

ΡΟΜΠΕΡΤ ΣΟΛΟΜΟΝ - ΚΑΘΛΙΝ ΧΙΓΚΙΝΣ

Μια Σύντομη Ιστορία της Φιλοσοφίας

ΤΟ ΠΑΘΟΣ
ΤΟΥ ΣΤΟΧΑΣΜΟΥ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
Γιώργος Σ. Βλάχος

φιλίστωρ

ΙΣΤΟΡΙΑ ΙΔΕΩΝ

Η ιστορία της φιλοσοφίας είναι η ιστορία των ερωτημάτων της ανθρωπότητας για τον κόσμο, η ιστορία της αυτοσυνείδησής της. Με λίγα λόγια, είναι το συλλογικό πάθος απέναντι στη σοφία. Περιλαμβάνει, την ίδια στιγμή, την καταγωγή των Θρησκειών, τη μυθολογία, την πολιτιστική και προσωπική ταυτότητα και την επιστήμη [...]. Η φιλοσοφία αποτελεί ένα δυναμικό, συνεχές πάθος, το οποίο ακολουθεί κάθε δυνατή κατεύθυνση συμπεριλαμβανομένης της συνεχούς επανεκτίμησης της ίδιας της ιστορίας. Είμαστε ευτυχείς που μας δόθηκε η ευκαιρία να γίνουμε ένα μικρό κομμάτι αυτής της ατέλειωτης διαδικασίας.

ΡΟΜΠΕΡΤ ΣΟΛΟΜΟΝ
ΚΑΘΛΙΝ ΧΙΓΚΙΝΣ

Ρόμπερτ Σ. Σόλομον
Κάθλιν Μ. Χίγκινς

Μια
Σύντομη Ιστορία
της
Φιλοσοφίας

ΤΟ ΠΑΘΟΣ ΤΟΥ ΣΤΟΧΑΣΜΟΥ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
Γιώργος Σ. Βλάχος

φιλίστωρ

Περιεχόμενα

Πρόλογος	11
Χρονοδιάγραμμα	13

ΜΕΡΟΣ Ι Υπάρχει Απόλυτη Αλήθεια;

Ἐν ἀρχῇ	21
Πόθεν ο Κόσμος; Πρώιμη Φιλοσοφία στην Ινδία	30
Ο Εβραϊκός Λαός, ο Θεός του και ο Νόμος	34
Από πού προέρχεται η Δυστυχία; Ο Ζωροαστρισμός και το Πρόβλημα του Κακού	38
Τι είναι η Φώτιση; Βουδισμός και Τζαϊνισμός	42
Σε Αναζήτηση της Αρμονίας: Κομφούκιος, Ταοϊσμός και Μο	47
Η Πρώτη Ὑλη του Κόσμου: Πρώιμη Ελληνική Φιλοσοφία	53
Πώς πρέπει να ζούμε; Σωκράτης και Σοφιστές	63
Οι Φιλόσοφοι της Φιλοσοφίας: Πλάτων και Αριστοτέλης	67
Όταν η Πρόοδος γίνεται Δύσκολη: Μετά τον Αριστοτέλη	77
Πριν την «Ανακάλυψη» της Αφρικής και της Αμερικής	80

ΜΕΡΟΣ ΙΙ Πίστη και Λόγος

Η Γέννηση του Χριστιανισμού	87
Νεοπλατωνισμός, Αυγουστίνος, και η Εσωτερική Ζωή του Πνεύματος	92
Προς τη Μέκκα: Η Έγερση του Ισλάμ	95
Οι Άλλες Καταστάσεις: Μυστικισμός και Ζεν	98

Λόγος και Πίστη: Η Περιπατητική Παράδοση	101
Ο περί Θεού Στοχασμός: Σχολαστικισμός	103
Η «Ανανέωση» της Θρησκείας και της Φιλοσοφίας:	
Αναγέννηση και Μεταρρύθμιση	108
Η Νέα Επιστήμη και οι Πολιτικές της	112
Ποιος γνωρίζει; Ο Ρόλος της Αμφιβολίας	
στον Ντεκάρτ και τον Μοντέν	116
Γιατί συμβαίνουν τα Πράγματα;	
Σπινόζα, Λάμπνιτς και Νεύτων	121
Η Αναζήτηση των Καθολικών Εννοιών: Διαφωτισμός	126
«Δείξ' το μου!» Λοκ, Χιουμ και Εμπειρισμός	128
Φιλοσοφία και Επανάσταση	131
Ο Άνταμ Σμιθ και ο Νέος Κόσμος του Εμπορίου	137

ΜΕΡΟΣ ΙΙΙ Από τη Μοντερνικότητα στο Μεταμοντερνισμό

Η Επικράτεια (-ες) του Λόγου: Καντ	139
Ο Χέγκελ και η Ιστορία	146
Η Μάχη μεταξύ Ποίησης και Φιλοσοφίας: Ρομαντισμός	151
Πέρ' από τον Χέγκελ: Κίρκεγκορ, Φόιερμπαχ και Μαρξ	155
Από πού πάνε για τον Άνθρωπο; Μιλ, Δαρβίνος και Νίτσε	159
Από τον Πουριτανισμό στον Πραγματισμό: Η Φιλοσοφία	
στην Αμερική	165
Πίσω στις Αρχές: Φρέγκε, Ράσελ και Χούσερλ	172
Τα Όρια του Ορθού Λόγου: Βιτγκενστάιν, Φρόιντ και Βέμπερ	176
Η Πρόοδος της Διαδικασίας: Εναντίον της Ανάλυσης	180
Η Τραγική Έννοια της Ζωής: Ουναμούνο, Κρότσε και Χάιντεγκερ	182
Αντιδράσεις στο Φασισμό: Θετικισμός και Υπαρξισμός	184
Η Φιλοσοφία ανακαλύπτει «το Άλλο»: Το Πρόβλημα	
του Μεταμοντερνισμού	189

<i>Συνοπτική Βιβλιογραφία</i>	195
-------------------------------------	-----

<i>Ευρετήριο</i>	199
------------------------	-----

Πρόλογος

Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΕΙΝΑΙ Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΕΡΩΤΗΜΑ-
των της ανθρωπότητας για τον κόσμο, η ιστορία της αυτοσυ-
νείδησής της. Πρόκειται, με λίγα λόγια, για το συλλογικό
πάθος απέναντι στη σοφία. Περιλαμβάνει, την ίδια στιγμή, την κα-
ταγωγή των θρησκειών, τη μυθολογία, την πολιτιστική και προσω-
πική ταυτότητα και την επιστήμη. Πρόκειται για μια αφήγηση κα-
τά την οποία ξεδιπλώνονται οι σκέψεις και οι διδασκαλίες των φι-
λοσόφων διαφόρων εποχών, μπορεί ωστόσο να σκιαγραφηθεί σε γε-
νικές γραμμές και να μας δώσει μια ευρύτερη εικόνα των τάσεων,
των κινημάτων και των μεγάλων ρευμάτων των ιδεών – την εικόνα
αυτού που οι Γερμανοί φιλόσοφοι του 19ου αιώνα ονόμαζαν *Zeit-
geist*, «πνεύμα των καιρών», την κίνηση στη διάρκεια του χρόνου.
Φυσικά, οι φιλόσοφοι ως άτομα παίζουν σημαντικό ρόλο στο δρά-
μα, η κεντρική σκηνή όμως δεν ανήκει σ' αυτούς αλλά στις ιδέες
που επινόησαν, ανακάλυψαν, ή εν πάση περιπτώσει προώθησαν. Και
η ιστορία της φιλοσοφίας, αντίστοιχα, δεν αποτελεί τόσο μια σειρά
βιογραφιών, όσο ένα αφηρημένο πορτρέτο του κόσμου των ιδεών.

Εκείνο που προσπαθήσαμε να παρουσιάσουμε εδώ είναι μια εκ-
δοχή αυτού του πορτρέτου. Αν και αποπειραθήκαμε να συλλάβου-
με τη φύση της φιλοσοφίας σφαιρικά, ως –λιγότερο ή περισσότερο–
οικουμενικό γνώρισμα του ανθρώπου, η προοπτική μας παραμένει
αναπόφευκτα δυτική. Παρ' όλ' αυτά, στο Μέρος I έχουμε περιλά-
βει ένα ευρύ φάσμα παραδόσεων, από την αρχαία Αμερική ως το
Θιβέτι, από την Αθήνα και την Ιερουσαλήμ μέχρι την Ινδία, και το

μονοπάτι που οδηγεί από τον Πλάτωνα στο Μεταμοντερνισμό. Αναμφίβολα, υπάρχουν αρκετά ακόμη να ειπωθούν, σπάνια όμως τόσα πολλά λέχθηκαν με τόσο απλό τρόπο. Η δόξα της φιλοσοφίας, κατά την άποψή μας, βρίσκεται όχι τόσο στις λεπτομέρειες όσο στην έκτασή της· καλούμε λοιπόν τον αναγνώστη να θαυμάσει όχι τόσο το βάθος όσο την ευρύτητα της ιστορίας της ανθρώπινης διάνοιας, του ανθρώπινου πάθους και της φαντασίας.

Το βιβλίο αυτό αποτελεί συνεπτυγμένη μορφή του έργου μας *Short History of Philosophy* (Oxford, 1996). Εδώ παραλείπουμε τα επιμέρους σχόλια και περνάμε επί τροχάδην μάλλον τη σύγχρονη φιλοσοφία. Όπως και στο προηγούμενο βιβλίο μας, έτσι και σ' αυτό επιλέξαμε τη φρόνιμη λύση να μην εξετάσουμε κανέναν φιλόσοφο ο οποίος βρίσκεται εν ζωή. Αυτό για τον απλούστατο λόγο ότι δεν έχουμε την απαραίτητη απόσταση να κρίνουμε, ή έστω να εικάσουμε, ποια από τις τρέχουσες φιλοσοφικές μόδες θα συνεχίσει να είναι ενδιαφέρουσα και καθοριστική μετά από μια δεκαετία, ενώ, από την άλλη, δεν έχουμε διάθεση να ασχοληθούμε με το ποιος φιλόσοφος είναι τώρα σημαντικός και ποιος όχι. Ωστόσο, δεν θέλουμε να δώσουμε την εντύπωση ότι η φιλοσοφία δεν είναι τίποτε περισσότερο από ιστορική περιέργεια, από ένα απολίθωμα του παρελθόντος. Η φιλοσοφία αποτελεί ένα δυναμικό, συνεχές πάθος, το οποίο ακολουθεί κάθε δυνατή κατεύθυνση, συμπεριλαμβανομένης της συνεχούς επανεκτίμησης της ίδιας της ιστορίας της. Είμαστε ευτυχείς που μας δόθηκε η ευκαιρία να γίνουμε ένα μικρό κομμάτι αυτής της ατελείωτης διαδικασίας.

Χρονοδιάγραμμα

Αβραάμ (π. 1900 Π.Κ.Π.)



Αχεναιτόν (14ος αι. Π.Κ.Π.)



Μωυσής (ακμ. 1220-1200)



Δαβίδ (1013-973)



Θαλής (π. 640-546)



Ζωροάστρης (660-583)



Αναξίμανδρος (π. 610-545)



Πυθαγόρας (π. 581-507)



Ξενοφάνης (π. 570-480)



Αναξιμένης (ακμ. 550)



Χρονοδιάγραμμα

Ηράκλειτος (π. 535-470)



Λάο Τζον (570-510)



Κομφούκιος (551-479)



Σιντάρτα Γκοτάμα (Βούδας) (566-486)



Παρμενίδης (ακμ. 500-450)



Αναξαγόρας (π. 500-428)



Εμπεδοκλής (π. 490-445)



Γοργίας (483-375)



Πρωταγόρας (490-420)



Ζήνων ο Ελεάτης (ακμ. 475)



Μο Τζον



Ιώβ (π. 400)



Σωκράτης (469-399)



Δημόκριτος (460-370)



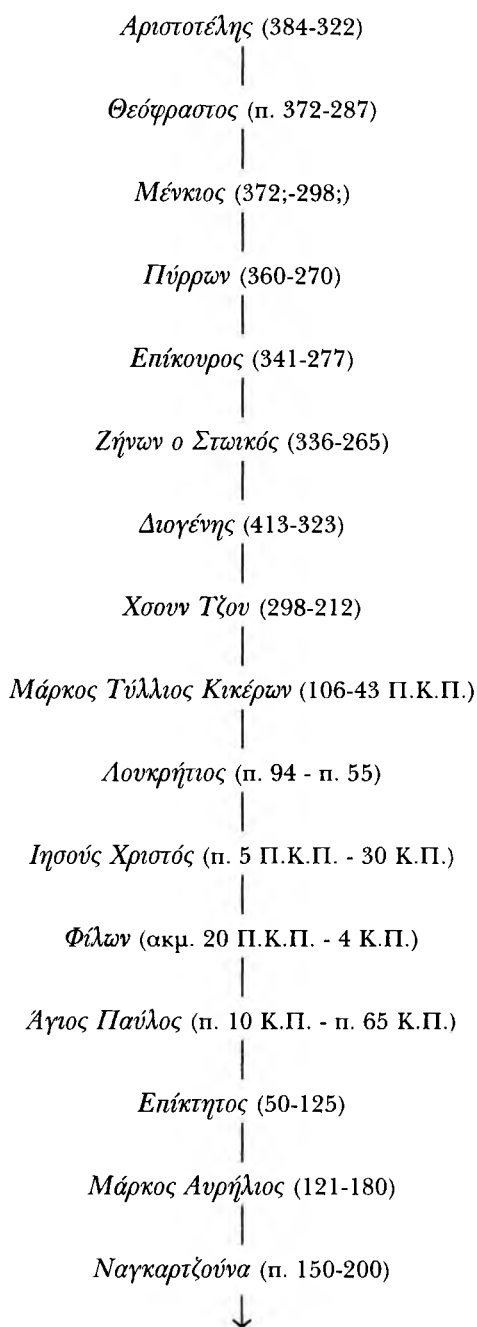
Πλάτων (427-347)



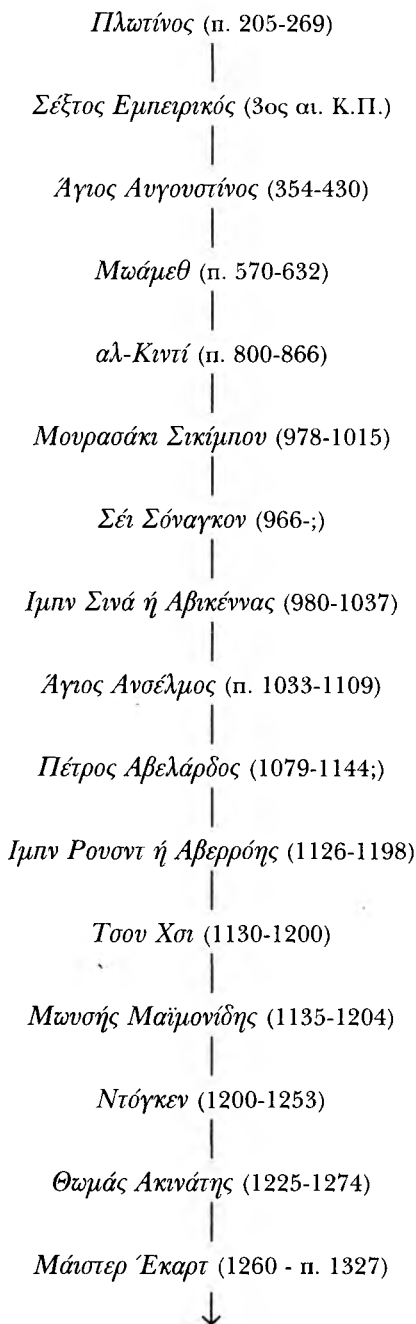
Τσουάνγκ Τζον (369-;)



Χρονοδιάγραμμα

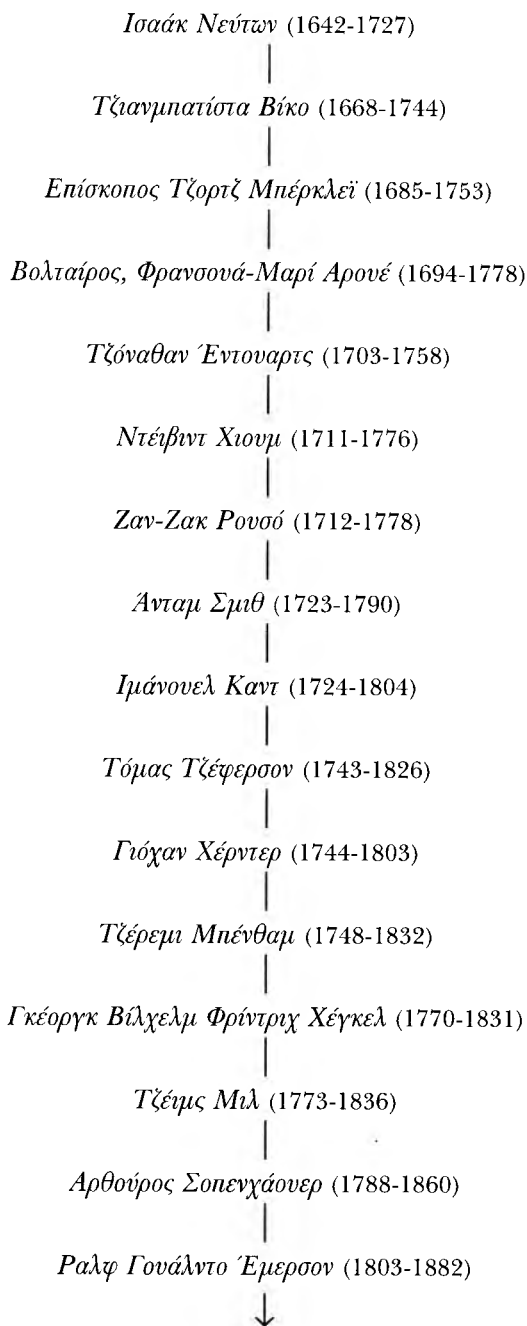


Χρονοδιάγραμμα





Χρονοδιάγραμμα





Χρονοδιάγραμμα

Μιγκέλ ντε Ονναμόνο (1864-1936)



Μαξ Βέμπερ (1864-1920)



Μπενεντέτο Κρότσε (1866-1952)



W.E.B. Du Bois (1868-1963)



Μαχάιμα Γκάντι (1869-1948)



Μπέρτραντ Ράσελ (1872-1970)



Λούντβιγκ Βιτγκενστάιν (1889-1951)



Μάρτιν Χάιντεγκερ (1889-1976)



Γκαμπριέλ Μαρσέλ (1889-1973)



Ζαν-Πολ Σαρτρ (1905-1980)



Κουρτ Γκέντελ (1906-1978)



Τζον Όστιν (1911-1960)



Αλμπέρ Καμί (1913-1960)



Σιμόν ντε Μποβουάρ (1908-1986)



Μάλκολμ Εξ (1925-1965)



Μάρτιν Λούθερ Κινγκ (1929-1968)

Μέρος Ι

Υπάρχει Απόλυτη Αλήθεια;

Ἐν ἀρχῇ

αΝ ΚΟΙΤΑΞΟΥΜΕ ΠΙΣΩ, Σ' ΟΛΗ ΤΗ ΔΙΑΡΚΕΙΑ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ύπαρξης, η εμφάνιση της φιλοσοφίας και των φιλοσόφων μοιάζει να είναι ένα παράξενο φαινόμενο, μια αιθέρια έκκριση η οποία δεν μπορεί να ερμηνευθεί με τους όρους της φυσιο-λογίας ή της φυσικής αναγκαιότητας. Ίσως αυτή η διαβόητη «άχρηστη» δραστηριότητα υπήρξε το παραπροϊόν των υπερμεγεθών εγκεφάλων μας, το αποτέλεσμα των σκέψεών μας καθώς προ-σπερνούν την καθημερινή ρουτίνα και κοιτούν πίσω απ' αυτή. Χωρίς αμφιβολία, η φιλοσοφία απετέλεσε μια ακόμη επιπλοκή της επέκτασης της χρήσης της γλώσσας, καθώς ένα πλούσιο λεξι-λόγιο αφηρημένων και αυτοαναφορικών εννοιών αντικαθιστούσε τα απλά χρηστικά και εκφραστικά μας γρυλλίσματα και βρυχηθ-μούς. Ωστόσο, κατά κάποιο τρόπο, οι φιλοσοφικές ιδέες –ιδέες λ.χ. για τη φύση και τις δυνάμεις της, την ψυχή και τη μεταθανά-τια ζωή– είναι στην πραγματικότητα παγκόσμιες, και ίχνη τους μπορούν να βρεθούν δεκάδες χιλιάδες χρόνια πίσω στην προϊστο-ρία. Οι Νεαντερτάλιοι είχαν ταφικές τελετές και πρακτικές που υποδηλώνουν την πίστη στη συνεχιζόμενη ύπαρξη των νεκρών. Το ίδιο μακρά ιστορία έχουν και οι ιδέες για ύπαρξη πνευμάτων, αρ-σενικών και θηλυκών θεοτήτων, όντων και δυνάμεων που ενερ-γούν πέρα από τα όρια της άμεσης ανθρώπινης αντίληψης. Η πε-

ριέργεια για τη φύση, όχι ως απλή πρακτική αναγκαιότητα αλλά ως γνήσια απορία, χρονολογείται πολύ πίσω, στον άνθρωπο του Κρο-Μανιόν. Αναμφίβολα, διάφορες αντιλήψεις γύρω από τη συλλογική ταυτότητα και τη δικαιοσύνη –όχι απλώς τα έθιμα και οι συνήθειες που έχουν σχέση με την κοινή διαβίωση, αλλά οι μύθοι κι οι ερμηνείες που αφορούν την περιοχή ελέγχου και ισχύος της κοινότητας– προηγούνται του «πολιτισμού» αρκετούς αιώνες.

Ωστόσο, κάπου εκεί ανάμεσα στον 6ο και τον 4ο αιώνα Π.Κ.Π.,¹ άρχισαν να εμφανίζονται σε διάφορες περιοχές του πλανήτη πλήρως οργανωμένες φιλοσοφικές ιδέες και συστήματα σκέψης. Γύρω από τη Μεσόγειο και τη Μέση Ανατολή, στην Ινδία και την Κίνα, έκαναν την εμφάνισή τους σπουδαίοι φιλόσοφοι, οι ιδέες των οποίων επρόκειτο να θέσουν τις βάσεις για τις αντίστοιχες φιλοσοφικές παραδόσεις που θα ακολουθούσαν τις επόμενες χιλιετίες. Στη Μέση Ανατολή, οι αρχαίοι Εβραίοι ανέπτυξαν την αντίληψή τους για τον Θεό και για τους ίδιους ως τον «περιούσιο λαό». Στην Ελλάδα, φιλόσοφοι διατύπωσαν τις πρώτες επιστημονικές θεωρίες για τη φύση. Στην Κίνα, οι ταοϊστές ανέπτυξαν μια πολύ διαφορετική αντίληψη για τη φύση, ενώ ο Κομφούκιος υποστήριξε μια σημαντική θεωρία για την κοινωνία και το ενάρετο άτομο, η οποία κυριαρχεί στην κινεζική σκέψη μέχρι σήμερα. Στην αρχαία Ινδία, οι πρώτοι ινδουιστές θεωρητικοί (οι βεδαντιστές) έκαναν σχόλια και υποθέσεις σχετικά με την καταγωγή της φύσης και του κόσμου, όπως περιγράφεται στις αρχαίες *Βέδες*, δημιουργώντας έτσι ένα πλούσιο πάνθεο αρσενικών και θηλυκών θεοτήτων, καθώς και υψηλές ιδέες.



ΠΑΡΟΤΙ η φιλοσοφία δεν έχει μια κοινή αρχή, εξίσου απλοϊκό είναι και το να υποθέσουμε πως η φιλοσοφική σκέψη ξεπετάχτηκε ως εκ θαύματος, αυθόρμητα, σε διάφορα σημεία του κόσμου. Κα-

1. Επειδή στο βιβλίο αυτό εξετάζουμε φιλοσοφίες και φιλοσόφους εκτός της περιοχής του χριστιανισμού, χρησιμοποιούμε τον καθιερωμένο προσδιορισμό «Π.Κ.Π.» – αυτό που κάπως παράδοξα αποδίδεται ως «Πριν από την Κοινή Περίοδο». Όπου η χρονολόγηση είναι αβέβαιη, προσδιορίζεται με το «π.» [περίπου].

ραβάνια διέσχιζαν όλη την Ασία, ενώ το εμπόριο είχε εξαπλωθεί γύρω από τη Μεσόγειο, κατά μήκος του Νείλου, και σε όλη την περιοχή που αποκαλούμε σήμερα Μέση Ανατολή. Οι πρώτοι Εβραίοι ήταν νομάδες, η Ινδία αποτελούσε το σταυροδρόμι πολλών διαφορετικών πολιτισμών, και η Αίγυπτος ήταν η πηγή των ιδεών που αργότερα αποτέλεσαν τις βάσεις της ελληνικής φιλοσοφίας. Μεγάλοι πολιτισμοί είχαν αναπτυχθεί επίσης νότια της Μεσογείου, όχι μόνον στην Αίγυπτο αλλά και στη Νουβία (τη σημερινή Αιθιοπία), μέχρι τις πηγές του Νείλου. Οι πολιτισμοί αυτοί είχαν εκλεπτυσμένα συστήματα αστρονομίας, ανεπτυγμένη μαθηματική σκέψη, επεξεργασμένες και περίπλοκες απόψεις για τη φύση της ψυχής, καθώς και μια εμμονή στο ζήτημα της μεταθανάτιας ζωής. Πολλές από τις σημαντικότερες ιδέες της ελληνικής φιλοσοφίας, περιλαμβανομένου του ιδιαίτερου ενδιαφέροντος για τη γεωμετρία και την έννοια της ψυχής, εισήχθησαν λιγότερο ή περισσότερο άμεσα από άλλα μέρη. Θα ήταν μάλιστα ακριβέστερο να λέγαμε πως το μεγάλο «θαύμα» της αρχαίας Ελλάδας δεν ήταν ένα αξιοσημείωτο ξεκίνημα, αλλά η κορύφωση, το ανώτατο στάδιο μιας μακράς ιστορίας την αρχή της οποίας έχουμε πλέον ξεχάσει.



Η ΠΑΛΑΙΟΤΕΡΗ ίσως καταγεγραμμένη φιλοσοφία έρχεται από την Ινδία. Το σύστημα που αποκαλούμε ινδουισμό χρονολογείται χιλιάδες χρόνια πριν. Ο ινδουισμός δεν έχει μόνον ένα εκπληκτικό πάνθεο αρσενικών και θηλυκών θεοτήτων, αλλά και μια πλούσια κληρονομιά σοφών, θεωριών και βαθύτατων συλλήψεων που ανέπτυξε στη διαδρομή της ιστορίας. Τα αρχαία ινδουιστικά κείμενα, οι *Βέδες*, χρονολογούνται από το 1400 Π.Κ.Π., ενώ οι *Ουπανισάδες*, οι οποίες ακολούθησαν και σχολίασαν τις *Βέδες* (γι' αυτό και αποκαλούνται *Βεδάντα* ή *Σχολιασμός*), χρονολογούνται από το 800 Π.Κ.Π. Η ελεύθερη επιχειρηματολογία και μια κλίση προς το μυστικισμό ήταν διάχυτα στην ινδική φιλοσοφία τον καιρό που εμφανίστηκε ο Βούδας, ο Σιντάρτα Γκοτάμα (566-486 Π.Κ.Π.). (Την ίδια περίπου περίοδο εμφανίστηκε στην Ινδία και ο τζαϊνισμός, θρησκεία επικεντρωμένη απόλυτα στην ιερότητα της ζωής και τη μη βία). Για αρκετούς αιώνες οι Ινδοί φιλόσοφοι υποστήριζαν την αντίληψη μιας απόλυτης πραγματικότητας, ή Βράχ-

μα ν, η οποία, καθώς επέμεναν ορισμένοι, ήταν τελείως άγνωστη και ανεξάρτητη από την καθημερινή εμπειρία των ανθρώπων. Ακολουθώντας ενμέρει τις ινδουιστικές γραφές, ο Βούδας ανέπτυξε μια άποψη σύμφωνα με την οποία η συνηθισμένη εικόνα που έχουμε για το σύμπαν και τους εαυτούς μας είναι μια μορφή ψευδαίσθησης. Τόσο οι πρώτοι βεδαντιστές όσο και ο Βούδας υποστήριζαν πως η ανθρώπινη δυστυχία μπορούσε να ξεπεραστεί μόνο αν ο άνθρωπος έβλεπε διαμέσου των ψευδαισθήσεων της κοσμικής πραγματικότητας και του ατομικού εαυτού. Στο όνομα του Βούδα, οι ακόλουθοί του ανέπτυξαν πλούσιες θεωρίες για τη γνώση, τη φύση, τον εαυτό και τα πάθη του, το ανθρώπινο σώμα και τις ασθένειές του, το νου και τα βάσανά του, καθώς και για τη γλώσσα και τους τρόπους με τους οποίους κατανοούμε την πραγματικότητα.



ΑΛΛΗ ισχυρή φιλοσοφική δύναμη στον αρχαίο κόσμο ήταν φυσικά οι Εβραίοι. Χίλια χρόνια πριν από τον Χριστό, η αντίληψή τους για τον ένα και μοναδικό Θεό και τον θεόσταλτο νόμο έθεσε τις βάσεις του σκηνικού όπου θα διαδραματιζόταν ο «δυτικός πολιτισμός». (Ο Εβραϊκός Δεκάλογος αποτελούσε πιθανότατα τμήμα ενός ευρύτερου κανονικού δικαίου ήδη εδραιωμένου το 1000 Π.Κ.Π.). Ίσως δεν υπάρχει ένας μεμονωμένος Εβραίος φιλόσοφος (πριν από τον Ιησού) ο οποίος να έφτασε το ανάστημα του Κομφούκιου, του Βούδα ή του Σωκράτη. Παρ' όλ' αυτά, οι αρχαίοι Εβραίοι στοχαστές μάς άφησαν ένα από τα βιβλία εκείνα που άσκησαν πολύ μεγάλη επιρροή στην ιστορία: την Εβραϊκή Βίβλο ή «Παλαιά Διαθήκη». Το βιβλίο της Γένεσης, συγκεκριμένα, αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα βιβλία της φιλοσοφίας. Αν και πρόκειται πάνω απ' όλα για θρησκευτικό έργο, είναι συγχρόνως ιστορία, κοινωνιολογία, ορισμένοι μάλιστα θα έλεγαν και επιστήμη.

Δεν επινόησαν οι αρχαίοι Εβραίοι την ιδέα του ενός Θεού, ούτε ήταν οι πρώτοι που ανέπτυξαν ένα περιεκτικό σώμα νόμου ή πίστευαν πως αποτελούσαν τους «εκλεκτούς». Ο Αιγύπτιος Φαραώ του 14ου αιώνα Π.Κ.Π. Αμενχοτέπ ο Δ' λάτρευε έναν Θεό. Οι Βαβυλώνιοι υπό τον Χαμουραμπί (1730-1685 Π.Κ.Π.) είχαν έναν

περιεκτικό νομικό κώδικα από τον οποίο οι Εβραίοι δανείστηκαν ελεύθερα. Σχεδόν κάθε φυλή και κοινωνία, από την άλλη, θεωρεί πως είναι κάτι το ξεχωριστό – γεγονός που ισχύει ως τις ημέρες μας (αρκεί ν' ακούσει κανείς τους εθνικούς ύμνους των διαφόρων κρατών). Το αξιοσημείωτο στην περίπτωση των αρχαίων Εβραίων βρίσκεται στην ικανότητά τους να δημιουργήσουν, να στοχαστούν και ν' αφηγηθούν την ίδια τους την ιστορία – την ιστορία ενός σθεναρού λαού που έκανε συμβόλαιο με τον Θεό, και που υπέφερε όλων των ειδών τις καταστροφές, τις οποίες είχαν προκαλέσει οι ίδιοι και τις οποίες άντεξαν μέχρι το τέλος.



ΕΠΙΣΗΣ στη Μέση Ανατολή, στην περιοχή που σήμερα ξέρουμε ως Περσία, ένας άνθρωπος με τ' όνομα Ζαρατούστρα του Μπαλκ ή Ζωροάστρης (660-583 Π.Κ.Π.) άρχισε να κινείται προς την κατεύθυνση ενός πλήρους ηθικού μονοθεϊσμού. Μπορούμε μάλιστα να κάνουμε διάφορες εικασίες για τις επιρροές που είχε δεχτεί από τους αρχαίους Εβραίους, τον πρώιμο αιγυπτιακό μονοθεϊσμό του Αχενατόν και τις ινδουιστικές Βέδες (προς τις οποίες οι ιδέες του παρουσιάζουν εντυπωσιακή συγγένεια). Παρότι κάποιος μπορεί να έχει αντιρρήσεις για το αν ήταν μονοθεϊστής –αφού στην πραγματικότητα πίστευε σε πολλούς θεούς–, γεγονός είναι ότι ο Ζωροάστρης έστρεψε τη λατρεία προς τον ισχυρότερο θεό, το δημιουργό Αχούρα Μάζντα, υποστήριξε δε μια δυναμική άποψη για το καλό και το κακό ως τις κινητήριες δυνάμεις του κόσμου. Κατά την άποψή του, ο Αχούρα Μάζντα βρισκόταν από την πλευρά του καλού, ωστόσο το καλό και το κακό βρίσκονται μέσα σ' όλους μας. Χίλια χρόνια προτού τεθεί επίσημα το ζήτημα στη Βόρεια Αφρική από τον Άγιο Αυγουστίνο, φαίνεται πως ο Ζαρατούστρα ασχολιόταν ήδη με το λεγόμενο «πρόβλημα του κακού»: Πώς είναι δυνατόν να επιτρέπει ο Θεός τόση πολλή δυστυχία και αδικία στον κόσμο; Στους μεταγενέστερους μανιχαϊστές (οι οποίοι επηρεάστηκαν από τον Ζαρατούστρα αλλά θεωρούνταν αιρετικοί από τους ζωροάστρες), αυτός ο ηθικός δυϊσμός επρόκειτο να μετατραπεί σε κοσμική μάχη ανάμεσα στο Καλό και το Κακό. Οι ζωροάστρες, από την άλλη, θα έκαναν σταδιακά την Περσία μία από τις ισχυρότερες αυτοκρατορίες στον κόσμο.



Τον 6ο αιώνα Π.Κ.Π., η Κίνα αποτελούσε ήδη έναν πολιτισμό με υψηλό βαθμό πολιτικής ανάπτυξης. Συγχρόνως όμως ήταν και μια κοινωνία σε αναταραχή. Στις συνθήκες αυτές, ο Κομφούκιος (Κονγκ Φουτζί, 600-500 Π.Κ.Π.) ανέπτυξε μια φιλοσοφία που ενδιαφερόταν αποκλειστικά σχεδόν για κοινωνικά και πολιτικά θέματα. Διατύπωσε απόψεις για την αρμονία των σχέσεων, την ηγεσία και την πολιτική διοίκηση, την εμπνευσμένη καθοδήγηση, την αυτοεξέταση και την αλλαγή, την καλλιέργεια της προσωπικής αρετής και την αποφυγή της ανηθικότητας. Η βασική μέριμνα του κομφουκιανισμού ήταν ο προσδιορισμός και η διάδοση της Ατραπού (*Ταό*) που οδηγούσε σε μια αρμονική κοινωνία. Δεν είναι σύμπτωση το ότι ο Κομφούκιος συνέλαβε αυτό το σχέδιο στη διάρκεια μιας περιόδου πολιτικών ταραχών – περιόδου που ακόμη και σήμερα θεωρείται η σκοτεινότερη στην κινεζική ιστορία. Αντίθετα με τον σύγχρονό του, τον Βούδα, δεν είχε πρόθεση να ιδρύσει κάποια θρησκεία, ούτε στόχευε στο να προβληματίσει τους συμπατριώτες του με αφηρημένους φιλοσοφικούς στοχασμούς ή προφητείες. Παρ' όλ' αυτά, μετά το θάνατό του ο Κομφούκιος κέρδισε το θαυμασμό ολόκληρων κοινωνιών, σχεδόν θεοποιήθηκε, κι ο κομφουκιανισμός –συχνά μαζί με το βουδισμό– αποτελεί πλέον τη θρησκεία του ενός τρίτου του πλανήτη.

Την ίδια περίοδο εμφανίστηκε στην Κίνα κι ένας δεύτερος σοφός (ή, πιθανόν, ομάδα σοφών), ο Λάο Τζου, ο οποίος διατύπωσε ένα διαφορετικό όραμα της Ατραπού προς την ειρήνη και τη φώτιση. (Να σημειωθεί πως η ελληνική λέξη *δίκη*, που συχνά μεταφράζεται ως «δικαιοσύνη», σήμαινε στην αρχή και τον «τρόπο»). Αντίθετα με τον σύγχρονό του Κομφούκιο, ο Λάο Τζου έδωσε μεγαλύτερη σημασία στη φύση και μικρότερη στην ανθρώπινη κοινωνία. Ο Κομφούκιος, για παράδειγμα, θεωρούσε πως ορισμένα πάθη ήταν «αφύσικα», πράγμα που σήμαινε ότι δεν έπρεπε να αποτελούν μέρος της ζωής ενός αξιοπρεπούς ανθρώπου. Ο Λάο Τζου, από την άλλη, είχε μεγαλύτερη πίστη στη φύση κι έδειχνε μεγαλύτερη ανεκτικότητα για τα πάθη των αμόρφωτων, ακαλλιεργητων ανθρώπων. Σύμφωνα με τον Κομφούκιο, η ατραπός της αγαθής ζωής απαιτούσε από το άτομο να ακολουθεί τις

παραδόσεις της τιμής και του σεβασμού που είχαν θεμελιωθεί από τους προγόνους του. Για τον Λάο Τζου, η Ατραπός καλύπτεται από μυστήριο. Δεν μπορεί να εκφραστεί με λέξεις. Δεν μπορεί να αρθρωθεί. Είναι αδύνατο να περιοριστεί σε μια συνταγή, σ' ένα βιβλίο οδηγιών ή σ' ένα φιλοσοφικό σύστημα. Σύμφωνα με το *Ταό Τε Τσιγκ* του Λάο Τζου, «το Ταό [η Ατραπός] που μπορεί να ακολουθηθεί δεν είναι το αληθινό Ταό. Το όνομα που μπορεί να προφερθεί δεν είναι το αληθινό όνομα». Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει πως δεν μπορεί να προσδιοριστεί και να γίνει οδηγός ζωής, και οι ταοϊστικές διδασκαλίες στοχεύουν ακριβώς στο να μας καθοδηγήσουν να βρούμε το δρόμο μας.

Οι δυο αυτοί άνθρωποι, ο Κομφούκιος και ο Λάο Τζου, όρισαν την κινεζική φιλοσοφία. Συμφωνούσαν στον σημαντικότερο ρόλο της αρμονίας ως ιδεώδους τόσο της κοινωνίας όσο και του ατόμου, επέμεναν δε σε μια «ολιστική» αντίληψη για την ανθρώπινη ζωή, η οποία δίνει έμφαση στη θέση του ατόμου μέσα σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο αναφοράς. Τόσο για τον κομφουκιανισμό όσο και για τον ταοϊσμό, η ανάπτυξη του προσωπικού χαρακτήρα αποτελεί τον κύριο σκοπό της ζωής, το «προσωπικό» όμως εδώ δεν πρέπει να οριστεί με όρους ατομικότητας. Για τον κομφουκιανισμό, προσωπικό είναι το κοινωνικό, ενώ για τον ταοϊστή η σχέση με τη φύση. Όποιες κι αν ήταν οι διαφωνίες τους πάνω στη σχετική σημασία της φύσης και της κοινωνίας, οι Κινέζοι στοχαστές συμφωνούσαν σε μεγάλο βαθμό όσον αφορά τη σημασία της αρμονίας στην ανθρώπινη ζωή, αλλά και στην ευρύτερη έννοια με την οποία αντιλαμβάνονταν το «πρόσωπο» – έννοια που υπερέβαινε το απλό άτομο.

Αξίζει να προσεχθεί επίσης πως η Κίνα είχε αναπτύξει μια τεχνολογική παράδοση που προηγείτο της δυτικής τεχνολογίας. Οι Κινέζοι, για παράδειγμα, είχαν ανακαλύψει την πυρίτιδα, τα μακαρόνια και τα ματογυάλια αιώνες πριν από τη Δύση. Στην Κίνα ωστόσο υπήρχε ανέκαθεν μια πραγματιστική, πρακτική αντίληψη για την επιστήμη, σε αντίθεση με την αναζήτηση της επιστημονικής γνώσης για τη χαρά της και μόνο. Συγκεκριμένα, η κομφουκιανική φιλοσοφία εκτιμά πολύ λιγότερο τις επιστημονικές θεωρίες από την κοινωνική αρμονία. Η αξιοθαύμαστη ιστορία της ασιατικής τεχνολογίας έχει ελάχιστη σχέση με την τόσο εξιδανικευμένη «αναζήτηση της αλήθειας». Παρ' όλη την έμφαση που δί-

νει στη φύση, ο ταοϊσμός δεν έχει σχεδόν τίποτε κοινό με την επιστήμη. Ο δε βουδισμός αντιμετωπίζει όχι μόνο την επιστήμη αλλά κι αυτή καθαυτή την ιδέα της προόδου της γνώσης για τη φύση απλώς ως άλλη μία πλευρά της μεγάλης ανταπάτης της ανθρωπότητας. Πρέπει να έχουμε κατά νου τις απόψεις αυτές καθώς θα εξετάζουμε τη φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων.



Οι Έλληνες ήταν νομαδικός ινδοευρωπαϊκός πληθυσμός που κατέβηκε από το Βορρά και πήρε τη θέση ενός λαού που ήδη κατοικούσε γύρω από το Αιγαίο Πέλαγος. Στην αρχή τουλάχιστον δεν ήταν πρωτοπόροι στις ανακαλύψεις, καθώς όμως εμπορεύονταν στις ακτές της Μεσογείου, δανείζονταν ελεύθερα από άλλους πολιτισμούς. Πήραν από τους Φοίνικες το αλφάβητο, ένα μέρος της τεχνολογίας και νέες τολμηρές θρησκευτικές ιδέες. Από την Αίγυπτο δανείστηκαν τα πρότυπα εκείνα που επρόκειτο να εξελιχθούν στη χαρακτηριστική ελληνική αρχιτεκτονική, τις αρχές της γεωμετρίας, καθώς και μερικές εξωτικές ιδέες που απετέλεσαν τη βάση της ελληνικής «μυστηριακής» θρησκείας. Από τη Βαβυλώνα (το σημερινό Ιράκ) πήραν την αστρονομία, τη γεωμετρία και μερικές ακόμη θρησκευτικές ιδέες. Ο αιγυπτιακός θεός Όσιρις έγινε ο ελληνικός Διόνυσος, και κατά τον 6ο αιώνα η ισχυρή μυστηριακή λατρεία του Διονύσου εξαπλώθηκε στην Ελλάδα, διδάσκοντας πως η ανθρώπινη φύση είναι ενμέρει φυσική και ενμέρει θεϊκή. Αυτό σήμαινε, ανάμεσα σ' άλλα, ότι η ζωή είναι αιώνια – ιδέα όχι και τόσο κακή για έναν κόσμο όπου η ζωή ήταν συχνά, σύμφωνα με τη διατύπωση του Βρετανού φιλοσόφου Τόμας Χομπς [Thomas Hobbes], «βρόμικη, απάνθρωπη και σύντομη».

Απ' αυτόν το συνδυασμό μυθολογίας, μυστηριακότητας και μαθηματικών ξεπήδησε η ελληνική φιλοσοφία. Οι συνθήκες στις οποίες βρέθηκαν οι πρώτοι Έλληνες φιλόσοφοι ήταν συγχρόνως ζηλευτές αλλά και άκρως ευπαθείς. Ο πολιτισμός τους ήταν πλούσιος και δημιουργικός, περιστοιχίζονταν ωστόσο από ζηλόφθονες και ανταγωνιστικούς εχθρούς. Την εποχή εκείνη δεν ήταν ασυνήθιστο για τους ανεπτυγμένους πολιτισμούς να δέχονται ξαφνικές επιδρομές και ν' αφανίζονται κυριολεκτικά από το χάρτη του γνωστού κόσμου. Κι ό,τι δεν κατέστρεφε ο πόλεμος, το ερήμωνε

η φύση. Επιδημίες εξαπλώνονταν στις πόλεις σαν αόρατος στρατός. Η ζωή ήταν απρόβλεπτη, συχνά τραγική, και γι' αυτό περισσότερο σημαντική και θλιβερή. «Καλύτερα να μην είχες γεννηθεί», ισχυριζόταν ο κεφάτος χαρακτήρας του Σεϊληνού, «και το αμέσως πιο καλό να 'χες πεθάνει γρήγορα».

Σ' έναν κόσμο όπου οι άνθρωποι είχαν τόσο μικρό έλεγχο στη ζωή τους, η ιδέα της μοίρας έπαιζε σημαντικό ρόλο. Ενώ όμως οι Έλληνες της Τροίας, κι αργότερα οι Έλληνες της εποχής του Ομήρου, απέδωσαν τη μοίρα στις ιδιοτροπίες των θεών, οι φιλόσοφοι του δού αιώνα έψαξαν για μια κρυμμένη τάξη των πραγμάτων, μια σταθερή και κατανοήσιμη αρχή. Αντί για τα καπρίτσια και τα πάθη των θεών, αντί για τις αβεβαιότητες της μοίρας, έπρεπε να υπάρχει ένας λόγος, μια αιτία, κάποια κρυμμένη λογική για ό,τι συνέβαινε. Χιλιάδες χρόνια τώρα η θρησκεία είχε ανοίξει το δρόμο για το «πέραν», εκείνη ωστόσο που θα έβαζε τάξη σ' αυτό το πέραν ήταν η φιλοσοφία.

Γύρω στον 6ο αιώνα, η παραδοσιακή μυθολογία της Ελλάδας είχε ήδη αρχίσει να εμφανίζει σημεία κάμψης και να γίνεται σταδιακά προβληματική. Οι ιστορίες των θεών και των εκάστοτε συντρόφων ή θυμάτων τους δεν λαμβάνονταν πλέον σοβαρά υπόψη από το εκλεπτυσμένο πνεύμα ορισμένων Ελλήνων, πολύ λιγότερο ερμηνεύονταν κυριολεκτικά. Σ' αυτό ακριβώς το ρήγμα που δημιουργήθηκε ανάμεσα στο γήινο και το φανταστικό, εμφανίστηκε η ιδέα της «Αλήθειας». Ας υποθέσουμε πως απλώς «κατασκευάζουμε» τους θεούς και τις θεές μας, διαμαρτυρόταν ο Ξενοφάνης (570-480 Π.Κ.Π.). «Εάν τα βόδια, τ' άλογα και τα λιοντάρια είχαν χέρια και μπορούσαν να σχεδιάσουν όπως οι άνθρωποι, τ' άλογα θα απεικόνιζαν τους θεούς σαν άλογα και τα βόδια σαν βόδια. Κάθε είδος θα έπλαθε το σώμα των θεών έχοντας ως πρότυπο το δικό του». Για ποιο λόγο, αναρωτιόταν, πρέπει να λατρεύουμε τέτοια κακότεροπα όντα, με τόσο χαλαρή ηθική και παιδιαστικά συναισθήματα; Έτσι, τον καιρό περίπου που συνθέτονταν τα πρώτα βιβλία της εβραϊκής Βίβλου, ο Ξενοφάνης πρότεινε την πίστη σ' «έναν Θεό, τον ισχυρότερο ανάμεσα σε θεούς κι ανθρώπους, που σε τίποτε δεν έμοιαζε με τους θνητούς στο σώμα ή το πνεύμα».

Δεν γνωρίζουμε την έκταση που είχε πάρει η αμφισβήτηση αυτή στην ελληνική κοινωνία, το σίγουρο όμως είναι πως πλανιόταν

στην ατμόσφαιρα. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο μονοθεϊσμός είχε γίνει ήδη γνωστός μέσω των Εβραίων, αφού οι δύο λαοί βρίσκονταν σε συνεχή επαφή. Επίσης, ο μονοθεϊσμός πρέπει να είχε βρει ανταπόκριση στην αίσθηση ενότητας που είχαν οι Έλληνες, κι αυτό παρά την πίστη τους στην ύπαρξη πολλών θεών. Ήταν από τέτοιες ριζοσπαστικές ιδέες που γεννήθηκε στην Ελλάδα η φιλοσοφία (από το *φιλῶ*, που σημαίνει *αγαπῶ*, και το *σοφία*).

Πόθεν ο Κόσμος; Πρώιμη Φιλοσοφία στην Ινδία

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ της αρχαίας Ινδίας είναι στενά δεμένη με τον «ινδουισμό», αν και αυστηρά μιλώντας δεν υπάρχει μια ορισμένη ομάδα φιλοσοφικών αντιλήψεων –και υπ’ αυτή την έννοια μια ορισμένη θρησκεία– που ονομάζεται «ινδουισμός». (Η λέξη *hindu* είναι αραβική και δεν αναφέρεται σε κάποια θρησκεία, αλλά στην περιοχή που βρίσκεται «ανατολικά του Ινδού ποταμού»). Ο όρος «ινδουισμός» χρησιμοποιείται αρκετά αόριστα και περιλαμβάνει μια τεράστια ποικιλία πεποιθήσεων. Άλλες από αυτές είναι θεϊστικές, άλλες όχι, άλλες είναι μυστικές, άλλες όχι, άλλες προέρχονται από την αρχαία ινδική μυθολογία, άλλες όχι. Χρησιμοποιείται επίσης και για ένα ορισμένο κοινωνικό σύστημα, το σύστημα της κάστας, το οποίο ετέθη σε ορθολογικές βάσεις από την ινδουιστική φιλοσοφία.

Ο παραδοσιακός ινδουισμός είναι γεμάτος από φανταστικά όντα και θεότητες, γεγονός που φανερώνει την ίδια τουλάχιστον επινοητικότητα μ’ εκείνη της ελληνικής μυθολογίας. Υπάρχει μια βασική τριάδα θεών: ο Βράχμα (ο θεός της δημιουργίας), ο Βισνού (ο θεός που συντηρεί το σύμπαν) και ο Σίβα (ο θεός της καταστροφής). Αυτοί ωστόσο δεν αποτελούν παρά προσωπεία ενός θεού, μιας πραγματικότητας, κι όχι πολλών (συχνά η αντίληψη αυτή αποκαλείται «ενοθεϊσμός»). Οι γνωστές απεικονίσεις του Σίβα δείχνουν την ύπαρξη ενός πολύπλοκου θρησκευτικού πλέγματος, στα πλαίσια του οποίου οι θεοί προσλαμβάνουν τυπικά ποικίλες μορφές, υιοθετούν διαφορετικά πρόσωπα, υπηρετούν πολύ διαφορετικές λειτουργίες και, κατά συνέπεια, έχουν πολλά ονόματα. Η σύντροφος του Σίβα, για παράδειγμα, η Παρβάτι, εκ-

προσωπείται σε ορισμένους μύθους από την ιδιαιτέρως αισθησιακή Ούμα, ενώ σε άλλους από τη μητρική Άμπα, την καταστροφική Κάλι, ή τη Σάκτι, την πηγή της δύναμης του Σίβα.

Δεδομένης της συντριπτικής αρσενικής προκατάληψης που χαρακτηρίζει τις άλλες μεγάλες θρησκείες, αξίζει να προσεχθεί ο κεντρικός ρόλος τον οποίο έχουν στον ινδουισμό οι θεές. Έκδηλο και ελκυστικό στον ινδουισμό είναι επίσης το παιχνίδι της φαντασίας, καθώς και η σχετική απουσία περιορισμών και δογματισμού, τουλάχιστον όσον αφορά τις πολλές διαφορετικές έννοιες του θεϊκού. Ακόμη όμως και στους πλέον εύθυμους ινδουιστικούς μύθους βρίσκουμε τα μόνιμα θέματα της αναγέννησης, της συνέχειας της ζωής και της Ενότητας του Σύμπαντος, ασχέτως των πολυποίκιλων εκδηλώσεων και των επιμέρους πλευρών του.



Ως φιλοσοφία ωστόσο, ο ινδουισμός ταυτίζεται περισσότερο μ' εκείνο το σώμα κειμένων που είναι γνωστό με το όνομα Βέδες. Η παλαιότερη Βέδα, η *Ριγκ Βέδα*, έχει γραφτεί πιθανότατα κοντά στο 1500 Π.Κ.Π., εκατοντάδες χρόνια δηλαδή πριν τον Μωυσή και εξακόσια χρόνια πριν τον Όμηρο. Οι Βέδες είναι ένας συνδυασμός ποίησης, ύμνων, μυθολογίας και κοσμογονίας – η «προσωπική» καταγωγή του σύμπαντος. Μεταγενέστερα κείμενα που σχολιάζουν τις Βέδες, οι *Ουπανισάδες* ή *Βεδάντα*, επικεντρώνουν ακόμη πιο ειδικά την ιστορία της δημιουργίας στο Βράχμαν – την απόλυτη πραγματικότητα (η οποία πρέπει να διακριθεί από τον Βράχμα, το βασιλέα των θεών). Όπως και η πλούσια μυθολογία της πρώιμης Ινδίας, η θεωρία του Βράχμαν χαρακτηρίζεται από αμφιλογίες και αντιφάσεις, γεγονός όμως που δεν καθίσταται προβληματικό, αλλά στοχεύει στο να τονίσει ένα και μοναδικό σημείο (σημείο συναφές μ' εκείνο της πρώιμης φιλοσοφίας των Ελλήνων): πως υπάρχει μία ουσία (το Βράχμαν), η οποία κρύβεται αιώνια πίσω από πολλές εκδηλώσεις.

Η ιδέα πως υπάρχουν πολλές θεότητες που αποτελούν εκδηλώσεις του ίδιου θεού είναι αναμφίβολα προβληματική τόσο για τους μονοθεϊστές όσο και για τους πολυθεϊστές, στο βαθμό που και οι μεν και οι δε θεωρούν την υπόσταση του θεού ως εγγενώς αμετάβλητη ποιότητα. Ομοίως προβληματική και χωρίς συνοχή

φαίνεται και η ινδική φιλοσοφία σε όσους επιμένουν όχι μόνο στη μοναδικότητα αλλά και στο έλλογο της πραγματικότητας, καθώς και στην αμετάβλητη ύπαρξή της. Το Βράχμαν είναι αμετάβλητο μόνο με την έννοια ότι μεταβάλλεται συνεχώς.

Οι Βέδες ξεκινούν με την κοσμογονία, το ερώτημα δηλαδή της προέλευσης: Γιατί υπάρχει το στιδήποτε; Αξίζει να σημειωθεί πως ακόμη κι οι πιο παλιές Βέδες επιδεικνύουν σοβαρό σκεπτικισμό για το εάν ένα τόσο απόλυτο ερώτημα μπορεί καν να απαντηθεί. «Από πού έχει προέλθει η δημιουργία; Ίσως η ίδια έδωσε μορφή στον εαυτό της, ίσως κι όχι. Μόνον εκείνος που την παρατηρεί από ψηλά, χαμηλώνοντας το βλέμμα του στους υπέρτατους ουρανούς, μόνον εκείνος ξέρει – ή ίσως και να μην ξέρει». Οι πρώτες Βέδες θέτουν επίσης το ερώτημα του τι ήταν το σύμπαν πριν τη Δημιουργία. Αποτελεί ο κόσμος καθ'αυτόν μια ψευδαίσθηση; Ίσως είναι «ούτε καν τίποτα». Στην Ινδία είναι που βρίσκουμε για πρώτη φορά εκείνες τις γνώριμες ιστορίες για έναν αρχικό προγενήτορα ο οποίος δημιουργεί τον κόσμο κι όλα τα πράγματα που περιλαμβάνει. Η σεξουαλική ρητορεία των ιστοριών αυτών είναι σαφέστατη, και δεν θα ήταν παραπλανητικό αν αντιμετωπίζαμε την πρώιμη ινδική κοσμογονία, όπως και όλες τις κοσμογονίες του αρχαίου κόσμου, ως προσωποποίηση του κόσμου, ως απόπειρα να κατανοηθεί η δημιουργία μέσω της ευκολότερα κατανοήσιμης ανθρώπινης αναπαραγωγής. Πράγματι, η *Ριγκ Βέδα* αντιμετωπίζει τον ίδιο τον κόσμο ως ένα αθάνατο συμπαντικό πρόσωπο.

Αυτό το ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το πρόσωπο διατρέχει όλη την ινδική φιλοσοφία, είναι φανερό δε στην επικέντρωση στις ιδέες του εαυτού, της ψυχής και της αληθινής φύσης του ατόμου. Τα ίδια ακριβώς πράγματα θα απασχολήσουν το βουδισμό και το τζαϊνισμό, που αναδύθηκαν μέσα από την περιοχή του ινδουισμού εκατοντάδες χρόνια αργότερα. Από τη μία υπάρχει η αντίληψη περί ατομικής ψυχής, της *τζίβα*, η οποία καθιστά ξεχωριστή ύπαρξη το κάθε άτομο. Το εάν η *τζίβα* είναι γνήσια ή όχι, ή εάν αποτελεί με οποιονδήποτε τρόπο ικανή προϋπόθεση για επιβίωση μετά το θάνατο του σώματος, αποτελούν ερωτήματα μιας γοητευτικής διαμάχης. Ο εαυτός, από την άλλη, το *άτμαν*, μπορεί να εκληφθεί ως η αρχή της ζωής που ενυπάρχει σε κάθε ανθρώπινο ον. Έτσι μπορούμε να θεωρήσουμε το άτομο ως *τζίβα* εμψυχωμέ-

νη από *άτμαν*, ή, κάπως διαφορετικά, τη *τζίβα* ως τον ψευδή εαυτό και το *άτμαν* ως τον αληθινό εαυτό. Οι Βέδες κάνουν ξεκάθαρο πως δεν πρέπει να θεωρήσουμε τη *τζίβα* και το *άτμαν* ως δύο εαυτούς που αντιμάχονται με σκοπό να κυριαρχήσουν στο εσωτερικό του ατόμου. Το ζήτημα της αληθινής φύσης του εαυτού έχει αποτελέσει ένα από τα επίκεντρα της ινδικής φιλοσοφίας επί τρεις χιλιάδες χρόνια.

Μπορούμε να γνωρίσουμε ποτέ το Βράχμαν, την απόλυτη πραγματικότητα; Και αν ναι, με ποιο τρόπο; Από το σημείο αυτό ξεκινά το γνωστότερο (στη Δύση) μέρος της ινδικής φιλοσοφίας – ο μυστικισμός της, κι εκείνο το γνώριμο σύστημα ασκήσεων που αποκαλείται *γιόγκα*. Θα ήταν τεράστιο σφάλμα να θεωρήσουμε πως η ινδική φιλοσοφία, ακόμη και στις πιο πρώιμες μορφές της, δεν είναι τίποτε περισσότερο από μυστικισμός – δικαιολογία που χρησιμοποιούν συνήθως πολύ Δυτικοί φιλόσοφοι ώστε να την αγνοήσουν παντελώς. Από την άλλη όμως, ο σκεπτικισμός και οι αμφιβολίες των πρώτων Βεδών στοιχειώνουν συνεχώς την ιδέα ότι το Βράχμαν μπορεί να γίνει κατανοητό με την αποκλειστική χρήση του λόγου ή της σκέψης. Η γνώση του Βράχμαν είναι δυνατή μέσω μιας ενοποιούσας, μυστικής εμπειρίας που περιλαμβάνει τα πάντα.

Μια τέτοια εμπειρία δεν προκαλεί έκπληξη στα πλαίσια της ινδικής φιλοσοφίας, αντίστοιχη μ' εκείνη που νιώθουν ορισμένοι προετοιμαστοί χριστιανοί – με γνωστότερο παράδειγμα τον Παύλο κατά τη μετάβασή του στη Δαμασκό – που ισχυρίζονται πως είδαν οράματα του Χριστού, της Παρθένου Μαρίας ή του Άγιου Δισκοπότηρου. Απαιτείται ωστόσο κατάλληλη προετοιμασία, η οποία περιλαμβάνει ανάμεσα σε άλλα τη βαθιά μελέτη και κατανόηση των Βεδών και των Ουπανισάδων, καθώς και τη χρήση συγκεκριμένων τελετουργικών πρακτικών, όπως του διαλογισμού και της *γιόγκα*. Για ν' αποκτήσει κανείς εμπειρία του Βράχμα, τη βραχμαβίντια, πρέπει να είναι «υγιής». Η υγεία αυτή όμως δεν αφορά πρωταρχικά τη φυσική κατάσταση, τη σωστή λειτουργία του σώματος (αν και ζητήματα σαν κι αυτά δεν παραγνωρίζονται), ούτε η χαλάρωση καθαυτή είναι ο απώτερος στόχος της *γιόγκα*. Η *γιόγκα* είναι αυτοπειθαρχία – η πνευματική αυτοπειθαρχία που επιτρέπει στο άτομο να φτάσει στο επίπεδο μιας βαθύτερης πραγματικότητας, και να έχει έτσι την εμπειρία της ευδαιμονίας.

Η εμπειρία της ευδαιμονίας βρίσκεται στην καρδιά όλης σχεδόν της ινδικής φιλοσοφίας, παρόλο που είναι γνωστή με διάφορα ονόματα και προσεγγίζεται από πολύ διαφορετικά δόγματα και τεχνικές. Οι βουδιστές αναφέρονται σ' αυτήν ως νιρβάνα, οι τζαϊνιστές ως «απελευθέρωση από τη δυστυχία», οι βεδαντιστές ως μούκτι, κάθε μία δε από αυτές τις τάσεις θεωρεί τη φύση και τη σημασία της με πολύ διαφορετικό τρόπο. Άλλοι υποστηρίζουν πως αυτό που αποκαλούμε πραγματικότητα δεν είναι παρά μια ψευδαίσθηση, κι ότι η μυστική εμπειρία του Βράχμαν μάς επιτρέπει να αντιληφθούμε το αληθινά πραγματικό για πρώτη φορά. Άλλοι πάλι ισχυρίζονται πως ο καθημερινός μας κόσμος είναι πραγματικός, πρόκειται όμως για επιφανειακή πραγματικότητα, πραγματικότητα πολυεπίπεδη και ποικίλου βάθους, στον πυθμένα της οποίας και μόνο υπάρχει το Βράχμαν, το Ένα. Και στις τρεις παραδόσεις –τον ινδουισμό, το βουδισμό και το τζαϊνισμό– απώτατος στόχος είναι η επίτευξη μιας σχετικής ελευθερίας από τα βάσανα και τις έγνοιες της καθημερινής ύπαρξης. Σ' ένα περισσότερο μεταφυσικό επίπεδο, μια τέτοια «απελευθέρωση από τη δυστυχία» έχει ως αποτέλεσμα την απελευθέρωση από τον επαναλαμβανόμενο κύκλο του θανάτου και της αναγέννησης, στον οποίο υπόκεινται όλα τα όντα.

Ο Εβραϊκός Λαός, ο Θεός του και ο Νόμος

ΕΧΟΝΤΑΣ τις ρίζες του στην τρίτη χιλιετία Π.Κ.Π., στον πατριάρχη Αβραάμ, ο ιουδαϊσμός έχει αποτελέσει πλούσια πηγή φιλοσοφικού στοχασμού και θεωρητικών προστριβών, πρώτα όσον αφορά την αυτοσυνείδηση του εβραϊκού λαού και την πρόσληψη του νόμου του, ύστερα όσον αφορά τις διδασκαλίες των προφητών (από τον 9ο μέχρι τον 8ο αιώνα Π.Κ.Π.), και τέλος όσον αφορά εκείνα τα εκτεταμένα κείμενα που αποτέλεσαν το Ταλμούδ, το σώμα του νόμου και τα σχόλια πάνω στην Τορά. (Η λέξη «Ιουδαίος», να σημειωθεί, προέρχεται από το όνομα του βασιλείου της Ιουδαίας, το οποίο, μετά το θάνατο του Σολομώντα, περιελάμβανε δύο από τις δώδεκα φυλές του Ισραήλ). Η φιλοσοφική συζήτηση κατέληξε να είναι τόσο βασική στη ζωή των αρχαίων

Εβραίων, ώστε δεν χρειαζόταν καν να διαχωριστεί ως ειδική πνευματική δραστηριότητα. Εξαιτίας της προσήλωσής τους στο νόμο, οι Εβραίοι ασχολούνταν συνεχώς με ερωτήματα γύρω από τη σημασία του, τον τρόπο με τον οποίο καθοδηγεί τους ανθρώπους να ζήσουν, ερωτήματα σχετικά με τη δικαιοσύνη και την αγαθή κοινωνία. Πάνω απ' όλα, οι Εβραίοι ενδιαφέρονταν έντονα για το πώς θα ευχαριστήσουν τον παντοδύναμο Θεό, οι ενέργειες του οποίου δεν ήταν πάντοτε προβλέψιμες. Κατά συνέπεια, η εβραϊκή φιλοσοφία ασχολήθηκε πρωτίστως με τη φύση του Θεού και τη σημασία των νόμων που είχε δώσει στο λαό Του. Το δίκαιο επρόκειτο να αποτελέσει το επίκεντρο της εβραϊκής κι αργότερα της ιουδαϊκής θρησκείας, με τρόπο που δεν είχε γίνει σε κανέναν άλλο λαό.

Η αρχαία εβραϊκή φιλοσοφία ορίστηκε ως επί το πλείστον από τρεις βασικές έννοιες: την πίστη σ' έναν μοναδικό Θεό, την ιδέα πως οι Εβραίοι ήταν ευνοημένοι ή «εκλεγμένοι» απ' τον Θεό, και τη σημασία του θεόσταλτου νόμου. Η δεύτερη έννοια θα μπορούσε ίσως να παρακαμφθεί ως καταφανώς εθνικιστική –περιορισμός υπερβολικά εθνικός για φιλοσοφία–, η πρώτη και η τρίτη έννοια ωστόσο δεν ορίζουν απλώς τη φιλοσοφία των αρχαίων Εβραίων αλλά θέτουν το πλαίσιο για όλη ουσιαστικά την πορεία της δυτικής ιστορίας και φιλοσοφίας: τον Ένα Θεό και το Νόμο Του.²

Από φιλοσοφική άποψη, η ιδέα ενός μοναδικού, παντοδύναμου Θεού συνεπάγεται την παγκοσμιότητα, ένα αποκλειστικό σύστημα κανόνων και πεποιθήσεων το οποίο ισχύει όχι μόνο σε ορισμένες περιοχές ή πόλεις-κράτη αλλά οπουδήποτε και για οποιονδήποτε. Δεν είναι απολύτως ξεκάθαρο τότε οι αρχαίοι Εβραίοι υιοθέτησαν την πίστη σ' έναν Θεό. Το βέβαιο είναι πως για μια ορισμένη περίοδο αναγνώριζαν κι εκείνοι ένα πλήθος ανταγωνιζόμενων αρσενικών και θηλυκών θεών, κάποια στιγμή ό-

2. Να μην θεωρηθεί πως δεν έχουμε την απαραίτητη επίγνωση κι ευαισθησία όσον αφορά τα ζητήματα που εγείρει το αρσενικό πρόσωπο ως προσδιοριστικό του Θεού. Πράγματι, πολλές από τις θρησκείες που προηγούνται του ιουδαϊσμού, του χριστιανισμού και του ισλαμισμού –και απέναντι στους οποίους αυτές εξεγείρονται– είναι μητριαρχικές. Στο βαθμό όμως που εξετάζουμε τις μονοθεϊστικές θρησκείες με τις παραδοσιακές τους έννοιες, θα χρησιμοποιήσουμε το αρσενικό άρθρο και αντωνυμία.

μως ξεχώρισαν έναν απ' αυτούς, κι εκείνος, σε ανταπόδοση, τους έκανε τον «εκλεκτό λαό» του.

Η αντίθεση μεταξύ μονοθεϊσμού και πολυθεϊσμού εγείρει μια σειρά πολύπλοκων προβλημάτων, τα οποία εμπλέκουν σε μεγάλο βαθμό την ιουδαϊκή, τη χριστιανική και την ισλαμική θεολογία. Μόνιμο φιλοσοφικό πρόβλημα αποτελεί η σχέση του ενός Θεού με τη Δημιουργία. Δημιούργησε ο Θεός έναν κόσμο ο οποίος στη συνέχεια λειτουργεί ανεξάρτητα, ή Αυτός είναι συνεχώς παρών στην ιστορία; Γιατί και πώς δημιούργησε ο Θεός το σύμπαν, και γιατί το δημιούργησε έτσι όπως είναι; Πιο συγκεκριμένα, γιατί έφτιαξε τον άνθρωπο «κατ' εικόνα», όπως τουλάχιστον το διατυπώνουν οι δυτικές αποδόσεις της εβραϊκής Βίβλου, και ποια είναι η σχέση που συνεχίζει να έχει μ' αυτόν;

Το εισαγωγικό βιβλίο της εβραϊκής Βίβλου, το βιβλίο της Γένεσης, παρουσιάζει τον Θεό ως έναν παντοδύναμο Δημιουργό ο οποίος δημιούργησε τις διάφορες τάξεις των όντων σταδιακά, σε έξι διαδοχικές «ημέρες», με κορύφωση τη δημιουργία του ανθρώπου. Η ιουδαϊκή γραφή παρεκκλίνει από την κοινή μεσανατολική τάση να θεωρείται ο γνωστός κόσμος ως το επακόλουθο άλλων προγενέστερων κόσμων και καταστάσεων του σύμπαντος. Στην Ινδία, ο κόσμος μπορεί να μην είναι αιώνιος, είναι ωστόσο ασύλληπτα παλαιός (τρία τρισεκατομμύρια χρόνια, ή κάπου τόσο). Ακόμη και για τους Έλληνες, η ιδέα πως ο κόσμος θα μπορούσε να έχει δημιουργηθεί από το τίποτα ήταν τελείως αδιανόητη. Ο ιουδαϊσμός, αντίθετα, θεωρεί ότι ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο από το μηδέν. Είναι περιττό να πούμε πως έχουν ξεσπάσει πολλές και σοβαρές αντιδικίες σχετικά με το ποια είναι η ορθή ερμηνεία της Γένεσης, αντιδικίες που ξεκινούν πολύ πριν ο Κάρολος Δαρβίνος προσθέσει ένα θεμελιακό καινούργιο στοιχείο με την ιδέα πως η ζωή δημιουργήθηκε ακολουθώντας μια ορισμένη διαδικασία, κι όχι ξαφνικά. Εκείνο όμως που έχει συζητηθεί περισσότερο, τόσο στα πλαίσια της εβραϊκής Βίβλου όσο και στη συνέχεια, είναι η σχέση του Θεού με ένα από τα δημιουργήματά Του: τον άνθρωπο. Εάν ο άνθρωπος είχε δημιουργηθεί «κατ' εικόνα του Θεού», τότε γιατί ο Θεός έδειχνε ιδιαίτερη εύνοια σ' έναν ορισμένο λαό, όπως πίστευαν οι Εβραίοι ότι συνέβαινε με τους ίδιους; Όπως και να 'χει, οι συνέπειες αυτής της πίστης ήταν αξιοσημείωτες για τους Εβραίους. Ένα τσούρμο νομάδων αναδύθηκε

μέσω της «εξόδου» του σε ισχυρό και μακρόβιο έθνος. Φαίνεται πως επρόκειτο για την πιο δυνατή από τις αρχαίες ιδέες.

Παρότι ο ιουδαϊσμός δίνει έμφαση στην αξία του ατόμου, δεν πρέπει να ξεχνάμε πως ξεκίνησε ως φυλετική [tribal] θρησκεία. Το άτομο έχει αξία κι είναι σημαντικό μόνον στο βαθμό που είναι μέλος της κοινότητας. Ωστόσο, όπως και σε πολλές άλλες αρχαίες κοινωνίες, η διαμόρφωση της κοινότητας δεν αφέθηκε στην τύχη. Σύμφωνα με τον ιουδαϊσμό, η θέση των Εβραίων ως «ο Εκλεκτός Λαός» πρέπει να ερμηνευθεί ως απόρροια της υπόσχεσης του Θεού στον πρόγονό τους Αβραάμ. Ο Αβραάμ έλαβε την υπόσχεση από τον Θεό πως οι απόγονοί του θα γίνονταν ισχυρό έθνος. Υπάρχει, κατά συνέπεια, στον ιουδαϊσμό ένα στοιχείο καταφανώς αποκλειστικό, για να μην πούμε φυλετικό, στο οποίο επρόκειτο να αντιδράσουν έντονα οι πρώτοι χριστιανοί, ιδιαίτερα ο Άγιος Παύλος. Σύμφωνα μ' αυτή την αρχική άποψη, η «ιουδαιότητα» δεν αφορά τόσο μια φιλοσοφία ή ένα σύστημα πεποιθήσεων, όσο το αίσθημα του ανήκειν σε μια κοινότητα. Η ιουδαϊκή φιλοσοφία, επομένως, δεν επικεντρώνεται τόσο στις περιπλοκές της θεολογίας και της πίστης, όσο στη σημασία που έχει η ιδιότητα του μέλους της ιουδαϊκής κοινότητας, καθώς και στις συνέπειες αυτής της ιδιότητας.



ΠΑΡΟΤΙ λίγα σημεία της εβραϊκής Βίβλου έχουν καθαυτό θεολογικές προθέσεις, η προσωπικότητα του Θεού, αν μπορούμε να την αποκαλέσουμε έτσι, απεικονίζεται τόσο καθαρά όσο σ' ένα μυθιστόρημα. Ο Θεός των Εβραίων είναι –με δική του ομολογία– Θεός ζηλότυπος. Ορισμένες φορές οργίζεται, εξαγριώνεται. Πολλές γνωστές ιστορίες από την εβραϊκή Βίβλο ή την Παλαιά Διαθήκη θα μπορούσαν να χρησιμεύσουν ως παραδείγματα, ωστόσο η φιλοσοφική θέση που πρέπει να γίνει σαφής –θέση που μπορεί να συγκριθεί με την πρώιμη ελληνική άποψη για τη Μοίρα– είναι πως ο παντοδύναμος, προστατευτικός Θεός των Εβραίων ήταν υπερβολικά απρόβλεπτος και θυελλώδης, πολλές φορές και ιδιότροπος. Μπορούσε να εξαγριωθεί εύκολα, όπως αποδεικνύουν οι αλλεπάλληλες συμφορές που έπληξαν τους Εβραίους. Από τη μια λοιπόν οι Εβραίοι προστατεύονταν από τον ισχυρό Θεό τους, α-

πό την άλλη όμως η προστασία αυτή δεν παρείχε καμία βεβαιότητα, και οι διακοπές της θείας προστασίας έπρεπε να ερμηνευθούν. Παρόμοιο πρόβλημα εμφανίστηκε με τη χάρη του Θεού. Στον ιουδαϊσμό, όπως και στο μεγαλύτερο μέρος του χριστιανισμού, η χάρη που παρεχόταν από τον Θεό ήταν αποτέλεσμα της αγαθής Του θέλησης. Κανένας άνθρωπος και κανένας λαός δεν μπορούσε να τη θεωρήσει δεδομένη.

Η εβραϊκή φιλοσοφία πρέπει να γίνει κατανοητή υπό τους όρους αυτής της μεγάλης αγωνίας όσον αφορά τη διαθήκη με τον Θεό. Η διαθήκη παρείχε στους Εβραίους ορισμένες εγγυήσεις, κι έτσι, όταν συνέβαινε μια καταστροφή –κάτι όχι και τόσο σπάνιο–, όχι μόνον η πίστη τους στον Θεό δεν κλονιζόταν, αλλ' αντίθετα, έριχναν τις ευθύνες στους ίδιους. Οι προφήτες θα μιλούσαν σχεδόν με υπερηφάνεια για τις δυνάμεις που έπλητταν το Ισραήλ, γεγονός που αποδείκνυε όχι την εγκατάλειψη από την πλευρά του Θεού, αλλά μάλλον τη δυσαρέσκειά του απέναντι στον ιουδαϊκό λαό. Η εναλλακτική ερμηνεία –πως είχαν δηλαδή εγκαταλειφθεί από τον Θεό– ήταν αδιανόητη. Η ενοχή φαινόταν απείρως προτιμότερη από την απώλεια της πίστης. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως οι Εβραίοι έδωσαν στην ενοχή φιλοσοφική μορφή. Με τον τρόπο αυτό όμως ώθησαν την ανθρώπινη αυτοεξέταση σε βάθη που δεν είχε φτάσει πιο πριν.

