



Σειρά Ανοιχτή Σκέψη  
Τόμος 2ος: Κλασική Αρχαιότητα  
Συγγραφέας: Αλέξης Καρπούζος  
[anoixti-skepsi.tumblr.com](http://anoixti-skepsi.tumblr.com)  
[open-thought-blog.tumblr.com](http://open-thought-blog.tumblr.com)

Εργαστήριο Σκέψης, Αθήνα 2014

Η σειρά **Ανοιχτή σκέψη** περιλαμβάνει μια συλλογή κειμένων και ομιλιών που γράφθηκαν και εκφωνήθηκαν στο πλαίσιο των μαθημάτων που πραγματοποιήθηκαν στο **Εργαστήριο Σκέψης**, στο διάστημα 2008-2014. Αυτά τα κείμενα συνθέτουν μία ενιαία και πολυδιάστατη στοχαστική έρευνα που ιχνηλατεί τις εποχιακές μεταμορφώσεις του Χρόνου και τις περιπέτειες της φιλοσοφικής Σκέψης. Οι σκέψεις που αναπτύσσονται, επιχειρούν να συναρτήσουν την Ιστορία με τη Φιλοσοφία, με διάθεση να διερευνήσουν το Αίνιγμα του Κόσμου που δεν είναι, αλλά ξετυλίγεται ως ανοικτός χωροχρόνος με τις σκέψεις που τον εκφράζουν, με τις γλώσσες που τον ονομάζουν.

Προτιμήσαμε να μην επεξεργαστούμε, ιδιαίτερα, τα κείμενα και να τα δημοσιεύσουμε με τη μορφή που αρχικά παρουσιάστηκαν. Και το κάναμε αυτό, γιατί θέλαμε να αποδοθεί η σκέψη, το δυνατόν, στην αυθόρμητη έκφρασή της. Τα κείμενα που δημοσιεύονται και οι ιδέες που αναπτύσσονται, αποτελούν εναύσματα, για περαιτέρω αναζήτηση, έρευνα και στοχασμό και αυτός, άλλωστε, είναι ο στόχος κάθε σκεπτόμενου ανθρώπου.

## Περιεχόμενα

|                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------|-----|
| Προλογίζοντας τη φιλοσοφική-μεταφυσική σκέψη              | 1   |
| Η σοφιστική σκέψη                                         | 12  |
| Ο “Πλατωνικός” Σωκράτης: Η φιλοσοφία ως πορεία μύησης     | 17  |
| Η Διαλεκτική ως οδός μύησης                               | 20  |
| Η γνώση ως ανάμνηση                                       | 22  |
| Η Ηθική ως Πολιτική                                       | 26  |
| Η επιρροή της στάσης του Σωκράτη στον φιλοσοφικό στοχασμό | 28  |
| Πλάτωνας: η αναζήτηση του Είναι                           | 30  |
| Η Κοσμολογία του Πλάτωνα                                  | 34  |
| Το ον ως ουσία και παρουσία                               | 42  |
| Η Γνωσιοθεωρία                                            | 44  |
| Πολιτική Φιλοσοφία                                        | 47  |
| Ηθική                                                     | 48  |
| Ανθρωπολογία                                              | 56  |
| Η πλατωνική συγκριτική επιστήμη και τέχνης                | 59  |
| Αληθινό – Καλό – Ωραίο: Το αεχώριστο τρίπτυχο             | 63  |
| Η Σκέψη στον Αριστοτέλη                                   | 66  |
| Ον και χρόνος                                             | 70  |
| Ο άνθρωπος ως «ζώνον λόγον έχον»                          | 74  |
| Οντο-θεολογία                                             | 77  |
| Μεταφυσική                                                | 79  |
| Η Οντο λογική λογική                                      | 81  |
| Από τον συστηματικό λόγο στην ανοικτή σκέψη               | 85  |
| Φυσική φιλοσοφία                                          | 87  |
| Ηθική φιλοσοφία                                           | 89  |
| Η Τέχνη και ο ρόλος της φαντασίας                         | 92  |
| Σύντομες διευκρινήσεις περί τέχνης                        | 94  |
| Ιστορία και Χρόνος στην Ελληνική Φιλοσοφία                | 97  |
| Διατήρηση, ανάληψη, ξεπέραςμα: Το ερώτημα του Ανοίγματος  | 101 |

## Προλογίζοντας τη φιλοσοφική-μεταφυσική σκέψη

Δομικός πυρήνας της προσωκρατικής σκέψης ήταν η αναζήτηση μιας έσχατης οντολογικής πραγματικότητας, η οποία είναι αφάνης σε σχέση με τον εμπειρικό κόσμο της φαινομενικότητας. Η μεταφυσική επιχειρηματολογία που καταστρώθηκε από τους εκπροσώπους της προσωκρατικής σκέψης, θα σηματοδοτήσει τις δύο αντίθετες, αλλά και συμπληρωματικές κατευθύνσεις της μετα-προσωκρατικής σκέψης: Η πρώτη κατεύθυνση, την οποία χαράζουν οι Σοφιστές (Πρωταγόρας, Ιππίας, Γοργίας κ.ά.) παραπέμπει στη σκέψη του εμπειρισμού, του φαινομεναλισμού και του θετικισμού. Ο σχετικισμός και ο ατομικισμός που διέπει τις θεωρίες των Σοφιστών, θα τους οδηγήσει στον σκεπτικισμό, και τον μηδενισμό. Ακριβώς γι' αυτό το λόγο θα περιοριστούν στη μελέτη του πώς γνωρίζουμε και δε θα αναζητήσουν καινούργια γνώση. Για τους Σοφιστές ο νόμος δεν είναι «φύσει», απόρροια κάποιου συμπαντικού νόμου, αλλά «θέσει», αποκλειστικά ανθρώπινη δημιουργία και επινόηση. Ακριβώς γι' αυτό το λόγο, παραιτούνται από κάθε αναζήτηση για την απόλυτη αλήθεια και επικεντρώνονται σε πρακτικά θέματα και στις σχέσεις του ατόμου με την κοινωνία.

Η δεύτερη κατεύθυνση που χαράζουν ο Σωκράτης, ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης, παραπέμπει στον υπερβατικό και βιωμένο ιδεαλισμό και τον μεταφυσικό υλισμό ή πραγματισμό. Η ανθρωπολογική θεώρηση που εισάγει ο Σωκράτης, αποβλέπει στον άνθρωπο και την ηθική του στάση στις δημόσιες υποθέσεις, αλλά δεν τον αποσυνδέει από το φυσικό και οντολογικό του υπόβαθρο, όπως διεξοδικά διερευνάται στο έργο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Όμως, για τους τρεις φιλοσόφους και σε αντίθεση με τους Σοφιστές, ο νοητός κόσμος είναι ο αληθινός κόσμος και η αιτία που διασφαλίζει την ενότητα του αισθητού κόσμου, η πηγή απ' την οποία αντλεί το νόημα και την ύπαρξή του. Στην αττική φιλοσοφία της κλασικής εποχής, επαναλαμβάνονται όλα τα θέματα που έχουν τεθεί από τους προσωκρατικούς στοχαστές, αλλά προσεγγίζονται και ταξιθετούνται σε νοητικές συνθέσεις που αποτελούν καινοτόμες πνευματικές δημιουργίες.

## Η ανάδυση του Λόγου και της Πόλης

Στα θεοκρατικά συστήματα τις ιστορικο-πολιτισμικής παράδοσης που προηγούνται του 7, 6 και 5ου αιώνα, η θρησκεία νοηματοδοτεί το κοινωνικό φαντασιακό και νομιμοποιεί τις κοινωνικές σχέσεις και την ιεραρχική κοινωνική δομή. Στα έργα των περιηγητών και γεωγράφων σκιαγραφούνται οι πρώτες παρατηρήσεις συγκριτικής κοινωνιολογίας. Η εξέλιξη αυτής της σκέψης ενσαρκώνεται στον Ηρόδοτο, ο οποίος διατυπώνει ένα πρώιμο ερμηνευτικό σχήμα θεωρητικής κοινωνιολογίας. Ο Ηρόδοτος παρατήρησε ότι η θρησκεία συνιστούσε, στους αρχαίους Αιγύπτιους και όχι μόνο, μια ιδεολογική επένδυση της διάνοιας που νοηματοδοτεί το δέος, την αγωνία και το φόβο του ανθρώπου για το άγνωστο και το μυστήριο της ύπαρξης. Η νοηματοδότηση όμως αυτή στοιχειοθετείται από ένα σώμα δογματικών αληθειών και την υποχρέωση τυφλής πίστης στην αποκαλυμμένη “αλήθεια” της υπερβατικής αυθεντίας, με λειτουργική δομή και μεσσιανικές επαγγελίες. Αυτές οι θεμελιώδεις αρχές της θρησκείας, παράγουν κοινωνικές συνειδήσεις, οι οποίες αποδέχονται και αναπαράγουν το κοινωνικό και οικονομικό σύστημα. Η θρησκεία, ως πρακτική, επενεργεί πάνω στις κοινωνικές σχέσεις και τις μεταμορφώνει στη συνείδηση των ανθρώπων σε φανταστικές αναπαραστάσεις της κοινωνικής τους ύπαρξης. Έτσι, οι ιστορικοί άνθρωποι, διαμορφώνουν μια προκαθορισμένη κοινωνική συνείδηση και θεωρούν πως επιτελούν ένα συγκεκριμένο ιστορικό ρόλο, ο οποίος τους αποδίδει υπαρκτικό νόημα και προσανατολισμό. Η εμπειρία των κοινωνικών συνθηκών της ύπαρξης τους διαθλάται στη συνείδησή τους από τη θρησκευτική ιδεολογία, η οποία αναπαριστά μια φανταστική σχέση με την κοινωνική πράξη. Άλλωστε, αυτό είναι το βαθοδομικό χαρακτηριστικό κάθε ιδεολογίας, είτε υπερβατικής είτε εκκοσμικευμένης, δηλαδή πολιτικής.

Τα έργα του Όμηρου και του Ησίοδου, η λυρική ποίηση και η αττική τραγωδία, αποτελούν τον πυρήνα της αρχαίας ελληνικής παιδείας και πολιτισμού. Μέσω αυτών προοικονομείται ο διαλογικός και αφαιρετικός χαρακτήρας του Λόγου και η στοχαστική ομιλία που θεμελιώνεται στην ενόραση, τη φαντασία και την ορθολογική εξή-

γηση του κόσμου με την αποδεικτική ισχύ του λογικού επιχειρήματος, όπως αυτές οι πνευματικές λειτουργίες αναδεικνύονται με τους προσωκρατικούς στοχαστές της Ιωνίας και της Μιλήτου. Η αφηρημένη και ορθολογική σκέψη, η αναζήτηση των σχέσεων μεταξύ των φυσικών φαινομένων, η ανεύρεση της βαθύτερης φυσικής τάξης και των αμετάβλητων ιδιοτήτων της που θεμελιώνουν τον κόσμο των φαινομένων πέραν από τις μεταβολές που παρατηρούνται, ωριμάζει παράλληλα με την αποδόμηση του θεοκρατικού κόσμου.

Η ανάδυση του Λόγου προήλθε από μια αλλαγή των ανθρώπινων-κοινωνικών σχέσεων, μορφοποιήθηκε και αναπτύχθηκε στα πλαίσια της πόλης. Ο Λόγος νοηματοδοτεί την οντολογική ύπαρξη του και πραγματώνει τις νοητικές του μορφές μέσα στο πλαίσιο της πόλης. Αλλά και η πόλη, ως εννοιολογικοποιημένη ύπαρξη, μεσουράνησε με το Λόγο, ανέδειξε νέες μορφές ανθρώπινων σχέσεων, στις οποίες κυριαρχούν οι πολιτικές σχέσεις, δηλαδή η ισότητα, αλλά ταυτόχρονα ανταγωνιστική διεκδίκηση της εξουσίας. Η πόλη είναι μια νέα μορφή κοινωνικής θέσμησης με συνδυάζει δύο πρωτόφαντα για την εποχή φαντασιακά προτάγματα: α) είναι ένας μη φυσικός χώρος, ένας χώρος που πραγματώνει τη διάκριση φύσης και κοινωνίας. Αυτή η διάκριση είναι εγγενής προϋπόθεση για την αγωγή και την έκφραση της ορθολογικής και θεωρητικής σκέψης στο επίπεδο των αφηρημένων νοητικών μορφών και αντιτίθεται στα πρότυπα των συγκεκριμένων νοητικών μορφών της σκέψης, που παρατηρούνται στις θεοκρατικές κοινωνίες της Ανατολής, τα οποία ασχολούνται, κυρίως με τη πρακτική, χρηστική και λειτουργική διάσταση των πραγμάτων, β) είναι ένας δημόσιος χώρος που νοηματοδοτεί τις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων σε ισονομιστικές δημοκρατικές αρχές και τις σχέσεις με τα πράγματα και τον κόσμο σε έλλογη προοπτική. Από τα δύο παραπάνω προτάγματα συνάγεται ότι οι ανθρώπινες σχέσεις δεν ρυθμίζονται από τη "θείκη" εξουσία των επίγειων εκπροσώπων της, όπως στις προηγούμενες ιστορικές περιόδους και πολιτισμικές παραδόσεις, αλλά έχουν τη δυνατότητα με πολιτικές αποφάσεις να αυτοθεσμισθούν, δηλαδή να παράξουν οι ίδιες τους κανόνες και τις αξίες της ζωής τους. Στις μυθικές κοινωνίες η κοινωνική και πολιτιστική ζωή νοηματοδοτείται από κανόνες που υπαγορεύουν εκ των προτέρων την ανθρώπινη στάση και συμπε-

ριφορά. Οι μυθικές κοινωνίες σκέφτονται και δραστηριοποιούνται συλλογικά και συντεταγμένα μέσα σε έναν ορίζοντα θεσμισμένων φαντασιακών σημασιών που έχει προκαθοριστεί από το θεϊκό ή υπερφυσικό στοιχείο ή από την προγονική παράδοση, την οποία συνεχώς επιβεβαιώνουν και εκθειάζουν. Με τη γένεση της πόλης, την ανάδυση του Λόγου και τον εξατομικευμένο πολίτη, εγκαينιάζεται η πολεμική συζήτηση, η αμφιβολία και ο κριτικός αναστοχασμός πάνω στους θεσμούς και στο Θεσμό, την ίδια την πολιτειακή οργάνωση της κοινωνίας.

Ουσιαστικά η πολιτική, όπως την εννοούμε οι νεώτεροι, προσλαμβάνει τις φαντασιακές θεσπίζουσες σημασίες της με την ελληνική πόλι. Η πόλις θεμελιώνεται και θεμελιώνει την τοπολογία του Παντός, του είναι και του γίγνεσθαι των ανθρώπων, σε ένα μάγμα φυσικών, εμπειρικών και οντο-θεολογικών ρητών ή άρρητων ορισμών που οργανώνει και την οργανώνουν. Που θεμελιώνονται όμως τα θεμέλια της πόλης; Στην τάξη και το Λόγο, στο κενό, στο χάος ή στο μάγμα τους; Τί είναι αυτό που θεσμοποιεί η πόλη; Η κατάρρευση του Μινωικού και Μυκηναϊκού πολιτισμού, η διάλυση της φυλετικής οργάνωσης και οι διαμάχες των αντίπαλων φατριών, ενδεχομένως να δημιούργησαν μια κατάσταση αταξίας και χάους. Η Πόλη θεσμοποιεί την ισότητα όλων των πολιτών απέναντι στο νόμο, αντικαθιστά τις πολιτικές ιδέες (ομόνοια και αρμονία), οι οποίες αποσκοπούσαν στην εξισορρόπηση των αντιθέσεων, με μια αφηρημένη ιδέα, την ισονομία. Το θεμελιώδες ζητούμενο σ όλες αυτές τις διευθετήσεις ήταν η αναζήτηση και η εγκαθίδρυση της τάξης, η οποία θα έπρεπε να συνέχει την κοινωνία, κατά τον ίδιο τρόπο που οι Ίωνες φυσικοί αναζητούσαν τη φυσική τάξη πίσω από τα φαινόμενα. Βαθοδομικό γνώρισμα και των δύο αντιτιθέμενων, αλλά και συμπληρωματικών μορφών της ελληνικής σκέψης (προσωκρατική και κλασική σκέψη) είναι η αναζήτηση της ενότητας και της σταθερότητας ενός πολυδιασπασμένου και ασταθούς κόσμου. Η αναζήτηση δηλαδή μιας εναλλακτικής μορφής πίστης που να θεμελιώνεται όμως στο ορθολογικό στοιχείο και τη δια-λογική συναναζήτηση και όχι στο μεταφυσικό όραμα (και όχι μεταφυσική σκέψη) της υπερβατικής θεότητας. Κατανοούμε ότι η πόλη, ως κυρίαρχη φαντασιακή μορφή, μορφή δημοκρατικής εξουσίας, θεσμοποιεί το

κενό, αλλά και κάθε εξουσία μεριμνά να “πληρώνει” το κενό, όμως κάθε εξουσία παραπέμπει στο κενό που την οδηγεί εν τέλει στον αφανισμό της.

Η πολιτική σκέψη θα προσλάβει την πιο αφαιρετική της μορφή (οι νόμοι ισχύουν για όλους) με την εγκαθίδρυση της δημοκρατίας στην αρχαία Αθήνα, όταν με τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη, η πολιτειακή οργάνωση των θεσμών διαφορίζεται πλήρως από τις θρησκευτικές τελετουργίες και το κράτος από τη θρησκεία. Οι πολιτικές λειτουργίες απέκτησαν το δικό τους χώρο (Αγορά και Κοινή Εστία) και χρόνο (ομοιογενής, συμμετρικός και αντιστρεπτός σε αντίθεση με το θρησκευτικό χρόνο που ρυθμιζόταν από τις εποχιακές γιορτές και ήταν ανομοιογενής, ασύμμετρος και μη αντιστρεπτός). Ο θρησκευτικός χωροχρόνος των τελετουργικών λειτουργιών ήταν κυρίως φυσικός μιας που εξέφραζε, σε μεγάλο βαθμό, τη σχέση των θεοκρατικών κοινωνιών με τη φύση. Ο κοινωνικοιστορικός χωροχρονος ήταν κυρίως τέχνημα μιας που αποτελούσε μια αυτοδημιουργία του κοινωνικού φαντασιακού που θεσμίζει ορθολογικά με τις επιλογές και της αποφάσεις του την ανθρώπινη μοίρα, η οποία όμως είναι προκαθορισμένη από τη φυσική νομοτέλεια που διέπει τον κόσμο. Ακριβώς αυτή η διαλεκτική αντίφαση που διέπει τον πυρήνα της αρχαιοελληνικής σκέψης και πράξης, συνιστά το μεγαλείο της. Και το λέμε αυτό γιατί αναγνωρίζεται ότι η ανθρώπινη κοινωνία είναι δημιουργία, αυτοδημιουργία και αυτοθέσμιση του κοινωνικού φαντασιακού, δηλαδή το νόημα της ζωής δεν το αναζητούν κυρίως σε υπερβατικές ή εξωκοινωνικές πηγές, αλλά εντοπίζεται στην χειραφετημένη και ενσυνείδητη δραστηριότητα των πολιτών, όπως αποκρυσταλλώνονται στο Νόμο. Από την άλλη όμως, αναγνωρίζουν ότι το οντολογικό θεμέλιο της κοινωνίας είναι η φυσική τάξη (μέλος της οποίας είναι και ο άνθρωπος) και οι εγγενείς περιορισμοί της, οι οποίοι θα πρέπει να γίνονται σεβαστοί.

Η ελληνική πόλη σίγουρα έχει υπάρξει αντικείμενο μεταφυσικής εξειδανίκευσης και το λέμε αυτό γιατί πέραν των αρνητικών όψεων της – την κατάσταση των σκλάβων, των γυναικών και των μετοίκων- η πόλη, ο Λόγος και οι πολίτες που ιδρύουν τη δημοκρατία, πολλές φορές, εμφανίζουν στο επίπεδο της πολιτικής και κοινωνι-

κής πρακτικής τους, απόκλιση, ασυνέπεια ή και αντίφαση λόγων και έργων. Επίσης, η κυριαρχία του δήμου θα παραμείνει ένα μετέωρο ερώτημα στους αιώνες, μην ξεχνάμε ότι ακόμα και την εποχή του Περικλή, ο Θουκυδίδης λέει: «Λόγω μεν δημοκρατία, έργω δε του πρώτου ανδρός αρχή».

## Λυρική ποίηση και αττική τραγωδία: οι συντεταγμένες της ελληνικής αυτογνωσίας

Η λυρική ποίηση που αναπτύσσεται, κυρίως, στην ιωνική και αιολική κοινωνία, αντικατοπτρίζει τις θεμελιακές κοινωνικοπολιτικές ανακατατάξεις που συντελούνται στον Ελλαδικό χώρο κατά τον 7ο και 6ο αι. π.χ. Οι ανακατατάξεις αυτές επιφέρουν μια μεταβολή των φαντασιακών περιεχομένων που αποδίδονται συμβολικά με το λογοτεχνικό είδος της λυρικής ποίησης. Σε αντίθεση με το έπος, που αποτελεί μια νοσταλγική αφήγηση της μυθικής συνείδησης και των ηρωικών κατορθωμάτων της, στην λυρική ποίηση αναδύεται και διαγράφεται η διαμορφούμενη πνευματική προσωπικότητα του κλασικού ελληνικού πολιτισμού. Τα κύρια γνωρίσματα της λυρικής ποίησης είναι η διάθεση χειραφέτησης από τη θεϊκή εξάρτηση, η πνευματική αποδέσμευση από το απρόσωπο παρελθόν της μυθικής παράδοσης και η προσωπική έκφραση της εμπειρίας του παρόντος, παράλληλα με την αναζήτηση του διαχρονικού. Ο ίαμβος, σατιρίζει και ειρωνεύεται ανελέητα, κοινωνικές καταστάσεις και πρόσωπα και προβάλλει τη μηδαμινότητα της ανθρώπινης ύπαρξης. Η ελεγεία, προτρέπει σε πολιτικούς και κοινωνικούς αγώνες ενάντια στη τυραννία, αναδεικνύει τη νοσηματοδοτική δύναμη του έρωτα ως ψυχικό αντιστάθμισμα στην παροδικότητα, την αβεβαιότητα και το εφήμερο της ανθρώπινης ζωής. Η λυρική μονωδία τραγουδά, με τη συνοδεία λύρας, τον πόνο, τη φιλία, τον έρωτα, την ομορφιά και τη χαρά της ζωής. Η λυρική χορική ποίηση χαρμόσυνη και αποφθεγματική, εδράζεται στον μύθο και υμνεί θεούς, αλλά και ήρωες και ζωντανά πρόσωπα.

Το ερώτημα “τι ἐστὶν ἄνθρωπος” αποτελεί τη βαθιά δομή του λόγου της αρχαιοελληνικής τραγωδίας. Το ερώτημα διατρέχει τις τραγωδίες και συνεπάγεται από τις στοχαστικές διερευνήσεις που εκφράζονται και τις καταληκτικές αποφάνσεις που διατυπώνονται. Ο “Προμηθέας Δεσμώτης” του Αισχύλου και η “Αντιγόνη” του Σοφοκλή αποτελούν τους ακρογωνιαίους λίθους της αυτογνωσίας του ελληνικού πολιτισμού, αναφορικά με το ερώτημα για το είναι του ανθρώπου. Οι δύο τραγωδίες όμως ξετυλίζουν διαφορετι-

κούς τρόπους ιχνηλάτησης του ερωτήματος και αυτό κατανοείται λόγω του χρονικού διαστήματος που μεσολαβεί μεταξύ του ενός έργου και του άλλου. Βέβαια αυτό το χρονικό διάστημα δεν είναι μεγάλο –περίπου 20-25 χρόνια-, όμως αποκαλύπτει τις ταχύτατες μεταβολές που συντελούνται στην πνευματική δημιουργία της δημοκρατικής αθήνας, με τον ριζικό εκτοπισμό των παραδοσιακών κοσμογονικών παραστάσεων και με την επέκταση και εμβάθυνση των ορθολογικών διαδικασιών και της ανθρώπινης αυτογνωσίας. Η σκέψη του Αισχύλου νοηματοδοτείται στον απόηχο μιας μυθικής/θρησκευτικής παράδοσης και της επιβάλλει μια αποφασιστική στροφή, η σκέψη του Σοφοκλή αναδύεται μέσα στον αναβρασμό της σοφιστικής φιλοσοφίας. Ακριβώς γι αυτό το λόγο η τραγωδία του Αισχύλου είναι μια θεϊκή ανθρωπογονία, ενώ η τραγωδία του Σοφοκλή μια ριζική ανθρωπολογία, που περιγράφει τη διαδικασία δημιουργίας του ανθρώπου.

Ο Αισχύλος συντάσσει μια μυθική ανθρωπογονία, μυθική όχι με την έννοια ότι επινοεί έναν μύθο για να διηγηθεί το θέμα του, αλλά με τη φιλοσοφική έννοια, δηλαδή ξετυλίγει ένα αφηγηματικό σχέδιο, αναζητώντας την ουσία του ανθρώπου και την προέλευση του. Η ανθρωπογονία του Αισχύλου περιγράφει: α) την προ-ανθρώπινη κατάσταση της ανθρωπότητας, μια φανταστική αλληγορία που δεν εμφανίζει κανένα ίχνος αληθοφάνειας σε σχέση με την εμπειρία που έχουμε τόσο από την ανθρώπινη όσο και τη ζωϊκή κατάσταση β) την εσωτερική σύγκρουση των υπεράνθρωπων δυνάμεων, του Δία που θέλει να καταστρέψει τους ανθρώπους και του Προμηθέα, ενός επαναστατημένου Τιτάνα, που αποφασίζει με μια πράξη θέλησης να τους σώσει, αποσπώντας και μεταβιβάζοντας σ' αυτούς ένα μέρος από τις δυνατότητες του πράττειν/ποιείν που έως τότε ήταν αποκλειστικά μονοπώλιο των θείων δυνάμεων. Ο Αισχύλος δείχνει ότι στην προ-ανθρώπινη κατάσταση, ο "άνθρωπος" διαθέτει σώμα και ψυχή, αλλά όχι γνώμη, λόγο, τέχνη, εργασία. Θα λέγαμε ότι ήταν δέσμιος του πρωταρχικού ασυνείδητου, της α-λογης και α-κοινωνητης ναρκισσιστικής ψυχικής μονάδας και των ανερμάτιστων ονειρικών παραστάσεων της. Αυτό που αναδεικνύει η φανταστική περιγραφή της προ-ανθρώπινης κατάστασης είναι η κατάσταση «πριν» τη θέσμιση της κοινωνικής ζωής. Έτσι, έμμεσα

μας υποδεικνύει ο Αισχύλος, όλα όσα δεν προέρχονται από την πρωταρχική κατάσταση του ανθρώπινου όντος, αλλά ανάγονται στους θεσμούς και τις φαντασιακές σημασίες. Ο άνθρωπος ανθρωποποιείται και επιπολιτίζεται με τη γνώμη, την τέχνη, το λόγο, τη σύλληψη του χρόνου και του αριθμού και των τεχνητών σημείων που νοηματοδοτούν το νου και τη μνήμη και αφηγούνται τη ζωή. Αυτά τα δώρα πρόσφερε, κατά τον Αισχύλο, ο Προμηθέας στους ανθρώπους. Μαζί με αυτά τα δώρα, ο Προμηθέας δίδαξε στους ανθρώπους την αλήθεια, ότι είναι ανυπέρβλητα και τελεσίδικα θνητοί και πεπερασμένοι. Ως αντίδοτο στην επίγνωση της θνητότητας και της συντριπτικής επίδρασης που έχει στον ψυχισμό του ανθρώπου, ο Προμηθέας έδωσε τις τυφλές ελπίδες. Τυφλές ελπίδες όχι με την έννοια της υπόσχεσης μιας "θετικής" αθανασίας, αλλά με την έννοια ότι το μέλλον είναι αβέβαιο και άγνωστο και οι θεοί φθονεροί. Έτσι η τραγωδία του Αισχύλου εισάγει μια αντινομική σχέση στην ανθρώπινη σκέψη και πράξη, από τη μια η επίγνωση του θανάτου και η ματαιότητα που επιφέρει και από την άλλη η δυνατότητα του ανθρώπου να ποιεί/πράττει, δηλαδή να δημιουργεί και να αναδημιουργεί τη ζωή του μέσα στο πλαίσιο της αμετάκλητης θνητότητας του που καθορίζεται με φυσική αναγκαιότητα.

Ενώ ο Αισχύλος αφηγείται μια μυθική ανθρωπογονία, ο Σοφοκλής εκθέτει μια ριζική ανθρωπολογία. Ενώ στον Αισχύλο μια υπερανθρώπινη δύναμη έδωσε στους ανθρώπους ικανότητες και δυνατότητες, στην ανθρωπολογία του Σοφοκλή "οι άνθρωποι δεν πήραν τίποτε από τους θεούς και κανένας θεός δεν τους έδωσε τίποτα". Ενώ ο άνθρωπος του Αισχύλου διδάχθηκε από τον Προμηθέα ότι είναι θνητός και προικοδοτήθηκε με τυφλές ελπίδες, ο άνθρωπος του Σοφοκλή γνωρίζει ότι είναι θνητός και αυτός ο καθορισμός είναι ανυπέρβλητος. Ο Αισχύλος διατυπώνει μια κατηγορηματική θέση, ότι ο άνθρωπος και η ανθρωπότητα ως κοινωνικό-ιστορικός χωρόχρονος, αποτελούν δημιουργίες, αυτοδημιουργίες και αυτοδιδαχές. Το θέμα της Αντιγόνης του Αισχύλου είναι ο άνθρωπος που πασχίζει να συνδέσει τη δημιουργική του δεινότητα με τον ανυπέρβλητο διχασμό της φύσης του. Ο άνθρωπος διαθέτει σοφία και τέχνη, αλλά η ψυχική του δομή, η οποία δημιουργείται και νοηματοδοτείται κοινωνικά, εμφανίζει μια αντινομική ή διφυή ηθική

κατάσταση. Το ηθικό ποιόν του ανθρώπου εναλλάσσεται από το κακόν στον εσθλόν. Όμως ο Σοφοκλής δεν τα προσδιορίζει ηθικο-πλαστικά, αλλά πολιτικά. Υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος στρέφεται στο καλό όταν κατορθώνει να συνυφάνει (παρείρων) τους νόμους της πόλης του (νόμους χθονός, η λέξη χθών δεν σημαίνει τη γεωγραφική επικράτεια, αλλά την πολιτική κοινότητα), με των θεών ενόρκων δίκαν (τη δίκη/δικαιοσύνη των θεών, την κατοχυρωμένη από τους όρκους). Ο άνθρωπος που μπορεί να συνυφάνει τους νόμους της πολιτείας (το θετό δίκαιο) με τη δικαιοσύνη των θεών γίνεται υψίπολις (υψηλός), αναγνωρίζεται δηλαδή ως εκλεκτό μέλος της ανθρώπινης κοινότητας και εγγυάται τη συνοχή και τη συνεκτικότητα της. Στον υψίπολιν αντιτίθεται ο άπολις, ο οποίος εξαιτίας της αφροσύνης, της έπαρσης, της αλλαζονείας, της αυθάδειας και του θράσους – της ύβρεως δηλαδή- επιτρέπει στο μη καλόν να τον επη-ρεάσει και να τον καθοδηγήσει. Αυτός που κατέχεται από την ύβρη γίνεται άπολις, περιθωριοποιείται ή αποβάλλεται από την πολιτική κοινωνία (η τύχη του είναι η φυγή, η εξορία ή ο θάνατος). Ο Χορός στην Αντιγόνη τελειώνει με τα εξής λόγια: αυτόν τον άπολιν δεν τον θέλω ως παρέστιον, μέσα ή κοντά στην εστία μου, ούτε ως ίσον φρονούντα, προικισμένο με την ίδια φρόνηση, δηλαδή δεν μπορώ να τον θεωρήσω ως ίσο με τους άλλους πολίτες.

Το θέμα της “Αντιγόνης” είναι η ύβρις, οι πρωταγωνιστές, η Αντιγόνη και ο Κρέοντας, εκπροσωπούν δύο αντιτιθέμενες αρχές, ο ποιητής όμως δεν τις θεωρεί απόλυτα αντιφατικές και αυτό γιατί ο άνθρωπος μπορεί να συνυφάνει τις αντιθέσεις (παρείρων) και να γίνει υψίπο-λις. Όμως τόσο η Αντιγόνη όσο και ο Κρέων παραμένουν πεισματικά ανυποχώρητοι και αρνούνται να συνυφάνουν τις αντιθέσεις. Με την ιδεοληπτική και άφρονη εμμονή τους στην υπεράσπιση των αρχών τους υπερβαίνουν τα όρια του ίσον φρονείν και γίνονται υβριστές και απόλιδες. Οι επιχειρηματολογίες που αναπτύσσουν τόσο η Αντιγόνη όσο και ο Κρέων, αν τις εξετάσουμε αυτόνομα και αυτοτελώς μέσα στο ηθικο-αξιακό πλαίσιο και τις αξιωματικές παραδοχές που το νο-ηματοδοτούν, δεν μπορούν να δεχτούν λογική αναίρεση. Από την προοπτική που προσεγγίζουν το φαινόμενο έχουν ταυτόχρονα δίκιο και άδικο. Όπως λέει και ο ποιητής δεν υπάρχει έσχατος λογικός λό-γος που να αποφαίνεται

αντικειμενικά και οριστικά ποιος έχει δίκιο. Ο Κρέων έχει άδικο, παρ'όλο ότι έχει δίκιο, γιατί επιμένει στο μόνος φρονείν. Αρνείται να δεχθεί τον λόγο του άλλου και έτσι υπονομεύει το ίσον φρονείν και διαπράττει ύβρη. Η Αντιγόνη, επίσης, έχει άδικο, παρ'όλο ότι έχει δίκιο, γιατί η εμμονή της να παραβιάζει συστηματικά το νόμο την κάνει άπολις γιατί υπερβαίνει τα όρια του ίσον φρονείν. Η "Αντιγόνη", όπως και ο "Επιτάφιος" του Περικλή, προϋποθέτουν τη δεινότητα του ανθρώπου, η οποία κορυφώνεται και αυτοκαταστρέφεται με την ύβρη (την υπερβολική τόλμη, την αυθάθεια, την αλαζονεία και το θράσος). Η ύβρη, η οποία συνιστά ρήξη της σχέσης πολιτείας και ένθεης φύσης, θεσμισμένου Νόμου και της ένθεης φυσικής Τάξης επιφέρει αυτοδικαίως την Τιμωρία, που λειτουργεί ως Δικαιοσύνη και αποκαθιστά την διαταραγμένη σχέση. Μπορεί, όμως ο άνθρωπος όταν είναι συνυφασμένος με το ίσον φρονείν (δια-λογική επικοινωνία και αυτοπεριορισμό), να οδηγηθεί στο ύψος του υψιπόλιδος (να συνυφάνει τους νόμους της πόλης με τη θεία Δικαιοσύνη της φύσης). Η σχέση της ανθρώπινης δράσης, όπως και η τήρηση των νόμων της πολιτείας σε σχέση με το σεβασμό ή την παραβίαση της φυσικής τάξης, αποτελούν τη θεματική της αρχαίας τραγωδίας με τις τόσο οξυδερκείς και πνευματώδεις αναφορές της. Αυτό που μας ενδιαφέρει να αναδείξουμε από την αρχαιοελληνική τραγωδία είναι ή αναγνώριση της έμφυτης δυνατότητας του ανθρώπου για ύβρη, λόγω της εγγενούς δεινότητας του, αλλά και της αντιφατικής φύσης του, η καταδίκη του μόνος φρονείν και η υπεράσπιση της κοινωνικής φρόνησης, το ίσον φρονείν, που προϋποθέτει τον ατομικό και ομαδικό αυτοπεριορισμό και την αυτοπειθαρχία, τα οποία αποτελούσαν και αποτελούν τα μείζονα και διαρκή αιτήματα της πολιτικής κοινότητας και της δημοκρατικής πολιτείας.

## Η μεταμόρφωση τη γλώσσας και της σκέψης

Στην μετάβαση από την αρχαϊκή εποχή των Ομηρικών εποχών, στην κλασική εποχή, παρατηρείται μια μεταμόρφωση της γλώσσας της σκέψης. Η αρχαϊκή εποχή εκφράζεται, κυρίως, με την ποιητική και «μυστική» γλώσσα των μεταφορικών και ρητορικών σχημάτων, ενώ η κλασική εποχή εκφράζεται, κυρίως, με την ορθολογική, αφαιρετική/γενικευτική και συμβολική σήμανση. Η αρχαϊκή εποχή εκφράζεται, κυρίως, με την προ-κατηγορηματική, «ανορθολογική» γλώσσα του μύθου, η κλασική εποχή εκφράζεται, κυρίως, με την προτασιακά δομημένη γλώσσα του Λόγου, η οποία αποτελεί ένα αρθρωμένο σύνολο διακεκριμένων νοητικών κατηγοριών με θεμελιώδη λογική λειτουργία της, την κατηγορήση.

Λέμε “κυρίως”, για να αποφύγουμε τη μεταφυσική πλάνη που διχοτομεί απόλυτα τις νοητικές (ανορθολογικό-ορθολογικό) και γλωσσικές (μεταφορά-κυριολεξία) αντιθέσεις. Ο μεταφυσικός διχασμός του Μύθου με τον Λόγο –που τον αφηγείται ο Λόγος και έτσι μυθολογεί - δεν μπορεί να αποκρύψει ότι η σκέψη μιλάει και ενεργεί διττά, αμφίπλευρα και διαφορούμενα, ο μύθος είναι μυθο-λογικός και ο λόγος είναι μυθο-λογικός. Ανορθολογισμός και Ορθολογισμός και οι εποχιακές μεταμορφώσεις τους, εναλλάσσονται όπως η κίνηση του εκκρεμούς, τότε υπερισχύει η λογική διάσταση του μύθου και τότε η μυθική διάσταση του λόγου. Το ποιητικό και το ορθολογικό, το εικονικό και το συμβολικό, το σώμα και η νόηση, το πάθος και ο λόγος, το αισθητό και το νοητό, το συγκεκριμένο και το αφηρημένο, το πρακτικό και το θεωρητικό, δονούνται στο ρυθμό της σχέσης και της σχάσης, Τί προηγείται η ενότητα των αντιθέτων ή η ρήξη τους; Αυτές οι “αντίπαλες” δυνάμεις μεταλλάσσονται η μία στην άλλη, γιατί αποτελούν συμπληρωματικές όψεις του συνδυαστικού παιχνιδιού του κόσμου και μόνο μια μη δογματική, ερωτηματική και διερευνητική σκέψη μπορεί να «μας» διανοίξει στο «κοινόν».

