

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	3 – 4
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	
i Ιστορικοφιλοσοφική προσέγγιση της έννοιας του ανθρώπου	7 – 12
ii Ο άνθρωπος δημιουργός ιστορίας και πολιτισμού	13 – 37
ΑΝΘΡΩΠΟΣ, ΚΟΣΜΟΣ & Ο ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ	39 – 48
ΔΥΙΣΜΟΣ & ΜΟΝΙΣΜΟΣ	51 - 54
i Δυιστικές Θεωρίες	55
ia Προπλατωνικές αντιλήψεις	55 – 62
ib Πλάτωνα	63 – 84
iy Αριστοτέλης	85 – 105
id Η νεότερη φιλοσοφικοανθρωπολογική κριτική της δυιστικής ανθρωπολογίας: Ernst Cassirer	105 – 108
ii Μονισμός	109
iiα Προσωκρατικοί μονιστές	109 – 112
iiβ Ο Αριστοτέλης ως μονιστής	113 – 120
iiγ Hegel & αυτοσυνειδησία	121 – 126
iiδ Αριστοτέλης & σύγχρονες θεωρίες ψυχοφυσικής ταυτότητας	127– 140
iii Ο άνθρωπος ως ψυχοπνευματική ολότητα: Max Scheler & John Searle	141 – 148
Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΛΛΙΤΕΧΝΗΣ ΤΟΥ NIETZSCHE	149 – 184
ΨΥΧΗ & ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ	185 – 212

Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen
systematisch abgefasst (Anthropologie) kann es
entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein.
Die physiologische Menschenkenntnis
geht auf die Erforschung dessen,
was die Natur aus dem Menschen macht,
die pragmatische auf das, was er,
als freyhandelndes Wesen, aus sich selber macht,
oder machen kann und soll.

Imm. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*,

1798 (AA VII, s. 119)*

* Ο Kant δίδασκε στο Πανεπιστήμιο το αντικείμενο της ανθρωπολογίας όπως και της φυσικής γεωγραφίας, στο χειμερινό και θερινό εξάμηνο αντίστοιχα, επί δεκαετίες. Σε αυτό εντάσσονταν μαθήματα εμπειρικής ηθικής, ενδοσκοπικής ψυχολογίας και φυσιολογίας – ως επισκόπησης πολιτιστικών και φυσικών στοιχείων των λαών επί της γης. Με τον όρο *ανθρωπολογία* εννοούσε την πρακτική – έναντι της ορθολογικής ανθρωπολογίας. Επομένως, η μελέτη του ανθρώπου υπό την καντιανή προοπτική, εμφανίζει δύο πλευρές: την φυσιοκρατική (ως ψυχολογία, ανατομία, σχέση με το περιβάλλον) και την πραγματοκρατική (ως εμπειρική κοινωνιολογία και ηθική, θεωρία του πολιτισμού, αλλά και ορθολογική κανονιστική ηθική). Ο Kant έθεσε ανθρωπολογικές προϋποθέσεις στην επιστημονική γνώση, δηλαδή έδωσε επιστημολογική προτεραιότητα στον πολιτισμό ως το πλαίσιο ανάδυσης της έννοιας και της ουσίας του ανθρώπου (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Zweyte verbesserte Auflage, Königsberg, 1800, Vorrede, σελ. xiii-xiv και *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785). Δεν ανήγαγε τον πολιτισμό στη φύση, όπως για παράδειγμα ο Rousseau όταν χρησιμοποιούσε «τον φυσικό άνθρωπο», ως το «μέτρο» αποτίμησης και κριτικής του πολιτισμού. Αντίθετα, όπως διαπιστώνει ο Cassirer, βλέπει στον ανθρώπινο πολιτισμό τις πρωταρχικές προϋποθέσεις της ουσιάς της φύσης του ανθρώπου, το ειδοποιό χαρακτηριστικό της *ανθρωπότητας*. Με την έννοια αυτή, η μελέτη του ανθρώπου πρέπει να αρχίζει με την παρατήρηση κι εξέταση των δημιουργικών του δυνατοτήτων κι επιτευγμάτων μέσα στον δημιουργημένο και παραδεδομένο πολιτισμό του. Στο σημείο αυτό είναι σκόπιμο να αναφερθούμε στο νέο περιεχόμενο της μεταφυσικής που εισάγει η καντιανή φιλοσοφία, απομακρυνόμενη από τον αριστοτελικό προσδιορισμό της ουσίας: τούτο επιτυγχάνεται μέσω των *a priori* συνθετικών προτάσεων, ως των λογικών κι επιστημολογικών προϋποθέσεων της εμπειρίας (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783. Πρβλε E. Cassirer, *Rousseau Kant Goethe*, αγγλ. μετάφρ. J. Gutmann, P. O. Kristeller και J.H. Randall, Jr. History of Ideas Series, No I, Princeton University Press, 1945, σελ. 22). Ενώ στον χώρο της φυσικής γνώσης, επικρατούν νομοτέλεια και αναγκαιότητα, στον τομέα της γνώσης του πολιτισμού δεν προϋποτίθενται αρχές ή κατηγορίες, διότι πρόκειται για περιοχή όπου εξακριβώνεται η ανθρώπινη ελευθερία και δημιουργικότητα, καθώς ο άνθρωπος θεωρείται ο αποκλειστικός δημιουργός των καθολικών ηθικών κανόνων που διέπουν το σύνολο της ανθρωπότητας. Εδώ δρα η ανθρώπινη συνείδηση και ισχύουν τα αιτήματα του πρακτικού λόγου, τα οποία είναι απροϋπόθετα, τίθενται εξ αρχής από την βούληση του ανθρώπου. Ο κόσμος του Kant είναι ένας κόσμος των αξιών που δημιουργούνται από το ανθρώπινο πνεύμα. Αν ο Kant θεωρούσε προορισμό του ανθρώπου την επίτευξη ενός πολιτισμού ηθικότητας, εμείς θα προσθέταμε πως το βάθος της ανθρώπινης ύπαρξης βρίσκεται πέρα από την επιδίωξη της ευτυχίας. Όπως φαίνεται από πολλά παραδείγματα που παίρνουμε μελετώντας το βίο μεγάλων πνευματικών ανθρώπων και δημιουργών, μέσα από εμπειρίες πόνου, συγκρούσεις, αντιφάσεις και αντιπαλότητες οι άνθρωποι αναζητούν τη βαθύτερη ουσία και αλήθεια τους, κάτι που ανέδειξε κατ' εξοχήν η νιτσεική σκέψη, και όχι μόνον.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Στην μελέτη αυτή αντλώντας στοιχεία πρωτεύοντως από την ιστορία των ιδεών και δευτερευόντως από τον νεότερο και σύγχρονο προβληματισμό, συνθέτω έναν πίνακα εννοιών και περιεχομένων γύρω από το θέμα της δημιουργικότητας και ειδικότερα γύρω από την έννοια του ανθρώπου ως δημιουργού. Ως υπόθεση εργασίας της παρούσας μελέτης θεωρήσαμε την παραδοχή ότι ο άνθρωπος είναι ο κατ' εξοχήν δημιουργός της τέχνης και της ιστορίας. Τί σημαίνει αυτό για τις πραγματικές δυνατότητες του ανθρώπου για εξέλιξη των ιδιοτήτων της ταυτότητάς του και για καθορισμό του μέλλοντός του σε έναν κόσμο βιώσιμο και – κυρίως – μη απειλούμενο από την ίδια την ανθρώπινη εξέλιξη; Η γνώση και η καλυτέρευση του εαυτού μας με την ηθική χαρά που τις συνοδεύει αποτελούν τα προσδοκώμενα οφέλη από τις σύγχρονες τεχνολογικές και οικονομοϋλικές δυνατότητες του δυτικού πολιτισμού, οφέλη που συγκρούονται με τα χρηματικά και πολιτικά κέρδη, στα οποία αποβλέπουν οι σχέσεις εργασίας και ορισμένοι κοινωνικοί θεσμοί.

Η ανέχεια, η ανεργία, η γενικότερη οικονομική κρίση προβάλλουν στις μέρες μας ως άμεσα προς επίλυση ζητήματα των κοινωνιών που σκιάζουν ή και εμποδίζουν την τάση για προσωπική βελτίωση μέσα από την πνευματική καλλιέργεια και την καλλιτεχνική μόρφωση, στις οποίες αποβλέπει η παιδεία του «ολοκληρωμένου» δυτικού ανθρώπου. Στα οικονομοϋλικά προβλήματα του ανθρώπου προστίθενται τα προβλήματα που προκαλεί η καταστροφή του φυσικού περιβάλλοντος, λόγω των παρεμβάσεων του ανθρώπου με την πρόοδο και την τεχνική ανάπτυξη να γίνει κύριος και κάτοχος της φύσης, εκμεταλλευόμενος κάθε δυνατότητα που του παρέχει. Στις φυσικές καταστροφές που οφείλονται σε ανθρωπογενή οικολογικά αίτια συγκαταλέγονται οι πόλεμοι και η βαρβαρότητα φαινομένων όπως οι γενοκτονίες, οι ρατσισμοί, οι εμπρησμοί και οι τρομοκρατικές ενέργειες, που συμβαίνουν για να ενισχύουν μεταξύ των άλλων την αμφισβήτηση της προόδου και των ορθολογικών πολιτευμάτων των πολιτισμένων λαών.

Διατρέχοντας τα άμεσα και πιεστικά προβλήματα του ανθρώπου σήμερα, ερχόμαστε αντιμέτωποι και με προτάσεις για τις λύσεις τους ή την απάλυνση του ανθρώπου και των κοινωνιών από τα προβλήματα αυτά: η καινοτομία και δημιουργικότητα που χαρακτηρίζουν δραστηριότητες που απαντούν στα πεδία της τέχνης και της επιστήμης ομολογουμένως παρουσιάζονται ως φάρμακο ή τουλάχιστον αναγνωρισμένα μέσα βελτίωσής τους. Η μελέτη στοχεύει στο να φωτίσει την έννοια του ανθρώπου – δημιουργού τέχνης, γλώσσας, πολιτικής και ηθικής, της ίδιας της ιστορίας – και να βοηθήσει να αντιληφθούμε τη σύγχρονη σημασία αυτών των προσδιορισμών του ανθρώπου, για τον τρόπο και τους σκοπούς της ζωής, για το μέλλον της ύπαρξής του.

Το υλικό της μελέτης αυτής και το θεωρητικό της ζητούμενο στηρίζεται σε πορίσματα πολυετούς διδασκαλίας προπτυχιακών μαθημάτων Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας, Φιλοσοφίας της Ιστορίας και του Πολιτισμού και ειδικών σεμιναρίων Φιλοσοφικής συμβουλευτικής και τέχνης, του Εργαστηρίου Πειραματικής Παιδαγωγικής, κατά τα έτη 2011 – 2014, στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.¹

Μέγιστες ευχαριστίες οφείλω στη σειρά των φοιτητών και φοιτητριών που παρακολούθησαν τα μαθήματα, συμμετέχοντας μάλιστα ενεργά, αρκετοί από αυτούς, με σκέψεις, διάλογο και δημιουργίες τους στις επιπρόσθετες εκδηλώσεις του Οικοφοιτητικού Αιθρίου.² Στους συναδέλφους καθηγητές του Τομέα Φιλοσοφίας και του Τμήματος, αλλά και στους φίλους της τέχνης και της φιλοσοφίας οφείλω το αίτιο, την έμπνευση και τη γόνιμη συνεργασία για την ολοκλήρωση της συγγραφής.

¹ Ένα μεγάλο μέρος των γραφομένων προέρχεται από υλικό διδασκαλίας στη διάρκεια των προπτυχιακών μαθημάτων στον Τομέα Φιλοσοφίας του ΦΠΨ της Φιλοσοφικής Σχολής Αθηνών από το 2009 μέχρι το 2014.

² Σε σειρά εκδηλώσεων του *Οικοφοιτητικού Αιθρίου*, από το 2011 μέχρι σήμερα, αξίζει να μνημονεύσω τη συμβολή των αποφοίτων μας και αναγνωρισμένων σήμερα ερευνητών της φιλοσοφίας, Ξανθής Ασημακοπούλου, Γεώργιου Πατιού, Νικόλαου Λουκιδέλη, Γιάννη Σπυρίδη.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Πριν παρουσιάσουμε την κύρια θεματική της μελέτης μας, ας μας επιτραπεί να επαναφέρουμε στο προσκήνιο την σημασία της φιλοσοφίας και του φιλοσοφείν: όπως είναι γνωστό, μια από τις εναλλακτικές οδούς που μπορεί να ακολουθήσει κάποιος στο *φιλοσοφείν* είναι η γνωριμία με τα θεμελιώδη ερωτήματα της φιλοσοφικής παράδοσης, καθώς και με τον τρόπο με τον οποίο αυτά τέθηκαν και συζητήθηκαν από τους σημαντικούς φιλοσόφους στο παρελθόν. Μεγάλο τμήμα αυτών των ερωτημάτων καταλαμβάνουν η έννοια του ανθρώπου, η τοποθέτησή του στον κόσμο, ο προσδιορισμός της σχέσης του με την επιστήμη, τη φύση και την κοινωνία. Η έννοια *άνθρωπος* και συναφείς με αυτήν – *ψυχή, υποκείμενο, συνείδηση, πνεύμα, σώμα, νους* – είναι παραδοσιακά, και μέχρι σήμερα, αντικείμενα του *φιλοσοφείν*. Στην ιστορία της φιλοσοφίας πρωταρχική θέση δίνεται στην πνευματική ζωή και τις αντινομίες που την χαρακτηρίζουν από την μια πλευρά και στη φύση – από τους προσωκρατικούς έως τη σύγχρονη φυσική – από την άλλη. Το κάθε ένα ξεχωριστά από τα δύο πεδία, πνεύματος και φύσης, αλλά και η μεταξύ τους σχέση, φωτίζονται και εξειδικεύονται από τη σύνδεσή τους με την ιστορία, την τέχνη και τα πολλαπλά δημιουργήματα του ανθρώπινου πολιτισμού. Οι φιλοσοφικά διαφωτισμένες έννοιες της συνείδησης και της πράξης που εμπλέκονται στην ερμηνεία της σχέσης τέχνης και ιστορίας εμπλουτίζουν αφ' ενός, καθορίζουν αφ' ετέρου πρόσφατες εφαρμογές της φιλοσοφίας στην τέχνη και στην εκπαίδευση για την δυναμική αυτοεξέλιξη και την προοπτική της αυτοθεραπείας του σύγχρονου ανθρώπου. Η τέχνη διερευνά το άγνωστο, ενώ η δημιουργική διαδικασία βρίσκεται στο όριο ανάμεσα στο γνωστό και στο άγνωστο, σηματοδοτώντας μια σχέση οξείας πιθανότητας. Όπως στην περίπτωση του *οικοτόνου*, της δυναμικής ακραίας ζώνης οικοσυστημάτων που συνδυάζει τον πλούτο δύο διαφορετικών ειδών, η δημιουργικότητα αποτελεί έναν τόπο πολύ με-

γάλου δυναμικού.³ Σε σχέση με τις αξίες της αλήθειας και της ευτυχίας, το πεδίο της τέχνης παρουσιάζεται ως το ανώτατο και πλέον αντιπροσωπευτικό αγαθό του πολιτισμού, κατά τον Marcuse, όπου σε αυτήν την αντίληψη αναγνωρίζει τον ορισμό του Nietzsche για τον πολιτισμό ως την κυριαρχία της τέχνης στη ζωή.⁴ Και τούτο αιτιολογείται από το γεγονός ότι ενώ η αλήθεια ως κατάκτηση της θεωρίας καταλύει κάθε υπόσχεση ευτυχίας με την αρνητική για την ανθρώπινη ευτυχία κοινωνική πραγματικότητα που διαπιστώνει η θεωρία, η ομορφιά της τέχνης συμβαδίζοντας με την δυστυχία του κόσμου είναι η μόνη που συμφιλιώνει τον άνθρωπο με το παρόν.⁵ Καθώς αναζητούμε μια στιγμή χαράς στη ρουτίνα της καθημερινότητάς μας, επιδιώκοντας την εμπειρία του δέους στο οικείο, ξαναενεργοποιούμε τις σύνδεσή μας με τις δημιουργικές δυνάμεις που βρίσκονται γύρω μας. Μέσω της δημιουργικής διαδικασίας παράγονται εικόνες που έχουν αντίκτυπο και αποκτούν νόημα στη ζωή μας και επομένως η δημιουργικότητα συνιστά φυσικό φαινόμενο. Το λειτουργικό τμήμα του νου που δημιουργεί σύμβολα παραμένει μέχρι τώρα πλατιά ανεξερεύνητο. Η δημιουργική μας αντίδραση στη ζωή είναι σημαντική για την επιβίωσή μας, όπως και τα βασικά χαρακτηριστικά της ζωής είναι παρόντα σε κάθε κύτταρο, στην ικανότητά μας για αναπαραγωγή, μεταβολισμό και αντίδραση στις μεταβολές στο περιβάλλον. Η ανθρώπινη φύση εκφράζεται στην τάση για δημιουργία, συμμετοχή και αντίδραση, στους τρόπους άρθρωσης και μετάδοσης εμπειριών αισθημάτων και βαθύτερων σκέψεων.

³ A. Olsen, *Body and Earth, An Experiential Guide*, Middlebury College Press of New England, Hanover and London, 2002, σελ. 208.

⁴ Κατά τον Schiller το πολιτικό αίτημα της καλύτερης οργάνωσης της κοινωνίας δεν μπορεί να γίνει πραγματικότητα παρά μέσω της τέχνης και τούτο διότι θεωρεί ότι η ελευθερία επιτυγχάνεται μέσω της ομορφιάς. Στο ποίημά του *Die Künstler (Οι καλλιτέχνες)* ταυτίζει την ομορφιά με την αλήθεια σε μια διαχρονική σχέση του παρόντος της εμπειρίας του ωραίου με την μελλοντική γνώση της αλήθειας. (“Was wir als Schönheit hier empfunden/ Wird einst als Wahrheit uns entgegengehn”: Fr. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, end of the second letter) και Fr. Nietzsche, 1917, *Werke*, 8 τόμοι, τ. X, σελ. 245: παραθέτει ο Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, μετάφρ. J. J. Shapiro, www.mayflybooks.org in 2009 (1968¹), σελ. 87.

⁵ Fr. Jameson, *The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit*, Verso, London - New York, 2010.

Στο εισαγωγικό μέρος ανιχνεύοντας το τοπίο της διερεύνησής μας θα προηγηθεί μια σύντομη αναφορά στις σημασίες και όψεις του ανθρώπου:

ι Η ιστορικοφιλοσοφική προσέγγιση της έννοιας του ανθρώπου*

Ο άνθρωπος εξετάζεται από διάφορες επιστήμες: από την κοινωνιολογία, την ανθρωπολογία, την εθνογραφία, την παιδαγωγική, την ανατομία, τη φυσιολογία, την ψυχολογία κ.ά. Η φιλοσοφία, ως έκφραση μιας βαθύτερης κοινωνικής συνείδησης και ορθολογικής κοσμοαντίληψης, στον βαθμό που επιδιώκει να είναι αντικειμενική, ερευνά το ανθρώπινο φαινόμενο λαμβάνοντας υπόψη και τα σχετικά πορίσματα των επιστημών, αλλά και διεπιστημονικές προσεγγίσεις του. Η ιστορία του φιλοσοφικού στοχασμού περιστρέφεται γύρω από τα βασικά προβλήματα της προέλευσης, της φύσης, της ουσίας και του προορισμού του ανθρώπου. Αυτό που απασχολεί την φιλοσοφικοανθρωπολογική σκέψη είναι η εξέλιξη του ανθρώπου, αλλά και οι σχέσεις του με τα άλλα είδη, με τον κόσμο, και τα ίδια τα δημιουργήματά του, τον πολιτισμό, την ιστορία, την επιστήμη και την κοινωνία. Από τη σκοπιά της ιστορίας, η μελέτη του ανθρώπου συνυφαίνεται με αυτήν της εξέλιξης της κοινωνικής δομής και όπου ο άνθρωπος εμφανίζεται από την απλούστερη σχέση – ως αλληλεπίδραση με το περιβάλλον για την επιβίωση και διατήρηση της ζωής του, αλλά και με τους άλλους ανθρώπους για τη διαίω-ση του βιολογικού τους είδους, μέχρι τον σημερινό άνθρωπο – εκπρόσωπο της ώριμης, ανεπτυγμένης κοινωνίας. Ο άνθρωπος θεωρούμε σήμερα ότι συγκροτεί ενότητα κοινωνικών και ατομικών – βιολογικών, ψυχοφυσιολογικών – στοιχείων. Αυτή η συνθετότερη προσέγγιση της έννοιας του ανθρώπου, είναι σήμερα δυνατή έχοντας κατά νου τις γνώσεις κι εξελίξεις σε τομείς μελέτης του σώματος και του πνεύματός του, των έργων και του πολιτισμού του.

Διαφορετικοί πολιτισμοί νοηματοδοτούν τον άνθρωπο με διαφορετικό τρόπο, αλλά και σε πολλές περιπτώσεις σε σχέσεις ομοιότητας, σύζευξης ή σύγκρουσης μεταξύ των διαφορετικών πολιτισμικών ειδώλων του. Στις φιλοσοφίες μεγάλων πολιτισμών της αρχαιότητας για παράδειγμα, στην αρχαία κινεζική, ιν-

δική και ελληνική κοσμοαντίληψη, βλέπουμε να θεωρείται ο άνθρωπος μέρος της υπερχρονικής τάξης του σύμπαντος, ως μικρόκοσμος που απεικονίζει και αντανακλά τον ανθρωπομορφικά εννοούμενο μακρόκοσμο, ως ψυχική οντότητα που μετενσαρκώνεται παίρνοντας μορφές διαφορετικών έμβιων όντων ή ως το όν που επιδιώκει τη λύτρωση από τα όρια της εμπειρικής του ύπαρξης προσβλέποντας σε έναν κόσμο μη αισθητό ως τόπο καταγωγής της πνευματικής του ουσίας.

Από ιστορικοφιλοσοφική άποψη, η εξέταση του ανθρώπινου ειδοποιού στοιχείου μεταξύ των αιώνων διαρρυθμίζεται σε δύο κατά την άποψή μας ευρύτερα κεφάλαια, πριν και μετά τον Locke, τον εισηγητή της εμπειριστικής γνωσιοθεωρίας στα τέλη του 17^{ου} αιώνα. Ο άνθρωπος της εμπειρίας, που ορίζεται στο πλαίσιο του λοκιανού εμπειρισμού, σηματοδοτεί την διαφοροποίηση από την εποχή, που κυρίαρχο στοιχείο στη μελέτη του ανθρώπου ήταν η αναφορά στην ψυχή, τόσο σε μακροκοσμικό όσο και μικροκοσμικό επίπεδο, προς μια εποχή που ο νους (*mens, mind*) καθίσταται – και παραμένει μέχρι σήμερα ακόμη – το επίκεντρο της αναζήτησης της ανθρώπινης ταυτότητας μην παραλείποντας την ιδεαλιστική εκδοχή των εννοιών *πνεύμα – ιδέα – απόλυτο εγώ*. Επιπρόσθετα, στον Locke, η διερεύνηση της ανθρώπινης νόησης παίρνει μεθοδολογικής προτεραιότητας θέση ως προς όποια γνώση επιδιώκεται από τη φιλοσοφία και την επιστήμη, ως *κατανόηση (understanding)* των δυνατοτήτων και των ορίων της με έμφαση στον ίδιο τον εαυτό – το υποκείμενο που αντιλαμβάνεται τον κόσμο και φθάνει στην πραγματική γνώση μέσω των αισθήσεων. Πριν από την καταλυτική εξέλιξη του νεότερου εμπειρισμού, δεσπάζει η σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο ως καθοριστικό του ανθρώπινου προσδιορισμού στοιχείο. Έτσι, κυρίως στην περίοδο προ της λοκιανής φιλοσοφίας - που όριζε τον άνθρωπο ως ένα νου-συνειδητό υποκείμενο γνώσης και το κατ' εξοχήν αντικείμενο της φιλοσοφικής κατανόησης κι ενδοσκόπησης - το πώς ο άνθρωπος έβλεπε τη φύση και πώς το-

ποθετούσε τον εαυτό του απέναντί της, σχετίζεται με αντίστοιχες αντιλήψεις για τον ίδιο τον εαυτό του και για τις δυνάμεις του.⁶

Στην μακροσκοπική εποπτεία της ιστορίας των εννοιών – άνθρωπος/νους/εαυτός – διακρίνουμε δύο πρότυπα εξέτασης: το ηθικοδιαλεκτικό που προσδιορίζεται από το σύνθετο της αρχαίας πλατωνικό – αριστοτελικής ανθρωπολογίας κι επανεμφανίζεται στην μετακαντιανή σκέψη και το θεραπευτικό πρότυπο που εγκαινιάζεται από τον Nietzsche, αξιοποιώντας και πάλι αρχαιοελληνικές χρήσεις της φιλοσοφίας στην τέχνη και στον τρόπο ζωής, με προεκτάσεις στα σύγχρονα διακυβεύματα της ανθρωπολογικής φιλοσοφίας και της διεπιστημονικής μελέτης του ανθρώπου.

Ανάμεσα στις κύριες προϋποθέσεις της μακροσκοπικής θεώρησης της ανθρώπινης ταυτότητας είναι η χρήση και κατανόηση εννοιών ριζικά συνδεδεμένων με όρους όπως *ψυχή*, *νους*, *νόηση* και *συνείδηση*: το περιεχόμενο των εννοιών αυτών, η σημασία τους, διαφοροποιείται από εποχή σε εποχή. Για παράδειγμα, στην προσωκρατική φιλοσοφία το περιεχόμενο της έννοιας του νου θα το προσδιορίζαμε κυρίως ως μεταφυσικό ή κοσμολογικό σε συνάρτηση με το πώς εξελίσσεται ως αντικείμενο παρατήρησης κι επιστημονικής εξέτασης στην νεότερη και σύγχρονη εποχή.

Σε αντιδιαστολή με την πλατωνική αντίληψη του ανθρώπου ως όντος με πνευματικές κυρίως ιδιότητες και υπερβατικές καταβολές, ο Πρωταγόρας προβάλλει τον άνθρωπο ως το μέτρο, κριτήριο και κανόνα των πάντων. Η αρχαία αντίληψη περί ανθρώπου συμπυκνώνεται στο έργο του Αριστοτέλη, κατά τον οποίο ο άνθρωπος είναι φύσει *ζῷον πολιτικόν*, έμψυχο ον προικισμένο με ψυχή και λόγο και ικανότητες για κοινωνική δραστηριότητα και ηθική πράξη. Ο αρι-

⁶ Αν ο άνθρωπος τοποθετείται ως υποκείμενο απέναντι στη φύση ως σε αντικείμενο, που προσπαθεί να τη γνωρίσει και να την τιθασεύσει, ταυτόχρονα αποτελεί μέρος της φύσης, επειδή και ο ίδιος είναι φυσικό – βιολογικό ον. Παράλληλα, όποια αντίληψη ή γνώση του εαυτού του ως ψυχο – σωματο – πνευματικής οντότητας έχει αποκτήσει και υιοθετήσει, σχετίζεται με την αντίληψή του για τη φύση συνολικά, αλλά και για τη φύση, ως τη βαθύτερη ουσία του κάθε πράγματος. Και αντιστρόφως: αν θεωρήσουμε ότι η εσώτερη φύση και ουσία των πραγμάτων παραμένει σταθερή στην ιστορία και αμετάβλητη από εποχή σε εποχή, από πολιτισμό σε πολιτισμό, από κοινωνία σε κοινωνία, αντιστοιχείται και μια ορισμένη αντίληψη για τον εαυτό του ως ατομικό τμήμα αυτού του όλου της πραγματικότητας. Βλ. Α. Λάζου – Κ. Καλαχάνης (επιμ.), *Στοιχεία Φιλοσοφίας της φύσης*, τ. Α', ό.π., σελ. 41, υποσ. 11.

στοτελικός άνθρωπος προσδιορίζεται από την τελεολογία που επικρατεί στη φύση, αλλά ως έμψυχο όν χαρακτηρίζεται ως ούσία και είδος, εμπλέκεται δηλαδή στην ουσιοκρατική οντολογία του. Με παρεμβαλλόμενες τις νεοπλατωνικές, στωικές κι επικούρειες ανθρωποαντιλήψεις της ύστερης κυρίως αρχαιότητας, διαβαίνουμε τη γέφυρα προς τον χριστιανισμό, ο οποίος τονίζει την εσωτερική διττότητα της φύσης του ανθρώπου, από ψυχή και σώμα. Ο άνθρωπος είναι εικόνα και ομοίωση του θεού, ενώ στο σώμα, στο ασθενές σαρκίον του, συνωθούνται όλα τα αμαρτωλά του παραπτώματα. Μέσω εσωτερικών εμπειριών – βιωμάτων, ενοράσεων – εφ’ όσον ακολουθείται πιστά ο ενάρετος βίος από τον άνθρωπο, διασφαλίζεται η «σωτηρία» της ψυχής του με τη συνεπικουρία βέβαια και της θείας χάρης και της λυτρωτικής παρέμβασης του θεανθρώπου. Στην φιλοσοφία της Αναγέννησης αναδεικνύεται η αυτονομία της ατομικότητας και το απεριόριστο των δημιουργικών δυνατοτήτων του ανθρώπου. Επικρατεί η ανθρωποκεντρική κοσμοθεώρηση κατά τα πρότυπα της ελληνικής αρχαιότητας, στη βάση της παραδοχής της τελειότητας της φύσης του ανθρώπου και της πίστης στην αρμονική σύζευξη ψυχής και σώματος, όπου αισθήματα, συναισθήματα και οι ποικίλες ανθρώπινες ικανότητες συνιστούν έναν ενιαίο κόσμο, σε ολότητα (*Nicolaus Cusanus, Pico della Mirandola* κ.ά.). Αυτό που χαρακτηρίζει ιδιαίτερα την γενικότερη αναγεννησιακή ανθρωπολογική προσέγγιση είναι η ενασχόληση με τη θέση του ανθρώπου στον κόσμο. Ο άνθρωπος κατά τον Pico είναι το μόνο ον που καταργεί την νομοτέλεια του κόσμου, ως «θαύμα» της δημιουργίας - κτίσης του Θεού – «ύψιστου αρχιτέκτονα».⁷ Ενιαία στο Μεσαίωνα και στην Αναγέννηση η κοσμοαντίληψη που ιεραρχεί τα όντα στο σύμπαν, αγγέλους, ζώα κ.λπ., εν τούτοις στην εποχή του Pico della Mirandola, ο άνθρωπος εμπλουτίζεται με την ικανότητα της επιλογής που τον αναβιβάζει στο με δίκαιο και τέλειο τρόπο ιεραρχη-

⁷ Pico della Mirandola, *Λόγος περί της Αξιοπρέπειας του Ανθρώπου*, μετάφρ. Φρ. Αμπατζοπούλου, εκδόσεις Άγρα, 2014, σελ. 45 κ.ε.

μένο σύστημα των όντων κι έτσι διαφοροποιείται από την μεσαιωνική κοσμοαντίληψη.⁸

Πολλά μεσαιωνικά και αναγεννησιακά κοσμολογικά συστήματα περιλαμβάνουν έναν Θεό, θεό ζωοδότη, πηγή της ζωής και γενικά θεωρείται ως απώτερος σκοπός του ανθρώπου η θέωση, η ένωση με τον Θεό.⁹ Στο κοσμολογικό αυτό σύστημα σχηματίζεται κύκλος: το εν δημιουργεί πολλά και τα πολλά επιστρέφουν πάλι στο εν, κάτι που συνιστά πνευματική προ του Μεσαίωνα παράδοση.¹⁰ Η ανοδική δε πορεία του ανθρώπου προς το θείο, με συνυπολογιζόμενο το αισθητικό - ηθικό ιδεώδες που διαπνέει την Αναγέννηση, με το κάλλος να τοποθετείται στο υψηλότερο – παρά τωι θεώι – βάθρο της κοσμικής ιεραρχίας των όντων, προσθέτει στην σύλληψη του ανθρώπου στοιχεία που θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε αισθητικές ηδονές και που συνθέτουν την αισθητική βάση της ελευθερίας του, αφού ο άνθρωπος τείνει προς το ύψιστο, τον Θεό και παράλληλα προς το κάλλος και την αρμονία που διακτινώνονται σε όλο το φάσμα των δημιουργημάτων.¹¹

Έτσι, στην Αναγέννηση συγκροτούνται ανθρωπολογικά πρότυπα που σταδιακά μετασχηματίζονται και τέλος μεταγγίζονται στον ευρωπαϊκό ορθολογισμό των νέων χρόνων λαμβάνοντας επί πλέον γνωσιολογική σφραγίδα, αφού η νόηση γίνεται το *σήμα κατατεθέν* της ανθρώπινης ταυτότητας: ξεκινώντας από τον Descartes, η νόηση θεωρείται όχι μόνο ειδοποιό και ουσιώδες χαρακτηριστικό του ανθρώπου, αλλά και η μοναδική αξιόπιστη γνωσιακά προϋπόθεση της ίδιας του της ύπαρξης. Η καρτεσιανή παράδοση επαναφέρει στη νεότερη εποχή τον δυισμό ψυχής και σώματος, ταυτίζοντας την ψυχή με τη συνείδηση, ενώ συνδέει το σώ-

⁸ J. P. Wawrykow, *The Westminster Handbook to Thomas Aquinas*, Westminster John Knox Press, 2005, σελ. 2. Pico della Mirandola, ό.π., σελ.51.

⁹ Pico della Mirandola, ό.π., σελ. 67.

¹⁰ Cusanus, *A Legacy of Learned Ignorance*, επιμ. P. J. Casarella, Washington: The Catholic University of America Press, 2006, σελ. 74 κ.ε.

¹¹ Pico della Mirandola, ό.π., σελ. 81 κ.ε.

μα με φυσικά και μηχανικά φαινόμενα. Η παράδοση αυτή, παραλληλισμού του ανθρώπινου σώματος με μηχανή, υιοθετείται από τον La Mettrie, διασώζεται υιοθετούμενη από τις ψυχολογικές σχολές των 18^{ου}, 19^{ου} και 20^{ου} αιώνα, ακόμα και υπό διαφορετικές μορφές και οπτικές γωνίες που αφορούν στο πρόβλημα σώματος – ψυχής. Ο διαφωτισμός, ενώ προετοιμάζεται από εμπειριστικές γνωσιοθεωρίες που απελευθερώνουν την ανθρώπινη νόηση, επιτρέποντάς της μια σημαντική αυτοδυναμία έναντι του θρησκευτικού δογματισμού, τονίζει μεταξύ άλλων θετικών θεωρήσεων του ανθρώπου, τη δυνατότητα, αλλά και την αναγκαιότητα αυτοδιαμόρφωσης του εαυτού του μέσω του πολιτισμού και της γλώσσας. Ο επόμενος σταθμός που σηματοδοτεί ο γερμανικός ιδεαλισμός (τέλη 18^{ου} – αρχές 19^{ου} αι.) επικεντρώνεται στην ενεργό αυτοσυνείδηση του ανθρώπου, στο πλαίσιο του διάχυτου στην Ευρώπη ρομαντικού πνεύματος προβάλλοντας τον άνθρωπο ως ζωντανή ολότητα, με την αυτοδιαμόρφωση του ίδιου και του πολιτισμού του και επιστρέφει κατά κάποιον τρόπο στον αναγεννησιακό ανθρωποκεντρισμό. Ο Kant συμβαδίζει με τις απαρχές αυτού του ρεύματος και θεωρεί τον άνθρωπο ως βασικό πρόβλημα της φιλοσοφίας, ενώ διακρίνει τον κόσμο της φυσικής αναγκαιότητας από τον κόσμο της ηθικής ελευθερίας. Βαθμιαία, την εποχή αυτή αναπτύσσεται μια τάση προς τον ιστορικό προσδιορισμό της ταυτότητας του ανθρώπου.

Δημιουργείται λοιπόν ένα διαφορετικό ανθρωπολογικό πρότυπο, γύρω από την έννοια του ανθρώπου ως δημιουργού της ιστορίας αλλά και της τέχνης και του πολιτισμού: παραδειγματικά αναφέρουμε τον Novalis, ο οποίος θεωρεί την ιστορία «εφαρμοσμένη ανθρωπολογία», ενώ κατά τον Hegel ο άνθρωπος προσδιορίζεται ως το κατ' εξοχήν υποκείμενο πνευματικής δραστηριότητας, δημιουργός του πολιτισμού και ο κύριος εκφραστής της απόλυτης ιδέας, της καθολικής ιδεατής αρχής, του αυτοανελισσόμενου «απόλυτου πνεύματος» που ταυτίζεται με την ιστορία.

*Ορισμένοι από τους προσδιορισμούς της έννοιας του ανθρώπου που αναφέρθηκαν στο τμήμα αυτό της εργασίας μας, είναι δάνεια από το λήμμα «Άνθρωπος» στο *Φιλοσοφικό Κοινωνιολογικό Λεξικό*, τ. Α', εκδ. Καπόπουλος, Αθήνα 1994, σελ. 92 – 95.

ii Ο άνθρωπος δημιουργός ιστορίας και πολιτισμού

Ως θεωρητική αφετηρία του υλιστικού προσδιορισμού του δημιουργικού ανθρώπινου στοιχείου θα ορίσουμε τον Feuerbach, γιατί η ανθρωπολογία του αναπροσανατολίζει την ιδεαλιστική γερμανική φιλοσοφία, θέτοντας στο κέντρο της την αισθητηριακή – σωματική οντότητα του ανθρώπου. Και πράγματι, ο Marx τον ακολουθεί,¹² για να ορίσει επί πλέον την ουσία του ανθρώπου ως το σύνολο των κοινωνικών του σχέσεων και την κοινωνία ως διαδικασία και παράγωγο της αλληλεπίδρασης των ανθρώπων και των τάξεων και να εγκαινιάσει έτσι τον άνθρωπο–πρότυπο παραγωγικής κι εργασιακής δημιουργικότητας, μέσα σε ολοποιητικά κοινωνικοοικονομικά πλαίσια: σε συνέχεια του πνεύματος του διαφωτισμού, ο Marx εξετάζει την ιστορία του ανθρώπου ως φυσικοϊστορική νομοτελειακή διαδικασία και θεωρεί μάλιστα όλην την προ της εμφάνισης των τάξεων και την ταξική ανάπτυξη της κοινωνίας «προϊστορία» της σύστασης της ίδιας της έννοιας του ανθρώπου. Από την πάλη των τάξεων θα ανακύψει η «αυθεντικά ανθρώπινη» ιστορία που συνταυτίζεται με την μετάβαση της αταξικής κοινωνίας. Ο Engels θα γενικεύσει θεωρητικά τα δεδομένα των ιστορικών επιστημών του 19^{ου} αιώνα αποκαλύπτοντας τον ρόλο της εργασίας στην ανθρωπογένεση, έτσι συγκροτεί μια νέας μορφής ουσιοκρατία. Σε φυσική συνέχεια του κοινωνικοϊστορικού υλιστικού προσδιορισμού της ανθρώπινης φύσης, ο Tschernyschewskij βλέπει στην ανθρωπολογική αρχή της φιλοσοφίας τη θεμελίωση του επαναστατικού δημοκρατικού κινήματος.

Στον αντίποδα αυτής της κοινωνικοϊστορικής υλιστικής ανθρωπολογίας, στη φιλοσοφία του Nietzsche ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως όν που συνταράσσεται από την εσωτερική διαπάλη βιολογικών, συναισθηματικών, βουλητικών δυνάμεων και αλληλοσυγκρουόμενων ανορθολογικών ροπών. Στην ανθρωπολογία του Kierkegaard προτάσσεται η βουλητική πράξη και ηθική επιλογή που α-

¹² Διαφοροποιούμενος όμως αισθητά από την φούερμπαχιανή αισθησιοκρατία. Βλ. και Α. Λάζου, *Άνθρωπος, φύση και πράξη*, διδακτορική διατριβή, που υποβλήθηκε στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής, Ψυχολογίας το 2006, <https://www.academia.edu/pdf>.

ποδεικνύουν την πνευματική ουσία και δυνατότητα του ανθρώπου να αυτοκαθορίζεται.

Από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα, οι φιλοσοφικές απόψεις επικεντρώνουν την προσοχή τους σε κάποιες ιδιαιτερότητες του ανθρώπινου φαινομένου: στην ψυχοπνευματική ολότητα (Scheler – Cassirer), στη διαίσθηση (Bergson), στην εργαλειακή δραστηριότητα (Dewey), στο βίωμα του φόβου και στο πεπερασμένο της ύπαρξης (Heidegger), στους μηχανισμούς του ασυνείδητου και της γενετήσιας ορμής (Freud), στην αυτοδημιουργία (Sartre), στον κριτικό αναστοχασμό (Habermas, σχολή της Φρανκφούρτης), στην καλλιτεχνική αισθαντικότητα (Marcuse), στην μοναδικότητα της προσωπικότητας (Mounier, Berdiaeff, Marcel, Jaspers), στις δομές των φαινομένων της *καθαρής* συνείδησης (Husserl), στην βιωμένη σωματικότητα (Merleau Ponty – φαινομενολογία), στην φυσικοεπιστημονική αναγωγή των ψυχικών φαινομένων – τη σύγχρονη κυρίαρχη τάση της φιλοσοφίας του νου (Philosophy of mind) – αλλά και στην μεταβιτκενσταϊνική τάση αναγωγής των προβλημάτων που σχετίζονται με τη νόηση ή τις νοητικές λειτουργίες στα προβλήματα γλωσσικής φιλοσοφίας, της προθετικότητας, της πράξης και της συνείδησης (Ryle, Anscombe, Quine, Davidson, Searle, κ.α.). Στην τελευταία αυτήν τάση βλέπουμε να κυριαρχεί η επιστημονική μεθοδολογία στην προσέγγιση του ανθρώπου, επομένως αναγωγιστικά, προβάλλοντας ένα πρότυπο ανθρώπου που θα το αποκαλούσαμε «φυσικοποιημένο», σύμφωνα με το οποίο η μυστηριώδης αινιγματική έκφραση της ανθρώπινης υπόστασης ανάγεται – προκειμένου να εξηγηθεί – σε κάτι συγκεκριμένο, απτό και σαφέστερο.

Με την παραπάνω συνοπτική χαρτογράφηση αντιπροσωπευτικών προσδιορισμών της έννοιας άνθρωπος, δίνοντας μεγαλύτερη έμφαση στους δύο τελευταίους αιώνες, αναδείξαμε – ακόμη και αν παραλείψαμε κάποιες όψεις της έννοιας – την προτεραιότητα του ανθρώπου στη θεματολογία της νεότερης φιλοσοφίας – έστω και με αρνητική ή κριτική σημασία. Αντίδραση προς στην κυρίαρχη ανα-

γωγιστική φυσικοεπιστημονική στάση συναντούμε στους κόλπους του σύγχρονου κλάδου της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας.¹³

ii.i Επισκόπηση των φιλοσοφικοανθρωπολογικών αντιλήψεων του Ernst Cassirer

Λαμβάνοντας υπόψη την σύνθεση και οριοθέτηση του περιεχομένου της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας που πρότεινε ο Ernst Cassirer με το σύνολο του έργου του, μας δίνεται η δυνατότητα να αποτιμήσουμε την σύγχρονη σημασία του φιλοσοφικού αυτού κλάδου, ο οποίος συγκροτείται παράλληλα με την κριτική τάση στους κόλπους της φιλοσοφίας και με το αίτημα ριζικής αναθεώρησης του παραδοσιακού φιλοσοφείν. Με άντληση των πηγών του από την σκέψη των Kant και Dilthey,¹⁴ ο κύριος αυτός εκπρόσωπος του κλάδου της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας εμπνέεται την δική του αντιπαράθεση με την παραδοσιακή μεταφυσική οντολογία, μια και στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, τη φιλοσοφία χαρακτηρίζει γενικότερα μια σκεπτική στάση απέναντι στον άνθρωπο και στα επιτεύγματά του. Κατά τον Cassirer μάλιστα, η διερεύνηση της ουσίας του ανθρώπινου όντος από ειδήμονες διαφορετικών πεδίων του επιστητού – μεταφυσικής, θεολογίας, μαθηματικών και βιολογίας – μετέθετε το κέντρο βάρους της ανθρώπινης ουσίας σε διαφορετικό χώρο κάθε φορά, ανάλογα με τη διαφορετική σκοπιά του καθενός, όμως η αποτυχία μιας εξαντλητικής πραγμάτευσης από κάθε πλευρά ή και της ενοποίησής τους σε μία και μόνη οπτική, οδήγησε στην συνειδητοποίηση της κρίσης της ίδιας της φιλοσοφίας, και όχι ως θεωρητικού και μόνο προβλήματος, αλ-

¹³ Η φιλοσοφική ανθρωπολογία που σήμερα γνωρίζουμε ως κλάδο αποτελεί τέκνο του όψιμου 19^{ου} αιώνα, της σχολής του νεοκαντιανισμού (εκπροσωπούμενης από φιλοσόφους όπως οι Windelband, Cohen, Rickert, Lange, Liebmann, Cassirer κ.ά.), εμφανίζεται δε στη φιλοσοφική γραμματεία με τα έργα των Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/Leipzig 1928 (πρώτη έκδοση) και Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt*, Berlin 1940 (πρώτη έκδοση). Αυτοί οι δύο, μαζί με τον Max Scheler (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928 – πρώτη έκδοση) αποτελούν τους κύριους εκπροσώπους της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Πρόκειται για μια εκλεκτική όσο και συνθετική εξέταση των ανθρώπινων φαινομένων στην ιστορική τους διάσταση που βρίσκει εκ διαμέτρου αντίθετες την μαρξιστική και αναλυτική φιλοσοφία: Στην πρώτη από αυτές τις δύο ο άνθρωπος διαλύεται ως ουσία στο σύνολο των κοινωνικών του σχέσεων, ενώ στην δεύτερη κάθε έκφραση της παραδοσιακά οριζόμενης ανθρώπινης ουσίας (ψυχή, συνείδηση, αντίληψη) ανάγεται στις λογικο-γλωσσικές προτασιακές διατυπώσεις της και επομένως υπάγεται στην αυστηρή αναλυτική εξέταση της αλήθειάς της.

¹⁴ H. A. Hodges, *Wilhelm Dilthey: An Introduction*, New York, 1944, σελ. 88.

λά ως απειλή του συνόλου της ηθικής ζωής και του πολιτισμού.¹⁵ Σε αυτήν την αναγωγιστική τάση των διαφόρων θεωρητικών προτύπων που κατά καιρούς επιχειρούν να επιβάλουν μία κανονιστική αρχή ως σταθερό σημείο αναφοράς κι εξήγησης των υπόλοιπων φαινομένων της πραγματικότητας, αντιδιαστέλλεται ο αντιαναγωγισμός και πλουραλισμός του παραδοσιακού εμπειρισμού και θετικισμού των Locke, Hume, Comte, αλλά και ο ιστοριστικός σχετικισμός του νεοκαντιανού ρεύματος. Και οι δύο αυτές τάσεις στην ιστορία των ιδεών υποσκάπτουν την παλαιότερη μεταφυσική και δείχνουν, αν δεν καταλήγουν, προς μια δημιουργική, συμβολιστική – αλλά και απροσδιόριστη ή ασύμμετρη πολυδιάστατη έκφραση του φαινομένου της ζωής. Σε κάθε περίπτωση, όπως διαπιστώνεται και από σύγχρονες αναλύσεις της ιστορίας των ανθρωποφιλοσοφικών ιδεών,¹⁶ δύο κύριες γραμμές μπορούν να διακριθούν, η κλασική οντολογική προσέγγιση του ανθρώπου *sub specie aeternitatis* και η νεότερη αντιμεταφυσική και εκκοσμικευμένη πραγμάτευση των φαινομένων της ζωής και της φύσης – *sub specie temporis*. Μεταξύ των δύο τάσεων δεν έχει παρουσιασθεί μια θεωρία ενοποίησης με βάση μία και μόνη πειστική αρχή – μεθοδολογική ή επιστημολογική – όμως η σκέψη του Ernst Cassirer, βρίσκεται στην καρδιά του προβλήματος. Παρά το ότι στο μέτρο του μεγέθους κι έκτασης της εργασίας μας αδυνατούμε να περιλάβου-

¹⁵ E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, Yale University Press, London, H. Milford, Oxford, 1944¹, σελ. 2 κ.ε.

¹⁶ D. Sidney, «On the Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer and its Relation to the History of Anthropological Thought», στο *The Philosophy of Ernst Cassirer*, P. A. Schilpp, επιμ., The Library of Living Philosophers, τ. VI, G. Banta Pub. Co., Menasha, Wisconsin, USA, 1949, σελ. 465 – 544, σελ. 469 κ.ε. https://archive.org/stream/philosophyoferns033109mbp/philosophyoferns033109mbp_djvu.txt Εδώ πρέπει να συμπληρώσουμε ότι στην εργασία μας δεν αναφερόμαστε – εν γνώσει μας της έλλειψης αυτής – στη σύγχρονη φιλοσοφική ανθρωπολογία δύο σημαντικών εκπροσώπων της, των Arnold Gehlen (1904 – 1976) και Helmuth Plessner (1892 – 1985), οι οποίοι ανέπτυξαν μια ιδιαίτερη θεωρία ο καθένας στις παρυφές της κυρίαρχης νεοκαντιανής επιρροής και λοιπών κοινωνιολογικών τάσεων του προηγούμενου αιώνα. Ο πρώτος εκφράζει την υπερσυντηρητική πλευρά της γερμανικής κοινωνικής ανθρωπολογίας που μάλιστα συνοδοιπόρησε με τον ναζισμό, ο δεύτερος υποστήριξε μια μη υπερβατολογική χουσερλιανού τύπου εκδοχή της προθετικότητας και μια περιβαλλοντικά και φυσιοκρατικά προσανατολισμένη ανθρωπότητα. Αξίζουν ειδικής μνημόνευσης και διερεύνησης σε ξεχωριστή μελέτη.

με όλες τις όψεις της συστηματικής ανθρωποφιλοσοφικής θεωρίας του Cassirer,¹⁷ ωστόσο ας αρκεστούμε να διαπιστώσουμε πως η φιλοσοφία του Cassirer δείχνει προς μια συστηματική θεωρία του πολιτισμού συνδέοντας τις φιλοσοφικές προϋποθέσεις της κλασικής ανθρωπολογίας με τα πορίσματα και τις μεθόδους της επιστήμης της εθνολογίας της εποχής του. Μια τέτοια σύζευξη που αξιολογεί σαφώς τόσο τις κριτικοϊδεαλιστικές καταβολές του καντιανισμού, όσο και ψυχολογιστικές υπαρξιστικές θεωρήσεις νιτσεϊκής επιρροής, προτείνει λύσεις και διεξόδους που διαμορφώνουν εκ νέου το τοπίο της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, το επικαιροποιούν, καθιστώντας τη φιλοσοφία του 20^{ου} αιώνα εφικτή και ισόβαθμη με τις προόδους στους σχετικούς επιστημονικούς τομείς της γνώσης.

ii.ii Η σημασία της τέχνης

Κύριος σκοπός μας με την παρούσα μελέτη είναι να ρίξουμε φως στους ορίζοντες των ανθρώπινων δημιουργημάτων και των δημιουργών τους, με υποδηλούμενες την ηθική και κοινωνικοπολιτική διάσταση κάθε επιτεύγματος και πολιτισμικής εκδήλωσης, μέσω των εννοιών και των πλευρών που χαρακτηρίζουν τον άνθρωπο αποτελώντας αντικείμενα μιας φιλοσοφίας ανθρωπολογικής. Απαρχή του προβληματισμού στο θέμα μας είναι η δυναμική της σχέσης δύο θεμελιωδών μορφών έκφρασης της ανθρώπινης συνείδησης, της τέχνης και της φιλοσο-

¹⁷ Σε επιγραμματική απαρίθμηση των όψεων αυτών η ανθρωπολογική σκέψη του Cassirer εκτείνεται από τη μεταφυσική θεωρία του Πλάτωνα για τον άνθρωπο («The Myth of the State», στο *Fortune*, τ. XXIX, No 6, 1944 και *An Essay on Man*, ό.π., σελ. 68), στην ορθολογική ανθρωπολογία των στωικών («The Myth of the State», ό.π.), την καντιανή ανθρωποκεντρική κριτική του πολιτισμού (*Rousseau Kant Goethe*, μετάφρ. στην αγγλική J. Gutmann, P. O. Kristeller και J.H. Randall, Jr. History of Ideas Series, No I, Princeton University Press, 1945, σελ. 22, 25), την νεοκαντιανή κριτική του ιστορικού λόγου από τον Wilhelm Dilthey (H. A. Hodges, *Wilhelm Dilthey: An Introduction*, ό.π., σελ. 69 κ.ε.), την κριτική του ιστορικού βιταλισμού από τον Jose Ortega y Gasset (Jose Ortega y Gasset, *Wilhelm Dilthey and the Idea of Life, Concord and Liberty*, New York, 1946, σελ. 148, 166 κ.ε.), τον ορισμό του ανθρώπου ως ζώου συμβολικού (*An Essay on Man*, ό.π., σελ. 64, 67 κ.ε., 172), τη θεωρία του για τον πολιτισμικό προσδιορισμό της πραγματικότητας (*Language and Myth*, μετάφρ. S. K. Langer, New York and London, 1946, σελ. 8 κ.ε.), την κριτική του προς τον Kant (*Philosophie der symbolischen Formen*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1923 - 1931, τ. I., Introduction και *An Essay on Man*, ό.π., σελ. 52) και τέλος την ανάπτυξη της δικής του θεωρίας ως μιας φιλοσοφικής συστηματοποίησης συμβολισμού, γλώσσας και πολιτισμικής θεωρίας, της θεωρίας του δηλαδή για την ενοποίηση μύθου και ιστορίας κάτω από την κεντρική έννοια του πολιτισμού (*Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, μέρος 4: «Formproblem und Kausalproblem», Goteborgs Hogskolas Arsskrijt, τ. XLVII, Wettergren & Kerfers Forlag, Goteborg, 1942: I, σελ. 108 - 112, *An Essay on Man*, ό.π., σελ. 80 κ.ε., 110, 131 κ. ε., *Language and Myth*, ό.π., και *The Myth of the State*, ό.π.).

φίας: η φιλοσοφία έχει από παλιά επιχειρήσει να απαντήσει σε αυτό, όπως και σε σχετικά ερωτήματα, με μεγαλύτερη ή μικρότερη επιτυχία κάθε φορά. Ένα μάλιστα βασικό ζήτημα, που χρειάζεται κατά την άποψή μας να διαλευκανθεί είναι η σημασία της τέχνης για την αυτοσυνείδηση της ανθρώπινης πραγματικότητας, για την αυτογνωσία του ίδιου του ανθρώπου – δημιουργού της. Σε πρόσφατες συναφείς έρευνες έχει επιβεβαιωθεί εξ άλλου η παλαιότερη υπόθεση ότι η φιλοσοφική διερεύνηση της τέχνης οδηγεί σε διεξοδική θεώρηση της σχέσης – και τέλος στην ταύτιση – αλήθειας και ωραίου.¹⁸ Σχετικά δε με το ειδικότερο θέμα της δημιουργίας του έργου τέχνης, έχει συζητηθεί διεξοδικά μεταξύ άλλων και η διάσταση του έργου, ως προϊόντος, από τον ίδιο το δημιουργό του και η εξ αυτής προϊούσα, στο διηνεκές, διαλεκτική ανταλλαγή κρίσεων και σκέψεων γύρω από την ερμηνεία και κατανόηση της αξίας, της αλήθειας και της ουσίας του.¹⁹

ii.iii Δημιουργός και δημιούργημα

Στην εργασία μας θα ασχοληθούμε κυρίως με την φιλοσοφική θεώρηση της ίδιας την πράξης της δημιουργίας ως δραστηριότητας, εξετάζοντας πώς ιστορικά οι φιλόσοφοι τοποθετήθηκαν απέναντι σε αυτήν, πώς την προσδιόρισαν και με ποιες άλλες μαθήσεις ή και επιστήμες συνομίλησαν, για να την εξηγήσουν και να την αποτιμήσουν. Όχι με το δημιούργημα ή τα ανθρώπινα δημιουργήματα καθαυτά και ανεξάρτητα από την πράξη ή το υποκείμενο δημιουργίας τους. Άλλες θεωρίες του πολιτισμού, της ιστορίας και της τέχνης επιδιώκουν την αντικειμενική μελέτη των προϊόντων της ανθρώπινης δημιουργίας, είτε πρόκειται για αντικείμενα/κατασκευές είτε για γεγονότα/ συνθετότερες δομές είτε για φιλοσοφήματα/ αξιώματα/ σκέψεις και ιδέες.

¹⁸ <http://www.degruyter.com/view/product/38394> Tegtmeier, Henning, *Kunst (Art)*. Πρβλε σχετικές αντιλήψεις που αναπτύσσει η Νίκη - Χαρά Μπανάκου – Καραγκούνη στο *Τέχνη και πραγματικότητα*, Έννοια, Αθήνα, 2012.

¹⁹ Θ. Πελεgrίνη, *Το έργο τέχνης, ο δημιουργός του κι εμείς*, εκδ. Πεδίο, σελ. 2013.

ii.iv Δημιουργία, κόσμος, θεός

Θα εξειδικεύσουμε περαιτέρω τη σχέση της δημιουργίας με πρωταρχικά ζητήματα που απασχόλησαν ήδη από την αρχαιότητα τη φιλοσοφία, όπως είναι η δημιουργία του κόσμου. Οι κοσμολογικές και κοσμογονικές αντιλήψεις παρουσιάζουν ιδιαίτερο για μας ενδιαφέρον, αφού επιτρέπουν να φανούν ιδιότητες και ποιότητες του ανθρώπου, οι σχέσεις δηλαδή του ανθρώπου με τον κόσμο, τη φύση και την πραγματικότητα. Φυσική ή υλική, ψυχική ή νοητική διάσταση του ανθρώπου και του κόσμου διακρίνονται μεταξύ τους, την ίδια στιγμή που αναγνωρίζεται και συλλαμβάνεται η ιδέα του κόσμου ως αποτελέσματος δημιουργικής παρέμβασης και πράξης ενός υποκειμένου – δημιουργού. Πρόκειται άρα για διπολισμό ή διαμελισμό από την νόηση των στοιχείων εκείνων, από τα οποία συγκροτείται το κατασκευάσμα του κόσμου ή παρατήρηση φυσικών ενεργειών, όπως είναι η φυσική γέννηση των ζωντανών πλασμάτων, η αναγέννηση των εποχών, η ανάδυση των αρμονικών ολοτήτων που παρουσιάζονται ως φυσικά φαινόμενα; Στις αρχέτυπες αντιθέσεις δίπολων σχέσεων, η έννοια της δημιουργικής κοσμογένεσης αντιπαραθέτει μια οπτική που τη χαρακτηρίζει η σύνθεση ως εναρμόνιση ή ως διαλεκτική συναλλαγής και εναλλαγής σύγκρουσης κι ένωσης, *νείκους* και *φιλότητος*: Ο άνθρωπος απέναντι στη φύση, η ψυχή απέναντι στην ύλη; Στη διαχρονική προσέγγιση των εννοιών αυτών διαπιστώνουμε ότι δεν ισχύει ένας τέτοιος διπολισμός. Αν αναχθούμε στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία σταθμεύοντας στον αντιπροσωπευτικό κοσμολογικό πλατωνικό διάλογο, τον *Τίμαιον*,²⁰ θα αναγνωρίσουμε ότι και σε αυτήν την περίπτωση – όπως επίσης και σε άλλες ερμηνευτικές θεωρήσεις της δημιουργίας του κόσμου, κατά την πορεία της ανθρώπινης ιστορίας – ο άνθρωπος και οι ποιότητες που σχετίζονται με αυτόν παρουσιάζονται άρρηκτα συνδεδεμένες με την ολότητα του κόσμου και την κοσμογένεση. Ακόμη, ο τρόπος με τον οποίο μεγάλοι αρχαίοι πολιτισμοί (ασσυριακός, αιγυπτιακός, κινεζικός, ελληνικός) συνέλαβαν την προέλευση και τη μορφή

²⁰ Πλάτων, *Τίμαιος*, εισαγ., μετάφρ., σχόλ. Β. Κάλφας, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 1998, σελ. 563.

του κόσμου, μέσα από τα αντιπροσωπευτικά κοσμοείδωλα και τις κοσμογονικές τους συνθέσεις, αντικατοπτρίζει αναλόγως και την αντίληψή τους για τον άνθρωπο, ως υποκείμενο και δημιουργό του πολιτισμού. Για την συγκρότηση αυτών των κοσμοειδώλων αξιοποιήθηκαν τα επιστημονικά δεδομένα και οι τεχνολογικές δυνατότητες κάθε εποχής, σύμφωνα με το αντίστοιχο στάδιο ανάπτυξής τους.

Στον πλατωνικό *Τίμαιον* για παράδειγμα, ολοκληρώνεται για την εποχή εκείνη, η εικόνα του *ενιαίου σφαιρικού σύμπαντος*, που δεσπόζει για αιώνες στον οικείο πολιτισμό μας. Για την δημιουργία του κόσμου, σύμφωνα με το κοσμοείδωλο αυτό – όπου απαντούν πλήθος πυθαγόρειων στοιχείων – απαιτούνται δύο πράγματα: ένα τέλει προϋπάρχον αναλλοίωτο πρότυπο και ένας δημιουργός. Ο κόσμος – που είναι στην ουσία ένα διαμορφωμένο αντίγραφο και όχι μια πάγια μορφή – δημιουργείται από τον θεό δημιουργό ως έργο τέχνης, είναι έμψυχος: από τη μείξη της ταυτότητας και της διαφοράς προέρχεται μια τρίτη ουσία και οι τρεις αυτές αρχές παράγουν με γεωμετρικό τρόπο την ψυχή του κόσμου, που διαιμοιράζεται στο παν, ενώ ταυτόχρονα τοποθετείται στο κέντρο του σύμπαντος από τον δημιουργό. Αν λάβουμε υπόψη την παρουσία και λειτουργία του δημιουργού στον πλατωνικό *Τίμαιον* και την αντίστοιχη σημασία της σε θεωρίες κοσμογένεσης ως μία από τις χαρακτηριστικότερες όψεις της έννοιας της δημιουργικότητας, με συνεχή και επαναληπτική παρουσία στην νεότερη ιστορία των ιδεών, στον αντίποδα θα τοποθετούσαμε την κατάλυσή της από θεωρίες που προβάλλουν την τυχειότητα και τη δομή – δυο έννοιες που μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε τον κόσμο στην απώτερη και βαθύτερη μορφή ύπαρξής του και απαντούν αφ' ενός στη σκέψη του Δημόκριτου, αφ' ετέρου στο σύγχρονο δομισμό: στην πρώτη περίπτωση α), επικρατεί ένας ανθρωποκεντρικός θεολογικά ευαισθητοποιημένος δημιουργισμός, με στοιχεία θεμελιώδη την πράξη και τους νόμους που την διέπουν και στη δεύτερη β), ένας αντίστροφος αναγωγισμός, όπου όλα τα φαινόμενα που η παραδοσιακή μεταφυσική έτεινε να εξηγεί με βάση μια λογική πρόθεσης – πράξης, αντιμετωπίζονται ως συστατικά συστήματα σχέσεων αυτορρυθμιζόμενων, αυτόνομα απέναντι στη δημιουργό ανθρώπινη φύση: εδώ

κυριαρχεί η έννοια της δομής με την αναγκαία επιστημονική αντικειμενικότητα που τη συνοδεύει. Και οι δύο αυτές γραμμές ή πρότυπα, έχουν το αντίκτυπό τους στην κοινωνική θεώρηση, στους τρόπους εξήγησης και στις μεθόδους κατανόησης των φαινομένων, αλλά και των συναφών περιοχών της ιστορίας, της κοινωνίας, της πολιτικής και της κουλτούρας.

Συμβατός με το δημιουργιστικό πρότυπο είναι ο θεολογικός στοχασμός του Alfred North Whitehead, ο οποίος διερευνά τη *δημιουργιστική* διάσταση της σχέσης ανθρώπου-θεού και την κατεύθυνσή της – κατά πόσον ο θεός είναι ο δημιουργός ή το δημιούργημα της ανθρώπινης σκέψης.²¹ Στην βασική αυτή σχέση θεού και κόσμου – όπου έχουμε μια πρωταρχική έννοια δημιουργίας, τα δύο σκέλη της έχουν μεν εντελώς διαφορετική οντολογική υπόσταση, πιστοποιείται δε τόσο στο φυσικό επίπεδο – ως δημιουργία φυσικών όντων και φαινομένων, του κόσμου – όσο και στο νοητικό επίπεδο – ως σύλληψη μιας ουσίας νοητής, του θεού. Δημιούργησε ο θεός τον άνθρωπο καθ' οιαδήποτε μορφή και ίσως και *κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν* ή οι άνθρωποι γέννησαν τους θεούς, με την σημασία μιας νοητικής σύλληψης ή και μυστικής αποκάλυψης; Και πάλι, με την προϋπόθεση οποιασδήποτε απάντησης, ποια η φύση, ο χαρακτήρας του δημιουργού ή του δημιουργήματος; Πρόκειται εδώ για ένα αμέσως επόμενο φιλοσοφικό ζήτημα που επανέρχεται σε ένα τεράστιο διάγραμμα φιλοσοφικών διανοημάτων, από τον Ηράκλειτο ως τον σύγχρονό μας Whitehead. Άρα, η *δημιουργιστική* υπόθεση μακράν του να επιλύει το ζήτημα της σχέσης ανθρώπου – θεού, θεού – κόσμου, πυροδοτεί την εκκίνηση πολλαπλών άλυτων ζητημάτων για τη φιλοσοφική συζήτηση: αν κάποιος παντοδύναμος και πάνσοφος δημιουργός συνέλαβε και εκτέλεσε τη δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου μέσα σε αυτόν, τότε

²¹ A. N. Whitehead, *Δημιουργική θρησκεία*, μετάφρ. Νίκος Μακρής, εκδόσεις Δρόμων, Αθήνα, 2009.

πώς το έκανε αλλά και ποια η τύχη του δημιουργήματος, με ποιο τρόπο συνεχίζει δηλαδή την ύπαρξή του;

Αν ακολουθήσουμε αυτήν την τόσο ελκυστική δημιουργιστική υπόθεση, σύμφωνα με την οποία ο κόσμος είτε αναδύεται αέναα ως νέος και αυτογεννώμενος είτε αποκρυσταλώθηκε με μια πράξη δημιουργίας ενός ανώτερου όντος, ο άνθρωπος δεν χάνει τον καίριο καταλυτικό του ρόλο, αλλά υπηρετεί πάντοτε αυτήν την αέναη δράση της κοσμικής ενέργειας – απ’ όπου και αν προήλθε – ως μέρος και οργανικό της μέλος – ακόμη και αν υπήρξε κάποτε ένα υπέρτατο όν, πέρα – και απρόσιτο – από τα δικά του μέτρα. Αλλά ο ρόλος του ανθρώπου δεν εξαντλείται στην δημιουργό δράση του ως γεννήτορα απτών φυσικών συμβάντων, συνοδεύεται και από την αδήριτη, βασανιστική και αναγκαία αναζητητική του τάση να ψάχνει το νόημα των πράξεων, το νόημα της ύπαρξής του, του θεού του και του κόσμου που τον περιβάλλει. Η αδυναμία του ανθρώπου που στοχάζεται πάνω στο νόημα, να περιχαρακώσει με καθορισμένο νόημα τον κόσμο, οδηγεί στην σύλληψη της τραγικής ύβρεως που συνοδεύει την πεποίθηση στις δημιουργικές του δυνάμεις. Γιατί στην δημιουργιστική υπόθεση εμφιλοχωρεί η ματαιοδοξία της παντοδυναμίας του δημιουργού, που ίσως δεν προκύπτει παρά από την απειρότητα του κόσμου και τη μοναξιά του ανθρώπου *οίηματία* μέσα σε αυτόν.²²

ii.v Αισθητική και φιλοσοφία της τέχνης: Immanuel Kant

Ο επόμενος σταθμός στην ιστορία της έννοιας του δημιουργού ανθρώπου παρέχεται από τον στοχασμό γύρω από την αισθητική ή φιλοσοφία της τέχνης και μάλιστα από την ανθρωποκεντρική προσέγγιση της τέχνης και των αισθητικών αξιών που διαπιστώνεται ότι έχει αρχαιοελληνική καταγωγή, αν και επανέρχεται στην ιστορία του πολιτισμού με πολλές και διαφορετικές μορφές. Η έννοια του ανθρώπου που τελειούται και ολοκληρώνεται με βάση εγγενή ηθικά και καλλογογι-

²² «Θρησκεία είναι η μοναξιά κι αν δεν είστε ποτέ μόνος δεν είστε ποτέ θρησκευόμενος»: A. N. Whitehead, ό.π., σελ. 32.

κά χαρακτηριστικά της φύσης και της προσωπικότητάς του είναι ασφαλώς αριστοτελικής προέλευσης, έχοντας τούτο επισημανθεί σε νεότερες μελέτες.²³ Στον ολοκληρωμένο – τέλειο – άνθρωπο συγκλίνουν και βρίσκουν εφαρμογή τόσο ηθικά, όπως η φρόνηση, η αρετή, η προαίρεση, η ευγένεια, η πνευματική καλλιέργεια, η μεγαλοψυχία και η αυτάρκεια, όσο και καλαισθητικά χαρακτηριστικά, όπως η φιλοκαλία και η ευήθεια.²⁴ Ηθος και κάλλος αντιμετωπίζονται ως μεταξύ τους αλληλοσυναρτώμενες αξίες, ιδιαίτερα στα αριστοτελικά έργα, αλλά και σε σειρά άλλων αρχαίων συγγραφέων,²⁵ όπου διαπιστώνεται η υπεροχή της γνώσης του αισθητικού βιώματος, η σύζευξη επομένως ηθικής κι αισθητικής με έμφαση στην νίκη της πνευματικής ουσίας του ανθρώπου, ως διαχρονικής αξίας αρχαιοελληνικής έμπνευσης, σε ισχύ μέχρι τη νεότερη και σύγχρονη ακόμη εποχή. Η ευγένεια και διακριτική απλότητα των αγαλμάτων και λοιπών διασωθέντων μνημείων της αρχαιοελληνικής πλαστικής τέχνης εξυμνούνται από τους αισθητιστές της νεότερης εποχής και μάλιστα μετά την περίοδο του κλασικισμού και τους ρομαντικού ρεύματος του δυτικού πολιτισμού.

Με υπόβαθρο την μακρά παράδοση, όπου το *ωραίο* βρίσκει το απερίσπαστο ταίρι του στο *ηθικό*, και λαμβάνοντας υπόψη ένα τόξο σχετικών διανοημάτων ανάμεσα στην καντιανή και τη νιτσεική φιλοσοφία, βλέπουμε να εδραιώνεται η έννοια του ανθρώπου καλλιτέχνη, μια έννοια απαραίτητη για τη σύλληψη του κόσμου ως αισθητικού φαινομένου, ενός ενσυνείδητου υποκειμένου – δημιουργού του, αλλά και του αισθητικού τρόπου του ζην. Στο πεδίο της τρίτης κριτικής, ο Kant επιδιώκει μάλιστα να καθορίσει τις ιδιάζουσες a priori αρχές της αισθητικής κρίσης, όπως η κριτική του καθαρού θεωρητικού λόγου μας πρόσφερε

²³ Ενδεικτικά παραπέμπω στην παλαιότερη εργασία του Β. Κ. Νούλα, *Φύση και Τέχνη στον Αριστοτέλη*, χ.έ., Αθήνα, 1967 και ιδίως σελ. 53 – 65 κ.ε.

²⁴ Ο.π.

²⁵ Όπως στα πλατωνικά *Συμπόσιον*, *Φαίδρος*, *Ιων*, *Πολιτεία* και στα *Ελένης εγκώμιον* του Γοργία, *Ελένη* του Ισοκράτη, *Ερωτικός* του Δημοσθένη, *Συμπόσιον* του Ξενοφώντος, *Συμπόσιον* του Πλουτάρχου, του Λογγίνου *Περί Υψους*, του Πλωτίνου *Περί Καλού*, και σε άλλα. Ο.π., σελ. 82 κ.ε.

τους νόμους της φύσης και η κριτική του πρακτικού λόγου, το νόμο της ελευθερίας.²⁶ Εδώ, ως αρχή στην διερεύνηση της φύσης και για να προσδώσουμε συνοχή συστήματος στο άθροισμα εμπειρικών νόμων, χρησιμεύει η παράσταση της φύσης ως τέχνης. Πρόκειται για μια απλή ιδέα που αποδίδει στη φύση μια σχέση με την ανάγκη μας να την αναπαριστούμε και ως εκ τούτου το πεδίο αυτό δεν ανήκει στο θεωρητικό σύστημα της φιλοσοφίας είτε ως γνώσης της φύσης (*Κριτική του καθαρού λόγου*) είτε ως γνώσης της ελευθερίας (*Κριτική του πρακτικού λόγου*).²⁷ Αποτελώντας η κριτική δύναμη μία από τις ανώτερες γνωστικές ικανότητες, θέτει ως προϋπόθεσή της την τυχαία νομοτέλεια που διέπει τη φύση ως σκοπιμότητα, χωρίς όμως να θεμελιώνεται μέσω αυτής ούτε θεωρητική γνώση της φύσης ούτε πρακτική αρχή της ελευθερίας.²⁸ Ο Kant δείχνει τη σχέση εμπειρίας και κριτικής δύναμης ως ικανοτήτων του ανθρώπου, καθώς και την υπερβατολογική αρχή της: Η εμπειρία μάλιστα, σύμφωνα με τον Kant, θεωρείται ως ένα σύστημα δυνατών εμπειρικών γνώσεων που θα πρέπει να αντιμετωπίζεται όχι ως απλό άθροισμα, αλλά ως ενιαίο σύστημα και να κατανοείται σύμφωνα με τους υπερβατολογικούς νόμους της διάνοιας. Θέτει λοιπόν μια υποκειμενικά αναγκαία υπερβατολογική προϋπόθεση, κατά την οποία η ανομοιογένεια των εμπειρικών νόμων και η ετερογένεια των μορφών της φύσης χωρίς να προσιδιάζουν στη φύση, αναδεικνύονται με την έννοια της εμπειρίας ως εμπειρικό σύστημα και, μάλιστα, μέσω της συγγένειας των ιδιαίτερων νόμων με τους γενικότερους, στους οποίους υπάγονται. Τούτο συνιστά και την υπερβατολογική αρχή και προϋπόθεση της κριτικής δύναμης.²⁹

²⁶ Ιμμ. Kant, *Η πρώτη εισαγωγή στην κριτική της κριτικής δύναμης*, Πόλις, Αθήνα, 1996, σελ. 20.

²⁷ Ο.π., σελ. 25.

²⁸ Ο.π., σελ. 23. Διακρίνοντας στη συνέχεια ο Kant τρία επίπεδα στα οποία ανάγονται οι ικανότητες του ανθρώπινου θυμικού, 1) τη γνωστική ικανότητα, 2) το αίσθημα ηδονής και λύπης και 3) το επιθυμητικό, τοποθετεί την κριτική δύναμη κατ' αντιστοιχία με το αίσθημα ηδονής και λύπης, σε μια ενδιάμεση θέση μεταξύ των ανθρώπινων γνωστικών ικανοτήτων. Ο.π., σελ. 27 – 28.

²⁹ Ο.π., σελ. 33 – 34.

Προσδιορίζει ο Kant τον αναστοχαστικό χαρακτήρα της κριτικής δύναμης και παρέχει επιχειρήματα για την αναγκαιότητα των καλαισθητικών κρίσεων.³⁰ Η κριτική δύναμη, θεωρεί ότι μπορεί να εκληφθεί είτε ως ικανότητα προσδιορισμού μιας έννοιας, καθώς μάλιστα ασχολείται με το να υπάγει το ειδικό στο δεδομένο καθολικό, όπως γίνεται στην περίπτωση της θεωρητικής γνώσης ή των πρακτικών αρχών, είτε ως αναστοχαστική, όταν αναζητεί το καθολικό από το δεδομένο ειδικό. Η αισθητική κρίση λοιπόν παρουσιάζεται ως μορφή αναστοχαστικής κρίσης από τον Kant.³¹ Στη συνέχεια αναγνωρίζει ως ιδιάζουσα υπερβατολογική αρχή της κριτικής δύναμης την εξειδίκευση των φυσικών νόμων σε εμπειρικούς, σύμφωνα με τη μορφή ενός λογικού συστήματος, προς όφελος της κριτικής δύναμης, που είναι η έννοια της σκοπιμότητας της φύσης, γιατί καθιστά δυνατή την αναστοχαστική ικανότητα της κριτικής δύναμης.³²

Μπορούμε να χαρακτηρίσουμε την αισθητική κρίση ως αυτήν που το κατηγορήμα της δεν είναι η γνώση, αλλά εμφανίζει ως προσδιοριστικό της λόγο το αίσθημα. Ενώ η κατ' αίσθηση κρίση περιέχει υλική σκοπιμότητα, η αισθητική αναστοχαστική κρίση έχει μορφική σκοπιμότητα³³ κι επί πλέον, η αναστοχαστική διάσταση της κριτικής δύναμης καθιστά καθολική και αναγκαία την καλαισθητική κρίση, διότι, κατά την οπτική του Kant, αν κρίνουμε κατά τον αναστοχασμό ότι η μορφή ενός αντικειμένου είναι η αιτία της ηδονής για την παράστασή του, αυτή η ηδονή συνδέεται υποχρεωτικά με την ίδια την παράσταση αυτού του αντικειμένου, σε σχέση με το υποκείμενο που προσλαμβάνει τη μορφή αυτήν και για κάθε υποκείμενο της κριτικής δύναμης γενικότερα. Η κρίση ως προς την ηδονή της παράστασης του αντικειμένου που την προκαλεί, είναι καθολικά έγκυ-

³⁰ Διακρίνει τις κρίσεις σε γνωστικές ή λογικές – προσδιοριστικές – και σε αισθητικές, οι οποίες είναι είτε κατ' αίσθηση κρίσεις – εμπειρικές – είτε καλαισθητικές. Ενώ λοιπόν δεν θεωρεί την καλαισθητική κρίση, είδος λογικής κρίσης, παρουσιάζει τέσσερις στιγμές της, συσχετιζόμενες με τέσσερις λογικές μορφές κρίσης: 1) κατά το ποιόν, 2) κατά το ποσόν, 3) κατά την αναφορά και 4), κατά τον τρόπο.

³¹ Ο.π., σελ. 38.

³² Ο.π., σελ. 47.

³³ Ο.π., σελ. 64.

ρη.³⁴ Αφού οι όροι συντονισμού των γνωστικών δυνάμεων είναι κοινοί και καθολικά έγκυροι, συνεπώς και η αισθητική εμπειρία και η καλαισθητική κρίση είναι καθολικά μεταδοτές και έγκυρες. Άρα, τον κοινό και υγιή νου δικαιούμαστε να τον προϋποθέτουμε για τον καθένα, καθώς η αναλογία των γνωστικών δυνάμεων που απαιτείται για την καλαισθησία είναι αναγκαία για τον κοινό νου. Η ηδονή που αναφέρεται στο ωραίο πρέπει να στηρίζεται στους ίδιους όρους για τον καθένα, αφού αποτελούν υποκειμενικούς όρους της γνώσης γενικότερα. Συμπεραίνουμε επομένως ότι, γι' αυτούς τους λόγους, μπορεί το υποκείμενο που κρίνει καλαισθητικά να θεωρεί το συναίσθημά του καθολικά μεταδοτικό και να αξιώνει από τον καθένα την ίδια ηδονή. Η αναγκαιότητα των καλαισθητικών κρίσεων είναι παραδειγματική, όχι αντικειμενική ή αποδεικτική.

Ο Kant αναδεικνύει την αναγκαιότητα της συμφωνίας όλων με την κρίση, η οποία θεωρείται ως παράδειγμα καθολικού κανόνα. Άρα, οι καλαισθητικές κρίσεις δεν διέπονται μεν από αντικειμενική αρχή, ούτε όμως είναι και χωρίς αρχή. Έχουν μία «υποκειμενική αρχή, η οποία καθορίζει μόνο μέσω του συναισθήματος και όχι μέσω εννοιών, αλλά μολαταύτα με καθολική ισχύ, τί αρέσει ή δεν αρέσει».³⁵ Αυτή η αρχή είναι η κοινή αίσθηση – *sensus communis* – η οποία ορίζεται από τον Kant ως «ιδέα μίας κοινής αίσθησης, δηλαδή μιας ικανότητας κρίσης, η οποία κατά τον αναστοχασμό της λαμβάνει υπ' όψιν νοερώς (a priori) τον παραστατικό τρόπο καθενός άλλου (...)».³⁶ Εδώ, ο Kant, για να αναλύσει τις αρχές της καλαισθητικής κρίσης, αναφέρει τρεις γνώμονες του κοινού ανθρώπι-

³⁴ Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Kant, «αυτή η ηδονή δεν μπορεί να εννοηθεί από έννοιες ως αναγκαιώς συνδεδεμένη με την παράσταση ενός αντικειμένου, αλλά πρέπει να τη γνωρίζουμε πάντοτε με την αναστοχαστική αντίληψη ως συνδεδεμένη μ' αυτήν· συνεπώς δεν μπορεί (...) να διεκδικήσει αντικειμενική αναγκαιότητα και να εγείρει αξίωση για a priori εγκυρότητα. (...) Έχει απλώς την αξίωση (...) να ισχύει για τον καθένα (...)». Ιμμ. Kant, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, εκδόσεις Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2004, σελ. 97. Σε αυτό το σημείο ο Kant διαφοροποιείται τόσο από τους ορθολογιστές, οι οποίοι πίστευαν ότι μπορεί να αποδειχθεί η αναγκαιότητα των καλαισθητικών κρίσεων, αλλά και από τους εμπειριστές, σύμφωνα με τους οποίους ανήγαγαν το ωραίο στο ευχάριστο. Η φιλοσοφία του Kant είναι μια σύνθεση του ορθολογισμού και του εμπειρισμού και συνάμα το ξεπέρασμά τους, καθώς χαράσσει με σαφήνεια τα όριά τους. Πρβλε Ν. Αυγελή, *Εισαγωγή στην φιλοσοφία*, Θεσσαλονίκη, 2001, σελ. 10 και σελ. 322.

³⁵ Ιμμ., Kant, 2004, ό.π., σελ. 154.

³⁶ Ο.π., σελ. 223.

νου νου, ο σπουδαιότερος των οποίων είναι αυτός που προτρέπει «να σκεπτόμαστε στη θέση καθενός άλλου».³⁷ Ο διευρυμένος τρόπος του σκέπτεσθαι μάλιστα επιτυγχάνεται, όταν αναστοχαζόμαστε από καθολική σκοπιά τη δική μας κρίση, προσπαθώντας να βάλουμε τον εαυτό μας στη σκοπιά των άλλων. Συνεπώς, αφού είναι καθολικά μεταδοτικός ο συντονισμός των γνωστικών δυνάμεων, πρέπει να μπορεί να μεταδίδεται καθολικά και το συναίσθημά του, κι αυτό προϋποθέτει την κοινή αίσθηση. Η υποκειμενική αναγκαιότητα της καλαισθητικής κρίσης, υπό την προϋπόθεση της κοινής αίσθησης, παριστάνεται ως αντικειμενική. Αυτή η κοινή αίσθηση δεν θεμελιώνεται στην εμπειρία, συνεπώς δεν υποδηλώνει ότι ο καθένας θα συμφωνεί με την κρίση, αλλά μάλλον ότι ο καθένας οφείλει να συμφωνεί μ' αυτήν. Η καλαισθητική κρίση είναι «ιδεατός κανόνας»³⁸ και έχει παραδειγματική εγκυρότητα, εφ' όσον, αν και υποκειμενική, αξιώνει εν τούτοις καθολική συμφωνία, όπως κάνει και μια αντικειμενική αρχή. Βέβαια, δεν μπορεί να υπάρξει αντικειμενικός κανόνας της καλαισθησίας, ο οποίος θα καθόριζε μέσω εννοιών τί είναι ωραίο. Κι αυτό, επειδή σε κάθε αισθητική κρίση η προσδιοριστική αρχή είναι το συναίσθημα του υποκειμένου και όχι η έννοια του αντικειμένου. Χωρίς να αναφερθούμε περαιτέρω στην σύνδεση της συζήτησης για την καλαισθητική κρίση με την ισχύ της τελεολογικής αρχής στη φύση ούτε στη θεωρία του για το υψηλό και το πνευματικό αίσθημα της κριτικής δύναμης, ας κρατήσουμε το συμπέρασμα ότι σύμφωνα με τον Kant, «η κριτική της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης σε σχέση προς την φύση θα αποτελείται λοιπόν από δύο μέρη, από την κριτική της αισθητικής και από την κριτική της τελεολογικής ικανότητας κρίσης των πραγμάτων της φύσης.»³⁹

Συμπερασματικά, σύμφωνα με τον Kant, φύση, ως φορέας τελεολογικής νομοτέλειας και τέχνη, ως φορέας μορφικής σκοπιμότητας θεμελιώνουν τη σχέση

³⁷ Ο.π., σελ. 225

³⁸ Ο.π., σελ. 156.

³⁹ Ιμμ. Kant, 1996, ό.π., σελ. 126.

