τον όρο *Ψυχολογία* και υπήρξε ένας από τους πρώτους που χρησιμοποίησαν τον όρο *Οντολογία*. Κατ' αυτόν η πρώτη φιλοσοφία ορίζεται ως η «επιστήμη που θεάται το ον ως ον»,[1] ανήκει στις θεωρητικές επιστήμες και έχει ως αντικείμενο το ον θεωρημένο καθολικά, δηλαδή στο μέτρο που είναι κοινό στον Θεό και στα δημιουργήματα, σε αντιδιαστολή προς τις επιμέρους επιστήμες που αποκόπτουν και μελετούν ένα τμήμα του όντος, όπως η γεωμετρία τα μεγέθη, η αριθμητική τους αριθμούς, η φυσική τα φυσικά πράγματα, κλπ. Επίσης θεωρεί το ον ως ον και όχι το ον ως προς τον Λόγο, όπως η λογική. Ονομάζεται επίσης *Σοφία, Θεολογία* και *Μεταφυσική*. *Σοφία* και *Φιλοσοφία κατ' εξοχήν* επειδή διαχειρίζεται τα πρώτα, ύψιστα ή καθολικότερα αίτια των πραγμάτων και είναι η δέσποινα και πριγκίπισσα των υπόλοιπων επιστημών που εξαρτώνται από αυτήν. *Θεολογία*, επειδή ερευνά τα θεϊκά πράγματα. Και *Μεταφυσική*, επειδή ενατενίζει τα πράγματα που υπάρχουν πέρα και πάνω από τη φύση. Στο αντικείμενό της περιλαμβάνονται τα πάθη του όντος και πιο συγκεκριμένα το ένα και τα πολλά, το ίδιο και το άλλο, το αληθές και το ψευδές, το καλό και το κακό, το εν ενεργεία και το εν δυνάμει, το πρότερο και το ύστερο, η αρχή και το

[1] «Prima philosophia est scientia, quæ contemplatur ens, qua ens», *Εισαγωγή στην Πρώτη Φιλοσοφία των περιπατητικών και των σχολαστικών που είθισται να λέγεται Μεταφυσική*, κεφ. I, Goclenius (1598: 1).

εξαρτώμενο, το απλό και το σύνθετο, το αναγκαίο και το ενδεχόμενο, το υλικό και το άυλο, το άπειρο και το πεπερασμένο, το πλήρες και το μη πλήρες, το καθολικό και το επιμέρους. Επιπλέον μελετά τη διαίρεση του όντος σε υπόσταση και συμβεβηκός καθώς και το σύστημα των δέκα αριστοτελικών κατηγοριών. Η πρωτοτυπία του Γκοκλένιους είναι ότι εισηγείται τη διάκριση της μεταφυσικής από την πρώτη φιλοσοφία – όπως θα κάνει αργότερα και ο Μπέικον. Για τους φιλοσόφους, εξηγεί, η πρώτη φιλοσοφία είναι η «κοινή γνώση όσων υπάρχουν, μέσω των ύψιστων αιτιών και των πρώτων αρχών».[1] Θεωρώντας την ως την κορωνίδα και το αποκορύφωμα των επιστημών, συνηθίζουν να πραγματεύονται στο πλαίσιό της το ον θεωρημένο καθολικά καθώς και τον Θεό και τις δημιουργημένες διάνοιες. Όμως, εκτιμά ο Γκοκλένιους, θα ήταν καλό να διαφοροποιηθεί η μεταφυσική από την πρώτη φιλοσοφία. Η τελευταία πρέπει να ασχολείται μόνο με τα καθολικότατα πράγματα, δηλαδή όσων είναι κοινά ή διασπαρμένα σε όλους τους κλάδους, αναλύοντας το ον ως ον καθώς και τις αρχές του όντος, τα πάθη του όντος (τα κοινότατα εκ των οποίων ονομάζονται υπερβατικά, transcendentia), τους εγγύτατους βαθμούς ή τρόπους του όντος (δηλαδή την υπόσταση και τα συμβεβηκότα) και την κατανομή της υπόστασης και των συμβεβηκότων σε κατηγορίες. Όσο για τη μεταφυσική, δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως καθολική επιστήμη, όπως η πρώτη φιλοσοφία, αλλά ως μια επιμέρους επιστήμη που εξηγεί ένα ειδικό μέρος του όντος. Αντικείμενό της πρέπει να είναι τα άυλα Όντα, τα οποία διαιρούνται σε δύο είδη: ο Θεός και τα Πνεύματα. Ο Θεός είναι η άναρχη αρχή όλων των πραγμάτων, ως εκ τούτου και των πνευμάτων, ενώ τα πνεύματα διαιρούνται γενικά σε διάνοιες (δηλαδή οι άγγελοι) και λογικές ψυχές που είναι χωριστές από το σώμα (οι ανθρώπινες ψυχές). Η πρώτη φιλοσοφία λοιπόν είναι η επιστήμη του όντος θεωρημένου καθολικά ενώ η μεταφυσική (της οποίας το ευγενέστερο τμήμα ταυτίζεται με τη Θεολογία) είναι η επιστήμη του Θεού και των πνευμάτων.

Για τον Ντυπλέξ (Scipion Dupleix, 1569-1661), έναν από τους πρώτους που έγραψαν φιλοσοφικά έργα στη γαλλική γλώσσα, η μεταφυσική είναι «η επιστήμη του όντος ως όντος ή καθόσον είναι: δηλαδή όλων των πραγμάτων που είναι αληθινά και ενεργητικά, τόσο των φυσικών όσο και των υπερφυσικών».[2] Ούσα η επιστήμη όλων των πραγματικών όντων, δεν καταπιάνεται καθόλου με τα όντα λόγου και τα κατά συμβεβηκός όντα, με τα πρώτα επειδή υπάρχουν αποκλειστικά και μόνο μέσα στην ανθρώπινη νόηση και με τα δεύτερα επειδή το είναι τους δεν είναι απλό και κανονικό. Όπως η σπουδαιότητα και η δύναμη ενός άρχοντα, σημειώνει ο Ντυπλέξ, φαίνεται από τους τιμητικούς τίτλους και την έκταση των γαιών του, έτσι και ο

[1] «Metaphysics seu prima Philosophia cognitio communis est eorum, quæ sunt per altissimas causas et prima principia», *Εισαγωγή στην Πρώτη Φιλοσοφία των περιπατητικών και των σχολαστικών που είθισται να λέγεται Μεταφυσική*, Πρόλογος, Goclenius (1598: χωρίς σελιδαρίθμηση).

[2] «la science de l'estant en tant qu'estant ou qu'il est: c'est à dire de toutes les choses qui sont vrayement et actuellement tant naturelles que surnaturelles», *Η μεταφυσική*, Dupleix (1620: 19-20).

πλούτος και το κύρος της μεταφυσικής, που την αίρουν πάνω από όλες τις άλλες επιστήμες, πιστοποιείται από τα λαμπρά ονόματά της και την έκταση του αντικειμένου της.[1] Έτσι ονομάζεται επίσης *Σοφία* επειδή οδηγεί στη γνώση των θεϊκών και των ανθρώπινων πραγμάτων· ονομάζεται *Θεολογία* επειδή το πρώτο και εξοχότερο αντικείμενό της είναι ο Θεός· ονομάζεται *Φιλοσοφία* απλώς επειδή είναι η εξοχότερη φιλοσοφική επιστήμη (με τον ίδιο τρόπο που όταν μιλάμε για τον *Ποιητή* απλώς εννοούμε τον Όμηρο και όταν μιλάμε για τον *Φιλόσοφο* απλώς εννοούμε τον Αριστοτέλη)· ονομάζεται *Πρώτη φιλοσοφία* η *πρώτη επιστήμη* επειδή θεωρεί το πρώτο ον, τα πρώτα αίτια και τις πρώτες αρχές των πραγμάτων (και όπως το αντικείμενό της είναι το ύψιστο, έτσι η ίδια είναι η πρώτη μεταξύ των άλλων επιστημών)· ονομάζεται *Φρόνηση* επειδή είναι ο οδηγός κάθε θεώρησης και ενατένισης, όπως η φρόνηση είναι ο ασφαλής οδηγός των ανθρώπινων πράξεων· ονομάζεται *δέσποινα ή πριγκίπισσα των άλλων επιστημών* επειδή το αντικείμενό της διαθέτει τη μεγαλύτερη έκταση και αξία και επειδή η ίδια καθορίζει τις αρχές και τα γενικά θεμέλια όλων των άλλων επιστημών· ονομάζεται *καθολική Επιστήμη* επειδή πραγματεύεται καθολικά το σύνολο του όντος και επειδή οι αρχές της χρησιμεύουν καθολικά σε όλες τις άλλες επιστήμες· και τέλος ονομάζεται *Διαλεκτική* επειδή παρέχει τις αρχές της επιχειρηματολογίας ως προς την ύλη, εφόσον πραγματεύεται όλα τα πράγματα που είναι τόσο στη φύση όσο και πάνω από αυτήν, όπως η Διαλεκτική ή η Λογική παρέχει τις αρχές της επιχειρηματολογίας ως προς τη διάταξη και τη μορφή.[2] Η μεταφυσική μελετά το πραγματικό ον καθόσον είναι απλώς και όχι, όπως οι άλλες επιστήμες, υπό κάποια επιμέρους θεώρηση. Παραδείγματος χάριν, η φυσική μελετά το φυσικό ον όχι ως ον απλώς αλλά ως φυσικό ή κινητό ον και η ιατρική το ανθρώπινο σώμα όχι καθόσον είναι απλώς αλλά καθόσον είναι θεραπεύσιμο. Επίσης διαφέρει από τη θεολογία σε πέντε κύρια σημεία. Πρώτον, στηρίζεται στις αποδείξεις και τα τεκμήρια του ανθρώπινου Λόγου ενώ η θεολογία θεμελιώνεται στην Πίστη και στην αυθεντία των Γραφών, των ιερών Συνόδων και των παραδόσεων της Εκκλησίας. Δεύτερον, είναι αποκλειστικά θεωρητική, αφού στοχεύει μόνο στη γνώση των πραγμάτων, ενώ η θεολογία είναι θεωρητική και πρακτική, εφόσον δεν διδάσκει μόνο τι πρέπει να σκεπτόμαστε αλλά και τι πρέπει να κάνουμε ή να μην κάνουμε στον ηθικό βίο. Τρίτον, ικανοποιεί την περιέργεια της ψυχής ενώ η θεολογία επιδιώκει τη σωτηρία της. Τέταρτον, συγκροτείται από ανθρώπινα φιλοσοφήματα ενώ η θεολογία από θεϊκές αποκαλύψεις. Και πέμπτον, θεωρεί τον δημιουργό και τα δημιουργήματα στο είναι τους, καθόσον είναι απλώς, ενώ η θεολογία τα θεωρεί για τη δόξα του Θεού και τη σωτηρία της ψυχής. Η μεταφυσική συνδέεται στενά με τη λογική όχι μόνο επειδή η τελευταία οργανώνει και διευθύνει τη σκέψη αλλά και λόγω της συνάφειας των αντικειμένων τους. Και οι δύο, πράγματι, μελετούν το ον και τις δέκα κατηγορίες στις οποίες περιλαμβάνεται

[1] Βλ. *Η μεταφυσική*, Dupleix (1620: 16-19).

[2] Για το τελευταίο όνομα ο Ντυπλέξ σημειώνει ότι δεν προέρχεται από τον Αριστοτέλη αλλά από τον Πλάτωνα και δεν χρησιμοποιείται πια με αυτή τη σημασία.

όλο το πεπερασμένο ον, η σωματική και ασώματη υπόσταση και τα συμβεβηκότα. Έτσι κανείς δεν πρέπει να προσεγγίζει τη μεταφυσική αν δεν έχει εντρυφήσει προηγουμένως στη λογική. Οι κύριες διαφορές μεταξύ τους είναι τέσσερις. Πρώτον, η λογική θεωρεί μόνο το πεπερασμένο ον ενώ η μεταφυσική θεωρεί επιπλέον, και κυρίως, το άπειρο ον. Δεύτερον, η λογική δεν θεωρεί το ον ως ον, όπως η μεταφυσική, αλλά τα όντα καθόσον κατατάσσονται στην τάξη των λογικών κατηγοριών. Τρίτον, η μεταφυσική ερευνά μόνο το πραγματικό ον ενώ η λογική ερευνά επιπλέον τα όντα λόγου. Και τέταρτον, η μεταφυσική έχει ως στόχο τη γνώση του αντικειμένου της ενώ η λογική δεν διδάσκει τη γνώση κανενός πράγματος αλλά μόνο το ορθώς συλλογίζεσθαι. Τα κύρια θέματα που πραγματεύεται η μεταφυσική είναι η ουσία και η ύπαρξη, οι υπερβατικοί όροι (ένα, αληθές, αγαθό) και τα αντίθετά τους (πολλά, ψευδές, κακό), οι δέκα κατηγορίες, η δημιουργία και το τέλος του κόσμου, η λογική ψυχή, οι δημιουργημένες διάνοιες, δηλαδή οι καλοί και οι κακοί άγγελοι, και ο Θεός. Σε ό,τι αφορά την ψυχή, η φυσική τη διερευνά στον βαθμό που είναι ενωμένη με το σώμα ενώ η μεταφυσική ως ένα πράγμα εντελώς άυλο και πνευματικό, δηλαδή ως μια ασώματη και αθάνατη υπόσταση δημιουργημένη για να διευθύνει το ανθρώπινο σώμα. Τα κύρια ερωτήματα που τίθενται σχετικά με αυτήν αφορούν στη δημιουργία της, την ομοιότητα και τη διαφορά μεταξύ των επιμέρους ψυχών, τη μοίρα της μετά τον θάνατο, τη συγγένειά της με τον Θεό, τη διαφορά της από τον άγγελο, κ.ά. Για τους αγγέλους, η μεταφυσική εξετάζει κυρίως την ύπαρξή τους, τον ρόλο τους στην κίνηση των ουρανών, τους αγαθούς και τους πονηρούς αγγέλους, τα ονόματα, τη φύση, τον αριθμό, και τη δημιουργία τους, τις ικανότητές τους (νόηση, βούληση, μετακίνηση, δράση πάνω στον κόσμο και πάνω στον άνθρωπο), τις διαφορές και την ιεράρχησή τους, τη σχέση μεταξύ τους και με τον Θεό, τα καθήκοντά τους απέναντι στον Θεό και απέναντι στους ανθρώπους, τη συμμετοχή των δαιμόνων στα μάγια και τις μαγγανείες, κ.ά. Για τον Θεό, τέλος, ερευνά την ύπαρξη, τη μοναδικότητα, τη φύση τα ονόματα και τα κύρια κατηγορήματά του: αδιαίρετος, απλός, αμετάβλητος, αιώνιος, άφθαρτος, άπειρος, απέραντος, ακατάληπτος, άφατος, παντοδύναμος, πανάγαθος, παντογνώστης. κ.ά.

Ο Ευστάθιος του αγίου Παύλου (Eustachius a Sancto Paulo, 1573-1640) ήταν καθηγητής φιλοσοφίας στη Σορβόννη και έγραψε μια σύνοψη φιλοσοφίας σε τέσσερα μέρη που είχε την τύχη να αποσπάσει τα ευμενή σχόλια του Ντεκάρτ. Σε αυτό το έργο ορίζει τη μεταφυσική ως «θεωρητική επιστήμη περί του πραγματικού, καθαυτού και πλήρους όντος του αποκομμένου από κάθε ύλη τουλάχιστον κατ' αδιαφορίαν»,[1] και την εγκωμιάζει ως το υπέρτατο και ευγενέστερο τμήμα της φιλοσοφίας είτε θεωρήσουμε την αξία του αντικειμένου, είτε τη βεβαιότητα των αρχών, είτε τον τρόπο απόδειξης. Από τους φιλοσόφους, εξηγεί, άλλοι θεωρούν αντικείμενό της τον Θεό, άλλοι τις χωριστές υποστάσεις, άλλοι την υπόσταση γενικά και άλλοι το πεπερασμένο

[1] «scientia theoretica de ente reali per se et completo ab omni materia saltem secundum indifferentiam abstracto», *Τετραμερής σούμα φιλοσοφίας*, Μέρος IV, Eustachius a Sancto Paulo (1609: IV, 5).

ον που καλούν κατηγορηματικό (prædicamentale). Συνθέτοντας όλες αυτές τις γνώμες, μπορούμε να πούμε ότι αντικείμενό της είναι «το πραγματικό, καθαυτό, πλήρες, κοινό στον Θεό και στα δημιουργημένα πράγματα ον».[1] Ούσα η δέσποινα όλων των άλλων επιστημών, επιτελεί τρεις κύριες λειτουργίες. Πρώτον, προσδιορίζει τα αντικείμενά τους διερευνώντας τις γενικές διαφορές του όντος και διακρίνοντας έτσι τα κύρια μέρη του επιστητού. Δεύτερον, παρέχει στις κατώτερες επιστήμες τους αναγκαίους όρους και τα ουσιαστικά κατηγορήματα (attributa essentialia) που χρειάζονται για να προχωρήσουν στη γνώση των πραγμάτων. Και τρίτον, τεκμηριώνει τις αρχές στις οποίες θεμελιώνονται. Οι κύριες θεματικές της είναι τέσσερεις: το ίδιο το ον, οι αρχές του όντος, οι ιδιότητες του όντος και τέλος τα μέρη του όντος. Η πρώτη θεματική αφορά στη φύση του όντος και άρα στο εννόημα του όντος (μορφικό και αντικειμενικό) και στις διαιρέσεις του. Λέγοντας *ον* εννοούμε αυτό που είναι αληθινά ή μπορεί να είναι. Το ον γενικά διαιρείται σε ον πράγματος και ον λόγου· το ον πράγματος (ή πραγματικό ον) υποδιαιρείται σε καθαυτό ον και κατά συμβεβηκός ον· το καθαυτό, πραγματικό ον υποδιαιρείται σε εν ενεργεία ον και εν δυνάμει ον· το εν ενεργεία, καθαυτό, πραγματικό ον υποδιαιρείται σε δημιουργημένο ον και αδημιούργητο ον· το δημιουργημένο ον υποδιαιρείται σε υπόσταση και συμβεβηκός. Τα όντα λόγου με τη σειρά τους διαιρούνται σε αρνήσεις, στερήσεις και δευτερονοηματικά (secundæ intentiones). Η δεύτερη θεματική αφορά στις αρχές του όντος που διακρίνονται σε πολύπλοκες (ορισμένα κοινότατα αξιώματα περί του όντος) και μη πολύπλοκες, οι οποίες με τη σειρά τους διακρίνονται σε εσωτερικές και εξωτερικές. Εξωτερικές είναι τα εξωτερικά αίτια, δηλαδή το ποιητικό και το τελικό. Εσωτερικές είναι η ουσία και η ύπαρξη, η ενέργεια και η δύναμη, το γένος και η διαφορά. Τα κύρια αξιώματα περί του όντος είναι: **α.** Είναι αδύνατον το ίδιο να είναι και συγχρόνως να μην είναι. **β.** Ένα οποιοδήποτε πράγμα είτε είναι, είτε δεν είναι. **γ.** Ό,τι είναι, ενόσω είναι, είναι αναγκαίο να είναι. **δ.** Ό,τι έχει είναι, είναι αληθές, αγαθό, κλπ. Αναφορικά με την ουσία, διακρίνεται σε απλή (αυτή που είναι καθαρότατη και δεν γνωρίζει διαβάθμιση) και σύνθετη (εκείνη που επιδέχεται πολλές βαθμίδες τελειότητας). Η ύπαρξη διαιρείται σε ύπαρξη της υπόστασης και του συμβεβηκότος, σε απλή και σύνθετη και σε πραγματική και μορφική. Η τρίτη θεματική αφορά στις ιδιότητές του όντος οι οποίες διαιρούνται σε απλές (ένα και πολλά, αληθές και ψευδές, αγαθό και κακό) και σύνθετες (αναγκαίο και ενδεχόμενο, ταυτό και διαφορετικό, ενεργεία και δυνάμει). Η ενότητα διαιρείται σε πέντε είδη: υπερβατική, κατηγορική, αριθμητική, μορφική και καθολική. Το αληθές υπάρχει με τρεις τρόπους: μορφικά, θεμελιωτικά ή αιτιακά και σχηματικά ή αναπαραστατικά. Η τέταρτη και τελευταία θεματική αφορά στα μέρη του όντος, δηλαδή στην υπόσταση και το συμβεβηκός, το δημιουργημένο και το αδημιούργητο, τους αγγέλους και τον Θεό.

[1] «ens reale, per se, completum, commune Deo, et rebus creatis», *Τετραμερής σούμα φιλοσοφίας*, Μέρος IV, Eustachius a Sancto Paulo (1609: IV, 3).

Ένας άλλος Γάλλος φιλόσοφος, ο Πιέρ Γκοντάρ (Pierre Godart), ορίζει τη μεταφυσική ως «θεωρητική επιστήμη του πραγματικού, πλήρους και αποκομμένου από κάθε ύλη όντος».[1] Είναι *επιστήμη* επειδή γνωρίζει τα πράγματα μέσω των αιτίων τους· είναι *θεωρητική επιστήμη* επειδή μένει στη γνώση του αντικειμένου της, δηλαδή στην ενατένιση του Θεού· είναι *θεωρητική επιστήμη του πραγματικού όντος* επειδή τοποθετεί σε δεύτερο πλάνο τη γνώση των όντων λόγου (entia rationis)· είναι *θεωρητική επιστήμη του πλήρους όντος* επειδή θεωρεί το μερικό για χάρη του ολικού· και είναι *θεωρητική επιστήμη του αποκομμένου από κάθε ύλη όντος* επειδή εξετάζει ό,τι μπορεί να υπάρξει ή να συλληφθεί χωρίς καμιά ύλη. Τα πράγματα που υπάρχουν χωρίς ύλη είναι τα καθαρά πνευματικά όντα, δηλαδή ο Θεός και οι άγγελοι, ενώ τα πράγματα που μπορούν να συλληφθούν χωρίς καμιά ύλη είναι τα κοινά στα πνευματικά και στα σωματικά, για παράδειγμα η υπόσταση, το συμβεβηκός, κλπ. Τα μεταφυσικά πράγματα διαφέρουν από τα φυσικά πράγματα στο ότι τα τελευταία είναι εγκιβωτισμένα στην αισθητή ύλη και δεν μπορούν να συλληφθούν χωρίς αυτήν. Επίσης διαφέρουν από τα μαθηματικά πράγματα στο ότι τούτα δεν μπορούν να υπάρξουν πραγματικά χωρίς φυσική ύλη (π.χ. ο κύκλος χωρίς γραμμή ή η πυραμίδα χωρίς αέρα) όσο κι αν η γεωμετρία τα συλλαμβάνει απογυμνωμένα από κάθε αισθητή ύλη. Έτσι τα μαθηματικά πράγματα είναι αποκομμένα από *αισθητή* ύλη σε αντιδιαστολή προς τα μεταφυσικά που είναι αποκομμένα από *κάθε* ύλη. Η μεταφυσική καλείται και *φυσική θεολογία* επειδή πραγματεύεται τα θεϊκά πράγματα καθόσον μπορούν να γνωσθούν με τη φυσική φώτιση, δηλαδή τον ανθρώπινο Λόγο· καλείται *κεφαλή των επιστημών* επειδή είναι το υπέρτατο τμήμα της φιλοσοφίας και διαφεντεύει τις άλλες επιστήμες με τον ίδιο τρόπο που το κεφάλι κατευθύνει όλα τα άλλα μέλη του σώματος· καλείται *πρώτη φιλοσοφία* επειδή αρθρώνει τις αποδείξεις της χρησιμοποιώντας τα πρώτα και καθολικά αίτια· και καλείται τέλος *φιλοσοφία απλώς* επειδή είναι η ευγενέστερη των επιστημών. Σκοπός της είναι η ενατένιση της πρώτιστης αλήθειας και αντικείμενό της τα θεϊκά και τα καθολικότατα πράγματα. Πιο συγκεκριμένα, μελετά τις αρχές, τα αίτια, τις ιδιότητες και τα είδη του όντος. Οι αρχές του όντος αφορούν στο εν δυνάμει και το εν ενεργεία, την ουσία και την ύπαρξη, την οντότητα και τον τρόπο, το πράγμα και τον όρο, τη φύση και την ενικότητα, τη μορφή και το υποκείμενο. Στα αίτια του όντος περιλαμβάνονται τα καθαυτά αίτια και τα κατά συμβεβηκός αίτια, η μοίρα και η τύχη, τα ολικά και τα μερικά αίτια, τα εσωτερικά και τα εξωτερικά αίτια, τα τελικά, τα ποιητικά, τα μορφικά και τα υλικά αίτια. Οι ιδιότητες του όντος διακρίνονται σε πρωτεύουσες (ενότητα και πολλαπλότητα, αλήθεια και ψεύδος, αγαθότητα και κακία) και δευτερεύουσες (καθαρό και μη καθαρό, απλό και σύνθετο, όλο και μέρος, πεπερασμένο και άπειρο, απόλυτο και σχετικό, ενδεχόμενο και αναγκαίο, ίδιο και

[1] «Scientia speculativa entis realis, completi abstracti ab omni materia», *Εγχειρίδιο Μεταφυσικής*, Godartus (1675: 21).

διαφορετικό). Τέλος είδη του όντος είναι το πραγματικό ον (υπόσταση και συμβεβηκός) και το ον Λόγου (επιτελεσμένο, υποκειμενικό και αντικειμενικό).[1]

Για τον Άλστεντ (Johann Heinrich Alsted, 1588-1638), έναν χαλκέντερο και πολυγραφότατο Γερμανό φιλόσοφο που συνέταξε μια μνημειώδη *Εγκυκλοπαίδεια*, η μεταφυσική είναι ένα είδος σοφίας που θεωρεί το ον ως ον.[2] *Ον* καλείται αυτό που έχει ουσία και λέγεται αλλιώς *πράγμα* ή *κάτι*. Η μεταφυσική είναι η ύψιστη επιστήμη όπως φαίνεται και από τα προσωνύμιά της: *φυσική Θεολογία, κατ' εξοχήν φιλοσοφία, σοφία, θεϊκή επιστήμη, πριγκίπισσα και δέσποινα των υπόλοιπων επιστημών, πρώτη φιλοσοφία, καθολική επιστήμη, επιστήμη στον μέγιστο βαθμό ενατενιστική*. Αντικείμενό της είναι το ον ως ον, τουτέστιν το πραγματικό, θετικό και καθαυτό ον. Διαιρείται σε γενική και ειδική μεταφυσική. Η πρώτη μελετά τους υπερβατικούς όρους ενώ η δεύτερη τις κατηγορίες. Υπερβατικοί όροι (εν, αληθές, αγαθό) είναι αυτοί που δεν μπορούν να περιοριστούν σε ένα συγκεκριμένο γένος ή κατηγορία αλλά υπερβαίνουν το εύρος κάθε γένους και έτσι βρίσκονται σε όλες τις κατηγορίες. Η γενική μεταφυσική εξετάζει τις αρχές του όντος και τα πάθη του όντος. Αρχές του όντος είναι η ουσία και η ύπαρξη. Η ουσία έχει δύο ιδιότητες. Πρώτον, είναι αδιαίρετη και γι' αυτό δεν επιδέχεται το περισσότερο και το λιγότερο. Δεύτερον, είναι μια κοινή ή γενική μορφή και γι' αυτό η πρώτη και ριζική αρχή της δράσης και της γνώσης. Η ύπαρξη θεωρείται είτε καθαυτή είτε στη συνέχισή της. Με την πρώτη έννοια λέγεται *ύπαρξη απολύτως* ενώ με τη δεύτερη *διάρκεια*. Οι κύριες ιδιότητες της ύπαρξης είναι δύο: πρώτον είναι αναλογική της ουσίας, και δεύτερον, επιδέχεται το περισσότερο και το λιγότερο. Η διάρκεια είναι μόνιμη (η αιωνιότητα) ή διαδοχική (ο χρόνος). Τα πάθη του όντος είναι είτε ενωμένα είτε διαχωρισμένα. Τα ενωμένα πάθη λέγονται κατ' εξοχήν τρόποι του όντος ή απλοί τρόποι και υποδιαιρούνται σε πρωτεύοντα και δευτερεύοντα. Τα πρωτεύοντα ενωμένα πάθη του όντος είναι αυτά που έπονται άμεσα από το όν και είναι η ενότητα, η αλήθεια και η αγαθότητα. Η ενότητα είναι απόλυτο πάθος του όντος ενώ η αλήθεια και η αγαθότητα είναι σχετικά πάθη του όντος. Η ενότητα είναι το πρώτο μέτρο, συντηρεί το πράγμα και είναι πηγή της ομολογίας. Το ένα νοείται απλώς (αυτό που είναι μη διαιρεμένο και αδιαίρετο) ή σύμφωνα με κάτι (αυτό που είναι μη διαιρεμένο αλλά όχι αδιαίρετο)· νοείται ως καθαυτό (αυτό που έχει μία ουσία) ή ως κατά συμβεβηκός (αυτό που σύγκειται από πολλά όντα ποικίλων κατηγοριών)· νοείται ως κανονικό (αυτό που είναι τέτοιο σύμφωνα με τη φύση) ή ως μη κανονικό (αυτό που είναι τέτοιο παρά φύσιν ή υπέρ φύσιν)· νοείται σύμφωνα με την ουσία (αυτό που είναι φυσικώς τέτοιο) ή σύμφωνα με την αναλογία (αυτό που είναι τέτοιο λόγω ομοιότητας). Αλήθεια είναι η συμφωνία ή συμμορφία του πράγματος με τον νου. Είναι απλή, ακατανίκητη και γνωρίζεται δύσκολα. Τα αντικείμενά της είναι αναγκαία ή ενδεχόμενα. Η αλήθεια των αναγκαίων πραγμάτων εξαρτάται

[1] Βλ. *Εγχειρίδιο Μεταφυσικής*, στο *Φιλοσοφικό λεξικό*, Godartus (1675: 19-166).
[2] Βλ. *Εγκυκλοπαίδεια πασών των επιστημών*, Alstedius (1649: II, 5-60).

από τον νου του Θεού ενώ των ενδεχόμενων πραγμάτων από τον νου είτε του Θεού είτε του ανθρώπου. Η αγαθότητα είναι συμφωνία ή συμμορφία του όντος με τη βούληση ή την όρεξή του. Το αγαθό είναι τέτοιο είτε κατ' ουσίαν, όπως ο Θεός, είτε κατ' εξάρτηση και μέθεξη, όπως το δημιούργημα. Οι βαθμίδες του αγαθού είναι τρεις: μεταφυσικό αγαθό, φυσικό αγαθό και ηθικό αγαθό. Τα δευτερεύοντα ενωμένα πάθη του όντος είναι τέσσερα: αριθμός, τάξη, τελειότητα και κάλλος. Ο αριθμός είναι ένας τρόπους του όντος διά του οποίου το ον νοείται ως αριθμήσιμο· η τάξη είναι ένας τρόπος του όντος διά του οποίου το ον νοείται ως μη συγκεχυμένο· η τελειότητα είναι ένας τρόπος του όντος διά του οποίου εννοούμε ότι δεν του λείπει τίποτα· και το κάλλος είναι ένας τρόπος του όντος διά του οποίου εννοούμε ότι μετέχει της ωραιότητας. Τα διαχωρισμένα πάθη του όντος λέγονται πρώτες, ύψιστες ή γενικές διαφορές του όντος ή διαιρεμένοι τρόποι και νοούνται ως προς τις αρχές του όντος και ως προς τους πρωτεύοντες τρόπους του όντος. Από τις αρχές του όντος, δηλαδή την ουσία και την ύπαρξη, πηγάζουν δέκα πάθη: καθ' αυτό ή κατά συμβεβηκός, καθολικό ή ενικό, εν ενεργεία ή εν δυνάμει, ανεξάρτητο ή εξαρτημένο, μη δημιουργημένο ή δημιουργημένο, αφ' εαυτού ή απ' άλλου, απόλυτο ή σχετικό, άφθαρτο ή φθαρτό, πλήρες ή μη πλήρες, φυσικό ή μη φυσικό. Τόσο το καθ' αυτό όν όσο και το κατά συμβεβηκός ον λέγονται τέτοια ή σε σχέση με την οντότητα, ή σε σχέση με το αποτέλεσμα ή σε σχέση με την κατηγόρηση· το καθολικό ον ανήκει σε πολλά ενώ το ενικό ον είναι κάτι που υπάρχει εδώ και τώρα· το εν ενεργεία ον υπάρχει αληθινά στη φύση των πραγμάτων ενώ το εν δυνάμει ον μπορεί να υπάρξει· το ανεξάρτητο ον δεν χρειάζεται κάτι πρότερο για να υπάρξει ενώ το εξαρτημένο ον προσβλέπει σε κάτι άλλο ωσεί πρότερο· το μη δημιουργημένο ον είναι ή αδημιούργητο ή παραχθέν χωρίς δημιουργία ενώ το δημιουργημένο ον έχει φτειαχτεί εκ του μηδενός από το αδημιούργητο· αφ' εαυτού ον είναι αυτό που δεν είναι απ' άλλου ενώ απ' άλλου ον είναι αυτό που εξαρτάται ή κατάγεται από κάτι άλλο· το απόλυτο ον δεν προαπαιτεί τίποτα άλλο ενώ το σχετικό ον αναφέρεται σε κάτι άλλο· το άφθαρτο ον δεν μπορεί να μεταβληθεί ως προς το είναι ενώ το φθαρτό ον μπορεί· το πλήρες ον δεν επιδέχεται περαιτέρω τελειότητα ενώ το μη πλήρες ον επιδέχεται· το φυσικό ον είναι σύμφωνο με τη φύση, όπως το νερό, ενώ το μη φυσικό ον είναι παρά φύσιν, όπως το τεχνητό, υπέρ φύσιν, όπως το θαύμα, ή ενάντια στη φύση, όπως το αμάρτημα. Από τους πρωτεύοντες τρόπους του όντος, δηλαδή την ενότητα, την αλήθεια και την αγαθότητα, πηγάζουν συνολικά δεκαεπτά διαχωρισμένα πάθη. Πιο συγκεκριμένα, από την ενότητα πηγάζουν έξι διαφορές του όντος: απλό ή σύνθετο, όλο ή μέρος, πρότερο, συνημμένο ή ύστερο, ταυτό ή διάφορο, ατοπικό ή τοπικό, παραμένον ή διαδοχικό. Από την αλήθεια πηγάζουν πέντε διαφορές: μέτρο ή μετρούμενο, δυνατό ή αδύνατο, άπειρο ή πεπερασμένο, πραγματικό ον ή ον λόγου, αφηρημένο ή συγκεκριμένο. Από την αγαθότητα πηγάζουν έξι διαφορές: αρχή ή αρχούμενο, αίτιο ή αιτιατό, αναγκαίο ή μη αναγκαίο, υποκείμενο ή προσκείμενο, σήμα ή σημαινόμενο, κοινωνητό ή ακοινώνητο. Η ειδική μεταφυσική έπειτα

αναφέρεται στις δέκα κατηγορίες. Η γενικότερη διαίρεση εδώ είναι μεταξύ ουσίας (substantia) και συμβεβηκότων (accidentia). Η ουσία είναι ένα αυθυπόστατο ον και υποδιαιρείται σε καθολική και ενική, πλήρη και μη πλήρη. Το συμβεβηκός είναι ένα ον ενυπάρχον σε ένα υποκείμενο και υποδιαιρείται σε απόλυτο και σχετικό. Απόλυτα συμβεβηκότα είναι η ποσότητα και η ποιότητα. Τα σχετικά συμβεβηκότα διακρίνονται σε εσωτερικά και εξωτερικά. Εσωτερικό σχετικό συμβεβηκός είναι η κυρίως λεγόμενη σχέση. Τα εξωτερικά σχετικά συμβεβηκότα διακρίνονται με τη σειρά τους σε πρωτεύονται και δευτερεύοντα. Πρωτεύοντα είναι η δράση και το πάθος. Δευτερεύοντα είναι ο χρόνος, ο χώρος, η θέση και η έξη.

Και μόνο η υποτυπώδης καταγραφή αυτών των πολυδαίδαλων διαιρέσεων και υποδιαιρέσεων (που αναλύονται σε ακόμα περισσότερες και λεπτότερες διοχετεύοντας τη σχολαστική λεπτολογία στις τυπολογικές διχοτομίες του ραμισμού) μπορεί να δώσει μια γεύση για το πόσο αφηρημένα ξερή, επιτηδευμένα περίπλοκη και βαρύγδουπα υπερφίαλη μπορούσε να γίνει η παραδοσιακή μεταφυσική που διδάχθηκε ο Ντεκάρτ. Πασχίζοντας να αποκόψει ολοκληρωτικά το ον από τις συγκεκριμένες εκφάνσεις του, ανατέμνοντας νεφελώδεις έννοιες χωρίς πραγματικό ή πρακτικό αντίκρισμα, ενδίδοντας σε μακρόσυρτες εικοτολογίες και τυπολογίες, εστιάζοντας υπερβολικά στην ανάλυση των υπερβατικών όρων και των λογικών κατηγοριών, αναζητώντας όλο και πιο εξεζητημένες διακρίσεις και διαιρέσεις, διυλίζοντας τον λόγο και όχι τα πράγματα, περιπλανώμενη σε μια φασματική σφαίρα αόρατων υποστάσεων όπου μπορούσε κανείς να φαντάζεται πολλά χωρίς να τεκμηριώνει τίποτα, ήταν μια αφυδατωμένη και επιτηδευμένη θεωρητικολογία που υποσχόταν το ύψιστο αλλά δυσκολευόταν να πείσει για το στοιχειώδες. Ακόμα και ο Ντυπλέξ ομολογεί την ενόχλησή του. «Όταν θεωρώ τις μακροσκελείς και βαρετές διχογνωμίες που γίνονται συνήθως πάνω σε αυτό το θέμα [το ζήτημα της ουσίας και της ύπαρξης] (όπως και σε πολλά άλλα) ανάμεσα στους Σχολαστικούς, νιώθω οίκτο για τους φουκαράδες τους μαθητευόμενους».[1] Οι θιασώτες της ανανέωσης επέκριναν την εμμονή της παλιάς φιλοσοφίας σε τέτοιες θεωρητικές αεροβασίες και στηλίτευσαν την παραδοσιακή μεταφυσική για τη στρυφνότητα και τη στειρότητά της, την προσκόλληση σε λογικίστικες μεθόδους, τη σύμπλεξή της με τη θεολογία και την υπεροψία της έναντι των άλλων επιστημών.

### 5.1.2. Η μεταφυσική στο έργο του Μπέικον, του Γκασσαντί και του Χομπς

Οι Νέοι Χρόνοι εκθρόνισαν τη μεταφυσική από τη θέση της υψηλότερης και ευγενέστερης επιστήμης. Αρχικά αμφισβητήθηκε η ικανότητα του ανθρώπινου Λόγου να προσεγγίσει το επέκεινα και αργότερα αυτή τούτη η ύπαρξη του επέκεινα. Αυτή η δεύτερη μορφή κριτικής,

[1] Ντυπλέξ, *Η μεταφυσική*, I, βιβλίο 2, κεφ. 3, Dupleix (1620: I, 49).

ούσα και η πιο ριζοσπαστική, αναπτύχθηκε κυρίως τον 18ο αιώνα. Σε προγενέστερες φάσεις, η κριτική ενάντια στη μεταφυσική επικεντρώθηκε κυρίως στη δυνατότητα έλλογης γνώσης του υπερβατικού κόσμου. Το εγχείρημα ήταν διφορούμενο: στη θεολογική-φιντεϊστική εκδοχή του, οι επικριτές επιτέθηκαν στην ορθολογική μεταφυσική στο όνομα της θρησκείας, κατέκριναν τον Λόγο για να εξυψώσουν την Πίστη, ενώ στη θύραθεν-σκεπτικιστική εκδοχή του, απέρριψαν τις μεταφυσικές αποδείξεις για να αποδυναμώσουν τις θρησκευτικές δοξασίες, μολονότι οι διαχωριστικές γραμμές μεταξύ των δύο δεν είναι πάντοτε καθαρές. Απότοκο αυτών των ζυμώσεων ήταν η προϊούσα χαλάρωση των παραδοσιακών μεταφυσικών αξιώσεων. Η νεότερη σκέψη απελευθέρωσε τη λογική-διαλεκτική από τη θεολογία και αύξησε την απόσταση ανάμεσα στις χθόνιες διατριβές του Λόγου και τα υπερφυσικά μυστήρια της Πίστης. Όταν δεν αρνήθηκε ευθέως την εγκυρότητα της μεταφυσικής και την αξία των αφηρημένων ενατενίσεων, υποβίβασε την οντολογική διάστασή της προς όφελος της γνωσιολογικής. Υπό την πίεση αυτών των εξελίξεων, η πρώτη φιλοσοφία απομακρύνθηκε βαθμηδόν από τη λογική και τη θεολογία για να συνδεθεί με τη γνωσιολογία και την ανθρωπολογία.[1]

Η μετατόπιση του βάρους από τη μεταφυσική στη φυσική αποτέλεσε έναν από τους κεντρικούς στόχους του βακώνειου φιλοσοφικού προγράμματος.[2] Για τον Άγγλο καγκελάριο, η ανικανότητα της παραδοσιακής φιλοσοφίας να προσφέρει βεβαιότητα και χρησιμότητα οφείλεται εν πολλοίς στο ότι προσκολλήθηκε στην ενατένιση αφηρημένων ή φανταστικών ιδεών αφήνοντας τα αληθινά πράγματα στο σκοτάδι. Οι λογικίστικες λεπτολογίες, οι άχρηστες διχογνωμίες και οι εξεζητημένες θεωρητικές κατασκευές των σχολαστικών θαμπώνουν με την πομπώδη περιπλοκότητά τους αλλά δεν εξηγούν αληθινά το παραμικρό. Έτσι ένα από τα πρώτα πράγματα που πρέπει να γίνουν για τη θεραπεία των οξυμμένων πνευματικών παθογενειών είναι η εγκατάλειψη των μεταφυσικών ενατενίσεων. Η παραγωγή βέβαιων γνώσεων και χειροπιαστών αποτελεσμάτων μπορεί να επιτευχθεί με την εκ του σύνεγγυς μελέτη των έργων της φύσης, τον εκσυγχρονισμό των επιστημονικών μεθόδων, τον συντονισμό της δραστηριότητας των ερευνητών και την ενθάρρυνση της συνεργασίας ανάμεσα στην επιστήμη και την τεχνική. Το ζητούμενο δεν πρέπει να είναι ευθύς εξαρχής τα έσχατα αίτια και οι ύψιστες αρχές διότι ένας τέτοιος στόχος απομακρύνει το πνεύμα από τον κόσμο της εμπειρίας και το εμπλέκει σε νεφελώδεις εικοτολογίες χωρίς πρακτικό αντίκρισμα. Είναι ανόητο να πιστεύει κανείς ότι θα εξηγήσει τα συγκεκριμένα ενατενίζοντας τα αφηρημένα. Η πορεία πρέπει να είναι αντίστροφη: από τα επιμέρους προς τα γενικά, από τα προσιτά προς τα απρόσιτα, από την εμπειρία προς ό,τι την υπερβαίνει.

[1] Βλ. Κονδύλης (1983: 14-23).
[2] Βλ. Κονδύλης (1983: 188-200).

Ο Μπέικον διαιρεί τη γνώση σε τρία μέρη παίρνοντας ως βάση τις τρεις θεμελιώδεις λειτουργίες του ανθρώπινου πνεύματος: μνήμη, φαντασία και Λόγος. Στη μνήμη θεμελιώνεται η ιστορία, στη φαντασία η ποίηση και στον Λόγο η φιλοσοφία. Το αντικείμενο της φιλοσοφίας είναι τριπλό: ο Θεός, η Φύση και ο Άνθρωπος. Έτσι η ίδια η φιλοσοφία διαιρείται σε *θεϊκή φιλοσοφία* (ή Φυσική Θεολογία), *φυσική φιλοσοφία* και *ανθρώπινη φιλοσοφία*. Αυτοί οι τρεις κλάδοι ενώνονται σε έναν κοινό κορμό που είναι η *πρώτη φιλοσοφία*.[1] Ο Μπέικον, όπως αργότερα ο Ντεκάρτ, χρησιμοποιεί την παρομοίωση του δέντρου για να περιγράψει το σύστημα των επιστημών. «Αφού όμως οι διαιρέσεις των επιστημών δεν μοιάζουν με γραμμές που συνάπτονται σε μια γωνία αλλά μάλλον με κλαδιά δέντρου που συνδέονται σε έναν κορμό (ο οποίος είναι σε κάποιο μήκος ακέραιος και συνεχής πριν διαιρεθεί σε κλαδιά), πριν ακολουθήσουμε τα μέλη της πρώτης διαίρεσης, το πράγμα απαιτεί να συγκροτηθεί μια Καθολική Επιστήμη [Scientia Universalis] που να είναι η μητέρα των υπολοίπων και να λαμβάνεται στην πορεία των επιστημονικών κλάδων σαν το τμήμα του κοινού δρόμου πριν οι δρόμοι χωριστούν και διαζευχθούν».[2] Αυτή η καθολική Επιστήμη, που έχει ονομαστεί *Πρώτη φιλοσοφία* ή *Σοφία*, πραγματεύεται τις κορυφές (fastigia) των πραγμάτων και είναι η κοινή πρόγονος όλων των υπόλοιπων επιστημών, ο αρχέγονος κορμός από τον οποίο εκφύονται και από τον οποίο τρέφονται τα παρακλάδια της γνώσης.

Ο Μπέικον στέκεται πολύ πιο κριτικά απέναντι στην πρώτη φιλοσοφία από ό,τι ο Ντεκάρτ. Ομολογεί πράγματι ότι βρίσκει σε αυτήν ένα συνονθύλευμα ή μια ασύντακτη μάζα θεωριών που προέρχονται από τη Φυσική Θεολογία, τη Λογική και ορισμένα μέρη της Φυσικής (όπως θεωρίες για τις Αρχές και για την ψυχή) και πλασάρονται σαν η ύψιστη σοφία από ανθρώπους που αγαπούν να αυτοθαυμάζονται. Στην πραγματικότητα η Πρώτη φιλοσοφία είναι απλά και μόνο η «δεξαμενή» (receptaculum)[3] των κοινών αρχών και των Αξιωμάτων που δεν ανήκουν σε μια επιμέρους επιστήμη αλλά σε περισσότερες από αυτές (όχι αναγκαστικά σε όλες). Παραδείγματος χάριν, το αξίωμα *αν σε άνισα προσθέσουμε ίσα, όλα θα είναι άνισα,* ισχύει τόσο στα μαθηματικά όσο και στην ηθική· το αξίωμα *όσα συμφωνούν με ένα τρίτο, συμφωνούν και μεταξύ τους,* ισχύει τόσο στα μαθηματικά όσο και στη λογική· το αξίωμα *όλα μεταβάλλονται, τίποτα δεν χάνεται,* ισχύει τόσο στη φυσική όσο και στη θεολογία, κ.ά. Επίσης στην Πρώτη φιλοσοφία ανήκει η πραγμάτευση ορισμένων «υπερβατικών» ή «επείσακτων συνθηκών των Όντων»[4] όπως Λίγο και Πολύ, Όμοιο και Διαφορετικό, Δυνατό και Αδύνατο, Ον και μη-Ον, κ.τ.ό. Οι όροι αυτοί, που δεν έχουν μικρή αξία και όφελος, εμπίπτουν στη αρμοδιότητα της

[1] Βλ. Sachico Kusukawa, «Bacon's classification of knowledge» στο Peltonen (1996: 47-74).
[2] *Περί της αύξησης των επιστημών*, III, κεφ. 1 Bacon (1989: I, 540). Βλ. επίσης *Η προαγωγή της μάθησης*, II, κεφ. 5, §2, Bacon (1989: III, 346).
[3] *Περί της αύξησης των επιστημών*, III, κεφ. 1 Bacon (1989: I, 540).
[4] *Περί της αύξησης των επιστημών*, III, κεφ. 1 Bacon (1989: I, 543 και 544).

Πρώτη φιλοσοφίας κατ' αρχάς επειδή δεν μπορούν να ενσωματωθούν στο αντικείμενο της φυσικής και έπειτα επειδή η διερεύνησή τους αφορά μάλλον στους κανόνες του λογισμού παρά στην ύπαρξη των πραγμάτων. Αλλά ο τρόπος με τον οποίο πρέπει να τους εξετάζει η νέα φιλοσοφία, υπογραμμίζει ο Μπέικον, πρέπει να είναι πολύ διαφορετικός από τον συνηθισμένο. Η σχολαστική προσέγγιση έδινε περισσότερη έμφαση στα λόγια παρά στην πράξη, στην ανατομία τον εννοιών παρά των ίδιων των πραγμάτων. Έτσι για να είναι «αληθινή και στέρεη» η διερεύνηση αυτών των μεταφυσικών συνθηκών πρέπει να γίνεται «σύμφωνα με τους νόμους της φύσης και όχι του λόγου» (secundum naturæ non sermonis leges).[1] Για παράδειγμα ο φιλόσοφος που πραγματεύεται το Λίγο και το Πολύ δεν πρέπει να περιορίζεται σε αφηρημένες αναλύσεις αλλά να θέτει επίσης το ερώτημα γιατί κάποια πράγματα είναι σπάνια στη φύση ενώ άλλα άφθονα, γιατί υπάρχει λίγος χρυσός και πολύ σίδερο, λίγα τριαντάφυλλα και πολύ χορτάρι. Παρομοίως, εκείνος που μελετά το Όμοιο και το Διαφορετικό πρέπει να επιχειρεί να εξηγήσει γιατί, ανάμεσα σε διαφορετικά γένη, υπάρχουν σχεδόν πάντα κάποια είδη που φαίνονται να ανήκουν και στα δύο, όπως τα ζωόφυτα που ανήκουν και στα φυτά και στα ζώα, οι νυχτερίδες που ανήκουν και στα πτηνά και στα θηλαστικά, τα χελιδονόψαρα που ανήκουν και στα πτηνά και στα ψάρια, κλπ. Κοντολογίς, η ανανεωμένη πρώτη φιλοσοφία δεν πρέπει να χάνει την επαφή της με τον πραγματικό κόσμο, δεν πρέπει να εξαντλείται σε επιτηδευμένες διαλεκτικές ή θεωρητικές διατριβές αλλά να πραγματεύεται το αφηρημένο χωρίς να λησμονεί το συγκεκριμένο, να εγκύπτει στις μεταφυσικές απορίες χωρίς να παραλείπει τις πιθανές φυσικές εφαρμογές.

Μεταρρυθμίζοντας τα φιλοσοφικά θέσμια, ο Μπέικον διακρίνει την Πρώτη φιλοσοφία από τη Μεταφυσική[2] θεωρώντας την πρώτη ως τον κοινό πρόγονο όλων των επιστημών και τη δεύτερη ως έναν επιμέρους κλάδο της Φυσικής Φιλοσοφίας. Διαιρεί, πράγματι, τη Φυσική Φιλοσοφία σε *Θεωρητική* (Speculativa) και *Πρακτική* (Operativa) και στη συνέχεια υποδιαιρεί τη Θεωρητική Φυσική Φιλοσοφία σε *Ειδική Φυσική* (Physica Specialis) και *Μεταφυσική* (Metaphysica). Στην Ειδική Φυσική ανήκει η έρευνα ό,τι φθαρτού, μεταβλητού, συγκεκριμένου και κινούμενου υπάρχει στην ύλη ενώ στη μεταφυσική ό,τι σταθερού, πάγιου, αφηρημένου και νοερού υπάρχει σε αυτήν. Από τα τέσσερα κλασικά είδη αιτίων, τα ποιητικά και τα υλικά αποτελούν αντικείμενο της Ειδικής Φυσικής ενώ τα μορφικά και τα τελικά αντικείμενο της Μεταφυσικής. Η Μεταφυσική είναι χρησιμότατη εφόσον ερευνά τις *αληθινές μορφές*, όχι τις φαντασιώδεις, επινοημένες μορφές των φιλοσόφων αλλά εκείνες που είναι ενσωματωμένες στην ύλη. Οι απλές μορφές του πυκνού και του αραιού, του θερμού και του ψυχρού, του βαριού και του ελαφριού, κλπ., χωρίς να είναι πολλές, συνθέτουν τις ουσίες και τις μορφές όλων των υποστάσεων, ως εκ τούτου η διαλεύκανσή τους συνιστά το ευγενέστερο τμήμα της γνώσης. Ο

[1] *Περί της αύξησης των επιστημών*, III, κεφ. 1 Bacon (1989: I, 544).
[2] Βλ. *Περί της αύξησης των επιστημών*, III, κεφ. 3-4, Bacon (1989: I, 547-571) και *Η προαγωγή της μάθησης*, II, κεφ. 7, Bacon (1989: III, 352-359).

ρόλος τους είναι ανάλογος με εκείνον που παίζουν τα γράμματα του αλφαβήτου στον σχηματισμό των λέξεων. Το τμήμα της μεταφυσικής που εγκύπτει στα μορφικά αίτια επιτελεί δύο εξαιρετικά ωφέλιμες λειτουργίες. Πρώτον, συναιρεί και συμπυκνώνει τις απειράριθμες εντυπώσεις της ατομικής εμπειρίας ανάγοντας την ποικιλία στην απλότητα και ενοποιώντας τις έννοιες και τις συλλήψεις των επιστημών. Και δεύτερον, ενισχύει την ικανότητα του ανθρώπου για μεγαλύτερα και καλύτερα έργα και αποτελέσματα. Όσο για το έτερο τμήμα της μεταφυσικής, που καταγίνεται με τα τελικά αίτια, έχει ως κύρια αποστολή την τιθάσευση της εφαρμογής των τελεολογικών εξηγήσεων στα φυσικά πράγματα. Οι εξηγήσεις αυτού του είδους είναι εξαιρετικά παραπειστικές και επιβλαβείς όταν χρησιμοποιούνται στη φυσική επιστήμη, έτσι πρέπει να περιχαρακώνονται αυστηρά στο πεδίο της μεταφυσικής. Η τελευταία παίζει επιτελικό ρόλο στην έρευνα του φυσικού κόσμου. Αν φανταστούμε τη φυσική φιλοσοφία σαν μια πυραμίδα, η φυσική ιστορία είναι η βάση της, η φυσική το ενδιάμεσο τμήμα και η μεταφυσική το ανώτερο. Κοντά στη βάση απλώνεται το μεγάλο πλήθος των εμπειρικών και συγκεκριμένων πληροφοριών ενώ προς την κορυφή ωθούνται οι λίγες θεωρητικές και αφηρημένες μορφές. Έτσι η μεταφυσική δεν τοποθετείται μεν στην κορυφή όλων των επιστημών αλλά αποζημιώνεται εν μέρει με μια θέση στην κορυφή της φυσικής.

Η *πρώτη φιλοσοφία* λοιπόν πραγματεύεται τις αρχές και τις έννοιες που αναφέρονται σε όλες τις επιμέρους επιστήμες ενώ η *μεταφυσική* τις γενικές αρχές της φυσικής. Η πρώτη είναι η τροφός όλων των άλλων επιστημονικών κλάδων και ως εκ τούτου η ύψιστη επιστήμη ενώ η δεύτερη είναι ο υψηλότερος κλάδος της φυσικής. Και οι δύο διακρίνονται καθαρά από τη θεολογία. Η πρώτη φιλοσοφία είναι μια γενική αρχολογία που προηγείται λογικά και επιστημολογικά της θεολογίας ενώ η μεταφυσική δεν διαθέτει καμιά δικαιοδοσία σε ό,τι δεν έχει υλική υπόσταση. Το υπερφυσικό ως τέτοιο είναι αντικείμενο της *φυσικής θεολογίας* που μελετά πρωτίστως τον Θεό και δευτερευόντως τους αγγέλους και τα πονηρά πνεύματα. Η φυσική θεολογία, σε αντιδιαστολή προς την υπερφυσική που φωτίζεται από το Άγιο Πνεύμα και ερμηνεύει την Αγία Γραφή, προσεγγίζει τον Θεό με το φως της φύσης (δηλαδή τον Λόγο) και με την ενατένιση των δημιουργημάτων του. Η εμβέλεια της είναι περιορισμένη εφόσον μπορεί να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού αλλά δεν είναι ικανή να εξιχνιάσει την ταυτότητα ή την ουσία του, αντιλαμβάνεται το υπερφυσικό αλλά δεν εισχωρεί στα άδυτά του. Με τη βοήθεια της μπορούμε να πείσουμε τον άθεο όχι όμως και να προσηλυτίσουμε τον αλλόθρησκο. Η θεώρηση του δημιουργημένου κόσμου δεν αποκαλύπτει τίποτα περισσότερο από τη δύναμη και την ικανότητα του δημιουργού, έτσι ο φυσικός Λόγος δεν είναι ικανός να προχωρήσει τόσο βαθιά στη διαλεύκανση των μεταφυσικών μυστηρίων ώστε να φανερώσει τη βούληση και την αληθινή λατρεία του Θεού. Οι ειδικές θρησκευτικές αλήθειες που συνθέτουν τη χριστιανική πίστη δεν εξαρτώνται από τη φυσική θεολογία αλλά από την ιερή θεολογία, δηλαδή την υπερφυσική

φανέρωση της θεότητας μέσω της προφητείας, των παραβολών, των κατηχήσεων και των άλλων μορφών του αποκεκαλυμμένου λόγου.

Η επιδίωξη του Μπέικον είναι ένα αναθεωρημένο επιστημολογικό πλαίσιο που θα μπορούσε να ενθαρρύνει τη στροφή από το Επέκεινα στο Ενθάδε και να ευνοήσει την έρευνα των φυσικών πραγμάτων. Προς τούτο κόβει τους δεσμούς της πρώτης φιλοσοφίας με τη θεολογία, μετατρέποντάς τη σε μια γενική γνωσιολογία με εφαρμοσμένο προσανατολισμό, και μετασκευάζει τη μεταφυσική σε έναν κλάδο που ταυτίζεται μεν με το υψηλότερο τμήμα της φυσικής αλλά δεν διαθέτει καμιά πρόσβαση στο υπερφυσικό. Αφιστάμενος από την παραδοσιακή μεταφυσική, απορρίπτει τις μεθόδους της, διασπά το αντικείμενό της και, αντιστρέφοντας τις καθιερωμένες ιεραρχήσεις, επιχειρεί να τη θέσει πρακτικά στην υπηρεσία της φυσικής. Επίσης αποδοκιμάζει δριμύτατα τις αφηρημένες σκιαμαχίες των σχολαστικών και επιζητά τη σύνδεση της θεωρίας με την πράξη και τη σφυρηλάτηση νέων μεθοδολογικών εργαλείων για την αξιόπιστη και αποτελεσματική διερεύνηση των φυσικών φαινομένων. Πεπεισμένος ότι η υπερβολική διαπλοκή της φιλοσοφίας με τη θρησκεία είναι επιζήμια και για τις δύο, απορρίπτει την ανάμειξη του Λόγου στα πράγματα της Πίστης και επαγγέλλεται τον διαχωρισμό της ανθρώπινης επιστήμης από τη θεϊκή αποκάλυψη διευρύνοντας με αυτόν τον τρόπο την αυτονομία του ανθρώπινου Λόγου. Τέλος έμεινε πιστός στο γενικό πρόγραμμά του. Παραμερίζοντας τις αφηρημένες ενατενίσεις, δεν ενδιαφέρθηκε για τη σφαίρα του αοράτου, δεν περιπλανήθηκε στους δαιδάλους των υπερβατικών όρων και των οντολογικών κατηγοριών, δεν επεξεργάστηκε κανένα μεταφυσικό σύστημα αλλά υπηρέτησε αφοσιωμένα την φιλοσοφική έρευνα των φυσικών φαινομένων.

Αναμειγνύοντας τον εμπειρισμό με τον φιντεϊσμό και τον σκεπτικισμό, ο Γκασσαντί αφήνει ελάχιστο χώρο για τη μεταφυσική στους κόλπους της φιλοσοφίας του. Θεωρώντας ότι το ανθρώπινο ον δεν διαθέτει άλλη πηγή γνώσης πέρα από τις αισθήσεις, ότι δεν υπάρχει τίποτα στον νου που να μην ήταν προηγουμένως στην αίσθηση, ότι τα πράγματα δεν φτάνουν στην ψυχή παρά μέσω του σώματος, ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να προσεγγίσει τον Θεό παρά μέσω της φύσης, αντιμετωπίζει με περισσή δυσπιστία τις μεταφυσικές πτήσεις του ανθρώπινου λογικού. Ο νους είναι μεν ανώτερος των αισθήσεων, στον βαθμό που διορθώνει τις παραπλανητικές εντυπώσεις που προέρχονται από αυτές, και της φαντασίας, στο μέτρο που επιτελεί λειτουργίες για τις οποίες εκείνη δεν είναι ικανή, αλλά δεν μπορεί να αποσπαστεί πλήρως από τις άλλες γνωσιακές ικανότητες ούτε να αντλήσει την πρώτη ύλη της γνώσης από τον εαυτό του. Τα μόνα κριτήρια της αλήθειας που μπορούμε να εμπιστευθούμε πραγματικά είναι όσα θεμελιώνονται στην κανονικότητα και την πιστότητα της αισθητηριακής εμπειρίας. Ο άνθρωπος δεν μπορεί, ή τουλάχιστον δεν έχει καταφέρει μέχρι στιγμής, να εισχωρήσει με

σιγουριά στη φύση και την αλήθεια των πραγμάτων. Οι πραγματικές πρώτες αρχές, τα εσώτερα και αναγκαία αίτια, είναι απρόσιτα για την πεπερασμένη ανθρώπινη αντίληψη. Έτσι οι επιστήμες μοιάζουν καταδικασμένες στην αμφιβολία και την αβεβαιότητα. Όσο για τις θρησκευτικές αλήθειες, οφείλουμε βέβαια να τις θεωρούμε αδιάσειστες αλλά δεν εξαρτώνται καθόλου από την επιστήμη αφού θεμελιώνονται στην Πίστη και όχι στον Λόγο, στις Γραφές και όχι στη φιλοσοφία. Αν εξαιρέσουμε όσα διδάσκει η Ορθόδοξη Πίστη, η μεταφυσική, παρά τις πομπώδεις και φλύαρες υποσχέσεις της, δεν έχει να προσφέρει παρά «κούφιες εικασίες» (leves conjecturæ).[1] Στο ανθρώπινο ον δεν έχει παραχωρηθεί η δυνατότητα να εξιχνιάσει την ουσία του Θεού, της Ψυχής ή του Κόσμου, δεν είναι ικανό να προσεγγίσει και να κρίνει τα πράγματα καθαυτά αλλά μόνο την όψη που μας παρουσιάζουν. Ανίκανοι να κατακτήσουμε το βάθος των ουσιών, είμαστε υποχρεωμένοι να αρκεστούμε στη γνώση των φαινομένων.[2]

Ο Γκασσαντί επικρίνει δριμύτατα τόσο την παλιά περιπατητική μεταφυσική όσο και την αναβαπτισμένη μεταφυσική του Ντεκάρτ. Αναφορικά με την πρώτη, επιτίθεται στην απαρχή της διαβεβαιώνοντας ότι τα αριστοτελικά μεταφυσικά κείμενα περιέχουν «αναρίθμητα ψεύδη»[3] και χάνουν τον στόχο για τον οποίο γράφτηκαν. Αφού η φυσική περιορίζεται στη μελέτη της υλικής και αισθητής πραγματικότητας, πρέπει να υπάρχει μια άλλη επιστήμη που να εξετάζει την άυλη, μη αισθητή ή υπερφυσική υπόσταση. Αυτή η επιστήμη είναι η *Μεταφυσική* που ονομάζεται αλλιώς και *Θεολογία* επειδή καταγίνεται με τα θεϊκά πράγματα που υπερβαίνουν τη φυσική πραγματικότητα. Είναι λοιπόν προφανές ότι τα 14 βιβλία των *Μετά τα φυσικά* του Αριστοτέλη θα έπρεπε να εστιάζουν στη μελέτη αυτής της άυλης υπόστασης. Παρόλα αυτά, από τα 141 κεφάλαια που έχει αυτό το έργο, ο Έλληνας σοφός δεν της αφιερώνει παρά ένα πολλοστημόριο και πιο συγκεκριμένα τα 5 τελευταία κεφάλαια του δωδέκατου βιβλίου. Έτσι όσα προλαβαίνει να πει είναι ελάχιστα σε σχέση με όσα θα ήταν απαραίτητα για την ορθή εξέταση των θεϊκών και μεταφυσικών πραγμάτων. Όσο για τους σχολαστικούς,[4] κάνουν το λάθος να αναμειγνύουν τη φιλοσοφία με τη θρησκεία νομίζοντας πως αν ανασκαλέψουν τα ύψιστα και πιο σκοτεινά προβλήματα θα επιδείξουν την ευφυΐα τους και θα επιβληθούν ως σπουδαίοι φιλόσοφοι. Στην πραγματικότητα το μόνο που κάνουν είναι να εξαερώνουν τα όρια ανάμεσα στον φυσικό Λόγο και την Αποκάλυψη. Η φιλοσοφική πραγμάτευση των *χωριστών υποστάσεων* είναι εντελώς μάταιη επειδή η λιγοστή γνώση που έχουμε για τις ασώματες διάνοιες και για τον Θεό δεν προέρχεται από τον φυσικό Λόγο αλλά από την Πίστη. Τα θεϊκά μυστήρια όπως η Αγία Τριάδα, η Ενσάρκωση του Κυρίου, η θεία Ευχαριστία, η Δημιουργία του κόσμου, η Ανάσταση των

[1] *Παράδοξες ασκήσεις ενάντις στους αριστοτελικούς*, II, Άσκηση 6, Άρθρο 8, Gassendi (1959: 507).
[2] Βλ. *Επιστολή για το βιβλίο Περί Αληθείας του Άγγλου Έντουαρντ Χέρμπερτ*, § IV, Gassendi (1964: III, 412-413).
[3] *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, I, Άσκηση 7, Άρθρο 11, Gassendi (1959: 201).
[4] Βλ. *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, I, Άσκηση 1, Άρθρο 9· I, Άσκηση 5, Άρθρο 11· I, Άσκηση 6, Άρθρο 10· I, Άσκηση 7, Άρθρο 11· I, Άσκηση 8, Άρθρο 8· II, Άσκηση 6, Άρθρο 1, Gassendi (1959: 35-37· 140-143· 167-169· 201-203· 225-227· 435-437).

νεκρών, κλπ., δεν έχουν καμιά θέση στη φιλοσοφία. Τα υπερφυσικά πράγματα δεν είναι αποδείξιμα με τα μέσα του ανθρώπινου λογικού. Ο καλύτερος τρόπος για να τα προσεγγίσει κανείς και να βγει νικητής στη μάχη με τους αιρετικούς δεν είναι η διαλεκτική δεινότητα αλλά η επίκληση της θείας χάρης, ο χριστιανικός βίος και η καλή γνώση της Αγίας Γραφής, των Παραδόσεων, των ιερών Συνόδων και των διδαχών των Αγίων Πατέρων. Κατά βάθος ο φιλοσοφικός Λόγος δεν υπηρετεί αλλά αλλοιώνει τη θρησκευτική Πίστη.

Αυτή η κεντρική ένσταση επαναλαμβάνεται και ενάντια στην καρτεσιανή μεταφυσική. Ο Γκασσαντί επιδοκιμάζει τα πορίσματα του Ντεκάρτ, συμφωνεί ότι υπάρχει ένα ύψιστο Ον που δημιούργησε τον κόσμο και ότι η ανθρώπινη ψυχή μπορεί να ελπίζει στην αθανασία. Η διαφωνία του εντοπίζεται στην προσπάθεια του συμπατριώτη του να αποδείξει αυτές τις θέσεις μέσω του ανθρώπινου Λόγου.[1] Χαρακτηρίζοντας τον Ντεκάρτ «ένθερμο Δογματικό»,[2] του προσάπτει ότι εμπιστεύεται υπερβολικά τις δυνάμεις του ανθρώπινου λογικού αξιώνοντας την απόλυτη βεβαιότητα σε ένα πεδίο όπου δεν μπορούμε να έχουμε παρά ευσεβείς προσδοκίες. Το εγχείρημά του θα ήταν πιο πειστικό αν το είχε παρουσιάσει σαν έναν ευλογοφανή δρόμο και όχι σαν ό,τι καλύτερο και ανώτερο έχει κατορθώσει ποτέ το ανθρώπινο πνεύμα. Πέφτοντας στην παγίδα του πλατωνισμού, πίστεψε ότι τα θεϊκά πράγματα δεν μπορούν να γίνουν γνωστά παρά μόνο με τον Λόγο ή τον Νου, με συνέπεια να παρεκτραπεί από τον υγιή (αριστοτελικό) δρόμο που προσεγγίζει το θείο μέσω της θεώρησης του υλικού κόσμου και αντιμετωπίζει τις αισθήσεις σαν μια αναγκαία και απαρέγκλιτη βαθμίδα προς τη διάνοια και τη γνώση. Αυτό το κεφαλαιώδες γνωσιολογικό σφάλμα αχρήστευσε ολόκληρο το εγχείρημά του οδηγώντας τον στον δογματισμό, στην άρθρωση αδύναμων επιχειρημάτων, στη διατύπωση μη αποδεικτικών συλλογισμών και στην υποστήριξη σειράς αβάσιμων θέσεων. Πράγματι, δεν είναι δυνατόν να δεχτούμε σαν στέρεες αλήθειες, όπως θέλει ο Ντεκάρτ, ότι το σώμα δεν έχει την ικανότητα της κίνησης, ότι η σκέψη δεν μπορεί να προέλθει από την ύλη, ότι γνωρίζουμε τον εαυτό μας καλύτερα από τα άλλα πράγματα, ότι συλλαμβάνουμε τη σκεπτόμενη υπόσταση σαφώς και διακριτώς, ότι η νόηση μπορεί να είναι καθαρή και εντελώς ανεξάρτητη από την αίσθηση και τη φαντασία, ότι ο άνθρωπος διαφέρει ουσιωδώς από το ζώο, ότι το πνεύμα δεν είναι εκτατό, ότι η πλάνη οφείλεται στην υπερκέραση του νου από τη βούληση, κ.ά. Επιπλέον, πέρα από τα σφάλματα του συγκεκριμένου φιλοσοφικού εγχειρήματος, προβληματική είναι η ίδια η έλλογη εξέταση των μεταφυσικών ζητημάτων. Οι φιλοσοφικοί συλλογισμοί δεν είναι παρά «καπνώδη δαδιά»[3] σε σύγκριση με τον Ήλιο της Πίστης. Ακόμα περισσότερο, είναι ασέβεια να υπαινίσσεται κανείς ότι ο δρόμος της Φιλοσοφίας είναι πιο σίγουρος από εκείνον της Αποκάλυψης θέτοντας, όπως ο Ντεκάρτ, ότι η ανθρώπινη διάνοια είναι ικανή να αποδείξει τις μεταφυσικές αλήθειες με

[1] Βλ. *Μεταφυσική διερεύνηση*, Προοίμιο, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 17-19).
[2] *Μεταφυσική διερεύνηση*, ΙΙ, Αμφιβολία 1, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 71).
[3] *Μεταφυσική διερεύνηση*, Προοίμιο, Ένσταση 3, Gassendi (1962: 21).

μαθηματική ακρίβεια. Ο Γκασσαντί επιδιώκει την κατάρριψη των καρτεσιανών επιχειρημάτων χωρίς να αντιπροτείνει καλύτερα, γκρεμίζει χωρίς να χτίζει, εναντιώνεται όχι μόνο στη συγκεκριμένη μεταφυσική αλλά και σε κάθε φιλοσοφική μεταφυσική. Αντιπαρατάσσοντας στην υψιπετή καρτεσιανή λογοκρατία έναν μετρημένο φιντεϊσμό, αρκείται σε μια αποστασιοποιημένη συγκατάνευση στα άρθρα της πίστης χωρίς να επεξεργάζεται ή να υιοθετεί οποιοδήποτε σύστημα έλλογα θεμελιωμένων μεταφυσικών ιδεών.

Αυτό επιβεβαιώνεται στο κυριότερο σύγγραμμά του, το *Φιλοσοφικό σύνταγμα*, όπου αρνείται να παραχωρήσει στη μεταφυσική μια αυτόνομη φιλοσοφική υπόσταση. Πιστός στα επικούρεια πρότυπα, διαιρεί το σύστημά του σε τρία μέρη: *Λογική*, *Φυσική* και *Ηθική*, εξοβελίζοντας τη Μεταφυσική από αυτό το τρίπτυχο και στερώντας της όχι μόνο το ύψιστο βάθρο αλλά και την επιστημολογική ανεξαρτησία που απολάμβανε μέχρι τότε. Τα μείζονα μεταφυσικά προβλήματα, περί του Θεού και περί της ανθρώπινης Ψυχής, στο μέτρο που εξαρτώνται από τη φιλοσοφία, παραδίδονται στη δικαιοδοσία της *Φυσικής*. Ο προβηγκιανός φιλόσοφος πραγματεύεται το ζήτημα του Θεού στο κεφάλαιο της *Φυσικής* που έχει σαν θέμα το Ποιητικό αίτιο.[1] Δέχεται την ύπαρξη ενός τέλειου και άπειρου όντος επικαλούμενος δύο κυρίως λόγους οι οποίοι, σε αντίθεση με τα καρτεσιανά επιχειρήματα, δεν ριζώνουν στη φύση ή στην ιδέα του Θεού αλλά στην ανθρώπινη εμπειρία. Ο πρώτος λόγος αντλείται από την κοινή συναίνεση: όλοι οι λαοί και όλοι οι σοφοί όλων των εποχών (εκτός από ελάχιστες εκκεντρικές εξαιρέσεις) συμφωνούν στην ύπαρξη ενός υπέρτατου Όντος. Αυτή η ευρύτατη συμφωνία δεν θα μπορούσε να μη μαρτυρεί κάποια αλήθεια. Ο δεύτερος λόγος αντλείται από τη θεώρηση του φυσικού κόσμου: ένα έργο τόσο μεγαλειώδες, τόσο ποικιλόμορφο, τόσο αρμονικό, τόσο θαυμαστό, τόσο όμορφο, τόσο τέλειο, δεν θα μπορούσε να είναι έργο της τύχης. Η ποικιλία των ειδών και η εξαιρετικά πολύπλοκη και παρόλα αυτά θαυμαστά λειτουργική εσωτερική δομή των πετρωμάτων, των φυτών, των ζώων και όλων των άλλων πραγμάτων δείχνει ότι πίσω από τη φύση πρέπει να υπάρχει κάποιο πάνσοφο Αίτιο, ότι πίσω από το αρχιτεκτόνημα που θαυμάζουμε πρέπει να βρίσκεται ένας Αρχιτέκτονας που το κατασκεύασε. Ανεβαίνοντας λοιπόν από το αντιληπτό αποτέλεσμα στο αίτιο που κρύβεται πίσω του, οφείλουμε να δεχθούμε την ύπαρξη ενός ύψιστου Όντος στο οποίο δίνουμε το όνομα *Θεός*. Αλλά αν η ύπαρξή του είναι αδιαμφισβήτητη, δεν ισχύει το ίδιο για τη μορφή ή τη φύση του επειδή το ανθρώπινο πνεύμα είναι υπερβολικά αδύναμο για να συλλάβει κάτι τόσο μεγάλο και διαφορετικό. Αν είναι ικανό να αντιληφθεί μακρόθεν το υπερφυσικό μεγαλείο, δεν είναι ικανό να εισχωρήσει στα άδυτά του. Είναι αλήθεια ότι στην προσπάθεια να απεικονίσουμε το ανοίκειο και να εκφράσουμε το άφατο, συνηθίζουμε να του αποδίδουμε διάφορες μορφές, ωστόσο αυτές δεν συνιστούν με κανένα τρόπο

[1] Βλ. *Φιλοσοφικό σύνταγμα*, II, Τμήμα I, Βιβλίο 4, Gassendi (1964: I, 283-337). Για το πώς οι πρώτοι άνθρωποι απέκτησαν την ιδέα του Θεού, βλ. *Μεταφυσική διερεύνηση*, III, Αμφιβολία 4, Ένσταση 3, Gassendi (1962: 253-255).

την αληθινή του ουσία. Δίκαια λοιπόν οι άγιοι Πατέρες αποφάνθηκαν ότι δεν μπορούμε να ξέρουμε τι είναι πραγματικά αλλά το πολύ-πολύ τι δεν είναι, ότι η πιο έγκυρη οδός προς αυτόν δεν είναι η καταφατική αλλά η αποφατική. Όλα όσα διαβεβαιώνουμε για λογαριασμό του εκφράζουν μόνο πώς τον αντιλαμβανόμαστε και αποσκοπούν στο να δώσουν μια ιδέα για το τι εννοούμε όταν μιλάμε για αυτόν. Ακόμα και τις ύψιστες τελειότητες που του αποδίδουμε, δεν τις συλλαμβάνουμε παρά κατ' αναλογίαν ή σε σύγκριση με όσες παρατηρούμε στα υπόλοιπα πράγματα. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο μιλάμε για τα κατηγορήματά του, από αυτή και μόνο την άποψη μπορούμε να πούμε ότι είναι μοναδικός, άπειρος, αιώνιος, παντογνώστης, παντοδύναμος, πανάγαθος, παμμακάριστος, δημιουργός και κυβερνήτης του κόσμου καθώς και ότι προνοεί για τη φύση και τους ανθρώπους. Επίσης είναι ευλογοφανές ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι αθάνατη όπως μπορεί να καταδειχθεί με επιχειρήματα θρησκευτικής, φυσικής και ηθικής τάξης.[1] Αλλά σε όλα αυτά καθοδηγούμαστε καλύτερα από την Πίστη παρά από τον Λόγο.

Ο Γκασσαντί προασπίζεται αταλάντευτα έναν αδήριτο εμπειρισμό που δεσμεύει τον νου στο ενθάδε αποθαρρύνοντας και δυσκολεύοντας τις πτήσεις του προς ό,τι υπερβαίνει τη φυσική πραγματικότητα. Αναγκασμένη να συνεργεί άμεσα ή έμμεσα με την αίσθηση, η νόηση δεν βρίσκει δίοδο προς το άυλο παρά περνώντας υποχρεωτικά μέσα από το υλικό, δεν φτάνει στον Θεό και στην ψυχή παρά μέσω του κόσμου και του σώματος. Ανήμπορη να εξιχνιάσει και να αποδείξει το θείο, ανήμπορη να το προσεγγίσει με παρρησία και αδιακρισία, όπως ο σχολαστικός Λόγος, περιορίζεται να το κρυφοκοιτάζει εκ του μακρόθεν. Έτσι το υπεραισθητό παύει να είναι αντικείμενο επιστημονικής γνώσης και η φιλοσοφία δεν έχει παρά να στραφεί στη γνώση της φύσης και του ανθρώπου. Όσο κλείνουν οι θύρες του υπερφυσικού, τόσο περισσότερες είναι οι δυνάμεις που απελευθερώνονται για τη μελέτη του φυσικού. Επιπλέον οι σκεπτικιστικές τάσεις του προβηγκιανού φιλοσόφου αντιστρατεύονται κάθε απόπειρα του φυσικού Λόγου για τη θεμελίωση ή την απόδειξη ενός συμπαγούς σώματος μεταφυσικών αληθειών. Αν η ουσία των πραγμάτων διαφεύγει από τον ανθρώπινο νου, αν γνωρίζουμε τα φαινόμενα και όχι τα πράγματα, αν το βάθος των αισθητών πραγμάτων παραμένει κρυφό, είναι πολύ πιο απίθανο και πιο μάταιο να ελπίζουμε στη γνώση των υπεραισθητών. Υπό αυτές τις συνθήκες, ο άνθρωπος πρέπει να αρκείται σε ευσεβείς προσδοκίες και στις αναπόδεικτες υποσχέσεις τις Πίστης. Ασπαζόμενος τις επιταγές του φιντεϊσμού, ο Γκασσαντί καταφάσκει τα χριστιανικά δόγματα χωρίς να αξιώνει την τεκμηρίωσή τους, πράγμα που του επιτρέπει από τη μια πλευρά να κρατά τον φυσικό Λόγο έξω από την επικράτεια της θρησκείας και από την άλλη πλευρά να κρατά τη θρησκεία μακριά από τα προτάγματα της φιλοσοφίας, διαφυλάσσοντας έτσι την καθαρότητα και την αυτοτέλεια της πίστης. Δεν επιδιώκει την αναδιατύπωση ή την αναμόρφωση της μεταφυσικής ή της πρώτης φιλοσοφίας ως τέτοιας αλλά την αποδιαρθρώνει εντελώς ενσωματώνοντας τα υπολείμματά της

[1] Βλ. *Φιλοσοφικό σύνταγμα*, II, Τμήμα III, Βιβλίο 3 και Βιβλίο 14 (1964: II, 237- 259, 620-658).

στο σώμα της φυσικής φιλοσοφίας.[1] Συρρικνώνοντας το οντολογικό της πεδίο, υποβαθμίζοντας την επιστημολογική της περιωπή, τελικά τη μετατρέπει σε ένα ενδεές παρακολούθημα της Φυσικής χωρίς ανεξάρτητη υπόσταση.

Στο έργο του Χομπς ο όρος *μεταφυσική* είναι κακόσημος. Η ευθύνη για αυτή τη σημασιολογική έκπτωση επιρρίπτεται στους σχολαστικούς που έριξαν υπερβολικό βάρος στον συγκεκριμένο κλάδο και μετέτρεψαν βεβιασμένα την πρώτη φιλοσοφία σε ένα είδος υπερφυσικής φιλοσοφίας. Τα *Μετά τα φυσικά* του Σταγειρίτη, η μεταφυσική Βίβλος των σχολαστικών, είναι ό,τι πιο παράλογο έχει ειπωθεί στο πεδίο της φυσικής φιλοσοφίας αφού δεν περιέχει παρά άκομψες και ακατανόητες εικοτολογίες που αντιστρατεύονται βάναυσα τον φυσικό Λόγο.[2] Παρά τη ζοφερή του στρυφνότητα, οι αριστοτελικοί ενθουσιάστηκαν με αυτό το βιβλίο, εφηύραν βάρβαρους όρους για να το κατανοήσουν, εντελώς άχρηστους για την υγιή φιλοσοφία, και επεξεργάστηκαν καταχρηστικές διανοητικές αφαιρέσεις τις οποίες βάλθηκαν να προικίσουν με πραγματική ύπαρξη.[3] Οι *αφηρημένες ουσίες*, οι *χωριστές υποστάσεις*, οι *ουσιώδεις μορφές* και οι υπόλοιπες νεφελώδεις έννοιες και διακρίσεις τους δεν είναι παρά φαντασιώσεις ή κενές ονομασίες που δεν κάνουν τίποτα άλλο από το να τρομοκρατούν τους αμαθείς. Ο σχολαστικισμός, αυτή η «βλαβερή φιλοσοφία» (pernicious philosophy),[4] γεννήθηκε από την ανίερη ανάμειξη της Αποκάλυψης με την ανθρώπινη σοφία, κυρίως την περιπατητική, με αποτέλεσμα να ζημιωθεί η αλήθεια, να διαφθαρεί το ανθρώπινο λογικό και να απειληθεί η ανθρώπινη συμβίωση αφού δόθηκε αφορμή για τη γέννηση πλείστων πλανών και παραλογισμών που είχαν σοβαρότατες συνέπειες για τα θρησκευτικά και τα πολιτικά πράγματα. Η αντιμετώπιση αυτών των δεινών και η εξυγίανση της ανθρώπινης σκέψης, κρίνει ο Χομπς, προϋποθέτει τον διαχωρισμό της θρησκείας από τη φιλοσοφία. Ό,τι σχετίζεται με την πρώτη, πρέπει να κρίνεται με γνώμονα την Αγία Γραφή ενώ τα ζητήματα της δεύτερης πρέπει να εξετάζονται αποκλειστικά με τις δυνάμεις του φυσικού Λόγου.

*Φιλοσοφία* είναι η αποκτημένη με τον ορθό λογισμό γνώση των αποτελεσμάτων με βάση τα αίτια, ή των αιτίων με βάση τα αποτελέσματα. Αντικείμενό της είναι τα σώματα και οι ποιότητες ή τα συμβεβηκότα των σωμάτων, ως εκ τούτου ό,τι δεν είναι σωματικό και ό,τι δεν υπόκειται στον Λόγο βρίσκεται εκ των πραγμάτων εκτός των ορίων της. Έτσι, στη φιλοσοφία δεν έχει θέση η Θεολογία διότι ο Θεός, όντας αιώνιος, αγέννητος και αδιαίρετος, δεν διαθέτει σωματικές ιδιότητες. Επιπλέον θεωρείται ακατανόητος και άρα βρίσκεται πέρα από την εμβέλεια

[1] Στο ίδιο πνεύμα, ο Λα Μοτ λε Βαγέ κρίνει ότι η μεταφυσική έχει μικρή ή καμιά αξία για όσους πραγματεύονται τη Φυσική όπως πρέπει και της δίνουν την έκταση που της αρμόζει αφού «δεν υπάρχει ίσως τίποτα στη Φιλοσοφία πέρα από τη Φυσική», *Διάλογος περί της επαινετής άγνοιας*, La Mothe le Vayer (1988: 231).

[2] Βλ. *Λεβιάθαν*, 46, Hobbes (1989: II, 295). Πρβλ. στο ίδιο σσ. 297-303.

[3] Βλ. *Περί του σώματος*, I, κεφ. 3, §4, Hobbes (1839-45: I, 29-31). Πρβλ. στο ίδιο II, κεφ. 8, §9, Hobbes (1839-45: I, 97).

[4] *Περί του σώματος*, Αφιερωματική επιστολή, Hobbes (1997: I, σελ. ix).

του λογικού. Δεύτερον, δεν έχει θέση η αγγελολογία και οποιαδήποτε άλλη θεωρία για πράγματα που δεν είναι σώματα ή ιδιότητες σωμάτων. Τρίτον, δεν έχει θέση η φυσική και η πολιτική ιστορία (παρότι είναι χρήσιμη και μάλιστα αναγκαία για τη φιλοσοφία) διότι εξαρτάται από την εμπειρία ή την αυθεντία και όχι από τον λογισμό. Τέταρτον, δεν έχουν θέση οι γνώσεις που δεν πηγάζουν από τον Λόγο αλλά από τη Θεία χάρη. Πέμπτον, δεν έχουν θέση όλες οι θεωρίες που είναι ψευδείς, αβάσιμες ή αμφίβολες, όπως η αστρολογία. Και έκτον, δεν έχει θέση η θεωρία για τη λατρεία του Θεού διότι είναι ζήτημα πίστης και όχι γνώσης, ρυθμίζεται από την αυθεντία της εκκλησίας και όχι από τον φυσικό Λόγο. Τα σώματα γενικά διαιρούνται σε δύο πολύ διαφορετικά είδη, τα μεν είναι έργο της φύσης και λέγονται *φυσικά σώματα* ενώ τα δε είναι έργο του ανθρώπου και λέγονται *πολιτείες*. Ακολουθώντας το αντικείμενό της, η φιλοσοφία χωρίζεται σε δύο κύρια μέρη, τη *φυσική φιλοσοφία* και την *πολιτική φιλοσοφία*. Η πρώτη μελετά τις συνέπειες που παράγονται από τα συμβεβηκότα των φυσικών σωμάτων ενώ η δεύτερη εκείνες που παράγονται από τα συμβεβηκότα των πολιτικών σωμάτων. Αυτές είναι οι πρωτεύουσες διαιρέσεις βάσει των οποίων η φιλοσοφία ή «το δέντρο της φιλοσοφίας»[1] όπως λέει αλλού ο Χομπς, χρησιμοποιώντας την ίδια παρομοίωση με τον Μπέικον και τον Ντεκάρτ, υποδιαιρείται σε περισσότερα παρακλάδια και επιστήμες.[2]

*Πρώτη φιλοσοφία* τώρα ονομάζεται ο κλάδος της φιλοσοφίας που πραγματεύεται τις αρχές ή τα πρώτα θεμέλια.[3] Ιδρυτής της ήταν ο Αριστοτέλης που αφού πραγματεύτηκε ορισμένα φυσικά προβλήματα, έγραψε τα βιβλία περί *Φυσικής ακροάσεως* για να εξηγήσει τι είναι η ύλη, η μορφή, ο τόπος, ο χρόνος, η κίνηση και άλλες έννοιες που σχετίζονται με το σώμα εν γένει. Καταλαβαίνοντας όμως ότι τα πιο κοινά και καθολικά πρέπει να γνωρίζονται πριν από τα υπόλοιπα, έκρινε ότι πρέπει να υπάρχει μια πρώτη επιστήμη που να έχει ως αντικείμενο το *ον*, αφού αυτή η έννοια είναι η πιο κοινή και καθολική από όλες. Έτσι έγραψε τις σχετικές πραγματείες, ονόμασε αυτή την επιστήμη *σοφία* ή *Πρώτη φιλοσοφία*, επειδή όποιος επιθυμεί να φιλοσοφεί ορθά οφείλει να ξεκινά από αυτήν, και περιέλαβε σε αυτήν όλες τις υπόλοιπες επιστήμες με τον ίδιο τρόπο που ο όρος *ον* περιλαμβάνει μέσα του όλα τα υπόλοιπα πράγματα. Σε αυτό το πλαίσιο όρισε τις κοινότατες έννοιες που αναφέρονται σε όλα τα όντα ή τις ουσίες, όπως η υπόσταση, το συμβεβηκός, η ποσότητα, ο αριθμός, ο χρόνος, ο τόπος, κ.ά., και τις πραγματεύτηκε όλες, όσο μπορούσε, με τα μέσα του φυσικού Λόγου χωρίς να αξιώνει τη γνώση πραγμάτων που υπερβαίνουν τη φύση. Ωστόσο το βιβλίο του παρερμηνεύθηκε από τους

---

[1] *Φιλοσοφικά στοιχεία σχετικά με την κυβέρνηση και την κοινωνία*, Αφιερωματική επιστολή, Hobbes (1997: II, σελ. iii).

[2] Ο Χομπς πραγματεύεται τη φιλοσοφία και τις υποδιαιρέσεις της στο πρώτο Μέρος του *Περί του σώματος* και στο κεφάλαιο 9 του *Λεβιάθαν*. Για τις διαφορές ανάμεσα στις δύο αναπτύξεις βλ. Tom Sorell, «Hobbes's scheme of the sciences», στο Sorell (1996: 45-61). Βλ. επίσης *Η ανθρώπινη φύση*, κεφ. 6, Hobbes (1997: IV, 26-30).

[3] Βλ. Yves Charles Zarka, «First philosophy and the foundation of knowledge» στο Sorell (1996: 62-85)· Yves Charles Zarka, «L'enjeu de la philosophie première de Hobbes» στο Zarka & Bernhardt (1990: 15-28)· Pierre Magnard, «Philosophie première ou métaphysique», στο Zarka & Bernhardt (1990: 29-37).

μεταγενέστερους και διαστρεβλώθηκε από τον εσμό των σχολιαστών. Εξαιτίας του τίτλου που πήρε αργότερα, *Μετά τα φυσικά*, και εξαιτίας της δυσκολίας του περιεχομένου, πολλοί νόμισαν ότι διδάσκει τον τρόπο και τα μέσα σύλληψης μιας υπερφυσικής πραγματικότητας ερμηνεύοντας το *Μετά* όχι σαν να σημαίνει *έπειτα* (post) από τα φυσικά συγγράμματα αλλά σαν να σημαίνει *πέρα* (trans) από τη φύση. Εφεξής όποιος είχε την ικανότητα να γράφει ακαταλαβίστικα υπομνήματα περνιόταν για επιφανής μεταφυσικός και είχε το δικαίωμα να αντιμετωπίζει με περιφρόνηση όλες τις υπόλοιπες επιστήμες. Η αλήθεια όμως είναι διαφορετική. Οι μεταφυσικοί δεν έχουν πολλή γνώση αλλά πολλή έπαρση. «Οι καθηγητές των μαθηματικών ξέρουν να διδάσκουν σχεδόν τα πάντα, οι καθηγητές της φυσικής κάτι, όσο για τους καθηγητές της μεταφυσικής, δεν ξέρουν τίποτα αλλά, θέλοντας να ξέρουν περισσότερα από τους υπόλοιπους, κακολογούν τις επιστήμες των άλλων».[1] Η υγιής πρώτη φιλοσοφία δεν αλαζονεύεται για το μεγαλείο της όπως αυτή η κομψευόμενη μεταφυσική που καταδυναστεύει τις υπόλοιπες επιστήμες. Ούσα «η επιστήμη των γενικών Θεωρημάτων ή όλων των καθολικών εννοιών που αφορούν σε οποιοδήποτε αντικείμενο του οποίου η αλήθεια μπορεί να αποδειχθεί με τον φυσικό Λόγο»,[2] στοχεύει στη διαλεύκανση των γενικών και καθολικών εννοιών που χρησιμοποιούνται από την επιστήμη και στη διατύπωση σαφών και λειτουργικών ορισμών ή στη «σωστή οριοθέτηση της σημασίας των ονομασιών ή ονομάτων που είναι τα καθολικότερα σε σχέση με όλα τα άλλα»[3] έτσι ώστε να αποφεύγεται η αμφιβολία και η αμφισημία. Τέτοια ονόματα είναι το σώμα, ο χρόνος, ο χώρος, το μέρος, το όλο, η μονάδα, ο αριθμός, το ίσο, το άνισο, το μέγεθος, η κίνηση, η στάση, η ταχύτητα, η ύλη, η μορφή, η ουσία, το υποκείμενο, η υπόσταση, το συμβεβηκός, η αιτία, το αποτέλεσμα, η δράση, το πάθος, η δύναμη, η ενέργεια, το αναγκαίο, το ενδεχόμενο, το ταυτό, το διάφορο, το ανάλογο, η ποσότητα, η ποιότητα, το πέρας, το άπειρο, και άλλα που είναι απαραίτητα για την εξήγηση των εννοιών που χρησιμοποιούν οι φιλόσοφοι στην προσπάθειά τους να φωτίσουν τη φύση και την παραγωγή των σωμάτων. Η αληθινή φιλοσοφία στηρίζεται εν πολλοίς στην ταιριαστή και επακριβή ονοματοθεσία. Έτσι η πρώτη φιλοσοφία, επιτελώντας μια αποστολή ύψιστης σπουδαιότητας, οφείλει να ορίζει και να διαυγάζει τα γενικά ονόματα που χρησιμοποιούνται στις επιστήμες και να προσφέρει τα σπέρματα ή τις βάσεις για τη στέρεη ανάπτυξη ολόκληρης της φιλοσοφίας.[4]

Ο Χομπς απορρίπτει κατηγορηματικά τον παραδοσιακό οντολογικό διχασμό ανάμεσα σε μια υλική και μια πνευματική σφαίρα ανάγοντας τη δεύτερη στην πρώτη. Οι εκφράσεις *άυλη υπόσταση* ή *ασώματη υπόσταση* ενέχουν μια εγγενή αντίφαση διότι οι λέξεις *υπόσταση* και *σώμα*

[1] *Κριτική του Περί του κόσμου του Τόμας Γουάιτ*, IX, §16, Hobbes (1973: 171).
[2] *Κριτική του Περί του κόσμου του Τόμας Γουάιτ*, I, §1, Hobbes (1973: 105).
[3] *Λεβιάθαν*, 46, Hobbes (1989: II, 297). Πρβλ. *Κριτική του Περί του κόσμου του Τόμας Γουάιτ*, IX, §16, Hobbes (1973: 169-171) και *Έξι μαθήματα*, II, Hobbes (1997: VII, 226).
[4] Βλ. *Κριτική του Περί του κόσμου του Τόμας Γουάιτ*, XIV, §1, Hobbes (1973: 201-202)

δηλώνουν ακριβώς το ίδιο. Έτσι το να μιλάμε για ασώματες υποστάσεις είναι εξίσου παράλογο με το να μιλάμε για ασώματα σώματα. Παρομοίως η έκφραση *υπερφυσικό πνεύμα* δεν έχει κανένα νόημα διότι ό,τι υπάρχει είναι σωματικό, δηλαδή καταλαμβάνει χώρο ή έχει μήκος, πλάτος και βάθος, και ό,τι δεν είναι σωματικό απλούστατα δεν υπάρχει. Υπόσταση χωρίς διαστάσεις ή έκταση, δηλαδή χωρίς κάποιο μέγεθος, δεν μπορεί να νοηθεί. Το υπαρκτό είναι κατ' ανάγκην σωματικό, το σωματικό είναι κατ' ανάγκην εκτατό και το εκτατό είναι κατ' ανάγκην υλικό. Αν ο όρος *πνεύμα* σημαίνει κάτι πραγματικό, τότε δεν μπορεί να σημαίνει παρά ένα φυσικό σώμα τόσο λεπτοφυές που να μην επενεργεί στις αισθήσεις μας. Όταν διαβεβαιώνουμε ότι τα πνεύματα είναι όντα, είναι σαν να διαβεβαιώνουμε ότι είναι σώματα διότι οι όροι *ον* και *σώμα* σημαίνουν το ίδιο πράγμα. Εξάλλου πουθενά στην Αγία Γραφή δεν επιβεβαιώνεται η δημιουργία ή η ύπαρξη αγγέλων ως ανεξάρτητων, ασώματων όντων. Οι άγγελοι δεν είναι παρά οπτασίες που δημιουργούνται σε εξαιρετικές περιστάσεις από τον Θεό για να μεταφέρουν κάποιο μήνυμά του στην ανθρωπότητα.

Όσο για τον ίδιο τον Θεό, ο φυσικός Λόγος είναι σε θέση να τεκμηριώσει την ύπαρξη όχι όμως και την ουσία του που είναι εντελώς ακατανόητη. Τα κατηγορήματα που του αποδίδουμε δεν εκφράζουν το αληθινό του είναι αλλά την ανθρώπινη αδυναμία, τον σεβασμό, τον θαυμασμό ή την επιθυμία να τον τιμήσουμε με προσηγορίες που θεωρούμε κολακευτικές. Όσο κι αν τον ονομάζουμε τέλειο, άπειρο, παντοδύναμο, παντογνώστη, δημιουργό και κυβερνήτη του κόσμου, η πραγματική του φύση είναι απόκρυφη και ακατάληπτη διότι έχουμε καμιά ιδέα αυτής. Οι ιδέες πράγματι είναι συλλήψεις που αφορούν σε πεπερασμένα όντα, ως εκ τούτου το άπειρο ον δεν μπορεί να παρασταθεί από καμιά ιδέα και άρα βρίσκεται επέκεινα των γνωσιακών δυνατοτήτων της ανθρώπινης διάνοιας. Πέρα από την ύπαρξη και την ανωτερότητά του (τα μόνα πράγματα που μπορούν να τεκμηριωθούν με έλλογο τρόπο), δεν μπορούμε να βεβαιώσουμε τίποτα για τη φύση του παρά μόνο με αποφατικό ή με υπερθετικό τρόπο. Από τη στιγμή όμως που το υπερφυσικό είναι απρόσιτο, η φιλοσοφία πρέπει να περιορίζεται στο ενθάδε. Ο φιλόσοφος δεν πρέπει να αποφαίνεται ή να διαλέγεται επί όσων υπερβαίνουν την αντίληψή του αλλά να προσηλώνεται στην πραγμάτευση του *φανταστού όντος*, δηλαδή αυτού που καταλαμβάνει χώρο και εκτείνεται σε μήκος, βάθος και πλάτος.

Σχετικά με την ανθρώπινη ψυχή, ούτε καν στην Αγία Γραφή δεν υποστηρίζεται καθαρά και ξάστερα ότι είναι από τη φύση της αιώνια και ανεξάρτητη από το σώμα. Η μεν χριστιανική πίστη διδάσκει ότι υπάρχουν καλοί και κακοί άγγελοι, ότι υπάρχουν επουράνια πνεύματα, ότι τα πνεύματα αυτά είναι αθάνατα και ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι κι αυτή ένα πνεύμα, αλλά ο φυσικός Λόγος δεν είναι σε θέση να προσφέρει πειστήρια για όλες αυτές τις παραδοχές που στην πραγματικότητα είναι δόγματα της πίστης και όχι αντικείμενα της επιστήμης. Αν οι χριστιανοί πιστεύουν σε ασώματες υποστάσεις, είναι επειδή πειθαρχούν στην αυθεντία της Αγίας Γραφής

και όχι επειδή πείθονται από τα επιχειρήματα των φιλοσόφων, ως εκ τούτου η φυσική θεολογία είναι άνευ αντικειμένου και οι μανιασμένες διχογνωμίες γύρω από παρόμοια θέματα είναι άχρηστες. Όσοι αγωνίζονται να αποδείξουν την ύπαρξη του Θεού, την παντοδυναμία του, τη δημιουργία του κόσμου πριν από έξι χιλιάδες χρόνια ή, εν πάση περιπτώσει, πριν κάποιο χρονικό διάστημα, όσοι διατείνονται ότι από τον ορισμό του σώματος έπεται ότι είναι δημιουργημένο και από τον ορισμό του ασώματου ότι είναι αιώνιο, ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι αθάνατη, κλπ., είναι αφιλοσόφητοι και επιπλέον αμαρτάνουν ενάντια στη θεολογία, τη θρησκεία, την πρόνοια και τη δικαιοσύνη. Αν, πράγματι, τα άρθρα της πίστης μπορούσαν να τεκμηριωθούν από τον φυσικό Λόγο, τότε η θεία χάρη θα ήταν περιττή. Έτσι όποιος παρακάμπτει την Πίστη για χάρη του Λόγου διαστρεβλώνει τον δεύτερο και προσβάλλει την πρώτη.[1]

Ο Χομπς εργάζεται για τη μετάβαση από μια μεταφυσική του όντος που συμπλέκεται με τη θεολογία σε μια πρώτη φιλοσοφία του σώματος που τίθεται στην υπηρεσία της φυσικής. Αντλώντας από τον πιο αδιάλλακτο νομιναλισμό, ασκεί κριτική στα υποστασιοποιημένα επινοήματα της παραδοσιακής φιλοσοφίας, αναδιατυπώνει τις πρωταρχικές φιλοσοφικές έννοιες και επεξεργάζεται μια οντολογία του εμμενούς απελευθερωμένη από υπερβατικά φαντάσματα. Η πρώτη φιλοσοφία του, ανεξαρτήτως του αν προηγείται της φυσικής ή εγκλείεται σε αυτήν, ερώτημα στο οποίο η απάντηση είναι συζητήσιμη, προσανατολίζει τον στοχασμό προς την ίδια τη φύση και όχι πέρα ή πάνω από αυτήν. Παρόλο που ο Χομπς καταφάσκει εν παρόδω τη δυνατότητα έλλογης απόδειξης της ύπαρξης του Θεού, δεν διατυπώνει πουθενά τέτοιες αποδείξεις αλλά εκμεταλλεύεται την ασπίδα προστασίας του φιντεϊσμού για να ακυρώσει τις γνωσιολογικές αξιώσεις της φυσικής θεολογίας και να προσφέρει τη συνδρομή του στην απελευθέρωση του Λόγου από τις απαιτήσεις της πίστης. Ο Θεός δεν έχει βαρύνοντα ρόλο στο σύστημά του όπως για παράδειγμα στον Ντεκάρτ όπου είναι εγγυητής της αλήθειας ή στον Σπινόζα όπου, ταυτιζόμενος με τη Φύση, υποβαστάζει ολόκληρη την οντολογία του. Ενώ ο τελευταίος προτείνει ένα πανθεϊστικό σύστημα που θεοποιεί τη Φύση, ο Χομπς προτείνει ένα οιονεί υλιστικό σύστημα που φυσικοποιεί τον Θεό. Ωστόσο και οι δύο τάσσονται ενάντια στον διυστικό χριστιανικό και καρτεσιανό διαχωρισμό της πραγματικότητας σε Επέκεινα και Ενθάδε με τον χομπσιανό υλισμό να πηγαίνει πιο μακριά αφού όχι μόνο αντιστρατεύεται κάθε υπερφυσική πραγματικότητα αλλά δεν απέχει πολύ από την άρνηση κάθε θεότητας.

Πέρα από τις επιμέρους διαφοροποιήσεις τους, ο Μπέικον, ο Γκασσαντί και ο Χομπς συγκλίνουν στην απόρριψη της αριστοτελικής-σχολαστικής μεταφυσικής, αρνούνται το δικαίωμα της να

[1] Για τα θέματα των τριών τελευταίων παραγράφων βλ. *Κριτική του Περί του Κόσμου του Τόμας Γουάιτ*, IV, §3, XXVI, XXVII, §1, Hobbes (1973: 127· 308-311· 312-314). *Λεβιάθαν*, 7, 31, 34, Hobbes (1989: I, 179-192· I, 411-423· II, 33-46)· *Η ανθρώπινη φύση*, 11 Hobbes (1997: IV, 59-67)· *Φιλοσοφικά στοιχεία σχετικά με την κυβέρνηση και την κοινωνία*, 15, Hobbes (1997: II, 203-226).

εμφανίζεται σαν η κορωνίδα των επιστημών και καταγγέλλουν ως ανίερη και επιβλαβή τη σύμπλεξή της με τη χριστιανική θεολογία. Ανατιμώντας οντολογικά τον φυσικό και τον ανθρώπινο κόσμο, ενθαρρύνουν τη στροφή από το υπερβατικό στο εμμενές και συντρέχουν τη νέα φυσική επιστήμη απέναντι στην παλιά μεταφυσική. Φροντίζουν όμως, κυρίως οι δύο Άγγλοι, να μην πετάξουν το χρήσιμο μαζί με το άχρηστο. Έτσι κρατούν ένα τμήμα της μεταφυσικής, αυτό που κρίνουν πιο υγιές. Περιστέλλοντας την οντολογική της συνιστώσα προς όφελος της γνωσιολογικής, επιδιώκουν τη μετατροπή της σε μια επιστήμη των πρώτων αρχών προσανατολισμένη όχι στη δραπέτευση από το ενθάδε αλλά στην προσήλωση σε αυτό. Μέσα από το έργο τους αναδύεται μια εκσυγχρονισμένη, πιο σεμνή και πιο προσγειωμένη πρώτη φιλοσοφία που δεν ποδηγετεί αλλά επικουρεί τις άλλες επιστήμες και δεν παρεμποδίζει αλλά συνδράμει την άρτι γεννηθείσα επιστημονική προσέγγιση των φυσικών πραγμάτων. Κανένας από τους τρεις δεν μπήκε στον πειρασμό να εκπονήσει ένα καινούργιο μεταφυσικό σύστημα, όπως έκανε ο Ντεκάρτ.

### 5.1.3. Μια φτενή μεταφυσική

Ο Ντεκάρτ εγκρίνει την παραδοσιακά αναγνωρισμένη πρωτοκαθεδρία της μεταφυσικής διακηρύσσοντας ότι σε αυτήν στηρίζεται ολόκληρη η φιλοσοφία και ότι οι επιμέρους επιστήμες εξαρτώνται άμεσα ή έμμεσα από αυτή την πρώτη και ύψιστη επιστήμη που δικαιούται να αποφασίζει εκ των προτέρων για τις αρχές και τα αξιώματα της ανθρώπινης γνώσης. Έτσι η φυσική, η πρώτη τη τάξει υφισταμένη, δεν είναι αυτόφωτη, δεν αποφασίζει η ίδια για τις αρχές της αλλά τις παραλαμβάνει άνωθεν.[1] Σε αυτό το σημείο ο Ντεκάρτ αποδεικνύεται περισσότερο φιλόσοφος παρά επιστήμονας, σε αντίθεση, για παράδειγμα, με τον Γαλιλαίο που δεν αναζητά μεταφυσικές αρχές για τη φυσική του, δεν ενδιαφέρεται για τα πρώτα και ύψιστα αίτια, δεν αποπειράται να θεμελιώσει το φυσικό στο υπερφυσικό και δεν ονειρεύεται μια πλήρη και καθολική εξήγηση όλων των πραγμάτων. Εκτιμώντας ότι είναι προτιμότερο να ομολογούμε ειλικρινά ότι δεν γνωρίζουμε παρά να καταφεύγουμε σε αυθαίρετες εικασίες, αποποιείται τη μακροσκοπική ενατένιση σύμπασας της πραγματικότητας για χάρη της λεπτομερούς και πειστικής εξήγησης επιμέρους φυσικών φαινομένων.[2] Για τον Ντεκάρτ αυτή η προσέγγιση μαρτυρά μάλλον έλλειψη συστηματικότητας και στοχαστικότητας. «Μου φαίνεται ότι [ο Γαλιλαίος] υστερεί πολύ ως προς το ότι κάνει συνεχώς παρεκβάσεις και δεν σταματά να εξηγήσει εντελώς ένα θέμα, πράγμα που δείχνει ότι δεν τα εξέτασε με τάξη και ότι, χωρίς να έχει

[1] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Μαίου 1638 (AT, II, 141) και Επιστολή προς τον Μερσέν, 11 Νοεμβρίου 1640 (AT, III, 233).
[2] Βλ. Drake (1993: 17-29).

θεωρήσει τα πρώτα αίτια της φύσης, αναζήτησε μονάχα τους λόγους κάποιων επιμέρους αποτελεσμάτων και έτσι ότι έχτισε χωρίς θεμέλιο».[1] Ο ίδιος, διεκδικώντας την εξιχνίαση των πρώτων αιτίων και την αποκάλυψη των βαθύτερων θεμελίων της φύσης, ευνοεί τις σφαιρικές ενατενίσεις και τις αυστηρότερες συνδέσεις μεταξύ των υποσυστημάτων της γνώσης. Προκρίνοντας μια πιο φιλοσοφική φυσική σε σχέση με τον Γαλιλαίο, επιδοκιμάζει την έδραση της επιστήμης πάνω στη μεταφυσική επανεισάγοντας έτσι στη νέα φιλοσοφία μια κλασική παραδοχή της παλιάς.

Εντούτοις οι παραχωρήσεις του στην παράδοση δεν πηγαίνουν πολύ μακριά. Απονέμει στη μεταφυσική το επιστημολογικό πρωτείο αλλά δεν της επιδαψιλεύει τους συνήθεις μεγαλομανείς τίτλους: *κατ' εξοχήν φιλοσοφία, θεϊκή επιστήμη, κεφαλή των επιστημών, δέσποινα και πριγκίπισσα των επιστημών*, κλπ. Την εκτιμά αλλά δεν την εκθειάζει. Χρησιμοποιεί επιλεκτικά ορισμένες από τις περιπατητικές έννοιες και διακρίσεις αλλά εγκαταλείπει αποφασιστικά τη θεματολογία, τις περίπλοκες εννοιολογικές διαιρέσεις και τις υπερφυσικές περιπλανήσεις του σχολαστικισμού. Δεν τον ενδιαφέρει καθόλου η έννοια του όντος καθαυτή, δεν ανατέμνει τις αφηρημένες διαιρέσεις και συνεπαγωγές της, δεν αναλύει συστηματικά τις αρχές, τα αίτια, τις ιδιότητες και τα μέρη του όντος, δεν αφιερώνει ούτε γραμμή στους περιλάλητους υπερβατικούς όρους (transcedentia) ή στο σύστημα των λογικών συμβεβηκότων, δεν πραγματεύεται καθόλου την ουσία και την ύπαρξη, το ένα και τα πολλά, το ίδιο και το άλλο, το εν ενεργεία και το εν δυνάμει, το πρότερο και το ύστερο, το απλό και το σύνθετο, το απόλυτο και το σχετικό, το αναγκαίο και το ενδεχόμενο, το πλήρες και το μη πλήρες, το καθολικό και το επιμέρους, κλπ. Επιπλέον αποκόπτει τη μεταφυσική από την επιστήμη της λογικής και χαλαρώνει το μεσαιωνικό δέσιμό της με τη θεολογία. Η δική του μεταφυσική είναι πολύ πιο λιτή και απισχνημένη σε σχέση με την παραδοσιακή στο μέτρο που δεν στοχεύει σε μια σφαιρική θεωρία του Όντος ή στη λεπτομερή εξιχνίαση της φύσης και της μορφής των υπερφυσικών οντοτήτων αλλά στη διαλεύκανση τριών πολύ συγκεκριμένων ζητημάτων: της ύπαρξης του Θεού, της διάκρισης της ανθρώπινης ψυχής από το σώμα και των πρώτων αρχών της γνώσης.[2]

Οι άγγελοι και τα τάγματά τους που, σύμφωνα με τη χριστιανική μεταφυσική, συμπληρώνουν τις βαθμίδες της οντολογικής κλίμακας από τον άνθρωπο μέχρι ψηλά το υπέρτατο Ον, τον αφήνουν αδιάφορο. Δεν έχει να πει ούτε λέξη για την ύπαρξη, τη φύση, τον αριθμό, το φύλο, τις σχέσεις, τις ικανότητες, την ηθική υπόσταση, την ονοματολογία και την ιεράρχηση των ασώματων διανοιών. Πολύ περισσότερο, εκφράζει την αντιπάθειά του για την αγγελολογία και τις σχετικές κενόσπουδες εικοτολογίες πάνω σε ένα τόσο σκοτεινό θέμα,

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 11 Οκτωβρίου 1638 (AT, II, 380).

[2] Ως προς αυτό ο Ντεκάρτ προσεγγίζει την αυγουστίνεια παράδοση. «*Λόγος*. Τι θέλεις να μάθεις λοιπόν; […] *Ψυχή*. Επιθυμώ να μάθω τον Θεό και την ψυχή. *Λόγος*. Τίποτα περισσότερο; *Ψυχή*. Εντελώς τίποτα», Αυγουστίνος, *Soliloquia*, I, κεφ. 2, §7, Migne, *Patrologia Latina*, XXXII, 872.

συμβάλλοντας έτσι στην προϊούσα συρρίκνωση του νοερού βασιλείου των χωριστών υποστάσεων. Αναφορικά με τον Θεό, παραδέχεται την ικανότητα του ανθρώπινου Λόγου να αποδείξει την ύπαρξη και να αποκαλύψει εν μέρει τη φύση του, δεν πιστεύει όμως ότι ένα πεπερασμένο ον θα μπορούσε να εισχωρήσει στα άδυτα του άπειρου όντος για να συλλάβει την αληθινή του ουσία. Το μέγιστο που μπορεί να επιτύχει η φιλοσοφία είναι η σύλληψη ορισμένων βασικών κατηγορημάτων του όπως η απειρία, η παντοδυναμία, η αγαθότητα, κ.ά. Ανίκανος να αποκαλύψει την ουσία της άπειρης υπόστασης, ο φυσικός Λόγος τη συλλαμβάνει αόριστα χωρίς να την κατανοεί ταιριαστά. Χάρη σε αυτή τη ρύθμιση αποδεσμεύεται από την Πίστη, εφόσον δεν μπορείς να αποδείξεις ή έστω να αναλύσεις αυτό που δεν μπορείς να συλλάβεις, ενώ το θεϊκό μεγαλείο εξυψώνεται και θωρακίζεται από την περιέργεια του ανθρώπινου λογικού.[1] Η πτήση του νου προς το επέκεινα προσκρούει σε ένα παραπέτασμα αγνωσίας πέραν του οποίου εκτείνεται το άβατο της καθαρής πίστης.

Ένα ανάλογο παραπέτασμα εγείρεται και στην περίπτωση της Ψυχής. Ο φιλοσοφικός στοχασμός δεν είναι σε θέση να αποδείξει σχετικά με αυτήν παρά ότι είναι μια υπόσταση διαφορετική από το σώμα. Όσο για το αν επιβιώνει μετά τον θάνατο του σώματος, πού πηγαίνει, τι της συμβαίνει, ποιες ικανότητες διατηρεί, αν σώζεται και με ποιον τρόπο, αν τιμωρείται και με ποιον τρόπο, κλπ., όλα αυτά τελούν υπό αίρεση. Ο Ντεκάρτ βέβαια ισχυρίζεται ότι από τον διαχωρισμό της από το σώμα μπορεί κανείς να συμπεράνει την αθανασία της, αλλά στην πράξη δεν εξηγεί πώς τελείται αυτός ο συμπερασμός. Εν αντιθέσει, μπορούμε να υποστηρίξουμε ευλογοφανώς ότι είναι μεν διακριτή αλλά χάνεται μαζί με το σώμα[2] ή ότι επιβιώνει για κάποιο χρονικό διάστημα μετά τον θάνατο του σώματος, όχι όμως για πάντα. Επιπλέον, ακόμα κι αν είναι αθάνατη, δεν είναι αυτονόητο ότι διατηρεί την ατομικότητά της αφού μπορούμε να υποθέσουμε, όπως οι αβερροϊστές, ότι συνιστά κομμάτι ενός θεϊκού Νου από τον οποίο αποκόπτεται για να ενωθεί με το σώμα και στον οποίο επιστρέφει μετά τον χωρισμό της από αυτό. Ο Ντεκάρτ δεν παίρνει θέση απέναντι σε όλες αυτές τις πιθανές απαντήσεις αλλά αρνείται

[1] Η αγνωσία του Θεού είναι δίκοπο μαχαίρι. Από τη μια πλευρά, προφυλάσσει το μεγαλείο του εφόσον το πιο απρόσιτο μοιάζει και πιο πολύτιμο, αλλά, από την άλλη πλευρά, γεννά αμφιβολίες για την ύπαρξή του αφού το άγνωστο συνορεύει με το ανύπαρκτο. Ο Ντεκάρτ έχει συνείδηση αυτής της αμφιρρέπειας. «Δεν μπορούμε να καταλάβουμε το μεγαλείο του Θεού ακόμα κι αν το γνωρίζουμε. Αλλά το ίδιο το γεγονός ότι το κρίνουμε ακατάληπτο μας κάνει να το εκτιμάμε περισσότερο· με τον ίδιο τρόπο που ένας Βασιλιάς έχει περισσότερη μεγαλοπρέπεια όταν είναι γνωστός στους υπηκόους του με λιγότερη οικειότητα, φτάνει μόνο να μη νομίζουν εξαιτίας αυτού ότι δεν έχουν Βασιλιά και να τον γνωρίζουν αρκετά για να μην αμφιβάλλουν για αυτόν», Επιστολή προς τον Μερσέν, 15 Απριλίου 1630 (AT, I, 145).

[2] Οι κριτές του Ντεκάρτ δεν παρέλειψαν να το επισημάνουν. «Από εκείνη τη διάκριση από το σώμα δεν φαίνεται να έπεται ότι η ψυχή είναι άφθαρτη ή αθάνατη διότι μπορεί η φύση της να είναι περιορισμένη στη διάρκεια της ζωής του σώματος και ο Θεός να της έδωσε μονάχα μια ισχύ και ύπαρξη που να τελειώνει μαζί με τη σωματική ζωή», *Στοχασμοί*, Δεύτερες αντιρρήσεις (AT, VII, 128). «Αφού ο κ. Ντεκάρτ ανέλαβε να αποδείξει την αθανασία των ψυχών, μπορούμε να ρωτήσουμε δικαιολογημένα αν κάτι τέτοιο έπεται από αυτόν τον χωρισμό [του πνεύματός μας από το σώμα]. Πράγματι, σύμφωνα με τις αρχές της κοινής Φιλοσοφίας αυτό δεν έπεται καθόλου αφού θέλουν κοινώς να είναι διακριτές οι ψυχές των ζώων από τα σώματά τους και ωστόσο να πεθαίνουν μαζί τους», *Στοχασμοί*, Τέταρτες αντιρρήσεις (AT, VII, 204).

κατ' αρχήν να αποδείξει έλλογα την αθανασία της και παραπέμπει για τα περεταίρω στην ετυμηγορία της Πίστης. Μάλιστα, επιχειρώντας να παρουσιάσει τις επιφυλάξεις του σαν προϊόν ευσέβειας και όχι ολιγοπιστίας (κλασικό νεωτεριστικό τέχνασμα), υπαινίσσεται πως αν αποδείκνυε την αθανασία της θα ήταν σαν να περιόριζε τη δύναμη του Θεού. «Για αυτό που λέτε, ότι δεν λέω λέξη για την Αθανασία της Ψυχής, δεν πρέπει να απορείτε. Διότι δεν θα μπορούσα να αποδείξω ότι ο Θεός δεν μπορεί να την εκμηδενίσει αλλά μονάχα ότι η Ψυχή έχει μια φύση εντελώς διαφορετική από τη φύση του σώματος, και κατά συνέπεια ότι δεν είναι υποταγμένη εκ φύσεως στον να πεθάνει μαζί με αυτό, κάτι που είναι ό,τι απαιτείται για να εγκαθιδρυθεί η θρησκεία· και είναι επίσης ό,τι έθεσα ως στόχο να τεκμηριώσω».[1] Αυτό που μπορεί να αποδειχθεί είναι ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι μια υπόσταση και ότι αυτή η υπόσταση είναι διαφορετική από το σώμα, όχι όμως ότι είναι αθάνατη ή ότι ο Θεός, με την απόλυτη βούληση και την απόλυτη δύναμή του, δεν αποφάσισε να πεθαίνει και η ανθρώπινη ψυχή μαζί με το σώμα. Η φιλοσοφία δεν μπορεί να τεκμηριώσει με θετικό και αδιαμφισβήτητο τρόπο την αθανασία της ψυχής ούτε βέβαια να αποφανθεί για το πού πηγαίνει ή τι της συμβαίνει μετά τον αποχωρισμό της από το σώμα. Έτσι τόσο ο Θεός όσο και η ψυχή, ως μεταφυσική οντότητα, περιβάλλονται από μια αρκετά πυκνή ομίχλη αγνωσίας που καθηλώνει τον Λόγο στις παρυφές και αποτρέπει τις μεταφυσικές εμφιλοχωρήσεις του.

Όσο για το τρίτο από τα κύρια αντικείμενα της μεταφυσικής, δηλαδή τις θεμελιώδεις έννοιες και τα αξιώματα του ανθρώπινου στοχασμού, ο Ντεκάρτ εκτιμά ότι πρόκειται για απλές και σαφείς αρχές που δεν απαιτούν μακροσκελείς και περίπλοκες αναλύσεις για να κατανοηθούν. Με αυτή τη μάλλον ατημέλητη χειρονομία απαλλάσσει την πρώτη φιλοσοφία από τη βαριά και δυσερμήνευτη παρακαταθήκη του σχολαστικισμού.

Ασφαλώς η στάση του απέναντι στη μεταφυσική δεν είναι τόσο απορριπτική όσο του Γκασσαντί ή του Χομπς αλλά, από την άλλη πλευρά, δεν είναι επίσης επιδοκιμαστική ή συγκαταβατική. Κατ' αρχάς απλοποιεί τα διαβήματα και συρρικνώνει το αντικείμενό της ανάγοντας την πολύπλοκη σχολαστική προβληματική για τη φύση, τον αριθμό, τις ιδιότητες, τις σχέσεις και τα είδη των νοερών όντων σε δύο πολύ ειδικά ερωτήματα, όπως είδαμε μόλις. Έπειτα, την αποδεσμεύει από τη στριφνή και βαριά λογική προπαρασκευή στην οποία την υπέτασσαν οι περιπατητικοί. Κατά κανόνα δεν χρησιμοποιεί δύσκολη ορολογία ή εξειδικευμένες εννοιολογικές διακρίσεις, δεν θεμελιώνει τους στοχασμούς του σε αφηρημένες οντολογικές

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 24 Δεκεμβρίου 1640 (AT, III, 265-266). Μια παρόμοια διατύπωση υπάρχει στους *Στοχασμούς*. «Οσο για αυτό που προσθέτεις, *ότι από τη διάκριση της ψυχής από το σώμα δεν έπεται η αθανασία της επειδή μπορούμε να πούμε ότι ο Θεός τής έδωσε τέτοια φύση ώστε η διάρκειά της να τελειώνει συγχρόνως με τη διάρκεια της ζωής*, ομολογώ ότι δεν μπορώ να το ανασκευάσω. Δεν έχω τόση έπαρση ώστε να επιχειρώ να καθορίσω με την ισχύ του ανθρώπινου Λόγου κάτι από αυτά που εξαρτώνται από την ελεύθερη βούληση του Θεού», Δεύτερες απαντήσεις (AT, VII, 153). Πρβλ. πάνω στο ίδιο θέμα, Σορέλ, *Η καθολική επιστήμη*, Sorel (1637: 427-435, 461-462).

κατηγορίες και δεν απαιτεί από τους αναγνώστες εμβριθείς σπουδές ή προκαταρκτικές γνώσεις λογικής. Αποφεύγοντας να λάβει ως αφετηρία τις περίπλοκες προβληματικές του Θεού ή του Όντος, εκκινώντας από μια σχετικά βατή εξέταση του σκεπτόμενου υποκειμένου, προτιμώντας την αναλυτική μέθοδο από τη συνθετική, προσκαλεί καθέναν να στοχαστεί με απλό τρόπο πάνω στον εαυτό του και εγκαινιάζει ένα μεταφυσικό μονοπάτι που, τουλάχιστον στην αρχή του, δεν απαιτεί τίποτα πέρα από τη στοιχειώδη στοχαστική ικανότητα που διαθέτει κάθε νουνεχής άνθρωπος. Όχι ότι δεν υπάρχουν χαλεπές έννοιες και δυσνόητες ιδέες στη μεταφυσική του, αλλά αυτές είναι πολύ λιγότερες από ό,τι στις αντίστοιχες; παραδοσιακές πραγματείες. Τέλος δεν παραμερίζει τη φυσική για χάρη της μεταφυσικής αλλά πασχίζει να τις συνδέσει προικίζοντας τη νέα φιλοσοφία με μια αναβαπτισμένη μεταφυσική συμβατή με το καινούργιο επιστημονικό κοσμοείδωλο. Όσο κι αν διακηρύσσει ότι συνάγει τις πρώτες αρχές της φυσικής από τη μεταφυσική, στην πραγματικότητα η επιστήμη του μπορεί να σταθεί με ελάχιστη στήριξη από μεταφυσικές αρχές, όπως δεν παρέλειψαν να επισημάνουν όσοι τον κατηγόρησαν πως ο ρόλος που παραχωρεί στον Θεό είναι εντελώς διακοσμητικός. Πράγματι, η θεότητα συμμετέχει ελάχιστα στην καρτεσιανή κοσμογονία και δεν παρεμβαίνει στο φυσικό ή το ανθρώπινο γίγνεσθαι. Επιπλέον, δύσκολα μπορεί να καταλάβει κανείς γιατί πρέπει να παραδεχτούμε ότι υπάρχει ένας Θεός που δημιούργησε τον κόσμο και ότι η ψυχή είναι μια υπόσταση διαφορετική από το σώμα για να συναγάγουμε ότι υπάρχουν υλικά πράγματα «εκτεταμένα σε μήκος, πλάτος και βάθος, που έχουν διάφορα σχήματα και κινούνται με διάφορους τρόπους».[1] Η μηχανοκρατική και σωματιδιακή φυσική που επαγγέλλεται ο Ντεκάρτ δεν εξαρτάται παρά εντελώς επιφανειακά από τις μεταφυσικές του ιδέες.

Το νεωτερικό στοιχείο στην καρτεσιανή μεταφυσική δεν βρίσκεται σε ό,τι λέει ο Γάλλος φιλόσοφος αλλά σε ό,τι δεν λέει, όχι σε ό,τι αποδεικνύει αλλά σε ό,τι δεν αποδεικνύει. Αποδεικνύει την ύπαρξη του Θεού, όχι όμως του Θεού των χριστιανών. Τεκμηριώνει την ύπαρξη ενός υπέρτατου όντος που δημιούργησε το σύμπαν αλλά, από κει και πέρα, δεν παίρνει θέση απέναντι στις δοξασίες των ποικίλων εκκλησιών και θρησκειών, ακόμα και απέναντι στις διάφορες θεολογικές ή φιλοσοφικές θεωρίες σχετικά με τη μορφή αυτού του υπέρτατου όντος. Θέλει να είναι φιλόσοφος για όλους τους ανθρώπους και όχι απολογητής μιας συγκεκριμένης θρησκευτικής ομολογίας. Αποδεικνύει την ύπαρξη νοερών υποστάσεων, όχι όμως την ύπαρξη αγγέλων. Εστιάζοντας την προσοχή του μόνο στον Θεό και την ανθρώπινη Ψυχή, πρακτικά απαλείφει ή συρρικνώνει τις ενδιάμεσες οντολογικές βαθμίδες. Αποδεικνύει τη διάκριση της ψυχής από το σώμα αλλά δεν αποδεικνύει την αθανασία της. Έτσι αφήνει ένα τεράστιο περιθώριο αβεβαιότητας και εικασιών για τη μεταθανάτια τύχη της. Αποδεικνύει (αν και όχι με ιδιαίτερο ζήλο, όπως θα δούμε) ότι ο Θεός είναι δημιουργός του κόσμου, όχι όμως ότι νοιάζεται

[1] Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (ΑΦ, IX-2, 9-10).

για αυτόν. Έτσι η θεία πρόνοια σχεδόν απαλείφεται ή τουλάχιστον υποβιβάζεται σε μια γενική συντήρηση της ύπαρξης των πραγμάτων. Υιοθετώντας μια υπερβολικά αποστασιοποιημένη προσέγγιση, ικανή να κινήσει υποψίες, αναγκάζεται να διαβεβαιώσει ότι δεν διαφωνεί με την παραδοσιακή αντίληψη: «δεν είπα καθόλου, σε κανένα σημείο, ότι ο Θεός δεν συνδράμει άμεσα στα πάντα και διαβεβαίωσα ρητά το αντίθετο στην απάντησή μου στον Θεολόγο [τον Κάτερους]».[1] Τελικά η μεταφυσική του στρέφεται μεν ενάντια στον αθεϊσμό αλλά δεν έχει να αντιτάξει ισχυρές αντιρρήσεις ενάντια στον ντεϊσμό που επαγγέλλονταν οι ελευθερόφρονες του καιρού του. Με όσα βεβαιώνει και αποδεικνύει δηλώνει την πίστη του αλλά με όσα αποσιωπά και αφήνει μετέωρα υποδηλώνει μάλλον τις ντεϊστικές του συμπάθειες ή τουλάχιστον τον ελάχιστα παραδοσιακό χαρακτήρα της πίστης αυτής.[2]

Η κριτική του στη μεταφυσική είναι έμμεση. Μπορεί να την ταυτίζει με τη ρίζα του φιλοσοφικού δέντρου αλλά τονίζει επίσης πως οι καρποί των δέντρων δεν φυτρώνουν στις ρίζες ή στον κορμό αλλά στην άκρη των κλαδιών.[3] Με ανάλογο τρόπο, οι πρακτικές ωφέλειες του δέντρου της γνώσης δεν προσφέρονται από τη μεταφυσική ή τη φυσική αλλά από τις επιμέρους επιστήμες όπως είναι η ιατρική, η μηχανική και η ηθική. Εξ αντικειμένου, η Πρώτη φιλοσοφία τοποθετείται κοντά στη θεωρητική αλήθεια αλλά μακριά από την πρακτική χρησιμότητα, πράγμα που σημαίνει ότι χωρίς τις υπόλοιπες επιστήμες είναι τόσο άχρηστη όσο μια κουτσουρεμένη ρίζα χωρίς κορμό και κλαδιά. Επιπλέον οι ρίζες πρέπει να είναι σύμμετρες με το υπόλοιπο δέντρο διότι οι ατροφικές είναι ανίκανες να το στηρίξουν ενώ οι υπερτροφικές αναπτύσσονται εις βάρος του. Παρομοίως, μια ισχνή μεταφυσική δεν τρέφει επαρκώς τις επιμέρους επιστήμες ενώ μια γιγαντωμένη απομυζά τους χυμούς που προορίζονται για εκείνες. Έτσι η υπέρμετρη ενασχόληση μαζί της είναι εξίσου επιζήμια με την ελλιπή. Το καλύτερο είναι να τη μελετήσει κανείς μια φορά στη ζωή του και, αρκούμενος στις απαντήσεις που θα βρει, να αφοσιωθεί εφεξής στις επιμέρους και πιο γόνιμες επιστήμες. Το ερώτημα των πρώτων αρχών, της φύσης και των ορίων της γνώσης είναι τόσο σοβαρό ώστε κάθε φιλόσοφος οφείλει να το θέσει προσεκτικά και μεθοδικά κάποτε στη ζωή του. Πρέπει «να το κάνουν μια φορά στη ζωή όλοι όσοι πασχίζουν σοβαρά να φτάσουν

---

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 21 Απριλίου 1641 (AT, III, 360).

[2] Δεν εγκάλεσαν άδικα τον Ντεκάρτ ότι ο Θεός του είναι ο αφηρημένος Θεός των φιλοσόφων και όχι ο ελεήμων Θεός των προφητών. Ο Λάιμπνιτς δεν χαρίζεται στον Γάλλο φιλόσοφο: «Ο Θεός του Ντεκάρτ δεν είναι ένας Θεός όπως τον φανταζόμαστε και όπως τον ευχόμαστε, δηλαδή δίκαιος και σοφός, ένας Θεός που κάνει τα πάντα για το καλό των δημιουργημάτων στο μέτρο του δυνατού, αλλά μάλλον κάτι που προσεγγίζει τον Θεό του Σπινόζα, δηλαδή μια αρχή των πραγμάτων και μάλιστα μια ορισμένη υπέρτατη δύναμη που βάζει σε κίνηση τα πάντα και κάνει ό,τι είναι εφικτό […] Αλλά κάποιος από τους πιο καλοκάγαθους, ξεγελασμένος από τα ωραία λόγια του δασκάλου του, θα μου πει ότι αυτός εδραιώνει τόσο ωραία την αθανασία της ψυχής και κατά συνέπεια μια καλύτερη ζωή. Όταν ακούω αυτά τα πράγματα απορώ με την ευκολία που υπάρχει στο να παραπλανάς τον κόσμο άμα μπορείς μονάχα να χρησιμοποιείς με επιδέξιο τρόπο ευχάριστα λόγια, διότι όπως οι υποκριτές καταχρώνται την ευσέβεια, οι αιρετικοί τη Γραφή και οι στασιαστές τη λέξη ελευθερία, έτσι ο Ντεκάρτ καταχράστηκε αυτή τη μεγάλη λέξη της ύπαρξης του Θεού και της αθανασίας της ψυχής. Πρέπει λοιπόν να αποκαλύψουμε αυτό το μυστήριο και να δείξουμε ότι η αθανασία της ψυχής σύμφωνα με τον Ντεκάρτ μετά βίας αξίζει περισσότερο από τον Θεό του», Leibniz (1857: 5, 6). Πρβλ. Παρντί, *Επιστολή ενός φιλοσόφου προς έναν καρτεσιανό φίλο του*, Pardies (1672α: 64-66).

[3] Βλ. Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας (*AT, IX-2, 15).

στην ορθοφροσύνη».[1] «Πρέπει να αναζητήσουμε επιμελώς μια φορά στη ζωή για ποιες γνώσεις είναι ικανός ο ανθρώπινος Λόγος».[2] «Πρέπει να το κάνει μια φορά στη ζωή καθένας από αυτούς που αγαπούν έστω και λίγο την αλήθεια».[3] Πρέπει «μια φορά στη ζωή»[4] να ανατρέψουμε τα πάντα εκ βάθρων και να ξαναρχίσουμε από τα πρώτα θεμέλια αν θέλουμε να εδραιώσουμε κάτι στέρεο και μόνιμο στις επιστήμες. Η επίμονη επανάληψη τού *μια φορά στη ζωή* (semel in vita) υπογραμμίζει τον επιτακτικό χαρακτήρα αυτού του αιτήματος αλλά υποδηλώνει επίσης ότι δεν πρέπει να του αφιερώνει κανείς ολόκληρη τη ζωή του ή μεγάλο τμήμα από αυτήν. Η ατελεύτητη ανάδευση αφηρημένων λεπτολογιών διαφθείρει την ικανότητα για χρήσιμες ανακαλύψεις και ζημιώνει την ισόρροπη ανάπτυξη του επιστημονικού δέντρου. Η μεταφυσική θεμελίωση είναι απαραίτητη για την επιστημονική οικοδόμηση αλλά η οικοδόμηση δεν τελειώνει με τη θεμελίωση, απεναντίας, μόλις αρχίζει. Όπως η αρχή δεν γίνεται για να παραμείνει κανείς στην αρχή αλλά για να προχωρήσει παραπέρα, έτσι η μελέτη της μεταφυσικής δεν πρέπει να γίνεται μόνο για την ίδια αλλά κυρίως για τη συγκομιδή των καρπών που προσφέρονται από τις ειδικές επιστήμες.