## Η σοφιστική σκέψη

Η σκέψη των σοφιστών έχει ως εφαλτήριο την Παρμενίδειο σκέψη, καθώς και αυτή ασχολήθηκε με τις σχέσεις του όντος και του Λόγου. Ενώ όμως, ο Παρμενίδης αντιστοίχιζε το *ον* με το Λόγο, οι σοφιστές απέδιδαν στον Λόγο τη δημιουργία του όντος. Υποστηρίζουν ότι ο Λόγος δίνει τη λογική οντότητα στο *Ον* και σχηματίζει τη «δόξα» (γνώμη) ότι υπάρχουν τα πράγματα και τα φαινόμενα του κόσμου. Αυτή η ικανότητα του Λόγου αποδεικνύει την εξαιρετική δημιουργική του δύναμη. Με αφετηρία το Λόγο-Δημιουργό, οι Σοφιστές, εγκαινιάζουν τη γλωσσική περιπέτεια και προλογίζουν την ερμηνευτική πολεμική στο φιλοσοφικό σύμπαν. Στο δογματισμό όσων υποστηρίζουν ότι υφίσταται ένα *Ον* πέραν από το Λόγο, το οποίο αποτελεί αντικείμενο του αληθινού Λόγου, αντιπαραθέτουν την εξίσου δογματική διαβεβαίωση ότι η αποτελεσματικότητα του Λόγου επιβάλλει στον κόσμο τη λογική του και μεταποιεί τα φαινόμενα προς όφελος του. Από τη δογματική θέση ότι δεν υπάρχει *Ον* πέραν του Λόγου επάγεται ότι δεν υπάρχει και ηθική πέραν από το Λόγο. Στο Λόγο εναπόκειται η διερεύνηση, η απόφαση και η συμμόρφωση μ' αυτό που του φαίνεται Αγαθό σε κάθε περίπτωση και μ' αυτή την έννοια δεν υπάρχει πιο έγκυρος κριτής των αρετών μας παρά μόνο η φύση. Έτσι οι Σοφιστές προλογίζουν την έννοια του φυσικού δικαίου και διατείνονται ότι ο θεσμισμένος νόμος είναι μια τεχνητή κατασκευή, ουσιαστικά δεν είναι παρά εφεύρημα των πιο αδύναμων φύσεων που αγωνιούν να προστατευτούν από τις ηρωικές και ανυπότακτες φύσεις.

Αναλύοντας περαιτέρω τα παραπάνω, θα λέγαμε ότι η σκεπτικιστική επιχειρηματολογία των σοφιστών αναπτύχθηκε πάνω στην Παρμενίδεια οντολογική αντίθεση λόγου και όντος και του συνεπαγόμενου γνωσιοθεωρητικού προβληματισμού για τη σχέση νόμου και φύσεως, την οποία οι σοφιστές θεωρούν συμβατική και αυθαίρετη και όχι φυσική και αιτιώδη. Από προέκταση του θείου νόμου, ο νόμος της πόλης προσλαμβάνει ανθρώπινη αξία και συμβατικό χαρακτήρα, που απολήγει σ' έναν απόλυτο υποκειμενισμό και ατομοκεντρισμό.

Με τον σκεπτικισμό των σοφιστών, η σκέψη στρέφεται ανταγωνιστικά εναντίον της σκέψης και οδηγεί σε αμηχανία και αδιέξοδο κάθε μυθολογική και δογματική πεποίθηση. Οι σοφιστές και συγκεκριμένα ο Πρωταγόρας, ο οποίος αφορμάται από τη θέση του Ηράκλειτου για την αέναη μεταβλητότητα των πραγμάτων, των φαινομένων και των κρίσεων θα οδηγηθεί σ' έναν ακραίο σχετικισμό και οντολογικό μηδενισμό. Ο Πρωταγόρας, υποστήριξε ότι το οντολογικό θεμέλιο όλων των όντων είναι ο άνθρωπος και ο λόγος του γιατί μόνο αυτός λέει και κατανοεί το ότι-είναι των όντων, «πάντων χρημάτων μέτρον εστιν άνθρωπος, των μεν όντων ως έστιν, των δε ουκ όντων ως ου έστιν», {Όλων των πραγμάτων το μέτρο είναι ο άνθρωπος: όσον αφορά τα όντα (ο άνθρωπος είναι το μέτρο) για το ότι αυτά είναι, όσον αφορά τα μη όντα για το ότι αυτά δεν είναι} (Πλάτωνος Θεαίτητος 152a). Με τη διάσημη διατύπωση του Πρωταγόρα: "όλων των πραγμάτων το μέτρο είναι ο άνθρωπος", εισάγεται στη φιλοσοφία μια κεντρική κατηγορία: το σχετικό και μ' αυτό εννοείται όχι απλώς η υποκειμενικότητα στις πεποιθήσεις, αλλά κυρίως το γεγονός ότι ο άνθρωπος οικειοποιείται και μεταμορφώνει τον κόσμο σύμφωνα με το λόγο του. Χαρακτηριστική, επίσης, είναι και η στάση του Πρωταγόρα στο φαινόμενο της θρησκείας: «Περί μεν θεών ουκ έχω ειδέναι, ουθ' ως εισίν ουθ' ως ουκ εισίν ουθ' οποιοι τινες ιδέαν, πολλά γαρ τα κωλύοντα ειδέναι ή τ' αδηλότης και βραχύς ων ο βίος του ανθρώπου», [Για τους Θεούς δεν μπορώ να ξέρω ούτε ότι υπάρχουν ούτε ότι δεν υπάρχουν ούτε ποιας λογής είναι, γιατί πολλά είναι αυτά που μας εμποδίζουν να μάθουμε και η αδηλότητα και το ότι σύντομος είναι ο βίος του ανθρώπου]. Θα λέγαμε ότι οι σοφιστές με τη μεταφυσική παραδοχή ότι ο Λόγος είναι γνώρισμα του ανθρώπου (Υποκειμενικός Λόγος) και όχι της Φύσης (Αντικειμενικός Λόγος), μας υπαινίσσονται ότι η πραγματικότητα που αντιλαμβανόμαστε είναι υπαρκτική δημιουργία του ανθρώπινου Λόγου και όχι οντολογικό συμβάν. Με σύγχρονη επιστημολογική ορολογία θα λέγαμε ότι ο κόσμος της εμπειρίας συγκροτείται και ανασυγκροτείται ιστορικο-πολιτισμικά, μέσω των συμβολικών μορφών και των νοητικών γνωστικών προτύπων. Ο Γοργίας, στο έργο του «Περί του μη όντος ή Περί Φύσεως» (έχει τον ίδιο τίτλο με το ποίημα του Παρμενίδη: «Περί του όντος ή περί φύσεως», αντικαθιστώντας

τον όρο «ον» με τον όρο «μη ον»), αντικρούει τον ελεατικό ισχυρισμό για την ύπαρξη του υπερβατικού όντος και αντιστρέφοντας τα επιχειρήματά τους οδηγείται στο συ- μπέρασμα ότι δεν υπάρχει τίποτε=ουδέν έστιν (ον και μη ον) και αν υπάρχει κάτι δε δύναται να εννοηθεί και γι' αυτό να γνωσθεί, να κα- τανοηθεί, να ονοματιστεί και να μεταδοθεί γλωσσικά. Για τον Γοργία ο κόσμος αναδύεται από το μηδέν λόγω του ανθρώπινου λόγου.

Αλλά ας παρακολουθήσουμε αναλυτικά τον παραγωγικό συλλογισμό του Γοργία, ο οποίος θεμελιώνεται σε τρία επιχειρήματα: α) στην αρχή μας λέει, ο Γοργίας, δεν υπάρχει τίποτα. Αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει ούτε το μη ον, γιατί αν υπήρχε το μη ον, τότε κάτι θα μπορούσε να είναι ταυτόχρονα είναι και μη είναι. Κατά τον ίδιο τρόπο, το ον δεν είναι, γιατί αν δε γεννάται είναι άπειρο και εάν είναι άπειρο δεν είναι πουθενά. Το ον δεν είναι ούτε ένα ούτε πολλά, οπότε τίποτα δεν είναι, αφού το μη ον δεν υπάρχει και το ον είναι μη ον. Ο διαχωρισμός όντος και σκέψης είναι καταλυτικός και μ' αυτό ο Γοργίας επιχειρεί να αποδείξει την αδυνατότητα του όντος να γίνει αντικείμενο σκέψης, β) υποστηρίζει ότι ακόμα και εάν ήταν αλήθεια ότι υπάρχει ον, δε θα μπορούσαμε να το γνωρίσουμε. Για να είμαστε βέβαιοι ότι σκεπτόμαστε το ον, θα έπρεπε κάτι που σκεπτόμαστε να υπάρχει και αυτό θα αποδεικνυόταν από το γεγονός ότι το σκεπτόμαστε. Αν όμως ισχυριστούμε ότι μπορούμε να σκεφτούμε αυτό που δεν υπάρχει, τότε μπορεί να συμβεί να μην σκεφτούμε αυτό που υπάρχει. Και είναι παράλογο να λέμε πως ό,τι σκεπτόμαστε υπάρχει. Για παράδειγμα, αν σκεφτούμε ότι πάνω στη θά- λασσα τρέχουν αυτοκίνητα και εγώ το πιστεύω, αυτή η πεποίθηση είναι παράλογη, οπότε εξάγεται το συμπέρασμα ότι το ον δε γίνεται αντικείμενο σκέψης, γ) το ον είναι άρρητο και μη επικοινωνήσιμο. Ακόμα και εάν υποθέσουμε ότι μπορούμε να το προσλάβουμε με τις αισθήσεις, υπάρχουν και άλλοι τρόποι να αντιλαμβανόμαστε την εξωτερική πραγματικότητα, εκτός από την ομιλία. Πώς μπορούμε όμως, αυτό που είναι ορατό να το ακούσουμε ως ομιλία; Δεν είναι η ομιλία που ερμηνεύει και αποδίδει αυτό που βρίσκεται έξω από την ανθρώπινη σκέψη, αλλά το ον του κόσμου είναι αυτό που καθιστά δυνατή και σαφή την ομιλία. Έτσι, εάν η γλώσσα διαφέρει από το πραγματικό γίνεται σαφές ότι το μη ον δεν μπορεί ούτε να γίνει

γνωστό ούτε να μεταβιβαστεί, δεν μπορεί να αποδειχθεί η ύπαρξή του με κανένα τρόπο.

Η παραπάνω λογικά κλιμακούμενη επιχειρηματολογία, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο κόσμος είναι απατηλός. Κάθε λόγος μόλις διατυπωθεί καθίσταται απατηλός, αφού παριστάνει ότι σταθεροποιεί στην ακινησία του τη ρέουσα πραγματικότητα. Για τους σοφιστές, ο σοφός δε δικαιούται να υποστηρίξει ότι αντιστοιχίζει τα φαινόμενα του κόσμου με μια ομιλία λογική και συγκροτημένη, όπως επεδίωκε ο Παρμενίδης. Αντιθέτως, κάθε άνθρωπος οφείλει να συντονίζεται με το σύμπαν, όπως οι σοφιστές το αντιλαμβάνονταν, και να φροντίζει να επιλέγει την πλέον εύστοχη χρήση της ισχύος του προφορικού λόγου, της ομιλίας. Η μόνη χρήσιμη γνώση είναι να αντιλαμβάνεται κάποιος τις ευκαιρίες που του παρουσιάζονται και να αξιοποιεί τα φαινόμενα προς όφελός του, να ενεργεί, δηλαδή, σύμφωνα με το συμφέρον του.

Ένας άλλος σημαντικός σοφιστής ήταν ο Αντιφών, ο Αντιφών εισήγαγε την κοινωνιολογική και πολιτική διάκριση μεταξύ φύσης και νόμου και έδωσε προτεραιότητα στο φυσικό δίκαιο, το οποίο είναι αναγκαίο και έμφυτο, έναντι του θετού δικαίου που είναι απόρροια της διυποκειμενικής συμφωνίας των μελών μιας κοινότητας και το οποίο είναι «δεσμά της φύσεως».

Οι σοφιστές εισάγουν έναν ριζικό ανθρωποκεντρισμό στην κατανόηση του Είναι και την προοπτικότητα στο νοητικό ενέργημα, υπονομεύοντας τη δυνατότητα της απόλυτης γνώσης με τον οντολογικό μηδενισμό (δεν υπάρχουν όντα, υποστάσεις και ουσίες) και τον γνωσιοθεωρητικό σκεπτικισμό και σχετικισμό, μετριοπαθή ή ακραίο που διατυπώνουν (αδυνατότητα κάθε βεβαιότητας στη γνώση και απόρριψη της ιδέας της απόλυτης Αλήθειας). Ο ανθρωποκεντρισμός των σοφιστών επαναεισάγεται στη Δυτική σκέψη με τη θεμελιώδη οντολογία του Χάιντεγκερ. Ο Χάιντεγκερ διατείνεται ότι μόνον η ανάλυση του Ανθρώπινου Είναι μπορεί να μας αποκαλύψει το Είναι της Ολότητας και έτσι να αντιληφθούμε τον άνθρωπο στη διάσταση της αλήθειας του Είναι ως Ολότητας, της οποίας ο άνθρωπος είναι ο «ποιμένος» Του. Το ανθρώπινο είναι δεν θεμελιώνει την αλήθεια του Είναι με τις παραστάσεις του, αλλά ανήκει

στην ουσία του ίδιου του Είναι που δεν έχει θεμέλιο και δεν μπορεί να αναπαρασταθεί από τη συμβολική λογική, μιας που αποτελεί το υπέρτατο Άνοιγμα. Η φαινομενολογική περιγραφή του ανθρώπινου είναι αποβλέπει σ' Αυτό που υπερβαίνει τον άνθρωπο, δηλαδή το αίνιγμα του Κόσμου. Ο άνθρωπος δεν είναι, αλλά υπάρχει (έχει ύπαρξη και μόνο αυτός, από όλα τα όντα, αποδίδει νόημα και αξία) και αυτό σημαίνει ότι με την ύπαρξη και διαμέσου αυτής φωτοβολεί το Είναι. Μέσα στην εκ-στατική (υπερβασιακή) δομή της ύπαρξης, το Είναιως η μάσκα του Μηδενός, προ-ορίζει τον άνθρωπο στην ύπαρξη.

Στη διασταύρωση των οδών που οδηγεί από τη μια στο Μηδέν των Σοφιστών και από την άλλη στο Όν του Παρμενίδη, εμφανίζεται ο Σωκράτης χαράζοντας μια καινούργια οδό: την Ιδέα. Αν η γλώσσα της σκέψης (ο αρχαιοελληνικός Λόγος) δεν είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων, όπως υποστήριζαν οι σοφιστές, θα πρέπει να αναζητήσουμε πέραν από τον άνθρωπο μια ορθολογική πραγματικότητα που να αντικρούει τον αυθαίρετο χαρακτήρα της υποκειμενικής προοπτικής και να εγγυάται την Αλήθεια. Αν η ερμηνευτική της γλώσσας μαρτυρά την ύπαρξη πολλαπλών λέξεων που χαρακτηρίζουν το όν στην μεταβλητότητά του, παράγοντας καινούργια όντα, τότε θα πρέπει να σκεφτούμε την ύπαρξη μιας Ιδέας που να συγκρατεί τη ρευστότητα φαίνεσθαι των όντων όπως ορίζεται από τη γλώσσα και να τα διακρίνει μεταξύ τους.

## Ο “Πλατωνικός” Σωκράτης: Η φιλοσοφία ως πορεία μύησης

Στην συνέχεια θα αναφερθούμε συνοπτικά και περιεκτικά στη συμβολή του Σωκράτη στην ιστορία της φιλοσοφικής σκέψης, όπως τον παρουσιάζει ο Πλάτωνας στους περίφημους διαλόγους του. Ο Σωκράτης διαδέχεται τους αρχαίους στοχαστές της Ιωνίας, αλλά σε αντίθεση μ’ αυτούς, οι οποίοι μελετούν το Εν-Παν και τη Φύση, ο Σωκράτης εστιάζει στην ανθρωπινότητα του ανθρώπου και συντάσσει μια «υπαρξιστική» ανθρωπολογία με μεταφυσικές και ιδεαλιστικές αντηχήσεις. Η ανθρωπολογική θεώρηση που εισάγει ο Σωκράτης, αποβλέπει στον άνθρωπο και την ηθική του στάση στις δημόσιες υποθέσεις, αλλά δεν τον αποσυνδέει από το φυσικό και οντολογικό του υπόβαθρο, όπως διεξοδικά διερευνάται στο έργο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.

Ο Σωκράτης και ο διάδοχος του Πλάτωνας, επιχειρούν να στοχασθούν αναλυτικά και ορθολογικά το Ίδιο και Αδιαφοροποίητο στοιχείο που κατοικεί σ’ όλα τα υπάρχοντα πράγματα, αυτό που καθιστά δυνατό το είναι της ύπαρξης (σε αντίθεση με το μη είναι και την ανυπαρξία. Το επίτευγμά τους μεγαλειώδες, το γεγονός όμως ότι στοχάστηκαν αναλυτικά και ορθολογικά το Είναι, παρά τις κοσμοιστορικές επιδράσεις στον κόσμο της σκέψης, αποτελεί και σύμπτωμα της πτώσης της. Εξηγούμαστε, σε αντίθεση με τους Αναξίμανδρο, Ηράκλειτο, Παρμενίδη που βιώνουν την εμπειρία του σκέπτεσθαι του είναι, στην οποία το είναι της ύπαρξης ήταν άμεσα παρόν στη γλώσσα, στο Λόγο, οι κλασικοί φιλόσοφοι συγχέουν το Είναι με τα όντα και την ύπαρξή τους. Η εννοιολόγηση και η συμβολοποίηση του Είναι επιτέλεσε μια ρηξηγενή τομή ανάμεσα στον αυθεντικό οντολογικό στοχασμό για το Είναι και τη θεωρητική εκλογίκευση και εξιδανίκευση του Είναι, η οποία επιχειρεί να διαγνώσει με τεχνικό τρόπο την έννοια του, αλλά και να γνωρίσει την ίδια την ανθρωπινή ύπαρξη που το φανερώνει. Κάνοντας το Είναι (αυτό που κάνει τα όντα να είναι και να υπάρχουν), ον και μελετώντας το όπως τα άλλα όντα, το απωθούν στο ασυνείδητο της σκέψης. Σ’ όλη την ιστορία της Δυτικής μεταφυσικής, το «σκέπτεσθαι» είναι στην ου-

σία το «οράν», το «παρτηρείν». Αυτό όμως που παρατηρείται από τον φιλοσοφικό στοχασμό είναι τα είδωλα του Είναι, όπως αυτά διαμορφώνονται, ιστορικά, από τον παραστασιακή δυνατότητα της νόησης. Μ' αυτή την έννοια το Είναι παραμένει «άσκεπτο» και δεν έχει αρθρωθεί στη γλώσσα. Ενώ οι προσωκρατικοί στοχαστές μετέχουν σε μια αρχέγονη διάσταση του σκέπτεσθαι, το θαυμάζειν και το απορείν το είναι και βιώνουν απευθείας τη φύση της ύπαρξης, το είναι των όντων, οι κλασικοί φιλόσοφοι αρχίζουν να το ορίζουν, να του αποδίδουν κατηγορήματα και να το μελετούν αποσπασματικά. Έτσι διασπάται το κοινό και διαφοροποιημένο «οντολογικό» κέντρο ανθρώπου-κόσμου (το συμβάν της ύπαρξης), η συν-ομολογία και ο κοινός δεσμός τους, το θαυμάζειν και η μετάφραση του θαυμάζειν σε μια ενέργεια που είναι το απορείν και το ερωτάν. Το θαυμάζειν, το απορείν και το ερωτάν, ως ψυχο-νοντικές στάσεις, δείχνουν την άρνηση αποδοχής των δεδομένων και των αυτονόμων και τη διάθεση να ανοικτούμε και να διερευνήσουμε τα ακατανόητο που μας καλεί, με πρόθεση να συναντήσουμε το απροσδόκητο.

Όπως είπαμε, ο Σωκράτης παρεμβάλλεται εμβόλιμα στην οντολογική, μεταφυσική και γνωσιοθεωρητική διένεξη του Παρμενίδη που υποστηρίζει το Είναι και την παρουσία του όντος και τους σοφιστές που υποστηρίζουν το Μηδέν και τη σχετικότητα και ρευστότητα του όντος και χαράζει την οδό των ιδεών και την έλλογη φύση του Λόγου. Ο μεταφυσικός ιδεαλισμός του Σωκράτη αντιτίθεται στον εμπειρισμό, τον φαινομεναλισμό και τον θετικισμό που διέπει τη σκέψη των σοφιστών. Στον σχετικισμό και τον ατομικισμό τους, ο Σωκράτης απαντά με την υπερβατικότητα της Αλήθειας και τη συμπαντικότητα της ψυχής, στον σκεπτικισμό και τον μηδενισμό τους, αντιπαραθέτει το Δόγμα της βέβαιης γνώσης, του αιώνιου και Απόλυτου Αγαθού. Στην τεχνο-λογία της επιχειρηματολογίας των Σοφιστών, τη ρητορική, η οποία αποβλέπει περισσότερο προς τον «ισχυρό λόγο», όπως υποστήριζε ο Πρωταγόρας και λιγότερο προς τον Αληθή Λόγο, εκθέτει ανταγωνιστικά τη «σωκρατική ειρωνεία», το Λόγο και την Αλήθεια. Εν τέλει, απέναντι στη λογική της Δημοκρατίας (πλειοψηφία), η οποία τον καταδικάζει σε θάνατο, παρατάσσει την «Απόλυτη Δημοκρατία» του συμπαντικού Λόγου που διαμένει στην Ψυχή. Κατά αναλογία, το Πλατωνικό μαθηματικό

παράδειγμα (μια αναγκαία Αλήθεια) υπερισχύει του δημοκρατικού παραδείγματος (συμπτωματικές αποφάσεις που δεν έχουν σχέση με την Αλήθεια). Η Γνώση του Απόλυτου είναι αναγκαία αληθής, διακρίνεται από τη δόξα και τη γνώμη που είναι συμπτωματικές και αυθαίρετες διυποκειμενικές συμφωνίες και αποφάνσεις τόσο για τα ορατά όσο και για τα αόρατα..

Αν η προθετικότητα της -ατομοκεντρικής- σοφιστικής στάσης, είναι η χρησιμοποίηση του Λόγου για πραγματιστικούς, χρησιμοθηρικούς και ωφελμιστικούς σκοπούς, η -κοινωνικοκεντρική- ηθικότητα της σκέψης του Σωκράτη αποβλέπει στην κατανόηση και τη διαύγηση των ανθρώπινων υποθέσεων. Η Σωκρατική διαλεκτική δε διδάσκει το πώς θα υπερισχύσουμε στις διαλογικές αντιπαραθέσεις, πώς θα ισχυροποιήσουμε την πολιτική μας θέση, πώς θα καθοδηγήσουμε τα ακροατήρια των δικαστηρίων, όπως έκανε η υποκειμενική και φορμαλιστική αντίληψη των Σοφιστών, αλλά πώς θα μεθοδεύσουμε ορθολογικά την επικοινωνιακή διαδικασία, η οποία θα πρέπει να συνίσταται στη συν-αναζήτηση του Αγαθού της Αλήθειας και του Καλού. Στον "Γοργία" του Πλάτωνα η κριτική που διατυπώνεται εναντίον της ρητορικής τεχνικής των σοφιστών συνδέεται με τις πρακτικές της συνέπειες και αυτό γιατί ο Πλάτωνας δε διακρίνει τις ανθρώπινες δραστηριότητες από τις υπερβατικές αξίες του Καλού και της Αλήθειας που θα πρέπει να καθοδηγούν τις ανθρώπινες δραστηριότητες.

## Η Διαλεκτική ως οδός μύησης

Η διαδικασία της ανύψωσης προς την ιδέα του Αγαθού της Αλήθειας είναι η διαλεκτική, η «τέχνη του να ζητάς και να δίνεις λόγο» (Πολιτεία 533γ). Η διαλεκτική μέθοδος συμβάλλει στην ανακάλυψη του μέτρου, στον εντοπισμό της Υπερβατικής αρχής κάθε υπόθεσης. Με τη διαλεκτική, το πνεύμα μεταβαίνει από ιδέα σε ιδέα και αναπτύσσει με ορθολογικό τρόπο τις απαραίτητες σχέσεις και συνάγει αυστηρά ελεγχόμενα συμπεράσματα. Πέραν από αυτή τη σημασία, η διαλεκτική του Σωκράτη έχει και μια άλλη σημασία, εκείνη της ρηματικής διαδικασίας στο διάλογο. Ο ομιλητής, σ' έναν διάλογο, ερωτάται με τρόπο που θα αναδείξει τις αντιφάσεις του λόγου του. Η διαδικασία αποβλέπει στο να φέρει τον ομιλητή σε κατάσταση σύγχυσης ή ανημποριάς. Η στρατηγική αυτή εμφανίζει δομικές αναλογίες με την ψυχαναλυτική πρακτική, όπου ο αναλυτής αναδεικνύει τις αντιφάσεις, τα χάσματα και τις παλινωδίες στην αφήγηση του αναλυόμενου. Εντούτοις, όπως ο Σωκράτης διερευνά και αναδεικνύει την αλήθεια από τις συγχυσμένες προτάσεις του συνομιλητή του, έτσι και ο αναλυτής πασχίζει να απομακρύνει τις αυταπάτες και τα στερεότυπα που βασανίζουν τον αναλυόμενο, δίχως να τα συνειδητοποιεί. Όπως ο Σωκράτης πιστεύει ότι ο άνθρωπος ξέρει χωρίς να το γνωρίζει, έτσι και ο αναλυτής πιστεύει ότι ο αναλυόμενος ξέρει και καταλαβαίνει περισσότερο από ότι γνωρίζει και αποδέχεται συνειδητά. Η εμπειρία της διαλεκτικής διαδικασίας, τόσο στην παιδαγωγική όσο και στην ψυχαναλυτική πρακτική, συγκλίνει στην πεποίθηση ότι ο άνθρωπος διαθέτει μια «άγνωστη γνώση», μια γνώση που δε γνωρίζει ότι τη γνωρίζει. Ακριβώς γι' αυτό το λόγο, η φιλοσοφία και ο στοχασμός των επιστημών της αγωγής απαιτείται να αποβλέπουν σε μια σταδιακή ανάδυση και αποκάλυψη αυτής της γνώσης. Βέβαια, οι μέθοδοι, οι τεχνικές, όπως και οι στόχοι, μπορεί να αποκλίνουν στις δύο θεματικές της αγωγής. Για παράδειγμα, στην περίπτωση του Σωκράτη και αργότερα στον Hegel, ο άνθρωπος μπορεί να αναχθεί στη γνώση του απόλυτου ή στην «απόλυτη γνώση» με την αφαιρετική σκέψη και τη σύλληψη των καθολικών εννοιών. Στην ψυχανάλυση, όμως, ο στόχος της απόλυτης γνώσης δεν μπορεί να επιτευχθεί και αυτό γιατί

το ασυνείδητο είναι μη αναγώγιμο: ανάμεσα στο υποκείμενο και τη γνώση υπάρχει ένας αναπόδραστος διχασμός. Η γνώση, είναι γνώση της αλήθειας, γύρω από την ασυνείδητη επιθυμία του καθενός μας. Όμως η γνώση δεν ενυπάρχει σε κάποιο συγκεκριμένο υποκείμενο, αλλά είναι της τάξης του Άλλου, της διυποκειμενικής δομής (συμβολικό) που βιώνεται φαντασιακά με μοναδικό τρόπο από τον καθένα. Μ' αυτή την έννοια η αλήθεια στη ψυχανάλυση δεν είναι μια μοναδική καθολική αλήθεια, αλλά μια αλήθεια που είναι διαφορετική για το κάθε υποκείμενο. Ενώ στον Σωκράτη, το καθολικό ενυπάρχει στο ατομικό, στην ψυχανάλυση το καθολικό ως πραγματικό είναι ακατάλυτο και μη ενσωματώσιμο στο λόγο, δεν μπορεί να αναπαρασταθεί και να απεικονιστεί πλήρως μέσω των συμβόλων, παρά μόνο να αφήσει τα ίχνη του στη σημαντική των συμβόλων.

## Η γνώση ως ανάμνηση

Ο Σωκράτης θεωρεί ότι η αλήθεια προέρχεται από την ψυχή, αλλά είναι αναγκαία η συνάντηση με τον άλλον για να αναδειχθεί και να συνειδητοποιηθεί (αυτή είναι η αρχή της σωκρατικής «μαιευτικής», η οποία αποβλέπει στη γέννηση και τη διαύγηση των πνευμάτων). Αυτό που ανακαλύπτει ο άνθρωπος στην ψυχή «του» είναι μια άχρονη καθολική αλήθεια, οντολογική και γνωσιοθεωρητική (η αλήθεια που δε θα ήταν *de jure* αληθινή για όλους, δεν μπορεί να είναι *de facto* αληθινή για κανέναν) ακόμα και σε θέματα δεοντολογικής ηθικής. Για τον Σωκράτη, η γνώση είναι ανάμνηση και η αλήθεια καθολικό αγαθό που δομεί την ψυχή. Η *a priori* γνώση, η οποία αποκαλύπτεται με τον Λόγο και τη διαλεκτική, όπως επίσης και η υπερβατικότητα του Αγαθού της Αλήθειας που φωλιάζει στην Αιώνια Συμπαντική ψυχή, συνιστούν τις μείζονες προκείμενες της μεταφυσικής συλλογιστικής του Σωκράτη. Άγνοια είναι η απόσυρση της αλήθειας από τον ψυχικό χώρο του ενσυνείδητου Λόγου, η εγκατάλειψη της ψυχής στον ποταμό της λησμονιάς. Η λήθη γίνεται σύμβολο της εισόδου της ψυχής στο φθαρτό, θνητό και πεπερασμένων δυνατοτήτων σώμα.

Το γεγονός ότι ο Σωκράτης αρνήθηκε πως είχε οποιαδήποτε γνώση «εν οίδα ότι ουδέν οίδα» λειτούργησε αποφθεγματικά κατά την αρχαιότητα. Αυτή η παράδοση, η οποία επιβιώνει μέχρι την εποχή μας, οφείλεται σε μια ερμηνεία του Πλάτωνα. Ο Σωκράτης δεν αρνείται ότι δε γνωρίζει τίποτα, στην «απολογία του, ισχυρίζεται ότι το να εγκαταλείψει τη θεϊκή αποστολή της γνώσης θα ήταν επονείδιστο (29b, 37b). Αυτό που αρνείται είναι ότι έχει οποιαδήποτε σοφία και κατά συνέπεια αρνείται ότι διαπαιδαγωγεί τους ανθρώπους με την έννοια της μετάδοσης γνώσεων ή πληροφοριών. Στην «απολογία» του υποστηρίζει, ότι ο Θεός είναι ο αληθινός σοφός και ότι η ανθρώπινη σοφία δεν είναι τίποτε σε σχέση με τη Θεϊκή σοφία (23a-b). Με την πεποίθηση αυτή, ο Σωκράτης αναγνωρίζει και αποδέχεται τα ανθρώπινα όρια όσον αφορά τη δυνατότητα ολοκληρωμένης και διαυγούς κατανόησης των πάντων. Αντιτίθεται στην ανθρώπινη αλαζονεία και βλασφημία που προσδοκά ότι ο άνθρωπος

μπορεί να εξισωθεί με τον Θεό. Με το «εν οίδα ότι ουδέν οίδα», ο Σωκράτης γίνεται μάρτυρας του Λόγου, πιστός στην πεποίθησή του για τη διαρκή αναζήτηση της Αλήθειας και τη μη βία.

Έτσι, η φιλοσοφική μέθοδος του Σωκράτη είναι αδιαχώριστη από το περιεχόμενό της, τη θεωρία της αιώνιας ύπαρξης της αλήθειας στην ψυχή. Η Σωκρατική μεθ' οδός δεν είναι μια επιστήμη της παιδαγωγικής, δε συγκροτεί ένα διδακτικό σύστημα θεωρητικών αρχών, τεχνικών κανόνων και πρακτικών. Αντίθετα, είναι μια παιδαγωγική της επιστήμης, μια γλώσσα της παιδείας που εδράζεται στην καλλιέργεια, στην ευαισθησία, τη σοφία, στο διάλογο της ψυχής με τον εαυτό της, μ' αυτό που ονομάζεται σκέψη, όπως διατείνεται ο Πλάτωνας (Θεαίτητος 189ε). Για να επιτευχθεί ο διάλογος της ψυχής με τον εαυτό της, προϋπόθεση είναι η μύηση από το φιλόσοφο που μεσολαβεί και διευκολύνει την αναζήτηση της Γνώσης του Αγαθού της Αλήθειας, που είναι η ενότητα όλων των αληθειών. Η Αλήθεια έχει απωθηθεί και μ' αυτή την έννοια, έχει λησμονηθεί από την επικράτηση της πολλαπλότητας των φαινομενικών εντυπώσεων και των συμπτωματικών αντιλήψεων. Η μύηση συνιστά μια δημιουργική και ποιητική Πράξη που χαρακτηρίζεται από έρωτα, ευαισθησία και συμπάθεια για τον μυσούμενο, αποδοχή και κατανόηση των αντιστάσεων που εγείρονται κατά τη άσκηση της διαλεκτικής τέχνης, υπομονή και σεβασμό στο χρόνο που απαιτείται για τη σταδιακή αναγνώριση της διαφοράς μεταξύ της επίπλαστης φαινομενικότητας και της αληθινής πραγματικότητας. Για να απαλαχθεί ο άνθρωπος από τις προκαταλήψεις και τα στερεότυπα που τον κάνουν ένα ον υπόδουλο, χρειάζεται η ψυχή να ξαναθυμηθεί την αλήθεια, γιατί η αλήθεια δεν υπόκειται στις χωροχρονικές μεταβολές, είναι αιώνια παρούσα και δεν έχει αρχή (η α-χωροχρονικότητα της Ιδέας και της Αξίας). Για τον Σωκράτη, η γνώση είναι ανάμνηση και αναγνώριση (γνωρίζω ξανά) που προαπαιτεί τη μεσολάβηση και τη μύηση του φιλόσοφου. Αυτή η πεποίθηση του Σωκράτη προέκυψε από τον προβληματισμό, που πρώτοι είχαν θέσει οι Σοφιστές, για τις προϋποθέσεις της αναζήτησης και της μάθησης. Με ιδιαίτερη σαφήνεια διατυπώνει ο Μένων στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο: «Ο άνθρωπος δεν μπορεί να ζητά ούτε εκείνο που γνωρίζει ούτε εκείνο που δεν γνωρίζει. Δεν είναι δυνατό να ζητά εκείνο που γνωρίζει

αφού το γνωρίζει και δεν χρειάζεται να το ζητά, ούτε εκείνο που δεν γνωρίζει, διότι τότε δεν ξέρει τι να ζητήσει» (Μένων, 80e, επίσης Ευθύδημος 276-277 c). Η απάντηση του Σωκράτη σ' αυτόν τον εριστικό λόγο δεσπόζει στη φιλοσοφική σκέψη μέχρι και τις ημέρες μας: Το γάρ ζητείν άρα και το μανθάνειν ανάμνησις όλων εστί (Μένων 81 d). Αναδιτύπωση και προέκταση της παραπάνω θέσης αποτελεί η προγραμματική διακήρυξη του Αριστοτέλη, στην αρχή των Αναλυτικών Υστέρων (71a): «Πάσα διδασκαλία και πάσα μάθησις διανοητική έκ προϋπάρχουσας γίνεται γνώσεως».

Η θεωρία της ανάμνησης και η τέχνη της διαλεκτικής για να αποδώσουν την ανάκληση και την αναγνώριση του αληθινού προϋποθέτουν όχι απλώς την συν-ομιλία, αλλά την ακρόαση. Ακούμε αυτό που λέγεται, είμαστε σε ετοιμότητα να δεχθούμε το ρήμα και γι' αυτό σιωπούμε και ανοιγόμαστε. Αφουγκραζόμαστε τα λεγόμενα και όχι το ψυχολογικό άτομο που κάνει χρήση του λόγου. Κατευθυνόμαστε προς τα ίδια τα πράγματα για να ανεύρουμε την αλήθειά τους. Χαρακτηριστική αυτής της φαινομενολογικής στάσης είναι τα λεγόμενα του Σωκράτη στον Φαίδρο: «Για τους ανθρώπους του καιρού εκείνου που δεν ήταν μορφωμένοι σαν και εσας τους νέους, αρκούσε η φωνή μιας βελανιδιάς ή μιας πέτρας στ' απλοϊκά αυτιά τους, εφόσον έλεγε την αλήθεια. Εσένα όμως σε κόφτει ποιός μιλάει και από πού κατάγεται, δεν σου φτάνει να εξετάσεις αν έτσι έχουν τα λεγόμενα ή όχι».