τους με βάση την αναφορά τους σε *a priori* αρχές της διάνοιας στην πρώτη περίπτωση και στο αίσθημα ηδονής – λύπης στη δεύτερη.⁴⁰

Η *αισθητική θεωρία του Kant*, καθώς πρέσβευε την αυτονόμηση της αισθητικής συνείδησης και τη δημιουργία της αισθητικής κρίσης με βάση το συναίσθημα, μπορεί να θεωρηθεί πρόδρομος του *αισθητισμού*, του καλλιτεχνικού ρεύματος που έθετε την ομορφιά στο ύψιστο σημείο της πνευματικής αναζήτησης και ανθρώπινης καλλιέργειας.⁴¹ Η αυτονομία και ελευθερία της καλλιτεχνικής έκφρασης μέσω της αποσύνδεσής της από την κοινωνική, ηθική, πολιτική και θρησκευτική πραγματικότητα αποτελούν πεποιθήσεις οικείες στο ρεύμα του *αισθητισμού*.⁴²

Πρόκειται για ένα πολυσύνθετο φιλοσοφικο-αισθητικό κίνημα με κοινωνικές προεκτάσεις, αφού προκύπτει από την ίδια την κουλτούρα της εποχής, το *γαλλικό ρομαντισμό* και τη *βικτωριανή κουλτούρα*, ενώ σχετίζεται και με την επικράτηση του *συμβολισμού*.⁴³ Εκλεπτυσμένες ιδέες και συναισθήματα, η ύψιστη δεξιοτεχνία του καλλιτέχνη, η πνευματικότητα και το παράδοξο, χαρακτηρίζουν την λεγόμενη *καθαρή τέχνη* - πολέμια του μικροαστισμού και του ωφελιμισμού της βιομηχανικής κοινωνίας, ενώ παράλληλα, το ιδεώδες της απόλυτης ελευθερίας έκφρασης του καλλιτέχνη, δημιουργούσε μία αντίθεση μεταξύ της καλλιτεχνι-

⁴⁰ Ο.π., σελ. 114.

⁴¹ Οι αντιλήψεις των αισθητιστών μάλιστα συνοψίζονται στο δόγμα *η τέχνη για την τέχνη* και υπήρξαν καταλυτικές στην επίδρασή τους σε μεταγενέστερους φιλοσόφους, όπως στους Schiller, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche κ.ά., εφ' όσον άνοιξαν το δρόμο στην αισθητική του 19^{ου} αι. Βλ. Αθ. Γλυκοφρύδη – Λεοντσίνη, *Αισθητική και Τέχνη – Κριτικές θεωρήσεις*, Αθήνα, 2005, σελ. 26.

⁴² Ο.π., σελ. 27, 39.

⁴³ Ο.π., σελ. 39-40. Παράλληλα με τις επίκαιρες της εποχής αυτής καλλιτεχνικές τάσεις συνδέονται η «επιστημονική» και «πειραματική» *αισθητική* και η σύνδεση επιστήμης – πειράματος – αισθητικής αποσκοπεί στο να καταδείξει μέσα από την εμπειρική έρευνα πώς αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι το ωραίο ή πώς αντιδρούν οι θεατές στα έργα τέχνης και πώς δημιουργούν οι καλλιτέχνες. Η πειραματική αισθητική συνενώνει διάφορους κλάδους της φιλοσοφίας με τις ιατρικές και κοινωνικές επιστήμες, όπως την ψυχολογία, την ψυχιατρική, τη βιολογία, τη φυσιολογία, την εθνολογία και την κοινωνιολογία, μια μέχρι σήμερα σε ισχύ ερευνητική οδό στους τομείς αυτούς που μπορεί να εφαρμοσθεί και στην μελέτη κι έρευνα της ανθρώπινης δημιουργικότητας γενικά.

κής κοινότητας των δημιουργών και των κοινωνικών κανόνων και μέτρων που υπακούουν οι πολλοί.⁴⁴

ii.vi Η σημασία της εγελιανής ιδεαλιστικής φιλοσοφίας

Αν στην φιλοσοφία της κριτικής δύναμης και της καλαισθητικής κρίσης του Kant προσδιορίστηκαν με πληρότητα οι εννοιακές προϋποθέσεις της αισθητικής εμπειρίας στη σφαίρα του ανθρώπινου λόγου και μάλιστα δόθηκαν επιχειρήματα υπέρ της αυτονομίας τους σε σχέση με το γνωστικό και πρακτικό πεδίο του,⁴⁵ στην φιλοσοφία του Georg Friedrich Hegel, απαντά το ορόσημο του 19^{ου} αιώνα, ως προς το από χιλιάδων χρόνων εγχείρημα της φιλοσοφίας να κατανοήσει την πραγματικότητα με λογικούς όρους. Ο Hegel επιχείρησε να πλάσει ένα – περιεκτικό των πάντων – σύστημα εξηγώντας και υπερβαίνοντας την προγενέστερή του μεταφυσική «κληρονομιά».⁴⁶

Η κύρια ιδέα της εγελιανής συνθετικής και ολοποιητικής έναντι της κριτικής φιλοσοφίας του Kant, σκέψης, που μας ενδιαφέρει, είναι η κεντρική έννοια

⁴⁴ Ο.π., σελ. 40 - 46.

⁴⁵ Υπενθυμίζουμε ότι στην αναπαράσταση του ωραίου, όπως αυτό βρίσκεται στη φύση, σύμφωνα με τον Kant, οφείλουμε να αναγνωρίσουμε: α. Ανιδιοτέλεια (Συναφής προς το ωραίο είναι η ανιδιοτελής τέρψη, αυτή που δεν παραπέμπει σε τίποτα άλλο πέρα από το αντικείμενο που βλέποντάς το, μάς προκαλείται ευχαρίστηση. Για παράδειγμα ένας εικαστικός καλλιτέχνης θαυμάζει ένα ωραίο φρούτο, επειδή απλώς είναι ωραίο. Δεν έχει ως πρόθεση ούτε να το φάει, ούτε να εξοικονομήσει χρήματα πουλώντας το.) β. Καθολικότητα (Η καθολικότητα που χαρακτηρίζει την αισθητική κρίση για το ωραίο είναι το βασικό κριτήριο για να την αντιδιαστείλει κανείς από όλες τις κρίσεις με τις οποίες εκφράζει απλές επιθυμίες, ορέξεις ή διαθέσεις. Παραδείγματος χάριν, ενώ η γεύση ενός φρούτου είναι υποκειμενική και δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο συζήτησης, για ένα ζωγραφικό πίνακα «*nature morte*», θα πρέπει όλοι να συμφωνήσουν ότι είναι ωραίος.) γ. Σκοπιμότητα δίχως σκοπό (Μέσα του κάθε αντικείμενο έχει ως τελικό σκοπό του να γίνει ωραίο. Το ωραίο όλοι το αντιλαμβανόμαστε, χωρίς να βλέπουμε σε αυτό καμία σκοπιμότητα. Έτσι οδηγούμαστε στην απόλυτη ομορφιά, την καθαρή δηλαδή μορφή σκοπιμότητας που δεν σχετίζεται με εμπορική αξία, αναπαραγωγή και με άλλους εξωγενείς παράγοντες.) δ. Υποκειμενική αναγκαιότητα (Η αναγκαιότητα του ωραίου δεν υπαγορεύεται από κάποιο νόμο ή κανόνα, στον οποίο οφείλει κανείς να υπακούει. Μέσω του έργου τέχνης, η υποκειμενική ανάγκη του καλλιτέχνη να εκφραστεί, λαμβάνει αντικειμενική μορφή, επειδή περιέχει μέσα της τον «κοινό νο».)

⁴⁶ Ιστορικοφιλοσοφικά έχει ενδιαφέρον ότι συσχετίστηκε με τον Αριστοτέλη, ενδεικτικά αναφέρουμε το χαρακτηρισμό του ως «Γερμανού Αριστοτέλη» από τον Bachmann (βλ. Μιχ. Φ. Δημητρακόπουλος, *Hegel: Φαινομενολογία του πνεύματος. Ο «Πρόλογος» και η «Εισαγωγή» ως εισαγωγή στη φιλοσοφία του*, Αθήνα, 2007, σελ. 35), καθώς και την διαπίστωση του Benedetto Croce: «Aristotle stands to the previous development of Hellenic thought in the same relation in which Hegel stands to the whole philosophical development up to his own time, from the Hellenic, even from the Oriental world». B. Croce, 1915, «*What is living and what is dead in Hegel's philosophy*» (London, σελ. 110), όπως καταγράφεται από τον George Lichtheim, στο G.W.E. Hegel, 1967, *The Phenomenology of Mind*, Harper, New York, 1967, σελ. xv.

της ιδέας, η σύλληψή της ως του συνόλου των δημιουργικών πράξεων του ανθρώπου. Η ιδέα καθώς αντανακλά και ταυτίζεται με το όλο της πραγματικότητας, έναν κατά τον λόγο δομημένο κόσμο, γνωρίζει την ουσία της ως παρόν, γίνεται απόλυτα πραγματική ιδέα, ολοκληρώνοντας τον κύκλο της ύπαρξής της. Τούτο το επιδιώκει μέσα από το κτίσιμο του πολιτισμού, όπως αναφέρει στο τρίτο μέρος του έργου του *Φιλοσοφία του Πνεύματος*.⁴⁷

Καθοριστικής σημασίας για τις απόψεις που εκφράζει ο νεαρός Hegel για την τέχνη και την ιστορική διάστασή της – αποτιμώντας την αρχαιοελληνική – είναι η επίδραση του Hölderlin και μάλιστα η κοινή τους αντίληψη για την «λαϊκή εκπαίδευση» (*Volkserziehung*), εντάσσοντας τόσο την τέχνη – ο Hölderlin – όσο και τη θρησκεία – ο Hegel – σε κοινό μελετητικό σχέδιο.⁴⁸ Ο προβληματισμός τους γύρω από τη σχέση εκπαίδευσης - θρησκείας - τέχνης με αιτήματα της εποχής τους, είχε κοινή αφετηρία την ιδέα του ωραίου στο έργο του Schiller,⁴⁹ θέλοντας κιόλας να πάνε πέρα από αυτήν, με το να αναμειγνύουν την φιλοσοφική έννοια του λόγου με συγκεκριμένα παραδείγματα από αυτό το ίδιο το περιβάλλον της τέχνης.⁵⁰ Σε αντίθεση με τον Kant, ο Schiller θεωρούσε το ωραίο ως ιδιότητα του ίδιου του αντικειμένου, ιδιότητα κοινή τόσο για τα ζωντανά υποκείμενα όσο και για τα έργα τέχνης, τα οποία στην πραγματικότητα δεν είναι ανεξάρτητα από

⁴⁷ G.W.E. Hegel, *Η φιλοσοφία του πνεύματος: Το αντικειμενικό πνεύμα. Το απόλυτο πνεύμα*, μετάφρ. Δ. Τζωρτζόπουλος, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 2015.

⁴⁸ Για τα πρώιμα θεολογικά γραπτά του Hegel και τη σύλληψη της έννοιας του Χριστιανισμού ως μιας των ουτοπιών της ιστορίας, βλ. Chr. Jamme, «Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800», *Hegel-Studien*, τ. 23. Για την μεταχείριση της Ελλάδας και του ελληνικού πολιτισμού, βλ. J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, Nijhoff, The Hague, 1967. Για τη σχέση με τον Hölderlin, βλ. *Briefe von und an Hegel*, επιμ. J. Hoffmeister & F. Nicolin, τ. I, 24f., Felix Meiner, Hamburg, 1981. Παραθέτει ο S. – O. Wallenstein, 2012, («The Place of Art in Hegel's Phenomenology», στο Br. Manning Delaney & S.- O. Wallenstein, *Translating Hegel*, Södertörn University, Stockholm, σελ. 147 – 162), σελ. 148.

⁴⁹ Ο Schiller επιδίωκε να δει πώς η τέχνη αποτελεί έκφραση και ενεργό μετασχηματισμό της πραγματικότητας, στις περίφημες *Letters on Aesthetic Education* (Fr. Sciller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1795) — όπως στο παράδειγμα της *Θείας κωμωδίας* του Δάντη – σε άρθρο του («Über Dante in philosophischer Beziehung») που πρωτοδημοσιεύθηκε το 1803, στην *Kritisches Journal der Philosophie*, μετά από κοινό με τον Hegel συνεργατικό σχέδιο στην Jena.

⁵⁰ Όπως έχει αναδείξει η έρευνα ενός κειμένου που αποδίδεται στους Hegel, Schelling και Hölderlin, ήδη από το 1796 με τον τίτλο «Συστηματικό πρόγραμμα του γερμανικού ιδεαλισμού» (*Das älteste systemprogramm des deutschen idealismus*) και πρωτοδημοσιεύθηκε από τον Franz Rosenzweig, το 1917.

το δημιουργό τους, ακόμη και αν φαίνονται ότι είναι. Μόνο φαινομενικά είναι ελεύθερα τα έργα τέχνης, είτε πρόκειται για έργα της φύσης είτε της ανθρώπινης φαντασίας, αλλά η πραγματική ελευθερία βρίσκεται στο πεδίο των νοουμένων, της νόησης και όχι στο βασίλειο των αισθήσεων.⁵¹ Ο προβληματισμός αυτός φέρνει κοντά φιλοσοφία, θρησκεία, ηθική και πολιτική, σε μια συνθετική, όσο και συστηματική λογική απόπειρα, όπου οι αφηρημένες έννοιες της φιλοσοφίας λαμβάνουν αισθητή μορφή μέσω της τέχνης, αλλά και αναζητείται ένας οργανικός αρμός όλων των τμημάτων του κοινωνικού συνόλου, σαν να ήταν μέλη ενός ενιαίου οργανισμού.⁵² Οι ιδέες του λόγου και του ωραίου – εμπνεόμενες από την καντιανή σκέψη, αλλά και αναγόμενες στην πλατωνική αφετηρία της έννοιας του καλού, παρέχουν στο πνεύμα μια εσωτερική αρχή που συνέχει τα διαφορετικά ατομικά επίπεδα έκφρασης της τέχνης και της δραστηριότητας του ανθρώπου γενικότερα στην κοινωνική της διάσταση. Η ιδέα του ωραίου μάλιστα αποδεικνύεται ύψιστη όλων, ως πράξη αισθητική κι ενοποιητική των αντίστοιχων της αλήθειας και του ηθικά αγαθού. Υπ' αυτήν την έννοια, ο φιλόσοφος πρέπει να είναι και ποιητής, αφού μόνο με την αισθητική αισθητικότητα μπορεί να ξεπερασθεί η φιλοσοφική κυριολεκτικότητα (*Buchstabenphilosophen*) που ισοδυναμεί με στείρα αντιπνευματική στάση: αντίθετα η φιλοσοφία του πνεύματος ταυτίζεται με την αισθητική φιλοσοφία.⁵³ Μάλιστα η φιλοσοφία – ειδικότερα σε σχέση με την

⁵¹ Fr. Schiller, 1793, «Kallias or Concerning Beauty: Letters to Gottfried Körner», στο *Classical and Romantic German Aesthetics*, (επιμ. J.M. Bernstein, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, σελ. 145–83), σελ. 151.

⁵² Βλ. Ch. Jamme και H. Schneider (επιμ.), *Mythologie der Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, που περιλαμβάνει μια συλλογή σημαντικών φιλολογικών και φιλοσοφικών ερμηνειών του κειμένου από διαφορετικούς συγγραφείς (F. Rosenzweig, O. Pöggeler, D. Henrich, A. M. Gethmann-Siefert, X. Tilliette). Πολλές έννοιες του κειμένου αυτού, όπως για παράδειγμα η έννοια του κράτους-μηχανής, έχουν καντιανή αναφορά και μάλιστα στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* (ό.π.). Στις ιδέες αυτές επικρατεί ο κανόνας της αντανάκλασης ενός πεδίου στο άλλο ως το περιεχόμενο και το ύφος αυτού του συμβολικού τρόπου αναπαράστασης της πραγματικότητας που καθιστά την αισθητική ιδέα ύψιστο δημιούργημα του νου.

⁵³ «Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit, das Wort im höheren platonischem Sinne genommen. Ich bin nur überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfasst, ein ästhe(t)stischer Akt ist, und das Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit verschwistert sind—Der Philosoph muß ebenso viel ästhetischer Kraft besitzen / als der Dichter, die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsre Buchstabenphilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philo(sophie).» Απόσπασμα του *Das*

τέχνη και τη θρησκεία, ως δύο περιοχές του πολιτισμού που κατά την ιδεαλιστική παράδοση συνδέθηκαν περισσότερο με το ιδεώδες της ομορφιάς και της αλήθειας και ιδιαίτερα στην κλασική γερμανική αισθητική – αποτελούν τα διδακτέα ιδεώδη της εκπαιδευτικής διαμόρφωσης του ανθρώπου.⁵⁴ Ο Hegel αρχικά συμβάδισε με αυτήν την ιδέα, όμως σύντομα απομακρύνθηκε και ακόμη και πριν την σύνθεση της *Φαινομενολογίας* του, θεωρούσε το σχέδιο των ρομαντικών για ενοποίηση της τέχνης με θρησκευτικά και ηθικά ζητήματα, χωρίς αντίκρουσμα και, όπως λέει σχολιάζοντας το επικό δράμα του Schiller – *Wallenstein*, η τέχνη καθρεφτίζει μια σπασμένη αντανάκλαση της πραγματικότητας, ενώ η αληθινή ενότητα του εαυτού και της εικόνας του δίνεται από τον στοχασμό πάνω στην αντανάκλαση, μπορεί να παραχθεί από την ίδια τη φιλοσοφία και μόνο από αυτήν.⁵⁵ Ο Hegel μαζί με τον Schiller διαφωνούν με τον Kant ως προς την υποκειμενικότητα του ωραίου και το τοποθετούν στις αντικειμενικές ιδιότητες των πραγμάτων του κόσμου. Διαφωνεί όμως με τον Schiller στο θέμα της ελευθερίας και θεωρεί το ωραίο εκδήλωση της ελευθερίας στο πεδίο των αισθήσεων, ως άμεση έκφραση της ελευθερίας του πνεύματος και γι' αυτό πρέπει να παράγεται από το ελεύθερο πνεύμα, όχι από τη φύση. Η αληθινή ομορφιά – σε αντίθεση με την τυπική ομορφιά της φύσης και την αισθητηριακή της ζώης – δημιουργείται κατά τον Hegel από τα ελεύθερα πνευματικά υποκείμενα, τους ανθρώπους δημιουργούς.⁵⁶

älteste Systemprogramm, ό.π., όπως μεταγράφεται στην *Mythologie der Vernunft*, ό.π., 12f. Πρβλε J. McCumber, 1999, «Schiller, Hegel, and the Aesthetics of German Idealism», στο *The Emergence of German Idealism*, επιμ. M. Baur και D. Dahlstrom, Catholic University of America Press, Washington, D.C., σελ. 133 – 46.

⁵⁴ Βλ. υποσημείωση 4 του παρόντος.

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971 σελ. 618–20. Πρβλε L. L. Moland, *An Unrelieved Heart: Hegel, Tragedy, and Schiller's Wallenstein*, *New German Critique* 113 (38), 2011, σελ. 1-23.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, επιμ. A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon και K. Berr (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004), σελ. 197. Πρβλε, G. W. F. Hegel, *Αισθητική*, εισ.-μετάφρ.-σχ.: Στ. Γιακουμής, εκδόσεις Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 2010. Ο Hegel όχι μόνο συντηρεί παρά τις διαφοροποιήσεις του στοχασμού του, αλλά και απογειώνει την αισθητική του ιδεαλισμού, καθώς στο έργο του αφ' ενός συνεχίζει την παράδοση των J.J. Winckelmann (*Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, 1755), G.E. Lessing (*Laocoon*, 1766), Imm. Kant (*Κριτική της κριτικής δύναμης*, 1790), Fr. Schiller (*Επιστολές για την αισθητική διαπαιδαγώγηση του ανθρώπου*, 1795), αλλά εμπνέει τα μνημειώδη μεταγενέστερά του έργα των Fr. Nietzsche (*Γέννηση της Τραγωδίας*, 1872), M. Heidegger (*Η προέλευση του έργου τέχνης*, 1935–6) και

ii.vii Karl Marx: Το αντιπαράδειγμα στον ιδεαλιστικό δημιουργό

Αντίθετο παράδειγμα ανθρώπου – δημιουργού, με έμφαση στις έννοιες της εργασίας και της δραστηριότητας, προκύπτει από την κριτική της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας από τον Karl Marx στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, στο έργο του οποίου και θα αναφερθούμε σε συντομία παρακάτω: στο πρώιμο έργο του ο Marx οριοθετεί τη δραστηριότητα ως το κατ' εξοχήν ειδοποιό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης, αλλά συνδέει την έννοια αυτή, προκειμένου να αντιπαρατεθεί στην προηγηθείσα ιδεαλιστική σκέψη που πρόβαλε την πνευματική διάσταση της δραστηριότητας, στην παραγωγική εργασία για την εξασφάλιση της επιβίωσης και κάλυψη των στοιχειωδών αναγκών του ανθρώπινου είδους.⁵⁷ Μελετώντας και αναλύοντας ο Marx τους νόμους που διέπουν την παραγωγική εργασία στο πλαίσιο του αστικού οικονομικού συστήματος, εφαρμόζοντας δηλαδή τις αρχές μιας επιστήμης της εποχής του, της πολιτικής οικονομίας, επινοεί νέες μεθόδους, αλλά επαναπροσδιορίζει το έργο της φιλοσοφίας, ακόμη και αρνούμενος την πρότερη ιδεαλιστική μεταφυσική και υποσχόμενος μια ηθική απελευθέρωσης διαφορετικής από την εγγεληνή προοδευτική ιστορική απελευθέρωση της συνείδησης, σε απελευθέρωση από την αλλοτρίωση της εργασίας στο αστικό σύστημα ιδιοκτησίας. Το έργο της φιλοσοφίας αντικαθίσταται από την θετική επιστήμη που εξηγεί και προκαθορίζει τις νομοτέλειες της πραγματικής απελευθέρωσης του ανθρώπου στο πλαίσιο της τάξης των προλετάριων, των υφιστάμενων δηλαδή την εκμετάλλευση εργατών. Η απελευθέρωση επιτυγχάνεται μονάχα με οικειοποίηση και έλεγχο των παραγωγικών δυνάμεων από την τάξη των υφιστάμενων την εκ-

T.W. Adorno (*Αισθητική θεωρία*, 1970). Πρβλ. St. Houlgate, "Hegel's Aesthetics", στο *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Άνοιξη 2016),

E. N. Zalta (επιμ.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/hegel-aesthetics/>>. Ιδιαίτερα οι Heidegger και Adorno ασχολήθηκαν με το ζήτημα του τέλους της τέχνης που εισηγείται η φιλοσοφία για την τέχνη του Hegel, με χαρακτηριστικό, όπως θα δούμε παρακάτω, αντίκτυπο στον εγγεληνό τύπο ανθρώπου – δημιουργού. Πρβλ. και Κεφ. iiγ του παρόντος («Hegel & αυτοσυνείδησία»), σελ. 121 – 126, καθώς και τις σελίδες 186 – 201 του καταληκτικού κεφαλαίου μας.

⁵⁷ «Τι είναι η ζωή, αν όχι δραστηριότητα;» ρωτάει ο Marx, πριν δείξει ότι «κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα (κάθε αυθεντικά ανθρώπινη δραστηριότητα) υπήρξε ίσαμε τώρα εργασία, άρα βιομηχανία». K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* (στο εξής *ΟΦΧ*), M. Miligan (μετάφρ., επιμ.), Courier Corporation, Dover Publications, Mineola, New York, 2012, σελ.73 και 110. Βλ. περισσότερα στο Α. Λάζου, 2006, *Άνθρωπος, φύση και πράξη*, διδακτορική διατριβή, ό.π., <https://www.academia.edu/pdf>.

μετάλλευση, δηλαδή με έλεγχο του μέσου που ευθύνεται και για την υποδούλωση και αλλοτρίωσή τους.⁵⁸

Ως προς την ίδια την έννοια του ανθρώπου, αυτή επηρεάζεται δραστικά – ως προς το περιεχόμενό της - και στη μαρξική ανθρωπολογία ορίζεται πλέον από τις ανάγκες του ανθρώπου ως φυσικού είδους σε σύγκριση και αντιπαραβολή με τα φυτά και τα ζώα. Αυτήν την ξεχωριστή ειδοποιό διαφορά του ανθρώπου από τα ζώα ο Marx την ταυτίζει με την συνειδητή δραστηριότητα, όχι ως αυτοσυνείδηση, θρησκεία, φιλοσοφία και τα παρόμοια, αλλά ως παραγωγική εργασία για την εξασφάλιση των μέσων επιβίωσής τους.⁵⁹ Στην διαδικασία εκδίπλωσης της δραστηριότητάς του ο άνθρωπος βρίσκεται σε μια σχέση αντιθετική με τη φύση, αυτή η δεύτερη αποτελεί μια πραγματικότητα εξωτερική προς αυτόν, υπάρχει ανεξάρτητα – ή αντικειμενικά – από τη δική του ουσία και ύπαρξη. Η κοινωνία εξελίσσεται από πρωιμότερες σε συνθετότερες δομές ανάλογα με το πώς ο άνθρωπος και ο πολιτισμός του αντιμετωπίζουν τη φύση - μια δύναμη ξένη και ενάντια σε αυτόν, σε μια σχέση αντιπαλότητας και καθαρά ζωικού και επιβιωτικού χαρακτήρα μεταξύ τους. Ο πρωτόγονος άνθρωπος - πέρα από την ταφή των νεκρών και κάποια αντίστοιχα λατρευτικά έθιμα - δεν εκδήλωνε μορφές δημιουργικότητας, που σήμερα θεωρούμε τυπικά χαρακτηριστικές της ανθρώπινης ουσίας, κυρίως παρουσιάζεται ως κατασκευαστής εργαλείων.⁶⁰ Αλλά και η συνείδηση ως ανώτατη μορφή εκδήλωσης του εξελιγμένου ανθρώπου εξηγείται στο πλαίσιο της

⁵⁸ ...οι άνθρωποι απελευθερώνονται κάθε φορά στο μέτρο που οι υπάρχουσες παραγωγικές δυνάμεις, και όχι το ιδεώδες τους για τον άνθρωπο, τους υποδεικνύουν και τους επιτρέπουν ν' απελευθερωθούν». K. Marx/ F. Engels, *A Critique of The German Ideology* (στο εξής *Γερμανική Ιδεολογία*), Progress Publishers, 1968, αγγλ. μετάφρ. T. Delaney, B. Schwartz, Online Version: Marx/Engels Internet Archive (marxists.org) 2000, σελ. 456. (μετάφρ. στα ελληνικά του Β. Τομανά στο Κ. Παπαϊωάννου, *Μαρξ και Μαρξισμός Τ Ι: Οντολογία και Αλλοτρίωση*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 2009, σελ. 169 - 258, υποσ. 89).

⁵⁹ *Γερμανική Ιδεολογία*, ό.π., σελ. 17.

⁶⁰ Εδώ επισημαίνουμε τη διάκριση ανάμεσα στον άνθρωπο-δημιουργό τέχνης (homo artifex) και στον άνθρωπο-κατασκευαστή εργαλείων (homo faber), όπου η πρώτη ιδιότητα έχει θεωρηθεί χαρακτηριστική της ανθρωπολογικής φάσης του homo sapiens σε σύγκριση με τις αντίστοιχες ικανότητες που εμφανίζουν τα ζώα. Ωστόσο, έχει παρατηρηθεί ότι πολιτισμικές εκφράσεις όπως ο χορός ή η χρήση μάσκας ισχύουν διαχρονικά ως μορφές τόσο του πρώιμου, αλλά και ύστερου πολιτισμού του: G. B. Vico, *Scienza Nuova (Νέα Επιστήμη)*, γαλλ. μετάφρ. *La Science Nouvelle* (1725), Gallimard, Tel, Παρίσι, 1993, Β' παρ. 537.

μαρξικής σκέψης ως μίμηση και καθρέφτισμα της πραγματικότητας, του κόσμου δηλαδή των ενστίκτων για επιβίωση και αναπαραγωγή.⁶¹

Η ικανότητα του ανθρώπου να δημιουργεί «παραγωγικές δυνάμεις», γεγονός και έργα – όπως εργαλεία στην προϊστορία του – που συνιστούν μια συγκεκριμένη ιστορική μορφή πολιτισμού που επανακαθορίζει τις ατομικές συμπεριφορές και πράξεις, είναι το πρωτεύον εδώ. Οι καλλιτεχνικές πράξεις, η φιλοσοφία και τα λοιπά αιθέρια ανθρώπινα δημιουργήματα υποβαθμίζονται σε συμπτώματα της κύριας οικονομοπολιτικής βάσης των σχέσεων παραγωγής. Παράπέρα, τα δημιουργήματα του ανθρώπινου πολιτισμού συνδέονται με την ουσιαστική οικονομική οργάνωση της κοινωνίας στην συγκεκριμένη ιστορική βαθμίδα, με βάση την θεωρία του Marx για την αλλοτρίωση, την κριτική του δηλαδή για τον χωρισμό ουσίας και αληθινής ύπαρξης στο πλαίσιο των οικονομικών σχέσεων που πλαισιώνουν τη βασική δομή της ατομικής ιδιοκτησίας: έτσι κάποιες μορφές πολιτικής, θρησκείας, τέχνης, εξηγούνται από την απομάκρυνση – αποξένωση του ανθρώπου από την ουσία του. Μάλιστα, η σύλληψη της θεωρίας αυτής έχει φιλοσοφική αφετηρία στην εγελιανή σκέψη – ως ειρωνική στάση του Marx προς την ιδεαλιστική αφαίρεση, την οποία καταλογίζει επικριτικά στην εγελιανή φιλοσοφία του πνεύματος. Η παραγωγική ζωή, η μόνη αληθινή ζωή του ανθρώπινου είδους, προαναγγέλλει και τον μοναδικό πραγματικό τρόπο που υποδεικνύει ο Marx ως δυνατότητα υπέρβασης της αλλοτρίωσης, με την προοπτική ιστορικής πραγμάτωσης ενός μελλοντικού κοινωνικού συστήματος ακύρωσης κάθε μορφής ιδιωτικής περιουσίας κι έτσι επιστροφής «του ανθρώπου της θρησκείας, της οικογένειας, του κράτους κ.λπ. στην αληθινή ανθρώπινη ύπαρξή του», σαν η «αληθινή λύση της σύγκρουσης ανάμεσα στην ουσία και την ύπαρξη».⁶² Η θεωρία του Marx – ακόμη και σε αυτά τα πρώιμα κείμενά του, πριν το 1845 – έχει σημαντικό αντίκτυπο στο περιεχόμενο της έννοιας της δημιουργίας: ο κόσμος –

⁶¹ *Γερμανική Ιδεολογία*, ό.π., σελ. 17: «αυτό που είναι οι άνθρωποι συμπίπτει με τα προϊόντα που παράγουν και με τον τρόπο με τον οποίο τα παράγουν»: Πρβλε *ΟΦΧ*, ό.π., σελ. 74.

⁶² *ΟΦΧ*, ό.π., σελ. 102 - 104. *Γερμανική Ιδεολογία*, ό.π., σελ. 71.

αντίθετα με την κοσμογένεση του *Τιμαίου* και τη θρησκευτική παράδοση του θεού δημιουργού – μπορεί να θεωρείται πλέον προϊόν των ανθρώπινων παραγωγικών δυνάμεων σε διαφορετικά στάδια της εξέλιξής τους. Ενώ στην προηγηθείσα εγγελιανή ανθρωπολογία θεμελιώνεται η αδήριτη αναγκαιότητα της ελευθερίας στην αυτοπραγμάτωση της ανθρώπινης συνείδησης, ως ιδέα και πνεύμα, ο «αλλοτριωμένος» άνθρωπος του Marx, προετοιμάζεται κατάλληλα από την ιδεαλιστική σκέψη, για να «δει» την απελευθέρωσή του μέσα στην ανατροπή των κοινωνικοοικονομικών συνθηκών της παραγωγικής του εργασίας – της υλικοπρακτικής του δηλαδή σχέσης με τη φύση. Ο ορθολογικός σχεδιασμός της οικονομίας μπορεί να θεωρηθεί ρυθμιστής και απώτερο σημείο αναφοράς της ατομικής πράξης και ατομικής δημιουργικής δραστηριότητας. Άτομο και συλλογική πράξη, ψυχολογικό υποκείμενο και κοινωνία γίνονται έτσι τα βασικά εννοιολογικά εργαλεία μιας κοινωνιολογικής προσέγγισης της δημιουργικότητας. Η βιομηχανία δε που αποτελεί το αντιπροσωπευτικό δομικό στοιχείο και μοχλό εξέλιξης του μαρξικού κοινωνικοοικονομικού παραδείγματος, αποκαλείται «θεμέλιο του αισθητού κόσμου», η εξωτερίκευση των ουσιωδών δυνάμεων του ανθρώπου». ⁶³ Η βιομηχανία, εκτός από το ότι υπηρετεί την ιδέα της υλικής, αισθητής, απτής, αντικειμενικής πραγματικότητας, αποκτά ψυχολογική σημασία στη νεανική μαρξική ανθρωπολογία, αντικαθιστώντας τη σπουδαιότητα της πνευματικής ουσίας που κυριαρχεί στην προ του Marx μεταφυσική: ⁶⁴ στην βιομηχανία αποκαλύπτονται τόσο η «ουσία» του ανθρώπου όσο και οι αληθινές δυνάμεις της. Έτσι, λόγω αυτής της ταυτότητάς της, αίρεται η διάσταση μεταξύ των πεδίων της πραγματικής ιστορίας – οικονομίας, τεχνολογίας, πολιτικής – και της ιδιωτικής ζωής ή εσωτερικής ύπαρξης των ανθρώπων, η βιομηχανία αποκαλείται ανοιχτό βιβλίο των ουσιωδών δυνάμεων του ανθρώπου, η ανθρώπινη ψυχολογία θεωρείται υλι-

⁶³ *ΟΦΧ*, ό.π., σελ. 108 κ.ε.

⁶⁴ «Αυτή η σώρευση παραγωγικών δυνάμεων, κεφαλαίων και κοινωνικών μορφών του εμπορίου – διακηρύσσει ο Marx – αποτελεί το πραγματικό θεμέλιο αυτού που οι φιλόσοφοι θεώρησαν «υπόσταση» ή «ουσία» του ανθρώπου». *Γερμανική Ιδεολογία*, ό.π., σελ. 35. Πρβλε σελ. 172.

κά αισθητή.⁶⁵ Στο ύστερο έργο του όμως, και συγκεκριμένα, στο *Κεφάλαιο*, ο Marx υποβάλλει την εργασία σε αρνητική κριτική, δίνοντας χώρο στην ανθρώπινη απελευθέρωση μέσω της δραστηριότητας και πέρα από την παραγωγική εργασία. Ο άνθρωπος της εργασίας των νεανικών έργων θεωρείται πλέον στο πλαίσιο των αναλύσεων του *Κεφαλαίου*, άθυρμα μιας «αναγκαιότητας», εξωτερικής και ξένης προς τον άνθρωπο.

Η κριτική που ασκήθηκε αργότερα προς την μαρξική κριτική της κλασικής ανθρωπολογίας αποκαλύπτει με τη σειρά της ότι ο κοινωνικός μονιστικός ντετερμινισμός του Marx διατηρεί την ίδια «αφηρημένη λατρεία» που είχε η κλασική μεταφυσική, αλλά αυτήν τη φορά με πρόσδεση στην έννοια των «παραγωγικών δυνάμεων», στη θέση της ανθρώπινης ουσίας. Η κριτική αυτή που ασκήθηκε (από στοχαστές όπως οι Κώστας Παπαϊωάννου, Κορνήλιος Καστοριάδης, νέοι μαρξιστές της κριτικής σχολής της Φρανκφούρτης, Παναγιώτης Κονδύλης κ.ά.), τόσο στους φιλοσόφους του 19^{ου} αιώνα όσο και στον ίδιο το Marx, στηρίχθηκε σε μια ιστορικοκριτική μέθοδο, με παράθεση και αντιπαραβολή κειμένων διαφορετικών θεωριών και το συγκριτικό συσχετισμό τους με την ιστορική πραγματικότητα.

Ενώ ο Marx έβλεπε τη σφαίρα της δημιουργικότητας σε συνάρτηση με την οικονομική δομή της κοινωνίας υπηρετώντας έναν «οικονομικό μονισμό», όπως έχει χαρακτηριστεί, εν τούτοις δεν αποδρά ολοκληρωτικά από τον ανθρωποκεντρικό προσανατολισμό της νεανικής του σκέψης επιτρέποντας – ως σύνθεση των νεανικών και ώριμων αντιλήψεών του – να αναχθεί η εργασία σε κύριο πρότυπο ανθρώπινης πράξης και γενικά δραστηριότητας και να συνδεθεί η έννοια του *hominis faber* (κατασκευαστή εργαλείων) με αυτήν του *hominis artifex* (δημιουργού έργων τέχνης): η στάση του Marx ως προς τη μελέτη του ανθρώπου και την φιλοσοφική της προσέγγιση, αλλά και η εξέλιξή της στο ύστερο έργο του, μαρτυρεί τόσο την ανθρωπολογική αλλά και την ανθρωποκεντρική προοπτική

⁶⁵ ΟΦΧ, ό.π., σελ. 109 - 110.

του, ακόμα και με την αρνητική χροιά που αποδίδει τουλάχιστον στα στοιχεία εκείνα που συνταυτίζει με την ιδεολογία. Είναι δε σημαντική, γιατί προβάλλει μια έννοια πρακτικής δραστηριότητας αποσπασμένη από την πνευματική υπόσταση, με την οποία την επιφόρτισαν οι ιδεαλιστές και μάλιστα την ανάγει σε πηγή πρωταρχικής γνωσιακής αλήθειας και ηθικής αξίας. Είτε με την απελευθερωτική της διάσταση στο πρώιμο έργο είτε ως δυναστευτική της ανθρώπινης ουσίας εργασία, η δημιουργική δραστηριότητα κατά τη μαρξική αντίληψη, αναδεικνύεται σε ιδεολογικό μέσο για την κριτική ορισμένων σφαιρών του πολιτισμού, που πρότερα εθεωρούντο ουσιώδεις πραγματώσεις της αυτοσυνείδησής του.

Μέσα στο σύνολο των δημιουργημάτων του ανθρώπινου πολιτισμού η μαρξική σκέψη εμβάλλει μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα σε όσα σχετίζονται άμεσα με την οικονομική σφαίρα – που προσδιορίζει ως ουσιώδη θεμέλια της ιστορίας – και σε όσα παρουσιάζονται ως εκφράσεις της άλλοτρίωσης – θρησκεία, πολιτική, φιλοσοφία – που τον απομακρύνουν από την αληθινή του ουσία. Δικαιώνει την υλική πλευρά του πολιτισμού, τη βιομηχανία, ως εμπρόθετη κι ενσυνείδητη μορφή ανθρώπινης δημιουργικότητας που μάλιστα καθορίζει τα ψυχολογικά χαρακτηριστικά της ταυτότητας του ανθρώπου.

ΑΝΘΡΩΠΟΣ, ΚΟΣΜΟΣ & Ο ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ

Εισαγωγικά

Το θέμα της ύπαρξης του θεού – υπό την προϋπόθεση της δημιουργίας του κόσμου και του ανθρώπου από αυτόν – συνιστά κεντρικό φιλοσοφικό ζήτημα που διαφωτίζει και τη σχέση ανθρώπου – κόσμου. Μια επισκόπηση της καρτεσιανής φιλοσοφίας ή της νοησιαρχίας του George Berkeley μας επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι ο άνθρωπος διανοείται την ύπαρξη του θείου ως συνέπεια της έλλογης προσπάθειάς του να συλλάβει την απειρότητα του κόσμου και ακολουθεί δύο αντίστροφες μεταξύ τους διαδρομές είτε τον ορίζει ως το ον που εφοδιάζει τη συνείδησή του με τις κατάλληλες νοητικές δυνάμεις, για να αντιλαμβάνεται και να εννοεί την ουσία της δημιουργίας, όσο και του ίδιου του θείου, είτε τον εαυτό του ως την μοναδική πηγή των εννοιών αυτών και όλων των παραστάσεων. Ο άνθρωπος είναι εκείνος που δίνει υπόσταση, νόημα και σημασία στον κόσμο και στον θεό του, καθώς εμπλέκεται στο θρησκευτικό βίωμα. Θεός και λόγος, οι δυο πυλώνες της δυτικής μεταφυσικής είναι δημιουργικά προϊόντα του ανθρώπου και του πολιτισμού του, διανοήματα της έμπρακτης απτής πραγματικότητάς του. Υπό την προϋπόθεση αυτή, ο θεός – δημιουργικό υποκείμενο της κοσμογένεσης και ο λόγος – εννοιακή σύλληψη της ενιαίας φυσικομαθηματικής δομής, υπόκεινται σε κανόνες και εξηγούνται με βάση νόμους που προκύπτουν από την μελέτη, κατανόηση και ανάλυση του πολιτισμού, εντός του οποίου αναδύθηκαν με την ενεργό προσπάθεια της ανθρώπινης διάνοιας που – με αυτές τις έννοιες – φθάνει να γνωρίσει τον εαυτό της, να δει τον εαυτό της προβεβλημένο στον κόσμο. Τούτο στρέφει την προσοχή μας από τον δημιουργό εκτός του κόσμου, στον άνθρωπο ως δημιουργό της έννοιας του δημιουργού. Ο άνθρωπος με τη σημασία αυτή, είναι ένα ενεργό υποκείμενο, υποκείμενο φυσικο-πνευματικής δραστηριότητας, ένας ζωντανός οργανισμός που δρα εντός κοινωνίας και διαμορφώνει διαρκώς με τη δραστηριότητά του τις σχέσεις του με τη φύση και τους άλλους ανθρώπους και ακόμη με τις ίδιες τις έννοιές του. Την αφετηρία αυτής της τοποθέτησης ανιχνεύουμε στις πλατωνικές αντιλήψεις για το δημιουργό.

i. Δημιουργός και κόσμος κατά τον Πλάτωνα

Προσδιορισμούς της έννοιας του δημιουργού σε σχέση με τον κόσμο και την εξωτερική πραγματικότητα, μπορούμε να αντλήσουμε στην ιστορία των ιδεών, κατά προτεραιότητα από το πλατωνικό έργο: στην *Πολιτεία*, για παράδειγμα, σε σχέση με τη δικαιοσύνη και την πολιτειακή κατάταξη, η ανομοιότητα των φυσικών κλίσεων των ανθρώπων ανταποκρίνεται στη διαίρεση τριών τάξεων πολιτών, μία εκ των οποίων είναι αυτή των δημιουργών, τρίτη στη σειρά κατάταξης.⁶⁶ Με ανάλογο τρόπο γίνεται και ο διαχωρισμός στην περιοχή του νοητού: σε ένα τμήμα του νοητού η ψυχή χρησιμοποιεί τα πράγματα ως εικόνες, ενώ στο κατώτερο τμήμα αυτά, δηλαδή τα έμβια όντα, καθετί φυσικό και τα ανθρώπινα δημιουργήματα, θεωρούντο ως αντικείμενα μίμησης.⁶⁷ Η ψυχή είναι έδρα της δημιουργικότητας, η οποία στην πλατωνική *Πολιτεία*, ως δράση της ψυχής, στρέφεται είτε προς τα αληθινά κι αιώνια πράγματα είτε προς τα απατηλά φαινόμενα. Μάλιστα, η μίμηση, καθώς τοποθετείται στην κατώτατη θέση σε σχέση με τη δύναμή της να επηρεάζει το κατώτερο τμήμα της ψυχής, θα μπορούσε να εκληφθεί κατά μία έννοια, όψη της δημιουργίας.⁶⁸ Ο μιμητικός καλλιτέχνης εν τούτοις δεν απευθύνεται στο ευγενικό μέρος της ψυχής, στο λογιστικό, αλλά δυναμώνοντας το επιθυμητικό της μέρος, αφανίζει το λογικό,⁶⁹ καθώς από παλιά η ποίηση και η φιλοσοφία έχουν κάποια διένεξη («παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ»).⁷⁰ Ο ζωγράφος δεν μιμείται κάθε φορά την πραγματικότητα, όπως αυτή υπάρχει στη φύση, αλλά μιμείται τα κατασκευάσματα των δημιουργών και μάλιστα όχι όπως αυτά είναι, αλλά όπως αυτά φαίνονται. Έχει στραμμένο το

⁶⁶ «ὅτι (...) μὲν ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πᾶν ὁμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν»: 370a8-b1 και 415a7.

⁶⁷ «ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτῆν», 510b4-6 και αντιστρόφως «τὸ δ' αὖ ἕτερον — τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον — ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη», 510b6-9.

⁶⁸ Η μίμηση «έρχεται σε συνάφεια με το στοιχείο της ψυχής μας που βρίσκεται πολύ μακριά από τη φρόνηση» («πόρρω δ' αὖ φρονήσεως ὄντι τῷ ἐν ἡμῖν προσομιλεῖ», 603a12-b1), δηλαδή το επιθυμητικό στοιχείο.

⁶⁹ «Εγκαθιδρύει», τελικά η μιμητική τέχνη «στην ψυχή του καθενός ένα κακό πολίτευμα» («κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἑκάστου τῆ ψυχῆ ἔμποιεῖν», 605b7-8).

⁷⁰ 607b5-6, βλ. επίσης «παλαιᾶς ἐναντιώσεως τούτων», 607c3.

βλέμμα του όχι στο πραγματικό ον, αλλά στο φαινομενικό ον (598a1-b4). Μιμείται, επομένως, τις φαινομενικότητες, έτσι όπως φαίνονται και γι' αυτόν τον λόγο είναι τρεις φορές απομακρυσμένος από την αλήθεια.⁷¹ Η μόνη ποίηση, η οποία θα γίνεται αποδεκτή στην πόλη θα είναι οι ύμνοι στους θεούς και τα εγκώμια για τους άξιους ανθρώπους.⁷² Η ίδια η δημιουργικότητα κατά τον Πλάτωνα διακρίνεται σε αυθεντική ή μιμητική.⁷³ Από τη στιγμή μάλιστα που οι τέχνες απευθύνονται στο κατώτερο και πιο ευάλωτο μέρος της ανθρώπινης ψυχής, το επιθυμητικό (*Πολιτεία* X 603b), ο πολίτης κινδυνεύει να παρασυρθεί στην ανηθικότητα και την πλάνη, κι αυτό για τον Πλάτωνα, που η ηθική και η αλήθεια αποτελούν θεμέλια της φιλοσοφίας του, είναι απαγορευτικό.⁷⁴ Η μίμηση, αντί να κατευνάζει, ισχυροποιεί τα πάθη, καθιστά την ψυχή οδηγό στη ζωή του ανθρώπου και τον υποβιβάζει στην ηθική κλίμακα. Ο Μανόλης Ανδρόνικος υποστηρίζει πως η έννοια της μίμησης αντιμετωπίζεται μονοδιάστατα από τον Πλάτωνα, εξετάζεται απογυμνωμένη, ως απλή απομίμηση.⁷⁵ Το γεγονός ωστόσο ότι αφιερώνει σημαντικό μέρος του συγγραφικού του έργου στην έννοια αυτή, δείχνει ότι της αναγνωρίζει κάποια αξία.⁷⁶ Τη στάση του Πλάτωνα απέναντι στη μίμηση αναδεικνύει ένα μεταγενέστερο της *Πολιτείας* έργο, ο *Φαῖδρος*. Μια συγκεκριμένη αναφορά του Σωκράτη στην καλή μίμηση του ωραίου, *κάλλος εὔ μεμιμημένον*, αποτελεί για τον Στέλιο Ράμφο αδιάψευστη μεταστροφή στον τρόπο που ο Πλάτωνας αντιμετωπίζει τη μίμηση. Εκεί, η μίμηση νομιμοποιείται, απ' τη στιγμή που «ειδο-

⁷¹ Απέχει άρα πολύ από την αλήθεια η μιμητική και, καθώς φαίνεται, καταφέρνει να τα φτιάχνει όλα, επειδή καταπιάνεται με ένα μικρό μέρος κάθε πράγματος, και μάλιστα με ένα είδωλό του (598b6-8).

⁷² «ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς», 607a3-5.

⁷³ Τα δημιουργήματα αντιμετωπίζονται ως φαινόμενα «των πραγμάτων κι όχι» τα «αληθινά όντα» («φαινόμενα, οὐ μέντοι όντα γέ που τῆ ἀληθείᾳ», 596e4). «Ένας από τους δημιουργούς αυτής της λογής είναι (...) και ο ζωγράφος» («τῶν τοιούτων γὰρ (...) δημιουργῶν καὶ ὁ ζωγράφος ἐστίν», 596e6). Ενώ και ο ζωγράφος ένα κρεβάτι ε τον δικό του τρόπο κατασκευάζει, το κρεβάτι αυτό είναι «φαινομενικό» («φαινομένην», 596e11).

⁷⁴ Χ. Μπανάκου-Καραγκούνη, *Τέχνη και πραγματικότητα*, ό.π., σελ. 21.

⁷⁵ Μ. Ανδρόνικος *Ο Πλάτων και η τέχνη*, Νεφέλη, Αθήνα, 1986, σελ. 57.

⁷⁶ Ο.π., σελ. 61.

ποιεί τα αισθητά και τους εμφυσά τη ζωή της αλήθειας». ⁷⁷ Πρόκειται για το αισθητό κάλλος, είδωλο και φωτεινό ομοίωμα του ιδεατού. Στη θεά της γήινης ομορφιάς, οι έκπτωτες σε ανθρώπινα σώματα ψυχές επαναφέρουν τη μνήμη της ουράνιας, και μέσω του έρωτα αναζητούν τα φτερά για την επανύψωσή τους στον αιώνιο ιδεατό κόσμο (*Φαῖδρος* 250– 251a). ⁷⁸

Για να κρατήσουμε το νήμα παρακολούθησης της έννοιας της δημιουργίας ως πράξης μιμητικής – με την οποία ξεκινήσαμε – συνεχίζουμε με τον μεταγενέστερο της *Πολιτείας Τίμαιον*, όπου μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι επιφυλάσσεται στα *μιμήματα* μια καλύτερη και σημαντικότερη από ό,τι στην *Πολιτεία* σημασία, καθώς παρουσιάζονται απαραίτητα για την κατανόηση των τεχνικών λεπτομερειών της κοσμικής δημιουργίας. Στο 40d του *Τιμαίου*, «μετὰ ταῦτα γενησομένων τοῖς οὐ δυναμένοις λογίζεσθαι πέμπουσιν, τὸ λέγειν ἄνευ δι’ ὄψεως τούτων αὖ τῶν μιμημάτων μάταιος ἂν εἴη πόνος», ο Τίμαιος παραδέχεται ότι χωρίς την στενή παρατήρηση των αστρονομικών διαγραμμάτων και άλλων οπτικών απεικασμάτων των ουράνιων σφαιρών και της διάταξής τους, δεν γίνεται παρά με λεκτικές μεταφορές και μύθους που περιγράφουν τον κόσμο, να μεταφερθεί η πολυπλοκότητα του έργου του δημιουργού, έτσι ώστε να γίνεται κατανοητή στον μέσο άνθρωπο της πόλης που μετείχε στη δημόσια γιορτή των Παναθηναίων. Είναι λοιπόν συνδεδεμένη η συζήτηση για τη μιμητική φύση των τεχνών με την χρήση του όρου *δημιουργός*, η οποία εμφανίζεται συχνότατα στο πλατωνικό έργο, τις περισσότερες φορές με την καθημερινή σημασία του χειρωνακτικῆς τεχνίτη

⁷⁷ Στ. Ράμφος, *Μίμησις Εναντίον Μορφής*, εκδόσεις Αρμός, Αθήνα 1992, σελ. 35.

⁷⁸ Στην ύπαρξη αυτής της διατύπωσης στηρίζει ο Ράμφος τον ισχυρισμό ότι ο Αριστοτέλης, ακριβώς επειδή έχει κατά νου τον φιλόσοφο *ποιητή* του *Φαίδρου* και όχι τον φιλόσοφο *μιμητή* της *Πολιτείας*, δεν βάζει ευθέως κατά του Πλάτωνα. Η φανερό πρόθεσή του είναι να αμβλύνει την αντίθεση μεταξύ των δυο φιλοσόφων και να τονίσει χαρακτηριστικά ότι, με τα νήματα που έλαβε από τον δάσκαλό του, ο Αριστοτέλης πλέκει με το δικό του υφάδι μια ξεχωριστή σκέψη. *Ό.π.*, σελ. 40, 49. Ο Αριστοτέλης στην *Ποιητική*, όπως και στους πλατωνικούς διαλόγους, με τον όρο *μίμηση* προϋποθέτει ότι το καλλιτεχνικό έργο κατασκευάζεται σύμφωνα με προϋπάρχοντα πρότυπα στη φύση των πραγμάτων, χωρίς όμως να της αποδίδει τον υποτιμητικό ρόλο που απαντά στην πλατωνική *Πολιτεία*. Για τον Αριστοτέλη, τα μιμήματα αναπαριστούν δυναμικά και δημιουργικά τη φυσική πραγματικότητα και δεν την αντιγράφουν δουλικά και στατικά.

διαφόρων ειδικοτήτων: ζωγραφικής, κεραμικής, γεωργίας, υφαντουργίας, μεταλλουργίας, κηροπλαστικής, υφαντικής κ.ά., σε όλες τις φάσεις του. Χαρακτηριστική μάλιστα είναι και η θεώρηση του ρήτορα στον *Γοργία*, του νομοθέτη γλώσσας στον *Κρατύλο* ή του πολιτικού στον *Πολιτικό*, ως δημιουργών. Ιδιαίτερα στον *Τίμαιον* (23b κ.ε.) προβάλλεται μια θετικότατη απεικόνιση των τεχνών και με την αναφορά σε προκατακλυσμιαίους πολιτισμούς που κατείχαν ανώτερες γνώσεις σε σχέση με τις τέχνες, τις επιστήμες, τη νομοθεσία ή τη φιλοσοφία: πριν τον κατακλυσμό, ισχυρίζεται ο Πλάτωνας, καλλιεργήθηκαν όλες οι τέχνες που μπορούν να βρουν εφαρμογή στην ανθρώπινη ζωή, με υψηλό βαθμό τεχνογνωσίας και ανεπτυγμένη δεξιότητα των τεχνιτών σε αυτές. Στις τέχνες συμψηφίζονται η μαντική, η ιατρική, ακόμη και η πολιτική ή διάφορες τέχνες που σήμερα τις θεωρούμε καλλιτεχνικής υφής: υφαντική, μουσική, χορός. Παρόμοια σχετικά επαναλαμβάνονται στον *Κριτία* (110c κ.ε.) και στους *Νόμους* (Γ 687c– 681). Στα αποσπάσματα αυτά τουλάχιστον διαπιστώνεται χωρίς αμφιβολία, η προκατακλυσμιαία καταγωγή κατά τον Πλάτωνα των γνωστών τεχνών της εποχής του από έναν πολιτισμό ανώτερο τεχνολογικά και αισθητικά. Οι τέχνες που ο Πλάτωνας διαβεβαιώνει ότι δόθηκαν στον άνθρωπο από κάποιο θεό, μαρτυρούν την υψηλή προέλευση του πολιτισμού του, την εξαφάνιση και επανανακάλυψή τους.⁷⁹

Όπως ο Β. Κάλφας επισημαίνει στην εμπειριστατωμένη μελέτη του, με τη χρήση του όρου *δημιουργός* ο Πλάτωνας αντιπαραβάλλει τους σχετικούς όρους *βάνανσος* ή *χειρῶναξ* ανακεφαλαιώνοντας κατ' άλλους πρότερες αξίες του ελληνικού πολιτισμού ή επειδή αντιμετωπίζει φιλοσοφικά τα κυρίαρχα κοινωνικά taboο της εποχής του.⁸⁰ Στη συνέχεια, ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί τον όρο *δημιουργός* με εξέχουσα σημασία, για να χαρακτηρίσει τον ίδιο τον θείο τεχνίτη, τον κα-

⁷⁹ *Κριτίας* 114e κ.ε. Επίσης για τον κατακλυσμό που διέκοψε την πρότερη μορφή του πολιτισμού, *Τίμαιος* 25d κ.ε., *Κριτίας* 112a κ.ε.

⁸⁰ Β. Κάλφας, ό.π., σελ. 76, 77 κ.ε. σημ. 24, 96 κ.ε. Παραπέμπει στους Brisson, Vlastos κ. ά. Επίσης, επισημαίνεται από τον ίδιο, ότι δημιουργική δραστηριότητα και τεχνική χρησιμοποιούνται παρεμφερώς από τον Πλάτωνα, με αναφορά στις σχετικές παρατηρήσεις του Vidal – Naquet: *Ο Μαύρος Κυνηγός*, ελλ. μετάφρ. Αθήνα, 1983, και Β. Κάλφας, ό.π., σελ. 76 και 70.

τασκευαστή του σύμπαντος. Στον *Τίμαιον* ειδικά, η έννοια αυτή συνδέεται χαρακτηριστικά με το ρόλο του δημιουργού θεού. Αξιοποιώντας τη γόνιμη κι ευφάνταστη κοσμολογική σκέψη των προσωκρατικών φιλοσόφων, ο Πλάτωνας επιχειρεί να δώσει τη δική του ευλογοφανή εκδοχή, όσον αφορά στην παγίωση της μορφής και τη γένεση του κόσμου, καταλήγοντας στο κοσμοείδωλο ενός σύμπαντος ενιαίου, ως κόσμου δημιουργημένου, ένα κοσμοείδωλο που θα δεσπόσει στη Δύση για πολλούς αιώνες. Η έννοια αυτή απαντά εξ άλλου και στον *Σοφιστή*, όταν ο Ελεάτης Ξένος απευθύνεται στον Θεαίτητο και θέτει το ερώτημα για την προέλευση του κόσμου, για να αντιπαραβάλει το θεό – δημιουργό με τις θέσεις των φυσικών φιλοσόφων, που αναπτύσσονται στους *Νόμους*. Ο θεός, κατά τον Θεαίτητο μάλιστα, είναι εκείνος που ρυθμίζει τα πάντα στον δημιουργημένο από αυτόν κόσμο.⁸¹ Έτσι λοιπόν, η έννοια του δημιουργού θεού, κοινή αντίληψη των διαλόγων *Τίμαιος*, *Σοφιστής*, αλλά και *Πολιτικός* και *Φίληβος*,⁸² χωρίς να αναλύεται μεν περαιτέρω, αφήνει εν τούτοις ανοιχτή σε ερμηνευτικές εκδοχές μια σημαντικότερη υπόθεση: ότι ο δημιουργός καθίσταται και ο ρυθμιστής διατήρησης της ισορροπίας του δημιουργήματος, φέρει δηλαδή ευθύνη απέναντι σε αυτό, στο διηνεκές.⁸³

ii. Το πρότυπο του πολιτικού ως καλλιτέχνη - υφαντή: Πλάτωνας

Ένα από τα περισσότερο ενδιαφέροντα παραδείγματα τέχνης και τεχνικής γνώσης – που συσχετίζεται με τη δημιουργία – αποτελούν οι συζητήσεις γύρω από τη φύση της πολιτικής ως τέχνης, στον όψιμο θεωρούμενο διάλογο *Πολιτι-*

⁸¹ *Νόμοι*, I. *Σοφιστής* 265 c – d.

⁸² Β. Κάλφας, ό.π., σελ. 67. Για τους διαλόγους *Σοφιστής*, *Τίμαιος*, *Φίληβος* και *Νόμοι*, θεωρείται ότι πιστοποιούν μια ουσιαστική στροφή της πλατωνικής φιλοσοφίας.

⁸³ Στον *Πολιτικό*, 269 c: «ὁ δ' ἔστιν πᾶσι τούτοις αἴτιον τὸ πάθος οὐδεὶς εἴρηκεν, νῦν δὲ δὴ λεκτέον: εἰς γὰρ τὴν τοῦ βασιλέως ἀπόδειξιν πρέψει ῥηθέν», καθώς ο Πλάτων προβαίνει στην διατύπωση του ορισμού του βασιλέως ως ποιμένος της αγέλης των ανθρώπων, χρειάζεται - προκειμένου να αποδείξει τον ορισμό του - να βρει το αίτιον των πάντων. Στην προσπάθειά του, ο Ξένος δείχνει στον Νεώτερο Σωκράτη πως ο θεός είναι αυτός, στον οποίο οφείλει την περιστροφική κίνησή του το σύμπαν, μαζί με τα υπόλοιπα δώρα που φέρουν ο οὐρανός και ο κόσμος: *Πολιτικός*, 269c-270a.

κός: σε αυτόν ορίζεται ως κύρια υποχρέωση του ηγέτη η διατήρηση της ενότητας των αντίθετων στοιχείων μέσα στην πόλη για χάρη της ευδαιμονίας του κοινωνικού συνόλου, μέσω εφαρμογής της φυσικής αρχής της δικαιοσύνης: σε αυτό το καθήκον έγκειται η τέχνη του πολιτικού. Ο Πλάτωνας στρέφεται προς τον πραγματικό κόσμο, όταν ασχολείται με την μελέτη των αρμονικών «μικτών» συλλαμβάνοντας όλα τα επίπεδα της πραγματικότητας ως αναμίξεις ή αναλογίες δύο στοιχείων, ενός σταθερού και ενός ακαθόριστου. Ο κόσμος παρουσιάζεται να προέρχεται από τη μαθηματική παρέμβαση ενός δημιουργού γεωμετρώντας πάνω στην άμορφη προϋπάρχουσα ύλη, ο ανθρώπινος βίος θεωρείται μίγμα ηδονής και φρόνησης, η σκέψη συμπλοκή εννοιών, ταυτότητας και ετερότητας, η πολιτική παρομοιάζεται με την υφαντική τέχνη, ως σύνθεση γνωστικών δεξιοτήτων και ψυχικών προδιαθέσεων, οι ίδιες οι ιδέες ανάγονται σε δύο αντίθετες ανώτερες αρχές που εκπροσωπούν τις τέχνες και τις αρετές σε αρμονικό μεταξύ τους μείγμα. Καθώς υποστηρίζει ο Πλάτωνας, μια φιλοσοφία της μείξης, της αναλογίας και του μέτρου, αντί του χωρισμού και της διττότητας, και ο ρόλος και η σημασία της πολιτικής και της ίδιας της πόλης, λαμβάνουν άλλο νόημα: από τη μια πλευρά η πραγματικότητα, ακόμα και αυτή των ιδεών, χαρακτηρίζεται από απροσδιοριστία, αλλά επιδέχεται και την επιβολή σταθερών δομών, από την άλλη πλευρά, ο πολιτικός με την επιστημονική του γνώση, δικαιώνεται, κυρίως από το κατά πόσο σωστά διαχειρίζεται τις αντιθέσεις που προκύπτουν από τις διαφορετικές πρακτικές των ανθρώπων. Η τέχνη αυτή της διαχείρισης παρομοιάζεται με αυτήν του «υφαντή» που εξυφαίνει το αρμονικό – εν είδει μαθηματικής αναλογίας – «υφάδι» «τεχνών» και «αρετών».⁸⁴

Μια προσεκτικότερη παρατήρηση της εργασίας της ύφανσης, όπως την γνωρίζουμε από την παράδοση, μας δείχνει πράγματι την πιστότητα και επιτυχία αυτής της μεταφοράς, καθώς, όπως διαπλέκονται οι σειρές των νημάτων κατά μήκος (στημόνι) και κατά πλάτος (υφάδι), για να γίνει το υφαντό (ύφασμα), πα-

⁸⁴ Πολιτικός 311c.

ριστάνεται μεταφορικά το πλέξιμο σταθερών, αμετάβλητων φυσικών νόμων με τα μεταβαλλόμενα περιστασιακά στοιχεία της δημιουργίας. Η σαΐτα που πλέκει το υφάδι υποδηλώνει με τις κάθετες αποφασιστικές κινήσεις της πάνω στο στημόνι την επιθυμία για επίτευξη των σχεδίων του δημιουργού – υφαντή, σύμφωνα με τον προσωπικό υποκειμενικό χαρακτήρα των επιλογών του σε τύπο, χρωματισμό, μέγεθος νημάτων και σχημάτων. Αυτές οι τελευταίες καθορίζουν και την ποιότητα του τελικού αποτελέσματος.⁸⁵ Έχουμε εδώ λοιπόν την απεικόνιση της σύζευξης επιστήμης και τέχνης, σύζευξης που υπερβαίνει την έννοια της επιστήμης ως απόλυτης γνώσης και προτείνει τη γνώση του μέτρου, σύμφωνα με το πρότυπο μιας τέχνης μετρητικής, μιας μεθόδου συναγωγής και διαίρεσης, «κατ' εἶδη»⁸⁶ και κατ' ἀριθμὸν».⁸⁷ Την μεταφορά της ύφανσης αξιοποιεί ο Πρόκλος, αιώνες αργότερα, σε μακροκοσμικό πλαίσιο, για να μιλήσει και πάλι, σχολιάζοντας τον Πλάτωνα, για τη δημιουργία του σύμπαντος με διττό χαρακτήρα, α) ως υποστασιοποίηση αιώνιων και αναλλοίωτων αρχών και β), ως επιμεριστική διαφοροποίηση των γεννημένων όντων.⁸⁸ Μεταφέρει λοιπόν την υφαντική από το γήινο στο συμπαντικό επίπεδο θεωρώντας την ως την τέχνη που ευθύνεται για το όλο της φύσης και της δημιουργίας και βλέποντας στα στοιχεία της συμβολισμούς μεταφυσικούς, θεολογικούς και κοσμολογικούς.⁸⁹

⁸⁵ Στην σπουδαιότητα της αντίληψης αυτής του πλατωνικού *Πολιτικού* για την κατανόηση της πολιτικής φιλοσοφίας του, αλλά και της φιλοσοφίας και του πολιτικού πολιτισμού της αρχαίας Ελλάδας, αφιερώνει ο Κορνήλιος Καστοριάδης σειρά έξι μαθημάτων που πραγματοποίησε στην Γαλλία την δεκαετία του 1980 και δημοσιεύθηκαν πρόσφατα στην ελληνική γλώσσα: Κ. Καστοριάδης, *Ο «Πολιτικός» του Πλάτωνα. Επτά Σεμινάρια στην EHESS* (École des hautes études en sciences sociales), πρόλ. P. Vidal – Naquet, μετάφρ. Ζ. Καστοριάδη, επιμ. Μ. Θεοδωροπούλου, Πόλις, Αθήνα, 2001.

⁸⁶ Η μετρητική τέχνη μελετά την αμοιβαία σχέση όλων των μεγεθών, γνωρίζει την ίδια την έννοια του μέτρου και τις πραγματώσεις του (*Πολιτικός* 284e). Η γνώση του μέτρου με την πρακτική – καλαισθητική της διάσταση προϋποτίθεται κάθε επιστήμης και πράξης της πολιτικής και κάθε τέχνης. Και *Πολιτικός* 258c.

⁸⁷ Πρβλ. *Τίμαιος* 22d και *Φαῖδρος* 274b-279b.

⁸⁸ Πρόκλος, *Εἰς τὸν Κρατύλο τοῦ Πλάτωνος Ἐκλογαὶ χρήσιμοι*, 151.1 – 176.80.

⁸⁹ *Ο.π.*, 50 – 55 και 180 – 182. Δες ιδιαίτερα *ό.π.*, 53.1 – 47: (9 – 35) «ἤδε γὰρ ἀθανάτων προφερεστάτη ἐστὶν ἀπασέων ἰστὸν ὑφήνασθαι, ταλασίη τ' ἔργα πινύσσειν (*Orph.* frg 135) φησὶν (Ὀρφεὺς)» κ.ε.

iii. Σύνοψη των πλατωνικών όψεων του δημιουργού

Στον *Τίμαιον*, όπως προείπαμε, η πράξη της δημιουργίας αποδίδεται στο θεό, ο οποίος με βάση την προϋπάρχουσα ύλη δημιουργεί από αυτήν και από τις ιδέες την ψυχή του κόσμου και έπειτα το σώμα του παντός. Κατόπιν δημιουργεί τα άστρα, τους πλανήτες, τους απλανείς αστέρες, το αθάνατο μέρος της ανθρώπινης ψυχής, ενώ τα υπόλοιπα – το θνητό στοιχείο της ανθρώπινης ψυχής και τα σώματα των ανθρώπων, καθώς και τα άλλα ζώα – τα κατασκευάζουν οι δημιουργηθέντες θεοί, κατ' εντολήν του δημιουργού. Ερμηνεύοντας τον *Τίμαιον* ο Πρόκλος, θεωρεί ότι ο δημιουργός περιέχει και την ιδιότητα του πολύχαρου έρωτα που παράγει τη σειρά των ερωτικών θεών αλλά και όλων των όντων: «*Μήτις πρώτος γενέτωρ και Έρως πολυτερπής*».⁹⁰ Προτρέπει λοιπόν με την ιδιότητά του αυτή στην επιβολή της φιλίας και της ομόνοιας μεταξύ των δημιουργημάτων.

Από την εκδοχή του δημιουργού και της δημιουργίας στο πλατωνικό έργο προκύπτουν τα ακόλουθα συμπεράσματα:

Σχετικά με το δημιουργό,

α) δημιούργησε τον κόσμο σύμφωνα μ' ένα «πρότυπο», μία ζωντανή πραγματικότητα, όπως είναι ο κόσμος των ιδεών, που παραμένει αναλλοίωτος και αιώνιος χωρίς κάποια εξέλιξη, β) ο δημιουργός – ζωγράφος, ποιητής, τεχνίτης – είναι μιμητής κατασκευαστής ενός αντιγράφου του πραγματικού κόσμου, που όμως εμφανίζει κάποια πάγια μορφή και αναδιαμορφώνεται αενάως, γ) ως θεός – δημιουργός διέπεται από πρόνοια και αγαθή προθετικότητα, που εξασφαλίζει την υπαιτιότητά του τάξη και αρμονία στο δημιούργημά του, δ) βάσει μιας γενεολογικής λογικής είναι υπαίτιος και γενεσιουργός αρχή σειράς γεννήσεων όλων των εμψύχων όντων και ε), αν όλα, και ο δημιουργός και τα δημιουργήματα, υπάγονται σε ένα σύστημα σχέσεων αλληλεξάρτησης, πρέπει ως λογική συνέπεια, να υποτεθεί μια τρίτου βαθμού μορφή ανεξάρτητης ύπαρξης που στο παράδειγμα του πλατωνικού *Τιμαίου* δίδεται από αυτό, το οποίο ονομάζεται *Υποδοχή* ή *Χώρα*

⁹⁰ Proclus *In Tim.* 1.450,11, Orph. *Fr.* 243, 8s.

και έχει επιδεχθεί διάφορες ερμηνευτικές προσεγγίσεις (Heidegger, Derrida, Καστοριάδης κ.ά.).⁹¹

Ως προς την ίδια την έννοια της δημιουργικότητας δε, μιας δραστηριότητας μιμητικής, κατασκευαστικής, κοσμητικής και συνθετικής διαπιστώνουμε ότι⁹²

α) πρόκειται για ένσκοπη δραστηριότητα, προϋποθέτει κατασκευαστικό σχέδιο και αντιπαραβάλλεται με την τυχειότητα ή την αμορφία της ύλης, β) ισοδυναμεί με μία διαδικασία μορφοποίησης με βάση ένα όραμα ή πρότυπο, γ) διαχειρίζεται, συναρμολογεί κι επεξεργάζεται προϋπάρχοντα υλικά και καθορίζεται από την ποιότητά τους, καθώς αυτά προβάλλουν αντίσταση, αντιδρούν στη δημιουργική πράξη, δ) έγκειται στη συναρμογή και εναρμόνιση συστατικών στοιχείων και σε πολλές περιπτώσεις αλληλοσυγκρουόμενων και διαφορετικών μεταξύ τους, κατά το πρότυπο μιας τέχνης μετρητικής, του μέτρου και της αρμονίας, ε) ακόμη και αν απαιτεί υψηλή νοητική δραστηριότητα, όπως του θείου τεχνίτη ή του πολιτικού – παραβάλλεται και παρομοιάζεται με τις γνωστές από την κοινωνική τους εφαρμογή πρακτικές τεχνικές: υφαντική, μουσική, χορευτική κ.ά.

Η υπόθεση ότι ο *Τίμαιος* στο φως των υπόλοιπων ύστερων έργων έχει πολιτικές προεκτάσεις και επιδέχεται σχετικής ερμηνείας παρά την μυθολογική κοσμολογική αφήγησή του, είναι ουσιαστική για την περαιτέρω κατανόηση των όρων δημιουργός/ δημιουργία. Κύριο επιχείρημα που υποστηρίζει την υπόθεση αυτή είναι η διεξοδική κι εκτενής αναφορά στον άνθρωπο, είτε έμμεσα μέσω των αισθητών ποιοτήτων – χρώματα, γεύσεις, οσμές, ήχοι (61c – 69c) – είτε άμεσα

⁹¹ J. Derrida, *Khôra*, Galilée, Paris, 1993, J. Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, Columbia University Press, 1984, J. Sallis, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*, Indiana University Press, Bloomsbury, New York, 1999, N. El-Bizri, «ON KAI XΩPA: Situating Heidegger between the *Sophist* and the *Timaeus*», στο *Studia Phaenomenologica* IV, 2004, σελ. 73 – 98, ετα. Περισσότερα γι' αυτό το δύσκολο ζήτημα θα αναφέρουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

⁹² Ο Β. Κάλφας, στην αναλυτική μελέτη του *Τιμαίου*, στην οποία παραπέμπει και η παρούσα εργασία, ακολουθώντας τον Lennox, συνοψίζει τους λόγους για τους οποίους ο Πλάτωνας στρέφει το ενδιαφέρον του για τον δημιουργό ως τεχνίτη και μάλιστα σε αντιπαραβολή με όσα υποστηρίζει στον *Γοργία*. Β. Κάλφας, ό.π., σελ. 78 - 79. Πρβλε J. Lennox, «Plato's Unnatural Teleology», στο *Platonic investigations*, επιμ. D. J. O'Meara, The Catholic University of America, Washington, 1985, σελ. 195-218. Για πιο πρόσφατες δημοσιεύσεις, βλ. το άρτι εκδοθέν τεύχος του ηλεκτρ. περιοδικού *Methodos*, με θέμα *La notion d' Intelligence (nous-noein) dans la Grèce antique. De Homère au Platonisme*, επιμ. St. Fabio, τ. 16, 2016, <https://methodos.revues.org/4294>.

ως δημιουργία και λειτουργία του ανθρώπου με βάση τον άριστο συνδυασμό *Ανάγκης και Νοός*.⁹³

Ο άνθρωπος, στο επίκεντρο της δημιουργίας του κόσμου ως μέτρο αναλογίας μικρόκοσμου και μακρόκοσμου, ως το υποκείμενο πολιτικής και ηθικής πράξης μέσα στη λειτουργία της πόλης, εκθέτει τα ταλέντα και τις δυνάμεις του στον ζωτικό τομέα της τεχνικής και κατασκευαστικής δημιουργίας, αλλά και της μετρητικής, γεωμετρικής και περισσότερο αφηρημένης κι ελεύθερης τέχνης της πολιτικής (*Νόμοι, Πολιτικός*). Μόνο που πρέπει να συνυπολογίσουμε ότι υπερκείμενη τόσο στην ύπαρξη του ανθρώπου και στη λειτουργία των νόμων και την πολιτική οργάνωση είναι η τέχνη του θεού δημιουργού με την ανώτερη νοητική και αγαθή φύση της.

Για να κατανοήσουμε βαθύτερα και να σκεφθούμε πάνω στα προβλήματα που προκύπτουν από την πλατωνική χρήση του δημιουργού, χρειάζεται να λάβουμε υπόψη τη φυσική του φιλοσοφία: η φύση στον Πλάτωνα, παίζει μεγαλύτερο ρόλο απ' ό,τι θα υπέθετε κανείς, λόγω της μεταφυσικής υπεραισθητής προτεραιότητας των ιδεών. Αντίθετα πρωτοστατεί ως πρόβλημα,⁹⁴ εφ' όσον η αρετή κάποιου πράγματος συνίσταται σε μία κανονική διάταξη και διευθέτηση, οι οποίες προκύπτουν από την τάξη (*Γοργίας, 506 E, 1-3.*) και ο θεός δημιουργός – από τη φύση του αγαθός, αρέσκειται σε αυτήν και μετασχηματίζει με αυτήν τη δημιουργική του πράξη το χάος, την αταξία, την αμορφία. Ο δημιουργός εμφυσά ακόμη στον κόσμο νόηση, η οποία ενυπάρχει στην ψυχή του κόσμου, μέρος και δείγμα της οποίας είναι και ο άνθρωπος, το κατ' εξοχήν έμψυχον ζώον μέσα στο έμψυχον κοσμικό σύμπαν, ως προϊόν μιας ορθής αναλογίας μεταξύ πυρός, γης, αέρος και ύδατος. Αυτήν την αρμονική σύνθεση δεν μπορεί να την καταστρέψει

⁹³ Β. Κάλφας, ό.π., σελ. 34-39.

⁹⁴ «ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς -ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὀνομάσθω-σκεπτόν δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος.» *Τίμαιος, 28 c.*

καμία δύναμη εκτός του ίδιου του δημιουργού.⁹⁵ Ο δημιουργός, στο πλαίσιο αυτό δεν αποτελεί μέρος της δημιουργίας, δεν ανήκει στον κόσμο, ενώ το γεγονός ότι πλάθει αυτόν τον κόσμο από το άμορφο και το ατελές, σημαίνει ότι η διαδικασία αφορά και τη γέννησή του στον χρόνο και όχι την αιωνιότητα. Επικρατεί στο επίπεδο της κοσμικής δημιουργίας η διαλεκτική τυχαιότητας και αναγκαιότητας και μαζί με την ένσκοπη τεχνική πράξη της δημιουργικότητας, συγκροτούν ένα συνεχές, με την πρώτη – την κοσμογένεση – να έχει το ιεραρχικό προβάδισμα.

Σε σειρά διαλόγων⁹⁶ ο Πλάτωνας αντιτίθεται επιχειρηματολογώντας στις υλιστικές – μηχανιστικές θέσεις των φυσιολόγων και των σοφιστών. Δεν παραλείπει δε να επισημάνει τις επιπτώσεις των αντιλήψεών τους αυτών στην ηθική και την πολιτική. Όπως παρουσιάζονται από τον Πλάτωνα οι θεοί, να είναι δημιουργήματα της τέχνης και όχι της φύσης, υπάρξεις εξαρτώμενες από τις νομοθεσίες κάθε περιοχής και προϊόντα της ανθρώπινης έμπνευσης και πράξης, έτσι και η φύση που δημιουργείται από αυτούς – πλην της προϋπάρχουσας χώρας – είναι προϊόν δημιουργικής πράξης κατά το πρότυπο των οικείων τεχνών.⁹⁷

⁹⁵ *Τίμαιος*, 31b-32c. Επιπλέον, ο κόσμος δεν γεννά ούτε ασθενεί, έχει τη μορφή σφαίρας, καθώς αυτή είναι το κατάλληλο γεωμετρικό σχήμα, για σώμα που περιέχει το παν: 34 b. Πρβλε Α. Λάζου – Κ. Καλαχάνης (επιμ.), *Στοιχεία Φιλοσοφίας της φύσης*, τ. Α', ό.π., για περισσότερα στοιχεία σχετικά με την πλατωνική φυσική φιλοσοφία.

⁹⁶ Πλάτωνος, *Φαίδων*, χωρίς την εμπεριστατωμένη απάντηση που δίδεται στους ύστερους διαλόγους, *Νόμοι*, 889b1-d4, όπου παρουσιάζεται ο υλιστικός μηχανισμός δημιουργίας του κόσμου ως περιγραφή των ευρύτατα δεδομένων αντιλήψεων της εποχής του. Βλ. Β. Κάλφας, ό.π., σελ. 85 – 86.

⁹⁷ «Θεούς, ὧ μακάριε, εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι τέχνη, οὐ φύσει ἀλλὰ τισιν νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλη, ὅπη ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι»: *Νόμοι*, 889e3-890a10. Η κύρια αντίθεσή του με τους φυσιολόγους, έγκειται στην υποστήριξη εκ μέρους του μιας αντίστροφης με αυτούς σειράς, όσον αφορά στη σχέση φύσης και δημιουργίας: το σύμπαν και η φύση έπονται του νου, της τέχνης και του νόμου, είναι υστερόχρονα και προϊόντα τους: «καὶ δὴ καὶ τὰ μεγάλα καὶ πρῶτα ἔργα καὶ πράξεις τέχνης ἂν γίνοντο, ὄντα ἐν πρώτοις, τὰ δὲ φύσει καὶ φύσις, ἦν οὐκ ὀρθῶς ἐπονομάζουσιν αὐτὸ τοῦτο, ὕστερα καὶ ἀρχόμενα ἂν ἐκ τέχνης εἶη καὶ νοῦ»: *Νόμοι*, 892b2-6.

ΔΥΙΣΜΟΣ & ΜΟΝΙΣΜΟΣ

Εισαγωγικά

Στην νεωτερική φιλοσοφική σκέψη, μετά τον 17^ο αιώνα ο Cassirer διαπιστώνει την αντίθεση μεταξύ φυσικών και ανθρωπιστικών επιστημών, μιαν αντίθεση ανάμεσα σε δύο ξεχωριστά πεδία μεθόδου, στις θετικές και στις ιστορικές ή ανθρωπιστικές σπουδές: στις μὲν ισχύουν οι μαθηματικοί νόμοι, ενώ οι δεύτερες αφήνονται στην εμβέλεια της θεολογίας και του μυστικού. Οι θετικιστικές θεωρίες (Comte, Sainte-Beuve, Taine) που έτυχαν κριτικής και από φιλοσόφους όπως ο Oswald Spengler, αντιμετωπίζονται από κοινού ως μη επαρκείς αναφορές της ιστορίας και του πολιτισμού, επειδή δεν στηρίζονται σε εμπειριστατωμένη γνώση της ανθρώπινης φύσης, κάτι που επιδιώκει συστηματικά ο ίδιος ο Cassirer.⁹⁸ Από τον γενικότερο δυισμό της νεωτερικής θεώρησης της φύσης και του πολιτισμού, διαφοροποιείται ο σπινοζικός μονισμός, αναζητώντας μια ενοποιημένη θεωρία για τη φύση που να περιλαμβάνει τόσο τα φυσικά όντα και τα σώματα όσο και τα ανθρώπινα όντα ως ένα οντολογικό συνεχές γεωμετρίας και ηθικής και ως μια ενιαία μέθοδο εξήγησης των φυσικών φαινομένων.⁹⁹

Ενώ ο ρομαντισμός ερμηνεύει τη φύση πνευματικά κι έτσι ενοποιεί το χώρο του ανθρώπινου πολιτισμού με το πεδίο της φύσης, στο τέλος του 19^{ου} αιώνα

⁹⁸ Κατά τον Spengler, ο ανθρώπινος πολιτισμός βρίσκεται έξω από τα όρια κάθε φυσιοκρατικής μορφής εξήγησης, ενώ υπόκειται σε ένα είδος μυστικής ή ακόμη και εξωλογικής σχέσης, σε αντίθεση με τις ορθολογικές αρχές που προεξάρχουν στην εγγεληνική φιλοσοφία της ιστορίας που διέπεται από μια τελεολογία της ελευθερίας. Αναφέρει ο E. Cassirer, «Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie», *Goteborg Kungl. Vetenskap och Vitterhets-Samhallets Handlingar*, 5 foldjer, Ser. A, Bil. 7, No. 3. 1939, σελ. 1 - 28 και *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, ό.π., σελ. 8 κ.ε.

⁹⁹ Στα τέλη του 18^{ου} αιώνα ο σπινοζισμός απετέλεσε το θεμέλιο λίθο για πρωτότυπη φιλοσοφία της φύσης του Schelling, γνωστής και ως φιλοσοφίας της ταυτότητας φύσης και πνεύματος, με τη διαφορά ότι η φύση για τον Schelling είναι πλέον ένας ζωντανός οργανισμός, μια ολότητα δυνάμεων και μορφών, όχι μια υλική ουσία που διέπεται από γεωμετρικούς και μηχανικούς νόμους. Βλ. J. Guttman, «Cassirer's Humanism», στο *The Philosophy of Ernst Cassirer*, ό.π., σελ. 443 - 464, σελ. 454. Δες F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, *Sämtliche Werke*, III, σελ. 628: παραθέτει ο Guttman. Η ενότητα των κόσμων επιτυγχάνεται από τη φιλοσοφική σκέψη, η οποία οδηγείται από τον αφηρημένο κόσμο των φυσικομαθηματικών νόμων στο βασίλειο της ηθικής συνείδησης αλλά και της αισθητικής εποπτείας, θέτοντας έτσι τις βάσεις για την σύλληψη της έννοιας του πολιτισμού και της ιστορίας ως ολότητας. Υπό την οπτική αυτή, τα επιτεύγματα του ρομαντισμού, που ο Schelling εκπροσωπεί κατά τον Cassirer, ως προς την πίστη στην αλληλοσύνδεση ποιητικής φαντασίας και λογικής, εμπνέουν μια νέα κοσμοαντίληψη με τη φύση στο κέντρο της ως φορέα των πνευματικών δημιουργημάτων, μια ανθρωπιστική φυσιοκρατία που εσωκλείει και αποδέχεται και το μυστικιστικό στοιχείο, πίσω από την έννοια του *Volksgeist*.

