

Οι αναγνώσεις του Αριστοτέλη από τον Θωμά Ακινάτη και
τον Ιωάννη Δαμασκνό: ενδεικτική επισήμανση των διαφορών

Ηλίας Παπαγιανόπουλος

*Ερευνητής στο Κέντρο Έρευνας
της Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών*

Οφείλουμε να ξεκινήσουμε με ορισμένες θεμελιώδεις διευκρινίσεις, δεδομένου ότι το θέμα μας είναι πολυδιάστατο και συνάμα ιδιαίτερα λεπτό, ενώ την ίδια στιγμή που φαίνεται “τεχνικό”, κατ’ ουσίαν σχετίζεται με τα βαθύτερα υπαρξιακά ζητήματα του ανθρώπινου βίου. Επιπλέον, το παρόν κείμενο μπορεί, στα πλαίσια μιας σύντομης παρουσιάσής του για έναν τόμο πρακτικών, να έχει μονάχα τη μορφή μιας αδρής σύνοψης των συλλογισμών μας, μολονότι η σύνοψη τούτη δεν παύει την ίδια ώρα να είναι μια υπόθεση εργασίας στα αφετηριακά της στάδια, έχοντας έτσι περισσότερο προγραμματικό παρά αναλυτικό χαρακτήρα.

Κατά κύριο λόγο θα προσπαθήσουμε να εντοπίσουμε έναν βασικό άξονα (ένα ερμηνευτικό κλειδί) γύρω από τον οποίο θα μπορούσε να ανιχνευθεί μια σειρά από διαφορές στην κατανόηση του Αριστοτέλη από τους δύο μεγάλους Πατέρες των χριστιανικών Εκκλησιών. Τέλος, θα θέλαμε να φανεί κάτι από το υπόδηλο υπαρξιακό βάθος του θέματος, το οποίο είναι τελικά και αυτό που κρίνει τις όποιες θεωρητικές διαφορές.

Το θέμα έχει καταρχήν τρεις θεμελιώδεις πτυχές: τη σχέση φιλοσοφίας-θεολογίας, τη σχέση αρχαίας Ελλάδας-Χριστιανισμού και τη σχέση δυτικής-ανατολικής Εκκλησίας. Μολονότι και οι τρεις θα είναι παρούσες με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, η κεντρική εντούτοις, εκείνη προς την οποία κυρίως θα στρέψουμε την προσοχή μας, θα είναι η τρίτη, όπως αυτή αναδύεται μέσα από την σύγκριση των πνευματικών κόσμων δύο χαρακτηριστικών για τις αντίστοιχες χριστιανικές παραδόσεις και επίμονων μελετητών του Αριστοτέλη, του Ιωάννη Δαμασκνού (675-749) και του Θωμά Ακινάτη (Thomas Aquinas, 1225-1274). Οφείλει βεβαίως να

είναι αυτονόητο, πως μιλώντας για διαφορές ανάμεσα σε πνευματικές παραδόσεις δεν αναφερόμαστε παρά σε *κυρίαρχους άξονες* (ή γενικούς προσανατολισμούς) παραδόσεων, που δεν αναιρούν την ποικιλία δευτερευουσών τάσεων και δεν καλύπτουν ομοιογενώς την ολότητα των πολιτισμών στους οποίους παραπέμπουν.

Δεν είναι διόλου σπάνιο φαινόμενο στην Ιστορία του πνεύματος, τα έργα των μεγάλων στοχαστών να χαρακτηρίζονται από κρίσιμες εντάσεις ανάμεσα σε διαφορετικές μεμονωμένες σκέψεις ή ανάμεσα στα διαφορετικά πεδία της σκέψης τους. Τούτο συμβαίνει καθώς σε ορισμένες μεμονωμένες σκέψεις ή σε ορισμένα από τα πεδία σκέψης υπάρχουν απρόβλεπτα ανοίγματα, ανοίγματα που επιτρέπουν και μάλιστα υποδεικνύουν μελλοντικούς, συνολικούς εμπλουτισμούς, πέρα από τα σταματήματα του εκάστοτε στοχασμού σε άλλα του πεδία ή και στο σύνολό του ενγένη. Θεμελιώδη τέτοια ανοίγματα προσφέρει σε ορισμένες της στιγμές η αριστοτελική μεταφυσική. Αυτό έχει σημασία κυρίως ως προς τον Δαμασκηνό, ο οποίος, όπως και ολόκληρη η παράδοση των Ελλήνων Πατέρων ενγένη, δείχνει να ενδιαφέρεται πριν απ' όλα για ό,τι θα καλούσαμε την πνευματική κίνηση ή χειρονομία του Αριστοτέλη – για την *φορά*, δηλαδή, της αριστοτελικής σκέψης, η οποία αφήνει να εννοηθούν ευρύτερες προοπτικές που ξεπερνούν την τελική της μορφή ως παγιωμένο σύστημα. Ο Δαμασκηνός ενδιαφέρεται, θα έλεγε κανείς, να διορθώσει το σημείο απ' το οποίο η αρχαία φιλοσοφία νομίζει ότι έλκεται, να αναδείξει έναν άλλο *ελκυστή* ως τον πραγματικό όλη της αρχαιοελληνικής γραμματείας και ειδικά του Αριστοτέλη – ή, να δικαιώσει αυτήν την κίνηση αναφέροντάς την σ' έναν ορθότερο *ελκυστή*, υποδεικνύοντας πως μόνο υπό το φως ενός τέτοιου *ελκυστή* αποκτά ο αρχαίος στοχασμός την αληθινή οντολογική του εμβέλεια.