Από τα παραπάνω διαφαίνεται με ποια διάθεση πρέπει να προσεγγίζονται τα μεταφυσικά πράγματα. «Αρκεί να τα γνωρίσουμε μια φορά εν γένει [semel in genere] και τότε να θυμόμαστε το συμπέρασμα· αλλιώς εκτρέπουν υπερβολικά το πνεύμα από τα φυσικά και αισθητά πράγματα και το κάνουν ανίκανο για τη θεώρησή τους, κάτι που είναι στον μέγιστο βαθμό ευκταίο να κάνουν οι άνθρωποι επειδή από αυτό προκύπτει περισσή χρησιμότητα για τη ζωή».[5] Ο στοχαστής δεν πρέπει να προσηλώνεται υπερβολικά στους μεταφυσικούς στοχασμούς, να τους διογκώνει με εργώδεις σχολιασμούς και λεπτολογίες, να γυρεύει λεπτομερείς και εξαντλητικές απαντήσεις, να παγιδεύεται σε ατελεύτητες αμφιλογίες και παλιλλογίες. Όσοι διαπράττουν αυτό το σφάλμα εθίζονται τόσο πολύ στις αφηρημένες ενατενίσεις και τις αδιέξοδες διχογνωμίες ώστε καταντούν ανίκανοι για τη μελέτη των φυσικών πραγμάτων, από όπου πηγάζουν οι μεγαλύτερες ωφέλειες για την ανθρώπινη ζωή. Ο καλός φιλόσοφος πρέπει να αποσκοπεί στην πρακτική χρησιμότητα και επομένως να εγκαταλείπει το συντομότερο δυνατό τη μεταφυσική για τη φυσική. Ο ίδιος ο Ντεκάρτ, δίνοντας το καλό παράδειγμα, διαβεβαιώνει την Ελισάβετ ότι ένας από τους «κύριους κανόνες» που τηρούσε στις μελέτες του ήταν να μην αφιερώνει σε ζητήματα που απασχολούν μόνο τον νου, δηλαδή σε ζητήματα μεταφυσικής, παρά «λιγοστές ώρες τον χρόνο».[6] Λίγο πιο κάτω στην ίδια επιστολή εξηγεί τον λόγο. «Όπως πιστεύω πως είναι αναγκαιότατο να έχεις καταλάβει μια φορά στη ζωή σου [une fois en sa vie] τις αρχές της

[1] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, 8 (AT, X, 395).
[2] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, 8 (AT, X, 396-397).
[3] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, 8 (AT, X, 398).
[4] *Στοχασμοί περί πρώτης φιλοσοφίας*, I (AT, VII, 17).
[5] Συνομιλία με τον Μπούρμαν (AT, V, 165).
[6] Επιστολή προς την Ελισάβετ, 28 Ιουνίου 1643 (AT, III, 692).

Μεταφυσικής επειδή αυτές μας δίνουν τη γνώση του Θεού και της ψυχής μας, πιστεύω επίσης ότι θα ήταν βλαβερότατο να απασχολείς συχνά τον νου σου στο να τις στοχάζεσαι επειδή δεν θα μπορούσες να επιδοθείς τόσο καλά στις λειτουργίες της φαντασίας και των αισθήσεων· αλλά το καλύτερο είναι να αρκείσαι στο να συγκρατείς στη μνήμη και στην πεποίθησή σου τα συμπεράσματα που εξήγαγες μια φορά από αυτές και μετά να χρησιμοποιείς το υπόλοιπο του χρόνου που έχεις για μελέτη στις σκέψεις όπου ο νους ενεργεί μαζί με τη φαντασία και τις αισθήσεις».[1] Αν η μεταφυσική είναι αναγκαία, η υπερβολική μεταφυσική είναι επιβλαβής. Παρά τη μεγάλη αξία της, δεν απαιτεί μακροχρόνια προσήλωση και συνεχή αναμόχλευση, ο νους δεν πρέπει να αποκόπτεται για μεγάλο διάστημα από τον γήινο κόσμο και την ανθρώπινη ζωή.

Καθώς η μεταφυσική του Ντεκάρτ σταδιοδρόμησε στο ευρωπαϊκό πνεύμα με πολύ μεγαλύτερη επιτυχία από ό,τι η φυσική του, η συνηθισμένη εικόνα που έχουμε για αυτόν διαφέρει αρκετά από αυτό που ήθελε ο ίδιος να είναι. Ούτε ήταν, ούτε ήθελε να είναι ένας καθαρόαιμος μεταφυσικός φιλόσοφος. Ένα μήνα μόλις μετά την έκδοση των *Στοχασμών*, σε μια πολύ δύσθυμη επιστολή, δηλώνει ότι έχασε το ενδιαφέρον του για τις μεταφυσικές ενατενίσεις και ότι δεν σκοπεύει πλέον να απαντήσει σε άλλες αντιρρήσεις. «Και για τη Μεταφυσική μου, έπαψα εντελώς να τη σκέφτομαι από τη μέρα που σας έστειλα την απάντησή μου *προς τον Υπερασπιστή*, ώστε ούτε καν την έπιασα από τότε στα χέρια μου και έτσι δεν μπορώ να απαντήσω σε κανένα πράγμα από όσα μου γράψατε πριν οκτώ μέρες παρά μόνο ότι σας ικετεύω να μην τη σκέφτεστε όπως δεν τη σκέφτομαι και εγώ. Δημοσιεύοντάς την έκανα ό,τι νόμιζα πως ήμουν υποχρεωμένος να κάνω για τη δόξα του Θεού και την καθησύχαση της Συνείδησής μου».[2] Βέβαια η δυσθυμία του οφείλεται εν πολλοίς στο γεγονός ότι οι ιδέες του δεν έγιναν δεκτές όσο ευνοϊκά ήλπιζε. Οι αντιρρήσεις και οι διαφωνίες που ξεσηκώθηκαν ήταν τέτοιες και τόσες ώστε αφενός δεν κατάφερνε να τις κατασιγάσει και αφετέρου διέψευδαν εν τοις πράγμασι την υπόσχεσή του για έναν σαφή και βέβαιο τρόπο απόδειξης των μεταφυσικών αληθειών. Ωστόσο η προσπάθειά του να κόψει τη συζήτηση δηλώνει επίσης τη βούλησή του να μην εμπλακεί σε ατέρμονες μεταφυσικές αντιμαχίες και να μη στερήσει από τις επιστήμες τον χρόνο που τους αξίζει δικαιωματικά.

### 5.2. Η Πρώτη φιλοσοφία πριν τον *Λόγο περί της μεθόδου*

Αν εξετάσουμε χρονολογικά το καρτεσιανό έργο, θα εντοπίσουμε μια *μεταφυσική περίοδο* που έχει στο κέντρο της τους *Στοχασμούς περί πρώτης φιλοσοφίας* και πλαισιώνεται από το τέταρτο

[1] Επιστολή προς την Ελισάβετ, 28 Ιουνίου 1643 (AT, III, 695).
[2] Επιστολή προς τον Μερσέν, Σεπτέμβριος 1641 (AT, III, 436).

Μέρος του *Λόγου περί της μεθόδου* σαν πρόλογο και το πρώτο Μέρος των *Αρχών της φιλοσοφίας* σαν επίλογο. Μέσα σε αυτή την περίοδο, δηλαδή μερικά χρόνια πριν και μετά το 1640, ο Ντεκάρτ δημοσιοποίησε τις μεταφυσικές του ιδέες και τις υπερασπίστηκε με σθένος «για τη δόξα του Θεού και την καθησύχαση της Συνείδησής» του. Ωστόσο μεταφυσικά θέματα αναπτύσσει τόσο σε προγενέστερα όσο και σε μεταγενέστερα κείμενα. Η στροφή του προς τη μεταφυσική δεν είναι μια οριστική, απότομη ή ολική μεταστροφή από τη μελέτη των φυσικών πραγμάτων προς εκείνη των υπερφυσικών. Όσο κι αν υποληπτόταν την Πρώτη φιλοσοφία, δεν θέλησε ποτέ να εγκαταλείψει τις επιστημονικές έρευνες για χάρη της. Αντιθέτως, απέφευγε πρόσωπα και καταστάσεις που θα μπορούσαν να τον εγκλωβίσουν σε αφηρημένες ενατενίσεις αποσπώντας τον έτσι από αυτό που αντιλαμβανόταν ως πρωταρχικό του καθήκον.

Τα πρώτα σπέρματα της καρτεσιανής μεταφυσικής σκέψης βρίσκονται στους *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*. Στον όγδοο *Κανόνα*, πράγματι, ο Ντεκάρτ αποφαίνεται ότι το ευγενέστερο πράγμα που μπορεί να επιδιώξει η ανθρώπινη νόηση είναι η κατάκτηση όλων των αληθειών που γίνονται γνωστές με τα μέσα του φυσικού Λόγου. Αυτό όμως προϋποθέτει τη διερεύνηση του ερωτήματος «τι είναι η ανθρώπινη γνώση και μέχρι πού εκτείνεται»,[1] ερώτημα πρώτης γραμμής και ύψιστης χρησιμότητας διότι «στη διερεύνησή του περιέχονται τα αληθή εργαλεία της γνώσης και ολόκληρη η μέθοδος».[2] Η επαρκής γνώση ενός επιμέρους πράγματος δεν είναι εφικτή χωρίς την προηγούμενη διαύγαση της ίδιας της διαδικασίας της γνώσης, δηλαδή του τρόπου με τον οποίο επιτελείται, των μέσων που έχει στη διάθεσή της, κλπ. Το όλο ερώτημα διαιρείται σε δύο σκέλη. Πρώτον, το υποκείμενο της γνώσης: ποια είναι τα όργανα και οι ικανότητες που διαθέτει ο άνθρωπος για να γνωρίσει; Και δεύτερον, το αντικείμενο της γνώσης: σε ποιες κύριες κατηγορίες χωρίζονται τα πράγματα που γνωρίζουμε; Το τελευταίο ερώτημα όμως πρέπει να προσεγγίζεται από γνωσιολογική και όχι από οντολογική σκοπιά, αφορά στην τάξη και τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζονται τα πράγματα στην ανθρώπινη γνωστική ικανότητα και όχι στο πώς υπάρχουν πραγματικά στον κόσμο. Για παράδειγμα, ένα εκτεταμένο και σχηματισμένο σώμα, θεωρημένο σε σχέση με την πραγματική ύπαρξή του είναι απλό και ενιαίο αφού η σωματικότητα, η έκταση και το σχήμα δεν υφίστανται διαχωρισμένα το ένα από το άλλο, αλλά σε σχέση με τον νου είναι σύνθετο επειδή συλλαμβάνουμε καθένα από αυτά τα τρία στοιχεία χωρίς τα υπόλοιπα πριν κρίνουμε ότι όλα βρίσκονται ενωμένα σε ένα και το αυτό αντικείμενο. Ο Γάλλος φιλόσοφος εκθέτει τις απαντήσεις του στον όγδοο και στον δωδέκατο *Κανόνα* όπου πραγματεύεται συνοπτικά τις ικανότητες της γνώσης, τη διάκριση, τη λειτουργία και τη συνεργασία αυτών των ικανοτήτων, τις αιτίες της πλάνης, τους διαφορετικούς δρόμους για

[1] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, 8 (AT, X, 397).
[2] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, 8 (AT, X, 398).

την προσέγγιση της αλήθειας, την τάξη που πρέπει να ακολουθείται σε αυτή την προσπάθεια, τη διάκριση ανάμεσα στις απλές και τις σύνθετες φύσεις, κ.ά.

Ας δούμε τις κεντρικές θέσεις του Ντεκάρτ σχετικά με το πρώτο σκέλος, το υποκείμενο της γνώσης. Η σοφία προϋποθέτει τη γνώση, αλλά η σπουδαιότερη από όλες τις γνώσεις αφορά στη φύση του νου που είναι το κύριο εργαλείο της. Ο νους δεν υπάρχει και δεν ενεργεί μόνος του αλλά επικουρείται (ή παρεμποδίζεται) από άλλες γνωσιακές ικανότητες και πιο συγκεκριμένα από τις αισθήσεις, τη φαντασία και ενδεχομένως τη μνήμη. Ο ρόλος των εξωτερικών αισθήσεων είναι να δέχονται τις εντυπώσεις των αντικειμένων και να τις μεταβιβάζουν στην κοινή αίσθηση που με τη σειρά της τις παραδίδει καθαρές και ασώματες στη φαντασία,[1] η οποία βρίσκεται σε επαφή με τον νου. Η φαντασία έχει επιπλέον την ικανότητα να σχηματίζει αφ' εαυτής καινούργια σχήματα και ιδέες που δεν αντιστοιχούν σε πράγματα του εξωτερικού κόσμου. Όσο για τη μνήμη, είναι μια ικανότητα, είτε ανεξάρτητη είτε υπαγόμενη στη φαντασία, που αποθηκεύει τις εντυπώσεις ή τις ιδέες και τις ανασύρει κάθε φορά που είναι αναγκαίο. Ο νους είναι η ανώτατη γνωστική ικανότητα και η μοναδική που μπορεί να γνωρίσει ανεξάρτητα από τις υπόλοιπες, πράγμα που σημαίνει ότι άλλοτε συνδέεται με αυτές και άλλοτε όχι. Όταν στοχεύει στη γνώση σωματικών πραγμάτων οφείλει να συνεργάζεται με τις άλλες ικανότητες και να επιζητά τη βοήθεια τους, ενώ όταν εγκύπτει σε ασώματα πράγματα πρέπει να αποκόπτεται και να εξαγνίζεται από την επιρροή τους, οπότε ονομάζεται καθαρός νους. Οι αισθήσεις και οι φαντασία μεταφέρουν ή αναφέρουν (πιστά ή παραπλανητικά) πληροφορίες και εντυπώσεις αλλά δεν είναι αρμόδιες να τις κρίνουν. Ύπατος κριτής της αλήθειας και του ψεύδους είναι ο νους που δεν ξεγελιέται ποτέ από απατηλές εμπειρικές εντυπώσεις όταν είναι υγιής. Για να αποφύγει κανείς την πλάνη πρέπει να έχει πάντοτε κατά νου ότι οι εντυπώσεις δεν αντιστοιχούν απαραίτητα σε αληθινά πράγματα, οι αισθήσεις δεν αναπαράγουν πάντα την αυθεντική μορφή των πραγμάτων και η φαντασία δεν μεταφέρει πάντοτε γνήσιες πληροφορίες. Η έρευνα των πραγμάτων πρέπει να ξεκινά από τα πιο εύκολα και, σε περίπτωση που διαφορετικά πράγματα είναι εξίσου εύκολα, από τα πιο χρήσιμα. Στη συνέχεια δεν πρέπει να ριχνόμαστε βιαστικά στα υψηλά και δυσεπίλυτα ερωτήματα αλλά να προχωράμε με μεθοδικό και εύτακτο τρόπο. Αν θέλει κανείς να γίνει σιδεράς και στερείται τον απαραίτητο εξοπλισμό, εξηγεί ο Ντεκάρτ,[2] αρχικά θα χρησιμοποιήσει πρόχειρα εργαλεία: ένα βράχο για αμόνι, ένα βότσαλο για σφυρί, δυο ξύλα για τανάλια, κλπ. Με αυτά τα μέσα δεν θα ριχτεί μεμιάς στην κατασκευή σπαθιών ή πανοπλιών για τους πελάτες αλλά θα κατασκευάσει πρώτα κανονικά εργαλεία για τον εαυτό του: αμόνια, σφυριά, τανάλιες, και ό,τι άλλο χρειάζεται. Με ανάλογο τρόπο, ο φιλόσοφος θα προσπαθήσει στην αρχή να βρει ορισμένα ακατέργαστα παραγγέλματα που είναι μάλλον εγγενή στο ανθρώπινο πνεύμα παρά

[1] Για τον Σορέλ η φαντασία χρησιμεύει κυριώς ως αγγελιοφόρος του νου, βλ. *Η καθολική επιστήμη*, Sorel (1637: 432-433).
[2] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, 12 (AT, X, 397).

κατασκευασμένα από την τέχνη και, με τη βοήθεια τους, δεν θα προσπαθήσει μονομιάς να επιλύσει υψηλά και πολύπλοκα προβλήματα αλλά θα μελετήσει ό,τι είναι πιο αναγκαίο για την ανίχνευση της αλήθειας. Έτσι θα αποκτήσει τον απαραίτητο τεχνικό εξοπλισμό για την επίτευξη του σκοπού του. Τα προβλήματα της γνωσιολογίας δεν είναι πιο άδηλα από εκείνα που προτείνονται συνήθως στη φυσική ή στη γεωμετρία. Επίσης η γνώση των ορίων του πνεύματος δεν είναι δυσχερέστερη από τη γνώση των πραγμάτων αφού το πνεύμα υπάρχει μέσα μας, σχεδόν ταυτίζεται με τον εαυτό μας, ενώ εκείνα υπάρχουν έξω και μακριά από μας. Είναι ανόητο να νομίζει κανείς ότι είμαστε σε θέση να γνωρίσουμε τους ουρανούς που είναι ξένοι και μακρινοί και όχι το πνεύμα μας που είναι το πιο κοντινό και οικείο πράγμα που έχουμε. Επιπλέον δεν είναι υπερβολικά δύσκολο ή περίπλοκο να οργανώσουμε τα πράγματα με τέτοιο τρόπο ώστε να τα γνωρίζουμε με ευκολία, τάξη και βεβαιότητα.[1]

Σχετικά με το δεύτερο σκέλος, το αντικείμενο της γνώσης, τα πράγματα, κρινόμενα όχι καθαυτά αλλά σε σχέση με τον νου, διαιρούνται σε απλούστατες φύσεις και σύνθετες φύσεις. Οι απλούστατες συνιστούν τις πρώτες αρχές της γνώσης, γνωρίζονται από μόνες τους, δεν περιέχουν κανένα ψεύδος και διακρίνονται σε καθαρά νοητικές, καθαρά σωματικές και κοινές. Οι καθαρά νοητικές φύσεις γνωρίζονται από τον νου με εγγενή φώτιση και χωρίς καμιά σωματική εικόνα, όπως το τι είναι η *γνώση*, η *αμφιβολία*, η *άγνοια*, το *βούλημα*, κλπ. Οι καθαρά υλικές φύσεις υπάρχουν μόνο στα σώματα, όπως το *σχήμα*, η *έκταση* και η *κίνηση*. Οι κοινές τέλος υπάρχουν τόσο στα πνευματικά όσο και τα σωματικά πράγματα, όπως η *ύπαρξη*, η *ενότητα*, η *διάρκεια*, κ.ά. Στην ίδια κατηγορία ανήκουν επίσης οι εναργείς κοινές έννοιες που είναι κάτι σαν σύνδεσμοι μεταξύ άλλων απλών φύσεων και συνιστούν την πρώτη ύλη των συλλογισμών. Τέτοιες κοινές έννοιες είναι: *δύο πράγματα που είναι ίδια με ένα τρίτο, είναι ίδια και μεταξύ τους· όσα δεν μπορούν να συσχετιστούν με τον ίδιο τρόπο με ένα τρίτο, έχουν επίσης κάτι διαφορετικό μεταξύ τους*, κ.ά. Τέλος στις απλές φύσεις περιλαμβάνονται οι έννοιες που εκφράζουν στέρηση ή άρνηση αυτών των φύσεων, όπως για παράδειγμα το *μηδέν*, η *στιγμή* και η *ανάπαυση* που είναι αρνήσεις ή στερήσεις της ύπαρξης, της διάρκειας και της κίνησης. Όλα τα άλλα αντικείμενα της γνώσης προκύπτουν από ανάμειξη ή σύνθεση αυτών των πρωταρχικών απλών φύσεων.

Οι *Κανόνες* καταπιάνονται κατά πρώτο λόγο με τη γνώση και όχι με το Ον, είναι ένα μεθοδολογικό/γνωσιολογικό σύγγραμμα με στόχο την καθοδήγηση του πνεύματος και όχι μια μεταφυσική/οντολογική πραγματεία με αντικείμενο τη φύση των όντων. Παρόλα αυτά φωτίζουν ή προοικονομούν ορισμένες από τις ώριμες μεταφυσικές θέσεις και στάσεις του Γάλλου φιλοσόφου. Κατ' αρχάς η γνωσιολογική προβληματική συνιστά από μόνη της μια αναγνωρισμένη και ουσιαστική συνιστώσα της καρτεσιανής Πρώτης φιλοσοφίας. Έπειτα οι *Κανόνες* φωτίζουν περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο έργο τη μέθοδο που χρησιμοποιείται στα

[1] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, 8 (AT, X, 398).

μεταγενέστερα μεταφυσικά κείμενα. Επίσης θίγουν για πρώτη φορά, περισσότερο ή λιγότερο καθαρά, μια σειρά χαρακτηριστικών θεμάτων και ιδεών όπως είναι ο μηχανισμός της γνώσης, ο ηγεμονικός ρόλος του νου, τα αίτια της πλάνης, η προβληματική που σχετίζεται με τις απλές φύσεις, οι θέσεις ότι το πνεύμα γνωρίζεται ευκολότερα από το σώμα και ότι τα ασώματα πράγματα προσεγγίζονται με τον καθαρό νου, κ.ά. Επιπλέον οι «απλές φύσεις» των σωμάτων που ο Ντεκάρτ θεωρεί πρώτιστες από τη σκοπιά του νου (σχήμα, έκταση, κίνηση), δεν διαφέρουν από τις ιδιότητες που θεωρεί πρώτιστες από τη σκοπιά της ίδιας της φύσης. Τέλος σε αυτό το έργο διατυπώνονται εν παρόδω ορισμένες προτάσεις που θα αποκτήσουν μείζονα σημασία στην καρτεσιανή μεταφυσική: «αν ο Σωκράτης λέει ότι αμφιβάλλει για όλα, έπεται αναγκαία ότι κατανοεί τουλάχιστον ότι αμφιβάλλει», «είμαι, άρα ο Θεός είναι», «νοώ, άρα έχω ένα πνεύμα διακριτό από το σώμα».[1] Για τον Ντεκάρτ αυτές οι φράσεις εκφράζουν αναγκαίες συζεύξεις, δηλαδή περιπτώσεις όπου ένα πράγμα ενέχεται τόσο στενά στο εννόημα ενός άλλου ώστε να μην μπορούν να συλληφθούν διακριτά το ένα χωρίς το άλλο. Όλες οι παραπάνω ιδέες (ότι ακόμα κι αν αμφιβάλλω για όλα, δεν μπορώ να αμφιβάλλω για το ότι αμφιβάλλω, ότι η ύπαρξη του Θεού αποδεικνύεται από την ίδια την ύπαρξή μου και ότι το πνεύμα μου διακρίνεται υποστασιακά από το σώμα μου) επανεμφανίζονται με τη μορφή αναπτυγμένων συλλογισμών στα ωριμότερα έργα του.

Εκτός αυτού, στους *Κανόνες* διαφαίνεται ήδη η γνωσιολογική τροπή που δίνει η εποχή του Ντεκάρτ στη μεταφυσική και που θα στρέψει ολόκληρη τη φιλοσοφία προς αυτό που ονομάζουμε σήμερα *φιλοσοφία του υποκειμένου*. Εφεξής η μεταφυσική συμπλέκεται στενότερα με τη γνωσιολογία και η γνώση του Όντος εξαρτάται πιο έντονα από τη γνώση του υποκειμένου. Υπογραμμίζοντας ότι τα πράγματα δεν γνωρίζονται απλά *από* το Εγώ αλλά πολύ περισσότερο *μέσω* του Εγώ και *βάσει* του Εγώ, το βάρος μετατοπίζεται από το αντικείμενο στο υποκείμενο, από το Ον στο Εγώ. Ο Ντεκάρτ δεν ρωτά τι είναι το Ον αλλά τι είναι το Εγώ που γνωρίζει το Ον, δεν ξεκινά από την ανάλυση του Όντος και του Θεού για να προσδιορίσει τη φύση του ανθρώπου και τη θέση του στον κόσμο αλλά αντιθέτως λαμβάνει ως αφετηρία το ανθρώπινο υποκείμενο, το ίδιο το σκεπτόμενο Εγώ, για να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού και να προσδιορίσει το είναι του Όντος. Η ύπαρξη του σκεπτόμενου υποκειμένου τίθεται ως πιο σίγουρη από την ύπαρξη του φυσικού κόσμου, γίνεται η πρώτη ακλόνητη αλήθεια ή το αρχιμήδειο σημείο επί του οποίου στηρίζεται ολόκληρο το σύστημα της γνώσης.

[1] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, 12 (AT, X, 421-422).

Τον Απρίλιο και τον Μάιο του 1630 ο Ντεκάρτ στέλνει στον Μερσέν τις περίφημες Επιστολές για τις αιώνιες αλήθειες,[1] θεματική που θεωρείται μείζονος σημασίας παρόλο που δεν την επεξεργάστηκε περαιτέρω σε επόμενα έργα του. Με αφορμή αυτό το θέμα σπεύδει να διακηρύξει ότι η μεταφυσική βασίζεται στον Λόγο και όχι στην Αποκάλυψη, όπως η θεολογία, και ότι κατέχει την πρωτοκαθεδρία μεταξύ των ανθρώπινων επιστημών στο μέτρο που η γνώση του Θεού και του εαυτού μας συνιστά το πρώτιστο καθήκον του ανθρώπου ως έλλογου όντος. Επίσης διαβεβαιώνει ότι ο ίδιος ξεκίνησε τις έρευνές του από αυτό ακριβώς το σημείο, προσθέτοντας πως δεν θα κατόρθωνε να ανακαλύψει τα αληθινά θεμέλια της φυσικής αν δεν τα έψαχνε μέσω της συγκεκριμένης οδού. Ισχυρίζεται τέλος ότι μελέτησε τις μεταφυσικές αλήθειες περισσότερο από όλες τις άλλες και καυχιέται πως ανακάλυψε έναν τρόπο χάρη στον οποίο αποδεικνύονται με ενάργεια ανώτερη ακόμα και από αυτήν των μαθηματικών.

Όσο για τις «αιώνιες αλήθειες», με αυτόν τον όρο εννοούμε μαθηματικές βεβαιότητες όπως «2+2=4» ή «όλες οι ακτίνες του κύκλου είναι ίσες» καθώς και αυτονόητα αξιώματα όπως «το όλο είναι μεγαλύτερο από το μέρος του».[2] Το ερώτημα που τίθεται εδώ είναι αν αυτές εξαρτώνται ή όχι από τον Θεό. Κατ' αρχάς, τέτοιες αποφάνσεις φαίνεται να ενέχουν την ανώτατη βεβαιότητα και ενάργεια εφόσον όλοι οι άνθρωποι συμφωνούν για το άθροισμα του 2+2 ή για το πόσες πλευρές έχει ένα τρίγωνο ενώ για άλλα ζητήματα, και ειδικά για τα μεταφυσικά και τα θρησκευτικά, δεν παύουν να διαφωνούν και να τσακώνονται μεταξύ τους. Μοιάζει αδύνατον, πράγματι, 2 συν 2 να μην κάνει 4, οι ακτίνες του κύκλου να μην είναι ίσες ή το όλο να μην είναι μεγαλύτερο από το μέρος· και μάλιστα αυτή η αδυνατότητα δεν φαίνεται να ισχύει μόνο για το ανθρώπινο πνεύμα αλλά ακόμα και για τον Θεό αφού το αντιφατικό και αυτοαναιρούμενο δεν θα μπορούσε να λάβει πραγματική ύπαρξη με καμιά δύναμη, όσο ισχυρή κι αν υποτεθεί. Έτσι οι εν λόγω αλήθειες μοιάζουν ανεξάρτητες από τον Θεό. Σε αυτό το πνεύμα, το κύριο ρεύμα της παραδοσιακής θεολογίας έθεσε ότι ο Θεός δεν μπορεί να δημιουργήσει αντιφατικά ή λογικώς αδύνατα πράγματα, όπως για παράδειγμα έναν τετράγωνο κύκλο ή ένα μέρος μεγαλύτερο από το όλο στο οποίο ανήκει. Για τον Ακινάτη,[3] η δύναμη δεν συλλαμβάνεται παρά αναφορικά με τα δυνατά πράγματα, έτσι η έννοια της παντοδυναμίας σημαίνει ότι ο Θεός μπορεί να κάνει όλα τα πράγματα που είναι δυνατά. Ωστόσο ένα αντιφατικό πράγμα δεν είναι δυνατό και ως εκ τούτου δεν άπτεται της θεϊκής παντοδυναμίας, όχι επειδή αυτή είναι ελαττωματική αλλά επειδή εκείνο είναι εξ ορισμού ανέφικτο.

[1] Βλ. Harry G. Frankfurt, «Descartes on the Creation of the Eternal Truths» στο Moyal (1991: III, 17-35), Richard R. La Croix, «Descartes on God's Ability to do the Logically Impossible» στο Moyal (1991: III, 36-53) και Amos Funkenstein, «Descartes, Eternal Truths and the Divine Omnipotency», στο Moyal (1991: III, 54-67).
[2] Πρβλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Μαΐου 1638 (AT, II, 138).
[3] Βλ. *Σούμα θεολογίας*, Μέρος Ι, Ερώτημα 25, Άρθρο 3.

Ο Ντεκάρτ όμως δυσκολεύεται να συμβιβαστεί με αυτή την ιδέα. Το γεγονός ότι ένα πράγμα φαίνεται αδύνατο στην ανθρώπινη διάνοια δεν συνεπάγεται ότι είναι όντως αδύνατο για τη θεϊκή δύναμη. «Γενικά μπορούμε μεν να βεβαιώσουμε ότι ο Θεός μπορεί να κάνει ό,τι μπορούμε να κατανοήσουμε, όχι όμως ότι δεν μπορεί να κάνει ό,τι δεν μπορούμε να κατανοήσουμε».[1] Αν οι εν λόγω αλήθειες δεν εξαρτώνται από τη βούληση και την ύπαρξη του Θεού, τότε ο τελευταίος δεν δικαιούται να ονομάζεται παντοδύναμος αφού οτιδήποτε τίθεται ως ανεξάρτητο από αυτόν περιορίζει τη δύναμη και υποβιβάζει την τελειότητα και το μεγαλείο του. Η απόλυτη ανεξαρτησία των μαθηματικών αληθειών θα συνεπαγόταν την ύπαρξη ενός αδήριτου πλέγματος φυσικομαθηματικών αναγκαιοτήτων που θα αναιρούσαν την απόλυτη ελευθερία του Θεού και θα τον υπέτασσαν σε ένα είδος μοίρας ή πεπρωμένου. Στην πραγματικότητα η δύναμη και η δράση του δεν γνωρίζουν κανέναν περιορισμό. Από τη στιγμή που είναι δημιουργός όλων των πραγμάτων και εφόσον οι αιώνιες αλήθειες είναι κάτι πραγματικό, έπεται αναγκαία ότι δημιουργήθηκαν από αυτόν. Ο Θεός, ων ένας κοσμικός μονάρχης, θέσπισε τους νόμους της φύσης με την ίδια ελευθερία που ένας βασιλιάς θεσπίζει τους νόμους του βασιλείου του και τους ενέγραψε στο ανθρώπινο πνεύμα με τον ίδιο τρόπο που ο βασιλιάς θα τύπωνε τους νόμους στην καρδιά των υπηκόων του, αν μπορούσε. Επίσης, όπως οι βασιλιάδες έχουν την εξουσία να αλλάζουν τους νόμους που θέσπισαν άλλοτε, το ίδιο μπορεί να κάνει και ο Θεός. Τίποτα δεν θα τον εμπόδιζε να κάνει τις ακτίνες του κύκλου να μην είναι ίσες μεταξύ τους και το άθροισμα των γωνιών του τριγώνου να μην ισούται με δύο ορθές. Αν εμείς αδυνατούμε να καταλάβουμε πώς θα μπορούσε να γίνει αυτό, αν το βρίσκουμε άτοπο και ανέφικτο, είναι επειδή το πνεύμα μας είναι ισχνό και περιορισμένο. «Το πνεύμα μας είναι πεπερασμένο και η φύση του είναι δημιουργημένη με τέτοιο τρόπο ώστε μπορεί να συλλάβει ως δυνατά τα πράγματα που ο Θεός θέλησε να είναι όντως δυνατά, όχι όμως με τέτοιο τρόπο ώστε να μπορεί επίσης να συλλάβει ως δυνατά αυτά που ο Θεός θα μπορούσε να καταστήσει δυνατά αλλά θέλησε ωστόσο να τα καταστήσει αδύνατα».[2] Οι αιώνιες αλήθειες δεν θα μπορούσαν να είναι πιο αιώνιες και αμετάβλητες από τον ίδιο τον Θεό, πράγμα που συνεπάγεται ότι η αλήθεια τους πρέπει να εξαρτάται από αυτόν με τον ίδιο τρόπο που εξαρτώνται και όλα τα υπόλοιπα δημιουργήματα.

Η πρώτη και η πιο αιώνια αλήθεια από όλες όσες μπορούν να νοηθούν είναι η ύπαρξη του υπέρτατου όντος. Αυτό το ον είναι ύψιστα τέλειο, πράγμα που συνεπάγεται ότι η βούλησή του είναι απολύτως ελεύθερη και η δύναμή του άπειρη και ακατανόητη. Αν ο άνθρωπος δεν είναι

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 15 Απριλίου 1630 (AT, I, 146).

[2] Επιστολή προς τον Πατέρα Μελάν, 2 Μαΐου 1644 (AT, IV, 118). Ο Ντεκάρτ δεν επανέρχεται στη θεωρία των αιώνιων αληθειών. Στους *Στοχασμούς* κάνει μόνο δύο σύντομες αναφορές, βλ. Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 380) και Έκτες απαντήσεις (AT, VII, 435-436). Στη *Συνομιλία με τον Μπούρμαν* (AT, V, 160) σημειώνεται επίσης ότι η βούληση του Θεού «είναι αίτιο όχι μονάχα των παροντικών και των μελλοντικών αλλά και των δυνατών πραγμάτων και των απλών φύσεων, και δεν μπορούμε ούτε οφείλουμε να πλάσσουμε με το μυαλό μας κάτι για το οποίο να λέμε ότι δεν εξαρτάται από τον Θεό».

ικανός να καταλάβει ένα πράγμα, αυτό δεν σημαίνει ότι ο Θεός δεν είναι ικανός να του δώσει ύπαρξη. Η αδυναμία μας να διανοηθούμε ή να φανταστούμε φυσικομαθηματικές δομές διαφορετικές από τις ισχύουσες δεν περιορίζει σε τίποτα τον δικό του νου και τη δική του δύναμη. Σε αντίθεση με τον πλατωνικό δημιουργό, δεν έπλασε τα πράγματα υπακούοντας σε προϋπάρχοντες νόμους ή κανόνες αλλά έθεσε επίσης αυτούς τούτους τους νόμους ή τους κανόνες. Έτσι είναι ο υπέρτατος νομοθέτης από τον οποίο εξαρτάται κάθε τάξη, κάθε νόμος, κάθε αίτιο, κάθε γνώμονας του αληθούς ή του αγαθού. «Εγώ δεν νομίζω ότι οι ουσίες των πραγμάτων και οι μαθηματικές αλήθειες που μπορούν να γνωσθούν για αυτά είναι ανεξάρτητες από τον Θεό αλλά νομίζω ότι είναι αμετάβλητες και αιώνιες επειδή ο Θεός το θέλησε έτσι, επειδή το ρύθμισε έτσι».[1] Η θεϊκή δημιουργία δεν είναι προαγωγή ανεξάρτητων ουσιών στην ύπαρξη, δεν είναι χορήγηση πραγματικής ή ενσώματης ύπαρξης σε αυτόνομες, προσχηματισμένες ή ασώματες ουσίες. Ο Θεός είναι δημιουργός τόσο την ύπαρξης όσο και της ουσίας των όντων, πράγμα που συνεπάγεται ότι τίποτα δεν μπορεί να τεθεί ως ανεξάρτητο από αυτόν ή αδύνατο για αυτόν.

Τον Απρίλιο του 1630 ο Ντεκάρτ εκμυστηρεύεται στον Μερσέν ότι τους εννέα πρώτους μήνες της διαμονής του στις Ενωμένες Επαρχίες αφιερώθηκε στη μελέτη της μεταφυσικής και ότι θα ήθελε να δημοσιεύσει κάποτε τις ιδέες του, όχι όμως πριν διαπιστώσει τη γνώμη του κόσμου για τη φυσική του.[2] Τον Νοέμβριο του ίδιου έτους επαναλαμβάνει την πρόθεσή του να ολοκληρώσει κάποτε «μια μικρή Πραγματεία Μεταφυσικής» την οποία ξεκίνησε όταν ήταν στη Φρεισία, τη βορειότερη περιοχή των Ενωμένων Επαρχιών, «και της οποίας τα κύρια σημεία είναι η τεκμηρίωση *της ύπαρξης του Θεού και της ύπαρξης των ψυχών μας* όταν χωρίζονται από το σώμα, από όπου έπεται η αθανασία τους. Διότι εξοργίζομαι όταν βλέπω ότι υπάρχουν στον κόσμο άνθρωποι τόσο θρασείς και αναίσχυντοι ώστε να μάχονται ενάντια στον Θεό».[3] Το καλύτερο μέσο για να αποστομωθούν οι θεομάχοι, εκτιμά, είναι να ανακαλυφθεί μια απόδειξη τόσο εναργή που να μην μπορεί να αμφισβητηθεί από κανέναν. Αναλαμβάνοντας ο ίδιος αυτό το εγχείρημα, υπερηφανεύεται ότι βρήκε πράγματι έναν τρόπο για την απόδειξη του Θεού με μαθηματική βεβαιότητα. Δηλώνοντας σίγουρος για την εγκυρότητα της ανακάλυψής του, προβληματίζεται μόνο για το αν θα μπορούσε να κάνει και τους υπόλοιπους να την καταλάβουν

[1] *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 380). Ο Λάιμπνιτς αποδοκιμάζει την καρτεσιανή θεωρία: «διότι υποστηρίζοντας ότι οι αιώνιες αλήθειες της Γεωμετρίας και της ηθικής, και κατά συνέπεια επίσης οι κανόνες της δικαιοσύνης, της αγαθότητας και του κάλλους, είναι αποτέλεσμα μιας ελεύθερης ή αυθαίρετης επιλογής της βούλησης του Θεού, φαίνεται ότι του αφαιρούμε τη σοφία και τη δικαιοσύνη του, ή μάλλον τον νου και τη βούληση, μη αφήνοντας παρά μια υπέρμετρη δύναμη από την οποία απορρέουν τα πάντα που αξίζει μάλλον το όνομα της φύσης παρά το όνομα του Θεού», *Περί της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, Leibniz (1999: 1.481). Βλ. επίσης Παρντί, *Επιστολή ενός φιλοσόφου προς έναν καρτεσιανό φίλο του*, Pardies (1672α: 18-60).

[2] Επιστολή προς τον Μερσέν, 15 Απριλίου 1630 (AT, I, 144).

[3] Επιστολή προς τον Μερσέν, 25 Νοεμβρίου 1630 (AT, I, 182).

με άρτιο τρόπο. Γι' αυτό επιθυμούσε να δημοσιεύσει προηγουμένως τη φυσική του, και ειδικά τη Διοπτρική: για να διαπιστώσει αν είχε την ικανότητα να πείθει τους άλλους για τις αλήθειες που αντιλαμβανόταν καθαρότατα ο ίδιος. Αν η δοκιμή πετύχαινε, τότε θα οπλιζόταν με το θάρρος και την αυτοπεποίθηση που απαιτούνται για την υπεύθυνη προσέγγιση της μεταφυσικής, διότι, υπογραμμίζει, δεν πρέπει να ανοίγεις διάλογο με τους άθεους αν δεν νιώθεις ικανός να τους κατατροπώσεις και είναι καλύτερο να μη θίγεις καθόλου τόσο λεπτά θέματα παρά να τα πραγματεύεσαι ατελώς. Παρόλα αυτά ο ίδιος δεν τήρησε αυτόν τον κανόνα. Επτά χρόνια αργότερα μπήκε στον πειρασμό να επισυνάψει στον *Λόγο περί της μεθόδου* μερικές σελίδες μεταφυσικής που κρίθηκαν ακριβώς βιαστικές και αδέξιες.

## 5.3. Η Πρώτη φιλοσοφία στον *Λόγο περί της μεθόδου*

Η πρώτη δημόσια παρουσίαση της καρτεσιανής μεταφυσικής έγινε στο Τέταρτο μέρος του *Λόγου περί της μεθόδου* το οποίο τιτλοφορείται *Λόγοι με τους οποίους τεκμηριώνεται η ύπαρξη του Θεού και της ανθρώπινης ψυχής, που είναι τα θεμέλια της Μεταφυσικής*.[1] Έτσι δηλώνονται εξαρχής τα δύο κύρια αντικείμενα γύρω από τα οποία περιστρέφεται η μεταφυσική έρευνα. Γράφοντας ένα βιβλίο για τον πολύ κόσμο και όχι για τους ειδικούς, ο Ντεκάρτ εκθέτει τους γενικούς άξονες της συλλογιστικής του χωρίς να τους αναπτύσσει ή να τους εξειδικεύει, επιδιώκει τη συμπύκνωση και συγχρόνως την εκλαΐκευση της σκέψης του αποφεύγοντας τις αντιμαχίες και τις λεπτομερείς αναλύσεις. Έτσι το κείμενο είναι λιποβαρές, φειδωλό, υπαινικτικό, στερούμενο την ευκταία συνοχή και διαύγεια. Για να το ανασυγκροτήσει κανείς πρέπει σε κάθε βήμα να ερμηνεύει τα γραφόμενα και να συμπληρώνει την αλυσίδα των συλλογισμών.

### 5.3.1. Η ύπαρξη και η ουσία του Εγώ

Στην αρχή ο συγγραφέας εκφράζει κάποιους ενδοιασμούς. Οι αφηρημένες και ασυνήθιστες σκέψεις δεν αρέσουν σε όλο τον κόσμο και ίσως δεν είναι φρόνιμο να τις δημοσιεύει κανείς. Παρόλα αυτά οι βάσεις ολόκληρης της φιλοσοφίας, και ειδικά της φυσικής, βρίσκονται στη μεταφυσική. Έτσι ο αναγνώστης των *Δοκιμίων* δεν θα μπορούσε να σχηματίσει σφαιρική και έγκυρη γνώμη για το οικοδόμημα αν δεν ήξερε τίποτα για τα θεμέλια, δεν θα ήταν σε θέση να ελέγξει την ορθότητα των συλλογισμών αν δεν είχε καμιά πρόσβαση στις πρώτες αρχές από τις

[1] Βλ. *Λόγος περί της μεθόδου* (AT, VI, 1 και 557-558).

οποίες εκρέουν. Η έκθεση λοιπόν των πρώτιστων μεταφυσικών ιδεών, έστω με συνοπτικό και ανεπαρκή τρόπο, είναι απαραίτητη για την κατανόηση του συνόλου.

Σε ηθικά θέματα είναι επιτρεπτό να θυσιάζεις ενίοτε την αλήθεια στον βωμό πρακτικών σκοπιμοτήτων επειδή υπάρχουν περιπτώσεις όπου δεν έχεις την πολυτέλεια να αναβάλεις τη δράση προκειμένου να εξετάσεις σε βάθος και να ζυγίσεις σχολαστικά όλες τις παραμέτρους και τις εναλλακτικές λύσεις. Έτσι συχνά υποχρεώνεται κανείς να ακολουθεί το πιθανό και να αντιμετωπίζει το αβέβαιο σαν αδιαμφισβήτητο. Στη μεταφυσική όμως ενδείκνυται η αντίθετη στάση. Αμφιβάλλοντας για τα πάντα, πρέπει να απορρίψεις εντελώς, τουλάχιστον στην αρχή, όχι μόνο τα πράγματα που είναι εμφανώς ψευδή αλλά ακόμα και όσα μοιάζουν αβέβαια ή πιθανά έτσι ώστε να διαπιστώσεις τελικά αν υπάρχει κάτι απρόσβλητο από κάθε αμφιβολία και κατά συνέπεια ικανό να χρησιμεύσει ως πρώτο θεμέλιο. «Δεν ξέρω κανένα άλλο μέσο για να κρίνουμε καλά τις έννοιες που μπορούν να ληφθούν ως Αρχές παρά μόνο ότι πρέπει να προετοιμάσουμε το πνεύμα αποπέμποντας όλες τις γνώμες που μας κατατρύχουν και απορρίπτοντας ως αμφίβολο οτιδήποτε μπορεί να είναι αμφίβολο».[1] Το αβέβαιο και το απλά πιθανό δεν προσφέρουν ικανή στερεότητα, μόνο πάνω στο απόλυτα αληθές μπορεί να οικοδομήσει κανείς με ασφάλεια. Η υπερβάλλουσα αμφιβολία λειτουργεί εδώ σαν λυδία λίθος χάρη στην οποία διαχωρίζεται το αληθές από το ψευδές και το βέβαιο από το πιθανό. Ας επιθεωρήσουμε λοιπόν τις εμπειρίες και τις σκέψεις μας και ας τις θέσουμε στη βάσανο της αμφιβολίας για να δούμε αν υπάρχει κάτι βέβαιο και ακλόνητο ανάμεσά τους. Μερικές φορές οι μαρτυρίες των αισθήσεων αποδεικνύονται ψευδείς: θα υποθέσουμε λοιπόν πως μας απατούν όχι μόνο σε αυτές τις περιπτώσεις αλλά σε όλες. Έχουμε δει ανθρώπους να ξεγελιούνται ακόμα και σε απλούστατες γεωμετρικές προτάσεις: θα απορρίψουμε λοιπόν όχι μόνο αυτές αλλά όλες τις μαθηματικές αποδείξεις. Καμιά φορά δυσκολεύεται κανείς να διακρίνει με σιγουριά αν κοιμάται ή όχι: θα προσποιηθούμε λοιπόν πως όλα όσα βιώνουμε δεν είναι τίποτα περισσότερο από ψευδαισθήσεις και ονειροφαντασίες. Αν είναι έτσι, αν η πλάνη λυμαίνεται όλα όσα αντιλαμβανόμαστε και όλα όσα σκεπτόμαστε, τίποτα δεν θα μπορούσε να τεθεί ως απολύτως βέβαιο και αδιαμφισβήτητο. Θα πρέπει λοιπόν να συμπεράνουμε πως τα πάντα στον κόσμο είναι αναληθή ή ανύπαρκτα; Όχι. Μπορεί όσα σκέφτομαι ή αισθάνομαι να μην υπάρχουν, ωστόσο είναι αδύνατον να μην υπάρχω εγώ ο ίδιος. Ακόμα κι αν όλες οι αισθητηριακές εντυπώσεις είναι πλανερές, ακόμα κι αν όλα τα μαθηματικά θεωρήματα είναι κάλπικα, ακόμα κι αν όλα όσα μου παρουσιάζονται ή με επηρεάζουν με οποιονδήποτε τρόπο είναι ανυπόστατα και φανταστικά, το γεγονός ότι αισθάνομαι, φαντάζομαι ή ονειρεύομαι αποδεικνύει ότι υπάρχω. Ιδού ένα ον του οποίου η ύπαρξη δεν μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση: *Εγώ*. Και ιδού μια πρόταση που η αλήθεια της αντέχει και στις πιο σκληρές και

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 15 Νοεμβρίου 1638 (AT, II, 435).

επίμονες επιθέσεις της αμφιβολίας: *σκέπτομαι, άρα υπάρχω*.[1] Εδώ ανακαλύπτουμε κάτι βέβαιο και ακλόνητο που προσφέρεται και μπορεί να λειτουργήσει ως η πρώτη και γνησιότερη αλήθεια. Αυτή είναι η μόνη εγγυημένη αφετηρία για την ανακάλυψη περισσότερων αληθειών και αυτήν πρέπει να υιοθετήσουμε ως θεμέλιο της Φιλοσοφίας.[2]

Υπάρχω εγώ. Τι είμαι όμως εγώ που υπάρχω; Είμαι άραγε ένα σωματικό όν; Όχι, διότι μπορώ να υποθέσω ότι δεν έχω σώμα, μπορώ ακόμα να υποθέσω ότι δεν υπάρχει κανένα άλλο σώμα στον κόσμο ούτε ο ίδιος ο κόσμος, και παρόλα αυτά εγώ δεν θα έπαυα να υπάρχω. Η εκμηδένιση των σωμάτων δεν συνεπάγεται την εκμηδένιση του εαυτού μου. Ακόμα κι αν δεν έχω σώμα, ακόμα κι αν δεν υπάρχει ο κόσμος, όσο σκέπτομαι ή αμφιβάλλω για την ύπαρξη των σωμάτων ή του κόσμου είναι απολύτως βέβαιο ότι υπάρχω. Ενώ αν έπαυα να σκέπτομαι, δεν έχω κανένα λόγο να πιστεύω ότι θα συνεχιζόταν η ύπαρξή μου. Άρα, όταν λέω ότι υπάρχω εγώ, αυτό το Εγώ με το οποίο ταυτίζομαι δεν είναι ένα υλικό αλλά ένα σκεπτόμενο ον. Μιλώντας τώρα για σκεπτόμενο ον εννοούμε μια Ψυχή, με άλλα λόγια μια άυλη υπόσταση. Το σκεπτόμενο εγώ είναι «μια υπόσταση που ολόκληρη η ουσία ή η φύση της δεν είναι παρά το να σκέπτεται και που, για να είναι, δεν έχει ανάγκη από κανένα τόπο ούτε εξαρτάται από κανένα υλικό πράγμα. Ώστε αυτό το Εγώ, δηλαδή η Ψυχή διά της οποίας είμαι αυτό που είμαι, είναι εντελώς διακριτή από το σώμα και μάλιστα γνωρίζεται ευκολότερα από αυτό».[3] Ούτε ο κόσμος, ούτε το ανθρώπινο σώμα προαπαιτούνται για την ύπαρξη του σκεπτόμενου εγώ. Ακόμα κι αν δεν υπήρχε κανένα σώμα, η ψυχή δεν θα έπαυε να υπάρχει και να είναι αυτό που είναι. Επομένως το πνεύμα είναι μια υπόσταση ανεξάρτητα από την ύλη.

Ας σταματήσουμε για λίγο σε αυτό το σημείο προκειμένου να εξετάσουμε το μικρό κομμάτι της διαδρομής που διανύσαμε μέχρι τώρα. Αυτό που πρέπει να παρατηρηθεί γενικά είναι ότι ο Ντεκάρτ προχωρά με υπερβολική βιασύνη προδίδοντας από πολύ νωρίς τους μεθοδολογικούς του κανόνες. Όχι μόνο δεν κινείται με μικρά και σταθερά βήματα, όπως προστάζει η ορθή μέθοδος, αλλά εκτελεί παράτολμα άλματα που γεννούν σωρεία κενών και απορίων. Στην ουσία τα πορίσματά του δεν είναι προϊόν αναγκαίων και βέβαιων λογικών

---

[1] Ο ίδιος συλλογισμός χρησιμοποιείται από τον Αυγουστίνο στην *Πολιτεία του Θεού* (Βιβλίο XI, κεφ. 26). Σε κάποιον που το επισήμανε, ο Ντεκάρτ απαντά ότι ο Αυγουστίνος τον χρησιμοποιεί στο πλαίσιο ενός διαφορετικού σκεπτικού. Για τον εαυτό του σημειώνει ότι χρησιμοποιεί το «*σκέπτομαι, άρα υπάρχω*» για να κάνει γνωστό ότι «αυτό το *εγώ* που σκέπτεται είναι *μια άυλη υπόσταση* που δεν έχει τίποτα σωματικό», Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη, Νοέμβριος 1640 (AT, III, 247).

[2] Βλ. *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 4 (AT VI, 32).

[3] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 4 (AT VI, 33). Ο Ντεκάρτ επαναλαμβάνει την ίδια επιχειρηματολογία σε μια επιστολή που γράφτηκε λίγους μήνες πριν την έκδοση του *Λόγου*. «Αυτός που αμφιβάλλει έτσι για ό,τι είναι υλικό δεν μπορεί καθόλου για αυτόν τον λόγο να αμφιβάλλει για τη δική του ύπαρξη· από όπου έπεται ότι εκείνος, δηλαδή η ψυχή, είναι ένα ον ή μια υπόσταση που δεν είναι καθόλου σωματική και ότι η φύση της δεν είναι παρά το να σκέπτεται και επίσης ότι είναι το πρώτο πράγμα που μπορούμε να γνωρίσουμε με βεβαιότητα. Μάλιστα, σταματώντας για αρκετό χρόνο σε αυτόν τον στοχασμό αποκτούμε σιγά-σιγά μια σαφέστατη και αν τολμώ να μιλήσω έτσι ενορατική γνώση της νοερής φύσης εν γένει», Επιστολή προς αδιευκρίνιστο παραλήπτη, Μάρτιος 1637 (AT, I, 353).

παραγωγών, όπως αξιώνει ο ίδιος, αλλά ατόφιων μεταφυσικών προκαταλήψεων. Πιο συγκεκριμένα, οφείλουμε ασφαλώς να δεχτούμε ότι το γεγονός πως φαντάζομαι, ονειρεύομαι, σφάλλω ή αμφιβάλλω, συνεπάγεται ότι υπάρχω. Μπορούμε να δεχτούμε επίσης ότι εφόσον φαντάζομαι, ονειρεύομαι, σφάλλω ή αμφιβάλλω, είμαι ένα σκεπτόμενο ον. Αλλά από αυτό δεν δικαιούμαστε καθόλου να συμπεράνουμε ότι είμαι *μόνο* ένα σκεπτόμενο ον, ότι η σκέψη δεν προϋποθέτει καθόλου την ύλη, ότι η ψυχή δεν έχει ανάγκη το σώμα, ότι το σκέπτεσθαι είναι προϊόν μιας *ασώματης υπόστασης*. Μόνο αν είχε αποδειχθεί ότι η σκέψη δεν μπορεί να παραχθεί από το σώμα αλλά μόνο από μια άυλη υπόσταση και ότι κάθε άυλη υπόσταση είναι μια αυθύπαρκτη οντότητα, θα μπορούσαμε να συναγάγουμε, όπως κάνει ο Ντεκάρτ, ότι ακόμα κι αν εκμηδενιζόταν το σώμα μου, εγώ θα συνέχιζα να σκέπτομαι και συνεπώς να υπάρχω. Στην πραγματικότητα ο Ντεκάρτ λαμβάνει ως δεδομένο και αυτονόητο ότι η σκέψη επιτελείται χωρίς το σώμα.[1] Αυτή άλλωστε είναι η προκείμενη που του επιτρέπει να διαβεβαιώνει με τόση ευκολία στους *Κανόνες* ότι η πρόταση «νοώ, άρα έχω ένα πνεύμα διακριτό από το σώμα» είναι μια πρόταση όχι ενδεχόμενη αλλά *αναγκαία*.[2] Επίσης διαβεβαιώνει ότι η ψυχή γνωρίζεται ευκολότερα από το σώμα χωρίς να τεκμηριώνει αυτή τη θέση με κανένα επιχείρημα, ενεργώντας σε αυτό το σημείο σαν ένας μεταφυσικός που ανακοινώνει αφ' υψηλού την αλήθεια και όχι σαν ένας φιλόσοφος που θέλει να την παράγει λογικά και δη με μαθηματική ακρίβεια.

### 5.3.2. Ο γενικός κανόνας της αλήθειας

Ας επιστρέψουμε τώρα στην επιχειρηματολογία του *Λόγου*. Ο Ντεκάρτ λαμβάνει την ίδια αφετηρία, το Εγώ, για να διερευνήσει την επικράτεια τόσο του όντος όσο και της αλήθειας. Έχοντας εξιχνιάσει την ουσία του αναμφίβολα και πρωταρχικά υπάρχοντος όντος, του *Εγώ*, προχωρά στην εξέταση της αναμφίβολα και πρωταρχικά αληθινής πρότασης, του *Σκέπτομαι, άρα υπάρχω*. Γιατί πείθομαι ότι αυτή η πρόταση είναι αληθινή; Τι ακριβώς με υποχρεώνει να την κάνω δεκτή και μάλιστα να της αποδίδω την ύψιστη βεβαιότητα; Το γεγονός ότι «βλέπουμε σαφέστατα» τον αναγκαίο λογικό δεσμό που οδηγεί από το σκέπτεσθαι στο υπάρχειν: για να σκέπτεται κάτι, πρέπει οπωσδήποτε να υπάρχει. Από τη στιγμή λοιπόν που είναι προφανές ότι σκέπτομαι, δεν είναι δυνατόν να μην υπάρχω. Μπορούμε έτσι να λάβουμε ως *γενικό κανόνα* (règle générale) ή θεμελιώδες κριτήριο της αλήθειας ότι «τα πράγματα που συλλαμβάνουμε πολύ

[1] Ο Ντεκάρτ γράφει σε μια λίγο μεταγενέστερη επιστολή. «Από το ότι και μόνο συλλαμβάνουμε σαφώς και διακριτώς τις δύο φύσεις της ψυχής και του σώματος ως διαφορετικές, γνωρίζουμε ότι είναι αληθινά διαφορετικές και συνεπώς ότι η ψυχή μπορεί να σκέπτεται χωρίς το σώμα, παρόλο που, όταν είναι ενωμένη με αυτό, μπορεί να μπερδεύεται στις λειτουργίες της από την κακή διάθεση των οργάνων» Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη, Μάρτιος 1638 (AT, II, 38).

[2] *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, 12 (AT, X, 422).

σαφώς και πολύ διακριτώς είναι όλα αληθινά».[1] Έτσι αν μια ιδέα είναι σαφής και διακριτή, τότε μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι αληθεύει. Η μόνη δυσκολία εν προκειμένω βρίσκεται στο να καθορίσουμε ποια πράγματα συλλαμβάνονται με αυτόν τον τρόπο.

Το παρόν σημείο της συλλογιστικής του Ντεκάρτ κατανοείται καλύτερα με τη βοήθεια των *Κανόνων για την καθοδήγηση της ευφυΐας*. Πράγματι, κατά πρώτον, όταν ο Ντεκάρτ λέει ότι «βλέπουμε σαφέστατα» την αλήθεια ενός πράγματος, αναφέρεται καταφανώς στη νοητική διεργασία της *ενόρασης*. Η αλήθεια του *Σκέπτομαι, άρα υπάρχω* διαπιστώνεται ενορατικά, σαν μια ολοφάνερη βεβαιότητα που δεν αφήνει κανένα περιθώριο αμφιβολίας. Δεύτερον, οι φράσεις «εγώ σκέπτομαι» και «εγώ υπάρχω» περιλαμβάνονται σε εκείνες τις απλούστατες προτάσεις η ορθότητα των οποίων διαπιστώνεται εύκολα, γρήγορα, με μια ματιά.[2] Έτσι μπορώ να δω με απόλυτη καθαρότητα την αλήθεια καθεμιάς από τις δύο καθώς και τον δεσμό που οδηγεί από την πρώτη στη δεύτερη. Τρίτον, η σύνδεση μεταξύ του «σκέπτομαι» και του «υπάρχω» είναι *αναγκαία*. Καθετί που σκέπτεται υπάρχει, διότι είναι αδύνατον να σκέπτεται ένα πράγμα χωρίς να υπάρχει. Αλλά το αντίστροφο αυτής της αναγκαίας πρότασης είναι *ενδεχόμενο*. Δεν μπορώ να πω *Υπάρχω, άρα σκέπτομαι*, διότι η ύπαρξη ενός πράγματος δεν συνεπάγεται αναγκαία την ικανότητα της σκέψης, η σκέψη ενέχει αναγκαία την ύπαρξη αλλά η ύπαρξη δεν ενέχει αναγκαία τη σκέψη. Ένα όν μπορεί να υπάρχει χωρίς να σκέπτεται, π.χ. η πέτρα.[3] Τέταρτον, ο λόγος για τον οποίο συνάγεται σε αυτό το σημείο ο γενικός κανόνας της αλήθειας είναι για να χρησιμεύσει ως εργαλείο για την περαιτέρω εξαγωγή περισσότερων αληθινών προτάσεων. Όπως ο πρωτόγονος σιδεράς που, όπως είδαμε παραπάνω, αφού βρει στη φύση μερικά πρόχειρα εργαλεία, το πρώτο που κάνει είναι να κατασκευάσει κανονικά εργαλεία για να κάνει σωστά τη δουλειά του,[4] έτσι και ο Ντεκάρτ, αφού εντόπισε με πρόχειρα μέσα την πρώτη αλήθεια που παρουσιάζεται με σιγουριά στο ανθρώπινο πνεύμα, το πρώτο που κάνει είναι να προσποριστεί ένα χρηστικό εργαλείο για την εύρεση περισσότερων αληθειών. Έτσι συνάγει τον γενικό κανόνα της αλήθειας σε αυτό το σημείο της συλλογιστικής του και όχι παρακάτω όπου εξετάζει πιο επισταμένα το ζήτημα της αλήθειας των ιδεών.

Ας σημειωθεί επίσης ότι ο καρτεσιανός γενικός κανόνας ανιχνεύει την αλήθεια μέσω δύο χαρακτηριστικών, τη σαφήνεια και τη διακριτότητα, που αναφέρονται στην ποιότητα των ιδεών ή στο ίδιο το διανοείσθαι. Ο Γάλλος φιλόσοφος δεν απορρίπτει γενικά την κλασική διατύπωση που ορίζει την αλήθεια ως την εξίσωση ή το συνταίριασμα του νου και του πράγματος (adæquatio intellectus et rei). Ωστόσο αυτή η αντίληψη δεν θα μπορούσε να χρησιμεύσει σε αυτό το στάδιο επειδή το μόνο που έχουμε ανακαλύψει είναι το ανθρώπινο υποκείμενο και οι σκέψεις

[1] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 4 (AT, VI, 33).
[2] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, 3 (AT, X, 368).
[3] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, 12 (AT, X, 421-422).
[4] Βλ. *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*, 12 (AT, X, 397).

που περιέχει αυτό. Από τη στιγμή λοιπόν που δεν είμαστε ακόμα σίγουροι για την ύπαρξη εξωτερικών πραγμάτων, δεν θα μπορούσαμε να ορίσουμε και να προσεγγίσουμε την αλήθεια ως ένα είδος αντιστοιχίας, εξίσωσης ή συμμόρφωσης του νου και των πραγμάτων αυτών. Το μόνο πράγμα που έχουμε βρει είναι ο ίδιος ο νους, έτσι δεν μπορούμε να αναζητήσουμε κάποιο σημάδι της αλήθειας παρά μέσα του, δηλαδή μέσα στο σκεπτόμενο Εγώ. Ευρισκόμενος στην ανάγκη να θέσει έναν ενδογενή γνώμονα της αλήθειας, ο Ντεκάρτ βεβαιώνει ότι αυτή δηλώνεται από τη σαφήνεια και τη διακριτότητα της νοητικής σύλληψης. Βέβαια πρέπει να παρατηρήσουμε ότι περισσότερο μετατοπίζει το πρόβλημα παρά το λύνει, όπως αντέτειναν και οι κριτές του. Διότι αν είμαστε βέβαιοι ότι ένα πράγμα είναι αληθινό επειδή το συλλαμβάνουμε με μεγάλη σαφήνεια και διακριτότητα, πώς μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι το συλλαμβάνουμε με μεγάλη σαφήνεια και διακριτότητα; Ο Ντεκάρτ αναγνωρίζει ότι το ζήτημα παρουσιάζει «κάποια δυσκολία» (quelque difficulté)[1] αλλά δεν το συζητά περισσότερο.

### 5.3.3. Η ύπαρξη και η φύση του Θεού

Αφού διαγνώστηκε η ύπαρξη και η ουσία του Εγώ, μπορούμε να προχωρήσουμε στην αναζήτηση άλλων οντοτήτων βοηθούμενοι πλέον από τον γενικό κανόνα της αλήθειας. Είμαι άραγε το μόνο πράγμα στον κόσμο ή υπάρχει και κάτι άλλο εκτός από μένα; Η διερεύνηση αυτού του ερωτήματος δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά προεκτείνοντας την ήδη ακολουθούμενη πορεία δεδομένου ότι, σύμφωνα με τους κανόνες της ορθής μεθόδου, πρέπει να εξάγουμε τα επόμενα από τα προηγούμενα, τα άγνωστα από τα γνωστά. Από τη στιγμή όμως που, πέρα από τον εαυτού μου, δεν αναγνωρίζω κανένα άλλο πράγμα στον κόσμο, η μόνη διαθέσιμη οδός για την ανακάλυψη άλλων οντοτήτων είναι η εξέταση του ίδιου του σκεπτόμενου υποκειμένου. Με ποιον τρόπο μπορεί να διαρρηχθεί ο οντολογικός εγκλεισμός αυτού του μονήρους Εγώ που δεν γνωρίζει τίποτα άλλο πέρα από τον εαυτό του και δεν κάνει τίποτα άλλο από το να σκέφτεται; Η απάντηση βρίσκεται ακριβώς σε αυτά που σκέφτεται. Το Εγώ δεν είναι μια κούφια ή άδεια ύπαρξη αλλά περιέχει μέσα του σκέψεις ποικίλων ειδών ορισμένες εκ των οποίων αναπαριστούν άλλα όντα διαφορετικά από μένα. Έτσι φαίνεται να προσφέρεται μια οδός για την πιθανή ανακάλυψη περισσότερων πραγμάτων στην τάξη της ύπαρξης. Αυτό που πρέπει να κάνω είναι να μελετήσω προσεκτικά τις σκέψεις μου για να δω αν κάποιες από αυτές μαρτυρούν με θετικό και αδιαμφισβήτητο τρόπο την ύπαρξη κάποιου άλλου πράγματος εκτός από μένα.

Αφετηρία είναι ξανά η αμφιβολία. Το γεγονός ότι αμφιβάλλω υποδηλώνει ότι δεν είμαι τέλειος διότι αυτός που γνωρίζει είναι τελειότερος από εκείνον που αμφιβάλλει. Αλλά πώς έμαθα

[1] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 4 (AT, VI, 33).

να εκτιμώ την τελειότητα ενός πράγματος σε σχέση με ένα άλλο; Πώς βρέθηκε μέσα μου η ιδέα της τελειότητας; Ο Ντεκάρτ δεν εξετάζει καθόλου το ενδεχόμενο να είναι ανθρώπινο προϊόν, να παράγεται με κάποιον τρόπο από το ίδιο το σκεπτόμενο Εγώ, αλλά θέτει ότι την παραλάβαμε από κάπου αλλού, από μια φύση πραγματικά τελειότερη. Διατείνεται μάλιστα ότι αυτό το γνωρίζουμε εναργώς (évidemmment).[1] Αφού όμως η ιδέα της τελειότητας προέρχεται από ένα τέλειο ον, αυτό το τέλειο ον πρέπει να υπάρχει πραγματικά. Έτσι το ίδιο το γεγονός ότι αμφιβάλλω καταδεικνύει ότι υπάρχω και αποδεικνύει, με τη βοήθεια μιας λογικής παραγωγής, ότι υπάρχει και ο Θεός.

Εδώ οι συλλογισμοί του Ντεκάρτ στηρίζονται σε ένα θεμελιώδες οντογονικό αξίωμα της παραδοσιακής μεταφυσικής, ότι το τέλειο δεν μπορεί να προέλθει από το ατελές ή (επειδή οι έννοιες της τελειότητας και της ανωτερότητας είναι συνυφασμένες) ότι το ανώτερο δεν μπορεί να προέλθει από το κατώτερο. Μαζί με αυτό δέχεται αξιωματικά ότι το ανεξάρτητο δεν μπορεί να παραχθεί από το εξαρτημένο δηλώνοντας ότι κάτι τέτοιο θα ήταν τόσο άτοπο όσο το να παραχθεί το ον από το μη-ον· διότι το ον και το ανεξάρτητο είναι ανώτερα και τελειότερα από το μη-ον και το εξαρτημένο. «Το να είναι το τελειότερο παρακολούθημα και εξάρτημα του ατελέστερου δεν απάδει λιγότερο από το να προέρχεται κάτι από το τίποτα».[2] Επιπλέον θεωρεί αυταπόδεικτο ότι το πνεύμα είναι ανώτερο του σώματος ή ότι το νοερό είναι ανώτερο του υλικού. Όλες αυτές οι παραδοχές, που στην πραγματικότητα απορρέουν από έναν σύνθετο και βιαστικά υιοθετημένο μεταφυσικό διπολισμό, του φαίνονται τόσο αυτονόητες ώστε τις δέχεται ασυζητητί. Ποτέ και σε καμιά περίπτωση δεν διανοείται να αμφιβάλλει για αυτές όπως αμφιβάλλει με τόση προθυμία και τόση επιμονή για τόσα άλλα. Έτσι η παραδοχή ότι η ιδέα της τελειότητας έχει τοποθετηθεί μέσα στο σκεπτόμενο υποκείμενο από ένα εξωτερικό πράγμα δεν μπορεί να κατανοηθεί επαρκώς παρά στο πλαίσιο των παραπάνω αξιωματικών αρχών. Διότι αν **α.** το τέλειο δεν μπορεί να προέλθει από το ατελές, και **β.** εγώ είμαι ατελής, τότε **γ.** δεν μπορώ να παραγάγω κάτι τελειότερο από μένα. Αλλά **δ.** η ιδέα της τελειότητας αναπαριστά κάτι τελειότερο από μένα, πράγμα που συνεπάγεται, **ε.** ότι δεν μπορώ να την παραγάγω εγώ ο ίδιος και άρα, **στ.** ότι έχει τοποθετηθεί μέσα μου από ένα πραγματικά τελειότερο ον.

Φυσικά εδώ υποκρύπτεται ένα λογικό άλμα, διότι η ιδέα της τελειότητας συγχέεται από τον Ντεκάρτ, σκόπιμα ή μη, με την ίδια την τελειότητα. Ακόμα κι αν δεν μπορώ να παραγάγω ένα ον τελειότερο από μένα, αυτό δεν συνεπάγεται ότι δεν μπορώ να παραγάγω την *ιδέα* ενός όντος τελειότερου από μένα. Αν το τελειότερο ον υπερέχει οντολογικά σε σχέση με μένα, δεν συμβαίνει το ίδιο με την ιδέα του τελειότερου όντος, αυτή δεν είναι κάτι ανώτερο ή τελειότερο και ως εκ τούτου δεν είναι αδύνατον να παράγεται από μένα τον ίδιο. Ωστόσο για τον Ντεκάρτ,

[1] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 4 (AT, VI, 33).
[2] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 4 (AT, VI, 34).

όπως θα δούμε, η ιδέα συνδέεται τόσο στενά με το πράγμα που παριστάνεται από αυτήν ώστε η αναπαραστατική της αξία να μετουσιώνεται εύκολα σε οντολογική ισχύ. Γι' αυτόν οι (αληθινές) ιδέες δεν είναι αδέσποτες σκέψεις που δημιουργούνται από το ανθρώπινο πνεύμα αλλά νοητικές μορφές που απορρέουν από πραγματικά όντα και συλλαμβάνονται εκ των υστέρων από τον νου, γι' αυτό άλλωστε αρνείται την ενεργητικότητα του νου και τον αντιμετωπίζει σαν μια παθητική ή δεκτική ικανότητα. Επιπλέον η έννοια της τελειότητας παραπέμπει αναπόφευκτα σε μια οντολογική αξιολογία που επίσης αφήνεται στο σκοτάδι από τον Ντεκάρτ. Είναι αλήθεια ότι το πώς και βάσει ποιων κριτηρίων κρίνουμε ένα πράγμα ως οντολογικά τελειότερο ή ατελέστερο, ανώτερο ή κατώτερο, ανακινεί σοβαρότατα φιλοσοφικά ζητήματα που υπερβαίνουν κατά πολύ την καρτεσιανή προβληματική. Εντούτοις ο Ντεκάρτ δεν κάνει καμιά προσπάθεια για τον φωτισμό τους και ενώ αρνείται πεισματικά και πέραν του δέοντος να εμπιστευτεί τις αισθήσεις, πιστεύει πρόθυμα και χωρίς κανένα ενδοιασμό στις παλιές μεταφυσικές παραδοχές. Στην πραγματικότητα τα αληθινά θεμέλια της φιλοσοφίας του βρίσκονται πολύ πιο βαθιά από ό,τι είναι διατεθειμένος να παραδεχτεί, στις άδηλες, δήθεν αυταπόδεικτες αρχές που κρύβονται πίσω από τις αποδείξεις του.

Προς το παρόν ας επιστρέψουμε στην επιχειρηματολογία του κειμένου. Ο συγγραφέας εξετάζει τις σκέψεις που φαίνεται να αντιστοιχούν σε όντα διαφορετικά από το σκεπτόμενο Εγώ και διαπιστώνει ότι ορισμένες παριστάνουν υλικά πράγματα, όπως ο ουρανός, η γη, το φως, η θερμότητα, κλπ. Ωστόσο δεν είναι απαραίτητο να δεχτούμε ότι αυτές οι ιδέες αντιστοιχούν σε αληθινά όντα υφιστάμενα έξω από μένα τον ίδιο διότι, «μη βρίσκοντας σε αυτές τίποτα που να μου φαίνεται ότι τις καθιστά ανώτερές μου, μπορούσα να πιστέψω πως, αν ήταν αληθείς, ήταν εξαρτήματα της φύσης μου καθόσον έχει κάποια τελειότητα· και αν δεν ήταν, ότι τις έλαβα από το μηδέν, δηλαδή ότι ήταν μέσα μου καθόσον έχω ελλείψεις».[1] Εδώ υποθέτει κατ' αρχάς πως οι αληθείς ιδέες μπορούν να γεννηθούν από δύο και μόνο πηγές: είτε από μένα τον ίδιο, είτε από ένα πράγμα που υπάρχει έξω και ανεξάρτητα από μένα. Προϋποθέτει έπειτα ότι το αληθές πηγάζει από κάτι πραγματικό ενώ το ψευδές από το τίποτα εγκαθιδρύοντας έτσι μια διπλή και συμμετρική σύζευξη: από τη μια πλευρά η αλήθεια και η ύπαρξη, από την άλλη πλευρά το ψεύδος και η ανυπαρξία. Αυτές οι ρυθμίσεις τού επιτρέπουν στη συνέχεια να υποστηρίξει ότι στις ιδέες των υλικών πραγμάτων δεν υπάρχει τίποτα που να τις καθιστά ανώτερες του σκεπτόμενου υποκειμένου επειδή δεν εντοπίζουμε σε αυτές (ή καλύτερα στο αντικείμενό τους) τίποτα νοερό. Οι ιδέες αυτές παριστάνουν υλικά πράγματα ενώ Εγώ είμαι ένα νοερό ον, δηλαδή μια Ψυχή ή ένα Πνεύμα. Άρα (σύμφωνα με το αξίωμα ότι το νοερό υπερισχύει του υλικού) είμαι ανώτερός τους, οπότε παρουσιάζονται δύο ενδεχόμενα. **Α.** Οι εν λόγω ιδέες είναι αληθείς και ως εκ τούτου πρέπει να πηγάζουν από κάτι πραγματικό. Αλλά το μόνο πραγματικό που έχουμε

[1] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 4 (AT, VI, 33).

ανακαλύψει μέχρι τώρα είναι το σκεπτόμενο Εγώ και ως εκ τούτου, στηριζόμενοι στα ως τώρα δεδομένα, το μόνο που θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε είναι ότι πηγάζουν από το ίδιο το σκεπτόμενο υποκείμενο, με άλλα λόγια ότι είναι «εξαρτήματα της φύσης μου καθόσον έχει κάποια τελειότητα», δηλαδή καθόσον είμαι ένα πραγματικό ον προικισμένο με θετικές ικανότητες. **Β.** Οι εν λόγω ιδέες είναι ψευδείς και επομένως πρέπει να πηγάζουν από το τίποτα, από το πουθενά, δυνάμει της σύζευξης μεταξύ ψεύδους και ανυπαρξίας. Εδώ θα μπορούσε ίσως να προβάλει κανείς την εξής απορία: από τη στιγμή που δεχόμαστε ρητά ότι τίποτα δεν μπορεί να προέλθει από το τίποτα, ότι κανένα ον δεν γεννιέται από το μη-ον, δεν είναι παράλογο να υποστηρίζουμε ότι μια ιδέα αναδύεται από το μηδέν; Ο Ντεκάρτ δεν αντιμετωπίζει ευθέως αυτή τη δυσκολία. Η απάντηση θα μπορούσε να είναι ότι δεν πρέπει να υποστασιοποιούμε το μηδέν, ότι αυτή η έννοια δεν πρέπει να συλλαμβάνεται σαν μια θετική ύπαρξη αλλά ως η απουσία κάθε ύπαρξης. Παρομοίως, η έννοια του μη-όντος δεν παραπέμπει σε κάτι πραγματικό αλλά στην απόλυτη άρνηση κάθε πραγματικότητας. Έτσι όταν λέμε ότι λαμβάνουμε κάτι από το μηδέν εννοούμε ότι αυτό το κάτι είναι επίσης μηδέν, με άλλα λόγια ότι δεν είναι αληθινό και πραγματικό αλλά ψευδές και ανύπαρκτο. Ο Ντεκάρτ εξηγεί ότι το να λαμβάνω κάποιες ιδέες από το μηδέν σημαίνει ότι τις έχω μέσα μου εξαιτίας του ότι έχω ελλείψεις ή ελαττώματα, δηλαδή εξαιτίας του ότι δεν είμαι ένα τέλειο νοερό ον αλλά στερούμαι ορισμένα πράγματα ή ικανότητες. Αν όσα έχω είναι τελειότητες που ενδυναμώνουν τη συμμετοχή μου στο ον, όσα δεν έχω είναι ατέλειες που διευρύνουν την απόσταση που με χωρίζει από το τέλειο ον· και όσο μεγαλύτερη είναι αυτή η απόσταση, τόσο περισσότερο εκτίθεμαι στο ψεύδος και την ανυπαρξία. Οι ελλείψεις με υποβιβάζουν σε κάτι κατώτερο, είναι κενά και στερήσεις που με φέρνουν πιο κοντά στο μηδέν αυξάνοντας μέσα μου το μη-ον. Έτσι ό,τι ψευδές ή ανυπόστατο υπάρχει μέσα μου δεν μπορεί παρά να προέρχεται από τις ελλείψεις ή τα ελαττώματά μου.

Μετά τις ιδέες των φυσικών πραγμάτων ο Ντεκάρτ εξετάζει την ιδέα ενός όντος τελειότερου από το σκεπτόμενο Εγώ. Από πού άραγε προέρχεται μια τέτοια ιδέα; Οι πιθανές απαντήσεις είναι τρεις: ή από το μηδέν, ή από μένα τον ίδιο, ή από κάποιο ον που υπάρχει πραγματικά έξω από μένα. Ωστόσο δεν μπορεί να προέρχεται από το μηδέν. Κάτι τέτοιο θα ήταν «πρόδηλα αδύνατον» (manifestement impossible)[1] αφού θα ήταν σαν να δεχόμαστε ότι από το τίποτα προέρχεται κάτι. Από τη στιγμή που το ίδιο το Εγώ είναι ένα πραγματικό ον, ένα ον τελειότερο από το Εγώ πρέπει εξ ορισμού να είναι επίσης πραγματικό, σε διαφορετική περίπτωση δεν θα ήταν τελειότερο από το Εγώ. Δεδομένου ότι η τελειότητα είναι συναρτημένη με την πραγματικότητα και την ύπαρξη, η ιδέα ενός τελειότερου όντος πρέπει κατ' ανάγκην να είναι κάτι θετικό και πραγματικό, πράγμα που απαγορεύει τη σύνδεσή της με οτιδήποτε κενό, ελλειμματικό ή ανύπαρκτο. Κατά συνέπεια δεν θα μπορούσε να προέλθει από το μηδέν ή το

[1] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 4 (AT, VI, 34).

πουθενά. Επίσης δεν θα μπορούσε να γεννηθεί από μένα τον ίδιο. Σε αυτή την περίπτωση το τελειότερο θα προερχόταν και θα εξαρτιόταν από το ατελέστερο αφού η τελειότητα της ιδέας θα παραγόταν από μια τελειότητα κατώτερης τάξης, με άλλα λόγια το σκεπτόμενο υποκείμενο θα κατασκεύαζε ένα πράγμα ανώτερο από το ίδιο. Αν λοιπόν η ιδέα του τελειότερου όντος δεν μπορεί να παραληφθεί από το μηδέν ούτε να παραχθεί από μένα, δεν απομένει παρά ότι πηγάζει από ένα άλλο ον. Έτσι οφείλω να συμπεράνω ότι δεν είμαι μόνος στον κόσμο αλλά υπάρχει και κάποιο άλλο ον που είναι τελειότερο από μένα.

Ωστόσο ο Ντεκάρτ δεν περιορίζεται σε αυτό το συμπέρασμα αλλά σπεύδει ολοταχώς να προσθέσει (για να συναντήσει μια ώρα αρχύτερα αυτό που ήθελε να βρει εξαρχής) ότι αυτό το ον δεν είναι απλά τελειότερο αλλά *το* τελειότερο, δηλαδή ο Θεός. Γιατί όμως η ύπαρξη ενός τελειότερου όντος συνεπάγεται αναγκαία την ύπαρξη του τελειότατου όντος; Σε αυτό το ερώτημα δεν προσφέρει καμιά απάντηση. Το μόνο που μπορούμε να υποθέσουμε είναι ότι όπως η ιδέα ενός τελειότερου όντος δεν μπορεί παρά να πηγάζει από ένα ον πραγματικά τελειότερο, έτσι η ιδέα του τελειότατου όντος δεν μπορεί επίσης παρά να πηγάζει από ένα ον πραγματικά τελειότατο. Και αφού έχω όχι μόνο την ιδέα ενός τελειότερου όντος αλλά και την ιδέα του τελειότατου όντος, αυτό το τελευταίο πρέπει να υπάρχει πραγματικά.

Η εξέταση των ενυπαρχουσών στο Εγώ ιδεών αποκαλύπτει λοιπόν την ύπαρξη ενός δεύτερου όντος που καταλαμβάνει μάλιστα το ύψιστο άκρο της οντολογικής κλίμακας. Ποια είναι τώρα η σχέση μεταξύ των δύο; Υπάρχουν δύο πιθανές απαντήσεις. Ή είναι ανεξάρτητα το ένα από το άλλο, ή το ατελέστερο (το Εγώ) εξαρτάται από το τελειότερο (τον Θεό). Φυσικά υπάρχει και ένα τρίτο ενδεχόμενο, να εξαρτάται το τελειότερο από το ατελέστερο, αλλά απάδει σε τέτοιο βαθμό (δεδομένων των αξιωμάτων που έχουν γίνει δεκτά) ώστε δεν διατυπώνεται καν. Μπορεί λοιπόν το Εγώ να είναι ανεξάρτητο από τον Θεό; Όχι, διότι αν δεν εξαρτάται από αυτόν, τότε από πού έλαβε τις τελειότητες που έχει; Μιλώντας εδώ για τελειότητες εννοούμε την ύπαρξη και την ικανότητα για σκέψη επειδή στην παρούσα φάση το είναι του Εγώ συναιρείται σε αυτά τα δύο γνωρίσματα που θεωρούνται ως τελειότητες επειδή το υπαρκτό είναι οντολογικά ανώτερο του ανύπαρκτου και το σκεπτόμενο είναι οντολογικά ανώτερο του ανίκανου για σκέψη. Από πού λοιπόν θα λάμβανε το σκεπτόμενο υποκείμενο αυτές τις τελειότητες αν δεν υπήρχε ο Θεός; Θα μπορούσε να υποθέσει κανείς ότι δεν τις έλαβε από κάτι άλλο αλλά τις απέκτησε μόνο του. Αυτή η υπόθεση όμως οδηγεί σε άτοπα συμπεράσματα επειδή συνεπάγεται ότι ένα ανύπαρκτο πράγμα θα μπορούσε να αρχίσει να υπάρχει από τον εαυτό του και ένα άψυχο πράγμα θα μπορούσε να αρχίσει να σκέφτεται από μόνο του. Αν όμως διέθετα μια τέτοια δύναμη, τότε θα μπορούσα να χορηγήσω στον εαυτό μου όχι μόνο όσα έχω ήδη αλλά και όσα δεν έχω. Αν η τελειότητά μου εξαρτάται από μένα και μόνο από μένα, τίποτα δεν θα με εμπόδιζε να αποκτήσω περισσότερες και καλύτερες ικανότητες, δηλαδή να βελτιώσω όλο και περισσότερο όσα έχω, να

προικίσω τον εαυτό μου με όλα όσα μου λείπουν, να γίνω εγώ ο ίδιος «άπειρος, αιώνιος, αμετάβλητος, παντογνώστης, παντοδύναμος και τελικά θα είχα όλες τις τελειότητες που μπορώ να παρατηρήσω ότι είναι στον Θεό».[1] Αλλά είναι προφανές ότι δεν διαθέτω μια τέτοια ικανότητα, δεν είμαι ικανός να τελειοποιήσω τον εαυτό μου όπως θέλω και όσο θέλω, πράγμα που σημαίνει ότι δεν είμαι οντολογικά ανεξάρτητος και συνεπώς ότι δεν άντλησα από τον εαυτό που τις τελειότητες που κατέχω αλλά τις παρέλαβα από κάποιον άλλο που δεν μπορεί να είναι άλλος από τον Θεό.

Αυτή η διαπίστωση έχει στην επιχειρηματολογία του Ντεκάρτ μια διττή λειτουργία. Πρώτον, διευκρινίζει τη σχέση των δύο προς το παρόν γνωστών όντων και, δεύτερον, επικυρώνει την ύπαρξη του τέλειου όντος. Διότι αν εξαρτιέμαι από κάτι άλλο, αν υπάρχω και κατέχω κάποιες ικανότητες χάρη σε ένα ον τελειότερο από μένα, τότε δεν είμαι μόνος στον κόσμο αλλά πρέπει να υπάρχει και αυτό το τελειότερο ον. Επιπλέον, ο δεσμός εξάρτησης μεταξύ αυτών των δύο οντοτήτων ανοίγει μια οδό για την ανάβαση από το ατελές προς το τέλειο. Όπως η ύπαρξη του Εγώ υποδηλώνει την ύπαρξη ενός τελειότατου όντος, έτσι η φύση του Εγώ παρέχει κάποιες πληροφορίες για τη φύση του τελειότατου όντος. Από τη στιγμή που η τελειότητά μου είναι τμήμα ή μικρογραφία μιας ανώτερης τελειότητας, μεγεθύνοντας αυτό το τμήμα ή τη μικρογραφία μπορώ να γνωρίσω κατ' αναλογίαν τη θεϊκή φύση. Φυσικά δεν είναι δυνατή η ακριβής ανίχνευση της ουσία της, που είναι απροσπέλαστη, άφατη και ακατανόητη. Αλλά αν ο ίδιος ο Θεός δεν υπόκειται στην ανθρώπινη γνώση, δεν ισχύει το ίδιο για τα αποτελέσματά του, δηλαδή τα δημιουργήματα. Ποιο δημιούργημα γνωρίζω καλύτερα και πιο σίγουρα; Τον εαυτό μου. Εξετάζοντας λοιπόν της δικές μου τελειότητες και ατέλειες μπορώ να σχηματίσω μια θολή αλλά επαρκή εικόνα για τον Θεό. Ως τελειότητες αναγνωρίζω ό,τι θα ήθελα να κατέχω σε μεγαλύτερο βαθμό και ως ατέλειες όλα αυτά από τα οποία θα ήθελα να απαλλαχθώ. Ό,τι τελειότητες κατέχω (όπως η δύναμη, η γνώση, η ύπαρξη) οφείλω να τις αποδώσω στον Θεό και μάλιστα όχι έτσι όπως τις κατέχω αλλά βελτιωμένες και επαυξημένες στον μέγιστο βαθμό. Όσο για τις ατέλειες (η αμφιβολία, η αστάθεια, η λύπη, κλπ.), πρέπει να τις απομακρύνω εντελώς από την ιδέα του Θεού. Επίσης, στον Θεό δεν μπορεί να αποδοθεί τίποτα αισθητό και σωματικό διότι «κάθε σύνθεση μαρτυρά εξάρτηση και η εξάρτηση είναι πρόδηλα ελάττωμα».[2] Το παραμικρό σωματικό στοιχείο υποβιβάζει και κατά κάποιον τρόπο μολύνει την ανωτερότητα του νοερού, έτσι αν ο Θεός είχε κάτι σωματικό, δεν θα απολάμβανε την άπλετη και άσπιλη τελειότητα που χαρακτηρίζει τη φύση του. Επομένως πρέπει να συλληφθεί ως μια τελειότατη, καθαρά νοερή και

[1] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 4 (AT, VI, 35). «Είναι βέβαια μια κοινή έννοια το να σκεφτόμαστε ότι αν μια νοούσα φύση είναι ανεξάρτητη, είναι ο Θεός· διότι αν έχει από τον εαυτό της την ύπαρξή της, δεν θα μπορούσαμε να αμφιβάλλουμε ότι θα έδινε στον εαυτό της τόσες τελειότητες όσες θα μπορούσε να γνωρίσει ούτε να πιστέψουμε ότι γνωρίζουμε κάποιες τελειότητες που θα μπορούσε να μην τις γνωρίζει», Επιστολή προς τον Μερσέν, 15 Νοεμβρίου 1638 (AT, II, 435).

[2] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 4 (AT, VI, 35).

εντελώς ανεξάρτητη φύση. Αν υπάρχουν άλλα πνεύματα ή σώματα στον κόσμο, θα πρέπει να εξαρτώνται απόλυτα από αυτόν σε κάθε στιγμή της ύπαρξής τους.

Μετά την ανακάλυψη του σκεπτόμενου Εγώ και του Θεού, πρέπει να αναρωτηθούμε ποιο είναι το αμέσως πιο βέβαιο πράγμα που γνωρίζουμε. Για τον Ντεκάρτ είναι οι μαθηματικές αλήθειες, όπως ότι οι τρεις γωνίες ενός τριγώνου ισούνται με δύο ορθές ή ότι όλα τα σημεία στην επιφάνεια μιας σφαίρας απέχουν εξίσου από το κέντρο. Η βεβαιότητα των μαθηματικών αποδείξεων είναι τόσο μεγάλη ώστε όλος ο κόσμος τούς δίνει τη συγκατάθεσή του βασιζόμενος ακριβώς στον γενικό κανόνα της αλήθειας: ότι τα πράγματα που συλλαμβάνουμε εναργώς είναι αληθινά. Έτσι αυτές οι αποδείξεις δεν αμφισβητούνται από κανέναν, πλην όμως, τίποτα δεν μας βεβαιώνει για την πραγματική ύπαρξη των αντικειμένων τους. Το γεγονός ότι οι τρεις γωνίες του τριγώνου ισούνται με δύο ορθές δεν συνεπάγεται ότι υπάρχουν τρίγωνα στον κόσμο και το γεγονός ότι όλα τα σημεία της σφαίρας ισαπέχουν από το κέντρο της δεν συνεπάγεται ότι υπάρχουν πραγματικά σφαίρες. Καμιά αναγκαιότητα στην ουσία των γεωμετρικών σχημάτων δεν είναι ικανή να θέσει αναγκαία την ύπαρξής τους. Ωστόσο δεν συμβαίνει το ίδιο στην περίπτωση του τέλειου Όντος, όπου η ύπαρξη είναι εγγεγραμμένη στην ουσία. Από τη στιγμή που συλλαμβάνουμε ορθά την ιδέα του τέλειου Όντος, είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε ότι αυτό το Ον υπάρχει πραγματικά διότι αν δεν υπήρχε, δεν θα ήταν τέλειο. Η ύπαρξη είναι τελειότητα, το ύψιστο ον κατέχει όλες τις τελειότητες, άρα πρέπει να κατέχει και την ύπαρξη. Αυτός ο συλλογισμός, ισχυρίζεται ο συγγραφέας, όχι μόνο ισοφαρίζει σε ενάργεια τους γεωμετρικούς αλλά και τους ξεπερνά. Έτσι η ύπαρξη του Θεού πρέπει να θεωρείται ως «τουλάχιστον τόσο βέβαιη»[1] όσο οποιαδήποτε γεωμετρική απόδειξη.

Σε αυτό το σημείο ο Ντεκάρτ επιχειρεί την επαλήθευση της ύπαρξης του Θεού μέσω του λεγόμενου οντολογικού επιχειρήματος που είχε προκαλέσει ήδη πληθώρα συζητήσεων και επρόκειτο να στοιχίσει πολλές επικρίσεις και στον ίδιο. Εδώ πάντως το παρουσιάζει σε μία μόλις παράγραφο και συνεχίζει θέτοντας ένα εύλογο ερώτημα. Αφού η ύπαρξη του Θεού είναι τόσο βέβαιη, τότε γιατί υπάρχουν τόσοι άνθρωποι που δυσκολεύονται να την αναγνωρίσουν; Γιατί γεννιούνται τόσες απορίες και διαμάχες γύρω από αυτό το θέμα; Η απάντησή του είναι ότι οι άνθρωποι παγιδεύονται σε τρόπους σκέψης που προσιδιάζουν στη θεώρηση των σωματικών πραγμάτων. Συνηθισμένοι να κρίνουν σύμφωνα με την αίσθηση και τη φαντασία (η οποία συνδέεται στενά με την αίσθηση στο μέτρο που αναπαράγει ή αναδιατάσσει αισθητηριακά δεδομένα), νομίζουν πως ό,τι δεν είναι αισθητό ή φανταστό δεν μπορεί να κατανοηθεί. Έτσι οι σχολαστικοί διακηρύσσουν ότι δεν βρίσκεται τίποτα στον νου που να μην ήταν προηγουμένως στην αίσθηση παρόλο που οι ιδέες του Θεού και της ψυχής δεν παρουσιάζονται ποτέ στις αισθήσεις. Στην πραγματικότητα, εκτιμά ο Ντεκάρτ, ο νους μπορεί να γνωρίσει εντελώς

[1] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 4 (AT, VI, 36).

ανεξάρτητα από τις αισθήσεις. Υπάρχει ένα ολόκληρο πεδίο (αυτό που ονομάζουμε γενικά μεταφυσικό) που είναι απροσπέλαστο για τις κατώτερες γνωστικές ικανότητες και δεν συλλαμβάνεται παρά από τη νόηση στην πιο καθαρή της μορφή. Ακόμα περισσότερο, ο νους έχει την πρωτοκαθεδρία σε κάθε γνωστική διαδικασία, όχι μόνο δεν εξαρτάται από τις αισθήσεις στη διερεύνηση των μεταφυσικών πραγμάτων αλλά αντιθέτως οι αισθήσεις εξαρτώνται από αυτόν για την εξερεύνηση του φυσικού κόσμου. «Ούτε η φαντασία ούτε οι αισθήσεις μας θα μπορούσαν ποτέ να μας βεβαιώσουν για κανένα πράγμα αν δεν παρεμβαλλόταν ο νους μας».[1]

### 5.3.4. Από το νοητό στο αισθητό

Η συλλογιστική του *Λόγου* ακολουθεί μια κατιούσα κλίμακα βεβαιότητας. Κατ' αρχάς η ύπαρξη της Ψυχής και του Θεού, αλήθειες που προσεγγίζονται μόνο από τον νου. Κατόπιν οι μαθηματικές αποδείξεις, όπου ο νους δεν ερευνά μόνος αλλά δέχεται την αρωγή της φαντασίας. Και τέλος τα αισθητά πράγματα, όπου ο νους επεξεργάζεται τις πληροφορίες των αισθήσεων. Όσο κατεβαίνουμε από τον νοητό κόσμο προς τον φυσικό, τόσο ελαττώνεται ο επιτεύξιμος βαθμός βεβαιότητας. Η ύπαρξη των άστρων, της Γης, του ανθρώπινου σώματος, είναι για τον Ντεκάρτ λιγότερο βέβαιη από την ύπαρξη του Θεού. Γιατί όμως; Δεν αντιλαμβανόμαστε τα φυσικά πράγματα αρκετά ζωηρά για να είμαστε σίγουροι για την ύπαρξή τους; Ναι, αντιτείνει ο συγγραφέας, αλλά όταν κοιμόμαστε μας παρουσιάζονται διάφορες παραστάσεις που συχνά δεν είναι λιγότερο ζωηρές και χτυπητές. Πώς ξέρουμε ότι είναι ψεύτικο το αστέρι που βλέπουμε στο όνειρό μας και όχι το αστέρι που παρατηρούμε στον ουρανό όταν είμαστε ξύπνιοι; Ο μόνος τρόπος για την έξοδο από αυτή την αμφιβολία είναι η πρόσληψη ενός ύπατου εγγυητή της αλήθειας, ο οποίος δεν μπορεί να είναι άλλος από τον Θεό. Όπως ο νους είναι η ικανότητα που διαχειρίζεται την αλήθεια στο επίπεδο του ανθρώπινου όντος, έτσι ο Θεός, το κατ' εξοχήν αντικείμενο του νου, είναι η οντότητα από την οποία πηγάζει η αλήθεια του κόσμου.

Σε αυτό σημείο του κειμένου ο Ντεκάρτ αποκαλύπτει το βάθος της σκέψης του προβαίνοντας στην ανακοίνωση, σχεδόν εν είδει διαγγέλματος, μιας σειράς παραδοχών που, παρά την εξαιρετική φιλοσοφική τους βαρύτητα, δεν συνοδεύονται από την παραμικρή θεμελίωση. Η προτελευταία παράγραφος του Τέταρτου μέρους του *Λόγου* είναι γεμάτη από κρυφές παραδοχές και ακατέργαστα αξιώματα που εμφανίζονται με τη μάσκα του αυταπόδεικτου για να αποκρύψουν το μη αποδείξιμο των πρώτων αρχών. Όσο περισσότερο προσεγγίζουμε τις πραγματικές πρώτες αρχές, τόσο η επιζητούμενη αυστηρότητα των συλλογισμών εκφυλίζεται σε διακήρυξη καταστατικών θέσεων.

[1] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 4 (AT, VI, 37).

Κατ' αρχάς, ο συγγραφέας διαβεβαιώνει πως όσα συλλαμβάνουμε σαφώς και διακριτώς είναι αληθή επειδή ακριβώς «ο Θεός είναι ή υπάρχει, και είναι ένα τέλειο ον, και όλα όσα είναι μέσα μας προέρχονται από αυτόν.[1] Εδώ οι κριτές του δεν παρέλειψαν να επισημάνουν ότι επιχειρηματολογεί κυκλικά, διότι από τη μια πλευρά αποδεικνύει την ύπαρξη του Θεού βασιζόμενος στη σαφήνεια και τη διακριτότητα της ιδέας του και από την άλλη πλευρά θεμελιώνει την αλήθεια της σαφούς και διακριτής ιδέας στην ύπαρξη του Θεού. Αλλά, ούτως ή άλλως, δεν είναι δυνατόν να αποδείξει κανείς την ύπαρξη του Θεού χωρίς κάποια λογικοφανή ακροβασία. Αυτό που ενδιαφέρει εδώ είναι ότι ο Ντεκάρτ διευθετεί το ζήτημα της αλήθειας επικαλούμενος την ύπαρξη του Θεού, την τελειότητά του και την ιδιότητά του ως δωρητής όλων όσα κατέχουμε. Αν ο Θεός δεν υπήρχε, τίποτα δεν θα μπορούσε να εγγυηθεί άνωθεν την αλήθεια των ιδεών μου. Γιατί όμως πρέπει ακόμα να είναι τέλειος; Δεν θα μπορούσα να είμαι βέβαιος για μια αλήθεια αν ο Θεός ήταν ατελής; Όχι, διότι αν ήταν ατελής θα μπορούσε να είναι πονηρός και ένας πονηρός Θεός θα μπορούσε να με εξαπατά σε τέτοιο σημείο που να νομίζω ότι κατέχω την αλήθεια ενώ θα ήμουν βουτηγμένος στο ψέμα. Η εξαπάτηση είναι ελάττωμα διότι φανερώνει κακή προαίρεση, άρα αν ο Θεός παραπλανούσε σκόπιμα, δεν θα ήταν αγαθός ούτε τέλειος. Θέτοντας λοιπόν την τελειότητα του Θεού, θέτουμε συνάμα τη φιλαλήθειά του και έτσι αποσοβείται ο κίνδυνος μιας υπερφυσικής εξαπάτησης απέναντι στην οποία ο άνθρωπος θα ήταν εντελώς άοπλος.

Έπειτα, γιατί πρέπει να υποθέσουμε ότι όλα όσα είναι μέσα μου προέρχονται από τον Θεό; Επειδή η αλήθεια, εκτός από μια ανώτερη πηγή, χρειάζεται επίσης αξιόπιστα μέσα. Αν δεν μας απατά ο Θεός, μπορεί να μας απατούν οι ιδέες μέσω των οποίων γνωρίζουμε τα πράγματα. Χωρίς αξιόπιστες ιδέες, το ανθρώπινο ον δεν θα ήταν σε θέση να προσεγγίσει με σιγουριά την αλήθεια. Έτσι ο Ντεκάρτ τις προικίζει με ένα ιδιαίτερο είδος πραγματικότητας και τις συνδέει με την ανώτατη αρχή των πάντων. «Οι ιδέες ή οι έννοιές μας, όντας πραγματικά πράγματα [choses réelles] που προέρχονται από τον Θεό σε ό,τι σαφές και διακριτό έχουν, δεν μπορούν παρά να είναι σε αυτό αληθείς».[2] Αν οι ιδέες είναι «πραγματικά πράγματα», τότε υπάρχουν πέρα και έξω από το ανθρώπινο υποκείμενο, δηλαδή δεν δημιουργούνται ούτε γεννιούνται από αυτό και έτσι δεν κινδυνεύουν να μολυνθούν από την ατέλειά του. Το ανθρώπινο πνεύμα τις «συλλαμβάνει» (concevoir) ή τις «πιάνει» (saisir) όπως συλλαμβάνουμε ή πιάνουμε τα όντα που βρίσκονται στον εξωτερικό κόσμο. Αν λοιπόν δεν είναι αυθαίρετες κατασκευές, αν διαθέτουν μια αντικειμενική πραγματικότητα και αν αυτή η πραγματικότητα προέρχεται από τον ίδιο τον Θεό, τότε μπορούμε να είμαστε σίγουροι για την αξιοπιστίας τους. Εφόσον ο Θεός είναι η υπέρτατη δεξαμενή του όντος και της αλήθειας, ό,τι πηγάζει από αυτόν πρέπει να είναι πραγματικό και αληθές· και αφού

[1] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 4 (AT, VI, 38).
[2] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 4 (AT, VI, 38).

οι ιδέες προέρχονται από αυτόν, δεν πρέπει να αμφιβάλλουμε για την πραγματικότητα και την αλήθεια τους. Ο άνθρωπος βρίσκεται στο μέσο της οντολογικής κλίμακας, ανάμεσα στον Θεό και το μηδέν, την τελειότητα και την ατέλεια, την αλήθεια και το ψεύδος. Έτσι ό,τι θετικό, τέλειο και αληθινό υπάρχει μέσα του προέρχεται από το τέλειο Ον (με τον ίδιο τρόπο που ό,τι αρνητικό, ατελές και ψεύτικο υπάρχει μέσα του προέρχεται από το μηδέν) και αφού οι ιδέες είναι θετικά πράγματα, δεν θα μπορούσαν παρά να προέρχονται από τον Θεό. Μα τότε, γιατί δεν είναι όλες οι γνώμες μας αληθείς; Γιατί η ανθρώπινη γνώση υπόκειται στο ψεύδος και την πλάνη; Επειδή δεν είναι όλες οι ιδέες σαφείς και διακριτές. Ο Ντεκάρτ δεν τις ταξινομεί εδώ αλλά μπορούμε να εικάσουμε, σύμφωνα με όσα αναπτύσσει σε άλλα γραπτά, ότι οι έμφυτες ιδέες, που πηγάζουν άμεσα από τον Θεό, είναι πάντοτε αληθείς ενώ οι επείσακτες, που προέρχονται από πράγματα, έχουν περισσότερες πιθανότητες να είναι ψευδείς. Το γνώρισμα των ψευδών ιδεών είναι η ασάφεια και η σύγχυση και αιτία της ασάφειας και της σύγχυσης είναι το μηδέν, δηλαδή η ατέλειά μου. Αν ήμουν τέλειος θα είχα μόνο σαφείς και διακριτές ιδέες, και έτσι δεν θα έσφαλα ποτέ, αλλά, επειδή είμαι ατελής, γίνομαι έρμαιο της ασάφειας και της σύγχυσης οι οποίες με τη σειρά τους με οδηγούν στο ψεύδος.

Με αυτές τις διατυπώσεις και τις εννοιολογικές συνδέσεις δημιουργείται μια αξιωματική οντολογική και συνάμα γνωσιολογική πόλωση: από τη μια πλευρά ο Θεός, η πραγματικότητα, η τελειότητα, η αλήθεια, η σαφήνεια και η διακριτότητα και από την άλλη πλευρά το μηδέν, η ανυπαρξία, η ατέλεια, το ψεύδος, η σύγχυση και η ασάφεια. Σε αυτό το δίπολο κάθε στοιχείο είναι συναρτημένο και συγκολλημένο με τα άλλα του ίδιου πόλου έτσι ώστε η θέση ενός εξ αυτών να συνεγείρει οιονεί όλα τα υπόλοιπα. «Είναι προφανές ότι το να πηγάζει το ψεύδος ή η ατέλεια, ως τέτοια, από τον Θεό δεν απάδει λιγότερο από το να πηγάζει η αλήθεια ή η τελειότητα από το μηδέν».[1] Στην πραγματικότητα, η υποτιθέμενη ενάργεια αυτής της πρότασης θεμελιώνεται σε μια δέσμη μεταφυσικών αξιωμάτων που δεν διατυπώνονται ανοιχτά ούτε βέβαια τίθενται υπό διερώτηση. Ο Ντεκάρτ, αποσιωπώντας τις δυσκολίες, θέτει ότι η αλήθεια βασίζεται στις σαφείς και διακριτές ιδέες που με τη σειρά τους συνδέονται με ό,τι πραγματικό και αληθινό υπάρχει μέσα μας το οποίο, με τη δική του σειρά, προέρχεται από το τέλειο και άπειρο Ον. Έτσι, «αν δεν ξέραμε πως ό,τι πραγματικό και αληθινό είναι μέσα μας προέρχεται από ένα τέλειο και άπειρο ον, όσο σαφείς και διακριτές κι αν ήταν οι ιδέες μας δεν θα είχαμε κανένα λόγο που να μας σιγουρεύει ότι θα είχαν την τελειότητα να είναι αληθείς».[2] Χωρίς τον Θεό η σαφήνεια και η διακριτότητα δεν θα μπορούσαν να μεταφραστούν σε αλήθεια και οι ιδέες θα έμεναν κενό γράμμα καθώς δεν θα δινόταν καμιά άνωθεν εγγύηση της αντιστοιχίας τους με τα πράγματα. Αν δεν υπήρχε ο Θεός, αν δεν ήταν τέλειος και αν δεν ήταν η πηγή όλων των θετικών και

[1] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 4 (AT, VI, 38-39).
[2] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 4 (AT, VI, 39).

πραγματικών ικανοτήτων που υπάρχουν μέσα μου, δεν θα υπήρχε για μένα βεβαιότητα και αλήθεια αλλά όλες οι εντυπώσεις και οι αποδείξεις θα στροβιλίζονταν στη δίνη της αμφιβολίας και της αβεβαιότητας. Τελικά η αρχετυπική παραδοχή που καθοδηγεί τον Ντεκάρτ σε κάθε του σκέψη είναι ότι όλη η πραγματικότητα και η αλήθεια απορρέει από ένα υπέρτατο Ον με τέτοιο τρόπο ώστε αν το διαγράφαμε, θα κατέρρεε αυτοστιγμεί κάθε πραγματικότητα και κάθε αλήθεια.

Μετά από τις παραπάνω διευθετήσεις, ο Ντεκάρτ μπορεί πια να απαντήσει στο πρόβλημα της γνώσης του υλικού κόσμου. Οι παραστάσεις των ονείρων δεν πρέπει να μας κάνουν να αμφιβάλλουμε για τις αισθητηριακές εντυπώσεις που έχουμε όταν είμαστε ξύπνιοι διότι ο άνθρωπος έχει προικιστεί από τον Θεό με αρκετή τελειότητα ώστε να μπορεί να διαχωρίζει επαρκώς την αλήθεια από το ψεύδος. Ο Λόγος υποδεικνύει ό,τι σαφές και διακριτό περιέχεται στις ιδέες, αποκαλύπτει τις πλάνες που πηγάζουν από τις αισθήσεις και τη φαντασία και καθοδηγεί το ανθρώπινο πνεύμα στην ανακάλυψη της αλήθειας. Η αίσθηση μάς παρουσιάζει τον ήλιο αρκετά μικρό αλλά ο Λόγος διορθώνει αυτή τη λανθασμένη εντύπωση και μας διδάσκει ότι το πραγματικό μέγεθος του ήλιου είναι ασύγκριτα μεγαλύτερο. Η φαντασία μάς παρουσιάζει ένα κεφάλι λιονταριού κολλημένο σε ένα σώμα κατσίκας αλλά ο Λόγος παρεμβαίνει για να μας πληροφορήσει ότι δεν υπάρχει τέτοιο ζώο στον κόσμο. Καμιά φορά οι φανταστικές παραστάσεις είναι πιο ζωηρές στα όνειρα παρά στην αληθινή ζωή αλλά οι συλλογισμοί μας δεν είναι ποτέ τόσο εναργείς και ακέραιοι στον ύπνο όσο στον ξύπνιο, γεγονός που μαρτυρά ότι η αλήθεια πρέπει να βρίσκεται στις σκέψεις της εγρήγορσης και όχι του ύπνου. Ο Λόγος μάς βεβαιώνει ότι τα μέσα της γνώσης δεν είναι αναξιόπιστα. «Όλες οι ιδέες ή οι έννοιές μας οφείλουν να έχουν κάποια βάση αλήθειας· διότι δεν θα ήταν δυνατόν ο Θεός, που είναι τελειότατος και αληθινότατος, να τις έβαλε μέσα μας χωρίς αυτό».[1] Έτσι το ανθρώπινο ον δεν είναι εγκαταλειμμένο στην άβυσσο της αμφιβολίας και της αβεβαιότητας. Πρώτα-πρώτα, υπάρχει ένα υπέρτατο Ον που είναι φιλαλήθες, εγγυάται την πιστότητα των ιδεών, διοχετεύει την αλήθεια στα πράγματα και έχει δημιουργήσει τον άνθρωπο με τέτοιο τρόπο ώστε να μπορεί να την ανακαλύψει. Έπειτα, οι ίδιες οι ιδέες εμπεριέχουν από τη φύση τους κάποια αλήθεια. Και τέλος, ο άνθρωπος είναι προικισμένος εκ φύσεως με τις κατάλληλες για την αναγνώριση της αλήθειας ικανότητες. Έτσι η πηγή της γνώσης (Θεός), τα μέσα της γνώσης (ιδέες) και τα εργαλεία της γνώσης (οι ανθρώπινες ικανότητες) συγκλίνουν υπέρ της αλήθειας και ενάντια στον ακραίο σκεπτικισμό.

[1] *Λόγος περί της μεθόδου,* Μέρος 4 (AT, VI, 40).

### 5.4. Από τον *Λόγο* στους *Στοχασμούς*

Η δημοσίευση του *Λόγου* πυροδότησε μια μακριά και έντονη επιστολική συζήτηση, συχνά με τη μεσολάβηση του Μερσέν, ανάμεσα στον Ντεκάρτ και πολλούς ομοτέχνους του. Ο διάλογος στράφηκε κυρίως γύρω από εξειδικευμένα ζητήματα μαθηματικών και φυσικής αφήνοντας παράμερα τις μεταφυσικές θέσεις που δεν αντιπροσώπευαν άλλωστε, στους κόλπους του συνολικού έργου, παρά μια μικρή παρέκβαση. Πάντως οι λίγοι που εξέφρασαν τη γνώμη τους δεν έδειξαν να ενθουσιάζονται με τη νέα μεταφυσική προσέγγιση. Ο Μερσέν έκρινε ότι δεν εξηγείται επαρκώς πώς ξέρουμε ότι η ψυχή είναι μια διακριτή από το σώμα υπόσταση που η φύση της είναι το σκέπτεσθαι και ότι αυτή η ανεπάρκεια συσκοτίζει την απόδειξη για την ύπαρξη του Θεού.[1] Ο πατέρας Βατιέ βρήκε την ίδια απόδειξη ασαφή και διαμαρτυρήθηκε για την ανεπαρκή εξήγηση βασικών εννοιών.[2] Ένας άλλος αναγνώστης παρατήρησε ότι δεν αποδεικνύεται πώς σκέφτεται η ψυχή χωρίς το σώμα και έκρινε ότι δεν μπορούμε να συναγάγουμε την ύπαρξη ενός τελειότερου όντος από το γεγονός ότι αμφιβάλλουμε για τα σώματα που μας περιτριγυρίζουν.[3] Μια ομάδα μαθηματικών από το Παρίσι αντέτεινε ότι το γεγονός ότι το ανθρώπινο πνεύμα είναι σκεπτόμενο πράγμα δεν συνεπάγεται ότι η ουσία του συνίσταται αποκλειστικά και μόνο σε αυτό και ότι το γεγονός ότι έχω μέσα μου την ιδέα ενός τελειότερου πράγματος δεν συνεπάγεται ότι η ίδια η ιδέα είναι τελειότερη από μένα, και ακόμα λιγότερο ότι υπάρχει αυτό που απεικονίζει.[4] Ο Κένελμ Ντίγκμπυ (Kenelm Digby, 1603-1665) έγραψε στον Χομπς σχετικά με τον *Λόγο*: «δεν αμφιβάλλω ότι θα πείτε πως είναι προϊόν του πιο σφριγηλού και δυνατού μυαλού και ότι αν ήταν τόσο ακριβής στη μεταφυσική του όσο είναι στην εμπειρία του θα είχε κερδίσει τα πρωτεία μεταξύ όλων των εν ζωή ανθρώπων».[5] Η γενική εντύπωση από αυτό το πρώτο δημοσιευθέν έργο ήταν ότι ο Γάλλος φιλόσοφος κινιόταν με μεγαλύτερη άνεση στον χώρο της επιστήμης από ό,τι σε εκείνον της μεταφυσικής,

Ο Ντεκάρτ απέκρουσε τις μομφές. Παραδέχεται κατ' αρχάς ότι άφησε πολλές έννοιες στο σκοτάδι επειδή η μεγάλη εξοικείωση που είχε μαζί τους τον παρέσυρε στην παράβλεψη του γεγονότος ότι δεν ήταν εξίσου οικίες για τον μέσο αναγνώστη. Επισημαίνει έπειτα ότι θα χρειαζόταν πολύ περισσότερο χώρο για να αναπτύξει όλα τα επιχειρήματά του και κυρίως για να καταδείξει πόσο ψευδείς και αβέβαιες είναι οι κρίσεις που εξαρτώνται από τις αισθήσεις και τη φαντασία και πόσο εναργείς και βέβαιες εκείνες που απορρέουν από τον καθαρό νου.

[1] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, Μάρτιος 1637 (AT, I, 349-350).
[2] Βλ. Επιστολή προς τον πατέρα Βατιέ, 22 Φεβρουαρίου 1638 (AT, I, 560).
[3] Βλ. Επιστολή αγνώστου για τον Ντεκάρτ, Φεβρουάριος 1638 (AT, I, 513-514).
[4] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 25 Δεκεμβρίου 1639 (AT, II, 629).
[5] Παρατίθεται από τον Peter Anstey στο «Descartes' cardiology in England», βλ. Gaukroger, Schuster & Sutton (2002: 428). Η επιστολή του Ντίγκμπυ είναι της 14ης Οκτωβρίου 1637.

Αναγνωρίζει επίσης ότι το γραπτό του είχε «το μεγάλο ελάττωμα» (le grand defaut)[1] να μην εξηγεί επαρκώς τους λόγους που αποδεικνύουν ότι κανένα πράγμα στον κόσμο δεν είναι πιο εναργές και πιο βέβαιο από την ύπαρξη του Θεού και της ανθρώπινης ψυχής. Διατείνεται επίσης πως αν ανέπτυσσε ολόκληρη την συλλογιστική του θα μπορούσε να παρασύρει τα «ασθενή πνεύματα» (les esprits faibles)[2] σε ακροσφαλείς δρόμους επειδή οι λιγότερο νουνεχείς αναγνώστες που θα ρίχνονταν αιφνιδιαστικά στις αμφιβολίες του σκεπτικισμού θα ξαφνιάζονταν τόσο πολύ ώστε θα δυσκολεύονταν στη συνέχεια να παρακολουθήσουν την ανασκευή τους και την εδραίωση της βεβαιότητας των μεταφυσικών αληθειών. Για να πειστεί κάποιος ολοκληρωτικά έπρεπε να μάθει προηγουμένως να αποκόπτει εντελώς τον νου του από τις αισθήσεις και να ακολουθεί πιστά τους αποδεικτικούς συλλογισμούς της καθαρής νόησης. Επιπλέον, η χρησιμοποίηση της δημώδους γλώσσας επέβαλε επιφυλακτική και συγκρατημένη προσέγγιση ενός τόσο ευαίσθητου θέματος. Και τέλος, η απόφαση να προστεθεί ένας πρόλογος στα *Δοκίμια* δεν πάρθηκε παρά την τελευταία στιγμή με αποτέλεσμα να γραφτεί βιαστικά αυτό το τμήμα ενώ το υπόλοιπο έργο βρισκόταν ήδη στο τυπογραφείο. Για όλους αυτούς τους λόγους, η έκθεση της μεταφυσικής εμπεριείχε πολλά κενά και αδυναμίες.

Ο Ντεκάρτ το αναγνωρίζει πρόθυμα. Ενώ υπερασπίζεται με σθένος τα υπόλοιπα μέρη του βιβλίου, παραδέχεται ότι το κεφάλαιο για τη μεταφυσική στερείται την επάρκεια και πληρότητα που θα έπρεπε να έχει λαμβανομένης υπόψη της κεφαλαιώδους σημασίας του για το σύστημα.

> Είναι αλήθεια ότι ήμουν υπερβολικά ασαφής σε όσα έγραψα για την ύπαρξη του Θεού σε αυτή την πραγματεία περί της Μεθόδου και παρότι είναι το πιο σημαντικό κομμάτι, ομολογώ πως είναι το λιγότερο επεξεργασμένο σε ολόκληρο το έργο· πράγμα που οφείλεται εν μέρει στο ότι δεν αποφάσισα να το επισυνάψω παρά προς το τέλος και όταν ο Εκδότης με πίεζε. Αλλά η κυριότερη αιτία της ασάφειάς του προέρχεται από το ότι δεν τόλμησα να επεκταθώ στους λόγους των σκεπτικών ούτε να πω όλα τα πράγματα που είναι αναγκαία *για να αποκόψουμε το πνεύμα από της αισθήσεις*: διότι δεν είναι δυνατόν να γνωρίσουμε καλά τη βεβαιότητα και την ενάργεια των λόγων που τεκμηριώνουν την ύπαρξη του Θεού σύμφωνα με τον τρόπο μου παρά ενθυμούμενοι διακριτώς της λόγους που μας κάνουν να βρίσκουμε αβεβαιότητα σε όλες τις γνώσεις που έχουμε για τα υλικά πράγματα· και οι σκέψεις αυτές δεν μου φάνηκαν κατάλληλες να μπουν σε ένα βιβλίο όπου ήθελα ακόμα και οι γυναίκες να μπορούν να καταλάβουν κάτι και ωστόσο οι πιο διεισδυτικοί να βρίσκουν επίσης αρκετό υλικό για να απασχολήσουν την προσοχή τους. Ομολογώ επίσης πως αυτή η ασάφεια προέρχεται εν μέρει, όπως παρατηρήσατε πάρα πολύ καλά, από το ότι υπέθεσα πως ορισμένες έννοιες, που η συνήθεια να σκέπτομαι τις κατέστησε οικείες και εναργείς σε μένα, έπρεπε να είναι επίσης για τον καθένα· όπως για παράδειγμα ότι μη

[1] Βλ. Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη, Μάρτιος 1637 (AT, I, 353).
[2] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, Μάρτιος 1637 (AT, I, 350). Πρβλ. Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη, Μάρτιος 1637 (AT, I, 354).

> μπορώντας οι ιδέες μας να λάβουν τις μορφές ή το είναι τους παρά από κάποια εξωτερικά αντικείμενα ή από εμάς τους ίδιους, δεν μπορούν να αναπαριστούν καμιά πραγματικότητα ή τελειότητα που να μην είναι σε αυτά τα αντικείμενα ή μέσα σε μας, και άλλα παρόμοια.[1]

Παρά την ανεπάρκειά του, ο Ντεκάρτ δηλώνει πεπεισμένος ότι αυτό το τμήμα του έργου επρόκειτο να εκτιμηθεί περισσότερο από όλα τα άλλα και ότι οι πιο εμβριθείς αναγνώστες θα αναγνώριζαν τελικά την αρτιότητα και την αποδεικτική ισχύ των μεταφυσικών του συλλογισμών.

Μετά την έκδοση του *Λόγου,* όπου παρουσιάστηκαν αποσπάσματα της νέας φιλοσοφίας, ζητήθηκε από τον Ντεκάρτ να δημοσιεύσει τη φυσική και τη μεταφυσική του.[2] Ο φιλόσοφος έδωσε προτεραιότητα στα θεμέλια του συστήματος που είχαν εκτεθεί τόσο πλημμελώς στην πρώτη του δημοσίευση.[3] Δουλεύοντας από το φθινόπωρο του 1639 μέχρι το καλοκαίρι του 1640, ολοκλήρωσε ένα μεταφυσικό σύγγραμμα που έκρινε ότι ικανοποιούσε στην εντέλεια τις φιλοδοξίες του και μαζί τις αυστηρότερες φιλοσοφικές προδιαγραφές. «Συγκρίνω αυτό που έκανα σε αυτό το θέμα με τις αποδείξεις του Απολλώνιου […] Έτσι πιστεύω ότι απέδειξα ολοκληρωτικά την ύπαρξη του Θεού και το άυλο της ανθρώπινης Ψυχής».[4] Η απόδειξη των μεταφυσικών αληθειών με μαθηματική ακρίβεια θα έπρεπε να γίνει δεκτή σαν ένα κοσμοϊστορικό επίτευγμα. «Η γνώμη μου είναι ότι ο δρόμος που παίρνω για να κάνω γνωστή τη φύση της ανθρώπινης Ψυχής και για να αποδείξω την ύπαρξη του Θεού είναι ο μοναδικός μέσω του οποίου μπορούμε να το κατορθώσουμε».[5] Κάποιος άλλος θα μπορούσε ίσως να ακολουθήσει με μεγαλύτερη επιτυχία τον ίδιο δρόμο, όχι όμως να ανακαλύψει κάποιον καλύτερο. Έτσι το ζητούμενο πλέον θα είναι να τον γνωρίσουν οι πάντες και να πειστούν ακόμα και οι πιο δύσπιστοι. Αν ίσως κάποιοι τον απορρίψουν, προειδοποιεί ο πορθητής της μεταφυσικής, θα είναι οι άνθρωποι χωρίς πνεύμα που δεν θα θελήσουν ή δεν θα μπορέσουν να τον μελετήσουν. Αφού συμπληρωθούν τα μικροκενά και φωτιστούν και οι τελευταίες ασάφειες, η μεταφυσική δεν θα απέχει πλέον από το ζενίθ της ενάργειας και της βεβαιότητας. «Δεν υπάρχει τίποτα στη

---

[1] Επιστολή προς τον πατέρα Βατιέ, 22 Φεβρουαρίου 1638 (AT, I, 560-561).

[2] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Απριλίου 1637 (AT, I, 367)· Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη, Μάιος 1637 (AT, I, 370)· Επιστολή προς τον πατέρα Βατιέ, 22 Φεβρουαρίου 1638 (AT, I, 564)· Επιστολή προς τον Χόυχενς, Μάρτιος 1638 (AT, II, 50)· Επιστολή του Χόυχενς προς τον Ντεκάρτ, Ιούνιος 1639 (AT, II, 550).

[3] Την άνοιξη του 1637, πληροφορεί τον Μερσέν ότι είχε στα συρτάρια του ένα σκαρίφημα μεταφυσικής από τον πρώτο καιρό της εγκατάστασής του στην Ολλανδία, βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, Μάρτιος 1637 (AT, I, 350). Το επόμενο έτος γνωστοποιεί την πρόθεσή του να φωτίσει την ύπαρξη του Θεού σε ένα καινούργιο έργο γραμμένο στα λατινικά, βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Ιουλίου 1638 (AT, II, 267). Τον Νοέμβριο του 1639 προαναγγέλλει ότι το έργο δεν θα είναι μεγάλο σε μέγεθος αλλά θα περιέχει μεγάλο τμήμα της Μεταφυσικής του, βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 13 Νοεμβρίου 1639 (AT, II, 622).

[4] Επιστολή προς τον Χόυχενς, Ιούλιος 1640 (AT, III, 102-103).

[5] Επιστολή προς τον πατέρα Ζιμπιέφ, 11 Νοεμβρίου 1640 (AT, III, 237).

Μεταφυσική μου που να μην πιστεύω ότι είναι *ή γνωστότατο μέσω της φυσικής φώτισης ή αποδεδειγμένο επιμελώς*».[1]

### 5.5. Οι *Στοχασμοί περί πρώτης φιλοσοφίας*[2]

Η συμπυκνωμένη και συγκεχυμένη επιχειρηματολογία του *Λόγου* διευρύνεται και εκλεπτύνεται στους *Στοχασμούς*. Εδώ ο Ντεκάρτ παρουσιάζει και εξηγεί τις ιδέες του σύμφωνα με τις επιταγές της ορθής μεθόδου, δηλαδή ξεκινώντας από προφανείς αρχές και προχωρώντας με εύτακτες λογικές παραγωγές. Γραμμένο στα λατινικά, το έργο δεν απευθύνεται στον πολύ κόσμο, που δεν είναι ικανός να κατανοήσει και να κρίνει ορθά τους αφηρημένους συλλογισμούς, αλλά στους ειδικούς που έχουν ασκημένο πνεύμα και διάθεση για μελέτη. Το κύριο σώμα των έξι Στοχασμών συμπληρώνεται από επτά δέσμες *Αντιρρήσεων* και *Απαντήσεων* όπου η νέα προσέγγιση τίθεται σε δημόσια διαβούλευση. Πολλοί ειδήμονες, μεταξύ των οποίων διακεκριμένοι φιλόσοφοι όπως ο Χομπς, ο Γκασσαντί, ο Μερσέν και ο Αρνώ, διατυπώνουν τις ενστάσεις τους και δέχονται τις απαντήσεις του συγγραφέα που προσπαθεί συγχρόνως να συμπληρώσει τα κενά, να φωτίσει καλύτερα τις αρχές του, να εξηγήσει την τάξη και τη σύνδεση των συλλογισμών και να εκλεπτύνει τα επιχειρήματά του. Σε αυτή τη συζήτηση με τη συμμετοχή κριτών διαφόρων φιλοσοφικών τάσεων, από τον Ιησουίτη Μπουρντέν μέχρι τον υλιστή Χομπς, δοκιμάστηκε η ισχύς του έργου και καταγράφηκε ο αντίχτυπός του στη διανόηση της εποχής.

#### 5.5.1. Ο στοχασμός σε αντιδιαστολή προς τη διχογνωμία

Για αρχή επιβάλλονται μερικές διευκρινίσεις σχετικά με τον τίτλο του έργου: *Meditationes de prima philosophia*.[3] Ο όρος *meditatio* αντιστοιχεί κατ' αρχήν στον ελληνικό όρο *μελέτη*.[1]

---

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 21 Ιανουαρίου 1641 (AT, III, 284).

[2] Για αναλύσεις της επιχειρηματολογίας των *Στοχασμών* βλ. Guéroult (1968)· Williams (1978)· Wilson (1978)· Wilson (2003)· Hatfield (2003)· Alquié (2005).

[3] Η Michelle Beyssade αποδίδει τον λατινικό τίτλο ως *Méditations de philosophie première*. Νομίζω ότι η ορθή απόδοση θα ήταν *Méditations de la philosophie première* και συνακόλουθα ότι η απόδοση του τίτλου στα ελληνικά ως *Στοχασμοί πρώτης φιλοσοφίας* είναι λανθασμένη για τους παρακάτω λόγους. **α.** Ο λατινικός τίτλος είναι *Meditationes de prima philosophia* και όχι *Meditationes primæ philosophiæ*. **β.** Η γαλλική εκδοχή είναι *Μεταφυσικοί στοχασμοί σχετικά με την πρώτη φιλοσοφία* (*Méditations métaphysiques, touchant la première philosophie*). **γ.** Ο ίδιος ο Ντεκάρτ αποδίδει στα λατινικά το *Discours de la méthode* ως *Dissertatio de methodo* (βλ. AT, VII, 7, 230, 247, 475). Αν αποδίδαμε το *Meditationes de prima philosophia* ως *Στοχασμοί πρώτης φιλοσοφίας*, θα έπρεπε να αποδίδουμε και το *Discours de la méthode* ως *Λόγος μεθόδου*. **δ.** Επίσης, δεν θα μπορούσαμε να αποδώσουμε απλούστερους τίτλους όπως *De Deo* ή *De imaginatione*. **ε.** Η φράση του Ντεκάρτ «exiguum meum de prima Philosophia scriptum» (AT, VII, 128) αποδίδεται στη γαλλική εκδοχή των *Στοχασμών* ως «mon petit traité de la première philosophie» (AT, IX-1, 102) και όχι «mon petit traité de première philosophie». **στ.** Οι Άγγλοι αποδίδουν τον τίτλο ως *Meditations on first philosophy* και όχι *Meditations of first philosophy* και οι Γερμανοί ως *Meditationen*

Ενδεικτικά, ο κλασικός ορισμός της φιλοσοφίας ως «μελέτη θανάτου»[2] αποδόθηκε στα λατινικά ως *meditatio mortis* και ο Χέρεμπορτ σημειώνει στον πρόλογο του έργου του *Φιλοσοφικά μελετήματα* (*Meletemata philosophica*) ότι η λέξη *meletema* αντιστοιχεί στο λατινικό *meditatio*.[3] Πρέπει να παρατηρήσουμε όμως ότι η διαβεβαίωσή του δεν είναι εντελώς ορθή επειδή το ακριβέστερο αντίστοιχο για το *μελέτημα* είναι το *meditamentum*. *Meditatio* είναι η διαδικασία της νοητικής διερεύνησης ενός αντικειμένου και *meditamentum* το προϊόν της διαδικασίας αυτής. Από την άλλη πλευρά ο όρος *στοχασμός* προσεγγίζει στα αρχαία ελληνικά την έννοια της *εικασίας*.[4] Έτσι, η τήρηση των λεξιλογικών αντιστοιχιών θα επέβαλε την απόδοση του *Meditationes de prima philosophia* ως *Μελέτες περί πρώτης φιλοσοφίας*. Ωστόσο ο τρόπος με τον οποίο κατανοεί ο Ντεκάρτ αυτόν τον όρο ταιριάζει περισσότερο σε εκείνο που εκφράζουμε στα νέα ελληνικά με τη λέξη *στοχασμός*. Παραδείγματος χάριν σε μια επιστολή του σημειώνει: «δεν υπάρχει τίποτα που να είναι εξ' ολοκλήρου στην εξουσία μας όσο οι σκέψεις μας· τουλάχιστον παίρνοντας τη λέξη *σκέψη* όπως το κάνω, ως όλες τις διεργασίες της ψυχής, ώστε όχι μονάχα οι στοχασμοί [méditations] και οι βουλήσεις αλλά ακόμα και οι λειτουργίες του να βλέπουμε, να ακούμε, να καθοριζόμαστε σε μια κίνηση μάλλον παρά σε μια άλλη, κτλ., καθόσον εξαρτώνται από την ψυχή, είναι σκέψεις».[5] Έτσι ο όρος έχει για αυτόν το νόημα μιας νοητικής διεργασίας, σημασία που εκφράζεται καλύτερα από τον *στοχασμό* παρά από τη *μελέτη*. Στη νέα ελληνική η τελευταία έχει πολύ ευρύτερο νόημα αφού δεν δηλώνει μόνο μια αφηρημένη θεωρητική διερεύνηση αλλά και τη *σπουδή* (όταν λέμε για ένα παιδί ότι *μελετά* τα μαθήματά του) ή έναν σχεδιασμό με πρακτική εφαρμογή (όταν μιλάμε για *αρχιτεκτονική μελέτη* ή *οικονομοτεχνική μελέτη*). Η χρήση του *μελετώ* με την έννοια του *στοχάζομαι* έχει διασωθεί σε ορισμένες εκφράσεις αλλά είναι πλέον περιθωριοποιημένη: για παράδειγμα όταν η χαρτορίχτρα λέει στον πελάτη της να «μελετά» το άτομο για το οποίο θέλει να μάθει την ώρα που ή ίδια θα ρίχνει τα χαρτιά.

Οι μελετητές του Ντεκάρτ τονίζουν συχνά ότι το *meditatio* προέρχεται από το θεολογικό λεξιλόγιο. Πράγματι, *Meditationes* έχουν γράψει, μεταξύ άλλων, ο Αυγουστίνος και ο

---

*über die Erste Philosophie*. ζ. Σε οποιονδήποτε τόμο της σειράς *Patrologia Græca* μπορεί κανένας να βρει σωρεία παραδειγμάτων που επικυρώνουν την απόδοση που προτείνω.

[1] «*Meletema*, meditatio in doctrinis scientiarum», *Φιλοσοφικό λεξικό*, Micrælius (1661: λήμ Meletema).

[2] Βλ. Πλάτων, *Φαίδων*, 80E-81A.

[3] Βλ. Heereboord (1654: Επιστολή προς τον Αναγνώστη, χωρίς σελιδαρίθμηση). Βλ. επίσης Άλστεντ, *Εγκυκλοπαίδεια πασών των επιστημών*, Alstedius (1649: I, 97-98 και IV, 375-376) και Λα Μοτ λε Βαγέ, *Μικρές πραγματείες υπό μορφή επιστολών*, LXII, La Mothe le Vayer (1756-1759: VI-2, 98-107). Ο Άλστεντ σημειώνει ότι οι αρχαίοι Έλληνες διέκριναν τη *μελέτη* σε τρία γένη: ἀνακεφαλαιωτικὴ, εὑρετικὴ και παρασκευαστικὴ. Η πρώτη χρησιμεύει στην επανάληψη όσων έχουμε ακούσει ή διαβάσει, η δεύτερη στην ανακάλυψη καινούργιων πραγμάτων και η τρίτη στην προετοιμασία για σκέψη ή δράση. Ο Γκοκλένιους επίσης επισημαίνει ότι το *meditatio* αντιστοιχεί στους ελληνικούς όρους *μελέτη* ή *μελέτημα* και έχει το νόημα τόσο της *σκέψης* (cogitatio) όσο και της *εξάσκησης* (exercitatio), βλ. *Φιλοσοφικό λεξικό*, Goclenius (1613: λήμμα Meditatio).

[4] «*Conjectura* est media inter scientiam et ignorantiam […] Græcis dicitur *στοχασμός*», Micrælius (1661: λήμμα *conjectura*). Βλ. στο ίδιο το λήμμα *Στοχασμός*.

[5] Επιστολή προς αδιευκρίνιστο παραλήπτη, Μάρτιος 1638 (AT, II, 36).

Άνσελμος,[1] ωστόσο θα ήταν λάθος να συμπεράνουμε ότι ο φιλόσοφος ακολουθεί εδώ θεολογικά μονοπάτια. Κατ' αρχάς, την εποχή του ο όρος δεν χρησιμοποιείτο μόνο σε θεολογικό πλαίσιο αλλά και σε επιστημονικό – σε αυτές τις περιπτώσεις, πρέπει να τονίσουμε, το *meditatio* αποδίδεται καλύτερα ως *μελέτη* παρά ως *στοχασμός*.[2] Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Ντεκάρτ θα προτιμούσε να θεωρείται το σύγγραμμά του περισσότερο μια επιστημονική μελέτη παρά μια θεολογική ενατένιση αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι επέλεξε τον συγκεκριμένο όρο για να υποδηλώσει κάτι τέτοιο. Η ιδιαίτερη σημασία της *meditatio* αναδεικνύεται σε αντιδιαστολή προς μια άλλη δημοφιλή εκείνη την εποχή μορφή λόγου, τη *disputatio*. Η *meditatio* είναι μια μοναχική, γαλήνια και στοχαστική διερεύνηση ενός αντικειμένου ενώ η *disputatio* ενέχει το στοιχείο της συζήτησης, της διαφωνίας, της αναμέτρησης, της αντιπαράθεσης διαφορετικών απόψεων. Ο meditator μελετά ή στοχάζεται απομονωμένος από τον υπόλοιπο κόσμο ενώ ο disputator συζητά ή διχογνωμεί ενάντια σε έναν αντίπαλο φιλόσοφο ή μια αντίπαλη γνώμη. Η λέξη *disputatio* συντίθεται από το *dis* (διά) και το ρήμα *puto* που σημαίνει *λογίζομαι, νομίζω*. Στα νέα ελληνικά δεν διαθέτουμε ακριβές αντίστοιχο. Ανάλογα με το συγκείμενο μπορεί να αποδοθεί ως *συζήτηση, διαλογισμός, αμφιλογία* ή *διχογνωμία*. Επιλέγοντας μια συγκεκριμένη ακολουθία λεξιλογικών αντιστοιχιών, μπορούμε να πούμε ότι *putatio* είναι ο *λογισμός*, *computatio* ο *υπολογισμός* και *disputatio* ο *διαλογισμός*.[3] Το *δια-* εισάγει μια σχέση, μια αλληλεπίδραση με άλλους ανθρώπους. Όπως ο *διάλογος* είναι ένας συλλογικός *λόγος* και η *διαβούλευση* μια

---

[1] Την εποχή του Ντεκάρτ εκδίδονται, μεταξύ άλλων, τα εξής έργα: Philippe de Mornay, *Χριστιανικοί λόγοι και στοχασμοί* (*Discours et méditations chrétiennes*, 1611)· Luis de la Puente, *Στοχασμοί πάνω σε όλα τα μυστήρια της πίστης* (*Méditations sur tous les mystères de la foi*, 1610)· Pierre Coton, *Στοχασμοί πάνω στη ζωή του σωτήρα μας Ιησού Χριστού* (*Méditations sur la vie de notre Sauveur Jesus Christ*, 1614)· Jean-Pierre Camus, *Στοχασμοί πάνω στα μυστήρια της γέννησης του Σωτήρα* (*Méditations sur les mystères de la naissance du Sauveur*, 1617)· Pierre d' Alcantara, *Πραγματεία περί της προσευχής και του στοχασμού* (*Traité de l'oraison et de la méditation*, 1623)· Jean-Baptiste Saint-Jure, *Στοχασμοί πάνω στις πιο μεγάλες και πιο σημαντικές αλήθειες της πίστης* (*Méditations sur les plus grandes et plus importantes vérités de la foi*, 1642*).* Matthieu Bevelet, *Στοχασμοί πάνω στις κύριες χριστιανικές και εκκλησιαστικές αλήθειες* (*Méditations sur les principales vérités chrétiennes et ecclésiastiques*, 1652-1656)· Paul de Barry, *Στοχασμοί για όλες τις μέρες του έτους* (*Méditations pour tous les jours de l'année*, 1653). Julien Haineuve, *Στοχασμοί για τον καιρό των ασκήσεων* (*Méditations pour le temps des* exercises, 1642) και *Στοχασμοί πάνω στη ζωή του Ιησού Χριστού* (*Méditations sur la vie de Jesus Christ*, 1654).