με τη μεσολάβηση των θεωριών εξέλιξης των Darwin και Spencer, αλλάζει το πρότυπο της φυσικής επιστήμης εφοδιάζοντας το θετικιστικό αίτημα για ενοποίηση των επιστημών με ένα διαφορετικό περιεχόμενο, ένα εμπλουτισμένο επιστημονικό πεδίο από ανακαλύψεις που επιτρέπουν σε επιστήμες όπως η φυσική, η χημεία, η ζωολογία, η βοτανολογία, η ανατομία και η φυσιολογία να πάρουν το προβάδισμα στην επιστημονική μελέτη του πολιτισμού.¹⁰⁰ Έτσι, μαζί με άλλες εξελίξεις της επιστήμης του 20^{ού} αιώνα, προκύπτει ένα άλλο πρότυπο στη μελέτη του ανθρώπινου ψυχισμού, το λεγόμενο φυσικοεπιστημονικό αναγωγιστικό, σύμφωνα με το οποίο, επιχειρείται αφ' ενός να εξηγηθεί θετικιστικά το κάθε τμήμα της συμπεριφοράς του ανθρώπου, με το να προσδιορισθούν οι αναλυτικές προϋποθέσεις του, αφ' ετέρου να γεφυρωθούν οι όποιες αντιθέσεις και να επιλυθούν τα παράδοξα και οι ασυμμετρίες που χαρακτηρίζουν τον άνθρωπο. Ας πούμε, η διάσταση σώματος – ψυχής ανάγεται στην έννοια της προθετικότητας που υποδηλώνει – στο πλαίσιο τουλάχιστον της αναλυτικής σκέψης – την τάση του ανθρώπου να θέτει ενώπιόν του αντικείμενα ή άλλα όντα, με τα οποία σχετίζεται και συνδιαλέγεται. Αυτή δε η παρατηρούμενη σταθερή προθετική τάση του ανθρώπου υποτίθεται ότι μπορεί να εκλογικευθεί μέσω προτάσεων που αποδίδουν λογικά και απόλυτα την δομή των ψυχοφυσικών καταστάσεων.

Στην σύγχρονη αναγωγιστική – φυσικοεπιστημονική τάση ακολουθούνται σε γενικές γραμμές τρία στάδια εξέτασης των ανθρώπινων φαινομένων:

1. Η παρατήρηση και περιγραφή των φαινομένων, π.χ. συνείδησης, αντίληψης, πρόθεσης, συναισθημάτων κ.λπ., με στόχο κυρίως τον προσδιορισμό του κοινού χαρακτηριστικού τους ή του ειδοποιού ιδιαίτερου στοιχείου τους, π.χ. προθετικότητα, αναφορικότητα, αλληλεπίδραση, λειτουργία κ.λπ., και η αναζήτηση ή χρήση των λεκτικών όρων εκείνων, που με μεγαλύτερη νοηματική πληρότητα και λογική σαφήνεια αποδίδουν αυτά τα στοιχεία: π.χ. γεγονότα, αντικείμενα, καταστάσεις, προδιαθέσεις κ.λπ.

¹⁰⁰ J. Guttman, ό.π., σελ. 456.

2. Η εξήγηση και νομολογική ταξινόμηση των παρατηρήσεων με χρήση τεχνικών και διαδικασιών ποσοτικοποίησης και μέτρησης όλων των σχετικών αποτελεσμάτων που αφορούν στην αναζήτηση των αιτιών των φαινομένων: π.χ. σωματικές δράσεις, βιολογικές διαδικασίες, ψυχοφυσικοί νόμοι κ.λπ.

3. Η τελική ανάπλαση ή ανασύσταση των μελετούμενων φαινομένων μέσω κοινωνικών και πολιτισμικών παρεμβάσεων της επιστημονικής γνώσης: π.χ. η επίδραση στην κοινωνική συμπεριφορά ή στις ατομικές αντιδράσεις των ανθρώπων υποκειμένων μέσω των επικοινωνιακών τεχνασμάτων της εκπαίδευσης, της τέχνης ή της πληροφόρησης, όπως στην περίπτωση της διαφήμισης, των μέσων κοινωνικής δικτύωσης ή των documentary films.

Λαμβάνοντας υπόψη τα παραπάνω, σε σχέση με την πρόσληψη και περαιτέρω επεξεργασία της έννοιας της δημιουργού ανθρώπινης νόησης, διακρίνουμε δύο ευρύτερες κατηγορίες θεωριών από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα:

α) τις δυιστικές¹⁰¹ και β) τις μονιστικές¹⁰² θεωρήσεις.

Κάθε μία από αυτές παρουσιάζει το δικό της υπόβαθρο για το δημιουργιστικό ανθρωπολογικό πρότυπο.

¹⁰¹ Κατά τον δυισμό γενικά η ψυχή ως ουσία υπάρχει παράλληλα και ανεξάρτητα από το σώμα, συνιστώμενη από μία διαφορετικής μορφής ύπαρξη από αυτή της ύλης. Αυτές δε οι δύο ουσίες – σώμα και ψυχή – βρίσκονται σε ένα και το αυτό ον και απαιτείται μια θεωρητική εξήγηση του τρόπου συνύπαρξης ή αλληλεπίδρασής τους.

¹⁰² Σε αυτές εντάσσουμε ιστορικοφιλοσοφικά τόσο όψεις της αρχαιοελληνικής σκέψης, όπως προσωκρατικής, των Παρμενίδη, Ζήνωνα Ελεάτη, της αριστοτελικής τελεολογίας, στωικής και νεοπλατωνικής θεωρίας, όσο και νεότερες εκκινώντας από τον Hegel, καθώς και σύγχρονες θεωρίες ψυχοσωματικής ταυτότητας και αντιαναγωγισμού.

i Δυιστικές θεωρίες

Σύμφωνα με τις δυιστικές θεωρήσεις, η νόηση αποτελεί ένα πνευματικό στοιχείο διττής υπόστασης του ανθρώπινου όντος, όπου προϋποτίθεται της εξέτασης αυτού το δίπολο πνεύματος – άυλης ψυχής, νόησης – και μη πνευματικού στοιχείου – υλικού, φυσικού ή σωματικού. Από το φάσμα των προσηκόντων στο δυισμό φιλοσόφων, τα γνωστότερα παραδείγματα είναι η ανθρωπολογία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη και ο Descartes, από τον οποίο εκκινεί σειρά δυιστών της νεότερης εποχής, όπως και εκείνων που απορρίπτουν τον δυισμό (Marx, Nietzsche, Scheler, Cassirer, Heidegger κ.ά.).

ια Προπλατωνικές αντιλήψεις

Η στοχαστική παράδοση που αντιμετωπίζει τον κόσμο ως διττότητα πηγαίνει πολύ μακριά στο βάθος των αιώνων και από αυτήν προκύπτει μια ιδιαίτερα δυναμική δημιουργιστική προσέγγιση, πρώτα του θεού και κατόπιν του ίδιου του ανθρώπου. Η δυαρχία της σύστασης του κόσμου, η διπλή διάσταση της δημιουργικής πράξης του θεού, η αναγκαιότητα αναφοράς σε μια τρίτη ενοποιητική δύναμη/οντότητα – όπως έρωτας, αριθμός, έντελέχεια ή πνεύμα – είναι διαφορετικές θέσεις που υιοθετεί η δυιστική συλλογιστική. Στην νεότερη εκδοχή της μάλιστα (Scheler, Cassirer) η διττότητα του ανθρώπου υπερβαίνεται από την έννοια της ψυχοπνευματικής ολότητας του προσώπου.

Μπορούμε να εντοπίσουμε παρόμοιες θεωρήσεις πριν από τον Πλάτωνα, στις κοσμογονίες και θεογονίες των Ορφικών, του Ησιόδου, στην Ηρακλείτεια διαλεκτική ή στη θρησκευτική γένεση της *Παλαιάς Διαθήκης*: από τον κυκεώνα των δυιστικών αντιλήψεων – της μεταιχμιακής περιόδου μεταξύ μύθου και φιλοσοφικού λόγου – ξεχωρίζουμε την έννοια της μεταβαλλόμενης φύσης, τη δράση του νείκουσ και της φιλότητας, την σύνθεση των αντιθέτων, την κοσμογονική επενέργεια του έρωτα ως κοσμικής έλξης, την έννοια της αρμονίας ως προϊόντος

της δυναμικής των αντιθέσεων, αλλά και την έννοια του ενός και μοναδικού αρχικού αιτίου, του θεϊκού υποκειμένου της γένεσης.¹⁰³

Τη διάσταση ανθρώπινου και κοσμικού λόγου τονίζει η φιλοσοφία του Ηράκλειτου, όταν προσδιορίζει μια ρυθμιστική αρχή, τον κοινό σε όλα τα πράγματα λόγο, που όμως οι άνθρωποι δεν μπορούν να τον κατανοήσουν.¹⁰⁴ Πρόκειται για την νομοτέλεια της κοσμικής *Δίκης* που διέπει την κανονικότητα των φυσικών φαινομένων και που δεν είναι δυνατόν να παραβιαστεί, καθώς δυνάμεις ανώτερες της ανθρώπινης υπόστασης – τοποτηρητές και προστάτες της *Δίκης* – εξασφαλίζουν την αρμονική συνέχιση και τήρησή της. Η ύψιστη δύναμη – ρυθμιστική αρχή, σύμφωνα με τα αποσπάσματα που αποδίδονται στον Ηράκλειτο, έχει αιώνια ισχύ και ύπαρξη.¹⁰⁵

Η ενότητα της φύσης απασχολεί και τον Εμπεδοκλή, πράγμα που υποδηλώνει την συνειδητοποίηση συγκρούσεων και αντιθέσεων που δρουν σε αυτήν, κατά το πρότυπο ανθρωπολογικών φαινομένων και συμπεριφορών. Η κεντρική ιδέα του κοσμικού συστήματος που εισηγήθηκε ο Εμπεδοκλής, έγκειται στην παρουσία τεσσάρων βασικών δομικών στοιχείων της ύλης, τα οποία συμβολίζουν τα τέσσερα στοιχεία, η ανάμειξη και ο διαχωρισμός των οποίων συντελούν στην δημιουργία των όντων.¹⁰⁶ Το πιο ενδιαφέρον σημείο της κοσμολογίας του Εμπεδοκλή είναι το ζήτημα της προέλευσης των τεσσάρων στοιχείων, τα οποία δεν παραμένουν στατικά, αλλά αντιθέτως τελούν υπό την επίδραση ενός αντιθετικού

¹⁰³ Εντ. Μπιτσάκης, *Η φύση στη Διαλεκτική φιλοσοφία*, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1974, σελ. 9 και 42: όπου η φύση αποκτά ηθικές προεκτάσεις, συνδέεται με την έννοια της ουσίας που χαρακτηρίζει το ανθρώπινο υποκείμενο, όπως είναι εμφανές στο προλογικό σημείωμα, όπου «θα μιλήσουμε για τη φύση που μέσα στην άχρωμη γενίκευσή της μπορεί να συλλάβει την ουσία της φύσης του χωρικού, του ποιητή και του επιστήμονα». Επίσης Ησιόδου, *Θεογονία*, 112 – 122, *Γένεσις* 1, 1 – 5. Σύγκρινε με την φυσιοκρατία των Ορφικών ως προς τη δημιουργία του κόσμου χωρίς υποκείμενο: G. Thomson, *The First Philosophers: Studies in Ancient Greek Society*, Lawrence & Wishart, London (πρώτη έκδοση 1955), 1972, σελ. 234 κ.ε. Πρβλε Ά. Λάζου – Κ. Καλαχάνης (επιμ.), *Στοιχεία Φιλοσοφίας της φύσης*, ό.π.

¹⁰⁴ Σέξτος Εμπειρικός, *Προς μαθηματικούς*, 8, 132.

¹⁰⁵ Ηράκλειτος, *Απόσπ.* Β 94.

¹⁰⁶ Αέτιος, *De Plac.* I 30, 1 (B8).

ζεύγους δυνάμεων, της *φιλότητος* και του *νεϊκος*. Η *φιλότης*, η οποία συντελεί στην ένωση των τεσσάρων στοιχείων συγκροτεί έναν τέλειο κόσμο, εν αντιθέσει προς το *νεϊκος*, το οποίο διασπά αυτήν την ενότητα, δημιουργώντας έτσι τα τέσσερα στοιχεία. Η κατάσταση, κατά την οποία επικρατεί η *φιλότης* και τα τέσσερα στοιχεία είναι ενωμένα, ονομάζεται από τον Εμπεδοκλή *Σφαῖρος*, και διαθέτει τα εξής χαρακτηριστικά: 1) Αποτελεί *ἄποιον ποιότητα*, καθώς όλα τα στοιχεία εντός του αποβάλλουν το *οἰκεῖον εἶδος*.¹⁰⁷ Η φύση του επομένως, είναι διαφορετική εν σχέσει προς αυτήν των τεσσάρων στοιχείων. 2) Ο *Σφαῖρος* περιγράφεται ως *νοητός κόσμος* και *ἀρχέτυπον* του αισθητού.¹⁰⁸ Αντιπροσωπεύει ένα στάδιο του σύμπαντος το οποίο δεν είναι προσιτό στις αισθήσεις και προφανώς προϋπάρχει της υλικής δημιουργίας του σύμπαντος. 3) Είναι *ἴσος αὐτῶ*,¹⁰⁹ ιδιότητα που προφανώς οφείλεται στο σφαιρικό του σχήμα, το οποίο κατά τους αρχαίους Έλληνες ήταν συνώνυμο της τελειότητας. 4) Σύμφωνα με τον Σιμπλίκιο, ο Εμπεδοκλής υμνεί τον *Σφαῖρον* ως θεό,¹¹⁰ γεγονός, το οποίο έρχεται σε αντίφαση με την φθαρτή του φύση λόγω της διάσπασης που υφίσταται από το *νεϊκος*.¹¹¹

Οι Λεύκιππος (5ος αι. π.Χ.) και Δημόκριτος (460– 370 π.Χ.) υποστήριξαν ότι η φύση αποτελείται από το πλήρες και το κενόν, τα οποία αποκαλούν *ὄν* και *μή ὄν* (Αριστοτέλης, *Μετά τά Φυσικά*, 985, b 4– 10 και *DK* 67 a, 6). Επιπλέον η φύση στις θεμελιώδεις της μορφές διαθέτει άπειρες αρχές, οι οποίες είναι άτομες, αδιαίρετες και απαθείς, εξαιτίας του ότι είναι συμπαγείς, ενώ δεν διαθέ-

¹⁰⁷ Φιλόπονος, *Π. Γεν κ. Φθορ.* 19,3-6 (A 41).

¹⁰⁸ Σιμπλίκιος, *Σχόλια εις φυσικά*, 31,18-19.

¹⁰⁹ Ιππόλυτος, *Έλεγχος*, 7,29,13.

¹¹⁰ Σιμπλίκιος, *Εις Π. Ψυχής*, 70, 17.

¹¹¹ Σε μία άλλη μαρτυρία μάλιστα, αναφέρεται ότι κατά τον Εμπεδοκλή υπάρχει μία αιτία - *ὑπέρ νοῶν* - που ονομάζεται *Ἰερά φρήν*. Επομένως η φθαρτότητα του *Σφαίρου* όχι μόνο δεν αναιρεί την παρουσία του θεϊκού στοιχείου στην κοσμική σύσταση, αλλά τονίζει ότι το σύμπαν θα πρέπει να βρίσκεται σε μία κατάσταση τελειότητας πριν καταστεί αισθητό από τις ανθρώπινες αισθήσεις: Αμμωνίου, *Π. Ερμηνείας*, 249, 9. Πρβλε Κ. Καλαχάνης, «Θεωρίες Ενότητας της Φύσης: από την αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία στην σύγχρονη Φυσική», *Physics News*, Ένωση Ελλήνων Φυσικών, τεύχος 11, 2015, σελ. 30-33.

των κενό, καθώς η διαίρεση αποδίδεται στο κενό που υπάρχει στα σώματα.¹¹² Προφανώς επίσης, ο όρος ά-τομο (α στερητικό – τομή), καταδεικνύει ότι είναι αδύνατο να διαιρείται επ’ άπειρον, καθώς πρέπει να υπάρχει ένα τελικό όριο στην διαίρεσή του. Τα άτομα επίσης χαρακτηρίζονται ως ομοφυή, καθώς έχουν κοινές ιδιότητες, με τις μόνες διαφορές να παρουσιάζονται στο σχήμα, στην τάξη και στην θέση,¹¹³ γεγονός που είναι σαφές ότι επηρεάζει και τις φυσικές διεργασίες. Χαρακτηριστικό των ατόμων είναι ότι παραμένουν αναλλοίωτα και δεν υφίστανται καμία επίδραση, όπως αυτές που γίνονται αντιληπτές από τον άνθρωπο μέσω των αισθήσεων.¹¹⁴ Κατά συνέπεια, η ανθρώπινη διάνοηση δεν δύναται να προσεγγίσει τις βασικές δομές της φύσης, ο άνθρωπος δεν αντιλαμβάνεται τη φύση στις θεμελιώδεις της μορφές. Σημαντικό στοιχείο της κοσμολογίας των ατομικών είναι η αναφορά στον δημιουργικό ρόλο του κενού. Ειδικότερα, εντός του μεγάλου αρχικού κενού δημιουργούνται μικρότερα κενά όπου πέφτουν τα άτομα που αποσπώνται από το αρχικό κενό, λόγω της ανομοιοτήτάς τους.¹¹⁵ Ωστόσο, είναι φανερό ότι στην προκειμένη περίπτωση γίνεται λόγος για δύο είδη κενών. Συγκεκριμένα, το μεν πρώτο αντιστοιχεί στον κενό χώρο όπου κινούνται τα άτομα, ενώ τα δευτερογενή κενά είναι οι χώροι όπου συγκεντρώνονται τα αποσπώμενα άτομα, που μάλιστα αντιστοιχούν σε διαφορετικούς κόσμους που ενδέχεται να διαθέτουν διαφορετικά χαρακτηριστικά από τον δικό μας.¹¹⁶

Ο Πυθαγόρας (570– 496 π.Χ.) υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους εκπροσώπους της προσωκρατικής φιλοσοφίας και η επίδρασή του ήταν φανερή όχι μόνο στην κλασική περίοδο της φιλοσοφίας και ιδιαίτερα στον Πλάτωνα, αλλά

¹¹² Σιμπλίκιος, *Εις Περί Ουρανού*, 242, 18-21.

¹¹³ Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 985 b 13-17.

¹¹⁴ Γαληνός, *Περί των καθ’ Ιπποκράτην στοιχείων* 419, 1.

¹¹⁵ Σιμπλίκιος, *Εις Περί Ουρανού*, 294, 33-35.

¹¹⁶ Ιππόλυτος, *Ελεγχος*, I, 13. Πρβλε Κ. Καλαχάνη, «Η φύση στην Προσωκρατική σκέψη», στο Ά. Λάζου – Κ. Καλαχάνη (επιμ.), *Στοιχεία φιλοσοφίας της φύσης*, τ. Α’, ό.π., σελ. 67 – 100.

και σε μεταγενέστερες σχολές, ακόμη και κατά τα ρωμαϊκά χρόνια (νεοπυθαγόρειοι). Ο Πυθαγόρας και οι μαθητές έβλεπαν την πραγματικότητα σαν σύνολο δέκα αντίθετων διπόλων: πέρας – άπειρον, άρτιον – περιττόν, έν – πλήθος, δεξιόν – αριστερόν, άρρεν – θήλυ, ηρεμούν – κινούμενον, ευθύ – καμπύλον, φώς – σκότος, αγαθόν – κακόν, τετράγωνον – ετερόμηκες.¹¹⁷

Η σκέψη του Πυθαγόρα είναι συνυφασμένη με την περιγραφή του σύμπαντος βάσει των μαθηματικών, καθώς οι αριθμοί αποτελούν τις αρχές των πραγμάτων, ενώ ακόμη και ο ίδιος ο ουρανός αποτελεί αριθμό.¹¹⁸ Δεν απέδιδε στους αριθμούς ποσοτική αξία, τους θεωρούσε φορείς της ουσίας των όντων. Ως αρχή των πάντων έθετε την αριθμητική μονάδα, η οποία αντιστοιχεί στον θεό, ενώ η δυάδα που αντιστοιχεί στον κόσμο, αποτελεί το επόμενο στάδιο της εξελικτικής διαδικασίας.¹¹⁹ Κατά συνέπεια, από την μονάδα και δευτερευόντως από την δυάδα προέρχονται όλα τα όντα, η γη, τα ουράνια σώματα αλλά και όλοι οι αριθμοί, οι γραμμές και τα επίπεδα σχήματα.¹²⁰ Η τριάδα κατά τους Πυθαγορείους θεωρείται ο πρώτος αριθμός.¹²¹ Χαρακτηριστική είναι επίσης και η αναφορά του Πυθαγόρα στην περίφημη αρμονία των σφαιρών, σύμφωνα με την οποία οι πλανήτες κατά την κίνησή τους παράγουν κάποιον ήχο, συνδυάζοντας με αυτόν τον τρόπο την μουσική με την κοσμική αρμονία.¹²²

¹¹⁷ Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά*, 986α, 22.

¹¹⁸ Ο.π., 985b 15-21.

¹¹⁹ Αέτιος, *Αρεσκ.Ι 3*, σελ. 276-282.

¹²⁰ Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι*, VIII, 25.

¹²¹ Υποστηρίζεται μάλιστα «ότι η λέξη αριθμός προέρχεται εκ του ρήματος αραρίσκω (=συνάπτω, ενώνω, συναρμόζω, βάλλω ομού) και της προστακτικής ίθι του ρήματος είμι (=ελθέ, ύπαγε). Κατά συνέπεια, αριθμός σημαίνει συνταιριάζω και προχωρώ ή/και συνενώνω και προχωρώ με σταθερό βηματισμό»: Χ. Σπυρίδης, «Περὶ τοῦ ζωογονικοῦ ὀρθογωνίου τριγώνου οὔτινος οἱ ἀριθμοὶ τῶν πλευρῶν τριάς τετράς πεντάς, ὁ ἐκ πάντων δωδεκάς καὶ τὸ ἐμβαδὸν ἐξάς», *Τόμος πρακτικῶν 3ου Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου Φιλοσοφία καὶ Κοσμολογία*, εκδ. Αιγῆς, Πειραιάς, 2015, σελ. 62.

¹²² Γράφει χαρακτηριστικά ο Ιάμβλιχος ότι «έχοντας μία ανείπωτη και δυσεξήγητη θεϊκότητα, επέτεινε την ακοή του στους ήχους και προσήλωνε τον νου του στις υπερκόσμιες συμφωνίες, ακούοντας βαθιά, όπως έδειχνε μόνος αυτός και καταλαβαίνοντας την παγκόσμια αρμονία των σφαιρών και των αστεριών, που κινούντο γύρω από αυτές και τη συμφωνία, που δημιουργούσε μελωδία πληρέστερη και τελειότερη από οποιονδήποτε άλλο επιτελούμενο από

Η δομή της επικούρειας φυσικής – παρότι πολύ μεταγενέστερη της πλατωνικής – είναι θεμελιωμένη πάνω στην θεωρία των ατομικών φιλοσόφων: Λεύκιππος και Δημόκριτος, στο δεύτερο μισό του 5^{ου} π.Χ. αιώνα, υποστήριξαν πώς ό,τι υπάρχει ανάγεται σε δύο και μόνο είδη πραγμάτων, στο πλήρες (που συγκροτείται από αδιαίρετα σώματα) και στο κενό (ο κενός χώρος).¹²³ *Άτομο* και *κενό* είναι οι θεμελιώδεις έννοιες και της επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας.¹²⁴ Επί πλέον, κατά τον Επίκουρο, τα πάντα κατέχονται από σώματα και τόπο.¹²⁵ Επομένως, στο επικούρειο σύμπαν υπάρχουν δύο στοιχεία: η *ύλη*, η οποία αποτελείται από άτομα, γεννιέται και φθείρεται και ο *κενός χώρος*, ο οποίος χαρακτηρίζεται ως *άναφης φύσις*,¹²⁶ οντότητα που δεν ψηλαφείται, είναι απροσπέλαστη.

Ο Σέξτος ο Εμπειρικός μάλιστα διαχωρίζει την επικούρεια θεωρία της φύσης από την στωική, επειδή η τελευταία ορίζει τη *χώρα* ως μερικώς άδειο και με-

ήχους. Και αυτή η συμφωνία ήταν επίσης το αποτέλεσμα των ανομοίων και ποικιλόμορφα διαφορετικών ήχων, ταχυτήτων, μεγεθών και διαλειμμάτων. Όλα όμως αυτά διευθετημένα μεταξύ τους αρμονικά με κάποιον ωραιότατο μουσικό τρόπο, αποτελούμενο δηλαδή από κίνηση και περιστροφή μελωδικότητα και ταυτόχρονα κατά ποικίλους τρόπους πάρα πολύ ωραία»: Ιάμβλιχος, *Πυθαγορικός βίος*, 65. Πρβλε Κ. Καλαχάνης, «Η φύση στην Προσωκρατική σκέψη», στο *Στοιχεία φιλοσοφίας της φύσης*, ό.π., 2015.

¹²³ Ο Σιμπλίκιος αναφέρει σχετικά «... και Δημόκριτος τό πλήρες καί τό κενόν, ὧν τό μέν ὡς ὄν, τό δέ ὡς οὐκ ὄν εἶναι φησιν». Το πρώτο (τό πλήρες) αντιστοιχεί στο *ὄν* και το δεύτερο στο *μή ὄν*. *Simplic I. c.* σελ.326, (b 1-2 = GAGIX, σελ.44, 16 - 17). Παραπομπή του Karl Marx, στην *Διατριβή*: Κ. Μαρξ, *Διαφορά της δημοκρίτειας και επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας (Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, 1841)*, μετάφρ., εισαγ., και σχόλ. από τον Π. Κονδύλη, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1983, Σημειώσεις – πρώτο μέρος, IV, σελ. 148. Πρβλε Α. Λάζου – Κ. Καλαχάνης, *Στοιχεία φιλοσοφίας της φύσης*, τ. Α', ό.π., σελ. 129 – 146.

¹²⁴ Η διδασκαλία του για την ατομική δομή της ύλης, διατυπώνεται σε δύο κύριες πηγές: στην *Επιστολή προς Ηρόδοτο* και στο ποίημα του Λουκρητίου *De rerum Natura (Περί φύσεως)*. Βλ. D.S. Hutchinson, ό.π, σελ. 11 – 17: «...η *De natura rerum* είναι, όπως επιβεβαιώνει ο τίτλος της, έργο της φυσικής, γραμμένο στη σεβάσμια παράδοση της ελληνικής πραγματείας».

¹²⁵ «... αλλά μήν και τό πᾶν ἐστί «σώματα καί κενόν», Epicurus, *Ep Hdt.* 39 – 40, εις Α. Α. Long & D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers: Volume I, Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, σελ. 20. «...Επίκουρος ὀνόμασιν πᾶσιν παραλλάττειν κενόν τόπον χώρα...», Aetius I.20.1, εις Α. Α. Long & D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, ό.π., 1987, σελ. 21. «...διό προληπτέον ὅτι κατά τον Επίκουρον τῆς ἀναφοῦς καλουμένης φύσεως τό μέν τί ὀνομάζεται κενόν τό δε τόπος τό δε χώρα, μεταλαμβάνομένων κατά διαφόρους ἐπιβολάς τῶν ὀνομάτων...», Sextus Empiricus, M.10.219, εις M.10.219, εις Α. Α. Long & D. N. Sedley, ό.π., σελ. 25.

¹²⁶ «κενόν ἐστί φύσις ἀναφῆς, τουτέστιν ἀψηλάφητος.»: H. Usener, *Epicurus Epicurea, Cambridge Library Collection - Classics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, σελ. 129.

ρικόως γεμάτο χώρο.¹²⁷ Αντίθετα, ο χώρος του επικούρειου σύμπαντος είναι απόλυτα κενός και απροσπέλαστος. Ακόμη, ο κενός χώρος είναι άπειρος, και ως εκ τούτου πρέπει και η ύλη να είναι άπειρη, διότι δεν θα ήταν δυνατόν να διασωθεί ύλη πεπερασμένη σε απέραντη έκταση και θα μηδενιζόταν. Τα έσχατα συστατικά της ύλης είναι τα άτομα, τα οποία είναι αδιαίρετα, διότι εάν επιδέχονταν επ' άπειρον διαίρεση, θα είχαν μέσα τους κάποιο κενό και επομένως, η ύλη πάλι θα μηδενιζόταν. Τα άτομα κινούνται, όπως και στο δημοκρίτειο σύμπαν, αλλά ο Επίκουρος εισάγει τον όρο *παρέγκλισις*, μια ελάχιστη δηλαδή απόκλιση από την κάθετη κίνηση των ατόμων, στην οποία οφείλεται η σύγκρουση μεταξύ των απειροελαχίστων ατόμων (*αποπαλμός*), ενώ γίνεται η αιτία να δημιουργηθούν ποικίλοι συνδυασμοί μεταξύ τους. Με τον όρο της *παρεγκλίσεως* που εισηγείται ο Επίκουρος, έρχεται σε αντιπαράθεση με την αιτιοκρατία των στωικών επηρεάζοντας την εξέλιξη μεταγενέστερων κοσμοαντιλήψεων.

Ο Επίκουρος αναζητεί στη φιλοσοφία της φύσης και στην μελέτη των ουρανίων, την απαλλαγή του αδύνατου ανθρώπου από το φόβο και την ψυχική ανησυχία.¹²⁸ Και κυρίως της αποδίδει το ρόλο να βοηθήσει τον άνθρωπο να ανταποκριθεί στο φόβο του θανάτου, στην ανησυχία που του προξενεί το άγνωστο για τα συμβαίνοντα στον ουρανό. Σύμφωνα με τους επικούρειους κανόνες, θα πρέπει να αντιμετωπίζεται ο φόβος του θανάτου, αλλά και να συνοδεύεται με ορθολογική διαχείριση των απολαύσεων και των πόνων.¹²⁹

¹²⁷ A. A Long, *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι: Εισαγωγή Συστατικών Μελετημάτων*, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα, 2007, σελ. 267.

¹²⁸ R. W. Sharples, *Στωικοί, Επικούρειοι και Σκεπτικοί. Μια εισαγωγή στην Ελληνιστική φιλοσοφία*, μετάφρ. Μ. Λυπουρλή, Γ. Αβραμίδης, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη, 2002, σελ. 45.

¹²⁹ «...Εἰ μὴν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψία ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μήποτε πρὸς ἡμᾶς ἦ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὄρους τῶν ἀληθόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας...». Διογένη Λαερτίου, *Βίων και Γνωμῶν τῶν ἐν φιλοσοφία εὐδοκιμησάντων*, τ. II, X, *Επικ. Κύρια Δόξα*, II, I2, I3, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1991. Πρβλ. D.S. Hutchinson, *ό.π.*, σελ. 40. Σύμφωνα με τον Επίκουρο, «Πρέπει επίσης, να θεωρούμε ότι έργο της φυσιολογίας (φυσικής επιστήμης) είναι να εξακριβώσουμε την αιτία των κυριότερων φαινομένων και ότι η μακαριότητά μας εξαρτάται από τη γνώση των ουρανίων φαινομένων και της αληθούς φύσης των ουρανίων σωμάτων και όσα σχετίζονται με αυτήν τη γνώση. Ακόμη ότι δεν έχει σημασία η πολλαπλότητα των αιτιών και το ενδεχόμενο ότι μπορεί να είναι αλλιώς τα πράγματα, αλλά απλώς να πιστεύουμε ότι τίποτα, απ' όσα προκαλούν αμφιβολία ή ταραχή, δεν συνδέεται με την άφθαρτη και μακάρια φύση, κάτι που είναι απλό γιά να το καταλάβει ή διάνοιά μας.» Διογένη Λαερτίου, *Επιστολή προς Ηρόδοτο*, 10.78, *ό.π.*

Δημόκριτος και Επίκουρος, όπως επισημάνει ο Marx, καταλήγουν σε διαμετρικά αντίθετα αποτελέσματα, αλλά είναι άξιο λόγου να δούμε ότι ενώ για τον Δημόκριτο ο Marx επιφυλάσσει τα πλέον κριτικά σχόλια όσον αφορά στην ικανότητα του αρχαίου φιλοσόφου να συμφιλιάσει αντιφατικά στοιχεία του εγγενούς στη σκέψη του δυισμού μεταξύ αισθητού (*αἰσθήσεως*) και νοητού στοιχείου (*ἀτόμου*), για τον Επίκουρο δεν κρύβει την εκτίμησή του, κυρίως σε σχέση με την χωρίς αμφιβολία αποδοχή της πρωτοκαθεδρίας της γνωστικής αξίας των αισθήσεων.¹³⁰ Ο Επίκουρος προτείνει ένα εμπειριστικό επιστημολογικό σύστημα, σύμφωνα με το οποίο τα προσιτά από τις αισθήσεις μας φαινόμενα θεωρούνται αληθή και θεμελιώνει την επιστήμη σε μια εμπειρική μεθοδολογία.¹³¹ Επιπλέον, το σύστημά του είναι νατουραλιστικό, γιατί εξηγητική προτεραιότητα έχει η συμπεριφορά των υλικών ουσιών καθώς και των ανθρώπινων πραγμάτων, με βάση τις παραδοχές της ατομικής θεωρίας για τη σύσταση και τη δομή τους. Πράγματι, ο Επίκουρος προσπαθεί να εξηγήσει όλα τα φυσικά φαινόμενα, ως αποτέλεσμα της κίνησης των ατόμων μέσα στο χώρο.

¹³⁰ Cicero, *On the Nature of the Gods*, I, 25. Πρβλε του ιδίου, *On the Highest Goods and Evils*, I, 7 και Ψευδο-Πλουτάρχου, *On the Sentiments of the Philosophers*, IV, σελ. 287, *Περί των αρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικόν δογμάτων*, δ' βιβλίον, κεφ. η'. *Περί αισθήσεως και αισθητῶν*: «Ἐπίκουρος· τὸ μόνιον ἐστὶν ἡ αἴσθησις, ἣτις ἐστὶν ἡ δύναμις, καὶ τὸ ἐπαίσθημα, ὅπερ ἐστὶ τὸ ἐνέργημα· ὥστε διχῶς παρ' αὐτῶ λέγεσθαι, αἴσθησιν μὲν τὴν δύναμιν, αἴσθητὸν δὲ τὸ ἐνέργημα» και κεφ. θ'. *Εἰ ἀληθεῖς αἰ αἰσθήσεις και φαντασίαι*: «Ἐπίκουρος πᾶσαν αἴσθησιν και πᾶσαν φαντασίαν ἀληθῆ, τῶν δὲ δοξῶν τὰς μὲν ἀληθεῖς τὰς δὲ ψευδεῖς· και ἡ μὲν αἴσθησις μοναχῶς ψευδοποιεῖται (τὰ) κατὰ τὰ νοητά, ἡ δὲ φαντασία διχῶς· και γὰρ αἰσθητῶν ἔστι φαντασία και νοητῶν.». Παραθέτει ο M. George, στο K. Marx, *The Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, μετάφρ. M. George, google books, Manchester, 2012, σελ. 24, υποσ. 52.

¹³¹ St. Everson, «Epicureanism», εις *Routledge History of Philosophy, Volume II. From Aristotle to Augustine*, επιμ. David Furley, RKP, London και New York, 1999, κεφ. 6, σελ. 188. Πρβλε Α. Λάζου, «Η επικούρεια φιλοσοφία της φύσης κατά τον νεαρό Marx & οι συνέπειές της για τον άνθρωπο», στο *Στοιχεία φιλοσοφίας της φύσης*, τ. Α', ό.π., σελ. 237 – 262.

ιβ Πλάτωνας

Η ανθρωποκεντρική στροφή της φιλοσοφίας έχει συντελεσθεί πριν από την επικούρεια ηθική σκέψη και μάλιστα με την σωκρατο–πλατωνική φιλοσοφία και ηθική θεωρία. Σώμα και ψυχή κατά τον Πλάτωνα, που θα μπορούσαμε να τον χαρακτηρίσουμε και ως εισηγητή μιας από τις πιο αντιπροσωπευτικές μορφές δυισμού, ανήκουν σε δύο αυτόνομα υπαρξιακά πεδία. Ό,τι μάλιστα ανήκει σε πνευματικό πεδίο καταλήγει να θεωρείται ανώτερο στη βάση μιας οντολογικής ιεραρχίας, ενώ αντίθετα τα αισθητά, τα όντα του υλικού κόσμου, παρουσιάζονται ως απεικάσματα και κατώτερα από οντολογική άποψη των πρωτοτύπων.

Από πλευράς τρόπου σκέψης και φιλοσοφικής μεθόδου, απαντούν στα πλατωνικά κείμενα οι ακολουθες απόψεις: μια πρωτότυπη αντίληψη για τη διαλεκτική ως φιλοσοφική έννοια – σε αντιδιαστολή με την εριστική ή αντιλογική – τεχνικές που χαρακτήριζαν τους σοφιστές και νέο φιλοσοφικό περιεχόμενο σε παραδεδομένους όρους της γλώσσας της εποχής του, με χαρακτηριστικά τα παραδείγματα των όρων *εἶδος* και *ἰδέα* – που παρέλαβε από τα μαθηματικά και την ιατρική για να τους προσδώσει ένα καθαρά νοητικό περιεχόμενο, αλλά και του επιθέτου *διαλεκτικός* για τον άνθρωπο και την ηθική του ταυτότητα.¹³²

Χαρακτηριστικό γνώρισμα της πλατωνικής θεώρησης του ανθρώπου είναι το δυιστικό της υπόβαθρο που συμβαδίζει με μία σειρά βασικών πεποιθήσεών του, σχετικά με την τριμερή διαίρεση, την αθανασία της ψυχής, αλλά και μια μυθική αλληγορία για την ερωτική επιθυμία, την κοσμολογική θεώρησή της και τέλος την αναλογία ψυχής και κοινωνικοπολιτικής διάρθρωσης. Ανάμεσα στα μέρη της τριμερούς διαίρεσης, σε επιθυμητικό, θυμοειδές και λογιστικό, στα οποία αντιστοιχούν ψυχικές λειτουργίες και ανθρώπινες συμπεριφορές, υπάρχει σχέση συγκρουσιακή όσο και μεταξύ τους ιεράρχηση, ένα δράμα συντελείται στα όρια

¹³² Ο ίδιος ο όρος *φιλοσοφία* με μία παρεμφερή με τη σημερινή σημασία του δεν χρησιμοποιείται κυριολεκτικά σε κείμενα πριν τον Πλάτωνα, εκτός ίσως κατά τον 5^ο αιώνα μια δυο φορές στον Ηρόδοτο ή στον Θουκυδίδη (*Επιτάφιος* του Περικλή), ενώ καθιερώνεται στους πλατωνικούς διαλόγους ως στοχαστική δραστηριότητα διακριτή και ανώτερη από την ποίηση, τη ρητορική ή την πολιτική. Έτσι, η θεματοποίηση του ανθρώπου ως αντικείμενου μελέτης της φιλοσοφίας συμπίπτει χρονικά με το πλατωνικό έργο, και μάλιστα ως απόρροια της σύζευξης ηθικής, αισθητικής, παιδείας κι επιστήμης που επιδιώκεται μέσω των εννοιών και των αντίστοιχων θεωριών του Πλάτωνα.

του ανθρώπινου ψυχισμού. Στα ακόλουθα θα δούμε διεξοδικότερα τις όψεις της πλατωνικής ανθρωπολογίας¹³³ που μας επιτρέπουν να ολοκληρώσουμε την εξέτασή μας: η δημιουργία ως μίμηση στην *Πολιτεία* (που θίξαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο), οι μύθοι του έρωτα και της ψυχής στο *Συμπόσιον* και στον *Φαῖδρον*, τέλος η κοσμογένεση και ανθρωπογένεση του *Τιμαίου*.

ιβ.ι Το δίπολο εραστή – ερώμενου και η μυσταγωγική φύση του έρωτα

Στο *Συμπόσιον* ο έρωτας είναι παιδί του *Πόρου* και της *Πενίας*: καρπός δύο αλληλοσυμπληρούμενων μα και αλληλοσυγκρουόμενων, όπως δεικνύουν και τα ονόματα των γονέων, καταστάσεων: από την μία, η αστείρευτη επινοητικότητα¹³⁴ και από την άλλη, η πλήρης στέρηση, μα σε συνδυασμό με τον διακαή πόθο για κατοχή του ερώμενου/ αντικειμένου της επιθυμίας.¹³⁵ Η φύση του έρωτα δεν παρουσιάζεται λοιπόν αμιγώς θεϊκή, όπως και ούτε αμιγώς θεϊκή είναι και η προέλευσή του.

Ο έρωτας του *Συμποσίου* είναι *δαίμων μέγας* (202b6-203a8), του οποίου η φύση είναι να βρίσκεται *μεταξύ* (201e8-b5). Η ουσία του αυτή βρίσκεται ήδη στην μυθολογική απόδοση της καταγωγής του, καθώς ο έρωτας είναι φύσει *μεταξύ* «καλοῦ, ἀγαθοῦ και αἰσχροῦ και κακοῦ» (201e6– 202a και 2012b– 201b5), «θνητοῦ και ἀθανάτου» (202d11), «σοφίας και ἀμαθίας» (202a2– 202a10 και 203e4– 204a7). Και αυτό το τελευταίο *μεταξύ*, αυτή η τελευταία έκφραση της μεταιχμιακής του φύσης τον καθιστά αναγκαία και αυτοστιγμεί *φιλόσοφο* (204a-204c6): κυνηγό δηλαδή της γνώσης και της αλήθειας. Ο λόγος που ο έρωτας εί-

¹³³ Ο Πλάτωνας έδωσε διαλογική μορφή στο έργο του. Αυτό οφείλεται μάλλον στο γεγονός ότι και ο δάσκαλός του Σωκράτης δίδασκε διαλογικά. Οι μύθοι είναι διάσπαρτοι στους μεγάλους διαλόγους του Πλάτωνα αποκαλύπτοντας τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποίησε το είδος αυτό της φιλοσοφικής διδασχής. Ο μύθος έχει αυτάρκεια και μοναδικότητα αποτελώντας συστατικό μέρος του διαλόγου και παρεμβάλλεται, στην κατάλληλη στιγμή, για να συμβάλει καίρια στην αναζήτηση της αλήθειας. Ο μύθος αποτελεί λόγο εικονιστικό της αλήθειας, γιατί μιλάει με εικόνες και σύμβολα. Λόγος και μύθος εκφράζουν τη δυναμικότητα του πλατωνικού έργου και γίνονται οι δύο πόλοι του διαλόγου. Με το μύθο εκφράζονται όσα δεν αποδεικνύονται λογικά.

¹³⁴ Ι. Συκουτρής, *Πλάτωνος Συμπόσιον*, σελ. 140 – σελίδες αρχαίου κειμένου – σχόλιο 3.

¹³⁵ Ό.π., σχόλια 4 και 7.

να *δαίμων* και *φιλόσοφος* είναι για να καλύψει το κενό μεταξύ ανθρώπων και θεών, είναι να γεφυρώσει το χάσμα και να φέρει τις δύο οντικές σφαίρες σε επαφή.¹³⁶

Στο *Συμπόσιον* ακόμη απαντά η σύνδεση έρωτα και μαντικής τέχνης,¹³⁷ που επιχειρείται αναλυτικότερα από τον Σωκράτη στον *Φαῖδρον*. Παρόλο που ο *Φαῖδρος* δεν παρέχει επιπρόσθετα στοιχεία της φύσης του έρωτα του *Συμποσίου*, αλλά ενισχυτικά των όσων ήδη έχουν παρουσιαστεί εκεί, περιέχει, ωστόσο, αλληγορικές, ποιητικές εικόνες που είναι ταυτόχρονα και διεισδυτικές περιγραφές της ανθρώπινης ψυχής και των τάσεών της.¹³⁸ Συγκρίνοντας τους δύο διαλόγους, συμπεραίνεται ότι η θεωρητική ανάλυση για τον έρωτα του *Συμποσίου* δια στόματος Διοτίμας, «σαρκώνεται» μέσα στο ανθρώπινο *γίγνεσθαι* του *Φαίδρου* δια της παλινωδίας του Σωκράτη. Ένα από τα επιχειρήματα του Σωκράτη κατά του σαρκικού εραστή ήταν ότι ο τελευταίος διακατέχεται από μανία, σε αντίθεση με κάποιον που δεν είναι ερωτευμένος και σκέφτεται λογικά. Στην παλινωδία του, όμως, προσπαθεί αυτό που προηγουμένως θεωρούσε ελάττωμα να το παρουσιάσει ως προτέρημα. Αναφέρει λοιπόν πως δεν υπάρχει μόνο ένα είδος μανίας, αλλά τουλάχιστον άλλες τέσσε-ρεις, θεϊκής καταγωγής μανίες. Σε αυτές τις τελευταίες ανήκει και η ερωτική μανία.¹³⁹ Κάτω από το γένος της *μανίας* ο Πλάτων ξεχωρίζει αρχικά τρία είδη: α) την μαντική, όπως προαναφέρθηκε, β) την τελεστική και γ) την ποιητική (244a8-245a8). Ωστόσο, μετά την παράσταση της πομπής των θεών, την θέα του υπερουρανίου τόπου, τον κόσμο των ιδεών και την εικόνα

¹³⁶ 202e2-6: «Ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδέδεσθαι.»

¹³⁷ 202e6-203a2: «Διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπιδόξας καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται.»

¹³⁸ Η εικόνα του άρματος ης ψυχής: 253c7-256e2.

¹³⁹ Η «ἐπίκτητος δόξα, ἡ ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου, ἡ δόξα ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὀρμῶσα» (238b8), συνδέεται με τὴν *μανίαν* ἀπὸ ὅπου, σύμφωνα με τὸν Πλάτωνα, παράγεται καὶ ἡ *μαντικὴ*. Ο Σωκράτης υποστηρίζει ἐνθερμα ὅτι «νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίνονται διὰ μανίας, θεῖα μὲντοι δόσει διδομένης» (244a6-8). Παρὰ τὸ ὅτι εἶναι *ἐπίκτητος*, παραμένει *δόξα*, δηλαδὴ γνώμη καὶ ὄχι *διάνοια* ἢ *λόγος*. Ωστόσο, ἀν καὶ ὄχι συνειλημμένη μέσω τοῦ νοῦ, εἶναι *ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου*, ἔχει ὡς στόχο τῆς δηλαδὴ τὸ ἀγαθόν.

της ενσάρκωσης της ψυχής, ο Πλάτων αναφέρει μία τέταρτη μανία, την ερωτική (249d4-252d8). Για να αποδείξει δε τη σχέση θείου και μανίας, προχωρεί στο να περιγράψει τη φύση, τις ενέργειες και τα πάθη της ψυχής:

Ήδη στον διάλογο *Φαίδων* έχει δείχτει ότι η ψυχή είναι φορέας του είδους της ζωής¹⁴⁰ και αναφέρει επιπροσθέτως στην παλινωδία του ότι η ψυχή είναι αθάνατη, κάτι που αποδεικνύεται από το γεγονός ότι πάντα κινείται, επειδή ό,τι κινείται αενάως, δεν μπορεί παρά να είναι αθάνατο. Η ψυχή αποτελεί πηγή και αρχή της κίνησης. Αν και αποδεικνύει ο Πλάτων την αθανασία της ψυχής, καταφεύγει στο μύθο, για να περιγράψει με κατανοητό για τους άλλους τρόπο, τη φύση της. Παρομοιάζει λοιπόν την ψυχή με ένα ενιαίο σύνολο που αποτελείται από έναν ηνίοχο πάνω σε άρμα που το σέρνουν άλογα με φτερά. Τα άλογα αυτά είναι διαφορετικής φύσεως το καθένα: το ένα είναι όμορφο, ευγενικό και από καλή γενιά, ενώ το άλλο είναι το ακριβώς αντίθετο. Ο ηνίοχος προσπαθεί να ελέγξει τα δύο. Κατά μία άποψη, ο ηνίοχος και τα δύο άλογα αντιστοιχούν στα τρία μέρη της ψυχής: ο ηνίοχος είναι το λογιστικόν, το καλό άλογο είναι το θυμοειδές και το κακό άλογο το επιθυμητικόν.

Σκοπός του άρματος της ψυχής είναι να ξεπεράσει τον ουράνιο θόλο και να φθάσει στον τόπο της πραγματικότητας, όπου «εκεί βρίσκεται η πραγματική κοιτίδα των ψυχών και η πηγή της πνευματικής τους τροφής».¹⁴¹ Στην περιοχή αυτή μάλιστα έχουν πρόσβαση μόνο οι θεοί, ενώ οι άριστες ψυχές μονάχα για λίγο σηκώνουν το βλέμμα τους και παρατηρούν κάποια αληθινά πράγματα, ενώ ταυτόχρονα τους διαφεύγουν πολλά. Οι χειρότερες, λόγω της απειθαρχίας του κακού αλόγου παραμένουν κάτω από το θόλο, εκπίπτουν στη γη, καθώς λόγω έλλειψης πνευματικής τροφής χάνονται τα φτερά των αλόγων.

¹⁴⁰ Πλάτων, *Φαίδων*, 106d 4: «ὁ δέ γε θεὸς οἶμαι, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστιν, παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθεῖη μηδέποτε ἀπόλλυσθαι.» Πρβλε Κ. Bormann, *Πλάτων*, μετάφρ. Ι. Γ. Καλογεράκος, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2006, σελ. 175.

¹⁴¹ Α. Ε. Taylor, *Πλάτων: Ο άνθρωπος και το έργο του*, μετάφρ. Ι. Αρζόγλου, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2014, σελ. 357.

Τη νέα τροφή που θα βοηθήσει στην επαναφορά των φτερών θα τη βρει στη γη: είναι το κάλλος. Με το να βλέπουν οι ψυχές, που έστω και για λίγο έστρεψαν το βλέμμα τους ψηλότερα, και να συναναστρέφονται με το ωραίο, γεννιέται ο έρωτας, που «στηρίζεται στην ανάμνηση του καθεαυτού ωραίου»,¹⁴² ενώ οι υπόλοιπες ψυχές ενδιαφέρονται μονάχα για τον ««κτηνώδη» πόθο επαφής με το ωραίο σώμα».¹⁴³ Αυτός, που νοιάζεται για το πραγματικά ωραίο, αυτός δηλαδή που είναι ερωτευμένος, τιθασεύει το ατίθασο άλογο. Βρίσκεται με άλλα λόγια ένα βήμα πιο κοντά στο να φυτρώσουν πάλι τα φτερά και να απελευθερωθεί από το σώμα.

Η σύνδεση της μαντικής τέχνης με τον έρωτα *μεταξὺ* έχει ως εξής: όπως οι μάντεις είναι φορείς μηνυμάτων άνωθεν – «θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται» – και για να συλλάβουν τα παραγγέλματα, πρέπει να καταληφθούν από *θεία μανία*, έτσι και ο εραστής «ταύτης μετέχων τῆς μανίας (της έρωτικῆς)» (249e3). Ο λόγος δε, για τον οποίον ο ερώμενος πρέπει να *χαρίζεται* στον ερώντα και όχι σε κάποιον μη ερώντα που απλώς «επιθυμεί, διότι ὁ μὲν μαίνεται, ὁ δὲ σωφρονεῖ» (244a5) βρίσκεται στο ότι «τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης».¹⁴⁴

Ο έρωτας στον πλατωνικό *Φαῖδρον* προϋποθέτει το δίπολο ενός εραστή και ενός ερώμενου. Αυτός που *έρᾶ*, που *μαίνεται* κι εκστασιάζεται *ἐξιστάμενος τῶν ἀνθρωπίνων* (249c8), *ένθουσιάζων* (249d2), *αναμιμνησκόμενος* (249d6), είναι ο *έρῶν* και μόνον, ο εραστής. Ο ερώμενος δεν καταλαμβάνεται από την *έρωτικὴν θείαν μανίαν*, αλλά *φιλεῖ*.¹⁴⁵ Με άλλα λόγια, τα αισθήματά του μπορούν να περιγραφούν μόνον κατ' αναλογίαν ή εν συγκρίσει με τα όσα αισθάνεται ο εραστής,

¹⁴² K. Bormann, ό.π., σελ. 193.

¹⁴³ A. E. Taylor, ό.π., σελ. 358.

¹⁴⁴ Αυτή η εικόνα του πλατωνικού έρωτα μάλιστα είναι διαφορετική από εκείνη που τον παρουσιάζει ως έρωτα καθαρῶς πνευματικῆς επαφής. Πρβλε G. Vlastos, *Πλατωνικές Μελέτες*, μετάφρ. I. Αρζόγλου, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2000², σελ. 74-79.

¹⁴⁵ Πρβλε *έρως* και *φιλία* στο G. Vlastos, *Πλατωνικές Μελέτες*, ό.π., σελ. 28, σχόλιο 4.

που ο Πλάτωνας ονομάζει *άντέρωτα*.¹⁴⁶ Το πραγματικό αντικείμενο του πόθου είναι αυτό για το οποίο *μαίνεται* ο εραστής, το οποίο *άναμιμνήσκεται* και ενδομύχως ποθεί όσο τίποτε άλλο. Για να το αντικρύσει ο *έρων*, όπως εξηγεί ο Πλάτωνας, τόσο στο *Συμπόσιον* όσο και στον *Φαῖδρον*,¹⁴⁷ απαιτείται η πλήρης *έποπτεία* του έρωτα ως κατάστασης, όπως λέγεται στο *Συμπόσιον*,¹⁴⁸ με τη συνεχή ροή του λόγου και τη συντέλεση ενός είδους μυσταγωγίας,¹⁴⁹ ενώ η μέθοδος της *διαλεκτικής* εγκαταλείπεται, είτε από τη Διοτίμα (*Συμπόσιον*) είτε από τον ίδιο το Σωκράτη (*Φαῖδρος*).¹⁵⁰

Εν κατακλείδι, ανάμεσα σε εραστή και ερώμενο υφίσταται το παράδοξο, που έγκειται στην δυσανάλογη μεταξύ τους σχέση με ανάλογό του την ίδια την θεμελιώδη μέθοδο που ο Πλάτων χρησιμοποιεί προκειμένου να φτάσει στην α-

¹⁴⁶ «καὶ ὅταν μὲν ἐκεῖνος παρῆ, λήγει κατὰ ταῦτὰ ἐκεῖνῳ τῆς ὀδύνης. Ὅταν δὲ ἀπῆ, κατὰ ταῦτὰ αὐτὸ ποθεῖ καὶ ποθεῖται, εἶδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων· καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ οἶεται οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ φιλίαν»: 255d6-e2. Πρβλε, ωστόσο, και στον λόγο του Πausanias (180c-185c) την διάκριση αυτή μεταξύ *ἔρωτος* από την πλευρά του εραστή και *φιλίας* από την πλευρά του ερώμενου: «ὁ γὰρ Ἄριστογείτονος ἔρωσ καὶ ἡ Ἄρμοδίου φιλία»: 182c5-6. Πρβλε επίσης και την διαφωτιστική αναφορά στην αρχαία ελληνική παιδεραστία, στο: I. Συκουτρής, *Πλάτωνος Συμπόσιον*, ὁ.π., σελ. 39-65.

¹⁴⁷ Οι αναφορές και εξηγητικοί λόγοι περί του έρωτα συγκλίνουν στους δύο διαλόγους. Αναφέρονται στις ιδέες, στα *ὄντως ὄντα* και μάλιστα στην ίδια την ιδέα του κάλλους: *Συμπ.* 211c6-211d. Μέσω των αναβαθμών του έρωτα (210a5-211b5), ο εραστής φτάνει πλέον στο ύψιστο μάθημά του, που είναι αυτό της θέασης του ωραίου. Γι' αυτό το ύψιστο *μάθημα* προηγήθησαν και ὅλοι οι προηγούμενοι πόνοι και οι ταλαιπωρίες και γνωρίζοντας αυτό, την ιδέα του κάλλους, είναι έτοιμος πλέον να περιφρονήσει ὅλα ὅσα θεωρούσε πριν ωραία (211d). Αυτό το αληθινά ωραίο, την ιδέα του κάλλους αναθυμάται ο εραστής όταν τύχει να δει κάτι τί ωραίο εδώ στον επίγειο κόσμο (249d4-7). Ο έρωτας είναι *θεία μανία* που καταλαμβάνει τον εραστή όταν βρεθεί μπροστά σε ωραίο θέαμα, τον ερώμενο· τότε η ψυχή του αναθυμάται τα ὅσα είχε δει στον υπερουράνιο τόπο, συνοδεία των ίδιων των θεών (247c3-249d3) και ανεβαίνοντας βήμα βήμα τους αναβαθμούς με κόπο, οδηγείται και πάλι στην θέα της ιδέας του κάλλους στην πλήρη του μορφή.

¹⁴⁸ «Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὃ Σώκρατες, κἂν σὺ μνηθεῖης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἂν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης»: 209e5-210a2.

¹⁴⁹ Στον *Φαῖδρον* από την αρχή της *παλινωδίας* του ο Σωκράτης μιλά σε συνεχή λόγο, χωρίς ο *Φαῖδρος* να παρεμβαίνει στο ελάχιστο. Στο *Συμπόσιον*, ωστόσο, είναι αρκετά διαυγής η μετάβαση από τη διαλεκτική στη μνητική γνώση, αφού ο Σωκράτης, που ήδη από το 208c έχει αρχίσει να απομακρύνεται από την σκηνή του λόγου, από το 209e5 και έως το τέλος του λόγου του (212a7) θα δώσει τη σκυτάλη στη Διοτίμα προκειμένου να φανερώσει το μυστήριο.

¹⁵⁰ *Συμπ.* 210e3-211a5: «θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο..., πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε ἀξανάμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· καὶ *Φαῖδρ.* 247d5-247e2: ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾶ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾶ δὲ σωφροσύνην, καθορᾶ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἢ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἢ ἐστὶν που ἕτερα ἐν ἑτέρῳ οὕσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὃ ἐστὶν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὕσαν».

λήθεια: την *διαλεκτική*. Στον *Φαῖδρον*, κατ' επίφαση με άλλα επί μέρους ζητήματα πλατωνικής ανθρωπολογίας και μεθοδολογίας – όπως είναι η έννοια του έρωτα, της διαλεκτικής και της ρητορικής,¹⁵¹ παρουσιάζεται και η θεωρία για τη φύση, τα έργα και τα πάθη της ψυχής. Στην τρίτη ενότητα του διαλόγου, κυρίως με το λόγο και την παλινωδία του Σωκράτη για τη φύση του έρωτα, ο Πλάτωνας μας δίνει περαιτέρω στοιχεία για να κατανοήσουμε, και πάλι όμως όχι επακριβώς, τις δικές του απόψεις για την ψυχή, με την χρήση μεγάλων μύθων. Η ουσία του έρωτα κατά την πλατωνική θεώρηση ταυτιζόμενη με τις ύψιστες αρχές της ηθικής και της οντολογίας, χωρίς να είναι αποτέλεσμα μιας καθαρά διανοητικής διαδικασίας ούτε και απόρροια αμιγούς εφαρμογής της διαλεκτικής μεθόδου, παρουσιάζεται ως ενορατική, εξ αποκαλύψεως αλήθεια.¹⁵²

ιβ.ii Η δημιουργία ως κοσμογένεση και ανθρωπογένεση στον *Τίμαιον*

Στον *Τίμαιον* ο πλατωνικός δυισμός εκφράζεται οντολογικά μέσω της μείξης των στοιχείων, από τα οποία ο δημιουργός θεός πλάθει τον κόσμο, από το *άμερές* ή *ταύτόν* και το *μεριστόν* ή *θάτερον*, από τον *νοῦν* και την *ανάγκην*. Εξηγητικά, στον τιμαϊκό κόσμο τα στοιχεία αυτά αντιστοιχούν σε δύο αρχές δημιουργίας, την τελεολογική που προέρχεται από τον νου και το έλλογο, και τη μηχανική που προέρχεται από το αναγκαίο, υλικό και άλογο. Στον φυσικό κόσμο συνδρούν τελεολογία – στην ρύθμιση των κινήσεων των ουρανίων σωμάτων από τον δημιουργό και μηχανοκρατία – στην ίδια την ατομική δομή της ύλης. Η ύλη, ο αντίποδας της νοητής αρχής, λειτουργεί ως το εκμαγείο για τη δημιουργία των μορφών, αρχική αιτία όμως αυτής της γενεσιουργού εξέλιξης είναι ένας τέλειος

¹⁵¹ Οι απόψεις των ερευνητών για το θέμα και το σκοπό του διαλόγου αυτού ποικίλουν. Μερικοί τάσσονται υπέρ της άποψης ότι ο *Φαῖδρος* είναι μια συζήτηση που έχει κύριο σκοπό να αποδειχθεί ότι η ρητορική είναι επιστήμη. Άλλοι πάλι θεωρούν ότι κεντρικό θέμα είναι ο έρωτας. Ο Α. Ε. Taylor υποστηρίζει την πρώτη άποψη. Το ίδιο και ο Κ. Δ. Γεωργούλης, αφού στην ταξινόμηση του πλατωνικού έργου τοποθετεί τον διάλογο στην ομάδα που αφορά την επιστήμη και τη διαλεκτική (Α. Ε. Taylor, *ό.π.*, σελ. 350 και Κ. Δ. Γεωργούλης, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα, 2012, σελ. 175).

¹⁵² E. Zeller & W. Nestle, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, μετάφρ. Χ. Θεοδωρίδη, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα, 2008³, σελ. 163-164.

δημιουργός. Τούτος επεμβαίνει στα τέσσερα προκοσμικά υλικά στοιχεία επιβάλλοντας την τελεολογική αιτιότητα του νου και εισάγοντας τάξη και μορφή στην πρότερη αταξία. Στην νέα κοσμική τάξη κάθε φυσικό φαινόμενο έχει ένα μηχανικό αίτιο που εξηγεί τη λειτουργία του και ένα ανώτερο τελεολογικό αίτιο, έναν σκοπό που αιτιολογεί τη γέννησή του, ως μέρους της όλης κοσμικής δημιουργίας.

Το φιλοσοφικό ερώτημα που διατρέχει το διάλογο αυτό είναι το ερώτημα του όντος, τί προαιώνια υπάρχει αδημιούργητο και τί γεννάται και δημιουργείται σύμφωνα με μια συγκεκριμένη περιγραφή και διαδικασία. Ο *Τίμαιος* ξεκινά¹⁵³ με μια διάκριση ανάμεσα στο φυσικό και τον αιώνιο κόσμο. Ο φυσικός είναι ο κόσμος που αλλάζει και χάνεται, ενώ ο αιώνιος δεν μεταβάλλεται ποτέ: Αφού τίποτα «δεν υπάρχει ή δεν αλλάζει» χωρίς αιτία, τότε η αιτία του σύμπαντος πρέπει να είναι ένας δημιουργός ή αλλιώς ένας θεός, ένα πρόσωπο που αναφέρεται ως πατέρας και δημιουργός του σύμπαντος. Προκειμένου μάλιστα να εξηγηθούν η αρμονία και η τάξη που εμφυτεύει ο δημιουργός στον κόσμο, εισάγεται η μαθηματική αναλογία. Το πρότυπο του σύμπαντος ανάγεται στον αιώνιο και όχι στον φυσικό κόσμο (27 d5 – 29 b1), δηλαδή τον υπαρκτό κόσμο μας, ο οποίος υποτίθεται ότι στο παρελθόν βρισκόταν σε πλήρη αταξία (30 a4– a5). Ο *Τίμαιος* παρουσιάζει τον δημιουργημένο κόσμο ως ον ζωντανό, ενώ το αιώνιο πρότυπό του, τον ίδιο τον δημιουργό του, όπως και τα υλικά της δημιουργίας (30 d3), προϋπάρχοντα της πράξης της δημιουργίας.¹⁵⁴ Ο κόσμος που δημιουργείται δεν είναι παρά ένα έργο τέχνης, όπου κυριαρχεί η έλλογη τάξη στην ουράνια σφαίρα συνδεόμενη με δεσμούς αναλογίας και με τον άνθρωπο. Η τέλεια τάξη και ομορφιά του κόσμου δεν μπορεί παρά να δημιουργήθηκαν από την αιώνια δύναμη και τη

¹⁵³ Ο διάλογος χωρίζεται σε τρία μέρη: στο πρώτο μέρος αναπτύσσονται τα έργα του νου (27c- 45b), στο δεύτερο τα έργα της ανάγκης (47e- 69a) και στο τρίτο η συνδυασμένη δράση ανάγκης και νου (69a-92c).

¹⁵⁴ Και ο *Τίμαιος* όπως και το σύνολο του πλατωνικού έργου, εκφράζει μια ιδεαλιστική σύλληψη του φυσικού κόσμου, επειδή επιβεβαιώνει την οντολογική υπεροχή του μη αισθητού κόσμου των ιδεών και τη θεωρητική ανωτερότητα της μαθηματικής γνώσης και του φιλοσοφικού συλλογισμού, της μεταφυσικής και αφαιρετικής σκέψης για την προσέγγιση της πραγματικότητας, συγκροτώντας ένα προσφιλέσ ανά τους αιώνες κοσμοείδωλο που φθάνει μέχρι το 19^ο αιώνα και θεμελιώνει τον νεότερο ιδεαλιστικό μονισμό. Πρβλε Β. Κάλφας, ό.π., σελ. 328 κ.ε.

σοφία του δημιουργού – τεχνίτη, μαθηματικού και αστρονόμου, ο οποίος χρησιμοποίησε ένα πρότυπο σταθερό, αιώνιο, σαν τον τέλειο εαυτό του με αντίγραφο του τον κόσμο των φυσικών αντικειμένων (30 a5, 33 b7). Επειδή το αιώνιο πρότυπο, ο ίδιος ο δημιουργός και τα υλικά, όλα προϋπάρχουν της δημιουργίας, δεν έχουμε να κάνουμε με έναν παντοδύναμο, όπως ο χριστιανικός θεός, δημιουργό, αλλά με έναν τεχνίτη που το έργο του περιορίζεται ή προκαθορίζεται από προϋπάρχοντα και μάλιστα αιώνια πρότυπα. Αντίθετα δε με όσα υποστηρίζει η δαρβινική θεωρία, ο κόσμος του *Τιμαίου* είναι εν τη γενέσει του πλήρης, καλός, εύκοσμος, ευφυής. Έτσι, συνεχίζεται η προσωκρατική παράδοση, από την οποία και θεωρείται ότι προέρχεται το μηχανιστικό κοσμοείδωλο, όπως και η πίστη στην υλική σύσταση του κόσμου με αυτοδύναμη ύπαρξη και δυναμική εξέλιξης.

Η δημιουργία του ορατού κόσμου προκύπτει ως αρμονική αναλογία μεταξύ των τεσσάρων στοιχείων, γης, νερού, αέρα, φωτιάς, που επιβάλλεται από τον δημιουργό στην προϋπάρχουσα αταξία της ύλης (31b4 – 33b1): τα προϋπάρχοντα υλικά, άμορφα, ανακατεμμένα και σε συνεχή κίνηση, χωρίς ισορροπία και ομοιογένεια, κι έτσι η πράξη της δημιουργίας συνίσταται στην επιβολή τάξης επί της προγενέστερης αταξίας και στη «δίκαιη» κατανομή στο σύμπαν των τεσσάρων στοιχείων.

Εάν συνυπάρχουν και λειτουργούν σε συνδυασμό οι δύο αρχές – μηχανική και τελεολογική αιτιότητα – στο σύμπαν, τούτο δε αποδεικνύεται ακόμη περισσότερο από την περιγραφή της δημιουργίας του ανθρώπου, σε αντιστοιχία με τη φυσική φιλοσοφία και την αντίληψη για τον κόσμο ως έργο τέχνης, αλλά και για την κυριαρχία της ψυχής επάνω στο σώμα από τη μια πλευρά και της τελεολογίας πάνω στην μηχανική αιτιότητα από την άλλη.

Η κοσμική δημιουργία εξηγείται στη συνέχεια με το συσχετισμό των τεσσάρων στοιχείων με τέσσερα στερεά αποτελούμενα από τρίγωνα: η φωτιά με το κανονικό τετράεδρο – πυραμίδα, ο αέρας με το κανονικό οκτάεδρο, το νερό με το κανονικό εικοσάεδρο και η γη με τον κύβο. Γίνεται αναφορά και σε ένα πέμπτο στερεό, το πενταγωνικό κανονικό δωδεκάεδρο που συνδέεται με το πέμπτο στοι-

χείο, τον αιθέρα και εμπεριέχεται στις μορφές του αόρατου κόσμου, η ύπαρξη των οποίων συμπεραίνεται με μαθηματικές αναλύσεις.¹⁵⁵ Ο δημιουργός του πλατωνικού *Τιμαίου* δημιουργεί σταδιακά άστρα, πλανήτες, απλανείς αστέρες, όπως και το αθάνατο μέρος της ανθρώπινης ψυχής, ενώ τα υπόλοιπα – το θνητό στοιχείο της ανθρώπινης ψυχής και τα σώματα των ανθρώπων, καθώς και τα άλλα ζώα – τα κατασκευάζουν οι δημιουργηθέντες θεοί, κατ' εντολήν του: πρώτα δημιουργούνται τα τέσσερα είδη των ζωντανών όντων, με οντολογική σειρά και τάξη οι πραγματικοί θεοί, φτιαγμένοι από φωτιά, κατόπιν οι μυθικοί θεοί, του Ομήρου και του Ησιόδου, έπειτα, τα πουλιά, τα ψάρια και τέλος, το γένος των ανθρώπων.

Της δημιουργίας του υλικού κόσμου προηγείται αυτή της ψυχής (34b10) και η τοποθέτησή της στο κέντρο του, ενώ στη συνέχεια επεκτείνεται, ώστε να τον καλύψει ολόκληρον (34 b3– b4). Για τη δημιουργία της κοσμικής ψυχής μάλιστα ο δημιουργός συνδύασε δύο τμήματα – το αδιαίρετο και το διαιρετό – από κάθε ένα από τα τρία στοιχεία – την ομοιότητα, τη διαφορά και την ύπαρξη. Έτσι προέκυψαν τρεις ενδιάμεσες ενώσεις και η ψυχή, η οποία μάλιστα τοποθετείται στο υψηλότερο σημείο συγκριτικά με οποιοδήποτε άλλο δημιούργημα (34 c). Η ψυχή αποτελούμενη από το μέσο όρο των τριών στοιχείων εκδηλώνει σε σωστές αναλογίες την ομοιότητα ή τη διαφορά από κάθε αντικείμενο: στο λογικό αντικείμενο την κίνηση στην ψυχή την μεταδίδει ο εσωτερικός κύκλος της διαφοράς και στο πνευματικό αντικείμενο ο κύκλος της ομοιότητας περιστρέφεται σφαιρικά και από την κίνηση αυτή προκύπτει η αληθινή γνώση. Για τη σύνδεση της ψυχής με το σώμα πάλι απαιτείται η παρέμβαση του δημιουργού, ο οποίος διαχέει την ψυχή από το κέντρο του σώματος προς τα άκρα του και σε κάθε κατεύθυνση, ενώ η περιστροφική κίνηση της ψυχής ομοιώνεται με την κίνηση της αιωνιότητας (37 d). Το ανθρώπινο γένος είναι έμψυχο και η ανθρώπινη ψυχή αποτελεί το περίσσειμα των ίδιων συστατικών, από τα οποία δημιουργήθηκε και η ψυχή του

¹⁵⁵ Β. Κάλφας, ό.π., σελ 387.

κόσμου. Τα σώματα των ανθρώπων, όπου και κατοικεί τούτη η ψυχή, είναι κράμα των ίδιων τεσσάρων στοιχείων: νερού, αέρα, γης και φωτιάς.¹⁵⁶ Εδώ επομένως δεν έχουμε μόνο κοσμολογία, αλλά και *ανθρωπογένεση*, τον άνθρωπο μάλιστα ο Πλάτωνας του *Τιμαίου* θεωρεί κεντρικό άξονα του φυσικού σύμπαντος.¹⁵⁷ Επί πλέον όμως των δύο κόσμων, του αιώνιου προτύπου και του αντιγράφου του, του δημιουργημένου κόσμου, ο Πλάτωνας τοποθετεί ένα τρίτο είδος, το οποίο ονομάζει *ύποδοχή* ή *χώρα*, η ταυτότητα της οποίας αποτελεί διαχρονικό ζήτημα των ερμηνευτών του *Τιμαίου* μέχρι σήμερα και γενικότερα μεταξύ των φιλοσόφων.¹⁵⁸ Η *χώρα* (που ως όρος θα μπορούσε να σταθεί και για τους *σύμπαν* και *κόσμος*) δηλώνει αυτό, μέσα στο οποίο όλα τα πράγματα διακρίνονται μεταξύ τους ως ξεχωριστά όντα. Είναι μια περιοχή άρρητη και παραμένει σκοτεινή στον όποιο περισσότερο συγκεκριμένο προσδιορισμό της. Αποκτά εν τούτοις τη σημασία – και χρήση – μιας απαραίτητης επιστημολογικής προϋπόθεσης της κοσμολογικής ο-

¹⁵⁶ *Τίμαιος* 35a-36a: «συνεστήσατο ἐκ τῶν δέ τε καὶ τοιῶδε τρόπῳ. τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖτε περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ἐτέρου, καὶ κατὰ ταῦτα συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτὸν συναρμόττων βία. Μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσήκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἐκ τε ταύτου καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην. ἤρχετο δὲ διαιρεῖν ὧδε. μίαν ἀφείλεν τὸ πρῶτον ἀπὸ παντὸς μοῖραν, μετὰ δὲ ταύτην ἀφήρει διπλασίαν ταύτης, τὴν δ' αὖ τρίτην ἡμιολίαν μὲν τῆς δευτέρας, τριπλασίαν δὲ τῆς πρώτης, τετάρτην δὲ τῆς δευτέρας διπλὴν, πέμπτην δὲ τριπλὴν τῆς τρίτης, τὴν δ' ἕκτην τῆς πρώτης ὀκταπλασίαν, ἑβδόμην δ' ἑπτὰ καὶ εἰκοσιπλασίαν τῆς πρώτης· μετὰ δὲ ταῦτα συνεπληροῦτο τὰ τε διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα, μοίρας ἔτι ἐκείθεν ἀποτέμων καὶ τιθεὶς εἰς τὸ μεταξύ τούτων, ὥστε ἐν ἐκάστῳ διαστήματι δύο εἶναι μεσότητος, τὴν μὲν ταῦτῳ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσαν καὶ ὑπερεχομένην, τὴν δὲ ἴσῳ μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑπερέχουσαν, ἴσῳ δὲ ὑπερεχομένην».

¹⁵⁷ J.L. Villard – Baron, *G.W.F. Hegel. Παράδοσεις Πλατωνικής Φιλοσοφίας (1825-1826)*, Αθήνα 1991, σελ. 83. Πρβλε Πλάτωνος, *Τίμαιος* 46d, 45b, *Φαῖδρος* 264c - 266b, *Φαίδων* 250c και Gr. Vlastos, *Πλατωνικές Μελέτες*, μετάφρ. Ιορδάνη Αρζόγλου Μ.Ι.Ε.Τ Αθήνα 1994, σελ. 95.

¹⁵⁸ «τίν' οὖν ἔχον δύναιμι καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα: πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην.»: *Τίμαιος* 49a, 50d, «νοητὸν καὶ ἰδέαν καὶ παράδειγμα καὶ πατέρα, τὴν δ' ὕλην καὶ μητέρα καὶ τιθήνην ἔδραν τε καὶ χώραν γενέσεως, τὸ δ' ἐξ ἀμφοῖν ἔγγονον καὶ γένεσιν ὀνομάζειν»: Πλουτάρχου, Περὶ Ἰσίδου καὶ Ὀσίριδος LIII. - LVI. καὶ Ἐπιτομὴ τοῦ περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας, στο Plutarch, *Moralia*, Gregorius N. Bernardakis, Teubner, Leipzig, 1895, 6, σελ. 210, §5. Τον Πλάτωνα κατὰ τὴν τελευταία περίοδο τοῦ ἔργου του τον απασχολεῖ ἡ ἔννοια τῆς ἀπροσδιοριστίας καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς ἐκφράζει ἡ *χώρα* κάτω ἀπὸ τὴν ἐπιρροή πολιτικῶν ἐξελίξεων τῆς ἐποχῆς ἐκείνης. Αὐτὸ το στοιχεῖο που χαρακτηρίζει τὴν τιμαϊκὴ *χώρα*, φέρνει στὴν ἐπιφάνεια τῶν σύγχρονων ἐπιστημονικῶν ἀναζητήσεων τὸ κοσμοεἰδῶλο τοῦ *Τιμαίου*, μετὰ ἀπὸ χιλιάδες χρόνια καὶ παρά τὴν παρεμβολὴ διαφορετικῶν κοσμοαντιλήψεων ἀριστοτελικῆς ἢ ἐγγελιανῆς τύπου. Καθὼς ὁ «πολυσυμπαντικός» κόσμος τῆς σύγχρονης ἀστροφυσικῆς διαφέρει ριζικὰ, τόσο ἀπὸ τὸν κόσμο τῶν ἀρχαίων ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν κόσμο τῶν ἀναγεννησιακῶν, ὁ φρενήρης ρυθμὸς τῆς ἀνάπτυξης τῆς σύγχρονης ἐπιστῆμης πρέπει νὰ μᾶς ἔχει προετοιμασμένους ὅλο καὶ γιὰ περισσότερο νέες ἀνατροπές, τὴ στιγμὴ μάλιστα που ἡ ἐποχὴ μᾶς δὲν μπορεῖ νὰ καυχηθεῖ γιὰ τὴν ἀκεραιότητα καὶ τὴ στερεότητα τοῦ κοσμοεἰδῶλου τῆς.

ντολογίας και ως εκτενής περιοχή του επιστητού που παραμένει αδιαφανής στην επιστημονική ακριβή γνώση, μια αδιάγνωστη και άρρητη πλευρά της ουσίας που δεν μπορούμε όμως να παραλείψουμε από κάθε γνωστική προσέγγιση του κόσμου.

Στο παραπάνω πλαίσιο, ο χρόνος παρουσιάζεται ως κινητή εικόνα της αιωνιότητας, η δημιουργία του χρόνου είναι συνεπαγόμενο της δημιουργίας του ουρανού: Οι μέρες, οι νύχτες, οι μήνες και τα έτη αποτελούν μέρη του χρόνου, γεννήθηκαν μαζί με την σύσταση του ουρανού (37 e1– e3), κατά το πρότυπο και καθ' ομοίωσιν της αιώνιας φύσης του ανώτερου έμβιου όντος. Ο χρόνος λοιπόν αποτελεί αντίγραφο κατά κάποιο τρόπο της αιωνιότητας, είναι κάτι πεπερασμένο, γεννήθηκε και θα διαλυθεί μαζί με το δημιουργημένο στερέωμα, ενώ η κίνηση είναι αιώνια, έξω και πέρα από το χρόνο.

Η δημιουργική πράξη του θεού – δημιουργού εμπλουτίζεται και με μία ακόμη σημασία, αυτήν της αρμονίας και της εξασφάλισης της διαρκούς αιώνιας συντήρησής της στον δημιουργημένο κόσμο, η οποία μάλιστα προκύπτει από τη συνταύτιση μουσικής και φιλοσοφικής σύστασης του κόσμου¹⁵⁹ οδηγώντας στο συμπέρασμα ότι η τέχνη των ήχων συγγενεύοντας με την τέχνη της διαλεκτικής επιτρέπει την σύζευξη τέχνης και φιλοσοφικής διάνοησης που αποτυπώνεται τα μέγιστα στην τέχνη της όρχησης – εφ' όσον αυτή και μόνον εξυπηρετεί τον σκοπό του έλλογου όντος να διατηρήσει μέσα του την αρμονία ως σύνδεση εσωτερικής κι εξωτερικής τάξης, που διέπει όλα τα όντα της δημιουργίας. Η παρέκκλιση από την τάξη δημιουργεί το χάος, με αποτέλεσμα την εμφάνιση μιας εσωτερικής αποδιοργάνωσης, που εντέλει δύναται να οδηγήσει στην παθογένεια.¹⁶⁰

Ο πλατωνικός κόσμος του *γίγνεσθαι*, ένα σύνθετο σώματος και ψυχής, ακολουθεί το σφαιρικό πρότυπο που προϋπήρχε ως προαιώνια μορφή ύπαρξης του όντος. Κάθε ημέρα το σώμα του κόσμου πραγματοποιεί μια πλήρη στροφή από

¹⁵⁹ Ευ. Μουτσόπουλου, *Η μουσική στο έργο του Πλάτωνα*, Σύλλογος προς Διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, Αθήναι, 2010, κυρίως σελ. 123 – 194.

¹⁶⁰ Ο.π., σελ. 175 κ.ε.

την Ανατολή στη Δύση, φέροντας μαζί του τους σταθερούς αστέρες και πλανήτες. Ανά έτος ο ήλιος πραγματοποιεί μια πρόσθετη περιστροφή με κατεύθυνση από τη Δύση στην Ανατολή, διανύοντας τη δική του πλήρη κυκλική πορεία. Οι υπόλοιποι πλανήτες εκτελούν παρόμοιες αντιστροφές σε διαφορετικές περιόδους. Ο Πλάτωνας αναφέρεται στον εσωτερικό κύκλο των σκέψεων εντός της κοσμικής ψυχής που αντιστοιχούν στον κύκλιο χορό των αστερών στον ουράνιο κύκλο του *ταύτοῦ*. Αντίστοιχα, ο κύκλος του *θατέρου* εκπροσωπούσε την σειρά κινήσεων του νου που υπαγορεύει την χορεία των πλανητών. Η αδιάλειπτη συντονισμένη ουράνια χορεία (47c – d) επιτελεί τον ρόλο της εκμάθησης των μαθηματικών σχέσεων των αριθμών και της γεωμετρίας για τον απλό θνητό.¹⁶¹

Όπως αναφέρει ο Β. Κάλφας, «τα έργα του Δημιουργού είναι δημιουργήματα σκοπιμότητας, είναι όμως όλα και κάλλιστα δημιουργήματα. Φανερώνουν την κυριαρχία του νου (47 e), ως έργα της άριστης ψυχής. Ο πλατωνικός δημιουργός είναι η τελική αιτιότητα του σύμπαντος, η προσωποποίηση της άριστης ψυχής, της ψυχής του κόσμου, στην οποία κυριαρχεί το νοητικό και έλλογο στοιχείο».¹⁶² Εισάγεται στη συνέχεια και η έννοια της *χώρας* – *ύποδοχής* (49a, 50d). Πρόκειται για το χώρο που δέχεται μέσα του τις απεικονίσεις των ιδεών, το χώρο δηλαδή μέσα από τον οποίο προκύπτουν τα αισθητά, προσλαμβάνοντας μία προσωρινή ύπαρξη, χωρίς κατά τη διαδικασία να προσλαμβάνει η ίδια κάποια από τις ιδιότητές τους. Με τον τρόπο αυτό εξασφαλίζεται ο διαχωρισμός ανάμεσα στις

¹⁶¹ J. Miller, *Measures of Wisdom: The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity*, University of Toronto Press, 1986, σελ. 44.

¹⁶² Β. Κάλφας, ό.π., σελ. 450. Διαβάζουμε αναφορικά με το θέμα αυτό τα εξής στον *Τίμαιο* (30b - 31a): «θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον: λογισάμενος οὖν ἠῦρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὲ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειρασμένος. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶν ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ (30c) γενέσθαι πρόνοιαν. τούτου δ' ὑπάρχοντος αὐτὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τί τῶν ζῶν αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν. τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἶδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν - ἀτελεῖ γὰρ εἰκότος οὐδὲν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν - οὐ δ' ἔστιν ἄλλα ζῶα καθ' ἐν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὼν ἔχει, καθάπερ ὁδε ὁ (30d) κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστησεν ὁρατά. τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωσαὶ βουληθεὶς ζῶν ἐν ὁρατόν, πάνθ' ὅσα (31a) αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε».

ιδέες και τα αισθητά, που δεν είναι δυνατό να έχουν επαφή μεταξύ τους. Για να γίνει πιο κατανοητός, ο Πλάτωνας παρουσιάζει την *ύποδοχή* ως εκμαγείο του *γίγνεσθαι*, μια μήτρα που φιλοξενεί μέσα της όλα τα γεννητά όντα. Αν δεχθούμε το ρόλο της αυτό, τότε οι ιδέες μπορούν να εννοηθούν ως ο πατέρας, αυτός που γεννά ως πρότυπο για τα δημιουργήματα, ενώ τα παιδιά τους θα μπορούσαν να είναι τα αισθητά (51a).

Στην κοσμολογία του *Τιμαίου*, όπως είπαμε, προϋποτίθεται η διάκριση ανάμεσα στο φυσικό και στον αιώνιο κόσμο: Ο φυσικός κόσμος αλλάζει και φθείρεται, ενώ ο αιώνιος δεν μεταβάλλεται ποτέ. Οι αφηγήσεις σχετικά με τους δύο κόσμους εξαρτώνται από τη διαφορετική φύση των αντικειμένων τους. Τα έργα του δημιουργού είναι αποτελέσματα ένσκηνης νοητικής δράσης και παράλληλα κάλλιστα δημιουργήματα.¹⁶³

Συμπεραίνοντας από σύγχρονους μελετητές, μεταξύ δημιουργού και κόσμου των πλασμάτων ισχύει μια αλυσιδωτή διαβάθμιση, καθώς ο δημιουργός δημιουργεί τόσο τα όντα, αλλά και τους κατώτερους θεούς που μιμούμενοι τον ίδιο φέρουν την ευθύνη της δημιουργίας των θνητών ζώων, επομένως και τα θνητά ζώα είναι αντίγραφα ανώτερων μορφών ύπαρξης. Έτσι, αποτυπώνεται κι αιτιολογείται η προσωκρατική αντίληψη για τη σχέση ανθρώπου – σύμπαντος ως σχέση μικροκόσμου – μακροκόσμου.¹⁶⁴ Επί πλέον, μια άλλη σχέση εντοπίζεται μεταξύ των δημιουργημάτων και των προτύπων τους, των ιδεών – αιώνιων μορφών – μια σχέση εικόνας – πρωτοτύπου που συντηρεί την οντολογική υποβάθμιση των αισθητών πραγμάτων της θεωρίας των ιδεών.¹⁶⁵ Αυτή η σχέση απεικόνισης όμως, στο πλαίσιο της οργανικής θεώρησης του κόσμου του *Τιμαίου*, είναι παρόμοιας υφής με τη σχέση παιδιού και γονέα, και όχι όπως η σχέση φωτογρα-

¹⁶³ «Φανερώνουν την κυριαρχία του νου (47 ε), είναι τα έργα της άριστης ψυχής. Ο πλατωνικός δημιουργός είναι η τελική αιτιότητα του σύμπαντος, η προσωποποίηση της άριστης ψυχής, της ψυχής του κόσμου, στην οποία κυριαρχεί το νοητικό και έλλογο στοιχείο»: Β. Κάλφας, *ό.π.*, σελ 450.

