

# I

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

---

### 1.

ΜΙΑ ΦΟΡΑ ΚΙ ΕΝΑΝ ΚΑΙΡΟ, υπήρχαν πολλοί άνθρωποι που πίστευαν ότι ο μελετητής της ιστορικής εξέλιξης της φιλοσοφίας θα μπορούσε, χωρίς να χάσει τίποτα, να πηδήσει κατ' ευθείαν απ' τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη στον Φραγκίσκο Βάκωνα και τον Καρτέσιο,<sup>[1]</sup> χωρίς να εξετάζει ούτε την ελληνική σκέψη που εμφανίστηκε μετά τον Αριστοτέλη ούτε τη μεσαιωνική φιλοσοφία. Η φιλοσοφία του Μεσαίωνα πιστευόταν πως εξαρτάτο από τη χριστιανική θεολογία κατά τέτοιο τρόπο και σε τέτοιο βαθμό, ώστε ήταν αντικειμενικά αδύνατο να εμφανιστεί φιλοσοφικός στοχασμός γνήσιος την εποχή εκείνη. Επίσης, υπήρχε η τάση η μεσαιωνική φιλοσοφία να θεωρείται κάτι σαν αριστοτελισμός δεύτερης διαλογής, αριστοτελισμός από τον οποίον έλειπε το πρωτότυπο, δημιουργικό πνεύμα του ίδιου του Αριστοτέλη και ο οποίος αναλωνόταν σε επιμέρους ζητήματα, και μάλιστα σε ζητήματα ασήμαντα και βαρετά. Ήταν επίσης αρκετά διαδεδομένη η αντίληψη ότι κατά τον Μεσαίωνα στο πεδίο της Λογικής δεν υπήρξε καμιά αξιόλογη εξέλιξη. Έτσι, αν κάποιος ήθελε να βρει ελεύθερες, αδέσμευτες μεταφυσικές θεωρίες ή εντυπωσιακές κο-

---

[1]. [Για τις καθαρά ιστορικοπολιτικές και εθνικιστικές, μη επιστημονικές ρίζες της θεώρησης του Καρτέσιου ως αφετηρίας της νεότερης φιλοσοφίας βλ. ΓΕΡ. ΒΩΚΟΣ, *Φιλοσοφία και εκπαιδευτική πολιτική: ο καρτεσιανισμός στη γαλλική παιδεία τόν 19ο αιώνα*, Λωτός: Αθήνα, 1987.]

σμοθεωρήσεις, τον συμβούλευαν ν' αφήσει στην άκρη τον μεσαιωνικό στοχασμό, ως στοχασμό στοιχειωμένο από τη θεολογία, και να στραφεί στον Καρτέσιο, τον Σπινόζα ή τον Λάιμπνιτς. Αν, πάλι, κάποιος δεν εμπιστευόταν τις μεταφυσικές θεωρήσεις και επιθυμούσε να έρθει σε επαφή με μια παράδοση φιλοσοφικού στοχασμού που να 'ναι γερά θεμελιωμένος στην εμπειρία, μπορούσε, του έλεγαν, να μελετήσει την ιστορική εξέλιξη του βρεταννικού εμπειρισμού. Και αν ήταν η Λογική αυτή στην οποία ήθελε να επικεντρώσει το ενδιαφέρον του, μπορούσε, υποτίθεται, χωρίς να χάσει τίποτα να πάει κατευθείαν από τη Λογική του Αριστοτέλη (άντε και των Στωικών) στις σχετικές θεωρίες που εμφανίστηκαν κατά τη νεότερη και τη σύγχρονη εποχή. Σε όλα αυτά τα πεδία τη μεσαιωνική σκέψη μπορούσε κανείς, υποτίθεται, να την υπερπηδήσει επωφελώς ως ένα σκοτεινό και στείρο ιντερλούδιο, τουλάχιστον όσον αφορά στη φιλοσοφία και τη Λογική.

Σήμερα πια γνωρίζουμε πολύ καλύτερα από ποτέ άλλοτε ότι μεταξύ αρχαίας, μεσαιωνικής, αναγεννησιακής, νεότερης και σύγχρονης φιλοσοφίας υπήρξε συνέχεια.<sup>[2]</sup> Δεν χρειάζεται να επιμείνουμε εδώ στους δεσμούς μεταξύ αρχαίας και μεσαιωνικής σκέψης, αφού θα τους φωτίσουμε σε επόμενα κεφάλαια. Αρκεί να σημειώσουμε ότι στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία η χριστιανική σκέψη συνυπήρξε για ένα μεγάλο διάστημα με τη μη χριστιανική ελληνική φιλοσοφία και ότι ένας στοχαστής όπως ο Αυγουστίνος, ο οποίος πέθανε το 430 και του οποίου τα έργα άσκησαν τεράστια επίδραση κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα, ανήκει στην Αρχαιότητα. Σε επόμενα κεφάλαια θα δούμε ότι η ελληνορωμαϊκή φιλοσοφία τροφοδότησε τη φιλοσοφική σκέψη του Μεσαίωνα και ότι κατάφερε και η ίδια να ενσωματωθεί, σε διάφορους βαθμούς, στα φιλοσοφικά και θεολογικά συστήματα της εποχής.

Επιπρόσθετα, καθένας αντιλαμβάνεται πόσο δύσκολο είναι το εγχείρημα να προσδιοριστούν συγκεκριμένα όρια μεταξύ μεσαιωνικής, αναγεννησιακής και νεότερης περιόδου. Ας υποθέσουμε, για πα-

[2]. [Πρβλ. H. HEIMSOETH, *Τὰ ἔξι μεγάλα ἐρωτήματα τῆς Δυτικῆς μεταφυσικῆς καὶ οἱ ρίζες τῆς νεότερης φιλοσοφίας* (μτφρ. Μ. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ· επιμ. Θ. ΣΑΜΑΡΤΖΗΣ), Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης: Ηράκλειο και Αθήνα, 2012, σσ. 19–41.]

ράδειγμα, ότι, μιλώντας για “φιλοσοφία της Αναγέννησης”, τονίζουν με τόσο την ανεπτυγμένη γνώση της αρχαιοελληνικής (καθώς και της λατινικής, ασφαλώς) γραμματείας που διέθεταν οι λόγιοι της εποχής αυτής όσο και την αυξανόμενη λογοτεχνική χρήση των εθνικών γλωσσών και γλωσσικών ιδιωμάτων, η οποία πορευόταν πλέον κατά τρόπο ανεξάρτητο παράλληλα με τη χρήση των λατινικών. Κι όμως, πάρα πολλά έργα της αρχαιοελληνικής γραμματείας είχαν μεταφραστεί (άμεσα ή έμμεσα) από τα ελληνικά στα λατινικά ήδη περί τα τέλη του δωδέκατου και τις πρώτες δεκαετίες του δέκατου τρίτου αιώνα (βλ. παρακάτω, κεφ. Χ, σσ. 274–275). Οφείλουμε επίσης να θυμηθούμε ότι ένα από τα μεγαλύτερα δημιουργήματα της ιταλικής λογοτεχνίας, η *Θεία κωμωδία* του Δάντη (1265 – 1321), παρήχθη κατά τις αρχές του δέκατου τέταρτου αιώνα (1308 – 1320), κατά τη διάρκεια του οποίου ο Πετράρχης (1304 – 1374) και ο Βοκκάκιος (1313 – 1375) έγραψαν ποιήματα στα ιταλικά και ο Τζέφρου Τσώσερ (1343 – 1400) ανέπτυξε τη λογοτεχνική χρήση των αγγλικών. Παράλληλα, κατά την πρώιμη φάση της περιόδου που ονομάζουμε “νεότερη φιλοσοφία” η χρήση των λατινικών συνεχιζόταν<sup>3</sup> ως θυμηθούμε, για παράδειγμα, τον Καρτέσιο (1596 – 1650) και τον Σπινόζα (1632 – 1677). Επίσης, αν δώσουμε έμφαση στα επιστημονικά επιτεύγματα της Αναγέννησης, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι τα κοινά στοιχεία (τουλάχιστον σε επίπεδο γενικής σύλληψης) μεταξύ συγκεκριμένων πρώιμων επιστημόνων του όψιμου Μεσαίωνα και κορυφαίων επιστημόνων της Αναγέννησης ήσαν περισσότερα από τα κοινά στοιχεία μεταξύ κάποιων αναγεννησιακών φιλοσόφων της φύσης και των μεγάλων επιστημόνων της Αναγέννησης.