Ο «αναμνηστικός» χαρακτήρας της σκέψης αποτρέπει την έκπτωσή της σε ένα αυτόνομο υποκειμενικό ενέργημα, όπως υποστήριζαν οι Σοφιστές. Η σκέψη ως ανάμνηση συνδέεται: α) με την ιστορικότητα της σκέψης, με την χρονικότητα του Κόσμου που ιστορικοποιείται με το ερμηνευτικό ενέργημα, β) με την πρωταρχική αποστολή της σκέψης που συνίσταται στην στοχαστική ετοιμότητα και διαθεσιμότητα για ακρόαση και ανάληψη των «μηνυμάτων» και των τρόπων που αποκαλύπτεται ο Κόσμος. Άλλωστε η αρχαιοελληνική αλήθεια υπογραμμίζει τη σημασία του στερητικού α-ως δηλωτικού του δυναμικού χαρακτήρα της αποκάλυψης της αλήθειας, η οποία συνίσταται στην άρση της λήθης και της «κρυπτότητας». Η αναγκαιότητα μιας προϋπάρχουσας, έστω και αόριστης σχέσης με αυτό

στο οποίο αποβλέπει το ενέργημα της γνώσης, μας καθοδηγεί στην αναζήτηση και στην ανακάλυψή του. Στην κλασική μεταφυσική αντίληψη της γνώσης ως ανάμνησης μπορούμε να αναζητήσουμε με την καταγωγή της ερμηνευτικής και κατανοητικής φιλοσοφικής σκέψης, η οποία όμως σε αντίθεση με την μεταφυσική πεποίθηση της υπερβατικής και απόλυτης γνώσης, αναγνωρίζει την ιστορική-τητα του γνωστικού ενεργήματος και την μεταβλητότητα της αλή-θειας. Σύμφωνα μ' αυτήν κάθε αναζήτηση, ερμηνεία και κατανόηση είναι προ-διαμορφωμένη από στάσεις και πεποιθήσεις που ιστορικά έχουν διαμορφωθεί. Η ανάδειξη της *a priori* ιστορικότητας του ερμηνευτικού εγχειρήματος επισημαίνει: α) ότι η ιστορία λειτουργεί ως υπερβατολογικός ορίζοντας που νοηματοδοτεί την ανθρώπινη σκέψη και πράξη β) υπαινίσσεται την ανοικτότητα της ύπαρξης μιας που η επανοηματοδότηση της ιστορίας από τον εμπειρικό άνθρωπο του καιρού, αναθεωρεί τις ιστορικές νομοτέλειες με τον απρόβλεπτο και ενδεχομενικό χαρακτήρα της ανθρώπινης πράξης.

## Η Ηθική ως Πολιτική

Η άρση της υποκειμενικής αλήθειας αναδεικνύει την πραγματική Αλήθεια και τη σκέψη του συμπαντικού Καλού, πάνω στην οποία θα πρέπει να θεμελιώνεται η Δίκαιη Πολιτεία. Ακριβώς, αυτή η πίστη στην αιωνιότητα και όχι στη χρονικότητα της Αιώνιας Αλήθειας του Αγαθού και της Ψυχής, όπως επίσης η πίστη στην προσωπική αφθαρσία, είναι που οδήγησε την ορθολογιστική σκέψη του Σωκράτη, να κάνει το «άλμα» στο κενό με την απόφασή του να αποδεχτεί τη θανατική καταδίκη που του επέβαλλε το Αθηναϊκό Δικαστήριο για ασέβεια και διαφθορά των νέων. Ο Ορθολογιστής Σωκράτης διακινδύνευσε και θυσίασε τη ζωή του για μια μεταφυσική υπόθεση, η οποία ούτε λογικά συναγόταν, ούτε στατιστικά πιθανολογούνταν βάσιμα, αλλά ούτε εμπειρικά μπορούσε να αποδειχθεί ή να διαψευσθεί. Ρίσκαρε τη ζωή του με μια υπαρξιακή κίνηση πέραν του οντολογικού χώρου των ορθολογικών συλλογισμών, μια κίνηση που αποφασίσθηκε με αποκλειστικό γνώμονα την προσωπική βεβαιότητα της υποκειμενικής αλήθειας (συγκεκριμένο Δέον), αλλά και την ευλαβική προσήλωση στο Νόμο της Πολιτείας (αφηρημένο Δέον) μιας που αποδέχτηκε την ετυμηγορία των αντιδίκων του. Στην «απολογία» του, απευθυνόμενος στους κατήγορούς του, οι οποίοι τον προειδοποιούν για το ενδεχόμενο της θανατικής καταδίκης του, υποστηρίζει ότι δεν μπορούν να τον βλάψουν. Ως βλάβη, εννοούσε τη δυνατότητα αλλοίωσης της συνείδησης και μεταβολής των αποφάσεων που έχει λάβει, στην περίπτωση του Σωκράτη, η συνείδηση, προσλαμβάνει τη μορφή του θεϊκού δαιμονίου. Για τον Σωκράτη, η αταλάντευτη και επίμονη προσήλωση στην παραδειγματική αρχή της συνέπειας των αρχών και ιδανικών «του», καθιστούσε τους διώκτες του ανίσχυρους και την επιδίωξή τους ατελέσφορη. Θα λέγαμε ότι ο Σωκράτης θυσίασε την αυτοσυντήρησή του στο βωμό υπέρτατων ιδανικών και μ' αυτή την πράξη καταξίωσε τον άνθρωπο και το πνεύμα, αλλά ταυτοχρόνως, αποδεχόμενος την ετυμηγορία της πολιτείας αναγνωρίζει την αναγκαιότητα σεβασμού και τήρησης του θεσμισμένου νόμου. Το «θεϊκό δαιμόνιο» που καταλαμβάνει τον Σωκράτη, μας υποψιάζει για την εγγενή αντιφατικότητα και το διφορούμενο της ανθρωπίνης

ψυχής και του Κόσμου.

Η στάση του Σωκράτη μέσα στα πλαίσια της αρχαιοελληνικής σκέψης και πράξης έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και αυτό γιατί ενώ ενστερνίζεται το θετικό ορθολογικό πρότυπο σκέψης και την επιστημονική, θεωρητική και γνωστική διερεύνηση της αλήθειας, εντούτοις η απόφασή του, η οποία αποτελεί πράξη εμπιστοσύνης σ' ένα σύστημα μη μετρήσιμων αξιών, αποτελεί μια μη ορθολογική πράξη. Άλλωστε ο ορθολογικός και επιστημονικός περιορισμός της γνώσης στην Αριστοτέλεια σαφήνεια των επιχειρημάτων και ο θετικιστικός ισχυρισμός ότι έγκυρη και αντικειμενική γνώση εί- ναι οτιδήποτε μπορεί να υπολογιστεί και να αριθμηθεί (να καθο- ριστεί ποσοτικά), συνιστά μια μη μετρήσιμη αξία. Συνεπώς, ο ίδιος ο Λόγος ως αξία, δεν θεμελιώνεται παρά μόνο σ' ένα υπαρξιακό άλμα πίστης (όχι δοξασία, αλλά αποδοχή αυτού που δεν μπορεί να εννοιολογηθεί).

## Η επιρροή της στάσης του Σωκράτη στον φιλοσοφικό στοχασμό

Στις “Διαλέξεις για την Ιστορία της φιλοσοφίας”, ο Hegel υποστηρίζει ότι με τον Σωκράτη η παγκόσμια ιστορία μετατοπίστηκε σ’ ένα υψηλότερο στάδιο εξέλιξης, όπου το αποφασιστικό βήμα για να επιτευχθεί αυτό είναι η θυσία του ατόμου. Για τον Hegel, η σύγκρουση ανάμεσα στην ατομική συνείδηση και τη θεσπισμένη ηθική της πολιτείας ήταν αναπόφευκτη και αυτό γιατί και οι δύο οντικές κατηγορίες (πολίτης-πολιτεία) διεκδικούν το μονοπώλιο της ερμηνείας και της κατανόησης του ανώτατου ηθικού ιδεώδους. Η σύγκρουση, ανάμεσα στο πολιτειακό δίκαιο και τη συνείδηση, την υποκειμενική ελευθερία της ατομικής ηθικής, αντικατοπτρίζουν ένα στάδιο στην ανθρώπινη εξέλιξη όπου το συλλογικό και το ατομικό είναι διακεκριμένες και αλληλοσυγκρουόμενες θεσμικές, δικαιοτικές και ηθικές αντιλήψεις και πρακτικές. Αυτό το στάδιο, υποστηρίζει ο Hegel, ξεπερνιέται με την «ήττα» του Σωκράτη, από το Θείκο δίκαιο, τη φυσική ηθική η «ήττα» αυτή όμως, οδηγεί σε «θρίαμβο» την «αναληθή ατομικότητα», η οποία αναπαρέστησε τέλεια την αναστοχαστική δραστηριότητα του οικουμενικού και ελεύθερου πνεύματος. Στο επόμενο ιστορικο-πολιτισμικό στάδιο, όπως περιγράφεται από τον υπερβατικό ιδεαλισμό και τη διαλεκτική λογική του Hegel, το συλλογικό και το ατομικό ταυτίζονται, όχι μέσω της υπαγωγής του ενός στο άλλο, ούτε μέσω της συγχώνευσης του ατομικού στο συλλογικό, αλλά μέσω της δημιουργίας μίας υψηλότερης μορφής ατομικότητας, όπως αυτή διαμορφώνεται από τη στάση της στο συλλογικό.

Την ίδια στάση διατηρεί και ο Kierkegaard, ο οποίος θεωρεί ότι με την Σωκρατική «ειρωνεία», συντελέστηκε η μεταμόρφωση της ηθικής. Με την «ειρωνεία», ο Kierkegaard εννοούσε αυτό που σημείωνε ο Hegel, «την άπειρη, απόλυτη αρνητικότητα», δηλαδή τη διαλεκτική υπέρβαση ενός κατώτερου σταδίου από ένα ανώτερο. Για τον Kierkegaard, η συμβολή του Σωκράτη στην εξέλιξη της ηθικής είναι η συνειδητή απόρριψη όλων των προηγούμενων ηθικών συμβατικών κανόνων και η αποδοχή της ελευθερίας μέσω της υποκειμενι-

κής δέσμευσης στην ατομική ηθική και της υποκειμενικής πίστης στο Θεό. Αυτή η υποκειμενική δέσμευση υπερβαίνει την «αντικειμενική» γνώση και φανερώνει μια μοναδική μορφή αλήθειας «η αντικειμενική αβεβαιότητα που τηρείται σταθερά στη διαδικασία προσέγγισης της φλογερής εσωτερικότητας είναι η αλήθεια, η υψηλότερη εφικτή αλήθεια για ένα υπάρχον άτομο» [η έμφαση είναι του Kierkegaard]. Ο παραπάνω ορισμός της αλήθειας είναι μία ισοδύναμη έκφραση της πίστης. Χωρίς ρίσκο και διακινδύνευση δεν υπάρχει πίστη. «Η πίστη είναι ακριβώς η αντίφαση ανάμεσα στο άπειρο πάθος της εσωτερικότητας του ατόμου και στην αντικειμενική αβεβαιότητα». Συνεχίζει ο Kierkegaard: «Όταν ο Σωκράτης πίστεψε ότι υπάρχει ένας Θεός, επέμεινε σταθερά στην αντικειμενική αβεβαιότητα με όλο το πάθος της εσωτερικότητάς του και είναι ακριβώς σ' αυτή την αντίφαση και σ' αυτό τον κίνδυνο που είναι ριζωμένη η πίστη... «Τώρα τα πράγματα είναι διαφορετικά (εννοεί στον χριστιανισμό), αντί για την αντικειμενική αβεβαιότητα, υπάρχει εδώ μία βεβαιότητα ότι η αντικειμενικότητα είναι παράλογη και αυτός ο παραλογισμός, σταθερός στο πάθος της εσωτερικότητας, είναι πίστη». Ο υπαρξιστής χριστιανός φιλόσοφος Kierkegaard, αποδίδοντας τιμή και σεβασμό στη θαρραλέα απόφαση του Σωκράτη, σημειώνει: «το θέμα είναι να βρεθεί μια αλήθεια που να ισχύει για μένα, να βρεθεί μια ιδέα που να μπορώ να ζω και να πεθάνω γι' αυτήν» (Ημερολόγιο). Αλλά και ο Nietzsche, παρά την αμφίθυμη διάθεσή του απέναντι στον Σωκράτη, αποκαλύπτει στη «Γέννηση της Τραγωδίας» τα αισθήματά του: «το ανθρώπινο ον, το οποίο δια της γνώσης και της λογικής έχει απελευθερωθεί από το φόβο του θανάτου». Ο Nietzsche, αναγνωρίζει στον Σωκράτη, την υπερβατική δύναμη του πνεύματος της έρευνας που αυτός εκπροσωπεί. Όπως σημειώνει, η «ευχαρίστηση της Σωκρατικής έρευνας» μετασχηματίζει τη συνολική στάση ενός ανθρώπου για τον κόσμο.

## Πλάτωνας: η αναζήτηση του Είναι

### Οι επιρροές

Η φιλοσοφία του Πλάτωνα ήταν ένα διανοητικό εγχείρημα που απέβλεπε: α) στην αντιπαράθεση με την αέναη ρευστότητα και μεταβλητότητα του γίνεσθαι και των φαινομένων, που χαρακτήριζε τη σκέψη του Ηράκλειτου, β) στην άμβλυνση της ριζικής αντίθεσης, όντος (αλήθεια) και μηδενός (λάθος) που είχε υποστηρίξει ο Παρμενίδης, γ) στην αναχαίτηση του οντολογικού-μεταφυσικού μηδενισμού και του γνωσιοθεωρητικού σχετικισμού, ακραίου ή μετριοπαθούς, που είχε υιοθετήσει ο σκεπτικισμός της σοφιστικής σκέψης. Οι πνευματικές επιρροές που διαμόρφωσαν την ιδιαιτερότητα της φιλοσοφικής σκέψης του Πλάτωνα ήταν: α) το μαθηματικό, θρησκευτικό και μυστικιστικό πνεύμα των Πυθαγορείων και των Ορφικών και β) επίσης, επηρεάστηκε από το πνεύμα περιέργειας και διεσδυτικότητας, αλλά και το ήθος, την εντιμότητα και τη φρόνηση που χαρακτήριζε το βίο του Σωκράτη. Ο Πλάτωνας, παρακολούθησε τα μαθήματα του Σωκράτη και υιοθέτησε την ερωτηματική διαλεκτική («μαιευτική μέθοδο») στους διαλόγους του. Στους Πλατωνικούς διαλόγους, όπου στους περισσότερους πρωταγωνιστές είναι ο Σωκράτης, επιχειρεί να δικαιώσει το Σωκράτη, να συμφιλιώσει, με μεταφυσικούς όρους το Είναι με το Αγαθό. Για να το επιτύχει αυτό προβαίνει σ' ένα οντολογικό, γνωσιοθεωρητικό και ανθρωπολογικό δυϊστικό παράδειγμα: από τη μια ο αισθητός κόσμος του σώματος, του γίνεσθαι (κόσμος του Ηράκλειτου), της φαινομενικότητας και της «γνώμης» που μπορεί να καταδικάσει έναν σοφό και από την άλλη τον υπερβατικό και αιώνιο κόσμο των Ιδεών, που μόνον αυτές είναι όντως αληθινές, αναλλοίωτες και τέλειες (κόσμος του Παρμενίδη, αναθεωρημένος από τον Πυθαγόρα), όπου ο σοφός υπερσχύει για πάντα των διωκτών του. Ο νοητός κόσμος των υπερβατικών Ιδεών κατασκευάζεται με τη μαθηματική επιστήμη, παρά με την τέχνη («όποιος δεν είναι γεωμέτρης να μην εισέλθει εδώ», («μηδείς αγεωμέτρης εισίτω»). Η Δεοντολογική-Επιτακτική Ηθική και η Πολιτική θα πρέπει να τον μιμηθούν για να αποκτήσουν την α-χρονική τους ισχύ, κατά αναλογία όπως ο

χρό- νος μιμείται την αιωνιότητα, όπως η ζωή μέσω της σοφίας μιμείται το θάνατο (το φιλοσοφείν σημαίνει τη χειραφέτηση από την «τρέλα του σώματος», οι αληθινοί φιλόσοφοι, όσο ζουν, είναι «ήδη νε- κροί»). Το σώμα υπακούει στο γίγνεσθαι και μ' αυτή την έννοια είναι φθαρτό, το σώμα είναι μνήμα, από το οποίο επείγει να δραπετεύ- σουμε. Ο βιωμένος Ιδεαλισμός του Πλάτωνα συναντά τη θρη- σκεία. Ο νοητός κόσμος, ο οποίος είναι ο Αληθινός, κυβερνάται από το Αγαθόν που είναι απόλυτο και υπερβατικό («πέραν της ουσίας»). Ο Σοφός που αποσπάται από τον κόσμο της φαινομενικότητας μπο- ρεί να διακρίνει και να ατενίσει το Αγαθό, ουσιαστικά τον φωτίζει και τον καθοδηγεί το θάμβος του Αγαθού. Αυτή η φιλοσοφία της υπερ- βατικότητας θα μετασχηματισθεί από τη μυστικιστική μετα- φυσική του Πλωτίνου και την «πνευματική διαλεκτική» του. Έτσι, το υπε- ραισθητό Αγαθό του Πλάτωνα, Είναι αυτό το Ιδεώδες που λεί- πει από τον αισθητό κόσμο και εφόσον λείπει το επιθυμούμε, όμως θα πρέπει να αγνοήσουμε το σώμα για να το προσεγγίσουμε.

### **Η μεταφυσική της Ιδέας**

Στον διάλογο “Σοφιστή” ο Πλάτωνας θέτει το οντολογικό πρόβλημα του αιώνιου και ακίνητου «όντος», που πρώτος έθεσε ο Παρμενίδης και επιχειρεί να το αντιμετωπίσει, αντικαθιστώντας το Είναι με «τα όντως όντα», τα οποία είναι καθετί που μπορεί να εκφραστεί με ονόματα, ουσιαστικά, επίθετα, αλλά όχι με ρήματα. Αυτό σημαί- νει ότι αποδίδει στις ιδέες του όχι μόνο «ουσίαν» (υπόσταση της ύπαρξης που διακρίνεται από την ύπαρξη), αλλά και αυτοτελή «κί- νηση», «ζωή», «ψυχή», «φρόνηση». Τα «όντως όντα» είναι οι ιδέες, η άποψη της «ουσίας» και όταν λέμε άποψη της «ουσίας», εννο- ούμε τη θέα του όντος που αντικρίζει όποιος δια των «λογισμών», των «ομμάτων της ψυχής», δηλαδή της διαλεκτικής μεθόδου και όχι μέσω των αισθήσεων. Με τη «διανόησιν», μέσω εννοιών δη- λαδή, προσεγγίζουμε το «Είναι», την «ουσίαν», τα αληθινά όντα, τις «ιδέες», όμως η θεώρηση της απόλυτης αλήθειας επιτυγχάνεται, όπως περιγράφεται στον διάλογο «Παρμενίδης», μόνο μέσω της διαλεκτικής της «αναιρέσεως» των υποθέσεων που διατυπώνει η «διάνοια», δηλαδή της ενοράσεως δια του «νου». Μέσω της ενορά- σεως του «νου» συλλαμβάνουμε το επέκεινα των όντων, το Εν, το

οποίο ταυτίζεται με το «αγαθόν». Το «αγαθόν» δίνει στα όντα που γνωρίζουμε, όχι μόνο τη δυνατότητα να φανερώνονται και να γίνονται γνωστά, αλλά τους προσδίδει το «είναι» και την ουσία τους.

Η Ιδέα του Αγαθού είναι το σύνολο όλων των ιδεών, ο απόλυτος σκοπός του κόσμου και ο έσχατος λόγος του, δηλαδή είναι η αιτία όχι μόνο για τη γνώση, αλλά και για το είναι των ιδεών. Μ' αυτό το τρόπο ορίζεται η Πλατωνική αιώνια οντότητα της Ιδέας, η οποία είναι αδέσμευτη από την Ανθρώπινη Σκέψη και Πράξη, δηλαδή είναι αμετάβλητη και καθορίζει ως αρχετυπικό πρότυπο και εξω-κοσμική αιτία οτιδήποτε συμβαίνει στον κόσμο. Χάρη στην Ιδέα-Μορφή (ορατή από το πνεύμα), ανυψωνόμαστε στο Εν και εγκαταλείπουμε την πολλαπλότητα των όψεων που παρουσιάζει ένα ον ή ένα φαινόμενο. Η Ιδέα είναι η ενότητα του πολλαπλού, αλλά όχι κάτι αφηρημένο αντίθετα τα όντα και τα φαινόμενα που εμπίπτουν στις αισθήσεις μας είναι αφηρημένα και η Ιδέα είναι η πραγματική πραγματικότητα.

Η Ιδέα ή η Μορφή είναι το πράγμα που είναι, δηλαδή Ίδιο με τον εαυτό του και όχι Άλλο, το Άλλο δεν είναι μη ον, αλλά αυτό που δεν είναι Ίδιο με κάποιο Άλλο. Με άλλα λόγια η Ιδέα του κάθε όντος είναι αυτό που διακρίνει τα όντα μεταξύ τους. Η Ιδέα είναι η αλήθεια του φαινομένου, το πρότυπο της εικόνας και δεν μπορούμε να ευελπιστούμε ότι θα την ανακαλύψουμε παρά μόνο μέσω των εικόνων που σχηματίζουν οι αισθήσεις. Όμως προσοχή, κάθε σκέψη είναι εικόνα, κάθε εικασία είναι αντίγραφο, αλλοιωμένο ή συμβατό με την Ιδέα της οντότητας στην οποία αναφέρεται. Η πλατωνική οντολογία αντιπαραθέτει στο Ίδιο άλλες απεικονίσεις του Ίδιου, που δεν είναι τόσο άλλα όντα, όσο άλλες σκέψεις για το Ίδιο. Ο σοφός χρειάζεται να διακρίνει τις πολλαπλές, διάσπαρτες και εφήμερες εικόνες που σχηματίζονται στις αισθήσεις μας για κάποιο ον και να συγκροτήσει μια ενιαία αντίληψη για αυτό. Μόνο η σκέψη, που είναι ιδιότητα της ψυχής, μπορεί να νοηματοδοτήσει τις ποικίλες αισθητηριακές απεικονίσεις των όντων και να αναχθεί στη φύση τους που είναι η Ιδέα τους. Πέραν από τις απατηλές και θνησιγενείς μεταβολές των όντων, υπάρχει η αυθεντική και αμετάβλητη πραγματικότητά τους που εγγυάται τη συνοχή, τη διάρκεια και εν τέλει την αγέννητη ζωή

τους. Οι αισθήσεις χρησιμοποιούνται ως μέσο για να αναζητήσουμε τη φύση των όντων και αυτή η φύση είναι νοητή και μόνο με τη διανοητική ή έλλογη εργασία μπορεί να κατανοηθεί.

Έτσι, η Πλατωνική σκέψη διαχωρίζει την Ιδέα (πραγματικότητα) από την αισθητή της εκδήλωση (Φαινομενικότητα). Η Ιδέα, η οποία είναι δομημένη σ' ένα υπερβατικό επίπεδο, αντιμετωπίζεται ως η μόνη πραγματική οντότητα σε σχέση με τα φαινόμενα του εμπειρικού κόσμου, τα οποία είναι ευμετάβλητα και απατηλά. Τα φαινόμενα του εμπειρικού κόσμου έχουν εκπέσει στις τάξεις μιας αναπαράστασης του κόσμου των Ιδεών, ο οποίος αποτελεί και την απόλυτη πραγματικότητα. Όμως, η ύπαρξη του κόσμου των Ιδεών οδηγεί σε μια σαφή διάκριση μεταξύ πραγματικότητας και φαινομενικότητας. Τα ερώτημα που καλείται να απαντήσει ο Πλάτωνας είναι: Πώς οι Ιδέες εκδηλώνονται μέσα στα πράγματα που δεν είναι, αλλά που δεν είναι χωρίς αυτές; Πώς η μοναδική Ιδέα μπορεί να αποδώσει την πολλαπλότητα των πραγμάτων χωρίς να διαιρεθεί; Το φως μας προσφέρει ένα παράδειγμα μετοχής, φωτίζει τα πράγματα χωρίς να διαιρείται και χωρίς να χάνεται. Διατρέχουμε όμως τον κίνδυνο, να κάνουμε τα πάντα Ιδέα και να συγκροτήσουμε ένα νοητό σύμπαν, εντελώς αποκομμένο από το σύμπαν των πραγμάτων και έτσι να διπλασιάσουμε τα σύμπαντα. Για παράδειγμα, ο σκλάβος στον μύθο της σπηλιάς, δεν είναι απλώς σκλάβος σε μια Ιδέα του κυρίου, αλλά είναι σκλάβος με σάρκα και οστά. Προπάντων όμως, πώς να διαρθρώσουμε μεταξύ τους τα στοιχεία του λόγου, χωρίς να εδραιώσουμε σχέσεις ανάμεσα στις Ιδέες; Σε αντίθετη περίπτωση, θα κάνουμε κεντρική κατηγορία τη σχέση. Άλλο ερώτημα που απασχολεί τον Πλάτωνα είναι, αν ο λόγος στοχεύει στην Ιδέα, πώς θα μπορούσε να υπάρχει ψευδής λόγος; Ο Πλάτωνας θα πρέπει να αποδείξει τη δυνατότητα και την πραγματικότητα ενός ψευδούς λόγου, σε αντίθετη περίπτωση δε θα υπήρχε καμιά διαφορά ανάμεσα στο αληθινό και το ψευδές και ο λόγος θα κατέληγε να εκμηδενιστεί. Έτσι, θα πρέπει να αποδείξει ότι ο ψευδής λόγος δε λέει το τίποτα -γιατί το να λέει κανείς το τίποτα είναι σαν να μην λέει τίποτα και ό,τι πει έτσι θα είναι αυτόματα αληθινό, συμπεριλαμβανόμενου του ψεύδους.

## Η Κοσμολογία του Πλάτωνα

Για να επιτύχει, ο Πλάτωνας, τη σύνδεση ανάμεσα σ' αυτά τα δύο οντολογικά επίπεδα του Είναι, (αισθητό-υπεραισθητό) επινοεί καινούργιες έννοιες. Στον "Τίμαιο" αφηγείται τη δημιουργία, τη δομή και το γίγνεσθαι του κόσμου, στην ενότητα και την ολότητα του. Ο κόσμος αναδύεται από μια κατάσταση χάους και αταξίας και μορφοποιείται (ταξινομείται) λόγω της δράσης του Θεού. Η Θεϊκή δράση δεν είναι αυθαίρετη και αναίτια αλλά εκφράζει την αρχή της αιτιώδους σύνδεσης, την οποία διατυπώνει πρώτος ο Πλάτωνας, με τον παρακάτω ορισμό που διατηρείται επίκαιρος έως και τις μέρες μας: «Οτιδήποτε γεννιέται, προκύπτει απαραίτητα από τη δράση κάποιας αιτίας, διότι είναι αδύνατον να γεννηθεί οτιδήποτε αναίτια» (Τίμαιος, 28 α). Το ερώτημα που ανακύπτει και απασχολεί τον Πλάτωνα είναι αν η Θεϊκή δράση που μορφοποιεί τον κόσμο, εμπνέεται από κάποιο «αιώνιο» πρότυπο, το οποίο συλλαμβάνει «μέσω της νόησης και της λογικής εξήγησης» (Τίμαιος, 28 α), είτε η Θεϊκή δράση συμμορφώνεται στις φαινομενικές πραγματικότητες που αντιλαμβάνεται με τις αισθήσεις και οι οποίες είναι μεταβαλλόμενες και φθαρτές. Αν θέλει να γνωρίσει τη δομή του κόσμου (Είναι) απαιτείται να ακολουθήσει την πρώτη υπόθεση και όχι τη δεύτερη (Γίγνεσθαι). Η τοποθέτηση του Πλάτωνα είναι οξυδερκής: «Ο αυτοουργός και πατέρας του σύμπαντος» (28 γ) «εστιάζει το βλέμμα του στο αιώνιο πρότυπο», αλλά δεν μπορεί να αποφύγει τις αέναες μεταβολές που γνωρίζουν τα πράγματα «το είδος της πλανώμενης αιτίας» (48 γ) που μοιάζουν με ίχνη μίας κατάστασης στην οποία «είναι φυσικό να ενυπάρχει σε κάθε πράγμα απ' όπου ο Θεός απουσιάζει» (53 β). Από αυτό προκύπτει ότι και για τον Θεό, 'είναι αδύνατο να εξαφανιστεί το κακό» (Θεαίτητος, 176 α) Το «αιώνιο» πρότυπο από το οποίο εμπνέεται η Θεϊκή δράση είναι τα "όντως όντα", οι άχρονες Ιδέες. Μοντέλο των άχρονων Ιδεών αποτελούν οι άχρονες και αιώνιες μαθηματικές οντότητες που είναι καθορισμένες και ανεξάρτητες από τη δυνατότητα και τον τρόπο γνώσης τους. Τα αντικείμενα χρήσης της συγκεκριμένης μαθηματικής πρακτικής, δηλαδή ένα θεώρημα ή οι αληθείς μαθηματικές προτάσεις περιγράφουν τις αιώνιες μαθηματικές αλή-

θειες και τις δομικές σχέσεις τους. Οι αληθείς μαθηματικές προτάσεις είναι για τον Πλάτωνα αληθείς από τη φύση τους αναγκαίες. Αναγκαίες γιατί εφόσον αναφέρονται σε πραγματικές δομικές σχέσεις του σύμπαντος των Υπερβατικών Ιδεών, δεν θα μπορούσαν να είναι ψευδείς. Αυτή η αναγκαιότητα στην απόδοση αληθοτιμής που δίδει τις αληθείς μαθηματικές προτάσεις, διαφορίζεται από τις προτάσεις που έχουν ενδεχομενικό χαρακτήρα και στις οποίες δεν μπορούν να αποδοθούν με βεβαιότητα τιμές αληθείας. Αυτή η διάκριση αναγκαίων και ενδεχομενικών προτάσεων αποδεικνύει ότι ο Πλατωνικός κόσμος των Ιδεών χαρακτηρίζεται από ακρίβεια, αχρονικότητα και ανεξαρτησία του γνωστικού αντικειμένου από το γνώστη του. Αυτή η διάκριση αναπαράγει την οντολογική διχοτόμηση του αιώνιου και αναγκαίου Είναι και του εφήμερου, αβέβαιου και ενδεχομενικού Γίγνεσθαι. Αν βαθύνουμε το συλλογισμό μας θα αναδείξουμε και μια άλλη διάκριση, τη διάκριση του πραγματικού Κόσμου και της ανθρώπινης ιστορίας που έχει το χαρακτήρα της φαινομενικότητας.

Αλλά ας επανέλθουμε στην Πλατωνική κοσμολογία του "Τίμαιου". Όπως είπαμε στον "Τίμαιο" εκτίθεται μια νοητική κατασκευή που επιχειρεί να εξηγήσει με ποιο τρόπο ο Θεός- Δημιουργός, ένα είδος Θεού-τεχνουργού, κατασκευάζει έναν κόσμο. Ο Θεός ενεργεί έλλογα και χρησιμοποιεί τα μαθηματικά για να κατασκευάσει τον κόσμο ή τα στοιχεία από τα οποία θα δομηθεί ο κόσμος. Όμως, ο Πλατωνικός Θεός δεν είναι παντογνώστης και παντοδύναμος και αυτό γιατί η εργασία του για την κατασκευή του κόσμου, συναντά δύο ανυπέρβλητους περιορισμούς, οι οποίοι τον αποτρέπουν από το να κατασκευάσει τον απολύτως τέλει κόσμο, του δίνουν όμως τη δυνατότητα να κατασκευάσει τον τέλει κόσμο, «κατά το δυνατόν». Από αυτούς τους δύο ανυπέρβλητους περιορισμούς, τους οποίους θα εκθέσουμε παρακάτω, προκύπτει ότι ακόμη και για τον Θεό «είναι αδύνατο να εξαφανίσει το κακό» (Θεαίτητος, 176a).

Ο πρώτος περιορισμός είναι ότι ο Θεός εργάζεται με τη «χώρα» ή το «δεχόμενον», δηλαδή έναν απροσδιόριστο χώρο και μια άμορφη ύλη που υπάρχει μέσα σ' αυτό το χώρο (χώρα ή το δεχόμενον) και βρίσκεται σ' ένα διαρκές γίγνεσθαι (αεί γιγνόμενον, το οποίο

αντιπαράθετε με το αεί ον). Το «αεί ον» (όντως ον) είναι τελείως προσδιορισμένο ως προς όλους τους δυνατούς προσδιορισμούς και δεν αλλάζουν και το «αεί γιγνόμενον» είναι αυτό που «μηδέποτε μηδαμιά», αυτό που καμμιά στιγμή και ποτέ δεν είναι καθορισμένο με τον ίδιο τρόπο και μ' αυτή την έννοια, δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε γιατί διαφεύγει συνεχώς. Ο Θεός του Πλάτωνα, πέραν από τον παραπάνω περιορισμό για την έλλογη οργάνωση του τέλειου κόσμου, αντιμετωπίζει και έναν άλλο περιορισμό: όπως είπαμε ο Πλατωνικός Θεός είναι δημιουργός-τεχνίτης και ο τεχνίτης εργάζεται με αφαιρετικό τρόπο, δηλαδή μας λέει ο Πλάτωνας, έχει στο νου του ένα «παράδειγμα». Με το «παράδειγμα», ένα νοητικό αρχετυπικό πρότυπο, επιχειρεί να κατασκευάσει τον καλύτερο δυνατό κόσμο. Αυτό το «παράδειγμα» μπορούμε να το εξισώσουμε με την «Ιδέα» «αεί ούσα και όντως ούσα» στον Κόσμο, την οποία ο Θεός-τεχνίτης προσπαθεί να μιμηθεί όσο γίνεται πιο πιστά, κατά το δυνατόν. Το δυνατόν αυτό, περιορίζεται από τη μια λόγω του άλογου χαρακτήρα της «χώρας» και της «ύλης» και από την άλλη λόγω του άλογου χαρακτήρα των μαθηματικών. Ο άλογος χαρακτήρας των μαθηματικών αποκαλύπτεται στο θεώρημα του Πυθαγόρα, (η σχέση της υποτείνουσας με τις πλευρές των τριγώνων δεν είναι ρητή, ρητός αριθμός δηλαδή), με την κατηγορία των άρρητων αριθμών, των μη εκφράσιμων δηλαδή. Ως άρρητοι αριθμοί θεωρούνται οι αριθμοί οι οποίοι έχουν, όπως η τετραγωνική ρίζα του 2, μία άπειρη δεκαδική ανάπτυξη. Η «κοσμολογία» του Πλάτωνα, επιχειρεί να συνδέσει τα δύο οντολογικά επίπεδα, της φαινομενικότητας (αεί γιγνόμενον) και της πραγματικότητας (αεί ον), αποδίδοντας το οντολογικό πρωτείο στο «αεί ον» που το ταυτίζει με το Θείο.

Οι παραπάνω θέσεις του Πλάτωνα έχουν την προδρομική τους καταγωγή στη φιλοσοφία του Παρμενίδη για τον οποίο τα όντα και τα μη όντα δε σχετίζονται μιας που τα όντα είναι και τα μη όντα δεν είναι. Κατά την τελευταία περίοδο του βίου του και λόγω της επίδρασης που δέχθηκε από την κριτική του Αριστοτέλη, εγκατέλειψε τη θέση περί μη αναγωγιμότητας ιδεών (όντων) και φαινομένων (μη όντων). Ο Πλάτωνας, στον διάλογο "σοφιστή", αμβλύνει τη δυϊστική αντίθεση όντος και μη όντος και αξιοποιώντας τη σωκρατική διαλεκτική, υποστηρίζει ότι το ον και το μη-ον είναι οι ακραίοι

όροι μιας οντολογικής σειράς, της οποίας τους ενδιαμέσους όρους, αντιστοίχως, αποτελούν το μη-είναι του όντος και το είναι του μη-όντος. Μ' αυτό το τρόπο, αντιπαρά τίθεται στον Παρμενίδη που είχε υποστηρίξει ότι το μη είναι (μηδέν) είναι ανύπαρκτο. Ο Πλάτωνας, δε δέχεται την ανυπαρξία του μη Είναι, αλλά του προσδίδει μια ετερότητα ως προς το Είναι, υποστηρίζει ότι το μη είναι, είναι ένα Άλλο ον. Ανάμεσα στο ον που υπάρχει και το ανύπαρκτο μηδέν, τοποθετείται ένα τρίτο είδος: το άλλο που είναι μια ετερότητα ως προς το Είναι.

Με την αναθεώρηση της Πλατωνικής συλλογιστικής αποδίδεται οντολογική ύπαρξη στο μεταβαλλόμενο Γίγνεσθαι, το Γίγνεσθαι είναι, όπως είναι το αδιαφοροποιίτο είναι, αλλά η οντότητά της είναι άλλη. Το ον είναι (Ένα και αδιαφοροποιίτο), αλλά το μη ον (πολλαπλό και μεταβαλλόμενο) είναι άλλο και όχι πια καθαρά μη ον. Η ίδια συλλογιστική αξιοποιείται από τον Πλάτωνα για να προσεγγιστεί η σχέση πρωτότυπης Ιδέας και εικόνας. Όπως είπαμε στην πρώτη περίοδο, ο Πλάτωνας είχε αρνηθεί την οντολογική ύπαρξη στο φαινόμενο, στο όνομα της διάρκειας και της ταυτότητας, οι οποίες ενώνουν τις πολλαπλές και μεταβαλλόμενες εκδηλώσεις του συνιστώντας την αρχετυπική Ιδέα του. Στην αναθεωρημένη του αντίληψη, επιβεβαιώνει ότι η άπειρη πολλαπλότητα και το γίγνεσθαι της εμπειρικής πραγματικότητας είναι πεπερασμένη και περιορισμένη για την ύπαρξη των όντων έναντι της αγέννητης Ιδέας, όμως αναγνωρίζει ότι η άπειρη πολλαπλότητα και το γίγνεσθαι είναι μια Ιδέα στην οποία μετέχει το πλήθος των γνωρισμάτων ενός όντος. Έτσι, δέχεται ότι η πολλαπλότητα και το γίγνεσθαι είναι μια υπαρκτή οντότητα άλλη από εκείνη του Ενός και του Ίδιου και αδιαφοροποιίτου είναι. Αυτό που υπαινίσσεται η θέση του Πλάτωνα είναι η Ιδέα των όντων μετέχει της εικόνας τους και μ' αυτή την έννοια η εικόνα δεν είναι απλώς μια εικασία σχετική με την καθαυτή Ιδέα, αλλά μια οντολογική πραγματικότητα διαφορετική από εκείνη της πραγματικής οντολογικής πραγματικότητας. Αυτό που συνδέει, αλλά και διαφοροποιεί τις δύο οντολογικές πραγματικότητες του Είναι, είναι η επιστήμη και αυτό γιατί η επιστήμη μετατρέπει τη φευγαλέα αλήθεια σε διαρκή αλήθεια. Αυτή η θέση του Πλάτωνα επηρεάζει και την οντολογική λογική του, όταν μιλάμε για το λάθος και το ψέμα δε

μιλάμε για το τίποτα, μιλάμε για κάτι που είναι άλλο από το αληθές.