Εξερχόμαστε έτσι του σχεδόν πάγιου διλήμματος της έρευνας αν οι Έλληνες Πατέρες επηρρέαστηκαν άμεσα από την αριστοτελική μεταφυσική και δανείστηκαν τις ιδέες της, ή αν χρησιμοποίησαν απλώς τα εννοιολογικά της εργαλεία για τους δικούς τους, ανεξάρτητους σκοπούς. Ούτε το ένα ισχύει, ούτε το άλλο: οι Πατέρες επηρρέαστηκαν από τη *φορά* του αριστοτελικού στοχασμού, την οποία ένιωσαν ότι δικαιώνουν καθώς η Γραφή αφενός και η εξαιρετική παρουσία του Χριστού αφετέρου τούς επέτρεψαν να αντιληφθούν με νέο τρόπο τον *ελκυστή* της, το κέντρο απ' το οποίο εκείνη ανεπήγνωστα και ανολοκλήρως τρεφόταν.

Ο Ακινάτης, από τη άλλη πλευρά, μοιάζει να έχει τελείως διαφορετικές μέριμνες, άλλη μοιάζει να είναι η ανάγκη μέσα από την οποία πλησιάζει τον Αριστοτέλη. Υπάρχει καταρχάς εδώ η ιστορική μέριμνα, μέριμνα διαλόγου ή, ίσως, πολεμικής εσωτερίκευσης της μη-χριστιανικής σκέψης της εποχής του, υπάρχει δηλαδή η προσπάθεια του Θωμά να καταστήσει το χριστιανικό δόγμα λογικώς ακατάβλητο σε μια εποχή ισχυρών κοσμοθεωρητικών αντιπαραθέσεων. Υπάρχει όμως και κάτι άλλο, κάτι βαθύτερο, που ανήκει στην τάξη της πνευματικής μέριμνας και το οποίο είναι ουσιώδες στην παρούσα ερμηνευτική πρόταση: ο Θωμάς διαβάζει τον Αριστοτέλη ενμέρει για να διορθώσει κι ενμέρει για να ολοκληρώσει τις προδιαγραφές της αυγουστίνειας κληρονομιάς. Με άλλα λόγια, η σχέση του με τον στοχασμό του ιερού Αυγουστίνου μας παρέχει σε μεγάλο βαθμό το πνευματικό πλαίσιο το οποίο προσδιόρισε τη σημασία και τη χρησιμότητα του Αριστοτέλη για τον Θωμά. Προκειμένου να το κατανοήσουμε αυτό, πρέπει να πούμε έστω δύο λόγια για τον στοχασμό του Αυγουστίνου, εκείνου δηλαδή του ανθρώπου που από τον πέμπτο αιώνα κι έπειτα ορίζει δεσμευτικά πια τον ψυχοπνευματικό τόπο του δυτικού ανθρώπου και του πολιτισμού του.

Πριν προχωρήσουμε ωστόσο, ας δηλώσουμε αφετηριακά πως οι διαφορές τις οποίες ανιχνεύουμε στις αναγνώσεις του Αριστοτέλη από τους δύο Πατέρες των Εκκλησιών κατατείνουν τελικά σε τρεις θεμελιώδεις έννοιες, γύρω από τις οποίες οργανώνονται αβίαστα και εκ των έδων: τη φύση, την ελευθερία και την υποκειμενικότητα, δηλαδή την ατομική υπόσταση με οντολογική εμβέλεια, τόσο στη θεολογική όσο και στην ανθρωπολογική της διάσταση.

Ποιός είναι, λοιπόν, ο άξονας του αυγουστίνειου στοχασμού; Θα λέγαμε ευθύς εξαρχής: η απώλεια του εαυτού μέσα στον κόσμο. Ας θυμηθούμε, λχ., την περίφημη διήγηση, στο τέταρτο βιβλίο των *Εξομολογήσεών* του, του συγκλονισμού που του προκάλεσε στα νεανικά του χρόνια ο θάνατος ενός στενού του φίλου, μιας αναπάντεχης κι αφόρητης ταραχής, που απολήγει στα σημαδιακά λόγια του: "είχα γίνει για τον εαυτό μου ένα πρόβλημα". Το πρόβλημα, αίφνης, δεν ήταν τόσο ο φίλος του καθεαυτός και η απώλειά του, όσο ο φόβος θανάτου που του προκάλεσε η απώλεια εκείνη και που κατά βάθος αφορούσε τον δικό του εαυτό: "αφού έφαγε αυτόν, θα μας φάει όλους", θυμάται πως σκεφτόταν τότε για τον θάνατο (IV, 6.11). Το βάσανο του Αυγουστίνου, που εκβάλλει σ' έναν ανεξέλε-

γκτο φόβο θανάτου, σ' έναν μετεωρισμό της υπόστασης πάνω από το κενό, σταθερό μοτίβο των *Εξομολογήσεων*, αναφέρεται σ' ό,τι βγάζει την ψυχή εκτός της, "εκτός του εαυτού της", όπως, στο συγκεκριμένο παράδειγμα, η αγάπη για ένα θνητό πλάσμα, για έναν συνάνθρωπο (IV, 10.15). "Όπου κι αν στραφεί η ψυχή του ανθρώπου, σ' ό,τι και αν προσπλωθεί, θα είναι για να υποφέρει", γράφει στο ίδιο σημείο, αφού το κάθε τι είναι εκτός - και τούτο το "εκτός" είναι στην πραγματικότητα όλο το πρόβλημα.