Όσον αφορά τη μετάβαση από τη μεσαιωνική φιλοσοφία στη νεότερη, το εχθρικό πνεύμα με το οποίο αντιμετώπιζαν την πρώτη ορισμένοι πρώιμοι εκπρόσωποι της δεύτερης είν’ εύκολο να μας παραπλανήσει. Μπορεί ο Φραγκίσκος Βάκωνας (1561 – 1626) και ο Ρενάτος Καρτέσιος να καταφέρονταν εναντίον του Σχολαστικού αριστοτελισμού,<sup>[3]</sup> όμως οι φιλόσοφοι γενικά συνέχισαν για χρόνια

[3]. [Στο *Novum organum* (1620) του Βάκωνα απαντά το κλασικό ιστοριογραφικό σχήμα των Νέων Χρόνων. Τρεις «επαναστάσεις», λέει, γνώρισε η ανθρώπινη σκέψη («doctrinarum revolutiones»): των Ελλήνων («Graeci»), των

και χρόνια να χρησιμοποιούν πολλές κατηγορίες σκέψης και φιλοσοφικές αρχές των μεσαιωνικών στοχαστών. Θα ήταν δε εσφαλμένο να αποδώσουμε τα στοιχεία εκείνα των φιλοσοφικών συστημάτων —π.χ. του Καρτέσιου, του Μαλμπράνς και του Λάιμπνιτς που μπορούν να θεωρηθούν Σχολαστικά— στο αναγεννησιακό ενδιαφέρον για την κλασική γραμματεία. Οι πρώιμες φιλοσοφικές σπουδές του Καρτέσιου έγιναν μέσα στο πλαίσιο της Σχολαστικής παράδοσης, η οποία ριζώνει στον Μεσαίωνα. Και παρότι η σκέψη του κινήθηκε τελικά προς άλλες κατευθύνσεις, η επίδραση των πρώιμων σπουδών του ήταν διαρκώς παρούσα.<sup>[4]</sup> Ο Νικόλαος Μαλμπράνς (1638 – 1715) είχε επηρεαστεί βαθειά από τον Αυγουστίνο. Ο Λάιμπνιτς (1646 – 1716), από τη μεριά του, διέθετε ευρεία γνώση της φιλοσοφικής γραμματείας που ανήκει στη μεσαιωνική παράδοση και στους συνεχιστές της, η δε επίδραση της μεσαιωνικής γραμματείας πάνω στη σκέψη του είναι έκδηλη στα έργα του. Επίσης, μεταξύ της μεσαιωνικής φιλοσοφίας του δικαίου και εκείνης του Τζων Λωκ (1632 – 1704) μπορούμε να ανιχνεύσουμε συγκεκριμένους δεσμούς. Και ο εμπειρισμός του Λωκ δεν είναι και τόσο ξένος προς τη μεσαιωνική σκέψη όσο λέγεται καμιά φορά.

Κατά τον δέκατο όγδοο αιώνα, οι φιλόσοφοι του γαλλικού Διαφωτισμού ήσαν σχεδόν πεπεισμένοι ότι με τους ίδιους ο “ορθός λόγος” έβρισκε πλέον την αυθεντικότητά του και ότι “Μεσαίωνας” (ή “Μέσοι Χρόνοι”) και “σκοτεινοί χρόνοι” είναι όροι συνώνυμοι. Η ανάπτυξη της αίσθησης της ιστορικότητας και η σοβαρή ιστορική έρευ-

---

Ρωμαίων («Romani») και των συγχρόνων («δυτικών εθνών της Ευρώπης») («occidentales Europae nationes»). Τα «media mundi tempora» («οι μέσοι χρόνοι της ανθρωπότητας»), εκτιμά, δεν αποτελούν συνέχεια της Αρχαιότητας: «τους Άραβες και τους Σχολαστικούς δεν χρειάζεται καν να τους μνημονεύσουμε» (ΦΡΑΓΚΙΣΚΟΣ ΒΑΚΩΝ, *Novum organum* I, 78: εκδ. I. SPEDDING, R. L. ELLIS και D. D. HEATH, *The Works of Francis Bacon*, 1ος τόμος, Λονδίνο, 1858, σ. 186).]

[4]. [Ο συγγραφέας αναφέρεται στα ευρήματα του Ε. GILSON για τις Σχολαστικές ρίζες της γνωσιολογίας και της μεταφυσικής του Καρτέσιου· βλ. κυρίως τη μονογραφία του *Études sur le rôle de la pensée médiévale sur la formation du système cartésien*, Παρίσι, 1930, καθώς και τις εργασίες του *La liberté chez Descartes et la théologie* (διδασκτορική διατριβή), Παρίσι, 1913 και *Index scolastico-cartésien*, Παρίσι, 1913 (2<sup>η</sup> 1966).]

να που άρχισε να διεξάγεται ήδη από τον δέκατο ένατο αιώνα άλλαξε κατά πολύ αυτή την εικόνα. Αν εξαιρέσουμε τους ανθρώπους που δεν ασχολούνται καθόλου με τις ιστορικές σπουδές, κανείς μάλλον δεν θα δεχόταν σήμερα στα σοβαρά ότι μπορούμε να αφηγηθούμε με συνοχή και επάρκεια την πορεία του ευρωπαϊκού πολιτισμού και των ευρωπαϊκών κοινωνιών χωρίς αναφορά στη μεσαιωνική περίοδο. Επίσης αναγνωρίζεται ευρύτατα, ακόμα και από εκείνους που λίγη συμπάθεια τρέφουν για τη θρησκευτική πίστη που επικρατούσε κατά τον Μεσαίωνα, ότι μια εξιστόρηση της πορείας της ευρωπαϊκής σκέψης και φιλοσοφίας, για να είναι επαρκής, οφείλει να περιλαμβάνει και τον Μεσαίωνα.

Παρότι, όμως, η υπογράμμιση της συνέχειας της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας μπορεί να βοηθήσει (και όντως μας έχει βοηθήσει) να καταλάβουμε τα πράγματα καλύτερα, πρέπει να την αντισταθμίσουμε με μίαν αντίστοιχη αναγνώριση της ασυνέχειας, των ανομοιοτήτων μεταξύ των διαφόρων φάσεων της ιστορίας της φιλοσοφίας. Για παράδειγμα, οι ιστορικοί εκείνοι που τόνισαν τα Σχολαστικά, μεσαιωνικής προέλευσης στοιχεία που βρίσκουμε στη φιλοσοφία του Καρτέσιου αναμφίβολα προσέφεραν πολύτιμη υπηρεσία. Έδειξαν ότι είναι άτοπο να δεχόμαστε πως μετά το 529, όταν ο βυζαντινός αυτοκράτορας (527 – 565) Ιουστινιανός Α΄ έκλεισε τη φιλοσοφική Σχολή των Αθηνών, η φιλοσοφία έπαψε να υπάρχει, για να ξαναγεννηθεί αίφνης με τον Καρτέσιο στη Γαλλία και τον Φραγκίσκο Βάκωνα στην Αγγλία. Από την άλλη, όμως, το ότι ο Καρτέσιος χρησιμοποιεί κάποιον όρο που προέρχεται από τη μεσαιωνική φιλοσοφία δεν σημαίνει εκ προοιμίου ότι τον χρησιμοποιεί ακριβώς όπως τον χρησιμοποιούσαν οι μεσαιωνικοί στοχαστές. Αυτό το είχε επισημάνει ο ίδιος ο Καρτέσιος. Παρομοίως, όταν ο Σπινόζα χρησιμοποιεί όρους όπως “ουσία” (*substantia*) και “αιτία” (*causa*), θα διαπράτταμε σοβαρό σφάλμα εάν δεχόμασταν ανεξέταστα ότι εννοεί ακριβώς αυτό που εννοούσε μ’ αυτές τις λέξεις π.χ. ο Θωμάς Ακβινάτης κατά τον δέκατο τρίτο αιώνα.

Η άποψη ότι υπάρχουν πραγματικά όρια μεταξύ των διαφόρων ιστορικών περιόδων έχει δεχθεί σφοδρή κριτική. Και είναι ασφαλώς αλήθεια όχι μόνον ότι είναι πολύ δύσκολο να χαράξουμε σαφείς και σταθερές διαχωριστικές γραμμές μεταξύ περιόδων όπως ο Μεσαίωνας και η Αναγέννηση, αλλά και ότι στην προσπάθειά μας να πε-

τύχουμε κάτι τέτοιο διατρέχουμε τον κίνδυνο να παραβλέψουμε γεγονότα σημαντικά. Για παράδειγμα, υπάρχουν ιστορικά δεδομένα που μας επιτρέπουν να σπρώξουμε την Αναγέννηση προς τα πίσω. Μια φυσιογνωμία όπως αυτή του Νικολάου Κουζάνου (1401 – 1464) (βλ. παρακάτω, κεφ. XIX, σσ. 524–539) μπορεί να μας κάνει να συζητάμε επί ώρες αν πρέπει να την κατατάξουμε στον όψιμο Μεσαίωνα ή στην Αναγέννηση και να μη βγάζουμε άκρη· μπορεί κανείς να βρει σοβαρά επιχειρήματα τόσο υπέρ της μίας όσο και υπέρ της άλλης άποψης. Το γεγονός, λοιπόν, ότι η αξία τέτοιων κατατάξεων αμφισβητείται είναι απολύτως κατανοητό.