[2] Παραδείγματος χάριν, ο επιφανής Ολλανδός χαρτογράφος Μερκάτορ (Gerardus Mercator, 1512-1594) δημοσίευσε το δεύτερο μισό του 16ου αιώνα τους χάρτες του με τον τίτλο *Άτλας ήτοι κοσμογραφικές μελέτες* (*Atlas sive cosmographicæ meditationes de fabrica mundi et fabricate figura*)· ο Αβραάμ Μπέκμαν εξέδωσε στην Ουτρέχτη ένα απάνθισμα από τις επιστημονικές σημειώσεις του θανόντος αδελφού του, του Ισαάκ Μπέκμαν, με τον τίτλο *Εκατοντάδα φυσικο-μαθηματικών μελετών, ερωτημάτων και λύσεων* (*Mathematico-physicarum meditationum, quæstionum, solutionum centuria*, 1644)· ο Ιταλός βοτανολόγος Τζιοβάννι Κιάσσι (Giovanni Ciassi, 1654-1679) δημοσίευσε τις *Μελέτες περί της φύσεως των φυτών* (*Meditationes de natura plantarum*, 1677).

[3] Ο Ράμους σημειώνει: «dialegestæ comme aussi logizestæ n'est autre chose que disputer ou raisonner», *Διαλεκτική*, Βιβλίο I, Ramée (1555: 1). Ο Καμύ γράφει έναν διάλογο με θέμα την ευγλωττία στον οποίο δίνει τον τίτλο *Dialogisme problématique de l'éloquence*, *Ανάλεκτα*, βιβλίο XX, κεφ. 8, όπου ονομάζει τους διαλόγους του Πλάτωνα «dialogismes», βλ. Camus (1610β: 457). Το ίδιο κάνει ο Λα Μοτ λε Βαγέ στο *Περί της ανάγνωσης του Πλάτωνα και της ευγλωττίας του*, βλ. La Mothe le Vayer (1756-1759: II-2, 11). Πρβλ. Bouju (1614: I, 29) και Sprat (1667: 8). Ο Πιερ Γκοντάρ αποδίδει το αρχαιοελληνικό ρήμα *διαλέγεσθαι* με το λατινικό disputare, βλ. Godartus (1666: 140), και παρατηρεί ότι «ο Διαλογισμός [Disputatio] είναι παλαιός, αυτός που γίνεται με Διαλόγους [Dialogis], όπως στον Πλάτωνα, ή νέος, αυτός που γίνεται με συλλογισμούς [syllogismis], όπως στον Αριστοτέλη», *Σούμα ολόκληρης της φιλοσοφίας*, Godartus (1666: 224).

συλλογική *βούλευση*, έτσι ο *διαλογισμός* είναι ένας συλλογικός *λογισμός*.[1] Ωστόσο στα σύγχρονα ελληνικά αυτή η απόχρωση έχει ατονήσει. Για μας ο *διαλογισμός* δεν έχει το νόημα μιας δημόσιας συζήτησης αλλά μιας στοχαστικής ή εκστατικής ενατένισης. Κατά βάθος όμως οι δύο σημασίες δεν είναι άσχετες εφόσον η δεύτερη προέρχεται από την πρώτη: όταν διαλογιζόμαστε κατά μόνας είναι σαν να αναπαράγουμε νοερά τον διάλογο μεταξύ δύο διαφορετικών προσώπων.[2]

Ως φιλοσοφικό είδος, η *disputatio* έχει τις ρίζες της στον προφορικό λόγο και όχι στον γραπτό. Από τον μεσαίωνα ήδη οι καθηγητές και οι φοιτητές οργάνωναν στα πανεπιστήμια *disputationes*, δηλαδή αγώνες αντιλογίας όπου ένας εισηγητής (respondens ή defedens) παρουσίαζε τις απόψεις του υπό μορφή *Θέσεων* (Theses) και κατόπιν τις υπεράσπιζε ενάντια στις αντιρρήσεις ενός ή περισσότερων αντιπάλων (opponens ή argumentans).[3] Σκοπός ήταν μέσα από την αναμέτρηση να ελεγχθεί η στερεότητα των εκατέρωθεν επιχειρημάτων, να διερευνηθούν όλες οι πτυχές και οι δυσκολίες του θέματος και τελικά να φανεί καθαρότερα η αλήθεια. Οι Ιησουίτες είχαν περί πολλού αυτό το είδος φιλοσοφικής αντιπαράθεσης που ακόνιζε το μυαλό και δονούσε το θυμικό των συμμετεχόντων. Στα κολλέγιά τους οργάνωναν τακτικά *disputationes* για να εξασκήσουν τον λόγο, την κρίση και τις ρητορικές δεξιότητες των μαθητών. Το *Πρόγραμμα Σπουδών* (*Ratio studiorum*, 1599) του τάγματος έδινε ιδιαίτερη έμφαση σε αυτόν τον τρόπο μάθησης τονίζοντας ότι ο σπουδαστής ωφελείται περισσότερο από τη συμμετοχή του σε μια δημόσια αντιπαράθεση παρά από πολλές μοναχικές αναγνώσεις.[4] Το μειονέκτημα ήταν ότι συχνά οι *disputationes* εκφυλίζονταν σε θυελλώδεις καυγάδες όπου οι λοιδορίες αντικαθιστούσαν τα επιχειρήματα και τα πάθη ποδηγετούσαν τη λογική, εξού και η λέξη *disputatio* (dispute στα σύγχρονα αγγλικά και γαλλικά) πήρε το νόημα της *λογομαχίας* ή του *τσακωμού*.

Οι νεωτεριστές επέκριναν με δριμύτητα αυτή την πρακτική. Οι συχνές και ηχηρές διαμαρτυρίες τους για την εριστικότητα του σχολαστικισμού στόχευαν ακριβώς σε αυτές τις

---

[1] Ο Ακινάτης παρατηρεί: «Ο λογισμός που είναι προς τον εαυτό μπορεί να λεχθεί συλλογισμός ή κάποιο άλλο είδος επιχειρηματολογίας. Αλλά ο λογισμός που είναι προς τον άλλο δεν είναι μόνο συλλογισμός ή επιχειρηματολογία αλλά διαλογισμός. […] Ο διαλογισμός είναι συλλογιστική πράξη του ενός προς τον άλλο για την κατάδειξη κάποιου προτεινόμενου θέματος. […] Τα είδη του διαλογισμού είναι τέσσερα: διδακτικός, διαλεκτικός πειραστικός και σοφιστικός που με άλλο όνομα λέγεται και εριστικός» (Ratiocinatio quæ ad seipsum est, syllogismus dici potest sive aliqua alia species argumentationis. Sed ratiocinatio quæ est ad alterum, non solum est syllogismus vel argumentatio sed disputatio […] Disputatio est actus syllogistikus unius ad alterum, ad aliquod propositum ostendentum […] Disputationis quatuor sunt species: scilicet doctrinalis, dialectica, tentative et sophistica, quæ etiam alio nominee dicitur litigiosa), *De fallaciis*, Προοίμιο, κεφ. 1 και κεφ. 2. Πρβλ. Reeb (1891: 210)

[2] «Διαλογισμός, *sermocinatio*, όταν ο ρήτορας συνδιαλέγεται με τον εαυτό του και σχεδόν υποδύεται δύο συζητούντες (Dialogismus, *sermocinatio*, cum orator ipse secum disputat, et quasi duorum colloquentium personam suscipit), *Φιλοσοφικό λεξικό*, Micrælius (1661: λήμ Dialogismus).

[3] Βλ. Marenbon (1991: 19-20)· Kretzmann, Kenny & Pinborg (1992: 21-29).

[4] Βλ. τις σχετικές επεξηγήσεις του Gilson στο Descartes (1976: 135-136). Ο Πιέρ Γκοντάρ σημειώνει ότι «η *Διχογνωμία* [Disputatio] είναι διαμφισβήτηση για την αλήθεια ενός προτεινόμενου ερωτήματος. Ο *σκοπός* της διχογνωμίας δεν είναι εριστικός αλλά μια επαινετή άσκηση του πνεύματος και μια διαύγαση της διερευνώμενης αλήθειας», Godartus (1666: 224). Βλ. επίσης Kirchnerus (1575).

κατά κανόνα αψίκορες συζητήσεις που όχι μόνο δεν προήγαν την αναζήτηση της αλήθειας αλλά υποδαύλιζαν τους τσακωμούς και τα πάθη. Έτσι ο Μονταίνιος τις περιγράφει σαν μια χάβρα όπου τα πάθη ανάβουν, οι συλλογισμοί μπουρδουκλώνονται, οι αντίπαλοι αλληλοεξευτελίζονται και η αλήθεια εξαφανίζεται.[1] Ο Ράμους πάλι εξομολογείται πως όταν ήταν στο κολλέγιο είχε φτάσει να νομίζει πως ολόκληρη η διαλεκτική ανάγεται στο να διχογνωμείς με μένος και φωνασκίες. Όταν υποστήριζε μια Θέση, δεν υπέκυπτε στον διαφωνούντα ακόμα κι αν εκείνος είχε εκατό φορές δίκιο και αν τυχόν στριμωχνόταν, έβρισκε κάποια λεπτή διάκριση για να θολώσει τα νερά και να ξεφύγει από τη δύσκολη θέση. Όταν πάλι είχε τον ρόλο του διαφωνούντος, δεν τον ένοιαζε καθόλου να κρίνει αντικειμενικά και εποικοδομητικά τις Θέσεις του αντιπάλου αλλά πάλευε να νικήσει με οποιοδήποτε επιχείρημα, καλό ή κακό.[2]

Ο Γκασσαντί διαμαρτύρεται ότι σε αυτές τις αναμετρήσεις η αναζήτηση της αλήθειας εκφυλίζεται σε θέαμα όπου το μόνο ζητούμενο είναι η κατατρόπωση του αντιπάλου. Δίνοντας υπέρμετρη αξία σε τέτοιες εριστικές πρακτικές, οι περιπατητικοί μετέτρεψαν τη Φιλοσοφία από σχολείο αρετής σε φυτώριο διαπληκτισμών και οχλαγωγίας. «Ρωτούν αυτόν που επιδίδεται στα έργα της Φιλοσοφίας όχι πόσο χρηστός και έντιμος είναι αλλά πόσο επιτήδειος Λογομάχος [Disputator]».[3] Θεωρούν καλό φιλόσοφο όχι αυτόν που σκέφτεται προσεκτικά αλλά εκείνον που ελίσσεται επιδέξια, δικολαβεί, μπουρδουκλώνει το απλό και ξαναμπερδεύει το λυμένο, που όταν έχει τον ρόλο του επιτιθέμενου χτυπά ανελέητα και όταν έλθει στη θέση του αμυνόμενου

[1] «Οι διχογνωμίες μας [nos disputes] θα έπρεπε να απαγορεύονται και να τιμωρούνται όπως άλλα ρηματικά αδικήματα. Πόσα ελαττώματα ξυπνούν και συσσωρεύουν, όταν τελούν υπό τη δεσποτεία και τον έλεγχο της οργής! Πρώτα μας κυριεύει έχθρα για τα επιχειρήματα και ύστερα για τους ανθρώπους. Μαθαίνουμε να διχογνωμούμε [disputer] μόνο και μόνο για να αντιλέγουμε και καθώς καθένας αντιλέγει ενάντια στον άλλο και ο άλλος ενάντια σε αυτόν, ο καρπός της διχογνωμίας είναι να χάνεται και να αφανίζεται η αλήθεια. […] Τι θα βγει στο τέλος; Ο ένας πάει κατά την ανατολή, ο άλλος κατά τη δύση· χάνουν το ουσιωδέστερο και το παραμερίζουν μέσα στο πλήθος των παρελκόμενων. Μετά από μια ώρα αναμπουμπούλας, δεν ξέρουν τι συζητούν: ο ένας είναι κάτω, ο άλλος πάνω, ο τρίτος πλάι από τον στόχο. Άλλος πιάνεται από μια λέξη ή μια παρομοίωση· άλλος δεν καταλαβαίνει πια τα επιχειρήματα του αντιπάλου του, βουτηγμένος τελείως στις σκέψεις του: σκέφτεται πώς να συνεχίσει το δικό του επιχείρημα και δεν παρακολουθεί το δικό σας. Άλλος, βλέποντας πως δεν τον κρατούν τα κότσια του, φοβάται τα πάντα, αρνείται τα πάντα, ανακατεύει εξαρχής και μπερδεύει το θέμα ή, πάνω στη βράση της συζήτησης, το βάζει πείσμα να παριστάνει τον ολότελα αμέτοχο, επιμένοντας στην άγνοιά του, παίρνοντας ύφος αλαζονικής περιφρόνησης ή αποφεύγοντας τη συζήτηση από ανόητη μετριοφροσύνη. Ένας άλλος αρκείται να χτυπήσει και λίγο τον νοιάζει πόσο αφήνεται ακάλυπτος. Ο ένας μετράει τις λέξεις του και τις ζυγίζει για επιχειρήματα. Εκείνος δεν χρησιμοποιεί παρά το πλεονέκτημα της φωνής του και των πνευμόνων του. Να και ένας άλλος που καταλήγει σε συμπεράσματα αντίθετα στον ίδιο του τον εαυτό. Και ετούτος σας παίρνει τα αυτιά με άχρηστους προλόγους και παρεκβάσεις. Εκείνος οπλίζεται με καθαρές βρισιές και ψάχνει να αρχίσει το νταβαντούρι για ψύλλου πήδημα, ώστε να απαλλάξει τον εαυτό του από την επαφή και τη συζήτηση με ένα μυαλό που ζορίζει το δικό του. Τελευταίος στη σειρά, εκείνος που παραβλέπει τελείως τη λογική και σας κρατάει υπό καθεστώς πολιορκίας στον περίκλειστο χώρο των διαλεκτικών του συμπερασμάτων και των λογικών του στερεοτύπων», *Δοκίμια*, III, 8, Μονταίνι (2005: III, 186-187).

[2] Βλ. *Scholæ dialecticæ*, επίλογος στο βιβλίο IV. Αναφέρεται στο Waddington (1969: 24-27) και στο Randall (1962: τ. I, σ. 226). Ο Ράμους καταγγέλλει τις διχογνωμίες ως μια από τις βασικές αιτίες της παρακμής του παρισινού πανεπιστημίου. «Οι Φιλόσοφοι και οι Γιατροί δεν επιδίδονται παρά μόνο στις εριστικές λογομαχίες τους [leurs contentieuses altercations] και οι Θεολόγοι στις ακανθώδεις διχογνωμίες [disputations] των ερωταποκρίσεών τους. Δεν δίνεται σημασία στους κόσμιους στοχασμούς [meditations] του έργου και της χρησιμότητας που ανήκουν στη Φιλοσοφία, στην Ιατρική και στη Θεολογία», *Παρατηρήσεις πάνω στη μεταρρύθμιση του πανεπιστημίου του Παρισιού*, Ramée (1562: 97-98).

[3] *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, I, Άσκηση 1, Άρθρο 3, Gassendi (1959: 27). Βλ. και τα Άρθρα 4 και 5.

αντιστέκεται με νύχια και με δόντια. Σαν να μην υπάρχει μεγαλύτερη αισχύνη από το να υποχωρήσει κανείς και να αναγνωρίσει το λάθος του! Αδιαφορώντας για την αλήθεια, ασκούνται στο να ξεσηκώνουν το ακροατήριο και είναι ικανοί να κλωθογυρίζουν από το πρωί μέχρι το βράδυ την τάδε ή τη δείνα δυσκολία που μπορεί να λυθεί με πέντε λέξεις. «Φοβούνται τόσο πολύ μην τους λείψει υλικό για διχογνωμίες ώστε δεν αφήνουν ούτε πέτρα που να μην τη μετακινήσουν για να βρουν κάτι».[1] Τέτοιες συζητήσεις μπορούν βέβαια να προσφέρουν ωφέλεια υπό τον όρο όμως να διοργανώνονται σε κλειστό κύκλο, χωρίς να υπάρχουν ακροατές και χωρίς να υποδαυλίζονται τα πάθη, ειδάλλως οδηγούν σε μια συλλογική παράκρουση όπου η αλήθεια κακοποιείται, τα πάθη αποχαλινώνονται, το πλήθος μαζεύεται, αρχίζουν τα γιουχαΐσματα, ανάβουν οι αντεγκλήσεις και στο τέλος ξεσπά και ο πετροπόλεμος.

Τα *Φιλοσοφικά μελετήματα* του Χέρεμπορτ είναι μια σειρά *Διχογνωμιών επιλεγμένων από τη φιλοσοφία* (*Disputationes ex philosophia selectæ*) όπου ο Ολλανδός καθηγητής πραγματεύεται διάφορα θέματα (κυρίως πρώτης φιλοσοφίας) εμπνεόμενος από τη συμμετοχή του στις ακαδημαϊκές συζητήσεις του Λέιντεν. Σε αντίθεση όμως με άλλους νεωτεριστές (που συνήθως δεν σύχναζαν στα πανεπιστήμια), τις εγκωμιάζει και τις προτιμά από τον στοχασμό. «Οι σπουδές του ιδιωτικού στοχασμού [privatæ meditationis] είναι αργές, νωθρές, χωρίς ζωηρή κίνηση ή ζέση του πνεύματος, αλλά ζωντανεύουν, ανθίζουν, φλογίζονται με τη *διχογνωμία* [disputatio]. Η άσκηση της *διχογνωμίας* [disputatio] είναι κορύφωση, στήριγμα, επικουρία, βοήθημα της ευφυΐας, της κρίσης, της μνήμης και της *παρρησίας*. Η *διχογνωμία* είναι κόσκινο της αλήθειας και κάτι σαν ακόνη με την οποία η ευφυΐα λειαίνεται, η κρίση οξύνεται, οι δυο τους διεγείρονται, η μνήμη στερεώνεται, η παρρησία αποκτάται· και όπως από τη σύγκρουση δύο χαλικιών βγαίνει φωτιά, έτσι από τη διχογνωμία αναλάμπει η αλήθεια».[2] Περισσότερα μάτια βλέπουν περισσότερα πράγματα και, όπως το σίδερο ακονίζεται με σίδερο, έτσι ο άνθρωπος ακονίζεται με άλλον άνθρωπο. Οπότε οι διχογνωμίες είναι ευχάριστες, χρήσιμες και αναγκαίες για την εύρεση της αλήθειας. Ωστόσο, όταν δεν διεξάγονται με κανόνες και τάξη, αναγνωρίζει ο Χέρεμπορτ, υποθάλπουν την προπέτεια, την αφροσύνη, την έπαρση, τη δοκησισοφία, την αμετροέπεια, την ξεροκεφαλιά, τη μικρολογία και την κακολογία. Ο καλός συζητητής δεν πρέπει να είναι βραδύνους, φοβισμένος ή ντροπαλός· δεν πρέπει να έχει υπερβολικό θράσος και λίγη σοφία· δεν

[1] *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, I, Άσκηση 1, Άρθρο 9, Gassendi (1959: 37). Ο Λα Μοτ λε Βαγέ τονίζει ότι στις διχογνωμίες προσπαθεί καθένας όχι να μάθει αλλά να νικήσει, συμπεριφορά που οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στο ότι η μόρφωση βασίζεται στον Αριστοτέλη ο οποίος πασχίζει να μάθει στους οπαδούς του να λογομαχούν μάλλον παρά να σκέπτονται, βλ. *Μικρές πραγματείες υπό μορφή επιστολών*, CXXXIV, La Mothe le Vayer (1756-1759: VII-2, 122-124).

[2] *Ακαδημαϊκός λόγος για τον ορθό τρόπο φιλοσοφικής διχογνωμίας* (Sermo Academicus de Recta Philosophice disputandi ratione), *Φιλοσοφικά μελετήματα*, Heereboord (1654: 29). Ο Μονταίνιος εκφράζει παρόμοια γνώμη. «Η σπουδή των βιβλίων είναι μια δραστηριότητα άτονη και αδύναμη, που δεν εξάπτει διόλου, εκεί όπου η συζήτηση διδάσκει και ταυτόχρονα εξασκεί. Όταν συζητώ με ένα δυνατό μυαλό και με έναν άνθρωπο άκαμπτο στα κονταροχτυπήματα, με ζορίζει στα πλευρά, με κεντάει αριστερά και δεξιά· οι ιδέες του παρακινούν τις δικές μου· η άμιλλα, η φιλοδοξία, ο ανταγωνισμός με σπρώχνουν και με ανεβάζουν πάνω από τον εαυτό μου», Μονταίνι (2005: III, 182).

πρέπει να επικαλείται αυθεντίες ή προκαταλήψεις· δεν πρέπει να φιλονικεί για πράγματα που είναι απρόσιτα στον ανθρώπινο νου, υπερβολικά λεπτά ή ανεξήγητα (όπως κάνουν συχνότατα οι σχολαστικοί)· δεν πρέπει να αγαπά την *καινότητα* και την *κενότητα*· δεν πρέπει να διαλέγεται για πράγματα άτοπα, ψευδή, ασεβή ή επιβλαβή για τα ήθη· δεν πρέπει να *λεπτολογεί*, να *λογομαχεί*, να *σκιαμαχεί*, να *αεροβατεί*, να φωνασκεί, να οργίζεται ή να προσβάλλει τον αντίπαλο.[1] Ο φιλόσοφος που παίρνει μέρος σε διχογνωμίες πρέπει να γνωρίζει άριστα τρία πράγματα: τον εαυτό του, το αντικείμενο της συζήτησης και τους κανόνες της αναμέτρησης.

Παρομοίως, οι Αρνώ και Νικόλ[2] εκτιμούν ότι οι διχογνωμίες είναι χρησιμότατες μόνο στις περιπτώσεις που διεξάγονται με τον προσήκοντα τρόπο. Το πνεύμα, νωθρό όταν είναι μόνο του, πρέπει να έρθει σε επαφή με ένα άλλο πνεύμα για να διεγερθεί και να ξυπνήσουν μέσα του οι ιδέες. Η αντιπαράθεση και η τριβή βοηθούν στον εντοπισμό των δυσκολιών και των ασαφειών και στην εξεύρεση των κατάλληλων μέσων για να ανακαλυφθεί η αλήθεια ή για να πειστούν οι άλλοι. Αλλά όσο ωφέλιμη είναι αυτή η άσκηση όταν διεξάγεται συντεταγμένα, τόσο επικίνδυνη γίνεται όταν εκφυλίζεται σε έναν αγώνα εντυπωσιασμού και κυριαρχίας όπου ο Λόγος και η αλήθεια υποκύπτουν στο πάθος και την αληθοφάνεια. Όση αυτοκυριαρχία κι αν έχεις, είναι πολύ δύσκολο να μην παρεκτραπείς πρώτος ή να μην ακολουθήσεις τον άλλο στην παρεκτροπή. Καθένας ιδροκοπά για να καταρρίψει τη γνώμη του άλλου ανεξαρτήτως του αν είναι σωστή ή λάθος και υπεραμύνεται της δικής του θέσης με κάθε τίμημα κρίνοντας λιγότερο ντροπιαστικό να κάνει λάθος στα πάντα παρά να παραδεχτεί ότι έσφαλε στο παραμικρό. Έτσι ποτέ μια διχογνωμία δεν καταλήγει σε κάποιο συμπέρασμα και ποτέ οι διχογνωμούντες δεν καταφέρνουν να συμφωνήσουν σε κάτι.

Ο Γκλάνβιλ[3] αποδοκιμάζει τις διχογνωμίες ως έναν από τους χειρότερους τρόπους για την διερεύνηση της αλήθειας και ένα από τα σοβαρότερα εμπόδια στην προαγωγή της γνώσης. Το εριστικό πνεύμα, καλλιεργημένο από τους σχολαστικούς και τον ίδιο τον Αριστοτέλη, είχε ολέθριες επιπτώσεις για το ανθρώπινο πνεύμα καθώς έκανε άνω-κάτω τη φιλοσοφία, παραγκώνισε τις αληθινές επιστήμες και μόλυνε τη θεολογία. Οι αγώνες αντιλογίας όχι μόνο δεν προσφέρουν τίποτα θετικό αλλά γεννούν φθόνο, έριδες και βρισιές. Οι διχογνωμούντες, ανίκανοι να κρίνουν νηφάλια, ρίχνονται στον καυγά έχοντας σαν μοναδικό τους σκοπό να νικήσουν με κάθε μέσο. Προς τούτο δεν επιδιώκουν τη διαύγεια της αλήθειας αλλά την αμφιλογία, την αμφισημία και τη στρεψοδικία των λέξεων χάρη στις οποίες μπορούν να ελίσσονται ευκολότερα και να φλυαρούν χωρίς να διαψεύδονται. Πάνω στη φούρια και τον σάλο της αναμέτρησης,

[1] Ο Άλστεντ επίσης θέτει εννέα όρους για τη χρηστή διεξαγωγή της διχογνωμίας, βλ. *Εγκυκλοπαίδεια πασών των επιστημών*, Alstedius (1649: I, 97 και IV, 376-378).

[2] Βλ. *Η λογική ή η τέχνη του σκέπτεσθαι*, III, κεφ. 20, §8, Arnauld & Nicole (1970: 332-334).

[3] Βλ. *Επιστημονικός σκεπτικισμός*, κεφ. 19 Glanvill (1885: 136-144) και *Η χρησιμότητα της πραγματικής φιλοσοφίας για τη θρησκεία*, Glanvill (1676: IV, 28).

κανένας δεν κάθεται να ζυγίσει προσεκτικά την πραγματική αξία των συλλογισμών και των ιδεών. Το πνεύμα κυριεύεται από τα πάθη και οι σκέψεις χάνονται σε τόσο θολούς λεκτικούς λαβυρίνθους ώστε ακόμα και τα απλούστερα πράγματα μετατρέπονται σε χοάνες αβεβαιότητας και αμφιλογίας. Το μόνο συμπέρασμα που μπορεί να βγάλει κανείς είναι ότι η αλήθεια δεν ανακαλύπτεται με καυγάδες αλλά με ήπια κρίση, ευκρινείς σκέψεις και αμερόληπτη εξέταση.

Όπως είδαμε, ο Ντεκάρτ αγαπούσε τη μοναχική έρευνα και απείχε από την ακαδημαϊκή ζωή, έτσι δεν εκπλήσσει που προτιμούσε την ησυχία του στοχασμού από τις συγκινήσεις της διχογνωμίας. Καταγγέλλοντας την εριστικότητα του σχολαστικισμού, ευχόταν να εισαχθεί και στη φιλοσοφία το νηφάλιο και συναινετικό κλίμα των μαθηματικών (που επρόκειτο να ενθαρρυνθεί και από τις επιστημονικές εταιρίες μερικές δεκαετίες αργότερα). Στη διάρκεια των κολεγιακών του σπουδών ασκήθηκε στην τέχνη των διαλογικών αντιπαραθέσεων, με επιτυχία και ευρηματικότητα σύμφωνα με τον βιογράφο του,[1] αλλά η εντύπωση που του άφησαν δεν ήταν θετική. «Δεν είδα ποτέ να ανακάλυψαν μέσω των διχογνωμιών [disputes] που διεξάγονται στις σχολές καμιά αλήθεια την οποία να αγνοούσαν προηγουμένως· διότι, προσπαθώντας καθένας να νικήσει, ασκούνται πολύ περισσότερο στην κατίσχυση της αληθοφάνειας παρά στη στάθμιση των εκατέρωθεν λόγων».[2] Η ίδια η άνθιση των διχογνωμιών στα εκπαιδευτικά ιδρύματα μαρτυρά εύγλωττα την αποτυχία της παραδοσιακής φιλοσοφίας.[3] Οι φιλόσοφοι που πασχίζουν να γίνουν διάσημοι διχογνωμώντας εμπαθώς στις σχολές είναι άξιοι περιφρόνησης[4] ενώ όσοι παρουσιάζουν τις γνώμες τους υπό μορφή *Θέσεων* συνηθίζουν να τους δίνουν όσο το δυνατόν πιο παράδοξη όψη για να τραβήξουν την προσοχή. «Όσο για μένα, νομίζω πως αυτό που πρέπει να αποφύγω περισσότερο είναι να φανούν οι γνώμες μου παράδοξες και δεν θέλω καθόλου να ανακατεύονται σε διχογνωμίες [in disputationibus]· αλλά έχω την πεποίθηση ότι οι γνώμες μου είναι τόσο βέβαιες και εναργείς ώστε εκείνοι που τις κατανοούν ορθά να απαλλάσσονται από κάθε αφορμή διχογνωμίας».[5] Στόχος του δεν ήταν να πολεμήσει και να νικήσει τους όποιους φιλοσοφικούς αντιπάλους αλλά να υπηρετήσει την αλήθεια και μέσω αυτής τη συναίνεση.

Βέβαια, έχει σημασία πότε και σε ποιον κάνει αυτές τις δηλώσεις, διότι δεν ήταν πάντοτε εξίσου αρνητικός στις διχογνωμίες και μπορεί να μη συμμετείχε προσωπικά αλλά δεν αρνήθηκε να το κάνει δι' αντιπροσώπου. Ένας από αυτούς τους αντιπροσώπους ήταν και ο Ρέγκιους στον οποίο για ένα διάστημα έδινε λεπτομερέστατες οδηγίες για τον τρόπο με τον οποίο θα έπρεπε να απαντήσει στις *Θέσεις* του Βοέτιους.[6] Ατυχώς οι σχέσεις μεταξύ καθοδηγητή και καθοδηγούμενου διερράγησαν επειδή ο δεύτερος δεν ήταν διατεθειμένος να πιστεύει και να

[1] Βλ. Baillet, Βιβλίο XIII, κεφ. 4 (1691: τ. II, 483-484).
[2] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 6 (AT, VI, 69).
[3] Βλ. Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 596).
[4] Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 575).
[5] Επιστολή προς τον Ρέγκιους, Ιούλιος 1645 (AT, IV, 248-249).
[6] Βλ. Επιστολή προς τον Ρέγκιους, Ιανουάριος 1642 (AT, III, 491-510).

διαδίδει τις απόψεις του πρώτου χωρίς παρεκκλίσεις. Με τον καιρό ο Ντεκάρτ κατάλαβε ότι ο Ολλανδός καθηγητής όχι μόνο δεν ήταν ο πειθήνιος μαθητής που είχε ελπίσει αλλά μπορούσε να τον βάλει σε μεγάλους μπελάδες με τις πρωτοβουλίες και τις διαφοροποιήσεις του. Αναγκάστηκε μάλιστα να τον αποκηρύξει δημοσίως γράφοντας εναντίον του τις *Σημειώσεις σε ένα πρόγραμμα*. Συν τοις άλλοις, καθώς οξύνονταν τα πνεύματα, είδε τις γνώμες του να γίνονται αντικείμενο διαφωνιών και καυγάδων όπως ακριβώς οι παραδοσιακές. Μα τότε, αν οι καινούργιες γνώμες τροφοδοτούσαν τη διαφωνία και όχι τη συμφωνία, σε τι διέφεραν από τις παλιές; Αν το συζητήσιμο είναι ένδειξη αναλήθειας, πόση αλήθεια θα μπορούσε να διεκδικήσει ένας συζητήσιμος καρτεσιανισμός; Σε αυτό το διανοητικό και ψυχολογικό συγκείμενο γράφει ο Ντεκάρτ τις φράσεις που παρατέθηκαν παραπάνω. Αν απεύχεται την εμπλοκή των γνωμών του σε διχογνωμίες, είναι επειδή δεν ήθελε να τις δει να διασύρονται σε τσακωμούς που θα αποκάλυπταν την αβεβαιότητά τους. Γι' αυτό τον λόγο δηλώνει και θέλει να πιστεύει πως όσοι βρίσκουν σε αυτές έναυσμα για διχογνωμίες, στην πραγματικότητα δεν τις «κατανοούν ορθά» και δεν είναι ικανοί να αντιληφθούν την ενάργειά τους. Εδώ δοκιμάζονται οι πνευματικές και ψυχικές αντοχές ενός φιλοσόφου που είχε την κρυφή και ενίοτε την ομολογημένη επιθυμία να δει τις ιδέες του να αποσπούν την καθολική συναίνεση και να εξομοιώνονται με την ίδια την αλήθεια. Φιλοδοξώντας να λυτρώσει τη φιλοσοφία από την αμφιβολία και την αμφιλογία, ήθελε να πιστεύει ότι οι Αρχές του ήταν βέβαιες και θα προδιέθεταν τα πνεύματα «στην ηπιότητα και την ομόνοια».[1]

Αν λοιπόν προκρίνει τον στοχασμό έναντι της διχογνωμίας, είναι για να υπογραμμίσει την ανάγκη για περίσκεψη και συναίνεση. «Γι' αυτόν τον λόγο έγραψα Στοχασμούς [Meditationes] μάλλον παρά Διχογνωμίες [Disputationes] όπως οι Φιλόσοφοι, ή Θεωρήματα και Προβλήματα όπως οι Γεωμέτρες: ώστε να μαρτυρήσω με τούτο ότι δεν ήθελα να συνδιαλεχθώ παρά με όσους δεν θα αρνούνταν να στοχαστούν μαζί μου και να θεωρήσουν το πράγμα προσεκτικά».[2] Ο διχογνωμών, παρασυρμένος από την ορμητικότητα της αντιδικίας, δεν ελέγχει την προσοχή και την κρίση του· πολεμώντας τα αντίπαλα επιχειρήματα, βάζει σε δεύτερη μοίρα την αλήθεια του πράγματος και όσο περισσότερο πασχίζει να καταρρίψει τις ιδέες του άλλου τόσο λιγότερο τις κατανοεί. Ο στοχαστής αντιθέτως υπακούει στο πνεύμα και όχι στο πάθος, οι συλλογισμοί του δεν αλλοιώνονται από αλλότριες σκοπιμότητες, θυμικές ή διανοητικές, αλλά

[1] Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 18).

[2] *Στοχασμοί*, Δεύτερες απαντήσεις (AT, VII, 157). Το γαλλικό κείμενο προσθέτει «…παρά διχογνωμίες ή ερωτήματα όπως οι φιλόσοφοι…», (AT, IX-1, 123). Τα *Ερωτήματα* (Questiones) ήταν μια άλλη μορφή φιλοσοφικού κειμένου δημοφιλούς κατά τον μεσαίωνα (π.χ. με αυτή τη μορφή είναι γραμμένη η *Σούμα θεολογίας* του Ακινάτη). Αρχίζουν με ένα ερώτημα που συνήθως μπορεί να απαντηθεί με ένα ναι ή ένα όχι. Στη συνέχεια δίνονται επιχειρήματα, κατά κανόνα υπέρ της λανθασμένης απάντησης (videtur quod…), ακολουθούμενα εν συντομία από επιχειρήματα υπέρ της σωστής (sed contra…). Μετά αναπτύσσονται οι αναγκαίες διακρίσεις για την ορθή κατανόηση του ζητήματος και εξάγεται μια σειρά συμπερασμάτων (conclusiones) και επιχειρημάτων που επιβεβαιώνουν την ορθή απάντηση. Στο τέλος ανασκευάζονται τα επιχειρήματα της λανθασμένης απάντησης. Βλ. Marenbon (1991: 11-14)· Kretzmann, Kenny & Pinborg (1992: 30-33).

υποτάσσονται στην αμεροληψία και την ανιδιοτέλεια, δεν ψάχνει γύρω του αλλά μέσα του, δεν αντενεργεί, δεν ανταγωνίζεται, δεν εξωθείται στη ντροπή, τον φθόνο ή την προσποίηση, δεν είναι μαζί με άλλους ή ενάντια σε άλλους αλλά ερευνά την αλήθεια με ηρεμία, ειλικρίνεια και νηφάλια κρίση. Γι' αυτό το λόγο ο Ντεκάρτ γράφει στοχασμούς και όχι διχογνωμίες «όπως οι Φιλόσοφοι». Ως μεταφυσικός στοχαστής, δεν αναμετριέται παρά με τον εαυτό του, δεν πολεμά στην αρένα αλλά σκέφτεται στο ησυχαστήριο και δεν προκαλεί σε μάχη αλλά προσκαλεί σε σύσκεψη. Στοχεύοντας στη γνώση και όχι στη νίκη, αποφεύγει τη συστηματική αντιπαραβολή απόψεων, την παράθεση γνωμών ή την ανασκευή αντίπαλων θεωριών. Στο κύριο σώμα των *Στοχασμών* δεν αναφέρει καν άλλους φιλοσόφους ή φιλοσοφικά ρεύματα, δεν κάνει παραπομπές και δεν στηλιτεύει αντιπάλους. Ασφαλώς παίρνει θέση, ασπάζεται ορισμένες ιδέες ή θεωρίες και απορρίπτει άλλες, προσεγγίζει κάποιους φιλοσόφους και απομακρύνεται από άλλους, αλλά η αντιπαράθεση διεξάγεται σε επίπεδο γενικών αρχών, με λεπτούς υπαινιγμούς και όχι με μεγαλόσχημες επιθέσεις, χωρίς καν να κατονομάζεται ή να καταγγέλλεται ο εχθρός. Ακόμα και οι θέσεις των αντιπάλων παρουσιάζονται σαν αντιρρήσεις του στοχαστή προς τον εαυτό του έτσι ώστε να μη διακόπτεται η ενότητα και η αλληλουχία της σκέψης. «Πρότεινα όμως τις αντιρρήσεις σαν δικές μου επειδή το απαιτούσε το ύφος των στοχασμών [stylus meditationibus] που έκρινα καταλληλότατο για να εξηγήσω τους λόγους μου».[1] Στον στοχασμό ο άλλος δεν εξαφανίζεται εντελώς αλλά μετατρέπεται σε έναν αφανή εσωτερικό συζητητή.

Η ψυχή αποκτά όλες τις γνώσεις της με τον αναστοχασμό (reflexion).[2] Στην περίπτωση των σωματικών πραγμάτων, προσηλώνεται στις διαθέσεις ή τις εντυπώσεις του εγκεφάλου με τον οποίο είναι συνδεδεμένη ενώ για τα νοερά πράγματα (choses intellectuelles)[3] εγκύπτει στον εαυτό της. Ούσα η ίδια μια νοερή οντότητα, διαθέτει μέσα της ό,τι απαιτείται για τη διερεύνηση των νοερών υποστάσεων. Έτσι ο μεταφυσικός ερευνητής δεν χρειάζεται να θεωρήσει τα υλικά πράγματα ή να συζητήσει με άλλους ανθρώπους για να προσεγγίσει το αντικείμενό του: «όλα όσα μπορούν να γίνουν γνωστά για τον Θεό μπορούν να καταδειχθούν με λόγους παρμένους όχι από αλλού αλλά από το ίδιο το πνεύμα μας», [4] Το μόνο που έχουμε να κάνουμε είναι να σκύψουμε μέσα μας[5] και πιο συγκεκριμένα στις έμφυτες ιδέες που ενυπάρχουν στο ανθρώπινο

[1] *Σημειώσεις σε ένα πρόγραμμα* (AT, VIII-2, 368).

[2] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 16 Οκτωβρίου 1639 (AT, II, 598).

[3] Προς αποφυγή παρανοήσεων, θυμίζω και πάλι ότι χρησιμοποιώ το επίθετο *νοερός* για να δηλώσω κάτι που συντίθεται από νου ή είναι προικισμένο με νου, βλ. Descartes (2003: 229).

[4] *Στοχασμοί*, Επιστολή προς τη Σορβόννη (AT, VII, 2).

[5] Ο Λα Μοτ λε Βαγέ εκφράζει θαυμάσια αυτό το σημείο. «Για να αντληθεί κάποιο όφελος από τη μοναξιά που είπαμε ότι είναι ο Στοχασμός [Méditation], δεν βάζουν χωρίς λόγο τον Περίανδρο να πει ότι τα πάντα εξαρτώνται από αυτό, *μελέτη τὸ πᾶν, Meditatio totum.* Αυτός που ξέρει την τέχνη του στοχασμού [art de méditer], *artem Meleteticam*, έχει το θαυμαστό πλεονέκτημα ότι δεν δανείζεται καθόλου από αλλού ούτε έξω από τον εαυτό του τον τελικό σκοπό της πράξης του και ότι με τα μέσα και τους κανόνες αυτής της τέχνης βρίσκει περισσότερα στον εαυτό του παρά σε όλο τον υπόλοιπο κόσμο», La Mothe le Vayer, *Μικρές πραγματείες υπό μορφή επιστολών*, LXII, (1756-1759: VI-2, 104).

πνεύμα. Όλοι οι άνθρωποι έχουν κατ' αρχήν την ικανότητα να στοχάζονται και όλοι έχουν μέσα τους τις ίδιες έμφυτες ιδέες, έτσι όλοι μπορούν να γίνουν κοινωνοί των μεταφυσικών αληθειών, αρκεί να παραμερίσουν τις προκαταλήψεις, να ελευθερωθούν από την επήρεια των αισθήσεων και να κατευθύνουν τη σκέψη τους με τάξη και προσοχή. Ο στοχαστής σκέφτεται μόνος αλλά, εφόσον τηρεί τους καθολικούς νόμους του πνεύματος, σκέφτεται μαζί με όλη την ανθρωπότητα, έτσι η αλήθεια του δεν είναι ατομική αλλά καθολική, αποκτιέται στη μοναξιά αλλά ισχύει για ολόκληρη την κοινωνία του πνεύματος. Αν η διχογνωμία είναι μια συντροφιά που χωρίζει, ο στοχασμός είναι μια μοναξιά που ενώνει.

### 5.5.2. Ο σκοπός και η μέθοδος των *Στοχασμών*

Ο σκοπός των *Στοχασμών,* όπως δηλώνεται στον υπότιτλο του έργου, είναι η απόδειξη των δύο ύψιστων ζητούμενων της πρώτης φιλοσοφίας: της ύπαρξης του Θεού και της διάκρισης της ανθρώπινης ψυχής από το σώμα. Το όλο εγχείρημα τίθεται υπό την αιγίδα της φιλοσοφίας, τα επιχειρήματα της οποίας έχουν αξία για το σύνολο των ανθρώπων, και όχι της θεολογίας, που απευθύνεται μόνο σε όσους αποδέχονται την αυθεντία της Αγίας Γραφής.[1] Ο Γάλλος φιλόσοφος πιστεύει ότι ο «καθαρός και αδιάφθορος λόγος (pura et incorrupta ratio)»[2] είναι σε θέση να αποδείξει με οριστικό και αδιαμφισβήτητο τρόπο αυτές τις δύο μεταφυσικές παραδοχές και μάλιστα (μια από τις παραδοξολογίες του) ότι η απόδειξή τους είναι πιο εύκολη και βέβαιη από τη γνώση των υλικών πραγμάτων. Προς τούτο επικαλείται την ποιότητα και όχι την ποσότητα των αποδείξεων, δεν συλλέγει όλες εκείνες που διατυπώθηκαν κατά καιρούς αλλά αναζητά τις πιο βέβαιες και εναργείς. Πηγαίνει μάλιστα πιο μακριά διαβεβαιώνοντας ότι οι αποδείξεις του είναι τόσο άρτιες ώστε το ανθρώπινο πνεύμα δεν θα μπορούσε να ανακαλύψει καλύτερες και, επιπλέον, ότι ξεπερνούν σε βεβαιότητα και ενάργεια τις γεωμετρικές.[3] Ενάντια στον αθεϊσμό και τον σκεπτικισμό, επαγγέλλεται τη βέβαιη γνώση στο πιο θολό και απρόσιτο πεδίο που μπορεί να προσεγγίσει η ανθρώπινη διάνοια. Με την πεποίθηση ότι απαλλάσσει τη μεταφυσική από τις πλάνες και τις προκαταλήψεις, επιθυμεί να ανοίξει έναν καινούργιο, βέβαιο και οιονεί επιστημονικό δρόμο για τη διερεύνηση του υπερφυσικού, έναν δρόμο που δεν φτάνει πολύ μακριά, είναι αλήθεια, αλλά πορεύεται με τάξη και σιγουριά.

Σε σύγκριση με την παραδοσιακή μεταφυσική, όπως είδαμε, η καρτεσιανή δεν έχει μεγαλεπήβολους στόχους. Σχετικά με τον Θεό, περιορίζεται στην απόδειξη της ύπαρξης και των κύριων κατηγορημάτων του, για τις ασώματες υποστάσεις, όπως οι άγγελοι, αρκείται σε

[1] Βλ. *Στοχασμοί,* Επιστολή προς τη Σορβόννη (AT, VII, 1-2).
[2] *Στοχασμοί,* Δεύτερες απαντήσεις (AT, VII, 154).
[3] Βλ. *Στοχασμοί,* Επιστολή προς τη Σορβόννη (AT, VII, 4).

μερικούς αόριστους υπαινιγμούς και για την ανθρώπινη ψυχή, αποδεικνύει μόνο τη διάκρισή της από το σώμα. Βέβαια ο υπότιτλος της πρώτης λατινικής έκδοσης των *Στοχασμών* έκανε λόγο για αθανασία της ψυχής, αλλά αυτό έγινε καθαρά για λόγους εντυπωσιασμού. Για τον Ντεκάρτ η αθανασία δεν είναι αποδείξιμη καθαυτή (η λέξη αθανασία δεν εμφανίζεται καν στο κύριο σώμα του έργου), με τα μέσα του Λόγου δεν μπορούμε να τεκμηριώσουμε παρά το αναγκαίο προαπαιτούμενό της που είναι η διάκριση της ψυχής από το σώμα. Έτσι ο υπότιτλος τροποποιήθηκε στη δεύτερη έκδοση για να αποδίδει πιστότερα το περιεχόμενο. Επίσης το σύγγραμμα καταγίνεται με τα θεμέλια της πρώτης φιλοσοφίας, τουτέστιν τις πρώτες αρχές της ανθρώπινης γνώσης: «δεν πραγματεύομαι μονάχα τον Θεό και την ψυχή αλλά γενικά όλα τα πρώτα πράγματα που μπορούμε να γνωρίσουμε φιλοσοφώντας με τάξη».[1] Έτσι τίθεται επίσης το ζήτημα της βεβαιότητας, αναλύεται η φύση και η λειτουργία των εργαλείων της γνώσης, δηλαδή των γνωστικών ικανοτήτων του ανθρώπου, διερευνώνται τα μέσα της γνώσης (οι ιδέες), εξηγείται η λειτουργία της κρίσης και καταδεικνύεται ο τρόπος με τον οποίο είναι δυνατή η προσέγγιση της αλήθειας και η αποφυγή της πλάνης. Το πρόβλημα της γνώσης δεν απασχολεί τον Ντεκάρτ λιγότερο από το μυστήριο των υπερφυσικών οντοτήτων.

Επιπλέον, προσυπογράφοντας την πρωτοκαθεδρία της μεταφυσικής, συντάσσει τους *Στοχασμούς* για να εξηγήσει τις θεμελιώδεις φιλοσοφικές του Αρχές και να εισαγάγει τους αναγνώστες στον πυρήνα ολόκληρης της σκέψης του. Πέρα από τις μεταφυσικές του επιδιώξεις, το έργο εξυπηρετεί ένα στρατηγικό φιλοσοφικό σχέδιο: «Θα σας πω, μεταξύ μας, ότι αυτοί οι έξι Στοχασμοί περιέχουν όλα τα θεμέλια της Φυσικής μου. Αλλά δεν πρέπει να το λέμε, σας παρακαλώ, διότι όσοι ευνοούν τον Αριστοτέλη θα έχουν ίσως μεγαλύτερη δυσκολία να τους επιδοκιμάσουν και ελπίζω ότι αυτοί που θα τους διαβάσουν θα εθιστούν ασυναίσθητα στις αρχές μου και θα αναγνωρίσουν την αλήθεια τους πριν αντιληφθούν ότι καταστρέφουν εκείνες του Αριστοτέλη».[2] Από αυτή την άποψη, δεν επιδιώκεται μόνο η διαλεύκανση των υπερφυσικών μυστηρίων ή η διερεύνηση των ανθρώπινων γνωστικών ικανοτήτων αλλά και η έμμεση μύηση στη νέα επιστήμη. Από τη στιγμή που διαφορετικές αφετηρίες οδηγούν σε διαφορετικούς προορισμούς, η εξοικείωση με νέες μεταφυσικές Αρχές ανοίγει τον δρόμο για νέες προσεγγίσεις της φυσικής. Υποσκάπτοντας τον κατεστημένο αριστοτελισμό και διδάσκοντας καινούργιες φιλοσοφικές απαρχές, οι *Στοχασμοί* προγυμνάζουν το πνεύμα για λογαριασμό της καρτεσιανής φυσικής και συνακόλουθα της νέας φιλοσοφίας.

Σε ό,τι αφορά τη γενική διάρθρωση του έργου, ο Ντεκάρτ εξηγεί ότι ακολουθεί την τάξη των λόγων (ordre des raisons) και όχι την τάξη των θεμάτων (ordre des matières),[3] πράγμα που

[1] Επιστολή προς τον Μερσεν, 11 Νοεμβρίου 1640 (AT, III, 239). Πρβλ. *Στοχασμοί*, Πρόλογος προς τον αναγνώστη (AT, VII, 9).
[2] Επιστολή προς τον Μερσέν, 28 Ιανουαρίου 1641 (AT, III, 297-298).
[3] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 24 Δεκεμβρίου 1640 (AT, III, 266).

σημαίνει ότι δεν συγκεντρώνει σε ένα σημείο όλα όσα αφορούν στο ίδιο θέμα αλλά περνά από το ένα θέμα στο άλλο ανάλογα με τις ανάγκες και τους κανόνες του συλλογισμού. Αυτό που κατευθύνει την έρευνά του δεν είναι η θεματολογία αλλά η τάξη και η σύνδεση των σκέψεων. Παραδείγματος χάριν, δείχνει ότι η ψυχή συλλαμβάνεται χωρίς το σώμα στον *Δεύτερο στοχασμό* αλλά δεν αποδεικνύει στο ίδιο σημείο ότι είναι επίσης πραγματικά διακριτή από αυτό, επειδή δεν διαθέτει ακόμα όλα τα απαιτούμενα προς τούτο πειστήρια, έτσι η εν λόγω απόδειξη δεν παρέχεται παρά στον *Έκτο στοχασμό*. Επίσης θέτει τον γενικό κανόνα της αλήθειας στην αρχή του *Τρίτου στοχασμού,* επειδή τον χρειάζεται για τα επόμενα βήματα, αλλά πραγματεύεται συστηματικά την αλήθεια και το ψεύδος στον *Τέταρτο στοχασμό*. Ακόμα, δεν συγκεντρώνει όλα τα επιχειρήματα για την ύπαρξη του Θεού στο ίδιο σημείο αλλά αναπτύσσει δύο από αυτά στον *Τρίτο στοχασμό* και ένα τρίτο στον *Πέμπτο στοχασμό*. Έτσι από την πλευρά της θεματολογίας το έργο μοιάζει ασύντακτο. Το νήμα που ενώνει και συνέχει τα διαφορετικά μέρη του δεν έχει σχέση με την οργάνωση των θεμάτων αλλά με τη διάταξη των συλλογισμών. Για τον Ντεκάρτ η θεματική ταξινόμηση διακόπτει την ακολουθία των αποδείξεων και βλάπτει την ισχύ των επιχειρημάτων, ώστε δεν ταιριάζει παρά σε ανθρώπους που σκέφτονται με ασύνδετο τρόπο και κάνουν ξεκομμένους συλλογισμούς. Όποιος δεν επιθυμεί απλώς να πραγματευτεί το αντικείμενό του αλλά και να το αποδείξει, οφείλει να δέσει τις σκέψεις του σε μια στέρεη και αδιάσπαστη αλληλουχία, πράγμα που σημαίνει ότι δεν χρειάζεται να εξαντλεί εντελώς ένα θέμα πριν προχωρήσει στο επόμενο αλλά μπορεί να μεταβαίνει από το ένα στο άλλο ανάλογα με τις ανάγκες και τις επιταγές των συλλογισμών του. Το ζητούμενο σε κάθε στάδιο δεν πρέπει να είναι τι άλλο μπορούμε να πούμε πάνω στο ίδιο θέμα, όπως κάνουν ίσως οι ρήτορες, αλλά τι άλλο μπορούμε να αποδείξουμε με τα υπάρχοντα στοιχεία και μέσα.

Η ακολουθούμενη πορεία είναι από τα ευκολότερα προς τα δυσκολότερα· όχι από τα πράγματα που είναι απλούστερα στην πραγματικότητα προς εκείνα που είναι πιο σύνθετα αλλά από αυτά που είναι ευκολότερα για την ανθρώπινη διάνοια προς εκείνα που είναι πιο δύσκολα για την ίδια. Για παράδειγμα η πέτρα είναι ένα ον απλούστερο από το σκεπτόμενο εγώ αλλά η ύπαρξη του σκεπτόμενου εγώ είναι ευκολότερη και εναργέστερη, για το πνεύμα, από την ύπαρξη της πέτρας. Έτσι ο στοχαστής ξεκινά από τα εύκολα και σαφή πράγματα για να κατακτήσει με τη βοήθειά τους τα πιο δύσκολα και ασαφή. «Η τάξη συνίσταται μονάχα στο ότι όσα προτείνονται πρώτα πρέπει να είναι γνωστά χωρίς καμιά βοήθεια από τα επόμενα και όλα τα υπόλοιπα έπειτα πρέπει να διευθετούνται έτσι ώστε να αποδεικνύονται μόνο από τα προηγούμενα. Και βέβαια αυτή την τάξη προσπάθησα επιμελέστατα να ακολουθήσω στους *Στοχασμούς* μου».[1] Τα πάντα πρέπει να αποδεικνύονται μέσω των ήδη γνωστών έτσι ώστε τα επόμενα να στηρίζονται στέρεα

[1] *Στοχασμοί*, Δεύτερες απαντήσεις (AT, VII, 155). Για τον Ντεκάρτ αυτός είναι «ο αληθής δρόμος για να βρούμε και να εξηγήσουμε καλά την αλήθεια», Επιστολή προς τον Μερσέν, 24 Δεκεμβρίου 1640 (AT, III, 266).

στα προηγούμενα. Η μέθοδος λοιπόν είναι αυτή που αποκαλύπτεται στον *Λόγο* και αναλύεται στους *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας*: ξεκινάμε από τα αυτονόητα, δηλαδή αυτά που είναι τόσο σαφή και εναργή ώστε να μπορούμε να δούμε την αλήθεια τους ενορατικά, με μια ματιά, και προχωράμε με αναγκαίες λογικές παραγωγές δένοντας γερά κάθε συλλογισμό με τον προηγούμενο και τον επόμενο έτσι ώστε να σχηματίζεται μια γερή αποδεικτική αλληλουχία. Στην καρτεσιανή σκέψη, η πρώτη, εναργέστατη, αδιάσειστη και αδιαμφισβήτητη Αρχή είναι το *σκέπτομαι, άρα υπάρχω*. Σε αυτόν τον γερό πάσσαλο στερεώνονται οι διαδοχικοί κρίκοι μιας μακριάς αλυσίδας λογικών παραγωγών με τη βοήθεια των οποίων συνάγονται αναγκαία και εύτακτα όλες οι υπόλοιπες αλήθειες.

Από οντολογική άποψη, η επιχειρηματολογία των *Στοχασμών* διαγράφει μια παραβολική τροχιά. Ο στοχαστής ξεκινά από τα υλικά πράγματα, και πιο συγκεκριμένα από την αμφισβήτησή τους, ανακαλύπτει την πρώτη ακλόνητη αλήθεια στην ύπαρξη του σκεπτόμενου υποκειμένου, ανεβαίνει προς τον Θεό και από εκεί κατεβαίνει ξανά προς τον υλικό κόσμο και το ανθρώπινο ον. Η πορεία είναι παρόμοια με αυτήν που περιγράφεται στην *Αναζήτηση της αλήθειας*: «θα πρέπει να αρχίσουμε από τη λογική ψυχή επειδή σε αυτήν εδρεύει όλη η γνώση μας και, έχοντας θεωρήσει τη φύση και τα αποτελέσματά της, θα έλθουμε στον δημιουργό της και, αφού αναγνωρίσουμε τι είναι και πώς δημιούργησε όλα όσα είναι στον κόσμο, θα παρατηρήσουμε ό,τι πιο βέβαιο υπάρχει σχετικά με τα άλλα δημιουργήματα και θα εξετάσουμε με ποιον τρόπο δέχονται οι αισθήσεις μας τα αντικείμενα και πώς επαληθεύονται ή διαψεύδονται οι σκέψεις μας».[1] Ωστόσο ο Ντεκάρτ δεν οργανώνει το σύγγραμμά του με οντολογικά κριτήρια αλλά με γνωσιολογικά και από αυτή την άποψη η τροχιά δεν είναι παραβολική αλλά ευθύγραμμη, ο στοχαστής δηλαδή οδεύει από τα πιο εναργή και βέβαια προς τα ασαφή και αβέβαια. Ξεκινά από το πιο βέβαιο πράγμα από όλα που είναι η ύπαρξη και η φύση του σκεπτόμενου εγώ για να περάσει στο αμέσως επόμενο που είναι η ύπαρξη και η φύση του Θεού· μέχρι αυτό το σημείο η έρευνα επιτελείται με τον καθαρό νου που δεν σφάλλει ποτέ. Στη συνέχεια εξετάζει τις μαθηματικές αλήθειες και τις πρωτεύουσες ιδιότητες των πραγμάτων που προϋποθέτουν την ύπαρξη του Θεού για να είναι βέβαιες και προσεγγίζονται από τον νου σε συνεργασία με τη φαντασία. Και στο τέλος ερευνά τις αισθητηριακές εντυπώσεις και τις δευτερεύουσες ιδιότητες των πραγμάτων που είναι τα αντικείμενα με τη λιγότερη σαφήνεια και βεβαιότητα από όσα υποπίπτουν στην ανθρώπινη γνωστική ικανότητα και προσεγγίζονται από τον νου σε συνεργασία με τις αισθήσεις. Έτσι όσο προχωράμε από την αρχή του βιβλίου προς το τέλος του τόσο μειώνεται η βεβαιότητα και αυξάνει η αβεβαιότητα.

[1] *Η αναζήτηση της αλήθειας διά της φυσικής φώτισης* (AT, X, 505). Πρβλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, I, 75 (AT, VIII-1, 38-39).

Σε ό,τι αφορά τον τρόπο απόδειξης, ο Ντεκάρτ χρησιμοποιεί στους *Στοχασμούς* την ανάλυση.[1] Οι αποδεικτικές μέθοδοι που εφαρμόζονται από τους μαθηματικούς είναι δύο ειδών: η ανάλυση και η σύνθεση. Η ανάλυση δείχνει μεθοδικά τον τρόπο με τον οποίο ανακαλύφθηκε ένα πράγμα εκθέτοντας όλη την πορεία που ακολούθησε ο ερευνητής για να καταλήξει στα συγκεκριμένα συμπεράσματα ενώ η σύνθεση ξεκινά από τα συμπεράσματα για να αποκαλύψει ό,τι περιέχεται σε αυτά με τη βοήθεια μιας σειράς ορισμών, αιτημάτων, αξιωμάτων και θεωρημάτων.[2] Η συνθετική μέθοδος είναι χρήσιμη στα μαθηματικά, όπου οι πρώτες έννοιες γίνονται εύκολα δεκτές από τον καθένα επειδή έχουν συνάφεια με τις αισθήσεις, αλλά δεν αρμόζει εξίσου στη μεταφυσική, όπου η μεγαλύτερη δυσκολία είναι ακριβώς να συλλάβει κανείς σαφώς και διακριτώς τις πρώτες έννοιες. Κατά βάθος οι θεμελιώδεις έννοιες της μεταφυσικής δεν είναι από τη φύση τους λιγότερο σαφείς από εκείνες της γεωμετρίας αλλά η κατανόηση και η υιοθέτησή τους δυσχεραίνονται από το γεγονός ότι μοιάζουν να αντιβαίνουν σε ορισμένες κοινές παραδοχές που στηρίζονται στις αισθήσεις και προσκολλώνται στο πνεύμα των ανθρώπων από την παιδική ηλικία. Έτσι ξενίζουν και σοκάρουν το πνεύμα όταν ανακοινώνονται χωρίς την κατάλληλη προπαρασκευή και τις απαιτούμενες εξηγήσεις, όπως γίνεται στη συνθετική μέθοδο. Επιπλέον η ανάλυση προσφέρεται περισσότερο για τη διδασκαλία της αλήθειας και τη μεθοδική κατάρτιση των αναγνωστών. Έτσι ο Ντεκάρτ την προκρίνει και δεν κάνει χρήση της σύνθεσης παρά σε μία μόνο περίπτωση[3] εκφράζοντας συγχρόνως τις επιφυλάξεις του για αυτή τη μέθοδο που θα αποθεωθεί αργότερα από τον Σπινόζα.

### 5.5.3. Η σκεπτικιστική κρίση του 17ου αιώνα[4]

Πριν προχωρήσουμε στην ανάλυση της επιχειρηματολογίας των *Στοχασμών*, θα ανοίξουμε εδώ μια μεγάλη παρένθεση για να δείξουμε την επίδραση του σκεπτικισμού στα πνευματικά πράγματα της εποχής του Ντεκάρτ. Θα μπορέσουμε έτσι να κατανοήσουμε καλύτερα τον ρόλο

---

[1] Βλ. *Στοχασμοί*, Δεύτερες απαντήσεις (AT, VII, 155-159).

[2] Ο Μικραίλιους εξηγεί ότι «η *αναλυτική μέθοδος* προχωρά από τα αποτελέσματα προς τις αρχές, όπως η *συνθετική μέθοδος* προχωρά από τις αρχές προς τα αποτελέσματα», *Φιλοσοφικό λεξικό*, Micrælius (1661: λήμμα *Ανάλυσις*). «Η Μέθοδος», παρατηρεί ο Ντυ Ρουρ, «είναι η τάξη των Επιστημών και των λόγων τους [et de leurs discours] όπου ή κάνουμε ένα πράγμα πολλά, κάτι που παίρνει το όνομα της Αναλυτικής μεθόδου, ή κάνουμε πολλά πράγματα ένα, κάτι που ονομάζουμε Συνθετική μέθοδο. Η Μεικτή μέθοδος κάνει άλλοτε το ένα και άλλοτε το άλλο. Από εδώ μπορούμε να δούμε ότι η Ανάλυση αναλύει ένα Όλο στα Μέρη και στα Είδη του, ένα Συμπέρασμα στις Αρχές του, ένα Τέλος στα Μέσα του, ένα Αίτιο στα Αποτελέσματά του, μια Λέξη στις Σημασίες της. Μπορούμε ακόμα να δούμε ότι η Σύνθεση αναφέρει τα Μέρη και τα Είδη στο Όλο τους, τις Αρχές στο Συμπέρασμά τους, τα Μέσα στον Σκοπό τους, κλπ.», *Σύνοψη της αληθινής φιλοσοφίας*, Du Roure (1665: Λογική, §§2-3). Βλ.επίσης Ρεζί, *Ακέραιο μάθημα φιλοσοφίας*, Regis (1691α: I, 41-57).

[3] Βλ. τη γεωμετρικά διατεταγμένη επιτομή της μεταφυσικής που παρατίθεται στο τέλος των *Δεύτερων απαντήσεων* (AT, VII, 160-170).

[4] Βλ. Popkin (1979)· C. B. Schmitt, «The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times» στο Burnyeat (1983: 225-251).

αυτού του φιλοσοφικού ρεύματος στη διαμόρφωση της καρτεσιανής μεταφυσικής και γενικότερα της ίδιας της καρτεσιανής σκέψης.

Για τον 17ο αιώνα, ο σκεπτικισμός είναι ένα φρέσκο και δυναμικό διανοητικό ρεύμα που έχει ευφυείς υποστηρικτές και ορκισμένους εχθρούς, συμβάλλει με υπολογίσιμο τρόπο στη διαμόρφωση των θρησκευτικών, φιλοσοφικών και επιστημονικών ιδεών, τροφοδοτεί τους προβληματισμούς επί παντός του επιστητού και ευνοεί την ανανέωση της σκέψης. Σε ορισμένες περιπτώσεις συνδέεται με τον (καθολικό) φιντεϊσμό ενάντια στις (προτεσταντικές) λογοκρατικές τάσεις, σε γενικές γραμμές όμως οι θεράποντές του είναι ελευθερόφρονες που βρίσκουν σε αυτόν ένα βολικό ορμητήριο για να θέσουν υπό αμφισβήτηση τα ισχύοντα κοινωνικά θέσμια και τις γερασμένες ιδέες, εξού και συχνά καταγγέλλεται σαν στενός σύμμαχος της ασέβειας και του αθεϊσμού. Ο Ντεκάρτ επηρεάζεται έντονα από αυτή την τάση, αντιλαμβάνεται την ιστορία της φιλοσοφίας σύμφωνα με τη δική της οπτική, όπως είδαμε, δανείζεται από αυτήν ιδέες και τεχνικές και συγχρόνως δηλώνει αντίπαλός της αναπτύσσοντας έτσι μια ιδιαίτερη σχέση μαζί της η οποία ήταν αρκετά αμφίσημη ώστε να κατηγορηθεί σαν σκεπτικιστής από ορισμένους και σαν δογματικός από άλλους. Όπως θα δούμε, οι προβληματισμοί σκεπτικιστικού χαρακτήρα έχουν δεσπόζουσα θέση στους *Στοχασμούς* γι' αυτό και επιβάλλεται εδώ μια συνοπτική αναφορά στους εκπροσώπους και τους προσανατολισμούς αυτού του ρεύματος.

Η Αναγέννηση κατηχήθηκε στον σκεπτικισμό από τον Κικέρωνα (*De natura deorum, Academica*), τον Διογένη Λαέρτιο και τον Σέξτο Εμπειρικό. Η διανόηση του 16ου αιώνα συζήτησε με έκδηλο και εντεινόμενο ενδιαφέρον γύρω από τη δυνατότητα και την εγκυρότητα της γνώσης δίνοντας έμφαση στη σχέση της με τη θρησκευτική πίστη.[1] Ο Πίκο ντέλα Μιράντολα ο νεότερος (Gian Francesco Picco della Mirandola, 1470-1533) βρήκε στον Σέξτο Εμπειρικό έναν θησαυρό επιχειρημάτων που χρησιμοποίησε για να πλήξει την παγανιστική φιλοσοφία και να καταδείξει την ανωτερότητα της χριστιανικής πίστης[2] ενώ ο αποκρυφιστής Κορνήλιος Αγκρίπα (Cornelius Agrippa, 1486-1535) κατήγγειλε την απατηλότητα της ανθρώπινης γνώσης σε αντιδιαστολή προς τη θεία σοφία των Γραφών.[3] Ο καρδινάλιος Τζάκοπο Σαντολέτο (Jacopo Sadoleto, 1477-1547) υποστήριξε ότι τα σκεπτικιστικά επιχειρήματα ανατρέπουν μόνο τη σχολαστική σκέψη και όχι την αληθινή γνώση που υπακούει στις αρχές και τους κανόνες του Λόγου.[4] Ο Ομέρ Ταλόν (Omer Talon, 1510-1562), συνεργάτης του Ράμους, επιτέθηκε στον

[1] Βλ. Popkin (1979: 18-41).

[2] Βλ. *Εξέταση της ματαιότητας της διδασκαλίας των εθνικών* (*Examen vanitatis doctrinæ gentium*, 1520).

[3] Βλ. *Περί της αβεβαιότητας και της ματαιότητας των επιστημών και των τεχνών* (*De incertudine et vanitate scientiarum et artium*, 1526). Το βιβλίο είναι ένας μακρύς φιλιππικός ενάντια σε όλες τις ελευθέριες τέχνες και τα παρακλάδια τους, τις μαθηματικές και τις απόκρυφες επιστήμες, την ιατρική και τη φιλοσοφία, διάφορες θρησκευτικές πρακτικές, πολιτικούς θεσμούς και επαγγελματικές ομάδες.

[4] Βλ. *Φαίδρος, ή περί των επαίνων της φιλοσοφίας*, (*Phædrus, sive de laudibus philosophiæ*, 1538).

δογματισμό και ειδικά στον σχολαστικισμό στηριζόμενος κυρίως στον Κικέρωνα,[1] για να προκαλέσει την αντίδραση του Πιέρ Γκαλλάν (Pierre Galland, 1510-1559), ενός διακεκριμένου καθηγητή στο Κολέγιο της Γαλλίας, που κατηγόρησε τους ραμιστές ότι επιδίωκαν την αντικατάσταση του αριστοτελισμού από τον σκεπτικισμό υποσκάπτοντας έτσι τη θρησκευτική πίστη.[2] Επίσης ο ραμιστής Γκύ ντε Μπρυέ (Guy de Brués) έγραψε τρεις διαλόγους πάνω στη μεταφυσική, την ηθική και τη νομική όπου αναπτύσσει μια σειρά επιχειρημάτων υπέρ και κατά του σκεπτικισμού.[3]

Η συζήτηση αναβαθμίστηκε φιλοσοφικά και έγινε ζωηρότερη με την έκδοση των έργων του Σέξτου Εμπειρικού που μέχρι τα μέσα του 16ου αιώνα ήταν σχεδόν άγνωστα.[4] Αν ο σχολαστικός Αριστοτέλης έμαθε στην Ευρώπη να πιστεύει, ο Σέξτος θα της μάθει να αμφιβάλλει. Στις πληροφορίες και τις ιδέες που μπορούσε να αντλήσει κανείς από τα έργα του Κικέρωνα και του Διογένη Λαέρτιου προστέθηκε μια πολύ πιο πλήρης και συστηματική καταγραφή των αντιλήψεων και των φιλοσοφικών τεχνικών του αρχαίου σκεπτικισμού από την οποία έσπευσαν να εμπνευστούν οι απανταχού αμφιβάλλοντες. Από τους πρώτους που το έκαναν, καταγραφόμενοι στην ιστορία των ιδεών ως νεότεροι σκεπτικιστές, ήταν ο Σάντσεθ και ο Μονταίνιος.[5]

Ο Σάντσεθ (Francisco Sanchez, 1552-1623) γεννήθηκε στην Πορτογαλία από Εβραίους γονείς που προσηλυτίστηκαν στον καθολικισμό για να γλυτώσουν από τις διώξεις της Ιεράς Εξέτασης, όμως ούτε έτσι εξασφάλισαν γαλήνη και ασφάλεια, οπότε αναγκάστηκαν να ξενιτευτούν όπως πολλοί άλλοι ομοεθνείς τους. Ο Francisco μεγάλωσε στη Γαλλία (από την ηλικία των 12 ετών) σπούδασε στο Μπορντώ, μετεκπαιδεύτηκε στη Ρώμη και στη συνέχεια επέστρεψε στη Γαλλία όπου σταδιοδρόμησε ως καθηγητής φιλοσοφίας και ιατρικής στο πανεπιστήμιο της Τουλούζης. Το 1576 (σε νεαρή ηλικία) έγραψε το γνωστότερο έργο του που φέρει τον τίτλο *Ότι τίποτα δεν γιγνώσκεται* (*Quod nihil scitur*) και εκδόθηκε το 1581. Σε αυτό αφηγείται (θυμίζοντας κάπως τον Ντεκάρτ) ότι από μικρός άρχισε να παρατηρεί τη Φύση και να εξετάζει τα πάντα προσεκτικά. Στην αρχή καταβρόχθιζε λαίμαργα όποιο γραπτό έπεφτε στα χέρια του αλλά δεν άργησε να βαρυστομαχιάσει και να κάνει εμετό. Έτσι κατάλαβε ότι χρειαζόταν κάτι που να τον ικανοποιεί πραγματικά. Αρχικά μελέτησε τις θεωρίες τόσο των αρχαίων όσο και των νεότερων, μάταια όμως διότι το μόνο που βρήκε ήταν σκιές της αλήθειας.

---

[1] Βλ. *Ακαδημία* (*Academia*, 1548). Βλ. επίσης Busson (1971: 233-237).

[2] Βλ. *Ενάντια στη νέα ακαδημία του Πέτρου Ράμου* (*Contra novam academiam Petri Rami*, 1551).

[3] Βλ. *Οι διάλογοι του Γκύ ντε Μπρυέ ενάντια στους Νέους Ακαδημεικούς* (*Les dialogues de Guy de Brués contre les Nouveaux Academiciens*, 1557).

[4] Οι *Πυρρώνειαι υποτυπώσεις* του Σέξτου Εμπειρικού εκδόθηκαν για πρώτη φορά σε λατινική μετάφραση το 1562 (από τον Henri Étienne) και το *Κατά μαθηματικών* το 1569 (από τον Γάλλο αντιμεταρρυθμιστή Gentian Hervet). Το πρωτότυπο ελληνικό κείμενο εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1621.

[5] Επίσης ο Ισπανός Pedro de Valencia (1555-1620) δημοσίευσε το 1596 μια αξιόλογη μελέτη για τον αρχαίο σκεπτικισμό με τον τίτλο *Ακαδημεικά ή περί της κρίσης απέναντι στα πράγματα* (*Academica, sive De judicio erga rerum*).

Αποφάσισε λοιπόν να αποτραβηχτεί στον εαυτό του, έθεσε τα πάντα εν αμφιβόλω (όπως ο Ντεκάρτ), «και σαν ποτέ να μην είχε ειπωθεί τίποτα από κανέναν, άρχισα να εξετάζω τα ίδια τα πράγματα, κάτι που είναι ο αληθινός τρόπος γνώσης».[1] Κατεύθυνε τις προσπάθειές του στον εντοπισμό των πρώτων Αρχών, όμως όσο περισσότερο έψαχνε και σκεπτόταν τόσο περισσότερο αμφέβαλλε και αισθανόταν ανίκανος να συλλάβει το παραμικρό πράγμα στην εντέλεια. Παρά τις αποτυχίες και τις απογοητεύσεις, δεν τα παράτησε. Δοκίμασε να αντλήσει φώτιση από τους μεγάλους Σχολάρχες. Μπορούσαν άραγε τα άτομα του Δημόκριτου, οι ιδέες του Πλάτωνα, οι αριθμοί του Πυθαγόρα ή οι καθολικές έννοιες του Αριστοτέλη να είναι οι αληθινές πρώτες Αρχές; Όχι! Όλοι αυτοί επαγγέλλονται κάλπικες επιστήμες που δεν στηρίζονται σε στέρεες βάσεις αλλά σε ασάφειες και φαντασιοκοπίες, δικές τους ή ξένες. Χωρίς να κατανοούν ή έστω να εξετάζουν τα ίδια τα πράγματα, επιλέγουν αυθαίρετα τις Αρχές τους, μετά βγάζουν κάποια πορίσματα, ύστερα άλλα, και τελικά χάνονται σε έναν λαβύρινθο σκοτεινών λέξεων και ακαταλαβίστικων μυθοπλασιών.

Παρόλα αυτά οι αδαείς, που μπερδεύουν τη γνώση με την ανάγνωση, τους θαυμάζουν και σαγηνεύονται από τις στριφνές έννοιες και τα δυσνόητα φιλοσοφήματά τους. Οι περισσότεροι από αυτούς λατρεύουν τον Αριστοτέλη, τον αποκαλούν *Εξάγγελο της Αλήθειας* (Veritatis Dictator) και θεωρούν μορφωμένο όποιον ξέρει να τον παπαγαλίζει καλύτερα. Αν τυχόν τολμήσει κανένας να διαφωνήσει, τον γιουχάρουν σκανδαλισμένοι και τον καταγγέλλουν για βλασφημία και σοφιστεία. Ο Σταγειρίτης ωστόσο ήταν ένα προικισμένος και έξυπνος ερευνητής της φύσης, παραδέχεται ο Σάντσεθ, αλλά έκανε και λάθη, αγνοούσε πολλά πράγματα, αμφιταλαντευόταν σε άλλα, μίλησε με μπερδεμένο τρόπο για ορισμένα, διεκπεραίωσε βιαστικά κάποια άλλα, παρέλειψε άλλα, απέφυγε άλλα, και τέλος πάντων «ήταν άνθρωπος σαν εμάς».[2] Ο γνήσιος ερευνητής πρέπει να σκέφτεται με ανεξάρτητο και αδέσμευτο τρόπο. Η συσσώρευση περικοπών και παραπομπών δεν αποδεικνύει τίποτα και δεν ταιριάζει σε ελεύθερα πνεύματα αλλά σε δουλοπρεπή και αμόρφωτα που έχουν μάθει να συμπεριφέρονται σαν αυλοκόλακες της αυθεντίας. Επιπλέον το περίτεχνο ύφος και οι ρητορικοί καλλωπισμοί δεν προσθέτουν τίποτα στην αλήθεια διότι το αληθινό είναι αρκετά όμορφο από μόνο του. Τα ωραία λόγια αρμόζουν σε ρήτορες, ποιητές, αυλικούς, κορτάκηδες, μετρέσες, κόλακες και παράσιτους. Η επιστημονική γνώση δεν τεκμηριώνεται με φιοριτούρες και λόγιες παραπομπές αλλά με έλλογες αποδείξεις. Τέλος δεν πρέπει να συγχέεται με την πίστη και τη θρησκεία. «Η αυθεντία κελεύει να πιστεύουμε, ο Λόγος να αποδεικνύουμε. Η πρώτη είναι κατάλληλη για την πίστη, ο δεύτερος για

[1] *Ότι τίποτα δεν γιγνώσκεται*, Sanchez (1581: Πρόλογος προς τον αναγνώστη, χωρίς σελιδαρίθμηση). Βλ. επίσης Popkin (1979: 37-41).
[2] *Ότι τίποτα δεν γιγνώσκεται*, Sanchez (1581: Πρόλογος προς τον αναγνώστη, χωρίς σελιδαρίθμηση).

της επιστήμες».[1] Έτσι ο Σάντσεθ ασπάζεται, σε αρκετά πρώιμη εποχή, πολλά από τα τυπικά χαρακτηριστικά του ανανεωτικού και επιστημονικού ρεύματος.

Στο θεμελιώδες γνωσιολογικό ερώτημα, απαντά ξερά: δεν μπορούμε να μάθουμε τίποτα. Το ανθρώπινο πνεύμα δεν είναι ικανό να φτάσει στο βάθος των πραγμάτων και να αποκαλύψει τη φύση τους. Οι Διαλεκτικοί, που ονομάζονται αλλιώς Λογικοί, πασχίζουν να τα γνωρίσουν με ορισμούς, διαιρέσεις και ποικίλες εννοιολογικές διακρίσεις, τουτέστιν με αβέβαιες, άστατες και απατηλές λέξεις που αναφέρονται σε άλλες λέξεις και όχι στα ίδια τα πράγματα. Για τον Αριστοτέλη η επιστήμη είναι μια αποδεικτική έξη («ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτικὴ», *Ηθικά Νικομάχεια*, Z, 1139b 31), αλλά ο ορισμός του είναι ακατάληπτος και παραπλανητικός επειδή επιχειρεί να εξηγήσει το ασαφές μέσω του ασαφέστερου αφού είναι πιο δύσκολο να κατανοήσει κανείς τη σημασία του όρου «έξη» παρά του όρου «επιστήμη». Το ίδιο ισχύει για τον όρο «απόδειξη» που ορίζεται από τους σχολαστικούς ως ένας επιστημονικός συλλογισμός («ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικὸν», *Αναλυτικά ύστερα*, A, 71b 18). Αλλά τι είναι συλλογισμός; Και εδώ πέφτουμε σε μπερδεμένες, πλανερές, ψευδείς, ανόητες και παιδαριώδης φλυαρίες. Ο πολλαπλασιασμός των λέξεων δεν λύνει τις απορίες αλλά αντιθέτως τις περιπλέκει χειρότερα. Ενάντια σε αυτή τη σύγχυση, τη λογοκοπία και τη λεξιλαγνεία, ο Σάντσεθ προτείνει έναν απλό και διαυγή ορισμό της επιστήμης: «*Επιστήμη είναι η τέλεια γνώση ενός πράγματος*».[2] Ο σκοπός του ωστόσο δεν είναι να δώσει λύση στο πρόβλημα αλλά να δείξει ότι και εδώ ακόμα σκοντάφτει κανείς σε ανυπέρβλητες δυσκολίες. Τα πράγματα είναι τόσο εξαρτημένα το ένα από το άλλο ώστε η γνώση του ενός προϋποθέτει τη γνώση όλων των άλλων και αφού η καθολική γνώση είναι ανέφικτη, η επιμέρους γνώση δεν μπορεί παρά να είναι επισφαλής και ευπρόσβλητη. Εκτός από μερικά σπαράγματα αλήθειας, όλα τα υπόλοιπα που κατέχουμε ή νομίζουμε ότι κατέχουμε δεν είναι παρά φαντασιώσεις, επινοήσεις, μυθοπλασίες και γνώμες. Η φύση των πραγμάτων είναι τόσο σύνθετη και η ανθρώπινη γνωστική ικανότητα τόσο ισχνή ώστε η αληθινή και τέλεια γνώση δεν μπορεί να επιτευχθεί. Ούτε οι αισθήσεις, ούτε ο νους οδηγούν με εγκυρότητα και ασφάλεια σε αυτήν αφού οι μαρτυρίες των πρώτων είναι εντελώς αφερέγγυες και οι κρίσεις του δεύτερου άστατες. Το ανθρώπινο σώμα δεν είναι τέλειο, η ανθρώπινη ψυχή δεν είναι τέλεια, πώς θα μπορούσε να είναι η ανθρώπινη γνώση; Παντού γύρω μας βασιλεύει η αμφιβολία και η διαφωνία: οι απλοί άνθρωποι διχογνωμούν μεταξύ τους, οι φιλόσοφοι αλληλοσπαράσσονται, δεν καταφέρνουμε να ομονοήσουμε ούτε καν με τον εαυτό μας. Είναι σχεδόν ακατόρθωτο να χρησιμοποιήσουμε με ορθό τρόπο μια μέθοδο, να αποβάλλουμε εξ ολοκλήρου τις πλάνες, να παραμερίσουμε με σθένος τις αυθεντίες, να διδαχθούμε τα δέοντα από την εμπειρία ή να καταστείλουμε με επιτυχία τα πάθη. Το

[1] *Οτι τίποτα δεν γιγνώσκεται*, Sanchez (1581: Πρόλογος προς τον αναγνώστη, χωρίς σελιδαρίθμηση).
[2] Βλ. Sanchez (1581: 23).

συμπέρασμα που συνάγεται είναι ένα: ούτε έχουμε γνήσια και φερέγγυα επιστήμη, ούτε μπορούμε να την αποκτήσουμε.[1]

Παρά τη φιλοσοφική επάρκεια και τη δεμένη συλλογιστική του, το σύγγραμμα του Σάντσεθ δεν είχε μεγάλο αντίκτυπο στις μέρες του, σε πλήρη αντίθεση με το μεγαλύτερο και πιο φιλοσοφικό δοκίμιο του Μονταίνιου, την *Απολογία του Ραιμόν Σεμπόν*.[2] Ο Γάλλος στοχαστής ανοίγει το δοκίμιο, και το κλείνει, υμνολογώντας τη θρησκεία και τη χριστιανική πίστη. Διαχωρίζοντας επιμελώς τα θεία από τα ανθρώπινα, επιθυμεί να πλήξει τα δεύτερα χωρίς να βλάψει τα πρώτα ή τουλάχιστον χωρίς να κατηγορηθεί ότι βλάπτει τα πρώτα. Η θρησκευτικότητα βασίζεται στην πίστη και όχι στον φυσικό Λόγο, φωτίζεται από τη θεία Χάρη και όχι από τα ανθρώπινα επιχειρήματα. Η Πίστη προσφέρει ασφαλή καθοδήγηση και ακλόνητη βεβαιότητα σε αντίθεση με το ανθρώπινο λογικό που δεν προσεγγίζει τη στέρεη γνώση και δεν πρέπει να αντιστρατεύεται ή να υποσκελίζει την Πίστη αλλά να τη διακονεί. Ο άνθρωπος είναι ένα ον που ξεχειλίζει από περηφάνια και οίηση. Διατυμπανίζει ότι είναι η πεμπτουσία της δημιουργίας, ότι τα πάντα φτιάχτηκαν για χατίρι του, ότι η νοημοσύνη του του χαρίζει δύναμη και ανωτερότητα. Στην πραγματικότητα είναι ένα άθλιο και ασήμαντο πλάσμα που δεν απέχει πολύ από τα κτήνη. Η νοημοσύνη του δεν τον κάνει πιο ευτυχισμένο, η ζωή του είναι αξιοθρήνητη, η γνώση του καχεκτική, κούφια, επισφαλής, αθεμελίωτη. Οι φιλόσοφοι, ανίκανοι να ομονοήσουν σε κάτι βέβαιο και αδιαμφισβήτητο, κατατρίβονται σε άχρηστα αποκυήματα, καταγέλαστες ασυναρτησίες, ανυπέρβλητες αντιφάσεις και χρονίζουσες διαφωνίες. Ακόμα και οι πιο αξιοσέβαστες και αδιάσειστες βεβαιότητες γκρεμίζονται κάποια μέρα από το βάθρο τους χτυπημένες από μια νέα γνώμη ή μια απρόσμενη ανακάλυψη.

Αν οι άνθρωποι νομίζουν ότι γνωρίζουν κάτι, είναι επειδή δεν τολμούν να ερευνήσουν σοβαρά και να φτάσουν σε βάθος. «Έτσι γεμίζει και μένει βουτηγμένος ο κόσμος στις μωρολογίες και στο ψέμα. Αυτό που κάνει να μην αμφιβάλλουμε, έστω και λίγο, για τα πράγματα, είναι πως τις κοινές για όλους έννοιες δεν τις θέτουμε ποτέ υπό δοκιμή. Δεν ψάχνουμε καθόλου ως τη βάση, όπου κείται το λάθος και η αδυναμία· φιλονικούμε μόνο για τα κλαδιά».[3] Οι πρώτες αρχές, τα θεμελιώδη αξιώματα επί των οποίων στηρίζεται ολόκληρο το οικοδόμημα της ανθρώπινης γνώσης, είναι καλά προφυλαγμένα στις τάφρους της αυθεντίας. Ο Αριστοτέλης, «ο θεός της σχολαστικής γνώσης»,[4] ακολουθείται ακόμα και στις πιο εξωφρενικές του αποκοτιές. Οι άνθρωποι ως επί το πλείστον αερολογούν ανέξοδα, συζητούν τα δευτερεύοντα και δεν

[1] Κλείνοντας το βιβλίο, ο Σάντσεθ προαναγγέλλει ένα δεύτερο σύγγραμμα όπου θα πραγματευόταν τα ερωτήματα αν ξέρουμε κάτι, πώς το ξέρουμε και ποια είναι η μέθοδος της επιστήμης. Ωστόσο δεν τήρησε την υπόσχεσή του. Έτσι δεν πρέπει να θεωρούμε ότι το νεανικό του πόνημα εκφράζει αυθεντικά ολόκληρη τη σκέψη του.

[2] Βλ. Busson (1971: 407-481) και Popkin (1979: 42-65). Οι Αρνώ και Νικόλ κατηγορούν τον Μονταίνιο ότι έγραψε το Δοκίμιο «επίτηδες, για να εγκαθιδρύσει τον Πυρρωνισμό και να καταστρέψει την ενάργεια και τη βεβαιότητα», *Η λογική ή η τέχνη του σκέπτεσθαι*, III, κεφ. 20, Arnauld & Nicole (1970: 336).

[3] *Δοκίμια*, II, 12, Μονταίνι (2005: II, 268).

[4] *Δοκίμια*, II, 12, Μονταίνι (2005: II, 269).

τολμούν να εξετάσουν με τη δέουσα προσοχή τα πρώτα και κύρια επειδή ξέρουν κατά βάθος ότι δεν υπάρχουν καθόλου πρώτες αρχές, ούτε γερά θεμέλια, ούτε ασφαλείς και αδιάσειστες γνώσεις. Δεν υπάρχει τρόπος να διακρίνουμε την αλήθεια από το ψεύδος χωρίς να πέσουμε σε φαύλο κύκλο αφού για να ελέγξει κανείς τις κρίσεις χρειάζεται ένα κριτήριο, για να ελέγξει το κριτήριο, χρειάζεται ένα άλλο κριτήριο, κοκ. Οι αισθήσεις είναι τόσο αδύναμες, άστατες και απατηλές ώστε δεν μπορούν να δώσουν ικανοποιητικές απαντήσεις. Οι αντιλήψεις και οι κρίσεις μας μεταβάλλονται ανάλογα με τη διάθεση της ψυχής, την κατάσταση του σώματος και τις εξωτερικές περιστάσεις. Αλλιώς φαίνεται ο κόσμος στον υγιή και αλλιώς στον άρρωστο, αλλιώς στη χαρά και αλλιώς στη λύπη. «Το ξύπνημά μας κοιμάται περισσότερο από ό,τι ο ύπνος μας· η σοφία μας είναι λιγότερο σοφή από την παραφροσύνη μας· τα όνειρά μας αξίζουν περισσότερο από ό,τι τα λόγια μας».[1] Ό,τι είναι οικείο και αδιαμφισβήτητο για μας, είναι ασυνάρτητο και αλλόκοτο για τους ανθρώπους σε άλλες χώρες ή σε άλλες εποχές. Εδώ μια πράξη είναι αρετή, πιο μακριά είναι έγκλημα. Εγκαταλειμμένοι από το λογικό, προδομένοι από τις αισθήσεις, πελαγοδρομώντας σε έναν πρωτεϊκό κόσμο, δεν υπάρχει γνώση για την οποία να μην μπορούμε να αμφιβάλλουμε. «Η πεποίθηση της βεβαιότητας είναι βέβαιη μαρτυρία ανοησίας και άκρας αβεβαιότητας».[2] Έτσι το πιο αληθινό και χρήσιμο φιλοσοφικό σύστημα είναι ο Πυρρωνισμός. Οι οπαδοί του έχουν επίγνωση της ανθρώπινης άγνοιας και αδυναμίας, μένουν μακριά από τις πλάνες και τις προκαταλήψεις, δεν ανακατεύονται στις διαμάχες των φιλοσόφων, δεν πάσχουν από την αμβλύνοια και την έπαρση των ψευτοσοφών, δεν παριστάνουν τους πολύξερους, δεν επαίρονται, δεν φανατίζονται, δεν δογματίζουν. Συγχρόνως δεν διαφέρουν από τους άλλους ανθρώπους στον τρόπο ζωής, δεν μένουν άπραγοι ή αναποφάσιστοι αλλά ακολουθούν τον κοινό κανόνα, εργάζονται όπως όλοι οι άλλοι, ικανοποιούν τις φυσικές τους κλίσεις, σέβονται τους νόμους του κράτους και τα έθιμα του τόπου στον οποίο ζουν. Η αδιαφορία και η μετριοπάθειά τους δεν είναι ελάττωμα αλλά μια αρετή που τους κάνει πιο καταδεκτικούς και πιο άξιους να λάβουν μέσα τους τον σπόρο της θείας Χάρης.[3]

Ο Μονταίνιος είχε χαράξει στα δοκάρια του σπιτιού του το ερώτημα *Τι ξέρω;* (Que sais-je?), ο μαθητής του ο Σαρόν έβαλε να λαξεύσουν πάνω από την εξώπορτά του τις λέξεις *Δεν ξέρω* (Je ne sçay).[4] Ο Σοφός του Σαρόν ομνύει σε ένα αμάλγαμα ιδεών φτειαγμένο κυρίως από στωικές ηθικές αντιλήψεις, σκεπτικιστικές αμφιβολίες και χριστιανικό αποφατισμό. Ο πρώτος

[1] *Δοκίμια*, ΙΙ, 12, Μονταίνι (2005: ΙΙ, 307).
[2] *Δοκίμια*, ΙΙ, 12, Μονταίνι (2005: ΙΙ, 270).
[3] «Κανένα σύστημα από αυτά που ανακάλυψε ο άνθρωπος δεν έχει μεγαλύτερη χρησιμότητα και μεγαλύτερη όψη αλήθειας [από τον Πυρρωνισμό], ο οποίος παρουσιάζει τον άνθρωπο γυμνό και κενό, γνώστη της φυσικής του αδυναμίας, ικανό να δεχτεί εκ των άνω εξωτερική στήριξη, απογυμνωμένο από κάθε ανθρώπινη γνώση και ως εκ τούτου περισσότερο ικανό να προσφέρει κατάλυμα μέσα του στη θεία γνώση, εκμηδενίζοντας την κρίση του για να διαθέσει περισσότερο χώρο στην πίστη, ούτε ασεβής, ούτε υποστηρικτής κάποιου δόγματος αντίθετου προς τους καθιερωμένους κανόνες», *Δοκίμια*, ΙΙ, 12, Μονταίνι (2005: ΙΙ, 225). Για τα πρακτικά παραγγέλματα του σκεπτικισμού βλ. Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνιαι υποτυπώσεις*, Α΄, κεφ. 12.
[4] *Περί σοφίας*, ΙΙ, κεφ. 2, Charron (1827: ΙΙ, 50).

του πόθος είναι να γνωρίσει τον εαυτό του και τον άλλο άνθρωπο, πράγμα δύσκολο διότι οι άνθρωποι μεταμφιέζονται και κρύβονται από τους άλλους και από τον ίδιο τον εαυτό τους. Μετά από αυτό αγωνίζεται να στερεώσει μέσα του τα θεμέλια της σοφίας. Προς τούτο μεταχειρίζεται δύο μέσα, πρώτον, εκδιώκει της λαϊκές πλάνες και τις αγοραίες κακίες που τον επηρεάζουν έξωθεν καθώς και τα πάθη που τον κατατρύχουν έσωθεν, και δεύτερον, διατηρεί πλήρη ελευθερία πνεύματος. Αυτή η εσωτερική ελευθερία σημαίνει ότι **α.** κρίνει και ζυγίζει προσεκτικά όλα τα πράγματα, **β.** επέχει, αρνούμενος να αποφασίσει για οτιδήποτε, και **γ.** έχει οικουμενικό πνεύμα, δηλαδή καταδεκτικό και απροκατάληπτο. Είναι ανοησία να δεχόμαστε άκριτα ένα πράγμα, τρέλα να το υποστηρίζουμε ξεροκέφαλα και τυραννία να θέλουμε σώνει και καλά να κάνουμε και άλλους να το δεχτούν. Μόνο οι χαζοί αφήνονται να τους οδηγούν σαν τα βόδια. Οι άνθρωποι δεν έχουν τα μάτια για να ζουν στο σκοτάδι ούτε την κριτική ικανότητα για να ζουν στον φανατισμό. Ο δογματισμός είναι μια ολέθρια διανοητική στάση που καταντά τους ανθρώπους δοκησίσοφους, αλαζόνες. ματαιόδοξους, ισχυρογνώμονες, απερίσκεπτους, εριστικούς, απειθείς και σεκταριστές. Οι δογματικοί προσηλυτίζονται σε μια σχολή, συνήθως του Αριστοτέλη, και την υπηρετούν με φανατισμό περιφρονώντας τη μετριοπάθεια και τη σεμνότητα των σκεπτικιστών. Προτιμούν για αντίπαλο έναν άλλο ξεροκέφαλο δογματικό παρά έναν πράο σκεπτικό, «δηλαδή έναν τρελό παρά έναν σοφό».[1] Δεν συζητούν για να ανακαλύψουν αμερόληπτα την αλήθεια αλλά για να μηρυκάσουν όσα έχουν ήδη διδαχτεί· και ενώ ισχυρίζονται ότι γνωρίζουν τα πάντα, κατά βάθος δεν γνωρίζουν τίποτα, δεν γνωρίζουν καν τι είναι το να γνωρίζει κανείς ένα πράγμα.

Οι μεγαλύτεροι φιλόσοφοι έκλιναν περισσότερο προς τον σκεπτικισμό παρά προς τον δογματισμό όπως φανερώνεται από τις τόσο συχνές διαβεβαιώσεις τους ότι δεν γνωρίζουμε τίποτα με σιγουριά, ότι το μόνο βέβαιο είναι η αβεβαιότητα, ότι τα πάντα είναι αμφιλεγόμενα, ότι η αλήθεια και το ψέμα εισχωρούν μέσα μας από την ίδια πύλη, ότι όλα τα πράγματα έχουν δύο όψεις, ότι όσα γνωρίζουμε είναι ελάχιστα σε σχέση με όσα αγνοούμε. Ακόμα και ο αρχηγέτης των δογματικών, ο Αριστοτέλης, σε πάμπολλες περιπτώσεις διστάζει, αντιφάσκει και παραδέχεται την άγνοιά του. Ο αληθινός Σοφός κρίνει και ζυγίζει τα πάντα χωρίς να ασπάζεται τίποτα και χωρίς να εγκλωβίζεται σε καμιά γνώμη (με αυτόν τον τρόπο δεν υποχρεώνεται να αλλάξει άποψη ή να διαψεύσει τον εαυτό του), δεν παρασύρεται από τις ανθρώπινες φαντασιοπληξίες, δεν μπλέκει σε τσακωμούς και διχογνωμίες, δεν καταδικάζει τις ξένες γνώμες ή συνήθειες όσο κι αν διαφέρουν από τις δικές του, δεν παίρνει καμιά θεωρία τοις μετρητοίς, δεν θαυμάζει τίποτα, δεν παραξενεύεται με τίποτα, δεν δογματίζει, δεν κατηχεί, δεν καταφάσκει, αλλά αμφιβάλλει, προβληματίζεται, ερευνά αμερόληπτα, είναι ανοιχτόμυαλος, είναι πάντοτε έτοιμος να δεχτεί το ορθό από όπου κι αν προέρχεται, διατηρεί πάντα την ηρεμία και τη γαλήνη

[1] *Περί σοφίας*, II, κεφ. 2, Charron (1827: II, 28 και 48).

του, έχει επίγνωση του πόσο ποικιλόμορφες είναι οι γνώμες, οι πεποιθήσεις, τα φιλοσοφικά συστήματα, τα ήθη, τα έθιμα, οι νόμοι και οι θρησκείες και ομολογεί πρόθυμα την άγνοιά του, το απροσπέλαστο της αλήθειας και τις περιορισμένες δυνάμεις του ανθρώπινου πνεύματος.

Μόνο σε δύο περιπτώσεις αποχωρίζεται τις αμφιβολίες του: στον πρακτικό βίο και στη θρησκεία. Εξωτερικά, συμμορφώνεται αταλάντευτα με τις κοινωνικές συμβάσεις και τις επιταγές του δημόσιου βίου, εσωτερικά, ασπάζεται αδιαμαρτύρητα, ταπεινά και υποτακτικά τις θρησκευτικές αλήθειες. Αλλά η δημόσια συμμόρφωση δεν αλλοιώνει την ανεξαρτησία της κρίσης του. «Θέλω μεν να ζούμε, να μιλάμε και να δρούμε σαν τους άλλους και σαν το κοινό, μα όχι να κρίνουμε σαν το κοινό, μάλιστα θέλω να κρίνουμε το κοινό».[1] Επίσης ο Θεός εξαιρείται από την εφεκτική προαίρεση του Σοφού διότι τα θεϊκά πράγματα δεν εξαρτώνται από την κρίση και τον Λόγο. Ο σκεπτικισμός συνάδει με την ευσέβεια, τη θρησκευτικότητα και την (αποφατική) Θεολογία επειδή εξορίζει τις παλιές γνώμες και πεποιθήσεις, απαλείφει από την ψυχή κάθε γνωστική βεβαιότητα και θέτει όλα τα εγκόσμια πράγματα υπό αίρεση κάνοντας το πνεύμα σαν μια λευκή κόλλα χαρτί έτοιμη να δεχτεί τη θεία γραφή ή σαν ένα παρθένο έδαφος όπου σπέρνεται, φυτρώνει και βλαστίζει ανεμπόδιστα ο σπόρος της Αποκάλυψης. Έτσι είναι σοφία, και όχι ντροπή, να ομολογούμε ταπεινά και ειλικρινά: *δεν ξέρω*. Η συνειδητοποιημένη άγνοια και η αμφιβολία είναι «η επιστήμη των επιστημών και ο καρπός όλων των σπουδών μας· είναι μια μετρημένη, αγαθή, αθώα και ένθερμη αναγνώριση της μυστηριώδους υψηλότητας της αλήθειας και της δικής μας ενδεούς και γεμάτης σκοτάδι, αδυναμία και αβεβαιότητα ανθρώπινης κατάστασης».[2] Συμπερασματικά, ο σκεπτικισμός είναι η πιο σοφή στάση τόσο για τις επιστήμες όσο και για τον πρακτικό βίο, την ανθρώπινη συμβίωση και τη θρησκεία.

Ένας άλλος πρώιμος θαυμαστής του Μονταίνιου,[3] ο Ζαν-Πιέρ Καμύ, βρήκε στον σκεπτικισμό έναν σύμμαχο στην προσπάθειά του να εξάρει τον επουράνιο κόσμο της σιγουριάς σε αντιδιαστολή προς τον γήινο κόσμο της αβεβαιότητας. Σε ένα νεανικό του γραπτό με τίτλο *Σκεπτικιστικό δοκίμιο* (*Essai sceptique*), παρουσιάζει τις τρεις θεμελιώδεις στάσεις απέναντι στο ζήτημα της γνώσης διαιρώντας το κείμενο σε τρία αντίστοιχα μέρη. Στο πρώτο, και μακράν το μεγαλύτερο, εκθέτει την ακαδημεική οπτική: δεν υπάρχει Αλήθεια παρά μόνο αβέβαιες Γνώμες· στο δεύτερο, τη δογματική: πίσω από τις μεταβλητές Γνώμες υπάρχει μια αιώνια και αναλλοίωτη Αλήθεια που είναι προσιτή για τον άνθρωπο· και στο τρίτο την πυρρωνική: τόσο η Γνώμη όσο και η Αλήθεια είναι αδιάφορες.[4]

---

[1] *Περί σοφίας*, II, κεφ. 2, Charron (1827: II, 37).

[2] *Περί σοφίας*, II, κεφ. 2, Charron (1827: II, 49-50).

[3] Βλ. *Jugement des Essais de Michel seigneur de Montaigne*, *Ανάλεκτα*, βιβλίο XXIX, επιστολή 107, Camus (1613β: 409-460).

[4] *Ανάλεκτα*, βιβλίο XV, κεφ. 3, Camus (1620: 201-392). Στη συγκεκριμένη έκδοση το Πρώτο μέρος καταλαμβάνει τις σελίδες 201-354, το Δεύτερο τις σελίδες 354-379 και το Τρίτο τις σελίδες 379-392. Ο Καμύ σημειώνει ότι έγραψε το *Σκεπτικιστικό δοκίμιο* σε ηλικία 19 ετών όταν ήταν νεοσύλλεκτος στον σκεπτικισμό.

Η κεντρική θέση του πρώτου μέρους είναι ότι κρίνουμε βάσει της γνώμης, που είναι ένας πρωτεϊκός χαμαιλέοντας, και όχι βάσει της αλήθειας. Ο όρος *γνώμη* σημαίνει μια αμφίβολη, άστατη, αναξιόπιστη και αντιφατική πράξη του πνεύματος που βρίσκεται σε επαφή με τη χονδροειδή μάζα του γήινου σώματος. Η αλήθεια «είναι πάντοτε μία, ομοιόμορφη, σταθερή»,[1] αν λοιπόν οι άνθρωποι την κατείχαν πραγματικά, θα είχαν όλοι τις ίδιες ακριβώς πεποιθήσεις και δεν θα υπήρχε καμιά διαφωνία μεταξύ τους. Καθένας όμως μπορεί να διαπιστώσει ότι απέναντι σε αυτή τη μία αλήθεια ορθώνονται εκατομμύρια γνώμες καθεμιά από τις οποίες διεκδικεί για τον εαυτό της την ορθότητα και απορρίπτει περιφρονητικά όλες τις άλλες. Οι αντιφάσεις, οι διαφωνίες και οι τσακωμοί των απλών ανθρώπων καθώς και οι αλληλοκατηγορίες και οι έριδες των σοφών αποδεικνύουν πόσο μακριά βρισκόμαστε από την αλήθεια. Ο ένας άνθρωπος διαφωνεί με τον άλλο και καθένας ξεχωριστά διαφωνεί με τον εαυτό του μαρτυρώντας έτσι ότι η βεβαιότητα που τόσο ποθούν και αναζητούν όλοι δεν βρίσκεται στο ενθάδε αλλά στο υπερβατικό και άφατο επέκεινα. Το μόνο απολύτως βέβαιο πράγμα είναι ο Θεός και η Πίστη, η οποία δεν είναι τίποτα άλλο από την εμπιστοσύνη στον Θεό. Οι μόνες γνήσιες αλήθειες είναι όσες αποκαλύπτονται στον άνθρωπο άνωθεν, όλα τα υπόλοιπα είναι όνειρο, καπνός και γνώμη. «Η πίστη του ανθρωπάκου που πιστεύει, χωρίς να μπορεί να δώσει κανένα λόγο, σε ό,τι πιστεύει η εκκλησία είναι πιο σίγουρη, πιο σταθερή, πιο ασφαλής από την πίστη του πιο λεπτολόγου Θεοσοφιστή».[2] Πλείστοι όσοι θαυμαστοί φιλόσοφοι ερεύνησαν διεξοδικά και κοπιαστικά, μελέτησαν βουνά βιβλίων για να υποχρεωθούν τελικά να ομολογήσουν ότι δεν γνωρίζουν και δεν καταλαβαίνουν τίποτα. Τι άλλο θα μπορούσε να πει ο πιο αμόρφωτος άνθρωπος; Όσο βαθύτερα πηγαίνει κανείς, τόσο περισσότερο συνειδητοποιεί το μέγεθος της ανθρώπινης αδυναμίας και τόσο περισσότερο αναγκάζεται να παραδεχτεί ότι η άγνοια και η υπερβολική επιστήμη καταλήγουν τελικά στο ίδιο σημείο.

Η αμφιβολία και η αβεβαιότητα είναι αδιαχώριστες από την ανθρώπινη φύση διότι καμιά από τις γνωστικές ικανότητες δεν είναι αξιόπιστη. Οι αισθήσεις, τα παράθυρα της ψυχής προς τον έξω κόσμο, είναι πλανερές και ανεπαρκείς. Η φαντασία, η ικανότητα που συνδέει τις αισθήσεις με τον νου, είναι εστία απύθμενης πλάνης και αχαλίνωτης παραφροσύνης. «Ας πούμε λοιπόν ότι ο κόσμος είναι βυθισμένος σε βαθιά ονειροπόληση και ληθαργικό ύπνο ή σε ερεβώδη τύφλωση, ή μάλλον, για να καταλάβουμε καλύτερα αυτές της πλάνες, ότι είναι πνευματικά άρρωστος, φρενοβλαβής, τρελός. Η λέξη ματαιοδοξία δεν περιλαμβάνει όλα αυτά τα πράγματα, τον ύπνο, το όνειρο, τον ρεμβασμό, τη σκιά, τον άνεμο, τον καπνό, την τύφλωση και μάλιστα το άκρο άωτο της πιο ισχυρής μανίας και της πιο βαθιάς τρέλας;»[3] Ο νους δεν περιέχει τίποτα που να μη διέρχεται από τις αισθήσεις, που είναι πλανερές, και τη φαντασία, που είναι τρελή. Χωρίς

[1] *Ανάλεκτα,* βιβλίο XV, κεφ. 3, Camus (1620: 265).
[2] *Ανάλεκτα,* βιβλίο XV, κεφ. 3, Camus (1620: 239).
[3] *Ανάλεκτα,* βιβλίο XV, κεφ. 3, Camus (1620: 257).

έγκυρα δεδομένα και αξιόπιστους βοηθούς, είναι καταδικασμένος να βγάζει σφαλερές ετυμηγορίες ξεγελασμένος από τις συνωμοσίες των αισθήσεων και της φαντασίας. Όσο για τον Λόγο, είναι ένα εργαλείο για όλες τις δουλειές που καθένας το χρησιμοποιεί καταπώς τον βολεύει καλύτερα. Από όποια πλευρά κι αν πάρεις τα πράγματα, μπορεί να τα στρίψει προς την αντίθετη: να αντικρούσει την αλήθεια, να καλλωπίσει το ψέμα, να ωραιοποιήσει την κακία, να δικαιολογήσει το έγκλημα. Οι επιστήμες δεν έχουν από μόνες τους τίποτα καλό ή κακό αλλά είναι σαν τη φωτιά που σε καλά χέρια παράγει αριστουργήματα και σε κακά χέρια φρικτές καταστροφές.

Παρά τις επαρμένες διαβεβαιώσεις των φιλοσόφων, δεν υπάρχει τελειότητα στις τέχνες ούτε αλήθεια στις επιστήμες. Οι ειδήμονες διαφωνούν για τη φύση, τον αριθμό και την τάξη των επιστημών καθώς και για τις αρχές, τα αξιώματα και τους κανόνες της επιστημονικής γνώσης. Ορισμένοι (όπως ο Κοπέρνικος και ο Παράκελσος) πασχίζουν να ανατρέψουν τα αρχαία θεμέλια της Αστρονομίας, της Ιατρικής, της Γεωμετρίας και της Φυσικής φιλοσοφίας. Καμιά επιστήμη δεν προσφέρει εγγυημένη αλήθεια. Ό,τι βέβαιο υπάρχει στη Θεολογία, δεν είναι προϊόν έλλογης έρευνας αλλά θεϊκής αποκάλυψης, ώστε όσοι προσπαθούν να εξηγήσουν τα υπερφυσικά μυστήρια με τον ανθρώπινο Λόγο πέφτουν σε τερατώδεις εικοτολογίες και επικίνδυνες αιρέσεις. Η Νομική βρίθει προβλημάτων, ασαφειών, αμφιβολιών, αντινομιών, αντιφάσεων, ασυναρτησιών, διαφωνιών και αντιμαχιών. Η Ιατρική συστεγάζει ποικίλες σχολές με αντικρουόμενες μεθόδους και προσεγγίσεις που προτείνουν θεραπείες χειρότερες από τις αρρώστιες. Όσο για τη Φιλοσοφία, καταγίνεται με τόσο αόριστες και αφηρημένες έννοιες και ιδέες ώστε αδυνατεί να προσφέρει την παραμικρή στερεότητα, γεγονός που επαληθεύεται από τη θεώρηση των κλάδων της. Η Λογική, που ακονίζει δήθεν το πνεύμα, είναι η πιο μπερδεμένη και θολή από όλες. Η Ηθική και οι υποδιαιρέσεις της (Μοναστική, Οικονομική και Πολιτική) αποτυγχάνει στον κεντρικό της στόχο που είναι ο ασφαλής διαχωρισμός του καλού από το κακό. Η Φυσική είναι ένα αξεδιάλυτο χάος. Η Μεταφυσική παρομοίως. Τα Μαθηματικά (που περιλαμβάνουν την Αριθμητική, τη Γεωμετρία, τη Μουσική, την Κοσμογραφία την Οπτική, την Αρχιτεκτονική, τη Ζωγραφική και τη Γλυπτική) απέχουν πολύ από τη βεβαιότητα. Οι απόκρυφες τέχνες (Μαγεία, Καβάλα, Αλχημεία) δεν διδάσκουν παρά παραλογισμούς και ανοησίες. Τα ουμανιστικά γράμματα (Γραμματική, Ρητορική, Ποίηση, Ιστορία) παραπλανούν και απογοητεύουν. Κοντολογίς, η εξέταση τόσο των γνωστικών ικανοτήτων όσο και των επιτευγμάτων τους δείχνει ότι δεν υπάρχει τίποτα αξιόπιστο στον ανθρώπινο κόσμο.

Στο δεύτερο Μέρος του *Δοκιμίου* ο λόγος δίνεται στη δογματική σχολή που εκπροσωπείται από τον σχολαστικό αριστοτελισμό. Η αλήθεια είναι μια καθολικότητα που μπορεί να κρυφτεί για λίγο όχι όμως να σβήσει για πάντα, όπως ο Ήλιος που καλύπτεται για λίγο από τα σύννεφα αλλά δεν κινδυνεύει να χάσει τη λάμψη του. Είναι αλήθεια ότι συλλαμβάνουμε

τα πράγματα με τη μεσολάβηση των αισθήσεων και ότι ο νους δεν μπορεί να κρίνει αξιόπιστα αν οι μαρτυρίες τους δεν είναι αληθείς. Αλλά οι πλάνες που οφείλονται στις αισθήσεις γεννιούνται από συγκεκριμένα αίτια, όπως οι ασθένειες των αισθητηρίων οργάνων, η αλλοίωση των περιβαλλοντικών συνθηκών, η ανεπαρκής απόσταση του αντικειμένου, κ.ά., έτσι είναι στο χέρι μας να τις εντοπίσουμε και να τις διορθώσουμε. Όταν το σώμα είναι υγιές, οι εξωτερικές συνθήκες ευνοϊκές και πληρούνται οι υπόλοιπες προϋποθέσεις, τότε δεν υπάρχει περίπτωση να κάνουμε λάθος. Αυτή τη στιγμή είναι μέρα και όχι νύχτα, η φωτιά δεν παγώνει αλλά ζεσταίνει: ποιος μπορεί να αμφισβητήσει στα σοβαρά τέτοια δεδομένα; Όσο για τις χίμαιρες και τις τρέλες της φαντασίας, η νόηση τις αναγνωρίζει και τις παραμερίζει με ευκολία. Αν τώρα κάποιοι χρησιμοποιούν με άσχημο τρόπο την επιστήμη, αυτό δεν σημαίνει ότι η ίδια η επιστήμη είναι κακή. «Ναι, η επιστήμη από μόνη της είναι καλή, αλλά η κατάχρηση μπορεί να τη διαφθείρει. Η ίδια δροσιά που από τη μέλισσα μετατρέπεται σε μέλι, από την αράχνη μετατρέπεται σε δηλητήριο. Αν η επιστήμη βλάπτει, δίνει και μεγάλο όφελος, και αν η άγνοια ωφελεί από τη μια πλευρά, επίσης είναι πολύ βλαβερή από την άλλη».[1] Όλες οι επιστήμες, με την εξαίρεση του μεγαλύτερου τμήματος της μαγείας, της καβάλας και της αλχημείας, γεννούν γνώμες και διαφωνίες αλλά προσφέρουν επίσης πληθώρα αδιαμφισβήτητων αληθειών, φερέγγυων διδαγμάτων και χρήσιμων πρακτικών.

Το τρίτο και τελευταίο μέρος αφιερώνεται στον Σκεπτικισμό ή Πυρρωνισμό, τη φιλοσοφία που δεν καταφάσκει ούτε αποφάσκει τίποτα. Ο Σκεπτικιστής ή Πυρρωνιστής διαφέρει τόσο από τον Δογματικό όσο και από τον Ακαδημεικό (που είναι ένας ανάποδος δογματιστής επειδή αρνείται τα πάντα), από τον πρώτο διότι δεν καταφάσκει τίποτα και από τον δεύτερο διότι δεν αρνείται τίποτα. Ονομάζεται επίσης Ζητητικός, Εφεκτικός ή Απορητικός επειδή μένει αναποφάσιστος,[2] μετέωρος, αμφιταλαντευόμενος ανάμεσα στο *Ναι* και το *Όχι*. Χωρίς να ασπάζεται καμιά θέση, εγείρει αμφιβολίες για όλες, δεν αποφαίνεται τίποτα για το αληθές ή το ψευδές, το καλό ή το κακό, το υπαρκτό ή το ανύπαρκτο, το όμορφο ή το άσχημο, και επιδιώκει την τέλεια αταραξία. Αξιώματά του είναι: *Για κάθε λόγο μπορεί να βρεθεί ένας αντίθετος λόγος ίσου βάρους και αξίας· Τίποτα δεν είναι προτιμητέο· Δεν ορίζω τίποτα· Δεν κρίνουμε παρά το φαίνεσθαι των πραγμάτων, όχι την αλήθεια.*[3] Η φωτιά φαίνεται να καίει, αλλά η ίδια η φωτιά δεν ξέρουμε τι είναι, το μέλι φαίνεται γλυκό, αλλά το ίδιο το μέλι δεν ξέρουμε τι είναι, βλέπουμε, αλλά δεν ξέρουμε πώς βλέπουμε. Ο άνθρωπος δεν κατέχει κανένα σίγουρο *Κριτήριο* για να διαχωρίσει το αληθές από το ψευδές και το καλό από το κακό. Όλες οι επιστήμες είναι αδιάφορες, ούτε βέβαιες, ούτε αβέβαιες.

---

[1] *Ανάλεκτα*, βιβλίο XV, κεφ. 3, Camus (1620: 360).
[2] Πρβλ. Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνιαι υποτυπώσεις*, Α΄, κεφ. 3.
[3] Πρβλ. Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνιαι υποτυπώσεις*, Α΄, κεφ. 18-27.

Ο Καμύ επανέρχεται στο δοκίμιο *Περί της αβεβαιότητας* (*De l'incertitude*)[1] διακηρύσσοντας ότι το μόνο βέβαιο πράγμα στην παρούσα ζωή είναι ότι δεν υπάρχει τίποτα βέβαιο.[2] Όλα τα δημιουργημένα πράγματα είναι άδηλα, μεταβλητά και αμφίρροπα. Η αβεβαιότητα βασιλεύει παντού, τόσο στον εξωτερικό κόσμο όσο και στην ψυχή του ανθρώπου γι' αυτό και οι μεγαλύτεροι φιλόσοφοι (ο Σωκράτης, ο Πλάτωνας, οι Ακαδημεικοί, οι Πυρρωνιστές) αρνούνταν να βεβαιώσουν οτιδήποτε. Στη φιλοσοφία βρίσκει κανείς μυριάδες διαφορετικές απόψεις που γεννούν αγεφύρωτες διαφωνίες. «Παντού ποικιλομορφία και επομένως Αβεβαιότητα. Πώς θα μπορούσε η αλήθεια και η βεβαιότητα, που είναι πάντοτε μία, να βρεθεί ανάμεσα σε τόση ποικιλομορφία; Εξού εκείνη η περιώνυμη διχογνωμία ή Αβεβαιότητα για το ύψιστο αγαθό. Αυτή η διαίρεση που βλέπουμε στις σχολές μας είναι ένα ντροπιαστικό σημάδι και μια ασφαλέστατη ένδειξη για την ελάχιστη ασφάλειά τους».[3] Τι άλλο προσφέρουν οι ανθρώπινες επιστήμες εκτός από σύγχυση και σοφιστεία; Η λογική, η ηθική, η φυσική, η μεταφυσική, η αριθμητική, η γεωμετρία, η μουσική, η αστρονομία, η οπτική, η γραμματική, η ορθογραφία, η ποίηση, η ιστορία, η ρητορική, η ιατρική, η αλχημεία, η νομική, η θεολογία: όλες αβέβαιες! Ο άνθρωπος είναι ένα άστατο ζώο που ξεγελιέται ασταμάτητα, που δεν γνωρίζει ούτε το ίδιο το σώμα του, που προδίδεται από την εμπειρία του, που είναι σήμερα υγιής και αύριο άρρωστος, που ταλανίζεται από αξιοθρήνητα πάθη, που αισθάνεται με αβέβαιο τρόπο, φαντάζεται με αβέβαιο τρόπο, θυμάται με αβέβαιο τρόπο, νοεί με αβέβαιο τρόπο και κρίνει με αβέβαιο τρόπο. Το μόνο αμετάβλητο και βέβαιο πράγμα είναι ο Θεός.

Στις μέρες του Ντεκάρτ ο σκεπτικισμός ενισχύει την επιρροή του στη γαλλική διανόηση. Οι *λόγιοι ελευθεριάζοντες*, θαυμαστές του Σέξτου Εμπειρικού, του Μονταίνιου και του Σαρόν, επιτίθενται τόσο στον παραδοσιακό δογματισμό των σχολαστικών όσο και στον νέο δογματισμό των αλχημιστών και των αστρολόγων, ενίοτε και των επιστημόνων. Χωρίς να έχουν όλοι την ίδια σχέση με τον σκεπτικισμό, αξιοποιούν τις ιδέες και τις τεχνικές του για να εμπλουτίσουν την κριτική τους στις παραδεδεγμένες φιλοσοφικές θεωρίες και τις λαϊκές δοξασίες. Σε θρησκευτικά θέματα τάσσονται γενικά υπέρ του φιντεϊσμού, άλλοι περισσότερο και άλλοι λιγότερο καλόπιστα, διακηρύσσοντας ότι οφείλουμε να πιστεύουμε επειδή το ζητά η θρησκεία και όχι επειδή το αποδεικνύει ο Λόγος. Εχθροί της δεισιδαιμονίας και του φανατισμού, αντιλαμβάνονται τον πυρρωνισμό σαν ένα μετριοπαθές φιλοσοφικό κίνημα που ευνοεί την ανεκτικότητα και τη

[1] Βλ. *Ανάλεκτα*, βιβλίο IV, κεφ. 12, Camus (1609α: 294α-311α).
[2] Βλ. επίσης το δοκίμιο *Τίποτα σίγουρο ενθάδε* (*Rien de sûr ici bas*), *Ανάλεκτα*, βιβλίο XIV, κεφ. 8, Camus (1620: 53-56).
[3] Camus (1609α: 302β).

νηφάλια σκέψη, αντιστρατεύεται την έπαρση του δογματισμού και συναρμόζεται με τη χριστιανική πίστη. Οι σημαντικότεροι εν προκειμένω είναι ο Γκασσαντί και ο Λα Μοτ λε Βαγέ.[1]

Ο Γκασσαντί,[2] πρώτα ανακάλυψε τον σκεπτικισμό και μετά τον επικουρισμό. Εξομολογείται ότι από νέος βρήκε άνοστη, κούφια και άχρηστη την περιπατητική φιλοσοφία. Στην προσπάθειά του να απαγκιστρωθεί από αυτή τη σχολή βοηθήθηκε από την ανάγνωση του Πίκο ντε λα Μιράντολα, του Βιβές, του Ράμους και του Σαρόν για τον οποίο δείχνει ιδιαίτερη εύνοια αποκαλώντας τον «Σαρόν μου» (mei Charronii lectio).[3] Από τότε ρίχτηκε στη μελέτη των άλλων σχολών αναζητώντας μια υγιέστερη φιλοσοφία ωσότου γνώρισε τη σκεπτικιστική: «ομολογώ αναφανδόν ότι τίποτα δεν μου άρεσε ποτέ τόσο όσο εκείνη η εγκωμιασθείσα ακαταληψία των Ακαδημικών και των Πυρρωνικών».[4] Συνειδητοποιώντας την εγγενή αναπηρία του ανθρώπινου πνεύματος, ένιωσε οίκτο για «την επιπολαιότητα και την αλαζονεία» των δογματικών που καυχιούνται ότι έχουν κατακτήσει την επιστήμη όλων των φυσικών πραγμάτων. Ο δογματισμός αποτρέπει τους ανθρώπους από την αναζήτηση της αλήθειας επειδή τους κάνει να πιστεύουν ότι την κατέχουν ήδη εξ ολοκλήρου. Για τον λόγο αυτό ο Γκασσαντί βάλλει εναντίον του και ειδικά ενάντια στην πιο πολυμελή, θορυβώδη, βλοσυρή, αρτηριοσκληρωτική και καταπιεστική σχολή, τον αριστοτελισμό.

Στις *Παράδοξες ασκήσεις* αρνείται την ύπαρξη επιστήμης και ιδιαίτερα αριστοτελικής επιστήμης, θέση που δεν συνεπάγεται για αυτόν ότι τα πάντα είναι αβέβαια. Υπάρχουν δύο είδη γνώσης για τα οποία δεν είναι θεμιτό να αμφιβάλλουμε. Πρώτον, οι θρησκευτικές αλήθειες, όπως το τρισυπόστατο του Θεού, η ανάσταση του Χριστού, η παρουσία του Κυρίου στη θεία Ευχαριστία, κλπ., που είναι βεβαιότατες παρότι δεν είναι εναργείς και δεν στηρίζονται σε έλλογες αποδείξεις. Και δεύτερον, τα εμπειρικά δεδομένα που αφορούν σε φαινόμενα, όπως ότι αυτή τη στιγμή δεν είμαι όρθιος αλλά καθιστός, ότι δεν είναι νύχτα αλλά μέρα, ότι δεν είμαι στην πλατεία αλλά στο σπίτι, ότι το χιόνι δεν φαίνεται μαύρο αλλά άσπρο, ότι το μέλι δεν φαίνεται

---

[1] Ο Μαραντέ (Leonard Marandé) αντλεί έμπνευση από τον Σέξτο Εμπειρικό στην *Κρίση των ανθρώπινων πράξεων* (*Jugement des actions humaines*, 1624) και ο Σορμπιέρ (Samuel Sorbière, 1615-1670) εκθέτει τις αμφιβολίες του στον *Σκεπτικιστικό λόγο* (*Discours sceptique sur le passage du chyle et le mouvement du cœur*, 1648). Ο Νωντέ εκτιμά ότι χρειάζονται βιβλιοθήκες για να μάθουμε «την ευρύτατη και επιμέρους ιστορία των Γραμμάτων και των Βιβλίων, την κρίση και την επιτίμηση των Συγγραφέων, το όνομα των καλύτερων από αυτούς και των πιο αναγκαίων σε κάθε Ειδικότητα, τη μάστιγα των Λογοκλόπων, την πρόοδο των Επιστημών, τη διαφορετικότητα των Σχολών, την επανάσταση των Τεχνών και των επιστημονικών Κλάδων, την παρακμή των Αρχαίων, τις διάφορες αρχές των Νεωτεριστών και το θεμελιωμένο στην άγνοια όλων των ανθρώπων δίκιο των Πυρρωνικών», Naudé (1627: 165).

[2] Βλ. Ralph Walker, «Gassendi and Skepticism» στο Burnyeat (1983: 319-336).

[3] *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, Πρόλογος, Gassendi (1959: 7).

[4] *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, Πρόλογος, Gassendi (1959: 7). Ο Γκασσαντί παραιτήθηκε στην πορεία από τον αρχικό σκεπτικιστικό του ενθουσιασμό χωρίς όμως να αποβάλει τη συμπάθειά του για αυτή τη σχολή, βλ. *Φιλοσοφικό σύνταγμα*, Λογική, Βιβλίο ΙΙ, κεφ. 3, Gassendi (1964: I, 72-76). Ο Σορμπιέρ κρίνει: «αυτός ο ειδήμων άνδρας δεν προτείνει τίποτα με πολύ καταφατικό τρόπο· και σύμφωνα με τα αξιώματα της βαθιάς του σοφίας, δεν απομακρύνεται από την Εποχή που τον προστατεύει από το θράσος και την έπαρση στην οποία έχουν πέσει οι άλλοι Φιλόσοφοι. […] Κανείς δεν φιλοσόφησε ποτέ πιο πεπαιδευμένα ή πιο καλόπιστα από αυτόν· και κανείς δεν ομολόγησε πιο ειλικρινά με τόσο πνεύμα και γνώσεις την αβεβαιότητα των εικασιών μας», Sorbière (1665: 5, 17-18).

ξινό αλλά γλυκό, ότι ο ήλιος δεν φαίνεται σκοτεινός αλλά φωτεινός, κλπ., που είναι βέβαια χωρίς να απορρέουν από μια βέβαιη και εναργή επιστήμη αποκτημένη μέσω αποδείξεων ή αναγκαίων αιτίων. Το χιόνι μάς φαίνεται σίγουρα λευκό αλλά θεωρημένο αυτό καθαυτό, κατά φύσιν και πραγματικά δεν είναι λευκό σίγουρα. Το μέλι μάς φαίνεται σίγουρα γλυκό αλλά θεωρημένο αυτό καθαυτό, κατά φύσιν και πραγματικά δεν είναι γλυκό σίγουρα. Ο ήλιος μάς φαίνεται σίγουρα φωτεινός αλλά θεωρημένος αυτός καθαυτός, κατά φύσιν και πραγματικά δεν είναι φωτεινός σίγουρα. Ούτε γνωρίζουμε το αναγκαίο αίτιο της λευκότητας, της γλυκύτητας ή της φωτεινότητας, ούτε μπορούμε να αποδείξουμε γιατί είναι έτσι και όχι αλλιώς.

Όλες οι γνώσεις αντλούνται από τις αισθήσεις ή μέσω των αισθήσεων, αλλά οι αισθητηριακές εντυπώσεις διαφέρουν από το ένα ζώο στο άλλο, από τον ένα άνθρωπο στον άλλο, ακόμα και στον ίδιο άνθρωπο όταν διάκειται διαφορετικά, ώστε το ίδιο πράγμα δεν φανερώνεται με τον ίδιο τρόπο σε διαφορετικά ζώα (ανάλογα με το είδος του ζώου, τη φύση και τη διάπλαση των αισθητηρίων οργάνων, κλπ.), σε διαφορετικούς ανθρώπους (ανάλογα με την κράση, την ιδιοσυγκρασία και τα γούστα καθενός), ή στον ίδιο άνθρωπο (ανάλογα με την κατάσταση της υγείας του, τις διαθέσεις του, κλπ.). Επιπλέον ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβάνονται και κρίνουν οι άνθρωποι τα πράγματα επηρεάζεται από τη μεγάλη ποικιλία των εθίμων και των θεσμών. Ακόμα κι αν υποθέσουμε όμως έναν ιδανικό άνθρωπο, δηλαδή κάποιον υγιέστατο, οξυδερκέστατο, ανεπηρέαστο από προκαταλήψεις και ικανότατο στην αναγνώριση όλων των ποιοτήτων των πραγμάτων, ούτε τότε θα λυνόταν το πρόβλημα διότι ακόμα κι αυτός θα διατύπωνε τόσο διαφορετικές κρίσεις για τα ίδια πράγματα ώστε δεν θα έφτανε σε κανένα στέρεο συμπέρασμα για την αληθινή φύση τους. Πράγματι, πρώτα-πρώτα, το ίδιο αντικείμενο εμφανίζεται με διαφορετικό τρόπο σε διαφορετικές αισθήσεις: ένας ζωγραφικός πίνακας είναι τρισδιάστατος για την όραση αλλά επίπεδος για την αφή, μια κολόνια είναι ευχάριστη για την όσφρηση αλλά δυσάρεστη για τη γεύση, κλπ. Δεύτερον, το ίδιο μέρος του σώματος ή η ίδια ικανότητα αλλάζει κλίσεις και προδιαθέσεις από τη μια στιγμή στην άλλη ή από τη μια ηλικία στην άλλη αλλοιώνοντας έτσι τον τρόπο πρόσληψης: αλλιώς κρίνει τα ίδια πράγματα ο ίδιος άνθρωπος όταν είναι νέος και αλλιώς όταν είναι γέρος, αλλιώς πεινασμένος και αλλιώς χορτάτος, αλλιώς μεθυσμένος και αλλιώς ξεμέθυστος, αλλιώς χαρούμενος και αλλιώς λυπημένος, αλλιώς ερωτευμένος και αλλιώς οργισμένος. Τρίτον, τα ίδια τα πράγματα βρίσκονται σε διαρκή μεταβολή: ο μπρούτζος είναι άλλοτε ρευστός και άλλοτε στερεός, το φυτό είναι σήμερα μικρό και του χρόνου μεγάλο, το ίδιο πράγμα είναι μαύρο από τη μια πλευρά και άσπρο από την άλλη, γλυκό από τη μια και ξινό από την άλλη, ωφέλιμο από τη μια και βλαβερό από την άλλη. Και τέταρτον, η ταυτότητα ενός πράγματος εξαρτάται από τη συσχέτισή του με άλλα: το ίδιο πράγμα είναι μικρό αν συγκριθεί με πιο μεγάλα και μεγάλο αν συγκριθεί με πιο μικρά, ζεστό αν συγκριθεί με πιο κρύα και κρύο αν συγκριθεί με πιο ζεστά, ξινό αν συγκριθεί με πιο γλυκά και

γλυκό αν συγκριθεί με πιο ξινά, μικρό και στρογγυλό ιδωμένο από μακριά, μεγάλο και τετράγωνο από κοντά, χρωματιστό στο φως, άχρωμο στο ημίφως, κλπ. Έτσι ακόμα και ο πιο υγιής, οξυδερκής και ικανός άνθρωπος θα εξέφερε τόσο αντιφατικές κρίσεις για τα ίδια πράγματα ώστε δεν θα τολμούσε να αποφανθεί τίποτα για τη φύση τους. Μεταβαλλόμενος μέσα σε έναν μεταβαλλόμενο κόσμο, πώς δεν θα μπορούσε να κρίνει και να αποφασίσει με βεβαιότητα; Το μόνο που θα μπορούσε να πει είναι ότι τα πράγματα παρουσιάζουν μια όψη σε ορισμένες περιστάσεις και μια διαφορετική σε άλλες.

Όχι μόνο δεν είμαστε ικανοί να διαγνώσουμε την ουσία των πραγμάτων αλλά δεν μπορούμε καν να αδράξουμε όλα τα επιφαινόμενα ή τις εκφάνσεις τους διότι οι αισθήσεις με τις οποίες είμαστε προικισμένοι δεν συλλαμβάνουν παρά ένα περιορισμένο φάσμα της πραγματικότητας. Όπως για τον τυφλό δεν υπάρχει καθόλου ο κόσμος των εικόνων και των χρωμάτων και για τον κουφό δεν υπάρχει καθόλου ο κόσμος των ήχων και των μελωδιών, και δεν θα υποπτεύονταν καν την ύπαρξή τους αν δεν υπήρχαν άλλοι άνθρωποι προικισμένοι με τις ικανότητες της όρασης και της αφής, έτσι για τον κανονικό άνθρωπο δεν υπάρχουν ίσως πολλά άλλα πράγματα λόγω του ότι δεν διαθέτει τις κατάλληλες αισθήσεις και ικανότητες για να τα αντιληφθεί. Κάποιος που θα είχε οκτώ ή δέκα εξωτερικές αισθήσεις θα αντιλαμβανόταν την πραγματικότητα με διαφορετικό τρόπο από εμάς που έχουμε μόνο πέντε, όπως βλέπουμε ότι πολλά ζώα αντιλαμβάνονται φυσικά πράγματα που είναι εντελώς ασύλληπτα για τις ανθρώπινες αισθητηριακές ικανότητες. Επομένως, αφού το ίδιο πράγμα παράγει τόσο διαφορετικά φαινόμενα και αφού γίνεται αντιληπτό με τόσο διαφορετικούς τρόπους από διαφορετικά έμβια όντα, από διαφορετικούς ανθρώπους, ακόμα και από τον ίδιο άνθρωπο, το μόνο σίγουρο είναι ότι δεν μπορούμε να αποφασίσουμε τίποτα για την ενδότερη φύση ή την ουσία ενός αντικειμένου παρά μόνο για το πώς εμφανίζεται κάποια δεδομένη στιγμή στον τάδε ή στον δείνα.

Δύο πρόσθετα στοιχεία προς επίρρωση αυτού του πορίσματος. Πρώτον, από τότε που φιλοσοφούν οι άνθρωποι δεν βρέθηκε ένα έθνος ή μια σχολή που να ανακάλυψε την αλήθεια και να την προσέφερε πειστικά στην υπόλοιπη ανθρωπότητα. Οι σοφοί διαιρέθηκαν σε αντιμαχόμενες παρατάξεις που παρήγαγαν πολυάριθμες και αλληλοαναιρούμενες γνώμες αποδεικνύοντας με τους καυγάδες τους ότι η αιώνια και ειρηνοποιός αλήθεια δεν μπορεί να βρίσκεται ανάμεσά τους. Αν υπάρχει ένα πράγμα στο οποίο θα έπρεπε οπωσδήποτε να συμφωνήσουν, αυτό είναι οι Αρχές ή τα Στοιχεία των φυσικών πραγμάτων, αλλά εδώ ακριβώς μαίνονται οι πιο άγριες αντιπαραθέσεις. Οι περιπατητικοί αξιώνουν την εξήγηση όλων των πραγμάτων με βάση την ύλη, τη μορφή και τη στέρηση, ωστόσο δεν καταφέρνουν να εξηγήσουν επαρκώς ούτε το πιο απλό και οικείο πράγμα, για να μη μιλήσουμε για τα σύνθετα και απόμακρα. Όσο για τις Αρχές του Δημόκριτου ή του Πλάτωνα, δεν είναι καλύτερες. Δεύτερον, ακόμα και οι σοφότεροι άνδρες όλων των αιώνων ομολογούν την αδυναμία και την άγνοιά τους.

