

Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ (Λουδοβίκος Νικόλαος Πρεσβύτερος)

[Ορθοδοξία και Ορθοπραξία / Θεολογία και Ζωή / Ορθόδοξη πίστη](#)



Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ ἀπὸ τὸν Αὐγουστῖνο στὴ σύγχρονη Γενετική

|



Πρὶν καλὰ - καλὰ τελειώσει ὁ δεύτερος Παγκόσμιος Πόλεμος, ὁ σημαντικὸς Ἄγγλος συγγραφέας C . S . Lewis ἐξέδωσε, τὸ 1944, τὸ μυθιστόρημά του *Perelandra*, θέλοντας νὰ διηγηθεῖ ξανὰ τὴν ἱστορία τοῦ Κήπου τῆς Ἐδέμ. Ἡ *Perelandra* εἶναι ἕνας ἄλλος πλανήτης τοῦ ἡλιακοῦ μας συστήματος, αὐτὸς ποὺ οἱ γήινοι ἀποκαλοῦν Ἀφροδίτη, καὶ εἶναι ὅμως ἀπολύτως κατοικημένος ἀπὸ λογικὰ ὄντα τὰ ὁποῖα, ὅμως, μαζὶ μὲ τὸν πλανήτη τους ζοῦν -ὦ τοῦ θαύματος- μέσα στὸν παράδεισο, ὅπως ἀκριβῶς μᾶς περιέγραψε τὸν τελευταῖο ἕνας Αὐγουστῖνος ἢ ἕνας Μ. Βασίλειος: πλήρης ἁρμονία, γαλήνη καὶ ἀφθαρσία παντοῦ, ἀπόλυτη ἀπουσία πόνου, ἀσθένειας, θλίψεων καὶ ἀγωνιῶν, εὐτυχία ἀπερίσταλη καὶ ἀδιατάρακτη. Ὁ Θεὸς (τὸν ὁποῖο στὸν πλανήτη αὐτὸ ἀποκαλοῦν *Maledi*) θὰ ἀποστείλει ἐκεῖ ἕναν

γήινο σοφὸ (ὁ ὁποῖος στὸ μυθιστόρημα εἶναι μάλιστα πανεπιστημιακὸς καθηγητῆς) ὀνόματι Ransom (λέξη ποὺ στὰ ἀγγλικά σημαίνει τὴν ἀπολύτρωση), γιὰ νὰ πληροφορήσει τοὺς ἀθώους κατοίκους γιὰ τὸν κίνδυνο τοῦ κακοῦ τὸν ὁποῖο στὸ βιβλίο ἀντιπροσωπεύει ὁ Weston, ἕνας δαιμόνιος γήινος, ποὺ ὀπλισμένος ἀντιμετωπίζει τοὺς κατοίκους τοῦ πλανήτη ὅπως ἕνας ἄποικος τοὺς ἀγαθοὺς ἰθαγενεῖς, θέλοντας νὰ τοὺς διαφθείρει καὶ στὴ συνέχεια νὰ τοὺς ὑποτάξει (δὲν εἶναι τυχαῖο δὲ πὼς τὸ ὄνομά του προέρχεται ἀπὸ τὴν λέξη West - τὴν Δύση).

Ὁ Ransom, μόλις βρίσκεται στὴν Perelandra , συγκλονίζεται: διαπιστώνει ἀμέσως πὼς οἱ αἰσθήσεις του λειτουργοῦν διαφορετικά, πολὺ βαθύτερα καὶ καθαρότερα, ὁ νοῦς του γαληνεύει ἀπροσδόκητα, τὸ σῶμα του ἐλαφρώνει. Ποτὲ δὲν ἔνοιωσε τὴ γεύση, τὴν ἀκοή του καὶ τὴν ὄρασή του τόσο ζωντανές, ἐνῶ πλήρης ἀφοβία τὸν καταλαμβάνει· τὰ ἄγρια ζῶα εἶναι φίλοι παιγνιώδεις. Κατάπληκτος καὶ συγκλονισμένος συναντᾷ τὴν Εὗα τῆς Perelandra, τὴν Κυρία (Lady), ὅπως ἀποκαλεῖται στὸ βιβλίο, χωρὶς διόλου νὰ σοκάρεται μὲ τὴν γυμνότητά της. «Ἔρχομαι ἐν εἰρήνῃ», τὴν χαιρετᾷ τραυλίζοντας. «Καὶ τί θὰ πεῖ εἰρήνη;», τοῦ ἀπαντᾷ ἐκείνη. Μὴ ἔχοντας ποτὲ γνωρίσει τὸ κακό, δὲν φοβᾶται κανέναν καὶ τίποτα. Ὅπως τὰ πολὺ μικρὰ παιδιά, ὅλη ἡ ζωὴ της εἶναι αὐτὴ ἡ «εἰρήνη» - τίποτε ἄλλο δὲν γνωρίζει...

Θ' ἀφήσω κατὰ μέρος τὴν ἐξέλιξη τῆς πάλης μεταξὺ καλοῦ καὶ κακοῦ, ποὺ συνιστοῦν τὴν συνέχεια τοῦ μυθιστορήματος (ὄχι φυσικὰ προτοῦ σᾶς διαβεβαιώσω, γιὰ νὰ μὴν ἀγωνιᾶτε, πὼς ἡ ἔκβασή της ὑπῆρξε αἴσια), γιὰ νὰ σχολιάσω αὐτὸν τὸν μικρὸ διάλογο λίγο περισσότερο καὶ νὰ εἰσέλθουμε ἔτσι στὸ θέμα μας.

Παρά τὴν ἀναμφισβήτητη λοιπὸν εὐτυχία τῶν κατοίκων τῆς Perelandra, ὁ Ransom - Λυτρωτὴς γήινος φαίνεται νὰ ξέρει πολὺ περισσότερα ἀπὸ αὐτούς, μ' ὅλα τὰ βάσανα καὶ τὴν ἀλλοτρίωσή του. Οἱ εὐτυχισμένοι αὐτόχθονες τοῦ διαπλανητικοῦ Παραδείσου εἶναι πράγματι ἐντελῶς ἀνυπεράσπιστοι μπροστὰ στὴν ἄλλη ὄψη τοῦ Εἶναι - Ἄγαθοῦ, ἀπέναντι, ἐννοῶ, στὸ Μηδὲν - Κακό, τὸ ὁποῖο ὡστόσο, παρ' ὅλο πὺν δὲν «εἶναι», ἀπολύτως πραγματικό, δρᾷ ὑποδόρια καὶ ἀποτελεσματικά, ἀπειλώντας νὰ καταστρέψει -στ' ἀλήθεια!- τὸ πᾶν. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς ἄλλωστε ὁ Θεὸς ἀποστέλλει τὸν Λυτρωτὴ - Προφήτη Ransom σ' αὐτούς (καὶ δὲν διαλέγει πρὸς τοῦτο ἕναν ἀπὸ δαύτους): εἶναι ἡ γνώση τοῦ Μηδενὸς ἢ τοῦ Κακοῦ, ἃν θέλετε, πὺν καθιστᾷ ἱκανὸν τὸν γήινο σοφὸ νὰ διαφυλάξει τὸ Εἶναι - Ἄγαθό. Αὐτὸ σημαίνει ὅμως πῶς τὸ κακὸ εἶναι ὑπαρξιακὰ καὶ ὄντολογικὰ ἀναπόφευκτο; Πῶς εἶναι μία προϋπόθεση τοῦ Ἄγαθοῦ κατ' ἀνάγκη; Πῶς ἀνήκει, θὰ λέγαμε τολμηρὰ, στὸ εἶναι τοῦ Ἄγαθοῦ (ἐπομένως καὶ τοῦ θεοῦ!); Τελικὰ τὸ κακὸ ἀνήκει στὸ Εἶναι τῶν ὄντων, κι ἂν ὄχι ποῦ ἀνήκει;

Στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ θὰ προσπαθήσουμε νὰ δώσουμε μία πρώτη ἀπάντηση, διατρέχοντας τὴν φιλοσοφικὴ καὶ τὴν θεολογικὴ παράδοση καὶ καταλήγοντας στὴ μοντέρνα Γενετική, τῆς ὁποίας οἱ ἀναζητήσεις συνδέονται παράδοξα μὲ τὶς παραπάνω παραδόσεις.

Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία πὼς ἡ διάκριση Καλοῦ καὶ Κακοῦ διατρέχει μὲ πολλὰς μορφὰς τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ σκέψη. Ὁ φόβος τοῦ χάους, τῆς ἀμετρίας, τῆς ὕβρεως, τοῦ μὴ-ὄντος κατατρέχει βαθιὰ τὸν ἀρχαῖο Ἕλληνα, γι' αὐτὸ καὶ ἤδη στοὺς Προσωκρατικοὺς ὅλες οἱ ὄντολογικὲς ἔννοιες περὶ τοῦ ὄντος -καὶ τέτοιες εἶναι ὄχι μόνον ὁ ἡρακλείτειος Λόγος ἢ ὁ ἀναξαγόρειος Νοῦς ἢ ὁ πυθαγόρειος ἀριθμὸς ἢ τὸ παρμενίδειο ὄν, ἀλλὰ καὶ τὸ Ἄπειρο τοῦ Ἀναξίμανδρου καὶ ἡ Φιλότης τοῦ Ἐμπεδοκλῆ καὶ τὸ ἀντίθετο τοῦ κενοῦ φυσικὸ ἄτομο τοῦ Λεύκιππου καὶ τοῦ Δημόκριτου (βλ. π. Ν. Λουδοβίκου, θεολογικὴ ἱστορία τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, Βιβλίον 1, Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη 2003, σ.σ. 31-138) - ἀντιπαραθέτοντας σ' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ μὴ ὄν τὸ ὁποῖο μὲ διάφορες μορφὰς, ὅπως εἶπαμε παραπάνω, ἐκφράζει στὸ ἠθικὸ πεδίο τὸ Κακό. Πολὺ περισσότερο στὸν Πλάτωνα, στοῦ ὁποῖου τὸ ἔργο τὸ Κακό συνδέεται [εἴτε ὡς ἄγνοια καὶ ἀπουσία φρονήσεως (Πρωτ. 355 e), εἴτε ὡς νόσος τῆς ψυχῆς (Σοφιστ. 228 e), εἴτε ὡς πτώση τῆς ψυχῆς ἀπ' τὸν ὑπερουράνιο τόπο (Φαῖδρος 246 e), εἴτε ὡς κατὰ φύσιν κακότητα τῆς ὕλης στὸν Τίμαιο (42 e)] μὲ τὴν ἀπάτη καὶ τὸ ξεγέλασμα αὐτοῦ τοῦ ψεύτικου κόσμου. Ὁ ὁποῖος, ὅπως τὸ βλέπουμε στὸ μῦθο τοῦ Σπηλαίου «τῆς Πολιτείας», ἀδυνατεῖ νὰ στραφεῖ πρὸς τὸν ἐπουράνιο Ἥλιο τοῦ Ἀγαθοῦ, καὶ τὸν κόσμο τῶν Ἰδεῶν (ὁ.π. σ.σ. 159-177).

Μὴ ὄν τὸ Κακὸ καὶ στὸν Ἀριστοτέλη (Μετ. VIII , 9,1051α), ἀφοῦ δὲν ἀνήκει στὸν κόσμο τῶν πραγματικοτήτων, ἐνῶ στὸν Πλωτῖνο τὸ Κακὸ ταυτίζεται ἐν τέλει μὲ τὴν ὕλη (Ἐνν. 1,8,3), ἀφοῦ αὐτὴ εἶναι τόσο ἀπομακρυσμένη ἀπὸ τὸ ἘνἈγαθόν, τὸ ὁποῖο εἶναι ὡστόσο ἡ μακρινὴ πηγὴ τῆς. Ὡς ὄντολογικὴ ἀρχὴ τὸ Κακὸ θὰ ἐμφανισθεῖ κατ' οὐσίαν μόνον στὸν Μανιχαϊσμό, τὴν ἰουδαιοχριστιανίζουσα αὐτὴ ἀνατολικὴ διαρκικὴ αἵρεση, ἡ ὁποία θέτει δύο ἀκριβῶς ἀρχὲς στὸ Σύμπαν, ἀντιμαχόμενες μεταξύ τους. Ἐδῶ κομμάτια ὁλόκληρα τοῦ κόσμου εἶναι κακά, φτιαγμένα ἀπὸ τὸ Κακό, ἐνῶ ἄλλα -τὰ πιὸ πνευματικὰ- εἶναι φτιαγμένα ἀπὸ τὸ Καλὸ καὶ ἡ μεταξὺ τους συμπιλίωση εἶναι ἀδύνατη.

III

Ὅσον ἀφορᾷ τώρα στὴ χριστιανικὴ θεολογία, ἡ θέση τόσο τῆς ἀνατολικῆς - ἑλληνικῆς ὅσο καὶ τῆς δυτικῆς - λατινικῆς παράδοσης φαίνεται κατ' ἀρχὴν ταυτόσημη καὶ πρὸς αὐτὴν τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας.

Ἔτσι ὁ Ὁριγένης ἀπὸ τῆ μιᾶ μαῖς βεβαιώνει (De Princ . II , 9, 2 · In Joh . 4, II , 17) πὼς ὁ Θεὸς δὲν εἶναι ὁ Δημιουργὸς τοῦ κακοῦ (μὲ κ μικρὸ πλεόν, ἀφοῦ μόνον ὁ Θεὸς συνιστᾷ τὸ ὄντως εἶναι) καὶ πὼς αὐτὸ δὲν διαθέτει μιὰ δική του ὑπόσταση ἢ ζωὴ ἢ οὐσία -ὕφίσταται ὡς ἄρνηση τοῦ ἀγαθοῦ, μιὰ ιδέα ποὺ θὰ συναντήσουμε πολλές φορές στὴ Δυτικὴ σκέψη μέχρι τὸν Ἔγελο.