Υπάρχει, όμως, και ή άλλη όψη του πράγματος. Όσο κι αν η διαίρεση σε ιστορικές περιόδους δεν αποκλείεται να είναι, τουλάχιστον εν μέρει, αποτέλεσμα της τυραννίας που ασκούν πάνω στον νου μας οι γενικές έννοιες, και παρότι η διαίρεση αυτή ενδέχεται να μας κάνει να παραβλέψουμε επικαλύψεις μεταξύ περιόδων και στοιχεία συνέχειας, είναι υπερβολικό να ισχυριστούμε ότι οι διαιρέσεις αυτές είναι παντελώς άχρηστες, ότι στερούνται κάθε ιστορικής βάσεως. Ασφαλώς, δεν μπορούμε να χαράξουμε σύνορα στον χρόνο, όπως μπορούμε και το κάνουμε στον χώρο· αλλά δεν θα είχε νόημα ν' αρνηθούμε απόλυτα ότι υπάρχουν ιστορικές περίοδοι οι οποίες —σε αδρές γραμμές, βέβαια— έχουν η καθεμιά τα δικά της χαρακτηριστικά. Οι κοινωνικές δομές του Μεσαίωνα, για παράδειγμα, έχουν χαρακτηριστικά που ήσαν σαφώς διαφορετικά από αυτά της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας και που δεν απαντούν, ασφαλώς, στη βιομηχανική κοινωνία. Παρομοίως, οι αντιλήψεις που συνέθεταν το κοινό πνευματικό υπόβαθρο του μεσαιωνικού χριστιανισμού και όριζαν (μαζί με άλλους παράγοντες, εννοείται) ποια φιλοσοφικά προβλήματα θα εξετάζονται και ποια όχι ήσαν σχεδόν εντελώς απύσες κατά την Αρχαιότητα<sup>5</sup> και, ασφαλώς, δεν μπορεί να πει κανείς ότι οι αντιλήψεις αυτές λειτουργούν σήμερα ως δύναμη συνοχής τόσο όσο λειτουργούσαν κατά τον Μεσαίωνα. Επίσης, ενώ στον μεσαιωνικό χριστιανισμό η θεο-

5. Ο χριστιανισμός γεννήθηκε, φυσικά, κατά την Αρχαιότητα και αναγνωρίστηκε ως επίσημη θρησκεία πριν το τέλος της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Για ένα χρονικό διάστημα, πρώιμη χριστιανική σκέψη και ελληνιστική φιλοσοφία συνυπήρχαν.

λογία εθεωρείτο η ανώτερη “επιστήμη” που διαθέτουμε ως άνθρωποι, στον σύγχρονο κόσμο η θεολογία έχει χάσει προφανώς την παλαιά πρωτοκαθεδρία της: σήμερα η λέξη “επιστήμη” (science) δηλώνει γενικά τις φυσικές επιστήμες, οι οποίες είχαν αναπτυχθεί ήδη κατά τον Μεσαίωνα και οι οποίες άσκησαν βαθειά και μακρόχρονη επίδραση στην ανθρώπινη ζωή, κοινωνία και σκέψη.

Καταληκτικά, λοιπόν, κάθε προσέγγιση της μεσαιωνικής φιλοσοφίας πρέπει να λαμβάνει υπ’ όψη τα στοιχεία τόσο της συνέχειας όσο και της ασυνέχειας. Αν, προς διευκόλυνση, θεωρήσουμε αφετηρία της μεσαιωνικής σκέψης περίπου το 800 —έτος της στέψης του Καρλομάγνου ως αυτοκράτορα της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας—, δουλειά του ιστορικού είναι να εντοπίσει και να παρουσιάσει τους δεσμούς μεταξύ της πρώιμης μεσαιωνικής φιλοσοφίας και των προγενέστερων φιλοσοφικών ρευμάτων. Ταυτόχρονα, πρέπει να φωτίσει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά όχι απλώς της μεσαιωνικής φιλοσοφίας γενικά αλλά, ακόμα πιο συγκεκριμένα, των σημαντικότερων στοχαστών της και των βασικών πνευματικών ρευμάτων της εποχής. Το ιδεώδες, βέβαια, θα ήταν τις φιλοσοφικές ιδέες να τις συσχετίζει, κάθε φορά που χρειάζεται, με παράγοντες εξωφιλοσοφικούς, καθώς η φιλοσοφία δεν υπήρξε ποτέ δραστηριότητα γυάλας, δραστηριότητα που ασκείτο χωρίς επαφή με άλλα πολιτιστικά στοιχεία και τις εκάστοτε κοινωνικές δομές. Το να πραγματοποιήσει, όμως, κανείς αυτό το ιδεώδες σ’ ένα μικρό έργο είναι εξ αντικειμένου αδύνατον, ακόμα κι αν υποτεθεί ότι ο συγγραφέας του έχει τις ικανότητες για κάτι τέτοιο.<sup>[6]</sup>

## 2.

Θα μπορούσε κάλλιστα ν’ αντιτείνει κανείς πως τα παραπάνω, ακόμα κι αν είναι κατά βάσιν ορθά, δεν αρκούν για να δείξουν ότι η μεσαιωνική φιλοσοφία είναι κάτι που αξίζει να μελετήσει κανείς, πα-

---

[6]. [Το ζήτημα αυτό ο συγγραφέας το θίγει στη μονογραφία του *Philosophies and Cultures*, Οξφόρδη, 1980, σσ. 5–19. Πρβλ. M. DE WULF, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, Λονδίνο, 1922· ανατύπωση, Νοϊνκίρχεν-Ζεελσάιντ, 2012.]

ρευτός για λόγους ιστορικούς. Αν η μεσαιωνική φιλοσοφία συνιστά—όπως πράγματι συνιστά— μια συγκεκριμένη φάση της συνολικής πορείας που διέγραψε η ευρωπαϊκή σκέψη από την κλασσική αφετηρία της μέχρι τις μέρες μας, τότε, αν κάποιος θέλει να μελετήσει την πορεία αυτή στο σύνολό της, ασφαλώς χρειάζεται ν' αποκτήσει κάποια γνώση και για τη φιλοσοφία του Μεσαίωνα. Παρομοίως, είναι προφανές ότι χρήσιμο είναι να υπάρχουν στον κόσμο και μερικοί ειδήμονες για τη φιλοσοφία του Μεσαίωνα. Όμως, η νομιμότητα των ιστορικών μελετών σε αυτόν τον χώρο δεν αποδεικνύει κιόλας ότι ένας μελετητής που ενδιαφέρεται για τα φιλοσοφικά προβλήματα όπως αυτά έχουν διαμορφωθεί στις μέρες μας χρειάζεται να κουράσει το μυαλό του με τη φιλοσοφία των Μέσων Χρόνων. Η συνήθεια να παραλείπουμε τη μεσαιωνική σκέψη και να πηγαίνουμε κατευθείαν από τον Αριστοτέλη στον Φραγκίσκο Βάκωνα και τον Καρτέσιο μπορεί μεν να είναι προβληματική από πλευράς ιστορικο-φιλοσοφικής, αλλά δικαιολογείται απολύτως από το ίδιο το περιεχόμενο της μεσαιωνικής σκέψης.

Περαιτέρω, όπως έχουμε ήδη πει (σσ. 23–25), την έμφαση στο στοιχείο της συνέχειας πρέπει να την αντισταθμίζει η αναγνώριση της ασυνέχειας, των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών κάθε εποχής. Ένα από τα ιδιάζοντα χαρακτηριστικά της μεσαιωνικής σκέψης ήταν ασφαλώς η κυρίαρχη θέση της χριστιανικής θεολογίας. Η επιλογή της φιλοσοφικής θεματικής καθοριζόταν πράγματι σε πολύ μεγάλο βαθμό από προϋποθέσεις θεολογικές. Ακόμα δε και αν οι θρησκευτικές πεποιθήσεις δεν υπαγόρευαν τα συμπεράσματα στα οποία “έπρεπε” να φτάσουν οι φιλόσοφοι, σίγουρα όμως υπαγόρευε, τουλάχιστον σε ορισμένα πεδία, τα συμπεράσματα στα οποία οι φιλόσοφοι δεν έπρεπε να φτάσουν. Γι' αυτόν τον λόγο και μόνο, η αυτονομία του φιλοσοφικού στοχασμού κατά τον Μεσαίωνα ήταν εξαιρετικά περιορισμένη.<sup>[7]</sup>

[7]. [Πρβλ. B. RUSSELL, *Ιστορία τῆς Δυτικῆς φιλοσοφίας. Ἐνότητα V: Οἱ Σχολαστικοί*, μτφρ. ΑΙΜ. ΧΟΥΡΜΟΥΖΙΟΣ, I. Δ. Αρσενίδης: Αθήνα, χ.χ., σσ. 116–117: «Δὲν ὑπάρχει καὶ πολὺ γνήσιο φιλοσοφικὸ πνεῦμα στὸν Ἀκρινάτη. Δὲν σηκώνει τ' ἄλμπουρό του, σὰν τὸν πλατωνικὸ Σωκράτη, γιὰ ν' ἀρμενίσει ὅπου τὸν βγάλει τὸ φιλοσοφικὸ του ἐπιχείρημα. Δὲν ἀναλαμβάνει μιὰ ἔρευνα πὺρ τὸ ἀποτέλεσμά της δὲν θὰ τὸ ἤξερε ἐκ τῶν προτέρων. Προτοῦ ἀρχίσει νὰ φιλοσο-