Ο σοφός Σολομώντας δηλώνει ότι ο άνθρωπος δεν είναι ικανός να γνωρίσει τα έργα του Θεού. Ο Σωκράτης ομολογεί: ἕν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα, και σε όλη του τη ζωή δεν έκανε τίποτα άλλο από το να αντιμάχεται την κάλπικη γνώση των σοφιστών. Ο Πλάτωνας τάσσεται στο πλευρό του δασκάλου του, αρκείται στην πιθανότητα και διακηρύσσει ότι οι άνθρωποι δεν μπορούν να προσεγγίσουν παρά την αληθοφάνεια· η αλήθεια ούσα κτήμα μόνο των Θεών. Οι ακαδημικοί θεωρούσαν όλα τα πράγματα ακατάληπτα, όπως ο Αρκεσίλαος, ή το πολύ-πολύ πιθανά, όπως ο Καρνεάδης. Ο Πύρρωνας και οι μαθητές του ανέπτυξαν με τον πιο συνεπή και γνήσιο τρόπο τη θέση ότι τίποτα δεν μπορεί να γίνει γνωστό. Ο Επίκουρος θαύμαζε τη διδασκαλία του Πύρρωνα και δεν απομακρύνθηκε πολύ από αυτήν, παρότι η συγγένεια μεταξύ των δύο δεν αναγνωρίζεται συνήθως από τους μελετητές της φιλοσοφίας. Ο δάσκαλός του ο Δημόκριτος, που θεωρήθηκε από πολλούς ως ο πιο μορφωμένος άνθρωπος της αρχαιότητας, ομολογεί πως δεν γνωρίζουμε τα αίτια κανενός πράγματος διότι η αλήθεια είναι κρυμμένη βαθιά ή, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Αριστοτέλη, πως είτε δεν υπάρχει τίποτα αληθές, είτε μας είναι άγνωστο. Προς την ίδια άποψη συνέκλιναν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο ο Ιπποκράτης, ο Ηράκλειτος, ο Εμπεδοκλής, ο Ξενοφάνης, ο Ζήνων ο Ελεάτης, ο Παρμενίδης, ο Αναξαγόρας, ο Πρωταγόρας, και άλλοι σοφοί. Αν λοιπόν τόσο πολλοί και μεγάλοι άνδρες εξέφρασαν τόσες αμφιβολίες και επιφυλάξεις για την επιστημονική γνώση, δεν πρέπει να παραξενεύει ή να σκανδαλίζει η πρόταση ότι τίποτα δεν γίνεται γνωστό (*Nihil sciri*).

Κατηγορούν τους πυρρωνικούς ότι εναντιώνονται στη φύση, που έχει προικίσει όλους τους ανθρώπους με την επιθυμία για γνώση, ότι απαξιώνουν τους κόπους τόσων διακεκριμένων φιλοσόφων που αφιέρωσαν τη ζωή τους στην καταπολέμηση της άγνοιας, και ότι αντιμετωπίζουν τις επιστήμες, ακόμα και τα μαθηματικά που στηρίζονται σε τόσο βέβαιες αποδείξεις, σαν κούφια ονόματα. Αλλά αυτές οι κατηγορίες δεν ευσταθούν. Κατ' αρχάς, δεν αντιστρατεύεται τη φύση αυτός που δεν θέλει να της προσδώσει περισσότερα από όσα της ανήκουν και αναγνωρίζει ότι ο άνθρωπος δεν είναι ικανός να γνωρίσει τα πάντα. Ο πυρρωνικός δεν κατακρίνει τη φυσική προσπάθεια των ανθρώπων να γνωρίσουν όσο το δυνατόν περισσότερα μέσω της εμπειρίας αλλά την αφύσικη αξίωσή τους να εξιχνιάσουν την ενδότερη φύση και τα αναγκαία αίτια των πραγμάτων, εγχείρημα που δεν είναι εφικτό για τον ανθρώπινο νου αλλά μόνο για τον αγγελικό ή τον θεϊκό· δεν απορρίπτει μια εμπειρική και ούτως ειπείν φαινομενική επιστήμη, εφόσον ο Νους δεν γνωρίζει παρά τα φαινόμενα και δεν τα αποκαλύπτει παρά με εμπειρικό τρόπο, αλλά την Επιστήμη με την αριστοτελική έννοια και τον αριστοτελικό τρόπο απόδειξης. Η ενδότερη φύση των πραγμάτων είναι άδηλη όχι μόνο για τις αισθήσεις αλλά και για τον νου. «Αν πεις ότι, από όσα προσπίπτουν στην εμπειρία ή φανερώνονται στις αισθήσεις, ο Νους μπορεί να συναγάγει άλλα πολύ πιο εσωτερικά, θα απαντήσω ότι δεν μπορούμε να προχωρήσουμε με τον λογισμό πιο μακριά από αυτά που πρέπει να υποβάλλουμε ξανά στην εμπειρία ή να μπορούμε να

παρουσιάσουμε κάποιο φαινόμενό τους».[1] Ό,τι υπερβαίνει την εμπειρία δεν μπορεί να γίνει παραδεκτό παρά μόνο αν επαληθεύεται από αυτήν, ώστε δεν μπορούμε να απομακρυνθούμε από τα φαινόμενα παρά εφόσον μπορούμε να επιστρέψουμε σε αυτά. Η επιστήμη που επαγγέλλεται ο Αριστοτέλης, επιστήμη των ουσιών και όχι των φαινομένων, των άδηλων αιτίων και όχι των πρόδηλων αποτελεσμάτων, των αναγκαίων αληθειών και όχι των πιθανών γνωμών, δεν είναι εφικτή. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι οι κόποι και οι προσπάθειες των σοφών ήταν ή είναι άκαρπες και άχρηστες. Μπορεί να μη μας προσέφεραν εκείνη τη χιμαιρική Επιστήμη του Σταγειρίτη αλλά καλλιέργησαν μια άλλη «πιο αληθινή και πιο χρήσιμη»,[2] τουτέστιν μια εμπειρική επιστήμη των φαινομένων. Επιπλέον, χωρίς τις προσπάθειες εκείνων των γιγάντων, οι νεότεροι, που στέκονται στους ώμους τους, δεν θα μπορούσαν να κοιτάξουν τόσο μακριά και το έργο τους θα ήταν πολύ δυσκολότερο, ώστε τους χρωστάμε ευγνωμοσύνη για την πείρα, την ευρυμάθεια και τους συλλογισμούς που κληροδότησαν στις επόμενες γενεές. Αν ήταν αδαείς σε ό,τι αφορά την αλήθεια των κρυμμένων ουσιών, ήταν ειδήμονες στις εκφάνσεις των φαινομένων, αν αγνοούσαν τα απρόσιτα, γνώριζαν πολλά από τα προσιτά, αν ομολογούν την άγνοιά τους, αυτή η άγνοια ήταν πεπαιδευμένη διότι είναι αρετή να αναγνωρίζεις την ψεύτικη επιστήμη και να ομολογείς ειλικρινά ότι δεν ξέρεις τα πάντα. Τέλος, οι διάφορες επιστήμες δεν δικαιούνται να ονομάζονται έτσι αν δώσουμε σε αυτόν τον όρο το αριστοτελικό νόημα, δικαιούνται όμως αν του δώσουμε το περιορισμένο νόημα που αναφέρθηκε μόλις. Η φυσική δεν είναι ικανή να αποκαλύψει την πραγματική ουσία ούτε του μικρότερου πράγματος. Η μεταφυσική, αν εξαιρέσουμε όσα διδάσκει η Πίστη, δεν προσφέρει παρά επιπόλαιες εικασίες. Η ηθική ποικίλει από το ένα άτομο στο άλλο και από τον ένα λαό στον άλλο. Η νομική είναι ένα συνονθύλευμα νόμων που δεν ισχύουν ούτε σε όλους τους τόπους, ούτε σε όλους τους χρόνους. Η ιατρική δεν περιέχει παρά την παρατήρηση των αποτελεσμάτων που παράγονται στην τύχη από τα διάφορα φάρμακα και την εφαρμογή των ίδιων ή παρόμοιων φαρμάκων για την επίτευξη των ίδιων ή παρόμοιων αποτελεσμάτων. Ανάλογες κρίσεις αρμόζουν για τις υπόλοιπες επιστήμες. Η μεγαλύτερη δυσκολία αφορά τα καθαρά μαθηματικά λόγω της στέρεης βεβαιότητας που παρέχουν. Ωστόσο ακόμα και ορισμένοι περιπατητικοί αρνούνται ότι συνιστούν αληθινή επιστήμη λόγω του ότι δεν θεωρούν την ουσία της ποσότητας, δεν πραγματεύονται τις τροποποιήσεις της καθόσον απορρέουν από την ουσία αυτή και δεν στηρίζουν τις αποδείξεις τους σε γνήσια αίτια και κατηγορούμενα. Ό,τι βέβαιο και εναργές υπάρχει στις μαθηματικές επιστήμες αφορά στα επιφαινόμενα και όχι στα αυθεντικά αίτια ή στις βαθύτερες φύσεις των πραγμάτων. Με τη βοήθεια τους μπορεί κανείς να βεβαιωθεί ότι η Γη είναι σφαιρική όχι όμως να εξηγήσει γιατί είναι σφαιρική, ποια είναι η φύση της, αν κινείται ή όχι, αν είναι ένας έμβιος

[1] *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, II, Άσκηση 6, Άρθρο 7, Gassendi (1959: 505).
[2] *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, II, Άσκηση 6, Άρθρο 7, Gassendi (1959: 505).

οργανισμός ή όχι, κλπ. «Μόλις ξεπεράσεις όσα φαίνονται και προσπίπτουν στην αίσθηση και στην εμπειρία για να ψάξεις τα ενδότερα, και ο Μαθηματικός κλάδος και κάθε άλλος είναι εντελώς τυφλός».[1]

Επίσης κατηγορούν τους πυρρωνικούς ότι πηγαίνουν ενάντια στην κοινή ζωή και τον κοινό νου επειδή δεν θα μπορούσαν να προφέρουν λέξεις όπως *γνώση* ή *βεβαιότητα* χωρίς να πέσουν σε αντίφαση και δεν θα μπορούσαν να ζήσουν όπως οι υπόλοιποι άνθρωποι που δεν πλησιάζουν υπερβολικά τη φωτιά όντες σίγουροι ότι θα καούν, τρώνε με τη βεβαιότητα ότι αυτό τους διατηρεί στη ζωή, τιμούν τους γονείς τους, ανατρέφουν τα παιδιά τους σέβονται τα χρηστά ήθη, εμπορεύονται, στρατεύονται, θρησκεύονται και γενικά συμπεριφέρονται σύμφωνα με τους θεσπισμένους κανόνες της αγαθότητας, της ευσέβειας και της νομιμότητας. Οι πυρρωνικοί, που δεν είναι βέβαιοι για τίποτα, αρνούνται να πάρουν θέση για οτιδήποτε και τα βρίσκουν όλα αδιάφορα, δεν θα μπορούσα να ζήσουν όπως όλος ο κόσμος. Αλλά ούτε αυτή η μομφή ευσταθεί διότι, όπως ειπώθηκε επανειλημμένα, δεν αρνούνται τα φαινόμενα ούτε όλα αυτά που πρέπει να επιδιώξει ή να αποφύγει κανείς στην καθημερινή ζωή. Διαχωρίζοντας τις πρακτικές δραστηριότητες από την αναζήτηση της αλήθειας, μιλούν όπως όλος ο κόσμος, ξέρουν πότε είναι μέρα και πότε νύχτα, ομολογούν ότι σκέφτονται, αισθάνονται ότι η φωτιά καίει, αποφασίζουν στα γρήγορα αν παραστεί ανάγκη, υπακούν στους νόμους της πολιτείας, κάνουν το καθήκον τους απέναντι στους άλλους ανθρώπους και με δυο λόγια συμπεριφέρονται στον ιδιωτικό και στον δημόσιο βίο όπως όλοι οι έντιμοι άνθρωποι και πολίτες.

Οι αρχαίοι σκεπτικοί δεν ήταν τόσο αφελείς ή αλλόκοτοι όσο τους παρουσιάζουν συχνά.[2] Διέκριναν ανάμεσα στα *φαινόμενα* που παρουσιάζονται στις αισθήσεις, όπως η θερμότητα της φωτιάς ή η γλυκύτητα του μελιού, και τα *νοούμενα* που συλλαμβάνονται από το πνεύμα, όπως οι φύσεις, τα εσωτερικά και εγγύτατα αίτια και οι αληθινές ιδιότητες των πραγμάτων. Απορρίπτοντας ως αβέβαια όλα αυτά που οι άνθρωποι συνηθίζουν να κατατάσσουν στη δεύτερη κατηγορία, δέχονταν όλα εκείνα που ανήκουν στην πρώτη, εκτός αν ήθελαν να προσβάλουν την αλαζονεία των δογματικών. Διακήρυσσαν έτσι ότι το μόνο που μπορούμε να πούμε για ένα αντικείμενο είναι ότι φανερώνεται με έναν συγκεκριμένο τρόπο στην τάδε αίσθηση, στο τάδε ή το δείνα όργανο, στο τάδε ή το δείνα ζώο ή άνθρωπο, στην τάδε ή τη δείνα ιδιοσυγκρασία, στην τάδε ή τη δείνα στιγμή, τόπο ή κατάσταση. Αποδεχόμενοι τα πράγματα που εμφανίζονται καθόσον εμφανίζονται και έτσι όπως εμφανίζονται, αρνούνταν να αποφανθούν για τη βαθύτερη φύση, την αλήθεια, τα αίτια, τα αποτελέσματα, τις ιδιότητες ή τις τροποποιήσεις καθενός. Επίσης κατέτασσαν ό,τι τεκμηριώνεται μέσω των γεωμετρικών αποδείξεων στα φαινομενικά πράγματα, ώστε δεν αμφέβαλλαν ότι οι γωνίες του τριγώνου ισούνται με δύο ορθές, ότι το τετράγωνο της

[1] *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, II, Άσκηση 6, Άρθρο 8, Gassendi (1959: 513).

[2] Βλ. *Μεταφυσική διερεύνηση*, II, Αμφιβολία 1, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 69-71) και στο ίδιο V, Αμφιβολία 3, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 511-513).

υποτείνουσας του ορθογωνίου τριγώνου ισούται με το άθροισμα των τετραγώνων των δύο άλλων πλευρών, κ.τ.ό. Αυτό που αρνούνταν ήταν ο τρόπος απόδειξης αυτών των θεωρημάτων και πιο συγκεκριμένα ο ισχυρισμός ότι στηρίζονται σε σίγουρες, φυσικές και σύμμορφες με τα ίδια τα πράγματα υποθέσεις. Παρομοίως, στην αστρονομία δεν αμφισβητούσαν τις εκλείψεις ή τις διαφορετικές φάσεις των πλανητών παρά μόνο τις διάφορες θεωρητικές εικασίες στο μέτρο που θεωρούνταν από τους δογματικούς αληθείς, γνήσιες και πιστές αναπαραστάσεις της φύσης. Δεν απέρριπταν τις στέρεες Αποδείξεις ή τις απλές και εναργείς αρχές αλλά μόνο τις αβάσιμες ενατενίσεις· όχι τα φαινόμενα για τα οποία δεν υπάρχει λόγος να διαφωνούμε αλλά μόνο τις ασαφείς ή αβέβαιες προτάσεις για τις οποίες αξίζει να συζητάμε. Αν φάνηκε καμιά φορά να επιτίθενται στα φαινόμενα ή στα χρήσιμα στη ζωή πράγματα, δεν το έκαναν με σκοπό να τα ανατρέψουν αλλά μόνο για να ταπεινώσουν την υπεροψία και την προπέτεια των δογματικών.

Ο Γκασσαντί αρνείται την κίβδηλη επιστήμη των ουσιών και όχι τη μετριοπαθή γνώση των φαινομένων, δεν υποστηρίζει ότι η γνώση είναι πέρα για πέρα αδύνατη αλλά ότι «δεν είναι δυνατόν να ξέρουμε, ή να γνωρίζουμε με βέβαιο και εναργή τρόπο, και να βεβαιώσουμε σίγουρα και αλάνθαστα τι λογής είναι κάποιο πράγμα κατά τη φύση του, καθαυτό και μέσω ενδότατων, αναγκαίων και αλάνθαστων αιτιών».[1] Ο σκεπτικισμός του εξυπηρετεί περισσότερο την καταπολέμηση του δογματισμού και ιδιαίτερα του σχολαστικού αριστοτελισμού παρά την προαγωγή μιας στρατευμένης και άτεγκτης αμφιβολίας. Ήπιος και μετρημένος, σχεδόν συγχωνεύεται με την κριτική σκέψη και την αδογμάτιστη στάση: «Δεν θέτω τίποτα που να θέλω να περνιέται σαν αδιάσειστο και έτσι δεν χτυπώ τίποτα με την πρόθεση να το ανατρέψω· απλά δεν εμπιστεύομαι ούτε επαγγέλλομαι τίποτα αποδεδειγμένο και έτσι προσέχω να μη συγκατατίθεμαι σε οποιονδήποτε παραδίδει δόγματα».[2] Ο καλός φιλόσοφος προσπαθεί να γνωρίσει το αληθοφανές και είναι πάντοτε έτοιμος να εγκαταλείψει τις πεποιθήσεις του αν συναντήσει άλλες που φαίνονται πιο πειστικές. «Για την ίδια την αλήθεια δεν αποφαίνομαι ποτέ αισθανόμενος ανίκανος να την ανακαλύψω […] αν με ρωτήσει κανείς τι άποψη έχω για ένα πράγμα, ή αποφεύγω να απαντήσω ή δηλώνω ότι δεν πάω πέρα από την αληθοφάνεια».[3] Δύσπιστος απέναντι στις ενατενίσεις των φιλοσόφων, ιδίως των μεταφυσικών, ο Γκασσαντί επιδιώκει μια κριτική φιλοσοφία που δεν θα προδίδει την εμπειρία και δεν θα καταχράται τον Λόγο.

Ο Λα Μοτ λε Βαγέ δεν έπαψε ποτέ να διαδηλώνει τον πυρρωνισμό του, σε πείσμα των «Δοκησίσοφων Δογματικών».[4] Το σταθερό, εκτιμά, δεν είναι πάντα το πιο πολύτιμο. Όπως τα πιο αξιοπρόσεκτα αστέρια του ουρανού δεν είναι ακίνητα αλλά περιπλανώμενα, όπως το πιο

[1] *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, II, Άσκηση 6, Άρθρο 1, Gassendi (1959: 437).
[2] *Μεταφυσική διερεύνηση*, Προοίμιο, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 17-19).
[3] *Μεταφυσική διερεύνηση*, VI, Αμφιβολία 2, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 537).
[4] *Διάλογος περί της επαινετής άγνοιας*, La Mothe le Vayer (1988: 221).

καθαρό νερό δεν είναι στάσιμο αλλά τρεχούμενο, έτσι η αμφιταλάντευση των σκεπτικιστών αξίζει περισσότερο από την ισχυρογνωμοσύνη όλων των άλλων σχολών. Οι δογματικοί αποδεικνύονται τόσο πιο γελοίοι και γίνονται τόσο πιο φαφλατάδες και ισχυρογνώμονες[1] όσο περισσότερο γαντζώνονται στα αξιώματά τους, εκδίδουν διατάγματα για την επίλυση κάθε πιθανής και απίθανης δυσκολίας και νομίζουν τον εαυτό τους αλάνθαστο. Αποστολή του πυρρωνισμού είναι η πάταξη αυτής της ανόητης οίησης και η ανάδειξη του προβληματικού χαρακτήρα της ανθρώπινης γνώσης. Αν εξαιρέσουμε τις θεμελιώδεις θρησκευτικές παραδοχές,[2] όλα τα υπόλοιπα πράγματα είναι αμφίβολα και αμφίρροπα. Το μεγάλο βιβλίο του κόσμου, όπου είναι γραμμένη η αληθινή, καθαρή και ουσιώδης Φιλοσοφία, διδάσκει ότι δεν υπάρχει τίποτα σταθερό, βέβαιο και εγγυημένο.[3] Το ανθρώπινο ον δεν είναι ικανό να διακρίνει καθαρά τι είναι αληθινό και τι ψεύτικο, τι πιστευτό και τι όχι. Ο *κοινός νους* δεν μπορεί να είναι αξιόπιστος γνώμονας της ορθότητας από τη στιγμή που ποικίλει από τον ένα τόπο στον άλλο και από τη μια εποχή στην άλλη. Ούτε οι αισθήσεις, ούτε ο Νους μπορούν να μας κατηχήσουν με αξιοπιστία και να μας καθοδηγήσουν με ασφάλεια. Οι Φιλόσοφοι καμώνονται ότι διδάσκουν την αλήθεια αλλά δεν μπορούν καν να εξηγήσουν τι είναι αυτή, αν βρίσκεται στα πράγματα ή στον νου, αν είναι κάτι πραγματικό ή μια σχέση των αντικειμένων με τη νόηση, αν είναι πρόδηλη ή άδηλη, αν επιδέχεται αύξηση και μείωση, αν υπάρχει *κριτήριο* της εγκυρότητας ή όχι, αν κατέχουμε αληθείς γνώσεις ή μονάχα πιθανές και αληθοφανείς, κ.ά.[4] Το παραδοσιακό σύστημα γνώσης είναι εντελώς σαθρό ενώ οι νεωτεριστές δεν αντιπροτείνουν στέρεες λύσεις. «Το γενικό σύστημα που συντίθεται από τη Λογική, τη Φυσική και την Ηθική, από όπου όλες οι ανθρώπινες γνώσεις δανείζονται ό,τι σημαντικότερο έχουν, δεν είναι τίποτα άλλο από ένα συνονθύλευμα γνωμών που αμφισβητούνται από όσους έχουν τον χρόνο να εντρυφήσουν σε αυτές».[5] Ο άνθρωπος είναι ένα

---

[1] Για την ισχυρογνωμοσύνη και τις αιτίες που την υποδαυλίζουν βλ. *Διάλογος πάνω στης ισχυρογνωμοσύνη* (*Dialogue sur l'opiniatreté*), La Mothe le Vayer (1988: 353-386).

[2] «Από όλες τι Φιλοσοφικές οικογένειες των Αρχαίων, καμιά δεν προσαρμόζεται τόσο εύκολα στον Χριστιανισμό όσο η Σκεπτικιστική που σέβεται τον Ουρανό και υποτάσσεται στην Πίστη», *Μικρή σκεπτικιστική πραγματεία πάνω στον κοινό τρόπο του λέγειν, Δεν έχεις τον κοινό νου* (*Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler, N'avoir pas le sens commun*), La Mothe le Vayer (1756-1759: V-2, 202). Βλ. επίσης *Σκεπτικιστικός λόγος πάνω στη μουσική* (*Discours sceptique sur la musique*), La Mothe le Vayer (1756-1759: V-2, 120-121) και *Σκεπτικιστική αμφιβολία. Αν το σπούδασμα των γραμμάτων είναι προτιμότερο από κάθε άλλη ασχολία* (*Doute sceptique. Si l'étude des belles letters est préférable à toute autre occupation*), La Mothe le Vayer (1756-1759: V-2, 421-423). Για το πόσο εύκολα μπορεί να συναρμοστεί ο σκεπτικισμός με τον χριστιανισμό, βλ. *Περί της αρετής των παγανιστών* (*De la vertu des payens*), La Mothe le Vayer (1756-1759: V-1, 300-310) και *Διάλογος πάνω στο θέμα της θεότητας* (*Dialogue sur le sujet de la divinité*), La Mothe le Vayer (1988: 303-352). Στο τελευταίο κείμενο εκτίθεται ένας ακραιφνής φιντεϊσμός συνδυασμένος με τόσο σχετικισμό ώστε ελάχιστα απέχει από τον αγνωστικισμό. Είναι το πιο τολμηρό κείμενο του συγγραφέα πάνω στη θρησκεία.

[3] Βλ. *Διάλογος τη σκεπτικιστική φιλοσοφία* (*Dialogue traictant de la philosophie sceptique*), La Mothe le Vayer (1988: 25).

[4] Βλ. *Μικρή σκεπτικιστική πραγματεία πάνω στον κοινό τρόπο του λέγειν, Δεν έχεις τον κοινό νου*, La Mothe le Vayer (1756-1759: V-2, 166-170).

[5] Βλ. *Λόγος για να δείξουμε ότι οι αμφιβολίες της σκεπτικιστικής φιλοσοφίας έχουν μεγάλη χρησιμότητα για την επιστήμη* (*Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont de grand usage dans la science*), La Mothe le Vayer (1756-1759: V-2, 76).

ευάλωτο ον που ζει περισσότερο με την τρέλα παρά με τον Λόγο και παράγει περισσότερο σκιές παρά επιστημονικές αλήθειες. Όχι μόνο οι αδαείς αλλά και τα πιο ισχυρά πνεύματα είναι βουτηγμένα στο σκοτάδι της άγνοιας όπως φαίνεται από το γεγονός ότι οι σπουδαιότεροι Δάσκαλοι ήταν μεγάλοι εφεκτικοί που ομολογούσαν την ανεπάρκεια τους. Ο Πύρρωνας και οι οπαδοί του δεν σπρώχνουν τον άνθρωπο στην πλήρη αμάθεια αλλά τον βοηθούν να καταλάβει την καχεξία της ανθρώπινης γνώσης, να συμφιλιωθεί με το γεγονός ότι δεν κατέχει παρά αληθοφάνειες και αμφιβολίες και να προσεγγίσει ένα είδος πεπαιδευμένης ή επαινετής άγνοιας που ισοδυναμεί με μια ταπεινή σοφία συμβατή με την ανεπαρκή φύση του.[1]

Στον διάλογο του Μερσέν *Η αλήθεια των επιστημών*, όπως είδαμε, ο *Σκεπτικιστής* συνθλίβεται από τον *Χριστιανό Φιλόσοφο*, αναγκάζεται να δεχτεί την αλήθεια των φυσικομαθηματικών επιστημών και τελικά προσχωρεί στο αντίπαλο στρατόπεδο. Στον *Διάλογο περί της επαινετής άγνοιας* του Λα Μοτ λε Βαγέ συμβαίνει το ακριβώς αντίθετο. Στην αρχή ο δογματικός *Τελάμων* επιτίθεται θαρρετά στον Σκεπτικισμό κατηγορώντας τον ότι βυθίζεται στη γελοιότητα και ότι ευτελίζει τις επιστήμες και την έννοια της αλήθειας. Αν δεν υπάρχει τίποτα αληθινό στις αισθήσεις ή στον νου, τότε είμαστε καταδικασμένοι σε ισόβια τύφλωση. Η γνώση είναι αρετή, υπέρτατο αγαθό, φωτισμός της ψυχής, σε αντίθεση με την άγνοια που συγγενεύει με την κακία και τη ζωικότητα, ώστε η περιφρόνηση της γνώσης είναι περιφρόνηση προς ό,τι καλύτερο και ανώτερο διαθέτει το ανθρώπινο ον. Σε όλες τις επιστήμες υπάρχει αλήθεια και χρησιμότητα. Χωρίς τη *Λογική*, που είναι η επιστήμη των επιστημών, η μητέρα της τάξης και της μεθόδου, δεν μπορούμε να μάθουμε τίποτα. Αυτή παρέχει τα σημεία, τους κανόνες και τις αποδείξεις της συστηματικής και έγκυρης σκέψης μαθαίνοντας στους ανθρώπους να διακρίνουν το σωστό από το λάθος, να ξεδιαλύνουν τα σοφίσματα, να αποφεύγουν τις πλάνες, να συλλογίζονται ορθά και να αμφιβάλλουν ορθά. Η *Φυσική* διδάσκει όλα όσα πρέπει να ξέρουμε για τον κόσμο, τον άνθρωπο και τον δρόμο προς το υπέρτατο Ον, διότι ο κόσμος είναι αυτόγραφο του Θεού: την ουσία της Φύσης, τις αρχές της (μορφή, ύλη, στέρηση), τα φυσικά αίτια (υλικό, μορφικό, ποιητικό, τελικό), τις σχέσεις αιτίας-αποτελέσματος, τις κύριες ιδιότητες των πραγμάτων (ποσότητα, τόπος, χρόνος, μεταβολή), τα είδη της μεταβολής (μετατόπιση, αύξηση/φθίση, αλλοίωση, γένεση/φθορά), τις απόκρυφες ποιότητες, τις ουράνιες κινήσεις, τα στοιχεία (γη, νερό, αέρας, φωτιά), τις ποιότητες των στοιχείων που διακρίνονται σε ενεργητικές (θερμό, ψυχρό) και παθητικές (υγρό, ξηρό), τα απλά σώματα και τα μεικτά σώματα που διακρίνονται σε ατελή (βροχή, χιόνι, άνεμοι, κομήτες, κεραυνοί, ουράνιο τόξο, κλπ.) και τέλεια (μέταλλα, ορυκτά, απολιθώματα, κλπ.), τα φυτά, τα ζώα, τον άνθρωπο, τις αισθήσεις (εξωτερικές και εσωτερικές), τον νου και τη βούληση. Η *Ηθική* τέλος οδηγεί τον άνθρωπο στην αρετή και

[1] Βλ. *Μικρές πραγματείες υπό μορφή επιστολών* (*Petits traités en forme de lettres*), I, La Mothe le Vayer (1756-1759: VI-1, 13-14) και στο ίδιο, CXXIV, La Mothe le Vayer (1756-1759: VII-1, 380-389). Το θέμα αναπτύσσεται εκτενώς στον *Διάλογο περί της επαινετής άγνοιας* (*Dialogue de l'ignorance louable*), La Mothe le Vayer (1988: 209-302).

στην αληθινή ευδαιμονία διδάσκοντας το ύψιστο αγαθό, τα μέσα με τα οποία μπορεί να κατακτηθεί, τις εσωτερικές και τις εξωτερικές αρχές των ανθρώπινων πράξεων, τη σχέση του νου με τη βούληση, τα μέσα για την απόκτηση των ηθικών έξεων, τη δύναμη του αυτεξούσιου, τη διαφορά των καλών πράξεων από τις κακές, τα είδη των συναισθηματικών επηρειών, τη σχέση τους με τις αρετές και τις κακίες, τον μετριασμό των παθών και τέλος τα είδη των αρετών.

Οι σκεπτικιστές *Οράσιος*, *Μελπόκλιτος* και *Γρανικός* απαντούν διεξοδικά στις αιτιάσεις του φίλους τους του *Τελάμωνα*, αντικρούουν σημείο προς σημείο τις δογματικές παραδοχές και εξηγούν τις θέσεις της δικής τους σχολής. Ο Σκεπτικισμός δεν είναι ακραία διδασκαλία, δεν εμφορείται από πείσμα και φανατισμό, δεν απορρίπτει τη γνώση ούτε καταδικάζει τη μάθηση αλλά επιδιώκει έναν διαφορετικό τύπο γνώση που δεν θα κάνει κατάχρηση της αλήθειας και δεν θα παρουσιάζει τις αμφιβολίες σαν βεβαιότητες. Οι πυρρωνικοί δεν συχνάζουν στα κολέγια και τα πανεπιστήμια λιγότερο από τους άλλους μορφωμένους ανθρώπους. «Θα με ρωτήσετε ίσως: προς τι λοιπόν αυτή η γνώση των Τεχνών και των Επιστημών αν δεν μας χρησιμεύει παρά για να επισημάνουμε την αβεβαιότητά της; Σας απαντώ ότι δεν είναι λίγο, μου φαίνεται, να μάθεις, στο μέτρο του δυνατού, την εμβέλεια της ανθρώπινης αδυναμίας μας, να αποδιώξεις τις κούφιες γνώμες περί ικανότητας και βέβαιης επιστήμης με τις οποίες φενακίζονται οι υπόλοιποι άνθρωποι και να πληροφορηθείς με όλους της δυνατούς τρόπους ότι η φύση μας, αντί για βεβαιότητες και υποτιθέμενες αλήθειες, πρέπει να αρκείται σε επιφαινόμενα και αληθοφάνειες».[1] Ο σκεπτικισμός στοχεύει στην πάταξη των πλανών και στην αντικατάσταση της αλήθειας από την αληθοφάνεια, το μόνο πράγμα που προσφέρεται στην ανθρώπινη γνωστική ικανότητα. Η Φύση δεν μας έχει επιτρέψει την πρόσβαση στην ίδια την αλήθεια που είναι ίδιον του Θεού μάλλον παρά του ανθρώπου. Ενώ ο δογματικός ονειρεύεται καθολικά αξιώματα και πανίσχυρες αποδείξεις, ο σκεπτικιστής ρυθμίζει τη γνώση και την άγνοιά του στα μέτρα της Φύσης και της ανθρώπινης αδυναμίας, αντί να κυνηγά πομπώδεις αρχές και βαρύγδουπες βεβαιότητες, περιορίζεται σε λελογισμένες αμφιβολίες και πιθανές εικασίες. Η «Εποχή» του είναι το αντίδοτο στην ανερμάτιστη έπαρση του δογματισμού. Μια πρόχειρη αλλά απροκατάληπτη εξέταση της παραδοσιακής επιστήμης, για την οποία καμαρώνουν τόσο πολύ οι δογματικοί, αρκεί για να καταδείξει τα κενά, τη θολούρα, τις αβεβαιότητες και τις αντιφάσεις της. Η *Λογική* είναι υπερβολικά μπερδεμένη και, αν το καλοσκεφτείς, εντελώς ανώφελη. Για να συλλογιζόμαστε και να μιλάμε σωστά δεν χρειάζεται καμιά χιμαιρική τέχνη σαν αυτή που διδάσκεται στις σχολές διότι η ικανότητα με την οποία μας έχει προικίσει η φύση φτάνει και περισσεύει. Η Λογική των διαφόρων φιλοσοφικών σχολών παραμορφώνει και φαλκιδεύει τη φυσική σκέψη ενώ η αριστοτελική Λογική, συν τοις άλλοις, καθυποτάσσει τη Φυσική στη Διαλεκτική, τη γνώση του κόσμου στις κατηγορίες του λόγου. Επιπλέον οι σχολαστικοί την εξαχρείωσαν εντελώς με τους

[1] *Διάλογος περί της επαινετής άγνοιας*, La Mothe le Vayer (1988: 222).

βάρβαρους όρους και τις ακαταλαβίστικες διακρίσεις τους δυσφημίζοντας τελικά ολόκληρη τη Φιλοσοφία. Η *Φυσική* δεν είναι λιγότερο εκτεθειμένη στις αμφιβολίες και τις διχογνωμίες όπως μαρτυρείται από το γεγονός ότι οι φιλόσοφοι διαφωνούν παθιασμένα για το αντικείμενό της, τα στοιχεία, τα αίτια, τις ποιότητες, το κενό, τον χρόνο, την κίνηση, την ψυχή, και αμέτρητα άλλα. Απομένει η *Ηθική*. Αλλά η αρετή και η χρηστή διαγωγή που διαφημίζονται και διδάσκονται στις σχολές είναι πέρα για πέρα φαντασιώδεις αφού δεν υπάρχει ομοφωνία μεταξύ των σοφών, ούτε καν σύγκλιση απόψεων, σχετικά με το ύψιστο αγαθό, τις αρχές των ανθρώπινων πράξεων, τα χαρακτηριστικά του καλού και του κακού, τα είδη και τη χρησιμότητα των παθών, τον ορισμό της αρετής, τα είδη της, τα μέσα με τα οποία μπορεί να αποκτηθεί, κλπ. Τελικά δεν υπάρχει επιστήμη της αγαθότητας ούτε ήθη που να είναι με απόλυτο τρόπο καλά ή κακά.[1]

Η ανασκευή των τριών μεγάλων διαιρέσεων της παραδοσιακής φιλοσοφίας (από όπου απουσιάζει προκλητικά η μεταφυσική) συνοδεύεται από λεπτά επιχειρήματα και άφθονα παραδείγματα που υποχρεώνουν τον δογματικό της παρέας σε άτακτη υποχώρηση. Στο τέλος του διαλόγου εξομολογείται τη μεταμόρφωση που έχει συντελεστεί μέσα του. Σαν να ξύπνησε από βαθύ ύπνο, περιφρονεί πλέον τις παλιές του ιδέες και δηλώνει ζηλωτής του πυρρωνισμού. «Όπως βλέπουμε στα φυσικά πράγματα ότι η φθορά του ενός είναι η γένεση του άλλου, δεν πρόλαβα να χάσω, με τη μεσολάβησή σας, αυτή την τρελή πεποίθηση της γνώσης και έγινα τέλειος Σκεπτικιστής· όπως ένα καρφί διώχνει το άλλο για να πάρει τη θέση του, η Εφεκτική άγνοια μπήκε σε μια στιγμή στη θέση της δοκησίσοφης και Δογματικής επιστήμης».[2] Ο νεόφυτος πυρρωνικός ευχαριστεί «γεμάτος ευγνωμοσύνη και εγκάρδια αναγνώριση»[3] τους ακριβούς φίλους που μέσα σε μια βραδιά τον έσωσαν από την παραφροσύνη και τον φενακισμό του δογματισμού.

### 5.5.3.1. Με τον σκεπτικισμό ενάντια στον σκεπτικισμό

Η «πυρρώνεια κρίση» που συνόδευσε τη γέννηση της νεότερης φιλοσοφίας είναι προϊόν μιας εποχής όπου οι κρατούσες βεβαιότητες του σχολαστικισμού καταρρέουν και η ανατέλλουσα φυσικομαθηματική επιστήμη δεν είναι ακόμα αρκετά ισχυρή για να τις αντικαταστήσει με νέες. Ο νεότερος σκεπτικισμός έθεσε υπό αμφισβήτηση τα θεμέλια, τα κριτήρια, τις μεθόδους και την

[1] Συμπλήρωμα του διαλόγου μπορεί να θεωρηθεί ο *Διάλογος πραγματευόμενος την πολιτική σκεπτικιστικά* (*Dialogue traitant de la politique sceptiquement*) όπου ο Λα Μοτ λε Βαγέ επιτίθεται στις βεβαιότητες της πολιτικής επιστήμης, βλ. La Mothe le Vayer (1988: 387-451).

[2] *Διάλογος περί της επαινετής άγνοιας*, La Mothe le Vayer (1988: 301-302). Αν ο Τελάμωνας δηλώνει ικανοποιημένος, ο Λα Μοτ Λε Βαγέ δεν απαντά ικανοποιητικά στον Μερσέν αφού δεν κάνει καμιά μνεία στα μαθηματικά, που για τον Μινορίτη αποτελούν το θεμέλιο της επιστημονικής γνώσης, και αρνείται την εφαρμογή τους στη γνώση του φυσικού κόσμου. Στις θεωρίες του Κοπέρνικου και του Γκίλμπερτ δεν βλέπει παρά καινούργιες γνώμες που διογκώνουν τις αρχαίες αμφιβολίες. Έτσι ο σκεπτικισμός του είναι κάπως παλιομοδίτικος εφόσον πλήττει τις παλιές φιλοσοφικές σχολές χωρίς να συνδιαλέγεται με τη νεότερη επιστήμη.

[3] *Διάλογος περί της επαινετής άγνοιας*, La Mothe le Vayer (1988: 302).

εγκυρότητα της γνώσης, κυρίως στην αριστοτελική της μορφή, και επιδίωξε μια συνολική αναμόρφωση των συνηθειών και των συνιστωσών του σκέπτεσθαι. Χωρίς να συγκροτεί ένα συμπαγές ρεύμα με ξεκάθαρες αρχές και επιδιώξεις, λειτούργησε περισσότερο αποδομητικά παρά εποικοδομητικά στο μέτρο που στόχευε περισσότερο στην κατάρριψη του (σχολαστικού) δογματισμού παρά στην υπόδειξη σαφών εναλλακτικών κατευθύνσεων. Συμμαχώντας συχνά με τον φιντεϊσμό,[1] χρησιμοποιήθηκε από άλλους σαν ένα ανάχωμα στην ελευθεροφροσύνη και τον προτεσταντισμό (Καμύ) και από άλλους σαν ένα μέσο αμφισβήτησης των παραδοσιακών ιδεών, συμπεριλαμβανομένων των θρησκευτικών (Λα Μοτ Λε Βαγέ). Για τους οπαδούς του ήταν ένα μετριοπαθές κίνημα που επαγγελλόταν την περίσκεψη και την ανεκτικότητα απέναντι στον φανατισμό και την ισχυρογνωμοσύνη των άλλων σχολών ενώ για τους αντιπάλους του μια επικίνδυνη ιδεολογία που έθετε σε κίνδυνο το κύρος της γνώσης και τις βεβαιότητες της θρησκείας.

Ο Ντεκάρτ[2] σκέφτεται σε ένα διανοητικό περιβάλλον όπου οι ασκοί της αμφιβολίας έχουν ανοίξει και οι διανοούμενοι αναμετρώνται με τους βίαιους ανέμους που ξεχύνονται από εκεί. Σε γενικές γραμμές ο Γάλλος φιλόσοφος πλαγιοδρομεί, εκμεταλλευόμενος τα εφεκτικά ρεύματα για να πλεύσει όμως εναντίον τους. Ακολουθεί τον σκεπτικισμό στην κριτική των πλανών και των αντιφάσεων της παραδοσιακής γνώσης αλλά δεν δέχεται ότι το ανθρώπινο ον είναι καταδικασμένο στην αβεβαιότητα και την αμφιταλάντευση. Δανείζεται τις τεχνικές της αμφιβολίας και της αναστολής της κρίσης αλλά τις χρησιμοποιεί για την ενδυνάμωση και όχι για την αποδυνάμωση της βεβαιότητας. Ασπάζεται μια σκεπτικιστικής κατασκευής αντίληψη για την ιστορία της φιλοσοφίας, αλλά οι τελικές του θέσεις είναι πιο κοντά στον δογματισμό παρά στον σκεπτικισμό. Θέτει υπό αμφισβήτηση όλες τις παλιές γνώμες, αλλά φιλοδοξεί να τις αντικαταστήσει με εγκυρότερες και όχι να οχυρωθεί στην αμφιβολία. Επιδοκιμάζει την αποχή από την εκφορά κρίσης, αλλά μόνο στις περιπτώσεις που η αλήθεια του πράγματος δεν είναι φανερή. Αμφιβάλλει για τα φυσικά πράγματα, αμφιβάλλει για τα μαθηματικά θεωρήματα, αμφιβάλλει για την ανθρώπινη γνώση, αλλά για να εδραιώσει καλύτερα τα φυσικά πράγματα και τα μαθηματικά θεωρήματα, να αποδείξει την ύπαρξη των μεταφυσικών οντοτήτων και να αποκαταστήσει την εμπιστοσύνη στις ανθρώπινες ικανότητες. Οπλισμένος με την εμπνευσμένη από τα μαθηματικά μέθοδό του, πασχίζει να δείξει ότι η αλήθεια δεν είναι μια απατηλή οπτασία, ότι η επιδίωξη της σοφίας, με την έννοια μιας «τέλειας γνώσης όλων των πραγμάτων που μπορεί

[1] Βλ. Terence Penelhum, «Skepticism and Fideism» στο Burnyeat (1983: 287-318).

[2] Βλ. Curley (1978)· Hookway (1990: 41-85)· Bernard Williams, «Descartes's Use of Scepticism» στο Moyal (1991: I, 473-486)· Charles Larmore, «Scepticism» στο Garber & Ayers (1998: II, 1145-1192)· Richard Popkin, «Scepticism and modernity» στο Sorel (1995: 15-32)· Davis (2001: 147-198)· Casey Perin «Descartes and the legacy of ancient skepticism» στο Broughton & Carriero (2008: 52-65)· David Owens, «Descartes's use of doubt», στο Broughton & Carriero (2008: 164-178).

να ξέρει ο άνθρωπος»,[1] δεν είναι μάταιη, ότι η βεβαιότητα είναι εφικτή τόσο στην επιστήμη όσο και στη μεταφυσική, ότι η φιλοσοφία είναι ικανή για εναργείς προτάσεις και αποδεδειγμένες κρίσεις, ότι ο άνθρωπος μπορεί να αγγίξει την έγκυρη γνώση όχι μόνο εκεί που όλοι συμφωνούν ότι υπάρχει (στα μαθηματικά) αλλά ακόμα και σε ένα πεδίο τόσο αμφιλεγόμενο και δυσερμήνευτο όσο η μεταφυσική.

Γνωρίζει το έργο του Σάντσεθ, του Μονταίνιου, του Σαρόν, του Καμύ, του Γκασσαντί και του Λα Μοτ λε Βαγέ, επηρεάζεται από τις ιδέες τους, αναγνωρίζει ότι είχε κοιτάξει από νωρίς «πλείστα βιβλία γραμμένα από τους Ακαδημικούς και τους Σκεπτικούς»[2] και έχει στενές επαφές με τον Μερσέν, που εκστρατεύει ενάντια στις ακραίες εκδηλώσεις αυτού του ρεύματος. Τα επιχειρήματα υπέρ και κατά του σκεπτικισμού πάλλονται γύρω του, όπως πάλλονται και μέσα του, αναγνωρίζει τη βαρύτητά τους καθώς και την ανάγκη να ελεγχθούν και να απαντηθούν. Προς τούτο όμως δεν συμπτύσσει μέτωπο με τον σχολαστικό αριστοτελισμό, μολονότι τον προσεγγίζει σε ορισμένες περιπτώσεις. Υπερασπίζεται με σθένος την αλήθεια και τη βεβαιότητα, όχι όμως από τις τάξεις του γερασμένου δογματισμού, όχι με έωλες θέσεις και επιχειρήματα, όχι σαν να μην είχε μεσολαβήσει αυτή η κρίση αξιών και ιδεών που είχε αναγκάσει τη φιλοσοφία σε δραματική αναδίπλωση και ενδοσκόπηση. Λαμβάνοντας υπόψη τις νέες τάσεις, αναζητά καινούργιους δρόμους και καινούργια κριτήρια με στόχο την αντιμετώπιση των ακραίων αμφιβολιών και την αναστύλωση της βεβαιότητας, μιας βεβαιότητας όμως που, κατά την αντίληψή του, δεν θα στηριζόταν πλέον σε αθεμελίωτα δόγματα αλλά σε διαυγείς Αρχές και έγκυρους συλλογισμούς. Επιχειρεί να δώσει απάντηση στην πυρρώνεια κρίση χρησιμοποιώντας τον σκεπτικισμό ενάντια στον σκεπτικισμό, δείχνοντας ότι η αμφιβολία και η απορητική Εποχή, που χρησιμοποιούνταν συνήθως ως εργαλεία αμφισβήτησης και ανατροπής, μπορούν να τεθούν στην υπηρεσία της εγκυρότητας και της βεβαιότητας. Σε αντίθεση με τους εκ πεποιθήσεως σκεπτικιστές που «δεν αμφιβάλλουν παρά για να αμφιβάλλουν και προσποιούνται συνεχώς τους αναποφάσιστους»,[3] αυτός αμφιβάλλει για να ανακαλύψει την αλήθεια και να εδραιώσει τη βεβαιότητα. Είναι δογματικός, αλλά ένας δογματικός νέας κοπής που συμμερίζεται την κριτική στην παραδοσιακή δογματική φιλοσοφία και έχει παραιτηθεί από τις μεθοδεύσεις και τις αξιώσεις της.

Από μια άλλη άποψη είναι ένας σκληροπυρηνικός δογματικός που αξιώνει μαθηματική ακρίβεια και απόλυτη βεβαιότητα ακόμα και σε ένα τόσο δυσχερές και αμφιλεγόμενο πεδίο όσο η μεταφυσική. Όσο συρρικνωμένη και ακρωτηριασμένη είναι η μεταφυσική του ως προς το εύρος του αντικειμένου της, τόσο απαιτητική και ηγεμονική είναι ως προς τον βαθμό βεβαιότητας που διεκδικεί. Παραιτούμενος από τις περιφερειακές ή δευτερεύουσες επιδιώξεις,

[1] Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 2).
[2] *Στοχασμοί*, Δεύτερες απαντήσεις (AT, VII, 130).
[3] *Λόγος περί της μεθόδου*, Μέρος 3 (AT, VI, 29).

συγκεντρώνει όλη τη δύναμη πυρός του στον κεντρικό στόχο, την ύπαρξη του Θεού και τη διάκριση της ανθρώπινης ψυχής από το σώμα, φιλοδοξώντας να προσφέρει αψευδείς αποδείξεις και συγχρόνως να περιγράψει τα όρια της ανθρώπινης γνώσης, να αναθεωρήσει τα κριτήρια της αλήθειας και να δείξει πότε δικαιούμαστε να ζητάμε τη βεβαιότητα και πότε όχι. Για την αναμέτρησή του με τον σκεπτικισμό επιλέγει το πεδίο της μεταφυσικής και όχι της φυσικής, όπου είχε εργαστεί και διακριθεί ήδη, ή των μαθηματικών, όπως είχε κάνει ο Μερσέν στο *Η αλήθεια των επιστημών*. Σίγουρα θα είχε περισσότερες πιθανότητες επιτυχίας αν μετέφερε τη συζήτηση σε κλάδους πιο γνώριμους για τον ίδιο όπου ο σκεπτικιστής βρίσκεται σε μειονεκτική θέση, όντας πολύ πιο εύκολο να υπερασπιστείς τη βεβαιότητα στα μαθηματικά ή έστω στη φυσική παρά στη μεταφυσική. Ωστόσο ο σκεπτικισμός προσβάλλει τα ίδια τα θεμέλια της γνώσης, την ίδια τη δυνατότητα να γνωρίσουμε και να βεβαιωθούμε για τη γνώση μας. Θα έπρεπε λοιπόν να αντιμετωπιστεί σε αυτό το επίπεδο. Η μεταφυσική όμως είναι διφυής και ο Ντεκάρτ, παρασυρμένος από αυτή τη διφυία, δεν περιορίζει τη συζήτηση στο γνωσιολογικό σκέλος αλλά την επεκτείνει στο οντολογικό. Δεν θέλει να δείξει μόνο ότι υπάρχει βέβαιη γνώση, πράγμα που θα αρκούσε για την ανασκευή του σκεπτικισμού, αλλά φιλοδοξεί να δείξει ότι η βέβαιη γνώση μπορεί να βρεθεί σε όλο το φάσμα του επιστητού, ακόμα και σε αυτή τη σκοτεινή επικράτεια των ασώματων υποστάσεων. Σίγουρος για την ισχύ και την εμβέλεια των επιχειρημάτων του, δεν σκοπεύει απλά να καταλάβει ένα τμήμα της επικράτειας του εχθρού αλλά να αλώσει το ισχυρότερο κάστρο του.

Στον *Πρώτο Στοχασμό* κατεδαφίζει μεθοδικά τις παλιές του γνώμες και ισοπεδώνει το έδαφος έτσι ώστε τα θεμέλια του νέου οικοδομήματος να ακουμπήσουν σε παρθένο και στέρεο έδαφος. Εκτιμώντας ότι κάθε φιλόσοφος οφείλει «μια φορά στη ζωή» να εκπληρώσει το μεταφυσικό του καθήκον, δηλαδή να ερευνήσει με επιμέλεια και μεθοδικότητα τι πρέπει να πιστεύει σχετικά με τα ασώματα πράγματα, ξεριζώνει όλες τις παλιές βεβαιότητες και αποφασίζει να στοχαστεί τα πάντα από την αρχή. Ο λόγος για τον οποίο προκρίνει μια τόσο ριζοσπαστική μεθόδευση είναι η τεράστια δύναμη που έχουν πάνω μας οι πλάνες και οι προκαταλήψεις. Όποιος δεν το έχει συνειδητοποιήσει και δεν έχει αγωνιστεί με συστηματικό τρόπο για να τις αποτινάξει είναι ανίκανος να συλλάβει τα πράγματα με σαφήνεια και διαύγεια.[1] Έτσι καθένας που καταγίνεται με τη φιλοσοφία οφείλει κάποια στιγμή να θέσει υπό αίρεση ακόμα και τις πιο ισχυρές βεβαιότητές του και να εξετάσει τα πάντα σαν να ήταν η πρώτη φορά. Ας υποθέσουμε, λέει ο Ντεκάρτ, ότι προσκαλούν έναν σπουδαίο ζωγράφο να ολοκληρώσει έναν πίνακα φτειαγμένο από αρχάριους. Θα διορθώσει τις μουτζούρες και τις ατέλειες, θα

[1] «Ομολογώ ότι εκείνοι που δεν απεκδύονται τις προκαταλήψεις δεν θα μπορούσαν ποτέ να έχουν εύκολα ένα σαφές και διακριτό εννόημα κανενός πράγματος· είναι πρόδηλο πράγματι ότι τα εννοήματα που είχαμε στην παιδική ηλικία δεν ήταν σαφή και διακριτά και επομένως οποιαδήποτε άλλα αποκτούμε αργότερα καθίστανται ασαφή και συγκεχυμένα από αυτά αν δεν τα έχουμε ξεφορτωθεί», *Στοχασμοί*, Έβδομες απαντήσεις, (AT, VII, 518).

συμπληρώσει εδώ κι εκεί τις ελλείψεις, αλλά το αποτέλεσμα δεν θα είναι λαμπρό επειδή το αρχικό σχέδιο ήταν αδέξιο, οι φιγούρες κακοβαλμένες, οι αναλογίες αταίριαστες. Το καλύτερο θα ήταν να μη χάνει τον καιρό του σε διορθώσεις αλλά να τον σβήσει τελείως και να ζωγραφίσει τα πάντα από την αρχή. «Θα έπρεπε επίσης κάθε άνθρωπος, μόλις φτάσει σε ένα ορισμένο όριο που ονομάζουμε ηλικία της γνώσης, να αποφασίσει για μια φορά να αφαιρέσει από τη φαντασία του όλες τις ατελείς ιδέες που χαράχτηκαν εκεί μέχρι τότε και να ξαναρχίσει μια και καλή διαμορφώνοντας καινούργιες».[1] Μιμούμενος τον ζωγράφο του παραδείγματος, ο καλός μεταφυσικός δεν πρέπει να αρκεστεί σε μικρές διορθώσεις και τροποποιήσεις, αφήνοντας άθικτες τις αρχικές και πιθανώς εσφαλμένες γραμμές, αλλά να απαλείψει μια και καλή όλες τις παλιές γνώμες του και να στοχαστεί τα πάντα από την αρχή.

Το μεγαλύτερο εμπόδιο για τη μεταφυσική είναι ότι συνηθίζουμε να κρίνουμε όλα τα πράγματα σύμφωνα με τις αισθήσεις και όχι σύμφωνα με τον νου. Οι κυριότερες αιτίες των πλανών που προέρχονται από αυτή την πηγή είναι τέσσερεις.[2] Πρώτον, οι προκαταλήψεις της παιδικής ηλικίας. Η απαίδευτη κρίση σχηματίζει βιαστικές και αβάσιμες γνώμες που προσκολλώνται στο πνεύμα τόσο ισχυρά ώστε τείνουμε εφεξής να τις θεωρούμε εναργέστατες και αληθέστατες. Δεύτερον, η δυσκολία να ξεχάσουμε ή να παραμερίσουμε εκείνες τις παιδικές προκαταλήψεις· ακόμα και όταν η κρίση έχει ωριμάσει τόσο ώστε να έχουμε συνείδηση του απατηλού χαρακτήρα τους, είναι εξαιρετικά δύσκολο να απελευθερωθούμε εντελώς από την επίδρασή τους. Τρίτον, η κόπωση που προκαλείται από την προσπάθεια για προσεκτική διερεύνηση των πραγμάτων· η εξέταση των νοητών οντοτήτων είναι πολύ πιο κουραστική από εκείνη των αισθητών ή των φανταστών, έτσι τείνουμε να ανάγουμε τα πάντα στο σώμα, να αμφιβάλλουμε για την ύπαρξη υπεραισθητών οντοτήτων και να προτιμάμε να κρίνουμε σύμφωνα με προκαταλήψεις παρά να κοπιάσουμε για να κρίνουμε ανεξάρτητα. Τέταρτον, τα εννοήματα εκφράζονται με λέξεις που δεν αντιστοιχούν ακριβώς στα πράγματα· οι άνθρωποι ενδιαφέρονται περισσότερο για τις πρώτες παρά για τα δεύτερα, ώστε συγκατατίθενται συχνότατα σε λέξεις τις οποίες δεν κατανοούν πραγματικά, νομίζοντας είτε ότι τις κατάλαβαν άλλοτε είτε ότι τις καταλάβαιναν ορθά εκείνοι από τους οποίους τις πήραν. Επιπλέον τα κοινά σχήματα του λόγου μάς απομακρύνουν από την ακριβολογία και την αυστηρή κατανόηση των όρων του σκέπτεσθαι και οι ποικίλες γνώμες που παραλαμβάνει ο νέος από τους παιδαγωγούς και τα βιβλία σχηματίζουν μια κρούστα πνευματικών στρεβλώσεων και προκαταλήψεων που παρεμποδίζουν την ελεύθερη κρίση. Για την αντιμετώπιση όλων αυτών των προβλημάτων πρέπει να θέσει κανείς εν αμφιβόλω όλες τις σκέψεις του αλλά και τον ίδιο τον τρόπο του σκέπτεσθαι, τις διανοητικές του συνήθειες, τον τρόπο με τον οποίο έχει μάθει να αντιλαμβάνεται και να κρίνει τα πράγματα.

[1] *Η αναζήτηση της αλήθειας διά της φυσικής φώτισης* (AT, X, 508).
[2] Βλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, I, 71-74 (AT, VIII-1, 35-38).

Η ριζοσπαστική αμφιβολία του Ντεκάρτ λειτουργεί σαν αντίβαρο στις χρόνιες πλάνες και ιδεοληψίες. Είναι μια αμφιβολία «μεταφυσική και υπερβολική (metaphysica, hyperbolica)».[1] *Μεταφυσική* με την έννοια ότι αφορά αποκλειστικά στον αφηρημένο στοχασμό και όχι στον πρακτικό βίο. Στις περιπτώσεις που έρχεσαι αντιμέτωπος με επείγοντα προβλήματα και κρίσιμες καταστάσεις, μπορεί να αποδειχθεί μοιραία η χρονοτριβή και η περισσή σκέψη, για να ανταπεξέλθεις πρέπει να παίρνεις γρήγορες αποφάσεις και να αντιμετωπίζεις το πιθανό σαν να ήταν βέβαιο.[2] Επίσης θα ήταν εντελώς γελοία η εφαρμογή της αμφιβολίας στην καθημερινή συμπεριφορά, λόγου χάρη το να αναρωτιέσαι αν πρέπει ή δεν πρέπει να αποφύγεις το άρμα που έρχεται καταπάνω σου ή αν υπάρχει ή δεν υπάρχει ο γκρεμός που χάσκει μπροστά στα πόδια σου.[3] Στον θεωρητικό στοχασμό όμως όχι μόνο δεν υφίσταται καμιά χρονική πίεση ή πρακτική ανάγκη που να δικαιολογεί τη βιασύνη αλλά συνιστάται να ζυγίζουμε διεξοδικά και υπομονετικά ακόμα και τις πιο ασήμαντες παραμέτρους του προβλήματος πριν αποφασίσουμε οτιδήποτε. *Υπερβολική* με την έννοια ότι δεν αφορά μόνο στα πράγματα που δικαιούμαστε κοινώς να ονομάζουμε αβέβαια αλλά και όλα εκείνα που παρουσιάζονται σαν πιθανά ή ακόμα και σαν βέβαια. Ο Ντεκάρτ προτιμά να θεωρεί όλα τα πιθανά σαν ψεύτικα παρά να δεχτεί έστω και ένα πιθανό πράγμα σαν αληθινό. Εσκεμμένα, κάνει κατάχρηση της αμφιβολίας αποφασίζοντας να είναι καχύποπτος ακόμα και απέναντι στα εμφανή, όχι όμως με την πρόθεση να απορρίψει τα πάντα αλλά για να διαχωρίσει την αλήθεια από τις απομιμήσεις και τις προσμίξεις της. Η αμφιβολία είναι για αυτόν ένα είδος καθαρτικού με τη βοήθεια του οποίου εξαγνίζει το πνεύμα από τις βλαβερές ή κακοχωνεμένες γνώμες και το προετοιμάζει για να δεχτεί την αμβροσία της βεβαιότητας.

Η αμφιβολία του χαρακτηρίζεται από μια θρασύτητα που ξεπερνά ακόμα και εκείνη των σκεπτικών στο μέτρο που πλήττει όχι μόνο τη γνώση των ουσιών αλλά ακόμα και εκείνη των φαινομένων, όχι μόνο τις αισθητηριακές εντυπώσεις αλλά ακόμα και τα μαθηματικά θεωρήματα. Έτσι δεν αμφιβάλλει μόνο για το μέγεθος του ήλιου, για τη θερμότητα της φωτιάς ή για τη γεύση του μελιού αλλά και για το αν υπάρχει ο ήλιος, η φωτιά, το μέλι, η γη, ο ουρανός, τα σώματα, αν υπάρχει ο κόσμος, αν οι άνθρωποι έχουν μάτια, αυτιά, χέρια και πόδια, αν δύο συν τρία κάνει πέντε ή αν το τετράγωνο έχει τέσσερεις πλευρές. Για να δικαιολογήσει τις παραφουσκωμένες αμφιβολίες του δέχεται τις πιο τρελές υποθέσεις: ότι δεν είναι ξύπνιος αλλά κοιμισμένος και όλα όσα αντιλαμβάνεται δεν είναι πραγματικότητες αλλά ονειροφαντασίες, ότι υπάρχει κάποιος

---

[1] *Στοχασμοί*, Έβδομες απαντήσεις, (AT, VII, 460). Ο Κλάουμπεργκ αναλύει με υπομονή και δαψίλεια την καρτεσιανή αμφιβολία στο έργο *Μύηση φιλοσόφου, ήτοι καρτεσιανή αμφιβολία*, βλ. Clauberg (1655). Βλ. επίσης Λεγκράν, *Απολογία υπέρ του Ρενάτου Ντεκάρτ ενάντια στον Σαμουήλ Πάρκερ*, κεφ. II-VIII, Legrand (1681: 42-110)· Ρεζί, *Απάντηση στους κριτικούς αναστοχασμούς του κ. Ντυ Αμέλ*, Régis (1692: 233-243).

[2] Βλ. Πρώτος στοχασμός (AT, VII, 22) και *Αρχές της φιλοσοφίας*, I, 3 (AT, VIII-1, 5). Πρβλ. Επιστολή προς τον Υπερασπιστή, Αύγουστος 1641 (AT, III, 422-423).

[3] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 350-351).

πανίσχυρος θεός ή δαίμονας που τον ξεγελά συνεχώς, ακόμα και στα πιο εναργή και σίγουρα πράγματα. Υποδυόμενος τον εκκεντρικό και παράτολμο σκεπτικιστή, δεσμεύεται να ανασκευάσει λυσιτελώς όλες αυτές τις ακρότητες και να βγει σώος και αβλαβής από την άβυσσο των αμφιλογιών, των γνωμών και των πιθανοτήτων. Ενώ οι πυρρωνιστές χρησιμοποιούσαν την αμφιβολία ενάντια στη βεβαιότητα, αυτός τη χρησιμοποιεί ενάντια στον πυρρωνισμό φιλοδοξώντας να αντλήσει την πιο στέρεη κατάφαση από την πιο παράταιρη άρνηση και την πιο διαυγή βεβαιότητα από την πιο πεισματάρικη αμφιβολία.

Για τους σκεπτικιστές του καιρού του πιστεύει (ιδέα που θα αναπτυχθεί από τον Μαλμπράνς) ότι είναι κατά κανόνα μορφωμένοι άνθρωποι που απογοητεύτηκαν από τη σχολαστική φιλοσοφία, δεν κατάφεραν να την αντικαταστήσουν με κάποια καλύτερη και έτσι κατέληξαν έρμαια των πιο βασανιστικών και απείθαρχων αμφιβολιών. Απογοητευμένοι και καχύποπτοι στο έπακρο, απαιτούν οριστικές και ακλόνητες αποδείξεις για να πιστέψουν σε οτιδήποτε. Στην πράξη δέχονται τα πράγματα που θα ήταν παραφροσύνη να αρνηθούν, όπως ότι έχουν κεφάλι ή ότι δύο συν τρία κάνει πέντε. Χρησιμοποιούν σαν αληθινές τις προτάσεις αυτού του είδους αλλά μόνο επειδή τους φαίνονται αληθινές και όχι επειδή είναι όντως τέτοιες. Δεν τις απορρίπτουν ως αβέβαιες αλλά αρνούνται και να τις πιστέψουν ως βέβαιες επειδή, όπως ισχυρίζονται, δεν διαθέτουν τα απαιτούμενα τεκμήρια για κάτι τέτοιο. Εκτιμώντας ότι η ύπαρξη του Θεού και η αθανασία της Ψυχής δεν συγκαταλέγονται στα πράγματα που πρέπει να χρησιμοποιούμε σαν αληθινά, αρνούνται να τα δεχτούν αν πρώτα δεν τους φέρει κάποιος σίγουρες αποδείξεις.[1]

Εδώ παρεμβαίνει ο Ντεκάρτ. Πιστεύει ότι μπορεί να θεραπεύσει τους σκεπτικιστές από την ασθένειά τους, να τους δώσει ξανά την ελπίδα αποκαθιστώντας την εμπιστοσύνη τους στην ανθρώπινη γνώση, να τους αποκαλύψει την καλύτερη φιλοσοφία που δεν μπόρεσαν να εντοπίσουν όταν απέρριψαν τον σχολαστικισμό, να τους προσφέρει επαρκείς αποδείξεις για να πιστέψουν ξανά στις αλήθειες του φυσικού και του υπερφυσικού κόσμου. Μάλιστα όχι μόνο προσφέρει τέτοιες αποδείξεις αλλά διατείνεται, και πιθανώς ήθελε να το πιστεύει, ότι ήταν ο πρώτος που απέδειξε με αδιάσειστο τρόπο τις μέγιστες μεταφυσικές αλήθειες και κατάφερε να αλώσει το εφεκτικό οχυρό: «ανέτρεψα πρώτος από όλους την αμφιβολία των Σκεπτικιστών».[2] Αυτός ο ισχυρισμός δεν προδίδει μειωμένη αυτοπεποίθηση αν αναλογιστούμε πόσοι άλλοι είχαν προτείνει μεταφυσικές αποδείξεις πριν από αυτόν και πόσο αστείρευτες μπορούν να είναι οι αντιρρήσεις ενός πεπεισμένου σκεπτικιστή που έχει ταμπουρωθεί στο *οὔ μὲ πείσεις, κἂν μὲ πείσῃς*. Αλλά δεν ήταν από τους ανθρώπους που τσιγκουνεύονται τη ματαιοδοξία. Μάλιστα επιχειρεί να συμφύρει τους δύο στόχους, την καταπολέμηση του αθεϊσμού και την

[1] Βλ. *Στοχασμοί*, Έβδομες απαντήσεις, (AT, VII, 549-550).
[2] *Στοχασμοί*, Έβδομες απαντήσεις, (AT, VII, 550).

καταπολέμηση του σκεπτικισμού, σε έναν και μόνο πετυχαίνοντας με ένα σμπάρο δυο τριγώνια. «Παρότι οι Πυρρωνιστές δεν συμπέραναν τίποτα βέβαιο ακολουθώντας τις αμφιβολίες τους, δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε να το κάνουμε. Και θα επιχειρήσω να δείξω εδώ πώς μπορούμε να τις μεταχειριστούμε για να αποδείξουμε την ύπαρξη του Θεού».[1] Έτσι διατείνεται κατ' αρχάς ότι υπάρχουν απολύτως βέβαια πράγματα που δεν κινδυνεύουν από τις αμφιβολίες των σκεπτικιστών, έπειτα ότι η απόδειξη αυτών των πραγμάτων μπορεί να βασιστεί στις ίδιες τις αμφιβολίες των σκεπτικιστών και τέλος ότι το βέβαιο πράγμα που μπορεί να αποδειχθεί με αυτόν τον τρόπο είναι ούτε λίγο ούτε πολύ η ύπαρξη του Θεού.

Παρά την επική του μάχη ενάντια στον σκεπτικισμό, κατηγορήθηκε ότι το κρυφό του σχέδιο ήταν να καλλιεργήσει αμφιβολίες γύρω από τις μεταφυσικές αλήθειες και να διαδώσει ύπουλα αυτό ακριβώς που καμωνόταν ότι πολεμούσε.[2] Έτσι χρειάστηκε να υπερασπιστεί τις προθέσεις του και να διαλαλήσει την ευσέβειά του. Απορρίπτοντας ως συκοφαντικές και κακόβουλες τις εναντίον του κατηγορίες, διακηρύσσει ότι δεν εξέθεσε τις αμφιβολίες του για να επηρεάσει τους άλλους αλλά για να τις αντικρούσει ενεργώντας όπως οι γιατροί που περιγράφουν τις αρρώστιες όχι για να τις διαδώσουν αλλά για να τις θεραπεύσουν.[3] Αν υπέθεσε στους *Στοχασμούς* την ύπαρξη μιας πονηρής θεότητας που μας εξαπατά, δεν το έκανε, διαβεβαιώνει, για να υποβιβάσει το θεϊκό μεγαλείο αλλά για να ανασκευάσει τον σκεπτικισμό και τον αθεϊσμό και να αποδείξει τη φιλαλήθεια του Θεού: «και αυτό τούτο το έθεσα ως θεμέλιο κάθε ανθρώπινης βεβαιότητας· ώστε μπορώ να καυχηθώ ότι δεν υπάρχει θνητός για τον οποίο να μπορούμε να φανταστούμε λιγότερο δίκαια από ό,τι για μένα και λιγότερο πιθανά από ό,τι για μένα ότι θεωρεί τον Θεό ως απατεώνα, επειδή κανένας πριν από μένα (τουλάχιστον που έχουμε τα γραπτά του) δεν απόδειξε τόσο ρητά, τόσο σοβαρά και τόσο διεξοδικά ότι ο αληθινός Θεός δεν είναι απατεώνας».[4] Από την άλλη μεριά οι συμπαθούντες τον σκεπτικισμό, όπως ο Γκασσαντί, τον κατηγόρησαν ότι ο νέος δρόμος του έφερνε τελικά πίσω προς τον δογματικό αριστοτελισμό. Από τη στιγμή που επαγγελλόταν σαφείς και ακλόνητες βεβαιότητες, πίστευε σε αξιόπιστα και εύχρηστα κριτήρια της αλήθειας, αξίωνε την έλλογη απόδειξη των μεταφυσικών παραδοχών και δανειζόταν αβασάνιστα αφηρημένες έννοιες από τον σχολαστικισμό, στην πραγματικότητα προσέφερε ένα δεκανίκι στον παραπαίοντα δογματισμό από τον οποίο πάσχιζε να αποκοπεί. Στην προσπάθειά του λοιπόν να καταρρίψει τον σκεπτικισμό με τα ίδια του τα όπλα, να ανοίξει μια μέση οδό ανάμεσα στον σχολαστικό δογματισμό και τον νεωτεριστικό πυρρωνισμό, να συνθέσει την καταπραϋντική επιθυμία της βεβαιότητας με την αεικίνητη

[1] Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη (AT, II, 38-39).
[2] Βλ. τις Έβδομες Αντιρρήσεις του πατέρα Μπουρντέν και τη *Θαυμαστή μέθοδο* του Schoock.
[3] Βλ. Επιστολή προς τον πατέρα Ντινέ (AT, VII, 574).
[4] Επιστολή προς τους επιτρόπους του πανεπιστημίου του Λέιντεν, 4 Μαΐου 1647 (AT, V, 9).

ανησυχία του κριτικού πνεύματος, δυσαρέστησε και τις δύο παρατάξεις: για τους δογματικούς ήταν ένας κρυφός σκεπτικιστής και για τους σκεπτικιστές ένας μεταλλαγμένος δογματιστής.

### 5.5.4. Οι ρήσεις και οι αντιρρήσεις των *Στοχασμών*

Στην παρούσα ενότητα θα δούμε συνοπτικά την επιχειρηματολογία των *Στοχασμών* μαζί με τις κυριότερες αντιρρήσεις που διατυπώθηκαν από τους πρώτους αναγνώστες, τους φιλοσόφους και τους θεολόγους που κλήθηκαν από τον Ντεκάρτ και τον Μερσέν να διαβάσουν και να κρίνουν το χειρόγραφο. Συνοψίζοντας το περιεχόμενο καθενός από τους έξι Στοχασμούς, θα θυμηθούμε την αφετηρία, τη σύνδεση και την κατάληξη των μεταφυσικών συλλογισμών του Ντεκάρτ και θα εντοπίσουμε, μέσα από τις ενστάσεις των κριτών και τις απαντήσεις του συγγραφέα, τα κενά, τις δυσκολίες και τις αντιφάσεις τους. Θα δούμε έτσι πώς έγινε δεκτό το έργο στην εποχή του και τις κατευθύνσεις προς τις οποίες κινήθηκε ο διάλογος που αναπτύχθηκε γύρω του.

#### 5.5.4.1. Η υπερβάλλουσα αμφιβολία

Στον Πρώτο Στοχασμό διεξάγεται η κατεδάφιση των παλιών γνωμών και η απομάκρυνση των σαθρών υλικών ώστε να αποκαλυφθεί το στέρεο έδαφος.[1] Η προσέγγιση της ακλόνητης βεβαιότητας προαπαιτεί την απόρριψη όλων των αβάσιμων ή ύποπτων πραγμάτων που υπάρχουν στη σκέψη μας. Για να είμαι απολύτως σίγουρος ότι δεν θα εκλάβω κανένα ψεύτικο πράγμα για αληθινό, σκέφτεται ο μεταφυσικός στοχαστής του Ντεκάρτ, θα είμαι αρνητικά προδιατεθειμένος απέναντι σε όλα απορρίπτοντας σαν εντελώς ψευδές οτιδήποτε εμπεριέχει και την παραμικρή έστω υποψία αμφιβολίας. Επειδή όμως δεν μπορώ να εξετάσω λεπτομερώς τα απειράριθμα πράγματα που παρουσιάζονται στη σκέψη μου, θα συγκεντρώσω την προσοχή μου στα πρώτα και κύρια επί των οποίων στηρίζονται όλα τα υπόλοιπα. Τα πρώτα που πρέπει να θεωρήσουμε είναι τα δεδομένα των αισθήσεων αφού, κατά την κοινή αντίληψη, όλα όσα γνωρίζουμε φαίνεται να προέρχονται από τις αισθήσεις ή μέσω των αισθήσεων. Ωστόσο γνωρίζουμε εξ ιδίας πείρας ότι οι αισθήσεις μάς παραπλανούν σε πάρα πολλές περιπτώσεις. Επιπλέον ορισμένοι άνθρωποι, τους οποίους αποκαλούμε τρελούς, βλέπουν, ακούν και βεβαιώνουν πράγματα που δεν υφίστανται για τους υπόλοιπους. Και τέλος υπάρχουν περιπτώσεις που δυσκολευόμαστε να πούμε αν αυτό που βλέπουμε είναι όνειρο ή πραγματικότητα. Επομένως οι αισθητηριακές εντυπώσεις δεν είναι βέβαιες. Μήπως η βεβαιότητα βρίσκεται στις μαθηματικές προτάσεις, που απολαμβάνουν την εκτίμηση και τον σεβασμό όλων των ανθρώπων; Εκ πρώτης όψεως,

[1] Πρβλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, I, 1-6 (AT, VIII-1, 5-6).

πράγματι, φαίνονται ασφαλείς και αδιαμφισβήτητες αφού είναι αδύνατον δύο συν τρία να μην κάνει πέντε και το τετράγωνο να μην έχει τέσσερις πλευρές. Ακόμα κι αν υποθέσω ότι κοιμάμαι και ονειρεύομαι, καμιά από αυτές τις δύο προτάσεις δεν αλλάζει και κανένας δεν τολμά να αμφισβητήσει τόσο προφανείς αλήθειες. Ωστόσο μπορώ να υποθέσω ότι υπάρχει κάποια πανίσχυρη θεότητα που με ξεγελά τόσο επιδέξια ώστε αυτό που βρίσκω κάθε φορά που αθροίζω το δύο με το τρία ή μετρώ τις πλευρές ενός τετραγώνου να μην είναι αλήθεια. Άρα ούτε εδώ υπάρχει στέρεη και αδιάσειστη βεβαιότητα. Το τελικό συμπέρασμα είναι ότι ακόμα και τα πράγματα που θεωρούνται γενικώς βεβαιότατα δεν αντέχουν για πολύ στη βάσανο της αμφιβολίας και ότι η αποβολή όλων των ιδεοληψιών μου είναι πιο δύσκολη από ό,τι φαινόταν αρχικά. Για τον λόγο αυτό θα αντιδράσω δυναμικά πολεμώντας τις προκαταλήψεις με αντίρροπες προκαταλήψεις. Εντείνοντας τις αμφιβολίες μου στον μέγιστο δυνατό βαθμό, θα υποθέσω ότι υπάρχει κάποιος πονηρός δαίμονας που με ξεγελά συστηματικά σε ό,τι κι αν σκέφτομαι. Θα θεωρήσω πως τίποτα από όσα αντιλαμβάνομαι δεν είναι αληθινό: ούτε ο ουρανός, ούτε η γη, ούτε τα χρώματα, ούτε τα σχήματα, ούτε οι ήχοι, ούτε τίποτα άλλο. Θα προσποιηθώ ότι δεν έχω χέρια, μάτια, σάρκα, αισθήσεις ή οτιδήποτε άλλο. Θα θεωρήσω όλα τα πράγματα και όλες τις εντυπώσεις μου σαν απατηλές οπτασίες.

Οι κριτές του έργου εξέφρασαν τις επιφυλάξεις τους για την τακτική του Ντεκάρτ, με τους πιο συντηρητικούς να τον κατηγορούν ότι οδηγεί τα μυαλά των ανθρώπων σε εξαιρετικά ολισθηρό έδαφος.[1] Ο Χομπς από την άλλη πλευρά σημειώνει δηκτικά ότι όλα αυτά είναι πλατωνικές παλιατσαρίες: «εφόσον ο Πλάτωνας και άλλοι από τους αρχαίους φιλοσόφους διαλογίστηκαν πάνω σε αυτή την αβεβαιότητα των αισθητών και παρατηρείται κοινώς δυσκολία στη διάγνωση της εγρήγορσης από τα ενύπνια, δεν θα ήθελα ο εξοχότατος συγγραφέας των καινούργιων θεωρήσεων να αναδημοσιεύει εκείνα τα παλιά πράγματα».[2] Ο Γκασσαντί αντιτείνει ότι είναι ανώφελο και παραπλανητικό να θέτει κανείς τα πάντα εν αμφιβόλω. Κάθε κρίση αφορά σε ένα πράγμα καθόσον φανερώνεται στο πνεύμα, ορισμένα όμως εμφανίζονται πάντοτε με τον ίδιο τρόπο ενώ άλλα όχι. Ο ήλιος εμφανίζεται πάντοτε στρογγυλός και λαμπερός και η συνάντηση μιας ευθείας γραμμής με μια άλλη παράγει πάντοτε δύο ορθές γωνίες ή δύο γωνίες ίσες με δύο ορθές. Απεναντίας, ένας πύργος μπορεί να φαίνεται στρογγυλός από μακριά αλλά τετράγωνος

[1] Βλ. κυρίως τις Έβδομες αντιρρήσεις του Μπουρντέν. «Κρίνω επίσης», λέει ο *Επιστήμων* στο *Η αναζήτηση της αλήθειας διά της φυσικής φώτισης*, «ότι είναι πολύ επικίνδυνο να πέφτεις υπερβολικά σε τέτοιες θεωρήσεις. Αυτές οι τόσο γενικές αμφιβολίες θα μας οδηγούσαν κατευθείαν στην άγνοια του Σωκράτη ή στην αβεβαιότητα των Πυρρωνικών· και είναι βαθιά νερά όπου δεν μου φαίνεται ότι μπορούμε να πατήσουμε», (AT, X, 512). Για τον Λάιμπνιτς, «η συμβουλή όχι μόνο να θέσουμε εν αμφιβόλω αλλά και να απορρίψουμε σαν ψευδές ό,τι είναι αμφίβολο, παρότι μπορεί να λάβει καλές εξηγήσεις, δεν είναι αναγκαία για την ανακάλυψη της αλήθειας και μπορεί να δώσει αφορμή για μεγάλες καταχρήσεις», *Περί της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, Leibniz (1999: 1482). Σε ένα από τα βιβλία του Περρώ η καρτεσιανή αμφιβολία επικρίνεται ως *παράτολμη, επικίνδυνη και άχρηστη* (temeraire, dangereuse et inutile), βλ. *Παραλληλισμός των αρχαίων και των νεότερων*, Perrault (1697: 297-310).

[2] *Στοχασμοί*, Τρίτες αντιρρήσεις και απαντήσεις (AT, VII, 171).

από κοντά και ένα ραβδί μπορεί να φαίνεται ίσιο όταν είναι στον αέρα αλλά λυγισμένο όταν είναι μισοβυθισμένο στο νερό. Σε αντίθεση με τι κρίσεις της δεύτερης κατηγορίας, που είναι μεταβλητές, της πρώτης είναι αμετάβλητες και επομένως δεν υπάρχει κανένας λόγος να τις θέτουμε υπό αμφισβήτηση παριστάνοντας ότι αμφιβάλλουμε για τόσο προφανή πράγματα όσο η ύπαρξη του κόσμου ή του σώματός μου. Με άλλα λόγια δεν είναι όλα τα αισθητά πράγματα αμφίβολα, όπως ισχυρίζεται ο Ντεκάρτ.[1] Όταν κοιτάζω έναν πύργο από μακριά, δικαιούμαι να αμφιβάλλω για το αν είναι τετράγωνος ή στρογγυλός· αλλά όταν τον κοιτάζω από κοντά, και βλέπω πεντακάθαρα ότι είναι τετράγωνος, δεν υπάρχει κανένας λόγος να συνεχίσω να αμφιβάλλω. Είναι αλήθεια ότι στον ύπνο μου δυσκολεύομαι ενίοτε να διακρίνω αν κοιμάμαι ή όχι· αλλά στον ξύπνιο μου δεν έχω καμιά αμφιβολία ότι είμαι ξύπνιος και όχι κοιμισμένος. Το να ψάχνει κανείς κάποιο άλλο επιχείρημα πέρα από την ίδια την ενάργεια αυτού του γεγονότος είναι σαν να έχει καιρό για χάσιμο, σαν κάποιος που «μέσα στο μεσημέρι, αδιαφορώντας για τον Ήλιο, ψάχνει ένα δαδί για να κοιτάξει κάτι».[2] Θεωρώντας όλα τα πράγματα σαν ψευδή δεν απαλλασσόμαστε από τις παλιές προκαταλήψεις αλλά δημιουργούμε καινούργιες που ενδέχεται μάλιστα να είναι χειρότερες.

Ο Ντεκάρτ απαντά ότι προτάσσει στο σύγγραμμά του αυτές τις υπέρμετρες αμφιβολίες για τρεις κυρίως λόγους.[3] Πρώτον, για να προετοιμάσει καταλλήλως τους αναγνώστες και να τους μάθει να θεωρούν τα νοερά πράγματα ξεχωριστά από τα σωματικά. Δεύτερον, για να τις αντικρούσει στους επόμενους Στοχασμούς και όχι για να εγκλωβιστεί σε μια αέναη αμφιταλάντευση. Και τρίτον, για να δείξει πόσο στέρεες και απαλλαγμένες από υποψίες είναι οι αλήθειες που συνάγονται στη συνέχεια του κειμένου. Οι άνθρωποι είναι τόσο διαποτισμένοι από τις πλάνες και τις προκαταλήψεις της παιδικής ηλικίας ώστε χρειάζονται ένα ισχυρό σοκ για να απαλλαχθούν από δαύτες.[4] Γι' αυτό χρειάζεται τόσο πολύ η υπερβολική αμφιβολία. Για να φωτίσει τη λειτουργία της, ο Ντεκάρτ φέρνει τα παραδείγματα του ραβδιού και του καλαθιού με τα μήλα. Όπως για να ισιώσουμε ένα στραβωμένο ραβδί το στραβώνουμε από την άλλη πλευρά,[5] έτσι για να ισιώσουμε τις λοξές μας γνώμες πρέπει να τις στραβώσουμε από την ανάποδη. Αντισταθμίζοντας τις προκαταλήψεις με άλλες προκαταλήψεις, δημιουργούνται οι συνθήκες ισορροπίας που χρειάζονται για να μάθουμε να κρίνουμε αμερόληπτα. Αν πάλι έχουμε ένα

---

[1] Πρβλ. *Μεταφυσική διερεύνηση*, VI, Αμφιβολία 2, Gassendi (1962: 533-541).

[2] *Μεταφυσική διερεύνηση*, I, Αμφιβολία 1, Ένσταση 5, Gassendi (1962: 49).

[3] Βλ. *Στοχασμοί*, Τρίτες αντιρρήσεις και απαντήσεις (AT, VII, 171-172).

[4] Ο Ντεκάρτ συγκρίνει τις υπερβολικές αμφιβολίες με ένα τρομακτικό φάντασμα. «Αυτές οι αμφιβολίες, που σας φόβισαν στην αρχή, είναι κάτι σαν φαντάσματα και κούφιες εικόνες που εμφανίζονται τη νύχτα χάρη σε ένα ασθενικό και αβέβαιο φως· αν τα αποφύγετε, ο φόβος θα σας ακολουθεί· αλλά αν τα πλησιάσετε για να τα αγγίξετε δήθεν θα ανακαλύψετε ότι δεν είναι τίποτα άλλο από αέρας και σκιά και θα είσαστε στο μέλλον πιο σίγουροι σε παρόμοια περίσταση», *Η αναζήτηση της αλήθειας διά της φυσικής φώτισης*, (AT, X, 513).

[5] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 349). Ο Σαρόν χρησιμοποιεί την ίδια παρομοίωση, που προέρχεται από τον Μονταίνιο, στο *Περί σοφίας*, II, κεφ. 2, Charron (1827: II, 66) και ο Σιλόν στο *Περί της αθανασίας της ψυχής*, Μέρος I, κεφ. 2, Silhon (1662α: 76).

καλάθι γεμάτο μήλα και φοβόμαστε ότι κάποια από αυτά είναι χαλασμένα, απειλώντας να χαλάσουν και τα υπόλοιπα, ο καλύτερος τρόπος για να τα ξεχωρίσουμε χωρίς τον κίνδυνο λάθους είναι να αδειάσουμε ολόκληρο το καλάθι, να εξετάσουμε προσεκτικά ένα προς ένα τα μήλα και να τοποθετήσουμε ξανά μέσα στο καλάθι μόνο τα απολύτως υγιή.[1] Παρομοίως, για να διαχωρίσει κανείς το βέβαιο από το αβέβαιο πρέπει να αδειάσει όλες τις γνώμες που υπάρχουν στο πνεύμα του, σαν να ήταν όλες ψευδείς, να τις εξετάσει προσεκτικά μία προς μία και να κρατήσει τελικά μόνο τις πέρα για πέρα αληθινές και αδιαμφισβήτητες. Αποτινάσσοντας τις προκαταλήψεις μέσω αυτής της μεθόδου, δεν υπάρχει φόβος να φορτωθούμε άλλες, τουτέστιν μια υπερβολική καχυποψία απέναντι στα πάντα, επειδή αυτή η στάση περιορίζεται αυστηρά στο χρονικό διάστημα που αναζητούμε κάτι πιο βέβαιο. Η ριζοσπαστική αμφιβολία αποβλέπει στον ασφαλή διαχωρισμό του βέβαιου από το αβέβαιο και όχι στην οριστική απόρριψη όλων των αληθειών, είναι μεθοδολογική και όχι πραγματολογική, προσωρινή και όχι μόνιμη.

### 5.5.4.2. Η φύση του πνεύματος

Στον Δεύτερο Στοχασμό ο Ντεκάρτ αναδύεται από τις αμφιβολίες και θέτει τις βάσεις του δυισμού και της νοησιαρχίας του. Ανακαλύπτει το αρχιμήδειο σημείο, επί του οποίου οικοδομεί ολόκληρη τη μεταφυσική του, ξεδιαλύνει τη φύση του πνεύματος και δείχνει ότι είναι πιο γνωστό από το σώμα.

Μετά τις συντριπτικές αμφιβολίες του Πρώτου στοχασμού, ο μεταφυσικός ερευνητής βρίσκεται βυθισμένος στις πιο απέλπιδες αβεβαιότητες. Τα πάντα μοιάζουν σαθρά και ανύπαρκτα: ούτε ουρανός, ούτε Γη, ούτε πνεύματα, ούτε σώματα. Οι απόπειρες για εξεύρεση κάποιας διεξόδου προσκρούουν στις ριζοσπαστικές αμφιβολίες και στις απαιτητικές ρήτρες εγκυρότητας που έχουν τεθεί. Έτσι χρειάζεται ένα αρχιμήδειο σημείο, δηλαδή ένα στέρεο πάτημα, μια απολύτως βέβαιη και αδιάσειστη πρόταση που να μπορεί να χρησιμοποιηθεί σαν θεμέλιο για τη στήριξη όλων των υπολοίπων. Αυτό το θεμέλιο είναι η ύπαρξη του σκεπτόμενου Εγώ. Μπορεί να αμφιβάλλω για τα πάντα, μπορεί να απατώμαι στα πάντα, αλλά όσο κι αν αμφιβάλλω, όσο κι αν απατώμαι, δεν είναι δυνατόν να μην υπάρχω. Η πρόταση *Εγώ είμαι* ή *Εγώ υπάρχω* είναι η πρώτη και η πιο στέρεη αλήθεια που μπορεί να ανακαλύψει η ανθρώπινη διάνοια.[2] Όσο αβέβαια κι αν είναι τα αντικείμενα της σκέψης, δεν μπορώ να αμφιβάλω για το

[1] Βλ. *Στοχασμοί*, Έβδομες απαντήσεις (AT, VII, 481 και 512).

[2] Ο Σιλόν είχε κινηθεί ήδη προς αυτή την κατεύθυνση. «Για να ικανοποιήσω πλήρως τα πιο δύσκολα μυαλά και να μεταπείσω τους πιο ισχυρογνώμονες, για να αναγκάσω όσους θέλουν αποφασιστικά να μην πιστεύουν τίποτα απολύτως και να θέτουν τα πάντα εν αμφιβόλω και για να μην υπάρχει αφορμή για μάταιες ερωτήσεις και για κακές αντιρρήσεις προς όφελος του Πυρρωνισμού, ιδού μια βέβαιη γνώση που με όποια πλευρά και αν τη γυρίσεις, με όποιο φως κι αν την κοιτάξεις να είναι αδύνατον ένας άνθρωπος ικανός για αναστοχασμό και συλλογισμό να μπορεί να αμφιβάλλει και να μην είναι βέβαιος. Κάθε άνθρωπος, λέω, που χρησιμοποιεί την κρίση και τον Λόγο μπορεί να

γεγονός ότι σκέφτομαι, και το ίδιο το γεγονός ότι σκέφτομαι αποδεικνύει με καθαρότητα και διαύγεια ότι υπάρχω. Έτσι η ύπαρξή μου είναι ο στέρεος βράχος που αποκαλύπτεται μετά από την απομάκρυνση, με τη βοήθεια της υπερβολικής αμφιβολίας, των φερτών υλικών της πλάνης και της αβεβαιότητας.[1]

Από τη στιγμή που είμαι σίγουρος ότι είμαι, πρέπει να ερευνήσω προσεκτικά τι είμαι. Είμαι άραγε ένα *έλλογο ζώο*; Αν υποστήριζα κάτι τέτοιο θα έπρεπε να ερευνήσω στη συνέχεια τι σημαίνει *έλλογο*, τι σημαίνει *ζώο* και έτσι θα μπερδευόμουν σε σχολαστικές λεπτολογίες. Ίσως είναι προτιμότερο να απαντήσω με φυσικό και αυθόρμητο τρόπο. Το πρώτο που μου έρχεται στο μυαλό όταν αναρωτιέμαι τι είμαι είναι ότι έχω ένα σώμα αποτελούμενο από κεφάλι, χέρια, πόδια, κλπ., και μια ψυχή χάρη στην οποία τρέφομαι, βαδίζω, αισθάνομαι και σκέπτομαι. Τι είναι όμως το σώμα και η ψυχή; Για το *σώμα*, καταλαβαίνω πολύ καλά ότι είναι ένα πράγμα που έχει κάποιο σχήμα, καταλαμβάνει χώρο και γίνεται αντιληπτό με τις αισθήσεις. Όσον αφορά στην *ψυχή*, ο καλύτερος τρόπος με τον οποίο θα μπορούσα να την περιγράψω είναι σαν μια λεπτότατη ύλη: ένα είδος ανέμου, φλόγας ή αιθέρα που διαποτίζει το σώμα. Από τη στιγμή όμως που αναζητώ την καθαρή και αδιάσειστη βεβαιότητα, δεν μπορώ να δεχτώ ανεξέταστα τέτοιες αυθόρμητες απαντήσεις αλλά πρέπει να ερευνήσω προσεκτικά αν υπάρχει κάποια αλήθεια σε αυτές. Έχω πράγματι κεφάλι, χέρια, και πόδια; Όχι, διότι δέχτηκα ότι όλα αυτά μπορεί να είναι ψευδαισθήσεις που μου υποβάλλει κάποιος πονηρός δαίμονας. Μου ανήκουν πραγματικά οι ικανότητες να τρέφομαι, να μετακινούμαι και να αισθάνομαι; Όχι, διότι προϋποθέτουν το σώμα και από τη στιγμή που δεν είμαι βέβαιος ότι έχω σώμα δεν μπορώ να είμαι βέβαιος ούτε για εκείνες. Το σκέπτεσθαι; Αυτό ναι, δεν μπορεί να αποσπαστεί από μένα. Επομένως δεν είμαι τίποτα άλλο από ένα πράγμα που σκέπτεται και που υπάρχει για όσο χρόνο σκέπτεται, δηλαδή ένα Πνεύμα (mens), μια λογική Ψυχή (animus), ένας Νους (intellectus) ή ένας Λόγος (ratio). Δεν είμαι ένα σωματικό πράγμα, δεν είμαι μια υλική ψυχή, είμαι ένα καθαρό πνεύμα που σκέφτεται

---

γνωρίζει *ότι ο ίδιος είναι*, δηλαδή ότι έχει ένα είναι, και αυτή η γνώση είναι τόσο αλάνθαστη ώστε ακόμα κι αν όλες οι διεργασίες των εξωτερικών αισθήσεων είναι αφ' εαυτών απατηλές ή δεν μπορούμε να τις διακρίνουμε από την αλλοιωμένη φαντασία ούτε να βεβαιωθούμε πλήρως αν αγρυπνούμε ή ονειρευόμαστε και αν αυτό που βλέπουμε είναι αλήθεια ή ψευδαίσθηση και πλάσμα του μυαλού· είναι αδύνατον ένας άνθρωπος που έχει τη δύναμη να στραφεί στον εαυτό του και να βγάλει την κρίση *ότι ο ίδιος είναι*, να πλανιέται σε αυτή την κρίση και *ο ίδιος να μην είναι*. […] Μα αυτή η κρίση που κάνει ο άνθρωπος *ότι ο ίδιος είναι* δεν είναι μια επιπόλαιη γνώση ούτε ένας ξεκάρφωτος στοχασμός. Από αυτόν, ο άνθρωπος μπορεί να ανέλθει μέσω της διάνοιας μέχρι την πρώτη και αυθεντική πηγή του είναι του και μέχρι τη γνώση του ίδιου του Θεού. Μπορεί να εξαγάγει την απόδειξη της ύπαρξης μιας Θεότητας […] Κοντολογίς τα πιο άγια και απαράβατα καθήκοντα του ανθρώπου σύμφωνα με την καθαρά φυσική του κατάσταση βγαίνουν από αυτή την ρίζα και πηγάζουν από αυτή την αρχή», *Περί της αθανασίας της ψυχής*, Μέρος Ι, κεφ. 2, Silhon (1662α: 124-126).

[1] «Διακήρυξα παντού στα γραπτά μου ότι μιμούμαι τους Αρχιτέκτονες στο ότι, για να κατασκευάσουν στέρεα οικοδομήματα σε μέρη όπου ο βράχος, ο άργιλος ή οποιοδήποτε άλλο σταθερό έδαφος είναι σκεπασμένο από αμμώδη επιφάνεια, σκάβουν πρώτα τάφρους και πετούν έξω όλη την άμμο και οτιδήποτε άλλο εδράζεται στην άμμο ή είναι ανακατεμένο με αυτήν για να θέσουν έπειτα τα θεμέλια σε στέρεο έδαφος. Έτσι κι εγώ, πέταξα πρώτα όλα τα αμφίβολα πράγματα σαν να ήταν άμμος και έπειτα, διαπιστώνοντας ότι δεν μπορούμε να αμφιβάλλουμε για το αν υπάρχει μια αμφιβάλλουσα ή σκεπτόμενη υπόσταση, χρησιμοποίησα αυτό σαν βράχο στον οποίο έθεσα τα θεμέλια της Φιλοσοφίας μου», *Στοχασμοί*, Έβδομες απαντήσεις, (AT, VII, 536-537).

συνεχώς και δεν μπορεί να καταλάβει ολοκάθαρα τη φύση του παρά αν αποκοπεί εντελώς από οτιδήποτε σωματικό.

Τι ακριβώς εννοώ με τον όρο *σκεπτόμενο πράγμα*; Εννοώ ένα πράγμα που αμφιβάλλει, νοεί, βεβαιώνει, αρνείται, θέλει, δεν θέλει, φαντάζεται και αισθάνεται. Το σκέπτεσθαι περιλαμβάνει όλες τις ικανότητες ή τις διεργασίες του ανθρώπινου πνεύματος: αίσθηση, φαντασία, βούληση, νόηση και κρίση. Τα πράγματα που αισθάνομαι ή φαντάζομαι μπορεί να είναι ψεύτικα ή ανύπαρκτα αλλά οι ίδιες οι ικανότητες του αισθάνεσθαι και του φαντάζεσθαι μού ανήκουν πέρα από κάθε αμφιβολία. Κάποιες πνευματικές διεργασίες προϋποθέτουν το σώμα και κάποιες άλλες όχι, αλλά τόσο οι μεν όσο και οι δε μου ανήκουν εξίσου. Έτσι αρχίζω να γνωρίζω κάπως καλύτερα τι είμαι. Όμως δεν είναι εύκολο να πάψω να σκέφτομαι ότι τα σωματικά πράγματα, μολονότι είναι αμφίβολα και αλλότρια σε σχέση με μένα, γνωρίζονται ευκολότερα από αυτό το βέβαιο και οικείο πράγμα που σκέφτεται και ταυτίζεται με εμένα τον ίδιο. Για την απομάκρυνση αυτής της πλάνης θα εξετάσω κάποιο από τα αντικείμενα που πιστεύεται κοινώς ότι γνωρίζουμε καθαρά.

Παίρνουμε ένα κομμάτι κερί και το περιεργαζόμαστε: κοιτάζουμε το χρώμα του, ακούμε τον ήχο που βγάζει όταν το χτυπάμε, μυρίζουμε το άρωμά του, γευόμαστε τα υπολείμματα του μελιού, διαπιστώνουμε, ψαύοντάς το, ότι είναι σκληρό και ψυχρό. Συνδυάζοντας όλες αυτές τις αισθητηριακές εντυπώσεις, σχηματίζουμε την εντύπωση ότι το γνωρίζουμε σε βάθος. Να όμως που μόλις το πλησιάσουμε στη φωτιά μεταμορφώνεται σε κάτι εντελώς διαφορετικό. Το χρώμα, το σχήμα, το μέγεθος, η σκληρότητα, η θερμοκρασία, η γεύση και η οσμή του αλλάζουν ή χάνονται παρόλο που το κερί δεν παύει να είναι κερί. Επομένως η εντύπωση που είχαμε σχηματίσει προηγουμένως δεν ήταν αληθινή, οι αισθήσεις δεν μας δίδαξαν ούτε θα μπορούσαν να μας διδάξουν αξιόπιστα τη φύση του. Μπορούμε άραγε να τα καταφέρουμε καλύτερα με τη βοήθεια της φαντασίας; Όχι, διότι η φαντασία μάς παρουσιάζει το κερί σαν ένα πράγμα εκτατό, εύκαμπτο και ευμετάβλητο αλλά τόσο η έκταση όσο και το σχήμα του μπορούν να λάβουν πολύ περισσότερες μορφές από όσες είναι ικανή να συλλάβει η φαντασία. Άρα το κερί δεν γίνεται γνωστό παρά με τον νου ή το πνεύμα. Οι αισθήσεις και η φαντασία συμβάλλουν σε αυτή τη διαδικασία αποκαλύπτοντας ένα σύνολο ατελών και συγκεχυμένων δεδομένων που μοιάζουν με ενδύματα κάτω από τα οποία κρύβεται το αληθινό κερί αλλά μόνο το πνεύμα είναι σε θέση να παραμερίσει αυτά τα ενδύματα και να εξετάσει τη βαθύτερη φύση του. Μόνο το πνεύμα είναι ικανό για σαφείς, διακριτές και αληθινές κρίσεις. Επίσης η γνώση που έχει για τον εαυτό του είναι πολύ πιο αληθής, βέβαιη, διακριτή και εναργής από τη γνώση που έχει για τα σωματικά πράγματα. Όσο περισσότερο σιγουρεύομαι για την ύπαρξη ενός εξωτερικού πράγματος τόσο περισσότερο σιγουρεύομαι για την ύπαρξη εμένα του ίδιου και όσο περισσότερο σιγουρεύομαι για τη φύση άλλων πραγμάτων τόσο περισσότερο σιγουρεύομαι για τη φύση και τις ικανότητες

του εαυτού μου. Έτσι η φύση του πνεύματος δεν είναι σκοτεινή και απρόσιτη, όπως νομίζουν κοινώς, αλλά γνωρίζεται ευκολότερα και εναργέστερα από οτιδήποτε άλλο.[1]

Πριν περάσουμε στις αντιρρήσεις, ας σημειωθεί εδώ ότι για να δείξει ο Ντεκάρτ το πρωτείο του νου και μαζί ότι το πνεύμα είναι πιο γνωστό από το σώμα, υποχρεώνεται να ξεστρατίσει από τη συντεταγμένη πορεία του. Ενώ μέχρι το συγκεκριμένο σημείο δεν δεχόταν κανένα άλλο πράγμα πέρα από το σκεπτόμενο Εγώ, ενώ δεν έχει ανακαλύψει ακόμα την ύπαρξη άλλων πραγμάτων, ενώ εξακολουθεί να τελεί σε πλήρη άγνοια σε ό,τι αφορά τα εξωτερικά αντικείμενα, ενώ αρνείται ότι έχει σώμα, πρόσωπο, μάτια και χέρια, ξαφνικά βγάζει από την τσέπη του ένα κομμάτι κερί και αρχίζει να το κοιτά, να το χτυπά, να το μυρίζει, να το γλύφει, να το ψαύει και να κάνει πειράματα με τη φωτιά. Ασφαλώς μπορεί να δικαιολογήσει την ύπαρξη των αισθήσεων, αφού έχει δείξει ότι η αίσθηση περιλαμβάνεται στις ικανότητες του σκεπτόμενου Εγώ, αλλά δεν εξηγεί πού βρέθηκαν ξαφνικά τα χέρια, τα μάτια, τα αυτιά, η μύτη, η γλώσσα, το κερί και η φωτιά. Ισχυρίζεται ότι στο συγκεκριμένο σημείο δεν αναφέρεται στην όραση και την αφή που επιτελούνται με τη βοήθεια των σωματικών οργάνων αλλά μόνο στη σκέψη ότι βλέπουμε και αγγίζουμε, «για την οποία δεν απαιτούνται αυτά τα όργανα, όπως βιώνουμε καθημερινά στα όνειρα».[2] Ωστόσο ο ισχυρισμός του δεν πείθει επειδή δεν εξηγεί πώς είναι δυνατόν να υπάρχει αίσθηση χωρίς αισθητήρια όργανα ούτε πώς μπορούν οι φανταστικές παραστάσεις των ονείρων να εξομοιωθούν με αισθητηριακές εντυπώσεις. Αν η εξέταση του κεριού διεξάγεται σαν μέσα σε ένα όνειρο, πού στηρίζεται και πώς ελέγχεται η αξιοπιστία των πορισμάτων της; Κανονικά έπρεπε να αναβάλει όλη αυτή τη θεματική για τον *Έκτο στοχασμό* όπου αποδεικνύεται πια η ύπαρξη σωματικών πραγμάτων. Αν την εντάσσει εδώ, είναι επειδή επιθυμεί να δείξει ότι το πνεύμα γνωρίζεται ευκολότερα από το σώμα και για να το πετύχει αυτό πρέπει να συγκρίνει τη γνώση του πνεύματος με τη γνώση του σώματος. Προς τούτο όμως είναι υποχρεωμένος να υποθέσει, προσωρινά έστω, την ύπαρξη σωμάτων ή τουλάχιστον οντοτήτων διαφορετικών από το σκεπτόμενο Εγώ. Έτσι αναγκάζεται να νοθεύσει τη συλλογιστική του, να ανακατέψει πρόωρα το καθαρά νοερό σκεπτόμενο υποκείμενο με σωματικά αντικείμενα, να σπάσει την αλληλουχία των λογικών παραγωγών του και να απευθυνθεί στην εμπειρία, έστω για να την αντικρούσει.

Γιατί όμως έπρεπε να αποδείξει ότι το πνεύμα γνωρίζεται ευκολότερα από το σώμα; Ποια σκοπιμότητα εξυπηρετεί αυτή η απόδειξη στη συνολική οικονομία του έργου; Ο απώτερος στόχος του είναι να δείξει ότι, μετά την ύπαρξη του εαυτού, το αμέσως πιο βέβαιο πράγμα που

[1] «Εκτιμώ πως απέδειξα ότι το πνεύμα θεωρημένο χωρίς όσα προσδίδονται συνήθως στο σώμα είναι πιο γνωστό από το σώμα ιδωμένο χωρίς το πνεύμα, και αυτό μόνο σκόπευα να δείξω εκεί», *Στοχασμοί*, Δεύτερες απαντήσεις (AT, VII, 130). Η γαλλική εκδοχή επεξηγεί: «…και αυτό μόνο σκόπευα να τεκμηριώσω σε αυτόν τον δεύτερο Στοχασμό», (AT, IX-1, 103).

[2] *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 360).

μπορούμε να γνωρίσουμε είναι η ύπαρξη του Θεού. Επιθυμεί λοιπόν να περάσει από τη θεματική του σκεπτόμενου Εγώ (Δεύτερος Στοχασμός) στη θεματική του Θεού (Τρίτος Στοχασμός). Η τάξη όμως υπαγορεύει να προχωράμε από τα ευκολότερα και σαφέστερα προς τα δυσκολότερα και πιο ασαφή. Αν λοιπόν το πνεύμα γινόταν γνωστό δυσκολότερα από το σώμα, τότε θα έπρεπε να κατευθύνει την έρευνά του προς τη γνώση των φυσικών πραγμάτων και να δοκιμάσει να ανέλθει προς τον Θεό μέσω εκείνου του δρόμου, δηλαδή να αναζητήσει αποδείξεις για την ύπαρξη του Θεού στην τάξη του δημιουργημένου κόσμου. Αυτή όμως ήταν η παλιά και φθαρμένη οδός του σχολαστικού αριστοτελισμού που θα ήταν πολύ πιο ασφαλές αλλά καθόλου πρωτότυπο να ακολουθήσει. Απορρίπτοντας λοιπόν την περιπατητική πεπατημένη, προτίμησε τον πλατωνικό δρόμο του καθαρού νου που υποτίθεται ότι οδηγεί στον Θεό κατευθείαν, χωρίς να περνά από τη θεώρηση των σωματικών πραγμάτων. Για να δείξει λοιπόν ότι αυτός ο δρόμος είναι μεθοδολογικά και φιλοσοφικά ο ενδεδειγμένος, έπρεπε να αποδείξει ότι τα πράγματα που γνωρίζονται πιο γρήγορα και πιο εύκολα δεν είναι τα σωματικά αλλά τα πνευματικά. Έτσι στον Δεύτερο Στοχασμό δικαιολογείται η συνολική φιλοσοφική τοποθέτηση του έργου.

Ας έλθουμε τώρα στις αντιρρήσεις. Αντέτειναν πρώτα-πρώτα ότι ο συλλογισμός *σκέφτομαι, άρα υπάρχω* δεν είναι τόσο στέρεος όσο φαίνεται. Ένας πεισματάρης σκεπτικιστής θα έλεγε ότι όπως αμφιβάλλω για όλα τα άλλα πράγματα, μπορώ να αμφιβάλω και για το γεγονός ότι σκέπτομαι. Αν όμως δεν είναι σίγουρο ότι σκέφτομαι, τότε δεν είναι σίγουρο ότι υπάρχω. Ο Ντεκάρτ απορρίπτει ως εξωφρενική και κακόπιστη αυτή την αντίρρηση. «Για τον Διδάκτορα που λέει ότι μπορούμε να αμφιβάλλουμε τόσο για το αν σκεφτόμαστε ή όχι όσο και για κάθε άλλο πράγμα, αντιστρατεύεται τόσο πολύ στη Φυσική Φώτιση ώστε είμαι σίγουρος ότι κανένας που θα σκεφτεί αυτό που λέει δεν θα συνταχθεί με τη γνώμη του».[1] Είναι τόσο προφανές ότι σκέφτομαι και αυτό μου δείχνει τόσο προφανώς ότι υπάρχω ώστε θα πρόσβαλλα τον κοινό νου αν αρνιόμουν να το δεχτώ.

Δεύτερον, το *σκέπτομαι, άρα υπάρχω* δεν είναι μια πηγαία και αυταπόδεικτη αλήθεια, και επομένως δεν μπορεί να λειτουργήσει σαν πρώτο και ακλόνητο θεμέλιο ολόκληρης της φιλοσοφίας, διότι για να κατανοήσω και να δεχτώ αυτόν τον συλλογισμό πρέπει πρώτα να γνωρίζω τι είναι η *σκέψη* και τι είναι η *ύπαρξη*.[2] Σωστά, απαντά ο Ντεκάρτ,[3] αλλά για να το ξέρω

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 21 Απριλίου 1641 (AT, III, 360-361).

[2] Πρβλ. Επιστολή αγνώστου προς τον Ντεκάρτ, Ιούλιος 1641 (AT, III, 403). Βλ. επίσης, Υέ, *Επιτίμηση της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, κεφ. 1, Huet (1689: 8-43) και Ρεζί, *Απάντηση στο βιβλίο που έχει για τίτλο Επιτίμηση της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, κεφ. 1, Regis (1691β: 9-74). Επίσης, Ρεζί, *Απάντηση στους κριτικούς αναστοχασμούς του κ. Ντυ Αμέλ*, I, κεφ. 13-14, Régis (1692: 22-28).

[3] Βλ. *Στοχασμοί*, Έκτες απαντήσεις, (AT, VII, 422). «Όταν παρατηρούμε ότι είμαστε σκεπτόμενα πράγματα, αυτό είναι μια ορισμένη πρώτη έννοια που δεν συμπεραίνεται από κανένα συλλογισμό [syllogismus]. Όταν λέει κανείς *εγώ σκέφτομαι, άρα είμαι ήτοι υπάρχω*, δεν παράγει λογικά την ύπαρξη από τη σκέψη μέσω συλλογισμού αλλά την αναγνωρίζει σαν ένα αυτονόητο πράγμα με μια απλή ματιά [intuitus] του πνεύματος. Αυτό καταφαίνεται από το ότι

αυτό δεν χρειάζεται κάποια ειδική επιστήμη ή σύνθετες αποδείξεις. «Αρνούμαι διαρρήδην ότι αγνοούμε τι είναι το *πράγμα* ή τι είναι η *σκέψη* ή ότι χρειάζεται να το διδάξω στους άλλους επειδή είναι τόσο αυτονόητο ώστε δεν υπάρχει τίποτα μέσω του οποίου να εξηγείται σαφέστερα».[1] Όλοι οι άνθρωποι ξέρουν τι είναι η σκέψη και τι είναι η ύπαρξη, και μάλιστα με φυσικό και έμφυτο τρόπο.[2] Παρότι ένας κακοπροαίρετος κριτής μπορεί να προσποιηθεί ότι δεν το ξέρει, δίνοντας περισσότερη σημασία στις λέξεις παρά στη σημασία τους, ωστόσο είναι αδύνατον να μην το γνωρίζει πραγματικά. Έτσι το *σκέπτομαι, άρα υπάρχω* δεν χρειάζεται λογική ανάλυση και απόδειξη αλλά είναι μια πρωταρχική και αυτονόητη αλήθεια.

Τρίτον, και εξαιρετικά σημαντικό, πώς αποδεικνύεται ότι το σκεπτόμενο Εγώ είναι ένα πνεύμα και όχι ένα σώμα ή μια σύνθεση πνεύματος και σώματος; Η σκέψη θα μπορούσε ίσως να αναχθεί σε σωματικές κινήσεις και λειτουργίες οπότε η ταύτιση του Εγώ με ένα πνεύμα, μια λογική ψυχή ή έναν νου είναι εσφαλμένη.[3] Εδώ ο συγγραφέας των *Στοχασμών* απαντά ότι το σώμα είναι ανίκανο για σκέψη διότι αυτή η ικανότητα ανήκει εξ ορισμού στο πνεύμα, δηλαδή σε μια νοερή και όχι σε μια υλική υπόσταση, και εφόσον το πνεύμα διακρίνεται πραγματικά από το σώμα, κανένα σώμα δεν θα μπορούσε να την έχει.[4] Αν πιστεύουν ορισμένοι ότι ο εγκέφαλος συνεργεί με το πνεύμα στον σχηματισμό των σκέψεων, είναι επειδή δεν έχουν βιώσει ποτέ την ύπαρξη χωρίς σώμα και διαπιστώνουν συχνά ότι οι καταστάσεις του σώματος επηρεάζουν την ικανότητα για σκέψη. Αν προσαρμόσουμε σίδερα στα πόδια ενός ανθρώπου από τη στιγμή της γέννησής του, θα καταλήξει να νομίζει ότι τα σίδερα αυτά αποτελούν μέρος του σώματός του και είναι απαραίτητα για το περπάτημα. Με ανάλογο τρόπο, επειδή η ψυχή που είμαστε ήταν ενωμένη πάντοτε με το σώμα μας, έχουμε την εντύπωση ότι δεν μπορεί να υπάρχει ή να σκέφτεται χωρίς αυτό.[5] Στην πραγματικότητα είναι μια υπόσταση ανεξάρτητη από το σώμα. «Παρότι το πνεύμα περιλαμβάνεται στην ουσία του ανθρώπου, ωστόσο δεν περιλαμβάνεται

---

αν την παρήγε λογικά μέσω συλλογισμού, θα έπρεπε πρώτα να ξέρει την εξής μείζονα: *καθετί που σκέπτεται, είναι ήτοι υπάρχει*. Αλλά αυτή τη διδάσκεται από το ότι γνωρίζει εκ πείρας πως δεν είναι δυνατόν να σκέπτεται παρά αν υπάρχει», *Στοχασμοί*, Δεύτερες απαντήσεις (AT, VII, 140). Πρβλ. *Μεταφυσική διερεύνηση*, II, Αμφιβολία 1, Ένσταση 6, Gassendi (1962: 83-87) και Επιστολή επί των ενστάσεων, 12 Ιανουαρίου 1646 (AT, IX-1, 205-206). Αλλού ο Ντεκάρτ εξηγεί γιατί η ύπαρξη του σκεπτόμενου εγώ είναι μια φιλοσοφική αρχή πιο γόνιμη από την παραδοσιακή: *είναι αδύνατον το ίδιο να είναι και συγχρόνως να μην είναι*, βλ. Επιστολή προς τον Κλερσελιέ, Ιούνιος ή Ιούλιος 1646 (AT, IV, 444-445).

[1] Επιστολή προς τον Υπερασπιστή, Αύγουστος 1641 (AT, III, 426).

[2] Για τον Ντεκάρτ, όροι όπως *ύπαρξη, σκέψη, βεβαιότητα,* είναι τόσο απλοί και ευκολονόητοι ώστε τις γνωρίζει όλος ο κόσμος και δεν χρειάζονται ειδική φιλοσοφική εξήγηση. «Όσα είναι απλούστατα και αυτονόητα καθίστανται πιο ασαφή με τους ορισμούς των Λογικών και αυτά δεν πρέπει να συναριθμούνται μεταξύ των γνώσεων που αποκτούνται με τη σπουδή», *Αρχές της φιλοσοφίας*, I, 10 (AT, VIII-1, 8). Στη γαλλική μετάφραση το ίδιο άρθρο έχει ως εξής: «Υπάρχουν έννοιες από μόνες τους τόσο σαφείς ώστε τις συσκοτίζουμε θέλοντας να τις ορίσουμε με τον τρόπο της Σχολής και δεν αποκτούνται καθόλου με τις σπουδές αλλά γεννιούνται μαζί μας», *Αρχές της φιλοσοφίας*, I, 10 (AT, IX-2, 28).

[3] Βλ. *Στοχασμοί*, Δεύτερες αντιρρήσεις (AT, VII, 122-123)· Τρίτες αντιρρήσεις και απαντήσεις (AT, VII, 173 και 178)· Έκτες αντιρρήσεις (AT, VII, 413 και 420).

[4] Βλ. επ' αυτού Ντε λα Φορζ, *Πραγματεία περί του πνεύματος του ανθρώπου*, κεφ. III-IV, De la Forge (1666: 12-53)· Λεγκράν, *Απολογία υπέρ του Ρενάτου Ντεκάρτ ενάντια στον Σαμουήλ Πάρκερ*, κεφ. XII, Legrand (1681: 141-155).

[5] Βλ. *Στοχασμοί*, Δεύτερες απαντήσεις (AT, VII, 132-133).

κυριολεκτικά στην ουσία του πνεύματος να είναι ενωμένο με το ανθρώπινο σώμα».[1] Δεν γνωρίζουμε τις υποστάσεις άμεσα αλλά διά μέσου κάποιων ενεργημάτων στα οποία χρησιμεύουν ως υπόβαθρο και τα οποία διαιρούνται σε δύο κατηγορίες. Το μέγεθος, το σχήμα, η κίνηση και όσα άλλα προϋποθέτουν χωρική έκταση ανήκουν στα *σωματικά* ενεργήματα, ενώ το νοείν, το βούλεσθαι, το φαντάζεσθαι, το αισθάνεσθαι και όσα άλλα προϋποθέτουν σκέψη, αντίληψη ή συνείδηση ανήκουν στα *νοερά* ενεργήματα. Οι αντίστοιχες υποστάσεις ονομάζονται *σώμα* και *πνεύμα* ή αλλιώς *σκεπτόμενο πράγμα*. Η σκέψη λοιπόν διαφέρει ολοκληρωτικά (toto genere)[2] από την έκταση και είναι αδύνατον να παράγεται από μια εκτεταμένη υπόσταση ή να ανάγεται σε κινήσεις του σώματος. «Το να πούμε ότι οι σκέψεις δεν είναι παρά κινήσεις του σώματος είναι πράγμα τόσο φανερό όσο το να πούμε ότι η φωτιά είναι πάγος ή ότι το μαύρο είναι άσπρο· διότι δεν έχουμε δυο ιδέες πιο διαφορετικές για το άσπρο και το μαύρο από ό,τι έχουμε για την κίνηση και τη σκέψη».[3] Δύο πράγματα για τα οποία έχουμε διαφορετικές ιδέες μπορούμε να εκληφθούν ως ένα και το αυτό με δύο τρόπους: είτε ως μια ενότητα φύσης, είτε ως μια ενότητα σύνθεσης. Παραδείγματος χάριν, η ιδέα του σχήματος είναι διαφορετική από την ιδέα της κίνησης αλλά η ίδια υπόσταση που είναι σχηματισμένη μπορεί να είναι και κινούμενη, ως εκ τούτου το σχηματισμένο και το κινούμενο είναι ένα και το αυτό δυνάμει μιας ενότητας φύσης. Από την άλλη πλευρά, η ιδέα της σάρκας είναι διαφορετική από την ιδέα του οστού αλλά το πράγμα που θεωρείται υπό τη μορφή της σάρκας δεν είναι το ίδιο με εκείνο που θεωρείται υπό τη μορφή του οστού, ως εκ τούτου η σάρκα και το οστό δεν μπορούν να αποτελέσουν μια ενότητα φύσης παρά μόνο μια ενότητα σύνθεσης. Η διαφορά τώρα ανάμεσα στη φύση του σκεπτόμενου πράγματος και τη φύση του εκτεταμένου πράγματος είναι τόση ώστε δεν μπορεί να υπάρξει μεταξύ τους ενότητα φύσης και επομένως η σκέψη και η έκταση δεν συζευγνύονται παρά σε μια ενότητα σύνθεσης.[4] Το πνεύμα και το σώμα συνδέονται και συνυπάρχουν σε μία οντότητα, όπως στην περίπτωση του ανθρώπου, αλλά δεν συγχωνεύονται σε μία και την αυτή φύση. Έτσι το σκεπτόμενο Εγώ δεν μπορεί να είναι ένα σώμα ή μια σύνθεση πνεύματος και σώματος και η σκέψη δεν θα μπορούσε να αναχθεί σε σωματικές κινήσεις ή λειτουργίες.

Κατά βάθος ο Ντεκάρτ αποφεύγει να συζητήσει σοβαρά την υλικότητα της ψυχής ή την πιθανότητα να είναι το σκεπτόμενο Εγώ ένα έμψυχο σώμα. Ο Γκασσαντί ρωτά πιεστικά: γιατί είναι αδύνατον να είναι η ψυχή ένα είδος αιθέρα; γιατί είναι αδύνατον να καταλαμβάνει χώρο; γιατί να μην είναι αναμεμειγμένη με το σώμα ή διακεχυμένη σε αυτό; γιατί να μην μπορεί να κινείται και η ίδια όπως κινεί τα μέλη του σώματος;[5] αλλά ο Ντεκάρτ απαξιοί να απαντήσει

[1] *Στοχασμοί*, Τέταρτες απαντήσεις (AT, VII, 219).
[2] Βλ. *Στοχασμοί*, Τρίτες αντιρρήσεις και απαντήσεις (AT, VII, 176).
[3] Επιστολή προς τον Μερσέν, 21 Ιανουαρίου 1621 (AT, III, 285).
[4] Βλ. *Στοχασμοί*, Έκτες απαντήσεις (AT, VII, 422-424).
[5] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες αντιρρήσεις (AT, VII, 260-261).

αναλυτικά θεωρώντας ότι όλα αυτά τα ερωτήματα είναι «τόσο κούφια ώστε δεν χρειάζονται απάντηση»[1] και ότι στους *Στοχασμούς* αποδεικνύεται επαρκώς το άυλο της ψυχής.[2] Κανένα εμπειρικό επιχείρημα δεν μοιάζει ικανό να κλονίσει τον προαποφασισμένο δυισμό του. Το γεγονός ότι οι λειτουργίες του πνεύματος επηρεάζονται από την ηλικία και τις διαθέσεις του σώματος, δεν μαρτυρά άραγε τη στενή εξάρτηση της ψυχής από το σώμα; Όχι, απαντά ο Ντεκάρτ, το γεγονός ότι ο ενήλικος σκέφτεται καλύτερα από το παιδί και ο νηφάλιος από τον μεθυσμένο δεν σημαίνει ότι η τελειότητα της ψυχής εξαρτάται από την τελειότητα του σώματος αλλά ότι, ενόσω είναι ενωμένη με το σώμα, το χρησιμοποιεί σαν εργαλείο για την επιτέλεση των συνηθισμένων δραστηριοτήτων της.[3] Οι ομοιότητες ανάμεσα στην ψυχή των ανθρώπων και την ψυχή των ζώων, δεν δείχνουν ότι μπορεί και η ανθρώπινη ψυχή να έχει υλική υπόσταση;[4] Καθόλου, αποκρίνεται και πάλι ο Ντεκάρτ. «Προσέφερα συχνά το αληθινό κριτήριο με το οποίο διαγιγνώκεται ότι το πνεύμα είναι διαφορετικό από το σώμα, δηλαδή ότι ολόκληρη η φύση του πνεύματος συνίσταται στο ότι σκέπτεται ενώ ολόκληρη η φύση του σώματος στο ότι είναι εκτεταμένο πράγμα και δεν υπάρχει εντελώς τίποτα κοινό ανάμεσα στη σκέψη και την έκταση».[5] έκταση».[5] Όντας εντελώς διαφορετικό από το σώμα, το πνεύμα μπορεί να σκέφτεται χωρίς τον εγκέφαλο. Όταν φαντάζεται ή αισθάνεται χρειάζεται υλικές αναπαραστάσεις, τις οποίες αντλεί από τον εγκέφαλο, αλλά όταν νοεί καθαρά δεν έχει καμιά ανάγκη από αυτόν ή από οτιδήποτε σωματικό. Η καθαρή νόηση είναι μια αμιγώς πνευματική λειτουργία στην οποία δεν αναμειγνύεται κανένα υλικό ή εγκεφαλικό στοιχείο. Αυτό φαίνεται από το γεγονός ότι μπορεί κανείς να συνειδητοποιήσει μέσα στον ύπνο του ότι ονειρεύεται: το όνειρο είναι προϊόν της φαντασίας αλλά η συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι ονειρευόμαστε είναι ενέργημα αποκλειστικά και μόνο του νου.

Τέταρτον, πώς ξέρουμε ότι το πνεύμα σκέφτεται πάντοτε; Σκέφτεται ο άνθρωπος που βρίσκεται σε βαθύ λήθαργο; Σκέφτεται το έμβρυο στην κοιλιά της μάνας του ή το βρέφος τις

---

[1] *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 353).

[2] Στην πραγματικότητα η ανάλυσή του στο κύριο σώμα του έργου είναι κάτι περισσότερο από πρόχειρη. Ο στοχαστής θέτει το ερώτημα αν του ανήκει κάτι σωματικό για να απορρίψει με συνοπτικές διαδικασίες μια τέτοια πιθανότητα: «Προσέχω, σκέφτομαι, ξανασκέφτομαι, δεν βρίσκω τίποτα· καταπονούμαι επαναλαμβάνοντας τα ίδια και τα ίδια επί ματαίω», *Στοχασμοί*, Δεύτερος στοχασμός (AT, VII, 27). Αλλά αν αυτό συνιστά απόδειξη, όπως παρατηρεί ορθά ο Γκασσαντί, δεν υπάρχει ψευδαίσθηση, απατεωνιά, όνειρο, απλή κατάφαση ή αυθαίρετη απόφαση που να μην μπορεί να αποδειχθεί, βλ. *Μεταφυσική διερεύνηση*, II, Αμφιβολία 2, Ένσταση 3, Gassendi (1962: 101). Πρβλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, I, 8 (AT, VIII-1, 7) και Λάιμπνιτς, *Παρατηρήσεις στο γενικό τμήμα των Αρχών του Καρτέσιου*, Leibniz (2001: 38-40).

[3] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 354).

[4] Ο Ντεκάρτ δέχεται αφενός ότι τα ζώα δεν έχουν ψυχή και αφετέρου ότι δεν υπάρχει τίποτα κοινό ανάμεσα στη σκέψη και την έκταση. Για τον Γκασσαντί όμως αυτές οι δύο θέσεις δεν συμβιβάζονται. «Ή τα ζώα δεν σκέφτονται, τουτέστιν δεν αισθάνονται, δεν φαντάζονται, κλπ., ή η ψυχή, η μορφή ή η εσωτερική αρχή τους είναι μη-εκτεταμένη και γι' αυτό ένα μη-εκτεταμένο πνεύμα· ή, αν είναι κάτι εκτεταμένο, τότε υπάρχει κάτι κοινό ανάμεσα στην έκταση και τη σκέψη», *Μεταφυσική διερεύνηση*, II, Αμφιβολία 6, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 159).

[5] *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 358). Ο Γκασσαντί ανταπαντά δικαιολογημένα ότι αυτό δεν είναι κριτήριο αλλά λήψη του ζητουμένου, βλ. *Μεταφυσική διερεύνηση*, II, Αμφιβολία 6, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 157-159).

πρώτες μέρες, τους πρώτους μήνες ή τα πρώτα χρόνια της ζωής του; Βεβαίως, απαντά ο Γάλλος ρασιοναλιστής. Η ψυχή δεν παύει να σκέφτεται ούτε στιγμή διότι είναι μια σκεπτόμενη υπόσταση. Ακόμα και το αγέννητο παιδί σκέφτεται ακατάπαυστα,[1] πράγμα που δεν σημαίνει ότι στοχάζεται πάνω σε μεταφυσικά ερωτήματα αλλά ότι αντιλαμβάνεται συγκεχυμένα τις ιδέες ή τις εντυπώσεις του πόνου, του θωπεύματος, του θερμού, του ψυχρού και άλλων παρόμοιων αισθημάτων που πηγάζουν από την ένωση του πνεύματος με το σώμα. Δεν θυμόμαστε βέβαια τις σκέψεις που κάναμε στην κοιλιά της μάνας μας ούτε εκείνες που έχουμε όταν κοιμόμαστε βαθιά αλλά αυτό δεν είναι παράξενο αφού δεν θυμόμαστε και πολλές άλλες σκέψεις που κάνουμε όντες ενήλικοι, υγιείς και ξύπνιοι. Από το σύνολο των σκέψεων που κάνουμε σε όλη τη διάρκεια της ζωής μας δεν θυμόμαστε παρά εκείνες που αφήνουν κάποιο ίχνος στον εγκέφαλο.[2] «Το πνεύμα δεν μπορεί ποτέ να είναι χωρίς σκέψη· μπορεί μεν να είναι χωρίς την τάδε ή τη δείνα σκέψη αλλά όχι χωρίς καμιά σκέψη, με τον ίδιο τρόπο που το σώμα δεν μπορεί να είναι ούτε στιγμή χωρίς έκταση».[3] Από τη στιγμή που η φύση ή η ουσία του είναι το σκέπτεσθαι, δεν είναι δυνατόν να υπάρχει χωρίς να σκέφτεται όπως ακριβώς το φως δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς να λάμπει, η θερμότητα χωρίς να θερμαίνει και το σώμα χωρίς να έχει έκταση. «Ώστε θα μου ήταν πιο εύκολο να πιστέψω ότι η ψυχή θα έπαυε να υπάρχει, όταν λέμε ότι παύει να σκέπτεται, παρά να συλλάβω ότι ήταν χωρίς σκέψη».[4]

Πέμπτον, δεν μπορεί να αποδειχθεί ότι γνωρίζουμε το πνεύμα καθαρότερα από το σώμα επειδή στην πραγματικότητα δεν γνωρίζουμε καθόλου τη φύση του πνεύματος. Το γεγονός ότι βλέπω, αγγίζω ή φαντάζομαι το κερί αποδεικνύει όντως ότι υπάρχω, διότι αν δεν υπήρχα δεν θα μπορούσα να δω, να αγγίξω ή να φανταστώ τίποτα. Αλλά το γεγονός ότι, εξετάζοντας το κερί, επαληθεύω όλο και περισσότερο την ύπαρξή μου δεν συνεπάγεται ότι γνωρίζω, διακριτά ή όχι, τι είμαι ή ποιος είμαι. Αν το σκεπτόμενο Εγώ γνωρίζει σίγουρα την ύπαρξή του, δεν μπορεί να γνωρίζει εξίσου καλά τη φύση ή την υπόστασή του. Όπως γνωρίζει με συγκεχυμένο τρόπο το είναι ή την ουσία του κεριού, έτσι και η γνώση του εαυτού του δεν θα μπορούσε παρά να είναι θολή και συγκεχυμένη. Για τη σωματική φύση γνωρίζουμε αναρίθμητα πράγματα: την έκταση, το σχήμα, το μέγεθος, τον τόπο στον οποίο βρίσκεται, τον χρόνο κατά τον οποίο διαρκεί, κλπ.

---

[1] «Δεν αμφιβάλω ότι το πνεύμα, μόλις χυθεί στο σώμα του νηπίου, αρχίζει να σκέφτεται και έχει συνείδηση των σκέψεών του όσο κι αν αργότερα δεν θυμάται αυτό το πράγμα επειδή τα είδη αυτών των σκέψεων δεν μένουν στη μνήμη», *Στοχασμοί*, Τέταρτες απαντήσεις (AT, VII, 246).

[2] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 356-357). Πρβλ. Επιστολή προς τον Υπερασπιστή, Αύγουστος 1641 (AT, III, 423-425).

[3] Συνομιλία με τον Μπούρμαν (AT, V, 150).

[4] Επιστολή προς τον Ζιμπιέφ, 19 Ιανουαρίου 1642 (AT, III, 478). Αλλού σημειώνει ο Ντεκάρτ. «Μοιάζει αναγκαίο το πνεύμα να σκέφτεται εν ενεργεία πάντοτε· επειδή η σκέψη συνιστά την ουσία του, όπως η έκταση συνιστά την ουσία του σώματος, και δεν συλλαμβάνεται σαν ένα κατηγόρημα που μπορεί να παρίσταται ή να αφίσταται όπως συλλαμβάνεται στο σώμα η διαίρεση των μελών ή η κίνηση», Επιστολή προς τον Αρνώ, 4 Ιουνίου 1648 (AT, V, 193). Βλ. επίσης Ντε λα Φορζ, *Πραγματεία περί του πνεύματος του ανθρώπου*, κεφ. VI, De la Forge (1666: 53-63)· Ρεζί, *Ακέραιο μάθημα φιλοσοφίας*, Regis (1691α: I, 130-133).

Για τη φύση του πνεύματος τι ξέρουμε; Ότι δεν είναι μια σωματική σύμπηξη, ότι δεν είναι κάτι σαν φωτιά ή αιθέρας, ότι δεν είναι ένα πράγμα που περπατά ή αισθάνεται, κοντολογίς περισσότερο τι δεν είναι παρά τι είναι. Αν πούμε ότι είναι ένα σκεπτόμενο πράγμα, εκφράζουμε μια ιδιότητα ή ικανότητα αλλά δεν λέμε ποια ακριβώς είναι η φύση ή η υπόστασή του. «Όταν δεν γνωρίζεις το πνεύμα παρά ως ένα σκεπτόμενο πράγμα είσαι ακριβώς στην ίδια θέση με τον τυφλό που δεν γνωρίζει τον Ήλιο παρά ως ένα θερμαίνον πράγμα».[1] Αν πούμε πάλι ότι είναι ένα πράγμα που αμφιβάλλει, φαντάζεται, βούλεται, καταφάσκει, κλπ., δεν δηλώνουμε παρά ιδιότητες ή λειτουργίες και όχι τη βαθύτερη φύση της νοερής υπόστασης καθαυτής. Γνωρίζουμε το σώμα με τόσες επιστήμες, τόσες τέχνες, τόσες αισθήσεις, τόσα πειράματα ενώ το πνεύμα όχι.[2] Ο Ντεκάρτ αποκρίνεται εδώ πως αν η εξέταση του κεριού συντείνει στη διακριτή γνώση της ύπαρξής μου, συντείνει αυτόχρημα και στη διακριτή γνώση της φύσης μου διότι το ένα δεν αποδεικνύεται χωρίς το άλλο. Όσο για τη βαθύτερη φύση του πνεύματος, δεν θα μπορούσαμε ασφαλώς να περιγράψουμε το χρώμα, τη γεύση ή την οσμή του ούτε να το αναλύσουμε στα χημικά του συστατικά. Η προσέγγιση μιας υπόστασης γίνεται μέσω της γνώσης των κατηγορημάτων της, ώστε όσο πληρέστερη είναι η γνώση αυτή τόσο πληρέστερη είναι και η γνώση της φύσης της. Στην περίπτωση του κεριού διακρίνουμε διάφορα κατηγορήματα: ότι είναι λευκό, ότι είναι σκληρό, ότι από στερεό γίνεται υγρό, κ.ά. Καθένα από αυτά όμως φανερώνει ένα αντίστοιχο κατηγόρημα του πνεύματος: ότι μπορεί να γνωρίσει τη λευκότητα του κεριού, ότι μπορεί να γνωρίσει τη σκληρότητα, ότι μπορεί να γνωρίσει τη μεταβολή του στερεού σε υγρό. «Από όπου συνάγεται σαφώς ότι δεν υπάρχει πράγμα του οποίου να γνωρίζουμε τόσα κατηγορήματα όσα του πνεύματός μας επειδή οσαδήποτε γνωρίζουμε σε οποιοδήποτε άλλο πράγμα, τόσα μπορούμε να απαριθμήσουμε επίσης στο πνεύμα λόγω του ότι τα γνωρίζει».[3] Άρα η φύση του είναι η πιο γνωστή από όλες.

---

[1] *Μεταφυσική διερεύνηση*, VI, Αμφιβολία 4, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 601). Για τον Γκασσαντί η ανθρώπινη διάνοια είναι εξ ορισμού ανίκανη να διαγνώσει τη φύση ή την ουσία του πνεύματος. «Ενώ εγώ δεν μπορώ να πω τι άλλο έχει το πνεύμα πέρα από τη σκέψη, εσύ θέτεις ότι γνωρίζεις οτιδήποτε είναι στο Πνεύμα και γι' αυτό ότι έχεις σαφή και διακριτή γνώση του. Άρα κάνεις το ίδιο με έναν τυφλό που μιλώντας με έναν άλλο τυφλό θα έλεγε ότι γνωρίζει οτιδήποτε είναι στον Ήλιο επειδή αισθάνεται τη θερμότητά του και ο άλλος δεν μπορεί να του πει τι άλλο υπάρχει στον Ήλιο εκτός από αυτό. Μα πέρα από αυτόν τον άλλο τυφλό υπάρχουν άνθρωποι που βλέπουν και γνωρίζουν περισσότερα από εκείνον ενώ πέρα από μένα δεν υπάρχουν άνθρωποι που να ξέρουν για το πνεύμα περισσότερα από ό,τι εσύ και ολόκληρο το ανθρώπινο γένος», *Μεταφυσική διερεύνηση*, VI, Αμφιβολία 4, Ένσταση 3, Gassendi (1962: 601).

[2] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες αντιρρήσεις (AT, VII, 273-277). Για τον Γκασσαντί, το πνεύμα δεν μπορεί να κατανοήσει τον εαυτό του, όπως και το μάτι δεν μπορεί να δει τον εαυτό του, διότι τίποτα δεν μπορεί να δράσει πάνω στον εαυτό του. Ασφαλώς, το μάτι βλέπει τον εαυτό του στον καθρέφτη, αλλά στην περίπτωση του πνεύματος δεν μπορεί να γίνει κάτι τέτοιο δεδομένου ότι δεν υπάρχει κάποιος νοερός καθρέφτης στον οποίο θα μπορούσε το πνεύμα να κοιτάξει τον εαυτό του. Ο Ντεκάρτ απαντά ότι «δεν είναι το μάτι που βλέπει τον καθρέφτη μάλλον παρά τον εαυτό του αλλά το πνεύμα που μόνο αυτό αναγνωρίζει και τον καθρέφτη, και το μάτι και τον εαυτό του». *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 367).