Από πού προέρχεται η Δυστυχία;

Ο Ζωροαστρισμός και το Πρόβλημα του Κακού

Η ΙΔΕΑ του ενός Θεού φαίνεται πως αναπτύχθηκε συγχρόνως από πολλές κατευθύνσεις, οι οποίες περιλαμβάνουν όχι μόνον τον Αχενατόν στην αρχαία Αίγυπτο και τους Εβραίους, αλλά και τη φιλοσοφία του ζωροαστρισμού στην Περσία. Από φιλοσοφική άποψη παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον η αρχική αντιμετώπιση που είχε ο ζωροαστρισμός όσον αφορά φιλοσοφικά ζητήματα που είχαν σχέση με την αντίληψη ενός μοναδικού Θεού Δημιουργού. Ενώ η εβραϊκή φιλοσοφία τόνισε την υπακοή στον Θεό και το νόμο του, ο ζωροαστρισμός υπήρξε ίσως η πρώτη φιλοσοφία που επικεντρώθηκε στην αντικειμενική φύση του καλού και του κακού.

Ο Ζαρατούστρα ήταν αντίθετος με τις πολυθεϊστικές αντιλήψεις των συγχρόνων του, αφιερώθηκε λοιπόν στη λατρεία του Αχούρα Μάζντα, στον οποίο απέδιδε τη δημιουργία του κόσμου. Συγχρόνως όμως αναγνώριζε την ύπαρξη κατώτερων θεοτήτων που είχαν δημιουργηθεί από τον Αχούρα Μάζντα και υπήρχαν σε αρμονία μαζί του. Αυτές οι κατώτερες θεότητες είχαν σχέση με επιμέρους πλευρές της φύσης, προς τις οποίες απευθύνονταν οι πιστοί λατρεύοντάς τις. Η λατρεία της φύσης βεβαίως αποτελεί μια από τις πιο αρχέγονες μορφές θρησκευτικότητας, ήταν έκδηλη την ίδια περίπου εποχή στην ελληνική και άλλες μεσανατολικές παραδόσεις, συνυπήρχε δε συχνά με ανθρωπομορφικές και περυσσότερο πνευματικές θρησκείες. Το ίδιο ίσχυε και στην περίπτωση του ζωροαστρισμού. Οι ζωροάστρες, παρόλο που ήταν αφοσιωμένοι στον Αχούρα Μάζντα, τον υπέρτατο Θεό, θεωρούσαν καθήκον τους τη λατρεία της φωτιάς (και του ήλιου, ως όντος της φωτιάς), μέσω της οποίας πίστευαν πως εξαγνίζόταν η ψυχή. Αποτέλεσμα ήταν να αποκαλούνται ορισμένες φορές «λάτρες της φωτιάς».

Είναι κυρίως από τον ζωροαστρισμό που έχουμε κληρονομήσει το πρόβλημα του κακού, το ερώτημα δηλαδή του πώς είναι δυνατό να υπάρχει άσκοπη δυστυχία, πόνος και θάνατος, εάν ο κόσμος έχει πράγματι δημιουργηθεί και επιτηρείται από έναν αγαθό και παντοδύναμο Θεό. Στην περίπτωση που ο Θεός δεν ήταν αγαθός, αν με άλλα λόγια δεν ήταν κατά κανένα τρόπο οικτίρμων και φιλόστοργος, τότε η επικράτηση της δυστυχίας και το αναπόφευκτο του θανάτου δεν θα παρουσιάζονταν ως θεολογικό πρόβλημα. Πράγματι, τα βασανιστήρια και ο θάνατος που υπέφεραν οι άνθρωποι στα χέρια των Ολυμπίων θεών γίνονταν αποδεκτά ως κάτι το απολύτως φυσικό (αν και κατά περίπτωση μπορούσε να αναρωτηθεί κάποιος γιατί ο υπό συζήτηση θεός ή θεά είχε στραφεί ξαφνικά εναντίον του θύματος). Ο ινδικός θεός Σίβα ήταν εμφανώς ταυτισμένος με την καταστροφή. Όταν λοιπόν κατέστρεφε, δεν υπήρχε κανένα φιλοσοφικό παράδοξο, ούτε προέκυπτε κάποιο θεολογικό πρόβλημα. Απλώς, ο Σίβα ενεργούσε ως Σίβα. Ομοίως, όταν η κακή θεά Καβέ της ατόλης Νουκουόρο (στον Νότιο Ειρηνικό) προκαλούσε κάποια καταστροφή, δε χρειαζόταν να δοθεί καμία περαιτέρω εξήγηση.

Στην ιστορία των Εβραίων ωστόσο, τα ερωτήματα γύρω από

τις αιτίες των πράξεων του Θεού είναι αναπόφευκτα. Όταν ο εβραϊκός Θεός επέτρεψε να πουληθούν ως σκλάβοι ο «εκλεκτός» λαός του κι άφησε να καταστραφεί ο Ναός (όχι μία αλλά πολλές φορές), οι Εβραίοι βρέθηκαν μπροστά σ' ένα σοβαρό και βαθύτατα ενοχλητικό δίλημμα. Μπορούσαν να συμπεράνουν είτε πως ο Θεός είχε αθετήσει τη διαθήκη και τους είχε εγκαταλείψει, είτε ότι οι ίδιοι είχαν αθετήσει τη διαθήκη κι είχαν προδώσει την εμπιστοσύνη του Θεού. Ήταν αδύνατο να μην τεθεί το ερώτημα: Γιατί ο Θεός είχε πράξει με τον συγκεκριμένο τρόπο; Ακόμη κι ο Ιησούς επρόκειτο να ρωτήσει: «Γιατί με εγκατέλειψες;» Χιλιάδες χρόνια αργότερα, το ίδιο ακριβώς ερώτημα θα επαναλαμβανόταν μετά τη Σόα ή το Ολοκαύτωμα στη Γερμανία των μέσων του 20ού αιώνα. Η φιλοσοφία των Εβραίων (και η ενγένει δυτική σκέψη σε μεγάλο βαθμό) έχει θεμελιωθεί πάνω σ' αυτό τον τονισμό του ψόγου και της ευθύνης. Ο τρόπος με τον οποίο απεικονίζεται στη Γένεση το πρώτο αμάρτημα, η «Πτώση», υπονοεί ότι το κακό εμφανίστηκε στον κόσμο ως συνέπεια ανθρώπινης επιλογής.

Αυτή η άμεση σύνδεση ευθύνης και συνεπειών μπορούσε βέβαια να αμφισβητηθεί. Κι είναι στα πλαίσια της ίδιας της ιουδαϊκής γραμματείας που ασκείται η πλέον δραματική κριτική στη σχέση της αμαρτίας με την καταστροφή. Το βιβλίο του Ιώβ (γραμμένο πιθανότατα κατά τη βαβυλωνιακή εξορία, γύρω στο 400 Π.Κ.Π.) αφηγείται την ιστορία ενός ενάρετου ανθρώπου ο οποίος υφίσταται τρομακτικές τιμωρίες, παρά την πιστή υπακοή του σε όλους τους νόμους του Θεού. Συγκεκριμένα, ο Σατανάς προκαλεί τον Θεό υπαινισσόμενος πως η ενάρετη συμπεριφορά του Ιώβ οφειλόταν αποκλειστικά και μόνο στην καλή μεταχείριση που είχε ο τελευταίος από την πλευρά του Θεού. Ο Θεός λοιπόν «δοκιμάζει» τον Ιώβ, επιτρέποντας στον Σατανά να προκαλέσει τις χειρότερες καταστροφές στον ίδιο και την οικογένειά του. Εντωμεταξύ, ο Ιώβ συνεχίζει να επιδεικνύει την ίδια ευσέβεια με την οποία ζούσε ανέκαθεν, αν και συχνά ικετεύει τον Θεό να τον βοηθήσει. Ο Θεός τελικά επαναφέρει τον Ιώβ στην προηγούμενη ευτυχισμένη κατάσταση, επιμένει ωστόσο πως οι τρόποι του δεν χρειάζεται να είναι πάντα κατανοητοί στους ανθρώπους. Με τον τρόπο αυτό, η πίστη παρουσιάζεται ως αναγκαία, παρά τη φαινομενική αδικία που επικρατεί στον κόσμο. Η κατάληξη της ιστορίας όμως αφήνει το πρόβλημα του κακού αποτρόπαια αναπάντητο. Γιατί ένας δι-

καιος άνθρωπος πρέπει να υποφέρει αναίτια; Το βιβλίο του Ιώβ απεικονίζει την τρομοκρατική και απρόβλεπτη σχέση που είχαν οι Εβραίοι με τον Θεό τους.

Ένας άλλος τρόπος προσέγγισης του προβλήματος του κακού είναι η εισαγωγή ενός δεύτερου ισχυρού όντος, του Σατανά ή Διαβόλου. Ο Ζαρατούστρα ερμήνευσε τη δυστυχία ως το αποτέλεσμα ενός πολέμου που διεξάγεται ανάμεσα σε δύο δίδυμα πνεύματα, τα πρώτα πνεύματα που δημιούργησε ο Αχούρα Μάζντα. Το ένα είναι καλό, το άλλο καταστροφικό. Ολόκληρος ο κόσμος αποτελεί εκδήλωση της μεταξύ τους μάχης, της μάχης ανάμεσα στο καλό και το κακό. Το μοτίβο αυτό το βρίσκουμε και στο βιβλίο του Ιώβ, οπότε μπορεί να υποστηριχθεί κανείς πως εκείνος που επιβάλλει στον Ιώβ την άδικη τιμωρία του είναι ο Σατανάς κι όχι ο Θεός. Αν όμως αυτό το κακόβουλο ον ήταν πράγματι τόσο ισχυρό ώστε να υψώνεται απέναντι στη θέληση του Θεού, τότε ο Θεός των τριών μεγάλων δυτικών θρησκειών δεν θα ήταν παντοδύναμος ούτε ο μοναδικός Θεός. Ακόμη και στην περίπτωση που ο Σατανάς δεν είναι τόσο ισχυρός ώστε να σταθεί αντιμέτωπος με τη θέληση του Θεού, και μόνο η ύπαρξή του μας γυρίζει στο αρχικό ερώτημα: Πώς είναι δυνατό ένας στοργικός Θεός να επιτρέπει την ύπαρξη του κακού; Άλλωστε ο Σατανάς είναι επίσης ένα από τα δημιουργήματα του Θεού, όπως ακριβώς το καταστροφικό πνεύμα είναι δημιουργημα του Αχούρα Μάζντα. Και το τελευταίο ερώτημα: Ποια είναι ο προσωπική μας ευθύνη απέναντι σ' αυτές τις συντριπτικές κοσμικές δυνάμεις;

Ο Ζαρατούστρα απαντά στο πρόβλημα του κακού όχι μόνο θεωρώντας δεδομένη την ύπαρξη δύο εμπολέμων ηθικών δυνάμεων, αλλά υποστηρίζοντας συγχρόνως την ελεύθερη ηθική κρίση των ανθρώπινων όντων. Τα τελευταία είναι σε θέση να συμμαχήσουν είτε με το ένα είτε με το άλλο πνεύμα, είτε με το καλό είτε με το κακό. Ως θρησκεία, ο ζωροαστρισμός δεσμεύει τον πιστό και τον παροτρύνει να στρατευθεί με το καλό πνεύμα, με κάθε σκέψη, λέξη ή πράξη του. Επιπλέον, ο Ζαρατούστρα υπόσχεται πως η συμμαχία αυτή θα ανταμείψει τον πιστό: όταν έρθει το τέλος του κόσμου, ο ίδιος ο Ζαρατούστρα θα οδηγήσει όσους στρατεύθηκαν με το καλό πνεύμα σε μια αιώνια ευλογημένη ύπαρξη. Η ελκυστική αυτή θέση επρόκειτο να βρει τον (υπερ)φυσικό της χώρο στη φιλοσοφία του χριστιανισμού.

Τι είναι η Φώτιση; Βουδισμός και Τζαϊνισμός

Ο ΒΟΥΔΑΣ εμφανίστηκε στην αρχαία Ινδία τον 6ο αιώνα Π.Κ.Π., και τουλάχιστον το ίδιο παλιά χρονολογείται και η θρησκεία που ονομάζεται τζαϊνισμός. Τόσο ο βουδισμός όσο και ο τζαϊνισμός διατύπωσαν βαθυστόχαστες και άκρως ενδιαφέρουσες περιγραφές της ψυχής και της ανθρώπινης (και μη ανθρώπινης, στην περίπτωση του τζαϊνισμού) φύσης. Ο βουδισμός, ειδικότερα, τείνει στο να απορρίψει τις ιδέες του Βράχμαν αλλά και του εαυτού (άτμ αν), ιδέες θεμελιακές για το μεγαλύτερο μέρος της ινδικής σκέψης. Συγχρόνως δε, από κοινωνική άποψη, τόσο οι βουδιστές όσο και οι τζαϊνιστές απέρριψαν το ινδικό σύστημα της κάστας.

Παρ' όλ' αυτά, ο ινδουισμός, ο τζαϊνισμός κι ο βουδισμός παρουσιάζουν πολλά κοινά σημεία, περιλαμβανομένου του σεβασμού που έχουν για τις Βέδες. Παρά τη μακρά ιστορία των εκατέρωθεν αλλά και εσωτερικών αμφισβητήσεων και συγκρούσεων, οι ινδουιστές, οι τζαϊνιστές και οι βουδιστές δεν έχουν αναπτύξει κατά κανόνα ιδιαίτερα ανταγωνιστική ή προσηλυτιστική νοοτροπία. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια πως μικρές φανατικές ομάδες στην Ινδία (όπως και στα περισσότερα μέρη του κόσμου) δεν έχουν βρει συχνά ευκαιρίες να οδηγήσουν τους ανθρώπους σε αλληλοσφαγή. Ωστόσο, μέχρι την άφιξη των Ευρωπαίων και του Ισλάμ, οι διάφορες μυθολογικές και φιλοσοφικές παραδόσεις του ινδουισμού συνυπήρχαν και αναμιγνύονταν με το βουδισμό, το τζαϊνισμό και άλλες τοπικές θρησκείες.

Ίσως το πιο εντυπωσιακό για τον δυτικό αναγνώστη είναι ο έντονος συνδυασμός μυστικισμού και λογικής που υπάρχει στην Ινδία, συνδυασμός δύο περιοχών της φιλοσοφίας (στο βαθμό βεβαίως που θεωρηθεί ότι και οι δύο ανήκουν «εντός» της φιλοσοφίας) οι οποίες συνήθως εκλαμβάνονται ως υπερβολικά απόμακρες, αν όχι εμφανώς αντιτιθέμενες. Στην Ινδία ωστόσο, ο μυστικισμός, με τη μία ή την άλλη μορφή του, η ιδέα δηλαδή μιας εκστατικού τύπου ευδαιμονικής εμπειρίας, επρόκειτο να γίνει το επίκεντρο και των τριών μεγάλων θρησκειών (σημειωτέον ότι η σανσκριτική λέξη για τη «φιλοσοφία» σημαίνει το «βλέπειν»). Και οι τρεις παραδόσεις επρόκειτο να αναπτύξουν ισχυρά λογικά συστήματα, τόσο για να υποστηρίξουν τη μυστική εμπειρία καθαυτή όσο και για να

αντιμετωπίσουν εκείνους που θα υπονόμευαν την ακεραιότητά της. Ο μυστικισμός ήταν δυνατό να υπονομευθεί μέσω της υπερδιανοητικοποίησης, της υπερβολικής προσήλωσης στα πράγματα του καθημερινού κόσμου, ή της άκριτης εξάρτησης από τις κατηγορίες της κοινής αντίληψης.

Τόσο ο βουδισμός όσο και ο τζαϊνισμός δίνουν ιδιαίτερη σημασία στη φύση της δυστυχίας και την απελευθέρωση από αυτήν. Οι τζαϊνιστές έχουν ως βασική αρχή τους το «μη βλάπτειν», και επιδεικνύουν απόλυτο σεβασμό απέναντι στη ζωή –κάθε μορφής ζωή–, φτάνοντας μέχρι του σημείου να προσέχουν να μην πατάνε ζωύφια ή να μην εισπνέουν κατά τύχη έντομα που πετούν στον αέρα. Ο Βούδας έδειξε βαθύτατο ενδιαφέρον για τη δυστυχία που έβλεπε γύρω του, αποκήρυξε δε το σύστημα της κάστας γιατί επέτεινε τα ανθρώπινα δεινά. Ωστόσο, η βασική φιλοσοφία του επικεντρώθηκε κυρίως στην εσωτερική μεταμόρφωση του ατόμου, μεταμόρφωση που επιτυγχάνεται μέσω της βαθιάς γνώσης των «Τεσσάρων Ευγενών Αληθειών» του βουδισμού:

1. Η ζωή είναι δυστυχία.
2. Η δυστυχία πηγάζει από την εγωιστική επιθυμία.
3. Η εγωιστική επιθυμία μπορεί να εξαφανιστεί.
4. Μπορεί κανείς να εξαφανίσει την εγωιστική επιθυμία ακολουθώντας τον ορθό δρόμο.

Αυτός ο ορθός δρόμος προς την απελευθέρωση ή φώτιση αποκαλείται *Οκταπλή Ατραπός* και συνίσταται: 1) στην ορθή αντίληψη, 2) στις ορθές σκέψεις, 3) στην ορθή ομιλία, 4) στην ορθή πράξη, 5) στην ορθή προσπάθεια, 6) στον ορθό τρόπο ζωής, 7) στον ορθό στοχασμό και 8) στον ορθό διαλογισμό. Ο απώτερος στόχος του βουδισμού είναι το να ελευθερώσει το άτομο από την απατηλή πίστη στο εγώ κι όλα όσα η πίστη αυτή συνεπάγεται –επιθυμία και ματαιώση, φιλοδοξία και απογοήτευση, υπερηφάνεια και ταπείνωση–, καθώς και το να το οδηγήσει στη φώτιση και στον τερματισμό της δυστυχίας, στην κατάσταση εκείνη που ονομάζεται *νιρβάνα*. Η νιρβάνα περιγράφεται τυπικά ως άρνηση της εγωκεντρικής προοπτικής και παύση της δυστυχίας, μπορεί ωστόσο να κατανοηθεί θετικά ως η υπέρτατη ευτυχία, αν και θα ήταν παραπλανητικό να ορίσουμε το σκοπό του βουδισμού με τους όρους του ιδεώδους της «ευτυχίας» όπως είναι γνωστό στη Δύση.

Οι βουδιστές πιστεύουν ότι η ζωή είναι παροδική. Η πραγματικότητα δεν είναι παρά μια σειρά στιγμιαίων εκδηλώσεων, ενώ η ύλη δεν έχει διάρκεια. Μια παρόμοια αυταπάτη μάς κάνει να πιστεύουμε πως το εγώ μας είναι αληθινό. Στην πραγματικότητα δεν υπάρχει κάτι μόνιμο που να μπορεί να ονομαστεί εαυτός ή ψυχή. Το ανθρώπινο ον είναι απλώς μια παροδική σύνθεση από σάρκα, αισθήματα, σκέψεις, κλίσεις και συνείδηση. Δεν υπάρχει κανένας ανώτερος, αιώνιος εαυτός (εκείνο που οι βεδαντιστές αποκαλούν *άτμαν*). Το μόνο που υπάρχει είναι το *ανάτμαν*, δηλαδή το «μη άτμαν», η απουσία εαυτού. Η συνειδητοποίηση της προσωρινότητας του εαυτού, αλλά και όλων των αντικειμένων της επιθυμίας, αποτελεί ένα βήμα προς την ενόραση και το τέλος της δυστυχίας. (Οι τζαϊνιστές, αντίθετα, πιστεύουν στον ατομικό εαυτό ή ψυχή, που υπάρχει όχι μόνο στους ανθρώπους αλλά και σε όλα τα έμβια όντα. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο σεβασμός τους για οτιδήποτε το ζωντανό είναι τόσο αδιαπραγμάτευτος – θεωρούν, όπως και πολλοί ινδουιστές, ότι οι ανθρώπινες ψυχές μπορούν να ξαναγεννηθούν με τη μορφή ζώου).

Παρόλο που τίποτε δεν έχει διάρκεια, οι βουδιστές πιστεύουν πως κάθε «κατάσταση» που υπάρχει στον κόσμο πηγάζει από μian άλλη, κι ότι η πραγματικότητα είναι μια αέναη, περιλαμβανουσα τα πάντα, αιτιακή αλυσίδα, μέσω της οποίας καθετί συνδέεται με όλα τα υπόλοιπα πριν και μετά. Όφεις αυτού του πολύπλοκου αιτιακού δικτύου αποτελούν η επαναγέννηση και το *κάρμα*. Μπορεί να θεωρήσει κανείς το *κάρμα* ως το υπόλειμμα των πράξεων και των ενεργειών που κάνει ένα άτομο στη διάρκεια της ζωής του, καθώς και το κλειδί για την κατάσταση στην οποία θα βρεθεί μετά την επαναγέννηση και ενσάρκωσή του.



ΣΤΑ πλαίσια του βουδισμού αναπτύχθηκαν πολλές σχολές σκέψης. Νωρίς ακόμη υπήρξε ένας σοβαρός διαχωρισμός ανάμεσα στους Νότιους Βουδιστές (κυρίως στην, ή γύρω από την, Ινδία), οι οποίοι εστίαζαν την προσοχή τους στην προσωπική φώτιση, και τους Βόρειους Βουδιστές (ή Μαχαγιανιστές, κυρίως στο Θιβέτ, το Νεπάλ, την Κίνα, την Ιαπωνία και την Κορέα), οι οποίοι επέμεναν στην προτεραιότητα της ευσπλαχνίας και της μέριμνας για

τους λιγότερο ευνοημένους. Οι Νότιοι Βουδιστές δίδασκαν πως η φώτιση μπορεί να επιτευχθεί μόνο με μια υπερβολικά ασκητική και απομονωμένη μοναστική ζωή, αφορά κατά συνέπεια λίγους μόνον ανθρώπους. Αντίθετα, οι Βόρειοι Βουδιστές έμεναν πιστοί στην αντίληψη ότι όλοι πρέπει να ελευθερωθούν από τη δυστυχία και την πνευματική άγνοια, για το λόγο αυτό δε, όσοι έχουν φωτιστεί, οφείλουν να «μείνουν πίσω» ώστε να βοηθήσουν εκείνους που ζουν λίγο-πολύ κανονικές ζωές. Τα πρόσωπα αυτά ονομάζονται *μποντισάτβα*. Οι *μποντισάτβα* δεν εισέρχονται στην κατάσταση της νιρβάνα όταν επιτύχουν τη φώτιση. Αντίθετα, παραμένουν ενεργοί στον κόσμο, όπως έκανε ο Βούδας, βοηθώντας άλλους να εξαλείψουν τη δυστυχία τους μοιραζόμενοι μαζί τους τη γνώση.

Μια ιδιαίτερως ευγενής παράδοση του βουδισμού αναπτύχθηκε στο Θιβέτ, μέχρις ότου η τοπική κουλτούρα συντρίβει από τον πανάρχαιο ανταγωνιστή του, την Κίνα, το 1959 (ο θιβετανικός βουδισμός συνεχίζει να ανθεί υπό την καθοδήγηση του σημερινού Δαλάι Λάμα, του «υπέρτατου ιερέα», στη Βόρεια Ινδία). Πριν από το βουδισμό, το Θιβέτ ήταν μια πολεμική κοινωνία προσκολλημένη στην πίστη διαβόλων, πίστη που εντασσόταν σε μια σαμανική θρησκεία αποκαλούμενη Μπον. Αφότου ο βουδισμός αναμίχθηκε με το Μπον, η πολεμοχαρής αυτή κοινωνία έγινε παγκοσμίως γνωστή για τη διάχυτη θρησκευτικότητα, το φιλανθρωπικό της έργο, την ευγένεια και την ευσπλαχνικότητά της.

Μία από τις πλέον μακροχρόνιες διαμάχες που ανέκυψαν στα πλαίσια της ινδικής φιλοσοφίας, που μάλιστα προοιωνίσε από πολλές απόψεις τις συγκρούσεις γύρω από την πίστη και το λόγο που επρόκειτο να χαρακτηρίσουν τη δυτική φιλοσοφία, αφορά το ρόλο του νου (ως του αντιθέτου της μυστικής εμπειρίας) κατά την επίτευξη της φώτισης ή απελευθέρωσης. Από τη στιγμή που κάποιος επιδιώκει να πετύχει τη νιρβάνα, πρέπει πρώτα –κι αυτό είναι θεμελιώδες– να ελευθερωθεί από την ψευδαίσθηση, και συγκεκριμένα την ψευδαίσθηση της ιδιαίτερης θέσης που έχει στον κόσμο. Το έδαφος πάνω στο οποίο θα λάβει χώρα η φώτιση μπορεί να προετοιμαστεί καλύτερα, κατά την άποψη πολλών βουδιστών, με μια σωστή δόση λογικής. Είναι δυνατόν, μέσω της λογικής ανάλυσης, να φανεί πως η καθημερινή, κοινή αντίληψη του εαυτού μας και του κόσμου είναι ολότελα συγκεχυμένη και αντι-

φατική. Ένα από τα εμπόδια για τη φώτιση είναι η ψευδαίσθηση της κατανόησης, η οποία όμως μπορεί να ξεπεραστεί μ' ένα παιχνίδι που βασίζεται σε παράδοξα σχήματα.

Ο πλέον γνωστός εφαρμογέας αυτού του παιχνιδιού των παραδόξων ήταν ο βουδιστής φιλόσοφος Ναγκαρτζούνα (2ος αιώνας Π.Κ.Π.). Ο Ναγκαρτζούνα υπήρξε ο ιδρυτής της Μαντιαμικά ή Σχολής του Ενδιάμεσου Δρόμου της φιλοσοφίας του βουδισμού Μαχαγιάνα, καθώς κι ένας από τους πιο διαβολικούς διαλεκτικούς στην ιστορία της φιλοσοφίας. Στο βασικό του έργο, που έχει τίτλο *Θεμελιώδεις Στίχοι πάνω στον Ενδιάμεσο Δρόμο*, εγκαινίασε μια δηκτική επίθεση εναντίον κάθε μορφής ουσιοκρατίας και ουσιολογίας, καταλήγοντας στο ότι τα φαινόμενα είναι πλήρως αλληλεξαρτώμενα, και πως δεν υπάρχει καμιά απολύτως ουσία ή ταυτότητα πέραν αυτών που ορίζουν οι ανθρώπινες συμβάσεις. Διαμόρφωσε και υποστήριξε ένα δόγμα δύο αληθειών – της συμβατικής αλήθειας που έχει σχέση με τα καθημερινά φαινόμενα, και της απόλυτης αλήθειας ότι όλα τα πράγματα είναι «κενά», πως στερούνται δηλαδή της ανεξάρτητης ταυτότητας την οποία φαίνεται να έχουν. Η ακόμη βαθύτερη σύλληψή του συνίσταται στο ότι οι δυο αυτές αλήθειες αποτελούν ουσιαστικά την ίδια αλήθεια.

Ο Ναγκαρτζούνα χρησιμοποίησε το νου εναντίον του εαυτού του, υποστηρίζοντας, για παράδειγμα, ότι, στο βαθμό που κάθε αποπειρώμενη αιτιολόγηση προκαλεί την ανάγκη μιας επόμενης αιτιολόγησης, το αποτέλεσμα είναι μια ατελείωτη παλινδρόμηση η οποία τελικά δεν παρέχει καμιά απολύτως αιτιολόγηση. Ανέπτυξε μια θεωρία πάνω στη φύση της κενότητας, ανοίγοντας έτσι το δρόμο για την καθαρή (όχι όμως, γι' αυτό, και απληροφόρητη ή αδαή) μυστική εμπειρία. Τονίζοντας τις πρακτικές πλευρές του βουδισμού αντί για τη νοητική κατανόηση, ο Ναγκαρτζούνα εξέφρασε εκείνο που θεωρούσε πως ήταν το αληθινό μήνυμα του Βούδα. Και, όχι τυχαία, είδε στην ίδια του την ευφυΐα την εκδήλωση της σοφίας, μιας από τις ουσιώδεις «τελειότητες» του Βούδα, το σημάδι του μποντισάτβα.

Στους αιώνες που ακολούθησαν, η βουδιστική λογική έγινε όλο και πιο πλούσια, ωθούμενη ενμέρει από αποπειρες που θέλησαν να αντικρούσουν τον Ναγκαρτζούνα στο πεδίο της λογικής. Την επόμενη χιλιετία επρόκειτο να στηθεί στην Ινδία ένα πραγ-

ματικό πανηγύρι φιλοσοφίας, άλλοτε εριστικό και βίαιο, άλλοτε σπινθηροβόλο κι εκθαμβωτικό. Πιο συγκεκριμένα, η ρεαλιστική παράδοση που ονομάζεται *Νγιάγια* («λογική») θα εξελισσόταν σε καθοριστικό αντισταθμιστικό παράγοντα του «ιλουζιονισμού» πολλών βεδαντιστών και σκεπτικιστών. Οι *Νγιαγιαγίκας* απέρριπταν την ιδέα πως η καθημερινή ζωή αποτελούσε ψευδαίσθηση. Ο κόσμος, επέμεναν, ήταν αληθινός. Πίστευαν επίσης στον Θεό, αν και η πίστη αυτή δεν ήταν ιδιαίτερα σημαντική στην κοσμοαντίληψή τους. Κατά συνέπεια, διατηρούσαν αμφιβολίες για την έμφαση στο μυστικισμό και τον θρησκευτικό προσανατολισμό, που οι περισσότεροι Ινδοί φιλόσοφοι θεωρούσαν δεδομένους.

Στο Θιβέτ, ο μυστικισμός και ο βουδισμός *Μαχαγιάνα* επρόκειτο να έχουν μια μακριά και λαμπρή ιστορία. Ο Τσονγκ Καπά (1357-1419 Κ.Π.) θα γινόταν ο ιδρυτής της πιο ισχυρής, από πολιτική άποψη, ανάμεσα στις τέσσερις βασικές θιβετανικές σχολές. Με το έργο του *Ύψιστη Έκθεση των Σταδίων της Ατραπού*, έδωσε μια εγκυκλοπαίδεια της βουδιστικής φιλοσοφίας συγκρίσιμη, όσον αφορά την ευρύτητα και τη σημασία της, με τα έργα του Αριστοτέλη ή του Θωμά Ακινάτη. Ο Τσονγκ Καπά είναι γνωστότερος για την παρουσίαση και υπεράσπιση της θεωρίας του Ναγκαρτζούνα, καθώς και για τη σύνθεση που έκανε ανάμεσα στη μεταφυσική της κενότητας, τη λογική και την επιστημολογία. Το μεγαλύτερο φιλοσοφικό του επίτευγμα υπήρξε η κατάδειξη της κεντρικότητας της φιλοσοφίας της γλώσσας στην ενγένη βουδιστική φιλοσοφία.

Σε Αναζήτηση της Αρμονίας: Κομφούκιος, Ταοϊσμός και Μο

ΕΧΟΥΜΕ ήδη επισημάνει πως η κινεζική φιλοσοφία θα μπορούσε κάλλιστα να συνοψιστεί στη λέξη *αρμονία*. Ο Κομφούκιος επικέντρωσε το ενδιαφέρον του στην ηθική και κοινωνική συμπεριφορά που άρμοζε σε μια αρμονική κοινότητα ανθρώπων. Οι πρώτοι ταοϊστές, αντίθετα, ήταν ασκητικές προσωπικότητες που θεωρούσαν την κοινωνία επιβλαβή και προέτρεπαν στην αρμονία με τη φύση – την εξωτερική και την εσωτερική. Ο Λάο Τζου αναγνώριζε το επιθυμητό της κοινωνικής αρμονίας, θεωρούσε ωστόσο πως η επικράτησή της ήταν δυνατή μόνο σε μια κοινωνία όπου

θα κυβερνούσαν σοφοί, άνθρωποι δηλαδή που θα είχαν ανακαλύψει την αρμονία μέσα τους πρώτα. Πράγματι, σύμφωνα με τους ταοϊστές, «κυβερνήτες» αυτού του είδους δεν θα χρειαζόταν να κυβερνούν, γιατί σοφός κυβερνήτης είν' εκείνος που κυβερνά το λιγότερο δυνατό.

Ο Κομφούκιος, από την άλλη, θεωρούσε πως η φιλοσοφία του αποτεινόταν πρωτίστως σε κυβερνήτες. Χρησιμοποιούσε συχνά ως παράδειγμα τη μουσική και την αρμονία των φωνών: ο σοφός κυβερνήτης, λέει, θα εναρμονίσει την κοινωνία. Η αρμονία της κοινωνίας, παρ' όλ' αυτά, βασίζεται στην προσωπική αρετή, δηλαδή σε κάθε μέλος της κοινωνίας κι όχι μόνο στον κυβερνήτη της. Κατά συνέπεια, η φιλοσοφία του Κομφούκιου συνιστά ως επί το πλείστον παραίτηση για αρετή.

Αυτός ο τονισμός της προσωπικής αρετής, στα πλαίσια μιας αρμονικής κοινωνίας, είναι ιδιαίτερα σημαντικός για την κατανόηση της κινεζικής φιλοσοφίας. Συγχρόνως, δε, παρέχει ένα σημείο επαφής με τη Δύση. Δύο αιώνες αργότερα, στην Ελλάδα, ο Αριστοτέλης θα ανέπτυξε μια παρόμοια αντίληψη περί ηθικής, στην οποία η προσωπική αρετή είχε πρωταρχικό ρόλο, αλλά γινόταν κατανοητή στα πλαίσια του ευρύτερου ρόλου που είχε το άτομο στην αρμονική λειτουργία της κοινότητας. (Μετά από έναν περίπου αιώνα, οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι στωικοί επρόκειτο να αναπτύξουν μια έννοια της αρμονίας, η φύση της οποίας παρουσίαζε πολλές ομοιότητες με την ιδέα των ταοϊστών). Η πρωταρχική σημασία που αποδόθηκε στην αρετή μπορεί να αντιδιασταλλεί, από την άλλη, με την πρωτεύουσα σημασία που είχε ο νόμος στον ιουδαϊσμό (πράγμα που δεν σημαίνει φυσικά πως στον ιουδαϊσμό δεν υπάρχει ισχυρή η έννοια του ενάρετου χαρακτήρα, ή ότι η ελληνική και η κινεζική φιλοσοφία δεν αναγνωρίζουν τη σημασία του νόμου).

Τα δύο διαφορετικά οράματα για την κοινωνία και το άτομο, τα οποία χαρακτηρίζονται αντίστοιχα από την έμφαση που δίνουν στην προσωπική αρετή και το νόμο, είναι σημαντικά. Ο ιουδαϊκός νόμος προϋποθέτει την παρουσία ενός παντοδύναμου Θεού ο οποίος υπαγορεύει και συγχρόνως επικυρώνει το νόμο, ενώ αντίθετα οι Έλληνες και οι Κινέζοι θεωρούν ότι μοναδικός σκοπός της ηθικής είναι η προώθηση μια αρμονικής κοινωνίας, ανεξάρτητης από οποιονδήποτε εξωτερικό κριτή ή νομοθέτη. Ο Κομφού-

κιος βέβαια αναφερόταν στην επιθυμία των ουρανών (τ'ιεν), όμως αυτό συνήθως ερμηνεύεται ως υπενθύμιση ότι, όσο κι αν οι άνθρωποι είναι σε θέση να επηρεάσουν τις συνθήκες της ζωής τους, δεν μπορούν να τις ελέγξουν απόλυτα, να είναι βέβαιοι δηλαδή για την επιτυχία ή την αποτυχία. Υπ' αυτή την έννοια, ο κομφουκιανισμός μπορεί να συγκριθεί με την ελληνική σκέψη, που επίσης τόνιζε το τρωτό της ανθρώπινης φύσης απέναντι στη μοίρα.

Κατά τον Κομφούκιο, η αρετή που έχει την ύψιστη σημασία σε μια κοινωνία είναι η ορθή διακυβέρνηση. Η τελευταία απαιτεί την προσωπική εξέλιξη του κυβερνήτη, ο οποίος με τη σειρά του εμπνέει την αρετή στους υπηκόους του. Η κομφουκιανική έμφαση στην αυτοπραγμάτωση πρέπει να γίνει κατανοητή σ' αυτά ακριβώς τα κοινωνικά συμφραζόμενα. Δεν πρόκειται για ατομική φώτιση ή προσωπική τελείωση. Αφορά πάντα, και μεσολαβείται από, ένα κοινωνικό ενδιαφέρον. Συγκρινόμενα με τον κομφουκιανισμό, ο ιουδαϊσμός, ο χριστιανισμός και το Ισλάμ τείνουν να είναι περισσότερο ατομοκεντρικά, να ασχολούνται πιο πολύ με την ευημερία της ατομικής ψυχής (ιδιαίτερα ο χριστιανισμός). Στον κομφουκιανισμό δεν υπάρχει ατομική ψυχή με τη δυτική έννοια, κι αυτό γιατί το άτομο δεν είναι δυνατό να διαχωριστεί από τους κοινωνικούς ρόλους και τις σχέσεις του, ειδικά τις σχέσεις μέσα στην οικογένεια. Η κοινωνία ως σύνολο μοιάζει στην κομφουκιανική σκέψη με μια υπερβολικά εκτεταμένη οικογένεια, ακόμη και μια τεράστια κοινωνία όπως η κινεζική.

Η βασική κομφουκιανική αρετή, η οποία εμπεριέχει άλλες αρετές, είναι το τζεν (προφέρεται «ρεν»), που αποδίδεται ως «ανθρωπότητα» ή «ανθρωπινότητα». Παρότι ο Κομφούκιος πίστευε ότι το τζεν είναι έμφυτο στα ανθρώπινα όντα, επέμενε ότι για να γίνει κανείς ολοκληρωμένος άνθρωπος απαιτείται προσπάθεια. Το τζεν πρέπει να καλλιεργηθεί και ν' αναπτυχθεί. Σ' ένα παιδί, η ανάπτυξη αυτή γίνεται με το να συμπεριφέρεται ευσεβώς προς τους γονείς του. Σ' έναν νέο, το τζεν εκδηλώνεται ως γενικότερη κοινωνική ευσέβεια και αφοσίωση. Σημαντική εκδήλωση του τζεν, κατά συνέπεια, αποτελεί το λι ή «τελετή». Το λι προϋποθέτει πολλά περισσότερα από την εξωτερική τήρηση των τελετουργικών τύπων. Απαιτεί μια ενεργή αίσθηση συμμόρφωσης στο ευρύτερο πλαίσιο όπου ανήκει κάποιος, καθώς επίσης και πράξεις που να χαρακτηρίζονται από χάρη κι αισθαντικότητα. Η πειθα-

χική σωματική άσκηση, άλλη μία αρετή, εκλαμβάνεται ως μέσω επίτευξης πνευματικής κυριαρχίας πάνω στον εαυτό. Το πνεύμα και το σώμα δεν είναι αντίθετα. Αποτελούν και τα δύο εκφράσεις του τσ'ι ή «ενέργειας». Η τελετουργικότητα και η μουσική είναι ι-διαιτέρως σημαντικές για τους κομφουκιανιστές, όχι μόνο γιατί αποτελούν συνδετικά στοιχεία της κοινωνίας, αλλά και γιατί παρέχουν τις τελετές εκείνες μέσω των οποίων διδάσκεται, καλλιεργείται και τίθεται σε πράξη το τζεν.



ΔΕΝ ήταν όλοι οι διάδοχοι του Κομφούκιου ικανοποιημένοι από εκείνα στα οποία έδινε έμφαση η φιλοσοφία του αλλά κι από αυτά που παρέλειπε. Ο Μο Τζου (π. 479-381 Π.Κ.Π.), που γεννήθηκε την εποχή περίπου που πέθαινε ο Κομφούκιος, άσκησε κριτική στην επιδοκιμαστική στάση του τελευταίου απέναντι στους ισχύοντες θεσμούς. Ο Μο Τζου πρόβαλε αντιρρήσεις για το ρόλο που έπαιζε η αριστοκρατία, υποστήριξε δε πως οι τελετές και οι τύποι δεν είχαν καμία σημασία. Το ηθικό ιδεώδες της ενάρετης κοινωνίας μπορούσε να επιτευχθεί μέσω της καθολικής αγάπης. Το παράδοξο είναι πως οι μοϊστές ανέπτυξαν συγχρόνως την τέχνη της πολεμικής στρατηγικής. Αυτή η προφανής παραδοξότητα, ωστόσο, λύνεται εάν δεχθούμε τον ισχυρισμό πως ο Μο Τζου και η σχολή του ήταν αντίθετοι στον επιθετικό πόλεμο και θεωρούσαν ότι οι στρατιωτικές δυνάμεις δικαιολογούνταν μόνο για καθαρά αμυντικούς σκοπούς – θέση που επανέλαβε ο μεγάλος ειδικός της στρατηγικής Σουν Τζου στο κλασικό του έργο *Η Τέχνη του Πολέμου*. Μπορεί η αγάπη να είναι η μόνη λύση, προϋπόθεσή της όμως είναι η ασφάλεια, η οποία υποστηρίζεται από την ισχύ.

Οι κομφουκιανιστές ανταπάντησαν στον Μο Τζου ότι η καθολική αγάπη ήταν αδύνατη αλλά και ανεπιθύμητη. Είναι θεμιτό, υποστήριξαν, η αγάπη κάποιου για τους γονείς του να είναι μεγαλύτερη από την αγάπη του για έναν ξένο. Ο Μένκιος (371-289 Π.Κ.Π.) ισχυρίστηκε ότι η αγάπη, για να μην είναι επιφανειακή, οφείλει να έχει διαβαθμίσεις. Η αγάπη για την ανθρωπότητα στο σύνολό της μπορεί να αποτελεί επέκταση της περισσότερο ισχυρής αγάπης που νιώθει κάποιος για την οικογένειά του. Υποστηρίζοντας ότι τα ανθρώπινα όντα είναι κατά βάθος αγαθά, ο Μέν-

κιος ήταν αισιόδοξος για την ικανότητα της ανθρωπότητας να είναι αγαθή, παρότι ποτέ δεν έπαψε να θεωρεί ουσιώδη την εκπαίδευση και τις συμβατικές υποχρεώσεις.

Η κομφουκιανική σχολή, ωστόσο, δεν συμφωνούσε με την ιδέα πως οι άνθρωποι ήταν κατά βάθος αγαθοί. Ο Χσουν Τζου (π. 298-238 Π.Κ.Π.) υποστήριξε ακριβώς το αντίθετο. Κατά την άποψή του, τα ανθρώπινα όντα είναι από τη φύση τους κακά, με έμφυτη την τάση να επιδιώκουν το προσωπικό τους όφελος και ευχαρίστηση. Ευτυχώς, παρ' όλ' αυτά, είναι συγχρόνως και νοήμονα όντα, και με τη νοημοσύνη τους μπορούν να αυτοκαλλιεργηθούν και να γίνουν καλοί άνθρωποι. Σύμφωνα με τα δόγματα του Κομφούκιου, ο Χσουν Τζου τόνισε τη σημασία της τελετουργίας και της πρόχειρης συμπεριφοράς, ιδιαίτερα μεταξύ των μελών της οικογένειας. Οι οικογενειακές σχέσεις δεν βασίζονται στη φύση. Το αντίθετο, αποτελούν επινόηση της ανθρώπινης διάνοιας με σκοπό να προωθήσουν την κοινωνική συνεργασία έναντι των πιο φυσικών, εγωιστικών επιθυμιών μας. Χρησιμοποιώντας τη σύγχρονη ορολογία, θα λέγαμε ότι ο Χσουν Τζου υποστηρίζει πως οι οικογενειακές σχέσεις και οι σχέσεις συγγένειας κατασκευάζονται κοινωνικά. Στη διαμάχη, επομένως, γύρω από τα υπέρ και τα κατά του πολιτισμού και της φύσης, ο Χσουν Τζου συντάσσεται σταθερά με την πλευρά του πολιτισμού και εναντίον της φύσης. Από την άποψη αυτή, η θέση του είναι σε πλήρη αντίθεση προς τις διδασκαλίες του ταοϊσμού.

Η φιλοσοφία του Λάο Τζου επικεντρώθηκε αρχικά στην επίτευξη της σοφίας μέσω του συντονισμού του εσωτερικού προσώπου με τους ρυθμούς της φύσης, το Ταό, την Ατραπό του σύμπαντος. Όπου ακριβώς οι κομφουκιανιστές τόνιζαν την κοινωνία, ο Λάο Τζου υποβάθμιζε το κοινωνικό δίνοντας ιδιαίτερη σημασία στην αξία του αυθόρμητου, το οποίο βρίσκεται σε συμφωνία με την ανθρώπινη φύση. Η απλότητα, η αποφυγή του τεχνητού, είναι ο ταοϊστικός δρόμος προς τη σοφία. Υπ' αυτή την άποψη, ακόμη και παραδοσιακές ηθικές έννοιες, όπως το καλό και το κακό, ενδέχεται ν' αποτελούν εμπόδιο στο να ζήσει κανείς σύμφωνα με το Ταό. Πολύ συχνά, έννοιες σαν κι αυτές γίνονται κατανοητές με τόσο απόλυτο τρόπο, ώστε περισσότερο συσκοτίζουν παρά διαφωτίζουν· αποτυγχάνουν δε, ειδικότερα, να εκφράσουν τις λεπτές αλλαγές του Ταό.

Σύμφωνα με τον Λάο Τζου, η υπέρτατη αρετή είναι η μη δράση (*βου-βεί*). Ο ιδεώδης κυβερνήτης, κατά συνέπεια, δεν κυβερνά ενεργητικά. Κατά τον Τσουάνγκ Τζου (σύγχρονο του Μένκιου, π. 369-286), οι κυβερνήσεις αποτελούν εμπόδιο στην ανθρωπινή ευτυχία, η οποία εξαρτάται από την προσωπική ελευθερία του ανθρώπου να εκφράζει αυθόρμητα τη φύση που βρίσκεται μέσα του. Ομοίως, ο ιδεώδης διδάσκαλος δεν διδάσκει. Αποφεύγοντας όλες τις μη αναγκαίες προσπάθειες, ο σοφός άνθρωπος «δρα φυσικά», συμπεριφέρεται αυθόρμητα σε απόλυτη συμφωνία με τη φύση. Υιοθετεί μια δεκτική στάση και εκφράζει την Ατραπό του σύμπαντος (το συμπαντικό Ταό) για να επιτύχει το *Τε*, την προσωπική φυσική αρετή.

Οι ταοϊστές πιστεύουν ότι για να γίνει σοφός ένας άνθρωπος πρέπει να συνειδητοποιήσει την ενότητά του με τη φύση και να ζήσει σε αρμονία με τους ρυθμούς της, το Ταό. Η ζωή και ο θάνατος αποτελούν απλώς όψεις του ρυθμού αυτού, η σημασία τους επομένως δεν πρέπει να υπερτονίζεται. Ο ρυθμός του Ταό είναι κυκλικός. Οι συνθήκες που εκδηλώνονται μια δεδομένη στιγμή δίνουν τη θέση τους σε άλλες συνθήκες, για να επιστρέψουν και πάλι σε μια επόμενη φάση. (Η κυκλική αντίληψη της «αιώνιας επανάληψης» ήταν θεμελιώδης στην ινδουιστική φιλοσοφία. Αποτελούσε επίσης μέρος της αρχαϊκής ελληνικής σκέψης, αλλά υποχώρησε με την εμφάνιση της δυτικής φιλοσοφίας). Ο σοφός, τελικά, θα ταυτιστεί μόνο με το Ταό και θα «ξεχάσει» τη διάκριση εαυτού και Ταό. Σ' αυτήν ακριβώς τη μυστικιστική συνθήκη επιτυγχάνει την αιώνια ζωή. Ο προσωπικός εαυτός του σοφού μπορεί να πεθαίνει, όμως το Ταό με το οποίο έχει ταυτιστεί συνεχίζει να ζει.

Το ταοϊστικό ενδιαφέρον για τις κυκλικές αλλαγές είναι φανερό στις συμπληρωματικές έννοιες του *γιν* και του *γιαγκ*, της «σκοτεινής πλευράς» και της «φωτεινής πλευράς» – έννοιες που μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να περιγράψουν οποιαδήποτε αντίθεση στα πλαίσια της αλλαγής. Η έλλειψη μιας ιδιότητας (*γιν*) δίνει τη θέση της στην επάρκειά της (*γιαγκ*), μέχρι του σημείου που αρχίζει να γίνεται πλεονάζουσα, κατάσταση η οποία οδηγεί εκ νέου σε εξασθένηση και έλλειψη. Η σημασία του μοτίβου της αύξησης και της μείωσης ήταν τόσο προφανής στους Κινέζους στοχαστές –όπως άλλωστε και στους περισσότερους ανθρώπους της ως επί το πλείστον αγροτικής Κίνας–, ώστε η συμπληρωματι-

κότητα του *γιν* και του *γιαίνκ* κατέληξε ν' αποτελεί τυπική αντίληψη και παραδειγματικό σημείο εστίασης των σοφών σε όλη την κινεζική φιλοσοφία. Το πιο γνωστό αρχαίο κινέζικο κείμενο, το *Ι Τσινγκ* (*Βιβλίο των Αλλαγών*), θεωρείται από τους ταοϊστές ότι αποκαλύπτει νοητές στιγμές της αλλαγής μέσα στην ευρύτερη ροή της πραγματικότητας. Το *Ι Τσινγκ* αποτελεί επίσης ένα από τα κλασικά κείμενα των κομφουκιανιστών.

Μπορούμε να συγκρίνουμε την ταοϊστική εμμονή στη συνεχή ροή και την αλλαγή με την ουσιοκρατία της ιουδαιο-χριστιανο-ισλαμικής παράδοσης, η οποία τονίζει την ιδέα της αιωνιότητας των ιερών πραγμάτων. Η ιδέα της αιωνιότητας υπάρχει και στον ταοϊσμό, με την έννοια πως τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά του Ταό συνεχίζουν να υπάρχουν μέσα σε όλες τις αλλαγές. Το Ταό μάλιστα περιγράφεται ορισμένες φορές ως «το αμετάβλητο» (*τσ'αινγκ*). Κατά την ταοϊστική αντίληψη, ωστόσο, το άτομο αποτελεί μέρος της φύσης, ρέει μέσα στο χρόνο. Αντίθετα, στην ιουδαιο-χριστιανο-ισλαμική παράδοση το άτομο καθίσταται άγιο μόνο στο βαθμό που δεν είναι μέρος της φύσης, βρίσκεται δηλαδή εκτός του χρόνου («στον κόσμο αλλά όχι εκ του κόσμου», σύμφωνα με τη διατύπωση της Καινής Διαθήκης). Η χριστιανική ψυχή, ιδιαίτερα, αποτελεί ένα ακέραιο κομμάτι αιωνιότητας μέσα σε κάθε άνθρωπο. Η ταοϊστική ψυχή μοιάζει περισσότερο με μια σταγόνα νερού σ' ένα ποτάμι.

Η Πρώτη Ύλη του Κόσμου: Πρώιμη Ελληνική Φιλοσοφία

ΠΡΟΤΟΥ προχωρήσουμε στην ανασκόπηση της εξέλιξης της ελληνικής φιλοσοφίας πριν από τον Σωκράτη, πρέπει να σημειώσουμε πως οι 6ος και 5ος Π.Κ.Π. αιώνες ήταν για την Ελλάδα περίοδος καινοτομιών και δημιουργικότητας από πολλές πλευρές. Περισσότερο σημαντική ήταν η εντυπωσιακή έκρηξη που σημειώθηκε στον τομέα της τεχνολογίας. Σε μια κατά βάθος φεουδαρχική, αγροτική κοινωνία πλουσίων γαιοκτημόνων και αγροτών, εμφανίστηκε μια νέα τάξη χειροτεχνών, εμπόρων και τεχνικών. Αναρίθμητοι ήταν οι εφευρέτες, και οι εφευρέσεις άφθονες. Η γεωμετρία και τα μαθηματικά, που εισήγαγαν οι Έλληνες από

την Αίγυπτο και τη Βαβυλώνα, τους επέτρεψαν να χαράξουν νέους δρόμους στον τομέα της πλοήγησης και της χαρτογραφίας. Η επιστημονική γνώση και οι εφαρμογές της ιατρικής άνθισαν. Ο μεγάλος γιατρός Ιπποκράτης (π. 460-377 Π.Κ.Π.) συνόψισε τη νέα συνείδηση που αναπτύχθηκε την εποχή αυτή με τα εξής λόγια: «Οι άνθρωποι θεωρούν την ασθένεια θεόσταλη απλώς γιατί δεν την κατανοούν. Αν όμως ονόμαζαν θεϊκά όλα όσα δεν μπορούν να εξηγήσουν, δεν θα υπήρχε τέλος στα θεϊκά πράγματα».

Ο πρώτος Έλληνας φιλόσοφος συνηθίζεται να λέγεται πως είναι ο Θαλής, ο οποίος έζησε στη Μικρά Ασία (σημερινή Τουρκία) τον 7ο αιώνα Π.Κ.Π. (624-546). Γνωρίζουμε δυστυχώς ελάχιστα γι' αυτόν, αφού δεν έχει διασωθεί κανένα κείμενό του, κι όσα πάλι ξέρουμε προέρχονται από μια όχι πάντοτε αξιόπιστη πηγή, τον Αριστοτέλη. Ο Θαλής υποστήριζε ότι ο κόσμος περικλείεται και τελικώς προέρχεται από ένα υδάτινο στοιχείο, ιδέα που προήλθε πιθανότατα από την πρωίμη ελληνική κοσμογονία και τις ιδέες άλλων πολιτισμών. Εγκαταλείποντας τη μυθολογική παράδοση, η οποία εξηγούσε όλα όσα συμβαίνουν στη φύση ανάγοντάς τα σε θεούς, θεές και άλλα πνεύματα, ο Θαλής υιοθέτησε αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε νατουραλιστική προοπτική, δηλαδή μια επιστημονική άποψη – εξήγηση των φυσικών φαινομένων με τη χρήση όρων προερχομένων από άλλα καθαρώς φυσικά φαινόμενα. Οι συλλογισμοί του συμφωνούσαν σε μεγάλο βαθμό με την αντικειμενική έκρηξη στον τομέα των εφευρέσεων και της τεχνολογίας, αντανakλώντας έτσι τη γοητεία που ασκούσε στην κοινωνία η τεχνική, ο νέος τρόπος αντιμετώπισης της φύσης.

Συγχρόνως, οι συλλογισμοί των προσωκρατικών φιλοσόφων είχαν μια πολιτική διάσταση, ασχέτως του εάν αυτό γίνεται φανερό απ' ό,τι είχε απομείνει από τα έργα τους. Ήταν στη διάρκεια του 6ου αιώνα της ελληνικής ιστορίας που ο Σόλων «εκμοντέρνισε» την Αθήνα και εδραίωσε τη δημοκρατία. Μετά τον Σόλωνα, η Αθήνα επρόκειτο να επιστρέψει στην τυραννία, να υποστεί την καταστροφική εισβολή από τη Σπάρτη και να υποφέρει από μια τοπική επανάσταση. Η δημοκρατία επανήλθε αργότερα, αυτό όμως δεν ακολούθησε, όπως θα θέλαμε να πιστεύουμε, μια ήρεμη, ειρηνική διαδικασία. Πρέπει να τοποθετήσουμε τους πρώτους φιλοσόφους στα πλαίσια αυτών των συχνά βίαιων γεγονότων, αν θέ-

λουμε να καταλάβουμε το πάθος τους για την τάξη και τη βαθιά κατανόηση των πραγμάτων.

Ο Θαλής δέχθηκε κριτική από τον νεότερης ηλικίας σύγχρονό του Αναξίμανδρο (610-545 Π.Κ.Π.), ο οποίος απέρριψε την ιδέα του για έναν κόσμο φτιαγμένο από νερό, προτείνοντας μια διαφορετική άποψη. Ο Αναξίμανδρος οργάνωσε την παραδοσιακή ελληνική κοσμολογία διακρίνοντας τέσσερα στοιχεία –τη γη, τον αέρα, τη φωτιά και το νερό–, εξήγησε δε με ποιον τρόπο οι διάφορες ιδιότητές τους –το θερμό και το ψυχρό, το υγρό και το ξηρό– αντιδρούσαν μεταξύ τους. (Εδώ μπορούμε να επιστημονο-με άλλη μια διαφορά μεταξύ της ελληνικής και της κινεζικής φιλοσοφίας. Η αντίθεση αποτελεί συχνά θεμελιώδες στοιχείο της πρώτης, ενώ για τη δεύτερη σημαντικότερη είναι μάλλον η «αρμονία»).

Στο πιεστικό ερώτημα του Θαλή ποιο από τα τέσσερα στοιχεία ήταν το βασικότερο, η απάντηση του Αναξίμανδρου ήταν, «κανένα από αυτά». Η έσχατη πηγή του σύμπαντος και το βασικό συστατικό όλων των πραγμάτων, υποστήριξε, είναι κάτι που δεν μπορούμε να αντιληφθούμε. Το ονόμασε *ἄπειρον*, όρος που θα μπορούσε να αποδοθεί ως «πρώτη ύλη», παρόλο που η λέξη στα ελληνικά σημαίνει «απέραντο» ή «απεριόριστο». Στα πλαίσια της ιστορίας της επιστήμης, αυτή είναι ίσως η πρώτη σημαντική περίπτωση αναφοράς σ' ένα θεωρητικό αξίωμα, σε κάτι το οποίο προ-ϋποτίθεται πως υπάρχει με σκοπό να εξηγηθούν τα φαινόμενα που αντιλαμβανόμαστε, αν και το ίδιο δεν είναι αντιληπτό (τα ηλεκτρόνια και τα γονίδια αποτελούν πιο πρόσφατα παραδείγματα).

Μαθητής του Αναξίμανδρου ήταν ο Αναξιμένης, ο οποίος άσκησε κριτική στο μυστηριώδες και ακατάληπτο *ἄπειρον* του δασκάλου του, επιστρέφοντας στην περιοχή της καθημερινής εμπειρίας. Ο Αναξιμένης υποστήριξε πως το πιο βασικό από τα στοιχεία ήταν ο αέρας, που συμπυκνώνεται ή εξατμίζεται, θερμαίνεται ή ψυχραίνεται, πυκνώνει ή αραιώνει.

Ο Θαλής, ο Αναξίμανδρος και ο Αναξιμένης –οι «Μιλήσιοι φιλόσοφοι»– έκαναν ένα σημαντικό βήμα πέρα από τη μυθολογία και τις παραδόσεις της Ελλάδας. Ωστόσο, πρέπει να είμαστε προσεκτικοί όσον αφορά την περιγραφή αυτής της αλλαγής με τους όρους τόσο φορτισμένων εννοιών όπως είναι η «φιλοσοφία» και η

«λογική». Οι Μιλήσιοι φιλόσοφοι έθεσαν τις βάσεις γι' αυτό που κατέληξε να αποκαλούμε φιλοσοφία, καθώς και για ό,τι ονομάζουμε πλέον επιστήμη. Το γεγονός όμως πως μπορούμε να εκτιμήσουμε τις πολύ πιο ριζοσπαστικές διατυπώσεις των διαδόχων τους, έρχεται σε αντίθεση με τις βασικές προϋποθέσεις του Θαλή, του Αναξίμανδρου και του Αναξίμενη.



Ο ΘΑΛΗΣ, ο Αναξίμανδρος και ο Αναξίμενης ήταν και οι τρεις υλιστές: για τον καθέναν τους, ο κόσμος ήταν φτιαγμένος από κάποιο είδος ύλης, είτε αυτό ονομαζόταν νερό, είτε αέρας, είτε άπειρον. Ο Πυθαγόρας (571-497 Π.Κ.Π.), αντίθετα, επέμενε πως το βασικό συστατικό του κόσμου ήταν οι αριθμοί και οι αναλογίες – όχι η «ύλη» δηλαδή, αλλά οι μορφές και οι σχέσεις. Είναι η τάξη ως τέτοια που εγείρει το φιλοσοφικό μας ενδιαφέρον, υποστήριζε, και όχι η συγκεκριμένη διάταξη της πρώτης ύλης. (Πρόκειται ασφαλώς για άποψη προς την οποία διάκνεται ευμενώς πολλοί σύγχρονοι φυσικοί, που θεωρούν ότι τα μαθηματικά είναι το κλειδί για την κατανόηση του σύμπαντος). Με τον Πυθαγόρα συγκεκριμενοποιείται, ειδικότερα, το κεντρικό πρόβλημα της οντολογίας, της μελέτης του όντος: Με ποιο τρόπο η αφηρημένη τάξη ή μορφή των πραγμάτων εκδηλώνεται στο πλήθος των υπαρκτών αντικειμένων του κόσμου; Συχνά το ερώτημα αυτό συνοψίζεται ως «το Πρόβλημα του Ενός και των Πολλών».

Τα μαθηματικά, κατέληξαν σύντομα οι Έλληνες, διέφεραν από όλες τις άλλες μορφές γνώσης. Χαρακτηρίζονταν από λεπτότητα και καθαρότητα, από μια γοητευτική παγκοσμιότητα, καθώς και από μια βεβαιότητα που ήταν αδύνατο να βρεθεί πουθενά αλλού, ιδιαίτερα στις χαώδεις καταστάσεις της καθημερινής ζωής. Οι προτάσεις των μαθηματικών και της γεωμετρίας ήταν αληθινές οπουδήποτε, και μπορούσαν να αποδειχθούν με βεβαιότητα. Ένα ορθογώνιο τρίγωνο στην Αίγυπτο ή την Περσία, είχε τις ίδιες ακριβώς τυπικές ιδιότητες μ' ένα ορθογώνιο τρίγωνο στην Αθήνα ή την Ιταλία. Η απόδειξη του Πυθαγορείου Θεωρήματος δεν ίσχυε μόνον εδώ ή εκεί, αλλά οπουδήποτε. Από τον Πυθαγόρα και μετά, η λεπτότητα, η καθαρότητα και η βεβαιότητα των μαθηματικών έχουν παραμείνει το ιδεώδες για πολλούς φιλοσόφους, η α-

πόλυτη εκδήλωση της λογικής στην καλύτερη μορφή της, μια συστηματική έκφραση των αφηρημένων μορφών που τόσο έχει αγαπηθεί από τους αγνούς στοχαστές.

Ο Πυθαγόρας ήταν ένας γοητευτικός φιλόσοφος που χρησιμοποίησε τη θεωρία του πάνω στις αναλογίες για να εξηγήσει, ανάμεσα σ' άλλα, τη φύση της μουσικής και τις κινήσεις των άστρων. Διατύπωσε την υπόθεση ότι τα άστρα προκαλούσαν έντονο θόρυβο (τον οποίο μπορούσαν να ακούσουν μόνον οι θεοί), θόρυβο που αποκάλεσε «μουσική των σφαιρών». Ακόμη πιο σημαντικό, ο Πυθαγόρας ανέπτυξε μια πολύπλοκη άποψη για την ψυχή, τη μεταθανάτια ύπαρξη και τον ορθό τρόπο ζωής, υπερασπίστηκε δε συγχρόνως την («ανατολική») πίστη στη μετενσάρκωση. Αξίζει τέλος να σημειωθεί πως στο ανδροκρατικό περιβάλλον της αρχαίας Ελλάδας συγκέντρωσε ανάμεσα στους οπαδούς του τις πρώτες γυναίκες φιλοσόφους, οι οποίες τον ακολούθησαν στη στοχαστική του έρευνα γύρω από την πνευματική ζωή. Ο Πλάτων, στην *Πολιτεία*, επρόκειτο να πλέξει το εγκώμιο του Πυθαγόρα ως του ανθρώπου που «προϊστατο μιας παρέας φίλων και μαθητών που τον αγαπούσαν για την έμπνευση που τους χάριζε, και ο οποίος κληροδότησε έναν τρόπο ζωής που μέχρι και σήμερα κάνει τους πυθαγόρειους να ξεχωρίζουν από τους υπόλοιπους ανθρώπους». Σύμφωνα με κάποιες αφηγήσεις, ο ίδιος ο Πλάτων ήταν ένας μη αναγνωρισμένος, ένθερμος ωστόσο, πυθαγόρειος.

Εξαιτίας τού ότι ο Πυθαγόρας έγινε αντικείμενο άκρατου θαυμασμού, και τα μέλη της παρέας του δεν αποκάλυψαν ποτέ τα εσωτερικά μυστικά της, δεν γνωρίζουμε πολλά για τον ίδιο και τη διδασκαλία του. Ξέρουμε ωστόσο πως ήταν ο πρώτος στοχαστής που αυτοαποκαλέστηκε «φιλόσοφος», δηλαδή «εραστής της σοφίας». Όταν κάποτε ρωτήθηκε αν ήταν σοφός, ο Πυθαγόρας απάντησε ταπεινά: «Όχι, είμαι απλώς εραστής της σοφίας». Μετριοφροσύνη σαν κι αυτή δεν είναι πάντοτε δεδομένη στην ιστορία του πάθους για τη σοφία.



ΑΝΤΙΘΕΤΗ στους Μιλησίους υλιστές μπορούμε να θεωρήσουμε πως ήταν επίσης η δυσνόητη αλλά μνημειώδης φιλοσοφία του Ηράκλειτου (536-470 Π.Κ.Π.). Τα «σκοτεινά ρητά» του είναι

πράγματι απαράμιλλα στην ιστορία της φιλοσοφίας ως προς την αινιγματική τους εμβριθεία και αμφιλογία (για παράδειγμα, «ο δρόμος προς τα πάνω και ο δρόμος προς τα κάτω είναι ο ίδιος δρόμος»). Τη στιγμή που άλλοι φιλόσοφοι προσπαθούσαν να προσεγγίσουν τις βαθύτερες πλευρές της φύσης, ο Ηράκλειτος ανακοίνωνε πως «η φύση αγαπά την απόκρυψη». Κι ο ίδιος όμως αρεσκόταν στα αινίγματα, στα παράδοξα κι αινιγματικά λογοπαίγνια τα οποία απέκρυβαν την ίδια τους τη σημασία. Ο Ηράκλειτος υποστήριξε, εκνευρίζοντας τους συγχρόνους του, πως η φύση καθιστά γνωστό τον εαυτό της μόνο σε ελάχιστους. Και παρότι δίδασκε πως υπήρχε μια βασική τάξη στον κόσμο, ένας λόγος ο οποίος διαπερνά όλα τα πράγματα, επέμενε να λέει στους συναδέλφους του ότι δεν θα «τον καταλάβαιναν ποτέ».

Ο Ηράκλειτος επρόκειτο να αντιμετωπιστεί με τους παραδοσιακούς όρους του σοφού, του προφήτη, του ιεροφάντη. Θα μπορούσε ωστόσο να θεωρηθεί και ως ένας πρώιμος φιλόσοφος-επιστήμονας ο οποίος συμπεριέλαβε στη θεωρία του ένα ακόμη φυσικό στοιχείο: τη φωτιά. Από πολλές απόψεις μιλά για τη φωτιά με τον ίδιο περίπου τρόπο που οι υλιστές είχαν μιλήσει για το νερό, τον αέρα και το *ἄπειρον*. Θεωρούσε τους κεραυνούς θεϊκούς και τη φωτιά την πρώτη τους ύλη: «Η φωτιά επιζεί του θανάτου της γης, κι ο άνθρωπος του θανάτου της φωτιάς». Το στοιχείο αυτό είχε ωστόσο συμβολικό ρόλο στη σκέψη του Ηράκλειτου, τον οποίο δεν είχαν τα αντίστοιχα στοιχεία για τους Μιλησίους φιλοσόφους.

Η φωτιά είναι βίαιη. Η φλόγα αλλάζει συνεχώς, τρεμοπαίζει. Σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, ο κόσμος βρίσκεται σε διαρκή αλλαγή, «σε ροή», και η φαινομενική σταθερότητά του δεν είναι παρά ψευδαίσθηση. Ο Ηράκλειτος ήταν εκείνος που υποστήριξε ότι δεν μπορεί κάποιος να μπει στο ίδιο ποτάμι δεύτερη φορά (για την ακρίβεια, αυτό που είπε ήταν: «Όσους στο ίδιο ποτάμι μπαίνουν, συνεχώς διαφορετικά νερά τούς βρέχουν»). Η γλώσσα του ωστόσο είναι τόσο μεταφορική, ώστε δεν είναι δυνατό να τον θεωρήσει κανείς απλώς ως έναν ακόμη υλιστή. Επισήμανε κάτι πολύ ευρύτερο (και ιδιαίτερα ανατολικό): πως το αμετάβλητο στο σύμπαν μοιάζει να αλλάζει, κι όμως ο κόσμος συγκροτείται από τον λόγο σε μια μοναδική αιώνια ενότητα. Εδώ μπορούμε να δούμε μια σημαντική συνέχεια της προβληματικής του Αναξίμαν-

δρου: ότι εκείνο που δεν φαίνεται έχει αξιωματική θέση, ενώ, από την άλλη, ο λόγος δεν συνιστά απλώς ένα άλλο είδος ύλης. Σύμφωνα με τους φιλοσόφους, η διαφορά ανάμεσα σ' αυτό που φαίνεται να είναι ο κόσμος από την προοπτική της καθημερινότητας κι εκείνο που πραγματικά είναι, είναι τεράστια.

Ο Παρμενίδης ήταν ένας υπερβολικά δύσκολος στοχαστής, που έζησε επίσης τον 5ο αιώνα (515-450 Π.Κ.Π.). Είναι μ' αυτόν που η φιλοσοφική άβυσσος ανάμεσα στην πραγματικότητα και το φαίνεσθαι έφτασε στα άκρα της. Η επιχειρηματολογία του Παρμενίδη ήταν πολύ πιο αφηρημένη από εκείνη των προγενέστερων αλλά και σύγχρονων φιλοσόφων, διαμόρφωσε δε αυτό που ο ίδιος αποκαλούσε «νέο τρόπο σκέψης». Ο Παρμενίδης δεν ενδιαφέρθηκε για την επιμέρους σύνθεση των πραγμάτων, όπως οι επιστημονικά προσανατολισμένοι προκάτοχοί του, αλλά για «το ον ως τέτοιο». Μετατόπισε το επίκεντρο της οντολογίας σ' ένα νέο επίπεδο αφαίρεσης, κάτι που ήταν άμεσα συνδεδεμένο με τις πλέον θεμελιώδεις πλευρές της (ελληνικής) γλώσσας – ιδιαιτέρως με το ρήμα *είμαι* (ας παραβλέψουμε εδώ το γεγονός ότι το ρήμα αυτό ή κάτι παρόμοιο απουσιάζει από πολλές γλώσσες). Εξετάζοντας τα επιχειρήματα των προγενεστερών του και προχωρώντας σ' ένα παιχνίδι βασισμένο σε παράδοξα, ο Παρμενίδης υποστήριξε την εντυπωσιακή θέση πως ο κόσμος όπως τον «ξέρουμε» δεν είναι ο αληθινός κόσμος – παρόλο που δεν γνωρίζουμε κάποιον άλλο. Οτιδήποτε κι αν είναι αυτό που υπάρχει, πρέπει να είναι αιώνιο. Είναι αδύνατο να έχει δημιουργηθεί, και δεν μπορεί να καταστραφεί ποτέ. Με βάση αυτό συμπέρανε στη συνέχεια ότι η αλλαγή δεν μπορεί να υπάρχει. Από την άλλη όμως αντιλαμβανόμαστε καθημερινά, όπως είχε υποστηρίξει και ο Ηράκλειτος, μια συνεχή αλλαγή. Επομένως, αυτό που αποκαλούμε πραγματικότητα δεν είναι τίποτε άλλο από «την απατηλή τάξη των λέξεων». Η αληθινή πραγματικότητα είναι απολύτως ενιαία, αμετάβλητη, αιώνια – «η μοναδική» πραγματικότητα. (Αξίζει να προσεχθεί πως τον ίδιο περίπου καιρό οι βεδαντιστές υποστήριζαν παρόμοιες θέσεις περί αλλαγής και σταθερότητας).

Οι φιλόσοφοι που ακολούθησαν, μπορούσαν να πάρουν πολλές θέσεις απέναντι στον Παρμενίδη. Μια περίπτωση, φυσικά, ήταν να συμφωνήσουν μαζί του, όπως ακριβώς έκανε ο μαθητής του Ζήνων. Ο Ζήνων διατύπωσε μια σειρά ευφυών επιχειρημά-

των για να «αποδείξει» ότι, πράγματι, αυτές καθαντές οι έννοιες του χρόνου και της αλλαγής ήταν πέρα για πέρα ανοησίες. Περιφημη ήταν μια ομάδα παραδόξων, βασισμένων στην κατάδειξη «διά του παραλόγου» (*reductio ad absurdum*), που είχαν στόχο να δείξουν πως εάν κάποιος θεωρήσει αληθινό το χρόνο και την αλλαγή, το αμέσως επόμενο στάδιο είναι η ανοησία. Γνωστότερο είναι ίσως το παράδοξο του βέλους. Καθώς ένα βέλος κινείται από το τόξο στο στόχο, πρέπει να διασχίσει ένα τμήμα της τροχιάς του. Για να συμβεί όμως τούτο, πρέπει πρώτα να διασχίσει ένα μικρότερο τμήμα, και γι' αυτό, ένα ακόμη μικρότερο τμήμα, διαδικασία που συνεχίζει έτσι *ad infinitum*, με αποτέλεσμα το βέλος να μην φτάνει ποτέ στο στόχο. Δεν θα μας απασχολήσουν εδώ τα τεχνάσματα και οι ταχυδακτυλουργίες που προϋποθέτει μια τέτοιου είδους «απόδειξη», αρκεί να πούμε ότι μπέρδεψαν πολλούς φιλοσόφους του 4ου αιώνα Π.Κ.Π. οι οποίοι μπήκαν στον πειρασμό να προσπαθήσουν να τα αντικρούσουν.



Ένας από εκείνους που αποδέχθηκαν την πρόκληση ήταν ο Δημόκριτος (460-370 Π.Κ.Π.). Η στρατηγική που ακολούθησε ήταν το να κλονίσει τις προϋποθέσεις των συλλογισμών του Παρμενίδα και του Ζήνωνα και, την ίδια στιγμή, να αναπτύξει περαιτέρω την επιστημονική κοσμολογία των Μιλησίων φιλοσόφων. Μία από τις προϋποθέσεις αυτές, που ο Παρμενίδης και ο Ζήνων είχαν υιοθετήσει από τους προσωκρατικούς, ήταν ο «μονισμός», η θέση δηλαδή πως η πραγματικότητα δεν μπορεί παρά να είναι ενιαία. Ο Δημόκριτος, αντίθετα, ήταν «πλουραλιστής» – απέρριπτε την ιδέα ότι ο κόσμος βασιζόταν αποκλειστικά σε ένα οποιοδήποτε στοιχείο ή ενοποιείτο από μία και μόνη τάξη.

Ο Δημόκριτος ερευνήσε την ιδέα των όλο και πιο μικρών τμημάτων της «ύλης», ώσπου έφτασε σ' αυτό που αργότερα επρόκειτο να αποτελέσει μια από τις σημαντικότερες ιδέες της σύγχρονης εποχής: την έννοια του ατόμου. Ο ακραίος πλουραλισμός του Δημόκριτου φάνηκε στην άποψή του πως ο κόσμος αποτελείτο από μια αριθμητικά απροσδιόριστη ποικιλία «σωματιδίων», διαφορετικών ως προς το μέγεθος και το σχήμα, το οποία όμως, ως στοιχεία, είχαν ένα κοινό διακριτικό γνώρισμα. Τα σωματίδια αυτά

δεν ήταν δυνατό να τεμαχιστούν ή να διααιρεθούν περισσότερο (αυτό ακριβώς υπονοεί η λέξη *άτομο*, η οποία προέρχεται από το στερητικό *α* και τη λέξη *τέμνω*). Αντιζουόντας άμεσα τον Παρμενίδη, ο Δημόκριτος διακήρυξε πως ό,τι υπάρχει είναι τα άτομα, τα οποία κινούνται στο κενό. Ωστόσο, το κάθε άτομο ξεχωριστά είναι αιώνιο και δεν μπορεί ούτε να δημιουργηθεί ούτε να καταστραφεί.