Ὁ Αὐγουστῖνος ἀπὸ τὴν ἄλλη (π.χ. Conf . III , 7,12) μαῖς βεβαιώνει παρομοίως ὅτι τὸ κακὸ δὲν ὑπάρχει ὡς ἓνα μεταξὺ τῶν ὄντων, ἀλλὰ συνίσταται ὡς ἄρνηση τοῦ ἀγαθοῦ, privatio boni . Εἶναι μιὰ ἀπλὴ ἀπουσία τοῦ ἀγαθοῦ, τῆς ὁποίας φυσικὰ δὲν εἶναι δημιουργὸς ὁ Θεὸς (De quaest . 83, 24). Μὲ τὸν Αὐγουστῖνο ὡστόσο ἀρχίζει μιὰ σειρὰ μεγάλων προβλημάτων περὶ τὸ κακὸ, τὰ ὁποῖα ταλανίζουν Δύση καὶ Ἀνατολὴ μέχρι σήμερα. Θὰ καταλάβετε τί ἐννοῶ ὅταν σᾶς ἀναφέρω πὼς ὁ Αὐγουστῖνος εἶναι ἀφενδὸς ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος συνέδεσε τὸ κακὸ μὲ τὸ περίφημο, ὅπως ὀνομάσθηκε ἀπὸ τὸν ἴδιο κατὰ τὸ ἔτος 396, «Προπατορικὸ Ἄμάρτημα», τὸ ὁποῖο γι' αὐτὸν εἶναι ἓνα ἱστορικὸ γεγονὸς, ὅπως ἡ ἄλωση τῆς Τροίας ἢ οἱ Περσικοὶ πόλεμοι - πράγμα διόλου αὐτονόητο γιὰ τὴν ἑλληνικὴ πατερικὴ παράδοση ὡστόσο. Τώρα λοιπὸν εἶναι ἡ ἁμαρτία ποὺ «γεννᾷ» τὸ κακὸ καὶ ὄχι ἀντίστροφα.

Γιὰ νὰ καταλάβετε τὴ διαφορὰ, θὰ πῶ πὼς γιὰ τὸν Ἅγιο Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ, γιὰ παράδειγμα, αἰτία τοῦ κακοῦ εἶναι ἢ ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργία τοῦ κόσμου - ὕφίσταται, δηλαδή, ὄχι μόνον μιὰ φορὰ πρὸς τὸ εἶναι ἀλλὰ ἐπίσης καὶ μιὰ ἄλλη πρὸς «ἀπογένεσιν», ὅπως λέγει, τῶν ὄντων- τὸ κακὸ εἶναι θεμελιωδῶς μιὰ φθορὰ τοῦ εἶναι καὶ ὄχι ἓνα «ἠθικὸ» γεγονὸς. Ἔτσι, ἐνῶ γιὰ τὸν Ἅγ. Μάξιμο (ἢ τὸν Μ. Ἀθανάσιο) εἶναι ἀκριβῶς ὁ πρωταρχικὸς σπόρος τοῦ μηδενὸς μέσα στὰ σπλάγχνα τοῦ ὄντος ποὺ γεννᾷ τὴν δυνατότητα τῆς ἁμαρτίας καὶ συνεπῶς τοῦ κακοῦ, ἐὰν καὶ ἐφόσον ἐνεργοποιηθεῖ ἀπ' τὴν ἐλεύθερη προαίρεση τοῦ ἀνθρώπου, στὸν Αὐγουστῖνο εἶναι, ἀντίστροφα, ἡ ἠθικὴ ἀπόφαση δύο ἀνθρώπων (τοῦ Ἀδὰμ καὶ τῆς Εὐᾶς) ποὺ γεννάει τὸ κακὸ (μ' ὅλη τὴν ἐνοχή του - ὁ Αὐγουστῖνος εἶναι ὁ πατέρας τῆς ἐνοχῆς στὴ Δύση).

Αυτό έχει μία πελώρια συνέπεια στο επίπεδο τῆς ὄντολογίας. Θεωρήθηκε ἀπ' τὸν Αὐγουστῖνο, μ' ὄλα αὐτά, πὼς τὸ κακὸ «ἐφευρέθηκε» ἀπ' τὸν ἄνθρωπο (μὲ τὴν συνδρομὴ βεβαίως τοῦ διαβόλου, τοῦ ὁποίου ἡ θέση ὡστόσο δὲν εἶναι ἀρκετὰ ἰσχυρὴ, διόλου παράδοξα στὸ αὐγουστίνειο ἔργο), ἡ δὲ ἐφεύρεση αὐτὴ φανερώνει μία πλήρη καὶ ἠθελημένη καταστροφὴ τῆς φύσης του. Μὲ τὴν ἐφεύρεση δηλαδὴ αὐτὴ ὁ ἄνθρωπος ἔδειξε πὼς ἡ φύση του, ἐνῶ πλάστηκε ἀθῶα καὶ καλὴ ἀπ' τὸν Θεό, ἔγινε ἠθελημένα κατ' οὐσίαν κακὴ -καὶ μάλιστα ἡ γυναικεῖα φύση. Διότι ἡ γυναίκα, προτοῦ ἤδη συναντήσῃ τὸ Φίδι - Διάβολο, εἶχε ἤδη ἐντὸς τῆς τὴν δίψα τῆς δύνναμης καὶ τὴν αὐθάδεια τῆς εὐκόλης ἰσοθείας, στὶς ὁποῖες παρασύρει δόλια καὶ τὸν Ἀδάμ, ἀποδεικνύοντάς τον ὅμοιό τῆς.

Μ' ἀπλὰ λόγια, κατὰ τὴν αὐγουστίνεια θεολογία, ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι κακὸς ἐπειδὴ ἠθελημένα ἢ κατόπιν ἀπάτης μετέχει καὶ ἀφήνεται στὴν ἐνεργούμενη ἤδη κοσμικὴ φθορά, ἀλλὰ ἐφευρίσκει αὐτὸς ὁ ἴδιος τὴν φθορὰ στὴν φύση του τὴν ἴδια. (Δὲν ἀγνοῶ πὼς εἶναι δυνατὸν καὶ στοὺς Ἑλληνας Πατέρες νὰ βροῦμε παρεμφερεῖς θέσεις, θεωρῶ ὅμως πὼς αὐτὲς δὲν κυριαρχοῦν θεωρητικὰ στὴν πατερικὴ παράδοση, ὄντας μᾶλλον κηρυγματικοῦ χαρακτήρα). Ἔτσι γεννιέται ἡ ἰδέα τῆς κληρονομικῆς ἐνοχῆς, καθὼς καὶ αὐτὴ τοῦ ἀπολύτου προορισμοῦ. Καθὼς ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀπολύτως πλέον διεστραμμένη, ὁ ἄνθρωπος ἀδυνατεῖ ν' ἀναζητήσῃ πράγματι τὸν θεὸ καὶ τὴ Χάρη Του -αὐτὴ ἡ τελευταία μπορεῖ νὰ εἶναι μόνον ἓνα ἀναγκαστικὸ καὶ ἀναντίστατο (ὁ Αὐγουστῖνος χρησιμοποιεῖ ἐδῶ, χαρακτηριστικὰ τὴ λέξη *irresistible*) δῶρο τοῦ Θεοῦ σ' αὐτοὺς ποὺ Ἐκεῖνος, γιὰ ἄγνωστους λόγους, ἐπιθυμεῖ. Οἱ ὑπόλοιποι εἶναι καταδικασμένα μάζα - *massa damnata* . Μὲ τὸν τρόπο ὅμως αὐτὸ ἐλάχιστα γίνεται λόγος περὶ ἐλευθερίας στὸν ἄνθρωπο. Πράγματι, ἡ ἀνθρώπινη ἐλευθερία ἔχει ἐλάχιστη σημασία ἐδῶ. Ἡ μᾶλλον δὲν ὑπάρχει κἄν ἐλευθερία ὡς ἐκλογή ἀλλὰ ὡς ἀναγκαστικὴ ἀποδοχὴ τῆς ἀναντίστατης χάριος τοῦ Θεοῦ.