Έτσι, επίκεντρο του αυγουστίνειου στοχασμού και ιδρυτικό φιλοσοφικό του πρόβλημα είναι ουσιαστικά η τραυματική εμπειρία του ίδιου του κόσμου. Διότι μέσα σ' αυτήν την πρωτογενή έκ-σταση ως θεμελιώδη αναφορικότητα προς κάτι έτερο, έκ-σταση που διευκρινίζει την έννοια της εμπειρίας ως εμπειρίας, πάντοτε, του ίδιου του κόσμου, η ταυτότητα χάνει την αυτάρκεια και την αυτο-νομία της κι εμφανίζεται εξαρτημένη (ήτοι ετερό-νομη) κι ως εκ τούτου οντολογικά ενδεής.

Η εξωτερικότητα είναι ανυπόφορη διότι δια της παρουσίας της και μόνο φέρνει την διάρρηξη του ενός, την διάρρηξη της κλειστότητας της μονάδας, τον χωρισμό και την πολλαπλότητα, φέρνει δηλαδή εντέλει τον θάνατο ως οντολογικό πεδίο της ύπαρξης. Το "συν-" της συνύπαρξης, απαρχής κάθε έννοιας ύπαρξης, είναι το ιδρυτικό και θανάσιμο συνάμα τραύμα του Αυγουστίνου. Η εμπειρία ως έξοδος της υπόστασης στον κόσμο είναι εντέλει αδύνατη, εφόσον η απόδοση απόλυτης οντολογικής σημασίας στην ενότητα της μονάδας καθιστά κάθε ανάμιξη και κάθε συνάντηση με τα πράγματα φορέα του μηδενός και της αναλήθειας. Έτσι, η θεμελιώδης πνευματική προοπτική του Αυγουστίνου συνίσταται στην εσωτερική κευση του ρήγματος, της πολλαπλότητας και της κίνησης, της εμπειρίας, εντέλει του άλλου ανθρώπου καθεαυτού. Συνίσταται στην επιστροφή σε μian αρραγή ενότητα και σ' έναν ενιαίο, στατικό εαυτό που θα προηγείτο οντολογικά της εμπειρίας και της εξωτερικότητας και θα τις περιείχε.

Η ελευθερία τείνει έτσι εδώ να γίνει ελευθερία από τον κόσμο, να γίνει άθικτη κλειστότητα, νοσταλγική απόσυρση στο εντός, ενώ η υποκειμενικότητα τείνει να καταστεί α-κοσμική και αυτο-αναφορική - καθαρή αυτο-παραγωγή ή αυτο-γέννηση.

Τι είναι λοιπόν εκείνο που ενδιαφέρει τον Ακινάτη στον Αριστοτέλη; Πως θα μπορούσε ο τελευταίος να προωθήσει και να στηρίξει τις αυγουστίνειες μέριμνες;²

Ας πούμε τώρα λίγα λόγια για ορισμένες θεμελιώδεις όψεις του αριστοτελικού στοχασμού.

Οφείλουμε να ξεκινήσουμε με την επισήμανση της συνάφειας ανάμεσα στη φυσική και στη μεταφυσική του Αριστοτέλη: η δεύτερη δεν αναιρεί την πρώτη, την συνεχίζει για να επικεντρωθεί σε ορισμένα οριακά ερωτήματα που προκύπτουν απ' αυτήν. Στα πλαίσια της φυσικής, ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται για την *προοδευτική συγκρότηση των μεμονωμένων αντικειμένων*, όπως αυτά εμφανίζονται στον ορίζοντα της καθημερινής ζωής, μέσα σ' ένα συγκεκριμένο πολιτισμικό και κοινωνικό περιβάλλον. Ενδιαφέρεται, δηλαδή, για την κίνηση και την μεταβολή, την οποία κατανοεί με τη βοήθεια πρακτικών αναλογιών, όπως, λ.χ., τη σχέση του ακατέργαστου ξύλου με ένα κρεβάτι ή ένα σπίτι, μεμονωμένα αντικείμενα που προκύπτουν δια της μεταβολής ως τύπου κίνησης του ξύλου¹.

Βέβαια, η ύπαρξη του κόσμου, η κίνηση κι επομένως η μοίρα της ατομικής υπόστασης, είναι γι αυτόν αυτονόητα κι έτσι δεν παραπέμπουν στα σκοτάδια εκ των ένδον των οποίων τούτα αναδύονται για έναν Χριστιανό, επομένως ούτε και χρειάζονται αποδείξεις. Εντούτοις το πρωτείο της αριστοτελικής θεωρίας αφορά πάντοτε τα *μεταβλητά ατομικά πράγματα* και τούτο είναι που ζητά να συλλάβει και να δικαιώσει. Η φύση, έτσι, δεν αναφέρεται εδώ σε μια ολότητα, σ' ένα αφηρημένο κοσμικό γίγνεσθαι, αλλά στην κίνηση ως προϋπόθεση του συγκεκριμένου, της ατομικής ενδοκοσμικής και υλικής οντότητας.

Εξού η κεντρική σημασία της μορφής ως τέλους, όπου το ατομικό ον έρχεται στον εαυτό του και ταυτοχρόνως η ουσία πραγματοποιείται ως όντως τέτοια⁴. Η ουσία των ατομικών όντων συνδέεται τελικά με τη λειτουργία τους μέσα σε μιαν αλληλουχία πράξεων και αλληλεπιδράσεων, εντέλει μέσα σ' ένα κοινωνικό και ιστορικό σύμπαν, σύμπαν γλωσσικών, διαπροσωπικών γεγονότων (μοναδική εξαίρεση μορφής δίχως ύλη: ο Θεός). Το σύμπαν αυτό είναι που τους προσδίδει τον τελικό τους χαρακτήρα, την έσχατη πραγματικότητά τους και που, επομένως, αφορά την γνωστική διαδικασία.