Όπως παρατηρεί ο Guthrie, ο Πλάτωνας δυσκολεύεται να διακρίνει ανάμεσα στο «μη ον» και στο «μη τότε όντος», το «μη ον» συνιστά παρά-λογη νοητική κατασκευή, ενώ το «μη τότε όντος» δηλώνει μια αρνητική ονομασία σε μια θετική έννοια. αρά τις διαλεκτικές διαμεσολαβήσεις και συσχετίσεις, ο μεταφυσικός διϋσμός διατηρείται. Ο Πλάτωνας επιχείρησε να ανακαλύψει αυτό που είναι ίδιο μέσα στο γίγνεσθαι, που είναι Ένα μέσα στο Πολλαπλό, που είναι ίδιο μέσα στο Άλλο, που είναι αριθμός μέσα στο άθροισμα, που είναι νοητό μέσα στο αισθητό. Η μέθοδος που χρησιμοποίησε ήταν η διαλεκτική και η κύρια αρχή που καθιστούσε δυνατή τη διαλεκτική ήταν η αναλογία. Το θέμα αυτό θα εξεταστεί στο υποκεφάλαιο της γνωσιοθεωρίας.

Η ιδεοθεωρία του Πλάτωνα σηματοδοτεί τη μεταμόρφωση της προσωκρατικής αντίληψης περί του «όντος». Η Παρμενίδεια του- τότητα του Είναι=Φύση, μεταλλάσσεται από τον Πλάτωνα, ο οποίος ερμηνεύει τη Φύση ως Ιδέα και έτσι, το Είναι εξισώνεται με την Ιδέα. Απ' αυτή την εξίσωση συνεπάγεται μια διάκριση μεταξύ της Ιδέας η οποία εκλαμβάνεται, από τη μια ως «τί έστιν», δηλαδή, αυτό που ένα πράγμα είναι, η «ουσία» του και από την άλλη ως «ότι έστιν», δηλαδή, ότι ένα πράγμα είναι, «υπάρχει», η Ιδέα ως θέα του εκ-καλυπτόμενου όντος. Η διάκριση αυτή είναι σημαντική για τη μετέπειτα διάκριση μεταξύ «ουσίας» (essentia) και «ύπαρξης»(existential). Η μεταμόρφωση του Είναι σε Ιδέα σημαδεύει την ιστορία της Δυτικής σκέψης, παρά τις αλλεπάλληλες μεταμορφώσεις που έχουν συντελεσθεί από τότε. Η Ιδέα ως το «αεί κατά ταύτα ον», εξυψώνεται σε «πρότυπη» εικόνα έναντι των «όντως δε ουδέποτε όντων», τα οποία αποτελούν τα «ανάτυπα». Τα «ανάτυπα» τείνουν προς την αρχέγονη εικόνα του καθαυτού γνήσιου όντος, προκειμένου να εξομοιωθούν με την πρότυπη «ιδέα». Γι' αυτό το λόγο όμως, το πρωταρχικό νόημα της «α-λήθειας» ως έκ-στασης και απο-κάλυψης του «Είναι» εκπίπτει σε απλή «ομοίωσιν»και «μίμῃσιν». Η «αλήθεια», μετά από αυτή την εξέλιξη, εξαρτάται από τον βαθμό που επιτυγχάνεται η «ομοίωση» με την Ιδέα. Η Πλατωνική εξίσωση της αλήθειας (ομολογία με την Ιδέα) με την ορθότητα θα

αναληφθεί από τον Αριστοτέλη, ο οποίος θα συστηματοποιήσει τη διάκριση αλήθειας και ψεύδους, με την οντολογική λογική του. Ενώ ο στόχος του Παρμενίδη είναι το βίωμα της αλήθειας ως έκ-στασης και απο-κάλυψης του Είναι, δηλαδή, η μετάβαση τού Είναι από την απόκρυψη στη θέα, από το σκοτάδι στο φως, στον Αριστοτέλη αυτή η διαδικασία μετατρέπεται σε: «Η μεν αλήθεια έγκειται στην κατά-φραση της σύνθεσης και συμφωνίας δύο πραγμάτων και στην άρ-νηση της διαίρεσής τους, το δε ψεύδος συνίσταται στην αντίστοιχη αντίφαση των δύο τούτων μερών». Απ' αυτή τη δήλωση συνεπά-γεται «ου γάρ έστι το ψεύδος και το αληθές εν τοις πράγμασιν... αλλ' εν διανοία», ούτε η αλήθεια ούτε το ψεύδος είναι στα πράγ-ματα, αλλά στη διάνοια. Ενώ στον Παρμενίδη «το γαρ αυτό νο-ειν εστιν τε και είναι», με τον Αριστοτέλη το νοείν μετατρέπεται σε τρόπο κρίσης μεταξύ αλήθειας και ψεύδους. Αυτή η γλωσσολογική και εννοιολογική μεταβολή επηρέασε καθοριστικά τη δυτική σκέψη. Αυτό γιατί το «νοείν» (απαρέμφατο) χάνει την Παρμενίδεια έννοια του συλλαμβάνειν και ταυτίζεσθαι με το απο-καλυπτόμενο «Είναι» και αρχίζει να επέχει κριτική θέση ως λόγος (ουσιαστικό) με την έν-νοια της λογικότητας περί του Είναι. Άλλωστε είναι γνωστό ότι για τον Αριστοτέλη, ο άνθρωπος νοείται ως ζώο «λόγον έχον». Ενώ η αντίληψη των προσωκρατικών μπορεί να συνοψιστεί στην εξίσω-ση: Είναι ή Φύση=«Λόγος άνθρωπον έχων», στην ανθρωπολογία του Αριστοτέλη αρχίζει να διαφαίνεται μια σταδιακή άμβλυνση της ταυτότητας Είναι και νοείν, (ο ανθρώπινος λόγος αναπαριστά το Είναι ή τη Φύση και αλήθεια θεωρείται η ισομορφική απεικόνιση της νοητικής παράστασης και του πράγματος).

Στον Παρμενίδη, η ταυτότητα Είναι και νοείν συλλαμβάνεται όχι μόνο έλλογα, αλλά και βιωματικά, ενώ από τον Αριστοτέλη και έπειτα, η σύλληψη γίνεται κυρίως, θεωρητικά και έλλογα. Η αντι-στροφή των όρων της εξίσωσης, κορυφώνεται και τυποποιείται στη Νεωτερική εποχή της αυτοσυνείδητης υποκειμενικότητας και του υπερβατολογικού εγώ, όπου το πρωτείο το αναλαμβάνει η πράξη έναντι της θεωρίας.

Συνοψίζοντας να πούμε ότι η μεταφυσική του Πλάτωνα και όλης της Δυτικής παράδοσης ενδιαφέρεται αποκλειστικά για την απο-καλυ-

πτική διάσταση του Είναι και έτσι καθίσταται θύμα της απεριόριστης γνωσιοθεωρητικής αισιοδοξίας της, λησμονώντας αυτό που εξακολουθεί να ανθίσταται στην ορθολογική γνώση του υποκειμένου, αυτό που μένει στην α-φάνεια και το σκοτάδι. Ακριβώς, επειδή η μεταφυσική έλκεται αποκλειστικά από την παρουσία του Είναι, διαγράφει την άδηλη «όψη» του Είναι (μη Είναι), εμμένει αποκλειστικά στη φωτεινή των όντων και αγνοεί το ομόλογο σκοτάδι τους. Τελικά συγχέει τα όντα με τον Κόσμο (σύνθεση Είναι και Μη Είναι), ενώ ο Κόσμος βρίσκεται σ' ένα δυναμικό γίγνεσθαι και σε μια διαρκή αντιπαράθεση "φωτός" και "σκιάς", απο-κάλυψης και από-κρυψης. Η άρνηση της σκοτεινής «όψης» του Είναι και των όντων, επιβάλλεται και αναγνωρίζεται στον ανθρώπινο ψυχισμό ως αγωνία και τρόμος, η πηγή όμως αυτών των ψυχικών διαθέσεων αγνοείται ή αποδίδεται σε ψυχολογικούς παράγοντες, ενώ δεν αποτελεί παρά την σκοτεινή όψη του Είναι και των όντων.

Να το ξαναπούμε, για την αρχαία ελληνική οντολογία και για την μεταφυσική εν γένει, η σύλληψη των όντων εδράζεται στην θέ-σσή τους, στην «όψη» τους και στην «εικόνα» που αυτή μας πα-ρέχει. Κρίσιμη είναι η αδιαφορία που επιδεικνύεται για το τμήμα του Είναι και των όντων που δεν αποκαλύπτεται και δεν μπορεί να θεαθεί. Έτσι η αρχαιοελληνική οντολογία αποτελεί μια μεταφυσική της παρουσίας, η οποία ερμηνεύει τα όντα ως αποκαλυπτόμενα παρόντα, λησμονώντας ότι η αλήθεια συνίσταται σε μια δυναμική σχέση αποκάλυψης και απόκρυψης, απωθώντας την επίγνωση ότι το Είναι όχι μόνο φανερώνεται, αλλά και αποκρύπτεται και ότι η σχέση του ανθρώπου με την αλήθεια δεν ρυθμίζεται αποκλειστικά από την υποκειμενικότητα. Η εμμονή στην όψη και στην εμφάνιση των όντων επικυρώνεται με τη μεταφυσική του Πλάτωνα και συγκεκριμένα με τον περίφημο "μύθο του σπηλαίου" στην "Πολιτεία". Σ' αυτό τον μύθο γίνεται αναφορά για τα διάφορα επίπεδα αλήθειας, αυτή όμως που ενδιαφέρει είναι η αλήθεια που καθιστά προσιτό στην όψη του το φαινόμενο (είδος) και ορατό εκείνο που αποκαλύπτεται (ιδέα). Στην προσέγγιση αυτή των όντων διαφαίνεται ότι η παράσταση είναι ο τρόπος συσχέτισης με τα όντα και τον εαυτό μας. Η παράσταση εξέλχθηκε στους νεώτερους χρόνους ως ο κατεξοχήν τρόπος προσέγγισης των όντων που παρευρίσκονται

ενώπιόν μας ως αντι-κείμενα. Τα όντα μετατρέπονται σε νοητικές εικόνες και ο άνθρωπος καθίσταται αντιπρόσωπος των όντων ως αντι-κειμένων. Η προσκόλληση της μεταφυσικής και του γνωσιοθεωρητικού οργάνου της, της παράστασης, στις επιμέρους οντότητες, δείχνει την αδυναμία να επιδειχθεί η δέουσα προσοχή σ' Αυτό που κάνει δυνατή τη θέαση των επιμέρους όντων, δίχως το αυτό να είναι ον. Το "δίχως" δεν είναι στερητικό, αλλά δείχνει έναν Κόσμο ανευ Υπερβατικού Υποκειμένου.

## Το *ον* ως ουσία και παρουσία

Όπως είπαμε παραπάνω, η διάκριση μεταξύ της Ιδέας που εκλαμβάνεται ως το «τί έστιν», δηλαδή αυτό που ένα πράγμα είναι, η «ουσία» του και της Ιδέας ως θέας του εκ-καλυπτόμενου όντος, του «ότι έστιν», δηλαδή το ότι ένα πράγμα είναι, «υπάρχει» είναι ση-μαντική για τη μετέπειτα διάκριση μεταξύ «ουσίας» (essentia) και ύπαρξης»(existential) που παρουσιάστηκε στους σχολαστικούς θεολόγους του Μεσαίωνα και τους φιλοσόφους του 17ου αιώνα. Υπόσταση θεωρείται, λοιπόν, αυτό που υπάρχει από μόνο του ή έχει ανεξάρτητη ύπαρξη. Αυτό το εννοιακό πλέγμα -η υπόσταση ως υποκείμενο ανθεκτικό σε αλλαγές, ως ουσία ή φύση, ως υποκείμενο στο οποίο αποδίδεται ένα κατηγορούμενο και ως αυτό που έχει μια ανεξάρτητη ύπαρξη- είχε διαποτίσει σε μεγάλο βαθμό τα κυρίαρχα μοντέλα σκέψης του 16<sup>ου</sup> και 17<sup>ου</sup> αιώνα. Βέβαια, οι διάφοροι στοχαστές δεν απέδιδαν την ίδια σημασία στα διαφορετικά στοιχεία αυτού του πλέγματος. Έτσι, δεν αποτελεί έκπληξη, για παράδειγμα, το γεγονός ότι συναντάμε την έννοια αυτού που είναι «υποκείμενο κατηγορουμένου» να διαδραματίζει κομβικό ρόλο στη θεωρία της υπόστασης του Leibnitz. «Στον Λόγο για τη Μεταφυσική», ο Leibnitz ξεκινά τις έρευνες του με την παρατήρηση ότι «όταν αρκετά κατηγορούμενα αποδίδονται σε ένα και το αυτό υποκείμενο, και αυτό το υποκείμενο δεν αποδίδεται ως κατηγορούμενο σε κανένα άλλο, τότε το υποκείμενο αυτό καλείται ατομική υπόσταση» (GP IV. 432· P 18).

Είναι αλήθεια ότι ο Leibnitz θεωρούσε τον εαυτό του συμφιλωτή της παραδοσιακής και της νεότερης φιλοσοφίας. Ακόμα κι αυτοί όμως, που θεωρούσαν τους εαυτούς τους ριζικά αντίθετους προς την άποψη του Αριστοτελικού σχολαστικού κόσμου, συχνά διατηρούσαν μεγάλο μέρος του διανοητικού του οπλοστασίου. Αυτό είναι προφανέστατο από τον ορισμό της υπόστασης που διατυπώνει ο Descartes στις «Αρχές της Φιλοσοφίας»: «Με τον όρο υπόσταση μπορούμε να καταλάβουμε μόνο το πράγμα εκείνο που υπάρχει με τρόπο τέτοιο, ώστε να μην εξαρτάται από κανένα άλλο πράγμα όσον αφορά την ύπαρξη του» (Αρχές I, 51). Σε άλλο σημείο υπο-

στηρίζει: «η έννοια της υπόστασης είναι αυτό ακριβώς: ότι μπορεί να υπάρχει από μόνη της, δίχως τη βοήθεια άλλης υπόστασης» (ΑΤ VII. 226· CSM Π. 159). Αυτή η έννοια της αυτόνομης ύπαρξης και της αδέσμευτης λειτουργίας της υπόστασης, παίζει αποφασιστικό ρόλο στη θεωρία του Spinoza για την υπόσταση, καθώς και στην κατασκευή της μονιστικής θεωρίας του για την πραγματικότητα. Έτσι, η υπόσταση για τον Spinoza δεν μπορεί να εξαρτάται αιτιακά από κάτι άλλο, αλλά πρέπει να είναι *causa sui* - αυταίτιο (Ηθική Ι, πρότ. 6 και 7). Στον Κάντ η έννοια της υπόστασης αντιστοιχίζεται με τη μονιμότητα των όντων και είναι αυτή που μας βοηθά να καταλάβουμε ότι τα όντα δεν εξαφανίζονται, αλλά χαρακτηρίζονται από διάρκεια. Η διανοητική έννοια της υπόστασης μας οδηγεί στην εμπειρία των αισθητών όντων και αυτό γιατί μέσω της υπόστασης κατορθώνουμε να καταλάβουμε και να βιώσουμε τις μεταβολές.

Για την υπαρξιστική φιλοσοφία του 20<sup>ου</sup> αιώνα η ύπαρξη προηγείται του Είναί, της ουσίας (υπόστασης), η ουσία δεν αποτελεί πεπωμένo, αυτό που είναι ο άνθρωπος είναι αποτέλεσμα των επιλογών που καλείται να κάνει με τις οποίες γίνεται ό,τι είναι. Ο χρόνος ανήκει στο Είναί, ουσία (υπόσταση) και προσδιορίζει την ύπαρξη, όμως ο άνθρωπος βιώνει υποκειμενικά την εμπειρία του χρόνου στον υπαρξιακό του χωρόχρονο που δεν μπορεί να μετρηθεί αντικειμενικά, να καθοριστεί με λογική αφαίρεση και με επιστημονικές έννοιες. Και είναι ακριβώς αυτή προ-μετρική και προλογική εμπειρία που μας διαμορφώνει το αίσθημα του "όχι ακόμα" και του "δυνατού". Έτσι ο άνθρωπος είναι διττό ον, τόσο πραγματικό όσο και υπερβατικό, μιας που η ύπαρξή του συγκεφαλαιώνει αυτό που ήταν και είναι και αυτό που δεν είναι ακόμα.

## Η Γνωσιοθεωρία

Ο Πλάτωνας, όπως διακρίνει οντολογικά επίπεδα του Απόλυτου Ενός, έτσι διαβαθμίζει και σε γνωσιοθεωρητικό επίπεδο τη γνώση. Στον αιώνιο και αναλλοίωτο κόσμο των ιδεών αντιστοιχεί μια γνώση που οι προτάσεις της έχουν αναγκαστική εγκυρότητα (Διαλεκτική, Επιστήμη, Αληθής Λόγος). Αντιθέτως, ο ρευστός και μεταβαλλόμενος κόσμος των φαινομένων μπορεί να περιγραφεί με προτάσεις που μόνον πιθανότητα μπορούν να διεκδικήσουν (δόξα, εικός λόγος, εικός μύθος). Ανάμεσα στις δύο μορφές λόγου υπάρχει μια σαφής ιεράρχηση: όπως ο κόσμος των φαινομένων είναι απλή εικόνα, οντολογικά κατώτερη του αληθούς κόσμου των ιδεών, έτσι και ο εικός λόγος ή μύθος αποτελεί εικόνα, κατώτερη ως προς την εγκυρότητα και βεβαιότητα του αληθούς λόγου της διαλεκτικής. Από τη μεταφυσική και επιστημολογική τομή που επιχειρεί ο Πλάτωνας, στη σχέση Είναι και φαινομένου, Λόγου και μύθου, αλήθειας και ψεύδους, θεωρίας και Πράξης, προχωρά στη διάκριση πέντε οντολογικών βαθμίδων γνώσης, οι οποίες είναι ιεραρχικά δομημένες: στην κορυφή βρίσκεται το Εν, το «αγαθόν», μετά οι ιδέες-αριθμοί (ειδητικοί αριθμοί), στη συνέχεια τα μαθηματικά αντικείμενα (μαθηματικοί αριθμοί και γεωμετρικά σχήματα), ακολουθούν τα αισθητά όντα (φυσικά και τεχνητά αντικείμενα) και τέλος, η αδιόμορφωτη ύλη. Η προσέγγιση στην οντολογική αυτή κλίμακα επιτυγχάνεται με τέσσερα είδη γνώσης: την «εικασίαν», την «πίστην», τη «διάνοιαν» και τον «νουν». Με την «εικασία» συλλαμβάνουμε μόνο τις σκιές των αισθητών όντων και με τη «πίστη» τα ίδια τα αισθητά αντικείμενα. «Εικασία» και «πίστη», αποτελούν απλή «δόξα» (γνώμη), δηλαδή καθαρή υποκειμενική αντίληψη των πραγμάτων. Η επόμενη βαθμίδα είναι η «διάνοια», η οποία ασχολείται με τις διάφορες επιστήμες, όπως είναι η αριθμητική, η γεωμετρία κ.λ.π, χωρίς όμως αυτή να δύναται να συλλάβει τις πρώτες αρχές των όντων, γιατί κάθε επιστήμη συντάσσεται με αξιωματικές αρχές και δογματικές μεθόδους. Επομένως, όχι η «δια-νόηση», αλλά η «νόηση» είναι εκείνη η πνευματική ιδιότητα που θα μας οδηγήσει στην υψηλότερη βαθμίδα της ενόρασης των «ιδεών», των «όντως όντων», του «Είναι». Τέλος, το «Εν» βρίσκεται επέκεινα της ουσίας και της γνώ-

σης. Η μέθοδος αναζήτησης της γνώσης και της ουσίας που χρησιμοποιεί ο Πλάτωνας είναι η «διαλεκτική». Η «διαλεκτική» μέθοδος, όπως εξεικονίστηκε στους πρώτους Πλατωνικούς διαλόγους, αποτελεί ανάπτυγμα της σωκρατικής μαιευτικής μεθόδου και της σωκρατικής ειρωνίας («εν οίδα, ότι ουδέν οίδα»). Η αρχή που καθιστά δυνατή τη διαλεκτική είναι η αναλογία πρόκειται για μια μαθηματική έννοια, η οποία ενώνει ζεύγη διαφορετικών όρων ή που εξηγεί τη σχέση  $\alpha/\beta=\gamma/\delta$  ή λεκτικά μεταφρασμένη η μαθηματική σχέση: το  $\alpha$  είναι για το  $\beta$  αυτό που είναι το  $\gamma$  για το  $\delta$  και αντιστρόφως. Το συναρπαστικό της επιχειρηματολογίας μέσω αναλογιών είναι ότι μας επιτρέπει να σχηματίσουμε μια ιδέα για έναν όρο που δεν μπορεί να γίνει κατανοητός αλλιώς, καθώς γνωρίζουμε τους άλλους τρεις όρους και τη σχέση που ενώνει τον τρίτο με τον τέταρτο. Έτσι, υπολογίζεται η «τέταρτη αναλογική συνιστώσα». Αυτή η αναλογική επιχειρηματολογία πρόσφερε στον Άγιο Αυγουστίνο στους μεσαιωνικούς χρόνους, τη δυνατότητα να παρουσιάζει μια ιδέα της φύσης του Τριαδικού Πατρός, η οποία είναι άρρητη μέσω άλλης οδού. Ο Αυγουστίνος υποστήριζε ότι ο Πατήρ είναι για τον Υιό ό,τι είναι η μνήμη για τη Νόηση.

Η «υπερβατική διαλεκτική» του Πλάτωνα, εμφανίζει δύο αμοιβαίες και συμπληρωματικές διαστάσεις: την «ανοδική» (επαγωγική) και την «καθοδική» (παραγωγική), αναλόγως αν η μέθοδος αναζήτησης εκκινεί από αισθητά δεδομένα για να καταλήξει σε ανώτερες σφαίρες σύλληψης των υπέρτατων νοητών πραγματικοτήτων ή αν έχοντας γνώση των τελευταίων, κατέρχεται ως τις μύχιες λεπτομέρειες της υλοποίησής τους στα αισθητά δεδομένα. Κατά την πρώτη διαδικασία, από τα φαινόμενα η φιλοσοφία οδηγείται στις ιδέες τις οποίες εκείνα δηλώνουν, ενώ κατά τη δεύτερη διαδικασία, η φιλοσοφία προχωρεί από τις ιδέες, των οποίων έχει γνωρίσει τη φύση τους, στην ερμηνεία των φαινομένων. Ανάλογες μεθοδολογικές αναζητήσεις εκφράζει και ο Αριστοτέλης, η προσπάθεια του οποίου συνίσταται στον προσδιορισμό μιας επιστήμης του «καθόλου» όντος, με την οποία να μπορεί να επιτευχθεί μια ερμηνεία όλων των επιμέρους πραγματικοτήτων. Το μεθοδολογικό πρότυπο του Αριστοτέλη είναι κυρίως «καθοδικό». Τόσο το πλατωνικό-νεοπλατωνικό μεθοδολογικό πρότυπο όσο και η Αριστοτελική επιστη-

μονική μέθοδος, χρησιμοποιήθηκαν εναλλακτικά και συνδυαστικά από τους στοχαστές του μεσαίωνα για να θεμελιώσουν τις θεωρητικές τους αναζητήσεις. Συγκεκριμένα, η Αριστοτελική μέθοδος αποκρυσταλλώθηκε, από τον Thomas Aquinas/Thomas of Aquin, τον κύριο εκπρόσωπο της σχολαστικής φιλοσοφίας.

Συνοψίζοντας, μπορούμε να υποστηρίξουμε, ότι η φιλοσοφική τοποθέτηση του Πλάτωνα στο πρόβλημα της γνώσης και της ανθρωπίνης πράξης είναι διαλεκτική αλλά και μεταφυσική. Η λογική ή η γνώση δεν περιορίζονται απλώς στο να αντιλαμβάνονται το άτομο στην υλική του πτυχή, αλλά υψώνονται έως τις κορυφές της νόησης που ατενίζει τα καθολικά όντα (Ιδέες). Όμως, η λογική ερμηνεία των πραγμάτων συνδυάζεται με έντονα μυθικά και θρησκευτικά βιώματα, τα οποία θα αξιοποιηθούν από την ιουδαϊκή και χριστιανική θεολογία και κοσμολογία του μεσαίωνα και της αναγέννησης. Ωστόσο, να διευκρινήσουμε ότι η Πλατωνική θεωρία για τη γνώση είναι ιδεαλιστική, αφού οι Ιδέες ως προς τον νου, δεν είναι υπερβατικές αλλά ενύπαρκτες και μόνο με τη διαδικασία της ανάμνησης, ανακλύπουν στο συνειδησιακό επίπεδο. Από την άλλη, η Πλατωνική οντολογία των υπερβατικών Ιδεών είναι ρεαλιστική μιας που αυτές οι ιδέες είναι οι μόνες πραγματικές, σε αντίθεση με τα φαινόμενα του αισθητού κόσμου, τα οποία αποτελούν αντίγραφα των ιδεών. Η σύνδεση των ιδεών επιτελείται με τη συμμετοχή (μέθεξιν) των πρώτων στις δεύτερες. Ο Πλατωνικός δυϊσμός ενέπνευσε τον Πλωτίνο ώστε να συντάξει μια δυϊστική πνευματοκρατική φιλοσοφία, όπου Ένα και Ύλη αντιτίθενται οντολογικά: το Ένα είναι το κατ' εξοχήν όν και η ύλη είναι ανύπαρκτη. Αργότερα, ο νεοπλατωνισμός του Πρόκλου αποδίδει οντότητα στην Ύλη και ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης υιοθετεί την Πλατωνική σκέψη για τη σειρά των οντολογικών επιπέδων, από το κατ' εξοχήν Όν, το Ένα μέχρι το κατ' εξοχή μη όν, την ύλη. Στις παραπάνω νεοπλατωνικές αντιλήψεις, τα διάφορα επίπεδα επικοινωνούν είτε δια απορροής, είτε δια επιστροφής.

## Πολιτική Φιλοσοφία

Η πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα νοηματοδοτείται μέσα στα πλαίσια της οντολογίας των υπερβατικών καθολικών και της αρμονίας του πραγματικού κόσμου. Μ' αυτή την έννοια, έχει μια πιο κοινωνιοκεντρική θεώρηση σε σχέση με την κυρίως ατομοκεντρική πολιτική θεώρηση του Αριστοτέλη, η οποία εδράζεται στην οντολογία του ατομικού αισθητού. Άλλωστε, στην ουτοπία της ιδανικής

«Πολιτείας» που οραματίστηκε ο Πλάτωνας, απουσιάζει η ατομική ιδιοκτησία και η κοινοκτημοσύνη κυριαρχεί, σε αντίθεση με την οικονομική σκέψη του Αριστοτέλη που υποστηρίζει την ατομική ιδιοκτησία και τη μεσαία τάξη.

Το πολιτικό σχέδιο της Πολιτείας ταυτίζεται με την πραγμάτωση του α-χωρο-χρονικού υπερβατικού Καλού, δηλαδή τίθεται εκτός της εμπειρικά διαπιστωμένης ιστορίας. Με αυτή την έννοια, μπορούμε να υποθέσουμε ότι η πλήρης εφαρμογή του Πλατωνικού σχεδίου, αποτελεί μια ανέφικτη φιλοδοξία ακόμα και για τον ίδιο. Βέβαια, ο Πλάτωνας αποδίδει τη δυνατότητα πραγμάτωσης του πολιτικού σχεδίου του στην Ηθική. Η αληθινή έννοια της «Πολιτείας» είναι Ηθική, η Δίκαιη Πολιτεία έχει ως πρότυπό της τη δίκαιη ψυχή που μπορεί να δημιουργήσει ο καθένας εντός του, αν μνηθεί και έτσι απελευθερωθεί από τις ψευδαισθήσεις των εφήμερων και θνητών αισθητών και συλλάβει με τη διαλεκτική της ανάμνησης την Ιδέα της Δικαιοσύνης, που γνώρισε η αθάνατη και αγέννητη ψυχή πριν φυ-λακιστεί στο σώμα (η παραβολή του σπηλαίου, ανάμεσα στις σκιές των όντων της αισθητηριακής εμπειρίας και το αμετάβλητο βασίλειο των ιδεών). Έτσι, η ιδανική «Πολιτεία» θα μπορούσε να επιτευχθεί όταν ο κοινωνικός μακρόκοσμος και ο ψυχικός μικρόκοσμος εναρ-μονιστούν, ακριβώς γι' αυτό ο Πλάτωνας αναφέρεται σε ανθρώπινη κοινωνία και όχι σε πολιτική κοινωνία όπως ο Αριστοτέλης.

## Ηθική

Η Πολιτεία του Πλάτωνα εγγράφεται στον οντολογικό ορίζοντα της Ηθικής του Αγαθού και της Δικαιοσύνης, που ταυτίζεται με το Είναι του Όντος. Η Πλατωνική Ιδέα του Αγαθού (όπως και ο χριστιανικός Θεός) ταυτίζουν το αληθινό Όν και το αληθινό Δέον, όπου το απόλυτο Είναι, συνιστά συνάρτηση του Ηθικού Λόγου και αντίστροφα. Από τη στιγμή που για τον Πλάτωνα η γνώση είναι εγχείρημα Ηθικό, αφενός επειδή αποσκοπεί στην ενατένιση του Όντος που είναι το Θεϊκό Αγαθό και αφετέρου η ψυχή, λόγω της γνώσης, αποκτά πρόσβαση στις υψηλότερες κορυφές του Αιώνιου και Απόλυτου Εν- Παν τότε συνάγεται ότι η διοίκηση της «Πολιτείας» προορίζεται για τους εκλεκτούς της γνώσης, οι οποίοι είναι φορείς της ανώτατης Ηθικής. Το junctim Ηθικής και γνώσης το ανέλαβαν οι χριστιανοί θεολόγοι, οι οποίοι υποστήριζαν ότι ικανοί για «αληθινή» γνώση (θεολογική γνώση) είναι οι «καθαροί» στην καρδιά. Αλλά και για τον Αριστοτέλη, στα πλαίσια της πραγματικότητας του ατομικού αίσθητού, ο ακρογωνιαίος λίθος της Πολιτείας είναι η Δικαιοσύνη, η οποία εξασφαλίζει την ισότητα. Βέβαια, η «ισότητα» είναι επιλεκτική και αυτό γιατί η Αθηναϊκή Πολιτεία είναι δουλοκτητική, αποκλείει τις γυναίκες, τους δούλους και τους μετοίκους από τις δημόσιες υποθέσεις. Η Αριστοτελική ισότητα έχεις ως επιστημολογικό πρότυπο, τη μαθηματική επιστήμη, η ισότητα είναι αναλογική ή γεωμετρική (όταν απαιτείται να δοθούν άνισες απολαβές σε άνισες εργασίες, ανάλογα με την αξία και το έργο) και ισότητα αριθμητική (όταν πρέπει να δοθεί στον καθένα αυτό που του οφείλεται χωρίς να γίνεται διάκριση ή εξαίρεση, παρά μόνο στις περιπτώσεις άνομων ή εγκληματικών πράξεων). Στον βαθμό που η Δικαιοσύνη είναι προϋπόθεση της σχέσης με τον πλησίον, δημιουργώντας ένα βίωσιμο και λειτουργικό κοινωνικό περιβάλλον, τότε συνιστά την ύψιστη αρετή. Δεν είναι όμως και το ανώτερο ιδεώδες της Πολιτείας, ο Αριστοτέλης επιφυλάσσει στη φιλία το ρόλο αυτό. Μια Πολιτεία που θεμελιώνεται αποκλειστικά και μόνο στην έλλογη οργάνωση των θεσμών και τη λειτουργική και χρηστή διαχείριση των εμπράγματων υποθέσεων, διασφαλίζει, πράγματι, τη μη προκλητική κατανομή του πλούτου και της ισχύος.

Για τον Αριστοτέλη, η Δικαιοσύνη είναι αναγκαία συνθήκη και προϋπόθεση, αλλά όχι και επαρκής για την εμψύχωση της Πολιτείας. Για να είναι υποφερτή και ενδιαφέρουσα η ανθρώπινη κοινωνία, απαιτείται η καλλιέργεια ενδόμυχων και εγκάρδιων δεσμών στις διαπροσωπικές-κοινωνικές σχέσεις. Η Δίκαιη Πολιτεία επιβάλλεται να ρυθμίζει τις ταξικές-κοινωνικές σχέσεις, να εξισορροπεί τις αντιθέσεις και να τιμωρεί τους φαύλους και τους παραβάτες των ιδεολογικών αρχών της. Η φιλία δημιουργεί τον μη εμπράγματο, τον μη χρησιμοθηρικό και εργαλειακό ψυχικό, ηθικό και πνευματικό χωρόχρονο στις ανθρώπινες και κοινωνικές σχέσεις, εκπληρώνει τις υπαρξιακές, ψυχικές και επικοινωνιακές επιθυμίες και ανάγκες τους. Η σχέση που συνάπτεται μεταξύ δύο ή περισσότερων προσώπων είναι συνάρτηση του «ανήκουμε» στον ίδιο ψυχο-επικοινωνιακό χώρο με διαφορετικό τρόπο. Ακριβώς γι' αυτό, η φιλική σχέση προϋποθέτει το πνεύμα διακριτικότητας και ευαισθησίας ως προς την κατάσταση του άλλου από το οποίο απορρέει η επιείκεια και η ανοχή. Η φιλία απαιτεί φρόνηση και σύνεση, δηλαδή κατανόηση και συμπάθεια για την κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο άλλος σε μια δεδομένη χρονική στιγμή. Από την κατανόηση και την συμπάθεια αποκτά σημασία η έννοια της ομόνοιας. Η αντίθετη έννοια της φρόνησης και της σύνεσης είναι η δεινότητα, ο δεινός κάνει χρήση και κατάχρηση της δυνάμεως του χωρίς καμμία ηθική μέριμνα για τον άλλον.

Όμως και η Αριστοτελική σκέψη, έμμεσα, συνυφαίνει το Θεϊκό Είναι με το Δέον (Αγαθό ως σκοπό), το Δέον (Αγαθό) με την υπέρτατη ευδαιμονία, η οποία είναι αποκλειστικό προνόμιο μιας ολιγάριθμης και επίλεκτης κοινωνικής τάξης που επιδίδονται στη δραστηριότητα του φιλοσοφικού διαλογισμού (νους, μέρος ανώτερο και καθαρά θεϊκό της ψυχής). Το Δέον (Αγαθό) διακρίνεται σε σχετικό αγαθό, το οποίο σκοπεύει σε κάτι άλλο και απόλυτο αγαθό που αποτελεί αυτοσκοπό. Για τον άνθρωπο, το υπέρτατο αγαθό είναι η ευδαιμονία και η ευδαιμονία επιτυγχάνεται με τη Θεωρία. Η Θεωρία (έλλογη-νοητική διεργασία) ως αυτοσκοπός, αποτελεί την υπέρτατη ευδαιμονία και όποιος την πραγματοποιεί, υπερβαίνει τον άνθρωπο και πλησιάζει το Θεό που είναι Θεωρός-Nous. Ο Θεωρός-Nous Είναι το Ακίνητο Κινούν και η Θεωρία ως αυτοσκοπός κάνει τον άνθρωπο κάτι πε-

ρισσότερο από άνθρωπο. Ο άνθρωπος, μας λέει ο Αριστοτέλης, είναι το ον που για να γίνει αυτό που είναι πρέπει να υπερβεί τον εαυτό του. Το μέτρο του ανθρώπου είναι το ά-μετρο ή η υπερβολή. Όμως η ανθρώπινη ζωή, για τον Αριστοτέλη, δεν τέμνεται σε δύο διακεκριμένους κόσμους, όπως στον Πλάτωνα, αλλά νοηματοδοτείται από την ένταση ανάμεσα στους δύο κόσμους (αισθητό και υπεραισθητό, εμπειρικό και υπερβατικό). Όμως και οι δύο σκέψεις παραμένουν ορθολογικές, όσον αφορά το περιεχόμενο του Λόγου και νοησιαρχικές, όσον αφορά τη γνωσιοθεωρητική τους διάρθρωση. Να μη λησμονούμε, ότι η ομολογία πίστης στον Λόγο και τη νόηση, ως μεθοδολογικές προϋποθέσεις σύλληψης και θεμελιώσης του Αγαθού, είναι μια ανορθολογική πεποίθηση και μια μεταφυσική δοξασία.

Η ηθική σκέψη του Πλάτωνα κατανοείται μέσα στο πλαίσιο της οντολογίας των υπερβατικών ιδεών. Η ιδέα του αγαθού συνοψίζει όλες τις ηθικές κατηγορίες και αρχές και μ' αυτή την έννοια η ηθική του σκέψη μπορεί να χαρακτηριστεί αντι-ηδονιστική και αντι-ωφελιστική. Θα την χαρακτηρίσαμε μεταφυσική του αγαθού, της αυτο-τελείωσης και του ευδαιμονισμού. Η ηθική γνώση θεωρείται, από τον Πλάτωνα, υπέρτατη και αυστηρότερη μορφή γνώσης και από τη μαθηματική γνώση. Για να αντιληφθούμε την αξία της ηθικής γνώσης θα πρέπει να χρησιμοποιήσουμε αξιώματα μαθηματικού τύπου, πράγμα που σημαίνει ότι πρέπει να αξιοποιήσουμε την αφαιρετική ικανότητα της νόησης στον ύψιστο βαθμό. Για τον Πλάτωνα, το αγαθό είναι «επέκεινα της ουσίας» (509β) και η ηθική γνώση είναι η αιτία γνώσης και ύπαρξης όλων των «γνωστών» (508ε).