IV

Ἀνακεφαλαιώνω: ἐνῶ ὅλη ἡ ἀρχαία φιλοσοφία καὶ ἡ χριστιανικὴ θεολογία (πλὴν τοῦ Μανιχαϊσμοῦ) συμφωνοῦν κατ' οὐσίαν γιὰ τὸ ὅτι τὸ Κακὸ εἶναι ἀπλῶς ἄρνηση τοῦ Ἀγαθοῦ, μὲ τὸν Αὐγουστῖνο ὁ ἄνθρωπος γίνεται αἰτία τοῦ κακοῦ, γινόμενος ἔκτοτε κακὸς στὴν ἴδια τὴν φύση του -τώρα ἡ κακότητα καὶ ἡ ἐνοχὴ τῆς κληρονομοῦνται, μαζὶ φυσικὰ μὲ τὴν καταδίκη τους. Ἔτσι, ἐνῶ γιὰ τὸν ἅγιο Εἰρηναῖο Λυῶνος, γιὰ παράδειγμα, οἱ πρωτόπλαστοι ἁμαρτάνουν ἄθελά τους καὶ λόγῳ πνευματικῆς ἀνωριμότητας, στὸν Αὐγουστῖνο ἡ ἁμαρτία εἶναι ἔκφραση προϋπάρχουσας συνειδητῆς φυσικῆς διαστροφῆς (*pervertio*). Καὶ εἶναι ἀδύνατον φυσικὰ στὸ σημεῖο αὐτὸ νὰ περιγράψω τὸν φόβο καὶ τὴν ἐνοχὴ ποὺ δημιούργησαν στοὺς αἰῶνες θέσεις σὰν κι αὐτές, μαζὶ μὲ τὸν συνεχῆ πειρασμὸ τῆς κατηγορίας

κατὰ τοῦ Θεοῦ τοῦ ἴδιου, ὁ Ὅποιος δημιούργησε μία ἀνθρώπινη φύση τόσο εὐκόλα καὶ τόσο βαθιὰ καὶ μόνιμα διαστρεφόμενη. Ὁ ἄνθρωπος λοιπὸν εἶναι ἓνα «ἁμαρτωλὸ αὐτόματο», εἶναι ἀδύνατον νὰ μὴν ἁμαρτήσῃ, διότι ἡ ἁμαρτία καὶ τὸ κακὸ ἔχουν γίνῃ μέρος τῆς φύσης του. Μόνον ἡ ἀνεξιχνίαστη ἐπέμβαση τοῦ Θεοῦ μπορεῖ νὰ σταματήσῃ τὸ δράμα αὐτὸ καὶ καμιά ἀπολύτως ἀγαθὴ ἀνθρώπινη προαίρεση ἢ προσπάθεια. Ὁ Θεὸς συνεργάζεται ἴσως μὲ τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία, ἀλλὰ ἀποφασίζει μόνος Του, ἀνεξάρτητα ἀπ' αὐτήν. Οἱ θέσεις αὐτὲς παρέμειναν στὴν Δυτικὴ θεολογία ἰσχυρές, παρὰ τὴν μεγάλη στροφὴ τὴν ὁποία ἐπεχείρησε ὁ ἄλλος μέγας της Δύσης, ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης, ἀποδίδοντας, ὅπως οἱ Ἕλληνες Πατέρες, καὶ αὐτὸς τὴν αἰτία τοῦ κακοῦ στὴν κτιστότητα καὶ τὴν τρεπτότητα τῶν ὄντων καὶ ὄχι στὸ Προπατορικὸ Ἠμάρτημα. Τὴν ἴδια ἐποχὴ ἡ Ἑλληνικὴ Πατερικὴ θεολογία ἔχει ἀποκρυσταλλώσῃ τις θέσεις της γιὰ τὴν αἰτιολόγησιν τοῦ κακοῦ, μ' ἓναν τρόπο τὸν ὁποῖο θὰ μπορούσαμε σχηματικὰ ν' ἀποδώσουμε ὡς ἐξῆς, μὲ βάση τὰ ὅσα ἤδη εἴπαμε. Οἱ αἰτίαι λοιπὸν τοῦ κακοῦ εἶναι ἐδῶ κυρίως τρεῖς:

Πρῶτη εἶναι τὸ ἴδιο τὸ γεγονὸς τῆς κτιστότητας καὶ τῆς ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργίας, γεγονὸς ποὺ καθιστᾷ τὴ φύση τῶν ὄντων «εὐόλισθον» πρὸς τὸ ἀπόλυτο Μηδὲν ἀπ' τὸ ὁποῖο προῆλθαν, εἰδικὰ ἂν ὁ ἄνθρωπος θεωρεῖ τὴν ὑπαρξὴ του αὐτάρκη καὶ μὴ δεομένη θείας Βοηθείας καὶ χάριτος.

Δεύτερη αἰτία τοῦ κακοῦ εἶναι ἡ ἐλεύθερη προαίρεση τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος, ὡς πρόσωπο, ἁμαρτάνει ἢ σφάλλει σηκώνοντας ταυτόχρονα τὴν εὐθύνη τῶν ἐπιλογῶν του: ἡ διαστροφή ἢ καταστροφή τῆς φύσης τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου εἶναι ἓνα ἀπλὸ ἐπιφαινόμενο τῆς λαθεμένης του ἐπιλογῆς, εἶναι ἓνα γεγονὸς συνεπῶς μὴ μόνιμο ἀλλὰ θεραπευόμενο (ἤδη σιγὰ-σιγὰ ἀπὸ τώρα καὶ τελείως, στὰ ἔσχατα) μὲ τὴν ἀλλαγὴ καὶ μόνον τῆς θέλησης τοῦ ἀνθρώπου.

Καὶ τρίτη αἰτία τοῦ κακοῦ, συνδεόμενη μάλιστα ἀρκετὰ μὲ τις δύο πρῶτες, εἶναι τὸ γεγονὸς πὼς ὁ κόσμος δὲν συγκροτεῖται ὡς «μονόλογος» τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ ὡς «διάλογος» Του μὲ τὸν ἄνθρωπο. Γιὰ κάθε ἀγαθὴ βούληση τοῦ Θεοῦ, λοιπὸν, χρειάζεται μία ἐξίσου «ἀγαθὴ» ἀπάντηση τοῦ ἀνθρώπου. Ἄν ἡ τελευταία λείπει, ἡ πρώτη ἀκυρώνεται. Ὁ Θεὸς ἀδυνατεῖ νὰ κάνει ἄμεσα τὸ καλὸ ἂν ὁ ἄνθρωπος τὸ ἀρνεῖται. Τὸ κάνει τότε ἀκριβῶς ἕμμεσα κι αὐτὸ σημαίνει ἀξιοποιώντας τὸ παραγόμενο κακὸ πρὸς ὑπεράσπισιν καὶ ἄμυνα τοῦ ἀγαθοῦ, ὅπως ἀκριβῶς μὲ τὸν Ransom, τὸν μυθιστορηματικὸ ἥρωα μὲ τὸν ὁποῖο ξεκινήσαμε. Ὁ Ransom παραχωρήθηκε νὰ περάσῃ, ἀρκετὰ ἐπώδυνα, ἀπ' τὸ κακὸ, εἶναι ὅμως ὁ καλύτερος τώρα πλέον ὑπερασπιστὴς τοῦ ἀγαθοῦ -αὐτὸς καὶ ὄχι οἱ πανευτυχεῖς καὶ ἀκακοποίητοι κάτοικοι τῆς Perelandra, οἱ ὁποῖοι, ἀκριβῶς λόγω τῆς παραδείσιας εὐτυχίας τους, ἀδυνατοῦν παραδόξως νὰ διακρίνουν τὸ κακὸ πίσω ἀπ' τὴ δολιότητα τοῦ πανούργου Weston , ὅπως ἀκριβῶς ἄλλοτε συνέβη μὲ τὸν Ὅφι καὶ