Έτσι προκύπτει το οντολογικό πρωτείο του είδους και της μορφής έναντι της ύλης, η οποία μόνο στην ενσάρκωσή της φανερώνεται και είναι, πρωτείο τού "ενεργεία" έναντι του "δυνάμει", ή, της πραγματικότητας έναντι της δυνατότητας (λατινικά: του actus έναντι της potentia). Η ύλη υπάρχει χάριν της μορφής, η

ουσία υπάρχει χάριν του συγκεκριμένου: *Αρχή γάρ τό ού ένεκα, τού τέλους δ' ένεκα η γένεσις. Τέλος δ' η ενεργεια, και τούτου χάριν η δύναμις λαμβάνεται* (Θ, 1050a). Κατά συνέπεια όλα υπάρχουν και φαίνονται από την κατεύθυνσή τους, τελεολογικά. Τούτο ακριβώς είναι ό,τι θα ριζικοποιηθεί και θα οδηγήσει αργότερα στην Ορθόδοξη εσχατολογία, σ' ό,τι ο Δαμασκηνός θα ονομάσει *λόγωσι*, δηλαδή στον οντολογικό στόχο να καταστεί ο άνθρωπος ένα ομιλητικό, ένα απόλυτα ή καθαρά αναφορικό ον, καθ' ομοίωσιν του θείου τρόπου ύπαρξης⁵.

Η κίνηση, λοιπόν, είναι η οντολογική προϋπόθεση του συγκεκριμένου, αφού η ουσία είναι καθαρά δυναμική - και οι κατηγορίες της νόησης ζητούν να διασαφήσουν τον χαρακτήρα αυτής της διαπροσωπικής διαδικασίας, η οποία βρίσκεται στο επίκεντρο του αριστοτελικού στοχασμού. Από το αριστοτελικό *τίς μή ούσιν ουκ αποδιδάσι τό κινείσθαι⁶ μέχρι το ενεργεία εστι φυσική η εκάστης ουσίας δύναμις τε και κινήσις, ής χωρίς μόνον τό μή όν⁷, ή το μόνον ούν τό θείον ακίνητον, δι' ακινησίας τα πάντα κινούν⁸* του Δαμασκηνού, η κίνηση είναι ό,τι συνδέει τα πράγματα του κόσμου με την ιδιαίτερη ή προσωπική αλήθεια τους, ήτοι με το είναι τους.

Αυτή η σχέση του συγκεκριμένου με την κίνηση είναι που μας ενδιαφέρει πάνω απ' όλα και που θα δώσει το μέτρο της απάντησής μας. Διότι εδώ ακριβώς είναι που παρεμβαίνει ο Θωμάς, αυτονομώντας τα εργαλεία του Αριστοτέλη από τον στόχο τους για να στηρίξει έναν δικό του, ανεξάρτητο στόχο. Τούτο το πράττει κατ' αντίθεσιν του Δαμασκηνού, ο οποίος θα επικεντρωθεί στον αριστοτελικό στόχο για να τον εμβαθύνει (στο οντολογικό επίπεδο) καθώς μεταφέρει τα εργαλεία του Αριστοτέλη σ' έναν νέο πνευματικό τόπο, που μετεξελίσσει οργανικά τον αριστοτελικό (στο γνωσιολογικό επίπεδο).

Πιο ειδικά, ο Θωμάς αυτονομεί τη νόηση από την διαδικασία μετοχής στην συγκεκριμενοποίηση ή ταυτοποίηση των πραγμάτων και των όντων, αλλά και του ίδιου του φορέα της γνώσης, διαδικασία βιωματικής συμμετοχής σ' ένα ακατάπαυστο κοινωνικό γεγονός, από την οποία προέκυπτε βοηθητικά όλο το οικοδόμημα της αριστοτελικής λογικής. Ζητά έτσι να δει στη νόηση την εικόνα ενός στατικού σύμπαντος, το οποίο δεν υποδεικνύει και δεν αναδεικνύει κάτι άλλο, αλλά τον εαυτό του ως μίαν αύταρκη ολότητα. Δεν υπάρχει υπηρετώντας μια κοινωνική πραγματικότητα, απεναντίας είναι το ίδιο στόχος. Είναι η ανακλιτική, ακριβώς, κίνηση της σκέψης, που στοχάζεται τον εαυτό της και επιστρέφει ακατάπαυστα σ'

αυτόν υπηρετώντας έτσι το αίτημα της εσωτερικότητας για μέγιστη δυνατή αυτο-αναφορικότητα (*reditio completa in seipsam*), τούτη είναι τελικά που συνιστά στον Θωμά το μέτρο της αλήθειας⁹.