¹⁶⁴ A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, 1964, σελ. 24 κ.ε. J. M. Robinson, *An Introduction to Early Greek Philosophy*, College Division, Houghton Mifflin, 1968, σελ. 32 κ.ε.

¹⁶⁵ R. Patterson, *Image and Reality in Plato's Metaphysics*, Hackett Publishing Co., Indianapolis, 1985, σελ. 50 κ.ε.

φίας – μοντέλου, πράγμα που αποκαθιστά την κατωτερότητα των αισθητών έναντι των πρωτοτύπων τους, των ιδεών.

Η τιμαιϊκή εικόνα σχηματισμού του σύμπαντος είναι ιδιαίτερα περίτεχνη που αξιοποιεί τόσο την επιστημονική γνώση, όσο και το μύθο, σε έναν ενδιαφέροντα μοναδικό συνδυασμό τους. Η πραγματικότητα του φαινομένου της γέννησης συναρτάται με την αντίληψη της ύπαρξης ενός αγαθού θεού που ένσκοπα προχωρεί στη δημιουργία ενός κόσμου τέλειου και μοναδικού.¹⁶⁶ Μέσα στο εύτακτο σύνολο της κοσμικής δημιουργίας, ως τάξης και αρμονίας στο αρχέγονο χάος (*Τίμαιος* 31 b4-33 a7), στον απόλυτα συνεκτικό και μοναδικό κόσμο, πλήρη και αδιάλυτο, απαλλαγμένο από τη φθορά και άλλες παθογένειες ο άνθρωπος αποκτά κεντρική θέση, είναι τελειότερος από τους υπόλοιπους θνητούς οργανισμούς, ενώ η περιγραφή του οργανισμού του δίνεται με λεπτομέρεια, συμπληρώνοντας μια μεταφορική εικόνα υπαρξιακής αλυσίδας, όπου στην κορυφή βρίσκεται το τελειότερο των όντων και το κατώτερο στη βάση. Έννοια – μοχλός αυτής της ιεράρχησης η νοημοσύνη που εμβάλλει στην ψυχή ο δημιουργός συντελώντας στην δόμηση του ανθρώπου ως πλάσματος νοήμονος.

Η δημιουργία του ανθρώπου ως εμψύχου και νοήμονος, προϋποθέτει τη συγκρότηση του όλου του κόσμου ως εμψύχου οργανισμού, ενός οργανισμού που τον χαρακτηρίζει επί πλέον η σφαιρικότητα και η κυκλοτερής περιστροφική κίνηση, γιατί ως η πιο ομοιόμορφη, θεωρείται και η καταλληλότερη για την εκδήλωση της νοητικής λειτουργίας της ψυχής.¹⁶⁷ Η ατομική ψυχή, στο επίπεδο του μικροκόσμου, παρουσιάζει δομική αντιστοιχία με το σύστημα οργάνωσης σε επίπεδο κοσμικής ψυχής, ακόμα κι αν πρόκειται για κύτταρα και μικροοργανισμούς. Με τη διάχυση της ψυχής από το κέντρο στην ολότητα του σύμπαντος επιδιώκεται μεν αρμονία, διατηρώντας δε παράλληλα την δυαδικότητα, με τη διάκριση πνευματικού και σωματικού κέντρου του οργανισμού του σύμπαντος, παρά την

¹⁶⁶ Β. Κάλφας, *ό.π.*, σελ. 82.

¹⁶⁷ *Ο.π.*, σελ. 328 κ.ε.

αντιστοιχία των δύο τομέων, ψυχικών δηλαδή και υλικών καταστάσεων. Μέσα σε αυτό το σύνολο αποτελούμενο από δύο σε αντιστοιχία μεταξύ τους σφαίρες η ψυχή ενυπάρχει ακόμα και όταν στην διάχυσή της στο χώρο που συναποτελούν τα δύο πεδία, προσεγγίζει τα ακραία εξώτερα όριά του. Σχηματικά, η σχέση ψυχής – σώματος απεικονίζεται στη σχέση περιεχομένου και εξωτερικού του φλοιού στο σώμα ενός καρπού, μια κατάσταση παρόμοια, για να μπορέσει κάποιος να συλλάβει τη συγκεκριμένη εικόνα.

Η ψυχογονία του *Τιμαίου* παραλληλίζεται με την γνώση της ουσίας των πραγμάτων μέσω του λόγου. Φαίνεται δηλαδή ότι στη βάση μιας κατασκευαστικής μεταφοράς της ψυχής εδραιώνεται μια μεταφυσική σύλληψη της έλλογης νοημοσύνης που κατανοεί την θεϊκή αφετηρία της ατέρμονης έλλογης ζωής που καλύπτει την ολότητα του χρόνου, ενώ διαχωρίζεται ο ορατός κόσμος από το αόρατο βασίλειο της ψυχής. Η λογική και η αρμονία που διέπουν την ένωση των δύο πλευρών εξασφαλίζονται από το νοήμον, άριστο και με αγαθές προθέσεις υποκείμενο της δημιουργίας σε όλες τις διαβαθμίσεις της.¹⁶⁸ Στο επίπεδο δε του μικρόκοσμου της ανθρώπινης ουσίας ακολουθείται το πρότυπο ομορφιάς και αρμονίας, που χαρακτηρίζει τη σφαιρικότητα του όλου σύμπαντος: όπως στο κέντρο του σύμπαντος βρίσκεται η γη ως το βαρύτερο υλικό στοιχείο περιβαλλόμενη από το ελαφρύτερο πνευματικό στοιχείο, έτσι και το ανθρώπινο σώμα, ως ένας απλούστερος οργανισμός, έχει στο κέντρο του τα βαρύτερα στοιχεία και τα ευάερα κι ελαφρότερα στην περιφέρειά του, διατηρώντας την ίδια σφαιρική δομή, αλλά κάπως παραμορφωμένη, αφού πρόκειται για οργανισμό ατελέστερο του μακροκόσμου. Το δε ανθρώπινο σώμα συγκροτείται από τρεις ψυχές που αντιστοι-

¹⁶⁸ *Τιμαίος* 37a: «Ἐπει δὲ κατὰ νοῦν τῶ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ συναγαγὼν προσήρμοσεν· ἢ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἐξῶθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θεῖαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον. καὶ τὸ μὲν διὴ σῶμα ὀρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας ψυχῆ, τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων. ἄτε οὖν ἐκ τῆς ταυτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἕκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν, καὶ ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα, αὐτὴ τε ἀνακυκλομένη πρὸς αὐτήν, ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν ἔχοντός τινος ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμέριστον, λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅτῳ τ' ἂν τι ταῦτόν ᾗ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον, πρὸς ὅτι τε μάλιστα καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως καὶ ὅποτε συμβαίνει κατὰ τὰ γιγνόμενά τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν καὶ πρὸς τὰ κατὰ ταῦτ' ἔχοντα ἀεὶ». Πρβλε Β. Κάλφας, ὁ.π., σελ. 211.

χούν σε τρεις μικρότερες σφαίρες: της κεφαλής για τον αθάνατο νου, του θώρακα και της κοιλιάς για τα δύο άλλα θνητά τμήματά του.¹⁶⁹ Από φυσιολογική άποψη η κεφαλή θεωρείται η καταλληλότερη στο πλαίσιο του *Τίμαιου* να στεγάσει το θείον μέρος της ψυχής, ενώ η σφαιρικότητα του ζωϊκού σώματος αναλογεί στο σφαιρικό σχήμα του σπόρου, που αποτελεί και την αρχή της ζωής. Άρα και το κεφάλι και ο θώρακας και η κοιλιά είναι σφαιρικά ως κατ' αναλογία σπόροι, δηλαδή γενεσιουργοί σκέψεων, συναισθημάτων και θρεπτικών λειτουργιών.

Τέλος, στον *Τίμαιον* βρίσκουμε και μια θεωρία για την υγεία και την ασθένεια: η πηγή της δεύτερης αιτιολογείται ως ποσοτική υπερβολή του σώματος έναντι της ψυχής, αφού το σώμα είναι το κατώτερο στην οντολογική κλίμακα και κάθε ανισορροπία διαταράσσει την οργανική τελειότητα του ψυχοσωματικού συνόλου. Η σωστή αναλογία επιτυγχάνεται όταν η ορθολογική ψυχή εξουσιάζει το σώμα. Από αυτήν δε την οργανική σύνδεση σώματος – ψυχής εκπηγάει και η ηθική αγαθότητα του ανθρώπου: επομένως ο ηθικός άνθρωπος, ταυτίζεται με τον υγιή, όμορφο ψυχικά και σωματικά, δηλαδή τον φιλόσοφο. Μιμούμενος δε ο ηθικός άνθρωπος την αυτάρκεια του κόσμου, θεμελιώδης αρχή της οποίας είναι η αυτοκίνηση των ουρανίων σωμάτων, επιδιώκει και αυτός ως μέρος του όλου, την αυτοκίνησή του.

¹⁶⁹ *Τίμαιος* 69a-70a: «Ὅτ' οὖν δὴ τὰ νῦν οἷα τέκτοσιν ἡμῖν ὕλη παράκειται τὰ τῶν αἰτίων γένη διυλισμένα, ἐξ ὧν τὸν ἐπίλοιπον λόγον δεῖ συνυφανθῆναι, πάλιν ἐπ' ἀρχὴν ἐπανέλθωμεν διὰ βραχέων, ταχύ τε εἰς ταῦτόν πορευθῶμεν ὅθεν δεῦρο ἀφικόμεθα, καὶ τελευτήν ἤδη κεφαλὴν τε τῷ μύθῳ πειρώμεθα ἀρμόττουσαν ἐπιθεῖναι τοῖς πρόσθεν. ὥσπερ γὰρ οὖν καὶ κατ' ἀρχὰς ἐλέχθη, ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἐκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπη δυνατόν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι. τότε γὰρ οὔτε τούτων, ὅσον μὴ τύχη, τι μετεῖχεν, οὔτε τὸ παράπαν ὀνομάσαι τῶν νῦν ὀνομαζομένων ἀξιόλογον ἦν οὐδέν, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ εἶ τι τῶν ἄλλων· ἀλλὰ πάντα ταῦτα πρῶτον διεκόσμησεν, ἔπειτ' ἐκ τούτων πᾶν τόδε συνεστήσατο, ζῶον ἐν ζῶᾳ ἔχον τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ θνητὰ ἀθάνατά τε. Καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξεν. οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὀχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσωκοδόμουν τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγὰς, ἔτι δ' αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον· αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι συγκερασάμενοι ταῦτα, ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος συνέθεσαν. Καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν, ἰσθμὸν καὶ ὄρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, ἀσχένα μεταξὺ τιθέντες, ἵν' εἴη χωρὶς. ἐν δὴ τοῖς στήθεσιν καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν. καὶ ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς, τὸ δὲ χεῖρον ἐπεφύκει, διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὐτὸ τὸ κύτος, διορίζοντες οἷον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες. τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνηκον ὄν, κατώκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ ἀσχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὄν κοινή μετ' ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχει γένος, ὅπῳτ' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ' ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἐκὸν ἐθέλοι»

Αναζητώντας ο Πλάτωνας να αξιοποιήσει ορθολογικά τον ανορθολογικό παράγοντα της αντιστοιχίας εσωτερικών κι εξωτερικών κινήσεων και την αλληλεπίδρασή τους στον άνθρωπο, αναφέρεται σε θεωρήσεις, πρακτικές και λειτουργίες ορφικής και πυθαγόρειας προέλευσης, με σκοπό την ίαση των ασθενειών συστηματοποιώντας τις στο πλαίσιο της ανθρωπολογικής τελεοκρατίας που κυριαρχεί στον διάλογο αυτό.¹⁷⁰ Υπό το πρίσμα αυτό, γίνεται κατανοητό ότι η ασθένεια στον ανθρώπινο οργανισμό γίνεται ορατή μέσα από ένα πρίσμα ηθικών και πολιτικών όρων, που είναι στενά συνυφασμένοι με την ψυχή. Οι σωματικές ασθένειες με άλλα λόγια, εδώ λαμβάνονται υπόψη ως αποτέλεσμα συνδυασμών μεταξύ των τεσσάρων προαναφερομένων συστατικών της ψυχής, δηλαδή του αέρα, του ύδατος, της γης και του πυρός. Δηλαδή, οι ασθένειες προκαλούνται από την κακή προσαρμογή των τεσσάρων στοιχείων στα μέρη του σώματος, όταν διασπαστεί η ισορροπία των τεσσάρων στοιχείων, τότε παύει να υπάρχει υγεία (81 e6–82 a7).¹⁷¹ Μάλιστα υποστηρίζεται ότι οι σοβαρότερες ασθένειες προκαλούνται από προβλήματα κατά τη μορφοποίηση των σωματικών οργάνων – μυελού, οστών, σάρκας, νεύρων και αίματος – όταν καταστρέφονται αυτά τα τμήματα του οργανισμού (82 b8–c7).¹⁷² Αντίστοιχη τελεοκρατία παρατηρούμε στον κόσμο, καθώς συντονίζεται και συντηρείται από τη θεία πρόνοια. Οι νόμοι μάλιστα που διέπουν το σύμπαν εμφανίζουν μια μουσική διαλεκτική με τη μορφή νόμων και κανόνων αισθητικής και μεταφυσικής ταυτόχρονα διάστασης καθιστώντας τον πραγματικό κόσμο ένα μεταβατικό είδος ανάμεσα στον αισθητό και στον νοητό.¹⁷³

¹⁷⁰ Ο.π., σελ. 464.

¹⁷¹ Ο Πλάτωνας αναφέρει ότι οι πιο σοβαρές ασθένειες προκαλούνται όταν η πορεία της μορφοποίησης (του μυελού, των οστών, της σάρκας, των νεύρων και του αίματος), αντιστρέφεται, με αποτέλεσμα όλα αυτά τα στοιχεία να καταστρέφονται (82 b8-c7).

¹⁷² Πρόκειται για εφαρμογή μιας φυσικής φιλοσοφίας στο θέμα της ασθένειας και όχι για μια ιατρική προσέγγιση. Πρβλε Β. Κάλφας, ό.π., σελ 486.

¹⁷³ Ευ. Μουτσόπουλος, ό.π., σελ. 465.

Στον *Τίμαιον* συντελούνται σημαντικά βήματα στο πέρασμα από τη μυθική στην επιστημονική προσέγγιση της κοσμογένεσης και ανθρωπογένεσης: ο Πλάτωνας προχωρεί σε χρήση σχημάτων – προτύπων, για να δείξει τις νομοτέλειες που διέπουν το σύμπαν ως παράγωγα όμως της μοναδικής δράσης δημιουργών θεών, έτσι θεμελιώνει υπερβατικά τον άνθρωπο δημιουργό, ως μιμητή του θείου ανώτερου δημιουργού του σύμπαντος. Πρόκειται για μια ενδιαφέρουσα σύζευξη μυθικής και επιστημονικής γλώσσας στο ίδιο στοχαστικό ζητούμενο της αφετηρίας και ιδιοσύστασης του κόσμου ως όλου. Δεν είναι λοιπόν αδικαιολόγητο ότι τα πρότυπα του *Τιμαίου* προσαρμόστηκαν και ξαναπροσαρμόστηκαν πολλές φορές σε άλλα μεταγενέστερα κοσμοείδωλα – του χριστιανικού πολιτισμού, αλλά και της σύγχρονης κβαντικής φυσικής, χωρίς μεγάλες αλλαγές ή απώλειες του αρχικού διακυβεύματός του. Όταν ο Πλάτωνας του *Τιμαίου* επιμένει στη χρήση της έννοιας του *εικότος λόγου* για την προσιτότερη περιγραφή της κοσμολογικής τάξης, δείχνει την αξία της μεθόδου έναντι των οριστικών και τελεσίδικων κοσμοθεωριών, τη σημασία των πρόσκαιρων κι εναλλασσόμενων συνεκτικών και απλών εξηγήσεων, έναντι της οριστικής και μιας αλήθειας, δείχνει προς τη διαδικασία, έναντι του παγιωμένου αποτελέσματος.¹⁷⁴

Η αέναη γένεση, το συνεχές φύεσθαι των μορφών, *ὦ* τί ωραία προοπτική για την κατανόηση της φύσης με τόσο μεγάλη εφαρμογή στο σήμερα της σύγχρονης επιστημολογίας! Και εν τέλει, όπως σκοτεινή και άρρητη η *Χώρα*, το εκμαγείο του δημιουργού, έτσι και απρόβλεπτη η ανάδυση των νέων οντοτήτων του κόσμου..... αλλά και ακατατόπιστη η θεία ύπαρξη, ως οντολογική προϋπόθεση αλυσίδας δημιουργών.. μέχρι το βάθος της υλικότητας του κόσμου!

ιβ.iii Κριτική αξιοποίηση της πλατωνικής δυαρχίας από τον Cassirer

Με βάση το εύτακτο όλο των διπόλων του *Τιμαίου* έχουμε το καταλληλότερο εφαλτήριο για να προχωρήσουμε στη συζήτηση της αριστοτελικής ήπιας

¹⁷⁴ Πρβλε Β. Κάλφας, *ό.π.*, σελ. 338.

δυναρχίας σώματος και νου και νέων διπόλων, που επιτρέπουν να προσδιορίσουμε μια διαφορετική έννοια ανθρώπινης φύσης, καθώς προκύπτουν από την αριστοτελική ανθρωπολογία. Θα δούμε όμως εν συντομία, και για ιστορικοφιλοσοφικούς λόγους, πώς το πλατωνικό δυναρχικό κοσμοείδωλο αξιοποιήθηκε κριτικά από τη φιλοσοφική ανθρωπολογική σύνθεση του Cassirer, ο οποίος αναζητούσε την ενότητα μεταξύ των πεδίων ανθρώπινης δράσης και γεφύρωσε τις σχολές και τις διαφορετικές εποχές στην ιστορία της φιλοσοφίας πραγματοποιώντας το δελφικό παράγγελμα του *γνώθι σαυτόν*, μέσα από τον νεότερο πλατωνισμό του Cambridge, στον οποίο αφιέρωσε μία από τις σημαντικότερες μελέτες του.¹⁷⁵

Ο Cassirer είδε στην πλατωνική ανθρωπολογία κυρίως την υπόθεση ότι η μαθηματική γνώση των αμετάβλητων μορφών που εκδηλώνονται στην ολότητα της φύσης, αποτελεί την μοναδική αποκλειστική προϋπόθεση μιας επιστημονικής θεώρησης του ανθρώπου. Ταύτιζε τη γνώση της φυσικής και της αστρονομίας με την ιδέα του αγαθού ως την αρχή που διέπει τον κόσμο, με την ενσωμάτωση του ανθρώπου σε αυτόν.¹⁷⁶ Θεωρεί ότι στο στάδιο αυτό δεν έχει συλληφθεί η έννοια του καθολικού ανθρώπου, καθώς ο άνθρωπος νοείται ως ο ατομικός άνθρωπος που υπάγεται στην κοσμική τάξη και στο μέτρο που – άνθρωπος και κόσμος – συνιστούν κοινή αρχή τόσο για τον φυσικό όσο και για τον χώρο της ηθικής. Φύση και πολιτική προέχουν στη φιλοσοφική οπτική του Πλάτωνα, καθώς θεωρούσε ότι παρείχαν το αντικειμενικό κριτήριο αλήθειας και δικαιοσύνης, που μπορεί να εφαρμοσθεί στον μικρόκοσμο του ανθρώπου.

Από την σκοπιά της κασσιρεριανής φιλοσοφίας του πολιτισμού, ο πλατωνικός άνθρωπος εκφράζει ένα μεταφυσικό – ορθολογικό ιδεώδες που πρακτικά δύσκολα μπορεί να πραγματοποιηθεί και συλλαμβάνεται μόνο *sub specie*

¹⁷⁵ Πρβλ.ε *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Studien der Bibliothek Warburg, XXIV, B. G. Teubner, Leipzig, 1932, σελ. 141.

¹⁷⁶ Αναφέρεται στην μελέτη του F. S. C. Northrop, «The Mathematical Background and Content of Greek Philosophy», στο *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead*, New York, 1936, σελ. 1 - 40.

aeternitatis:¹⁷⁷ το κρυμμένο νόημα της πλατωνικής *Πολιτείας* είναι ο προσδιορισμός του ανθρώπου μέσω του κοινωνικού και πολιτισμικού όλου, η οντολογική διάσταση του ανθρώπου και οι ψυχολογικές εκδηλώσεις της είναι διακριτές από τον παροδικό χαρακτήρα του πολιτεύματος.

Μεταξύ των δύο επιπέδων – ατομικής ψυχής και κοινωνικής δικαιοσύνης – στον μεν Πλάτωνα ισχύει μια σχέση γεωμετρικής αναλογίας, ενώ ο Cassirer επιχειρεί μια αναγωγή, σύμφωνα με την οποία η κοινωνική διάρθρωση της πολιτείας προκύπτει από την μετα-ψυχολογική θεωρία των αμετάβλητων σταθερών νόμων της ανθρώπινης φύσης, των συλλειτουργιών των μερών της ψυχής. Και κατά κάποιον τρόπο η αντίστροφη εξάρτηση της ψυχολογίας από την πολιτική θεωρία που επίσης επικαλείται, μένει εξηγητικά μετέωρη.

Μεταξύ πολιτείας και ατόμου υφίστανται δύο είδη σχέσεων προτεραιότητας: πολιτισμικής προτεραιότητας της κοινωνίας και οντολογικής προτεραιότητας του ατόμου. Την ασυμβατότητα ή αδυναμία λογικού συσχετισμού μεταξύ των δύο, φαίνεται να επιλύει ο Πλάτωνας προσδιορίζοντας τη γνωσιολογική διάκριση εμπειρικής και αναγκαίας αλήθειας, δόξας και επιστήμης – μια διάκριση που επισημαίνει ο Cassirer αναγνωρίζοντας την σημασία της στην αποτίμηση της πλατωνικής σκέψης. Το αίτημα για μια ιδεατή πολιτεία είναι ασύμβατο με την αναγνώριση φυσικών ορίων στην ανθρώπινη πραγματικότητα και τούτο αποτελεί μοχλό κριτικής όχι μόνο της πλατωνικής, αλλά και της αριστοτελικής πολιτικής θεωρίας.¹⁷⁸

¹⁷⁷ *An Essay on Man*, ό.π., σελ. 68 κ.ε. Στην οπτική αυτή αντιτίθεται ο κοινωνιολογικός θετικισμός της νεότερης εποχής, όπως στην θεωρία του Comte, όπου η εμπειρική μελέτη των κοινωνικών δεδομένων αποκαλύπτει αυτόματα τους νόμους της κοινωνικής δομής κι εξέλιξης. Ο Comte υιοθετεί ένα κοινωνιολογικό σημείο αναφοράς, σύμφωνα με το οποίο ο προς μελέτη άνθρωπος εκπροσωπεί το καθολικό υποκείμενο και όχι κατά το ψυχολογιστικό πρότυπο η ατομική συνείδηση: αυτό το καθολικό υποκείμενο το καλεί *ανθρωπότητα* και είναι η έννοια μέσω της οποίας προσδιορίζεται και εξηγείται ο άνθρωπος.

¹⁷⁸ Πρβλε Αριστοτέλους, *Πολιτικά* και Πλάτωνος, *Πολιτικός*, 262, σε σχέση με την προέλευση της δουλείας ως έκφρασης μιας φυσικής διαφοράς μεταξύ των ανθρώπων έναντι μιας διαφοράς πολιτισμικής ταυτότητας.

iv Αριστοτέλης

Ο Αριστοτέλης ακολουθεί το διαλεκτικό πνεύμα του Πλάτωνα, αλλά και το αγωνιστικό του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού, με την φιλοσοφική του διαφοροποίηση από σειρά θέσεων και θεωριών της πλατωνικής σχολής: αντιπαραβάλλει τη μέθοδό του, αλλά και την οπτική του γωνία (*Μετά τά Φυσικά* N 1090b 13 – 1091a 22, *Φυσικά* 193a 1 – 6, *Περὶ ψυχῆς* Α' βιβλίο, *Περὶ Οὐρανοῦ* 294b 6 – 13 κ.α.), με αντίθετες θεωρίες, υποβάλλει τις ενστάσεις του και τα αντίστοιχα επιχειρήματά του κατά της πλατωνικής υποβάθμισης του αισθητού κόσμου, κατά του αναγωγιστικού στοιχείου στις προσωκρατικές αντιλήψεις της ψυχῆς, ασκώντας κριτική ακόμη και στις δικές του αντιλήψεις, όταν θεωρεί σκόπιμο να ερευνησει εκ νέου δύσκολα και σκοτεινά ζητήματα.

Στο *Περὶ ψυχῆς*, προτείνοντας την θέση ότι η ψυχή αποτελεί την *έντελέχεια* του ζωντανού φυσικού σώματος, ανασκευάζει παλαιότερες απόψεις στοχαστών που υποστήριζαν τη θεϊκή προέλευση, αιώνια προϋπαρξη, αθανασία της ψυχῆς και «φυλάκισή» της στο σώμα. Ενώ αρχικά φαίνεται να αποδέχεται την πλατωνική θεωρία, σύμφωνα με την οποία η ψυχή ταυτίζεται ή ανάγεται σε μια νοητική ουσία, κατά την εκδίπλωση της δικῆς του συστηματικῆς εξέτασης απομακρύνεται ριζικά από την θέση αυτή. Και τούτη η διάσταση της θεωρίας του εκφράζεται χαρακτηριστικά με τον περίφημο ορισμό της ψυχῆς ως πρώτης *έντελεχείας* του σώματος, ἤδη από τα πρώτα κεφάλαια του *Περὶ ψυχῆς* (*Περὶ ψυχῆς* 402a 1-4).

Ὡς προς το ζήτημα της δημιουργικῆς ταυτότητας του ἀνθρώπου, μέσω της θεωρίας του Αριστοτέλη, εισαγόμεθα στις έννοιες του *ἐνεργεία* και *πρώτου κινουῦντος ἀκινήτου*. Αρχικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι από οντολογική άποψη, στον Αριστοτέλη επικρατεί μια μονιστική λογική, καθώς τονίζει ότι αυτό που υπάρχει πραγματικά, η ουσία, ως το ἔμψυχο σώμα, είναι ένα και ενιαίο ον, ως προς τον τρόπο του λέγειν όμως και από την πλευρά της περιγραφῆς του, θεωρεί ότι χρειάζεται και προϋποτίθεται ένα δισυστικό γλωσσικό ιδίωμα. Ὅπως υποστηρίζει ο Αριστοτέλης στο *Περὶ ψυχῆς*, αντί να αναζητούμε το πού βρίσκεται η ψυχή και ποια η σχέση της με το σώμα, είναι προτιμότερο να επικεντρωθούμε στο τί

είναι και σε τί συνίσταται. Και ασχολείται συστηματικά με τούτο στο έργο του αναδεικνύοντας την σχέση της μελέτης του ανθρώπου με την επιστήμη ως αντικειμενική και βέβαιη γνώση των δυνάμεων και λειτουργιών της ψυχής του.¹⁷⁹ Στο υπόβαθρο της αριστοτελικής διάκρισης των επιστημών σε θεωρητικές, πρακτικές και ποιητικές, η πραγμάτευση της ψυχής ανήκει στην κατηγορία των θεωρητικών. Ο κύριος κορμός του θεωρητικού αυτού έργου του Αριστοτέλη είναι το *Περὶ ψυχῆς* και η σχετική θεματολογία συμπληρώνεται στα *Μετά τὰ Φυσικά*, στα *Μικρά Φυσικά*, αλλά και στα *Ηθικά Νικομάχεια*.

Μιλώντας γενικά, η ψυχή στην αριστοτελική θεωρία αντιμετωπίζεται ως φαινόμενο του φυσικού κόσμου, επειδή κατοικεί σε κάθε φυσικό σώμα εντός του κόσμου. Αυτό που προαπαιτείται στη μελέτη της είναι η παρατήρηση της φύσης και συγκεκριμένα των φυσικών σωμάτων, ώστε να δούμε πώς λειτουργεί η ψυχή εκεί. Περαιτέρω, αναζητείται η αρχή με την έννοια του αιτίου που διέπει τις λειτουργίες της κατευθύνοντας κι εξηγώντας τη συμπεριφορά των εμψύχων σωμάτων της φύσης. Υπό την έννοια αυτή, ο Αριστοτέλης ενδιαφέρει την σύγχρονη φιλοσοφία του νου, η οποία με επίκεντρο τον αγγλο-αμερικανικό ερευνητικό και ακαδημαϊκό χώρο ασχολείται – κυρίως από τα μέσα του 20^{ου} αιώνα να προσδιορίσει τη σχέση σώματος – ψυχής. Έχει μάλιστα θεωρηθεί εισηγητής και πρόδρομος σύγχρονων θεωριών και ρευμάτων στο χώρο της φιλοσοφίας του νου (philosophy of mind), όπως του φυσικοεπιστημονισμού (physicalism), του αναγωγισμού (reductionism) ή ακόμη και του λειτουργισμού (functionalism).¹⁸⁰

¹⁷⁹ Η εξιχνίαση των μεθοδολογικών προϋποθέσεων της γνώσης αποτελεί μέλημα του Αριστοτέλη. Θεωρεί τη γνώση ως τη σύλληψη του γενικού (*Περὶ ψυχῆς* 417b 23) συμφωνώντας σε αυτό με τον Πλάτωνα, αλλά τις γενικές έννοιες αντίθετα με τον Πλάτωνα τις εντοπίζει μέσα στα πράγματα. Αφετηρία και πηγή της γνώσης η ψυχή και η νόηση, χωρίς όμως να υποβαθμίζεται η αξία και αναγκαιότητα της αίσθησης: Το νοεῖν και το αισθάνεσθαι είναι οι δύο τρόποι της γνώσης του ανθρώπου με διαβαθμίσεις της κριτικής ικανότητάς του, την αίσθηση – με προτεραιότητα στην πορεία της γνώσης, τη μνήμη, την εμπειρία, τη δόξα, την επιστήμη και τον νου. Η φαντασία δε επίσης αναλαμβάνει το ρόλο της ως σύνδεση αίσθησης και ενεργητικής κρίσης της νόησης. Αλήθεια, αποδείξεις, αξιώματα, μέθοδος, επιστήμη και τέχνη συνυπάρχουν στο αριστοτελικό σύμπαν της γνώσης. Παράλληλα, με την ταξινόμηση και κατηγοριοποίηση των αντικειμένων και κλάδων του επιστητού σύμφωνα με ένα ορθολογικό σύστημα. Η διάκριση πρακτικής και παραγωγικής/θεωρητικής γνώσης, αλλά και η αναζήτηση των αιτίων και η προτεραιότητα του γενικού έναντι του μερικού, αλλά και το αναγκαίο της γνώσης της πραγματικότητας αποτελούν επίσης ειδοποιά στοιχεία της αριστοτελικής επιστημολογίας.

¹⁸⁰ Δες επόμενο τμήμα, σελ. 127 – 138 του παρόντος.

Ο Αριστοτέλης είναι ο πρώτος αρχαίος φιλόσοφος που προσπαθεί να συνδέσει τις διάφορες απόψεις σε ενιαία θεωρία για την ψυχή, σηματοδοτώντας έτσι την πρώτη συστηματική ψυχολογία στην ιστορία.¹⁸¹

1γ.1 Η αριστοτελική θεωρία της σχέσης σώματος - ψυχής

Ο Αριστοτέλης ασχολήθηκε με το να δώσει απάντηση στο πρόβλημα της διάκρισης ή σχέσης σώματος και ψυχής, αλλά και με το να συνδέσει τα διαφορετικά μέρη και τις λειτουργίες της ψυχής σε μία συστηματική θεώρηση. Η προσέγγισή του στο ζήτημα της ψυχής δίνει προτεραιότητα σε οντολογικά ερωτήματα, σχετικά με την ταυτότητα του όντος και της ουσίας – αυτού που πραγματικά είναι και υπάρχει – άρρηκτα δεμένα στην ιστορία της σκέψης με γνωσιολογικά ζητήματα.

Οι πρό αυτού δοξασίες παρουσίαζαν την ψυχή ως κάτι το ασώματο μεν, αλλά με κίνηση και αίσθηση. Ο Αριστοτέλης δεχόμενος τις ίδιες προϋποθέσεις απορρίπτει την αιτιολόγησή τους και υποστηρίζει τέσσερα είδη κίνησης, τη φορά, την αλλοίωση, την ελάττωση και την αύξηση και ότι δεδομένων αυτών η ψυχή κινείται με δικό της ιδιαίτερο τρόπο (*Περὶ ψυχῆς* 406a 12 – 14). Η κίνησή της δεν μπορεί να είναι τυχαία (*κατὰ συμβεβηκός*), αλλά πρέπει κατ' ανάγκη να απορρέει από την ίδια τη φύση της και αφού για την ύπαρξη της κίνησης απαιτείται η ύπαρξη χώρου, έτσι λοιπόν και η κινούμενη ψυχή θα πρέπει να βρίσκεται σε έναν συγκεκριμένο τόπο, να καταλαμβάνει συγκεκριμένο χώρο.

Τον Αριστοτέλη απασχολεί η αναλογία της κίνησης του σώματος και της ψυχής και συμπεραίνεται ότι η ψυχή ως δύναμη που κινεί το σώμα, δεν θα ήταν λογικό να μετατοπίζεται συνέχεια, όπως το σώμα, ούτε να μπαίνει ή να βγαίνει

¹⁸¹ Στο αποτελούμενο από τρία μέρη - βιβλία - σύγγραμμά του – που συνιστά καταγραφή διαλέξεων στο Λύκειο από μαθητές του - αναφέρεται σε σχολιασμούς των προ αυτού απόψεων για την ψυχή, κυρίως των προσωκρατικών φιλοσόφων, ενώ αναζητεί και ολοκληρώνει τον ορισμό της ψυχής παράλληλα ακολουθώντας τον τριμερή χωρισμό του Πλάτωνα: θρεπτικό ή αναπαραγωγικό, αισθητικό και νοητικό. Τα τρία μέρη, ενώ δηλώνουν διαφορετικά πεδία ψυχονοητικής λειτουργικότητας, αλληλοπλέκονται και συγκροτούν μία ενότητα.

διαρκώς κι επομένως ο τρόπος που κινεί το σώμα δεν είναι μηχανικός, αλλά μέσω της νόησης και της ελεύθερης βούλησης.¹⁸²

Στην πλατωνική θεωρία ο Αριστοτέλης καταλογίζει το σφάλμα ότι προσδίδει μέγεθος στην ψυχή ταυτίζοντάς την με τον νου, ενώ για τον ίδιο, ο νους πρέπει να γίνει αντιληπτός ως ενότητα και συνέχεια κατά το πρότυπο της σειράς των αριθμών, όχι ως μέγεθος. Κατά τον ίδιο τρόπο καταπιάνεται με κριτικό τρόπο ο Αριστοτέλης με όσους μίλησαν για τη φύση της ψυχής στο παρελθόν και δεν προσδιόρισαν το σώμα σε σχέση με αυτήν, όπως οι πυθαγόρειοι μύθοι που υποθέτουν την μετενσάρκωση χωρίς να λένε σε ποιο σώμα «ταιριάζει» η κάθε ψυχή. Η προσοχή του Αριστοτέλη στρέφεται στο σώμα και μάλιστα στο κάθε σώμα χωριστά ως φορέα της ουσίας και της μορφής (407b 20-24). Αλλά και η ταύτιση της ψυχής με την αρμονία καταρρίπτεται στο πρώτο βιβλίο του *Περὶ ψυχῆς*, καθώς η αρμονία ως αναλογική σύνθεση και μείξι στοιχείων δεν έχει την ικανότητα, όπως η ψυχή, να κινεί το σώμα, δεν αποτελεί πηγή κίνησης. Το περιεχόμενο και η σημασία του όρου *ἀρμονία*, θα πρέπει να συνδέονται με τη σωματική διάπλαση και ισορροπία και όχι με τις καταστάσεις της ψυχής που δεν χαρακτηρίζονται από αρμονία και αναλογία, όπως συμβαίνει με τα συναισθήματα, για παράδειγμα. Ούτε και η αναλογία ψυχής και σώματος μπορεί να γίνει κατανοητή ως σύνθεση ή αρμονία στοιχείων (408a 16-18).

Στο σημείο αυτό συντελείται μια λεπτή διανοητική στροφή από τον Αριστοτέλη, αφού διακρίνει την έννοια του ανθρώπου από αυτήν της ψυχής και μάλιστα στην προσπάθειά του να ορίσει ποιο το υποκείμενο του *αισθάνεσθαι* και του *συναισθάνεσθαι*, καταστάσεων δηλαδή που προϋποθέτουν μεν την κίνηση, της ψυχής ή του σώματος, όμως ολοκληρώνονται – συνειδητοποιούνται – θα λέγαμε με άλλα λόγια – από το όλον του ανθρώπου, τον ίδιο τον άνθρωπο.¹⁸³

¹⁸² Ό.π., 406a 30 - 406b 1. Στο Α΄ Βιβλίο γίνεται αναφορά στον πλατωνικό *Τίμαιο*, για να διαφοροποιηθεί ο Αριστοτέλης από την εκεί διατυπωμένη άποψη ότι η ψυχή κινεί το σώμα με μηχανικό τρόπο: 406b 26-28.

¹⁸³ Ό.π., 408b 13-17: «τὸ δὴ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον κἂν εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν· βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ· τοῦτο δὲ μὴ

Έχοντας αντιμετωπίσει τις βασικότερες από τις αντίπαλες θεωρίες, ο Αριστοτέλης στο δεύτερο *Περὶ ψυχῆς* βιβλίο προχωρεί στον πληρέστερο ορισμό της ψυχῆς ως οὐσίας κι ἐντελεχείας του δυνάμει ζωντανού φυσικού σώματος (412a 19-21) και στην ταξινόμηση και ανάλυση των λειτουργιών και των τμημάτων της. Αναλυτικότερα, στα χωρία 412a έως 414b, ο Αριστοτέλης ορίζοντας την ψυχή ως μορφή του σώματος, τονίζει την ενότητα μεταξύ σώματος και νου, θεωρώντας τα την ίδια στιγμή δύο διαφορετικές εννοιακές οντότητες. Η προσέγγισή του είναι ουσιοκρατική, δεν δίδει ορισμό εννοιών αλλά υποστάσεων, διότι όλα όσα υπάρχουν, υπάρχουν ως ουσίες. Ως οὐσία δε ορίζει εκείνο που αποτελείται από ύλη και μορφή (412 a 6-9). Η ειδητική ουσία, ως σύνολο ὕλης και μορφῆς είναι ἐντελέχεια και συνεπώς η ψυχή είναι ἐντελέχεια ενός συγκεκριμένου κατάλληλα οργανωμένου σώματος. Η μορφή – στους ορισμούς για την ψυχή που προτείνονται στο *Περὶ ψυχῆς* – σημαίνει την ἐντελέχεια των ἐμψύχων, το σκοπό της ὑπαρξῆς τους. Χάρη στην ἐντελέχεια, η μορφή δίνει υπόσταση στην ύλη, επομένως πρόκειται για μια σημαντικότερη έννοια για το πώς πρέπει να κατανοήσουμε την ψυχή (412a 21). Η ψυχή δεν είναι ψυχή οποιουδήποτε σώματος, αλλά του φυσικού (ενυπάρχει στο σώμα) (414a 22), το οποίο διαθέτει αρχή κίνησης και στάσης μέσα του και η αρχή αυτή είναι η ψυχή (412b 14-17). Με άλλα λόγια, η μετάβαση του ὄντος από το δυνάμει στο ἐνεργεῖα υλοποιείται μέσω της διαδικασίας της κίνησης, της οποίας αἴτιο είναι η ψυχή.¹⁸⁴

Σε μια ερμηνευτική απόπειρα θα συνοψίσουμε παρακάτω τις αντιλήψεις του Αριστοτέλη για την ψυχή και τον άνθρωπο μέσα στον κόσμο των ὄντων:

Τα σώματα υποδιαιρούνται σε φυσικά και τεχνητά, όπου τα πρώτα είναι τα πρότυπα ή οι αρχές των δευτέρων. Τα δε φυσικά υποδιαιρούνται στα ἔχοντα και

ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὐσης, ἀλλ' ὅτε μὲν μέχρι ἐκείνης, ὅτε δ' ἀπ' ἐκείνης, οἷον ἢ μὲν αἰσθησις ἀπὸ τῶνδ', ἢ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς.»

¹⁸⁴ Ὅπως θα δούμε παρακάτω στο σχετικό τμήμα της μελέτης μας, αντικείμενο του κινῶντος ἀκινήτου είναι κάθε οντότητα που διαθέτει νόηση και μορφή. Πρβλ. W. Jaeger, *Aristotelis Metaphysica*, Oxford University Press, Oxford, 1957 και *Μετά τα Φυσ.*, 1072b 22-23.

μη έχοντα ζωή. Τα έχοντα ζωή, όσα δηλαδή εμφανίζουν τις λειτουργίες της ζωής είναι ταυτόσημα με τα έμψυχα, ενώ τα μη έχοντα ζωή δεν είναι τα νεκρά σώματα, αλλά όσα δεν εμφανίζουν δυνάμει το φαινόμενο της ζωής. Το σώμα υπάρχει χωρίς την ψυχή ως άψυχο, αλλά κάθε έμψυχο έχει και σώμα. Η ψυχή ενεργοποιεί μέρος των σωμάτων. Ποσοτικά είναι περισσότερα τα άψυχα φυσικά σώματα, ενώ υποσύνολο είναι τα έμψυχα και υποσύνολο των έμψυχων είναι τα φυτά, τα ζώα και ο άνθρωπος. Σε αυτήν την οντολογική διαβάθμιση ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως το ανώτερο δημιούργημα της φύσης και όλα φαίνεται ότι υπάρχουν με σκοπό να τον εξυπηρετούν.¹⁸⁵ Κύρια δε διαφορά του ανθρώπου από τα υπόλοιπα όντα θεωρείται το ότι διαθέτει το νοητικό μέρος της ψυχής. Η νοητική δε φύση της ψυχής ενέχει τη δυνατότητα της γνώσης εντός της, την προσεγγίζει όμως βαθμιαία.¹⁸⁶

Σώμα και ψυχή βρίσκονται σε αδιάσπαστη ενότητα στην περίπτωση των έμψυχων ή ζωντανών όντων, ενώ όλα αδιαίρετα τα όντα χαρακτηρίζονται από την κατάσταση του *δυνάμει* και του *ένεργεία*, σε συνεχή διαδοχή. Η ψυχή όμως, ως κατηγορημα του σώματος – ως μορφή – αποτελεί την *έντελέχεια* φυσικού σώματος, δυνάμει έχοντος ζωή. Σύμφωνα μ' αυτόν τον προσδιορισμό, η *έντελέχεια*, αποτελεί τον ανώτατο και σημαντικότερο σκοπό της ύπαρξης του σώματος. Σημαίνει αυτό, το οποίο τείνει να γίνει ένα ον, σύμφωνα με την ουσία του (*Περὶ ψυχῆς* 412b 11). Η παρουσία ή απουσία της ζωής βέβαια είναι η βασική κατά κάποιο τρόπο προϋπόθεση ύπαρξης της ψυχής, καθώς σε μία σειρά συλλογισμών του δεύτερου βιβλίου φαίνεται πως ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει την ψυχή ως συνάρτηση του φαινομένου της ζωής (413a 21-22). Η ζωή είναι σημαντική για την αριστοτελική θεωρία της ψυχής, αλλά δεν είναι όπως η *έντελέχεια*, δεν ταυτίζεται με την έννοια της ψυχής, η ζωή είναι θα λέγαμε η προϋπόθεση της ψυχής. Μέσω της ζωής οδηγούμαστε στον τελικό ορισμό της ψυχής, χωρίς να εξαντλεί-

¹⁸⁵ I. Doring, *Αριστοτέλης*, ό.π., σελ. 78.

¹⁸⁶ E. Zeller & W. Nestle, *Ιστορία Ελληνικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σελ. 217 (στα *Αναλυτικά Υστερα και Φυσικά*).

ται η ανάλυση του Αριστοτέλη σε αυτό, αλλά απαιτείται μια εξαιρετικά σύνθετη οντολογική προσέγγιση, για να αποδοθεί σωστά η σχέση σώματος – ψυχής. Πρόκειται για μια σχέση, η οποία έχει κεντρική θέση στην αριστοτελική ψυχολογία του *Περὶ ψυχῆς* σε όλες τις βαθμίδες της οντολογικής του ύπαρξης, τόσο των ζώων όσο και των ανθρώπων, ειδωμένη όμως ως *έντελέχεια*. Η έννοια κλειδί στην κατανόησή της είναι αυτή της πράξης,¹⁸⁷ καθώς την αντιλαμβανόμαστε ως δηλώνουσα μια δυναμική εξελικτική κατάσταση, που περιγράφει τη μετάβαση από το *δυνάμει* στο *ἐνεργεία*.

Στο φως της *έντελεχείας*, η ψυχή είναι η ζωογόνος αρχή και κινητήριο δύναμη του σώματος, κάτι μέσα στο σώμα που του δίνει λόγο ύπαρξης, ευθύνεται για την ανωτερότητα του ανθρώπου στην οντολογική αλυσίδα και υπ' αυτήν την έννοια, η αντίληψη αυτή που ο Αριστοτέλης πρωτοδιατύπωσε, δίνει λαβή για τη χριστιανικού τύπου αντίληψη του θεού σε σχέση με τον άνθρωπο.¹⁸⁸

Πώς νοείται η ψυχή ως *έντελέχεια* του σώματος και μάλιστα σε συνάρτηση με το φαινόμενο της ζωής για όλα τα ζωντανά πλάσματα – φυτά, ζώα, άνθρωπο; Μια απάντηση μπορεί να είναι ότι μέσω σειράς από χαρακτηριστικά γνωρίσματα, μας επιτρέπεται να αποδόσουμε σε ένα πράγμα την ιδιότητα του έμψυχου: ήτοι, η παρουσία της νόησης, της αίσθησης, της κίνησης και στάσης στο χώρο, η θρέψη, η ανάπτυξη, αλλά και η φθορά, είναι χαρακτηριστικά, που διακρίνουν τα έμψυχα όντα. Ακόμα και μια από τις παραπάνω ιδιότητες να υπάρχει, αρκεί, για να χαρακτηριστεί το όν έμψυχο: αν, δηλαδή, διαθέτει μόνο αίσθηση ή μόνο θρέψη και πάλι συγκαταλέγεται στους ζώντες οργανισμούς. Καθεμιά από τις ιδιότητες αυτές είναι αδιαίρετη και αχώριστη από το όλον της ψυχής, διότι αν αποσπασθεί, για παράδειγμα, αν ένα τμήμα φυτού κοπεί και μεταφυτευθεί, αυτό θα συνεχίσει να ζει ως φυτό. Η ψυχή λοιπόν με τις ιδιότητες ή ικανότητες που την χαρακτηρίζουν είναι τόσο μία για το όλον του εμψύχου, αλλά και πολλές για κάθε ένα μέρος του.

¹⁸⁷ *Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου. Ο Αριστοτέλης Σήμερα, Μίεζα Νάουσα, 20-23 Σεπτεμβρίου 2001, Νάουσα, 2002, σελ. 146.*

¹⁸⁸ Πρβλε E. Zeller & W. Nestle, *Ιστορία Ελληνικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σελ. 235.

Κρατά όμως ο Αριστοτέλης επιφύλαξη όσον αφορά στο νοητικό μέρος της ψυχής, επειδή όπως λέει, μπορεί και να διαχωριστεί ως αιώνιο, από τα υπόλοιπα πεπερασμένα και φθαρτά μέρη του εμψύχου. Το νοητικό στοιχείο προσιδιάζει στον άνθρωπο αποτελώντας τη σύνδεσή του με το θείο (*Περί ψυχής* 413a 22-25).

Όπως στα φυτά είναι απαραίτητη η θρέψη και αναπαραγωγή, στα ζώα προστίθεται η αίσθηση και η κίνηση,¹⁸⁹ έτσι και στον άνθρωπο, ως το ανώτατο τρόπον τινά των εμψύχων όντων, καθίσταται απαραίτητη η νόηση, ο νους: στο νου οφείλονται τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά, όπως η σωματική του κατασκευή, η όρθια στάση του, αλλά και οι υπόλοιπες ψυχικές του λειτουργίες, όπως η αντίληψη, που δηλώνουν τον ανώτερο προορισμό του.¹⁹⁰ Στο θέμα της νόησης ως της ειδοποιού διαφοράς του ανθρώπου έναντι των υπόλοιπων έμψυχων πλασμάτων, ο Αριστοτέλης κρατώντας την στο ανώτερο και διαφορετικό επίπεδο από τις άλλες δράσεις της ψυχής, προεκτείνει ακόμα περισσότερο την αυτονομία του πνεύματος σε σχέση με τη βιολογική και ψυχολογική σφαίρα.¹⁹¹

Συνοψίζοντας τα σχετικά με τις ιδιότητες της ψυχής – ανάπτυξη, θρέψη, αναπαραγωγή, κίνηση, αντίληψη, νόηση – και τις αντίστοιχες βαθμίδες της – θρεπτική, αισθητική ψυχή και διανοητική –, συμπεραίνουμε ότι ό,τι ανήκει ή έχει τις ανώτερες βαθμίδες και ικανότητες, εμφανίζει και όλες τις κατώτερες. Ο άνθρωπος λοιπόν συγκροτείται από όλες τις παραπάνω ιδιότητες και ψυχικές βαθμίδες. Συγχρόνως, διαφορετικές ποιότητες της ανθρώπινης ψυχολογίας, όπως η επιθυμία, το θάρρος ή η βούληση, εξηγούνται από την ύπαρξη της αισθητικής ψυχής, εφ' όσον το όν που διαθέτει αίσθηση, μπορεί να αισθανθεί και το ευχά-

¹⁸⁹ Η θρεπτική ψυχή υπάρχει σε όλα τα ζωντανά ή έμψυχα όντα, τόσο στα φυτά όσο και στα ζώα. Η αισθητική πάλι υπάρχει σε όλα τα έμψυχα όντα, εξαιρουμένων βέβαια των φυτών, εκτός όμως της αφής, ως ελάχιστης μορφής αίσθησης που απαντά και στα φυτά. Η γεύση επίσης ως μορφή αφής, μπορεί να υπάρχει χωρίς να υφίστανται οι άλλες ιδιότητες της ψυχής. *Περί ψυχής* 413b 11-13.

¹⁹⁰ Πρβλε Ε. Zeller & W. Nestle, ό.π., 235 – 236: «Το πνεύμα είναι ο άμεσος φορέας της ψυχής (ως βάση της ζωικής θερμότητας, ουσίας συγγενικής με τον αιθέρα)». Τα δύο αυτά στοιχεία είναι αδιάσπαστα συνδεδεμένα και συνοδεύουν την ανθρώπινη ύπαρξη σε όλη της την πορεία, ενώ μεταδίδονται από γενιά σε γενιά με τη διαδικασία της γέννησης.

¹⁹¹ *Περί ψυχής* 408b 18-25 και 431b 24-27. Και σε σύγκριση με τον Πλάτωνα, πρβλε *Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου. Ο Αριστοτέλης Σήμερα*, ό.π., σελ. 390.

ριστο και το δυσάρεστο, με την τάση να επιλέγει και να προτιμά το πιο ευχάριστο. Η συζήτηση δε περί αυτών των θεμάτων στο δεύτερο βιβλίο του *Περὶ ψυχῆς* τονίζει την συνάφεια της ψυχῆς και όλων βέβαια των ιδιοτήτων της με το σώμα, το ότι δηλαδή προϋποθέτουν το σώμα· η ψυχὴ δεν μπορεί να εἶναι τίποτε ἄλλο παρά στοιχείο του σώματος (*Περὶ ψυχῆς*, 414a 19-23). Το σώμα ἀπὸ την ἄλλη πλευρά, κατὰ την ἀριστοτελικὴ ἀποψη ἀποτελεῖ ὑπόσταση και ἐπομένως ἀναπόσπαστο συμπλήρωμα της μορφῆς, δεν ταυτίζεται ἀκριβῶς με την ὕλη. Η ὕλη ὡς το ὑποκείμενο του σώματος ὁμως παραπέμπει στην ἐννοια ἐνός ἀδιαμόρφωτου υλικού, το οποίο μορφοποιεῖται ἀπὸ το *εἶδος* και τη *μορφή*, που το ενεργοποιεῖ μετατρέποντάς το σε σώμα. Η ὕλη μορφοποιούμενη ἐπιτρέπει να ἀναδυθεῖ το φαινόμενο της ψυχῆς, ἐνῶ οι δύο διαπλεκόμενες καταστάσεις, σώμα και ψυχὴ, ἀποτελοῦν ἡ μία συνάρτηση της ἄλλης. Τα δε σώματα, ὅπως εἶδαμε παραπάνω, διακρίνονται σε διαφορετικὲς κατηγορίες.

Η ἐννοια του σώματος του ἐμψύχου ὄντος θα πρέπει να συνδεθεῖ ὄχι με την ὕλη γενικά, ἀλλὰ με την *οἰκείαν*, την κατάλληλα οργανωμένη, ὕλην. Οι λειτουργίες του ἐμψύχου ἀπὸ την ἄλλη πλευρά πρέπει να συσχετίζονται με την *μορφή* και το *εἶδος* και ὄχι με το ὑποκείμενο – την ὕλην δηλαδή. Κάθε ὄν ἔχει μια τέτοια υλικὴ οργάνωση που του ἐπιτρέπει *δυνάμει* να ἐμφανίσει – ὡς *ἐντελέχειά* του, τον ἐγγενή σκοπὸ του – τις λειτουργίες, για την πραγματοποίηση των οποίων ἔχει δημιουργηθεῖ, ὅπως ἔχει δημιουργηθεῖ.

Εάν κατανοήσουμε την ψυχὴ ὡς *ἐντελέχεια* του φυσικού ζωντανού σώματος, εἴμαστε σε θέση περαιτέρω να ἀντιληφθούμε την ἐπόμενη παρατήρηση του Ἀριστοτέλη στο σημεῖο αὐτό, ὅτι η ψυχὴ εἶναι *ἐπιστήμη* με την ἐννοια της κατοχῆς γνώσης και *θεωρεῖν*, ὡς ἀσκηση της γνώσης και μάλιστα κατ' ἀναλογία του φαινομένου της διαδοχῆς ἐγρήγορσης και ὕπνου: στην κατάσταση του ὕπνου, ἀν και κατέχω τη γνώση, δεν την ἐμφανίζω, ἐνῶ στη φάση της ἐγρήγορσης εἶμαι σε θέση να το κάνω. Ἐτσι, συμβαίνει και κατὰ την ἀσκηση της γνώσης, τη *θεωρία*. Στην πρώτη περίπτωση η ψυχὴ εἶναι *ἐντελέχεια* ὡς γνώση σε σχέση ἀντίθεσης με την ἀγνοια, γιατί ὅταν γνωρίζω κάτι με βεβαιότητα, τούτο γίνεται λόγω της ψυ-

χής. Ως *θεωρεῖν* και άσκηση της γνώσης, αποτελεί *έντελέχεια* σε σχέση με την ενδυνάμει απόκτηση, τη διαδικασία αναζήτησης της γνώσης: εφ' όσον η γνώση αποτελεί δυνατότητα, επακολουθεί ότι μπορεί να επιτευχθεί και η κατάκτησή της.¹⁹² Και στις δύο περιπτώσεις η ψυχή χαρακτηριζόμενη από την ικανότητα για νοητική λειτουργία, αποτελεί έδρα της νόησης· το δε νοήμον ον αποτελεί αναγκαία αντικείμενο του *ένεργεία* νου – σύμφωνα με μία μεταγενέστερη ερμηνεία θεωρείται φορέας της προθετικότητας, της εκ φύσεως ιδιότητας της νόησης να στρέφεται στα νοητά.¹⁹³ Συνοπτικά θα λέγαμε ότι κατά τον Αριστοτέλη, δεν ταυτίζονται ψυχή και σώμα, αλλά ότι η ψυχή παρουσιάζεται ως μια ανώτερη διαβάθμιση της ύπαρξης του σώματος κατ' αναλογία με τη σχέση κεριού και σχήματος.¹⁹⁴

Ξαναγυρίζοντας στους ορισμούς της ψυχής, στο 414a ο Αριστοτέλης επιδιώκει να ολοκληρώσει τον ορισμό του για την ψυχή λέγοντας ότι ψυχή είναι εκείνο, με το οποίο ζούμε και αισθανόμαστε. Με τη διατύπωση αυτή προσδιορίζει τη διαδικασία της αίσθησης, της ζωής και της γνώσης – στο ψυχικό πεδίο – αλλά και το μέσον – το υλικό όργανο, με το οποίο επιτελούνται οι διαδικασίες αυτές. Τόσο η διαδικασία, *έργον*, όσο και το μέσον, *όργανον*, συνιστούν όψεις της ψυχής. Δεν υποστηρίζεται με αριστοτελικούς όρους αντίθεση μεταξύ της έννοιας του σώματος ως όργανου της ψυχής, αφενός, και της ψυχής ως μορφής του σώματος, από την άλλη. Η ψυχή γίνεται αντιληπτή από τα έργα της, για την πραγματοποίηση των οποίων απαιτείται η ύπαρξη των οργάνων, μερών δηλαδή του εμ-

¹⁹² Η ψυχή ως *έντελέχεια* όμως έχει διττή σημασία: αφενός νοείται ως επιστήμη, αφετέρου ως άσκηση θεωρητικής ικανότητας: *Περί ψυχής*, 412a 22-23.

¹⁹³ Με βάση την προθετική ερμηνεία του *Περί ψυχής*, III.4, από τον Θωμά Ακυνάτη, η γνωστή και ως *conformality view* - vs *inherence view* - γύρω από τη σχέση νόησης και αισθητής πραγματικότητας, επανήλθε στον 20^ο αιώνα από τον F. Brentano (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1924). Πρβλ. R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

¹⁹⁴ Ο Αριστοτέλης στηρίζει την επιχειρηματολογία του στις αναλογίες, ιδιαίτερα όταν αντιμετωπίζει δύσκολα ζητήματα: για παράδειγμα, όταν προσπαθεί να εξηγήσει το φαινόμενο της οργής (θυμός) ή αυτό της ενσώματης ψυχής (έμψυχον). Πρβλ. σχετική συζήτηση στο 403a 3 κ.ε. Επίσης και *ό.π.*, 403a 1-2: «ώστε καθ' όσους τῶν ὀρισμῶν μὴ συμβαίνει τὰ συμβεβηκότα γνωρίζειν, ἀλλὰ μὴδ' εἰκάσαι περὶ αὐτῶν εὐμαρές, δῆλον ὅτι διαλεκτικῶς εἴρηται καὶ κενῶς ἅπαντες.»

ψύχου που επιτελούν συγκεκριμένη λειτουργία για κάποιο συγκεκριμένο σκοπό. Η ψυχή σε σχέση με τα όργανα παρέχει την οργάνωση, αποτελεί *μορφήν κατά τόν λόγον*. Αποτελεί περαιτέρω και την κύρια αιτία και τον σκοπό για τον οποίο υπάρχει το συγκεκριμένο σώμα κι εδώ χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης την αναλογία του πέλεκυ. Κατά τον ίδιο τρόπο που ο πέλεκυς ως τεχνητό σώμα επιτελεί τον αυθεντικό σκοπό του, μόνον όταν εκτελεί το έργο του κοψίματος και δεν είναι μόνο κατ' όνομα πέλεκυς, έτσι και το φυσικό οργανικό σώμα έχει ουσιαστική ύπαρξη, μόνο όταν επιτελεί τις λειτουργίες που έχει δημιουργηθεί για να επιτελεί (412b κ.ε.).

Το επόμενο ερώτημα αφορά στο κατά πόσον η ψυχή εκφράζει την *έντελέχεια* – την πρωταρχική σκοπιμότητα του σώματος ως όλου ή μήπως ως σύνθεση των επί μέρους εντελεχειών των οργάνων, από τα οποία αποτελείται. Στο ζήτημα αυτό είναι σημαντική η παρατήρηση ότι η κατασκευή του σώματος διέπεται από λογική, έχει δηλαδή την κατάλληλη οργάνωση, ώστε να αναδυθεί η *έντελέχεια* της ψυχής.

Η ψυχή ως καθολική *έντελέχεια* αναλύεται στις επί μέρους εντελέχειες των οργάνων, προϋποθέτει τις εντελέχειες των οργάνων. Ενώ το οργανικό σώμα επιμερίζεται σε μέρη που επιτελούν συγκεκριμένες λειτουργίες, η ψυχή συνιστά την πεμπουσία του συνόλου όλων των λειτουργιών και καταστάσεων, οι οποίες μόνο σε συνάρτηση μεταξύ τους είναι κατανοητές. Ενώ υπάρχουν διαφορετικές πολλαπλές σημασίες, με τις οποίες μπορούμε να κατανοήσουμε τα όντα, μόνο η ίδια η ψυχή ως η πρώτη, πρωταρχικότερη δηλαδή *έντελέχειά* τους συνιστά τον κύριο σκοπό, για τον οποίο έχουν την συγκεκριμένη υπόστασή τους.

Ένα ζήτημα που φαίνεται να βρίσκεται σε εκκρεμότητα αφορά το όργανο και τη λειτουργία της νόησης. Κατ' αναλογία με τον οδηγό του πλοίου που το οδηγεί κρατώντας το πηδάλιο και ο νους, ως όργανο της ψυχής, είναι ασαφές και

άδηλο κατά πόσο μπορεί να υπάρχει χωριστά από το σώμα και από το υπόλοιπο της ψυχής.¹⁹⁵

Ο Αριστοτέλης αναζητεί την κύρια αιτία της ανάδυσης της ψυχής και όχι περιγράφοντας μόνο τις επί μέρους λειτουργίες. Παρουσιάζει λοιπόν το φαινόμενο της ζωής ως αιτία ύπαρξης της ψυχής. Η ψυχή όμως, όπως είπαμε, δεν ταυτίζεται με τη ζωή. Ενώ το φαινόμενο της ζωής αναλύεται σε πολλές και διαφορετικές λειτουργίες και καταστάσεις, και μία ακόμα από αυτές αρκεί για να έχουμε ζωή, διαφοροποιούνται διαβαθμίσεις στην ανάλυση του φαινομένου, επίπεδα ύπαρξης της ζωής και της ψυχής: το θεραπευτικό, απαραίτητο για την ύπαρξη κάθε έμψυχου όντος και κύρια μορφή ύπαρξης της ψυχής των φυτών, το αισθητικό που αφορά στην ψυχή των ζώων κυρίως, αναγνωρίζοντας μάλιστα την βασικότητα και καθολικότητα της αφής σε σχέση με τις υπόλοιπες αισθήσεις. Η θρέψη και η αφή παρουσιάζονται από τον Αριστοτέλη σε προτεραιότητα ως προς την ανάλυση του βιολογικού φαινομένου. Από τη στάση του αυτή προκύπτει ότι επεκτείνοντας την εξέταση της ψυχής στα ζώα και στα φυτά, ο Αριστοτέλης αναφερόμενος σε είδη ψυχών, όσα και τα είδη των ζωντανών όντων, αλλά και για μέρη της ψυχής, αφ' ενός γίνεται εισηγητής της συγκριτικής ψυχολογίας, αφ' ετέρου τοποθετεί το πρόβλημα της σχέσης ψυχής και σώματος σε νέα και πρωτότυπη βάση, μια θεωρία που δικαιώνεται στο πλαίσιο των σύγχρονων εξελίξεων της Φιλοσοφικής ψυχολογίας.

1γ.ii Η σημασία των βιολογικών έργων του Αριστοτέλη

Στα βιολογικά έργα (*Μικρά Φυσικά, Περί Ζώων Κινήσεως* κ.ά.) δίδεται έμφαση στην υλική πλευρά της ανθρώπινης φύσης: Τα *Μικρά Φυσικά* πραγματεύονται τις διάφορες όψεις της ζωής των έμψυχων γενικότερα, την κίνηση, τις αισθήσεις, τον ύπνο και την εγρήγορση, τη μνήμη και την ανάμνηση, τη διάρκεια της ζωής, τη γέννηση, την αναπνοή και παρόμοια θέματα της βιολογικής πλευράς

¹⁹⁵ Ό.π., 413a κ.ε.: «ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἢ ψυχή <ἢ> ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου. τύφῳ μὲν οὖν ταύτη διωρίσθω καὶ ὑπογεγράφθω περὶ ψυχῆς.»

της ζωής.¹⁹⁶ Αποτελούν θα μπορούσαμε να πούμε τη βάση για την κατανόηση της αριστοτελικής ανθρωπολογίας του *Περὶ ψυχῆς*, όπου συντέμνεται η υλική–βιολογική πλευρά με την μεταφυσική φιλοσοφική προσέγγιση.¹⁹⁷ Αλλά και στη φυσική φιλοσοφία του Αριστοτέλη πρέπει να στηρίζουμε μια σύγχρονη κατανόηση και αξιοποίηση της αριστοτελικής θεωρίας για τον άνθρωπο και την ψυχή, όπως φαίνεται και από το σχετικά πρόσφατο και σημαντικό ερευνητικό έργο της Δήμητρας Σφενδόνη – Μέντζου, στο οποίο συγκεντρώνει πολλές μελέτες που αναδεικνύουν το διεπιστημονικό και διαθεματικό πολυδιάστατο χαρακτήρα της αριστοτελικής σκέψης.¹⁹⁸ Στην κατηγοριοποίηση των έργων του μάλιστα υποστηρίζει ότι η αριστοτελική φυσική φιλοσοφία αφ' ενός καταλαμβάνει πάνω από το 1/3 του συνολικού έργου και «δεν περιορίζεται μόνον στην πραγματεία του φιλοσόφου που φέρει τον τίτλο *Φυσικά*, αλλά περιλαμβάνει πολλές άλλες ιδιαίτερα σημαντικές πραγματείες, όπως το *Περὶ Οὐρανοῦ*, το *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς καὶ τα Μετεωρολογικά*.» Εκτός μάλιστα από τα αμιγώς «φυσικά» επισυνάπτει και όσα αναφέρονται σε ζητήματα βιολογίας αλλά και ψυχολογίας, όπως τα «*Περὶ ψυχῆς*, *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*, *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*, *Περὶ ὕπνου καὶ Περὶ μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις*» δημιουργώντας έτσι μια «τε-

¹⁹⁶ Οκτώ πραγματείες συγκροτούν το σώμα των έργων αυτών: και 1) *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*, 2) *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*, 3) *Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*, 4) *Περὶ ἐνυπνίων*, 5) *Περὶ μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις*, 6) *Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος*, 7) *Περὶ νεότητος καὶ γήρατος*, *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* και 8) *Περὶ ἀναπνοῆς*. Αριστοτέλους, *Μικρά Φυσικά*, επιμ. W. D. Ross, Oxford, 1955 και μετάφρ. - σχόλια: Π. Γρατσιαίου, εκδόσεις Φέξη, 1912, ψηφιακή έκδοση, elifrac 2008.

¹⁹⁷ Έχει υποστηριχθεί ότι η προσέγγιση του Αριστοτέλη στα *Μικρά Φυσικά* διαφέρει ριζικά από αυτήν του *Περὶ ψυχῆς* με βάση μεταξύ άλλων και την διένεξη για το κατά πόσον τα έργα αυτά ανήκουν στη μεσαία ή μεταβατική του περίοδο, ενώ το *Περὶ ψυχῆς* ανήκει στην τελευταία φάση της φιλοσοφικής του παραγωγής. Η ψυχή στα *Μικρά Φυσικά* τοποθετείται σε κεντρικό σημείο, καθώς παρουσιάζεται ως άυλη ρυθμιστική των ζωτικών δραστηριοτήτων αρχή του έμβιου οργανισμού. Εντοπίζεται από τον Αριστοτέλη σε ένα όργανο του σώματος, στην καρδιά, από όπου και καθοδηγεί κάθε επί μέρους άλλη διαδικασία και λειτουργία των υπολοίπων μερών. Βρίσκεται δε σε άμεση επαφή με το ζωτικό πνεύμα, τη ζωτική θερμότητα που διαπνέει το σώμα. Πρβλε ενδεικτικά: *Μικρά Φυσικά*, 439a, 455b, 456a, 456b, 457b, 458a, 461b κ.ε. *Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου. Ο Αριστοτέλης Σήμερα*, ό.π., σελ. 392.

¹⁹⁸ «Η αριστοτελική λοιπόν φυσική φιλοσοφία στο σύνολό της προσφέρει ένα θαυμάσιο υλικό στον τομέα αυτό του αριστοτελικού έργου για να μπορέσουμε να μελετήσουμε σε βάθος τη σχέση του Σταγειρίτη φιλοσόφου με την επιστήμη και την επιστημονική σκέψη.» Δ. Σφενδόνη-Μέντζου (επιμ.), *Ο Αριστοτέλης Σήμερα*, εκδόσεις Ζήτη, Θεσσαλονίκη, 2010, σελ. 23 -24.

ράστια» ενότητα, που συναποτελείται τόσο από τα φυσικά, όσο και από τα βιολογικά και ψυχολογικά αριστοτελικά έργα.¹⁹⁹

Το συμπέρασμα ότι παρά τις διαφοροποιήσεις ή διακυμάνσεις των θέσεων του Αριστοτέλη για την ψυχή, στις διαφορετικές φάσεις του έργου του,²⁰⁰ επικρατεί η σταθερή αντίληψη της ψυχής ως *έντελεχείας* του φυσικού σώματος που έχει *δυνάμει* ζωή, μια αντίληψη που διαγράφεται στον περίφημο ορισμό του δεύτερου βιβλίου του *Περὶ ψυχῆς*, επισύρει πολλαπλές και διαφορετικές ερμηνείες μέχρι σήμερα:

είτε α) ως άρρηκτη ενότητα ψυχής και φυσικού – ως οργανικού, κατά τον Αλέξανδρο Αφροδισιέα, σώματος

είτε β), ως λειτουργική αρχή που εξυπηρετεί ως όργανο τις πρακτικές δράσεις του σώματος – τις εκδηλώσεις δηλαδή της ζωής στο έμψυχο.

Η αντίληψη που, με βάση την πρόσφατη ερευνητική εργασία του Abraham P. Bos, είναι κοινή τόσο στα *Μικρά Φυσικά* όσο και στο *Περὶ ψυχῆς*, είναι αυτή που αντιμετωπίζει την έννοια του φυσικού οργανικού σώματος ταυτόσημη με αυτήν του πνεύματος – σε συνάφεια με τη λειτουργικότητα της ζωτικής θερμότητας στο φυσικό οργανικό σώμα και σε αντιστοιχία με τον αιθέρα ως κινητήρια αρχή στη σφαίρα των ουρανίων σωμάτων.²⁰¹ Αυτό βέβαια που ενδιαφέρει κατ' εξοχήν

¹⁹⁹ Δ. Σφενδόνη-Μέντζου, *ό.π.*, σελ. 24, υποσ. 13. Καταγράφει δε μια πληρέστατη βιβλιογραφική αναφορά σε πρόσφατες μελέτες περί αριστοτελικής ψυχολογίας. Επιλεκτικά παραθέτουμε κάποια από αυτά εδώ, εκείνα μάλιστα που σχετικότερα και συχνότερα συνδέονται με την συνοπτική αναφορά μας: M. Nussbaum – A. Oksenberg Rorty (επιμ.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford 1992, H. Putnam, «Aristotle's Mind and the Contemporary Mind», στο D. Sfondoni-Mentzou (επιμ.), *Aristotle and Contemporary Science*, vol. 1, Peter Lang, New York, 2000, σελ.7 - 28 και *Ο Αριστοτέλης Σήμερα*, *ό.π.* κ. ά.

²⁰⁰ Κι εδώ επίσης θα πρέπει να αναφερθούμε και στο διάλογο *Εὐδήμος* ή *Περὶ ψυχῆς* του Αριστοτέλη, της φάσης κατά την οποία ήταν ενεργός στην Ακαδημία, στον οποίο εμπνευσμένο από τον μαθητή του Πλάτωνα και φίλο Κύπριο Εὐδήμο, το προφητικό όνειρο (359 π.Χ.) και θλιβερό θάνατό του στην εκστρατεία κατά των Συρακουσών προς υποστήριξη του Δίωνα (354 π.Χ.) και όπου παρουσιάζει μια παρόμοια με την πλατωνική αντίληψη για την ψυχή ως προϋπάρχουσα του σώματος άυλη ουσία, με κύριο χαρακτηριστικό της την αρμονία και ως επιστρέφουσα με τον θάνατο στην αιώνια πηγή της. Πρβλ. *Philop. in De An.*, 141.22, 144.21, 147.6 -10 κ.ε., εις W. D. Ross (επιμ.), *Aristotelis Fragmenta selecta: recognovit brevique adnotatione instruxit, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*, τ. 31, Oxford Classical Texts, E Typographeo Clarendoniano, 1955, σελ. 16 – 23.

²⁰¹ *Περὶ ψυχῆς*, 412b 5 - 6: «έντελέχεια ή πρώτη σώματος φυσικού οργανικού». Και, *ό.π.* 412a 27 - 8. A. P. Bos, «Aristotle's Psychology: The Traditional (hylomorphic) Interpretation Refuted», <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciBos.htm>, A. Bos, "Aristotle's *De anima* II, 1: the traditional interpretation rejected", εις D. Sfondoni-Mentzou (επιμ.), *Aristotle and contemporary science*, Frankfurt a. M., 1999, τ. 2 και

τον Αριστοτέλη είναι να δείξει την λογικότητα της σχέσης σώματος – ψυχής, να μεταθέσει το κέντρο της προσοχής από την δυστική αντίθεση σώματος – ψυχής προς την έννοια της λειτουργίας – έργου – της ψυχής και μ' αυτόν τον τρόπο να υποστηρίξει την υπόσταση της ψυχής ως γνώσης και επιστήμης. Η ψυχή σύμφωνα με αυτήν την ερμηνεία δεν εξηγείται από το σώμα και την ύλη, αλλά από την έννοια της λειτουργίας. Παρατηρεί λοιπόν ο Αριστοτέλης ότι όπου υπάρχει ψυχή, υπάρχει ένα είδος αυτοτελούς δραστηριότητας που χαρακτηρίζει το όλο της ενσώματης ύπαρξης, το έμψυχο όν. Το έμψυχο όν δεν είναι παρά μια συνάρτηση λειτουργικών καταστάσεων του σώματος – γέννηση, αύξηση, κίνηση, φθορά – που αποτελούν και τα κατηγορήματα της ζωής (θα επανέλθουμε σε αυτό το ζήτημα παρακάτω σε σχετικό τμήμα της μελέτης μας). Βασικό ερώτημα είναι αν τα μέρη της ψυχής εντοπίζονται ή προσδιορίζονται σε συγκεκριμένο σημείο ή τόπο του σώματος και της φύσης, καθώς και ποια η σχέση των μερών μεταξύ τους.

Τα έργα ή οι δυνάμεις της ψυχής, το θρεπτικό, αισθητικό και νοητικό ως τρία διαφορετικά λειτουργικά επίπεδα, που αντιστοιχούν στα τρία μέρη της ψυχής κατά Πλάτωνα, παρουσιάζονται να συγκοινωνούν μεταξύ τους προκειμένου να εξηγηθούν ψυχονοητικά φαινόμενα, όπως η κίνηση, η επιθυμία, η βούληση και η πράξη. Οι λειτουργίες σηματοδοτούν ταυτόχρονα σχέσεις μεταξύ των ιδίων, αλλά και μεταξύ των διαφορετικών πεδίων ή μερών της ψυχής. Παρατηρείται επί πλέον στην αριστοτελική θεωρία η ιεράρχηση των επιπέδων: το θρεπτικό ή αναπαραγωγικό μέρος, αν και παρουσιάζεται ως κατώτερο στην κλίμακα των επιπέδων, εν τούτοις αποκτά πρωταρχική θέση ως προϋποτιθέμενο για την ύπαρξη των άλλων δύο, ακόμα και του ανώτατου, του νου. Η θρέψη θεωρείται επομένως όρος της ύπαρξης, επειδή μέσω της θρεπτικής και αναπαραγωγικής ικανότη-

«Why the soul needs an instrumental body according to Aristotle (*Anim. I, 3, 407b13-26*)», εις *Hermes* 127, 1999 και *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Brill, Leiden-Boston, 2003. Και του ιδίου, διάλεξη στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο με θέμα «Το πνεῦμα ως κεντρική έννοια στην αριστοτελική φιλοσοφία», 2013. Επίσης Έ. Νικολαΐδου, *Επανερμηνεία του αριστοτελικού ορισμού της ψυχής, μέσα από μία κριτική αντιπαράθεση προς τη θεωρία του Abraham P. Bos για τον 'εργαλειικό' χαρακτήρα της ψυχής*, διδακτορική διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2009.

τας, τα όντα μετέχουν της διαιώνισης του είδους και μ' αυτόν τον τρόπο μετέχουν του θείου, προσεγγίζουν το αιώνιο και απαράλλαχτο.

Ο απώτερος σκοπός, για τον οποίο υπάρχει το έμψυχο είναι η εμφάνιση κι εκπλήρωση όλων των ψυχικών του ιδιοτήτων και δυνάμεων και με αυτό το περιεχόμενο η *έντελέχεια* δεν μπορεί να θεωρείται αφηρημένη έννοια, αλλά συγκεκριμένη – λειτουργική κατάσταση της ουσίας του εμψύχου. Οι λειτουργίες λοιπόν ή δυνάμεις – έργα ή μέρη της ψυχής διαρθρώνουν ένα όλο και δεν υπάρχουν ξέχωρα και ανεξάρτητα του όλου ή το ένα από το άλλο. Από την πλευρά της ποσοτικής υπεροχής προΐσταται το θρηπτικό, ακολουθεί το αισθητικό και τρίτο έρχεται το νοητικό, επειδή απαντά μόνο στον άνθρωπο από όλα τα άλλα έμψυχα. Ως προς την ποιοτική του όμως άποψη, το τελευταίο υπερέχει. Το κατά πόσο δε μπορεί να είναι χωριστόν των υπόλοιπων μερών της ψυχής ή και του σώματος, αφήνεται ως ανοιχτό ενδεχόμενο, με συνέπεια να επιτρέπει μια θεολογικού τύπου μεταγενέστερη ερμηνεία του Αριστοτέλη.

Αν και ο Αριστοτέλης προσεγγίζει την ψυχή μέσω της αναφοράς στον ζωντανό οργανισμό και αναλύοντας όλες τις προϋποθέσεις της εμφάνισης της ζωής και ανάπτυξης της ψυχής από αυτήν, εν τούτοις με την αναγνώριση της ιδιαίτερης υπόστασης του νοητικού μέρους της ψυχής, διερωτώμενος για το ενδεχόμενο της αυτόνομης ύπαρξης του νου, οδηγεί σε ιδεαλιστικές και νοησιαρχικές – μενταλιστικές – προεκτάσεις: υποστηρίζοντας ίσως την ύπαρξη ενός θείου νοός, του πνεύματος ή της ιδέας, ως ενός υπαρκτού στη φύση, ανεξάρτητου από τα ανθρώπινα, όντος. Ο κόσμος ωστόσο για τον Αριστοτέλη είναι σαφές ότι αποτελείται από όντα και ουσίες, όχι από ύλη και πνεύμα.

Ο Αριστοτέλης δεν παρουσιάζεται ως μεταφυσικός ή μυστικιστής, με την έννοια που αποδίδουμε στους όρους αυτούς σήμερα, εφ' όσον δέχεται την ύπαρξη ψυχής όπου παρατηρούνται οι συγκεκριμένες λειτουργίες ή ενεργές δυνάμεις του εμψύχου και όχι ως ανεξάρτητη του σώματος ουσία. Μάλιστα, όπως είπαμε και πάλι, η ψυχή προϋποθέτει την υλική ενσώματη φυσική ύπαρξη των όντων, αναφέρονται δε επακριβώς οι βασικές λειτουργίες της – γέννηση, αύξηση, κίνη-

ση, φθορά. Το θρεπτικό ή αναπαραγωγικό επίπεδο, κυρίαρχο στα φυτά, αλλά υπάρχον σε όλα τα έμψυχα, αιτιολογεί την αύξηση, τη γέννηση και τη φθορά, ενώ το αισθητικό, μη υπάρχον στα φυτά – κυρίαρχο στα ζώα, αιτιολογεί την επιθυμία και την κίνηση, καθώς και την απόφαση για πράξη (*προαίρεσιν*), επειδή η αίσθησή μας επιτρέπει να τείνουμε προς το *ήδύ* και να αποφεύγουμε το δυσάρεστο και οδυνηρό. Η επιδίωξη του *ήδέος* και αποφυγή του *λυπηροῦ* μπορεί να εξηγηθεί από την αντίληψη μέσω των αισθήσεων των επιφερόμενων αλλοιώσεων και σωματικών μεταβολών που ενδέχεται να διαταράσσουν την ισορροπία της αρμονίας των μερών του ανθρώπινου οργανισμού και να διακινδυνεύουν τον εκφυλισμό και την ανυπαρξία του. Η μεταβολή του λόγου / μορφής του εμψύχου μπορεί να σημαίνει την διαταραχή ή ενίσχυση της αρμονίας της φυσικής αναλογίας των μερών. Σε κάθε περίπτωση, επικρατεί αντίστοιχα η αίσθηση του ευχάριστου – *ήδέος* ή του δυσάρεστου – *λύπης*.

Για την ανάλυση μάλιστα του θρεπτικού τμήματος της ψυχής στο δεύτερο βιβλίο του *Περὶ ψυχῆς*, ο Αριστοτέλης αναφέρεται στη φύση της φωτιάς: η αρχή της φωτιάς χρησιμοποιείται ως συναίτιο, για να εξηγηθούν οι βασικές λειτουργίες που συνδέονται με τη θρέψη και την αναπαραγωγή. Η φωτιά ως φυσικό στοιχείο ενεργεί εντός του οργανισμού του εμψύχου, για να επιφέρει τις απαραίτητες αλλοιώσεις και χημικές μεταβολές της θρέψης, επεξεργασίας και μεταβολισμού της τροφής. Δεν πρέπει να θεωρείται όμως ότι η διαδικασία της θρέψης ανάγεται στη λειτουργία της φωτιάς. Η φωτιά είναι μια φυσική αρχή που λειτουργεί απεριόριστα στη φύση, μέσα στον οργανισμό του ζώου όμως εντάσσεται στα όρια της έμψυχης μορφής, υπηρετεί το σκοπό και την *έντελέχεια* της ψυχής. Η θρέψη και γένεση προϋποθέτουν την ίδια αντίστοιχη ικανότητα της ψυχής, είναι άρρηκτα δεμένες μεταξύ τους: η τροφή μεταβολίζεται, το ωάριο γονιμοποιείται, αλλά η ψυχή είναι εκείνη που συντονίζει όλες τις επί μέρους λειτουργίες και μεταβολές, όπως ο ξυλουργός μορφοποιεί το υλικό του, για να δημιουργήσει συγκεκριμένα χρήσιμα αντικείμενα. Η ψυχή λοιπόν, κατά τη διάρκεια που συμβαίνουν και παράλληλα με τις φυσικές μεταβολές που επιφέρει η θρεπτική λειτουργία, παραμέ-

νει η ίδια – ως προς το σύνολο των ιδιοτήτων της – θα μπορούσαμε να πούμε – ως πρόσωπο, συνείδηση, εαυτός.²⁰²

Για να κατανοήσουμε την αντίληψη και τη θέση που αποδίδει στη θρέψη ο Αριστοτέλης, πρέπει να έχουμε υπ' όψη μας τη λογική σύνδεση των μερών της ψυχής, ότι ακόμα και αυτό το καθαρά βιολογικό μέρος χαρακτηρίζει το έμψυχο ον, επειδή συμβάλλει στο όλο της ψυχής. Η θρέψη δηλώνει τόσο την διαδικασία της εισόδου της τροφής στο σώμα, όσο και αυτήν της επεξεργασίας και αφομοίωσης της. Αν αυτή καθ'αυτή η λειτουργία της θρέψης έχει να κάνει κυρίως με την ποσοτική μεταβολή του ζώου, την αύξηση και αναπαραγωγή δηλαδή, έχει ωστόσο και την περαιτέρω λειτουργικότητα να διασώζει και να συντηρεί την ύπαρξη και μ' αυτήν την έννοια η θρέψη προϋποτίθεται των άλλων ανώτερων λειτουργιών. Ωστόσο, η σχέση την οποία περιγράφει ο Αριστοτέλης εκφράζει ένα σύστημα αμφίδρομης αιτιότητας μεταξύ όλων των επιπέδων και τούτο φαίνεται στον τρόπο, με τον οποίο αναλύεται η θρέψη: Στη θρέψη διακρίνει ο Αριστοτέλης τρία μέρη: το *τρεφόμενον*, την τροφή – ᾧ *τρέφεται* – και το *τρέφον*. Ως το *τρέφον* στην προκειμένη περίπτωση πρέπει να θεωρηθεί η ψυχή, ως ανώτατη αρχή, πρότερη για όλα τα όντα της φύσης. Το *τρεφόμενον* είναι το έμψυχο σώμα, αλλά αυτό που επιτρέπει και διευθύνει τη διαδικασία είναι το *τρέφον*, η ψυχή. Η ψυχή είναι αυτό που τρέφει, επειδή αποτελεί την αρχή όλων των λειτουργιών και των αιτιακών αλυσίδων τους. Χωρίς την κεντρική αυτή αρμοστική ενέργεια της ψυχής, καμία από τις επί μέρους λειτουργίες ή κανένα μέρος της ψυχής δεν μπορεί να επιτελέσει το στόχο του. Η ίδια η τροφή, καθώς αποτελεί το υλικό που εισέρχεται από το εξωτερικό περιβάλλον στο σώμα, δεν τρέφει από μόνο του, αλλά αποτελεί το μέσον, με το οποίο επιτελείται η θρέψη.