[3] *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 360). Πρβλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, I, 11 (AT, VIII-1, 8-9).

### 5.5.4.3. Η ύπαρξη του Θεού[1]

Στον Δεύτερο Στοχασμό μάθαμε ότι υπάρχει σίγουρα ένα ον, Εγώ, και ότι αυτό το Εγώ είναι ένα σκεπτόμενο πράγμα, δηλαδή ένα πράγμα που έχει την ικανότητα να αμφιβάλλει, να αισθάνεται, να φαντάζεται, να νοεί, να βούλεται και να κρίνει. Μάθαμε επίσης ότι γνωρίζουμε με τον νου και όχι με τις αισθήσεις και ότι τα πνευματικά πράγματα είναι πιο γνωστά και προσιτά από τα σωματικά. Ο Τρίτος Στοχασμός τώρα στοχεύει στη συναγωγή περισσότερων γνώσεων σχετικά με τον νοερό κόσμο και πιο συγκεκριμένα στην αναζήτηση άλλων οντοτήτων πέρα από αυτή την ψυχή, το πνεύμα ή τον νου που είναι το σκεπτόμενο Εγώ.

Όπως ένας οδοιπόρος που βρίσκει στη μέση του δρόμου ένα μπαστούνι και το παίρνει για να περπατά σταθερότερα, έτσι και ο μεταφυσικός στοχαστής του Ντεκάρτ, αποκτά σε αυτό το σημείο της διαδρομής ένα πρόσθετο εφόδιο: τον γενικό κανόνα της αλήθειας. Αν η ύπαρξη και η φύση του σκεπτόμενου Εγώ μού αποκαλύφθηκε ως εναργέστατη και βεβαιότατη, ήταν επειδή σε αυτή την γνώση δεν υπήρχε τίποτα που να μην είναι σαφές και διακριτό. Επομένως μπορώ να θέσω ως γενικό κανόνα πως ό,τι συλλαμβάνεται πολύ σαφώς και πολύ διακριτώς είναι αληθές. Ας δούμε λοιπόν αν μπορούμε να συλλάβουμε με τον ίδιο τρόπο κάποιο άλλο από τα πράγματα που μου φάνηκαν στην αρχή αληθινά και υπαρκτά. Τα πρώτα ήταν η Γη, ο ουρανός, τα αστέρια και τα άλλα αισθητά πράγματα. Αλλά το μόνο σαφές και σίγουρο σχετικά με αυτά είναι ότι υπάρχουν μέσα μου ιδέες τους. Όσο για το αν οι ιδέες αυτές πηγάζουν από αληθινά πράγματα με τα οποία είναι πανομοιότυπες, αυτό δεν θα μπορούσα να το βεβαιώσω. Έπειτα, μου φάνηκαν αληθινές οι μαθηματικές προτάσεις όπως το δύο συν τρία ίσον πέντε. Αλλά και αυτές, παρότι μοιάζουν εξαιρετικά σαφείς και βέβαιες, κλονίζονται όποτε σκέφτομαι ότι μπορεί να υπάρχει κάποιος υπερφυσικός απατεώνας που με παρασύρει αδιάκοπα στην πλάνη. Επομένως δεν μπορώ να είμαι απολύτως βέβαιος για κανένα πράγμα αν δεν ξεκαθαρίσω προηγουμένως αν υπάρχει Θεός ή όχι και αν μπορεί να είναι απατεώνας ή όχι.

Ας σημειωθεί εδώ ότι στον *Λόγο*, όπως είδαμε, η ύπαρξη του Θεού αποκαλύπτεται διά μέσου της διερεύνησης του αν υπάρχει στον κόσμο κάποιο άλλο ον πέρα από το σκεπτόμενο Εγώ. Εδώ όμως η οντολογική διάσταση αυτής της προβληματικής υποχωρεί υπέρ της γνωσιολογικής εφόσον ο φιλόσοφος δεν ρωτά «υπάρχει κάτι άλλο πέρα από μένα που σκέπτομαι;» αλλά «πώς μπορώ να απομακρύνω κάθε αιτία αμφιβολίας από τις σκέψεις μου;» Έτσι ο Θεός και η φιλαλήθειά του υποτάσσονται στην αναζήτηση της απόλυτης βεβαιότητας. Ο Ντεκάρτ διαιρεί τις σκέψεις και τις ιδέες δηλώνοντας ότι τον ενδιαφέρει σε ποιες από αυτές υπάρχει αλήθεια ή ψεύδος αλλά συγχρόνως αναζητά ένα μέσο για τη διερεύνηση της ύπαρξης του Θεού· και χρειάζεται αυτή την ύπαρξη όχι μόνο για να διασφαλίσει τη βεβαιότητα των

[1] Βλ. Lawrence Nolan & Alan Nelson, «Proofs for the Existence of God» στο Gaukroger (2006: 104-121).

συλλήψεών του αλλά και για να εδραιώσει την ύπαρξη των πραγμάτων. Αυτή η διπλή προβληματική, γνωσιολογική και συγχρόνως οντολογική, γεννά αρκετή ασάφεια στην εκτύλιξη των συλλογισμών του επειδή δεν είναι ξεκάθαρο τι ακριβώς από τα δύο επιδιώκεται κάθε φορά. Δικαιολογείται όμως στο μέτρο που κατ' αυτόν αληθινή ιδέα είναι εκείνη που αντιστοιχεί πραγματικά σε ένα εξωτερικό πράγμα: αν συλλαμβάνω σαφώς και διακριτώς μια ιδέα, τότε αυτή η ιδέα είναι αληθινή και αν είναι αληθινή, τότε πηγάζει από ένα υπαρκτό πράγμα. Έτσι η αναζήτηση του αληθούς συγκλίνει με την αναζήτηση του υπάρχοντος.

Ας επιστρέψουμε όμως στο κείμενο. Οι σκέψεις κατατάσσονται σε τρεις κατηγορίες, τις ιδέες, που είναι κάτι σαν εικόνες πραγμάτων, τις βουλήσεις ή τα συναισθήματα και τις κρίσεις. Από γνωσιολογική άποψη, το ψεύδος δεν μπορεί να υπάρχει στις ιδέες θεωρημένες καθαυτές, δηλαδή χωρίς αναφορά σε ένα εξωτερικό πράγμα, ούτε στις βουλήσεις ή τα συναισθήματα, παρά μόνο στις κρίσεις. Από οντολογική άποψη, μόνο οι ιδέες μπορούν να λειτουργήσουν σαν σύνδεσμοι με εξωτερικά πράγματα. Συνδυάζοντας αυτές τις δύο διαστάσεις, ο Ντεκάρτ εξετάζει τις κρίσεις που αναφέρονται σε ιδέες έτσι ώστε να απομακρύνει το ψεύδος και συνάμα να βρει αν υπάρχει κάποιο άλλο ον πέρα από το σκεπτόμενο Εγώ. Η συχνότερη πλάνη των κρίσεων εν προκειμένω συνίσταται στη γνώμη ότι οι ιδέες είναι όμοιες ή σύμμορφες με εξωτερικά πράγματα. Για τη διαλεύκανση αυτού του ζητήματος πρέπει να διερευνηθεί η φύση και η προέλευση των ιδεών. Οι πιθανές απαντήσεις είναι τρεις. Πρώτον, είναι έμφυτες στο πνεύμα μου, δηλαδή παράγονται από τον ίδιο τον ανθρώπινο νου, όπως η ιδέα του πράγματος, της αλήθειας ή της σκέψης. Δεύτερον, είναι επείσακτες, δηλαδή πηγάζουν από εξωτερικά πράγματα και εισέρχονται μέσα μου από τον δίαυλο των αισθήσεων, όπως ο θόρυβος, ο ήλιος και η φωτιά. Και τρίτον, είναι φτειαγμένες, δηλαδή πλάθονται από τη φαντασία, όπως οι σειρήνες και οι ιππόγρυπες. Από αυτές τις κατηγορίες, μεγαλύτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η δεύτερη επειδή περιέχει ιδέες που μοιάζουν να προέρχονται από αληθινά εξωτερικά πράγματα και να είναι όμοιες με αυτά. Αλλά είναι έτσι; Ποιοι λόγοι με ωθούν σε αυτό το συμπέρασμα; Πρώτον, έτσι φαίνεται να με διδάσκει η φύση, και δεύτερον, δεν εξαρτώνται από τη βούλησή μου. Ωστόσο κανένας από τους δύο δεν είναι αρκετά ισχυρός. Οι φυσικές τάσεις δεν μου υποδεικνύουν πάντοτε το ορθό και το γεγονός ότι οι εν λόγω ιδέες δεν εξαρτώνται από τη βούλησή μου δεν συνεπάγεται ότι πηγάζουν αναγκαία από εξωτερικά πράγματα, αφού μπορώ να υποθέσω ότι είναι προϊόντα της φαντασίας μου. Επιπλέον, ακόμα κι αν δεχτώ ότι αντιστοιχούν σε εξωτερικά πράγματα, δεν έπεται ότι είναι όμοιες με αυτά. Παραδείγματος χάριν, ο ήλιος που βλέπω μοιάζει εξαιρετικά μικρός ενώ στην πραγματικότητα, όπως με πληροφορεί ο Λόγος, είναι πολλές φορές μεγαλύτερος από τη Γη. Επομένως οι επείσακτες ιδέες δεν είναι αξιόπιστες και δεν μπορούν να μου διδάξουν με σιγουριά την ύπαρξη άλλων πραγμάτων.

Ο Ντεκάρτ βεβαιώνει εδώ ότι υπάρχει «μια άλλη οδός»[1] για να ερευνήσουμε αν υφίστανται άλλα όντα εκτός από το σκεπτόμενο Εγώ. Πρέπει να παρατηρηθεί όμως ότι σε αυτό το σημείο το συλλογιστικό οικοδόμημα των *Στοχασμών*, μετά από μερικούς προειδοποιητικούς τριγμούς στην ανάλυση των ιδεών, καταρρέει παταγωδώς. Αυτή η «άλλη οδός» δεν έχει τίποτα από τη διαύγεια και τη στερεότητα που διαλαλεί και διεκδικεί τόσο στεντόρεια ο φιλόσοφος. Είχε υποσχεθεί πράγματι ότι θα έσβηνε από το μυαλό του όλες τις προκαταλήψεις, θα ξεκινούσε από πασιφανείς αρχές, θα προχωρούσε με αυστηρές λογικές παραγωγές και θα φρόντιζε να κάνει μικρά και σταθερά βήματα έτσι ώστε να μη λείπει από πουθενά η σαφήνεια και η εγκυρότητα. Μέχρι το συγκεκριμένο σημείο του Τρίτου Στοχασμού αυτή η υπόσχεση τηρείται λίγο-πολύ ή τουλάχιστον δεν αθετείται βάναυσα. Ο αναγνώστης έχει μεν αρκετές απορίες και, αν είναι λίγο πιο ψιλολόγος και δύσπιστος, μπορεί να βρει πολλά «ασαφή, άκυρα και λίαν ανάξια της συνήθους διαύγειας του Κυρίου Ντεκάρτ»,[2] όπως παρατηρεί ο Χομπς, αλλά σε γενικές γραμμές δεν αισθάνεται να καταπατούνται οι μεθοδολογικές προδιαγραφές του έργου. Εδώ όμως οι απορίες γιγαντώνονται και η δυσφορία αυξάνεται κατακόρυφα. Η αλυσίδα των συλλογισμών όχι μόνο δεν είναι ολόισια, γερή και καθαρή, όπως θα ήθελε ο συγγραφέας, αλλά στρίβει, κουλουριάζεται και μπερδεύεται σχηματίζοντας έναν τεράστιο κόμπο. Ο Ντεκάρτ δεν προχωρά πλέον με μικρά και σίγουρα βήματα αλλά με μεγάλα και ριψοκίνδυνα άλματα, όπως επισημαίνει ορθά ο Γκασσαντί.[3] Ξαφνικά εισάγει ασαφείς και δυσνόητες φιλοσοφικές έννοιες που δεν παράγονται λογικά από τα προηγούμενα, δεν δένουν με το συνολικό ύφος του έργου, δεν εξηγούνται καθόλου και επιπλέον νεκρανασταίνουν την παραδοσιακή μεταφυσική: υπόσταση, τρόπος, συμβεβηκός, άπειρο και πεπερασμένο, ολικό και ποιητικό αίτιο, αντικειμενική και ενεργή ή μορφική πραγματικότητα, αντικειμενικός, μορφικός και υπεροχικός τρόπος του είναι. Παρουσιάζει σαν αυτονόητα αξιώματα ή αδιάσειστα πορίσματα προτάσεις για τις οποίες το ελάχιστο που θα μπορούσαμε να πούμε είναι ότι σηκώνουν πολλή συζήτηση: το ολικό και ποιητικό αίτιο κατέχει τόση πραγματικότητα όση το αποτέλεσμά του, το τέλειο δεν μπορεί να προέλθει από το ατελές, το αίτιο μιας ιδέας περιέχει τουλάχιστον τόση μορφική πραγματικότητα όση αντικειμενική υπάρχει στην ίδια την ιδέα, η συντήρηση απαιτεί τόση δύναμη όση και η δημιουργία, ο χρόνος της ζωής διαιρείται σε αναρίθμητα μέρη καθένα εκ των οποίων δεν εξαρτάται με κανένα τρόπο από τα υπόλοιπα, δεν μπορεί να υπάρξει επ' άπειρον αναγωγή, κ.ά. Γιατί όμως το τέλειο δεν μπορεί να προέλθει από το ατελές; Γιατί η συντήρηση δεν απαιτεί λιγότερη δύναμη από ό,τι η δημιουργία; Γιατί κάθε στιγμή του χρόνου δεν εξαρτάται καθόλου από τις υπόλοιπες; Γιατί είναι αδύνατη η επ' άπειρον αναγωγή; Τι ακριβώς είναι η αντικειμενική πραγματικότητα; Ποια είναι η σχέση της με τη μορφική πραγματικότητα; Τι σημαίνει η πρόταση

[1] Βλ. *Στοχασμοί*, Τρίτος στοχασμός (AT, VII, 40).
[2] Τρίτες αντιρρήσεις και απαντήσεις (AT, VII, 177).
[3] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες αντιρρήσεις (AT, VII, 285 και 288).

ότι η ιδέα πρέπει να περιέχει τουλάχιστον τόση αντικειμενική πραγματικότητα όση μορφική υπάρχει στο αίτιό της; Ο Ντεκάρτ δεν μπαίνει στον κόπο να θέσει, να απαντήσει και να εξηγήσει αυτά τα ερωτήματα, καθώς και πολλά άλλα απαραίτητα για τη σαφή και έγκυρη παρουσίαση των ιδεών του. Παραβλέπει με ασυγχώρητη ευκολία τις δυσκολίες των εννοιών και των αξιωμάτων του και ενώ αμφιβάλλει μέχρι αηδίας για το αν υπάρχει κόσμος ή για το αν ο ίδιος έχει χέρια και μάτια, δεν εκφράζει την παραμικρή αμφιβολία για όλους αυτούς τους μεταφυσικούς γρίφους. Από δω και κάτω η επιχειρηματολογία πυκνώνει, τα λογικά χάσματα πολλαπλασιάζονται και τα ερωτηματικά διογκώνονται από τη μια φράση στην άλλη.

Η «άλλη οδός» του Ντεκάρτ συνίσταται στη θεώρηση της αναπαραστατικής πραγματικότητας των ιδεών. Θεωρημένες ως απλοί τρόποι του σκέπτεσθαι, οι ιδέες είναι όμοιες μεταξύ τους και η μια δεν περιέχει περισσότερη πραγματικότητα από την άλλη, αλλά θεωρημένες ως αναπαραστάσεις πραγμάτων, εμφανίζονται τόσο διαφορετικές και άνισες όσο διαφορετικά και άνισα είναι τα ίδια τα αντικείμενα από τα οποία προέρχονται. Οι ιδέες που αναπαριστούν υποστάσεις είναι τελειότερες (δηλαδή περιέχουν περισσότερη αντικειμενική ή αλλιώς αναπαραστατική πραγματικότητα) από εκείνες που αναπαριστούν τρόπους ή συμβεβηκότα επειδή η υπόσταση είναι οντολογικά τελειότερη από τον τρόπο ή το συμβεβηκός· και η ιδέα της άπειρης υπόστασης πρέπει να περιέχει περισσότερη αντικειμενική πραγματικότητα[1] από την ιδέα της πεπερασμένη υπόστασης επειδή το άπειρο περιέχει περισσότερη πραγματικότητα από το πεπερασμένο. Αλλά στο ποιητικό αίτιο πρέπει να υπάρχει τουλάχιστον τόση πραγματικότητα όση στο αποτέλεσμά του,[2] πράγμα που συνεπάγεται ότι το τέλειο δεν μπορεί να προέλθει από το ατελές. Έτσι μια πέτρα δεν μπορεί να παραχθεί παρά από ένα τελειότερο ον και η ιδέα της πέτρας δεν μπορεί επίσης να παραχθεί μέσα μου παρά από ένα αίτιο τουλάχιστον τόσο τέλειο όσο η ίδια η πέτρα, πράγμα που σημαίνει πως όση αντικειμενική πραγματικότητα υπάρχει σε μια ιδέα, τουλάχιστον τόση μορφική πραγματικότητα πρέπει να υπάρχει στο αντικείμενο από το οποίο προέρχεται. Άρα αν υπάρχει μέσα μου κάποια ιδέα που η αντικειμενική πραγματικότητά της δεν είναι δυνατόν να παραχθεί ούτε μορφικά ούτε υπεροχικά από μένα τον ίδιο, τότε μπορώ να είμαι βέβαιος ότι πηγάζει από ένα ον διαφορετικό από μένα και επομένως ότι υπάρχει αυτό το ον.

---

[1] Για την έννοια της αντικειμενικής πραγματικότητας βλ. επίσης Λεγκράν, *Απολογία υπέρ του Ρενάτου Ντεκάρτ ενάντια στον Σαμουήλ Πάρκερ*, κεφ. XVIII-XIX, Legrand (1681: 220-251)· Ρεζί, *Απάντηση στους κριτικούς αναστοχασμούς του κ. Ντυ Αμέλ*, I, κεφ. 6, Régis (1692: 5-8).

[2] Πρβλ., Σιλόν, *Περί της αθανασίας της ψυχής*, Μέρος III, κεφ. 1: «Ένα Αποτέλεσμα, ως Αποτέλεσμα, δεν έχει κανένα αγαθό που να μην πρέπει να είναι πρώτα στο Αίτιο και να βρίσκεται στον τόπο από τον οποίο προήλθε και στην πηγή από την οποία απέρρευσε. Και αφού τίποτα δεν θα μπορούσε να δώσει αυτό που δεν έχει, το Αίτιο πρέπει να κατέχει μορφικά ή καθ' υπεροχήν αυτό που μετέδωσε στο αποτέλεσμα που βγήκε από Αυτό. Και επομένως αφού ο Θεός είναι ο Ποιητής όλων των πραγμάτων που είναι έξω από αυτόν […] είναι αναμφίβολο ότι δεν υπάρχει τελειότητα ή καλή ιδιότητα σε αυτά τα Δημιουργήματα που να μη βρίσκεται σε αυτόν και να μη βρίσκεται εκεί με περισσότερη τελειότητα και με εξοχότερο και ευγενέστερο τρόπο από ό,τι σε αυτά», Silhon (1662α: 497).

Πρέπει λοιπόν να εξετάσω τις ιδέες που παριστάνουν όντα διαφορετικά από μένα για να διαπιστώσω αν κάποια από αυτές πληροί τη συγκεκριμένη προϋπόθεση. Υπάρχουν μέσα μου οι ιδέες άψυχων σωμάτων, ζώων, άλλων ανθρώπων, αγγέλων και του Θεού. Αναφορικά με τις ιδέες που παριστάνουν ζώα, ανθρώπους ή αγγέλους, μπορώ να τις παραγάγω εγώ ο ίδιος συνδυάζοντας τις ιδέες που έχω για τον εαυτό μου, για τα άψυχα πράγματα και για τον Θεό. Για παράδειγμα, η ιδέα του ζώου μπορεί να συντεθεί από στοιχεία της ιδέας του άψυχου σώματος και στοιχεία της ιδέας του εαυτού μου και η ιδέα του αγγέλου από στοιχεία της ιδέας του εαυτού μου και στοιχεία της ιδέας του Θεού. Επίσης οι ιδέες των σωματικών πραγμάτων δεν περιέχουν τίποτα τόσο τέλειο που να μην μπορεί να προέλθει από μένα τον ίδιο δεδομένου ότι όλα όσα περιλαμβάνονται σε αυτές μπορούν να υπάρχουν μέσα μου είτε μορφικά είτε υπεροχικά. Έτσι δεν απομένει παρά η ιδέα του Θεού. Με αυτόν τον όρο εννοούμε μια άπειρη, ανεξάρτητη και παντοδύναμη υπόσταση που δημιούργησε τον κόσμο. Το σκεπτόμενο εγώ, εφόσον είναι υπόσταση, μπορεί να παραγάγει την ιδέα της υπόστασης αλλά, εφόσον είναι μια πεπερασμένη υπόσταση, δεν μπορεί να παραγάγει την ιδέα της άπειρης υπόστασης. Αν το πεπερασμένο μπορούσε να γεννήσει ή να συνθέσει την ιδέα του απείρου, τότε το ατελές θα μπορούσε να γεννήσει το τέλειο, πράγμα άτοπο. Επομένως η αντικειμενική πραγματικότητα που περιέχεται στην ιδέα του απείρου υπερβαίνει τη μορφική πραγματικότητα του εαυτού μου. Αν όμως η ιδέα αυτή δεν μπορεί να παραχθεί από μένα, τότε πηγάζει από ένα εξωτερικό πράγμα που υποχρεούμαι να δεχτώ ως υπαρκτό. Έτσι δεν είμαι μόνος στον κόσμο αλλά υπάρχει και ο Θεός.

Αυτή η απόδειξη είναι αψεγάδιαστη, διαβεβαιώνει ο φιλόσοφος. Θα μπορούσε βέβαια να αντιτείνει κανείς ότι η ιδέα του απείρου δεν είναι αληθινή αλλά παράγεται από μια άρνηση του πεπερασμένου. Όπως η στάση δεν είναι παρά άρνηση της κίνησης και το σκοτάδι άρνηση του φωτός, έτσι το άπειρο θα μπορούσε να είναι μια άρνηση του πεπερασμένου. Αλλά το άπειρο είναι πρότερο του πεπερασμένου και επομένως η ιδέα του απείρου όχι μόνο δεν παράγεται από την ιδέα του πεπερασμένου αλλά απεναντίας την παράγει. «Δεν είναι αλήθεια ότι νοούμε το άπειρο μέσω της άρνησης του πεπερασμένου ή του περιορισμού αφού, απεναντίας, κάθε περιορισμός περιέχει την άρνηση του απείρου».[1] Έπειτα θα μπορούσαν να αντιτείνουν ότι η ιδέα αυτή είναι υλικώς ψευδής, δηλαδή ότι δεν αντιστοιχεί σε ένα πραγματικό ον αλλά προέρχεται από το μηδέν. Αλλά σε αυτή την περίπτωση θα ήταν ασαφής και συγκεχυμένη ενώ αυτή που έχω για τον Θεό είναι στον ύψιστο βαθμό σαφής και διακριτή επειδή περιέχει ό,τι αντιλαμβάνομαι

[1] *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 365). «Είναι αληθινότατο ότι *δεν νοούμε το άπειρο μέσω της άρνησης του περιορισμού·* και από το ότι *ο περιορισμός περιέχει την άρνηση του απείρου* επάγεται άδικα [perperam infertur] ότι η άρνηση του περιορισμού περιέχει τη γνώση του απείρου· επειδή αυτό διά του οποίου το άπειρο διαφέρει από το πεπερασμένο είναι πραγματικό και θετικό ενώ ο περιορισμός διά του οποίου το πεπερασμένο διαφέρει από το άπειρο είναι μη-ον, ήτοι μια άρνηση όντος· δεν μπορεί όμως αυτό που δεν υπάρχει να μας οδηγήσει στη γνώση αυτού που υπάρχει· αλλά αντιθέτως από τη γνώση ενός πράγματος πρέπει να γίνεται αντιληπτή η άρνησή του», Επιστολή προς τον Υπερασπιστή, Αύγουστος 1641 (AT, III, 426-427).

σαφώς και διακριτώς ως πραγματικό και αληθινό. Όπως ο Θεός είναι το ύψιστα τέλειο και άπειρο ον, έτσι η ιδέα του είναι η πιο σαφής και διακριτή και ως εκ τούτου η πιο αληθινή από όλες. Άρα δεν μπορεί να προέρχεται από το μηδέν παρά μόνο από ένα πραγματικό ον. Τέλος θα μπορούσαν να αντιτείνουν ότι δεν πηγάζει από κάποιο εξωτερικό πράγμα αλλά παραπέμπει σε τελειότητες που υπάρχουν εν δυνάμει μέσα μου. Αν μπορώ να τελειοποιηθώ επ' άπειρον, τότε θα μπορούσα να αντλήσω την ιδέα της άπειρης τελειότητας από τη φύση μου και όχι από αλλού.[1] Αλλά ούτε αυτή η αντίρρηση ευσταθεί, για τρεις λόγους. Πρώτον, η ιδέα του Θεού ενέχει την εν ενεργεία τελειότητα και όχι απλά μια εν δυνάμει τελειότητα. Δεύτερον, παρότι μπορώ να τελειοποιηθώ, ξέρω ότι δεν μπορώ να τελειοποιηθώ επ' άπειρον ούτε να γίνω εν ενεργεία τέλειος. Και τρίτον, το αντικειμενικό είναι μιας ιδέας δεν μπορεί να παραχθεί από ένα δυνητικό είναι παρά μόνο από ένα ενεργό ή μορφικό είναι.

Σε όλα αυτά δεν υπάρχει τίποτα που να μην είναι «πρόδηλο μέσω της φυσικής φώτισης».[2] Αν δυσκολευόμαστε να αναγνωρίσουμε την αλήθεια τους είναι επειδή το βλέμμα του πνεύματος θολώνει από τις εικόνες των αισθητών πραγμάτων. Για να καμφθούν όμως και οι τελευταίες αμφιβολίες, ας αναρωτηθούμε: αν δεν υπήρχε ο Θεός, θα υπήρχα εγώ;[3] Οι πιθανές εναλλακτικές απαντήσεις είναι ότι θα μπορούσα να υπάρχω από τον εαυτό μου, από τους γονείς μου ή από κάποια άλλα αίτια λιγότερο τέλεια από τον Θεό. Η πρώτη υπόθεση δεν μπορεί να ισχύει διότι το να υπάρχει κάτι από τον εαυτό του, δηλαδή να είναι αυθύπαρκτο, είναι το δυσκολότερο πράγμα που μπορούμε να διανοηθούμε. Αν λοιπόν είχα αυτή την ικανότητα, τότε, δυνάμει της αρχής ότι αυτός που μπορεί να κάνει το δυσκολότερο μπορεί να κάνει και το ευκολότερο, θα κατείχα ή θα μπορούσα να προικίσω τον εαυτό μου με όλες τις άλλες ικανότητες, που είναι ευκολότερες. Έτσι θα μου έδινα όλες τις τελειότητες που υπάρχουν και θα ήμουν εγώ ο ίδιος Θεός. Θα μπορούσε να υποθέσει κανείς ότι δεν είναι ανάγκη να αναρωτιέμαι για τον παραγωγό της ύπαρξής μου επειδή

---

[1] Για τον Ντεκάρτ δεν θα μπορούσαμε να μεγεθύνουμε ικανότητές μας όπως η δύναμη ή η γνώση προκειμένου να σχηματίσουμε μια ιδέα για τον Θεό αν δεν είχαμε λάβει από τον ίδιο τον Θεό την ικανότητα να μεγεθύνουμε με αυτόν τον τρόπο τα πράγματα. Εδώ θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς, όπως ο Γκασσαντί και ο Υπερασπιστής (Επιστολή άγνωστου αποστολέα, του λεγόμενου Υπερασπιστή, προς τον Ντεκάρτ, Ιούλιος 1641, AT, III, 404), ότι μπορεί να έχουμε αυτή την ικανότητα από το ίδιο το πνεύμα. Όχι, απαντά ο Ντεκάρτ. «Δεν αρνήθηκα ότι το πνεύμα έχει την ικανότητα να διευρύνει τις ιδέες των πραγμάτων· αλλά υπογράμμισα συχνά ότι αυτές οι έτσι διευρυμένες ιδέες και η ικανότητα να τις διευρύνουμε με αυτόν τον τρόπο δεν μπορούν να είναι σε αυτό παρά αν το ίδιο το πνεύμα είναι από τον Θεό, στον οποίο υπάρχουν αληθινά όλες οι τελειότητες που μπορούν να προσεγγιστούν μέσω αυτής της διεύρυνσης· και το τεκμηρίωσα από το ότι στο αποτέλεσμα δεν μπορεί να είναι τίποτα που να μην προϋπάρχει στο αίτιο», Επιστολή προς τον Υπερασπιστή, Αύγουστος 1641 (AT, III, 427-428).

[2] *Στοχασμοί*, Τρίτος στοχασμός (AT, VII, 47).

[3] Πρβλ. Μερσέν, *Η ασέβεια των ντεϊστών*, κεφ. 6, Mersenne (1625: 117-119). Ο Ντεκάρτ παρατηρεί για αυτή τη δεύτερη απόδειξη της ύπαρξης του Θεού. «Έχει μικρή σημασία αν η δεύτερη απόδειξή μου, θεμελιωμένη πάνω στη δική μας ύπαρξη, θεωρηθεί ως διαφορετική από την πρώτη ή μονάχα ως μια εξήγηση αυτής της πρώτης. Αλλά, όπως είναι αποτέλεσμα του Θεού ότι με δημιούργησε, είναι επίσης αποτέλεσμά του ότι έβαλε μέσα μου την ιδέα του· και δεν υπάρχει κανένα προερχόμενο από αυτόν αποτέλεσμα μέσω του οποίου να μην μπορούμε να αποδείξουμε την ύπαρξή του. Ωστόσο μου φαίνεται πως όλες αυτές οι αποδείξεις, που λαμβάνονται από τα αποτελέσματα, ανάγονται σε μία· και μάλιστα ότι δεν είναι άρτιες αν αυτά τα αποτελέσματα δεν μας είναι εναργή (γι' αυτό τον λόγο θεώρησα μάλλον τη δική μου ύπαρξη παρά εκείνη του ουρανού ή της γης, για την οποία δεν είμαι τόσο βέβαιος) και αν δεν επισυνάψουμε σε αυτά την ιδέα που έχουμε για τον Θεό», Επιστολή προς τον πατέρα Μελάν, 2 Μαΐου 1644 (AT, IV, 112).

μπορεί ίσως να ήμουν ανέκαθεν όπως ακριβώς είμαι τώρα. Αλλά η συντήρηση δεν απαιτεί μικρότερη δύναμη από τη δημιουργία, για να συνεχίσω λοιπόν να υπάρχω θα έπρεπε να έχω μια δύναμη συντήρησης εξίσου ισχυρή με τη δύναμη αυτοδημιουργίας. Όμως δεν νιώθω μέσα μου καμιά τέτοια δύναμη, δεν είμαι ικανός να συντηρήσω τον εαυτό μου στην ύπαρξη και επομένως η ύπαρξή μου δεν εξαρτάται από μένα τον ίδιο αλλά από ένα διαφορετικό ον. Μπορεί αυτό να είναι οι γονείς μου ή κάποια άλλα αίτια λιγότερο τέλεια από τον Θεό; Όχι, διότι οι γονείς μου δεν με συντηρούν στην ύπαρξη και δεν παράγουν το πνεύμα μου αλλά μόνο το σώμα μου. Έπειτα, αν είχα παραχθεί από κάποιο άλλο αίτιο, θα μπορούσα να ρωτήσω αν αυτό υπάρχει από τον εαυτό του ή από κάποιο άλλο. Αν υπάρχει από τον εαυτό του, τότε δεν είναι άλλο από τον Θεό. Αν πάλι υπάρχει από ένα άλλο, θα έπρεπε να ρωτήσω ξανά αν αυτό το άλλο υπάρχει από τον εαυτό του ή από ένα άλλο μέχρι να καταλήξω τελικά (δεδομένου ότι δεν μπορεί να υπάρχει επ' άπειρον αναγωγή) στο έσχατο αίτιο που είναι ο Θεός. Άρα αν δεν υπάρχω ούτε από τον εαυτό μου, ούτε από τους γονείς μου, ούτε από άλλα αίτια, δεν απομένει παρά ότι υπάρχω από τον Θεό. Έτσι δεν υπάρχει αμφιβολία ότι δεν είμαι το μόνο πράγμα στον κόσμο αλλά υπάρχει και ο Θεός. Επίσης η ιδέα που έχω για αυτόν τον αναπαριστά ως ύψιστα τέλειο και απαλλαγμένο από κάθε ελάττωμα, πράγμα που σημαίνει ότι δεν μπορεί να είναι πλανερός διότι είναι «πρόδηλο μέσω της φυσικής φώτισης»[1] ότι κάθε ξεγέλασμα και απάτη μαρτυρά κάποιο ελάττωμα.

Οι κριτές του συγγράμματος συνάντησαν αυξημένες δυσκολίες στην κατανόηση του Τρίτου Στοχασμού. Τα περισσότερα βέλη τους κατευθύνθηκαν ενάντια στην πρώτη απόδειξη για την ύπαρξη του Θεού, η οποία έχει και την περισσότερη πρωτοτυπία. Ο Κάτερους ομολογεί την αδυναμία του να την καταλάβει υπογραμμίζοντας τις δυσχέρειες που κρύβονται στην έννοια της αντικειμενικής πραγματικότητας των ιδεών. Για τη δεύτερη απόδειξη, εκτιμά ότι δεν διαφέρει πολύ από την απόδειξη εκ του ποιητικού αιτίου που χρησιμοποιεί ο Ακινάτης (*Σούμα θεολογίας*, Μέρος Ι, Ερώτημα 2, Άρθρο 3) και προέρχεται από τον Αριστοτέλη (*Μετά τα φυσικά*, Βιβλίο Λ). Κατά τη γνώμη του, ο Ντεκάρτ θα έπειθε περισσότερο αν περνούσε από την ύπαρξη του σκεπτόμενου Εγώ στην ύπαρξη του Θεού μέσω αυτού του δεύτερου τρόπου παραλείποντας εντελώς την πρώτη απόδειξη: «γιατί να μην πάρω την ευθεία οδό; Σκέφτομαι, άρα υπάρχω, και μάλιστα είμαι το ίδιο το πνεύμα και η σκέψη. Αυτό όμως το πνεύμα και η σκέψη είναι ή από τον εαυτό του ή από ένα άλλο. Αν είναι από ένα άλλο, αυτό το άλλο από ποιον είναι. Αν είναι από τον εαυτό του, τότε είναι ο Θεός· διότι αυτό που είναι από τον εαυτό του δίνει εύκολα στον εαυτό του τα πάντα».[2]

---

[1] *Στοχασμοί*, Τρίτος Στοχασμός, (AT, VII, 52).

[2] *Στοχασμοί*, Πρώτες αντιρρήσεις (AT, VII, 94). Ο Περρώ εκφράζει την ίδια γνώμη. «Ήμουν πρόσφατα σε ένα τόπο όπου ένας πνευματικός άνθρωπος μεμφόταν πολύ αυτή την απόδειξη της Θεότητας. Γιατί ο κ. Ντεκάρτ, έλεγε, αφού άρχισε τόσο καλά τους Μεταφυσικούς στοχασμούς του με εκείνη τη θαυμαστή αρχή: *σκέπτομαι, άρα υπάρχω*, δεν

Στις Δεύτερες Αντιρρήσεις παρατηρείται ότι θα μπορούσα να σχηματίσω την ιδέα του ύψιστου όντος με δικά μου μέσα ακόμα κι αν δεν υπήρχε καθόλου ένα τέτοιο ον διότι, έχοντας την ικανότητα της σκέψης, έχω μέσα μου έναν βαθμό τελειότητας που μπορώ να προεκτείνω απεριόριστα. Αν δεν υπήρχε στον κόσμο παρά ένας μόνο βαθμός θερμότητας ή φωτός θα μπορούσα να προσθέσω και να επινοήσω επ' αόριστον νέους βαθμούς. Με παρόμοιο τρόπο, μπορώ να προσθέσω νέους βαθμούς τελειότητας στον βαθμό τελειότητας που έχω ήδη μέχρι να σχηματίσω την ιδέα του τέλειου όντος. Επιπλέον, δεν είναι σωστό το αξίωμα ότι το αποτέλεσμα δεν μπορεί να έχει περισσότερη τελειότητα ή πραγματικότητα από το αίτιο. Για παράδειγμα, τα φυτά, που είναι έμβια όντα, παράγονται από απλά σωματικά πράγματα όπως ο ήλιος, η βροχή και το χώμα, κάτι που δείχνει ότι το αποτέλεσμα μπορεί να αντλήσει από το αίτιο περισσότερη πραγματικότητα από όση υπάρχει σε αυτό. Επιπλέον, πώς είμαστε σίγουροι ότι η ιδέα του Θεού δεν είναι φτειαγμένη ή επείσακτη; Έχει αποδειχθεί ότι δεν είναι ένα απλό ον λόγου που δεν αντιστοιχεί σε κανένα αληθινό πράγμα; Μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι θα την είχαμε ακόμα κι αν ζούσαμε στην έρημο και όχι ανάμεσα σε μορφωμένους ανθρώπους; Ποιος μας εγγυάται ότι δεν την αντλήσαμε από προηγούμενους στοχασμούς, από τα βιβλία ή από τις συζητήσεις με άλλους ανθρώπους;[1]

Ο Χομπς, αμφισβητώντας τα θεμέλια των καρτεσιανών διανοημάτων, αρνείται ότι έχουμε οποιαδήποτε ιδέα ή εικόνα του Θεού, της ψυχής ή της υπόστασης. Αναζητώντας τα αίτια των πραγμάτων, οι άνθρωποι συνάγουν ή υποθέτουν ότι πρέπει να υπάρχει κάποιο πρώτο και αιώνιο Αίτιο χωρίς όμως να έχουν οποιαδήποτε θετική ιδέα του. Τα κατηγορήματα που του αποδίδουμε δεν είναι παρά ασαφείς, γριφώδεις και αποφατικές έννοιες που αντλούνται από εξωτερικά αντικείμενα, όχι από τα βάθη του ανθρώπινου πνεύματος όπως θέλει ο Ντεκάρτ, και δεν μας μαθαίνουν τίποτα για την ουσία του. Εξάλλου η χριστιανική θρησκεία διδάσκει ότι ο Θεός είναι ασύλληπτος, δηλαδή ότι δεν μπορούμε να έχουμε καμιά ιδέα του, οπότε δεν είναι δυνατόν να αποδειχθεί βάσει αυτής της (ανύπαρκτης) ιδέας η ύπαρξη του Θεού και ακόμα λιγότερο η δημιουργία του κόσμου. Αναφορικά με την ψυχή, ο Λόγος μας ωθεί να πιστέψουμε ότι υπάρχει στον άνθρωπο κάτι ενδότερο χάρη στο οποίο μπορεί το σώμα να κινείται και να αισθάνεται, ένα ακαθόριστο κάτι στο οποίο δίνουμε το όνομα *ψυχή* χωρίς να έχουμε καμιά συγκεκριμένη ιδέα του. Το ίδιο ισχύει για την έννοια της υπόστασης. Μέσω του Λόγου, συνάγουμε ότι πίσω από τα

---

συνέχισε έτσι: *υπάρχω*, άρα υπάρχει ένας Θεός, άρα υπάρχει ένα απείρως τέλειο, απείρως δίκαιο, απείρως σοφό και απείρως δυνατό ον που είναι κτίστης και δημιουργός όλων των πραγμάτων, άρα υπάρχει ένα όν που αξίζει να λατρεύεται και να αγαπιέται υπέρτατα; Έβγαλε ακόμα πολλές συνέπειες που είχαν όλες μια ενάργεια τόσο σαφή όσο εκείνες που σας είπα μόλις. Σας ομολογώ ότι χάρηκα ακούγοντάς τον και ότι δεν μπορώ να κατανοήσω πώς ο Ντεκάρτ, μετά που είπε, *Σκέπτομαι, άρα υπάρχω*, η πιο ωραία, η πιο εναργής και η πιο πειστική πρόταση που θα υπάρξει ποτέ, αποφάσισε να συνεχίσει λέγοντας: σκέπτομαι ότι υπάρχει ένας Θεός και επειδή αυτή η σκέψη ή η ιδέα μού φαίνεται πολύ σαφής και πολύ διακριτή, άρα υπάρχει ένας Θεός», *Παραλληλισμός των αρχαίων και των νεότερων*, Perrault (1697: 193-194).

[1] Βλ. *Στοχασμοί*, Δεύτερες αντιρρήσεις (AT, VII, 123-124).

συμβεβηκότα και την ποικιλία των μεταβολών πρέπει να υπάρχει κάποιο υλικό υπόβαθρο, το οποίο καλούμε *υπόσταση*, αλλά δεν το συλλαμβάνουμε πραγματικά και δεν γνωρίζουμε τίποτα παραπάνω για αυτό. Έτσι όλες οι σχετικές αναλύσεις του Ντεκάρτ είναι αθεμελίωτες και άνευ αντικειμένου.[1]

Ο Αρνώ διάκειται τόσο ευνοϊκά απέναντι στην καρτεσιανή μεταφυσική ώστε δεν βλέπει μεγάλες δυσκολίες στις αποδείξεις για την ύπαρξη του Θεού. Χωρίς να αμφισβητεί τις θεμελιώδεις παραδοχές του Ντεκάρτ, περιορίζεται στην επισήμανση επιμέρους δυσκολιών και τεχνικών προβλημάτων κυρίως σχετικά με την έννοια του υλικού ψεύδους, το υπάρχειν αφ' εαυτού (a se) και τη διάκριση ανάμεσα στη δημιουργία και τη συντήρηση.[2]

Αντιθέτως, ο Γκασσαντί φέρνει άφθονες και δόκιμες αντιρρήσεις. Πρώτα-πρώτα, ο γενικός κανόνας της αλήθειας, ότι όλα όσα συλλαμβάνουμε πολύ σαφώς και πολύ διακριτώς είναι αλήθεια, είναι αβέβαιος διότι πολλές φορές νομίζουμε ότι συλλαμβάνουμε ένα πράγμα με αυτόν τον τρόπο αλλά στη συνέχεια αλλάζουμε γνώμη ή αναγκαζόμαστε να αναγνωρίσουμε ότι κάναμε λάθος. Επιπλέον, βλέπουμε ανθρώπους που έχουν αντίθετες πεποιθήσεις να εμφανίζονται τόσο σίγουροι για την αλήθεια τους ώστε να είναι έτοιμοι να θυσιάσουν ακόμα και τη ζωή τους, πράγμα που δείχνει ότι καθένας νομίζει ότι αντιλαμβάνεται τις ιδέες του σαφώς και διακριτώς και ότι είναι εξαιρετικά δύσκολο να διακρίνουμε έναν άνθρωπο που είναι σίγουρος για αυτό που πιστεύει και έχει δίκιο από έναν άλλο που είναι σίγουρος για αυτό που πιστεύει και έχει άδικο. Το κρίσιμο ερώτημα λοιπόν είναι: πώς μπορούμε να ξέρουμε ότι αντιλαμβανόμαστε ένα πράγμα τόσο σαφώς και τόσο διακριτώς ώστε να μην υπάρχει περίπτωση να σφάλλουμε; Με ποιον τρόπο μπορούμε να ελέγξουμε αν συλλαμβάνουμε όντως ένα πράγμα σαφώς και διακριτώς;

Δεύτερον, η διαίρεση των ιδεών σε επείσακτες, φτειαγμένες και έμφυτες δεν ευσταθεί, όλες οι ιδέες είναι επείσακτες. (Θα αναλύσουμε παρακάτω αυτή τη θέση του Γκασσαντί.)

Τρίτον, δεν έχουμε καμιά αληθή ιδέα ή αναπαράσταση για την υπόσταση επειδή είναι κρυμμένη και δεν φανερώνεται παρά μέσω των κατηγορημάτων της. Έτσι τα κατηγορήματα γνωρίζονται με γνήσιο και αυθεντικό τρόπο ενώ οι υποστάσεις με ακαθόριστο, ασαφή, συγκεχυμένο και πλασματικό. Ακόμα κι αν δεχτούμε ότι η ιδέα της υπόστασης έχει *αντικειμενική πραγματικότητα*, η πραγματικότητα αυτή δεν μπορεί να είναι μεγαλύτερη από την αντικειμενική πραγματικότητα της ιδέας του κατηγορήματος διότι η υπόσταση δεν συλλαμβάνεται παρά υπό τα κατηγορήματα ή σύμφωνα με τα κατηγορήματα και επομένως ό,τι αντικειμενική πραγματικότητα περιέχει η ιδέα της, πρέπει να την έχει πάρει από τις ιδέες των κατηγορημάτων. Σχετικά με την ιδέα του Θεού, πώς είναι δυνατόν να έχουμε την ιδέα ενός άπειρου πράγματος από τη στιγμή που ο ανθρώπινος νους είναι ανίκανος να συλλάβει την απειρία; «Όποιος λέει για κάτι ότι είναι

[1] Βλ. *Στοχασμοί*, Τρίτες αντιρρήσεις και απαντήσεις (AT, VII, 179-189).
[2] Βλ. *Στοχασμοί*, Τέταρτες αντιρρήσεις (AT, VII, 206-214).

άπειρο αποδίδει σε ένα πράγμα που δεν συλλαμβάνει ένα όνομα που δεν κατανοεί».[1] Η απειρία είναι ασύλληπτη, η αιωνιότητα είναι ασύλληπτη, η ανεξαρτησία του Θεού είναι απρόσιτη, η πανσοφία επίσης, η παντοδυναμία το ίδιο, κανένα από τα κατηγορήματα του Θεού δεν προσφέρεται στην ανθρώπινη γνώση, επομένως ούτε και ο ίδιος. Στην πραγματικότητα οι τελειότητες που αποδίδουμε στον Θεό αντλούνται από πράγματα που θαυμάζουμε σε εμάς τους ίδιους, όπως είναι η μακροημέρευση, η δύναμη, η γνώση, η αγαθότητα, η μακαριότητα κ.ά., τα οποία μεγεθύνουμε στο έπακρο αποκαλώντας τον Θεό αιώνιο, παντοδύναμο, παντογνώστη, πανάγαθο, παμμακάριστο, κλπ. Ωστόσο ο Θεός είναι τόσο ανώτερος και διαφορετικός από τον άνθρωπο, τόσο υπερούσιος, ασύλληπτος και απερινόητος, ώστε η έννοια που έχουμε για αυτόν δεν μπορεί παρά να εκφράζει μια πολύ μικροσκοπική σκιά αυτού που είναι πραγματικά. Επίσης δεν μοιάζει σωστό ότι συλλαμβάνουμε το άπειρο μέσω της άρνησης του πεπερασμένου ή του περιορισμένου διότι είναι σαν να λέμε όχι ότι ο τυφλός στερείται την όραση αλλά ότι ο βλέπων στερείται την τυφλότητα.

Τέταρτο, η αρχή ότι δεν υπάρχει τίποτα στο αποτέλεσμα που να μην ήταν στο αίτιο φαίνεται να ισχύει μάλλον για το υλικό αίτιο και όχι για το ποιητικό διότι το τελευταίο είναι εξωτερικό σε σχέση με το αποτέλεσμα και διαφορετικής φύσης από αυτό. Δέχονται κοινώς ότι το αποτέλεσμα παραλαμβάνει την πραγματικότητά του από το ποιητικό αίτιο, αλλά η πραγματικότητα αυτή δεν είναι κατ' ανάγκην ίδια με εκείνη που κατέχει το ποιητικό αίτιο. Παραδείγματος χάριν, το σπίτι αποκτά όλη την πραγματικότητά του από τον τεχνίτη αλλά ο τεχνίτης δεν την έχει μέσα του αλλά την παίρνει από αλλού για να τη δώσει στο σπίτι. Παρομοίως, ο ήλιος δεν έχει μέσα του την ίδια εκείνη πραγματικότητα που χορηγεί στα επίγεια πράγματα όταν κάνει τα φυτά και τα ζώα να μεγαλώνουν. Επομένως το ποιητικό αίτιο δεν μπορεί να περιέχει το αποτέλεσμα παρά με την έννοια ότι το προγραμματίζει και το επιτελεί με βάση μια προϋπάρχουσα ύλη. Επίσης δεν είναι σωστό το κοινώς λεγόμενο, ότι το αποτέλεσμα προϋπάρχει στο αίτιό του. Δεν προϋπάρχει διότι αν προϋπήρχε θα υπήρχε ενώ υποθέτουμε ότι δεν υπάρχει. Έπειτα, ούτε προϋπάρχει, ούτε υπάρχει ποτέ στο ποιητικό αίτιο αλλά υπάρχει ή φτειάχνεται από το αίτιο τη στιγμή ακριβώς που φτειάχνεται. Επιπλέον, ούτε προϋπάρχει, ούτε υπάρχει στην ίδια την ύλη αλλά υπάρχει ή φτειάχνεται από ύλη τη στιγμή ακριβώς που φτειάχνεται. Και τέλος δεν μπορούμε να πούμε ότι κάτι από το αποτέλεσμα προϋπήρχε στην ύλη αλλά ότι υπήρχε μάλλον η ίδια η ύλη. «Το να πούμε επίσης ότι [το αποτέλεσμα] ήταν στον νου του αιτίου ως Ιδέα μπορεί να γίνει αποδεκτό μόνο με το νόημα ότι ήταν η Ιδέα του φτειαξίματός του στον νου του αιτίου, αφού κατά τα άλλα το αποτέλεσμα ούτε είναι η ίδια η Ιδέα ούτε τελοσπάντων κάτι που υπάρχει στον νου αλλά κάτι εντελώς έξω από αυτόν».[2] Σε ό,τι αφορά την ύπαρξη του Θεού, ο καλύτερος

[1] *Μεταφυσική διερεύνηση*, III, Αμφιβολία 4, Gassendi (1962: 239).
[2] *Μεταφυσική διερεύνηση*, III, Αμφιβολία 5, Ένσταση 3, Gassendi (1962: 277).

δρόμος για την απόδειξή της είναι ο παραδοσιακός που θεωρεί το θαυμαστό Σύμπαν που απλώνεται γύρω μας και συνάγει εξ αυτού ότι πρέπει να υπάρχει κάποιος υπέρτατος Δημιουργός. Ο Ντεκάρτ όμως εγκατέλειψε αυτή τη βασιλική οδό, την οποία συστήνει η Αγία Γραφή και όλοι οι σοφοί, απέρριψε το Σύμπαν και όλα όσα συνάγονται από τη θεώρησή του, σαν να ήταν κάποιο τεράστιο ψέμα, και βάλθηκε να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού «μέσω δεν ξέρω ποιου στενοσόκακου ονείρων, εξαπατήσεων και εμπαιγμών».[1] Επιπλέον η έννοια της *αντικειμενικής πραγματικότητας* των ιδεών είναι ασαφής και παραπλανητική επειδή η ιδέα δεν μπορεί να έχει καμιά δική της ανεξάρτητη πραγματικότητα. Για τον ίδιο λόγο, δεν είναι θεμιτή η διάκριση ανάμεσα σε μια υποτιθέμενη αντικειμενική πραγματικότητα και τη μορφική πραγματικότητα των ιδεών. Η ιδέα μπορεί όντως να ιδωθεί καθόσον είναι μια διεργασία του πνεύματος και καθόσον αναπαριστά ένα αντικείμενο. Με τον πρώτο τρόπο μπορούμε να πούμε ότι διαθέτει κάποια πραγματικότητα, αυτήν που ο Ντεκάρτ αποκαλεί μορφική, με τον δεύτερο τρόπο όμως δεν έχει καμία και γι' αυτό η έννοια της αντικειμενικής πραγματικότητας δεν δηλώνει τίποτα υπαρκτό. Αν ο Ντεκάρτ ήθελε να εκφραστεί με περισσότερη σαφήνεια και ακρίβεια, δεν θα έπρεπε να κάνει λόγο για *αντικειμενική πραγματικότητα* αλλά μάλλον για *ομοιότητα*, *αναπαράσταση* ή *αναπαραστατικό είναι*.

Πέμπτο, πώς μπορεί το σκεπτόμενο Εγώ να παραγάγει λογικά τις ιδέες των σωματικών πραγμάτων από την ιδέα του εαυτού του από τη στιγμή που το ίδιο είναι μια ασώματη υπόσταση; Αν το μόνο που γνωρίζει είναι η ασώματη υπόσταση, πώς είναι δυνατόν να συλλάβει τη σωματική υπόσταση; Ο Ντεκάρτ διατείνεται πως όσα είναι κοινά και στις δύο, όπως η υπόσταση, η διάρκεια και ο αριθμός, μπορούν να εξαχθούν από το ίδιο το σκεπτόμενο Εγώ. Αλλά για να διαπιστώσει το σκεπτόμενο Εγώ τα κοινά στοιχεία της σωματικής υπόστασης και της ασώματης υπόστασης πρέπει να τις συγκρίνει και για να τις συγκρίνει πρέπει να έχει κατανοήσει προηγουμένως καθέναν από τους δύο όρους της σύγκρισης, πράγμα που σημαίνει ότι πρέπει να έχει ήδη μια ορισμένη έννοια της σωματικής υπόστασης. Ο Ντεκάρτ ισχυρίζεται επίσης ότι το σκεπτόμενο πράγμα εμπεριέχει υπεροχικά τις ιδέες της έκτασης, του σχήματος, της θέσης και της κίνησης, αλλά δεν τεκμηριώνει καθόλου αυτόν τον ισχυρισμό.

Έκτο, η ανθρώπινη διάνοια δεν είναι ικανή να συλλάβει το άπειρο μέσω μιας αληθούς ιδέας. Αν, πράγματι, η ιδέα που έχουμε για το άπειρο ήταν αληθής, θα μας το αναπαριστούσε όπως είναι καθαυτό και επομένως θα καταλαβαίναμε την απειρία με θετικό τρόπο. Αλλά αυτό είναι αδύνατον, η ανθρώπινη σκέψη δεν είναι ικανή παρά για το πεπερασμένο. Μιλώντας για το άπειρο, δεν εκφράζουμε τι γνωρίζουμε για αυτό αλλά τι δεν γνωρίζουμε. Το μέγιστο που θα μπορούσαμε να πούμε είναι ότι γνωρίζουμε ένα μέρος του, σε καμιά περίπτωση όμως αυτό το

[1] *Μεταφυσική διερεύνηση*, ΙΙΙ, Αμφιβολία 5, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 265). Πρβλ. ΙΙΙ, Αμφιβολία 6, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 303).

ίδιο. Αν γνωρίζουμε μόνο τις άκρες των μαλλιών ενός ανθρώπου, γνωρίζουμε βέβαια κάτι από αυτόν αλλά δεν θα μπορούσαμε με κανέναν τρόπο να πούμε ότι γνωρίζουμε αυτόν τον ίδιο. Η απόσταση όμως που χωρίζει αυτό που ξέρουμε για το άπειρο ή για τον Θεό από το ίδιο το άπειρο ή τον Θεό είναι απείρως μεγαλύτερη από την απόσταση που χωρίζει την τρίχα ενός ανθρώπου από ολόκληρο τον άνθρωπο. Μόνο ένας άπειρος νους θα μπορούσε να συλλάβει ένα άπειρο πράγμα ή την ίδια την απειρία. Έτσι η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού μέσω της ιδέας που υπάρχει μέσα μας για αυτόν είναι εξαιρετικά επισφαλής, αν όχι καταδικασμένη εκ των προτέρων σε αποτυχία, διότι η ιδέα αυτή είναι «ένα ρευστό πράγμα, ένα συμπτωματικό πράγμα και μάλιστα όχι ένα πράγμα αλλά ένας τρόπος του πράγματος, ένας τρόπος του τρόπου, ένα μέρος του τρόπου».[1] Η ιδέα που έχουμε για το υπέρτατο ον δεν είναι αληθής αλλά ασαφής, συγκεχυμένη, νεφελώδης, αινιγματική, ανθρώπινη και τελικά εξαιρετικά ατελής.

Έβδομο, ο Ντεκάρτ διατείνεται ότι ο χρόνος διαιρείται σε αναρίθμητες ανεξάρτητες στιγμές και επομένως ότι δεν μπορώ να συνεχίσω να υπάρχω παρά αν κάτι με αναδημιουργεί οιονεί κάθε στιγμή της ζωής μου. Αλλά, κατ' αρχάς, δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι ο χρόνος διαιρείται κατ' αυτόν τον τρόπο ούτε ότι η φύση του είναι γνωστή, αλλιώς δεν θα υπήρχαν τόσο διαφορετικές φιλοσοφικές θεωρίες για αυτόν. Έπειτα, η παραδοχή του Ντεκάρτ δεν ισχύει για όλα τα είδη αποτελεσμάτων. Ορισμένα χρειάζονται όντως την παρουσία και τη συνεχή επενέργεια του αιτίου τους: αν πάψει να υπάρχει ή να ενεργεί ο ήλιος, αυτομάτως θα χαθεί και το φως του. Άλλα όμως, κυρίως όσα γεννιούνται ή κατασκευάζονται, συνεχίζουν να υπάρχουν χωρίς το αίτιό τους: αν πεθάνει ο γονιός δεν παύει να υπάρχει το παιδί του και αν χαθεί ο χτίστης δεν εξαφανίζεται το σπίτι που έχτισε. Το γεγονός ότι υπήρχα πριν από λίγο δεν συνεπάγεται βέβαια ότι πρέπει να υπάρχω και τώρα, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι είναι ανάγκη να με αναδημιουργεί αδιάκοπα κάποιο αίτιο. Μπορώ να συνεχίσω να υπάρχω με τις δικές μου δυνάμεις, υπό τον όρο να μην υπάρχει κάποιο εξωτερικό ή εσωτερικό αίτιο φθοράς, δηλαδή κάποιο άλλο ον ικανό να με καταστρέψει ή κάποια ενδιάθετη ασθένεια ή αδυναμία. Ο λόγος που εξακολουθώ να παραμένω στην ύπαρξη για κάποιο ακαθόριστο χρονικό διάστημα είναι μια δική μου ισχύς και όχι μια αδιάκοπη θεϊκή αναδημιουργία. Ως εκ τούτου δεν μπορεί να γίνει δεκτός ο ισχυρισμός του Ντεκάρτ ότι η συντήρηση δεν διαφέρει ουσιωδώς από τη δημιουργία. Για να παραχθεί κάτι πρέπει να μην υπάρχει και για να παράγεται συνεχώς πρέπει να μην υπάρχει συνεχώς. Αλλά πώς θα μπορούσαμε να πούμε ότι δεν υπάρχει συνεχώς ένα πράγμα που συλλαμβάνουμε ως υπάρχον συνεχώς; Επίσης γιατί δεν μπορεί να υπάρξει, όπως διατείνεται ο Ντεκάρτ, επ' άπειρον αναγωγή; Πώς αποδεικνύεται ότι δεν είναι δυνατή μια άπειρη ακολουθία φυσικών αιτιών; Τι μας απαγορεύει να δεχτούμε μια άπειρη διαδοχή ανθρώπινων γενεών; «Όταν λες, *είναι αρκετά εμφανές ότι δεν μπορεί να υπάρξει εδώ αναγωγή επ' άπειρον*, δες αν ήταν τόσο

[1] *Μεταφυσική διερεύνηση*, III, Αμφιβολία 7, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 303).

εμφανές για τον Αριστοτέλη που ήταν τόσο πεπεισμένος ότι δεν υπήρξε κανείς πρώτος γεννήτορας».[1]

Όγδοο, ο Ντεκάρτ βρίσκει ιδιαίτερα πιστευτό ότι το ανθρώπινο ον έχει φτειαχτεί κατ' εικόνα και ομοίωση του Θεού, αυτό όμως είναι πιστευτό χάρη στη θρησκευτική πίστη και όχι χάρη στον φυσικό Λόγο. Ο τελευταίος πράγματι δεν είναι σε θέση να εξηγήσει σε τι συνίσταται αυτή η ομοιότητα. Το γεγονός ότι ο Θεός είναι Δημιουργός του ανθρώπου δεν συνεπάγεται ότι του μοιάζει διότι το αποτέλεσμα δεν είναι όμοιο με το αίτιο παρά μόνο όταν γεννιέται από αυτό. Έτσι το παιδί μοιάζει στον γονιό αλλά το σπίτι, που δεν γεννιέται αλλά κατασκευάζεται από τον χτίστη, δεν μοιάζει με αυτόν. Ο Θεός όμως δεν γέννησε τον άνθρωπο αλλά τον δημιούργησε, δηλαδή τον έφτειαξε σύμφωνα με μια ιδέα, έτσι δεν φαίνεται λογικό ότι ο άνθρωπος μοιάζει με τον Θεό περισσότερο από όσο μοιάζει το σπίτι με τον χτίστη. Και όλα αυτά υπό την προϋπόθεση ότι είμαι όντως δημιούργημα του Θεού, διότι ο Ντεκάρτ ορίζει τον Θεό σαν δημιουργό του ανθρώπου και του κόσμου χωρίς να το αποδεικνύει πουθενά και, συν τοις άλλοις, χωρίς να αποδεικνύει ότι ο Θεός είναι δημιουργός εκ του μηδενός και όχι παραγωγός με βάση μια προϋπάρχουσα αιώνια ύλη ή απλός διοικητής ενός αιωνίως υπάρχοντος κόσμου.

### 5.5.4.4. Η αλήθεια και το ψεύδος[2]

Στον Τρίτο Στοχασμό τεκμηριώνεται η ύπαρξη και η φιλαλήθεια του Θεού. Έχοντας εξασφαλίσει έναν υπερφυσικό εγγυητή της ανθρώπινης γνώσης, οφείλουμε τώρα να φωτίσουμε περισσότερο το ζήτημα της αλήθειας και του ψεύδους. Διαθέτω μια κριτική ικανότητα την οποία παρέλαβα από τον Θεό, όπως και ό,τι άλλο θετικό υπάρχει μέσα μου. Αλλά αν ο Θεός είναι φιλαλήθης και αγαθός και αν η κριτική ικανότητά μου προέρχεται από αυτόν, τότε θα έπρεπε ίσως οι κρίσεις μου να είναι τέλειες, δηλαδή να μη σφάλλω ποτέ. Η εμπειρία όμως διαψεύδει αυτή την υπόθεση. Γιατί πλανιέμαι λοιπόν; Μήπως το γεγονός ότι σφάλλω διαψεύδει την ύπαρξη ή τη φιλαλήθεια του υπέρτατου όντος; Όχι. Αν σφάλλω, είναι επειδή δεν έχω μόνο τελειότητες αλλά και ατέλειες, δεν είμαι μόνο δημιούργημα του Θεού αλλά μετέχω επίσης του μηδενός ή του μη-όντος. Η πλάνη δεν είναι κάτι θετικό και πραγματικό που προέρχεται από τον Θεό αλλά μια έλλειψη ή μια στέρηση που οφείλεται στην ατελή φύση μου. Έπειτα, δεν μπορώ να ξέρω γιατί ο Θεός με έκανε έτσι και όχι αλλιώς, αφού δεν είναι δυνατόν να εξιχνιάσω τους πραγματικούς του σκοπούς. Η επίκληση τελικών αιτίων στην εξήγηση των φυσικών πραγμάτων δεν είναι θεμιτή διότι οι βουλές του Θεού είναι ανεξερεύνητες και απροσπέλαστες για την ανθρώπινη διάνοια. Επίσης, η

[1] *Στοχασμοί*, Πέμπτες αντιρρήσεις (AT, VII, 303). Πρβλ. Επιστολή αγνώστου προς τον Ντεκάρτ, Ιούλιος 1641 (AT, III, 406-407).

[2] Βλ. Hiram Caton, «Will and Reason in Descartes's Theory of Error», στο Moyal (1991: III, 103-117)· Michael Della Rocca, «Judgement and Will», στο Gaukroger (2006: 142-159).

τελειότητα των έργων του Θεού δεν πρέπει να κρίνεται ξεκομμένα αλλά ως σύνολο. Αυτό που φαίνεται ατελές αν το εξετάσουμε μόνο του, αποκαλύπτεται τελειότατο αν το θεωρήσουμε σαν τμήμα του Σύμπαντος. Αλλά με ποιον ακριβώς τρόπο παράγονται οι πλάνες μου; Με τη συνδρομή της ικανότητας του γνωρίζειν και της ικανότητας του εκλέγειν, δηλαδή με τον νου και τη βούληση μαζί: ο νους συλλαμβάνει τις ιδέες και η βούληση βεβαιώνει ή αρνείται, με άλλα λόγια τις δέχεται ως αληθείς ή τις απορρίπτει ως ψευδείς. Όμως καμιά από αυτές τις ικανότητες, θεωρημένη καθαυτή, δεν ευθύνεται για τις πλάνες μου. Η πραγματική αιτία οφείλεται στο ότι η βούληση είναι τέλεια και απέραντη ενώ ο νους ατελής και περιορισμένος, έτσι όταν της επιτρέπω να αποφαίνεται για πράγματα που δεν γνωρίζω καθόλου ή δεν γνωρίζω με αρκετή καθαρότητα, τότε είναι πολύ πιθανό να σφάλω. Σε αυτή την κακή χρήση της ελευθερίας μου να αποφασίζω, που εξαρτάται από μένα τον ίδιο και όχι από τον Θεό, συνίσταται η πλάνη. Το μυστικό λοιπόν για να μην πέφτω σε λάθη είναι να απέχω από κάθε κρίση σε όλες τις περιπτώσεις που δεν συλλαμβάνω το αντικείμενο της γνώσης αρκετά σαφώς και διακριτώς. Επίσης δεν έχω κανένα δικαίωμα να παραπονιέμαι ότι ο Δημιουργός δεν μου έδωσε ικανότερο νου, ότι η βούληση που μου έδωσε υπερκερά τον νου ή ότι ο ίδιος συμπράττει μαζί μου στον σχηματισμό των κρίσεων στις οποίες σφάλλω. Ο Θεός δεν έχει καμιά ευθύνη για τις πλάνες μου. Αντιθέτως, αν δεν μου έδωσε την ικανότητα να μη σφάλλω ποτέ, μου δώρισε ωστόσο τη δυνατότητα να αποφεύγω την πλάνη, στο μέτρο του δυνατού, χρησιμοποιώντας το μέσο που αναφέρθηκε μόλις, δηλαδή συγκρατώντας τη βούληση στα ίδια όρια με τον νου έτσι ώστε να μην εκφέρει καμιά κρίση παρά για όσα πράγματα συλλαμβάνονται σαφώς και διακριτώς. Για να φτάσω λοιπόν στην αλήθεια πρέπει να προσέχω επαρκώς όλα εκείνα που κατανοώ τέλεια και να τα διαχωρίζω επιμελώς από εκείνα που δεν καταλαβαίνω παρά με σύγχυση και ασάφεια.

Ας δούμε τώρα τις κυριότερες αντιρρήσεις. Πρώτον, πώς τεκμηριώνεται ότι δεν υπάρχει κίνδυνος πλάνης σε πράγματα που γνωρίζονται σαφώς και διακριτώς και πώς μπορεί να διακρίνει κανείς πότε συλλαμβάνει ένα αντικείμενο σαφώς και διακριτώς και πότε όχι;[1] Πόσες φορές δεν έχουμε δει ανθρώπους να σφάλλουν σε πράγματα που φέρονται σίγουροι ότι τα γνωρίζουν πιο καθαρά και από το φως του ήλιου; Επομένως η αρχή της σαφούς και διακριτής γνώσης πρέπει να εξηγηθεί με τόσο σαφή και διακριτό τρόπο ώστε να μην υπάρχει περιθώριο σφάλματος, αλλιώς η βεβαιότητα δεν θα είναι εφικτή. Το πρόβλημα δεν είναι αν πρέπει να νοούμε σαφώς και διακριτώς για να μη σφάλλουμε αλλά με ποιον τρόπο ή με ποια μέθοδο μπορεί να διαγνώσει κανείς ότι κατανοεί κάτι τόσο σαφώς και διακριτώς ώστε να μην υπάρχει περίπτωση να σφάλλει. Αν το κριτήριο για τη διάγνωση της αλήθειας χρειάζεται ένα άλλο κριτήριο, τότε το πρόβλημα

[1] Βλ. *Στοχασμοί*, Δεύτερες αντιρρήσεις (AT, VII, 126) και Πέμπτες αντιρρήσεις (AT, VII, 317-318).

δεν λύνεται αλλά μετατοπίζεται. Ο Ντεκάρτ,[1] φανερά εκνευρισμένος από αυτό το κλασικό σκεπτικιστικό επιχείρημα που πλήττει καίρια τις αναλύσεις του,[2] αποφεύγει να απαντήσει επί της ουσίας, επιμένει ότι παρουσίασε αρκετά επιμελώς τη μέθοδο με την οποία μπορεί κανείς να διακρίνει τα πράγματα που αντιλαμβάνεται όντως με ενάργεια από εκείνα που νομίζει ότι αντιλαμβάνεται με ενάργεια – παρότι πουθενά δεν εκθέτει πραγματικά μια τέτοια μέθοδο – και περιορίζεται στην επανάληψη των θέσεών του. Από τη στιγμή που αντιλαμβανόμαστε ορθά κάτι, ισχυρίζεται, πειθόμαστε ότι είναι αληθές και αυτή η πεποίθηση είναι τόσο ισχυρή ώστε δεν διαφέρει από την τελειότατη βεβαιότητα. Ενδέχεται βέβαια να αμφιβάλλουμε για το αν έχουμε όντως μια τόσο ισχυρή και αδιάσειστη πεποίθηση. Αλλά πότε έχουμε τέτοιες αμφιβολίες; Κυρίως σε δύο περιπτώσεις: όταν αντιλαμβανόμαστε ένα ασαφές ή συγκεχυμένο πράγμα και όταν αντιλαμβανόμαστε κάτι μόνο με τις αισθήσεις. Αντιθέτως, η πεποίθησή μας είναι ισχυρή και αδιάσειστη όταν αντιλαμβανόμαστε σαφώς με τον νου. Ορισμένα από όσα αντιλαμβανόμαστε έτσι είναι τόσο διαυγή και απλά ώστε είναι αδύνατον να αμφιβάλλει κανένας για την αλήθεια τους, όπως ότι υπάρχω ενόσω σκέφτομαι, ότι όσα έχουν γίνει δεν μπορούν να ξεγίνουν, κλπ. Κάποια άλλα, όπως οι μακροσκελείς αλληλουχίες των λογικών παραγωγών, γίνονται αντιληπτά με σαφέστατο τρόπο όταν προσέχουμε τους συλλογισμούς από τους οποίους εξαρτώνται αλλά ενδέχεται να φαίνονται αμφίβολα όταν τους ξεχνάμε και θυμόμαστε μόνο τα συμπεράσματα. Και εδώ όμως η πεποίθησή μας είναι ισχυρή και αδιάσειστη αν πιστεύουμε σθεναρά ότι η διανοητική ικανότητα που μας έδωσε ο Θεός τείνει προς την αλήθεια. Υπάρχουν σίγουρα άνθρωποι που απατώνται ακόμα και σε πράγματα για τα οποία δηλώνουν ότι τα γνωρίζουν πιο καθαρά και από το φως του ήλιου. Αλλά αυτό συμβαίνει μόνο σε όσους στηρίζουν την καθαρότητα της αντίληψής τους στις αισθήσεις ή σε κάποια προκατάληψη. Ενώ όσοι τη στηρίζουν μόνο στον νου, δεν διατρέχουν κανέναν παρόμοιο κίνδυνο.

Δεύτερον,[3] αν ακολουθήσουμε τον κανόνα που θέτει ο Ντεκάρτ, ότι η βούληση δεν πρέπει να αποφαίνεται παρά για αντικείμενα που συλλαμβάνονται σαφώς και διακριτώς, τότε η επικράτεια της βεβαιότητας περιορίζεται απελπιστικά διότι δεν συλλαμβάνουμε με αυτόν τον τρόπο παρά ελάχιστα πράγματα.[4] Μήπως λοιπόν αυτή η προσέγγιση υπονομεύει την αλήθεια αντί να την υπηρετεί; Μήπως προσφέρει όπλα στους ασεβείς αντί να τους πολεμά; Ο Αυγουστίνος πράγματι προειδοποιεί ότι «μπορούμε να αναφέρουμε πολλά που δείχνουν ότι αν αποφασίζαμε να μην πιστεύουμε παρά ό,τι μπορούμε να αντιληφθούμε καλά, δεν θα έμενε

[1] Βλ. *Στοχασμοί*, Δεύτερες απαντήσεις (AT, VII, 144-146). Πρβλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, I, 29-47 (AT, VIII-1, 16-22) και Λάιμπνιτς, *Παρατηρήσεις στο γενικό τμήμα των Αρχών του Καρτέσιου*, Leibniz (2001: 52-62).

[2] Βλ. κυρίως *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 378-379).

[3] Βλ. *Στοχασμοί*, Δεύτερες αντιρρήσεις (AT, VII, 126-127).

[4] «Αν όμως ο κανόνας σου είναι αληθής, δεν θα είναι επιτρεπτό στη βούληση να ασπαστεί σχεδόν τίποτα αφού δεν γνωρίζουμε σχεδόν τίποτα με τη σαφήνεια και τη διακριτότητα που αιτείς για να έχουμε μια βεβαιότητα που να μην υπόκειται σε καμιά αμφιβολία. Πρόσεξε λοιπόν, επιθυμώντας να προστατέψεις την αλήθεια, μήπως θέτεις υπερβολικές αξιώσεις και ανατρέπεις αντί να οικοδομείς», *Στοχασμοί*, Δεύτερες αντιρρήσεις (AT, VII, 126-127).

τίποτα αβλαβές στην ανθρώπινη κοινωνία».[1] Επ' αυτού ο Ντεκάρτ διαβεβαιώνει ότι δεν υπάρχει κανένας κίνδυνος για την αλήθεια και την ευσέβεια επειδή ο εν λόγω κανόνας αφορά μόνο στη θεωρητική έρευνα και όχι στον πρακτικό βίο. Σε κοινωνικές και πολιτικές υποθέσεις είναι θεμιτό να ακολουθούμε το πιθανό ή ακόμα και το αβέβαιο.[2]

Τρίτον, ο Ντεκάρτ δέχεται ότι ένα επιμέρους πράγμα μπορεί να είναι ατελές αλλά ο κόσμος στο σύνολό του τελειότατος, παρά την ανισότητα των όντων που τον απαρτίζουν. Αλλά είναι προφανές ότι το σύμπαν θα ήταν τελειότερο αν όλα τα μέλη του ήταν απαλλαγμένα από ατέλειες, όπως και μια πολιτεία είναι τελειότερη αν όλοι οι πολίτες της είναι καλοί παρά αν κάποιοι από αυτούς είναι κακοί.[3] Οπότε το σύμπαν θα ήταν πραγματικά τέλειο αν δεν υπήρχαν καθόλου ελαττωματικά όντα· και ο άνθρωπος θα ήταν τελειότερος από ό,τι τώρα αν δεν πλανιόταν ποτέ. Ο Ντεκάρτ ανταπαντά εδώ ότι η σύγκριση του κόσμου με την ανθρώπινη πολιτεία είναι αδόκιμη διότι η κακία των πολιτών είναι θετική ατέλεια για την πολιτεία ενώ η πλάνη δεν είναι θετική ατέλεια αλλά άρνηση κάποιας τελειότητας.[4] Έτσι το γεγονός ότι ο άνθρωπος πλανιέται δεν σημαίνει ότι δεν έχει δημιουργηθεί με την ύψιστη δυνατή τελειότητα και το γεγονός ότι δεν έχουν όλα τα όντα την ίδια τελειότητα δεν σημαίνει ότι το σύμπαν δεν είναι τέλειο. Ένας κόσμος αποτελούμενος μόνο από τέλεια όντα, ισχυρίζεται ο Ντεκάρτ αναπαράγοντας μια κλασική παρομοίωση, θα ήταν σαν ένα ανθρώπινο σώμα αποτελούμενο μόνο από μάτια. Έτσι η διαφορετικότητα και η ανισότητα των μελών όχι μόνο δεν συνιστούν κατ' ανάγκην ατέλεια αλλά μπορούν να είναι παράγοντας τελειότητας.

Τέταρτον, δεν είναι αλήθεια ότι η βούληση είναι απεριόριστη ενώ ο νους περιορισμένος.[5] Στην πραγματικότητα αυτές οι δύο ικανότητες πρέπει να έχουν την ίδια έκταση αφού η βούληση ή το αυτεξούσιο δεν μπορεί να κρίνει κάποιο πράγμα αν δεν το έχει συλλάβει προηγουμένως ο νους. Όσο μακριά μπορεί να φτάσει η βούληση, τόσο μακριά έχει φτάσει ήδη ο νους αφού δεν υπάρχει τίποτα που να θεωρείται από τη βούληση χωρίς να υπάρχει στον νου. Μάλιστα μπορούμε να πούμε ότι ο τελευταίος φαίνεται να υπερκερά τη βούληση εφόσον νοούμε με ασαφή τρόπο πολλά πράγματα για τα οποία δεν τίθεται ζήτημα να τα κρίνουμε, να τα επιλέξουμε, να τα

---

[1] *Στοχασμοί*, Τέταρτες αντιρρήσεις (AT, VII, 217). Στο ίδιο πνεύμα ο Μποσσυέ παρατηρεί: «Βλέπω να προετοιμάζεται ένας μεγάλος αγώνας ενάντια στην εκκλησία υπό το όνομα της καρτεσιανής φιλοσοφίας. Βλέπω να γεννιούνται από τους κόλπους του και από τις αρχές του, *κατά τη γνώμη μου πολύ κακά εννοημένες*, κάμποσες αιρέσεις και προβλέπω ότι οι συνέπειες που αντλούν ενάντια στα δόγματα που είχαν οι πατεράδες μας θα την κάνουν μισητή και θα έχουν σαν αποτέλεσμα να χαθούν για την εκκλησία όλοι οι καρποί που θα μπορούσε να ελπίζει από αυτή τη φιλοσοφία για να εδραιωθεί στο πνεύμα των φιλοσόφων η θεότητα και η αθανασία της ψυχής. Από τις ίδιες αυτές κακά εννοημένες αρχές, ένα άλλο τρομερό μειονέκτημα κερδίζει αισθητά τα πνεύματα, διότι, με το πρόσχημα ότι δεν πρέπει να δεχόμαστε παρά ό,τι καταλαβαίνουμε πολύ σαφώς (πράγμα που είναι αληθέστατο αν κλειστεί σε κάποια όρια) καθένας παίρνει την ελευθερία να πει: καταλαβαίνω το τάδε, καταλαβαίνω το δείνα», Μποσσυέ, *Άπαντα*, τ. XI, σ. 110, παρατίθεται στο Bouillier (1842: 351-352).

[2] Βλ. *Στοχασμοί*, Δεύτερες απαντήσεις (AT, VII, 149).

[3] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες αντιρρήσεις (AT, VII, 311).

[4] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 376).

[5] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες αντιρρήσεις (AT, VII, 314-317).

επιδιώξουμε ή να τα αποφύγουμε. Φαίνεται λοιπόν ότι η αιτία της πλάνης ή του ψεύδους δεν είναι ότι η βούληση υπερκερά τον νου αλλά ότι ο νους δεν αντιλαμβάνεται κάποιο πράγμα καλά και η βούληση δεν το κρίνει καλά. Φαίνεται ότι η μορφή της πλάνης δεν συνίσταται στην κακή χρήση του αυτεξουσίου αλλά στην αναντιστοιχία ανάμεσα στην κρίση και το κρινόμενο πράγμα, αναντιστοιχία που οφείλεται στο ότι ο νους δεν αντιλαμβάνεται σωστά το πράγμα. Από αυτή την άποψη η ευθύνη για την πλάνη δεν οφείλεται στην κακή κρίση της βούλησης αλλά στην κακή γνώση που προσφέρεται από τον νου. Εκτός αυτού φαίνεται ορθότερο να θεωρηθεί η κρίση σαν μια λειτουργία του νου και όχι της βούλησης. Στην πρόκληση του Γκασσαντί: «πες μας σε τι μπορεί να εκτείνεται η βούληση το οποίο να διαφεύγει στον νου;»[1] ο Ντεκάρτ δεν απαντά με συγκεκριμένο τρόπο. Περιορίζεται μόνο να επαναλάβει ότι η βούληση εκτείνεται ευρύτερα από τον νου σε όλες εκείνες τις περιπτώσεις στις οποίες σφάλλουμε. Για να εξηγήσει τη σκέψη του φέρνει ένα παράδειγμα που, όπως παρατηρεί ο Γκασσαντί, ούτε είναι διατυπωμένο σαφώς ούτε φωτίζει το πρόβλημα: όταν κρίνω ότι ένα δηλητηριασμένο μήλο είναι καλό για φάγωμα, κατανοώ ότι το χρώμα, η οσμή του, η γεύση του κτλ., είναι ευχάριστα, όχι όμως ότι το ίδιο το μήλο είναι καλό για φάγωμα. Είναι αλήθεια, παραδέχεται ο Ντεκάρτ, ότι δεν είναι δυνατόν να θέλω ένα πράγμα που δεν νοώ με κάποιον τρόπο,[2] αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι η νόηση εκτείνεται όσο η βούληση εφόσον είναι δυνατό να γνωρίζουμε λιγοστά για ένα πράγμα και να θέλουμε πάμπολλα για αυτό.

### 5.5.4.5. Η ουσία των υλικών πραγμάτων

Στον Πέμπτο Στοχασμό ολοκληρώνεται η εξέταση των νοερών πραγμάτων και προετοιμάζεται η κατάβαση προς τον υλικό κόσμο. Ο Ντεκάρτ ανακοινώνει στον τίτλο του Στοχασμού ότι θα αποκαλύψει την ουσία των υλικών πραγμάτων αλλά περιορίζεται στη διαβεβαίωση ότι η ουσία τους συνίσταται στις πρωτεύουσες ή μαθηματικές ιδιότητες όπως είναι η έκταση, ο αριθμός, το μέγεθος, το σχήμα και η θέση. Αμέσως μετά ξεστρατίζει πραγματευόμενος και πάλι την ύπαρξη του Θεού και τις γνωσιολογικές εγγυήσεις που μπορούν να αντληθούν από αυτήν. Προτείνοντας το λεγόμενο οντολογικό επιχείρημα, ομολογεί ότι είχε αρκετούς ενδοιασμούς για το αν έπρεπε να το συμπεριλάβει στις αναλύσεις του λόγω του ότι απαιτεί μεγάλη προσοχή και ξεχωριστή συλλογιστική ικανότητα. Τελικά όμως αποφάσισε να το κάνει για να μην αφήσει καμία οδό αναξιοποίητη. «Αλλά επειδή δεν υπάρχουν παρά μονάχα δύο οδοί διά των οποίων μπορεί να τεκμηριωθεί ότι υπάρχει ο Θεός, ο ένας διά των αποτελεσμάτων και ο άλλος διά της ίδιας της

[1] *Στοχασμοί*, Πέμπτες αντιρρήσεις (AT, VII, 315).

[2] Σύμφωνα με ένα κλασικό σχολαστικό ρητό, «τίποτα δεν είναι βουλητό αν δεν είναι γνωστό» (nihil est volitum nisi cognitum), βλ. Ευστάθιος του αγίου Παύλου, *Τετραμερής σούμα φιλοσοφίας*, Μέρος ΙΙΙ, Πραγματεία 4, Διαλογισμός 2, Ερώτημα 11, Eustachius a Sancto Paulo (1609: II, 443).

ουσίας ή της φύσης του, και εξήγησα όσο μπορούσα την πρώτη στον Τρίτο στοχασμό, πίστεψα ότι δεν έπρεπε να παραλείψω κατόπιν την άλλη».[1]

Έχοντας μάθει ότι για να φτάσω στην αλήθεια πρέπει να εστιάζω σε όσα κατανοώ τέλεια και να τα διαχωρίζω από τα υπόλοιπα, θα εξετάσω τι κατανοώ τέλεια στα υλικά πράγματα. Εφόσον δεν είμαι ακόμα σίγουρος για την ύπαρξή τους, δεν θα θεωρήσω τα ίδια αλλά τις ιδέες τους προσπαθώντας να προσδιορίσω ποιες από αυτές είναι σαφείς και διακριτές και ποιες όχι. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν η έκταση, ο αριθμός, το μέγεθος, το σχήμα, η θέση, η κίνηση και διάφορα άλλα επιμέρους πράγματα που μου αποκαλύπτονται από την επιστήμη των μαθηματικών. Μπορεί τα μαθηματικά αντικείμενα να μην υπάρχουν καθαυτά στον φυσικό κόσμο, αλλά είναι κατιτί και διαθέτουν μια καθορισμένη φύση, ουσία ή μορφή που είναι αμετάβλητη και αιώνια. Οι ιδέες τους δεν είναι φτειαχτές ούτε πηγάζουν από τις αισθήσεις αλλά ενυπάρχουν μέσα μου και είναι βεβαιότατες. Παρότι εξάγονται από την ίδια τη σκέψη μου, όλα όσα αντιλαμβάνομαι σαφώς και διακριτώς σε αυτά τα πράγματα τούς ανήκουν με αληθινό τρόπο. Από εδώ όμως φαίνεται ότι μπορώ να συναγάγω ένα πρόσθετο επιχείρημα για την ύπαρξη του Θεού, η ιδέα του οποίου είναι έμφυτη μέσα μου όπως και οι ιδέες των σχημάτων και των αριθμών. Συλλαμβάνω σαφώς και διακριτώς ότι ανήκει στη φύση του τέλειου όντος να υπάρχει για πάντα, άρα ο Θεός υπάρχει. Αυτή η απόδειξη δεν είναι διαυγής με την πρώτη ματιά. Για να την κατανοήσει κανείς, πρέπει να λάβει υπόψη ότι στην περίπτωση του Θεού η ύπαρξη δεν διαχωρίζεται από την ουσία, όπως συμβαίνει με όλα τα άλλα πράγματα. Από τη στιγμή όμως που η ύπαρξη περιλαμβάνεται στην ουσία του, είμαι υποχρεωμένος να τον συλλαμβάνω ως υπαρκτό. Όπως δεν μπορώ να διανοηθώ ένα βουνό χωρίς πλαγιές, έτσι δεν μπορώ να διανοηθώ έναν Θεό χωρίς ύπαρξη, πράγμα που συνεπάγεται ότι ο Θεός υπάρχει αληθινά. Επίσης πρέπει να ληφθεί υπόψη ότι ο Θεός, ως το απολύτως τέλειο όν, πρέπει να κατέχει όλες τις τελειότητες· και αφού η ύπαρξη είναι μια τελειότητα, δεν είναι δυνατόν να μην την κατέχει. Συλλαμβάνοντας τον Θεό είμαι υποχρεωμένος να του προσδώσω όλες τις τελειότητες, άρα και την ύπαρξη, με τον ίδιο τρόπο που συλλαμβάνοντας ένα τρίγωνο είμαι υποχρεωμένος να του προσδώσω όλα εκείνα από τα οποία συνάγεται ότι οι τρεις γωνίες του ισούνται με δύο ορθές. Ο μόνος λόγος που δεν αναγνωρίζω εύκολα και γρήγορα αυτή την αλήθεια είναι ότι οι προκαταλήψεις και οι εικόνες των αισθητών πραγμάτων κατακλύζουν τη σκέψη μου και θολώνουν την κρίση μου. Αλλιώς δεν θα υπήρχε τίποτα για το οποίο να ήμουν πιο βέβαιος. Κάτι παραπάνω, χωρίς την ύπαρξη του Θεού δεν μπορώ να είμαι βέβαιος για κανένα άλλο πράγμα, ούτε καν για τις μαθηματικές αποδείξεις, διότι τίποτα δεν θα μπορούσε να μου εγγυηθεί πως όσα αληθή ανακάλυψα άλλοτε είναι όντως τέτοια και μπορώ να εξακολουθήσω να τα εμπιστεύομαι. Χωρίς αυτόν δεν θα μπορούσα να είμαι

[1] *Στοχασμοί*, Πρώτες απαντήσεις (AT, VII, 120). Για το οντολογικό επιχείρημα πρβλ. Μερσέν, *Η ασέβεια των ντεϊστών*, κεφ. 6, Mersenne (1625: 114-116).

σίγουρος πως όλα όσα αντιλαμβάνομαι σαφώς και διακριτώς είναι αληθή και δεν θα είχα καμιά αληθή και βέβαιη επιστήμη αλλά μόνο άστατες και ευμετάβλητες γνώμες. Τώρα όμως δεν υπάρχει τίποτα ικανό να κλονίσει τη βεβαιότητά μου. Όσο κι αν σφάλλω συχνά, όσο κι αν αυτοδιαψεύδομαι ορισμένες φορές, όσο κι αν ονειρεύομαι κάποιες άλλες, ξέρω ότι δεν είναι δυνατόν να σφάλλω σε όσα κατανοώ σαφώς και διακριτώς. Έτσι ο δρόμος για την αλήθεια είναι πλέον διάπλατα ανοιχτός.

Οι κριτικές ενάντια στον Πέμπτο Στοχασμό επικεντρώθηκαν κυρίως στο οντολογικό επιχείρημα και στην αναγωγή της ύπαρξης του Θεού σε αναγκαία προϋπόθεση για κάθε βέβαιη γνώση. Για το πρώτο σημείο, ο Κάτερους αντιτείνει, όπως και ο Γκασσαντί παραπάνω, ότι δεν γνωρίζουμε σαφώς και διακριτώς το άπειρο ον και τις άπειρες τελειότητες που το συνθέτουν. Αλλά ακόμα κι αν το γνωρίζαμε, δεν θα μπορούσαμε να συναγάγουμε την ύπαρξη του Θεού στηριζόμενοι στο ότι είναι το τελειότατο ον και στο ότι η ύπαρξη είναι μια τελειότητα. «Ακόμα κι αν δεχτούμε ότι το ύψιστα τέλειο ον φέρει την ύπαρξη στο ίδιο το όνομά του, δεν έπεται ωστόσο ότι αυτή τούτη η ύπαρξη είναι εν ενεργεία κατιτί στη φύση των πραγμάτων, αλλά μονάχα ότι το εννόημα της ύπαρξης είναι αδιαχώριστα συζευγμένο με το εννόημα του ύψιστου όντος».[1] Έτσι, ακόμα κι αν γνωρίζω σαφώς και διακριτώς το ύψιστο ον, ακόμα κι αν το τελειότατο ον εμπερικλείει την ύπαρξη στο εννόημά του, δεν μπορώ να συναγάγω ορθά ότι υπάρχει με πραγματικό τρόπο. Ο Μερσέν και οι συν αυτώ φέρνουν παρόμοιες αντιρρήσεις. Κατ' αρχάς δεν συμφωνεί όλος ο κόσμος ότι το άπειρο ή τέλειο ον είναι καταληπτό. Και έπειτα, μπορεί να δεχτεί κανείς ότι αυτό για το οποίο κατανοούμε σαφώς και διακριτώς ότι ανήκει στην αληθή ουσία ενός πράγματος, μπορεί να αποδοθεί αληθινά στο πράγμα αυτό· μπορεί να δεχτεί επίσης ότι κατανοούμε σαφώς και διακριτώς ότι η ύπαρξη ανήκει στην αληθή ουσία του Θεού· αλλά το συμπέρασμα που βγαίνει από εδώ δεν είναι ότι ο Θεός υπάρχει αλλά ότι ανήκει στη φύση του Θεού να υπάρχει. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται αναγκαία την πραγματική ύπαρξη του Θεού και έτσι πρέπει να αναζητηθεί κάποιο συμπληρωματικό επιχείρημα. Ο Γκασσαντί κρίνει ότι ο Ντεκάρτ προβαίνει σε μια αδόκιμη σύγκριση όταν διαβεβαιώνει ότι η ύπαρξη ανήκει στον Θεό με τον ίδιο τρόπο που το γεγονός ότι οι τρεις γωνίες του τριγώνου ισούνται με δύο ορθές ανήκει στο τρίγωνο.[2] Είναι θεμιτό να αντιπαραβάλουμε την ουσία με την ουσία, την ύπαρξη με την ύπαρξη ή μια ιδιότητα με μια ιδιότητα, όχι όμως την ύπαρξη με μια ιδιότητα. Η σύγκριση θα έπρεπε να ήταν ανάμεσα στην ύπαρξη του Θεού και την ύπαρξη του τριγώνου ή ανάμεσα σε μια ιδιότητα του

[1] *Στοχασμοί*, Πρώτες αντιρρήσεις (AT, VII, 99). Βλ. επίσης Werenfels (1699).

[2] Ο Χομπς υπογραμμίζει αλλού ότι η διάγνωση της ύπαρξης απαιτεί την αίσθηση ή την εμπειρία. «Αν απέδειξε κανείς κάποια ιδιότητα του τριγώνου, δεν είναι αναγκαίο να υπάρχει το τρίγωνο αλλά μονάχα αληθεύει υποθετικά ότι, αν υπάρχει ένα τρίγωνο, τότε έχει μια τέτοια ιδιότητα· για να τεκμηριώσει όμως κανείς ότι υπάρχει κάτι χρειάζεται η αίσθηση ή η εμπειρία». *Κριτική του Περί του κόσμου του Τόμας Γουάιτ*, XXVI, §2, Hobbes (1973: 309)

Θεού (για παράδειγμα την παντοδυναμία) και μια ιδιότητα του τριγώνου (για παράδειγμα το ότι οι τρεις γωνίες του ισούνται με δύο ορθές). Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η παντοδυναμία του Θεού δεν διαχωρίζεται από την ουσία του Θεού όπως και το σταθερό άθροισμα των τριών γωνιών του τριγώνου δεν διαχωρίζεται από την ουσία του τριγώνου. Θα μπορούσαμε επίσης να πούμε ότι η ύπαρξη του Θεού δεν διαχωρίζεται από την ουσία του Θεού όπως η ύπαρξη του τριγώνου δεν διαχωρίζεται από την ουσία του τριγώνου. Δεν μπορούμε όμως, όπως κάνει ο Ντεκάρτ, να συγκρίνουμε την ύπαρξη του Θεού με μια ιδιότητα του τριγώνου. Επίσης – όπως θα τονίσει αργότερα και ο Καντ – η ύπαρξη δεν είναι τελειότητα ούτε για τον Θεό ούτε για κανένα άλλο πράγμα, αλλά είναι αυτό χωρίς το οποίο δεν υπάρχουν τελειότητες. «Αυτό που δεν υπάρχει δεν έχει ούτε τελειότητα ούτε ατέλεια και αυτό που υπάρχει και έχει πολλές τελειότητες δεν έχει την ύπαρξη ως μια ιδιαίτερη τελειότητα ή μία μεταξύ πολλών άλλων αλλά ως αυτό διά του οποίου είναι τόσο το ίδιο όσο και οι υπάρχουσες τελειότητες».[1] Έτσι η ύπαρξη δεν υπάρχει στο πράγμα με τον ίδιο τρόπο που υπάρχουν οι τελειότητες, και το πράγμα που στερείται την ύπαρξη δεν είναι ατελές αλλά ανύπαρκτο. Με άλλα λόγια, η ύπαρξη δεν πρέπει να λογίζεται ως ένα κατηγόρημα παρόμοιο με τη δύναμη, τη γνώση ή την αγαθότητα. Η συμπερίληψή της στις τελειότητες του Θεού για να συμπεραθεί έπειτα ότι ο Θεός υπάρχει δεν είναι παρά μια εξόφθαλμη λήψη του ζητουμένου.[2] Ο Ντεκάρτ πράγματι λαμβάνει ως αρχή αυτό ακριβώς που οφείλει να αποδείξει. Επιχειρεί να τεκμηριώσει την ύπαρξη του Θεού ανατέμνοντας την ιδέα του Θεού· και αφού η ιδέα αυτή περιέχει μια περιγραφή της θεϊκής φύσης, είναι θεμιτό να περιγράφει το περιεχόμενό της· αλλά το περιγράφει με τρόπο που η ύπαρξη στην ιδέα να μπορεί να εκληφθεί σαν την ύπαρξη καθαυτή. Έτσι προϋποθέτει λαθραία αυτό που θέλει να αποδείξει και τελικά είναι σαν να λέει ότι ο Θεός υπάρχει επειδή υπάρχει. Επίσης θεωρεί ότι στην περίπτωση του Θεού η ύπαρξη δεν διακρίνεται από την ουσία ενώ σε όλα τα άλλα πράγματα διακρίνεται. Αλλά πως μπορεί να διακριθεί πραγματικά η ύπαρξη λόγου χάρη του Πλάτωνα από την ουσία του Πλάτωνα; Αν ο Πλάτωνας πάψει να υπάρχει, πού θα είναι η ουσία του; Επομένως η ύπαρξη του αρχαίου σοφού δεν διαχωρίζεται από την ουσία του πραγματικά αλλά μόνο με τη σκέψη.[3] Μήπως λοιπόν ισχύει το ίδιο και για τον Θεό;[4]

---

[1] *Στοχασμοί*, Πέμπτες αντιρρήσεις (AT, VII, 323).

[2] Για λήψη του ζητουμένου κατηγορεί τον Ντεκάρτ και ένας άλλος αναγνώστης, βλ. Επιστολή αγνώστου προς τον Μερσέν για τον Ντεκάρτ, 19 Μαΐου 1641 (AT, III, 377).

[3] Ο Χομπς εκτιμά επίσης ότι «η ουσία δίχως την ύπαρξη είναι δικό μας επινόημα», Τρίτες αντιρρήσεις και απαντήσεις (AT, VII, 194).

[4] Ο Γκασσαντί συνοψίζει τις αντιρρήσεις του στη *Μεταφυσική διερεύνηση*: «Ποια είναι, παρακαλώ, αυτή η μορφή απόδειξης; Συζητάμε για το αν ο Θεός υπάρχει, εσύ όμως προϋποθέτεις ότι ανήκει στη φύση του να υπάρχει. Και μήπως αυτό ακριβώς δεν είναι το ερώτημα; Αυτό ακριβώς δεν πρέπει να τεκμηριωθεί, ότι ανήκει στη φύση του να υπάρχει; Μα το να περιγράφεις πώς συλλαμβάνεις ένα πράγμα είναι απόδειξη ότι αυτό το πράγμα υπάρχει; Μήπως το τεκμηριώνεις απαριθμώντας όλες τις τελειότητες του Θεού, την αιωνιότητα, την απειρία, την παντοδυναμία, τη σοφία, την ύπαρξη, κλπ.; Μα τι άλλο κάνεις από το να θέτεις μεταξύ των τελειοτήτων την ύπαρξη για να τεκμηριώσεις ότι υπάρχει, δηλαδή για να τεκμηριώσεις ένα πράγμα μέσω του εαυτού του; Μήπως το τεκμηριώνεις επειδή το ύψιστα τέλειο Ον δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς την ύπαρξη; Μα αυτό ακριβώς δεν είναι το επίμαχο, αν

Ο Ντεκάρτ συμφωνεί ότι η ανθρώπινη διάνοια δεν είναι ικανή να καταλάβει πλήρως το άπειρο. Θεωρεί ωστόσο ότι μπορεί να το νοήσει επαρκώς: όταν κατανοούμε σαφώς και διακριτώς ότι ένα πράγμα είναι τέτοιο που να μην έχει καθόλου όρια, τότε κατανοούμε σαφώς ότι είναι άπειρο. Δεν μπορούμε να κατανοήσουμε με θετικό τρόπο την ίδια την απειρία, μπορούμε όμως να κατανοήσουμε με θετικό τρόπο το άπειρο, με τη διαφορά ότι αυτή η γνώση δεν είναι πρόσφορη ή ταιριαστή, αφού δεν καταλαβαίνουμε όλα όσα είναι σε αυτό, αλλά πεπερασμένη και προσαρμοσμένη στην περιορισμένη ικανότητα του ανθρώπινου πνεύματος. Έτσι ο Θεός δεν είναι καταληπτός σε όλη την έκταση και το βάθος του αλλά, αν ενατενίσει κανείς με προσεκτικό τρόπο τις τελειότητές του, μπορεί να γνωρίσει σαφώς και διακριτώς πολλά πράγματα για αυτόν. Όσο για το οντολογικό επιχείρημα, αποδεικνύει άψογα την ύπαρξη του Θεού αρκεί να προσεχθούν δύο πράγματα. Πρώτον, στην περίπτωση του Θεού η ύπαρξη δεν διαχωρίζεται από την ουσία ενώ σε όλα τα υπόλοιπα πράγματα διαχωρίζεται. Στην ιδέα ή το εννόημα όλων των πραγμάτων που συλλαμβάνουμε σαφώς και διακριτώς ενέχεται η *δυνατή ύπαρξη* ενώ στην ιδέα ή το εννόημα του Θεού η *αναγκαία ύπαρξη*. Έτσι το γεγονός ότι συλλαμβάνω ένα πράγμα ως υπαρκτό δεν συνεπάγεται ότι το πράγμα αυτό υπάρχει πραγματικά, αλλά μονάχα ότι μπορεί να υπάρχει, ενώ όταν κατανοώ ότι «η ενεργής ύπαρξη είναι συζευγμένη αναγκαία και πάντοτε με όλα τα υπόλοιπα κατηγορήματα του Θεού»,[1] τότε είμαι υποχρεωμένος να συμπεράνω ότι ο Θεός υπάρχει πραγματικά. Δεύτερον, η ουσία του Θεού δεν πλάθεται από τον ανθρώπινο νου αλλά είναι αληθινή και αμετάβλητη. Έτσι όλα όσα της ανήκουν, της ανήκουν με πραγματικό και όχι με επινοημένο τρόπο. Οι ιδέες που περιέχουν συντεθειμένες ή επίπλαστες φύσεις μπορούν να διαιρεθούν με σαφή και διακριτό τρόπο, πράγμα που δείχνει ότι η φύση που περιέχουν δεν είναι αληθινή και αμετάβλητη αλλά επίπλαστη ή συντεθειμένη. Παραδείγματος χάριν, όταν σκέφτομαι ένα φτερωτό άλογο ή ένα υπαρκτό λιοντάρι κατανοώ εύκολα ότι μπορώ να αποσυνθέσω αυτές τις ιδέες και να σκεφτώ ένα άλογο χωρίς φτερά ή ένα λιοντάρι χωρίς

---

δίδεται ένα ύψιστα τέλειο Ον που να νοείται υπό το όνομα του Θεού; Δεν υπάρχει άλλος τρόπος να τεκμηριώσουμε ότι υπάρχει το ύψιστα τέλειο ον παρά υποθέτοντας ότι δίδεται ένα ύψιστα τέλειο Ον, πράγμα που δεν είναι παρά λήψη του ζητουμένου; Μήπως το τεκμηριώνεις επειδή στα υπόλοιπα πράγματα δεν αρμόζει άλλη ύπαρξη από την δυνατή και ενδεχόμενη ενώ στον Θεό η ενεργή και αναγκαία; Μα αυτό ακριβώς δεν είναι το ερώτημα, αν η ύπαρξη αρμόζει στον Θεό όποια κι αν είναι τελικά, αφού αν κανείς του την αρνηθεί καθολικά του αρνείται επίσης την ενεργή και αναγκαία; […] Εμένα μου αρκεί να υπογραμμίσω τον παραλογισμό που γεννιέται από το ότι θέτεις την ύπαρξη μεταξύ των τελειοτήτων, ότι συγχέεις την ύπαρξη στην Ιδέα με την ύπαρξη στην πραγματικότητα, ότι προϋποθέτεις την ύπαρξη για να τεκμηριώσεις την ύπαρξη», *Μεταφυσική διερεύνηση*, V, Αμφιβολία 2, Ένσταση 3, Gassendi (1962: 505-507). Επίσης ο Ρέγκιους συνοψίζει τη θέση του στην *Εξήγηση του ανθρώπινου πνεύματος*, XV: «Το εννόημά μας για τον Θεό, ήτοι η υπάρχουσα στο πνεύμα μας ιδέα του Θεού, δεν είναι ένα αρκετά έγκυρο επιχείρημα για την απόδειξη της ύπαρξης του Θεού· αφού δεν υπάρχουν όλα αυτά που έχουμε μέσα μας εννοήματά τους και αυτή η ιδέα, δεδομένου ότι συλλαμβάνεται από μας, και μάλιστα ατελώς, δεν ξεπερνά τις δυνάμεις της σκέψεις μας περισσότερο από το εννόημα οποιουδήποτε άλλου πράγματος», (AT, VIII-2, 345). Πρβλ. *Φυσική φιλοσοφία*, Βιβλίο V, Regius (1654: 357)

[1] *Στοχασμοί*, Πρώτες απαντήσεις (AT, VII, 117). «Είναι αλήθεια», διαβεβαιώνει αλλού ο Ντεκάρτ, «ότι η απλή θεώρηση ενός τέτοιου Όντος [του υπέρτατα τέλειου Όντος] μας οδηγεί τόσο άνετα στη γνώση της ύπαρξής του ώστε είναι σχεδόν το ίδιο πράγμα να συλλάβουμε τον Θεό και να συλλάβουμε ότι υπάρχει», Επιστολή προς τον Μερσέν, Ιούλιος 1641 (AT, III, 396). Πρβλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, I, 14-16 (AT, VIII-1, 10-11) και Λάιμπνιτς, *Παρατηρήσεις στο γενικό τμήμα των Αρχών του Καρτέσιου*, Leibniz (2001: 42-46).

ύπαρξη. Αλλά όταν σκέφτομαι ένα τρίγωνο δεν μπορώ να αρνηθώ με σαφή και διακριτό τρόπο ότι το άθροισμα των γωνιών του ισούται με δύο ορθές, δηλαδή δεν μπορώ να αφαιρέσω αυτή την ιδιότητα από την ιδέα του τριγώνου, πράγμα που με υποχρεώνει να δεχτώ ότι η εν λόγω ιδιότητα ανήκει στην ουσία του τριγώνου με αληθινό και όχι με επίπλαστο τρόπο. Παρομοίως, όταν σκέφτομαι το τελειότατο ον δεν μπορώ να του αφαιρέσω την αναγκαία ύπαρξη διότι όλα όσα συμπεριλαμβάνονται στην ιδέα του είναι τόσο συνδεδεμένα μεταξύ τους ώστε απάδει να μην του ανήκει κάποιο από αυτά, πράγμα που με υποχρεώνει να δεχτώ ότι η αναγκαία ύπαρξη είναι συστατικό στοιχείο της αληθούς και αμετάβλητης φύσης του και επομένως ότι η ένωση της ύπαρξης με τη θεϊκή ουσία δεν είναι πλαστή και ενδεχόμενη αλλά πραγματική και αναγκαία. Επίσης, αυτό για το οποίο κατανοούμε σαφώς ότι ανήκει στη φύση κάποιου πράγματος μπορεί να βεβαιωθεί αληθινά για το πράγμα αυτό. Έτσι, αν η ζωικότητα ανήκει στη φύση του ανθρώπου, τότε μπορούμε να βεβαιώσουμε με αληθινό τρόπο ότι ο άνθρωπος είναι ζώο· αν η ισότητα των τριών γωνιών με δύο ορθές ανήκει στη φύση του τριγώνου, τότε μπορούμε να βεβαιώσουμε με αληθινό τρόπο ότι το τρίγωνο έχει τρεις γωνίες ίσες με δύο ορθές· και αν η ύπαρξη ανήκει στη φύση του Θεού, τότε μπορούμε να βεβαιώσουμε με αληθινό τρόπο ότι ο Θεός υπάρχει. Αλλά η ύπαρξη ανήκει στη φύση του Θεού, άρα ανήκει στη φύση του να υπάρχει. Σε όλα αυτά δεν υπάρχει καμιά λήψη του ζητουμένου. Η ύπαρξη είναι μια ιδιότητα όπως ακριβώς και η παντοδυναμία, και μάλιστα η αναγκαία ύπαρξη είναι ίδιον του Θεού με την αυστηρή έννοια του όρου επειδή μόνο σε αυτόν η ύπαρξη είναι μέρος της ουσίας. Έτσι η ύπαρξη του τριγώνου δεν μπορεί να συγκριθεί με την ύπαρξη του Θεού επειδή στη δεύτερη περίπτωση η σχέση μεταξύ ουσίας και ύπαρξης είναι διαφορετική από ό,τι στην πρώτη. Στον Θεό η ύπαρξη δεν διαχωρίζεται από την ουσία, εφόσον ο Θεός είναι το ίδιο το είναι του, ενώ στο τρίγωνο δεν ισχύει κάτι τέτοιο. Στον Θεό ανήκει η αναγκαία ύπαρξη, στο τρίγωνο όχι η αναγκαία αλλά η δυνατή ενώ στον κένταυρο ή τη χίμαιρα ούτε η αναγκαία ούτε η δυνατή· γι' αυτό η ιδέα του Θεού είναι ανώτερη της ιδέας του τριγώνου και η ιδέα του τριγώνου ανώτερη της ιδέας του κενταύρου ή της χίμαιρας. Επίσης δεν υπάρχει κανένα κώλυμα στην απόδειξη της ύπαρξης του Θεού με τον ίδιο τρόπο που αποδεικνύεται για ένα τρίγωνο ότι οι τρεις γωνίες του ισούνται με δύο ορθές. Μάλιστα η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού, ισχυρίζεται ο Ντεκάρτ, είναι «απλούστερη και σαφέστερη»[1] από την απόδειξη του ότι οι τρεις γωνίες του τριγώνου ισούνται με δύο ορθές.

Ας έλθουμε τώρα στο δεύτερο αμφιλεγόμενο σημείο, δηλαδή το αν η γνώση του Θεού είναι απαραίτητη προϋπόθεση για κάθε βέβαιη γνώση.[2] Αν ίσχυε κάτι τέτοιο, τότε ένας άθεος δεν θα μπορούσε να είναι βέβαιος για τίποτα, ούτε καν για το ότι οι τρεις γωνίες του τριγώνου ισούνται με δύο ορθές ή για το ότι αν από ίσα αφαιρέσουμε ίσα, τα υπόλοιπα θα είναι ίσα. Αυτό

[1] *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 384).
[2] Βλ. *Στοχασμοί*, Δεύτερες αντιρρήσεις (AT, VII, 125)· Πέμπτες αντιρρήσεις (AT, VII, 326-328)· Έκτες αντιρρήσεις (AT, VII, 414-415).

όμως δεν είναι καθόλου πιστευτό, ώστε δεν φαίνεται λογικό να εξαρτάται η βεβαιότητα εν γένει από το αν δέχεται ή δεν δέχεται κανείς τον Θεό. Όσο βέβαιος είναι ένας άνθρωπος για τις μαθηματικές αποδείξεις πριν παραδεχτεί την ύπαρξη ενός υπέρτατου όντος, τόσο βέβαιος είναι και μετά δεδομένου ότι είναι τόσο εναργείς και βέβαιες ώστε, από τη στιγμή που τις έχεις κατανοήσει, δεν μένει κανένα περιθώριο για δισταγμούς και αμφιβολίες. Όπως μπορώ να είμαι βέβαιος για την αλήθεια του *Σκέπτομαι, άρα υπάρχω* χωρίς να ξέρω ακόμα την ύπαρξη του Θεού, όπως δέχεται ο ίδιος ο Ντεκάρτ, έτσι μπορώ να είμαι βέβαιος για τις μαθηματικές αλήθειες. Επίσης οι θρησκευτικές παραδοχές δίνουν τροφή σε αναρίθμητες συζητήσεις και διαφωνίες ενώ για τις μαθηματικές αποδείξεις δεν αμφιβάλει και δεν διχογνωμεί κανένας. Δεν είναι λοιπόν λογικό να θέσουμε ότι οι δεύτερες δανείζονται την ενάργεια και τη βεβαιότητά τους από τις πρώτες, θεμελιώνοντας έτσι το αδιαμφισβήτητο στο αμφιλεγόμενο. Επιπλέον, ο Ντεκάρτ επιχειρηματολογεί κυκλικά αφού αποδεικνύει ένα πράγμα μέσω ενός άλλου που με τη σειρά του αποδεικνύεται μέσω του πρώτου:[1] από τη μια πλευρά διαβεβαιώνει ότι μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για την ύπαρξη του Θεού επειδή συλλαμβάνουμε την ιδέα του σαφώς και διακριτώς και από την άλλη ότι για να συλλάβουμε κάτι σαφώς και διακριτώς πρέπει να έχουμε δεχτεί την ύπαρξη και τη φιλαλήθεια του Θεού.[2]

Ο Ντεκάρτ απαντά περισσότερο επαναλαμβάνοντας τις θέσεις του παρά φέρνοντας πρόσθετα επιχειρήματα. Δέχεται ότι ένας άθεος μπορεί να γνωρίσει σαφώς μια μαθηματική απόδειξη αλλά αρνείται ότι μπορεί να κατακτήσει τη βέβαιη επιστήμη επειδή μια γνώση που μπορεί να καταστεί αμφίβολη δεν δικαιούται να ονομάζεται επιστήμη. Ο άθεος δεν μπορεί να είναι βέβαιος ότι δεν απατάται όταν συλλαμβάνει κάτι σαφέστατα και δεν υπάρχει περίπτωση να λυτρωθεί από αυτή την αμφιβολία «παρά αν αναγνωρίσει προηγουμένως ότι έχει δημιουργηθεί από τον αληθή Θεό που δεν παραπλανά».[3] Σχετικά με τη μομφή για κυκλική επιχειρηματολογία,

---

[1] Βλ. *Στοχασμοί*, Τέταρτες αντιρρήσεις (AT, VII, 214) και *Μεταφυσική διερεύνηση*, ΙΙΙ, Αμφιβολία 1, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 205)· ΙΙΙ, Αμφιβολία 7, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 303)· IV, Αμφιβολία 4, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 463-467). Πρβλ. Δεύτερες αντιρρήσεις (AT, VII, 124-125)· Επιστολή επί των ενστάσεων, 12 Ιανουαρίου 1646 (AT, IX-1, 211).

[2] Βλ. Gary Hatfield, «The Cartesian Circle» στο Gaukroger (2006: 122-141).

[3] *Στοχασμοί*, Έκτες απαντήσεις (AT, VII, 428). Το γαλλικό κείμενο λέει «αν δεν αναγνωρίσει προηγουμένως ότι δημιουργήθηκε από ένα αληθή Θεό που είναι αρχή κάθε αλήθειας και δεν μπορεί να είναι πλανερός», (AT, IX-1, 230). Αλλού ο Ντεκάρτ εξηγεί: «Το πνεύμα μας είναι τέτοιας φύσης ώστε δεν μπορεί να μη συγκατατίθεται σε όσα κατανοεί σαφώς· αλλά επειδή συχνά θυμόμαστε συμπεράσματα που έχουν παραχθεί λογικά από τέτοιες προκείμενες, όσο κι αν δεν προσέχουμε αυτές τις προκείμενες, λέω ότι τότε, αν αγνοούμε τον Θεό, μπορεί να πλάσσουμε με το μυαλό μας ότι αυτά είναι αβέβαια όσο και αν θυμόμαστε ότι παράχθηκαν λογικά από σαφείς αρχές· επειδή είμαστε ίσως τέτοιας φύσης ώστε να σφάλλουμε ακόμα και στα εναργέστατα· και επομένως, τότε μεν, αφού τα έχουμε παράγει λογικά από αυτές της αρχές, δεν έχουμε για αυτά *επιστήμη* (*scientia*) αλλά μονάχα *πεποίθηση* (*persuassio*). Αυτά τα δύο τα διακρίνω ως εξής: *πεποίθηση* είναι όταν παραμένει κάποιος λόγος που μπορεί να μας σπρώξει στην αμφιβολία, ενώ η *επιστήμη* είναι πεποίθηση από ένα λόγο τόσο ισχυρό που να μην μπορεί ποτέ να κλονιστεί από έναν ισχυρότερο· και όσοι αγνοούν τον Θεό δεν έχουν κανένα τέτοιο λόγο. Όμως όποιος κατανόησε σαφώς μια φορά τους λόγους που πείθουν ότι ο Θεός υπάρχει και δεν είναι ψεύτης, ακόμα και να μην τους προσέχει πλέον, αν μονάχα θυμάται αυτό το συμπέρασμα: *ο Θεός δεν είναι ψεύτης*, θα του μείνει όχι μονάχα μια πεποίθηση αλλά μια αληθής επιστήμη τόσο αυτού όσο και όλων των άλλων συμπερασμάτων που θυμάται ότι αντιλήφθηκε κάποτε τους λόγους τους σαφώς», Επιστολή προς τον Ρέγκιους, 24 Μαΐου 1640 (AT, III,

διαβεβαιώνει ότι δεν υπέπεσε σε αυτό το σφάλμα διότι διακρίνει αυτό που αντιλαμβανόμαστε όντως με σαφήνεια από εκείνο που θυμόμαστε να αντιληφθήκαμε παλιότερα με σαφήνεια. Έτσι ο τρόπος με τον οποίο λέμε ότι ο Θεός υπάρχει επειδή το συλλαμβάνουμε σαφώς και διακριτώς είναι διαφορετικός από εκείνον με τον οποίο λέμε ότι όσα αντιλαμβανόμαστε σαφώς και διακριτώς είναι αληθή επειδή υπάρχει ο Θεός. Στην πρώτη περίπτωση το ζητούμενο είναι να συλλάβω εγγυημένα και να φτάσω στην αλήθεια ενώ στη δεύτερη να θυμηθώ εγγυημένα και να διατηρήσω την αλήθεια. Οι σαφείς και διακριτές ιδέες χρειάζονται για να συλλάβω εγγυημένα τον Θεό, ή οτιδήποτε άλλο, ενώ η ύπαρξη και η φιλαλήθεια του Θεού για να θυμηθώ εγγυημένα ότι αυτό που συνέλαβα είναι αλήθεια.

### 5.5.4.6. Η ύπαρξη των υλικών πραγμάτων[1]

Στον Έκτο Στοχασμό αποδεικνύεται η ύπαρξη των υλικών πραγμάτων και η πραγματική διάκριση του πνεύματος από το σώμα. Όσο βρισκόμασταν στη σφαίρα των νοερών οντοτήτων, ο νους δεν χρειαζόταν καμιά βοήθεια, κατεβαίνοντας όμως προς τον υλικό κόσμο, έχει την ανάγκη της φαντασίας και των αισθήσεων. Έτσι πρέπει να φωτιστεί η φύση τόσο της μεν όσο και των δε. Ο Ντεκάρτ εξετάζει πρώτα τη φαντασία και τη διαφορά της από την καθαρή νόηση για να περάσει έπειτα στην πραγμάτευση των αισθήσεων απαντώντας σε τρία κύρια ερωτήματα. Πρώτον, τι φαίνεται να διδάσκουν κοινώς οι αισθήσεις και για ποιους λόγους έχουμε την τάση να τις πιστεύουμε; Δεύτερον, ποιους λόγους έχουμε να αμφιβάλλουμε για τα διδάγματά τους; Και τρίτον, τι πρέπει να πιστεύουμε τελικά; Συγχρόνως δείχνει ότι με τα μέσα του καθαρού νου η ύπαρξη υλικών πραγμάτων εμφανίζεται δυνατή, με τα μέσα της φαντασίας πιθανή και με τα μέσα των αισθήσεων βέβαιη. Τέλος εξηγεί τον ρόλο και τον ορθό τρόπο χρήσης των αισθήσεων.

Το πρώτο θέμα λοιπόν είναι η φαντασία. Με αυτόν τον όρο εννοούμε μια γνωστική ικανότητα που δεν επιτελείται χωρίς το σώμα, χρησιμοποιεί υλικές εικόνες, είναι κοπιαστική για το πνεύμα και δεν ανήκει με αναγκαίο τρόπο στη φύση ή την ουσία του σκεπτόμενου Εγώ. Ο καθαρός νους αντιθέτως δεν ριζώνει στο σώμα, δεν χρησιμοποιεί υλικές εικόνες, δεν είναι κοπιαστικός για το πνεύμα και ανήκει με αναγκαίο τρόπο στη φύση ή την ουσία του σκεπτόμενου Εγώ. Αν μου έλειπε η φαντασία, θα εξακολουθούσα να είμαι ο ίδιος που είμαι και τώρα, αν όμως μου έλειπε ο νους, δεν θα ήμουν πλέον ο ίδιος. Όταν το πνεύμα νοεί, στρέφεται

---

64-65). Σε μια άλλη επιστολή γράφει: «είπα ότι οι Σκεπτικοί δεν θα αμφέβαλλαν για τις Γεωμετρικές αλήθειες αν αναγνώριζαν τον Θεό όπως πρέπει επειδή, από τη στιγμή που αυτές οι Γεωμετρικές αλήθειες είναι πέρα για πέρα διαυγείς, δεν θα είχαν καμιά αφορμή να αμφιβάλλουν για αυτές αν ήξεραν ότι όλα όσα νοούνται διαυγώς είναι αληθή· τούτο όμως περιέχεται στην επαρκή γνώση του Θεού», Επιστολή προς τον Υπερασπιστή, Αύγουστος 1641 (AT, III, 433). Πρβλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, I, 13 (AT, VIII-1, 9-10) και Λάιμπνιτς, *Παρατηρήσεις στο γενικό τμήμα των Αρχών του Καρτέσιου*, Leibniz (2001: 41-43).

[1] Βλ. «La véracité divine et l'existence du monde extérieur» στο Gilson (1975: 234-244)· Desmond M. Clarke, «Descartes' proof of the existence of matter», στο Gaukroger (2006: 160-178).

προς τον εαυτό του και ενατενίζει τις ιδέες που υπάρχουν μέσα του, ενώ όταν φαντάζεται, στρέφεται προς το σώμα και θεωρεί κάποιες ιδέες που σχημάτισε μόνο του ή δέχτηκε από τις αισθήσεις. Για να εξηγήσω λοιπόν τη φαντασία, πρέπει να υποθέσω την ύπαρξη σωμάτων, γεγονός που με ωθεί στην εικασία ότι πρέπει να υπάρχουν σώματα. Αλλά πρόκειται μόνο για εικασία. Η θεώρηση της διακριτής ιδέας της σωματικής φύσης που υπάρχει στη φαντασία μου (ιδέα που συντίθεται από την έκταση, τον αριθμό, το μέγεθος και το σχήμα) δεν με καθιστά απολύτως βέβαιο για την ύπαρξη σωμάτων.

Αλλά δεν έχω μόνο αυτή την ιδέα. Στη φαντασία μου βρίσκονται οι ιδέες και άλλων πραγμάτων όπως τα χρώματα, οι ήχοι, οι γεύσεις, οι πόνοι κτλ., που όμως δεν είναι διακριτές και φαίνεται να φτάνουν στη φαντασία μέσω των αισθήσεων. Επίσης φαίνεται ότι αυτό το είδος πραγμάτων το αντιλαμβάνομαι καλύτερα με τις αισθήσεις παρά με τη φαντασία. Έτσι πρέπει να στραφώ τώρα προς αυτές. Αν δεν μπορώ να βεβαιωθώ για την ύπαρξη σωματικών πραγμάτων μέσω της φαντασίας, μήπως μπορώ να το πετύχω με τη βοήθεια των αισθήσεων; Θα το δοκιμάσω εξετάζοντας συγχρόνως τι είναι το αισθάνεσθαι. Το πρώτο ερώτημα αφορά στο τι φαίνεται να μου διδάσκουν κοινώς οι αισθήσεις και για ποιους λόγους έχω την τάση να τις πιστεύω. Πρώτον, φαίνεται να μου διδάσκουν ότι έχω σώμα και ότι γύρω από το σώμα μου υπάρχουν άλλα σώματα. Έτσι οι αισθητηριακές εντυπώσεις μου φαίνεται να είναι δύο ειδών. Οι εσωτερικές προξενούνται από το δικό μου σώμα, όπως τα αισθήματα της ηδονής και του πόνου, οι ορέξεις της πείνας και της δίψας και οι σωματικές κλίσεις της χαράς, της λύπης, της οργής και των άλλων παθών. Οι εξωτερικές προξενούνται από ξένα σώματα, όπως το φως, τα χρώματα, οι ήχοι, οι οσμές, οι γεύσεις, η σκληρότητα, η θερμότητα, κλπ. Δεύτερον, φαίνεται να μου διδάσκουν ότι οι αισθητηριακές εντυπώσεις δεν πηγάζουν από την ίδια τη σκέψη μου αλλά από σώματα. Για ποιους λόγους έτεινα να το πιστεύω αυτό; Επειδή: **α)** δεν εξαρτάται από τη βούλησή μου να αισθάνομαι ή να μην αισθάνομαι τα αντικείμενα που παρουσιάζονται στις αισθήσεις μου, και **β)** οι ιδέες τους είναι ζωηρές και έκδηλες. Τρίτον, ότι οι ιδέες αυτές είναι όμοιες με τα πράγματα. Γιατί έτεινα να το πιστεύω αυτό; Επειδή οτιδήποτε ξέρω για τα πράγματα το μαθαίνω μέσω των ιδεών. Τέταρτον, ότι δεν υπάρχει τίποτα στον νου το οποίο να μην ήταν προηγουμένως στην αίσθηση. Για ποιους λόγους έτεινα να το πιστεύω; Επειδή: **α)** άρχισα να χρησιμοποιώ τις αισθήσεις πριν από τον Λόγο, **β)** οι ιδέες που πλάθω ο ίδιος είναι λιγότερο έκδηλες, και **γ)** συντίθενται από μέρη αισθητηριακών ιδεών. Πέμπτον, ότι είμαι ενωμένος με ένα σώμα. Γιατί; Επειδή: **α)** δεν μπορώ να χωριστώ από αυτό όπως χωρίζομαι από τα άλλα σώματα, **β)** αισθάνομαι σε αυτό τις ορέξεις και τα συναισθήματα, και **γ)** νιώθω την ηδονή και τον πόνο στα δικά του μέρη και όχι στα μέρη άλλων σωμάτων. Και έκτον, ότι ο πόνος προκαλεί στην ψυχή λύπη, η τέρψη προκαλεί χαρά, η πείνα με προειδοποιεί να φάω, η δίψα να πιω, κλπ. Γιατί; Διότι έτσι φαίνεται να με έχει διδάξει η φύση. Το δεύτερο ερώτημα αφορά στους

λόγους για τους οποίους μπορώ να αμφιβάλλω για αυτά τα κοινά διδάγματα των αισθήσεων. Πρώτον, η εμπειρία δείχνει ότι πολλές φορές οι κρίσεις που βασίζονται στις αισθήσεις είναι ψευδείς, πράγμα που ισχύει τόσο για τις εξωτερικές αισθήσεις όσο και για τις εσωτερικές. Δεύτερον, μπορώ να υποθέσω ότι κοιμάμαι και ότι όλα όσα αισθάνομαι δεν προέρχονται από εξωτερικά πράγματα αλλά από μένα τον ίδιο. Τρίτον, μπορώ να υποθέσω ότι είμαι φτειαγμένος με τρόπο που να παραπλανιέμαι ακόμα και στα πιο αληθινά πράγματα. Τέταρτον, οι φυσικές κλίσεις δεν μοιάζουν αξιόπιστες διότι με ωθούν σε πολλά πράγματα που δεν είναι σύμφωνα με τον Λόγο. Και πέμπτον, το γεγονός ότι οι αισθητηριακές εντυπώσεις δεν εξαρτώνται από τη βούλησή μου δεν συνεπάγεται αναγκαία ότι πηγάζουν από εξωτερικά πράγματα, διότι μπορεί να παράγονται από κάποια δική μου ικανότητα. Ένας άνθρωπος που δεν είναι σίγουρος για την ύπαρξη του Θεού και δεν έχει μάθει να αναγνωρίζει την αλήθεια δεν είναι σε θέση να απαντήσει αξιόπιστα στους παραπάνω προβληματισμούς. Εγώ όμως που είμαι πια σίγουρος και έχω μάθει να διακρίνω την αλήθεια από το ψεύδος, μπορώ να αντιμετωπίσω ευδόκιμα το τρίτο και τελευταίο ερώτημα που αφορά στο τι πρέπει να πιστεύουμε για τις αισθητηριακές εντυπώσεις. Η απάντηση είναι ότι δεν πρέπει να τις δεχόμαστε αβασάνιστα ούτε όμως και να τις απορρίπτουμε όλες. Πρώτα-πρώτα, πρέπει να ξέρω ότι το πνεύμα μου διακρίνεται πραγματικά από το σώμα, κάτι που αποδεικνύεται ως εξής. Όσα κατανοώ σαφώς και διακριτώς, μπορούν να γίνουν από τον Θεό έτσι όπως τα κατανοώ· αν λοιπόν κατανοώ σαφώς και διακριτώς ένα πράγμα χωρίς ένα άλλο, τότε αυτά τα πράγματα είναι διαφορετικά· αλλά κατανοώ σαφώς και διακριτώς το πνεύμα μου χωρίς το σώμα μου· άρα το πνεύμα μου διακρίνεται πραγματικά από το σώμα μου και μπορεί να υπάρχει χωρίς αυτό. Έπειτα μπορώ να είμαι βέβαιος για την ύπαρξη υλικών πραγμάτων. Πράγματι, εγώ είμαι ένα σκεπτόμενο πράγμα ή μια νοούσα υπόσταση και οι ικανότητες της φαντασίας και της αίσθησης μού ανήκουν ως συμβεβηκότα ή τρόποι, διότι εγώ μπορώ να υπάρχω χωρίς αυτές ενώ αυτές δεν μπορούν να υπάρχουν χωρίς εμένα. Η αίσθηση όμως είναι μια παθητική ικανότητα, εφόσον συνίσταται στην παραλαβή εντυπώσεων. Αφού λοιπόν παραλαμβάνει παθητικά κάτι, αυτό το κάτι πρέπει να παράγεται ενεργητικά από κάπου αλλού. Από πού μπορεί να παράγονται οι αισθητηριακές εντυπώσεις που παραλαμβάνω; Είτε από μένα τον ίδιο, είτε από κάτι έξω από μένα. Αλλά δεν μπορεί να παράγονται από μένα για δύο λόγους. Πρώτον, δεν προϋποθέτουν τη νόηση, πράγμα που σημαίνει ότι δεν μπορεί να παράγονται κυριολεκτικά από μια νοούσα υπόσταση όπως εγώ. Και δεύτερον, παράγονται χωρίς τη σύμπραξή μου και συχνά άθελά μου. Άρα πρέπει να παράγονται από κάτι έξω από μένα. Οι πιθανές εξωτερικές πηγές από τις οποίες μπορεί να παράγονται είναι τρεις: ο Θεός, κάποιο ασώματο δημιούργημα ή τέλος τα ίδια τα σώματα. Αλλά δεν μπορεί να είναι ο Θεούς ούτε κάποιο ασώματο δημιούργημα διότι υπάρχει μέσα μου μια έντονη κλίση να πιστεύω ότι πηγάζουν από σωματικά πράγματα. Αν αυτή η πεποίθηση ήταν απατηλή, ο Θεός θα ήταν

πλανερός αφού θα με ωθούσε να πιστεύω ότι πηγάζουν από σωματικά πράγματα ενώ στην πραγματικότητα θα πήγαζαν από κάπου αλλού. Από τη στιγμή όμως που ο Θεός δεν είναι πλανερός, όπως έχει αποδειχθεί, δεν απομένει παρά ότι οι ιδέες των σωματικών πραγμάτων πηγάζουν όντως από σωματικά πράγματα. Άρα πρέπει να υπάρχουν τέτοια πράγματα. Ωστόσο δεν είναι όπως τα αντιλαμβάνομαι με τις αισθήσεις. Όσα καταλαβαίνω με σαφή και διακριτό τρόπο υπάρχουν σίγουρα σε αυτά, όχι όμως όσα καταλαβαίνω με ασαφή και συγκεχυμένο. Έτσι στα σωματικά πράγματα υπάρχουν σίγουρα οι μαθηματικές ποιότητες, όπως η έκταση, ο αριθμός, το μέγεθος και η θέση· ενώ τα επιμέρους πράγματα και οι φυσικές ποιότητες, όπως το φως, ο ήχος, ο πόνος, κλπ., δεν υπάρχουν με σιγουριά. Παρόλα αυτά μπορώ να αγγίξω την αλήθεια ακόμα και σε αυτήν την περιοχή, διότι ο Θεός δεν με έχει αφήσει απροστάτευτο απέναντι στο ψεύδος. Όσο κι να πέφτω σε πλάνες, έχω την ικανότητα να τις διορθώνω. Αφού ο Θεός δεν είναι πλανερός και αφού η φύση είναι έργο του, τα διδάγματά της δεν μπορεί να είναι άχρηστα ή πλανερά. Τι μου διδάσκει λοιπόν η φύση; Κατ' αρχάς ότι έχω ένα σώμα, ότι το σώμα μου υποφέρει όταν αισθάνομαι πόνο, ότι χρειάζεται τροφή ή ποτό όταν αισθάνομαι πείνα ή δίψα και γενικά ότι δεν παρίσταμαι απλώς στο σώμα μου αλλά είμαι στενά συνδεδεμένος και σχεδόν συγχωνευμένος με αυτό. Έπειτα μου διδάσκει ότι γύρω από μένα υπάρχουν άλλα σώματα που μπορούν να με ωφελήσουν ή να με βλάψουν. Ωστόσο δεν μου διδάσκει. μέσω των αισθήσεων, τι είναι τα ίδια τα πράγματα. Ο ρόλος των αισθήσεων δεν είναι να διαγιγνώσκουν την ουσία των πραγμάτων αλλά να μου διαμηνύουν τι είναι επωφελές ή επιβλαβές για τη σύνθεση πνεύματος-σώματος.

Ωστόσο εδώ παρουσιάζεται ακόμα μια σημαντική δυσκολία: η φύση δεν μου υποδεικνύει πάντοτε ορθά και ξεκάθαρα τι είναι επωφελές για μένα ως ψυχή-σώμα και τι όχι. Μπορεί ο Θεός, που είναι αγαθός, να μου έδωσε πλανερή φύση; Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα προϋποθέτει μια διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο συνδέεται το πνεύμα με το σώμα και του τρόπου με τον επιτελείται η αίσθηση. Φωτίζοντας αυτά τα σημεία, καταλήγω στο συμπέρασμα ότι δεν είναι δυνατόν για την ανθρώπινη φύση να μην είναι ενίοτε πλανερή. Ωστόσο είναι προτιμότερο να είναι πλανερή σε κάποιες περιπτώσεις παρά να είναι πλανερή στις περισσότερες. Έτσι δεν έχω δικαίωμα να παραπονιέμαι για τη φύση που μου δώρισε ο Θεός. Επιπλέον μπορώ να αποφύγω και να διορθώσω τις πλάνες συνδυάζοντας πολλές αισθήσεις μαζί για την εξέταση ενός πράγματος, τη μνήμη που συνδέει το πριν με το μετά και τον νου που εντοπίζει τις αιτίες των πλανών. Έτσι μπορώ πλέον να αποβάλλω ως γελοίες τις υπερβολικές αμφιβολίες που ανέπτυξα στην αρχή και ιδίως την αβεβαιότητα για το αν κοιμάμαι ή είμαι ξύπνιος. Συγκαλώντας τις αισθήσεις, τη μνήμη και τον νου, μπορώ να πετύχω τη μέγιστη δυνατή βεβαιότητα στα σωματικά πράγματα παρά την αδυναμία της φύσης μου.

Η μεγαλύτερη δυσκολία που εντόπισαν εδώ οι κριτές αφορά στη διάκριση και την ένωση της ψυχής από το σώμα.[1] Ο Κάτερους παρατηρεί ότι η διάκριση του Ντεκάρτ μοιάζει με εκείνη που ονομάζει ο Ντουνς Σκώτος μορφική ή αντικειμενική· αλλά το ότι δύο πράγματα διακρίνονται μορφικά ή αντικειμενικά δεν συνεπάγεται ότι διακρίνονται πραγματικά. Για τον Αρνώ, η καρτεσιανή απόδειξη παρουσιάζει πολλά προβλήματα. Κατ' αρχάς, για να γνωρίσουμε την πραγματική διάκριση μεταξύ δύο πραγμάτων, η γνώση μας δεν πρέπει να είναι μόνο σαφής και διακριτή αλλά και τέλεια ή ταιριαστή (adæquata). Έπειτα οι προκείμενες του επιχειρήματος δεν θα γίνονταν δεκτές από κάποιον που πιστεύει ότι το ανθρώπινο πνεύμα είναι σωματικό. Και τέλος το επιχείρημα φαίνεται να αποδεικνύει περισσότερα από όσα θα θέλαμε διότι ευνοεί τη άποψη ορισμένων πλατωνικών που λένε ότι ο άνθρωπος δεν είναι παρά ένα πνεύμα που χρησιμοποιεί το σώμα σαν όχημα, παρόλο που αυτή η αντίληψη απορρίπτεται από τον Ντεκάρτ. Ο Γκασσαντί αντιτείνει ότι δεν αποδεικνύεται πουθενά ότι το πνεύμα δεν είναι σωματικό. Γίνεται προσπάθεια να καταδειχθεί ότι το ανθρώπινο πνεύμα διακρίνεται πραγματικά από το χονδροειδές σώμα μας που συντίθεται από οστά, σάρκα, αίμα, κλπ., αλλά δεν αποδεικνύεται ότι το ίδιο το πνεύμα δεν είναι κάποιο εξαιρετικά λεπταίσθητο σώμα, κάτι σαν λεπτότατος άνεμος ή αιθέρας. Γιατί λοιπόν να μην είναι το πνεύμα και σκεπτόμενο πράγμα και εκτεταμένο πράγμα; Το γεγονός ότι μπορούμε να νοήσουμε δύο πράγματα ως διακριτά ή μέσω διακριτών εννοημάτων δεν συνεπάγεται ότι τα πράγματα αυτά είναι διακριτά ή χωριστά στην πραγματικότητα. Επίσης δεν αποδεικνύεται πουθενά η παραδοχή ότι ο Θεός είναι ικανός να κάνει όλα όσα μπορούμε να συλλάβουμε με διακριτό τρόπο και η ανθρώπινη κρίση ή αντίληψη δεν πρέπει να γίνεται γνώμονας του τι μπορεί ή δεν μπορεί να κάνει ο Θεός.