τὴν Εὐα τῆς διήγησης τῆς βιβλικῆς Γενέσεως. Τὸ ὅτι ὁ Ransom παρὰ τὴ γνώση τοῦ Κακοῦ ἐπιθυμεῖ τὸ Ἄγαθὸ καὶ τὸ ὑπερασπίζεται μέχρι θανάτου, σημαίνει ἀκριβῶς πῶς, ἀντίθετα ἀπ' τὸν Αὐγουστῖνο, τὸ κακὸ δὲν ἀνήκει στὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, δὲν διαστρέφεται ὁ ἄνθρωπος καθ' ὀλοκληρίαν, ἀλλὰ ἀνάλογα μὲ τὴν ἐλεύθερη κλίση τῆς προαίρεσής του μπορεῖ νὰ ἀναδείξει ὅλη τὴν ἔμφυτη ἀγαθότητα τῆς φύσης του, ἢ ὁποῖα εἰκονίζει ἄλλωστε τὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ τοῦ ἴδιου. Γιὰ τὴν πατερικὴ ἄλλωστε παράδοση, τὸ κακὸ εἶναι κάτι στὸ ὁποῖο ὑπόκειται ὁ ἄνθρωπος, ἀκόμη καὶ ὅταν τὸ πράττει -δὲν τὸ ἐφευρίσκει ἐξ οὔ καὶ ἡ ἀπουσία ἠθικισμοῦ ἢ νομικισμοῦ στοὺς Ἑλληνες Πατέρες. Ὁ ἄνθρωπος πάσχει τὸ προκτισιακὸ μηδὲν, ὅταν δὲν μετέχει στὴ Χάρη τοῦ Θεοῦ: αὐτὸ εἶναι τὸ μυστήριον τοῦ κακοῦ.

Εἶναι λάθος, ἐξάλλου, τὸ νὰ θεωρεῖται πῶς ἡ βιβλικὴ περὶ τοῦ κόσμου ἔκφραση τοῦ Θεοῦ, ὡς «καλοῦ λίαν», ἀναφέρεται στὴν «ἀρχὴ» τοῦ κόσμου. Πρόκειται γιὰ ἔκφραση ἐσχατολογικῆ, ἀναφερόμενη στὴν ἐσχατολογικὴ τελείωση τοῦ κόσμου, κατὰ τὴν πατερικὴ τουλάχιστον παράδοση, ὅπως προσπάθησα νὰ δείξω ἄλλοῦ (βλ. ἢ Εὐχαριστιακὴ Ὀντολογία, Δόμος, Ἀθήνα 1992). Ἡ ἔκφραση αὐτὴ σημαίνει ὁπωσδήποτε καὶ τὴν τελικὴ ὑπέρβαση τοῦ θανάτου, ὁ ὁποῖος σαφῶς φυσικὰ προϋπήρχε τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου - διαφορετικὰ ὁ κόσμος καὶ ὁ ἄνθρωπος θὰ ἦταν, κατὰ φύση καὶ ἀναγκαστικά, ἀπ' τὴν ἀρχὴ τους θεοί. Ὁ θάνατος προϋπήρχε, ὡς συνέπεια ἀκριβῶς, ὅπως εἶπαμε, τῆς ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργίας, χωρὶς φυσικὰ ν' ἀκυρώνεται ἢ προοπτικὴ ὑπέρβασής του κατὰ χάριν καὶ ὄχι κατὰ φύσιν - διαφορετικὰ (ἂν ὁ Ἄδὰμ δηλαδὴ δὲν γνώριζε τίποτε περὶ θανάτου) δὲν θὰ εἶχε νόημα ἢ προειδοποίησις τοῦ Θεοῦ πρὸς αὐτὸν πῶς «θανάτῳ ἀποθανεῖσθε», μετὰ τὴν τυχὸν βρώση τοῦ ἀπαγορευμένου καρποῦ.

Στὸν Ἄδὰμ γίνεται ἡ ὄντολογικὴ πρόταση γιὰ ὑπέρβαση τοῦ θανάτου ἀπὸ μέρους τοῦ Θεοῦ (καὶ ὄχι μία πρόταση γιὰ ἠθικὴ ἐπιλογή)• εἶναι ὁ Ἄδὰμ τὸ ὄν τὸ ὁποῖο ὀρίζεται θὰ λέγαμε ὑπαρξιακὰ ἀπ' τὴν πρόταση ἀκριβῶς αὐτὴ τοῦ Θεοῦ πρὸς αὐτὸ νὰ γίνει, ἐν ἐλευθερίᾳ, δι' αὐτοῦ ἢ εἴσοδος αὐτὴ τοῦ ἀκτίστου στὸ κτιστό. Στὰ ὄρια τοῦ νεώτερου ὑποκειμενισμοῦ ἢ ὄντολογικῆ αὐτὴ ὑφὴ τοῦ διαλόγου ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ κινδυνεύει, καθὼς τὸ κακὸ, εἴτε ἠθικολογικὰ εἴτε ὀρθολογικὰ, τοποθετεῖται εἴτε ἐντὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὡς μέρος τῆς φύσης του, εἴτε ἐκτός του, ὡς «ἀντικειμενικὸ» ἐξωτερικὸ γεγονός. Ἐκτός τοῦ ὅτι καταλήγουν ὑποχρεωτικὰ σὲ διάφορες μορφὲς θεοδικίας, τὰ παραπάνω ἀποκρύπτουν τὸ γεγονὸς πῶς τὸ κακὸ δὲν ὑφίσταται ὡς αὐγουστίνεια φυσικὴ διαστροφή (*pervertio*) λόγῳ τῆς ἀμαρτίας, ἀλλὰ ὡς διακοπή, μερικὴ ἢ πλήρης, τοῦ διαλόγου αὐτοῦ μεταξὺ ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος ἐλεύθερα συνάπτει τὸν θάνατον μὲ τὴ ζωὴ, τὸ κτιστὸ μὲ τὸ ἄκτιστο.

Καὶ μάλιστα, ἂν τὰ παραπάνω εἶναι σωστά, εἶναι αὐτὸς ἀκριβῶς ὁ διάλογος ποῦ

ἀποτελεῖ ἀκριβῶς τὴν διαδικασία μέσω τῆς ὁποίας ἡ ἐσχατολογικὴ ἐξάλειψη τοῦ κακοῦ γίνεται πιθανή, ὡς ἐνσωμάτωση δηλαδή τοῦ κτιστοῦ εἶναι στὸ Ἀναστημένο Σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἐν προαιρέσει, ὡς «κοινωνία γνώμης», κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ Ἁγ. Νικολάου Καβάσιλα καὶ ὄχι ἀπλῶς ὡς ὑποχρεωτικὴ ἀνάσταση τῶν νεκρῶν. Μὲ τὸν διάλογο, λοιπόν, αὐτὸ ὁ ἄνθρωπος ἐξαλείφει ἀπ' τὴν κτίση κάποια κομμάτια τοῦ προκτισιακοῦ μηδενός, κατὰ τὴν προαίρεσή του, μεταβάλλοντάς τινε σὲ κατὰ χάριν ἄκτιστο Σῶμα Χριστοῦ. Μία τέτοια στάση ἐπιτρέπει στὸν θεὸ νὰ ἐπεμβαίνει περισσότερο στὸν κόσμον, περιορίζοντας τὸ κακὸ ἀκόμη καὶ ὅταν ὁ ἄνθρωπος δὲν ἐπαρκεῖ πρὸς τοῦτο – οὐδέποτε ὅμως, οὔτε στὰ ἔσχατα, τὸ κακὸ, ὡς ἄρνηση τοῦ διαλόγου μετὰ τοῦ Θεοῦ, θ' ἀφανιστεῖ ἐντελῶς, παρὰ τὴν ὑποχρεωτικὴ ἀφθαρσία τῶν ὄντων. Αὐτὸ τὸ ὁποῖο τότε θὰ φανεῖ, ὅμως, εἶναι τὸ ὅτι τὸ κακὸ δὲν ἀποτελεῖ μέρος τῆς Δημιουργίας, τοῦ εἶναι, τῆς Ζωῆς, ἀλλὰ προαιρετικὴ τους ἄρνηση.

Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Αὐγουστῖνο, ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς, ἐπιπλέον, θεωρεῖ μόνον τὴν «πτώση τῆς προαίρεσης» διαβλητὴ, ἐνῶ αὐτὴν τῆς φύσεως ἀδιάβλητη. Δὲν ὑπάρχει «κακὴ φύση» λοιπὸν στὴν πατερικὴ παράδοση· τὸ ἴδιο τὸ γεγονός πού περιγράφεται στὴ διήγηση τῆς Γενέσεως ὡς πτώση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι μία προαιρετικὴ κίνηση ἀναχώρησης ἀπ' τὴν βιωματικὰ ἀφθαρτοποιὸ ἄκτιστη Πρόνοια τοῦ Θεοῦ καὶ δὲν μᾶς ἐνδιαφέρει ὡς ἱστορικὸ γεγονός.

V

Ἀλλὰ ἄς ἐπιστρέψουμε καὶ πάλι στὴ Δύση γιὰ νὰ δοῦμε δι' ὀλίγων τὴν συνέχεια καὶ νὰ φθάσουμε καὶ ὡς τὴ σύγχρονη Γενετική. Οἱ ἐκτιμήσεις μου εἶναι φυσικὰ ὑποκειμενικὲς καὶ εἶναι δυνατὸν νὰ συζητηθοῦν καὶ διαφορετικὰ κάποια σημεῖα τῆς σχετικῆς ἱστορίας. Τὰ δύο μεγάλα προβλήματα τὰ ὁποῖα ἀνέκυψαν στὴ Δύση ἐξαιτίας τῆς διάδοσης τῶν θέσεων τοῦ Αὐγουστίνου, πού ἤδη ἐξετάσαμε, νομίζω πῶς ὑπῆρξαν τὸ πρόβλημα καταρχὴν τῆς ὑπεράσπισης τοῦ Θεοῦ καὶ αὐτὸ τῆς ὑπεράσπισης τῆς φύσης (τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου) στὴ συνέχεια. Τὸ πρῶτο ἔργο τὸ ἀνέλαβε ὁ Γερμανὸς φιλόσοφος Leibniz καὶ τὸ δεύτερο ὁ Γάλλος φιλόσοφος Rousseau . Καὶ ὁ μὲν Leibniz (1646 – 1716) ἐπιχείρησε μία ὀλόκληρη «θεοδικία», λέξη πλασμένη ἀπ' τὸν ἴδιο καὶ τίτλος ὁμώνυμου βιβλίου του (1710). Ὁ φιλόσοφος προσπαθεῖ νὰ δικαιώσῃ τὸν Θεό, ὑποθέτοντας πῶς αὐτὸς ἀνέχεται τὸ κακὸ μὲ σκοπὸ νὰ βγεῖ τελικὰ κάποιο καλὸ ἀπ' αὐτό, μέσα σ' ἕναν κόσμον δημιουργημένο ἀπ' τὸν ἴδιο, κόσμον πού εἶναι «ὁ καλύτερος δυνατὸς ἀπ' ὅσους θὰ μπορούσαν νὰ δημιουργηθοῦν», κατὰ τὴν πασίγνωστη φράση του. Τὸ ὅτι οἱ ἄνθρωποι μποροῦν νὰ σκεφθοῦν καλύτερους κόσμους, τοῦτο δὲν σημαίνει πῶς αὐτοὶ οἱ κόσμοι εἶναι πράγματι καλύτεροι, ἀφοῦ ἡ ἀνθρώπινη κρίση σφάλλει, περιοριζόμενη ἀπὸ πάθη ὑποκειμενικὰ καὶ τὴν ἄγνοια. Ὁ Θεὸς δημιούργησε τὸν καλύτερον δυνατὸν κόσμον, λοιπὸν, ὑπὸ τὴν προϋπόθεση πῶς αὐτὸ θὰ τὸ δοῦμε στὸ

φῶς τῶν δικῶν τοῦ ἐπιλογῶν, οἱ ὁποῖες εἶναι κατὰ πολὺ ἀνώτερες καὶ σοφότερες τῶν δικῶν μας.

Οἱ θέσεις αὐτὲς ἀποτέλεσαν προσφιλεῖ στόχο πλήθους ἐπιθέσεων ἀπὸ πλευρᾶς τῶν ἀθεϊστῶν, μ' ὄλο πὸν δὲν διαφέρουν οὐσιαστικᾶ ἀπὸ τὴν πιδὸ παρωχημένη τους ἐπεξεργασία, αὐτὴ τοῦ Hegel, ὁ ὁποῖος στὸ κακὸ εἶδε, ὅπως ἤδη εἴπαμε, μία ἀναγκαία «ἀρνητικότητα», τὴν ὁποία τὸ Πνεῦμα-Θεὸς χρησιμοποιεῖ γιὰ μία ἀνώτερη σύνθεση πὸν περιλαμβάνει μία σύντηξη τῶν δύο (Καλοῦ καὶ Κακοῦ ἢ εἶναι καὶ Μηδενὸς) μέσα στὸ εἶναι.

Νομίζω ὅμως πὸς πολὺ μεγαλύτερη ἐπίδραση στὴ Δύση εἶχε ὁ ἄλλος φιλόσοφος, ὁ ὑπερασπιστὴς τῆς ἀνθρώπινης καὶ κοσμικῆς φύσης, ὁ Rousseau (1712 – 1778). Ἡ θέση τοῦ Γάλλου φιλοσόφου ἔχει τὸ προσὸν τῆς ἐξαιρετικῆς ἀπλότητος: ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου, λέγει, εἶναι βαθύτατα καλὴ καὶ ἀγαθὴ. Ἐνάντια στὸν Αὐγουστῖνο (ἢ τὸν Καλβῖνο) θεωρεῖ πὸς ἡ φύση εἶναι ὁ καλύτερος δάσκαλος τοῦ καλοῦ καὶ ἡ συμφωνία μαζί της κανόνας ζωῆς καὶ ἀλήθειας. Ὁ θάνατος δὲν εἶναι προῖδὸν συνεπὸς ἀμαρτήματος ἢ πτώσης καὶ ἡ πολιτικὴ ἀνισότης, ἐπιπλέον, εἶναι ἐντελῶς ἀστήρικτη.