Έτσι, η Πλατωνική ηθική οργανώνεται γύρω από ένα κυρίαρχο αξονικό στοιχείο, την υπέρτατη Ιδέα-Αξία του Αγαθού. Ο τρόπος με τον οποίο βιώνεται την καταξιώνει ή την απορρίπτει. Ουσιαστική είναι επίσης, η διάκριση του Πλάτωνα μεταξύ «αφρόνων» και «εμφρόνων» (Τίμαιος) και μεταξύ «αμαθών» και «κομψών» (Θεαίτητος). Σ' αυτές τις διακρίσεις προέχει η Σωκρατική διαπίστωση πως «ου- δείς εκών αμαρτάνει», γεγονός που ερμηνεύεται ως εξής: η από- κλιση από το ηθικό κριτήριο, οφείλεται σε έλλειψη ολοκληρωμένης ηθικής κατανόησης ή αλλιώς ο Λόγος είναι επαρκώς (a priori) εξο-

πλισμένος για να επιβάλλει στην ηθική συνείδηση, το πρότυπο συμπεριφοράς σε κάθε περίπτωση. Η ηθική ολοκλήρωση προέρχεται από τον έρωτα που είναι μύηση και μετάδοση γνώσης, αποδοχή, αφομοίωση και ενστερνισμός. Η αριστοτελική ηθική, η οποία και αυτή είναι λογοκρατική, παρουσιάζεται περισσότερο ενεργητική και λιγότερη παθητική έναντι της Πλατωνικής: η ηθική ολοκλήρωση διέρχεται της ισότητας, την οποία προϋποθέτει η φιλία και από τη νηφαλιότητα την οποία προϋποθέτει η έννοια της μεσότητας.

Το πνευματικό εγχείρημα της ιδέας του Αγαθού συνιστά την κορύφωση της διαλεκτικής μεθόδου, το «μέγιστον μάθημα», το οποίο μπορεί να κατανοηθεί όχι τόσο ως ένα θεωρητικό αλλά κυρίως ως ένα ενορατικό άλμα μέθεξης, ένα βιωματικό κατόρθωμα υπέρβασης του «γιγνώσκειν», του είναι, του όντος και της ουσίας, ως μια καθολική χειραφέτηση από κάθε οντολογικό ή γνωσιολογικό πρότυπο. Μ' αυτή την έννοια, η δογματική εμμονή για τη βεβαιότητα της γνώσης που διατείνεται ο Πλάτωνας, έναντι του σκεπτικισμού των σοφιστών, είναι μια διαδικασία όχι τόσο έλλογη, αλλά ενορατική και μυστική. Το μάθημα του Πλάτωνα αποβλέπει στην ηθική ανύψωση του ανθρώπου και η φιλοσοφική παιδεία προετοιμάζει τη δυνατότητα της ψυχής να ενατενίσει το πιο λαμπρό τμήμα του Όντος που είναι το Αγαθό. Αυτό γιατί, απ' όλες τις λειτουργίες της ψυχής, υπάρχει μία που ανήκει σε κάτι θεϊκό: την ικανότητα για γνώση. Συνεπώς, η γνώση είναι για τον Πλάτωνα εγχείρημα ηθικό, αφενός επειδή αποσκοπεί στην ενατένιση του Όντος που είναι το Αγαθό και αφετέρου επειδή, λόγω της γνώσης, η ψυχή αποκτά πρόσβαση στις υψηλότερες κορυφές της. Βέβαια, η ψυχή δεν έχει φυσική κλίση να ανυψωθεί και να ατενίσει τις θεϊκές ουσίες, μόνο με τη μόρφωση, την επιδέξια ρητορική και το παράδειγμα της έκστασης, μπορεί να αξιωθεί το Αιώνιο και Απόλυτο Ον-Εν που είναι το Θεϊκό Αγαθό.

Όμως, επειδή η ιδέα του Αγαθού αποτελεί μια υπερβατική καθολική κατηγορία, σχολιάζεται κριτικά από τον Αριστοτέλη, ο οποίος μέσα στο πλαίσιο της οντολογίας του ατομικού αισθητού, απαντά ότι το αγαθό «χωριστόν αυτό καθ' εαυτό» δεν είναι πρακτό και δεν μπορεί ο άνθρωπος να το αποκτήσει. Για τον Αριστοτέλη, σκοπός της ηθικής δεν είναι η γνώση, αλλά η πράξη και η πράξη είναι η

συγκεκριμενοποίηση των «ειδών» (οι ιδέες που ενυπάρχουν μέσα στα αισθητά πράγματα και όχι τα υπερβατικά «όντως όντα» του Πλάτωνα) οι οποίες είναι αξίες ή συνιστούν αξίες. Η αξία θα πρέπει να αναζητηθεί στις εκφάνσεις του ανθρώπινου αγαθού, ανεξάρτητα από το αν η πράξη εκτιμηθεί ως μεσότης, ως δικαιοσύνη ή ως ποιότητα.

Το αγαθό και η ευδαιμονία που τη σημασιοδοτεί, αποτελεί «ανθρώπινο αγαθό» και όχι υπερβατικό όπως στον Πλάτωνα, το «τέλος των πρακτών» και την επιδίωξη της «πολιτικής επιστήμης ή δυνάμεως». Η Αριστοτελική ηθική διερευνά τον ανθρώπινο χαρακτήρα και αποβλέπει στο πώς θα συμβάλλει στη βελτίωσή του, στο «ανθρωπεύεσθαι». Η Αριστοτελική ηθική εξετάζει το αγαθό, την αρετή που είναι το μέσον για την απόκτηση της ευδαιμονίας. Από την ευδαιμονία οδηγείται στην ηθική αρετή η οποία ορίζεται ως μεσότητα, δηλαδή η στάση που κυμαίνεται μεταξύ έλλειψης και υπερβολής σε σχέση με την ηδονή και τον πόνο. Έπειτα, από τη μεσότητα μεταβαίνει στην πράξη και τις δύο διαστάσεις της, το εκούσιο και την «προαίρεση» και καταλήγει στη «θεωρία» που είναι η λυδία λίθος της ευδαιμονίας. Η «θεωρία» αναδεικνύεται σε μέγιστη αρετή μιας που Θεός-Nous και ο ανθρώπινος Nous που τον κατοπτρίζει και τον αναπαριστά είναι «θεωροί» του Κόσμου. Έτσι στο ερώτημα: «Πώς να πραγματοποιήσουμε το Αγαθό;», ο Αριστοτέλης απαντά: θα πρέπει να πράξουμε σύμφωνα με τη λογική, δηλαδή να γίνουμε ενάρετοι. Η ηθική, η πνευματική αρετή, επιτρέπει την ορθή δομή της φύσης, της αγωγής και της πολιτείας.

Σχολιάζοντας την επιτακτική-δεοντολογική ηθική της κλασικής φιλοσοφίας θα λέγαμε ότι αυτή εγείρει την αξίωση να είναι οικουμενική και απόλυτη, διατείνεται ότι επιβάλλεται σ' όλους απροϋπόθετα. Όμως από ποιές οντολογικές αρχές αντλεί τα επιχειρήματα για να δικαιολογήσει και να θεμελιώσει τον ισχυρισμό της; Πώς να θεμελιώσουμε την επιτακτική ηθική όταν ο Λόγος, ο οποίος είναι η προϋπόθεση κάθε θεμελίωσης δεν θεμελιώνεται παρά μόνο με αναφορά στο Αντικειμενικό Υποκείμενο (Φύση – Θεός) ή το Υποκείμενικό Αντικείμενο (Άνθρωπος) και όχι τον Κόσμο;

Η αμφιβολία για την αντικειμενικότητα των ρυθμιστικών-κανονιστι-

κών αρχών και αξιών εκφράστηκε τόσο στην Ινδική και την Κινέζικη όσο και στην αυγή της Δυτικής σκέψης με την σκεπτικιστική επιχειρηματολογία των σοφιστών, η οποία αναπτύχθηκε πάνω στην αντίθεση νόμου και φύσεως. Η φιλοσοφία του Πλάτωνα ήταν ένα διανοητικό εγχείρημα που απέβλεπε στο να αναχετισθεί ο σοφιστικός σχετικισμός με οντολογικά και μεταφυσικά επιχειρήματα, τα οποία επιδίωκαν να θεμελιώσουν την υπερβατικότητα του Νοήματος και της Αξίας στην ά-χρονη και Απόλυτη Ιδέα. Έκτοτε, οποιοδήποτε φιλοσοφικό ρεύμα επικαλείται και προασπίζει την αντικειμενικότητα ή έστω την διυποκειμενική δεσμευτικότητα των κανονιστικών αρχών και αξιών νοηματοδοτείται μέσα στο πλαίσιο της Πλατωνικής φιλοσοφίας του Αγαθού. Κάθε κανονιστικός και προστακτικός λόγος που απορρέει από την πεποίθηση ότι υπάρχει ένα αρχιμήδειο σημείο (υπερβατική αξία) πέραν από την ανθρώπινη προοπτική, έχει το χαρακτήρα του Απόλυτου και του Απροϋπόθετου. Εντέλλεται με την αξίωση να είναι Απόλυτο, τείνει προς την αρετή (ως επίκτητη διάθεση να κάνουμε το καλό) και κορυφώνεται στην αγιότητα με την καντιανή σημασία του όρου, με τη σημασία ότι η αγιότητα είναι η πλήρης συμμόρφωση της βούλησης με τον ηθικό νόμο. Όλα τα είδη επιτακτικών ηθικών, τα οποία εγείρουν την αξίωση να είναι απόλυτα και καθολικά αναζητούν ένα θεμέλιο για να επιχειρηματολογήσουν τους ισχυρισμούς τους. Για τον Πλάτωνα το Αγαθό είναι καθ' εαυτό, για τον Καρτέσιο είναι η βούληση του Θεού, για τον Λαιμπνιτς η καλοσύνη του Θεού, για τον Κάντ ο ορθός λόγος, για τον Σοπενάουερ η συμπόνοια, για το Δαρβίνο η φυσική επιλογή, για τον Στιούαρτ Μιλ η ωφελιμότητα, δηλαδή η ευτυχία των περισσότερων ανθρώπων, για τον Σαρτρ η ελευθερία κ.λ.π.

Γαίτι όμως αναζητούμε τα θεμέλια της ηθικής συμπεριφοράς; Η πιο εύλογη απάντηση είναι ότι η θεμελίωση της επιτακτικής ηθικής θα σήμαινε την εγγύηση της Αλήθειας και της Αξίας της και έτσι θα διευθετούσε τις ανθρώπινες συγκρούσεις. Όμως το πρόβλημα που ανακύπτει με τη διαδικασία της θεμελίωσης έγκειται στην αδυνατότητα λογικής μετάβασης από το είναι στο δέον, από το περιγραφικό επίπεδο στο δεοντολογικό ή διατακτικό. Ακόμα και ο ορθός λόγος που είναι η προϋπόθεση για τη θεμελίωση οποιουδήποτε πράγματος δεν μπορεί να θεμελιωθεί παρά μόνο στους ενδοκοσμικούς λό-

γους που χρησιμοποιεί και όχι σε κάποια «εξωτερική αναφορά». Ο Κόσμος, η Ολότητα όλων των ενδοκοσμικών λόγων του, παραμένει δίχως θεμέλιο, δίχως νόημα, δίχως λόγο ύπαρξης. Αυτό το «δίχως» δεν εννοείται ως στέρηση, έλλειψη, απώλεια ή ως ανύπαρκτο τίποτα, ο Κόσμος, «είναι» το συν-όλο όλων των ερμηνειών του που δεν δύναται να αντικειμενικοποιηθεί, ούτε με όρους του Εν-Παν, ούτε με όρους του Εν-Τίποτα.

Η αντίθεση στην αντικειμενικότητα των αξιών είναι η σχετικότητα των αξιών, όπως εκφράστηκε από τους σοφιστές. Ο σχετικισμός δεν συνιστά μηδενισμό και αυτό το διαπιστώνουμε στις επιστήμες. Το γεγονός ότι κάθε επιστημονική γνώση είναι σχετική, με την έννοια ότι αναθεωρείται (επιστημικός σχετικισμός) δεν σημαίνει ότι η επιστήμη δεν παράγει γνώση (επιστημικός μηδενισμός). Το ίδιο επιχείρημα μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε για τον ηθικό σχετικισμό, το γεγονός ότι κάθε αξία είναι σχετική, δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν καθόλου αξίες (ηθικός μηδενισμός). Αυτό έχει επισημανθεί και αναλυθεί διεξοδικά από την υλιστική, εμπειριστική, νατουραλιστική και βιταλιστική σκέψη του Επίκουρου, του Χομπς, του Μάρξ, του Νίτσε, του Φρόυντ. Σ' αυτό το σημείο θα μνημονεύσουμε τον Σπινόζα: «Επιθυμούμε ένα πράγμα όχι επειδή είναι καλό, αλλά αντιστρόφως, κρίνουμε ότι είναι καλό επειδή το επιθυμούμε». Πρόκειται για ανάλογο σχετικισμό, δηλαδή κάθε αξία σχετίζεται με την επιθυμία η οποία τη στοχεύει και τη γεννά. Δεν χρειάζεται να ασπάζεται κανείς την πλατωνική ή χριστιανική θεώρηση του νοήματος ή των αξιών για να αποδέχεται ορισμένες σταθερές, διυποκειμενικές λειτουργίες (στα πλαίσια της ανθρώπινης μορφής ζωής) της ηθικής διάστασης της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Έτσι, η ηθική και το αξιακό δέον δεν είναι Απόλυτα, με την έννοια ότι δεν θεμελιώνονται ούτε στον Κόσμο, δεν απορρέουν από το Θεό, δεν αποτελούν εγγενή και αμετάβλητα στοιχεία της φυσικής ύπαρξης, αλλά είναι δημιουργήματα της φυσικής και πολιτισμικής ιστορίας του είδους που μεταδίδονται μέσω της βιολογικής και πολιτισμικής κληρονομιάς που είναι εν τω γίγνεσθαι. Θα λέγαμε ότι η ηθική και το αξιακό δέον συνιστούν αρχετυπικά πρότυπα, όχι στατικά, αλλά δυναμικά και εξελισσόμενα που διαμορφώνουν το βιολογικό-υλικό και ψυχο-ηθικό υπόβαθρο της ανθρώπινης συμπεριφοράς.

Αλλά ας επανέλθουμε στην αρχαιοελληνική ηθική φιλοσοφία. Στην αρχαιοελληνική ηθική φιλοσοφία παρατηρούμε θέση και αντίθεση, λόγο και αντί-λογο. Στην «αντι-μεταφυσική» φυσική της υποκειμενικής προοπτικής και της σχετικότητας των αξιών που εισήγαγαν οι Σοφιστές, αντιπαρά τίθεται το μεταφυσικό Απόλυτο των υπερβατικών Αξιών που υποστηρίζουν οι Πλάτωνας και Αριστοτέλης.

Παρατηρούμε την μεταφυσική αντίθεση να δεσπόζει και στον ηθικό και δεοντολογικό στοχασμό, (μεταφυσική = Απόλυτο) – («αντι-μεταφυσική» φυσική = Σχετικότητα) διεκδικούν το μονοπώλιο της Αλήθειας στοχεύοντας στην κατάλυση του Άλλου. Και οι δύο ηθικοφιλοσοφικές θεωρήσεις (ιδεαλιστικές και υλιστικές-πραγματικές), εγγράφονται στον ορίζοντα της ιδεατότητας και αυτό γιατί υποστηρίζουν ως αξιακό δέον, ως κανονιστικό πρότυπο, είτε το άχρονο Είναι ως Απόλυτη Αντικειμενική Αξία και Νόημα ή το μεταβαλλόμενο Γίγνεσθαι ως σχετική υποκειμενική αξία και νόημα.

Βέβαια είναι κατανοητή αυτή η νοητική στάση μέσα στο πλαίσιο της κλασικής νοησιαρχικής μεταφυσικής αντίληψης για το Είναι, η οποία διακρίνει την άχρονη πραγματικότητα του Είναι που συλλαμβάνεται από το νου, από τις ψευδαισθησιακή φαινομενικότητα της που είναι οι συνεχείς μεταβολές, όπως εγγράφονται στις αισθήσεις. Αυτή η μεταφυσική και ανθρωπολογική αντίθεση παράγει τη γνωσιοθεωρητική αντίθεση ιδεαλισμού και υλισμού. Το Είναι, απόλυτο ή σχετικό παραμένει ά-σχετο με το Άλλο του, με αυτό που δεν Είναι. Για μια σκέψη που σκέπτεται το χρόνο, μέσα στο χρόνο με το χρόνο, η κλειστότητα ως αναγκαιότητα και βεβαιότητα και η ανοικτότητα ως τυχαιότητα και αβεβαιότητα συγκροτούν ένα ενιαίο και διαφορικό σύνολο. Είναι ως ίδιο και το Άλλο ως διαφορετικό, η σχέση και η διαφορά τους, εναλλάσσονται στην σπειροειδή φορά του Χρόνου, συγκροτώντας τον Κόσμο.

## Ανθρωπολογία

Η Πλατωνική ανθρωπολογία θέτει ένα αυθύπαρκτο καθολικό Καλό, απρόσιτο από τις αισθήσεις που συλλαμβάνουν το ατομικό καλό. Το αυθύπαρκτο Καλό είναι η προϋπόθεση του Πραγματικού και της γνώσης, υπερβαίνει κάθε δυνατότητα κατανόησης από τον Λόγο και αυτό γιατί δεν είναι αντικείμενο που μπορεί να παρασταθεί νοητικά. Η απόλυτη γνώση του Καλού που είναι το απόλυτο δεν μπορεί να συλληφθεί από τον Λόγο, αλλά από τον στοχασμό που είναι η ψυχή της σκέψης. Ο Πλάτωνας στον Φίληβο (29 b- 30 c) λέει ότι όλα τα στοιχεία και όλες οι αρχές που αποτελούν το Είναι και τη σκέψη μας είναι παρόντα σε πολύ μεγαλύτερο ποσοστό και σε κατάσταση τέλει ομορφιάς και αγνότητας, ενώ ο άνθρωπος «δεν κατέχει παρά ένα μικρό μέρος, μέτριας ποιότητας, πάντα ακάθαρτο, ποτέ προικισμένο με όλη τη δύναμη που περικλείει η φύση του». Ότι βρίσκεται μέσα μας «είναι σε μικρή ποσότητα και αδύναμο και πτωχό, ενώ στο σύμπαν είναι θαυμαστό και για την ποσότητα και για την ομορφιά του».

Ο ανθρωπολογικός ιδεαλισμός του Πλάτωνα ανάγει την ψυχή σε υπέρτατη αρχή, την ίδια ανθρωπολογική ιδεαλιστική προοπτική ασπάζεται και ο Αριστοτέλης. Οντολογικά όμως, η ανθρωπολογία του Πλάτωνα είναι δυϊστική, ενώ του Αριστοτέλη ταλαντεύεται μεταξύ του δυϊσμού και του μονισμού (η ενότητα της μορφής και του είδους είναι επισφαλής). Η Αριστοτελική μεταφυσική είναι κατ' εξοχήν ένας δυϊστικός ρεαλισμός, εφόσον εδράζεται στην ισοτιμία δύο στοιχείων που συνδέονται μεταξύ τους: της ύλης και της μορφής και οι οποίες αποβαίνουν οι θεμελιώδεις υποστάσεις του Είναι.

Όπως είπαμε, ο οντολογικός δυϊσμός του Πλάτωνα (διάκριση «όντος» και «γεγονότος» -Τίμαιος 28AC) ή «ουσίας» και «γενέσεως» ή άφθαρτου-αμετάβλητου και φθαρτού-μεταβαλλόμενου, νοηματοδοτεί τον ανθρωπολογικό δυϊσμό και τη σχέση ψυχής- σώματος. Η «ουσία» του ανθρώπινου «όντος» είναι η αγέννητη, ανώλεθη, ατελείωτη και εκ φύσεως αθάνατη ψυχή. Το σώμα είναι ένυλο, φθαρτό, θνητό και ως εκ τούτου προσωρινό. Η αθάνατη

ψυχή δεσμεύεται μέσα στο θνητό σώμα (Τίμαιος 44B), το οποίο αποτελεί απλώς το «όχημα» (Τίμαιος 69 C) της ζωής. Ακριβώς γι' αυτό το λόγο, ο θάνατος πρέπει να γίνεται δεκτός με χαρά και ηδονή παρά με λύπη και δυσφορία. (Τίμαιος 81D). Ο θάνατος είναι η απολύτρωση της αθάνατης ψυχής από το θνητό σώμα, το οποίο αποτελεί το «σήμα» (τάφος, μνήμα) της αιώνιας ουσίας της ψυχής (Κρατύλος 400C, Φαίδων 62B). Για τον Αριστοτέλη, ο άνθρωπος είναι ενότητα σώματος (υλικότητας) και ψυχής (μορφής). Βέβαια, η ψυχή αποτελεί την αρχή της ύπαρξης (μορφή εντελέχεια): η ψυχή είναι η ενέργεια του σώματος που ζωή έχει μόνο δυνάμει (εντελέχεια η πρώτη. Περί ψυχής, B 412a 27). Η ψυχή (*forma substantialis*) καθορίζει τη δομή της σωματικής ουσίας, αλλά συγχρόνως η ενότητα της ψυχής και του σώματος συνιστά μια αρμονική συμβίωση. Σ' αυτό το πλαίσιο, η διάκριση του σώματος και αυτού που την υπερβαίνει, δε γίνεται, όπως στον Πλάτωνα, μεταξύ ενός θνητού σώματος και μιας αθάνατης ψυχής, αλλά μεταξύ του δυνάμει όντος που ζωοδοτεί το φυσικό έμβιο σώμα και του εντελεχέα όντος, ακριβώς λόγω του ότι η ψυχή είναι η ειδολογική πραγματικότητα του σώματος.

Στην εποχή της Υποκειμενικότητας, ο Descartes με τη ριζική διάκριση *res extensa* (εκτατό πράγμα) και *res cogitans* (νοούν πράγμα ή εγώ) επαναφέρει τον Πλατωνικό δυϊσμό. Η ψυχή και το σώμα είναι δύο διακριτές ουσίες με κύριες ιδιότητες, τη νόηση και την έκταση (Αρχαί Φιλοσοφίας, I, 53), οι οποίες παραμένουν εξωτερικές η μία από την άλλη. Αυτή η δυαδικότητα αποτελεί το νόμο του όντος. Στον «Λόγο περί της μεθόδου» (4ο μέρος), ο Καρτέσιος σημειώνει: «Η ψυχή χάρη στην οποία είμαι αυτό που είμαι, είναι εντελώς διακριτή από το σώμα». Αλλά και στον «Τρίτο Στοχασμό», διαπιστώνουμε τη διανοητική σχέση Πλάτωνα και Descartes, όταν καταλήγει την επιχειρηματολογία του με τη δογματική πεποίθηση, «Είμαι ένα πράγμα που σκέπτεται». Στον Καρτεσιανό δυϊσμό σώματος και πνεύματος, απάντησε ο Spinoza με τον οντολογικό μονισμό, αλλά και διάφορες μορφές υλιστικού αναγωγισμού. Ο οντολογικός μονισμός του Spinoza, σύμφωνα με τον οποίο μόνο μια ουσία υπάρχει, ο Θεός ή η Φύση, η οποία εκδηλώνεται με άπειρες ιδιότητες που αποτελούν τους τρόπους του Είναι τους, αναγνωρίζει, όπως ο Descartes, ότι το

ανθρώπινο ον αποτελείται από σώμα και πνεύμα. Αντίθετα όμως απ' αυτόν, θεωρεί το σώμα και το πνεύμα δύο διαφορετικές ιδιότητες μιας μοναδικής ουσίας, «Η ψυχή και το Σώμα» γράφει στην ηθική, «είναι ένα και το αυτό άτομο, το οποίο γίνεται αντιληπτό τόσο με την ιδιότητα της Νόησης όσο και με την ιδιότητα της Έκτασης». Η έκταση (ύλη) και η νόηση είναι η ίδια πραγματικότητα ιδωμένη από διαφορετικές οπτικές γωνίες. Κάθε ανθρώπινη κατάσταση είναι ταυτοχρόνως κίνηση στο σώμα και ιδέα στη νόηση, έτσι υπάρχει η δράση ενός όντος που είναι σώμα και νόηση.

## Η πλατωνική συγκριτική επιστήμης και τέχνης

Τα επιτεύγματα των μαθηματικών της εποχής επηρεάζουν αποφασιστικά τη φιλοσοφική σκέψη του Πλάτωνα. Οποιοδήποτε φιλοσοφικό, κοσμολογικό ή γνωσιοθεωρητικό θέμα αναπτύσσεται στους Πλατωνικούς διαλόγους απαιτεί και την μαθηματική του αποκωδικοποίηση. Τα σημαντικότερα μαθηματικά επιτεύγματα ήταν η μελέτη των δομικών συστατικών του σύμπαντος, τα Πλατωνικά στερεά, τα λογικά παράδοξα του Ζήνωνα η ανακάλυψη της αρρητότητας από τους Πυθαγόρειους και οι προσπάθειες των μαθηματικών της Πλατωνικής Ακαδημίας (κυρίως του Θεαίτητου και του Εύδοξου) για τη γνώση και την κατηγοριοποίηση αυτών των άπειρων διαδικασιών στις οποίες οδηγούν τα άρρητα μεγέθη. Το κύριο θεωρητικό εργαλείο που χρησιμοποιείται για τη μελέτη της αρρητότητας είναι το άπειρο ή μη της ανθυφαίρεσης (της αναζήτησης κοινού μέτρου) δύο ομοειδών μεγεθών. Ένα άπειρο μέγεθος, συγκρινόμενο με την μονάδα, μπορεί να γίνει γνωστό αρκεί να αποδειχθεί ότι έχει περιοδική άπειρη ανθυφαίρεση και να είναι γνωστό το κριτήριο της περιοδικότητάς του. Η ανθυφαίρεση αξιοποιείται και στο φιλοσοφικό επίπεδο και γίνεται η γνωστή διαιρετική μέθοδο η οποία καθορίζει μια έννοια. Η διαδικασία της μεθόδου περιγράφεται αναλυτικά στην αναφορά του σοφιστή στον ομώνυμο διάλογο του Πλατωνικού έργου "Σοφιστής", αλλά βέβαια διατρέχει ως μεθοδολογική αρχή αναζήτησης ενός αληθούς ορισμού που θα αποδίδει την ουσία των πραγμάτων, το σύνολο των Πλατωνικών διαλόγων.

Στον "Θεαίτητο" τίθεται το ερώτημα τι είναι γνώση και ο Πλατωνικός Σωκράτης σημειώνει χαρακτηριστικά, «πειρώ μιμούμενος», δηλαδή θα προσπαθήσω μιμούμενος τον μαθηματικό τρόπο που χρησιμοποίησε ο Θεαίτητος (αυτός ο τρόπος θα λέγαμε ότι είναι με σύγχρονους όρους οι άρρητες ρίζες των μη τετραγωνικών ακεραίων), να αναζητήσω την έννοια της επιστήμης. «Επιστήμη εστί δόξα αληθής μετά λόγου» και ως λόγος υπονοείται ο μαθηματικός λόγος που δίνει την περιοδικότητα σε μια άπειρη ανθυφαίρεση με βάση το θεώρημα του κριτηρίου του λόγου. Ο λόγος αυτός είναι ο Πυθαγόρειος γνώμων αυτοομοιότητας, το πέρας που περατώνει το άπειρο και ο

οποίος στον Πλάτων και την Ακαδημία εξελίσσεται σ' ένα άκρως μη τετριμμένο μαθηματικό θεώρημα, αυτό της παλινδρομικής ανθυφαίρεσης των μη τετραγωνικών αρρήτων.

Έτσι η επιστήμη ταυτίζεται με τη γνώση και τοποθετείται στην κορυφή της γνωσιολογικής ιεραρχίας, μια θέση πάνω από την διάνοια. Η επιστήμη μαζί με την διάνοια συνιστούν τη νόηση και εκφράζουν την πρωτότυπη μορφή του αόρατου-νοητού Είναι. Επιστήμη και διάνοια τοποθετούνται πάνω από την εικασία και την πίστη, οι οποίες μαζί συνιστούν τη δοξασία (δόξα) και εκφράζουν την ορατή-αισθητή όψη του Είναι, η οποία αποτελεί μίμηση της πρωτότυπης μορφής του αόρατου-νοητού Είναι. Η τέχνη συνδέεται με την έννοια της μίμησης και πιο συγκεκριμένα με τη σχέση που διατηρεί η τέχνη με το πραγματικό. Βέβαια, όπως υποστηρίζει ο Verdenius, ένας από τους παλαιότερους μελετητές του Πλατωνικού έργου, «η έννοια της μίμησης έχει μεταφυσικές βάσεις και είναι κεντρική σ' όλο το φιλοσοφικό σύστημα του Πλάτωνα. Για παράδειγμα, ..οι λέξεις είναι μιμήσεις των πραγμάτων (Κρατύλος 424a)...οι ήχοι είναι μιμήσεις της θείας αρμονίας (Τίμαιος 80b)...οι άνθρωποι μιμούνται τους θεούς (Φαίδρος 252c). Όμως η μίμηση για τον Πλάτωνα δεν παρουσιάζει την Αλήθεια για το πραγματικό, το οποίο είναι μαθηματικά δομημένος λόγος και μόνο με την επιστημονική λογική, δυνάμεθα να την αποκαλύψουμε και να την γνωρίσουμε. Αντίθετα, η Τέχνη ως μίμηση παραμορφώνει το πραγματικό με «τα είδωλα των ειδώλων» που προσκομίζει για το πραγματικό με συνέπεια, ο Πλάτωνας, να την καταδικάζει απερίφραστα ως μέσο αναζήτησης της Αλήθειας. Χαρακτηρίζει τα έργα της τεχνών ως «είδωλα των ειδώλων» γιατί δεν μιμούνται άμεσα και απευθείας την Ιδέα, όπως η φιλοσοφία, αλλά μιμούνται την αισθητή φύση που και η ίδια είναι απομίμηση της Ιδέας. Μ' αυτή την έννοια η Τέχνη είναι απλή απομίμηση.

Αν θέλουμε να κατανοήσουμε την Πλατωνική αντίληψη για την Τέχνη θα πρέπει να την εντάξουμε μέσα στο προαναφερθέν μαθηματικό και φιλοσοφικό εννοιολογικό και μεθοδολογικό πλαίσιο. Συγκεκριμένα, ο Πλάτωνας εκκίνησε από τη θέση ότι κάθε αισθητόν είναι αδύνατον να γνωσθεί και αυτό διότι έχει άπειρη διαίρεση ως υποκείμενο το οποίο βρίσκεται διαρκώς σε αλλαγή χωρίς καμ-

μιά περιοδικότητα. Γι' αυτό και η προσπάθεια γνώσης των αισθητών είναι μάταιη. Μπορούμε να γνωρίσουμε μόνο ένα ον που είναι Εν και Πολλά μαζί, άπειρο μεν, αλλά στην απειρία του περιλαμβάνεται η περιοδικότητά του με τη μορφή ενός λόγου αυτοομοιότητας. Έτσι, γνώση ενός τέτοιου όντος σημαίνει τη γνώση όχι όλων των άπειρων όρων της ανθυφαιρετικής του ακολουθίας ή φιλοσοφικά διατυπωμένο, των άπειρων διαιρετικών μερών του, αλλά το λόγο, τη μαθηματική ακολουθία αυτοομοιότητας με βάση την οποία μπορεί να γίνει γνωστός οποιοσδήποτε όρος. Ένα έργο τέχνης δεν μπορεί να παραστήσει τη γνώση ενός τέτοιου άπειρου όντος και αυτό εξ αιτίας του περιορισμού που απορρέει από την πεπερασμένη του υπόσταση. Η δυνατότητα της Τέχνης περιορίζεται στην παράσταση ενός τμήματος της όλης ανθυφαίρεσης, το σύνολο της οποίας μπορεί να δοθεί μόνον στον γνώστη του λόγου που είναι μαθηματικά και λογικά καλλιεργημένος. Άρα ο καλλιτέχνης έχει αληθή δόξα άνευ γνώσεως και όχι αληθή δόξα μετά λόγου, όπως ο επιστήμονας. Καταλαβαίνουμε ότι η Πλατωνική μεταφυσική σκέψη διακρίνει το λόγο από την τέχνη, την στοχαστική ή θεωρητική δραστηριότητα από την ποιητική και πράττουσα δραστηριότητα και θεμελιώνει το ένα από τα δύο αντίθετα στοιχεία της σχέσης στο άλλο που επέχει θέση υπερβατικού σημαίνοντος. Η επιστημονική γνώση, «δόξα αληθής μετά λόγου», θεωρείται η πρωτότυπη έκφραση της Αλήθειας και του νοήματος του Πραγματικού, ενώ η τέχνη, «αληθή δόξα άνευ γνώσεως», υποβιβάζεται σε μια μίμηση του Πραγματικού, σε μια ψευδή και δευτερογενή μορφή έκφρασης. Έτσι η Πλατωνική σκέψη, με τον υποβάθμιση των φυσικών πραγμάτων και των ανθρώπινων τεχνουργημάτων, εξισώνει την αλήθεια με την «ορθότητα», την «ακρίβεια», την «αληθοφάνεια» υπό μία έντονα θετικιστική-επιστημονική έννοια. Αυτή η μεταστροφή των αξιών οδήγησε σταδιακά στον πραγματιστικό και τεχνολογικό ιμπεριαλισμό της γνώσης, που προχωρεί μαζί με την Αριστοτελική-καρτεσιανή κυριαρχία επί της γνώσης στο σύγχρονο μηδενισμό, στη χρήση δηλαδή της γνώσης για να ασκηθεί η κυριαρχία επί της φύσης. Βέβαια η μεταφυσική διάκριση Λόγου και Τέχνης, Θεωρίας και ποίησης-Πράξης, εκφράζει την ανθρωπολογική διάκριση νου και σώματος και την μεθοδολογική διάκριση έλλογης και διαισθητικής-ενορατικής σκέψης.

Στη “γέννηση της Τραγωδίας” ο Νίτσε αποδίδει στον Σωκράτη – μέσω του Πλάτωνα – την αρχή του τέλους μιας τέχνης που διέθετε αυτοτελή ύπαρξη. Η τραγωδία ήταν η ανυπέρβλητη έκφραση της αρχαιοελληνικής διάνοιας στην οποία αναμειγνυόταν με πρωτότυπο και αρμονικό τρόπο η διονυσιακή μέθη και η απολλώνια αταραξία. «Εκεί ανοίγεται μπροστά μας, μέσα στον υπέρτατο συμβολισμό της τέχνης, τόσο ο απολλώνιος κόσμος της ομορφιάς όσο και το βαθύ φόντο του, η τρομακτική σοφία του Σίληνού». Η έλευση «του θεωρητικού ανθρώπου», όπως εκπροσωπείται από τον Σωκράτη, ηχεί πένθιμα για την αρχαία τραγωδία που αποχωρεί από το γίγνεσθαι της τέχνης για να αντικατασταθεί από την αισθητική θέαση του κόσμου, από την ηθική και τη διαλεκτική. Από την ποιητική θεωρία του πάθους, της συγκίνησης και του στοχασμού που χαρακτήριζε τη τραγωδία, μεταβαίνουμε στη θεωρία με τη δευτερεύουσα σημασία του όρου, μια ακολουθία αλληλένδετων προτάσεων. Έτσι η τέχνη διατηρεί αποστάσεις από τη συλλογιστική λογική και ιεραρχείται από το Λόγο και μέσα στο Λόγο σε κατώτερη θέση έναντι των επιστημών. Η τέχνη της τραγωδίας που δεν αντικατοπτρίζεται στη διάνοια, αντικαθίσταται από μια τέχνη που μιμείται το μέτρο, τη συμμετρία και τη γεωμετρία των ιδεατών μορφών και περιφρονεί την έμπνευση, ξορκίζει τον άλογο και παράλογο χαρακτήρα της ψυχής και της φύσης και αναμετρείται μόνο με την Αλήθεια.

## Αληθινό – Καλό – Ωραίο: Το αεχώριστο τρίπτυχο

Στην Ιδεοθεωρία του Πλάτωνα το Ωραίο είναι το πρόσωπο του Καλού και της Αλήθειας: οι τρεις αρχές συνδέονται άρρηκτα και δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ωραίο κάτι που δεν είναι ταυτόχρονα καλό και αληθινό. Αυτή η τριαδική εννοιολογική δομή συγκροτεί την αρχή της τάξης, η οποία δίνει πρόσβαση στη σαφήνεια και δίδως την οποία ο κόσμος θα ήταν χάος. Η προσπάθεια αυτής της αρχής απαιτεί πνευματική άσκηση μέσω του νου, η διάνοια είναι η οδός η οποία, μέσω των βαθμών της γνώσης, μπορεί να οδηγήσει στον υπέρτατο φωτισμό και να κάνει να λάμψει σ' όποιον αφιερώνεται στην αναζήτησή της, «το φως της σοφίας (η φρόνηση) και του νου με όλη την ένταση την οποία μπορούν να αντέξουν οι ανθρώπινες δυνάμεις». Για τον Πλάτωνα, εάν η τέχνη αξίζει είναι μονάχα στο μέτρο που μας οδηγεί στην οδό της διάνοιας και διευκολύνει να ανακαλύψουμε στα όντα και στα πράγματα μια υποψία σαφήνειας για το Εν. Ένα ωραίο σώμα, μια ωραία εικόνα, ένα ωραίο άγαλμα δεν μπορούν να μας υποψιάσουν για την καθολική αρχή που κυβερνά τον κόσμο και αυτό γιατί αντιμετωπίζονται ψευδαισθησιακά ως αυτόνομες ολότητες που διέπονται από την δική τους «αλήθεια». Για τον Πλάτωνα η τέχνη έχει νόημα, αν ακολουθείται από την αναζήτηση της αλήθειας του Καλού και του Ωραίου ως Ιδεατών Μορφών που είναι η πηγή, αλλά ταυτόχρονα και ο σκοπός κάθε ύπαρξης στον κόσμο. Μονάχα υπό την προϋπόθεση αυτής της αναζήτησης μπορεί η τέχνη να στραφεί με αξιώσεις προς τη διάνοηση του Ενός που είναι τριαδικά δομημένο (Ωραίο, Καλό, Αλήθεια). Έτσι η τέχνη ως αναζήτηση του Ωραίου, συνδιαλέγεται με το Καλό και το Αληθινό σε μια ανώτερη σφαίρα, εκείνη των άυλων, υπεργήινων μορφών.