Επιπλέον, η μεσαιωνική φιλοσοφία ανήκε σε μια εποχή προ-κριτική. Μερικές από τις βασικές της παραδοχές έχουν εν τω μεταξύ τεθεί υπό αμφισβήτηση και δεν μπορούν πλέον να εκλαμβάνονται ως δεδομένες. Γενικά, η μεσαιωνική φιλοσοφία ανήκε σ' έναν κόσμο που έχει πια παρέλθει. Ασφαλώς, ένας τέτοιος κόσμος υπήρξε και όποιος θέλει μπορεί να τον μελετήσει και να προσπαθήσει να τον καταλάβει. Αλλά ο κόσμος αυτός δεν είναι ο δικός μας κόσμος. Ο σημερινός μελετητής της φιλοσοφίας που δεν συμεριζεται τις φιλοσοφικές προϋποθέσεις των μεσαιωνικών στοχαστών φαίνεται πως έχει να διδαχθεί περισσότερο πράγματα από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη παρά από τον Βοναβεντούρα, τον Ακινάτη και τον Ιωάννη Σκώτο του Δουνς. Σωστά;

Ας εξετάσουμε πρώτα τη σχέση της μεσαιωνικής φιλοσοφίας με τις θρησκευτικές και τις θεολογικές πεποιθήσεις της εποχής της. Ανεξάρτητα από το πώς συμπεριφέρονταν οι άνθρωποι στην καθημερινή τους ζωή, είναι προφανώς αληθές ότι στη μεσαιωνική Ευρώπη υπήρχε πάντοτε πολύ μεγαλύτερη ομοιογένεια θρησκευτικών πεποιθήσεων απ' όση συναντούμε στον σύγχρονο Δυτικό κόσμο.<sup>8</sup> Και ήταν, ασφαλώς, φυσικό η θρησκευτική πίστη να επηρεάζει ως ένα βαθμό και τη φιλοσοφία. Η φιλοσοφική σκέψη δέχεται επιδράσεις όχι μόνο από το παρελθόν της αλλά και από το ιστορικό πλαίσιο εντός του οποίου αναπτύσσεται και από παράγοντες εξωφιλοσοφικούς. Κατά τους τελευταίους αιώνες, η δημιουργία και η εξέλιξη των διαφόρων επιστημών επηρέασε τη φιλοσοφική σκέψη με πολλούς και διάφορους τρόπους. Κατά τον Μεσαίωνα, ο κύριος εξωφιλοσοφικός παράγοντας που επηρέαζε τη φιλοσοφία ήταν η θρησκευτική πίστη. Επί-

---

φεί, γνωρίζει ἤδη τὴν ἀλήθεια· εἶναι διατυπωμένη στὴν καθολικὴ πίστη. ... 'Ἡ ἐπίκληση στὴ λογικὴ εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο ἀνειλικρινής, ἀφοῦ τὸ συμπέρασμα στὸ ὁποῖο πρόκειται νὰ φτάσει εἶναι καθορισμένο ἀπὸ πρῖν».]

8. Ασφαλώς, στη μεσαιωνική Ευρώπη δεν υπήρχε πλήρης ομοιογένεια θρησκευτικών πεποιθήσεων. Παραδείγματος χάριν, στη νότια Ισπανία για ένα μεγάλο διάστημα υπήρχε ένας ανθηρός μαυριτανικός ισλαμικός πολιτισμός και υπήρχαν και Εβραίοι οι οποίοι έβγαλαν τους δικούς τους φιλοσόφους. Ακόμα δε και μέσα στους κόλπους του ίδιου του χριστιανισμού υπήρχαν ποικίλες κατευθύνσεις. Σε γενικές γραμμές, πάντως, η κρίση που μόλις διατυπώσαμε μπορεί να θεωρηθεί σωστή.

σης, οι περισσότεροι από τους σημαντικούς μεσαιωνικούς στοχαστές ήσαν θεολόγοι.<sup>9</sup> Έτσι, ήταν πολύ φυσικό οι θρησκευτικές και θεολογικές πεποιθήσεις να ασκούν επίδραση τόσο στην επιλογή όσο και στην πραγμάτευση των φιλοσοφικών θεμάτων. Όπως κατά τους τελευταίους αιώνες οι επιστήμες υποδείκνυαν συγκεκριμένα προβλήματα καθώς και τρόπους επίλυσής τους, έτσι κατά τη μεσαιωνική περίοδο το πράγμα αυτό το έκαναν η θρησκευτική πίστη και η θεολογία.<sup>10</sup>

Αυτό, όμως, δεν σημαίνει απαραίτητως ότι η επίδραση των θρησκευτικών και των θεολογικών πεποιθήσεων έκανε στη φιλοσοφία μόνο ζημιά. Πρώτον, η θρησκευτική πίστη, που είχε το προβάδισμα, μπορούσε να διευρύνει —και όντως διέυρυνε— τον ορίζοντα της φιλοσοφικής προβληματικής. Όπως θα δούμε αργότερα (σσ. 276, 299, 341–348 και 350), στη σχολή των Τεχνών στο Παρίσι, κατά τα μέσα του δέκατου τρίτου αιώνα, υπήρχε μια ισχυρή τάση η φιλοσοφία εν γένει να ταυτίζεται με τη σκέψη ειδικά του Αριστοτέλη. Οι θεολόγοι-φιλόσοφοι, όμως, συνήθως δεν δέχονταν ότι ο συγκεκριμένος φιλόσοφος ήταν το άπαν της ανθρώπινης σοφίας. Επίσης, ο Étienne Gilson (1884 – 1978) έχει υποστηρίξει ότι η ιουδαιοχριστιανική παράδοση επέδρασε ως ισχυρή γονιμοποιητική δύναμη, στρέφοντας δημιουργικά τον νου σε νέα προβλήματα και νέες απόψεις.<sup>[11]</sup>

9. Το να καταλάβει κανείς μια έδρα Θεολογίας σε κάποιο ονομαστό πανεπιστήμιο, ιδίως δε των Παρισίων, αποτελούσε την εποχή εκείνη το απόγειο της ακαδημαϊκής του σταδιοδρομίας.

10. Με αυτό δεν σκοπεύω, φυσικά, να αποκλείσω, παραδείγματος χάριν, την επίδραση των κοινωνικών δομών του Μεσαίωνα στις πολιτικές θεωρίες της εποχής.

[11]. [Βλ. É. GILSON, *Τὸ πνεῦμα τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας* (μτφρ. ΧΡ. ΜΑΡΣΕΛΛΟΣ), Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης: Ηράκλειο και Αθήνα, 2018, σσ. 13–55· πρβλ. ωστόσο τις κριτικές παρατηρήσεις επί της προσέγγισης του Gilson από τον J. MARENBOΝ στη μελέτη του «Τί είναι μεσαιωνική φιλοσοφία;» (μτφρ. Ι. Α. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, στο: Α. Γ. ΜΠΕΝΑΚΗΣ / Κ. ΟΕΗΛΕΡ / J. MARENBOΝ / J. A. AERTSEN / C. G. STEEL, *Μεσαιωνική φιλοσοφία: σύγχρονη έρευνα καὶ προβληματισμοί* [Ἑλληνικὸ Βυζάντιο καὶ λατινικὴ Δύση: Φιλοσοφία – Μελέτες], 1], Παρουσία: Αθήνα, 2000, σσ. 77–97, ειδικά σσ. 88–90) και ιδίως από τον J. A. AERTSEN στη μελέτη του «Υπάρχει μεσαιωνική φιλοσοφία;» (μτφρ. Ι. Α. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ και Π.-Μ. ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΥ, στο ίδιο, σσ. 107–137, ειδ. σσ. 110–118).]