Με τον Δημόκριτο ολοκληρώθηκε η απόπειρα της απομυθοποίησης και αποπνευματοποίησης του κόσμου. Το σύμπαν που φαντάστηκε ήταν από κάθε άποψη υλικό, στερούμενο οποιασδήποτε επιβεβλημένης τάξης ή νόησης, και δεν θεμελιωνόταν σε κανέναν λόγο ή σκοπό. Οι παλαιότερες ιδέες για το πεπρωμένο που έλεγε την ανθρώπινη μοίρα, για θεούς και θεές που κυβερνούσαν τον κόσμο, ακόμη και η ιδέα πως η ψυχή συνέχιζε να ζει μετά το θάνατό μας, όλ' αυτά εξαφανίστηκαν. Ο Δημόκριτος ανέπτυξε μια καθαρά υλιστική θεωρία του κόσμου, ενός κόσμου αποπνευματοποιημένου. Ως κι αυτή η ανθρώπινη ψυχή, ζήτημα αινιγματικό για τους περισσότερους προσωκρατικούς, σύμφωνα με τον Δημόκριτο δεν ήταν παρά ένα ακόμη υλικό άτομο σ' ένα σύμπαν υλικών ατόμων.

Η ψυχή αποτελεί ένα από τα θέματα που επανέρχονται συνεχώς στην ιστορία της φιλοσοφίας. Ίσως πρέπει να συνοψίσουμε λοιπόν την τύχη που είχε στην πορεία της σκέψης μέχρι αυτό το σημείο. Στα πλαίσια της πρώτης ελληνικής φιλοσοφίας, η ψυχή εθεωρείτο απλώς ένα αντικείμενο ανάμεσα σ' άλλα, και μάλιστα αρκετά ασήμαντο. Δεν είχε καμία ηθική σπουδαιότητα. Οι Έλληνες, στην πραγματικότητα, πίστευαν ότι η ψυχή είναι μάλλον κάτι το παθητικό, γίνεται πηγή ζωής μόνον όταν ενσαρκώνεται. Σε κάθε άλλη περίπτωση είναι σαν σκιά, ασήμαντη, μια απλή «πνοή» (που είναι και η αρχική σημασία της λέξης *ψυχή*). Μια παρόμοια άποψη είχε οδηγήσει τους αρχαίους Αιγυπτίους στο να ισχυριστούν πως η ψυχή μπορούσε να επιζήσει μετά το θάνατο μόνον εάν διετηρείτο το σώμα. Μπήκαν σε πολλούς κόπους λοιπόν ώστε να διασφαλίσουν τη συντήρηση των σωμάτων των νεκρών (αλλά και για να φροντίσουν να έχουν στο ταξίδι τους όλα τα υλικά εφόδια και την πολυτέλεια που είχαν στη ζωή). Αυτή η πρακτική της διατήρησης του σώματος κάνει φανερό γιατί οι πρώτοι χριστιανοί κατέληξαν να θεωρούν σημαντική για την αιώνια

ζωή την ανάσταση του σώματος. Ο Ηράκλειτος, ένας από τους επινοητικότερους πρώιμους Έλληνες φιλοσόφους, υποστήριξε πως η ψυχή ήταν «πύρινη», φτιαγμένη από την ίδια πρώτη ύλη με τα άστρα (για να μην θεωρηθεί ωστόσο ότι της έδινε έτσι ιδιαίτερα υψηλή θέση, να θυμηθούμε πως κατά την άποψή του τα άστρα ήταν απλά κοιλώματα στον ουρανό, όχι και πολύ σημαντικά πράγματα δηλαδή).

Οι αρχαίοι Εβραίοι ελάχιστα μιλούσαν για την αφηρημένη ψυχή ως τέτοια, περιορίζοντας το ενδιαφέρον τους στον συγκεκριμένο χαρακτήρα των μεμονωμένων ανθρωπίνων όντων. Οι Κινέζοι επίσης μιλούσαν για την «ψυχή» ενός ατόμου έχοντας στο μυαλό τους μόνο τον προσωπικό χαρακτήρα και την κοινωνική του ταυτότητα, και καθόλου κάτι το αφηρημένο και μεταφυσικό το οποίο είχε διάρκεια. Οι βουδιστές πίστευαν πως η ψυχή ήταν είτε ενωμένη με το υπόλοιπο σύμπαν, είτε μια ψευδαίσθηση που έπρεπε να καταπολεμηθεί. Αντίθετα, οι τζαϊνιστές πίστευαν όχι μόνο στην ατομική ψυχή των ανθρώπων, αλλά πως ακόμη και τα έντομα και τα ζώδια είχαν ψυχές αιώνιες. Οι ινδουιστές ήταν διαιρεμένοι σε τέτοια θέματα, πίστευαν όμως κι αυτοί ότι η ψυχή συνέχιζε να υπάρχει μετά το θάνατο μέσω της επανενσάρκωσης ή επαναγέννησης.

Δεν θα πρέπει να εκπλαγούμε διαπιστώνοντας ότι πολλοί στοχαστές (και η πλειονότητα των απλών ανθρώπων) ένιωσαν μια τεράστια απώλεια καθώς βρέθηκαν αντιμέτωποι με την άκαμπτη, πραγματικά άψυχη, φιλοσοφία του Δημόκριτου. Σε μια εποχή που ο χριστιανισμός δεν ήταν ακόμη ούτε καν αμυδρή αναλαμπή στον ουρανό, προτού εμφανιστούν στη σκηνή οι τρεις μεγάλοι φιλόσοφοι της Αθήνας, η πνευματική φτώχεια της φιλοσοφίας αποτελούσε ήδη θέμα συζήτησης. Ένας πρόσφατος Γερμανός φιλόσοφος, μάλιστα, έφτασε μέχρι του σημείου να υποστηρίξει πως η ικανότητά μας να φιλοσοφούμε αληθινά χάθηκε λίγο μετά τον 5ο αιώνα Π.Κ.Π.

Πώς πρέπει να ζούμε; Σωκράτης και Σοφιστές

ΟΙ ισχυρισμοί πως δεν υπάρχει παρά μόνο η ύλη ή ότι ο κόσμος της καθημερινής εμπειρίας αποτελεί ψευδαίσθηση, έθεσαν προφανώς τους φιλοσόφους μπροστά στην κοινή λογική με τον πλέον δραματικό τρόπο. Η επόμενη γενιά στοχαστών συμφώνησε πως συμπεράσματα τέτοιου είδους δεν ήταν αποδεκτά, ορισμένοι μάλιστα, οι λεγόμενοι σοφιστές («οι ασκούντες την σοφία»), χρησιμοποίησαν την καινούργια τεχνική επιχειρηματολογίας με σκοπό να μειώσουν και να διακωμωδήσουν τη φιλοσοφία του Παρμενίδη. Μερικοί εκμεταλλεύτηκαν το σκεπτικισμό γύρω από τη δυνατότητα γνώσης της αλήθειας και χρησιμοποίησαν τα επιχειρήματα του Παρμενίδη για να προωθήσουν ριζοσπαστικές ιδέες στη θρησκεία και την ηθική. Ιδέες σαν κι αυτές ξεκινούσαν με την προϋπόθεση ότι όλη η ανθρώπινη γνώση και οι αξίες είναι τελείως σχετικές, κατά συνέπεια δε μη «αληθινές». Ομοίως, στο πεδίο της ηθικής υποστηρίχθηκε πως στην πραγματικότητα τα ιδεώδη δεν είναι παρά ιδεώδη εκείνων που κυβερνούν, κι ότι η δικαιοσύνη είναι αποκλειστικό πλεονέκτημα όσων βρίσκονται ήδη σε θέση εξουσίας (με άλλα λόγια, «η ισχύς δημιουργεί το δίκαιο»). Άλλοι σοφιστές πάλι δίδασκαν απλώς την τεχνική της επιχειρηματολογίας, εκπαιδεύοντας ενθουσιώδεις και φιλόδοξους νεαρούς Αθηναίους πώς να νικούν σε συζητήσεις, να κερδίζουν στα σημεία, να δένουν τους αντιπάλους τους με ρητορικούς κόμπους, να εντυπωσιάζουν το κοινό και να σταδιοδρομούν οι ίδιοι στην πολιτική σκηνή της νέας δημοκρατίας.

Για να το πούμε διαφορετικά, με τους σοφιστές η φιλοσοφία έγινε απολύτως πρακτική, ένας τρόπος να χαράζει κανείς το δρόμο του στον κόσμο. Αρκετά με την καταγωγή του κόσμου και τη φύση της απόλυτης πραγματικότητας. Δεν χρειάζονταν άλλα σκοτεινά αποφθέγματα και απίθανα επιχειρήματα. Ήταν καιρός για επιστροφή στις πρακτικές πλευρές της ζωής, σε μια χρήση της φιλοσοφίας που θα επέτρεπε να κάνουμε κάτι οι ίδιοι και, χωρίς να θεωρηθεί ασέβεια, να διασκεδάσουμε.

Ανάμεσα στους σοφιστές μπορούμε να αναφέρουμε τον Γοργία (483-376 Π.Κ.Π.), ο οποίος μιμήθηκε το νέο ύφος του Παρμενίδη για να «αποδείξει» πως α') δεν υπάρχει τίποτε, β') κι αν ακόμη υπάρχει κάτι, αυτό δεν είναι αντιληπτό, γ') κι αν ακόμη είναι

αντιληπτό, είναι αδύνατον να εκφραστεί με λέξεις. Είναι εύλογο να ερμηνεύσουμε αυτές τις θέσεις και τα επιχειρήματα με βάση την ίδια τους την πρόθεση – ως παρωδία δηλαδή, ως κατάδειξη ό-χι των ιδίων των παράλογων συμπερασμάτων αλλά της ανοησίας την οποία συνιστά στην πραγματικότητα όλο το πρόβλημα των «αποδείξεων». Ξεκινώντας με αρκετά ασαφείς, σκοτεινές ή διφορούμενες προϋποθέσεις και με τον κατάλληλο χειρισμό, ένας έξυπνος φιλόσοφος είναι σε θέση να «αποδείξει» σχεδόν οτιδήποτε. Κατά τη σύγκρουση των αντιτιθέμενων ισχυρισμών γύρω από τον κόσμο που βρίσκεται πέραν της εμπειρίας, δεν μπορεί να υπάρξει απόλυτη θεμελίωση ή απόδειξη, παρά μόνο ρητορείες και απόψεις που παρουσιάζονται λιγότερο ή περισσότερο επιδέξια.

Ο γνωστότερος ίσως σοφιστής ήταν ο Πρωταγόρας (490-420 Π.Κ.Π.), ο οποίος υποστήριξε ότι «ο άνθρωπος αποτελεί το μέτρο όλων των πραγμάτων». Η θέση αυτή παρατίθεται συχνά ως πρώιμη εκδήλωση του πραγματισμού, της άποψης, με άλλα λόγια, πως πρέπει να πιστεύουμε μόνον ό,τι μας είναι χρήσιμο. Υπονοεί επίσης κι ένα είδος σκεπτικισμού – έναν γενικό και αναντίρρητο λόγο, δηλαδή, για να αμφιβάλουμε για όλους τους ισχυρισμούς γύρω από την πραγματικότητα που βρίσκεται πέραν της ανθρώπινης προοπτικής. Από αυτή την σκοπιά, η πρόταση «ο άνθρωπος αποτελεί το μέτρο» σημαίνει πως για τα ανθρώπινα όντα η γνώση είναι σχετική και περιορισμένη από τη μερική προοπτική τους, κι ότι η προοπτική αυτή δεν επιτρέπει να γνωρίσουμε τα πράγματα καθεαυτά.

Υπάρχει ωστόσο κι ένας λιγότερο σκεπτικιστικός τρόπος να ερμηνεύσουμε τον Πρωταγόρα, έτσι ώστε η πρότασή του να δείχνει βεβαιότητα περισσότερο παρά αμφιβολία. Σύμφωνα με την ερμηνεία αυτή, γνωρίζουμε τον κόσμο επειδή τον αντιμετωπίζουμε με ανθρώπινους όρους. Έπρεπε να περάσουν σχεδόν δύο χιλιάδες χρόνια για να φανούν οι συνέπειες της θέσης αυτής, για την ώρα όμως αρκεί να πούμε πως η φιλοσοφία του Πρωταγόρα του Σοφιστή δεν πρέπει να διαβαστεί ως «σοφιστική» με τη στενή έννοια της επιχειρηματολογίας ως αυτοσκοπού. Μπορεί να ερμηνευθεί ως διεισδυτικότερη προσέγγιση της φύσης της γνώσης. Απαντώντας στον Παρμενίδη, μετατοπίζει το ενδιαφέρον από την απόλυτη πραγματικότητα στα ερωτήματα γύρω από την ανθρώπινη γνώση.



ΑΠΕΝΑΝΤΙ στις «σοφιστικές» αυτού του τύπου, ο φιλόσοφος Σωκράτης (470-399 Π.Κ.Π.) υποστήριξε πως υπάρχουν πράγματι αληθινές και «αντικειμενικές» αξίες, κι ότι ο λόγος μπορούσε να χρησιμοποιηθεί όχι μόνο για επικράτηση σε συζητήσεις αλλά και για να ερευνηθούν οι πλέον σημαντικές αλήθειες γύρω από την ανθρώπινη ζωή. Όπως και οι άλλοι σοφιστές, έτσι και ο Σωκράτης χρησιμοποιούσε με επιδεξιότητα λογικά και ρητορικά τεχνάσματα και τρόπους δανεισμένους σε μεγάλο βαθμό από τον δαιμόνιο Πρωταγόρα και τον ευφυέστατο Ζήνωνα. Γνώριζε πώς να κάνει μια φαινομενικά αυταπόδεικτη αλήθεια να καταρρεύσει αποκαλύπτοντας την παραδοξότητά της, πώς να μετατρέπει μια κοινοτοπία σε αντίφαση, πώς να χειρίζεται ένα αντίπαλο επιχείρημα έτσι ώστε οι πιο αιχμηρές πλευρές του να δείχνουν προς την κατεύθυνση του εισηγητή του. Ήξερε πώς να αντιμετωπίζει κάθε γενίκευση με «αντι-παραδείγματα», πώς να υποβάλλει τα δυσκολότερα των ερωτημάτων, πώς να προωθεί τις πιο προκλητικές θεωρίες, πώς να παρωδεί τα πλέον αξιοπρεπή σημεία του αντίπαλου επιχειρήματος ωσότου τα υποβιβάσει στο επίπεδο της ανοησίας, κι ακόμη χειρότερα.

Όμως ο στόχος του Σωκράτη δεν ήταν απλώς να ανατρέψει τους ισχυρισμούς και τα επιχειρήματα άλλων ανθρώπων –παρόλο που σπάνια έδινε απαντήσεις στα ίδια του τα ερωτήματα–, αλλά να ωθεί τους συνομιλητές του στο να βρίσκουν οι ίδιοι τις απαντήσεις. Αντίθετα με ορισμένους σοφιστές, φαινόταν σίγουρος πως στην πραγματικότητα υπήρχαν απαντήσεις στα βασικά ερωτήματα της ζωής. Γεγονός είναι ότι ο Σωκράτης δεν ήρθε σε άμεση αντιπαράθεση με τους σοφιστές – ήταν ήδη ο καλύτερος. Αν και πρώτος αυτός παραδέχθηκε την άγνοιά του, φαίνεται συγχρόνως ότι πίστευε σε κάτι. Πίστευε πως η αρετή αποτελεί την πολυτιμότερη απ’ όλες τις ιδιότητες, ότι η αλήθεια βρίσκεται πίσω από τις «σκιές» της καθημερινής εμπειρίας, και πως είναι έργο του φιλοσόφου να μας δείξει πόσο λίγα γνωρίζουμε στην πραγματικότητα. Όπως όμως και στην περίπτωση των ευφύων υπέρμαχων της λογικής στην αρχαία Ινδία, η κατάδειξη της άγνοιας ήταν προκαταρκτικό στάδιο για την αληθινή γνώση, την οποία, όπως ακριβώς και στην Ινδία, έπρεπε να τη «δει» κανείς κι όχι απλώς να τη γνωρίσει.

Ο Σωκράτης χάραξε εκείνη την εικόνα «του φιλοσόφου» η οποία παραμένει ακόμη ζωντανή στη συνείδηση της Δύσης. Όποιες κι αν ήταν οι αρετές του όμως –κι ήταν όντως πολλές–, τη μοναδική θέση που κατέχει στη δυτική σκέψη την οφείλει σε μια μοίρα τραγική και ευτυχή συγχρόνως. Το 399 Π.Κ.Π. δικάστηκε με την κατηγορία πως «διέφθειρε το μυαλό» των μαθητών του και, όπως είναι γνωστό, κρίθηκε ένοχος κι εκτελέστηκε. Επρόκειτο αναμφίβολα για μία από τις πιο δύσκολες κι ενοχλητικές στιγμές της δημοκρατικής Αθήνας, η οποία καθιέρωσε όμως τον Σωκράτη όχι μόνον ως φιλόσοφο αλλά και ως μάρτυρα της αλήθειας, της ίδιας του της ασχολίας. «Θα προτιμούσα να πεθάνω παρά να προδώσω τη φιλοσοφία», δήλωσε στους δικαστές, ζητώντας ουσιαστικά την ίδια του την εκτέλεση. Έθεσε μ' αυτό τον τρόπο τα κριτήρια του τι έπρεπε να είναι η φιλοσοφία – κι ήταν πράγματι πολύ υψηλά.

Ο Σωκράτης δεν έγραψε κανένα έργο. Δεν έβαλε τις ιδέες του σε θεματική τάξη, και τίποτα δεν δείχνει να είχε κάποιου είδους φιλοσοφικό σύστημα. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί από πολλές απόψεις ότι ανήκει στην ίδια παράδοση με τους προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης, συχνά δε συγκρίνεται με τον Ιησού. Ήταν ένας «σοφός» που υποστήριζε τη φιλοσοφία του δημόσια, στην αγορά της Αθήνας. Θεωρούσε πως οι συμπολίτες του, ιδιαίτερα εκείνοι οι ακαλλιέργητοι δημοκρατικοί που νόμιζαν ότι ήξεραν τόσο πολλά, ήταν πραγματικά ανόητοι. Ανέλαβε λοιπόν το καθήκον να τους το μάθει καλά. Τους υπέβαλλε ερωτήσεις του είδους: Τι είναι αρετή; Τι είναι γνώση; Τι είναι δικαιοσύνη; Στη συνέχεια έδειχνε με επιδεξιότητα τόσο τις δυσκολίες που παρουσίαζαν αυτές οι φιλοσοφικές απορίες όσο και την ανοησία των δημοκρατικών συνομιλητών του.

Ήταν πραγματικό ευτύχημα για τον Σωκράτη το ότι είχε μαθητή έναν από τους λαμπρότερους ίσως συγγραφείς στην ιστορία της ανθρωπότητας. Ο Πλάτων υπήρξε εξαιρετος μαθητής, αφοσιωμένος θαυμαστής, οξυδερκής ακροατής, πνευματώδης χρονικογράφος, έμπειρος προπαγανδιστής, δόκιμος δραματοουργός, και πάνω απ' όλα μια φιλοσοφική ιδιοφυΐα. Κατέγραψε πολλές συνομιλίες του Σωκράτη (ξεκινώντας από τα συμβάντα της δίκης), και στη συνέχεια τις επεξεργάστηκε, τις διάνθισε με λεπτομέρειες και τις μετέπλασε. Οι διάλογοι που προέκυψαν αποτε-

λούν το πρώτο ολοκληρωμένο έργο που έχουμε στη φιλοσοφία, ένα έργο τόσο σημαντικό, ώστε ορθά έχει παρατηρηθεί πως όλη η (δυτική) φιλοσοφία δεν είναι παρά μια υποσημείωση στον Πλάτωνα.

Κι όμως, ο Πλάτων παραμένει ατάραχος στο παρασκήνιο. Ο Σωκράτης είναι ο ήρωας των διαλόγων. Αν ωστόσο δεν υπήρχε ο Πλάτων, ο Σωκράτης δεν θα ήταν παρά μια υποσημείωση στην ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας. Αν, από την άλλη, δεν υπήρχε ο Σωκράτης, πιθανότατα δεν θα είχαμε τον Πλάτωνα, και χωρίς αυτόν ούτε τον Αριστοτέλη, μέσω του οποίου καταλήγει να γνωρίζουμε τα περισσότερα για τους φιλοσόφους που προηγήθηκαν του Σωκράτη. Στην περίπτωση αυτή, το «θαύμα» της ελληνικής φιλοσοφίας ενδέχεται να μην είχε υπάρξει.

Οι Φιλόσοφοι της Φιλοσοφίας: Πλάτων και Αριστοτέλης

Ο Πλάτων (427-347 Π.Κ.Π.) υπήρξε ο μεγαλύτερος συγγραφέας της δυτικής φιλοσοφίας, συγχρόνως δε κι ένας ιδιοφυής δραματουργός. Στάθηκε τυχερός φυσικά, γιατί το έργο του διασώθηκε. Επιπλέον, ίδρυσε μια σχολή, την Ακαδημία, ώστε να διασφαλίσει πως τα κείμενα κι οι ιδέες του (επομένως και οι διδασκαλίες του Σωκράτη) θα διατηρούνταν ζωντανά. Σε σύγκριση με όλους σχεδόν τους φιλοσόφους που ακολούθησαν, ο Πλάτων ήταν ο πιο σπινθηροβόλος, συγκινητικός και διασκεδαστικός, ο περισσότερο βαθυστόχαστος. Σε όλους τους πλατωνικούς διαλόγους κυριαρχεί η φιγούρα του Σωκράτη, προσδίδοντας οξύτητα στα διασταυρούμενα επιχειρήματα, χαρίζοντας επιβλητικότητα σε κάθε θέση που διατυπώνεται. Η χρησιμοποίηση του Σωκράτη στους διαλόγους, πρώτα ως δραματικού ήρωα κι ύστερα ως φιλοσοφικού εκπροσώπου, αποδείχθηκε τόσο επιτυχής, ώστε ο Πλάτων συνέχισε να τον χρησιμοποιεί ακόμη κι όταν είχε γίνει φανερό πλέον πως οι ιδέες που υπετίθετο ότι διατύπωνε και υποστήριζε ο Σωκράτης ήταν του ίδιου του Πλάτωνα.

Η φιλοσοφία του Πλάτωνα εγκαινιάζεται με μια πιστή (υπερβολικά μερικές φορές), γεμάτη θαυμασμό, άκριτη περιγραφή του Σωκράτη, ιδιαίτερα δε των τελευταίων ημερών του. Η δίκη, η φυλάκιση και η εκτέλεσή του περιγράφονται αντίστοιχα στα έργα

Απολογία, Κρίτων και Φαίδων. Ο Πλάτων κατέγραψε επίσης εκτενείς συνομιλίες –διαλόγους– στις οποίες ο Σωκράτης συζητούσε με μερικούς από τους πλέον ευφυείς (αν και όχι πάντα) στοχαστές του καιρού του – συμπεριλαμβανομένων των Παρμενίδη, Πρωταγόρα και Γοργία. Μέσω της ανασκευής από τον Σωκράτη ορισμένων επιχειρημάτων τους, ο Πλάτων αρχίζει να διατυπώνει τις πρώτες προσωπικές του απόψεις. Τα κοσμολογικά του ενδιαφέροντα περιελάμβαναν την πυθαγόρεια αντίληψη για τον κόσμο ως αριθμό, την ηρακλείτεια ιδέα που τον ήθελε να είναι ροή και λόγος, αλλά και την παρμενίδεια θέση για μια αιώνια, αμετάβλητη, ακατάληπτη πραγματικότητα.

Κεντρική στη φιλοσοφία του Πλάτωνα, όπως συνάγεται στο μεγαλύτερο μέρος της από τα λόγια του Σωκράτη, ήταν η θεωρία των Μορφών, η οποία είχε ως επακόλουθο μια κοσμολογία βασισμένη σε «δύο κόσμους». Ο ένας είναι ο κόσμος της καθημερινής εμπειρίας, της αλλαγής και της παροδικότητας. Ο άλλος είναι ένας κόσμος ιδεατός, ο οποίος συνίσταται από ιδεώδεις «Μορφές». Ο πρώτος, «ο κόσμος τού γίνεσθαι», βρίσκεται σε ρευστότητα, όπως ακριβώς υποστήριζε ο Ηράκλειτος· ο δεύτερος όμως, ο «Κόσμος του Όντος», είναι αιώνιος και αμετάβλητος, όπως τον θεωρούσε ο Παρμενίδης.

Εκείνο που έκανε ιδιαίτερα ελκυστική τη νέα άποψη του Πλάτωνα ήταν, πρώτ' απ' όλα, το ότι οι δύο κόσμοι αλληλεπιδρούσαν – δεν ήταν άσχετοι μεταξύ τους, όπως είχαν ισχυριστεί ο Παρμενίδης και ορισμένοι από τους σοφιστές. Ο κόσμος τού γίνεσθαι, δηλαδή ο κόσμος μας, ριζείται από τον (για την ακρίβεια, «συμμετέχει στον») Κόσμο του Όντος, τον κόσμο των ιδεωδών Μορφών. Οι Μορφές αποτελούν τα τέλεια πρότυπα, το ιδεώδες είναι κάθε είδους πράγματος. Έτσι, η ιδέα ενός αμετάβλητου λόγου πάνω στον οποίο θεμελιώνεται ο καθημερινός κόσμος μπορεί να γίνει κατανοητή ως η ιδανικότητα των Μορφών, που ορίζει τον κόσμο παρά το γεγονός της συνεχούς αλλαγής του. Επιπλέον, αυτός ο ιδεώδης κόσμος των Μορφών δεν ήταν ακατάληπτος, όπως τον ήθελε ο Παρμενίδης. Κατά τον Πλάτωνα, είμαστε σε θέση να δούμε αυτό τον κόσμο, φευγαλέα έστω, μέσω του λόγου.

Η πλέον αξιοσημείωτη παρουσίαση των Μορφών, αλλά και η πιθανότητα να προκαλέσουν σύγχυση στο φιλόσοφο, γίνεται από τον Πλάτωνα στο αριστούργημά του *Η Πολιτεία*. Σ' αυτήν αφη-

γείται το «Μύθο του Σπηλαίου», ο οποίος αποτελεί αφενός αλληγορία για τη σχέση μεταξύ του Κόσμου του Όντος και του κόσμου τού γίνεσθαι –των Μορφών και των πραγμάτων του κόσμου–, αφετέρου μια προειδοποίηση για τους κινδύνους που πρόκειται να αντιμετωπίσει ο φιλόσοφος. Ο Μύθος αρχίζει με την εικόνα μιας ομάδας αλυσοδεμένων σκλάβων που στέκονται με τα πρόσωπά τους στραμμένα προς το τοίχωμα του σπηλαίου. Ό,τι βλέπουν, κι αυτό που θεωρούν ως πραγματικότητα, είναι οι σκιές που πέφτουν πάνω στο τοίχωμα. Έτσι ακριβώς, συνεχίζει ο Σωκράτης (που αφηγείται την αλληγορία), κι αυτό που εκλαμβάνουμε εμείς ως πραγματικότητα δεν είναι τίποτε άλλο από σκιές. Οι σκιές αυτές σε καμία περίπτωση δεν είναι ψεύτικες, τούτο όμως δεν σημαίνει πως δεν προέρχονται από αντικείμενα που είναι περισσότερα αληθινά. Η διάκριση που γίνεται εδώ λοιπόν δεν είναι, όπως στον Παρμενίδη, μεταξύ πραγματικότητας και ψευδαισθήσης, αλλά μεταξύ του περισσότερου και του λιγότερου αληθινού, ενός ανώτερου και ενός κατώτερου κόσμου. Ας υποθέσουμε τώρα ότι επιτρέπεται σε κάποιον από τους σκλάβους, έναν φιλόσοφο, να γυρίσει προς την άλλη πλευρά, να στρέψει τα μάτια του για πρώτη φορά στα αληθινά αντικείμενα που ρίχνουν τις σκιές, κι ύστερα να βγει έξω από το σπήλαιο, στο έντονο φως του ήλιου. Δεν θα ζαλιστεί; Δεν θα δει αμέσως πόσο ατελείς ήταν οι σκιές της προηγούμενης καθημερινής του πραγματικότητας σε σύγκριση με τη νέα πραγματικότητα που τώρα αντικρίζει; Ζαλίζεται λοιπόν ο φιλόσοφος όταν βλέπει τις τέλειες Μορφές της αρετής, της δικαιοσύνης και της ανδρείας, και τις συγκρίνει με τις ατελείς και συνήθως συγκεχυμένες ιδέες και πράξεις των κοινών ανδρών και γυναικών. Πόσο «υψηλότερες» μπορεί να είναι πλέον οι βλέψεις του; Και στην περίπτωση που ο φιλόσοφος αυτός επιστρέψει πίσω στο σπήλαιο και προσπαθήσει να εξηγήσει στους συντρόφους του πόσο φτωχός είναι ο κόσμος τους, πόσο ανεπαρκή είναι τα ιδεώδη τους, εκείνοι δεν θα στραφούν εναντίον του για να τον σκοτώσουν; Η αναφορά στη μοίρα του ίδιου του Σωκράτη είναι ολοφάνερη, ο υπαινιγμός ωστόσο που γίνεται για τις Μορφές έχει πολύ πιο ευρεία και ουσιαστική σημασία.

Η θεωρία των Μορφών δίνει στη φιλοσοφία του Πλάτωνα έναν υπερβολικά αφηρημένο και κοσμολογικό χαρακτήρα. Στην πραγματικότητα, πρόκειται πρώτ' απ' όλα για μια πρακτική φιλο-

σοφία, η δε *Πολιτεία* είναι βιβλίο πολιτικό και άκρως πολεμικό. Η πολιτεία την οποία περιέγραψε ο Πλάτων είχε πολλά κοινά –δεν χρειάζεται να το πούμε– με την αθηναϊκή πόλη-κράτος, είχε ωστόσο και ορισμένες διαφορές που προκάλεσαν αμηχανία, σημεία που ακόμη και σήμερα θα θεωρούσαμε ακραία. Να πούμε αρχικά πως δεν επρόκειτο για δημοκρατία. Ως προς αυτό, είναι βέβαιο ότι ο Πλάτων και ο Σωκράτης βρίσκονται σε απόλυτη συμφωνία. Θεωρούσαν και οι δύο πως η διακυβέρνηση έπρεπε να βρίσκεται στα χέρια εκείνων που γνώριζαν καλύτερα και εμπνέονταν από την αρετή – στους φιλοσόφους. Ο Πλάτων μάς δίνει στην *Πολιτεία* την εικόνα του φιλοσόφου-βασιλέα, η οποία την εποχή εκείνη αντιμετωπίστηκε με την ίδια χλεύη που θα αντιμετωπιζόταν και σήμερα (το αστείο για τον «αφηρημένο φιλόσοφο» κυκλοφορεί τουλάχιστον από τον καιρό του Θαλή).

Η πολιτεία του Πλάτωνα είναι τυραννική, ιεραρχική και εξισωτική διαδοχικά. Αποτελεί «φυσική» αριστοκρατία, η οποία βασίζεται στην ικανότητα, την κληρονομούμενη περιουσία και την ανατροφή. Πρόκειται για ήπια δικτατορία όπου καθέννας, περιλαμβανομένων των «επιτρόπων», γνωρίζει καλά τη θέση του. Δεν είναι μια κοινωνία που φροντίζει για τα άτομα ή τα ατομικά συμφέροντα, αλλά μια κοινωνία όπου το ατομικό υποτάσσεται στο κοινό καλό. Ο Πλάτων υποστηρίζει τη λογοκρισία στην τέχνη –την απαγόρευση, για παράδειγμα, της ανατρεπτικής ποίησης–, ισχυριζόμενος πως η τονωτική επίδραση της τέχνης πρέπει να περιορίζεται στο ρόλο της ενστάλαξης της ορθής κοινωνικής στάσης και συμπεριφοράς. Η πλατωνική κοινωνία είναι μια κοινωνία όπου δεν επιτρέπεται στα άτομα να έχουν ιδιοκτησία, όπου δεν είναι ελεύθερα ούτε καν να αναθρέψουν τα παιδιά τους, η διαπαιδαγώγηση των οποίων ανήκει στην αρμοδιότητα του κράτους. Συγχρόνως όμως πρόκειται και για μια κοινωνία στην οποία οι γυναίκες έχουν ίση δύναμη με τους άνδρες – θέση τολμηρή για εκείνη την εποχή. Η ευημερία και του τελευταίου πολίτη λαμβάνεται υπόψη το ίδιο μ' εκείνη του ισχυροτέρου. Οι κυβερνήτες δεν έχουν ιδιαίτερα προνόμια, δεδομένων μάλιστα των υπερβολικών ευθυνών τους, δεν αναμένεται να είναι περισσότερο ευτυχημένοι από τους άλλους ανθρώπους. Η ευτυχία, μας λέει ο Πλάτων, δεν προορίζεται για κάποια προνομίουχα τάξη πολιτών, αλλά για την πόλη-κράτος στο σύνολό της.

Είναι δύσκολο να συμφιλιώσουμε το αντιδημοκρατικό αυτό όραμα της αγαθής κοινωνίας με το σχεδόν άγιο παράδειγμα του Σωκράτη ως του αγαθού αλλά εκκεντρικού σοφού. Η *Πολιτεία* ωστόσο δεν συνιστά απλώς το πολιτικό μοντέλο κάποιου οραματιζόμενου κράτους. Διακηρύσσει επίσης έναν νέο τρόπο για να στοχαζόμαστε πάνω στον εαυτό μας και τον κόσμο. Είναι δυνατό λοιπόν να απορρίψουμε τις εξουσιαστικές πλευρές και την ανισότητα της περιγραφόμενης κοινωνίας, χωρίς ν' αφήσουμε να χαθεί η γενικότερη κοσμοαντίληψη που αναπτύσσεται στην *Πολιτεία*. Ομοίως, είναι δυνατό να αρνηθούμε τη μεταφυσική ακρότητα της πίστης σ' έναν κόσμο απόλυτων ιδεών, χωρίς να επιτρέψουμε να συσκοτιστεί το ιδεώδες του ενάρετου και η σημασία της καλλιέργειας των αρετών. Ο Πλάτων, ακολουθώντας τα βήματα του Σωκράτη, μας υποσχέθηκε κάτι περισσότερο από μια ουτοπική πόλη-κράτος και μια μάλλον πρωτάκουστη μεταφυσική. Μας κληρονόμησε μια εμπνευσμένη εικόνα της ψυχής, η οποία επρόκειτο να σταθεί καθοριστική για την ανάπτυξη ενός ολότελα καινούργιου τρόπου αντιμετώπισης του κόσμου.

Όπως σημειώσαμε πιο πριν, οι Έλληνες, από τον Όμηρο μέχρι τον Δημόκριτο, «πίστευαν» στην ύπαρξη της ψυχής μόνον ως ένα βαθμό. Αποδέχονταν ότι κάτι, ας το πούμε «πνοή», ήταν απαραίτητο για να δώσει ζωή στο σώμα, από το οποίο και αποχωριζόταν με το θάνατο. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή όμως, η ψυχή χρειαζόταν το σώμα στον ίδιο ακριβώς βαθμό που και το σώμα χρειαζόταν την ψυχή. Χωρίς την ψυχή το σώμα ήταν νεκρό, αλλά και χωρίς το σώμα η ψυχή ήταν μια εξίσου θλιβερή σκιά χωρίς σημασία, χωρίς αξία. Με τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα, από την άλλη, η ψυχή απέκτησε ηθική σημασία. Κατέστη συγχρόνως ανεξάρτητη αλλά και περισσότερο σημαντική από το σώμα. Στην *Απολογία* του ο Σωκράτης στοχάζεται πάνω στη χαρά του φιλοσοφικού στοχασμού κατά τη μεταθανάτια ζωή, στοχασμού που θα είναι πλέον συνεχής και απερίσπαστος. Μοιάζει σαν να αντιμετώπιζε το θάνατο με την προσμονή μιας μακράς περιόδου διακοπών, σαν να τον θεωρούσε ακόμη και θεραπεία.

Επιπλέον, εάν η ψυχή ανήκει –ενμέρει– στον Κόσμο του Όντος, τότε ήδη περιλαμβάνει τη γνώση των Μορφών. Έτσι, η γνώση που έχουμε για την αρετή, το ωραίο και το αγαθό, δεν εξαρτάται από τη μάθηση· ακόμη λιγότερο, δε, διδάσκει αυτά τα

πράγματα. Η γνώση αυτή υπάρχει μέσα μας εκ γενετής. Είναι «έμφυτη» (κυριολεκτικά, «φύεται μέσα» μας). Λέει ο Σωκράτης στον *Φαίδωνα*: «Εάν επιθυμούμε να γνωρίσουμε οτιδήποτε απόλυτα, οφείλουμε να ελευθερωθούμε από το σώμα και να ατενίσουμε την πραγματικότητα μόνο με τα μάτια της ψυχής». Η ψυχή γίνεται κατ' αυτό τον τρόπο ο φορέας τόσο της διανοητικής όσο και της ηθικής ζωής. Είναι, κυριολεκτικά, το μοναδικό πράγμα στη ζωή για το οποίο αξίζει πραγματικά ν' ανησυχούμε.



Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ (384-322 Π.Κ.Π.), μαθητής του Πλάτωνα, ασχολήθηκε, όπως ήταν φυσικό, με τη θεωρία του δασκάλου του για τις Μορφές, θεωρία που τελικά απέρριψε. Ως έμμεσος μαθητής του Σωκράτη, ενδιαφέρθηκε επίσης για την ιδέα του τελευταίου σχετικά με τις αρετές, με την οποία συμφώνησε ολόθερμα. Η συμφωνία αυτή ωστόσο δεν μπορούσε να επεκταθεί μέχρι την εξώκοσμη ιδέα της καθ'αυτό Αρετής – της Αρετής ως ιδεώδους Μορφής. Η αρετή, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, είναι μια συγκεκριμένη πλευρά του ατομικού χαρακτήρα – δεν πρόκειται ούτε για αφαίρεση ούτε για ιδεώδες αποσπασμένο από τους ανθρώπους που χαρακτηρίζει.

Ο Αριστοτέλης έτεινε περισσότερο από τον Πλάτωνα στην εικόνα του επιστήμονα. Η επιγραφή που βρισκόταν πάνω από την πύλη της Ακαδημίας του Πλάτωνα παρήγγελλε σε όλους τους εισερχόμενους να μελετούν τη γεωμετρία. Το Λύκειο του Αριστοτέλη, από την άλλη, ήταν γεμάτο επιστημονικά εκθέματα, συλλογές πετρωμάτων, φυτών και ζώων. Σε αντίθεση με προγενέστερους φιλοσόφους, ο Αριστοτέλης δεν δυσπιστούσε απέναντι στις αισθήσεις, αλλά τις χρησιμοποιούσε με στόχο την παρατήρηση, τη συλλογή δεδομένων, τον πειραματισμό, αν και πρέπει να σημειωθεί βεβαίως πως ορισμένες φορές έδειχνε περισσότερη εμπιστοσύνη στο λόγο απ' ό,τι στην εμπειρία. (Κι αυτό πολλούς αιώνες πριν ο Γαλιλαίος δείξει πως, αντίθετα με ό,τι θα ήταν λογικό – αναμενόμενο δηλαδή, χωρίς περαιτέρω έλεγχο, κατά τον Αριστοτέλη –, μια μεγάλη πέτρα δεν πέφτει ταχύτερα από μια μικρή).

Αναστοχαζόμενος την πρόοδο και τις ερμηνευτικές απόπειρες

των προσωκρατικών φιλοσόφων, ο Αριστοτέλης συνόψισε όλη την επιστήμη που είχε προηγηθεί. Ο ίδιος ήταν κοσμολόγος, αστρονόμος, μετεωρολόγος, φυσικός, γεωλόγος, βιολόγος, ψυχολόγος, αλλά και ο πρώτος σημαντικός μελετητής της Λογικής. Πολλές από τις απόψεις του πάνω στις φυσικές επιστήμες επρόκειτο να παραμείνουν αδιαμφισβήτητες χίλια πεντακόσια χρόνια μετά το θάνατό του. Για το λόγο αυτό και οι επιστήμονες των τελευταίων αιώνων τον αντιμετωπίζουν με ανάμικτα συναισθήματα. Αφενός, υπήρξε ο σπουδαιότερος ίσως επιστήμονας όλων των εποχών, αφετέρου όμως, μετατράπηκε σταδιακά σε μεγάλο εμπόδιο για την επιστημονική πρόοδο. Οι απόψεις του κατείχαν τόσο κεντρική θέση στα δόγματα της παντοδύναμης μεσαιωνικής εκκλησίας, ώστε επί αιώνες αποθάρρυναν οποιεσδήποτε εναλλακτικές επιστημονικές θεωρίες.

Στον Αριστοτέλη, αντίθετα με τον Πλάτωνα, βρίσκουμε τη φιλοσοφία «ενός και μοναδικού κόσμου» ο οποίος πατάει στέρεα στη γη. Στόχος του, όπως και του Πλάτωνα άλλωστε, ήταν το να βρει έναν δρόμο μέσ' από τις ευφυείς και δυσνόητες θεωρίες των προσωκρατικών φιλοσόφων, ώστε να διατυπώσει μια θεωρία επαρκή τόσο για την ανθρώπινη φύση όσο και για τη φύση ενγένει. Όπως και ο Σωκράτης, ενδιαφέρεται πολύ σοβαρά για την καλλιέργεια των αρετών, παρόλο που, σε αντίθεση μ' αυτόν και σε συμφωνία με τους άλλους σοφιστές, ισχυρίζεται πως οι αρετές μπορούν και πρέπει να διδάσκονται. Η διδαχή αυτή, ωστόσο, δεν είναι δυνατό να γίνει μέσω ενός φιλοσοφικού σεμιναρίου ή βιβλίου. Το άτομο πρέπει να ανατραφεί με τις αρετές, να ασκηθεί σ' αυτές ωστόσο να του γίνουν δεύτερη φύση. Εδώ, όπως συμβαίνει πάντα στον Αριστοτέλη, αφετηρία είναι το συγκεκριμένο άτομο που εξετάζεται στα πλαίσια της κοινωνίας. Δεν υπάρχει θέση ούτε και ανάγκη για μια θεωρία Μορφών, μια θεωρία ενός άλλου κόσμου. Το να επικαλείται κανείς τις Μορφές, λέει ο Αριστοτέλης, σημαίνει το να οπισθοχωρεί στο επίπεδο «των κενών λέξεων και των ποιητικών μεταφορών».

Αντίθετα από ορισμένους προσωκρατικούς, ο Αριστοτέλης δεν είχε πρόβλημα στο να δεχτεί την πραγματικότητα της αλλαγής. Την ίδια στιγμή όμως συμφωνεί πως, για να είναι δυνατή η γνώση του κόσμου, πρέπει να υπάρχει μια θεμελιώδης «ύλη». Δεν αισθάνεται υποχρεωμένος να διαλέξει, όπως έκαναν οι πρώτοι

προσωκρατικοί, ένα βασικό στοιχείο (το νερό, τον αέρα, τη φωτιά, ή το *ἄπειρον*), αλλά ούτε και να επιλέξει ανάμεσα στην προτεραιότητα της μορφής ή της ύλης. Προφανώς, υποστηρίζει, τα πράγματα χρειάζονται και τα δύο. Από την άλλη όμως, δεν βλέπει την ανάγκη—ή τον επαρκή λόγο— να τα διαχωρίσει, όπως έκαναν ο Πυθαγόρας και ο Πλάτων.

Παρόλο που η ιστορία της φιλοσοφίας περιγράφεται με τους όρους της αντιμαχίας ανάμεσα στη γραμμή του Πλάτωνα και τη γραμμή του Αριστοτέλη, ο τελευταίος ποτέ δεν αποπειράθηκε μια πλήρη ρήξη με τον Πλάτωνα, δάσκαλο και φίλο του επί είκοσι χρόνια. Συμφωνούσε μαζί του πως η μορφή των πραγμάτων είναι ζήτημα υψίστης σημασίας, υποστήριζε ωστόσο ότι η μορφή που είχε το πράγμα ήταν συγχρόνως κάτι το οποίο βρισκόταν μέσα στο πράγμα, συνιστούσε δηλαδή εκείνο που αποκάλεσε *υπόσταση*. Η υπόσταση δεν είναι τίποτε άλλο από το μεμονωμένο αντικείμενο—ένα πρόσωπο, μια πέτρα, ένα άλογο. Η ουσία είναι που καθιστά την υπόσταση αυτό που είναι. (Εάν ο Σωκράτης χάσει τα μαλλιά του, παραμένει Σωκράτης. Εάν όμως ο Σωκράτης μετατραπεί σε βάτραχο—όχι έναν παράδοξα ευφραδή και ενάρετο σωκρατικό βάτραχο, αλλά έναν βάτραχο τελείως συνηθισμένο, που κοάζει—, ο βάτραχος αυτός δεν είναι πλέον ο Σωκράτης). Ετούτος ο προσγειωμένος λόγος περί ατομικής υπόστασης και ουσίας είναι κεντρικός στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη, εξαλείφει δε την ανάγκη προσφυγής στις μυστηριώδεις Μορφές του Πλάτωνα.

Η αριστοτελική φιλοσοφία όμως συνεπάγεται επίσης ένα «πέφαν», το οποίο έχει να κάνει όχι με την υπέρβαση της γνωστικής εμπειρίας αλλά με την υπέρβαση της παροντικής κατάστασης των πραγμάτων. Ο Αριστοτέλης υπογραμμίζει ότι τα πράγματα έχουν μια *δυναμικότητα*. Ένας σπόρος, για παράδειγμα, δεν μπορεί να γίνει πλήρως κατανοητός με μια απλή αναφορά στην ύλη από την οποία αποτελείται, καθώς και στην τρέχουσα μορφή και τα χαρακτηριστικά του. Ένας σπόρος πρέπει να θεωρηθεί με τους όρους της δυναμικότητάς του να αναπτυχθεί σ' ένα ορισμένο είδος φυτού. Για να κατανοήσουμε αυτή τη δυναμικότητα, πρέπει να θεωρήσουμε πως το φυτό έχει μια εσωτερική αρχή, ένα είδος σχεδίου, το οποίο κατευθύνει την ανάπτυξή του. Έτσι, κεντρικό χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη είναι η *τελεολογία*, η σκοπιμότητα των πραγμάτων. Οι πέτρες βέβαια έχουν

έναν μάλλον απλό σκοπό, κυρίως το να πέφτουν στο χώμα όποτε τους δίνεται η ευκαιρία. Τα φυτά και τα ζώα έχουν όλο και πιο πολύπλοκους σκοπούς, κάτι που συμβαίνει φυσικά και με τους ανθρώπους.

Η τελεολογία του Αριστοτέλη φτάνει το κοσμικό της όριο με την έννοια του Θεού, αυτό που αργότερα επρόκειτο να αποκαλεστεί (χωρίς να εκθειάζεται) «ο Θεός των φιλοσόφων». Αυτή είναι η απόλυτη αρχή όλης της κίνησης, «η πρωταρχική κινητήρια δύναμη». Με τον Αριστοτέλη, πολύ περισσότερο απ' ό,τι με οποιονδήποτε προγενέστερό του Έλληνα φιλόσοφο, διατυπώνεται μια απερίφραστη ιδέα περί Θεού, η οποία στερείται παντελώς κάθε ανθρωπομορφισμού, αφού πρόκειται για αρχή μάλλον παρά για πρόσωπο. Το έσχατο όριο του ίδιου του κόσμου, η μοναδική μορφή που υφίσταται καθεαυτήν και ξέχωρα από κάθε ύλη, είναι ο Θεός, η ακίνητη κινητήρια δύναμη, αιώνια και πλήρης μέσα στον εαυτό της, ο σκοπός στον οποίο ολοκληρώνεται η δυναμικότητα όλων των πραγμάτων. Ο Θεός είναι η πλήρως συνειδητοποιημένη δράση, η δράση της καθαρής σκέψης, «η σκέψη που σκέφτεται τον εαυτό της». Το τι ακριβώς κοινό έχει μια θεότητα, εννοημένη κατ' αυτό τον τρόπο, με τον Θεό που θα βασιλεύσει στο χριστιανισμό, είναι ένα δύσκολο και αμφιλεγόμενο ερώτημα που συνεχίζει να υφίσταται μέχρι σήμερα.

Η αριστοτελική τελεολογία βρήκε την πρακτική της εφαρμογή στην ηθική και την πολιτική του φιλοσόφου. Αυστηρά μιλώντας, μεταξύ αυτών των δύο γίνεται διαχωρισμός. Όπως και στην Κίνα του Κομφούκιου, η αγαθή ζωή –που είναι το επίκεντρο της αριστοτελικής ηθικής– απαιτεί τη συμμετοχή σε μια αγαθή κοινωνία. Η κοινωνία του Αριστοτέλη ωστόσο ήταν μια κοινωνία αριστοκρατική, θεμελιωμένη στη δουλεία. Κατά συνέπεια, η ηθική του ενδιαφέρεται πρωτίστως για την αρετή και την ευημερία μιας ιδιαίτερα προνομιούχας τάξης ανθρώπων. Η δε πολιτική του, παρ' όλα τα πλεονεκτήματά της (ο Αριστοτέλης, για παράδειγμα, είναι πολύ πιο δημοκρατικός από τον Πλάτωνα), ξεκινάει ουσιαστικά με την υπεράσπιση του τρομακτικού θεσμού της δουλείας. Παρ' όλα αυτά, τόσο η ηθική όσο και η πολιτική του Αριστοτέλη έχουν πολλά να μας πουν.

Η αριστοτελική ηθική ορίζεται με τους όρους «των σκοπών των ανθρωπίνων όντων». Οι άνθρωποι έχουν στόχους στη ζωή

τους· κι όχι μόνον άμεσους στόχους –να προλάβουν το λεωφορείο, να πάρουν προαγωγή στη δουλειά τους, να φτάσουν στην κορυφή ενός βουνού–, αλλά κι έναν απώτατο φυσικό στόχο, ο οποίος, μας λέει ο Αριστοτέλης, συμφωνείται από κοινού ότι είναι η «ευτυχία» ή, ακριβέστερα, το «ἀγαθὸς πράττειν» (η ελληνική λέξη είναι *ευδαιμονία*, και αποδίδεται συχνά ως «ἀγαθὸς πράττειν» ή «ευημερία»). Επομένως, τα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη είναι η ανάλυση της αληθινής φύσης της ευτυχίας και των ουσιωδών συστατικών της, ιδιαίτερα του λόγου και της αρετής. Η ευτυχία, μας λέει ο Αριστοτέλης, δεν είναι στην πραγματικότητα τίποτε άλλο από την ονομασία που δίνεται στην αγαθή ζωή – οποιονδήποτε τρόπο ζωής, δηλαδή, ο οποίος εκπληρώνει τον γνήσιο στόχο ή «λειτουργία» μας.

Η ευτυχία δεν είναι απόλαυση, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης. Υπάρχουν απολαύσεις που είναι φθοροποιές κι εξευτελιστικές, και, το σημαντικότερο, η απόλαυση συνιστά μόνον ένα συμπλήρωμα της επαρκούς δράσης· όχι το στόχο ή την επιδίωξη της. Η αγαθή ζωή δεν ορίζεται από τον πλούτο, που είναι ένα μέσο απλώς για την ευτυχία, ούτε από την υπόληψη, την ισχύ και την επιτυχία, γιατί πράγματα σαν κι αυτά εξαρτώνται από τις ιδιοτροπίες άλλων. Η ευτυχία, ορθά εννοημένη, οφείλει να είναι αυτόαρκης και να ολοκληρώνεται στον εαυτό της. «Μερικοί φιλόσοφοι», διατείνεται σεμνότυφα ο Αριστοτέλης, «ορίζουν το Αγαθό με τους όρους των Μορφών», όχι όμως εκείνος. Στο σημείο αυτό λοιπόν, επανεκθέτει την εκ μέρους του ανασκευή της θεωρίας του Πλάτωνα.

Ο Αριστοτέλης ορίζει την ευτυχία ως τη ζωή της ενάρετης δράσης η οποία βρίσκεται σε συμφωνία με το λόγο. Η αγαθή ζωή είναι ζωή δράσης. Η αγαθή ζωή είναι πλήρης φίλων («Ουδείς θα επέλεγε να ζήσει χωρίς φίλους»). Πρόκειται για μια ζωή συμμετοχής στα κοινά, αλλά και για μια ζωή απορροφημένη στη φιλοσοφική δραστηριότητα του στοχασμού.

Οι σημαντικότερες από τις δραστηριότητες τις οποίες επαινεί ο Αριστοτέλης είναι εκείνες που συνιστούν εκφράσεις των αρετών. Να σημειωθεί δε πως η ελληνική λέξη *ἀρετή* μπορεί να αποδοθεί και ως «τελειότητα», είναι δηλαδή ένα από εκείνα τα διακριτικά γνωρίσματα του χαρακτήρα που καθιστούν το άτομο τέλειο. Οι αρετές που έλκουν την προσοχή του Αριστοτέλη είναι ε-

κείνες που καθιστούν το άτομο ένα τέλειο ανθρώπινο ον, αρετές δηλαδή όπως η ανδρεία, η εγκράτεια, η δίκαιη κρίση, η καλή αίσθηση του χιούμορ, η φιλαλήθεια, η φιλικότητα, ενγένηι το να είναι κάποιος καλός για να ζουν οι άλλοι μαζί του. Να προσεχθεί πως σ' αυτό τον κατάλογο των αρετών δεν υπάρχει τίποτε το ειδικά «ηθικό», καθώς κι ότι ούτε ο Αριστοτέλης ούτε κανένας από τους άλλους Έλληνες φιλοσόφους είχαν αυτή την ειδική έννοια της «ηθικότητας» η οποία αποτελεί τον πυρήνα της σημερινής ηθικής. Πράγματι, ο Αριστοτέλης επιμένει πως το ενάρετο άτομο απολαμβάνει την κατάστασή του. Δεν υπάρχει σύγκρουση ανάμεσα σ' αυτό που επιθυμεί και σ' αυτό που οφείλει να πράττει, ούτε κάποιου είδους ένταση ανάμεσα στην αρετή και το προσωπικό συμφέρον. Κι αυτό είναι κάτι περισσότερο από τη συνηθισμένη ελληνική έκκληση στην «αυτοσυγκράτηση». Η αρετή προϋποθέτει τη βέλτιστη ισορροπία, το άριστο μέτρο στη συμπεριφορά του ατόμου, «το μέσο μεταξύ των άκρων», όπως περίπου το ωραίο προϋποθέτει τη συμμετρία και την τάξη.

Όταν η Πρόοδος γίνεται Δύσκολη: Μετά τον Αριστοτέλη

Οι πρακτικοί Ρωμαίοι έδειχναν λιγότερη αγάπη για τη φιλοσοφία απ' ό,τι οι περισσότεροι πνευματικοί Έλληνες· έτσι οι Ρωμαίοι φιλόσοφοι είχαν το δικό τους μερίδιο στην τραγωδία. Παραδειγματική είναι η μοίρα του Σενέκα, ενός από τους προεξάρχοντες φιλοσόφους της Ρώμης. Υπηρετώντας κάτω από τον Νέρωνα, τελευταίο μιας μακράς σειράς διεφθαρμένων και ανίκανων αυτοκρατόρων, ο Σενέκας διατάχθηκε να αυτοκτονήσει, διαταγή την οποία και εξετελέσε. Η ελληνορωμαϊκή φιλοσοφία είχε τις προϋποθέσεις ώστε να μπορεί να αντιμετωπίζει τέτοιου είδους τραγωδίες και αδικίες, συνεπώς ένα από τα μόνιμα θέματά της ήταν η σημαντικότητα του να μπορεί κανείς να αποσπάται από τον παραλογισμό της ζωής μέσω του λόγου.

Στα πλαίσια της ελληνιστικής φιλοσοφίας³ άνθησαν πολλές σχολές, περιλαμβανομένης της νεοπλατωνικής, η οποία επρόκει-

3. Κανονικά, ο όρος «ελληνιστική» αναφέρεται στην περίοδο μετά τον Μέγα Αλέξανδρο· για τους εδώ σκοπούς μας ωστόσο μπορεί να σημαίνει επίσης καλά την περίοδο μετά τον Αριστοτέλη.

το να οδηγήσει άμεσα στο χριστιανισμό. Υπήρχε επίσης ο επικουρισμός, που ιδρύθηκε από τον Επίκουρο, οπαδό του Δημοκρίτου. Ο Επίκουρος (341-270 Π.Κ.Π.) έχει μείνει γνωστός –αν κι ο ίδιος θα διαφωνούσε– για την έντονη τάση του προς τη διασκέδαση και τις συναναστροφές («επικούρειος» σήμερα ονομάζεται ο άνθρωπος που απολαμβάνει την πολυτέλεια χωρίς μέτρο). Εκείνο όμως στο οποίο πίστευε πραγματικά ο Επίκουρος ήταν η ειρήνη του νου (ἀταραξία). Θεωρούσε την επιδίωξη της απόλαυσης απολύτως «φυσική», ωστόσο δεν την ενθάρρυνε, πολύ λιγότερο δε την ανέδειξε σε σκοπό της ζωής. Πρωταρχικός του στόχος ήταν η απελευθέρωση από την αγωνία, η γαλήνη. Ο σοφός άνθρωπος, έλεγε, δεν πρέπει να φοβάται τίποτε στη ζωή του. Ακόμη κι ο θάνατος είναι τελείως ανύπαρκτος, επομένως δεν υπάρχει τίποτε να φοβηθεί κανείς σ' αυτόν.

Μια άλλη σημαντική ελληνιστική σχολή, ο στωικισμός, υπήρξε το επιτυχέστερο και πιο μακρόβιο κίνημα της ελληνορωμαϊκής φιλοσοφίας. Οι πρώτοι στωικοί φιλόσοφοι εμφανίστηκαν αμέσως μετά τον Αριστοτέλη, με κυριότερους τον Ζήνωνα (336-265 Π.Κ.Π.), που δεν πρέπει να συγχέεται με το μαθητή του Παρμενίδη, και τον Χρύσιππο (281-205 Π.Κ.Π.). Οι όψιμοι στωικοί έζησαν στη διάρκεια της ακμής και στη συνέχεια της πτώσης της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Το στωικό μοτίβο «η ζωή είναι σκληρή» άσκησε επιρροή όχι μόνο σ' εκείνους που βρίσκονταν χαμηλά ή στο περιθώριο, όπως στο σκλάβο Επίκτητο (1ος αιώνας Π.Κ.Π.), αλλά και σε ανθρώπους που είχαν μεγάλη ισχύ. Ένας από τους στωικούς μάλιστα, ο Μάρκος Αυρήλιος (121-180), ήταν αυτοκράτορας της Ρώμης.

Εκείνο που χαρακτηρίζει τους στωικούς είναι η σχεδόν φανταστική πίστη τους στο λόγο. Σ' αυτούς ειδικά οφείλεται η ένταση που προσέλαβε ο ανταγωνισμός ανάμεσα στο λόγο και το συναισθημα. Τα συναισθήματα, υποστήριζαν οι στωικοί, δεν είναι παρά άλογες κρίσεις οι οποίες ανατρέπουν τα σχέδιά μας και μας κάνουν δυστυχείς. Όπως είχε διδάξει ο Βούδας λίγους αιώνες νωρίτερα και μερικές χιλιάδες χιλιόμετρα πιο ανατολικά, η ελαχιστοποίηση των επιθυμιών ελαχιστοποιεί και τον πόνο. Ομοίως, ο στωικός Επίκτητος (50-125) διεκήρυξε: «Ζητάτε όχι να γίνονται τα πράγματα όπως επιθυμείτε, αλλά να τα επιθυμείτε όπως γίνονται – έτσι θα προοδεύσετε άριστα».

Οι στωικοί κοιτούσαν γύρω τους και διαπίστωναν πως ζούσαν σ' έναν κόσμο που βρισκόταν σε τρομερή αναστάτωση, έναν κοινωνικό κόσμο όπου βασιλεύε απόλυτα η ματαιότητα, η σκληρότητα και η απερισκεψία. Ωστόσο πίστευαν στην ύπαρξη ενός ελλόγου σύμπαντος, όσο άλογο ή παράλογο κι αν φαινόταν στα ανθρώπινα μάτια. Δίδασκαν ότι οφείλουμε να ζούμε «σε συμφωνία με τη φύση», η φύση όμως πρέπει να θεωρηθεί πως βρίσκεται «σε συμφωνία με το λόγο» κι όχι με τα συναισθήματά μας. Πράγματι, το φιλοσοφικό ιδεώδες των στωικών θα μπορούσε να συνοψιστεί στην αδιαφορία, την *ἀπάθεια*. Ο θυμός είναι μάταιος, πίστευαν, και το μόνο που μπορεί να κάνει είναι το να καταστρέψει το άτομο. Η αγάπη, ακόμη και η φιλία, μπορεί να καταστούν επικίνδυνες. Ο σοφός άνθρωπος δημιουργεί ελάχιστους δεσμούς, και θα όφειλε να μην φοβάται την τραγωδία ή το θάνατο.

Ο στωικισμός ήταν μια ακραία φιλοσοφία, μια φιλοσοφία όμως που θα βοηθούσε αποτελεσματικά πολλές ψυχές σε καιρούς δύσκολους και ταραγμένους. Έγινε υπερβολικά δημοφιλής στη Ρώμη και σ' ολόκληρη τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, η δε στωική υπεράσπιση του ασκητισμού (αυταπάρνησης) και της πίστης υιοθετήθηκαν από τους πρώιμους χριστιανούς κι απετέλεσαν ουσιώδες μέρος και της δικής τους φιλοσοφίας.

Τέλος, υπήρχε η ακόμη πιο ακραία φιλοσοφία του σκεπτικισμού, που τα πρώτα της ίχνη εκτείνονται από τον Πύρρωνα (365-275 Π.Κ.Π.) μέχρι τον Ρωμαίο Σέξτο Εμπειρικό (2ος αιώνας Κ.Π.), ο οποίος είναι και ο ιδρυτής της σχολής. Ο Πύρρων δίδασκε ότι όλες οι πίστεις είναι ανόητες και πως δεν μπορούμε να γνωρίσουμε τίποτε. Ήταν γνωστός για τον απερίσκεπτο και παράτολμο τρόπο ζωής του – αφού περιπλανιόταν σε απόκρημνα βράχια, περπατούσε πάνω σε άλογα και άρματα, έτρωγε αλλοπρόσαλλα, κι εντέλει επιβίωσε μόνο χάρις στην προσεκτική παρακολούθησή του από φίλους και μαθητές του. (Δεδομένου ότι ο Πύρρων έζησε μέχρι ενενήντα χρονών, φαίνεται πως η φιλοσοφία του είχε πράγματι θεραπευτικές αρετές). Οι σκεπτικιστές προχώρησαν πέρα από τους στωικούς –τους οποίους θεωρούσαν «δογματικούς»–, και υποστήριξαν ότι κάθε είδους πίστη, περιλαμβανομένης και της πίστης στο λόγο, είναι παραπλανητική και δεν μπορεί να τεκμηριωθεί. Αυτό όμως ήταν επίσης μια θεραπευτική πίστη, ένας τρόπος απόσπασης, μια μέθοδος επίτευξης της γαλή-

νης και της ελευθερίας από την αγωνία. Επρόκειτο, κατά συνέπεια, για έναν πολύ διαφορετικό σκεπτικισμό από εκείνον που άνθησε στη σύγχρονη εποχή. Γιατί, για τους αρχαίους σκεπτικιστές, η διάχυτη αμφιβολία σήμαινε σοφία, δηλαδή έναν έλλογο τρόπο ζωής.

Πριν την «Ανακάλυψη» της Αφρικής και της Αμερικής

ΑΓΝΩΣΤΟΙ στους Έλληνες και τους Ρωμαίους (όσο τουλάχιστον είχαν ταξιδέψει), άγνωστοι στους Ινδούς, τους Κινέζους και τις μεγάλες κουλτούρες της Μέσης Ανατολής, ήταν πολιτισμοί που άκμαζαν σε άλλα μέρη, πολιτισμοί με διαφορετικές ιδέες και παραδόσεις, διαφορετικούς τρόπους αντίληψης του κόσμου αλλά και ζωής μέσα σ' αυτόν. Ορισμένοι από αυτούς, ιδιαίτερα εκείνοι της Μεσοαμερικής, θα μπορούσαν κάλλιστα να συγκριθούν με το θαύμα της αρχαίας Αιγύπτου.

Το πρόβλημα για τους ιστορικούς των πολιτισμών της Αφρικής και της Αμερικής είναι η απουσία καταγραφών. Σε πολλές περιπτώσεις, βέβαια, υπήρχαν καταγραφές, οι οποίες όμως είχαν καταστραφεί αργότερα, συχνά μαζί με τους ίδιους τους πολιτισμούς. Οι Αζτέκοι του Μεξικού, για παράδειγμα, είχαν μια ακμάζουσα σχολή φιλοσόφων που ονομάζονταν *τλαματινίμε* («γνώστες των πραγμάτων»). Ότι έχει απομείνει ωστόσο είναι αποσπάσματα των διδασκαλιών τους, κι αυτό κυρίως γιατί οι Ισπανοί κατακτητές έκαψαν τα περισσότερα από τα βιβλία τους.

Ακόμη πιο προβληματικές είναι πολλές κουλτούρες των οποίων οι παραδόσεις ήταν αποκλειστικά προφορικές. Όταν οι κουλτούρες αυτές είτε εξαφανίστηκαν είτε κυριεύθηκαν από αποικιακούς κατακτητές, οι προφορικές παραδόσεις τους έσβησαν επίσης. Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε επομένως πόσο παλιοί ήταν οι πολιτισμοί της Νότιας Αμερικής, ή πότε και πώς αναπτύχθηκαν. Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε πόσο αρχαίες είναι οι εγκαταλελειμμένες πόλεις των τροπικών δασών της Κεντρικής Αφρικής, ούτε από πότε ζούσαν στη Βόρεια Αμερική οι Ναβάχο, οι Χόπι, οι Οτζίμπονα, οι Απάτσι, οι Σεμινόλες, οι Ιροκέζοι, κι εκατοντάδες άλλες φυλές Ινδιάνων. Υπάρχουν αρχαιολογικά ευρήματα που τεκμηριώνουν πως η Βόρεια Αμερική εκατοικείτο χιλιάδες

χρόνια πριν, όπως άλλωστε είναι ολόφανερο ότι ολόκληρη η Αφρική εκατοικείτο δεκάδες χιλιάδες χρόνια πριν. Το γεγονός ότι σ' αυτές τις αφρικανικές και αμερικανικές κουλτούρες φαίνεται να απουσιάζει η ιστορία, αντανακλά μάλλον την απουσία καταγεγραμμένων μνημείων παρά το ότι δεν είχαν αξιόλογη φιλοσοφία.

Όσα μαθαίνουμε ωστόσο –πάντα με επιφυλάξεις– γι' αυτές τις κουλτούρες είναι όλο και περισσότερα, όλο και πιο γοητευτικά. Εδώ μπορούμε απλώς να δείξουμε αυτή την αυξανόμενη γνώση παρουσιάζοντας λίγα γενικά στοιχεία. Δεν υπάρχει αμφιβολία πως στην Αφρική θα συναντήσουμε εκατοντάδες διαφορετικές κουλτούρες και γλώσσες, η προαποικιακή αφρικανική φιλοσοφία όμως θα μπορούσε να συνοψιστεί σε δύο δίδυμες έννοιες: το φυλετισμό [tribalism] και την ενότητα με τη φύση.

Μέσω του φυλετισμού θεμελιώνεται η ατομική ταυτότητα, συγχρόνως δε το άτομο αποκτά σημασία αποκλειστικά και μόνον στα πλαίσια της οικογένειας και της κοινότητάς του. Η ιδέα αυτή μπορεί να προκαλεί εντύπωση στους ανθρώπους της σύγχρονης Δύσης, οι οποίοι έχουν χάσει οικογενειακές και επικοινωνιακές ευαισθησίες αυτού του τύπου προς όφελος ενός ακραίου ατομικισμού. Για εκείνους όμως που ζούσαν τη φιλοσοφία αυτή (κι εδώ περιλαμβάνονται τόσο οι κομφουκιανικές κουλτούρες της Ασίας όσο και πολλές φυλετικές κουλτούρες της Αφρικής, της Αμερικής και του Νότιου Ειρηνικού), ένα άτομο απομονωμένο, χωρίς τους άυλους δεσμούς της συγγένειας, θεωρείται απελπιστικά χαμένο αν όχι νεκρό κατά βάθος.

Οι παραδοσιακές φυλές της Αφρικής τείνουν να αντιλαμβάνονται την προσωπικότητα ως κάτι που ολοκληρώνεται πολύ αργά, καθώς γίνεται κανείς μέρος της κοινότητάς του. Το ίδιο συμβαίνει και στην Κίνα, όπου τα τελετουργικά παιχνίδια παίζουν πρωταρχικό ρόλο σ' αυτή τη διαδικασία. Με λίγα λόγια, το να γίνει κανείς πρόσωπο συνιστά επίτευγμα. Η γέννηση και ο θάνατος δεν σηματοδοτούν την αρχή και το τέλος του προσώπου. Ενώ το νεογέννητο δεν είναι ακόμη πρόσωπο, ο αποθανών που ζει στη μνήμη των απογόνων του παραμένει πρόσωπο και μετά τον φυσικό του θάνατο. Οι μνητικές τελετές είναι θεμελιώδεις για την επίτευξη της πλήρους συμμετοχής στις περισσότερες φυλετικές κοινωνίες και για την απόκτηση της ιδιότητας του ολοκληρωμένου προσώπου. Ομοίως, άλλες τελετές που λαμβάνουν χώρα στη διάρκεια

της ζωής του ατόμου, διατηρούν την ισορροπία ανάμεσα στον προσωπικό ρυθμό και το ρυθμό της κοινότητας.

Η δυτική αντίληψη για μια απομονωμένη ατομική ψυχή είναι ξένη στη σκέψη των περισσότερων από τους παραδοσιακούς Αφρικανούς. Σε ορισμένες φυλές, όπως στους Γιορούμπα (περιορισμένους τώρα στη Νιγηρία) και τους Λουγκμπάρα (σήμερα πλέον κυρίως στην Ουγκάντα), η κοινοτική θεμελίωση της προσωπικότητας αντανakλάται σε μια αντίληψη για το ανθρώπινο ον ως αποτελούμενου από πολλαπλά πνευματικά στοιχεία, ουσιώδη όλα για την προσωπική ζωή. Στη φυλή των Γιορούμπα, για παράδειγμα, οι ψυχές των προγόνων μπορούν να επιστρέψουν στους απογόνους, επανειλημμένα μερικές φορές. Η απόσταση που έχουν οι Γιορούμπα από την πίστη σε μια απομονωμένη ψυχή είναι τέτοια, ώστε να θεωρούν πως άμεσοι απόγονοι μπορούν να είναι μετενσαρκώσεις των ψυχών των γονέων, συχνά ακόμη και στην περίπτωση που οι τελευταίοι βρίσκονται εν ζωή.

Υπό το πρίσμα αυτής της έννοιας της ταυτότητας, τα μέλη των αφρικανικών φυλών δίνουν έμφαση στη λατρεία των προγόνων, τους οποίους θεωρούν ζώοντες κατοίκους του πνευματικού κόσμου, ικανούς, δε, να παρέχουν βοήθεια στους απογόνους τους. Όσον αφορά την αφρικανική στάση απέναντι στη φύση (που παρατηρείται επίσης και σε πολλές φυλές της Νότιας Αμερικής και του Νότιου Ειρηνικού), αρκεί να υπογραμμίσουμε πως εδώ κι εκατοντάδες χρόνια πολλοί Αφρικανοί έχουν υιοθετήσει μια προοπτική την οποία μόλις πρόσφατα αρχίζουμε να εκτιμούμε στη Δύση. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, τα ανθρώπινα όντα δεν έχουν βρεθεί στη Γη για να «εξουσιάζουν» τα υπόλοιπα πλάσματα και πράγματα, όπως τουλάχιστον υποσχέθηκε η Γένεση και επανέλαβε ο Φράνσις Μπέικον. Αποτελούμε μέρος της Γης, εξαρτιόμαστε από αυτήν κι εκείνη εξαρτάται από εμάς. Έχουμε οικολογικές ευθύνες: ο κόσμος γύρω μας, η «φύση», δεν είναι απλώς πηγή πόρων, αισθητικής ή επιστημονικής γοητείας. Με άλλα λόγια, είμαστε η φύση.

Κι ως προς αυτό, δεν είμαστε μόνοι. Οι αφρικανικές και ινδιάνικες φυλετικές κοινωνίες κατά κανόνα ασπάζονται τον ανιμισμό, την πίστη δηλαδή πως οι οντότητες που κατακλύζουν τη φύση έχουν ψυχές, οι οποίες συχνά δεν είναι παρά οι ψυχές προγόνων που δεν θυμάται κανείς ως πρόσωπα. Για τους περισσότε-

ρους από τους παραδοσιακούς Αφρικανούς, η φύση είναι γεμάτη από ζωντανές δυνάμεις. Στο εσωτερικό της ζουν πνεύματα, και τα ανθρώπινα όντα μπορούν να αλληλεπιδρούν σε κάποιο βαθμό μ' αυτά και να χρησιμοποιούν τις δυνάμεις τους. Η αφρικανική πεποίθηση ότι οι άνθρωποι είναι στενά δεμένοι με τη φύση, αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της παραδοσιακής πίστης πως η φύση είναι κατ' ουσίαν πνευματική.

Οι κυνηγετικές φυλές των Ινδιάνων της Βόρειας Αμερικής αναγνώριζαν την υποχρέωσή τους απέναντι στα όντα που τους παρείχαν τροφή. Κατά την αντίληψή τους, το να σκοτώνουν άλλα πλάσματα δεν συνιστούσε δικαίωμα αλλά ανάγκη, η οποία συνεπαγόταν ευγνωμοσύνη και σεβασμό. Οι προσευχές και οι ευχαριστίες προς το θήραμα ενδέχεται να προκαλούν εντύπωση, να μοιάζουν παράξενες στους περισσότερους καταναλωτές των σούπερ-μάρκετ, η συνειδηση ωστόσο του γεγονότος πως ένα άλλο πλάσμα έχει σκοτωθεί προς όφελος του ανθρώπου, ίσως είναι προτιμότερο να θεωρηθεί ως ένδειξη ενός βαθύτατου ανθρωπισμού. Η χειρονομία της ευχαριστήριας προσευχής αποτελεί στοιχείο κοινό των περισσότερων αμερικανικών φυλών, αντανakλώντας μια τάση να εκλαμβάνεται η καθημερινή ζωή ως ιερή.

Προς το Νότο, ο πυρήνας της μεσοαμερικανικής φιλοσοφίας ήταν η πίστη σε τρία επίπεδα χρόνου και πραγματικότητας: το καθημερινό, το μυθικό και το θεϊκό. Το μυθικό και το θεϊκό επίπεδο ασκούσαν σαφή επιρροή στο καθημερινό πεδίο της ανθρώπινης εμπειρίας, κι αυτό το έκαναν μάλιστα σε προβλεπόμενο χρόνο. Η πίστη αυτή παρακίνησε προς την κατεύθυνση της κατασκευής λεπτομερειακών ημερολογίων και της αστρονομικής παρατήρησης. Η ισορροπία ανάμεσα στις διαφορετικές τάξεις της πραγματικότητας ήταν αρκετά εύθραυστη, τα ανθρώπινα όντα λοιπόν έπρεπε να αναλάβουν την ευθύνη της διατήρησης της κοσμικής τάξης. Οι Μάγια, οι Ίνκας, οι Αζτέκοι και άλλοι πίστευαν πως η ίδια η συνεχιζόμενη ύπαρξη του σύμπαντος εξαρτιόταν από τις ανθρώπινες πράξεις και τελετές, ειδικότερα δε από την προθυμία των ανθρώπων να θυσιάσουν τους εαυτούς τους. Επιπλέον, όπως ακριβώς ο Θαλής και οι αρχαίοι Βαβυλώνιοι θεωρούσαν πως ο κόσμος συνίστατο κατά βάση από νερό, οι Μάγια και οι Αζτέκοι πίστευαν ότι θεμελιώδης δύναμη της ζωής ήταν το αίμα.

Συνδυαζόμενες οι αντιλήψεις αυτές, δείχνουν ακριβώς τη λο-

γική που βρίσκεται πίσω από τις γνωστότερες και πιο τρομακτικές τελετές των αρχαίων Αζτέκων: τις εκτεταμένες αιματηρές ανθρωποθυσίες. Ομοίως, οι βασιλείς και οι βασίλισσες των Μάγιας τρυπούσαν τα σώματά τους προκαλώντας τόση αιμορραγία, ώστε να βλέπουν θρησκευτικά οράματα. Αντιλαμβάνονταν αυτές τις σχετικά ήπιες μορφές θυσίες ως ανταπόδοση στους θεούς, οι οποίοι είχαν θυσιάσει πρώτοι τους εαυτούς τους για να δημιουργήσουν τον κόσμο. Από την πλευρά των Αζτέκων, οι θυσίες δεν ήταν τόσο ήπιες, αφού περιελάμβαναν ομαδικούς φόνους του ευγενέστερου μέρους της νεολαίας μαζί με αιχμαλωτισμένους εχθρούς. Έχει διατυπωθεί η υπόθεση πως η αιτία για την οποία οι πολεμιστές Αζτέκοι ηττήθηκαν από τους Ισπανούς εισβολείς ήταν το ότι θεώρησαν πως οι θεοί είχαν στραφεί εναντίον τους, και στην απελπισία τους θυσίασαν πάρα πολλούς απ' τους καλύτερους πολεμιστές τους. Φαίνεται λοιπόν πως η φιλοσοφία μπορεί τόσο να καταστήσει ισχυρούς, όσο και να καταστρέφει μεγάλους πολιτισμούς.