Ο συγγραφέας των *Στοχασμών* απαντά[2] ότι η μορφική ή αντικειμενική διάκριση δεν διαφέρει από την τροπική και δεν ισχύει παρά για μη πλήρη όντα όπως η κίνηση και το σχήμα ή η δικαιοσύνη και η συμπόνια. Αλλά πλήρη όντα όπως το σώμα και το πνεύμα δεν διαφέρουν μορφικά αλλά πραγματικά. Έπειτα, αυτό που χρειάζεται για να μάθουμε ότι δύο πράγματα διακρίνονται πραγματικά δεν είναι να έχουμε ταιριαστή (adæquata) γνώση αυτών αλλά να τα νοούμε σαν πλήρη το ένα χωρίς το άλλο. Το πνεύμα και το σώμα διακρίνονται πραγματικά επειδή δεν έχουν τίποτα κοινό πέρα από το ότι είναι υποστάσεις. «Δεν μπορούμε να έχουμε μεγαλύτερο επιχείρημα για τη διάκριση ανάμεσα σε δύο πράγματα από το ότι όταν στρεφόμαστε προς το καθένα ξεχωριστά, δεν βρίσκουμε εντελώς τίποτα σε αυτό που να μην είναι διαφορετικό από ό,τι στο άλλο».[3] Εξάλλου η πραγματική διάκριση ανάμεσα στο πνεύμα και το σώμα δεν

[1] Βλ. Πρώτες αντιρρήσεις (AT, VII, 100)· Τέταρτες αντιρρήσεις (AT, VII, 199-205)· Πέμπτες αντιρρήσεις (AT, VII, 332-334).

[2] Βλ. *Στοχασμοί*, Πρώτες απαντήσεις (AT, VII, 120-121)· Τέταρτες απαντήσεις (AT, VII, 219-229)· Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 386-387).

[3] *Στοχασμοί*, Τέταρτες απαντήσεις (AT, VII, 227). Αλλού ο Ντεκάρτ εξηγεί ότι θεωρώντας τις σαφείς και διακριτές έννοιες που έχουμε στον νου μας είναι αδύνατο να μην αναγνωρίσουμε αν μια διάκριση οφείλεται σε αφαίρεση του

σημαίνει ότι το πρώτο χρησιμοποιεί το δεύτερο σαν απλό όχημα διότι, παρά τη διαφορά τους, ενώνονται υποστασιακά (substantialiter). Τέλος η απόδειξη της πραγματικής διάκρισης του πνεύματος από το σώμα ισχύει για οποιοδήποτε σώμα, χονδροειδές ή αιθέριο.

Ένα άλλο σοβαρό πρόβλημα του καρτεσιανού δυισμού αφορά στον τρόπο με τον οποίο συνδέεται το πνεύμα με το σώμα.[1] Αν είναι πράγματι δύο εντελώς διαφορετικές υποστάσεις, τότε πώς ενώνονται για να συνθέσουν ένα ενιαίο ον και πώς μπορεί το πνεύμα να κινεί το σώμα; Αν το πνεύμα ενώνεται με το ανθρώπινο σώμα σε ένα μικροσκοπικό τμήμα του εγκεφάλου, όπως δέχεται ο Ντεκάρτ, όσο μικροσκοπικό και αν είναι το τμήμα αυτό, θα είναι κάτι εκτεταμένο οπότε και το πνεύμα, όντας συνεκτατό με εκείνο το τμήμα, θα έχει και αυτό κάποια έκταση. Αν το εν λόγω τμήμα δεν είναι παρά ένα φυσικό σημείο, παραμένει το ίδιο πρόβλημα διότι ένα τέτοιο σημείο είναι εκτεταμένο. Αν ισχυριστεί κανείς, για να αποφύγει τις δυσκολίες, ότι είναι ένα μαθηματικό σημείο, τότε δεν λέει τίποτα διότι ένα τέτοιο σημείο δεν υπάρχει στην πραγματικότητα αλλά μόνο στη φαντασία. Αν αγνοήσουμε αυτή τη δυσκολία και δεχτούμε ότι υπάρχει στην πραγματικότητα, ούτε τότε λύνεται το πρόβλημα διότι ένα τέτοιο σημείο θα πρέπει να βρίσκεται εκεί όπου συγκλίνουν όλα τα νεύρα. Αλλά στον εγκέφαλο δεν υπάρχει τίποτα τέτοιο διότι τα νεύρα δεν καταλήγουν όλα στο ίδιο σημείο. Κι αν ακόμα κατέληγαν, το κέντρο τους δεν θα μπορούσε να είναι ένα μαθηματικό σημείο διότι τα νεύρα είναι σώματα και όχι μαθηματικές γραμμές. Έπειτα, αφού το σώμα, όπως δέχεται ο Ντεκάρτ, δεν έχει την ικανότητα να κινεί τον εαυτό του, πώς είναι δυνατόν να κινηθεί από το πνεύμα αν δεν υπάρχει αμοιβαία επαφή του κινούντος με το κινούμενο; Κάθε ένωση δεν γίνεται με στενή επαφή; Αλλά πώς μπορεί να έρθει σε επαφή το σωματικό με το ασώματο; Αν, στην περίπτωση του ανθρώπου, το πνεύμα συνδέεται στενότατα και αναμειγνύεται με το σώμα, όπως διαβεβαιώνει ο Ντεκάρτ, πώς

---

πνεύματος, και άρα δεν έχει αντίκρισμα στην πραγματικότητα, ή αντικατοπτρίζει πράγματα που είναι όντως διαφορετικά. «Διότι σε ό,τι δεν διαχωρίζεται παρά μέσω αφαίρεσης του πνεύματος παρατηρούμε αναγκαία σύνδεση και ένωση όταν τα θεωρούμε το ένα μαζί με το άλλο· και δεν θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε καμιά ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα, φτάνει να τα συλλάβουμε όπως πρέπει να συλλαμβάνονται, δηλαδή το ένα ως αυτό που γεμίζει τον χώρο και το άλλο ως αυτό που σκέπτεται», Επιστολή προς τον Αβά του Λωναί, 22 Ιουλίου 1641 (AT, III, 421). Σε μια άλλη επιστολή γράφει: «Από το ότι ομολογείς πως η σκέψη είναι κατηγόρημα μιας υπόστασης που δεν περιλαμβάνει καμιά έκταση και αντιστρόφως η έκταση είναι κατηγόρημα μιας υπόστασης που δεν περιλαμβάνει καμιά σκέψη, πρέπει να ομολογήσεις επίσης ότι η σκεπτόμενη υπόσταση διακρίνεται από την εκτεταμένη. Δεν έχουμε πράγματι άλλη ένδειξη διά της οποίας να γνωρίζουμε ότι μια υπόσταση διαφέρει από μια άλλη πέρα από το ό,τι νοούμε τη μια δίχως την άλλη. Και σίγουρα ό Θεός μπορεί να επιτελέσει ό,τι μπορούμε να νοήσουμε σαφώς· και δεν υπάρχουν άλλα που να λέμε ότι δεν μπορούν να γίνουν από τον Θεό παρά όσα ενέχουν αντίφαση στο εννόημά τους, τουτέστιν όσα δεν είναι νοητά· μπορούμε όμως να νοήσουμε σαφώς μια σκεπτόμενη υπόσταση μη εκτεταμένη και μια εκτεταμένη υπόσταση μη σκεπτόμενη, όπως ομολογείς. Τώρα ας τις συζεύξει και ας τις ενώσει ο Θεός όσο μπορεί, δεν μπορεί γι' αυτό να απεκδυθεί την παντοδυναμία του και γι' αυτό να αφαιρέσει από τον εαυτό του την ικανότητα να τις διαχωρίζει και επομένως παραμένουν διακριτές», Επιστολή προς τον Ρέγκιους, Ιούνιος 1642 (AT, III, 567).

[1] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες αντιρρήσεις (AT, VII, 339-345). Πρβλ. Κορντμουά, *Η διάκριση του σώματος και της ψυχής*, κεφ. VI, Cordemoy (1666: 137-230)· Ντε λα Φορζ, *Πραγματεία περί του πνεύματος του ανθρώπου*, κεφ. XIII-XVI, De la Forge (1666: 186-268)· Ρεζί, *Απάντηση στους κριτικούς αναστοχασμούς του κ. Ντυ Αμέλ*, I, κεφ. 23-25, Régis (1692: 53-66)· Μποσσυέ, *Περί της γνώσης του Θεού και του εαυτού*, κεφ. 3, Bossuet (1881: 81-138). Σύγχρονες μελέτες πάνω σε αυτό το θέμα: Daisie Radner, «Descartes's Notion of the Union of Mind and Body» στο Moyal (1991: III, 276-288)· John Cottingham, «The Mind-Body Relation», στο Gaukroger (2006: 179-192).

μπορεί να επιτελεστεί αυτή η σύνδεση και ανάμειξη αν το πνεύμα είναι εντελώς ασώματο, αδιαίρετο και μη εκτατό; Αν η ανάμειξη δύο πραγμάτων προϋποθέτει το να αποτελούνται και τα δύο από αναμείξιμα μέρη, πώς μπορεί το πνεύμα να αναμειχθεί με τα μέρη του σώματος αν το ίδιο είναι αμερές; Αν είναι εντελώς διακριτό από το σώμα, πώς συμφύρεται με την ύλη για να γεννηθεί ένα ενιαίο ον; Αφού κάθε σύνθεση, σύνδεση ή ένωση γίνεται μεταξύ κάποιων μερών, δεν πρέπει να υπάρχει κάποια δοσολογία μεταξύ τους; Αλλά τι είδους δοσολογία μπορεί να υπάρξει ανάμεσα σε σωματικά και ασώματα μέρη; Πώς πιάνεται το ασώματο από το σωματικό αν δεν υπάρχει τίποτα με το οποίο να μπορεί να πιάσει ή να πιαστεί; Πώς μπορεί ο σωματικός πόνος, που είναι μια αλλοίωση ή συνοδεύεται από αλλοίωση, να φτάσει στο ασώματο πνεύμα που είναι απλό, αδιαίρετο, αμετάβλητο και αναλλοίωτο;

Ο Ντεκάρτ αποκρίνεται ότι το πνεύμα είναι ενωμένο με ολόκληρο το σώμα χωρίς ωστόσο να είναι εκτεταμένο σε ολόκληρο το σώμα «επειδή δεν είναι στη φύση του να είναι εκτεταμένο αλλά μονάχα να σκέφτεται» και «δεν είναι αναγκαίο το πνεύμα να είναι σώμα αν και έχει τη δύναμη να κινεί το σώμα».[1] Τα πνευματικά πράγματα δεν πρέπει να εξετάζονται με τη φαντασία.[2] Έτσι η ανάμειξη του πνεύματος με το σώμα δεν πρέπει να συγκρίνεται με την ανάμειξη δύο σωμάτων «επειδή [το πνεύμα και το σώμα] είναι εντελώς διαφορετικού γένους».[3] Το γεγονός ότι το πνεύμα νοεί τα μέρη του σώματος δεν σημαίνει ότι υπάρχουν μέρη στο ίδιο το πνεύμα. Όλες οι δυσκολίες που ανακινεί ο Γκασσαντί οφείλονται στο ότι υποθέτει λανθασμένα πως αν το πνεύμα και το σώμα είναι υποστάσεις διαφορετικής φύσης, τότε δεν μπορούν να δράσουν το ένα πάνω στο άλλο.[4]

### 5.5.5. Μια απλουστευτική προσέγγιση της αλήθειας

Ο πρώτος στοχαστής της νεότερης εποχής που ερεύνησε συστηματικά το ζήτημα της αλήθειας ήταν ο Έντουαρντ Χέρμπερτ (Edward Herbert, 1583-1648) στο έργο *Περί αληθείας*.[5] Ο Άγγλος

---

[1] *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 389).

[2] «Εφόσον η χρήση των αισθήσεων μάς έκανε τις έννοιες της έκτασης, των σχημάτων και των κινήσεων πολύ πιο οικείες από τις άλλες, η κυριότερη αιτία των πλανών μας βρίσκεται στο ότι θέλουμε συνήθως να χρησιμοποιήσουμε αυτές τις έννοιες για να εξηγήσουμε τα πράγματα στα οποία δεν ανήκουν, όπως όταν θέλουμε να χρησιμοποιήσουμε τη φαντασία για να συλλάβουμε τη φύση της ψυχής», Επιστολή προς την Ελισάβετ, 21 Μαΐου 1643 (AT, III, 666).

[3] *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 390).

[4] Βλ. Επιστολή επί των ενστάσεων, 12 Ιανουαρίου 1646 (AT, IX-1, 213). Ο Ντεκάρτ δεν απαντά λεπτομερώς στα ερωτήματα του Γκασσαντί διότι, όπως ισχυρίζεται, «οι πιο αδαείς μπορούν σε ένα τέταρτο της ώρας να θέσουν περισσότερα τέτοια ερωτήματα από όσα θα μπορούσαν να λύσουν όλοι οι σοφοί σε ολόκληρη τη ζωή τους· πράγμα που στάθηκε η αιτία για να μην κάνω τον κόπο να απαντήσω σε κανένα», στο ίδιο (AT, IX-1, 213).

[5] Ο πλήρης τίτλος είναι *Περί αληθείας, όπως διακρίνεται από την αποκάλυψη, από το αληθοφανές, από το πιθανό και από το ψευδές*, (*De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, 1624). Ο Χέρμπερτ υπερηφανεύεται ότι ήταν ίσως ο πρώτος που συζήτησε τον αριθμό, την τάξη και τη μέθοδο των Ζητητικών ικανοτήτων την αναλογία τους με τις υπόλοιπες ικανότητες και τους νόμους της συμμόρφωσής τους με τα

αριστοκράτης διετέλεσε πρεσβευτής από το 1618 μέχρι το 1624 στο Παρίσι όπου είχε την ευκαιρία να γνωρίσει τον Μερσέν, τον Γκασσαντί και τον λόγιο ελευθεριάζοντα Ελί Ντιοντατί (Elie Diodati, 1576-1661). Στο κυριότερο έργο του επιχειρεί να φωτίσει την έννοια, τη φύση, τα είδη και τις προϋποθέσεις της αλήθειας, να ερευνήσει τη σχέση ανάμεσα στο αντικείμενο και το υποκείμενο της γνώσης και να προσφέρει ένα νέο κριτήριο και μια ασφαλέστερη μέθοδο. Πεπεισμένος για την ύπαρξη και το προσπελάσιμο της αλήθειας, ενάντια στις αντιρρήσεις και τι αιτιάσεις του σκεπτικισμού, αναγνωρίζει ωστόσο τις δυσκολίες αυτής της έννοιας καθώς και τις πολλές και σύνθετες παραμέτρους που πρέπει να λάβει υπόψιν του όποιος φιλοδοξεί να την κατακτήσει.

Το σύγγραμμα του Χέρμπερτ ανοίγει με τυπικά νεωτεριστικό τόνο. Όσοι αντλούν γνώμες από τους προηγούμενους αιώνες και ορκίζονται οπαδοί κάποιας σχολής όχι μόνο δεν υπηρετούν αλλά ζημιώνουν τη φιλοσοφία.[1] Ενάντια στις σέκτες, τα σχίσματα, τις διαιρέσεις, τις υποδιαιρέσεις και τις συγχύσεις των σχολών, όποιος αγαπά πραγματικά την αλήθεια πρέπει να την αναζητά με τις δικές του δυνάμεις. Αλλά το πρώτο που πρέπει να γίνει είναι μια ελεύθερη και ανεξάρτητη διερεύνηση αυτής της ίδια έτσι ώστε να γίνει γνωστή η φύση της και ο τρόπος με τον οποίο μπορεί κανένας να την αναγνωρίσει. Όπως ο εμπορευόμενος πρέπει να ελέγξει και να ρυθμίσει τη ζυγαριά πριν ζυγίσει οτιδήποτε, έτσι και ο φιλόσοφος πρέπει πρώτα να ερευνήσει τη φύση, την έκταση, τα είδη, τις προϋποθέσεις και τα εμπόδια της αλήθειας και μετά να προσπαθήσει να κρίνει τα πράγματα. Προς τούτο όμως οφείλει να εξετάσει επίσης τον αριθμό και την τάξη των ικανοτήτων με τις οποίες επιτελείται η γνώση. Αναφορικά με το θεμελιώδες ερώτημα σχετικά με αυτήν, ο Χέρμπερτ κρίνει ότι δεν είναι ορθή η σκεπτικιστική θέση, ότι τίποτα δεν μπορεί να γνωσθεί, ούτε όμως και η αντίθετη που υποστηρίζει ότι είναι δυνατόν να γνωσθούν τα πάντα. Είναι σίγουρο ότι μπορούμε να γνωρίσουμε ορισμένα πράγματα, το ερώτημα είναι ποια και με ποιον τρόπο.

Οι θεμελιώδεις προτάσεις σχετικά με την αλήθεια είναι επτά. *Πρώτον*, υπάρχει αλήθεια, σε πείσμα όσων ισχυρίζονται οι σκεπτικιστές. *Δεύτερον*, η αλήθεια είναι τόσο παλιά όσο τα ίδια τα πράγματα. *Τρίτον*, είναι παντού, δηλαδή εκτείνεται σε όλα τα είδη των αντικειμένων εφόσον μπορούμε να μιλήσουμε για την αλήθεια τόσο του άπειρου όσο και του πεπερασμένου, τόσο του όντος όσο και του μη-όντος, του επίπλαστου ή του ψευδούς. *Τέταρτον*, είναι πρόδηλη με την έννοια ότι τα φαινόμενα είναι αληθινά ακόμα κι αν δεν αντιστοιχούν σε πράγματα. Εδώ πρέπει

---

αντικείμενά τους, βλ. στο ίδιο, Herbert (1633: 159). Το *Περί αληθείας* μεταφράστηκε στα γαλλικά, πιθανώς από τον Μερσέν, το 1639.

[1] Ο Χέρμπερτ σημειώνει σε ένα σημείο της πραγματείας του: «για να το ερευνήσεις αυτό δεν έχεις ανάγκη από βιβλία ή δασκάλους αφού μπορείς να εξορύξεις τα πάντα από τον ίδιο τον κατατεθειμένο μέσα σου θησαυρό της φύσης», στο ίδιο, Herbert (1633: 103). Πρβλ. στο ίδιο, Herbert (1633: 201). Αλλού διακηρύσσει ότι ο φουκαράς νεαρός που ταλαιπωρείται από κάποιον βλοσυρό καθηγητή δεν πρέπει να ντρέπεται αν δεν καταλαβαίνει «τις λεπτολογίες και τις βλακείες των Σχολών», Herbert (1633: 202).

να διαχωριστεί η αλήθεια του φαινομένου, που είναι υποθετική, από την αλήθεια του πράγματος, που είναι απόλυτη. *Πέμπτον*, υπάρχουν τόσες αλήθειες όσες είναι και οι διαφορές των πραγμάτων. *Έκτον*, οι διαφορές των πραγμάτων μάς φανερώνονται μέσω των δυνάμεων ή των ικανοτήτων που υπάρχουν μέσα μας. Εδώ πρέπει να διακριθεί η αλήθεια της σύλληψης από την αλήθεια του νου. Και *έβδομον*, υπάρχει μια ορισμένη Αλήθεια αυτών των αληθειών.

Η αλήθεια τώρα είναι «μια ορισμένη Αρμονία ανάμεσα στα αντικείμενα και τις Ανάλογες ικανότητες»[1] και ο ανώτατος γνώμονάς της είναι η καθολική συναίνεση.[2] Τα κύρια είδη της είναι τέσσερα. Η *αλήθεια του πράγματος* (veritas rei), που είναι η εγγενής συμμόρφωση του πράγματος με τον εαυτό του. Η *αλήθεια του φαινομένου* (veritas apparentiæ), που είναι η υποθετική συμμόρφωση του φαινομένου με το πράγμα. Η *αλήθεια της σύλληψης* (veritas conceptus), που είναι η υποθετική συμμόρφωση των γνωστικών ικανοτήτων με τα πράγματα θεωρημένα σύμφωνα με τα φαινόμενά τους. Η *αλήθεια του νου* (veritas intellectus), που είναι η απαιτούμενη συμμόρφωση ανάμεσα στις προηγούμενες συμμορφώσεις. Κάθε αλήθεια είναι ένα είδος συμμόρφωσης (conformitas) και αφού η συμμόρφωση είναι σχέση, όλες οι αλήθειες είναι σχέσεις. Η αλήθεια των πραγμάτων και του νου είναι απόλυτη, άρα το ψεύδος δεν μπορεί να υπάρχει παρά στο φαινόμενο ή στη σύλληψη.[3] Για κάθε είδος αλήθειας απαιτούνται ειδικές συνθήκες ή προϋποθέσεις. Οι συνθήκες ή οι προϋποθέσεις που απαιτούνται για το πρώτο είδος αλήθειας είναι ότι το αντικείμενο πρέπει να έχει κάποια συνάφεια με τον άνθρωπο, ικανό μέγεθος, μια ειδοποιό διαφορά από τα υπόλοιπα και να μπορεί να γίνει γνωστό μέσω κάποιας γνωστικής ικανότητας. Οι συνθήκες ή οι προϋποθέσεις που απαιτούνται για το δεύτερο είδος αλήθειες είναι ότι το αντικείμενο πρέπει να διαρκεί για κάποιο χρονικό διάστημα, να υπάρχει ένα κατάλληλο διάμεσο μεταξύ του αντικειμένου και του αντιληπτικού οργάνου, να βρίσκεται σε κατάλληλη απόσταση και να έχει κατάλληλη θέση. Οι συνθήκες ή οι προϋποθέσεις που απαιτούνται για το τρίτο είδος αλήθειες είναι ότι το όργανο που επιτελεί την αντίληψη πρέπει να είναι ακέραιο, να μην έχει κάποια ασθένεια, να υπάρχει εγρήγορση ή επίγνωση και να έχει ενεργοποιηθεί η κατάλληλη γνωστική ικανότητα. Αυτές οι ικανότητες είναι τέσσερις: το *φυσικό ένστικτο* (instinctus naturalis), η *εσωτερική αίσθηση* (sensus internus), η *εξωτερική αίσθηση* (sensus externus) και η *διάνοια* (discursus). Τέλος το τέταρτο είδος αλήθειας, η αλήθεια του νου, είναι κάτι θεϊκό και ως εκ τούτου δεν εξαρτάται από εξωτερικές συνθήκες ή προϋποθέσεις. Ο νους εμπεριέχει τις δικές του αλήθειες, δηλαδή κάποιες *κοινές έννοιες* που υπάρχουν σε κάθε υγιή και ακέραιο άνθρωπο και δεν αντλούνται από την παρατήρηση ή την εμπειρία αλλά προηγούνται αυτών. Οι αισθήσεις δεν είναι δικαστές αλλά μάρτυρες. Αυτός που ελέγχει τις άλλες

[1] «est enim veritas […] Harmonia quædam inter objecta et facultates Analogas», *Περί αληθείας*, Herbert (1633: 68). Πρβλ. στο ίδιο Herbert (1633: 204).
[2] Βλ. *Περί αληθείας*, Herbert (1633: 39).
[3] Βλ. *Περί αληθείας*, Herbert (1633: 242-244).

ικανότητες, τις διορθώνει και κρίνει αν πληρούνται οι συνθήκες ή οι προϋποθέσεις για την ασφαλή και αληθή αντίληψη των πραγμάτων είναι ο νους. Αν πληρούνται πράγματι, τότε δεν κάνει λάθος ούτε καν μέσα στο όνειρο.

Όλα αυτά όμως αφορούν στις μη σύνθετες αλήθειες, με άλλα λόγια τις αλήθειες των αισθητών πραγμάτων. Όσο για τις σύνθετες, δηλαδή τις αλήθειες των καθολικών εννοιών, ισχύει ο εξής γενικός κανόνας: ο νους είναι αληθής σχετικά με τις καθολικές έννοιες όταν οι επιμέρους αλήθειες συμμορφώνονται ορθά μεταξύ τους. Η αλήθεια έχει την ανάγκη όλων των ικανοτήτων, κυρίως όταν επιδιώκει την ταιριαστή γνώση (cognitio adæquata) του αντικειμένου.[1] Ο ανώτατος βαθμός βεβαιότητας βρίσκεται στις κοινές έννοιες, ο μεσαίος στην εσωτερική και στην εξωτερική αίσθηση και ο κατώτερος στη διάνοια.[2] Η αλήθεια αναγνωρίζεται με τον διαχωρισμό της από το αληθοφανές, το δυνατό και το ψευδές, έργο που επιτελείται κυρίως από τη *Ζητητική τέχνη* (ars Zetetika). Αυτή μοιάζει με το κλειδί κάθε διδασκαλίας εφόσον είναι η μόνη που φτάνει ή τουλάχιστον μπορεί να φτάσει στη γνώση των πραγμάτων. Κατ' αρχάς δεν πρέπει να γυρεύουμε την αλήθεια στα γραπτά των άλλων: «η αυθεντία είναι το μοναδικό άσυλο της άγνοιας».[3] Οι αγαπώντες την αλήθεια οφείλουν να στραφούν προς τον εαυτό του και να αναφέρουν τις απόψεις των συγγραφέων στις δικές τους ικανότητες. Επίσης, οι συνηθισμένες λογικές κατηγορίες που χρησιμοποιούν οι φιλόσοφοι όχι μόνο δεν προσφέρουν αξιόπιστη μέθοδο αλλά είναι ό,τι πιο διεφθαρμένο και λανθασμένο διδάσκεται στις σχολές. Πράγματι, κατά πρώτον δεν περιλαμβάνουν τα πάντα, αφού από τις δέκα κατηγορίες λείπουν τα αίτια, οι σκοποί και πολλά άλλα. Δεύτερον, δεν προσφέρουν καμιά διαίρεση των πραγμάτων που να είναι αληθινή ή εφαρμόσιμη. Τρίτον, η *ουσία* και οι *ποιότητες*, όπως τις εννοούν κοινώς, είναι μυθοπλασίες και χίμαιρες επειδή δεν υπάρχουν πουθενά καθαυτές αλλά μόνο με σχετικό τρόπο. Και τέταρτον, οι λογικοί δεν συνδέουν τις κατηγορίες με τις αντίστοιχες γνωστικές ικανότητες αλλά θέλουν να παραγάγουν λογικά τα πάντα από ένα είδος σαθρής διάνοιας. Επομένως οι κατηγορίες της Λογικής πρέπει να αντικατασταθούν από όλα τα ερωτήματα που μπορούν να τεθούν για ένα αντικείμενο και τις ικανότητες που τους αντιστοιχούν. Βαίνοντας από τα απλούστερα προς τα συνθετότερα, τα ερωτήματα αυτά είναι τα εξής: Πρώτον, υπάρχει; Δεύτερον, τι είναι; Τρίτον, τι ποιότητες ή ιδιότητες έχει; Τέταρτον, πόσο είναι; Πέμπτον, ποιες σχέσεις έχει; Έκτον, πώς, με ποιον τρόπο ή με ποια μέσα επιτυγχάνεται; Έβδομον, πού είναι, δηλαδή σε ποιον τόπο ή θέση; Όγδοο, πότε είναι; Ένατο από πού είναι, δηλαδή ποια αίτια το παράγουν; Και δέκατο, για τι είναι, δηλαδή για ποιον σκοπό; Κάθε ερώτημα, ανάλογα με το αντικείμενο στο οποίο αφορά, κινητοποιεί συγκεκριμένες ικανότητες ή συνδυασμό ικανοτήτων και επιλύεται με τη βοήθεια ορισμένων πρωταρχικών διακρίσεων και κανόνων. «Η χρησιμότητα των ερωτημάτων μας είναι

[1] Βλ. *Περί αληθείας*, Herbert (1633: 158).
[2] Βλ. *Περί αληθείας*, Herbert (1633: 201).
[3] *Περί αληθείας*, Herbert (1633: 159).

ότι με τη βοήθεια τους μπορεί οποιοσδήποτε άνθρωπος, είτε μορφωμένος είτε αμόρφωτος, είτε Έλληνας είτε Βάρβαρος, να προσποριστεί από τα καθαρά φυσικά πράγματα και την εμπειρία μια βεβαιότατη διδαχή, σύμφωνα με οποιουσδήποτε *ορισμούς*, *διαιρέσεις* και *συμπεράσματα*, χωρίς καμιά υποβοήθηση από καθηγητές, αποκαλύπτοντας δίχως αμφιβολίες, με τις ίδιες τις ικανότητές του, τι είναι *αληθές*, τι *αληθοφανές*, τι *δυνατό* και τι *ψευδές*».[1]

Ο Χέρμπερτ λοιπόν υπερασπίζεται την υπόθεση της αλήθειας «ενάντια στους ανόητους και τους Σκεπτικιστές»,[2] απορρίπτει το κυρίαρχο μοντέλο διερεύνησης του αληθούς, δηλαδή την αριστοτελική λογική, και προτείνει μια καινούργια μέθοδο για την απόκτηση της γνώσης. Έτσι, σε γενικές γραμμές, κινείται προς την ίδια κατεύθυνση με τον Ντεκάρτ ο οποίος εκφράζει την εκτίμησή του για τον Άγγλο διανοητή,[3] ομολογεί ότι βρήκε «πολλά κάλλιστα πράγματα»[4] στο βιβλίο του και επιβεβαιώνει το ζωηρό και άσβεστο ενδιαφέρον του για το ζήτημα της αλήθειας: «ένα θέμα στο οποίο εργάστηκα όλη μου τη ζωή».[5] Αναγνωρίζει επίσης τη μεγάλη χρησιμότητα της *Ζητητικής τέχνης* του Χέρμπερτ για την πραγματοποίηση άρτιων απαριθμήσεων. Ωστόσο βρίσκει πολλά προβλήματα στο όλο εγχείρημα. Κατ' αρχάς ο Χέρμπερτ δεν διαχωρίζει επαρκώς τη φιλοσοφία από τη θεολογία. Έπειτα παίρνει σαν γνώμονα της αλήθειας την καθολική συναίνεση και όχι τη φυσική φώτιση. Επιπλέον θέτει ότι έχουμε τόσες ικανότητες όσες είναι οι διαφορές των προς γνώση αντικειμένων, από όπου μπορεί να εξαγάγει κανείς παράταιρα συμπεράσματα. Και πάνω από όλα, πιστεύει ότι χρειάζεται να ερευνήσουμε διεξοδικά για να ανακαλύψουμε τι είναι η αλήθεια. Μια τέτοια προσέγγιση όμως οδηγεί στη συσκότιση μάλλον παρά στη διαύγαση αυτής της έννοιας, όπως συμβαίνει και με πολλές άλλες πρωταρχικές και απλούστατες έννοιες που γνωρίζονται με φυσικό τρόπο και μπερδεύονται αφόρητα μόλις προσπαθήσει κανείς να τις ορίσει φιλοσοφικά. Μπορούμε να εξηγήσουμε γενικά τι δηλώνει η λέξη *αλήθεια*, λέγοντας για παράδειγμα ότι δηλώνει «τη συμμόρφωση της σκέψης με το αντικείμενο (la conformité de la pensée avec l'objet)»,[6] αλλά δεν είναι δυνατόν να την ορίσουμε με αυστηρό και ουσιαστικό τρόπο. Η σύγκριση με τη ζυγαριά είναι παραπειστική διότι μπορεί κανείς να δοκιμάσει με πολλούς τρόπους μια ζυγαριά πριν τη χρησιμοποιήσει αλλά δεν μπορεί να κάνει το ίδιο με την αλήθεια. Αν μπορούσε κάτι να μας μάθει τι είναι η αλήθεια, για να

[1] *Περί αληθείας*, Herbert (1633: 201).
[2] *Περί αληθείας*, Herbert (1633: 8).
[3] Βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 27 Αυγούστου 1639 (AT, II, 570) και Επιστολή προς τον Μερσέν, 16 Οκτωβρίου 1639 (AT, II, 599).
[4] Επιστολή προς τον Μερσέν, 16 Οκτωβρίου 1639 (AT, II, 596).
[5] Επιστολή προς τον Μερσέν, 16 Οκτωβρίου 1639 (AT, II, 596).
[6] Επιστολή προς τον Μερσέν, 16 Οκτωβρίου 1639 (AT, II, 597). Ο Micrælius σημειώνει ότι οι λογικοί ορίζουν την αλήθεια ως «συμμόρφωση του λόγου [conformitas orationis] με το πράγμα για το οποίο λέγεται» ενώ οι μεταφυσικοί ως «συνάφεια [congruentia] του πράγματος με τον νου αυτού που την παρήγαγε, είτε του δημιουργού, είτε του τεχνίτη», *Φιλοσοφικό λεξικό*, λήμμα: **veritas**. Ο Γκοκλένιους ορίζει τη μεταφυσική αλήθεια ως «συμμόρφωση του πράγματος με τον θείο νου και τη φύση του» και τη λογική αλήθεια ως «συμμόρφωση του *λόγου* (εσωτερικού και εξωτερικού) με το ίδιο το πράγμα (τεθειμένο έξω από το πνεύμα και τη γλώσσα)», *Φιλοσοφικό λεξικό*, λήμμα: **veritas**.

συγκατατεθούμε σε αυτό θα έπρεπε να είμαστε βέβαιοι ότι είναι αληθές, για να κρίνουμε όμως ότι είναι αληθές θα έπρεπε να γνωρίζουμε τι είναι η αλήθεια. Επομένως δεν μπορεί κανείς να πληροφορηθεί τι είναι η αλήθεια αν δεν το γνωρίζει ήδη.

Θεωρώντας ότι η έρευνα πρέπει να επικεντρώνεται στα πράγματα και όχι στις έννοιες, ο Ντεκάρτ αρνείται να εμπλακεί σε στριφνές λεπτολογίες και προτιμά την καλοκάγαθη γνώση του απλού ανθρώπου από την κενόσπουδη σοφία του φιλοσόφου. Ο Αυγουστίνος διαβεβαίωνε ότι ήξερε πολύ καλά τι είναι ο χρόνος ενόσω δεν τον ρωτούσε κανείς, αλλά μόλις τον ρωτούσαν, τότε αδυνατούσε να εξηγήσει τι είναι. Έτσι και ο Ντεκάρτ, τασσόμενος υπέρ μιας απλής και χρηστικής εννοιολογίας που δεν χάνεται σε περιττές και αδιέξοδες διυλίσεις, προτιμά να ξέρει τι είναι η αλήθεια παρέα με τον απλό άνθρωπο παρά να ανασκαλεύει τη φύση της μαζί με τον φιλόσοφο. Αυτός που βαδίζει μέσα σε μια αίθουσα, διακηρύσσει, εξηγεί τι είναι η κίνηση καλύτερα από εκείνον που εκφέρει έναν βαρύγδουπο σχολαστικό ορισμό. Διαβεβαιώνει ότι ο ίδιος δεν αμφέβαλλε ποτέ για τη φύση της αλήθειας και ότι είναι «μια έννοια τόσο υπερβατικά σαφής ώστε είναι αδύνατον να την αγνοούμε».[1] Μάλιστα στο σημείο των *Στοχασμών* που διαιρεί τις ιδέες σε έμφυτες, επείσακτες και φτειαγμένες αναφέρει ακριβώς την αλήθεια σαν ένα παράδειγμα έμφυτης ιδέας.[2] Επομένως αν κάποιος θέλει να καταλάβει τι είναι αυτή, δεν χρειάζεται να ψάξει γύρω του ή να ρωτήσει άλλους ανθρώπους, μπορεί απλά να εγκύψει στο ίδιο το πνεύμα του. Καθένας λοιπόν γνωρίζει εκ των προτέρων ή τουλάχιστον μπορεί να μάθει από μόνος του και ενστικτωδώς τι είναι η αλήθεια. Το πλεονέκτημα μιας τέτοιας αντίληψης είναι ότι απαλλάσσει από κάμποσους προβληματισμούς και περιπλοκές. Αν, πράγματι, η έννοια της αλήθειας είναι τόσο σαφής ώστε κανείς να μην την αγνοεί, αν καθένας μπορεί να την αναγνωρίσει χάρη στη φυσική φώτιση που ενυπάρχει μέσα του και δεν σφάλλει ποτέ,[3] τότε δεν υπάρχει ανάγκη να ψάχνουμε για τη βαθύτερη και ανεξερεύνητη φύση της ή για κάποιο πανίσχυρο κριτήριο. Αυτομάτως, γλυτώνουμε τόσο από τις διαφωνίες των δογματικών που προτείνουν πολλούς και διάφορους ορισμούς και κριτήρια όσο και από την παγίδα των σκεπτικιστών που θα ζητούσαν ένα δεύτερο κριτήριο για να κρίνουν το πρώτο, ένα τρίτο για να κρίνουν το δεύτερο, κ.ο.κ. Ίσως έτσι εξηγείται η απόφαση του Ντεκάρτ να εγκαταλείψει τις πολύπλοκες αναλύσεις των *Κανόνων για την καθοδήγηση της ευφυΐας* και να προτείνει στον *Λόγο* μια απλή και απέριττη μέθοδο «για την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες». Αν η ίδια η

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 16 Οκτωβρίου 1639 (AT, II, 597).

[2] Βλ. Στοχασμοί, Τρίτος Στοχασμός (AT, VII, 38).

[3] Η φυσική φώτιση («lumière naturelle ou *intuitus mentis*») περιγράφεται από τον Ντεκάρτ σαν ένα ένστικτο με το οποίο αναγνωρίζουμε το αληθές: «διακρίνω δύο είδη ενστίκτων: το ένα είναι σε μας καθόσον είμαστε άνθρωποι και είναι καθαρά νοερό· είναι η φυσική φώτιση ή η *ενόραση του πνεύματος* [*intuitus mentis*], το οποίο μόνο θεωρώ ότι οφείλουμε να εμπιστευόμαστε· το άλλο είναι σε μας καθόσον είμαστε ζώα και είναι μια ορισμένη ενόρμηση της φύσης για τη συντήρηση του σώματός μας, την απόλαυση των σωματικών ηδονών κλπ. το οποίο δεν πρέπει να ακολουθείται πάντα», βλ. Επιστολή προς τον Μερσέν, 16 Οκτωβρίου 1639 (AT, II, 599). John Morris, «Descartes's Natural Light», στο Moyal (1991: I, 413-432).

αλήθεια είναι απλή, τότε δεν χρειάζεται σύνθετα μέσα και εργαλεία, αν αναγνωρίζεται εύκολα από οποιονδήποτε χρησιμοποιεί με τον προσήκοντα τρόπο τον φυσικό Λόγο, τότε δεν έχουν νόημα οι λεπτομερείς οδηγίες και οι περίπλοκοι κανόνες για την απόκτησή της.

Από την άλλη πλευρά, μια αντίληψη σαν αυτή που επαγγέλλεται ο Ντεκάρτ μπορεί να παρασύρει σε αφελείς στάσεις και αθέμιτες απλουστεύσεις ή να συγκαλύψει δογματικές τοποθετήσεις. Κατ' αρχάς, ο ίδιος ο Ντεκάρτ όταν επιχειρεί να εξηγήσει τι σημαίνει το ουσιαστικό *αλήθεια* δηλώνει ότι είναι «η συμμόρφωση της σκέψης με το αντικείμενο» παραπέμποντας έτσι στον κλασικό ορισμό σύμφωνα με τον οποίο αλήθεια είναι *το συνταίριασμα του πράγματος και του νου* (adæquatio rei et intellectus).[1] Δεν κρίνει σκόπιμο όμως να ερευνήσει και να εξηγήσει κανείς τι είναι αυτό το συνταίριασμα, η συνάφεια ή η συμμόρφωση (adæquatio, congruentia, conformitas), πότε συμμορφώνεται η σκέψη με το αντικείμενο, πώς μπορεί να ελεγχθεί αυτό, κλπ. Έπειτα, διαβεβαιώνει ότι η αλήθεια είναι μια έννοια «υπερβατικά σαφής» και γνωστή από μόνη της, αλλά δεν εξηγεί πώς μπορεί να ξέρει κανείς ποιες έννοιες είναι «υπερβατικά σαφείς», και ως εκ τούτου γνωστές από μόνες τους, και ποιες όχι· ούτε πώς μπορεί να ξέρει κανείς ότι αυτό που αντιλαμβάνεται ενστικτωδώς όταν ακούει τη λέξη *αλήθεια* είναι ορθό.[2] Αν αυτή η ενστικτώδης αντίληψη αρκεί για την καθημερινή ζωή, πράγμα προφανές, είναι εξίσου επαρκής για τη φιλοσοφία; Αν χρειάζονται τόσο πολλές και υπερβολικές αμφιβολίες για να μάθει ο νους να κρίνει ορθά, γιατί καμιά από αυτές δεν αφορά σε έννοιες όπως η αλήθεια, η βεβαιότητα, η πραγματικότητα, η υπόσταση, κλπ.; Γιατί καταλαβαίνω τόσο δύσκολα το κερί και τόσο εύκολα την αλήθεια; Τέλος ο Ντεκάρτ δεν υποστηρίζει με συνέπεια τη θέση του. Από τη μια πλευρά θεωρεί ότι η φυσική φώτιση αρκεί για να αναγνωρίσει κανείς την αλήθεια, πράγμα που συνεπάγεται ότι περιττεύουν οι τεχνητές μέθοδοι και τα εξειδικευμένα κριτήρια, αλλά από την άλλη πλευρά κρίνει ότι «σχεδόν κανένας»[3] δεν τη χρησιμοποιεί σωστά, πράγμα που συνεπάγεται ότι δεν περιττεύουν. Έτσι προτείνει τη φυσική φώτιση σαν γνώμονα της αλήθειας

---

[1] Βλ. Θωμάς Ακινάτης, *Αμφιλεγόμενα ερωτήματα περί αληθείας* (*Quæstiones disputatæ de veritate*). Ο Μποντέν σημειώνει: «Τι είναι το αληθές; Είναι το ταίριασμα των εννοιών με τα πράγματα, που είναι κατ' αρχήν στον νου και στη συνέχεια εκφράζονται με τον λόγο» (Quid est verum? Est adæquatio notionum cum rebus, quæ principiò sunt in intellectu, deinde oratione exprimuntur), *Θέατρο σύμπασας της φύσης*, Βιβλίο IV, Bodin (1596: 475). Πρβλ. Ευστάθιος του Αγίου Παύλου, *Τετραμερής σούμα φιλοσοφίας*, Eustachius a Sancto Paulo (1609: I, 170 και IV, 64). Ο Ντεκάρτ σημειώνει ότι για να έχει ένας δημιουργημένος νους «ταιριαστή γνώση κάποιου πράγματος απαιτείται μονάχα η ισχύς του γνωρίζειν που είναι σε αυτόν να ταιριάζει με αυτό το πράγμα (ut habeat adæquatam alicujus rei cognitionem, requiritur tantum ut vis cognoscendi quæ in ipso est adæquet istam rem)», *Στοχασμοί*, Τέταρτες απαντήσεις (AT, VII, 220). Πρβλ. *Μεταφυσική διερεύνηση*, VI, Αμφιβολία 3, Ένσταση 5, Gassendi (1962: 573).

[2] Ο Ρεζί επισημαίνει τη δυσκολία: «δεν υπάρχει τίποτα πιο αμφίσημο από τη λέξη *Αλήθεια*· άλλοτε σημαίνει τη συμμόρφωση των ιδεών με τα αντικείμενά τους· άλλοτε τη συμμόρφωση των κρίσεων με τις ιδέες· άλλοτε τη συμμόρφωση των λόγων με τις σκέψεις· άλλοτε τα πράγματα που υπάρχουν καθαυτά και έξω από τον νου και άλλοτε αυτά που δεν υπάρχουν παρά στον νου που τα συλλαμβάνει», *Ακέραιο μάθημα φιλοσοφίας*, Regis (1691α: I, 177).

[3] Επιστολή προς τον Μερσέν, 16 Οκτωβρίου 1639 (AT, II, 598).

καθώς και ένα κριτήριο για την αναγνώρισή της: τη σαφήνεια και τη διακριτότητα των ιδεών.[1] Ονομάζει *γενικό κανόνα* αυτή την αρχή και όχι *κριτήριο*, πιθανώς σε μια προσπάθεια εξευμενισμού των σκεπτικιστικών αιτιάσεων, αλλά δεν υπάρχει διαφορά επί της ουσίας και ο γενικός κανόνας του είναι εκτεθειμένος στην ίδια απορία με οποιοδήποτε άλλο δογματικό κριτήριο. Πράγματι, όπως του αντέτειναν, αν το αληθές ενός πράγματος αναγνωρίζεται από τη σαφήνεια και τη διακριτότητα της ιδέας του, πώς μπορούμε να είμαστε σίγουροι για τη σαφήνεια και τη διακριτότητα της ιδέας του; Πότε και πώς συλλαμβάνουμε ένα πράγμα σαφώς και διακριτώς; Με ποιον τρόπο μπορεί να διακρίνει κανείς ποιες ιδέες είναι σαφείς και διακριτές και ποιες όχι; Πώς μπορώ να ελέγξω αν αυτό που υποστηρίζω ως αληθινό είναι όντως αληθινό και όχι μια αυταπάτη;[2]

Ο Ντεκάρτ αποφεύγει μια ευθεία και εις βάθος αντιμετώπιση αυτών των προβλημάτων. Γνωρίζοντας ότι κάθε απάντηση γεννά ένα καινούργιο ερώτημα, προσπαθεί να πείσει ότι η αλήθεια φανερώνεται στον ανθρώπινο νου με αρκετή ενάργεια ώστε να μη χρειάζονται κριτήρια επί κριτηρίων για να την αναγνωρίσει κανείς. Επίσης επιδιώκει μια ζυγισμένη προσέγγιση: αρκετά απλή για να αποφεύγονται οι περιττές φιλοσοφικές λεπτολογίες και αρκετά φιλοσοφική για να αποφεύγονται οι απλοϊκές πλάνες και προκαταλήψεις. Έπειτα πασχίζει να μεταφέρει το επίκεντρο του προβλήματος στο εσωτερικό του σκεπτόμενου υποκειμένου υποστηρίζοντας ότι ο γνώμονας για την αναγνώριση του αληθούς ενυπάρχει στον ανθρώπινο νου. Αν ο κλασικός ορισμός βλέπει στην αλήθεια μια σχέση (ένα συνταίριασμα, μια συμμόρφωση, μια ισοστάθμιση ή ισοφάριση) μεταξύ του γνωρίζοντος και του γνωριζόμενου, ο Ντεκάρτ τείνει να μετακινήσει το βάρος προς την πλευρά του πρώτου. Χωρίς να αρνείται ή να καταργεί τη σχέση αυτή, πιστεύει ότι μπορεί να την προβλέψει, να δει την αντανάκλασή της μέσα στο σκεπτόμενο Εγώ. Στο ερώτημα: πότε συνταιριάζουν ή συμμορφώνονται ο νους και το πράγμα; απαντά: όταν η ιδέα του πράγματος κρίνεται από τον νου σαφής και διακριτή. Έτσι η εξέταση της ιδέας μπορεί να αποκαλύψει την αλήθεια του πράγματος. Θεωρώντας ότι οι σαφείς και διακριτές ιδέες οδηγούν στην αλήθεια και μέσω αυτής στην πραγματικότητα, ο Ντεκάρτ κρίνει τη φύση των πραγμάτων

---

[1] Βλ. επίσης Λεγκράν, *Απολογία υπέρ του Ρενάτου Ντεκάρτ ενάντια στον Σαμουήλ Πάρκερ*, κεφ. IX, Legrand (1681: 110-120)· Ρεζί, *Απάντηση στους κριτικούς αναστοχασμούς του κ. Ντυ Αμέλ*, Régis (1692: 243-256).

[2] Ο Λάιμπνιτς παρατηρεί: «Δεν ωφελεί σε τίποτα να λέμε ότι μια σαφής και διακριτή γνώση είναι το σημάδι της αλήθειας όταν δεν δίνουμε καθόλου σημάδια μιας διακριτής γνώσης. Διότι μπορούμε να δείξουμε ότι ο ίδιος ο Ντεκάρτ πίστεψε ότι ήξερε διακριτά αυτό που δεν το ήξερε με κανένα τρόπο· και το να αναφέρεσαι στην εσωτερική μαρτυρία της ιδέας σου ισοδυναμεί με έκθεση σε αυταπάτες», *Περί της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, Leibniz (1999: 1.484-1.485). Και αλλού: «Ο Γενικός Κανόνας που θέτουν πολλοί ως αρχή των επιστημών, *ό,τι αντιλαμβάνομαι σαφώς και διακριτώς αληθεύει*, είναι χωρίς αμφιβολία λίαν ελαττωματικός […] διότι πρέπει να έχεις σημάδια αυτού που είναι σαφές και διακριτό. Αλλιώς εξουσιοδοτείς τις οπτασίες των ανθρώπων που βαυκαλίζονται και μας αραδιάζουν κάθε στιγμή τις ιδέες τους», Επιστολή προς τον S. Foucher (1686), Leibniz (1985-9: V-2, 22). Πρβλ. *Στοχασμοί περί της γνώσης, της αλήθειας και των ιδεών*, Leibniz (2001: 24-26). Βλ. επίσης, Υέ, *Επιτίμηση της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, κεφ. 2, Huet (1689: 44-71)και Ρεζί, *Απάντηση στο βιβλίο που έχει για τίτλο Επιτίμηση της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, κεφ. 2, Regis (1691β: 75-135). Για μια υπεράσπιση της καρτεσιανής θέσης, βλ. James M. Humber, «Recognising Clear and Distinct Perceptions», στο Moyal (1991: I, 204-221).

βάσει της ποιότητας των ιδεών. Υπερτονίζοντας τον ρόλο του νου εις βάρος των άλλων γνωστικών ικανοτήτων και της διάνοιας εις βάρος της εμπειρίας, μεταβαίνει από το υποκείμενο στο αντικείμενο, από το νοερό στο πραγματικό, από την ιδέα στο πράγμα.[1]

Ωστόσο αυτό το εγχείρημα αποδοκιμάστηκε έντονα. Ο Μπουρντέν αντιτείνει ότι δεν είναι θεμιτός ο συμπερασμός του είναι από το γνωρίζειν (a nosse ad esse non valet consequentia)[2] και ένας άλλος αναγνώστης ότι η σκέψη μου δεν πρέπει να γίνεται γνώμονας της αλήθειας των πραγμάτων.[3] Ο Γκασσαντί επαναλαμβάνει διαρκώς ότι πρόκειται για κεφαλαιώδες λάθος: «τίποτα δεν αντέτεινα πιο επίμονα […] τίποτα δεν επανέλαβα συχνότερα».[4] Καταλογίζει στον συμπατριώτη του ότι πηγαίνει από τη γνώση στο πράγμα, δηλαδή ότι ξεκινά από εννοιολογικές διακρίσεις για να συμπεράνει πραγματικές φύσεις ή ιδιότητες: «εσύ μοιάζεις να ξεγελιέσαι πάντοτε από εκείνο τον παραλογισμό σου που προέρχεται από μια προειλημμένη κρίση λόγω της οποίας εκτιμάς ότι η γνώση σου [notitia] πρέπει να είναι ο Γνώμονας όχι μόνο όλων όσα μπορούν να γνωσθούν από τον άνθρωπο για κάποιο πράγμα αλλά και όλων όσα είναι στο πράγμα εκείνο».[5] Τα πράγματα όμως δεν γνωρίζονται με εγγυημένο και αξιόπιστο τρόπο μεταβαίνοντας από μια ιδέα που υπάρχει στον νου, ανεξαρτήτως του αν είναι έμφυτη ή φτειαγμένη, σε αυτό που είναι ή πρέπει να είναι το πράγμα καθαυτό ή στο πράγμα όπως είναι στον φυσικό κόσμο και έξω από τον νου. Ο νους δεν δικαιούται να αποφασίζει την αλήθεια των πραγμάτων αυτοκρατορικώ δικαίω και ερήμην της εμπειρίας. Ο φιλόσοφος δεν μπορεί να πηγαίνει αμέριμνα «από την ιδεατή κατάσταση στην πραγματική κατάσταση ή από το κάτεργο του νου στην ελεύθερη σκηνή της φύσης […] αλλά ενόσω μένεις στην ιδεατή κατάσταση δεν υπάρχει καμιά διαφορά μεταξύ των ιδεών και δεν έχεις Κριτήριο με το οποίο να μπορείς να διαγνώσεις αν μια τέτοια Ιδέα είναι ή δεν είναι σύμμορφη με ένα πράγμα υπάρχον έξω από τον νου, και πρέπει να περιμένουμε ωσότου, στην πραγματική κατάσταση, να γίνει Κριτήριο η εμπειρία».[6] Είναι παραλογισμός να λέει κανείς, όπως ο Ντεκάρτ, ότι τα πράγματα που

[1] «Όντας σίγουρος ότι δεν μπορώ να έχω καμιά γνώση για αυτό που είναι έξω από μένα παρά με τη μεσολάβηση των ιδεών που έχω για αυτό μέσα μου, φυλάγομαι καλά από το να αναφέρω άμεσα της κρίσεις μου στα πράγματα και να τους αποδώσω τίποτα θετικό που να μην το αντιλαμβάνομαι προηγουμένως στις ιδέες τους· αλλά πιστεύω επίσης πως ό,τι βρίσκεται σε αυτές τις ιδέες είναι αναγκαία μέσα στα πράγματα […] Δεν μπορούμε να έχουμε καμιά γνώση για τα πράγματα παρά μέσω των ιδεών που συλλαμβάνουμε για αυτά· και, συνεπώς, δεν μπορούμε να τα κρίνουμε παρά σύμφωνα με αυτές τις ιδέες και μάλιστα οφείλουμε να σκεφτούμε πως ό,τι απάδει σε αυτές τις ιδέες είναι απολύτως αδύνατο και ενέχει αντίφαση», Επιστολή προς τον Ζιμπιέφ, 19 Ιανουαρίου 1642 (AT, III, 474 και 476).

[2] Βλ. *Στοχασμοί*, Έβδομες αντιρρήσεις (AT, VII, 506).

[3] Βλ. Επιστολή επί των ενστάσεων, 12 Ιανουαρίου 1646 (AT, IX-1, 207).

[4] *Μεταφυσική διερεύνηση*, VI, Αμφιβολία 3, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 547).

[5] *Μεταφυσική διερεύνηση*, II, Αμφιβολία 6, Ένσταση 3, Gassendi (1962: 165). Πρβλ. II, Αμφιβολία 3, Ένστασεις 4 και 5, Gassendi (1962: 119-121)· II, Αμφιβολία 5, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 145)· V, Αμφιβολία 2, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 501-505)· VI, Αμφιβολία 3, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 547-551)· VI, Αμφιβολία 3, Ένσταση 5, Gassendi (1962: 561-565).

[6] *Μεταφυσική διερεύνηση*, V, Αμφιβολία 2, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 503).

συλλαμβάνουμε στον νου ως χωριστά το ένα από το άλλο είναι στον πραγματικό κόσμο χωριστά το ένα από το άλλο. Το πραγματικό δεν κρίνεται σύμφωνα με το υπόδειγμα του ιδεατού.

Ο Ντεκάρτ υπεραμύνεται των θέσεών του.[1] Το ότι η σκέψη δεν είναι γνώμονας της αλήθειας των πραγμάτων ισχύει με την έννοια ότι η σκέψη μου δεν μπορεί να είναι γνώμονας για το τι πρέπει να σκέφτονται οι άλλοι. Ισχύει επίσης με την έννοια ότι έχω πολλές φαντασιώδεις ή αυθαίρετες σκέψεις από τις οποίες δεν δικαιούμαι να συναγάγω τίποτα για τα εξωτερικά πράγματα. Αλλά δεν ισχύει όταν πρόκειται για σκέψεις που είναι σαφείς και διακριτές αντιλήψεις και για κρίσεις που ο καθένας οφείλει να κάνει με βάση τις αντιλήψεις αυτές. Σε αυτή την περίπτωση η σκέψη καθενός, δηλαδή η αντίληψη ή η γνώση που έχει για ένα πράγμα, πρέπει να είναι για αυτόν γνώμονας της αλήθειας του συγκεκριμένου πράγματος, κάτι που συνεπάγεται ότι οι κρίσεις του πρέπει να είναι σύμμορφες με αυτή την αντίληψη. Έτσι ο συμπερασμός του είναι από το γνωρίζειν είναι θεμιτός (a nosse ad esse valet consequentia). Το γεγονός ότι γνωρίζουμε ή νομίζουμε ότι γνωρίζουμε την ουσία ενός πράγματος δεν συνεπάγεται βέβαια ότι αυτό το πράγμα υπάρχει. Αλλά είναι αδύνατον να γνωρίζουμε ένα πράγμα χωρίς να είναι έτσι όπως το γνωρίζουμε: αν αντιλαμβανόμαστε σαφώς και διακριτώς ότι υπάρχει, πρέπει να υπάρχει· και αν αντιλαμβανόμαστε σαφώς και διακριτώς ότι έχει την τάδε ή τη δείνα φύση, πρέπει να έχει αυτή τη συγκεκριμένη φύση. «Παρότι το πνεύμα μας δεν είναι μέτρο των πραγμάτων ή της αλήθειας, ασφαλώς πρέπει να είναι μέτρο αυτών που καταφάσκουμε ή αποφάσκουμε».[2] Από τη στιγμή που καταφάσκουμε κάτι, σημαίνει ότι υπάρχουν επαρκείς λόγοι για να κρίνουμε ότι είναι έτσι στην πραγματικότητα. Αν γνωρίζω ότι δεν υπάρχει καμιά έκταση στη σκέψη, τότε στην πραγματικότητα η σκέψη δεν μπορεί να παράγεται από κάτι εκτεταμένο· αν γνωρίζω ότι δεν υπάρχει τίποτα κοινό ανάμεσα στο πνεύμα και το σώμα, τότε το πνεύμα και το σώμα είναι όντως χωριστά· αν γνωρίζω ότι η ύπαρξη ενέχεται στην ιδέα του Θεού, τότε ο Θεός πρέπει να υπάρχει πραγματικά.

Ο Χέρμπερτ διαιρεί το πρόβλημα, διακρίνει τα επιμέρους επίπεδα (αλήθεια του πράγματος, αλήθεια του φαινομένου, αλήθεια της σύλληψης, αλήθεια του νου) και δίνει στοχευμένες απαντήσεις. Ο Ντεκάρτ αντιθέτως συμφύρει τα ζητήματα, παρότι ο δεύτερος κανόνας της μεθόδου του επιτάσσει τη διαίρεση των δυσκολιών σε περισσότερα κομμάτια για την ευχερέστερη επίλυσή τους, και επιχειρεί να τα απαντήσει όλα μαζί θεωρώντας ότι αν συλλαμβάνω αληθινά την ιδέα ενός πράγματος, τότε γνωρίζω το ίδιο το πράγμα και μπορώ να εκφράσω έγκυρα τη φύση ή την ουσία του. Πιθανότατα θα προσυπέγραφε χωρίς δεύτερη σκέψη τη φράση του Μερσέν: «δεν πρέπει να φανταζόμαστε ότι αυτό που λέμε και αυτό που

[1] Βλ. *Στοχασμοί*, Έβδομες απαντήσεις (AT, VII, 519-520)· Επιστολή επί των ενστάσεων, 12 Ιανουαρίου 1646 (AT, IX-1, 207-209). Βλ. επίσης Ρεζί, *Απάντηση στους κριτικούς αναστοχασμούς του κ. Ντυ Αμέλ*, I, κεφ. 8-12, Régis (1692: 10-22).

[2] Επιστολή προς τον Μόρους, 5 Φεβρουαρίου 1649 (AT, V, 274).

σκεπτόμαστε δεν είναι παρά στον νου μας, είναι πρωτίστως μέσα στα πράγματα για τα οποία μιλάμε, όταν η ιδέα και η γνώση που έχουμε για αυτά είναι αληθής».[1] Το ερώτημα που ανακύπτει είναι: πότε η ιδέα και η γνώση που έχουμε για αυτά είναι αληθής; Όταν τα συλλαμβάνω με σαφή και διακριτό τρόπο; Αλλά πώς μπορώ να διακρίνω με ασφάλεια ότι τα συλλαμβάνω με σαφή και διακριτό τρόπο και όχι με ασαφή και συγκεχυμένο; Πώς διακρίνεται το αληθές από το αληθοφανές και το πιθανό; Να απαντήσουμε εδώ ότι η φυσική φώτιση μού υποδεικνύει εναργώς την αλήθεια; Γιατί όμως δεν υποδεικνύει και στους άλλους ανθρώπους το ίδιο που υποδεικνύει σε μένα; Γιατί οι άλλοι διαφωνούν και εναντιώνονται στις αλήθειες μου; Επειδή οι πολλοί ή «σχεδόν όλοι» δεν έμαθαν ποτέ να σκέφτονται με αυστηρό και μεθοδικό τρόπο; Επειδή δεν χρησιμοποιούν σωστά τη φυσική φώτιση ενώ εγώ τη χρησιμοποιώ; Αλλά πώς είμαι βέβαιος ότι εγώ τη χρησιμοποιώ σωστά και οι άλλοι όχι; Γιατί να μη συμβαίνει το αντίθετο; Πώς μπορώ να είμαι βέβαιος ότι αυτά που υποστηρίζω είναι αληθείς ιδέες και όχι αποκυήματα της φαντασίας;

Ο Ντεκάρτ δεν αντιμετωπίζει με πειστικό τρόπο αυτά τα ερωτήματα. Προσπαθώντας να δώσει μια λιτή και συνοπτική απάντηση στο ζήτημα της αλήθειας, αποφεύγει πολλά σοβαρά προβλήματα και αποκρύπτει άλλα. Ακόμα χειρότερα, διαιωνίζει βαρύτατες μεταφυσικές παραδοχές. Έτσι, αν επιμένει ότι είναι θεμιτός ο συμπερασμός τού είναι από το γνωρίζειν, δηλαδή ο καθορισμός της πραγματικότητας που υπάρχει έξω από το σκεπτόμενο Εγώ βάσει των ιδεών που υπάρχουν στο ίδιο το σκεπτόμενο Εγώ, είναι επειδή πιστεύει ότι οι αληθείς ιδέες είναι εικόνες των ίδιων των πραγμάτων, δηλαδή ότι υπάρχει ένας αόρατος δεσμός ανάμεσα στον νου και τα πράγματα που επιτρέπει στον πρώτο να συλλαμβάνει με πιστό και έγκυρο τρόπο τα δεύτερα. Αυτός ο αόρατος δεσμός όμως θεμελιώνεται στην αρχέγονη σύγκλιση του όντος και της αλήθειας, δηλαδή στο γεγονός ότι ο Θεός είναι δημιουργός και συντηρητής των πραγμάτων και συγχρόνως χορηγός και εγγυητής της αλήθειας. «Αφού πράγματι ο Θεός είναι το ύψιστο ον, δεν μπορεί να μην είναι επίσης το ύψιστο αγαθό και το ύψιστο αληθές και γι' αυτό απάδει να γίνεται κάτι από αυτόν το οποίο να τείνει θετικά προς το ψευδές».[2] Έτσι ο παραδοσιακός οντολογικός, ηθικός και γνωσιολογικός διπολισμός διατηρείται ακέραιος στην καρτεσιανή σκέψη: από τη μια πλευρά το ον-αγαθό-αληθές και από την άλλη πλευρά το μηδέν-κακό-ψευδές. Ο άνθρωπος ως το ακριβές κέντρο της οντολογικής κλίμακας, το σημείο επαφής και ένωσης του πνεύματος με την

[1] *Η αλήθεια των επιστημών*, II, κεφ. 3, Mersenne (1625: 273).

[2] *Στοχασμοί*, Δεύτερες απαντήσεις (AT, VII, 144). Έτσι πολλά προβλήματα μπορούν να λυθούν σε αξιωματικό επίπεδο: «ότι όμως απάδει να εξαπατούνται οι άνθρωποι από τον Θεό, αποδεικνύεται σαφώς από το ότι η μορφή της εξαπάτησης είναι ένα μη-ον προς το οποίο δεν μπορεί να τείνει το ύψιστο ον», *Στοχασμοί*, Έκτες απαντήσεις (AT, VII, 428). Αλλού ο Ντεκάρτ γνωματεύει: «Είναι πρόδηλο μέσω της φυσικής φώτισης ότι κάθε ξεγέλασμα εξαρτάται από ένα ελάττωμα επειδή το ον στο οποίο δεν υπάρχει καμιά ατέλεια δεν μπορεί να τείνει προς το μη-ον, τουτέστιν να έχει ως τέλος και σκοπό του το μη-ον, το μη-αγαθό ή το μη-αληθές, διότι αυτά τα τρία είναι το ίδιο. Είναι πρόδηλο όμως ότι σε κάθε ξεγέλασμα υπάρχει ψεύδος, το δε ψεύδος είναι κάτι μη-αληθές και κατά συνέπεια μη-ον και μη-αγαθό», Επιστολή προς τον Κλερσελιέ, 23 Απριλίου 1649 (AT, V, 357).

ύλη, ισορροπεί ανάμεσα στο ον και το μη-ον, την αλήθεια και το ψεύδος. Για να βρει την αλήθεια πρέπει να αποκοπεί από την ύλη και ό,τι τον συνδέει με αυτήν, δηλαδή τις αισθήσεις και τη φαντασία, και να στραφεί προς το πνεύμα. Το στραμμένο προς το πνεύμα Εγώ συσπειρώνεται στον εαυτό του ανακαλύπτοντας τη βαθύτερη ουσία του στον καθαρό νου και τα εξαϋλωμένα πράγματα στις ιδέες. Έχοντας μέσα του τα πρώτα σπέρματα της αλήθειας, διαθέτοντας μια έμφυτη ικανότητα αναγνώρισης του ορθού ή έναν εσωτερικό οφθαλμό που θεάται τις ιδεατές μορφές των πραγμάτων, μπορεί να προκαθορίσει ή να συμπεράνει το είναι από το γνωρίζειν.

### 5.5.6. Η καρτεσιανή νοησιαρχία και εμφυτοκρατία

Σε γενικές γραμμές οι καρτεσιανή γνωσιολογία απαξιώνει τις αισθήσεις προς όφελος του νου και εγκαταλείπει τον δεσπόζοντα αριστοτελισμό για χάρη του πλατωνισμού. Προς αυτή την κατεύθυνση είχαν κινηθεί ήδη ο Μποντέν και ο Σαρόν. «Οι αισθήσεις», παρατηρεί ο πρώτος, «δεν απατούν πάντα, όπως νόμιζαν οι Ακαδημεικοί, ούτε αναγγέλλουν πάντα το αληθές, όπως έγραψε ο Αριστοτέλης. Διότι όταν το μάτι κοιτάζει τον ήλιο πληροφορεί τον νου ότι είναι ένα πόδι ή λίγο μεγαλύτερος και όταν ένα ίσιο ραβδί βυθίζεται εν μέρει στο νερό, πληροφορεί τον νου ότι είναι στραβό και λυγισμένο. […] Αυτό όμως που νομίζει ο Αριστοτέλης, ότι ο Λόγος απατά συχνά ενώ η αίσθηση ποτέ, με κανένα τρόπο δεν μπορεί να τεκμηριωθεί. Αντιθέτως, ο νους αδράχνει και κρίνει την πλάνη των αισθήσεων, λόγου χάρη ότι ο ήλιος δεν είναι δύο πόδια ούτε το ραβδί στο νερό λυγισμένο. Ο Λόγος λοιπόν είναι κάτι σαν τον γνώμονα του Πολυκλείτου που προσφέρεται για να διορθώνουμε της πλάνες των αισθήσεων, αν σφάλλουν σε κάτι, και δεν χρειάζεται πάντα τις αισθήσεις».[1] Οι φιλόσοφοι λένε συχνότατα ότι δεν υπάρχει τίποτα στον νου που να μην ήταν προηγουμένως στην αίσθηση θεωρώντας το πνεύμα σαν μια *tabula rasa* δηλαδή ένα *λευκό πινακίδιο* (Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, Γ΄, κεφ. 4) ή ένα *άγραφο γραμματείο* (Αριστοτέλης, *Αναλυτικά ύστερα*, κεφ. τελευταίο). Ισχυρίζονται επίσης ότι η φύση άδειασε εντελώς την ψυχή από μορφές και έννοιες για να μπορεί να κρίνει ορθότερα τα νοητά· με τον ίδιο τρόπο που έκανε το νερό άγευστο και τον αέρα άοσμο για να διακρίνουμε καλύτερα τις γεύσεις και τις οσμές. Ωστόσο αυτή η γνώμη δεν είναι ορθή επειδή η ψυχή εμπεριέχει από τη γέννησή της τα σπέρματα όλων των αρετών και των επιστημών και ο νους έχει την ικανότητα να επιτελεί μια σειρά λειτουργιών χωρίς τις αισθήσεις και τα σωματικά όργανα: συλλογίζεται, συνθέτει διαιρεί, αναδιατάσσει, συμπεραίνει, κρίνει, ενατενίζει, καταλαβαίνει τον εαυτό του, διαχωρίζει το αληθές από το ψευδές και το αναγκαίο από το πιθανό. Οι αισθήσεις δεν είναι ικανές να προσεγγίσουν τις μορφές ή την εσώτερη ουσία των πραγμάτων· το μόνο που αποκαλύπτουν είναι

[1] *Θέατρο σύμπασας της φύσης*, IV, Bodin (1596: 474).

τα συμβεβηκότα, συχνά μάλιστα σφάλλουν ακόμα και σε αυτά. Θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς πως όσο ευφυής κι αν είναι ένας άνθρωπος, αν στερείται τις αισθήσεις δεν θα καταφέρει ποτέ να αποκτήσει την παραμικρή επιστήμη. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι ο νους αντλεί τη γνώση από εκείνες αφού, αν ήταν έτσι, το ανώτερο και ευγενέστερο θα εμπλουτιζόταν και θα τελειοποιείτο από το φθαρτό και υποδεέστερο, πράγμα που είναι άτοπο. Στην πραγματικότητα η δύναμη των αισθήσεων εξαρτάται τόσο πολύ από την ψυχή ώστε χωρίς αυτήν να είναι εντελώς ανίκανες για οτιδήποτε. Επιπλέον, όταν το πνεύμα θέλει να ενατενίσει τα ασώματα πράγματα, όχι μόνο δεν τις χρησιμοποιεί αλλά τις αποδιώχνει. Έτσι δεν έχει δίκιο ο Αριστοτέλης στα σημεία εκείνα (διότι δεν εκφράζει παντού την ίδια γνώμη) όπου υποστηρίζει ότι όλες οι γνώσεις εξαρτώνται από τις αισθήσεις.

Ο Σαρόν,[1] επηρεασμένος από τον Μποντέν, πληροφορεί ότι σύμφωνα με την κοινότερη γνώμη, που είναι του Αριστοτέλη, το πνεύμα μοιάζει με ένα λευκό χαρτί όπου όλα όσα καταγράφονται είναι επίκτητα, αντίληψη που συνοψίζεται στη φόρμουλα *δεν υπάρχει τίποτα στον νου που να μην ήταν προηγουμένως στην αίσθηση*. Ωστόσο αυτή η γνώμη, παρά τη δημοτικότητά της, δεν είναι σωστή διότι στο ανθρώπινο πνεύμα είναι εμφυτευμένα όλα τα σπέρματα των αρετών και των επιστημών με τέτοιο τρόπο ώστε, όσο λίγο κι αν καλλιεργηθούν, να αναπτύσσονται και να ανθίζουν από μόνα τους. Έπειτα, προσβάλλει τον Θεό και τη φύση αφού εξαρτά τη λογική ψυχή, που είναι μια ευγενής και θεϊκή ικανότητα, από τη φυτική και την αισθητηριακή που είναι υποδεέστερες και φαύλες. Αν το πνεύμα διδασκόταν πράγματι από τις αισθήσεις, όσοι τις έχουν πιο υγιείς και ισχυρές θα ήταν πιο έξυπνοι και ειδήμονες από τους υπόλοιπους. Κάτι τέτοιο δεν επιβεβαιώνεται όμως από την εμπειρία. Βέβαια οι αισθήσεις συντρέχουν το πνεύμα, κυρίως στο ξεκίνημα της ζωής, και το βοηθούν να ανακαλύψει και να εφεύρει πολλά και σπουδαία πράγματα. «Αλλά λέμε, για να υπερασπιστούμε την τιμή του πνεύματος, ότι είναι λάθος ότι εξαρτάται από τις αισθήσεις και ότι δεν μπορεί να μάθει, να εννοήσει, να συλλογιστεί, να διαλογιστεί χωρίς τις αισθήσεις· διότι, απεναντίας, κάθε γνώση προέρχεται από αυτό και οι αισθήσεις δεν μπορούν να κάνουν τίποτα χωρίς αυτό».[2] Οι αισθήσεις αντιλαμβάνονται μόνο τα συμβεβηκότα ενώ ο νους συλλαμβάνει τις μορφές, τις φύσεις, τις ουσίες, τα καθολικά πράγματα, τα μυστικά της φύσης και όλα τα ασώματα πράγματα.

Ο Ντεκάρτ παραλαμβάνει και εκλεπτύνει περισσότερο αυτές τις ιδέες. Η εμπιστοσύνη στις αισθήσεις, διακηρύσσει, συνιστά ένα από τα μεγαλύτερα σφάλματα του ανθρώπινου πνεύματος και αιτία σοβαρότατων πλανών και προκαταλήψεων. Η χρησιμότητα των αισθήσεων είναι πρακτική μάλλον παρά γνωσιακή. Έχοντας θεσπιστεί από τη φύση για να βοηθούν το σώμα και όχι για να διδάσκουν το πνεύμα, μας πληροφορούν για τις ωφέλειες που μπορούν να μας

[1] Βλ. *Περί σοφίας*, I, κεφ, 14, Charron (1827: I, 111-114).
[2] *Περί σοφίας*, I, κεφ, 14, Charron (1827: I, 114).

προσφέρουν και τις βλάβες που μπορούν να μας επιφέρουν τα πράγματα, δηλαδή τι πρέπει να επιδιώκει ή να αποφεύγει κανείς για να διατηρήσει, να ανακτήσει ή να ενισχύσει την υγεία και την ευρωστία του σώματός του. Όσο για τη φύση ή την ουσία των ίδιων των πραγμάτων, οι πληροφορίες που μας παρέχουν είναι ελάχιστες και αναξιόπιστες. Οι ιδέες που προέρχονται από αυτή την πηγή δεν είναι σαφείς και διακριτές αλλά ασαφείς και συγκεχυμένες, επομένως δεν μπορούν να χρησιμοποιηθούν σαν ασφαλής οδηγός για την προσέγγιση της αλήθειας. Η βεβαιότητα δεν βρίσκεται στις αισθητηριακές εντυπώσεις, που διαπιστώνουμε καθημερινά ότι μας εξαπατούν, αλλά στις εναργείς αντιλήψεις του νου. Έτσι η φιλοσοφική έρευνα δεν πρέπει να εμπιστεύεται τις μαρτυρίες των αισθήσεων και ακόμα περισσότερο δεν είναι δυνατόν να θεμελιώσει πάνω τους μια γνήσια επιστήμη.

Ο ατομισμός, η φιλοσοφική σχολή που διάκειται πιο φιλικά έναντι των αισθήσεων, δεν ακολουθεί τον «στέρεο Λόγο» (firma ratio) αλλά μια «ψευδή προκατάληψη» (falsum præjudicium)[1] που προσκολλάται στον νου από την παιδική ηλικία πείθοντάς μας ότι η αίσθηση μάς αναπαριστά πάντα τα εξωτερικά πράγματα όπως ακριβώς είναι. Πρόκειται για μια εντελώς λανθασμένη προσέγγιση. Η εν λόγω αναπαράσταση δεν είναι καθόλου πιστή, τα αισθήματα δεν απεικονίζουν με γνήσιο τρόπο τα πράγματα και δεν μοιάζουν καν με τα ερεθίσματα από τα οποία προκαλούνται. Η φύση έχει θεσπίσει κάποια σημεία (signes) που προκαλούν μέσα μας ορισμένες εντυπώσεις αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι υπάρχει ομοιότητα μεταξύ των μεν και των δε. Όπως οι λέξεις, που μας κάνουν να συλλαμβάνουμε τα αντικείμενα που σημαίνουν χωρίς να έχουν καμιά ομοιότητα με αυτά, έτσι και οι αισθητηριακές εντυπώσεις μας κάνουν να αντιλαμβανόμαστε τα υλικά πράγματα χωρίς να τους μοιάζουν. Αυτό που υπάρχει σε μια φλόγα ή στον ήλιο, και το οποίο ονομάζουμε «φως», δεν έχει καμιά εγγενή συνάφεια με το οπτικό αίσθημα που προκαλείται στο ανθρώπινο πνεύμα από το φως.[2] Ο ήχος που υπάρχει στον φυσικό κόσμο, ως ένα τρεμούλιασμα του αέρα, δεν μοιάζει με το ακουστικό αίσθημα που προκαλείται σε μας. Ένα φτερό ή ένα καρφί που αγγίζει το δέρμα μου δεν έχει καμιά ομοιότητα με το γαργάλημα ή τον πόνο που προκαλείται από το φτερό ή από το καρφί. Έτσι το αίσθημα που νιώθω δεν είναι του ίδιου είδους ή της ίδιας τάξης με το φυσικό ερέθισμα που το προξενεί. Ό,τι παρουσιάζεται στο ανθρώπινο πνεύμα λόγω κάποιας αισθητηριακής εντύπωσης δεν αντιστοιχεί απαραίτητα σε πράγματα που υπάρχουν αληθινά στον φυσικό κόσμο.

---

[1] Επιστολή προς τον Μόρους, 5 Φεβρουαρίου 1649 (AT, V, 271).

[2] «Το πρώτο πράγμα για το οποίο θέλω να σας πληροφορήσω είναι ότι μπορεί να υπάρχει διαφορά ανάμεσα στο αίσθημα που έχουμε για αυτό [το Φως], δηλαδή την ιδέα που σχηματίζεται στη φαντασία μας με τη μεσολάβηση των ματιών μας, και αυτό που είναι στα αντικείμενα και παράγει μέσα μας αυτό το αίσθημα […] Διότι όσο κι αν καθένας πείθεται κοινώς ότι οι ιδέες που έχουμε στη σκέψη μας είναι πανομοιότυπες με τα αντικείμενα από τα οποία πηγάζουν, ωστόσο δεν βλέπω κανένα λόγο που να μας βεβαιώνει ότι ισχύει αυτό· αλλά παρατηρώ, αντιθέτως, πολλές εμπειρίες που πρέπει να μας κάνουν να αμφιβάλλουμε», *Ο Κόσμος* (AT, XI, 3-4). Πρβλ. Σέξτος εμπειρικός, *Πυρρώνειαι υποτυπώσεις*, II, κεφ. 7, 72-73.

Ένα από τα μεγαλύτερα ελαττώματα της σχολαστικής φιλοσοφίας είναι ακριβώς ότι δεν μπόρεσε να αναγνωρίσει αυτή την αλήθεια με αποτέλεσμα να αναγορεύσει τα αισθητηριακά δεδομένα σε ποιότητες ανήκουσες στα ίδια τα πράγματα, εκλαμβάνοντας έτσι τις υποκειμενικές εντυπώσεις σαν αντικειμενικά δεδομένα, και, εξαιτίας αυτού, να παραχαράξει ολόκληρη τη φυσική φιλοσοφία. Στην πραγματικότητα οι αισθήσεις όχι μόνο δεν παρέχουν πρόσβαση στο σύνολο της πραγματικότητας, αφού υπάρχει ένας ολόκληρος νοερός κόσμος που τους διαφεύγει εντελώς, αλλά δεν μπορούν καν να προσφέρουν αξιόπιστη γνώση της φυσικής πραγματικότητας. Ανίκανες να αποκαλύψουν την αληθινή φύση των πραγμάτων, περιορίζονται στη διαμεσολάβηση ανάμεσα στον εξωτερικό κόσμο και τον ανθρώπινο νου που είναι ο ύπατος και ο μόνος αξιόπιστος κριτής της αλήθειας. Η ίδια η αντίληψη εξαρτάται τόσο πολύ από ασώματες λειτουργίες ώστε μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι δεν βλέπει το μάτι αλλά ο νους και δεν αισθάνεται το σώμα αλλά το πνεύμα.[1] Αυτό αποδεικνύεται, μεταξύ άλλων, από το γεγονός ότι ο ευρισκόμενος σε έκσταση άνθρωπος δεν αισθάνεται τα εξωτερικά ερεθίσματα που δέχεται το σώμα του, δηλαδή ότι δεν αισθανόμαστε επειδή το θέλουν οι αισθήσεις αλλά επειδή το θέλει το πνεύμα. Η ανάλυση του κεριού που γίνεται στον Δεύτερο Στοχασμό δείχνει ότι «κυριολεκτικά, τα ίδια τα σώματα δεν γίνονται αντιληπτά με τις αισθήσεις αλλά μόνο με τον νου»,[2] πράγμα που σημαίνει πως ό,τι στέρεο και αξιόπιστο μαθαίνουμε από τις αισθήσεις ή μέσω των αισθήσεων δεν πρέπει να πιστώνεται σε αυτές τις ίδιες αλλά στην κρίση του νου.

Στις αισθητηριακές εντυπώσεις μπορούμε να διακρίνουμε τρεις διαφορετικές φάσεις.[3] Πρώτον, ό,τι συμβαίνει στα αισθητήρια όργανα όταν διεγείρονται από τα εξωτερικά αντικείμενα. Δεύτερον, ό,τι παράγεται άμεσα στο πνεύμα λόγω της ένωσής του με το αισθητήριο όργανο που έχει διεγερθεί, δηλαδή οι αντιλήψεις του πόνου, της ηδονής, της πείνας, της δίψας, των χρωμάτων, των ήχων, των γεύσεων, των οσμών και των απτικών εντυπώσεων. Και τρίτον, οι αυθόρμητες κρίσεις που συνηθίζουμε να διατυπώνουμε από μικρή ηλικία για τα εξωτερικά πράγματα βάσει των κινήσεων που γίνονται στα αισθητήρια όργανα. Η πρώτη από αυτές τις

[1] Βλ. *Διοπτρική*, IV (AT, VI, 109) και *Στοχασμοί*, Δεύτερος στοχασμός (AT, VII, 32).

[2] *Στοχασμοί*, Δεύτερες απαντήσεις (AT, VII, 132). Ορισμένες θέσεις του Μερσέν συγκλίνουν προς αυτό το σημείο. «Λέω λοιπόν πρώτα ότι το αυτί δεν γνωρίζει της ήχους και δεν χρησιμεύει παρά ως όργανο για να τους μεταδώσει στο πνεύμα που θεωρεί τη φύση και τις ιδιότητές τους. Συνεπώς τα ζώα δεν έχουν γνώση των ειρημένων ήχων αλλά μόνο αναπαράστασή τους, χωρίς να ξέρουν αν αυτό που λαμβάνουν είναι ήχος ή χρώμα ή κάτι άλλο. Ώστε μπορούμε να πούμε ότι δεν είναι τόσο ενεργούντα όσο ενεργούμενα και ότι τα αντικείμενα αφήνουν μια τέτοια εντύπωση στις αισθήσεις τους ώστε τους είναι αναγκαίο να τις ακολουθήσουν, όπως είναι αναγκαίο τα γρανάζια του ρολογιού να ακολουθούν τα βαρίδια ή το ελατήριο που τα τραβά. Αλλά ο άνθρωπος που αγγίχτηκε από τους ήχους θεωρεί τη φύση και τις ιδιότητές τους, τους διακρίνει από τα άλλα αντικείμενα και σχηματίζει βεβαιότατες γνώσεις για αυτούς. Αυτό δείχνει εναργώς ότι υπάρχει μια ικανότητα και μια δύναμη γνώσης που δεν εξαρτάται καθόλου από τις αισθήσεις και με την οποία ο άνθρωπος επισημαίνει και διαχωρίζει σε κάθε πράγμα το φθαρτό από το άφθαρτο, το μεταβλητό από το αμετάβλητο, το πεπερασμένο από το άπειρο», Mersenne, *Harmonie universelle*, σσ. 79-80 παρατίθεται στο Lenoble (1943: 318-319).

[3] Βλ. *Στοχασμοί*, Έκτες απαντήσεις (AT, VII, 436-439).

φάσεις αφορά μόνο στο σώμα και είναι κοινή στον άνθρωπο και στο ζώο,[1] η δεύτερη αφορά στη σύνθεση σώματος-πνεύματος, χωρίς να παρεμβαίνει ακόμα ο νους, και η τρίτη μόνο στο πνεύμα. Στις δύο πρώτες φάσεις δεν μπορεί να βρεθεί κανένα ψεύδος διότι δεν ενέχουν καμιά κρίση. Η κρίση, και επομένως το ψεύδος, λαμβάνει χώρα στην τρίτη φάση, δηλαδή όταν προσπαθούμε να καθορίσουμε την αλήθεια των πραγμάτων σύμφωνα με τις αναπαραστάσεις των αισθήσεων. Πράγματι, τα συμπεράσματα που βγάζουμε στηριζόμενοι αποκλειστικά σε σωματικές μαρτυρίες είναι κατά κανόνα λανθασμένα: λόγου χάρη όταν αποφαινόμαστε για ένα μπαστούνι μισοβυθισμένο στο νερό ότι είναι λυγισμένο. Οι υποστηρικτές της αισθητηριακής γνώσης διατείνονται εν προκειμένω ότι τα σφάλματα των αισθήσεων διορθώνονται από τις ίδιες τις αισθήσεις: για παράδειγμα, ότι η πλάνη της όρασης, που βλέπει το μπαστούνι μισοσπασμένο, μπορεί να διορθωθεί από την αφή που μας πληροφορεί ότι δεν είναι μισοσπασμένο αλλά ολόισιο. Ωστόσο αυτό το επιχείρημα δεν ευσταθεί. Η μαρτυρία της αφής δεν αρκεί από μόνη της για να διορθωθεί η πλάνη της όρασης δεδομένου ότι πρέπει να έχουμε κάποιον λόγο που να μας πείθει ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση πρέπει να εμπιστευτούμε την κρίση που βασίζεται στην αφή και όχι εκείνη που βασίζεται στην όραση. Έτσι, «και σε αυτό το παράδειγμα μόνο ο νους διορθώνει την πλάνη της αίσθησης και δεν μπορούμε ποτέ να φέρουμε κανένα παράδειγμα όπου η πλάνη να προέρχεται από το ότι εμπιστευτήκαμε μάλλον τη δράση του πνεύματος παρά της αίσθησης».[2] Οι λανθασμένες κρίσεις που οφείλονται στις αισθήσεις δεν είναι δυνατόν να διορθωθούν από τις ίδιες τις αισθήσεις αλλά από τον ώριμο και προσεκτικό νου που δεν κρίνει σύμφωνα με τις εντυπώσεις του σώματος αλλά σύμφωνα με τις νόρμες του Λόγου.

Η αριστοτελική θέση ότι όλες οι γνώσεις προέρχονται από τις αισθήσεις ή μέσω αυτών ισοδυναμεί με υποδούλωση του πνεύματος στο σώμα, του ανώτερου στο κατώτερο, του ευγενέστερου στο βαναυσότερο. Δύο είναι οι αιτίες που υποθάλπουν την αληθοφάνεια και την ανθεκτικότητα αυτής της αντίληψης.[3] Πρώτον, ότι χρησιμοποιούμε τις αισθήσεις πριν από τον Λόγο, δηλαδή ότι οι άνθρωποι μαθαίνουν να μεταχειρίζονται και να εμπιστεύονται την αίσθηση από τη γέννησή τους σχεδόν ενώ η ικανότητα του Λόγου δεν τους προσφέρεται παρά μετά από πολλά χρόνια. Και δεύτερον, ότι οι ιδέες που πλάθουμε μόνοι μας, αφενός δεν είναι τόσο έκδηλες όσο εκείνες που παραλαμβάνουμε από την αίσθηση και αφετέρου συντίθενται συχνά από μέρη των τελευταίων, φαίνεται δηλαδή ότι η πρώτη ύλη των φτειαγμένων ιδεών έχει αισθητηριακή προέλευση. Εξαιτίας αυτών των δύο αιτιών τείνουμε να πιστέψουμε ότι δεν υπάρχει νοητική σύλληψη χωρίς αισθητηριακή αντίληψη και ότι όλες οι ιδέες που σχηματίζονται

[1] Για τον Ντεκάρτ η ανθρώπινη αντίληψη δεν έχει αντίστοιχο στον ζωικό κόσμο: «σε ό,τι αφορά τα ζώα, παρατηρούμε μεν σε αυτά κινήσεις όμοιες με αυτές που έπονται από τις φανταστικές παραστάσεις [imaginations] ή τα αισθήματά μας [sentiments] όχι όμως για τον λόγο αυτό φανταστικές παραστάσεις ή αισθήματα», Επιστολή προς τον Ζιμπιέφ, 19 Ιανουαρίου 1642 (AT, III, 479).

[2] *Στοχασμοί*, Έκτες απαντήσεις (AT, VII, 439).

[3] Βλ. *Στοχασμοί*, Έκτος στοχασμός (AT, VII, 75).

στον νου διήλθαν εξ ολοκλήρου ή εν μέρει από τις αισθήσεις.[1] Στην πραγματικότητα αυτή η γνώμη, όσο κι αν πλασάρεται από την παραδοσιακή σκέψη σαν αδιάσειστο αξίωμα, στηρίζεται σε παιδιάστικες εντυπώσεις ή προφιλοσοφικές πλάνες που σχηματίζουν ωστόσο ένα πυκνό στρώμα προκαταλήψεων το οποίο παρεμποδίζει την πρόσληψη της αλήθειας.

Από τη στιγμή που το πνεύμα είναι ανώτερο του σώματος και ο νους πρέπει να λογίζεται ως το ύπατο και ευγενέστερο τμήμα του ανθρώπινου πνεύματος, θεωρημένου ως έδρα της ικανότητας του γνωρίζειν, όσοι προσφέρουν την πρωτοκαθεδρία στις αισθήσεις παραγνωρίζουν και παραβιάζουν τη φυσική τάξη και διαβάθμιση των πραγμάτων. Η αισθησιοκρατία πλανάται γνωσιολογικά και οντολογικά διότι εξαρτά το ανώτερο από το κατώτερο και έχει την τάση να θέτει ως γνώμονα του Όντος τα αισθητά πράγματα, παρακωλύοντας έτσι την ανεύρεση και αξιοποίηση των αληθινών φιλοσοφικών αρχών. Οι στοχαστές που φαντάστηκαν ότι δεν υπάρχει τίποτα αξιόπιστο πέρα από τα πράγματα που προσφέρονται στις αισθήσεις «έχτισαν στην άμμο αντί να σκάψουν βαθύτερα για να βρουν βράχο».[2] Η προσκόλληση στην αισθητή πραγματικότητα, αφενός εμποδίζει τη συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι η βεβαιότητα δεν βρίσκεται στις γνωσιακές ικανότητες που συνδέονται με το σώμα και αφετέρου δυσκολεύει τη μεταστροφή του πνεύματος προς τη σφαίρα των νοερών οντοτήτων. Η γνήσια επιστήμη δεν μπορεί να θεμελιωθεί στην «άμμο» των αισθήσεων αλλά μόνο στον «βράχο» του νου.

Η αληθινή πηγή της γνώσης και κάθε γνώσης είναι ο νους. Στην περίπτωση των σωμάτων, τα ερεθίσματα και οι εντυπώσεις που δεχόμαστε με τη μεσολάβηση των αισθήσεων και της φαντασίας δεν μετουσιώνονται σε γνώση, και δη σε βέβαιη γνώση, παρά χάρη στην επεξεργασία τους από την ύπατη βαθμίδα του ανθρώπινου πνεύματος. Η γνωσιακή δύναμη της φαντασίας, σε αντίθεση με εκείνη του νου, είναι τόσο περιορισμένη ώστε ακόμα και τα σωματικά πράγματα που μπορούμε να συλλάβουμε χάρη σε αυτήν (για τα ασώματα δεν τίθεται καν θέμα) είναι λιγοστά. «Όλη αυτή η επιστήμη που θα μπορούσαμε ίσως να πιστέψουμε ότι υπόκειται περισσότερο στη φαντασία μας, επειδή δεν θεωρεί παρά τα μεγέθη, τα σχήματα και τις κινήσεις, δεν θεμελιώνεται καθόλου στα φαντάσματά της αλλά μόνο στις σαφείς και διακριτές έννοιες του πνεύματός μας».[3] Αν και η φαντασία έχει αυξημένη συμμετοχή στις φυσικομαθηματικές επιστήμες, ωστόσο ακόμα και σε αυτό το πεδίο η εγκυρότητα απορρέει εν τέλει από τον νου. Όσο για τα νοερά πράγματα, γίνονται γνωστά από τον καθαρό νου που για να ανταπεξέλθει εν προκειμένω στις ιδιαίτερες απαιτήσεις του αντικειμένου του απομακρύνει κάθε

[1] Ο Ντεγκαμπέ αναφέρει «το κοινό αξίωμα: *Τίποτα δεν είναι στον νου που να μην ήταν προηγουμένως στην αίσθηση*, από όπου κάποιοι αξιώνουν να αποδείξουν όχι μόνο ότι όλες οι ιδέες μας προέρχονται τελικά από τις αισθήσεις αλλά και ότι είναι όμοιες με ό,τι συμβαίνει στα όργανα των αισθήσεων», Desgabets (1675: 115-116). Για τον Υέ οι κύριοι πολέμιοι αυτού τους αξιώματος στην ιστορία των ιδεών είναι ο Πλάτωνας, ο Πρόκλος και ο Ντεκάρτ, βλ. *Φιλοσοφική πραγματεία περί της αδυναμίας του ανθρώπινου πνεύματος*, II, κεφ. 3, Huet (1741: 188-203). Βλ. επίσης, Ρεζί, *Η χρήση του λόγου και της πίστης*, II, κεφ. 3, Regis (1704: 105-108).

[2] *Η αναζήτηση της αλήθειας διά της φυσικής φώτισης* (AT, X, 513).

[3] Επιστολή προς τον Μερσέν, Ιούλιος 1641 (AT, III, 395).

σωματικό επηρεασμό και απορρίπτει κάθε κρίση με αισθητηριακό υπόβαθρο. Ο κύριος λόγος που οι άνθρωποι δεν μπόρεσαν να αναγνωρίσουν εναργώς την ύπαρξη του Θεού είναι ακριβώς η υπερβολική εμπιστοσύνη τους στις αισθήσεις.[1]

Ασφαλώς οι αισθήσεις και η φαντασία συμμετέχουν στη διαδικασία της γνώσης, επικουρώντας τον νου στη σύλληψη της αισθητής πραγματικότητας, αλλά ανήκουν στη σύνθεση του πνεύματος με το σώμα και όχι στο ίδιο το πνεύμα, όπως φανερώνεται από το γεγονός ότι μπορούμε να συλλάβουμε το πνεύμα χωρίς την αίσθηση ή τη φαντασία, όχι όμως χωρίς τη νόηση. «Δεν βλέπω όμως καμιά δυσκολία στο να εννοήσουμε ότι οι ικανότητες της φαντασίας και της αίσθησης ανήκουν στην ψυχή λόγω του ότι είναι είδη σκέψης· και παρόλα αυτά δεν ανήκουν παρά στην ψυχή καθόσον είναι ενωμένη με το σώμα λόγω του ότι είναι είδη σκέψης χωρίς τα οποία μπορούμε να συλλάβουμε την ψυχή καθαρότατη».[2] Έτσι ένα τμήμα της ανθρώπινης γνωστικής ικανότητας είναι εντελώς απαλλαγμένο από κάθε σωματικό δεσμό (καθαρός νους) ενώ ένα άλλο ριζώνει στο σώμα διασφαλίζοντας την επικοινωνία των δύο υποστάσεων που συνθέτουν το ανθρώπινο ον. Αυτό το ρίζωμα είναι τέτοιο ώστε θα μπορούσαμε ενδεχομένως να φωτίσουμε τη φύση και τη λειτουργία των αισθήσεων και της φαντασίας μέσω της ανατομής του εγκεφάλου.[3] Για την καθαρή νόηση όμως δεν θα μπορούσε να γίνει το ίδιο. Αυτή ανήκει στην ουσία του σκεπτόμενου εγώ και συνιστά μια καθαρή λειτουργία της νοερής υπόστασης χωρίς να εμπλέκεται καθόλου το σώμα και χωρίς να προέρχεται τίποτα από αυτό.

Οι ιδέες, μέσω των οποίων γνωρίζουμε τα πράγματα,[4] δεν προέρχονται από μία και μόνο πηγή, και σίγουρα όχι μόνο από τις αισθήσεις. Ορισμένες είναι όντως επείσακτες και φτάνουν στο πνεύμα με τη μεσολάβηση των αισθήσεων, άλλες φτειάχνονται με τη βοήθεια της φαντασίας (ορισμένες εκ των οποίων ενσωματώνουν επείσακτο υλικό) ενώ κάποιες άλλες ενυπάρχουν μέσα μας.[5] Οι τελευταίες δεν εξαρτώνται καθόλου από την εμπειρία και δεν κατασκευάζονται εξ

---

[1] Βλ. Επιστολή-Πρόλογος στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (AT, IX-2, 10).

[2] Επιστολή προς τον Ζιμπιέφ, 19 Ιανουαρίου 1642 (AT, III, 479).

[3] «Ανατέμνω τώρα κεφάλια διαφόρων ζώων για να εξηγήσω σε τι συνίσταται η φαντασία, η μνήμη, κλπ.» Επιστολή προς τον Μερσέν, Νοέμβριος ή Δεκέμβριος 1632 (AT, I, 263). Ο Ντεκάρτ θεωρεί ότι υπάρχει μια σωματική μνήμη, που χάνεται με τον θάνατο του ανθρώπου, και μια νοερή μνήμη που συνοδεύει την ψυχή στο μεταθανάτιο πεπρωμένο της: «για τη μνήμη, πιστεύω ότι εκείνη των υλικών πραγμάτων εξαρτάται από τα υπολείμματα που παραμένουν στον εγκέφαλο αφού αποτυπώθηκε εκεί κάποια εικόνα· και ότι εκείνη των νοερών πραγμάτων εξαρτάται από κάποια άλλα υπολείμματα που παραμένουν στην ίδια τη σκέψη», Επιστολή προς τον πατέρα Μελάν, 2 Μαΐου 1644 (AT, IV, 114).

[4] «Δεν μπορούμε να έχουμε καμιά γνώση των πραγμάτων παρά μέσω των ιδεών που συλλαμβάνουμε για αυτά· και συνεπώς δεν πρέπει να κρίνουμε παρά σύμφωνα με αυτές της ιδέες και μάλιστα πρέπει να σκεπτόμαστε πως ό,τι απάδει σε αυτές της ιδέες είναι απολύτως αδύνατο και ενέχει αντίφαση», Επιστολή προς τον Γιμπιέφ, 19 Ιανουαρίου 1642 (AT III, 476). Ο Καμύ υπερασπίζεται τις (νέο)πλατωνικές ιδέες ενάντια στον Αριστοτέλη στα *Ανάλεκτα*, II, Βιβλίο VIII, κεφ. 10, βλ. Camus (1609β: 304β-306α).

[5] «Δεν θέτω άλλη διαφορά ανάμεσα στην ψυχή και τις ιδέες της παρά όπως ανάμεσα σε ένα κομμάτι κερί και τα διάφορα σχήματα που μπορεί να λάβει. Και όπως δεν είναι κυριολεκτικά δράση αλλά πάθος του κεριού το να λαμβάνει διάφορα σχήματα, μου φαίνεται ότι είναι επίσης πάθος της ψυχής το να λαμβάνει την τάδε ή τη δείνα ιδέα και ότι μόνο οι βουλήσεις της είναι δράσεις· και ότι οι ιδέες της έχουν μπει μέσα της εν μέρει από τα αντικείμενα που αγγίζουν της αισθήσεις, εν μέρει από τις εντυπώσεις που είναι στον εγκέφαλο και εν μέρει επίσης από τις διαθέσεις που προηγήθηκαν στην ίδια την ψυχή και από της κινήσεις της βούλησής της· όπως το κερί δέχεται τα

ολοκλήρου ή εν μέρει από οποιοδήποτε προϋπάρχον υλικό. Έμφυτες στο ανθρώπινο πνεύμα και αμιγώς νοητές, είναι όχι μόνο οι πιο προσιτές από όλες, διότι προσφέρονται άμεσα στον νου, αλλά και απόλυτα αξιόπιστες και αληθινές επειδή μας έχουν δοθεί αδιαμεσολάβητα και εκ των προτέρων από την υπέρτατη πηγή του Είναι και της αλήθειας. Έτσι προσφέρουν τον πιο ασφαλή δρόμο για την προσέγγιση της αλήθειας και την κατάκτηση της βεβαιότητας. Ο Ντεκάρτ, πράγματι, αρνείται ότι η νόηση μπορεί να μας ξεγελάσει ποτέ[1] ή ότι δεν διαθέτει άλλη βεβαιότητα πέρα από αυτήν που αντλείται από τις αισθήσεις. Όποιος επιθυμεί να αποκτήσει «μια διδασκαλία που να είναι αρκετά στέρεη και σίγουρη για να αξίζει το όνομα της επιστήμης»[2] οφείλει να στραφεί από το σώμα στο πνεύμα, από τις αισθήσεις στον νου, από τις επείσακτες ιδέες που έλκουν την καταγωγή τους από υλικά πράγματα στις έμφυτες ιδέες που είναι αποτυπωμένες εκ φύσεως στο ανθρώπινο πνεύμα. Η ουσία των πραγμάτων, ορατών τε και αοράτων, διδάσκεται μόνο από τον νου στον οποίο υπάρχουν εκ φύσεως οι πρώτες έννοιες ή ιδέες που είναι «κάτι σαν τα σπέρματα των αληθειών που είμαστε ικανοί να γνωρίσουμε».[3] Ο νους βρίσκει μέσα του τις πρώτες αρχές της γνώσης, ακολουθεί έναν εσωτερικό και αδιαμεσολάβητο δρόμο, δεν ανακαλύπτει τον εαυτό του μέσω του κόσμου αλλά τον κόσμο μέσω του εαυτού του.

Ενώ οι σχολαστικοί έτειναν να αναζητούν το αισθητηριακό υπόβαθρο όλων των ιδεών, ο Ντεκάρτ αντιθέτως τείνει να αναζητά το νοητικό. «Όποιος παρατηρεί ορθά μέχρι πού εκτείνονται οι αισθήσεις μας και τι ακριβώς είναι αυτό που μπορεί να φτάσει από εκείνες στην ικανότητά μας να σκεπτόμαστε, οφείλει να ομολογήσει ότι δεν μας παριστάνουν την ιδέα κανενός πράγματος έτσι όπως τη σχηματίζουμε με τη σκέψη. Ώστε τίποτα δεν είναι στις ιδέες μας το οποίο να μην ήταν έμφυτο στο πνεύμα, ήτοι στην ικανότητά μας να σκεπτόμαστε, εξαιρουμένων μόνο των περιστάσεων που αφορούν στην εμπειρία· καθότι κρίνουμε ότι οι τάδε ή οι δείνα ιδέες που έχουμε τώρα παρούσες στη σκέψη μας αναφέρονται σε ορισμένα πράγματα τοποθετημένα έξω από μας· όχι επειδή αυτά τα πράγματα εμβάλλουν εκείνες τις ιδέες στο πνεύμα μας μέσω των αισθητηρίων οργάνων, αλλά επειδή εμβάλλουν κάτι που δίνει στο πνεύμα την αφορμή να τις σχηματίσει με την έμφυτη ικανότητά του την τάδε στιγμή μάλλον παρά κάποια άλλη».[4] Άλλο το αντικείμενο, άλλος ο ερεθισμός που το αντικείμενο ασκεί στις αισθήσεις και άλλη η ιδέα που

---

σχήματά του εν μέρει από άλλα σώματα που το πιέζουν, εν μέρει από τα σχήματα ή τις άλλες ποιότητες που είναι ήδη σε αυτό, όπως από το ότι είναι περισσότερο ή λιγότερο βαρύ ή μαλακό κλπ., και εν μέρει επίσης από την κίνησή του, όταν, έχοντας κουνηθεί, έχει μέσα του την ισχύ να συνεχίσει να κινείται», Επιστολή προς τον πατέρα Μελάν, 2 Μαΐου 1644 (AT, IV, 113-114).

[1] Αντιθέτως, οι συντάκτες των Έκτων αντιρρήσεων τον προειδοποιούν ότι δεν πρέπει να εμπιστεύεται τη νόηση τόσο τυφλά: «θα κάνεις συχνότατα λάθος αν εμπιστεύεσαι τις διεργασίες του πνεύματος που παραπλανιέται συχνά σε πράγματα για τα οποία δεν πίστευε ότι θα μπορούσε να αμφιβάλλει», *Στοχασμοί*, Έκτες αντιρρήσεις (AT, VII, 418).

[2] *Η αναζήτηση της αλήθειας διά της φυσικής φώτισης* (AT, X, 513).

[3] *Αρχές της φιλοσοφίας*, II, 3 (AT, IX-2, 65).

[4] *Σημειώσεις σε ένα πρόγραμμα* (AT, VIII-2, 358-359).

σχηματίζεται στο πνεύμα βάσει αυτού του ερεθισμού. Ούτε το ίδιο το αντικείμενο, ούτε το αποτύπωμα του αντικειμένου στις αισθήσεις ταυτίζεται με την ιδέα που σχηματίζουμε τελικά για το αντικείμενο. Έτσι ακόμα και οι ιδέες των σχημάτων, των χρωμάτων, των κινήσεων, των ήχων, των οσμών, των γεύσεων, της ηδονής, του πόνου, κλπ., είναι σε έναν βαθμό έμφυτες εφόσον δεν σχηματίζονται μέσα μας, εξ αφορμής σωματικών κινήσεων με τις οποίες ωστόσο δεν έχουν τίποτα όμοιο, παρά χάρη στην έμφυτη ικανότητα του πνεύματος να μετουσιώνει αυτές τις σωματικές κινήσεις σε συγκεκριμένες ιδέες. Να γιατί αισθάνεται η ψυχή και όχι το σώμα. Το τελευταίο δεν μεταφέρει στην ψυχή πιστά ή αυτούσια απεικάσματα των εξωτερικών πραγμάτων, δεν εμβάλλει στην ψυχή τις ίδιες τις ιδέες, αλλά της δίνει το σήμα ή το έναυσμα να σχηματίσει τις ιδέες των πραγμάτων αυτών σε μια δεδομένη στιγμή και όχι σε κάποια άλλη. Τα εξωτερικά ερεθίσματα καθορίζουν μόνο τη χρονική στιγμή του σχηματισμού των ιδεών, και όχι τις ίδιες τις ιδέες, με τέτοιο τρόπο ώστε όταν παρουσιάζονται αυτές να υπάρχει συγχρόνως παρόν στον εξωτερικό κόσμο το πράγμα στο οποίο αντιστοιχούν. Έτσι ακόμα και οι επείσακτες ιδέες παράγονται εν μέρει από το ίδιο το πνεύμα και έχουν εν μέρει έμφυτο χαρακτήρα.

Οι έμφυτες ιδέες ενυπάρχουν στο ανθρώπινο πνεύμα όχι με την έννοια ότι είναι πάντοτε και κάθε στιγμή παρούσες αλλά με την έννοια ότι έχουμε μέσα μας την ικανότητα να τις βρούμε.[1] Δεν κατασκευάζονται αλλά ανακαλύπτονται από το πνεύμα και δεν ανακαλύπτονται βάσει εξωτερικών ή σωματικών ερεθισμάτων αλλά βάσει ενδιάθετων ή νοερών εναυσμάτων. Βρίσκονται εν υπνώσει στο πνεύμα ακόμα και πριν την ανεύρεσή τους με τον ίδιο τρόπο που μια κληρονομική ασθένεια υπάρχει σε ένα παιδί ακόμα και πριν την εκδήλωσή της. Με αυτή την έννοια όλοι έχουν μέσα τους την ιδέα του Θεού, την ιδέα του εαυτού, την ιδέα της σκέψης, την ιδέα της αλήθειας, την ιδέα του τριγώνου, την κοινή έννοια ότι αν από ίσα αφαιρέσουμε ίσα τα υπόλοιπα θα είναι ίσα, την κοινή έννοια ότι δύο πράγματα που είναι ίδια με ένα τρίτο είναι ίδια και μεταξύ τους, κλπ. Ακόμα και ο άνθρωπος που κοιμάται, ακόμα και ο κωφάλαλος ή κάποιος που στερείται όλες τις αισθήσεις, ακόμα και το παιδί που δεν έχει μάθει ακόμα να συλλογίζεται, ακόμα και το μωρό που βρίσκεται στην κοιλιά της μάνας του, έχει μέσα του αυτές τις έμφυτες ιδέες.[2] Δεν παραλαμβάνουμε πράγματι την ιδέα του Θεού από την παράδοση ούτε μέσω της παρατήρησης του φυσικού κόσμου αφού τόσο η μια όσο και η άλλη δεν μπορούν να είναι παρά

[1] «Όταν λέμε ότι κάποια ιδέα μάς είναι έμφυτη, δεν εννοούμε ότι μας παρουσιάζεται πάντα, διότι έτσι δεν θα υπήρχε καμιά έμφυτη, αλλά ότι έχουμε μέσα μας την ικανότητα να την εξαγάγουμε», *Στοχασμοί*, Τρίτες απαντήσεις (AT, VII, 189). «Δεν έγραψα ούτε έκρινα ποτέ ότι το πνεύμα χρειάζεται έμφυτες ιδέες που να είναι κάτι διαφορετικό από την ικανότητά του να σκέφτεται· αλλά παρατηρώντας ότι υπάρχουν μέσα μου ορισμένες σκέψεις που δεν πηγάζουν από εξωτερικά αντικείμενα, ούτε από τον καθορισμό της βούλησής μου, αλλά από μόνη την ικανότητα του σκέπτεσθαι που είναι μέσα μου, για να διακρίνω της ιδέες ήτοι τις έννοιες που είναι μορφές αυτών των σκέψεων από τις *επείσακτες* ή τις *φτειαγμένες*, τις κάλεσα *έμφυτες*», *Σημειώσεις σε ένα πρόγραμμα* (AT, VIII-2, 357-358).

[2] Το έμβρυο «δεν έχει μέσα του τις ιδέες του Θεού, του εαυτού του και όλων αυτών των αληθειών που λέμε ότι είναι γνωστές από μόνες τους λιγότερο από ό,τι τις έχουν οι ενήλικοι άνθρωποι όταν δεν τις προσέχουν· δεν τις αποκτά πράγματι αργότερα, μεγαλώνοντας σε ηλικία· και δεν αμφιβάλλω πως αν λυτρωνόταν από τα δεσμά του σώματος θα τις ανακάλυπτε μέσα του», Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη (τον λεγόμενο Υπερασπιστή), Αύγουστος 1641 (AT, III, 424).

απώτερα αίτια της γέννησης αυτής της ιδέας, δίνοντας στο πνεύμα μας το έναυσμα να αντλήσει την ιδέα του Θεού μια συγκεκριμένη στιγμή και όχι κάποια άλλη. Όσο για το εγγύτατο αίτιο, αυτό είναι η ικανότητα του σκέπτεσθαι που ενεργοποιεί την ιδέα του Θεού η οποία ενυπάρχει μέσα μας εν δυνάμει. Αν το βρέφος δεν κατέχει εν ενεργεία αυτή την ιδέα είναι επειδή το πνεύμα του είναι ακόμα βουτηγμένο στο σώμα τόσο πολύ ώστε οι μόνες σκέψεις που μπορεί να έχει είναι όσες προέρχονται από τους επηρεασμούς του σώματος.[1] Το γεγονός ότι δεν μπορεί να μιλήσει για τον Θεό ή έστω να τον συλλάβει δεν σημαίνει ότι η ιδέα του Θεού δεν υπάρχει ήδη στον νου του. «Όλοι έχουν μέσα τους την ιδέα του Θεού, άρρητη [implicitam] έστω, δηλαδή την ικανότητα να την αντιληφθούν ρητά [explicite]».[2] Το ίδιο ισχύει για την αληθινή ιδέα του τριγώνου. Ούτε αυτή σχηματίζεται στον ανθρώπινο νου λόγω των σωμάτων τριγωνικού σχήματος που βλέπουμε στον φυσικό κόσμο ή λόγω των σχημάτων που σχεδιάζουν οι μαθηματικοί στο χαρτί αλλά είναι έμφυτη μέσα μας, δηλαδή ενυπάρχει εν δυνάμει στο πνεύμα μας και ενεργοποιείται εξ αφορμής των εν λόγω σωμάτων ή σχημάτων.[3] Το εγγύτατο αίτιο της ιδέας αυτής δεν είναι κάτι άλλο από το ίδιο το ανθρώπινο πνεύμα έτσι ώστε δεν είναι ανάγκη να δούμε ή να σχεδιάσουμε τρίγωνα για να την αποκτήσουμε. Επίσης οι κοινές έννοιες δεν παραλαμβάνονται έξωθεν ούτε φτειάχνονται βάσει επείσακτων δεδομένων αλλά είναι έμφυτες αφού αυτές είναι καθολικές (universales) ενώ όλες οι σωματικές κινήσεις, από τις οποίες γεννιούνται οι επείσακτες ιδέες, είναι πάντοτε επιμέρους (particulares).[4]

Οι ιδέες είναι εικόνες πραγμάτων.[5] Χωρίς να ταυτίζονται με τα πράγματα ή να αναπαράγουν το σχήμα ή τη μορφή τους, αναπαριστούν τα πράγματα στην ψυχή ή είναι ο τρόπος που έχουν τα πράγματα να παρίστανται ή να εκπροσωπούνται στο ανθρώπινο πνεύμα. Η φύση τους είναι τέτοια ώστε εμπεριέχουν δύο διαφορετικά είδη πραγματικότητας: τη μορφική και την αντικειμενική. Η μορφική πραγματικότητα αφορά στο πραγματικό τους είναι, δηλαδή στις ιδέες ειλημμένες σαν προϊόντα ή διεργασίες του πνεύματος, σαν οντότητες που παράγονται από το πνεύμα και υπάρχουν σε αυτό και μόνο σε αυτό. Θεωρημένες από αυτή τη σκοπιά, όλες είναι ισότιμες εφόσον έχουν την ίδια μορφική πραγματικότητα και καμιά δεν είναι προϊόν του πνεύματος σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό από τις υπόλοιπες. Η αντικειμενική

[1] Βλ. Συνομιλία με τον Μπούρμαν, (AT, V, 149-150).

[2] Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη (τον λεγόμενο Υπερασπιστή), Αύγουστος 1641 (AT, III, 430).

[3] Ο Μπούρμαν αντιτείνει ότι εξάγουμε την ιδέα του τέλειου (μαθηματικού) τριγώνου από αυτήν του ατελούς (φυσικού). Ο Ντεκάρτ απαντά. «Δεν μπορώ να συλλάβω ένα ατελές τρίγωνο παρά αν υπάρχει μέσα μου η ιδέα του τέλειου, επειδή το πρώτο είναι μια άρνηση του δεύτερου. Και γι' αυτό βλέποντας ένα τρίγωνο συλλαμβάνω το τέλειο τρίγωνο, σε σύγκριση με το οποίο διαπιστώνω στη συνέχεια ότι εκείνο που βλέπω είναι ατελές». Συνομιλία με τον Μπούρμαν (AT, V, 161-162).

[4] Βλ. *Σημειώσεις σε ένα πρόγραμμα* (AT, VIII-2, 359).

[5] Βλ. *Στοχασμοί*, Τρίτος στοχασμός (AT, VII, 37)· Επιστολή προς τον Μερσέν, Ιούλιος 1641 (AT, III, 392-393). Ο Γκασσαντί επίσης διαβεβαιώνει πως όλοι όσοι έχουν μιλήσει για τις ιδέες «τις εκλαμβάνουν ως εικόνες πραγμάτων», *Μεταφυσική διερεύνηση*, III, Αμφιβολία 3, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 233). «Η Ιδέα ασφαλώς δεν είναι Ιδέα παρά επειδή αναπαριστά ένα πράγμα και η Εικόνα δεν είναι Εικόνα παρά επειδή αναπαριστά ένα πράγμα», *Μεταφυσική διερεύνηση*, III, Αμφιβολία 4, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 245).

πραγματικότητα αφορά στο αναπαραστατικό τους είναι, δηλαδή στις ιδέες σαν απεικάσματα άλλων πραγμάτων που υπάρχουν έξω από το πνεύμα. Θεωρημένες από αυτή τη δεύτερη σκοπιά, είναι πολύ διαφορετικές και άνισες μεταξύ τους ανάλογα με την οντολογική τελειότητα του αντικειμένου που αναπαριστά καθεμιά. Όσο ανώτερο είναι αυτό, τόσο ανώτερη είναι η ίδια η ιδέα: παραδείγματος χάρη, η ιδέα του ανθρώπου περιέχει περισσότερη οντολογική πραγματικότητα από την ιδέα της πέτρας επειδή ο ίδιος ο άνθρωπος είναι μορφικά ανώτερος της πέτρας και η ιδέα του Θεού περιέχει περισσότερη αντικειμενική πραγματικότητα από την ιδέα του ανθρώπου επειδή ο ίδιος ο Θεός είναι μορφικά ανώτερος του ανθρώπου. Έτσι υπάρχει ένας εσώτερος δεσμός ανάμεσα στην ιδέα και το αναπαριστώμενο από αυτήν πράγμα ο οποίος επιτρέπει στις ιδέες να ενσωματώνουν κάτι από την πραγματικότητα των αντικειμένων τους. Σε αντίθεση με τους σχολαστικούς, που θεωρούσαν το αντικειμενικό είναι σαν ένα ον λόγου που υπάρχει μόνο στον νου, για τον Ντεκάρτ η αντικειμενική πραγματικότητα είναι κάτι πραγματικό, μια αυθεντική αντανάκλαση της εξωτερικής πραγματικότητας μέσα στον νου. Σε αυτή τη μυστηριώδη σύνδεση του πραγματικού με το νοητικό, των πραγμάτων που υπάρχουν έξω από το πνεύμα με τις ιδέες που βρίσκονται μέσα σε αυτό, θεμελιώνεται η καρτεσιανή θέση ότι οι ιδέες δεν περιέχουν αντικειμενικά ή αναπαραστατικά τίποτα που να μην περιέχεται μορφικά ή πραγματικά στο ίδιο το πράγμα, θέση που στηρίζει με τη σειρά της τη μετάβαση από το νοείν στο είναι για την οποία έγινε λόγος παραπάνω, δηλαδή τον συμπερασμό του φυσικού περιεχομένου των πραγμάτων από το αναπαραστατικό περιεχόμενο των ιδεών. Η γνώση, και μάλιστα η βέβαιη γνώση, μπορεί να βρεθεί στις ιδέες και να αντληθεί από αυτές επειδή είναι γνήσια απεικάσματα των πραγμάτων και συνδέουν έτσι την αλήθεια του πράγματος με την αλήθεια του νου.[1]

Οι έμφυτες ιδέες αναπαριστούν νοερά πράγματα όπως οι επείσακτες ιδέες αναπαριστούν υλικά πράγματα, οι μεν έχουν τις ρίζες τους στο πνεύμα ενώ οι δε στο σώμα. Όπως υπάρχουν υλικά απεικάσματα που σχηματίζονται στο πνεύμα βάσει αισθητηριακών ερεθισμών, έτσι πρέπει να υπάρχουν νοερά απεικάσματα που συλλαμβάνονται με τον νου.[2] Ο Ντεκάρτ, όπως

[1] Ο Ρεζί εκφράζει αυτή τη θέση βεβαιώνοντας ότι «όλη η ανθρώπινη βεβαιότητα θεμελιώνεται πάνω στο ότι οι ιδέες εξαρτώνται από τα αντικείμενά τους σαν από τα παραδειγματικά αίτιά τους [leurs causes exemplaires]», *Η χρήση του Λόγου και της Πίστης*, II, κεφ. 5, Régis (1704: 111). Ο καρτεσιανός φιλόσοφος σχολιάζει: «από το ότι οι ιδέες εξαρτώνται από τα αντικείμενά τους, σαν από τα παραδειγματικά αίτιά τους, και από το ότι το ίδιον των παραδειγματικών αιτίων είναι να περιέχουν μορφικά όλες τις ιδιότητες που μάς μαθαίνουν οι ιδέες, είναι προφανές ότι οι ιδέες δεν μπορούν να μας μάθουν τίποτα που να μην περιέχεται μορφικά στα αντικείμενά τους· από όπου έπεται ότι τα αντικείμενα είναι πάντα όπως τα αναπαριστούν οι ιδέες», στο ίδιο, Régis (1704: 112).

[2] Ο Μποσσυέ αντιλαμβάνεται τις ιδέες από αυτή τη σκοπιά. «Όπως αυτός που φαντάζεται έχει στην ψυχή του την εικόνα του πράγματος που φαντάζεται, έτσι αυτός που νοεί έχει στην ψυχή του την ιδέα της αλήθειας που νοεί. Αυτή την ιδέα καλούμε *νοερή* [intellectuelle]: για παράδειγμα, χωρίς να φανταστώ κανένα επιμέρους τρίγωνο, νοώ γενικά το τρίγωνο σαν ένα σχήμα οριζόμενο από τρεις ευθείες γραμμές. Το τρίγωνο που νοώ με αυτόν τον τρόπο στο πνεύμα μου είναι μια νοερή ιδέα», Μποσσυέ, *Η λογική*, κεφ. 2, Bossuet (1881: 268). «Οι Καρτεσιανοί», σημειώνει ο Τόμας Ρέιντ, «διαίρεσαν τις ιδέες μας σε τρεις κλάσεις, ιδέες της *αίσθησης*, της *φαντασίας* και της *καθαρής νόησης*. Για τα αντικείμενα της αίσθησης και της φαντασίας, σκέφτηκαν ότι οι εικόνες τους είναι στον εγκέφαλο· αλλά για τα αντικείμενα που είναι ασώματα, οι εικόνες είναι στη νόηση ή στον καθαρό νου», *Δοκίμια πάνω στις διανοητικές δυνάμεις του ανθρώπου*, II, κεφ. 8, Reid (1827: 64).

επισημαίνει ένας αναγνώστης των *Στοχασμών*, μοιάζει να θέτει «μια ορισμένη έλλογη ιδέα [ideam rationalem] που διεγείρεται με τον λογισμό και γι' αυτό δεν την προσδίδει στη φαντασία αλλά στο πνεύμα, τον Λόγο, τον νου».[1] Οι έμφυτες ιδέες δεν ενέχουν τίποτα σωματικό ή εκτεταμένο, είναι καθαρά νοερές και παρόλα αυτά αναπαριστούν τα αντικείμενα τους όπως περίπου μια εικόνα αναπαριστά το εικονιζόμενο πράγμα. Όταν σκέφτομαι το χιλιόγωνο, η ιδέα που σχηματίζεται στον νου μου δεν είναι υλική ή σωματική, αφού είναι αδύνατον για τη φαντασία να αναπαραγάγει ή να σχηματίσει την εικόνα του, επομένως το συλλαμβάνω με τον καθαρό νου και, με αυτή την έννοια, η ιδέα μέσω της οποίας το συλλαμβάνω (διότι είναι αδύνατον να συλλάβω κάτι χωρίς ιδέα) μπορεί να ονομαστεί νοερή – μολονότι ο ίδιος ο Ντεκάρτ δεν κάνει λόγο για νοερές ιδέες αλλά μόνο για έμφυτες. Παρομοίως, δεν μπορώ να αναπαραστήσω την Ψυχή ή τον Θεό με τη βοήθεια γραμμών, σχημάτων, χρωμάτων ή οτιδήποτε άλλο σωματικής υφής και παρόλα αυτά συλλαμβάνω τις ιδέες τους που για τον λόγο αυτό πρέπει να είναι καθαρά νοερές και μάλιστα πολύ πιο αξιόπιστες από όλες τις άλλες εφόσον απορρέουν απευθείας από τον φιλαλήθη Δημιουργό και εφόσον δεν μιαίνονται καθόλου από την κατωτερότητα και την απατηλότητα του σώματος. Για τον λόγο αυτό η ψυχή, η ιδέα της οποίας είναι έμφυτη, πρέπει να είναι πιο προσιτή και γνωστή από το σώμα, η ιδέα του οποίου είναι επείσακτη, και ο Θεός, όσο κι αν θεωρείται άφατος και ακατάληπτος, πρέπει να είναι γνώριμος και κατανοητός.[2]

Η πλατωνίζουσα νοησιαρχία του Ντεκάρτ έγινε δεκτή με δυσφορία και προβληματισμό από τους περισσότερους φιλοσόφους της εποχής του, που είχαν μάθει να στοχάζονται σύμφωνα με σχολαστικές αρχές: «Έσφαλε λοιπόν ο Αριστοτέλης όταν βεβαίωνε ότι η ψυχή είναι σαν ένας λευκός πίνακας όπου δεν είναι σχεδιασμένο τίποτα και πίστευε πάντα ότι τίποτα δεν μπορεί να είναι στον νου που να μην ήταν προηγουμένως στην αίσθηση; Και μαζί του έσφαλλαν τόσοι και τόσοι Φιλόσοφοι και Θεολόγοι που πίστεψαν το ίδιο πράγμα και έκριναν ότι έχει αποδειχθεί;»[3] Γιατί λοιπόν ο εκ γενετής τυφλός δεν έχει καμιά ιδέα για το φως και τα χρώματα; Γιατί όταν κοιμόμαστε και ναρκώνονται οι αισθήσεις, το πνεύμα, εντελώς ελεύθερο πια, δεν επινοεί αποδείξεις αντάξιες των αποδείξεων του Αρχιμήδη; Δεν είναι λοιπόν πιο πιστευτή η γνώμη των

[1] Επιστολή αγνώστου προς τον Μερσέν για τον Ντεκάρτ, 19 Μαΐου 1641 (AT, III, 376).

[2] «Δεν μπορούμε να προσεγγίσουμε με λόγια όλα όσα είναι στον Θεό ούτε καν να τα καταλάβουμε με το πνεύμα, γι' αυτό και ο Θεός είναι Άρρητος και Ακατάληπτος· αλλά υπάρχουν ωστόσο ή ανήκουν στον Θεό πολλά που μπορούμε να τα αγγίξουμε με το πνεύμα και να τα εκφράσουμε με λόγια, και μάλιστα περισσότερα από ό,τι σε οποιοδήποτε άλλο πράγμα, και με αυτό το νόημα ο Θεός είναι στον μέγιστο βαθμό Γνώριμος και Ρητός», Επιστολή προς τον Μερσέν, 21 Ιανουαρίου 1641 (AT, III, 284). Πρβλ. *Αρχές της φιλοσοφίας*, I, 19, όπου ο Ντεκάρτ ισχυρίζεται ότι μπορούμε να κατανοήσουμε τις τελειότητες του Θεού «πιο σαφώς και πιο διακριτώς από ό,τι τα σωματικά πράγματα» (AT, VIII-1, 12).

[3] Επιστολή αγνώστου (του λεγόμενου Υπερασπιστή), Ιούλιος 1641 (AT, III, 409). Για την αρχή ότι δεν είναι τίποτα στον νου που να μην ήταν προηγουμένως στην αίσθηση βλ. επίσης Υέ, *Επιτίμηση της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, κεφ. 4, Huet (1689: 90-96) και Ρεζί, *Απάντηση στο βιβλίο που έχει για τίτλο Επιτίμηση της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, κεφ. 3, Regis (1691β: 178-186)· Υέ, *Φιλοσοφική πραγματεία για την αδυναμία του ανθρώπινου πνεύματος*, II, κεφ. 2, Huet (1741: 188-104).

παραδοσιακών φιλοσόφων που υποστηρίζουν ότι η ψυχή δεν μαθαίνει παρά μέσω των σωματικών οργάνων; Απαντώντας σε αυτές τις αιτιάσεις, ο Ντεκάρτ ξεκαθαρίζει κατ' αρχάς ότι η αυθεντία του Αριστοτέλη, η οποιουδήποτε άλλου, δεν συνιστά φιλοσοφικό επιχείρημα και έπειτα επαναλαμβάνει, επί του προκειμένου, ότι δεν περνούν όλες οι γνώσεις από τις αισθήσεις.[1] Δεν έχει πολλή σημασία αν ο εκ γενετής τυφλός κατέχει τις ιδέες του φωτός και των χρωμάτων διότι ακόμα κι αν υποθέσουμε ότι τις έχει ολόιδιες με τις δικές μας δεν μπορεί να ξέρει ότι είναι ολόιδιες από τη στιγμή που αγνοεί τι λογής είναι οι δικές μας. Έπειτα δεν είναι περίεργο που το πνεύμα δεν φτειάχνει στη διάρκεια του ύπνου μαθηματικές αποδείξεις όμοιες με του Αρχιμήδη διότι παραμένει ενωμένο με το σώμα και δεν είναι καθόλου πιο ελεύθερο από ό,τι όταν βρισκόμαστε σε κατάσταση εγρήγορσης. Έτσι δεν μπορεί να γίνει δεκτό ότι όλες οι γνώσεις ξεκινούν από σωματικά όργανα ή δεν μπορούν να σχηματιστούν χωρίς αυτά.

Στον διάλογο του Ντεκάρτ με τον Γκασσαντί θα παρακολουθήσουμε περισσότερα επιχειρήματα που φωτίζουν τις θέσεις των δύο παρατάξεων και προοικονομούν τη φιλοσοφική συζήτηση που θα αναπτυχθεί τον επόμενο ενάμιση αιώνα.

### 5.5.7. Μια πρώιμη αναμέτρηση ανάμεσα στον ρασιοναλισμό και τον εμπειρισμό

Ο Γκασσαντί αποδοκιμάζει την υπερβολική δυσπιστία του Ντεκάρτ απέναντι στις αισθήσεις. Είναι αλήθεια ότι συχνά οι αισθήσεις μάς παραπλανούν, παραδέχεται, αλλά υπάρχουν και περιπτώσεις όπου «η ενάργεια είναι τόση ώστε δεν παρατηρώ τίποτα που να καθιστά την κρίση μου αβέβαιη».[2] Όταν κοιτάζω έναν πύργο από κοντά, περπατώ γύρω του, εξετάζω τις τέσσερις όψεις του και μετρώ τις γωνίες του, διαπιστώνω τόσο εναργώς ότι είναι τετράγωνος και όχι κυκλικός ώστε θα ήταν ανόητο να εγείρω αμφιβολίες περί αυτού. Θα μπορούσε να μου αντιτείνει κανείς ότι μπορεί παρόλα αυτά να κάνω λάθος. Ας προσπαθήσει λοιπόν να το αποδείξει! Ας δείξει ότι είναι δυνατόν να γελιέμαι σε κάτι τόσο οφθαλμοφανές! Θα μπορούσαν επίσης να μου αντιτείνουν ότι ονειρεύομαι. Αλλά αν ονειρεύομαι, κανένας δεν μπορεί να μου αποδείξει, μέσα στο όνειρό μου και ενώ συνεχίζω να ονειρεύομαι, ότι κάνω λάθος. Επιπλέον, όταν ονειρεύομαι αμφιταλαντεύομαι πράγματι για πολλά πράγματα, ακόμα και για το αν ονειρεύομαι ή όχι, αλλά όταν είμαι ξύπνιος αναγνωρίζω με τόση ενάργεια ότι είμαι ξύπνιος ώστε «θα μου άξιζε να περνιέμαι για χαζός αν ζητούσα μια άλλη ευκολότερη τεκμηρίωση».[3] Θα μπορούσαν τέλος να μου αντιτείνουν, όπως ο Ντεκάρτ, ότι με ξεγελά κάποιος πονηρός δαίμονας. Αυτό όμως δεν είναι φιλοσοφία αλλά οιωνοσκοπία και ως εκ τούτου δεν έχει τη δύναμη να κλονίσει τη βεβαιότητα

[1] Βλ. Επιστολή προς άγνωστο παραλήπτη (τον λεγόμενο Υπερασπιστή), Αύγουστος 1641 (AT, III, 432-433).
[2] *Μεταφυσική διερεύνηση*, VI, Αμφιβολία 2, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 539).
[3] *Μεταφυσική διερεύνηση*, VI, Αμφιβολία 2, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 541).

και την ενάργεια που μου προσφέρουν οι αισθήσεις στην προκειμένη περίπτωση. «Αν μας ξεγελά ένας Δαίμονας, αυτό δεν μπορεί να συμβαίνει παρά μόνο σε ό,τι αφορά στην υπερφυσική κατάσταση της ψυχής· και απέχω πολύ από το να απορρίψω μια τόσο πρόδηλη γνώση για χάρη μιας εικασίας στερούμενης θεμελίου».[1] Το γεγονός ότι ο πύργος που εξετάζω από κοντά είναι τετράγωνος και όχι στρογγυλός είναι τόσο πρόδηλο ώστε θα ήταν παράλογο να απαρνηθώ τη βεβαιότητά μου για χάρη μιας τόσο αβάσιμης εικασίας όσο το ότι μπορεί να με ξεγελά κάποιος πονηρός δαίμονας. Είναι πολύ πιο λογικό να αμφιβάλλω για τα υπεραισθητά πράγματα που είναι άγνωστα και απρόσιτα, όπως η φύση του Θεού ή η μεταθανάτια κατάσταση της ψυχής, παρά για τα αισθητά πράγματα που μπορώ να δω και να αγγίξω από κοντά.

Κάθε γνώση που υπάρχει στο ανθρώπινο πνεύμα είναι των αισθήσεων ή απορρέει από τις αισθήσεις.[2] Όλες οι ιδέες, ή περνούν από τις αισθήσεις ή σχηματίζονται από όσα περνούν από αυτές. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν οι ιδέες των πραγμάτων που παρουσιάζονται άμεσα στα αισθητήρια όργανα, όπως ο ήλιος, το φεγγάρι, το νερό, η πέτρα, το λουλούδι, ο άνθρωπος, κλπ., ενώ στη δεύτερη κατηγορία οι ιδέες που παράγονται βάσει των ιδεών της πρώτης κατηγορίας. Αυτή η παραγωγή γίνεται με ποικίλους τρόπους: σύνθεση, διεύρυνση, ελάττωση, μεταφορά ή ομοιότητα, προσαρμογή ή αναλογία). Παραδείγματος χάριν, η ιδέα του κενταύρου παράγεται από τη σύνθεση της ιδέας του ανθρώπου με την ιδέα του αλόγου, η ιδέα του γίγαντα από την αύξηση της ιδέας του μεγέθους του ανθρώπου, η ιδέα του πυγμαίου από την ελάττωση της ιδέας του μεγέθους του ανθρώπου, η ιδέα μια άγνωστης πόλης από τη μεταφορά ή την προσαρμογή της ιδέας μιας γνωστής πόλης. Με ανάλογο τρόπο παράγεται η ιδέα του Θεού η οποία δεν υποπίπτει στις αισθήσεις: τον αναπαριστούμε σαν έναν σεβάσμιο γέροντα. Όσο για τις γενικές ιδέες, σχηματίζονται βάσει των ενικών ιδεών που προσλαμβάνουμε μέσω των αισθήσεων. Παραδείγματος χάριν, βάσει των ιδεών ενικών ανθρώπων, όπως του Γιώργου, του Γιάννη, του Κώστα, σχηματίζουμε τη γενική ιδέα *Άνθρωπος* που δεν προσιδιάζει σε κανέναν από τους επιμέρους ανθρώπους και ωστόσο ταιριάζει σε όλους. Βάσει αυτών των γενικών ιδεών μπορούμε εν συνεχεία να σχηματίσουμε άλλες ακόμα πιο γενικές.[3]

Στο ανθρώπινο πνεύμα δεν υπάρχει καμιά έμφυτη ιδέα παρά μόνο μια έμφυτη ικανότητα γνώσης. Οι ιδέες, όπως τις εννοεί και τις επινοεί ο Ντεκάρτ, δεν είναι ικανές να μας μάθουν το παραμικρό για τα πράγματα, όσο προσεκτικά και όσο επιμελώς κι αν τις αναλύουμε. Ο ορθός δρόμος για τη γνώση δεν είναι να ανατέμνουμε τις ιδέες των πραγμάτων αλλά να εξετάζουμε αυτά τα ίδια όπως είναι έξω από τον νου. Οι ιδέες δεν ενυπάρχουν στο πνεύμα αλλά σχηματίζονται εκ των υστέρων και εκλεπτύνονται με τη βοήθεια της εμπειρίας. Αν δω ένα και

[1] *Μεταφυσική διερεύνηση*, VI, Αμφιβολία 2, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 541).
[2] Βλ. *Παράδοξες ασκήσεις ενάντια στους αριστοτελικούς*, II, Άσκηση 6, Άρθρο 2 (1959: 437).
[3] *Φιλοσοφικό Σύνταγμα*, Μέρος I, Institutio logicæ, I, Κανόνες 2-5, Gassendi (1964: 92-94). Πρβλ. *Μεταφυσική διερεύνηση*, II, Αμφιβολία 5, Gassendi (1962: 139).