²⁰² Ως όροι είναι προϊόντα της νεότερης φιλοσοφικής ψυχολογίας που κατά την άποψή μας εκκινεί από την φιλοσοφία του John Locke. Όμως οι σημασίες που τους νοηματοδοτούν απαντούν στην αρχαιοελληνική – και εν πολλοίς – στην αριστοτελική σκέψη.

1γ.iii Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Θεωρούμε ότι έχει διδακτική σημασία η εννοιολογική «κίνηση» του Αριστοτέλη, σχετικά με το πρόβλημα σώματος – ψυχής, που προκύπτει από την παραπάνω συνόψιση, τόσο σε ιστορικό όσο και στο σύγχρονο πλαίσιο: στο πλαίσιο της ιστορίας της φιλοσοφίας αντιπαραβάλλοντας την αριστοτελική αντίληψη για την ψυχή με τις δύο χαρακτηριστικές παραδόσεις που προαναφέραμε – του δυισμού και του μονισμού – διαπιστώνουμε ότι ο νους, το ανώτερο ψυχικό στοιχείο – ή μέρος – ως πιθανά χωριστόν τμήμα της υπόλοιπης ψυχικής δομής που ο Αριστοτέλης αφήνει ως ενδεχόμενο στο *Περὶ ψυχῆς*, ενισχύει τη διστακτική ανάγνωση της θεωρίας του. Ωστόσο, η ανάγνωση αυτή έχει και μια υλιστικής κατεύθυνσης εκδοχή, σύμφωνα με την οποία η ψυχική πλευρά «φιλοξενείται» σε κάποιο μέρος του σώματος, εντοπιζόμενη σε αυτό. Ισχύει δηλαδή μια μεταφορά τοπικότητας στην κατανόηση και εξήγηση της σχέσης σώματος – ψυχής που χαρακτηρίζει τη διστακτική άποψη και παρατηρείται σε νεότερες εμπειριστικές θεωρίες.²⁰³

Θα δούμε λοιπόν εν συντομία κύριες προϋποθέσεις της ουσιοκρατίας του, για να επιχειρήσουμε στη συνέχεια (επόμενο κεφάλαιο) να εντάξουμε στην προσέγγισή μας τις έννοιες του *ἐνεργεία* και του *πρώτου κινουῦντος*.

Η ανάλυση των απλών γλωσσικών προτάσεων αναδεικνύει τη μείζονος σημασίας σχέση αναφοράς γενικού κατηγορουμένου προς ένα ατομικό υποκείμενο. Ο Αριστοτέλης διερευνώντας σημασιολογικά το νοηματικό περιεχόμενο των λεκτικών όρων,²⁰⁴ οδηγείται στην άποψη ότι σε ένα άτομο είναι δυνατόν να αποδοθεί μια ιδιότητα, μια γενική έννοια. Η σχέση γλώσσας και πραγματικότητας καθορίζει την κατηγοριοποίηση της πραγματικότητας: α) στις ατομικές οντότητες δηλαδή τα αισθητά πράγματα (*καθ' ἕκαστον*) και β) στο σύνολο των ιδιοτήτων που χαρακτηρίζουν αυτές τις οντότητες (*καθόλου* ή *universalia*).

²⁰³ Δες και Α. Λάζου, *Ο John Locke και το Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*, εκδόσεις Αρναούτη, Αθήνα, 2015.

²⁰⁴ Κ. Δ. Γεωργούλης, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, ό.π., σελ. 260.

Ο Αριστοτέλης αντιπαραθέτει τη γενικότητα του *καθόλου* στην ατομικότητα του *καθ' ἕκαστον*, με στόχο την ανάδειξη της ειδοποιού διαφοράς των δύο κατηγοριών. Όπως το κατηγορήμα προϋποθέτει το γλωσσικό υποκείμενο, έτσι και το *καθ' ἕκαστον* αποτελεί προϋπόθεση για την ύπαρξη του *καθόλου*.²⁰⁵ Σε αντίθεση με τον πλατωνικό δυισμό, σύμφωνα με τον οποίο ο υπεραισθητός κόσμος των ιδεών αποτελεί οντολογική και γνωσιολογική σταθερά, προϋπόθεση του «γίνεσθαι» του ασταθούς και μεταβαλλόμενου αισθητού κόσμου, το αριστοτελικό κοσμοείδωλο υποστηρίζει ότι τα *καθ' ἕκαστον* αποτελούν τις μόνες αυθύπαρκτες οντότητες – τις ουσίες. Τα *καθόλου*, ενυπάρχουν στα *καθ' ἕκαστον* και μ' αυτήν την έννοια αποτελούν σημεία αναφοράς τους.²⁰⁶ Η *οὐσία* ως πρώτη σημασία του όντος (1028a 29-32), αποτελεί επομένως για τον αριστοτελικό στοχασμό πολύσημη έννοια, η οποία ορίζεται: α) σε οντολογικό επίπεδο ως δυνατότητα ύπαρξης των όντων, το *τί ἦν εἶναι*, ως καθόλου, ως γένος και ως υποκείμενο (1028b 33-36) και β) σε λογικο-γνωσιολογικό επίπεδο ως η πρώτη από τις δέκα κατηγορίες του όντος.²⁰⁷

Συνοψίζοντας, ο Αριστοτέλης στην φιλοσοφική ανθρωπολογία του επικαλείται και εφαρμόζει ορισμένες βασικές οντολογικές έννοιες της φιλοσοφίας του: ουσία, ύλη, μορφή και το σύνθετο από ύλη και μορφή. Όλα τα όντα που συνιστούν την υπάρχουσα πραγματικότητα είναι ουσίες, αυτοτελή όντα από ύλη και μορφή. Μεταξύ ύλης και μορφής ισχύει μια σχέση δυναμική, καθώς η *ὑλη*, ως το υποκείμενο υλικό που υπάρχει αδιαμόρφωτο, ως δυνατότητα που θα μορφοποιηθεί και θα λάβει μια συγκεκριμένη και οργανωμένη υπόσταση, τέτοια που να επιτρέπει την διάκριση και συγκεκριμενοποίηση των όντων, δεν υπάρχει ανεξάρ-

²⁰⁵ Β. Κάλφας - Γ. Ζωγραφίδης, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι*, Δημοσιογραφικός Οργανισμός Λαμπράκη Α.Ε., Αθήνα, 2013, σελ. 144.

²⁰⁶ Για να θεμελιώσει δε τον ορισμό της *οὐσίας*, ο Αριστοτέλης ακολουθεί με συνέπεια την απορητική μέθοδο, *Μετά τα Φυσ.*, 1028b 2-4: «...Καί δή καί το πάλοι τε καί νῦν καί ἀεί ζητούμενον καί ἀεί ἀπορούμενον, τί τό ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία...».

²⁰⁷ Οι υπόλοιπες είναι το *ποσόν*, το *ποιόν*, το *πρός τί*, το *ποῦ*, το *πότε*, το *κεῖσθαι*, το *ἔχειν*, το *ποιεῖν* και το *πάσχειν*. Θ. Πελεgrίνης, *Λεξικό της φιλοσοφίας*, εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2009, σελ. 474.

τητα της *μορφής*. Για να υπάρξει, πρέπει να έχει *μορφή* και *είδος*, ένα σχήμα ή περίγραμμα που δίνει ταυτότητα σε ένα γένος όντων. Ο άνθρωπος και οι ιδιότητες που τον χαρακτηρίζουν εμπίπτουν στους γενικότερους όρους μεθόδου και οντολογικών θέσεων που εξηγούν το σύνολο της φυσικής πραγματικότητας και των εμπύχων στα οποία ανήκει.

ιδ Η νεότερη φιλοσοφικοανθρωπολογική κριτική της δυστικής ανθρωπολογίας: Ernst Cassirer

Κλείνοντας εδώ το τμήμα της μελέτης μας, που αναφέρεται στις δυστικές θεωρίες, θα δούμε εν συντομία την σύγχρονη φιλοσοφικοανθρωπολογική προοπτική αντιμετώπισης της δυστικής προσέγγισης - και πάλι όπως μας παρέχεται από την κριτική του Ernst Cassirer.

Ο Cassirer, αξιοποιεί στη σκέψη των Herder και Goethe στοιχεία που στρέφουν την ανθρωπολογία κατά την άποψή του πέρα από μια οντολογική δυστική αντίληψη σε μια πραξιακή προσέγγιση που προτάσσει τα επιτεύγματα του πολιτισμού ως τα καθοριστικά στοιχεία της ανθρώπινης ουσίας, με τις αισθητικές, ηθικές και θεωρητικές μορφές της, με τις οποίες ο άνθρωπος πραγματοποιεί τις δυνατότητές του και επιδιώκει την αναγνώριση του εαυτού του.

Η έννοια της καθολικής ορθολογικής ταυτότητας της ανθρώπινης φύσης, όπως και η ίδια η έννοια της *ανθρωπινότητας* (*humanitas*) αποτελούν κατά τον Cassirer, επινόηση της στωικής φιλοσοφίας και προϊόν της ρωμαϊκής εποχής, όπου προτείνεται ως νέο ηθικό ιδεώδες αλλά και λογικής σημασίας έννοια μη προβλεπόμενη από την πλατωνο-αριστοτελική ανθρωπολογία.

Στην έννοια της *ανθρωπινότητας* συνδυάζεται η ατομικότητα με την καθολικότητα ως δύο διαστάσεις της ανθρώπινης φύσης, ενώ προαναγγέλλονται οι έννοιες του παγκόσμιου πολιτισμού, της ιστορίας και μιας ενιαίας ηθικο-ψυχολογικής αρχής που διέπει την πολιτική τάξη του ανθρώπινου κόσμου και

απαντά στην νεότερη φιλοσοφική παράδοση.²⁰⁸ Ο Cassirer παραθέτει την αντίληψη του Σενέκα, για τη διάσταση μεταξύ σωματικής δουλείας και πνευματικής ελευθερίας στην πραγμάτευση του κοινωνικού θεσμού της δουλείας.²⁰⁹ Ο στωικισμός επιδιώκει σε γενικές γραμμές την ενοποίηση και συμφιλίωση πολιτικού και ατομικού επιπέδου βάσει ηθικών αρχών που προκύπτουν από τη φύση, τη σχέση του ανθρώπου με αυτήν, αλλά και την υπόδηλη σε ισχύ αριστοτελική πρόσληψη του ανθρώπου ως ζώου πολιτικού. Η νεότερη πολιτική θεωρία του κράτους ως θεσμού που έχει σκοπό να προστατεύσει τα δικαιώματα των ατόμων στη βάση ηθικών ιδεωδών και αρχών, ανάγεται στη σύζευξη της στωικής ηθικής και νεότερων αντιλήψεων²¹⁰ γύρω από την ατομικότητα που ενισχύονται από την πίστη στην ορθολογική καλωσύνη της ανθρώπινης φύσης. Στον στωικισμό αναγνωρίστηκε από τον Cassirer αφ' ενός η ηθική αυτονόμηση του ανθρώπου στη βάση μιας φυσικής φιλοσοφίας, αφ' ετέρου η σύνδεσή της με την πολιτική χειραφέτηση της νεότερης εποχής.²¹¹

Στον Kant αναγνωρίζεται περαιτέρω η ανθρωπολογική στροφή της κλασικής μεταφυσικής, ανάλογη με την εποχή των σοφιστών, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος – ως υπερβατολογικό εγώ – καθίσταται το μέτρο όλων των πραγμάτων. Αντίστροφα με την Κοπερνίκεια επανάσταση στην αστρονομία, στην καντιανή σκέψη το κέντρο του κόσμου μετατίθεται στον ίδιο τον άνθρωπο, έναν ανθρωποκεντρισμό πολύ διαφορετικό από του Μεσαίωνα ή της Αναγέννησης.²¹² Ο Cassirer αποδίδει τον ανθρωπολογικό προσανατολισμό της ηθικής αλλά και το

²⁰⁸ Πρβλε W. Wundt, *Elements of Folk Psychology*, London and New York, 1916, κεφ. iv The «Development of Humanity», σελ. 470-523. Imm. Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, μετάφρ. T. K. Abbott, London, 1923, σελ. 56.

²⁰⁹ E. Cassirer, «The Myth of the State», 1944, ό.π., σελ. 103.

²¹⁰ Όπως των Spinoza, Locke, Kant, Jefferson, Paine.

²¹¹ E. Cassirer, «The Myth of the State», 1944, σελ. 169 κ.ε., 172. Παραμελήθηκε όμως η επίδραση των μηχανιστικών θεωριών για την ανθρώπινη φύση, της γαλιλαϊκής και νευτώνειας φυσικής που μεσολαβούν μεταξύ Αναγέννησης και 18^{ου} αιώνα.

²¹² E. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, New York, 1940, σελ. 245.

λογοτεχνικό ύφος της γραφής του Kant στην επίδραση του Rousseau, τον οποίο συνέκρινε με τον Newton.²¹³ Στην ανακάλυψη κανονικοτήτων που διέπουν την φύση από τον Newton, ο Rousseau προσέθεσε την εμπάθυνση στην ουσία του ανθρώπου, επιτρέποντας έτσι στη γνώση να αναζητήσει σταθερές αξίες τόσο στο φυσικό όσο και στο ανθρώπινο πεδίο, ενώ ο ίδιος ο Kant στηρίζει το σχέδιό του για μια πλήρη διερεύνηση της ανθρώπινης φύσης, καθώς επιδιώκει την αυτονομία του ανθρώπου από περιορισμούς – φυσικούς ή κοινωνικούς και την κατάκτηση της ελευθερίας του ως όντος, ως του φυσικού προορισμού του.²¹⁴ Πρόκειται για την αποστολή του ανθρώπου στον κόσμο, την εκπλήρωση της θέσης του και των δυνατοτήτων του, έναν καθορισμό που ο Kant αναζητεί στην ίδια την ελεύθερη βούληση του ανθρώπου, ανεξάρτητα από συμβάσεις και κοινωνικά μέτρα.²¹⁵

Ακολουθώντας την ερμηνευτική γραμμή, κατά την οποία βλέπει τις μορφές των ανθρώπινων επιτευγμάτων ως το μέτρο και προϋπόθεση πραγμάτωσης της ουσίας της φύσης και όχι τη φύση σε απόσταση από τον άνθρωπο,²¹⁶ ο Cassirer διαφοροποιείται από του ιδεαλιστές επιγόνους του Kant – Fichte, Schelling και Hegel – οι οποίοι συνέστησαν μεταφυσικά συστήματα – και εντοπίζει στον Wilhelm von Humboldt, την πιο σημαντική συμβολή στον ανθρωπισμό, επειδή σε αυτόν, παρά την μη συστηματικότητα του έργου του, διαγιγνώσκει την κεντρικότητα της μορφής του ανθρώπου ως τον πυρήνα προς τον οποίο συγκλίνουν όλα

²¹³ Μέγιστη επιρροή και αναγνωρισμένη από τον ίδιο έμπνευση της ανθρωπολογίας του η καντιανή αντίληψη για την ανθρώπινη φύση που αναπτύσσει σε έργα που πραγματεύονται την φιλοσοφία του Kant εν γένει αλλά και σε σχέση με τον Rousseau και τον Goethe (J. Gutmann, *Cassirer's Humanism*, 1949, ό.π., σελ. 457 κ.ε.). Την πολυπράγμονα φύση της καντιανής σκέψης ιδιαίτερα κατά την προκριτική του περίοδο επισημαίνει και ο μαθητής του Herder, αλλά και σε σειρά σημειώσεων και σχετικών μελετών του ο Cassirer (*Rousseau Kant Goethe*, ό.π., σελ. 86, *Kants Leben und Lehre*, 1918, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, ό.π., 1942: παραθέτει ο Gutmann, ό.π.), όπου επεκτείνεται στην εξέταση ζητημάτων της φυσικής επιστήμης, της ψυχολογίας και ανθρωπολογίας, εντάσσοντας και την λογοτεχνία της εποχής του.

²¹⁴ E. Cassirer, *Rousseau Kant Goethe*, 1945, ό.π., σελ. 18 – 21.

²¹⁵ Ό.π., σελ. 23.

²¹⁶ E. Cassirer, «Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie», 1939, ό.π., σελ. 17.

τα δημιουργήματά του, τέχνη, επιστήμη, φιλοσοφία, θρησκεία και ο οποίος, ως όν συμβολικό, εντάσσει τη γλώσσα και το μύθο, ισοδύναμους παράγοντες του πολιτισμού ειδωμένου υπό το πρίσμα αυτό, ως οργανισμού.²¹⁷ Έτσι, με το *Δοκίμιό του για τον άνθρωπο*, ο Cassirer επιβεβαιώνει μια θεωρία πολιτισμού, που συστήνεται για να εξηγήσει τα πολιτισμικά φαινόμενα υπό το φως του ανθρωπισμού, σύμφωνα με το πνεύμα του 18^{ου} αιώνα: των Herder, Schiller, Goethe, Kant, Humboldt και όχι ως προϊόντα ηθικών και κανονιστικών αρχών της πράξης και της θεωρίας.²¹⁸

²¹⁷ Ο.π., σελ. 18 – 19.

²¹⁸ E. Cassirer, *Essay on Man*, 1944, ό.π., σελ. 222.

ii Μονισμός

Ο μονισμός αντιμετωπίζει το όλο του όντος ως δομική αρχή του κόσμου, ενώ η παραδοχή υλικής ή πνευματικής σύστασης αυτού έχει ως συνέπεια την υλιστική ή ιδεαλιστική αντίστοιχα εκδοχή του. Κατά τον ιδεαλιστικό μονισμό, ο κόσμος και η συστατική ποιότητά του καθορίζονται από τον νου, που αντιλαμβάνεται τον κόσμο, ο άνθρωπος είναι κυρίως ένας θεωρητικός παρατηρητής στην εμπειριστική εκδοχή του ιδεαλισμού, η οποία λαμβάνει τη μορφή της νοησιάρχιας. Από την άποψη μιας υλιστικής κατεύθυνσης ο μονισμός αποτελεί τάση τόσο του παραδοσιακού όσο και μιας σύγχρονης μορφής υλισμού. Θεωρούμε δε ότι οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι έθεσαν τις βάσεις του μονισμού, λαμβάνοντας υπόψη τους Ελεάτες, τους Στωικούς και τους Νεοπλατωνικούς, αλλά και την περί ουσίας θεωρία του Αριστοτέλη. Στο κεφάλαιο αυτό θα δούμε πως οι κύριες αυτές αντιλήψεις του αρχαίου φιλοσοφικού φάσματος επηρεάζουν το θέμα της έννοιας του ανθρώπου και μάλιστα της δημιουργικής ταυτότητάς της ξεκινώντας από την προσωκρατική περίοδο:

iiα Προσωκρατικοί μονιστές

Ο Παρμενίδης (515– 450 π.Χ.) από την Ελέα της Κάτω Ιταλίας διαμόρφωσε την φιλοσοφική του σκέψη σε ένα περιβάλλον το οποίο έφερε τις επιρροές των Πυθαγόρα, αλλά και του δασκάλου του Ξενοφάνη. Η φιλοσοφική του σκέψη, αν και δέχεται δυαρχία στην κοσμική σύσταση, ωστόσο προτάσσει την ενότητα του κόσμου, τονίζοντας το ενιαίο του όντος, καθώς και τα χαρακτηριστικά που τονίζουν την υπερβατική του φύση.²¹⁹ Στο παρμενίδειο κοσμολογικό σύστημα γίνεται λόγος για ένα αρχικό αίτιο, από το οποίο προέρχονται τα όντα: το όν

²¹⁹ Ενώ το κοσμολογικό του σύστημα βασίζεται στο ότι ο κόσμος αποτελείται από δυο στοιχεία, την γη και το πυρ, εκ των οποίων το μεν πυρ έχει τον χαρακτήρα του ποιούντος, εν αντιθέσει προς την γη, η οποία διαδραματίζει τον ρόλο της ύλης και προφανώς θα έχει παθητικό ρόλο (1114 Β Ιππόλυτος, *Ελεγχος*, I, 11, 1), τονίζει ότι η κοσμική σύσταση χαρακτηρίζεται από την ανάμειξη του λαμπρού και του σκοτεινού (Πλούταρχος, *Προς Κωλώτην*), αντίθεση η οποία θεωρείται αρχή των γεννητών όντων (Ν. Πολίτης, *Φιλοσοφήματα*, εν Αθήναις, αυτοέκδοση, 2004, σελ. 135). Στο κέντρο του κοσμικού συστήματος τοποθετεί έναν μεικτό δακτύλιο, ο οποίος αποτελεί αιτία της κίνησης και γέννησης των πάντων και ονομάζεται δίκη και ανάγκη (Αέτιος, *Περί αρεσκ.* II, 7, 1 (DK 28 a 37)).

και οι ιδιότητές του παίζουν πρωτεύοντα ρόλο και γι' αυτό διερεύνησε σε βάθος τη φύση του, θεωρεί το ον *ἀγέννητο* και *ἀνώλεθρο*, ακίνητο και τέλειο και ότι διέπεται από ενότητα.²²⁰ Το παρμενίδειο ον βρίσκεται σε ένα συνεχές παρόν, καθώς η έννοια του χρόνου δεν μπορεί να το προσδιορίσει, η ύπαρξή του θεωρείται αληθινά και όντως πραγματική, εν σχέσει με την φθαρτότητα και μεταβλητότητα των πολλών.²²¹ Η δε δημιουργία του απαιτεί μια προϋπάρχουσα αρχή και ουσία του, αφού απορρίπτεται η ανυπαρξία, το μη ον.²²² Το ον, ακίνητο, συγκρατείται από πανίσχυρα δεσμά, τα οποία το περιορίζουν,²²³ το κρατούν σε σταθερή και αδιαφοροποίητη ύπαρξη.²²⁴ Παραμένει λοιπόν μονίμως όμοιο, αδιαίρετο, συνεχές και διέπεται από απόλυτη ενότητα και τελειότητα.²²⁵

Στον Ζήνωνα τον Ελεάτη (490 – 430 π.Χ)²²⁶ συναντάμε τα ψήγματα της μελέτης της ανθρώπινης νόησης ως ενότητας και ενιαίας αρχής, κατ' ακολουθία της σκέψης του δασκάλου του Παρμενίδη. Χαρακτηριστική η ζηνώνεια άποψη ότι η κίνηση για ένα σώμα ξεχωριστά είναι αδύνατη, καθώς το σώμα αυτό πρέπει να διέλθει από όλα τα άπειρα σημεία ενός γεωμετρικού διαστήματος.²²⁷ Προκειμένου ο Ζήνωνας να υποστηρίξει την θεωρία του, διατύπωσε τα λεγόμενα *παράδοξα*, με στόχο να ανατρέψουν κάτι το προφανές στην καθημερινότητά μας, την πίστη στην ύπαρξη κίνησης. Έτσι, κατορθώνει να αποδείξει την ουσιαστική α-

²²⁰ Σιμπλίκιος, *Σχόλια εις φυσικά*, 78, 5-20 (DK 28 (18) B 8, 7-8).

²²¹ Ε. Μαραγγιανού, *Ελεατική φιλοσοφία*, εκδ. Ινστιτούτου του Βιβλίου/Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1996, σελ. 28.

²²² Πλάτωνας, *Σοφιστής*, 242a 1-2.

²²³ Σιμπλίκιος, *Σχόλια εις φυσικά*, 145, 27-28 (DK 28 (18) B 8, 26-27).

²²⁴ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μετάφρ. Δ. Κούρτοβικ, Γ' έκδοση, Μ.Ι.Ε.Τ. (Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης), Αθήνα, 1998, σελ. 259.

²²⁵ Σιμπλίκιος, *Σχόλια εις φυσικά*, 145, 27-30 (DK 28 (18) B 8, 28-31).

²²⁶ Ο Ζήνων ο Ελεάτης, θεωρείται ότι έγραψε ένα μόνο σύγγραμμα, το *Περί Φύσεως* κι έχουν διασωθεί μόνο κάποια αποσπάσματα, δοσμένα μέσα από μαρτυρίες μαθητών του, καθώς και από τον Διογένη, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Από τον ίδιο επηρεάστηκαν, στη διαμόρφωση της ατομικής θεωρίας, οι Λεύκιππος και Δημόκριτος.

²²⁷ Κ. Δ. Γεωργούλης, ό.π., σελ. 85.

πουσία της κίνησης στον κόσμο.²²⁸ Ο Ζηνώνειος κόσμος στην πραγματικότητα παραμένει αιώνια ακίνητος και άφθαρτος, πίσω δε από τη φαινομενική πολλαπλότητα των πραγμάτων υπάρχει μόνο ένα πραγματικό ον,²²⁹ το ένα, που ταυτίζεται με το θείο και είναι αγέννητο.²³⁰ Επιπλέον, μας δίνει κάποιες από τις ιδιότητές του: είναι όμοιο προς κάθε κατεύθυνση, βλέπει και ακούει από όλες τις μεριές, είναι σφαιροειδές, δεν έχει ούτε πέρατα ούτε είναι άπειρο. Επίσης το ένα δεν εξομοιώνεται ούτε με το μη ον ούτε με το ον ούτε με τα πολλά και όντας ένα δεν μπορεί να φτάσει στο πέρας του. Δεν κινείται ούτε μπορεί να κινηθεί, δεν μπορεί να πάει σε κάποιο άλλο ον ούτε να έλθει κάποιο ον σε αυτό, εφ' όσον δε βρίσκεται πουθενά και δεν υφίσταται καμία μεταβολή. Ο Ζήνωνας επισημαίνει ότι το ον είναι ένα ως προς το είδος, ενώ τα όντα ως προς την εμφάνιση τους είναι πολλά. Εντούτοις, το κέντρο του που πιθανώς είναι και η πηγή των πάντων, δεν το βλέπουμε με τα φυσικά μας μάτια, αλλά βλέπουμε μόνο την εμφάνισή του. Γι' αυτό μας ζητά να επανεξετάσουμε όσα αισθανόμαστε με τις αισθήσεις και να κατανοήσουμε καλύτερα την έννοια της ενότητας και της διαιρετότητας, του μεγέθους, του ενσώματου και των διαστάσεων.

Στην εποχή του, ο Ζήνωνας ήταν ο πρώτος, ο οποίος χρησιμοποίησε στη συλλογιστική του λογική μέθοδο απόδειξης επιχειρημάτων, γύρω από καίρια ζητήματα χώρου, χρόνου, κίνησης κ.ο.κ. Θεωρείται ακόμη ότι έθεσε τα θεμέλια της φυσικομαθητικής κοσμολογίας των ατομικών φιλοσόφων, του γνωσιολογικού σκεπτικισμού και του μηδενισμού των σοφιστών.

Όσον αφορά στη σύγχρονη εποχή, σειρά φιλοσόφων και μαθηματικών μελέτησαν και μελετούν την επιχειρηματολογία του εισάγοντας νέα δεδομένα στη

²²⁸ Αναφέρονται τα παράδοξα της διχοτομίας, του Αχιλλέα και της χελώνας, του εκτοξευόμενου βέλους και το παράδοξο του σταδίου (Αριστοτέλης, *Φυσικής ακροάσεως* 239 b, 14 – 31).

²²⁹ Αριστοτ., *Σοφ. έλ.* 10 170b 19.

²³⁰ Αριστ. *Περί Ζήνωνος*, κεφ. 3.1 975 b.

μαθηματική σκέψη.²³¹ Παρμενίδης και Ζήνωνας συνιστούν μια ιστορική αφετηρία του κοσμολογικού μονισμού, με άμεσες συνέπειες στον ανθρωπολογικό μονισμό που εξετάζουμε.

²³¹ Για παράδειγμα, οι φυσικοί E.C.G. Sudarschan και B. Misra, το 19^ο αιώνα, στη διάρκεια πειραμάτων κβαντικής μηχανικής, διαπίστωσαν ότι αν ένα σύστημα – τόξου/βέλους – παρατηρείται κατά την κίνηση, η τελευταία μπορεί να εμποδιστεί, με άμεση αναφορά στο παράδοξο του βέλους. Πρβλε W.C. Salmon, *Zeno's Paradoxes*, N.Y., 1970.

iiβ Ο Αριστοτέλης ως μονιστής

Στη συνέχεια του τμήματος αυτού της εργασίας μας θα ανιχνεύσουμε όψεις μονισμού στη σκέψη του Αριστοτέλη υποθέτοντας ότι η αριστοτελική θεωρία για την ούσία – με τις κύριες έννοιες που τη συγκροτούν, *μορφή*, *ύλη*, *ένεργεια* και *δυνάμει* και τέλος *έντελέχεια* – έχει άμεσες προεκτάσεις σε μια μονιστική αντίληψη για την ανθρώπινη φύση και την υποκειμενικότητα: η ούσία ως υποκείμενο είναι φορέας ιδιοτήτων, με τις οποίες δεν ταυτίζεται, αντιθέσεων, χωρίς να αποτελεί η ίδια αντίθεση κάποιας άλλης ουσίας και καθορισμών.²³² Το *εἶδος* δε αποτελεί πυρήνα, αλλά και «πυλώνα» σταθερότητας της ουσίας των αισθητών (*Μετά τα Φυσ.*, 1034a 1-4). Το ειδητικό στοιχείο ταυτίζεται με τη *μορφή* του όντος,²³³ είναι εμμενές – immanente – υπάρχει δηλαδή εντός των ορίων του κόσμου και της εμπειρίας²³⁴ και γι' αυτό διαδραματίζει για τα αισθητά το ρόλο ασφαλιστικής δικλείδας απέναντι στο δυνητικό κίνδυνο χαώδους αμορφίας,²³⁵ αποτελώντας παράλληλα τον ένα πόλο του αριστοτελικού διπολικού σχήματος μορφής–ύλης.²³⁶ Η ταύτιση ουσίας (*τί ἦν εἶναι*) και μορφής του όντος αναδεικνύει την καθαρή ύπαρξή του. Για τον Αριστοτέλη η ταύτιση όντος και μορφής αποτελεί αναγκαιό-

²³² Κ.Δ. Γεωργούλης, *Αριστοτέλης ο Σταγειρίτης*, εκδόσεις Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας Χαλκιδικής, Θεσσαλονίκη, 1962, σελ. 197.

²³³ Κ.Δ. Γεωργούλης, *Αριστοτέλης ο Σταγειρίτης*, ό.π., σελ. 199.

²³⁴ Ένας καίριος χαρακτηρισμός της αρχαίας όσο και νεότερης μεταφυσικής θεολογίας και οντολογίας που με καταγωγή την ορφικο-ομηρική λέξη *έμμενές*, αποκτά το φιλοσοφικό της βάθος στη σκέψη των Β. Spinoza, G.F. Hegel επανεκτιμώμενος στη σύγχρονη κριτική σκέψη των G. Deleuze, A. Badiou αλλά και A. Negri, Κ. Καστοριάδη κ.ά.

²³⁵ Κ.Δ. Γεωργούλης, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, ό.π., σελ. 260.

²³⁶ Με τον όρο *ύλη* δηλώνεται η φυσική ύλη που χαρακτηρίζει μια οντότητα (*Μετά τα Φυσ.*, 1042a 27-28). Η ύλη, σε αντίθεση με το αμετάβλητο *εἶδος*, δηλώνει το παθητικό στοιχείο, την οντολογική δυνατότητα (*δυνάμει*) του αισθητού. Το υλικό στοιχείο δεχόμενο την ενεργητική επίδραση του είδους, μεταπηδά, μέσω της μεταβολής - που ενδέχεται να είναι κατά τόπον φορά, γένεση ή φθορά, αύξηση ή μείωση - από την απροσδιοριστία της *δυνάμει* κατάστασής του σε *ένεργεια* μορφή, με άλλα λόγια μετατρέπεται σε πραγματωμένη δυνατότητα (Ο.π., 1050a 15-17). Η ύλη σαν να επιζητεί, να επιθυμεί να μετασχηματισθεί σε μορφή. Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Προβολές στον Αριστοτέλη*, εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη, 1998, σελ. 52. Σε αυτό το σημείο φαίνεται σαν να ταυτίζεται το αριστοτελικό *δυνάμει* με την ύλη, εννοιολογικά οριζόμενο ως η δυναμική ικανότητα του όντος για μεταβολή. I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, μετάφρ. Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα, τ. Β', Αθήνα: Εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ., 2009³, σελ. 454.

τητα,²³⁷ καθώς η μορφή είναι η αρχή της γνώσης του όντος (*Μετά τα Φυσ.*, 1031b 20-21).

iiβ.i Οι αριστοτελικές έννοιες *ένεργεία* και *έντελέχεια*

Η έννοια που αποκτά ιδιαίτερη σημασία σε σχέση με τη δημιουργό δράση της ψυχής είναι αυτή του *ένεργεία*, η οποία στο φιλοσοφικό στοχασμό του Αριστοτέλη τίθεται ως μια από τις πολλές σημασίες της ουσίας του όντος και θα τη δούμε στη συνέχεια σε συνδυασμό με χωρία των *Μετά τα Φυσικά* και *Περὶ ψυχῆς*.²³⁸ Η ενέργεια αναφέρεται στο έργο, θεωρείται διαδικασία, η οποία τείνει προς την κατάσταση της πλήρους ανάπτυξης της ιδιάζουσας φύσης του όντος, κατάσταση, η οποία δηλώνεται ως *έντελέχεια* (*Μετά τα Φυσ.*, 1050a 21-23)· ως πραγμάτωση του εγγενούς σκοπού, για τον οποίο υπάρχει το συγκεκριμένο ον. Το οντολογικό υποκείμενο αυτής, σύνολο ύλης και μορφής, συνιστά την ατομική ουσία του όντος (*ὄν ἢ ὄν*), που αποτελεί και την αρχή της εξατομίκευσης του *καθ' ἕκαστον*.

Ο Αριστοτέλης δηλώνει ότι το ον έχει πολλές σημασίες και ότι η γνωστική λειτουργία του λόγου αποτελεί τη συνισταμένη της ενότητας και της πολλαπλότητας. Η ουσία διαφοροποιούμενη από τις ιδιότητες του όντος, εγγυάται την ενότητά του, ενώ με την πολυσημία αυτής, την πολλαπλότητά του.²³⁹ Για να διευκρινίσει το περιεχόμενο του *ένεργεία* όντος, χρησιμοποιεί την αποφαιτική μέθοδο σε ένα παράδειγμα της καθημερινότητας: το *ένεργεία* ον δεν υπάρχει με τον τρόπο που λέμε ότι ο Ερμής υπάρχει *δυνάμει* στο ξύλο, υπό την έννοια ότι ο τεχνίτης χρησιμοποιώντας το ξύλο μπορεί να κατασκευάσει το άγαλμα του Ερμή από ξύ-

²³⁷ Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, ό.π., σελ. 54.

²³⁸ Θα δούμε παρακάτω το σθένος της έννοιας αυτής στη διαμόρφωση και κατανόηση του *υποκειμενικού πνεύματος* στην φιλοσοφία του Hegel: σελ. 121 – 126 του παρόντος.

²³⁹ *Μετά τα Φυσ.*, 1026a 34 - 1026b 2: «Ἄλλ' ἐπεὶ τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς ... ὄν ἔν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας (οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τί ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον), ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργεία...». Πρβλε Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, ό.π., σελ. 223-224.

λο (1048a 31-33). Το *ἐνεργεία* είναι το ον που υπάρχει στην πραγματικότητα, σε αντίθεση με το *δυνάμει* ον, στο οποίο ενυπάρχει δυνατότητα πραγματοποίησης. Το *ἐνεργεία* προηγείται του *δυνάμει*, τόσο ως προς την ουσία, όσο και ως προς τη γένεση και το χρόνο (1050a 1-4). Εδώ, συνυπολογίζεται η σημασία που λαμβάνει η κίνηση στην αριστοτελική σκέψη ως μεταβολή, διακριτή ωστόσο από την ενέργεια και οριζόμενη ως ατελής ενέργεια (*Περὶ ψυχῆς*, 431a 6-7). Θεωρείται ως καταλυτικός παράγοντας μετάπλασης της ύλης σε μορφή.²⁴⁰ Καθώς η ατομική οντότητα υφίσταται την επίδρασή της, μπορεί να διαλυθεί, φθείρεται κι εξαφανίζεται. Ουσιαστικά όμως δεν πρόκειται περί φθοράς, καθώς η ύλη μεταπίπτει σε άλλη λιγότερο ή περισσότερο καθορισμένη μορφή, το δε *εἶδος* μεταδίδεται μέσω της ενέργειας σε άλλη ύλη, την οποία μορφοποιεί.²⁴¹ Ο Αριστοτέλης, με αυτές τις προϋποθέσεις υποστηρίζει ότι η διαίωσις του είδους δεν ἐγκείται πλέον στην ατομική μονάδα, αλλά στην διαδοχική ενσωμάτωσή του σε άλλα όντα, όπως π.χ. στη γονιμοποίηση του θηλυκού από το αρσενικό.²⁴²

iiβ.ii Το *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον* και η «δημιουργός» ψυχή

Στα ακόλουθα θα διατρέξουμε εν συντομία τις θέσεις που υποστηρίζει ο Αριστοτέλης σχετικά με το *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*²⁴³ στο πλαίσιο της θεωρίας του για την ουσία. Αρχικά, ας δούμε ότι το αριστοτελικό *ἐνεργεία* ον εκδιπλώνει όλη τη σημασία του στην έννοια, *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*, ως καθαρή ενέργεια (*Μετά τα Φυσ.*, 1072 a 25-26), αλλά και αιώνια πηγή ζωής για το σύμπαν (1072 b 27). Εκτελεί την τέλεια κυκλική κίνηση (1073 a 31-32) και η ενέργειά του πηγάζει από την νόησή του. Η έννοια αυτή της νόησης ως *νόησις νοήσεως* σημαίνει την ταύτιση νοούντος και νοουμένου (1074 b 33-35). Το *κινῶν ἀκίνητον* αντι-

²⁴⁰ Κ.Δ. Γεωργούλης, *Αριστοτέλης ο Σταγειρίτης*, ό.π., σελ. 207.

²⁴¹ Ο.π., σελ. 205.

²⁴² W. Jaeger, *Aristotelis Metaphysica*, ό.π., *Μετά τα Φυσ.* 1071b a 29-31.

²⁴³ Κατά το μάλλον, στα κεφάλαια 6, 7, 9 και 10 του βιβλίου Λ, των *Μετά τα Φυσικά* και σε σχετικά χωρία των *Φυσικών*.

προσωπεύει το πρώτο αίτιο της κίνησης στη φύση. Συνδέοντας δε τις *Περὶ ψυχῆς* απόψεις του για το φυσικό σώμα, κινούμενο υπό του ποιητικού ενεργητικού αιτίου και υφιστάμενο την ενέργειά του, γίνεται όμοιο με αυτό (*Περὶ ψυχῆς*, 417a 18-21).

Καθώς στο *κινούν ἀκίνητον* ποιητικό και τελικό αίτιο ταυτίζονται, τα αισθητά όντα θέλοντας να κατακτήσουν τη θεία αιωνιότητα προσπαθούν να μοιάσουν στο *κινούν ἀκίνητον* συντηρώντας την ύπαρξη και λειτουργική δράση τους στον κύκλο της αναπαραγωγής και διατήρησης του είδους.²⁴⁴ Ο Αριστοτέλης μιλά για τρία είδη ουσίας, τις αισθητές– φθαρτές, όπως για παράδειγμα είναι οι φυτικοί οργανισμοί, με αυταπόδεικτη ύπαρξη, τις αισθητές – άφθαρτες που χαρακτηρίζονται από κίνηση και αφθαρσία και τις αιώνιες άυλες και χωριστές, που δεν έχουν σχέση με τον αισθητό φαινομενικό κόσμο.²⁴⁵ Θεωρεί δε αναγκαίο να υπάρχει (1071b3– 5) και μάλιστα να προηγείται των υπολοίπων η μία αιώνια, μη κινητή ουσία.²⁴⁶ Ενδιαφέρεται όμως και για την υφή της ουσίας αυτής χαρακτηρίζοντάς την άφθαρτη και αιώνια, κάτι χωριστό από την αισθητή πραγματικότητα που συνίσταται από ουσίες φθαρτές. Όπως μας πληροφορούν οι αισθήσεις μας μέσω της εξωτερικής παρατήρησης των φαινομένων, κάποια πράγματα κινούνται χωρίς να κινούν άλλα και άλλα κινούνται από εξωτερική αιτία. Συλλαμβάνουμε συνεπώς ως λογικά αναγκαία την έννοια ενός πράγματος που κινεί μεν, αλλά μέσα του περιλαμβάνει και την αρχή της κινήσεως, χωρίς να την δέχεται δηλαδή από μίαν άλλη εξωτερική αιτία. Αυτό το πράγμα είναι αναγκαστικά ένα κινούν, που δεν προϋποθέτει άλλο κινούν,²⁴⁷ είναι δηλαδή ένα *πρῶτον κινούν ἀκίνητον*.

²⁴⁴ M.Vegetti, *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας*, εκδόσεις Π.Τραυλός, Αθήνα, 2000, σελ. 241.

²⁴⁵ Στο 6^ο και 7^ο κεφάλαιο του Λ των *Μετά τα Φυσικά*.

²⁴⁶ Στο *Μετά τα Φυσ.* 1071b 4-5, γίνεται φανερό πως δε θέλει να αποδείξει μόνον την ύπαρξη μίας αιώνιας ουσίας, αλλά και πως αυτή η ουσία είναι ακίνητη. Βλ. E. Berti, «Unmoved mover(s) as efficient causes(s) in *Metaphysics* Λ6», εις M. Frede, & D. Charles, *Aristotle's Metaphysics Lambda, Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford 2000, σελ. 182.

²⁴⁷ Τ. Πετζοπούλου-Βαλαλά, *Προβολές στον Αριστοτέλη*, Θεσ/νίκη, εκδ. Ζήτρος, 1998, σελ. 141.

Η λογική αναγκαιότητα του πρώτου κινούντος εξηγεί τόσο την αρχή της κίνησης στο σύμπαν, αλλά αποτελεί και προϋπόθεση, για να αποφύγουμε το άπειρο. Ο Αριστοτέλης επίσης αποδεικνύει λογικά την αιώνια και άφθαρτο φύση της πρώτης κινητικής αιτίας: καθώς η κίνηση είναι αιώνια, θα υπάρχει λογικά και μία αιώνια ουσία που κινείται αιωνίως, *αἰδῖος* και συνεχής.²⁴⁸ Η δε κίνηση που έχει αυτά τα χαρακτηριστικά είναι μόνον η κυκλική κίνηση, άρα – σύμφωνα με μια ερμηνευτική προέκταση – και το σώμα που κινείται έτσι, το οποίο ταυτίζεται με τα ουράνια σώματα, το *κυκλοφορητικόν σῶμα*. Το ὄν αυτό είναι άριστο και ἔμψυχο, φορέας της άφθαρτης αιώνια κινούμενης ουσίας και λογικά απότοκο μίας ενέργειας που της προσέδωσε αυτήν την κίνηση επιδρώντας πρώτη στην επόμενη ουσία που απέκτησε κίνηση.²⁴⁹ Φαίνεται δε ότι αυτή η πρώτη ουσία πρέπει να είναι αιώνια και ακίνητη, λόγω της μη αισθητής και άυλης φύσης της.²⁵⁰

Η πρώτη ουσία εκτός των άλλων χαρακτηριστικών της πρέπει να είναι και ενέργεια, να ενεργεί, εφ' όσον παράγει κίνηση σε άλλα σώματα κι επί πλέον να έχει μόνο νοητική και όχι φυσική δράση, μια ενέργεια επομένως που δεν ανάγεται στο σώμα, άμεση, εποπτική. Ενώ στην περίπτωση του ανθρώπου η γνώση ε-

²⁴⁸ *Φυσ.* 259b 32-260a: όπου το *πρῶτον κινούν* ἀκίνητον όχι μόνο είναι *αἰδῖον* και αυτοκινούμενον, αλλά οντολογικά και χρονικά πρώτο. Πρβλε Τ. Πετζοπούλου-Βαλαλά, ό.π., σελ.146 - 148, E. Berté, ό.π., σελ.183 και M. Frede, «Introduction», εις M. Frede και D. Charles, ό.π., σελ. 27.

²⁴⁹ Η έννοια του κυκλοφορητικού σώματος – ως του κινητού όλου των ουρανίων σωμάτων - όπως και η υπόθεση ύπαρξης μιας ενιαίας άφθαρτης κινητής ουσίας ως συνέπειας της δράσης του πρώτου κινούντος αποτελεί απόρροια συλλογισμού και επιχειρηματολογίας του Αλεξάνδρου Αφροδισιέως (ψευδο-Αλεξάνδρου), όταν σχολιάζει το αντίστοιχο χωρίο του Λ6 των *Μετά τα Φυσικά*: Ψευδο-Αλέξανδρος, *Σχόλια εις το Α΄ των Μετά τα φυσικά Αριστοτέλους*, σελ. 686, 9-11 και 696, 1-3. (*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*, επιμ. M. Hayduck, εκδ. De Gruyter, 1891, σελ. 668-721). Πρβλε *Περί ουρανού*, 279a18-22 όπου, κατά τον Σιμπλικίο, αναφέρεται μάλλον στην των *άπλανων σφαιραν*, στο θείο *κυκλοφορητικόν σῶμα*. βλ. Σιμπλ., *Εις τα του Αριστοτέλους Περί ουρανού*, σελ. 287, 19 - 288,12 και σελ. 290, 1 κ.εξ., όπου αμφισβητεί την αρχική του υπόθεση (*Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria - Commentaria in Aristotelem Graeca*, επιμ. J. L. Heiberg, εκδ. Walter de Gruyter, 1894). «Στο χωρίο αυτό τα ουράνια σώματα χαρακτηρίζονται ως *άναλλοίωτα* και *άπαθη* και τους αποδίδεται η *άριστη* και *αύταρκεστάτη ζωή*. *Περί ουρανού*, 286a 8-11, και Σιμπλ., ό.π., σελ. 397, 4-15. *Φυσ.* 250b 11-18.» αναφέρει στο εμπεριστατωμένο άρθρο της η Μ. Μουζάλα, «Κινήσεις, νους και ζωή στην αριστοτελική οντολογική θεολογία του Α΄ βιβλίου των *Μετά τα φυσικά*» εις *Φιλοσοφείν*, τ. 12, Ιούνιος 2015, σελ. 195 – 219. Πρβλε M. Frede, ό.π., σελ. 30 και E. Berté, ό.π., σελ.182.

²⁵⁰ *Μετά τα Φυσικά*, Λ 6, 1073a 25: «ή μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινούν δὲ τὴν πρώτην αἰδῖον καὶ μίαν κίνησιν». Το πρώτο κινούν εμφανίζεται ως αναγκαία έννοια, για να μπορέσει να εξηγηθεί και η αρχή της κίνησης, *Φυσ.* 260a 2.

ξαρτάται από την αίσθηση και τη φαντασία, στην περίπτωση του πρώτου κινού-
ντος η γνώση αναφέρεται στο άριστον και άριστον είναι μόνον ο θεός. Το αντι-
κείμενο της γνώσης του είναι ο ίδιος ο εαυτός του, ένας νους που νοεί τον εαυτό
του μετέχοντας στη φύση του νοητού: νους και νοητό ταυτίζονται.²⁵¹

Το *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον* λαμβάνει όλα τα θετικά στοιχεία και τους
προσδιορισμούς εκείνους που μπορούν να περιγράψουν κάτι το άριστον, γιατί
εάν δεν προϋπήρχε, αφού το ίδιο είναι κάτι άριστο, δεν θα είχε ακολουθήσει τί-
ποτα καλό. Ονομάζεται και *νοῦς*, ενώ προσδιορίζεται ως ζωή κι ενέργεια, ως θε-
ός.²⁵² Σύμφωνα με το Λ6 των *Μετά τὰ Φυσικά*, είναι καθαρή ενέργεια απόλυτα
απαλλαγμένη από το δυνάμει στοιχείο, κινητικό και ποιητικό αίτιο, χωρίς να πα-
ρουσιάζει καμία μεταβολή, καθότι ακίνητη, ενώ προκαλεί την πρώτη κατά το εί-
δος της κατά τόπον κίνησης που είναι η κυκλική κίνηση του ουρανού, μιας ουσί-
ας ενεργού μεν και άφθαρτης, αλλά αισθητής (1072a 26 – 1072b 13). Μπορεί να
συλλαμβάνεται με δύο διαφορετικούς τρόπους, δηλαδή ως η χωριστή και διακρι-
τή τελική και μορφική αιτία της εύτακτης συμπαντικής κίνησης, αλλά ο νους και
το αντικείμενό του είναι ένα και το αυτό. Επί πλέον, χαρακτηρίζεται από το ότι
ενέχει στον εαυτό του το δικό του σκοπό – *τέλος* – το πραγματοποιημένο τέλος
του σύμπαντος και για τούτο *ἄριστον* και *κάλλιστον*. Είναι *νοητόν*, φύσει απλό,
αποκλειστικά και μόνο *εἶδος* και όχι κάτι σύνθετο από *ὄλη* και *εἶδος*.²⁵³ Λέγεται
ακόμη πως αποτελεί *διαγωγή*, επειδή μοιάζει με την ανώτερης ποιότητας ζωή,
την οποία ένας άνθρωπος μπορεί να συνειδητοποιήσει ότι βιώνει σε πολύ αραιό,
σπάνιο και προσωρινό χρονικό διάστημα. Ζει σε μια κατάσταση διαρκούς ηδο-

²⁵¹ Τ. Πετζοπούλου-Βαλαλά, *ό.π.*, σελ.146-148 και Μ. Frede, *ό.π.*, σελ.32.

²⁵² Στο τέλος του Λ7 των *Μετά τὰ Φυσ.*: 1072b 21-1073a 11. Η ποιότητα και ο θεϊκός χαρακτήρας του *πρώτου κινῶντος ἀκίνητου* έχουν ποικιλοτρόπως σχολιασθεί κι ερμηνευθεί από παλιότερους ή νεότερους μελετητές: ως θεός χωρίς επίγνωση του σύμπαντος (W. D. Ross, *Αριστοτέλης*, μετάφρ. Μ. Μητσού, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2001), ως η ανώτατη από όλες τις ουσίες (I. Düring, *Ο Αριστοτέλης*, τ.1, 2, μετάφρ. Π. Κοτζιά-Παντελή, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 2006), ως θεϊκή πρωταρχή κάθε κίνησης (E. Berté, *ό.π.*, σελ. 181 - 206). Η ίδια η έννοια του ενός θεού των μονοθεϊστικών θρησκειών ή η θεωρία του Big Bang στην αστροφυσική θεωρείται ότι ανάγονται στις αναλύσεις αυτές του Αριστοτέλη.

²⁵³ Πρβλ. Μ. Frede, *ό.π.*, σελ. 36 και Τ. Πετζοπούλου-Βαλαλά, *ό.π.*, σελ.153-156, J.G. De Filippo, «Aristotle's Identification of the Prime Mover as God», εις *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 44, No. 2, 1994, σελ. 393-409.

νής, ομορφιάς κι ευχαρίστησης, κάτι που για τους ανθρώπους είναι αδύνατον: η ενέργεια του πρώτου κινούντος – του πρώτου αιτίου – ως νόηση του ίδιου του εαυτού του είναι κάτι ευχάριστο (1072b 15– 16). Ο Αριστοτέλης αναπτύσσει την πρωτότυπη όσο και παράδοξη θέση ότι το *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον* ως κινητικό αίτιο μπορεί να κινεί, να προκαλεί κίνηση χωρίς το ίδιο να κινείται: η κίνηση του πρώτου ουρανού για παράδειγμα είναι απότοκο της κίνησης που του προκάλεσε το *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*, όντας καθαρή ενέργεια και χωρίς καθόλου να μετέχει του *δυνάμει* στοιχείου: το γεγονός ότι η δύναμις αποκλείεται να είναι αίτιο της κίνησης του ουρανού, καθώς και το συνακόλουθο συμπέρασμα πως η ακίνητη ουσία είναι ενέργεια, και μάλιστα καθαρή ενέργεια, σημαίνει πως είναι κατ' ανάγκην ακίνητη, γιατί όπου δεν υπάρχει καθόλου το στοιχείο του *δυνάμει*, δε μπορεί να υπάρξει κίνηση.²⁵⁴

Αναλυτικότερα, η δράση του πρώτου κινούντος περιγράφεται στα κεφάλαια 6, 7 και 9 του Λ των *Μετά τά Φυσικά*, και ένα από τα περισσότερο ενδιαφέροντα σημεία είναι η ιδιότυπη θεωρία μετάδοσης της κίνησης στον ουρανό, στην αιώνια άφθαρτη κινητή ουσία.²⁵⁵ Παραβάλλοντας αντιλήψεις που εκτίθενται στα *Φυσικά* γίνεται φανερό πως το *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον* προκαλεί την κίνηση μέσω της νόησης στα άλλα σώματα (*Φυσ.* 259b), ενώ το ίδιο παραμένει ακίνητο και ότι η υφή του *κινῶντος ἀκινήτου* είναι αντίθετη από την κατάσταση των υπόλοιπων σωμάτων, τα οποία έχουν τρόπον τινά εξάρτηση ως προς την κίνησή τους από την ακινησία, το άπειρο και ενεργό *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*.²⁵⁶

²⁵⁴ *Μετά τα Φυσ.*, 1071b 17-20. Πρβλε Ε. Berti, ό.π., σελ.185 – 187 και *Αριστοτέλους πρώτη φιλοσοφία τα μετά τα Φυσικά*, μετάφρ. Κ.Δ. Γεωργούλη, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα, 1973, σελ. 263-264.

²⁵⁵ Για το *κυκλοφορητικόν σῶμα* και περί της νοητικής πράξης της *ἐρέσεως* του πρώτου κινούντος, ως ακίνητης νοητής ουσίας (δες και υποσημ. 249). Συνεπώς, βρίσκεται κάποια ταύτιση μεταξύ του κινούντος με την νόηση. Αυτό που κινεί χωρίς να έρχεται σε επαφή με το κινούμενο σώμα, είναι η *νόησις* τους πρώτου κινούντος. Το αρχικό αίτιο εξ άλλου απαιτεί το τελικό αίτιο στην αριστοτελική οντολογία. Πρβλε J.G. De Filippo, ό.π., σελ. 395 - 396, Τ. Πετζίπουλου-Βαλαλά, ό.π., σελ. 148 - 152 και Ε. Berti, ό.π., σελ. 190 - 193.

²⁵⁶ *Φυσ.* 260a 12. Πρβλε Ι. Düring, ό.π., σελ.113-114.

iiγ Hegel & Αυτοσυνειδησία

Ο Hegel αποδέχεται την αριστοτελική ερμηνεία του όρου *ενέργεια* ως ενεργοποίηση μιας δυνατότητας πρωταρχικά εμμενούς στο υποκείμενο της μεταβολής ή κίνησης (*υποκειμενικότητα*). Ειδικότερα την ορίζει ως διαδικασία αυτοαναφοράς του υποκειμένου, η οποία εκδηλώνεται άλλοτε ως αυτοθεμελίωση της ουσίας στον λόγο, από την τελεολογική διαδικασία στη φυσική ζωή, από την ανθρώπινη ουσία στις μορφές γνώσης και δράσης μιας προφανέστατα ελεύθερης και αυτοκαθοριζόμενης διάστασης, ως απόλυτη νόηση (*πνεύμα*) που ενυπάρχει στο αντικείμενό της.²⁵⁷

iiγ.ι Η υποκειμενικότητα του πνεύματος κατά τον Hegel

Το *υποκειμενικό πνεύμα* στο εγελιανό σύστημα ξεπηδά μέσα από τη φύση και προσπαθεί να επιστρέψει στον εαυτό του από αυτήν. Την προϋποθέτει, ενώ ταυτόχρονα προηγείται αυτής ως *αλήθειά* της.²⁵⁸ Με τον όρο *αλήθεια*, κατά τον Herbert Marcuse,²⁵⁹ ο Hegel δηλώνει την κατάσταση της πραγματικότητας, σύμφυτη με την ολοκλήρωση των δυνατοτήτων του πνεύματος που διατελεί εν ελευθερία, που αξιοποιεί δηλαδή όλες τις αντικειμενικές δυνατότητές του, ως μορφές αντικειμενικής αλήθειας, ήτοι είναι αυτό που *μπορεί να είναι*, σε μια διαδικασία που ο φυσικός χώρος ακολουθεί όντας σε κατάσταση τυφλής αναγκαιότητας. Η φύση παύει να είναι εξωτερικό δεδομένο, αλλά αναδεικνύεται σε ιδανικό πεδίο κατάκτησης του πνεύματος, που αρχικά απορροφημένο από τη φύση, λειτουργεί ως παράγωγό της. Στο τέλος της διαδικασίας αξιοποίησης των δυνατοτήτων του όμως, ανακαλύπτει τον εαυτό του και ότι αυτός είναι η μόνη αιτία της διαδικασί-

²⁵⁷ Al. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, σελ.18, 7. Η συγκριτική αυτή παρουσίαση Αριστοτέλη – Hegel με βάση την πρόσφατη μελέτη του Al. Ferrarin, δεν πρέπει να εκληφθεί ως σκόπιμη παράλειψη ιστορικών σταδίων ή σημαντικών φιλοσοφικών σχολών, όπως του στωικισμού και του νεοπλατωνισμού που μετασηματίζουν βαθμιαία τον πλατωνικο-αριστοτελικό δυισμό προς μια ενική και μονιστική κοσμολογία – ηθικού, θεολογικού περιεχομένου, που προσδίνει νέο νόημα στον άνθρωπο ως δημιουργικό υποκείμενο. Η παράλειψη γίνεται για λόγους οικονομίας της διάρθρωσης της μελέτης.

²⁵⁸ Al. Ferrarin, *ό.π.*, σελ. 237.

²⁵⁹ H. Marcuse, *Λογική και Επανάσταση*, μετάφρ. Φ. Κονδύλης, τ Α', Ι.Δ. Αρσενίδης, Αθήνα, 1954, σελ. 41 κ.ε.

ας αυτής. Σε αυτήν την περίπτωση η πραγματικότητα ανάγεται σε παράγωγο αλλά και φορέα του πνεύματος.

Το υποκειμενικό πνεύμα αντικειμενοποιεί, νοεί τον εαυτό του και την σταδιακή εξέλιξή του ως αντικείμενο, ενώ γνωρίζει τις στιγμές του, με το να τις κατανοεί ως αυτοκαθορισμό της απόλυτης ιδέας. Η δε απόλυτη ιδέα νοείται ως (i) ουσία του πνεύματος και ii), πραγμάτωση της ουσίας στη συγκεκριμένη ύπαρξη, στην οποία αναφέρεται και γνωρίζει τον εαυτό της, καθώς είναι για τον εαυτό της συγκεκριμένο πνεύμα. Παρατηρείται λοιπόν ότι η πορεία αυτογνωσίας και αυτοσυνειδησίας του πνεύματος αναλογεί στην αριστοτελική διαδικασία που εκφράζεται με την έννοια *νόησις νοήσεως του κινουῦντος ἀκινήτου*.²⁶⁰

Η μεταβαλλόμενη σχέση ανάμεσα στο υποκειμενικό πνεύμα και τα αντικείμενά του είναι ο καθοριστικός παράγοντας της εξελικτικής πορείας της εμπειρίας που οδεύει προς την αληθινή γνώση.²⁶¹ Στο αρχικό της στάδιο το αντικείμενο – θέση στέκει απέναντι στο υποκείμενο ως ανεξάρτητο και σταθερό μόρφωμα – αντίθεση. Με την πρόοδο της γνώσης, το αντικείμενο αντλεί την αντικειμενικότητά του από το υποκείμενο, ήτοι το αντικείμενο αναφέρεται στο υποκείμενο, κατά την εγγελιανή σημασία της *προθετικότητας*, υπάρχει επειδή το γνωρίζει το υποκείμενο. Μέσω της διαδικασίας αυτονόησης του πνεύματος, ο άλλος – ως αντικείμενο – που φέρει το πνεύμα, γίνεται και αντικείμενο του πνεύματος, γίνεται ο «δικός του άλλος», ως σύνθεση υποκειμένου – αντικειμένου. Το υποκείμενο επομένως υποστασιοποιείται οντολογικά ως η δύναμη του όντος να είναι ο εαυτός του, μέσα από τη διαλεκτική του σχέση με τον άλλο.²⁶² Το πραγματικό αντικείμενο καθορίζεται και συνίσταται από τη διανοητική δράση του υποκειμένου, πρωτογενώς από την άμεση φυσικότητα των αισθήσεων και των συνηθειών του πνεύματος και δευτερογενώς από την ενδιάμεση δεύτερη φύση

²⁶⁰ Al. Ferrarin, ό.π., σελ. 238.

²⁶¹ Ό.π., σελ. 120.

²⁶² H. Marcuse, ό.π., σελ. 93.

του, αυτήν της έννοιας του δικαίου, που ολοκληρώνεται με τους θεσμούς,²⁶³ μέσω μιας νοητικής εξέλιξης που καταλήγει στην ταύτιση υποκειμένου και αντικειμένου.²⁶⁴ Το *γνώθι σαυτόν* για τον Hegel σημαίνει μια εντολή, ένα *δέον*.²⁶⁵ συνίσταται στη κίνηση, ως την πορεία πραγμάτωσης της ουσίας του πνεύματος στη συγκεκριμένη ύπαρξή του, του λόγου στην πραγματικότητά του,²⁶⁶ καθώς θεωρεί ότι κάθε τι το έλλογο είναι πραγματικό και κάθε τι το πραγματικό, έλλογο, κατ' αναλογία με την αριστοτελική ταύτιση ουσίας – του *τί ἦν εἶναι* – και μορφής – αυτού που καθορίζει την αισθητή ύπαρξη.

Στον εγγελιανό στοχασμό, το πνεύμα ως *δυνάμει* όλων των πραγμάτων²⁶⁷ είναι η κίνηση της ιδιοποίησης της πραγματικότητάς του, αλλά και ενέργεια, δηλαδή το έργο της αυτοπραγμάτωσης και εξέλιξής του κατ' αναλογία με το αριστοτελικό δίπολο *δυνάμει* – *ἐνεργεία*. Η εξέλιξη αυτή αποτελεί *εμμενές* στοιχείο του συστήματος που συνιστά η ενεργός ύπαρξη του όντος, όπως εξ άλλου και στην αριστοτελική σκέψη.²⁶⁸ Οι διάφορες μορφές γνώσης και δράσης αποτελούν στιγμές μιας μοναδικής διαδικασίας, της πορείας του πνεύματος προς την αυτογνωσία του ως απόλυτου και πραγματικού υπόβαθρου της «αποκάλυψής» του στον εαυτό του.²⁶⁹ Αυτή η αποκάλυψη συνίσταται στο γεγονός ότι το υποκείμενο ως αιτία προϋπάρχει των αντικειμένων αναδεικνύοντας έναν πραγματικό κόσμο νοηματοδοτούμενο μόνον μέσα από το περιεκτικό *δυνάμει* της συνείδησής του.²⁷⁰ Καθήκον της αυτογνωσίας του πνεύματος είναι η ανακάλυψη της αιωνιότητάς

²⁶³ Al. Ferrarin, *ό.π.*, σελ. 238.

²⁶⁴ *Ο.π.*, σελ. 250.

²⁶⁵ *Ο.π.*, σελ. 238.

²⁶⁶ H. Marcuse, *ό.π.*, σελ. 41.

²⁶⁷ Al. Ferrarin, *ό.π.*, σελ. 241.

²⁶⁸ *Ο.π.*, σελ. 255.

²⁶⁹ *Ο.π.*, σελ. 243.

²⁷⁰ H. Marcuse, *ό.π.*, σελ. 121.

του και η ανάδυσή του πέρα από τη φύση. Το πεπερασμένο της αυτοτέλειάς του καθορίζεται ως διαχωρισμός περιεχομένου και μορφής. Το πνεύμα αντιλαμβάνεται τη απειρότητά του καθώς «μολύνεται» με εξωτερικότητα κατά την πορεία της οικειοποίησης και αυτοδιαμόρφωσής του. Στο τέρμα της πορείας αυτής πραγματώνονται όλες οι δυνατότητές του, ήτοι το πνεύμα μετουσιώνεται σε νου απόλυτης και άπειρης αυτογνωσίας, της *έντελεχείας* του ζωντανού πνεύματος.²⁷¹ Η ψυχή είναι ζωή του πνεύματος, ιδέα – ουσία – αυτοεξέλιξη και τελικά ταύτιση υποκειμένου και αντικειμένου μέσω της διαλεκτικής σχέσης με τα άλλα υποκείμενα.²⁷² Η πραγμάτωση του υποκειμένου προς την ελευθερία του από κάθε συνθήκη, αποτελεί πρόταγμα για την ιδεαλιστική φιλοσοφία.

iiγ.ii Η εγγελιανή και αριστοτελική έννοια του νοητικού υποκειμένου

Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η μορφή ενός οργανικού όντος δεν είναι καθ' οιανδήποτε έννοια ένα είδος εξιδανίκευσης της ύλης. Αντίθετα, στο εγγελιανό σύστημα το υποκειμενικό πνεύμα ως *εμμενής* αλήθεια της υλικότητας, η αλήθεια, για την οποία η ύλη αυτή καθ' αυτήν δεν έχει πραγματική υπόσταση,²⁷³ μεσολαβεί και υποκαθιστά οποιαδήποτε ποσοτική και ποιοτική «αλλοίωση» – την αρνητικότητα υπό άλλη έννοια – του αντικειμένου, ώστε αυτό να παραμένει στα συστατικά του αναλλοίωτο και σε όλα τα επίπεδα των σχέσεών του με άλλα αντικείμενα.²⁷⁴ Η αριστοτελική *έντελέχεια* αποτελεί την κατάληξη της αυτοεξελικτικής πορείας του όντος προς την εξατομίκευσή του, ενώ η εγγελιανή τελεολογία σηματοδοτεί το τέρμα της αυτοεξελικτικής πορείας του υποκειμενικού πνεύματος προς την αυτοσυνείδηση και την αυτογνωσία, μέσα από την πολυδιάστατη διαλεκτική σχέση του με τα υπόλοιπα όντα.

²⁷¹ Al. Ferrarin, *ό.π.*, σελ. 255.

²⁷² *Ο.π.*, σελ. 241.

²⁷³ *Ο.π.*, σελ. 254.

²⁷⁴ H. Marcuse, *ό.π.*, σελ. 93.

Στο αυστηρά ιεραρχημένο αιτιακά καθορισμένο αριστοτελικό κοσμοείδωλο, το *ένεργεια* ον, μια από τις πολλές σημασίες του όντος είναι το έργο, η εξέλιξη ενός όντος από την κατάσταση της οντολογικής δυνατότητας – *δυνάμει* – στην πραγμάτωση αυτής της δυνατότητας – *ένεργεια*. Η εξέλιξη αυτή καταγράφεται ως μεταβαλλόμενη διαδικασία προς την εξατομίκευση, αλλά και την διαίωνιση του όντος, συντελούμενη δια της κίνησης που εδράζεται στην ψυχή. Η μεν εξατομίκευση αφορά στην πλήρως ανεπτυγμένη αυτόνομη ύπαρξη του όντος, την αυτοπραγμάτωσή του μέσα στον αισθητό κόσμο – ως *έντελέχεια*, η δε διαίωνιση επιτελείται σύμφωνα με το πρότυπο, ζωοποιό, αυτονοούν και αυτοδύναμο *ένεργεια* ον της αριστοτελικής πραγματικότητας – το *κινούν άκίνητον*, έναν υποκινητικό παράγοντα του οντολογικού συστήματος του υποκειμένου.

Ο Hegel προτάσσοντας μια ιδεαλιστική φιλοσοφία χειραφέτησης του οντολογικού υποκειμένου, αλλά και κοινωνίας του με τα υπόλοιπα όντα, παρουσιάζει το *ένεργεια* ον ως *υποκειμενικό πνεύμα*. Πρόκειται για το έλλογο ον, το οποίο μέσα από μια διαδικασία διάδρασης με τη φύση συνειδητοποιεί την ταυτότητά του καθώς υποστασιοποιείται συμμετέχοντας με την διπλή ιδιότητα της αιτίας και του αποτελέσματος. Νοώντας τον εαυτό του ατενίζει έναν έμψυχο εαυτό, περιέχοντα όλα τα υπόλοιπα όντα-αντικείμενα, τα οποία έχει οικειοποιηθεί και κατακτήσει δρώντας διανοητικά σε μια δυναμικής φύσης διαλεκτική σχέση που προσδιορίζεται μέσω του τριαδικού σχήματος, θέση-αντίθεση-σύνθεση. Η *έντελέχειά* του ως ζωντανού πνεύματος συνίσταται στην μετάπλάσή του σε έναν νου άπειρης αυτογνωσίας και υψίστου βαθμού αυτοσυνειδησίας που έχει πραγματώσει όλες τις οντολογικές δυνατότητές του. Έναν νου, ο οποίος λειτουργεί ως ενοποιητική φύση των αντιθέσεων μη διαχωριζόμενος από τα νοητά αντικείμενά του.

iiδ Ο Αριστοτέλης και σύγχρονες θεωρίες ψυχοφυσικής ταυτότητας

Στον αντίποδα της ιδεαλιστικής ερμηνευτικής προσέγγισης της αριστοτελικής τελεολογίας,²⁷⁵ μπορούμε να προσδιορίσουμε μορφές μη διστακτικής ανάγνωσης της από την πλευρά του λειτουργιστικού και παρεμφερών μορφών αντιαναγωγιστικού πραγματισμού που απαντούν στο χώρο της σύγχρονης φιλοσοφικής ψυχολογίας.²⁷⁶ Η αξία των αναγνώσεων αυτών έγκειται στο ότι εμφανίζουν τη δυνατότητα ενός ανθρώπινου υποκειμένου, του οποίου οι δημιουργικές δράσεις και συμπεριφορές, πέραν από καθορισμούς πνευματικής ή θεολογικής φύσης, εντάσσονται σε δυναμικά πεδία που προσδιορίζονται από φυσικές, βιολογικές και αλληλεπιδραστικές σχέσεις ανθρώπου – περιβάλλοντος, Έτσι, είναι επίσης δυνατόν να κατανοηθεί και να οριοθετηθεί ο σημερινός άνθρωπος της τεχνολογίας, όχι πλέον της εμπειρίας – του νεότερου εμπειρισμού –, της εργασίας – του ορθόδοξου μαρξισμού ή ο κοινωνικός άνθρωπος – του κοινωνιολογικού συμπεριφορισμού. Στις λίγες σελίδες που θα αφιερώσουμε στο άμεσου ζωτικού ενδιαφέροντος ζήτημα αυτό, σκοπός μας είναι να δείξουμε τη σχέση των εξελίξεων της επιστήμης με τον αριστοτελικό βιολογισμό στην ψυχολογία και τις φιλοσοφικές του προϋποθέσεις. Στο τέλος αυτού του σύντομου τμήματος, θα επιχειρήσουμε μια υποστήριξη της σύγχρονης διάστασης της δημιουργίας ως επακόλουθο της προηγηθείσας αριστοτελικής φιλοσοφικοψυχολογικής επιρροής στην τεχνολογία.

iiδ.i Η σύγχρονη λειτουργιστική ανάγνωση του Αριστοτέλη

Ο λειτουργισμός εμφανίστηκε στα τέλη του '70 παράλληλα με την ανάπτυξη της τεχνολογίας των υπολογιστικών συστημάτων και των ερευνών στην τεχνητή νοημοσύνη. Σύμφωνα με τον λειτουργισμό δεν μας ενδιαφέρει η δομή της

²⁷⁵ Που είδαμε εν πολλοίς να εκπροσωπείται από την εγελιανή φιλοσοφία του πνεύματος και να εμπνέει κριτικές συζητήσεις και αντιδράσεις στους σύγχρονους ερμηνευτές της φιλοσοφίας του, όπως στον Abraham Bos (δες σελ. 98 του παρόντος, υποσημ. 201).

²⁷⁶ M. Nussbaum – A. Oksenberg Rorty (επιμ.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford, 1992, H. Putnam, «Aristotle's Mind and the Contemporary Mind», στο D. Sfondoni-Mentzou (επιμ.), *Aristotle and Contemporary Science*, vol. 1, Peter Lang, New York, 2000, σελ.7 – 28.

ύλης ή η συμπεριφορά, αλλά οι αιτιακές σχέσεις ανάμεσα στα διαφορετικά επίπεδα – εσωτερικά και εξωτερικά των ψυχονοητικών εκδηλώσεων. Στην ακραία μορφή της αυτή η άποψη θεωρεί ότι η παραδοσιακή έννοια της ψυχής δεν είναι τίποτε άλλο από μια μορφή λογισμικού.²⁷⁷

Ενώ ο Αριστοτέλης τονίζει το όλον και την ενότητα του ενσώματου έμψυχου όντος, δεν αναλύει με ακριβή τρόπο ποιες είναι οι σχέσεις ανάμεσα σε ψυχικές και φυσικές καταστάσεις. Φαίνεται πως αφήνει ανοιχτά θέματα που καλείται να επιλύσει η μεταγενέστερη της εποχής του επιστημονική και φιλοσοφική γνώση. Από την άποψη της ιστορίας της φιλοσοφίας, στο *Περὶ ψυχῆς*, παρουσιάζονται με στόχο να ξεπεραστούν προηγούμενες θεωρίες του νου που ήταν είτε απόσπασματικά είτε αυστηρά – κατά μία πρωθύστερη διατύπωση – αναγωγιστικές. Ο Αριστοτέλης δεν ανάγει το πρόβλημα της ψυχής σε κάποια ή περισσότερες σωματικές αρχές ή υλικές οντότητες ή διεργασίες. Και μ' αυτήν την έννοια, δεν παρασύρεται από τη φενάκη του αναγωγισμού, κυρίαρχη τάση του σύγχρονου υλισμού. Απ' την άλλη πλευρά, εφ' όσον αντιμετωπίζει τα έμψυχα ως ενιαίες και αδιάσπαστες υποστάσεις, θα εντασσόταν δικαιολογημένα στον χώρο του ψυχολογικού μονισμού και όχι στους δεισιδές.

Με βάση μια σειρά από παραδοχές που προκύπτουν από τη σύνθεση των βιολογικών έργων, του *Περὶ ψυχῆς* και των *Ηθικών Νικομαχείων*, η αριστοτέλεια εικόνα της ψυχής μπορεί να θεωρηθεί ότι σχετίζεται με τη σύγχρονη ορολογία και μάλιστα με την λειτουργιστική ερμηνεία της φιλοσοφίας του νου. Τον έχουν δε θεωρήσει πρόδρομο και εισηγητή του σύγχρονου λειτουργισμού. Η συζήτηση

²⁷⁷ Σύμφωνα με την *Encyclopædia Britannica*, στο <https://www.britannica.com/science/functionalism-psychology>, ο ψυχολογικός λειτουργισμός αποτελεί μια προοδευτική αμερικανική αντίδραση στην ατομικιστική ψυχολογία του όψιμου 19ου αιώνα, έχει εμπειριστική καταγωγή και εισηγητή τον John Dewey, σε συνδυασμό με τις επιδράσεις της γερμανικής σχολής του ψυχολογικού δομισμού του Edward B. Titchener. Πολλές συζητήσεις στο χώρο της σύγχρονης φιλοσοφικής ψυχολογίας που ερείδονται στη λειτουργιστική προσέγγιση, αναφέρονται μεταξύ άλλων στο ζήτημα της επιστημονικής τεκμηρίωσης της συνείδησης, στη σχέση νου και βιολογίας (W. James, J. Fodor, D. Dennett, J. Searle) κι επιδίδονται σε μια κριτική επισκόπηση του ψυχολογικού συμπεριφορισμού. Στις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα προτάθηκε και μια λειτουργιστική εκδοχή του μαρξισμού (G. Cohen). Περισσότερα στα J.I. Biro και R. W. Shahan (επιμ.), *Mind, Brain and Function: Essays in the Philosophy of Mind*, University of Oklahoma Press, Norman 1982, H. Putnam, *Representation and Reality*, MIT Press, Cambridge, MA, 1988, T. H. Leahey, *A History of Modern Psychology*, 2nd εκδ. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, NJ, 1994.

εντάθηκε ως αντιπαράθεση σ' όλην τη διάρκεια της δεκαετίας του '80 ανάμεσα σε αμερικανούς και άγγλους φιλοσόφους, όπως οι Putnam, Nussbaum, Burnyeat²⁷⁸ κ.ά. Στη συζήτηση γύρω από τη δυνατότητα ή μη να ερμηνευθεί λειτουργιστικά η αριστοτελική ψυχολογία αναδεικνύεται και το σύγχρονο ενδιαφέρον των φιλοσόφων για την αριστοτελική εξήγηση της πράξης.

Θα αναφερθώ στη συνέχεια στις κυριότερες παραμέτρους του συνεχιζόμενου διαλόγου σχετικά με τη δυνατότητα μιας λειτουργιστικής «ανάγνωσης» του Αριστοτέλη, αποσκοπώντας να γίνει περισσότερο κατανοητός ο ρόλος της έννοιας της πράξης στη σύγχρονη αντιπαράθεση: η σχέση πρόθεσης και πράξης μπορεί να θεωρηθεί ως αφετηρία για περαιτέρω επεξεργασία της έννοιας του νου και της σχέσης σώματος – ψυχής.

Όταν το έμψυχο ενεργεί, προκαλεί μια αλυσίδα γεγονότων με φυσική υπόσταση. Αντίθετα η πρόθεση για πράξη δεν προϋποθέτει κάποιο φυσικό γεγονός, επομένως το στιγμιότυπο της πρόθεσης μπορεί να ενταχθεί στο ψυχονοητικό πεδίο, ενώ η ίδια η εξέλιξη της πράξης στο φυσικιστικό πεδίο. Ο όρος πρόθεση απαντά στον Αριστοτέλη δηλώνοντας αυτό που τίθεται προ του νου, την προθετικότητα ή αποβλεπτικότητα της νοητικής ενέργειας. Το ερώτημα κατά πόσον η πρόθεση πρέπει να θεωρηθεί ότι έχει μια οντολογική ανεξαρτησία, εάν δηλαδή υπάρχει πράξη χωρίς πρόθεση ή το αντίθετο, καταλήγει στη διαπίστωση ότι μόνο η δεύτερη δυνατότητα μπορεί να ισχύει, δηλαδή πρόθεση που δεν ενεργοποιείται σε πράξη και η ύπαρξη αυτής της πιθανότητας καθιστά την θεωρία της πράξης – περί πρακτικού συλλογισμού κατ' Αριστοτέλη – καίριας σημασίας για τη θεωρία του *Περὶ ψυχῆς*.²⁷⁹

²⁷⁸ M. Nussbaum – H. Putnam, «Changing Aristotle's Mind», στο M. M. Nussbaum – A. Oksenberg Rorty (επιμ.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, ό.π., σελ. 27 – 56. Cf. S. M. Cohen, «Hylomorphism and Functionalism», ό.π., σελ. 57 – 74 και M.F. Burnyeat, «Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft», ό.π., σελ. 15 – 26.

²⁷⁹ Πρβλε συζητήσεις γύρω από την προθετικότητα στην αριστοτελική ψυχολογία, μέσω της ερμηνείας του Franz Brentano στο του ιδίου, «*Nous Poietikos: Survey of Earlier Interpretations*», ό.π., σελ. 313 – 342 και R. Sorabji, «*Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense Perception*», ό.π., σελ. 195 – 226. Από τον χώρο της αναλυτικής σκέψης και την μετά τον Wittgenstein στροφή προς τη γλώσσα και την πράξη, δεξ G. E. M.

Ο Αριστοτέλης σε σειρά έργων του αναπτύσσει με συστηματικό τρόπο απόψεις τόσο για την ψυχή, όσο και για την κίνηση και για την πράξη. Η πράξη προϋποθέτει τόσο την κατά τόπον κίνηση ως βασική λειτουργία του ζώου, όσο και τη λογική σχέση πρόθεσης και απόφασης για πράξη. Επανερχόμενοι στην αριστοτελική θεωρία *Περὶ ψυχῆς*, η προθετική γνώση – *προαίρεση* – παράλληλα με τις έννοιες *μορφή/ εἶδος*, *λόγος* και *ἔργον* αποτελούν λέξεις κλειδιά για την κατανόησή της. Η προσέγγιση της ψυχῆς από τον Αριστοτέλη μέσω της έννοιας του λόγου, που δηλώνει αφ' ενός την λογική αναγκαιότητα, αφ' ετέρου και την αναλογία μεταξύ ποσοτήτων, επιτρέπει την αναγνώριση της προθετικότητας ως εκείνου του στοιχείου που καθορίζει τις ιδιαίτερες προθέσεις του δράστη και πλάθει το πλαίσιο, σε σχέση με το οποίο μπορεί να αξιολογηθεί η πράξη, ως ένα από τα σκέλη, στα οποία μπορεί να στηριχθεί η ερμηνεία της ψυχολογίας του. Η έννοια της πρόθεσης συμπυκνώνει δύο καταστάσεις της πράξης, το τί συμβαίνει στο υποκείμενο πριν από την ίδια την πράξη, καθώς και το αποτέλεσμα αυτής, ενώ κατά την αριστοτελική θεωρία του πρακτικού συλλογισμού, η πράξη ισούται με το λογικό συμπέρασμα των προκειμένων υποθέσεων που αφορούν στο σκοπό και στα μέσα εκτέλεσής της. Εάν η πρόθεση οριοθετείται στο ψυχικό πεδίο που οδηγεί λογικά στην πράξη, η οποία εντάσσεται στο φυσικό πεδίο περιγραφών, ενώ η τελευταία αποτελεί αφετηρία νέων προθέσεων και λογικών σχέσεων, θα λέγαμε ότι πρόθεση και πράξη συναποτελούν ένα λειτουργικό σύστημα σχέσεων που εμπερικλείει τόσο το ψυχικό όσο και το φυσικό πεδίο.

Για να επιστρέψουμε στον λειτουργιστικό αριστοτελισμό, οι ένθερμοι υποστηρικτές του, H. Putnam και M. Nussbaum,²⁸⁰ αναδιαμόρφωσαν τη θεώρησή τους, σύμφωνα με τα προκύπτοντα προβλήματα από την κριτική που υφίστανται. Οι κύριες υποθέσεις που επικαλούνται συνοψίζονται στα ακόλουθα:

Anscombe, «Von Wright on practical inference», στο P. A. Schlipp and L. E. Hahn (επιμ.), *The Philosophy of Georg Henrik Von Wright*, Open Court, La Salle, IL, 1989, σελ. 377- 404 (επανάκδ. στο επιμ. R. Hursthouse, G. Lawrence και W. Quinn, *Virtues and Reasons*, Clarendon Press, Oxford, 1998, σελ. 1-34. Επίσης το κλασικό: G. E. M. Anscombe, *Intention*, Cornell University Press Ithaca, NY, 1963.

²⁸⁰ Στο M. M. Nussbaum – A. Oksenberg Rorty (επιμ.), ό.π.

i Η σχέση ύλης– μορφής δεν είναι σχέση αναγωγής της μιας στην άλλη, αλλά σχέση αναγκαία.

ii Οι δραστηριότητες των εμψύχων όντων – των οργανικών – πραγματοποιούνται αναγκαστικά σε κάποια ύλη, στην οικεία ύλη.

iii Τα έμψυχα όντα είναι από υλική άποψη εύπλαστα ως προς τη σύνθεσή τους (compositionally plastic), δηλαδή η υλική δομή για ένα και το αυτό ψυχονοητικό γεγονός μπορεί να εναλλάσσεται και να μεταβάλλεται. Δεν μπορούν να εντοπισθούν επομένως επαρκείς αιτίες για το αυτό ψυχονοητικό γεγονός.

iv Η αντίληψη του Αριστοτέλη για την ψυχή και την πράξη δεν είναι άσχετη με τη σημερινή αντιμετώπιση του νεώτερου και σύγχρονου φιλοσοφικού προβλήματος της σχέσης σώματος και ψυχής.

Κατ' αρχάς, διαπιστώνονται ορισμένα αδύνατα σημεία στη λειτουργική ερμηνεία της αριστοτελικής ψυχολογίας, ώστε να μην είναι αδιαμφισβήτητη η υιοθέτησή της: ένα τέτοιο σημείο είναι ότι δεν μπορεί να εφαρμοσθεί καθολικά η υπόθεση ότι όλες οι ικανότητες της ψυχής εξηγούνται με βάση τη συμβολή τους στην αναπαραγωγική λειτουργία, ως την περισσότερο βασική ή πρωταρχική «ψυχή». Σχετικά με τη διανοητική ψυχή, για παράδειγμα, αποτελεί ερώτημα το ποια μορφή εξήγησης προσιδιάζει σ' αυτήν ή αν μπορεί να ορισθεί καθόλου η ουσία της μέσω ενός ορισμού που παραπέμπει στην έννοια της λειτουργίας. Επίσης, έννοιες, όπως *ὄρεξις*, *φαντασία*, *πρᾶξις*, συνιστούν σημαντικές προϋποθέσεις για την ορθή κατανόηση της αριστοτελικής αντίληψης του νου και μάλιστα συνδέουν τον προβληματισμό αυτό με τις ηθικές αντιλήψεις και την έννοια του αριστοτελικού πρακτικού λόγου.

Άλλα προβληματικά σημεία είναι η διάκριση των εννοιών:

α) *κίνησις* – ως η ελάχιστη συνθήκη υλικής μεταβολής ή αλλοιώσεως,

β) *ἔξις* – ως η σταθερά εμφανιζόμενη διάθεση για μια ορισμένη συμπεριφορά – δράση και γ), *ἐνέργεια* – ως η εκδηλούμενη δράση και μέσω αυτών η διάκριση της ποιοτικής από την ποσοτικά μετρήσιμη μεταβολή – ως μονάδα περιγραφής των δράσεων των διαφόρων όντων.