Όπως και να 'χει, παρά την τρομακτική φρίκη αυτών των τελετών, η μεσοαμερικανική θρησκεία περιείχε ένα φιλοσοφικό στοιχείο που έλειπε σε αξιοσημείωτο βαθμό από τη σοβαρή θρησκεία των Ευρωπαίων κατακτητών – μια βαθύτατη αίσθηση του χιούμορ. Όπως στον ινδουισμό και την Ελλάδα, ο «τρίκστερ»* (αναπαριστώμενος μερικές φορές ως κογιότ ή αλεπού) έπαιζε σημαντικό «διαφωτιστικό» ρόλο στα πλαίσια της φιλοσοφίας. Ένα από τα πλέον θεμελιώδη χαρακτηριστικά της πραγματικότητας

* Τρίκστερ [trickster]: αγγλικός όρος ο οποίος έχει καθιερωθεί στο χώρο της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και αναφέρεται σε μυθική φιγούρα σαμανικής προέλευσης, συναντώμενη σε διάφορους πολιτισμούς (στη Βόρεια και Νότια Αμερική, στην Αφρική, την Πολυνησία, τη Μελανησία κ.α.). Εκτός από τα χαρακτηριστικά του «πονηρού καταφερτζή», του «πλανευτή», του «κατεργάρη» που επωφελείται από τις περιστάσεις, ο «τρίκστερ» δεν έχει άλλα μόνιμα γνωρίσματα, ούτε σταθερή μορφή. Συχνά ταυτίζεται με κάποιον πολιτισμικό ήρωα που φέρνει στους ανθρώπους μία σημαντική γνώση (τη φωτιά, τις μεθόδους καλλιέργειας κ.τ.λ.). Υποστηρίζεται πως στη φιγούρα του «τρίκστερ» έχους τις ρίζες τους μεταγενέστεροι χαρακτήρες της λαϊκής κουλτούρας, όπως ο μεσαιωνικός γελωτοπούς, ο αρλεκίνος της Commedia dell'arte, ο καραγκιόζης κ.ά.

–το ξεχνάμε όλοι πολύ εύκολα– είναι η ικανότητά της να μας ξεγελά, να μας εκπλήσσει, και εντέλει να μας γελοιοποιεί.

Οι απόπειρες των αρχαίων να ανακαλύψουν την πραγματικότητα και να κυριαρχήσουν πάνω της ξεκίνησαν, αντίθετα, ως διερευνήσεις των ορίων της ανθρώπινης γνώσης. Οι φιλόσοφοι ωστόσο συνέχισαν να επιμένουν στην υπέρβαση των ορίων αυτών. Πώς έγινε δυνατό κάτι τέτοιο; Στη Δύση, η εμφάνιση του χριστιανισμού αρχικά και αργότερα του Ισλάμ συνέχισε την επική διαμάχη μεταξύ πίστης και λόγου, διαμάχη που είχε τις ρίζες της στη φιλοσοφία των Εβραίων και σε ορισμένες από τις πιο εξωτικές θεωρίες των Ελλήνων. Στην Ανατολή, μια παρόμοια διαμάχη συνεχίστηκε μεταξύ του πνεύματος και της μυστικής εμπειρίας. Υπήρχε παρ' όλ' αυτά συνεχώς ανοιχτό το ενδεχόμενο να είχε δίκιο ο Πρωταγόρας κι όχι ο Πλάτων: η ανθρώπινη προοπτική να ήταν το μέτρο, αν όχι το όριο, όλης της ανθρώπινης γνώσης. Στην περίπτωση αυτή, η απόπειρα υπέρβασης της ανθρώπινης φύσης θα μπορούσε να προχωρήσει μόνο μέχρι το σημείο όπου ο ανθρωπισμός θα επαναβεβαίωνε τον αναπόδραστο χαρακτήρα της.

Μέρος ΙΙ

Πίστη και Λόγος

Η Γέννηση του Χριστιανισμού

ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ ΔΕΝ ΒΡΙΣΚΕΤΑΙ μόνο στους αρχαίους Εβραίους, αλλά, έμμεσα, και στις φιλοσοφίες της Ελλάδας και της Μέσης Ανατολής. Όπως ο βουδισμός κι ο κομφουκιανισμός, έτσι και ο χριστιανισμός αναπτύχθηκε γύρω από ένα συγκεκριμένο άτομο, στην περίπτωση αυτή τον Ιησού ή «Χριστό», ο οποίος έζησε γύρω στο 5 Π.Κ.Π. μέχρι το 30 Κ.Π. στην Παλαιστίνη, τμήμα τότε της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Αντίθετα όμως από τον Βούδα και τον Κομφούκιο, ο Ιησούς ήταν κάτι περισσότερο από ανθρώπινο, ίσως κι από θεϊκό, ον. Ήταν Θεός.

Ο Ιησούς εμφανίστηκε στην Ιερουσαλήμ ως ο Μεσσίας (εβραϊκή λέξη που σημαίνει «χρισμένος», όπως και η ελληνική Χριστός). Σταυρώθηκε από τους Ρωμαίους κυβερνήτες, κι ο θάνατός του σημάδεψε μία από τις μεγαλύτερες ρήξεις στα πλαίσια της δυτικής σκέψης. Από φιλοσοφική άποψη, ο Ιησούς έδωσε έμφαση στην ευσπλαχνία και τη συγχώρεση εκ μέρους του Θεού, κι όχι στην οργή του – σε αντίθεση δηλαδή με την εικόνα ενός συχνότατα σκληρού κι εκδικητικού Θεού που υπάρχει στην εβραϊκή Βίβλο. Ωστόσο δεν έθεσε υπό αμφισβήτηση τον κατά καιρούς απρόβλεπτο χαρακτήρα της δικαιοσύνης του Θεού, ενώ στάθηκε ιδιαίτερα επικριτικός απέναντι σ' εκείνους που επικαλούνταν τη

δικαιοσύνη αυτή γιατί θεωρούσαν τους εαυτούς τους μόνους άξιους. Επέμεινε, αντίθετα, ότι «κανείς δεν μπορεί να έλθει προς τον Πατέρα, παρά μόνον δι' εμού».

Η διδασκαλία του Ιησού συμπεριέλαβε θέματα τα οποία ήταν ήδη κεντρικά στην εβραϊκή σκέψη – για παράδειγμα, την αγάπη και τη σημασία της βοήθειας προς τους αναξιοπαθούντες. Δίδαξε όμως και την όχι και τόσο ορθόδοξη θέση πως ο ιουδαϊκός νόμος μπορούσε να συνοψιστεί στο να αγαπά κανείς τον Θεό ολόψυχα και τον πλησίον του όπως τον εαυτό του. Η υπερτονιζόμενη αγάπη γίνεται για τους χριστιανούς ένας νέος νόμος, ο νόμος της αγάπης. Ο Ιησούς επέκρινε εκείνους που επιδείκνυναν με κομπορημοσύνη την αγιότητά τους αλλά δεν είχαν ίχνος συμπόνιας – θέμα επίσης δανεισμένο από τους Εβραίους προφήτες.

Οι χριστιανοί, όπως και οι Ιουδαίοι, πίστευαν πως υπάρχει ένας Θεός, ο οποίος δημιούργησε τον κόσμο εκ του μηδενός. Παρόλο όμως που οι χριστιανοί υιοθετούσαν το μονοθεϊσμό, υποστήριζαν ότι ο ένας Θεός είναι στην ουσία τρία πρόσωπα: η Αγία Τριάδα. Ένα από τα πρόσωπα αυτά, ο Πατήρ, είχε τα χαρακτηριστικά που είχε και ο εβραϊκός Θεός. Το δεύτερο, ο Υιός, ήταν ο Θεός όπως είχε εκδηλωθεί στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού, Θεός ενσαρκωμένος σε ανθρώπινο σώμα. Το τρίτο ήταν το Άγιο Πνεύμα, περιγραφόμενο συχνά ως η πανταχού παρουσία του Θεού εν μέσω των ανθρώπων. Το μυστήριο του Θεανθρώπου, ο οποίος επέλεξε να γεννηθεί και να πεθάνει στον ιστορικό χρόνο, είναι γνωστό ως Ενσάρκωση. Η ιδέα αυτή ήταν σκανδαλώδης μετά από τόσους αιώνες ιουδαϊκής επιμονής στην ιδιαιτερότητα του Θεού απέναντι στα ανθρώπινα όντα. Ομοίως, η ιδέα πως ο Θεός είναι πανταχού παρών, μέσα και εν μέσω της ανθρωπότητας, αποτελούσε σοβαρή απόκλιση από την αυστηρή υπερβατική έννοια του εβραϊκού Θεού (αν και επρόκειτο για ιδέα αρκετά παλιά σε πολλές φιλοσοφίες της Ασίας).

Ο χριστιανισμός, όπως ο ιουδαϊσμός και ο ζωροαστρισμός, ενδιαφερόταν ιδιαίτερα για το πρόβλημα του κακού, την επικράτηση της δυστυχίας σ' έναν κόσμο τον οποίο επέβλεπε, φρόντιζε (και αγαπούσε πλέον) ο Θεός. Οι χριστιανοί, όπως και οι Ιουδαίοι, ερμήνευσαν την επικράτηση του κακού με τους όρους της ανθρωπίνης αμαρτίας. Υιοθέτησαν λοιπόν τη Γένεση και την ιστορία του Αδάμ, της Εύας και της Πτώσης τους ως αφηγηματική

περιγραφή του τρόπου με τον οποίο εισήχθη η δυστυχία στον ανθρώπινο κόσμο. Η μοναδική συνεισφορά των χριστιανών στη θεωρία αυτή για τη δυστυχία είναι η αντίληψη πως η ανθρωπότητα παρέμεινε στην κατάσταση της «πτώσης» μέχρι τον καιρό που σταυρώθηκε ο Ιησούς Χριστός, παρότι ο ίδιος ήταν αθώος. Με τον τρόπο αυτό ο Χριστός πήρε πάνω του την ενοχή της ανθρωπότητας, αλλά και τη δυστυχία που ήταν αναγκαία για την εξιλέωση από την ενοχή. Επρόκειτο για θεμελιώδη και –στα πλαίσια της μακράς ιουδαϊκής παράδοσης της ενοχής και της αυτομομφής– εξαιρετικά ανακουφιστική ιδέα. Συγχρόνως, με τους όρους οποιασδήποτε συνηθισμένης έννοιας δικαιοσύνης ή επανόρθωσης, ήταν αρκετά δυσνόητη σύλληψη.

Σύμφωνα με τα χριστιανικά Ευαγγέλια, η θυσία του Ιησού ανοίγει το δρόμο της σωτηρίας, εννοημένης τώρα ως αιώνιας ζωής σε ενότητα με τον Θεό. Έτσι, η σταύρωση θεωρείται από τους χριστιανούς ως γεγονός που αποκαθιστά τη σχέση του Θεού με την ανθρωπότητα. Αν και η πίστη σε μια μεταθανάτια ζωή δεν είχε αποτελέσει ποτέ επίσημο δόγμα των Ιουδαίων, έγινε τώρα μία από τις βασικές συνιστώσες του χριστιανικού δόγματος. Αποτέλεσμα ήταν να καταστεί θεμέλιος λίθος της χριστιανικής φιλοσοφίας η προσωπική σωτηρία. Το ύστατο προσωπικό ερώτημα της χριστιανικής θεολογίας καταλήγει, λοιπόν, να είναι το ακόλουθο: Πώς μπορεί να σωθεί κάποιος; Εντωμεταξύ, το δόγμα της Τριάδας επρόκειτο να προκαλέσει πολλές εντάσεις στα πλαίσια της ιδέας της μοναδικότητας του Θεού.



ΚΑΘΩΣ ο ιουδαϊσμός κι ο χριστιανισμός ήταν θρησκείες που βασίζονταν στον γραπτό λόγο, την εβραϊκή Βίβλο και τα Ευαγγέλια αντίστοιχα, αντιμετώπισαν και οι δύο σοβαρά προβλήματα γύρω από την ερμηνεία. Τόσο Εβραίοι λόγιοι όσο και Έλληνες φιλόσοφοι επεσήμαναν μια ιδιαίτερα σημαντική περιπλοκή σχετικά με το ρόλο του λόγου κατά την ερμηνεία των Γραφών, των ιερών δηλαδή κειμένων. Ήταν σε θέση ο λόγος να παράσχει τα εργαλεία της ερμηνείας; Στο βαθμό που μια θέση υπερέβαινε τη λογική κατανόηση, όπως φαινόταν να συμβαίνει με το δόγμα του Θεανθρώπου, έπρεπε ο λόγος να δώσει τη θέση του στην πίστη, ή η πίστη

στο λόγο; Η ιστορική παράδοση του ιουδαϊσμού έτεινε προς το συμπέρασμα ότι ουσιωδέστερη, πάνω απ' όλα, είναι η πίστη. Η διαλεκτική προσέγγιση των ραβίνων και των Ελλήνων φιλοσόφων, ωστόσο, έδινε σημαντικό ρόλο στο λόγο.

Τα ζητήματα αυτά έφτασαν με φυσικό τρόπο σ' ένα κρίσιμο σημείο όταν η ιουδαϊκή θρησκεία ήρθε αντιμέτωπη με την ελληνική φιλοσοφία κατά τους τελευταίους αιώνες της πρώτης χιλιετίας. Ο Φίλων (20 Π.Κ.Π. - 40 Κ.Π.) ήταν ένας από τους πρώτους Ιουδαίους στοχαστές που στράφηκαν προς την ελληνική σκέψη στην προσπάθειά τους να θεμελιώσουν την ορθή προσέγγιση της ερμηνείας της Γραφής. Ζώντας στην Αλεξάνδρεια, το κέντρο της ελληνιστικής κουλτούρας, ο Φίλων είχε αναπτύξει ιδιαίτερη ευαισθησία όσον αφορά τις συγκρούσεις των δύο παραδόσεων που είχε κληρονομήσει. Ως Ιουδαίος, ήταν μονοθεϊστής και αντιστεκόταν στην αφομοίωση. Η κουλτούρα και η φιλοσοφική παράδοση με τις οποίες είχε ανατραφεί, από την άλλη, ήταν εμφανώς ελληνικές. Το ζήτημα αυτό, το εάν δηλαδή κάποιος πρέπει να διατηρήσει την ιουδαϊκή του ταυτότητα ή να αφομοιωθεί στην κυρίαρχη κουλτούρα, είχε σταθεί η αιτία μιας από τις πλέον μακρόχρονες διαμάχες στην ιουδαϊκή ιστορία, επρόκειτο δε για ερώτημα που οδηγούσε κατευθείαν στο πρόβλημα της προσωπικής ταυτότητας.

Με τη σειρά του όμως, το πρόβλημα αυτό παρακίνησε το ενδιαφέρον του Φίλωνα στο να συνθέσει την ιουδαϊκή σκέψη με ελληνικούς όρους και να την εναρμονίσει με τη λογική επιχειρηματολογία. Ο Φίλων επανερμήνευσε τις βιβλικές ιστορίες ως μυθικές προτάσεις για τη φύση της ανθρώπινης κατάστασης αλλά και τις σχέσεις της ανθρωπότητας με το θείο. Προχώρησε υποστηρίζοντας πως οι Έλληνες φιλόσοφοι είχαν εμπνευστεί από τον ίδιο Θεό που είχε αποκαλυφθεί μέσω των Γραφών, υποβάθμισε δε τη σημασία των θαυματουργικών αφηγήσεων καθώς και των τμημάτων εκείνων της Βίβλου που χάραζαν αυστηρά τα όρια των Ιουδαίων ως του «περιούσιου» λαού. Ο Φίλων, όπως και οι στωικοί, αντιλαμβανόταν τον Θεό ως πληρούντα τον κόσμο, έτσι ώστε η εσωτερική θεία σπίθα να είναι εμφανής μέσα σε κάθε ανθρώπινο πλάσμα. Παρότι ο ίδιος ο Θεός είναι υπερβατικός, σχετίζεται με τον υλικό κόσμο μέσω του λόγου (τη θεμελιώδη δομή του κόσμου). Ο πλατωνικός Σωκράτης είχε περιγράψει την εκθαμβωτική εμπειρία που συνιστά και η πιο φευγαλέα ματιά στον κόσμο

των Μορφών, ομοίως λοιπόν οι Ιουδαίοι πίστευαν πως το άτομο έπρεπε να στοχεύει σ' ένα μυστικό όραμα του Θεού. Είναι εύκολο να δούμε πόσο ταιριάζουν μεταξύ τους οι δύο αυτές ιδέες, και πώς το Αγαθό του Πλάτωνα επρόκειτο να μετατραπεί αργότερα στον χριστιανικό Θεό. Παρ' όλα αυτά, η σκέψη μόνο μπορούσε να οδηγήσει τόσο μακριά. Η ουσία του Θεού παρέμεινε απροσπέλαστη στον ανθρώπινο νου. Ο λόγος, για να το πούμε διαφορετικά, έπρεπε να συμπληρώνεται από την πίστη.



Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ του Φίλωνα ταίριαζε υπερβολικά στον πρώιμο χριστιανισμό. Καθώς ο τελευταίος άνοιγε τις πύλες του κι άρχιζε να στρατολογεί ενεργητικά νέα μέλη, η ελληνιστική ερμηνεία του εβραϊκού Θεού έκανε την καινούργια θρησκεία εύκολα προσβάσιμη στους Έλληνες («εθνικούς»). Ετούτη όμως η αφηρημένη πλατωνική προσέγγιση δεν ήταν αρκετή. Χρειάζοταν επιπλέον μια ελκυστική παρουσίαση της σημασίας του Θεού για την προσωπική σωτηρία και μια κατανοητή ερμηνεία της ιδέας του Θεανθρώπου. Αυτά τα παρέσχε τον πρώτο καιρό του χριστιανισμού ο (Άγιος) Παύλος (π. 10-65 Κ.Π.).

Όπως και ο Φίλων, ο Παύλος ήταν εξελληνισμένος Ιουδαίος. Αν και στην αρχή της ενηλικίωσής του ήταν θερμός διώκτης των χριστιανών, μετά τη μεταστροφή του έγινε ένας εξίσου φλογερός υπερασπιστής της νέας θρησκείας. Ο Παύλος ισχυρίστηκε ότι, καθώς πήγαινε στη Δαμασκό, έπεσε από το άλογό του, τυφλώθηκε παροδικά, κι άκουσε μια φωνή να τον ρωτά: «Τι με διώκεις;» Έτσι, έχοντας «δει το φως», μεταστράφηκε στο χριστιανισμό. Και με τη μεταστροφή του ενθάρρυνε μια διεθνιστική οπτική της νέας θρησκείας, επιμένοντας πως ο χριστιανισμός δεν έπρεπε να ξεχωρίζει Ιουδαίους και Έλληνες. Δεν υπήρχε ειδική μέριμνα για τον «περιούσιο λαό». Ο Παύλος ήταν εκείνος που παρουσίασε τον Ιησού ως τον Υιό του Θεού, και εισήγαγε την αντίληψη του Αγίου Πνεύματος ως χάρη μεταδιδόμενη στις καρδιές της χριστιανικής κοινότητας. Η χάρη είναι η ευλογία του Θεού και το κλειδί της σωτηρίας. Σ' αυτόν οφείλεται επίσης η ερμηνεία της σταύρωσης ως εξιλαστήριας θυσίας για όλες τις ανθρώπινες αμαρτίες. Ο Θεός θα αποφασίσει ποιος πρόκειται να σωθεί, έλεγε,

και προσδοκούσε ότι η Δευτέρα Παρουσία του Χριστού επρόκειτο να έρθει σύντομα, όπως άλλωστε πίστευαν οι περισσότεροι από τους πρώιμους χριστιανούς οπαδούς του.

*Νεοπλατωνισμός, Αυγουστίνος,
και η Εσωτερική Ζωή του Πνεύματος*

Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ σκέψη επηρέασε σε αξιοσημείωτο βαθμό τη χριστιανική, διαμέσου μια σειράς φιλοσοφιών που ονομάζονται συλλογικά νεοπλατωνισμός και βασιζόνταν στη θεωρία του Πλάτωνα (συγχρόνως, όπως θα δούμε, ο νεοπλατωνισμός είχε σημαντικές επιπτώσεις και στην ισλαμική σκέψη). Ο σημαντικότερος νεοπλατωνικός στοχαστής ήταν ο Πλωτίνος (π. 205-269 Κ.Π.), ο οποίος έδωσε έμφαση στις θρησκευτικές πλευρές της σκέψης του Πλάτωνα, διευκολύνοντας έτσι την επικοινωνία της πλατωνικής μεταφυσικής με τη χριστιανική θεολογία. Ερμήνευσε, για παράδειγμα, ως Υπέρτατο Νου την πλατωνική ιδέα του Αγαθού, προαναγγέλλοντας την περαιτέρω ερμηνεία του τελευταίου με τους όρους του χριστιανικού Θεού. Ως διάνοια, ο Υπέρτατος Νους ήταν απορροφημένος στο στοχασμό του εαυτού του, η δε Δημιουργία ήταν το αποτέλεσμα της υπερχείλισης αυτού του στοχασμού. Με άλλα λόγια, η Δημιουργία εκπορεύτηκε από τη σκέψη του Θεού, γι' αυτό και η θεωρία του Πλωτίνου ονομάζεται συχνά και θεωρία των εκπορεύσεων.

Σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, που είχε δυσφημίσει τον υλικό κόσμο ως υποδεέστερη πραγματικότητα (παράλληλίζοντάς τον με τις σκιές σε μια σπηλιά), ο Πλωτίνος τον θεώρησε καθαυτό πνευματικόν, ως τη σκέψη, δηλαδή, ενός ολοκληρωτικά πνευματικού νου. Παρ' όλ' αυτά, πίστευε πως ο κόσμος των εκπορεύσεων συνιστούσε μια ιεραρχία, με την κάθε τάξη τού *είναι* να αναδύεται από την προηγούμενη. Το Πνεύμα, η υψηλότερη μορφή τού *είναι*, πηγάζει άμεσα από τον Θείο Νου, και ρίχνει το φως του στις Μορφές του Πλάτωνα, τα αντικείμενα στοχασμού του Θείου Νου. Η ψυχή απορρέει από το Πνεύμα και καθοδηγεί την εγκόσμια ζωή υπερβαίνοντας τον εαυτό της, επιμυχώνοντας την ύλη. Η Ύλη, τέλος, αποτελεί την κατώτερη των εκπορεύσεων.

Τους πρώτους αιώνες του χριστιανισμού, η θεωρία αυτή συνάντησε τεράστια απήχηση, εξαιτίας τού ότι ικανοποιούσε αιτήματα τόσο φιλοσοφικά όσο και θρησκευτικά. Ο Πλάτων είχε διαχωρίσει την επικράτεια του θείου από την επικράτεια της ύλης χωρίς να κάνει καμία αναφορά στη σχέση τους. Αυτήν ακριβώς τη σχέση αποπειράθηκε να δείξει η θεωρία των εκπορεύσεων. Η πνευματική προοπτική του Πλωτίνου, ωστόσο, φάνηκε ελκυστική και από την άποψη ότι δεν προσπάθησε να άρει το «μυστήριο» της πλατωνικής περιγραφής του κόσμου, μετέφερε δε ένα αξιοσημείωτα θετικό μήνυμα. Η ανθρώπινη ψυχή είναι ήδη, κατά μία έννοια, θεία, ενώ ακόμη κι ο υλικός κόσμος της καθημερινής ζωής είναι πνευματικός. Επιπλέον, δεν υπάρχει κακό στον κόσμο, κατά συνέπεια δε ούτε και «πρόβλημα» κακού. Εκείνο με το οποίο έρχεται αντιμέτωπος ο άνθρωπος είναι η απουσία του αγαθού, κάτι που μπορεί να διορθωθεί μέσω της ανθρώπινης αφοσίωσης.



Ο ΑΓΙΟΣ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ (354-430 Κ.Π.) επεξεργάστηκε περισσότερο τη θέση του Πλωτίνου ότι το κακό είναι κατά βάθος η απουσία του αγαθού. Μετά από μια νεανική περίοδο έκλυτης ζωής και αισθησιακών απολαύσεων, ο Αυγουστίνος άρχισε να αναζητά τη λύση του προβλήματος του κακού. Το πρώτο που του κίνησε την προσοχή ήταν η απάντηση που είχαν δώσει οι Μανιχαίοι, οι οποίοι πίστευαν, όπως ο Ζωροάστρης, πως ο κόσμος συνιστούσε την εκδήλωση μιας μεγάλης μάχης ανάμεσα στο καλό και το κακό. Σύντομα απογοητεύτηκε από την προσέγγιση αυτή, και ερεύνησε το νεοπλατωνισμό ερχόμενος σε επαφή με τα έργα του Πλάτωνα και του Πλωτίνου. Αφού μεταστράφηκε στο χριστιανισμό, σε ηλικία τριαντατριών ετών, αφιερώθηκε εξολοκλήρου στο έργο της φιλοσοφικής ενοποίησης του χριστιανικού δόγματος με την πλατωνική και νεοπλατωνική φιλοσοφία. Ο Αυγουστίνος δέχτηκε την άποψη του Πλωτίνου ότι η αληθινή πραγματικότητα είναι πνευματική, και πως το είναι προέρχεται από τον Θεό. Προχώρησε δε σε μιαν ανάγνωση των διατυπώσεων του Πλωτίνου με τους όρους του χριστιανικού δόγματος της Τριάδας. Από τον Πλάτωνα, πάλι, δέχτηκε την άποψη ότι η στοχαστική ζωή ήταν ο μοναδικός δρόμος που οδηγούσε στη γνώση και την ευτυχία. Ως χριστια-

νός, τέλος, υιοθέτησε την αντίληψη πως ο ορθός οδηγός για την αποκάλυψη ήταν η Γραφή.

Δημιουργώντας τον κόσμο, ο Θεός είχε κατασκευάσει τέλεια τα ανθρώπινα όντα κι όλα τ' άλλα πλάσματα, παρέχοντάς τους φύσεις σχεδιασμένες έτσι ώστε να προσανατολίζονται προς τους φυσικούς και (στην περίπτωση των ανθρώπινων όντων) υπερφυσικούς σκοπούς τους. Σύμφωνα με τον Αυγουστίνο, οι Έλληνες προκάτοχοί του είχαν περιγράψει τους φυσικούς στόχους των ανθρώπινων όντων αρκετά επιδέξια, είχαν παραπλανηθεί ωστόσο όσον αφορά τον πραγματικό υπερφυσικό προορισμό τους, τη μυστική ένωση με τον Θεό σε μια κατάσταση μακαριότητας. Η διάπιστωση αυτή, με τη σειρά της, υποδείκνυε μια σειρά λύσεων στο πρόβλημα του κακού (το οποίο, κατά την άποψη του Αυγουστίνου, δεν είχε επιλυθεί οριστικά από τον Πλωτίνο). Παρότι οι φυσικές συμφορές που προκαλούσαν τη δυστυχία έδειχναν το αντίθετο, ο Αυγουστίνος επέμεινε ότι, ως άνθρωποι, απλώς δεν μπορούμε να καταλάβουμε την απώτατη σημασία που έχουν οι συμφορές αυτές μέσα στο συνολικό σχέδιο του Θεού για τη Δημιουργία. Εάν μπορούσαμε να αντιληφθούμε το σχέδιο του Θεού, θα βλέπαμε πως η Δημιουργία Του ήταν απολύτως αγαθή (όπως ακριβώς και στη θεωρία του Πλωτίνου). Ωστόσο, ουσιώδες μέρος αυτού του θείου σχεδίου ήταν το να επιτρέψει στους ανθρώπους να έχουν ένα μερίδιο από τη φύση του ίδιου του Θεού, προσφέροντάς τους τη μεγαλύτερη ευλογία, την ελευθερή βούληση.

Αντίθετα με άλλες πλευρές της Δημιουργίας που ακολουθούσαν το σχέδιο του Θεού χωρίς αποκλίσεις, στα ανθρώπινα όντα, υποστήριζε ο Αυγουστίνος, είχε επιτραπεί να καθορίζουν μόνα τους τις πράξεις τους. Το αποκορύφωμα της τελειότητας της Θείας Δημιουργίας ήταν το ότι ο Θεός είχε αφήσει τους ανθρώπους να επιλέξουν ελεύθερα να πιστέψουν σ' Αυτόν και να συμμετάσχουν στην πραγματοποίηση του σχεδίου Του. Ακριβώς όμως εξαιτίας του γεγονότος πως έχουν ελευθερία επιλογής, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι Θεός είναι ο πρόξενος της αμαρτίας τους. Το ενδεχόμενο της αμαρτίας είναι αναγκαία συνέπεια της ελευθέρης βούλησης. Κι όχι μόνο δεν ήταν πηγή της αμαρτίας ο Θεός, αλλά έδωσε στα ανθρώπινα όντα τη δυνατότητα να ξεπεράσουν την αμαρτία παρέχοντάς τους χάρη και θεία καθοδήγηση.

Ίσως η μεγαλύτερη συνεισφορά του Αυγουστίνου στη δυτική

φιλοσοφία ήταν η έμφαση που έδωσε στην προσωπική, εσωτερική ζωή του ατόμου. Η πρόταση «Σκέπτομαι, άρα υπάρχω», αποδιδόμενη ως γνωστόν στον Ντεκάρτ, εμφανίστηκε για πρώτη φορά στα κείμενα του Αυγουστίνου δώδεκα αιώνες νωρίτερα. Περισσότερο από κάθε άλλον φιλόσοφο, ήταν ο Αυγουστίνος εκείνος που εισήγαγε και περιέγραψε με εξαισίες λεπτομέρειες την «εσωτερική» ή «υποκειμενική» εμπειρία. Η πνευματική του αυτοβιογραφία, οι *Εξομολογήσεις*, παραμένουν από τις πλέον τολμηρές και ειλικρινείς εξερευνήσεις του εαυτού στη δυτική γραμματεία.

Ο Αυγουστίνος έφτασε να θεωρήσει τη σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπινης ψυχής ως το κεντρικό ζήτημα της θρησκείας. Εξαιτίας τού ότι η ψυχή είχε δημιουργηθεί «κατ' εικόνα του Θεού», η αυτογνωσία αποτελούσε τρόπο γνώσης του Θεού. Έτσι, με τον Αυγουστίνo, προχωρούμε σε μία από τις δραματικότερες καμπές της φιλοσοφίας: τη στροφή προς τα «έσω» (αν και πρέπει να σημειωθεί πως μια παρόμοια στροφή είχε υπάρξει αρκετούς αιώνες νωρίτερα με το βουδισμό, ενώ αναμφίβολα στα ίδια ίχνη είχε βαδίσει και ο Σωκράτης). Με τον Αυγουστίνo, η προσωπική, εσωτερική ζωή του πνεύματος αρχίζει να παίζει τον πρωταγωνιστικό ρόλο στη δυτική σκέψη.

Προς τη Μέκκα: Η Έγερση του Ισλάμ

Ο ΜΩΑΜΕΘ (π. 570-632 Κ.Π.), ένας έμπορος από τη Μέκκα, έγινε ο σημαντικότερος προφήτης κι ο ιδρυτής του Ισλάμ (η λέξη *Ισλάμ* προέρχεται από το *σαλάμ*, που σημαίνει «ειρήνη και παράδοση» – δηλαδή ειρήνη που απορρέει από την παράδοση στον Θεό). Όταν ο Μωάμεθ ήταν περίπου σαράντα ετών, κατέφυγε για θρησκευτική περισυλλογή στα βουνά, όπου είχε μια αποκαλυπτική εμπειρία. Εμφανίστηκε μπροστά του ο αρχάγγελος Γαβριήλ και του έδωσε εντολή να «απαγγείλει». Οι «απαγγελίες» του Μωάμεθ –που προέρχονταν από θεία αποκάλυψη– αποτέλεσαν το Κοράνιο (*Κουρ'αν*), οι λέξεις του οποίου θεωρούνται τόσο άγιες ώστε ακόμη και τα γράμματα και οι σελίδες του βιβλίου εκλαμβάνονται ως ιερά (κατά συνέπεια, δεν υπάρχουν γνήσιες μεταφράσεις του Κορανίου από τα αραβικά, αλλά μόνον «αποδό-

σεις» του). Το Ισλάμ, όπως ο ιουδαϊσμός και ο χριστιανισμός, είναι θρησκεία «του βιβλίου».

Πριν την εμφάνιση του Ισλάμ, οι θρησκείες του αραβικού κόσμου βασιζόνταν στη λατρεία πολλών πνευμάτων, των λεγόμενων *τζιν*. Ο Αλλάχ δεν ήταν παρά ένας από τους πολλούς θεούς που λατρεύονταν στη Μέκκα. Κάποια στιγμή ωστόσο ο Μωάμεθ κήρυξε τη λατρεία του Αλλάχ ως του μοναδικού Θεού, τον οποίο θεωρούσε ταυτόσημο με τον Θεό που λάτρευαν οι χριστιανοί και οι Ιουδαίοι. Δέχθηκε επίσης τη γνησιότητα τόσο των Ιουδαίων προφητών όσο και του Ιησού, αντίληψη που ενστερνίστηκαν και οι οπαδοί του. Παρ' όλ' αυτά οι μουσουλμάνοι πιστεύουν πως ο Μωάμεθ ήταν ο τελευταίος και σημαντικότερος προφήτης, και είχε ως αποστολή του να αποκαταστήσει τον αληθινό μονοθεϊσμό, να διακηρύξει την ευσπλαχνία του Θεού και να ενοποιήσει τα διάφορα αραβικά γένη σ' ένα μοναδικό έθνος υπό κοινή πίστη.

Όπως και η θρησκεία των αρχαίων Εβραίων, το Ισλάμ έπαιξε το ρόλο μιας ισχυρής πολιτικής δύναμης. Οι Άραβες ήταν ο «περιούσιος λαός» του Κορανίου, οι ρίζες του οποίου ανάγονταν (όπως και της εβραϊκής Βίβλου) στον Αβραάμ. Το Ισλάμ ωστόσο ήταν ανοιχτό σε όλους όσους λάτρευαν τον ίδιο Θεό – τόσο στους Άραβες όσο και στους χριστιανούς και τους Ιουδαίους. Από εδώ ακριβώς προέκυψαν και μια σειρά διαμάχες σχετικά με τον τρόπο που θα έπρεπε να ισορροπήσει αυτή η διεθνιστική έκκληση με την ιδιαίτερη σύλληψη του Ισλάμ ως θρησκείας των Αράβων. Οι διαμάχες αυτές ήταν αντίστοιχες μ' εκείνες του πρώιμου χριστιανισμού για το εάν το κίνημα έπρεπε να θεωρηθεί ιουδαϊκή σέκτα ή διεθνιστικό δόγμα που θα περιελάμβανε και μη Ιουδαίους.

Η βάση της έλξης που άσκησε το Ισλάμ ήταν η απλότητά του, καθώς και το γεγονός ότι διαπερνούσε ολόκληρη την καθημερινή ζωή. Το βασικό που απαιτεί είναι μια απλή βεβαίωση, την οποία πρέπει να δώσει ο πιστός τουλάχιστον μια φορά στη ζωή του: «Δεν υπάρχει άλλος Θεός από τον Θεό (Αλλάχ), και ο Μωάμεθ είναι προφήτης του». Η αξίωση αυτή είναι η πρώτη από τις Πέντε Κολόνες του Ισλάμ, τις βασικές υποχρεώσεις δηλαδή του πιστού (οι άλλες τέσσερις είναι η προσευχή, η ελεημοσύνη, η τήρηση του Ραμαζάν ως μήνα νηστείας και το προσκύνημα στη Μέκκα τουλάχιστον μια φορά στη διάρκεια της ζωής του πιστού).

Από φιλοσοφική άποψη, πίσω από της διδασκαλίες του Ισλάμ

βρίσκεται μια ισχυρότατη ιδέα κοινωνικής και οικονομικής δικαιοσύνης, εμφανής στην τρίτη Κολόνα, η οποία δίνει έμφαση στην αγαθοεργία. Ένα μεγάλο μέρος της ισλαμικής θεολογικής σκέψης ξεκινάει με το αξίωμα πως ο Θεός είναι απολύτως δίκαιος. Η δικαιοσύνη ωστόσο έχει δύο συμπληρωματικές σημασίες. Η μία είναι η ευσπλαχνία, χαρακτηριστική της αγαθοεργίας, και η δεύτερη είναι η ανταπόδοση. Ο άνθρωπος που αδικοπραγεί πρέπει να τιμωρηθεί, όπως πρέπει να αναταμειφθεί κι ο άνθρωπος που πράττει αγαθά. Η ισλαμική αντίληψη του *τζιχάντ* (ιερού πολέμου) πρέπει να θεωρηθεί, στα πλαίσια της δικαιοσύνης, ως αντίσταση στο κακό. Η ιδέα του *τζιχάντ* επεκτείνεται και στην εσωτερική ζωή – ο «πόλεμος στο όνομα του Θεού» περιλαμβάνει εξίσου την εσωτερική πάλη του πιστού, η οποία έχει σκοπό να προωθήσει τη θρησκευτική συνειδητότητα τόσο στη ζωή του όσο και στην κοινωνία του. Η βεβαιότητα για τη δικαιοσύνη του Θεού αποτελεί την ισλαμική απάντηση στο πρόβλημα του κακού. Οι άνθρωποι είναι υπεύθυνοι για τη συμπεριφορά τους, ενώ ο Θεός επιδεικνύει τη δικαιοσύνη του τιμωρώντας τους άνομους, καθώς τα ανθρώπινα όντα έχουν ελεύθερη βούληση. Όπως και οι χριστιανοί, οι μουσουλμάνοι πιστεύουν πως οι άνθρωποι έχουν αθάνατες ψυχές που μετά το θάνατο πηγαίνουν στον παράδεισο ή την κόλαση, έτσι ώστε τα εγκλήματα που δεν έχουν τιμωρηθεί και οι αρετές που δεν έχουν ανταμειφθεί εν ζωή να κριθούν εντέλει δίκαια.

Η ισλαμική κοσμοαντίληψη είναι κατά βάση εξισωτική τόσο ως προς τη μεταφυσική όσο και ως προς την κοινωνική φιλοσοφία της. Σε αντίθεση με τις παραδόσεις του πλατωνισμού και του νεοπλατωνισμού, που αντιμετωπίζουν τον υλικό κόσμο ως υποδεέστερο, το Ισλάμ τον θεωρεί εξίσου πραγματικό και αγαθό (άμεση αντανάκλαση της αξίας που αποδίδεται στον φυσικό κόσμο αποτελεί η σοβαρή επιστημονική παράδοση που ανέπτυξε το μεσαιωνικό Ισλάμ). Από κοινωνική άποψη, όλοι θεωρούνται ίσοι στα μάτια του Θεού. Το δόγμα ωστόσο της καθολικής ισότητας περιπλέκει την ερμηνεία του Κορανίου. Κυρίαρχη άποψη ορισμένων ισλαμικών αιρέσεων είναι πως το Κοράνιο έχει δύο επίπεδα σημασίας: το *εξωτερικό* επίπεδο, δηλαδή την κυριολεκτική σημασία που είναι προφανής σ' όλους τους αναγνώστες και προσεγγίσιμη μέσω του λόγου και του κοινού νου, και το *εσωτερικό* επίπεδο, προσιτό μόνο σε όσους είναι κατάλληλα ασκημένοι και

μνημένοι. Οι ισλαμιστές που αποδέχονται τα πολλαπλά επίπεδα σημασίας πιστεύουν πως η ορθή κατανόηση του Κορανίου εξαρτάται από τη μαρτυρία ασκημένων και προνομιούχων ατόμων (η ύπαρξη ή όχι των οποίων αποτελεί, φυσικά, αντικείμενο συνεχούς διαμάχης τόσο στα πλαίσια του ιουδαϊσμού όσο και του χριστιανισμού).

Οι Άλλες Καταστάσεις: Μυστικισμός και Ζεν

Ο ΜΥΣΤΙΚΙΣΜΟΣ είναι μια φιλοσοφία (ή, καλύτερα, μια ιδιαίτερη σύλληψη της εμπειρίας) η οποία διαπερνά πάρα πολλές θρησκευτικές παραδόσεις, περιλαμβανομένων των τριών μεγάλων δυτικών θρησκειών. Λέγοντας μυστικισμό εννοούμε τη metamόρφωση της συνείδησης η οποία την καθιστά ικανή να αποκτήσει πρόσβαση σε υψηλότερα επίπεδα της πραγματικότητας από εκείνα που είναι αντιληπτά στην καθημερινή ζωή. Η ινδική πρακτική της γιόγκα, για παράδειγμα, είναι μια πειθαρχική άσκηση, οι πιστοί της οποίας χρησιμοποιούν τεχνικές ώστε να αποκτήσουν έλεγχο πάνω στο νου και το σώμα με απώτατο στόχο την ένωση με το Βράχμαν. Ομοίως, πολλοί βουδιστές χρησιμοποιούν τον πειθαρχημένο διαλογισμό ως μέσο υπέρβασης των ψευδαισθητικών περιορισμών της καθημερινής αντίληψης. Ιουδαίοι και χριστιανοί μυστικοί υποστηρίζουν επίσης ότι η αληθινή ενόραση είναι αποτέλεσμα του περάσματος σε υψηλότερα επίπεδα της πραγματικότητας. Δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα μυστικισμού αποτελούν ο οργανωμένος εσωτερισμός των πρώιμων χριστιανικών γνωστικιστικών αιρέσεων, σύμφωνα με τις οποίες η ενόραση εξαρτιόταν από τη μύηση στην εσωτερική γνώση, και η Ισπανίδα μυστική Τερέζα της Αβίλα (1515-1582), η οποία περιέγραψε, συχνά με ερωτικές λεπτομέρειες, τις μυστικές της εμπειρίες.

Ο μυστικισμός όμως μπορούσε να αποδειχθεί ιδιαίτερα επικίνδυνη υπόθεση. Ο γνωστότερος χριστιανός μυστικός, ο Μάιστερ Έκαρτ (π. 1260 - π. 1327), ήταν ένας Γερμανός δομινικανός που αντιμετώπισε την κατηγορία της αίρεσης, τα δε έργα του καταδικάστηκαν από τον Πάπα. Οι προτάσεις του Έκαρτ πλησίαζαν υπερβολικά την αναίρεση των ορθόδοξων δογμάτων. Για παράδειγμα, υποστήριζε πως η Δημιουργία ήταν ταυτισμένη με τον

Δημιουργό και μετείχε της αιωνιότητας του Θεού. Ο Αλ Χαλάτζ, από την άλλη, ένας ισλαμιστής μυστικός, δολοφονήθηκε το 922 Κ.Π. γιατί στην κορύφωση μιας θρησκευτικής εμπειρίας φώναξε «Είμαι ο Θεός».

Ο ιουδαϊκός μυστικισμός τονίζει ότι η Γραφή μπορεί να γίνει κατανοητή σε μια σειρά επιπέδων, τα ανώτερα από τα οποία είναι προσπελάσιμα μόνο σε όσους είναι κατάλληλα ασκημένοι και μυημένοι. Οι Ιουδαίοι μυστικοί ανακαλύπτουν «εσωτερικές διδασκαλίες» μέσα στη Γραφή, ενώ συγχρόνως κάνουν χρήση της καμπαλά, παράδοσης μυστικών κειμένων που άρχισαν να εμφανίζονται κατά τον Μεσαίωνα (ο όρος *καμπαλά* σημαίνει κυριολεκτικά «παράδοση»). Η καβαλιστική σκέψη επεξεργάστηκε μια ορισμένη ερμηνεία της Τορά στα πλαίσια της θεωρίας δέκα εκπορεύσεων (αποκαλούμενων *σεφίρόθ*). Ο Θεός είναι η απόλυτη πηγή όλων των πραγμάτων, για τον ίδιο όμως δεν μπορεί να ειπωθεί τίποτε.

Οι περισσότερες μυστικές παραδόσεις παραμένουν μέσα στα πλαίσια της ορθοδοξίας, ορισμένες μάλιστα (όπως η ιουδαϊκή χασιδική κοινότητα) είναι αρκετά συντηρητικές από θρησκευτική άποψη. Παρ' όλ' αυτά, το γεγονός ότι ο μυστικισμός βασίζεται στην ατομική στάση και εμπειρία δημιουργεί ένα φιλοσοφικό – μερικές φορές και πρακτικό – πρόβλημα για την εξουσία της οργανωμένης θρησκείας.

Ο σουφισμός, προεξάρχουσα μυστική παράδοση μέσα στο Ισλάμ, αρνείται να δεχτεί ότι η πρόσβαση στα εσωτερικά επίπεδα αφορά μόνο μια ξεχωριστή ομάδα αγίων και τους μαθητές τους. Οι σούφι πιστεύουν πως η θεία χάρη καθιστά τα εσωτερικά επίπεδα της σημασίας προσιτά σε οποιονδήποτε αφιερώνεται στη σουφική μυστική πρακτική. Οι σούφι περνούν από διάφορα στάδια αυτοτελείωσης κατά την αναζήτηση της ιδεώδους κατάστασης, της απόλυτης απορρόφησης στον Θεό. Στο τέλος, ο πιστός επιτυγχάνει τη γνώση, την εξάλειψη του εγώ – εκστατική εμπειρία κατά την οποία ενώνεται με τον Θεό και γνωρίζει όλη την αλήθεια: πως ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο από την αγάπη, μέσα από ένα ξεχείλισμα της ίδιας του της ύπαρξης.



ΚΑΤΑ τα τέλη της πρώτης χιλιετίας, στην άλλη άκρη του πλανήτη, ο βουδισμός εξαπλωνόταν από την Κίνα στην Ιαπωνία. Το Ζεν αποτέλεσε σύνθεση της παραδοσιακής ιαπωνικής θρησκείας και του βουδισμού, συνέπεσε δε με την εμφάνιση της στρατιωτικής κάστας των σαμουράι. Η σχετική απλότητα του Ζεν άσκησε έλξη στους σαμουράι με τον ίδιο τρόπο που η σχετική απλότητα του Ισλάμ άσκησε έλξη στους πολεμιστές της Αραβίας. Παλαιότερες μορφές του βουδισμού είχαν δώσει ιδιαίτερη σημασία στη μελέτη, τις αγαθές πράξεις και την ασκητική πρακτική. Το Ζεν υποστήριξε πως όλα αυτά είχαν μικρή σημασία, και διδάξε πως η φωτισση (*σατόρι* στα ιαπωνικά) ήταν προσιτή στον καθένα. Εκείνο που χρειαζόταν ήταν το ξεπέραςμα των συμβατικών παραστάσεων της καθημερινής λογικής σκέψης, μέσο δε για την επίτευξη αυτού του ξεπεράσματος αποτελούσε ο διαλογισμός. Παραδοσιακή τεχνική του Ζεν είναι η χρήση των *κοάν*, αινιγμάτων του τύπου: «Ποιος είναι ο ήχος που κάνει το χειροκρότημα ενός μόνο χεριού;» Οι συνήθεις τρόποι σκέψης είναι τόσο λίγο εξοπλισμένοι για ν' αντιμετωπίσουν τέτοια ερωτήματα ώστε, κατά τη διαδικασία του διαλογισμού πάνω σ' αυτά, ανατρέπονται.

Μπορεί να σχηματίσει κανείς μια ιδέα του νεωτερισμού που εκπροσωπούσε το Ζεν συγκρίνοντας την απλότητα και την παγκοσμιότητά του με τον αισθητισμό και τον ελιτισμό των κειμένων της Σέι Σόναγκον (γ. 966) και της Κυρίας Μουρασάκι Σικίμπου (978-1015) έναν περίπου αιώνα νωρίτερα στην Ιαπωνία. Το ημερολόγιο της Σόναγκον, ή *Βιβλίο του Μαξιλαιριού*, αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα κείμενα της ιαπωνικής λογοτεχνίας, ενώ η *Ιστορία του Γκέντζι* της Μουρασάκι αναγνωρίζεται ευρέως ως το πρώτο μυθιστόρημα στον κόσμο. Και οι δύο αυτές συγγραφείς ήταν κυρίες των τιμών στην αυτοκρατορική αυλή κατά την τελευταία δεκαετία του 10ου αιώνα Κ.Π. Παρότι δεν αποτελούν με κανένα τρόπο συστηματικά φιλοσοφικά έργα, το *Βιβλίο του Μαξιλαιριού* και η *Ιστορία του Γκέντζι* μεταφέρουν ένα φιλοσοφικό όραμα που δίνει ιδιαίτερη αξία στην ομορφιά και τον αισθητικό στοχασμό. Και τα δύο αντανακλούν εξίσου τον πολιτικό ελιτισμό της εποχής (μπορεί επίσης να διακρίνει κανείς και στα δύο έργα μια πρωτο-φεμινιστική στάση απέναντι στους άνδρες, με τους οποίους οι συγγραφείς ένιωθαν εμφανώς ίσες).

Ο σημαντικότερος ίσως από τους πρώτους βουδιστές Ζεν ήταν

ο Ντόγκεν (1200-1253), ο οποίος υποστήριζε το Ζεν ως φιλοσοφική θεωρία. Πεπεισμένος ότι το σώμα και ο νους αποτελούν ενότητα, ο Ντόγκεν πρότεινε μια ειδική στάση διαλογισμού που ονομάζεται *ζαζέν* (κυριολεκτικά, καθιστός διαλογισμός). Ο στόχος της πρακτικής αυτής είναι η είσοδος σε μια κατάσταση του νου η οποία είναι προ-σκεπτική, ή «χωρίς σκέψη», όπως την περιέγραψε ο ίδιος ο Ντόγκεν. Αδειάζοντας κανείς το νου του απ' όλες τις συμβατικές κατηγοριοποιήσεις και εννοιοποιήσεις, γίνεται δεκτικός στη βουδιστική ενορατική σύλληψη ότι τίποτε δεν είναι αυτό που είναι «από μόνο του». Τα πράγματα είναι αυτά που είναι μόνον εξαιτίας των σχέσεών τους με όλα τα υπόλοιπα. Όταν αποκτά κανείς αυτή την εμπειρία, αντιλαμβάνεται, κατά τον Ντόγκεν, την «κενότητα» όλων των πραγμάτων. Ότι υπάρχει είναι η «βουδική φύση», και οτιδήποτε μέσα σ' αυτή τη φύση μετέχει της «φωτισμένης» κατάστασης του Βούδα.

Λόγος και Πίστη: Η Περιπατητική Παράδοση

ΕΑΝ υπάρχει μια φιλονικία στην οποία αιχμαλωτίστηκε η φιλοσοφία ανάμεσα στην πρώτη και τη δεύτερη χιλιετία, αυτή ήταν η διαμάχη σχετικά με την πίστη και το λόγο, καθώς και το ρόλο που έπαιζε καθένα από τα δύο αυτά στοιχεία στα πλαίσια της θρησκείας. Ορισμένοι ισλαμιστές θεολόγοι υπερασπίστηκαν την κεντρική θέση του λόγου κατά την ερμηνεία του Κορανίου, ωστόσο ο ρόλος του λόγου στο Ισλάμ επρόκειτο να αποδειχθεί προβληματικός για αιτίες παρόμοιες μ' εκείνες που επικαλούνταν η ιουδαϊκή και η χριστιανική θεολογία. Μερικοί μουσουλμάνοι αμφισβητούσαν την αποτελεσματικότητα του ανθρώπινου λόγου όσον αφορά την κατανόηση του Αλλάχ, ο οποίος υπερβαίνει τις ανθρώπινες δυνατότητες, ενώ άλλοι θεωρούσαν το λόγο δώρο του Θεού, και κατά συνέπεια απολύτως κατάλληλο στα πλαίσια της θρησκείας. Τέτοιες διαμάχες ήταν ιδιαίτερα συχνές στην παράδοση των στοχαστών που είναι γνωστοί ως *περιπατητικοί* (εξαιτίας του θαυμασμού τους για τον Αριστοτέλη, που κατά τη διάρκεια των παραδόσεών του «έκανε περίπατο»), παράδοση που η επιρροή της ξεπέρασε τα όρια του Ισλάμ κι επεκτάθηκε στην υπόλοιπη Δύση.

Καθώς οι Άραβες εισέβαλλαν στην Περσική και τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία, επέβαλλαν τη γλώσσα και τη θρησκεία τους στους λαούς που κατακτούσαν. Η επιρροή, ωστόσο, ήταν αμφίπλευρη. Αφότου οι Άραβες ήρθαν σε επαφή με την ελληνική, την ιουδαϊκή και τη χριστιανική φιλοσοφική παράδοση, παρακινήθηκαν να αναπτύξουν μια παρόμοια δική τους παράδοση. Η Βαγδάτη έγινε το επίκεντρο του Ισλάμ, και τα αραβικά έγιναν η κυρίαρχη γλώσσα των λογίων. Κατά την περίοδο από το 750 περίπου μέχρι το 900 Κ.Π., πολλά ελληνικά έργα μεταφράστηκαν στα αραβικά, περιλαμβανομένων των κειμένων του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη και του Πλωτίνου. Καταφεύγοντας σ' αυτά, οι Άραβες λόγιοι ανέπτυξαν το δικό τους φιλοσοφικό λεξιλόγιο. Ορισμένοι όροι μεταφέρθηκαν κατευθείαν από τα ελληνικά, μαζί και η λέξη *φαλσαφάχ*, η οποία απέδιδε την ελληνική φιλοσοφία.

Βασιζόμενοι στον Αριστοτέλη, οι Άραβες και Πέρσες φιλόσοφοι αποπειράθηκαν να συστηματοποιήσουν όλη τη γνώση. Οι περιπατητικοί επηρεάστηκαν σε σημαντικό βαθμό από τον Πλωτίνο, με αποτέλεσμα η δική τους ερμηνεία του Αριστοτέλη να γίνεται συχνά με τους όρους των «εκπορεύσεων». Ο Πέρσης φιλόσοφος αλ-Κιντί (π. 800-866), για παράδειγμα, παρότι ακολουθούσε τον Αριστοτέλη, δέχτηκε την ιδέα του Πλωτίνου πως όλη η δημιουργία συνίστατο σε μια σειρά εκπορεύσεων από τη Θεία Ενότητα. Ομοίως, ο Ιμπν Σινά (ή «Αβικέννας», 980-1037) υποστήριξε ότι οι εκπορεύσεις από τη διάνοια του Θεού σχημάτιζαν μια ιεραρχία, στην κατώτερη βαθμίδα της οποίας βρισκόταν ο κόσμος μας. Παρουσίασε τον Θεό ως υπερβατικό και απόμακρο από τον καθημερινό κόσμο, πίστευε ωστόσο ότι όλα τα δημιουργήματα του Θεού ενώνονταν μαζί Του μέσω της αγάπης.

Ο Ιμπν Ρουσντ (ή «Αβερρόης», 1126-1198) αντιτέθηκε στην άποψη ότι η δημιουργία εκπορευόταν από το Θείο, επέμεινε δε πως ο Θεός δεν βρισκόταν σε απόσταση αλλά εμπλεκόταν ενεργά στον κόσμο και παρακολουθούσε από κοντά τα δημιουργήματά Του. Απορρίπτοντας το νεοπλατωνικό σχήμα, ο Ιμπν Ρουσντ προχώρησε σε μια ανάγνωση του Αριστοτέλη περισσότερο νατουραλιστική από εκείνη των περιπατητικών προκατόχων του. Υποστήριξε πως ο λόγος μπορούσε να εναρμονιστεί με την αποκάλυψη, αν και αναγνώρισε την ύπαρξη διαφορετικών βαθμών αλήθειας. Το Κοράνιο προσέφερε την αλήθεια σε όλες τις κατηγο-

ρίες των ανθρώπων, ο συγκεκριμένος τρόπος όμως εξαρτιόταν από την ιδιοσυγκρασία του καθενός. Οι λέξεις στην κυριολεκτική τους σημασία αρκούσαν στα συνηθισμένα άτομα, οι μορφωμένοι ωστόσο χρειάζονταν πειστικά επιχειρήματα. Από εδώ ακριβώς προέκυπτε η πρωτεύουσα σημασία του λόγου.

Εξαιτίας τού ότι τα αραβικά ήταν η γλώσσα της μεσαιωνικής διανόησης, ακόμη και λόγιοι εκτός της ισλαμικής παράδοσης έγγραφαν τα φιλοσοφικά τους έργα σ' αυτήν. Σημαντικότερος ήταν ο Μωυσής Μαϊμονίδης [Moses Maimonides] (1135-1204), Εβραίος ισπανικής καταγωγής που εγκαταστάθηκε στην Αίγυπτο. Ένα από τα μεγαλύτερα επιτεύγματα του Μαϊμονίδη ήταν η οργάνωση και συστηματοποίηση της Μισνά, του ραβινικού στοχασμού που είχε αναπτυχθεί ανά τους αιώνες με επίκεντρο την εβραϊκή Γραφή. Όπως οι περισσότεροι Άραβες και Πέρσες φιλόσοφοι της εποχής του, ο Μαϊμονίδης ξεκίνησε από τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Η επιρροή του τελευταίου είναι εμφανής στο πιο γνωστό έργο του, που έχει τίτλο *Οδηγός των Παραπλανημένων*, στο οποίο αποπειράθηκε να συμφιλιώσει τη θρησκεία με το λόγο. Υποστήριξε πως η φιλοσοφία έπρεπε να πειθαρχεί στην αποκάλυψη, ο λόγος όμως μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για την υπεράσπιση συγκεκριμένων αληθειών που γίνονταν γνωστές μέσω της αποκάλυψης. Πιο ειδικά, ο Μαϊμονίδης θεωρούσε πως η γνώση που πρόσφερε η επιστήμη δεν έπρεπε να οδηγεί στην εγκατάλειψη της θρησκείας, σημείο ευρέως αποδεκτό μεταξύ των ισλαμιστών λογίων, το οποίο επρόκειτο να αποδειχθεί σημαντικό στα χρόνια που θα έρχονταν.

Ο περί Θεού Στοχασμός: Σχολαστικισμός

Ο ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΙΣΜΟΣ υπήρξε το θεολογικό κορύφωμα της μεσαιωνικής χριστιανικής σκέψης, ανάμεσα περίπου στο 1050 και το 1350, επικεντρώθηκε δε σε μια μέθοδο φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας που είχε τις πηγές της στον Αριστοτέλη. Οι σχολαστικοί ήταν στρατευμένοι στις θεμελιακές αρχές της καθολικής πίστης και στην ιδέα ότι ο ανθρώπινος λόγος μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να αναπτύξει τις αλήθειες της αποκάλυψης. Όσον αφορά την άποψή τους για το λόγο, οι σχολαστικοί είχαν ε-

πηρεαστεί από την πίστη του Αυγουστίνου πως ο ίδιος Θεός που αποκαλυπτόταν μέσω της Γραφής είχε δώσει την ικανότητα του λόγου στους ανθρώπους – ικανότητα που τους επέτρεπε να γνωρίζουν την αλήθεια. Οι σχολαστικοί είχαν δεχθεί έντονη επιρροή από τους περιπατητικούς.

Το πλέον αξιοσημείωτο πρόσωπο από την πρώιμη περίοδο του σχολαστικισμού ήταν ο Άγιος Άνσελμος [Anselm] (π. 1033-1109). Ο Άνσελμος αναγνώριζε ως πηγή του τον ενθουσιασμό του Αυγουστίνου για τις πλατωνικές Μορφές και τις νεοπλατωνικές εκπορεύσεις. Το φιλοσοφικό του εγχείρημα συνίστατο στην εξερεύνηση των μυστηρίων της πίστης, ενώ έμβλημά του ήταν η φράση: «Πίστη που αναζητά να κατανοήσει». Ο Άνσελμος, κατά συνέπεια, προσέγγισε το αντικείμενό του με έντονο συναίσθημα, συγχρόνως όμως και με λογική. Ήταν πεπεισμένος ότι ορισμένες τουλάχιστον από τις αλήθειες που γίνονται γνωστές μέσω της αποκάλυψης μπορούσαν να αποδειχθούν με αυστηρή λογική επιχειρηματολογία. Το γνωστότερο επιχείρημά του ήταν αυτό που ο Καντ αποκάλεσε αργότερα οντολογική απόδειξη της ύπαρξης του Θεού, επηρεασμένη πιθανότατα από τον Ιμπν Σινά. Το βασικό χαρακτηριστικό μιας οντολογικής απόδειξης είναι το ότι δείχνει πως η ίδια η έννοια ενός πράγματος συνεπάγεται την ύπαρξή του. Ο Άνσελμος δεν είχε ούτε για μια στιγμή την πρόθεση να χρησιμοποιήσει την απόδειξή του για να πείσει ανθρώπους που δεν πίστευαν στον Θεό. Θεωρούσε απλώς ότι αυτή καθιστούσε τη φύση του Θεού καθαρότερη σε όσους ήδη πίστευαν.

Κατά την οντολογική απόδειξη, ο Άνσελμος υποστήριξε πως αυτός καθ'αυτός ο ορισμός του Θεού προϋποθέτει την ύπαρξή Του. Θεός, κατά την άποψή του, είναι «εκείνο από το οποίο δεν μπορεί να νοηθεί τίποτε μεγαλύτερο». Ακόμη κι εκείνοι που δεν πιστεύουν στον Θεό καταλαβαίνουν ότι αυτό ακριβώς σημαίνει η λέξη Θεός. Ο Θεός είναι εξ ορισμού το τελειότερο ον, συνεπώς δεν μπορεί να νοηθεί κανένα άλλο ανώτερό Του. Το συμπέρασμα που ακολουθεί είναι πως ο Θεός, θεωρημένος κατ' αυτό τον τρόπο, δεν μπορεί παρά να υπάρχει, αφού, εάν ήταν μια απλή πιθανότητα, μια υπέροχη ιδέα χωρίς αντίκρισμα, θα μπορούσε κανείς να συλλάβει ένα ακόμη τελειότερο ον – ένα ον, με άλλα λόγια, που θα είχε όλα τα τέλεια χαρακτηριστικά αυτής της ιδέας, συγχρόνως δε και υπαρκτό. Από τη στιγμή που δεχτεί κανείς τη σύλ-

ληψη του Θεού ως του τελειότερου δυνατού όντος, είναι λογικά υποχρεωμένος να δεχτεί και την ύπαρξή Του.

Ο Πέτρος Αβελάρδος [Peter Abelard] (1079-1142) ήταν ο εξέχων λογικός της σχολαστικής περιόδου. Για την ιστορία να πούμε ότι ο Αβελάρδος είναι γνωστός ως ο αγαπημένος της μαθήτριάς του Ελοίζας. Οι επιστολές που ανταλλάχθηκαν μεταξύ τους αποτελούν μία από τις πλέον συγκινητικές συλλογές ερωτικής αλληλογραφίας στη δυτική λογοτεχνία. Ως φιλόσοφος, ωστόσο, ο Αβελάρδος ενδιαφερόταν πρωτίστως γι' αυτό που σήμερα αποκαλούμε «φιλοσοφία της γλώσσας». Θεωρούσε, όπως πολλοί σύγχρονοι φιλόσοφοι, ότι τα περισσότερα θεολογικά και φιλοσοφικά προβλήματα είναι αποτελέσματα προβλημάτων της γλώσσας, των σημασιών των λέξεων.

Η φήμη του Αβελάρδου ως φιλοσόφου είναι συνδεδεμένη με το δόγμα των ονομάτων –το οποίο ανέπτυξε– ή νομιναλισμό. Υποστήριξε, πρώτ' απ' όλα, πως οι λέξεις συνιστούν απλώς ονόματα, *σημαίνοντα* (τα πράγματα στα οποία αναφέρονται είναι τα *σημαινόμενά* τους). Όμως ποιες κατηγορίες λέξεων είναι πράγματι ονόματα; Γιατί, φυσικά, δεν είναι ονόματα όλες οι λέξεις που προσδιορίζουν οντότητες. Ο Αβελάρδος πρόσεξε ιδιαίτερα ένα πρόβλημα, το οποίο χρονολογείται από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, σχετικά με τις λέξεις που αναφέρονται σε τάξεις πραγμάτων (δηλαδή ανοιχτές ομάδες ή τύπους ατομικητών, λ.χ. «οι γάτες»), σε ιδιότητες (οι οποίες είναι καθολικές κατά το ότι ένας απροσδιόριστος αριθμός αντικειμένων ενδέχεται να μοιράζεται την ίδια ιδιότητα, λ.χ. να «είναι κόκκινα») και σε ιδεώδεις τύπους (λ.χ. το «τρίγωνο»). Το πρόβλημα, το «πρόβλημα των καθολικών εννοιών», συνίστατο στο εάν λέξεις όπως αυτές αναφέρονται όντως σε πραγματικές οντότητες, δηλαδή στην ουσία της πλατωνικής Μορφής της γάτας, του κόκκινου χρώματος ή του τέλειου τριγώνου.

Ορισμένοι λογικοί, οι αποκαλούμενοι *ρεαλιστές*, επέμεναν ότι τέτοιες οντότητες υπήρχαν στην πραγματικότητα, ενώ άλλοι, γνωστοί ως *εννοιοκράτες*, θεωρούσαν ότι οι καθολικές έννοιες υπάρχουν μόνο στο μυαλό. Σε αντιδιαστολή, ο Αβελάρδος υποστήριξε τη ριζοσπαστική θέση ότι δεν υπάρχει τίποτε πέρα από τα μεμονωμένα άτομα. Αρνήθηκε την ύπαρξη των καθολικών εννοιών και απέρριψε την άποψη εκείνων των ρεαλιστών που ι-

σχυρίζονταν πως τα πράγματα έχουν μια ειδική ουσία που τα καθιστά αυτό που είναι. Δεν υπάρχει πλατωνική Μορφή ή ουσία της γάτας, υπάρχει απλώς ένας αριθμός από γάτες. Το κόκκινο χρώμα δεν υπάρχει κατά έναν ειδικό τρόπο, υπάρχουν μόνον αμέτρητα κόκκινα πράγματα. Δεν υπάρχει μια πλατωνική Μορφή του τριγώνου, αλλά απλώς τρίγωνα. Όλα αυτά αποτελούν κατασκευές τις οποίες νομιμοποιεί η χρήση της γλώσσας.

Ο Αβελάρδος εφάρμοσε αυτή την αυστηρή διάκριση μεταξύ λέξεων και πραγματικότητας στην ερμηνεία που έκανε στη Γραφή. Πρότεινε την άποψη ότι οι φαινομενικές συγκρούσεις ανάμεσα στις θρησκευτικές αυθεντίες μπορούσαν να λυθούν εάν θεωρούσε κανείς πως χρησιμοποιούσαν τις ίδιες λέξεις με διαφορετικούς τρόπους. Ο Αβελάρδος ήταν ο πρώτος που χρησιμοποίησε τον όρο «θεολογία» με τη σύγχρονη έννοια, για να αναφερθεί στην έλλογη έρευνα των μυστηρίων της θρησκείας. Εμπλεκόμενος σε μια διαμάχη που είχε ήδη πάνω από χίλια χρόνια ζωής, υπερασπίστηκε τη χρήση του λόγου στα πλαίσια της αποκάλυψης, υποστηρίζοντας ότι η πίστη δεν ήταν παρά απλή γνώμη εάν δεν θεμελιωνόταν στο λόγο. Πιστεύοντας ακράδαντα ότι ο λόγος προσέφερε την ενόραση στις θρησκευτικές αλήθειες, ισχυρίστηκε πως οι αρχαίοι Έλληνες είχαν προχωρήσει σε αξιοσημείωτο βαθμό προς την κατεύθυνση της χριστιανικής διδασκαλίας, προεικάζοντας μέχρι κάποιο σημείο ακόμη και τη φύση της Τριάδας.

Ο Θωμάς Ακινάτης [Thomas Aquinas] (Θωμάς του Ακουίνο, π. 1225-1274) αποτελεί την κορυφαία φιγούρα του σχολαστικισμού. Ο Ακινάτης είχε στόχο να δείξει πως η χριστιανική πίστη ήταν θεμελιωμένη στο λόγο κι ότι ο εγγενής νόμος της φύσης ήταν νόμος λογικός. Επηρεάστηκε ιδιαίτερα από τον Αριστοτέλη, τη σημασία του οποίου θεώρησε τόσο δεδομένη (όπως άλλωστε και οι περισσότεροι σύγχρονοί του) ώστε αναφερόταν σ' αυτόν απλώς ως «ο Φιλόσοφος». Ο Ακινάτης αποδείχθηκε επίσης έξοχος στο να συνδυάζει αντίθετες ιδέες, υποστηρίζοντας ότι ο λόγος και η αποκάλυψη όριζαν τις δικές τους ξεχωριστές επικράτειες. Ο λόγος ήταν εργαλείο κατάλληλο για να μάθει κανείς την αλήθεια του φυσικού κόσμου, ενώ η αποκάλυψη αφορούσε τον υπερφυσικό κόσμο. Η αληθινή θέση του φυσικού κόσμου, ωστόσο, μπορούσε να γίνει γνωστή μόνο σε αναφορά προς τον υπερφυσικό.

Η διάκριση ανάμεσα στην επικράτεια του λόγου και την επι-

κράτεια της αποκάλυψης επέτρεψε στον Ακινάτη να προσδιορίσει τον ξεχωριστό ρόλο που είχε η φιλοσοφία του Αριστοτέλη στη χριστιανική κοσμοαντίληψη. Η εκ μέρους του επικύρωση της αριστοτελικής φιλοσοφίας δημιούργησε τις απαραίτητες προϋποθέσεις στα πλαίσια της χριστιανικής σκέψης για μια σχετικά υψηλή εκτίμηση του φυσικού κόσμου και των ανθρώπινων δραστηριοτήτων που λάμβαναν χώρα σ' αυτόν. Τούτο ερχόταν σε αντίθεση με την περισσότερη πλατωνική απόχρωση της προγενέστερης χριστιανικής σκέψης – σκέψη που είχε τονίσει τη μη πραγματικότητα του φυσικού κόσμου σε σύγκριση με τον αληθινό, ουράνιο κόσμο των Μορφών. Όμως ο Ακινάτης υποστήριξε συγχρόνως ότι ο φυσικός κόσμος ήταν αντανάκλαση του νόμου του Θεού. Επομένως, αναγνωρίζοντας μέσω του λόγου την καταληπτή δομή του κόσμου της καθημερινής εμπειρίας, τα ανθρώπινα όντα αποκτούσαν συγχρόνως ενορατική πρόσβαση στο νου του Θεού. Η θέση αυτή έδωσε ισχυρή ώθηση στην επιστημονική μελέτη σε μια εποχή όπου η επιστήμη βρισκόταν ενγένει σε θέση άμυνας.

Διακρίνοντας το έργο του θείου νόμου σε όλο τον φυσικό κόσμο, ο Ακινάτης ισχυρίστηκε πως ο λόγος ήταν σε θέση να οδηγήσει στον Θεό μέσω του στοχασμού της φύσης. Παρέσχε δε τα δικά του επιχειρήματα για την ύπαρξη του Θεού με τη μορφή των κοσμολογικών αποδείξεων – αποδείξεις που περνούν από τη γεγονική [factual] ύπαρξη στην εσχατολογική ερμηνεία. Η κίνηση, για παράδειγμα, τυχαίων πραγμάτων εξαρτάται αιτιακά από άλλα πράγματα τα οποία τα κινούν. Θεωρώντας, από κοινού με τον Αριστοτέλη, ότι είναι αδύνατη μια επ' αόριστον αναγωγή, ο Ακινάτης ήταν πεπεισμένος πως η συνειδητοποίηση αυτή οδηγούσε τη σκέψη στην αναζήτηση μιας Πρωταρχικής Κινητήριας Δύναμης. Σε κάθε μία από τις πέντε αποδείξεις της ύπαρξης του Θεού (αποκαλούμενες επίσης «Πέντε Τρόποι») έφτανε σε παρόμοιους συμπερασμούς, περνώντας, από την τυχαία ύπαρξη των πραγμάτων στον φυσικό κόσμο, στην αναγκαιότητα της παραδοχής ενός όντος το οποίο τα υπερβαίνει, δηλαδή του Θεού.

Το ίδιο ακριβώς, η ανθρώπινη ηθικότητα δεν είναι ούτε απλώς ζήτημα ελευθερίας ούτε αποτέλεσμα της ζωικής μας φύσης, αλλά εξαρτάται από την ιδιαίτερη φύση που έδωσε ο Θεός στα ανθρώπινα όντα. Η ηθικότητα, όπως και η φύση, θεμελιώνεται στον φυσικό νόμο, δεν είναι δηλαδή παρά ηθικές αρχές που μας έχουν

ενσταλαχθεί και είναι προσεγγίσιμες μέσω του λόγου. Ωστόσο, και παρά την έμφαση στη λογικότητα, ο Ακινάτης επέμεινε στα όρια του λόγου. Η αποκάλυψη είναι αναγκαία, υποστήριξε, αφού είναι η μόνη που οδηγεί στην ενορατική προσέγγιση της ουράνιας επικράτειας του Θεού.

Η «Ανανέωση» της Θρησκείας και της Φιλοσοφίας: Αναγέννηση και Μεταρρύθμιση

ΜΕΧΡΙ τον 15ο αιώνα περίπου, η Καθολική Εκκλησία κυριαρχούσε στο μεγαλύτερο μέρος της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας. Την περίοδο αυτή, δυο μεγάλες εξελίξεις ήρθαν να αμφισβητήσουν την αυθεντία και τη θρησκευτική προοπτική που επέβαλλε η εκκλησία. Η μία ήταν η Αναγέννηση («ανανέωση»), η οποία εξαπλώθηκε στην Ευρώπη κατά τον ύστερο 15ο αιώνα· η άλλη ήταν η Μεταρρύθμιση, η οποία άρχισε, για την ακρίβεια, στις 31 Οκτωβρίου του 1517, όταν ο Μαρτίνος Λούθηρος [Martin Luther] (1483-1546) κρέμασε τις 95 «θέσεις» στην πύλη του καθεδρικού ναού της Βιτεμβέργης.

Η Αναγέννηση ήταν πάνω απ' όλα μια αναζωπύρωση του ανθρωπισμού και της αξιοπρέπειας του ατόμου, η οποία βρήκε υποστήριξη σε μια νέα, εκλεπτυσμένη και μορφωμένη αστεακή τάξη. Επρόκειτο για κίνημα λογίων και καλλιτεχνών, το σημαντικότερο προϊόν του οποίου ήταν οι «ανθρωπιστικές σπουδές», οι ειδικότητες εκείνες που όφειλαν να κατέχουν όλοι οι μορφωμένοι πολίτες. Ωστόσο, και σε αντίθεση με τις κατηγορίες των πολεμίων του τότε αλλά και τώρα, ο αναγεννησιακός ανθρωπισμός δεν υπήρξε αποκλειστικά κοσμικός ή άθεος. Η Αναγέννηση, από διάφορες απόψεις, παρέμεινε μεσαιωνική και ορισμένες φορές μυστική, είναι δε σημαντικό να θυμόμαστε πως η νέα έμφαση στην αξιοπρέπεια του ατόμου γεννήθηκε και ανατράφηκε στην αγκαλιά του χριστιανισμού και στα πλαίσια της ιουδαιο-χριστιανικής παράδοσης.

Η Αναγέννηση δεν ήταν τόσο περίοδος «ξεκινήματος από την αρχή», όπως υπονοούσαν ορισμένοι από τους πιο επιθετικούς υποστηρικτές της, όσο περίοδος ανανέωσης, ενθουσιασμού και πειραματισμού. Πιο συγκεκριμένα, αφορούσε την επανανακάλυψη, ή εν πάση περιπτώσει τον τονισμό, των κλασικών, της γραμ-

ματείας των αρχαίων Ελλήνων και Ρωμαίων. Υπ' αυτή την έννοια, είναι προφανές ότι όφειλε την ύπαρξή της στον ισλαμικό κόσμο, ο οποίος είχε διαφυλάξει πολλά από τα κείμενα που είχε προγράψει η εκκλησία.