Το θεμελιώδες θωμιστικό πρωτείο της γενικής ουσίας ή φύσης (*substantia, natura*) έναντι του είναι ή της ύπαρξης (*esse, existentia, actus essendi*) και η δυνατότητα να οριστεί λογικά το πρώτο μάλλον αντιστρέφει παρά αναλαμβάνει την αριστοτελική χειρονομία, βρίσκεται δε στους αντίποδες του Λαμασκηνού. Ο Θωμάς κατανοεί τον Θεό ως ουσία και ως εκδίπλωση μιας ουσίας, η οποία είναι τέλεια στο βαθμό που έχει τη δύναμη να πραγματοποιήσει τις οντολογικές της δυνατότητες αφ'εαυτής. Ο Θεός είναι έτσι καθαρή ενέργεια, ή, προοιωνίζοντας τους Νέους Χρόνους, καθαρή δράση: *actus purus* – ό,τι αργότερα θα μεταμορφωθεί οργανικά σε καθαρή βούληση. Όμως σ' αυτή την περίπτωση δεν είναι μια ριζική κίνηση που κάνει τον Θεό να είναι (η πατρότητα του Πατρός, η υιότητα του Υιού και η εκπόρευση του Πνεύματος υποδεικνύουν ιδρυτικές αναφορικές κινήσεις), όσο η δυνατότητα μιας προϋπάρχουσας στάσης, μιας ουσίας, να παράγει κίνηση από μέσα της, ως ενυπάρχουσα ήδη και επομένως οντολογικώς δευτερεύουσα δυνατότητά της. Η αλήθεια παγιώνεται εδώ σε μια δεδομένη στατικότητα και καμιά αναφορικότητα δεν μπορεί να έχει απόλυτη οντολογική εμβέλεια, παρά μπορεί μοναχά να έπεται σε δεύτερο χρόνο μιας βαθύτερης αυτο-αναφορικότητας (*ipsam esse per se subsistens*). Εξου και η από το πρώιμο έργο του *De ente et essentia* ήδη ισχύουσα αντίληψη της γνώσης ως νοητικής σύλληψης της μόνιμης και αμετάβλητης ουσιακής δομής των οποιωνδήποτε μεμονωμένων αντικειμένων.

Η θωμιστική σκέψη είναι έτσι υπόλογη σε μια τάση παγίωσης ή ακινητοποίησης, την οποία υπηρετεί το αιώνια αμετάβλητο σύμπαν της νόησης, παγίωση της φύσης και της υποκειμενικότητας. Η φύση γίνεται ολότητα, νομοτελειακό όλον που καθορίζει τη ζωή των συστατικών του, αντί για έναν ιστό ατομικών πραγμάτων που κινούνται προς την πραγματικότητα του σκοπού τους, δηλαδή προς ένα σύμπαν ενεργητικής ή ελεύθερης αναφορικότητας, εντός του οποίου δεν αναφαίνονται τελικά ως μέρη μιας αρραγούς ολότητας αλλά ως ιδιαίτερες, προσωπικές, ενσαρκώσεις καθολικότητας. Η δε υποκειμενικότητα γίνεται στον Θωμά μια κλειστότητα αντί μιας ολοένα πληρέστερης διάνοιξης στην εγγύτητα, την εγγύτητα ως βάθος του υπάρχειν, ως υπαρκτικό τόπο θα λέγαμε – προς το σημείο, άλλωστε, αυτής

της βιωματικής εγγύτητας δεν υπέδειχνε άραγε η αριστοτελική ανάγνωση της τραγωδίας, αποδίδοντας συστατική σημασία στη μίμηση και στην κάθαρση;

Η θωμιστική σκέψη εμμένει τελικά σε μια αρχή που θα περιέκλειε κάθε κίνηση, ενώ ο Δαμασκνός στρέφει το βλέμμα του σ' ένα τέλος που αποκαθιστά την κίνηση στην βαθύτερη αλήθεια της. Ο Θωμάς μιλά για έναν Θεό ως πρώτο κινούν, ως απτία, όχι όμως και για έναν Θεό ως τέλος της κίνησης του ανθρώπου, ως προσανατολισμό της ενδοκοσμικής του κίνησης. Αυτή ακριβώς η διαφορά ανάμεσα σε μια πρωτολογία και στην εσχατολογία προσμετρά την βαθύτερη διαφορά ανάμεσα στην πνευματική ιδιοσυγκρασία των δύο χριστιανικών παραδόσεων.

Εξού και μπορεί να γίνει λόγος για έναν ουσιολογισμό του Ακινάτη, καθώς το είναι γίνεται *επίθεμα* του όντος (ens: υπάρχουσα ουσία – μορφή ως σημείο τομής ουσίας και είναι ή ύπαρξης), οδηγώντας τελικά στην απαξίωση του συγκεκριμένου και επιτρέποντας έτσι απώτερα την ανάδυση του νεότερου μηδενισμού.

Στο επίπεδο της μεθοδολογίας, η θωμιστική εκδοχή της αποφαιτικής και της καταφατικής μεθόδου συνίσταται σε μια σύγκριση παγιωμένων αφηρημένων μεγεθών, δηλαδή παραστάσεων του νου, με μέτρο της σύγκλισης και της απόκλισης την τελειότητα της ουσιολογικής κλειστότητας. Όταν, ακολουθώντας τις Αρεοπαγιτικές Συγγραφές, ο Δαμασκνός γράφει αντίθετα πως *άπειρον ούν το θείον και ακατάληπτον, και τούτο μόνον αυτού καταληπτόν, η απειρία και η ακαταληψία*¹⁰ και, ακολουθώντας τον Μάξιμο Ομολογητή, πως η μόνη γνώση αναφέρεται στην δημιουργική αποκάλυψη του Θεού στον κόσμο, δηλαδή στα έργα του, τότε ο αποφαιτισμός του υποδηλώνει πως αποβλέπει στον αντίθετο στόχο από εκείνον του Θωμά: η άρνηση κατάγεται εδώ από την ίδια την παρουσία της εξωτερικότητας, άρνηση που απευθύνεται στην φαντασιακή αυτονομία του ανθρώπου. Δεν είναι η άρνηση ένα προϊόν της νόσησής του, μια έννοια εσωτερική της αυτονομίας του, αλλά μια βιωματική πραγματικότητα που προκύπτει κατά την διάρρηξη, ακριβώς, της αυτονομίας και της αυτοαναφορικότητας της νόσησης.