Στηριζόμενος κυρίως στην αμφισημία, με την οποία εμφανίζονται πολλές φορές οι όροι αυτοί στο αριστοτελικό κείμενο και σε ορισμένες προβληματικές θέσεις του Αριστοτέλη σχετικά με το χαρακτήρα της αίσθησης, εάν πρόκειται για αλλοίωση του αισθητηρίου οργάνου από το αισθητό ή για μια διαδικασία που συντελείται αποκλειστικά στο αισθητήριο κι έχει να κάνει με κάποια μορφή κρίσης και επίγνωσης, συνείδησης δηλαδή, ο Burnyeat επιχειρεί να απορρίψει τη λειτουργιστική ερμηνεία, με βασικό επιχείρημα ότι τελικά ο Αριστοτέλης στη θεώρηση της ψυχής παραπέμπει σε κάποια μεταφυσική έννοια της ζωής, η οποία δεν μπορεί να αντιστοιχηθεί με τίποτε παρόμοιο στη σύγχρονη επιστημολογία.²⁸¹

Αναλυτικότερα, η λειτουργιστική ερμηνεία υπερασπίζεται τον μη αναγωγισμό του ψυχολογικού στοιχείου στο φυσικό (i), όχι λόγω της πρωταρχικότητας του προθετικού – νοητικού – στοιχείου, αλλά εξ αιτίας τη φύσης της εξήγησης που αρμόζει στην ψυχή: είναι θέμα μεθοδολογικών προϋποθέσεων της επιστημονικής εξήγησης του όρου *ψυχή*. Αν λοιπόν κάποιος θέλει να απορρίψει την άποψη του Αριστοτέλη ότι η ψυχή είναι μη αναγώγιμη σε άλλη ουσία και είναι πρωταρχική ουσία, αυτό δεν πρέπει να το επιχειρήσει λέγοντας ότι ο Αριστοτέλης με αυτήν του τη στάση μένει έξω από κάθε σύγχρονη προοπτική στην ψυχολογία. Το βασικό αντιαναγωγιστικό επιχείρημα που μπορεί να ισχύσει στην περίπτωση του Αριστοτέλη έγκειται αντίθετα στο ότι το πρόβλημα της σχέσης σώματος–ψυχής δεν θα έπρεπε καν να εγερθεί: δεν είναι το ουσιαστικό πρόβλημα στην εξέταση της ψυχής.

(ii) Στο *Περὶ ψυχῆς* κάθε προσπάθεια περιγραφής των ψυχικών εκδηλώσεων των έμβιων όντων χωρίς την αναφορά σε κάποιας μορφής ενσωμάτωση είναι ασυνεπής.

Ωστόσο οι ψυχολογικές καταστάσεις, παρά την αναγκαστική πρόσδεσή τους στις φυσικές αλλοιώσεις, δεν πρέπει να εξηγούνται ως επακόλουθα (supervenient) αυτών των αλλοιώσεων, αλλά από τη σχέση τους με την υλική

²⁸¹ M. F. Burnyeat, ό.π.

σύνθεση, μέσω του λόγου. Τούτο φαίνεται στα παραδείγματα που δίνει ο Αριστοτέλης σχετικά με τα κατασκευάσματα, όπως είναι ο κηρός ή ο πέλεκυς, συγκριτικά με τα έμψυχα σώματα και τα όργανα.

Ως προς το δεύτερο σημείο της (ii), η Nussbaum αναφέρεται και στο παράδειγμα της πράξης, λέγοντας δηλαδή ότι δεν εξηγείται με τη φυσιολογική περιγραφή της κίνησης, αλλά μόνο από τη λογική της σχέση με την πρόθεση και την επιθυμία – την έλλογη όρεξη ή άλλως προαίρεση. Την αίσθηση, υποστηρίζει ότι ο Αριστοτέλης δεν την αντιμετωπίζει ούτε ως πάθος – φυσική αλλοίωση μόνο – ούτε ως επίγνωση, αλλά ως μια από τις κοινές λειτουργίες σώματος και ψυχής.

(iii) Πυρήνας της υπόθεσης της λειτουργιστικής θεώρησης ότι τα έμψυχα όντα είναι εύπλαστα ως προς την σύνθεσή τους είναι ότι δεν υπάρχει ένα και μόνο ένα φυσικό γεγονός (επαρκής και αναγκαία συνθήκη) που να εξηγεί αναγωγικά και εξαντλητικά ένα ψυχονοητικό γεγονός. Ενώ η υλική σύνθεση μπορεί να αλλάζει, οι ψυχικές λειτουργίες που εμφανίζονται εξακολουθούν να υπάρχουν. Με τον τρόπο αυτόν επιτυγχάνεται η αποσύνδεση των ερωτημάτων που αναφέρονται σε μια συγκεκριμένη υλική δομή από ερωτήματα που σχετίζονται με τον χαρακτήρα και τις κατάλληλες περιγραφές των ψυχονοητικών καταστάσεων. Η ευπλασία της υλικής σύνθεσης δεν περιορίζει τη δυνατότητα της κατάλληλης οργάνωσής της για την εμφάνιση της ψυχής. Ο Putnam προσθέτει ότι στα προγράμματα οργάνωσης μιας υλικής δομής πρέπει να δεχθούμε τέτοιας μορφής ευπλασία σε σχέση με το εκδηλούμενο ψυχονοητικό γεγονός (*computationally plastic* εν σχέσει με το *compositionally plastic*).

Τέλος (iv), θεμελιώδες επιχείρημα των Putnam – Nussbaum ενάντια σε μια μεταφυσική ανάγνωση του Αριστοτέλη είναι και η αντίληψή τους για τη φύση της προθετικότητας και την ιστορία της έννοιας αυτής, με αφετηρία τον Brentano. Επισημαίνουν ότι όχι μόνο επικαλείται ο Brentano τη μη αναγωγικότητα της προθετικότητας, αλλά και την προτεραιότητά της στη σύνδεση του αντικειμένου με τη σκέψη, τη γνωσιολογική και λογική της σημασία. Τούτο συμφωνεί και με την επιχειρηματολογία του Wittgenstein ενάντια στη μεταφυσική

προσκόλληση της γλώσσας στο να βλέπουμε ένα πράγμα πίσω από τις ομοιότητες των φαινομένων, εφ' όσον δεν υπάρχει έσχατη φύση των πραγμάτων, της οποίας οφείλουμε να δώσουμε κάποια μεταφυσική αναγωγική εξήγηση.²⁸²

Συμπερασματικά, ο Αριστοτέλης διατηρώντας τη διάκριση, προσπαθεί να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ σώματος και ψυχής. Θεωρεί το σώμα ως ύλη που έχει την ικανότητα να κινείται από μόνη της – ικανότητα που της παρέχει η ψυχή. Δεν μπορεί να υπάρχει ψυχή χωρίς το σώμα, το σώμα μάλλον είναι όργανο της ψυχής. Η θεωρία που παρουσιάζει στο *Περὶ ψυχῆς* δίνει έμφαση στον εξελικτικό τρόπο ανάδυσης της νοητικής λειτουργίας του ανθρώπου, η οποία και του παρέχει λογικές και ορθολογικές γνώσεις και δυνατότητες. Οι απόψεις του, οποιεσδήποτε συνέπειες ή εμπλοκές μπορεί να προκύψουν από μια λεπτομερή μελέτη για τη θεωρία του *Περὶ ψυχῆς*, αναμφίβολα θεωρείται ότι δείχνουν προς τη σωστή κατεύθυνση, και μάλιστα όταν τεθούν στο φώς σύγχρονων θεωριών. Κυρίαρχη σύγχρονη θεωρία για το νου είναι μια εκδοχή του υλισμού που χαρακτηρίζεται από τον φυσικοεπιστημονισμό και τον αναγωγισμό, ενώ ο μπηχεβιορισμός και ο λειτουργισμός αποτελούν επίσης εναλλακτικές εκδοχές, που σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό έχουν υλιστικό υπόβαθρο. Απαντά δε και η τρίτη άποψη, ο λεγόμενος μονισμός δύο όψεων, σύμφωνα με τον οποίο το ενιαίο ον, ακόμα και αν υπάρχει μόνο ως ενιαίο όλο, εν τούτοις περιγράφεται με διαφορετικούς τρόπους: είτε μέσω αιτιακών φυσικών νόμων που αποσκοπούν να εξηγήσουν τα ψυχονοητικά φαινόμενα είτε μέσω ποιοτικών περιγραφών που αναφέρονται σε ψυχολογικά χαρακτηριστικά των εμπειριών.

iiδ.ii Η ψυχοφυσική ταυτότητα στη σύγχρονη φιλοσοφία του νου

Όπως τόνισε ο G. Ryle, δεν υπάρχει διαχωρισμένο πεδίο όπου ανήκουν τα ψυχικά φαινόμενα και είναι αδόκιμο να ταξινομηθεί το σύνολο ή μέρος των φαινομένων που αναγνωρίζονται ως ανθρώπινη συμπεριφορά, ως ψυχική αντιτιθέ-

²⁸² Πρβλε και F. Brentano, ό.π. υποσημ. 193 και 279 του παρόντος.

μενη στην φυσική ή ως φυσικά και εντελώς εξηγητά από φυσικές αιτίες φαινόμενα. Γι' αυτό θα πρέπει να αποφεύγουμε οποιαδήποτε αναφορά σε μια συγκεκριμένη οντότητα, είτε νου είτε σώμα, αλλά να προσπαθούμε να θεωρούμε το ζώον ή τον άνθρωπο, ως όλον. Εκφράσεις όπως «ψυχικές καταστάσεις» ή ακόμη «νοητικές» μπορεί να διατηρούνται μόνο σε προσωρινή βάση ως γλωσσική παραδρομή της μεταφορικότητας που είναι εγγενής στη γλώσσα μας.²⁸³ Η γλώσσα μας διαθέτει τουλάχιστον δύο όρους για να σημάνει επί της ουσίας ένα και το αυτό φαινόμενο της ενσώματης ψυχής ή του έμψυχου σώματος. Πρόκειται για μία και μόνο οντότητα που εκφράζει την ίδια τη ζωή. Αντιμετωπίζοντας το φαινόμενο της ζωής μιλούμε για το ίδιο πράγμα με δύο διαφορετικές έννοιες, χρησιμοποιούμε δύο διαφορετικές περιγραφές.

Η άποψη ότι η σύνδρομη μεταφορικότητα των γλωσσικών εκφράσεων για τα ψυχικά φαινόμενα οδηγούν σε πλάνη γύρω από την υποτιθέμενη αυτοτελή ύπαρξη της ψυχής ως οντότητας και σε σφάλμα επομένως αναφορικότητας, γεννιάται παράλληλα με το εμπειριστικό ρεύμα στην ιστορία της φιλοσοφίας και προκαλεί το σκεπτικισμό για τα ψυχονοητικά γεγονότα. Η εμπειρική παρατήρησή μας επιτρέπει να αντιληφθούμε το σφάλμα της αναφορικότητας, καθώς διαπιστώνουμε ότι αναφερόμενοι σε ψυχή και σώμα τείνουμε να ταυτίζουμε δύο διαφορετικά επίπεδα εννοιών, αποδίδοντας σε ένα υποκείμενο (π.χ σώμα) ένα λογικά ασύμβατο κατηγορημα (π.χ. ψυχή). Οι διαπιστώσεις αυτές πέρα από κατακτήσεις του εμπειρισμού και του διαφωτισμού, μπορούν να θεωρηθούν και ως αποτέλεσμα της αμφισβήτησης των μεταφυσικών δογμάτων που προκάλεσε η ανάπτυξη των επιστημών στη νεώτερη εποχή. Η κεντρική δε άποψη, στην οποία στοχεύει η κριτική είναι η θεωρούμενη πλάνη του ότι το περιεχόμενο των ψυχολογικών προτάσεων είναι γεγονότα που συμβαίνουν σ' ένα εσωτερικό τοπίο, αποτελούν επομένως εσωτερικά φαινόμενα και αντικείμενα της ενδοσκόπησης – αυτοπαρατήρησης. Για να αναφερθούμε στον Ludwig Wittgenstein, η γλώσσα ως κοι-

²⁸³ G. Ryle, *The Concept of Mind*, London, (1949) 1968, σελ. 323 και 11 - 25.

νωνικό φαινόμενο και η μορφή ζωής ως πολιτισμικό φαινόμενο καθορίζουν τα όρια του ψυχονοητικού και όχι οι θεωρίες αναπαράστασης κι εξήγησης μέσω φυσικών νόμων.

Ο αναγωγισμός στις διάφορες σύγχρονες εκδοχές του, ως φυσικοεπιστημονισμός (physicalism), υποστηρίζει την ενότητα και μάλιστα την ταυτότητα σώματος και ψυχής, αλλά διέπεται και από την πεποίθηση ότι τα φαινόμενα του ψυχικού πεδίου εξηγούνται πλήρως και τέλος υποκαθιστώνται από τον εντοπισμό και την περιγραφή αντίστοιχων νευροφυσιολογικών και χημικών διαδικασιών και διεργασιών. Ειδικότερα, οι ψυχονοητικές διαδικασίες θεωρείται ότι ταυτίζονται με καταστάσεις και διαδικασίες που παρατηρούνται στο φυσιολογικό όργανο – τον εγκέφαλο (brain). Έτσι το ψυχονοητικό (mental) εξαλείφεται από το φυσικιστικό (physical) πεδίο. Για παράδειγμα στην περίπτωση του πόνου, το γεγονός του τί αισθάνομαι όταν πονώ ταυτοποιείται με ορισμένες ενδείξεις στον εγκεφαλικό φλοιό παρατηρήσιμες από κατάλληλα όργανα σε εργαστηριακές συνθήκες που εξασφαλίζονται από τις δυνατότητες της σύγχρονης επιστήμης. Ένα εμπόδιο στο φυσικιστικό όραμα είναι η λεγόμενη αδυναμία προσδιορισμού των ποιοτικών ιδιαιτεροτήτων των ψυχικών εμπειριών – qualia – από τα εντοπιζόμενα εγκεφαλικά ερεθίσματα ή άλλα φυσικιστικά γεγονότα. Σύνδρομες στον αναγωγισμό είναι οι θεωρίες ταυτότητας σώματος και ψυχής, ενώ ο σύγχρονος λειτουργισμός που αναπτύσσεται περίπου από το 1970 και μετά, διαφοροποιούμενος από τον φυσικιστικό αναγωγισμό, συνιστά μια απάντηση και μετεξέλιξη των θεωριών ταυτότητας.²⁸⁴ Ειδικότερα, όπως προαναφέραμε, ο λειτουργισμός υποστηρίζει ότι οι

²⁸⁴ Από τις διαφορετικές εκδοχές ψυχοφυσικής ταυτότητας (αιτιακού ρόλου, ταυτότητας τύπου και δείγματος) επισημαίνουμε το ενδιαφέρον της πρότασης του Donald Davidson, του λεγόμενου ανώμαλου μονισμού του. Πρόκειται για μια εκδοχή της *token identity* και υποστηρίζει την οντολογική θέση του μονισμού και την ουδετερότητα της υπόστασης των φαινομένων ενώ στο επίπεδο της γλώσσας τη διαίρεση σε δύο δυνατότητες περιγραφών, σε ψυχολογικές και φυσικές. Όταν χρησιμοποιούμε ψυχολογικές ερμηνείες, δεν αναφερόμαστε σε αιτιατούς νόμους όπως όταν αναφερόμαστε σε φυσικές περιγραφές των γεγονότων. Τα φαινόμενα εμφανίζονται σ' εμάς μ' έναν ακανόνιστο – ανώμαλο – ασύμμετρο τρόπο και μ' αυτήν την έννοια οι περιγραφές μας δεν μπορούν να υποκαθίστανται η μία από την άλλη ή να βρίσκονται σε σχέση ταυτότητας: D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980 και E. LePore και B. McLaughlin, «Actions, reasons, causes, and intentions», στο *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, E. LePore και B. McLaughlin (επιμ.), Basil Blackwell, Oxford, 1988, σελ. 1-24.

ψυχικές διαδικασίες αποτελούν επίπεδα άλλων καταστάσεων – σε αιτιακή εξάρτηση από φυσικές, νευρωνικές καταστάσεις. Δεν ταυτίζονται με αυτές, αλλά βρίσκονται σε μια σχέση αμφίδρομης αιτιακής εξάρτησης και όχι απλής αλληλεπίδρασης. Αντίθετα, οι θεωρίες ταυτότητας υποστηρίζουν ότι καταστάσεις και διεργασίες του νου ταυτίζονται με καταστάσεις και διεργασίες του εγκεφάλου. Με λίγα λόγια ότι η έννοια του νου είναι ταυτόσημη με αυτήν του εγκεφάλου. Για παράδειγμα, στην περίπτωση της εμπειρίας του πόνου, η θεωρία ταυτότητας την εξηγεί ως ισοδύναμη με το να υπάρχει μια νοητική εικόνα. Κατά τη θεωρία ταυτότητας νου – σώματος, θεωρείται ότι αυτού του είδους οι εμπειρίες είναι ακριβώς ίδιες με εγκεφαλικές διεργασίες και όχι συσχετισμένες απλά με εγκεφαλικές διεργασίες. Οι λογικές σχέσεις που υποδηλώνονται από την πρόταση ότι «η συνείδηση είναι μια διεργασία του εγκεφάλου» είναι ανάλογες με τις λογικές σχέσεις που υπάρχουν στην πρόταση «η αστραπή είναι κίνηση ηλεκτρικών». Για να ακολουθήσουμε τη θεωρία ταυτότητας, θα πρέπει να δεχθούμε ότι η αίσθηση/sensation έχει την ίδια σημασία με τον όρο «διεργασία του εγκεφάλου». Το ερώτημα που τίθεται είναι εάν οι αισθήσεις ταυτίζονται με εγκεφαλικές διεργασίες, μήπως υπάρχουν ενδογενείς, μη – φυσικές ιδιότητες των αισθήσεων, που δεν μπορούν να ταυτισθούν με ιδιότητες των εγκεφαλικών διεργασιών;

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο λειτουργισμός²⁸⁵ αποτελεί απάντηση στην κυρίαρχη τάση του φυσικιστικού αναγωγισμού στο πρόβλημα σώματος – ψυχής που αξιολογεί σε μια νέα σύνθεση στοιχεία και από τις θεωρίες ταυτότητας και τις θεωρίες αιτιακού ρόλου. Δέχονται ένα είδος ταυτότητας ως προς τον τύπο, *Tt*, σύμφωνα με την οποία ισχύει μια καθολική και λογικού χαρακτήρα ταύτιση του συνόλου ψυχικών φαινομένων με κατηγορία φυσικών, δηλαδή «σκληρού» φυσικά προσδιοριζόμενου χαρακτήρα και μ' αυτήν την έννοια, οι λειτουργιστές ορίζουν τις νοητικές καταστάσεις και διεργασίες μέσω της αιτιακής τους συσχέτισης με μία ορισμένη κατηγορία καταστάσεων, αλλά όχι ταυτίζοντάς τις με τις νευρω-

²⁸⁵ Ο όρος «λειτουργισμός» συνδέεται με τον όρο «λειτουργία» των μαθηματικών και της βιολογίας.

νικές τους υλοποιήσεις. Ως προς την ίδια δε την υπόσταση των ψυχονοητικών καταστάσεων επισημαίνουν ότι το θέμα της υλικής δομής είναι τελείως άσχετο με την κατανόηση κι εξήγηση του ψυχικού πεδίου.

iiδ.iii Ο σύγχρονος άνθρωπος της τεχνολογίας

Θεωρώντας ότι με τα προηγούμενα έχουμε προτείνει μια γέφυρα μεταξύ αρχαίας της εποχής του Αριστοτέλη και σύγχρονης επιστημονικής προσέγγισης, δεν μπορούμε παρά να καταλήξουμε στον σύγχρονο άνθρωπο της τεχνολογίας, ως την πλησιέστερη σε μας μορφή εξέλιξης: τα τεχνολογικά επιτεύγματα των τελευταίων δύο αιώνων έχουν δημιουργήσει νέες προοπτικές αλληλεπίδρασης μεταξύ του ανθρώπου και του περιβάλλοντος – φυσικού και εικονικού – στο πλαίσιο του οποίου διαβιού. Επίσης, οι σύγχρονες εξελίξεις στις τεχνολογίες υλισμικού και λογισμικού έχουν διαμορφώσει άρδην το τρέχον πλαίσιο εφαρμογής της πληροφορικής επιστήμης. Η ζωή του ανθρώπου επηρεάζεται ιδιαίτερα, καθώς η τεχνολογία διαμορφώνει τη σημασία της αλληλεπίδρασης με τους ηλεκτρονικούς υπολογιστές. Είναι πλέον αποδεκτό πως η αλληλεπίδραση ανθρώπου και υπολογιστή (Human Computer Interaction – HCI) καθιστά την τεχνολογία από καθαρά χρηστική σε μία πανταχού παρούσα κατάσταση γι' αυτόν και το περιβάλλον του. Η αλληλεπίδραση με την τεχνολογία γίνεται περισσότερο άμεση και απτή λόγω της μείωσης του μεγέθους και της ταχύτατης εξέλιξης των υπολογιστών. Τα τεχνολογικά εργαλεία που έχουν αναπτυχθεί μέχρι σήμερα δρουν υποσυνείδητα, επειδή αξιολογούνται εμπειρικά από τον άνθρωπο. Συνεπώς, η καθημερινή τους χρήση καθιστά τα εργαλεία αυτά να λειτουργούν πρωτίστως ως νοούμενες ψυχολογικές υποθέσεις²⁸⁶ και δευτερευόντως ως χρηστικά αντικείμενα. Η σύγχρονη ψυχολογία διαθέτει διακεκριμένες και εξελιγμένες μεθόδους περιγραφής των

²⁸⁶ L. J. Ball - T. C. Ormerod, «Putting ethnography to work: the case for a cognitive ethnography of design», στο *International Journal of Human-Computer Studies*, Vol. 53, No. 1, 07.2000, σελ. 147-168, σελ. 148.

γνωστικών δομών της συμπεριφοράς ως αλληλεπίδραση του ανθρώπου με την τεχνολογία.²⁸⁷

Η θεωρία του «λογισμικού του νου»²⁸⁸ έχει δύο διαφορετικές ερμηνείες: Αρχικά αναφέρεται στη θεώρηση της ανθρώπινης προσωπικότητας ως λειτουργικού συστήματος που επηρεάζεται από προδιαθέσεις και συσκευές μάθησης,²⁸⁹ είτε ως εργαλείο γνωστικής προοπτικής που διαμορφώνεται με την τεχνολογική αλληλεπίδραση.²⁹⁰ Το βασικό ερώτημα που προκύπτει είναι το κατά πόσο ο άνθρωπος που καθορίζεται από τα δεδομένα της τεχνολογίας επηρεάζει το κοινωνικό γίνεσθαι και είναι σε θέση να διαμορφώσει πολιτισμό.²⁹¹

Η τεχνολογία – όσο «βάρβαρη» και ασυμβίβαστη με το φυσικό περιβάλλον αν μοιάζει – αποτελεί σίγουρα μέρος της ζωής των ανθρώπων, προκειμένου να καλύψει μέρος των αναγκών τους. Στο άλλο μέρος αυτών των αναγκών η τέχνη, σε οποιαδήποτε μορφή της, μπορεί να καλλιεργεί τον άνθρωπο ψυχικά και πνευματικά οδηγώντας τον προς μια κατάσταση ευαισθησίας, κατά την οποία μπορεί να ξεχωρίσει τη δυσαρμονία από την αρμονία, το θόρυβο από τον ήχο, το αντιαισθητικό από το καλαίσθητο, το βάρβαρο από το πολιτισμένο, το οξύ από το τραχύ. Και στις δύο πλευρές του ανθρώπινου πολιτισμού προϋποτίθεται και δρα η δημιουργικότητα ενθαρρύνοντας πάνω απ' όλα την διαφορετικότητα και την καινοτομία.

²⁸⁷ D. P. McAdams, «Personality, modernity, and the storied self: A contemporary framework for studying persons», στο *Psychological Inquiry*: 7, 1996, σελ. 295-321.

²⁸⁸ G.J. Hofstede - M. Minkov, *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, McGraw-Hill USA, 2010³ (1997¹).

²⁸⁹ H. Keller, «Culture and Biology: The Foundation of Pathways of Development», στο *Social and Personality Psychology Compass*, 2, 2008, σελ. 668-681.

²⁹⁰ K. Weber - M. T. Dacin, «The Cultural Construction of Organizational Life: Introduction to the Special Issue», στο *Organization Science*, 22, 2011, σελ. 287 - 298.

²⁹¹ Ένα από τα χαρακτηριστικότερα παραδείγματα, το έξυπνο κινητό τηλέφωνο που καθίσταται πλέον πρωταρχικό εργαλείο ανάλυσης, λόγω των επεκτάσεων της κοινωνικότητας που παρουσιάζει (κοινωνική δημογραφία, πολιτική οικονομία, συνδιάλεξη, ανάλυση συνομιλίας και γραπτού κειμένου, εθνογραφία κλπ).

Όπως στη φύση, ένα καινούργιο είδος αντιμετωπίζεται σαν απειλή και εξοστρακίζεται από ένα προϋπάρχον περιβάλλον, έτσι και στην ανθρώπινη κοινωνία είναι δύσκολο να επικρατήσει το στοιχείο που θεωρείται διαφορετικό. Αλλά όπως η ενεργοποίηση της φαντασίας και του λειτουργικού τμήματος του ανθρώπινου νου που δημιουργεί σύμβολα, παράγει εικόνες και μας βοηθά να αντιδρούμε δυναμικά και απρόβλεπτα στη ζωή, δηλαδή δημιουργικά και όχι μόνο μηχανικά και επαναληπτικά, και όπως σε κάθε κύτταρο του σώματός μας είναι παρόντα τα βασικά χαρακτηριστικά της ζωής που μας καθιστούν ικανούς για μεταβολισμό της τροφής, αναπαραγωγή και αντίδραση στο μεταβαλλόμενο φυσικό περιβάλλον, έτσι και η τάση μας για δημιουργία δεν μπορεί παρά να αποτελεί μέρος της φύσης μας.

Πώς ενσωματώνουμε τη διαφορετικότητα στον συνήθη τρόπο κατανόησης του κόσμου και του περιβάλλοντος; Όπως αντιμετωπίζει η φύση ένα διαφορετικό δένδρο, ένα νέο σπόρο σ' ένα καλλιεργημένο τοπίο, όπως ενσωματώνει τον μοναχικό άγριο λύκο, ακόμη και όταν αποτελεί απειλή..... Βλέποντας λοιπόν την τέχνη και τις τέχνες σαν οργανικό κομμάτι του φυσικοκοινωνικού περιβάλλοντος, ως ολότητα,²⁹² όπως ακριβώς η φιλοσοφία μας επιτρέπει να αντιλαμβανόμαστε το σύμπαν ως μια ενότητα σχέσεων μεταξύ υποκειμένων και όχι ως μια απλή συλλογή αντικειμένων.

²⁹² T. Berry, «Art in the Eozoic Era», στο *Art and Ecology*, τ. 51, 1992, σελ. 42 – 48.

iii Ο άνθρωπος ως ψυχοπνευματική ολότητα: Max Scheler & John Searle

Στις αρχές του 20^{ού} αιώνα συγκροτείται ως αυτόνομος φιλοσοφικός κλάδος η φιλοσοφική ανθρωπολογία σηματοδοτούμενη από το έργο του Max Scheler²⁹³ – και μάλιστα το τελευταίο της συγγραφικής του παραγωγής πριν από το θάνατό του το 1928 – *Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο*,²⁹⁴ ένα προσχέδιο ανάπτυξης του φιλοσοφικού προβληματισμού γύρω από την έννοια του ανθρώπου. Προάγγελος του ενδιαφέροντος της εποχής του για την ανθρωπολογική φιλοσοφία, δεν είναι άκριτο να θεωρείται ο Nietzsche και η παρακαταθήκη του για το άλτο της έννοιας της ουσίας σε συνάφεια με αυτήν της ατομικής ύπαρξης, παρά την ραγδαία ανάπτυξη της λογικής γνώσης και της επιστήμης της ψυχολογίας και φυσιολογίας του προηγούμενου αιώνα. Παράλληλα, είναι έντονη στη σκέψη του η επίδραση της χουσερλιανής φιλοσοφίας, υπό το φώς αφ' ενός της έννοιας της «βιωμένης εμπειρίας», αφ' ετέρου δε, της έννοιας της «αναφορικότητας ή αποβλεπτικότητας της συνείδησης». Και οι δύο αυτές έννοιες καθορίζουν τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνει την ανθρώπινη φύση, αλλά και του επιτρέπουν να διαγνώσει ως πρωτεύον στοιχείο τη συγκινησιακή διάσταση της γνώσης. Οι επιρροές του αυτές συντελούν στο να συναγάγει την ουσία της ανθρώπινης ύπαρξης

²⁹³ Στο σύντομο βίο του 1874 – 1928 και με σπουδές ιατρικής, κοινωνιολογίας και φιλοσοφίας στο Μόναχο, Βερολίνο και Χαϊδελβέργη, ο Max Scheler δικαίως θεωρείται ο ιδρυτής του σύγχρονου φιλοσοφικού κλάδου της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, που εμπνέεται από φαινομενολογικές, βιταλιστικές και πνευματοκρατικές επιρροές στη σκέψη του: Kant, Eucken, Husserl, Bergson, Dilthey, Nietzsche και Brentano (M. Scheler, *Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο*, Χ. Μπακονικόλα – Γεωργοπούλου, Εισαγωγή, σελ.10 και Κ. Δ. Γεωργούλη, λήμμα «Μάξ Σέλερ», Λεξικόν *Ηλιος*. τ. Κ', σελ. 172). Χαρακτηρίζεται από πολυδιάστατες και πολυσυλλεκτικές τάσεις που συνδυάζουν την πολιτική, την ηθική, τη θρησκεία και την κοινωνιολογία που αποκαλύπτει και το συνθετικό στοιχείο της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας μέχρι σήμερα καθώς τα ενδιαφέροντά της εκτείνονται σε πολλά και διαφορετικά πεδία του επιστητού με άξονα την ανθρώπινη γνώση, φύση και δραστηριότητα. Όλα τα παραπάνω φαίνονται στα έργα που συνέγραψε στον σύντομο βίο του: *Συμβολές για τον καθορισμό μεταξύ λογικών και ηθικών αρχών και σχέσεων*, το 1913, *Φαινομενολογία και θεωρία του συναισθήματος της συμπάθειας* (και το 1923, επανεκδίδεται με τίτλο *Ουσίες και μορφές του συναισθήματος*), στην διάρκεια 1913 – 1916 σε δύο μέρη, *Ο φορμαλισμός στην ηθική και η μη-φορμαλιστική ηθική των αξιών*, το 1921, το *Περί του αιωνίου στον άνθρωπο*, το 1923 – 1924, το *Κοινωνιολογία και κοσμοθεωρία*, το 1925, τις *Μορφές της γνώσεως και της κοινωνίας* και τέλος το 1928, το τελευταίο έργο του, *Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο* (Κ. Δ. Γεωργούλη, λήμμα «Μάξ Σέλερ», ό.π., σελ. 172).

²⁹⁴ Κατά τον Scheler προηγείται της συνείδησης μία συγκινησιακή προθετικότητα, επέκταση των γνωστικών δυνατοτήτων πέρα από την γνώση, με την πρόταξη αυτής της συγκινησιακής προθετικότητας, η οποία υπερβαίνει τις δυνατότητες των συνειδησιακών λειτουργιών, ακόμα και της νοήσεως (M. Scheler, *Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο*, ό.π., σελ. 11-12).

από την συνειδησιακή κατάσταση του ανθρώπου. Η σελεριανή ανθρωπολογία έχει ξεχωριστή σημασία, γιατί αποτελεί μια τρίτη εκδοχή ανάμεσα στον εμπειριστικό δυισμό (Descartes, Locke) και τον μεταφυσικό μονισμό (Fichte, Schelling, Hegel), δύο κύρια στελέχη θεωριών με τις οποίες η νεότερη φιλοσοφία παραδοσιακά αντιμετώπιζε το ζήτημα της ψυχής αλλά και του ανθρώπινου ψυχισμού γενικότερα. Στο έργο του M. Scheler διακρίνονται τρεις λόγοι περί ανθρώπου, ο θρησκευτικός, ο φιλοσοφικός και ο επιστημονικός. Επιχείρησε να ενοποιήσει, όσο και να διακρίνει τις τρεις αυτές όψεις της παραδοσιακής ανθρωπολογίας, προκειμένου να ανταποκριθεί στις ανάγκες της εποχής του, καθώς αυτές αποδίδουν την φυσικοεπιστημονική, φιλοσοφική και θεολογική αντίστοιχα ανθρωπολογία, που ενώ αναπτύσσονται διακριτά μεταξύ τους, βρίσκονται και σε σχέση συμπληρωματικότητας.²⁹⁵

Για να συνοψίσουμε τις κύριες πλευρές της σελεριανής ανθρωπολογίας, ξεχωρίζουν δύο κεντρικοί άξονες που χαρακτηρίζουν, από τη μία πλευρά τη σχέση του ανθρώπου με τα υπόλοιπα είδη του ζωϊκού βασιλείου, ζώα και φυτά, και από την άλλη πλευρά, τον άνθρωπο ως ξεχωριστό είδος που προσδιορίζεται από την πνευματική του ουσία.²⁹⁶ Σκοπός αυτής της τριαδικής ανάλυσης της ανθρώπινης φύσης αναδύεται στην σελεριανή σκέψη η συγκρότηση της έννοιας του *προσώπου*, καθώς αυτή είναι η έννοια που εγκιβωτίζει όσες αλήθειες εκπηγάζουν από τις τρεις της όψεις μετασχηματίζοντας τον άνθρωπο σε κέντρο του κόσμου και καταλύτη διαμόρφωσης της κοινωνίας. Η έννοια που αποτελεί εξ ίσου κεντρικό σημείο στη φιλοσοφία του Scheler για τον άνθρωπο και συνάμα καίριας σημασίας για το αντικείμενο και το περιεχόμενο της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας στο σύνολό της, είναι αυτή του *προσώπου*. Στο υπόβαθρο της τριαδικής διάστασης

²⁹⁵ M. Scheler, *Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο*, ό.π., σελ. 32.

²⁹⁶ I. N. Θεοδωρακόπουλου, *Εισαγωγή στην Φιλοσοφία*, τ. Β', Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2006, σελ. 69. Πρβλε του ιδίου, *Ο πνευματικός άνθρωπος*, Θεσσαλονίκη, 1935.

του ανθρώπου – ως σώματος, ψυχής και πνεύματος – που υποστηρίζει ο Scheler, οικοδομεί αυτήν την μυστηριώδη για την φιλοσοφική ερμηνεία έννοια, αντιπροσωπευτική της ανθρωπολογίας του.²⁹⁷ Πιο συγκεκριμένα, και σύμφωνα με τον John R. White κατά τη μέση περίοδο της φιλοσοφικής του πορείας,²⁹⁸ εξελίσσεται το ενδιαφέρον του γύρω από την έννοια του προσώπου ως αντιπροσωπευτική της ανθρώπινης ουσίας – έναντι άλλων συναφών (φύση, ουσία, ψυχή, πνεύμα), παράλληλα με την τριαδική του θεωρία για την ανθρώπινη φύση. Η θεωρία του αυτή υποστηρίζει ότι οι τρεις διακριτές πηγές της συνειδητής ζωής και δραστηριότητας του ανθρώπου βρίσκονται σε σχέση αλληλεπίδρασης και συνεργασίας στη διάρκεια της συνειδητής ζωής του ανθρώπου, ως προσώπου. Ενώ η όψιμη ανθρωπολογία του εμφανίζει την ενότητα των στοιχείων της ανθρώπινης ταυτότητας και κυρίως μεταξύ ζωικών και πνευματικών,²⁹⁹ στη μέση περίοδο επικρατούν το τριαδικό σχήμα, όπως και η έννοια του προσώπου. Η οπτική του Scheler σε σχέση με τον άνθρωπο συνδέεται εν μέρει με μια παλαιότερη ιστορικά παράδοση ανθρωπολογικής φιλοσοφίας, που απαντά στην χριστιανική ανθρωπολογία και πιο συγκεκριμένα στον Θωμά Ακβινάτη και βαθύτερα στο χρόνο, στον αριστοτελικό υλομορφισμό και στην νεο-πλατωνική περί ψυχής θεωρία, κατά την οποία αρχή ζωτικής σημασίας είναι βέβαια η ψυχή, το πνεύμα όμως εκπροσωπεί τη λογική δύναμη του ανθρώπινου όντος, αλλά και τη θεία και θρησκευτική του διά-

²⁹⁷ «..... αυτό που είναι ουσία για τον Αριστοτέλη ή *actus essendi* για τον Aquinas, είναι το πρόσωπο για τον Scheler». Βλ. J. R. White, «Max Scheler's Tripartite Anthropology», εις *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 75, 2001, σελ. 255 - 266.

²⁹⁸ Την περίοδο δηλαδή που συγγράφει το έργο του *Ο φορμαλισμός στην ηθική και Η μη-φορμαλιστική ηθική των αξιών*, (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913-16, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A new attempt toward the foundation of an ethical personalism*, αγγλ. μετάφρ. των M. S. Frings και R. L. Funk, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1973 – στο εξής *Formalism*) και το δοκίμιό του «Τα είδωλα της αυτογνωσίας» από το έργο του *Ανατροπή των αξιών* («Die Idole der Selbsterkenntnis» από το *Vom Umsturz der Werte*, 1919, στο *Selected Philosophical Essays*, αγγλ. μετάφρ. του D. R. Lachterman, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1973). Βλ. J. R. White, ό.π.

²⁹⁹ Παραθέτει ο J. R. White (δες παραπάνω): A. R. Luther, «The articulated unity of being in Scheler's phenomenology: basic drive and spirit», εις *Max Scheler Centennial Essays*, επιμ. M. Frings, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974, σελ. 1-42 και E. Cassirer «'Spirit' and 'life' in contemporary philosophy», εις *The Philosophy of Ernst Cassirer*, επιμ. P. Schilpp, Open Court Publishing, LaSalle IL, 1949, σελ. 855-880.

σταση. Αντιστοιχώντας δε αυτές τις δύο δυνάμεις, της ψυχής με το ζωικό επίπεδο και του πνεύματος με το θείο επίπεδο, επιβάλλεται μια ιεράρχηση των διαφορετικών επιπέδων της ανθρώπινης ύπαρξης, που όχι μόνο βρίσκονται σε σχέση ανώτερου προς το κατώτερο, αλλά απομακρύνονται και διακριτά μεταξύ τους.³⁰⁰ Η ψυχή συνδέει τον άνθρωπο με το κατώτερο βασίλειο των ζώων, το πνεύμα με το θεό, του οποίου είναι εικόνα και ομοίωση. Σχετίζεται δε η θεωρία του με την καντιανή ανθρωπολογία, καθώς ενσωματώνει την γνωστική διάσταση της ανθρώπινης συνείδησης και τη φαινομενολογική αρχή της αντιστοιχίας κάθε εν δυνάμει γνωστικού αντικειμένου με την κατάλληλη μορφή γνώσης. Με την προϋπόθεση ισχύος της αρχής αυτής, η έννοια του προσώπου γίνεται το αρμόδιο γνωστικό υπόβαθρο για την σύλληψη της θείας οντότητας, όπως ανάλογα οι αισθήσεις υπάρχουν, για να γίνονται αντιληπτά τα αισθητά, ενώ οι ηθικές αξίες συλλαμβάνονται από το ηθικό αίσθημα.

Η ανθρωπολογική φιλοσοφία του Scheler, τόσο της μέσης – όταν συγγράφει τον *Φορμαλισμό της ηθικής* – όσο και της ύστερης συγγραφικής του περιόδου – *Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο* – συνοψίζει προγενέστερες ιστορικά γνώσεις για τον άνθρωπο, θέτει όμως για πρώτη φορά εννοιολογικές αρχές και σημαντικές φιλοσοφικές προϋποθέσεις, η κατανόηση κι ερμηνεία των οποίων αποτελούν κατά την άποψή μας την αφετηρία μιας συστηματικής θεώρησης. Στη βάση της σελεριανής προσέγγισης βρίσκεται – όπως προαναφέραμε – η διάκριση τριών επιπέδων δραστηριότητας του ανθρώπινου όντος – του *βιωμένου σώματος*, της *ψυχής* και του *πνεύματος/προσώπου*³⁰¹ – που όμως δεν αντιστοιχούν σε τρεις υποστάσεις, μεταφυσικά μιλώντας, αλλά σε τρεις οπτικές, υπό τις οποίες η ανθρώπινη ουσία γίνεται αντιληπτή, τυπικά/μορφικά (formally) διακριτές, ακόμη και αν αποδίδονται σε ένα και το αυτό μεταφυσικό δεδομένο. Κάθε φορά που μιλούμε επομένως για μιαν έκφανση της ανθρώπινης δραστηριότητας, δεν αναφερόμαστε

³⁰⁰ J. R. White, ό.π.

³⁰¹ Πρόκειται για διακριτές έννοιες, που έχουν όμως μεταξύ τους θεωρητική συνάφεια. Δες παρακάτω.

σε ένα αντικείμενο, αλλά σε διαφορετικές μορφές γνώσης που επιτρέπουν αυτά τα φαινόμενα που θεωρούμε – ψυχικά – ως πλευρές της ανθρώπινης πράξης, να είναι διακριτά αντικείμενα εξέτασης και κατανόησης. Η έννοια του αντικειμένου στο πλαίσιο αυτό προσδιορίζεται με αναφορά στην υποκείμενη προθετικότητα της και όχι ως δηλωτική ενός ξεχωριστού οντολογικά και μεταφυσικά προσδιορισμένου πράγματος – κάποιας υπόστασης δηλαδή. Επιπρόσθετα, στην πραγμάτευση των εκδηλώσεων του ανθρώπου ως πνευματικού όντος, ο Scheler ξεχωρίζει ορισμένες από αυτές με βάση το πνευματικό τους στοιχείο, ως προερχόμενες δηλαδή από ένα διαφορετικό της ψυχής ή του σώματος υποκείμενο. Η έννοια αυτού του πνευματικού – έναντι της έννοιας του σωματικού, βιωμένου εμπειρικά, και αυτής του ψυχικού υποκειμένου – παρουσιάζεται συναφής με την έννοια του *προσώπου*. Μεταξύ δε *προσώπου* και *πνεύματος* ισχύει μια ενδιαφέρουσα διαφοροποίηση στη σκέψη του Scheler: το μεν *πνεύμα* συνιστά την ταυτοποιητική ιδιότητα του ανθρώπινου όντος με τον θεμελιωδέστερο δυνατό τρόπο που χαρακτηρίζει μάλιστα όλες τις πράξεις (acts) και διαφορετικές εκδηλώσεις /τάσεις (directions), που αποδίδονται παραδοσιακά στην ψυχή.³⁰² Με τον όρο *πρόσωπο* δε, αναφέρεται στο συγκεκριμένο υποκείμενο όλων των εν δυνάμει πνευματικών πράξεων και εκδηλώσεων, επομένως στο διακριτό στοιχείο του ανθρώπινου όντος, σε αυτό που τον συνδέει με το θείο σε αντίθεση με την ψυχοφυσική του διάσταση που τον συνδέει με τον κόσμο. Μάλιστα, η έννοια του προσώπου ως υποκειμένου των πράξεων ενέχει τη σημασία της ατομικής ξεχωριστής ύπαρξης που εκφράζεται και ταυτοποιείται συνειδητά αποδεικνύοντας μάλιστα μέσω των πράξεών της τη διαφορετικότητά της.³⁰³ Το *πνεύμα* πραγματοποιεί με συγκεκριμένο τρόπο την διαχρονική υπόσταση του *προσώπου*, αλλά δεν συνιστά ποτέ αντικείμενο κατά τον Scheler, αντίθετα με την ψυχή και το με αυτήν συσχετιζόμενο εγώ που αποτελούν αντικείμενα της εσωτερικής παρατήρησης. Οι ίδιες οι πράξεις στην εμπει-

³⁰² Ηθικές αρετές, σταθερές θρησκευτικές αξίες, συναισθήματα, πνευματικές δυνατότητες, ροπές του χαρακτήρα κ.ά. *Formalism*, ό.π., σελ. 28.

³⁰³ *Formalism*, ό.π., 385.

ρία ενεργοποίησής τους δεν αντικειμενοποιούνται, παρά μόνο το ψυχικό τους υπόβαθρο κι εφ' όσον έχουν συντελεσθεί, παραμένουν επομένως απροσπέλαστες στο όλον τους από την επιστήμη της ψυχολογίας, για παράδειγμα.³⁰⁴ Κατά τον ίδιο λοιπόν τρόπο θα πρέπει να κατανοήσουμε και την έννοια του *προσώπου*, αποκλειστικά σε σχέση με τις πράξεις και τις σχέσεις του με άλλα πνευματικά υποκείμενα – δηλαδή *πρόσωπα*. Η ψυχοφυσική σύνδεση με το βιωμένο σώμα έχει να κάνει με την εσωτερική αντίληψη, που βασίζεται στις αρχές του 20^{ού} αιώνα η ψυχολογία, όχι με το πνευματικό υποκείμενο του *προσώπου* και τις πράξεις του. Αυτό το τελευταίο βιώνει το όλον της ύπαρξης και ζωής του, χωρίς να γίνεται το ίδιο αντικείμενο μιας τέτοιας εμπειρίας,³⁰⁵ αποκαλύπτει δε την ουσία του μόνο με την εκτέλεση και βίωση συγκεκριμένων εμπρόθετων πράξεων.³⁰⁶

Αν θα ήταν δυνατόν να δώσουμε έναν γενικό χαρακτηρισμό στην θεωρία του Scheler, η τριαδική ενότητα του *προσώπου*, στην οποία στηρίζεται, προϋποθέτει φιλοσοφική διάκριση της συνειδητής ζωής που εκτυλίσσεται σε τρία επίπεδα³⁰⁷ και της ψυχοφυσικής μορφής ύπαρξης, επομένως με άλλα λόγια παρέχει ένα συνθετότερο εξηγητικό σχήμα του ανθρώπινου πνεύματος και όντος, σε σχέση με το δυιστικό ή το τριαδικό σχήμα. Στην δικαιολόγηση της δικής του πρότασης συμβάλλει και η αντίληψη ότι η διαφοροποίηση πνευματικού και φυσικοψυχικού επιπέδου αφορά στην πηγή των πράξεων, ενώ από την πλευρά της εμπειρίας και βίωσής τους, συνυπάρχουν και συνεργάζονται πάντα ως όλον και τα τρία μέρη του ανθρώπινου όντος. Αυτή η συνύπαρξη και συνεργασία ενεργοποιούνται κάθε φορά που το πνευματικό υποκείμενο ή πρόσωπο αναγνωρίζει τον εαυτό του ως το πραγματικό υποκείμενο των πράξεών του. Η άποψη αυτή συνά-

³⁰⁴ Ο.π., σελ. 386 - 7.

³⁰⁵ Σελ. 482 - 3.

³⁰⁶ Σελ. 390.

³⁰⁷ Σελ. 392 - 3.

δει και με την αντίληψη του αδιαφοροποιήτου των πράξεων,³⁰⁸ κατά την οποία κάθε εκδήλωση του ανθρώπινου όντος, ακόμη και αν προέρχεται από ένα εκ των τριών επιπέδων ή μερών της τριμερούς υπόστασής του, εν τούτοις έχει υποχρεωτικά αντίκτυπο και συνέπειες και στα άλλα δύο, εκλαμβάνεται επομένως ως έκφραση και του πνεύματος και της ψυχής και του βιωμένου σώματος και δεν μπορεί να απομονωθεί ως ξεχωριστό φαινόμενο ή αντικείμενο. Με αυτήν την έννοια, σε περιπτώσεις όπως κατά την αισθητηριακή γνώση, την ερωτική επιθυμία ή την ελεύθερη βούληση ανεξαρτήτως της διαφορετικής αρχής ή πηγής προέλευσης της κάθε μιας, και οι τρεις πλευρές της ανθρώπινης φύσης, συνεργάζονται και συνεπηρεάζονται. Με αυτόν τον τρόπο αντιμετωπίζει τον άνθρωπο ως ενιαίο ον, την ίδια στιγμή που διακρίνει διαφορετικές αρχές της δραστηριότητάς του.

Αρκετές δεκαετίες μετά από την συνθετική ανθρωπολογία του Scheler, κατά τον όψιμο 20^ο αιώνα, σε παρόμοια συμπεράσματα για την ανθρώπινη ταυτότητα καταλήγει ο John Searle, όταν επιχειρεί να αντιπαρατεθεί στον εμπειριστικό δυισμό σώματος – νου αλλά και τον φυσικοεπιστημονικό αναγωγισμό, με τη βιοπραγματιστική θεωρία του.³⁰⁹ Ο Searle προσεγγίζει τη νοημοσύνη από την οπτική του πρώτου προσώπου, ως συνειδητή κατανόηση: «Η έννοια με την οποία επεξεργάζομαι την πληροφορία, όταν σκέπτομαι, είναι η έννοια σύμφωνα με την οποία είμαι, συνειδητά ή μη, αφοσιωμένος σε κάποιες νοητικές λειτουργίες, αλλά ο υπολογιστής δεν επεξεργάζεται καν την πληροφορία αφού δεν διαθέτει νοητικές λειτουργίες».³¹⁰ Εξηγεί ότι ο ηλεκτρονικός υπολογιστής δεν έχει νοητικές καταστάσεις, απλά και μόνο επειδή προσομοιώνει και μιμείται τα τυπικά χαρακτηριστικά λειτουργιών της ανθρώπινης νόησης. Αντίθετα, για να εξηγήσουμε «την

³⁰⁸ Ο.π., σελ. 382 κ.ε.

³⁰⁹ Η θεωρία του για τον νέο τρόπο σπουδής της νόησης αναπτύσσεται πάνω σε ένα τριαδικό, τριπαραγοντικό σχήμα ανάμεσα στη βιολογία, την προθετικότητα και την εμπειρία με επίκεντρο τη συνείδηση ως ανώτερης βαθμίδας χαρακτηριστικό του εγκεφάλου.

³¹⁰ J. Searle, *Νους, Εγκέφαλος και επιστήμη*, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 1984, σελ. 48.

παρουσία βιολογικών φαινομένων, όπως την ενσυνείδητη κατανόηση μιας πρότασης ή την ενσυνείδητη οπτική εμπειρία μιας παράστασης, απαιτείται η κατανόηση των σωματικών – φυσιολογικών διαδικασιών που παράγουν αυτά τα φαινόμενα».³¹¹ Τον Searle, όπως και την ιδεαλιστική φιλοσοφική παράδοση εξ άλλου, απασχολεί η «ελευθερία του ανθρώπου» που «βρίσκεται σε ουσιαστική σύνδεση με τη συνείδηση, αφού θεωρούμε ελεύθερα μόνο τα συνειδητά όντα», διότι μόνο από παθητική πρόσληψη αντιλήψεων, ποτέ δεν θα σχηματίζαμε την ιδέα της ανθρώπινης ελευθερίας. Αντίθετα, τονίζει ότι «η χαρακτηριστική εμπειρία που μας δίνει την πίστη στην ανθρώπινη ελευθερία είναι η εμπειρία της μετοχής σε εθελούσιες, προθετικές πράξεις».³¹² Η προθετικότητα συνίσταται στις συνειδητές προθέσεις πράξεων, ενώ, «αυτό που αποκαλούμε ελεύθερη βούληση καθορίζεται από λογικές, νοητικές λειτουργίες»,³¹³ όπως και η συνείδηση για τον Searle είναι η αναγκαία συνθήκη για να υπάρχουν τόσο νοητικές καταστάσεις, όσο και αυτό που αποκαλούμε ανθρώπινη νοημοσύνη. Στις αντιπαρατιθέμενες ιδέες σχετικά με το πρόβλημα της σχέσης σώματος – νου, ο Searle προτείνει ως μέση οδό έναν βιολογικό νατουραλισμό, εναλλακτική λύση με την οποία αφενός μεν υπερβαίνει το δυϊσμό του Descartes, αφετέρου δε δεν αποδέχεται τον αναγωγισμό του πνεύματος στην ύλη, όπως θα ήθελε η επιστήμη. Ο ενσυνείδητος ανθρώπινος νους διανοίγει νέους ορίζοντες και για τη διερεύνηση των κοινωνικών και ψυχολογικών φαινομένων, τα οποία, ως αποτέλεσμα των ενσυνείδητων ενεργειών του ανθρώπου, έχουν και αυτά εγγενώς νοητικό χαρακτήρα. Ανακαλύπτει μέσα από την υποκειμενικότητα και την ενότητα της συνείδησής του τις διάφορες συνιστώσες της προθετικότητας που συνθέτουν την κοινωνική του συμπεριφορά.

³¹¹ J. Searle, *Ανακαλύπτοντας ξανά το νου*, εκδόσεις Γκοβόστη, Αθήνα, 1992, σελ. 250. Επομένως, η οπτική εμπειρία είναι ένα συγκεκριμένο ενσυνείδητο γεγονός που παράγεται στον εγκέφαλο από ειδικές, ηλεκτροχημικές, βιολογικές επεξεργασίες, γεγονός το οποίο όμως «δεν μπορούμε να το συγγέουμε με τον τυποποιημένο χειρισμό συμβόλων στον ψηφιακό υπολογιστή, γιατί είναι σαν να συγγέουμε την πραγματικότητα με το μοντέλο». Ό.π., σελ. 253.

³¹² J. Searle, 1984, ό.π., σελ. 102 – 103.

³¹³ Ό.π., σελ. 99.

Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΛΛΙΤΕΧΝΗΣ ΤΟΥ NIETZSCHE

Ja! Ich weiss, woher ich stamme!
Ungesättigt gleich der Flamme
Gluhe und versehr ich mich
Licht wird alles, was ich fasse,
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich!

*Ecce Homo*³¹⁴

Η πολυεδρική προσωπικότητα και το πολύπλευρο έργο του Nietzsche εκφράστηκαν σε διαφορετικά πεδία της φιλοσοφίας και της τέχνης, συνδυάζοντας και αντιπαραβάλλοντας φιλοσοφικά ρεύματα και πολιτισμικές καταβολές της εποχής του. Ο ίδιος, ενώ στην πορεία των γραπτών του ακολούθησε τόσο τον επιστημονικό θετικό τρόπο του σκέπτεσθαι όσο και τον ποιητικό /φιλοσοφικό, αλλά και τον θεόληπτο/προφητικό, ρέποντας προς την ολότητα ενός φιλοσοφικού πράττειν, παράλληλα ανέτρεψε εικονοκλαστικά εκείνους που προηγούμενα σεβόταν και θαύμαζε: τον Wagner και τον Schopenhauer, καθώς ακόμη αντιμετώπισε κριτικά την τέχνη, τη μεταφυσική και την ηθική, επιχειρώντας να τους προσδώσει νέο περιεχόμενο. Πολλές προσωπικότητες των γραμμάτων επηρέασαν τον Nietzsche, όχι μόνο προερχόμενες από το χώρο της φιλοσοφίας, όπως οι Burckhardt και Overbeck,³¹⁵ αλλά και ο Voltaire, στον οποίο μάλιστα αφιέρωσε το έργο του *Menschliches, Allzumenschliches (Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο)*, στο

³¹⁴ *Die fröhliche Wissenschaft, Vorspiel in deutschen Reimen*, στίχος 62 - *Ecce homo* στο F. Nietzsche, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (F. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, σε κριτική έκδοση των G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, επιμ. έκδοσης P. D'Iorio), <http://www.nietzschesource.org>, 2009-

³¹⁵ Ο Carl Jacob Christoph Burckhardt (1818 – 1897) ήταν σημαντικός ιστορικός της τέχνης και του πολιτισμού, με τον οποίο ο Nietzsche μοιραζόταν την κοινή αντίληψη για την καθοριστική σημασία του δίπολου «Απολλώνιο – Διονυσιακό» στην ερμηνεία του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού. Ο Franz Overbeck (1837 – 1905) ήταν θεολόγος, που μοιράστηκε με τον όψιμο Nietzsche μια πνευματική φιλία και συνεργασία σε θεολογικά ζητήματα και κριτικής του Χριστιανισμού και πιο συγκεκριμένα του David Strauss, που εκτίθενται μεταξύ άλλων και στα έργα *Unzeitgemässe Betrachtungen* και *Der Antichrist*.

οποίο αναθεωρεί τις αξίες του διαφωτισμού.³¹⁶ Από την άλλη πλευρά, ενώ το έργο του δέχθηκε τις πιο ακραίες κριτικές και χαρακτηρίστηκε με όλες σχεδόν τις ενδιάμεσες αποχρώσεις, μεταξύ του αριστουργηματικού και του ανοσιουργηματικού, αναγνωρίζεται σταθερή σε κάθε περίπτωση η υποστήριξη από την πλευρά του στην έννοια του δημιουργού ως ιδεώδους, του δημιουργού είτε με τη σημασία του καλλιτέχνη είτε του φιλόσοφου ή και του διονυσιακού ανθρώπου. Γιατί σε αυτήν την έννοια, αποκάλυψε την αισιόδοξη δυνατότητα – αναγκαιότητα απόδοσης νέου νοήματος, με την αδήριτη και απεριόριστη κατάφαση της ίδιας της αξίας της ζωής. Από τις πολλές και πολυδιάστατες επιρροές και αλληλεπιδράσεις του Nietzsche, θα ξεχωρίσουμε και θα αναφερθούμε εν συντομία στον Arthur Schopenhauer, τον «μοναδικό δάσκαλο και πρωτοπαιδαγωγό», «φιλόσοφο – παιδαγωγό» και «αληθινό φίλο-σοφό», όπως τον αποκαλεί ο Nietzsche στο έργο του *Ο Σοπενχάουερ ως παιδαγωγός*.³¹⁷ Στοιχεία που εμφανώς θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε κοινά στους δύο στοχαστές, και πηγάζουν από την σοπεναουερική σκέψη, είναι η δύναμη της εσωτερικής μοναξιάς που κρύβει μέσα της την ελευθερία «των εσωτερικών σπηλαίων και των λαβυρίνθων της καρδιάς»,³¹⁸ τον *αντιλογιοτατισμό* ως αντίληψη ζωής, που συντελεί στην αληθινή ευτυχία και ανεβάζει το άτομο σε ανώτερα επίπεδα αξίας της ύπαρξής του, την επιδίωξη θεραπείας της αρρωστημένης κοινωνίας της εποχής του, έτσι ώστε να ξαναβρεί τη ρωμαλέα και γεμάτη απλότητα φύση της, ιδανικά που ενστερνίστηκαν μόνο οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι, αλλά και την ταύτιση της μεγαλοφυΐας με την αγιότητα.³¹⁹

³¹⁶ *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister*, στην πρώτη έκδοση του 1878 αφιερωμένο στη μνήμη του Voltaire και με αναφορά στην ρήξη του με τον Wagner, επανεκδόθηκε το 1886 χωρίς την αφιέρωση στο διαφωτιστή φιλόσοφο.

³¹⁷ Φρ. Νίτσε, *Ο Σοπενχάουερ ως παιδαγωγός*, μτφρ. Κ. Σαρρόπουλος – Αρθ. Σοπενχάουερ, *Σκέψεις και Αποσπάσματα*, μτφρ. Κ. Νικολάου, εκδόσεις Γκοβόστη, Αθήνα, 2002, σελ. 16-17. Και οι δύο συνέβαλαν στην νέα αντίληψη της παιδαγωγικής, στην οποία προτάσσεται η δημιουργικότητα και η άσκηση κριτικής (Al. Reble, *Ιστορία της Παιδαγωγικής*, εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα, 1992, σελ. 394, 397).

³¹⁸ Φρ. Νίτσε, *ό.π.*, σελ. 31.

³¹⁹ *Ό.π.*, σελ. 33-35 και 39-40.

Μεταξύ Schopenhauer και Nietzsche όμως παρατηρούμε και τις σημαντικές τους διαφορές, καθώς στον πρώτο επικρατεί η έννοια της *θυσίας του Εγώ* που περιλαμβάνει τη δικαιοσύνη και η συμπόνια, επίσης η έννοια του πολιτισμού προκύπτουσα από την αναγέννηση του ανθρώπου – αγίου ή ιδιοφυούς – μέσα από την ανακάλυψη των ορίων της ευφυΐας και της ηθικής του βούλησης, που τον οδηγούν σε νέες επιθυμίες και σε μελαγχολία.³²⁰ Ο Nietzsche, όταν διακρίνει τρεις τύπους ανθρώπου, οι οποίοι μπορούν να βοηθήσουν την ανθρωπότητα να καταλάβει πραγματικά το πνεύμα της εποχής του, τον άνθρωπο του Rousseau, του Goethe και του Schopenhauer, θέτει μια κλίμακα αξιών για τον άνθρωπο, με τον θαραλλέο και αυτοθυσιαζόμενο άνθρωπο του Schopenhauer για χάρη της αλήθειας, σε ένα ψηλό σημείο,³²¹ όμως, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, διαφοροποιείται ο ίδιος αισθητά. Ακόμα και αν το πρότυπο του αγίου – λυτρωτικού ανθρώπου του Schopenhauer, που θυσιάζεται για την αλήθεια, χαίρει του μεγάλου θαυμασμού του Nietzsche, καθώς τον τοποθετεί στην ύψιστη βαθμίδα εκπλήρωσης του σκοπού της φύσης ως την *πρωταρχική ιδέα της Κουλτούρας*, ο Nietzsche προχωρεί σε περαιτέρω προσδιορισμούς του ανθρώπου – δημιουργού που χαρακτηρίζουν την κριτική σκέψη του και την ιδιάζουσα φιλοσοφία της αυθυπέμβασης προς την οποία στρέφεται. Αντίθετα με τον διάχυτο και πολύπλευρα υποστηριζόμενο πεσιμισμό του Schopenhauer, τόσο για την ανθρώπινη ροπή προς τον πόλεμο, το φθόνο και την μισαλλοδοξία, σε όλες τις αποδεκτές φάσεις του πολιτισμού του – θρησκεία, πολιτική, κράτος – ο Nietzsche με εφιαλτήριο την λυτρωτική επενέργεια της τέχνης που και ο εμπνευστής του επικαλείται, υπερασπίζεται με πάθος την αισιόδοξη παιδαγωγική μεταρρύθμιση ως επακόλουθο της επιθετικής

³²⁰ Ο.π., σελ. 34 – 35.

³²¹ Ο.π., σελ. 48 – 64. Κατά τον Schopenhauer, «Ευτυχισμένη ζωή είναι αδύνατον να υπάρξει· το ύψιστο όπου μπορεί να φτάσει ο άνθρωπος είναι μια ηρωική διαδρομή του βίου του. Είναι ο βίος εκείνου ο οποίος, κατά κάποιον τρόπο, παλεύει για το καλό όλων ενάντια σε τεράστιες αντιξοότητες, χωρίς να παίρνει στο τέλος παρά μια μικρή ή και καμιά ανταμοιβή.» (Ο.π., σελ. 52 – 53).

του κριτικής προς τον πολιτισμό.³²² Ήδη από τα πρώτα χρόνια της συγγραφικής και πνευματικής του πορείας ο Nietzsche υπερασπίζεται την πραγματική μόρφωση,³²³ απέναντι στο μαζικοποιημένο πνεύμα στο οποίο αποδίδει τα δεινά της παρακμής στο καπιταλιστικό σύστημα της ατομικής ιδιοκτησίας, και χτίζει την έννοια του *υπερανθρώπου*, έναντι αυτού του μικρού ατόμου που αγωνίζεται για τα άμεσα οφέλη της υλικής του επιβίωσης, του ανθρώπου που εξυψώνεται με βάση το συναίσθημα και όχι το χρησιμοθηρικό ταπεινωτικό λόγο. Στην έννοια του υπερανθρώπου συνοψίζονται δύο αντιφατικές πλευρές του ανθρώπου, η ανώτερη πνευματική ιδιοφυΐα του ρομαντικού ιδεώδους και η σκληρότητα και ζωτικότητα του ισχυρού – προερχόμενη από την κοινωνιολογική εξελικτική θεωρία υπέρ μιας ανθρώπινης ανωτερότητας – δημιουργώντας έτσι ένα αμφιλεγόμενο πρότυπο. Την ταπείνωση του αδύναμου ανθρώπου τη συνδέουμε με την ηθική των δούλων, που στρέφονται προς μια μεταφυσική φυγή από την πραγματικότητα ως σωτηρία για τα δεινά τους, ενισχύοντας έτσι την υπερβολή της άκριτης εξουσίας των κυρίων.³²⁴ Αντίδοτο στο μεσαιωνισμό και την ταπεινωτική ιδιοτέλεια που καλλιεργεί η κρατική εκπαίδευση με κατάληξη να αντιστρατεύεται την πραγματική ιδιοφυΐα,³²⁵ βρίσκει ο Nietzsche στους αρχαίους Έλληνες, στην φυσικότητα και απλότητα της τέχνης τους.³²⁶

³²² A. Reble, *Ιστορία της Παιδαγωγικής*, εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα, 1992, σελ. 397.

³²³ Διαλέξεις του *Για το μέλλον των εκπαιδευτικών μας ιδρυμάτων* (1872 –): ό.π., σελ. 398 – 400. Η παιδεία που υπερασπίζεται ο Nietzsche δεν απαιτεί αποκλειστικά την αξιολογική κρίση του ανθρώπου για τον κόσμο που τον περιβάλλει, αλλά προϋποθέτει κυρίως τη δραστηριότητα υπέρ του πολιτισμού και τον αγώνα εναντίον όλων των ευτελών στοιχείων, που αντιστρατεύονται τη δημιουργία της μεγαλοφυΐας (Φρ. Νίτσε, *Ο Σοπενχάουερ ως παιδαγωγός*, ό.π., σελ. 70 κ.ε.). Πρβλε Χ. Αποστολόπουλου, «Σταθμοί στον δρόμο προς τον 'ατέλειωτα μακρινό και δυσπρόσιτο κόσμο της ελληνικότητας' ως αυθεντικής πατρίδας της μόρφωσης : Οι διαλέξεις του νέου Nietzsche *Για το μέλλον των εκπαιδευτικών μας ιδρυμάτων* (1872)», *Φιλοσοφείν*, τ. 9, 2014, σελ. 7 – 50.

³²⁴ W. Windelband – H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, Γ' Τόμος, μτφρ: Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, εκδόσεις Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1991, σελ. 188 – 189.

³²⁵ Το κράτος αντιπροσωπεύει μία ψεύτικη πραγματικότητα, ένα ψεύτικο προσωπείο, το οποίο δεν μπορεί εκ φύσεως να γνωρίσει την αληθινή και ανεπιτήδευτη πραγματικότητα. Φρ. Νίτσε, *Ο Σοπενχάουερ ως παιδαγωγός*, ό.π., σελ. 109 κ.ε.

³²⁶ Φρ. Νίτσε, *Ο Σοπενχάουερ ως παιδαγωγός*, ό.π., σελ. 92 κ.ε.

Στα ακόλουθα³²⁷ θα επιχειρήσουμε ορισμένους κατά την άποψή μου κύριους προσδιορισμούς της έννοιας του δημιουργού, όπως προκύπτουν από το νιτσεϊκό έργο:

α) Η έννοια της δημιουργίας ως ονειρική

Κατά τον Henri Lichtenberger, ο Nietzsche εμπνεόταν απ' το ίδιο του το όνειρο, ως τη μυστική εκείνη φλέβα και πηγή, από την οποία αντλούσε τις έννοιες και τις ιδέες του.³²⁸ Στη *Γέννηση της Τραγωδίας*, η ονειρική πραγματικότητα αποτελεί «την προϋπόθεση κάθε πλαστικής τέχνης»³²⁹ κι εκεί δεν υπάρχει τίποτα άσκοπο ή ανούσιο. Κατ' αναλογία προς τον φιλόσοφο που ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, υποστηρίζει ο Nietzsche, και ο άνθρωπος που δέχεται ερεθίσματα από την τέχνη, πρέπει να αντιδρά στην πραγματικότητα της ενθαδικής ύπαρξης ως σε μια φανταστική και εικονικά ονειρική πραγματικότητα.³³⁰ Τη φανταστική φαινομενικότητα του ονείρου ο Nietzsche την αποδίδει στον ελληνικό θεό Απόλλωνα, καθώς είναι «αυτός που λάμπει», θεός του φωτός και του υψηλού ονείρου. Το όνειρο ταυτόσημο με την υψηλότερη αλήθεια, που εκφράζεται μέσα από τον ύπνο, διοχετεύεται δημιουργικά στην τέχνη, στην καλαίσθητη πλαστικότητα και στη μουσική. Το συμβολικό ανάλογο της μαντικής ικανότητας και της τέχνης, με τις οποίες συνδέεται ο Απόλλων, βρίσκεται στη θεραπευτικότητα του ονείρου και του ύπνου. Ο Nietzsche αναγνωρίζει στους Έλληνες τον μυθικά εμπνευσμένο λαό που η ζωή του προσομοιάζει, πολύ περισσότερο από

³²⁷ Οι σελίδες 147 – 160 αποτελούν αναπαραγωγή τμήματος του άρθρου μου «Δημιουργία και δημιουργός στη σκέψη του Νίτσε», στο *Φιλοσοφείν*, τ. 9, Ιανουάριος 2014, σελ. 121 – 140.

³²⁸ F. Alcan, εκδ., *La Philosophie de Nietzsche*, Paris, 1898, ψηφιακή βιβλιοθήκη του Πανεπιστημίου του Michigan, σελ. 72.

³²⁹ *The Birth of Tragedy Out of the Spirit of Music* (1873), αργότερα διευρυμένη ως *The Birth of Tragedy, Or Hellenism and Pessimism* (1886), μετάφρ. S. Whiteside, Penguin Classics, 1993, σελ. 15.

³³⁰ Στη *Γέννηση της Τραγωδίας* ο Nietzsche συμπεραίνει ότι η βαθύτερη εσώτερη ύπαρξή μας, η κοινή μας υποδομή, βιώνει τα όνειρα με πραγματική ευχαρίστηση και σαν μια αναγκαιότητα που ταυτόχρονα απολαμβάνει. Ό.π.

την ζωή του ορθολογικά συνεπούς επιστημονικά απομυθοποιημένου στοχαστή, με την κατάσταση του ονείρου.

β) Ο διονυσιακός προσδιορισμός του δημιουργού

Ο Nietzsche προσδιορίζει τον διονυσιακό καλλιτέχνη ως εκείνον που έχοντας ταυτιστεί με τον πόνο και την αντίφαση του πρωταρχικού ενός, παράγει υπό μορφή μουσικής το αντίγραφό του. Ενώ ο πλαστικός καλλιτέχνης και ο επικός ποιητής, καθώς βυθίζονται στην καθαρή θέαση των εικόνων κάτω από την απολλώνια επίδραση του ονείρου, κατασκευάζουν μια «αλληγορική εικόνα του κόσμου», ο διονυσιακός μουσικός αναβιώνει την πρωταρχική ηχώ του πόνου του χωρίς τις εικόνες. Οι εικόνες του λυρικού βέβαια δεν είναι παρά αυτός ο ίδιος, μέσα από τη μοναδική εγώτητα (*Ichheit*) που υπάρχει αληθινά και αιώνια στο βάθος όλων των πραγμάτων.³³¹ Άρα ο ποιητής εκείνη τη στιγμή δεν είναι παρά η μεγαλοφυΐα του κόσμου και η συμβολική έκφραση της αλληγορικής μορφής του ως άνθρωπος.³³² Ο κόσμος τότε κατανοείται εσαεί μόνο ως αισθητικό φαινόμενο, καθώς οφείλουμε να παραδεχθούμε, πως οι αληθινοί δημιουργοί του κόσμου της τέχνης δεν είμαστε εμείς, παρά υπάρχουμε ως εικόνες και καλλιτεχνικές προβολές και η μεγαλύτερη αξία μας έγκειται στη σημασία μας ως έργα τέχνης, συνθήκη που συνιστά την αιώνια ουσία της τέχνης. Ο Διόνυσος, μαζί με ό,τι αυτός σημαίνει στην νιτσεϊκή σκέψη – απελευθέρωση, καλλιτεχνική και χορευτική έκφραση και πράξη, μέθη και συνειδητή αυθυπέμβαση, αντιπαράθεση με το πνεύμα του ρομαντισμού και της απαισιοδοξίας – είναι μάλιστα το όχημα της νέας πρότασης που μπορεί να στηρίξει μια επανεξέταση της τέχνης του χορού σήμερα στο

³³¹ Στην *Γέννηση της Τραγωδίας*, πρωτοστατεί μια ουσιοκρατική σύλληψη της πραγματικότητας, καθώς μια διαφορετική πραγματικότητα από τη φαινομενική υπόκειται της ύπαρξής μας, μια πραγματικότητα που καλούμαστε να ανακαλύψουμε ή να ξαναανακαλύψουμε. *The Birth of Tragedy*, ό.π., σελ. 23.

³³² Στο πλαίσιο αντιπαράβολής Ομήρου και Αρχιλόχου, ό.π., σελ. 28 – 32.

πλαίσιο των θεραπευτικών – με μια ευρεία έννοια – εφαρμογών του στις ανάγκες της σύγχρονης κοινωνίας και του ανθρώπου.³³³

γ) Ο τραγικός προσδιορισμός του δημιουργού

Στην *Γέννηση της Τραγωδίας*, ο Nietzsche παρουσιάζει τον τραγικό μύθο ως αναγκαίο, γιατί χωρίς αυτόν η κάθε κουλτούρα χάνει «την υγιή φυσική δημιουργική της δύναμη»: είναι ο ορίζοντας, ο οποίος συμπληρώνει και ενοποιεί ολόκληρο τον πολιτισμό μιας εποχής. Στην μεγάλη ανάγκη της εποχής του Nietzsche να σφραγίσει την ιστορία, όπως και στη σύγχυση που την χαρακτηρίζει, διαπιστώνεται η απώλεια του τραγικού μύθου, ενώ μόνο η ελληνική τέχνη και μάλιστα η τραγωδία επιβράδυναν την καταστροφή του μύθου.³³⁴ Έτσι, ο Nietzsche διαβλέπει στον τραγικό μύθο μια αναδημιουργική δυνατότητα για τον ίδιο το γερμανικό πολιτισμό, εφ' όσον αυτός καταστεί ικανός να ανασυστήσει το ελληνικό πνεύμα και να ξαναβρεί τον εαυτό του.³³⁵

Ο Nietzsche αναφέρεται κριτικά στην σωκρατική υποτίμηση του τραγικού ποιητή έναντι της φιλαλήθειας και αντικειμενικότητας του φιλοσοφικού λόγου. Ο τραγικός ποιητής αντιπαρατίθεται στο φιλόσοφο, ο οποίος κατά το πλατωνικό παράδειγμα, πρέπει να αποποιηθεί την ποιητική του δημιουργικότητα ως υποδεέστερη, προκειμένου να επιδοθεί στην αναζήτηση της αλήθειας.³³⁶ Στον αντίποδα του πλατωνικού παραδείγματος και σύμφωνα με την νιτσεϊκή προσέγγιση, η οδύνη, που θα επέτρεπε στον άνθρωπο να συναισθανθεί την ενότητά του με την καρ-

³³³ Βλ. *Η Γέννηση της Τραγωδίας*, όπου αναγνωρίζεται η πλατύτερη διάδοση των διονυσιακών χορών κι εθίμων στην Ελλάδα, στην Ευρώπη και στην Ασία και ο φόβος ή απώθηση που αισθάνονται κάποιοι γι' αυτά, αιτιολογούνται από έλλειψη εμπειρίας ή από μια περιοριστική, σκιώδη και καταστροφική αίσθηση «υγείας». Ό.π., σελ. 17. Πρβλε Α. Λάζου, «Πέρα από το χορό: σύγχρονες αισθητικοθεραπευτικές χρήσεις του χορού στο φως της νιτσεϊκής σκέψης», *Φιλοσοφείν*, 2013, τ. 8, σελ. 89 - 106.

³³⁴ *The Birth of Tragedy Out of the Spirit of Music*, ό.π., σελ. 54.

³³⁵ Ο Διόνυσος και η αναγέννηση της τραγωδίας – από την Ινδία μέχρι την Ελλάδα – δέχονται τις επικλήσεις του Nietzsche της *Γέννησης*, ως οι μοχλοί εκείνοι, μέσω των οποίων μπορεί θαυματουργά να επιτευχθεί η φωτεινή μεταρρύθμιση του ερημωμένου πολιτισμού της εποχής του. Ό.π., σελ. 98.

³³⁶ Ό.π., σελ. 68.

διά του κόσμου και που θα τον επανέφερε στον κόσμο των ζωντανών αισθήσεων, η απόλυτη συναίσθηση του πόνου που ενθυλακώνεται στην τραγωδία, είναι ικανή να αναιρέσει την αλλοτρίωση, την υποβάθμιση δηλαδή του ανθρώπου σε εργαλείο και αντικείμενο, προετοιμάζοντάς τον για την *εν κόσμω*, κοινωνική απελευθέρωσή του ως ζωντανής ενθαδικής ύπαρξης – ύπαρξης για τον εαυτό του.³³⁷

Κατά τον Paul Gordon ειδικότερα,³³⁸ η θεωρία του Nietzsche μεταφέρεται από το πεδίο της τραγωδίας στο πεδίο της σύγκρουσης του ανθρώπου με τις δυνάμεις που τον υπερβαίνουν. Αξιοποιώντας την φροϋδική θεωρία της απωθημένης επιθυμίας, ερμηνεύει την νιτσεϊκή ένταση μεταξύ Απολλώνιου και Διονυσιακού ως δημιουργική αρχή όχι μόνο της τραγωδίας, αλλά και κάθε μεγάλης τέχνης, καθώς και της ευχαρίστησης που αντλεί ο θεατής από την καταστροφή και την απελπισία.³³⁹ Η τραγωδία παρουσιάζεται ως βίαιη σύγκρουση με την άβυσσο της έλλειψης νοήματος κι επομένως – μετά τον Nietzsche – ως η αιώνια αναγέννηση ενός τραγικού πνεύματος που ενώνει το πνεύμα και την ομορφιά με την συνειδητοποίηση της καταστροφής.

δ) Ο άνθρωπος ως δημιουργός του εαυτού του

Μέσω της «καλλιτεχνικά ορισμένης μεταφυσικής» του ο Nietzsche της *Γέννησης της Τραγωδίας* συλλαμβάνει την έννοια του ανθρώπου ως εργαλείου

³³⁷ Ο Marx μάλιστα στα *ΟΦΧ* επισημαίνει τη σχέση της εγγελιανής έννοιας της ενθαδικής ύπαρξης με αυτήν της αλλοτρίωσης, αλλά και με την ανάγκη υπέρβασής της. Ο Marx παρατηρεί ότι στον Hegel, η εκδήλωση του ανθρώπου ως πραγματικού όντος είναι δυνατή μόνο, εφ' όσον ενεργοποιήσει όλες τις δυνάμεις του είδους του, μόνο μέσα από τη συνεργατική δράση όλης της ανθρωπότητας και μόνο ως αποτέλεσμα της ιστορίας (Βλ. K. Marx, *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα του 1844*, Γλάρος, Αθήνα, σελ. 183).

³³⁸ P. Gordon, *Tragedy after Nietzsche: Rapturous Superabundance*, University of Illinois Press, 2000, σελ. 11. Πρβλε Μ. Pasley (επιμ.), *Nietzsche: Imagery and Thought: a Collection of Essays*, University of California Press, 1978, σελ. 75.

³³⁹ Παρεμφερές ως προς την ανάπτυξη των προεκτάσεων της νιτσεϊκής σκέψης σε διαφορετικά πεδία έρευνας και κοινωνιολογικής εφαρμογής, το έργο των J. C. Smith και C. Ferstman – *The Castration of Oedipus: Feminism, Psychoanalysis, and the Will to Power*, NYU Press, 1996 – οι οποίοι επιχειρούν να συμπτύξουν τα ρεύματα της ψυχανάλυσης και του μετανεοτερικού φεμινισμού με την νιτσεϊκή έννοια της θέλησης για δύναμη. Απόρροια αυτής της σύζευξης είναι η υπέρβαση της μισογυνικής πλευράς του φροϋδισμού, αναγνωρίζοντας στην ανθρώπινη ψυχή τη λογική της κυριαρχίας και υποταγής, ως νιτσεϊκή θέληση για δύναμη κι εφαρμόζοντάς την στην μάχη των δύο φύλων.

για τον εαυτό του.³⁴⁰ Διατυπώνει την άποψη ότι ο άνθρωπος είναι περισσότερο από αυτό που ο ίδιος αντιλαμβάνεται και ορίζει την ενθαρρυντικότητά του ως την σύζευξη του καλού και του κακού σε ένα όλο. Στον *Zarathoustra* μάλιστα αναφέρει ότι ο δημιουργός είναι υποχρεωμένος να δημιουργήσει ακόμη και τους συντρόφους και τα «παιδιά της ελπίδας του», όταν δεν μπορεί να τους βρει στο ίδιο του το περιβάλλον.³⁴¹ Φορέας της ανθρώπινης ιδιότητας για αυτοδημιουργία τάσσεται η ίδια η τέχνη, με την αντικειμενικότητά της. Έτσι λοιπόν, ο άνθρωπος ως καλλιτέχνης – δημιουργός ενέχει τα εχέγγυα για να είναι τόσο υλοποιητής, αλλά και θεατής μιας διαδικασίας που, ενώ τον υπερβαίνει, βρίσκεται εντός της εμβέλειάς του είναι και της φύσης του.

Η ερμηνεία της φύσης, αλλά και η εμπειρία της ένωσης του ανθρώπου με αυτήν, μέσα από την τέχνη, παρουσιάζεται ως ανώτερη μορφή έκφρασης. Έχει ικανότητες ο άνθρωπος, οι οποίες προσδιορίζονται από τις ιδιότητές του, που ουσιαστικά είναι οι μάσκες – εργαλεία του, που του επιτρέπουν να δει έξω από αυτόν και μέσα στο σύνολο του «είναι», του δημιουργικού του «εγώ» και του συνόλου της φύσης, να αποκρυσταλλώνει τις μεταλλάξεις του.³⁴² Κατανοώντας περαιτέρω τη νιτσεϊκή έννοια της αυτοδημιουργίας ως διαρκή εναλλαγή ένωσης και απόστασης, όπως επισημαίνει ο Νικήτας Σινιόσογλου,³⁴³ ο Nietzsche αναφέρεται στα *Σημειωματάρια* σε ένα διαρκές ψυχικό χειρουργείο, μια χειρουργική παρέμβαση της ψυχής που εμποδίζει την ικανότητα των προσώπων να παίρνουν την

³⁴⁰ Στη *Γέννηση της Τραγωδίας*, διατυπώνεται η άποψή του ότι η τέχνη είναι το ύψιστο καθήκον και η αληθινή μεταφυσική δραστηριότητα σε αυτήν τη ζωή. *The Birth of Tragedy Out of the Spirit of Music*, «Preface to Richard Wagner», ό.π., σελ.13.

³⁴¹ *Thus spake Zarathustra. A Book for All and None*, Zarathustra's Prologue, 9, μετάφρ. T. Common, project Gutenberg, ebook 1998, www.gutenberg.org.

³⁴² Πρβλε Δ. Λαμπρέλλη, *Nietzsche: Φιλόσοφος της πολλαπλότητας και της μάσκας*, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 2012.

³⁴³ Ν. Σινιόσογλου, «Φιλοσοφία χωρίς Μοραλίνη: Για τον Νίτσε σήμερα», στο *The Athens Review of Books*, έτος 4^ο, τ. 43, Σεπτέμβριος 2013, σελ. 36.

απόσταση εκείνη, που είναι απαραίτητη για να δημιουργούν τον εαυτό τους. Αυτήν όμως την απόσταση επιζητεί ο ίδιος, μιαν απόσταση που εμπεριέχει το χορό, γιατί εμφανίζεται στη διονυσιακή έκσταση, την έφεση του χορευτή να παραδίδεται σε εμπειρία άμεση, αδιαμεσολάβητη και αφιλτράριστη.³⁴⁴

ε) Ο άνθρωπος ως δημιουργός γνώσης και γλώσσας

Το επιχείρημα του δημιουργού της γνώσης συνίσταται στην άποψη ότι το μόνο πράγμα που μπορούμε να γνωρίζουμε αποτελεσματικά για την πραγματικότητα είναι αυτό που δημιουργούμε εμείς οι ίδιοι. Στην θέση αυτή συμπαρατάσσεται χορεία στοχαστών από τον Vico μέχρι και τον Nietzsche. Στην κριτική του σωκρατισμού, στην οποία επιδίδεται ο Nietzsche εκφράζεται η διαφοροποίησή του από την άποψη που υποτάσσει την ηθική και την αισθητική στη γνώση. Έναντι της σωκρατικής πρωτοκαθεδρίας της γνώσης ο Nietzsche προτάσσει την πρακτική ενέργεια των ατόμων που δημιουργούν την ιστορία μέσα από την επιδίωξη όσων υπαγορεύουν τα ένστικτα και των σκοπών των ατόμων και των εθνών για επιβίωση κι επιβολή. Σε αυτήν την παγκόσμια επιβεβαιωμένη ιστορική πραγμάτωση της ανθρώπινης εγωιστικής ηθικής που οδηγεί συνεχώς σε κατάρστροφές και αντιδικίες, μόνο η τέχνη, με οποιαδήποτε μορφή, ακόμη και ως θρησκεία ή επιστήμη, εμφανίζεται να είναι το φάρμακο και το μέσο παρεμπόδισης της «ανάσας του λοιμού».³⁴⁵ Η τέχνη λοιπόν κατά τον Nietzsche είναι το αποτελεσματικότερο πρότυπο πράξης που μπορεί να καταστήσει εφικτή τη γνώση.