Η Αναγέννηση ήταν επίσης ένας στεναγμός ανακούφισης απέναντι στον τρόπο της ιστορίας. Μπορούμε να καταλάβουμε τη χαρά που συνόδευσε το τέλος της επιδημίας (του «Μαύρου Θανάτου»), η οποία είχε εξολοθρεύσει το ένα τρίτο του πληθυσμού της Ευρώπης, αλλά και τον τερματισμό του Εκατονταετούς Πολέμου μεταξύ Αγγλίας και Γαλλίας, που ήταν υπεύθυνος για το θάνατο εξίσου μεγάλου αριθμού ανθρώπων. Ο αναγεννησιακός ανθρωπισμός μπορεί να θεωρηθεί πως είναι η αποστροφή για εκείνα τα φοβερά χρόνια. Η φεουδαρχία είχε σχεδόν καταρρεύσει, κι ένα νέο εμποροκρατικό σύστημα αλλά και μια διάχυτη επιθυμία εξερεύνησης κυριαρχούσαν στην Ευρώπη, η οποία επρόκειτο σύντομα να ταραχθεί από τη νέα «καπιταλιστική» ώθηση.



ΟΙ ΠΕΡΙΣΣΟΤΕΡΟΙ προτεστάντες θεωρούν τη Μεταρρύθμιση ως κίνημα επικεντρωμένο σε μια ηθική αναμόρφωση του χριστιανισμού. Κι αυτή επίσης είχε τις ρίζες της στον ανθρωπισμό (αλλά και στον εθνικισμό, ο οποίος όριζε τις θρησκευτικές ομάδες με πολιτιστικές και ιστορικές παραμέτρους). Το πιο άμεσο φιλοσοφικό ενδιαφέρον του Λουθήρου ήταν το χρόνιο πρόβλημα της δυτικής παράδοσης: το πρόβλημα του κακού, της αμαρτίας και της ανταπόδοσης. Από τον καιρό του Αγίου Παύλου ακόμη, ένα από τα πλέον ελκυστικά χαρακτηριστικά του χριστιανισμού ήταν η συγχώρεση των αμαριών. Ποτέ ωστόσο δεν είχε γίνει σαφές πώς μπορούσε να είναι βέβαιο το άτομο ότι είχαν συγχωρεθεί οι αμαρτίες του. Ο Λούθηρος ήταν πεπεισμένος πως η Καθολική Εκκλησία είχε φτάσει σε τέτοιο σημείο διαφθοράς, ώστε χειριζόταν πλέον την αμφιβολία και τους φόβους των πιστών πουλώντας συγχώρεση, παρέχοντας αυτό που ονομαζόταν *άφεση αμαριών*. Η ίδια η ιδέα της άφεσης προϋπέθετε ότι οι ανθρώπινες πράξεις (είτε πρόκειται για απαγγελίες προσευχών είτε για αγαθοεργία) μπορούσαν να έχουν επίπτωση στη σωτηρία του ατόμου. Κατά την άποψη του Λουθήρου, η ιδέα αυτή ισοδυναμούσε με τον ισχυρι-

σμό ότι μπορούσε κάποιος να δωροδοκήσει τον Θεό ή να εξαγοράσει τη σωτηρία.

Επικαλούμενος τη φιλοσοφία του Αυγουστίνου, ο Λούθηρος έδωσε ιδιαίτερη σημασία στην αμαρτωλή φύση της ανθρώπινης κατάστασης. Τα ανθρώπινα όντα, έλεγε, έχουν ένα εγγενές τραύμα, κι είναι διχασμένα ανάμεσα στις επιθυμίες της σάρκας και τις πνευματικές βλέψεις. Αυτός ο εσωτερικός πόλεμος σάρκας και πνεύματος κορυφώνεται στην απελπισία, και τούτο παρότι ο Θεός παρέχει τη χάρη Του (που δεν μπορεί ούτε να εξαγοραστεί ούτε να κερδηθεί με κάποιο τρόπο). Ο Λούθηρος αρνήθηκε ότι οι αγαθές πράξεις ήταν είτε αναγκαίες είτε επαρκείς για να καταστήσουν βέβαιη τη σωτηρία. Οι χριστιανοί είχαν υποχρέωση να αγαπούν και να υπηρετούν τους συνανθρώπους τους, η τήρηση όμως αυτής της υποχρέωσης δεν συνιστούσε συνθήκη σωτηρίας.

Μέρος της ανθρωπιστικής παράδοσης ήταν η έμφαση στο συναισθημα όσον αφορά τα θρησκευτικά ζητήματα, την προσωπική πίστη, κι ο Λούθηρος αποτέλεσε χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της πλευράς του ανθρωπισμού. Αντιτέθηκε στο σχολαστικισμό και τον υπερτονισμό της λογικής επιχειρηματολογίας, ενώ δεν υπήρξε θαυμαστής του Αριστοτέλη και του Ακινάτη. Στην κατάσταση πτώσης όπου βρισκόταν ο άνθρωπος, όλες οι ικανότητές του, περιλαμβανομένου του λόγου, ήταν εξαχρησμένες. Ο λόγος κατέληγε συχνά σε μian αυθάδεια, καθώς προσπαθούσε να ερμηνεύσει ζητήματα της πίστης τα οποία ήταν πέραν των δυνατοτήτων του. Η γνήσια πίστη χρειάζεται την εμπειρία και όχι την απόδειξη, κι αυτή η εμπειρία ήταν προσιτή στον καθένα. Η επιμονή του Λουθήρου στην άποψη ότι ουσιώδης για τη σωτηρία είναι μόνον η πίστη, ανανέωσε την έμφαση στην «εσωτερικότητα» – έμφαση τόσο χαρακτηριστική στον Αυγουστίνο. Ο πιστός μπορούσε και όφειλε να εμπιστευτεί το έλεος του Θεού και να τηρήσει μια στάση ταπεινότητας και μεταμέλειας. Ο χριστιανισμός επρόκειτο πλέον να επικεντρωθεί στην εσωτερική ζωή του πνεύματος κι όχι στο θεσμό της εκκλησίας ή σε κάποιο θεολογικό σύστημα.

ΣΕ ΑΝΤΙΘΕΣΗ με τον Λούθηρο, ο Γάλλος μεταρρυθμιστής Ιωάννης Καλβίνος [John Calvin] (1509-1564) τόνισε τη σημασία μιας θεσμοθετημένης εκκλησίας και ενός θεολογικού συστήματος. Η νέα έμφαση στην «εσωτερικότητα» άφηνε το περιθώριο για ορισμένες άκρως ατομικές συλλήψεις της πίστης· έτσι λοιπόν, για να προλάβει τη θρησκευτική και φιλοσοφική αναρχία, ο Καλβίνος επέμεινε στην αναγκαιότητα καθαρών αρχών με βάση τις οποίες θα διαχωριζόταν η αλήθεια από την αίρεση. Επίσης, προχώρησε περισσότερο από τον Λούθηρο όσον αφορά την ανθρώπινη «αμαρτωλότητα». Τα ανθρώπινα όντα, υποστήριξε, ήταν τόσο εξασχευμένα εξαιτίας του προπατορικού αμαρτήματος, ώστε ακόμη και τα νεογέννητα βρέφη άξιζαν τη θεία τιμωρία. Ο Καλβίνος θεωρούσε τους ανθρώπους τελείως ασημαντους, εξαιρουμένου του ρόλου τους ως ενεργητικών φορέων της χάρις του Θεού.

Παρόλο που οι αμαρτωλοί αντιστέκονταν στη θέληση του Θεού, δεν ήταν δυνατό, σύμφωνα με τον Γάλλο θεολόγο, να δράσουν εκτός του σχεδίου Του. Κατά μία έννοια, επομένως, ο Θεός παρέβλεπε την αμαρτωλότητά τους. Ο Καλβίνος επεξεργάστηκε την παράδοξη αυτή σχέση του Θεού με την αμαρτία στο δόγμα του προορισμού. Λαμβάνοντας υπόψη του το γεγονός πως ορισμένοι άνθρωποι τηρούσαν το λόγο του Θεού ενώ άλλοι όχι, υποστήριξε ότι ο Θεός είχε επιλέξει εκείνους που ήταν προορισμένοι να σωθούν κι εκείνους που θα καταδικάζονταν αιώνια. Ούτε όμως κι αυτό το σχετικά μικρό ποσοστό των ανθρωπίνων όντων που επρόκειτο να σωθούν δεν άξιζε τη σωτηρία, αφού ήταν αμαρτωλοί. Απλώς, ο Θεός είχε επιλέξει να τους συγχωρήσει. Η συγχώρεσή του αποτελούσε δώρο για τους εκλεκτούς.

Η εκλογή δεν ήταν δυνατό να κερδηθεί με κάποιο τρόπο. Οι άνθρωποι όμως, ενδόμυχα, ήθελαν να ξέρουν αν θα σωθούν. Έτσι, παρά τον προτεσταντικό υποτονισμό της ανθρώπινης προσπάθειας και των αγαθών πράξεων, πολλοί προτεστάντες είχαν έμμονη ιδέα με την εργασία. Η εγκόσμια επιτυχία κατέληξε να είναι σημάδι ευλογίας. Ο σύγχρονος καπιταλισμός, έχει υποστηριχθεί, ήταν ο καρπός αυτής της έμμονης ιδέας.



Όπως ήταν φυσικό, η Μεταρρύθμιση προκάλεσε αντίδραση από την πλευρά της Καθολικής Εκκλησίας: την Αντιμεταρρύθμιση. Κατά τη μακρόχρονη σύγκρουση που ακολούθησε, η Ευρώπη επρόκειτο να ζήσει μερικές από τις πιο αιματοβαμμένες δεκαετίες της. Αυτή η διαμάχη ωστόσο της Μεταρρύθμισης με την εκκλησία βρίσκεται μέσα στα ευρύτερα όρια της Αναγέννησης, η οποία συνέβαλε στην ανάπτυξη ενός εκλεπτυσμένου διαλόγου μεταξύ των λογίων. Η θρησκευτική αναταραχή λοιπόν ανέδειξε μερικούς σημαντικούς φιλοσόφους, όπως για παράδειγμα τον Ολλανδό Ντεζιντέριο Έρασμο [Desiderius Erasmus] (1469-1530), εξέχοντα βιβλικό σχολιαστή. Η σκέψη του αντικατοπτρίζεται καλύτερα στην επίκαιρη σάτιρά του *Μωρίας Εγκώμιον*. Ενμέσω της Αντιμεταρρύθμισης και της Ιεράς Εξέτασης, ο Έρασμος μας θύμισε πως τα περισσότερα από εκείνα που αξίζουν στην ανθρώπινη ζωή δεν οφείλονται στη σοφία και την ευσέβεια, αλλά στην ανοησία. Ποιος θα παντρευόταν, θα έκανε παιδιά, θα εμπλεκόταν στην πολιτική, θα ερωτευόταν, ή θα καταγινόταν με τη φιλοσοφία, εάν είχε πράγματι τη σοφία να προβλέψει τις συνέπειες και τις επιπλοκές των πράξεών του; Παραθέτοντας κι επιδοκιμάζοντας τον Σοφοκλή, ο Έρασμος υπερασπίστηκε την εξαιρετικά αντιφιλοσοφική θέση ότι «το ευτυχέστερο πράγμα στη ζωή είναι να μην γνωρίζεις τίποτε απολύτως». Σε μια εποχή βίαιων θρησκευτικών αντιπαραθέσεων, αυτή η γεύση ψευδοσωκρατικής ταπεινοφροσύνης ήταν κάτι περισσότερο από ευπρόσδεκτη.

Η Νέα Επιστήμη και οι Πολιτικές της

Η ΣΗΜΑΣΙΑ που έδωσε η Αναγέννηση στις ανθρωπιστικές σπουδές περιελάμβανε και το σεβασμό προς την επιστήμη, ο οποίος τροφοδοτήθηκε από εξελίξεις στην τεχνολογία και τα μαθηματικά, ιδιαίτερα δε από τη θεαματικότερη μέχρι τότε επιστημονική επανάσταση. Ο Νικόλαος Κοπέρνικος [Nicolaus Copernicus] (1473-1543) υποστήριξε πως κέντρο του σύμπαντός μας είναι ο ήλιος κι όχι η γη. Η επιδίωξη της επιστημονικής γνώσης, η οποία είχε από παλιά μια δευτερεύουσα σχέση με το ευρύτερο δόγμα της θεολογίας, άρχισε τώρα να εμφανίζει ταχύτατη ανάπτυξη, που οδήγησε

σ' έναν παρατεταμένο και μερικές φορές σκληρό ανταγωνισμό με την Εκκλησία. Το 1660, ο Τζιορντάνο Μπρούνο [Giordano Bruno] κήκε ως αιρετικός, ενώ, λίγο αργότερα, ο Γαλιλαίος εξαναγκάστηκε να αποκηρύξει την κοπερνίκεια άποψή του (θέση την οποία η Καθολική Εκκλησία δεν έκανε αποδεκτή μέχρι το 1992!).

Θα ήταν λάθος, ωστόσο, να υπερτονίσουμε τη συνεχή διαμάχη επιστήμης και θρησκείας. Καθώς η φύση εθεωρείτο κυριολεκτικά «χειροτέχνημα» του Θεού (σύλληψη κληρονομημένη από τους αρχαίους Εβραίους την οποία είχε υπερασπιστεί ο Θωμάς Ακινάτης), η επιστήμη πήρε το ρόλο ενός τρόπου αποκάλυψης, τρόπου με τον οποίο μπορούσαν να εκτιμηθούν τα θαύματα του Θεού. Η Εκκλησία ως επί το πλείστον δεν είχε κανένα πρόβλημα να ανεχτεί την επιστήμη, στο βαθμό που η τελευταία δεν ερχόταν σε σύγκρουση με δογματικά ζητήματα.

Τον 15ο αιώνα στην επιστήμη κυριαρχούσε ακόμη ο Αριστοτέλης. Θεωρίες και υποθέσεις από τον 4ο αιώνα Π.Κ.Π. γίνονταν ακόμη αποδεκτές ως «κοινή λογική». Μετά τον 15ο αιώνα, απλώς η «κοινή λογική» έπαψε να είναι πια αποδεκτή. Την υγιή στάση συνιστούσε ο σκεπτικισμός που εξαπλωνόταν ταχύτατα. Κατά τρόπο ειρωνικό, ο αναδυόμενος ανθρωπισμός θεμελιώθηκε στη σκανδαλώδη αποκάλυψη πως τα ανθρώπινα όντα, και ο πλανήτης στον οποίο ζούσαν, δεν αποτελούσαν το κέντρο του κόσμου.

Η «νέα επιστήμη» του Κοπέρνικου και του Γαλιλαίου είχε ανάγκη από μια φιλοσοφική υπεράσπιση εναντίον του εκκλησιαστικού δογματισμού και του Αριστοτέλη. Την υπεράσπιση αυτή τη βρήκε στον Φράνσις Μπέικον [Francis Bacon] (1561-1626). Ο Μπέικον αναγνωρίζεται συνήθως ως ο θεμελιωτής της σύγχρονης επιστημονικής παράδοσης, που σημαίνει, πιο συγκεκριμένα, πως διαχώρισε τη θέση του από τον Αριστοτέλη κι επέμεινε σ' ένα «ξεκίνημα από την αρχή», ξεκίνημα βασισμένο στην καθαρή εμπειρική, πειραματική μέθοδο της παρατήρησης του κόσμου. Ο Μπέικον δεν ήταν ο ίδιος επιστήμονας: δεν έχει μείνει γνωστός για θεωρίες ή ανακαλύψεις παρόμοιες μ' εκείνες του Κοπέρνικου, του Γαλιλαίου, του Κέπλερ και του Νεύτωνα. Ασχολήθηκε περισσότερο με τη θεωρία πάνω στην επιστήμη, και τη γνώση γενικότερα. Πιο ειδικά, επεξεργάστηκε την πειραματική μέθοδο που επρόκειτο να ασκήσει σοβαρή επιρροή στον Γαλιλαίο και τη μεταγενέστερη επιστήμη. Στον Μπέικον οφείλεται η σύγχρονη

εκδοχή του εγχειριδίου της «επιστημονικής μεθόδου», η οποία συνεπάγεται προσεκτική παρατήρηση και ελεγχόμενο, μεθοδικό πειραματισμό. Η επιστημονική μέθοδος έδωσε το έναυσμα για μια επαναδιατύπωση όλων των ερωτημάτων που υποτίθεται πως είχαν απαντήσει οι αρχαίοι.

Απέναντι στα δόγματα του παρελθόντος, ο Μπέικον αποπειράθηκε να νομιμοποιήσει την αναζήτηση της γνώσης «προς χάριν της ίδιας» και μόνο. Αυτό δεν πρέπει να παρερμηνευθεί, όπως συνηθίζεται σήμερα, ως υπεράσπιση της έρευνας χωρίς υπολογισμό των συνεπειών της. Ο Μπέικον επέμεινε ακριβώς για το αντίθετο: πως η γνώση είναι χρήσιμη. Διακήρυξε μάλιστα το γνωστό: «Γνώση σημαίνει δύναμη!» Συγχρόνως υπερασπίστηκε την επιστήμη ως την έσχατη κυριαρχία της ανθρωπότητας πάνω στη φύση, όπως είχε υποσχεθεί η Γένεση, αλλά και προοιωνίζε η μελέτη των έργων του Θεού, το ίδιο νόμιμη ως πηγή αποκάλυψης όσο και η μελέτη του Λόγου Του.

Ο Μπέικον διατύπωσε μια καθαρή εξισωτική αρχή όσον αφορά την επιστήμη, επιμένοντας πως όλοι ανεξαιρέτως ήταν σε θέση να ανακαλύψουν την αλήθεια εάν ακολουθούσαν τη σωστή μέθοδο – η επιστήμη δεν αποτελούσε αποκλειστική επικράτεια των ιδιοφυών. Η θέση αυτή επρόκειτο να εξελιχθεί σε πολιτικό αίτημα όχι μικρής σημασίας. Δεν αρκεί όμως να πούμε ότι ο Μπέικον υπερασπίστηκε απλώς τον «κοινό νου». Μία από τις σημαντικότερες πλευρές της φιλοσοφίας του ήταν η κριτική διαφόρων «ειδώλων» της ανθρώπινης φύσης, τα οποία εμπόδιζαν ή παραμόρφωναν την ορθή επιστημονική αναζήτηση. Ανάμεσά τους βρίσκονται πολλές προκαταλήψεις και εσφαλμένες ιδέες που διδαχθήκαμε από τους γηραιότερους και για τις οποίες δεν αναρωτηθήκαμε ποτέ. Υπάρχει μια φυσική αδράνεια ή συντηρητικότητα στις ανθρώπινες πεποιθήσεις, η οποία καθιστά δύσκολη την απόρριψη μιας παραδεδεγμένης, ασφαλούς, συγχρόνως όμως και λανθασμένης, πίστης. Οι ευσεβείς πόθοι, οι ελπίδες και οι επιθυμίες μας σκιάζουν συχνά την προσεκτική παρατήρηση και την «αληθινή εμπειρία». Υπάρχει επίσης ο κίνδυνος να μην είναι πάντοτε αξιόπιστες οι αισθήσεις μας, άποψη που ο Μπέικον μοιραζόταν με τους αρχαίους αλλά και με τον προκατόχο του Ρενέ Ντεκάρτ. Τέλος, κι αυτό είναι εξίσου σημαντικό, ο Μπέικον επιτέθηκε στην πίστη σε αριστοτελικές, τελεολογικού τύπου, ερμηνείες. Η φύση δεν λει-

τουργεί με τον τρόπο που λειτουργεί επειδή τα πράγματα και τα συμβάντα έχουν απώτερους σκοπούς, αλλά επειδή υπακούουν σε αιτιακούς νόμους.



Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ πλευρά της σύλληψης του Μπέικον για τη Νέα Επιστήμη δεν διέφυγε της προσοχής του φίλου του Τόμας Χομπς [Thomas Hobbes] (1588-1679). Ο Χομπς ήταν επίσης πρωτοπόρος της Νέας Επιστήμης και οξύτατος επικριτής της τελεολογικής άποψης του Αριστοτέλη για το σύμπαν. Συγχρόνως υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους αρχιτέκτονες της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας και σκληρός πολέμιος της άποψης του Αριστοτέλη για τη «φυσική» κοινωνικότητα του ανθρώπου. Ως μεταφυσικός, κι όχι επιστήμονας, ο Χομπς ανέπτυξε ένα καθαρά υλιστικό, μηχανιστικό μοντέλο του κόσμου – του κόσμου ως απλή «ύλη σε κίνηση». Επρόκειτο ίσως για το πιο απρόσωπο, άχρωμο πορτρέτο του σύμπαντος από την εποχή του Δημόκριτου, όμως ριζοσπαστικές κινήσεις σαν κι αυτή έχουν πάντα το αντίβαρό τους. Μπορεί μεν ο Χομπς να πίστευε σ' ένα μηχανικό σύμπαν, το σύμπαν αυτό όμως δεν ήταν άθεο. Αφιέρωσε τον μισό χρόνο της καριέρας του (και ουσιαστικά το μισό τού πιο γνωστού βιβλίου του, του *Λεβιάθαν*) υπερασπιζόμενος μια υλιστική κοσμολογία η οποία συγχρόνως δεν απέρριπτε τη θεολογία.

Παρ' όλ' αυτά, ο Χομπς είναι γνωστότερος για την άποψή του σχετικά με τη σκληρότητα της ανθρώπινης ζωής στη «φυσική κατάσταση», πριν δηλαδή από το σχηματισμό της κοινωνίας. Οι άνθρωποι ήταν εγωιστές, μας λέει στις πρώτες σελίδες του *Λεβιάθαν*, και η δικαιοσύνη τελείως άγνωστη. Η ζωή αποτελούσε «πόλεμο κατά πάντων», κι επομένως ήταν «βρόμικη, απάνθρωπη και σύντομη». Σ' αυτό το ταυτόχρονα επικίνδυνο και πολεμικό πλαίσιο, οι άνδρες και οι γυναίκες μαζεύτηκαν και διαμόρφωσαν ένα «κοινωνικό συμβόλαιο» με σκοπό την αμοιβαία ασφάλεια και προστασία. Παρέδωσαν κάποια από τη λιγοστή ισχύ τους στον «ηγεμόνα», το βασιλιά, ο οποίος με τη σειρά του τους κυβερνούσε όχι εξαιτίας κάποιου θείου δικαίου, αλλά νομιμοποιούμενος από την κοινή συμφωνία τους. Ξεκινώντας με βάση αυτή τη συμφωνία, η ανθρωπότητα ανέπτυξε για περισσότερη ασφάλεια την ιδέα

της δικαιοσύνης, που όμως αποτελούσε προϊόν της θεσμοποιημένης κοινωνίας και όχι προϋπόθεσή της.

Σ' αυτό ακριβώς το πλαίσιο μπορούμε να αναφέρουμε άλλη μια πολιτική ιδιοφυΐα η οποία έζησε έναν αιώνα σχεδόν πριν από τον Χομπς, τον Νικολό Μακιαβέλι [Niccolò Machiavelli] (1467-1527). Ο Μακιαβέλι, εν μέσω του χάους και της διαφθοράς της αναγεννησιακής Ιταλίας, συνέβαλε στο στήσιμο της σκιηνής όπου επρόκειτο να διαδραματιστεί η σύγχρονη πολιτική. Ο σαφής υπαινιγμός που κάνει στην αμφιλεγόμενη πραγματεία του *Ο Ηγεμόνας* είναι πως στην πολιτική δεν υπάρχει τίποτε το ηθικό. Η πολιτική, από κάθε άποψη, συνίσταται στο χειρισμό και τη στρατηγική, όχι στην αγάπη για το λαό ή σε ιδεαλιστικές απόψεις όπως η κοινωνική [civic] ευθύνη κ.ά. Στην *Τέχνη του Πολέμου* ο Μακιαβέλι αντιμετώπισε με παρόμοιο τρόπο τον πόλεμο: ως τυπικό χαρακτηριστικό των διακρατικών σχέσεων, το οποίο απαιτούσε συνεχή προπαρασκευή και στρατηγικούς χειρισμούς, και όχι περιστασιακή απόκριση σε μια ξαφνική κατάσταση έκτακτης ανάγκης κατά την οποία συγκροτούνταν βιαστικά ανεκπαίδευτες μονάδες. Ο Μακιαβέλι και ο Χομπς διαχώρισαν πλήρως τη θέση τους απέναντι στην αριστοτελική εξίσωση της πολιτικής με την ηθική, κι αυτό ίσως έχει μεγαλύτερη σημασία ακόμη και από την επιστημονική επανάσταση που εγκαινίασε ο Μπέικον. Η τελευταία μπορεί να παρήγαγε νέα, τρομακτικά όπλα, η θέση των πρώτων όμως παρέσχε το πλαίσιο της πολιτικής βούλησης για τη χρησιμοποίησή τους.

*Ποιος γνωρίζει; Ο Ρόλος της Αμφιβολίας
στον Ντεκάρτ και τον Μοντέν*

Σε μια έκρηξη ελπίδας και αυτοπεποίθησης, οι φιλόσοφοι της ύστερης Αναγέννησης κατέληξαν να πιστεύουν πως η αληθινή γνώση ήταν προσιτή και χρήσιμη καθεαυτή, συγχρόνως όμως και χρήσιμη ως εργαλείο ισχύος. Προώθησαν επίσης έναν γενικό σκεπτικισμό, μια επιφυλακτική στάση απέναντι σε ό,τι εθεωρείτο μέχρι τότε «προφανές». Ακόμη πιο παράδοξο ωστόσο ήταν το γεγονός πως η πηγή της αντικειμενικής γνώσης επρόκειτο να βρεθεί

στην ίδια την υποκειμενικότητα του ατόμου: στην εμπειρία. Φτάνουμε να γνωρίζουμε τον «εξωτερικό» κόσμο ερευνώντας τον «εσωτερικά». Δεν είναι δύσκολο να δει κανείς το θετικό αυτής της διττής έμφρασης στην υποκειμενικότητα και την αντικειμενικότητα. Επιμένοντας στην υποκειμενικότητα, οι νέοι φιλόσοφοι ήταν σε θέση να υπερβούν την καθιερωμένη αυθεντία της εκκλησίας, καθώς και τους χρισμένους από τον Θεό πολιτικούς ηγέτες. Αυτός ο υπερτονισμός του υποκειμένου άνοιγε επίσης το δρόμο προς έναν υπέροχο εξισωτισμό: η θεμελίωση της αλήθειας βρίσκεται στα χέρια του κάθε ανθρώπου. Κι αυτό που θεμελιώνουμε κάνοντας χρήση της ορθής μεθόδου του λόγου και της εμπειρίας είναι αληθινό όχι μόνο για εμάς, αλλά για όλο τον κόσμο, αντικειμενικά. Μια εσωτερική στροφή σαν κι αυτή, όμως, παρήγαγε καινούργιες αμφιβολίες: Είμαστε ικανοί να αποκτήσουμε ετούτη τη γνώση;

Μέσ' απ' αυτό ακριβώς το παράδοξο της αντικειμενικότητας που βρίσκεται στην υποκειμενικότητα γεννιέται η σύγχρονη φιλοσοφία. Όλοι σχεδόν συμφωνούν ότι ο Ρενέ Ντεκάρτ [René Descartes] (1596-1650) είναι ο σύγχρονος εισηγητής αυτού του παραδόξου και ο «πατέρας της μοντέρνας φιλοσοφίας». Ο Ντεκάρτ υπήρξε ο φιλόσοφος που επέμεινε με τον πιο δραματικό τρόπο σ' αυτή την ταυτόχρονη στροφή προς την υποκειμενικότητα και τη χρήση της λογικής, δηλαδή «της μεθόδου των μαθηματικών», για να επιχειρηματολογήσει για την αντικειμενικότητα. Όσον αφορά την επιμονή στο ρόλο της διάνοιας, είχε προηγηθεί ο συμπατριώτης του Μισέλ ντε Μοντέν [Michel de Montaigne] (1533-1592), ο οποίος δεν ήταν ούτε επιστήμονας ούτε μαθηματικός, αλλά ηθικολόγος.

Ο Μοντέν, αντί για μεθοδολογικές πραγματείες, έγραψε «δοκίμια». Όπως ο προκάτοχός του ο Έρασμος, καταπιάστηκε κι αυτός με την ανοησία των ανθρώπων κι όχι με τη γνώση τους. Αμφέβαλλε έντονα για το εάν ήταν ικανά τα ανθρώπινα όντα να ανακαλύψουν την αλήθεια ή, ακόμη και στην περίπτωση που την ανακάλυπταν, εάν θα την αναγνώριζαν – όπως άλλωστε ήταν ανίκανα να κατανοήσουν τη δικαιοσύνη, κι ακόμη σημαντικότερο, τη δίκαιη πράξη. Ο Μοντέν υπήρξε γνήσιος κληρονόμος των σκεπτικιστών της αρχαιότητας, και θεωρούσε πως σκοπός της φιλοσοφίας ήταν να φωτίζει και να εμπνέει την αυθόρμητη αλλά ταπεινή

μας φύση. Για το λόγο αυτό βρήκε τις διανοητικές ασκήσεις του σχολαστικισμού, στην καλύτερη περίπτωση, χωρίς νόημα, αν όχι βλαβερές. Απλώς η ανθρώπινη κοινωνία και η φιλοσοφία ήταν υπερβολικά ματαιόδοξες. Άλλωστε, η άρνηση να εμμένει κανείς στη γνώση μπορεί να οδηγήσει και σε μιαν άλλη αρετή, ιδιαίτερα σημαντική σε καιρούς ταραγμένους: την ανοχή. Τα αποθέματα της τελευταίας επρόκειτο να αποδειχθούν εξαιρετικά μικρά στη διάρκεια της μοντέρνας εποχής.

Τα βασικά θέματα που κατέληξαν να ορίζουν ένα μεγάλο –αν όχι το μεγαλύτερο– μέρος της σύγχρονης φιλοσοφίας προέρχονται από τον Ντεκάρτ: η σημαντικότητα της μεθοδολογίας, η αναζήτηση της βεβαιότητας, αλλά και η πεποίθηση πως αυτή μπορεί να βρεθεί, αν όχι αλλού, στις μαθηματικές και γεωμετρικές αποδείξεις. Όταν ήταν μικρό παιδί ακόμη, ο Ντεκάρτ άκουσε ότι ο Γαλιλαίος είχε ανακαλύψει τις σελήνες του Άρη χρησιμοποιώντας ένα νέο όργανο, το τηλεσκόπιο. Ανακαλύψεις όπως αυτή έθεταν ένα σωρό ερωτηματικά σχετικά με τη φύση της γνώσης, την αξιοπιστία τού *φαίνεσθαι*, το βαθμό της ανθρώπινης άγνοιας για τον κόσμο καθώς και για τις μεθόδους με τις οποίες εξετάζουμε και επεκτείνουμε τη γνώση μας. Η Νέα Επιστήμη επαναδιατύπωνε παλαιότερα ερωτήματα για τη σχετική αξιοπιστία του λόγου έναντι των αισθήσεων, συγχρόνως όμως προκαλούσε και καινούργια σχετικά με το πόσο μπορούσε να προχωρήσει η γνώση.

Ο Ντεκάρτ, όπως και ο Μοντέν, ενοχλείτο βαθύτατα από τη συνεχή θρησκευτική ταραχή που επικρατούσε στην Ευρώπη. Ο Μοντέν είχε συστήσει ανοχή. Ο Ντεκάρτ, αντίθετα, συνιστούσε λογική. Οι ήρεμες και πειστικές αποδείξεις που παρείχε ο λόγος προσέφεραν μια ευπρόσδεκτη εναλλακτική λύση στις φιλοπόλεμες κι αιματηρές συγκρούσεις που χώριζαν στα δύο το έθνος. Η σημαντικότερη θέση του Ντεκάρτ είχε να κάνει με την επιμονή του στην ικανότητα του ανθρώπου να σκέφτεται τον εαυτό του. Για το σκοπό αυτό επινόησε μια ριζική μέθοδο, «τη μέθοδο της αμφιβολίας», σύμφωνα με την οποία θεωρούσε ύποπτη κάθε πίστη μέχρις ότου αποδεικνυόταν νόμιμη.

Η γοητευτικότερη προσέγγιση που ανέπτυξε ο Ντεκάρτ για όλα αυτά τα ερωτήματα διατυπώθηκε στο πιο γνωστό του έργο (τυπική εισαγωγή στη φιλοσοφία, μέχρι σήμερα, για εκατομμύρια φοιτητές) *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας* (1641). Το ύφος

του Ντεκάρτ ήταν δανεισμένο από τον Μοντέν και μιμούνταν έναν εσωτερικό, προσωπικό διάλογο. Ο Ντεκάρτ μάς προσκαλεί στη μελέτη του, όπως ο Μοντέν μάς προσκαλούσε στις ιδιωτικές του σκέψεις. Αν ωστόσο το ύφος ήταν δανεισμένο από τον Μοντέν, η πρόθεση του Ντεκάρτ ήταν η τελείως αντίθετη και κατέληγε σ' ένα ριζικά διαφορετικό συμπέρασμα. Ο Μοντέν υποστήριζε πως πρέπει να στραφούμε στον εαυτό μας, και χρησιμοποιώντας τον σαν καθρέφτη να εκτιμήσουμε την άγνοιά μας και να σταθούμε με ταπεινότητα απέναντί της. Ο Ντεκάρτ επέμενε ότι πρέπει να ωθήσουμε τις αμφιβολίες μας στα άκρα, μέχρι το σημείο του παραλογισμού, όπου τελικά θα ανακλαστούν και θα μας προσφέρουν την αδιαμφισβήτητη αλήθεια. Ο Μοντέν μάς πήρε από το χέρι και μοιράστηκε μαζί μας τους στοχασμούς του. Ο Ντεκάρτ μάς υπέβαλε στην πειθαρχία της σχολαστικής αμφισβήτησης, καταβάλλοντας κάθε δυνατή προσπάθεια να εξετάσει και να στηρίξει στην πορεία κάθε του κίνηση. Ο Μοντέν παρουσιάστηκε σκεπτικιστής. Ο Ντεκάρτ διακήρυξε τη νίκη του πάνω στο σκεπτικισμό. Δεν έκανε πουθενά, κατέληξε, λάθος. Στην πραγματικότητα, ούτε καν αμφέβαλε για μια στιγμή.

Ξεκινώ με την υπόθεση, έλεγε πονηρά ο Ντεκάρτ, πως υπάρχει μια «κακόβουλη διάνοια», «υπέρτατα ισχυρή και ευφυής, η οποία με παραπλανά εσκεμμένα συνεχώς». Ας υποθέσουμε, για παράδειγμα, ότι ο Ντεκάρτ κάνει λάθος στην παραδοχή του πως είναι ξύπνιος και δεν ονειρεύεται, ότι έχει σώμα, ότι υπάρχει ένας «εξωτερικός κόσμος», ότι υπάρχει Θεός. Πώς ήταν δυνατό να διαχωρίσει εκείνο που πραγματικά γνωρίζει από εκείνο που απλώς πιστεύει, αυτό που είναι αληθινό από αυτό που είναι ψεύτικο; Η επιχειρηματολογία του κάνει χρήση της μαθηματικής μεθόδου κατά την οποία κάθε αρχή οφείλει να προέρχεται ή να «συνάγεται» από προηγούμενες αρχές που έχουν ήδη τεκμηριωθεί στη βάση άλλων αρχών. Τελικά, όλες οι αρχές πρέπει να ανάγονται σ' ένα σύνολο βασικών προτάσεων τόσο προφανών, ώστε να είναι «αυταπόδεικτες». Μια τέτοια βασική πρόταση αποτελεί ο πασίγνωστος ισχυρισμός του Ντεκάρτ «Σκέπτομαι, άρα υπάρχω».

Ο ισχυρισμός αυτός μπορεί να μοιάζει με συμπέρασμα (εξαιτίας της λέξης «άρα»), στην πραγματικότητα όμως πρόκειται για αποκάλυψη, για την αυτοεπαληθευόμενη συνειδητοποίηση πως δεν είναι δυνατό να ξεγελιέμαι για το γεγονός της ίδιας μου της

ύπαρξης. Από τη στιγμή που ο Ντεκάρτ έχει θέσει τη βασική αρχή του, συνεχίζει για ν' αποδειξει την ύπαρξη του Θεού, με τον τρόπο των σχολαστικών («Είναι αδύνατον η ιδέα του Θεού, που έχουμε μέσα μας, να μην έχει ως αιτία της τον ίδιο τον Θεό»). Η ύπαρξη του Θεού, με τη σειρά της, μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να θεμελιώσει την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου. Στο βαθμό που ο Ντεκάρτ είναι βέβαιος πως υπάρχει Θεός, και ότι δεν τον εξαπατά, μπορεί να είναι βέβαιος πως όλα όσα αντιλαμβάνεται «καθαρά και αδιαμφισβήτητα» είναι αληθινά. Η κακόβουλη διάνοια ηττήθηκε.

Απέναντι σ' αυτά τα επιχειρήματα είναι δυνατό να εγερθούν μια σειρά ενστάσεις, μπορεί μάλιστα να αναρωτηθεί εύλογα κανείς εάν ο Ντεκάρτ αμφέβαλλε πράγματι τόσο έντονα και ριζικά όσο ισχυριζόταν στην αρχή. Παρ' όλ' αυτά, ο Γάλλος στοχαστής έθεσε το θεμέλιο της φιλοσοφικής έρευνας: το αίτημα της βεβαιότητας και της άρσης της αμφιβολίας. Ωστόσο, το εντυπωσιακά καινούργιο και σημαντικό με τον Ντεκάρτ δεν είναι τόσο η εμμονή του στη βεβαιότητα όσο η έμφαση που έδωσε στην υποκειμενικότητα, στη σκέψη και την εμπειρία του ατόμου ως βασική αρχή. Η αυθεντία της φιλοσοφίας δεν βρίσκεται πλέον στους σοφούς ή τις Γραφές, αλλά στο μυαλό του φιλοσόφου.

Μία από τις δευτερεύουσες συνέπειες της φιλοσοφίας του Ντεκάρτ ήταν μια νέα έμφαση που δόθηκε στην πλατωνική και χριστιανική διάκριση του πνεύματος από το σώμα (διάκριση ουσιαστικά απύσχα στον Αριστοτέλη). Ο Ντεκάρτ υποστηρίζει ότι το πρόσωπο αποτελεί συνδυασμό δύο διαφορετικών ουσιών, της νοητικής και της φυσικής, καθότι όμως η ουσία ορίζεται ως εκείνο που είναι απόλυτα αίταρκες, το πρόβλημα του τρόπου με τον οποίο αλληλεπιδρούν το πνεύμα και το σώμα είναι αρκετά πολύπλοκο. Η θέση ότι το πνεύμα και το σώμα αποτελούν ξεχωριστές ουσίες είναι γνωστή πλέον με την ονομασία «καρτεσιανός διυϊσμός», συνεχίζει δε να προβληματίζει μέχρι σήμερα φιλοσόφους και επιστήμονες.

Δεν πρέπει να υποθέσουμε, ωστόσο, πως ο Ντεκάρτ έκανε κάποιου είδους λάθος διαχωρίζοντας το πνεύμα από το σώμα ως διαφορετικές ουσίες, κι ύστερα δεν ήξερε πώς να τις φέρει ξανά σε επαφή. Ο διυϊσμός πνεύματος και σώματος ήταν αποτέλεσμα πολλών αιώνων διανοητικής ανάπτυξης, της επιστημονικής προο-

δου, και της ιδιαίτερης βαρύτητας την οποία προσέλαβε η αυτονομία του ατόμου. Ο διαχωρισμός του πνεύματος από το σώμα προσδιόρισε την επικράτεια της επιστήμης (η οποία ενδιαφερόταν για τον φυσικό κόσμο), έτσι ώστε αυτή μπορούσε πλέον να προχωρήσει ανενόχλητη από τη θρησκεία, τα ηθικά προβλήματα που συνδέονταν με τις ιδιαιτερότητες του ανθρώπινου πνεύματος, τα περί ελευθερίας ερωτήματα, την ανθρώπινη ικανότητα να «υπερβαίνει» τη φυσική πραγματικότητα, κ.ο.κ. Συγχρόνως, η διάκριση αυτή προσδιόρισε την επικράτεια της θρησκείας και της ανθρώπινης ελευθερίας, οι οποίες δεν επρόκειτο πλέον να απειληθούν από την επιστήμη.

Η αποκατάσταση της σχέσης πνεύματος και σώματος δεν ήταν και τόσο σημαντική – όσο σημαντική τουλάχιστον φαινόταν να είναι η ασφαλής διατήρηση της απόστασής τους.

Γιατί συμβαίνουν τα Πράγματα; Σπινόζα, Λάιμπνιτς και Νεύτων

ΕΝΑ μεγάλο μέρος της σύγχρονης φιλοσοφίας ορίζεται από τα επιχειρήματα του Ντεκάρτ στη μεταφυσική και την επιστημολογία, όσο στενά κι αν ήταν αυτά σε σχέση με τα γενικότερα ενδιαφέροντα και τους στόχους του. Πίσω όμως από την καρτεσιανή αποθέωση του Λόγου, βρίσκονται οι πολιτικές και θρησκευτικές ταραχές της εποχής του, καθώς και η δυναμική της νέας επιστήμης. Στην περιοχή της δημιουργικής μεταφυσικής, τον Ντεκάρτ ακολούθησαν άλλοι φιλόσοφοι, οι οποίοι επίσης ενδιαφέρονταν για ζητήματα που ξεπερνούσαν τη μεταφυσική υπόσταση του κόσμου. Ο Ολλανδός Μπαρούχ Σπινόζα [Baruch Spinoza] (1632-1677) και ο Γερμανός Γκόντφριντ Βίλχελμ φον Λάιμπνιτς [Gottfried Wilhelm von Leibniz] (1646-1716) αντιπαρατέθηκαν μεν στην αριστοτελική ιδέα του Ντεκάρτ για την ουσία, επικεντρώθηκαν ωστόσο κατά κύριο λόγο στη σημασία της ζωής και το ρόλο του ανθρώπου στον κόσμο.

Ο Σπινόζα ήταν ένας Εβραίος ελεύθερος στοχαστής, ο σκεπτικισμός του οποίου δεν ασκούσε καμία έλξη στους ορθόδοξους αδερφούς του. Στην πραγματικότητα μάλιστα αναθεματίστηκε, γεγονός που είχε ως συνέπεια να εξοριστεί από την κοινότητά του.

Πέρασε το μεγαλύτερο μέρος της κακότυχης ζωής του απομονωμένος, κερδίζοντας ένα ισχνό εισόδημα ως λειαντής φακών για οπτικά όργανα (ο θάνατός του προήλθε από τη μακροχρόνια εισπνοή υαλοκονιάματος). Το μεγαλύτερο έργο του ονομάζεται *Ηθική*, τίτλος που προκαλεί συχνά σύγχυση στους αναγνώστες που ανοίγουν το βιβλίο περιμένοντας να βρουν μια φιλοσοφία της ζωής και αντ' αυτής βρίσκουν ένα δύσκολο, αιχμηρό κείμενο, μεταμφιεσμένο σε εκτεταμένη γεωμετρική πραγματεία, γεμάτη από αξιώματα, θεωρήματα, πορίσματα και αποδείξεις.

Τα φαινόμενα ωστόσο είναι απατηλά. Ο Ντεκάρτ προσκαλεί τον αναγνώστη στη μελέτη των σκέψεών του, ξεκινώντας τις λογικές αποδείξεις του στο ύφος του στοχασμού. Παρ' όλ' αυτά, η φιλοσοφία του αποτελεί οτιδήποτε άλλο εκτός από προσωπικές, φιλικές αποκαλύψεις. Ο Σπινόζα, από την άλλη, μεταμφιέζει την προσωπική αγωνία του και την προτεινόμενη φιλοσοφική της λύση στο περισσότερο τυπικό και δύσκολο επαγωγικό ύφος. Το βιβλίο του, για να μείνουμε πιστοί στον τίτλο, είναι μια ειλικρινής πρόταση για έναν καλύτερο τρόπο ζωής, μια λύση στη μοναξιά και την απομόνωση, μια απάντηση στη δυστυχία και τις απογοητεύσεις της ζωής. Από ιστορική άποψη, αποτελεί ένα ακόμη κείμενο στη μακρά στωική παράδοση, πολύ κοντά στις αντιλήψεις του Χρυσίππου, του Επίκτητου και του Μάρκου Αυρηλίου.

Για λόγους ασφαλείας, ο Σπινόζα προσπάθησε να τηρήσει την καρτεσιανή μεθοδολογία κατά την ανάπτυξη της δικής του γεωμετρικής μεθόδου, και το πρώτο μέρος της *Ηθικής* αποτελεί μια απόπειρα θεμελίωσης της ιδιόμορφης πρότασης ότι δεν υπάρχει παρά μία ουσία με απειράριθμες ιδιότητες. Κατά τον Σπινόζα, εφόσον η ουσία είναι από τη φύση της αυτάρκης, πρέπει να είναι μία και μοναδική – και η ουσία αυτή είναι ο Θεός. Ο Θεός, επομένως, είναι ένα και το αυτό με το σύμπαν, η δε διάκριση μεταξύ Δημιουργού και δημιουργήματος, «Θεού και φύσης», είναι ψευδής (η θέση πως ο Θεός και το σύμπαν είναι το ίδιο πράγμα ονομάζεται «πανθεϊσμός»).

Όλες οι ατομικότητες, περιλαμβανομένων των ανθρώπων, αποτελούν στην πραγματικότητα μεταμορφώσεις της Μίας Ουσίας. Οι ιδιότητες αυτής της ουσίας είναι άπειρες, ανάμεσά τους δε ανήκουν κι αυτά που αποκαλούμε «πνεύμα» και «σώμα». (Από καθαρά τεχνική άποψη, η θέση αυτή επιλύει το σοβαρό πρόβλημα

του δυϊσμού πνεύματος και σώματος, αφού ετούτα τα δύο δεν αποτελούν πλέον διαφορετικές ουσίες αλλά απλώς διαφορετικές πλευρές της ίδιας ουσίας). Ωστόσο, ο ισχυρισμός του Σπινόζα για την ουσία είχε πολύ σημαντικότερες επιπτώσεις – επιπτώσεις που δεν μπορεί να γίνουν κατανοητές με τους τεχνικούς όρους της μεταφυσικής.

Σύμφωνα με την αντίληψη του Σπινόζα, ανάμεσα στα διαφορετικά άτομα δεν υπάρχει απόλυτος διαχωρισμός. Είμαστε όλοι τμήματα της ίδιας μοναδικής ουσίας, η οποία είναι ο Θεός. Τούτο σημαίνει πως η ιδέα της απομόνωσης και των διανθρωπίνων συγκρούσεων αποτελεί ψευδαίσθηση, αλλά και ότι η αντίληψη της απόστασής μας από τον Θεό είναι λανθασμένη. Αυτό το εξυψωτικό όραμα επρόκειτο να πάρει απτή μορφή στις αρχές του 19ου αιώνα, όταν ορισμένοι χριστιανοί φιλόσοφοι θα προσπαθούσαν επίσης να θέσουν τις βάσεις για την υπέρβαση αυτού που αποκαλούσαν «αλλοτρίωση» των ανθρώπων, αλλά και της αλλοτριωμένης αντίληψης περί ενός υπερβατικού Θεού, ενός Θεού «πέρα» από εμάς (οι Μυστικοί, των πρώτων ημερών της φιλοσοφίας, είχαν επίσης ένα τέτοιο όραμα). Επιπλέον, αφού η Μία Ουσία υπήρχε και θα υπάρχει πάντοτε, η αθανασία του ανθρώπου είναι βέβαιη.

Ο Σπινόζα υπερασπίστηκε συγχρόνως τη θέση που είναι γνωστή ως ντετερμινισμός. Ντετερμινισμός είναι ο ισχυρισμός πως μια δεδομένη αιτία ακολουθείται αναγκαστικά από ένα ορισμένο αποτέλεσμα. Ο ντετερμινισμός του Σπινόζα δεν αφορούσε τόσο την επιστήμη όσο κάτι συγγενικό με αυτό που αποκαλούμε πεπρωμένο. Κατά την άποψή του, ό,τι συμβαίνει στη ζωή μας είναι αναγκαίο να συμβεί. Δεδομένου ότι το σύμπαν είναι ο Θεός, μπορούμε να είμαστε βέβαιοι πως ό,τι μας συμβαίνει, συμβαίνει για κάποιο λόγο.

Ο ντετερμινισμός έθεσε τη βάση για την ηθική συνταγή που είχε να προτείνει ο Σπινόζα. Συνέστησε να θεωρούμε τον εαυτό μας ένα με τον Θεό και τους άλλους ανθρώπους, και τη ζωή μας ως καθοριζόμενη από την αναγκαιότητα. Ο Σπινόζα όμως, όπως κι ο πρώτοι στωικοί, υποστήριξε ότι αυτή η καθησυχαστική αντίληψη για τον εαυτό μας παραμορφώνεται και εμποδίζεται εύκολα από τα συναισθήματα, τα οποία αποτελούν «συγχυσμένες ιδέες». Οι στωικοί δίδασκαν πως τα συναισθήματα ήταν λανθασμένες κρίσεις που βασιζόνταν σε μια κατακερματισμένη σύλληψη του ε-

αυτού και του κόσμου. Επιθυμούμε εκείνο που δεν μπορούμε να έχουμε, ή αυτό που ήδη έχουμε αλλά δεν το γνωρίζουμε. Ομοίως, το όραμα του Σπινόζα μάς λέει πως δεν έχει νόημα να επιθυμούμε εκείνο που δεν είναι προορισμένο να έχουμε, αλλά κι ότι ένα μεγάλο μέρος αυτών που επιθυμούμε –την ενότητα με τους άλλους ανθρώπους και τον Θεό– το έχουμε ήδη. Εκείνο που χρειάζεται είναι ο έλεγχος των συναισθημάτων μας, και η ορθή φιλοσοφική στάση για να τον πετύχουμε είναι η αποδοχή ή «καρτερικότητα».

Αντίθετα με τους αρχαίους στωικούς όμως, ο Σπινόζα δεν απέριψε τα συναισθήματα εγγένει. Τουναντίον, μας βεβαιώνει ότι το συναισθήμα που συνοδεύεται από μια στάση αποδοχής είναι *ευδαιμονία*, συναισθήμα πολύ προτιμότερο από κάθε άλλο. Η υπέρτατη αίσθηση της ευτυχίας βρίσκεται όχι στην ψευδαιοθηπική δύναμη ή την αντίσταση, αλλά σ' αυτό το φιλοσοφικό όραμα, που ο Σπινόζα αποκαλεί επίσης διανοητική αγάπη του Θεού.



ΣΥΜΦΩΝΑ με τον Λάμπνιτς, η ίδια βασική αρχή –το ότι οι ουσίες είναι από τη φύση τους *αυτάρκειες*– οδηγεί στο συμπέρασμα πως ο κόσμος αποτελείται από αναρίθμητες απλές ουσίες. Οι απλές αυτές ουσίες ονομάζονται *μονάδες*, κάθε μία από τις οποίες είναι *αυτάρκης* και ανεξάρτητη από όλες τις άλλες. Ο Θεός, κατά την άποψη αυτή, είναι η υπερμονάδα, ο Δημιουργός όλων των υπολοίπων. Κάθε μονάδα μοιάζει μ' έναν μικρό εαυτό ή ψυχή. Αντιλαμβάνεται τον κόσμο –μαζί κι εκείνο που θα λέγαμε αλληλεπίδραση με τις άλλες μονάδες– από τη δική της ιδιαίτερη προοπτική. Στην πραγματικότητα ωστόσο, καμία μονάδα δεν αλληλεπιδρά με κάποια άλλη. Ο Λάμπνιτς επιμένει πως οι μονάδες είναι «χωρίς παράθυρα». Οι «αντιλήψεις» μιας μονάδας δεν είναι αντιλήψεις με τη συνηθισμένη έννοια, αλλά μάλλον εσωτερικές καταστάσεις οι οποίες αντιστοιχούν στις εσωτερικές καταστάσεις όλων των άλλων μονάδων, σε μια «εκ των προτέρων θεμελιωμένη αρμονία» από τον Θεό.

Ο Λάμπνιτς ενδιαφερόταν επίσης έντονα για τη ζωή και το πώς πρέπει να ζούμε, σε αντίθεση όμως με τον μοναχικό Σπινόζα αυτός ήταν ένας κοσμικός διανοούμενος. Γνώριζε προσωπικά τους πρίγκιπες της Ευρώπης, όλες τις μεγάλες διάνοιες, ενώ είχε

συναντήσει μέχρι και τον Σπινόζα. Ο Λάιμπνιτς ανακάλυψε τον διαφορικό λογισμό. Ήταν επιστήμονας, νομικός, ιστορικός, πολιτικός, εκπαιδευτικός, ειδικός στη λογική, γλωσσολόγος και θεολόγος, ενώ έγραψε το γνωστότερο στην εποχή του βιβλίο για την Κίνα. Σε όλη του τη ζωή εμπλεκόταν σε φιλοσοφικές συζητήσεις και επιστολογραφίες, ωστόσο, είτε από φρόνηση είτε γιατί δεν είχε χρόνο, δημοσίευσε ελάχιστα κείμενα. Παρόλο που το βασικό ενδιαφέρον του ήταν η λογική και η μεταφυσική, το σημαντικότερο έργο του αφορά μια αισιόδοξη άποψη που είχε για τον κόσμο, άποψη η οποία πρέπει να θεωρηθεί μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο των τρομακτικών πολέμων και των θρησκευτικών συγκρούσεων που ταλαιπωρούσαν την Ευρώπη τον 17ο αιώνα.

Ο Λάιμπνιτς υποστήριξε με θαυμαστό τρόπο την ανάπτυξη μιας καθολικής γλώσσας, μιας γενικής λογικής στα πλαίσια της οποίας όλα τα ανθρώπινα προβλήματα θα μπορούσαν να λυθούν αναίμακτα και ορθολογικά. Ως βασικό θεμέλιο της φιλοσοφίας του υπερασπίστηκε αυτό που ονόμαζε «Αρχή του Αποχρώντος Λόγου», η οποία, όπως και στον Σπινόζα, του επέτρεψε να πει πως τίποτε δεν συνέβαινε χωρίς κάποια αιτία. Αφού όλες οι αιτίες προέρχονταν από τον Θεό, και ο Θεός καθορίζει το σύμπαν (δημιουργώντας τις μονάδες και τις αντιλήψεις τους), μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι οι αιτίες αυτές είναι αγαθές – στην πραγματικότητα, οι αγαθότερες όλων. Αυτή είναι μία από τις θέσεις του Λάιμπνιτς που έχουν μείνει στην ιστορία, γεγονός όμως που μπορεί να οφείλεται και στο ότι γελοιοποιήθηκε από τον Βολταίρο στον *Καντίντ*. Η ακριβής θέση είναι πως, δεδομένης της απειρίας των εναλλακτικών κόσμων που μπορούσε να δημιουργήσει ο Θεός, δεν ήταν δυνατόν παρά να επιλέξει τον καλύτερο, τον καλύτερο από όλους τους δυνατούς κόσμους.

Ενδεχομένως η λογική του Λάιμπνιτς να είναι συζητήσιμη – το όραμά του, ωστόσο, είναι αδιαμφισβήτητα εποικοδομητικό. Σε ταραγμένους καιρούς, είναι πάντα ανακουφιστικό να πιστεύουμε πως υπάρχει μια βαθύτερη αιτία για ό,τι συμβαίνει. Εδώ έχουμε άλλη μια κλασική απάντηση στο πανάρχαιο πρόβλημα του κακού. Ό,τι θεωρούμε κακό οφείλεται μόνο στην περιορισμένη μας όραση, την αδυναμία μας να κατανοήσουμε το σύνολο των πιθανοτήτων. Αν και, στα τέλη αυτού του αξιοσημείωτα κυνικού αιώνα στον οποίο ζούμε, μας είναι δύσκολο να εκτιμήσουμε την ελπιδο-

φόρα άποψη του Λάιμπνιτς, δεν μπορούμε ωστόσο να μην εκτιμήσουμε την επιρροή που είχε σ' εκείνους που την είχαν αποδεχθεί.

Καμία παρουσίαση της νεότερης φιλοσοφίας δεν θα ήταν πλήρης εάν δεν περιελάμβανε τον μεγαλύτερο φυσικό της εποχής, τον Σερ Ισαάκ Νεύτωνα [Isaac Newton] (1642-1727). Η φυσική του Νεύτωνα ξεπερνάει το αντικείμενο αυτού του βιβλίου, όπως άλλωστε και η θεολογία στην οποία αφοσιώθηκε τις τελευταίες δεκαετίες της ζωής του. Η επίδραση που είχε όμως στην επιστήμη και το παράδειγμα που έδωσε στον κόσμο ήταν τόσο σημαντικά τον 18ο αιώνα, ώστε καμία έκθεση της φιλοσοφίας να μην είναι δυνατή εάν δεν τον λάβει σοβαρά υπόψη της. Ο Νεύτων έδειξε τη δυνατότητα να κατανοήσουμε τον κόσμο βασιζόμενοι σε λίγες απλές, κομψές αρχές. Επιπλέον, η αγωνιώδης αντίφαση που τόσο πολύ βασάνισε τον Νεύτωνα, η αντίφαση μεταξύ της υλικομηχανικής φυσικής θεωρίας του για τον κόσμο και της ευσεβούς, πνευματικής, χριστιανικής πίστης του, ήταν μια αντίθεση που άρχισε σιγά-σιγά να κυριαρχεί στην ευρωπαϊκή σκέψη.

Μέχρι τα τέλη του 17ου αιώνα, η επιστήμη εκπροσωπούσε μια περιστασιακή ενόχληση για τις θρησκευτικές αρχές, ελάχιστα όμως γινόταν αντιληπτή ως σοβαρή απειλή για τη θρησκεία. Ό,τι απειλούσε την τελευταία ερχόταν από το εσωτερικό της, καθώς η μια θρησκευτική ομάδα πολεμούσε την άλλη με αφορμή διάφορες θεολογικές λεπτομέρειες (συχνά, όμως, και σημαντικές εκτάσεις γης ή την αναζήτηση πολιτικής ισχύος). Με το τέλος του αιώνα, ωστόσο, η επιστήμη είχε αυτονομηθεί, και δεν αποτελούσε πλέον πηγή απλών ενοχλήσεων και φιλονικιών. Η επιστημονική κοσμοαντίληψη βρισκόταν άμεσα αντιμέτωπη με την καθιερωμένη θρησκευτική πίστη – δεν ήταν πια ο Δαβίδ εναντίον του Γολιάθ. Για πολλές ευαίσθητες και ανήσυχες προσωπικότητες, η εμφανής σύγκρουση επιστήμης και θρησκείας γινόταν όλο και πιο αφόρητη. Μία από αυτές ήταν και ο Νεύτων.

Η Αναζήτηση των Καθολικών Εννοιών: Διαφωτισμός

Η άνοδος της επιστήμης και η διαφαινόμενη νίκη της πάνω στην αυθεντία της εκκλησίας σήμαινε για την Ευρώπη την ανακάλυψη μιας νέας πίστης: της πίστης στο λόγο. Ο αποκαλούμενος

Διαφωτισμός έκανε την πρώτη του εμφάνιση στην Αγγλία, ακολουθώντας με ελάχιστη καθυστέρηση τα επιστημονικά επιτεύγματα του Ισαάκ Νεύτωνα και τις σχετικά αναίμακτες πολιτικές μετατοπίσεις και αλλαγές που συνέβησαν στα τέλη του 17ου αιώνα με την «Ένδοξη Επανάσταση». Στη συνέχεια μεταφέρθηκε στη Γαλλία από νεαρούς διανοούμενους, όπως ο Βολταίρος, οι οποίοι είχαν επισκεφθεί την Αγγλία, κι έφτασε στην κορύφωσή του κατά τη Γαλλική Επανάσταση του 1789. Ύστερα εξαπλώθηκε νότια και ανατολικά, στην Ιταλία, την Ισπανία και τη Γερμανία, όπου συνάντησε την έντονη αντίδραση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και παραδοσιακότερων τρόπων σκέψης. Θα ήταν βοηθητικό ωστόσο εάν θεωρούσαμε το Διαφωτισμό ως συνέχεια της «αναζωογόνησης» που είχε αρχίσει με την Αναγέννηση, μιας επαναβεβαίωσης δηλαδή του ανθρωπισμού σε συνδυασμό με τη νέα πίστη στον ανθρώπινο λόγο.

Ο Διαφωτισμός καθ'αυτός δεν ήταν αντιθρησκευτικός. Ορισμένοι μάλιστα από τους πλέον εξέχοντες εκπροσώπους του ήταν οι ίδιοι θρησκευόμενοι. Ακολουθώντας όμως τον Ντεκάρτ και τη νέα επιστήμη, οι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού μετέφεραν ένα μεγάλο μέρος της εμπιστοσύνης τους στην ικανότητα του λόγου, της εμπειρίας και της διανοητικής τους αυτονομίας, κι αυτό ήταν επόμενο να οδηγήσει σε μια αντίθεση απέναντι στην εκκλησία και την περισσότερο εξουσιαστική διδασκαλία της (που οι διαφωτιστές φιλόσοφοι αποκαλούσαν «προλήψεις»). Στη θέση των σεκταριστικών πολέμων που είχαν αιματοκυλήσει την Ευρώπη τούς τελευταίους αιώνες, οι φιλόσοφοι αυτοί επέμεναν σ' έναν «κοσμοπολιτισμό» – στο να θεωρούν δηλαδή τους εαυτούς τους πολίτες του κόσμου, να αγνοούν τα εθνικά σύνορα, να απορρίπτουν τις σεκταριστικές στρατεύσεις. Ήθελαν οι αλήθειες τους να είναι καθολικές αλήθειες, να μην επιβάλλονται αλλά να ανακαλύπτονται από τους ανθρώπους μέσα σ' ένα πνεύμα ανεξαρτησίας.

Λίγοι σχετικά φιλόσοφοι, Γάλλοι ως επί το πλείστον, ήταν άθεοι, υλιστές που δεν αναγνώριζαν καμία θέση για έναν κυρίαρχο Θεό στην ορθολογική τάξη πραγμάτων. Εκείνο όμως στο οποίο συμφωνούσαν και πίστευαν όλοι οι διαφωτιστές ήταν ο λόγος. Μέσω του λόγου, πίστευαν, όχι μόνο θα αποκτούσαν πρόσβαση στα μυστικά της φύσης διά της επιστήμης, αλλά επιπλέον θα εγκαθιστούσαν έναν αληθινό παράδεισο στη γη, μια κοινωνία όπου

δεν θα υπήρχε πλέον αθλιότητα και αδικία. Έτσι, ο Κοντορσέ [Condorcet], ένας φανατικός διαφωτιστής που περίμενε να εκτελεστεί στη Γαλλική Επανάσταση, μπόρεσε να γράψει: «Τι παρηγορη που είναι για το φιλόσοφο ο οποίος θρηνεί τα λάθη, τα εγκλήματα, τις αδικίες που ακόμη μολύνουν τη γη και των οποίων θύμα πέφτει συχνά ο ίδιος, αυτή η ιδέα του ανθρώπινου είδους, καθώς χειραφετείται από τα δεσμά του και οδεύει με σταθερό, σίγουρο βήμα στο μονοπάτι της αλήθειας, της αρετής και της ευτυχίας!»

«Δείξ' το μου!»

Λοκ, Χιουμ και Εμπειρισμός

ΣΤΗΝ Αγγλία, ο Τζον Λοκ [John Locke] (1632-1704) αντιτέθηκε κριτικά στην πίστη του Ντεκάρτ στο λόγο. Υποστήριξε πως αντί για τον αφηρημένο λόγο και τη σκέψη, έπρεπε να δώσουμε μεγαλύτερη βαρύτητα στην εμπειρία, στην ικανότητά μας να γνωρίζουμε τον κόσμο και να μαθαίνουμε μέσω των αισθήσεών μας. Με τον Λοκ εγκαινιάζεται η μακρά παράδοση του βρετανικού εμπειρισμού, απορρίπτοντας την επίμονη καχυποψία απέναντι στις αισθήσεις, η οποία κυριαρχούσε στη Δύση πριν ακόμη από τον Πλάτωνα. Ο Λοκ υποστήριξε ότι «όλη η γνώση προέρχεται από τις αισθήσεις», σύντομα δε τον ακολούθησαν ο Ιρλανδός επίσκοπος Τζορτζ Μπέρκλεϊ [George Berkley] και ο Σκοτσέζος φιλόσοφος Ντέιβιντ Χιουμ [David Hume].

Αντιτιθέμενος στον Ντεκάρτ, τον Σπινόζα και τον Λάιμπνιτς, αυτούς τους «ορθολογιστές» που υπέθεταν ότι το μυαλό αποτελεί μια μάλλον πλούσια και πολύπλοκη δομή, ο Λοκ ισχυρίστηκε ότι δεν ήταν παρά «άγραφος χάρτης» ο οποίος γραφόταν από την εμπειρία στη διάρκεια της ζωής του ανθρώπου. Οι ορθολογιστές υποστήριζαν την ύπαρξη ενός σημαντικού αριθμού εγγενών ή «έμφυτων» ιδεών, λ.χ. τις ιδέες της ουσίας και του Θεού. Ο Λοκ, αντίθετα, υποστήριξε ότι το μυαλό μοιάζει περισσότερο με άδειο ντουλάπι το οποίο φωτίζεται μόνο από το φως που μπαίνει απ' έξω.

Ο Άγγλος φιλόσοφος, ωστόσο, έκανε έναν συμβιβασμό όσον αφορά τον εμπειρισμό του σε δύο τουλάχιστον σημαντικά σημεία.

Πρώτον, υποχώρησε απέναντι στους μεταφυσικούς που κατέκρινε, αποδεχόμενος την ιδέα της αναγκαιότητας να μιλάμε για τα πράγματα καθεαυτά, πέραν της εμπειρίας που έχουμε γι' αυτά. Θα υπέθετε κανείς ότι ο Λοκ, σύμφωνα με τη μέθοδό του, έπρεπε να καταλήξει στο συμπέρασμα πως ό,τι είμαστε σε θέση να γνωρίσουμε είναι μόνο τα αισθητά χαρακτηριστικά ή «ιδιότητες» των πραγμάτων. Τούτο όμως θα δημιουργούσε ένα πρόβλημα: θα ήταν σαν να μην γνωρίζουμε καθόλου τα ίδια τα πράγματα, παρά μόνον συμπλέγματα χαρακτηριστικών. Ο Λοκ καταλήγει να συνάγει την ύπαρξη του πράγματος καθεαυτό, στο βαθμό που είναι αδύνατο να υπάρχουν ιδιότητες οι οποίες δεν ανήκουν σε κάτι. Η θέση αυτή πλησιάζει επικίνδυνα στην έμφυτη ιδέα, μια παραδοχή, με άλλα λόγια, που δεν βασίζεται στην εμπειρία.

Ο Λοκ προχώρησε και σ' έναν δεύτερο συμβιβασμό όταν διέκρινε δύο διαφορετικά είδη χαρακτηριστικών ή ιδιοτήτων: αυτές που αντιλαμβανόμαστε ως εγγενείς στο ίδιο το αντικείμενο, όπως το σχήμα ή τη μάζα του, κι εκείνες που αντιλαμβανόμαστε εμείς, από τα αποτελέσματα δηλαδή που έχουν τα πράγματα σ' εμάς. Παράδειγμα των δεύτερων ιδιοτήτων είναι το χρώμα. Αυτές οι «δευτερογενείς» ιδιότητες (σε αντίθεση με τις πρωτογενείς ιδιότητες του σχήματος και της μάζας) εντοπίζονται «μέσα μας» αντί «εκεί έξω» στον κόσμο. Εάν ωστόσο λάβει κανείς σοβαρά υπόψη του την επιχειρηματολογία του Λοκ, μπορεί να καταλήξει στο συμπέρασμα πως οτιδήποτε πέφτει στην αντίληψή μας, ουσιαστικά βρίσκεται στο μυαλό μας, μέσα μας. Δεν υπάρχει ούτε ανάγκη ούτε δικαιολογία για να μιλάμε για τον κόσμο «εκεί έξω».

Αυτό ακριβώς το συμπέρασμα έβγαλε από την επιμονή του Λοκ σε μια καθαρά εμπειρική μέθοδο και ο επίσκοπος Τζορτζ Μπέρκλεϊ (1632-1704). Ο Μπέρκλεϊ δεν είχε κανένα σχεδόν πρόβλημα να υποθέσει πως δεν υπάρχει άλλος πραγματικός κόσμος πέρα από τον κόσμο που βρίσκεται στο μυαλό μας. Ο κόσμος δεν αποτελούσε παρά σύνθεση των ιδεών μας – θέση που έγινε αργότερα γνωστή ως ιδεαλισμός. Ως θρησκευτικός παράγων, ο Μπέρκλεϊ είδε στην άποψη αυτή έναν τρόπο να τοποθετήσει τον Θεό στο επίκεντρο της φιλοσοφίας του. «Το να υπάρχεις συνίσταται στο να είσαι αντιληπτός», υποστήριξε, οτιδήποτε υπάρχει όμως γίνεται αντιληπτό όχι μόνο από τους ανθρώπους αλλά και από τον Θεό. Μπορούμε να διαπιστώσουμε εύκολα πό-

σο πολύ έμοιαζε η θέση του Μπέρκλεϊ ως προς το πνεύμα, αν όχι και τη μέθοδο, με τη «μοναδολογία» του Λάιμπνιτς.

Ο Ντέιβιντ Χιουμ (1711-1776) έκανε πασιφανείς όλες τις περιέργες συνέπειες του εμπειρισμού. Η φιλοσοφία του Χιουμ συνίστατο σ' έναν εξονυχιστικό σκεπτικισμό που όμοιός του δεν είχε υπάρξει από την αρχαιότητα. Ο Χιουμ ήταν ένας από τους λαμπρότερους οπαδούς του Διαφωτισμού, συγχρόνως όμως αναγνώριζε πως ο λόγος –τόσο με την έννοια της επιστημονικής μεθόδου όσο και με την ευρύτερη έννοια του ορθολογισμού– είχε υπερβεί τα όριά του. Θεωρούσε ότι ήταν πολλά που δεν μπορούσε να επιτελέσει, βεβαιότητες στις οποίες δεν μπορούσε να οδηγήσει, αποδείξεις που δεν ήταν σε θέση να δώσει. Παραδόξως, ο σκεπτικισμός του Χιουμ αποτέλεσε το αντιπροσωπευτικότερο παράδειγμα καθαρής αυτοεξεταστικής διαφωτιστικής σκέψης. Το συμπέρασμά του ήταν πως ακόμη και η αριότερη σκέψη δεν ήταν σε θέση να κάνει εκείνο που νόμιζαν ότι μπορούσε οι στοχαστές του Διαφωτισμού.

Ο σκεπτικισμός του βασιζόταν σε μια σειρά δογμάτων τα οποία είχαν εμφανιστεί στα πλαίσια της διαμάχης σχετικά με τη γνώση, διαμάχης που είχε υποχωρήσει μετά τον Μπέικον και τον Ντεκάρτ. Ο Χιουμ ήταν δηλωμένος εμπειριστής. Όλη η γνώση, επαναλάμβανε, οφείλει να στηρίζεται στην εμπειρία. Δεχόταν επίσης τη διάκριση μεταξύ της εμπειρίας και του κόσμου στον οποίο αυτή αναφέρεται. Στην περίπτωση αυτή όμως, μπορεί άραγε να θεμελιωθεί με εμπειρικό τρόπο η πίστη μας στον «εξωτερικό» κόσμο; Όχι, ούτε όμως και με τη μέθοδο της επαγωγής μπορεί να γίνει κάτι τέτοιο χωρίς να θεωρηθεί δεδομένο εκ των προτέρων το ίδιο το ζητούμενο.

Ο Χιουμ κατέληξε στο συμπέρασμα ότι οι βασικότερες παραδοχές, οι παραδοχές πάνω στις οποίες θεμελιώνεται η γνώση, είναι αδύνατο να αποδειχτούν με το λόγο. Ομοίως, στην περιοχή της ηθικής, ο σκεπτικισμός του κατέληγε στο ότι «δεν συνιστά παραβίαση του λόγου το να προτιμήσω την καταστροφή του μισού κόσμου για να απαλλαγώ από μια σουβλιά στο μικρό μου δαχτυλάκι». Ο λόγος δεν μπορεί να μας παρακινήσει να είμαστε ηθικοί. Τα συναισθήματά μας όμως μπορούν, και το κάνουν. Κάθε άνθρωπος γεννιέται με μια φυσική ικανότητα για συμπάθεια και μια φυσική ροπή προς το χρήσιμο, με τις οποίες κατασκευάζο-

νται, ανάμεσα σε άλλα, οι ιδέες μας για τη δικαιοσύνη και την κοινωνία.

Ο Χιουμ έτεινε στο νατουραλισμό, την άποψη πως ό,τι δεν μπορεί να κάνει ο λόγος το κάνει ούτως ή άλλως η φύση. Αν ο λόγος δεν είναι σε θέση να μας εγγυηθεί τη γνώση, η φύση μάς έχει εφοδιάσει με το κατάλληλο αισθητήριο ώστε να βρίσκουμε το δρόμο μας στον κόσμο. Αν ο λόγος δεν μπορεί να εγγυηθεί την ηθικότητα, η ανθρώπινη φύση μάς παρέχει τα κατάλληλα συναισθήματα ώστε να συμπεριφερόμαστε ορθά ο ένας στον άλλο. Αν όμως ο λόγος δεν μπορεί να θεμελιώσει την πίστη στον Θεό και τις θρησκευτικές προκαταλήψεις που τη συνοδεύουν, τότε τόσο το χειρότερο για τη θρησκεία. Ο Χιουμ ήταν ένας αμετανόητος άθεος. Αν οι βαθυστόχαστοι τόμοι του σχολαστικισμού δεν είχαν κατορθώσει να παράσχουν ικανοποιητικά επιχειρήματα ή ορθές αποδείξεις για τις θρησκευτικές πίστεις, τότε «ρίχτε τους στην πυρά», αποφαινόταν ο Χιουμ εξοργίζοντας τους θεολόγους. Ευτυχώς δεν πρότεινε την ίδια σκληρή αντιμετώπιση γι' άλλες αναπόδεικτες πεποιθήσεις, όπως για την πίστη στην ύπαρξη ενός «εξωτερικού» κόσμου, την πίστη στην αναγκαιότητα της ηθικής, κ.ά. Μπορεί ο λόγος να είχε τα όριά του, τα συναισθήματά μας όμως κι ο φυσικός κοινός νους, που καλλιεργούνταν μέσω των κοινωνικών παραδόσεων, είχαν επίσης ισχύ και αξία. Ο Χιουμ μάς υπενθυμίζει (για μία ακόμη φορά) εκείνο που τόσο παραμελήθηκε κατά την αναζήτηση της λογικής βεβαιότητας, η οποία όρισε σε μεγάλο βαθμό τη σύγχρονη φιλοσοφία.

Φιλοσοφία και Επανάσταση

Ο ΤΖΟΝ ΛΟΚ υπήρξε επίσης μεγάλος πολιτικός στοχαστής, και οι δύο πραγματείες του πάνω στη διακυβέρνηση καθιέρωσαν τη γλώσσα των βασικών δικαιωμάτων, περιλαμβανομένων της ελευθερίας της έκφρασης, της θρησκευτικής πίστης και της κατοχής ατομικής ιδιοκτησίας. Τα δικαιώματα αυτά επρόκειτο να αποτελέσουν το επίκεντρο επαναστάσεων τόσο στις βρετανικές αποικίες της Αμερικής (1776) όσο και στη Γαλλία (1789), αλλά και μιας πολύ βαθύτερης επανάστασης στο επίπεδο της κοινωνικής σκέψης.

Η θεωρία του Λοκ για το φυσικό δίκαιο είναι ιδιαίτερα σημαντική, γιατί, αντί να εκλαμβάνει την ιδιοκτησία, την αμοιβαία ανοχή και την ελευθερία ως προϊόντα ανθρωπίνης συμφωνίας, ενός «κοινωνικού συμβολαίου», θεωρεί πως προϋπάρχουν οποιασδήποτε κοινωνικής σύμβασης. Το άτομο, για παράδειγμα, έχει το δικαίωμα να κατέχει κάτι από τη στιγμή που «εμπλέκεται μ' αυτό η εργασία του». Σκοπός κάθε συμβατικής συμφωνίας, περιλαμβανομένων του συντάγματος και των νόμων περί ιδιοκτησίας, είναι η εγγύηση αυτών των δικαιωμάτων. Τα ίδια όμως τα δικαιώματα ανάγονται στη φύση. Είναι «αναπαλλοτρίωτα». Δεν μπορούν ούτε καν να χαριστούν ή να εκποιηθούν.