Κατά δεύτερον, είναι λάθος να νομίζουμε ότι κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα η “κυρία” (*domina*), δηλαδή η θεολογία, ασκούσε την εξουσία της επί της “υπηρέτριας” (*ancilla*), δηλαδή της φιλοσοφίας, με την έννοια ότι δουλειά των φιλοσόφων τότε ήταν απλώς να ανευρίσκουν επιχειρήματα για ν’ αποδείξουν την αλήθεια των προτάσεων που υποστήριζε η εκκλησία. Προφανώς, αν ένας άνθρωπος πίστευε βάσει της θρησκευτικής του πίστης ότι μια πρόταση είναι αληθής, δεν θα μπορούσε ταυτόχρονα να υποστηρίζει ότι ο ανθρώπινος λόγος μπορεί να αποδείξει αυτή την πρόταση ψευδή, εκτός αν δεχόταν να υιοθετήσει τη θεωρία περί “διπλής αλήθειας”, ότι δηλαδή μια πρόταση μπορεί να είναι αληθής θεολογικά και εν ταυτώ ψευδής φιλοσοφικά.<sup>12</sup> Γι’ αυτό, αν ένας φιλόσοφος που ήταν και πιστός χριστιαν-

12. Μπορεί κανείς να πιστεύει (αν και αυτό δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί και πολύ μεσαιωνικό) ότι η ανθρώπινη λογική έχει φθαρεί τόσο πολύ και είναι τόσο τυφλή, ώστε δεν δύναται ν’ αναγνωρίσει την αλήθεια παρά μόνο να υιοθετεί πλάνες. Αλλά τότε θα έπρεπε να κόψει κάθε σχέση με τη φιλοσοφία, εκτός ίσως αν επέλεγε να ορίσει την αλήθεια διαφορετικά, ως βιολογικά χρήσιμη πλάνη ή κάτι τέτοιο. Και αυτό, πάντως, θα ήταν ένας τρόπος σκέψης εντελώς ξένος προς τον Μεσαίωνα. [Ο συγγραφέας υπαινίσσεται ότι πρόκειται για τρόπο σκέψης λουθηρανικό· βλ. É. GILSON, *L’esprit de la philosophie médiévale*, Παρίσι, 1934, σσ. 215–216 και 221–222: «Η θέση του Λούθηρου ήταν πολύ πιο επιθετική· τουλάχιστον είχε το προσόν της ειλικρίνειας. Κατ’ αυτόν, “η ηθική του Αριστοτέλη είναι σχεδόν ολόκληρη ο χειρότερος εχθρός της χάριτος”. Από δω και πέρα, τέρμα οι συμβιβασμοί. Όχι μόνο δεν είναι ο ίδιος ο χριστιανισμός φιλοσοφία, αλλά δεν πρόκειται και να υπάρξει ποτέ φιλοσοφία, αυτή η ‘μωρία’ (Α’ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολή 2:14 και 3:19), που να μπορέσουμε να τη θεωρήσουμε συμβατή με το Ευαγγέλιο. ... Πραγματικά: αυτός που υποθέτει ότι ο Μεσαίωνας αρνείται την επιμονή της φύσεως να υπάρχει παρά την αμαρτία που την τραυμάτισε, πώς να καταλάβει ότι οι φιλόσοφοι αυτοί επιχειρήσαν να συγκροτήσουν στα σοβαρά μια φυσική, μια ηθική και, τέλος, μια μεταφυσική θεμελιωμένη σ’ αυτή τη φυσική και σ’ αυτή την ηθική; Έτσι και ξεκινήσει κανείς με την υπόθεση πως αυτό που αποτελούσε για τους Έλληνες το καθ’ αυτό αντικείμενο του έλλογου στοχασμού έπαψε να υπάρχει αμέσως μετά απ’ αυτούς, με τι άλλο θα μπορούσε πια να καταπιαστεί η φιλοσοφία; ... Εκεί που ο φυσικός κόσμος “έχει φθαρεί” [Πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολή 8:19–21: «Ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ ἀπεκδέχεται· τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκούσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐπ’ ἐλπίδι ὅτι καὶ αὐτὴ ἢ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ)], ποιος θα κάτσει να χάνει την ώρα του διαβά-

νός νόμιζε ότι έχει αποδείξει την αλήθεια μιας πρότασης η οποία αντέκρουε ένα άρθρο της χριστιανικής πίστης, όφειλε ή να υποθέσει ότι υπάρχει ένα αδύνατο στοιχείο στον συλλογισμό του ή να αρνηθεί την πίστη του ή να συμπεράνει πως αυτό που είχε θεωρήσει αλήθεια της πίστεως δεν είναι πραγματικά κάτι τέτοιο. Αλλ' αυτό δεν σημαίνει σε καμμία περίπτωση ότι, αν ένας φιλόσοφος πίστευε ως χριστιανός στην αλήθεια της τάδε πρότασης, όφειλε να δεχτεί και ότι η αλήθεια της μπορεί ν' αποδειχθεί μέσω φιλοσοφικών επιχειρημάτων. Για παράδειγμα, ο Γουλιέλμος του Όκκαμ πίστευε μεν στην αθανασία του ανθρώπου, αλλά δεν δεχόταν ότι ο φιλόσοφος μπορεί ν' αποδείξει ότι ο άνθρωπος έχει πνευματική και αθάνατη ψυχή (βλ. παρακάτω, κεφ. XV, σ. 429). Δεν ισχυριζόταν, βέβαια, ότι η φιλοσοφία μπορεί ν' αποδείξει το αντίθετο. Όταν ασκούσε κριτική στα επιχειρήματα των προγενεστέρων του, απλώς διεύρυνε το πεδίο των αληθειών εκείνων της πίστεως που βρίσκονται πέρα από το πεδίο το φιλοσοφικό, ή, για να το πούμε αλλιώς, στένευε το πεδίο των αληθειών που θεωρούσε προσιτές διά της φιλοσοφίας.

ζοντας τη *Φυσική ακρόαση* του Αριστοτέλη; Όπως το λέει ο Λούθηρος, είναι σα να επιλέγεις για ρητορικό θέμα τα κόπρανα. Κοντολογίς, δεν θα είχε υπάρξει μεσαιωνική φιλοσοφία, αν οι πρώτοι χριστιανοί είχαν αντιληφθεί τη θρησκεία τους όπως αντιλήφθηκε ο Λούθηρος τη δική του: αντί να προαγάγουν το έργο των ελλήνων στοχαστών, θα είχαν απαγορεύσει τη μελέτη του, όπως έκανε ο Λούθηρος, και δεν θα έβλεπαν το έργο της φιλοσοφίας σαν ολέθρια θεομηγνία, σαν θεία δίκη που ξέσπασε πάνω στα κεφάλια των ανθρώπων. Η μόνη ένσταση εναντίον αυτής της θέσης, που όμως συνιστά δυσκολία πραγματική, έχει να κάνει με το ότι η θέση των χριστιανών του Μεσαίωνα ήταν ακριβώς η αντίθετη απ' αυτήν. Αυτό ο Λούθηρος το ήξερε καλά, και αυτό είναι που δεν τους συγχώρεσε ποτέ: γι' αυτόν, όλοι οι μεσαιωνικοί θεολόγοι και φιλόσοφοι ήταν "εθνικοί", που πίστευαν ότι το προπατορικό αμάρτημα άφησε τη φύση να υπάρχει, και ότι, άπαξ κι αποκαταστάθηκε, η φύση μπορεί και πάλι να ενεργήσει, να προοδεύσει, να επιτελέσει αξιόμισθες πράξεις. Ο Βοναβεντούρας και ο Θωμάς Ακινάτης θα παραξενεύονταν λιγάκι, αν μάθαιναν ότι τους παρουσιάζουν ως "εθνικούς", αλλά θα δέχονταν ευχαρίστως όλα τα υπόλοιπα: αφ' ης στιγμής κατανοεί κανείς το σημείο αυτό, η ύπαρξη μεσαιωνικής φιλοσοφίας τού φαίνεται τόσο φυσική, όσο φυσική φαινόταν στον πρωτεργάτη της Μεταρρύθμισης η καταδίκη της. Οι στοχαστές αυτοί όφειλαν να έχουν φιλοσοφία, για όλους εκείνους τους λόγους για τους οποίους ο Λούθηρος δεν μπορούσε να έχει». Πρβλ. Ε. GILSON, *Τὸ πνεῦμα τῆς μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας...*, σσ. 462 και 468-470.]

Όσο για την παρατήρηση ότι η μεσαιωνική φιλοσοφία ήταν προκριτική (βλ. παραπάνω, σ. 27), για ν' απαντήσουμε πρέπει να κάνουμε μια διάκριση. Αν με τη φράση "κριτική φιλοσοφία" εννοούμε τη φιλοσοφία του Εμμανουήλ Καντ (1724 – 1804), είναι προφανώς αληθές ότι οι μεσαιωνικοί στοχαστές ανήκουν σε εποχή προ-"κριτική". Αν, όμως, λέγοντας ότι η φιλοσοφία του Μεσαίωνα είναι προ-"κριτική" εννοούμε ότι οι μεσαιωνικοί στοχαστές ήσαν αφελείς και αδυνατούσαν να θέσουν υπό αμφισβήτηση τις προϋποθέσεις των θεωριών τους, τότε ο χαρακτηρισμός της σκέψης τους ως προ-"κριτικής" είναι απλώς παρωδία. Οι μεσαιωνικοί στοχαστές δεν πίστευαν, φυσικά, ότι η ανθρώπινη γνώση είναι απλώς γνώση "ιδεών" με την έννοια των κατ' άτομο διαφοροποιούμενων παραστάσεων ή αντιλήψεων, ή ότι την πραγματικότητα τη δημιουργεί η ανθρώπινη σκέψη. Δεν θεωρούσαν, ασφαλώς, το εύρος της ανθρώπινης γνώσης απερίοριστο· ωστόσο ο ρεαλισμός αποτελούσε σχεδόν κοινή παραδοχή. Για τον υποκειμενικό ιδεαλιστή ή για τον άνθρωπο που δεν είναι σίγουρος ότι είναι δυνατό να υπάρξει γνώση πραγματικότητας εξωτερικής προς τον νου αυτό μπορεί να φαίνεται παραδοχή αφελής. Αλλά δεν πρόκειται για παραδοχή η οποία θα ενοχλούσε τους νεότερους Βρετανούς φιλοσόφους. Εν πάση περιπτώσει, ένας μεσαιωνικός στοχαστής ήταν σε θέση να κρίνει τις παραδοχές και τις προϋποθέσεις άλλων φιλοσόφων τόσο όσο και οποιοσδήποτε άλλος φιλόσοφος. Το ν' αποκτήσει κανείς επίγνωση των βασικών παραδοχών της ίδιας του της φιλοσοφικής σκέψης και να τις υποβάλει σε κριτική εξέταση δεν είναι εύκολο πράγμα. Το να κρίνει κανείς άλλων στοχαστών ιδέες, επιχειρήματα και παραδοχές είναι αντιθέτως ένα παιχνίδι πολύ συνηθισμένο μεταξύ των φιλοσόφων, και οι μεσαιωνικοί στοχαστές επιδίδονταν σ' αυτό τόσο όσο και οι διάδοχοί τους.