Την ίδια στιγμή ο Δαμασκνός, ακολουθώντας την αριστοτελική τελεολογία της κίνησης, επικεντρώνει την προσοχή του στον ενυπόστατο χαρακτήρα της ουσίας, που δεν υποδεικνύει άλλο από τις “ενέργειες” για τις οποίες είχαν ήδη μιλήσει οι Καππαδόκες και στις οποίες θα επιστρέψει αποφασιστικά αργότερα ο Γρηγόριος

Παλαμάς. Στον Δαμασκνό, ο οποίος παρακολουθεί πιστότερα την φορά της αριστοτελικής σκέψης, η ουσία είναι θεμελιωδώς, ιδρυτικώς, *ενυπόστατη*, έννοια που παραλαμβάνει από τον Λεόντιο Βυζάντιο: *εν υποστάσει γάρ και προσώποις ή τε ουσία και η φύσις θεωρείται*. Η οντολογική αφετηρία είναι εδώ το πρόσωπο, δηλαδή το απόλυτα συγκεκριμένο, το οποίο ορίζεται μέσω μιας ιδρυτικής εκ-στατικής κίνησης, μιας αυθυπερβατικής διάνοιξης, η οποία συνάμα συμπίπτει οντολογικά με την ταυτοποίησή της ως ενιαίας ουσίας. Η κίνηση είναι η αρχή και, με άλλο τρόπο, το τέλος του υπαρκτού και του ουσιώδους.

Ο Θεός είναι πρωταρχικά Πατήρ, σε τούτο ο Δαμασκνός επιμένει ιδιαίτερα¹². Δεν είναι ο Θεός μια απρόσωπη, γυμνή ουσία. Είναι επομένως μια ουσία η οποία ιδρύεται μόλις μέσω της αναφορικότητας ήτοι της καταστατικής κινητικότητας (υπαρκτικής κινητικότητας) του Πατρός. Η αριστοτελική τελεολογία γίνεται εδώ, διαμέσου του Μάξιμου Ομολογητή, εσχατολογία της εκ-στάσεως. Η ενότητα του Θεού δεν παράγει, όπως στο Θωμά, την έκ-σταση σε δεύτερο χρόνο, απεναντίας, μάλλον παράγεται από αυτήν.

Στα ίδια πλαίσια το Αγ. Πνεύμα ορίζεται ως ό,τι ακριβώς φανερώνει τον Λόγο, έτσι ώστε ο Θεός να υπάρχει μέσα στην αποκάλυψή του, η οποία είναι θεμελιωδώς ένα δυναμικό γεγονός, δηλαδή μια κίνηση στα όρια της ύλης – το Πνεύμα είναι *εκφαντορική τού κρυφίου τής θεότητος δύναμις τού Πατρός και τελεσιουργόν τής τών απάντων ποιήσεως*¹³. Γι αυτό και η κίνηση του ανθρώπου προς την αλήθεια δεν είναι ένα άλμα από μian ακίνητη κατάσταση σε μian άλλη, όπως υποδηλώνεται από τον Θωμά, αλλά μια σταδιακή αλλαγή του τρόπου της ύπαρξης, που αντανακλά την οντολογική τάξη της Τριάδας. Από εδώ προκύπτει, παρεμπιπτόντως, και όλη η προβληματική γύρω από το *filioque*, η οποία δεν είναι παρά απότοκο της διαφορετικής αντίληψης της έννοιας της κίνησης.

Ας συνοψίσουμε. Από την μια έχουμε λοιπόν την κίνηση ως δυνατότητα της κλειστότητας, ως έκφραση της τέλειας κλειστότητας, από την άλλη την κίνηση ως καθαρή ανοιχτότητα, ως διαρκή, αυθυπερβατική αναφορά στην ετερότητα. Όσο λεπτή κι αν είναι, η διαφορά ανάμεσα σε μια κίνηση εσωτερική της ουσίας και σε μια κίνηση που ιδρύει την ουσία, είναι οντολογικώς πολύ σημαντική. Στην πρώτη περίπτωση έχουμε απορροή εκ του ιδίου, στην δεύτερη έχουμε έκ-σταση προς το έτερο, έκ-σταση που αφήνει τον Θεό οπωσδήποτε *άρρευστο*¹⁴.

Γενικά, αν στον Θωμά το ζήτημα είναι η αυτοπραγμάτωση της ουσίας, αν η οντολογία και η ανθρωπολογία του περιστρέφονται γύρω από τον βαθμό τελειότητας της σύμπτωσης της δυνατότητας με την πραγματικότητα, στον Δαμασκνό το ζήτημα είναι η αυθυπέμβαση, που έλκεται από την ιδρυτική παρουσία της εξωτερικότητας. Αυτό έχει εξαιρετικές συνέπειες ως προς την Δημιουργία και τις οντολογικές και γνωστικές προοπτικές της ύλης. Ο Θεός εδώ δημιουργεί *υπερβολή αγαθότητος*, ή, *συγκατάβασιν άφραστόν τε καί ακατάληπτον*, όπως λέει ο Δαμασκνός ακολουθώντας τον Αρεοπαγίτη. Δεν έχει τα δικά του κατά νου αλλά τα αλλότρια. Γι αυτό και μιλώντας για την Ενσάρκωση ο Δαμασκνός σημειώνει την θαυμάσια φράση πως ο Θεός "πήρε επάνω του το πρόσωπο ενός άλλου"¹⁶.