Η ιδέα ότι το άτομο είχε δικαίωμα στην ιδιοκτησία, δικαίωμα παρεχόμενο όχι από το νόμο ή τα έθιμα αλλά από το φυσικό δίκαιο, έθεσε τα στέρεα θεμέλια γι' αυτό που θα ονομαζόταν αργότερα καπιταλισμός, αν και πρέπει να σημειωθεί πως ο Λοκ σε καμία περίπτωση δεν υπερασπίστηκε το οικονομικό πλεόνασμα ή την απεριόριστη απόκτηση. Η προτεσταντική επανάσταση είχε ήδη προσφέρει την «ηθική της εργασίας», η οποία νομιμοποιούσε τον προσανατολισμό στην εγκόσμια επιτυχία. Η Βιομηχανική Επανάσταση, από την άλλη, κατέστησε την επιτυχία αυτή δυνατή σε εκτεταμένη κλίμακα. Μια σειρά φιλοσόφων —ο Λοκ, ο Χομπς και άλλοι— υπερασπίστηκαν την ιδέα του «κοινωνικού συμβολαίου», καταφέροντας αλληπάλλληλα πλήγματα στην παραδοσιακή έννοια της εξουσίας (όπως το «εκ Θεού δικαίωμα» των ηγεμόνων) και υποστηρίζοντας με έμφαση τη δημοκρατία και την ατομικότητα. Ο πρόσφατα ανακαλυφθείς πλούτος του Νέου Κόσμου παρέσχε τα καύσιμα για μία από τις μεγαλύτερες οικονομικές επαναστάσεις της ιστορίας. Όπως όλες οι επαναστάσεις, έτσι κι αυτή υποκινήθηκε και συντηρήθηκε από φιλοσοφικές ιδέες.

Ο Βολταίρος και ο Ρουσό είναι οι δύο γνωστότεροι και πιο σημαντικοί φιλόσοφοι της Γαλλικής Επανάστασης. Ο Βολταίρος [Voltaire] (Φρανσουά-Μαρί Αρουνέ, 1694-1778) θαύμαζε τον αγγλικό Διαφωτισμό και την πολιτική φιλοσοφία του Λοκ. Μετέφερε και τα δύο στη Γαλλία, όπου τα χρησιμοποίησε για να επιτεθεί τόσο στη γαλλική κυβέρνηση όσο και στην Καθολική Εκκλησία. Αυτός ο κομψός φιλόσοφος [philosophe] με το προσωπικό στυλ δεν ασχολήθηκε με ό,τι οι περισσότεροι θεωρούν φιλοσοφία. Προτίμησε να εκφραστεί με πολεμικά δοκίμια, πολιτικά σχόλια και κρι-

τικές, καθώς και φανταστικές ιστορίες και μύθους. Υπερασπίστηκε, ωστόσο, το λόγο και την αυτονομία του ατόμου πειστικότερα από οποιονδήποτε άλλο φιλόσοφο της κοινωνίας του, χαιρόταν δε ιδιαίτερα να κεντρίζει τα φουσκωμένα μπαλόνια της μεταφυσικής και της θεολογίας. Ως προς αυτό, προετοίμασε το έδαφος για τον αρκετά χρόνια νεότερό του Χιουμ, και πυροδότησε τα αιτήματα της μεσαίας τάξης (ή, ακριβέστερα, της *μπουρζουαζίας*) για μεταρρυθμίσεις, οι οποίες επρόκειτο να αποτελέσουν το σκηνικό της επανάστασης στη Γαλλία.

Ο Ζαν-Ζακ Ρουσό [Jean-Jacques Rousseau] (1712-1778) ήταν ένας περισσότερο πανούργος και πολύπλοκος στοχαστής, ο οποίος, σε αντίθεση με τον γηραιό σύγχρόνό του Βολταίρο, δεν διότασε μπροστά στις μεγάλες θεωρίες για την ανθρώπινη φύση και κοινωνία. Τα πρώιμα δοκίμιά του, στα οποία αμφισβήτησε τα φερόμενα ως πλεονεκτήματα του «πολιτισμού» και υπερασπίστηκε μια ευδαιμονική ζωή στα πλαίσια μιας αφθονούσας και άκρως αντι-χομπσιανής φυσικής κατάστασης, τον έκαναν γνωστό κι άρχισαν να ταρακουνούν τη μετρημένη και αυτάρεσκη αριστοκρατία της Ευρώπης. Σε μια σειρά βιβλίων όπως ο *Αμιλίος* και το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ο Ρουσό επεξεργάστηκε τη θεωρία του για την ανθρώπινη φύση ως «κατά βάση αγαθή», αλλά και την αντίληψή του σχετικά με την κοινωνία – την οποία δεν συγκροτούν οι άνθρωποι για να κερδίσουν την αμοιβαία ασφάλεια (όπως είχε υποστηρίξει ο Χομπς), αλλά μάλλον για να εκπληρώσουν την «υψηλή» ηθική τους φύση. Τα παιδιά πρέπει να εκπαιδεύονται «φυσικά», έλεγε ο Ρουσό, να τους παρέχεται το περιθώριο να αναπτύξουν αυτή την υψηλή αίσθηση από μόνα τους και με τον δικό τους ρυθμό, να μην περιστεύονται από τα «αφύσικα» κοινωνικά ήθη. Ως «πολίτες» και μέτοχοι της «Γενικής Βούλησης» της κοινωνίας, είμαστε ελεύθεροι να επιβάλουμε το νόμο στον εαυτό μας, ενώ, ακόμη και στα πλαίσια της κοινωνίας, παραμένουμε το ίδιο ανεξάρτητοι όπως ήμασταν κάποτε στη φύση. Στην περίπτωση όμως που κάποιος αρνείται να συμμετέχει –υποστήριζε απειλητικά ο Ρουσό–, ίσως είναι αναγκαίο να «εξαναγκασθεί να είναι ελεύθερος».

Παρότι η φυσική κατάσταση μπορεί να ήταν ευτυχής, δεν παρείχε το κατάλληλο πλαίσιο για την καλλιέργεια και άσκηση των ανθρώπινων αρετών. Εδώ η προβληματική του Ρουσό επιστρέφει

στον Αριστοτέλη. Ο Γάλλος φιλόσοφος δεν θεωρεί αντιφατική τη διατήρηση τόσο της φυσικής αίσθησης της ανεξαρτησίας όσο και της αμοιβαίας δέσμευσης που προϋποθέτει η θέσπιση και η υπακοή των νόμων της κοινωνίας. Ωστόσο, η αρχική μας είσοδος στην κοινωνική κατάσταση δεν ήταν από μόνη της ούτε επιθυμητή ούτε ευτυχισμένη. Η εγκατάλειψη της ανεξαρτησίας και της ευδαιμονίας της φυσικής κατάστασης αποτελούσε πώση για την ανθρωπότητα. Ουσιαστικά έλαβε χώρα μια καταστροφή, η οποία είναι ταυτισμένη με την αρχή της κοινωνίας όπως την ξέρουμε αλλά και με την αρχή της δυστυχίας μας: κάποιος περιέφραξε ένα κομμάτι γης και είπε: «Αυτό είναι δικό μου!» Όλες οι ανισότητες και οι αδικίες που κυριαρχούν στην ανθρώπινη ζωή προήρθαν από την εμφάνιση της ατομικής ιδιοκτησίας.

Στην κριτική που ασκεί ο Ρουσό στην ατομική ιδιοκτησία, δεν μπορεί παρά να έρθει σε αντίθεση με τον Λοκ, στον διανοητικό αγώνα δε που διεξαγόταν στην Ευρώπη και την Αμερική, οι δυο ετούτοι στοχαστές εμφανίζονται συχνά να είναι σε σύγκρουση. Στην Αμερική, μια χώρα γαιοκτημόνων, νομικών, αγροτών και επιχειρηματιών, ήταν καθαρό πως νικούσε ο Λοκ. Ο Ρουσό, από την άλλη, ασκούσε εμφανή έλξη στη μέχρι πρόσφατα φεουδαρχική Γαλλία. Και στις δύο επαναστάσεις όμως καθοριστικό ρόλο έπαιξε η διαφωτιστική αντίληψη για την πραγματική υπόσταση και σημασία των φυσικών δικαιωμάτων και της ανεξαρτησίας του ατόμου, καθώς και της εγγύησής τους από το κοινωνικό συμβόλαιο.

Το κοινωνικό συμβόλαιο, φυσικά, δεν αποτελεί ένα συγκεκριμένο ιστορικό γεγονός. Πρόκειται για φιλοσοφική σύλληψη, για μεταφορά, ή αλλιώς για έναν ορισμένο τρόπο θέασης της κοινωνίας ως εθελούσιας συνάθροισης συναινούντων ατόμων. Οι όροι, κατά συνέπεια, του κοινωνικού συμβολαίου ορίζουν την ιδεατή κοινωνία ως κοινωνία όπου τα άτομα επιβάλλουν εκούσια το νόμο στον εαυτό τους. Είμαστε αυτοκυβερνώμενοι, και παραμένουμε, όπως στην κατάσταση της φύσης, ελεύθεροι και ανεξάρτητοι, χωρίς να θυσιάζουμε αυτές τις φυσικές ευλογίες.

Έτσι το θεμελιακό δυτικό ιδεώδες της αυτονομίας του ατόμου κατέστη συμβατό με τη νομιμότητα του κράτους, ενώ συγχρόνως η ιδέα της φυσικής αγαθότητας του ανθρώπου αντικατέστησε τη μακραίωνη αντίληψη περί «προπατορικής» ανθρώπινης αμαρτίας. Στη συνέχεια ακολούθησαν η Αμερικανική και η Γαλλική Ε-

πανάσταση. Ως ένα βαθμό, και στις δύο περιπτώσεις επρόκειτο για επαναστάσεις στο χώρο των ιδεών, εξεγέρσεις που προήλθαν όχι μόνο από την κακή διακυβέρνηση αλλά και από την ανάπτυξη των ιδεών της δικαιοσύνης και της αδικίας, της φύσης της κοινωνίας και του ανθρώπου.

Στην Αμερική, ο Τόμας Τζέφερσον [Thomas Jefferson] (1743-1826) δανείστηκε μια σειρά ιδεών από την Ευρώπη, συγκεκριμένα δε από τον Λοκ και τον σκοτσέζικο Διαφωτισμό. Ως βασικός συγγραφέας της Αμερικανικής Διακήρυξης της Ανεξαρτησίας, ο Τζέφερσον περιέλαβε με χαρά στο κείμενο αυτό την ιδέα των αυτοπόδεικτων αληθειών (αυταπόδεικτων, βέβαια, σ' εκείνους που γνώριζαν πώς να τις δουν), καθώς και την ιδέα των φυσικών ανθρωπινων δικαιωμάτων, ανάμεσα στα οποία το δικαίωμα στη ζωή, στην ελευθερία, στην ατομική ιδιοκτησία και στην «επιδίωξη της ευτυχίας». Με τον Τζέφερσον έκανε την εμφάνισή της στο προσκήνιο της πολιτικής μια νέα επινόηση: «ο λαός». Η αυτοδυναμία κατέστη σημαντικότερη πολιτική [civic] αρετή, ενώ ευθύνη της κυβέρνησης ήταν η διασφάλιση επαρκούς εκπαίδευσης και ιδιοκτησίας στον καθένα ώστε να είναι δυνατή η ανάπτυξη του αυτοδύναμου πολιτικού [civic] χαρακτήρα. Κατ' αυτό τον τρόπο η εκπαίδευση μετατρέπεται από προνόμιο σε ατομικό δικαίωμα και πολιτική ανάγκη. Η θρησκευτική ελευθερία αποτέλεσε ζήτημα όχι μόνον αμοιβαίας ανοχής, αλλά και μιας σειράς δικαιωμάτων, έναντι παράγοντα δηλαδή κοινωνικής ομαλότητας. Η κυβέρνηση δεν μπορούσε πλέον να επικαλείται κάποιο θείο προνόμιο ή την ωμή ισχύ· χρειαζόταν λαϊκή νομιμοποίηση.

Η Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας δεν αποτελούσε απλώς νομιμοποίηση της εξέγερσης εναντίον της αγγλικής αποικιακής εξουσίας. Ήταν συγχρόνως μια θεαματική, έξοχα διατυπωμένη επικύρωση της αρχών του Διαφωτισμού. Η επανάσταση δεν αφορούσε μόνο την απόρριψη της «φορολογίας χωρίς ταυτόχρονη λαϊκή εκπροσώπηση». Οι Αμερικανοί δεν είχαν δείξει ιδιαίτερη συμπάθεια ούτε καν στη φορολογία που συνοδευόταν από εκπροσώπηση. Επρόκειτο για το όραμα μιας ολότελα καινούργιας μορφής διακυβέρνησης, μιας διακυβέρνησης η οποία –όπως επρόκειτο να πει αργότερα με παρόμοια ευφράδεια ένας Αμερικανός πρόεδρος– ήταν «από το λαό, με το λαό και για το λαό».

Ο Αμερικανικός Πόλεμος της Ανεξαρτησίας δύσκολα μπορεί

να ονομαστεί επανάσταση, με την έννοια πως οι επαναστάσεις αναποδογυρίζουν κυριολεκτικά τα πράγματα. Ήταν η σχετικά μη τραυματική ανατροπή μιας κυβέρνησης ήδη απομακρυσμένης κι ελαφρώς αδιάφορης απέναντι στις απείθαρχες κτήσεις της στον Νέο Κόσμο. Στη Γαλλία, αντίθετα, εκείνο που ξεκίνησε ως μετατόπιση εξουσίας (από την αριστοκρατία στη *μπουρζουαζία*) κατέληξε να γίνει πυρκαγιά. Όλες οι πλευρές της ζωής κι όλες οι περιοχές της χώρας επηρεάστηκαν βαθύτατα, κομματιάστηκαν, απειλήθηκαν και δελεάστηκαν από υποσχέσεις. Οι συντηρητικοί σ' όλο τον κόσμο τρομοκρατήθηκαν.

Η επανάσταση ξεκίνησε με τη Διακήρυξη των Δικαιωμάτων, ανάμεσα στα οποία το δικαίωμα στη ζωή και στην αντίσταση στην καταπίεση. Ο Τόμας Τζέφερσον, επισκεπτόμενος το Παρίσι ως πρέσβης, προέβλεψε μια σταδιακή ανόρθωση της μοναρχίας και την καθιέρωση μιας ουσιαστικά αντιπροσωπευτικής κυβέρνησης. Η ίδρυση της Εθνοσυνέλευσης, όπου μετείχαν όλες οι τάξεις, υποσχέθηκε την προώθηση της συνεργασίας και της αρμονίας στη θέση των οδυνηρών ταξικών συγκρούσεων. Το 1792 ωστόσο η επανάσταση άρχισε να παίρνει μια βίαιη τροπή. Εκπρόσωποι «του λαού» υποκίνησαν τοπικές εξεγέρσεις και οδήγησαν τη χώρα σε λουτρό αίματος. Ο Μαξιμιλιέν Ροβεσπιέρος [Maximilien Robespierre] και ο Ζαν-Πολ Μαρά [Jean-Paul Marat], αφοσιωμένοι οπαδοί του Ρουσώ, επιχείρησαν να εφαρμόσουν την ιδέα του μέντορά τους για τη «Γενική Βούληση» σ' έναν όχλο που φαινόταν να στοχεύει πάνω απ' όλα στην ιστορική εκδίκηση. Ο βασιλιάς και η βασίλισσα εκτελέστηκαν στη γκιλοτίνα. Στη συνέχεια ακολούθησε η «Τρομοκρατία», η οποία στο τέλος θα αξίωνε τα κεφάλια των ιδίων των ρουσοϊκών αρχιτεκτόνων της. Το 1795 η Γαλλία βρισκόταν στα πρόθυρα της εσωτερικής αναρχίας και της στρατιωτικής εισβολής από την πλευρά των γειτόνων της, όταν έκανε την εμφάνισή του ένας νεαρός Κορσικανός στρατηγός που ονομαζόταν Ναπολέον Βοναπάρτης.

Με τον ερχομό του καινούργιου αιώνα, ο Διαφωτισμός και τα ιδεώδη του άρχιζαν ένα νέο κεφάλαιο.

Ο Άνταμ Σμιθ και ο Νέος Κόσμος του Εμπορίου

Το νέο κεφάλαιο είχε να κάνει όχι μόνο με μια νέα περίοδο πολέμων, αλλά και με τη Βιομηχανική Επανάσταση. Η καινούργια εμποροκρατία είχε αλλάξει το πρόσωπο της Ευρώπης από την εποχή της Αναγέννησης. Ακόμη κι η εκκλησία, εχθρός από παλιά του εμπορίου και ειδικά της τοκογλυφίας (του δανεισμού χρημάτων με σκοπό το κέρδος), είχε αρχίσει να μετατοπίζεται. Η καλβινιστική μεταρρύθμιση ενθάρρυνε τη νέα εμπορική συνείδηση. Κι αυτή η νέα οικονομική τάξη, ήδη ανεπτυγμένη πλήρως στην Αγγλία με τη Βιομηχανική Επανάσταση, χρειαζόταν την κατάλληλη φιλοσοφία.

Ο Άνταμ Σμιθ [Adam Smith] (1723-1790) ήταν ο καλύτερος φίλος και ο πιο στενός συνεργάτης του Ντέιβιντ Χιουμ. Μοιράζονταν την αγάπη τους για την ιστορία και τη λογοτεχνία, αλλά κι ένα συντηρητικό ενδιαφέρον γι' αυτό που σήμερα θα λέγαμε ελεύθερη κοινωνία, καθώς και για τον βασικό (αν και αμφιλεγόμενο) θεσμό της: την ατομική ιδιοκτησία. Περισσότερο απ' όλα ο Σμιθ μοιραζόταν με το φίλο του τον Χιουμ μια βαθιά αίσθηση για την απόλυτη σημαντικότητα της ηθικής και της κατανόησης της ανθρώπινης φύσης. Ο Σμιθ είναι πασίγνωστος ως ο πνευματικός πατέρας του συστήματος της ελεύθερης αγοράς και συγγραφέας της «βίβλου» του καπιταλισμού *Έρευνα περί των Αιτιών του Πλούτου των Εθνών* (1776). Επρόκειτο για την αρχή της σύγχρονης οικονομίας και της φιλοσοφίας του συστήματος της ελεύθερης αγοράς.

Στον *Πλούτο των Εθνών*, ο Σμιθ υποστήριξε ενμέρει την από καιρό υποβαθμισμένη έννοια του προσωπικού συμφέροντος. Ο νόμος «της προσφοράς και της ζήτησης» μας βεβαιώνει πως, με τον καιρό, τα καλύτερα και φθηνότερα προϊόντα θα καθιερωθούν και το συνολικό συμφέρον καταναλωτών και παραγωγών θα βελτιστοποιηθεί. Επρόκειτο για απλή ιδέα, κομψή και ριζοσπαστική. Η θέση αυτή ωστόσο δεν σήμαινε πως το προσωπικό συμφέρον έπρεπε να θεωρείται πλέον αρετή, και δεν υπάρχει τίποτε στη σκέψη του Άνταμ Σμιθ που θα μπορούσε να μας κάνει να μιλήσουμε για μια νοοτροπία του τύπου «η απληστία είναι καλή». Από την άλλη, μπορεί να φανταστεί κανείς εύκολα τι δροσερό αέρα πρόει να ανέπνευσαν οι άνθρωποι του τέλους του 18ου αιώνα ακούγοντας, μετά από δυο χιλιετίες γκρίνιας για τα κακά του χρήμα-

τος και την αμαρτωλότητα της φιλαργυρίας, ότι το προσωπικό συμφέρον οδηγούσε στη βελτίωση της θέσης όχι μόνο του ενός αλλά όλων. Προς μεγάλη χαρά των νεαρών επιχειρηματιών, ο Σμιθ υποστήριξε επίσης ότι η κυβέρνηση, που μέχρι τότε έλεγχε και ρύθμιζε ουσιαστικά όλες τις εμπορικές συναλλαγές, δεν έπρεπε να εμπλέκεται στην οικονομία. Το *laissez faire* ήταν η κουβέντα της ημέρας – με λίγα λόγια, «Αφήστε μας ήσυχους». Η πρόταση του Σμιθ σήμαινε επίσης ότι οι συντεχνίες και οι συντεχνιακές εταιρείες δεν θα μονοπωλούσαν πλέον την αγορά. Η επιχειρηματική δραστηριότητα επρόκειτο να είναι από τότε και στο εξής «ελεύθερη».

Εξαιτίας του *Πλούτου των Εθνών* ο Σμιθ αναφέρεται ευρέως (κυρίως από εκείνους που δεν τον έχουν διαβάσει) ως ο απολογητής του εμπορικού ατομικισμού, της ισχύος και του κέρδους. Η αλήθεια είναι πως ο Σμιθ, αρκετό καιρό προτού γράψει τον *Πλούτο των Εθνών*, είχε δημοσιεύσει ένα δοκίμιο για την ανθρώπινη φύση χρησιμοποιώντας όρους που παρέπεμπαν στα ηθικά αισθήματα, αισθήματα αποκλειστικά ανθρώπινα τα οποία παρακινούσαν τα άτομα να ζουν αρμονικά στην κοινωνία. Έτσι, παρά την πολύχροτη θέση του *Πλούτου των Εθνών*, πίστευε πως οι άνθρωποι δεν είναι κατ' ουσίαν εγωιστές ή συμφεροντολόγοι, αλλά κοινωνικά όντα των οποίων η δράση πηγάζει από την αμοιβαία συμπάθεια και το ενδιαφέρον για το συλλογικό καλό της κοινωνίας. Ένα ορθό σύστημα ελεύθερης αγοράς ήταν εφικτό μόνο στα πλαίσια μιας τέτοιας κοινωνίας.

Ο νέος, σύγχρονος κόσμος επρόκειτο να ορισθεί σε μεγάλο βαθμό από την καινούργια κοινωνία του εμπορίου και τη γλώσσα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της ιδέας του ατόμου. Μπορεί να υπήρχαν όρια στη γνώση, φαίνεται όμως πως δεν υπήρχαν στην προοπτική του ανθρώπου. Ο ανθρωπισμός είχε επιβεβαιώσει τόσο ισχυρά τον εαυτό του, ώστε ήταν δύσκολο πλέον να θυμάται κανείς τις εναλλακτικές προοπτικές. Υπ' αυτή την έννοια, ο Πρωταγόρας είχε αποδειχθεί σωστός. Με τον καιρό ωστόσο επρόκειτο να αποδειχθεί ότι κι ο ίδιος ο ανθρωπισμός είχε όρια.

Μέρος ΙΙΙ

Από τη Μοντερνικότητα στο Μεταμοντερνισμό

Η Επικράτεια (-ες) του Λόγου: Καντ

ΣΤΗ ΓΕΡΜΑΝΙΑ, Ο ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ (ή *AUFKLÄRUNG*) ΑΝΤΙ-μετωπίστηκε με μια σχετική καχυποψία, ενώ συγχρόνως η Γαλλική Επανάσταση προκάλεσε τρόμο. Ο Διαφωτισμός θεωρήθηκε ορθά όχι τόσο παγκόσμια ή κοσμοπολίτικη φιλοσοφία όσο αντανάκλαση των ιδεών που κυριαρχούσαν στο Λονδίνο και το Παρίσι – ένα είδος διανοητικού ιμπεριαλισμού. Και η Επανάσταση στο Παρίσι δεν θεωρήθηκε θρίαμβος της φιλοσοφίας αλλά μάλλον ανάδυση του χάους. Θα έπρεπε να περάσει περισσότερο από μια δεκαετία μέχρις ότου οι καρποί του Διαφωτισμού επηρεάσουν σοβαρά τους Γερμανούς.

Παρ' όλ' αυτά, ήταν στη Γερμανία που επρόκειτο να εμφανιστεί η σημαντικότερη φυσιογνωμία του Διαφωτισμού. Ο Ιμάνουελ Καντ [Immanuel Kant] (1724-1804) ήταν οπαδός του Λάιμπνιτς, καθώς και ενθουσιώδης υποστηρικτής της νευτώνειας φυσικής και των ριζοσπαστικών απόψεων του Ρουσό για την κοινωνία και την εκπαίδευση. Σε αντίθεση με τους περισσότερους συμπατριώτες του, θαύμαζε τη Γαλλική Επανάσταση, αν και από αρκετά ασφαλή απόσταση, αφού βρισκόταν στην Ανατολική Πρωσία. Εκείνο, ωστόσο, που τον ενέπλεξε στο Διαφωτισμό ήταν μια διαφορετική επανάσταση, μια επανάσταση που ξεκίνησε από την επαφή του με το σκεπτικισμό του Ντρίβιντ Χιουμ.

Ο σκεπτικισμός του Χιουμ αφύπνισε τον Καντ από τον «δογματικό ύπνο» του, την άκριτη δηλαδή αποδοχή της μεταφυσικής του Λάιμπνιτς. Ο Καντ αναγνώριζε πλέον τις δυνατότητες αλλά και τα όρια του λόγου, γεγονός που αντικατοπτρίζεται στα φιλοσοφικά του έργα, τις τρεις μεγάλες *Κριτικές* του λόγου και του δικαίου. Η κριτική του λόγου, ωστόσο, είχε ευρύτατες συνέπειες πέραν της φιλοσοφίας. Από ιστορική άποψη, ο Καντ επαναπροσδιόρισε την αντίθεση θρησκείας και επιστήμης, αντίθεση που είχε οξυνθεί από την εποχή του Μεσαίωνα. Ο Καντ ήταν ευσεβής χριστιανός –για την ακρίβεια λουθηρανός πιετιστής–, η δε πίστη του ήταν ακλόνητη. Παρότι υποστήριζε τη νέα φυσική, επέμενε συγχρόνως πως πρέπει να «περιορίζουμε τη γνώση ώστε να κάνουμε χώρο στην πίστη». «Δύο πράγματα μου προκαλούν δέος», έγραφε, «ο έναστρος ουρανός που βρίσκεται πάνω μας κι ο ηθικός νόμος που έχουμε μέσα μας». Το φιλοσοφικό εγχείρημα του Καντ θα μπορούσε να συνοψιστεί στο διαχωρισμό του έναστρου ουρανού από τον ηθικό νόμο (και τη θρησκεία), καθώς και στην έρευνα για το λόγο που βρίσκεται μέσα σ' αυτά τα δύο, αλλά και πέραν αυτών.

Ωστόσο, ούτε η επιστήμη ούτε η ηθική και η θρησκεία περιορίζονται αποκλειστικά μέσα στις ξεχωριστές τους σφαίρες. Οι βασικές αρχές της επιστήμης –που είχε αμφισβητήσει ο Χιουμ με το σκεπτικισμό του– θα αποδεικνύονταν «καθολικές και αναγκαίες», ή, όπως τις αποκάλεσε ο Καντ, *a priori*. Την ίδια στιγμή, η επικράτεια του Θεού και η αθανασία της ανθρώπινης ψυχής, μαζί με την ανθρώπινη ελευθερία και την ηθική υποχρέωση, δεν μπορούσαν να συμβιβαστούν στα πλαίσια της επιστήμης. Η αιτιότητα και ο στέρεος κόσμος της επιστήμης είχαν τη θέση τους ως φαινόμενα, συνιστούσαν τον κόσμο της εμπειρίας μας. Οι μεγάλες ιδέες του Καντ, από την άλλη, που θα μπορούσαν να συνοψιστούν στο τρίπτυχο «Θεός, Ελευθερία, Αθανασία» (και ηθική), συγκροτούσαν επίσης τον δικό τους κόσμο, έναν κόσμο «νοητό», ανεξάρτητο από την εμπειρία, εξίσου όμως κυβερνώμενο από το λόγο.

Ο λόγος, το σύνθημα του Διαφωτισμού, αποτελούσε τον πρωταγωνιστή της άκρως ορθολογιστικής φιλοσοφίας του Καντ. Παρά τις απόπειρες του Χιουμ, η επιστήμη μπορούσε να θεμελιωθεί ορθολογικά. Η ηθική βασιζόταν σε καθολικούς, υποχρεωτικούς

ηθικούς νόμους. Ακόμη και η πίστη, θεωρούμενη τόσο συχνά ως η επιτομή του ανορθολογισμού (ή τουλάχιστον πέραν του λόγου), μπορούσε να υποστηριχτεί ως ορθολογική, αιτιολογήσιμη πεποίθηση. Η στρατηγική του Καντ συνίστατο στο να διαχωρίσει την επικράτεια της εμπειρίας από κείνο που την υπερβαίνει, αποκαλούμενο συχνά «μεταφυσική». Ο λόγος για τον οποίο τα προβλήματα της μεταφυσικής φαίνονται άλυτα, υποστήριξε, είναι γιατί τα όρια της γνώσης ταυτίζονται με τα όρια της εμπειρίας, ενώ τα μεταφυσικά προβλήματα από τη φύση τους υπερβαίνουν την εμπειρία. Ορισμένα από τα ερωτήματα αυτά, ιδιαίτερα τα σημαντικότερα ερωτήματα σχετικά με τον Θεό, την ελευθερία και την αθανασία, ήταν δυνατό να απαντηθούν, όχι όμως ως ζητήματα της γνώσης. Αποτελούσαν βέβαια προβλήματα του λόγου, αλλά του πρακτικού λόγου. Συνιστούσαν «προτάσεις της ηθικής» που δεν έμοιαζαν σε τίποτε με τις αλήθειες της επιστήμης.

Τα προβλήματα της γνώσης και τα θεμέλια της επιστήμης εξετάζονται σ' αυτό που πολλοί φιλόσοφοι θεωρούν ως το σημαντικότερο φιλοσοφικό έργο, τη μεγαλειώδη *Κριτική του Καθαρού Λόγου* που δημοσίευσε ο Καντ για πρώτη φορά το 1781. Κατά τον Γερμανό φιλόσοφο, «συνιστούμε» αντικείμενα της ίδιας μας της εμπειρίας μέσω της αισθητικότητάς μας [intuition], αντικείμενα τα οποία τοποθετούμε εν χώρω και χρόνω και σε αιτιώδεις σχέσεις με άλλα αντικείμενα. Χωρίς τις κατηγορίες της νόησης, υποστήριξε χαρακτηριστικά ο Καντ, η αισθητικότητά μας θα ήταν τυφλή. Η εμπειρία αποτελεί πάντα την εφαρμογή της αντίληψης στις εντυπώσεις, αποτέλεσμα δε αυτής της εφαρμογής είναι ο κόσμος όπως τον γνωρίζουμε.

Ορισμένες από τις κατηγορίες αυτές ωστόσο δεν προέρχονται από την εμπειρία (δεν είναι, με άλλα λόγια, «εμπειρικές»), αλλά προηγούνται της εμπειρίας. Είναι κατηγορίες a priori, μέρος της έμφυτης δομής, ή, αν προτιμάτε, οι θεμελιώδεις κανόνες της νόησης. Οι κανόνες αυτοί ονομάζονται «κατηγορίες». Η κατηγορία της ουσίας, για παράδειγμα, είναι ο κανόνας που ρυθμίζει κάθε ανθρώπινη εμπειρία, και αξιώνει την οργάνωση των εντυπώσεων με τέτοιο τρόπο, ώστε αυτές να βιώνονται ως υλικά αντικείμενα. Εδώ βρίσκεται η απάντηση του Καντ στο σκεπτικισμό του Χιουμ. Ο εξωτερικός κόσμος δεν συνάγεται από την εμπειρία μας, αλλά, ως βασική κατηγορία της σκέψης και της αντίληψης

μας, είναι ουσιώδης για τη σύσταση της εμπειρίας. Δεν αποτελούν όμως κατηγορίες όλες οι βασικές ή *a priori* δομές της νόησης. Υπάρχουν και *a priori* «μορφές αισθητικότητας»: ο χώρος και ο χρόνος. Ο προσδιορισμός του χώρου και του χρόνου ως *a priori* μορφών αισθητικότητας επέτρεψε στον Καντ να προχωρήσει σε μια ακόμη πιο ριζοσπαστική υπόθεση σχετικά με τη φύση των μαθηματικών και της γεωμετρίας, τις γνωστικές περιοχές που η αναγκαία ισχύς τους είχε εντυπωσιάσει τόσο τους Έλληνες, και τις οποίες είχαν λίγο-πολύ θεωρήσει δεδομένες ως «αλήθειες του λόγου» οι σύγχρονοι φιλόσοφοι. Σύμφωνα με τον Καντ, οι προτάσεις της αριθμητικής και της γεωμετρίας είναι αναγκαστικά αληθινές εξαιτίας τού ότι αποτελούν τυπικές περιγραφές των *a priori* δομών του χρόνου και του χώρου αντίστοιχα.

Ο νέος «ιδεαλισμός» του Καντ (η αντίληψη πως ο κόσμος συγκροτείται από τις ιδέες μας) αποτέλεσε –δεν χρειάζεται να το πούμε– μια υπερβολικά ριζοσπαστική άποψη όσον αφορά τη γνώση του κόσμου. Χωρίς να φτάσει στο σημείο να πει ότι στην πραγματικότητα κατασκευάζουμε τον κόσμο (θέση που θα υιοθετούσαν με χαρά ορισμένοι ρομαντικοί μετακαντιανοί), ο Καντ υποστήριξε πως σε καμία περίπτωση δεν χρειάζεται να αποδείξουμε την ύπαρξη του κόσμου που βρίσκεται «έξω από» εμάς. Εάν όμως είμαστε εμείς που οργανώνουμε ή «συγκροτούμε» τον κόσμο, δεν μπορούμε άραγε να πούμε ό,τι μας αρέσει γι' αυτόν; Η απάντηση, κατά τον Καντ, είναι κατηγορηματικά «όχι!» Δεν επιλέγουμε τις εντυπώσεις που σχηματίζουν την πρώτη ύλη της εμπειρίας μας, ούτε μπορούμε να διαλέξουμε κάτι άλλο από τον τρισδιάστατο χώρο και τον αδιαμφισβήτητο, μονοδιάστατο χρόνο. Δεν θα μπορούσαν να υπάρχουν διαφορετικά σύνολα κατηγοριών, διαφορετικοί τρόποι οργάνωσης, ερμηνείας ή «συγκρότησης» της εμπειρίας μας. Οι κατηγορίες που διαμορφώνουν τις θεμελιώδεις δομές ή κανόνες της νόησης είναι καθολικές και αναγκαίες. Πρόκειται εδώ για έναν αξιοθαύμαστο συνδυασμό ριζοσπαστικής αναθεώρησης και συντηρητικής υποστήριξης της κοινής λογικής και της επιστημονικής αντίληψης για τον κόσμο.

Ο Καντ αρνείται ότι ο κόσμος υπάρχει εκτός της εμπειρίας μας, συγχρόνως όμως αρνείται κι ότι τα αντικείμενα του κόσμου υπάρχουν μέσα στην εμπειρία, δηλαδή «μέσα μας». Από την ίδια τη φύση τους ως αντικειμένων βρίσκονται εκτός του εαυτού

μας. Σ' αυτή την περίπτωση όμως, τι είναι ο εαυτός; Ο εαυτός, πρώτ' απ' όλα, είναι μια δραστηριότητα, ή ένα τεράστιο σύνολο δραστηριοτήτων, που προβάλλει τις κατηγορίες στις εντυπώσεις τις οποίες δέχεται, και καταλήγει να κατανοεί τον κόσμο. Ο εαυτός δεν είναι πράγμα, «ψυχή», ούτε καν «πνεύμα»: πρόκειται μάλλον για το *υπερβατικό εγώ*, οι λειτουργίες του οποίου είναι εγγενείς και αναγνωρίσιμες σε κάθε εμπειρία. Είναι αυτό που ο Ντεκάρτ αναγνώρισε, και στη συνέχεια παρανόησε, ως «τη σκέψη που στοχάζεται τον εαυτό της».

Υπάρχει βέβαια κι εκείνη η πιο καθημερινή αντίληψη του εαυτού ως πρόσωπο, ένσαρκη, συναισθηματική νόηση, με χαρακτηριστικά, φίλους, ιστορία, κουλτούρα, περιεχόμενο. Αυτό είναι που ο Καντ αποκαλεί *εμπειρικό εαυτό*. Τον γνωρίζει κανείς, όπως και στιδήποτε άλλο στον κόσμο, μέσω της εμπειρίας. Εκτός όμως από τον υπερβατικό και τον εμπειρικό εαυτό, υπάρχει κι αυτό που ελαφρώς άκομψα θα αποκαλούσαμε «ο καθαυτό εαυτός». Πρόκειται για τον εαυτό που ενεργεί σαν μεσολαβητής, τον εαυτό που στοχάζεται τις πράξεις, τον εαυτό που είναι ηθικός ή ανήθικος, υπεύθυνος ή ανεύθυνος, τον εαυτό που ζει στην καρδιά του εμπειρικού κόσμου.

Στη δεύτερη *Κριτική* του, την *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, ο Καντ εξέτασε την ηθικότητα, την ανθρώπινη ελευθερία και τις θεμελιώδεις αντιλήψεις κάθε έλλογης θρησκείας. Η ηθικότητα –οι γενικές υποχρεώσεις απέναντι στον ηθικό νόμο– εξαρτάται από τη βούληση. Κάθε άτομο έχει μια έλλογη βούληση, και η βούληση αυτή είναι *ελευθερή*: δεν αποτελεί μέρος του φαινομενικού κόσμου. Έτσι είμαστε ικανοί να αντισταθούμε στις τάσεις μας (επιθυμίες, συναισθήματα κ.ο.κ.) και να ρυθμίσουμε τη συμπεριφορά μας σύμφωνα με τον προσωπικό μας νόμο, το νόμο που κατασκευάζει ο λόγος για τον εαυτό του, τον ηθικό νόμο. Κατά τον Καντ, εκδηλώνουμε την ελευθερία μας όταν ακριβώς ενεργούμε σύμφωνα μ' αυτό τον ηθικό νόμο. Από την άλλη, είμαστε ανελεύθεροι όταν ακολουθούμε απλώς τις αιτιακές υπαγορεύσεις της φύσης (τις τάσεις μας).

Εξαιτίας τού ότι όλοι έχουμε εντός μας την ίδια ικανότητα για λόγο, ο Καντ ήταν πεπεισμένος πως είναι δυνατό να φτάσουμε όλοι στα ίδια συμπεράσματα σχετικά με την ηθικότητα. Ο ηθικός νόμος αφορά πρωταρχικά το ηθικό αίτημα της αντίστασης απέναν-

ντι στις εσωτερικές τάσεις. Ο λόγος μάς λέει ενγένει ότι οφείλουμε να αντισταθούμε στις τάσεις μας όταν δεν μπορούμε να εγκρίνουμε την ίδια συμπεριφορά από την πλευρά άλλων ανθρώπων σε παρόμοιες με τις δικές μας συνθήκες. Η ηθική αρχή είναι μια αρχή που επιτρέπει αυτή τη μορφή απρόσωπης καθολικοποίησης, εκείνο που ο Καντ αποκαλεί *κατηγορική προσταγή*. (Στην πραγματικότητα, ο Καντ διατυπώνει έναν ορισμένο αριθμό τέτοιων επιταγών, διατείνεται ωστόσο πως αυτές είναι απλώς εναλλακτικές «διατυπώσεις» που οδηγούν αναγκαστικά στα ίδια ηθικά συμπεράσματα).

Η ηθική θεωρία του Καντ, με την έμφαση που δίνει στην ανθρώπινη ελευθερία, δεν ερμηνεύει την ηθικότητα με θρησκευτικούς όρους. Πράγματι, ο Γερμανός φιλόσοφος ήταν ανυποχώρητος στη θέση του πως η ηθικότητα πρέπει να παρέχει την ίδια της τη νομιμοποίηση, ανεξάρτητα από θρησκευτικές αρχές και δόγματα. Έτσι, παρότι ο ίδιος ήταν θρησκευόμενος, η ηθική του θεωρία ταίριαζε περισσότερο με την κοσμική ή αθεϊστική προοπτική. Από την άλλη όμως, ο Καντ επιθυμούσε να διαγράψει έναν χώρο για την πίστη και την ελευθερία. Υποστήριξε πως η πίστη είναι βασική για τα έλλογα κίνητρά μας, προτάσσοντας εκείνο που ο ήρωάς του, ο Ρουσό, είχε αποκαλέσει «ηθικό όραμα για τον κόσμο». Χωρίς την πίστη, το βίωμα της αδικίας δεν μπορεί παρά να μας απομακρύνει από την ηθικότητα. Για να μείνουμε στρατευμένοι στην τελευταία, είναι αναγκαίο να πιστεύουμε πως, τελικά, η ηθική συμπεριφορά τείνει προς την ευτυχία. Και τούτο δεν αρκεί να είναι «ευσεβής πόθος». Πρέπει να συνιστά έλλογη πίστη, όπως και η ίδια η ηθικότητα. Αυτό μάς οδηγεί να «θεωρήσουμε ως δεδομένη» την ύπαρξη του Θεού, την αθανασία της ψυχής και τη μεταθανάτια ζωή. Ο λόγος μάς δείχνει –όχι όμως όπως η γνώση– προς την κατεύθυνση της θρησκευτικής πίστης.

Ο Καντ αναζήτησε τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στις διανοητικές μας ικανότητες και τον φυσικό κόσμο, με διαφορετικό όμως τρόπο, στην τρίτη *Κριτική* του, την *Κριτική της Κρίσης*. Στο έργο αυτό έστρεψε την προσοχή του στη φύση της αισθητικής εμπειρίας, ιδιαίτερα της εμπειρίας του ωραίου, κι εξέτασε τη φαινομενική σύγκρουση μεταξύ δύο κοινών απόψεων περί αισθητικού γούστου. Από τη μία, μοιάζει σαν να μην υπάρχει τρόπος να αποφανθεί κανείς για διαφωνίες σχετικές με το γούστο, το οποίο

φαίνεται να είναι καθαρά υποκειμενικό. Από την άλλη, περιμένουμε ενγένει από τους άλλους ανθρώπους να συμφωνούν με τις αισθητικές μας κρίσεις. Ο Καντ συμφιλιώνει τις δύο αυτές αντιτιθέμενες πλευρές ισχυριζόμενος ότι η εμπειρία του ωραίου είναι καθολικά υποκειμενική. Ως εμπειρία ενός ορισμένου από-μου, είναι υποκειμενική και προκαλείται από το «ελεύθερο παιχνίδι» της φαντασίας και της κατανόησης. Η δραστηριότητα αυτή είναι εγγενώς απολαυστική, εμπεριέχει ωστόσο κι ένα είδος σοφίας. Δεν επιτελείται, όπως οι περισσότερες άλλες δραστηριότητές μας, για κάποιον απώτερο σκοπό, αλλά για την ίδια της τη χαρά. Είναι θεμιτό, τέλος, να θεωρήσουμε πως οι προσωπικές μας αισθητικές εμπειρίες έχουν μια καθολική πλευρά, αφού οποιοσδήποτε μπορεί να χρησιμοποιήσει τις διανοητικές του ικανότητες για να μετέχει σ' αυτές.

Ο Καντ εξέτασε συγχρόνως και την εμπειρία του υψηλού, της αισθητικής έλξης την οποία ασκούν αντικείμενα που είναι τόσο μεγάλα ή εμπεριέχουν τέτοια δύναμη ώστε είναι δύσκολο να γίνουν κατανοητά με βάση τα ανθρώπινα μέτρα – η έκταση του έναστρου ουρανού, για παράδειγμα, ή η βίαιη ορμή που έχουν οι καταρράκτες του Νιαγάρα. Η απόλαυση που βιώνουμε στις περιπτώσεις αυτές, υποστηρίζει ο Καντ, βασίζεται στο ότι αναγνωρίζουμε πως ο λόγος είναι ικανός να υποτάξει τέτοια ατίθασα «αντικείμενα» στοχαζόμενος το άπειρο – παρόλο που η φαντασία μας δεν επαρκεί για να περικλείσει όλο το θέαμα. Με τον τρόπο αυτό αποκτούμε επιπλέον αίσθηση της μεγαλοπρέπειάς μας ως έλλογων όντων, ενώ την ίδια ακριβώς στιγμή βιώνουμε τη σχετική ασημαντότητά μας στο φυσικό σχήμα των πραγμάτων. Το υψηλό, μαζί με το ωραίο, μεταφέροντας μια αίσθηση προθετικότητας και τάξης, μας παροτρύνουν να σκεφτούμε τη φύση και τον εαυτό μας σαν μέρη ενός ακόμη ευρύτερου σχεδίου. Η έννοια αυτή ενός μεγάλου σχεδίου (όπως και η τελεολογία του Αριστοτέλη) συνίσταται στην αίσθηση ότι κάθε πλευρά του φαινομενικού κόσμου παίζει έναν συγκεκριμένο ρόλο στα πλαίσια ενός γενικότερου σκοπού, κι αυτό με τη σειρά του οδηγεί τη σκέψη μας προς μια υπερασθητή πραγματικότητα. Ο Καντ πιστεύει εντέλει πως η κανονικότητα της φύσης, καθώς και η αρμονία της με τις ικανότητές μας, μας οδηγεί προς μια ακόμη βαθύτερη θρησκευτική οπτική, μια αίσθηση του κόσμου η οποία δεν περιορίζεται στη γνώση, την

ελευθερία, ακόμη και την πίστη με τη συνήθη σημασία του όρου. Πρόκειται για μια αίσθηση κοσμικής αρμονίας, που προαναγγέλλει μερικά από τα πιο δραματικά φιλοσοφικά οράματα του 19ου αιώνα.

Ο Χέγκελ και η Ιστορία

Ο ΓΚΕΟΡΓΚ ΒΙΛΧΕΛΜ ΦΡΙΝΤΡΙΧ ΧΕΓΚΕΛ [Georg Wilhelm Friedrich Hegel] (1770-1831) ήταν μόνο δεκαεννέα χρόνων όταν στην άλλη πλευρά των συνόρων, όχι πολύ μακριά από το σπίτι του στη Στουτγάρδη, άρχιζε η Γαλλική Επανάσταση. Όπως πολλοί νέοι στη Γερμανία, είχε υποστηρίξει το Διαφωτισμό και τα γεγονότα στη Γαλλία με συγκρατημένο ενθουσιασμό. Ο κόσμος άλλαξε, γινόταν «μοντέρνος». Και καθώς ο Χέγκελ άρχιζε τη φιλοσοφική του ανάβαση, την περίοδο που ολοκλήρωνε το πρώτο του βιβλίο, ο Ναπολέων βρισκόταν στο αποκορύφωμα της δύναμής του, υποσχόμενος (ή απειλώντας, εξαρτάται από τη θέση καθενός) να ενώσει την Ευρώπη και να εγκαινιάσει μια νέα εποχή διεθνισμού. Γεγονός είναι πως ο Ναπολέων έδωσε τη μεγαλύτερη μάχη του κοντά στην πόλη της Ιένας, όπου τον καιρό εκείνο δίδασκε ο Χέγκελ. Ο Χέγκελ είδε πράγματι μετά τη νίκη του τον Ναπολέοντα, τον οποίο και αποκάλεσε «η παγκόσμια ιστορία καβάλα σ' άλογο».

Από φιλοσοφική άποψη, ο Χέγκελ θαύμαζε υπερβολικά τον Καντ και ακολούθησε τα βήματά του. Η σημαντικότητα της φιλοσοφίας του, ωστόσο, υπερέβη κατά πολύ τις ακαδημαϊκές αφισμαχίες που την περίοδο εκείνη λάμβαναν χώρα στα απόνερα της καντιανής φιλοσοφίας. Ο Χέγκελ συνόψισε τα τραύματα αλλά και την ευφορία της εποχής του. Ανακοίνωσε τη γέννηση ενός καινούργιου κόσμου, ο οποίος έκανε την εμφάνισή του στη φιλοσοφία και τη διεθνή πολιτική. Τώρα που το *Weltgeist*, το «Παγκόσμιο Πνεύμα», εισερχόταν σ' αυτή τη νέα εποχή, η φιλοσοφία πετύχαινε εντέλει τον έσχατο στόχο της: τη συνολική κατανόηση της ιστορίας και της ανθρωπότητας.

Λέγεται συχνά πως ο Χέγκελ προσέθεσε μια νέα διάσταση στο εγχείρημα της φιλοσοφίας: την ιστορία της. Κι άλλοι φιλόσοφοι αναμφίβολα είχαν είτε από γενναιοδωρία είτε με κριτική

πρόθεση αναφερθεί σε προκατόχους τους, η ιδέα ωστόσο μιας πραγματικής ιστορίας της φιλοσοφίας, η αντίληψη όχι μόνο της φιλοσοφίας αλλά όλης της ανθρώπινης διάνοιας ως συστηματικής προόδου, ήταν συναρπαστική, και ο καιρός της είχε φτάσει. Η φιλοσοφία του Χέγκελ ήταν μια αυτοσυνείδητη απόπειρα υπέρβασης των ποικίλων συγκρούσεων και των εμπολέμων στρατοπέδων που είχαν καθορίσει την ανθρώπινη σκέψη τις τελευταίες δυόμισι περίπου χιλιετίες. Όλες αυτές οι συγκρούσεις, ισχυρίστηκε, έπρεπε να θεωρηθούν μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο του *Weltgeist*, ως τοπικές συμπλοκές και διαφωνίες μάλλον παρά ως οριστικές αντιθέσεις. Εκκοσμίκευση και μονοθεϊσμός, επιστήμη και πνεύμα, λόγος και πάθος, άτομο και κοινότητα, ήταν όλα χρήσιμες έννοιες και έπαιζαν το ρόλο τους, παρότι ενδεχομένως συγκρούονταν στα πλαίσια μιας ιστορικής διαλεκτικής η οποία περιέκλειε όλη την ανθρώπινη εμπειρία και γνώση.

Το 1807 ο Χέγκελ δημοσίευσε το πρώτο, και κατά πολλούς σημαντικότερο, βιβλίο του, τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Η *Φαινομενολογία* είναι μια μεγαλειώδης οδύσσεια που μας οδηγεί από τις στοιχειωδέστερες συλλήψεις της ανθρώπινης συνειδητότητας στις περισσότερες περιεκτικές και πολύπλοκες. Ο ρητός της στόχος είναι το να φτάσει στην αλήθεια, την «απόλυτη» αλήθεια. Ωστόσο ο όρος «απόλυτη» δεν σημαίνει «τελική και οριστική», ούτε ο όρος «αλήθεια» αναφέρεται στα «γεγονότα». Ό,τι αναζητά ο Χέγκελ ως φιλοσοφική αλήθεια, είναι ένα περιεκτικό όραμα, και η αλαζονική γλώσσα του «απόλυτου» είναι την ίδια στιγμή μια μορφή υπέρτατης φιλοσοφικής ταπεινότητας: η συνειδητοποίηση ότι αποτελούμε όλοι τμήματα από κάτι πολύ μεγαλύτερο που μας υπερβαίνει. Η προσωπική συνεισφορά μας στη γνώση και την αλήθεια δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να είναι τελεσίδικη αλλά συνεχώς μερική, «διαμεσολαβούμενη» και μονόπλευρη.

Το βασικό ενδιαφέρον της *Φαινομενολογίας* είναι η φύση του Πνεύματος (ή *Geist*), η ιδέα μιας κοσμικής ψυχής που περιέχει όλους τους ανθρώπους και τη φύση. Η κατάληξη της *Φαινομενολογίας* ταυτίζεται με την αίσθηση αυτού του περιεκτικού Πνεύματος. Δεν πρόκειται για την επίλυση όλων των διαφωνιών, για τη ρύθμιση των φιλονικιών, την απάντηση όλων των ερωτημάτων. Πρόκειται μάλλον για το ότι βρισκόμαστε όλοι μέσα σ' αυτό το Πνεύμα, ανεξαρτήτως της προβληματικότητας των διαφωνιών, της οξύ-

τητας των φιλονικιών ή του αναπάντητου των ερωτημάτων. Ο Ναπολέων είχε τη φιλοδοξία να ενοποιήσει τον κόσμο. Ο Χέγκελ το έκανε στην πραγματικότητα – θεωρητικά βεβαίως, ωστόσο η ιδέα μιας περιεκτικής συνείδησης αποτελεί το πρώτο βήμα προς την επίτευξη μια πραγματικής παγκόσμιας ενότητας.

Το πρώτο μέρος της *Φαινομενολογίας* επικεντρώνεται στα ερωτήματα γύρω από τη γνώση, ερωτήματα που τόσο είχαν απασχολήσει τους σύγχρονους φιλοσόφους, από τον Ντεκάρτ μέχρι τον Καντ. Ο Χέγκελ αποδέχθηκε την καντιανή ανασκευή του σκεπτικισμού, απέρριψε ωστόσο, ακόμη και στον Καντ, την αχρονική πραγμάτευση της γνώσης και την αντίληψη των κατηγοριών ως αιώνιων. Η γνώση, επέμεινε ο Χέγκελ, εξελίσσεται. Όπως ο Αριστοτέλης, χρησιμοποίησε για παράδειγμα τη βιολογία και το οργανικό, όχι τη φυσική και τα μαθηματικά. Η συνείδηση δεν είναι απλώς μια υπερβατική προοπτική από την οποία, ή διαμέσου της οποίας, αποκτούμε γνώση του κόσμου. Η συνείδηση αναπτύσσεται, παράγει νέες έννοιες και κατηγορίες. Βρίσκεται χωρισμένη ανάμεσα σε μια «μορφή συνείδησης» και σε μιαν άλλη, και προσπαθεί να τις συμφιλιώσει ή, εν πάση περιπτώσει, να κινηθεί πέραν αυτών. Η συνείδηση και η γνώση είναι δυναμικές, συνιστούν μια διαλεκτική σχέση. Αναπτύσσονται μέσω της αντιπαλότητας και της σύγκρουσης, όχι με την απλή παρατήρηση και την κατανόηση.

Η συνείδηση εξελίσσεται σε μη συνείδηση, και ο Χέγκελ έφτασε στο σημείο να αρνηθεί τον αυτάρκη εαυτό του Ντεκάρτ και του Καντ και να υποστηρίξει πως ο εαυτός κατασκευάζεται κοινωνικά, δημιουργείται κατά τη διαπροσωπική αλληλεπίδραση. Αυτό το πρόβλημα της ατομικότητας βρίσκεται πίσω από το πιο γνωστό και δραματικό Κεφάλαιο της *Φαινομενολογίας*, την παραβολή του κυρίου και του δούλου. Διατυπωμένη με τον πλέον λιτό και χαμηλότονο τρόπο, η ουσία της παραβολής αφορά δύο «αυτοσυνειδήσεις» οι οποίες έρχονται αντιμέτωπες και μάχονται με σκοπό την αναγνώριση. Σε μια μάχη (σχεδόν) μέχρι θανάτου, ο ένας χάνει κι ο άλλος κερδίζει. Ο ένας γίνεται κύριος κι ο άλλος δούλος. Ο καθένας αναγνωρίζεται, και συνεπώς αποκτάει ταυτότητα, μέσω του τρόπου που τον βλέπει ο άλλος. Αυτό που επιδιώκει να δείξει ο Χέγκελ είναι πως η ατομικότητα αναπτύσσεται όχι μέσω της αυτοπαρατήρησης, αλλά μέσω της αμοιβαίας αναγνώ-

ρισης. Ο εαυτός, με άλλα λόγια, είναι κοινωνικός. Ο Χέγκελ ενδιαφέρθηκε να δείξει επίσης την αληθινή φύση ενός ορισμένου είδους διαπροσωπικής σχέσης την οποία έπαιρναν ως δεδομένη πολλοί φιλόσοφοι (λ.χ. ο Χομπς και ο Ρουσό) στις υποθέσεις τους για την «κατάσταση της φύσης». Η κοινή προϋπόθεση ήταν πως τα ανθρώπινα όντα συνιστούν πρώτ' απ' όλα άτομα, και μόνον αργότερα, ύστερα από αμοιβαία συμφωνία, μέλη της κοινωνίας. Ο Χέγκελ θεώρησε την παραδοχή αυτή ανόητη, αφού η ατομικότητα εμφανίζεται μόνο στα πλαίσια των διαπροσωπικών σχέσεων. Εκείνο που αποζητούν οι άνθρωποι δεν είναι μόνον ασφάλεια και υλική εξασφάλιση, αλλά και αμοιβαία αναγνώριση. Οποιαδήποτε άλλη άποψη περί της ανθρώπινης φύσης παραβλέπει τη θεμελιώδη πολυπλοκότητα της ύπαρξης.

Ο Χέγκελ, σ' όλη τη *Φαινομενολογία*, αποκαλύπτει τις ανεπάρκειες της μιας μετά την άλλη των απόψεων περί συνειδησης, οδηγώντας μας σταδιακά από τη μία θέση στην επόμενη. Από τη δυσάρεστη κατάληξη της παραβολής του κυρίου και του δούλου –όπου αποδεικνύεται ότι τόσο ο ένας όσο και ο άλλος βρίσκονται στην ίδια ανίσχυρη θέση–, περνάμε στη συνέχεια μέσα από ποικίλες φιλοσοφικές στρατηγικές αντιμετώπισης ή παράκαμψης των δυσκολιών της ζωής (το στωικισμό, το σκεπτικισμό, και ορισμένες μορφές χριστιανισμού). Όταν φτάνουμε εντέλει στο Πνεύμα, σημείο που αποτελεί την αρχή της κορύφωσης της *Φαινομενολογίας*, συνειδητοποιούμε πλέον πως όχι μόνον ορίζουμε τον εαυτό μας μέσω της αμοιβαίας αναγνώρισης των ρόλων που παίζουμε, αλλά και ότι, ιδεωδώς, αναγνωρίζουμε τους εαυτούς μας από κοινού, ως συλλογικό υποκείμενο. Η ταυτοποίηση αυτή επιτελείται μέσω της αίσθησης των εαυτών μας ως ηθικής κοινότητας, αλλά και μέσω της θρησκείας. Αδιέξοδο από διαλεκτική άποψη αποτελεί η Γαλλική Επανάσταση, την οποία χρησιμοποίησε ο Χέγκελ ως παράδειγμα του πώς η ανεξέλεγκτη ατομική ελευθερία οδηγεί αναγκαστικά στην αυτοκαταστροφή. Ήταν σε αντίδραση προς αυτόν τον υπερβολικό ατομικισμό που ο Χέγκελ στράφηκε στην «κοινωνική» ευαισθησία, από την οποία επρόκειτο να εξελιχθεί η πολιτική φιλοσοφία του. Τελικά, είμαστε όλοι ένα Πνεύμα. Η αναγνώριση αυτή της άκρως σημαντικής αλήθειας αποτελεί τον «απόλυτο» σκοπό της εγγελιανής φιλοσοφίας.

Η *Επιστήμη της Λογικής* του Χέγκελ (η οποία δεν αφορά τη

λογική με την τυπική, μαθηματική έννοια) επικεντρώνεται στη βασική ομάδα εννοιών ή κατηγοριών που ο Καντ είχε ορίσει ως το *a priori* θεμέλιο όλης της γνώσης. Ενώ όμως ο Καντ υποστήριζε ένα σύστημα κατηγοριών προσεκτικά ορισμένο και με αυστηρή δομή, ο Χέγκελ επιδίωξε να δείξει τη «ρευστότητα» και την αμοιβαιότητα που όριζαν τη φύση των εννοιών αυτών. Οι έννοιες υπάρχουν πάντα σε συνάρτηση με τα συμφραζόμενά τους. Οι σημασίες τους εξαρτώνται από τις μεταξύ τους αντιθέσεις και τη συμπληρωματικότητά τους. Και τελικά, οι έννοιες γίνονται καταληπτές μόνο στη βάση της εμπειρίας. Εάν αποξενωθούν από τα συμφραζόμενά τους και τυποποιηθούν, παύουν να σημαίνουν οτιδήποτε. Πράγματι, όλο το νόημα της *Λογικής* του Χέγκελ βρίσκεται εντέλει στην κατάδειξη της ματαιότητας εκείνης της τάσης της σύγχρονης φιλοσοφίας που επιμένει απλώς να διακρίνει τις υποκειμενικές εμπειρίες από την αντικειμενική πραγματικότητα και τη γνώση. Το αδιαχώριστο ανάμεσα στη γνώση, την πραγματικότητα και την εμπειρία έχει επανέλθει στον 20ό αιώνα κυριολεκτικά σε κάθε έργο σύγχρονης φυσικής.

Τα τελευταία χρόνια της ζωής του, γνωστός πλέον φιλόσοφος στη Γερμανία και καθηγητής στο μεγάλο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου, ο Χέγκελ επεξεργάστηκε περισσότερο και ολοκλήρωσε τη φιλοσοφία του κατά τις παραδόσεις του. Διατύπωσε μια φιλοσοφία της φύσης, απλοποίησε τη λογική του, και πρόσθεσε μια περιεκτική φιλοσοφία της ιστορίας, θέτοντας τις βάσεις αυτού του κλάδου όπως τον γνωρίζουμε σήμερα. Ίσως όμως η σημαντικότερη και πιο αμφιλεγόμενη συνεισφορά του στη φιλοσοφία ήταν το πολιτικό του όραμα και η θέση του για τη σύγχρονη κοινωνία.

Το ενδιαφέρον του Χέγκελ για την πολιτική ανάγεται στις αρχές του αιώνα, την περίοδο των πρώτων του μαθημάτων στην Ιένα, όταν ο Ναπολέων άνοιγε το δρόμο του στην Ευρώπη υποκινώντας επαναστάσεις στα κατακερματισμένα γερμανικά κρατίδια. Η πολιτική και κοινωνική θεωρία του αναγγέλθηκαν στη *Φαινομενολογία* και αναπτύχθηκαν στην επίτομη *Φιλοσοφία του Δικαίου*, την οποία έγραψε το 1821, έξι μόνο χρόνια μετά την πτώση του Ναπολέοντα, στην αρχή της σταθερής αλλά καταπιεστικής περιόδου της ευρωπαϊκής ιστορίας, που αποκαλείται συχνά «Παλινόρθωση». Δεν χρειάζεται να πούμε βεβαίως πως οι απόψεις του Χέγκελ επηρεάστηκαν από τα ταραχώδη γεγονότα της εποχής

του. Στη *Φαινομενολογία* είχε διαφημίσει αισιόδοξα τη φιλοσοφία του ως μια «νέα αυγή». Η *Φιλοσοφία του Δικαίου*, αντίθετα, ξεκινάει με τη φράση «Η κουκουβάγια της Μινέρβα [της ρωμαϊκής θεάς της σοφίας] πετάει μόνο στο λυκόφως», υπονοώντας ότι η φιλοσοφία ακολουθεί μετά από τα γεγονότα για να περιγράψει απλώς ό,τι έχει ήδη συντελεστεί. Από την ίδια τη φύση της, άφηνε να εννοηθεί ο Χέγκελ, η φιλοσοφία συνιστά μια συντηρητική ασχολία.

Η αμφιλεγόμενη πλευρά της πολιτικής φιλοσοφίας του Χέγκελ ήταν η θέση του πως τα άτομα έχουν δευτερεύοντα ρόλο απέναντι στο κράτος. Στόχος της θέσης αυτής ήταν ολόκληρη η ιστορία της κοινωνικής και πολιτικής σκέψης εκτεινόμενη μέχρι τον Χομπς και το Διαφωτισμό, δεν επρόκειτο όμως για ολοκληρωτική θέση ή για εξουσιαστικό όραμα όπως υποστηρίζεται μερικές φορές. Ο Χέγκελ δεν πρέπει να συγχέεται με ορισμένους μεταγενέστερους στοχαστές (τον Λένιν και τον Μουσολίνι, για παράδειγμα) που έκαναν κακή εφαρμογή της επισήμανσής του ότι η σημαντικότητα του ατόμου εξαρτάται από το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο ζει. Στην πραγματικότητα, ο Χέγκελ υποστήριξε πως όλη η σημασία της ανθρώπινης ιστορίας, η έσχατη τελεολογία της, συνίσταται στην πραγματοποίηση της ανθρώπινης ελευθερίας.

Η Μάχη μεταξύ Ποίησης και Φιλοσοφίας: Ρομαντισμός

Στο γύρισμα του 19ου αιώνα, η γερμανική φιλοσοφία φαινόταν απορροφημένη σ' έναν μικρό αριθμό γιγαντιαίων ερωτημάτων, ξεκινώντας από τη δυνατότητα απόκτησης γνώσης και φτάνοντας στην έσχατη σύλληψη «του Απόλυτου». Στο εσωτερικό όμως αυτού του λεπτού, αν και κοσμικού, πλαισίου αναπτύσσονταν μια σειρά ζωηρές διαφωνίες, κι όχι μόνο ανάμεσα σε «οξύθυμους καθηγητές φιλοσοφίας» (όπως τους αποκαλούσε ο Σοπενχάουερ), αλλά και ανάμεσα στους πλέον προικισμένους ποιητές και προφήτες της εποχής. Όλοι ήθελαν να είναι ο *Dichter* της νέας Γερμανίας – όχι απλώς ποιητές, αλλά και σοφοί, εκπρόσωποι του πνεύματος της εποχής. Οι διαμάχες λοιπόν δεν ξεσπούσαν μόνο μεταξύ των οξύθυμων καθηγητών φιλοσοφίας, αλλά και μεταξύ φιλοσόφων και ποιητών, ανάμεσα στο λόγο και την ψυχή.

Η παλιά διένεξη του Πλάτωνα με τους ποιητές ζωντάνεψε στη Γερμανία, με τη μόνη διαφορά ότι τώρα οι φιλόσοφοι βρίσκονταν σε θέση άμυνας.

Η νίκη που ύστερα από σκληρή μάχη είχε επιτευχθεί όσον αφορά την αντικειμενικότητα του λόγου, αμφισβητήθηκε από τη μοντέρνα λατρεία του πάθους και της δαιμονικής ιδιοφυΐας, από το ζοφερό αλλά και θυελλώδες κίνημα που έμεινε γνωστό ως Ρομαντισμός. Ο Διαφωτισμός, ή *Aufklärung*, ποτέ δεν είχε επικρατήσει στη Γερμανία όπως στην Αγγλία και τη Γαλλία. Στο βαθμό που οι Γερμανοί κοιτούσαν δυτικά, εκείνος που τους συνέπαιρνε δεν ήταν ο Χιουμ αλλά ο Ρουσό, με τις ευδαιμονικές φαντασίες του περί φυσικής ανεξαρτησίας και την προσηνή συναισθηματικότητά του. Ο κύριος εκπρόσωπος του γερμανικού πνεύματος που φάνηκε να αναδύεται ήταν ο *Dichter* Γιόχαν Χέρντερ [Johann Herder] (1744-1803). Ο Χέρντερ ήταν επίσης φιλόσοφος (κι ως προσέξουμε να μην πέσουμε στην παγίδα της εμφαντικής διάκρισης μεταξύ φιλοσοφίας και ποίησης), φιλόσοφος όμως τελείως διαφορετικής ιδιοσυγκρασίας. Σε αντίθεση με τον Καντ και το Διαφωτισμό, που πρότασαν τον «κοσμοπολιτισμό» και την παγκοσμιότητα, ο Χέρντερ διαμαρτυρόταν, από νεαρή ηλικία ακόμη, πως μια τέτοια φιλοσοφία τον έκανε να νιώθει «άστεγος». Κατ' αυτόν, και ως ένα βαθμό εξαιτίας του, η γερμανική κουλτούρα και ειδικότερα οι γερμανικές ιδέες είχαν δικαιωματικά μια ξεχωριστή θέση στην παγκόσμια σκηνή.

Επίσης, σε αντίθεση με τον Καντ και το Διαφωτισμό που υπεραμύνονταν του λόγου, ο Χέρντερ έδινε έμφαση στο συναίσθημα, στο *Gefühl*, στην άμεση εμπειρία. Είναι κυρίως μέσω του συναισθήματος που γινόμαστε ένα με τον κόσμο, που κατορθώνουμε ν' αναγνωρίσουμε τις «ζωικές δυνάμεις» μας. Η συνείδηση και η γλώσσα διαρρηγνύουν αυτή την αρχική ενότητα. Και τούτο βέβαια δεν είναι καθαντό κακό, η ζωή όμως που στηρίζεται εξολοκλήρου στο στοχασμό είναι περιορισμένη ζωή. Η ζωή του συναισθήματος που συλλαμβάνεται μέσω της ποίησης, η «καταιγίδα και η σφοδρότητα», είναι θεμελιώδους σημασίας αν θέλει κανείς να είναι ολοκληρωμένο πρόσωπο, ένα με τον κόσμο.

Ο Χέρντερ πίστευε στη σημασία της ιστορίας δεκαετίες πριν από τον Χέγκελ, κι ως προς αυτό αποτελούσε τη γερμανική εκδοχή μιας άλλης παραγνωρισμένης ιδιοφυΐας, του Ιταλού Τζιαν-

μπατίστα Βίκο [Giambattista Vico] (1668-1744), ο οποίος πέθανε τη χρονιά που γεννιόταν ο Χέρντερ. Τόσο ο Χέρντερ όσο και ο Βίκο πήγαιναν αντίθετα στη ροή όλης κυριολεκτικά της φιλοσοφικής παράδοσης που έτεινε να παραγνωρίζει την ιστορία και να αντιμετωπίζει την αλήθεια ως άχρονη, αμετάβλητη πραγματικότητα. Ο Βίκο επιτέθηκε δριμύτατα στον Ντεκάρτ, τον ορθολογισμό και την επαγωγική του μέθοδο. Όπως και ο Χέρντερ, εκτιμούσε τη σημασία του ανορθολογικού στη ζωή, έδινε δε έμφαση στο ρόλο της θρησκευτικής πίστης και της πειθαρχίας έναντι του φιλοσοφικού στοχασμού, ως ουσιώδους παράγοντα της κοινωνικής ζωής. Τόσο ο Χέρντερ όσο και ο Βίκο υπήρξαν από τους πρώιμους αντιπάλους της τεχνολογίας, ή εν πάση περιπτώσει ένιωθαν ιδιαίτερα άβολα με τον ενθουσιασμό που συνόδευε τη νέα εποχή των μηχανών. Όπως ο Ρουσό, αμφισβητούσαν τη γενική θέση του Διαφωτισμού που εγκωμιάζε την επιστήμη και την τεχνολογία ως καθοριστικούς παράγοντες βελτίωσης της ζωής του ανθρώπου.

Ωθούμενος από έναν νεανικό ενθουσιασμό για το έργο του συμπατριώτη του Μακιαβέλι, ο Βίκο αναγνώρισε το λυπηρό αλλά προφανές γεγονός ότι η ανθρώπινη ζωή έτεινε να ορίζεται όχι από τη λογική αλλά από την έριδα, τη σύγκρουση και την αλλαγή. Για το λόγο αυτό υπερασπίστηκε μια εξελικτική άποψη της ιστορίας, διακρίνοντας στάδια κοινωνικής ανάπτυξης παρόμοια με τα στάδια της ανάπτυξης του ατόμου. Τελικά, όπως ήταν δυνατό να διαφθαρεί, να παρακμάσει και να πεθάνει το άτομο, το ίδιο μπορούσε να συμβεί και στην κοινωνία. Παρά την αναλογία αυτή, ο Χέρντερ φάνηκε λίγο περισσότερο ιδεαλιστής όσον αφορά την κοινωνία, προτάσσοντας την ιδέα μιας «ανώτερης ενότητας». Η τελευταία, δε, κατέληξε να γίνει η κεντρική αντίληψη του Ρομαντισμού – η ενότητα που αναδύεται μέσ' από την έριδα και τη σύγκρουση, η παγκοσμιότητα που ξεπροβάλλει μέσ' από την ιδιαιτερότητα, ο Θεός και το απόλυτο ως απόρροιας της πολυπλοκότητας και της σύγχυσης της καθημερινής ζωής. Από αυτή τουλάχιστον την άποψη, ο Χέγκελ μπορεί να θεωρηθεί ένας από τους ρομαντικούς (παρότι ο ίδιος αρνήθηκε κάθε συγγένεια).

Τα ίχνη τόσο των ορθολογιστών όσο και των ρομαντικών πηγαινούν πίσω στον Καντ, οι ποιητικές προτιμήσεις του οποίου έτειναν προς τα στιχουργήματα, ενώ το μουσικό του γούστο μπο-

ρούσε να ικανοποιηθεί μ' ένα κυριακάτικο κονσέρτο στρατιωτικής μπάντας. Εκείνος ο Καντ όμως που συνέπαιρνε τους ρομαντικούς δεν ήταν ο Καντ που είχε αφυπνίσει τον Χιουμ κι είχε δεχτεί την πρόκληση να υπερασπιστεί τις βάσεις της νευτώνειας φυσικής. Ούτε πάλι επρόκειτο για τον Καντ που υποστήριξε την «κατηγορική προσταγή» και την καθολικότητα του ηθικού νόμου. Ο Καντ που τους διέγειρε ήταν περισσότερο εκείνος της τρίτης *Κριτικής*, της *Κριτικής της Κρίσης*, ο οποίος έστρεφε την προσοχή του στην αισθητική κρίση και τη σκοπιμότητα του κόσμου. Αυτό που κυρίευσε τη φαντασία και προκάλεσε την *ύβριν* των νεαρών ρομαντικών ποιητών της Γερμανίας ήταν η ρητή δήλωσή του ότι ο σκοπός του κόσμου βρισκόταν στην τέχνη και τις αυθόρμητες υπαγορεύσεις της ιδιοφυΐας (αναπόφευκτη συνέπεια αυτής της ιδέας ήταν, μεταξύ άλλων, και αρκετή κακή ποίηση).

Εκείνο που έλειπε από τους νεαρούς ρομαντικούς ήταν ένας πραγματικά ρομαντικός φιλόσοφος, ένας φιλόσοφος που θα ακολουθούσε την ιδιοφυΐα του Καντ αλλά θα προσάρμοζε τον κόσμο στις δικές τους κοσμικές και τυπικά τραγικές ευαισθησίες. Από την άλλη, δεν θα έβλαπτε αν είχε και μια σωστή, πικρόχολη αίσθηση του χιούμορ. Ο φιλόσοφος αυτός ήταν ο Αρθούρος Σοπενχάουερ [Arthur Schopenhauer] (1788-1860). Ο Σοπενχάουερ είναι περισσότερο γνωστός για τον πεσιμισμό και το δύστροπο ύφος του. Η αντιπάθειά του για τον Χέγκελ ήταν βαθύτατη. Περιφρονούσε την αισιοδοξία και την αίσθηση του Χέγκελ ότι η ανθρωπότητα προόδευε. Ο Σοπενχάουερ θεωρούσε πως οι περισσότεροι άνθρωποι, τον περισσότερο χρόνο, αυταπατώνταν πλήρως, κι ότι αυτό δεν είχε αλλάξει ιδιαίτερα από την εμφάνιση του ανθρώπινου είδους. Ένθερμος θαυμαστής του Καντ, βασίστηκε στην καντιανή ιδέα περί φαινομενικότητας του κόσμου για να υιοθετήσει τη βουδιστική αντίληψη ότι ο κόσμος συνιστούσε ψευδαίσθηση. Ο Σοπενχάουερ ήταν ίσως ο πρώτος μεγάλος φιλόσοφος που εισήγαγε στη δυτική σκέψη αρχαίες ασιατικές διδασκαλίες, ο πυρήνας δε της φιλοσοφίας του, σε αντίθεση με την αυτοσυνειδητά ορθολογική αισιοδοξία του Χέγκελ, ήταν η πρώτη «ευγενής αλήθεια» του βουδισμού: η ζωή είναι στην ουσία της δυστυχία.