Στο πεδίο της γλώσσας, ο προσανατολισμός του Nietzsche προς την σύλληψη του ανθρώπου ως δημιουργού και πρακτικού υποκειμένου, επιβεβαιώνεται και από την προσπάθειά του να ερμηνεύσει τη λειτουργία της γλώσσας περιγρά-

³⁴⁴ KSA, 13.14 (164) και 6.218, εις G. Colli και M. Montinari (επιμ.), *Samtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Banden*, Walter de Gruyter, Βερολίνο 1999, αναφέρει ο Σινιόσογλου, ό.π.

³⁴⁵ *The Birth of Tragedy Out of the Spirit of Music*, ό.π. σελ. 62, 73.

φοντας μια δημιουργική διαδικασία που επινοεί, ανασυνθέτει και ανακατασκευάζει το νόημα, με κύριο εργαλείο την μεταφορικότητά της και όχι ένα πλέγμα τελεσμένων αληθειών ως επαρκής κώδικας έκφρασής τους. Η θεώρηση αυτή παρουσιάζει τον άνθρωπο δημιουργό της γλώσσας που συνδέει τις σχέσεις πραγμάτων και ανθρώπων κι εκφράζει τις σχέσεις αυτές μέσω μεταφορών: ένα νευρικό ερέθισμα μεταφέρεται σε μια εικόνα και αυτή με τη σειρά της αναπαρίσταται μέσω του ήχου, που είναι μια δεύτερη μεταφορά, καθώς η διαδικασία αυτή δεν αποτελεί παρά μια συνεχή υπερπήδηση μιας προηγούμενης σφαίρας νοήματος προς μια επόμενη.³⁴⁶

Η δημιουργικότητα – υπό την παραπάνω έννοια – ως ικανότητα κατασκευής νοηματικού πλέγματος με βάση την αντιληπτική μεταφορικότητα και την δημιουργία έννοιας από την εικόνα, μια διαδικασία «εξαέρωσης», όπως την περιγράφει ο Nietzsche, είναι θεμελιακής σημασίας για τη διάκριση ανθρώπων – ζώων και την θεώρηση του ανθρώπου ως ενός όντος ιδιοφυούς λόγω της κατασκευαστικής του ικανότητας. Και μάλιστα, το υλικό με το οποίο ασκεί αυτήν την ικανότητα ο άνθρωπος, σε αντίθεση με τα ζώα – τις μέλισσες για παράδειγμα – έγκειται στο λεπτοφυές υλικό των εννοιών, που δεν αντλεί από πουθενά αλλού παρά από τον ίδιο του τον εαυτό. Η αφετηρία και το αντικείμενο της γνώσης δεν μπορεί να είναι το «πράγμα καθ' εαυτό», αλλά η ίδια η μεταφορικότητα ως δημιουργική σχέση εικόνων και εννοιών που εντοπίζει και κατασκευάζει ο άνθρωπος: η γνώση λοιπόν κατά τον Nietzsche προϋποθέτει τον δημιουργό άνθρωπο και μεταμορφώνει μέσω αυτής τον κόσμο σε άνθρωπο. Αυτού του είδους η δημιουργικότητα ανάγει τη γνώση στην τέχνη και έχει ως συνέπεια το ότι ο άνθρωπος προκειμένου να μπορεί να ζήσει με ασφάλεια, ηρεμία και συνέπεια, θα πρέπει να μπορεί να ξεχάσει ότι είναι ένα καλλιτεχνικά δημιουργικό υποκείμενο, διότι μόνο

³⁴⁶ *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873), μέρος 1, στο F. Nietzsche, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, Posthumous Writings, ό.π.

στη φυλακή της πίστης του σε αυτήν του την ιδιότητα, εξασφαλίζεται η «αυτοσυνείδησή του».

Η κανονικότητα με την οποία συλλαμβάνεται ο κόσμος και η φύση, μέσω της διαδικασίας της μεταφορικότητας, δεν οφείλεται στην αντικειμενική καθαρότητα του πράγματος καθ'εαυτό, μιας δηλαδή αδιάβλητης ουσίας, αλλά στην ανθρώπινη δημιουργική ικανότητα να συλλαμβάνει σχέσεις και να μεταφέρει αενάως τα αποτελέσματα των σχέσεων σε νέες σφαίρες νοήματος, δημιουργώντας εκ νέου σχέσεις, σε μια κανονική, ταξινομητική σειρά.³⁴⁷ Αλλά και η αναζήτηση της αλήθειας φωτίζεται από τον Nietzsche στο φως της δημιουργικής διαδικασίας, εφ' όσον αναγνωρίζεται ότι μπορεί να είναι σημαντική και γόνιμη ως διαδικασία και η ίδια.³⁴⁸

Στην αντίληψη της γλώσσας ως δημιουργικής διαδικασίας ενέχεται και η διαπίστωση του Nietzsche στο μεταγενέστερο *Λυκόφως των Ειδώλων* ότι στην έκφραση με λέξεις έχει προηγηθεί η αναγκαία απόρριψη και νέκρωση μιας άλλης κατάστασης που σχετίζεται με το συναίσθημα και το ένστικτο.³⁴⁹ Η δημιουργία μεταφορών κι εννοιών πηγάζει από τον ίδιο μας τον εαυτό, με την ίδια αναγκαιότητα που παρατηρείται η παραγωγικότητα στο ζωικό βασίλειο, ταυτίζεται δε με την ίδια την *ανθρωπινότητα*, τη φυσική ανθρώπινη ταυτότητα, κατά τον Nietzsche. Αναγνωρίζεται ως η διαρκώς εκδηλωνόμενη ορμή κι επιθυμία του ανθρώπου να αναπλάσει τον κόσμο, που παρουσιάζεται στον ξυπνητό άνθρωπο, έτσι ώστε να μοιάζει με τον πολύχρωμο, ακανόνιστο, χωρίς συνοχή, γεμάτο γοητεία και διαρκώς ανανεωνόμενο κόσμο των ονείρων. Μόνο με το κανονικά ρυθ-

³⁴⁷ Ο.π.

³⁴⁸ «Ο τιμιότερος των θεωρητικών Lessing, τολμούσε να πει ότι αντλούσε περισσότερη ευχαρίστηση από την αναζήτηση της αλήθειας παρά από την ίδια την αλήθεια», γράφει στην *Γέννηση της Τραγωδίας. The Birth of Tragedy*, ό.π., σελ. 73.

³⁴⁹ «Wofür wir Worte haben, darüber sind wir auch schon hinaus. In allem Reden liegt ein Gran Verachtung»: *Götzen-Dämmerung* (1888), στο F. Nietzsche, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, ό.π., Streifzüge eines Unzeitgemässen, §26.

μισμένο πλέγμα των εννοιών που η συνείδηση του ξυπνητού ανθρώπου δημιουργεί, επιβεβαιώνεται ότι δεν βρίσκεται σε κατάσταση ύπνου, ενώ όταν η τέχνη διαρρηγνύει αυτό το στέρεο πλέγμα του συνειδητού ανθρώπου, παρομοιάζει την κατάσταση αυτή με την κατάσταση του ονείρου.

Ο Nietzsche αντιπαραβάλλει τον διαισθητικό στον ορθολογικό άνθρωπο, που επιδιώκουν αντίστοιχα την ψευδαισθησιακή ομορφιά και την κανονικότητα της αφαίρεσης, διαπιστώνοντας και στους δύο – παρά την εκ διαμέτρου αντίθετη στόχευσή τους – βίωση της δυστυχίας και της οδύνης, αλλά και την κοινή επιθυμία τους να οχυρωθούν απέναντί τους.³⁵⁰

στ) Η έννοια της δημιουργίας ως συγκρουσιακής και καταστροφικής διαδικασίας

Στο πρόσφατο άρθρο του Νικήτα Σινιόσογλου,³⁵¹ βρίσκουμε μία ερμηνευτική άποψη της νιτσεϊκής σκέψης, κατά την οποία, το πρόσωπο έρχεται σε σύγκρουση με την κοινότητα, σύγκρουση που ξεκινά με την κριτική της γλώσσας της. Έτσι, γίνεται νοητή η αρχή της εξατομίκευσης του Nietzsche, μέσω της παραγωγής αλήθειας από το κάθε πρόσωπο, από το εγώ.

Ξαναγεννιόμαστε ως πρόσωπα, δίχως το δίχτυ ασφαλείας της θρησκείας, της ηθικής και της γλώσσας. Αξία έχει οι πεποιθήσεις μου να προκύπτουν από τη δική μου φωτιά, να συγκροτούν μια προσωπική νομοθεσία, όχι με λέξεις και έννοιες δοτές, αλλά με προσωπική ψυχοσωματική εμπειρία. Εδώ και πάλι κατά τον Nietzsche, «Έγραφα κάθε στιγμή με το κορμί και την ζωή μου ολάκερα: ο εαυτός σας να ριζώνει στην πράξη όπως είναι ριζωμένη η μητέρα στο παιδί» και αναγνωρίζουμε μαζί με τον συγγραφέα του προαναφερθέντος άρθρου, μια ενδιαφέρουσα αντιστροφή, να δούμε το παιδί ως φορέα της μητέρας, την ενέργεια της

³⁵⁰ *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873), μέρος 1, στο F. Nietzsche, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, Posthumous Writings, ό.π., μέρος 2.

³⁵¹ Ν. Σινιόσογλου, ό.π., σελ. 37.

ζωής, πριν από τη δύναμη ζωή. Ένα διαφωτιστικό απόσπασμα του ίδιου άρθρου συνοψίζει την τοποθέτησή μας: «Δεν αρνείται ο Νίτσε την αλήθεια, αυτό που λέει είναι πως την αλήθεια τη γεννάς ο ίδιος, άνθρωπος και κόσμος είναι ένα αέναο πείραμα σε εξέλιξη... μια αποκλίνουσα και ατυπική ή μη κανονική άπλωση του εαυτού, ένα αντάρτικο απρόβλεπτων και ακανόνιστων ηλεκτροσόκ στο απονευρωμένο κοινωνικό σώμα...».³⁵² Εδώ, η δημιουργικότητα γίνεται μια υποσχόμενη ζωτικότητα της φαινομενικά μονάχα παράφρονος βλάσφημης αιρετικής εκδίπλωσης του εαυτού, τη στιγμή που καταρρέουν οι ολοποιητικές ηθικοπολιτικές βεβαιότητες.....

Το αναγκαίο προαπαιτούμενο του χάους,³⁵³ της καταστροφικότητας³⁵⁴ και της επικινδυνότητας³⁵⁵ για την δημιουργία νέων καταστάσεων και για την αναγέννηση του πολιτισμού, επανέρχεται με διάφορες μορφές στα κείμενα του Nietzsche: και οι τρεις αυτές προϋποθέσεις της δημιουργικότητας εμπλουτίζονται ως προς το περιεχόμενό τους από την προσπάθειά του να προσδιορίσει την έννοια της ελευθερίας στα κοινωνικά πλαίσια της εποχής του και από τη σκοπιά της ανθρώπινης υπευθυνότητας και πρακτικής.³⁵⁶ Έτσι, ελευθερία σημαίνει ότι τα ανθρώπινα ένστικτα που ρέπουν προς τον πόλεμο και την κατίσχυση, κυριαρχούν επί άλλων ενστίκτων, όπως αυτών της ηδονής. Ο ελεύθερος άνθρωπος και το ελεύθερο πνεύμα που ορίζονται μέσα από κατάσταση πολέμου περιφρονούν κάθε μαλθακή ηθική που προασπίζονται τρέχουσες της εποχής του Nietzsche ιδεολογί-

³⁵² Ο.π.

³⁵³ «Ich sage euch: man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können» (I tell you: one must still have chaos within oneself, to give birth to a dancing star.): εις *Thus spake Zarathustra. A Book for All and None*, ό.π., Zarathustra's Prologue, 5.

³⁵⁴ «Was mich nicht umbringt, macht mich stärker»: *Götzen-Dämmerung* (1888), ό.π., Sprüche und Pfeile., §8.

³⁵⁵ «die grosse Gefahr machte Etwas aus ihnen, das Ehrfurcht verdient, die Gefahr, die uns unsre Hilfsmittel, unsre Tugenden, unsre Wehr und Waffen, unsern Geist erst kennen lehrt, — die uns zwingt, stark zu sein»: *Götzen-Dämmerung* (1888), στο F. Nietzsche, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, ό.π., Streifzüge eines Unzeitgemässen, §38 Mein Begriff von Freiheit.

³⁵⁶ Ο.π.

ες και τάσεις, των Χριστιανών, των μικρέμπορων, των δημοκρατών, των γυναικών. Η ελευθερία αντίθετα μετράται τόσο στα έθνη, όσο και στα άτομα από το βαθμό της αντίστασής τους και της προσπάθειας που καταβάλλουν για να παραμείνουν στην επιφάνεια, να μην αναλωθούν από αντίθετες δυνάμεις ή από τις συγκρούσεις εντός τους των ανταγωνιστικών μεταξύ τους ενστίκτων. Ο κίνδυνος μονάχα μας καθιστά ικανούς να γνωρίσουμε τις πηγές, τις αρετές, το αληθινό πνεύμα και τις πραγματικές μας δυνατότητες να γίνουμε ισχυροί, γιατί καθιστά την ισχύ ως αναγκαιότητα και αυτό που μας ισχυροποιεί είναι αυτό που μας αναγκάζει, μας υποχρεώνει να γίνουμε ισχυροί, καθώς αναζητούμε πάντα, αυτό το οποίο δεν έχουμε.

ζ) Η έννοια της δημιουργίας ως αντίδρασης στον παθητικό μηδενισμό

Ο Allan Megill υποστηρίζει ότι κατά τον Nietzsche υπάρχουν δύο είδη μηδενισμού, ο μηδενισμός που αποτυγχάνει να αντιδράσει στην κατάπτωση του πολιτισμού ακολουθώντας μια παθητική και μη αισθητική συμπεριφορά και από την άλλη πλευρά, ο ενεργός, αισθητικός μηδενισμός.³⁵⁷ Ο Nietzsche θεωρεί ότι ο ενεργός αισθητικός αυτός μηδενισμός είναι η καταλληλότερη στάση για τη σύγχρονη και μετανεοτερική ύπαρξη. Αντί να οπισθοχωρήσουμε απέναντι στο κενό, χορεύουμε για να το αντιμετωπίσουμε. Αντί να θρηνήσουμε την απουσία του κόσμου που μας ταιριάζει, επινοούμε έναν τέτοιο κόσμο. Γινόμαστε οι καλλιτέχνες που δημιουργούν την ίδια τους την ύπαρξη, ανεμπόδιστοι από φυσικά εμπόδια και περιορισμούς.

Μέσω των καλλιτεχνικών πράξεων και της ευχαρίστησης που προκαλούν, επιβεβαιώνεται η δημιουργικότητα του ελεύθερου ανθρώπου και μάλιστα ως μία απόδειξη της μοναδικότητάς του, ως ενός μοναδικού θαύματος.³⁵⁸ Η θέση αυτή

³⁵⁷ A. Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California Press, 1985, σελ. 352.

³⁵⁸ *Unzeitgemässe Betrachtungen*, στο F. Nietzsche, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, ό.π., 3.1 Schopenhauer als Erzieher.

υποστηρίζεται και από την ύψιστη επιταγή να γίνουμε αυτό που είμαστε πραγματικά, αυτό το μοναδικό ον που είμαστε στο βάθος των πραγμάτων.³⁵⁹ Η συναφής έννοια της δημιουργίας ως αυτοδημιουργίας, το αίτημα να γίνουμε «ποιητές της ίδιας μας της ζωής, πρώτ' απ' όλα στα μικρά καθημερινά πράγματα»,³⁶⁰ δίνοντας συγκεκριμένο ύφος στο χαρακτήρα μας³⁶¹ και η παραδοξότητα του συμπεράσματος ότι ένας φιλόσοφος δεν θα ευχόταν να γίνει τίποτε περισσότερο από καλός χορευτής,³⁶² συνδυάζεται με το αισθητικό νόημα της ανθρωπολογικής φιλοσοφίας του Nietzsche, αφού ο άνθρωπος λησμονεί ότι αυτός είναι εκείνος που δημιούργησε την ομορφιά, με την οποία διαπιστώνει ότι είναι έμπλεος ο κόσμος,³⁶³ προβάλλοντας μιαν ανθρωπομορφική ομορφιά σ' έναν κόσμο που παραμένει στην ουσία του άγνωστος και αβυσσώδης.

Η σπουδαιότητα μάλιστα της «μύησης» στην σκέψη του Nietzsche, όπως και του Heidegger και του Foucault επαληθεύουν κατά την άποψή μας τους ανωτέρω ισχυρισμούς: καθώς η μύηση στην οπτική του ολοκληρώνεται μόνο με την παραδοχή της αιώνιας επιστροφής, γιατί μόνο με αυτού του είδους τη μύηση κατανοούμε το ρόλο του γέλιου, του χορού και του τραγουδιού.

ι Η δημιουργικότητα ως ο πυρήνας της νιτσεϊκής σκέψης

Διαμετρικά αντίθετοι με τον Nietzsche, αλλά μονάχα σε πρώτο επίπεδο κατανόησης, οι προσδιορισμοί της έννοιας του δημιουργού που μπορούμε να αντλήσουμε από το πλατωνικό έργο.³⁶⁴ Στην κριτική του προς τον σωκρατισμό και το πλατωνικό ερμηνευτικό πρότυπο, ο Nietzsche φαίνεται αρχικά να υιοθετεί εν-

³⁵⁹ «Was sagt dein Gewissen? — 'Du sollst der werden, der du bist», 'Die fröhliche Wissenschaft (1882), στο F. Nietzsche, Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe, ό.π., Drittes Buch Sec. 270 και Viertes Buch Sanctus Januarius. Sec. 285.

³⁶⁰ Ό.π., Sec. 299.

³⁶¹ Ό.π., Sec. 290.

³⁶² Ό.π., Fünftes Buch. Wir Furchtlosen, Sec. 381.

³⁶³ Götzen-Dämmerung (1888), στο F. Nietzsche, Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe, ό.π., Streifzüge eines Unzeitgemässen, §19 Schön und hässlich.

³⁶⁴ Δες το πρώτο κεφάλαιο του παρόντος, σελ. 37 – 48 κ. ε.

τελώς διαφορετικά πρότυπα κυρίως στην ανθρωπολογία του και στην έννοια του δημιουργού που συγκροτεί. Δεν χρησιμοποιεί μεν ένα πρότυπο κόσμο ιδεών ως αιώνιων υπερχρονικών παραδειγμάτων, που να θεμελιώνουν και να υποστηρίζουν την δημιουργική πράξη. Χρησιμοποιεί όμως ένα παρεμφερές σύστημα τριών επιπέδων για να περιγράψει το είναι, με κυρίαρχο το στοιχείο της φαινομενικότητας, επειδή συλλαμβάνει την έννοια του δημιουργού κατ' αναλογία με αυτήν του πλατωνικού ποιητή, όπου ως μιμητής ειδώλων παράγει αντίγραφα αντιγράφων, αντικείμενα που συγκροτούν ένα κόσμο ψευδαίσθησης, έναν κόσμο φαινομενικότητας. Μονάχα που αυτά τα παράγωγα της καλλιτεχνικής φαινομενικότητας δεν θεωρούνται κατά τον Nietzsche προϊόντα ενός τρίτου, κατώτερου οντολογικού επιπέδου, αλλά έργα τέχνης, η ίδια η ουσία του κόσμου και το κέντρο της ανθρώπινης φύσης – που πρέπει να ξαναανακαλυφθεί και να «αναβιωθεί» στον σύγχρονο κόσμο.³⁶⁵ Ο καλλιτέχνης στην περίπτωση του Nietzsche πέρα από το να είναι μέλος μια τάξης ή μιας κοινωνικής ομάδας, είναι εν δυνάμει ο καθένας από εμάς, αυτό που πραγματικά είναι και μπορεί να είναι ο καθένας από εμάς, σε μια πορεία θεραπευτικής «αυθυπέμβασης» και απελευθερωτικής «αναγέννησης».

Στην νιτσεική σκέψη η φαινομενικότητα δεν έχει υποτιμητική σημασία, αλλά συνιστά την ουσία του είναι και της ενθαδικής ύπαρξης: ο ίδιος ο άνθρωπος είναι μέρος της ουσίας του φυσικού κόσμου, όπως επίσης και φαινόμενο. Νομοτελειακά, από τη φύση του, συνδέεται με άλλα φαινόμενα, μέσω της ικανότητάς του να δημιουργεί μεταφορές και να συγκροτεί εικόνες, ήχους κι έννοιες, να δημιουργεί έργα τέχνης και να καθιστά τον ίδιο του τον εαυτό έργο τέχνης, δέσμιος μιας συγκρουσιακής και αυτοκαταστροφικής ελευθερίας. Στην αληθινή τέχνη μάλιστα, το υποκείμενο–καλλιτέχνης–φαινόμενο είναι ένα υποκείμενο με ρωγμές που από αυτοτελές αντικειμενικό ον αναγεννώμενο μέσω του διονυσιακού, έχει μετατραπεί σε μέρος της ίδιας της φύσης. Η εξαπάτηση, η ψευδαίσθηση, η μυ-

³⁶⁵ Δες σχετικές προτάσεις μας στο Α. Λάζου, «Πέρα από το χορό: σύγχρονες αισθητικοθεραπευτικές χρήσεις του χορού στο φως της νιτσεικής σκέψης», ό.π.

θοπλασία ανάγονται σε θετικές ποιότητες του ανθρώπου – δημιουργού, ενώ η πίστη σε μια απόλυτη τελική αλήθεια, που επιτυγχάνεται μέσω μιας καθαρά γνωσιακής πράξης, αποδεικνύεται τελικά η ύψιστη εξαπάτηση και αυταπάτη, η φαινομενικότητα που αποτυγχάνει να θεραπεύσει τον άνθρωπο και τον πολιτισμό. Η δημιουργία απ' την άλλη πλευρά διέπεται από τη νομοτέλεια της οδύνης, την ίδια στιγμή που, όπως και σε κάθε πράξη γέννησης, ευαγγελίζεται τη λύτρωση από αυτήν:

«Δημιουργία – αυτή είναι η μεγάλη λύτρωση από τη δυστυχία και το αυξανόμενο φως της ζωής. Αλλά για να μπορεί να υπάρξει δημιουργός, είναι απαραίτητη η ταλαιπωρία και μια πολύ μεγάλη αλλαγή. Πράγματι, πρέπει να υπάρχουν πολύ πικροί θάνατοι στη ζωή σας, δημιουργοί. Έτσι θα γίνετε υποστηρικτές και απολογητές κάθε παροδικότητας. Για να είναι δημιουργός το νεογέννητο παιδί, θα πρέπει επίσης να είναι δημιουργός και η μητέρα που γεννά και δίνει τους πόνους της γέννησης ...».³⁶⁶

Ο Nietzsche αντλεί τα πρότυπα της δημιουργίας από φυσικές διαδικασίες και δίπολα που εκφράζουν άμεσα την ανθρώπινη σωματική φυσιολογία και τα φαινόμενά του – υγεία– ασθένεια, μητέρα– παιδί κλπ. Με βάση αυτά τα πρότυπα, η κάθε καλλιτεχνική δημιουργία μπορεί να παραλληλισθεί με μια πράξη υγείας που προϋποθέτει όμως μια σκοτεινή κατάσταση και μορφή κοινωνικής παρακμής που ισοδυναμεί με την ασθένεια.

ii Το πρότυπο του καλλιτέχνη – δημιουργού στην *Γέννηση*

Η επίπονη δημιουργική διαδικασία γίνεται ξεκάθαρη και από τον ίδιο τον τίτλο του έργου του – *Γέννηση της τραγωδίας* – ο οποίος μας μιλά για έναν τοκετό: ο τοκετός υποδηλώνει μεν την γέννηση του νέου, αλλά και μια σειρά αφόρητων πόνων, όπως ακριβώς και στην αρχαία τραγωδία, η οποία δραματουργικά ολοκληρώνει τον κύκλο της με την με οδυνηρό τρόπο προκύπτουσα κάθαρση.

³⁶⁶ *Thus spake Zarathustra. A Book for All and None*, ό.π., XXIV In the Happy Isles (μετάφρ. της συγγραφέως από το αγγλικό κείμενο).

Στο πρότυπο της γέννησης – ενός φυσικού γεγονότος που συνίσταται από ωδίνες και εξελικτική δυναμική – έβλεπε να συνομολογεί η εμφάνιση ιστορικών φαινομένων του πολιτισμού όπως για παράδειγμα η αττική τραγωδία ή ακόμη και ο σωκρατισμός, η πρώτη ως σύμπτωμα μιας υγιούς αντίδρασης των αρχαίων Ελλήνων στο έρεβος της ανθρώπινης ύπαρξης και στην κατάπνιξη της εκστατικής διονυσιακής έκφρασής της από τον πολιτισμό, ενώ ο δεύτερος με την ορθή σκέψη, την λογική, το σωστό και ηθικά πρέπον, σημαίνει την καταστροφή της τραγωδίας και πτώση των Ελλήνων.³⁶⁷ Ο σωκρατικός άνθρωπος κατά τη νιτσεική εκδοχή επιθυμεί να εκλογικεύει και να γνωρίζει τα πάντα καταλήγοντας σε γνώστη της αλήθειας και επιστήμονα. Τούτο είχε σαν αποτέλεσμα την απομάκρυνσή του από τη διονυσιακή εκστατικότητα συνώνυμη με την ίδια τη δημιουργό δύναμη.

Στη *Γέννηση της τραγωδίας* και ιδιαίτερα στο προλόγισμα της δεύτερης έκδοσής της με τίτλο «Απόπειρα αυτοκριτικής», ο Nietzsche αναβαθμίζει την τέχνη σε ύψιστη έκφραση της ανθρώπινης δημιουργικότητας, το μεγαλύτερο εγχείρημα και αληθινά μεταφυσική δραστηριότητα αυτής εδώ της ζωής, αφορμή για να αφιερώσει στον άνθρωπο δημιουργό το ίδιο το έργο του.

Ο Nietzsche στο οριακό αυτό του έργο θίγει και το πρόβλημα του κριτικού, ως του θεατή εκείνου που αποτελεί το κριτήριο και επομένως έναν περιορισμό της καλλιτεχνικής δημιουργίας. Η έννοια του κριτικού εισάγεται από την τραγική τέχνη του Ευριπίδη που δίνει προτεραιότητα στον καθημερινό άνθρωπο στην πλοκή των δραμάτων του απομακρυνόμενος από την μεγαλοπρέπεια της θεματικής του παλαιότερου δράματος. Αυτό το γεγονός τοποθετεί τη σχέση κοινού και δημιουργήματος σε νέα βάση, στην ουσία υποβιβάζει την τέχνη σε μια διαδικασία που στοχεύει στο να γίνει αρεστή και κατανοητή κι έθεσε σε προτεραιότητα έναντι του δημιουργού, τις απόψεις του κριτικού που αναδιαμορφώνουν το έργο τέχνης. Με αυτόν τον τρόπο μπορούμε να δούμε μια διάκριση που επισημαίνει ο

³⁶⁷ Δες τις επισημάνσεις του Γ. Πατιού, στο «*Η Γέννηση της Τραγωδίας*: η πιθανότητα μιας δεύτερης ανάγνωσης και η εκ νέου προσέγγιση των Ελλήνων», *Φιλοσοφείν*, τ. 9, 2014, σελ.185 -194.

Nietzsche της *Γέννησης*, τη διάκριση ανάμεσα στον δημιουργό άνθρωπο – τον καλλιτέχνη – και στον μέσο καθημερινό άνθρωπο – τον θεατή. Ως εφαρμογή της μαρξικής ανθρωπολογικής έννοιας της *αλλοτρίωσης* που ανέδειξε το διχασμό ανάμεσα στην ουσία και την οικονομοπολιτική αποξένωση του ανθρώπου στο σύστημα των παραγωγικών σχέσεων του, θα μπορούσαμε να δούμε και την ριζική απόσπαση της ιδιότητας του δημιουργού καλλιτέχνη από τον μέσο μικροπρεπή άνθρωπο της καθημερινότητας στη νιτσεϊκή *Γέννηση της τραγωδίας*. Ενώ όμως ο μαρξικός διχασμός οριοθετείται στο πλαίσιο του αστικού οικονομικού συστήματος κι αιτιολογείται από τις σχέσεις εργασίας, η νιτσεϊκή σκέψη ανιχνεύει στην αφετηρία της ιστορίας μια διαχρονική ποιότητα του ανθρώπου, που ανάγεται στις απαρχές του πολιτισμού ως εγγενής σύγκρουση των δυνάμεων που δρουν μέσα του. Το διονυσιακό και το απολλώνειο, η αρχαιοελληνική ιδέα του τραγικού, ο δημιουργός ενθαδικός άνθρωπος είναι έννοιες μέσω των οποίων ο νεαρός Nietzsche της *Γέννησης*, προσεγγίζει την ανθρώπινη ταυτότητα, διαχρονικά, ως πολιτισμικό σύμπτωμα ενός φυσικού υπερκαθορισμού. Πέραν αυτού του καίριου διχασμού, ο Nietzsche επιδιώκει να τονίσει σειρά άλλων αντιθέσεων και αρνητικών συγκρούσεων μέσα στην ιστορία του πολιτισμού που δεν επιλύονται μέσα από την ολότητα και την πράξη, όπως υποδεικνύει ο μαρξισμός, αλλά μέσα από την αυθυπέρβαση του νιτσεϊκού υπερανθρώπου.

Για να τα κατανοήσουμε καλύτερα αυτά τα ζητήματα είναι σκόπιμο να τα δούμε στο φως των συγκεκριμένων παραδειγμάτων της κριτικής του Nietzsche: Έτσι, χαρακτηριστικό παράδειγμα της διαστρέβλωσης της αρχαίας ελληνικής ιδέας περί τραγικού, αλλά και μάταιη προσπάθεια προσέγγισης του διονυσιακού, είναι ο πολιτισμός της όπερας. Όπως σχολιάζει στα κεφάλαια 19–20 της *Γέννησης*, η συγκεκριμένη μορφή τέχνης βασίστηκε στο μοντέλο του θεωρητικού ανθρώπου νεότερης δυτικής κοπής και προσπάθησε με εντελώς επιφανειακό τρόπο, με βάση κυρίως τη φόρμα του είδους όπερας που εμφανίστηκε το 16^ο αιώνα στην Ιταλία, να εκφράσει μόνο με το πάθος της αφήγησης και του τραγουδιού, το μεγαλείο της διονυσιακής έκστασης, το οποίο αντιθέτως δεν ήταν αποτέλεσμα τε-

χνικής, αλλά πρωτογενές βίωμα. Βρίσκει αφορμή από αυτήν την εσφαλμένη προσέγγιση του διονυσιακού βάθους, για να κριτικάρει την θέση του ανίκανου για διονυσιακή τέχνη ανθρώπου, ο οποίος μη κατανοώντας το μεγαλείο αυτό, οδηγείται στη δημιουργία ενός είδους, το οποίο δεν μπορεί να είναι καν τέχνη, μιας και καλύπτει μονάχα τις προσωπικές του ανάγκες, ενώ ο ίδιος δεν καταλαβαίνει την πραγματική φύση της τέχνης ούτε και του καλλιτέχνη. Η παραπάνω προβληματική, έχει τις ρίζες της στη θεώρηση ότι το συναίσθημα, η ευαισθησία, αρκεί για να είναι κάποιος καλλιτέχνης και έτσι μπορεί να γεννήσει τέχνη. Αυτή η σκέψη είναι που οδήγησε στη δημιουργία της όπερας, η οποία απλά περιγράφει το προφανές, οι συντελεστές βιώνουν το προφανές και αυτό γιατί λειτουργεί ως ανάγκη επαφής με την φύση, η οποία κατά τον αναγεννησιακό άνθρωπο προϋποθέτει την ευδιαθεσία, την νηφαλιότητα, κάτι που δεν έχει καμία σχέση με το αιώνιο πένθος του τραγικού ανθρώπου.

Το αληθινά σοβαρό καθήκον της τέχνης είναι να λυτρώσει το βλέμμα από τη φρίκη της νύχτας και να απαλλάξει το υποκείμενο από τους σπασμούς των αναδεύσεων της θέλησης με το σωτήριο βάλαμο της ψευδαίσθησης,³⁶⁸ κάτι το οποίο αφ' ενός δεν μπορεί να γίνει προσιτό μέσω της κούφιας επιπόλαιης τάσης για διασκέδαση της όπερας, ενώ αφ' ετέρου από αυτό προέρχεται κάθε μορφή τέχνης.

Ο Nietzsche απορρίπτοντας το ρόλο του κριτικού στην τέχνη τόσο με το Ευριπίδειο πρίσμα αλλά και με την ευρύτερη έννοια, εκδηλώνει τη μεγάλη του δυσαρέσκεια προς το σύμπλεγμα ηθικής που οδηγεί στην λανθασμένη κατανόηση της τέχνης. Ενώ η τραγική τέχνη φαίνεται να αποδέχεται το διονυσιακό δέος ενσωματώνοντάς το στα σπάργανα του απολλώνειου περιβλήματος, η προσκόλληση στο Απολλώνειο και στη ψευδαίσθηση που το χαρακτηρίζει, γίνεται προς αποφυγήν της διονυσιακής μανίας και του φόβου που προκαλεί στον καθημερινό άνθρωπο.

³⁶⁸ Κεφ. 19.

Αυτό που είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον για την *Γέννηση της Τραγωδίας* είναι οι προτροπές του Nietzsche προς τον αναγνώστη του στα τελευταία κεφάλαια να τον ακολουθήσει με το ίδιο πάθος προς την βίωση του διονυσιακού πανδαιμόνιου στη δημιουργική πραγματικότητα της τέχνης. Η αναπαράσταση του άσχημου και του δυσάρεστου είναι ενσωματωμένα στην τέχνη που παίζει το ρόλο ενός μεταφορικού παιγνιδιού με σκοπό να δείξει τη σχέση του ανθρώπου–δρώντα με την πρωτόγονη ύπαρξή του. Η σχέση αυτή, με τη μορφή που παίρνει στην αττική τραγωδία οδηγεί σε ένα ηθικό συμπέρασμα, λειτουργώντας ως βάση για αλλαγές, επαναστάσεις και ανατροπές των καθιερωμένων μορφών του βίου, καθώς από την πλευρά του δημιουργού, δεν νοείται να είναι κάποιος θεατής της ζωής, παρά μονάχα υποκείμενο πράξεων αυθεντικών, στις οποίες αφοσιωμένος διακατέχεται από δημιουργικότητα κι ενθουσιασμό.

Ποιος ο σκοπός αυτής της ανάβλυσης δημιουργικότητας; Σίγουρα όχι η επιβεβαίωση του εγωιστικού τύπου του ατομικού καλλιτέχνη–δημιουργού. Αντίθετα προτείνει το πρότυπο ενός δημιουργού ταπεινού απέναντι στο μεταφυσικό χαρακτήρα της τέχνης, ικανού να συνδημιουργήσει μαζί με τους άλλους έναν κόσμο νέο δίπλα στον γνωστό φυσικό κόσμο. Με αυτήν την ερμηνεία, η τέχνη ανάγεται σε μια εκ νέου κοσμογεννητική δύναμη (που παραπέμπει στην δημιουργική κοσμογονία του πλατωνικού *Τιμαίου*), άποψη που ιδιάζει στην υποκειμενική στροφή του ρομαντικού πνεύματος στην προσέγγιση της τέχνης.³⁶⁹

Πέραν αυτών των υποθέσεων βάσιμης ερμηνείας του πρώιμου αυτού έργου του Nietzsche, ένα κεντρικό νόημα με το οποίο ερχόμαστε αντιμέτωποι, είναι η ίδια η ύπαρξη ως αισθητικό φαινόμενο και η τέχνη – φύση ως ουσία της ανθρώπινης ζωής. Σε κανένα άλλο έργο δεν εκθειάζεται και δεν πρωτοστατεί σε τέτοιο βαθμό η καλλιτεχνική δημιουργία ως το κατ' εξοχήν ειδοποιό χαρακτηριστικό

³⁶⁹ Ερμηνεία αυτού του είδους βρίσκουμε σε έργα όπως, J. Quesada, *Un pensamiento intempestivo: ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Anthropos Editorial, 1988 και G. C. Sanguinetti, *Music and subjectivity, Hegel and romantic conceptions of music*, στο *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 29.2, 2012, σελ. 593-608. http://dx.doi.org/10.5209/rev_ASHF.2012.v29.n2.40701

της ανθρώπινης φύσης και μάλιστα σύνδρομο της αληθινής σοφίας και του ευζην.

Ο Nietzsche αντιτίθεται στην ιδέα ότι ο κόσμος μας αποτελεί αντανάκλαση της αλήθειας: το νοητό του Πλάτωνα, το υπερέραν των Χριστιανών. Καταρρίπτοντας κάθε αναφορά στο θεό, αποκαθιστά τον αισθητό κόσμο στη θέση του μοναδικού υπαρκτού κόσμου, ο οποίος διασπάται σε άπειρες προοπτικές. Η απομάκρυνση του θεϊκού–νοητού κόσμου συνοδεύεται από την έλευση του ανθρώπινου, την κυριαρχία του υποκειμένου. Από την πλευρά του καλλιτέχνη η εξέλιξη αυτή είναι καθοριστική: παύει να είναι αυτός που έχει ως στόχο να ανακαλύψει και να εκφράσει τις αλήθειες που έχει δημιουργήσει ο θεός, αλλά γίνεται αυτός που εφευρίσκει. Ρόλος του δεν είναι πλέον να μεταφράσει σε λόγο, ήχους ή εικόνες τις αξίες της κοινότητας: ο καλλιτέχνης γίνεται δημιουργός, δηλαδή ένα υποκείμενο που διαθέτει πρωτότυπη ικανότητα δημιουργίας.

Ο Nietzsche υποστηρίζει ένα υποκειμενισμό στην τέχνη, αφού θεωρεί τα έργα τέχνης έκφραση των ζωτικών δυνάμεων του δημιουργού τους, όχι αντικειμενική περιγραφή του κόσμου. Τούτο συνεπάγεται ως αποτέλεσμα την ερμηνευτική προσέγγιση της ανθρώπινης πραγματικότητας, τον κλονισμό της πίστης στην απόλυτη αλήθεια και την αντικατάστασή της από έναν πλουραλισμό με πολλές αλήθειες, ιδιαίτερες διαφορετικές οπτικές, κι επομένως μια ριζική κριτική της φιλοσοφικής σκέψης ως οδού προς την αλήθεια.

Σε άλλη μελέτη μας έχουμε επισημάνει ότι η *Γέννηση της Τραγωδίας* αποτελεί και μια φιλοσοφική διαμαρτυρία απέναντι σε επίκαιρα προβλήματα του δυτικού πολιτισμού. Ιδιαίτερα στον πρόλογο που γράφεται από τον Nietzsche ως μια απόπειρα αυτοκριτικής, το 1886, περίπου 15 χρόνια μετά την πρώτη της έκδοση, επανέρχεται με εξομολογητική διάθεση στο θέμα της διονυσιακής του μαθητείας καθώς και στο δίπολο υγεία/ ασθένεια με μέτρο το πλεόνασμα ή έλλειμμα ζωτικότητας, για να ερμηνεύσει και να αποτιμήσει το όλο του δυτικού πολι-

τισμού και, πρώτα και κύρια, του αρχαίου ελληνικού κόσμου. Τοποθετεί τον εαυτό του ως έναν άλλο πάσχοντα θεό μέσα στη δίνη της πραγματικότητας στο διάβα του γερμανογαλλικού πολέμου, αποφασισμένο για ριζικές ρήξεις με παραδόσεις και δεδομένες θεωρήσεις της τέχνης της μουσικής και της φιλοσοφίας. Δίνει μάλιστα μια ιδιαίτερα σημαντική θέση στην κριτική αλλά και κοσμοαντίληψή του, στην τέχνη του χορού, τη δοξασμένη τέχνη των αρχαίων και άλλο τόσο παρεξηγημένη του μεταγενέστερου χριστιανικού κόσμου. Ο δεύτερος πρόλογος του 1886 τελειώνει με ένα συμπύλημα αποσπασμάτων του κεφαλαίου «Για τον ανώτερο άνθρωπο» του 4^{ου} μέρους του *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*.³⁷⁰ Στο χωρίο αυτό ο Nietzsche αντιπαραθέτει στο πρότυπο του γερμανού ρομαντικού που βρίσκει παρηγοριά στη μεταφυσική και στη θρησκεία, το πρότυπο του χορευτή που ζει και απολαμβάνει ολοκληρωτικά και άμεσα την ενθαδική του ύπαρξη με προεξάρχον το σώμα, το σώμα του γελαστού και ανάλαφρου χορευτή, στο εκστατικό παραλήρημα της γιορτινής μέθης. Πράγματι, στο χορό, ο άνθρωπος δρα ταυτόχρονα ως μονάδα και ως μέρος μιας συλλογικής οντότητας και παρά τον πόνο και την οδύνη που ενέχει η ενσωμάτωση αυτής της αντίθεσης – μερικού/ολότητας – που δεν ισοδυναμεί παρά με τον πόνο της ζωής, στο χορό και μόνο μπορεί να αναζητηθεί η παρηγοριά γι' αυτήν την συγκρουσιακή κατάσταση. Ο ρόλος και οι λειτουργίες του χορού στην αρχαία τραγωδία δεν είναι παρά ένα αντιπροσωπευτικό παράδειγμα της «θεραπευτικότητας» αυτής της διαδικασίας.³⁷¹ Οι αισθητικοθεραπευτικές χρήσεις του χοροθεάτρου, μπορούν να εξετασθούν και να αιτιολογηθούν φιλοσοφικά ως υπέρβαση του πόνου της ανθρώπινης κατάστασης μέσω της τέχνης του χορού – με αφετηρία την νιτσεϊκή προσέγγιση του διονυσιακού. Στην *Γέννηση της Τραγωδίας* κυρίως εντοπίζεται η προοπτική αυτή, ενώ προϋποτιθέμενα στην τοποθέτηση του Nietzsche απέναντι στην τέχνη και στην μεταφυσική

³⁷⁰ F. Nietzsche, *Η Γέννηση της Τραγωδίας*, μετάφρ. Ζήση Σαρίκα, εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 2008, σελ. 47.

³⁷¹ Πρβλε Α. Λάζου, «Πέρα από το χορό: σύγχρονες αισθητικοθεραπευτικές χρήσεις του χορού στο φως της νιτσεϊκής σκέψης», 2013, ό.π. Δες επίσης Ξ. Μπαλλή, «Η έννοια του χορού στον Friedrich Nietzsche: νόημα, τέχνη, δημιουργία», *Φιλοσοφείν*, τ. 8, 2013, σελ. 129 – 138.

σική – οντολογική της διάσταση αποτελούν σειρά φιλοσοφικών αναφορών στο χορό, αλλά και στο αρχαίο δράμα και στην τέχνη γενικότερα: Kant, Hegel, Schopenhauer, η ρομαντική παράδοση στη μουσική. Η σύγχρονη αναβίωση του χορού σε συνάρτηση με τις τεχνολογικές και πρακτικές δυνατότητες του πολιτισμού μας μπορεί να συγκριθεί με την ανασύσταση ενός αγάλματος ή μιας αρχαίας ανάγλυφης αναπαράστασης, καθώς στο επίπεδο μιας αισθητικής αποκρυστάλλωσης στη θεατρική σκηνή, επιχειρείται να αποτυπωθεί γλωσσικά και απεικονιστικά, μια ρυθμική και μουσική διαδικασία που συνέβαινε *εν χρόνω* εκφέροντας μέσω των κινήσεων και των χειρονομιών, αλλά και του φωνητικού ήχου, συναισθήματα και σκέψεις ανθρώπων του παρελθόντος.

Συμπεραίνοντας από τα παραπάνω και σε συνδυασμό με σειρά πρόσφατων μελετών η σκέψη του Nietzsche άσκησε επιρροή και υλοποιείται στη διαμόρφωση του σύγχρονου στοχασμού επάνω στη σχέση τέχνης και φιλοσοφίας.³⁷² Ορισμένες σύγχρονες εξελίξεις στον τομέα της πρακτικής καλλιτεχνικής έκφρασης ερμηνεύονται από τη νιτσεϊκή φιλοσοφία, αν δεν έχουν καθορισθεί ή εμπνευσθεί από αυτήν. Στο φως αυτών των εξελίξεων μάλιστα, η αναβίωση του αρχαίου χορού, ένα συνεχώς κλιμακούμενου ενδιαφέροντος ρεύμα, δεν αποτελεί μονάχα καλλιτεχνικό ζητούμενο, αλλά εντάσσεται στο γενικότερο μεταμορφωτικό σχέδιο της τέχνης με προεξάρχουσα σε αυτό την τέχνη του χορού.³⁷³

Ο Nietzsche, πέρα από τον αντισωκρατισμό του, επιχειρηματολογεί ενάντια στο καρτεσιανό δυιστικό πρότυπο, επειδή κυρίως αποδίδει σε αυτό το φόβο και την υποχώρηση απέναντι στην άβυσσο του κόσμου με την επίκληση μιας ασφαλούς βεβαιότητας. Αναγνωρίζει τόσο την απεικονιστική τάση του εγώ – εαυτού, μέσω της οποίας αυτό επιβεβαιώνεται και μάλιστα εμπνέεται από τους αρχαίους θεούς, Διόνυσο και Απόλλωνα, όσο και την οραματική οπτική του ποιητή – καλ-

³⁷² Οι Salim Kemal, Ivan Gaskell και Daniel W. Conway στο συλλογικό τόμο που εξέδωσαν, *Nietzsche, Philosophy and the Arts*, Cambridge University Press, 2002, συνδέουν τον Nietzsche με μια πολιτική αισθητική αλλά και με την πολιτικοποίηση της αισθητικής σε συνάφεια με την κοινωνική διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης, σελ. 254.

³⁷³ Από σειρά σχετικών μελετών μου ξεχωρίζω τις πλέον πρόσφατες στο συλλογικό τόμο *Όρχησις και άθληση* (επιμ.) Α. Λάζου – Ι. Μάστορα, εκδ. Αρναούτη, Αθήνα, 2015.

λιτέχνη – δημιουργού. Μπροστά στη δειλή υποχώρηση απέναντι στο κενό του αβυσσώδους μηδενός, προτάσσει την ρηξικέλευθη καλλιτεχνική ψευδαίσθηση επιβεβαίωσης της ζωής.

Έχει γίνει σαφές ότι με αρχέτυπο τον πολιτισμό των αρχαίων Ελλήνων δεν απορρίπτεται η ζωή ούτε καταφάσκεται η απαισιοδοξία, παρόλ' αυτά αναγνωρίζεται η τραγικότητα του ανθρώπινου βίου ως το βασικό υλικό της καλλιτεχνικής δημιουργίας. Με το να γίνεται η οδυνηρή ανυπόφορη αλήθεια της ζωής το κύριο ζήτημα της τραγικής τέχνης, με τη σκληρότητα και τον πόνο στο κέντρο της δράσης του χορού και της ορχήστρας, η τέχνη και η δημιουργικότητα καταφάσκουν τη ζωή, εξορκίζουν την αθλιότητά της και δίνουν καταφύγιο ομορφιάς στον αρχέγονο τρόμο, δείχνοντας όλο το εύρος και το βάθος της παράλογης ανθρώπινης πραγματικότητας.

iii Από τη *Γέννηση στον Ζαρατούστρα*: ο δημιουργός απέναντι στον άκαμπτο σοφό

Αν η αττική τραγωδία και οι λόγοι γέννησής της είναι μοχλός άσκησης κριτικής του Nietzsche της *Γέννησης* προς τον πολιτισμό, στο *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα* προεκτείνει την κριτική του στον άνθρωπο αλλά και στην κοινωνία γενικότερα. Μπορούμε να εντοπίσουμε τα διάφορα σημεία στα οποία φαίνεται μια σχεδόν ποτέ θετική εικόνα της καθιερωμένης κοινωνικής έκφρασης του ανθρώπου. Αναφέρεται σε ομάδες ανθρώπων που συνήθως κανείς δεν θα σκεφτόταν να τους κρίνει, όπως είναι οι σοφοί άνθρωποι, οι αποκαλούμενοι ενάρετοι, οι δίκαιοι και καλοί, πάντοτε καλοδεχούμενοι και θαυμασμένοι στην κοινωνία. Είναι ακριβώς αυτές τις ομάδες ανθρώπων που επιλέγει ο Nietzsche, μέσω του Ζαρατούστρα, να θίξει, για να δείξει ότι είναι τα πιο ξεκάθαρα παραδείγματα του προβλήματος της ανθρωπότητας και γιατί αυτά τα πρότυπα πρέπει να αλλάξουν για να γίνουν αληθινά ανθρώπινα.

Τα σχόλιά του κατά των ενάρετων επικεντρώνονται στην αμοιβή που περιμένουν για την αρετή που υποτίθεται ότι κατέχουν, θέλοντας να αποδώσουν αιωνιότητα στην ύπαρξή τους, ο κόσμος να τους θυμάται και να τους εκτιμάει και,

με αυτόν τον τρόπο, να κολακεύονται. Αυτή η συμπεριφορά τους κάνει, για τον Nietzsche, υπερβολικά καθαρούς, τόσο που δεν μπορούν να βουτηχτούν στην αληθινή βρομιά των λέξεων: εκδίκηση, τιμωρία, αμοιβή ή αντίποινα. Νομίζουν πως αυτές οι έννοιες δεν μπορούν να τους αγγίξουν και δεν πρέπει να τις προσθέτουν στη ζωή τους, πράγμα που, για τον Ζαρατούστρα–Nietzsche, είναι ψεύτικο, μη–ανθρώπινο, υποκριτικό και ανειλικρινές απέναντι στην πραγματικότητα. Οι ενάρετοι νομίζουν πως η αρετή τους είναι κάτι το τόσο πολύτιμο, για το οποίο πρέπει να ανταμειφθούν, ο στόχος τους δηλαδή δεν είναι η καθαρή αρετή τους, αλλά το τι θα καταφέρουν να αποκτήσουν χάρη σε αυτήν, πράγμα που κατακρίνει ο Nietzsche χρησιμοποιώντας το παράδειγμα της πραγματικής αγάπης της μητέρας προς τα παιδιά της, η οποία ποτέ δεν θα σκεφτεί να ζητήσει κάποια πληρωμή για όσα κάνει – θα ήταν ντροπή να έκανε κάτι τέτοιο. Τονίζει, επίσης, ότι και τα χαρακτηριστικά που επιλέγουν οι άνθρωποι αυτοί για αρετές είναι, εν τέλει, γελοία και ανύπαρκτα.³⁷⁴ Ύστερα, ως υποστηρικτής των δυναμικών και δημιουργικών χαρακτήρων της ζωής, ασκεί κριτική σε όσους ταπεινά και υποτονικά θεωρούν την αρετή ήρεμη απομάκρυνση εκείνων των στοιχείων της ζωής που «ενοχλούν». Έτσι, όπως συμπεριφέρονται, φαίνονται να είναι τελικά ακόλουθοι των θεωρούμενων ενάρετων, δούλοι και ανίκανοι να θέσουν από μόνοι τους τα ίδια τους τα όρια και να αναλάβουν πρωτοβουλίες. Θεωρούν πως μπορούν να πράττουν ελεύθερα χάρη στην «εξαιρετική» γνώση που πιστεύουν πως κατέχουν για το καλό ή το κακό και, έτσι, να κρίνουν τους υπόλοιπους για τις πράξεις τους, ενώ το μόνο που κάνουν είναι να ακολουθούν δομημένες από άλλους αξίες και ιδέες.³⁷⁵ Ο Ζαρατούστρα/Nietzsche, όμως, δεν τους αποδέχεται, δεν πιστεύει στην πραγματική αγαθή φύση τους, δεν είναι δεκτικός στις απλές λέξεις «αμοιβή», «αντίποινα», «τιμωρία» ή «εκδίκηση μέσα στη δικαιοσύνη». Θέλει οι ανθρώπινες ψυχές να εκφράζονται μέσω των πράξεών τους, να φανεί στις δράσεις

³⁷⁴ Fr. Nietzsche, *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα, 2010, σελ. 139 – 140.

³⁷⁵ Ο.π.

πόσο ενάρετος είναι κανείς, όχι απαιτώντας και ζητώντας από τους γύρω του ανταμοιβές. Όταν κανείς πράττει σύμφωνα με αυτό που είναι πραγματικά, τότε φαίνεται και η ουσιαστική αρετή του. Οι ψευτοδίκαιοι και ψευτοενάρετοι όμως δεν έχουν την ικανότητα να καταλάβουν καν τι είναι αυτό που κάνουν λάθος, ώστε να μπορέσουν να σκεφτούν και πώς να το αλλάξουν, γι' αυτό και από άγνοια, δεν μπορούν να κατανοήσουν όσα τους λέει η φωνή του Ζαρατούστρα, θυμώνουν και απορρίπτουν όσα τους λέει, αντιδρώντας επιπόλαιο σε ό,τι τους δίνεται ή τους χαρίζεται.³⁷⁶

Το ίδιο ψεύτικοι και γελοίοι είναι για τον Nietzsche οι υπέροχοι άνθρωποι, τους οποίους καλεί «αστεία τέρατα»: στέκονται φουσκωτοί σαν τα παγόνια, αγχωμένοι και γελοίοι, και όντας γεμάτοι από άσχημες αλήθειες δεν μπορούν να γελάσουν ούτε να χαλαρώσουν, πράγμα που τους εμποδίζει να απολαύσουν και να εκτιμήσουν τι είναι πραγματικά όμορφο και ευχάριστο. Σε ό,τι καινούργιο τους προσφέρεται υποχωρούν φοβισμένα και δειλά, πράγμα που τους αποκλείει από την δυνατότητα να ξεπεράσουν την πικρή πραγματικότητά τους και, έτσι, να δώσουν μία νέα κατεύθυνση στη ζωή τους. Κουράζονται εύκολα χάνοντας χρόνο και ενέργεια με το να επιδιώκουν τα καλό γούστο, το οποίο όμως δεν κατέχουν οι ίδιοι.³⁷⁷ Από αυτούς τους – εν δυνάμει – υπέροχους ανθρώπους ζητάει να καταλάβουν πως ο μόνος τρόπος να βρουν τον ήρωά τους, είναι το να ενεργοποιήσουν την πραγματική θέλησή τους. Έτσι, θα καταλάβουν τί είναι το ωραίο, αυτόν τον σημαντικό και πρωταρχικό στόχο.³⁷⁸

Επόμενος στόχος της κριτικής του Nietzsche είναι η ομάδα των καλών ανθρώπων. Τους καλούς ανθρώπους τους θεωρεί τις πιο δηλητηριώδεις μύγες, επειδή «τσιμπούν με πλήρη αθωότητα», αλλά ψεύδονται, γι' αυτό και όποιος ζει ανάμεσά τους δεν μπορεί παρά να μάθει να ψεύδεται – λόγω της μύγας «μυγιάζε-

³⁷⁶ Ο.π., σελ. 141-142.

³⁷⁷ Ο.π., σελ. 173.

³⁷⁸ Ο.π., σελ. 175.

ται». Για τον Nietzsche οι καλοί είναι απλά πτωχοί πνευματικά άνθρωποι, οι οποίοι περιορίζονται στην «ποσότητα πνεύματος» που θα δεχτούν ή θα δώσουν, ώστε να μην δυσκολευτούν στη ζωή τους.³⁷⁹ Περιορίζονται στις επιθυμίες και αντοχές τους, χωρίς να γίνουν ποτέ ικανοί να δημιουργήσουν κάτι δικό τους, πρωτότυπο και ουσιαστικό, γι' αυτό και όποιος ζει ανάμεσά τους, θα μάθει να ψεύδεται, επειδή είναι πνευματικά ανίκανοι να αντέξουν τις αληθινές άγνωστες εμπειρίες που αντιμετωπίζει όποιος έχει το θάρρος να κάνει ένα βήμα μπροστά στη ζωή του. Η αδυναμία τους τους κάνει να μην μπορούν να ονομάζουν τα πράγματα όπως είναι και να πρέπει να τα «ομορφαίνουν».³⁸⁰ Αρκούνται σε μισές αλήθειες, μισές λέξεις, μισά σχόλια, δεν τίθενται ενώπιοι ενώπιω με την ολοκληρωμένη πραγματικότητα και γι' αυτό, μαζί με τους δίκαιους, αποτελούν τον μεγαλύτερο κίνδυνο για το ανθρώπινο μέλλον. Δεν αντιλαμβάνονται πως πρόκειται για απλές δικές τους κατασκευές, και άρα, ελλιπείς, πράγμα που δεν τους ωθεί να ψάξουν τίποτ' άλλο που να θεωρούν σημαντικό στη ζωή. Οι υποτιθέμενοι καλοί καταλήγουν να είναι χειρότεροι και από αυτούς που θεωρούνται κακοί, επειδή η ζημιά που προκαλούν στον κόσμο είναι μακροχρόνια επιζήμια και, εφ' όσον δεν το καταλαβαίνουν, είναι αδύνατον να βοηθήσουν στην αλλαγή σκέψης - νοοτροπίας που χρειάζεται η ανθρωπότητα. Η καλοσύνη τους έχει σκοτώσει το πνεύμα τους και αυτό φυλακισμένο στην υποτιθέμενα καλή συνείδησή τους, τους εμποδίζει να δημιουργήσουν, να χτίσουν κάτι πέρα από τα συνηθισμένα.³⁸¹

Με αυτήν την σημασία, εμφανίζεται στον αντίποδα αυτών των ψεύτικα καλών ανθρώπων, η έννοια του υπερανθρώπου, σύμφωνα με την οποία ανοίγεται εμπρός του από το εύρος του πνεύματος η ελευθερία της πράξης και παρακινεί τον άνθρωπο να δημιουργήσει, να γίνει αληθινός και ενεργός άνθρωπος. Ο Nietzsche θέλει στη θέση των καλών να τοποθετήσει δυναμικούς, επίμονους και

³⁷⁹ Ο.π., σελ. 274.

³⁸⁰ «Τους άκαμπτους σοφούς τους: τους ονόμαζα σοφούς, όχι άκαμπτους- έτσι έμαθα να καταπίνω λέξεις. Τους νεκροθάφτες τους: τους ονόμαζα ερευνητές και πειραματιστές – έτσι έμαθα να αλλάζω τις λέξεις.» Ο.π., σελ. 275.

³⁸¹ Ο.π., σελ. 311-312.

σκληρούς ανθρώπους, πραγματικά δυνατούς, που να μην υποχωρούν σε όσες δυνατότητες προσφέρονται.³⁸²

Οι πραγματικά λοιπόν άξιοι θαυμασμού για τον Nietzsche είναι οι πονηροί, σκληροτράχηλοι και ισχυρογνώμονες, εκείνοι που κυριαρχούν στον εαυτό τους και στην ζωή τους, χωρίς να γίνονται δούλοι κανενός, ούτε ψεύδονται για να ζήσουν πιο άνετα και ευχάριστα.³⁸³ Δεν βάζει στο στόχαστρο όμως μόνο γενικές ομάδες ανθρώπων, αλλά και πιο συγκεκριμένες, που συνήθως είναι πιο δύσκολο να τις κατακρίνει κανείς, εφόσον το έργο τους είναι πάντα αξιοσέβαστο και δημιουργικό. Στοχεύει για παράδειγμα στους ποιητές, στους φημισμένους σοφούς. Το πρόβλημα των ποιητών για τον Nietzsche είναι πως ψεύδονται υπερβολικά καθώς βρίσκονται σε έναν αόριστα «δικό» τους χώρο, ο οποίος τους εμποδίζει είναι σε επαφή με την πραγματικότητα. Αν και περιορισμένοι, θεωρούν ότι εκπροσωπούν τη «σοφία» του λαού, αφού τους αρκεί αυτή η πλευρά της πραγματικότητας, όντας ελαφρείς, ανεπαρκείς, βαρετοί κι επιφανειακοί, γιατί δεν ψάχνουν την βαθύτερη ουσία των πραγμάτων.³⁸⁴ Την ίδια καχυποψία έχει για όσους θεωρούνται σοφοί, απαραίτητοι και γνωστοί στο λαό. Αυτούς τους κατηγορεί άπιστους και σκυλιά, που το μόνο που ξέρουν να κάνουν είναι να κυνηγούν τον «ελεύθερο λύκο», το πλάσμα που συμβολίζει ακριβώς την ελευθερία που οι ίδιοι δεν έχουν. Ο αληθινός λύκος δεν έχει δεσμούς ούτε λατρεύει κανέναν για να σκλαβώνεται από την πίστη του, γεγονός που ενοχλεί την άνεση των διάσημων σοφών. Το ελεύθερο πνεύμα του λύκου τους προκαλεί να τον κυνηγήσουν από τη φωλιά, δικαιολογώντας την πράξη τους ως «αίσθηση του δικαίου». Αυτή η σύνδεσή τους με το λαό είναι ο βασικός λόγος για τον οποίο χάνουν όλη την αξιοπιστία τους, στόχος

³⁸² Ο.π., σελ. 312-313. Πρβλε και: «Οι δημιουργοί είναι πράγματι σκληροί. Και πρέπει να θεωρείτε ευτυχία το να πατάτε το χέρι σας πάνω σε χιλιετίες σαν να το πατάτε πάνω σε κερί – ευτυχία να το γράφετε πάνω στη θέληση των χιλιετιών σαν να γράφετε πάνω σε χαλκό – σκληρότερα από το χαλκό, ευγενέστερα από το χαλκό. Μόνο η τέλεια σκληρότητα είναι το ευγενέστερο πράγμα. Κρεμά από πάνω σας αυτή την καινούργια πλάκα, ω αδελφοί μου: γίνετε σκληροί!». Ο.π., σελ 314.

³⁸³ Ο.π. σελ. 354.

³⁸⁴ Ο.π., σελ. 190 - 192.

τους είναι τελικά να αρέσουν στο λαό, γίνονται συνήγοροί του δίνοντάς του πάντα δίκιο. Αυτή τη στάση ο Nietzsche τη θεωρεί λανθασμένη, υποκριτική και, εν τέλει, επικίνδυνη, αφού έχει σαν αποτέλεσμα να εμποδίζει τα πνεύματα που πραγματικά αξίζουν να εξελιχθούν, με σκοπό να αποκτήσουν την ελευθερία που τους ανήκει.³⁸⁵

Αυτόν που εκτιμά και θεωρεί πραγματικό δημιουργό ο Nietzsche του *Zaratούστρα*, είναι ο φιλαλήθης. Αυτός, δηλαδή, που «πηγαίνει σε ερήμους από τις οποίες απουσιάζει ο θεός και που έχει συντρίψει την καρδιά του, η οποία επιθυμεί να δείχνει σεβασμό». Είναι αυτός που καταφέρνει ανάμεσα στις συνεχόμενες «πηγές» που του προσφέρουν νερό, ενώ διψά, απλά να τις κρυφοκοιτάζει, χωρίς όμως να γίνεται όμοιος με αυτούς που ικανοποιούνται με ένα ψέμα, ώστε να τους επιτρέπεται να πιουν. Ο άξιος πραγματικής εκτίμησης και φήμης είναι ο «πεινασμένος, βίαιος, μοναχικός, άθεος», αυτός που ζει ελεύθερα στις ερήμους χωρίς να ακολουθεί την δουλεία των χορτασμένων και καλοθρεμμένων γαϊδουριών–σοφών που απλά τιμώνται από το λαό.³⁸⁶ Ο λαός που εκτιμά τους δήθεν σοφούς, αντίθετα χρειάζεται να μάθει τί είναι το πνεύμα, το αληθινό πνεύμα, και όχι να βρίσκεται σε αυτήν την ελλατωματική ψευδαίσθηση που του εμφύσησαν οι διάσημοι σοφοί. Το πνεύμα το ψεύτικο, είναι δείγμα άκαμπτης σοφίας, που εμφανίζεται με τη μορφή της έρευνας και του πειραματισμού. Από το λαό που εκθειάζει παραπλανημένος το ψευτοπνεύμα, λείπει η γνώση, η αντίληψη και κατανόηση του πραγματικού πνεύματος, της ουσίας, του πυρήνα του, και όχι μόνο το άγγιγμα της σπίθας του.³⁸⁷ Ο ελεύθερος αετός – ένα σύμβολο το οποίο χρησιμοποιεί πολύ συχνά ο Nietzsche του *Zaratούστρα* – ή το καράβι που πλέει περήφανα στη

³⁸⁵ Ο.π., σελ. 152.

³⁸⁶ Ο.π., σελ. 153.

³⁸⁷ Ο.π., σελ. 154.

θάλασσα – ένας επίσης συχνός συμβολισμός που χρησιμοποιεί, είναι εικόνες που αποδίδουν το νιτσεικό ιδεώδες ανθρώπου.³⁸⁸

Έτσι, αν στο έργο αυτό της ωριμότερης συγκριτικά με τη *Γέννηση*, περιόδου του Nietzsche, κυριαρχεί το πρότυπο του δημιουργού – ελεύθερου μοναχικού λύκου, περήφανου αετού και κάτοχου του αληθινού πνεύματος – συνοδεύεται όμως και από το πρότυπο του δασκάλου, που είναι ο ίδιος ο ήρωας των αφηγήσεών του. Ο Ζαρατούστρα είναι το πρόσωπο που βοηθάει τους άλλους να δουν «καινούρια αστέρια, μαζί με καινούριες νύχτες», επομένως ο υπεύθυνος της τάσης τους να δημιουργήσουν και, δημιουργώντας, να λυτρωθούν από καθετί που ήταν προηγουμένως, δηλαδή να μην αφήνουν απλά τα γεγονότα της ζωής τους να «συμβούν», αλλά να τα προκαλούν οι ίδιοι με τη θέλησή τους, να είναι άμεσα ενεργοί δημιουργώντας οι ίδιοι το παρελθόν τους.³⁸⁹

Για την ολοκλήρωση αυτής της τολμηρής και δημιουργικής προσωπικότητας ζητάει από τους ανθρώπους που θέλουν να τον ακούσουν και να τον ακολουθήσουν να αρχίζουν να σκέφτονται λιγότερο τους άλλους, να μην περιποιούνται τον πλησίον τους. Πρέπει να ξεπεράσουν τον άλλον και τον εαυτό τους, αυτός είναι ο δρόμος που πρέπει να ακολουθήσουν και από μόνοι τους να καταλάβουν ότι είναι ο μόνος σωστός. Οι ίδιοι είναι αυτοί που πρέπει να περπατήσουν τον δρόμο που βλέπουν, να τον κάνουν μέρος του εαυτού τους, με πράξεις, αλλιώς δεν γίνεται απλά κάποιος να τους τον δείξει, ούτε πρόκειται ποτέ να τον καταλάβουν ουσιαστικά.³⁹⁰

Πρέπει, για να είναι κάποιος πραγματικός άνθρωπος, να ενεργήσει δημιουργικά για το μέλλον του – αλλά και για το παρελθόν του. Δεν πρέπει να ξεπεράσει κανείς μόνο τον εαυτό του, αλλά και τους τριγύρω του, τον πλησίον του, γιατί αν δεν μπορεί να πείσει τον εαυτό του να δημιουργήσει το δρόμο που πρέ-

³⁸⁸ Ο.π., σελ. 155.

³⁸⁹ Ο.π., σελ. 292.

³⁹⁰ Ο.π., σελ. 293.

πει να ακολουθήσει, θα είναι υποχρεωμένος να υπακούει τους άλλους, να είναι δούλος, πράγμα ντροπιαστικό και απάνθρωπο.

Δεν πρέπει ο άνθρωπος να αναζητά την απόλαυση και την αθωότητα, ντροπιαστικές αναζητήσεις για τον Nietzsche, αλλά να ζητά την ενοχή και τον πόνο: Ο άνθρωπος είναι αυτός που θυσιάζεται χωρίς να φοβάται, που δεν θέλει να προφυλαχθεί, αλλά να ζήσει, να δράσει, να ενεργήσει.³⁹¹ Αυτός είναι ο άνθρωπος–δημιουργός που τοποθετεί ο Nietzsche δίπλα στον Ζαρατούστρα, που θα έχει τη δύναμη να ενεργήσει μέσα στην ανθρωπότητα και για την ανθρωπότητα, που επιθυμεί να υπάρξει ο αληθινός εαυτός του και ο ίδιος να τον πραγματώσει εντός του κόσμου, δεχόμενος τα αρνητικά και σκληρά σημεία της ζωής, όχι μόνο τα «καλόγουστα» αγαθά κομμάτια, στα οποία περιορίζονται οι «καλοί», χωρίς να μπορούν να βουτήξουν στα βαθιά.

Ο Nietzsche προσπαθεί να δείξει την πλευρά της πραγματικότητας που δύσκολα αντέχουμε να δούμε. Κυρίως σε κάποια κατάσταση ευχάριστη και βολική, η κρίση και οι απαιτήσεις μας χαλαρώνουν και κρύβονται μέσα σε μία φούσκα ευγένειας, σεβασμού και καλοσύνης. Αλλά για να μπορεί να υπάρξει πραγματικά στον κόσμο ο άνθρωπος, πρέπει να έχει τη δύναμη της θέλησης να ελέγχει την πορεία του παρελθόντος αλλά και του μέλλο-ντός του και, για να γίνει κάτι τέτοιο, πρέπει να μπορεί να βλέπει, να προβλέπει τί είναι αυτό που ο ίδιος θα δημιουργήσει.³⁹²

Η πηγή της ενέργειας για ζωή, της δύναμης που φτάνει μέχρι να καθορίσει και το μέλλον του, προέρχεται από την θέληση. Αυτή είναι που βοηθάει τον άνθρωπο να γίνει ό,τι επιθυμεί, χωρίς να δεσμεύεται από καμία αιτιακή αλυσίδα. Να ζει δηλαδή δυναμικά και δημιουργικά, αλλά με στόχο να νιώσει πραγματική εσωτερική λύτρωση. Με αυτόν τον τρόπο ωθεί τον άνθρωπο να αισθανθεί ελα-

³⁹¹ Ο.π., σελ. 294.

³⁹² «Βαδίζω ανάμεσα στους ανθρώπους ως κομμάτια του μέλλοντος: εκείνου του μέλλοντος που βλέπω εγώ.» Ο.π., σελ. 208.

φρύς και άνετος με τη ζωή του, να αγαπά όσα κάνει και κυρίως τον εαυτό του.³⁹³ Είναι για τον Ζαρατούστρα, η πιο σημαντική διδασκαλία που έχει να δώσει, άρα ό,τι πιο σημαντικό υπάρχει στην προσωπικότητα που θα χαρακτηρίσει τον υπεράνθρωπο, δημιουργό του μέλλοντός του.

Τέλος, ο υπεράνθρωπος, ο οποίος θα έχει όλα τα χαρακτηριστικά που παροτρύνει τους ανθρώπους ο Nietzsche να κατακτήσουν, δεν μπορεί να περιμένει το μέλλον και η ζωή του να είναι ήδη σχεδιασμένα ερήμην του. Είναι καθήκον του, όχι λόγω κάποια υποχρέωσης, αλλά επειδή θα το θελήσει ο ίδιος, να φτιάξει ο ίδιος το δρόμο του, να τον βρει στην πορεία του και να τον ακολουθήσει τολμηρά, χωρίς να ξέρει ακριβώς πού και σε τί θα στραφεί. Εκεί βρίσκεται η πρωτοπορία του, η επιθυμία του, η ενέργειά του και η δημιουργία του, στον δρόμο που δεν γνωρίζει μεν, αλλά καθορίζει ο ίδιος.³⁹⁴ «Δεν υπάρχει μία δεσπόζουσα φιλοσοφική μέθοδος, ούτε ένα και μοναδικό μονοπάτι, που θα είχε, υποτίθεται, προδιαγραφεί από αρχής κόσμου ή ακόμη και από τον ίδιο τον Nietzsche και το οποίο θα οφείλαμε με τη σειρά μας να ακολουθήσουμε»,³⁹⁵ κατά την αναζήτηση της αλήθειας. Τούτη η διαπίστωση όπως είπαμε, έχει ριζικές επιπτώσεις στην αξιολόγηση της εννοιακής δομής της φιλοσοφικής γλώσσας. Απορρίπτει μια μεγάλη παράδοση της ιστορίας της φιλοσοφίας να βρει και να διατυπώσει την αλήθεια της πραγματικότητας μέσω του λόγου και της ανακάλυψης του ορθού – του λογικά σωστού και του λάθους. Έτσι, κατά την αναζήτηση της αλήθειας φέρνει στο προσκήνιο το σώμα, το χορό, τη μεταφορικότητα της γλώσσας. Σε όλα αυτά και στην αέναη μεταμόρφωση που υπόσχονται βλέπει ο Nietzsche την υγιή πλευρά της δημιουργικότητας μαζί με μια αδυσώπητη ανοχύρωτη κριτική που δικαιώνει

³⁹³ «Όποιος όμως θέλει να γίνει ελαφρός και πουλί, αυτός πρέπει να αγαπά τον εαυτό του: έτσι διδάσκω εγώ.»: Ό.π., σελ. 284.

³⁹⁴ «Αυτός – είναι τώρα ο δρόμος μου, – πού είναι ο δικός σας;» έτσι απα-ντούσα σ' εκείνους που με ρωτούσαν «για το δρόμο». Για το δρόμο ακριβώς – που δεν υπάρχει!»: Ό.π., σελ. 288.

³⁹⁵ Σ. Κοφμάν, *Ο Νίτσε και η μεταφορά*, μετάφρ. Δ. Γκινωσάτη, Σμίλη, Αθήνα, 2010, σελ. 16.

το ήθος του φιλοσοφείν απαξιώνοντας ταυτόχρονα την φιλοσοφική ηθική. Το παράδοξο.

Η δημιουργία, όταν ο άνθρωπος της παραδοθεί χωρίς πισωγυρίσματα, τον οδηγεί απ' ευθείας στην ουσία του κόσμου, στην ουσία της ύπαρξής του, αναγνωρίζοντας την ίδια στιγμή ότι η πραγματικότητα είναι μια μεταφορά της μεταφοράς:

«Στην πραγματικότητα, δεν μπορούμε να έχουμε παρά μόνον παραστάσεις της ουσίας των πραγμάτων, καθώς εμείς οι ίδιοι, και μαζί με εμάς το σύμπαν, είμαστε απλώς είδωλα αυτής της ενδόμυχης, εντελώς «μη αποκρυπτογραφήσιμης» ουσίας».³⁹⁶

Ο δημιουργός του Nietzsche προκρίνει τη μεταφορά έναντι της έννοιας, την πράξη έναντι του φόβου, την επιστροφή στο οδυνηρό ακανθώδες βίωμα της γέννησης έναντι του ομαλού προχωρήματος μια γαλήνιας μικροαστικής προόδου, την περιπλάνηση του μοναχικού λύκου, έναντι του προδιαγεγραμμένου πλάνου μιας καλοσχεδιασμένης εν κοινωνία ζωής, την προτεραιότητα της αβύσσου έναντι της συνθετικής ρητορείας του ηθικοπλάστη, τον δημιουργό-υβριστή έναντι των μεγάλων συνασπισμών του λόγου, της ηθικής, της θρησκείας και της πολιτικής.³⁹⁷

³⁹⁶ Ό.π., σελ. 25. Πρβλε Γ. Πατιός, «Θέατρο και Φιλοσοφία: Τέχνη και Φιλοσοφική Επιχειρηματολογία», στο Α. Λάζου – Γ. Πατιός (επιμ.), *Τέχνη, Φιλοσοφία, Θεραπεία*, τ. Α', εκδ. Αρναούτης, Αθήνα 2016, σελ. 9 – 35.

³⁹⁷ Πρβλε Δ. Λαμπρέλλης, *Από τον Nietzsche στον Kerouac: Το θεμέλιο, η άβυσσος, η περιπλάνηση*, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 2015.

ΨΥΧΗ & ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ

Στο τελευταίο κεφάλαιο της μελέτης μας ας συνδέσουμε ορισμένα από τα χαρακτηριστικότερα ρεύματα της νεότερης και σύγχρονης φιλοσοφίας με την έννοια του δημιουργού που εξετάζουμε, με σκοπό να διακρίνουμε και να προσδιορίσουμε κάποιες από τις κυριότερες κατευθύνσεις στα περιεχόμενα που παίρνει η έννοια αυτή σήμερα.

Λαμβάνοντας ως αφετηρία στη θεώρησή μας τη σύλληψη και συγκρότηση του λογοκρατικού νεότερου ανθρώπου από την φιλοσοφία του 17^{ου} αιώνα, με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα τη σκέψη του Descartes, έκτοτε, μέσα από τα διδαλώδη και αντιθετικά μεταξύ τους ανθρωποείδωλα της νεότερης φιλοσοφίας και επιστημονικής θεώρησης και με την ανάπτυξη νέων επιστημών και αντίστοιχων προσεγγίσεων, αναδύθηκαν πολλές και διαφορετικές όψεις του ανθρώπου, της νόησης και της ψυχής του, ως αντικείμενα διεπιστημονικής εξέτασης ή και ως αφορμές αμφισβήτησης: *cogito, φαντασία, conatus, κριτική δύναμη, υποκείμενο, αντικείμενο, ύπαρξη, βούληση, πράξη, εμπειρία και συνείδηση, νόημα και άρρητο, η σχέση του ανθρώπου με τον εαυτό του και τον άλλο, πολιτισμός, ιστορία, ολότητα....*

Οι έννοιες αυτές που υποδηλώνουν και αντίστοιχες διαδρομές της φιλοσοφίας, επαναπροσδιορίζουν την ίδια την έννοια του δημιουργού και της δημιουργικότητας ως ανθρώπινης ιδιότητας, θέτοντας και νέα ανοιχτά ερωτήματα. Στους σταθμούς που επισημαίνει η δική μας προσέγγιση – εγγελιανή σκέψη, μεταμαρξιστική κοινωνιολογική κριτική, μετανιτσεϊκή και νεοκαντιανή ανθρωπολογία, – θα προσπαθήσουμε να φανεί η συσχέτιση της έννοιας του δημιουργού με το δίπολο ψυχής (ανθρώπινης πλευράς) και πολιτισμού (ως συνόλου δημιουργημάτων). Ας σκεφθούμε ότι και η προσέγγισή μας έχει τους δικούς της περιορισμούς, τις δικές της ελλείψεις, ως πτωχή μονομέρεια διαπράττει τη δική της *ὑβριν* απέναντι στην πληρότητα του φιλοσοφικού πλούτου της ιστορίας των ιδεών.

Όπως έχει φανεί στον προσεκτικό αναγνώστη μας, επιχειρήσαμε έως τώρα να δείξουμε ορισμένες σημαντικές κατά την επιλογή μας φιλοσοφικές προϋποθέσεις κατανόησης της έννοιας της δημιουργίας, αναζητήσαμε στην πραγματικότητα το υποκείμενο που δημιουργεί, θεό ή άνθρωπο, τί τον καθορίζει, σε ποιες δυνάμεις – γνωσιακές, φυσικές, βιοψυχικές – ανάγεται η δημιουργικότητα στον άνθρωπο, ποιες επιπτώσεις κι επιδράσεις έχει στην ιστορία και τον πολιτισμό. Φθάσαμε τέλος στην διαύγαση της αβυσσώδους καταστροφικότητας προς την οποία τείνει ο νιτσεϊκός δημιουργός στο αντίπαλο σημείο του κόσμιου πλατωνικού θεού-δημιουργού.

Στο τεράστιο άνυσμα αυτών των διαβαθμίσεων που συναντήσαμε, προσπαθήσαμε να εντοπίσουμε γεφυρώσεις και στηρίγματα μιας συνεκτικότερης οπτικής που ίσως κάποτε κατορθώσουμε να συνθέσουμε..... Αριστοτέλης, σύγχρονος φυσικοεπιστημονισμός, Hegel και μαρξική κριτική της ουσιοκρατικής ανθρωπολογίας, Kant και φιλοσοφικοανθρωπολογική σύνθεση των Scheler – Cassirer, προτείνουμε ως κεφαλαιώδεις συμβολές στο ζήτημά μας. Ιδιαίτερα όμως ο τρόπος που ο Hegel «βλέπει» την τέχνη συνδέοντας το τέλος της τέχνης με την εκπλήρωση του όλου της πορείας του ανθρώπινου πολιτισμού στην ιστορία και κυρίως, το ρόλο της θρησκείας στη μετάβαση αυτή, έχει σημαντικές συνέπειες στην νεότερη φιλοσοφική οριοθέτηση της σχέσης πολιτισμού και ανθρώπου. Αποτελεί – θεωρούμε – ένα οριακό σημείο, ένα μέτρο των άπειρων αποχρώσεων της έννοιας του δημιουργού και γι' αυτό, θα αφιερώσουμε ιδιαίτερο χώρο του καταληκτικού κεφαλαίου μας.

i Τέχνη, φιλοσοφία και θρησκεία κατά τον Hegel

Στο «υποκειμενικό πνεύμα» τοποθετεί ο Hegel την αισθητική και γνωστική λειτουργία της ψυχής, που κορυφώνεται στη νόηση και την πράξη. Οι ενέργειες της ατομικής συνείδησης παράγουν μια πρώτη ιδέα της δομής του κόσμου ενο-

ποιώντας την αταξία των αισθητικών υλικών.³⁹⁸ Ολοκληρώνονται όμως μέσα σε ένα πλαίσιο κοινωνικών θεσμών. Εδώ, μέσα από την αναγνώριση του *άλλου*, το *εγώ* γίνεται *πνεύμα* (*Geist*), ένα *εγώ* που ταυτίζεται με το *εμείς*. Η κοινωνικοποίηση του *εγώ* εγγράφεται από τον Hegel στο «αντικειμενικό πνεύμα».³⁹⁹ Η έννοια του πνεύματος, όπως τη συνέλαβε ο Hegel, σχετίζεται και επηρεάζει το φιλοσοφικό προσδιορισμό της τέχνης, γιατί σε αυτήν επισημαίνεται και τονίζεται το στοιχείο του μοιράσματος, η κοινότητα του πνευματικού στοιχείου σε όλα τα μορφώματα του ανθρώπινου πολιτισμού.⁴⁰⁰ Η έννοια και ο ρόλος της τέχνης προσδιορίζεται στο πρώιμο έργο του Hegel, *Φαινομενολογία του Πνεύματος/Νου*, από τη σχέση της με το ζήτημα του θεού και το θρησκευτικό φαινόμενο: ο παντοδύναμος θεός παρουσιάζεται ως λύση – μεταξύ των άλλων – για το πρόβλημα που προκύπτει από τη σχέση μεταξύ υποκειμενικής σφαίρας των ανθρώπινων παθών που παράγουν την ανθρώπινη ιστορία – υποκειμενικό μερικό – και αντικειμενικής σφαίρας των καθολικών αρχών – αντικειμενικό καθόλου – που παράγουν την παγκόσμια ιστορία και στη συνέχεια, ενοποιώντας τις δύο σφαίρες – υποκειμενικό/επί μέρους και αντικειμενικό/καθόλου, συζητά το θέμα της θρησκείας ως τέχνης, πράγμα που μας παρέχει σειρά επιχειρημάτων και χρήσιμων υποθέσεων γύρω από το θέμα της σχέσης ατομικής ελευθερίας και ολότητας.

Στη *Φαινομενολογία*, η σύμπλευση της δυναμικής της θρησκείας με αυτήν της αισθητικής έχει σαν βάση τρία ειδικά χαρακτηριστικά τους: την φαινομενική αυτονομία του πεδίου της κάθε μιας, τη φύση του τρόπου σκέψης που τους αρμόζει – που εκφράζεται από την έννοια της *Vorstellung* (παράσταση) – και την αλ-

³⁹⁸ G. F. Hegel, *Η φιλοσοφία του πνεύματος: Το υποκειμενικό πνεύμα*, μετάφρ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα, 1993.

³⁹⁹ G. F. Hegel, *Η φιλοσοφία του πνεύματος: Το αντικειμενικό πνεύμα*, Το απόλυτο πνεύμα, μετάφρ. Δ. Τζωρτζόπουλος, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2015.

⁴⁰⁰ A. Blunden, *An Interdisciplinary Theory of Activity*, τ. 22, στο *Studies in Critical Social Sciences*, Brill, 2010, σελ. 38: ενώ κατά τον Fichte, υποστηρίζει ο Blunden, η φύση της κοινωνίας, συνάγεται από την ιδιαίτερη φύση του ατόμου, στην εγγεληνική σκέψη δείχνεται η λογική προτεραιότητα της κοινωνίας ως αποτελέσματος της συνεργατικής δραστηριότητας των ανθρώπων, από το οποίο συνάγουμε τη φύση των ατόμων.