Προφανώς, το γεγονός ότι υπήρχε ένα πάνω-κάτω κοινό υπόβαθρο θρησκευτικής πίστης σημαίνει ότι δεν μπορούμε να βρούμε στους Μέσους Χρόνους κοσμοθεωρήσεις τόσο ριζικά διαφορετικές ή και αντίθετες μεταξύ τους όσο σε εποχές πιο κοντινές μας. Αλλά αυτό δεν ακυρώνει το γεγονός ότι, κατά τον δέκατο τέταρτο αιώνα, προκείμενες και επιχειρήματα κορυφαίων μελετητών της μεταφυσικής του δέκατου τρίτου υποβλήθηκαν σε ριζική κριτική. Η αντίληψη πως οι μεσαιωνικοί φιλόσοφοι ήσαν μη "κριτικοί" μ' αυτή τη σημασία

(όχι απλώς με την έννοια “προ-καντιανός”) οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην ταύτιση της μεσαιωνικής φιλοσοφίας με τη σκέψη ενός ή δύο σημαντικών στοχαστών, τα επιχειρήματα των οποίων θεωρείται, είτε ορθώς είτε όχι, πως στηρίζονταν σε ανεξέταστες παραδοχές.

Όσο για την κρίση ότι οι φιλόσοφοι του Μεσαίωνα αναλώθηκαν στη διερεύνηση ζητημάτων ασήμαντων και βαρετών, μπορούμε πολύ εύκολα ν’ ανασκευάσουμε π.χ. την αντίληψη ότι επιχειρηματολογούσαν με πάθος σχετικά με το πόσοι άγγελοι μπορούν να χορέψουν πάνω στην κεφαλή μιας καρφίτσας.<sup>[13]</sup> Και αυτή η αντίληψη είναι απλώς παρωδία: τους αγγέλους τούς θεωρούσαν όντα πνευματικά, ενώ ο χορός απαιτεί σώμα, οπότε την ερώτηση πόσοι άγγελοι μπορούν να χορέψουν στο κεφάλι μιας καρφίτσας ένας μεσαιωνικός θεολόγος ή φιλόσοφος θα τη θεωρούσε χαρακτηριστικό παράδειγμα ψευδοερωτήματος.

Εντούτοις, η εντύπωση ότι οι φιλόσοφοι του Μεσαίωνα ασχολούνταν διαρκώς με ζητήματα παρωχημένα και βαρετά δεν βασιζεται πάντοτε σε παρωδίες της μεσαιωνικής φιλοσοφίας: μπορεί να

[13]. [Βλ. π.χ. ΒΟΑΤΑΙΡΟΣ, *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations et sur les principaux faits de l’histoire depuis Charlemagne jusqu’à Louis XIII* (1756), κεφ. LXIII: «Οι Σχολαστικές σπουδές ήσαν και παρέμειναν σχεδόν ως τις μέρες μας συστήματα του παραλόγου σε τέτοιο βαθμό, ώστε, αν κάποιος έλεγε ότι είναι των ανθρώπων της Ταπροβάνης, θα νομίζαμε πως θέλει να τους προσβάλλει! Στον Μεσαίωνα αναρωτιόσαντε με πάθος “αν ο Θεός μπορεί να παραγάγει και να συντηρήσει τον κόσμο των όντων χωρίς να υπάρχουν όντα”, “αν ο Θεός μπορεί να βρίσκεται σε ένα κατηγορημα”, “αν μπορεί να μεταδώσει σε ένα άλλο ον τη δημιουργική Του δύναμη”, “αν μπορεί να ξε-κάνει κάτι που έχει γίνει”, “αν μπορεί να κάνει μια γυναίκα κορίτσι”, “αν το καθένα από τα πρόσωπα της αγίας Τριάδας μπορεί να προσλάβει τη φύση που θέλει”, “αν ο Θεός μπορεί να είναι σκαραβαίος και κολοκύθι”, “αν ο Πατήρ παράγει τον Υιό με τον νου ή με τη βούληση, κατ’ ουσίαν ή κατά συμβεβηκός, φυσικώς ή ελευθέρως”. Και οι δάσκαλοι που έλυναν αυτές τις απορίες έπαιρναν τα προσωνύμια “Μέγας”, “Ακριβής”, “Αγγελικός”, “Ακαταμάχητος”, “Μεγαλοπρεπής”, “Φωτισμένος”, “Καθολικός”, “Βαθύς» (*Œuvres complètes de Voltaire, avec des notes et une Notice historique sur la vie de Voltaire. Nouvelle édition ornée de 50 gravures. Tome troisième: Essai sur les mœurs, Annales de l’Empire, Παρίσι, 1844, σ. 232: πρβλ. Α. Γ. ΜΠΕΝΑΚΗΣ, Εισαγωγή στο: Μεσαιωνική φιλοσοφία: σύγχρονη έρευνα και προβληματισμοί..., σ. 13.*)]

στηρίζεται σε άλλη βάση. Ας υποθέσουμε ότι ένας άνθρωπος είναι πεπεισμένος πως δεν υπάρχει Θεός και ότι συνεπώς δεν υπάρχει τίποτα που να έχει να πει για αυτόν, ή ακόμα και ότι κάθε κουβέντα περί Θεού στερείται νοήματος εξ αρχής. Ένας τέτοιος άνθρωπος θα βρει, προφανώς, τα μεσαιωνικά επιχειρήματα υπέρ της ύπαρξης Θεού και τη θεωρία π.χ. του Θωμά Ακινάτη για το νόημα των όρων που κατηγορούνται επί Θεού (βλ. παρακάτω, κεφ. XII, σσ. 342–344) πράγματα ανιαρά και άχρηστα. Όμως, μια θετικιστικής βάσης απόρριψη της μεταφυσικής βρίσκει εφαρμογή σε ένα πεδίο πολύ ευρύτερο απ’ ό,τι η μεταφυσική του Μεσαίωνα. Δεν είναι ανάγκη να το συζητήσουμε αυτό εδώ· αλλ’ αξίζει να σημειώσουμε ότι ένας θετικιστής είναι πιθανόν να τρέφει περισσότερο σεβασμό για τους μεσαιωνικούς μελετητές της μεταφυσικής, οι οποίοι έκαναν ό,τι μπορούσαν για να διατυπώσουν με ακρίβεια και καθαρότητα αυτά που ήθελαν να πουν, απ’ όσο για μερικούς πολύ μεταγενέστερους μελετητές της μεταφυσικής, των οποίων η σκοτεινότητα σκέψης και η ασάφεια στην έκφραση είναι πλέον περιώνυμες.

Ένας ακόμα λόγος για τον οποίον ένας σύγχρονος μελετητής μπορεί να σχηματίσει αρνητική εικόνα για τις φιλοσοφικές συζητήσεις κατά τον Μεσαίωνα είναι η αίσθηση ότι επρόκειτο κατά βάση για υπόθεση ακαδημαϊκή, για συζητήσεις μεταξύ πανεπιστημιακών διδασκάλων ως ένα είδος εσωτερικού παιχνιδιού, και ότι το παθιασμένο ενδιαφέρον για τα θεμελιώδη προβλήματα της ανθρώπινης ύπαρξης έλαμπε διά της απουσίας του. Μπορεί, βέβαια, ν’ αναγνωρίσει κανείς ότι, με δεδομένο ένα πάνω-κάτω κοινό υπόβαθρο θρησκευτικής πίστης, η κατάσταση αυτή είναι απολύτως κατανοητή. Αλλά η εντύπωση ότι βρισκόμαστε ενώπιον ενός ξηρού διανοητισμού, μιας απομάκρυνσης από τα “θέματα ζωτικής σημασίας”, παραμένει.