μόνο άτομο από κάποιο ζωικό είδος, η μόνη ιδέα που θα υπάρχει μέσα μου για αυτό το είδος θα είναι η παραχθείσα από το συγκεκριμένο άτομο. Αν δω περισσότερα άτομα του ίδιου είδους, τότε η αρχική ιδέα θα τροποποιηθεί. Αν πάλι απορρίψω τις διαφορές των επιμέρους ιδεών και κρατήσω μόνο ό,τι είναι κοινό σε όλες, τότε θα αποκτήσω μια γενική ιδέα του συγκεκριμένου ζωικού είδους. Έτσι η συγκεκριμένη ιδέα τελειοποιείται σταδιακά και γίνεται όλο και πιο γενική όσο γνωρίζουμε περισσότερα άτομα και απομακρύνουμε περισσότερες διαφορές τους, κάτι που δείχνει ότι οι ιδέες δεν είναι έμφυτες αλλά φτειάχνονται βάσει ενικών εμπειρικών δεδομένων. Αν, πράγματι, ήταν έμφυτες, τότε θα μπορούσαν να ξυπνήσουν μέσα μας από την επαφή με ένα και μόνο άτομο, θα ήταν τέλειες ευθύς εξαρχής και δεν θα υπήρχε κανένα περιθώριο για τροποποίηση ή τελειοποίησή τους.

Σε πείσμα των καρτεσιανών παραδοχών, όλες οι ιδέες είναι επείσακτες, δηλαδή έρχονται έξωθεν ή πηγάζουν από πράγματα ανεξάρτητα από το πνεύμα, ακόμα και η ιδέα της χίμαιρας, του πράγματος, της αλήθειας και της σκέψης.[1] Οι φανταστικές ιδέες προκύπτουν από σύνθεση, διαίρεση, σμίκρυνση, μεγέθυνση, κλπ., αισθητηριακών ιδεών. Για παράδειγμα, η ιδέα της χίμαιρας προκύπτει από τη συγκόλληση ενός κεφαλιού λιονταριού, ενός σώματος κατσίκας και μιας ουράς φιδιού. Έπειτα η ιδέα του πράγματος, θεωρημένου καθολικά, παράγεται με αφαιρετικό τρόπο από πολλά επιμέρους πράγματα που υπάγονται στο ίδιο γένος. Συγκρίνοντας δηλαδή τις ιδέες της πέτρας, του φυτού, του ζώου, κτλ., παραμερίζοντας όλα τα στοιχεία στα οποία διαφέρουν και κρατώντας μόνο αυτά στα οποία μοιάζουν, εξάγω την ιδέα του πράγματος. Με ανάλογο τρόπο παράγονται και όλες οι άλλες καθολικές έννοιες. Όσο για την ιδέα της αλήθειας, ως συνταίριασμα της κρίσης με το πράγμα, δεν είναι τίποτα άλλο από μια κάποια σχέση που παράγεται από τον συσχετισμό της ιδέας με το πράγμα, έτσι η ιδέα της αλήθειας δεν διαφέρει από την ιδέα του πράγματος καθόσον η τελευταία είναι σύμμορφη με το ίδιο το πράγμα. Τέλος η ιδέα της σκέψης, με την έννοια μιας ψυχικής ικανότητας, προκύπτει κατ' αναλογία: όπως σχηματίζουμε, για παράδειγμα, την ιδέα μιας άγνωστης πόλης κατ' αναλογία προς μια γνωστή σε μας πόλη, έτσι σχηματίζουμε την ιδέα της σκέψης κατ' αναλογία προς άλλες δραστηριότητες της ψυχής όπως είναι η όραση ή η γεύση.

Εφόσον όλες οι ιδέες είναι επείσακτες, η πλήρης αποκοπή ενός ανθρώπου από μια συγκεκριμένη περιοχή της πραγματικότητας επισύρει την αδυναμία πρόσβασης στις ιδέες που αντλούνται άμεσα ή έμμεσα από αυτήν. Έτσι ο εκ γενετής τυφλός δεν έχει καμιά ιδέα για τα χρώματα και ο εκ γενετής κουφός καμιά ιδέα για τον ήχο επειδή τα εξωτερικά πράγματα δεν έστειλαν ποτέ κάποιο ομοίωμά τους προς το πνεύμα καθενός.

[1] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες αντιρρήσεις (AT, VII, 277-284) και *Μεταφυσική διερεύνηση*, III, Αμφιβολία 2 και 3, Gassendi (1962: 213-237).

Στην προσπάθειά του να δείξει την ανυπολη̈ψία των επείσακτων ιδεών, ο Ντεκάρτ επισημαίνει ότι έχουμε δύο ιδέες για τον ήλιο:[1] μία που πηγάζει από τις αισθήσεις, σύμφωνα με την οποία είναι πολύ μικρός, και μια άλλη που στηρίζεται σε αστρονομικές θεωρήσεις και αντλείται από κάποιες έμφυτες έννοιες ή φτειάχνεται με κάποιον άλλο τρόπο από μένα το ίδιο, σύμφωνα με την οποία είναι πολλές φορές μεγαλύτερος από τη Γη. Συγκρίνοντας τώρα αυτές τις δύο ιδέες, ο Λόγος επιβάλει να κρίνουμε ότι η πρώτη είναι η λιγότερο αληθινή και έτσι ότι οι μαρτυρίες των αισθήσεων είναι αναξιόπιστες. Ο Γκασσαντί ωστόσο δεν συμφωνεί. Και οι δύο ιδέες, αντιτείνει, είναι όμοιες και αληθείς ή σύμμορφες με τον πραγματικό ήλιο, αλλά η μία περισσότερο και η άλλη λιγότερο. Είναι σαν να έχουμε δύο εικόνες του ίδιου ανθρώπου, η μία από δέκα μέτρα απόσταση και η άλλη από εκατό ή χίλια: και οι δύο είναι αληθείς ή σύμμορφες με τον άνθρωπο αλλά η πρώτη περισσότερο και η δεύτερη λιγότερο. Θα μπορούσε να αμφισβητήσει κανείς την εγκυρότητα αυτού του παραλληλισμού με το επιχείρημα ότι στην περίπτωση του ανθρώπου και οι δύο ιδέες παραλαμβάνονται από τις αισθήσεις ενώ στην περίπτωση του ήλιου μόνο η μία. Για τον Γκασσαντί όμως και στις δύο περιπτώσεις και οι δύο ιδέες είναι επείσακτες. Η διαφορά είναι ότι η μία ιδέα του ήλιου πηγάζει άμεσα από τις αισθήσεις ενώ η άλλη έμμεσα. Η ιδέα που σχηματίζεται βάσει των αστρονομικών θεωρήσεων δεν είναι τίποτα άλλο από την παρεχόμενη από τις αισθήσεις ιδέα μεγαλωμένη με τη δύναμη του πνεύματος, έτσι το γεγονός ότι τη συλλαμβάνουμε μόνο με το πνεύμα, και όχι με τις αισθήσεις, δεν σημαίνει ότι προκύπτει από έμφυτες έννοιες. Αν ήταν έτσι, αν μπορούσε να σχηματιστεί από μη αισθητηριακά δεδομένα, τότε και ο εκ γενετής τυφλός θα μπορούσε να αποκτήσει κάποια ιδέα για το χρώμα και τη λαμπρότητα του ήλιου. Διαπιστώνουμε όμως ότι δεν είναι ικανός για κάτι τέτοιο και ότι δεν μπορεί να προσεγγίσει την αστρονομική ιδέα του ήλιου παρά στο μέτρο που του το επιτρέπουν οι αισθητηριακές του εντυπώσεις, δηλαδή μπορεί να αντιληφθεί κάπως το σχήμα του ήλιου χάρη στην ψαύση σφαιρικών αντικειμένων και να εικάσει το μέγεθός του αυξάνοντας νοερά τις διαστάσεις της ιδέας που κατάφερε να σχηματίσει. Ακόμα και ο αρτιμελής άνθρωπος δεν έχει καμιά άλλη ιδέα του ήλιου πέρα από την κοινή: συνάγουμε λογικά ότι είναι πολλές φορές μεγαλύτερος από τη Γη αλλά όσο κι αν αυξάνουμε την ιδέα που μας παρέχουν οι αισθήσεις, όσο κι αν ζορίζουμε το πνεύμα μας, δεν αποκτούμε ποτέ μια ποιοτικά διαφορετική ιδέα, γεγονός που δείχνει πως όποτε θέλει κανείς να σκεφτεί με διακριτό τρόπο τον ήλιο, είναι αναγκασμένος να επιστρέφει στην εικόνα που σχημάτισε με τη βοήθεια των αισθήσεων και άρα ότι η αισθητηριακή ιδέα του ήλιου είναι πιο σαφής και διακριτή από αυτήν που μας διδάσκει η αστρονομία, και όχι το αντίθετο.

[1] Βλ. *Στοχασμοί*, Τρίτος Στοχασμός (AT, VII, 39).

Ο Ντεκάρτ απαντά με συνοπτικό τρόπο στα επιχειρήματα του Γκασσαντί.[1] Το γεγονός ότι το πνεύμα σχηματίζει ιδέες συνθέτοντας, διαιρώντας, σμικραίνοντας, αυξάνοντας και τέλος πάντων μεταποιώντας εντυπώσεις προερχόμενες από τις αισθήσεις δεν συνεπάγεται ότι όλες οι ιδέες είναι επείσακτες. Το να υποστηρίζει κανείς ότι το πνεύμα δεν δημιουργεί ιδέες εξαιτίας του ότι παραλαμβάνει υλικά έξωθεν είναι σαν να διαβεβαιώνει ότι ο Πραξιτέλης δεν δημιούργησε ποτέ ούτε ένα άγαλμα επειδή δεν έβγαζε από μέσα του το μάρμαρο των γλυπτών του αλλά το έπαιρνε από τη γη· ή ότι κανένας άνθρωπος δεν μπορεί να δημιουργήσει ένα ποίημα επειδή δεν επινοεί τις λέξεις αλλά τις δανείζεται από άλλους. Ακόμα κι αν δεχτούμε ότι το υλικό των φτειαγμένων ιδεών έχει αισθητηριακή προέλευση, οι ίδιες δεν μπορούν να θεωρηθούν επείσακτες διότι το πνεύμα τις μεταπλάθει δίνοντάς τους διαφορετική φύση και καινούργια χαρακτηριστικά. Η μορφή της χίμαιρας δεν βρίσκεται στα μέλη του λιονταριού, της κατσίκας και του φιδιού αλλά στη σύνθεση ή τη διαρρύθμιση όλων αυτών. Έπειτα, για να σχηματίσω την ιδέα του πράγματος γενικά δεν χρειάζεται να έχω συγχρόνως τις ιδέες της πέτρας, του φυτού, του ζώου, κτλ., διότι μπορώ να διαμορφώσω αυτή την ιδέα θεωρώντας τον εαυτό μου και μόνο, όπως καταδεικνύεται από το γεγονός ότι αντιλαμβάνομαι ότι είμαι σκεπτόμενο πράγμα χωρίς να χρειάζεται να αναλύσω τι είναι *ένα πράγμα* ή *το Πράγμα*. Όσο για την ιδέα της αλήθειας, ο Γκασσαντί δεν την εξηγεί πιο αληθινά (nec verius hic de *veritate* agis),[2] γνωματεύει ο Ντεκάρτ χωρίς να δίνει περισσότερες εξηγήσεις. Σχετικά τώρα με τον εκ γενετής τυφλό και τον εκ γενετής κουφό, πώς ξέρουμε ότι ο πρώτος δεν έχει καμιά απολύτως ιδέα για τα χρώματα και ο δεύτερος για τους ήχους; Καμιά φορά παράγονται μέσα μας κάποια αισθήματα φωτός και χρωμάτων παρόλο που έχουμε τα μάτια κλειστά, γεγονός που μας δίνει το δικαίωμα να υποθέσουμε ότι μπορεί και ο τυφλός να αντιλαμβάνεται κάποιες σκιές ή κάποιες πολύ αμυδρές οπτικές εντυπώσεις. Έπειτα, ακόμα κι αν δεχτούμε πως ο εκ γενετής τυφλός έχει πλήρη άγνοια για το φως και τα χρώματα, πώς μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι φταίει το ότι δεν έχει μάτια και όχι το ότι το πνεύμα του δεν έχει την ικανότητα να σχηματίσει τις ιδέες του φωτός και των χρωμάτων; Τέλος η αντίρρηση για τις δύο ιδέες του ήλιου δεν αποδεικνύει τίποτα. Το να λέμε ότι ανάγονται σε μία και μοναδική ιδέα επειδή αναφέρονται σε έναν και μοναδικό ήλιο είναι σαν να λέμε ότι το αληθινό και το ψεύτικο δεν έχουν καμιά διαφορά όταν αναφέρονται στο ίδιο πράγμα.

Ανταπαντώντας, ο Γκασσαντί κατηγορεί τον Ντεκάρτ ότι υπεκφεύγει παρακάμπτοντας τις πραγματικές δυσκολίες. Ασφαλώς και υπάρχουν φτειαχτές ή φτειαγμένες ιδέες που ανάγονται όμως στις επείσακτες εφόσον σχηματίζονται από αυτές δυνάμει της ικανότητας που έχει το πνεύμα να τις συνθέτει, να τις διαιρεί, να τις μεγεθύνει, να τις σμικραίνει, κλπ. Όπως ο Πραξιτέλης δεν βγάζει από τον εαυτό του το μάρμαρο αλλά το παίρνει από τη φύση, έτσι και το

[1] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 362-364).
[2] *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 362).

πνεύμα δεν βγάζει από μέσα του την ιδέα της χίμαιρας αλλά τη φτειάχνει συνδυάζοντας τις επείσακτες ιδέες του λιονταριού, της κατσίκας και του φιδιού. Έπειτα, η ιδέα του πράγματος δεν θα μπορούσε να γεννηθεί στο πνεύμα μόνο από την ιδέα του Εγώ, όπως θέλει ο Ντεκάρτ, αν δεν υπήρχαν συγχρόνως οι ιδέες πολλών και διάφορων ενικών πραγμάτων και των γενών τους. Όταν λέω *Εγώ είμαι ένα πράγμα*, η έννοια του πράγματος είναι είτε ενική είτε καθολική. Αν είναι ενική, δηλαδή αν είναι η ιδέα του εαυτού μου, τότε προφέρω μια ταυτολογία, είναι σαν να λέω: *Εγώ, είμαι εγώ*. Αν είναι καθολική, τότε εμπερικλείει τη σύγκριση του εαυτού μου με άλλα πράγματα στα οποία ταιριάζει το ίδιο κατηγόρημα, δηλαδή είναι σαν να λέω: *εγώ είμαι ένα ορισμένο πράγμα* ή *ένα πράγμα μεταξύ πολλών άλλων*. Επομένως ο σχηματισμός της ιδέας του πράγματος δεν είναι εφικτός αν κατέχουμε μόνο την ιδέα του Εγώ ή του εαυτού. Όταν προφέρω τις λέξεις *σκεπτόμενο πράγμα*, η λέξη *σκεπτόμενο* περιορίζει την έκταση της λέξης *πράγμα*, έτσι όταν λέω *Εγώ είμαι σκεπτόμενο πράγμα*, εννοώ ότι δεν είμαι οποιοδήποτε πράγμα αλλά ένα πράγμα που έχει μια συγκεκριμένη ικανότητα, ένα πράγμα που σκέφτεται. Τούτο όμως συνεπάγεται ότι αναγνωρίζω την ύπαρξη άλλων πραγμάτων που δεν σκέφτονται. Από όλα αυτά πρέπει να συμπεράνουμε ότι «η Ιδέα του Πράγματος δεν είναι έμφυτη αλλά επίκτητη, δηλαδή ότι αποκτάται από την επόπτευση πολλών ενικών πραγμάτων από τα οποία αποσπούμε τις διαφορές και κρατάμε μόνο την κοινή έννοια».[1] Αν το σκεπτόμενο Εγώ είχε βουλωμένες τις αισθήσεις, δεν ερχόταν σε επαφή με τίποτα άλλο και περιοριζόταν να σκέφτεται τον εαυτό του, το μόνο που θα μπορούσε να πει θα ήταν: *Εγώ, Εγώ, Εγώ*. Δεν θα γνώριζε τίποτα άλλο, δεν θα μπορούσε να αποδώσει στον εαυτό του κανένα κατηγόρημα και δεν θα κατανοούσε καν τι σημαίνει *Είμαι* αφού δεν θα ήταν σε θέση να διακρίνει τη διαφορά ανάμεσα στο Είναι και το μη-Είναι, την ύπαρξη και την ανυπαρξία. Όσο κι αν σκεφτόταν, δεν θα μπορούσε να πει *Εγώ σκέφτομαι* διότι, αδυνατώντας να αντιδιαστείλει εννοιολογικά το σκέπτεσθαι στο μη-σκέπτεσθαι, δεν θα ήταν σε θέση να κατανοήσει τι είναι το σκέπτεσθαι. Επίσης δεν είναι βέβαιο ότι θα συλλάμβανε τον εαυτό του σαν ικανό να σκέφτεται, να καταφάσκει, να αποφάσκει, να συλλογίζεται, κλπ., αν του έλειπαν οι ιδέες όλων των άλλων πραγμάτων, δηλαδή αν δεν είχε ήδη τις ιδέες του ουρανού, του αγγέλου, του Θεού, της αλήθειας, της σκέψης, του ήλιου, της φωτιάς, του ήχου, της σειρήνας, της χίμαιρας καθώς και τα συναισθήματα και τις κρίσεις.

Έπειτα, όσα ισχυρίζεται ο Ντεκάρτ σχετικά με τους εκ γενετής τυφλούς δεν ευσταθούν. Αν οι αρτιμελείς άνθρωποι έχουν μια θολή και φευγαλέα αίσθηση λάμψεων και χρωμάτων όταν έχουν κλειστά τα μάτια, είναι επειδή τα βλέφαρά τους δεν είναι εντελώς συμπαγή και αδιαπέραστα στο φως. Τα αίτια όμως που στερούν την όραση από τους τυφλούς είναι πολύ σοβαρότερα. Ο Γκασσαντί βεβαιώνει ότι έκανε το πείραμα προσωπικά: έχοντας γνωρίσει έναν εκ γενετής τυφλό που σπούδαζε μάλιστα φιλοσοφία, έβαλε μπροστά του τόσο στον ήλιο όσο και

[1] *Μεταφυσική διερεύνηση*, ΙΙΙ, Αμφιβολία 2, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 223).

στη σκιά διάφορα χρώματα χωρίς εκείνος να αντιληφθεί την παραμικρή διαφορά. Ακόμα και ένας άνθρωπος προικισμένος με την ικανότητα της όρασης, αν περνούσε όλη του τη ζωή με δεμένα τα μάτια, δεν θα έχει τόσες ιδέες χρωμάτων και πραγμάτων όσες αν είχε τα μάτια του ανοιχτά.

Τέλος σε ό,τι αφορά τις δύο ιδέες του ήλιου, ο Γκασσαντί βεβαιώνει ότι δεν θα μπορούσε να είναι τόσο απρόσεκτος ή αδαής ώστε να πέσει σε μια τόσο πρόδηλη αντίφαση όσο αυτή που του καταλογίζει ο Ντεκάρτ. Δεν θα μπορούσα, βεβαιώνει, να βεβαιώσω το αληθές και το μη-αληθές για ένα και το αυτό αντικείμενο θεωρημένο από την ίδια σκοπιά. Η θέση μου ήταν ότι ο ήλιος είναι μικρός για τις αισθήσεις και μεγάλος για τον λογισμό, αποφάνσεις που μπορούν να αληθεύουν συγχρόνως.

Η διαφορά ανάμεσα στην οπτική του Ντεκάρτ και εκείνη του Γκασσαντί εκδηλώνεται με χαρακτηριστικό τρόπο στην περίπτωση της ιδέας του Θεού καθώς και των ιδεών που αναπαριστούν μαθηματικά πράγματα.

Ο Γκασσαντί δηλώνει ευθαρσώς ότι αδυνατεί να ανακαλύψει μέσα του αυτή την έμφυτη ιδέα του Θεού για την οποία μιλά με τόση σιγουριά ο Ντεκάρτ. «Δεν έχουν όλοι την ίδια ευτυχία με σένα να κατέχουν εκ γενετής εκείνη την τόσο τέλεια Ιδέα ή να την ατενίζουν με τόση καθαρότητα».[1] Αν η ιδέα του Θεού ήταν έμφυτη, αν ο Θεός την είχε χαράξει εκ των προτέρων στον νου όλων των ανθρώπων, τότε θα ήταν για όλους μία και η αυτή, όλοι οι άνθρωποι όλων των χωρών και όλων των εποχών θα την αντιλαμβάνονταν με τον ίδιο τρόπο και όλοι θα απέδιδαν στον Θεό την ίδια φύση, την ίδια μορφή και τις ίδιες ιδιότητες. Αλλά είναι κάτι παραπάνω από προφανές ότι συμβαίνει το ακριβώς αντίθετο. Επίσης, αν ήταν έμφυτη, θα μπορούσε να την αποκτήσει ακόμα και ένα πνεύμα εντελώς αποκομμένο από τον εξωτερικό κόσμο. Αλλά αν ένας άνθρωπος είχε από τη στιγμή της γέννησής του τα μάτια κλειστά και τα αυτιά βουλωμένα, αν δεν είχε αντιληφθεί ποτέ με καμιά από τις αισθήσεις τα πράγματα που βρίσκονται γύρω μας, αν δεν είχε συζητήσει ποτέ με κανέναν άλλο άνθρωπο, αν είχε περάσει ολόκληρη τη ζωή του απομονωμένος και περιορισμένος σε έναν μονήρη διαλογισμό, τι ιδέα θα μπορούσε να έχει για τον Θεό ή για τον εαυτό του;

Δεν είναι καθόλου περίεργο, απαντά ο Ντεκάρτ,[2] που δεν έχουν όλοι οι άνθρωποι την ίδια γνώμη για τον Θεό, παρά το γεγονός ότι η ιδέα του είναι έμφυτη στο πνεύμα μας, αν σκεφτούμε ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν επίσης πρόσβαση στην ιδέα του τριγώνου αλλά δεν τη γνωρίζουν όλοι εξίσου καλά και ορισμένοι μάλιστα ίσως να έχουν λανθασμένη εντύπωση για αυτήν. Όσο για τον άνθρωπο που θα περνούσε όλη του τη ζωή σε απόλυτη απομόνωση από οτιδήποτε

[1] *Στοχασμοί*, Πέμπτες αντιρρήσεις (AT, VII, 310).
[2] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 374-375).

εξωτερικό, εντελώς αποκομμένος από τις αισθήσεις και χωρίς κανένα σωματικό επηρεασμό, οι ιδέες που θα σχημάτιζε για τον Θεό και για τον εαυτό του δεν θα ήταν διαφορετικές από ό,τι αν ζούσε μια ζωή όπως όλοι οι άλλοι. Μάλιστα, πλειοδοτεί ο Ντεκάρτ, οι ιδέες του θα ήταν πολύ πιο καθαρές και σαφείς διότι οι αισθήσεις όχι μόνο δεν βοηθούν το πνεύμα αλλά το παρεμποδίζουν στη σύλληψη των νοερών υποστάσεων. Αν οι άνθρωποι δεν έχουν την ίδια γνώμη για αυτά τα θέματα, είναι ακριβώς επειδή δεν τα εξετάζουν μόνο με τα μέσα του καθαρού νου αλλά επηρεάζονται υπερβολικά από τις εικόνες των σωματικών πραγμάτων.

Ο Γκασσαντί, με τη σειρά του, επιμένει ότι η ποικιλομορφία των θεολογικών αντιλήψεων δείχνει ότι η ιδέα του Θεού δεν μπορεί να είναι έμφυτη. Κατ' αρχάς, οι ιστορικοί και οι εξερευνητές αναφέρουν όχι μόνο μεμονωμένα άτομα αλλά και ολόκληρα έθνη που δεν έχουν την παραμικρή υποψία για το υπέρτατο ον. Θα μπορούσε βέβαια να υποθέσει κανείς ότι δεν έψαξαν καλά μέσα τους ή ότι η ιδέα του υπάρχει σε λανθάνουσα κατάσταση στο πνεύμα τους περιμένοντας να ξυπνήσει με το παραμικρό άκουσμα ή με οποιαδήποτε άλλη αφορμή, αλλά αυτό είναι οιωνοσκοπία ή εικασία και όχι βέβαιη και εναργής απόδειξη. Έπειτα, όσοι έχουν κάποια ιδέα για τον Θεό διαφέρουν τόσο πολύ στις απόψεις τους ώστε ο παραλληλισμός που κάνει ο Ντεκάρτ με τη γνώση του τριγώνου να είναι άτοπος. Όσοι, πράγματι, έχουν κάποια γνώση για το τρίγωνο συναινούν στο ζήτημα της φύσης του, συμφωνούν δηλαδή ότι είναι ένα σχήμα οριζόμενο από τρεις γραμμές, ανεξάρτητα από τις ιδιότητες που μπορεί να του αποδίδει καθένας και οι οποίες μπορεί να ποικίλουν ανάλογα με το είδος και των αριθμό των ιδιοτήτων που προσέχει καθένας. Όσοι όμως έχουν κάποια γνώση για τον Θεό, σπαράσσονται από θεμελιώδεις και αγεφύρωτες διαφωνίες ακόμα και για την ίδια τη φύση του: για τους μεν είναι σωματικός ενώ για τους δε ασώματος, για τους μεν έχει ανθρώπινη μορφή ενώ για τους δε όχι, για τους μεν ταυτίζεται με την ψυχή του κόσμου ενώ για τους δε είναι μια χωριστή υπόσταση, για τους μεν υπάρχει μόνο ένας Θεός ενώ για τους δε πολλοί, για τους μεν είναι άπειρος ενώ για τους δε πεπερασμένος, για τους μεν είναι κινούμενος ενώ για τους δε ακίνητος, για τους μεν έχει απέραντη δύναμη ενώ για τους δε περιορισμένη, για τους μεν είναι αιώνιος ενώ για τους δε γεννημένος, για τους μεν είναι δημιουργός του σύμπαντος ενώ για τους δε το ίδιο το σύμπαν ή ένα μέρος αυτού, για τους μεν είναι παντογνώστης ενώ για τους δε αγνοεί πολλά πράγματα, για τους μεν προνοεί για τον κόσμο ενώ για τους δε καταγίνεται μόνο με τον εαυτό του, για τους μεν είναι άμοιρος παθών ενώ για τους δε όχι, κλπ. «Κοντολογίς, ας περιγράψεις όσο θες τη φύση του Θεού, ας περιγράψεις την Ιδέα σου για τη θεϊκή φύση κάνοντάς την όσο σύμμορφη θέλεις, δεν θα φέρεις εντελώς τίποτα που να είναι καθολικά αποδεκτό και να μην υπάρχει αντίθετο για τους περισσότερους».[1] Επομένως η ιδέα του Θεού δεν μπορεί να τοποθετηθεί στο ίδιο επίπεδο με την ιδέα του τριγώνου. Αν ο Θεός είχε χαράξει την ιδέα του στον νου όλων των ανθρώπων, τότε αυτό

[1] *Μεταφυσική διερεύνηση*, ΙΙΙ, Αμφιβολία 10, Ένσταση 7, Gassendi (1962: 393).

το αποτύπωμα θα ήταν ίδιο και απαράλλαχτο σε όλους αφού ο Θεός είναι μοναδικός και όχι πολλαπλός, απλός και όχι πολυποίκιλος. Αν είχε θελήσει να αποκαλυφθεί μέσω της ιδέα του, δεν θα ανεχόταν κανένα ξένο αποτύπωμα στη θέση του αληθινού έτσι ώστε να μην υπάρχει κανένα περιθώριο αμφιβολίας ή παραπλάνησης. Όπως αν πατήσουμε μια σφραγίδα σε εκατό, χίλια ή μυριάδες κομμάτια κεριού θα έχουμε πάντα το ίδιο σφράγισμα, αν η θεϊκή ουσία είχε αποτυπωθεί σε όλα τα πνεύματα, η ιδέα, η εικόνα ή η αναπαράσταση της φύσης και των τελειοτήτων της θα ήταν ίδια όσο μεγάλη κι αν είναι η ποικιλία των πνευμάτων.

Όλα αυτά δείχνουν ότι η ιδέα του Θεού δεν είναι έμφυτη αλλά επίκτητη. Οι χριστιανοί την αποκτούν μέσω της Αποκάλυψης, τουτέστιν μέσω της υπερφυσικής φώτισης, καθώς και μέσω της ενατένισης των τελειοτήτων του σύμπαντος, η οποία είναι ο ασφαλέστερος δρόμος που προσφέρεται στη φυσική φώτιση. Όσο για τους παγανιστές, που δεν δέχονται την Αγία Γραφή, απέκτησαν κάποια ιδέα για τη θεότητα εξετάζοντας όχι το ίδιο το πνεύμα τους αλλά τον κόσμο και τους ανθρώπους. Στην αρχή θεοποίησαν φυσικά σώματα όπως τον ήλιο, τη σελήνη και τα αστέρια, φυσικές δυνάμεις, ανθρώπους που διακρίθηκαν για τον ηρωισμό ή τις αγαθοεργίες τους, καλούς ή κακούς βασιλιάδες με σπάνια δύναμη, κτλ. Αφού απέκτησαν με αυτόν τον τρόπο μια πρώτη ιδέα για το είναι του Θεού, οι νομοθέτες, οι φιλόσοφοι ή άλλοι ευσεβείς άνθρωποι την επεξεργάστηκαν περισσότερο, την τροποποίησαν, την επαύξησαν, την περιόρισαν, ανάλογα με το τι θεωρούσαν πιο ταιριαστό στο θεϊκό μεγαλείο, και με αυτόν τον τρόπο σχημάτισαν και διέδωσαν μια πιο σύνθετη και εκλεπτυσμένη ιδέα. Έτσι δεν μπορούμε να καυχηθούμε, όπως ο Ντεκάρτ, ότι η ιδέα του Θεού αντλείται από το ίδιο το πνεύμα μας. Όσο για την απάντησή του στο ερώτημα του ανθρώπου που δεν θα είχε καμιά επαφή με τον εξωτερικό κόσμο, δεν αποτελεί παρά λήψη του ζητουμένου. Αν ο άνθρωπος δεν χρειαζόταν να ενατενίσει τη φύση για να διερευνήσει τι υπάρχει πέρα από αυτήν, τότε οι αισθήσεις θα ήταν εντελώς άχρηστες και θα έπρεπε να επιζητούμε την τύφλωση, την κώφωση και την απώλεια όλων των άλλων αισθήσεων προκειμένου να γνωρίσουμε καλύτερα και ασφαλέστερα τον Θεό.

Ας έλθουμε τώρα στο έτερο ζήτημα που αφορά στα μαθηματικά αντικείμενα. Για τον Ντεκάρτ, οι αριθμοί και τα γεωμετρικά σχήματα δεν φτειάχνονται βάσει αισθητηριακών εντυπώσεων αλλά είναι έμφυτα. Το πνεύμα δεν τα εφευρίσκει ούτε τα κατασκευάζει αφαιρετικά, παρατηρώντας επιμέρους φυσικά πράγματα, αλλά τα ανακαλύπτει ενατενίζοντας αμετάβλητες και αιώνιες φύσεις, ουσίες ή μορφές. Έτσι, για να αποκτήσω την ιδέα του τριγώνου δεν χρειάζεται να έχω δει σώματα τριγωνικού σχήματος, όπως φανερώνεται από το γεγονός ότι έχω επίσης τις ιδέες πολλών άλλων πιο πολύπλοκων γεωμετρικών σχημάτων τα οποία δεν είναι δυνατόν να αντιλήφθηκα ποτέ στη φύση. Για τον Γκασσαντί,[1] αντιθέτως, η ιδέα του τριγώνου

[1] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 381-382)· *Μεταφυσική διερεύνηση*, V, Αμφιβολία 1, Ενστάσεις 1-5, Gassendi (1962: 469-490).

δεν σχηματίζεται βάσει κάποιας ανεξάρτητης, αμετάβλητης και αιώνιας φύσης αλλά φτειάχνεται με τη βοήθεια αισθητηριακών δεδομένων.[1] Βλέποντας τον Γιάννη, τον Γιώργο, τον Κώστα και άλλα άτομα, σχηματίζουμε μια κοινή έννοια που λέμε ότι εκφράζει την καθολική φύση ή ουσία του ανθρώπου χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η εν λόγω φύση μπορεί να υπάρχει πριν από όλους τους ανθρώπους ή θα συνέχιζε να υπάρχει ακόμα κι αν εξαφανίζονταν όλοι οι άνθρωποι. Το ίδιο ισχύει και για το τρίγωνο. Η ιδέα του σχηματίζεται αφαιρετικά από πολλά επιμέρους τρίγωνα και οι ιδιότητές του δεν εξάγονται από κάποιο αιώνιο και αμετάβλητο ιδεατό τρίγωνο αλλά υπάρχουν στα υλικά τρίγωνα και αποδίδονται εκ των υστέρων στο ιδεατό τρίγωνο που σχηματίζει ο νους. Αν ένας άνθρωπος στερείτο από τη γέννησή του όλες τις αισθήσεις, αν δεν είχε δει ή αγγίξει ποτέ τις επιφάνειες και τα άκρα των σωμάτων, δεν θα αποκτούσε ποτέ την ιδέα του τριγώνου ή οποιουδήποτε άλλου σχήματος. Είναι αλήθεια ότι κατέχουμε επίσης τις ιδέες πολυσύνθετων γεωμετρικών σχημάτων που δεν υποπίπτουν ποτέ στην άμεση αισθητηριακή αντίληψη. Αυτό όμως δεν αποδεικνύει ότι υπάρχουν αμετάβλητες και αιώνιες φύσεις των σχημάτων αυτών, μπορούμε κάλλιστα να τα επινοήσουμε ή να τα κατασκευάσουμε συνδυάζοντας, τροποποιώντας, διαιρώντας, ανασυνθέτοντας, κλπ., απλούστερα σχήματα οι ιδέες των οποίων είναι επείσακτες.

Δεν είναι καθόλου έτσι, εξανίσταται ο Ντεκάρτ. Οι ιδέες των γεωμετρικών σχημάτων δεν θα μπορούσαν να φτειαχτούν βάσει αισθητηριακών δεδομένων διότι τα σχήματα απαρτίζονται ως επί το πλείστον από ευθείες γραμμές οι οποίες απουσιάζουν εντελώς από τον φυσικό κόσμο. Αν ψάξουμε προσεκτικά γύρω μας, δεν θα ανακαλύψουμε ούτε κομματάκι ευθείας γραμμής. Ακόμα και όσες φαίνονται τέτοιες, αν τις εξετάσουμε από κοντά ή με τη βοήθεια ενός μικροσκοπίου, θα διαπιστώσουμε ότι είναι τεθλασμένες και ακανόνιστες. Όσα σώματα κυκλικού σχήματος κι αν κοιτάξουμε, δεν θα βρούμε πουθενά στη φύση έναν τέλειο κύκλο. Όταν το παιδί βλέπει για πρώτη φορά ένα τρίγωνο σχεδιασμένο στο χαρτί, δεν μαθαίνει πώς πρέπει να συλλάβει το αληθινό τρίγωνο, δηλαδή αυτό που εννοούν οι γεωμέτρες, επειδή το αληθινό τρίγωνο απαρτίζεται από γραμμές χωρίς πάχος. Το τρίγωνο των γεωμετρών, που είναι τέλειο και ιδεατό, δεν περιέχεται στο σχέδιο του χαρτιού παρά όπως περιέχεται ένα άγαλμα σε έναν όγκο μαρμάρου. Κοιτάζοντας το σχεδιασμένο τρίγωνο, το παιδί δεν αντιλαμβάνεται αυτό το ίδιο αλλά το αληθινό τρίγωνο· και ο λόγος για τον οποίο αντιλαμβάνεται το αληθινό τρίγωνο είναι επειδή η ιδέα του υπάρχει εκ των προτέρων στο ανθρώπινο πνεύμα και συλλαμβάνεται ευκολότερα από το τρίγωνο του χαρτιού. Το υλικό τρίγωνο δεν προσφέρει παρά ένα έναυσμα έτσι ώστε να αναγνωρίσει το πνεύμα το ιδεατό τρίγωνο, με άλλα λόγια δεν εισάγει στον νου μια καινούργια

[1] Την ίδια θέση, σε πιο νομιναλιστικό πλαίσιο, υποστηρίζει ο Χομπς: «το τρίγωνο που υπάρχει στο πνεύμα πηγάζει από ένα τρίγωνο που έχουμε δει ή από ένα τρίγωνο που έχουμε πλάσει σύμφωνα με όσα έχουμε δει», *Στοχασμοί*, Τρίτες αντιρρήσεις και απαντήσεις (AT, VII, 193). Έτσι δεν υπάρχει κάποια αιώνια φύση του τριγώνου που θα εξακολουθούσε να υπάρχει αν χάνονταν όλα τα τρίγωνα που υπάρχουν στον κόσμο.

ιδέα αλλά ξυπνά μια ιδέα που υπήρχε ήδη εκεί. Όταν κοιτάζουμε στο χαρτί ένα σύνολο γραμμών που παριστάνουν ένα πρόσωπο, η ιδέα που διεγείρεται μέσα μας δεν είναι μερικών σκόρπιων γραμμών αλλά του προσώπου, πράγμα που συμβαίνει επειδή έχουμε δει προηγουμένως ανθρώπινα πρόσωπα, ειδάλλως θα ήμασταν ανίκανοι να αντιληφθούμε στο χαρτί κάτι παραπάνω από ένα απλό σύνολο γραμμών. Με τον ίδιο τρόπο, όταν το παιδί βλέπει για πρώτη φορά στο χαρτί ένα τρίγωνο, αναγνωρίζει αυτό που βλέπει, αναγνωρίζει ένα τρίγωνο και όχι απλά τρεις γραμμές, επειδή το πνεύμα του κατέχει ήδη την ιδέα του τριγώνου.

Ο Γκασσαντί ανταπαντά λεπτομερώς. Κατ' αρχάς, πρέπει να ξεκαθαριστεί ότι δεν υπάρχουν αιώνιες και αμετάβλητες φύσεις, ουσίες ή μορφές των πραγμάτων αλλά, στο μέτρο που βρίσκονται στο ανθρώπινο πνεύμα υπό μορφή ιδεών, φτειάχνονται από το ίδιο το πνεύμα μετά από την εξέταση ενικών ή επιμέρους πραγμάτων. Αν υπήρχαν τέτοιου είδους φύσεις, θα έπρεπε είτε να υφίστανται από μόνες τους είτε να παράχθηκαν από κάτι άλλο. Στην πρώτη περίπτωση θα ήταν ανεξάρτητες από τον Θεό ενώ στη δεύτερη, την οποία προτιμά ο Ντεκάρτ, δεν θα ήταν αμετάβλητες, δεδομένου ότι θα είχαν περάσει από το μη-ον στο ον ή από το εν δυνάμει στο εν ενεργεία, ούτε αιώνιες, αφού, για να παραχθούν, θα έπρεπε πρώτα να μην υπάρχουν. Έπειτα, είναι λάθος ότι οι ιδέες των γεωμετρικών σχημάτων δεν αντλούνται από τις αισθήσεις. Το παιδί δεν έχει καμιά ιδέα του τριγώνου πριν δει ένα τρίγωνο ή κάποιο άλλο σχήμα ικανό να το βοηθήσει να αποκτήσει αυτή την ιδέα. Την πρώτη φορά που βλέπει ένα τρίγωνο, δεν συλλαμβάνει αμέσως την ιδέα του τριγώνου όπως την εννοούν οι γεωμέτρες, δηλαδή ως ένα τέλειο σχήμα συντεθειμένο από ολόισιες γραμμές χωρίς πάχος. Το υλικό τρίγωνο δεν ξυπνά ακαριαία τη υπνώττουσα στον καθαρό νου ιδέα του τέλειου τριγώνου αλλά η τελευταία σχηματίζεται βαθμιαία χάρη στη διδασκαλία των καθηγητών, την ανάγνωση βιβλίων ή την προσωπική μελέτη. Το τέλειο ή αληθινό τρίγωνο δεν προϋπάρχει στο ανθρώπινο πνεύμα αλλά είναι προϊόν μάθησης ή επινόησης και συλλογισμού. Επίσης δεν περιέχεται στο σχεδιασμένο τρίγωνο όπως ένα άγαλμα σε ένα όγκο μαρμάρου διότι το άγαλμα μπορεί να λαξευτεί πραγματικά στο μάρμαρο ενώ το τρίγωνο δεν υπάρχει παρά θεωρητικά και υποθετικά. Όσο για τον παραλληλισμό με το σχεδιασμένο στο χαρτί ανθρώπινο πρόσωπο, είναι αθέμιτος και παραπειστικός διότι το εν λόγω σχέδιο φτειάχνεται για να αναπαραστήσει ένα πράγμα που υπάρχει έξω από τον νου και η εικόνα εκείνου του πράγματος έχει αποτυπωθεί ήδη στην ανθρώπινη μνήμη ενώ το τρίγωνο δεν αναπαριστά παρά τον εαυτό του και πρέπει να σχηματίσει ο νους μια εικόνα του τριγώνου για να μεταβεί εν συνεχεία από αυτή την εικόνα σε εκείνο που αυτή αναπαριστά.

Για τον Ντεκάρτ, η φαντασία και η καθαρή νόηση είναι δύο εντελώς διαφορετικοί τρόποι γνώσης. Όταν το πνεύμα φαντάζεται, στρέφεται προς το σώμα και θεωρεί ιδέες που είναι

επείσακτες ή φτειαγμένες, ενώ όταν νοεί στρέφεται προς τον εαυτό του και ενατενίζει τις έμφυτες ιδέες που υπάρχουν μέσα του. «Στη νόηση το πνεύμα χρησιμοποιεί μόνο τον εαυτό του ενώ στη φαντασία ενατενίζει μια σωματική μορφή».[1] Μπορώ να συλλάβω ένα τρίγωνο με τη φαντασία αλλά ένα χιλιόγωνο δεν συλλαμβάνεται παρά με τον νου, όπως μαρτυρείται από το γεγονός ότι νοώ σαφώς ολόκληρο το χιλιόγωνο αλλά δεν μπορώ να το φανταστώ ολόκληρο. Εκτός αυτού, υπάρχουν νοερά πράγματα όπως ο Θεός ή η ανθρώπινη ψυχή που δεν είναι καθόλου φανταστά και δεν συλλαμβάνονται παρά με την καθαρή νόηση. Μια από τις βασικές αιτίες των πλανών στις οποίες πέφτει ο Γκασσαντί είναι ακριβώς ότι δεν δέχεται τις ιδέες του καθαρού νου και επιμένει να περιορίζει το νόημα της ιδέας στις εικόνες που ζωγραφίζονται στη φαντασία.[2]

Για τον Γκασσαντί, από την άλλη πλευρά, η φαντασία και η νόηση δεν συνιστούν διαφορετικές γνωστικές ικανότητες αλλά διαφορετικές δραστηριότητες της ίδιας ικανότητας. Δεν συλλαμβάνουμε το τρίγωνο με τη φαντασία ενώ το χιλιόγωνο με την καθαρή νόηση αλλά και τα δύο και με τις δύο. Οι ιδέες του τριγώνου, του πενταγώνου, του χιλιογώνου ή του μυριογώνου είναι σωματικές διότι οι ιδέες, όπως παραδέχεται ο ίδιος ο Ντεκάρτ, είναι εικόνες. Από τη στιγμή όμως που δέχεται κανείς τον απεικονιστικό χαρακτήρα των ιδεών, είναι υποχρεωμένος να τις αναφέρει όλες στη φαντασία, δηλαδή να απορρίψει την ύπαρξη νοερών ιδεών που θα αναπαριστούσαν χωρίς να απεικονίζουν κυριολεκτικά, δηλαδή που θα αναπαρήγαγαν ή θα εκπροσωπούσαν στον νου τη μορφή πραγματικών όντων χωρίς ωστόσο να περιέχουν τίποτα σωματικό ή εκτατό. Πώς είναι λοιπόν δυνατόν «να πούμε ότι υπάρχει η ιδέα κάποιου πράγματος και ωστόσο να μην είναι εικόνα αυτού του πράγματος;»[3] Πώς είναι δυνατόν η ιδέα του χιλιογώνου να μην είναι εικόνα του χιλιογώνου; Είτε είναι εικόνα του χιλιογώνου, οπότε πρέπει να υποπίπτει στη φαντασία, είτε δεν υποπίπτει στη φαντασία, οπότε δεν είναι εικόνα. Πρέπει λοιπόν να δεχτούμε ότι η ιδέα του χιλιογώνου είναι μια εικόνα ή μια συγκεχυμένη αναπαράσταση και γι' αυτό ότι δεν την αντιλαμβανόμαστε μόνο με τη νόηση αλλά και με τη φαντασία. Σε ό,τι αφορά τις ιδέες του Θεού, των αγγέλων, της ανθρώπινης ψυχής ή του πνεύματος, είναι επίσης ή σωματικές ή σχεδόν σωματικές, συντίθενται δηλαδή από κάποια ανθρώπινη μορφή και από τις ιδέες άλλων λεπταίσθητων και απλούστατων πραγμάτων όπως ο αέρας ή ο αιθέρας. Είτε δεν έχω καμιά ιδέα του Θεού, αφού είναι ασύλληπτος και απίστευτα καθαρότερος, ωραιότερος και τελειότερος από όσο θα μπορούσα ποτέ να διανοηθώ, είτε έχω κάποια ιδέα του η οποία όμως δεν μπορεί παρά να είναι μια σωματική ή οιονεί σωματική αναπαράσταση.

---

[1] *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 385).
[2] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 363-364 και 366).
[3] *Μεταφυσική διερεύνηση*, VI, Αμφιβολία 1, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 525).

Έπειτα, η μομφή του Ντεκάρτ περί περιορισμού του νοήματος του όρου *ιδέα* στις εικόνες που ζωγραφίζονται στη φαντασία δεν είναι βάσιμη. «Εγώ δεν το περιορίζω ούτε στις ζωγραφισμένες στη φαντασία ούτε στις ζωγραφισμένες στον νου αλλά το εκτείνω σε όλες όσες επιτρέπεται να νιώθουμε [experiri] μέσα μας οποιεσδήποτε, με οποιονδήποτε τρόπο και οπουδήποτε κι αν είναι αυτές».[1] Η διαφορά, συνεχίζει ο Γκασσαντί, είναι ότι εγώ παραμένω πιστός σε αυτή τη γενική έννοια της ιδέας που δέχεσαι και εσύ, δηλαδή ότι είναι ένα είδος εικόνας, ενώ εσύ την ξεχνάς γρήγορα και αρχίζεις να σκέφτεσαι κάτι που δεν είναι εικόνα και που δεν μπορείς να εξηγήσεις σαφώς τι λογής πράγμα αναπαριστά. Τι ακριβώς είναι αυτές οι ιδέες που εντυπώνονται δήθεν στον νου; Και τι είναι αυτό που απεικονίζουν; «Τι λογής είναι λοιπόν το πράγμα που συλλαμβάνεις, που λες ότι έχεις την ιδέα του και εγώ δεν νιώθω [experior] να έχω την εικόνα του;»[2] Ο Γκασσαντί διαβεβαιώνει ότι σκοπός του δεν είναι να μειώσει τη συμβολή του νου αλλά να δείξει ότι η άμεση αντίληψη είναι πιο αξιόπιστη από τη λογική παραγωγή. Άλλο είναι να αντιλαμβανόμαστε κάτι μέσω μιας αληθούς ιδέας ή εικόνας και άλλο να το αντιλαμβανόμαστε μέσω ενός αναγκαίου συμπερασμού βάσει κάποιας υπόθεσης. Στην πρώτη περίπτωση αντιλαμβανόμαστε το πράγμα *όπως είναι* και το νοούμε διακριτά ενώ στη δεύτερη το αντιλαμβανόμαστε *όπως θα πρέπει να είναι*, υποθετικά, και το νοούμε συγκεχυμένα και κατ' αναλογία, δηλαδή αναφέροντάς το σε κάτι που αντιλαμβανόμαστε μέσω κάποιας ιδέας. Παραδείγματος χάριν, ας υποθέσουμε ότι έχουμε μπροστά μας δύο ανθρώπους, τον ένα με ξεσκέπαστο πρόσωπο και τον άλλο με σκεπασμένο.[3] Αντιλαμβανόμαστε το πρόσωπο του πρώτου μέσω μιας αληθινής ιδέας ή εικόνας ενώ του δεύτερου μέσω ενός συμπερασμού στηριγμένου στο γεγονός ότι αναγνωρίζουμε ότι έχει όλα τα άλλα ανθρώπινα γνωρίσματα, δηλαδή βλέπουμε ότι έχει ανθρώπινα πόδια, ανθρώπινα χέρια, ανθρώπινο κορμό και συμπεραίνουμε ότι κάτω από το κάλυμμα της κεφαλής πρέπει να βρίσκεται ένα ανθρώπινο πρόσωπο. Στην πρώτη περίπτωση κατανοούμε ότι *υπάρχει* όντως ένα ανθρώπινο πρόσωπο και το γνωρίζουμε διακριτά ενώ στη δεύτερη κατανοούμε ότι *θα πρέπει να υπάρχει* και το γνωρίζουμε κατ' αναλογία προς το πρόσωπο άλλων ανθρώπων. Το ίδιο ισχύει και για όλα τα υπόλοιπα πράγματα: όσα αντιλαμβανόμαστε άμεσα και εκ του σύνεγγυς γνωρίζονται καλύτερα από εκείνα που κατανοούμε με έμμεσο τρόπο και από μακριά, η αυθεντική αντίληψη είναι πιο σίγουρη από τον έλλογο συμπερασμό.

Κάτι ακόμα, αν το πνεύμα είναι ασώματο και άρα μη εκτεταμένο, ρωτά ο Γκασσαντί, πώς είναι δυνατόν να δέχεται το είδωλο ή την ιδέα του σώματος που είναι εκτεταμένο;[4] Είτε το

[1] *Μεταφυσική διερεύνηση*, III, Αμφιβολία 3, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 235).
[2] *Μεταφυσική διερεύνηση*, III, Αμφιβολία 3, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 235).
[3] Πρβλ. *Φιλοσοφικό σύνταγμα*, Φυσική, Τμήμα Ι, Βιβλίο 4, κεφ. 3, Gassendi (1964: 298).
[4] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες αντιρρήσεις (AT, VII, 337-338) και Πέμπτες Απαντήσεις (AT, VII, 387). *Μεταφυσική διερεύνηση*, VI, Αμφιβολία 4, Gassendi (1962: 585-597).

είδωλο αυτό προέρχεται από το σώμα, οπότε πρέπει να είναι σωματικό και εκτεταμένο, είτε έχει κάποια άλλη προέλευση αλλά και πάλι πρέπει να είναι εκτεταμένο εφόσον είναι αναγκαίο να αναπαριστά ένα εκτεταμένο σώμα. Αν υποθέσουμε ότι δεν έχει έκταση, τότε πώς θα μπορούσε να αναπαριστά ένα εκτεταμένο πράγμα; Αν δεν έχει μέρη, πώς θα μπορούσε να αναπαριστά μέρη; Αν δεν έχει σχήμα, πώς θα μπορούσε να αναπαριστά πράγματα που έχουν σχήμα; Επομένως δεν φαίνεται δυνατό η ιδέα ενός σωματικού πράγματος να στερείται την έκταση. Αλλά αν δεν τη στερείται, πώς είναι δυνατόν να τη συλλάβει και να τη χρησιμοποιήσει το πνεύμα που είναι ασώματο;

Κανένα σωματικό είδωλο, απαντά ο Ντεκάρτ, δεν γίνεται δεκτό στο πνεύμα. Η καθαρή νόηση τόσο των σωματικών πραγμάτων όσο και των ασώματων γίνεται χωρίς κανένα σωματικό είδωλο. Όσο για τη φαντασία, που χειρίζεται μόνο σωματικά πράγματα και όχι ασώματα, χρησιμοποιεί ασφαλώς σωματικά είδωλα και τα παρουσιάζει στο πνεύμα, αυτό όμως δεν τα δέχεται μέσα του αλλά προσφύεται ή προσηλώνεται (se applicet) σε αυτά. Το πνεύμα δεν νοεί την έκταση μέσω ενός εκτεταμένου ειδώλου αλλά τη φαντάζεται στρεφόμενο προς ένα σωματικό είδωλο το οποίο είναι εκτεταμένο.

Υπεκφυγές! αναφωνεί ο Γκασσαντί. Το ερώτημα δεν αφορούσε στο πώς δέχεται το πνεύμα ένα σωματικό είδωλο αλλά στο πώς δέχεται γενικά το είδωλο του σώματος. Από τη στιγμή που το είδωλο του σώματος μπορεί να γίνει γνωστό από μια σωματική ικανότητα όπως η όραση και μια ασώματη ικανότητα όπως ο νους, φαίνεται να γίνεται γνωστό μέσω ενός ειδώλου που για την όραση είναι σωματικό ενώ για τον νου ασώματο. Το ερώτημα λοιπόν, που ο Ντεκάρτ αφήνει αναπάντητο, είναι αν η κατανόηση ενός σωματικού πράγματος γίνεται μέσω ενός ασώματου ειδώλου ή χωρίς κανένα είδωλο. Το να γίνεται χωρίς κανένα ασώματο είδωλο δεν φαίνεται παραδεκτό. Από την άλλη πλευρά, ούτε το να γίνεται μέσω ενός νοητού ειδώλου φαίνεται παραδεκτό αφού εν τοιαύτη περιπτώσει θα έπρεπε να εξηγηθεί πώς είναι δυνατόν κάτι σωματικό να αναπαρίσταται από κάτι ασώματο. Αφού φαίνεται αναμφίβολο ότι τα σώματα δεν υποπίπτουν μόνο στη φαντασία αλλά και στη νόηση και αφού τα φανταζόμαστε μέσω ειδώλων, το ερώτημα είναι αν τα νοούμε επίσης μέσω ειδώλων και αν τα είδωλα μέσω των οποίων τα νοούμε είναι τα ίδια με εκείνα διά των οποίων τα φανταζόμαστε. Αν είναι τα ίδια, πού τα συλλαμβάνει το πνεύμα αν δεν τα συλλαμβάνει στον εγκέφαλο. Και αν δεν είναι τα ίδια, τότε τι λογής είναι; Κατόπιν, αν τα σωματικά είδωλα που αντιλαμβάνεται η φαντασία ζωγραφίζονται στον εγκέφαλο, πρέπει να υποθέσουμε πως όταν το πνεύμα χωρίζεται από το σώμα χάνει την ικανότητα της φαντασίας εφόσον δεν υπάρχει πλέον εγκέφαλος. Επομένως δεν θα είναι πλέον σε θέση να νοεί τα σώματα, πράγμα όμως που δεν δέχεται ο Ντεκάρτ και που αντιβαίνει στη φύση του πνεύματος. Διότι δεν φαίνεται λογικό να έχει το πνεύμα περισσότερες ικανότητες όταν είναι βυθισμένο στο σκοτάδι της ύλης από ό,τι όταν απελευθερώνεται από το σώμα και περνά σε μια

τελειότερη κατάσταση. Αν ήταν έτσι οι άγγελοι, που είναι νοερές υποστάσεις, δεν θα μπορούσαν να νοήσουν τα σώματα. Αν λοιπόν το πνεύμα συλλαμβάνει τα είδωλα των σωμάτων όταν έχει χωριστεί από το σώμα, γιατί να μην τα συλλαμβάνει και όταν είναι ενωμένο με αυτό;

Συνοψίζοντας τη διαφωνία των δύο ανδρών, ο Ντεκάρτ εμπιστεύεται περισσότερο τον νου και τον Λόγο ενώ ο Γκασσαντί τις αισθήσεις και την εμπειρία. Για τον Ντεκάρτ οι ιδέες του νου είναι πιο σαφείς και διακριτές από τις ιδέες που προέρχονται από τις αισθήσεις, για τον Γκασσαντί το αντίστροφο. Για τον Ντεκάρτ υπάρχουν νοερές φύσεις, ουσίες ή μορφές των πραγμάτων, για τον Γκασσαντί όχι. Για τον Ντεκάρτ οι ιδέες των αριθμών, των γεωμετρικών σχημάτων, της σκέψης, της αλήθειας, του πράγματος, της υπόστασης, της ψυχής, του αγγέλου, του Θεού, είναι έμφυτες, για τον Γκασσαντί είναι επείσακτες. Για τον Ντεκάρτ οι παραπάνω ιδέες ανατέλλουν στο πνεύμα ακαριαία και είναι τέλειες εξαρχής ενώ για τον Γκασσαντί σχηματίζονται και τελειοποιούνται βαθμηδόν. Ο Ντεκάρτ απαιτεί λογικές αποδείξεις για να πιστέψει στην ύπαρξη του υλικού κόσμου, ο Γκασσαντί δεν ζητά τίποτα παραπάνω από τη μαρτυρία των αισθήσεων. Για τον Ντεκάρτ το σώμα παρεμποδίζει τη γνώση (ιδίως των ανώτερων οντοτήτων), για τον Γκασσαντί τη βοηθά. Ο Ντεκάρτ δέχεται την ύπαρξη ασώματων ειδώλων στον νου, ο Γκασσαντί όχι. Για τον Ντεκάρτ η ψυχή είναι πιο γνώριμη από το σώμα και ο Θεός από τον υλικό κόσμο, για τον Γκασσαντί το αντίστροφο. Κατά τον Ντεκάρτ μπορούμε να συλλάβουμε με σαφή και διακριτό τρόπο την υπόσταση, την ψυχή, τον Θεό ή το άπειρο, ο Γκασσαντί το αρνείται. Ο Ντεκάρτ υποστηρίζει ότι το πνεύμα είναι μια ασώματη υπόσταση προικισμένη με την ικανότητα να σκέφτεται (αδιάκοπα), ο Γκασσαντί δεν δέχεται ότι ο φυσικός Λόγος είναι ικανός να αποδείξει την πραγματική διάκριση του πνεύματος από το σώμα. Ο Ντεκάρτ πασχίζει να διαχωρίσει τον καθαρό νου από τη φαντασία, ο Γκασσαντί να τον αναγάγει σε αυτήν. Για τον Ντεκάρτ υπάρχει μια περιοχή του επιστητού που δεν προσεγγίζεται παρά με τον καθαρό νου, για τον Γκασσαντί δεν υπάρχει ούτε τέτοια περιοχή ούτε καθαρός νους. Για τον Ντεκάρτ μπορούμε να κρίνουμε ή να καθορίσουμε τα πράγματα εξετάζοντας τις ιδέες τους, για τον Γκασσαντί είναι χρησιμότερο να εξετάζουμε τα ίδια τα πράγματα παρά να διυλίζουμε τις ιδέες.

Η γενική εντύπωση που αποκομίζει κανείς από την αναμέτρηση των δύο φιλοσόφων είναι ότι ο Ντεκάρτ έχει περισσότερο δίκιο όταν κρίνει τις αντιλήψεις του Γκασσαντί παρά όταν αναπτύσσει τις δικές του και ο Γκασσαντί έχει περισσότερο δίκιο όταν κρίνει τις θέσεις του Ντεκάρτ παρά όταν εξηγεί τις δικές του. Τόσο η προσπάθεια του μεν να αποδείξει την ύπαρξη έμφυτων ιδεών και την ανεξαρτησία του καθαρού νου όσο και η προσπάθεια του δε να δείξει ότι όλες οι ιδέες είναι επείσακτες και να αναγάγει τον (καθαρό) νου στη φαντασία προσκρούουν σε δυσκολίες και αδιέξοδα. Αλλά φαίνεται ότι οι δυσκολίες και τα αδιέξοδα είναι πολύ μεγαλύτερα για τον Ντεκάρτ παρά για τον Γκασσαντί. Οι θέσεις του τελευταίου είναι πιο μετρημένες, πιο

πειστικές, στηρίζονται σε πιο πολλά και γερά επιχειρήματα και ακούγονται σίγουρα πιο σύγχρονες.[1] Απεναντίας ο Ντεκάρτ παρασύρεται σε παραδοξολογίες (όπως ότι η ψυχή, ως ασώματη υπόσταση, είναι πιο προσιτή και γνώριμη από το σώμα) και σε χιμαιρικές ιδέες (όπως ότι ένας άνθρωπος αποκομμένος εντελώς και εκ γενετής από το περιβάλλον θα στοχαζόταν και μάλιστα θα συλλάμβανε τις ασώματες υποστάσεις καθαρότερα από τους υπόλοιπους). Η ιστορία της φιλοσοφίας, παρόλο που ηρωοποίησε τον Ντεκάρτ, δικαίωσε μάλλον τον Γκασσαντί εξοβελίζοντας την ιδέα της (νοερής) υπόστασης, και η επιστήμη έδειξε ότι ένας τέτοιος άνθρωπος όχι μόνο δεν θα ήταν ικανότερος για αφηρημένη σκέψη, όχι μόνο δεν θα συλλάμβανε καθαρότερα τον Θεό και την Ψυχή, αλλά θα στερείτο την ικανότητα της γλώσσας και της σκέψης και μάλιστα, αν έμενε για παρατεταμένο χρονικό διάστημα στη συγκεκριμένη κατάσταση, θα έχανε ακόμα και τη δυνατότητα να τις αποκτήσει. Έτσι όμως καταρρίπτονται όχι μόνο μεταφυσικά αλλά και επιστημονικά θεμελιώδεις καρτεσιανές παραδοχές όπως η ασώματη σκεπτόμενη υπόσταση, ο καθαρός νους και οι έμφυτες ιδέες.

### 5.5.8. Η επιτυχημένη αποτυχία των *Στοχασμών*

Οι *Στοχασμοί* είναι ένα αλλόκοτο σύγγραμμα που επιχειρεί να αποδείξει τα αυταπόδεικτα και τα αναπόδεικτα αποτυγχάνοντας και στα δύο. Ο Ντεκάρτ δηλώνει στον υπότιτλο του έργου και διαβεβαιώνει επανειλημμένα ότι κεντρικός του στόχος είναι η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού και της πραγματικής διάκρισης της ανθρώπινης ψυχής από το σώμα. Ωστόσο το κείμενο δεν αρχίζει ρωτώντας αν υπάρχει ή δεν υπάρχει Θεός ή αν η ανθρώπινη ψυχή διακρίνεται ή δεν διακρίνεται πραγματικά από το σώμα και δεν τελειώνει με την απόδειξη της ύπαρξης του Θεού ούτε με την απόδειξη της πραγματικής διάκρισης της ανθρώπινης ψυχής από το σώμα. Αρχίζει ρωτώντας αν υπάρχουν ή δεν υπάρχουν υλικά πράγματα και τελειώνει με την απόδειξη της ύπαρξής τους. Έτσι τα δύο κύρια μεταφυσικά ερωτήματα ενθυλακώνονται σε ένα τρίτο που δεν είναι μεταφυσικό αλλά παρόλα αυτά αντιμετωπίζεται σαν τέτοιο: Υπάρχουν υλικά πράγματα; Έχω χέρια, μάτια και σώμα; Υπάρχει πραγματικά η φωτιά κοντά στην οποία κάθομαι; Υπάρχει πραγματικά το χαρτί που κρατώ στα χέρια; Αυτή η προβληματική διαπερνά απ' άκρου εις άκρον το σύγγραμμα συνδιαμορφώνοντας την πρωτοτυπία και συνάμα στην παραδοξότητά του. Πράγματι, δεν είναι λίγα τα φιλοσοφικά και θεολογικά έργα που στοχεύουν στην απόδειξη μεταφυσικών ζητημάτων ενώ δεν υπάρχουν άλλα που να θέτουν σε πρώτο πλάνο την απόδειξη

[1] Ας σημειωθεί ότι ο Γκασσαντί αγγίζει εν παρόδω την αρχή της αποβλεπτικότητας που θα αναπτυχθεί τον 20ο αιώνα: «*Εγώ σκέφτομαι*, λες. Αλλά τι σκέφτεσαι; Διότι κάθε σκέψη είναι σκέψη ενός πράγματος. Μήπως τον Ουρανό; Μήπως τη Γη; Μήπως οτιδήποτε άλλο; Μήπως τον εαυτό σου;», *Μεταφυσική διερεύνηση*, ΙΙ, Αμφιβολία 1, Ένσταση 6, Gassendi (1962: 83-85).

της ύπαρξης του υλικού κόσμου. Το εγχείρημα είναι καινοφανές, είναι όμως και εξόχως παράδοξο αφού για τον Γάλλο φιλόσοφο η ύπαρξη σωμάτων δεν είναι αυτονόητη ή εμπειρικά δεδομένη αλλά χρειάζεται (έλλογη) απόδειξη. Το ότι βλέπω γύρω μου βουνά, ποτάμια, δέντρα και σπίτια δεν αποδεικνύει καθόλου ότι υπάρχουν όλα αυτά. Το ότι κάθομαι δίπλα στο τζάκι και ζεσταίνομαι από τη φωτιά δεν αποδεικνύει ότι υπάρχει το τζάκι και η φωτιά. Το ότι αισθάνομαι πόνο αν κάποιο αιχμηρό αντικείμενο με χτυπήσει στο χέρι ή στο πόδι δεν αποδεικνύει ότι έχω χέρια και πόδια. Το ότι βλέπω, ακούω, οσμίζομαι, γεύομαι ή αγγίζω πράγματα έξω από μένα δεν αποδεικνύει ότι υπάρχει στα σίγουρα ένας εξωτερικός κόσμος. Όλα όσα αισθάνομαι ή νομίζω ότι αισθάνομαι μπορεί να μην είναι παρά ονειροφαντασίες και ψευδαισθήσεις. Μπορεί να κοιμάμαι, μπορεί να είμαι ένας τρελός που βλέπει και ακούει ανύπαρκτα πράγματα, μπορεί να με ξεγελά κάποιος πονηρός δαίμονας. Για τον Ντεκάρτ αυτές οι σκεπτικιστικές ενστάσεις είναι αρκετά σοβαρές ώστε να μην μπορώ να είμαι βέβαιος ότι υπάρχουν άλλα πράγματα εκτός από μένα αν δεν τις έχω απομακρύνει με τη βοήθεια του φυσικού Λόγου.

Ο Αριστοτέλης δεν συμφωνεί. Το να επιχειρήσει κανείς να αποδείξει την ύπαρξη του κόσμου θα ήταν «γελοίο» και θα πρόδιδε άνθρωπο ανίκανο να διακρίνει τι είναι γνωστό από μόνο του και τι όχι.[1] Ωστόσο ο Ντεκάρτ δεν πτοείται από αυτή την προειδοποίηση. Δέχεται ότι ο φιλόσοφος πρέπει να προχωρά από τα φανερά προς τα αφανή ή από τα γνωστά προς τα άγνωστα, δεν συμφωνεί όμως ότι τα υλικά πράγματα είναι πιο φανερά και γνωστά από τα πνευματικά. Διαδηλώνοντας τη μνημειώδη δυσπιστία του απέναντι στις μαρτυρίες των αισθήσεων, αρνείται ότι το σώμα γνωρίζεται ευκολότερα από το πνεύμα και ότι οι γνωστικές ικανότητες που εξαρτώνται από το πρώτο μπορούν να είναι πιο αξιόπιστες από εκείνες που πηγάζουν από το δεύτερο. Δέχεται επίσης την πρακτική ή ηθική βεβαιότητα για την ύπαρξη σωμάτων, εφόσον χωρίς μια τέτοια βεβαιότητα η ζωή και η δράση των ανθρώπων θα καταδικάζονταν στον μετεωρισμό ή τον παραλογισμό, αρνείται όμως ότι μπορούμε να έχουμε μια φιλοσοφική ή μεταφυσική βεβαιότητα για αυτά ενόσω δεν διαθέτουμε έλλογες αποδείξεις. Επιπλέον δεν σκέφτεται να συνδέσει την πρώτη με τη δεύτερη, δεν θεωρεί δηλαδή ότι το γεγονός ότι δεν αμφιβάλλω στην πράξη συνιστά έναν λόγο για να μην αμφιβάλλω στη θεωρία. Το γεγονός ότι παραμερίζω για να μη με χτυπήσει το άρμα που έρχεται καταπάνω μου, αποφεύγω τον γκρεμό για να μην πέσω μέσα του και κρατιέμαι μακριά από τη φωτιά για να μην καώ δεν συνιστούν για αυτόν επαρκείς αποδείξεις ή βέβαιες ενδείξεις για την ύπαρξη του άρματος, του γκρεμού και της φωτιάς. Τα τεκμήρια που εμπιστεύεται και αναζητά δεν είναι εμπειρικής ή αισθητηριακής τάξης αλλά έλλογης και νοητικής. Βέβαια δεν είναι τόσο φανατικός ρασιοναλιστής ώστε να απορρίπτει

[1] «Ὡς δ᾽ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύναι γελοῖον· φανερὸν γὰρ ὅτι τοιαῦτα τῶν ὄντων ἐστὶ πολλά. Τὸ δὲ δεικνύναι τὰ φανερὰ διὰ τῶν ἀφανῶν οὐ δυναμένου κρίνειν ἐστὶ τὸ δι᾽ αὑτὸ καὶ μὴ δι᾽ αὑτὸ γνώριμον», *Φυσική ακρόασις*, Β΄, 193a 4-8.

τη συμμετοχή των αισθήσεων στην απόδειξη της ύπαρξης των υλικών πραγμάτων. Αν ήταν έτσι θα παρέμενε στη σφαίρα του καθαρού νου και δεν θα χρειαζόταν να κατέλθει προς τις άλλες γνωστικές ικανότητες για να τα στοχαστεί και να τα κρίνει. Ωστόσο θεωρεί ότι η εν λόγω απόδειξη είναι κατά βάσιν υπόθεση του νου και απαιτεί την εγγυοδοσία του. Παρότι η πρόσβαση του ανθρώπινου όντος στην υλική πραγματικότητα συντελείται μέσω της αίσθησης, μόνο ο νους ή ο Λόγος μπορεί να μετατρέψει τις θολές εντυπώσεις και ενδείξεις σε βέβαιες γνώσεις και αποδείξεις.

Επιμένοντας ότι η ύπαρξη του κόσμου έχει ανάγκη απόδειξης, αποδεικνύεται ο ίδιος ανίκανος να αναγνωρίσει το προφανές και να χαράξει τα όρια της δικαιοδοσίας του Λόγου. Δικαιολογημένα ο Γκασσαντί αρνείται να τον ακολουθήσει σε αυτόν τον δρόμο. «Πόσο χαζό θα ήθελες να με κάνεις αν, σαν εσένα, αμφέβαλλα για το αν υπάρχει στον Κόσμο κάτι άλλο πέρα από μένα και για να τεκμηριώσω ότι υπάρχει κάτι άλλο γύρευα ή έφερνα άλλους λόγους και όχι την ενάργεια! Εσύ, ας κοιμάσαι, ας πλανιέσαι, ας ξεγελιέσαι όσο θέλεις και ας προσέχεις όσο σου αρέσει μήπως νομίσεις ότι ασχολείσαι μαζί μας, μας μιλάς, μας γράφεις, κλπ. Εγώ θα εξακολουθήσω να ενεργώ καλόπιστα, εγώ που βρίσκω στον Κόσμο ή στη Φύση των πραγμάτων τόσα σκοτεινά και άξια διερεύνησης πράγματα ώστε να θεωρώ υπερβολικά παιδαριώδες και γελοίο να θέτω εν αμφιβόλω τόσο εμφανή πράγματα και να ξοδεύω χρόνο στην τεκμηρίωση της ύπαρξής τους».[1] Ποιος ο λόγος να αμφιβάλλουμε για τα εναργή όταν υπάρχουν τόσα σκοτεινά και άδηλα πράγματα που αξίζουν περισσότερη προσοχή και διερεύνηση; Εκ των υστέρων, ο Ντεκάρτ παραδέχεται ότι «κανένας εχέφρων άνθρωπος δεν αμφέβαλε ποτέ σοβαρά»[2] για την ύπαρξη του κόσμου και για το ότι οι άνθρωποι έχουν σώματα. Ωστόσο η επιχειρηματολογία των *Στοχασμών* είναι προσαρμοσμένη στα μέτρα αυτής ακριβώς της αμφιβολίας. Γιατί λοιπόν έπρεπε να γραφτεί ένα βιβλίο για να αποδειχθεί κάτι για το οποίο κανένας εχέφρων άνθρωπος δεν αμφέβαλε ποτέ σοβαρά; Γιατί χρειάζονταν τόσα επιχειρήματα και συλλογισμοί για να τεκμηριωθεί το πασιφανές; Ο Ντεκάρτ ισχυρίζεται ότι ο απώτερος στόχος του ήταν να δείξει ότι οι συλλογισμοί που αποδεικνύουν την ύπαρξη υλικών πραγμάτων δεν είναι τόσο στέρεοι και διαυγείς όσο εκείνοι που οδηγούν στη γνώση του Θεού και του πνεύματός μας. Αυτή η απάντηση όμως δεν αίρει αλλά αναδιπλασιάζει την παραδοξότητα: αυτά που για όλο τον κόσμο και για τους περισσότερους φιλοσόφους είναι φανερά, για τον Ντεκάρτ χρειάζονται απόδειξη, και εκείνα που για όλο τον κόσμο και για τους περισσότερους φιλοσόφους είναι σκοτεινά, για τον Ντεκάρτ είναι πιο φανερά από εκείνα που για όλο τον κόσμο και για τους περισσότερους φιλοσόφους είναι φανερά. Ο παραδοσιακός δρόμος στηριζόταν στα πρόδηλα (η ύπαρξη του υλικού σύμπαντος) για να αποδείξει τα άδηλα (η ύπαρξη του Θεού). Ο Ντεκάρτ αντιστρέφει την πορεία.

---

[1] *Μεταφυσική διερεύνηση*, ΙΙΙ, Αμφιβολία 6, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 283). Πρβλ. Παρντί, *Επιστολή ενός φιλοσόφου προς έναν καρτεσιανό φίλο του*, Pardies (1672α: 168-172).

[2] *Στοχασμοί*, Σύνοψη (AT, VII, 16).

Αντιμετωπίζοντας τα πρόδηλα σαν άδηλα προκειμένου να κάνει τα άδηλα πρόδηλα, στηρίζεται στην ύπαρξη του Θεού για να αποδείξει την ύπαρξη του υλικού σύμπαντος.[1]

Η παραδοξότητα όμως δεν σταματά εδώ. Το πιο εντυπωσιακό είναι ότι ο Ντεκάρτ, δικαιώνοντας άθελά του τον Αριστοτέλη, δεν κατορθώνει να αποδείξει την ύπαρξη του κόσμου. Ο λόγος αυτής της αποτυχίας είναι ότι εξαρτά την απόδειξή του από την απόδειξη της ύπαρξης και της φιλαλήθειας του Θεού και καθώς αποτυγχάνει στη δεύτερη απόδειξη, αυτομάτως αποτυγχάνει και στην πρώτη. Έχω μέσα μου, λέει, μια ισχυρή τάση να πιστεύω ότι οι αισθητηριακές εντυπώσεις που παρουσιάζονται στο πνεύμα μου πηγάζουν από υλικά αντικείμενα και όχι από κάπου αλλού (από μένα τον ίδιο, από τον Θεό ή από κάποια άλλη ασώματη οντότητα). Αν όμως εκείνη η ισχυρή τάση που ανήκει στη φύση μου και μου δόθηκε από τον Θεό ήταν ψευδής, τότε ο ίδιος ο Θεός θα ήταν απατεώνας. Αλλά ξέρω ότι ο Θεός δεν είναι απατεώνας. Έτσι μπορώ να είμαι σίγουρος ότι οι αισθητηριακές εντυπώσεις πηγάζουν από υλικά αντικείμενα και άρα ότι υπάρχουν τέτοια αντικείμενα. Το τελικό συμπέρασμα δεν θα μπορούσε λοιπόν να συναχθεί χωρίς την ύπαρξη και τη φιλαλήθεια του Θεού. Ο άθεος, όπως δεν μπορεί να είναι απόλυτα βέβαιος ότι οι τρεις γωνίες του τριγώνου ισούνται με δύο ορθές, δεν μπορεί επίσης να είναι απόλυτα βέβαιος για την ύπαρξη του υλικού κόσμου. Αν όμως οι έλλογες αποδείξεις για την ύπαρξη του Θεού δεν ευσταθούν, όπως αντέτειναν ορισμένοι από τους κριτές των *Στοχασμών* και όπως έδειξε στη συνέχεια η ιστορία της φιλοσοφίας, τότε η καρτεσιανή απόδειξη για την ύπαρξη του υλικού κόσμου βρίσκεται στον αέρα. Αν το να επιχειρείς να αποδείξεις το προφανές είναι παράδοξο, το να αποτυγχάνεις σε αυτή την απόδειξη είναι μεγαλειώδες.

Το εντυπωσιακό είναι ότι ο Ντεκάρτ κατάφερε να πείσει μια ολόκληρη εποχή – και εδώ φαίνεται το ειδικό βάρος του στην ιστορία των ιδεών – ότι η ύπαρξη υλικών πραγμάτων συνιστά φιλοσοφικό ζητούμενο. Πριν από αυτόν κανένας δεν είχε επιχειρήσει να θέσει συστηματικά αυτό το ερώτημα, είτε από σκεπτικιστική είτε από δογματική σκοπιά. Ακόμα και οι πιο ακραίοι σκεπτικιστές δεν είχαν τολμήσει να αρνηθούν συνολικά και απόλυτα την ύπαρξη του κόσμου. Επίσης, σε γενικές γραμμές, οι συγγραφείς των *Αντιρρήσεων* δεν φάνηκαν πρόθυμοι να αναδείξουν και να συζητήσουν τη συγκεκριμένη θεματική. Λίγο αργότερα όμως μια σειρά φιλοσόφων, μεγαλύτερων και μικρότερων, ένιωσαν την ανάγκη να τοποθετηθούν απέναντι στη συγκεκριμένη καρτεσιανή απόδειξη προκειμένου να τη σχολιάσουν, να την επικυρώσουν, να τη

[1] Ο Ντ' Αλαμπέρ αποδοκιμάζει αυτή την προσέγγιση: Οι φιλόσοφοι «που βλέπουν τις αισθήσεις μας σαν ένα αποδεικτικό τεκμήριο της ύπαρξης των αντικειμένων ισχυρίζονται ότι ο Θεός θα μας απατούσε αν αυτές δεν μας αναπαριστούσαν παρά φανταστικά όντα. Αυτοί οι Φιλόσοφοι, συλλογιζόμενοι έτσι, πέφτουν σε δύο ατοπήματα. Το πρώτο είναι ότι τεκμηριώνουν μια άμεση και πρωταρχική αλήθεια μέσω μιας αντανακλαστικής αλήθειας, την ύπαρξη των σωμάτων μέσω της ύπαρξης του Θεού· ενώ αντιθέτως είναι στην ύπαρξη των σωμάτων που πρέπει να ψάξουμε τις πιο στέρεες αποδείξεις για την ύπαρξη του Θεού, αυτές που γίνονται γενικά δεκτές από όλες οι σχολές της φιλοσοφίας», *Δοκίμιο πάνω στα στοιχεία φιλοσοφίας*, D'Alembert (1986: 42-43).

συμπληρώσουν ή να την ανασκευάσουν.[1] Για ενάμιση περίπου αιώνα, μέχρι τον Καντ, η φιλοσοφία είχε, με ευθύνη του Ντεκάρτ, ένα νέο ανοιχτό πεδίο συζήτησης και αντιπαράθεσης.

Αντιμετωπίζοντας το φυσικό σαν μεταφυσικό και το εμπειρικά δεδομένο σαν διανοητικό ζητούμενο, ο Ντεκάρτ εκτέλεσε μια τεράστια παράκαμψη για να φτάσει (ή καλύτερα για να μη φτάσει) εκεί που θα μπορούσε να πάει με ένα μικρό βήμα.[2] Αν πρέπει να αποδείξω ότι είμαι μια σκεπτόμενη υπόσταση, ότι οι πνευματικές υποστάσεις είναι πιο γνωστές από τις σωματικές και ότι υπάρχει ένας φιλαλήθης Θεός για να είμαι σίγουρος ότι υπάρχουν πέτρες, δέντρα και σπίτια, παίρνω ένα πολύ μακρινό δρόμο για να φτάσω σε έναν πολύ κοντινό προορισμό με τον κίνδυνο να χαθώ στην πορεία και να μη φτάσω ποτέ.[3] Ο παράταιρος χαρακτήρας και η τελική αποτυχία αυτού του εγχειρήματος δείχνουν καθαρά τις παγίδες που μπορεί να στήσει στον εαυτό του ο

---

[1] Βλ. Ρέγκιους, *Θεμέλια φυσικής*, XII, Regius (1646: 249-250), *Φυσική φιλοσοφία*, βιβλιό V, Regius (1654: 346-347) και *Σύντομη εξήγηση του ανθρώπινου πνεύματος*, κεφ. IX, Regius (1657: 22-24). Ντυ Ρούρ, *Φυσική εξηγημένη σύμφωνα με την άποψη των αρχαίων και νέων φιλοσόφων και κυρίως του Ντεκάρτ*, κεφ. II, Du Roure (1653: 15-18). Σούλερ, *Δείγμα εξέτασης της φιλοσοφίας του Ρενάτου Ντεκάρτ*, κεφ. 1, Schuler (1666: 1-3). Λεγκράν, *Στοιχείωση φιλοσοφίας σύμφωνα με τις αρχές του Ρενάτου Ντεκάρτ*, Legrand (1672: 148-150). Μαλμπράνς, *Η αναζήτηση της αλήθειας*, III, Διευκρίνιση 6, Malebranche (1962: III, 53-66) και *Συζητήσεις πάνω στη μεταφυσική και πάνω στη θρησκεία*, VI, Malebranche (1976: 130-146). Guillaume Wander (ψευδώνυμο του Pierre Lanion), *Στοχασμοί επί της μεταφυσικής*, Στοχασμός IV, στο Bayle (1684: 292-300). Ρεζί, *Ακέραιο μάθημα φιλοσοφίας*, Regis (1691α: I, 74-76) και *Απάντηση στους κριτικούς αναστοχασμούς του κ. Ντυ Αμέλ*, κεφ. 17, Régis (1692: 36-39). Φουσέ, *Κριτική της αναζήτησης της αλήθειας*, Foucher (1675: 78-80). Ντεγκαμπέ, *Κριτική της Κριτικής της Αναζήτησης της Αλήθειας*, Desgabets (1675: 109-114 και 122-126). Μπαιλ, *Ιστορικό και κριτικό λεξικό*, λήμμ. Pyrrhon και Zénon d'Élée. Υέ, *Φιλοσοφική πραγματεία για την αδυναμία του ανθρώπινου πνεύματος*, I, κεφ. 10, Huet (1741: 85-88). Σπινόζα, *Σύντομη πραγματεία*, II, 19, Spinoza (1964-6: I, 132), Λοκ, *Δοκίμιο σχετικά με την ανθρώπινη νόηση*, Βιβλίο IV, κεφ. 11, Locke (2004: 557-564). Λάιμπνιτς, *Νέα δοκίμια πάνω στην ανθρώπινη νόηση*, Βιβλίο III, κεφ. 4, §2 και Βιβλίο IV, κεφ. 2, §14, Leibniz (1990: 230 και 294-295). Νόρρις, *Δοκίμιο προς μια θεωρία του ιδεατού και νοητού κόσμου*, I, κεφ. 4, Norris (1701-4: I, 184-223). Κόλλιερ, Clavis Universalis, Collier (1909). Μπέρκλεϋ, *Πραγματεία πάνω στις αρχές της ανθρώπινης γνώσης*. Χιουμ, *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση*, I, Μέρος IV, κεφ. 2, Hume (2005: 351-393). Βολταίρος, *Πραγματεία μεταφυσικής*, κεφ. 4, Voltaire (1961: 175-178). Ντ' Αλαμπέρ, *Δοκίμιο πάνω στα στοιχεία φιλοσοφίας*, D'Alembert (1986: 41-45). Ρέιντ, *Δοκίμια πάνω στις διανοητικές δυνάμεις του ανθρώπου*, II, κεφ. 7-15, Reid (1827: 59-117). Καντ, *Κριτική του καθαρού λόγου*, Β 274-8. Για σύγχρονες μελέτες πάνω σε αυτό το θέμα βλ. Ροντρίγκ, *Η ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου κατά τον Ντεκάρτ*, Rodrigues (1904)· A. K. Stout, «Descartes's Proof of the Existence of Matter», στο Moyal (1991: III, 385-399)· Charles McCracken, «Knowledge of the Existence of Body», στο Garber & Ayers (1998: I, 624-648)· Desmod M. Clarke, «Descartes' Proof of the Existence of Matter», στο Gaukroger (2006: 160-178).

[2] Ο Ντεγκαμπέ παρατηρεί: «Είναι περίεργο που βρέθηκαν άνθρωποι που πήραν την ωραία ιδιότητα του Φιλοσόφου λόγω του ότι καταπιάστηκαν με διχογνωμίες ενάντια στη βεβαιότητα για την ύπαρξη των εξωτερικών πραγμάτων. […] Έχουμε σπουδαίους λόγους να αντιμετωπίσουμε τον άνθρωπο σαν ένα παράξενο ζώο που ευχαριστιέται να συλλογίζεται ενάντια στον Λόγο και καταβάλλει όλες του τις προσπάθειες για να μη βρει αυτό που ψάχνει», *Κριτική της κριτικής της αναζήτησης της αλήθειας*, Desgabets (1675: 109-110).

[3] Ο Ντανιέλ σχολιάζει δίκαια. «Υπάρχει μεγάλη απόσταση, κατά τη γνώμη μου, από το να είναι ένα αριστούργημα η Μεταφυσική του που περιέχεται κυρίως στους Στοχασμούς του και στα άλλα εργίδια που συνέταξε για τα τους υπερασπιστεί. Κατ' εμέ είναι το πιο κακό και το πιο άχρηστο από τα έργα του. Θέλησε να λεπτολογήσει υπερβολικά πάνω στον τρόπο αναζήτησης της αλήθειας. Διότι αυτό που λέει στην αρχή, ότι πρέπει να αμφιβάλλουμε για τα πάντα, δεν σημαίνει κατά βάθος παρά ότι για να πετύχουμε στην αναζήτηση της αλήθειας πρέπει να προφυλαχτούμε από τις προκαταλήψεις. Έπρεπε να πει μόνο αυτό· αυτή η πρόταση είναι πολύ μυαλωμένη, εξυπακούεται από μόνη της και δεν θα τον δυσκόλευε κανείς επ' αυτού. Θέλησε να την αποδείξει σαν Σκεπτικός, να βάλει το ανθρώπινο πνεύμα σε διαδικασίες που του είναι αδύνατες κάνοντάς το να αμφιβάλλει για τα πάντα, ακόμα και για τις πρώτες αρχές που δεν είναι στο χέρι του να απορρίψει· και ύστερα επιχείρησε να το ανακαλέσει από τις δήθεν αμφιβολίες του στη σιγουριά και στη βεβαιότητα από δρόμους από τους οποίους ήταν αδύνατον να επιστρέψει, αν υποθέσουμε ότι θα είχαμε μπορέσει να το οδηγήσουμε μέχρι αυτή την πρώτη κατάσταση τέλειας σκεπτικιστικής εποχής και αβεβαιότητας. Κοντολογίς ήξερε τον πιο ευθύ και σύντομο δρόμο και μας έδειξε τον πιο μακρύ και τον πιο δύσκολο· για να έχει την τιμή και την ευχαρίστηση να είναι ο ξεναγός μας. Αλλά χαθήκαμε αντάμα.», *Ταξίδι στον κόσμο του Ντεκάρτ*, Daniel (1702: 523-524).

ρασιοναλισμός. Συμφύροντας τον Λόγο με τον νου και τον ορθολογισμό με τη νοησιαρχία, παράγεται μια ρασιοναλιστική υπερπλασία που αμαρτάνει απέναντι στην εμπειρία και τον κοινό νου, κλείνει τα μάτια στο εμπειρικά προφανές και συγχέει το πρόδηλο με το άδηλο και το εναργές με το σκοτεινό. Ο ρασιοναλισμός του Ντεκάρτ, τουλάχιστον όπως εκφράζεται στη μεταφυσική και σε εκτεταμένα τμήματα τη φυσικής του, δεν είναι κυριολεκτικά ένας ορθολογισμός, διότι ο ορθός Λόγος έχει ή πρέπει να έχει συνείδηση των ορίων του, αλλά ένας υπερλογισμός που διογκώνει υπέρμετρα τον ρόλο του νου και τείνει να απορροφήσει το πραγματικό στο νοητικό. Έτσι ο Ντεκάρτ φιλοδοξεί να αποδείξει έλλογα ακόμα και αυτό που δεν μπορεί να αποδειχθεί ή δεν χρειάζεται να αποδειχθεί. Πράγματι, η ύπαρξη του Θεού και η υποστασιακή ανεξαρτησία της ψυχής από το σώμα δεν μπορούν να αποδειχθούν με έλλογο τρόπο ενώ η ύπαρξη του κόσμου δεν χρήζει απόδειξης διότι είναι προφανής. Παλεύοντας με το αναπόδεικτο και το αυταπόδεικτο, ο Ντεκάρτ αποτυγχάνει τραγικά και στα δύο. Θέτοντας ότι η ύπαρξη του άπειρου όντος είναι πιο βέβαιη και διαυγής από τα μαθηματικά θεωρήματα και η μεταφυσική γνώση του πνεύματος πιο σίγουρη από τη φυσική γνώση του σώματος, καλλιεργεί περισσότερο την παραδοξολογία παρά την ορθοφροσύνη. Ο καθαρός νους του, που αντιμετωπίζει αφ' υψηλού τις αισθήσεις και πασχίζει να αποκοπεί ολοκληρωτικά από αυτές, όχι μόνο δεν αποκαλύπτει με περισσότερη καθαρότητα τα επουράνια πράγματα αλλά συσκοτίζει ακόμα και τα γήινα.

Στην πραγματικότητα είναι ένας προκατειλημμένος νους, απαλλαγμένος μεν από αισθητηριακές εντυπώσεις αλλά γεμάτος με φιλοσοφικές προκαταλήψεις. Ο Ντεκάρτ υποπτεύεται περισσότερο από όσο πρέπει την εμπειρία και λιγότερο από όσο πρέπει τη μεταφυσική, στηλιτεύει το παραμικρό παράπτωμα των αισθήσεων αλλά δέχεται με τη μεγαλύτερη ευκολία σωρεία αμφιλεγόμενων αξιωμάτων και υποτιθέμενων κοινών εννοιών. Προσάπτει στον Χέρμπερτ ότι «παίρνει πολλά πράγματα για κοινές έννοιες [notions communes] που δεν είναι καθόλου· και είναι βέβαιο ότι δεν πρέπει να δεχόμαστε ως έννοια παρά αυτό που δεν μπορεί να αρνηθεί κανένας»,[1] αλλά δεν βλέπει ότι διαπράττει το ίδιο ακριβώς σφάλμα. Αν όλοι δέχονται ότι δύο πράγματα που είναι ίδια με ένα τρίτο, είναι ίδια και μεταξύ τους και αν όλοι μπορούν να δεχτούν την αλήθεια του *σκέπτομαι, άρα υπάρχω*, δεν είναι εξίσου αυτονόητο, πρόδηλο ή διαυγές «μέσω της φυσικής φώτισης» ότι στο ποιητικό και ολικό αίτιο υπάρχει τουλάχιστον τόση πραγματικότητα όση στο αποτέλεσμά του, ότι οι ιδέες δεν μπορούν να περιέχουν τίποτα μεγαλύτερο ή τελειότερο από τα πράγματα από τα οποία ελήφθησαν, ότι οι ψευδείς ιδέες πηγάζουν από το μηδέν, ότι η συντήρηση διαφέρει από τη δημιουργία μόνο από την άποψη του Λόγου, ότι ο παρών χρόνος δεν εξαρτάται από τον αμέσως προηγούμενο, ότι η πραγματικότητα ή τελειότητα που υπάρχει σε ένα πράγμα είναι μορφικά ή υπεροχικά στο πρώτο

[1] Επιστολή προς τον Μερσέν, 25 Δεκεμβρίου 1639 (AT, II, 629).

και ταιριαστό αίτιό του, ότι η αντικειμενική πραγματικότητα των ιδεών απαιτεί ένα αίτιο στο οποίο να περιέχεται μορφικά ή υπεροχικά αυτή η πραγματικότητα, ότι η ιδέα της υπόστασης περιέχει περισσότερη αντικειμενική πραγματικότητα από την ιδέα του συμβεβηκότος και η ιδέα της άπειρης υπόστασης από την ιδέα της πεπερασμένης, ότι αυτό που μπορεί να κάνει το μεγαλύτερο ή το δυσκολότερο μπορεί επίσης να κάνει το μικρότερο ή το ευκολότερο, ότι στο εννόημα του περιορισμένου πράγματος περιέχεται η δυνατή ύπαρξη ενώ στο εννόημα του τέλειου όντος η αναγκαία ύπαρξη, κ.ά.[1] Όλα αυτά είναι για τον Ντεκάρτ προφανή την ίδια στιγμή που η ύπαρξη του ουρανού και της γης τού φαίνεται αβέβαιη. Αμφιβάλλει για όλα τα διδάγματα της όρασης, της ακοής, της γεύσης, της όσφρησης και της αφής αλλά δεν αμφιβάλλει εξίσου για τα διδάγματα του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, του Αυγουστίνου, του Ακινάτη και του Σουάρεθ. Αμφιβάλλει για το άθροισμα του δύο συν τρία ή για τον αριθμό των πλευρών του τετραγώνου αλλά δεν αμφιβάλλει για την αντικειμενική πραγματικότητα των ιδεών ή για την απόλυτη ανεξαρτησία κάθε στιγμής του χρόνου.

Στην πραγματικότητα, για να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού και την πραγματική διάκριση της ψυχής από το σώμα δεν αντλεί από την καθαρή και άδολη πηγή του φυσικού Λόγου αλλά από τα θολά νερά του πλατωνισμού και του σχολαστικισμού. Δίκαια ο Γκασσαντί τού επισημαίνει ότι δεν είναι το καθαρό και απροκατάληπτο πνεύμα που προσποιείται ότι είναι. «Όταν καταλήγεις: *ώστε το ότι η συντήρηση διαφέρει από τη δημιουργία μόνο από την άποψη του λόγου είναι επίσης ένα από αυτά που είναι πρόδηλα μέσω της φυσικής φώτισης*, το μόνο που μου έρχεται να πω είναι ότι είσαι πολύ ευτυχής αν όλα σού είναι τόσο πρόδηλα μέσω της φυσικής φώτισης. Εσένα, πράγματι, όντας απαλλαγμένος από κάθε προηγούμενη θεωρία, σου προσφέρεται τόσο αυθόρμητα αυτό που στους πολύ μορφωμένους και πολύ λεπτολόγους Θεολόγους αλλά και Φιλοσόφους δεν προσφέρεται παρά μετά από μακροχρόνια σπουδή και βαθιά διερεύνηση των θεϊκών και των ανθρώπινων πραγμάτων. Αυτό πράγματι πρέπει να θεωρείται ασύγκριτη ευτυχία. Πες μου όμως, αγαπητέ, θα είχες προφέρει αυτά τα λόγια αν δεν τα είχες παραλάβει από τους Σχολαστικούς;»[2] Ο Ντεκάρτ πράγματι προσποιείται ότι στοχάζεται αδέσμευτα και ανεξάρτητα από τη φιλοσοφική παράδοση αλλά όσο περισσότερο διατυμπανίζει την ανεξαρτησία του τόσο πιο κραυγαλέα γίνεται η εξάρτησή του. Παριστάνει ότι αναθυμάται την έμφυτη στο πνεύμα του γνώση ενώ στην πραγματικότητα αυτό που αναθυμάται είναι τα κολεγιακά μαθήματα και οι φιλοσοφικές του αναγνώσεις. Παρά τις αυστηρές μεθοδολογικές διακηρύξεις και το ακλόνητο αρχιμήδειο σημείο του, ούτε τα αξιώματά του είναι διαυγή και ατράνταχτα, ούτε προχωρά με μικρά και σταθερά βήματα, ούτε οι μεταφυσικές αποδείξεις του έχουν μαθηματική βεβαιότητα.

[1] Βλ. *Στοχασμοί* (AT, VII, 40, 42, 44, 49, 164-166).
[2] *Μεταφυσική διερεύνηση*, III, Αμφιβολία 9, Ένσταση 3, Gassendi (1962: 353).

Από μια άποψη, παίρνει υπερβολικά στα σοβαρά τον σκεπτικισμό εφόσον θεωρεί ότι οι αμφιβολίες για το αν υπάρχει κόσμος ή όχι, αν κοιμάμαι ή είμαι ξύπνιος, αν με ξεγελά αδιάλειπτα κάποιος πονηρός δαίμονας, αξίζουν σοβαρή αντιμετώπιση και λεπτομερή ανασκευή, και μάλιστα μέσω συλλογισμών. Με αυτόν τον τρόπο όμως ορθώνει μπροστά του τεχνητά εμπόδια των οποίων η υπέρβαση δεν μας κάνει περισσότερο σοφούς από ό,τι αν δεν τα είχαμε θέσει καθόλου. Η πραγμάτευση παράδοξων ερωτημάτων δεν είναι κατ' ανάγκην άγονη, υπό την προϋπόθεση να συντείνει με κάποιον τρόπο στην ανακάλυψη καινούργιων ιδεών ή καλύτερων λύσεων. Αλλά τι ανεξερεύνητο ή αληθινό κερδίζει ο Ντεκάρτ χάρη στη διαδρομή που επιλέγει να ακολουθήσει στους *Στοχασμούς*; Μήπως μια αξιόπιστη οδό για να αποδειχθεί η ύπαρξη του Θεού και η πραγματική διάκριση της ψυχής από το σώμα; Όχι, διότι αυτά τα ζητήματα θα μπορούσαν να συζητηθούν εξίσου καλά χωρίς να τεθεί εν αμφιβόλω η ύπαρξη του φυσικού κόσμου. Μήπως ότι τα πνευματικά πράγματα είναι πιο γνωστά από τα σωματικά ή ότι οι νοερές υποστάσεις είναι πιο προσιτές από τις υλικές; Αλλά η αθέτηση του κοινού νου δεν είναι ο καλύτερος τρόπος για να εξυψωθεί ο καθαρός νους και η υπονόμευση των βέβαιων δεν είναι η καλύτερη μέθοδος για την εδραίωση των αβέβαιων. Η προσέγγισή του είναι πράγματι πιο πρωτότυπη, αλλά είναι και πιο αληθινή; Αν πρέπει να αμφισβητήσω ότι υπάρχουν πέτρες, δέντρα και σπίτια για να δείξω ότι υπάρχουν νοερές υποστάσεις, κάνω τα εύκολα δύσκολα χωρίς να κάνω τα δύσκολα ευκολότερα. «Αυτά τα επιχειρήματα με τα οποία νομίζεις ότι είναι εύκολο να αποδείξεις ότι σφάλλω ενίοτε σε όσα παραδέχομαι ότι είναι βέβαια, μου φαίνονται τέτοιας λογής ώστε το να τα προτείνει κανείς δεν είναι τίποτα άλλο από το να ψάχνει κόμπους στο καλάμι, σύμφωνα με το ρητό σου. Βέβαια, αν εσένα σε συγκινούν τόσο ώστε όταν είσαι κοντά σε έναν πύργο να είσαι αβέβαιος για τη μορφή του, ας είναι όπως σου αρέσει. Αν πάλι λες ότι είσαι μεν βέβαιος [για αυτή τη μορφή] αλλά χάρη στο ότι διέλυσες τα εν λόγω επιχειρήματα αφού πρώτα διαπίστωσες ότι υπάρχεις, ότι είσαι σκεπτόμενο πράγμα, ότι έχεις την Ιδέα του Θεού, κλπ., εγώ, που πριν ακόμα προτείνεις εκείνα τα επιχειρήματα δεν αμφέβαλλα ότι υπάρχω, ότι σκέφτομαι, ότι έχω την Ιδέα του Θεού, κλπ., είμαι, μου φαίνεται, πολύ πιο ευτυχής αφού έχουμε και οι δύο την ίδια βεβαιότητα αλλά εγώ την έχω αυθόρμητα και εξαρχής ενώ εσύ μετά από τεράστιους κόπους».[1] Αν είναι λογικό να αμφιβάλλω για το σχήμα ενός πύργου που κοιτάζω από μακριά, δεν είναι εξίσου λογικό να συνεχίσω να αμφιβάλλω όταν τον εξετάζω από κοντά. Αν είναι λογικό να αμφιβάλλω για πολλά πράγματα του κόσμου, δεν είναι εξίσου λογικό να αμφιβάλλω για την ύπαρξη του ίδιου του κόσμου. Ο Ντεκάρτ κοπιάζει υπερβολικά για την αναίρεση επιχειρημάτων που δεν αξίζουν τόση προσοχή και φροντίδα, ιδίως αν ληφθεί υπόψη ότι, σύμφωνα με τις μαρτυρίες, οι ίδιοι οι εμπνευστές τους δεν τα πίστευαν πραγματικά αλλά τα επικαλούνταν για να ταπεινώσουν την προπέτεια του δογματισμού.

[1] *Μεταφυσική διερεύνηση*, VI, Αμφιβολία 2, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 541).

Από μια άλλη σκοπιά, ο Ντεκάρτ δεν παίρνει αρκετά στα σοβαρά τον σκεπτικισμό. Ο τελευταίος, πράγματι, δεν αμφισβητεί τη φερεγγυότητα μόνο των αισθήσεων αλλά και του νου αναδεικνύοντας τα αδιέξοδα που συναντά ο Λόγος στην προσπάθειά του να λάβει πρώτες αρχές, να ανακαλύψει κριτήρια της αλήθειας και να φέρει ακλόνητες αποδείξεις.[1] Κωφεύοντας στα επιχειρήματα αυτού του τύπου, ο Ντεκάρτ λαμβάνει ως αφετηρία το *Σκέπτομαι, άρα υπάρχω* αγνοώντας τις ενστάσεις ότι πρέπει προηγουμένως να ξέρουμε τι είναι η σκέψη και τι είναι η ύπαρξη. Υιοθετεί ένα σωρό μεταφυσικά αξιώματα χωρίς να συζητά τις αντιρρήσεις για τον αυθαίρετο χαρακτήρα τους. Λαμβάνει ως κριτήριο της αλήθειας τη σαφήνεια και τη διακριτότητα των ιδεών χωρίς να αντικρούει την αντίρρηση ότι αυτό το κριτήριο έχει ανάγκη από ένα άλλο κριτήριο, και εκείνο με τη σειρά του από άλλο, κ.ο.κ. Θέτει ότι είμαστε σίγουροι για την ύπαρξη του Θεού επειδή το συλλαμβάνουμε σαφώς και διακριτώς και είμαστε σίγουροι για όσα συλλαμβάνουμε σαφώς και διακριτώς επειδή υπάρχει ο Θεός χωρίς να αντιλαμβάνεται ότι επιχειρηματολογεί κυκλικά (ο *διάλληλος τρόπος* των σκεπτικιστών). Διακηρύσσει ότι δεν μπορεί να υπάρχει επ' άπειρον αναγωγή στην ακολουθία των αιτιών χωρίς να δικαιολογεί τη θέση του. Και τέλος χρησιμοποιεί πληθώρα ελλειμματικών ή ψευδών συλλογισμών που δεν χρειάζεται καν να είναι κανένας σκεπτικιστής για να αρνηθεί την εγκυρότητά τους.

Όλα αυτά δείχνουν ότι αμφιβάλλει υπερβολικά πολύ για τις μαρτυρίες των αισθήσεων και υπερβολικά λίγο για τις διεργασίες του νου, σαν το γεγονός ότι οι αισθήσεις μάς απατούν συχνά να συνεπαγόταν ότι ο νους δεν μας απατά ποτέ. Δεν λαμβάνει υπόψη συνολικά τις αμφιβολίες των σκεπτικιστών αλλά υπερτονίζει όσες εξυπηρετούν τις επιδιώξεις του και αποσιωπά τις υπόλοιπες. Υιοθετεί σκεπτικιστικά επιχειρήματα που είναι ακραία, χωρίς να είναι τα πιο κρίσιμα, και μεταχειρίζεται αμφιλεγόμενες τακτικές για να τα ανασκευάσει. Έτσι η σχέση του με τον σκεπτικισμό είναι αμφίσημη, εν μέρει συμπλέει μαζί του και εν μέρει τον αντικρούει. Εξαιτίας αυτής της επαμφοτερίζουσας στάσης δεν ικανοποίησε καμιά από τις δύο μεγάλες παρατάξεις: οι δογματικοί, κυρίως οι οπαδοί της παλιάς φιλοσοφίας, τον κατήγγειλαν για σκεπτικισμό ενώ οι συμπαθούντες τον σκεπτικισμό τον κατηγόρησαν για δογματισμό. Οι μεν έκριναν ότι ο πραγματικός του στόχος δεν ήταν να ανασκευάσει τις αμφιβολίες αλλά να τις διασπείρει και οι δε ότι τελικά ενέδιδε σε σχολαστικά διανοήματα.

Οι συντάκτες των *Αντιρρήσεων* εντόπισαν και ανέδειξαν τα πολλά κενά των επιχειρημάτων, τα στραβοπατήματα των συλλογισμών, τον αθεμελίωτο χαρακτήρα των αξιωμάτων, τις ανεπάρκειες της μεθόδου, τις προβληματικές προκείμενες, τις ανεπιθύμητες συνεπαγωγές και τα αβάσιμα συμπεράσματα των *Στοχασμών*. Επίσης υπενθυμίζουν στο σκεπτόμενο Εγώ ότι δεν έπεσε από τον ουρανό αλλά γεννήθηκε από τη φιλοσοφική παράδοση

[1] Βλ. Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειαι υποτυπώσεις*, κυρίως Α΄, κεφ. 13-16 και Β΄, κεφ. 3-15.

και πιο συγκεκριμένα από το πλατωνικό παρακλάδι της. Έτσι ο Χομπς[1] προσάπτει στον Ντεκάρτ ότι ανασταίνει πλατωνικές προσεγγίσεις, ο Γκασσαντί ότι λέει πολλά «ωραία και πλατωνικά»[2] πράγματα που δεν τα τεκμηριώνει με ωραίο και αληθινό τρόπο, ο Αρνώ[3] τονίζει την αυγουστίνεια χροιά αυτού του προσανατολισμού και αργότερα ο Σορμπιέρ θα χαρακτηρίσει τον Ντεκάρτ «εντελώς Πλατωνικό» στις μεταφυσικές του απόψεις.[4] Επίσης επισημαίνουν τις σχολαστικές επιρροές: ο Κάτερους[5] αποκαλύπτει επιχειρήματα, θέσεις και διακρίσεις που προέρχονται από τον Ακινάτη, τον Ντουνς Σκώτο και τον Σουάρεθ ενώ ο Γκασσαντί φτάνει στο σημείο να τον αποκαλέσει «διαπρεπή Σχολαστικό (egregium Scholasticum)».[6] Ο ίδιος υπεραμύνθηκε της πρωτοτυπίας και της εγκυρότητας των θέσεών του απαντώντας όσο το δυνατόν καλύτερα σε όσο το δυνατόν περισσότερες αντιρρήσεις, άλλοτε πειστικά και άλλοτε όχι, με δαψίλεια και αβρότητα στους φιλικά διακείμενους κριτές, με απροθυμία και εκνευρισμό στους πιο επικριτικούς, πάντοτε όμως με σιγουριά και αυτοπεποίθηση.

Από τις επτά σειρές *Αντιρρήσεων*, του Γκασσαντί είναι σίγουρα οι πιο πλήρεις και εύστοχες καθώς δεν περιορίζονται σε παράγωγα ή επιμέρους ζητήματα, όπως των περισσότερων κριτών, αλλά θέτουν υπό διερώτηση τα θεμέλια του συστήματος. Προς την ίδια κατεύθυνση κινούνται βέβαια οι *Αντιρρήσεις* του Χομπς που είναι όμως εξαιρετικά πρόχειρες. Έτσι το κύριο βάρος της αντιπαράθεσης έπεσε στις πλάτες του Γκασσαντί ο οποίος ωστόσο ανταπεξήλθε με άριστο τρόπο ανατέμνοντας τους *Στοχασμούς* με τόση μαεστρία και οξυδέρκεια ώστε μετά βίας μπορεί να πει κανείς ότι έχει κατανοήσει σε βάθος αυτό το έργο αν δεν έχει διαβάσει τη *Μεταφυσική Διερεύνηση*. Ο Γκασσαντί πράγματι αναλύει λεπτομερώς τους καρτεσιανούς συλλογισμούς, καταδεικνύει τα κενά και τις ανεπάρκειές τους, θέτει υπό διερώτηση τις θεμελιώδεις αρχές, εντοπίζει τις μεθοδολογικές και τις γνωσιολογικές ασυνέπειες, αποκαλύπτει τα λογικοφανή παραπτώματα και φωτίζει τις σκοτεινές πλευρές του κειμένου. Ενάντια στον δογματισμό του Ντεκάρτ, παρουσιάζεται σαν συνήγορος όλων εκείνων «που αναζητούν επιμελώς την αλήθεια, απεχθάνονται την επιτήδευση και ομολογούν ειλικρινά τόσο τι ξέρουν όσο και τι δεν ξέρουν».[7] Χωρίς να απορρίπτει τα συμπεράσματα των *Στοχασμών*, δηλαδή ότι υπάρχει Θεός και ότι η ψυχή είναι πραγματικά διακριτή από το σώμα, αρνείται τη μεταφυσική

---

[1] Βλ. *Στοχασμοί*, Τρίτες αντιρρήσεις και απαντήσεις (AT, VII, 171).

[2] *Μεταφυσική διερεύνηση*, V, Αμφιβολία 1, Ένσταση 4, Gassendi (1962: 487-489).

[3] Βλ. *Στοχασμοί*, Τέταρτες αντιρρήσεις (AT, VII, 197, 203, 205, 216, 217). Ο Ντε λα Φορζ δείχνει λεπτομερώς τις ομοιότητες ανάμεσα στον Αυγουστίνο και τον Ντεκάρτ στον Πρόλογο του έργου *Πραγματεία περί του πνεύματος του ανθρώπου*, De la Forge (1666). Βλ επίσης Zanowski, (2000).

[4] Βλ. Μπαγιέ, *Η ζωή του κυρίου Ντεκάρτ*, Βιβλίο XIII, κεφ. 3, Baillet (1691: τ. II, σ. 473). Επίσης ο Λάιμπνιτς σημειώνει: «Τα μεταφυσικά του δόγματα, όπως τα σχετικά με τις αποκομμένες από τις αισθήσεις ιδέες, τη διάκριση της ψυχής από το σώμα και την καθαυτή ρευστή αξιοπιστία των αισθήσεων, είναι εντελώς πλατωνικά», *Μερικές σημειώσεις περί τον βίο και τη διδασκαλία του Καρτέσιου*, Leibniz (1999: 2.058).

[5] Βλ. *Στοχασμοί*, Πρώτες αντιρρήσεις (AT, VII, 94-100).

[6] *Μεταφυσική διερεύνηση*, III, Αμφιβολία 9, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 339).

[7] *Μεταφυσική διερεύνηση*, II, Αμφιβολία 8, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 185-187).

εμβέλεια του φυσικού Λόγου και τον τρόπο με τον οποίο συνάγονται τα συμπεράσματα αυτά. Έτσι καταγγέλλει ως κάλπικες τις αποδείξεις του Ντεκάρτ και επικρίνει σκληρά το εγχείρημά του. Του καταλογίζει πράγματι ότι δεν προχωρά με αναγκαίες λογικές παραγωγές, όπως υπόσχεται, αλλά προβαίνει σε τυχαίες συναγωγές και αδόκιμες γενικεύσεις, ότι μεταβαίνει με αυθαίρετο τρόπο από τη μια ιδέα στην άλλη, ότι πέφτει διαρκώς σε γελοίους παραλογισμούς, ότι διαπράττει συστηματικά λήψη του ζητουμένου, ότι εκλαμβάνει το μετέωρο για αποδεδειγμένο και την προσωπική του γνώμη για αρχή απόδειξης, ότι είναι στην πραγματικότητα ένας ακραίος δογματιστής, ότι φέρεται σαν Δικτάτορας (Dictator) του πνεύματος, ότι δεν απέχει πολύ από τους σχολαστικούς, ότι ενδιαφέρεται περισσότερο να επιβάλει την αυθεντία του παρά να αποδείξει τα επιχειρήματά του, κ.ά..[1] Έτσι ο πρωτοστατών στον αγώνα ενάντια στην παλιά φιλοσοφία Ντεκάρτ βρέθηκε να κατηγορείται για αναχρονιστικές ιδέες και στάσεις και να αντιμετωπίζει μομφές παρόμοιες με εκείνες που συνήθιζε να επιρρίπτει στους σχολαστικούς.

Στο γάντι που του έριξε ο Γκασσαντί δημοσιεύοντας τη *Μεταφυσική διερεύνηση* προτίμησε να μην απαντήσει, πιθανώς για να μην εμπλακεί σε μια αμφίρροπη μάχη με έναν ισχυρό αντίπαλο όπου θα έπρεπε να καταθέσει πολύ χρόνο και κόπο. Αν απαντούσε διεξοδικά στο ογκώδες σύγγραμμα του προβηγκιανού φιλοσόφου, θα αναγκαζόταν να παραβεί την απόφασή του να μην ασχοληθεί ποτέ υπερβολικά με τη μεταφυσική. Ίσως πάλι να ισχύει το αντίστροφο. Ίσως διακήρυσσε ότι δεν πρέπει να ασχολείται κανείς υπερβολικά με τη μεταφυσική για να δικαιολογήσει τη δική του φυγομαχία μπροστά στη συγκεκριμένη πρόκληση. Εν πάση περιπτώσει προσπάθησε να απαξιώσει τις αντιρρήσεις και το βιβλίο του αντιπάλου του διαδίδοντας ότι δεν περιέχει τίποτα άξιο απάντησης, ότι τα καλύτερα μυαλά που το διάβασαν δεν βρήκαν τίποτα αξιόλογο σε αυτό, ότι βασίζεται σε παρερμηνευμένες λέξεις και ψευδείς υποθέσεις και τέλος πάντων ότι ο ίδιος δεν είχε τόσο χρόνο για χάσιμο ώστε να απαντά σε «μουρμούρες» και άχρηστες ερωτήσεις.[2] Ίσως η τακτική του να μην ήταν ατελέσφορη αν σκεφτούμε πόσο πολύ διαβάζονται σήμερα οι *Στοχασμοί* και πόσο λίγο η *Μεταφυσική*

---

[1] Βλ. *Μεταφυσική διερεύνηση*, II, Αμφιβολία 3, Ένσταση 3, Gassendi (1962: 113-115)· II, Αμφιβολία 1, Ένσταση 7, Gassendi (1962: 87-89)· III, Αμφιβολία 1, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 205)· III, Αμφιβολία 5, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 267)· III, Αμφιβολία 8, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 327)· III, Αμφιβολία 9, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 343)· IV, Αμφιβολία 1, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 401). )· IV, Αμφιβολία 1, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 401)· VI, Αμφιβολία 3, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 547-551). Ο Γκασσαντί διαμαρτύρεται πως ο Ντεκάρτ εμφορείται από καχυποψία σχολαστικού επειδή τον αντιμετωπίζει «όπως αυτοί που συνηθίζουν να τσακώνονται στις Σχολές: ενώ εγώ έρχομαι σαν φίλος, εσύ με στραβοκοιτάζεις σαν εχθρό», *Μεταφυσική διερεύνηση*, III, Αμφιβολία 5, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 265)· πρβλ. IV, Αμφιβολία 4, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 461). Τον κατηγορεί επίσης πως μόλις πει κάτι, θεωρεί ότι έχει κιόλας αποδειχθεί. «Μη ανεχόμενος να σου αντιλέγουν, νομίζεις πως μόλις πεις κάτι, όλοι οφείλουν να συγκατανεύουν, και πως οτιδήποτε τεκμηριώνεις με οποιονδήποτε τρόπο, όλοι οφείλουν να το έχουν για αποδεδειγμένο», *Μεταφυσική διερεύνηση*, VI, Αμφιβολία 3, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 549).

[2] Βλ. *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 358) (AT, IX-1, 199) και Επιστολή επί των ενστάσεων, 12 Ιανουαρίου 1646 (AT, IX-1, 203, 214, 217). Στο τέλος των Πέμπτων Απαντήσεων ο Ντεκάρτ αυτοσυγχαίρεται για τις απαντήσεις του στον Γκασσαντί: «χαίρομαι που ένας τόσο ονομαστός άνδρας σε μια τόσο μακροσκελή και τόσο επιμελώς γραμμένη Διατριβή δεν έφερε κανένα συλλογισμό που να αντιμάχεται τους δικούς μου συλλογισμούς και κανέναν επίσης ενάντια στα συμπεράσματά μου που να μη μου ήταν πανεύκολο να τον απαντήσω», *Στοχασμοί*, Πέμπτες απαντήσεις (AT, VII, 390-391).

*διερεύνηση*. Ωστόσο η κρίση του είναι άδικη. Ο Γκασσαντί όχι μόνο προβάλλει καίριες αντιρρήσεις αλλά ήταν αναμφίβολα ο νικητής της αναμέτρησης.[1] Χωρίς να έχει πάντοτε δίκιο, καθώς παρασύρεται ενίοτε από την αψάδα της πολεμικής, γενικά υιοθετεί πιο στέρεες θέσεις, φέρνει πιο πειστικά επιχειρήματα και είναι πιο κοντά στο πνεύμα του επόμενου αιώνα. Είναι αλήθεια πως είχε το πλεονέκτημα από την άποψη ότι είναι πολύ πιο εύκολο να κρίνεις παρά να κρίνεσαι. Ο Ντεκάρτ όμως είχε την υποχρέωση να υπερασπιστεί τους συλλογισμούς του με το μέγιστο σθένος και με την ύψιστη πειστικότητα από τη στιγμή που τους διαφήμιζε ως βεβαιότατους και μαθηματικά αποδεδειγμένους.

Η απόδειξη των μεταφυσικών αληθειών με έλλογο τρόπο, και μάλιστα με περισσότερη καθαρότητα από αυτήν που μπορεί κανένας να βρει στις γεωμετρικές αποδείξεις, όπως αξιώνει ο Ντεκάρτ, προσκρούει βέβαια σε ανυπέρβλητα εμπόδια. Αν οι μεταφυσικές πεποιθήσεις εδράζονται στην πίστη και όχι στον Λόγο, αν δεν είναι αποδείξιμες με τα μέσα της φιλοσοφίας, τότε το εγχείρημα είναι καταδικασμένο εξαρχής σε αποτυχία. Επιπλέον, μπορεί να οδηγήσει προς αντίθετα αποτελέσματα. Πράγματι, αν επιμένεις να αποδείξεις μια αλήθεια που δεν αποδεικνύεται, είναι σαν να υπονοείς ότι μόνο το αποδεδειγμένο πρέπει να γίνεται πιστευτό, οπότε δημιουργείς αμφιβολίες για το αν αυτή η αλήθεια, που εδράζεται στην Πίστη και όχι στον Λόγο, είναι όντως αλήθεια. Ακόμα χειρότερα, αν τα επιχειρήματά σου υπέρ του συγκεκριμένου αντικειμένου είναι αδύναμα, τότε μάλλον το υπονομεύεις παρά το υπηρετείς, οπότε τίθεται το ερώτημα των πραγματικών σου προθέσεων. Σε αυτό το πλαίσιο, κατηγόρησαν τον Ντεκάρτ ότι υπόσχεται βέβαιες αποδείξεις αλλά προσφέρει ασαφείς εικοτολογίες που όχι μόνο δεν λύνουν τις αμφιβολίες αλλά δημιουργούν περισσότερες. Η αναντιστοιχία ανάμεσα στις υποσχέσεις και τα τελικά επιτεύγματα ήταν τόσο χτυπητή ώστε γεννήθηκαν βάσιμες απορίες για τους πραγματικούς του σκοπούς. Από τη στιγμή μάλιστα που δεν μπορούσαν να τον κατηγορήσουν για έλλειψη ευφυΐας, δεν ήταν δύσκολο να τον υποπτευθούν για υποκρισία. «Πολλοί πνευματικοί και έντιμοι άνθρωποι μού μαρτύρησαν συχνά ότι είχαν πολύ καλή γνώμη για την υπεροχή του πνεύματός σας ώστε να πιστέψουν ότι δεν έχετε, στο βάθος της ψυχής, απόψεις αντίθετες από αυτές που εμφανίζονται δημοσίως υπό το όνομά σας. Και για να μη σας κρύψω τίποτα, πολλοί εδώ έχουν την πεποίθηση ότι αδικήσατε πολύ τη Φιλοσοφία σας δημοσιεύοντας τη Μεταφυσική σας. Δεν

[1] Ο Gerard de Vries, καθηγητής φιλοσοφίας στην Ουτρέχτη, κρίνει ότι ο Γκασσαντί αναγορεύτηκε νικητής από όλους τους ικανούς να διαιτητεύσουν σε μια τόσο σπουδαία διαμάχη σοφούς, βλ. Μπουζερέλ, *Βίος του Πιέρ Γκασσαντί*, Bougerel (1737: 251), πρβλ. στο ίδιο σσ. 257, 272-273, 280. Ο De Vries, που δεν έτρεφε μεγάλη συμπάθεια για τον Ντεκάρτ, αποτιμά τους *Στοχασμούς* και διερευνά τη διαμάχη μεταξύ των δύο φιλοσόφων στη *Μικρή ιστορικο-φιλοσοφική διατριβή περί των καταπολεμηθέντων από τον Πέτρο Γκασσέντι Στοχασμών του Καρτέσιου*, βλ. De Vries (1691). Ο Λάιμπνιτς εκτιμά ότι ο Γκασσαντί είχε πιο ισχυρά επιχειρήματα ενώ ο Ντεκάρτ πιο ευσεβείς θέσεις. «Σε ό,τι αφορά τις διχογνωμίες που υπήρξαν ανάμεσα στον κ. Γκασσαντί και τον κ. Ντεκάρτ, βρίσκω ότι ο κ. Γκασσαντί έχει δίκιο να απορρίπτει μερικές δήθεν αποδείξεις του κ. Ντεκάρτ σχετικά με τον Θεό και την Ψυχή· ωστόσο κατά βάθος πιστεύω ότι οι απόψεις του κ. Ντεκάρτ ήταν καλύτερες καίτοι δεν αποδείχθηκαν αρκετά καλά. Ενώ ο κ. Γκασσαντί μου φάνηκε υπερβολικά ασταθής επί της φύσης της ψυχής και κοντολογίς επί της φυσικής Θεολογίας», Επιστολή προς τον Remond, Ιούλιος 1714, Leibniz (1985-9: V-2, 332).

υποσχόσασταν παρά μόνο το σαφές, το βέβαιο και το εναργές αλλά, κρίνοντας σύμφωνα με αυτές τις αρχές, διατείνονται ότι δεν υπάρχει παρά το ασαφές και το αβέβαιο και οι διχογνωμίες που είχατε με ικανούς ανθρώπους, με αφορμή αυτές τις αρχές, δεν χρησιμεύουν παρά στον πολλαπλασιασμό των αμφιβολιών και των σκοταδιών».[1] Αν οι *Στοχασμοί* περιείχαν λυσιτελείς και βέβαιες αποδείξεις, αυτές θα επικυρώνονταν αγόγγυστα από τους υπόλοιπους διανοούμενους, θα κέρδιζαν πάνδημη αναγνώριση και κανείς δεν θα κατάφερνε να προβάλει αντιρρήσεις και διαφωνίες. Κάτι τέτοιο δεν συνέβη, το ενάντιο μάλιστα. Οπότε ο Ντεκάρτ όφειλε να παραδεχτεί ότι είναι απλές υποθέσεις και όχι να διατυμπανίζει ότι ισοφαρίζουν ή ξεπερνούν σε βεβαιότητα και ενάργεια τις γεωμετρικές αποδείξεις.

Η αμηχανία και η απογοήτευση με την οποία έγινε δεκτή η καρτεσιανή μεταφυσική καταγράφεται με χαρακτηριστικό τρόπο σε ένα σύντομο κείμενο που απηύθυνε μια ομάδα φιλοσόφων και γεωμετρών στον Ντεκάρτ.[2] Όσο προσεκτικά κι αν εξετάσαμε την ιδέα του πνεύματός μας, τον διαβεβαιώνουν, δεν μπορέσαμε να πειστούμε ότι δεν περιέχει τίποτα σωματικό. Δεν αμφιβάλλουμε επίσης ότι αν παρουσιάζαμε πρώτοι το επιχείρημα που συνάγει την ύπαρξη του Θεού από την ιδέα του, θα είχες λόγους να μας περιγελάς. Αντιλαμβανόμαστε εξίσου καλά με σένα ότι δύο συν τρία κάνει πέντε και ότι αν από ίσα αφαιρέσουμε ίσα, τα υπόλοιπα θα είναι ίσα, γιατί λοιπόν δεν αντιλαμβανόμαστε τόσο καλά όσο εσύ, βάσει των ιδεών σου, ότι υπάρχει ο Θεός και ότι το ανθρώπινο πνεύμα διακρίνεται πραγματικά από το σώμα; Γιατί, παρά την καλή μας θέληση, δεν πειθόμαστε από τους συλλογισμούς σου; «Θα πεις ότι δεν μπορείς να μας βάλεις αυτή την αλήθεια στο κεφάλι αν δεν στοχαστούμε μαζί σου. Αλλά διαβάσαμε επτά φορές όσα έγραψες και προσηλώσαμε το πνεύμα μας με όλη τη δύναμή μας, σχεδόν όπως οι Άγγελοι, και πάλι δεν πειστήκαμε. Ωστόσο δεν εκτιμάμε ότι θα πεις πως τα πνεύματα όλων μας είναι ακατέργαστα σαν των ζώων και εντελώς ανίκανα για τα Μεταφυσικά πράγματα με τα οποία ασχολούμαστε εδώ και 30 χρόνια».[3] Εσύ ο ίδιος, συνεχίζουν, αν ξαναδιάβαζες το γραπτό σου απροκατάληπτα σαν να σου το είχε δώσει κάποιος ξένος, θα

[1] Επιστολή του Ρέγκιους προς τον Ντεκάρτ, 23 Ιουλίου 1645 (AT, IV, 255). Ο Ρέγκιους σημειώνει ότι αυτοί που προσπαθούν να αποδείξουν την ύπαρξη του Θεού και την αθανασία της ψυχής με φυσικούς συλλογισμούς φαίνεται να αντιστρατεύονται τη θεϊκή αυθεντία και, όταν χρησιμοποιούν ασθενείς συλλογισμούς, «να προδίδουν την υπόθεση της ψυχής και των αγίων Γραφών διά της αδιακρισίας ή διά της πονηριάς τους», στο ίδιο (AT, IV, 254).

[2] Βλ. *Στοχασμοί*, Έκτες αντιρρήσεις (AT, VII, 420-422).

[3] *Στοχασμοί*, Έκτες αντιρρήσεις (AT, VII, 421). Στο ίδιο πνεύμα ένας άλλος αναγνώστης γράφει στον Ντεκάρτ: «Δεν λείπουν εδώ Γεωμέτρες και Θεολόγοι που, αφού απέκοψαν όσο μπορούσαν το πνεύμα από τα σωματικά πράγματα, διαβεβαιώνουν ότι και πάλι δεν ανακάλυψαν μέσα τους καμιά έμφυτη ιδέα του Θεού· και δεν ελπίζουν ότι θα τη βρουν υστερότερα, μετά τη δέκατη ανάγνωση των Στοχασμών σου. Γι' αυτό εικάζουν ή ότι έχεις Αγγελικό πνεύμα ή ότι απατάσαι νομίζοντας ότι απολαμβάνεις μια ιδέα την οποία δεν έχεις». Επιστολή άγνωστου αποστολέα (του λεγόμενου Υπερασπιστή) προς τον Ντεκάρτ, Ιούλιος 1641 (AT, III, 407). Ο Μινορίτης Gabriel Thibaut γράφει στον Μερσέν. «Ο Κύριος Ντεκάρτ πίστεψε ότι μπορεί να αποφύγει τις δυσκολίες που βρίσκονται στις άλλες γνώμες· αλλά βυθίζεται σε μεγαλύτερες. Η αληθινή μέθοδος να φιλοσοφούμε καλά είναι να εδραιώνουμε και να υποστηρίζουμε γνώμες μέσω των οποίων να μπορούμε να λύνουμε της αρχαίες δυσκολίες χωρίς να παράγουμε και να διεγείρουμε καινούργιες και μεγαλύτερες», Επιστολή του Gabriel Thibaut προς τον Μερσέν, 22 Ιουνίου 1647 (AT, V, 71).

ομολογούσες το ίδιο πράγμα με εμάς, δηλαδή ότι τα επιχειρήματα που περιέχει δεν είναι τόσο ισχυρά ώστε να πρέπει να γίνουν δεκτά από τους ανθρώπους του πνεύματος.[1]

Ο Ντεκάρτ δεν ισχυρίστηκε ποτέ ότι τα μεταφυσικά πράγματα μπορούν να εξηγηθούν με τόση απλότητα και ευκολία ώστε να τα καταλάβει όλος ο κόσμος, διαβεβαίωσε όμως ότι μπορούν να αποδειχθούν με ενάργεια και βεβαιότητα και ότι οι δικές του αποδείξεις είναι τόσο άρτιες ώστε κάθε μορφωμένος και καλοπροαίρετος άνθρωπος να είναι υποχρεωμένος να τις δεχτεί. Υποσχέθηκε μάλιστα αποδείξεις που όχι μόνο προσεγγίζουν, όχι μόνο ισοφαρίζουν αλλά ξεπερνούν σε βεβαιότητα τις μαθηματικές, επομένως ακλόνητες και καθολικά αποδεκτές. Ωστόσο η δοκιμή δεν στέφθηκε με επιτυχία. Οι *Στοχασμοί* δεν έγιναν δεκτοί με ιδιαίτερη ευμένεια, δεν αγκαλιάστηκαν με θέρμη και ενθουσιασμό, δεν απέσπασαν ευρεία συναίνεση. Αν ήταν όντως προικισμένοι με μαθηματική βεβαιότητα, δεν έπρεπε να επικυρωθούν τουλάχιστον από τους επαΐοντες; Ήταν δυνατόν ένας τόσο καλός μαθηματικός όσο ο Ντεκάρτ να μην αντιλαμβάνεται την ανεπάρκεια των αποδείξεών του; «Ήταν κοινή η εξής απορία: είναι δυνατόν εκείνος ο θρεμμένος με Μαθηματικές σπουδές άνδρας που ήξερε τόσο καλά τι είναι η απόδειξη ενός πράγματος να έχει αυτούς τους λογισμούς και να τους διαδίδει σαν γνήσιες αποδείξεις ενώ δεν καταφέρνουν να αποσπάσουν τη συγκατάθεσή μας όσο κι αν προσέχουμε, όσο θετικά διακείμενοι κι αν είμαστε; Μήπως πήραν τα μυαλά του αέρα από την επιτυχία με την οποία επινόησε και απέδειξε κάποια καινούργια πράγματα στη Γεωμετρία και κατέληξε να θεωρεί ότι θα μπορούσε να είναι εξίσου τυχερός και στα υπόλοιπα πράγματα και κυρίως στα Μεταφυσικά;»[2] Θέτοντας αυτό το ερώτημα, ο Γκασσαντί αντιδιαστέλλει τη στάση του Ντεκάρτ με εκείνη του Πτολεμαίου. Ο Πτολεμαίος δεν ανακατεύει τα μαθηματικά με τη φυσική και τη θεολογία επειδή το αντικείμενο της πρώτης είναι μεταβλητό ενώ της δεύτερης ακατάληπτο. Ο Ντεκάρτ, αντιθέτως, δίνει μεγαλόσχημες υποσχέσεις που δεν τηρεί και αναγορεύει την έπαρση σε γνώμονα της αλήθειας διακηρύσσοντας αλαζονικά ότι οι συλλογισμοί του είναι σαφέστατοι και βεβαιότατοι, ότι συνιστούν αδιάσειστες αποδείξεις και ότι το ανθρώπινο πνεύμα δεν μπορεί να ανακαλύψει καλύτερους. Αντί να περιοριστεί με σεμνότητα και τιμιότητα στα μαθηματικά, παριστάνει τον κατηχητή των θεολόγων και ολόκληρης της χριστιανοσύνης, περιφρονεί όσους δεν συμφωνούν μαζί του[3] και διακηρύσσει ότι το πνεύμα τους πνίγεται τόσο πολύ από τις

[1] Ένας μεταγενέστερος μελετητής των Στοχασμών παρατηρεί δικαιολογημένα: «Αν θέλει κανείς να κάνει τον κόπο να εξετάσει αυτό το Έργο [τους Στοχασμούς] χωρίς προκατάληψη, θα συμφωνήσει μαζί μου ότι ο Συγγραφέας θέλει σε κάποια σημεία να εγκαθιδρύσει και να τεκμηριώσει τόσα πράγματα ταυτοχρόνως ώστε είναι αδύνατον για το πνεύμα να τον ακολουθήσει· ότι σε άλλα χρησιμοποιεί όρους και συλλογισμούς της Σχολής με τόσο μπερδεμένο και τόσο συγκεχυμένο τρόπο ώστε δεν μπορείς σχεδόν να τον καταλάβεις· και ότι σε άλλα, τέλος, εισηγείται πράγματα, είτε χωρίς να εξηγείται καλά, είτε επειδή τα πίστευε πράγματι, που δεν φαίνονται παραδεκτά σε όποιον τα εξετάζει εκ του σύνεγγυς», *Στοχασμοί επί της μεταφυσικής*, Πρόλογος, στο Bayle (1684: 269-270).

[2] *Μεταφυσική διερεύνηση*, Προοίμιο, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 19).

[3] Ο Γκασσαντί κατηγορεί τον Ντεκάρτ ότι αντιμετωπίζει αφ' υψηλού όποιον διαφωνεί μαζί του και δεν παραδέχεται το παραμικρό λάθος ή ελάττωμα στην επιχειρηματολογία του. Με αλαζονική διάθεση, μειώνει όσους δεν συμφωνούν μαζί του ή δεν είναι πρόθυμοι να τον χειροκροτήσουν και να του κάνουν κομπλιμέντα κατηγορώντας

αισθήσεις ώστε να καταντούν ανίκανοι για μεταφυσικές θεωρήσεις. Σαν μόνο αυτός να καταλαβαίνει τη μεταφυσική και τη φυσική θεολογία, μόνο αυτός να προσπάθησε ποτέ να κατανοήσει τα αφηρημένα πράγματα παραμερίζοντας τις αισθήσεις, μόνο αυτός να αγαπά την αλήθεια, σαν αυτός να είναι αετός και όλοι οι υπόλοιποι μπούφοι. Παρά τις καυχησιές του, πολλοί από τους αναγνώστες έκριναν ότι δεν κατάφερε τίποτα παραπάνω από το να «σκορπίσει λόγια» (fundere verba),[1] να κάνει τα εύκολα δύσκολα και να τυλίξει λίγες χρήσιμες ιδέες μέσα σε πολλές λέξεις.[2]

Ο Ντεκάρτ, πράγματι, έδωσε περισσότερες υποσχέσεις από όσες θα μπορούσε να τηρήσει (ο ίδιος ή οποιοσδήποτε άλλος), καλλιεργώντας υψηλές προσδοκίες που οδήγησαν μοιραία σε υψηλές απογοητεύσεις. Όχι μόνο διέπραξε την συνήθη μεταφυσική ύβρη που συνίσταται στην μεταμφίεση εικοτολογιών σε αποδείξεις, αλλά την εκτράχυνε παρουσιάζοντας τις αποδείξεις του ως τελειότερες από τις μαθηματικές. Ωστόσο ούτε οι έννοιές του είχαν ή θα μπορούσαν να έχουν την υπεσχημένη ενάργεια, ούτε οι συλλογισμοί του την ευκταία αυστηρότητα. Το γεωμετρικό επίχρισμα των συλλογισμών του διαλύθηκε γρήγορα στα ομιχλώδη βάθη των πλατωνικών και των σχολαστικών ενατενίσεων. Κάθε προσεκτικός αναγνώστης μπορούσε να αντιληφθεί την ξαφνική αλλαγή πορείας στο μέσο των *Στοχασμών* και την παγίδευση του σκεπτόμενου Εγώ στα δίχτυα της παλιάς μεταφυσικής. Κι αν ακόμα δεν μπορούσε να το καταλάβει, υπήρχαν οι *Αντιρρήσεις* και οι *Απαντήσεις* για να του δείξουν πόσο πολλά και μεγάλα ήταν τα προβλήματα της νέας μεταφυσικής. Ο Ντεκάρτ ήλπιζε (ή τουλάχιστον έτσι ισχυριζόταν) να κερδίσει τη συγκατάθεση των φιλοσόφων, να προσφέρει σιγουριά και ενάργεια, να λυτρώσει τη μεταφυσική από τις διαμάχες και τις διαφωνίες, αλλά δεν προσέφερε παρά ψευδεπίγραφη βεβαιότητα και δεν εισέπραξε παρά αντιρρήσεις και επικρίσεις που όχι μόνο δεν μείωσαν αλλά επαύξησαν τις αμφιβολίες.