Αντίθετα, μια προσεκτική ανάγνωση της θωμιστικής πρόσληψης του Αρεοπαγίτη δείχνει πως ο Θωμάς δεν ταυτίζει το είναι του Θεού με την αγάπη και πως η δημιουργία ήταν μάλλον μια επέκταση του ιδίου παρά μια ριζική ανάληψη του ετέρου¹⁷.

Στο επίπεδο, τέλος, της ηθικής και της ανθρωπολογίας, το κακό στον Θωμά είναι ό,τι εμποδίζει την εκδίπλωση των δυνατοτήτων της ουσίας, δηλαδή ό,τι απειλεί την εσωτερική ζωή της κλειστότητας. Στον Δαμασκνό, αντίθετα, είναι η εμμονή σ' ό,τι προηγείται της έκ-στασης, καθώς η πιστότητα στην φύση είναι εδώ η πιστότητα σε μια κίνηση αυτοπαράδοσης στην εξωτερικότητα. Θα έλεγε κανείς σχηματικά πως αν στον Δαμασκνό το ον είναι το τέλος της μοίρας του, η ολοκλήρωση της κίνησής του ως εμπλοκής στον κόσμο, στον Θωμά το ον συστίνεται οντολογικά μάλλον από την απουσία μοίρας - δηλαδή από την απουσία της εκ-στατικής έλευσης σ' έναν κόσμο που δεν είναι ένα στατικό Όλον αλλά μια δυναμική συνάντηση.

Από τον Μάζμιο ο Δαμασκνός έχει κληρονομήσει την σημαντικότερη ταύτιση της θέλησης με την δεκτικότητα - η θέληση είναι εδώ μια ποιότητα εντελώς διάφορη της αυγουστίνειας και θωμιστικής βούλησης, καθώς τούτη η τελευταία κατάγεται από ένα αυτοσυνείδητο Εγώ, από μίαν οιονεί αύταρκη εσωτερικότητα. Η θέληση, όμως, στον στοχασμό του Μάζμιου και, κατ' επέκτασιν, σ' εκείνον του Δαμασκνού είναι *διάνοιξη σε μια ριζικά εξωτερική κλήση που με δημιουργεί*, γι αυτό και υφίσταται ως διάνοιξη *προς* τον κόσμο ως αποκάλυψη ή φανέρωση του Θεού. Κι έτσι πρόκειται για μια παράδοση θέληση προς έναν εαυτό ως βάθος της ενδοκο-

σμικής εμπειρίας – δεν πρόκειται για μια βούληση ενός προϋπάρχοντος ουσιακού εαυτού, που θα εσωτερικευε κι έτσι θα εξουδετέρωνε οντολογικά την ενδοκοσμικότητα. Θα 'λεγε τελικά κανείς πως το αγαθό στον Δαμασκνό είναι μια δεκτικότητα που με δημιουργεί: *εκτός τής αυτού συνεργίας και βοήθειας αδύνατον αγαθόν θελήσαι ή πράξαι ημάς, και, διευκρινιστικά, αμέσως μετά, [...] εμμένειν τή αρετή και ακολουθήσαι τῷ Θεῷ πρὸς αὐτὴν καλοῦντι [...]*¹⁸ – με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που καλεί από το μη-ον στο ον.

Αντιθέτως, ως ακριβώς ουσιακή και όχι υποστασιακή, η αρετή είναι στον Θωμά νομοτελειακή (*lex naturae*) ήτοι μη-προσωπική, μολονότι είναι ταυτόχρονα κατεξοχήν βουλητική. Η ηθική δεν μπορεί να προκύψει από την άμεση παρουσία του συνανθρώπου, παρά διαμεσολαβείται από τις αρχές της νομοτέλειας της ουσίας, δηλαδή της ουσιολογικής αυτο-αναφορικότητας. Γι αυτό και η δυνατότητα της δεκτικότητας δεν γίνεται αντιληπτή ως υπαρκτικό πεδίο επέκεινα της ατομικότητας, αλλά ως εσωτερική δυνατότητα της ατομικότητας¹⁹. Στον Δαμασκνό, από την άλλη, η αρετή είναι σταδιακή ομοίωση με μίαν ελευθερία στο επέκεινα κάθε προκαθορισμού, η οποία είναι έτσι κατεξοχήν προσωπική. Τίθεται εδώ θέμα ψυχοσωματικής μίμησης και όχι νοητικής διάκρισης μιας δεδομένης τάξης.

Αν, λοιπόν, στο Θωμά έχουμε μια διαλεκτική της ατομικής ισχύος με την υποταγή σε μίαν απρόσωπη νομοτέλεια, στον Δαμασκνό έχουμε μια διαλεκτική προσωπικής ελευθερίας και δεκτικότητας ενός λόγου που με υπερβαίνει και που μου απευθύνεται προσωπικά. Ας θυμηθούμε εδώ, άλλωστε, πως στο πεδίο της Γραφής η υποκειμενοποίηση του όντος γίνεται αντιληπτή ως μια απάντησή του στον ιδρυτικό, κλητικό λόγο του Θεού.

Το αβρααμικό *ιδού εγώ* (Γέν., 22, 1), που έπεται της προσωπογονικής φωνής του Θεού (φωνής που ονοματίζει, ήτοι δημιουργεί την μοναδικότητα της υπόστασής μας) και που την επιβεβαιώνει εν ελευθερία, είναι το πρότυπο της ανθρωπολογίας και της ηθικής του Δαμασκνού.