Στο βαθμό που θεωρούμε τον εαυτό μας μέρος του κόσμου, αγνοούμε την ουσιαστική πραγματικότητα που βρίσκεται πίσω απ'

αυτόν: το «πράγμα καθεαυτό» που είναι η Βούληση. Για τον Καντ βεβαίως η Βούληση είναι κατά βάθος ορθολογική και προϋποθέτει την ελευθερία. Ο Σοπενχάουερ ωστόσο διαχώρισε τη θέση του από την καντιανή αντίληψη, αρνούμενος τον ορθολογικό χαρακτήρα της Βούλησης καθώς και το ότι χαρακτηρίζει αποκλειστικά τον άνθρωπο ως άτομο. Υπάρχει μία μόνο Βούληση, και πάνω σ' αυτήν θεμελιώνονται τα πάντα. Κάθε ον του φαινομενικού κόσμου αποτελεί με τον δικό του τρόπο εκδήλωση της Βούλησης – ως φυσική δύναμη, ως ένστικτο ή, στην περίπτωση μας, ως διάνοια. Κάθε φορά εκφράζει την ίδια εσωτερική πραγματικότητα, και ποτέ δεν μπορεί να πληρωθεί. Η Βούληση στερείται παντελώς σκοπιμότητας. Ένα ζώο γεννιέται, αγωνίζεται να επιβιώσει, ζευγαρώνει, αναπαράγεται και πεθαίνει. Οι απόγονοί του κάνουν το ίδιο, κι ο κύκλος επαναλαμβάνεται τη μία γενιά μετά την άλλη. Ποιος μπορεί να είναι ο σκοπός όλων αυτών; Κι αποτελούμε άραγε εμείς, ως έλλογα όντα, κάτι το διαφορετικό;

Ακολουθώντας τις Τέσσερις Ευγενείς Αλήθειες του βουδισμού, ο Σοπενχάουερ υποστήριξε ότι όλη η ζωή είναι δυστυχία. Η δυστυχία προέρχεται από την επιθυμία, μπορεί δε να ξεπεραστεί, κατά τη βουδιστική διδασκαλία, «τερματίζοντας όλες τις εγωιστικές επιθυμίες». Ο Σοπενχάουερ, όπως και οι βουδιστές, συνέστησε τον ασκητισμό. Ωστόσο, το πιο άμεσο καταπραυντικό, κατά τον Γερμανό φιλόσοφο, είναι η αισθητική εμπειρία. Η τέχνη δεν είναι παρά μια «αργία μέσα στην καταναγκαστική υπηρεσία της βούλησης». Ο Σοπενχάουερ επέμεινε πως ο ιδιοφυής καλλιτέχνης μεταμορφώνει τόσο τον θεατή όσο και το αντικείμενο της θέασης. Οι νεαροί ρομαντικοί ήταν ευτυχείς. Είχαν βρει τον εκπρόσωπό τους.

Πέρ' από τον Χέγκελ: Κίρκεγκορ, Φόιερμπαχ και Μαρξ

Ο Σοπενχάουερ δεν ήταν ο μοναδικός αντίπαλος του Χέγκελ. Ένας άλλος ήταν ο Σέρεν Κίρκεγκορ [Søren Kierkegaard] (1813-1855). Ο Κίρκεγκορ γεννήθηκε και μεγάλωσε στην Κοπεγχάγη, όπου η ορθολογική επιρροή του Καντ και του Χέγκελ κυριαρχούσαν στη Λουθηρανική Εκκλησία, η οποία με τη σειρά της κυριαρχούσε σε ολόκληρη τη ζωή των Δανών. Απέναντι στην

ορθολογική ανακατασκευή της θρησκευτικής πίστης, ο Κίρκεγκορ υποστήριξε πως η πίστη ήταν από τη φύση της ανορθολογική, ένα πάθος μάλλον παρά μια αποδείξιμη πεποίθηση. Στον εγγεληϊανό ολισμό, ο οποίος συνέθετε την ανθρωπότητα, τη φύση και τον Θεό σ' ένα μοναδικό Πνεύμα, ο Κίρκεγκορ αντιπαρέθεσε την προτεραιότητα «του απόμου» και τη βαθιά «Ετερότητα» του Θεού. Σε αντίθεση δε με τους κοσμικούς λουθηρανούς, που ασχολούνταν με την εργασία τους και θεωρούσαν την εκκλησία μέρος της εβδομαδιαίας τελετής, ο Κίρκεγκορ κήρυξε μια λιτή, γεμάτη πάθος, μοναχική, μη κοσμική θρησκευτικότητα, η οποία, τουλάχιστον ως προς το χαρακτήρα της, «επέστρεφε στο μοναστήρι απ' όπου είχε φύγει ο Λούθηρος». Σκοπός της ζωής του Κίρκεγκορ –ένας σκοπός σωκρατικός κατά βάθος– ήταν ο επαναπροσδιορισμός τού «τι σημαίνει να είναι κανείς χριστιανός».

Ορίζοντας αυτή τη νέα έννοια της χριστιανοσύνης, ο Κίρκεγκορ προχώρησε σε μια μάλλον θεαματική ερμηνεία τής κατά τα άλλα κοινότοπης ιδέας της ύπαρξης, επιμένοντας στο ρόλο του πάθους, της ελευθερίας των επιλογών και του αυτοπροσδιορισμού. Η ύπαρξη, κατά τον Κίρκεγκορ, δεν είναι απλώς το «να είναι κανείς εκεί», αλλά το να ζει με πάθος, να επιλέγει τις εμπειρίες του και να αφοσιώνεται σ' έναν ορισμένο τρόπο ζωής. Εδώ ακριβώς βρίσκεται η αρχή του υπαρξισμού. Μια τέτοια ύπαρξη είναι σπάνια, υποστήριξε, αφού οι περισσότεροι άνθρωποι αποτελούν μέρος απλώς ενός ανώνυμου «πλήθους», κανόνας του οποίου είναι η ομοιομορφία.

Ο τρόπος ζωής που είχε επιλέξει ο Κίρκεγκορ ήταν ο χριστιανισμός, τον οποίο διέκρινε με μεγάλη ειρωνεία, συχνά και σαρκασμό, από την υποτονική πίστη και την κοινωνική αλληλοϋποστήριξη της «Χριστιανοσύνης». Κατά τον Κίρκεγκορ, για να είναι ή να γίνει κάποιος χριστιανός απαιτείται παθιασμένη στράτευση, ένα «άλμα πίστης» ενώπιον της «αντικειμενικής αβεβαιότητας» των θρησκευτικών ισχυρισμών. Δεν είναι δυνατόν να γνωρίσει κανείς τον Θεό, ούτε ν' αποδείξει ότι υπάρχει. Πρέπει να επιλέξει με πάθος να πιστέψει. Στην καρδιά της φιλοσοφίας του Κίρκεγκορ βρισκόταν η έμφαση που έδινε στην «υποκειμενική αλήθεια». Από τη θέση αυτή άσκησε κριτική στον Χέγκελ, στη μακροοπτική άποψη της ιστορίας και την περιέχουσα τα πάντα έννοια του Πνεύματος, χαρακτηρίζοντας τον Γερμανό φιλόσοφο «αφηρημένο στοχαστή»

που αγνοούσε παντελώς «το υπαρκτό, ηθικό υποκείμενο». Επιλέγοντας, για παράδειγμα, τη θρησκευτική ζωή, ο Κίρκεγκορ επέμενε πως, σε τελευταία ανάλυση, δεν υπάρχουν έλλογες αιτίες παρά μόνον υποκειμενικά κίνητρα: μια αίσθηση προσωπικής αναγκαιότητας και παθιασμένης στράτευσης. Πρέπει κανείς να προχωρήσει στο «άλμα», για το αποτέλεσμα του οποίου δεν υπάρχει καμία εγγύηση.



ΣΤΑ ΜΕΣΑ του 19ου αιώνα φαινόταν να μην υπάρχει εναλλακτική λύση απέναντι στον ιδεαλισμό που επικρατούσε στη γερμανική φιλοσοφία. Ο κόσμος, είτε επρόκειτο για ψευδαίσθηση (Σοπενχάουερ), είτε ήταν υπερβατικά αντικειμενικός (Καντ), είτε κάτι το απόλυτο (Χέγκελ), συνίστατο σε ιδέες. Τότε ήταν που στο χώρο της γερμανικής φιλοσοφίας εμφανίστηκε ένας εικονοκλάστης, ο Λουδοβίκος Φόιερμπαχ [Ludwig Feuerbach] (1804-1872), η σκανδαλώδης φήμη του οποίου συνδέθηκε μ' ένα βιβλίο που ασκούσε δριμύτατη κριτική στο χριστιανισμό. Ο γήινος υλισμός του Φόιερμπαχ μπορεί να συνοψιστεί στη γνωστή του φράση (ένα επονείδιστο λογοπαίγνιο) «Ο άνθρωπος είναι ό,τι τρώει» («Man ist was Man isst»). Μέχρις εδώ η ιδεαλιστική θεμελίωση του κόσμου! Ό,τι καταναλώνει ένας φιλόσοφος στο γεύμα του, ή γενικότερα ο φυσικός τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζει κανείς τον κόσμο, ορίζει τη ζωή του. Οι ιδέες απλώς ακολουθούν.



ΜΕΤΑ το θάνατο του Χέγκελ το 1831, η φιλοσοφία του, σε συνδυασμό με τον ριζοσπαστικό υλισμό του Φόιερμπαχ, αποτέλεσε το σημείο εκκίνησης για μια νέα γενιά ανυπότακτων πολιτικοποιημένων φοιτητών, που είδαν στη φοίερμπαχική ερμηνεία της διαλεκτικής του Χέγκελ έναν τρόπο κατανόησης της ιστορίας και των πολιτικών συγκρούσεων. Ο πιο γνωστός απ' αυτούς τους νεαρούς υλιστές εγγελιανούς ήταν ο Κάρολος Μαρξ (1818-1883), ο οποίος είχε ξεκινήσει τη σταδιοδρομία του ως ρομαντικός ποιητής και αρθρογράφος, με κλίση στις πολεμικές, αλλά σύντομα απορροφήθηκε στο να μετατρέψει την εγγελιανή διαλεκτική των ιδεών

σε θεωρία για τη δύναμη της οικονομίας. Στη θέση του Παγκόσμιου Πνεύματος του Χέγκελ, ο Μαρξ τοποθέτησε τις παραγωγικές δυνάμεις, και στη θέση των αντιπαρατιθέμενων ιδεών τις ανταγωνιζόμενες κοινωνικο-οικονομικές τάξεις.

Η ιστορία, υποστήριξε ο Μαρξ, χαρακτηριζόταν ανέκαθεν από την ταξική σύγκρουση ανάμεσα στους «κατέχοντες» και τους «μη κατέχοντες». Αυτό ίσχυε τόσο για τις σχέσεις αφέντη-δούλου στον αρχαίο κόσμο, όσο και για τις σχέσεις φεουδάρχη-δουλοπάροικου στο Μεσαίωνα. Στη σύγχρονη βιομηχανική εποχή η σύγκρουση αυτή είχε μετατοπιστεί στη σχέση των ιδιοκτητών ή «επιχειρηματιών» με τους εργάτες τους – ήταν η σύγκρουση μεταξύ μπουρζουαζίας και προλεταριάτου. Όπως όμως ο Χέγκελ είχε δείξει πώς ένας τρόπος σκέψης ή ένας τρόπος ζωής μπορεί να οδηγηθεί στην αποτυχία εξαιτίας των εσωτερικών του αντιφάσεων, έτσι και ο Μαρξ ισχυρίστηκε ότι ο «καπιταλιστικός» τρόπος ζωής, που βασιζόταν στην καταδυνάστευση του πλήθους των στερουμένων τα βασικότερα μέσα διαβίωσης εργατών από λίγους πλούσιους βιομηχάνους, θα κατέρρεε από τις ίδιες του τις αντιφάσεις. Ο Μαρξ προέβλεψε τελικά αυτή την κατάρρευση, η οποία θα οδηγούσε σε μια «αταξική κοινωνία», όπου η εργασία και τα προϊόντα της θα μοιράζονταν εξίσου, κανείς δεν θα υφίστατο εκμετάλλευση, και κανείς δεν θα υπέφερε τα βάσανα της φτώχειας.

Το ουτοπικό όραμα του Μαρξ επρόκειτο να εξελιχθεί σε μια από τις ισχυρότερες ιδεολογίες του κόσμου, η οποία επιβιώνει ακόμη και μετά την κατάρρευση του κομμουνισμού στη δεκαετία του 1990. Οποιαδήποτε γνώμη κι αν έχει κανείς για το μαρξιστικό όνειρο αντιπαραβάλλοντάς το στο σύστημα της ελεύθερης οικονομίας που υπερασπίστηκε ο Άνταμ Σμιθ (κι εδώ φυσικά δεν πρέπει να υποτιμηθεί ο βαθμός συμφωνίας των δύο αντιλήψεων – στο ζήτημα, για παράδειγμα, της εγγενούς αξίας της ανθρώπινης εργασίας ή της καταδίκης των μονοπωλίων), η εγκόσμια περιοχή της οικονομίας και μια δυναμικότερη σύλληψη του υλισμού βρήκαν με τον Μαρξ το δρόμο τους για τη φιλοσοφία.

Από πού πάνε για τον «Άνθρωπο»;
Μιλ, Δαρβίνος και Νίτσε

ΣΤΗΝ Αγγλία, η Βιομηχανική Επανάσταση διένυε ήδη τον δεύτερο αιώνα της. Το εμπόριο είχε εκτιναχθεί στα ύψη, κι ο καταναλωτισμός, ελάσσονα δύναμη μέχρι τότε στον κόσμο της οικονομίας, άλλαξε τον κόσμο. Η νέα έμφαση που είχε δοθεί στην προσωπική απόλαυση συνεπαγόταν φυσικά και μια νέα φιλοσοφία, που απώτατο στόχο της θ' αποτελούσε η μεγιστοποίηση της ατομικής ευτυχίας. Η φιλοσοφία αυτή ονομάστηκε ωφελιμισμός, και παρότι είχε τις ρίζες της στον 18ο αιώνα, έκανε το πρώτο της μεγάλο βήμα με τη θεωρία του πλέον ευφραδούς εκπροσώπου της, του Τζον Στιούαρτ Μιλ [John Stuart Mill] (1806-1873).

Ωφελιμιστής είχε υπάρξει ως ένα βαθμό και ο Ντέιβιντ Χιουμ. Είχε υποστηρίξει, για παράδειγμα, πως όλη η ηθική βασιζόταν στην «ωφελιμότητά» της. Ο Τζέρεμι Μπένθαμ [Jeremy Bentham] (1748-1832) είχε προχωρήσει στην πρώτη συνολική και επίσημη διατύπωση της θεωρίας (σ' αυτόν οφείλεται και η ονομασία της), ενώ ο πατέρας του Τζον Στιούαρτ Μιλ, ο Τζέιμς Μιλ [James Mill] (1773-1836), ήταν από τους πλέον ένθερμους υποστηρικτές της. Ωστόσο, η οριστική διαμόρφωση του ωφελιμισμού προήλθε από τον Τζον Στιούαρτ Μιλ. Ο Μπένθαμ είχε υποστηρίξει πως η θεμελιώδης αρχή της ωφελιμότητας συνίστατο στη μεγιστοποίηση της τέρψης και την ελαχιστοποίηση του πόνου. Εκείνο που προσέθεσε ο Μιλ σ' αυτή τη μάλλον χονδροειδή ποσοτική θεωρία ήταν το ζήτημα της ποιότητας της τέρψης, δίνοντας έτσι έμφαση στην ποίηση και τη φιλοσοφία, παρά το γεγονός ότι από την άποψη του καθαρού ηδονισμού η πάλη στη λάσπη και το μπόουλινγκ έδιναν ενδεχομένως πολύ μεγαλύτερη ευχαρίστηση σε όσους δεν είχαν έρθει σ' επαφή με πιο λεπτές απολαύσεις. Ο ωφελιμισμός, ωστόσο, συνέλαβε τέλεια το πνεύμα της καταναλωτικής επανάστασης. Βρίσκοντας ελάχιστη αντίσταση, εξαπλώθηκε στη Γαλλία, και φυσικά στην Αμερική, όπου επρόκειτο να συναντήσει τη θερμότερη υποδοχή. Στη Γερμανία θεωρήθηκε αρχικά υπερβολικά χυδαίος, την περίοδο αυτή όμως η Βιομηχανική Επανάσταση μόλις που έκανε την εμφάνισή της στη χώρα (μία από τις δηκτικότερες γραμμές του Νίτσε έλεγε: «Ο άνθρωπος δεν ζει για την ευχαρίστηση. Μόνον ο Άγγλος το κάνει»).

Σε συνδυασμό με τον ωφελιμισμό και την επεξεργασία των αρετών της ελεύθερης οικονομίας, ο Μιλ έδωσε επίσης έμφαση στη θεωρία των ατομικών δικαιωμάτων. Οι απόψεις του αποτελούν κλασικές διατυπώσεις του «φιλελευθερισμού». Αν και αργότερα μετακινήθηκε προς το σοσιαλισμό, σε όλο του το έργο παρέμεινε ένας φλογερός κήρυκας της ατομικής ελευθερίας. Ο μόνος ικανός λόγος για να περιοριστεί η ελευθερία του ατόμου, υποστήριζε, είναι για να προστατευθεί η ελευθερία των άλλων.

Η γνωσιοθεωρία του Μιλ ήταν επαναστατική, ή μάλλον συνέχισε μια παλαιότερης βρετανικής επανάστασης. Ο νέος τολμηρός εμπειρισμός του ήταν ιδιαίτερα εμφανής στη βιολογία, πεδίο του οποίου τα όρια είχαν τεθεί από παλιά, από τις αριστοτελικές κατηγορίες και τις θρησκευτικές απόψεις για τη Δημιουργία. Από τον καιρό του Αριστοτέλη, βέβαια, οι άνθρωποι είχαν διαχωρίσει τις ποικίλες ιδιότητες, αλληλεπιδράσεις και διαφορές που υπήρχαν μέσα στον φαινομενικά ατελείωτο αριθμό ζωικών και φυτικών ειδών. Τα ερωτήματα ΓΙΑΤΙ υπάρχουν τόσα πολλά είδη και ΠΩΣ κατορθώνουν να προσαρμόζονται τόσο καλά στο περιβάλλον τους, φαίνονταν παράξενα. Για τους περισσότερους ανθρώπους η παραδοσιακή απάντηση παρεχόταν από τη Βίβλο: «Γιατί έτσι τα έχει φτιάξει ο Θεός». Στα μέσα του αιώνα ωστόσο, δύο φυσιοδίφες (που βρίσκονταν σε σκληρό ανταγωνισμό), ο Άλφρεντ Ράσελ Γουάλας [Alfred Russell Wallace] (1823-1913) και ο Κάρολος Δαρβίνος [Charles Darwin] (1809-1882), πρότειναν μια θεωρία που επρόκειτο ν' αλλάξει την ίδια την έννοια της φύσης, συγχρόνως δε να προκαλέσει παροξυσμό σε ορισμένους μελετητές της Βίβλου.

Η θεωρία της εξέλιξης των ειδών υιοθέτησε την ιδέα πως τα είδη εμφανίστηκαν τυχαία πάνω στη γη πριν από δεκάδες ή και εκατοντάδες εκατομμύρια χρόνια. Αναλόγως της προσαρμοστικότητάς τους απέναντι στο περιβάλλον, άλλα επιβίωσαν και αναπαράχθηκαν, ενώ άλλα εξαφανίστηκαν. Το επίμαχο σημείο φυσικά ήταν η υπόθεση πως και τα ανθρώπινα όντα αποτελούσαν επίσης αποτέλεσμα εξέλιξης. Πολλοί άνθρωποι ένιωσαν βαθιά ενοχλημένοι από την ιδέα ότι κάποιοι προ-προπαππούδες τους ήταν ένα είδος πιθήκων. Άλλοι θεώρησαν πως ήταν βλάσφημο να δεχτούν ότι τα είδη δεν τα είχε δημιουργήσει ο Θεός αλλά η τύχη και οι περιστάσεις. Όμως, ακόμη κι όσοι δεν είχαν κανένα πρόβλημα με

την ιδέα της εξέλιξης, όπως ο ίδιος ο Δαρβίνος, βρέθηκαν αντιμέτωποι μ' ένα κεφαλαιώδες ερώτημα: Ήταν δυνατόν να εξελίσσονταν ακόμη τα ανθρώπινα όντα; Και αν ναι, σε τι; Πράγματι, θα μπορούσαμε άραγε να ζούμε απλώς μια σύντομη ενδιάμεση ύπαρξη ανάμεσα στα «κατώτερα» ζώα και κάποιο ανώτερο, δυνατότερο ή περισσότερο προσαρμοστικό ον από εμάς;



ΉΤΑΝ προς το τέλος του αιώνα που ερωτήσεις σαν κι αυτές απαντήθηκαν με τον πλέον σκανδαλώδη, προκλητικό τρόπο. Ο Γερμανός φιλόσοφος Φρίντριχ Νίτσε [Friedrich Nietzsche] (1844-1900) έγραψε ένα φαντασμαγορικό, επικό έργο το οποίο φιλοδοξούσε να παρακολουθήσει τα διδακτικά κατορθώματα ενός χαρακτήρα που λεγόταν Ζαρατούστρα (από τον Πέρση προφήτη που είχε μιλήσει για τις κοσμικές δυνάμεις του καλού και του κακού). Στο *Τάδε έφη Ζαρατούστρα* ο Νίτσε πρότεινε την ασύλληπτη ιδέα πως τα ανθρώπινα όντα δεν ήταν τίποτε άλλο παρά μια γέφυρα ανάμεσα στον πίθηκο και τον Υπεράνθρωπο [Übermensch]. Το μέλλον της «ανθρώπινης φύσης» ετίθετο τώρα υπό ερώτηση.

Στο ίδιο έργο, ο Νίτσε παρουσίασε με διάθεση χλευασμού έναν εναλλακτικό χαρακτήρα που λεγόταν «ο τελευταίος άνθρωπος», ένα τρομακτικό (ή αισιόδοξο, ανάλογα με το πώς βλέπει κανείς το θέμα) ενδεχόμενο για το «τέλος» της εξέλιξης. Ο τελευταίος άνθρωπος είναι ο απόλυτος μπουρζουάς, ο ικανοποιημένος ωφελιστής. «Βρήκαμε την ευτυχία», λέει ο τελευταίος άνθρωπος και βλεφαρίζει με βλακώδη ικανοποίηση. Αυτός, προειδοποιεί ο Νίτσε, αποτελεί επίσης μία από τις πιθανές εξελίξεις μας. Μπορούμε να συνεχίσουμε να καταναλώνουμε τις ανέσεις μας, να ελαχιστοποιούμε τους κινδύνους, να αγνοούμε το μυστηριώδες και το άγνωστο και να αποθαρρύνουμε κάθε δημιουργικότητα, μέχρις ότου ο κόσμος μας γίνει τόσο ασφαλής ώστε να καταλήξει να είναι «νωθρός σαν τον ψύλλο». Ή, από την άλλη, μπορούμε ν' αγωνιστούμε να γίνουμε κάτι περισσότερο από «ανθρώπινοι, ω, πόσο ανθρώπινοι!» και να υψωθούμε στο επίπεδο του Υπεράνθρωπου. Για να καταλάβουμε όμως τι είναι ο Υπεράνθρωπος, πρέπει να επανεξετάσουμε όλη τη δυτική ιστορία και να δού-

με ποιοι είμαστε και πώς καταλήξαμε να γίνουμε αυτό που είμαστε.

Μέσ' από την επιμονή του για ένα ξανακοίταγμα της ιστορίας με σκοπό να εκτιμήσουμε τι είμαστε και τι μπορούμε να γίνουμε, ο Νίτσε έστρεψε το συλλογισμό του όχι μόνο στον Δαρβίνο, αλλά και στον Χέγκελ, τον Βίκο και τον Χέρντερ. Για να βρει τα ίχνη της εξέλιξης της ανθρώπινης σκέψης, γύρισε πίσω στο χριστιανισμό, στον Σωκράτη, κι ακόμη παλαιότερα, στον Όμηρο και τους προσωκρατικούς. Ο Νίτσε, που είχε σπουδάσει κλασική φιλολογία, διέκρινε πως η ελληνική κληρονομιά της Δύσης βρισκόταν σε σύγκρουση με το ιουδαιο-χριστιανικό της υπόβαθρο, στη συνέχεια δε απέρριψε ολοκληρωτικά τη «σύνθεση» που είχε γίνει μεταξύ των δύο στη διάρκεια της ιστορίας του χριστιανισμού.

Ο Γερμανός φιλόσοφος εντυπωσιάστηκε από την απόσταση που χώριζε τις δύο παραδόσεις, όπως λ.χ. από τη διαφορά στην προσέγγιση της ανθρώπινης δυστυχίας. Ενώ η ιουδαιο-χριστιανική παράδοση αναζήτησε την εξήγηση της δυστυχίας στην αμαρτία (μια προσέγγιση του τύπου «κατηγορήστε το θύμα», σύμφωνα με τον Νίτσε), οι αρχαίοι Έλληνες θεώρησαν τη δυστυχία ως ένδειξη της ριζικά τραγικής φύσης της ανθρώπινης ζωής. Στο πρώτο του βιβλίο *Η Γένεση της Τραγωδίας* ανέλυσε την τέχνη της αθηναϊκής τραγωδίας ως το προϊόν της βαθιάς, ακλόνητης αίσθησης των Ελλήνων για το νόημα που έχει η ζωή μπροστά στην ακραία τραγικότητα. Η τραγωδία, κατά τον Νίτσε, αναπτύχθηκε μέσ' από αυτήν ακριβώς την αναγνώριση και την ωραιοποίηση –έως και εξιδανίκευση– του ανθρώπινου πεπρωμένου.

Ο Νίτσε διατύπωσε την υπόθεση πως η ελληνική άποψη για την τραγωδία ολοκλήρωνε δύο διαφορετικές προοπτικές, τις οποίες οι Αθηναίοι συνέδεαν με τους θεούς Απόλλωνα και Διόνυσο. Ο Διόνυσος, ο θεός του κρασιού, της σεξουαλικότητας και του οργίου, εκπροσωπεί τη δυναμική ρευστότητα της ύπαρξης, την αποδοχή του πεπρωμένου, το χάος της δημιουργικότητας. Ο αφοσιωμένος ικανοποιείται με το να γίνεται μέρος της άγριας ορμής της ζωής την ώρα που αυτή εκδιπλώνεται. Ιδωμένη από τη διονυσιακή προοπτική, η ατομική ύπαρξη αποτελεί ψευδαίσθηση. Η μόνη αληθινή πραγματικότητα βρίσκεται στη συμμετοχή μας στη ζωή του όλου. Ο Απόλλων, από την άλλη, ο ηλιακός θεός, εκφράζει την έλξη που ασκεί στους Αθηναίους το ωραίο και η τάξη. Α-

πό την απολλώνια προοπτική, η ύπαρξη του ατόμου είναι αναντίρροπα αληθινή, ενώ η ανθρώπινη τρωτότητα είναι πραγματικά τρομακτική. Η απολλώνια προοπτική ωστόσο κάνει την πραγματικότητα αυτή να φαίνεται ωραία, μας επιτρέπει για λίγο να ξεχνάμε την τρωτότητά μας και ν' αγαπάμε την πεπερασμένη ζωή μας στον κόσμο. Το μεγαλειώδες στην αθηναϊκή τραγωδία ήταν, κατά τον Νίτσε, η ταυτόχρονη επίγνωση και των δύο προοπτικών.

Ο Νίτσε προτιμούσε αναμφίβολα αυτή την *τραγική λύση* του προβλήματος του κακού από την ιουδαιο-χριστιανική λύση με τους όρους της αμαρτίας και της σωτηρίας. Την προτιμούσε επίσης από τον αντιδραστικό πεσιμισμό του φιλοσοφικού του μέντορα, του Σοπενχάουερ, αλλά κι από κείνη τη μοντέρνα επιστημονική αισιοδοξία που αγνοούσε την τραγικότητα και προσποιούνταν πως όλα τα προβλήματα που μας αφορούν διορθώνονται μέσω της τεχνολογίας. Ο Νίτσε επικροτούσε τους αρχαίους Έλληνες για την ηθική τους αντίληψη, η οποία τόνιζε την ανάπτυξη της προσωπικής υπεροχής και της αριστοκρατικότητας, σε αντίθεση μ' εκείνο που έβλεπε στον ιουδαιο-χριστιανισμό ως εμμονή στην αμαρτία, την ενοχή και την υπερφυσική σωτηρία.

Οι αρχαίοι Έλληνες, έλεγε ο Νίτσε, «ήξεραν πώς να ζουν». Στο βαθμό που τους ενδιέφερε η ηθικότητα, ήταν μια ηθικότητα βασισμένη στο αυτεξούσιο, όχι στην αυτοταπείνωση ή την απάρνηση των ενστίκτων. Αρκετά με την παραδοσιακή έμφαση στην «ειρήνη του νου» και την *ἀπάθεια*. Τα ιδεώδη μας οφείλουν να είναι ενεργητικά ιδεώδη, δυναμικά. Ο Νίτσε συμφώνησε με τον Σοπενχάουερ ότι οι άνθρωποι, όπως και τ' άλλα πλάσματα της φύσης, δρουν με πρόθεση· προχώρησε όμως παραπέρα, και υποστήριξε πως συνιστούμε (όπως όλα τα όντα) «βούληση για δύναμη», οδηγούμενη από την επιθυμία της συνεχούς επέκτασης της ζωτικότητας και της ισχύος μας. Σε αντιδιαστολή με τον πεσιμισμό του Σοπενχάουερ όσον αφορά το νόημα της ζωής, ο Νίτσε επέμεινε ότι η ίδια η ζωικότητα αποτελεί το νόημα της ζωής, και πως κατάληξη της φιλοσοφίας οφείλει να είναι η κατάφαση στη ζωή κι όχι η άρνησή της.

Αντίθετα με την ηθικότητα των αρχαίων Αθηναίων, μια ηθικότητα τραγικού ηρωισμού και ανωτερότητας, η χριστιανική ηθικότητα, κατά τον Νίτσε, είχε εξυψώσει σε ηθικό παράδειγμα τον μέτριο άνθρωπο από τον οποίο απουσίαζε ο ενθουσιασμός. Σύμφωνα

να με τη χριστιανική αντίληψη, το άτομο που δεν κάνει τίποτε άλλο στη ζωή του εκτός από το να αποφεύγει την αμαρτία, είναι εκείνο που αξίζει να πάει στον ουρανό, ενώ ένα δημιουργικό άτομο θα κριθεί πιθανόν ως «ανήθικο» εξαιτίας τού ότι αρνείται να ακολουθήσει το «κοπάδι». Κατά την άποψη του Γερμανού φιλοσόφου, πολλές –αν όχι οι περισσότερες– απαγορεύσεις της ιουδαίο-χριστιανικής (και της καντιανής) ηθικής αποτελούν στην πραγματικότητα τεχνάσματα με στόχο την «ισοπέδωση», τεχνάσματα που χρησιμοποιούν μνησικά οι αδύναμοι και οι μέτριοι ώστε να θέσουν σε μειονεκτική θέση περισσότερο προικισμένα και δυνατά πνεύματα. Ο Νίτσε, συνεπώς, υπερασπίζεται μια άποψη «πέραν του καλού και του κακού», πέρ' από την τάση μας να εφαρμόζουμε ηθικές κρίσεις στη συμπεριφορά μας και τη συμπεριφορά των άλλων, προς μια πιο δημιουργική ψυχολογική και νατουραλιστική προοπτική.

Η κατάληξη του Νίτσε κλίνει προς αυτό που θα μπορούσε να θεωρηθεί επίκεντρο της μακράς εξέλιξης των προσπαθειών για απόκτηση πρόσβασης σ' έναν υπερβατικό κόσμο. Και κατέληξε σ' αυτό αρνούμενος, με τον πλέον υβριστικό τρόπο, την ίδια την ιδέα ενός τέτοιου κόσμου, μιας πραγματικότητας δηλαδή που υπάρχει πίσω από τα φαινόμενα, ενός κόσμου διαφορετικού –καλύτερου– από αυτόν εδώ. Οι επιθέσεις του εναντίον του «υπερφυσικού» είχαν προφανή στόχο την ιουδαίο-χριστιανική παράδοση και την ιδέα της για μια παντοδύναμη αγαθή θεότητα που δρα στο παρασκήνιο. Ως αντίδοτο στη χριστιανική κοσμοαντίληψη που αντιμετώπιζε την εγκόσμια ζωή ως απλό προστάδιο μιας άλλης αιώνιας, υποστήριξε την αναβίωση της αρχαίας άποψης της «αιώνιας επιστροφής», την ιδέα ότι ο χρόνος αυτοεπαναλαμβάνεται κυκλικά. Αν πάρει κανείς σοβαρά υπόψη του την εικόνα αυτή μιας αιώνιας επανάληψης και φανταστεί πως θα ζήσει και θα ξαναζήσει τη ζωή του με τον ίδιο ακριβώς τρόπο, συνειδητοποιεί ότι εκείνο που σε άλλη περίπτωση φαινόταν ως μια απλή «στιγμή» αποκτά ξαφνικά τεράστια βαρύτητα. Με άλλα λόγια, είναι η ζωή, αυτή εδώ η ζωή, που μετράει πάνω απ' όλα.

Το κατηγορητήριο του Νίτσε ξεπέρασε το χριστιανισμό κι έφτασε μέχρι τον Πλάτωνα, τον οποίο θεώρησε επίσης προάγγελο της αντίληψης πως υπάρχει ένας άλλος κόσμος που είναι σημαντικότερος από αυτόν στον οποίο ζούμε. Στην πραγματικότητα οι ε-

πιθέσεις του Νίτσε στράφηκαν κυριολεκτικά εναντίον όλης της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης. Ορισμένες φορές αρνήθηκε ακόμη κι αυτή την ιδέα της «αλήθειας», υποστηρίζοντας πως ιδέες που εκλαμβάνουμε ως αληθινές δεν είναι παρά εκείνες οι πεποιθήσεις, πιθανότατα εσφαλμένες, που έχουν αποδειχθεί χρήσιμες. Ο δε φιλοσοφικός στοχασμός πρέπει να εγκαταλείψει την ιδέα της αλήθειας και να θέσει ως στόχο του την καλή ζωή.

Από τον Πουριτανισμό στον Πραγματισμό: Η Φιλοσοφία στην Αμερική

Η ΝΙΤΣΕΪΚΗ απόρριψη της αλήθειας προς όφελος της εξύψωσης της ζωής επρόκειτο να βρει ανταπόκριση στον Νέο Κόσμο, ο οποίος αποτελούσε καθαυτό αντικείμενο φιλοσοφικού στοχασμού στην Ευρώπη (στον «Παλαιό Κόσμο» πλέον). Η αμερικανική φιλοσοφία ωστόσο, καιρό τώρα ανακάλυπτε τον εαυτό της. Είναι ενδεικτικό το γεγονός πως μία από τις πρώτες επιτυχημένες σχολές φιλοσοφίας στην Αμερική ήταν μια ομάδα εγγελιανών στο Σεντ Λιούις του Μιζούρι, μέσα στην καρδιά της χώρας. Στο Χάρβαρντ και αλλού, τα κυρίαρχα φιλοσοφικά μοντέλα προέρχονταν από τη Γερμανία και την Αγγλία. Ακόμη και σήμερα, οι τελευταίες φιλοσοφικές μόδες που εξαπλώνονται από τη Νέα Υόρκη μέχρι την Καλιφόρνια εισάγονται συχνά από τη Γαλλία.

Οι πρώτοι άποικοι ωστόσο είχαν πολλά περισσότερα να τους απασχολούν περ' από την ευρωπαϊκή φιλοσοφία και τις μόδες. Οι αποικίες αντιμετώπιζαν συχνά κινδύνους, και τα άμεσα πρακτικά προβλήματα κατέληγαν να είναι μια αναπόφευκτη έγνοια. Η αμερικανική φιλοσοφία, κατά συνέπεια, καθορίστηκε εξ αρχής από μια πρακτική ή «πραγματιστική» ευαισθησία.

Η φιλοσοφική ιστορία του Νέου Κόσμου (και συγκεκριμένα της Νέας Αγγλίας) ξεκίνησε με θρησκευτικές διαμάχες και αποσχιστικά κινήματα. Πολλοί από τους πρώτους αποίκους είχαν αφήσει την Ευρώπη σε αναζήτηση ελευθερίας και ανοχής, ωστόσο (όπως συμβαίνει συχνά), μόλις βρήκαν αυτό που ζητούσαν, έγιναν οι ίδιοι λιγότερο ανεκτικοί. Το πρώτο έργο της αμερικανικής λογοτεχνίας, το κείμενο του Μάικλ Γουίγκλσγουορθ [Michael Wigglesworth] *Η Μέρα της Δευτέρας Παρουσίας, ή Μια Ποιητική*

Περιγραφή της Μεγάλης Τελικής Κρίσης [*The Day of Doom; or A Poetical Description of the Great and Last Judgment*] (1662), ήταν ουσιαστικά μια απόπειρα να ισχυροποιηθεί το πουριτανικό δόγμα. Τα κηρύγματα του Τζόνναθαν Έντουαρντς [Jonathan Edwards] (1703-1758), ενός πουριτανού κληρικού της Νέας Αγγλίας, είχαν επίσης στόχο να ενισχύσουν τα θρησκευτικά δόγματα. Ο Έντουαρντς θεωρούσε ως βασική αρχή του προτεσταντισμού το ότι «γεννιόμαστε διεφθαρμένοι» και μπορούμε να βρούμε σωτηρία μόνο στη χάρη του Θεού. Η θρησκευτική αυτή παρόρμηση και ο πολλαπλασιασμός των νέων θρησκευτικών κινήματων, επρόκειτο να σταθούν καθοριστικά στη διαμόρφωση της αμερικανικής ιδιοσυγκρασίας. Τη στιγμή που η Καθολική Εκκλησία της Ρώμης είχε ήδη περισσότερο από δεκαπέντε αιώνες ζωής, υπήρχαν εκκλησίες στη Νέα Αγγλία που δεν μετρούσαν πάνω από μερικούς μήνες.

Ακόμη και μετά την εδραίωση των οικισμών, την ίδρυση πόλεων και την εξάπλωση του χρήματος στην Αμερική, η περιοχή της φιλοσοφίας φαινόταν ν' ασκεί μικρή έλξη στους πολυάσχολους επιχειρηματίες και τους δραστήριους αγρότες, οι οποίοι προχωρούσαν μέσα στους άγριους ερημότοπους και φύτευαν τους σπόρους γι' αυτό που μεταγενέστεροι συγγραφείς θα αποκαλούσαν «μεγάλη αμερικανική αυτοκρατορία». Παρ' όλ' αυτά, στις αποικίες υπήρχαν κάποιοι προικισμένοι στοχαστές – κυρίως νομικοί κι επιχειρηματίες. Ανάμεσά τους, ο Τόμας Τζέφερσον [Thomas Jefferson] (1743-1826), ο συγγραφέας της Διακήρυξης της Ανεξαρτησίας, και ο Βενιαμίν Φραγκλίνος [Benjamin Franklin] (1706-1790), που ανακάλυψε στις επαναστατικές ιδέες του Διαφωτισμού μια ιδεολογία (ή, ακριβέστερα, ένα πολύπλοκο σύνολο ιδεολογιών) πάνω στην οποία μπορούσε να θεμελιωθεί ένα έθνος. Έτσι, οι Ηνωμένες Πολιτείες έγιναν η χώρα των ιδεών. Κατέληξαν μάλιστα να είναι το πρώτο, ή εν πάση περιπτώσει το γνωστότερο, σύγχρονο έθνος που θεμελιώθηκε σε Σύνταγμα. Η αμερικανική φιλοσοφία ωστόσο επρόκειτο να βρει καταφύγιο στους διαδρόμους των πανεπιστημίων, ενώ ο αντιδιανοουμενισμός και η θεωρητική άγνοια κατέληξαν να είναι ο κανόνας ακόμη και μεταξú του μορφωμένου κοινού.

Καθώς η Αμερική εκβιομηχανιζόταν και αστικοποιούνταν, μια αναζωπύρωση του ρομαντισμού απέρριψε τις ανέσεις και τον κα-

ταναλωτισμό προς χάρη μιας περισσότερης απλής ζωής. Κατά τον 19ο αιώνα, με την εξάπλωση της βιομηχανίας και την ανάπτυξη των πόλεων, ορισμένοι φιλόσοφοι εξεγέρθηκαν και στράφηκαν με θέρμη προς τις ευγενέστερες πλευρές της φυσικής ομορφιάς της χώρας. Άνθρωποι που μόλις είχαν φτάσει από την Ευρώπη ανέπτυξαν επίσης θεωρίες που επικεντρώνονταν στη φύση ως την πηγή της πνευματικής ζωής. Και καθώς οι πόλεις μεγάλωναν και αποκτούσαν όλο και περισσότερα προβλήματα, το όραμα αυτό εμφανιζόταν ξανά και ξανά στην αμερικανική σκέψη. Ο Χένρι Ντέιβιντ Θόρο [Henry David Thoreau] (1817-1862) δεν ήταν παρά ο πιο γνωστός μιας μακράς παράδοσης αυτοανακηρυχθέντων ερημιτών, που έζησε στη λίμνη Γουόλντεν της Μασαχουσέτης. Αναρχικός, χωρίς μόνιμο επάγγελμα, ο Θόρο εγκωμίασε τα αγαθά της απλής ζωής, της προσωπικής κοινωνίας με τη φύση, απέναντι στην αστικοποιημένη ζωή και το εμπορικό πνεύμα που ασκούσε έλξη στους περισσότερους συγχρόνους του. Πράγματι, η αποστροφή του για τις υπερβολές της πολιτισμένης κοινωνίας τον οδήγησαν να υποστηρίξει την τακτική μιας δηκτικής μη συμμόρφωσης ως ειρηνικό μέσο για την επίτευξη σημαντικών κοινωνικών μεταρρυθμίσεων. Το δοκίμιό του *Πολιτική Ανυπακοή* άσκησε μακρόχρονη επιρροή, ενέπνευσε δε τον Μαχάτμα Γκάντι [Mahatma Gandhi] και τον Μάρτιν Λούθερ Κινγκ [Martin Luther King] στα κινήματά τους εναντίον του ιμπεριαλισμού και της φυλετικής καταπίεσης.

Παρά την εκκεντρικότητά του, ο Θόρο αντιλαμβανόταν τον εαυτό του ως μέρος ενός ευρύτερου φιλοσοφικού κινήματος, του Υπερβατισμού, ο οποίος άνθησε από το 1836 ως το 1860. Οι «υπερβατιστές» της Νέας Αγγλίας αποτελούσαν άμεσους απογόνους του Καντ και του Χέγκελ. Ο Ραλφ Γουόλντο Έμερσον [Ralph Waldo Emerson] (1803-1882), για παράδειγμα, τόνιζε την πνευματική σημασία της Φύσης και, ακολουθώντας τον Χέγκελ, πίστευε πως η ανθρωπότητα συνδεόταν με μια συλλογική «Υπερψυχή», η οποία της παρείχε ενορατική ηθική καθοδήγηση. Ο Έμερσον ενθάρρυνε την αυτάρκεια ως υπέρτατη αρετή, συνδύασε δε ιδέες του Διαφωτισμού και του ευρωπαϊκού ρομαντισμού με προοδευτικές αντιλήψεις περί κοινωνικών μεταρρυθμίσεων, ειδικά γύρω από το ζήτημα της κατάργησης της δουλείας και τα δικαιώματα των γυναικών. Ήταν ο Έμερσον εκείνος που

ανέπτυξε τη φιλοσοφία του εγκόσμιου ανθρωπισμού, φιλοσοφία που διασύρεται μερικές φορές από σύγχρονους ευαγγελιστές. Ωστόσο, όπως ο ανθρωπισμός πήγασε μέσ' από την παράδοση της χριστιανικής εκκλησίας, έτσι και ο εγκόσμιος ανθρωπισμός βασίζεται στη θρησκευτική ευαισθησία.

Οι οπαδοί του υπερβατισμού ήταν προφανώς επηρεασμένοι από τους Ευρωπαίους ρομαντικούς και ιδεαλιστές, κι αυτή η πνευματική εξάρτηση ορθώς ενοχλούσε τους διανοούμενους μιας χώρας που ήδη διένυε τη δεύτερη εκατονταετία της. Οι Αμερικανοί είχαν απορρύνει συνειδητά σχεδόν οτιδήποτε ευρωπαϊκό, και υπερηφανεύονταν για τη γνησιότητα και την εφευρετικότητά τους. Με αυτό το δεδομένο υπήρχε ανάγκη για μια γνήσια αμερικανική φιλοσοφία, η οποία όφειλε να διαφέρει πλήρως από τον σχολαστικό και μεταφυσικό στοχασμό της Ευρώπης. Η φιλοσοφία αυτή έπρεπε να ενσωματώνει τον ιδιαίτερο αμερικανικό τρόπο σκέψης, που ήταν πρακτικός και επινοητικός, όχι σχολαστικός ούτε μεταφυσικός – αντανάκλαση, ενολίγοις, της αμερικανικής εμπειρίας. Η ενλόγω φιλοσοφία κατέληξε σ' αυτό που ονομάζεται πραγματισμός.



Ο ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ φιλοσοφίας του Χάρβαρντ Τσαρλς Σάντερς Πιρς [Charles Sanders Peirce] (1839-1914) υποστήριξε τον πραγματισμό του ως διορθωτική επέμβαση στην ατσαλοσύνη και την αοριστολογία που χαρακτήριζαν την επιστημονική μέθοδο της εποχής του. Ο Πιρς ήταν πρώτ' απ' όλα οπαδός της λογικής, είναι δε περισσότερο γνωστός για τη θεωρία που ανέπτυξε σχετικά με τα σημεία και τις σχέσεις τους. Υποστήριξε ότι, εκτός από τα μαθηματικά και τη λογική των τυπικών σημείων, οι υποτιθέμενες «αιώνιες αλήθειες», υποκείμενες σε α priori αποδείξεις, δεν είχαν σχεδόν καμία πραγματική χρησιμότητα. Ως πραγματιστής, επέμενε πως πρέπει να ελέγχουμε συνεχώς την αξιοπιστία των απόψεών μας και να απορρίπτουμε εκείνες που αποτυγχάνουν στον έλεγχο.

Ο Γουίλιαμ Τζέιμς [William James] (1842-1919), αδερφός του πεζογράφου Χένρι Τζέιμς, θεώρησε πως εκείνο που θα σφράγιζε τον πραγματισμό ήταν μια ανανεωμένη έμφαση στην εμπειρία, ένας «ριζοσπαστικός εμπειρισμός» ο οποίος δεν θα

δεχόταν καμία από τις υποχωρήσεις του παλαιού εμπειρισμού. Ο Τζέιμς ήταν εκείνος που επινόησε την έκφραση «ρεύμα εμπειριών», και εργάστηκε στην περιοχή αυτή που σήμερα θεωρείται το όριο μεταξύ φιλοσοφίας και ψυχολογίας. Ήταν ένας από τους πρώτους Αμερικανούς που ενδιαφέρθηκαν για τη νέα επιστήμη της νευρολογίας, η δε δίτομη *Ψυχολογία* του, αν και προφανώς ξεπερασμένη πλέον, θεωρείται ακόμη έργο κλασικό σ' αυτό τον τομέα. Πέραν όμως των επιστημονικών του ενδιαφερόντων, ο Τζέιμς ασχολήθηκε πρωτίστως με τα προβλήματα της καθημερινής ζωής. Ήταν, κατά συνέπεια, ο πρώτος που έκανε δημοφιλή τον πραγματισμό, βγάζοντάς τον από τους διαδρόμους του Χάρβαρντ στον ανοιχτό χώρο της αμερικανικής διανόησης. (Ο Πιρς, να σημειωθεί, αποδοκίμασε έντονα την εκλαίκευση του κινήματος από τον Τζέιμς, θέλησε δε να διαχωρίσει το έργο του αποκαλώντας το «πραγματικισμό» [*«pragmaticism»*], «λέξη τόσο κακόχη, ώστε κανείς άλλος δεν επρόκειτο να τη χρησιμοποιήσει ποτέ»).

Οι ιδέες μάς είναι χρήσιμες, υποστήριξε ο Τζέιμς, μόνον εάν έχουν «ανταλλακτική αξία»· με άλλα λόγια, μόνο στην περίπτωση που είναι πραγματικά χρήσιμες στις πρακτικές μας δραστηριότητες. Οι καλές ιδέες είναι καλές για κάτι. Παρά την έμφαση αυτή στην πρακτικότητα, ο Τζέιμς δεν παρέλειψε να τονίσει τη σημαντικότητα της θρησκείας και των ηθικών πεποιθήσεων. Θεώρησε τη θρησκευτική εμπειρία ουσιώδη πλευρά της «πρακτικής» ζωής του ανθρώπου, υποστήριξε δε πως αυτή καθαυτή η θρησκευτική εμπειρία ήταν σημαντικότερη από τα θρησκευτικά δόγματα. Συγχρόνως αναγνώρισε ότι οι ηθικές και θρησκευτικές πίστεις είναι δυνατό να έχουν «ανταλλακτική αξία», στο βαθμό που βοηθούν τον άνθρωπο να προσανατολιστεί και να βρει νόημα στη ζωή του.

Είναι ακριβώς αυτή η έμφαση στην εμπειρία που μπορεί να εξηγήσει τη μόνιμη έλξη την οποία ασκεί ο Τζέιμς στην αμερικανική φιλοσοφία, ή ακριβέστερα εκτός των ορίων της, αφού έχει εκτιμηθεί περισσότερο από ιστορικούς, δοκιμιογράφους και κριτικούς λογοτεχνίας, παρά από φιλοσόφους. Η «εμπειρία» φαίνεται πως καθορίζει όλη την αμερικανική ζωή στον 20ό αιώνα, από τη συνεχή εξέλιξη των μέσων μαζικής επικοινωνίας μέχρι τη «βιομηχανία εμπειρίας» (εμφανή όχι μόνο στον τομέα της καθαρής διασκέδασης αλλά και στις «εξ αποστάσεως περιπέτειες» και την ερωτοτροπία με κάθε λογής κινδύνους). Στην περιοχή της φιλοσο-

φίας, η έμφαση στην εμπειρία είναι υπεύθυνη και για μια μετατόπιση προς τον πλουραλισμό, τη νομιμοποίηση διαφορετικών μορφών εμπειρίας και τρόπων ζωής. Ο πλουραλισμός αποδείχθηκε η τέλεια θεωρία για μια πολυπολιτισμική κοινωνία φιλόδοξων και τολμηρών μεταναστών.

Το κεντρικό πρόσωπο του πραγματισμού στον 20ό αιώνα, πιθανότατα δε και ο σημαντικότερος Αμερικανός φιλόσοφος, είναι ο Τζον Ντιούι [John Dewey] (1859-1952). Ο Ντιούι επηρεάστηκε από τον δυναμικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας του Χέγκελ· νεαρός, μάλιστα, υπήρξε κάτι σαν ευαγγελιστής του εγελιανισμού. Παρότι αργότερα απομακρύνθηκε από τον Χέγκελ, οικοδόμησε ολόκληρο το φιλοσοφικό του σύστημα πάνω σε μια εγελιανή έννοια δυναμικής ενότητας. Σε όλη του τη ζωή αντιτέθηκε σε κάθε μορφή ακραίου δυϊσμού –μεταξύ πνεύματος και σώματος, αναγκαίων και πιθανών προτάσεων, αιτίας και αποτελέσματος, εγκόσμιου και υπερβατικού–, δυϊσμού ο οποίος διασπά αντί να ξεκαθαρίζει την εμπειρία, και, κατά την άποψή του, καθιστά αδύνατη τη φιλοσοφική πρόοδο. Ήταν αντι-αναγωγιστής και προτιμούσε τις πλούσιες θεωρίες και τη λειτουργική κατανόηση –«Πώς δουλεύει αυτό;», «Πώς εκείνο ταιριάζει με το άλλο;»– αντί για τη στατική, αφηρημένη ανάλυση.

Η εκδοχή του πραγματισμού που ανέπτυξε ο Ντιούι, και ονομάστηκε ινστρουμενταλισμός, αντιμετωπίζει τις ιδέες ως εργαλεία τα οποία χρησιμοποιούμε στην προσπάθειά μας να επιλύσουμε πρακτικά προβλήματα. Ο Ντιούι έδωσε έμφαση, περισσότερο από κάθε άλλον πραγματιστή, στην *π ρ α κ τ ι κ ή*, στον συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο μαθαίνουμε να κάνουμε πράγματα μέσω της πράξης. Η θεωρία του, επομένως, για την εκπαίδευση –που έχει δεχτεί ειρωνικά σχόλια για την «επιτρεπτικότητά» της– συνίσταται πάνω απ' όλα στην άποψη ότι τα παιδιά μαθαίνουν *π ρ ά τ τ ο ν τ α ς*, κι όχι απλώς ακούγοντας ή διαβάζοντας. Ο Ντιούι άσκησε οξύτατη κριτική σ' όλους εκείνους τους φιλοσόφους των οποίων η άποψη για την ανθρώπινη γνώση περιοριζόταν στην προοπτική του απλού «θεατή», τις θεωρίες δηλαδή που υποστήριζαν πως το σημαντικό ήταν να παρατηρεί κανείς, ίσως και να κατανοεί, αλλά όχι να συμμετέχει. Έτσι, στη θέση της παραδοσιακής φιλοσοφίας της επιστήμης που τόνιζε τη μέθοδο και το αποτέλεσμα, ο Ντιούι προχώρησε σε μιαν ανάλυση της φύσης

της έρευνας και της μάθησης. Η εκπαίδευση είναι εμπειρία, και η εμπειρία συνίσταται στη διαδικασία επίλυσης προβλημάτων, διαδικασία συμμετοχική και δεσμευτική – με λίγα λόγια, επρόκειτο για θέση η οποία βρισκόταν στον αντίποδα της παραδοσιακής σχολής, που έδινε δευτερεύουσα σημασία στη μάθηση.



Σ' ΕΝΑ έθνος που ακόμη αυτοδικαιολογείτο στη βάση ότι ήταν «νέο», ορισμένοι από τους σημαντικότερους φιλοσόφους του προ-ήλθαν από τις καταπιεσμένες μειονότητες. Ενώ ένα μεγάλο μέρος της πλούσιας προφορικής παράδοσης της γηγενούς ινδιάνικης φιλοσοφίας έχει χαθεί, υπάρχει, από την άλλη, μια συγκροτημένη εκφραστική αφροαμερικανική φιλοσοφία – έναρθρες κραυγές διαμαρτυρίας και βαθείς στοχασμοί πάνω στην ανθρώπινη φύση και την αδικία. Ο Φρέντερικ Ντάγκλας [Frederick Douglass] (1817-1895) ήταν πρώην σκλάβος που εξελίχθηκε σε κύριο αγορητή του κινήματος για την κατάργηση της δουλείας. Ο W.E.B. Du Bois (1868-1963) ανέλυσε τον πολύπλοκο χαρακτήρα της ταυτότητας των μαύρων Αμερικανών, υπερασπίστηκε δε εκείνο που αργότερα αποκαλέστηκε «μαύρη υπερηφάνεια» [«black pride»]. Πιο πρόσφατα, ο Μάρτιν Λούθερ Κινγκ [Martin Luther King] (1929-1968) υπερασπίστηκε την ιδέα της πλήρους ενσωμάτωσης των μαύρων, ενώ, με πολύ διαφορετική διάθεση, ο Μάλκολμ Ξ [Malcolm X] (1925-1965) κήρυξε τον ξεσηκωμό των μαύρων για την κατάργηση της φυλετικής καταπίεσης. Προχωρήσαμε όμως πολύ στην ιστορία μας. Πριν περάσουμε τον Ατλαντικό για να πάμε στην Αμερική, βρισκόμασταν στην Ευρώπη του 19ου αιώνα. Πρέπει να επιστρέψουμε εκεί λοιπόν, γιατί πολλά επρόκειτο να συμβούν στη συνέχεια.



ΤΟΝ Αύγουστο του 1900 πέθανε ο Νίτσε. Προτού κλονιστεί η πνευματική του υγεία, είχε διατυπώσει μερικές ζοφερές προφητείες για τον αιώνα που ερχόταν. Η φοβερή αυτή εποχή θα συνειδητοποιούσε με τρόπο το «θάνατο του Θεού», την αγωνία της μοντέρνας παρακμής και της έλλειψης πίστης, τις βίαιες συνέπειες

της μνησικακίας και τη δύσκολη αλήθεια πως τελικά δεν υπάρχει «αλήθεια». Ο Νίτσε προέβλεψε μια απεγνωσμένη αναζήτηση για νέους θεούς, κι αν αυτή αποτύγχανε, για ηγέτες [*Führen*]. Ομοίως προέβλεψε μια αναζήτηση για νέους μύθους ή, ελλείψει αυτών, για ιδεολογίες. Προφήτευσε πολέμους τέτοιους που ο κόσμος δεν είχε ξαναδεί. Δύο παγκόσμιοι πόλεμοι (τις περιόδους 1914-1918 και 1939-1945) θα αποδείκνυαν σύντομα πως είχε, δυστυχώς, δίκιο.

Πίσω στις Αρχές: Φρέγκε, Ράσελ και Χούσερλ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ δεν βρίσκεται ποτέ απομονωμένη από το περιβάλλον της, το χώρο και το χρόνο, ανεξαρτήτως του πόσο αφηρημένη μπορεί να είναι ή του πόσο «αιώνια» και «άχρονη» μπορεί να δηλώνει. Η φιλοσοφία ενδέχεται να έχει προφητικό χαρακτήρα, νοσταλγικό χαρακτήρα, ή να λειτουργεί ως καθρέφτης, να αντανακλά δηλαδή την κουλτούρα. Το πιο συχνό όμως είναι να εκφράζει με αφηρημένους όρους τα ιδεώδη και τις προσδοκίες της κοινωνίας. Ο Διαφωτισμός ήταν πρώτ' απ' όλα μια έκφραση ελπίδας, αισιοδοξίας και πίστης στην έλλογη ικανότητα των ανθρώπων να μάθουν για τον κόσμο και να δημιουργήσουν μια κοινωνία που θα εξασφάλιζε την ειρήνη και την ευημερία. Στην Ευρώπη των αρχών του 20ού αιώνα, η ελπίδα αυτή ήταν ακόμη ζωντανή – σχεδόν εκατό χρόνια είχαν περάσει από τον τελευταίο καταστροφικό ευρωπαϊκό πόλεμο. Παρ' όλ' αυτά, ο Διαφωτισμός και οι αντιλήψεις του είχαν καταρρεύσει, και εν μέσω μιας συνεχώς αυξανόμενης παρακμής, παρόμοιας μ' εκείνη που είχε διαγνώσει ο Νίτσε για την Ελλάδα του Σωκράτη δυόμισι χιλιετίες πριν, η φιλοσοφία ήταν η μόνη που μπορούσε να παράσχει καταφύγιο από τα προβλήματα του κόσμου. Τώρα όμως πλέον η οδός διαφυγής δεν οδηγούσε στον υπερφυσικό κόσμο, αλλά σ' έναν κόσμο ιδεατό, τον καθαρό και ακριβή κόσμο των μαθηματικών και της Λογικής.



Ο ΓΚΟΤΛΟΜΠ ΦΡΕΓΚΕ [Gottlob Frege] (1848-1925) ήταν ένας πολιτικά συντηρητικός μαθηματικός, ο οποίος υποκίνησε ένα ι-

διαίτερα ανανεωμένο ενδιαφέρον για τη Λογική. Αποπειράθηκε, συγκεκριμένα, να βρει τα «θεμέλια» της αριθμητικής, την παραγωγική απόδειξη μέσω της οποίας στοιχειώδεις ιδότητες, όπως το «δύο και δύο κάνουν τέσσερα», καθίστανται αναγκαστικά αληθείς. Προχώρησε τη λογική πέρα από τη μελέτη των προτασιακών σχέσεων, μελέτη που κυριαρχούσε στο πεδίο αυτό από την εποχή του Αριστοτέλη, και δημιούργησε την «ποσοτική» λογική (που ενδιαφερόταν για κατηγορίες όπως «όλα», «μερικά», «κανένα», κ.ο.κ.), που είναι η πλέον γνωστή και χρησιμοποιούμενη στη σύγχρονη φιλοσοφία. Όπως ο Ντεκάρτ και ο Λοκ είχαν εγκαινιάσει τη μοντέρνα φιλοσοφία ξεκινώντας από τη βασιλική οδό της επιστημολογίας, ο Φρέγκε την κατηύθυνε στο δρόμο της λογικής και της ανάλυσης της γλώσσας. Τούτη η «γλωσσολογική στροφή» ήταν στ' αλήθεια εντυπωσιακή καινοτομία, και στα πλαίσια της «αναλυτικής» φιλοσοφίας κράτησε ζωντανή την υπόσχεση για μια συνολική, περιεκτική θεωρία.

Στην Αγγλία, ένας νεαρός και υπερβολικά φιλελεύθερος αριστοκράτης, ο Μπέρτραντ Ράσελ [Bertrand Russell] (1872-1970), διάβασε τον Φρέγκε και θέλησε να δείξει πως οι στοιχειώδεις προτάσεις της αριθμητικής μπορούσαν να αποδειχθούν με τη χρήση της λογικής και μόνο. (Λέγεται πως άρχισε να ενδιαφέρεται για το θέμα αυτό από την ηλικία των έντεκα χρονών, όταν είπαν στο ατίθασο παιδί πως τους πίνακες της αριθμητικής έπρεπε απλώς να τους απομνημονεύσει χωρίς να κάνει ερωτήσεις). Σε συνεργασία μ' έναν άλλον παρόμοιας κατεύθυνσης μαθηματικό, τον Άλφρεντ Νορθ Γουάιτχεντ [Alfred North Whitehead] (1861-1947), έγραψε το τρίτομο κλασικό έργο *Principia Mathematica* (δημοσιευμένο στο διάστημα 1910-13), το οποίο «περιόρισε» δραστικά την αριθμητική σ' ένα μικρό σύνολο λογικών αξιωμάτων. Υπάρχουν μέχρι σήμερα φιλόσοφοι που θεωρούν πως η μόνη «αληθινή» φιλοσοφία είναι η λογική.

Ο Ράσελ ήταν καλός εμπειριστής, επιστήμονας και υλιστής, συγχρόνως δε και αμετακίνητος ατομιστής. Θεωρούσε, με άλλα λόγια, πως απλές γλωσσικές μονάδες –προτάσεις, ή ορθότερα αποφάνσεις– αναφέρονταν σε απλές μονάδες εμπειρίας –αισθήσεις– οι οποίες προκαλούνταν από απλές μονάδες πραγματικότητας –γεγονότα. Αποπειράθηκε με τον τρόπο αυτό να περιορίσει την πολυπλοκότητα του κόσμου και της ανθρώπινης εμπειρίας

στις απλούστερες «ατομικές» μονάδες. Σύμφωνα με τη σχολή στην ίδρυση της οποίας συνέβαλε, η φιλοσοφία όφειλε να προχωρεί με τη μέθοδο της ανάλυσης, διακρίνοντας κάθε φορά τις μονάδες και προσπαθώντας να κατανοήσει πώς ταιριάζουν μεταξύ τους (οι Βρετανοί εγγελιανοί –για να φανεί η αντίθεση– επέμεναν πάντα στο ότι όλα σχετίζονταν μεταξύ τους, κι ότι ήταν αδύνατο να κατανοηθεί το μέρος χωρίς να γίνει αναφορά στο όλο). Κατά τον Ράσελ, συνεπώς, η γλώσσα μας μπορούσε κι αυτή να γίνει πιο καθαρή, να τελειοποιηθεί – να καταστεί ιδεώδης. Η γραμματική μπορούσε να επαναδιατυπωθεί σύμφωνα με τη λογική ώστε να αντανακλά με μεγαλύτερη ακρίβεια τον κόσμο.

Αργότερα ο Βρετανός φιλόσοφος επρόκειτο να στρέψει την προσοχή του σε άλλα, περισσότερα γήινα θέματα. Έγραψε ένα βιβλίο πάνω στην ιστορία της φιλοσοφίας που αποδείχθηκε ιδιαίτερα δημοφιλές, ενώ συγχρόνως προχώρησε σε καταιγιστικές επιθέσεις εναντίον του χριστιανισμού και της ενγένηι οργανωμένης θρησκείας. Υπερασπίστηκε δημόσια αυτό που αργότερα θα ονομαζόταν «ελεύθερος έρωτας», αν και στην πραγματικότητα ήταν ελκρινής υποστηρικτής της υπευθυνότητας απέναντι στα σεξουαλικά ζητήματα. Αντιτέθηκε ανοιχτά στο μιλιταρισμό και συνέβαλε στην ίδρυση του κινήματος εναντίον των πυρηνικών. Προς το τέλος της μακράς ζωής του έγραψε μια κομψή, γεμάτη πάθος αυτοβιογραφία, δίνοντας συμπερασματικά στοιχεία για την πολιτική του στράτευση, την αγάπη του για τη φιλοσοφία, και για κείνο που ευγενικά θα αποκαλούσαμε «έρωτας για τον έρωτα». Διακήρυξε επίσης ότι «ο κόσμος είναι τρομερός» – όπως είχε δείξει αδιαμφισβήτητα ο Πρώτος Παγκόσμιος Πόλεμος. Στο βιβλίο αυτό η τυπικά εννοούμενη φιλοσοφία φαινόταν να είναι για τον Ράσελ τόσο καταφυγή όσο και χάσιμο χρόνου.

Εντωμεταξύ, ένας γνωστός αφηρημένος Τσεχογερμανός καθηγητής μαθηματικών, ο Έντμουντ Χούσερλ [Edmund Husserl] (1859-1938), έγραφε κάτω από την επιρροή των Γερμανών εμπειριστών τη δική του φιλοσοφία της αριθμητικής. Σε αντίθεση με τον Ράσελ και τον Γουάιτχεντ, ο Χούσερλ υποστήριξε πως οι στοιχειώδεις προτάσεις της αριθμητικής δεν βασίζονται στη λογική, αλλά αποτελούν μάλλον αφηρημένες γενικεύσεις που προέρχονται από την εμπειρία (θέση που είχε υποστηριχθεί λίγες δεκαετίες νωρίτερα κι από τον Τζον Στιούαρτ Μιλ). Ο Φρέγκε

αντέκρουσε έντονα τον Χούσερλ, ο οποίος, σε μια άκρως ασυνήθιστη για φιλόσοφο κίνηση, άλλαξε άποψη. Συμφώνησε λοιπόν με τον Ράσελ και τον Γουάιτχεντ ότι η αριθμητική είναι πράγματι *a priori* επιστήμη, αντί όμως για τη λογική, στην οποία βάσιζαν εκείνοι την ανάλυσή τους, ο Χούσερλ ανέπτυξε μια τελείως καινούργια μέθοδο φιλοσοφικής έρευνας της φύσης της αναγκαίας αλήθειας. Τη μέθοδο αυτή πρόκειτο να την αποκαλέσει *φαινομενολογία*.

Ο Χούσερλ όρισε τη φαινομενολογία ως την επιστημονική μελέτη των θεμελιακών δομών της συνείδησης, η φαινομενολογία ωστόσο δεν υπονοεί την ύπαρξη κάποιας αντίθεσης μεταξύ του φαινομένου και μιας κρυμμένης πραγματικότητας (ο ίδιος ο όρος «φαινομενολογία» προέρχεται από την ελληνική λέξη *φαινόμενον* – λέξη που είχε χρησιμοποιήσει και ο Καντ αναφερόμενος στην εμπειρία). Μέσω της περιγραφής αυτών των δομών, υποσχόταν ο Χούσερλ, μπορούμε να βρούμε τη βεβαιότητα, μαζί και τα θεμέλια της αριθμητικής τα οποία αναζητούσε εκείνος ως μαθηματικός. Για το σκοπό αυτό περιέγραψε μια ιδιαίτερη φαινομενολογική σκοπιά από την οποία η συνείδηση θεωρείται *προθετική*, ότι είναι δηλαδή συνεχώς προσανατολισμένη προς κάποιο αντικείμενο, είτε υλικό είτε «ιδεατό» (όπως στην περίπτωση των μαθηματικών). Η φαινομενολογική σκοπιά επιτυγχάνεται μέσω μιας σειράς «αναγωγών», οι οποίες περιγράφουν τα ουσιώδη χαρακτηριστικά, τις σημασίες, της συνείδησης. Ο Χούσερλ υποστήριξε πως οι σημασίες αυτές (όπως οι κατηγορίες του Καντ) είναι καθολικές και αναγκαίες, απορρίπτοντας έτσι τον «σχετικισμό» που άρχιζε να καταλαμβάνει την ευρωπαϊκή (και αμερικανική) φιλοσοφία.

Προς το τέλος της ζωής του, καθώς ο εθνικοσοσιαλισμός αγκάλιαζε όλο και πιο σφιχτά τη Γερμανία και ο κόσμος ετοιμαζόταν για έναν ακόμη πόλεμο, ο Χούσερλ μετακινήθηκε προς μια περισσότερο κοινωνική και «υπαξιακή» προσέγγιση της ανθρωπίνης γνώσης. Προειδοποίησε, τέλος, για την επερχόμενη «κρίση» του ευρωπαϊκού πολιτισμού, η οποία ξεκινούσε από έναν επιθετικό σχετικισμό και ιρασιοναλισμό (κίνδυνο που επεσήμαιναν την ίδια περίπου περίοδο στη Βιέννη οι λογικοί θετικιστές).

Τα Όρια του Ορθού Λόγου:

Βιτγκενστάιν, Φρόιντ και Βέμπερ

Το 1911, ένας υπερβολικά ευαίσθητος, σπινθηροβόλος και πλούσιος νεαρός αριστοκράτης από παλαιά βιενέζικη οικογένεια, εμφανίστηκε στο γραφείο του Ράσελ στο Κέμπριτζ. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Λούντβιγκ Βιτγκενστάιν [Ludwig Wittgenstein] (1889-1951) ήταν μια ιδιοφυΐα, και ο Ράσελ δεν άργησε να συνειδητοποιήσει πως είχε διδάξει όλα όσα ήξερε στον νεαρό σπουδαστή της Λογικής. Ο Βιτγκενστάιν έμαθε γρήγορα τη νέα λογική, υιοθέτησε τη μινιμαλιστική και «ατομιστική» άποψη του δασκάλου του για τον κόσμο, και μέσα σε λίγα χρόνια μεταμόρφωσε κυριολεκτικά τη φιλοσοφία – αν και όχι προς την κατεύθυνση που ήθελε.

Στη διάρκεια του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου ο Βιτγκενστάιν έγραψε το *Tractatus Logico-Philosophicus*, και μόλις ο παλιός του δάσκαλος κανόνισε να εκδοθεί, το 1921, αναγνωρίστηκε αμέσως ως κλασικό έργο φιλοσοφίας. Το *Tractatus*, όπως μερικά από τα βιβλία του Νίτσε, ήταν ένα μεστό έργο αποτελούμενο από προσεκτικά ταξινομημένους και αριθμημένους αφορισμούς. Σε αντίθεση όμως με τα αυτοαμφισβητούμενα κείμενα του Νίτσε, το έργο του Βιτγκενστάιν ήταν απροκάλυπτα κατηγορηματικό, σχεδόν δογματικό. Πρώτα και πάνω απ' όλα ήταν, ή φαινόταν να είναι, ένα βιβλίο λογικής, ένα μανιφέστο κλασικού λογικού ατομισμού, στη γραμμή της θεωρίας του Ράσελ για τις ελάχιστες απλές προτάσεις που «απεικονίζουν» ελάχιστα απλά γεγονότα. «Ο κόσμος είναι όλα όσα συμβαίνουν», είναι η φράση με την οποία αρχίζει. Ύστερα, στο μεγαλύτερο μέρος του, επικεντρώνεται στην απάντηση του ερωτήματος για τον τρόπο με τον οποίο οι προτάσεις (ή ορθότερα οι αποφάνσεις) απεικονίζουν τον κόσμο.

Ωστόσο, τα πιο ενδιαφέροντα από φιλοσοφική άποψη μέρη του βιβλίου είναι εκείνα που ασχολούνται με όσα δεν μπορεί να κάνει ο λόγος. Στα μέρη αυτά είναι εμφανέστατη η επιρροή του Νίτσε, αλλά και αρκετών γενεών Γερμανών ρομαντικών. Αντικείμενο της έρευνας γίνεται εδώ ό,τι αποπειράται να κάνει ο λόγος και δεν το κατορθώνει. Ο λόγος δεν είναι δυνατόν να θέσει, ούτε καν να περιγράψει, τα όριά του («Δεν βρίσκομαι στον κόσμο μου. Είμαι τα όρια αυτού του κόσμου»). Κανείς δεν μπορεί να πει επί-

σης τι βρίσκεται πέρα από αυτά τα όρια. Είναι αδύνατο να ειπωθεί το «ανείπωτο». Πέραν των ορίων του ορθού λόγου βρίσκονται το πρόβλημα της αξίας και τα περί αξιών ερωτήματα, ο Θεός και η θρησκεία. Το τέλος του *Tractatus* δείχνει προς αυτή την κατεύθυνση: «Όπου κάποιος δεν μπορεί να μιλήσει, οφείλει να παραμείνει σιωπηλός». Η πρόταση αυτή δεν αποτελεί απλή ταυτολογία αλλά βαθύτατο μυστικισμό, ο οποίος μας δείχνει σιωπηλά προς ένα πλήθος εμπειριών που ανοίγεται πέρα από τα όρια της φιλοσοφίας, τα όρια του λόγου.

Έχοντας πει «όλα όσα είχε να πει» σ' ένα λακωνικό βιβλίο λιγότερο από ογδόντα σελίδες, ο Βιτγκενστάιν εγκατέλειψε τη φιλοσοφία. Έγινε δάσκαλος σε σχολείο, έχτισε ένα σπίτι για την αδερφή του, συνέθεσε μερικά μουσικά έργα κι εξαφανίστηκε στο Κέμπριτζ. Το 1929 όμως επέστρεψε, ξανασκεφτόμενος όλα όσα είχε κάνει, παλεύοντας όχι μόνο με τις νέες λογικές κατευθύνσεις της φιλοσοφίας, αλλά και με την οδύνη και τη δυστυχία που είχαν απασχολήσει τους στωικούς και τους προκατόχους του, τον Σοπενχάουερ και τον Νίτσε. Τα θέματα αυτά απουσίαζαν παντελώς από τις φιλοσοφικές συζητήσεις που είχε προκαλέσει ο ίδιος· έτσι, αφού χρημάτισε για ένα μικρό διάστημα καθηγητής φιλοσοφίας στο Κέμπριτζ («ένα παράλογο επάγγελμα»), εγκατέλειψε γι' άλλη μια φορά τον ακαδημαϊκό χώρο με σκοπό να συγκροτήσει τις νέες πολύπτυχες αμφιβολίες και σκέψεις του.

Μετά το *Tractatus*, η φιλοσοφία του Βιτγκενστάιν αναπτύχθηκε με αργό ρυθμό. Απέρριψε τον λογικό ατομισμό και την ιδέα της γλώσσας ως «απεικόνισης» του κόσμου, υποστηρίζοντας πως η σημασία των προτάσεων εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούνται για να κάνουν κάτι. Χρησιμοποιούμε προτάσεις στις συνομιλίες μας – για να επικοινωνήσουμε, να θέσουμε ερωτήματα, να προκαλέσουμε, να αστελευτούμε, να ζητήσουμε βούτυρο, να μιλήσουμε φιλοσοφικά, να διηγηθούμε ιστορίες, να φιλονικήσουμε, να υποσχεθούμε, να διακηρύξουμε κάτι. Έτσι, η θεμελιώδης μονάδα της γλώσσας δεν είναι η απλή πρόταση αλλά το ευρύτερο γλωσσικό παιχνίδι, ένας «τρόπος ζωής» που ενδέχεται να επιδιώκει διάφορα πράγματα, να έχει ποικίλους σκοπούς, πολλοί από τους οποίους ελάχιστη σχέση έχουν με την αναζήτηση της αλήθειας.

Ενώ το *Tractatus* είχε διατηρήσει έναν υγιή σεβασμό, μια σχε-

δόν ευλαβική στάση, απέναντι στη φιλοσοφία, οι Έρουνες του Βιτγκενστάιν απειλούσαν να τη μετατρέψουν σ' ένα είδος διανοητικής ασθένειας, για την οποία το μοναδικό φάρμακο ήταν, ευτυχώς ή δυστυχώς, ακόμη περισσότερη φιλοσοφία. Με τον τρόπο αυτό η φιλοσοφία γινόταν μια μορφή θεραπείας.

Η έρευνα για μια τυπική περιεκτική θεωρία συνάντησε επίσης ένα σημαντικό εμπόδιο στη λογική του Κουρτ Γκέντελ [Kurt Gödel] (1906-1978). Το 1931 ο Γκέντελ διατύπωσε την «απόδειξη της μη επαληθευσιμότητας», με την οποία έδειξε πως σε κάθε τυπικό σύστημα θα υπάρχει πάντα μία μη αποδείξιμη πρόταση. Οι φιλοσοφικές συνέπειες της απόδειξης αυτής αποτελούν ακόμη αντικείμενο διαμάχης, το βέβαιο είναι ωστόσο πως αρκετοί σημαντικοί μαθηματικοί και φιλόσοφοι εγκατέλειψαν την έρευνα για μια ιδεώδη τυπική γλώσσα.