Αν είναι έτσι, αν οι *Στοχασμοί* είναι ένα αποτυχημένο γραπτό που δεν τηρεί τις υποσχέσεις του (πράγμα συγχωρητέο στο μέτρο που η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού και της αθανασίας της ψυχής προσκρούει σε ανυπέρβλητες δυσκολίες) και δεν καταφέρνει καν να αποδείξει την ύπαρξη του κόσμου (πράγμα ασυγχώρητο), γιατί είχε τόσο μεγάλη επιτυχία; Αν δεν περιέχει αξιόλογα διδάγματα, γιατί διαβάστηκε και διαβάζεται τόσο πολύ; Αν βρίθει λογικών κενών και σφαλμάτων, γιατί συγκαταλέγεται στα θεμελιώδη κείμενα της νεότερης φιλοσοφίας; Μπορούμε να απαντήσουμε, νομίζω, ότι η φιλοσοφική επιτυχία ενός κειμένου δεν εξαρτάται

---

τους ότι είναι ανίκανοι να αποκόψουν το πνεύμα τους από τις αισθήσεις και να κατανοήσουν τους μεταφυσικούς στοχασμούς. «Σαν», λέει ο Γκασσαντί στον Ντεκάρτ, «μόνο εσύ να είσαι Μεταφυσικός ή φυσικός Θεολόγος και κανένας πέρα από σένα να μην επιχειρεί να αρθεί πάνω από τις αισθήσεις και να κατανοήσει, όσο επιτρέπει η φύση, τα αφηρημένα πράγματα, σαν μόνο εσύ να αγαπάς την αλήθεια και κανένας πέρα από σένα να μην πασχίζει ή να μην μπορεί να τη φτάσει», *Μεταφυσική διερεύνηση*, Προοίμιο, Ένσταση 4, Gassendi (1962: 25)· πρβλ. Ι, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 34).

[1] *Μεταφυσική διερεύνηση*, ΙΙ, Αμφιβολία 1, Ένσταση 2, Gassendi (1962: 69).

[2] Βλ. *Μεταφυσική διερεύνηση*, IV, Αμφιβολία 4, Ένσταση 1, Gassendi (1962: 461-463).

μόνο από την αλήθεια ή την εγκυρότητά του. Συντείνουν πολλοί άλλοι παράγοντες όπως η πρωτοτυπία των ιδεών, η δύναμη της επιχειρηματολογίας, η ταυτότητα του συγγραφέα, ο αντίχτυπος που είχε στην εποχή του. Οι *Στοχασμοί* δεν είναι ένα βαθειά αληθινό έργο ούτε διαθέτει καλά δεμένη ή ακαταμάχητη συλλογιστική, όπως θα ήθελε ο συντάκτης του, είναι όμως ένα πρωτότυπο έργο, γράφτηκε από έναν διανοητή που έγινε διάσημος για τη φιλοσοφική και την επιστημονική του συνεισφορά, συζητήθηκε ζωηρά από επιφανείς στοχαστές και απέκτησε μια στρατιά θαυμαστών που το μελέτησαν με επιμέλεια και το διέδωσαν με ζήλο. Όλα αυτά συνέτειναν στο να αποκτήσει την ξεχωριστή θέση που έχει στην ιστορία της φιλοσοφίας.

Πιθανότατα, η τύχη του θα ήταν διαφορετική αν, χάρη στον Μερσέν, δεν είχε εξεταστεί από τόσο σπουδαίους κριτές όσο ο Χομπς, ο Γκασσαντί και ο Αρνώ. Τα ονόματα όλων αυτών προσαύξησαν το κύρος του και συνέβαλαν στο να συγκεντρωθούν όλα τα βλέμματα της εποχής πάνω του, τραβώντας το ενδιαφέρον διανοούμενων που ανήκαν σε διαφορετικά ή αντίπαλα ρεύματα σκέψης, από τον παραδοσιακό και πειθήνιο θωμισμό μέχρι τον εξτρεμιστικό και απείθαρχο ντεϊσμό. Λόγω της επιτήδειας και ιδιόρρυθμης ανάμειξης πλατωνικών, σχολαστικών, ντεϊστικών, σκεπτικιστικών και δογματικών στοιχείων, καθένας μπορούσε να βρει, στο κύριο σώμα του έργου ή στις *Αντιρρήσεις*, κάτι ικανό να τον συναρπάσει ή να τον εξοργίσει. Εκτός αυτού, η διεξοδική και πολυδιάστατη συζήτηση που περιέχεται στις *Αντιρρήσεις* και τις *Απαντήσεις* συνέβαλε στην ανάδειξη των *Στοχασμών* σε ένα είδος επιτομής της μεταφυσικής σκέψης μιας ολόκληρης εποχής. Μπορούσε κανείς να βρει και να συγκρίνει μέσα σε ένα και μόνο βιβλίο τους πιο επίκαιρους προβληματισμούς και τις πιο αντιπροσωπευτικές απαντήσεις πάνω στα φλέγοντα μεταφυσικά ζητήματα, να πληροφορηθεί τη γνώμη σπουδαίων φιλοσόφων και να μελετήσει τις διαφωνίες τους. Επιπλέον, ήταν ένα προσιτό έργο που μπορούσε να διαβαστεί από ένα μεγάλο πλήθος ενδιαφερόμενων δεδομένου ότι η έκταση του κύριου σώματος δεν είναι μεγάλη, δεν περιέχει υπερβολικά δύσληπτες έννοιες ενώ ο διάλογος είναι έγκριτος και ζωντανός χωρίς να είναι απωθητικά ακαδημαϊκός. Όλα αυτά συνέτειναν στην επιτυχία που γνώρισε στην εποχή του και προετοίμασαν την πορεία του τους επόμενους αιώνες. Το πρώτο δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην το δεύτερο. Ένα επιτυχημένο βιβλίο μπορεί να αγνοηθεί από τις μελλοντικές γενεές και ένα αγνοημένο βιβλίο μπορεί να ανακαλυφθεί ξανά και να εκθειαστεί για τις πρωτοποριακές τους εμπνεύσεις. Αλλά η υπολογίσιμη πρώιμη επιτυχία συντείνει σίγουρα στην εγγραφή ενός έργου στον φιλοσοφικό κανόνα και κατ' επέκταση στη μακροχρόνια απήχησή του. Συμβαίνει ίσως με τα φιλοσοφικά έργα ό,τι και με μια χιονόμπαλα που αφού σχηματιστεί και αφεθεί σε μια κατωφέρεια, συνεχίζει πλέον να κυλά και να διογκώνεται από μόνη της χάρη στη δύναμη της αδράνειας.

Πιθανότατα, επίσης, οι *Στοχασμοί* θα είχαν διαφορετική τύχη αν ο Ντεκάρτ ήταν ένας άσημος φιλόσοφος χωρίς επιστημονικές περγαμηνές – αν το σύγγραμμα δίνει αξία στον

συγγραφέα, πολλές φορές επίσης ο συγγραφέας δίνει αξία στο σύγγραμμα. Ίσως να μην γίνονταν δεκτοί τότε σαν ένα πρωτότυπο δημιούργημα που ανοίγει καινούργιους φιλοσοφικούς δρόμους αλλά σαν ένα εκκεντρικό σύγγραμμα που δεν αξίζει ιδιαίτερη προσοχή. Η φήμη που είχε αποκτήσει ήδη ο Ντεκάρτ ως μαθηματικός και φυσικός προσέδωσε αίγλη σε ένα γραπτό που πιθανώς δεν θα την αποκτούσε ποτέ υπό διαφορετικές συνθήκες. Επιπλέον, ο Γάλλος φιλόσοφος κατάφερε να συνδυάσει την επιστημονική με τη φιλοσοφική έφεσή του προσφέροντας στη νεωτερίζουσα εποχή του κάτι που αυτή το είχε απελπιστικά ανάγκη: μια νεωτερίζουσα μεταφυσική. Οι επιστήμονες και οι νέοι φιλόσοφοι που ευνοούσαν τη νηφάλια και συγκρατημένη σκέψη ήταν υπερβολικά διστακτικοί και απρόθυμοι να ριψοκινδυνεύσουν σε τόσο βαθιά και σκοτεινά νερά. Αυτή η στάση, ωστόσο, άφηνε ανικανοποίητη την ανάγκη για θετικές απαντήσεις, έστω απατηλές, αβέβαιες ή ισχνές, προκαλώντας ένα μεταφυσικό, στερητικό σύνδρομο στην πνευματικότητα της εποχής. Το γεγονός ότι η παλιά μεταφυσική είχε πέσει σε ανυποληψία δεν σήμαινε ότι είχε χαθεί η στοχαστική διάθεση, η περιέργεια για το υπερφυσικό ή η δίψα για το αόρατο. Ούτε η ανατέλλουσα επιστήμη, ούτε ο περιρρέων σκεπτικισμός ήταν σε θέση να ανταποκριθούν ικανοποιητικά σε αυτή την ανάγκη. Η πρώιμη νεότερη εποχή δεν ήταν έτοιμη να αντικαταστήσει τη βαριά σχολαστική μεταφυσική με αοριστολογίες και ανασφαλείς υπαινιγμούς, την παραδοσιακή βεβαιότητα με την μοντέρνα αμηχανία. Εδώ ακριβώς παρενέβη ο Ντεκάρτ προσφέροντας μια ανανεωμένη μεταφυσική, λιγότερο πνιγηρή, προσαρμοσμένη στην καινούργια πνευματικότητα, επενδυμένη με ένα επίχρισμα επιστημονικότητας και μαθηματικής βεβαιότητας. Ενώ άλλοι νέοι φιλόσοφοι προσπαθούσαν να εξοβελίσουν τη μεταφυσική από την επιστήμη, αυτός επιχείρησε να εισαγάγει την επιστήμη στη μεταφυσική. Πολλοί μορφωμένοι άνθρωποι του 17$^{ου}$ αιώνα είδαν στη μαθηματική μεταφυσική του την πιο μοντέρνα απάντηση στις πιο παλιές απορίες.

Αν εμείς κρίνουμε σήμερα πολλές από τις ιδέες των *Στοχασμών* αστήρικτες, αν όχι εκκεντρικές ή εξωφρενικές, ο 17$^{ος}$ αιώνας είδε σε αυτές μια φρέσκια και γόνιμη σκέψη που ξέκοβε από τον τετριμμένο σχολαστικισμό ανοίγοντας νέους ορίζοντες για το πνεύμα. Μπορεί η δομή της καρτεσιανής επιχειρηματολογίας να παρουσιάζει πλείστες ανεπάρκειες και κενά, αλλά ο Ντεκάρτ είχε την ικανότητα να πιάσει τον σφυγμό της εποχής του, να ανταποκριθεί στην ανάγκη για μια εκσυγχρονισμένη μεταφυσική και να συντονιστεί με τη γενικότερη τάση για ανατίμηση της γνωσιολογίας και της ανθρωπολογίας. Χωρίς να εγκαινιάσει αυτή την τάση, όπως γράφεται ενίοτε, μπόρεσε να την εκφράσει με τόσο αντιπροσωπευτικό και αποτελεσματικό τρόπο ώστε το έργο του να αποτελέσει ορόσημο στην ιστορία της νεότερης φιλοσοφίας. Πιθανότατα οι μεταφυσικές πεποιθήσεις του δεν είναι οι πιο στέρεες και αληθινές που μπορούμε να εντοπίσουμε μεταξύ των συγκαιρινών του, αλλά ο δρόμος του ήταν τολμηρός και πρωτότυπος και στη φιλοσοφία η τόλμη και η πρωτοτυπία εκτιμώνται ενίοτε περισσότερο από την αλήθεια.

# ΕΠΙΛΟΓΟΣ

## Ο ΚΑΡΤΕΣΙΑΝΙΣΜΟΣ ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΡΩΤΟΠΟΡΙΑ ΣΤΗΝ ΟΠΙΣΘΟΔΡΟΜΗΣΗ

Ο Ντεκάρτ εργάστηκε σε όλη του τη ζωή για μια νέα φιλοσοφία που θα αντικαθιστούσε τον γερασμένο σχολαστικισμό, θα προσέφερε ακλόνητη βεβαιότητα και θα μετακινούσε το βάρος από την αυθεντία στον ορθό Λόγο, από τον σχολιασμό κειμένων στην έρευνα των ίδιων των πραγμάτων, από την ανακύκλωση θεωρητικολογιών στην παραγωγή πρακτικών αποτελεσμάτων. Σε αυτό το πλαίσιο, καταγγέλλει την παλιά φιλοσοφία σαν ένα γελοίο και άχρηστο σύστημα ιδεών που στηρίζεται σε αβέβαιες αρχές και κενές έννοιες, εκθειάζει την αυθεντία, καλλιεργεί την εριστικότητα, δεν προσφέρει απτή χρησιμότητα και παρεμποδίζει αντί να προάγει την αναζήτηση της αλήθειας. Παίρνοντας θέση υπέρ του νεωτερισμού, ο Ντεκάρτ αποδοκιμάζει την προσκόλληση στην πεπατημένη, δοκιμάζει καινούργιες οδούς και πιστεύει στις απεριόριστες δυνατότητες του ανθρώπινου πνεύματος. Ο νεωτερισμός του, όπως είδαμε, είναι μετριοπαθής, δηλαδή φιλοσοφικός και ορθολογικός, με την έννοια ότι απορρίπτει τις θρησκευτικές και πολιτικές καινοτομίες και αποτάσσεται την καινοθηρία που κατατείνει σε ανερμάτιστες ή ευφάνταστες κατασκευές. Οραματίζεται έναν δρόμο ομαλό αλλά όχι κοινό, πρωτότυπο αλλά όχι παράταιρο. Προς τούτο, προσπαθεί να προχωρά με μικρά και σίγουρα βήματα τηρώντας με ακρίβεια τους κανόνες του Λόγου, επικαλείται την ευθυκρισία, την ορθοφροσύνη, τη σαφήνεια και τη διαύγεια, κατακρίνει τη λογιοσύνη και τις ψευδοεπιστήμες, ανατιμά την εμπειρία και τα μαθηματικά, διαχωρίζει τη φιλοσοφία από τη θεολογία και επιζητά την πρακτική ωφέλεια. Ενάντια στον συντηρητισμό, την προγονολατρεία και τη στειρότητα του σχολαστικού αριστοτελισμού αλλά και ενάντια στην απαισιοδοξία, τον σχετικισμό και την παραλυτική επίδραση του σκεπτικισμού, επιδιώκει μια ριζική ανανέωση όχι μόνο της φιλοσοφικής παράδοσης αλλά και του ίδιου του ανθρώπινου πνεύματος. Δεν επιχειρεί να διορθώσει, να μετασκευάσει ή να συμπληρώσει το παλιό οικοδόμημα αλλά να ανεγείρει στη θέση του ένα εντελώς καινούργιο, να κάνει ένα νέο ξεκίνημα ξεκόβοντας από τις αρχαίες και τις νεότερες σχολές, να κατεδαφίσει τα πάντα και να ξαναρχίσει από τα πρώτα θεμέλια. Σκοπός του δεν είναι μόνο ένα νέο φιλοσοφικό σύστημα αλλά και ένας νέος τρόπος σκέψης, η διερεύνησης της αλήθειας μέσω μιας καινούργιας μεθόδου για την απόκτηση καινούργιων γνώσεων. Έτσι, εκτός

του ότι μελετά τα πράγματα, κυρίως τα φυσικά, μελετά και τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να μελετάμε τα πράγματα αναζητώντας αξιόπιστους κανόνες για την καθοδήγηση του ανθρώπινου πνεύματος.

Ασφαλώς, ο Ντεκάρτ δεν είναι μια μεμονωμένη ηρωική φυσιογνωμία που οραματίστηκε το μέλλον και πάλεψε για αυτό ενάντια σε όλους και όλα, ούτε ένας ένδοξος πρωτοπόρος που σήκωσε στις πλάτες του τη φιλοσοφία για να τη μεταφέρει από τα σκοτάδια του μεσαιωνικού σχολαστικισμού στη νεότερη εποχή. Είναι μάλλον ένα από τα μέλη, διακεκριμένο ασφαλώς, ενός δυναμικού και αισιόδοξου ανακαινιστικού ρεύματος που αποτίναξε τους καταναγκασμούς της παράδοσης και άνοιξε καινούργιους δρόμους στις τέχνες, στα γράμματα και στη φιλοσοφία. Μια σειρά τυπικών στάσεων και πεποιθήσεων του Γάλλου φιλοσόφου, όπως είδαμε, εγγράφονται με καθαρότητα και ακρίβεια στο γενικό περίγραμμα αυτού του ρεύματος: η καταγγελία της αυθεντίας, η σκληρή κριτική στον σχολαστικισμό, η στηλίτευση του ανορθολογισμού, η εμπιστοσύνη στον φυσικό Λόγο, ο διαχωρισμός της φιλοσοφίας από τη θρησκεία, η έμφαση στις επιστήμες, η οντολογική ανατίμηση του φυσικού και του ανθρώπινου κόσμου, η επιζήτηση της σαφήνειας, της βεβαιότητας και της χρησιμότητας. Ο νεωτεριστικός χαρακτήρας της σκέψης του είναι γέννημα μιας εποχής όπου το αίτημα για ανανέωση εκφράζεται όλο και πιο επιτακτικά· όπου οι μεσαιωνικές πεποιθήσεις περί υλικής και ηθικής παρακμής της ανθρωπότητας παραγκωνίζονται υποθάλποντας την ελπίδα για αναζωογόνηση των επιστημών και πρόοδο της ανθρώπινης γνώσης· όπου η δυτική Ευρώπη αποκτά εμπιστοσύνη στις δυνάμεις της διεκδικώντας μια ιδιαίτερη και μάλιστα ανώτερη θέση στην ιστορία της ανθρωπότητας· όπου το γόητρο των αρχαίων βαίνει μειούμενο καθώς όλο και περισσότεροι ευρωπαίοι όχι μόνο αρνούνται ότι εκείνοι ήταν παντογνώστες, ότι ανακάλυψαν όλες τις τέχνες και τις επιστήμες, ότι έθεσαν τους αιώνιους κανόνες της αισθητικής τελειότητας ή ότι ευνοήθηκαν με μοναδικό και ανεπανάληπτο τρόπο από τη φύση, αλλά επισημαίνουν και καυτηριάζουν την ανεπάρκεια, την αμάθεια και τα σφάλματά τους· όπου κατακρίνεται όλο και περισσότερο η υποδούλωση στην αρχαιότητα, η λατρεία της αυθεντίας, ο στείρος υπομνηματισμός και μιμητισμός, ενώ από την άλλη πλευρά ενθαρρύνεται η δημιουργικότητα και η εφευρετικότητα, απενοχοποιείται ο νεωτερισμός και επιδοκιμάζεται η καινοτομία, η περιέργεια και η απόκλιση από την πεπατημένη.

Ο Ντεκάρτ, λοιπόν, πλευρίζει αυτό το μέτωπο, υιοθετεί ιδέες και στάσεις, αναπαράγει επιχειρήματα και στρατηγικές, ενώ συγχρόνως προσπαθεί να κρατήσει ισορροπίες, να ανακαινίσει χωρίς να φοβίσει, να εκφραστεί χωρίς να διακινδυνεύσει. Ασκώντας μια επιδέξια φιλοσοφική διπλωματία, κρατά αποστάσεις από τα άκρα, ελίσσεται προσεκτικά, χωρίς όμως να προδίδει τις αρχές του, και αποφεύγει ιδέες και πράξεις που θα μπορούσαν να δυσφημίσουν τη νέα φιλοσοφία ή να δυσχεράνουν τη διάδοσή της. Φιλόδοξος, γεμάτος αυτοπεποίθηση, κάπως υπεροπτικός, δεν θέλει να είναι ένας απλός νεωτεριστής αλλά διεκδικεί ηγετικό ρόλο στα

φιλοσοφικά πράγματα, δεν επιθυμεί να είναι «μικρός τεχνίτης» αλλά ο αρχιτέκτονας της μεγάλης αλλαγής. Έτσι αποκρύπτει τις οφειλές και υπερτονίζει τις συνεισφορές του, αποκόπτεται επιδεικτικά από τη φιλοσοφική παράδοση και κάνει τα πάντα για να είναι η δική του φιλοσοφία αυτή που θα αντικαταστήσει τον παραπαίοντα σχολαστικισμό. Πιθανότατα ήθελε να πιστεύει ότι οι θεωρίες του δεν ήταν μόνο καινούργιες αλλά και εναργείς, στέρεες, αληθινές, ότι δεν ήταν πιθανές γνώμες αλλά αποδεδειγμένα πορίσματα. Ωθούμενος από αυτή την πεποίθηση, ήλπιζε ότι το μέλλον θα τον δικαίωνε. Όσο κι αν ισχυρίζεται ότι δεν επιδίωξε ποτέ να αποκτήσει μαθητές, όσο κι αν δεν δίδαξε ποτέ από καθέδρας, ένιωθε πρωτεργάτης μιας νέας φιλοσοφικής εποχής, υπερηφανευόταν ότι είχε με το μέρος του τα καλύτερα πνεύματα[1] και δήλωνε πεπεισμένος ότι οι επόμενες γενεές θα αναγνώριζαν την εγκυρότητα και τη σπουδαιότητα των ιδεών του.

Σε αυτή την εκτίμηση δεν έπεσε έξω. Παρά την αρνητική υποδοχή που επεφύλαξαν τα κολέγια και τα πανεπιστήμια στις ιδέες του, παρά την τοποθέτηση των γραπτών του στον Κατάλογο Απαγορευμένων Βιβλίων της Αγίας Έδρας, παρά τα θεσμικά εμπόδια και τις απαγορεύσεις, η φιλοσοφία του κέρδισε σύντομα πολλούς και πιστούς οπαδούς. Ακόμα περισσότερο, το όνομα του συνδέθηκε με την πρώτη μεγάλη σχολή των νέων χρόνων, η φιλοσοφία του αντικατέστησε πράγματι τη σχολαστική και τελικά ο ίδιος κέρδισε τον επίζηλο τίτλο του πατέρα της νεότερης φιλοσοφίας.[2] Σαράντα χρόνια μετά τον θάνατό του ένας Ιησουίτης ιστοριογράφος μαρτυρά την επιτυχία του καρτεσιανισμού: «αν κρίνουμε από τα βιβλία, είτε φιλοσοφίας είτε ιατρικής, που μας έρχονται από την Αγγλία, την Ολλανδία και τη Γερμανία, ο Καρτεσιανισμός έκανε μεγάλες προόδους σε όλες εκείνες τις περιοχές. Σχεδόν δεν τυπώνουν πια Μαθήματα Φιλοσοφίας σύμφωνα με τη μέθοδο της Σχολής και σχεδόν όλα τα Έργα αυτού του είδους που βγαίνουν τώρα στη Γαλλία είναι πραγματείες Φυσικής που προϋποθέτουν τις αρχές της νέας Φιλοσοφίας. Τα βιβλία που πραγματεύονται το Καθολικό, τους μεταφυσικούς Βαθμούς και το Ον λόγου φοβίζουν σήμερα τους Βιβλιοπώλες· δεν θέλουν πλέον να τα φορτώνονται και προσπαθούν να ξεφορτωθούν όσα τους έχουν μείνει σε οποιαδήποτε τιμή, όπως κάνουν οι Έμποροι για τα παλιομοδίτικα υφάσματα. Όλα τα ερωτήματα που ήταν άλλοτε τόσο διάσημα και που έκαναν εδώ και σχεδόν δύο αιώνες τόσα τυπογραφεία να στενάξουν και απασχόλησαν τόσους τυπογράφους δεν έχουν πέραση πια παρά στις σχολές των δημόσιων Καθηγητών. Έξω από τις Τάξεις, δεν μιλούν πια για Θωμιστές, Σκοτιστές, Νομιναλιστές ή τουλάχιστον δεν τους διακρίνουν πια. Τους βάζουν όλους στην ίδια κατηγορία, που καλούν αρχαία Φιλοσοφία, στην οποία αντιπαραθέτουν τη Φιλοσοφία του Ντεκάρτ ή τη νέα Φιλοσοφία».[3] Ο καρτεσιανισμός,

[1] «Είναι οι μεγαλύτεροι άνδρες και τα καλύτερα πνεύματα που δοκιμάζουν και ευνοούν περισσότερο τις γνώμες μου», Επιστολή προς τον πατέρα Ζιμπιέφ, 19 Ιανουαρίου 1642 (AT, III, 473).

[2] Βλ. Μπουγιέ, *Ιστορία και κριτική της καρτεσιανής επανάστασης*, Bouillier (1842: 321-364) και *Ιστορία της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, Bouillier, (1868: I και II).

[3] *Ταξίδι στον κόσμο του Ντεκάρτ*, Μέρος III, Daniel (1691: 184-185).

συνεχίζει ο συγγραφέας, δεν κατάφερε μόνο να παραγκωνίσει την παλιά φιλοσοφία αλλά και να επισκιάσει τους υπόλοιπους νεωτεριστές τόσο πολύ ώστε οι λιγότερο πληροφορημένοι να νομίζουν ότι όλοι οι νέοι φιλόσοφοι είναι καρτεσιανοί. Η μεγάλη πλειοψηφία αναγνώρισε στον Ντεκάρτ ότι «άνοιξε τα μάτια στους Φιλοσόφους του καιρού μας»[1] καταδεικνύοντας τα ελαττώματα της παλιάς φιλοσοφίας, δηλαδή την επιπόλαιη προσέγγιση της μεταφυσικής και της φυσικής, την απουσία σαφών και διακριτών ιδεών, την κατάχρηση της λεπτολογίας από την οποία γεννιούνται στρεψοδικίες και μπερδεμένες αμφιλογίες, τους κενούς και άχρηστους όρους, την παραμέληση της εμπειρίας που είναι «η μητέρα της Φιλοσοφίας»,[2] την τυφλή υποταγή στην αυθεντία, κ.ά. Υπό την πίεση του καρτεσιανισμού, άλλαξε όψη η διδασκαλία της παραδοσιακής φιλοσοφίας στα κυριότερα κολέγια της Γαλλίας: άρχισαν να προσεγγίζουν τα γνωστικά αντικείμενα από διαφορετική οπτική γωνία και να χρησιμοποιούν πιο δόκιμες και σαφείς μεθόδους. Μετά τον Ντεκάρτ, οι φιλοσοφούντες δεν παρουσιάζουν τόσο απερίσκεπτα τα τεκμήριά τους σαν αποδείξεις, δεν είναι έτοιμοι να κηρύξουν πόλεμο σε όποιον έχει διαφορετική γνώμη, δεν δέχονται τόσο εύκολα ορισμένα αξιώματα που ήταν παλιότερα ιερά και δεν εμπιστεύονται πια τις απόκρυφες ποιότητες, τον τρόμο του κενού, κ.τ.ό.

Η επιτυχία του καρτεσιανισμού οφείλεται στο ότι κατάφερε να αντιπροτείνει ένα συνεκτικό σύστημα ιδεών και να συντονιστεί άριστα με το πνεύμα της εποχής. Επιμένοντας ότι κριτήριο της αλήθειας δεν πρέπει να είναι η αυθεντία αλλά ο Λόγος, πασχίζοντας να φωτίσει τη φύση και τη λειτουργία του ανθρώπινου νου, αναζητώντας αρχές και μεθόδους για την ασφαλή διάκριση του ορθού από το εσφαλμένο, στηλιτεύοντας αταλάντευτα τη δεισιδαιμονία και τον ανορθολογισμό, εμφανίστηκε σαν μια φιλοσοφία που όχι μόνο έδινε επίκαιρες απαντήσεις αλλά έμοιαζε να συνάδει με ό,τι πιο έγκυρο μπορεί να βρεθεί στην ανθρώπινη διάνοια. «Ενώ οι αρχές των αρχαίων συστημάτων Φιλοσοφίας αλληλοκαταστρέφονται, η αρχή μας, που υποτάσσει τα πάντα στον Λόγο, θα υφίσταται για πάντα».[3] Με τη συνεχή επίκληση του φυσικού Λόγου (χωρίς να είναι ο πρώτος ή ο μόνος που το έκανε), ο καρτεσιανισμός κατάφερε να συζευχθεί μαζί του σε τέτοιο βαθμό ώστε τα καρτεσιανό πνεύμα να θεωρείται συνώνυμο του ορθού Λόγου και της

[1] *Ταξίδι στον κόσμο του Ντεκάρτ*, Μέρος ΙΙΙ, Daniel (1691: 186).

[2] *Ταξίδι στον κόσμο του Ντεκάρτ*, Μέρος ΙΙΙ, Daniel (1691: 186).

[3] *Κριτική διατριβή πάνω στην Ιλιάδα του Ομήρου*, Πρόλογος, Terrasson (1715: lxii). «Μακράν του να υποτάσσονται στους αρχαίους κανόνες, οι αληθινοί Φυσικοί δεν υποτάσσονται στους νεότερους κανόνες και οι Καρτεσιανοί εγκατέλειψαν τον Ντεκάρτ σε απειράριθμες περιπτώσεις. Πράγματι, τίποτα δε είναι τελείως σταθερό παρά μόνο η Φιλοσοφική αρχή που είναι να αναφέρουμε τα πάντα στην εξέταση και στον Λόγο», στο ίδιο, Terrasson (1715: lix). Ο Τερρασσόν διογκώνει τη συμβολή του Ντεκάρτ: «Είναι ντροπή για το ανθρώπινο Πνεύμα το ότι χρειάστηκε τον Ντεκάρτ για να μάθει να προτιμά την Εξέταση από την Πρόληψη και τον Λόγο από την Αυθεντία σε ό,τι ανήκει στην αρμοδιότητα του Λόγου», *Η εφαρμόσιμη σε όλα τα αντικείμενα του πνεύματος και του Λόγου φιλοσοφία*, Terrasson (1754: 4). Αλλού εξηγεί: «Οι Αρχές της Φιλοσοφίας μας που βρίσκονται διασκορπισμένες στους ίδιους τους Αρχαίους και που οι προγενέστεροι του Ντεκάρτ Φιλόσοφοι δεν έψαξαν και ίσως δεν αντιλήφθηκαν, τεκμηριώνουν ότι αυτές οι Αρχές αντλούνται από τη Φύση και από έναν κοινό Λόγο που υπήρχε σε όλους του Αιώνες αλλά δεν είχε αναπτυχθεί αρκετά. Στους Νεότερους δεν οφείλεται (κατά κάποιον τρόπο) παρά η σύνδεση αυτών των Αρχών, η γενικότητα της εφαρμογής τους και η αυστηρότητα των συνεπαγωγών τους», *Η εφαρμόσιμη σε όλα τα αντικείμενα του πνεύματος και του Λόγου φιλοσοφία*, Terrasson (1754: 6-7).

νηφάλιας κρίσης. Ενάντια στις γνώμες που έρχονται και παρέρχονται ή αλληλοαναιρούνται, θέλησε να διατυπώσει στέρεες κρίσεις και, πολύ περισσότερο, να κρατήσει ανοιχτό το ζήτημα της ορθότητας θέτοντας τα πάντα εν αμφιβόλω και υποβάλλοντας όλες τις γνώμες σε ενδελεχή εξέταση.

Αναμφίβολα, μεγάλο μέρος της επιτυχίας του οφείλεται στο ότι μπόρεσε να ανταποκριθεί στην ανάγκη για μια νέα φυσική φιλοσοφία καλύπτοντας έτσι το κενό που δημιουργήθηκε από την κατάρρευση του αριστοτελισμού. Προσέφερε, πράγματι, μια συνολική θεωρία που ενσωμάτωνε τα σύγχρονα επιστημονικά επιτεύγματα, εξηγούσε με πιο πειστικό τρόπο μια μεγάλη γκάμα φυσικών φαινομένων και σε ορισμένες περιπτώσεις αποκάλυπτε αληθινούς φυσικούς νόμους. Παρά τις ανεπάρκειες και τα σφάλματά της, που δεν άργησαν να φανερωθούν, λειτούργησε σαν μια γέφυρα ανάμεσα στην περιπατητική φυσική φιλοσοφία και τη νεότερη επιστήμη. Επιπλέον, για τους διανοούμενους του 17ου αιώνα, η μεγαλύτερη συνεισφορά του καρτεσιανισμού δεν ήταν τόσο ένα συγκεκριμένο σώμα θεωριών όσο η προαγωγή ενός ακριβέστερου και εναργέστερου τρόπου σκέψης. «Πριν τον Ντεκάρτ συλλογιζόταν κανείς πιο βολικά, οι περασμένοι αιώνες είναι ευτυχέστατοι που δεν είχαν αυτόν τον άνθρωπο. Επίσης, απ' ό,τι μου φαίνεται, έφερε αυτή τη νέα μέθοδο συλλογισμού που είναι πολύ πιο άξια τιμών από την ίδια τη Φιλοσοφία του, μεγάλο κομμάτι της οποίας αποδεικνύεται ψεύτικο ή πολύ αβέβαιο. Επιτέλους, όχι μόνο στα καλά Έργα Φυσικής και Μεταφυσικής αλλά και στα Έργα Θρησκείας, Ηθικής και Κριτικής, βασιλεύει μια ακρίβεια και μια ευθυκρισία που, μέχρι σήμερα, μετά βίας ήταν γνωστές».[1] Ο καρτεσιανισμός, πράγματι, ενθάρρυνε τη διαύγεια και την καλύτερη τεκμηρίωση όχι μόνο στη φυσική ή τη μεταφυσική αλλά σε όλο το φάσμα των γραμμάτων και των επιστημών.

Η σχολή του Ντεκάρτ έφτασε στο απόγειο της δύναμής της προς το τέλος του 17ου αιώνα, για να ακολουθήσει αμέσως μετά η παρακμή και η πτώση. Στο πεδίο της φυσικής επιστήμης, αποκαλύφθηκαν οι ψευδείς υποθέσεις, οι αυθαίρετοι συλλογισμοί και τα πολλά επιμέρους σφάλματα που έδειξαν την ανεπάρκεια της καρτεσιανής σκέψης και αμαύρωσαν τις επιστημονικές αξιώσεις της. Οι επιστήμονες των επόμενων δεκαετιών, καλύτερα καταρτισμένοι και εξειδικευμένοι, υπέδειξαν αυτά τα κενά, τα σφάλματα και τις αντιφάσεις, κατήγγειλαν τη μεταφυσική συναγωγή των φυσικών αρχών και αιτιών και τόνισαν ότι ο ρόλος των υποθέσεων είναι να καθοδηγούν τον πειραματισμό και όχι να σφετερίζονται την αλήθεια. Σύντομα η καρτεσιανή φυσική υπέκυψε στη νευτώνεια ενώ συγχρόνως η καρτεσιανή γνωσιολογία υποχώρησε μπροστά στον εμπειρισμό του Λοκ. Η ειρωνεία είναι ότι ορισμένες από της θέσεις που πολεμήθηκαν από τον Ντεκάρτ ως απαρχαιωμένες κυριάρχησαν μετά από αυτόν σαν ό,τι πιο

[1] Φοντενέλ, *Παρέκβαση πάνω στους αρχαίους και τους νεότερους*, Fontenelle (1991: 420). «Το πνεύμα της Φιλοσοφίας μας» παρατηρεί ο Τερασσόν «δεν περιορίστηκε στα έργα Φυσικής, τα πάντα το ένιωσαν, ο Άμβωνας, η Δικηγορία, ακόμα και η Ποίηση», *Κριτική διατριβή πάνω στην Ιλιάδα του Ομήρου*, Πρόλογος, Terrasson (1715: lxi).

αξιόπιστο και σύγχρονο. Έτσι η παλιά περιπατητική αρχή ότι δεν υπάρχει τίποτα στον νου που να μην ήταν προηγουμένως στην αίσθηση καθοσιώθηκε από τον εμπειρισμό του 18ου αιώνα και οι περισσότερες από τις θέσεις του Γκασσαντί θριάμβευσαν μέσα από το *Δοκίμιο* του Λοκ.

Συναισθανόμενοι την παρακμή, πολλοί όψιμοι καρτεσιανοί οχυρώθηκαν στην αυθεντία του Δασκάλου, αντιστάθηκαν σε όσες επιστημονικές εξελίξεις διέψευδαν τις ιδέες του και συχνά γλίστρησαν στον δογματισμό και τον φανατισμό. Ο Φοντενέλ προειδοποιεί για τους κινδύνους αυτής της σκλήρυνσης: «Ο Αριστοτέλης δεν έκανε ποτέ έναν αληθινό Φιλόσοφο αλλά κατέπνιξε πολλούς που θα γίνονταν αν ήταν επιτρεπτό. Και το κακό είναι ότι άπαξ και μια φαντασιοκοπία αυτού του είδους εδραιωθεί ανάμεσα στους ανθρώπους, μένει για πολύ καιρό· χρειάζονται ολόκληροι αιώνες για να συνέλθουμε, ακόμα και αφού αναγνωρίσουμε τη γελοιότητά της. Αν πεισμώσουμε μια μέρα με τον Ντεκάρτ και τον βάλουμε στη θέση του Αριστοτέλη, θα προκληθεί περίπου το ίδιο πρόβλημα».[1] Η αλήθεια είναι ότι ο ίδιος ο Ντεκάρτ ευνόησε μια τέτοια εξέλιξη. Από τη μια πλευρά, παρότρυνε τους οπαδούς του να αμφιβάλλουν για τα πάντα, να κρίνουν με προσοχή και να μην πιστεύουν στον ίδιο αλλά στον Λόγο, από την άλλη πλευρά, όμως, διακήρυσσε ότι οι ιδέες του είναι βέβαιες, αδιάσειστες, μαθηματικά αποδεδειγμένες και ότι η φιλοσοφία του σχεδόν ταυτίζεται με την αλήθεια.[2] Διεκδικώντας την απόλυτη εγκυρότητα και την ύψιστη βεβαιότητα, τουλάχιστον για τις πρώτες και κύριες θέσεις του, δεν είναι περίεργο που πολλοί από τους οπαδούς του θέλησαν να τον μιμηθούν, χωρίς να αντιλαμβάνονται ίσως ότι με αυτόν τον τρόπο πρόδιδαν το πνεύμα του. «Υπάρχουν ορισμένοι Φυσικοί προσκολλημένοι στον Ντεκάρτ όπως η παλιά Σχολή ήταν προσκολλημένη στον Αριστοτέλη. Αυτοί οι άνθρωποι είναι μέσα στη νέα Φιλοσοφία χωρίς να έχουν το Πνεύμα της· και αντιτάσσονται στις προθέσεις του ίδιου του Ντεκάρτ που θέλησε να φτειάξει όχι Καρτεσιανούς αλλά Φιλοσόφους».[3] Αν ο καλός

---

[1] Φοντενέλ, *Παρέκβαση πάνω στους αρχαίους και της νεότερους*, Fontenelle (1991: 430). Ο Παρντί επισημαίνει το 1672: «δεν υπάρχει τίποτα πιο περιφρονητέο από αυτή τη γελοία ξεροκεφαλιά ορισμένων που νομίζουν σοβαρά ότι ο κ. Ντεκάρτ είναι αλάνθαστος και νιώθουν οίκτο για όσους δεν τάσσονται φωναχτά υπέρ όλων όσα εισηγήθηκε αυτός ο Συγγραφέας ή δεν νιώθουν άφατο θαυμασμό για την παραμικρή σκέψη του», *Επιστολή ενός φιλοσόφου προς έναν καρτεσιανό φίλο του*, Pardies (1672α: 214-215). Πρβλ. Σούλερ, Δείγμα εξέτασης της φιλοσοφίας του Ρενάτου Ντεκάρτ, Πρόλογος, Schuler (1666).

[2] Σε αυτό το πνεύμα ο Ντυ Ρούρ διαβεβαιώνει πως ο Ντεκάρτ «εξόρισε από τις επιστήμες την αβεβαιότητα και τις διχογνωμίες και μας έδωσε, όπως λέει ο Κλάουμπεργκ, μια Φιλοσοφία επιθυμούμενη από τα βάθη των αιώνων», *Φυσική εξηγημένη σύμφωνα με την άποψη των αρχαίων και νέων φιλοσόφων και κυρίως του Ντεκάρτ*, Προοίμιο, Du Roure (1653: χωρίς σελιδαρίθμηση).Ο Χόυχενς σημειώνει για τον Ντεκάρτ: «Έπρεπε να μας προτείνει το σύστημα φυσικής του σαν μια δοκιμή όσων αληθοφανών μπορούμε να πούμε σε αυτή την επιστήμη, μη δεχόμενοι παρά της αρχές της μηχανικής, και να προσκαλέσει τα καλά πνεύματα να ψάξουν από την πλευρά τους. Αυτό θα ήταν πολύ επαινετό. Αλλά θέλοντας να μας κάνει να πιστέψουμε ότι βρήκε την αλήθεια, όπως το κάνει παντού, υπερηφανευόμενος και βασιζόμενος στην αλληλουχία και την ωραία σύνδεση των εκθεμάτων του, έκανε κάτι πολύ επιζήμιο για την πρόοδο της φιλοσοφίας. Διότι αυτοί που τον πιστεύουν και έγιναν οπαδοί του φαντάζονται ότι κατέχουν τη γνώση των αιτιών σε όλο το μήκος που είναι δυνατόν να τα ξέρουμε. Έτσι συχνά χάνουν χρόνο υποστηρίζοντας τη διδασκαλία του κυρίου τους και δεν πασχίζουν καθόλου να εξιχνιάσουν του αληθινούς λόγους αυτού του μεγάλου αριθμού φαινομένων για τα οποία ο Ντεκάρτ δεν ξεφούρνισε παρά χίμαιρες». Παρατίθεται στο Lenoble (1943: 447).

[3] Τερρασσόν, *Η εφαρμόσιμη σε όλα τα αντικείμενα του πνεύματος και του Λόγου φιλοσοφία*, Terrasson (1754: 191-192).

καρτεσιανός έπρεπε να είναι φιλόσοφος και όχι καρτεσιανός, δεν άργησε να φανεί ότι ο καλός καρτεσιανός δεν έπρεπε να είναι καρτεσιανός.

Ο Διαφωτισμός αναγνώρισε τη συμβολή του Ντεκάρτ στην απελευθέρωση της φιλοσοφίας από τον σχολαστικό ζυγό[1] και σε ορισμένες περιπτώσεις εξακολούθησε να τον ηρωοποιεί παρουσιάζοντάς τον σαν μια επική φιγούρα που κατάφερε να νικήσει μια ολόκληρη φιλοσοφική αυτοκρατορία,[2] κυρίως στη Γαλλία όπου η υπεράσπιση του επιφανέστερου φιλοσόφου που γεννήθηκε ποτέ από αυτό το έθνος πήρε ενίοτε πατριωτική χροιά. Ακόμα και εκεί, ωστόσο, ο αέρας δεν ήταν πια ούριος. Ο οντολογικός δυισμός του Ντεκάρτ είχε φύγει πλέον από τη μόδα, όπως και η νοησιαρχική απόρριψη της αισθητηριακής γνώσης, η θεωρία των έμφυτων ιδεών, η μέθοδος της λογικής παραγωγής και βέβαια η καρτεσιανή φυσική με τις πολλές αβάσιμες υποθέσεις και τις λίγες εμπειρικές παρατηρήσεις. Ακόμα χειρότερα, ο καρτεσιανισμός καταγγέλθηκε σαν ένας παράγοντας στασιμότητας που δεν είχε πια να προσφέρει παρά γερασμένες ιδέες και ξεπεσμένη υπεροψία. Στο στόχαστρο δεν βρέθηκαν μόνο οι αδιάλλακτοι οπαδοί αλλά και ο ίδιος ο Δάσκαλος που υπερηφανευόταν με τόση αυτοπεποίθηση για την οριστική κατάκτηση της αλήθειας και της βεβαιότητας. Έτσι ήρθε και η σειρά του να δοκιμάσει την απόρριψη και τον χλευασμό. «Ο Ντεκάρτ, κυρίως, αφού πρώτα καμώνεται ότι αμφιβάλλει, μιλά με τόσο καταφατικό τόνο για όσα δεν κατανοεί, είναι τόσο σίγουρος για όσα κάνει όταν απατάται χονδροειδώς στη φυσική, έχτισε έναν τόσο φανταστικό κόσμο, οι δίνες και τα τρία στοιχεία του έχουν τόσο φοβερή γελοιότητα, ώστε πρέπει να δυσπιστώ για ό,τι μου λέει πάνω στην ψυχή αφού με απάτησε τόσο πολύ πάνω στο σώμα. Όλοι τον επαινούν, όσο χρειάζεται, φτάνει μόνο να μην επαινούν τα φιλοσοφικά μυθιστορήματά του που σήμερα περιφρονούνται για πάντα σε ολόκληρη την Ευρώπη».[3] Προοδευτικοί όταν πολεμούσαν τη σχολαστική αυθεντία, οι καρτεσιανοί γλίστρησαν στον συντηρητισμό όταν βάλθηκαν να υπερασπίζονται την αυθεντία του αρχηγέτη τους και να καλλιεργούν το «πνεύμα της σέκτας» δηλαδή τη φανατική προσχώρηση σε μια συγκεκριμένη ομάδα και την άρνηση της αλήθειας του άλλου. Εκθειάζοντας το αλάνθαστο του Δασκάλου, συσπειρώθηκαν σε μια

[1] «Ο Καρτέσιος τόλμησε τουλάχιστον κι έδειξε στους πεπαιδευμένους τον τρόπο για να απαλλαχθούν από τον ζυγό του σχολαστικισμού, της γνώμης, της αυθεντίας, με μια λέξη των προκαταλήψεων και της βαρβαρότητας· και, με αυτή την εξέγερση που τους καρπούς της απολαμβάνουμε σήμερα, προσέφερε στη Φιλοσοφία μια υπηρεσία πιο δύσκολη από όλες όσες οφείλει αυτή στους επιφανείς διαδόχους του. […] Ακόμα και τα όπλα που χρησιμοποιούμε για να τον πολεμήσουμε, δεν παύουν να είναι δικά του λόγω του ότι τα στρέφουμε εναντίον του», Ντ' Αλαμπέρ (2005: 158-159).

[2] «Έτσι ένας και μόνο άνδρας προκάλεσε μια επανάσταση τόσο εκπληκτική όσο και αιφνίδια. Μόνος, ανακάλυψε τη Θεωρία της Τέχνης του Σκέπτεσθαι, άγνωστης μέχρι τότε, κατέστησε όλα τα μέρη των Μαθηματικών γόνιμα για χρήσιμες εφευρέσεις, έφερε τον πυρσό της Εμπειρίας στους σκοτεινούς κόλπους της Φυσικής, ανέλυσε τα ελατήρια της Φύσης, έβαλε έναν καινούργιο κόσμο κάτω από τα μάτια μας, ηγέρθηκε μέχρι τον Άνθρωπο και τον Δημιουργό του», Μερσιέ, *Εγκώμιο του Ρενέ Ντεκάρτ*, Mercier (1765: 4). Η υπερβολή είναι δικαιολογημένη σε ένα εγκωμιαστικό λόγο, όπως εδώ, ωστόσο η παρουσίαση του Ντεκάρτ σαν μια εξαιρετική φυσιογνωμία που πραγματοποίησε μια πνευματική επανάσταση απαντά ακόμα και σε σύγχρονα εγχειρίδια ιστορίας της φιλοσοφίας.

[3] *Ο αδαής φιλόσοφος*, κεφ. 5, Voltaire (1961: 862). Πρβλ., *Επιστολές για την Αγγλία*, επιστ. 14.

αδιάλλακτη παράταξη που απαιτούσε να έχει δίκιο με κάθε τίμημα. «Αυτή η Σέκτα, που δεν είναι σήμερα υπερβολικά πολυάριθμη, γίνεται πρόθυμα μισαλλόδοξη όπως πολλές καταπιεσμένες ή παραμελημένες Σέκτες· λίγο θέλει να προγκίζει του Αντιπάλους της σαν κακούς Πολίτες αναίσθητους για τη δόξα του Έθνους τους. Οι Θιασώτες του Ντεκάρτ θα βρίσκονταν ίσως προ μεγάλης έκπληξης, αν αυτός ο μεγάλος Άνδρας ξαναρχόταν στον Κόσμο, βρίσκοντας σε αυτόν τον πιο φοβερό Εχθρό του Καρτεσιανισμού».[1] Οι αντίπαλοι αρέσκονταν να θυμίζουν ότι ο αναγραμματισμός της λέξης Cartesius δίνει τη λέξη Sectarius.

Επιχειρώντας έναν απολογισμό της καρτεσιανής φιλοσοφίας, μεταξύ των πρώτων και κύριων μομφών που της επιρρίπτει ο Λάιμπνιτς είναι ο σεκταρισμός και η καινοθηρία. Η φιλοδοξία, εκτιμά, σπρώχνει ακόμα και μυαλωμένους ανθρώπους στο να προτείνουν «σοκαριστικούς και επικίνδυνους νεωτερισμούς»[2] μόνο και μόνο για να θαμπώσουν όσους λατρεύουν τις καινοτομίες και να γίνουν αρχηγοί μιας σέκτας, αδιαφορώντας για το αν με τον τρόπο αυτό κλονίζονται οι αρχαίες αλήθειες. Ο Ντεκάρτ ήταν «ένα από τα πιο μεγάλα πνεύματα που γνωρίζουμε»[3] αλλά, παρασυρμένος από την άμετρη επιθυμία του να γίνει σχολάρχης, περιφρόνησε άδικα τους υπόλοιπους φιλοσόφους, χρησιμοποίησε ανειλικρινή τεχνάσματα, προσποιήθηκε ότι είχε τεράστια γνώση μόνο και μόνο για να εισπράξει περισσότερα χειροκροτήματα, επεξεργάστηκε μια επικίνδυνη φιλοσοφία, που άνοιξε τον δρόμο στις ακρότητες του σπινοζισμού, και θέλησε να επιβάλει μια καινούργια αυθεντία στους νέους φιλοσόφους. Ωστόσο δεν δικαιώθηκε. Όπως κατηγορούσε τον αριστοτελισμό για ανικανότητα και στειρότητα, η φιλοσοφία του αποδείχθηκε εξίσου κακοφτειαγμένη και άγονη αφού δεν βοήθησε καθόλου στην ανακάλυψη χρήσιμων πραγμάτων. Οι θιασώτες του δεν κάνουν τίποτα άλλο από το να τον σχολιάζουν και να τον παραφράζουν[4] ενώ οι επιστημονικές εταιρείες δεν

---

[1] Νταλαμπέρ, *Σκέψεις πάνω στο πρόσωπο και τα έργα του κ. Αββά Τερρασσόν*, στο *Η εφαρμόσιμη σε όλα τα αντικείμενα του πνεύματος και του Λόγου φιλοσοφία*, Terrasson (1754: xvi). Ο ίδιος ο Τερρασσόν αποδοκιμάζει τον συντηρητισμό ορισμένων καρτεσιανών. «Ο Νεύτωνας δεν κατάστρεψε καθόλου τον Ντεκάρτ και ο ίδιος ο Ντεκάρτ δεν κατάστρεψε καθόλου τους αρχαίους Φιλοσόφους σε ό,τι καλό μπορούσαν να έχουν. Είναι οι αφιλοσόφητοι Άνθρωποι και όσοι δεν δέχονται καθόλου την πρόοδο του ανθρώπινου Πνεύματος στη διάρκεια των Αιώνων που θέλησαν να καταστρέψουν τον Ντεκάρτ μέσω του Αριστοτέλη και θέλουν σήμερα να καταστρέψουν τον Νεύτωνα μέσω του Ντεκάρτ», *Η εφαρμόσιμη σε όλα τα αντικείμενα του πνεύματος και του Λόγου φιλοσοφία*, Terrasson (1754: 9-10). Για την παρουσία του Ντεκάρτ στον νεοελληνικό διαφωτισμό βλ. Κονδύλης, *Ο νεοελληνικός διαφωτισμός*, κεφ. VIII (1988: 175-200).

[2] *Περί της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, Leibniz (1999: 1.482).

[3] *Περί της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, Leibniz (1999: 1.483).

[4] Αλλού ο Λάιμπνιτς σημειώνει: «αυτοί που είναι εντελώς καρτεσιανοί είναι μετά βίας ικανοί να εφεύρουν και δεν επαγγέλλονται παρά τους ερμηνευτές ή τους σχολιαστές του δασκάλου τους όπως έκαναν οι φιλόσοφοι της Σχολής για τον Αριστοτέλη· και από τόσες ωραίες ανακαλύψεις που έγιναν από την εποχή του Ντεκάρτ, δεν ξέρω ούτε μία που να έγινε από έναν αληθινό καρτεσιανό», Leibniz (1857: 2). Αλλού σχολιάζει: «Τίποτα δεν εμποδίζει περισσότερο την προκοπή των επιστημών από την υπερβολική και δουλοπρεπή σπουδή στη φιλοσοφία αυτών που κάνουν παραφράσεις και νομίζω ότι αυτή ήταν η μεγαλύτερη αιτία που σπάνια προφέρεται κάτι εξαίρετο και καινούργιο από τους αμιγείς Καρτεσιανούς, όπως και από τους αμιγείς Αριστοτελικούς, όχι από έλλειψη υγιούς ευφυΐας αλλά από το ελάττωμα της σέκτας. Όπως πράγματι η φαντασία που έχει προσηλωθεί υπερβολικά σε μια μελωδία δύσκολα στρέφεται στο τραγούδισμα μιας άλλης, και όποιος εμμένει στην τετριμμένη οδό ενός άλλου σπάνια βρίσκει μια καινούργια, έτσι όσοι εθίζονται σε έναν συγγραφέα είναι κτήματα του κυρίου τους

εμπιστεύονται τις θεωρίες του που, όπως όλοι πια παραδέχονται, δεν συνοδεύονται από πραγματικές αποδείξεις και δεν στηρίζονται σε πειράματα.

Το σεκταριστικό πνεύμα (l'esprit de secte)[1] βλάπτει την αλήθεια και την πρόοδο των επιστημών. Ο διαπνεόμενος από αυτό έχει την τάση να περιφρονεί τους άλλους και να απαξιώνει τα επιτεύγματά τους την ίδια στιγμή που σφετερίζεται τους κόπους τους. Έτσι πληρώνει τους ευεργέτες του με αχαριστία. Οι θιασώτες ενός τέτοιου ανθρώπου μελετούν συνήθως τα γραπτά του Δασκάλου και όχι το βιβλίο της φύσης, αγνοούν ό,τι καλό έχει ειπωθεί από τους άλλους ερευνητές και, καθώς είναι εθισμένοι στα φληναφήματα, την τεμπελιά και τη δουλοπρέπεια, δεν αναζητούν νέους δρόμους και δεν κάνουν καινούργιες ανακαλύψεις. «Όλα αυτά συνέβησαν στον Ντεκάρτ και σε πολλούς καρτεσιανούς»,[2] εκτιμά ο Λάιμπνιτς. Ο ίδιος ο Ντεκάρτ συμπεριφέρθηκε με υπεροψία και κενοδοξία. Παραθέτει σπάνια τους άλλους και δεν επαινεί σχεδόν κανέναν παρόλο που πολλές από τις καλύτερες σκέψεις του είναι δανεικές. Στα μαθηματικά, στη φυσική φιλοσοφία, στη μεταφυσική, ερανίστηκε ιδέες και σκέψεις από αρχαίες και νεότερες πηγές χωρίς να τις κατονομάζει. Αγνώμων σε όσους χρωστούσε λίγα, δεν ήταν λιγότερο αγνώμων και σε όσους χρωστούσε πολλά, όπως στον Μπέικον και τον Γαλιλαίο «τους οποίους θεωρούσε αντίζηλους στη δόξα για την αναστύλωση της φιλοσοφίας».[3] Επίσης δεν έκανε αρκετά πειράματα, ήταν ελλιπώς καταρτισμένος σε ορισμένους επιστημονικούς κλάδους, όπως στη χημεία, και υποστήριξε πολλές θεωρίες που αποδείχθηκαν λάθος. Ωστόσο, όλα αυτά τα μειονεκτήματα, που οφείλονται σε μια κενοδοξία που δεν είναι σπάνια μεταξύ των μορφωμένων ανθρώπων, δεν πρέπει να αποκρύπτουν τα μεγάλα χαρίσματά του. Είχε την εξυπνάδα να συλλέξει τις καλύτερες απόψεις των αρχαίων και των νεότερων και διατύπωσε πολλές θεωρίες που μπορεί να μην ήταν αληθινές αλλά βοήθησαν στον εντοπισμό της αλήθειας. Αν ζούσε περισσότερο, θα είχε προσφέρει πολύ περισσότερα στο ανθρώπινο γένος και ίσως να είχε διορθώσει πολλά από τα λάθη του. «Ας χαρούμε», καταλήγει σοφά ο Λάιμπνιτς, «για ό,τι καλό έχει χωρίς να θυμώνουμε για το σύστημά του και το σεκταριστικό πνεύμα του, αλλά κυρίως ας προσπαθήσουμε να τον μιμηθούμε κάνοντας ανακαλύψεις. Αυτός είναι ο αληθινός τρόπος να ακολουθούμε τους μεγάλους άνδρες και να συμμετέχουμε στη δόξα τους χωρίς να τους αδικούμε καθόλου».[4]

---

αιχμαλωτισμένα από τη συνήθεια και δύσκολα στρέφουν το πνεύμα τους σε κάτι καινούργιο και διαφορετικό», *Μερικές σημειώσεις περί τον βίο και τη διδασκαλία του Καρτέσιου*, Leibniz (1999: 2.061-2.062).

[1] *Επισημάνσεις πάνω στην καρτεσιανή διδασκαλία*, Leibniz (1999: 2.045). Πρβλ. Leibniz (1768: II, 250).

[2] *Επισημάνσεις πάνω στην καρτεσιανή διδασκαλία*, Leibniz (1999: 2.046).

[3] *Επισημάνσεις πάνω στην καρτεσιανή διδασκαλία*, Leibniz (1999: 2.050). Ο Λάιμπνιτς εξηγεί με τον ίδιο τρόπο την αντιμετώπιση του Χομπς από τον Ντεκάρτ: «Πρέπει να ομολογήσουμε πως θέτοντας ο κ. Χομπς αντιρρήσεις στον κ. Ντεκάρτ, γράφει πάρα πολύ κόσμια ενώ ο κ. Ντεκάρτ απαντά με περήφανο και προσβλητικό τρόπο και σαν ένας άνθρωπος που μιλά μονοκόμματα και μετά βίας καταδέχεται να απαντήσει στον αντίπαλό του. Είναι επειδή *κεραμεύς κεραμεί κοττέει* και ο κ. Ντεκάρτ φθονούσε κάπως τον κ. Χομπς τον οποίο θεωρούσε σαν αντίζηλο στη θεμελίωση μιας καινούργιας φιλοσοφίας», Leibniz (1857: 38).

[4] *Επισημάνσεις πάνω στην καρτεσιανή διδασκαλία*, Leibniz (1999: 2.052).

Γιατί θεωρείται ο Ντεκάρτ πατέρας της νεότερης φιλοσοφίας; Κατ' αρχήν, πιστεύω, επειδή η εποχή του είδε τον εαυτό της σαν ένα καινούργιο στάδιο στην ιστορία της ανθρωπότητας επιδιώκοντας τη συνολική ρήξη με το παρελθόν και ένα νέο ξεκίνημα στον ανθρώπινο πολιτισμό. Σε αυτή την ιστορική περίοδο, που αποφάσισε να ανακαινίσει τα πάντα από την αρχή και ρίχτηκε με ζήλο στην εκπλήρωση αυτού του προγράμματος, η φιλοσοφία μπήκε σε τροχιά ανανέωσης και εξερεύνησης καινούργιων σχημάτων και συστημάτων σκέψης. Η γενιά των νέων φιλοσόφων, που ανέλαβε να δώσει σάρκα και οστά στους πνευματικούς πόθους της εποχής, χρειαζόταν, για συμβολικούς και ψυχολογικούς λόγους, έναν γενάρχη, η αποστολή έναν απόστολο, η πορεία έναν πρωτοπόρο. Γιατί όμως αυτός ο τίτλος αποδόθηκε ειδικά στον Ντεκάρτ και όχι σε κάποιον άλλο από τους διακεκριμένους φιλοσόφους της ίδιας εποχής; Πιθανότατα, επειδή η σχολή του Ντεκάρτ αποδείχθηκε ισχυρότερη, επειδή ο Ντεκάρτ είχε περισσότερους, πιστότερους και σπουδαιότερους οπαδούς που διέδωσαν τις ιδέες, υπερασπίστηκαν το έργο και διαφήμισαν την αξία του. Και πάλι όμως, γιατί είχε ο Ντεκάρτ τέτοιους και τόσους οπαδούς; Γιατί αυτοί προτίμησαν τη δική του φιλοσοφία και όχι κάποια από τις αντίζηλες; Ίσως, επειδή το έργο του Ντεκάρτ είχε πιο σαφή περιγράμματα και πιο πρωτότυπο περιεχόμενο από του Γκασσαντί· επειδή ο Μπέικον είχε μεν φιλοσοφική έφεση αλλά οι εμπνεύσεις του ήταν πιο χρήσιμες για την επιστήμη παρά για τη φιλοσοφία· επειδή ο Χομπς ήταν εξαίρετος πολιτικός επιστήμονας αλλά απογοητευτικός στη φυσική και τα μαθηματικά· επειδή κανένας από αυτούς δεν επιδίωξε τον συμβιβασμό με τη μεταφυσική. Σε μια εποχή στενής σύζευξης μεταξύ φιλοσοφίας και επιστήμης, ο Ντεκάρτ ήταν ο πιο επιτυχημένος επιστήμονας μεταξύ των φιλοσόφων και ο πιο επιτυχημένος φιλόσοφος μεταξύ των επιστημόνων. Συνεισφέροντας στη μαθηματική φυσική δεν περιφρόνησε τη μεταφυσική και προσεγγίζοντας τη μεταφυσική δεν παραμέλησε τη γνωσιολογία που πάθιαζε όλο και περισσότερο τους συγχρόνους του. Είναι ένας φιλόσοφος που καλλιέργησε αρκετές αμφιβολίες για τους σκεπτικιστές, αρκετές καταφάσεις για τους δογματιστές και τελικά έγινε γνωστός περισσότερο για αυτό που εκτιμούσε λιγότερο: τη μεταφυσική.

Ο Ντεκάρτ θέλησε να δώσει διέξοδο σε αιωνόβια αδιέξοδα εγκαινιάζοντας μια νέα φιλοσοφία που θα λύτρωνε το ανθρώπινο πνεύμα από τις διαφωνίες και τις διαμάχες και θα το έβαζε αμετάκλητα στον δρόμο της βεβαιότητας και της αλήθειας. Σε αυτό το σχέδιο δεν πέτυχε παρά στο μέτρο που είχε κατά νου αυτό που ονομάζουμε σήμερα *επιστήμη* και όχι αυτό που εξακολουθούμε να ονομάζουμε *φιλοσοφία*, καθώς και στο μέτρο που ο ίδιος, όντας επιστήμονας όσο και φιλόσοφος, συνεισέφερε στη γέννηση του νεότερου επιστημονικού πνεύματος. Ήταν αρκετά διορατικός για να αντιληφθεί την ανάδυση αυτού του διαφορετικού είδους γνώσης όχι όμως τόσο ώστε να το διακρίνει επαρκώς από τη φιλοσοφία. Η επιτυχία και η αποτυχία του

έργου του έγκειται ακριβώς σε αυτή την ανάμειξη φιλοσοφίας και επιστήμης. Η επιστημονική του δεινότητα ενίσχυσε το κύρος της φιλοσοφίας του και η φιλοσοφική του κλίση συνέβαλε στη συστηματοποίηση της επιστήμης του. Αλλά αυτό που ήταν πλεονέκτημα σε μια εποχή ισχυρής ζεύξης φιλοσοφίας και επιστήμης μετατράπηκε σε μειονέκτημα όταν η μία χωρίστηκε από την άλλη. Φάνηκε τότε ότι στην επιστήμη ήταν περισσότερο φιλόσοφος από όσο έπρεπε και στη φιλοσοφία περισσότερο επιστήμονας από όσο χρειαζόταν.

Η «νέα φιλοσοφία» δεν δικαίωσε τους εμπνευστές της παρά στον βαθμό που μετεξελίχθηκε στη νεότερη επιστήμη. Όσο για την καρτεσιανή φιλοσοφία, με τη στενή έννοια, όχι μόνο δεν συζεύχθηκε άρρηκτα με την αλήθεια αλλά δεν άργησε να παλιώσει και να ξεπεραστεί. Η μαθηματική μεταφυσική του Ντεκάρτ αποδείχθηκε κίβδηλη, το μεγαλύτερο τμήμα της φυσικής του απατηλό, η φυσιολογία του εν πολλοίς λανθασμένη. Η νέα βεβαιότητα γέννησε νέες συγχύσεις. Οι διαφωνίες και οι φιλονικίες των φιλοσόφων δεν καταπραΰνθηκαν ούτε κατ' ελάχιστον από την παρέμβαση του Γάλλου φιλοσόφου. Τελικά ο καρτεσιανισμός είχε την τύχη των άλλων φιλοσοφικών συστημάτων: γεννήθηκε, αναπτύχθηκε, άνθισε και στο τέλος παράκμασε περνώντας στην ιστορία των ιδεών. Οι θιασώτες του βέβαια θα έλεγαν ότι μπορεί ο ίδιος να πέθανε αλλά το πνεύμα του βασιλεύει εφόσον, χάρη σε αυτόν, η αρχή του Λόγου εδραιώθηκε γερά στην ευρωπαϊκή σκέψη.[1] Ωστόσο, αυτός ο ισχυρισμός ταυτίζει κατά βάθος τη φιλοσοφία με τον καρτεσιανισμό και τον Λόγο με τον καρτεσιανό Λόγο μαρτυρώντας ακριβώς τον ηγεμονισμό της συγκεκριμένης φιλοσοφίας και μια διάθεση άρνησης της ιστορικότητάς της.

Από την άλλη μεριά, παραμερίζοντας τις μεγαλομανείς υποσχέσεις και την υπέρμετρη φιλοδοξία του ίδιου του Ντεκάρτ, που έθεσε τον πήχη των στόχων του υπερβολικά ψηλά, κανείς δεν θα μπορούσε να αρνηθεί ή να υποτιμήσει τη συμβολή του στους νέους χρόνους αφού συνεισέφερε, και μάλιστα όσο λίγοι, στον παραγκωνισμό του σχολαστικισμού και του ανορθολογισμού, ηγήθηκε της ισχυρότερης φιλοσοφικής σχολής του 17ου αιώνα και συμμετείχε στη γαλούχηση του νεότερου επιστημονικού πνεύματος. Επιπλέον, από τη στιγμή που εγγράφηκε το έργο του στον κανόνα της ιστορίας της φιλοσοφίας, δεν έπαψε να διαβάζεται, να γίνεται αντικείμενο μελετών και να χρησιμεύει σαν πηγή έμπνευσης. Μπορεί οι αντικειμενικοί διανοητικοί του στόχοι να μην εκπληρώθηκαν, τουλάχιστον έτσι όπως τους είχε φανταστεί ή μας δίνει να καταλάβουμε ότι τους είχε φανταστεί ο ίδιος, αλλά οι προσωπικές του προσδοκίες σχετικά με το απώτερο μέλλον, αυτό που εκτείνεται πέρα από τον βιολογικό κύκλο ενός ατόμου, δεν έμειναν καθόλου ανικανοποίητες δεδομένου ότι λίγοι φιλόσοφοι απολαμβάνουν τόση

[1] Σε αυτό το πνεύμα είναι γραμμένο το εγκώμιο που βραβεύτηκε από τη Γαλλική Ακαδημία με αφορμή τη συμπλήρωση εκατό χρόνων από τη μεταφορά των οστών του Ντεκάρτ από τη Σουηδία στη Γαλλία: «Ο χρόνος κατάστρεψε τις γνώμες του Ντεκάρτ αλλά η δόξα του παραμένει. Μοιάζει με εκείνους τους εκθρονισμένους Βασιλιάδες που, πάνω στα ίδια τα ερείπια της Αυτοκρατορίας τους, φαίνονται γεννημένοι για να διατάζουν τους ανθρώπους. Όσο η φιλοσοφία και η αλήθεια θα μετρούν πάνω στη γη, θα τιμούμε αυτόν που έθεσε τα θεμέλια των γνώσεών μας και αναδημιούργησε τον ανθρώπινο νου», Τομά, *Εγκώμιο του Ρενέ Ντεκάρτ*, Thomas (1765: 4).

αναγνώριση όση αυτός. Μπορεί οι επιδιώξεις του να ήταν υπερβολικά υψιπετείς, αλλά ακόμα και αυτές μπορούν να δικαιολογηθούν αν αναλογιστούμε πόσο μαυλιστικός είναι ο ενθουσιασμός των εφευρετικών εποχών και πόσο μεθυστική η αισιοδοξία που διαπνέει συνήθως τους πρωτοπόρους. Διεκδικώντας το ανέφικτο, ο Ντεκάρτ συνέβαλε στη διεύρυνση των ορίων του εφικτού.

# ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

## Πηγές


Acontius, Jacobus (1582), *De methodo*, Γενεύη: E. Vignon.

Agricola, Georgius (1621), *De re metallica*, Βασιλεία: L. Regis. (1η έκδοση 1556)

Agricola, Rodolphus (1535), *De inventione dialectica*, Παρίσι: Chr. Wechel.

Agrippa, Cornelius (1630), *De l'incertitude, vanité et abus des Sciences*, μτφρ. από τα λατινικά, Louis de Mayerne Turquet, Γενεύη.

Alstedius, Henricus (1649), *Encyclopædia scientiarum omnium*, Lugdunum: Huguetan & Ravaud. (1η έκδοση, 1630)

Anonyme (1622), *Le Parnasse des poètes satyriques* (χωρίς τόπο έκδοσης και όνομα εκδότη).

Arriaga, Rodericus de (1639), *Cursus philosophicus*, Παρίσι: J. Quesnel.

Arnauld, Antoine (1686), *Des vraies et des fausses idées*, Παρίσι: Fayard.

Arnauld, Antoine & Nicole, Pierre (1970), *La logique ou l'art de penser*, Παρίσι: Flammarion. (1η έκδοση, 1660)

Aubert de Versé, Noél (1685), *L'impie convaincu, ou Dissertation contre Spinosa*, Άμστερνταμ: J. Crelle.

Aubrey, John (1898), *Brief lives*, τ. I-II, Οξφόρδη: Clarendon Press.

Bacherius, Petrus / Agricola, Georg / Keller, Markus (1586) *Disputatio metaphysica, physica, logica,* Dilinguæ: J. Mayer.

Bacon, Francis (1989), *The Works of Francis Bacon*, τ. I-III, Στουτγκάρδη: Frommann-Holzboog. Ανατύπωση της έκδοσης των Spedding, Ellis και Heath, Λονδίνο, 1857-1874.

—, (1994), *Novum Organum,* αγγλική μετάφραση και επιμέλεια P. Urbach και J, Gibson, Σικάγο: Open Court.

—, (1996), *A Critical Edition of the Major Works*, επιμ. Brian Vickers, Οξφόρδη: Oxford University Press.

—, (2000), *Δοκίμια*, μτφρ. Σπ. Φέγγος, επιμ. Ι.Σ. Χριστοδούλου, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.

Baillet, Adrien (1691), *La vie de monsieur Descartes*, τ. I-II, Παρίσι: D. Horthemels.

Bary, René (1660*), La fine philosophie, accomodée à l'intelligence des dames,* Παρίσι: S. Piget.

Basso, Sebastian (1649), *Philosophia naturalis adversus Aristotelem*, Άμστερνταμ: L. Elzevir. (1η έκδοση, 1621)

Bayle, Pierre (1684), *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de monsieur Descartes*, Άμστερνταμ: H. Desbordes.

Berkeley, George (χ.χ.), *Πραγματεία πάνω στις αρχές της ανθρώπινης γνώσης*, μτφρ. Δ. Σφενδόνη, Θεσσαλονίκη: Κωνσταντινίδης.

Bernier, François (1682), *Doutes de Mr Bernier sur quelques-uns des principaux Chapitres de son Abrégé de la Philosophie de Gassendi*, Παρίσι: E. Michallet.

—, (1684) *Abrégé de la philosophie de Gassendi* (τόμοι I-VII), Λυόν: Anisson, Posuel & Rigaud. (1η έκδοση, 1678)

Bodin, Jean (1566), *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Παρίσι: M. Juvenis.

—, (1596), *Universæ naturæ theatrum*, Λυόν: J. Roussin.

—, (1597), *Le théatre de la nature universelle*, μτφρ. François de Fougerolles, Λυόν: J. Pillehotte.

Boileau, Nicolas (1873), *Œuvres completes*, Παρίσι: Laplace & Sanchez.

Bonaventura (2001), *Itinerarium mentis in Deum*, πρωτότυπο κείμενο και γαλλική μετάφραση του H. Dumery, Παρίσι:Vrin.

Borel, Pierre (1656), *Compendium vitæ Renati Cartesii*, Παρίσι: Billaine & Dupuis.

—, (1657), *Discours nouveau prouvant la pluralité des mondes*, Γενεύη.

Bossuet, Jacques-Bénigne (1688), *Histoire des variations des églises protestantes*, τ. I-II, Παρίσι: S. Mabre-Cramoisy.

—, (1709), *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, Παρίσι: P. Cot.

—, (1881), *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Παρίσι: Firmin-Didot. (1η έκδοση, 1741)

Bougerel, Joseph (1737), *Vie de Pierre Gassendi*, Παρίσι: J. Vincent.

Bouhours, Dominique (1671), *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène*, Παρίσι: S. Mabre-Cramois.

Bouju, Théophraste (1614), *Corps de toute la philosophie*, Παρίσι: D. de la Noue.

Camburat, De (1770), *Abrégé de la vie et du système de Gassendi*, Bouillon: Société Typographique.

Camus, Jean-Pierre (1609α), *Diversités*, τ. 1, Παρίσι: Cl. Chappelet.

—, (1609β), *Diversités*, τ. 2, Παρίσι: Cl. Chappelet.

—, (1610α), *Diversités*, τ. 5, Λυόν: J. Pillehotte.

—, (1610β), *Diversités*, τ. 6, Λυόν: J. Pillehotte.

—, (1613α), *Diversités*, τ. 7, Παρίσι: Cl. Chappelet.

—, (1613β), *Diversités*, τ. 8, Παρίσι: Cl. Chappelet.

—, (1614), *Diversités*, τ. 9: *Les passions de l'Âme*, Παρίσι: Cl. Chappelet.

—, (1620), *Diversités*, τ. 4, Dovay: M. Wyon. (1η έκδοση, 1610)

Chanet, Pierre (1643), *Considerations sur la Sagesse de Charron*, Παρίσι: Groult et Mire.

—, (1646), *De l'instict et de la connaissance des animaux*, La Rochelle: T. de Govy.

—, (1649), *Traité de l'esprit de l'homme et de ses fonctions*, Παρίσι: Camusat et Petit.

Charron, Pierre (1593), *Les trois verités contre les athées, idolâtres, juifs, mahometans, hérétiques et schismatiques*, Μπορντώ: S. Millanges.

—, (1827), *De la sagesse*, τόμοι I-III, επιμέλεια A. Duval, Παρίσι: Rapilly. (1η έκδοση, 1601. Αναθεωρημένη και επαυξημένη, 1604.)

Clauberg, Johann (1647), *Elementa philosophiæ, sive Ontosophia*, Groningæ: J. Nicolai.

—, (1655), *Initiatio philosophi, sive dubitatio cartesiana. Ad Metaphysicam certitudinem viam aperiens*, Λέιντεν: A. Aerden.

—, (1658α), *Logica vetus et nova*, Άμστερνταμ: Elzevir.

—, (1658β), *Paraphrasis in Renati Descartes Mediatationes de Prima Philosophia*, Duisburg: A. Wyngærden.

—, (1664), *Metaphysica de ente*, Άμστερνταμ: Elzevir.

—, (1680), *Differentia inter Cartesianum et alias in Scholis usitatam Philosophiam*, Groningen: R. Dolstern.

—, (1691), *Opera omnia philosophica*, Άμστερνταμ: P. & I. Blaev.

Coëffeteau, Nicolas (1620) *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*, Παρίσι: S. Cramoisy.

Collier, Arthur (1909), *Clavis Universalis, or a New Inquiry after Truth. Being a Demonstration of the Non-Existence, or Impossibility, of an External World*, Σικάγο: Open Court Publishing. (1η έκδοση, 1713)

Condillac, Étienne Bonnot de (1749), *Traité des systèmes*, Χάγη: Neaulme.

—, (1755), *Traité des animaux*, Άμστερνταμ: De Bure & A. Jombert.

Conimbricensis (1592), *In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritæ*, Conimbricæ: A. Mariz.

—, (1604), *In universam Logicam Aristotelis*, Αμβούργο: Bibliopolio Frobeniano.

—, (1617), *In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritæ*, Κολωνία: L. Zetzner.

Cordemoy, Géraud de (1666), *Le discernement du corps et de l'âme*, Παρίσι: Fl. Lambert.

—, (1669), *Copie d'une lettre écrite à un sçavant religieux de la Compagnie de Jesus, pour montrer: I. Que le système de M. Descartes et son opinion touchant les bêtes n'ont rien de dangereux. II. Et que tout ce qu'il en a écrit, semble être tiré du premier Chapitre de la Genèse*, Παρίσι: Th. Girard.

—, (1691), *Divers traités de métaphysique, d'histoire et de politique*, Παρίσι: Coignard.

Corneille, Pierre (1862), *Œuvres*, επιμ. Ch. Marty-Laveaux, τ. I-XII, Παρίσι: Hachette.

Cyrano de Bergerac, Savinien de (1672), *Les œuvres diverses de monsieur de Cyrano Bergerac*, Λυόν: P. Compagnon & R. Taillandier.

—, (1968), *Les œuvres libertines de Cyrano de Bergerac*, Γενεύη: Slatkine.

D'Alembert, Jean le Rond (2005), *Προεισαγωγικός λόγος στην Εγκυκλοπαίδεια*, μτφρ. Τ. Δημητρούλια, εισαγωγή Π. Κιτρομηλίδης, Αθήνα: Πόλις.

—, (1986), *Essai sur les éléments de philosophie*, Παρίσι: Fayard (1η έκδοση, 1759)

Daniel, Gabriel (1691), *Voyage du monde de Descartes*, Παρίσι: S. Benard.

—, (1696), *Suite du voyage du monde de Descartes, ou Nouvelles Difficultés proposées à l'auteur du Voyage du monde de Descartes, Avec la réfutation de deux défenses du système général du monde de Descartes*, Άμστερνταμ: P. Mortier.

—, (1702), *Voyage du monde de Descartes, Nouvelle édition, revue et augmentée d'une cinquième Partie ajoutée aux quatre précédentes*, Παρίσι: N. Pepie.

De la Forge, Louis (1666), *Traité de l'esprit de l'homme. De ses facultés et fonctions et de son union avec le corps, suivant les Principes de René Descartes*, Άμστερνταμ: Abr. Wolfgang.

Delorme, Philibert (1561), *Nouvelles inventions pour bien bâtir et à petits frais*, Παρίσι: Fr. Morel.

—, (1567), *L'architecture*, Παρίσι: Fr. Morel.

De Raei, Johannes (1654), *Clavis philosophiæ naturalis, seu introductio ad naturæ contemplationem Aristotelico-Cartesiana*, Lugdunum Batavorum: Elsevier.

Descartes, René, *Œuvres de Descartes*, (επιμ.) Ch. Adam και P. Tannery, Παρίσι, 1897-1913. Επανέκδοση από το γαλλικό Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών (C.N.R.S.) 11 τόμοι, Vrin, Παρίσι 1964-1974. Νέα επανέκδοση σε μικρό σχήμα, 1996.

I: *Correspondance* (Απρίλιος 1622-Φεβρουάριος 1638)

II: *Correspondance* (Μάρτιος 1638-Δεκέμβριος 1639)

III: *Correspondance* (Ιανουάριος 1640-Ιούνιος 1643)

IV: *Correspondance* (Ιούλιος 1643-Απρίλιος 1647)

V: *Correspondance* (Μάιος 1647-Φεβρουάριος 1650)

VI: *Discours de la méthode et Essais*

VII: *Meditationes de prima philosophia*

VIII-1: *Principia philosophiæ*

VIII-2: *Epistola ad Voetium. Lettre apologétique. Notæ in programma quodam*

IX-1: *Méditations métaphysiques*

IX-2: *Principes de la philosophie*

X: *Physico-mathematica. Compendium musicæ. Regulæ ad directionem ingenii. Recherche de la vérité*

XI: *Le monde. Description du corps humain. Passions de l'âme. Anatomica. Varia.*

XII: *Vie et œuvres de Descartes*, από τον Charles Adam.

—, (1976), *Discours de la méthode*, σχόλια Étienne Gilson (1η έκδοση, 1925), Παρίσι: Vrin.

—, (1996), *Le monde, L'homme*, εισαγωγή Annie Bitbol-Hespériès, σημειώσεις Annie Bitbol-Hespériès και Jean-Pierre Verdet, Παρίσι: Seuil.

—, (1976), *Λόγος περί της Μεθόδου, για την καλή καθοδήγηση του λογικού μας και την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες*, εισαγωγή, μετάφραση, σημειώσεις Χρ. Χριστίδης, Β΄ έκδοση, αναθεωρημένη, Αθήνα: Παπαζήσης.

—, (1974), *Κανόνες για την καθοδήγηση του πνεύματος*, μετάφραση-σχόλια Γ. Δαρδιώτης, εισαγωγή Ν. Αυγελής, Θεσσαλονίκη: Εγνατία.

—, (1996), *Τα πάθη της ψυχής*, εισαγωγή-μετάφραση Γ. Πρελορέντζος, επιστημονική επιμέλεια Δ. Κοτρόγιαννος, γλωσσική επιμέλεια Ν. Καλταμπάνος, επίμετρο του J.-L. Marion μεταφρασμένο από τον Δ. Ροζάκη, Αθήνα: Κριτική.

—, (2003), *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Ευ. Βανταράκης, Αθήνα: Εκκρεμές.

—, (2011), *Κανόνες για τον κατευθυσμό της γνωστικής δύναμης*, πρόλογος, εισαγωγή, μετάφραση Θ. Πενολίδης, Αθήνα: Κράτερος.

Descartes, René & Schoock Martin (1988), *La Querelle d'Utrecht*, μετάφραση και σημειώσεις Theo Verbeek, Παρίσι: Les Impressions nouvelles.

Desgabets, Robert (1675), *Critique de la Critique de la Recherche de la verité*, Παρίσι: J. Du Puis.

De Viau, Théophile (1632), *Œuvres*, Rouen: J. de la Mare.

De Vries, Gerardus (1685), *Exercitationes rationales de Deo, divinisque perfectionibus*, Ουτρέχτη: G. vande Water, J. Ribbius & Fr. Halma.

—, (1691), *De Cartesii Meditationibus a Petro Gassendo impugnatis Dissertatiuncula Historico-Philosophica*, Ουτρέχτη: G. vande Water.

Diderot & D'Alembert (1990) (επιμ.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Stutgart-Bad Connstatt: Fr. Frommann. (1η έκδοση, 1751-1772)

Digby, Kenelm (1664), *Demonstratio immortalitatis animæ rationalis*, Φραγκφούρτη: Chr. Wust. (1η έκδοση, 1644)

Dilly, Antoine (1691), *Traité de l'âme et de la connaissance des bêtes*, Άμστερνταμ: G. Gallet.

Dolet, Etienne (1540), *La manière de bien traduire d'une langue en autre*, Λυών: E. Dolet.

Dryden, John (1900), *Essays*, επιμ. W. P. Ker, τ. I-II, Οξφόρδη: Clarendon Press.

Du Bellay, Joachim (1549), *La defence et illustration de la langue française*, Παρίσι: A. l'Angelier.

Du Hamel, Jean-Baptiste (1681), *Opera philosophica*, τ. I-II Norimberg: J. Zieger.

—, (1700), *Philosophia vetus et nova, ad usum scholæ*, Άμστερνταμ: G. Gallet.

Du Moulin, Pierre (1627), *Nouveauté du papisme opposée à l'antiquité du vrai christianisme*, Γενεύη: P. Chouet.

—, (1638), *La philosophie françoise*, Παρίσι: H. le Gras.

Du Plessis, Philippe (1578), *De la verité de la religion chrétienne contre les athées, epicuriens, payens, juifs, mahomedistes et autres infideles*, Παρίσι: Cl. Micard.

Du Vair, Guillaume (1641), *Oeuvres*, Παρίσι: S. Cramoisy.

Du Roure, Jacques (1653), *La physique expliquée suivant le sentiment des anciens et nouveaux philosophes et principalement de Descartes*, Παρίσι: Chez l'Auteur.

—, (1654), *La philosophie, divisée en toutes ses parties, établie sur des principes évidentes et expliquée en tables et par discours, ou particuliers, ou tirés des anciens et des nouveaux auteurs· et principalement des Péripatéticiens et de Descartes*, Παρίσι: G. Clouzier.

—, (1665), *Abregé de la vraie philosophie*, Παρίσι: Chez l'Auteur.

Dupleix, Scipion (1618), *La physique, ou science des choses naturelles*, Παρίσι: L. Giffart & P. Des-Hayes. (1η έκδοση, 1603)

—, (1620), *La métaphysique, ou science surnaturelle*, Λυόν, S. Rigaud. (1η έκδοση, 1607)

—, (1984), *La logique*, Παρίσι: Fayard. (1η έκδοση, 1603)

Eustachius a Sancto Paulo (1609), *Summa philosophiæ quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus, physicis et metaphysicis*, τ. I-II, Παρίσι: C. Chatelain.

—, (1613), *Summa theologiæ tripartita, de Deo, rebusque divinis ac supernaturalibus*, Παρίσι: C. Chatelain.

Fardella, Michelangelo (1691), *Universæ philosophiæ systema*, Λέιντεν: P. Vaulcurtus.

Fénélon, François de Salignac de la Mothe (1738), *Démonstration de l'existence de Dieu tirée de la connaissance de la nature et proportionnée à la faible intelligence des plus faibles*, Παρίσι: J. R. Cröker. (1η έκδοση, 1712)

Fontenelle, Bernard Bovier de (1708), *Histoire du renouvellement de l'Academie Royale des Sciences en 1699*, Παρίσι: J. Boudot.

—, (1991), *Digression sur les anciens et les modernes*, Œuvres complètes, τ. II, Παρίσι: Fayard. (1η έκδοση, 1688)

Foucher, Simon (1675), *Critique de la Recherche de la verité. Où l'on examine en même temps une partie des Principes de M. Descartes*, Παρίσι: M. Coustelier.

—, (1679), *Nouvelle dissertation sur la Recherche de la verité, contenant la reponse à la Critique de la Critique de la Recherche de la verité. Où l'on découvre les Erreurs des Dogmatistes,*

*tant Anciens que Nouveaux. Avec une discussion particulière du grand Principe des Cartésiens*, Παρίσι: R. de la Caille

—, (1693), *Dissertations sur la Recherche de la verité, contenant l'histoire et les principes de la philosophie des Académiciens. Avec plusieurs réflexions sur les sentiments de M. Descartes*, Παρίσι: J. Anisson.

Fréart, Roland (1650), *Parallèle de l'architecture antique et de la moderne*, Παρίσι: E. Martin.

Gaffarel, Jacques (1629), *Curiosités inouies*, Παρίσι: H. du Besnil.

Galilei, Galileo (1610), *Sidereus nuncius*, Βενετία: Th. Baglionus.

Galland, Pierre (1551), *Oratio contra novam academiam Petri Rami*, Παρίσι: Vascosanus.

Garasse, François (1623), *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels*, Παρίσι: S. Chappelet.

—, (1624), *Apologie*, Παρίσι: S. Chappelet.

—, (1625α), *Nouveau jugement de ce qui a été dit et écrit pour et contre le livre de la doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, Παρίσι: J. Quesnel.

—, (1625β), *La somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne*, Παρίσι: S. Chappelet.

Gassendi, Pierre (1959), *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos*, Παρίσι: Vrin. (1η έκδοση: βιβλίο I, 1624· βιβλίο II, 1659)

—, (1962), *Disquisitio metaphysica, seu dubitationes et instantiæ adversus Renati Cartesii metaphysicam, et responsa*, Παρίσι: Vrin. (1η έκδοση, 1644)

—, (1964), *Opera omnia*, τ. I-VI, εισαγωγή Tullio Gregory, Στουτγκάρδη: Frommann. (Ανατύπωση των *Opera omnia*, Λυόν 1658).

Geulincx, Arnout (1891-1893), *Opera philosophica*, τ. I-III, επιμ. J.P.N. Land, Χάγη: Martinus Nijhoff.

Gibieuf, Guillaume (1630), *De libertate Dei et creaturæ*, Παρίσι: J. Cottereau.

Gilbert, William (1600), *De magnete*, Λονδίνο: P. Short.

Glanvill, Joseph (1671), *Philosophia pia*, Λονδίνο: J. Collins.

—, (1676), *Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion*, Λονδίνο: J. Baker.

—, (1885), *Scepsis Scientifica*, Λονδίνο: Kegan Raul (1η έκδοση, 1665)

Goclenius, Rodolphus (1590α), *Aristotelis Organon, hoc est Logica*, Μάρμπουργκ: P. Egenolphus.

—, (1590β), *Ψυχολογία*, Μάρμπουργκ: P. Egenolphus.

—, (1598), *Isagoge in paripateticorum et scholasticorum Primam Philosophiam, quæ dici consuevit Metaphysica*, Φραγκφούρτη: Z. Parthenius.

—, (1613), *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiæ fores aperiuntur*, Φραγκφούρτη: M. Becker.

Godartus, Petrus (1666), *Summa totius philosophiæ*, Παρίσι: Alliot.

—, (1675), *Lexicon philosophicum. Item accuratissima totius philosophiæ summa*, Παρίσι: De la Caille.

Hackspanius, Theodoricus (1664), *Termini distinctiones et divisiones philosophico-theologicæ*, Alrdorf: Conrad Dürrio.

Harvey, Guilielmus (1628), *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Φραγκφούρτη: G. Fitzer.

Havenreuterus, Johannes Ludovicus (1591), *Ψυχολογία sive philosophica de animo Συζήτησις*, Argentorati: A. Bertramus.

Heereboord, Adrian (1654), *Meletemata philosophica*, Λέιντεν: Fr. Moyard.

Herbert, Edward, (1633), *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, Λονδίνο: Aug. Matthæus.

—, (1639), *De la verité en tant qu'elle est distincte de la Revelation, du Vray-semblable, du Possible et du Faux*, Παρίσι: χωρίς ένδειξη εκδότη και μεταφραστή.

Hill, Nicolaus (1619), *Philosophia Epicurea, Democritiana, Theophrastica*, Κολωνία: Fabriana.

Hobbes, Thomas (1839-45), *Opera philosophica, quæ latine scripsit, omnia*, τ. I-V, επιμ. Gulielmus Molesworth, Λονδίνο: Joannes Bohn.

—, (1973), *Critique du De Mundo de Thomas White*, επιμ. J. Jacquot & H. W. Jones, Παρίσι: Vrin-CNRS .

—, (1989), *Λεβιάθαν*, τ. I-II, Εισαγωγή Αιμ. Μεταξόπουλος, Μετάφραση Γ. Δημητρακόπουλος, Αιμ. Μεταξόπουλος, Γρ. Πασχαλίδης, Αθήνα: Γνώση.

—, (1997), *The Collected English Works of Thomas Hobbes*, τόμοι I-XII, επιμ. William Molesworth, Λονδίνο: Routledge/Thoemmes Press. (Ανατύπωση της έκδοσης John Bohn, Λονδίνο, 1839-1845)

Hooke, Robert (1665), *Micrographia*, Λονδίνο: Martyn & Allestry.

Huet, Daniel (1689), *Censura Philosophiæ Cartesianæ*, Παρίσι: D. Horthemels.

—, (1692), *Nouveaux memoires pour servir à l'histoire du cartesianisme*, (χωρίς τόπο έκδοσης και όνομα εκδότη).

—, (1741), *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, Λονδίνο: J. Nourse. (1η έκδοση, 1723)

Hume, David (2005), *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση*, Βιβλίο I, εισ.-μτφρ. Μ. Πουρνάρη, Αθήνα: Πατάκης. (1η έκδοση, 1739-40)

Keckermannus, Bartholomæus (1601), *Systema logicæ*, Hanovia: G. Antonius.

Kirchnerus, Timotheus (1575), *Oratio de exercitio disputationum publicarum*, Henricopolis.

La Mothe le Vayer, François (1756-1759), *Oeuvres*, τόμοι I-VII, Δρέσδη: Groell.

—, (1988), *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, Παρίσι: Fayard. (1η έκδοση, 1630-1631)

Legrand, Antoine (1678), *Institutio Philosophiae, secundum principia Renati Descartes*, Λονδίνο (χωρίς όνομα εκδότη).

—, (1681), *Apologia pro Renato Des-Cartes contra Samuelem Parkerum*, Norimberg: J. Zieger. (1η έκδοση, 1679)

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1768), *Opera omnia*, επιμ. L. Dutens, τ. I-VI, Γενεύη: Fratres de Tournes

—, (1857), *Nouvelles lettres et opuscules inédits*, Παρίσι: Aug. Durand.

—, (1985-9), *Werke*, t. I-V, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

—, (1990), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, εισαγωγή-σημειώσεις J. Brunschwig, Παρίσι: Flammarion.

—, (1991), *La monadologie*, επιμ. E. Boutroux, Παρίσι: Le livre de poche.

—, (1992), *Μεταφυσική πραγματεία*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Παύλου Καϊμάκη Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

—, (1994), *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, παρουσίαση-σημειώσεις Chr. Frémont, Παρίσι: Flammarion.

—, (1999), *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reiche VI: Philosophische Schriften, Vierter Band, Βερολίνο: Academie Verlag.

—, (2001), *Opuscules philosophiques chosis*, επιμ. P. Schrecker, Παρίσι: Vrin.

Le Roy, Loys (1568α), *De l'origine, antiquité, progrès, excellence et utilité de l'art politique*, Λυών: B. Rigaud.

—, (1568β), *Considération sur l'histoire française et l'universelle de ce Temps*, Παρίσι: Fr. Morel.

—, (1568γ), *Des troubles et differents advenant entre les hommes par la diversité des Religions*, Λυών: B. Rigaud.

—, (1575), *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, Παρίσι: P. Huilier.

Le Valois, Louis (1680), *Sentiments de M. Descartes, Touchant l'essence et les propriétés du corps, opposés à la doctrine de l'Église et conformes aux erreurs de Calvin, Sur le sujet de l'Eucharistie*, Παρίσι: E. Michallet.

Lipsius, Justus (1594), *Traité de la constance*, Tours: J. Richer.

Locke, John (2004), *An Essay Concerning Human Understanding*, επιμ. Roger Woolhouse, Λονδίνο: Penguin.

Maignan, Emmanuel (1653), *Cursus philosophicus*, τ. I-IV, Τουλούζη: R. Bosc

Malebranche, Nicolas (1967), *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, Παρίσι: Vrin.

—, (1962), *De la recherche de la vérité*, τ. I-III, Παρίσι: Vrin. (1η έκδοση, 1674)

—, (1976), *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion. Entretiens sur la mort*, Παρίσι: Vrin. (1η έκδοση, 1688)

—, (1998), *Διάλογος χριστιανού και κινέζου φιλοσόφου*, μτφρ. Π. Αθανασόπουλος, Αθήνα: Καστανιώτης. (1η έκδοση, 1708)

Marandé, Léonard de (1642), *Abregé curieux et familier de toute la Philosophie*, Παρίσι: Th. Blaise & G. Alliot.

Mercier, Louis-Sébastien (1765), *Éloge de René Descartes*, Παρίσι: V. Pierres.

Mersenne, Marin (1623), *Quæstiones celeberrimæ in Genesim*, Παρίσι: S. Cramoisy.

—, (1624), *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*, Παρίσι: Billaine.

—, (1625), *La vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, Παρίσι: Tousainct du Bray.

—, (1985), *Questions inouies*, Παρίσι: Fayard. (1η έκδοση, 1634)

Micrælius, Johannes (1661), *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Stetin: M. Höpfner. (1η έκδοση, 1653)

Montaigne, Michel de (1962), *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Παρίσι: Gallimard.

Μονταίνι, Μισέλ ντε (2005), *Δοκίμια*, 3 τ., μτφρ. Φ. Δρακονταειδής, Αθήνα: Εστία.

More, Henry (1662), *A Collection of Several Philosophical Writings of Dr Henry More*, Λονδίνο: W. Morden.

Μπέρτον, Ρόμπερτ (2007-2008), *Η ανατομία της μελαγχολίας*, τ. I-II, μτφρ. Π, Χοροζίδης, Αθήνα: Ηριδανός.

Naudé, Gabriel (1627), *Avis pour dresser une bibliothèque*, Παρίσι: F. Targa.

—, (1669), *Apologie pour tous les grands hommes qui ont été accusés de magie*, Παρίσι: F. Eschart. (1η έκδοση, 1625)

Naudé, Gabriel & Patin, Guy (1701), *Naudæana et Patiniana ou singularités remarquables, prises des conversations de messieurs Naudé et Patin*, Παρίσι: Fl. & P. Delaulne.

Norris, John (1701-4), *An Essay towards the Theory of the Ideal or Intelligible World*, τ. I-II, Λονδίνο: S. Manship.

Ogier, François (1623), *Jugement et censure du livre de la Doctrine curieuse de François Garasse*, Παρίσι (χωρίς σελιδαρίθμιση και όνομα εκδότη).

—, (1628), *Preface de Tyr et Sidon*, par Jean de Schelandre, Παρίσι: R. Estienne.

Palissy, Bernard (1586), *Discours admirables*, Παρίσι: Martin le Jeune.

—, (1941), *De l'art de terre, de son utilité, des esmaux et du feu*, Παρίσι: J. Haumont.

Pardies, Ignace-Gaston (1672α), *Lettre d'un philosophe à un cartésien de ses amis*, Παρίσι: Th. Jolly.

—, (1672β), *Discours de la connaissance des bêtes*, Παρίσι: S. Mabre-Cramoisy.

Paré, Ambroise (1585) *Œuvres*, Παρίσι: G. Buon.

Parker, Samuel (1678), *Disputationes de Deo et providentia divina*, Λονδίνο: M. Clark.

Pascal, Blaise (1998-2000), *Oeuvres Complètes*, τ. I-II, επιμ. Michel Le Guern, Παρίσι: Gallimard.

—, (2000), *Σκέψεις*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτης.

Patin, Guy (1846), *Lettres*, τ. I-III, Παρίσι: J.-B. Baillière.

Perrault, Charles (1697), *Parallèle des anciens et des modernes*, τ. I-IV, Παρίσι: J.-B., Coignard.

—, (1698), *Les hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siècle*, Χάγη: M. Rogguet.

Pourchot, Edmond (1700), *Institutio philosphica ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparata*, Παρίσι: J.-B. Coignard.

Primaudaye, Pierre de la (1602), *L'academie françoise*, Παρίσι: Cl. de Monstr'œil. (1η έκδοση, 1577)

Rabelais, François (2004), *Γαργαντούας και Πανταγκρυέλ*, εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις Φ. Δρακονταειδής, Αθήνα: Εστία. (1η έκδοση 1532, 1534)

Raconis, Charles François d' Abra de (1629), *Summa totius Philosophiæ. Id est, Logica, Ethica, Physica, Metaphysica. Et horum omnium Compendium*, τ. I-V, Κολωνία: P. Cholinus.

Ramus, Petrus (ή Ramée, Pierre de la) (1548), *Aristotelicæ animadversiones*, Παρίσι: M. David. (1η έκδοση, 1543)

—, (1553), *Institutiones dialecticæ*,Λυών: G. Rouillius.

—, (1555), *Dialectique*, Παρίσι: A. Wechel.

—, (1562), *Avertissements sur la reformation de l'Université de Paris*, Παρίσι: A. Wechel.

—, (1566) *Scholæ metaphysicæ*, Παρίσι: A. Wechel.

Rapin, René (1671), *La comparaison de Platon et d'Aristote*, Barbin & Muguet.

—, (1725), *Comparaisons des grands hommes de l'antiquité*, τ. I-II, Παρίσι: Barbou.

Reeb, Georgius (1891), *Thesaurus philosophorum, seu distinctiones et axiomata philosophica*, Παρίσι P. Lethielleux. (1η έκδοση, 1629.)

Régis, Pierre Sylvain (1691α), *Cours entier de philosophie, ou système général selon les principes de M. Descartes*, τ. I-III, Άμστερνταμ: Aux dépens des Huguetan.

—, (1691β), *Réponse au livre qui a pour titre Censura Philosophiæ Cartesianæ*, Παρίσι: J. Cusson.

—, (1692), *Réponse aux réflexions critiques de M. du Hamel sur le système cartésien de la philosophie de M. Régis*, Παρίσι: J. Cusson.

—, (1704) *L'usage de la raison et de la foi, ou l'accord de la foi et de la raison*, Παρίσι: J. Cusson.

Regius, Henricus (1646), *Fundamenta physices*, Άμστερνταμ: L. Elzevir.

—, (1654), *Philosophia naturalis*, Άμστερνταμ: L. Elzevir.

—, (1657), *Brevis Explicatio mentis humanæ*, Ουτρέχτη.

—, (1686), *Philosophie naturelle*, traduite de latin en françois, Ουτρέχτη: R.van Zyll.

Reid, Thomas (1827), *Essays on the Intellectual Powers of the human mind*, Th. Tegg. (1η έκδοση, 1785, 1788)

Richeome, Louis (1621), *L'Immortalité de l'âme, declarée avec raisons naturelles, temoignages humains et divins pour la Foi Catholique contre les athées et libertins*, Παρίσι: S. Cramoisy.

Rochon, Antoine (1672), *Lettre d'un philosophe à un cartésien de ses amis*, Παρίσι: Th. Jolly

Rohault, Jacques (1671), *Entretiens sur la philosophie*, Παρίσι: M. Le Petit.

—, (1696), *Traité de physique*, τόμοι I-II, Λυόν: La veuve de J.-B. Guillimin. (1η έκδοση, 1671)

Ronsard, Pierre (1950), *Œuvres complètes*, Παρίσι: Gallimard

Sadoleto, Jacopo (1538), *De laudibus philosophiæ*, Λυών: S. Griphius.

Salabert, Jean (1638), *Les adresses du parfait raisonnement*, Παρίσι: Cl. Collet.

Sanchez, Francisco (1581), *Quod nihil scitur*, Λυόν: Ant. Gryphius.

Schoock, Martin (1652), *De scepticismo*, Groningen: H. Lussinck.

Schuler, Johannes (1666), *Examinis philosophiæ Renati Descartes specimen, sive Brevis et perspicua Principiorum Philosophiæ Cartesianæ Refutatio*, Άμστερνταμ: P. Le Grand.

Silhon, Jean de (1662α), *De l'immortalité de l'âme*, Παρίσι. (1η έκδοση, 1634)

—, (1662β), *De la certitude des connaissances humaines*, (Le ministre d'état. Troisième partie), Άμστερνταμ: A. Michiels.

Sirmond, Antoine (1635), *De immortalitate animæ, demonstratio physica et aristotelica adversus Pomponatium et asseclas*, Παρίσι: M. Soly.

Sorbière, Samuel (1660), *Relations, lettres et discours sur diverses matières curieuses*, Παρίσι: R. de Ninville.

—, (1665), *Discours sur la comète*, Παρίσι: χωρίς ένδειξη εκδότη.

—, (1696), *Sorberiana, ou bons mots, rencontres agréables, pensées judicieuses, et observations curieuse de M. Sorbière*, Παρίσι: Mabre-Cramois.

Sorel, Charles (1634), *La science des choses corporelles. Première partie de la science humaine*, Παρίσι: P. Billaine.

—, (1637), *La science universelle, Première partie. Contenant la science des choses corporelles*, Παρίσι: P. Billaine.

—, (1641), *De l'usage et de la perfection de toutes les choses du monde. Troisième volume de la science universelle*, Παρίσι: T. Quinet.

—, (1655), *De la perfection de l'homme, où les vrais biens sont considerés, et spécialement ceux de l'âme, avec les méthodes des sciences*, Παρίσι: Robert de Nain.

—, (1667), *La bibliothèque française*, Παρίσι: La compagnie des libraires du Palais.

—, (1668), *La science universelle, Tome quatrième. De l'usage des idées, ou de l'origine des sciences et des arts et des leurs enchainement*, Παρίσι: Th. Girard.

Spinoza, Baruch (1964-6), *Œuvres*, τ. I-IV, επιμ. Charles Appuhn, Παρίσι: Flammarion.

—, (1999), *Éthique*, μτφρ. Bernard Pautrat, Παρίσι: Seuil.

—, (1994), *Πολιτική πραγματεία*, μτφρ. Ά. Στυλιανού, εισαγ. Γ. Βώκος, Αθήνα: Πατάκης.

—, (2009), *Ηθική*, μτφρ. Β. Βανταράκης, εισαγ. Β. Γρηγοροπούλου, Αθήνα: Εκκρεμές.

Sprat, Thomas (1667), *The History of the Royal-Society of London for the Improving of Natural Knowledge*, Λονδίνο: J. Martyn.

Stierius, Johannes (1652), *Præcepta doctrinæ, Logicæ, Ethicæ, Physicæ, Metaphysicæ, Sphericæque*, τέταρτη έκδοση, Λονδίνο: R. Daniel.

Suarez, Franciscus (1861), *Disputationes metaphysicæ*, Opera omnia, vol. 25 & 26, Παρίσι: L. Vivès. (1η έκδοση, 1597)

Tahureau, Jacques (1555), *Oraison au Roi. De la grandeur de son regne et de l'excellence de la langue française*, Παρίσι: M. de la Porte.

Telesio Bernardino (1586), *De rerum natura juxta propria principia*, Νάπολι: H. Salvianus.

Temple, William (1909), *Essays on Ancient and Modern Learning*, Οξφόρδη: Clarendon Press. (1η έκδοση, 1690)

Terrasson, Jean (1715), *Dissertation critique sur l'Iliade d'Homere*, τ. I-II, Παρίσι: Fr. Fournier.

—, (1754), *La philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*, Παρίσι: Prault.

Thevet, André (1575), *La cosmographie universelle*, Παρίσι: G. Chaudière.

Thomas, Antoine-Léonard (1765), *Éloge de René Descartes*, Yverdon: χωρίς όνομα εκδότη.

Valla, Laurentius (1530), *De dialectica*, Παρίσι: S. Colin.

Vanini, Giulio Cesare (1615), *Amphitheatrum æternæ providentiæ divino-magicum*, Λυόν: A de Harsy.

—, (1616), *De admirandis naturæ reginæ deæque mortalium arcanis*, Παρίσι: A. Perier.

Velthusius, Lambertus (1651), *Disputatio de finito et infinito, in qua defenditur sententia clarissimi Cartesii de motu, spatio et corpore*, Άμστερνταμ: L. Elzevir.

—, (1662), *De initiis primæ philosophiæ, Juxta fundamenta clarissimi Cartesii*, Ουτρέχτη: Th. ab Ackersdijck.

Versé, Aubert de (1685), *L'impie convaincu, ou dissertation contre Spinosa*, Άμστερνταμ: J. Crelle.

Villemandy, Petrus de (1685), *Manuductio ad philosophiæ aristoteleæ, epicureæ et cartesianæ parallelismus*, Άμστερνταμ: H. Wetstenius & Desbordes.

Vives, Juan Luis (1574), *Ad veram Sapientiam Introductio*, Κολωνία: P. Horst.

Voetius, Gisbertus (1648-1667), *Selectæ disputationes theologicæ*, τ. I-IV, Ουτρέχτη-Άμστερνταμ: J. Waesberge.

Voltaire (1961), *Mélanges*, Bibliothèque de la Pléiade, Παρίσι: Gallimard.

—, (1989), *Φιλοσοφικές επιστολές*, μτφρ. Ν. Αλιφέρης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (1η έκδοση 1733)

Werenfels, Samuel (1699), *Judicium de argumento Cartesii pro existentia Dei petito ab ejus idea*, Βασιλεία: J. Conrad.

Wilkins, John (1802), *Mathematical and Philosophical Works*, τ. I-II, Λονδίνο: C. Whittingham. (1η έκδοση 1638-1668)

Wittichius, Christophorus (1668), *Annotationes ad Renati Des-Cartes Meditationes*, Dordrecht: C. & Th. Goris.

Wotton, William (1694), *Reflections upon Ancient and Modern Learning*, Λονδίνο: P. Buck.

Yves de Paris (1640), *La théologie naturelle*, τ. I-IV, Παρίσι: N. Buon. (1η έκδοση 1633-1637)

—, (1656), *L'agent de Dieu dans le monde*, Παρίσι: D. Therry.

**Μελέτες**

Adam, A. (1968), *Littérature française. L'âge classique I, 1624-1660*, Παρίσι: Arthaud.

Adam, Ch. (1910), *Vie et œuvres de Descartes*, [τόμος XII της έκδοσης Adam-Tannery], Παρίσι: Cerf.

Adamson, J., W. (1921), *Pioneers of Modern Education, 1600-1700*, Κέμπριτζ: Cambridge University Press.

Alain (1983), *Idées, Introduction à la philosophie*, Παρίσι: Flammarion. (Περιέχει τη μελέτη *Étude sur Descartes* που εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1932 στο Παρίσι: Gallimard)

Alquié, F. (1950), *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Παρίσι: PUF.

—, (1969), *Descartes*, Παρίσι: Hatier.

—, (2005), *Leçons sur Descartes*, Παρίσι: La table ronde.

Ariew, R. Cottingham J., Sorell T., (1998), *Descartes' Meditations, Background source materials*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Ariew, R. (1999), *Descartes and the last Scholastics*, Ithaca/Λονδίνο: Cornell University Press.

Ariew, R., Des Chene D., Jesseph, D. M., Schmaltz, T. M., Verbeek, Th. (2003), *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, Lanham, Maryland and Oxford: The Scarecrow Press.

Barni J. (1880), *Les martyrs de la libre pensée*, Παρίσι: Germer Baillière.

Βερβενιώτης, Γ. (1967), *Η φιλοσοφία του Ντεκάρτ*, Αθήναι: Εκδόσεις της Βερβενιωτείου Σχολής.

—, (1943), *Η μεταφυσική του Ντεκάρτ*, Εν Αθήναις: Γ. Σερμπίνης.

Bertrand de Saint-Germain, G. (1869), *Descartes considéré comme physiologiste et comme médecin*, Παρίσι: V. Masson.

Beyssade, J.-M. (1979), *La philosophie première de Descartes*, Παρίσι: Flammarion.

—, (2001α), *Descartes au fil de l'ordre*, Παρίσι: PUF.

—, (2001β), *Études sur Descartes*, Παρίσι: Seuil.

Beyssade, M. (1972), *Descartes*, Παρίσι: PUF.

Blanchet, L. (1920), *Les antécédents historiques du "Je pense, donc je suis"*, Παρίσι: F. Alcan.

Bouillier, Fr. (1842), *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, Λυόν: L. Boitel.

—, (1868), *Histoire de la philosophie cartésienne*, τ. I-II, Παρίσι: Ch. Delagrave.

Brett, G., S. (1908), *The philosophy of Gassendi*, Λονδίνο: Macmillan.

Broughton, J, Carriero, J. (2008) (επιμ.), *A Companion to Descartes*, Blackwell.

Brunschvicg, L. (1951), *Écrits philosophiques. L'humanisme de l'occident. Descartes-Spinoza-Kant*, Παρίσι: PUF.

—, (1972), *Les étapes de la philosophie mathématique*, Παρίσι: Blanchard.

—, (1995), *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Παρίσι: Pocket.

Burnyeat, M. (1983), *The Skeptical Tradition*, Μπέρκλεϋ: University of California Press.

Bury, J.B. (1932), *The idea of Progress*, Λονδίνο: Macmillan.

Busson, H. (1971), *Le rationalisme dans la littérature française de la renaissance (1533-1601)*, Παρίσι: Vrin.

Butterfield, H. (1983), *Η καταγωγή της σύγχρονης επιστήμης (1300-1800)* μτφρ. Ι. Αρζόγλου, Α. Χριστοδουλίδης, Αθήνα: MIET.

Cassirer, E., Kristeller, P. O., Randall, J. H. (1948) (επιμ.), *The Rennaissance Philosophy of Man*, Σικάγο-Λονδίνο: The University of Chicago Press.

Caton, H. (1973), *The Origin of Subjectivity: an Essay on Descartes*, Νιού Χέιβεν: Yale University Press.

Clarke, D. (2003), *Descartes' Theory of Mind*, Οξφόρδη: Clarendon Press.

Clarke, D., (2006), *Descartes, a Biography*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Collins, R., (1998), *The sociology of philosophies*, Κέιμπριτζ: The Belknap Press of Harvard University Press.

Copenhaver, Br. και Schmitt, Ch. (2007) *Η φιλοσοφία της αναγέννησης,* Αθήνα: Πολύτροπον.

Cottingham, J. (1986), *Descartes,* Οξφόρδη: Blackwell.

—, (1988), *The Rationalists,* Οξφόρδη: Oxford University Press.

—, (1992) (επιμ.), *The Cambridge Companion to Descartes,* Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Cousin, V. (1845), *Fragments de philosophie cartésienne,* Παρίσι: Charpentier.

Crombie, A., C. (1992), *Από τον Αυγουστίνο στον Γαλιλαίο,* τ. I-II, μτφρ. Μ. Ιατρίδου, Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα: MIET.

Curley, E. (1978), *Descartes against the Sceptics,* Οξφόρδη: Blackwell.

Damiron, J.-Ph. (1846), *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle,* τ. I-II, Παρίσι: Hachette.

Daphnos, P. (1976), *Stoische elemente bei Descartes und Spinoza,* Αθήνα: S. Athanassopoulos, S. Papadimas, G. Zacharopoulos.

Davis, R. (2001), *Descartes. Belief, Scepticism and Virtue,* Λονδίνο & Ν. Υόρκη: Routledge.

Debus, A. (1978), *Man and Nature in the Renaissance,* Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

—, (1987), *Chemistry, Alchemy and the New Philosophy, 1550-1700,* Λονδίνο: Variorum reprints.

Δελλής, Ι., Γ. (1998), *Ο «Σκεπτικισμός» και η «Νέα Επιστήμη» στη Φιλοσοφία του J. Glanvill (1636-1680),* Αθήνα: Τυπωθήτω.

Depré, O., Lories, D. (1997) (επιμ.), *Lire Descartes aujourd'hui,* , Louvain/Παρίσι: Peeters.

Des Chene, D. (1996), *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought,* Ithaca/Λονδίνο: Cornell University Press.

Dick, S., J. (1982), *Plurality of Worlds,* Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Dijksrterhuis, E. J. (1986), *The Mechanization of the World Picture,* μτφρ. C. Dikshoorn, Πρίνστον: Princeton University Press.

Drake, St. (1993), *Γαλιλαίος,* μτφρ. Τ. Κυπριανίδης, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Eisenstein, El. (1997), *The Printing Press as an Agent of Change,* Κέιμπριτζ: Cambridge University Press. (1η έκδοση, 1979)

—, (2004), *Η τυπογραφική επανάσταση στις απαρχές της νεότερης Ευρώπης,* μτφρ. Β. Τομανάς, επιμ. Μ. Παρχαρίδου-Αναγνώστου, Θεσσαλονίκη: Τυποφιλία.

Émery, J.-A. (1811), *Pensées de Descartes sur la religion et la morale,* Παρίσι: A. Le Clere.

Φαράκλας, Γ. (1999) (επιμ.), *Πολιτικές του Ορθολογισμού. Δέκα μελέτες για τον Καρτέσιο,* περιοδικό «Αξιολογικά», ειδικό τεύχος, Αθήνα: Εξάντας.

Ferguson, K. (2009), *Τίχο-Κέπλερ,* μτφρ. Μ. Καρτσωνάκης, Αθήνα: Τραυλός.

Festa, E. (2009), *Γαλιλαίος. Ο αγώνας για την επιστήμη*, μτφρ. Π. Σκόνδρας, Αθήνα: Μεταίχμιο.

Fischer, K. (1890), *History of Modern Philosophy. Descartes and his School*, μετάφραση από την τρίτη αναθεωρημένη γερμανική έκδοση, J. P. Gordy, Λονδίνο: Fisher.

Franck, M. (1875), *Dicrionnaire des sciences philosophiques*, Παρίσι: Hachette.

Frankfurt, H.G. (1970), *Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Garber, D., και Ayers, M. (1998), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, τόμοι I-II, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Garber, D. (1992), *Descartes' Metaphysical Physics*, Σικάγο: University of Chicago Press.

Gay, P. (1977), *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, Νέα Υόρκη & Λονδίνο: Norton.

Gaukroger, S. (1980), *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Μπράιτον: Harvester University Press.

—, (1995), *Descartes, An intellectual Biography*, Οξφόρδη: Clarendon Press.

—, (2001), *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

—, (2002), *Descartes' System of Natural Philosophy*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

—, (2006α), *The Emergence of a Scientific Culture. Science and the Shaping of Modernity, 1210-1685*, Οξφόρδη: Clarendon Press.

—, (2006β) (επιμ.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Οξφόρδη: Blackwell.

Gaukroger, St., Schuster, J., Sutton, J. (2000) (επιμ.), *Descartes' natural philosophy*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Routledge.

Gillispie, Ch., C. (1994), *Στην κόψη της αλήθειας. Η εξέλιξη των επιστημονικών ιδεών από τον Γαλιλαίο ως τον Einstein*, μτφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ, Αθήνα: MIET.

Gillot, H. (1968), *La querelle des anciens et des modernes en France*, Γενεύη: Slatkine. (1η έκδοση, 1914)

Gilson, É. (1975), *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Παρίσι: Vrin. (1η έκδοση, 1930)

—, (1979), *Index scolastico-cartésien*, Παρίσι: Vrin.

Gingerich, O. (1975) (επιμ.), *The Nature of Scientific Discovery*, City of Washington: Smithsonian Institution Press.

Gouhier, H. (1958), *Les premières pensées de Descartes*, Παρίσι: Vrin.

—, (1962), *La pensée métaphysique de Descartes*, Παρίσι: Vrin.

—, (1972), *La pensée religieuse de Descartes*, Παρίσι: Vrin. (1η έκδοση, 1924)

—, (1973), *Descartes. Essais sur le «Discours de la méthode», la métaphysique et la morale*, Παρίσι: Vrin.

Gourevitch, A. (1983), *Les catégories de la culture médiévale*, μετάφραση από τα ρωσσικά H. Courtin, N. Godneff, Παρίσι: Gallimard.

Grant, E. (1996), *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Green, V. H. H. (1952), *Renaissance and Reformation. A Survey of European History between 1450 and 1660*, Λονδίνο: Edward Arnold.

Grenet, M. (2001), *Το πάθος για τα άστρα τον 17ο αιώνα. Από την αστρολογία στην αστρονομία*, Αθήνα: Παπαδήμας.

Grimaldi, N. (1996), *Études Cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, Παρίσι: Vrin.

Grün, A. (1970), *La vie publique de Michel Montaigne*, Γενεύη: Slatkine. (1η έκδοση, 1855)

Gruyer, L., A. (1829), *La métaphysique de Descartes, rassemblée et mise en ordre*, Παρίσι: Lugan & Delaunay.

Guenancia, P., *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Gallimard, Παρίσι 1998.

—, (2000), *Lire Descartes*, Παρίσι: Gallimard.

Guéroult, M. (1968), *Descartes selon l'ordre des raisons*, τ. I *L'âme et Dieu*, τ. II *L'âme et le corps*, Παρίσι: Aubier.

Haldane, E. (1905), *Descartes. His Life and Times*, Λονδινο: J. Murray.

Hall, R. A. (1981), *From Galileo to Newton*, Νέα Υόρκη: Dover Publications.

Hatfield, G. (2003), *Descartes and the Meditations*, Λονδίνο: Routledge.

Highet, G. (2000), *Η κλασική παράδοση*, μτφρ. Τζ. Μαστοράκη, Αθήνα: MIET.

Hookway, Chr. (1990), *Scepticism*, Λονδίνο & N. Υόρκη: Routledge.

Horkheimer, M., Adorno, Th., (1986), *Η διαλεκτική του διαφωτισμού*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον.

Horkheimer, M. (1987), *Η έκλειψη του λόγου*, μτφρ. Θ. Μίνογλου, Αθήνα: Κριτική.

Husserl E. (1994), *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια Π. Κοντός, Αθήνα: Ροές.

Israel, J. (1995), *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*, Οξφόρδη: Clarendon Press.

—, (2001), *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Νέα Υόρκη: Oxford University Press.

Iverach, J. (1904), *Descartes, Spinoza and the New Philosophy*, Νέα Υόρκη: Ch. Scribner's Sons.

Janet, P. (1883), *Les maîtres de la pensée moderne*, Παρίσι: Calmann Lévy.

Jolley, N. (1990), *The light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

Jones, R. F. (1961), *Ancients and Moderns. A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*, St. Louis: Washington University Press. (1η έκδοση, 1936)

Katz, V. J. (1998), *A History of Mathematics*: Addison Wesley Longman.

Kearns, E. J. (1979), *Ideas in Seventeenth-century France*, Μάντσεστερ: Manchester University Press

Kenny, A. (1968), *Descartes, a Study of his Philosophy*, Νέα Υόρκη: Random House.

—, (2006), *The Rise of Modern Philosophy*, Οξφόρδη: Clarendon Press.

Κονδύλης, Π. (1983), *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, Αθήνα: Γνώση.

—, (1988), *Ο νεοελληνικός διαφωτισμός*, Αθήνα: Θεμέλιο.

—, (2004), *Ο ευρωπαϊκός διαφωτισμός*, τόμοι Ι-ΙΙ, Αθήνα: Θεμέλιο.

Koyré, A. (1922), *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Παρίσι: Leroux.

—, (1961), *La révolution astronomique*, Παρίσι: Hermann.

—, (1989), *Από τον κλειστό κόσμο στο άπειρο σύμπαν*, μτφρ. Π. Λάμψα, επιμ. Η. Π. Νικολούδης, Αθήνα: Ευρύαλος.

—, (1991), *Δυτικός πολιτισμός. Η άνθιση της επιστήμης και της τεχνικής*, μτφρ. Β. Κάλφας - Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον.

Kraye, J. (1996) (επιμ.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J. (1992) (επιμ.), *Later Medieval Philosophy*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press. (1η έκδοση, 1982)

Kristeller, P. O. (1961), *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic and Humanist Strains*, Νέα Υόρκη: Harper Torchbooks.

Lachèvre, Fr. (1968), *Le procès du poète Théophile de Viau*, τ. Ι-ΙΙ, Παρίσι: Slatkine. (1η έκδοση, 1909)

Laporte, J. (1988), *Le rationalisme de Descartes*, Παρίσι: PUF. (1η έκδοση 1945).

Lefevre, R., *Για να γνωρίσετε τη σκέψη του Καρτέσιου*, μτφρ. Μ. Βερέττας, εκδ. Άπειρον, Αθήνα, 1979.

Leicester, H. M. (1956), *The Historical Background of Chemistry*, Νέα Υόρκη: Dover publications.

Lenoble, R. (1943), *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Παρίσι: Vrin

—, (1969), *Histoire de l'idée de nature*, Παρίσι: Albin Michel.

Leroy, M. (1931), *Descartes social*, Παρίσι: Vrin.

Liard, L. (1911), *Descartes*, Παρίσι: F. Alcan.

Lindberg, D., Westman R. (1990) (επιμ.) *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Κέιμπριτζ: Cambritz University Press.

Lindberg, D. (1997), *Οι απαρχές της δυτικής επιστήμης*, μτφρ. Η. Μαρκολέφας, επιμ. Κ. Ιεροδιακόνου, Μ. Αποστολοπούλου, Αθήνα: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Ε.Μ.Π.

Luscombe, D. (2007), *Η μεσαιωνική σκέψη*, Αθήνα: Πολύτροπον.

Machamer, P. (1998) (επιμ.), *The Cambridge Companion to Galileo*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Mandon, L. (1858) *Étude sur le Syntagma Philosophicum de Gassendi*, Μονπελιέ: P. Grollier

Marenbon, J. (1991), *Later Medieval Philosophy (1150-1350)*, Νέα Υόρκη: Routledge. (1η έκδοση, 1987)

Marion, J.-L. (1975), *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les «Regulæ»*, Παρίσι: Vrin.

—, (1981), *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Παρίσι: PUF.

—, (1986), *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Παρίσι: PUF.

—, (1991), *Questions cartésiennes*, Παρίσι: PUF.

—, (1996), *Questions cartésiennes II*, Παρίσι: PUF.

Martin, H.-J. (1969), *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle*, τ. I-II, Γενεύη: Droz.

Menn, S. (1998), *Descartes and Augustine*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Miller, J., Inwood, Br. (2003) (επιμ.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Millet, J. (1867) *Histoire de Descartes avant 1637*, Παρίσι: Didier.

—, (1870), *Descartes. Son histoire depuis 1637, sa philosophie, son role dans le mouvement général de l'esprit humain*, Παρίσι/Κλερμόν: Dumoulin/Thibaud.

Morel, J. (1973), *Littérature française. La rennaissance III, 1570-1624*, Παρίσι: Arthaud.

Moyal, J.D.G., *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les «Méditations»*, Bellarmin/Vrin, Montreal/Παρίσι 1997.

Moyal, J.D. (1991) (επιμ.) *René Descartes, Critical Assessments*, 4 τόμοι, Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Routledge.

Nadler, St. (2000) (επιμ.), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

—, (2002) (επιμ.), *A Companion to Early Modern Philosophy*, Οξφόρδη: Blackwell.

Nauert, Ch., G., Jr (1995), *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, Κέιμπρτιτζ: Cambridge University Press.

Nordmann, Cl. (1974), *La montée de la puissance européenne, (1492-1661)* Παρίσι: PUF.

Oksenberg Rorty, A. (1986) (επιμ.), *Essays on Descartes' Meditations,* Μπέρκλεϋ: University of California Press.

Park, L. & Daston. K. (2006) (επιμ.), *Early Modern Science* (*The Cambridge History of Science*, v. 3), Κέιμπρτιτζ: Cambridge University Press.

Parkinson, G. H. R. (1993) (επιμ.), *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism,* Λονδίνο: Routledge.

Patrides, C., A. (1970) (επιμ.), *The Cambridge Platonists,* Κέιμπριτζ: Harvard University press.

Πελεγρίνης, Θ. (1995) (επιμ.), *Γαλιλάιος Γαλιλέι. Αιρετικές φωνές*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Peltonen, M. (1996) (επιμ.), *The Cambridge Companion to Bacon,* Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Pennington, D. H. (1970), *Seventeenth-Century Europe,* Λονδίνο: Longman.

Pérez-Ramos, A. (1988), *Francis Bacon's Idea of Science,* Οξφόρδη: Clarendon Press.

Perrens, F., T. (1899), *Les libertins en France au XVIIe siècle,* Παρίσι: Léon Chailley.

Plattard, J. (1972), *Montaigne et son temps,* Γενεύη: Slatkine. (1η έκδοση 1933)

Popkin, R. H. (1979), *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza,* Μπέρκλεϋ: University of California Press.

Ποταμιάνου, Ε. (2004), *Ο σχηματισμός του υποκειμένου στη νεότερη φιλοσοφία. Από τον Καρτέσιο στον Hegel*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Prak, M. (2005), *The Dutch Republic in the Seventeenth Century*, μετάφραση από τα φλαμανδικά Diane Webb, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Prost, J. (1907), *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Παρίσι: H. Paulin.

Randall, J., H. (1962), *The Career of Philosophy*, τ. I-II, Νέα Υόρκη: Columbia University Press.

Rigault, H. (1965) *Histoire de la querelle des anciens et des modernes,* Νέα Υόρκη: Burt Franklin. (1η έκδοση, Παρίσι 1859)

Rodis-Lewis, G. (1971), *L' œuvre de Descartes,* 2 τόμοι, Παρίσι: Vrin.

—, (1990), *L'anthropologie cartésienne,* Παρίσι: PUF.

—, (1992), *Descartes et le rationalisme,* Παρίσι: PUF, συλλογή «Que sais-je?».

—, (1995), *Descartes,* Calman-Lévy, Παρίσι.

—, (1997), *Le Développement de la pensée de Descartes,* Παρίσι: Vrin.

Rodrigues, G. (1904), *L'existence du monde extérieur d'après Descartes,* Παρίσι: Société nouvelle de librairie et d'édition.

Ropartz, S. (1876), *La famille Descartes en Bretagne, 1586-1762,* Saint-Brieuc: L. Prudhomme.

Rossi, P. (2004), Η γένεση της σύγχρονης επιστήμης στην Ευρώπη, μετάφραση-επιμέλεια Π. Τσιαμούρας, Αθήνα: Ελληνικά γράμματα.

Rutherford, D. (2006) (επιμ.), *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Sabatier, R. (1975), *Histoire de la poésie française. La poésie du dix-septième siècle*, Παρίσι: Albin Michel.

Sabrié, J., B. (1970), *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron*, Γενεύη: Slatkine ($1^{η}$ έκδοση, 1913)

Schmitt, Ch. (1988) (επιμ.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Secada, J. (2000), *Cartesian Metaphysics. The scholastic origins of Modern Philosophy*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Shapin, St. (1996), *Η επιστημονική επανάσταση*, μτφρ. Μ. Ασημακόπουλος, Αθήνα: Κάτοπτρο.

Smith, A. G. R. (1972), *Science and Society in the Sixteenth and Seventeenth* Λονδίνο: Centuries Thames and Hudson.

Sorell, T. (1987), *Descartes. A very short inroduction*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

—, (1995) (επιμ.), *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Οξφόρδη: Clarendon Press.

—, (1996) (επιμ.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

—, (2006), *Ντεκάρτ: όλα όσα πρέπει να γνωρίζεται*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα (Ειδική έκδοση για την εφημερίδα «Το Βήμα»).

Sortais, G. (1920-22), *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, τ. I-II, Παρίσι: P. Lethielleux.

Stillman, J. M. (1960), *The Story of Alchemy and Early Chemistry*, Νεά Υόρκη: Dover Publications.

Struik, D. (1982), *Συνοπτική ιστορία των μαθηματικών*, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος.

Touchard, G. (1898) *La morale de Descartes*, Παρίσι: Leroux.

Verdet, J.-P. (1990), *Une histoire de l'astronomie*, Παρίσι: Seuil.

Viallet, C.-P. (1897), *Je pense donc je suis. Introduction à la méthode cartésienne*, Παρίσι: F. Alcan.

Voss, S. (1993) (επιμ.), *Essays on the Philosophy and Science of R. Descartes*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

Waddington, Ch. (1969), *Ramus. Sa vie, ses écrits et ses opinions*, Γενεύη: Slatkine. ($1^{η}$ έκδοση. 1855)

Wightman, W. P. D. (1962), *Science and Renaissance*, Εδινβούργο: Oliver and Boyd.

Williams, B. (1978), *Descartes: The Project of pure Enquiry*, Λονδίνο: The Harvest Press.

Wilson, C. (2003), *Descartes's Meditations*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Wilson, M. D. (1978), *Descartes. Ego cogito, ergo sum*, Λονδίνο: Routledge.

Westfall, R. S. (1993), *Η συγκρότηση της σύγχρονης επιστήμης*, μτφρ. Κρ. Ζήση, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Woolhouse, R. S. (1988), *The Empiricists*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

—, (1993), *Descartes, Spinoza Leibniz: the Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, Λονδίνο: Routledge.

—, (2003), *Φιλοσοφία της επιστήμης Β΄: Οι εμπειριστές*, μτφρ. Σ. Τσούρτη, επιμ. Αλ. Χρύσης, Αθήνα: Πολύτροπον.

Zanowski, Z. (2000), *Index Augustino-Cartésien*, Παρίσι: Vrin.

Zarka, Y.-Ch., Bernhardt, J. (1990), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Παρίσι: PUF.

# ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

**ΠΡΟΛΟΓΟΣ** 1

**ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ**

Η ΠΡΩΙΜΗ ΝΕΟΤΕΡΗ ΕΠΟΧΗ

1. Από την Αναγέννηση στους νεότερους χρόνους 15
    1.1. Η ανανέωση της φιλοσοφίας 19
2. Η επιστημονική επανάσταση 23
    2.1. Ανακαλύψεις στη Γη και στον ουρανό 27
    2.2. Το μηχανοκρατικό μοντέλο 36
    2.3. Αναμόρφωση των γνωστικών προσεγγίσεων 41
3. Η επίδραση των επιστημών στη φιλοσοφία 52
4. Οι νέοι φιλόσοφοι 65
    4.1. Ο αντιαριστοτελισμός του Γκασσαντί 76
    4.2. Ο ανακαινιστικός ζήλος του Μπέικον 81
    4.3. Η *Καθολική Επιστήμη* του Σορέλ 87
5. Το νεωτεριστικό πνεύμα 97
    5.1. «Νεωτερισμός στα παλιά, αυθεντία στα νέα» 99
    5.2. Οι αρχαίοι, οι νέοι και η πνευματική εξέλιξη της ανθρωπότητας 104
    5.3. Νομιμοποιώντας τον νεωτερισμό 116
    5.4. Συντηρητικές αντιστάσεις 119
    5.5. Διαχωρισμός θρησκευτικο-πολιτικού και φιλοσοφικού νεωτερισμού 130
    5.6. Η διεκδίκηση του καινούργιου 137
6. Ανακεφαλαίωση 141

## ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

Ο ΠΑΤΕΡΑΣ ΤΗΣ ΝΕΟΤΕΡΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ


1. Ένας μοναχικός φιλόσοφος 147
2. Μερσέν, ο πολύτιμος φίλος 161
3. Η ελευθερία του σκέπτεσθαι το πρώτο μισό του 17ου αιώνα 166
    3.1. Ελευθεροφροσύνη και συντηρητισμός στο Παρίσι του 1620 170
4. Φιλοσοφώντας με διπλωματικό τρόπο 185
    4.1. Η στρατηγική του Ντεκάρτ 193
5. Λόγος και πίστη 203
6. Ο καρτεσιανός νεωτερισμός 212
    6.1. Ένα νέο ξεκίνημα 221
    6.2. Περί χρήσεως των βιβλίων 226
    6.3. Η νεωτεριστική συνηγορία του Μαλμπράνς 233
7. Η αναμέτρηση της νέας φιλοσοφία με την παλιά 242
    7.1. Η έριδα της Ουτρέχτης 246
        7.1.1. *Η Θαυμαστή μέθοδος* 250
        7.1.2. Η επιστολή ενάντια στον Βοέτιους 257


## ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ

Η ΚΑΡΤΕΣΙΑΝΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ


1. Η καρτεσιανή ανάγνωση της ιστορίας της φιλοσοφίας 268
2. Κεντρικές γραμμές της νέας φιλοσοφίας του Ντεκάρτ 277
3. Φιλοσοφία της φύσης 288
    3.1. Φυσική 297
    3.2. Κοσμολογία 303
    3.3. Ιατρική 309
4. Μεθοδολογία 315
    4.1. Κριτική στη σχολαστική Λογική 318

4.2. Η μέθοδος στους *Κανόνες για την καθοδήγηση της ευφυΐας* 328
4.2.1. Ενόραση και Λογική παραγωγή 331
4.2.2. Από το απλό στο σύνθετο 333
4.2.3. Η βελτίωση της γνωστικής ικανότητας 336
4.2.4. Το υποκείμενο και το αντικείμενο της γνώσης 337
4.3. Η μέθοδος στον *Λόγο περί της μεθόδου* 340
5. Πρώτη φιλοσοφία 346
5.1. Η παλιά μεταφυσική και η κριτική της 356
5.1.1. Η φυσιογνωμία της παραδοσιακής μεταφυσικής 358
5.1.2. Η μεταφυσική στο έργο του Μπέικον, του Γκασσαντί και του Χομπς 367
5.1.3. Μια φτενή μεταφυσική 382
5.2. Η Πρώτη φιλοσοφία πριν τον *Λόγο περί της μεθόδου* 389
5.3. Η Πρώτη φιλοσοφία στον *Λόγο περί της μεθόδου* 397
5.3.1. Η ύπαρξη και η ουσία του Εγώ 397
5.3.2. Ο γενικός κανόνας της αλήθειας 400
5.3.3. Η ύπαρξη και η φύση του Θεού 402
5.3.4. Από το νοητό στο αισθητό 409
5.4. Από τον *Λόγο* στους *Στοχασμούς* 413
5.5. Οι *Στοχασμοί περί πρώτης φιλοσοφίας* 416
5.5.1. Ο στοχασμός σε αντιδιαστολή προς τη διχογνωμία 416
5.5.2. Ο σκοπός και η μέθοδος των *Στοχασμών* 426
5.5.3. Η σκεπτικιστική κρίση του 17ου αιώνα 430
5.5.3.1. Με τον σκεπτικισμό ενάντια στον σκεπτικισμό 453
5.5.4. Οι ρήσεις και οι αντιρρήσεις των *Στοχασμών* 461
5.5.4.1. Η υπερβάλλουσα αμφιβολία 461
5.5.4.2. Η φύση του πνεύματος 464
5.5.4.3. Η ύπαρξη του Θεού 474
5.5.4.4. Η αλήθεια και το ψεύδος 486
5.5.4.5. Η ουσία των υλικών πραγμάτων 490
5.5.4.6. Η ύπαρξη του κόσμου 497
5.5.5. Μια απλουστευτική προσέγγιση της αλήθειας 503
5.5.6. Η καρτεσιανή νοησιαρχία και εμφυτοκρατία 514
5.5.7. Μια πρώιμη αναμέτρηση μεταξύ ρασιοναλισμού και εμπειρισμού 526
5.5.8. Η επιτυχημένη αποτυχία των *Στοχασμών* 541

**ΕΠΙΛΟΓΟΣ**: Ο καρτεσιανισμός από την πρωτοπορία στην οπισθοδρόμηση 559

**ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ** 571