Με τον νεοπλατωνισμό του Πλωτίνου παρατηρείται μια αναδόμηση και μια μεταμόρφωση της αντίληψης για το Ωραίο. Αντί να παραμένει απόλυτα υποκείμενη στο δομικό τρίπτυχο των Ιδεών, το Ωραίο θα συνεχίσει μεν να αντικατοπτρίζει το Καλό και το Αληθινό, όμως θα ακολουθήσει αυτόνομη υπόσταση ως Ιδέα και η έκφρασή της στον αισθητό κόσμο θα είναι η τέχνη. Η τέχνη και τα αισθητά της

αποτελέσματα θα συνδέεται άμεσα με την Ιδέα του Ωραίου, που είναι η ιδανική της μορφή, χωρίς να χρειάζεται να διέλθει μέσα από τη διάνοια. Η πρόσβαση στο βασίλειο των Ιδεών, μέσω της οδού της τέχνης, θα είναι προνομιούχος: η τέχνη αποτελεί το αμεσότερο μέσο της ένωσης με το Έν, με την αρχή κάθε πράγματος. Μέσω της τέχνης επέρχεται ο συγκερασμός του αισθητού με την Ιδέα, δημιουργείται δηλαδή ένας σύνδεσμος, ο οποίος από τον κόσμο της σύλληψης οδηγεί απευθείας στην ψυχή του σύμπαντος. Η τέχνη δίνει τη δυνατότητα για τη θέαση των πάντων και η ομορφιά είναι το κλειδί της κατανόησης του σύμπαντος. Για τον Πλωτίνο το σύμπαν είναι έργο της ομορφιάς, όπου λάμπει η Ιδέα και ο καλλιτέχνης επιχειρεί να δώσει σώμα στο πνεύμα, γεγονός που θεμελιώνει το μεταφυσικό επιχείρημα περί της ύπαρξης ενός Θεού καλλιτέχνη.

Άλλωστε το μεταφυσικό-θεολογικό θεμέλιο της χριστιανικής τέχνης είναι η δογματική πεποίθηση ότι ο κόσμος είναι Θεϊκό δημιούργημα ex nihilo και ο άνθρωπος, μοναδικό δημιουργημα κατ'εικόνα του Θεού, αναδημιουργεί μέσω της τέχνης τις entia create. Είναι μέσα στο σχέδιο της δημιουργικής αρχιτεκτονικής του σύμπαντος που έχει κατασκευάσει ο Θεός, όπου οι άνθρωποι τέχνιτες και καλλιτέχνες, αναπλάθουν της δημιουργίες Του για να Τον δοξάσουν. Στους μοντέρνους καιρούς, καθώς ο κόσμος γίνεται κόσμος των υποκειμένων και των αντικειμένων, το Ανθρώπινο Υποκείμενο (Αντικειμενικό Υποκείμενο=Ανθρωπότητα) ως καλλιτέχνης, αναπαριστά με και διαμέσου της τέχνης άλλα υποκείμενα, δηλαδή άλλα αντικείμενα. Τα όντα και τα φαινόμενα που αποκαλύπτει και αναδημιουργεί η ελληνική τέχνη, μετουσιώνονται ιστορικά, στην αρχαία Ρώμη σε res, στον χριστιανικό μεσαίωνα σε θεία πλάσματα και στους μοντέρνους καιρούς σε υποκείμενα και αντικείμενα του ανθρώπινου Λόγου, ο οποίος γίνεται το αντικειμενικό θεμελιακό υποκείμενο. Από την αρχαιοελληνική τέχνη που μιμείται «ποιητικά» τα θεϊκά φυσικά φαινόμενα, μεταβαίνουμε στην ανάπλαση των προορισμένων στην Αποκάλυψη, θεϊκών πλάσμάτων της χριστιανικής τέχνης και από εκεί στην μοντέρνα τέχνη που παράγει και κατασκευάζει «νοητικά πράγματα», με περισσότερο ή λιγότερο αφηρημένο τρόπο. Θα το ξαναπούμε, η αρχαιοελληνική αντίληψη για την τέχνη είναι αποκάλυψη της αλήθειας του Είναι το

οποίο αναδημιουργείται (η δημιουργική πράξη=ποίηση δεν επιβάλλεται στο Είναι, αλλά το αναδεικνύει, μεταμορφώνοντάς το), έτσι η τέχνη είναι φυσική (όχι νατουραλιστική) και λειτουργική. Η ποιητικότητα του κόσμου εκφράζεται στην τέχνη που δεν διαχωρίζεται από την τεχνική. Στον χριστιανικό μεσαίωνα η τέχνη εκφράζει το πνεύμα της Θεϊκής δημιουργίας του κόσμου και παρεμβαίνει για να τον ανα- πλάσει, έτσι η τέχνη σταδιακά αποκτά υπολογιστικό και κατασκευ- αστικό χαρακτήρα ( τεχνική). Στους μοντέρνους καιρούς, έχοντας εγκαταλείψει ο άνθρωπος τη φύση και τη θεότητα, η τέχνη και η τεχνική υποκειμενικοποιούν τα αντικείμενα, τα ιδιοποιούνται μέσω των νοητικών παραστάσεων τους και τα μετασχηματίζουν σε θέα- μα και διάκοσμο του κόσμου.

## Η Σκέψη στον Αριστοτέλη

### “Τί τό όν;”

Σε αντίθεση με την Πλατωνική σκέψη των αιώνιων υπερβατικών-καθολικών ιδεών που τοποθετούνται επέκεινα των αισθητών όντων, η Αριστοτελική σκέψη δεν αναγνωρίζει επέκεινα. Το ιδεατό, δηλαδή το νοητό στοιχείο στην γενικότητά του, δεν διακρίνεται από τα αισθητά όντα αλλά συνδέεται μ' αυτά. Η αφηρησία της Αριστοτελικής σκέψης δεν είναι η αναγωγή στον αφηρημένο και μη αισθητό-ιδεατό κόσμο του Πλάτωνα, αλλά η μελέτη του ατομικού και συγκεκριμένου όντος και η εξεύρεση της ουσίας του. Για τον Αριστοτέλη το όν υπάρχει κατά την ουσία του, που είναι το “υλικό” από το οποίο συνίσταται, το οποίο ονομάζει το «υλικό αίτιο» του, αυτό δηλαδή που του επιτρέπει να είναι ό,τι είναι και τίποτε διαφορετικό, αλλά και που το διαφορίζει απ' όλα τα άλλα όντα, όσα αποτελούνται από άλλο “υλικό”. Αυτός ο ουσιακός τρόπος του είναι, είναι τάξης ποιητικής και συμπληρώνεται από έναν τρόπο του είναι, μορφικό, που είναι τάξης ποσοτικής για τον οποίο υπεύθυνο είναι το «είδος» (as υπογραμμισθεί η εννοιολογική όσο και ετυμολογική συγγένεια του αριστοτελικού όρου «είδος» προς τον Πλατωνικό όρο «ιδέα»), δηλαδή η εξωτερική μορφή την οποία η ουσία προσλαμβάνει και που αποτελεί το «μορφικό αίτιο» του όντος, το οποίο έτσι διαφορίζεται απ' όλα τα άλλα όντα.

Η ουσία είναι το εκάστοτε υφιστάμενο και μόνιμο όν (σε αντίθεση προς τα εκάστοτε προσαρτώμενα και μεταβαλλόμενα στοιχεία του που τα ονομάζει «συμβεβηκότα»). Ενώ ο Πλάτωνας θεωρεί ότι η «ουσία» έγκειται στην γενικότητα των ιδεών που υπάρχουν ανεξάρτητα από τα αισθητά όντα στα οποία αναφέρονται, ο Αριστοτέλης αντιτείνει ότι «η ουσία κάθε πράγματος είναι η ιδιάζουσα ουσία αυτού του πράγματος, δηλαδή εκείνη η ουσία που δεν υπάρχει σε κάτι άλλο» (Μεταφ. Ζ13, 1038b 10: ουσία εκάστου η ίδιος εκάστω, ή ουχ υπάρχει άλλω) και αποκλείει κατηγορηματικά την υπόθεση ότι οι καθολικές έννοιες είναι ουσίες (ο.π 1038 b35: ουδέν των καθόλου υπαρχόντων ουσία εστίν). Ενώ για τον Πλάτωνα η γενική ιδέα

του Ανθρώπου υπάρχει ανεξάρτητα από τους εμπειρικούς ανθρώπους, για τον Αριστοτέλη η γενική ιδέα του Ανθρώπου συγκροτείται από τα κοινά γνωρίσματα των εμπειρικών ανθρώπων και θα εξαφανιστεί με τον χαμό τους. Πάντως, τόσο ο Πλάτωνας με τις αιώνιες ιδέες, τα όντως όντα, που βρίσκονται επείκεινα του κόσμου της εμπειρίας, όσο και ο Αριστοτέλης με τα είδη που ενυπάρχουν μέσα στα αισθητά όντα, διακρίνουν την θετικότητα της αμετάβλητης ουσίας (Είναι) από την αρνητικότητα των μεταβαλλόμενων γνωρισμάτων της (Γίνεσθαι),

Η Αριστοτελική έννοια της «ουσίας» κατανοείται επαρκέστερα σε αντίθεση προς τα «συμβεβηκότα» (ή με άλλη έκφραση: προς τα πάθη=ιδιότητες). Η ουσία είναι κάτι που υπόκειται και διατηρείται, ενώ τα συμβεβηκότα είναι μεταβαλλόμενα. Αυτή η αντίθεση μεταξύ της ουσίας=αμετάβλητο και συμβεβηκός = μεταβλητό διαφαίνεται και από τον χαρακτηρισμό της ουσίας ως α) το τί ήν είναι, δηλαδή το τί-Είναι –που ανέκαθεν –ήταν και άρα παραμένει εξακολουθητικά το ίδιο, β) υποκείμενον, δηλαδή το υλικό υπόστρωμα πάνω στο οποίο έρχονται και παρέρχονται οι ιδιότητες. Για παράδειγμα ο Σωκράτης ως ουσία υφίσταται από τη γέννηση έως και τον θάνατό του, ενώ η σωματική του εμφάνιση, το νεανικό σφρίγος και το κάλλος ήταν παροδικές ιδιότητες (μεταφ. Α3, 983b 13-17). Η έννοια της ουσίας σημαίνει το διηνεκώς διαθέσιμο, το διηνεκώς παρόν, η ουσία δηλαδή έγκειται στην έννοια μιας «διαρκούς παρουσίας». Καταλαβαίνουμε ότι η επιχωματωμένη σημασία της ουσίας, ως διαρκούς παρουσίας, είναι η χρονική της σημασία και έτσι μπορούμε να κατανοήσουμε γιατί η ουσία χρησίμευσε για τη διαμόρφωση των όρων της παρουσίας (Είναι) και της απουσίας (μη Είναι). Το οντολογικο-χρονικό νόημα της ουσίας συνίσταται στην παρουσία, πράγμα που σημαίνει ότι το Είναι του όντος νοείται συναρτηθεί ενός καθορισμένου χρονικού τρόπου, αυτού του παρόντος, το οποίο εκλαμβάνεται ως μια άπειρη ακολουθία από αδιάστατα νυν που έρχονται και παρέρχονται. Έτσι ο χρόνος αντιμετωπίζεται οντολογικά στον ορίζοντα της ιδέας μιας υποστασιακής παρουσίας. Η Αριστοτελική άποψη για το χρόνο είναι σαφώς ρεαλιστική, όπως άλλωστε και η Πλατωνική, κατά την οποία ο χρόνος είναι μια κινητή «εικόνα της αιωνιότητας», δηλαδή το ρευστό φαινόμενο που αντιστοιχεί προς τη σταθερή, αναλλοί-

ωτη και άπειρη πραγματικότητα, η οποία εξακολουθεί να υπάρχει δίχως διακοπή. Σ' αυτό το σημείο να διακρίνουμε την Πλατωνική έννοια της αιωνιότητας και την Αριστοτελική έννοια του χρόνου. Για τον Πλάτωνα η αιωνιότητα έχει την ίδια σχέση προς την έννοια του χρόνου που έχει η Ιδέα ως υπερβατική πραγματικότητα προς το ρευστό φαινόμενο του αισθητού κόσμου: η αιωνιότητα είναι ακίνητη, απαθής, κατοπτρίζεται δυναμικά στην φαινομενικότητα, η οποία είναι ρευστή και μεταβαλλόμενη. Η αιωνιότητα είναι το άπειρο και απόλυτο που υφίσταται αναλλοίωτο και εντός της οποίας συμβαίνουν όλα τα επί μέρους γεγονότα. Η αιωνιότητα είναι το πλαίσιο του χρόνου και το θεμέλιο της υπάρξεως του. Ακριβώς, επειδή η αιωνιότητα δεν είναι άμεσα βιώσιμη, αλλά μόνο έμμεσα δια της διάνοιας δεν είναι αναγώγιμη σε λογική σύλληψη και επεξεργασία. Αντίθετα προς την αιωνιότητα που συνιστά το άχρονο και απόλυτο υπόβαθρο της κίνησης του όντος, ο χρόνος στον Αριστοτέλη είναι το όργανο με το οποίο μετράται η κίνηση αυτή, η κίνηση αυτή είναι ασυνεχής και αποτελείται από τμήματα διαιρετά επ' άπειρον από την ψυχή. Έτσι ο χρόνος στον Αριστοτέλη δεν ορίζεται απλώς ως χρόνος της φύσης, χρόνος του αντικειμενικού κόσμου, αλλά ορίζεται επίσης, ως όργανο μέτρησης που αναγνωρίζεται διαμέσου της ψυχής που προσπαθεί να προσδιορίσει την αντικειμενικότητα του χρόνου.

Όπως γράψαμε το πρωταρχικό ερώτημα της φιλοσοφίας πρωτοδιατυπώθηκε με ενάργεια από τον Αριστοτέλη: «τί τό όν;». Το ερώτημα για το νόημα (ουσία) του Είναι έμοιαζε με μια γιγαντομαχία περί της ουσίας ( "Σοφιστής" 246 α). Οι διερευνήσεις που επιχειρήθηκαν από τον Παρμενίδη, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη αφορούσαν το νόημα του όντος και του Είναι του όντος. Όμως το Είναι του όντος το αντιμετώπισαν ως ένα ον μεταξύ των άλλων και του απέδωσαν τον χαρακτηρισμό, Ιδέα, θεϊκός νους ή Πρώτον Κινούν. Έτσι συνέχιζαν να ερμηνεύουν το Είναι με την αναγωγή του Είναι σε κάποιο άλλο ον και την απόδοση στο Είναι οντικών προσδιορισμών, όπως συνέβαινε άλλωστε και στις προσωκρατικές θεωρίες για το Είναι. Βέβαια ο Πλάτωνας, ο οποίος είχε επίγνωση αυτής της διαφοράς Είναι και όντος χωρίς να αποφύγει την σύγχισή τους, επεσήμανε στο "Σοφιστή" (242 c) ότι η φιλοσοφία αρχίζει όταν

σταματάμε να «αφηγούμαστε μύθους», δηλαδή όταν σταματάμε να εξηγούμε κάποιο ον χρησιμοποιώντας κάποιο άλλο ον. Η ερμηνεία του Είναι και η απόδοση σ' αυτό οντικών χαρακτηρισμών, έστω και υπερβατικών, αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα του μύθου και της θεολογίας στο μέτρο που αυτή καταφεύγει στη ιδέα του Θεού ως υπέρτατου όντος προκειμένου να ερμηνεύσει την ολότητα των πάντων. Η διερώτηση για το Είναι ως Είναι δεν μπορεί να περιοριστεί στο ερώτημα περί του κοινού-καθολικού κατηγορήματος των πραγμάτων και των όντων (Πλάτωνας), ούτε στο ερώτημα για την κοινή τους ιδιότητα αναλογικά, όπως υποστήριζε ο Αριστοτέλης, αλλά στη σχέση τους που δεν ανάγεται σε ον και δεν συλλαμβάνεται εννοιολογικά.

## Ον και χρόνος

Στην παραδοσιακή μεταφυσική φιλοσοφία το Είναι ως Αντικειμενικό Υποκείμενο, η ουσία του ( νόημα) είναι υποστασιοποιημένη και άχρονη παρουσία και έτσι η ανθρώπινη ιστορία γίνεται αντιληπτή ως η χρονική πραγμάτωση του άχρονου. Το Αντικειμενικό Υποκείμενο (Είναι) στην παραδοσιακή φιλοσοφία είναι παρουσία, παροντικότητα, δηλαδή κάτι άχρονο, χωρίς ροή και μεταβολή (Γίγνεσθαι).

Ο Κάντ ήταν ο πρώτος σ' όλη την ιστορία της μεταφυσικής που αντιλήφθηκε την ενδότερη συνάφεια του Είναι και του χρόνου. Η θεωρία του για τον σχηματισμό των καθάρων εννοιών της διάνοιας, υπογραμμίζει ότι η διάνοια «δεν μπορεί επ' ουδενί να λειτουργήσει ανεξάρτητα από το χρόνο» και αυτό γιατί οι ενδιάμεσες αναπαραστάσεις ή τα σχήματα που επιτρέπουν την εφαρμογή των νοητικών κατηγοριών στα φαινόμενα είναι a priori προσδιορισμοί του χρόνου. Ο Κάντ ορίζει το χρόνο ως χρόνο της φύσης ή ως χρόνο του αντικειμενικού κόσμου, θεωρεί το χρόνο ως έναν προυπάρχον υποδοχέα των κοσμικών γεγονότων και παρατηρεί ότι το μέτρο του χρόνου καθίσταται δυνατό μόνο διαμέσου της ανθρώπινης ψυχής ή του πνεύματος. Έτσι, ακόμα και ο Καντ, ο οποίος προαισθάνθηκε την χρονική δομή της ανθρώπινης διάνοιας και την παρουσία του χρόνου σε κάθε ενέργημα της διάνοιας, παρέμεινε δέσμιος της αντίληψης για το χρόνο που κληρονόμησε από την παράδοση, από τον Λάιμπνιτς και τον Νεύτωνα. Βέβαια πριν από τον Κάντ όπως είπαμε και ο Αριστοτέλης στο τέταρτο βιβλίο των "Φυσικών" (11,219 b 1) δίνει στο χρόνο το νόημα της «φυσικής» κατανόησης του Είναι ως .... και δεν διερωτάται για την προέλευση του χρόνου που φανερώνεται ως φυσική κίνηση και μεταβολή. Ακόμα και οι ριζοσπαστικές έρευνες του Χούσερλ για το χρόνο, σε σχέση με την ψυχολογία και τη γνωσιοθεωρία, εξακολούθησαν να αντιμετωπίζουν το χρόνο ως κάτι εμμενές και ενδο-υποκειμενικό. Ο Χούσερλ διακρίνει τη χρονική ροή και τις συνειδησιακές τροπικότητες μέσω των οποίων η ροή γίνεται αντιληπτή. Συγκεκριμένα στον Χούσερλ οι τρεις διαστάσεις του χρόνου συγκρατούνται μέσα στο «ζωντανό παρόν» από το υπερβατολογικό εγώ που διατείνεται ότι είναι «αθάνατο».

Σύμφωνα με τις παραπάνω θεωρήσεις για το χρόνο ο άνθρωπος βρίσκεται μέσα στο χρόνο, ο οποίος αποτελεί μια "εξωτερικότητα" ως προς αυτόν. Η εξαντικειμενίκευση του χρόνου ενέχει το χα- ρα- κτήρα της θεματικής παρουσίας, έτσι όμως τον υποστασιοποι- ούμε και τον κάνουμε ένα ον, ουσιαστικά του αποδίδουμε μια ταυ- τότητα, η οποία του στερεί τη χρονικότητά του. Βέβαια αυτό εί- ναι κατανοητό μέσα στα πλαίσια της μεταφυσικής φιλοσοφίας που αντιλαμβάνεται το Είναι ως άχρονη υπόσταση-ουσία και τον Λόγο που το συλλαμβάνει, ως αυτο-οριζόμενο και αυτοαναφορικό. Ποια η σχέση όμως του Είναι με το μη Είναι, της παρουσίας με την απου- σία, του ίδιου με το διαφορετικό και το Άλλο, του Λόγου με τον μη Λόγο («Άσκεπτο»); Οι διερευνήσεις αυτών των ερωτημάτων προ- ὑποθέτουν την υπέρβαση της παραδοσιακής μεταφυσικής παρά- δοξης που θεωρεί τον Κόσμο ως Είναι εγγενώς προσδιορισμένο και αναπαραστάσιμο από τις εννοιολογικές-συμβολικές συλλήψεις του Λόγου και την διάνοιξη σ' Αυτό το αθεμελίωτο και άσκεπτο, το οποίο δίνεται για θεμελίωση-αιτιολόγηση και νοσηματοδότηση, δί- πως Αυτό να είναι υποκείμενο και να επιδέχεται κατηγορημάτων. Αυτό δεν μπορεί να θεματοποιηθεί και να διαυγασθεί εννοιολογικά, κατανοείται ως ανοικτότητα «μέσα» στον ορίζοντα του χρόνου που είναι το ανευ υποκειμένου γίνεσθαι (χρονικότητα). Ο ορίζοντας του χρόνου είναι το Ανοικτό που μας περιβάλλει, δίκως το "περιβάλλει" να έχει τη συνδήλωση του μετρήσιμου χώρου, αλλά την έννοια της διευθέτησης, της συναρμογής των ανεξάρτητων μερών του κόσμου. Μ' αυτή την έννοια ο ορίζοντας του χρόνου αναδεικνύει τον ριζικά σχεσιακό και όχι υποστασιακό χαρακτήρα καθώς και την αλληλεξάρτηση των υπαρκτικών προσδιορισμών των επιμέρους όντων τα οποία μετέχουν της συνολικής δομής του Κόσμου. Στον ορίζοντα του χρόνου αναδύεται η επίγνωση της θνητής και πεπε- ρασμένης φύσης του ανθρώπου σε συνάρτηση με την επίγνωση του απεριόριστου του ορίζοντα του χρόνου και είναι αυτή ακρι- βώς η επίγνωση που καθιστά την ανθρώπινη ύπαρξη υπερβασιακή μιας που συνεχώς είναι πέραν και τείνει «να γίνει αυτό που είναι» (Πίνδαρος). Δηλαδή αυτό που είναι, δεν είναι, το είναι παρέρχεται και επέρχεται συνεχώς το ελευσόμενο. Το υπερβατικό στοιχείο που ενυπάρχει στον άνθρωπο είναι αυτό το "όχι ακόμα", το επερχόμενο. Μ' αυτή την έννοια αποδομείται το ιδεώδες της αντικειμενικότητας

του Είναι που συναρθρώνεται με το νόημα του (ουσία), όπως και το ιδεώδες της απόλυτης και αιώνιας αλήθειας που συνάπτεται με την άχρονη παρουσία του Είναι. Αναδεικνύεται η χρονική-ιστορική διάσταση του Είναι και ο εποχιακός χαρακτήρας της αλήθειας. Πιο εύστοχα θα λέγαμε ότι το Είναι, Δεν Είναι, ξετυλίγεται ως χρόνος με την σκέψη που συνεχώς ανοίγεται σ' αυτό που της ανοίγεται.

Έτσι ο χρόνος γίνεται η δυνατότητα κατανόησης του Κόσμου σ' όλες τις μορφές του και αντίστροφα ο Κόσμος εννοείται με όρο το χρόνο κάτι που καταδεικνύει το χρονικό χαρακτήρα του Κόσμου, αλλά και την Κοσμική τροπικότητα του χρόνου. Η ανθρώπινη ύπαρξη διατηρεί μια ιδιαίτερη σχέση με το χρόνο και αυτό γιατί διαμέσου αυτής τίθεται το ερώτημα του χρόνου. Ο άνθρωπος δεν βρίσκεται μέσα στο χρόνο με τον τρόπο των φυσικών αντικειμένων, αλλά «είναι» χρόνος. Θέτουμε σε εισαγωγικά το "είναι" για να διαφοροποιηθούμε από την αντίληψη του χρόνου ως απόλυτη και άχρονη παρουσία, ως αιώνια ουσία, ως μονιμότητα ενός διαρκώς υπάρχοντος όντος. Ο Κόσμος δεν είναι ούτε ον, αλλά ούτε απλά χρονικό και ο χρόνος δεν είναι απλώς χρονικός, αλλά ούτε απλώς ον.

Η χρονικότητα του κόσμου και η κοσμικότητα του χρόνου, συνιστούν την αιγιματική μονιμότητα Αυτού που επέχειν, που φανερώνεται στο «αίφνης» της στιγμής, στην αιφνιδιαστική έλλαμψη της έλευσης στην παρουσία (κλειστότητα), που διαρκώς επέρχεται (ανοικτότητα) σε μια αέναη εναλλαγή. Χρόνος και Κόσμος επέχουν και είναι η "εποχή" που επιτρέπει την κατανόηση της ιστορικότητας της σκέψης. "Εποχή" δεν είναι μόνο αυτό που κάθε φορά μας δίνεται για σκέψη και δράση και το μεταμορφώνουμε με τη σκέψη και τη δράση, αλλά κυρίως αυτό που διατηρείται μετέωρο και αναποφάσιστο. Αυτό που δεν εκφαίνεται και δεν εκφέρεται και καμιά κρίση δεν μπορεί να το διατυπώσει αποφαντικά. Μ' αυτή την έννοια η σκέψη σκέπτεται αυτό που της δίνεται και ταυτόχρονα με αυτό που επέχει, το άσκεπτο.

Η στοχαστική αναδόμηση της μεταφυσικής και η υπέρβασή της απαιτεί τη διάνοιξη της σκέψης σ' Αυτό που προσφέρει τη δυνατότητα στους κοινούς οντικούς προσδιορισμούς και καθορισμούς να φανερώσουν το είναι των όντων ως ουσία και παρουσία, δίχως

Αυτό να είναι ον, αλλά μετέχοντας στο ον, πράγμα που σημαίνει ότι το ον αποτελεί εκδήλωση του Αυτού, είναι μια σχεσιακή δομή, παρουσίας και απουσίας, φωτός και σκιάς. Αυτό που κάνει τα όντα να είναι αποτελεί το ριζικά Άλλο έναντι όλων των άλλων όντων, δηλαδή συνιστά το μη ον, το μηδέν. Αυτό, το ριζικά Άλλο, αποκάλυπτεται –κρυπτόμενο, μέσω των όντων ως εστία μέθεξης, ενώ τα όντα είναι μέσω της μεθεκτικής σχέσης μ' Αυτό.

## Ο άνθρωπος ως «ζών λόγον έχον»: Η σχέση του Είναι με το Λόγο

Όπως γράψαμε το πρωταρχικό ερώτημα της φιλοσοφίας πρωτοδιατυπώθηκε με ενάργεια από τον Αριστοτέλη: «τί τό όν;». Στην παραδοσιακή μεταφυσική φιλοσοφία το Είναι ως Αντικειμενικό Υποκείμενο, η ουσία του ( νόημα) είναι υποστασιοποιημένη και άχρονη παρουσία και έτσι η ανθρώπινη ιστορία γίνεται αντιληπτή ως η χρονική πραγμάτωση του άχρονου. Το Αντικειμενικό Υποκείμενο (Είναι) στην παραδοσιακή φιλοσοφία είναι παρουσία, παροντικότητα, δηλαδή κάτι άχρονο, χωρίς ροή και μεταβολή (Γίγνεσθαι).

Το ερώτημα που ανακύπτει είναι ποιά η σημασία του πρωτείου που αποδίδεται στο παρόν; Το ερώτημα αυτό συνάπτεται με τον κυρίαρχο τρόπο πρόσβασης στο Είναι που χαρακτηρίζει το σύνολο της ελληνικής οντολογίας, τόσο της προσωκρατικής όσο της κλασσικής, αλλά και της νεώτερης περιόδου. Αυτό ο τρόπος δεν είναι άλλος από τον ορισμό του ανθρώπου ως «ζών λόγον έχον», ως animal rationale. Η έμφαση που δίνεται στο λόγο ως ειδοποιό γνώρισμα της ανθρωπινότητας, εξηγεί γιατί ο Πλάτωνας απονέμει στη φιλοσοφία, δηλαδή στην οντολογία, τον τίτλο της διαλεκτικής, η οποία ορίζεται στην “Σοφιστή” ως η συζήτηση για τις σχέσεις που διέπουν τα ανώτερα γένη. Εάν με τον Αριστοτέλη η διαλεκτική υποβαθμίζεται, αυτό δε συμβαίνει διότι η διαλεκτική δεν γίνεται κατανοητή, αλλά γιατί ο Αριστοτέλης υποτίθεται ότι διέβλεψε τα όρια της. Το λέγειν δεν αποτελεί το μοναδικό καθοδηγητικό νήμα της οντολογίας: το νοείν, δηλαδή η καθαρή εννόηση αυτού που είναι ήδη παρόν, το οποίο ο Αριστοτέλης θεωρεί ως τον πρωταρχικό τόπο της αλήθειας- είναι ο αμεσότερος τρόπος πρόσβασης στο Είναι, το οποίο ο Παρμενίδης είχε θεωρήσει ως το καθοδηγητικό νήμα της δικής του ερμηνείας του Είναι στο τρίτο απόσπασμα του Ποιήματός του: «το γάρ αυτό νοείν τε και είναι». Όμως το λέγειν και το νοείν έχουν την ίδια χρονική δομή: αυτής της καθαρής «παρουσίας» κάποιου πράγματος που φανερώνεται διαμέσου αυτών. Για το λόγο αυτό, το όν που φανερώνεται στο φως του λόγου ή της νοήσεως δεν θα μπορούσε να συλληφθεί παρά ως παρουσία, δηλαδή ως ουσία. Η

παραδοσιακή φιλοσοφία του Είναι ως ουσία (νόημα) και άχρονη παρουσία, η οποία αντιτίθεται στο μη Είναι (έλλειψη νοήματος) και στην απουσία, θεμελιώνεται στην μεταφυσική ανθρωπολογία που ορίζει τον άνθρωπο ως ορθολογικό όν, δηλαδή ως ένα ον που συντίθεται από σωματική ύλη και πνευματική μορφή και όχι ως ένα αδιαίρετο είναι που βρίσκεται εν τω γίγνεσθαι.

Κατανοούμε ότι η μεταφυσική διάκριση Είναι και Γίγνεσθαι συνδέεται με τη μεταφυσική ανθρωπολογία που διακρίνει τη νόηση από το σώμα. Για μια ορθή αντιμετώπιση της σχετικής προβληματικής του χρόνου, πρέπει να ληφθεί υπόψη η διαφορά νόησης και αίσθησης και η μεταξύ τους σχέση. Για τους ιδεαλιστές συναίσθηση του χρόνου χωρίς έμψυχο και ενσυνείδητο ον είναι αδιανόητη. Σε τι συνίσταται η ουσία του χρόνου; Στο σκεπτόμενο ον ή στις εξωτερικές αλλαγές; Τί είναι ο χρόνος πέραν από τις αλλαγές που μπορούμε να μετρήσουμε και να αριθμήσουμε; Αν ο χρόνος είναι αριθμός με τον οποίο μετρούνται οι αλλαγές, όπως υποστηρίζει η Αριστοτελική αντίληψη για το χρόνο, τότε υπάρχει κάποια συνθήκη που τον καθιστά δυνατό; Η απάντηση είναι η νόηση. Αμέσως όμως ορθώνεται το ερώτημα; Πού έγκειται η ουσία του χρόνου στη νόηση ή στην αίσθηση; Αν η νόηση αποτελεί την ουσία του χρόνου, τότε αυτή είναι άχρονη. Είναι η ουσία του χρόνου άχρονη και αδιάστατη όπως υποστηρίζει ο Νεύτωνας; Υπάρχει ένα πρωτοσυνειδησιακό συνεχές, ένα αέναο "τώρα" που είναι μέτρο των μεταβολών και συνεχές κάτοπτρό τους; Αν απαντήσουμε καταφατικά τότε θεωρούμε ότι ο χρόνος ενοικεί στην ψυχή του υποκειμένου και αυτή η διαπίστωση αποτελεί δικαίωση στον ιδεαλισμό. Από την άλλη όμως ο χρόνος θεωρείται και ως φυσικό μέγεθος που εξαρτάται από τις μεταβολές και συμμεταβάλλεται. Ενώ λοιπόν η κύρια ουσία του χρόνου έγκειται στη νόηση, οι εκφάνσεις του ανήκουν στην αίσθηση. Για να καταστεί δυνατή μια πλήρη αντίληψη για το χρόνο είναι απαραίτητη η αποδοχή της συμπληρωματικότητας νόησης-αίσθησης, της διττής, αμφίπλευρης και διφορούμενης σχέσης νόησης-αίσθησης. Αυτό όμως προϋποθέτει ότι δεν διακρίνουμε τη σκέψη σε έλλογη και συγκινησιακή, διαισθητική ή ενορατική σκέψη, όπως επίσης ότι δεν διαχωρίζουμε τη θεωρία από την ποίηση και την πράξη. Η σκέψη δεν ταυτίζεται με τη γνώση, η οποία συνι-

στά το απαύγασμα ειδικών διανοητικών επεξεργασιών, ούτε και με την επιστήμη, η οποία στοχεύει, υπολογίζει και διαμορφώνει με τις νοητικές κατασκευές της τομείς και εκφάνσεις του Όλου και όχι το Όλο. Η σκέψη επίσης δεν είναι Ιδέα ή Ύλη, θα λέγαμε ότι η σκέψη «είναι» η άλλη όψη του ενιαίου και άτμητου χρόνου, του χρόνου που συνδέει τις αντιθέσεις και τις μεταμορφώνει αμοιβαία.

Πριν προχωρήσουμε να συνοψίσουμε τη γνωσιοθεωρητική σκέψη του Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης θέτει το ζήτημα της γνώσης ως ένωσης μεταξύ ύλης και μορφή το πραγματικό είναι η σύνθεσή τους. Η σύλληψη της αισθητής πραγματικότητας αποδίδεται με τον όρο ουσία που δεν είναι απλώς η ένωση της ύλης και της μορφής, αλλά το καθορισμένο και ξεχωριστό πράγμα, το οποίο δεν επιδέχεται αντιθετικών προσδιορισμών γιατί υπάρχει από μόνο του. Ο Αριστοτέλης δε θεωρούσε αναγκαία την κατασκευή ενός ιδεατού νοητικού κόσμου, εντελώς παράλληλου με τον εμπειρικό, ο οποίος θα μας βοηθούσε να κατανοήσουμε την πραγματικότητα του εμπειρικού. Στη γνωσιολογία του Αριστοτέλη αναδεικνύεται η εμπειρική διάσταση της φιλοσοφικής του σκέψης, η οποία θα αναζωογονηθεί στον ύστερο Μεσαίωνα με το φιλοσοφικό κίνημα του ριζικού εμπειρισμού, του νομιναλισμού ή ονοματοκρατίας που καθιερώθηκε από τον Άγγλο θεολόγο William of Ockham. Ο Αριστοτέλης περιόρισε τον υπερβατικό κόσμο των Πλατωνικών Ιδεών σ' έναν κόσμο νοητικών αρχών, τις οποίες δομεί η ανθρώπινη λογική σύμφωνα με ακριβείς *a priori* κατηγορίες. Οι αρχές αυτές (το Είναι, η Ύλη, η Ουσία, η Σχέση) δομούνται κατ' αναγκαιότητα από την ανθρώπινη νόηση. Λόγω αυτών των αρχών, μπορούμε να οδηγηθούμε στην πραγματική γνώση του φυσικού κόσμου που μας περιβάλλει, συμπεριλαμβανομένων και όσων δε γίνονται αντιληπτά από τις αισθήσεις, αλλά απορρέουν αναγκαστικά από τις γενικές αυτές αρχές. Όμως, ο φυσικός κόσμος δεν περιλαμβάνει στο πλάτος του, το σύνολο της αλήθειας. Έτσι, ανακύπτει το ερώτημα: «Ποια επιστήμη μπορεί να προσεγγίσει την Αλήθεια του Όντος που περιλαμβάνει τον υλικό και φυσικό κόσμο, αλλά είναι πέραν από αυτόν;»

## Οντο-θεολογία

Η αναζήτηση αυτή, οδήγησε τον Αριστοτέλη στη διατύπωση μιας οντολογικής μεταφυσικής και μια κοσμολογίας, σύμφωνα με την οποία ένας Θεός -υπέρτατο και τέλειο Ον- αποτελεί την πρωταρχική αιτία του συνόλου του φυσικού σύμπαντος. Το Θεϊκό Ον που είναι στατικό και αμετακίνητο, δεν υπόκειται όπως τα άλλα όντα, στις κατηγορίες της ποιότητας, της ποσότητας, του χρόνου, του χώρου κ.λ.π. Δεν έχει σχέση με τη γέννηση, το γίγνεσθαι και το θάνατο γιατί είναι η Υπέρτατη Αιτία, η Πρώτη Κινητήριος Δύναμη, το Ακίνητο Κινούν, το οποίο ωθεί τα πάντα. Αλλά αν το υπέρτατο ον είναι ο Θεός που εξισούται με την Υπέρτατη Σκέψη, τότε ο Θεός σκέπτεται τον εαυτό του, είναι η Σκέψη της σκέψης (νοήσεως νόσις). Μ' αυτή την έννοια, η φιλοσοφία -η ύψιστη των επιστημών-, είναι αποκλειστικό προνόμιο του Θεού και διατηρείται απρόσιτη για τον άνθρωπο. Ο Αριστοτέλης δίνοντας προτεραιότητα σ' αυτό που είναι πρώτη αιτία, καθιστά τη φιλοσοφία, θεολογία. Παράλληλα, όμως, μελετώντας το ον στην οικουμενικότητά του, καθιστά υπέρτατη επιστήμη την οντολογία, την επιστήμη του όντος. Το αντικείμενο της οντολογίας είναι η οικουμενικότητα του όντος, οι πρώτες αρχές που το διέπουν, οι πολλαπλές μορφές που εκδηλώνεται.