Η σύγχρονη βρετανική φιλοσοφία έχει κατηγορηθεί κι αυτή ότι αναλώνεται σε ζητήματα άχρηστα και κουραστικά και ότι παραθεωρεί θέματα σημαίνοντα για τον ανθρώπινο βίο. Πραγματικά, μολονότι η σύγχρονη Αναλυτική φιλοσοφία παρουσιάζει μεγάλες ομοιότητες με συγκεκριμένες φάσεις της μεσαιωνικής σκέψης (πρβλ. παρακάτω, κεφ. XV και XVII, σσ. 398–400 και 546), η πρώτη δίνει περισσότερα πατήματα για μια τέτοια κριτική απ’ ό,τι η δεύτερη. Τα καίρια ερωτήματα για τον ανθρώπινο βίο οι στοχαστές του Με-

σαίωνα τα συζητούσαν, όσο κι αν ο σημερινός μελετητής των έργων τους αισθάνεται ότι τα διερευνούσαν με τρόπο ξηρό, εγκεφαλικό, κυρίως διότι οι άνθρωποι έπαιρναν ως οδηγό στη ζωή τους τη χριστιανική πίστη, όχι τη “φιλοσοφία” με την αυστηρή έννοια.<sup>14</sup> Και στις δύο περιπτώσεις, όμως, τόσο αυτή της μεσαιωνικής σκέψης όσο και εκείνη της νεότερης βρεταννικής φιλοσοφίας, το καίριο ερώτημα είναι το εξής: ασχολούνταν με θέματα που δικαιούνται να χαρακτηριστούν φιλοσοφικά, που ανήκουν δηλαδή στο είδος των θεμάτων τα οποία διατρέχουν, με τη μία ή την άλλη μορφή, σύνολο τον ιστορικό βίο της φιλοσοφίας; Κατά τη γνώμη μου, πρέπει να απαντήσουμε καταφατικά και για τις δύο περιπτώσεις. Αν κάποιος προτιμά τη φιλοσοφία του Μίγκελ ντε Ουναμούνο (1864 – 1936), για παράδειγμα, ή του Λέοντος Σεστώφ (1866 – 1938), αυτό είναι δικό του θέμα. Αλλά αν κάποιος υποστηρίζει, είτε για τη μεσαιωνική σκέψη είτε για τη νεότερη βρεταννική φιλοσοφία, ότι δεν αποτελεί “πραγματική” φιλοσοφία, ουσιαστικά εισηγείται μια συγκεκριμένη χρήση της λέξης “φιλοσοφία”, χρήση με σημασία στενότερη από την καθιερωμένη—και κατά τούτο θεμιτή—σημασία του όρου.

Προφανώς, τα φιλοσοφικά ερωτήματα αναδύονται εντός κάποιου πλαισίου. Κατά τον Μεσαίωνα το πλαίσιο αυτό ήταν συχνά χαρακτηριστήρα θεολογικού. Για παράδειγμα, το ερώτημα αν η έννοια μιας άπειρης ακολουθίας είναι αυτοαντιφατική ή όχι εμφανίστηκε μέσα στο πλαίσιο της αντίληψης ότι ο κόσμος έχει δημιουργηθεί από τον Θεό. Είναι η προαιώνια (ή “εξ αιδίου”) δημιουργία (*creatio ab aeterno*) δυνατή ή όχι; Άλλες φορές πάλι, το πλαίσιο ενός ερωτήματος ήταν μια συγκεκριμένη φιλοσοφική θεωρία, π.χ. μια θεωρία αριστοτελική. Δεδομένης, για παράδειγμα, της διδασκαλίας περί *οὐσιωδῶν μορφῶν* που συναντούμε στην αριστοτελική παράδοση, και δεδομένης της αριστοτελικής διακρίσεως μεταξύ βιολογικού (*φυτικῶν*),

14. Όπως θα δούμε αργότερα (σσ. 281, 289, 319–320 και 566), κατά τον Μεσαίωνα φιλοσοφία και θεολογία διακρίνονταν. Και φιλοσοφία, με βάση αυτή τη διάκριση, είναι ο,τιδήποτε αναφέρεται στα παραπάνω. Στην περίπτωση όμως ενός στοχαστή όπως ο Θωμάς Ακινάτης, η φιλοσοφία, παρόλο που διακρίνεται προγραμματικά από τη χριστιανική θεολογία, προφανώς αποτελεί μέρος μιας συνολικής κοσμοθεωρίας, μιας συνολικής ερμηνείας της πραγματικότητας.



αισθητηριακού και διανοητικού επιπέδου, μπορούμε να πούμε ότι στον άνθρωπο υπάρχουν πολλές ουσιώδεις μορφές, ή υπάρχει μόνο μία, η οποία με κάποιον τρόπο περιλαμβάνει τις υπόλοιπες;

Σε τέτοιες περιπτώσεις, τα ζητήματα αυτά ενδέχεται να φανούν στον μελετητή τόσο βαθεία ριζωμένα στην εποχή τους, ώστε κάποια, τουλάχιστον, να δείχνουν εντελώς αδιάφορα για μας σήμερα, ενώ άλλα να δείχνουν πως αφορούν μόνον όσους συμβαίνει να συμμερίζονται τη θρησκευτική πίστη των ανθρώπων του Μεσαίωνα. Αν το σκεφτούμε καλύτερα, όμως, θα διαπιστώσουμε ότι η άποψη αυτή είναι μάλλον υπερβολική. Όταν, για παράδειγμα, ο Θωμάς Ακινάτης υποστήριζε ότι κανείς δεν έχει αποδείξει το αδύνατο της ύπαρξης μιας άπειρης ακολουθίας (με την έννοια μιας σειράς γεγονότων κανένα από τα οποία δεν μπορεί να προσδιοριστεί ως πρώτο, ή, αλλιώς, μιας σειράς γεγονότων χωρίς αρχή), μιλούσε ως φιλόσοφος, όχι ως θεολόγος. Διότι με την ιδιότητά του ως θεολόγου ο Θωμάς πίστευε ότι ο κόσμος έχει αρχή, ότι δηλαδή υπήρξε μια πρώτη στιγμή του χρόνου η οποία να μπορεί να προσδιοριστεί νοερά (βλ. παρακάτω, κεφ. XII, σ. 320). Όμως, από το ότι δεχόταν κάτι ως αλήθεια της πίστης δεν συνήγε το συμπέρασμα ότι τα πράγματα δεν θα μπορούσαν να έχουν γίνει αλλιώς. Γι' αυτό μπορούσε και συζητούσε το πρόβλημα αν μπορεί να υπάρξει μια άπειρη ακολουθία ως ερώτημα κατ' αρχάς επιδεικτικό και των δύο απαντήσεων. Επίσης, αυτό που συζητούσαν οι στοχαστές του Μεσαίωνα χρησιμοποιώντας την παράξενη για μας γλώσσα των *ουσιωδῶν μορφῶν* είναι ένα θέμα γνήσια φιλοσοφικό: η φύση του ανθρώπου. Σήμερα συνηθίζουμε να συζητούμε το πρόβλημα αυτό αναλύοντας τη σημασία των όρων “νους” και “σώμα” και εξετάζοντας τη μεταξύ τους σχέση. Αλλά αυτός είναι απλώς ο τρόπος με τον οποίο συμβαίνει να εμφανίζεται σήμερα ένα διαρκώς επανερχόμενο πρόβλημα, το οποίο υπήρχε και κατά τον Μεσαίωνα, απλώς εκφραζόμενο με τρόπο διαφορετικό.

Ομολογουμένως, φράσεις του τύπου “τα αιώνια προβλήματα της φιλοσοφίας” προκαλούν εύλογες ενστάσεις. Ας πάρουμε ως παράδειγμα το πρόβλημα της ανθρώπινης “ελευθερίας” (με την ψυχολογική έννοια της λέξης, όχι με την πολιτική). Το πρόβλημα αυτό γεννήθηκε και συζητήθηκε σε διαφορετικά πλαίσια ανά εποχές: άλλοτε σε πλαίσιο θεολογικό, άλλοτε υπό το πρίσμα μιας μηχανιστικής

θεώρησης του κόσμου, άλλοτε υπό το φως της σύγχρονης ψυχολογίας του βάρους. Αν προσπαθήσουμε να διατυπώσουμε τον πυρήνα του προβλήματος, πιθανόν να νιώσουμε ότι, σε κάθε περίπτωση, μιλάμε για το ίδιο πρόβλημα, το οποίο επανέρχεται σε διαφορετικά πλαίσια. Αν, όμως, το διατυπώσουμε ακριβώς με τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζεται π.χ. στον Καντ, τότε θα κάνουμε λόγο για δύο διαφορετικά προβλήματα: ένα αυτό που θέτει ο Καντ και ένα άλλο, αυτό που εξετάζει π.χ. η σύγχρονη ψυχολογία. Κάθε επιλογή έχει τα πλεονεκτήματά της και τα μειονεκτήματά της. Αν, τώρα, ακολουθήσουμε τη δεύτερη, τότε θα πρέπει να την εφαρμόσουμε και στα προβλήματα που πραγματεύονταν οι μεσαιωνικοί φιλόσοφοι. Από την άλλη, είναι φανερό ότι υπάρχουν κάποια σταθερά δεδομένα που γεννούν βασικά το ίδιο πρόβλημα ή, έστω, ένα σύνολο προβλημάτων παρεμφερών. Για παράδειγμα, στην καθημερινή γλώσσα χρησιμοποιούμε καθολικούς όρους. Το ίδιο, φυσικά, έκαναν οι μεσαιωνικοί στοχαστές. Γι' αυτό δεν δυσκολευόμαστε ιδιαίτερα να κατανοήσουμε τη μακρόχρονη μεσαιωνική συζήτηση για τη “σημασία” και την “αναφορά” των καθολικών όρων, ούτε δυσκολευόμαστε να δεχθούμε ότι οι μεσαιωνικοί φιλόσοφοι συζητούσαν εν προκειμένω ένα γνήσιο φιλοσοφικό πρόβλημα, το οποίο επανέρχεται διαρκώς.