Το υποκειμενικό *Εγώ* δεν υπάρχει έξω, ανεξάρτητα, από το "ιδού", δηλαδή από ένα "εδώ", από ένα ριζικό "εδώ", από έναν *παροντικό τόπο*, ερχόμενο στον οποίο το *Εγώ* τούτο προσφέρεται στο βλέμμα του άλλου - σ' αυτόν τον τόπο είναι που γεννιέται η υποκειμενικότητα. Αν, λοιπόν, η αρετή είναι στον Θωμά δράση, θα

έλεγε κανείς πως είναι απάντηση, ομιλία, ριζικά ή εκ-στατικά αναφορικός λόγος, στον Δαμασκηνό και σ` όλη την παράδοση που αυτός συνοψίζει.

Ας ανακεφαλαιώσουμε, επιστρέφοντας στις τρεις θεμελιώδεις έννοιες στις οποίες λέγαμε πως συνοψίζονται οι διαφορετικές προσλήψεις του Αριστοτέλη από τις δύο πνευματικές παραδόσεις του Χριστιανισμού.

Πρώτον, η έννοια της φύσης: στο πλαίσιο του Ακινάτη είναι ολότητα, σ' εκείνο του Δαμασκηνού είναι διαρκής και ατελεύτητη διάρρηξη κάθε ολότητας.

Δεύτερον, η έννοια της ελευθερίας: από την μια είναι άρση της εμπειρίας ως εμπειρίας της εξωτερικότητας, από την άλλη είναι αυτο-παράδοση σ' αυτήν, είναι με άλλα λόγια καθαρή εμπειρία, *δημιουργική δεκτικότητα*.

Τρίτον, η έννοια της υποκειμενικότητας: από την μια είναι ένα Εγώ που προηγείται των πραγμάτων, από την άλλη είναι ριζική αναφορικότητα, απάντηση στη κλητικότητα των πραγμάτων ως λόγων ή Ρημάτων του Θεού, είναι δηλαδή *ταυτοποίηση εν αυθυπερβάσει*.

Η συστατική ελευθερία της υποκειμενικότητας δεν έγκειται, έτσι, στην ανακλιτική απόσυρση από την επαφή και τη συνάντηση με τα όντα του κόσμου, αλλά, απεναντίας, στην έλευση στην παρουσία τους, στο κατεξοχήν ηθικό πεδίο ενός βαθύτατου διαλόγου – δεν έγκειται στο “εντός”, αλλά στο “εκτός”.

Και οι τρεις τούτες καίριες διαφοροποιήσεις εδράζονται τελικά σε μian αφετηριακή, αντιστικτική κατανόηση της αριστοτελικής κίνησης και της θεμελιώδους σχέσης της αφενός με την ουσία και αφετέρου με την μοίρα και την υπόσταση του συγκεκριμένου, ενδοκοσμικού όντος.

Σημειώσεις

¹ Αγ. Αυγουστίνου, *Εξομολογήσεις*, IV, 4.9 [Αθήνα: Πατάκης, 1999, μτφρ. Φρ. Αμπατζοπούλου, πρώτος τόμος, σ. 203].

² Ο εικοσάχρονος Αυγουστίνος είχε γνωρίσει την αριστοτελική λογική, αλλά είχε απογοητευθεί από αυτήν - μολονότι τελικά υιοθέτησε, έστω και χονδρικά, κάποια εννοιολογικά μεγέθη των κατηγοριών της. Βλ. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter* (Stuttgart: Reclam, 1986), σ. 96.

³ Βλ. *Μετά τα Φυσικά*, Η, 1044a.

⁴ 'Ο.π., Θ, 1045b κ.ε.

⁵ Ιωάννου Δαμασκνού, *Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου πίστεως*, Δ' (18) 91.

⁶ *Μετά τα Φυσικά*, Θ, 1046a.

⁷ *Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου πίστεως*, Β' (23) 37.

⁸ 'Ο.π., Α' (4) 4.

⁹ Βλ. *De veritate*, I, 9.

¹⁰ 'Ο.π., Α' (4) 4.

¹¹ 'Ο.π., Γ' (9) 53. Βλ. επίσης *Διαλεκτικά*, (κν')με'.

¹² Βλ. *Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου πίστεως*, Α' (8) 8, Α' (12) 12 κ.α.

¹³ 'Ο.π., Α' (12) 12.

¹⁴ 'Ο.π., Α' (8) 8.

¹⁵ 'Ο.π., Β' (2) 16 και Γ' (1) 45.

¹⁶ Δεν μπόρεσα να εντοπίσω την καταγωγή της φράσης, την μνημονεύει πάντως ο π. Γ. Φλωρόφσκι στο βιβλίο του *Οι Βυζαντινοί Πατέρες του έκτου, εβδομου και όγδου αιώνα* (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1993, μτφρ. Π. Κ. Πάλλης), σ. 429. Μήπως πρόκειται για την φράση *ο Δημιουργός τε και Κύριος τήν υπέρ τού οικείου πλάσματος αναδέχεται πάλιν και έργω*, στο *Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου πίστεως*, Γ' (1) 45, ή μήπως για το ότι ο Θεός *ουσιούται το αλλότριον*, ό.π., Γ' (11) 55 - φράσεις εξίσου χαρακτηριστικές;

¹⁷ Βλ. *In De Divinis Nominibus expositio*, 4, 9. Πρβλ. επίσης *Summa Theologiae*, I 47, 1.

¹⁸ Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου πίστεως, Β' (30) 44.

¹⁹ *Summa Theologiae*, I-II 68, 1 και 2.