Στα "Μετά τα Φυσικά" θεμελιώνει τη ζητούμενη επιστήμη που έλαβε το όνομα «οντολογία» ή «μεταφυσική»: «ἐστὶν ἐπιστὴμὴ τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ τὸν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό (Μετ. Γ1, 1003 a21). Η πρόταση αυτή οριοθετεί την «οντολογία» έναντι των άλλων ειδικών και επιμέρους επιστημών και της αναθέτει την αποστο-

λή να εξετάζει τα όντα όχι στα επιμέρους γνωρίσματά τους, αλλά ως όντα στην «οντικότητα» τους, αποβλέποντας αποκλειστικά στο ότι αυτά «είναι». Έτσι η μεταφυσική ως πρώτη φιλοσοφία προσδιορίζεται ως επιστήμη των αυτόνομων και αμετάβλητων υποστάσεων (περί χωριστά και ακίνητα) και χαρακτηρίζεται ως θεολογική (Ε1 1026 a15-19), η καθολικότητά της θεμελιώνεται στην ενασχόλησή της με τη θεία ουσία (και καθόλου ούτως ότι πρώτη 1026 a30- 31). Στον βαθμό που η μεταφυσική είναι συγχρόνως και επιστήμη του

όντος, φαίνεται να αιωρείται μεταξύ οντολογίας και θεολογίας. Για τον Αριστοτέλη, η φιλοσοφία ταλαντεύεται ανάμεσα στον Λόγο του όντος και τη θεολογία που αφορά το *ον* ως Ένα, ανεξάρτητα από τις πολλαπλές μορφές που εξαντικειμενικοποιείται και μ' αυτή την έννοια, η σκέψη του Αριστοτέλη είναι οντο-θεο-λογική. Η Αριστοτελική μεταφυσική θεώρηση των όντων και του είναι των όντων («οντο-θεολογία»), επηρέασε αποφασιστικά και την μεσαιωνική χριστιανική διάνοηση. Με τον Αυγουστίνο έχουμε την ταύτιση του Θεού με την αλήθεια, τον νοητό κόσμο και το Λόγο: η πηγή της αλήθειας είναι συγχρόνως και πηγή των όντων, αλλά και ο θωμάς ο Ακινάτης ταυτίζει την ουσία του Θεού με το Είναι και την ύπαρξη.

## Μεταφυσική

Η μεταφυσική του Αριστοτέλη, η οποία εκτείνεται στα «Μετά τα Φυσικά», προσφέρει μια ολοκληρωμένη ερμηνευτική θεώρηση του Είναι. Συγκεκριμένα, τίθεται το ερώτημα της προέλευσης του Είναι («γιατί υπάρχει κάτι παρά τίποτε;»), αλλά και της ολότητας αυτού που Είναι (τα όντα, το πραγματικό, το Παν) ή του επιμέρους ον (ειδικά στην ψυχή, στον κόσμο ή στο Θεό). Να παρατηρήσουμε ότι η Οντολογία αναφέρεται στο Είναι ως Είναι, αλλά και στο Είναι (ουσία) των όντων. Η Μεταφυσική ασχολείται με το Παν (Απόλυτο) και τις έσχατες αρχές που το θεμελιώνουν.

Για τον Αριστοτέλη, το Είναι λέγεται με πολλές σημασίες, «το ον λέγεται πολλαχώς». Το ερώτημα: «γιατί υπάρχει κάτι παρά τίποτε;» περιέχει και άλλα που μπορούν να αναφέρονται στο ίδιο το Είναι («Τι είναι το Είναι;», «Τι είναι το να Είναι κάτι;»). Επίσης, κι άλλα ερωτήματα που αναφέρονται στους τρόπους ή στις κατηγορίες του Είναι, οι οποίες μας είναι χρήσιμες για σκεφτούμε το Είναι: ως υπόσταση, ως ποσότητα, ως ποιότητα, ως σχέση, ως τόπος, ως χρόνος, ως θέση, ως κατάσταση, ως ενέργεια, ως πράξη. Στο σύστημα της Αριστοτέλειας λογικής, το οποίο είναι ανάπτυγμα των λογικών μεθόδων που έμμεσα χρησιμοποίησε ο Παρμενίδης, εντάσσονται όλα τα πράγματα και τα φαινόμενα του εμπειρικού κόσμου. Ο Αριστοτέλης δέχεται την Παρμενίδεια αντιστοιχία του «Είναι» με το «λέγειν» και προσδίδει στις λογικές έννοιες, οντολογική υπόσταση: «Οντολογική σημασία έχουν όλα εκείνα τα οποία εκφράζονται δια των τύπων των κατηγοριών, διότι το Είναι έχει ισάριθμες σημασίες με τις λεκτικές εκφράσεις, μέσα από τις οποίες εκφράζεται» (Μετά τα φυσικά 1017a 22). Ο Αριστοτέλης, όπως διακρίνει πολλές σημασίες του «Είναι», με τον ίδιο τρόπο, έτσι διαστέλλει διάφορες σημασίες της αλήθειας: «Και οι προτάσεις είναι εσφαλμένες διότι εκλαμβάνουν το ον σε μια μοναδική σημασία, ενώ αυτό εκφωνείται σε πολυποικίλες» (Φυσικά 186a24). Στα έργα «Μετά τα Φυσικά» και «Όργανον», ο Αριστοτέλης θα αναδείξει την Παρμενίδεια διάκριση μεταξύ νόησης και αίσθησης σε τέτοιο βαθμό που θα διακρίνει δύο είδη ψυχής, τη θνητή «αισθητικήν ψυχήν» και την αθάνατη «διανοητικήν ψυχήν».

Όμως, θα απορρίψει τόσο τον Πλατωνικό διαχωρισμό μεταξύ ιδεών και αισθητών και την πεποίθηση του Πλάτωνα ότι τα αισθητά απλώς μετέχουν των ιδεών, όσο και τον αισθησιασμό του σοφιστή Πρωταγόρα. Θα υποστηρίξει ότι η «ιδέα» που είναι η ουσία, το «είναι» του κάθε αισθητού όντος έχει άμεση παρουσία στο αισθητό και δεν εμφανίζεται ως διακεκριμένη υπόσταση, έναντι των εξατομικευμένων εκδηλώσεων της, αλλά μετέχει αναλογικά. Είναι σημαντικό να επισημάνουμε ότι για τον Αριστοτέλη η ουσία είναι η αρχή, από την οποία εξαρτώνται όλα τα όντα και βάσει της οποίας όλα ονομάζονται όντα. Η Αριστοτελική ουσία είναι μια αρχή που δεν αντλεί τις σημασίες από την υπερβατική ιδέα του Πλάτωνα, αλλά σηματοδοτεί κάθε αυθύπαρκτο πράγμα του αισθητού κόσμου. Η πρωτοτυπία του Αριστοτέλη ήταν ο τρόπος που θέτει το ζήτημα της γνώσης ως ένωσης μεταξύ της ύλης και της μορφής. Πραγματικό ή ουσία δεν είναι ούτε η ύλη ούτε η μορφή, αλλά η σύνθεση των δύο και στα ερωτήματα πώς να δοθεί μορφή σ' αυτή την ένωση και ποιο είναι το ενδιάμεσο μεταξύ είδους και ατόμου, μεταξύ του μορφικού και καθολικού στοιχείου και της ύλης-υποκειμένου, ο Αριστοτέλης διατείνεται ότι την απάντηση μας τη δίνει το μέσον ή ο μέσος όρος.

## Η Οντο λογική λογική

Ο «ουσιακός» τρόπος θεώρησης της Αριστοτέλειας ανθρωπολογίας, κατανοείται μέσα στο πλαίσιο της τυπικής λογικής του και συγκεκριμένα στην αρχή της μη αντίφασης ή της ταυτότητας, η οποία συνάγεται απαγωγικά από την μονιστική μεταφυσική πεποίθηση του ά-χρονου Θεϊκού Νοήμονος Όντος, το οποίο εξισώνεται με την Αλήθεια. Εμμέσως, αυτή η πεποίθηση, διαστέλλεται από το μη Ον και την πλάνη. Η Αριστοτέλεια οντο-λογική αρχή της μη αντίφασης («Το γαρ αυτό άμα υπάρχειν τε και μη υπάρχειν αδύνατον τω αυτώ και κατά το αυτό», Μετά τα Φυσικά 1005β20) αποτελεί το οντολογικό θεμέλιο της δυτικής μεταφυσικής. Όμως η οντολογική αρχή της μη αντίφασης, όπως και οι άλλες οντο-λογικές αρχές που την συνοψίζουν, (της ταυτότητας, του αποκλεισμού του τρίτου και του αποχρώντος λόγου) είναι αξιωματικά αιτήματα που τίθενται στο εσωτερικό της λογικής. Δηλαδή είναι *a priori* αρχές που διέπουν τη σκέψη και θεμελιώνουν την ερμηνευτική πράξη της. Βέβαια, είναι κατανοητή η θέση του Αριστοτέλη μέσα στα πλαίσια της μεταφυσικής παραδοχής ότι η ουσία του άχρονου Είναι αποκαλύπτεται στα πλαίσια της κατηγορηματικής πρότασης. Δηλαδή στο λογικό περιβάλλον της κατηγορηματικής πρότασης αποκαλύπτεται η αλήθεια του Είναι και οι άχρονες ιδιότητες-ποιότητες του. Η Αριστοτελική οντο-λογική λογική προϋποθέτει ότι η αλήθεια είναι η αντιστοιχία των παραστάσεων νου με το Πραγματικό, διαστέλλει δηλαδή το νου από το Πραγματικό. Βέβαια, τα αξιώματα που διέπουν τον πυρήνα της κλασικής λογικής, προϋποθέτουν το Είναι ως Ένα, κλειστό και αυτοαναφορικό το οποίο έχει το χαρακτήρα της καθαρής μοναδικότητας (Τάξη-αναγκαιότητα ή Χάος=τυχασιότητα) και όχι της ενιαίας και διαφορικής ενότητας (μη χαοτικό χάος) που ξετυλίγεται χωροχρονικά.

Οι οντο-λογικές αρχές, ως «νόμοι της νόησης», έτσι όπως προκύπτουν από τη «φιλοσοφική γραμματική» της γλώσσας μας συνοψίζονται: 1. Νόμος της ταυτότητας: το Α είναι Α ή αλλιώς διατυπωμένο ότι είναι, είναι. 2. Νόμος της αντίφασης: τίποτα δεν μπορεί ταυτόχρονα να είναι και να μην είναι. 3. Ο νόμος του αποκλειόμενου

μέσου ή τρίτου: καθετί μπορεί μόνο να είναι ή να μην είναι. Ο δεύτερος νόμος αποτελεί αρνητική διατύπωση του πρώτου και ο τρίτος είναι απόρροια των προηγούμενων δύο. Η έννοια της ταυτότητας, ως απόλυτη ομοιότητα απ' όλες τις απόψεις, η οποία προϋποθέτει τη μεταφυσική παραδοχή του άχρονου Είναι που διαστέλλεται από το Γίγνεσθαι, αρνείται τις χωροχρονικές μεταμορφώσεις και τις διαρκώς μεταβαλλόμενες διαργασίες των φαινομένων και των όντων. Ασύμμετρες σχέσεις παρατηρούνται στις σχέσεις χώρου και χρόνου (η συμμετρία τέμνεται από το παρατηρησιακό ενέργημα) στις σχέσεις μεγέθους, στις σχέσεις ολότητας και επιμέρους κ.λ.π. Μ' αυτό τον τρόπο η οντο-λογική δομή της γλώσσας περιορίζει τα πάντα σε υποκείμενα και κατηγορήματα, διαιωνίζει ταυτοποιητικές αντιδράσεις, δηλαδή αναδεικνύει ομοιότητες και υποβαθμίζει διαφορές. Έτσι μαθαίνουμε να αντιδρούμε με τον ίδιο τρόπο, ανεξάρτητα το χωροχρονικό περιβάλλον και τις αέναες μεταμορφώσεις του. Ένα άλλο σημαντικό ζήτημα που ανακύπτει από τους «νόμους της νόησης» είναι ο πνευματικός περιορισμός λόγω της διάζευξης "είτε-είτε". Έτσι η σχέση μας με τον κόσμο διαγράφεται ως διττή και νοηματοδοτείται μέσα από εννοιολογικά δίπολα. Ο μεταφυσικός διαχωρισμός αντιπαραθέτει τη νύχτα στη μέρα, τη στεριά στη θάλασσα, τη ζωή στο θάνατο κ.λ.π. Από τις πρωταρχικές αυτές αντιθέσεις συνεπάγονται λογκό-νοντικά σχήματα, όπως επαγωγή ή παραγωγή, υλισμός ή ιδεαλισμός, φυσική ή μεταφυσική, κ.λ.π. Άλλο ένα επακόλουθο των «νόμων της νόησης» είναι ο γλωσσικός διαχωρισμός πραγμάτων και εννοιών, που δεν μπορούν να διαχωριστούν εμπειρικά, όπως οι όροι νους και σώμα, χώρος και χρόνος κ.λ.π.

Συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι η Αριστοτέλεια κατηγορηματική δομή της πρότασης (υποκείμενο –κατηγορούμενο), αποτελεί μια μεταφυσική αφαίρεση, κατασκευάζει μια ανθρωποκεντρική εικόνα για τον κόσμο και τα όντα και διαμορφώνει μια κατοπτρική σχέση μαζί τους. Βέβαια η Αριστοτελική οντο-λογική λογική, ορίζεται μέσα στα πλαίσια της άχρονης, επίπεδης και ευκλείδειας γεωμετρίας, η οποία διαμορφώνει τη γλώσσα, τη σκέψη και την εμπειρική πραγματικότητα που βιώνουν οι άνθρωποι. Θα μπορούσαμε να εγγράψουμε την αντίληψη που προκύπτει από την ευκλείδεια γεωμετρία στον ορίζοντα μιας παν-γεωμετρίας, μιας παν-τοπολογίας που βρίσκεται

αέναα στο γίγνεσθαι του χρόνου. Αυτό προϋποθέτει μια σκέψη που αναγνωρίζει ότι Αυτό που είναι, δεν είναι ίδιο με τον εαυτό του, είναι αντιφατικό, δεν αποκλείει το μέσο, δεν έχει αποχρώντα λόγο. Τότε θα αναδεικνυόταν το παιχνίδι του χρόνου, το παιχνίδι του Ενός με το Πολλαπλό.

Η Αριστοτελική δίτιμη λογική περιγράφει την Πλατωνική αντίληψη για τα μαθηματικά αντικείμενα-Ιδέες, η οποία αποκρυσταλλώνεται στους Νεωτερικούς Χρόνους, στα αποκαλούμενα Καντοριανά μαθηματικά και στη μαθηματική λογική πρώτης τάξης. Η δίτιμη γλώσσα της τυπικής και μαθηματικής λογικής και η συλλογιστική της βεβαιότητας, κατανοείται μέσα στο πλαίσιο της οντολογικής μεταφυσικής, της ευκλείδειας γεωμετρίας, της Αριστοτέλειας και Σχολαστικής φυσικής και στους νεώτερους χρόνους της Νευτώνειας φυσικής, οι οποίες αποτέλεσαν τη φιλοσοφία της φύσης και την κοσμολογία για μια μακραίωνη περίοδο της ιστορίας της ανθρωπότητας. Άλλωστε η οντολογική συνθήκη της λογικής σκέψης που καθόρισε την ιστορία της Δύσης και της μεταφυσικής της είναι: Είναι ως Κατάφαση=Αλήθεια (παρουσία, πλήρες, παν) και το μη Είναι=Ψέμμα (μηδέν, απουσία, κενό, τίποτα) ως άρνηση του Είναι. Η κατάφαση αναγνωρίζει και συνδέει ένα υποκείμενο με ένα κατηγορήμα, η άρνηση απορρίπτει το κατηγορήμα του υποκειμένου. Η θεώρηση του Είναι ως Αντικειμενικού Απόλυτου ή ως Υποκειμενικού (Αντικειμενικού) Απόλυτου, αμετάβλητου, καθολικού και ταυτόσημου (Παρμενίδειο Είναι, Αριστοτέλειο θεϊκό Ον-Νους, Πλατωνική Ιδέα ή Είδος, Θεός-Δημιουργός, Καρτεσιανό Εγώ ή Καντιανό Υπερβατολογικό Υποκείμενο, Χεγκελιανό Πνεύμα) συνιστά την καταφατική στάση. Η θετικότητα του Λόγου που διέπει αυτή τη σκέψη αντιμετωπίζει το Είναι ως Υπερβατικό Απόλυτο, το οποίο δύναται να αναπαρασταθεί, να αιτιολογηθεί (νοηματοδοτηθεί) και να θεμελιωθεί από το Λόγο της Φύσης, του Θεού, της Ανθρώπινης Υποκειμενικότητας. Η «αντιμεταφυσική» μεταφυσική σκέψη, από τον Χέγκελ και μετά (Νίτσε, Μάρξ, Φρόυντ κ.α), επαναφέρουν και διερευνούν την Αρνητικότητα του Λόγου και αναζητούν την ασύμφωνη συμφωνία των αντιθέτων και των αντιφατικών, την ομολογία Σκέψης-Κόσμου, δίδως να την επιτυχάνουν, μιας που κυρίως, αντιστρέφουν τα «ιδεαλιστικά πρόσημα» των μεταφυσικών αντι-

θέσεων με τις υλιστικές και φυσικό-ιστορικές αντιθέσεις που διέπουν την σκέψη τους (ο Νίτσε αναδεικνύει πρωτείο στο Γίγνεσθαι, ο Μάρξ και ο Φρόυντ στην Ύλη).

Τόσο η θετική όσο και η αρνητική εκφορά του Λόγου αναπαράγουν τη μεταφυσική αντίθεση Είναι και Γίγνεσθαι. Βέβαια αυτή η αντίθεση κατανοείται μέσα στο πλαίσιο της παραδοσιακής οντολογικής- μεταφυσικής αντίληψης που προϋπέθετε το Είναι ως αιώνια σταθερή και άχρονη παρουσία που επαναλαμβάνεται αιωνίως, που μπορούσε να αναπαρασταθεί στο νου με το Λόγο και εξισούταν με την αλήθεια και το Γίγνεσθαι ως μια αέναα μεταβαλλόμενη διαδικασία, εγγενώς απεριόριστη, που μονίμως διαφεύγει της νοητικής σύλληψης και εξισούταν με την πλάνη. Από τη μια η συμμετρία και η απόλυτη αναγκαιότητα του Είναι και οι αναστρέψιμες – ντετερμινιστικές διαδικασίες που το διέπουν και οι οποίες μπορούν να προβλεφθούν και να υπολογιστούν με απόλυτη βεβαιότητα και από την άλλη η ασυμμετρία και η απροσδιοριστία του Γίγνεσθαι και οι μη αναστρέψιμες – τυχαίες διαδικασίες που παράγουν αβεβαιότητα, σχετικότητα, καινοτομία και δημιουργικότητα. Το Είναι είναι Ίδιο και αδιαφοροποίητο, διέπεται δηλαδή, από την αρχή της ταυτότητας, το Γίγνεσθαι διαφοροποιείται και μεταβάλλεται αενάως, είναι συνεχώς Άλλο, διέπεται δηλαδή από την αρχή της ετερότητας.

Αυτές οι κατηγορίες του φιλοσοφικού-μεταφυσικού στοχασμού (Είναι και Γίγνεσθαι, Ίδιο και Άλλο, Ταυτότητα και Ετερότητα) δε συγκατοούν ούτε μια δυαδικότητα, ούτε μια Μονιστική ενότητα, αλλά μια μη ταυτολογική ταυτότητα, ένα διαφορεικό σύνολο. Η μη ταυτολογική ταυτότητα ή με άλλους λόγους το ενιαίο και διαφορεικό σύνολο είναι σύμβολα του άρρητου και μ' αυτήν την έννοια δεν μπορούν να αντικειμενικοποιηθούν νοητικά, δηλαδή να αναπαρασταθούν και να απεικονισθούν. Πρόκειται για το Αυτό που περιλαμβάνει τα αντίθετα, τη σχέση και τη διαφορά τους μέσα στη διαδικασία του είναι εν τω γίγνεσθαι Κόσμου-Χρόνου. Με άλλους λόγους το Αυτό "είναι" το αθεμελίωτο και μη αναπαραστάσιμο Ένα-Πολλαπλό, το Ένα-Όλον, το ανοικτό και μη ορίσιμο Συν-όλο όλων όσων είναι και γίνονται που περιστρέφεται σπειροειδώς σύμφωνα με το ρυθμό του Κόσμου-Χρόνου.

## Από τον συστηματικό λόγο στην ανοικτή σκέψη

Η Σκέψη οργανωμένη σε σύστημα λογικών αρχών (λογική οντολογική, τυπική λογική, διαλεκτική, φαινομενολογική ή συμβολική λογική) οι οποίες θεμελιώνονται και τίθενται αξιωματικά, επιβάλλονται και διαμορφώνουν τη γραμματικο-συντακτική δομή της γλώσσας, τα ορθολογικά διαβήματα της σκέψης και δημιουργούν την «πραγματικότητα». Όμως στο σημείο αυτό ανακύπτουν τα παρακάτω ερωτήματα: Οι «πρώτες αρχές» της σκέψης είναι αρχές που διέπουν τον κόσμο ή οι «πρώτες αρχές» είναι αρχές που διέπουν τη σκέψη; Είναι με άλλα λόγια οντο-λογικές ή οντο-λογικές; Ο Κόσμος διέπεται από Σκέψη ή η Σκέψη αποδίδει τον Κόσμο; Πρώτα είναι η Σκέψη, η Ιδέα, το Πνεύμα και μετά ο Κόσμος, όπως υποστηρίζει ο δογματικός ιδεαλισμός και σπιριτουαλισμός ή πρώτα είναι ο Κόσμος, υλικός ή άλλης τάξης και μετά η σκέψη, όπως υποστηρίζουν ο δογματικός υλισμός και ο απλουστευτικός ρεαλισμός; Υπάρχει η Σκέψη δίχως τον Κόσμο και ο Κόσμος δίχως τη Σκέψη; Πρώτα είναι το Ένα και μετά το Άλλο; Υπάρχει το Ένα και το Άλλο; Ο Κόσμος «είναι» ον, αντικείμενο ή Ιδέα που μπορεί να αναπαρασταθεί; Δεν μπορούμε να αποφύγουμε τη μεταφυσική προϋπόθεση της πρώτης αρχής, της έναρξης, της αφετηρίας; Απαιτείται ένα άλλο στυλ σκέψης και ζωής να διατυπώσει και να εκφράσει μια σκέψη που συμπεριλαμβάνει ολόκληρη τη σχέση ανθρώπου και κόσμου, τη χωροχρονική τους δομή και τις αέναες συστροφές, μεταμορφώσεις τους.

Βέβαια μια τέτοια σκέψη έχει να αντιμετωπίσει ένα θεμελιώδες νοητικό και γλωσσικό ζήτημα: την υπέρβαση του είναι. Μέχρι και την εποχή μας, το απαρέμφατο του ρήματος είναι και η ουσιαστικοποιημένη μορφή του, η μετοχή του ενεστώτα, ον και το παράγωγο, ουσία, υπόσταση, οντικότητα, αρθρώνουν και συγκροτούν κάθε γλώσσα που συντάσσεται σε προτάσεις, οι οποίες συνδέονται με τους κανόνες της γραμματικής, της σύνταξης, της οντο-λογικής λογικής. Το ρήμα είναι και όλοι οι σχηματισμοί του, τόσο στην κατηγορηματική μορφή της πρότασης, όσο και στη θεωρησιακή μορφή της πρότασης, όπου υποκείμενο και κατηγορούμενο επιτελούν λειτουργίες, που ανταλλάσσουν τους σημασιακούς ρόλους τους, αντλούν την

οντο-λογική τους ισχύ από τη μεταφυσική του άχρονου συμπαγούς, αναλλοίωτου και αμετάβλητου Είναι, που παριστά η σκέψη, και όχι από το είναι, που δεν είναι, παρά εν τω γίγνεσθαι. Θα λέγαμε ότι ο κόσμος «είναι» η άλλη όψη της σκέψης και ταυτόχρονα δεν εί- ναι, (το άρρητο, το α-διανόητο, το αδύνατο, το μηδέν). Κόσμος και «άκοσμο», Είναι και μη Είναι συνιστούν Αυτό που τα ενέχει και τα διαφοροποιεί. Η θετικότητα του Είναι και η αρνητικότητα του μη Είναι περιστρέφονται στην ανοικτή σπείρα του Χρόνου και έτσι η αντίφαση δεν είναι μόνον αντίφαση, αλλά ύπαρξη των αντιθέτων, μια δυαδική δομή, μη παραστατική. Τα αντίθετα που «αντιμάχο- νται» μεταξύ τους αλληλοσυμπληρώνονται και συνενώνονται σε μια ενότητα που δεν αποφεύγει τις τομές και τις διαφορές μεταξύ των αντιθέτων. Η εμπειρία της σκέψης ενωτική και διαφοροποιητι- κή, διατρέχεται από τη σύγκρουση των δυναμικών αντιθέτων που ενεργούν με ιδιαίτερο τρόπο, η οποία προκύπτει από μια ενότητα και απολήγει σ' αυτήν. Η εμπειρία μας συνιστά μια ολότητα διαφορι- κή που ξετυλίγεται στον μονο-τρισδιάστατο χωρόχρονο

Από την εμπειρία του μεταφυσικού που δεσπόζει στην αρχαϊκή εποχή μεταβαίνουμε στην εμπειρία της μεταφυσικής σκέψης που δοκιμάζει και δοκιμάζεται η ιστορική εποχή και στην εμπειρία μιας σκέψης που δεν είναι μεταφυσική, αλλά μετέωρη και ανοίγεται στην μετα-ιστορική εποχή του ανοικτού χωροχρόνου της ενότητας του πολλαπλού και της πολλαπλότητας του Ενός. Από την προ- κατηγορηματική σκέψη της γλώσσας των προσωκρατικών στην κατηγορηματική γλώσσα της αρχαιοελληνικής σκέψης και στην με- τα-κατηγορηματική ποιητική σκέψη που στοχάζεται τον κόσμο ως ανοικτή ολότητα.

## Φυσική φιλοσοφία

Η φυσική φιλοσοφία του Αριστοτέλη συνεπάγεται από την οντολογική-μεταφυσική θέση ότι η ουσία των πραγμάτων είναι σύνθεση ύλης και μορφής. Δηλαδή, ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει το Είναι του Οντος ως δομή, η οποία απαρτίζεται από δύο στοιχεία, την ύλη και τη μορφή και τη διαλεκτική σχέση τους. Έτσι, για τον Αριστοτέλη, το Ον υπάρχει σύμφωνα με την ουσία του που είναι το «υλικό αίτιο» του, αυτό δηλαδή που του επιτρέπει να είναι ό,τι είναι, αλλά και που το διαφορίζει απ' όλα τα άλλα όντα. Αυτός ο «ουσιακός» τρόπος του Είναι, είναι τάξης καθαρά ποιοτικής και συμπληρώνεται από έναν τρόπο του Είναι που είναι τάξης καθαρά ποσοτικής («μορφικό αίτιο»), για το οποίο υπεύθυνο είναι το «είδος». As παρατηρήσουμε την εννοιολογική και ετυμολογική συγγένεια του Αριστοτελικού όρου «είδος» και του Πλατωνικού όρου «ἰδέα». Το «είδος» είναι η εξωτερική μορφή που προσλαμβάνει η ουσία του Είναι και που αποτελεί το «μορφικό αίτιο» του όντος το οποίο μ' αυτό τον τρόπο διαφορίζεται περαιτέρω απ' όλα τα άλλα όντα. Μαζί με το «υλικό» και το «μορφικό αίτιο», που αποτελούν δύο τρόπους του Είναι, ο Αριστοτέλης προσθέτει άλλους δύο τρόπους του Είναι, το «ποιητικό» και το «τελικό» αίτιο. Το «ποιητικό αίτιο» αναφέρεται σ' αυτό το δομικό στοιχείο που κάνει το ον να υπάρχει, που το παρήγαγε και ελέγχει την ύπαρξή του. Το «τελικό αίτιο» αναφέρεται σ' αυτό το γεγονός που η ύπαρξη του όντος αποσκοπεί και η οποία εκπληρώνεται με την παρουσία αυτού του όντος. Κανένα ον δεν έχει αυτοτελή ύπαρξη, αφού πάντα, η ύπαρξή του οφείλεται σε κάποιο παράγοντα που βρίσκεται έξω απ' αυτόν. Μοναδική εξαίρεση του κανόνα αυτού, όπως θα παρακολουθήσουμε παρακάτω, είναι το «πρώτον κινούν» που είναι αίτιο του εαυτού του και του οποίου ο αναγκαίος χαρακτήρας προκύπτει λογικά. Η σκοπιμότητα του όντος, η οποία αποτελεί την αντιστροφή της εξάρτησής του από ένα ποιητικό αίτιο, είναι απόδειξη της δικαίωσής του. Επίσης ο σκοπός, «το τέλος» του όντος ενυπάρχει εντός του και εάν δεν εκπληρώνεται αυτός ο σκοπός, τότε το ον δεν έχει λόγο ύπαρξης, είναι άσκοπο και παράλογο.

Θεμελιώδης αποβαίνει η διάκριση στην οποία προβαίνει ο

Αριστοτέλης, μεταξύ του είναι «δυνάμει» και είναι «ενεργεία». Η διάκριση αυτή, προϋποθέτει ότι το Είναι πραγματώνεται σύμφωνα με ένα αρχετυπικό δομικό πρότυπο που το ίδιο εμπεριέχει a priori και το οποίο ο Αριστοτέλης ονομάζει «εντελέχεια», «το τι ήν είναι» του όντος, δηλαδή η συνέχεια του ίδιου και όχι ως κάποιου Άλλου. Η «ενδελέχεια» είναι η ικανότητα του Είναι του όντος να ανταποκρίνεται και να προσαρμόζεται στις μεταβαλλόμενες συνθήκες του περιβάλλοντος, δίκως το ίδιο να μεταβάλλεται και να αλλοιώνεται.

Το «είναι δυνάμει» συνιστά την κατάσταση του όντος του οποίου το πρόγραμμα ζωής όχι μόνο δεν έχει εντελώς ολοκληρωθεί, αλλά ενώ βρίσκεται στο πρωταρχικό στάδιο της διαμόρφωσής του, διέπει κάθε είδους συμπεριφορά του όντος. Το «δυνάμει είναι» ενός όντος εμπεριέχει τα σπέρματα όλων των επερχόμενων απεριόριστων τρόπων του είναι του όντος. Από τους τρόπους αυτούς, επιλέγεται κάθε φορά αυτός που θα συγκεκριμενοποιήσει περισσότερο το ιδιαίτερο ον που βρίσκεται σε διαδικασία ολοκλήρωσης. Το «είναι ενεργεία» συνιστά την κατάσταση του όντος του οποίου το δομικό πρόγραμμα έχει εντελώς ολοκληρωθεί και του οποίου η ολοκλήρωση διαμορφώνει όχι απλώς το ίδιο αυτό ον, αλλά διαμορφώνει και το αποτέλεσμα της συμπεριφοράς των άλλων όντων και των άλλων καταστάσεων με τα οποία συνυπάρχει σε χώρο και χρόνο.

## Ηθική φιλοσοφία

Ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική στην σωκρατική και πλατωνική νοση-  
αρχία ως προς το ζήτημα του Αγαθού. Αντιπαραθέτει το Υπερβατικό  
Αγαθό με το ανθρώπινο αγαθό, δηλαδή το καλό σε σχέση με την  
ανθρώπινη πράξη. Έτσι καθίσταται ο θεμελιωτής της ηθικής φι-  
λοσοφίας την οποία αντιμετωπίζει ως γνώση ανεξάρτητη από  
την μεταφυσική, επιστημονική και τεχνική γνώση. Η Σωκρατική  
και η Πλατωνική αξιολογία συνταύτιζαν τον Λόγο με την αρετή,  
ο Αριστοτέλης επιχειρεί την ανάδειξη της διαφοράς τους. Έτσι ο  
Αριστοτέλης, διακρίνει την ηθική γνώση της φρόνησης από την θε-  
ωρητική γνώση της επιστήμης. Αν η θεωρητική γνώση της επιστή-  
μης και το ιδεώδες της τα μαθηματικά, αποβλέπει στην ανακάλυψη  
των κανονικοτήτων που διέπουν τον φυσικό κόσμο και στην από-  
δειξη των αιώνιων και αμετάβλητων φυσικών νόμων, η ηθική γνώ-  
ση, η γνώση της ανθρώπινης πράξης, δίδως να στερείται κανονικό-  
τητας, τελεί πάντοτε σε καθεστώς μεταβολής. Οι άνθρωποι θέτουν  
σκοπούς και επιλέγουν μέσα για την πραγματοποίησή τους. Όμως  
το πρόβλημα έγκειται ότι δεν έχουν εκ των προτέρων συνείδηση  
των ορθών μέσων που απαιτούνται για την επίτευξη ενός σκοπού  
και αυτό γιατί οι σκοποί δεν δίνονται με απόλυτα καθορισμένη μορ-  
φή. Άλλωστε κατά την διαδικασία επίτευξης των σκοπών, καινούρ-  
για και έκτακτα στοιχεία ανακύπτουν από την ανθρώπινη πράξη και  
επιβάλλουν διαφορετικά μέσα ή διαφορετική χρήση των μέσων  
που είχαν επιλεγεί αρχικά για την πραγματοποίηση των σκοπών.  
Έτσι η ηθική γνώση των σκοπών και η ηθική γνώση των μέσων δεν  
ταυτίζονται, χωρίς βέβαια και να διακρίνονται. Η ηθική γνώση συσ-  
σωρεύει γνώση και πείρα από την ιστορία της ανθρώπινης πράξης,  
όμως δεν μπορεί να χρησιμοποιεί έτοιμες γνώσεις και λύσεις για  
την κάθε κατάσταση. Κάθε κατάσταση είναι ιδιαίτερη και απαιτεί μια  
διαφορετική στάση και διαφορετικές αποφάσεις. Το άτομο σταθμίζει  
συνεχώς τα μέσα που μετέρχεται για να επιτύχει έναν σκοπό και τα  
μέσα αυτά δεν πρέπει να διέπονται από «σκοπιμότητα», αλλά από  
την ηθική ορθότητα και εγκυρότητα των σκοπών. Το άτομο αναλο-  
γίζεται τα μέσα που μπορούν να προάγουν την ηθική συνείδηση και  
τις ιδέες της και αυτός ο αναλογισμός αποτελεί ipso facto ευθύνη

και δέσμευση του ατόμου.

Ο Αριστοτέλης αντιδιαστέλλει το θετικό από το φυσικό δίκαιο. Το θετικό δίκαιο είναι συμβατικό και μεταβάλλεται, το φυσικό δίκαιο, ως δικαιοσύνη είναι ακίνητο και ισχύει αποκλειστικά για τον κόσμο των Θεών. Το φυσικό δίκαιο ερμηνεύεται από τους ανθρώπους και έτσι προσλαμβάνει γνωρίσματα κίνησης και μεταβολής, όπως άλλωστε και το θετικό δίκαιο το οποίο αποτελεί διυποκειμενική συμφωνία των μελών μιας κοινότητας. Η ιδέα του φυσικού δικαίου έχει κριτική λειτουργία, η επίκληση και η χρήση του είναι νόμιμη όταν το θετικό δίκαιο αποφαίνεται ενάντια στην δικαιοσύνη. Η επιείκεια μας οδηγεί πλησιέστερα στην έννοια της δικαιοσύνης.

Το θετικό δίκαιο και η ιδεώδη τάξη στην οποία αποβλέπουν οι νόμοι του, περιγράφουν γενικά και αφηρημένα το «ορθό» και το «δίκαιο» που πρέπει να διέπει την ανθρώπινη πράξη. Αυτό σημαίνει ότι το δίκαιο δεν μπορεί να καλύψει τον συγκεκριμένο και πολυσύνθετο χαρακτήρα κάθε ιδιαίτερης ανθρώπινης πράξης. Έτσι η απόδοση δικαιοσύνης για να συμπληρωθεί, απαιτείται να συμπεριλαμβάνει, πέραν του θετικού δικαίου και τη διαβούλευση υπό το πρίσμα της επιείκειας, της σύνεσης και του αναλογισμού. Η επιείκεια, η σύνεση και ο αναλογισμός σταθμίζουν συνεχώς τις ιδιαιτερότητες της κάθε συγκεκριμένης κατάστασης και μετριάζουν την αυστηρότητα που χαρακτηρίζει το θεσπισμένο δίκαιο, δίκως να ακυρώνουν το νόμο ή να τον χαλαρώνουν. Η επιείκεια μας λέει ο Αριστοτέλης είναι «διορθωτικόν» ή «επανόρθωμα» του νόμιμου δικαίου και μόνον μ' αυτό τον τρόπο αποδίδεται αληθινή δικαιοσύνη. νόμιμου δικαίου και μόνον μ' αυτό τον τρόπο αποδίδεται αληθινή δικαιοσύνη. Στο ζήτημα της απονομής δικαιοσύνης, ο Αριστοτέλης έχει ως παράδειγμα τους Πυθαγόρειους. Η πίστη των Πυθαγόρειων στην αριθμητική δομή του κόσμου συνδέεται με την αντίληψή τους για την απονομή της δικαιοσύνης. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, οι Πυθαγόρειοι γνώριζαν την ύπαρξη του αριθμητικού, γεωμετρικού και αρμονικού μέσου. Η απονομή δικαιοσύνης κατά τους Πυθαγόρειους, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, έπρεπε να ακολουθεί τον κανόνα εύρεσης του γεωμετρικού μέσου. Ο γεωμετρικός μέσος εκφράζει την ιδέα απονομής δικαιοσύνης όχι με κριτήρια απόλυτης, αλλά σχετικής

ισότητας.