Μὲ τὸν Rousseau ἡ Δύση ξαναβρίσκει τὴν θεμελιώδη χριστιανικὴ θέση πὸς ἡ φύση ἀνθρώπου καὶ κόσμου εἶναι ἔργο τοῦ Θεοῦ ἀγαθὸ – μόνο πὸν ξαναβρίσκει τὴ θέση αὐτὴ ὡς ἐναντίωση στὴν ἐπίσημη ἐκκλησιαστικὴ διδασκαλία, ἡ ὁποία, εἴτε στὴν καλβινικὴ Γενεύη, ὅπου μεγάλωσε ὁ Rousseau, εἴτε στὴ ρωμαιοκαθολικὴ ἢ λουθηρανικὴ ὑπόλοιπη Εὐρώπη, θέλει συνήθως μὲ ἀυγουστίνειο τρόπο τὴ φύση πεσμένη καὶ διεστραμμένη. Οἱ Εὐρωπαῖοι, μὲ τὸν Rousseau καὶ στὴ συνέχεια μὲ τὸν Διαφωτισμὸ, ξαναβρίσκουν λοιπὸν μία θεμελιώδη πατερικὴ θέση, ἀλλὰ ὡς διαμαρτυρία ἐνάντια στὴν Ἐκκλησία ἢ τὴ θεολογία της, διαμορφώνοντας μία ἀνθρωπολογία τὴν ὁποία θεωροῦν ἀθεϊστικὴ (καὶ ἡ Ἐκκλησία ἐπίσης τὴν θεωρεῖ τέτοια), ἐνῶ εἶναι χριστιανικότερη τῆς ἐκκλησιαστικῆς.

Τὸ κακὸ δὲν σταματᾶ ἐδῶ ὅμως. Χωρὶς θεολογικὴ ἀναφορά, ἡ ἀνατίμηση αὐτὴ τῆς φύσης εἶδε μπροστὰ της ν' ἀνοίγεται ὁ θεωρητικὸς δρόμος τοῦ De Sade . Πράγματι ὁ τελευταῖος δὲν εἶναι παρὰ ἓνας βίαια ἀντιχριστιανὸς μαθητὴς τοῦ Rousseau, πὸν ἀποκαλύπτει πὸς ἡ φύση δὲν διδάσκει μόνον τὴν ἀρμονία ἀλλὰ καὶ τὴ βία καὶ τὸν φόνο. Ἡ φυσικὴ ζωὴ θὰ σήμαινε ἔτσι τὴν δεξίωση καὶ αὐτῶν λοιπὸν τῶν «φυσικῶν» ἐπιδόσεων, «πέρα ἀπ' τὸ καλὸ καὶ τὸ κακό», ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ Nietzsche, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ καὶ τὴν κορύφωση τοῦ δρόμου πὸν πῆρε ἡ Δύση μὲ τὸν Rousseau, ἀντιπαλεύοντας τὸν Αὐγουστῖνο. Ἡ φύση ὑπαγορεύει ἐν τέλει τὴ θέληση γιὰ δύναμη ὡς ὑψιστὸ κριτήριον ζωῆς· ἔχω δεῖξει σὲ παλαιότερο βιβλίον μου (π. Ν. Λ., Ἡ Κλειστὴ Πνευματικὴ καὶ τὸ Νόημα τοῦ Ἐαυτοῦ. Ὁ Μυστικισμὸς τῆς ἰσχύος καὶ ἡ ἀλήθεια φύσεως καὶ προσώπου, β' ἔκδ., Ἑλληνικὰ Γράμματα, Ἀθήνα

1999) πώς με τὸν τρόπο αὐτὸ ὁ Nietzsche ὄχι μόνον δὲν ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὸν Αὐγουστῖνο, ἀλλὰ υἱοθετεῖ τὸ βαθύτερο σχῆμα σκέψης τοῦ τελευταίου: στὴ θέση τῆς πεσμένης φύσης, πού στὸν Αὐγουστῖνο κυριαρχεῖται ἀπ' τὴν ἀθάνατη καὶ πνευματικὴ ψυχὴ, τίθεται τώρα ὅλη αὐτὴ ἡ ἀνυπόστατη «πνευματικότητα», κυριαρχούμενη ἀπ' τὰ ζωτικὰ φυσικὰ ἔνστικτα.

VI

Αὐτὴ εἶναι ἓν συντομία ἡ πνευματικὴ ἀτμόσφαιρα μέσα στὴν ὁποία γεννιέται ὁ νεώτερος θεωρητικὸς προβληματισμὸς περὶ τοῦ κακοῦ στὸ χῶρο τῆς Γενετικῆς. Στὰ νεώτερα χρόνια ἡ ἀνάπτυξη τῆς ψυχολογίας καὶ τῆς κοινωνιολογίας προχώρησαν σημαντικὰ περισσότερο ὅλη αὐτὴ τὴν ὀρθολογικὴ ἀναζήτηση τοῦ αἰτίου τοῦ κακοῦ μέσα στὰ ὅρια τὰ ἴδια τῆς ἀνθρώπινης φύσης καὶ ποτὲ ἔξω της.

Ἀκολουθεῖ ἡ ἀποδοχὴ τοῦ κακοῦ ὡς στοιχείου τῆς φύσης μὲ τὴν κατάλληλη «ἐπιστημονικὴ ἐξήγηση», ἢ τουλάχιστον ἡ μερικὴ ἀπεννοχοποίησή του. Ἀπ' τὴν πλήρη ἐξουδένωση τῆς φύσης ὡς τὴν ὑπὸ ὄρους ἀποδοχὴ της ὅμως τὸ ὄντολογικὸ σκηρικὸ παραμένει ἀμετάβλητο: καμμιά οὐσιαστικὴ προοπτικὴ δὲν ὑφίσταται γιὰ τὴν ἐλευθερία ὡς δυνατότητα μεταμόρφωσης αὐτῆς τῆς φύσης καὶ ὄχι ἀπλῶς ὡς ἀποδοχῆς ἢ ἀπόρριψής της.

Θέλω στὸ σημεῖο αὐτὸ νὰ ἐξετάσουμε σύντομα τρία πρόσφατα βιβλία τὰ ὁποῖα θέτουν τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ στὴν προοπτικὴ τῆς Γενετικῆς του ἐξήγησης.

Τὸ πρῶτο ἀπ' αὐτὰ εἶναι τὸ βιβλίον τοῦ Robert Wright, *The Moral Animal* (1994). Στὸ βιβλίον τοῦ ὁ Wright θέτει ὑπὸ συζήτηση αὐτὸ πού ἀποκαλεῖ «ψυχολογία τῆς ἐξέλιξης» μὲ βιολογικοὺς ὄρους: τὰ πάντα ἐξηγοῦνται ὡς προερχόμενα ἀπὸ μία ἐπιθυμία ἐπιβίωσης τῶν ἀνθρώπων πού προσδιορίζεται οὕτως ἢ ἄλλως ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἐπιλογή. Συνεπῶς, ἐλάχιστη γενετικὴ βάση ἔχει ἡ διάκριση καλοῦ καὶ κακοῦ, ἠθικοῦ ἢ μὴ ἠθικοῦ: ὅσον ἀφορᾷ στὴ σεξουαλικὴ συμπεριφορὰ τῶν γυναικῶν, λόγου χάρη, «συγκρατημένες» καὶ πιὸ «ἠθικὲς» εἶναι ἀπλῶς οἱ πιὸ σίγουρες γιὰ τὸν ἑαυτό τους, ἐνῶ ἐπιθετικὲς οἱ πιὸ ἀνασφαλεῖς. Ὁ στόχος ὅμως παραμένει ὁ ἴδιος. Γιὰ ὅλες τὶς συμπεριφορὰς ἰσχύει τὸ ἴδιο. Ἡ ἠθικότητα ἔρχεται σὲ ἀντίθεση στὴν πραγματικότητα μὲ τὴν ἐξελικτικὴ λογικὴ, ἡ ὁποία προσδιορίζεται ἀποτελεσματικὰ ἀπ' τὰ γονίδια καὶ τὸ περιβάλλον. Ἄν ἤμασταν σὲ θέση νὰ τὸ ἀποδεχθοῦμε αὐτό, ἰσχυρίζεται ὁ συγγραφέας, θὰ διαθέταμε πολλὴ περισσότερη ἀνοχὴ καὶ συγχωρητικότητά πρὸς ἀλλήλους. Βεβαίως κάθε εἶδος ἀλτρουισμὸς ἢ ἀνιδιοτέλεια θὰ ἔπρεπε ἐπίσης ν' ἀποδοθεῖ σὲ γενετικὰ προσδιορισμένη ἀνώτερη ἐξελικτικὴ ἰδιοτέλεια.