ληγορία.⁴⁰¹ Τόσο η τέχνη όσο και η θρησκεία παρουσιάζουν μια δομική αναλογία, κατά τον νεαρό Hegel, εφ' όσον θεωρούνται ενδοκοσμικά γεγονότα και δραστηριότητες της ανθρώπινης ζωής αντανακλώντας και οι δύο τον κόσμο, αλλά ταυτόχρονα παρεμβαίνοντας σε αυτόν παραμένουν ανεξάρτητα συστήματα σημείων με τη δική της δυναμική λογική η κάθε μία.⁴⁰² Οι τρεις εγελιανές έννοιες – παράσταση (*Vorstellung*), λόγος (*Vernunft*) και διάνοια (*Verstand*) – προσδιορίζουν τις φιλοσοφικές αρχές, μέσω των οποίων μπορούν να μελετηθούν τα δομικά χαρακτηριστικά των τριών πεδίων – τέχνης, φιλοσοφίας και θρησκείας: η έννοια της παράστασης (*Vorstellung*) ως έννοια γερμανο-ιδεαλιστικής ρομαντικής προέλευσης, που για τον Hegel φαίνεται να συγγενεύει με την εμπειρική σκέψη του κοινού νου και αναφέρεται σε εξωτερικά υλικά αντικείμενα υπαγόμενη στο νόμο της μη-αντίφασης, ανήκει κυρίως στη σφαίρα της τέχνης και επιδίδεται στην κατανόηση της σχετικής δραστηριότητας ως προεννοιακή γνώση της αλήθειας. Στον αντίποδα αυτής, η διάνοια (*Verstand*) διέπεται από τους νόμους της εμπειρικής γνώσης, είναι σε θέση να ολοκληρώσει την εμπειρική γνώση. Ο λόγος λοιπόν (*Vernunft*) που εμπεριέχει στο εγελιανό φιλοσοφικό σύστημα τη διαλεκτική — αναλαμβάνει να μετασχηματίσει όλα τα εμπειρικά σφάλματα στο επίπεδο της *Verstand* σε νέες αλήθειες διαλεκτικού χαρακτήρα. Στο επίπεδο όμως της παράστασης ή φαντασίας (*Vorstellung*) καλείται να ανακαλύψει «ερμηνευτικά» τις βαθύτερες αλήθειες της, πέρα και αφού, σύμφωνα με τη λογική της εξωτερικής

⁴⁰¹ Πρβλε Fr. Jameson, *The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit*, ό.π., σελ. 117. Στην *Φαινομενολογία* τα ζητήματα της τέχνης καλύπτονται από το κεφάλαιο που αφιερώνεται στη θρησκεία και μάλιστα η κλασική θρησκεία με τη μορφή του πολυθεϊσμού αντιστοιχεί στην αρχαία ελληνική τέχνη – δράμα και γλυπτική – αλλά και στα μυστήρια ως τελετουργίες της κοινότητας.

⁴⁰² Ο Jameson αναφέρει στο σημείο αυτό το παράδοξο της σχέσης τέχνης, θρησκείας και φιλοσοφίας στην ιστορική τους εξέλιξη, που διαπιστώνει ο Herbert Marcuse στο άρθρο του "The Affirmative Character of Culture" (στο H. Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, μετάφρ. από τα γερμανικά του J. J. Shapiro, Penguin Press, 1968¹ και www.mayflybooks.org, 2009, σελ. 65 - 99), σύμφωνα με το οποίο τα δύο πεδία – θρησκεία και τέχνη - περνούν «από την κριτική άρνηση του κόσμου τους στην κατάσταση της δουλικής νομιμοποίησης και εμπλοκής τους» ή και της διαλεκτικής ταυτόχρονης συμβίωσής τους. Εξ αιτίας αυτής της δομικής τους ασάφειας δεν είναι δυνατόν να μελετηθούν μεμονωμένα και να παραχθεί μια συστηματική φιλοσοφία για τα δύο πεδία, ενώ η διαλεκτική τα αντιμετωπίζει ως ενότητα δύο αντίθετων πλευρών, επομένως αρχικά διακριτών. Συζητώντας το θέμα της σχέσης τέχνης και θρησκείας ο Herbert Marcuse σκιαγραφεί τις μορφές και τις ανθρωπολογικές καταστάσεις που μοιράζονται εντός της ολότητας της κοινωνικής ζωής: η ιδανική ομορφιά και η ευτυχία στόχοι και των δύο, αποτελούν μέσο η μία για την άλλη, για να καταστεί η κάθε μία, κοινωνική αξία. Fr. Jameson, ό.π., σελ. 118.

γνώσης των αισθήσεων, πήραν τη μορφή των απεικονίσεων.⁴⁰³ Ο Hegel με αυτά συλλαμβάνει την έννοια του έργου τέχνης ως πνευματικού δημιουργήματος υψηλής συνθετικής πολιτισμικής ταυτότητας και όχι μόνο ως αυτόνομο γνωστικό πεδίο – όπως στον Kant. Το πετυχαίνει αυτό παρακολουθώντας παράλληλα την εξέλιξη μορφών αρχαιοελληνικής ποίησης από το έπος, στην τραγωδία και την κωμωδία, εξέλιξη που προσδιορίζεται από την σταδιακή αντικατάσταση των θεών από τους ανθρώπους στο προσκήνιο του πολιτισμού, τη στιγμή που αποκαλεί στιγμή της «απόλυτης τέχνης» και που συμπίπτει με το τέλος της τέχνης:⁴⁰⁴ «μια στιγμή ειρωνίας, μια ευδαιμονία που μεταχειρίζεται το κάθε τι ανάλαφρα παίζοντας με τη χρήση των масκών και της υποκριτικής, για να επιβεβαιώσει την έλλειψη της ουσίας που την χαρακτηρίζει».⁴⁰⁵ Χωρίς αυτές τις επισημάνσεις της εγγελιανής διαλεκτικής στερούμαστε προϋποθέσεων – πιστεύω – για να διεισδύσουμε στις κριτικές προσεγγίσεις των Marx και Nietzsche, που εξ άλλου ευθύ-

⁴⁰³ Ο.π., σελ. 119. Στο φιλοσοφικό σύστημα του Hegel αναγνωρίζει ο Jameson την διαδοχική υπερκάλυψη διαφορετικών εννοιολογικών σχημάτων ή μοντέλων που μεταξύ άλλων παρέχει και το κατάλληλο υπόβαθρο για την κατανόηση της σχέσης τέχνης – θρησκείας – πολιτικής και ιδιαίτερα της σημασίας της έννοιας του «τέλους της τέχνης».

⁴⁰⁴ Στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* (1807) ο Hegel αναφέρεται στην αρχαία ελληνική θρησκεία της τέχνης (*Kunstreligion*) με προεξάρχοντα τα παραδείγματα της *Αντιγόνης* και του *Οιδίποδα Τυράννου* του Σοφοκλή, δράματα στα οποία αναγνωρίζει μορφές μια ολόκληρης κοσμοαντίληψης. Οι αντιλήψεις του για την τέχνη αποτελούν τμήμα του φιλοσοφικού συστήματος στο οποίο μας εισάγει στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* και ολοκληρώνεται – δεκαετίες αργότερα σε διαφορετικά χρονικά στάδια, από το 1817 έως το 1830 - στην *Εγκυκλοπαίδεια των Φιλοσοφικών Επιστημών*, με τα τμήματα της λογικής, της φιλοσοφίας της φύσης και της φιλοσοφίας του πνεύματος. Στην *Εγκυκλοπαίδεια* διαιρεί την φιλοσοφία του πνεύματος σε τρεις ενότητες που αντιστοιχούν στο υποκειμενικό, στο αντικειμενικό και στο απόλυτο πνεύμα: η τέχνη και η αισθητική εντάσσονται στην εξέταση θεμάτων του απόλυτου πνεύματος αποτελώντας την πρώτη υποενότητα, ενώ ακολουθούν η φιλοσοφική εξέταση της θρησκείας και της ιστορίας της φιλοσοφίας.

⁴⁰⁵ Πρβλε W. Hamacher, “The End of Art with the Mask,” στο St. Barnett (επιμ.), *Hegel After Derrida*, Routledge, London, 1998: Παραθέτει ο Wallenstein, «The Place of Art in Hegel’s Phenomenology», στο Br. Manning Delaney & S. – O. Wallenstein, *Translating Hegel*, Södertörn University, Stockholm, 2012, σελ. 156. Ήδη στο έπος, υποστηρίζει ο Hegel στην *Φαινομενολογία*, διαφαίνεται η περιττή φύση των θεών σε σύγκριση με την ανθρώπινη δράση στο πλαίσιο συγκεκριμένων σχέσεων και ομάδων και όπως και στην κωμωδία – τέλος – οι πράξεις των θεών επαναλαμβάνουν και καθρεφτίζουν αυτές των ανθρώπων εν είδει «φαρσικού πλεονασμού» (§730), πριν από τον τελικό θάνατό τους και την «ερήμωση του ουρανού», όπου οι θεοί χάνουν την ουσία τους και όλα επι-στρέφουν στην πρότερη κατάσταση αυτοσυνειδησίας στο πλαίσιο της ευζωίας που χαρακτηρίζει την κωμωδία αποκλειστικά (§741 - §747). Στην ενδιάμεση φάση της τραγωδίας ωστόσο, ο τραγικός ήρωας χρησιμοποιεί τη γλώσσα για να εκφράσει την εσωτερική ουσία του, που αποτελεί συνάμα ένα βήμα προς τον εξανθρωπισμό (§732 κ.ε.). (Παραφράζω την συνοπτική έκθεση του S. – O. Wallenstein, ό.π.).

νονται για κύρια ανθρωποκεντρικά ρεύματα του 20ού αιώνα – μαρξισμό, υπαρξισμό, φαινομενολογία.

Για τον Hegel, αισθητική είναι η φιλοσοφία του *ωραίου*, εννοώντας εδώ τη μελέτη της φιλοσοφίας του ωραίου και της τέχνης, ενώ αισθητικό είναι κάτι που αναφέρεται στην αισθητική εμπειρία του ωραίου. Η αντίληψη αυτή υποδηλώνει και τον αισθητισμό, μια τάση που καθιστά το ωραίο καθολικό πρότυπο.⁴⁰⁶ Στην *Φαινομενολογία* του όμως (1807) βρίσκουμε μια γενεαλογία της τέχνης, όπου η ελληνική «στιγμή» ταυτίζεται με την απόλυτη τέχνη και συμπίπτει με την ολοκλήρωση κι επομένως εξαφάνιση ενός κύκλου εξέλιξης, που αντιστοιχεί στον κύκλο της κοινωνικής ηθικής ή ηθικότητας (*Sittlichkeit*). Τρία στάδια σε αυτήν την εξέλιξη της τέχνης – το αφηρημένο, το ζωντανό και το πνευματικό – αντιστοιχούν σε βαθμίδες εμφάνισης και ανάπτυξης της αυτοσυνείδησης και του εξανθρωπισμού των θεϊκών δυνάμεων που θα ολοκληρωθούν και θα παρακμάσουν με το που θα εκπληρωθούν στην τελική τους απόλυτη μορφή. Παράλληλα, από τον Hegel έχουμε και μια γενεαλογία της τέχνης μέσα από την πραγμάτευση της θρησκευτικής συνείδησης, σε στάδια εξέλιξης του πνεύματος και της ιστορίας της ανθρώπινης δημιουργικής δραστηριότητας:⁴⁰⁷ Στο πλαίσιο της *Φαινομενολογίας*, σηματοδοτείται η πρώτη αναγνωρίσιμη μορφή καλλιτέχνη – δημιουργού (*Werkmeister*), ακριβώς όταν η θρησκεία στρέφεται από τα φυτά στα ζώα κι – έναντι του πρότερου ειρηνικότερου βίου – επικρατεί το βίαιο της πράξης, που αντανάκλαται στη δημιουργία των πυραμίδων και των οβελίσκων.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Η αισθητική είναι, βέβαια, δυνατόν να αναφέρεται στον αισθητισμό, όχι μόνο στο ωραίο και στη φιλοσοφική σπουδή του, αλλά και σε μία ιδιαίτερη θεωρία για την ομορφιά, την τέχνη και τη θέση τους στη ζωή. Ο Hegel επηρέασε βαθιά τον αγγλικό αισθητισμό και τους αισθητιστές, όπως τον John Keats και τον Walter Pater, που συνεξάρτησαν τον αγγλικό αισθητισμό με την αγγλική ρομαντική σχολή. R.V. Johnson, *Αισθητισμός*, μετάφρ. Ε. Μοσχονά, εκδόσεις Ερμής, Αθήνα 1973, σελ. 9 – 13.

⁴⁰⁷ Στη φάση της ελεύθερης αρχιτεκτονικής ως συνδυασμού γεωμετρίας και οργανικότητας (§694), εντοπίζεται η απαρχή της τέχνης με τη μορφή της «προ-τέχνης» (*Vorkunst*) και το πέρασμα στην τέχνη (*Kunst*) από μια πρώτη τέχνη που αξιοποιεί το χώρο, την ύλη και τη βαρύτητα, σύμφωνα με τις μεταγενέστερες διαλέξεις του για την αισθητική.

⁴⁰⁸ S. – O. Wallenstein, «Hegel and the Grounding of Architecture», στο M. Asgaard - H. Oxvig (επιμ.), *The Paradoxes of Appearing: Essays on Art, Architecture, and Philosophy*, Lars Müller Publishers, Baden, 2009. Του ίδιου, 2012, σελ. 155 – 156.

Στη σύζευξη τέχνης και θρησκείας της *Φαινομενολογίας* αναδεικνύεται και η πνευματικότητα του έργου τέχνης, η ταυτότητα του ίδιου του πνεύματος ως δημιουργού – καλλιτέχνη. Σε μεταγενέστερη φάση του εγγελιανού έργου, τέχνη και θρησκεία διαχωρίζονται και η εξέλιξη της τέχνης εξετάζεται αναλυτικότερα και ειδικευμένα κατ’ αντιστοιχία με συγκεκριμένες ιστορικές φάσεις: π.χ. η ελληνική γλυπτική αντιστοιχεί στην αισθητή μορφοποίηση της ιδέας, ενώ η ζωγραφική εκφράζει το ίδιο νόημα για τη χριστιανική εποχή, οπότε η τέχνη υποχωρεί απέναντι στη θρησκεία σταδιακά, ως αναπαράσταση της αλήθειας. Στο πλαίσιο της πρώιμης ρομαντικά διαποτισμένης εγγελιανής διαλεκτικής, θρησκεία, τέχνη και φιλοσοφία, είναι στάδια μιας πορείας του απόλυτου πνεύματος, του αντικειμενικού πνεύματος, ενώ η ίδια η τέχνη προοδεύει σταδιακά από τη συμβολική ή αρχέγονη τέχνη, προς την κλασική και ρομαντική, οδεύοντας προς κάτι νέο – ωστόσο όχι και τόσο καθορισμένο. Το τέλος της τέχνης μάλιστα ερμηνεύεται ως αυθυπέρβαση της αισθητικής – «του σκοτεινιασμένου ασαφούς καθρέφτη της»⁴⁰⁹ – για να στραφούμε στην ίδια τη φιλοσοφία όπως την οραματίστηκε ο Hegel, ως «ιστορική αυτοσυνείδηση ενός απόλυτου παρόντος» που δεν είναι άλλο από το ίδιο το τέλος της ιστορίας. Η έτσι ερμηνευμένη εγγελιανή σκέψη μας δείχνει πώς να αντιληφθούμε και να αξιοποιήσουμε τη διαμορφωτική δύναμη και αξία της ανθρώπινης συλλογικότητας που αποτελεί και τον προορισμό ύπαρξης του ίδιου του ανθρώπου. Η σκέψη αυτή καταλήγει, «βυθίζεται (για μας εδώ και τώρα) σε μια ακατανόητη, ασύλληπτη, ουτοπική καιρικότητα πέρα από ό,τι μπορεί να αγγίξει η σκέψη».⁴¹⁰ Από τη μια πλευρά βρίσκεται η ιδέα, το υποκειμενικό πνεύμα και σύμφωνα με τον Hegel,

«Η ιδέα πρέπει πάντα να αυτοκαθορίζεται περαιτέρω, γιατί στην αρχή είναι μόνο αφηρημένη έννοια. Αυτή η αρχική, αφηρημένη έννοια, δεν εγκαταλείπεται

⁴⁰⁹ Fr. Jameson, *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern 1983-1998*, Verso, London – New York, 1998, σελ. 76.

⁴¹⁰ Ο.π., σελ. 77.

ποτέ, αλλά γίνεται πάντα πλουσιότερη και ο τελευταίος καθορισμός είναι επομένως ο πλουσιότατος».⁴¹¹

Στην *Εισαγωγή στην αισθητική* ο Hegel ορίζει την *ιδέα (Idee)* ως ό,τι «είναι το αντικειμενικά αληθινό και ταυτόχρονα το αληθινό *είναι*· η πραγματικότητα είναι η ίδια η *ιδέα* στην εξέλιξή της»⁴¹² και το πνεύμα στην πρώτη σημασία του ως «άπειρη υποκειμενικότητα της *ιδέας*».⁴¹³ Υποκειμενικό και αντικειμενικό πνεύμα παρουσιάζονται σε μια αλληλοσυμπληρούμενη σχέση, όπου το ένα προϋποθέτει το άλλο.⁴¹⁴

Στη σφαίρα του αντικειμενικού πνεύματος τίθενται από τον Hegel οι όροι «υπό τους οποίους η απόλυτη *ιδέα* μεταβαίνει από το γενικό στο μερικό / ειδικό και ατομικό και συγκεκριμενοποιείται στα πράγματα, τον υπαρκτό κόσμο»,⁴¹⁵ αλλά και στους δικαιοϋκούς θεσμούς, στα ήθη και στο σύστημα ηθών της κοινωνίας.

Η σύλληψη της έννοιας του πνεύματος, αποκλειστικά από την σκοπιά του υποκειμένου και μάλιστα δρώντος, όχι ως υπόστασης, είναι κύρια θέση της εγγελιανής σκέψης.⁴¹⁶ Με αυτήν την σταθερή υπόθεση πρέπει να συνδεθεί και η βασική εγγελιανή παραδοχή για την ταύτιση της φιλοσοφίας με την κατανόηση της πραγματικότητας και την ταύτιση της πραγματικότητας με το λόγο.⁴¹⁷

⁴¹¹ G.F. Hegel, *Βασικές κατευθύνσεις της φιλοσοφίας του δικαίου*, μετάφρ. Σ. Γιακουμής, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 2004, σελ. 65. Μάλιστα τα στάδια εξέλιξης της ιδέας αποτελούν εννοιολογικούς προσδιορισμούς, όχι χρονικές φάσεις μιας εξελικτικής πορείας: «Τα στάδια, των οποίων αποτέλεσμα είναι ένας περαιτέρω καθορισμένος τύπος, προηγούνται ως εννοιολογικοί καθορισμοί στην επιστημονική ανάπτυξη της ιδέας, αλλά όχι και στη χρονική εξέλιξη ως διαμορφώσεις». Ο.π.

⁴¹² G.F. Hegel, *Εισαγωγή στην αισθητική*, εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2007, σελ. 225 - 226.

⁴¹³ Ο.π., σελ. 228.

⁴¹⁴ «α) το υποκειμενικό πνεύμα θεωρείται ως η ικανότητα του ατόμου να συλλαμβάνει το υπερατομικό, αντικειμενικό, γενικό και β) το αντικειμενικό πνεύμα μας παρέχει την έννοια του Θεού.»: Ο.π.

⁴¹⁵ Ο.π., σελ. 228-229.

⁴¹⁶ «να συλλαμβάνουμε και να εκφράζουμε το αληθές όχι ως υπόσταση, αλλά μάλλον ως υποκείμενο»: G.F. Hegel, *Η φιλοσοφία του πνεύματος: Το υποκειμενικό πνεύμα* μετάφραση Γιάννης Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα, 1993, σελ. 138.

⁴¹⁷ G.F. Hegel, 2004, ό.π., σελ. 31.

ii Πνεύμα και ιστορία στον Hegel

Η φιλοσοφία του πνεύματος του Hegel δεν είναι παρά συνεχόμενη με τη μέθοδό του στη φιλοσοφική θεώρηση της ιστορίας, άρρηκτα συνδεδεμένη με την φιλοσοφική υπεράσπιση της θείας παρουσίας σε αυτήν.⁴¹⁸ Στην *Φιλοσοφία της ιστορίας* μάλιστα, προχωρεί στο να ταυτίσει μια συγκεκριμένη ιστορική μορφή εξέλιξης, όπως το κράτος για παράδειγμα, με τη «θείκη ιδέα επί γης».⁴¹⁹ Αντικειμενική και υποκειμενική βούληση συμφιλώνονται και συγκροτούν ολότητα που στην περίπτωση του κράτους, ενός κοσμικού δηλαδή συστήματος εξουσίας, εκπροσωπεί το αληθινό ήθος, με την έννοια της εξ ίσου από όλους άμεσης εκπλήρωσης των καθηκόντων προς αυτό. Η υποκειμενική βούληση του καθενός πολίτη ενός τέτοιου κράτους παρεμβαίνει μόλις χρειαστεί να αναστοχαστεί το αντικείμενο της πράξης συνειδητοποιώντας ταυτόχρονα το γεγονός της πράξης του.

Το εγγελιανό θεωρητικό σύστημα χρησιμοποιεί *a priori* φιλοσοφικές αρχές, για να ερμηνεύσει την ιστορία ως έλλογη διαδικασία. Όλη η ανθρώπινη ιστορία διέπεται από το λόγο, επί της ουσίας το όλο σχήμα καταλήγει στην βεβαιότητα ότι το ασύλληπτο σχέδιο του Θεού για τον κόσμο καθίσταται γνωστό μέσω της φιλοσοφίας. Ο Λόγος/Θεός είναι ένα ον απόλυτα άταρκες, παντοδύναμο, κυρίαρχο των δικών του νομοτελειών και εκ φύσεως επιδιώκοντας την πραγματοποίηση αυτών των νόμων που πηγάζουν από το ίδιο στον κόσμο της ύλης και της ιστορίας. Ήδη από την *Φαινομενολογία*, ο Hegel σε μια εισαγωγή – προγραμματική διακήρυξη των στοιχείων της φιλοσοφίας του, αντιμετωπίζει τα φαινόμενα, ως μορφές ή βαθμίδες της δημιουργικής δύναμης του «παγκόσμιου λόγου», ως αναγκαία στάδια εξέλιξης της συνείδησης ξεκινώντας από την κατ' αίσθηση βέ-

⁴¹⁸ Διακρίνει δε τρεις τύπους πραγμάτευσης της ιστορίας: 1) αρχέγονη, 2) αναστοχαστική ιστορία που διακρίνει με τη σειρά της σε γενική επισκόπηση, πραγματιστική, κριτική και μερική θεώρηση και 3), φιλοσοφική ιστορία. G.F. Hegel, *Ο Λόγος στην ιστορία. Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, μετάφρ. Π. Θανασάς, Μεταίχμιο, 2006, σελ. 101 κ.ε.

⁴¹⁹ Ο.π., σελ. 147. Αφού μας έχει πει ότι ο νόμος είναι ταυτόχρονα αντικειμενική πραγματικότητα του πνεύματος και αλήθεια της βούλησης, έτσι θεωρεί ο Hegel ότι ανάλογα με τον βαθμό που το κράτος συνιστά μια κοινότητα και στο βαθμό που η βούληση του ανθρώπου υποτάσσεται στους νόμους, εξαφανίζεται η διαφορά ελευθερίας και αναγκαιότητας και το αναγκαίο καθίσταται έλλογο.

βαρη γνώση, για να φθάσει στην απόλυτη γνώση που αντιπροσωπεύει η έννοια της επιστήμης. Τα στοιχεία της γνώσης και της νοητικής δραστηριότητας της συνείδησης διαπλέκονται με φαινόμενα της ιστορίας του πνευματικού πολιτισμού, της φιλοσοφίας, ψυχολογίας, ηθικής, πολιτικής, δικαίου, θρησκείας και αισθητικής. Συνείδηση και αντικείμενα, υποκειμενικό και αντικειμενικό, είναι οι θεμελιώδεις σχέσεις για να εξηγηθεί η ολότητα και πολλαπλότητα των φαινομένων της ζωής και της κοινωνίας.

iii Η ανθρωπολογική σημασία της εγελιανής ερμηνείας της τραγωδίας

Τα διαλεκτικά δίπολα και η εξελικτική δυναμική τους, είναι τα στοιχεία που με ιδιότυπη ενάργεια εισάγει ο νεαρός Hegel της *Φαινομενολογίας*. Η τραγωδία του Σοφοκλή *Αντιγόνη* αποτελεί μάλιστα το χαρακτηριστόκερο παράδειγμα, στο οποίο εφαρμόζει τη διαλεκτική του για να προσεγγίσει, σε αυτό το πρώτο έργο του, τη συνείδηση, ως όλο που συγκροτείται από διαφορετικές και αντιτιθέμενες μεταξύ τους σφαίρες:⁴²⁰ αυτές οι σφαίρες ή μάζες, δηλαδή οι εσωτερικές διαιρέσεις της ίδιας υπόστασης, είναι ο ανθρώπινος από τη μία πλευρά και ο θεϊκός νόμος από την άλλη, αλλά και οι μεταξύ τους σχέσεις και αντιστοιχίες.⁴²¹ Ο ανθρώπινος νόμος υπάρχει με τη μορφή της πραγματικότητας, η οποία έχει συνείδηση του εαυτού της και αποτελεί την έκφραση της πρακτικής δραστηριότητας της αυτοσυνείδησης, στις διάφορες μορφές που λαμβάνει στην ιστορία.⁴²² Ο θεϊκός νόμος αντιτίθεται στη εκδηλωμένη αντικειμενική ηθική εξουσία, δηλαδή στον ανθρώπινο νόμο και ως πραγματική καθολικότητα, ο θεϊκός νόμος ταυτίζεται με τη βία της εξουσίας που ασκείται πάνω στο ατομικό διεαυτό—είναι.⁴²³ Ο θεϊκός νόμος ασχολείται με το άτομο, το οποίο σχετίζεται προς την οικογένεια ως μέρος

⁴²⁰ G. W. F. Hegel, *Φαινομενολογία του πνεύματος*, τ. Α' - Β', εισ.- μετάφρ. - σχόλια: Δ. Τζωρτζόπουλος, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα - Γιάννινα, 1993 - 1995, σελ. 267.

⁴²¹ Ο.π., σχόλια (§445) 1, σελ. 267.

⁴²² Ο.π., σχόλια (§448) 1, σελ. 270.

⁴²³ Ο.π., σελ. 270-271.

προς όλο, ενώ και το ίδιο αποτελεί καθολική ενότητα.⁴²⁴ Συνεπώς, η αντικειμενική ηθική δράση εκτείνεται πέρα από τις οποιεσδήποτε μερικές πλευρές της εξωτερικής ύπαρξης του ατόμου. Τόσο στον ένα νόμο, όσο και στον άλλο, υπάρχουν διαφορές και διαβαθμίσεις, αλλά η κοινότητα, που είναι ο ανώτερος νόμος και με απροκάλυπτα φανερή ισχύ, έχει την αληθινή της ζωτική ύπαρξη στην πολιτική διακυβέρνηση, κατέχει την αλήθεια και την επιβεβαίωση της ισχύος της, μέσω της ουσίας του θείου νόμου που κυριαρχεί στο υποχθόνιο βασίλειο, στο θάνατο, που δεν είναι παρά ο απόλυτος κύριος του ατόμου στο πλαίσιο της οικογένειας.⁴²⁵ Όμως, κανένας από τους δύο νόμους, μεμονωμένα, δεν είναι *καθ'εαυτόν και διεαυτόν*, γιατί ο ανθρώπινος νόμος εκκινεί μέσα στην ζωντανή του κίνηση από τον θείο και με ανάλογο τρόπο επανέρχεται στο σημείο, από το οποίο ξεκίνησε.⁴²⁶ Έτσι, ανθρώπινος και θείος νόμος αλληλοσχετίζονται και αλληλοσυνέχονται, επειδή ο πρώτος ανάγει την καταγωγή του στο θείο νόμο, που πραγματοποιείται στον επίγειο κόσμο.⁴²⁷ Ο Hegel βλέπει λοιπόν στην τραγωδία του Σοφοκλή, *Αντιγόνη* μία συνύπαρξη – υπό τη μορφή της αντιπαράθεσης – δύο νόμων, που εκπροσωπούνται από την Αντιγόνη και τον Κρέοντα: η δραστηριότητα του ατόμου στην οικογένεια έρχεται σε τραγική σύγκρουση με τη δραστηριότητα του καθολικού κράτους.⁴²⁸ Και στους δύο είναι εγγενές εκείνο, εναντίον του οποίου διαδοχικά εξεγείρονται, ενώ και οι δύο πλήττονται και καταρρέουν ακριβώς εντός του κύκλου της ύπαρξής τους. Ο Hegel σημειώνει ότι «αυτή η όψη της Αντιγόνης φαίνεται το πιο έξοχο, το πιο νοητικά απολαυστικό έργο τέχνης».⁴²⁹ Συμπερασματικά λοιπόν βλέπουμε ότι ο Hegel θεώρησε, αναμφίβολα λανθασμέ-

⁴²⁴ Ο.π., σχόλια (§451) 1, σελ. 274.

⁴²⁵ Ο.π., σελ. 278-279.

⁴²⁶ Ο.π., σελ. 284.

⁴²⁷ Ο.π., σχόλια (§460) 1, σελ. 284.

⁴²⁸ Ο.π., σχόλια, σελ. 285. Η κύρια αντίφαση που πραγματεύθηκε ιδανικά ο Σοφοκλής είναι αυτή του κράτους ως εθνικού βίου στην πνευματική του γενικότητα και της οικογένειας ως φυσικής εθικότητας: Ο.π., σελ. 656.

⁴²⁹ Ο.π., σελ. 660.

να, ότι η τραγωδία σχετίζεται περισσότερο με το λόγο παρά με το κάλλος. Ως συνέπεια στην σύλληψη της τέχνης του θεάτρου, η προσέγγιση του Hegel είναι ανατρεπτική, γιατί η κλασική θεωρία του θεάτρου έβλεπε την παράσταση – της *Αντιγόνης* του Σοφοκλή για παράδειγμα – σαν ένα εξωτερικό και επομένως δευτερεύον κομμάτι του κειμένου – του δράματος *Αντιγόνη* – που δεν περιλάμβανε το νόημα του έργου, αλλά έδινε στο έργο την καλλιτεχνική ώθηση προσθέτοντάς του μια επί πλέον ιδιότητα.

Ο ορισμός του Hegel για το θέατρο μάλιστα προϋποθέτει την κλασική αντίληψη:⁴³⁰ το κείμενο και η παράσταση είναι αρκετά ανεξάρτητα το ένα από το άλλο, με την παράσταση να περιφρονείται ως το υλικό κέλυφος της ψυχής του δράματος που δεν είναι παρά το γλωσσικό κείμενο. Επαναφέρει στο χώρο της τέχνης την πλατωνική ηγεμονία του κειμένου και της λέξης, έναντι του βιώματος της παράστασης, έχοντας όμως την φιλοσοφική ενάργεια να τονίσει την αντιπαλότητα γλώσσας και άμεσου βιώματος, ως αλληλοαποκλειόμενων μεταξύ τους καταστάσεων. Στην ανθρωπολογική διάσταση αυτής της αντιπαλότητας, ο Hegel υποστήριζε ότι το γεγονός ότι ο άνθρωπος σε αντίθεση με τα φυτά και τα ζώα είναι το έμβιο ον που έχει την ικανότητα της ομιλίας, δεν σημαίνει ότι αυτή αποτελεί απλώς μια επιπρόσθετη ικανότητά του, αλλά ότι η γλώσσα και μόνο τον καθιστά ικανό να είναι το έμβιο ον που υπάρχει ως άνθρωπος. Ως έμβιο ον λοιπόν ο άνθρωπος δεν είναι μόνο τοποθετημένος μέσα στον περίγυρό του, αλλά και απέναντι σε αυτόν. Βρίσκεται σε μια αμφίδρομη σχέση, τόσο ανταλλαγής *δοῦναι* και *λαβεῖν* με τον περίγυρό του, όσο και ενάντια προς αυτόν, υπό τις προϋποθέσεις του ζωντανού όντος, δηλαδή ζη τη διπλή διάσταση δυο ασυμβίβαστων μεταξύ τους κατευθύνσεων.

Η τοποθέτηση του ανθρώπου απέναντι στον περίγυρο περιγράφεται από την έννοια της εξωτερικότητας. Στην εξωτερικότητα του έμβιου όντος αντιστοι-

⁴³⁰ G.W.F. Hegel, *Esthétique* (1832), μετάφρ. S. Jankélévitch, Aubier Montaigne, Paris, 1965, σελ. 357: όπως αναφέρεται στο P. Pavis - C. Shantz, *Dictionary of the Theatre: Terms, Concepts and Analysis*, University of Toronto Press, Toronto, 1998, σελ. 398.

χεί η αμετάθετη διπλή υπόστασή του ως σώματος και ως ψυχοσωματικής ύπαρξης. Προβάλλοντας το έμβιο ον την αυθυπαρξία του με αφελή τρόπο ή με αναστοχασμό, την βιώνει, το βίωμά του «εσωτερικοποιείται» και έτσι δημιουργείται η έννοια της ψυχικής πραγματικότητας. Με την εξωτερική μορφή του εαυτού του εξασφαλίζεται για τον άνθρωπο η πραγματικότητα του συλλογικού κόσμου, από την οποία θα γεννηθεί η συνείδηση. Συνείδηση είναι η οριζόμενη από την εξωτερικότητα της προσωπικής ύπαρξης, διάσταση, στην οποία ο κόσμος γίνεται αντιληπτός, προσφέρεται στον άνθρωπο. Από τούτο προκύπτει ότι η αλήθεια του νου βρίσκεται στο λόγο, στη σχέση του γνωρίζοντος με το δρών υποκείμενο, το στραμένο δηλαδή στο εξωτερικό με αυτό *άλλο*, πράγμα που νοηματοδοτεί την αυτογνωσία, την κατάσταση δηλαδή της αυτοσυνειδησίας, όπως την συλλαμβάνει και την ορίζει ο Hegel.⁴³¹ Από την πλευρά του κριτικού μαρξισμού μάλιστα που επεξεργάστηκε στον 20^ο αιώνα, τις ιδέες της εγελιανής φιλοσοφίας, αξιοποιήθηκε δυναμικά η εγελιανή διαλεκτική των αντιθέτων στην ανθρωπολογία. Πρώτα διαπιστώνεται ότι η αυτονομία τόσο της τέχνης όσο και της θρησκείας δεν είναι εφικτή, αφού πρόκειται για δύο αντίθετα σε διαλεκτική ενότητα: ως διαφορετικές πρακτικές της καθημερινής ζωής, βρίσκονται σε διαρκή συναλλαγή, διαφορά ή σύζευξη, δημιουργώντας μια γενική αμφισημία ως προς τη σχέση τους, μια αντιθετική ένταση, που δεν μπορεί να καλυφθεί από οποιαδήποτε θεωρητική σύλληψη ή εξηγητική προσπάθεια.⁴³²

iv Η κριτική της εγελιανής ολότητας: Fredric Jameson

Κατά της εγελιανής ολότητας στρέφεται η κριτική από την πλευρά της σύγχρονης σκέψης σε πολλές και διαφορετικές περιπτώσεις, αλλά η κριτική που αντλείται από τον Fredric Jameson, εκπρόσωπο του σύγχρονου μαρξισμού, ακο-

⁴³¹ Σε προηγούμενο κεφάλαιο δείξαμε την φιλοσοφική αφετηρία της αυτοσυνειδησίας του Hegel στην αριστοτελική έννοια της ενέργειας.

⁴³² Fr. Jameson, *The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit*, ό.π.

λουθώντας την κληρονομιά του Karl Marx,⁴³³ υποδεικνύει και τη μεθοδολογική αξία και βαρύτητά της. Επικαλείται αφ' ενός την κριτική του Marx στα *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα του 1844*, σύμφωνα με την οποία ο Hegel θεώρησε εσφαλμένα ως *αντικειμενοποίηση*, ως δηλαδή οικουμενική διαδικασία εξωτερικής πραγμάτωσης, μια μοναδική ιστορική μορφή που αφορά τον καπιταλισμό και θα πρέπει να ονομαστεί *αλλοτρίωση*. Εξ αιτίας της αφομοίωσης των δύο διακριτών διαδικασιών, η εγελιανή ιδέα του απόλυτου πνεύματος προσπαθεί να υπερβεί την *αλλοτρίωση* με το να ευαγγελίζεται το τέλος της *αντικειμενοποίησης* ως επιστροφή όλων των εξωτερικών σχέσεων του όντος στην αδιαφοροποίητη κατάσταση του πνεύματος, προβάλλει έτσι το καθαρά ιδεαλιστικό όραμά του ως λύση σε ένα υπαρκτό πρόβλημα της κοινωνικής πραγματικότητας. Η έννοια της ολότητας, την οποία χρειάζεται η εγελιανή σκέψη, προκειμένου να εδραιώσει την θεωρία ταυτότητας λόγου και πραγματικότητας προβάλλεται στην ιστορία ως επικράτηση ενός απόλυτου ολοκληρωτισμού και της γυμνής του δύναμης που θα εξαλείψει κάθε διαφορά.

Η κριτική προς την εγελιανή ιδεαλιστική σύλληψη του απόλυτου πνεύματος, από τον Marx τον 19^ο αιώνα, αλλά και προς τους μαρξιστές και φιλοσόφους του 20^ο αιώνα, Georg Lukács και Jean Paul Sartre, που υιοθέτησαν την ολοποιητική του σκέψη στην δική τους εκδοχή της μαρξιστικής θεωρίας της πάλης των τάξεων και της ιστορικής της υπέρβασης – Lukács – και ως μεθοδολογική αρχή της διαλεκτικής – Sartre –, έδειξε στο κυριότερο σημείο της ότι οι υποθέσεις του Hegel αποτελούν σύμπτωμα μιας ιστορικής κατάστασης, μια προσπάθεια να λυθεί μέσω φιλοσοφικού συστήματος εννοιών μια ανεπίλυτη ιστορική αντίφαση, πέρα από τις ισχύουσες εναλλακτικές της εποχής του, τον ρομαντικό επαναστατι-

⁴³³ Του ιδίου, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Cornell University Press, 1982 (1994⁷), σελ. 50 κ.ε.

σμό και τον αστικό ωφελιμισμό. Έδειξε επίσης, κατά τον Jameson,⁴³⁴ ότι η εγγελημένη έννοια της ολότητας ως ενός χώρου εξάλειψης όλων των αντιφάσεων, με την κατάργηση του χάσματος υποκειμένου – αντικειμένου και την τελική εδραίωση στην ιστορική συγκεκριμένη της μορφή μιας ιδεαλιστικής ταυτότητας, στην εφαρμογή της στην μαρξιστική πολιτική ευθύνεται για καταδικαστέες μορφές κοινωνικοπολιτικού ολοκληρωτισμού.⁴³⁵

Η κριτική του Jameson επικαλείται στη συνέχεια τη θεωρία του Émile Durkheim και την ερμηνεία του για το θρησκευτικό φαινόμενο ως αποκύημα της συλλογικής συνείδησης της πρωταρχικής μορφής του πολιτισμού, συμβολοποίησης της ενότητας μιας φυλής, μιας συλλογικότητας ή ενός κοινωνικού σχηματισμού, θεωρία που συνθέτει παλαιότερα ρεύματα κοινωνικής φιλοσοφίας, όπως αυτά που εκκινούν από τον Rousseau, τον Hegel, αλλά και τον Feuerbach.⁴³⁶ Βλέπει ο πρωτότυπος αυτός συγγραφέας του μετανεωτερικού μαρξισμού «όχι μόνο την έννοια της συλλογικής «συνείδησης» του Durkheim, αλλά και την έννοια της «ταξικής συνείδησης», κεντρική έννοια μιας ορισμένης μαρξιστικής παράδοσης, να στηρίζονται σε μια χαλαρή μεταφορική εξομοίωση της συνείδησης του ατομικού υποκειμένου με την δυναμική των ομάδων».⁴³⁷ Ενώ ο ίδιος αναζητεί – στην προσπάθειά του να ορίσει το ερμηνευτικό υποκείμενο της τέχνης και της λογοτεχνικής κριτικής του σήμερα – μια νέα λογική συλλογικής δυναμικής με κατηγορίες που δεν υποπίπτουν στο σφάλμα της αναγωγής ή επιφανειακής εφαρμογής ζητημάτων που αφορούν στη συνείδηση της ατομικής εμπειρίας σε συλλο-

⁴³⁴ Ο Georg Lukács για την έννοια της ολότητας στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* και Jean Paul Sartre για το μεθοδολογικό ιδεώδες της ολοποίησης στο έργο του *Κριτική του διαλεκτικού λόγου*. Fr. Jameson, 1982, ό.π., σελ. 50 – 51.

⁴³⁵ Η από αυτήν την άποψη κριτική προς την εγγελημένη ολότητα, εκτείνεται, στο πλαίσιο των ιστορικών εξελίξεων του προηγούμενου αιώνα σε κριτική προς την τάση να αποδίδεται συμβολική αξία και νοηματική ισχύς στην συλλογική ενότητα, ως ιστορική και ταξική μορφή, στοιχείο που χαρακτηρίζει τη φύση και τη δυναμική του φασισμού ως επιφαινόμενο του μονοπωλιακού καπιταλισμού. Fr. Jameson, ό.π.

⁴³⁶ Ό.π., σελ. 292. Πρβλε Ε. Durkheim, *Les Formes elementaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, σελ. 593 – 638 (παραθέτει ο Jameson).

⁴³⁷ Ό.π. σελ. 294. Μετάφρ. δική μου.

γικά υποκείμενα ή ομάδες. Ο Jameson καταλήγει – σε έργα του της δεκαετίας του 1990 – σε μια κριτική της παραδοσιακής φιλοσοφίας, στην οποία ο Hegel κατέχει ένα μεγάλο κεφάλαιο, με το να αναλύει παραδείγματα της σύγχρονης τέχνης, αρχιτεκτονικής, κινηματογράφου ταυτόχρονα προσδιορίζοντας τα κύρια εννοιολογικά χαρακτηριστικά του σύγχρονου μετανεοτερικού παραδείγματος: «την διάλυση του ατομικού υποκειμένου, τη *σχιζοφρενική* συνείδηση που ενοποιεί το παρελθόν και το μέλλον σε ένα συνεχές παρόν, την κρίση της ιστορικότητας που ανάγει τη συλλογική μνήμη σε άδειες εικόνες νοσταλγίας, την στυλιστική απομίμηση διαφορετικών κουλτουρών με την τεχνική της συγκόλλησης, και την ανάδυση ενός *υστερικού υψηλού*, όπου η τεχνολογία απεικονίζει το ειδήλως ασύλληπτο, κυρίαρχο και απειλητικό παγκόσμιο οικονομικό σύστημα.»⁴³⁸

Η αναφορά στην εγγελιανή σκέψη είναι συστηματική στο έργο του Jameson για λόγους που, όπως προαναφέραμε, εντοπίζονται σε εξελίξεις του σύγχρονου μαρξισμού.⁴³⁹ Σημαντική συνέπεια για την τοποθέτησή μας είναι η δυναμική σύλληψη της έννοιας της νόησης που προκύπτει από το εγγελιανό σύστημα και η οποία εξετάζεται πέραν της ατομικής συνείδησης και παρατήρησης των κοινωνικοϊστορικών παραγώγων της, ως αντικειμενικό πνεύμα, που αντιστοιχεί σε καθολικά ισχύουσες μορφές νομιμοποιώντας την αντικειμενικότητα της συνείδησης του δημιουργού ανθρώπου ως υποκειμένου. «Ο υποκειμενικός σκοπός αποτελεί το εργαλείο για τον καθολικό σκοπό»,⁴⁴⁰ τονίζει ο Hegel στις αρχές του

⁴³⁸ Σε έργα, όπως τα *Late Marxism* (1990), *Signatures of the Visible* (1990), *The Geopolitical Aesthetic* (1992), *The Seeds of Time* (1994), και *The Cultural Turn* (1998). Αναφέρει ο William Mc Pheron, στην αναφορά του στον Jameson, για τις *Stanford Presidential Lectures in the Humanities and the Arts*, Stanford University, © 1999, στο σύνδεσμο: <https://prelectur.stanford.edu/lecturers/jameson/>. Μετάφρ. δική μου.

⁴³⁹ Ο μαρξιστικός ορθόδοξος τρόπος «αξιοποίησης» της εγγελιανής φιλοσοφίας φαίνεται στις παρατηρήσεις του Evald Ilyenkov (E. Ilyenkov, 1974, *Dialectical Logic, Essays on its History and Theory*, μετάφρ. στα Αγγλικά H. Campbell Creighton, εκδόσεις Progress Publishers, Moscow, 1977 (ψηφιακή μεταγραφή του Andy Blunden, January 2009), όπου ο Hegel παρουσιάζεται να έχει δημιουργήσει αρχικά μια λογική επανάσταση, όταν έδειξε πώς καθαρά λογικές κατηγορίες και τυπικοί κανόνες υλοποιούνται στην ανθρώπινη πρακτική της κοινωνικοϊστορικής πραγματικότητας, στην επιστήμη, τη θρησκεία, τη βιομηχανία κ.α. με την επεξεργασία γενικών νόμων που διέπουν την εξέλιξη της ανθρώπινης πράξης. Ανακάλυψε επίσης ο Hegel κατά τη μαρξιστική αυτήν εκδοχή, τους αντικειμενικούς νόμους που ισχύουν για το όλο του υλικού κόσμου.

⁴⁴⁰ G.F. Hegel, 2006, ό.π., σελ. 133.

19^{ου} αιώνα, θέτοντας εκ νέου στο σύγχρονο άνθρωπο το διακύβευμα κατά πόσον η επίτευξη ενός σημαντικού καθολικού σκοπού έγκειται στην ικανοποίηση υποκειμενικών επιμέρους κινήτρων, ή αν ισχύει το αντίστροφο, αν δηλαδή το γενικότερο κλίμα που διαμορφώνει το παγκόσμιο οικονομικό σύστημα καθορίζει ακόμη και τη δυνατότητα ευγενών προσωπικών κινήτρων που θα μπορούσαν να οδηγήσουν σε έναν ανώτερο σκοπό. Τί είδους κίνητρα στην εποχή μας μπορεί να οδηγήσουν σε ένα καθολικό σκοπό; Αν πράγματι υπάρχουν, σε μια πολυπολιτισμική κοινωνία, είναι δυνατόν να υπάρξει ένας καθολικός σκοπός στην ατομική δημιουργική πράξη;

ν Η σύνθεση των φιλοσοφικών παραδόσεων στην ανθρωπολογία του Ernst Cassirer

Ενώ με αφετηρία την εγγεληνική φιλοσοφία, δόθηκαν αρχικές κατευθύνσεις για την κριτική του πολιτισμού και της τέχνης που κυριάρχησε στον 20^ό αιώνα, μέσω των μαρξιστικών και υπαρξιστικών ρευμάτων – που εκκινούν από τους Marx και Nietzsche⁴⁴¹ – της ψυχανάλυσης των Freud και Jung⁴⁴² και της ανθρωπολογικής κριτικής των Foucault και Heidegger,⁴⁴³ απαντά μια αξιοσημείωτη σύνθεση πολλών ιστορικών παραδόσεων στον Ernst Cassirer, που καθόρισε τη Φιλοσοφική ανθρωπολογία του 20^{ού} αιώνα.⁴⁴⁴

⁴⁴¹ Marcuse, Habermas, Sartre. Αντιπροσωπευτικό της δεκαετίας του '60 – '70, το έργο του H. Marcuse, *Ερως και πολιτισμός*, μετάφρ. Ι. Αρζόγλου, εκδόσεις Κάλβος, Αθήνα, 1981.

⁴⁴² «Πολιτισμός σημαίνει το σύνολο των επιτευγμάτων και των θεσμών, με τα οποία ο τρόπος της ζωής μας απομακρύνεται από αυτόν των ζωικών προγόνων μας και τα οποία εξυπηρετούν δύο σκοπούς: την προστασία του ανθρώπου απέναντι στη φύση και τη ρύθμιση των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων»: S. Freud, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, μετάφρ. Γ. Βαμβαλής, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα, 1974, σελ. 27-28. Πρβλε του ίδιου, *Νέα σειρά των παραδόσεων για την εισαγωγή στην Ψυχανάλυση*, μετάφρ. Κ. Τρικεριώτη, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα, 1977, *Επίκαιρες παρατηρήσεις για τον πόλεμο και τον θάνατο*, Επίκουρος, Αθήνα, 1998 και *Το μέλλον μιας ανταπάτης*, μετάφρ. Γ. Βαμβαλής, Επίκουρος, Αθήνα, 1974. Επίσης του ίδιου, *Το εγώ και το Αυτό*, μετάφρ. Δ. Παπαδοπούλου, Πλέθρον, 2008. Κ. Jung, *Ο άνθρωπος και τα σύμβολά του*, Αρσενίδης, Αθήνα, 1964.

⁴⁴³ M. Foucault, 1961, *Η ιστορία της Τρέλας*, μετάφρ. Φ. Αμπατζόγλου, Ηριδανός, Αθήνα, 2004, J. Derrida - M. Foucault, *Τρέλα και Φιλοσοφία*, εκδ. Ολκός/ Μικρή Άρκτος, Αθήνα 1994, Δ. Λαμπρέλλης, *Η ένταση, το υποκείμενο, η κοινωνία. Φιλοσοφικές Παρατηρήσεις στη «STULTIFERA NAVIS» του Foucault*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2014. M. Heidegger, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, εισαγ.- μετάφρ. Γ. Ξηροπαΐδης, εκδ. Ροές, Αθήνα, 2000, του ίδιου, *Νίτσε: Η βούληση για ισχύ ως τέχνη*, μετάφρ. Γ. Ηλιόπουλος, επιμ. Γ. Ξηροπαΐδης, Πλέθρον, Αθήνα, 2011.

⁴⁴⁴ Επιχειρώντας γεφυρώσεις ανάμεσα σε παραδοσιακές και σύγχρονες τάσεις ο Cassirer ονομάστηκε φιλόσοφος του πολιτισμού και του ανθρωπισμού: ο ανθρωπισμός του Cassirer διατρέχει την σκέψη, τη γραφή και την όλη δι-

Κύρια θέση του Cassirer είναι ότι ο ορισμός της ανθρώπινης φύσης είναι λειτουργικός και όχι ουσιολογικός. Δεν ορίζει τον άνθρωπο με βάση κάποια κληρονομική αρχή που συνιστά την μεταφυσική του ουσία ούτε μέσω μιας έμφυτης ικανότητας ή ενστίκτου που επιβεβαιώνεται από την εμπειρική παρατήρηση. Το διακριτικό του στοιχείο, το οποίο καθορίζει την ανθρωπινότητά του είναι το έργο του ανθρώπου και όχι οι μεταφυσικές του ιδιότητες. Το ανθρώπινο έργο εκδιπλώνεται στο πεδίο των δραστηριοτήτων του, στη γλώσσα, το μύθο, τη θρησκεία, την επιστήμη, την ιστορία – που ο Cassirer θεωρεί κύρια συστατικά και διαφορετικούς τομείς αυτού του πεδίου.⁴⁴⁵ Η φιλοσοφική ανθρωπολογία του Cassirer εμπνέεται από την καντιανή φιλοσοφία⁴⁴⁶ και επεκτείνεται στην ενσωμάτωση ποιητικών και μυθικών μορφών του πολιτισμού.⁴⁴⁷

Ο Cassirer υιοθέτησε τις επιστημολογικές αρχές της καντιανής φιλοσοφίας με τρόπο δημιουργικό, μοναδικό επικροτώντας τον λογικό χαρακτήρα του δι-

δασκαλία του και δεν είναι τμήμα ή αντικείμενο ενός μόνο ή περισσότερων έργων του. Σύγκλιση των ανθρωπολογικών του δε θέσεων βρίσκουμε στο *Δοκίμιο για τον άνθρωπο*, που θεωρείται και σύννοψη του συστήματός του. Η σκέψη του διαποτισμένη από επιρροές της πλατωνικής φιλοσοφίας και του ύστερου πλατωνισμού, των ηθικών και κοσμολογικών θεωρήσεων της Αναγέννησης, όπως και του διαφωτισμού, ενώ ο ίδιος επιδόθηκε σε μελέτη των Descartes, Kepler, Leibniz, Kant, ενδιαφέρθηκε ιδιαίτερα για τη σχέση της φιλοσοφίας με τα φαινόμενα του πολιτισμού χωρίς να παραλείψει την γλωσσολογία, την επιστημολογία και τα μαθηματικά. Όλες αυτές οι έρευνες και η συστηματική διασύνδεσή τους, παρουσιάζονται παραδειγματικά στο κείμενό του *Γλώσσα και μύθος*, μια εργασία που συνέθεσε παράλληλα με το έργο του επάνω στη *Φιλοσοφία των συμβολικών μορφών* (βλ. υποσημ. 17 του παρόντος για τις σχετικές βιβλιογραφικές παραπομπές).

http://www.biblionet.gr/author/35132/Ernst_Cassirer, <http://plato.stanford.edu/entries/cassirer/>, https://archive.org/stream/philosophyoferns033109mbp/philosophyoferns033109mbp_djvu.txt

⁴⁴⁵ *Essay on Man (Δοκίμιο για τον άνθρωπο)*, ό.π., σελ. 67 – 68.

⁴⁴⁶ Ο Cassirer χρησιμοποίησε τους καντιανούς όρους τόσο με σεβασμό, όσο και με κάποια ανεξαρτησία, αντίθετα με ορισμένους νεοκαντιανούς φιλοσόφους που έμειναν απόλυτα πιστοί στην κληρονομιά της φιλοσοφίας του Kant. Αναφέρει ο J. Gutmann, «Cassirer's Humanism», 1949, ό.π.

⁴⁴⁷ Αναφέρεται συχνά στους Goethe, Schiller, Herder, Kleist, Lessing και Rousseau με ειδικό ερμηνευτικό ενδιαφέρον για το έργο τους. Ποικίλα δάνεια και άλλες επιρροές εντοπίζονται από τους μελετητές του έργου του και στους Hölderlin, Shelling, στον γερμανικό ανθρωπισμό εν γένει (1916, *Freiheit und Form. Studien zur Deutschen Geistesgeschichte*, B. Cassirer, Berlin, και 1921, *Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Berlin, 1994 κ.α.), αλλά και σε παλαιότερες μορφές ανθρωπισμού, όπως η σωκρατική αυτογνωσία και η αναγεννησιακή ανθρωπολογία του Pico della Mirandola, για να αναφερθούν μόνο ορισμένες από το πλήθος των πλούσιων ιστορικών επιδράσεων που εκ νέου επεξεργάστηκε. Από τη γερμανική παράδοση ο Cassirer κράτησε την έμφαση του ρομαντισμού στην αξία του μύθου και της ποίησης, επίσης την έννοια της πολιτισμικής συνέχειας, ενώ είδε με κριτικό μάτι την μεταφυσική απολυτότητα στον ιδεαλισμό των Fichte, Schelling, Hegel, όπως και τον ψυχολογισμό των Schopenhauer και Nietzsche. J. Gutmann, «Cassirer's Humanism», σελ. 448.

σμού μεταξύ *είναι* και *γίνεσθαι*, την επιστημονική γνώση ως προαπαιτούμενο της φιλοσοφίας και προέβαλε πάνω απ' όλα τον συμβολικό χαρακτήρα του ανθρώπινου πολιτισμού, συλλαμβάνοντας τον άνθρωπο ως ζώο συμβολικό.⁴⁴⁸ Ανήγαγε επομένως την ανθρώπινη δημιουργικότητα σε κοσμοποιητική διάσταση. Θεωρούσε ωστόσο τη συστηματικότητα ως απαραίτητο γνώρισμα του γνήσιου φιλοσοφείν, παρά το ενδιαφέρον που επιδείκνυε για το μύθο και την αξία του τελευταίου στη θεμελίωση του πολιτισμού.⁴⁴⁹ Στο *Δοκίμιο για τον άνθρωπο* φαίνεται να συμβαδίζει με την διαδεδομένη στην εποχή του άποψη ότι η σπουδή του ανθρώπινου πολιτισμού δεν είναι τίποτε άλλο παρά σπουδή γύρω από το ανθρώπινο όν περικλείοντας ωστόσο στο περιεχόμενο της έννοιας αυτής ζητήματα εντελώς ξεχωριστά και ιδιότυπα.⁴⁵⁰

Η άλλη επιρροή στην οποία επιμένει και είναι άξια μνημόνευσης, είναι η σωκρατική ερμηνεία του δελφικού προστάγματος, η αυτογνωσία ερμηνευμένη ως γνώση της ίδιας της ανθρώπινης φύσης μέσα από την μελέτη των κοινωνικών σχέσεων και την σύλληψη της φιλοσοφίας ως «διαλογικής ή διαλεκτικής σκέψης».⁴⁵¹

Για τον Cassirer η σωκρατική σκέψη είναι ανθρωπολογική, αλλά επίσης σημαντικός είναι και ο αναγεννησιακός ανθρωπισμός του Giovanni Pico della Mirandola, που παρουσιάζει έναν άνθρωπο πολύπλευρο και ευμετάβλητο, γεμάτο δυνατότητες ανοίγοντας μεγάλες προοπτικές στην μελλοντική σύνδεση φυσι-

⁴⁴⁸ Για τη φιλοσοφική δικαίωση της συμβολικής και μυθοποιητικής ανθρώπινης φύσης, ο Cassirer συνέδεσε στοχαστές όπως ο Πλάτωνας, ο νεοπλατωνισμός, ο Vico, οι Hölderlin και Schelling.

⁴⁴⁹ Δεν φθάνει στο σημείο να υποκαταστήσει την φιλοσοφική αλήθεια με την μυθολογική φιλοσοφία ούτε ταύτιζε τον ανθρωπισμό αποκλειστικά με την λογοτεχνία και τη δημιουργική έκφραση του πολιτισμού: *Idee und Gestalt*, ό.π., σελ. 121. J. Gutmann, «Cassirer's Humanism», ό.π., σελ. 449 κ.ε.

⁴⁵⁰ Στο *Δοκίμιο για τον άνθρωπο* τονίζεται η σχέση του ανθρωπισμού με το σκεπτικισμό που δεν διαχωρίζονται και από τις κύριες προϋποθέσεις της καντιανής κριτικής: *Essay on Man*, 1944, ό.π., σελ. 1. J. Gutmann, «Cassirer's Humanism», ό.π., σελ. 450 κ.ε.

⁴⁵¹ *Essay on Man*, ό.π., σελ. 5. Στο *Δοκίμιο για τον άνθρωπο* τον διατυπώνει την προσωπική του εμπειρία, σκέψεις και παρατηρήσεις του σε σχέση με ποικίλα πεδία του επιστητού και έκφρασης των πολιτισμικών δημιουργημάτων. *Essay on Man*, 1944, ό.π., σελ. 187.

κής και ανθρώπινης γνώσης της νεότερης εποχής.⁴⁵² Η πραγμάτευση δε της ιστορίας της φιλοσοφικής σκέψης από την Αναγέννηση μέχρι τα νεότερα χρόνια και μέχρι την καντιανή σκέψη που ο Cassirer θεωρούσε τη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στον παλαιότερο κλασικό ανθρωπισμό και στην νεότερη προσέγγιση του ανθρώπου ως δημιουργού του πολιτισμού, του επιτρέπει να προτείνει την δική του θεωρία για τη σχέση ανθρώπινης φύσης και πολιτισμού, σε μελέτες του μάλιστα που προηγούνται της συγγραφής του *Δοκιμίου για τον άνθρωπο*.⁴⁵³ Θεμελιώνει επομένως την φιλοσοφία της ιστορίας και του πολιτισμού ανθρωπολογικά, όχι ως σύνολο γεγονότων ή φαινομένων, καθώς δικαιώνει την φιλοσοφία στα πεδία αυτά και την βλέπει να ασκεί ένα ξεχωριστό έργο από αυτό του εμπειρικού ιστορικού ή του επιστήμονα.

Ο άνθρωπος ως δημιουργός των συμβολικών μορφών δεν είναι μονάχα μια ουσία αντικειμενική που υπάρχει εντός του κόσμου επιδιώκοντας την γνώση και κατανόησή του, αλλά συνιστά μαζί με τα δημιουργήματα του πολιτισμού του, μια οργανική, επομένως και λειτουργική ενότητα. Εδώ μπορούμε να εντοπίσουμε και τη συστηματικότητα του έργου του, στο ότι επισημαίνει τη διασύνδεση μεταξύ ανθρώπινης φύσης και πολιτισμού, υποθέτοντας την ενότητα μεταξύ τους. Η ιστορικότητα της σκέψης σε σχέση με το πρόβλημα ορισμού της έννοιας της ιστορικότητας δεν είναι παρά ένα από τα πολλά ζητήματα που σχετίζονται με την σύγκρουση μεταξύ συστηματικής και ιστορικής φιλοσοφικής μεθόδου. Ανθρωπολογικά ερμηνευμένη η ιστορία σημαίνει ότι μέσω της ιστορικής γνώσης ο άνθρωπος αναζητεί την αυτογνωσία σε όλην την παρελθούσα εμπειρία του.⁴⁵⁴ Αντιδιαστέλλοντας την ιστορία με την τέχνη, υπάγει και τις δύο νοητικές διαδικασίες από τη σκοπιά της φιλοσοφίας της ζωής σε μετασχηματισμούς της εμπειρίας, σε δυναμικές καθαρές μορφές και σε μνήμες των παρελθοντικών γεγονότων. Η

⁴⁵² J. Gutmann, «Cassirer's Humanism», ό.π., σελ. 451.

⁴⁵³ Όπως στα «Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie», ό.π. και *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, ό.π., υποσημ. 17 και 98 του παρόντος.

⁴⁵⁴ Ό.π., σελ. 191 κ.ε.

πραγματικότητα της ιστορίας διεισδύει στο σχήμα της καλλιτεχνικής δημιουργίας και αντιστρόφως η τέχνη διαμορφώνει την ιστορία σε δράμα, στο οποίο καθρεφτίζεται η ανθρώπινη πραγματικότητα.

vi Ο άνθρωπος – δημιουργός στο πλαίσιο της κριτικής του πολιτισμού: Κώστας Παπαϊωάννου

Στα μέσα του 20^{ού} αιώνα οι ανθρωπολογικές προεκτάσεις κι εφαρμογές της ιστορικοφιλοσοφικής γνώσης που εκκινούν από θεωρίες και συζητήσεις του προηγούμενου αιώνα συνεχίζονται και στον χώρο των διανοητών που έχουν ως βάση τους την μαρξιστική κοσμοθεωρία, στην οποία κατ' εξοχήν νομιμοποιείται η πατρότητα του προτύπου του ανθρώπου – δημιουργού τέχνης και ιστορίας.⁴⁵⁵ Από το πλούσιο και πολυδιάστατο φάσμα των συγγραφέων που καταπιάνονται με το ζήτημα αυτό θα θίξουμε εδώ το έργο του Κώστα Παπαϊωάννου.⁴⁵⁶

Σε ένα από τα πρωϊμότερα έργα ανθρωπολογίας του 20^{ού} αιώνα, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, ο Παπαϊωάννου μεταξύ άλλων θέτει κύρια φιλοσοφικο-ανθρωπολογικά ερωτήματα που αποτελούν και το σημείο εκκίνησης της μελέτης μας. Στην πραγμάτευσή του αξιοποιώντας φιλοσοφικές επιρροές των Hegel, Marx, Nietzsche, Kirkegaard, ασκεί κριτική στον σύγχρονο πολιτισμό, αλλά και στον ίδιο το Marx και στον ιστορικό υλισμό με άξονα την ανθρωπολογική έρευνα και τον ουμανισμό, κάνοντας μια ενδιαφέρουσα σύνδεση με την τέχνη της εποχής του.⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ Η χαρακτηριστικότερη πρώτη σχετική μελέτη της μαρξιστικής παράδοσης αποδίδεται στον Paul Lafargue: Η καταγωγή της ιδέας της ψυχής, μετάφρ. Στ. Φερεντίνου, εκδ. Γκοβόστη, Αθήνα (ξενόγλωσσος τίτλος, *The Origin and Evolution of the Idea of Soul*, 1922).

⁴⁵⁶ Ο Κώστας Παπαϊωάννου, στο πρώτο του έργο που εκδόθηκε όταν ο συγγραφέας ήταν 26 ετών, το 1951 και ζούσε μόνιμα στο Παρίσι, με τίτλο *Ο Άνθρωπος και ο ίσκιος του*, αναφέρεται στην σχέση ανθρωπολογίας και ιστορικής συνείδησης στον 20^ο αιώνα προσπαθώντας να εμπλουτίσει την ήδη εγκαθιδρυμένη στην εποχή του μαρξιστική θεωρία εξήγησης της ιστορίας με έναν περισσότερο εξειδικευμένο προβληματισμό γύρω από το ζήτημα της αξίας και του νοήματος της ζωής. Κ. Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, εκδόσεις ΤΟ ΠΟΝΤΙΚΙ, Αθήνα, 2013 (1^η έκδοση στις Εναλλακτικές εκδόσεις, 1995). Για μια πληρέστερη πρόσφατη θεώρηση του έργου του Κώστα Παπαϊωάννου, δες Π. Βάσση, *Ο «πολιτικός άνθρωπος» στο έργο του Κώστα Στρ. Παπαϊωάννου*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 2015. Στον Παπαϊωάννου αναφερόμαστε και στην Εισαγωγή της παρούσας μελέτης (σελ. 32 κ. ε.) με βάση το έργο του *Οντολογία και Αλλοτρίωση* (υποσημ. 58).

⁴⁵⁷ Η ενδιαφέρουσα μεταφορά του ίσκιου μπορεί να ερμηνευθεί είτε με αναφορά στις πρώιμες μετρητικές μεθόδους που χρησιμοποίησαν οι αρχαίοι πολιτισμοί για τον προσανατολισμό τους στο χώρο είτε με αρνητική αναφορά στην

Ο συγγραφέας αναφέρεται συγκεκριμένα στην ανθρωπολογία της εποχής του, στην ίδια την έννοια και τη σημασία του ανθρώπου, στη μορφή που παίρνει η μοντέρνα τέχνη στο σύγχρονο πολιτισμό, στο λειτουργικό ενδογενή ρόλο του φόβου, της γνώσης, της αγωνίας και της «βιομηχανικής οικονομίας» για τον άνθρωπο, στην ανάγκη του ανθρώπου να ενταχθεί σε μια κοινωνία μαζί με άλλους και τέλος, στην σχέση του ανθρώπου με τον μύθο. Ακόμη τον απασχολεί η σχέση του ανθρώπου με τον θεό – συγκεκριμένα ο θάνατος του θεού, αλλά και ο σκοπός του ανθρώπου, η αναπόφευκτη κατάληξή του στο μηδέν, η σωτηρία του, αλλά και η ανάγκη ανάπτυξης της ιστορικής συνείδησης.

Ο Παπαϊωάννου θεωρεί ότι αυτό που χαρακτηρίζει την σύγχρονη εποχή είναι μια «ανθρωπολογία χωρίς άνθρωπο», όπως ο 19^{ος} αιώνας είδε την γέννηση μιας «ψυχολογίας χωρίς ψυχή».⁴⁵⁸ Διατρέχοντας τις περισσότερες από τις κυρίαρχες θεωρίας του 20^{ου} αιώνα παρατηρεί ότι οδήγησαν στην διαπίστωση ότι ο άνθρωπος βρίσκεται απέναντι στον ίδιο του τον εαυτό, έξω και πέρα από προηγούμενες μεταφυσικές προσδέσεις σε υπερβατικές οντότητες ή για να επαναπροσδιορίσει τη σχέση του με το θεό και τον κόσμο.⁴⁵⁹ Στις προγενέστερες «θεολογικές» και «μεταφυσικές» εποχές, ο τρόπος που ο άνθρωπος αντιμετώπιζε τα προβλήματα και διαμόρφωνε τις αξίες του δεσπόζονταν από την πίστη στην ύπαρξη ενός υπεραισθητού κόσμου με κέντρο το θεό. Σε πλήρη αντίθεση βρίσκεται το πρόγραμμα του 19^{ου} αιώνα, που θέλει τον άνθρωπο να είναι για τον εαυτό του ο μόνος θεός και ο μόνος κόσμος. Όπως υποστηρίζει ο Παπαϊωάννου, η ανθρωπολογία θεμελιώνει μια εποχή που φιλοσοφικά αποκρίνεται στο πρόβλημα «τί το όν», δηλαδή τί αναγνωρίζεται ως άνθρωπος - ον που υπάρχει πραγματικά μέσα στον κόσμο.⁴⁶⁰ Στην

περιοριστική ιδεολογική προκατάληψη θεωριών που εμποδίζουν τον άνθρωπο να συλλάβει τη αλήθεια στην ολότητά της.

⁴⁵⁸ Κ. Παπαϊωάννου, *Ο Άνθρωπος και ο ίσκιος του*, ό.π., σελ. 9.

⁴⁵⁹ Ό.π., σελ. 10 – 11.

⁴⁶⁰ «η Ανθρωπολογία αποκρίνεται στο «τί είναι ο άνθρωπος, στο ποιός άνθρωπος δηλαδή αναγνωρίζεται σαν όντως άνθρωπος και στο ποιά αλήθεια φανερώνει στον άνθρωπο την ουσία του». Ό.π., σελ. 11-13.

εποχή μας η ανθρωπολογία τοποθετεί τον άνθρωπο στο κέντρο της πραγματικότητας, ως υποκείμενο εμπειρίας, γνώσης και αλήθειας και πραγματική ουσία.⁴⁶¹

Η κριτική σκέψη του Παπαϊωάννου, σε αυτό το πρώιμο νεανικό έργο, εξετάζει όχι μόνο την έννοια του ανθρώπου, τη σημασία και την αξία της ύπαρξής του, αλλά και τη σημασία του πολιτισμού και της ιστορίας εντάσσοντας σ' ένα μεγάλο μέρος αυτής της κριτικής την τέχνη και τη θέση της στην αποτίμηση της σχέσης ανθρώπου – ιστορίας – πολιτισμού και υποστηρίζοντας ότι «ο άνθρωπος δημιουργώντας ιστορία πραγματοποιεί την ελευθερία του». Ως προς αυτό συνοψίζει αρχές και αξίες του 19^{ου} αιώνα και ιδιαίτερα της εγελιανής σκέψης, μιλώντας για τη θεμελίωση κάθε αποσπασματικής ανθρώπινης ελευθερίας πάνω στην ιδέα της ιστορίας και για την «ανάγκη να συλληφθεί το απόλυτο σαν υποκείμενο παρά σαν ανθρωποφάνεια, σαν ουσία του ανθρώπου, σαν όντως όν». Έτσι, κατοχυρώνει την ανθρώπινη αυτονομία με την ικανότητα του ανθρώπου όχι μόνο να μετατρέπει το κόσμο σε αντικείμενο, αλλά και να έχει ιστορία, συγκεκριμένα «να οικειοποιείται το χρόνο, να ζει μες στο δικό του χρόνο». Ο μόνος οντολογικός ορισμός του ανθρώπου, καταλήγει ο Παπαϊωάννου, είναι η ίδια η ιστορία του.⁴⁶²

Βλέποντας τον πολιτισμό και την ιστορία του κριτικά, διαπιστώνει ο Παπαϊωάννου ότι η σύγχρονη εποχή δεν είναι παρά μια «εποχή της εικόνας του κόσμου», καθώς στη δυτική σκέψη επικρατεί από την εποχή του Descartes η μεταφυσική της γνώσης, όπου ο άνθρωπος προσδιορίζεται σαν αυθυπόστατο ον μέσω της συνειδητής του νόησης. Κατά τη φιλοσοφία που καθορίζεται από τη νοητική αυτοσυνειδησία του cogito, η φύση απογυμνώνεται από τη θεϊκή παρουσία και η τέχνη και η αισθητική από το ιερό, το μαγικό και το τραγικό στοιχείο πρότερων πολιτισμών. Τόσο η νεότερη αισθητική ως «καθαρή ομορφιά», όσο και η ιστορία ως αναγκαίος καθορισμός της ανθρωπολογίας συμβαδίζουν με την απομάκρυνση ή και διχοτόμηση ακόμα φύσης και ιστορίας, όπου ο κόσμος καθίσταται το αντικεί-

⁴⁶¹ Ο.π., σελ. 12-13.

⁴⁶² Ο.π., σελ. 16-18.

μενο και ο άνθρωπος το υποκείμενο μιας σχέσης γνώσης και πρακτικού καθορισμού. Αλλά η συνειδητοποίηση της αντίθεσης φύσης και ιστορίας, όσο και φύσης και πνεύματος, συνιστά μια τραγική εμπειρία ισοδυναμώντας με τη συνειδητοποίηση της ανθρώπινης μοίρας και με την ίδρυση ενός μοντέρνου τύπου ουμανισμού από τον άνθρωπο.⁴⁶³

Ο Παπαϊωάννου συζητεί στο κείμενο αυτό και την αρνητικότητα που χαρακτηρίζει τη σχέση του ανθρώπινου υποκειμένου της συνείδησης με τον εαυτό του, όπως προτάσσει η φιλοσοφία του Hegel: ο άνθρωπος, έχοντας βεβαιωθεί για την μοναδικότητα και ταυτότητα του εαυτού του, μένει μόνος απέναντι στο θεό και δεν αναγνωρίζει πλέον στον εαυτό του τη δύναμη για αυθυπέμβαση.⁴⁶⁴ Είναι η στιγμή που βιώνει μια μορφή δυστυχίας της συνείδησης, καθώς συνειδητοποιεί την αποξένωσή του από το ίδιο το πνεύμα του.⁴⁶⁵

Από τη στιγμή της Γαλλικής επανάστασης εγκαινιάζεται η νέα εποχή όπου ο άνθρωπος και τα έργα του, πραγματοποιημένος και ολοκληρωμένος στην ελευθερία του αποτελεί το μοναδικό σύμπαν: Η ακμή των ανθρωπιστικών επιστημών από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα και μετά συνδυάστηκε πράγματι με την αισιόδοξη πίστη στην απεριόριστη ηθική βελτίωση και κοινωνική πρόοδο της ανθρωπότητας μέσα σ' ένα κόσμο που η βελτίωση των φυσικομαθηματικών επιστημών, η βιομηχανική επανάσταση, η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και η αύξουσα ευημερία απόδειχναν την απόλυτη κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στο σύμπαν.⁴⁶⁶ Παρόλ' αυτά, σε καμιάν άλλη εποχή ο άνθρωπος δεν είδε τον εαυτό του σαν πρόβλημα τόσο, όσο η δική μας εποχή. Πολλές αντιφάσεις χαρακτηρίζουν το σύγχρονο πολιτισμό, όπου ενώ επικρατεί ως κύριος προσδιορισμός του ανθρώπου ο υποκειμε-

⁴⁶³ Ο.π., σελ. 13-14.

⁴⁶⁴ Ο.π., σελ. 24.

⁴⁶⁵ Η στιγμή αυτή ορίζεται από τον Hegel στην εποχή μεταξύ της εμφάνισης του Χριστιανισμού και της Γαλλικής Επανάστασης. Τη στιγμή της Γαλλικής Επανάστασης και της φιλοσοφίας της εποχής της αίρεται ο διαχωρισμός πνεύματος και πραγματικότητας και της πραγματικότητας από την ουσία της. Ο.π., σελ. 24 – 25.

⁴⁶⁶ Ο.π., σελ. 28 - 29.

νισμός και ο ατομικισμός, το «εγώ» συνιστά αντικείμενο κριτικής και ριζικής αμφιβολίας, αλλά και τόση πολλή μέριμνα για αντικειμενική ακρίβεια της επιστημονικής γνώσης. Από την άλλη πλευρά, ενώ το μαζικό κοινωνικό στοιχείο αναγνωρίζεται όσο ποτέ ως αξία σήμερα, ο άνθρωπος προβληματίζεται κατ' εξοχή σήμερα για τη φύση, τη μεταφυσική και οντολογική του αβεβαιότητα προσπαθώντας να διαφύγει τον εγκλωβισμό του σε μία και μοναδική καθολική αλήθεια.⁴⁶⁷ Η υπερβολική εκλογίκευση στον τομέα των επιστημών επιφέρει την αναζήτηση της ιστορίας των θρησκειών, της ψυχολογίας των μύθων, της φαινομενολογικής ερμηνείας της θρησκείας.⁴⁶⁸ Η ίδια η τέχνη εκλογικευόμενη και αυτή καθώς αδρανοποιείται ο ρόλος της να ελευθερώσει τον άνθρωπο από τους φόβους του, εγκαθίσταται στα μουσεία προσελκύοντας το ενδιαφέρον όσων αναζητούν το μυθικό νόημα της ζωής στην ιστορία της τέχνης.⁴⁶⁹

Η σύγχρονη τέχνη κατά τον Παπαϊωάννου παρουσιάζει από την άλλη πλευρά τον άνθρωπο άθυρμα μιας τραγωδίας που τον υπερβαίνει και τον αποξενώνει από την ίδια του τη συνείδηση,⁴⁷⁰ αρνείται να αναγνωρίσει πλέον ως αξία την ιδέα της ομορφιάς ως φυσικής αρμονίας που εξέφραζε η Αναγέννηση και η κλασική αρχαιότητα επιδιώκοντας αισθητικές τάσεις δυσαρμονίας, αυτοσχεδιασμού, τραγικής ακρότητας.⁴⁷¹ Υποστηρίζει ότι η άρνηση της κλασικής ομορφιάς και η αναγέννηση των αντικλασικών τεχνών έγινε δυνατή, γιατί ο άνθρωπος ζει σε αντίθεση με την εποχή του, γιατί θέλει να αναγνωρίσει μες στο φόβο και τη θανάσιμη αγωνία, τις δαιμονικές δυνάμεις που ο ιστορικός κόσμος φέρνει μέσα του.⁴⁷² Η σύγ-

⁴⁶⁷ Ο.π., σελ. 31-35.

⁴⁶⁸ Ο.π., σελ. 37-38.

⁴⁶⁹ Ο.π., σελ. 38-39.

⁴⁷⁰ Ο.π., σελ. 40-41.

⁴⁷¹ Ο.π., σελ. 42.

⁴⁷² Όπως ο Karl Jaspers ζητούσε να ξαναβρούμε ενεργητικά μέσα στο παρόν το ανθρώπινο νόημα του φόβου, γιατί μόνο ο φόβος είναι η ένδειξη ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί ολότελα να εκμηδενιστεί, έτσι βλέπει και ο Παπαϊωάννου την θέληση του μοντέρνου ανθρώπου να «ξαναζήσει μέσα στο Παρόν το νόημα του Φόβου». Ο.π., σελ. 45 - 48.

χρονη αντικλασική τέχνη αναζητώντας κατά πόδας τους δαίμονες της ανθρώπινης μοίρας, μετατρέπει το άλλοτε συγκροτημένο υποκείμενο σε όργανο ενός απάνθρωπου και αδήριτου μηχανισμού. Ο 20^{ός} αιώνας ανέδειξε τον τρόμο του θανάτου σε κυρίαρχη παρουσία της καθημερινής ζωής εκατομμυρίων ανθρώπων στους παγκοσμίους πολέμους και, την ίδια στιγμή, την ωμότητα της ανθρώπινης φύσης που κυριαρχείται στις πράξεις της από τη θέληση για δύναμη.⁴⁷³ Τις αρνητικές δυνάμεις του ανθρώπου τις έφερε στο προσκήνιο θεμελιώνοντας εκ νέου τον πολιτισμό στον κόσμο των ενστίκτων, τόσο με την ψυχανάλυση και τη ψυχολογία του βάρθους, όσο και στην τραγικότητα της μοντέρνας τέχνης.⁴⁷⁴ Freud και Nietzsche κλόνισαν τα θεμέλια μιας ψεύτικης αντίληψης για την υγεία και την ισορροπία των νεότερων χρόνων μεταφέροντας την αμφισβήτησή τους στα κύρια ρεύματα του 20^{ού} αιώνα, στις μορφές της σύγχρονης τέχνης, όπου η αμφισβήτηση εκφράζεται με την επικράτηση μορφών χωρίς περιεχόμενο και με κατευθυντήρια γραμμή το νόημα των ανθρώπινων βιωμάτων. Η ίδια η κριτική του πολιτισμού παρουσιάζεται από τον Freud, ως πρόβλημα που η λύση του εξαρτάται από την ουσία της ανθρώπινης υγείας. Η σωματική υπόσταση του ανθρώπου γίνεται αντικείμενο εναγώνιας αναζήτησης στην σύγχρονη εποχή και αυτό ενισχύεται από την ψυχανάλυση, αλλά και από τις επιρροές της νιτσεικής σκέψης που κατέστησε την νεύρωση και την ψυχοπαθολογία σε κυρίαρχο στοιχείο του πολιτισμού μιας ολόκληρης εποχής.⁴⁷⁵

Οι νέες μορφές πολιτισμού που εμφανίζονται, δανείζονται μόνο εξωτερικά σχήματα παλιότερων μορφών χωρίς όμως και το περιεχόμενό τους. Αναδύονται και εναλλάσσονται διαρκώς σαν να εντάσσουν όλη την μέχρι τώρα ιστορία σε ένα απροσδιόριστο μωσαϊκό. Στο υπόβαθρο αυτής της νέας εποχής ο σύγχρονος άνθρωπος συγκρούεται με τον τεχνικό πολιτισμό, ένα πρόβλημα που χαρακτήριζε την περίοδο του μεσοπολέμου κι εκφράστηκε όχι μόνο φιλοσοφικά αλλά και μέσα

⁴⁷³ Ο.π., σελ. 54 - 55.

⁴⁷⁴ Ο.π., σελ. 60 - 61.

⁴⁷⁵ Ο.π., σελ. 62 - 63.

από την τέχνη του κινηματογράφου (*Μητρόπολις* του Lang, *Μοντέρνοι Καιροί* του Σαρλώ) και τη λογοτεχνία (Α. Huxley) και προμηνύει, με την εκμηδένιση της ανθρωπότητας από την αδυσώπητη μηχανοποίηση του βίου, ακόμη και το τέλος του πολιτισμού συνολικά.

Για την απανθρωποποίηση του ανθρώπου στο βιομηχανικό πολιτισμό καταγγέλλει ο Παπαϊωάννου και τα δύο κυρίαρχα ιδεολογικά μορφώματα της εποχής του: το φιλελευθερισμό και τον μαρξισμό. Και στις δύο περιπτώσεις, καταρρίπτεται η αξία της εργασίας ως προϋπόθεσης ψυχικής υγείας και ισορροπίας της ανθρώπινης προσωπικότητας, αμφισβητείται και κλονίζεται η αισιόδοξη πίστη στη δημοκρατία και την ελευθερία του ατόμου μέσα στην κοινωνία, καθώς προτάσσεται η οικονομική οργάνωση έναντι της χαράς και της δημιουργικότητας που μπορεί να ενυπάρχουν στην εργασία.⁴⁷⁶ Κάνει εξειδικευμένες αναφορές στο σύγχρονό του, αλλά και σήμερα υπαρκτό βιομηχανικό πολιτισμό της καπιταλιστικής οικονομίας όπου κυριαρχούν οι διαχειριστές και μισθωτοί νεοκαπιταλιστές, με βάση την ηγετική τους θέση μέσα στην παραγωγή.⁴⁷⁷ Η κριτική του Παπαϊωάννου θίγει τις σχέσεις ανάμεσα στο κράτος και την πολιτική κοινωνία του 19^{ου} αιώνα, που αχρήστευσαν τους θεσμούς καταλήγοντας στην μαζοποίηση εκατοντάδων ανθρώπων κάτω από την παντοδύναμη εξουσία του κράτους και των κεντρικών τους γραφείων.⁴⁷⁸

Επί πλέον παρατηρεί ότι ο μηδενισμός της νεότερης εποχής που εκφράστηκε – ήδη από το 19^ο αι. – με την ανατροπή παραδεδομένων αξιών και την άμεση ή έμμεση χρησιμοποίηση στους πολιτικούς αγώνες, ανθρωπολογικών θεωριών, κα-

⁴⁷⁶ Ο.π., σελ. 67 - 69. Ο Παπαϊωάννου αποτολμώντας μια κριτική της κριτικής, αναγνωρίζει ακόμη και στους επαναστατημένους εργάτες το χαρακτήρα της καθοδηγημένης και ανελεύθερης υπακοής στον κομματικό μηχανισμό και στο Γραφείο Σχεδιασμού κάποιας «Κεντρικής Επιτροπής». Ο.π., 70 – 71.

⁴⁷⁷ Ο.π., σελ. 75-76.

⁴⁷⁸ Ο.π., σελ. 80. Επικαλείται τον Nietzsche υποστηρίζοντας ότι «η αδιαφορία για τον εργάτη σαν ολάκερο άνθρωπο, η εκμετάλλευση του εργάτη, είναι μια κλοπή εις βάρος του Μέλλοντος, ένας κίνδυνος για την κοινωνία», σελ. 93.

τέληξε στην άρνηση του πνεύματος.⁴⁷⁹ Αποτέλεσμα αυτής της κατάστασης είναι ο άνθρωπος να χάνει τη βεβαιότητα για την ουσία του πιστεύοντας ότι τη βρίσκει έξω από τον εαυτό του, στην «αντικειμενική πραγματικότητα». Σε αυτήν όμως παρουσιάζεται ως πράγμα, αντικείμενο, εξηγούμενο από αντικειμενικούς νόμους, σαν βιολογικό όν θεμελιωμένο πάνω στα ένστικτα, εξηγούμενο από ψυχοφυσικούς μηχανισμούς. Έτσι, καταλήγει στην αβεβαιότητα χάνοντας την ουσιαστικότητά του και μηδενίζεται.⁴⁸⁰

Συνοψίζοντας, το ακόμη άγνωστο πλατύτερα έργο του Κώστα Παπαϊωάννου, συνιστά ένα από τα αντιπροσωπευτικότερα παραδείγματα εφαρμογής του ανθρωπολογικού στοχασμού (που φέρει επιρροές της μαρξιστικής κριτικής του πολιτισμού,⁴⁸¹ αλλά και του στοχασμού του 19^{ου} αιώνα), σε μια εκ νέου θεώρηση κι εκβάθρων αναδόμηση της σχέσης του ανθρώπου με τον πολιτισμό και την κοινωνία, δείχνοντας προς αξίες ηθικές, πολιτικές και αισθητικές που επιρρωνύουν την υπεύθυνη και δραστική θέση της φιλοσοφίας στην εποχή μας.

Όπερα Καφέ, Αθήνα 2015

⁴⁷⁹ Ο.π., σελ. 121.

⁴⁸⁰ Ο.π., σελ. 116.

⁴⁸¹ Σε συνάφεια με μια κριτική διάθεση απέναντι και στον ίδιο το μαρξισμό, που μπορεί σήμερα να επανεκτιμηθεί ως μια τάση ορισμένων διανοητών του 20^{ου} αιώνα που αποδεικνύει μεταξύ άλλων τον αντικοινωνιολογικό και αντιθετικιστικό χαρακτήρα του ανθρωπολογικού ενδιαφέροντος των φιλοσόφων.