ΣΥΝΗΘΩΣ ο Ζίγκμουντ Φρόιντ (1856-1939) δεν θεωρείται φιλόσοφος, γεγονός που συνιστά βεβαίως έλλειψη και ατυχία για τη φιλοσοφία. Καλώς ή κακώς, οι ιδέες του καθιέρωσαν το πλαίσιο μέσα στο οποίο ο 20ός αιώνας σκέφτεται για το μυαλό, την ανθρώπινη φύση, την κατάσταση του ανθρώπου και τις προοπτικές της ανθρώπινης ευτυχίας. Η αντιδιαφοπιστική θέση του ότι συχνά δεν γνωρίζουμε, ούτε θα μπορούσαμε να γνωρίσουμε ποτέ ολοκληρωτικά, τι συμβαίνει στο ίδιο το μυαλό μας –πώς είμαστε κατά βάση ανορθολογικά, αθεράπευτα δυστυχή όντα–, επρόκειτο να αποτελέσει την προϋπόθεση, ή τουλάχιστον το προς απάντηση πρόβλημα, γενεών φιλοσόφων και κοινωνικών στοχαστών. Από την άλλη όμως, η άκρως διαφοπιστική ιδέα ότι το πνεύμα έχει, σε τελική ανάλυση, μια υλική βάση (συγκεκριμένα τον εγκέφαλο), η οποία είναι δυνατό να αναλυθεί με τους όρους της νευρολογίας, των ενεργειακών κυκλωμάτων και της γλώσσας της φυσικής, ορίζει μέχρι τις μέρες μας την επιστημονική του προσέγγιση. Η ιδέα, τέλος, πως κάθετι έχει μια ερμηνεία –ακόμη και τα μικρά μας «λάθη», οι «παραδρομές της γλώσσας», το ότι ξεχνάμε και ονειρευόμαστε, κ.ά.– παραμένει η βασική παραδοχή όλης της ψυχολογίας και της κριτικής (για να μην αναφέρουμε την εκλαϊκευμένη ψυχολογία) του 20ού αιώνα.

Όπως πάντα, μπορεί να βρει κανείς προδρόμους αυτών των ιδεών. Το «ασυνείδητο» αποτελούσε αντικείμενο συζήτησης γενεών Γερμανών φιλόσοφων, περιλαμβανομένου του Νίτσε. Εκείνο που προσέθεσε στη συζήτηση αυτή ο Φρόιντ ήταν η ιδέα της απώθησης, καθώς και το ότι το μεγαλύτερο μέρος των πραγμάτων που απωθούνται παραμένουν ενεργά στη ζωή του ανθρώπου. Οι απόψεις του υπήρξαν προσβλητικές για τους ευυπόληπτους πολίτες του βικτωριανού κόσμου, αφού πρότειναν εκείνη ακριβώς την ερμηνεία της ανθρώπινης συμπεριφοράς που επιθυμούσαν λιγότερο: πως η ανθρώπινη επαφή, από την ίδια της τη φύση, βασίζεται σε ποταπά, δολοφονικά, αιμομικτικά κίνητρα. Πόσο μάλλον προσβλητική ήταν η θέση αυτή για τη διαφωτιστική θέση ότι τα ανθρώπινα όντα είναι κατά βάση αγαθά. Η σεξουαλική διαστροφή (αν όχι χειρότερα πράγματα) βρισκόταν παντού, καταπιεσμένη επικίνδυνα. Η δυστυχία ήταν αναπόφευκτη, και αιτία της ήταν ο ίδιος ο πολιτισμός.



ΣΤΗ Γερμανία, ο κοινωνιολόγος Μαξ Βέμπερ [Max Weber] (1864-1920) επρόκειτο να συμπληρώσει το έργο του Φρόιντ και του Βιτγκενστάιν με τρόπο που δεν έχει εκτιμηθεί ακόμη ικανοποιητικά. Ο Βέμπερ ενδιαφέρθηκε ιδιαίτερα για το αγαπημένο θέμα της φιλοσοφίας: την ορθολογικότητα. Ο ορθός λόγος, υποστήριξε, έχει παγιδευτεί μέσα στη γραφειοκρατία, η οποία, ακόμη κι αν στην αρχή είχε κάποια θετικά στοιχεία, έχει καταντήσει πλέον κατάρρα, στερούμενη κάθε πνευματικότητας. Η γνωστότερη θέση του Βέμπερ είναι πως ο καπιταλισμός, κατά συνέπεια δε η καθαντό δομή της δυτικής κοινωνίας, αποτελεί προϊόν του προτεσταντισμού. Στο έργο του *Η Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού*, υποστηρίζει ότι η αυστηρή χριστιανική φιλοσοφία του καλβινισμού, με το κεντρικό δόγμα της για τον Προορισμό, καταδίκασε εκατομμύρια ανθρώπους σε μια ανεπλήρη αβεβαιότητα. Εκείνοι, με τη σειρά τους, ένωσαν την ανάγκη να «αποδείξουν» την αξία που είχαν στη ζωή εργαζόμενοι πυρετωδώς και ζώντας ασκητικά. Όπως ήταν φυσικό, καμία εγκόσμια επιτυχία δεν μπορούσε να αναστείλει την αβεβαιότητα που κρυβόταν πίσω απ' αυτή την ακούραστη επιχειρηματική δραστηριότητα, ω-

τόσο με την προσπάθεια και τη σωστή διαχείριση μπορούσε τουλάχιστον κανείς να βγάλει πολλά χρήματα.

Η Πρόοδος της Διαδικασίας: Εναντίον της Ανάλυσης

ΜΕΤΑ την ολοκλήρωση του *Principia Mathematica* από κοινού με τον Ράσελ, ο Άλφρεντ Νορθ Γουάιτχεντ πήγε στην Αμερική. Συγχρόνως, μετακινήθηκε μακριά από την τυπική έννοια της φιλοσοφίας κι άρχισε να διατυπώνει σοβαρές αμφιβολίες, αρκετά παρόμοιες μ' εκείνες του Βιτγκενστάιν, όσον αφορά την ενγένει πορεία της δυτικής φιλοσοφίας. Σκοπός της φιλοσοφίας, επρόκειτο να υποστηρίξει αργότερα, είναι η εκλογίκευση του μυστικισμού, το να «εκφράσει την απειρία του σύμπαντος με τους περιορισμένους όρους της γλώσσας», και να αποκτήσει «άμεση ενόραση στις πιο βαθιές πτυχές τού ακόμη ανείπωτου». Αυτά προφανώς δεν ήταν η γλώσσα και τα συναισθήματα του φιλοσόφου-μαθηματικού, του συν-συγγραφέα των *Principia* (αργότερα μάλιστα ο Ράσελ εξομολογήθηκε πως δεν μπορούσε να καταλάβει λέξη από τη νέα φιλοσοφία του Γουάιτχεντ).

Σύμφωνα μ' αυτή την καινούργια φιλοσοφία του Γουάιτχεντ που επικεντρωνόταν στη «διαδικασία», τα περισσότερα από τα μοντέλα και τις εικόνες που είχαν χρησιμοποιήσει οι φιλόσοφοι στη διάρκεια της δυτικής παράδοσης δεν ήταν παρά στατικές μεταφορές της αιωνιότητας και του άχρονου. Οι μεταφορές αυτές ενισχύονταν μόνο από το ενδιαφέρον για τις λογικές δομές των μαθηματικών και την ενγένει γοητεία που είχαν ασκήσει στους πρώτους Έλληνες φιλοσόφους οι άχρονες αλήθειες. Η δυτική φιλοσοφία θεμελιώνεται πάνω σε κατηγορίες όπως η «ουσία», η «υπόσταση» και τα «πράγματα». Ιδεώδη της είναι το αμετάβλητο και η λογική αναγκαιότητα. Υπάρχει ωστόσο μια εναλλακτική μεταφορά, ένα υπόγειο ρεύμα που διαπερνά την ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας. Πρόκειται για τη μεταφορά της αλλαγής, της εξέλιξης, της διαδικασίας. Τη βρίσκει κανείς στον Ηράκλειτο, τον Αριστοτέλη, τον Χέγκελ, τον Δαρβίνο και τον Νίτσε.

Η φυσιογνωμία που έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην ανάπτυξη της άποψης της πραγματικότητας ως διαδικασίας ήταν ο Γάλλος φιλόσοφος Ανρί Μπερξόν [Henri Bergson] (1859-1941). Η φι-

λοσοφία του Μπερξόν στράφηκε προς τη διάρκεια, την πραγματικότητα της αλλαγής. Η βασική του επισήμανση δεν ήταν απλώς το ότι οι ιδιότητες των πραγμάτων αλλάζουν (πράγματα που είναι μπλε γίνονται κόκκινα, καινούργια πράγματα παλιώνουν με την πάροδο του χρόνου, κ.ο.κ.), αλλά κι ότι η πρώτη ύλη από την οποία αποτελείται η ίδια η ζωή μεταβάλλεται. Οι έννοιες, υποστήριξε, είναι στατικές και μονόπλευρες. Στην προσπάθειά μας να αναλύσουμε το οτιδήποτε, το διαστρέφουμε, το παραμορφώνουμε, αποκτούμε μία μόνο άποψή του, παγώνουμε το αντικείμενο στο χρόνο και αποτυγχάνουμε να κατανοήσουμε την εξέλιξή του, τη ζωή. Αναγκαστικά, η ανάλυση δεν φτάνει ποτέ σε μια ικανοποιητική λύση, αφού υπάρχουν άπειρες οπτικές γωνίες, ατέλειωτες στιγμές.

Ο Μπερξόν εκπροσωπούσε, αν και εμμέσως, μια διαφορετικής μορφής αμφισβήτηση του λογικού ατομισμού του Ράσελ και της αναλυτικής του μεθόδου. Αντίθετα από άλλους αντιπάλους του Ράσελ, δεν περιορίστηκε σε μια απλή τροποποίησή της. Επέμεινε πως η ανάλυση έπρεπε να απορριφθεί εξολοκλήρου στην περιοχή της φιλοσοφίας. Η μεταφυσική, έλεγε, είναι ο κλάδος που «καθιστά περιττά τα σύμβολα». Έτσι, ο μεταφυσικός βρίσκεται στη δυσάρεστη θέση να πρέπει να εκφράσει το ανέκφραστο. Επιπλέον, ο Μπερξόν απέρριψε όχι μόνο την ιδέα των «απλών» γεγονότων, των «απλών» πραγμάτων και των «απλών» αισθήσεων, αλλά και την ιδέα των ίδιων των γεγονότων, των πραγμάτων και των αισθήσεων στη φιλοσοφία. Η βασική οντολογία του είναι μια οντολογία της αλλαγής, όχι της αλλαγής αυτού του πράγματος ή εκείνης της ιδιότητας, αλλά της αλλαγής ως τέτοιας, της αλλαγής ως όλου.

Ο Γουάιτχεντ, σε αντίθεση με τον Μπερξόν, διατήρησε την αγάπη του για τα μαθηματικά, τον πλατωνισμό του σχετικά με τα «αιώνια πράγματα», αλλά και το έντονο ενδιαφέρον του για την επιστήμη, ιδιαίτερα τη νέα φυσική. Κοινή και στους δύο ωστόσο είναι η επίθεση που άσκησαν εναντίον της παραδοσιακής φιλοσοφίας. Οι φιλοσοφικές κατηγορίες, έλεγε ο Γουάιτχεντ, είναι απομεινάρια της επιστήμης του 17ου αιώνα. Περιστρέφονται γύρω από αδρανή υλικά αντικείμενα, εννοιοποιούν στατικές, «χωρίς διάρκεια» στιγμές, και παραμορφώνουν την εμπειρία. Είναι «αδιάφορες ως προς το χρόνο». Ο Γουάιτχεντ επέμενε, όπως κι ο

Μπερξόν, πως η φιλοσοφία όφειλε να υιοθετήσει καινούργιες κατηγορίες, οι οποίες δεν έπρεπε να επικεντρώνονται στα πράγματα αλλά στα γεγονότα, θεωρούμενα όχι ως στατικές στιγμές («στιγμιότυπα») αλλά ως στιγμές στη διάρκεια μια διαδικασίας πραγματοποίησης. Στη θέση των άψυχων αντικειμένων, ο Γουάιτχεντ θεωρεί την έννοια του οργανισμού, «ενός γεγονότος, που αποκτά ύπαρξη μέσω προτύπων». Ένας οργανισμός «πάλλεται», δεν είναι στατικός. Ο Γουάιτχεντ εισήγαγε στη φιλοσοφία του 20ού αιώνα μια παλαιά ρομαντική κατηγορία: τη δημιουργικότητα. Δεν είναι μόνο ο φιλόσοφος που πρέπει να είναι δημιουργικός, να κάνει συνεχώς «εικασίες», να φαντάζεται· η δημιουργικότητα, η επινοητικότητα κι η φαντασία χαρακτηρίζουν την ίδια τη φύση. Καθήκον του φιλοσόφου, συνεπώς, είναι η επινόηση μια ποιητικής γλώσσας, ικανής να συλλαμβάνει την πραγματικότητα ως διαδικασία.

Η Τραγική Έννοια της Ζωής:

Ουναμούνο, Κρότσε και Χάιντεγκερ

Α NAMEΣΑ στους δύο πολέμους, η φιλοσοφία χαρακτηρίστηκε από έναν νέο πεσιμισμό. Η φρίκη του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου έδωσε το τελειωτικό χτύπημα σ' ό,τι είχε απομείνει από το Διαφωτισμό στην Ευρώπη. Οι κυβερνήσεις βρίσκονταν σε αναταραχή, ειδικά στις ηττημένες χώρες, την Ιταλία και τη Γερμανία, αλλά και στην Ισπανία, η οποία είχε εμπλακεί σ' έναν από τους πιο σκληρούς εμφυλίους πολέμους της σύγχρονης εποχής. Ο Μιγκέλ ντε Ουναμούνο [Miguel de Unamuno] (1864-1936) ήταν ένας από τους σημαντικότερους Ισπανούς φιλοσόφους, απέκτησε δε ιδιαίτερη φήμη εξαιτίας τού ότι η φιλοσοφία του είχε κάτι το ξεχωριστά ισπανικό. Έγραψε μ' ένα ύφος εκλεπτυσμένο για την «τραγική έννοια της ζωής», για τη ζωή που είναι γεμάτη από αγωνία, σκληρότητα κι απογοήτευση. Ήταν μία από εκείνες τις μεμονωμένες φωνές που διαμαρτύρονται με πάθος εκ μέρους της ειλικρίνειας και της αξιοπρέπειας, φωνές που θυμίζουν το φιλόσοφο της σωκρατικής παράδοσης, το φιλόσοφο ως «ενοχλητική αλογόμυγα» – ως έκφραση της αφρόκριμας της ανθρώπινης σκέψης.

Ο Μπενεντέτο Κρότσε [Benedetto Croce] (1866-1952) ήταν ο μεγαλύτερος Ιταλός φιλόσοφος από την εποχή του Βίκο. Τον καιρό που ο Μουσολίνι ανέβαινε στην εξουσία, ο Κρότσε ήταν ένας ειλικρινής, θαρραλέος αντιφασίστας. Φιλοσοφικός του μέντορας ήταν ο Χέγκελ. Πιστή στην εγγελιανή παράδοση, η φιλοσοφία του Κρότσε έδινε έμφαση στην ανάπτυξη της ανθρώπινης συνείδησης, με τρόπο που πλησίαζε αρκετά εκείνον του συμπατριώτη του Βίκο. Η ιστορία όμως δεν είναι προκαθορισμένη, επέμενε. Χαρακτηρίζεται από αυθορμητισμό και είναι αδύνατο να προβλεφθεί. Αποτελεί έργο της ελευθερίας και των ελεύθερων ατόμων, που μάλλον δημιουργούν τις δομές της παρά τις ανακαλύπτουν. Όπως και ο Χέγκελ, ο Κρότσε κατέληξε εντέλει πως η ιστορία της ανθρωπότητας δεν είναι παρά η ανάδυση της ελευθερίας.

Ο Μάρτιν Χάιντεγκερ [Martin Heidegger] (1889-1971) ήταν μαθητής του Χούσερλ. Σε αντίθεση με το δάσκαλό του, δεν ενδιαφερόταν ιδιαίτερα για τη φιλοσοφική μεθοδολογία ή για τις ουδέτερες έρευνες του Χούσερλ πάνω στα μαθηματικά και την «τυπική επιστήμη». Προτού ασχοληθεί με τη φαινομενολογία, ο Χάιντεγκερ είχε σπουδάσει θεολογία: τα ερωτήματά του λοιπόν ήταν υπαρξιακού τύπου – ερωτήματα για το πώς μπορεί να ζει κανείς «αυθεντικά», με ακεραιότητα δηλαδή, σ' έναν κόσμο πολύπλοκο που προκαλεί σύγχυση. Για το σκοπό αυτό έκανε μια σειρά προκλητικών, συγχρόνως όμως και σκοτεινών, υποθέσεων, ξεκινώντας με το βιβλίο *Είναι και Χρόνος* (1927).

Επιστρέφοντας στο έργο των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων, σε μια περίοδο που η φιλοσοφία δεν είχε μολυνθεί ακόμη από τη μεταφυσική και την υποκειμενικότητα, ο Χάιντεγκερ αποπειράθηκε να δείξει το δρόμο προς μια καθαρή ολιστική θεωρία. Απέρριψε το διΐσμό πνεύματος και σώματος, τη διάκριση υποκειμένου-αντικειμένου, και τις ίδιες τις έννοιες της «συνείδησης», της «εμπειρίας» και του «πνεύματος». Το ον υπό την προοπτική του οποίου περιγράφεται ο κόσμος το ονόμασε *Dasein* (κυριολεκτικά, «είναι-εκεί»). Το *Dasein* συνιστά το «Είναι-μέσα-στον-Κόσμο», ένα «μοναδιαίο φαινόμενο». Η πρώτη φιλοσοφία του Χάιντεγκερ ήταν στο μεγαλύτερο μέρος της μια αναζήτηση της γνησιότητας, ή εκείνου που ονομάζεται ορθότερα «αυθεντικότητα» (*Eigentlichkeit*), αναζήτηση που μας επαναφέρει στο αιώνιο ερώτημα περί της φύσης του εαυτού και το νόημα της ζωής.

Τι είναι ο εαυτός; Αρχικά δεν είναι τίποτε άλλο από τους ρόλους που οι άλλοι άνθρωποι απονέμουν σε κάποιον, χαρακτηρίζοντάς τον «γιο» ή «κόρη», «φοιτητή», «μελαγχολικό εραστή», «έξυπνο φίλο» κ.ο.κ. Ετούτος ο εαυτός, ο *das Man* εαυτός, αποτελεί κοινωνική κατασκευή. Δεν έχει τίποτε το αυθεντικό, τίποτε το οποίο είναι δικό μας. Ο αυθεντικός εαυτός, αντίθετα, εκδηλώνεται σε στιγμές βαθιάς αυτοαναγνώρισης – ιδιαίτερα όταν κάποιος αντιμετωπίζει το ίδιο του το «Είναι-προς-Θάνατο». Δεν αρκεί να αναγνωρίσουμε ότι «όλοι πρόκειται να πεθάνουμε». Αυτό, κατά τον Χάιντεγκερ, συνιστά απλώς μια αντικειμενική αλήθεια, δεν είναι ακόμη κάτι το αυθεντικό. Εκείνο που έχει σημασία εδώ είναι ο προσωπικός θάνατος, η στιγμή κατά την οποία η «αυθεντικότητα» βρίσκεται αντιμέτωπη με τη θνητότητα. Μια παρόμοια θέση είδαμε να διατυπώνει ο Ουναμόννο, και υπ' αυτή τουλάχιστον την οπτική, ο Χάιντεγκερ αναγνωρίζει επίσης την «τραγική έννοια της ζωής».

Η φιλοσοφία του Χάιντεγκερ υπήρξε ένα μνημειώδες επίτευγμα, επίτευγμα ενός από τους ευφυέστερους και σημαντικότερους φιλοσόφους του αιώνα μας. Ως προσωπικό παράδειγμα ωστόσο, ο Γερμανός φιλόσοφος δεν είναι δυνατό να χειροκροτηθεί. Ενώ ο Ουναμόννο και ο Κρότσε αποκήρυξαν τους φασίστες αναλαμβάνοντας όλες τις συνέπειες, ο Χάιντεγκερ προσχώρησε το 1933 στο Ναζιστικό Κόμμα (για να παραιτηθεί ένα χρόνο αργότερα). Η επονειδιστή ερωτοτροπία του με τους Ναζί εγείρει το δύσκολο ερώτημα: «Εκφράζει, άραγε, η φιλοσοφία του τις πολιτικές του θέσεις και το χαρακτήρα του;»

Αντιδράσεις στο Φασισμό: Θετικισμός και Υπαρξισμός

Ο ΔΕΥΤΕΡΟΣ Παγκόσμιος Πόλεμος άρχισε το 1939, περίοδο κατά την οποία ξεκίνησε και το ναζιστικό σχέδιο εξολόθρευσης των Ευρωπαίων Εβραίων – μαζί, όμως, και των καθολικών, των τσιγγάνων, των ομοφυλόφιλων και άλλων μειονοτήτων. Η άνοδος του Ναζισμού, η βουή του πολέμου και ο τρόμος των στρατοπέδων συγκέντρωσης πυροδότησαν δύο ριζοσπαστικά φιλοσοφικά κινήματα, το ένα από τα οποία επιτέθηκε κατά μέτωπο σε όλες τις

μορφές ιρασιοναλισμού, ενώ το άλλο αναγνώρισε τον ανορθολογισμό ως τη βασική ανθρώπινη κατάσταση, αλλά τον αντιμετώπισε με υπευθυνότητα. Το πρώτο κίνημα, γνωστό ως λογικός θετικισμός, βασίστηκε κάπως χαλαρά στην πρώιμη φιλοσοφία του Βιτγκενστάιν και βρήκε τις ρίζες του στον Χιουμ και τους Βρετανούς εμπειριστές. Κανχιόταν πως είχε πρακτικό και επιστημονικό προσανατολισμό, κι ότι δεν ανεχόταν τις ασυναρτησίες. Το δεύτερο κίνημα, που ονομάζεται υπαρξισμός, στράφηκε στον Χάιντεγκερ και τον Νίτσε, χρησιμοποίησε δε ως μέθοδο τη φαινομενολογία του Χούσερλ. Όσο σημαντικές κι αν ήταν οι διαφορές τους, και τα δύο κινήματα χαρακτηρίστηκαν από μια τιμότητα η οποία δεν υπέκυπτε σε συναισθηματισμούς.

Οι λογικοί θετικιστές, εμμένοντας στις θέσεις της επιστήμης και της λογικής κι επιρρίπτοντας ευθύνες για τον τρόπο του Εθνικοσοσιαλισμού στην απρόσεκτη εκζήτηση του γερμανικού ρομαντισμού, έθεσαν το ζήτημα των αξιών κατά μέρος. Όπως ο Βιτγκενστάιν στο τέλος του *Tractatus*, έτσι κι αυτοί φάνηκαν να επιμένουν ότι για τέτοια θέματα δεν μπορεί να ειπωθεί τίποτε το καταληπτό. Ο Μπέρτραντ Ράσελ είχε υποστηρίξει πως η ηθική είναι υποκειμενική, ένα πρόβλημα που αφορά περισσότερο το συναίσθημα παρά τη λογική και τον ορθό λόγο, θέση με την οποία συμφώνησαν οι θετικιστές. Έτσι όμως ο ρόλος της ηθικής παρέμενε αμφίβολος, ή στην καλύτερη περίπτωση εκκρεμής. Αν οι φιλόσοφοι δεν ήταν σε θέση να εξαγνίσουν τις αμαρτίες του κόσμου, τότε ποιος θα το έκανε; Οι λογικοί θετικιστές πάλεψαν για να κρατήσουν ζωντανό το Διαφωτισμό, συγχρόνως όμως οδήγησαν στην ουσιαστική έκλειψη της ηθικής από το πεδίο της φιλοσοφίας.

Πολλοί από τους πρώτους θετικιστές ήταν, εκτός από φιλόσοφοι, φυσικοί και μαθηματικοί. Έκλιναν εμφανώς προς το μέρος των επιστημών, και η μέθοδός τους ξεκινούσε με μια οξύτατη διάκριση μεταξύ γεγονότων και αξιών. Πρωταρχικό ενδιαφέρον τους ήταν να διαχωρίσουν τις σημαντικές υποθέσεις που μπορούσε και όφειλε να λάβει υπόψη της η επιστήμη από τις υποθέσεις που ήταν ασήμαντες, που ήταν χάσιμο χρόνου και αιτίες, μόνο, ανεπιλύτων διαφωνιών. Το κριτήριό τους, το κοπτικό τους εργαλείο, το ανακάλυψαν στην έννοια της επαληθευσιμότητας. Μια υπόθεση –κι αυτό σύντομα θα επεκτεινόταν τόσο ώστε να περιλάβει την οποιαδήποτε πρόταση– ήταν σημαντική μόνο στο

βαθμό που μπορούσε να επαληθευτεί με αποδείξεις. Οι ασυναρτησίες που λέγονται είναι πάρα πολλές, ισχυριζόνταν οι θετικιστές, κι είναι έργο των φιλοσόφων να θέσουν τέρμα σ' αυτή την κατάσταση.

Περιέργως, οι υπαρξιστές, οι πιο ηθικοί ενδεχομένως, ή εν πάση περιπτώσει ηθικολόγοι, φιλόσοφοι του 20ού αιώνα φάνηκαν να αποφεύγουν εξίσου την ηθική. Ο Χάιντεγκερ επέμεινε με έμφαση στο ότι δεν πρότεινε κάποια ηθική, μιλούσε δε συνεχώς με περιφρόνηση για όσους «ψαρεύουν στα θολά νερά των αξιών». Οι ίδιες οι πολιτικές επιλογές του φαίνεται να επιβεβαιώνουν τον αμοραλισμό των ιδεών του. Ακόμη κι ο Ζαν-Πολ Σαρτρ (1905-1980), ο *par excellence* ηθικιστής, ακολουθώντας τα βήματα του Χάιντεγκερ δήλωνε πως ο υπαρξισμός του δεν ήταν καθαυτός ηθική φιλοσοφία. Εκείνο ωστόσο που απέρριπταν οι υπαρξιστές ήταν μια ορισμένη, λεπτεπίλεπτη, «αστική» αντίληψη περί ηθικής, το είδος εκείνο που καταγίνεται με την τήρηση των υποσχέσεων, την εξόφληση των χρεών και την αποφυγή σκανδάλων. Το σύνθημα της υπαρξιστικής φιλοσοφίας, η «αυθεντικότητα», δεν ήταν παρά ένα κάλεσμα για υπευθυνότητα, ακόμη και (σε περίπτωση πολέμου) για ηρωισμό.



Ο ΥΠΑΡΞΙΣΜΟΣ ήταν ένα φιλοσοφικό κίνημα το οποίο περιελάμβανε τον Κίρκεγκορ, ίσως τον Νίτσε, τον Ουναμούνο και τον Χάιντεγκερ. Θα μπορούσε να προσθέσει κανείς τον Φιοντόρ Ντοστογιέφσκι και τον Τσέχο συγγραφέα Φραντς Κάφκα, ενώ θα έπρεπε να περιλάβει οπωσδήποτε τον Γαλλοαλγερινό συγγραφέα Αλμπέρ Καμί [Albert Camus] (1913-1960). Μερικοί φανατικοί υποστηρικτές του κινήματος ανιχνεύουν τις ρίζες του πίσω στον Σωκράτη, ωστόσο η λέξη «υπαρξισμός» επινοήθηκε από τον Σαρτρ. Το έργο του Κίρκεγκορ ενέπνευσε στον 20ό αιώνα μια σημαντική σχολή θρησκευτικού υπαρξισμού (που περιλαμβάνει τον Πολ Τίλιχ [Paul Tillich], τον Μάρτιν Μπούμπερ [Martin Buber], τον Καρλ Μπαρτ [Karl Barth] και τον Γκαμπριέλ Μαρσέλ [Gabriel Marcel]), παρ' όλ' αυτά όμως πολλοί υπαρξιστές ήταν άθεοι, με αξιοσημείωτες περιπτώσεις τον Νίτσε, τον Σαρτρ και τον Καμί, ο οποίος μάλιστα αποκαλούσε τη θρησκευτική πίστη μορφή «φιλοσοφικής αυτοκτονίας».

Δεν θα έπρεπε να κάνει κανείς το λάθος και να συμπεράνει ότι ο υπαρξισμός εκπροσωπούσε μια στάση χαρακτηριστική της μοντέρνας (ίσως και «μεταμοντέρνας») μαζικής κοινωνίας. Αν διακινδυνεύαμε, έστω για μια στιγμή, να γενικεύσουμε, θα λέγαμε πως οι υπαρξιστές μοιράζονταν ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το άτομο και την προσωπική ευθύνη. Έτειναν να αντιμετωπίζουν με καχυποψία, ακόμη και μ' εχθρικότητα, την απώλεια της ατομικότητας που παρατηρείται στις μεγάλες κοινωνικές ομάδες ή κάτω από την επίδραση ισχυρών κοινωνικών δυνάμεων. Έτσι, τόσο ο Κίρκεγκορ όσο και ο Νίτσε επιτέθηκαν στο «κοπάδι», στη μάζα, ενώ ο Χάιντεγκερ διέκρινε την αυθεντική ύπαρξη από την απλή κοινωνική («*das Man*») ύπαρξη. Ο Σαρτρ ιδιαίτερα τόνισε τη σημασία της ελεύθερης ατομικής επιλογής μπροστά στην ισχύ που έχουν άλλοι άνθρωποι να επηρεάζουν τις επιθυμίες, τις πεποιθήσεις και τις αποφάσεις μας. Στο σημείο αυτό ακολουθούσε συγκεκριμένα τον Χάιντεγκερ, κατά τον οποίο η γεμάτη πάθος προσωπική επιλογή και στράτευση είναι στοιχεία θεμελιώδη για την αληθινή «ύπαρξη».

Διαχωρίζοντας ωστόσο τη θέση του από την επίθεση που είχε ασκήσει ο Χάιντεγκερ στην καρτεσιανή σύλληψη της συνείδησης, ο Σαρτρ υποστήριξε ότι η συνείδηση (οριζόμενη ως το «είναι-δι'εαυτόν») έχει τέτοια φύση ώστε είναι πάντοτε ελεύθερη να επιλέγει ή να «αρνείται» (να απορρίπτει) τα δεδομένα χαρακτηριστικά του κόσμου. Μπορεί κάποιος να έχει γεννηθεί Εβραίος ή μαύρος, Γάλλος ή ανάπηρος, το ερώτημα όμως του τι πρόκειται να γίνει τελικά ο ίδιος είναι ανοιχτό· με άλλα λόγια, δεν είναι βέβαιο εάν αυτά τα μη επιλεγμένα γεγονότα θα εξελιχθούν σε μειονεκτήματα ή πλεονεκτήματα, προκλήσεις προς αντιμετώπιση ή δικαιολογίες για παραίτηση. Ενδέχεται να είναι κανείς δειλός ή συνεσταλμένος, η συμπεριφορά αυτή όμως αποτελεί πάντα επιλογή που μπορεί ν' αλλάξει. Η ανστηρή φιλοσοφία του Σαρτρ επρόκειτο να αποδειχθεί ιδιαίτερα οξεία εν μέσω του τρόμου του πολέμου και της ναζιστικής κατοχής της Γαλλίας.

Ο Καμί ήταν περισσότερο λογοτέχνης και δοκιμογράφος παρά τυπικός φιλόσοφος. Συνέλαβε ωστόσο το «ευαίσθητο σημείο» του 20ού αιώνα μέσω της δραματικής ιδέας «του Παραλόγου». Το Παράλογο είναι η μεταφυσική αίσθηση της σύγκρουσης μεταξύ των απαιτήσεων του ορθού λόγου και της δικαιοσύνης από τη μια,

και του «αδιάφορου σύμπαντος» από την άλλη. Στο βιβλίο του *Ο Μύθος του Σίσυφου*, ο Γάλλος συγγραφέας προχώρησε σε μια σύγκριση της αρχαίας φιγούρας του Σίσυφου, ο οποίος ήταν καταδικασμένος στην αιωνιότητα να ανεβάζει σπρώχνοντας έναν βράχο στο βουνό, με τη μοίρα της ανθρωπότητας. Σπαταλάμε την ενέργειά μας ρίχνοντας όλο το βάρος μας εναντίον της ματαιότητας και της απογοήτευσης. Ο Καμί, κατά συνέπεια, παρουσίασε ως πρωταρχικό ερώτημα της φιλοσοφίας το εάν αξίζει να ζει κανείς ή, θέτοντάς το από διαφορετική άποψη, μήπως είμαστε υποχρεωμένοι να αυτοκτονήσουμε. Η απάντησή του στο πρώτο ερώτημα είναι ένα ενθουσιώδες «ναι», ενώ στο δεύτερο ένα ηθικό «όχι». Ο Σίσυφος του Καμί καταγίνεται παραδειγματικά μ' ένα έργο χωρίς νόημα, και μ' αυτόν ακριβώς τον τρόπο το καθιστά πλήρες νοήματος. «Πρέπει να θεωρήσουμε τον Σίσυφο ευτυχή», κατέληξε ο Καμί, το ίδιο μάλιστα μπορούμε να θεωρήσουμε και τους εαυτούς μας, στο βαθμό που κοιτάζουμε κατάματα τη ζωή και ριχνόμαστε σ' αυτήν μ' ενθουσιασμό. Μια δεύτερη προϋπόθεση, προσθέτει, είναι να παρέχουμε βοήθεια στους άλλους ανθρώπους.

Ο Γκαμπριέλ Μαρσέλ (1889-1973) παρουσίασε με παρόμοιο τρόπο εκείνο που αποκαλούσε «θραυσμένο κόσμο», έναν κόσμο κενό, τον οποίο η φιλοσοφία είχε υποβιβάσει σε μια σειρά απλών «προβλημάτων», αγνοώντας παντελώς –ή αρνούμενη να ασχοληθεί με– τα μυστήρια της ανθρώπινης ζωής. Αντίθετα με τον Καμί ωστόσο, ο Μαρσέλ ήταν άνθρωπος του Θεού, κι όπως ο Κίρκεγκορ επέμενε πως ερχόμαστε κάποιες στιγμές αντιμέτωποι με την πιο βαθιά εμπειρία της ζωής, χωρίς την ψευδή όψη της αντικειμενικότητας, χωρίς δηλαδή να τοποθετούμε απέναντι την εμπειρία αυτή θεωρώντας την ένα απλό πρόβλημα προς επίλυση. Στη ζωή, τον έρωτα και το θάνατο δεν υπάρχει «λύση». Αυτά είναι τα μυστήρια που προσδίδουν νόημα στην ανθρώπινη ζωή.

Ένα από τα λάθη που γίνονται μονίμως στις απόπειρες κατανόησης του υπαρξισμού είναι η σύγχυση ανάμεσα στην έμφαση που δίνεται στο «νόημα» και την «απουσία νοήματος», από τη μια, και την υπεράσπιση της απελπισίας ή υπαρξιακής αγωνίας, από την άλλη. Ακόμη και ο Καμί επέμενε πως το Παράλογο δεν νομιμοποιεί την απελπισία, ο Νίτσε ενίσχυσε τη «χαρούμενη» διάθεσή μας, ενώ τόσο για τον Χάιντεγκερ όσο και για τον Σαρτρ αυτό το τόσο εξυμνούμενο συναίσθημα της αγωνίας αποτελούσε ου-

σιώδες συστατικό της ανθρώπινης κατάστασης, σύμπτωμα της ελευθερίας και της αυτοσυνείδησης, κι όχι πηγή απελπισίας.

Η Σιμόν ντε Μποβουάρ (1908-1986) ήταν φιλόσοφος και λογοτέχνις, η οποία μοιραζόταν με τον Σαρτρ την έμφαση στην ελευθερία και την προσωπική ευθύνη γι' αυτό που είναι κανείς, καθώς και για «ό,τι κάνει κάποιος μ' αυτό που είναι». Η Μποβουάρ διατύπωσε ρητά τις ηθικές συνέπειες του υπαρξισμού – κάτι που δεν είχε κάνει ο ίδιος ο Σαρτρ. Γοητευόταν πάντα από τη λήθη και την αντίσταση που επεφύλασσε η κοινωνία της σε ευαίσθητα ζητήματα, ενώ συγχρόνως την απωθούσε το γεγονός ότι η κοινωνία αυτή, αλλά και κάθε κοινωνία κατά βάθος, έδινε ελάχιστη προσοχή στα προβλήματα και τις αδικίες που ταλαιπωρούσαν το θλιμμένο μισό της ανθρωπότητας. Αποτέλεσμα ήταν να εφαρμόσει τις υπαρξιστικές θεωρίες της στις ιδιαίτερες «υπαρξιακές» συνθήκες της γυναίκας στο βιβλίο της *Το Δεύτερο Φύλο* (1949) – βιβλίο που αποδείχθηκε εντέλει ένα από τα πλέον καθοριστικά στον 20ό αιώνα.

Η Φιλοσοφία ανακαλύπτει «το Άλλο»:

Το Πρόβλημα του Μεταμοντερνισμού

Το ερώτημα που έθεσε η Σιμόν ντε Μποβουάρ ήταν σημαντικό: Πού είναι όλες αυτές οι γυναίκες; Από ιστορική άποψη, η δυτική φιλοσοφία εξέταζε, ή περιελάμβανε με κάποιο τρόπο, τις γυναίκες μόνον εκ των υστέρων – αν όχι καθόλου. Ορισμένες φεμινίστριες υποστηρίζουν πως η φιλοσοφία έχει βασιστεί σ' έναν «αρσενικό» τύπο συζήτησης και διαμάχης, χαρακτηριστικό παράδειγμα του οποίου είναι ο Σωκράτης. Οτιδήποτε άλλο κι αν σήμαινε η φιλοσοφία, το βέβαιο είναι πως είχε υπάρξει ένα καταφύγιο, μια πολυτέλεια, που απολάμβαναν κατά κύριο λόγο όσοι ήταν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο ελεύθεροι από τις απαιτήσεις της εξουθενωτικής χειρωνακτικής εργασίας, της βιοπάλης ή της συντήρησης του νοικοκυριού. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο δεν πρέπει να προκαλεί έκπληξη το γεγονός πως οι περισσότεροι από τους ανθρώπους που έχουμε εξετάσει, και πολλοί από τους σημαντικότερους φιλοσόφους, ήταν άνδρες από ανώτερα στρώματα (ή συχνά ιερείς). Είναι εντυπωσιακά λίγοι εκείνοι που μιλούν για την

οικογένεια, ενώ οι διαπροσωπικές σχέσεις διαδραματίζουν έναν υπερβολικά μικρό και πεζό ρόλο στην ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας.

Από την άλλη πάλι, το να γίνει κανείς γνωστός στο χώρο της φιλοσοφίας δεν εξαρτάται μόνο από το ταλέντο του, αλλά και από το χρόνο που διαθέτει, καθώς και από την ύπαρξη δασκάλων, συνομιλητών, ακροατηρίου, εκδοτών, αναγνωστών και μαθητών. Η λυπηρή αλήθεια είναι πως οι γυναίκες βρίσκονται αποκλεισμένες απ' όλους αυτούς τους παράγοντες – παράγοντες στους οποίους βασίζεται η επιτυχία στη φιλοσοφία. Είναι σχετικά λίγες εκείνες στις οποίες έχει επιτραπεί ακόμη και το να εκδηλώσουν το ενδιαφέρον τους για τη φιλοσοφία. Πριν από τον 20ό αιώνα, ελάχιστες γυναίκες γίνονταν δεκτές στις αντίστοιχες σχολές, και σε όσες δινόταν η δυνατότητα να σπουδάσουν φιλοσοφία (όπως, για παράδειγμα, σε μερικές μαθήτριες του Πλάτωνα και του Πυθαγόρα), σπάνια μπορούσαν να γίνουν γνωστές. Ακόμη και στην περίπτωση που μια γυναίκα κατόρθωνε πράγματι να διαδώσει μερικές δικές της ιδέες και να προσελκύσει οπαδούς, σπάνια θ' αναγνωριζόταν ως «ένα από τα αγόρια», με πιθανότερη κατάληξη να μην δημοσιευθεί κανένα της έργο και να παραμείνει άγνωστη. Στην περίπτωση, τέλος, που πετύχαινε να εκδώσει βιβλία της, αυτά δεν επρόκειτο να έχουν επιτυχία. Η απουσία γυναικών από τη φιλοσοφία δεν οφείλεται –είναι βέβαιο– στην έλλειψη ταλέντου. Ποτέ όμως μια γυναίκα φιλόσοφος δεν βρήκε τον «Πλάτωνα» της, όπως συνέβη με τον Σωκράτη, ώστε να μεταφέρει το θρύλο της στις μέλλουσες γενεές (κι αν ακόμη είχε υπάρξει στην πραγματικότητα ένας τέτοιος θηλυκός «Πλάτωνας», τα έργα της προφανώς δεν εκδόθηκαν ποτέ).

Η φεμινιστική φιλοσοφία αμφισβητεί ολόκληρη τη δυτική παράδοση (κι όχι μόνον αυτή). Παρά τους ισχυρισμούς της περί παγκοσμιότητας και περιεκτικότητας, η φιλοσοφία δεν περιέλαβε, ούτε έλαβε στο παραμικρό υπόψη της, την απλή καθημερινή γυναίκα. Μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα ότι δεν αναρωτήθηκε εάν και σε ποιο βαθμό οι γυναίκες βλέπουν τα πράγματα διαφορετικά, αν θα έθεταν τα ίδια ερωτήματα και με τον ίδιο τρόπο όπως οι άνδρες φιλόσοφοι. Έτσι, μία από τις πιο ριζοσπαστικές αλλαγές που έφερε ο φεμινισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία είναι ο κεντρικός χαρακτήρας που αποκτά η έννοια της προσωπικής «ο-

πτικής γωνίας» – εκείνο που ο Νίτσε αποκαλούσε «προοπτική». Διαφορετικοί άνθρωποι από διαφορετικές θέσεις ενδέχεται να «βλέπουν» τα πράγματα τελείως διαφορετικά. Υπ' αυτή την έννοια, το αίτημα για μία και μοναδική «αντικειμενικότητα» μπορεί να αντικατασταθεί από την πολλαπλότητα των προοπτικών.

Παρόμοια μομφή είναι δυνατόν να επιρριφθεί στη φιλοσοφία και σε σχέση με την παραμέληση του υπόλοιπου κόσμου. Μόνο πρόσφατα Αμερικανοί και Ευρωπαίοι φιλόσοφοι άρχισαν ενγένη να παίρνουν σοβαρά υπόψη τους τις αρχαίες φιλοσοφικές παραδόσεις της Ασίας, ενώ ακόμη πιο πρόσφατα παρουσιάστηκε μια αναλαμπή ενδιαφέροντος για τον «Τρίτο Κόσμο» – κι αυτά παρά τις σημαντικές αλληλεπιδράσεις, αναμείξεις και συγκρούσεις που συμβαίνουν μεταξύ των πολιτισμικών ομάδων. Καθώς ο κόσμος γίνεται όλο και μικρότερος, αυξάνεται συνεχώς το ενδιαφέρον για τον τρόπο με τον οποίο οι διάφορες πολιτισμικές ομάδες μπορούν και οφείλουν να ζήσουν από κοινού. Η φιλοσοφία καλείται να παίξει έναν διαμεσολαβητικό ρόλο στη διαδικασία αυτή.

Μέχρι πρόσφατα τουλάχιστον, η πιο πετυχημένη φιλοσοφία στο ζήτημα τούτο ήταν ο μαρξισμός. Αμέσως μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, ο Μάο Τσε Τουνγκ ανέτρεψε την παραδοσιακή κυβέρνηση της Κίνας με μια «αγροτική επανάσταση», η οποία προσήλκυσε το ενδιαφέρον όλων των καταπιεσμένων λαών του κόσμου. Ένα από τα χαρακτηριστικά της επανάστασης αυτής ήταν η επιθετική σύνθεση του μαρξισμού με τοπικές παραδόσεις και έννοιες. Θα μπορούσε να πει κανείς πως ο μαρξισμός οικειοποιήθηκε τον κομφουκιανισμό, ενώ συγχρόνως η έμφαση του τελευταίου στην υπέρτατη προσωπική και οικογενειακή εξουσία επικεντρώθηκε στον Μάο, τον πατριάρχη. Όπως τα περισσότερα επαναστατικά καθεστώτα, η Κίνα του Μάο υιοθέτησε τα πλέον καταπιεστικά μέτρα των προκατόχων της, η μαοϊκή επανάσταση ωστόσο συνεχίζει να γνέφει στους φτωχούς και καταπιεσμένους λαούς του κόσμου. Εξίσου συγκλονιστική με την επανάσταση του Μάο, συγχρόνως όμως και αντίθετη εξαιτίας τού μη βίαιου χαρακτήρα της, ήταν η «παθητική αντίσταση» του Μαχάτμα Γκάντι εναντίον της βρετανικής κατοχής της Ινδίας. Καθώς η σημαντικότητα και η οικονομική δύναμη της Ασίας αυξάνονται στον σύγχρονο κόσμο, την ώρα που η Αφρική και οι άλλες Αμερικές ξεση-

κώνονται και διεκδικούν τις κληρονομίες τους, η μοντέρνα φιλοσοφία δεν μπορεί παρά να επηρεαστεί απ' αυτό το διττό δραματικό παράδειγμα: τη φιλοσοφία της επανάστασης και τη φιλοσοφία της μη βίας.

Δεν είναι καθόλου περίεργο που η απόρριψη της παραδοσιακής «μοντέρνας» φιλοσοφίας αποτέλεσε η ίδια μια φιλοσοφία. Ο μεταμοντερνισμός είναι ένα απείθαρχο «κίνημα» που ισχυρίζεται ότι η άκρως εξουσιαστική, μη απολογητική δυτική φιλοσοφία έχει φτάσει στο τέλος της. Ισχυρότατες αποδείξεις σχετικά με αυτό –υποστηρίζουν οι μεταμοντερνιστές– αποτελούν ο φεμινισμός και η πολυπολιτισμικότητα. Η φιλοσοφία, με την έννοια της αναζήτησης μιας μοναδικής αλήθειας, δεν υπάρχει πλέον. Υπάρχουν απλώς φιλοσοφίες. Αντίστοιχα, δεν υπάρχει Αλήθεια, παρά μόνο «λόγοι» – άνθρωποι που μιλούν, σκέφτονται, γράφουν, μεταδίδουν. Δεν υπάρχει πλέον ένα κέντρο, ένα «επίσημο ρεύμα» στη φιλοσοφία, αλλά συνεχώς διευρυνόμενα όρια, πολυάριθμα ρεύματα και λασπόνερα. Ο μεταμοντερνισμός, αν πρέπει να πιστέψουμε τους οπαδούς του, σηματοδοτεί το τέλος της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης.

Θα μπορούσαμε ωστόσο, κλείνοντας, να σταθούμε σ' ένα φαινόμενο το οποίο συνηθίζεται να αποκαλείται φιλοσοφία της Νέας Εποχής [New Age]: μια πρωτοφανής συλλογή ιδεών που εκτείνεται από τον υγιή πλανητικό στοχασμό μέχρι διάφορες αλλοπρόσαλλες περιθωριακές τάσεις. Η φιλοσοφική δίψα που φανερώνουν τα φαινόμενα της Νέας Εποχής, δηλώνει πράγματι μια σημαντική πρόγνωση για τη φιλοσοφία, κι αυτό παρά τις καταστροφολογικές εξαγγελίες των μεταμοντερνιστών και την αποστέωση που έχει καταλήξει να καθορίζει το μεγαλύτερο μέρος της ακαδημαϊκής φιλοσοφίας. Εκείνο που απομένει είναι η ανάγκη για μια φιλοσοφία που θα διαπλέκεται με τη νέα παγκόσμια συνειδητότητα. Ως φιλόσοφοι δεν μπορεί παρά να νιώθουμε συγκίνηση από την υπερβολική ποικιλία ιδεών και το δυναμισμό των συνεχιζόμενων πολεμικών. Την ίδια στιγμή όμως μας ενοχλεί το γεγονός ότι το παλαιό ιδεώδες της φιλοσοφίας, της φιλοσοφίας ως αναζήτησης της σοφίας μάλλον παρά ως εξεζητημένης επαγγελματικής περιοχής ή απλώς παιχνιδιού ευφυΐας, έχει χαθεί.

Η φιλοσοφία αντιπροσωπεύει ανέκαθεν ό,τι πιο ανθρώπινο έχουμε. Εκείνο που ίσως χρειάζεται δεν είναι περισσότερη επιτή-

δευση, αλλά πιο διευρυμένο οπτικό πεδίο. Δεν χρειάζεται να γίνουμε εξυπνότεροι, αλλά μάλλον πιο καλοί ακροατές. Άλλωστε, αυτό που ορίζει κατά βάση τη φιλοσοφία είναι η διάνοιξη της σκέψης στον κόσμο, το *πάθος* για το *στοχασμό*.

Συνοπτική Βιβλιογραφία

*Η βιβλιογραφία αυτή δεν περιλαμβάνει κλασικά κείμενα,
τα οποία μπορούν εύκολα να βρεθούν σε μια μεγάλη ποικιλία εκδόσεων.
Τα βιβλία που αναφέρονται στη συνέχεια συνιστούνται σε όσους επιθυμούν
περισσότερη ενημέρωση πάνω στην ιστορία της φιλοσοφίας.*

Γενικές Εισαγωγές

- COPELSTON, Frederick. *The History of Philosophy*. 9 ττ. Αναθ. έκδ. Westminster, Maryland: The Newman Press, 1946-1974.
- DURANT, Will & Ariel. *The Story of Philosophy*. 9 ττ. New York: Simon and Schuster, 1935f.
- FLEW, Anthony. *An Introduction to Western Philosophy*. London: Thames & Hudson, 1971.
- JONES, W.T. *A History of Western Philosophy*. 4 ττ. New York: Harcourt, Brace & World, 1969.
- PARKINSON, G.H.R., & S.G. SHANKER (επιμ.). *The Routledge History of Philosophy*. 10 ττ. London: Routledge, 1993f.
- RUSSELL, Bertrand. *History of Western Philosophy*. New York: Simon & Schuster, 1945.
- SMART, Ninian. *The Long Search*. Boston: Little, Brown, and Company, 1977.
- SMITH, Huston. *The Religions of Man*. New York: Harper & Row, 1958.
- SOLOMON, Robert C. *Introducing Philosophy*. 6η εκδ. Fort Worth: Harcourt, Brace, 1997.
- SOLOMON, Robert C., & Kathleen M. HIGGINS. *A Short History of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- SOLOMON, Robert C., & Kathleen M. HIGGINS. *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1992.
- TARNAS, Richard. *The Passion of the Western Mind*. New York: Harmony, 1991.

WHITEHEAD, Alfred North. *Adventures of Ideas*. New York: Macmillan, 1933.

Βιβλία πάνω σε Συγκεκριμένα Θέματα

ABRAHAM, W.E. *The Mind of Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

ALLINSON, Robert E. (επιμ.). *Understanding the Chinese Mind*. Hong Kong: Oxford University Press, 1989.

AMES, Roger T., & David L. HALL. *Thinking Through Confucius*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1987.

APPIAH, Kwame Anthony. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York: Oxford University Press, 1992.

BARNES, Hazel. *Sartre*. Philadelphia: Lippincott, 1973.

BARNES, Jonathan. *Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1982.

BECK, Jonathan. *Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1982.

BECK, Lewis White (επιμ.). *Eighteenth-Century Philosophy*. New York: The Free Press, 1966.

BENEDICT, Ruth. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1946.

BROWN, Joseph E. *The Spiritual Legacy of the American Indian*. New York: Crossroad, 1984.

BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. 4η έκδ. London: Black, 1930.

CASSIER, Ernst. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Trans. Mario Domandi. New York: Barnes and Noble, 1963.

CHADWICK, Henry. *History and Thought of the Early Church*. London: Variorum Reprints, 1982.

CLENDINNEN, Inga. *Aztecs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

CORNFORD, Francis M. *Before and After Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

CRAWFORD, William Rex. *A Century of Latin American Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1944.

CROWDOG, Mary. *Lakota Woman*. New York: HarperCollins, 1990.

DODDS, Eric Robertson. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.

FARRINGTON, Benjamin. *Greek Science*. New York: Penguin, 1944.

FOGELIN, Robert. *Wittgenstein*. London: Routledge, 1983.

FUNG, Yu-Lan. *A Short History of Chinese Philosophy*. Επιμ. Derk Bodde. New York: Macmillan, 1948.

GLANVILLE, Stephen. *The Legacy of Egypt*. Oxford: Clarendon, 1947.

- GUIGNON, Charles (επιμ.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- GUTHRIE, W.K.C. *Greek Philosophy*. London: Methuen, 1950.
- GYEKYE, Kwame. *An Essay on African Philosophical Thought*. New York: Cambridge University Press, 1987.
- HOURLANI, Albert. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- JACOBSON, Dan. *The Story of the Stories: The Chosen People and Its God*. New York: Harper and Row, 1982.
- JANIK, A., & S. TOULMIN. *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster, 1993.
- KATZ, Steven T. *Jewish Philosophers*. New York: Bloch, 1975.
- KENNY, Anthony. *Descartes: A Study of His Philosophy*. New York: Random House, 1968.
- KIRK, G.S., & RAVEN, J.E. *The Pre-Socratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- KNOWLES, David. *The Evolution of Medieval Thought*. London: Longman, 1962.
- LLOYD, Genevieve. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- MACKEY, Louis. *Kierkegaard: A Kind of Poet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- MAGNUS, Bernd., & Kathleen M. HIGGINS, K. *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- MALANDRA, William W. (μτφρ. και επιμ.). *An Introduction to Ancient Iranian Religion*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- MCVEIGH, Malcolm. *God in Africa: Conceptions of God in African Traditional Religion and Christianity*. Cape Cod, Mass.: C. Stark, 1974.
- MILLER, James. *Rousseau and Democracy*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- MYERS, Gerald. *William James*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- NICHOLSON, Linda J. (επιμ.). *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger (επιμ. και μτφρ.). *Hindu Myths: A Sourcebook Translated from the Sanskrit*. Baltimore: Penguin, 1975.
- OVERHOLT, Thomas W., & J. Baird CALICOTT. *Clothed-in-Fur and Other Tales: An Introduction to an Ojibwa World View*. Washington, D.C.: University Press of America, 1982.
- PHILLIPS, Anthony. *God, B.C.* Oxford: Oxford University Press, 1977.
- PHILLIPS, Stephen H. *Aurobindo's Philosophy of Brahman*. Leiden: Brill, 1986.

- SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. London: Routledge, 1983.
- SKORUPSKI, John. *English-Language Philosophy 1750-1945*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- SLUGA, Hans. *Heidegger's Crisis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
- SOLOMON, Robert C. *Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- SOLOMON, Robert C. *From Rationalism to Existentialism: The Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*. New York: Harper & Row, 1972.
- SOLOMON, Robert C. *In the Spirit of Hegel*. New York: Oxford University Press, 1983.
- SPIEGELBERG, H. *The Phenomenological Movement*. The Hague: Nijhoff, 1962.
- STONE, Isidor F. *The Trial of Socrates*. Boston: Little, Brown, and Company, 1988.
- TANNER, Michael. *Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- TAYLOR, Alfred E. *Aristotle*. Mineola, N.Y.: Dover, 1955.
- TAYLOR, Alfred E. *Socrates*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1953.
- TAYLOR, Mark. *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. New York: Macmillan, 1990.
- UNDERHILL, Ruth M. *Red Man's Religion: Beliefs and Practices of the Indians North of Mexico*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- VIGNAUX, Paul. *Philosophy in the Middle Ages: An Introduction*. Μτφρ. E. C. Hall. New York: Meridian, 1959.
- WALSH, Michael. *Roots of Christianity*. London: Grafton, 1986.
- WHALE, J.S., D.D. *The Protestant Tradition: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.
- WHITE, M. *The Philosophy of the American Revolution*. New York: Oxford University Press, 1978.
- WING-TSIT Chan (επιμ.). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963.
- WOOLHOUSE, R.S. *The Empiricists*. New York: Oxford University Press, 1988.
- ZEI, Leopoldo. *The Latin American Mind*. Μτφρ. J.H. Abbot & L. Dunham. Norman, Ok.: University of Oklahoma, 1963.

Ευρετήριο

Αβελάρδος, Πέτρος, 105-106

Αβερρόης, 102

Αβικέννας, 102, 104

Αβραάμ, 34, 37, 96

αγάπη, 88

Αζτέκοι, 80, 83-84

Βλ. επίσης Μεσοαμερική

Αιμίλιος (Ρουσό), 133

αιώνια επιστροφή, 164

Ακινάτης, Θωμάς, 47, 106-108, 110,

113

αλ-Κιντί, 102

Αναγέννηση, 108-109, 112, 127, 137

ανάλυση, 174

Αναξίμανδρος, 55-56, 58

Αναξιμένης, 55-56

ανάτμαν, 44

ανιμισμός, 82-83

Ανσέλμος, Άγιος, 104-105

απάθεια, 79

ἄπειρον, 56, 58, 74

Απόλλων, 162-63

Απολογία (Σωκράτης), 68, 71

αρετή, 66, 69, 72, 76

Αριστοτέλης, 47, 48, 54, 67, 72-77,

78, 101, 102, 103, 105, 106-107,

110, 113, 114, 115, 116, 120, 121,

134, 145, 148, 160, 173, 180

αρμονία, 27

άτμαν, 32-33, 42, 44

ατομισμός, 173-74, 177

άτομο, 60-61

Αυγουστίνος, Άγιος, 25, 93-95, 104,

110

αφρικανική φιλοσοφία, 81-83

αφροαμερικανική φιλοσοφία, 171

Αχενατόν, 38

Αχούρα Μάζντα, 25, 39, 41

Aufklärung, 139, 152

Βαβυλώνιοι, 24, 83

Βεδάντα. Βλ. *Ουπανισάδες*

Βέδες, 22, 23, 25, 31-33, 42, 59

Βέμπερ, Μαξ, 179-80

Βιβλίο του Μαξιλαριού, *Το*, 100

Βίβλος, 24, 29, 36, 87, 89, 90, 103,

104, 160

Βίκο, Τζιανπατρίστα, 153, 162, 183

Βισνού, 30

Βιτγκενστάιν, Λούντβιγκ, 176-78,
179, 180, 185

Βολταίρος, Φρανσουά-Μαρί Α-
ρουέ, 125, 127, 132-33

βου-βέι, 52

Βούδας, 23-24, 26, 42-43, 78, 87, 101

βουδισμός, 24, 26, 27, 28, 32, 42-47,
62, 87, 95, 98, 100, 101, 154, 155

βούληση, 143, 155, 163

Βράχμα, 30, 31

βραχμαβίντια, 33

Βράχμαν, 23-24, 31-34, 42, 98

Γαλιλαίος, 72, 113, 118

Γένεση της Τραγωδίας, Η, 162-64

γιν και γιανγκ, 52-53

γιόγκα, 33, 98

Γιορούμπα, 82

Γκάντι, Μαχάτμα, 167, 191

Γκέντελ, Κουρτ, 178

Γοργίας, 63-64, 68

Γουάιτχεντ, Άλφρεντ Νορθ, 173,
174, 175, 180, 181-82

Γουάλας, Άλφρεντ Ράσελ, 160

Γουίγκλσγουορθ, Μάικλ, 165-66

Γραφή. Βλ. Βίβλος

Δαλάι Λάμα, 45

Δαρβίνος, Κάρολος, 36, 160-61,
162, 180

Δεύτερο Φύλο, Το, 189

Δημόκριτος, 60-61, 71, 78, 115

Διαφωτισμός, 126-28, 130, 132, 135,
136, 139, 140, 146, 152, 153, 166,
167, 172, 182, 185

Διόνυσος, 28, 162

δύισμός, 120-21, 123, 170, 183

Dasein, 18

Das Man, 184, 187

Dichter, 151, 152

Du Bois, W.E.B., 171

Εβραίοι, 22, 23, 24-25, 30, 34-38,
39-41, 62, 87, 88, 113

Είναι και Χρόνος, 183

Έκαρτ, Μάιστερ, 98-99

εκκοσμίκευση, 147

εκπορεύσεις, 92, 102, 104

Έμερσον, Ραλφ Γουάλντο, 167-68

εμπειρισμός, 128, 130, 143, 160, 168-
69, 174, 185

Έντουαρντς, Τζόναθαν, 166

εξέλιξης, θεωρία της, 160-61

Εξομολογήσεις (Αυγουστίνου), 95

επαληθευσιμότητα, 185

επικουρισμός, 78

Επίκουρος, 78

Επίκτητος, 78, 122

Επιστήμη της Λογικής, 149-50

Έρασμος, Ντεζιντέριος, 112, 117

Έρευνα περί των Αιτιών του
Πλούτου των Εθνών, 137-38

Έρευνες (Λ. Βιτγκενστάιν), 178

ευδαιμονία, 33-34, 76, 124

Eigentlichkeit, 183

Führer, -ern (ηγέτης, -ες), 172

Gefühl, 152

Geist, 147

Ζαρατούστρα, 25, 39-41

Ζεν, 100-101

Ζήνων ο Ελεάτης, 59-60, 67

Ζήνων ο Στωικός, 78

Ζωροάστρης, 25, 39-41, 93

ζωροαστρισμός, 25, 38-41, 88

Ηγεμόνας, Ο, 116
Ηθικά Νικομάχεια, 76
Ηθική (Σπινόζα), 122
 Ηράκλειτος, 57-59, 62, 68, 180

 Θαλής, 54-56, 70, 83
 Θόρο, Χένρι Ντέιβιντ, 167

 Ιδεαλισμός, 129, 142, 153, 157
 Ιησούς Χριστός, 24, 33, 40, 66, 87-89, 96
 Ιμπν Ρουσντ. Βλ. Αβερρόσης
 Ιμπν Σινά. Βλ. Αβικέννας
 Ινδιάνοι, 80, 82-83
 ινδουισμός, 22, 23, 30-34, 42, 52, 62, 84
 ισοπρομενταλισμός, 170-71
 ιουδαϊσμός, 35-38, 40-41, 48, 49, 53, 88, 89, 98, 101, 102, 108, 162, 163, 164
 Ιπποκράτης, 54
 Ισλάμ, 42, 49, 53, 92, 95-98, 100, 101, 102, 103, 109
Ιστορία του Γκέντζι, 100
Ι Τσιγγκ, 53
 Ιώβ, 40-41

 Κακού, πρόβλημα του, 39
 Καλβίνος, Ιωάννης, 111, 137
καμπαλά, 99
 Καμί, Αλμπέρ, 186, 187-88
 Καντ, Ιμάνουελ, 104, 139-46, 148, 150, 152, 153-54, 155, 157, 164, 167, 175
Καντίντ (Βολταίρος), 125
κάρμα, 44
 Κάφκα, Φραντς, 186
 Κέπλερ, Γιοχάνες, 113
 Κινγκ, Μάρτιν Λούθερ, 167, 171
 Κίρκεγκορ, Σέρεν, 155-57, 186, 187, 188

Κοινωνικό Συμβόλαιο, Το, 133
 Κομφούκιος, 22, 24, 26, 27, 47-50, 51, 75, 81, 87, 191
 Κοντορσέ, Μαρί Ζαν Αντουάν Νικολά ντε, 128
 Κοπέρνικος, Νικόλαος, 112-13
 Κοράνιο, 95-98, 101, 102-103
Κριτική της Κρίσης, 144-46, 154
Κριτική του Καθαρού Λόγου, 141-43
Κριτική του Πρακτικού Λόγου, 143-44
Κρίτων, 68
 Κρότσε, Μπενεντέτο, 183, 184

 Λάμπνιτς, Γκόντφριντ Βίλχελμ φον, 121, 124-26, 128, 139, 140
 Λάο Τζου, 26-27, 47-48, 51-52
Λεβιάθαν, 115
λι, 49
 λογικός θετικισμός, 175, 185-86
 λόγος, 29, 58, 61, 68, 72, 76, 78-80, 89-90, 101, 103-104, 106, 107, 108, 110, 118, 121, 126, 127-28, 130-31, 140-41, 143-44, 145, 147, 151, 152, 173-74, 176-77, 185
 Λοκ, Τζον, 128-29, 131-32, 134, 135, 173
 Λουγκμπάρα, 82
 Λούθηρος, Μαρτίνος, 108, 109-10, 111

Laissez faire, 138

 Μαϊμονίδης, Μωυσής, 103
 Μακιαβέλι, Νικολό, 116, 153
 Μάλκολμ Εξ, 171
 Μαντιαμικά, 46
 Μάο Τσε Τουνγκ, 191
 Μαρά, Ζαν-Πολ, 136

- Μάρκος Αυρήλιος, 78, 122
 Μαρξ, Καρλ, 157-58, 191
 Μαρσέλ, Γκαμπριέλ, 186, 188
 Μαχαγιάνα, 44, 46, 47
 Μένκιος, 50-51, 52
Μέρα της Δευτέρας Παρουσίας,
 Η, 165-66
 Μεσοαμερική, 80, 83-84
 Μεσσία, 87
 μεταμοντερνισμός, 187, 192
 Μεταρρύθμιση, 109-12, 137
 Μιλ, Τζέιμς, 159
 Μιλ, Τζον Σπιούαρτ, 159-60, 174
 μοίρα, 29, 37, 61, 123
 μονάδες, 124, 130
 μονοθεϊσμός, 29-30, 31, 35, 88, 96,
 147
 Μοντέν, Μισέλ ντε, 117-19
 Μορφών, πλατωνική θεωρία των,
 68-69, 71, 72, 73, 74, 76, 91, 92,
 104, 105, 106, 107
 Μο Τζου, 50
μούκτι, 34
 Μουρασάκι Σικίμπου, 100
 Μπαρτ, Καρλ, 186
 Μπέικον, Φράνσις, 82, 113-15, 116,
 130
 Μπένθαμ, Τζέρεμι, 159
 Μπέρκλεϊ, Τζορτζ, 128, 129-30
 Μπερξόν, Ανρί, 180-82
 Μποβουάρ, Σιμόν ντε, 189
 Μπον, 45
μποντισάτβα, 45, 46
 Μπούμπερ, Μάρτιν, 186
 μπουρζουαζία, 133, 136, 158, 161
 Μπρούνο, Τζιορντάνο, 133
Μύθος του Σισύφου, *Ο*, 188
 μυστικισμός, 33, 42, 47, 98-99, 123,
 177, 180
 Μωάμεθ, 95-96
Μωρίας Εγκώμιον, 112
 Ναγκαρτζούνα, 46, 47
 Ναπολέων Βοναπάρτης, 136, 146,
 148, 150
 νατουραλισμός, 54, 131, 164
Νγιάγια, 47
 Νέα Εποχή, 192
 νεοπλατωνισμός, 77-78, 92-93, 97,
 104
 Νεύτων, Ισαάκ, 113, 126, 127, 139,
 154
νιρβάνα, 34, 43, 45
 Νίτσε, Φρειδερίκος, 159, 161-65,
 171-72, 176, 177, 179, 180, 185,
 186, 187, 188
 νομιναλισμός, 105
 Ντάγκλας, Φρέντερικ, 171
 Ντεκάρτ, Ρενέ, 95, 114, 117-21, 122,
 127, 128, 130, 143, 148, 153, 173,
 187
 ντετερμινισμός, 123
 Ντιούι, Τζον, 170-71
 Ντόγκεν, 101
 Ντοστογιέφσκι, Φιοντόρ, 186
 Ξενοφάνης, 29
Οδηγός των Παραπλανημένων,
 103
 Οκταπλή Ατραπός. Βλ. βουδισμός
 Ολοκαύτωμα, 40, 184
 οντολογική απόδειξη, 104
 Ουναμούνο, Μιγκέλ ντε, 182, 184,
 186
Ουπανισάδες, 23, 31, 33
 ουσία, 74
 Πανθεϊσμός, 122
 παράλογο, το, 60, 187-88
 Παρμενίδης, 59, 60, 63, 68, 69, 78
 Παύλος, Άγιος, 33, 37, 91-92, 109
 Πέντε Κολόνες του Ισλάμ, 96

- πεπρωμένο. Βλ. μοίρα
 Πιρς, Τσαρλς Σάντερς, 168, 169
 Πλάτων, 57, 66-72, 73, 74, 75, 76, 85,
 91, 92, 93, 97, 102, 105, 120,
 128, 164, 181, 190
 πλουραλισμός, 170
 Πλωτίνος, 92-93, 94, 102
 Πολιτεία, *Η*, 57, 68-71
 Πολιτική Ανυπακοή (Θόρο), 167
 πολυθεϊσμός, 31, 35
 πολυπολιτισμικότητα, 192
 πουριτανισμός, 166
 πραγματισμός, 64, 165-71
 προλεταριάτο, 158
Προτεσταντική Ηθική και το
Πνεύμα του Καπιταλισμού, Η,
 179-80
 Πρωταγόρας, 64, 65, 68, 85, 138
 Πυθαγόρας, 56-57, 68, 74, 190
 Πύρρων, 79

Principia Mathematica, 173, 180

 Ράσελ, Μπέρτραντ, 173-74, 175,
 176, 180 181, 185
 ρεαλισμός, 105
Ριγκ Βέδα, 31, 32
 Ροβεσπιέρος, Μαξιμιλιέν, 136
 ρομαντισμός, 151-55, 166, 167, 168,
 176, 182, 185
 Ρουσό, Ζαν-Ζακ, 132, 133-34, 136,
 139, 144, 149, 152, 153

Reductio ad absurdum, 60

 Σαρτρ, Ζαν-Πολ, 186, 187, 188, 189
 σατόρι, 100
 Σεί Σόναγκον, 100
 Σενέκας, 77
 Σέξτος Εμπειρικός, 79
 σεφινόθ, 99

 Σίβα, 30, 39
 Σιντάρτα Γκοτάμα. Βλ. Βούδας
 σκεπτικισμός, 4, 64, 79-80, 117-18,
 119, 121, 130, 139-40, 141, 148,
 149
 Σμιθ, Άνταμ, 137-38, 158
 Σόα. Βλ. Ολοκαύτωμα
 Σόλων, 54
 Σοπενχάουερ, Αρθούρος, 151, 154-
 55, 157, 163, 177
 Σουν Τζουν, 50
 σουφισμός, 99
 σοφιστές, 63, 64, 65, 73
 Σοφοκλής, 112
 Σπινόζα, Μπαρούχ, 121-24, 125,
 128
Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλο-
σοφίας, 118-19
 στωικοί, στωικισμός, 48, 78-79, 90,
 122, 123-24, 149, 177
 σχολαστικισμός, 103-108, 120, 131
 Σωκράτης, 24, 53, 65-72, 73, 74, 90,
 95, 112, 156, 162, 172, 182, 186,
 189, 190

Τάδε έφη Ζαρατούστρα, 161-62
 Ταλμούδ, 34
 Ταό, 26-27, 51
 ταοϊσμός, ταοϊστές, 22, 26-28, 47-
 48, 51-53
Ταό Τε Τσινγκ, 27
 τελεολογία, 74-75, 114, 115, 145, 151
 Τερέζα της Αβίλα, 98
 Τέσσερις Ευγενείς Αλήθειες. Βλ.
 βουδισμός
Τέχνη του Πολέμου, Η, 50, 116
 τεχνική, 54
 τζαϊνισμός, 23, 32, 34, 42-44, 62
 Τζέιμς, Γουίλιαμ, 168-69
 τζεν, 49
 Τζέφερσον, Τόμας, 135-36, 166

τζίβα, 32-33

τζιν, 96

τζιχάντ, 97

Τάιχ, Πολ, 186

τλαματινίμε, 80

τσ'ανγκ, 53

τσ'ι, 50

Τσουνγκ Καπά, 47

Τσουάνγκ Τζου, 52

Tractatus Logico-Philosophicus,
176-77, 185

Υπαρξισμός, 156, 185, 186-89

Υπεράνθρωπος, 161-62

υπερβατισμός, 88, 143

Υπερβατισμός, 167-68

Übermensch, 161-62

Φαίδων, 68, 72

φαινομενολογία, 175, 183, 185

Φαινομενολογία του Πνεύματος,

H, 147-49, 150, 151

φεμινισμός, 189-91, 192

Φιλοσοφία του Δικαίου, 150-51

Φύλων, 90-91

Φόιερμπαχ, Λουνδοβίκος, 157

Φραγκλίνος, Βενιαμίν, 166

Φρέγκε, Γκότλομπ, 172-73, 174-

75

Φρόντ, Ζίγκμουντ, 178-79

φυλετισμός, 37, 81

Χάιντεγκερ, Μάρτιν, 183-84, 185,
186, 187, 188

Χάρη (θεία), 38, 94, 99

Χέγκελ, Γκέοργκ Βίλχελμ Φρί-
ντριχ, 146-51, 152, 153, 154, 155,
156, 157, 158, 162, 165, 167, 170,
174, 180, 183

Χέρντερ, Γιόχαν, 152-53, 162

Χιουμ, Ντέιβιντ, 128, 130-31, 133,
137, 139-40, 141, 152, 154, 159,
185

Χομπς, Τόμας, 28, 115-16, 132, 133,
149

Χούσερλ, Έντμουντ, 174-75, 183,
185

χριστιανισμός, 38, 41, 49, 53, 62, 75,
78, 79, 87-95, 96, 98, 101, 102,
108, 109, 120, 123, 126, 149, 156,
157, 162, 163, 164, 168, 174, 179

Χρύσιππος, 78, 112

Χσούν Τζου, 51

Ψυχή, 61-62, 71-72, 82, 92-93, 95,
97, 151

Ψυχολογία (Γ. Τζέιμς), 169

Ωφελμισμός, 159-60, 161

Weltgeist, 146, 147

Zeitgeist, 11

Επιστημονικά θεμελιωμένο, με αφηγηματικό ύφος και μια διάθεση συζήτησης με τον αναγνώστη, το βιβλίο *Μια Σύντομη Ιστορία της Φιλοσοφίας* μας συμπαρασύρει και κεντρίζει το ενδιαφέρον μας για τα μικρά και μεγάλα ρεύματα του φιλοσοφικού στοχασμού. Είναι μια θαυμάσια επισκόπηση ενός μεγάλου θέματος και χρωστάμε ευγνωμοσύνη στους δύο συγγραφείς που μας έκαναν πιο οικείους με τη φιλοσοφική σκέψη και τους φιλοσόφους.

BOOK REVIEW

Ο Robert C. Solomon
και η **Kathleen M. Higgins**
είναι καθηγητές της Φιλοσοφίας
και διδάσκουν στο Πανεπιστήμιο
του Όστιν στο Τέξας.
Η παρούσα εργασία είναι η
έβδομη κατά σειρά
που γράφουν από κοινού.

Μακέτα εξωφύλλου:
Στέλιος Κούτριας

ΡΟΜΠΕΡΤ ΣΟΛΟΜΟΝ - ΚΑΘΛΙΝ ΧΙΓΚΙΝΣ

Μια Σύντομη Ιστορία της Φιλοσοφίας

ΤΟ ΠΑΘΟΣ ΤΟΥ ΣΤΟΧΑΣΜΟΥ

Θα προτιμούσα να πεθάνω
παρά να προδώσω τη φιλοσοφία

Σωκράτης, προς τους δικαστές του.

Όταν οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι ρώτησαν τον Πυθαγόρα αν ήταν σοφός άνθρωπος, απάντησε ταπεινά: «Όχι, είμαι μόνο εραστής της σοφίας». Τούτη την αγάπη για τη σοφία –το πάθος του στοχασμού– παρουσιάζουν στο βιβλίο τους αυτό οι διακεκριμένοι επιστήμονες Ρόμπερτ Σόλομον και Κάθλιν Χίγκινς. Έγραψαν ένα γλαφυρό και αφηγηματικό βιβλίο για όλους εκείνους που διψούν να εξοικειωθούν και να συμφιλιωθούν με τη φιλοσοφία, να βεβαιωθούν ότι τα ερωτήματα που θέτει εδώ και χιλιάδες χρόνια, είναι πρώτα απ' όλα και δικά τους ερωτήματα. «Αυτό που κατάφεραν οι δύο συγγραφείς είναι υπέροχο», θα γράψει το *Publishers Weekly*. «Αντί να στεκόμαστε με δέος μπροστά στη φιλοσοφία, μας έκαναν να αποδεχτούμε τις προκλήσεις της. Να μπορούμε, δηλαδή, στο ίδιο μεγάλο κανάλι όπου κύλησε ο ανθρώπινος στοχασμός από τον Μωυσή, τον Ζωροάστρη, τον Πυθαγόρα και τον Βούδα, μέχρι τον Σωκράτη, τον Ιησού Χριστό, τον Μωάμεθ, τον Καρλ Μαρξ και τον Ζαν-Πολ Σαρτρ».

ISBN 960-369-044-9



9 789603 690443

φιλίστωρ

ΙΣΤΟΡΙΑ ΙΔΕΩΝ