Προφανώς, το γεγονός ότι οι μεσαιωνικοί φιλόσοφοι πραγματεύονταν γνήσια και σημαντικά φιλοσοφικά προβλήματα δεν σημαίνει ότι τα έλυναν κιόλας. Επ' ευκαιρία, ας σημειώσουμε ότι δεν έχει και πολύ νόημα να μιλάμε για “τη” μεσαιωνική λύση ενός προβλήματος, όπως δεν έχει νόημα να μιλάμε για “την” αρχαία ή “τη” νεότερη λύση του. Όπως οι όροι “ελληνική φιλοσοφία” ή “νεότερη φιλοσοφία”, έτσι και ο όρος “μεσαιωνική φιλοσοφία” περιλαμβάνει τον στοχασμό πολλών ανθρώπων.<sup>[15]</sup> Ορισμένοι, μάλιστα, από τους μεσαιωνικούς στοχαστές ήσαν αναμφίβολα άνθρωποι εξαιρετικών

[15]. [Στο σχετικά πρόσφατο *Repertorium* των εκδεδωμένων φιλοσοφικών έργων του (λατινικού) Μεσαίωνα (νοούμενου ως της περιόδου από τον πέμπτο μέχρι τον δέκατο πέμπτο αιώνα) αναγράφονται περίπου 2.400 συγγραφείς (R. SCHÖNBERGER, A. QUERO SÁNCHEZ, B. BERGES, L. JIANG, A. SCHÖNFELD, *Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete*. 2., völlig überarbeitete und erweiterte Auflage, Βερολίνο, 2012).]

πνευματικών ικανοτήτων, και δεν μπορούμε ν' αποκλείσουμε εκ προοιμίου το ενδεχόμενο να είπαν πράγματα όντως αξιόλογα και να έριξαν πραγματικά φως στα προβλήματα που πραγματεύθηκαν. Όσο για το αν τα έλυσαν κιόλας, με το να υιοθετούμε λύσεις που πρότειναν άλλοι σίγουρα δεν γινόμαστε φιλόσοφοι· εάν πραγματικά υποστηρίζουμε τη λύση που δίνει αυτός ή εκείνος ο φιλόσοφος, είτε της Αρχαιότητας είτε του Μεσαίωνα είτε της νεότερης εποχής, αυτό πρέπει να είναι αποτέλεσμα δικού μας, προσωπικού στοχασμού. Ασφαλώς, τη φιλοσοφία μπορούμε να την προσεγγίσουμε και υπό το πρίσμα της σκέψης ενός παλαιού φιλοσόφου, υπό τον όρο, όμως, ότι δεν θα θεωρούμε τη σκέψη του θέσφατο, δόγμα που δεν κάνει να τ' αμφισβητήσουμε. Πολλοί άνθρωποι βρήκαν ερεθίσματα φιλοσοφικού στοχασμού μέσα στους πλατωνικούς διαλόγους· άλλοι βρήκαν στη σκέψη ενός μεσαιωνικού φιλοσόφου.

### 3.

Σχετικά, λοιπόν, με τη χρήση του όρου “μεσαιωνική φιλοσοφία” προβήκαμε μέχρις ώρας σε ορισμένες παρατηρήσεις. Στο εισαγωγικό αυτό κεφάλαιο μπορούν να βρουν θέση κάποιες ακόμα.

Πρώτα-πρώτα, κατά τον Μεσαίωνα, όπως και κατά την Αρχαιότητα, η λέξη “φιλοσοφία” είχε σημασία ευρύτερη απ' ό,τι σήμερα. Θα ήταν ανακριβές αν λέγαμε ότι η λέξη κάλυπτε το σύνολο της ανθρώπινης γνώσης που μπορούμε ν' αποκτήσουμε χωρίς τη βοήθεια της θείας αποκαλύψεως (ή, τέλος πάντων, αυτού που θεωρεί κανείς θεία αποκάλυψη)· για παράδειγμα, η ιατρική θεωρείτο “τέχνη”, και μάλιστα πρακτική, και δεν περιλαμβανόταν στη φιλοσοφία. Η αστρονομία, αντιθέτως, ανήκε στη “φυσική φιλοσοφία”. Μετά τον Μεσαίωνα, η ανάπτυξη των επιμέρους επιστημών οδήγησε σταδιακά σε συρρίκνωση του πεδίου εφαρμογής του όρου “φιλοσοφία”.<sup>16</sup> Σε

16. Με αυτό δεν υπονοώ ότι η εν λόγω συρρίκνωση έλαβε χώρα αμέσως μετά το τέλος του Μεσαίωνα· δεν συνέβη κάτι τέτοιο. Οι άνθρωποι συνέχισαν για πολύ καιρό να μιλούν, για παράδειγμα, για “φυσική φιλοσοφία” ή “εμπειρική φιλοσοφία”, εννοώντας μ' αυτούς τους όρους αυτό που σήμερα ονομάζουμε “φυσι-

έναν στοχαστή, όμως, του δέκατου τρίτου αιώνα —όπως ο Ακκινάτης— ο όρος περιλάμβανε ό,τι περιλάμβανε και για τον Αριστοτέλη. Φιλοσοφία και χριστιανική θεολογία (“ιερή επιστήμη”, όπως λεγόταν) διακρίνονταν καθαρά, καθώς η θεολογία εθεωρείτο ότι χρησιμοποιεί προκείμενες που τις έχει αποκαλύψει ο Θεός. Όμως οι εμπρυακές, πρωτόλειες μορφές των φυσικών επιστημών λογίζονταν φιλοσοφικές· παρομοίως δε στην ψυχολογία δεν γινόταν διάκριση ανάμεσα στα ερωτήματα που σήμερα θεωρούμε “επιστημονικά” και σ’ εκείνα που και σήμερα ακόμα τα κατατάσσουμε στα “φιλοσοφικά”. Στο ανά χείρας βιβλίο θα δοθεί έμφαση σε θέματα που μπορούν και σήμερα να καταριθμηθούν, χωρίς να βιάζουμε τους όρους, στα φιλοσοφικά. Αλλά ας έχουμε κατά νου ότι θ’ ασχολούμαστε με μια περίοδο κατά την οποία η νεωτερική διάκριση μεταξύ φιλοσοφίας από τη μια μεριά και επιμέρους επιστημών από την άλλη δεν είχε κάνει ακόμα την εμφάνισή της.

Όσο για την πρώτη λέξη του ιστορικού όρου “μεσαιωνική φιλοσοφία”, μπορούμε να πούμε ότι η λέξη αυτή καλύπτει σε γενικές γραμμές το χρονικό διάστημα από τη στέψη του Καρλομάγνου το 800 μέχρι το τέλος του δέκατου τέταρτου αιώνα. Προφανώς, όμως, αυτές οι χρονολογίες δεν μπορούν να εκληφθούν ως απόλυτα όρια· επιλέγονται προς διευκόλυνσή μας. Επιπρόσθετα, την πορεία της μεσαιωνικής φιλοσοφίας δεν μπορούμε να την παρακολουθήσουμε επαρκώς, αν δεν πούμε τίποτα για τον Αυγουστίνο (βλ. παρακάτω, κεφ. III) και για την περίοδο από την πτώση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας μέχρι την αναβίωση των γραμμάτων κατά τη λεγόμενη καρολίγγεια αναγέννηση (βλ. παρακάτω, κεφ. IV και V).

Έχουμε ήδη επισημάνει (σ. 36) το μάλλον προφανές γεγονός ότι ο όρος “μεσαιωνική φιλοσοφία” περιλαμβάνει τη σκέψη πάρα πολλών ανθρώπων. Αυτό σημαίνει ότι η μεσαιωνική φιλοσοφία δεν

---

κή επιστήμη”. [Για παράδειγμα, το βασικό έργο του Ισαάκ Νεύτωνα (1642 – 1727), που εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1687, έφερε τον τίτλο *Principia mathematica naturalis philosophiae*.] Ούτε υπονοώ, επίσης, ότι σήμερα υπάρχει καθολική συμφωνία σχετικά με τα όρια της φιλοσοφίας. Υπάρχει, ωστόσο, ουσιαστική συμφωνία επί του ότι ορισμένες από τις μαθήσεις που κάποτε χαρακτηρίζονταν φιλοσοφικές δεν είναι σωστό να θεωρούνται τέτοιες.