Τὸ δεύτερο βιβλίον πού θὰ ἐξετάσουμε εἶναι αὐτὸ τοῦ Lyall Watson, *Dark Nature: a*

Natural History of Evil (1996). Ο Watson υποστηρίζει πως η φύση είναι βαθύτατα μη ήθικη, βρίσκεται πέραν του καλού και του κακού. Αυτό ακριβώς διαφαίνεται μέσα στον κόσμο των γονιδίων, τα όποια απλώς κάνουν οτιδήποτε για επιβίωση, ακολουθώντας κυρίως τις εξής μεθόδους: 1) Είναι έχθρικά προς τους ξένους, 2) Φιλικά προς τους φίλους και 3) Έξαπατούν όσο είναι δυνατόν. Όλη η ανθρώπινη συμπεριφορά κτίζεται στην πραγματικότητα με βάση τις αρχές αυτές, ισχυρίζεται ο συγγραφέας, αν και υπάρχουν και άλλες, μη εμφανώς βιολογικές αρχές, όπως ο άλτρουισμός, το μαρτύριο, η ασηκτικότητα, οι όποτες δρούν και αυτές όμως με βουλητικούς κατὰ βάση σκοπούς, επιτρέποντας μία μικρή απλώς ανάδυση απ' το πέλαγος τής φυσικής επιλογής, μία μικρή μὰ ούσιώδη διαφορά του ανθρώπου απ' τὰ ζώα.

Τελευταίο είναι τὸ βιβλίο του Β. Appleyard, In Brave New Worlds. Staying Human in the Genetic Future (1998). Στο βιβλίο του αυτό ο συγγραφέας αναμετράται μ' αυτό που ἀποκαλεῖ «γονοκεντρισμό» (genocentrism) και τολμᾷ νὰ θέσει τὸ ἐρώτημα τής ἀνθρώπινης ἐλευθερίας και εὐθύνης ἂν τὰ πάντα σχεδὸν στή συμπεριφορά προσδιορίζονται ἀπὸ γονίδια. Τὸ πραγματικὸ ἀσυνείδητο, σημειώνει, ἔχει νὰ κάνει μ' αὐτὴν τὴν κρυφὴ ἐσώτερη δράση τῶν γονιδίων ἐντὸς μας, τὰ όποια ἀκολουθοῦν τοὺς δικούς τους βιολογικούς δρόμους, ἄσχετα πρὸς τὰ ἦθη και τὶς συνειδητές μας δῆθεν ἐπιλογές. Ο Appleyard θρηνεῖ για τὴν πιθανότητα μιᾶς πλήρους ἐπικράτησης τοῦ «γονοκεντρισμοῦ», πράγμα που θὰ ἐπέτρεπε σαφῶς ὀλοκληρωτικές λύσεις στὸ μέλλον, ἄλλὰ ταυτόχρονα δὲν ἔχει νὰ ἀντιπαραθέσει τίποτε σ' αὐτόν.

VII

Εἶναι φανερό πὸς μία σειρά ὄντολογικῶν και κυρίως θεολογικῶν ἐρωτημάτων ἐγείρονται πλέον ἀκόμη. Ἡ Δύση βεβαίως παραπαίει ἀνάμεσα στήν σύγχρονη πλήρη ἀποδοχή και τὴν ἀρχαία τῆς αὐγουστίνεια και καλβινική πλήρη ἀπόρριψη τῆς φύσης, ἄλλὰ τὸ ἐρώτημα στὸ όποιο ἡ θεολογία δὲν ἀπαντᾷ ἀκόμη εἶναι αὐτὸ που ἀναφέρεται στήν δυνατότητα μιᾶς πραγματικῆς σχέσης τῆς φύσης αὐτῆς με τὸν ἄκτιστο Θεό. Ἐν ὁ Θεὸς διαθέτει ἄκτιστες ἐνέργειες δρῶν ὡς πρόσωπο και ἂν ὁ ἄνθρωπος ἐπίσης ὡς πρόσωπο μπορεῖ με τὶς δικές του ἐνέργειες νὰ δεξιωθεῖ τὸν Θεό, τότε ἡ φύση μεταμορφώνεται, χωρὶς νὰ χάνεται, ἐξαφανιζόμενης κάθε ἀναγκαστικῆς φυσικῆς νομοτέλειας.

Τί εἶναι ὅμως τὸ πρόσωπο; Καὶ τί εἶναι ἡ ἐλευθερία; Ὑπάρχει μία βιοχημεία τῆς ἐλευθερίας; (Ἐν ὑπάρχει, δὲν ὑπάρχει ἐλευθερία...). Ποῦ ἐδράζεται τὸ πρόσωπο ἢ ἡ ἐλευθερία μέσα στὸν ἄνθρωπο; Στὴν ψυχὴ του; Καὶ τί εἶναι ἡ ψυχὴ, ὅταν μάλιστα ἡ ἑλληνική πατερική παράδοση ἔχει ἀπορρίψει κάθε μεταφυσική ἔννοια τῆς ψυχῆς, θεωρώντας τὴν κατ' οὐσίαν ὕλική; Ἐχομε ἀκόμη πάρα πολλὰ πράγματι νὰ

μάθουμε ακόμη για τὸν ἄνθρωπο, ἀκριβῶς διότι κατὰ τὴν πατερικὴ θεολογία ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ἓνα δεδομένο ὄν ἀλλὰ ἓνα ὄν ἐν τῷ γίνεσθαι, ποὺ δημιουργεῖται συνέχεια, καὶ μόνον στὰ ἔσχατα θὰ μάθουμε τί τέλος πάντων εἶναι. Ἡ μεγάλη συμβολὴ τῆς Ὁρθόδοξης θεολογίας στὴν ἀνθρωπολογικὴ αὐτὴ ἀπορία εἶναι ὡστόσο πὼς μᾶς ἔμαθε πὼς εἶναι ἀδύνατο νὰ χωρίσουμε τὸ περὶ ἀνθρώπου ἐρώτημα ἀπ' τὸ ἐρώτημα περὶ Θεοῦ καὶ πὼς μόνον ἡ ἀπάντηση σ' αὐτὸ τὸ τελευταῖο προοιωνίζεται καὶ τὴν ἀπάντηση στὸ πρῶτο.

Πηγή: agiazoni.gr