Με βάση τα παραπάνω θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο Αριστοτέλης ήταν ο πρώτος που επιχείρησε να διασυνδέσει τη φιλοσοφία με τις μέριμνες της βιοτικής πραγματικότητας και αυτό γιατί επισημαίνει τη συνεχή εμπλοκή της ύπαρξης σε πρακτικά ζητήματα και υποχρεώσεις που την υποχρεώνουν να πράττει και να λαμβάνει αποφάσεις. Παρόλο που αναδεικνύει την αξία της πράξης και της φρόνησης στα καθημερινά πρακτικά προβλήματα, εντούτοις η υπεροχή που αποδίδει στη θεωρία/σοφία είναι αδιαμφισβήτητη. Στα "Ηθικά Νικομάχεια" επικυρώνει την αξία της φρόνησης, επισημαίνει όμως ότι και στην φρόνησιν είναι ενεργός η παρουσία του λόγου (1140 b5) και του νου (1143a 35).

## Η Τέχνη και ο ρόλος της φαντασίας

Όπως είπαμε παραπάνω ο Πλάτωνας θεωρεί την Τέχνη ως μίμηση του Πραγματικού. Ο Αριστοτελικός όρος της μίμησης δεν αναφέρεται στην απομίμηση, αλλά ούτε σε εκείνον της αναπαράστασης, όρος που θα μας παρέπεμπε στην αναπαράσταση των ιδεών. Αυτό που επαναλαμβάνεται στην μίμηση δεν είναι ένα αντικείμενο φυσικό ή νοητό, αλλά μια διαδικασία: η μίμηση παράγει, όπως παράγει η φύση, με αναλογικά μέσα, με σκοπό να προσδώσει ύπαρξη σ' ένα πράγμα ή ένα ον. Η διαφορά έγκειται στο ότι το πράγμα θα είναι ένα χειροτέχνημα και ότι το ον θα είναι ον φανταστικό. Το φανταστικό ον είναι εξίσου πραγματικό με το ον της φύσης, όμως δεν μπορεί να αξιολογηθεί με τα ίδια κριτήρια. Για τη φύση τα όντα είναι όπως είναι, η φύση γνωρίζει τι κάνει και το κάνει άρτια: οι κανόνες παραγωγής της είναι ενυπάρχοντες (ακόμα και όταν παρουσιάζονται υπερβολές ή ελαττώματα στα όντα της φύσης αυτά αποδίδονται σε σφάλματα προγραμματισμού και δεν αναιρούν την κανονικότητα και τη σοφία της φύσης. Αυτό που για τη φύση είναι εσωτερική διαδικασία που διέπεται από αναγκαιότητα, όπως για παράδειγμα σ' ένα χειροτέχνημα, στην περίπτωση της μίμησης ενός φανταστικού όντος πρόκειται για εξωτερική διαδικασία, η οποία υπόκειται στο ενδεχόμενο. Έτσι τα όντα που είναι δημιουργήματα της φαντασίας μας αποτελούν ένα ανάλογο της φυσικής διαδικασίας και μ' αυτή την έννοια η φαντασία κατοικεί στην απόσταση από τη φύση. Αυτό που δηλώνει η απόσταση είναι η πιθανότητα όλα τα όντα να είναι κάτι άλλο από αυτό που είναι, να είναι διαφορετικά. Με άλλα λόγια, η φαντασία εγκαθιδρύει ένα σύμπαν του πιθανού. Τα όντα της φαντασίας διαθέτουν, όπως και τα όντα της φύσης, μέσα και σκοπό και παράγουν προϋποθέσεις για να λειτουργήσουν μέσα στο σύμπαν που προορίζονται. Καταλαβαίνουμε ότι η αριστοτελική μίμηση δεν συνάδει με την αντιγραφή του Πλάτωνα, δεν επαναλαμβάνει αλλά συνθέτει ενεργητικά αυτό που διαφαίνεται, έχει δική της φύση, παρεμβαίνει στη φύση για την αλλαγή, στοχεύοντας με την «αληθοφανή» της διάσταση το αληθινό. Η τέχνη «ολοκληρώνει τη φύση», την αυξάνει μέσω του κόσμου των πιθανοτήτων, αυτής της εικονικότητας που προσθέτει η φαντασία στα πράγματα όπως είναι

και τα κάνει να είναι και κάτι άλλο. Αυτή η δυνατότητα η φύση, τα όντα και τα πράγματα να είναι και να γίνονται και κάτι άλλο μέσω της δημιουργικής φαντασίας μας υποψιάζει για την χαώδη υφή του κόσμου. Βέβαια τα όντα της φαντασίας που αποτελούν ανάλογα της φυσικής διαδικασίας και κινούνται μέσα στα πλαίσια του αληθοφανούς δεν δημιουργούνται χωρίς σχετικούς κανόνες. Πίσω από τις πρωτότυπες μορφές και τις πιο απίθανες συλλήψεις κρύβεται μια αυστηρή γεωμετρία. Καταλαβαίνουμε ότι και η Αριστοτελική θεώρηση της τέχνης παρά το άνοιγμά της στη φαντασία και το ενδεχόμενο, υπόκειται στην αναγκαιότητα του Λόγου που διέπει τον φυσικό κόσμο.

## Σύντομες διευκρινήσεις περί τέχνης

Η αρχαιοελληνική φύσις δήλωνε την διαδικασία δημιουργίας που γεννά ένα έργο τέχνης, η φύσις ήταν με την πιο ολοκληρωμένη έννοια, ποίησης, ένα ποιείν μια προβολή. Το άνθος που βγαίνει από το μπουμπούκι ενός λουλουδιού και αποκαλύπτεται εν εαυτώ είναι ταυτοχρόνως η πραγμάτωση της φύσεως και της ποιήσεως, της οργανικής ορμής και του δυναμισμού της δημιουργίας που βιώνουμε στην τέχνη. Η αρχαιοελληνική τέχνη σήμαινε μια επάνοδο στο αληθινό Είναι των φυσικών μορφών, έναν φωτισμό του Είναι, μια ανα-γνώριση και μια διάπλωση εκείνου το οποίο ήδη ενυπάρχει στη φύσιν και στα φαινόμενά της. Κάθε διάπλωση και κάθε κατασκευή τεχνουργημάτων ήταν ένα εστιάζον γιγνώσκειν, το οποίο περιλάμβανε τόσο τη γνώση του Είναι όσο και την ανα-γνώριση των αληθινών σκοπών του. Θα λέγαμε ότι λόγος και τέχνη, θεωρία και πράξη τίθενται παράλληλα και ταυτόχρονα. Το αρχαιοελληνικό λέγειν και πράττειν βάζουν τάξη στο χάος και παράγουν τον κόσμο που τα παράγει. Πάντα ένα λέγειν ακουλουθεί ένα πράττειν και το πράττειν είναι σκεπτόμενο και ομιλών. Ο λόγος και η θεωρητική εργασία αναδημιουργούν την αδημιούργητη φύση που τα δημιουργεί, η τέχνη μιμείται τη φύση, παρεμβαίνοντας με την πρακτική εργασία της αναδεικνύει τις παραγωγές της φύσης και τις μεταμορφώνει. Μιμούμενη η τέχνη τη φύση, που η ίδια ενεργεί «ποιητικά» και «τεχνικά», παράγει νέο. Αποστασιοποιούμενη από τη φύση, σύμφωνα όμως μ' αυτήν, την εκλογικεύει και δημιουργεί τα προϊόντα της παραγωγής της, σύμφωνα με τα δικαιώματα που της δίνει η φύση. Η τέχνη αποκαλύπτει ότι προϋπάρχει της φύσης και δημιουργεί νέα αποκάλυψη. Έτσι το ανθρώπινο ον εμφανίζεται ον της ενότητας και της ρήξης, της παθητικότητας και της ενεργητικότητας, υπομένει και επιβάλλεται με μια εξουσία που του επιβάλλεται καθώς ο χωροχρόνος της προέλευσης του κόσμου δεν του ανήκει και το αποτέλεσμα της παραγωγής του, ξεφεύγει από τον έλεγχό του.

Η διερεύνηση του αινίγματος του Κόσμου διενεργείται με δύο ανταγωνιστικούς αλλά και συμπληρωματικούς τρόπους: α) την αναλυτική διάσπαση της σκέψης και τον διασκεπτικό συλλογισμό

(παραγωγικό, επαγωγικό, αναλογικό) που χαρακτηρίζει την επιστημονική μέθοδο, η οποία υποθέτει, αναλύει, μετράει, συγκρίνει και αποφαινεται συμπερασματικά, β) την συνθετική ή συνδυαστική διάσταση της σκέψης που χαρακτηρίζει τη τέχνη, η οποία με όχημα την φαντασία, την ενόραση, την διαίσθηση επιχειρεί τη σφαιρική και ολιστική προσέγγιση του Κόσμου. Άλλωστε η φαντασία αποτελεί ικανότητα «σχηματοποίησης» και μορφοποίησης του κόσμου, όπως χαρακτηριστικά επισήμανε ο Κάντ. Η αναλυτική διάσταση της σκέψης διαιρεί το Όλον σε μέρη για να τα γνωρίσει θεωρητικά, η συνθετική ή συνδυαστική διάσταση της σκέψης ενώνει αισθητικά τον Κόσμο σε Όλον για να τον εκφράσει πρακτικά. Η αναλυτική σκέψη της επιστημονικής λογικής εξετάζει τα δομικά στοιχεία των συγκριμένων υπαρκτών όντων του Κόσμου και μας προσφέρει μετρήσιμα και ποσοτικά μεγέθη που διευκολύνουν την διατύπωση ενός ακριβολόγου και κριτικού θεωρητικού στοχασμού. Η τέχνη πασχίζει να αναδείξει το «είναι» της οντολογικής δομής της ύπαρξής του Κόσμου, να γνωρίσει το Ον στην ολότητά του και να μας υποψιάσει για την αφανή, αλλά άρρητη και υπερβατική ενότητα που διέπει την πολυπλοκότητα των εμπειρικών φαινομένων.

Όμως, όπως έλεγε και ο Ηράκλειτος για την πύρινη λάμψη της αείζωνς και μεταμορφωνόμενης Φύσης, «η φύσις κρύπτεσθαι φιλεί». Μ' αυτή την έννοια η τέχνη εξερευνά τις πολλαπλές στοιβάδες της ψυχής και της κοινωνίας, του ορατού και του αισθητού και παράγει πρωτότυπες μορφές σύλληψης του αόρατου και του υπεραισθητού, δημιουργώντας νόημα. Αυτή η δυνατότητα της τέχνης να μορφοποιεί καινούργιους κόσμους αντίληψης και ζωής και να δημιουργεί καινούργιο νόημα αποκαλύπτει τη χαοτική, αβυσσαλέα και απύθμενη "υφή" του Κόσμου. Η τέχνη ανοικειώνει τη βεβαιότητα των αυτονοήτων και μας υπαινίσσεται το μη χοατικό χάος του Κόσμου. Αυτός ο υπαινιγμός μάς υπενθυμίζει ότι ο άνθρωπος ζει πάντοτε στο χείλος της αβύσσου και έτσι η τέχνη μας δωρίζει τη "μοναδική" γνώση της θνητότητας της ύπαρξης. Ταυτόχρονα μας κάνει να μην ξορκίζουμε και να μην παραλύουμε από το φόβο για το χάος, μιας που αποδεικνύεται ότι το χάος είναι δημιουργία μορφών εκ του μηδενός. Ακριβώς, επειδή το χάος είναι δημιουργία μορφών εκ του μηδενός και μορφή σημαίνει κόσμος, αυτό σημαίνει ότι το χάος δεν

είναι απόλυτη αταξία και καθαρή απροσδιοριστία, αλλά είναι κατά το μάλλον ή ήττον οργανώσιμο και προσδιορίσιμο από μόνο του μιας που δίνει τη δυνατότητα μορφοποίησης κόσμων που όμως και αυτοί είναι κατά το μάλλον ή ήττον αβέβαιοι και απροσδιόριστοι. Έτσι ο Κόσμος ως μη хаοτικό χάος είναι δύναμη, πάθος και έρωτας μορφώσεως και μορφοποίησης, επιθυμία δημιουργίας και ολοκλήρωσης. Αυτή η δύναμη ή η επιθυμία δημιουργίας και μορφοποίησης δείχνει την ποιητικότητα του Κόσμου και φανερώνει το ποιητικό στοιχείο στον άνθρωπο. Ο Λόγος είναι μια δυνατότητά του Κόσμου ή αλλιώς ο Λόγος είναι ένα ποιητικό δημιούργημα της ανθρώπινης ψυχής. Η ψυχή παράγει μορφές εκ του μηδενός και μ' αυτή την έννοια μετέχει της αβύσσου και του απύθμενου χάους που της δίνουν τη δύναμη να μορφοποιεί.

Αν επαναλάβουμε τα παραπάνω με άλλους λόγους, θα λέγαμε ότι στο μεγάλο έργο τέχνης, συνυπάρχουν δυναμικά η απουσία του αντικειμένου και η έντονη παρουσία του μέσω της αναπαράστασης. Η αλήθεια του έργου συντελείται στον αρχέγονο αγώνα φανέρωσης και απόκρυψης. Το συμβάν αυτής της σχέσης συνδηλώνει ότι το Πραγματικό φανερώνεται, κρυπτόμενο και αποκαλύπτεται, κρυπτόμενο. Η τέχνη υποδηλώνει έστω και φευγαλέα τον Κόσμο μιας που ο αξιολογικός χαρακτήρας των προϊόντων της προσφέρει μορφικά πρότυπα, σχετικά, τα οποία όμως δεν είναι ανατρέψιμα, όπως π.χ οι φυσικοί νόμοι. Ο Κάντ έδειξε στην "Κριτική της κρίσεως", όπου γίνεται λόγος περί του «Υψηλού», τον θεμελιώδη και αναπότρεπτο αντινομικό χαρακτήρα των επιστημονικών διαπιστώσεων οι οποίες αλληλοαναιρούνται. Αυτό δεν συμβαίνει με τα μοναδικά αισθητικά πρότυπα που επιβάλλονται χάρις στα έργα τέχνης. Τα πρότυπα αυτά αντιτίθενται το ένα προς το άλλο, δεν αλληλοαναιρούνται όμως. Πέρα από την σχετικότητα που τους επιβάλλει η αμοιβαία αντίθεσή τους, το καθένα απ' αυτά θεωρούν το απόλυτο, αποσπασματικά, από μια συγκεκριμένη οπτική γωνιά.

## Ιστορία και Χρόνος στην Ελληνική Φιλοσοφία. Υπαγωγή της Ιστορίας στο Ιερό της Φύσης

Η αρχαιοελληνική προβληματική δεν ανέπτυξε φιλοσοφία της ιστορίας και αυτό γιατί η ιδέα του κόσμου και του κοσμικού χρόνου χαρακτηρίζονταν από την ουράνια περιοδικότητα, η οποία ρύθμιζε την ύπαρξη του σύμπαντος και μ' αυτή την έννοια τίποτε δεν μπορούσε να διασπάσει την οργάνωσή του και τη συνέχειά του. Από τη στιγμή που ο κόσμος γίνονταν αντιληπτός ως παράδειγμα τάξης και κανονικότητας, δηλαδή θεωρούνταν τέλειος, διατεταγμένος αρμονικά και αντικείμενο θρησκευτικού σεβασμού, αισθητικής ενατένισης και τραγικού φόβου στον οποίο ο άνθρωπος θα έπρεπε να συμμορφωθεί το δυνατόν, τότε δεν εγένετο λόγος και φιλοσοφική διερώτηση για τη δομή και το νόημα του ιστορικού χρόνου.

Στην κυκλική κίνηση, ρυθμικά περιοδική, η ελληνική σκέψη είδε την έκφραση του θείου, της αιωνιότητας και της τελειότητας του φυσικού κόσμου. Η κυκλικότητα του χρόνου, η οποία θεωρείται τμήμα της φύσης και της νομοτέλειας που τη διέπει, αιώνια επανάληψη του Ίδιου και του Όμοιου (αυτό σημαίνει απουσία εσχατολογικής οντολογίας), απόρριψη κάθε απροσδιοριστίας και καινοτομίας, κάθε απρόβλεπτου, εμβόλιμου και μη ορισμένου στοιχείου, αποτελούν τους παράγοντες που συνδέονται άρρηκτα στην αρχαιοελληνική οντολογία-μεταφυσική. Ενδεικτικά να αναφέρουμε, ότι ο Θεός των Ελλήνων εντοπίζεται οντολογικά στο αμετάβλητο νοητό-πνευματικό Είναι (στις Πλατωνικές Ιδέες-μορφές και στον Αριστοτελικό θεϊκό-Νου). Όσον αφορά την κοσμολογία, ο Πλάτωνας στον μύθο που κλείνει τον διάλογο "πολιτικόν", περιγράφει την περιστροφή της κοσμικής σφαίρας, πρώτα κατά μια συγκεκριμένη φορά και για μια μακρά χρονική περίοδο και μετά, για μια αντίστοιχη χρονική περίοδο, η περιστροφή συντελείται με αντίθετη φορά. Με τους Στωικούς, η κυκλική δομή του ιστορικού χρόνου κατοχυρώνεται σαφέστερα. Η ελληνική σύλληψη της ιστορικότητας ανανεώθηκε κατά τον 18ο αιώνα με τον Vico, για τον οποίο ο ιστορικός χρόνος εκφράζεται με συνεχείς κυκλικές πορείες. Το νέο στοιχείο που πρόσθεσε ο Vico σε σχέση με την κλασική άποψη των Στωικών, συνίσταται στο ότι κάθε

νέος κύκλος που εκφράζει την ακμή και την παρακμή ενός πολιτισμού, δε συμπίπτει ακριβώς με τον προηγούμενο, αλλά επεκτείνεται σε σχέση μ' αυτόν. Έτσι, το δομικό πρότυπο του Vico για τον ιστορικό χρόνο μπορεί να χαρακτηριστεί ελικοειδές..

Όπως είπαμε, στην αρχαιοελληνική σκέψη, η ιστορία υποτάσσεται στην ιερότητα της ένθεης φύσης του κόσμου και στην κυκλική αντίληψη του χρόνου που συμβόλιζε την τελειότητα και την αρμονία. Η αρχαιοελληνική σκέψη στοχάζεται τον ανθρώπινο τρόπο ύπαρξης, κυρίως, μέσα στο φυσικό σύμπαν και επιφυλάσσει ελάχιστο ενδιαφέρον για τον ιστορικό χρόνο. Θεμελιώδης μέριμνα της ανθρωποκεντρικής προβληματικής ήταν η εξερεύνηση και η κατανόηση της ανθρώπινης κατάστασης στις πολυδιάστατες εκδηλώσεις της, με πρόθεση να αποδωθεί στην ανθρώπινη μοίρα μια θέση στον αιώνιο κόσμο της φύσης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ο Θουκυδίδης που στο έργο του "Πελοποννησιακός Πόλεμος", υπογραμμίζει ότι άφησε στους μεταγενέστερους «ένα διαρκές μνημείο», το οποίο θα μπορούσε να χρησιμεύσει «σ' όποιον θα ήθελε να σχηματίσει μια σαφή ιδέα για τα περασμένα και να προδικάσει τα γεγονότα τα οποία θα επαναληφθούν ως συνέπεια των ανθρώπινων υποθέσεων». Η στάση του Θουκυδίδη απέναντι στα ιστορικά πράγματα κατανοείται μέσα στο πλαίσιο του αισθήματος της μοίρας που δονούσε την αρχαιοελληνική τραγωδία και πιο συγκεκριμένα, στην θεϊκή ανθρωπογονία του Αισχύλου και την ανθρωπολογία του Σοφοκλή. Επιγραμματικά, να αναφέρουμε ότι, όπως ο Θουκυδίδης έτσι και ο Σοφοκλής υποστηρίζει ότι η διττή φύση της ανθρώπινης ψυχής, το κακό και το εσθλόν, πάντα θα συνοδεύουν τον άνθρωπο, ανεξάρτητα από τα υλικά και πνευματικά επιτεύγματα και τη συσσώρευση δύναμης. «Ηθική πρόοδος» δεν επιτελείται μέσω της αύξησης της δύναμης και αυτή η καταληκτική απόφαση επικυρώθηκε εμφαντικά από την ιστορική εμπειρία του 20ου αιώνα. Αλλά και ο Αισχύλος αναγνωρίζει την αντινομική φύση της ανθρώπινης ψυχής ο Προμηθέας, στον ομώνυμο μύθο, διδάσκει στους ανθρώπους την αλήθεια: ότι είναι ανυπέρβλητα θνητοί και για να αντιμετωπίσουν αυτή τη «νόσο», όπως λέει ο «χορός», τους χορήγησε ένα φάρμακο, τις «τυφλές ελπίδες», με τα οποίες θα αντικρούσουν την αβάσταχτη γνώση της θνητότητάς τους. Οι ελπίδες βέβαια αυτές είναι μάταιες

μίας και το μέλλον είναι άγνωστο και αβέβαιο και οι θεοί φθονε-  
ροι. Η αισχύλεια ανθρωπογνωσία θέτει σε ανταγωνιστική σχέση  
τη γνώση του θανάτου και την τυφλή ελπίδα, ως πράξη/ποίηση,  
μετουσιώνοντας την πραγματικότητα της αντινομίας σε δυνατό-  
τητα για δημιουργία. Το ίδιο και η ανθρωπολογία του Σοφοκλή, η  
οποία υπογραμμίζει τη δεινότητα του ανθρώπου που γνωρίζοντας  
τη θνητότητά του, δε σταματά να «χωρεί, να αποτρέπει, να άγει,  
να κρατεί και να διδάσκεται». Έτσι λοιπόν και η αρχαιοελληνική τρα-  
γωδία, ριζικότερη στον στοχασμό της για το αίνιγμα της ζωής και  
της ψυχής από την φιλοσοφία, δεν αναγνωρίζει κρυφό ή φανερό  
νόημα στην ιστορία, αφού η φύση έχει προικίσει τον άνθρωπο με  
μια δισυπόστατη δομή που επαναλαμβάνεται αέναα με ποικίλες  
μορφές και σε διάφορες εντάσεις. Αξίζει να σημειώσουμε, ότι στην  
αρχαιοελληνική σκέψη, η βεβαίωση της αμετάκλητης και τελεσίδι-  
κης θνητότητας του ανθρώπου, επαναλαμβάνεται σε κάθε πνευμα-  
τική εκδήλωση. Η θνητότητα είναι η μόνη βεβαιότητα, ως εκ τούτου  
ο στοχασμός προσκτάται ηθικό έρεισμα. Έτσι, στην αρχαιοελληνική  
σκέψη, από τη μια το γεγονός ότι οι άνθρωποι υποθέσεις και οι  
άνθρωποι σχέσεις προσπαθούν να εναρμονιστούν με την ένθεη  
φύση του Λόγου που διέπει το φυσικό σύμπαν και από την άλλη,  
η επίγνωση της θνητότητας που τούς διδάσκει την αποδοχή του  
αναπόφευκτου, όχι μοιρολατρικά αλλά δημιουργικά, αποκλείουν  
την ιδέα της ιστορικής προόδου, της ανάπτυξης και του νοήματος  
στην ιστορία.

Για τον Αριστοτέλη, «αρκετά πράγματα έχουν φύση περισσότερο  
θεία από τον άνθρωπο όπως για παράδειγμα, τα πιο φανερά (φα-  
νερώματα) από τα όντα που αποτελούν τον κόσμο» και εννοούσε τα  
άστρα. Ο Πλωτίνος, επίσης, υποστηρίζει ότι όταν ασχολούμα-  
στε αποκλειστικά με το ειδικά ανθρώπινο, κινδυνεύουμε να απω-  
λέσουμε την επαφή μας με το Αγαθό που εμπνέει τον κόσμο και το  
οποίο είναι η μοναδική μας εγγύηση απέναντι στο άλογο μηδέν  
που μας απειλεί συνεχώς. Στις παραπάνω θέσεις, αποκαλύπτεται  
ότι το ερώτημα για το αν η ιστορία έχει ένα νόημα ή εμφορείται από  
τη δική της αυτοτελή λογική, η οποία νοηματοδοτεί το ανθρώπινο  
είναι, καθίσταται α-νόητο. Αλλά και οι ασιατικές και ανατολικές κο-  
σμογονίες διέπονται από τον ίδιο λογικό πυρήνα στις αντιλήψεις

τους για το χρόνο: ο ανθρώπινος μικρόκοσμος αντιστοιχεί στον μακρόκοσμο, ό,τι είναι και ό,τι πρέπει να είναι ταυτίζεται μ' αυτόν. Η κυκλική αντίληψη του χρόνου, η θρησκευτική λατρεία του κόσμου και η συμμετοχή στην αιωνιότητα του φυσικού κόσμου, απέτρεπε τη ρήξη με τον φυσικό κόσμο και την είσοδο της ιστορίας στο κοσμικό γίγνεσθαι. Απουσιάζει η ιδέα της προόδου και της εσχατολογικής ανάπτυξης άλλωστε το σύμβολο του κύκλου υποδηλώνει την αιώνια επανάληψη του ίδιου.

## Διατήρηση, ανάληψη, ξεπέραςμα: Το ερώτημα του Ανοίγματος

Με τους Προσωκρατικούς, προετοιμάζεται η φιλοσοφική σκέψη στη μεταφυσική-ιδεαλιστική της διάσταση, η οποία θα συστηματοποιήσει τις κατηγορίες της λογικής και τα λογικά κριτήρια της αλήθειας, θα θεσμοθετήσει το λόγο της (το λεξικό, τη γραμματική, το συντακτικό και τη σημαντική της) και θα μετατρέψει σε σύστημα την οδό προς τη γνώση, με τη σχολή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Λέμε

«με τους προσωκρατικούς προετοιμάζεται η φιλοσοφική σκέψη» και αυτό γιατί οι προσωκρατικοί εισάγουν τις πρώτες αρχές του Κόσμου. Βέβαια, διστάζουμε να ισχυριστούμε με βεβαιότητα ότι πρόκειται για λογικές αρχές ή για πραγματικές αφετηρίες του χρόνου. Και διστάζουμε, γιατί οι μεταγενέστερες μεταφυσικές διαιρέσεις της Ιδέας και της πραγματικότητας, του πνευματικού και του αισθητού δεν είναι τόσο διακριτές στη προσωκρατική σκέψη. Η προσωκρατική σκέψη συλλαμβάνει την αρχή όχι ως ουσία-υπόσταση, αλλά ως Αλήθεια που κυβερνά κάθε φαινόμενο και κάθε ον, στην προ-φάνεια όσο και στην α-φάνεια του, στην παρουσία του όσο και στην απουσία του. Με τους κλασικούς φιλόσοφους, Πλάτωνα και Αριστοτέλη, καθιερώνεται η θεμελιακή διαφοροποίηση και διάκριση του Κόσμου σε Είναι και μη Είναι, Είναι και Σκέψης, Είναι (σταθερό-αμετάβλητο) και Γίγνεσθαι (κινητό-μεταβαλλόμενο), Αισθητού-Υπεραισθητού, η διάκριση υλικών φαινομένων και πνευματικών φαινομένων (ιδέες) και η συνεπαγόμενη ανθρωπολογική αντίθεση, σώματος και ψυχής. Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, οι πρώτοι φιλόσοφοι με την τεχνική έννοια, δε διερευνούν την Ολότητα όσων είναι και γίνονται, αλλά αποδίδουν την ολότητα του Είναι σε μια υπερβατική, δηλαδή μεταφυσική αρχή, Ιδέα ή Θεός-Νους, η οποία γίνεται η αιτία, το μέτρο και υπέρτατος κριτής της αλήθειας και του νοήματος του Κόσμου.

Η σκέψη της κλασικής ελληνικής αρχαιότητας δομείται από δύο ανταγωνιστικές όσο και συμπληρωματικές οντολογικές, μεταφυσικές και γνωσιοθεωρητικές προκείμενες. Από τη μια η ορθολογιστική-ρεαλιστική οντολογία και η ιδεαλιστική γνωσιοθεωρία του

Πλάτωνα, από την άλλη η ρεαλιστική οντολογία του Αριστοτέλη και η υλιστική, εμπειριστική και πραγματιστική γνωσιοθεωρία του καθώς και η οντολογική λογική που την θεμελιώνει και η οποία εισάγει και εγκαθιδρύει την οντολογική λογική (αρχή της ταυτότητας), ως γλώσσα της σκέψης, στην ιστορία της Δυτικής φιλοσοφίας.

Όπως είπαμε, τα δύο σημαντικότερα φιλοσοφικά ρεύματα της αρχαιοελληνικής παράδοσης, βρίσκονται σε διαλεκτική αντίθεση, αλλά και σε ανομολόγητη σύνδεση. Η σύνδεση αυτή, οφείλεται στην οντολογία του αιώνιου Είναι ως Ίδιου, αδιαίρετου και αμετά-

βλητου (Υπερβατική Ιδέα- Θεϊκός Nous) και τη μεταφυσική αναγωγή, δηλαδή, των πάντων σε μια πρώτη αρχή, αιτία ή ουσία (Ιδέα-Ουσία, Ύλη-Μορφή-Ουσία). Από τη μεταφυσική συνεπάγονται οι δυαδικές αντιθέσεις (Σώμα-Ψυχή, Θεωρία-Πράξη, Φιλοσοφία-Τέχνη) και αποδίδεται σ' ένα από τα αντίθετα, προνομιακή και σημαίνουσα αξία.

Δομικά χαρακτηριστικά των κλασικών φιλοσοφιών της αρχαιότητας αποτέλεσε:

α) η εμμονή στην ορθολογιστική διάσταση του Λόγου και στο εκθαμβωτικό φως του και η παράλειψη του ομόλογου σκοταδιού του (η υποβάθμιση της σημασίας του ανορθολογικού, παρά-λογου και ά-λογου στοιχείου της Ψυχής, από την οποία αναδύεται το ορθολογικό στοιχείο ως ως ένα γνώρισμά της),

β) η νοησιарική μορφή και μέθοδος σκέψης όσον αφορά την γνωσιοθεωρητική διάρθρωση του Λόγου και η αντίστοιχη υποβάθμιση του ρόλου της σωματοαισθητηριακής εμπειρίας, των ψυχικών και συναισθηματικών ιδιοτήτων στην δημιουργία του γνωστικού φαινομένου,

γ) η κυκλική και επαναληπτική κατανόηση του ιστορικού χρόνου, παράβλεψε τον τυχαίο, απρόβλεπτο, και εμβόλιμο παράγοντα στις κοσμικές και ανθρώπινες διεργασίες, ως παράγοντα δημιουργίας και καινοτομίας. Βέβαια, αυτή η άρνηση είναι κατανοητή λόγω της δογματικής οντολογικής και μεταφυσικής αρχής της βεβαιότητας του Είναι και της άχρονης ουσίας του και του οντολογικού και γνωσιοθεωρητικού αποκλεισμού του αβέβαιου μη είναι και του απροσ-

διόριστου μηδενός,

δ) η υποτίμηση της διφορούμενης και αμφίσημης διάστασης της γλώσσας της τέχνης και της ποίησης, λόγω της κυριαρχίας της Πλατωνικής αντίληψης για τα μαθηματικά αντικείμενα και της επιβολής της Αριστοτελικής δίτιμης λογικής, ως επίσημης γλώσσας της σκέψης. Να παρατηρήσουμε ότι με το θρίαμβο του αρχαιοελληνικού λόγου, της θεωρίας και της γλώσσας που διατυπώνουν επιχειρήματα και επιθυμούν να αποδείξουν τους ισχυρισμούς τους, ο μύθος, ως ερμηνεία του Κόσμου που δέσποζε στους αρχαίους καιρούς, αποσύρεται από το γίνεσθαι της ιστορίας του κόσμου. Αυτή η εξέλιξη σηματοδοτεί την μεταμόρφωση της σκέψης, από το μύθο μεταβαίνουμε από τους αρχαίους Έλληνες και μετά, στην μυθο-λογική προσέγγιση του Κόσμου.

Ο δογματικός-μεταφυσικός χαρακτήρας του ορθού λόγου, όπως αυτός υποστασιοποιήθηκε κατ' αρχήν στο χώρο της ελληνικής κλασικής φιλοσοφίας, αποτελεί έναν εξορθολογισμένο και εκλογικευμένο ιδεαλισμό, στον οποίο ελλόχευε ένας πρωτόλειος θετικισμός. Βέβαια, η μεταφυσική -δογματική φορά του ορθού λόγου- υπήρξε θετική και όχι αρνητική. Δηλαδή, ο δογματισμός του μεταφυσικού λόγου εντοπίζεται ακριβώς, στο δυνατόν της απεριορίστης γνώσης, στο ατελείωτο της επιστήμης υπό το αρχαιοελληνικό έτυμο της λέξης. Μπορούμε να διακρίνουμε δύο (2) χροιές στη δογματική-μεταφυσική νότα του ορθού λόγου: την αρνητική-στατική μεταφυσική χροιά που αναφέρεται στα γνωστικά πρότυπα (Πλατωνικές ιδέες) και τη θετική δυναμική δογματική χροιά που αναφέρεται στη διαδικασία της εξέλιξης (η Αριστοτέλεια ενέργεια γίνεται η οδηγός της Δυτικής επιστημονικο-τεχνολογικής διαδικασίας). Δίχως αμφιβολία, το πρώτο δόγμα ως άρνηση, είναι ευκρινέστερο του δεύτερου δόγματος, ως κατάφαση. Εξάλλου, σε τούτο συνεισφέρει τα μέγιστα και ο αριστοτέλειος νόμος της τυπικής λογικής που αναφέρεται στην αρχή της μη αντίφασης ή της ταυτότητας. Για τον Πλάτωνα, το Είναι των όντων κατοικεί στις αιώνιες και αμετάβλητες μήτρες των τέλειων μορφών («Ιδέες»), ενώ κατά τον Αριστοτέλη, το Είναι που το ονομάζει ενέργεια, εκτυλίσσεται σε πραγματικότητα που πραγματώνει τον εαυτό της στην ουσία. Η Πλατωνική μεταφυσική- ιδεαλι-

στική σύλληψη νοηματοδοτεί το σύνολο της δυτικής μετα- φυσικής και η Αριστοτελική μεταφυσική-υλιστική σύλληψη με τη συνακόλουθη διερεύνηση των «πρώτων αιτιών» και των «δυναμικών αρχών», θέτει τις βάσεις της νεώτερης πειραματικής επιστήμης και της τεχνολογίας, όπως επίσης και της μαθηματικής σύλληψης της ηθικής δράσης και της κοινωνικής πράξης και συγκεκριμένα του προγραμματισμού τους. Στους Νέους Χρόνους, ο δογματικός-μεταφυσικός χαρακτήρας του αρχαιοελληνικού Λόγου κατοχυρώνεται επισήμως, ως ο «αφηρημένος ορθολογισμός» του Διαφωτισμού και ο θετικισμός του μετεξελίσσεται σταδιακά σε εργαλειακό ορθολογισμό και άκραιο επιστημονισμό.

Με τους κλασικούς φιλόσοφους της Αρχαιότητας στερεοτυποποιούνται οι μεταφυσικές δυαδικές αντιθέσεις και έκτοτε συνιστούν το γενετικό υλικό της προκατάληψης της σκέψης του Δυτικού Πολιτισμού. Ο ενιαίος και διαφοροποιημένος χωρόχρονος της σκέψης του Κόσμου τέμνεται και διαιρείται σε χώρο (θετική παρουσία του Είναι) και γίγνεσθαι (άρνηση, αρνητικότητα, απουσία, μη Είναι). Παρατηρούμε μεταφυσικές σκέψεις του χώρου (ιδεαλιστικές) και «αντι-μεταφυσικές» μεταφυσικές σκέψεις του γίγνεσθαι (υλιστικές, θετικιστικές κ.λ.π). Όλες αυτές οι σκέψεις της Σκέψης και οι χρόνοι του Χρόνου (ως σύνολο των διαστάσεων του) που τους αντιστοιχούν, παραμένουν ιδεαλιστικές, μιας που θεωρούν ή υπονοούν ένα κυρίαρχο υπερβατικό σημαίνον, από το οποίο πηγάζουν όλα τα άλλα σημαίνοντα. Στην ιστορία της φιλοσοφικής σκέψης πολλά υπερβατικά σημαίνοντα διεκδίκησαν το ρόλο του θεμελίου, η Φύση, ο Θεός, η Ιδέα, το Πνεύμα, η Ύλη, η Ενέργεια, η Ανθρώπινη Δράση. Όλα αυτά τα υπερβατικά σημαίνοντα δεν αποτελούν παρά ιδιαίτερες μορφές του σφαιρικού και πολυδιάστατου κόσμου. Για την ανοικτή και εναλλασσόμενη σκέψη, η οποία επιχειρεί να σκεφθεί ολόκληρη τη σχέση άνθρωπος-κόσμος, οι οντολογικές καταστάσεις και οι νοητικές κατηγορίες Είναι και μη Είναι, Ιδέα και Ύλη, αισθητό και υπεραισθητό, εμπειρικό και υπερβατικό ή υπερβατολογικό, είναι ολότητες της ανοικτής Ολότητας, όψεις μονο-συνολικές όλων όσων είναι και γίνονται. Οι μεταφυσικές διακρίσεις και διαφορές του φιλοσοφικού στοχασμού ανακύπτουν στην τάξη του Αυτού και το συγκροτούν, διαφοροποιώντας το. Αυτό, ως ανοικτή σπείρα

του χρόνου, όπου είσοδος και έξοδος εναλλάσσουν αμφότερα την «αρχή» και το «τέλος», προϋποθέτει τη σχέση του ίδιου-ταυτότητα και του Άλλου-ετερότητα και τη διαφορά τους, όπως αυτή η σχέση και η διαφορά, περιέχουν σε κάθε στιγμή της σπειροειδούς πανχρονικότητας και τις τρεις διαστάσεις του Χρόνου (παρελθόν, παρόν, μέλλον) .